

A Very Short Introductions

牛津通识读本

套装58册

译林出版社权威出品



学/习/常/识/的/不/二/之/选

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

A Very Short Introductions

牛津通识读本

套装58册

译林出版社权威出品



学/习/常/识/的/不/二/之/选

总目录

牛津通识读本：资本主义（中文版）

牛津通识读本：中国文学（中文版）（三千年文学长河，六万字清晰鸟瞰）

牛津通识读本：政治哲学与幸福根基（中文版）

牛津通识读本：政治的历史与边界（中文版）

牛津通识读本：哲学的思与惑（中文版）

牛津通识读本：犹太人与犹太教（中文版）

牛津通识读本：印度哲学祛魅（中文版）

牛津通识读本：医学伦理（中文版）

牛津通识读本：亚里士多德的世界（中文版）

牛津通识读本：选择理论（中文版）

牛津通识读本：性存在（中文版）

牛津通识读本：现代日本（中文版）

牛津通识读本：西方艺术新论（中文版）

牛津通识读本：我们时代的伦理学（中文版）

牛津通识读本：文学理论入门（中文版）

牛津通识读本：维特根斯坦与哲学（中文版）

牛津通识读本：天文学简史（中文版）

牛津通识读本：数学（中文版）

牛津通识读本：叔本华（中文版）

牛津通识读本：生活中的心理学(中文版)

牛津通识读本：社会学的意识（中文版）

牛津通识读本：设计，无处不在(中文版)

牛津通识读本：人生的意义(中文版)

牛津通识读本：全球经济史（中文版）

牛津通识读本：全球化面面观(中文版)

牛津通识读本：牛顿新传（中文版）
牛津通识读本：尼采(中文版)
牛津通识读本：美国总统制(中文版)
牛津通识读本：马基雅维里（中文版）
牛津通识读本：罗兰·巴特（中文版）
牛津通识读本：量子理论（中文版）
牛津通识读本：历史之源(中文版)
牛津通识读本：克尔凯郭尔(中文版)
牛津通识读本：科学哲学(中文版)
牛津通识读本：科学革命（中文版）
牛津通识读本：考古学的过去与未来(中文版)
牛津通识读本：康德（中文版）
牛津通识读本：卡夫卡是谁（中文版）
牛津通识读本：进化（中文版）
牛津通识读本：简明逻辑学（中文版）
牛津通识读本：记忆（中文版）
牛津通识读本：基督教神学（中文版）
牛津通识读本：后殖民主义与世界格局（中文版）
牛津通识读本：黑格尔（中文版）
牛津通识读本：海德格尔（中文版）
牛津通识读本：哈贝马斯（中文版）
牛津通识读本：国际移民(中文版)
牛津通识读本：广告
牛津通识读本：古典哲学的趣味（中文版）
牛津通识读本：福柯（中文版）
牛津通识读本：佛学概论（中文版）
牛津通识读本：法哲学：价值与事实（中文版）
牛津通识读本：法律（一读就懂的普法著作）
牛津通识读本：地球（中文版）
牛津通识读本：笛卡尔（中文版）

牛津通识读本：大众经济学（中文版）

牛津通识读本：达达和超现实主义（中文版）

牛津通识读本：缤纷的语言学（中文版）

欢迎关注公 Z 号：精品书籍推荐分享

想要看什么书

请在后台留言

两日之内推送



每日推送图书

满足所有人的

日常读书需求

现已整理的作家与系列作品

我的小屋（7000 余部），豆瓣 2019 读书榜单（116 部，持续更新中），哈佛百年经典（38 部），亚马逊 2019 榜单（50 部），茅盾文学奖（1-10 届 48 部），刘慈欣（20 部），金庸（15 部），村上春树（38 部），余华（17 部），冯唐（14 部），马伯庸（20 部），东野圭吾（87 部），刘猛（14 部），莫言（16 部），渡边淳一（31 部），温瑞安（76 部），古龙（49 部），阿加莎·克里斯蒂（91 部），梁羽生（35 部），半小时漫画系列（12 部），马尔克斯（23 部），王小波（15 部），夏目漱石（15 部）

关注公众号后台回复相应的名称即可获取相应图书，半小时漫画系列与作家作品包括单册与合集，其他系列为单册，格式包括

AZW3+EPUB+MOBI。

A Very Short Introduction

牛津通识读本

资本主义 Capitalism

[英国] 詹姆斯·富尔彻 / 著

张罗 陆贇 / 译

 译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

资本主义/ (英) 富尔彻 (Fulcher , J.) 著 ; 张罗 , 陆贇译.——
南京 : 译林出版社 , 2013.1

(牛津通识读本)

书名原文 : Capitalism : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2696-2

I.① 资... II.① 富... ② 张... ③ 陆... III.① 资本主义-研究 IV.①
D091.5

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第053963号

Copyright © James Fulcher 2004

Capitalism was originally published in English in 2004.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2011-272号

书 名 资本主义

作 者 [英国] 詹姆斯·富尔彻

译 者 张 罗 陆 贇

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2004

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年1月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2696-2

目录

[致谢词](#)

[序言](#)

[前言](#)

[第一章 什么是资本主义？](#)

[第二章 资本主义源自何方？](#)

[第三章 我们如何走到今天？](#)

[第四章 全球各地的资本主义都一样吗？](#)

[第五章 资本主义是否已经全球化？](#)

[第六章 危机？何种危机？](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

致谢词

感谢莱斯特大学给予我学术假期，使我得以完成本书。

序言

颜鹏飞

什么是资本主义？它走向何处？这两个问题是困扰人类数百年且颇具争议的重大问题。

西方学者对上述问题各持己见，众说纷纭，给资本主义戴上了形形色色的新帽子，如“晚期资本主义”、“新帝国主义”、“慈善资本主义”、“更具人道主义色彩的资本主义”、“福利资本主义”、“金融帝国”、“后工业社会”、“业主资本主义”、“经营者资本主义”、“经营货币资本主义”、“华尔街资本主义”、“投资商资本主义”、“利益共享资本主义”、“法人资本主义”、“有计划有组织的资本主义”、“调整的资本主义”、“后资本主义社会”、“后文明化社会”、“电子技术社会”、“反市场的资本主义”、“赌场资本主义”、“学术资本主义”，以及“新型帝国主义”、“超级帝国主义”、“货币帝国主义”、“资源帝国主义”、“粮食帝国主义”、“金融资本主义”或“金融帝国”、“灾难资本主义”、“新新帝国主义”等等。

本书作者詹姆斯·富尔彻（James Fulcher）认为，资本主义是一种能将各类资产转换成资本的制度，它的本质特征是以赢利为目的的投资；资本主义生产取决于对雇佣劳动的剥削，工人们变成了马克思所说的“工资奴隶”；危机和不稳定性是资本主义经济体的常态特征之一，经济发展的稳定期只是例外。富尔彻进一步认为，资本主义改变了世界，与此同时，资本主义自身也在发生变革。在他看来，资本主义在经历了商业资本主义、工业资本主义、金融资本主义的同时，也经历了两次转型：从无序型资本主义（这一阶段包括整个18世纪及19世纪早期）转变为管控型资本主义（自19世纪后半叶开始，到20世纪70年代达到顶峰），后者的特征是福利国家、国有化运动和“市政社会主义”运动^[1]。从管控型资本主义发展到“重新市场化的资本主义”，是资本主义的又一次重大转型。后者是始于20世纪80年代的资本主义发展的第三阶段，信奉个人自由和市场自由运作的“新自由主义”。

义”思想主导了这一时期的意识形态和经济政策。

该如何评价资本主义的转型呢？作者詹姆斯·富尔彻看来是力主资本主义改革的温和派，他在审视了瑞典、美国和日本三种截然不同的管控型资本主义体系的发展与转型之后认为，重新市场化的资本主义并没有解决资本主义社会的问题，但也尚未显露出最终危机的迹象。美国马克思主义经济学家，市场社会主义者戴维·施韦卡特（David Schweickart）则在《超越资本主义》（2011）一书中披露了自由资本主义的七大问题——惊人的贫富差距、持续增长的失业、在职人员劳动的强化、与财富的空前增长相伴随的贫穷的增加、经济的不稳定、民主的退化和自然环境的恶化——进而得出激进的结论：必须寻找资本主义制度的替代物。

马克思关于“两个决不会”（“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的”）、“两个必然”（“资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的”）和“三个有利于”（“资本的文明面之一就是，它榨取剩余劳动的方式和条件，同以前的奴隶制、农奴制等形式相比，都更有利于生产力的发展，有利于社会关系的发展，有利于更高级的新形态的各种要素的创造”）的科学论断诠释了资本主义社会经济形态的本质，并且在论证了资本主义走向灭亡的历史必然性的同时，阐述了一定历史发展阶段上资本主义存在的必然性和正当性，以及资本主义制度发展的弹性和生命力。由此可见，资本主义制度及其生产方式并非是一成不变的，它们有一定的自我调节、改良和改善功能。随着时代及其主题的变化，在工人运动的压力下，资本主义制度力图维护社会正常秩序和社会制度运行的稳定性，在生产方式、生产关系和思想理念等方面都在进行不同程度的调整和变革。例如，随着生产力的日益社会化，生产关系已从萌芽资本主义、私人资本主义（私人资本）、一般垄断资本主义（股份资本）、国家垄断资本主义（国家垄断）发展到以跨国公司为标志的国际垄断资本主义。私人资本与社会资本并存，资本的国家所有制、资本的个人所有制与资本的股份所有制并存。

世界各国自二战以来，表现出合作、和平、发展以及变革、调整和转型的时代特征。应该强调指出，一次又一次的经济危机也是资本主义制度迫于生存压力进行调整和改革的推动力。2008年始于美国次贷危机的全球性金融风暴表明，西方世界已经进入一个新的转折、变革和调整时期。这就从一个侧面印证了马克思关于资本主义变革性的论断：“资产阶级除非对生产工具，从而对生产关系，从而对全部社会关系不断地进行革命，否则就不能生存下去……生产的不断变革，一切社会状况不停的动荡，永远的不安定和变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。”尽管资本主义社会经济形态的本性没有因此而改变，但是调整和变革也是资本主义社会发展的重要动力。不能无视资本主义的新变化，而应该充分估计资本主义在一定限度内（即在资本主义生产方式内）自我调整、自我变革的能力。

新的变化、稀释和缓解社会矛盾和非和谐的举措，以及资本主义内部滋生的变革因素和否定因素主要有：

1.通过全球化在全球范围不断地复制其生产力和生产关系，享受生产力红利、全球化红利和制度红利。

2.关注和扩充软实力和巧实力。

3.扩充中产阶级。

4.发展社会保障制度。

5.重视民间非营利性组织的发展。

6.强化对企业的微观规制和劳动立法。

7.倡导绿色的新发展论。

8.西方国家，尤其是北欧表现出“民主社会主义”化倾向。

应该指出，美国耗费了近一个世纪，日本用了半个多世纪，韩国用了大约1/4个世纪，才使得社会矛盾和非和谐情况有所缓解。可是，上述做法在客观上却又带来另外一种后果和发展趋势，即为资本

主义生产关系的进一步扩展设置了新的界限和障碍，从而进一步加快了对资本关系自身规定性及本质的自我背离、自我否定和自我扬弃的进程。资本主义社会的周期性危机（尤其是此次特大型金融危机和美国的占领华尔街运动）就是一个证明。资本主义只是历史长剧中的匆匆过客，这是资本主义生产方式矛盾运动的必然结果。

2012年11月23日

于武昌珞珈山

【注释】

[1] “市政社会主义”运动追求“普遍的公共产权”，不仅教育和医疗脱离了市场，其他重要的工业和服务也是如此。它将煤气和水的供应收归国有，并且提供公共所有的城市交通。1890年颁布的法律给予市政议会建造房屋的权力，政府由此开始为公众提供住房，到1979年有1/3的英国家庭住在公共住房里。

前言

正如我在第六章所提出的，危机是资本主义经济体的常态，但人们普遍认为，当前我们所处的经济危机是自20世纪30年代以来最为严重的一次。我想借写这篇前言的机会对此略谈几句。

当前危机的直接根源在于美国的房地产市场泡沫，同样的情况也发生在其他国家，如英国。房价似乎在无限制地上涨，这使得房产看起来成为一项安全的投资，对于买房者和借贷者都是如此。银行竞相放贷，通过佣金和红利等手段激励销售员提高业绩。各家银行间的竞争如此激烈，致使个别银行愿意提供远高于房产面值的贷款额度，比如英国的北岩银行就提供相当于房价125%的贷款。在美国，另一项常见举措是提供在初始阶段利率极低的贷款以吸引借贷者。银行迫切想要放贷，不仅因为它们能挣得利息，更重要的是，因为它们能将这些贷款项目“证券化”，将它们打包销售给其他金融机构，后者正试图寻求安全的投资赢利方式。

房价不可能无限上涨，房产泡沫最终破灭了，这不足为奇。但是，很少有人意识到房产市场的震荡将导致影响整个资本主义经济体系的全球性危机。为什么会这样呢？

许多所谓的“次级”借贷者受人蛊惑，接受了他们无力负担的贷款。当房价开始跌落时，提供贷款或投资其中的金融机构在试图收回房产以回笼资金时遇到了麻烦。但真正导致这种情形转变为危机的是这些机构的高负债率。它们借了大笔资金（通常是从国外），用于发放贷款或购买贷款投资组合。美国主要投资银行的借款金额相当于它们自身资本的30倍。

银行从“杠杆效应”中获得巨大利润，它们的股票价格一路飙升，但它们没有意识到自己的处境多么危险。它们以为自己很安全，因为它们使用了尖端的新金融技术来消除风险，但它们并没有很好地掌握这些技术，其效果远不如预期。看似岩石般牢固的美国金融机构——

纽约的投资银行如贝尔斯登、美林、雷曼兄弟，抵押金融机构如房利美和房地美，以及全球保险巨头美国国际集团——都背负了远远超过自身偿还能力的巨额债务，面临着破产的绝境。

随后危机迅速波及全世界。一家又一家知名金融机构不得不依靠政府援救。当雷曼兄弟获准宣布破产时，全球金融圈一片恐慌。还有哪家银行安全呢？各家银行纷纷担心贷款无法回收，因此不愿意相互借贷，银行间贷款利率由此上升。那些背负巨额债务的银行极力回笼资本。资本被存储起来。

这场危机的范围已经超出了银行。它在整个经济体扩散，因为存储起来的资本冻结了整个金融体系。正常的经济活动需要金钱在借贷双方之间往返流通，但如今“贷款紧缩”终止了金钱的流动。那些需要借钱以维持日常运作的普通公司发现贷款忽然变得极其困难。切实可行的项目也不得不暂时搁置。在英国，需要私人资本的学校和医院建设项目遭受了严重影响，而为了2012年伦敦奥运会的准备工作能正常进行，英国政府不得不用公共资本来替代私人资本。政府竭尽全力试图降低利率，从而使银行恢复贷款。

当政府帮助银行恢复正常贷款后，这场危机会结束吗？问题在于，危机触发了累积性的通货紧缩机制。破产、失业率上升、工资水平下降、销售和价格下降，这些因素相互作用，使经济走向萧条。出于对未来的担心，人们开始增加存款，减少消费。正如第六章中所描述的日本的案例，类似的螺旋式经济紧缩很难化解。无论如何，当前的情况相比20世纪90年代日本所面临的问题更为严重，因为当时世界其他地区并没有出现螺旋式经济紧缩，对于日本商品来说，依然有巨大的海外市场。如今，螺旋式经济紧缩波及全球，日本的出口额急剧下跌。

金融危机也戳破了另一个更为巨大的泡沫，那就是自20世纪80年代以来累积的债务泡沫。越来越多的消费，越来越多的经济活动由债务提供资金。到危机降临的时候，美国的债务总额已经比国民收入的三倍还要多。对于消费者（以及公司和银行）来说，借债的成本很

低，因为利率很低，且远东和中东的资金大量涌入了传统的工业社会。在远东和中东社会里，居民储蓄率高，并且外贸出口获得大笔盈余，这些资金必须到外部寻求投资对象。事实上，对于新兴的生产国而言，资金流入传统工业社会至关重要，因为这些钱促进了对出口商品的消费。

目前人们的注意力集中在管理制度和金融政策上，这两方面的失败使得债务发展到无法维持的水平，但如果没有债务激发的消费，之前就已经出现了过度生产的危机。资本主义特有的激烈竞争、由竞争驱动的技术进步，以及资本主义生产在新兴国家的扩散，这些因素结合在一起，推动生产达到新的高度。要想吸收如此多的产品，消费唯一能依靠的就是不断增长的个人债务。但是，累积的债务只不过延缓了过度生产的危机；债务使生产得以进一步扩张，实际上使得最终发生的危机变得更为糟糕。危机发生后的债务收缩揭示了潜在的危机，最明显的例子莫过于大量待售的车辆。这就是资本主义潜在的过度生产倾向，对此马克思早就提醒过（参见第六章），同时这也是资本主义的根本问题所在。

私人债务在收缩，但公共债务一直在扩张。各国政府试图通过削减税收和增加支出来消解螺旋式通货紧缩并增加消费，但它们随即面临公共债务增加的问题。这些政策背后的凯恩斯主义逻辑非常明确，将经济活动维持在较高水平相比其他选择能保持更高的税收和更低的福利成本。但是，公共债务必须由某一方提供资金支持。如果政府试图过度借款，它们的贷款来源可能会被耗尽。无论如何，公共债务必须支付利息，并且最终通过采取更高的税收和更少的政府支出来削减，这一做法将在未来的某个阶段抑制需求。最根本的问题是，无论政府做什么，债务、消费、生产三者间将相互影响并出现衰退，这一点看起来难以避免。

当前突然盛行的政府干预是否意味着我们已进入资本主义发展的新阶段？我在本书的第三章提出，“重新市场化的资本主义”，即资本主义发展的第三阶段，始于20世纪80年代。或许我们可以说，现在一个新的阶段已经到来，因为正是“重新市场化的资本主义”让市场的力

量为所欲为，从而催生了当前的危机。金融机构获准自由借款，并且可以投资于任何它们中意的经济活动。金融机构间日益激烈的竞争造成了竞争性的贷款操作，从而产生了房产泡沫。随即，在金融衍生产品方面赌博似的投机活动（参看第一章中论述尼克·李森的投资活动的部分）火上浇油，这些投机举措打压了陷入困境的银行的股价。忽然之间，人们都在谈论一个新时代，谈论严格管制、对金融行为的政府监管、银行的国有化、对陷入困境的产业提供政府支持、政府创造就业机会等话题。

但是，如果就此匆忙得出结论，将政府的紧急干预与资本主义发展的新方向混为一谈，这是错误的。将银行收归国有可能只是临时举措。英国的工党政府在态度上并没有发生意识形态上的转变，他们逐步地、不情愿地接管银行的做法说明了这一点。他们这么做，目的在于保持金融体系的运作，而不是因为相信公有制的好处。英国的全面私有化源自20世纪80年代，看起来当前不可能出现大规模的反拨。资本主义将坚持重新市场化的做法。

必须要指出的是，正如第三章所讨论的那样，管制本身对于重新市场化的资本主义来说并不陌生。尽管不充分的管制使得当前的危机得以发展，但创建一个新的管制机构以避免滥用市场行为并维持一个公平的竞争环境，这是重新市场化的资本主义的主要特征之一。国家引导与国有制对资本主义有害，但是国家管制事实上对于资本主义的运作至关重要。

毫无疑问，很多事取决于危机的程度与持续时间。当前的危机是一次严重的全球性危机，几乎所有地区的生产都受到影响。据预测，2009年美国、英国、欧元区及日本的经济都将衰退。正如20世纪30年代的大萧条时期一样，国家保护的政策可能使危机加剧。尽管每个国家都在公开反对保护主义，但已经有充分的证据表明，一些国家正试图保护它们的产业，并把投资集中于国内。国际贸易正在衰退，一些人担心某种“去全球化”的过程正在发生，这一过程将伤害所有国家，但对发展中国家的冲击尤为剧烈。

不过全球衰退的程度可能被夸大了。据预测，世界其他地区的经济在2009年将继续增长，尤其是中国和印度。中国的年增长率为8%，印度为6%，尽管发展速度有所放缓，但依然会取得大幅度增长。尽管对西方出口减少给中国带来了问题，但是，中国拥有世界人口的五分之一，如果减少储蓄，增加消费，中国的国内市场足以推动经济自足增长。要想设法摆脱现有的全球经济危机，关键在于远东地区的经济体：究竟它们现在是否能够自给自足，推动经济增长，抑或国际贸易将它们如此紧密地与传统工业社会捆绑在一起，以致它们也将一起衰退，就像20世纪30年代的大萧条一样？

2009年4月

第一章

什么是资本主义？

商业资本主义

1601年4月，英国东印度公司派遣第一支远航船队前往东印度。经过18个月的航行，四艘船只——“升天号”、“猛龙号”、“赫克托耳号”、“苏珊号”——从苏门答腊和爪哇返回，带回的货物以胡椒为主。此次冒险的成功促使同一批船队于1604年3月离开伦敦，开始第二次远航。船队返回时，“赫克托耳号”和“苏珊号”率先启程，但“苏珊号”在海上失事，而“赫克托耳号”则被“升天号”和“猛龙号”救起，当时它正漂流在南非附近的海上，多数水手已经死亡。三艘船于1606年5月回到英格兰，带回了胡椒、丁香、肉豆蔻等货物。投资于这两次航行的股东们从中获得了相当于投资额95%的利润。

1607年，船队的第三次远航同样取得成功，但1608年“升天号”和“联合号”的第四次航行却是一次彻底的灾难。“升天号”抵达印度的西海岸，却在那里因为它那“傲慢且固执的船长”的错误决定而失事。他忽视了当地人关于浅水区的警告，导致船只搁浅。“联合号”在马达加斯加的一个港口停靠，在那里船员们遭遇埋伏，船长被杀，不过“联合号”依然抵达苏门答腊并满载了货物。但在返回英格兰的途中，“联合号”在法国布列塔尼附近的海岸失事。投资者在这次航行中损失了全部资本。

资本主义本质上就是期望获取利润的投资行为。通过类似的远距离贸易，投资者可能获得巨额利润，但同时也要承担相当大的风险。利润完全来自稀缺性和距离。欧洲和香料原产地之间胡椒价格的巨大差异造就了利润，巨额利润使得人们无视冒险的成本。真正重要的是货物是否能运回欧洲，不过市场条件也很重要，因为大型船队的突然回归可能会压低价格。如果贸易的高额利润吸引了太多人参与，市场

也可能会变得饱和。胡椒的过量供应迫使东印度公司采取多元化经营，同时贩卖胡椒之外的香料和其他产品，比如靛蓝染料。

此类贸易需要大量资本。首先必须造一艘大船，如“东印度人号”（此类商船大都被如此命名），船上配备相应设施，并装上火炮以对付荷兰和葡萄牙的竞争对手。当它远航归来时，还得维修。公司位于布莱克沃尔和德特福德的船厂需要大笔资金支持。在当地，船厂是主要的劳动雇佣者。远航的船只还要捎上用于购买香料的金条和货物，装上弹药以及备足大批船员所需的食物和饮水，这也需要资本。在东印度公司第三次远航的时候，“猛龙号”有150名船员，“赫克托耳号”100名，“升天号”30名，总共需要预备280人的饮食，至少在航程的初始阶段是如此。需要大批船员的原因之一是确保在航程中发生危险造成人员伤亡后，有足够的水手驾驶船只返航。

英国东印度公司的资本主要来自伦敦的富商，他们掌控并管理资本的使用。资本的另一来源是贵族及其附庸，公司欢迎这些人的加入，因为他们在宫廷中很有影响力。公司的特权取决于王室的态度。外国资本同样参与其中，主要来自被荷兰东印度公司排除在外的荷兰商人。这些商人还是荷兰公司活动情报的有效来源。



图1 “东印度人号”，1829年

东印度公司的前12次航行都是分别募集资金的，每次航行的资本属于一次性投资，所获利润根据商业传统在股东间分配。但是，对于长途贸易的投资来说，这种方式极具风险，因为资本将前往遥远的未知地区，在很长一段时间内处于不确定状态。每次航行中派遣多艘船只可以分散风险，但整个船队也可能全部遇难，就像1608年的那次远航。东印度公司转而采取将风险分散到几次航行里去的融资办法，于是公司变为成熟的联合股份公司。自1657年之后，公司所获得的投资改为连续性的资本投入，与特定的航行无关。1688年，东印度公司股票在伦敦股票交易所上市。

东印度公司还通过垄断措施减少风险。和它的国外竞争对手一样，英国东印度公司与政府联系紧密，后者给予它东方商品的进口垄断权以及使用金条作为支付手段的权力。作为回报，一直缺乏资金的政府对公司的大宗商品及贵重物品进口收取关税以资岁收。东印度公司当然也要面对竞争，但主要是国际竞争，即英国人、荷兰人、葡萄牙人在印度周边地区的竞争。在三个国家的本国范围内，竞争被尽可

能地消除殆尽。被排除在外的其他人一直努力介入贸易，而政府给予东印度公司的关键特权之一就是“闯入者”采取行动。

通过大量购入股票和抑制销售可以操控市场。17世纪阿姆斯特丹的商人尤其善于此类操作，他们忙于达成对各类商品的垄断，不仅是香料，还包括瑞典的铜、鲸鱼制品、意大利丝绸、糖、香精和硝石（火药的成分之一）。要做到这一点，巨大的存储仓库是关键。费尔南多·布罗代尔评论道，荷兰商人的仓库比巨舰更大、更昂贵。他们可能贮存大量谷物，足够整个国家吃上10到12年。这不仅是抑制商品供应以抬高价格的问题，因为大量存储也使得荷兰能突然将货物倾销到整个欧洲市场，从而打垮外国竞争者。

这当然是资本主义，因为远途贸易需要以获取巨额利润为目的的大笔投资，但是这显然并不是自由市场资本主义。获取高额利润的秘密在于通过这样或那样的方式确保垄断，排斥竞争对手，并尽一切可能控制市场。因为利润是通过交易稀缺商品而不是合理化生产的方式取得的，商业资本主义对于社会的影响有限。当时欧洲的大多数居民过着自己的生活，资本所有者的商业活动并没有影响他们。

资本主义生产

18世纪80年代，两个苏格兰人，詹姆斯·麦康奈尔和约翰·肯尼迪从家乡一路向南到达兰开夏郡，加入当地的棉纺织业，成为学徒工。他们积累了一定经验并从纺织机械生产中赚了一笔钱，随后两人在1795年建立了自己的公司，初始资本为1,770英镑。他们很快从纺纱业务中获取了可观的利润，1799年和1800年，公司的资本回报率超过30%。他们迅速累积资本。1800年，他们的资本上升到22,000英镑；1810年，进一步上升到88,000英镑。到1820年，公司拥有三家纱厂，并且成为了全球棉纺之都曼彻斯特精品棉纺织业的龙头老大。

然而，棉纺织业迅速成为激烈竞争的行业，利润无法维持在19世纪初的高水平。很大程度上，这是因为高利润导致行业扩张，吸引了

众多新企业加入。到1819年，已经有344家纱厂。到1839年，这个数字增加到1,815家。技术进步使得19世纪30年代的生产率出现大幅度提升，竞争促使公司投入大量资金开发新机械。这一时期建造的纱厂面积更大，可容纳40,000台纺锤，而之前的工厂只能容纳大约4,500台纺锤。19世纪30年代，厂房和机械的巨额投资成本，加上生产率提高后对棉线价格的挤压，使得整个行业的利润率处于较低水平。

利润最终取决于将棉花原料加工成纱线的工人。麦康奈尔和肯尼迪的员工人数从1802年的312人增加到19世纪30年代的约1,500人。其中多数为廉价的童工，经常出现雇用的劳工中近半数不满16岁的情况。1819年，有100名儿童不满10岁，甚至有7岁儿童，他们必须从早上6点开始工作，直到晚上7点半。

除了新厂房和新机械偶尔产生的高成本，公司的主要开支是工资。1811年，公司的年度工资支出超过35,000英镑。到19世纪30年代中期，此项支出超过48,000英镑。通过压低工资水平，并用技术一般但相对廉价的劳工替代技术熟练的工人（自动机械的发明使其成为可能），公司达到了尽可能压缩工资开销的目的。棉纺织业一再出现的不稳定状况，导致市场需求周期性暴跌，雇主不得不降低酬劳并压缩工作时间以求继续生存。

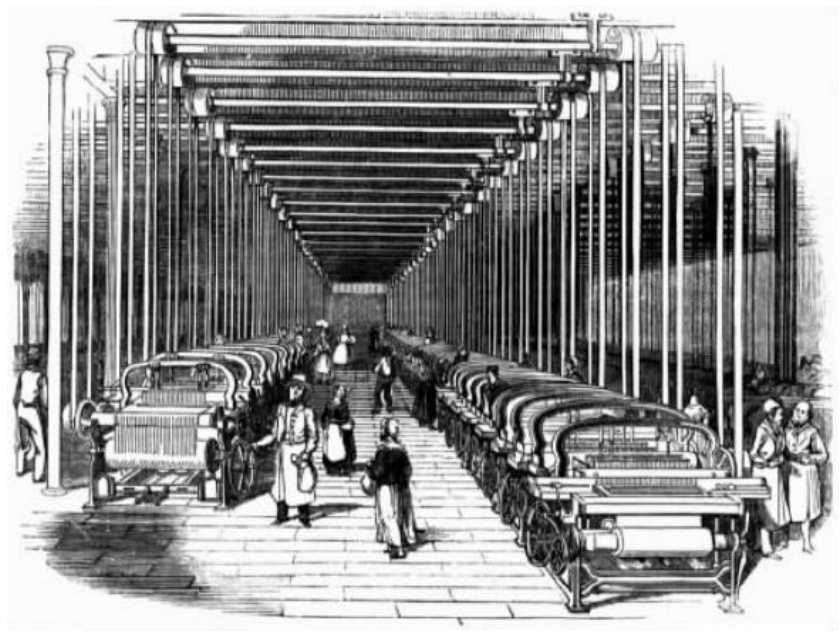


图2 动力织布机在一家19世纪的纱厂中占主导地位

随着工业资本主义的发展，工资引发的劳资纠纷越来越有组织性。纺织工人通过工会来保护自身利益，反对削减工资。他们的组织起初限于地方，随后扩展到区域，并最终成为全国性组织。从1810年到1818年，再到1830年，有组织的罢工越来越多，但都被得到政府支持的雇主所挫败，政府拘捕罢工者并将工会领袖关入监狱。雇主们建立了自己的联合会，以便将工会激进分子“列入黑名单”，采取“停工以迫使工人妥协”的办法回应罢工，并且相互提供资金支持。不过纺织工人所采取的强力行动看起来颇为见效，尽管纺织业利润率下降，雇主们极力削减工资，但工资依然保持稳定。

对劳动者的剥削不仅限于压低工资，还涉及对劳动者的规训。要想将开支降到最低，工业资本主义需要有规律的、持续的工作。昂贵的机械必须不间断地运转。懒散、酗酒，甚至连闲逛和交谈都被禁止。纱厂在招募员工时遇到麻烦，因为人们就是不喜欢长时间、不间断的劳动班次和严密的监管。雇主们不得不寻找达成规训的办法，对于首批工业劳动者来说，这种规训极其陌生。雇主们通常采用体罚

（针对童工）、罚款或威胁开除等粗放且消极的制裁措施，但有些人则采取更为复杂的、以道德说教为主的方式来控制工人。

罗伯特·欧文在他位于新拉纳克的工厂引入了“无声的监督者”机制。每个工人有一段木头，木头的侧面如果涂上黑色，表示工作糟糕，蓝色表示不好不坏，黄色表示好，白色则表示优秀。涂上颜色的那一面被转到正前方，让所有人都能看到，以便不断提醒该工人前一天所完成工作的质量。每个部门都有一本“品质登记簿”，记录每个工人每天的颜色评价。规训不仅关系到工厂，因为欧文还控制了社区。他派出街道巡逻队搜寻醉酒者，并在第二天早晨对其进行处罚。他坚持卫生清洁，制定了清扫街道和房屋的详尽要求。他在冬天甚至还实施宵禁，要求所有人在晚上10点半之后不得出门。

正如E.P.汤普森所强调的那样，经过规训的工作是有规律的、遵循时间安排的工作。它意味着每天早起，按时开始工作，到了规定的时间点停下来休息，休息时间的长度也有明确规定。雇主们一直反对工人们一项由来已久的请假惯例，即以额外的“圣徒日”、“圣周一”，甚至包括“圣周二”为借口旷工，以便从周末的宿醉中恢复。时间变成了战场，一些无耻的雇主甚至在早晨将钟表的时间向前拨，到了晚上又拨回来。有许多故事都提到，雇主把工人的手表摘下，这样他们对时间的控制就不会遭到质疑。随着工业革命的进行，计时器的拥有率也迅速增加，这一点具有重要意义。在18世纪末，政府甚至竭力想对钟表的所有权收税。

工业资本主义不仅创造了工作，它同时也创造了现代意义上的“休闲”。乍看起来，这种说法令人吃惊，因为早期的纱厂雇主想要尽可能地延长机器运转时间，迫使工人长时间工作。但是，通过在工作时间要求工人持续工作，排除工作之外的活动，雇主将休闲和工作分离开来。有些雇主在工厂关闭期间设置长假，从而明确划分工作与休闲，因为这样做胜过任由零星休假干扰工作进度。作为工作之外的时间，“休闲”包括假期、周末、夜晚等多种形式，它是规训后的、有约束的工作时间的产物，而正是资本主义生产造成了这样的工作时间。工人们随即希望得到更多的休闲，休闲时间的延长得益于工会运

动，后者肇始于棉纺织业，最终政府通过新法令限制了工作时间，并给予工人休假权。

在另一层意义上，休闲也是资本主义的产物，即休闲的商业化。这不再意味着参与传统的体育和娱乐活动。工人们开始付钱换取由资本主义企业组织的休闲活动。新的铁路公司提供价格低廉的短途旅行车票，兰开夏郡的纺织工人可以借此去布莱克浦度假。1841年，旅游业的先驱托马斯·库克组织了第一次旅行，运送人们坐火车从莱斯特到拉夫伯勒参加戒酒者的聚会。此时，组织人们大规模旅行去观看收费入场的体育比赛，特别是足球和赛马，成为了可能。这一变化的重要意义无法估量，因为一批全新的、对休闲市场进行利用和开发的产业开始涌现，这一市场即将成为消费者需求、就业和利润的重要源头。

资本主义生产改变了人们的工作和休闲生活。以获利为目的的资本投资驱动着工业革命，而飞速的技术进步则以惊人的速度提高着生产率。但机器不可能自行运作，在创造利润的过程中起到核心作用的是雇佣劳动力。工资是雇主的主要开支，因而也成為了资本所有者与“劳动力”所有者之间的斗争焦点。按照卡尔·马克思的说法，工人所拥有的只是自身的“劳动力”，即通过体力劳动获取金钱的能力。工人们集中于工厂和手工作坊，在那里他们不得不在监工们的眼皮底下连续地、有纪律地工作。但与此同时，他们也有机会通过工会将自身组织起来，成为一个整体。与工作无关的活动被排斥在工作时间之外，成为休闲时间的内容。日常生活至此被明确划分为工作与休闲两部分。然而，雇佣劳动的形式也意味着工人们有钱用于休闲生活的开销。休闲的商业化创造了新的产业，后者又进一步推动了资本主义生产的扩张。

金融资本主义

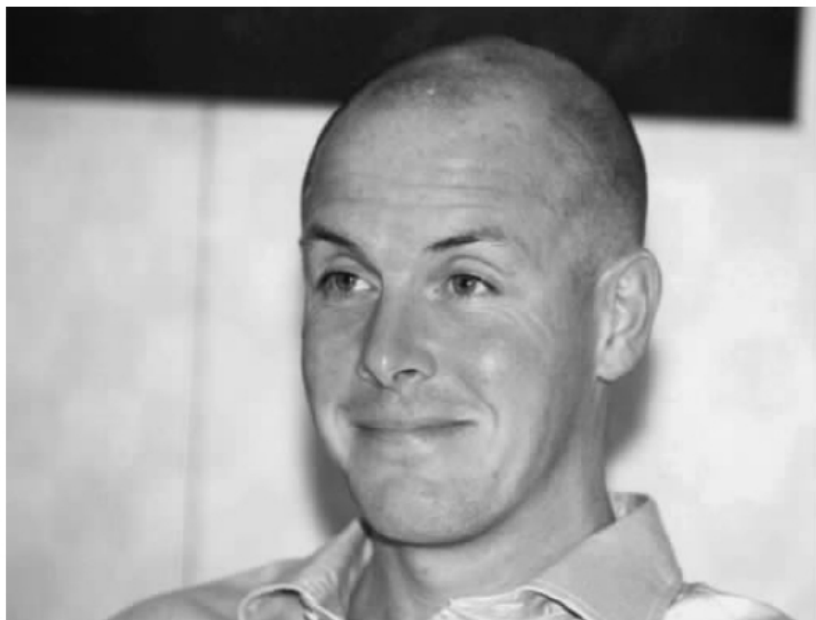
1995年2月23日，周四，巴林证券新加坡分部的经理尼克·李森眼看着日经指数，即日本股票市场综合指数，暴跌了330点。在那一天里，他的交易操作使得巴林银行损失了1.43亿英镑，不过只有他一个人知道所发生的一切。这部分损失仅仅只是开头，李森一共向上司隐

瞒了将近4.7亿英镑的损失。他知道事情已经败露，带着妻子慌忙逃窜到了婆罗洲北部海岸的一处隐居点。与此同时，巴林银行的经理们对于在新加坡凭空消失的巨额资金困惑不已，他们竭力寻找李森。第二天早晨，人们发现巴林兄弟银行，伦敦地区历史最悠久的商业银行，遭受了巨大的损失，它事实上已经破产。李森努力想回到英格兰，但他在法兰克福遭到拘捕，以违反金融监管的罪名被引渡回新加坡，并被判处六年半的监禁。

李森经手交易的是“金融衍生产品”。这些产品是复杂的金融工具，它们的价值衍生自其他物品，如股票、债券、货币或者石油、咖啡等真实商品的价值。举例来说，期货是以现有价格在将来某个时间点购入股票、债券、货币或商品的合约。如果你认定股票价格将上升，你可以买该股票的三个月期货。三个月期满之后，你按照当初约定的价格买入股票，然后以当时的高价位卖出，从而赚取利润。你也可以买期权，即你并非一定要履行未来的交易，你可以在此后决定是否继续完成交易。

购买期货可以起到一个非常重要的作用，因为它减少了不确定性，从而也减少了风险。如果谷物的价格很高，但收获却还需要等待一段时间，农场主可以和商人进行交易，约定以现有价格在三个月后出售谷物，从而锁定现行价位。但是，购买期货也可以完全是一种投机行为，通过价格变动来获取利润。李森的此类金融期货交易或多或少是一种基于一定信息基础上的、针对未来价格变动的风险投资行为。这就是苏珊·斯特兰奇所说的“赌场资本主义”。

另一种生钱方式是“套利”，即利用不同市场间由于技术原因出现的价格微差牟利。如果你能够发现这些价格差异，迅速计算出它们的价值，并且快速调拨大笔资金，你就能通过这种方式获取巨额利润。李森发现他能够利用大阪和新加坡两地证券交易所的期货价格之间持续时间不到一分钟的细微差异获利。这类操作的风险很小，因为所获得的利润源自真实存在（尽管很短暂）的价格差异，因而可以计算清楚并即时兑现。



- (a) 上图 of 巴林银行的明星交易员尼克·李森，摄于1999年他从狱中被释放之后
- (b) 下图为尼克·李森加入公司时巴林银行的主席第七代阿什伯顿男爵



图3 英国金融资本主义的新老面孔

那么，为什么李森会犯下如此大错？他的堕落历程开始于一个特殊的错误账户——88888号。李森创建该账户，本意是想处理非恶意的交易及账目上的错误。后来这个账户成为了他隐瞒损失的庇护所，他还让新加坡的“内勤部门”在不同账户之间进行非法的临时资金调动来掩盖累积下来的月底赤字。类似的操控欺骗了审计人员，他们本该早就发现所发生的一切。

88888号账户的存在使得李森敢于用巴林银行的资金进行投机。既然他的任何损失都能被掩盖，李森就可以冒险在期货市场上进行大胆投资，从而树立起投资高手的形象。他的损失可以通过后续交易来

弥补，有一次李森几乎补上了所有亏损，但如果他就此关闭88888号账户，他将失去使他成为巴林银行明星交易员的法宝。最终，他的损失再次增加，并累积到难以挽回的地步，他已经无法再通过资金调动来掩盖巨额亏损。

此时，李森开始转而出售期权。与期货交易不同的是，期权能立即筹集到资金来掩盖88888号账户每月的亏损。李森一心针对期货价格变动进行投机，但东京股市的走向与他预期的正相反。随着损失的增加，他加大赌注，假装代表一位名叫菲利普的神秘客户售出更多、更具风险性的期权。神户大地震后，日经指数下跌，此时李森损失惨重，不得不通过大量购入期货，试图独力推动股市上扬。但下挫的压力显然过于强大，股市最终还是下跌。到目前为止，累积的损失和负债已经超过了巴林银行的总资本额。

为什么巴林银行会允许这一切发生呢？巴林银行是一家商业银行。1984年，巴林银行成立巴林证券公司，并介入证券交易。这次转变非常成功，到1989年，以日本股票为主的证券交易已经占到巴林银行利润的一半。巴林证券随即介入当时正成为投资时尚的衍生产品交易。1993年，巴林银行将自己的资本与巴林证券的资本合并，这一致命的决定拆除了原本能保护银行不受证券部门投资损失影响的“防火墙”。这一做法极其危险，因为巴林银行的高级经理们对于他们参与的新游戏知之甚少，同时银行没有建立起合适的管理架构，财务控制非常薄弱。在当今世界，金融行为纷繁错杂，欺诈始终是潜在的危险。巴林银行却违背了企业管理的黄金法则，竟然允许李森兼任交易员和新加坡“内勤部门”经理两个职位。要知道后者的职责就是审核交易并平衡账目。

表面看来，李森是一个非常成功的交易员，为巴林银行挣得了大量利润，因此银行给予他全面支持。讽刺的是，当巴林银行倒闭时，李森的上司们刚做出决定，要给予李森45万英镑的红利，以奖励他在1994年的交易行为。李森的交易操作从伦敦总部榨取了越来越多的资金，以致巴林银行不得不在全球范围内寻求贷款以弥补资金缺口，但他的上司们却以为他们在为明星交易员的赢利操作提供资金支持。李

森之所以能如此长时间进行违规交易，不仅仅是因为金融市场的复杂性和巴林银行内部极其软弱的金融控制，还在于银行本身对于更多利润的渴求。

资本主义究竟是什么？

我们已经考察了资本主义三个截然不同的案例。这三个案例中的商业行为各不相同，但都涉及资本主义的本质特征，即以赢利为目的的投资。经济活动本身的性质并不重要，重要的是从中获利的可能性。的确，资本主义社会的典型特征就在于，几乎其中所有的经济活动都是由以获利为目的的资本投资所驱动的。

资本是用来投资以获取更多金钱的金钱。广义上，“资本”一词常用来指可用作投资的金钱，或者说，能够转成金钱形式用以投资的任何资产。因此，人们的住房常被看作他们的资本，因为他们可以通过出售或者抵押贷款将住房转换成资本。许多小型企业都是通过这种方式建立起来的。但是，要将资产转成资本需具备若干条件：资产所有权必须明确界定，资产价值可以测算，资产所有权可以转让，以及存在资产交易的市场。资本主义社会发展的一个标志性特征就是出现了能将各类资产转换成资本的制度。赫尔南多·德索托令人信服地提出，正是这些制度的缺失，特别是财产法的各种运作机制的缺失，造成了第三世界无法产生地方性的资本主义萌芽。在他看来，资产中所蕴含的巨大价值被冻结，无法转成资金并由企业家投入到生产中。

在真正的资本主义制度出现前就已经存在资本主义者。自远古以来，商人们一直通过投资可获利商品来攫取财富。正如我们在东印度公司的例子中所看到的，此类商业资本主义具备高度组织性，并取得了高额利润，但这样的经济活动只涉及当时整个社会经济体的很小一部分。大多数人的收入并非来自资本投资所支持的经济活动。在真正的资本主义制度中，不仅贸易需要资本投入，生产同样如此，于是整个经济变得依赖于资本投资。

资本主义生产的基础是以获取工资为目的的劳动。在资本所有者

（他拥有马克思所说的“生产手段”）和出售劳动以换取工资的劳动者之间出现了明确界线与冲突。生产手段包括工作场所、机器设备和原材料。在资本主义社会出现之前，生产手段的所有者并非资本所有者，而是制造产品的手工匠人。工资（或报酬）是雇主为获得工人所出售的劳动所支付的价格。正如资本主义者愿意为任何能带来利润的活动进行投资，工人能够在任何支付劳动工资的经济活动中找到工作。

在资本主义社会中，资本和劳动两者都具有抽象性和流动性，因为两者都与具体的经济活动相分离，从而在原则上能被投入到任何可获得报酬的经济活动中。在现实生活中，资本所有者和工人双方的现有技术和经验以及双方的关系和依附状态限制了这样的流动性。但是，资本和劳动的潜在流动性是资本主义社会的特征之一，有了流动性，才有资本主义社会特有的活力。

雇佣劳动力既是自由的，又是非自由的。不同于在奴隶主逼迫之下进行劳动的奴隶，雇佣劳动者能自行决定是否工作，为谁工作。不同于封建社会中被封建主土地束缚的农奴，雇佣劳动者能自由流动，去任何地方寻找工作。但在另一方面，这些自由是虚幻的，因为在资本主义社会要想生存只有通过付出劳动来换取报酬，劳动者对于工作或雇主几乎没法选择。此外，雇佣劳动者受到雇主的严密控制，正如我们在纱厂的例子中看到的那样，资本主义生产意味着一种新型的、经过规训的持续工作。工人们变成了马克思所说的“工资奴隶”。

雇佣劳动对于生产和消费都具有重要意义。雇佣劳动者自身无法生产他们所需或想要消费的产品，只能通过购买获得产品，他们的消费需求激励了一大批新的资本主义企业进行生产。这不仅包括他们的食物、衣饰、个人物品，也包括他们的休闲活动。正如我们之前所看到的那样，资本主义生产迅速催生了以休闲的商业化为基础的全新产业。雇佣劳动所具备的双重角色使生产和消费之间得以产生动态交互作用，从而解释了资本主义生产为何能在条件合适时如此迅速地发展。

和商人一样，市场也不是什么新产物，但市场在资本主义社会中以一种全新的、更为抽象的方式处于核心地位。因为生产和消费被分离开来——人们不再消费自己的产品，也不再生产自己消费的物品，生产和消费只有通过买卖商品和服务的市场才能取得联系。市场并不是你购买某些自己不生产的商品的场所，而是你获得任何事物的唯一途径。市场不再是位于某个特定场所，而是存在于任何买卖双方进行交易的地方。如今，在一些电子空间中，这通常意味着商品标价和登记交易的地方。这不仅适用于商品和服务，也适用于劳动、金钱和资本。支付给劳动力的工资，即劳动力的价格，由劳动力市场决定。在劳动力市场上，雇主之间为获得劳动力而竞争，工人之间也为获得工作而竞争。在货币市场上，金钱本身被买卖。在股票市场上，则是公司的所有权被买卖。

正如我们在纱厂的例子中所见到的，市场造成了资本主义企业之间的激烈竞争。它们通过多种方式相互竞争，如更有效地剥削劳动，使用技术创新来减少开支，更有效地促销产品等。竞争迫使公司不断变化，因为它们要竭力击败对手或至少赶上对方的发展速度。当然，一些企业失败了并就此破产，它们的员工失去了工作。正是这种与商业资本主义的垄断做法截然不同的竞争性，使得资本主义生产独具活力。

然而，资本主义企业也找到了减少竞争的办法。那些相比竞争对手具有优势的企业或许享受到了竞争所带来的激烈交锋，但这也带来了不确定性，减少了利润，甚至导致了破产。因此，企业间组成了行业协会以规范竞争。可以通过承诺不参与价格战或者约定所有企业维持同等工资水平来操控市场。还可以通过兼并和收购来集中生产，从而减少竞争。在资本主义制度中，竞争与集中之间总是存在着紧张关系，这两者都是资本主义的典型特征。

既然价格变化不定，任何市场都提供了通过投机赚钱的机会。如果购买某物是为了在没有通过加工以增加其价值的情况下，在未来以更高价格出售它，那么这就是一种投机。投机买卖可能涉及任何一种商品。可能是谷物，可能是货币，可能是金融衍生产品，也可能是奴

隶买卖。此类投机通常被视为非生产性的寄生行为，已完全从生产商品和服务的实体经济中分离出来。尽管它通常是非生产性的，但它不仅仅是一种通过投机来赚钱的方式，还是一种避免风险的办法。由于供求双方之间的关系总是变化不定，市场处于不稳定状态。增加并储备存货是一种防范价格逆行的保险方式，以免价格变化影响赢利，甚至摧毁企业。从事李森所投机的那类期货交易是另一种减少不确定性的方法，这种复杂的方法在很久以前就已经出现，它能保护生产商和经销商，减少未来无法预测的价格变动对他们的影响。

20世纪70年代，货币兑换率从固定制变为浮动制，这使得未来的货币价值变得更加不确定。随之而来的是80年代和90年代迅速增长的货币交易。减少此类不确定性的方法之一是通过购买货币期货来“两面下注”。所以，尽管货币期货的大量交易毫无疑问是一种投机，但此类市场的拓展以及随之而来的金融创新却是出于实际的经济需要。

同样的理由也适用于公司股票投机交易。资本市场的存在是资本主义制度的核心。它们对于资本主义制度的运行来说至关重要，因为它们使那些寻求投资的人和另一些有钱可用于投资的人走到一起。由于股票价格随着公司的经济形势和利润率的变化而变化，投机者总是能找到针对未来价格变化的投资机会。投机行为并没有和资本主义制度相分离，而是资本主义自身机制不可避免的发展结果。

因此，我们所提出的问题的答案是，资本主义制度涉及以获取更多金钱为目的的金钱投资。尽管很早以前商人就开始这么做，但是直到以投资方式进行商品生产，资本主义制度才正式形成。资本主义生产取决于对雇佣劳动的剥削，这样的劳动同时也促进了对资本主义企业所生产的商品和服务的消费。生产和消费由协调所有经济活动的各种市场联系在一起。市场使得企业间的竞争成为可能，但同时也产生了集中资源以减少不确定性的趋势。市场波动也为投机性的资本主义提供了基础，此类投机行为或许并不直接生产商品，但却是基于资本主义经济所赖以运作的核心机制之上。

第二章

资本主义源自何方？

资本主义制度最先在英国出现。因此，合理的做法是考察当时的英国究竟具备哪些条件，为资本主义的发展提供了沃土。的确，关于资本主义起源的一些描述仅仅满足于回答这一问题。埃伦·梅克辛斯·伍德的近作认为，资本主义起源于英格兰。令人惊奇的是，她认为资本主义起源于农业，源自地主、佃户和农民三者间的关系。本章第一部分大体上沿用她的思路提出了类似看法。但我们能就此止步吗？本章后续部分提出，资本主义从根本上必须被视为一种欧洲现象。在探讨资本主义起源的时候，与其问为何资本主义在英国得以发展，不如问为何资本主义出现在欧洲。

为什么是英国？

19世纪的英国是人类历史上第一个工业社会，但工业化在19世纪成为可能的原因在于资本主义制度在18世纪所取得的突破。市场关系的拓展和消费的增长产生了足够多的需求，从而使投资工业生产有利可图。为购买商品而挣钱的需求促使人们寻求在工业领域的工作机会，尽管这样的工作很单调，而且工厂的工作要求时常很严苛。资本所有者对劳动力的控制使得他们可以通过将工人们集中在厂房、引入机器生产、以新的方式组织劳动等办法提高生产率。

在18世纪，雇主和劳动者之间的关系已经明显具备了资本主义生产关系的性质。工会和劳资纠纷通常与19世纪联系在一起，但是与劳资双方利益相关的有组织的冲突在18世纪就已经出现。在18世纪，大多数手工匠人在某个阶段加入了作为工会前身的“联合组织”。他们这么做的理由很简单，因为集体组织是他们得以保护自己并对抗资本主义雇主的唯一方式，后者一直试图通过降低工资水平或雇用熟练程度较低的工人以达到获取廉价劳动的目的。

在英国西南部，制衣行业的羊毛梳理工人是最早以这种方式组织起来的工人团体之一。1700年，蒂弗顿的羊毛梳理工人成立了“友好社团”，试图与制衣商就最低工资达成协议，并要求对方不得雇用社团之外的工人。他们与雇主发生激烈纠纷，后者打算从爱尔兰进口已经梳理完毕的羊毛，这是现在大家都非常熟悉的利用国外廉价劳动力的早期案例。作为对雇主的反击，羊毛梳理工人焚烧爱尔兰羊毛并袭击了制衣商的住所，他们对私人资产的攻击最终演变为工人们与当地警方之间的激烈战斗。

同样在18世纪的英国，学者们首次就社会的经济基础做了典型的资本主义式的思考。亚当·斯密清楚地阐述了劳动分工、竞争、市场自由运作以及追求利润的生产等做法的好处。当时的主要思想家们审视着在他们周围出现的资本主义经济体的运行机制和规律。此后，卡尔·马克思在19世纪对资本主义模式进行了分析，他通过一套截然不同的意识形态话语，批判并吸收了18世纪思想家们的观点。

资本主义生产为何在18世纪的英国变得如此普遍？其中一个原因可能是之前商业资本主义的发展。正如我们在第一章所见到的那样，商业资本主义，尤其是东印度公司这样的形式，在17世纪取得强势发展。一旦资本通过商业冒险得到积聚，它就可以被用于生产投资。并且，国际贸易的发展使得资本主义生产的商品能面向全球市场销售。在19世纪，兰开夏郡的棉纺织业在很大程度上依赖印度市场。商业资本主义也创造了对公司股份进行投资和交易的新方式。

但是，商业资本主义并没有如想象中那样与资本主义生产紧密联系。在18世纪，生产增长背后的主导因素是国内需求，而不是国外需求。而且，正如我们在第一章中所看到的，那些组织国际性贸易冒险的商人所关心的，与其说是削减生产开支，不如说是从东方和欧洲的商品销售差价中寻求赚钱的机会；他们更感兴趣的是操纵市场，而不是组织生产劳动。如果让他们寻求其他投资方式，他们很可能会选择借高利贷给政府，尤其是那些为战争募集军费的统治者。

资本主义生产在英国的起源不在于商业资本主义，而是源自16世

纪生产、消费和市场在英格兰地区的发展。事实上，当时在诸如采矿等行业中已经出现大型企业，因此，一部分人认为，工业革命早在16世纪就已发生。但是，当时的大部分生产依然是小规模经营，在手工作坊或家庭的基础上完成，几乎没有任何现代意义上的“工业”。不过，在服装和家用产品（如纽扣和丝带，别针和钉子，食盐、淀粉和肥皂，烟斗、小刀和工具，锁、锅壶盆罐和砖瓦等）制造业方面出现了明显增长。雇佣劳动日渐普遍，在16世纪的英格兰，超过一半的家庭至少部分地依赖工资获得收入。这意味着人们拥有越来越多的钱购买此类商品，而且在他们的日常生活中市场关系变得越来越重要。在当时，以来自伦敦地区的商人为基础建立的全国性市场已经形成，这一现象在欧洲独一无二。

随着雇佣劳动日渐普遍，出现了早期阶级组织的萌芽。之前我们看到，18世纪的手工匠人普遍加入了“联合组织”。不过，在此之前就已经有了工人组织的初始形式。16世纪，“帮工协会”已经在英国发展成熟，其历史可追溯到14世纪。“帮工（journey-man）”一词，字面意思为“白天做工的人”，他们被匠师短期雇用进行劳动。他们的技术水平参差不齐，通常都是刚结束学徒期的手工匠人，还没有掌握足够技能和经验能够成为独立工作的匠师。之后，越来越多的匠师在招募帮工后，竭力阻挠他们取得独立从业的资格，将他们排除在控制技术的行业组织之外，从而将他们留作自己的廉价劳动力。帮工对此做出的回应是成立集体组织以维护他们的权益，作为整体与匠师进行谈判，要求提高工资并改善工作条件。尽管在他们的协会仪式中依然保留了许多中世纪的习俗，但是帮工们也使用了现代化手段。1424年，考文垂服装行业的帮工举行罢工，要求得到更高的工资，地方政府不得不介入以解决争端。因此，手工匠人很早就已经分化为雇主阶层和劳动阶层，并且相互间存在利益冲突。

在这个阶段，大多数手工作坊的生产中不涉及资本投入，但在某些行业中，尤其是服装业，一种新的生产形式正在形成，那就是“分包体系”。以服装制造业为例，商人们用他们的资本买下羊毛，并分包给纺纱工和织布工，随后将纺织完成的布料收回，送往其他行业完成服装制作，并最终销售服装。尽管这一体系由商人组织，但相比从

事国际性贸易冒险的商人，此类商人与生产过程的联系更为紧密。事实上，他们最初通常都是手工匠人。

在通往资本主义生产的道路上，这是明确而重要的一步。这并不是真正的资本主义生产，因为资本所有者拥有原材料和产品，但并不拥有全部生产方式。比如，织布工通常利用自家的织布机工作。生产被分散为许多小单元，商人并没有控制生产过程或直接监督工人。但是，在这一体系的后续发展形式中，纺织工可能从雇主那里租借织布机，或者从雇主所有的作坊中租借工作场所，由此雇主对工人获得了更多的控制。分包体系逐渐演变为现代工厂，尽管它一度持续与后者平行发展，在纺织业这种体系甚至现在依然存在，因为在纺织业最终的成衣工序通常依旧分包给家庭工人完成。

由此，我们可以将资本主义生产的起源追溯到很久以前，到16世纪甚至更早。英国社会究竟有何特质，能孕育这些早期的资本主义倾向？在我看来，原因在于乡村的社会关系变迁。

封建领主的生活依赖于他们所享有的特权，他们可以占有农民所提供的农产品、劳动或金钱。农民阶层并不自由，而是束缚于他们所劳作的田地。但到了15世纪，市场关系开始逐步取代封建关系。封建领主变为土地所有者，其生活依赖佃户上交的租金，而佃户则在市场上相互竞争，以获得土地租赁。在土地上进行的耕作逐渐成为支付工资的劳动，土地成为可以买卖的财产。

圈地运动始于15世纪晚期，断断续续地维持到19世纪，它象征着土地所有权的转变。圈地运动用栅栏把土地围起来，有时还把所有人公用的土地变为私人财产，把当地原本依赖公用土地生活的人赶离土地。有些时候，圈地运动把传统上分散的、由不同个人所有的小块土地集中起来，变为单一的、更容易管理的单位。结果就是将土地划分为由个人所有的、界限分明的大块单元。由此，圈地运动简化了复杂的中世纪土地使用惯例，将土地转变为可以在市场上进行交易的资产。

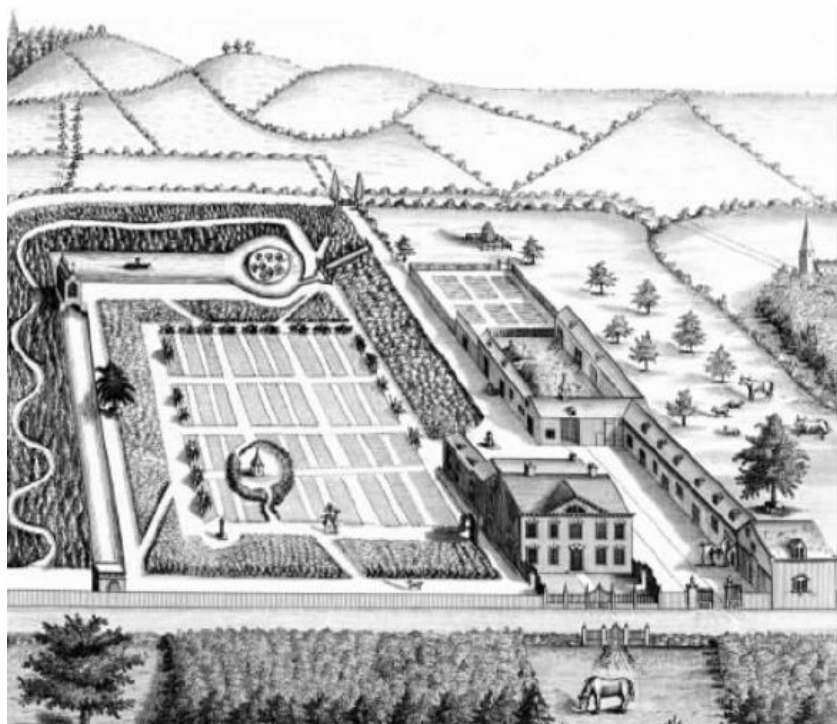


图4 圈地之后的地貌：18世纪中期莱斯特郡的伯比奇，戴维·威尔斯的庄园，一个被所圈土地包围起来的模范农场

以市场为导向的农业对于资本主义生产的发展起到至关重要的作用。农民间的竞争激发了创新，而生产力的提高使农民可以为更多非农人口提供食物。农民出售农产品，并提供农业劳动换取金钱，从而有钱购买消费品。农业生产率的提高解放了部分劳动力，他们转而从事消费品的生产。随着新的生产中心在农业地区出现，这些消费品越来越多地在农村地区进行生产。

市场关系为何会替代封建关系？人们通常把封建关系衰退的原因归结于黑死病的影响。在15世纪的英格兰，封建领主已不复能行使特权并控制雇农，在很大程度上，这是黑死病所造成的后果。在14世纪中期，黑死病造成人口减少近1/3，并使得剩余的农业劳动力有可能反抗封建领主行使特权的企图。由于劳动力稀缺，农民可以摆脱那些暴虐的封建领主，在其他地方找到工作。但是，黑死病是遍及整个欧

洲的现象，在各地造成的后果不尽相同，因此黑死病本身并不能解释在英国率先出现的封建制度的衰落。

那么，为什么封建制度会在英国率先出现衰落？在我看来，原因在于英国的封建制度并不牢固。在封建社会，司法和军事权力分散在地方封建领主手中。特权和武力的分化给予地方封建领主相当大的权力，使他们得以管辖和剥削下属的农民。但是，自从1066年诺曼征服以来，英格兰一直有着相对统一、井然有序、协调一致的君主专制体制。到了16世纪，在都铎王朝治下，英格兰成为欧洲诸国中封建成分最少、最为统一、中央集权最明显的国家。因此，英格兰的统治阶层相比欧洲大陆的封建领主而言，对地方武力的掌控较弱，难以用武力榨取农民阶层的收入盈余。在英国，统治阶层更多依赖由土地所有权、地租、工资劳动等因素提供的经济机制来剥削农民。相对统一的国家也为全国性市场的出现提供了便利。

于是，在试图回答“为什么第一个资本主义社会会在英国出现”这一问题的时候，我们最终追溯到1066年。但这并不是说射中哈罗德国王^[1]眼睛的箭矢导致资本主义在英国发展起来！真正的原因是诺曼征服的后续影响最终形成了一个特定的社会环境。相比欧洲其他国家，这一环境更适合成熟的资本主义体制出现。

欧洲的资本主义

尽管英国是第一个普遍采取资本主义生产形式的社会，有许多例子表明欧洲其他地方也出现了资本主义。的确，欧洲其他社会的资本主义组织方式常常要比英国的更为先进。

资本主义生产在欧洲已经有很长一段历史。分包体系起源于佛兰德或意大利，在14世纪和15世纪的德国变得十分普及。在佛兰德，分包体系最初由纺织业匠师和布商组织，所需的经营资本不多。但到了13世纪，当地一种生产过程更为复杂的豪华布料的业务获得发展，最终导致了投入大量资本的“商人兼企业家”的出现。这一产业进口英格兰羊毛。于是，英格兰的农业商业化与佛兰德的资本主义布料生产联

系在了一起，这一证据表明，资本主义在本质上必须被视为全欧洲的现象。

欧洲大陆的采矿业同样大规模使用商业资本。15世纪末，商业资本所有者在北欧和中欧对采矿业进行了结构重组。在靠近地表浅层的矿藏被开采完毕之后，深层采矿（不管是铜、金、银或铅）需要大量资本。这为商人们，比如来自奥格斯堡的富格尔家族，提供了介入并控制生产的机会。富格尔家族依靠贸易以及向哈布斯堡家族的皇帝们放贷积累了大笔财富，随即他们通过在奥地利和匈牙利投资采矿业进一步积累财富。他们在匈牙利的矿场雇用了数百名工人，利润极其可观。在中欧的这些矿场里，原本独立的矿工变成了雇佣劳动力。在这一时期，德语中的`arbeite`（意为“工人”）一词首次开始使用。

在欧洲大陆的一些城市中也出现了朝着资本主义生产发展的早期迹象。尤其明显的是迅速发展的印刷行业。尽管大多数印刷作坊都很小，但它们需要资本购买印刷机，支付工资，购买纸张和铅字。利润取决于能否降低劳动成本。印刷作坊的匠师与雇工之间频繁爆发冲突，工人们加入了“帮工协会”，具有高度组织性。1539年，里昂爆发了一场大规模的印刷工罢工，并于1541年波及巴黎，随后在1567年和1571年，这两个城市里又爆发了进一步的骚乱。

随后资本主义生产在整个欧洲，而不仅仅是英国，获得了发展，但资本主义制度的发展不应该只从生产的角度来考察。资本主义商业和金融技术的早期发展出现在英国之外的地方。17世纪的荷兰具有比同时期的英国更为先进的商业资本主义制度，公司财务的关键革新由荷兰东印度公司完成，随后才被英国的同行所采用。1609年，荷兰公司的资本变为永久性资本。投资者从一家“股份”公司那里获得分红，他们不能撤回资本，但可以卖掉股份。这一创新举措使公司得以在长期规划的基础上累积资本，从而使公司能更为持久、独立地生存下去。它还创建了进行股份交易的市场，当时阿姆斯特丹建立了股票交易所，这是资本改革的必然结果。

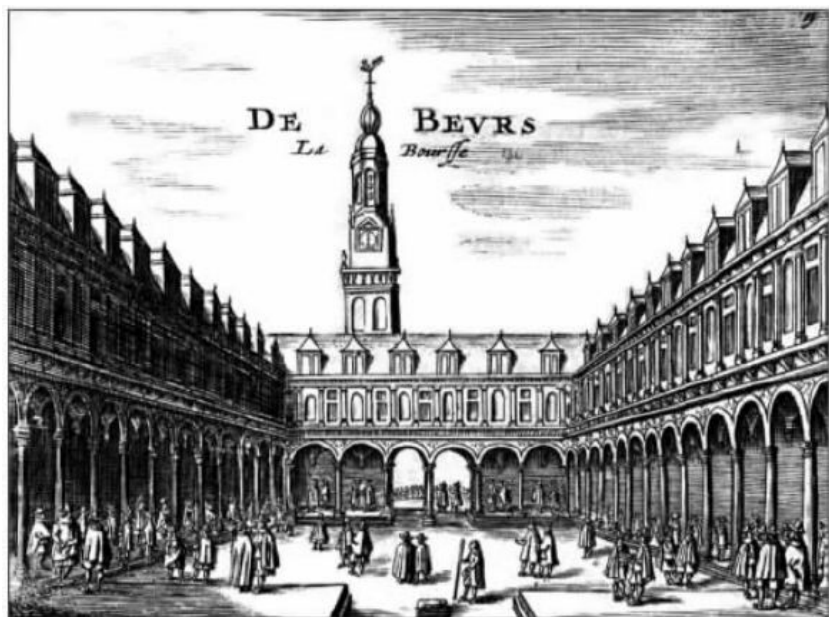


图5 阿姆斯特丹股票交易所，建于1608——1613年

正如我们在本章第一部分所看到的那样，商业资本主义制度的这些革新与资本主义生产的发展毫无关系。东印度公司以及相关的股票市场与制造业联系甚少。的确，第一章中麦康奈尔和肯尼迪发迹的经历表明，英国工业化的早期阶段并非由股份公司投资。早期的工业企业大多经营规模相对较小，由家庭或当地贷款资助，随后靠利润积聚资本。

但是，金融革新对于大型工业企业的发展至关重要，正是这些企业在19世纪晚期主宰了资本主义生产。如果我们想要理解我们所生活的资本主义世界的起源，那么了解大型企业的发展，其重要性在我看来不亚于了解资本主义生产。与之前的经济体系的决裂，与其说在于资本主义生产的兴起（它通过一系列细微的改变逐渐出现），不如说在于大型企业所组织的大规模的资本密集型经营行为的确立。从这一角度来看，在17世纪，商业资本主义对于荷兰的金融创新具有极其重要的意义。

这些创新举措可以从17世纪的荷兰追溯到16世纪的安特卫普。那

里的商人们发明了新的资助风险贸易的方式，通过在更大范围内吸收“被动”投资者的资本来分散风险。安特卫普同时也是一场以汇票为基础的金融革命的中心。汇票作为贸易的关键辅助早就存在，因为它们使商人得以在外地（可能是欧洲的另一端）购买商品，却在本地支付。到了16世纪，汇票不再限于特定的贸易支付，而是变为一种在国际范围内流动资金的方式，从而催生了欧洲资本市场。随着一家名为“英格兰会所”的商品市场在安特卫普建立，期货交易也开始出现。这家市场里，买卖英格兰羊毛的合同可以在不交割羊毛实物的情况下签订。

我们可以进一步回溯，早在12世纪意大利的一些城市，特别是热那亚和威尼斯，就已经有一些商人采取此类方法募集资本并资助贸易。汇票的最早形式于12世纪晚期出现在热那亚。国际贸易的风险促使商人们发展出新的合作方式来资助航行，从而分担风险，分享利润。到14世纪，财会操作的进步使商人们得以更紧密地控制国际贸易。在关于资本主义历史的早期著述中，此类创新曾被着重强调，但近来的论述侧重资本主义生产的发展，反而将这些创新举措边缘化了。要想理解主宰当今世界的公司制以及金融资本主义的起源，我们就必须重新审视这些举措。

这些金融创新举措可以通过遍及欧洲的贸易和金融网络，从金融业和商业最为发达的中心地区向周边迅速扩散，首先是意大利，随后到佛兰德，再到荷兰，因为中世纪的商业面向整个欧洲。14世纪，意大利的主要商业和银行机构在佛兰德、英格兰和法国都设有分支机构。它们甚至资助英格兰国王们的海外军事行动。

缔造此类网络的不仅仅是商业关系，还有难民的流动，尤其是在16世纪和17世纪。16世纪后半叶，来自意大利和佛兰德的难民们带着他们的知识、技能和资本来到其他国家，如瑞士、德国、荷兰、英格兰。胡格诺教派信徒是法国的新教徒，信奉加尔文的学说，他们移居或者说被驱逐到英格兰和瑞士，并在那里开始新的产业，如蕾丝、丝绸生产和手表制造。犹太商人被驱逐出伊比利亚半岛，分散到整个欧洲，其中一些移居安特卫普，之后又被驱逐，最终前往阿姆斯特

丹。

英格兰对于难民持开放态度，这一点对于资本主义生产的发展非常重要。卡洛·奇波拉讨论了英格兰经济兴盛的原因，他的观点对于当前关于移民问题的辩论颇具启示。他提出，难民的经济贡献一直以来都被忽视了，他对伊丽莎白时期英格兰“与众不同的文化接受性”作了点评。的确，英格兰在当时从法国和佛兰德引入了熟悉最新技术和产品的手工匠难民，以求重振英格兰衰落的制衣行业。从中受益的不仅是纺织业，因为难民还引入了玻璃制作、造纸、钢铁锻造等行业的新技术。

造成难民流动的主要原因是宗教改革运动和反改革运动之后出现的宗教迫害和宗教战争，当然移民的原因不仅限于宗教。由战争和军事占领所引发的经济破坏是促使人们从佛兰德移民到荷兰的另一个主要原因。正如在当今世界中遇到的情况一样，很难将经济因素造成的难民和政治及宗教分歧造成的难民区分开来。通常而言，难民们离开的地区其经济处于停滞或衰退状态，而他们重新定居的地区则处于经济发展的前列。经济领导地位从意大利转到德国和佛兰德，又转到荷兰，后来才转到英国。尽管如我们所看到的那样，几个世纪以来英国的生产和消费都在持续稳定地增长，但直到18世纪英国才超越了荷兰，成为欧洲资本主义经济的领先者。

导致经济领导地位变化的原因可能是贸易的转变、战争的影响或政治及宗教变革，但就像我们所处的时代一样，当时经济变化的部分原因在于国际竞争的结果以及成功之后的自毁根基。因此，16世纪意大利经济衰落的部分原因在于贸易重心从地中海地区转到大西洋，但同时也是北欧的低成本生产商加入竞争的结果。意大利的城市提供了良好环境，使得手工业得以繁荣并生产出高质量的商品，但与此同时工资也在提高，而行会的管控则抑制了创新。当地人竭力扼制农村地区更低成本的生产，这种做法让形势变得更加糟糕。当时北欧的欠发达国家，如同现在的第三世界欠发达国家一样，能够在竞争中打败久负盛名的生产中心。

因此，虽然有理由问为何英国是第一个出现资本主义生产的国家，但如果只在英国范围内寻找资本主义制度的起源，那就大错特错了。一方面是因为资本主义组织形式的重要特征起源于英国以外的地区。但最主要的原因是当资本主义制度出现时，并不存在界限分明的国家资本主义。当时的商业网络是欧洲性的，商人和工人在各国间流动，在不同阶段欧洲的不同地区分别引领了资本主义的发展。

为什么是欧洲？

什么因素使欧洲成为了资本主义的诞生地？几乎欧洲社会的每个鲜明特征都被人当做理由来解释为何资本主义会在欧洲出现。

答案或许在于欧洲的城市。本章已经多次提到了城市在资本主义发展中起到的作用。先是意大利的城市，随后是布鲁日、安特卫普、阿姆斯特丹、伦敦，这些城市催生了金融和商业技术的关键革新。欧洲社会的鲜明特色之一就是在意大利、佛兰德和德国出现了由一批相对独立的城邦所组成的网络。在这些城邦中，占据主导地位的是商业和金融利益，而不是土地利益。

城市的作用不可或缺，但把城市视为资本主义在欧洲兴起的原因，这种解释存在若干问题。的确，从11世纪到13世纪，城市变得日渐独立，但随后的几个世纪里城市失去了大部分自主权，先是受重获权力的封建统治者管辖，后来又听命于民族国家。此外，资本主义生产在乡村地区比在城市发展更为迅猛，因为城市里的行会妨碍了冷酷无情的资本主义者追逐新的生产方法和更廉价的劳动力。而且，正如本章第一部分所提出的，在英国至少农业的变革对于资本主义生产的发展至关重要。

或许答案在于封建制度本身。封建主义制度与资本主义制度之间的关系既有趣又矛盾。在许多方面，封建主义看起来与资本主义正相反。在封建主义制度下，与权力和财富相联系的是对土地的控制，而不是资本所有权。生产不是为了市场，而是为了生产者和封建领主的消费，后者使用暴力而非经济胁迫手段从生产者那里榨取剩余产品。

不存在“自由”的雇佣劳动力，因为农业劳动力束缚于土地。这样的社会怎么可能产生资本主义制度？

尽管封建社会被看作因循守旧，与资本主义制度正好相反，但实际上封建社会在许多方面很灵便且富有活力。资本主义制度的关键特征，如市场和雇佣劳动，可能在封建社会内部发生，并且相比其他社会形态，如古罗马式的奴隶制社会，或者在世界其他地区存在的自足式农业社会，封建社会更容易产生资本主义萌芽。在封建主义制度下，生产者一方面拥有一定的自由，因为他们不同于奴隶，对于封建主只有有限的、特定的义务；另一方面，不同于独立自足的农民，他们被迫要生产剩余产品。

从封建制到市场经济的转变也可能变得相对容易。农民有义务向封建领主提供劳动或农产品，这些可以被金钱支付所替代，反过来这也意味着农民必须通过雇佣劳动或者在市场上销售农产品挣钱。封建领主则将他们巧取豪夺的所得用于购买奢侈品，从而激励贸易和制造业。封建主义制度内在的阶级冲突推动了这一转变，因为封建领主总是设法发明从农民阶层榨取金钱的新办法，农民则利用劳动力短缺的机会摆脱了封建义务的束缚，能够获取工资作为劳动报酬。

必须要补充一句，封建主义并非必然以此种方式转向资本主义。这种转变在西欧的确如此，但在东欧情况不尽相同。16世纪，东欧的土地所有者事实上加重了对农民的封建剥削，以便能从出口给西欧城市的谷物中榨取更多收入。因此，至少在一段时间内，西欧的经济发展加强了其他地区的封建主义管控。封建主义制度蕴含着演变为资本主义的潜力，但究竟此种潜力能否实现则取决于其他因素。罗伯特·布伦纳曾针对这一问题作过著名的论断，他认为农民自我组织以反抗封建领主并将自己从封建束缚中解放出来的能力至关重要。与东欧的封建领主相比，西欧的封建领主对于村庄的控制力较弱。

另一种解释源自欧洲多元化的政治结构。在罗马帝国衰亡之后，尽管有过许多尝试，但没有哪个统治者能够在整个欧洲范围内建立封建秩序。一些学者在解释统治者的失败时，提到了摧毁古罗马的多次

蛮族入侵所造成的民族多样性。中世纪专制政权的封建结构也是后继者无法建立统一帝国的原因之一。封建统治者在军事和金融方面存在弱点，因为他们的军事力量来自不可靠的追随者，并且他们无法调动充足的资源，这使得他们建立新帝国的冒险注定失败。在这种情况下，不存在足以控制整个欧洲的帝国与封建主义制度的缺陷实际上是一回事，我们沿着另一条路径回到了封建主义制度。

但为什么多元政治结构能孕育资本主义制度？这在一定程度上是个没有意义的问题，因为有论者指出，封建官僚体制通过税收、管控，以及出于追求政治稳定而对经济发展进行打压等措施抑制了资本主义的活力。当然也有积极方面，欧洲并没有陷入无政府状态，因为不同的王国建立之后，为经济发展提供了必需的最低程度的社会秩序。

欧洲的多元化特征也使得企业家有可能从经济形势恶化的国家流动到能为企业提供更为理想条件的国家。因此，意大利和佛兰德等地出现的反宗教改革运动虽然遏制了当地经济的发展，却没有阻止资本主义的发展，因为人们可以移居到政治制度官僚化程度较低、宗教宽容度更高的地区。正如我们之前所看到的那样，资本主义在欧洲的发展，其鲜明特点之一就是经济领先优势在各国之间的阶段性轮转。当经济条件在一个地区恶化时，企业家可以在其他地区找到新的落脚点。

不过，导致资本主义在欧洲发展的真正原因或许是特定的思想，而不是特定的社会结构。宗教信仰激励人们，使他们的行动变得有意义，通过规定他们该如何生活、能够做些什么来规范他们的行为。中世纪的欧洲当然有着强大的宗教机构，渗透到人们生活的每个角落。在基督教和资本主义发展之间存在联系吗？

马克斯·韦伯对这两者之间的联系提出了最为著名的论述，他把“新教伦理”和“资本主义精神”联系在一起。值得注意的是，韦伯并非认为新教导致了资本主义的出现，而是认为新教提供了一整套思想，从而激励人们按照资本主义的方式行事。新教信仰，尤其是加尔

文主义者（或按照英国通行的称呼——清教徒）的信仰驱使人们过着禁欲生活，提倡储蓄而非花费，由此促成资本的积累。新教徒还相信，侍奉上帝不是远离世俗生活，而是恰如其分地完成上帝号召他们所做的工作。新教思想将修道院的宗教规训带入日常经济活动中，韦伯引用了一位16世纪的新教神学家的话，声称“你以为自己从修道院中逃脱出来，但现在每个人在他一生中都必须做个修道士”。

清教工作伦理毫无疑问影响了北欧和北美的资本主义社会中人们对待工作和金钱的态度，但是，要解释资本主义制度为何能出现，它还有所欠缺。我们可以找到人数众多的信奉加尔文主义的企业家，在加尔文主义扎根的国家里经济增长更为迅速，但并没有充分证据表明加尔文主义者的宗教信仰对于资本主义制度的形成至关重要。的确，亨利·卡门曾令人信服地指出，不是新教企业家的宗教信仰，而是他们的难民地位，解释了加尔文主义和资本主义制度之间的明显联系。

特雷弗·罗珀提出了类似见解，他认为反宗教改革的国家将企业家从天主教地区，特别是意大利和佛兰德（之前这些地区一直是处于领先地位的经济中心），驱逐到北欧信奉加尔文主义的国家。这种做法的部分原因在于新的宗教排斥态度，这不仅驱逐了新教徒，也赶走了犹太人和部分没那么狂热的、持有宽泛人文主义思想的天主教徒（此类思想在信奉天主教的企業家中非常典型）。另一部分原因在于官僚体制和反宗教改革国家的高税收有损企业经营。一部分难民信仰加尔文主义，但其他人成为加尔文主义者只是出于便利，因为他们最终定居在了信奉加尔文主义的地区。

关于资本主义在欧洲的宗教起源的辩论还有另一面，有论者声称，其他文明的宗教抑制了资本主义在那些地区的出现。儒家思想占主导地位的中国就是一个很有趣的例子。先进的中华文明取得了许多重要的技术革新，包括发明造纸术和火药，但是这些并没有成为工业资本主义的基础。儒家思想信奉自然和社会的双重秩序，这样的观念提倡社会稳定，而不是资本主义典型的社会活力。但是，森岛通夫认为，日本的儒家思想很大程度上促成了资本主义制度在日本的成功发展。由宗教话题衍生的争论存在一个问题，那就是宗教信仰可以（并

且事实上已经被人)从很多的方面进行阐述,以致宗教文本自身的解释力很有限。

在其他方面,古代中国也与欧洲相反。它是一个官僚体制盛行的帝国,缺乏欧洲所特有的封建权力分散、城市自治、多国竞争等因素。因此,我们不能将宗教差异的影响与其他那些能够合理解释资本主义为何在欧洲而不是在中国出现的差异隔离开来。

不必期待其他的先进文明能产生资本主义,有充分理由说明为什么这些文明无法做到这一点。主宰大多数先进文明的都是单一的统治集团,它们使用军事或宗教力量,而不是通过经济胁迫,来榨取农作物和商品生产者的剩余产品。这部分剩余产品随后被用于领土扩张,维持军事力量,以凸显和展示统治者的威望。它们建立某些官僚机制,专用于对人口进行征税和管制并使之臣服。在这些社会中,个人当然积聚了大量财物,但他们能这么做,靠的是与国家政权的关系,而不是单纯的经济活动。换句话说,除了通过积累资本和管理劳动力之外,还有更为简便的办法来增加财富并发展势力。

有一个共同因素将我们已经考察过的种种解释联系在一起,那就是,在欧洲社会中,缺乏一个其他文明中存在的那样一个单一的、协调一致的、占据绝对主导地位的精英阶层。罗马帝国之后的欧洲,其典型特征就是政治权力分化,多个王朝间相互竞争,城市自治,统治者和被统治者之间持续冲突。依附于统治者当然能挣钱,但国家政权并不稳定,统治者并不可靠,胁迫总是遇到抵抗。在这些情况下,经济活动成为了获取、积累并保有财富的更具吸引力的手段。市场交易的经济机制、资本积累和雇佣劳动逐渐取代了官僚体制和封建制度下积累财富的手段。欧洲社会独一无二的结构特征为资本主义机制的产生和繁荣提供了条件。

【注释】

[1] 威塞克斯王朝的最后一位君主,1066年10月在与诺曼军队决战时战死。——
编注

第三章

我们如何走到今天？

资本主义改变了世界，与此同时，资本主义自身也发生了变革。我们现在正处于资本主义发展的一个特定阶段，它始于20世纪70年代和80年代发生的变革。不过，要想明白我们现在身处何方，我们就必须将这个新时代放回到历史背景下。撒切尔主义代表着当前时代的核心思想，它致力于反拨之前数百年的发展趋势，恢复维多利亚时代资本主义的价值观与活力。

本章将工业资本主义的发展划分为三个阶段，并加以讨论。对于所划分的阶段以及各个阶段的称谓，读者不必过于较真。它们只是一种便利的方法，用来显示不同时期的特征以及主要特征之间的关联。这些阶段的划分参照了英国历史，因为英国最早出现工业资本主义制度，并且一直以来都是资本主义社会的重要思想及制度的主要源泉。下一章将考察资本主义发展过程中的国际间差异。

无序型资本主义

这一阶段包括整个18世纪及19世纪早期，当时工业资本主义获得了大发展。这一时期缺乏秩序，因为无论是组织起来的劳动力还是国家政府，对于资本主义企业家的经营活动都没能加以控制。小型工厂和手工作坊之间陷入激烈竞争，而劳动力则处于流动状态，拥入新的工业城市并参与其建设，建设了运河、道路、铁路，从而使货物及人员的大规模运输成为可能。

如第二章所示，从资本主义生产的早期阶段开始，手工匠人一直试图组建协会，以获取集体性的力量。雇主的敌视态度、竞争的压力、不稳定的就业和大部分生产单位的小规模生产，使得工人们很难组织起来，但他们并没有因此放弃努力。在19世纪早期，工人们雄心

勃勃地进行了多次尝试，想要建立全体工人的大联盟。1830年，全国工人保护协会成立，1834年，全国团结工会联盟成立，不过两者存在时间都不长。当时，能存活下去的工会组织是由那些熟练工人组成的联盟，他们能够控制行业的准入资格，不会被轻易取代。

国家政府一度开始规范工厂的工作条件。试图对童工的工作时间加以限制的做法可以追溯到18世纪，1802年颁布的《学徒健康与道德法案》最早成功地进行了此类尝试，不过直到1833年，首部对此做出限定的有效法规《工厂法》才获准通过。虽然一部分改革者是出于人道主义关怀才提出此类法案，但法案本身并非仅仅针对剥削，它还关注工厂中所雇用的妇女和儿童的道德状况以及传统家庭关系的维系。不管怎样，对于工厂的管制越来越多，这一点被频繁提及之后，给人以某种错觉，即国家在当时的经济中起到了重要作用。事实上，当时经济生活的一些重要方面都脱离了政府管制。

国家对于学徒制、工资水平和食品价格的管理机制建立于16世纪，于1815年被废除。国际贸易摆脱国家管制的过程更漫长，但到19世纪60年代也已取得成功。其中关键一步在于1846年废除了谷物的进口关税。解除管制有利于工业资本家，他们想要摆脱国家干涉，自由开展经济活动。他们希望工资水平由劳动力市场，而不是由国家来决定。他们还希望开展自由贸易，部分原因在于支持出口，但另一部分原因则在于廉价的进口食物使他们能够支付更低的工资。

解除管制的做法与当时兴起的自由主义思想相呼应。自由主义思想提倡个人自由以及市场的自主运行，但这并不意味着国家完全放弃管制。事实正好相反，只有在一个秩序井然的社会中，市场力量才能自由操作，而社会秩序的稳定需要加强国家力量，因为当时的工业资本主义正造成巨大的混乱。罢工、暴动、破坏机器以及侵犯他人财产权等行为威胁着生产与社会秩序，而工会和激进政治运动直接挑战了资本主义雇主和国家的权威。政府动用武力来镇压暴动和示威，有时还采取极端的暴力手段。

在当时几乎没有任何国家福利。无法生存的穷人数量日渐增多，

这成为令人担忧的现象。但是，当时人们担忧的并不是这些穷人的福利，而是担心他们将成为当地社区的负担。这些穷人被迫工作，1834年的《济贫法修正案》引入了新的救济体系，迫使穷人劳动。原有的“户外救济”措施被废除，创建了新的室内救济体系。只有那些进入“劳动救济所”的人才能得到救助。那里的条件被刻意设置得很糟糕，甚至比当时的工人最低薪酬还要差，只有那些无法正常工作的人才会进入“劳动救济所”。这一法规在穷人中激起了极大的仇视，在实际做法中，原有的户外救济体系很大程度上依然被保留，但是1834年的法案很好地说明了在无序型资本主义时期国家对于穷人的态度。

在资本主义发展的这个阶段，竞争激烈的小规模制造、力量单薄的工人组织、经济管制的解除、强势的国家政府、最低程度的国家福利等现象相互作用，成为本阶段的主要特征。本阶段尤为典型的思想是自由主义关于个人自由的信念，这一思想的历史意义不仅限于当时。自由主义作为一整套有影响力的思想一直延续下来，后来又改头换面，衍生出“新自由主义”思想与政策，在资本发展的当前阶段产生了重大影响。

管控型资本主义

资本主义的下一阶段从19世纪后半叶开始，到20世纪70年代达到顶峰。在这一阶段，竞争与市场管制出现衰退，因为劳资双方都变得更富组织性，并且国家的管理与控制也得到了加强。国际冲突在其中也起到一定作用，因为各国政府一方面试图保护国民经济不受日渐激烈的国际竞争影响，另一方面则更为有效地管理和利用本国资源以应对竞争对手的挑战。

阶级组织是本阶段发展的驱动力之一。19世纪中期之后经济增长更为稳定，大型生产单位出现，更强大的工会组织形成，这些因素为全国工人运动的最终出现和生存提供了条件。雇主们也变得更富组织性。19世纪后半叶，随着产业层面上雇主们取得联合，他们也组建了自己的联合会，一方面对抗工会日渐强大的势力，另一方面也试图减少无序竞争带来的不确定性。

但是，雇主们减少不确定性的主要办法并不是通过雇主联合会，而是通过集中。对付竞争最简单的办法是大量买入或者兼并。在英国，这一过程一直持续到19世纪末期，到了20世纪20年代又出现一股新的兼并浪潮，典型案例就是1926年成立的帝国化学工业公司，该公司由四家化学公司合并而成，而这四家公司原本就是之前兼并的产物。资本主义组织形式的主要趋势之一就是集中化程度日益加强，这一趋势至今没有任何停止的迹象。

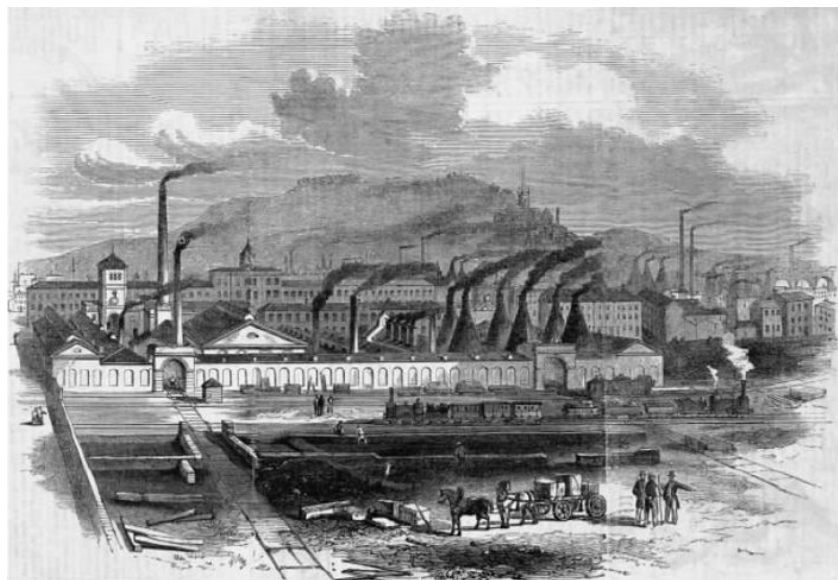


图6 设菲尔德市，赛克洛普斯钢铁厂，1853年：大型企业集中生产，也便于工人们组织起来

随着公司规模变得越来越大，公司的管理职能变得日渐繁杂，随之出现更多的管理岗位和协会。如今有学者声称，一场“管理革命”正在改变工业资本主义的特征。他们认为，管理职能的发展，连同股份制的扩展（许多股东只拥有少量股份，权力很小），意味着现在是经理而不是股东在控制着公司。经理不再仅仅试图将利润最大化，而是将公司所有投资者的利益考虑在内。“管理革命”的说法看似有理，其实却夸大了经理们的权力，因为股东掌控着公司，并且利润率依然是“最重要的因素”。不过和从前相比，工业生产过程的管理毫无疑问

变得更加有序。事实上，阿尔弗雷德·钱德勒曾令人信服地指出，20世纪美国公司的优势正是源自美国式管理的“组织能力”。从这个意义上讲，资本主义变得越来越“管理有序”了。

随着政府更多地介入阶级关系管理以应对阶级组织，资本主义在其他方面也变得更加管理有序。政府从镇压工人抗议变为吸纳工人阶级并代表工人阶级，来对他们加以管理。在政治领域内，吸纳工人的策略所采取的形式是扩大选举权，这在1867年表现得更为突出；随后各大政党为了争夺工人手中的选票又展开竞争，这一做法导致工党直到20世纪才最终诞生。1906年，工党才正式成立，而在欧洲的其他国家，同类政党早就出现。在工业领域内，19世纪70年代，工会获得了一定的法律保护，尽管当时雇主们偶尔还是会通过法律途径控告工会。直到1906年《劳资纠纷法》颁布，工会才获权免于被民事起诉。

国家政府也更多地负起责任，更加关注民众的福利。这一过程始于19世纪中期的公共健康措施，但直到一战之前的十年，现代福利国家的雏形才开始出现，国家提供了养老金、失业救济、伤残救助、哺乳期福利、重病救助、免费医疗等一系列福利制度。20世纪40年代，随着免费中学教育的开展、国民医疗保健服务体制的创立、提供全面保障的各项救助的进一步扩展，福利国家的建设就此完成。就业对于福利而言至关重要，20世纪30年代大萧条的经历使得维持“充分就业”成为战后英国历届政府的首要政务之一。

不仅教育和医疗脱离了市场，其他重要的工业和服务也是如此。这一过程始于19世纪最后25年地方性的“市政社会主义”运动，它将煤气和水的供应收归国有，并且提供了公共所有的城市交通。1890年颁布的法律给予市政议会建造房屋的权力，由此开始了政府提供住房的做法。电话公司的公有化开始于1892年。随后在20世纪，电力、广播、民航、铁路、采矿以及数不清的其他工业都由政府创立或者接管。上述“国有化”举措，大部分并非出于赞同公共所有权的好处的社会主义思想，而是出于民族主义思想：一方面认为关键服务行业的所有权理应公有，另一方面则担心部分严重分裂或落后的行业效率低下，无法实现自身的现代化。

在上述过程中，对工人阶级的政治吸纳、工党的兴起以及社会主义思想很显然扮演了重要角色，但国际冲突也是驱动力之一。国家福利的突飞猛进发生在一战之前的十年，它所反映的不仅是政府对工人阶级的政治吸纳，还有对布尔战争期间英国士兵糟糕的身体状况的忧虑，以及对德国国家福利迅猛发展的了解。一战造成国家对经济的大面积管制，尽管随后这些管制又被解除，但战时的这一做法为后来国有制的扩展提供了重要先例。一战也推动了阶级组织的大发展，工会和雇主都首次发展出了中央集权化的全国性组织，以便影响政府的决策，后者已经全面参与到经济管理活动之中。

在20世纪上半叶的国际冲突背后隐藏着帝国间的争斗，它催生了管控型资本主义的许多特征，但帝国与管控型资本主义的关系并不仅限于此。在工业资本主义从英国扩散到其他国家之后，国际竞争日渐加剧，自由贸易最终被保护主义所取代，20世纪30年代，保护主义政策达到巅峰。通过建立一个帝国，并且将它与经济对手隔离开来，可以保护市场，并且维持原材料的廉价供应。保护还使雇主得以与工会达成妥协，在面临来自拥有更高生产率或更低工资水平的其他国家的竞争时，如果没有国家保护，劳资双方间的妥协不可能达成。

关于这个论题，有两点必须澄清。首先，我并没有认为帝国的建立仅仅是出于经济原因，我的观点是，帝国使得基于阶级组织和阶级妥协的管控型资本主义的发展成为可能，尤其是在英国。其次，我所说的帝国，不仅意味着在帝国政府治下的殖民领土，还包括英国公司及金融资本所主宰的地区。事实上，英国在经济上从它在拉美各国的投资中获益更多，那些国家不是英国的殖民地，但却受到英国金融资本的控制。

二战后的二十多年里，管控型资本主义达到巅峰。在20世纪40年代，福利国家完全建立，国有化的最后一次浪潮出现，尽管到20世纪70年代的时候，还有一些病入膏肓的公司被收归国有。公共住房的规模不断扩大，到1979年的最高点时，竟有1/3的英国家庭住在公共住房里。20世纪六七十年代的政府与工会和雇主进行协商，听取他们对政府政策的意见，作为交换，他们在执行政策时需要予以配合。通过

这一办法，政府尝试管控价格和收入。政府还设法采取反周期性政策以维持就业率。平等问题在政治上很受关注，尤其是与教育、税收、福利相关的平等问题。

无序型资本主义明显的缺陷和激烈的冲突催生了特征鲜明、自成一体的“管控型资本主义”，后者在组织、制度及意识形态方面与前者形成鲜明对比。资本主义第二个阶段的形成得益于大型企业的成长、阶级组织的发展、政府与阶级组织间的统合关系、政府的介入与管制、国家福利以及公共产权的扩展，这些过程紧密关联并相互作用。它们的共同点在于降低市场关系在民众生活中的重要性，这反映出人们普遍反对市场力量所造成的趋利忘义的负面影响，正是此种负面作用在资本主义突破发展时期对民众生活产生了日渐重要的影响。不过，资本主义自身的发展并不足以解释管控型资本主义的发展。当时的国内和国际环境允许并协助这些过程的发展，因为在这一阶段资本主义是在民族帝国内部组织起来的。

重新市场化的资本主义

20世纪60年代，福利国家、政府与主要利益组织间的统合关系以及普遍的公共产权成为英国社会为人所熟知的特征。管控型资本主义的结构与价值观已经发展了至少一个世纪，看起来还将在可预见的将来继续发展。当然，管控型资本主义也有批评者，来自右派和左派的批评都有，但在60年代末之前，它一直没有遭到主流政治人物的严肃拷问。然而，到了70年代，管控型资本主义制度崩溃，80年代，一种以市场力量复兴为核心的新的政治理念对于国家政策产生了重大影响。

为什么管控型资本主义制度会崩溃？原因之一在于它所采取的统合制度最终没能奏效。政府试图管控价格和收入，但却一再失败，因为它们需要工会、雇主和政府各方通力合作，但这种合作的尝试要么迟迟未能实现，要么难以操控。当政府采取更为强硬的胁迫政策时，它们遭遇到了无法战胜的联合抵抗，此种抵抗对于政府自身而言可能是致命的。1974年，保守党政府无力应对矿工反抗政府收入政策的大

罢工，这直接导致了保守党在选举中的失败。1979年，工党在经历了一个“不满的冬季”后，在大选中失败，当时它提出的收入政策在一波公共事业罢工后难以为继。

当时有论者提出，管控型资本主义遭遇失败，原因在于英国工业关系在组织形式上的特殊缺陷。考虑到英国的工会和雇主的组织形式都缺乏中央集权，处于无序状态，这种说法颇有道理。工会和雇主组织的结构形成于19世纪，并没有适应经济与社会变迁。而且，统合制度看起来在瑞典运行顺畅，因为那里有中央集权程度更高的、对称的、起作用的结构，不过如下一章所示，到了20世纪70年代，瑞典的制度同样遭遇到困境。除了英国制度的无序本质之外，管控型资本主义还存在其他问题。

真正的问题在于日渐激烈的国际竞争向旧工业社会施加了越来越大的压力，20世纪70年代的经济危机又加剧了这一压力，对此我们将在第六章进行分析。雇主们做出的反应是减少劳动力成本，这意味着降低工资、裁员、提高生产率，所有这些举措都不受工人欢迎，遭到了工会的抵制。随着管控型资本主义的发展，工会会员人数增加，权力也加大，从而处于强势地位，敢于抵制在他们看来与工会成员利益相违背的变革。

旧工业社会的管控型资本主义制度使得这些社会能应对工业资本主义所产生的许多问题，并在资本所有者和劳动组织之间达成切实可行的妥协政策。但正如上文所述，管控型资本主义发展的条件之一是国民经济与国际竞争相隔绝。随着帝国的衰落和自由贸易的发展，国家间的隔绝难以继续。国际竞争加剧，管控型资本主义制度承受着无法应对的压力。

在价值观和工作重心方面也发生了更大范围的改变，这一变化显示出对于管控型资本主义的普遍反对。有迹象表明，对高税收的反抗日渐增多，对于依靠税收提供资金支持的公共服务所摆出的“爱用不用”的态度，不满情绪也日渐滋生。这些服务并没有提供消费者所期待的选择或快速积极的反应。尽管在20世纪70年代失业率一直增长，

但民众更为关心税收和物价，而不是工作。原本对于福利、平等、就业等管控型资本主义制度核心价值观的集体关注让位于更具个性化的自由和选择。

这些变化不仅部分解释了管控型资本主义的衰落，而且也有助于说明资本主义在20世纪80年代的转型方向。管控型资本主义同时遭到左派和右派的批评，但在80年代，右翼的选择最终占据上风。信奉个人自由和市场自由运作的“新自由主义”思想主导了当时的意识形态和政策。新自由主义试图反拨管控型资本主义的方向，引导英国社会恢复资本主义早期的活力。70年代，新右派的领袖基思·约瑟夫提出了新自由主义的主要思想，随后在80年代，撒切尔政府将这些思想付诸实践，90年代的新工党也跟着采纳了这些思想。

在保守党于1979年大选获胜之后，凯恩斯主义——通过政府对经济的管控和公共支出维持高就业率——连同统合主义策略宣告终结。很明显，政府的侧重点从维持高就业率转向了控制通胀。政府不再就政策向全国性的工会组织和雇主联合会咨询，劳资双方的代表发现他们被排除在国家机构之外。右翼政府将工会代表排除在外，置之不理，这毫不奇怪。但是令全国性雇主联合组织英国工业联合会的总理事感到震惊的是，当他在1980年见到撒切尔夫人时，他同样遭到了冷遇。对于统合关系的拒绝切断了劳资双方与政府的紧密联系。

通过以多种办法“让国家势力回退”，市场的力量得以复兴。通过限制福利支付（尤其是失业救济的支付）、用贷款取代直接拨款（例如教育开支）、增加收费等方法，福利支出得到削减。尽管如此，国家开支在总体上没有减少，因为失业人数增加带来了更多的社保开支。税收在总体上也没有削减，而是从收入税转为间接税，这一转变据称至少给予了民众更多的选择，因为他们可以不购买带有这些税种的商品。

公共事业与服务通过各种形式的私有化回归市场。最简单的形式是将公共企业出售给私人。根据叶金和史坦尼斯洛的统计，截至1992年，2/3的国有行业，共计46家主要机构，近90万名员工，都以这种

方式被出售。公共住房也大规模被出售，政府立法授予住户购买所居住房产的权利。另一种私有化的形式是“强制竞争性报价”。这一做法要求公共机构就其所提供的服务接受私人报价，并将合同给予最具竞争力的报价者。以1983年为例，所有的地区医疗部门被要求引入竞争性报价机制来提供清洁、洗衣、饮食等服务。原有的“内部”供应方可能赢得合同，但要想获胜，它必须表现得像是一家私人公司。

其他公共事业无法按照这些方式轻易转为私有。但是，它们可以被要求表现得像是在市场上进行竞争。因此，虽然医疗和教育行业的彻底私有化在政治上无法做到，但是医疗和教育领域内部市场的形成迫使中小学、高校、医院等相互竞争。与此同时，医疗和教育领域（还包括养老保险）的私人机构得到了资金支持和鼓励。整体而言，监狱并没有私有化，但是在20世纪90年代，一些监狱接受私人管理，因此在公共管理和私人管理之间产生了竞争关系。

市场力量复兴的另一途径是去除或减少政府对经济活动的管控。去除管控也有多种形式，比如解除对周日交易的限制、放松计划管控和减少对商业电视的管控。这些措施或许对于金融业影响最大。

过去，金融业的惯例是不同的机构各自管理自己的领域，并维持不同领域的界限。以购房互助机构与银行为例，两者都经营贷款业务，但传统上两者在不同的市场上各自经营，相互并不存在竞争关系。金融功能的界限和行业的界限一样，与新自由主义关于竞争最大化的思想相冲突，尽管在国际竞争的压力下，原有的金融体系正在逐渐解体。伦敦的金融机构正在与纽约等其他金融中心争夺资本。国际间障碍的消除，尤其是1979年汇率管制的废除，使得外国银行有了更多在伦敦开展业务的自由，英国银行同样也有更多到国外经营的自由，这些做法加剧了金融业的竞争压力。我们在第一章曾提到的巴林银行试图利用金融自由进行投资，却造成了灾难性后果。

但必须强调，尽管解除管控的变化确实发生了，却并不存在整体上的解控过程。安德鲁·甘贝尔曾强调，自由经济需要强势政府。市场力量的复兴事实上增加了政府管控。撒切尔夫人执政时代的众多例子

足以证明这一点。

如果政府垄断只是被转成私人垄断或者私人公司被允许操纵市场，那么仅仅靠私有化不足以激励市场竞争，因此政府组建了一系列新的管制“办公室”，如燃气办公室、电信办公室和水务办公室等，以管制天然气、电信和水资源市场。

另一方面，工会被认为妨碍了劳动力市场的自由运作，因此被迫接受了前所未有的法律管控。工会组织在20世纪60年代和70年代挫败了工党和保守党政府的改革企图，但到了80年代，它们被迫屈服。现在对工会组织进行管制的法规规定了惩罚性的制裁措施，某个组织一旦违反，不仅会被罚款，而且会丧失资金来源、办公场地，甚至全部资产。80年代，工会遭受了来自政府的沉重打击，尤其是1984年至1985年的矿工罢工由于政府应对有方而遭到失败。罢工之前，政府增加了煤炭储备，并调拨大批警力以阻挠工会的纠缠策略，将矿工送上了法庭。根据珀西·史密斯和希利亚德的统计，共有超过4,000人遭到起诉，主要罪名为破坏公共秩序。

中央政府也对地方政府加强掌控，从而控制整个政府开支，并迫使地方政府进行服务部门私有化。在教育和医疗领域，新的国家机器建立起来，以改善并监督服务质量，提供行业运行的相关信息。事实上，中央政府对地方政府、教育和医疗部门以及工会的控制力，超过了之前英国和平时期的任何阶段，其实国家势力根本没有“回退”。

所有这一切并不仅仅是保守党政府上台的结果，它反映了资本主义发展的新阶段，工党上台后延续新自由主义政策的做法也说明了这一点。必须承认，工党的政策与撒切尔夫人执政时期有所不同，比如引入最低工资，授予工会组织参与工资谈判的权利，将部分铁路改回国有等。但是，最低工资制度只是设立最低水平，而大多数用来管制工会的法规都被保留，私有化进程继续进行而不是逆转。事实上，工党探索了复杂且新颖的方法，通过公私合营的方式，即吸收私人资本和私人管理进入公共事业，将私有化引入新的领域。因此，私人公司接管了“不合格的”学校，甚至“不合格的”地方教育部门，并对其进行

管理。

工党的“国民医疗保健服务”计划很好地说明了它的办事方式。尽管工党对保守党引入的内部市场进行了猛烈抨击，并且据说要废除内部市场，但在工党2002年提出的“国民医疗保健服务”计划中市场机制的作用非常明显。病人的选择处于该计划的核心，病人及其治疗医师将最终选择何时何地进行治疗，他们甚至可以选择私立医院或国外医院。由于资金支持将追随病人，医院将承受争夺病人的压力。计划着重强调通过解除集中化、奖励、“根据结果支付”等办法使病人获得更好的服务。



图7 回退：1984年，政府调用警力挫败矿工

但是，所有这一切对于市场机制的依赖并不意味着是市场而不是国家在掌控“国民医疗保健服务”。国家临床技术研究院将确保医院使用最具性价比的治疗方案。全国服务框架体系将设定治疗的标准。医疗审计与监督委员会，号称“超级医疗管制机构”，将监督医疗服务，对医护信任度打分，并且受理投诉。社会护理监督委员会将规范老年人的护理和照顾。所有这一切，连同其他数百个目标，都被列入了政府发布的“国民医疗保健计划”。

新工党早已偏离了以往的社会主义思想，工党价值观的关键变化显示了偏离的幅度。随着新工党远离传统的社会基础（即工会），它从集体主义转向了个人主义。工党热切关注教育及医疗领域内的消费者选择，也说明了这一点。工党还进行了一些再分配调整，尤其是采取了改善贫困儿童状况的措施，但是在20世纪80年代不断增长的收入分配不公现象并没有得到缓解，事实上收入差异进一步加剧。原先的平均主义再分配机制试图借助政府力量将资源从富人转向穷人，但在工党治下，这种再分配机制很大程度上被一种更富个人主义色彩的分配方式所取代，穷人得到更多发挥他们潜力的机会。重要的是，现在探讨不平等时，指的不再是财富或收入差异，而是指准入资格。正如安东尼·吉登斯所说：“新政治将平等界定为包括在内，将不平等界定为排除在外。”

资本主义的转型

在本章中，我们审视了资本主义的两次转型。关于资本主义，我们能从中学到什么？

第一次转型是从无序型资本主义转变为管控型资本主义，它表明有可能保护民众至少避开市场力量所造成的最糟糕的结果。工作条件可以得到管制，并且工人们可以通过集体组织限制雇主的权力，并协商工资和工作条件的改善。福利成为国家事务，国家将一些关键行业从市场收回，从而使所有公民都得以享受平等服务。政府试图在国家与工会和雇主组织之间达成合作，从而对经济进行管理。资本主义可以得到管制，即使那些尝试这么做的人时常把事情办砸了，他们有时屈服于强大的资本所有者所施加的压力，或者干脆没能兑现他们的承诺。

但是，管控型资本主义所面临的首要问题是，在限制和替换商品及服务的市场供给时，它也在削弱资本主义经济的核心机制。当20世纪70年代国际竞争和经济危机不断加剧，对旧工业社会施加了沉重压力时，管控型资本主义逐渐失去效力。破坏管控型资本主义的另一因素是日渐增长的个人主义，它更强调消费者选择和市场供给。有人呼

吁重拾过去时代的价值观和生命力。

第二次转型是市场力量得到复兴，但整个国家并没有“回退”，因为市场机制只有在政府干预和管制的背景下才能运行。事实上，根本不存在某个市场占据统治地位的历史阶段，这样的说法纯属想象，因为在无序型资本主义时期，国家通过维持秩序，在资本主义正常运作过程中起到了关键作用。事实上，在资本主义发展的最新阶段，即重新市场化的资本主义，国家管制大幅度加强已经成为该阶段的典型特征，相比管控型资本主义时期，当前的国家管制范围更广。

重新市场化的资本主义为个人提供了更多选择和更多自由，但也使得生活变得更不确定，工作压力增大，不平等现象加剧。无论是对于消费品、媒体渠道、假日旅游或者学校，不可否认现在有了更多选择。但是，未来变得更为不确定，尤其是民众生活的关键领域，如就业、住房和养老金。生活的不确定性，加上工会组织的弱化，削弱了被雇佣者抗拒雇主的劳动要求的底气，由于日益激烈的竞争以及国家更为严密的管控，雇主要求他们更好地完成更加艰巨的工作。一部分人身陷低工资的职业，面临不确定的未来，一部分人则能够抓住新的机会积聚财富，这两类人之间的差距越来越大。随着管控型资本主义的发展，个人自由曾以换取更多平等的名义被削减，但是在重新市场化的资本主义时期，平等和保障被舍弃了，以换取自由和选择。

尚无迹象显示在不远的将来会发生此类变化，但不能就此认定这就是资本主义发展的最终阶段。如果说此刻市场看起来无懈可击，管控型资本主义在当时也曾是如此。如果说管控型资本主义存在许多弱点和缺陷，重新市场化的资本主义同样如此，因为不平等和不确定性将产生新的缺陷和压力，从而催生变革。而且，正如我们将在第六章中看到的那样，不稳定和一再出现的经济危机一直伴随着资本主义发展的这一最新阶段。重新市场化的资本主义并没有解决资本主义社会的问题。

第四章

全球各地的资本主义都一样吗？

随着管控型资本主义在不同社会获得发展，它采取了不同的组织与制度形式，但在20世纪70年代的危机之后，资本主义的新自由模式在思想和意识形态领域占据了主导地位。这一模式看起来正推动所有的社会朝向新的以市场为基础的统一范式发展。这是否意味着资本主义在世界各地变得一模一样？抑或管控型资本主义的国际间差异一直存在，并保持了资本主义社会的多样性？本章将审视瑞典、美国、日本三种截然不同的管控型资本主义体系的发展与转型。

瑞典式资本主义

在上述三个国家中，瑞典的管控型资本主义更接近英国模式。和英国一样，瑞典有着强势的工人运动、高度发达的福利国家体系以及工业化过程中最少的国家干涉，不过相比英国，瑞典在发展有效运作的管控型资本主义方面更为成功。

瑞典进行工业化时的社会环境与英国相差甚远。瑞典的工业化开始较晚，因为瑞典人口不多，国内市场很小，又没有海外帝国的市场及资源。因此，瑞典工业依赖出口，要想存活就必须具备高度竞争力。事实上，有论者提出，竞争压力迫使瑞典的工会和雇主通力协作，这就解释了“劳工和平”现象，后来瑞典以此现象而闻名。

这种观点不合实际，因为在瑞典工业资本主义的早期发展中存在着激烈的阶级冲突。1909年，瑞典的一场大罢工持续了5个月，而1926年，英国的一场大罢工仅仅持续了一个星期。相比之下，英国的这次罢工更像是一场展示绅士风度的板球比赛。导致1909年大罢工的原因是不断升级的冲突，因为劳资双方都在扩张势力以求压倒对方。在工会中，社会主义者起到了重要作用，在瑞典工业化的特定背景

下，他们创造了工人阶级强大、统一的工会组织。瑞典雇主们对此的反应则是建立权力高度集中的全国雇主联合会，它迫使工会也采取相应的集中措施。瑞典社会普遍信奉路德派新教，不存在民族分歧和宗教分歧，个人主义思想的影响力薄弱，这一社会现状或许有利于产生强势的阶级组织，但背后的驱动力还是阶级冲突。

阶级合作源自阶级冲突。强势组织的发展使得瑞典有可能坚定地采取管控型资本主义的统合形式，绝大部分管理被委派给中央组织。20世纪50年代和60年代，英国政府竭力想让全国性的工会组织和雇主承担起限制工资的责任，而瑞典政府却只需把这个任务留给这些组织去主动完成。事实上，瑞典获得“劳工和平”的声誉，主要原因在于这些强大的组织对于其会员所施加的控制。因此，正是瑞典国内激烈的阶级冲突为有组织的阶级合作以及和平的劳资关系创造了条件。

强势且统一的工人组织也为社会民主党从1932年到1976年的长期执政奠定了基础。该党在30年代采取措施缓解了失业压力，并且较早采取了凯恩斯主义的政策，由此奠定了声誉。后来该党还以高税收和累进税制作为资金来源，创建了先进的、广泛的福利国家体系。

国家福利只是工人运动集体政策的一个方面。它还通过“团结一致”政策，努力消除不平等。“团结一致”政策显著缩小了工资差异，在20世纪60年代和70年代，高收入者和低收入者的平均水平差距减少了一半。在70年代，政府还广泛立法，保护劳动者在劳动场所的权利，使其在公司政策制定时获得发言权。这样的政策并非仅仅出于意识形态需要，还是社会民主党策略的一部分——通过在包括工人阶级和中产阶级在内的全体员工中建立共同利益和身份，以增强工人运动的组织性和政治力量。

所有这一切并不意味着社会民主党统治下的瑞典正变成非资本主义社会。工人运动的领导者意识到，福利不仅仅取决于社会主义思想和工人阶级组织的力量，也取决于处于动态变革之中的资本主义经济体的运作，它必须能参与国际竞争，并扩大国内市场的容量。瑞典经济政策的核心原则之一就是无法赢利的公司应该被准予破产，它的资

源从而可以被转移到其他能够赢利的经济部门。在这方面，瑞典工人相比英国同行受到的保护更少；在英国，政府会介入并拯救陷入困境的公司。而且，工会控制的劳动力市场政策并没有保护工人待在同一工作岗位，而是对其进行再培训，帮助工人变得更具流动性。

瑞典的经验表明，社会民主党创立的福利资本主义制度切实可行，瑞典回避了撒切尔主义这一事实也证明了这一点。20世纪70年代，瑞典的工业冲突加剧，并面临着经济危机。事实上，当时个人主义思想在瑞典势力渐长，并且在政治上转向右翼，1976年至1982年间出现了六年的“资产阶级”政府，这一切看似与英国的情况相近。但是，瑞典的右翼早已分裂为三个党派，无法有效合作以执行撒切尔式的转型。随后社会民主党重新执政，经济形势也开始好转，这一切似乎表明瑞典模式经受住了考验。

这不过是幻觉，因为瑞典模式最核心的统合协作现在已经处于崩溃状态。中央集权化的组织造成了自身内部的紧张关系，不仅在中心与边缘之间，而且在劳动力的不同部门之间也是如此。随着白领和公共部门员工人数的增长，中央集权的工会组织不可避免地将这部分人员也包括进来，由此产生了各种强大的组织并相互竞争，而瑞典式的工资协商所采取的集中化结构无法控制这些竞争，甚至可以说反倒加剧了竞争。集中式的工资协商耗费更多时间，变得更复杂，冲突更多。在这个过程中，瑞典的雇主们彻底疏离了中央合作制度。

另一些变化同样造成了他们的疏离。在20世纪60年代，工人们对于瑞典不断变革创新的资本主义制度对于他们的工作岗位与工作条件所产生的冲击非常不满。业已消沉的激进主义重新浮现，要求在工业及经济领域内实现更多民主。这一思想在别出心裁的麦德纳计划里体现得最为淋漓尽致，它试图将工业所有权逐步从私人资本手中转移到由工会所控制的基金名下，不过最终立法通过的版本经大幅度篡改，失去了激进本色。社会民主党的领导层不想破坏推动瑞典经济增长的资本主义引擎。不过，这个计划还是对工人组织与雇主间的关系造成了严重破坏。

建立于20世纪30年代的劳资双方争端解决机制就此终结。在80年代，主要的雇主组织展开了一场大范围的反击，重新提倡个人主义及资本主义社会的价值观。为去除工资协商中的集中化方式，回归个人主义，雇主们发起了一场运动。1990年，雇主们最终退出了曾经帮助缩小工资差异的集中式工资协商。他们的策略从以统合的方式在政府机构中体现他们的利益转为更多使用政治影响和游说。统合主义在瑞典逐步瓦解，不过与英国的情况不同，这一转变在瑞典是由雇主们而不是由一个资产阶级政党完成。

20世纪80年代后期，当瑞典政治朝新自由主义方向发展时，瑞典社会已经出现了有限的重新市场化。福利资本主义制度催生了大规模的公共事业、高额的公共支出、高额的政府财政赤字以及具有通胀倾向的工资协议，这些显然减弱了瑞典的竞争力。商业领袖们警告说，除非做出改变，否则他们将不得不将业务迁出瑞典，而社会民主党的领导层也意识到，工业竞争力正在减弱。汇率控制被解除，金融市场监管制被取消，私人资本被引入国有行业，地方政府的服务越来越多地由商业机构提供，福利和政府开支被削减，税收更多地改为间接税的形式。

20世纪90年代早期，大难来临。80年代累积的经济危机终于到来，国民生产总值在1991年至1993年间减少了5%，而失业率则蹿升到自30年代之后从未有过的水平。社会民主党无法应对危机，于1991年大选时落败。随后开始了由瑞典最右翼政党执政三年的“资产阶级”政府。这意味着进一步削减福利，并在社会服务方面引进更多的市场机制。当社会民主党于1994年重新执政时，也不得不削减福利开支以应对高额的政府赤字。在20世纪80年代，许多人认为瑞典的例子证明，社会民主党的选择依然是可行的，但是90年代初的情况似乎说明，这一选择行不通。

关键问题是怎么来比较。如果将21世纪初的瑞典与20世纪60年代和70年代的瑞典相比，那么毫无疑问，强调集中化合作、福利资本主义以及促进平等的“瑞典模式”已经衰落。和其他社会发生的情况一样，在20世纪80年代，瑞典开始出现越来越多的不平等状况。但如果

将瑞典的资本主义与同时代其他地区的资本主义制度相比较，你会发现有许多非常重要的差异，其中一部分差异还在加剧。

集中化的工资协议不复存在，但取代它的是雇主与工会团体间达成的行业性协议，这表明瑞典的工资协商依然是经过高度协调后达成的。工会入会率已经下降，但在国际范围内依然高得惊人。2003年初，有81%的员工加入工会，与之相比，英国在近几年的入会率只有约30%。瑞典与英国之间的差距事实上在拉大，因为英国的入会率下降速度远远超过瑞典。

瑞典的福利国家特征依然鲜明。经济合作与发展组织对于国家福利的总体测算显示，1981年，英国与瑞典大致处于同一水平，随后在80年代，随着英国对福利进行大幅削减，而瑞典尽管有所削减，但大体保持原状，两国间拉开了巨大差距。杜文·斯旺克回顾了近期关于瑞典福利国家制度所做的研究，他的结论是，“瑞典的福利国家制度与其他奉行新自由主义政策的国家的制度相比，即使有重合之处，也不会有很多”。

而且，瑞典的做法没有遵循新自由主义模式，却与本国的经济复苏和切实可行的资本主义制度相适应。20世纪90年代初，瑞典的确经历了艰难的经济危机，但此后经济就开始复苏。失业率从90年代初的超过10%降到2001年的4%。2002年经济合作与发展组织所作的“瑞典经济调查”得出结论，“总体而言，经济运行良好”。

那么，关于资本主义，瑞典的例子究竟告诉了我们什么？它表明，在某些情况下，资本主义所产生的劳资冲突可以为集中化的阶级合作以及统合管理与福利资本主义的运行体系提供基础。它还表明，这样的体系最终无法抑制劳资双方之间以及不同产业劳动力之间的冲突，最终这些冲突将导致该体系的瘫痪。日渐激烈的国际竞争和全球经济一体化使得这样一个高成本的体系无法维持。资本主义经济危机被推迟，但无法避免，瑞典在一定程度上不得不遵从国际性的新自由主义趋势。但是，所有这一切并不意味着，在管控型资本主义时期所建立的结构和制度都将消失。瑞典式资本主义的复兴并没有消除它的

集体主义特色，这一特色保持至今，并且证明它可以与经济增长相适应。

美国式资本主义

美国式资本主义具有鲜明的个人主义特色，就意识形态和组织形式而言，处于另一个极端。美国的工业化发生在一个权力分散、个人化的社会里，这里的民众普遍相信，依靠进取心和积极性能取得成功。美国不存在贵族阶层，18世纪的美国革命所确立的政治和民事权利激励了这样的信念。工业资本主义的兴起确实导致了工会的出现，但这些主要是只关心自身利益的手工匠人的组织，它们不关心阶级组织或者整个社会的社会主义式转型。

在这种背景下，商业股份业公司取得了繁荣，孕育出公司型资本主义，而不是统合型资本主义。在其中，商业股份公司，而不是阶级组织，起到了主导作用。巨大的美国国内市场支撑着大型公司的发展，到了19世纪晚期，相比其他国家，美国产权集中化的程度更高。起初，集中化采取“水平”兼并的形式（比如洛克菲勒家族的标准石油公司）以操控市场。但是，到了20世纪，成为主宰形式的是“垂直”一体化公司，它将一个产品生产和销售过程中的各个阶段都集合在一起，从而在竞争中确立牢固、稳定的地位。

美国是“管理革命”理论的发源地，第三章对此已作过简略讨论。阿尔弗雷德·钱德勒令人信服地提出，美国公司的经理们在公司发展期间被允许“将工作进行到底”，这很大程度上源自他们杰出的“组织才能”，尽管这种说法低估了公司所有人的权力。钱德勒将美国式管理与英国公司的所有制作了比较。美国公司总是将利润用于进一步投资与发展，而英国公司的产权方式更为个人化、传统化，它们更关心股东的分红，而不是长期投资。

与商业公司的集中化相呼应的是美国工会理念的鲜明特色。这主要是一种“商业工会理念”，它关心的不是社会转型，甚至也不是作为整体的劳动者的集体利益，而是为工会成员争取最有利的合同。这不

仅意味着高工资，而且也包括额外福利，如带薪休假、保险和医疗。二战之后，这种理念更为明显。商业工会理念不仅反映了商业股份公司在美国的主导地位，而且也折射出美国工人阶级内部的分歧。美国工会理念代表着白人男性劳动者的利益，它被富有阶级意识的、体现社会主义思想的欧洲工会视为一种叛离形式。美国的工会入会率在巅峰时也仅仅只有1/3，到了20世纪50年代已开始下降，尽管在20世纪50年代和60年代，工会还能做到按照会员的意愿行事。

正如附加福利的重要性所显示的那样，一些在欧洲由政府负责提供的福利，在美国则是由公司提供。的确，“福利资本主义”一词，通常被用于描述不断变革的资本主义制度与先进的福利国家制度的结合，但是在美国，它指的却是公司的福利措施。这并不是说，美国不存在国家福利的发展，但美国的国家福利仅仅为穷人提供零星的保护，真正的福利则是公司或个人的责任，并由私人服务通过市场机制完成。

如果认为美国的个人主义思想和自由市场意识形态将国家排除在经济生活之外，这种想法同样是错误的。恰好相反，商业公司的垄断倾向意味着，如果想要维持竞争并保护消费者利益，那么经济生活就需要管制。19世纪晚期，“反托拉斯”运动出现，1890年的《谢尔曼法案》宣告任何“限制贸易或商业”的行为或组织非法。这并没有阻止拥有强大实力的公司继续发展，但这些做法的确造成了一定的影响，尤其是迫使标准石油公司解体，并且也产生了一整套具有美国特色的专用于反托拉斯立法与执法的国家机器。国家介入经济生活的原因，并不是像欧洲那样为了阶级斗争，而是为了维护竞争。

20世纪30年代，美国的政府干预看起来更接近欧洲的做法。为了应对大萧条，富兰克林·罗斯福的“新政”设立了雄心勃勃的救济和福利方案，并最终采取了凯恩斯主义的经济政策。“新政”与大公司在以下几个方面陷入了严重冲突：“新政”的税收提案、“新政”提供的廉价电力供应（部分通过国有的“田纳西流域管理局”）、“新政”继续对垄断趋势进行的“反托拉斯”攻击与“新政”立法保护工会的举措。

政府授予工会组织和集体协商的权利，政府还组建了“全国劳动关系委员会”以贯彻这些权利。随着“产业组织委员会”确立了更具包容性的工会理念，并对美国的大规模生产行业加以组织，在1933年至1938年间，工会成员人数增加到原来的三倍。1938年，政府通过进一步立法，对工资和工作时间进行管制，并保护弱势团体。

美国政府的联邦制，以及权力在总统、国会和最高法院三者间的分割，给了反对派许多机会阻止或妨碍“新政”措施。此外，虽然“新政”推出了一大批机构和方案，但是它缺乏一致性，至少与欧洲各国更具意识形态色彩的方案相比缺乏一致性。“新政”依赖罗斯福以及一大批改革者和管理者所付出的辛苦努力与精力，他们具备良好的意图和充足的动力，但是缺少一个改革派政党来支持“新政”，并将“新政”推向前进。作为罗斯福的政治基地，民主党的确与工会结成了同盟，并支持国家福利方案，但它并不是“工党”，党内有些人对工会和“新政”持有敌意。



图8 “围绕着罗斯福”：“新政”遗留的机构围着他跳舞

1947年颁布的塔夫特-哈特利法案大幅度削弱了工会的力量和权力，从而部分地废除了20世纪30年代对劳工有利的立法。国会不顾罗斯福的继任者哈里·杜鲁门的反对，通过了塔夫特-哈特利法案，这也说明了缺少政治臂膀的工人运动的弱点。在20世纪50年代，美国的工会组织已经面临着对于它们行为的种种限制，而英国的工会直到80年代才遭遇类似限制。

在其他方面，“新政”之下的管控型资本主义在20世纪50年代和60年代继续运行。30年代引入的社会保障立法和福利方案在50年代和60年代进一步扩展，特别是给予了穷人和老人享受免费医疗的福利。一直到70年代，在理查德·尼克松的总统任期内，联邦政府才开始尝试对价格和收入进行控制。赤字财政继续推行，不过不仅仅是因为凯恩斯主义经济学成为新的信条，而且也是因为二战和随后的冷战造成了巨额的军费开支。工业领域中相当一部分部门的赢利能力，以及劳动力的就业和收入，取决于政府开支。在美国，由政府引导的产业政策并不受人欢迎，但正如戴维·柯茨所说，军事与工业联合体的创建事实上就是这样一种政策。商界反对政府干涉，却接受政府资金。

尽管美国工业相比英国工业更具竞争性，但在20世纪60年代晚期和70年代，美国工业同样陷入了困境，原因在于沿袭的僵化体制和加剧的国际竞争，尤其是来自日本的竞争。美国的工会组织理念、国家福利、国有产权都处于低水平，这意味着相比英国，美国所面临的转型压力较小。美国向撒切尔主义的转变已经完成了一半，但还是有一半路要走。美国同样经历了一段转型过程，尽管速度较慢，并且一路上不断停顿，偶尔还走回头路。

在20世纪80年代和90年代，美国社会同样经历了重新市场化。凯恩斯主义被废弃，政府开支被削减，一部分工业被解除管制，一部分服务改为私有化，国家福利也被削减。20世纪70年代的通胀使凯恩斯主义政策名声扫地。80年代初，里根政府试图通过同时削减税收和政府支出来刺激市场，不过利益集团抵制对政府开支进行削减，并且减少预算赤字是一个缓慢的过程。航空业率先解除管控，这标志着

与“新政”所倡导的行业管制传统相决裂，随后铁路、公路货运、电信、电力等行业纷纷解除管制。铁路的国有部分，以及许多国营的地方服务机构和监狱，都转为私有。一项“从福利到工作”的方案成为了英国新工党效仿的对象，它限制了福利支付的持续时间，并迫使接受者从事低收入的工作。

和英国的情况一样，这些变化伴随着劳动力剥削的进一步加剧：工作强度加大，实际工资降低，工会力量削弱。20世纪80年代，工人们的工作时间延长，实际工资以每年1%的速度下降。工业企业将工厂向南方迁移，从北方的“旧工业地带”转移到南方的“阳光地带”，随后又进一步南移到墨西哥，以寻求更为廉价的劳动力。原有的精英主义的“商业工会”关心的是满足其现有会员的切身需要，如今这些工会要么在组织新的劳动力时遭到失败，要么干脆就无法（在墨西哥）进行组织。到2001年，工会入会率降到只占全部劳动力的13%，这是一个相当低的数字。不平等现象加剧，过着贫困生活的劳动者从20世纪70年代的约2,500万增加到2002年的约3,500万。

随着20世纪初的“管理革命”遭到逆转，在管理层也发生了同等重要的变化。资本流动性加强，股票市场投资变得普遍，金融服务业得以扩展，这些变化使公司的市场估价变得更为重要。根据近来流行的“股东利益”信条，企业管理的目标不再是对未来进行投资，加强公司建设，或平衡各方利益，而是通过增加利润以达到股票价值的最大化。作为对提升公司股价的奖励，经理们得到了股票期权，以激励他们进一步努力。一定程度上，管理革命曾将管理层与公司所有人分离开来，但现在他们日渐成为了公司所有人的一部分。

从20世纪80年代中期到90年代晚期，对劳动力的进一步剥削以及对股东利益的强调，提高了公司利润。经济有所增长，但并没有持续太久。经济增长的大部分动力来自信息和通信技术的迅速发展，但技术繁荣终究会停止。到90年代晚期，出口减少，经济增长依靠国内消费需求的增长来维持，而这部分需求的资金来源于一股借贷消费的热潮，它注定无法长期维持。公司及投资者对于股票价格的痴迷孕育出一种泡沫心态，它推动价格上涨到与收入和利润不相匹配的水平，

造成民众对于他们的财富产生了错觉，随后当泡沫破灭时又突然将他们打回原形。不顾未来发展只盯住短期股价的做法，导致安然和世通公司以及华尔街先后闹出金融丑闻，这些丑闻影响了投资者的信心，一味追求股东利益的行为也遭到了质疑（参见第六章）。

20世纪90年代，业界对于美国模式的优点充满信心，如今这些信心业已基本消散，未来充满不确定性。更多的政府开支，以及在伊拉克不断增长的军事费用和重建开支，加上税收削减和更低的利率，或许能抑制经济衰退，甚至促进部分经济复苏。但是，出口减少，政府开支增加，国内消费居高不下，这些情况造成了高额的国际债务、公共债务和私人债务。这些债务，连同更高的失业率和上升的贫困率，为将来的危机埋下了隐患。

从一开始，美国资本主义的特征就是信奉个人主义和市场力量，但是美国资本主义的发展，和其他地区的资本主义一样，造成了劳动力的集体性组织、公司的集中化以及大范围的国家管制等现象。美国的管控型资本主义不同于英国和瑞典的同类制度。在美国，集体组织的影响范围较小，国家福利不够普遍，反托拉斯立法更为发达。但无论怎样，美国的确经历了这一阶段。

美国资本主义的当前阶段反映了其历史特性，但它不仅体现了美国资本主义所拥有的某些特点，它也是美国社会自20世纪70年代危机之后重新市场化的结果。相比世界其他地区，美国资本主义在重新市场化的过程中所遭遇的阻力更小，阻挠更少，并产生了更强势的经济增长，但与此同时美国也出现了最终破灭的经济泡沫，并造成了严重的经济与社会问题。近期出现的经济复苏看起来很脆弱，美国在20世纪末的成功很可能会引发21世纪初一场新的危机。

日本式资本主义

日本式工业资本主义从一开始就属于管控型。到19世纪中期，日本已经是一个高度商业化和企业化的社会，但是还没有实现工业化。在19世纪的明治维新之后，工业化作为整个国家战略计划的一部分由

政府引导进行，其目的在于建设一个强大、独立的国家，能抵抗正在入侵日本的西方列强。西方的个人主义和自由主义对于一些知识分子和政策制定者来说颇具吸引力，但对于日本的新统治阶层来说则相当陌生，这些统治阶层的成员都是民族主义官僚，接受的是日本式的儒家教育。

新政府实现日本工业化的最知名的办法之一就是建立样板国有企业，但这些企业并非总能获得成功。一些企业，如八幡钢铁厂，对于工业化过程起着至关重要的作用，但另一些则管理混乱，效率低下。因此，正如弗兰克·提普顿所指出的，国有棉纺织厂选择进口只能带动2,000个纺锤的水力机械，却没有投资购入能带动10,000个纺锤的蒸汽动力机械，后者可以由技术熟练程度相对较低的工人来操作。国有企业陷入困境，到19世纪80年代，政府只得将那些不具备军事意义的企业改为私有。

但是，私有化并不意味着日本的工业可以被视为独立的私人公司。日本工业化的特征之一就是出现了被称为“财阀”的大型企业集团。有四大集团：三菱、三井、住友、安田。这些集团均为家族所有，家族通过控股来对其加以控制。在所有的工业社会都出现了公司集中化，但在日本，这一过程采取了一种特殊形式，每个财阀的经营范围几乎涉及日本的整个工业，它们拥有自己的银行，有营销自己产品的贸易公司。财阀与政府关系密切，到最后还为政府完成重要的殖民掠夺。

样板企业并非政府推动经济发展的最主要方面。政府消除了原本可能妨碍经济发展的封建障碍与限制，创造了一个现代民族国家。日本首次成为统一的国家，对铁路和船运业的大笔资金投入改变了交通的方式。造船业也同样得到大量资金投入，到1939年，日本的船舶产量仅次于英国。国家还创立了银行体系，对投资和贸易提供资金支持。起初日本尝试了美国式的私人银行，但随后改为创办欧洲式的央行和专业银行，以满足经济不同部门的需求。

最终，政府保持了日本的经济独立。日本曾引入许多外国专家，

但他们随即被新式教育机构所培养的本土技术人才所取代。在日本成为强大的独立国家之前，外国资本一直被摒除在外。事实上，是日本的农民阶层负担了日本现代化的主要成本，他们所缴付的土地税最初占到政府收入的3/4。日本也开始建立海外帝国，以求获得受保护的市場及原材料。

日本是19世纪唯一成功进行工业化的非西方社会。它创造了特色鲜明的管控型资本主义，在其中政府扮演指导性角色，而公司的集中化采取了涵盖整个经济体的工业集团形式。另一鲜明特征是劳动力组织的软弱。事实上，工人们试图组织起来，并在工业繁荣、需要大量劳动力的一战期间取得一定成功，但工人的努力遭到了雇主的强烈反对和政府的镇压。国家福利也不发达，部分是因为雇主宁愿采取公司福利机制，将工人与公司结合在一起，从而使工人脱离工会组织。

二战之后，日本经济的上述特点得到进一步发展，当时日本的发展机器开始启动，使日本成为世界第二大经济强国。查尔莫斯·约翰逊指出，战败消除了军事干涉和财阀的阻碍，事实上加强了国家引导经济发展的能力。财阀先是解体，后又重建，这主要是因为冷战导致以美国为主的占领政府改变了它的政策。和德国的克虏伯公司一样，三菱财阀如今变为了反共资源而不是法西斯的供给来源。重要的是，财阀的重建在日本通商产业省的支持下进行，该部门专职负责制定日本的产业政策，它利用财阀对贸易、货币和投资的控制来发展未来的产业。

重建后的财阀与其他相似的企业集团一起发挥了重要的经济功能。由于覆盖整个工业，它们为跨越行业界限提供协调，但它们也参与激烈的竞争，这些竞争刺激了生产率的提高，增强了日本的国际竞争力。它们可以采取以扩大市场份额为目标的长期政策，因为它们的重建建立在相互控股的基础上，并且由银行提供资金，从而缓解了股东们的压力，不必过分追求分红。这也意味着它们得到了保护，以免被国外资本或恶意收购者强行收购。此种所有权模式与公司内部的紧密结合有关，因为日本公司可以顾及员工利益，而不是寻求股东分红的最大化。

在美国占领日本的前几年，工会组织迅速发展，这一事实说明，日本的工会组织由于文化原因而没能壮大的说法并不正确。1946年1月，日本共有90万工会成员，但到了1949年6月，会员人数超过了650万。形成鲜明反差的是，即使在战前最高峰的1936年，工会也只有42.1万会员。起初，工会组织得到占领政府的鼓励，被视为“民主”组织，但在占领政府的政策从反法西斯转为反共的历史大背景下，工会的迅猛发展遭到来自雇主和政府两方面持续、猛烈的攻击。但是，很快雇主的策略就发生了改变，不再试图解除工会，而是用温顺的“企业工会”取代它们。在1953年的“日产之战”中，日产公司得到了日本雇主联合会的支持以及银行的金融支援，它挑拨原有工会举行罢工，随即采取停工的方式将工会成员排除在外，并建立起自己的日产工会，工人们只有加入新工会才能重新得到工作。随后企业工会成为常态。

日本公司与员工的结合度很高，这一点成为日本公司得以击败西方竞争对手的优势。公司提供终身的就业保障，工资随着工作级别和年限不断增长，提供各种福利，有时还提供住房。作为回报，雇员必须努力地长时间工作，如果公司有需要，雇员必须放弃周末和休假。其他结合措施还包括：公司内不存在地位区分，员工穿着公司制服，工人们与经理们在工作及休闲期间相互交流。与西方公司相比，日本公司内的收入差别非常小。

一部分员工与公司紧密结合在一起，代价是其他人被排除在外。合同工、临时工、女工，这些人受制于他们的身份类别，无法享受终身福利和所有随之而来的好处。这种情况也存在于那些依附于大企业的小型公司，它们与大企业签订了转包合同。与西方工业社会相比，日本小公司为大企业所做的工作更多。小公司是经济冲击的吸收器，大企业可以根据需求，控制劳动力人数，从而顺利度过经济震荡。在日本，与公司高度结合的终身制员工作为精英阶层，与那些可有可无的边缘雇员之间界线分明。

日本的福利体系中有一套极其重要的关联体系，在高度结合的制度框架内运作。日本只有基本的福利国家制度，这使得工人们高度依

赖公司的福利机制，并强化了他们的服从性，但与此同时，国家福利的欠缺也促使日本民众未雨绸缪，为将来而储蓄。个人储蓄进入由通商产业省所控制的邮政储蓄体系，随后通商产业省又引导这笔资金投入它所选中用以投资的行业。

不可否认，日本具有成功的资本主义制度，其特性完全不同于我们所讨论过的其他资本主义制度。福利国家制度是瑞典式资本主义必不可少的一部分，但在日本模式中，福利国家制度的缺失却至关重要。国家的指导作用是日本经济的鲜明特点，一些评论者呼吁西方政府制定类似的产业政策。日本的公司所有权和银行资金模式与英美的股市模式形成反差。日本公司对于员工的掌控甚至比美国公司更为彻底，在美国，工会更富战斗精神。日本的公司福利也涵盖更多方面，罗纳德·多尔曾将日本式资本主义描述为另一层意义上的“福利资本主义”。

与我们所讨论过的管控型资本主义的其他体系一样，日本式资本主义在20世纪60年代晚期和70年代遭遇了困境，同时日本也承受了巨大的、持续的外部压力，被要求对外开放进行贸易。70年代初，中美恢复外交后，美国改变了对日本的想法。此时日本不再是对付东亚共产主义的堡垒，而是一个系统地采取不公平贸易手段的工业竞争者。尽管日本找到办法，用非关税壁垒替代关税壁垒（例如宣称英国的“兰翎”自行车不安全），但对于进口商品和资本的限制还是逐渐放开了。通商产业省的控制工具解体后，它不得不更多依赖在工业领域内发挥余热的退休官员所组成的广泛网络进行“行政指导”。

但是，日本在应对20世纪70年代出现的问题时，并没有放弃它原有的制度，就此走上新自由主义之路。为了维持经济增长和国际竞争力，日本将增长所积累的资本投到国外，利用更为廉价的劳动力建立海外业务，主要是在东南亚，但也包括欧洲、美国以及澳大利亚。通商产业省开展了一项新计划，发展以知识为基础的未来产业，日本很快成为世界领先的微晶片生产商。日本工业的竞争力如此强大，以致整个20世纪80年代美国对日本一直处于巨额贸易赤字，不过日本对于美国债券的投资将日本的一部分收入重新输回美国，为背负巨额赤字

的美国经济提供了资金支持。

20世纪90年代初，所有这一切都变了。股票及土地价格涨到难以维系的水平，经济泡沫就此破灭。股市崩盘之后，紧随而来的是经济滞胀与高失业率。日本陷入了恶性的通货紧缩循环。随着失业率攀升，未来变得更加不确定，民众将更多的钱用于储蓄，消费者需求下跌，经济增长随之进一步衰退。问题不在于出口市场，许多日本公司在出口方面依然很成功，问题在于国内市场。政府应对危机的办法是增加政府开支，降低利率，但它们发现经济增长机器很难再度发动。

曾经促进发展的制度开始遭到批评。终身雇佣制被视为“僵硬的做法”，它妨碍了劳动力市场的自由运行，也使得公司难以削减员工。工业集团内部相互控股的做法也遭到批评，批评者认为这样做支持了那些亏损企业，也阻碍了新的资金从国外流入。银行被认为与工业集团关系过于密切，因此无法终结那些亏损企业。的确，许多银行陷入了严重的麻烦，因为它们贷出了太多资金给那些无力还债的投机者和经营失败的公司。经济增长不稳定，公司、银行、政党及官僚之间的腐败关联被揭露，这两方面因素使得“发展型国家”模式难以为继。在日本国内外都有人呼吁日本转向市场模式，他们声称，全球化的压力难以避免。

因此，日本处于日益增长的压力之下，它被要求允许资本更多地流动，解除对金融市场的管制。外国资本进入日本，一些挣扎中的日本公司被外国竞争者收购，如雷诺收购日产并进行资源重组。1996年，日本对银行与金融业解除管制，这被认为具有“大爆炸”式的影响，它给予日本资本更多自由，也方便了外国金融机构进入日本。之后，随着一些脆弱的机构失去保护，一系列的破产与资源重组开始了。然而，“大爆炸”一词并不确切，事实上出现的是一个缓慢的、不彻底的执行过程，根本无法与发生在伦敦的“大爆炸”相比。人们达成的共识是日本必须做出调整，而不是必须顺从。

日本式的制度能保留吗？在近来关于这些话题的讨论中，罗纳德·多尔按时间顺序记录了这一逐步变化的过程：主要的日本雇主联合会

反思终身雇佣制，通过立法加强股东权力，努力构建与经营表现挂钩的薪酬体系，以及采取一些自由化的解除管制的做法。但是，多尔也多次就一些问题作出评论，包括：变革不够深入，变革遭到抵制与反抗，以及具有如此多内部关联的体系难免具有惰性。

事实上，日本最引人瞩目之处就在于它的稳定性，包括政治稳定性和经济稳定性。在20世纪90年代早期，看起来似乎自民党对于日本政坛的长期统治正在动摇，新的政治选择正在出现，但主要的反对党日本社会党当时却与自民党组成同盟，后者借此保住它的统治地位。之前惊人的经济增长速度没能保持，日本在90年代经历了许多经济磨难，特别是更高的失业率，但它当前的失业率依然低于经济合作与发展组织的平均值。世界第二大经济体免于遭受破产，尚未陷入萧条。如果你曾经经历过大规模经济增长，并且享受着很高的生活标准，滞胀或许并不是一个坏选择！人们不妨期待这一稳定性会将日本的制度保留下来。



图9 卡洛斯·高斯恩，来自雷诺的日产公司首席执行官，宣布关闭工厂，1999年10月

要求日本社会市场化的压力或许也在减弱。20世纪90年代，股东式资本主义（当然是仿照了美国模式）一度大获成功，但正如之前提到的，在安然和世通公司的审计丑闻后，现在这一切笼罩上了一层阴霾，而在90年代晚期的泡沫破灭后，美国经济则显得很脆弱。那些试图抵制日本经济自由化的人现在有了证据来反击那些一直施压要求日本进行自由化转型的人。

趋同？

我们已经审视了管控型资本主义的三种国家体系的形成过程，它们各自有着特色鲜明的组织与制度。在这三种体系中，资本主义工业化都产生了阶级组织和阶级斗争，政府也都尝试来管控资本主义社会的问题。三种体系各自创立了自己的“福利资本主义制度”，不过各个社会对这个词的界定不尽相同。

尽管每一个体系看似都以自己的方式解决了资本主义存在的问题，但三种体系都面临着20世纪70年代以来日渐严重的困境，部分原因在于世界经济出现的变化，但另一部分原因则在于它们各自的制度所造成的问题。三种体系都遭受了压力，迫使它们放弃管控型资本主义的做法，进行改革，允许市场力量获得更多自由。

这一切是否导致了各国间差异的减少？现在是不是只有一种征服一切的资本主义制度，而不是形形色色的资本主义制度并存？有充分证据表明，各国间差异继续存在。三种体系的确朝着相近的方向发展，但这一事实并不意味着它们就此趋同，它们并没有彼此靠近。如果三个人间隔一米站立，每个人向右移动一米后，他们之间的距离还是和以前一样！

必须抗拒三种体系不可避免地将趋于相同这样的想法，不仅因为这种想法是错误的，还因为它剥夺了我们的选择。这并不意味着，人们可以挑选自己所选中的任何类型的资本主义制度，因为每个社会的

现存制度限制了人们的自由选择；事实上这意味着人们可以努力推动他们所处的特定的资本主义制度朝向他们认为合适的方向发展。认为市场力量不可避免地并且越来越多地在资本主义社会里压倒政治，这样的观点缺乏证据支持，因为对于多种资本主义制度的比较研究表明，这些截然不同的组织和制度结构在重新市场化之后依然存在，并且与运行中的市场机制完美匹配。

第五章

资本主义是否已经全球化？

“全球性资本主义”一词已经变得很平常，有很多证据表明，现在的资本主义组织形式建立在全球基础上。每天有巨额资金在全世界范围内流动。公司不再是只在一个国家生产，并出口到其他国家，而是在相距甚远的不同国家进行生产。商品与服务市场，以及资本与劳动力市场，在许多方面也已经全球化。现实生活中的确存在全球性资本主义，它影响着普通民众的生活，但也有许多神话和这个概念联系在一起。我们将在本章对现实和神话两方面进行考察。

全球性资本主义：新与旧

第一个神话：全球性资本主义是新事物。几乎从资本主义形成起，它就已经传播到了全世界。15世纪和16世纪的航海者最先发现了从欧洲到其他大陆的航海路线，商业资本主义很快就跟着起航。东印度公司将亚洲的产品带给欧洲消费者，同时将欧洲制造的商品带到亚洲。大西洋贸易三角则将商品从欧洲运到非洲，从非洲贩卖奴隶到美洲和加勒比海，并从欧洲带回糖、朗姆酒和棉花等产品。

但是，直到19世纪出现交通革命之前，贸易行程非常缓慢，时断时续，充满危险。交通方式的变革影响深远，足以与我们刚刚经历过的那次变革相比。蒸汽动力的火车和轮船不仅加速了行程，还使商品和人群得以在世界范围内有规律地、安全地进行大规模流动，不受天气影响。电报的发明意味着消息不必再通过人或鸽子进行传递，在埋下海底电缆之后，伦敦的消息可以在4天内到达澳大利亚，而原本通过海上邮件传递需要70天。后来发明的电话第一次使全世界范围内的即时通讯成为可能，从而“消灭了距离”。

19世纪还出现了有组织的全球经济体。其核心原则是在一小部分

生产国和世界其他国家及地区之间进行国际劳动分工，后者为前者的产品提供市场，并提供前者无法生产的食物和原材料。资本在国家间自由流动，但局限在金本位制的框架里，自从1870年之后，金本位制通过将各国货币的价值与黄金的比值固定，起到了管制各国经济间关系的作用。这一作用一直持续到20世纪30年代，在大萧条的压力下，金本位制才逐渐瓦解。

此类全球性经济体在帝国内部组织而成，而帝国则是处于其核心位置的民族国家的延伸。这些帝国所采取的形式不仅包括侵占殖民地，还包括建立影响圈，从而分割那些没有处于直接殖民控制下的地区。欧洲率先建立了海外殖民地，美国也在太平洋地区及拉美建立起非正式的帝国，到了19世纪的最后25年，日本开始仿照欧洲模式，在海外占领第一批殖民地。在国际竞争及20世纪初的经济危机的压力之下，整个世界被帝国界线分割得越发支离破碎，每个殖民国家都努力保护它的海外市场 and 供应。一战后，全球经济一体化的进程事实上被逆转了。

二战后，帝国体系开始瓦解。新的金融与生产中心出现在旧工业国的直接控制范围之外。贸易不再局限于国家/帝国之内，常常跨越国界。资本和劳动力都开始更为自由地跨越边界。全球性资本主义或许并不是新鲜事物，但它显然已经发生了转变，进入一个罕见的充满活力的阶段。

全球制造

虽然国际劳动分工变得普遍，雇佣劳动主要还是集中于工业社会。在第三世界的矿场、种植园和商业化农场当然也存在雇佣劳动，但在当地人的收入中，雇佣劳动所得并非全部，它通常与其他挣钱方式（如个体农业或贸易等）结合在一起。按照戴维·柯茨的估算，在这个新时代，资本对劳动力的追寻造成“世界无产阶级”的人数在过去的30年里翻了一番，达到约30亿人。

资本主义生产扩散的主要载体是跨国公司。在20世纪的最后25年

里，跨国公司取得了迅速发展，从1973年的7,000家增加到1993年的26,000家。1985年之后，跨国公司对于海外业务的投资迅速增长。虽然大部分投资进入了其他工业社会，但在20世纪90年代，跨国公司在发展中国家的投资飞速增长。

最能说明这一过程的例子就是墨西哥被称为“边境加工厂”的制造业工厂的发展。这一业务始于1965年，当时墨西哥允许在距离美国边境10英里的范围内设立工厂，这些工厂的原材料和零部件进口免税，条件是制成品必须出口。1993年的《北美自由贸易协定》消除了剩余的贸易壁垒，这些工厂随后加快了发展。美国、欧洲，最终连日本的资本都加入进来，利用墨西哥廉价的劳动力，沿着美墨边境线建立了数以千计的制造厂和装配厂，主要从事车辆、电子和纺织行业。每天经理们从自己位于美国的家中开车去上班，而没有汽车的工人们则从棚户区由大巴车送去工厂。

劳动力在当地很廉价，不仅因为劳动力供应很充足，而且因为劳动力缺乏组织和管制。试图建立独立的工会组织的尝试遭到了雇主和政府的联合打压。《北美自由贸易协定》规定了工人的权利以及对工会的保护，但这部分内容并没有得到执行。美国的工会为减少来自墨西哥廉价劳动力的竞争，尝试将墨西哥工人组织起来，并援引《北美自由贸易协定》中的劳动力条款作为依据，但并不成功。有关医疗、安全和环境等的规章制度并不健全，或者执行不力。墨西哥政府显然是视而不见，因为“边境加工厂”对于墨西哥经济作出了突出贡献，它提供就业（在本世纪初创造了约100万个工作岗位），并创造了仅次于石油业的巨额外汇收入。



图10 墨西哥“边境加工厂”的廉价劳动力

近年来，亚洲对于资本产生了更大的吸引力，尤其是日本的资本，连续几波涌入远东国家。二战后，随着日本工业的迅速发展导致土地及劳动力短缺，日本的国内生产成本变得日渐昂贵，价格也随之上涨。20世纪70年代和80年代，为寻求廉价劳动力，日本资本进入号称“四小龙”的中国香港地区、中国台湾地区、新加坡和韩国。随着那里的生产成本也变得更加昂贵，第二波资本流动又从日本以及“四小龙”地区进入印度尼西亚、马来西亚和泰国。近来，第三波投资潮则进入了中国和越南。目前看来，中国是资本所寻求的目的地，它正威胁到墨西哥经济，将原本在墨西哥投资的公司都吸引到了中国。

制造业在这些国家的扩散尤其吸引了年轻女性从事雇佣劳动。她们据称占到墨西哥“边境加工厂”劳动力的百分之六十至七十。耐克和盖普公司在东南亚的工厂被指控雇用16岁以下的女工，尽管当地法规禁止雇用童工。资本主义与父权制相结合，以获得最廉价的劳动力，

因为女性的报酬通常低于男性，女性服从男性的控制，并且可以随时退工。如果需要裁减劳动力，女性可以回到家庭劳动。



图11 越南的耐克加工厂雇用的廉价劳动力

雇佣劳动的扩散导致了工人力量在全球范围内的弱化。在旧工业社会里，集体组织使工人得以缩小劳资双方之间的力量差异。廉价的、无管制的国外劳动力的竞争破坏了这种集体力量，工会组织发现很难将国外工人纳入组织。作为消费者，旧工业社会的工人当然能够获益，因为国外的廉价劳动力以及更为激烈的国际竞争降低了他们所购买的商品的价格，但是自从20世纪80年代以来，旧工业社会的实际工资一直在减少。而且，随着资本变得更具流动性，各个民族国家不得不相互竞争，争夺资本。20世纪80年代英国通过的反工会立法之所以能获得支持，部分原因在于它使英国得以吸引在80年代和90年代期间进入欧盟的日本和韩国资本。

全球性远程工作

不仅制造业迁出了旧工业社会，现在大多数办公室工作，如打

字、接电话、数据处理、软件开发及问题解决等，都可以远距离完成。信息及通信技术的进步使这部分工作很容易转移到国外更为廉价的场所，那里的工资及办公费用更低。和制造业一样，出于相同原因，这些工作通常也都雇用年轻女性。

电话咨询中心是英国增长最快的就业部门，弥补了制造业外移所损失的工作岗位，但如今电话咨询中心也正在迁往国外。银行、保险、旅行社、电信及铁路等公司正在将它们的电话咨询业务从英国迁往中国、印度和马来西亚。同样，法国公司也将此类工作迁往非洲说法语的国家。美国公司很早以前就已经将电话咨询中心和数据处理业务转到了加勒比海地区。

世界上说英语的地区占有相当大优势，一些加勒比岛国以及印度由此获得发展便利，虽然只有英语是不够的。当然，一些训练是必要的，那些在印度从事电话接听服务的人员都接受了西式发音和会话训练。电话咨询中心的有效运作还需要“关系经理”的小心经营。他们能在效率与客户服务之间取得平衡。软件开发需要更高层次的技术，但是印度，尤其是班加罗尔市，已经成为软件生产中心之一，因为当地能提供教育程度较高的、说英语的劳动力。知名大公司如德州仪器、摩托罗拉、惠普及IBM都在那里建立了软件（及硬件）生产基地。

这不仅是贫穷国家相比富裕国家能够提供更为廉价的劳动力的问题，还涉及几个贫穷国家之间的激烈竞争。巴巴多斯和牙买加早就开展了远程工作，如今它们越来越多地遭遇到来自其他加勒比岛国及中美洲国家的竞争。整个加勒比地区又面临着来自印度、菲律宾、马来西亚和中国的更为廉价的劳动力的竞争。远程工作业务能够轻松建立，是因为这种工作形式更为常规化并且所需技术含量不高，因而此类工作的扩散很少遭遇限制。

全球性旅游业

说到资本主义在全球范围内的传播，国际旅行业并不常为人提及，但它的发展最为突出地体现了国家间经济联系的加强。从1950年

到2001年，国际旅游的游客人数从每年2,500万人次增加到近7亿人次。在许多最贫穷的国家，旅游已经成为外汇收入的主要来源。

国际旅游业将资本主义的商业运作扩散到资本主义发展之前从未触及的地区。它渗透到那些无力为世界市场提供商品及其他服务的地区。的确，那些偏僻的或不发达的地区，从位于安第斯山脉东侧斜坡的马丘比丘到喜马拉雅山，对于游客都具有特别的吸引力，因为它们很偏僻或者很传统。旅游业为酒吧和宾馆的付费劳动提供了就业机会。它催生了对食品生产和运输的更大需求，也为当地旅游纪念品制造业和古迹仿造提供了基础。旅游业的收入能加速金钱循环，促进制造商品的进口，并建立新的消费模式。

文化习俗、野生动植物、景点及景致等获得了之前从未有过的金钱价值，商品化进程随之出现。习俗在经历商品化之后可能失去原有的本真性，自然会变得不那么自然，虽然商品化至少能让它们在经历改变之后存活下去。在一个资本主义势力日渐扩张的世界里，唯一能确保文化习俗和自然景点保存下去的方式就是设法从中获取利润。而且，保护原则自身也可以成为一个产业的基础，比如哥斯达黎加所推行的生态旅游。

随着贫困国家中成人与儿童的身体获得用金钱衡量的价值，全球旅游业也带来了由性旅游所引发的另一种商品化过程。据称，1999年仅在美国就有超过25家公司提供前往亚洲目的地的性旅游服务。“互联网世界‘性’指南”提供世界上每个国家性服务的信息与报道，包括是否提供服务、服务内容及价格，并有相关链接来帮助人们做好行程安排。指南并没有提供是否存在儿童性服务的相关信息，但这是性旅游业的主要卖点之一，因为它使成人得以在遥远的、未受管制的地方得到此类服务，其间所担负的风险显然远远小于在本国从事类似活动。

全球旅游业显然并不总是福音，即使它为接受游客的社会带来了一些经济回报，我们必须记住，利润中的大部分都被主宰旅游业的外资公司（航空公司、连锁宾馆及旅行社）掠走了。

全球性农业

在探讨全球性资本主义的上述案例时，我们忽略了农业。在我看来，全球性农业并非新事物，很早以前就已经在印度和斯里兰卡的茶叶种植园以及中美洲的水果种植园里得到繁荣。19世纪建立起的国际劳动分工在工业社会为世界其他地区的农产品创造出了新的市场，西方公司在那里投资并进行大规模生产。

但是农业中也存在日渐激烈的国际竞争，资本主义生产业已扩散。20世纪90年代，香蕉产业出现危机，因为当时生产的香蕉数量超过市场需求。美国水果公司，尤其是多尔，开始将生产转移到厄瓜多尔，那里的工资及其他劳动力成本远远低于美国，并且那里没有工会组织（与此同时，现有的组织在中美洲遭到了攻击）。这些公司还利用世界贸易组织对欧盟施压，以求欧盟停止优待非洲和加勒比海地区的前殖民地香蕉种植者。在这些地区，大部分香蕉都由农民以更高成本进行小规模种植，在自由市场上，他们根本无法与大公司竞争。最终，大公司与欧盟间达成妥协，对小生产者进行一定程度的保护，同时尝试将厄瓜多尔的工人纳入工会组织，但工会和小生产者的命运依然是未知数。

小生产者发现他们被迫以其他方式朝着资本主义农业靠拢。万达那·希瓦提出，农业日渐被高度集中化的“生物科学企业”所主宰，此类公司同时涉足农产品的生产、销售、生物科技、化学与制药行业。它们销售经过基因改造的种子，这些种子能生长成体型较大的农作物，据说通过向稻米中添加维生素A成分等类似方法，这些农作物还能避免营养缺乏症。此类农业能够生产大量经济作物，但它需要大量使用这些公司生产的杀虫剂和除草剂，同时需要大量用水。随着稀缺的水资源用尽，化学污染加剧，生物多样性消失，此类农业对环境的影响是灾难性的。农民不仅仅依赖于这些公司，还背负债务，因为需要大笔投资。如果收成不好或其他灾难造成他们无法偿付债务，农民最终可能失去土地。小规模农业失去活力，而大型的资本密集型组织取代了它们。

伴随这个过程一起出现的是自然的商品化，因为植物、种子、基因、水这些之前经常可以免费获得的自然资源如今成了商品并具有金钱可衡量的价值。知识也变成了商品。世界贸易组织所提出的《与贸易相关的知识产权协议》要求各国允许对植物品种和基因材料进行专利权保护。万达那·希瓦认为，这意味着：



图12 多尔公司在厄瓜多尔进行大规模香蕉生产

穷人的知识正在转变成全球性企业的产权，于是产生了这样的情况：穷人将不得不付钱购买种子和药品，而这些产品正是由他们推动开发，并且用来满足他们自身的营养和保健需求的。

全球性资金

我们正在讨论的资本主义商业行为的扩散不可避免地加速了资金的循环，但是20世纪的最后25年所出现的真正令人震惊的循环加速，其原因主要在于投机性的资金流动。到20世纪末，每天的外汇交易总额达到1.5万亿美元，这一金额相当于英国的年度国民生产总值。根据曼努埃尔·卡斯特利斯的统计，国际投资在1970年至1997年间增长了近200倍，其中大部分属投机性质。

卡斯特利斯强调，技术进步造就了国际货币交易与投资的大规模扩展。一定程度上，这与通讯有关，因为地球同步卫星、数据的数字传输以及电脑网络不仅加快了交易速度，也增加了能够处理的交易量。同时这也与金融技术和革新有关。金融服务业的发展创造了许多新的市场投资方式以及将公司及个人资金引入市场的新渠道。新的金融工具及产品，连同新的通讯设备，产生了跨越国境的资金流。

如今声名狼藉的“衍生产品”，即尼克·李森曾交易并产生灾难性后果的那种金融产品（参见第一章），在20世纪80年代和90年代曾是最尖端的新金融工具。资金通过更为直接的渠道以投资基金的方式进入自20世纪80年代起开始吸引投资的“新兴市场”。投资者有机会在“新兴市场”低价购入新近实现工业化的国家的股票，然后等价格攀升后抛出获利。富裕社会的金融业迅速出现了一大批此类基金以吸纳普通民众的储蓄。20世纪90年代末的经济危机（参见第六章）随即迅速清空了这些基金所累积的价值。

跨境资金流动的原因不仅是技术与金融革新。20世纪70年代的利

率浮动造成了新的不确定性和新的机遇，从而刺激了货币交易与期货市场。“浮动”意味着货币价值由市场而非官方决定，它随着货币供求变化而上下浮动。对于需要外汇来经营业务的公司来说，这增加了不确定性，因此，它们需要通过交易期货来保护自己。但是，货币交易增多主要还是因为浮动汇率为投机提供了更多机会。

不妨先让我简要说明一下，为什么汇率以这种方式浮动。之前，在1944年布雷顿森林会议建立的金融体系下，货币价值与美元挂钩，后者的价值又与黄金挂钩。这种做法为国际贸易扩张及一段时期内经济的持续增长提供了必须的稳定性。但是，20世纪70年代初，维持美元价值稳定变得越来越困难，美国政府被迫让美元贬值。在当时美元贬值有特殊原因，最主要的原因是美国政府在越南战争中开支巨大，但布雷顿森林体系当时已经承受了越来越大的压力。

这是因为要想维持固定的官方汇率，政府只能采取不受欢迎的政策，或者控制资金流动，不许资金出境。如果不断增多的贸易赤字对现有汇率施加了压力，而且投机者开始对可能出现的贬值进行投机，政府可以采取严厉的经济措施来维持货币价值。比如，它们可以减少消费以抑制进口。但是，在民主社会要想这样做，在政治上非常困难。另一种办法是，它们可以阻止投机者的资金流动，可以通过汇率管制来做到这一点。但随着贸易增加，随着一些国家的货币（尤其是美元）在国外大量积累，随着数额巨大的资金开始在国家间流通，控制资金流动变得更加困难。

20世纪80年代，重新市场化的资本主义所展现的解除管制的态度（我们在第三章已对此作了讨论）同样在其中发挥了作用。由国家所制定的固定汇率以及对于国际间资金流动的控制与新的自由市场和竞争的观念不相符。金融中心之间更为激烈的竞争为金融市场的解除管制和金融革新提供了动力。与股市相关的金融业，其经济重要性日渐加强，而这些行业的健康度取决于它们通过市场吸引国际资金流的能力。1987年10月，伦敦市解除金融管制的“大爆炸”举措背后，是世界各大金融中心间的竞争，因为伦敦努力想赶上纽约。但竞争也来自新的金融中心，到20世纪90年代，发展中国家有35个股票市场。一些

已经变为了具备复杂功能的金融中心。正是在新加坡国际货币期货交易所，尼克·李森先是成就了自己的名声，后来又身败名裂。

全球性有多么全球性？

资本主义制度与实践已经扩展到全世界，但在此刻，我们必须暂停一会儿，考虑一下“全球性资本主义”究竟有多么全球性。

世界范围内的资金流动已经增加，但这是“金融全球化”吗？即使新的金融中心已经在发展中国家出现，并且投资于“新兴市场”至少一度变得很时尚，大部分资金依然在北美、欧洲和日本间流动。卡斯特利斯在1998年就已经指出，新兴市场只占有全世界资本的7%，虽然这些国家拥有约占世界85%的人口。而且，在1997年至1998年的亚洲及俄罗斯金融危机警告了外国投资者之后，进入新兴市场的资金至少短期内出现了锐减。在1998年至2001年，只有190亿美元流入新兴市场，而之前的1994年至1997年则高达6,550亿美元。

同样的情况也适用于全球性旅游业。国际游客中大部分人在欧洲、北美与日本等发达国家间流动。2001年，从国际旅游业中获利最多的四个国家分别是：美国、西班牙、法国和意大利，不过中国占到了第五名。

资本主义生产已经扩散。相比20世纪80年代，更多的投资在90年代进入贫困国家，但投资依然集中于少数几个国家，如中国、巴西和墨西哥，很少有资金投入非洲。根据经济合作与发展组织的统计数字，发展中国家于20世纪90年代所接受的外国直接投资中的约1/3流入了中国。2000年，整个非洲（不包括南非）所接受的外国直接投资占世界总额的比例不到1%，这个数字相当于芬兰，一个人口只有500万的欧洲国家，所接受的投资金额。

尽管人们常说，全球性资本主义正带来世界的一体化，但实际上国际间差异在不断增加。一些之前的贫困国家和地区，如亚洲四小龙，已经摆脱了落后状态，部分地缩小了它们与富裕国家和地区之间

的差距。但它们只是例外。联合国人类发展报告清楚地显示，最富裕国家与最贫穷国家之间的差距进一步加大。1820年，世界上最富的五个国家的富裕程度相当于五个最穷国家的三倍。1950年，双方的差距变为35倍；1970年，44倍；1992年，72倍。国际间的财富差距正让世界持续变得更加泾渭分明。

“全球化”一词的问题之一在于，和“全球性公司”的说法一样，它暗示着一个新层次，即超越国家的全球性组织，已经出现。的确，世界上有许多跨国公司，它们在不同的国家经营，跨越了国家界线，但是大多数公司的经营范围只限于几个国家，并且从本质上来说算不上全球性。通常认为它们藐视民族国家的限制，将劳动力雇佣转移到国外，并时常逃避本国的税收，但是所有这些公司都在某个民族国家内设有基地，大多数都拥有大量资产，并在该国提供大部分工作岗位。它们利用本国的便利，包括基础设施与制度，并使用本国权力来促进及帮助它们在国外的业务。它们为贫困国家提供了就业，但与此同时也利用了这些国家的廉价劳动力，驱逐了当地竞争者，将利润输回本国。彼得·迪肯认为，跨国公司同时也是全国性的公司，大多数公司根本称不上全球性。

因此，使用“全球性资本主义”的说法时必须小心。资金流及投资流在全球的分布是如此不均衡，如果把它称为“全球性”的，那完全是误导他人。而我们通常使用的全球性术语，如“全球性资本主义”、“全球经济”、“全球社会”等掩盖了正在不断被拉大的国际间差距，同时也让人忽视了国家和国家政府的重要性。

全球性的资本主义主宰

然而，有一个方面可以肯定地说，资本主义已经全球化了。

1989年，资本主义最主要的全球性替代体系，即国家社会主义，开始解体。戈尔巴乔夫在前苏联发起了“结构重组和开放”计划，同时也开始放松了对东欧国家的控制。前苏联的经济一直以中央计划和对经济的集中式指导为基础进行运作，市场只发挥边缘作用。前苏联经

济曾遭受严厉批评和嘲笑，因为它效率较低，生产率较低，总体经济表现不尽如人意，环境污染严重，这一切都使得前苏联经济成为了反衬资本主义优势的鲜活证据。前苏联创纪录的工业化和大幅度经济增长、对充分就业和低通胀率的保持、教育和医疗服务能力，现在大多已经被遗忘了，不过毫无疑问，很多俄罗斯人依旧记得前苏联曾经提供给他们稳定和保障。

前苏联解体的主要原因在于，它无法与西方更富革新精神的资本主义经济竞争。在俄罗斯和东欧地区，越来越多的人期望见到一个交流更多的世界，人们无法与西方的个人主义消费文化相隔离。在国家社会主义限制下运行的经济无法满足这些期望，或者至少在那么多资源用于军事生产的时候无法做到。在我看来，冷战所施加的负担对于前苏联来说难以承受，里根的“星球大战”计划是最后一击，因为这一计划使超级大国之间的军事和工业竞争大幅度升级。

戈尔巴乔夫试图引入渐进改革计划，但是从计划经济到市场经济的逐步转变并没有实现。一旦国家指令停止，随之而来的是经济瘫痪。在叶利钦的领导下，政府试图将俄罗斯引入资本主义。1991年对于经济所实施的“休克疗法”将价格从政府控制下解放出来，到1994年底，俄罗斯3/4的大中型企业实现了私有化。对于大多数普通民众而言，后果是灾难性的。根据约翰·格雷的说法，1991年至1996年间，消费者价格增长了1,700倍，约4,500万人陷入贫困。休克疗法的政策被暂停，在普京的领导下，俄罗斯现在正回头走向国家管控较多的资本主义形式。但是，这并不是要回到国家社会主义，因为后者的结构已经解体，而一些具有强大影响力的集团现在则期望从资本主义中受益，俄罗斯已经加入到世界资本主义经济体系中。

国家社会主义的解体排除了资本主义主要的备选模式，发展中社会受金融压力和国际机构所迫，只得遵循占据主导地位的美国式资本主义模式。其中，由美国所主导的国际金融机构——世界银行和国际货币基金组织——扮演了关键角色。这两个机构都是在二战期间由布雷顿森林会议所创立，在同一次会议上，还创立了战后固定汇率体系。世界银行的功能是帮助各国进行战后重建和发展，而国际货币基

金组织则起到了维持国际经济稳定的功能。尽管它们职能不同，在20世纪80年代，这两个机构开始共同推进在美国及其他主要工业国占据主导地位的自由市场意识形态及政策。和其他国际机构一样，它们受强大的成员国所操纵。

这两个组织提出了三条相互关联的重要政策。第一条是提倡财政节俭，以减少不必要的政府开支，并废除可能引发通胀的宽松货币政策。第二条是私有化，以清除效率低下的国有企业，引入市场准则，同时也减少政府开支。第三条是自由化，在成立于1995年的世界贸易组织的协助下，消除贸易壁垒，停止政府对市场运行的干预。这些政策的执行依靠“制约性”措施，即根据政策执行情况有条件地发放贷款。发展中国家对于贷款的高度依赖意味着，不管这些政策有多少问题，它们都无力抵制此类政策。的确，相比发达国家，这些政策在发展中国家被更为严格地执行。美国、欧洲和日本都花大力气保护其农业，并提供资金补助。

约瑟夫·斯蒂格利茨在1997年至2000年期间担任世界银行高层领导，他对这些政策做了严厉批评，尤其是国际货币基金组织的政策。斯蒂格利茨并非反对政策本身，在某些情形下这些政策能够带来收益，他反对的是这些政策被不加区分地、过于匆忙地强加给各个国家。当条件不合适的时候，财政紧缩可能破坏依赖政府开支的重要项目，导致大规模失业，而私有化可能导致公共资产的流失以及更高的消费品价格。自由化，尤其是金融市场的自由化，很可能打开外国资本的入侵之门。斯蒂格利茨认为，国际货币基金组织在这方面的政策经常受到它与华尔街金融利益关联的驱动。

国际货币基金组织在执行这些政策时就仿佛不存在其他的选择。斯蒂格利茨对比了俄罗斯和中国的经验。国际货币基金组织的建议引导俄罗斯采取了“休克疗法”，造成了大规模贫困，而中国则采取了相反的策略，逐步转型，“在如此短的时间内完成了历史上最大规模的贫困削减”。中国成功的秘诀就在于没有消灭旧制度并期盼新制度能自然出现，而是允许新的资本主义企业在现有的社会秩序中发展。中国没有犯下大规模私有化的错误，而是按照斯蒂格利茨所提出的建

议，创造出条件，使私有制经济部门能够形成并逐渐繁荣。

这当然不仅只是选择正确的政策和政策顾问的问题，真正的原因在于中国有更具效率的精英管理者，而正在解体中的前苏联的统治阶层则处于瘫痪状态。相比之下，中国的精英管理者在更为强大的经济和国家机器辅助下，更有可能走出一条自己的道路，并且对转型加以控制。目前看来中国正在完成成功的经济转型。

国家社会主义已经解体，资本主义作为独立发展的经济体系已经在全球占据了主导地位。相比国家社会主义，资本主义提供了更多的商品和服务，也提供了更多选择。但是，这并不意味着，只有一条路能通往经济成功，因为有不同的道路，并且，正如我们在上一章所看到的，有不同的方式来组织资本主义。我们不应该把资本主义之外的其他选择与资本主义内部的不同选择混为一谈。

全球性资本主义的神话

“全球性资本主义”一词简便地传递了这样一个理念，即资本主义制度与实践近年来已经扩散到新的区域，并以新的方式将相距甚远的各个地方紧密结合在一起。毫无疑问，这一切已经发生，并使我们所生活的世界产生了意义深远的改变。资本主义是全球性的主宰体系，并将在不久的将来保持这一地位。

但是，在本章的讨论过程中，我们已经发现，“全球性资本主义”这一概念也产生了具有重要影响的、误导性的神话。神话一：全球性资本主义是新近产物。这种说法是错误的，因为全球性资本主义有悠久的历史渊源。神话二：资本在全球范围内流动。事实上，大多数资本只在一小部分富裕国家之间流动。神话三：资本主义的组织形式现在已经变为全球性的，而不是国家性的。事实上，国际间差异的重要性一如既往，民族国家继续在跨国公司的经营活动中扮演着重要角色。神话四：全球性资本主义实现了世界一体化。事实上，资本主义全球化程度越高，由国际间财富差异所造成的世界分裂趋势就越发明显。

第六章

危机？何种危机？

生活在经济危机中的人们或许觉得他们的世界正在崩塌。他们或许以为整个资本主义体系即将终结。但是，资本主义的危机并不是偶然事件，而是资本主义社会运作的一个正常部分。尽管我们如今所熟悉的危机机制早在几个世纪前就已出现，但到19世纪经济危机才成为了经济生活的常规特征。本章从17世纪荷兰的“郁金香狂热”开始谈起，这个案例所展示的基本运作机制与近期出现的电子商务和信息科技泡沫完全一致。

17世纪阿姆斯特丹的郁金香泡沫

郁金香于16世纪从土耳其输入荷兰，凭借其独特的异域风情和稀缺的品种，在17世纪成为人们钟爱的花卉。在荷兰肥沃的冲积土地上，郁金香种植面积不断扩大，但是稀缺的供应和大量需求依然导致价格不断攀升。高利润率吸引了许多人进行交易，所需投资很少，挣钱很容易。

对郁金香球茎的大量需求迅速改变了球茎交易。起初，球茎被大批出售，有时甚至是整片苗圃一起出售，但随着需求的增长，交易单位不断缩小，直到最后仅以单个球茎出售，尤其是那些最为名贵的变种。随后，出现了新的市场，专门交易球茎上的生长物，因为从中可以长出未来的新球茎。最终，在17世纪30年代，郁金香交易产生了郁金香期货市场，并直接导致了1636年至1637年的“郁金香狂热”。

这一切是怎么发生的？起初，交易季节很短暂，仅仅在开花和摘取球茎后持续几个月。为迎合增长的需求，交易者开始买卖依然种在土壤里的郁金香。现在他们实际上就是买卖球茎期货。期票上规定了所买郁金香的细节以及摘取的时间，而土地里则将做上标记以辨识买

主。随后就是从交易球茎发展到交易期票的小小一步，因为迅速上涨的球茎价格使期票价值也开始飙升。

郁金香期货交易变成了一场疯狂的投机泡沫，不是对球茎的需求，而是对“纸面的”期货的需求推动了价格上涨。由于签订期货合约时只需支付定金，因此一小笔钱足以发挥巨大的作用，只要在全额支付时间截止前能找到下家接手合约，就能赚取利润。随着合同日期的临近，交易变得越发疯狂，期票流通速度进一步加快。价格最终攀升到无人问津的地步，随即突然暴跌。许多很普通的郁金香其实并没有实际需求，它们只是在泡沫最鼎盛的时候被卷入了投机交易。既然没人真正想要这些球茎，在未来购买它们的权利最终变得毫无价值，因此，市场价格一路暴跌。

期货交易是泡沫通胀的核心机制，在当时期货交易已经是商业资本主义的成熟做法，但有趣的是，球茎期货市场上的购买主力并非商人。一些商人确实参与了购买，但是真正的大商人正忙于从自己的垄断经营中获取风险较小的利润，他们并没有涉足郁金香交易。泡沫膨胀由普通民众推动，包括纺织工、砖瓦工、木匠、修鞋匠等。他们投入全部积蓄，到处借钱，抵押资产或者以实物抵付款项。西蒙·沙马举了一个例子，为购入一个稀有的球茎，有人付出的代价是“两车小麦加上四车黑麦、四头肥牛、八头猪、十二只羊、两桶葡萄酒、四吨黄油、一千磅奶酪、一张床、若干件衣服和一只银质的杯子”。

球茎及期票交易并没有在阿姆斯特丹股票市场进行，尽管那里有着大量其他的投机活动，而是在小酒馆里进行，交易者“群体”在那里见面并喝酒。这些群体发展出他们特有的秘密程序、交易仪式及庆典，相当于穷人版的股票交易流程。当时的投机资本主义，就像现在一样，不仅有老练的金融家进行投资，而且也是一项大众参与的经济活动。

19世纪的危机

尽管对于投资郁金香的人来说，泡沫破灭的后果很严重，但总体

上它对于经济并没有产生重大冲击。当时的经济活动还没有高度一体化，因此经济危机不会从一个领域扩散到整个经济体。是资本主义生产的发展产生了使危机扩散到整个经济体的必要联系。而且，资本主义生产事实上产生了新的危机机制，马克思曾对此作了分析。

马克思认为，因为生产与消费分离开来，所以资本主义天生具有产生危机的倾向。在资本主义出现之前的社会形态中，生产与消费紧密联系在一起，因为大多数生产都或多或少被用于直接消费。在资本主义制度下，商品生产是为了在市场上进行销售，生产与消费之间的关系变得更为疏远。人们生产商品是寄望它们能在市场上卖出去，但市场可能无法吸收它们。马克思将资本主义描述为无序状态，因为消费者需求不再直接管控生产。

事实上，资本主义生产天生具有过度生产的趋势。生产者之间的竞争产生了要求生产扩张的压力，因为更高的产量能降低成本，降低价格，扩大市场份额。当生产的商品数量超过需求量时，就会出现过度生产的危机，价格将会下跌，最终降到不足以赢利的水平。这不仅伤害了该产业，而且具有扩散危机的连锁反应。投资将减少，并影响机器制造业。工人将遭到裁员，或者被削减工资，这将进一步减少消费需求。通过这些方式，过度生产产生了恶性循环，导致工厂关闭和破产，失业率水平居高不下。大规模的失业又会导致社会危机，因为在资本主义经济体系内，人们以一种全新的方式依赖雇佣劳动来获得生存。自从19世纪下半叶以来，这样的危机几乎每十年就出现一次。

尽管失业造成了巨大的苦难，一些人就此破产，但这些危机并没有摧毁资本主义制度。事实上，马克思认为，危机使资本主义得以继续前进，因为危机消除了过度生产所带来的负担，淘汰了效率最低的生产者，一旦工厂倒闭和破产使生产降到接近需求的水平，就能重新开始良性循环。同样地，较低的工资增加了利润率，更低的价格刺激了需求。更低的利率使贷款投资的成本更低。生产可以重新扩张，就业将增加，更多的人将有钱购买商品。

因此，资本主义将通过扩张走出危机，但是，马克思在《共产党

宣言》中提出，这种扩张只会导致“范围更广、破坏性更大的（新）危机”。这并不意味着，如他的一些追随者所认为的那样，马克思相信资本主义将以经济大崩盘的方式灭亡。只有当资本主义被它所剥削的工人阶级推翻时，它才会灭亡。资本主义发展过程中的某些趋势将为最终的颠覆提供便利。技术的进步和所有权的集中将扩大生产规模，更多数量的工人将被集中起来，变得更容易组织。在这一切过程中，危机当然将起到作用，当工人们经历危机时，他们将变得更为激进。此外，贫富差距的扩大也将造成工人的激进态度。财富日益集中到少数富裕的资本家手中，他们享受着资本带来的利润，而大量贫困的工人则时常遭受失业之苦。

所有权确实变得更为集中，生产单位的规模变得更大，工人变得更有组织性。由于工人们工作的经济依赖，以及试图推翻资本主义体系的革命运动所遭受的镇压，他们被迫接受了资本主义制度。他们通过工会组织被吸纳进入资本主义社会的政治结构中，并受到资本主义生产所提供的商品和服务的诱惑。无论如何，没有哪次危机的规模大到足以威胁资本主义经济体系，直到20世纪30年代大萧条的出现。

20世纪30年代的大萧条

从19世纪中期开始到一战前，资本主义社会经历了一段稳定的、危机很少的发展时期，到战后的20世纪20年代，显然发展还在继续。但是，第一次世界大战的结束留给世界的是一个脆弱的经济体系。伦敦原本发挥着稳定经济的金融主导作用，现在这已成为历史，国际经济关系在20世纪20年代陷入了无序和不稳定状态。而且，大战及其后续影响使许多国家，尤其是德国，背负了巨额债务。与此同时，这些国家的经济遭到削弱，无力偿还债务。这是20世纪30年代大萧条的历史背景，这次萧条影响如此深远，范围如此广泛，以至于埃里克·霍布斯鲍姆认为它“几乎相当于资本主义世界经济的崩溃”。

20世纪20年代，有许多迹象表明，世界经济并非一切正常，但是直到1929年纽约华尔街股市大崩盘才引发了大萧条。1929年10月，纽约股价暴跌，随后一路直降，到1932年6月才触底，与1929年9月

的巅峰值相比，纽约股市贬值超过80%。



图13 1929年股市崩盘时，交易者查看电传打字机纸带上的股市行情

累积机制令经济陷入萧条。在整个工业世界，生产普遍出现衰退，这导致失业人数迅速增长，后者又减少了需求并导致生产进一步萎缩。1929年至1931年，美国的工业生产减少了1/3，在衰退达到谷底时，超过1/4的劳动力处于失业状态。失业的工人无法支付住房贷款的利息，这威胁到当地银行的偿付能力。工人们无力继续购买消费

品，尤其是汽车，美国汽车产量减半，造成更多人失业。当时国家提供的低福利不仅使失业所产生的影响相比如今的工业社会更为严重，而且也意味着大规模失业可能让相当多的人丧失购买力。

这不仅是工业社会的一场危机，因为农业也遭遇了严重萧条。随着消费者需求下降和货物囤积，农产品的价格开始下跌，茶叶和小麦价格暴跌2/3，丝绸价格暴跌3/4。农民的反应是无助地增加生产，以期维持他们的收入，但这导致了价格进一步下跌。20世纪30年代留给我们的主要印象就是欧洲和美国的失业工人在施舍处排队，或者饿着肚子游行。阿根廷、巴西、古巴，以及澳大利亚和新西兰等国家的经济一直依赖于向工业国家出口食物和原材料，在大萧条中它们也同样遭到了沉重打击。



图14 20世纪30年代大萧条期间的美国，劳动力被公开拍卖给出价最高者

20世纪30年代显示了资本主义世界经济在危机面前的脆弱。问题并不在于危机的发生，因为正如我们所见，危机是资本主义正常机制的一部分，问题在于随着累积机制的扩散和危机的加剧，世界范围内

资本主义经济体系纷纷崩溃。资本主义经济的脆弱性有三个根源。

首先，在上一个世纪里，生产能力急剧增长。这意味着，要想吸收所有产品，需求量也要增长到同等水平。这个条件不仅适用于制造业，也适用于食物及其他主要生产产品的生产。消费不足的原因不仅仅是过度生产，也包括由于工人收入降低所造成的消费不足。不管出于何种原因，生产规模的扩大以及就业人数的增加意味着一旦消费无法与生产同步，那么随着工人们（他们同时也是消费者）失去工作，经济发展将呈螺旋式下降。

其次，国际劳动分工造成了世界一体化。工业社会生产制造品，而世界其他地区则集中生产食物与原材料。一旦工业社会的需求下降，向它们出口牛肉、咖啡、糖等初级产品的生产国就会发现自己的销售、价格、收入都在下降。当它们的收入下降时，工业产品的国外市场必然出现衰退。一些历史学家认为，大萧条开始于初级产品生产国，随后扩散到工业社会；另一些人则提出了相反的观点。但无论如何，发生在某一类国家的危机不可避免地被扩散到了另一类国家，随后在两者间不断回荡。全球经济一体化是放大萧条的另一种机制。

再次，国际贸易与国家保护之间存在矛盾。作为第一个工业国家，英国一直推行自由贸易政策，这为它的产品获得了最大化的市场。当其他国家随后开始工业化的时候，它们不可避免地更倾向于保护主义政策，因为它们刚起步的工业需要保护，以求站稳脚跟。日渐激烈的国际竞争带来了更多要求国家保护的呼声。不过，直到一战之前，英国的经济主导地位 and 全球性经济增长一直维持着自由贸易。但到了一战之后，部分由于战争的影响，英国不再主宰国际经济，而国际经济的稳定发展也已不复存在。

当国内生产面临危机时，保护国内经济以应对国际竞争，这一诱惑令人难以抗拒。只要一个国家采取此类行动，其他国家必然迅速跟进。例如，美国于1930年采取大范围关税措施保护经济，引发了其他国家的报复。而且，19世纪几个相互竞争的帝国分割了世界版图，从而造成了工业社会的错觉，以为它们能够经济自足，并且拥有现成的

自我保护结构。此类错误的后果是，世界贸易不断衰落，使经济萧条进一步恶化。

大萧条催生了一系列新的政策，其目的在于防范类似情况再度出现。政府适应了应对萧条，通常的做法是削减开支或增加税收，从而在经济衰退导致税收减少时能够平衡收支。约翰·梅纳德·凯恩斯认为，政府可以通过借贷或降低税收，在经济体中创造需求，从而缓解萧条趋势。这些凯恩斯主义的政策在20世纪30年代后期开始影响一部分国家，不过帮助全球经济摆脱萧条的，主要还是二战所造成的巨额政府开支。

从战后繁荣到新的危机

二战后的25年里，资本主义的危机倾向似乎得到了控制。战后对于再度出现高失业率的担忧被证明毫无道理。各国政府以为现在它们懂得了如何使用凯恩斯主义政策来避免危机失控，尽管这一时期的经济稳定增长很可能与它们的经济技能毫无关系，因为政府频繁做出不合时宜的干预，从而可能加强也可能减弱了经济循环。是其他潜在的因素刺激了繁荣。

战争期间的大幅开支事实上并未停止，因为美国现在卷入了一场新的战争，即它与前苏联的冷战。这不仅带来了美国在海外的军事开支，而且有意识地造就了日本和欧洲经济的复苏，因为这些地区是冷战的前沿。它还导致了太空竞赛。在前苏联将宇航员加加林送入太空后，作为回应，美国将大量资金投入太空计划。这是一种扩张性的活力，完全不同于两次大战期间对外隔绝的保护主义策略。世界上最大的经济体正在推动经济增长，使之跨越保护主义的界限。

技术进步极大地促进了生产，但由于消费者需求也在持续上升，过度生产的危机得以避免。更高的生产率意味着商品价格下降，价格一直处于工人们能够购买的水平。例如，整个社会都能拥有汽车。更高的生产率也允许工资增长，而全员就业使得劳动者得到了最大的谈判权力。

但是，这些增长中的相当部分是以其他地区为代价换来的。工业社会的富裕依赖世界其他地区所提供的低价初级产品。石油的低价尤其关键，因为石油不仅是一种油料，而且也是制造一大批合成物质的基础。这些产品被用来替代第三世界的“天然”产品，从而进一步压低了价格。因此，新的合成纺织品降低了对棉花的需求。制造品与初级农产品价格之间的关系变得不利于初级产品生产者，他们发现到1970年，购买制造品的花费比1951年购买同类产品时多出1/3。

到了20世纪70年代，这一切都变了，因为随着国际经济增长停滞不前，推动之前20年经济增长的良性循环变成了恶性循环。最明显的例子是许多初级产品价格的上升，特别是石油，这持续增加了工业成本并提高了销售价格，从而影响了利润，减少了实际工资，并由此降低了购买力。工资增长压缩了利润，一方面因为工会组织持续发展，各个工会间相互竞争，另一方面因为工人们对于价格和税收增长作出反应，要求增加工资以维持生活水准。另一个问题是，美国的军事开支和进口使美元在世界到处流通，使得现存的、基于固定汇率制的国际金融体系无法吸收这些美元。

结果是一场新的危机，就性质而言，它完全不同于30年代的大萧条。在30年代，需求锐减，现在则是需求过多，它迫使价格和工资上涨。而且，固定汇率制解体后，汇率的浮动使得政府放松了对于通胀的货币管制，因为政府现在的压力比以前小，不需要为了维持汇率而保护货币价值。

日渐激烈的国际竞争加剧了危机。德国和日本从战败对于经济的毁灭性打击中恢复过来，将现代化的、高效的工业投入生产。这进一步增加了对于世界资源的压力，也产生了新的过度生产危机。更多需求造成了更高的工资和原材料价格，随后的过度生产又降低了公司为它们的产品制定的价格，使得赢利变得更加困难。

日本旧工业社会各行业的赢利性所受的打击是毁灭性的，因为日本政府和工业十分有效地进行合作，追求以创造新产业和获取市场为目的的长期政策，而日本的生产率相比旧工业社会要高出许多。旧工

业社会在应对此次危机时，面临着特定的问题。正如我们在第三章所见到的，它们所发展的管控型资本主义制度，限制或取代了原本可以作出迅速反应、进行资源重组的市场机制。它们不得不等到20世纪80年代政府对经济重新进行市场化之后才能作出有效的反应。

不稳定性

20世纪70年代之后，出现了一个新的世界：发展减缓，不稳定性增加，危机频繁出现。在20世纪的最后25年里，增长率是之前25年的1/2。各国间也有着鲜明差异。一些国家，尤其是澳大利亚、爱尔兰和荷兰在90年代的增长速度比80年代要快了许多，而在更多国家，如德国、意大利、日本、韩国和瑞士，增长率则出现下跌。许多国家在大多数时候处于危机的边缘，但当增长泡沫破灭时，即使一些经济强国也会陷入困境。危机也可以从一个国家轻易传播到另一个国家，比如1997年至1998年的危机开始于东亚的经济强国，但随即扩散到俄罗斯，再到巴西。

这是一个国际竞争加剧的世界。正如我们之前所看到的，国际竞争的加剧是导致20世纪70年代旧工业社会出现低利润率的变化之一。更低的利润率随后导致公司试图在其他地方寻找廉价劳动力来维持利润。随着工业领域内的工作，无论是制造业还是服务业，纷纷扩散到世界的其他地区，国际竞争进一步加剧。前苏联的解体使东欧各国得以向资本主义世界提供它们的廉价劳动力。中国的加入至少带领了将近1/4的世界人口进入世界经济。

生产能力的提高，当然还有技术进步，造就了更高的产量；如果需求也相应增加，这部分产品就能被吸收，但是全球范围内的需求并没有与商品供应同步增长。毕竟，新生产中心出现的原因之一是能够得到廉价劳动力，而低工资所产生的消费者需求并不高。循环后的石油资本通过借贷流入第三世界，这起初刺激了当地的消费，但利率的提高随即让这些国家背负巨额的长期债务，它们的国民收入中相当大的一部分被用来支付利息和还贷。正如我们在第五章中所看到的，国际间不平等在持续增长，这意味着消费越来越集中在美洲、欧洲及远

东地区的成熟的工业社会里。

但是，这些社会里的消费需求也不稳定。公司削减工资成本以求至少能与其他新工业化国家的廉价进口商品竞争，于是实际工资和购买力随之下降。私有化将原本受到保护的国有企业员工推向残酷的公开劳动力市场。劳动力从制造业的“好工作”转向薪酬很低的服务业。许多国家失业人数的增加进一步抑制了消费者需求。政府不情愿花钱，宁愿根据后凯恩斯主义经济思想来平衡预算。因此，全球性消费并没有与全球性生产同步，过度生产一直对利润、工资与就业产生了威胁。

对于生产利润率的下降，一种反应是寻找国外的廉价劳动力，另一种反应则是（如阿里吉所说）将资本从生产投资中撤出，转而对股票、货币及衍生产品进行投资。正如我们在第五章中所看到的，大量资金开始跨越国境流动，成为资本主义世界经济中新的不稳定因素，并导致了1997年的东亚金融危机。

寻求在“新兴市场”进行投资的大量资金进入了看似强盛的东亚各国，但在1997年，对于泰国经济稳定性的担忧造成资金纷纷撤出。这随即导致股票和货币价格暴跌，银行陷入困境。类似的情况发生在马来西亚、印度尼西亚、中国香港地区、韩国等地。随着投资者将资金撤出所有被判断为经济疲软的地区，危机并没有就此终止，而是扩散到俄罗斯和巴西。随之而来的衰退不仅在那些受到直接冲击的国家摧毁了经济，而且随着东亚需求的下降，产生了全球性影响，例如，美国对东亚各国的农业和飞机出口就受到了冲击。

这次危机从两个方面表明了资本主义世界新的不稳定性。导致资金从泰国撤出的担忧，部分在于随着不同商品如微晶片、钢铁和汽车的生产商数量倍增，该地区日渐激烈的竞争对利润造成了威胁。危机随即被放大，因为国际金融已经一体化，资金可以在各个经济体之间自由流通。过度生产、日渐激烈的国际竞争和资金的流动性，这三个因素相互作用，导致这场危机持续时间超过了一年，从一个国家扩散到另一个国家。

信息技术的繁荣

信息与通讯技术的革命似乎为避开资本主义经济的不稳定性、进入新的增长期提供了机会。这不仅是因为对于“硅谷”的投资以及新创造的软硬件产品，而且也因为这些投资及产品能够提高许多现有产业的生产率。在经济合作与发展组织看来，“信息与通讯技术正在转变经济行为，就像蒸汽机、铁路与电力过去曾做过的那样”。通过文字处理软件及电脑控制的生产、地球同步卫星及移动电话、互联网及网络、电子商务及远程工作，信息与通讯技术毫无疑问已经通过这些方式改变了人们的工作生活。根据经济合作与发展组织的看法，对于信息与通讯技术的投资在20世纪90年代显然促进了经济发展，主要是在美国，但也包括许多其他国家，尤其是澳大利亚和芬兰。

但是，正如电子商务的发展所示，信息与通讯技术并不能帮助我们摆脱资本主义历史上频繁发生的周期性繁荣与衰落。Lastminute网站就是个很好的例子。该网站建立于1998年，其基本构想是，互联网可以牵线帮助企业将手头剩余的旅游行程、餐宴或宾馆房间出售给那些寻求最后时刻的廉价资源的消费者。2000年3月，电子商务处于鼎盛时期，该网站公开发行股票时将价格定为每股3.8英镑，这一价格超过了许多效益很好的知名企业。随后价格很快升至每股超过5英镑，网站的创始人显然加入了电子商务的百万富翁行列。但不到一周，电子商务的泡沫开始衰退，该网站的股价开始下跌，到2001年9月，跌至每股17便士。尽管该网站的商务设想不出所料地遭到了失败，但网站却成功转型为互联网旅行社，利用公开发行股票时所募集的资本购买了其他公司。最终网站幸存下来。在2002——2003年财政年度，该公司有望首次赢利。

Lastminute网站幸存下来了，从这个意义上讲，这个例子并非典型；但在其他方面，它是电子商务短暂繁荣的典型案例。它的初始资金来自风险投资，起初它竭力募集资金，以求在行业中生存，但在媒体大量报道之后，多家银行开始争抢公开发行该公司股票的资格。当股票（由摩根斯坦利公司）正式公开发行时，该网站募集的资金超过

原计划47倍，即使当年该公司预计将损失2,000万英镑。它的股价并不是基于预期利润，而是基于它在股市繁荣期间可能通过股价上升所获取的收益。对于该网站业务及股票的疯狂哄抢，源自某种心理恐慌，人们生怕自己错过发财的机会。另一个原因则是受媒体引导所产生的对于新科技的乐观态度。就像所有的泡沫一样，一部分投资者最终判断股价已到达最高点，开始抛售股票兑现。人们再度提出对该网站赢利率的正常质疑，在可预见的将来都无法赢利这一事实意味着股价将暴跌至零点。

电信行业也经历了一次类似的飙升，不过并没有产生灾难性的下跌。在英国，自由化清除了对于公共事业部门的限制，英国电信开始大肆收购，企图将公司转型为全球性机构。英国电信在其他国家购买公司，试图与主要的美国公司合并，并且竞争移动电话经营许可证。竞争的结果对于所有参与者来说都很糟糕，因为政府将这些许可证公开拍卖，价高者得。英国电信在英国募集了225亿英镑资金，在德国募集了310亿英镑，但是那些为购买许可证提供资金的投资者只能猜测自己可能从中获利的金额。拍卖的最终结果造成电信公司背负了巨额债务。英国电信的债务最高，达到280亿英镑，为了将债务减少到可接受的水平，它不得不以亏损价售出它在海外买入的公司以及它的移动电话业务。



图15 在2000年3月公司股票公开发行之之前，Lastminute网站的创始人，玛莎·简·福克斯与布伦特·霍伯曼，露出了心满意足的神情

英国电信的主要竞争者之一是世通公司，它是美国的第二大长途电话公司，同时也是美国最大的互联网运营商。世通公司在巅峰期时价值1,800亿美元，雇用了8万名员工。但2002年7月，该公司在被揭露曾虚报90亿美元的利润之后，不得不申请破产。由于世通公司的问题紧随安然公司的丑闻被曝光，所以媒体重点关注的是公司的财务假账问题，但这些假账掩盖了其他问题。世通公司起初只是密西西比州的一家小型电话公司，在15年的时间里并购了60家公司，直到2000年它的扩张被欧洲及美国的监管机构阻止。当时这些监管机构担心，世通公司正在计划的一项兼并（与美国移动运营商斯普林特公司）将使得世通公司在全球范围内完全控制互联网流量。事实上，世通公司购买的宽带量已经超过了它本身现有的合理需求，而它也在长途电话市场和移动电话领域遭遇到行业新入者的竞争。过度扩张，竞争日渐激烈，生产能力过剩，负债，收益不足，无法赢利——世通公

司的故事与其他企业如出一辙。

信息与通讯技术革命在一些国家激励了经济的飞速增长，并至少给生活在其中的一部分人带去了许多好处，但它并没有解决资本主义世界经济的问题。与之前由技术进步所带来的产业转型一样，信息与通讯技术部门也经历了扩张、过度生产、竞争加剧、收缩的循环发展过程。信息与通讯技术也对资本主义的不稳定性造成了新的影响，它使得更多数额的资金在全球范围内得以更快地流动。

经济紧缩的世界？

一些经济评论家担心，现在世界经济正进入价格回落的通货紧缩阶段。如果价格下跌，并且商品价格一直下降，这将造成人们暂缓开支，因为在将来商品将变得更加便宜。它同样也会造成企业暂缓购入新的机械。如果消费者和企业开支减少，过度生产的慢性问题将会恶化，造成利润下降，投资减少，失业增加。民众的消费力会减弱，或者不愿意消费，因为越来越缺乏保障。这些恶性循环可能导致经济活动的累积性衰退。

日本已经出现了此类螺旋式经济紧缩现象。数十年的增长之后，飙升的价格造成了经济泡沫，并在20世纪90年代初宣告破灭。从那时起，国内需求一直在下降，价格下跌，失业增加。随着人们对未来变得越发担忧，他们更多地储蓄，更少地消费，而下跌的价格又促使消费者暂缓购买。政府试图通过降低利率或增加公共开支以刺激需求，但到目前为止并不成功。

起初，日本看起来只是个特例，因为过去日本人将收入中很大一部分用于储蓄，而福利国家制度的相对欠缺加剧了日本人为防范未然而对储蓄所产生的依赖。这里显然存在着恶性循环，因为更少的开支造成了更多的失业，从而产生更多不安全感，进而导致人们更多地储蓄，循环进一步恶化。

然而，尽管德国有着完善的国家福利体系，它近来也开始走上了

紧缩的道路。有人认为，由于德国要负担重新统一的成本，或者由于德国劳动力市场的不灵活性，它也是一个特例。不过，如果这两个规模庞大、相去甚远的经济体都陷入了通货紧缩的循环，那么这很可能是一个更为普遍的问题。

在这种情况下，为什么在英国没有出现这样的紧缩循环？消费者开支已经明显“违反地心引力”，在不断地增加。服务业的价格也在不断上涨，因此服务业的支出对于在劳动密集型的服务业中维持就业率尤为重要。信贷的扩张对于消费的不断增长起到关键作用。高度发达的、具有强大竞争力的英国金融服务业找到了新的发放贷款的办法，最近的一种办法是以房产的新增值为抵押获得贷款。过度生产的问题暂时被贷款刺激下的过度消费解决了。

但是，债务并不能无限扩张。如果民众的处境发生变化，借贷意愿可能突然改变。在英国，人们的处境事实上正在发生变化，税收更高，大学学费更高，获取养老金的希望更为渺茫。不断增加的债务只能短期维持需求，当民众削减开支时，依然存在突然的、大规模收缩的风险，因为他们无力再借贷，并且要偿还高额的款项。

信息与通讯技术以及相关的股市泡沫使这些问题变得更加糟糕。随着泡沫膨胀，新产品、金融服务业的高收入和个人资本的不断增长所带来的乐观态度刺激了消费。随即，泡沫的破灭导致通信产业和金融服务业的就业及收入出现衰退。它还导致许多人损失了很大一部分储蓄，并且预期得到的养老金更少，因为养老基金也遭到了巨额损失。如果房价泡沫也破灭，相似的情况也将发生。

所有这一切都有可能使民众的首选从开支转为储蓄。而且，政府之前所制订的支出计划正是基于经济增长所带来的不断增加的税收，如今政府不得不削减支出，或增加税率，或更多借钱，所有这些举措都将削减消费者需求。消费的下降将进一步扩大生产与消费之间的差距，并使得过度生产且消费不足的问题变得越来越严重。

终极危机？

资本主义世界经济没能进入持续稳定发展的新时期，安然公司和世通公司的丑闻、各种金融泡沫的破灭，加上未来可能陷入通货紧缩的预测，这一切使得一些人认为，资本主义体系处于崩溃的危险之中，可能陷入某种终极危机。

围绕安然公司和世通公司的丑闻显得尤为严重，因为它们威胁到了资本主义行为规范的根基。如果手头握有股票期权的管理者谎报利润，公司的利润数据就变得不再可信，而知名会计师事务所参与合谋则意味着原本用来避免此类职权滥用的审计机制并没有起到作用。许多华尔街银行也被曝光，它们没能做到向客户提供客观的投资建议，而是将客户引向了与银行有着利益牵涉的公司。所有这一切都意味着，投资者所依赖的信息及建议不值得信赖。对于资本主义市场运作的信心已经发生动摇，而市场运作又是整个资本主义制度的核心。

但是，丑闻已经成为资本主义一再出现的特征。真正的资本家一心想着不受道德规范约束以积聚金钱，这一再驱使某些人扭曲或打破行业规范。只有当泡沫破灭时，那些在经济扩张时期很容易被掩盖起来的欺诈行为才会突然被曝光。政府随即对违法者进行处罚，并加强管制，正如美国最近的情况一样。即使这不能避免在未来再发生新的丑闻——规章制度总是存在模棱两可之处或是隐蔽的漏洞，从而使不正当的商业行为有空可钻——至少可以修复商界的信心，从而使市场得以运转。

无论如何，资本主义的历史从不缺乏危机。经济发展的稳定期只是例外，而非常态。自1945年后的25年，经济发展相对平稳，这或许是一代人心目中的规范资本主义，但这段时期并不是典型的资本主义。危机是资本主义的常态特征之一，因为在资本主义体系内有如此多不断变革的、累积性的运作机制，因此，资本主义经济无法长期保持稳定。生产与消费的分离、生产者之间的竞争、劳资双方的冲突、导致泡沫膨胀与破灭的金融机制、资金从一个经济活动到另一个活动的流动，这一切不稳定性的源头从一开始就是资本主义制度的特征，并且毫无疑问将持续伴随资本主义发展。

特定的危机终将结束。因此，如果过度生产是问题所在，导致破产和工厂倒闭的亏损状态将最终降低生产能力。剩余的高效生产者自然赢利更多，他们将扩张生产，雇用更多人手，并且产生新的需求。资本主义经济体的特征之一就是生产革新的比例很高，新产品或新技术的发明将在未来的某个时刻再度刺激增长。危机毫无疑问是资本主义经济一再出现的特征，但资本主义的另一特征就是，当危机过去后，资本主义具有惊人的能力恢复发展。

无论如何，世界上某个地区的经济危机背后是其他地区的经济增长。因此，拥有众多廉价劳动力的中国加入世界贸易组织后，加剧了国际竞争，并影响到了其他地区的利润率和就业。但是，有着世界近1/4人口的中国是未来世界经济增长的潜在源泉。拥有廉价劳动力的国家起初或许不会产生太多的消费需求，但当它们开始出现经济增长后，对于劳动力更大的需求可以预计将导致工资上涨，并在未来产生更多消费。中国不仅是个出口大国，它也正在成为进口大国。

20世纪30年代，前苏联正以非资本主义的、国家社会主义的经济体系为基础进行工业化，而资本主义工业社会中强大的社会主义运动依然在积聚力量，寻求转向前苏联模式。随着20世纪80年代末国家社会主义经济的解体以及社会主义运动的低潮，这一替代模式陷入了低谷。

这并不是说，资本主义的对手业已消亡。反资本主义运动依旧存在，并且通过各种方式表现出来，尤其是在国际性经济会议召开时举行的大规模示威，如1999年的“西雅图战役”和2001年的“日内瓦战役”。然而，这些运动的弱点在于，尽管吸引了众多支持者，但它们并不是足以替代资本主义的有效体系，就像社会主义曾经（至少是一度）做到过的那样。

这同样并不意味着替代选择已经从资本主义世界经济中消失。正如第四章所示，有许多各具特色的国家经济体，并且这些经济体没有被全球化变为同一种模式。必须承认，美国的经济主导地位导致了自由市场资本主义模式被强加给经济孱弱的国家，尤其是那些试图从美

国主导的国际经济组织中借款的国家。但是，成熟的资本主义经济体保持了它们的政治及制度的独特性，从而继续提供不同的备选模式。重要的不仅仅是它们所提供的成熟的备选模式（尽管这是个有趣的话题），而且是认识到在资本主义世界经济范围内总是存在各具特色的国家经济体，并且它们将继续运行下去。

在当今世界，资本主义已占据绝对主导地位，并且，在短期内不会出现最终危机，或者说，如果不出现某种生态灾难的话，甚至难以想象会有最终危机。在这样的一个世界里，寻求替代资本主义的备选体系还没有成果。原本作为替代体系的社会主义经济也不确定，而当代的反资本主义运动看起来则茫无头绪，因为它们不能提供一个值得信赖的、具有建设性的替代体系，与生产及消费的现有模式兼容。那些希望改革的人应该将重点放在资本主义内部发生变革的潜在可能。存在不同形式的资本主义，并且资本主义制度也经历了多次转型。但是，改革需要加入到资本主义内部，任何站在资本主义之外的运动都无法做到改革，而只能示威以表示反对。

索引

A

Africa 非洲

agriculture 农业

anti-capitalism 反资本主义

anti-trust movement 反托拉斯运动

Arrighi , Giovanni 吉奥瓦尼·阿里吉

Asia 亚洲see particular countries参见具体的国家条目

Australia 澳大利亚

B

Barings 巴林银行

Braudel , Fernand 费尔南多·布罗代尔

Brazil 巴西

Brenner , Robert 罗伯特·布伦纳

Bretton Woods 布雷顿森林体系

Britain 英国

BT 英国电信

business corporation 商业股份公司

see also transnational corporation 参见“跨国公司”

business unionism 商业工会理念

C

call centres 电话咨询中心

capital 资本

capitalism 资本主义

anarchic 无序型的

casino 赌场

financial 金融的

global 全球性的

industrial 工业的

managed 管控型的

merchant 商业的

remarketized 重新市场化的

Caribbean 加勒比海地区

Castells , Manuel 曼努埃尔·卡斯特利斯

Chandler , Alfred 阿尔弗雷德·钱德勒

China 中国

Cipolla , Carlo 卡洛·奇波拉30 , 129

Coates , David 戴维·柯茨

Cold War 冷战

commodification 商品化

communism 共产主义

see also state socialism 参见“国家社会主义”

competition 竞争

international 国际的

concentration of ownership 所有权集中

Confucianism 儒家思想

consumption 消费

convergence 趋同

Cook , Thomas 托马斯·库克

corporatism 统合主义

Costa Rica 哥斯达黎加

Crisis 危机

of the 1970s 20世纪70年代的48 , 61 , 76 , 114——116

of the 1990s 20世纪90年代的

of deflation 通货紧缩的

in East Asia 东亚的

of information technology bubble 信息科技泡沫的

of overproduction 过度生产的

in Russia 俄罗斯的

see also Great Depression , tulipomania 参见“大萧条”，“郁金香狂热”

D

De Soto , Hernando 赫尔南多·德索托

debt 债务

deflation 通货紧缩

deregulation 解除管制

derivatives 金融衍生产品

Dicken , Peter 彼得·迪肯

Dore , Ronald 罗纳德·多尔

E

East India Companies 东印度公司

economic crisis 经济危机 see crisis 参见“危机”

Ecuador 厄瓜多尔

empires 帝国

employers' associations 雇主联合会

enclosure 圈地

Enron 安然公司

equality 平等

see also inequality 参见“不平等”

Europe 欧洲

see also particular countries 参见具体的国家条目

exchange rates 汇率

F

female labour 女性劳动力

feudalism 封建制度

Finland 芬兰

Flanders 佛兰德

France 法国

Fuggers 富格尔家族

futures trading 期货交易

G

Gamble , Andrew 安德鲁·甘贝尔

Germany 德国

Giddens , Anthony 安东尼·吉登斯

global capitalism 全球性资本主义

see capitalism , global 参见“资本主义，全球性的”

global corporation 全球性企业

globalization 全球化

Gorbachov , Mikhail 米哈伊尔·戈尔巴乔夫

Gray , John 约翰·格雷

Great Depression 大萧条

H

Hobsbawm , Eric 埃里克·霍布斯鲍姆

Holland 荷兰see Netherlands

Hong Kong 香港地区

I

India 印度

individualism 个人主义

Indonesia 印度尼西亚

industrial conflict 劳资纠纷

in Britain 英国的

in France 法国的

in Japan 日本的

in Sweden 瑞典的

in the United States 美国的

see also trade unions 参见“工会”

industrial policy 产业政策

industrialization 工业化

inequality 不平等

information and communication

technology 信息与通讯技术

international division of labour 国际劳动分工

International Monetary Fund 国际货币基金组织

Ireland 爱尔兰

Italy 意大利

J

Japan 日本

Johnson , Chalmers 查尔莫斯·约翰逊

journeymen's associations 帮工协会

K

Kamen , Henry 亨利·卡门

Keynesianism 凯恩斯主义

L

Lastminute.com Lastminute 网站

Latin America 拉丁美洲

Leeson , Nick 尼克·李森

leisure 休闲

liberalism 自由主义

see also individualism , neo-liberalism 参见“个人主义”，“新自由主义”

liberalization 自由化

M

Malaysia 马来西亚

managerial revolution 管理革命

market forces 市场力量

markets 市场

internal 内部的

see also stock markets 参见“股市”

Marx , Karl 卡尔·马克思

M'Connell and Kennedy 麦康奈尔与肯尼迪

Mexico 墨西哥

Ministry of International Trade and Industry (日本) 通商产业省

monopoly 垄断

Morishima , Michio 森岛通夫

N

neo-liberalism 新自由主义

Netherlands 荷兰

New Deal 新政

New Labour 新工党

Nissan 日产公司

O

overproduction 过度生产

Owen , Robert 罗伯特·欧文

P

Philippines 菲律宾

poverty 贫困

privatization 私有化

protectionism 保护主义

Protestantism 新教思想

Putin , Vladimir 弗拉基米尔·普京

putting-out system 分包体系

R

Reagan , Ronald 罗纳德·里根

refugees 难民

religion 宗教

Roosevelt , Franklin D.富兰克林·D.罗斯福

Russia 俄罗斯

S

Schama , Simon 西蒙·沙马

shareholder value 股东价值

Shiva , Vandana 万达那·希瓦

Singapore 新加坡

Smith , Adam 亚当·斯密

Social Democracy (瑞典) 社会民主党

socialism 社会主义

see also Social Democracy , state socialism 参见“社会民主党” , “国家社会主义”

South Korea 韩国

Soviet Union 前苏联see Russia 参见“俄罗斯”

Spain 西班牙

Sri Lanka 斯里兰卡

state 国家政府

and regulation 与管制

deregulation 参见“解除管制”

and labour movement 与工人运动

and ownership 与所有权

and welfare 与福利

see also corporatism , keynesianism , privatization , industrial policy 参见“统合主义”，“凯恩斯主义”，“私有化”，“产业政策”

state socialism 国家社会主义

Stiglitz , Joseph 约瑟夫·斯蒂格利茨

stock markets 股市

see also Wall Street 参见“华尔街”

Strange , Susan 苏珊·斯特兰奇

Sweden 瑞典

Switzerland 瑞士

T

Taiwan 台湾地区

telework 远程工作

Thailand 泰国

Thatcherism 撒切尔主义

Thompson , Edward P. 爱德华·P.汤普森

tourism 旅游业

trade unions 工会

in Britain 英国的

in Japan 日本的

in Mexico 墨西哥的

in Sweden 瑞典的

in the United States 美国的

transnational corporation 跨国公司

Trevor-Roper , Hugh 休·特雷弗-罗珀

Truman , Harry 哈里·杜鲁门

tulipomania 郁金香狂热

U

unemployment 失业

United States 美国

V

Vietnam 越南

W

wage labour 雇佣劳动力

see also female labour 参见“女性劳动力”

Wall Street 华尔街

Weber , Max 马克斯·韦伯

welfare capitalism 福利资本主义

see also state and welfare 参见“国家与福利”

Wood , Ellen Meiksins 埃伦·梅克辛斯·伍德

World Bank 世界银行

World Trade Organization 世界贸易组织

World War 世界大战

First 第一次

Second 第二次

Worldcom 世通公司

Y

Yeltsin , Boris 鲍里斯·叶利钦

Z

zaibatsu 财阀

A Very Short Introduction

牛津通识读本

中国文学 Chinese Literature

[美国] 桑晓华 / 著
李永毅 / 译

▪ 南京大学文学院教授
▪ 南京大学古典文献研究所所长 **程章灿**

Chinese Literature **作序推荐**

“以六万多字的篇幅呈现中国文学各体的面貌，勾勒中国文学发展的线索，突显中国文学文化的特色，更非易事。只有高瞻远瞩，执简驭繁，才能高屋建瓴，纲举目张，做到既有论述高度，又有信息密度。我以为，本书就是采取这样一种策略。”

版权信息

书名 中国文学

作者 【美国】桑禀华

译者 李永毅

责任编辑 何本国

出版发行 译林出版社

ISBN 9787544761345

关注我们的微博：@译林出版社

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：@你好小巴鱼

[目录](#)

[序言](#)

[前言](#)

[第一章 基础：伦理、寓言和鱼](#)

[第二章 诗和诗学：山水、典故和酒](#)

[第三章 文言叙事：史书、笔记和志怪小说](#)

[第四章 白话戏剧和小说：园林、草寇和梦](#)

[第五章 现代文学：创伤、运动和车站](#)

[注释](#)

[返回总目录](#)

序言

程章灿

从事中国文学的教学与研究，屈指算来，已经三十多年了。其间接触过很多介绍中国文学的著作，即以英文著述而论，也见过不少。其中面向一般读者，而且比较流行的，就有好几种。例如上世纪初出版的英国汉学家翟理斯（H.A. Giles）的《中国文学史》（A History of Chinese Literature, D. Appleton and Company, 1901），上世纪中叶出版的华裔学者陈受颐的《中国文学史》（Chinese Literature: A Historical Introduction, The Ronald Press Company, New York, 1961），以及另一位华裔学者柳无忌的《中国文学概论》（An Introduction to Chinese Literature, Indiana University Press, Bloomington and London, 1966）。新世纪以来，欧美学界又有几种中国文学史新刊，大抵出于集体撰述，执笔者几乎囊括了欧美汉学界中从事中国文学研究的一时精英。然而，这些书要么过于陈旧，没有能够及时更新知识；要么过于学究，只适宜做专业课程教学的参考，并不适合一般读者阅读。先不论其阅读界面是否友好（这一点，既涉及笔调写法的讲究，也涉及篇章结构的安排），只谈篇幅，动辄数百页，乃至长达多卷，常常令人望而生畏，一般读者是否有耐心读完，就大有疑问。

相比之下，桑禀华（Sabina Knight）教授的这本《中国文学》，英文本正文不过薄薄120页，中译本只有区区六万多字，简直就是微缩版。但它的时间跨度，却从《诗经》一直写到卫慧，空间跨度上则涵盖了中国大陆、台湾以及香港等地的文学创作，甚至囊括哈金、李翊云等海外华人作家创作，可谓具体而微。其书言简意赅，引人入

胜，集中精力，一两天就可以看完。老话说，“开卷有益”，就我个人而言，阅读此书，既是一次轻松愉快的经历，也是一种别致的知识体验。

本书是“牛津通识读本”之一。这套丛书的设计思路，是面向一般读者，进行某一学科领域的通识传播。“牛津通识读本”的英文标题是“Very Short Introductions”，这相当于汉语中的“简说”、“略论”、“浅谈”，可见简明扼要是其首要诉求。谁都知道，中国文学史历史悠久，文类繁杂，风格多样，线索纷乱，作家作品汗牛充栋，即使一部鸿篇巨制，也未必驾驭得了，容纳得下。以六万多字的篇幅，呈现中国文学各体的面貌，勾勒中国文学发展的线索，突显中国文学文化的特色，更非易事。只有高瞻远瞩，执简驭繁，才能高屋建瓴，纲举目张，做到既有论述高度，又有信息密度。我以为，本书就是采取这样一种策略。在“引言”中，作者开门见山，征引盛唐著名诗人王之涣那首脍炙人口的《登鹳雀楼》，意在借用这首绝句，提示全书的写作思路：“这首公元8世纪的绝句，让我们想起中国人将文化视为绵延之河的传统观念。……蜿蜒的河道最宜登高远眺，以观其轮廓，体其深意。”

除了“引言”，全书只有五章，每章平均一万来字。“螺丝壳里作道场”，显然，面面俱到是不可能的，也是不可取的。作者的应对策略，首先是突出重点，其次是深入浅出。第一章描述中国文学的历史与文化基础，相当于全书的概论；最后一章叙述中国现当代文学，相当于收尾；中间三章分别叙述中国诗歌、文言叙事与白话叙事，相当于分体的中国文学概述，是本书的重中之重。先秦诸子散文与诸子哲学，早期文言叙事与历史编纂，彼此纠缠，其间关系“剪不断，理还乱”，议论纷纭。书中不仅对这两组关系作了细心梳理，又从中国文化的高度，关注哲学与文学、历史与文学之间盘根错节式的牵连。这样一种关注，显示的是作者对“文史哲本是一家”这个“中国传统文化观念的尊重”。

站在西方人的立场，又主要面向西方读者介绍中国文学，选择从世界文学或者比较文学的视野来观照中国文学，是理所当然的。由于作者本来就具有比较文学的学术背景，所以，在把握中国文学的历史脉络与文化特征时，能够抓住一些具有宏观性与理论性的“普遍的主题”，作为标的。第一章先摆出“文”、“文人”、“经典”等概念，讨论文、文人以及经典的产生及其对中国文学的影响，又围绕“情之道”这一主题，探讨“情”在中国文学里的独特内涵。作者惯于“将普遍的主题与具体的例子相结合，在不同文本的对话中，呈现自己关心的主要问题”。如果说“普遍的主题”好比森林中的道路，引导全书的行进方向，那么，“具体的例子”就有如森林中的花草树木，呈现行进途中的一帧帧风景图画，让人赏心悦目。

本书五章题目的设计，就自觉体现了“普遍的主题”与“具体的例子”的结合。这五个题目依次为：“基础：伦理、寓言和鱼”，“诗和诗学：山水、典故和酒”，“文言叙事：史书、笔记和志怪小说”，“白话戏剧和小说：园林、草寇和梦”，“现代文学：创伤、运动和车站”。很显然，这些题目以冒号为界，前面就是“普遍的主题”，后面则是“具体的例子”，其结构相同，实出一辙。每一章之下，又分出若干小题，可以说是次一级的“普遍的主题”，与之相配合的，则是各类“具体的例子”。以专门介绍中国诗歌的第二章为例。此章总共只有12 000多字，却在“诗和诗学：山水、典故和酒”的总题之下，又分出九个小题：“诗意地栖居”（主要讲诗歌之用）、“实境”（主要介绍《诗经》）、“超诣”（主要介绍《楚辞》）、“典雅”（除诗体之外，又兼及辞赋）、“悲慨”（从汉魏六朝五言诗一路讲到李白诗和李清照词）、“疏野”（介绍嵇康、阮籍、陶渊明等疏离政治、具有鲜明的反抗个性的诗人）、“飘逸”（介绍谢灵运、王维、禅诗、神韵诗等）、“感时”（介绍杜甫《春望》等作品）、“豪放”（介绍李白、苏轼等）。不难看出，从“实境”到“豪放”都是围绕诗歌的风格来做文章，而这八种风格标目，除了“感时”之外，全都出自《二十四诗品》，可见作者对此书情有独钟，也就是对《二十四诗品》所代表的

极具中国特色的诗歌理论批评方式，怀有特殊的温情与敬意。表面上看，风格论是本章的核心，实际上，作者在具体展开时，文笔随时流转，如入江南园林，得移步换景之妙。例如“豪放”一节由这种风格流派入手，在介绍过苏轼之后，就顺流而下，介绍宋代印刷术发展以及诗话韵书之类书籍的大量出现及其对于诗学的影响，然后又陡然一转，切换到古代女性诗人与女性诗评家等有趣的话题等，虽然点到即止，却让读者有意犹未尽之感。

“点”哪里，怎样“点”，大有讲究。书中对具体作品的解析，就是“点”的一种，由于视角独特，往往意味隽永，发人深思。在解析杜甫《春望》“感时花溅泪，恨别鸟惊心”二句时，作者讲到诗句的意思，“或者是诗人因为花和鸟而溅泪、惊心，或者是花本身溅泪、鸟自己惊心。两层意蕴交融形成的歧义，表现出学者们所称的中国诗的‘浓缩’特质或者‘双重语法’”。在此基础上，作者点出中国诗歌的一个特色：“中国诗并不赞美单个的主体，反而经常让自我隐身。通过淡化‘我’与‘物’的区分，这些诗所沉思的世界，是个性经验较少横亘其间的世界。”如此点评，堪称举一反三，妙语解颐。又如第三章介绍唐传奇，从故事的叙述角度和作者的身份认同入手：“虽然多数核心故事是用全知的无人称视角叙述的，许多故事却采用了由某位目击者向叙述者转述的框架，仿佛故事只是一段客观的记录。”“这些叙述框架在故事本身和读者的世界之间架起了桥梁，并且时常对核心故事的伦理内涵做出评判。对道德说教如此重视，或许揭示了作者对文人地位和传统儒家价值观的忧虑”，也颇有见地。再如第四章介绍白话戏剧和小说，拈出“园林、草寇和梦”这三个具体意象，不只是为了简单地对应《红楼梦》、《水浒传》、《牡丹亭》这三部名著，而且借由这些意象，强化直观印记，拓展回味空间。以“园林里的草寇”为切入点，讨论《红楼梦》中的大观园故事，就富于巧思，也饶有余韵。

《三国演义》、《水浒传》、《西游记》和《金瓶梅》，号称明代长篇小说四大名著。为了帮助读者了解这些小说，作者着重介绍了

成书过程及其主题表现。就成书过程来说，“这类小说都是在缓慢的累积中演化而成的，和重写前代诗歌的做法相仿，文人们经常为了某些意识形态的目的改写更早的版本”。不是就事论事地说明这类小说的成书过程，而是将这类小说与前代的诗歌重写以及意识形态力量的介入相挂钩，从而揭示隐藏于小说背后的文化因素。当然，无论是语言风格，还是主题内涵，这四部小说又是各不相同的。以《西游记》为例，其主题貌似简单，尽人皆知，实则复杂，大可讨论：“如果把《西游记》当作一部象征性的小说，那么玄奘就是求道者，悟空是他的心智，白龙马是他的意志，八戒是他的生理欲望，沙僧是他与大地的联系。取经之路代表心智的修行，作品中的危难与妖怪代表遮蔽顿悟之光的种种扭曲的幻象。小说对精神追求的描绘在多大程度上表达了反讽，学者们各执一词。它是严肃的史诗还是史诗的戏仿？它是鼓吹用佛法度人，还是主张儒释道三教合一？”这段话有确定的判断，也有不确定的追问，还可以看成是对广大读者的一点提醒：实际上，这类小说都有复杂的主题，而这种复杂性，正是其深厚文化内涵的一种体现，不小心细读，就最容易被忽略。

从总体上看，第五章的写法与前四章略有不同，其逻辑层次特别简约。这一章专门叙述中国现当代文学，其空间背景涵盖中国大陆、台湾以及香港，甚至远涉北美地区的华裔作家。全章以高行健名噪一时的剧作《车站》为引子，串连起全章的五条线索。“高行健的剧作是一则寓言，解读了中国从乡村进入城市的变化，隐含着对中国文学的现代化和全球化至为关键的五个主题：对民族自豪感、人文主义、进步、记忆和快乐的追寻。”接下来，作者就以追寻民族、追寻人性、追寻进步、追寻记忆、追寻快乐这五个主题为纲，提挈中国现当代文学的各家创作，曲终奏雅，归结到对于文化中国的追寻，也涉及华语文学在当今世界上的地位，收尾干净利落，却也显得有些匆促。

本书作者桑禀华曾在美国威斯康辛大学接受过中国文学和比较文学的专业训练，从其书后所附延伸阅读的书目来看，作者是拥有较为

宽广的专业知识视野的。这本书是为英语世界对中国文学有兴趣但并未受过专业教育的一般读者而写的，对他们来说，不必花多少时间，就可以鸟瞰中国文学，有个粗略了解，事半功倍。它也同样适合中国读者。即使对中国文学已经有所了解的中文专业学生，若能设身庐山之外，有所观，进而有所思，有所悟，定可满载而归。倘得如此，自要感谢本书将普遍与具体相结合的体例，新鲜而跳荡的笔法；也要感谢本书的译者李永毅教授，他不仅有晓畅的译笔，还以认真负责的态度，校订了原书的几处讹误。至于从中英文对读中，体会两种语文表述各自的微妙，更是双语读本得天独厚之处，此乃众所周知，不需我再饶舌。

献给我的老师约瑟夫·S.M. 劳

前言

登鹳雀楼

【王之涣（688-742）】

白日依山尽，

黄河入海流。

欲穷千里目，

更上一层楼。

这首公元8世纪的绝句让我们想起中国人将文化视为绵延之河的传统观念。这条脉动的大河虽经历了许多曲折，吸纳了许多支流，三千多年来却一直哺育着生活在中华大地上的人们。^[1]中国的思想家自古以来就在探寻这条深阔之河的“道”与“理”，他们的领悟反过来也塑造了它的流向。举例来说，他们信奉治乱循环、否极泰来，或许这正是绝句起承转合的观念渊源。在王之涣的诗里，这种整饬的结构向我们呈现了广袤的视野，虽然日落带来一丝感伤，末句却仍蕴含着上进的力量。蜿蜒的河道最宜登高远眺，以观其轮廓，体其深意。

本书讲述的是中国文学从古至今的历史，主要关注文学文化在回应社会与政治关切时所发挥的核心作用。本书将文学文化理解为人类在经验洪流上引航的集体努力，将中国文学看作一条浩瀚的河流，其间奔涌着人的激情，特别是道德与感官的动荡，以及陶冶与规范这些激情的审美实践。中国的几大思想传统都坚信，人心困苦不宁乃缺乏

大视野所致，文学则能开启人的眼睛、智力与心灵。

在中国最早的文字记载中，文学文化在实施善政、改进社会的事业中扮演着关键角色。为了展示审美与伦理教化之间的密切关系，本书重点介绍抒情诗和叙事体裁，同时也涉及哲学、历史和戏剧。鉴于狭义的文学概念直到19世纪晚期才诞生，选择这样的范围是对中国传统文化观念的尊重：文史哲本是一家。

在中国的语境中，文学研究鼓励人融入文史哲这个整体。文学讨论自然的盛衰循环，以理解变化的动态过程。受这种倾向影响，文学理论将历史与自然进程的变迁看成辽阔的风景，将单个作者、运动以及体裁的兴衰置于其中来考察。当唐代的律诗绝句不再流行，它便让位于词和曲；整个诗歌体裁衰落了，叙事文体便崛起了。这些理论常认为文化发展有其内在的生命，但中国文学的历史也是它服务于特定利益集团的历史。精英阶层的奖掖至关重要，作品传播与经典化的习惯也有利于这些利益集团。阅读单篇作品的快乐，就像凝视河面的倒影。而要看到河的深处，则不仅要应对语言问题和跨文化理解的问题，还要探究权力的运作-包括阶级、性别、民族和国家观念。

本书将普遍的主题与具体的例子相结合，在不同文本的对话中呈现自己关心的主要问题。这种比较的方法不仅能凸显主流方向，也能对汇流与潜流保持敏感。它也突出了中国文学传统内部的多元性和兼容性。人性意味着什么？仁者如何传道、言志、叙事，如何相娱相教，如何建设一个有教养的社会？中国文学所提供的视角与今天的伦理、美学、社会和环境问题息息相关，本书旨在帮助读者参与这些对话，并将其发扬光大。孔子（公元前551-前479）相信弟子能够举一反三，这本简略的小书也效法圣人，试图为游历中国文学的无边景致提供一份指南。书的内容虽然有限，仍愿这些匆匆掠影能激发读者继续探究这一强盛传统的兴趣，正如王之涣鼓励他的读者更上一层楼。

第一章 基础：伦理、寓言和鱼

中国文学中的求知之路有时会令人惊讶。以传说中的智者庄子（约前369-前286）命名的文集会让偏爱直觉领悟的读者眼前一亮。庄子 and 名家的惠子游于濠梁之上时曾有下面一段对话：

庄子曰：“鲦鱼出游从容，是鱼之乐也。”惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣！”庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我。我知之濠上也。”

庄子先是用惠子本人的逻辑来反驳，然后却提供了通向智慧的另一条路径。正如惠子即使不肯承认，其实也知道庄子所知，庄子同样能感觉到鱼的快乐。对名家而言，语言是交流的唯一工具。而在庄子看来，既然他和鱼同属一个宇宙，他就可以和鱼感同身受。物我之间的此种感应意味着不断扩展人的视野，这正是《庄子》的一则寓言中河伯所收获的道理。河伯游至北海，方知此前所见只是一隅。北海若评论道：“井蛙不可以语于海者。”

中国思想的各大流派都渴望更加辽阔的视野，最受爱戴的诗人、乐天的政治家苏轼（1037-1101）最精彩地表达了这种向往。在《前赤壁赋》中，苏轼记述了泛舟长江的一次夜游。当饮酒的宾客途经一处著名的战争遗址时，气氛变得忧郁起来。此地的兵败事实上决定了汉朝覆亡的命运^[1]，所以众人不免谈起了无常与恒常的话题。应当如何看待历史上那些王国的终结？一位宾客不禁哀叹人生的无足轻重：

寄蜉蝣于天地，渺沧海之一粟。

为了解开朋友的心结，苏轼以盈亏不止的月亮和奔流不息的江河为例，说明自然也有恒常的一面，应该更达观地看待变化：

盖将自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬；自其不变者而观之，则物与我皆无尽也。

苏轼在11世纪关于无常与恒常的沉思触及了中国文学想象中的—个核心主题。人生如此短暂，我们该如何应对？时间流逝的忧虑让得失荣辱的问题，出仕为官的责任以及对友谊、家庭和种种成就的追求都变得格外紧迫。文学文化起到了帮助人们探讨这些问题和欲望的作用，这种对人生抱负的关注也能指导他们如何面对时光中的变迁。按照公元前4世纪晚期《左传》的说法，“言”是实现“不朽”的三条途径——“太上有立德，其次有立功，其次有立言”——之一。

传道：“文”的力量 [2]

按照西方的标准，中国文献之古老令人震惊。虽然现代汉语和上古汉语的差异堪比英语和拉丁语的差异，今日的专家仍能解读商代（前1600-前1046）遗留下来的刻在龟甲羊骨上的汉字。这些用于问卜的甲骨文由单个的字组成，神的回答则要根据炙烤之后骨头上形成的裂纹来揣测。

这些文字成了中国文化的基石。虽然字形字义经过了漫长的演变，今日的中国人仍在使用古书里的字，中国的核心传统能凝聚至今，书写体系的延续性是关键。整片大陆上书写体系的统一克服了不同地区不同方言之间的巨大差异，确保了沟通的顺畅。许多方言在口头上的差异不亚于德语和英语的差异。 [3]

中国能历经三千余年依然屹立，或许更应归功于文学传统，而不是政治史。和罗马帝国不同，中国在历次分裂之后总能重新统一，部分便是依靠国民对“文”之力量的信仰，这个矛盾重重却韧性十足的文

明得以维系，汉字居功至伟。作为与“武”相对的和平领域，“文”被视为治国的根本和促成文化和谐必不可少的手段。公元3世纪的陆机在《文赋》结尾称赞文学是连接不同时代的桥梁：“俯贻则于来叶，仰观象乎古人。”



图1 这片龟甲（约前1300-前1050上可以看见早期的汉字）（甲骨文）

在中国人的心目中，文学不仅是某个现实世界或理式世界的镜像[4]，而是世界借以生成的有形手段。“文”的模式被视为自然结构之“理”的具体呈现，文学在传递自然和伦理之“道”时发挥着关键作用。

因此，精心创作的文学就可让人深信，宇宙秩序森然，并且内具道德法则。这种信念的力量后来体现为家喻户晓的“文以载道”四个字，所以典籍和评注典籍的学者才在中国文化里居于中心地位。圣人孔子鼓励弟子在履行道德责任之余努力学文，这种学习被视为出仕者所应接受的基本教育。

虽然“文学”后来成了与英文literature对应的中文词语，“文”的词源义却是“纹”，例如织物的花纹。与西方“博雅学科”（liberal arts）

的概念相似，“文”可以指任何有确定模式的艺术体裁，“文字”^[5]可以很好地涵盖早期中国的广义文学概念。古希腊罗马世界认为博雅学科是自由人应当接受的教育，儒家也相信，要培养仁德，文学最为重要。领悟宇宙内在的秩序无须牧师或其他中间人，但老师和文献必不可少。

文人

或许只有在中国，人们才如此自觉地把文学当作一种集体事业。阅读和创作让个人融入了人类的永恒长河中，士大夫阶层也把他们的特权理解为一种沉重的责任。因为相信自然与伦理之道都潜藏在反复出现的模式中，所以他们强调识别模式的能力，这样便形成了一种强烈的历史意识。

在周朝（前1027-前256）的衰落期，反观历史变得日益迫切。铁器的发展改变了战争形态，战国时期（前475-前221）军事强盛的封建诸侯国纷纷吞并邻国，最后西方的秦国建立了中国的第一个大一统帝国（前221-前207）^[6]。（英语表示中国的词China就是源于“秦”的音译。）

秦国成功的秘诀之一就是建立了一套让有才华的文人担任官职的行政体系。在这个新兴士大夫阶层获取政治影响力的过程中，秦国在书写文化和政治之间锻造了一种延续至20世纪晚期的联系。在公元605-1905年之间的13个世纪中，政府大多数时候都实行以研习古典文献为基础的科举考试，从而强化了这种联系。

由于古文颇为艰深，只有士大夫这个精英阶层掌握了读写的能力。学习读写需要专人教授，还需要时间和获得图书的途径，只有少部分人有这样的经济条件。在宋朝（960-1279）的印刷术大幅提高识字率之前，大多数作家都属于统治的官僚集团。这些文人阅读的经典

库相对固定，共同的教育背景使得他们的凝聚力和**政治势力**超过了其他国家的类似群体。文人需要统治者的扶植，统治者也需要文人评注古代典籍，为政权的合法性辩护。

经典

尽管秦始皇（前221-前210年在位）的焚书行动毁掉了法律和技术书籍之外的其他文献，由于有一些史书逃过劫难，保存于其中的许多先秦文献仍得以流传下来。将精选出来的文献尊称为“经”提高了这些早期著作的声望。它们通过后世累积的传、疏、注不断演化，这些阐释多半是为特定的统治者或政治方向寻找理据。

自汉朝（前206-220）以来，“五经”专指《易经》（占卜书）、《诗经》（最古老的诗选）、《书经》（上古文告谕令汇编）、《春秋》（编年史）和《礼记》（三部礼书的合集）^[7]。由于公元前2世纪发明了纸，这些经典被刻在石碑上，然后用纸拓印，几乎所有中国文人都将它们熟记于心。

到了4世纪，经典著作的范围扩大了，文献被分为了四类。这种分类法把“经”排在第一位，其次是“史”，然后就是“子”（思想家或者后世所称的哲学家）和“集”（文学选集）。“子”部著作通常由后人汇编而成，内容多是某位学派代表人物与门徒或辩难者的对话，书里往往有许多隽语妙言、精彩对话、寓言和掌故。这个类别也包括了专门的医学、军事和宗教著作，包括道教和佛教典籍。后世称为小说的作品一般没有资格进入这四部，因为经史子集的要义都在于传道。

围绕道的论争在先秦时代就开始了，由于当时缺乏一个强有力的政治核心，职业的思想家和纵横家得以崛起。这些胸怀天下的文人竭力游说诸侯，改弦更张，以实现和平与良治，那些无法出仕的学者则设馆授徒。因为他们，战国时代的中国思想交锋分外活跃，以“百家

争鸣”而闻名。所谓的百家之中，由于史学家司马谈（卒于前110年）的确认，有六家对后世产生了持久影响。除已经广为人知的阴阳家、儒家和墨家外，司马谈将另外三家称为法家、名家和道家。

不久之后，佛教也深度参与到人生正道的论争中。发源于印度的佛教成了中国思想的重要一脉，西土传来的佛教故事也成了中国最早的叙事作品。到了公元2世纪，释迦牟尼的韵文传记和种种佛教寓言已被译成汉语，这些故事和经文都成了文学传统的重要元素。

（“经”的尊崇名号也用来指佛教典籍。）佛教的空、缘、业、轮回等观念经常与儒家和道家的思想融合，并且很快扎根，成为底层的信仰。在公元220年汉朝灭亡后的分裂局面下，这些信仰更吸引了社会各阶层。到了唐朝（617-907），重新统一的中国武功强盛，以包容之心广纳异国人士、异国思想，佛教的主题与文学体裁已经对中国文学的许多重要变革做出了贡献。20世纪初，在中国西部的敦煌石窟中发掘出近四万件11世纪以来就被尘封的手稿，让我们对这种影响有了全新的认识。

各大派别的思想虽各有侧重，但也有许多共同的信仰，例如都相信一种基于天、地、人相互融合的终极和谐之道。每派都认为其他各派的教义并非错误，而是只得到整体之一隅。经过几个世纪的相互辩诘、相互滋养，它们不断彼此渗透，那些共同关心的话题便成了文学传统的主流。中国文学的基础可以描述成一些互相交叠的求道之法。

易之道

中国的语言和文学有一套丰富的词汇来探讨变化的精微过程。印欧语言通常突出名词、本质与物质，古汉语却更看重动词、过程和情境。中国文学把历史的转型看成缓慢变化进程的最终结果，所以经常拒绝给出精确的定义和静态的范畴。

对变化的强调可以追溯到《易经》，它在公元前10世纪成书时只是一本占卜指南。“算命术”的古老之根竟逐渐长成了世界文学中一棵主要的智慧树（它以“易经”的音译为英美人所知，这在中文书里极为罕见）。



图2 敦煌附近出土的文物中有世界现存最古老的印刷书籍，公元868年雕版印刷的《金刚经》

这部经典的核心部分是六十四则短的预言，每则预言分别对应由六爻组成的一个卦象。^[8] 阳爻是实线，象征运动，阴爻是虚线，象征顺从和静止，合起来的卦象代表宇宙循环演替的各个阶段。用这些图案来阐释，宇宙就显示出某种终极的秩序。这六十四个卦象是生命关键节点的隐喻，借助它们提供的这个符号宇宙，个人可以分析自己的困境，皇帝可以测算治国术的吉凶。

《易经》的开始两卦-代表天的乾卦和代表地的坤卦-分别对应于原初的阳和原初的阴，而阴阳的词源义分别指山背阴和向阳的一面。正如光与影在山脊上交汇，激发的阳和回应的阴也在自然的因缘际会中彼此作用。这些偶然因素虽非人力所能左右，但在中国人看来，却遵循着有规律的模式。如果敏锐地意识到这些运行机制，人就会对自

然倾向背后的“势”生出敬畏之心，也会深信人具备因势利导的能力。下面以第二卦为例，说明《易经》如何判断卦象：



图3 “涣”是六十四卦之五十九卦，上“风”下“水”，可以理解为僵硬状态的解除或者懊悔情绪的化解

坤：元亨。利牝马之贞。君子有攸往，先迷，后得主，利。西南得朋，东北丧朋。安贞吉。

因为卦象代表的是不断演化的“势”和长跨度的影响，卦辞和爻辞就可以在一定程度上摆脱当下的冲动和压力，这样《易经》就为书面文化如何指引伦理确立了范式。

《易经》的解经部分通常称为“十翼”。虽然相传是孔子所作，它们却用了孔子身后的阴阳家理论，创作时间应接近公元前3世纪。根据这样的理论，阴阳无休止的相交产生“气”，“气”是宇宙的生命力，体现在呼吸、空气、能量和物质中。这种生生不息的力量在金木水火土五行中循环，五行又分别与五脏、五色、五臭和中国传统音乐的五音相联系。按照感应的原则，每个领域的变化都会对其他领域的同一种“行”产生影响 [9]。这种交互感应的宇宙学叫“阴阳五行”，它促使人们尊重变化不息的生态系统，也鼓励人们吸收不同学派的思想。正如阴阳的平衡随四季而变，政府的政策也可因时制宜。

基于这种整体性的世界观，中国人对治乱的循环更替，对刚与柔、动与静、言与默、显与隐的相互作用都有敏锐的体察。正如乐与哀相互渗透，直接与迂回也分别适合不同的形势。《孙子兵法》（约前4世纪）关于军事对抗的讨论，太极拳和气功的练习，中医的寒热理论，中国诗歌含蓄蕴藉的风格，都反复体现了这条原则。

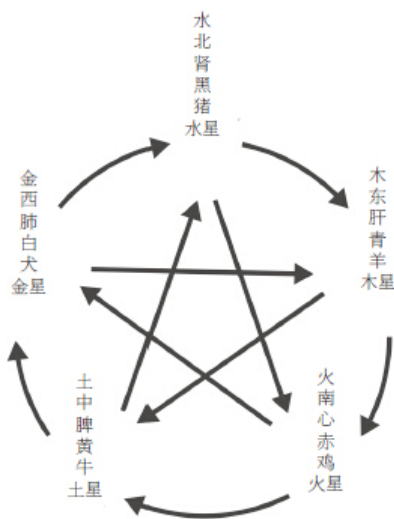


图4 此表展示了与五行相对应的各种事物，气在五行中循环。

在《易经》流传过程中，一些影响巨大的道家 and 儒家注疏也塑造了后世读者的理解，敬畏自然变化因而成为中国思想的主流。佛教对无常的深刻领悟强化了这些早期学派重视变化的倾向，它在山水诗中的痕迹尤为明显。在此类诗歌和骈文中 [10]，语法和意义的对仗经常反映了各种对应模式。在最能体现人类感觉之易逝的绝句里，也能见到这个框架。以李商隐（813-858）的《登乐游原》为例，第一句的“向晚”引入了时间的运动，它不受人的控制，而第二句的“驱车”描绘的却是人可以控制的穿越空间的运动。

向晚意不适，

驱车登古原。

夕阳无限好，

只是近黄昏。

与此相似，结尾提及“黄昏”，呼应开篇的“向晚”，形成一个循环

运动，让人联想起太阳每日的回归。然而黄昏的迫近也暗示抒情主人公是微不足道的，无垠的日落美景尤其强烈地反衬出人类生存的诸多局限。通过这种方式，作品聚焦于具体的景色，却表达了抽象的情感。美好一天的终结所激起的感伤情绪，抒情主人公对自身生死意识，乃至唐代衰落的预感，形成了共振。

仁之道

与这些阴阳家的理论大体同时，中国也发展出了一种强大的伦理人本主义传统。这一古典传统最初由孔子创立，后被一群自命为其传人的儒者进一步发挥。由于儒家强调，若要实现社会的和谐稳定，必须遵循传统，所以与其按照西方现行的译法称之为“孔夫子主义”（Confucianism）^[11]，不如换上“崇古主义”（traditionalism）的名号。

在《论语》（大概于公元前3世纪成书的箴言和对话汇编）中，孔子主要讨论现实的利害关系。它虽然不是一部系统的专著，却是了解这位先师教诲的权威文献，书中的孔子是致身于善与诚的睿智思想者。孔子乐于承认，“不知”亦是某种形式的“知”，所以不肯谈论怪力乱神与死后之事，而只愿探讨他所能知道的这个世界。与推崇自然之道的阴阳家和道家不同，孔子及其门人强调的是实现人际和谐的伦理之道。他对当时的战乱纷争和道德沦丧深感忧虑，所以怀念过去的世代，尤其崇拜周公。

孔子将周公提出的“仁”作为其学说的核心概念。“仁”在英语中有时译作“人心”（human-heartedness），或者干脆译作“人性”（humanity），但就词源而言，它由“人”和“二”组成，反映了孔子的一个坚定信念：人性之养成有赖于人与人的关系。在孔子看来，这些关系的基石便是亲族纽带与孝的品格。以它们为中心，我们便可以将仁心推己及人。“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”子贡

问他：“有一言而可以终身行之者乎？”孔子回答：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”^[12]

孔子认为，君子修养的目标是通过践行周朝初年设定的礼法来促进社会的和谐与政治的清明。在仪礼往来中，音乐和文学至为关键，而就培养美德而言，首要的任务则是让“言”与“事”相符合，也就是孔子所说的“正名”。这样根据儒家的教义，文学就在培养美德的过程中居于举足轻重的位置。孔子很欣赏《诗经》的音乐性，多次申明其作品在道德和辞令修习中的价值：“不学诗，无以言。”他并不觉得学习伦理之道是无趣之事：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”^[13]

人培养仁、义、礼就可改进世界，孟子（前372-前289）对此更为乐观。论对儒家的塑造之功，以他名字命名的《孟子》堪与《论语》相比。孟子宣称人皆有“四心”-恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心，而且它们都与“浩然之气”（点燃道德勇气的强大能量）有关。人见到小孩将要坠井都有救他的冲动，见到他人受苦都有不忍之心，这些普遍的现象在孟子看来都表明，“人性之善也，犹水之就下也”^[14]。

孔子的另一位追随者荀子（约前300-前230）不同意孟子人性本善的观点。他认为人天性与社会不合，偏袒自己喜欢的人，甚至充满私心，所以相信只有教育和礼仪才能引导他们向善，并与他人和谐共处。韩非子（卒于前233）继承了荀子对性善论的怀疑，所以尤其强调外在规范。他认为以道德来约束行为是不可靠的，鼓吹创立严密的法律体系，建立强大的官僚统治机构，这个传统后来被称为法家。然而，即使荀子和法家也承认，历史上的先例能提供价值观的启示和行为的规范，这种信念强化了上述传统所共有的乐观看法：道德教育、自我修养和社会交往是有用的。如此的历史感孕育了一种致力于将文学与仕途相结合的“原教旨主义”诗学^[15]，在中国影响巨大。

学之道

虽然在短命的秦朝（前221-前207），强调规范与惩罚的法家处于垄断地位，在长寿的汉朝（前206-220），^[16]的思想者又重新回到古代典籍，在历史的先例中寻找道德修养的最佳途径。和编纂于汉朝的许多其他文献一样，《礼记》也显明了道德对学问的依赖。书中，孔子将各种美德的内化与特定经典的研究联系起来：

温柔敦厚，《诗》教也。

与此类似，广博的品质受益于历史（《书经》），大度的品质受益于音乐（《乐经》），诚实的品质受益于哲学：

洁静精微而不贼，则深于《易》者也。^[17]

为了给帝国统治提供合法依据，汉廷通过整理典籍和整合儒、道、阴阳三家来奖掖儒学。汉朝学者为五行感应说提供了一套道德说辞，这样就符合了孔子的教诲：人的行为遵循上天的旨意。他们认为，既然自然变化是气的变形，调节自身之气就是追求智慧理解的必由之路。与道家的手段不同，崇古的学者将学经视为调气的重要方法。

虽然从汉朝覆亡，历经南北朝的分裂，直至唐朝，道家、佛教和其他学派的影响同样重要，儒家在宋朝（960-1279）却恢复了中心地位。尽管宋朝重新统一了中国，并且在安史之乱（755-763）之后第一次恢复了中央集权的官僚体系，它却从未追求唐朝的强盛军力和开疆拓土的事业。鉴于唐朝毁于藩镇割据，宋朝皇帝重视文治甚于武功。为此目的，他们以儒家经典为内容，扩大了科举规模，以招募官员。于是，文学文化的影响力空前，由精英家族构成的士大夫阶层应运而生，他们的声望主要建立在文学素养和官位上。

在宋朝，一系列划时代的政治、社会和经济变化更新了人们对文

学文化的认识。宋朝拥有当时世界上最大、最繁华、最先进的都市，所以它的文化也包括了一些全新的职业、手工产品和大众娱乐形式。在北宋（都城在北方商业中心开封），投身文学文化和进入仕途是彼此相依的，但在入侵者于1126年征服中国北方之后，宋在持续的战争威胁下残存，南宋末年的许多思想者已经把儒家思想变成了一种更个人化的道德哲学。

在儒家的文献中寻找确定的指南，一种新的学派-道学-发展起来，试图在许多彼此辩难的学派中确立权威。道学也称理学，英语世界则称之为“新儒家”，该派的宗师当推朱熹（1130-1200）。他以“理”为基础，大胆地将前人的各种学说创造性地整合成一个体系。

虽然朱熹在生前受到政治上的羞辱，死后他的理论却获得了正统地位，延续五百多年。根据他的思想，人生而稟有理之善，但物质之气却受制外物而变浊，为助人心重归天理，朱熹主张“静坐”与“格物”。理学的学者甚至比传统儒家更乐观地相信道德教育的效力，因而格外强调以文献研习来提升自我修养。

虽然后来的唯心主义新儒家学者王阳明（1472-1529）反对朱熹对理性知识的推崇，倡导知行合一的直觉知识，朱熹重视儒家经典学习的思想仍然是精英教育和科举取士的圭臬。入侵的蒙古人建立元朝（1279^[18]-1368）之后，曾停止科举考试，一度让文人失去了统一的教育内容。但从1313年恢复科举到1905年废除科举，所有的应试者研习的都是朱熹作注的《四书》-《论语》《孟子》《大学》《中庸》，正是他将其确立为理学的核心经典。

推翻蒙古统治后，明朝（1368-1644）的上层统治集团更加看重自己以文献遗产教育年轻一代的责任。为了增强文化的大一统，明政府以理学传统为基础重建了一个共同的经典库，甚至在北方的满族人建立清朝（1644^[19]-1911）之后这个正统也未动摇。清朝的统治者尤其忧心统治的合法性，所以在正统问题上更不敢松懈，他们的科举

要求应试者写极其拘谨的八股文，而不是诗。清朝学者发展了实证的考据学，编纂了卷帙浩繁的词典、文集和百科全书，从而强化了理学的传统。通过《四库全书》（1773-1782）-3461部作品的汇编外加有详尽注释的书目，满族人将中国的文献传统据为己有，以参编的方式拉拢汉族学者，控制和保存朝廷许可的文献，而将可能威胁其统治的著作边缘化。这部丛书排除了戏剧和小说，对前现代中国文学的遗产影响深远。

自然之道

被后世称为道家的早期文献为另一种文学理论提供了基础。这些著作将自然形容为创生“万物”的橐籥，引导它的是“道”，或者永恒生灭循环所遵循的整体规律。道家的奠基文本是《老子》，它的别名《道德经》在西方更为流行。此书很可能成型于公元前3世纪，它记录了老子（约公元前6世纪）的思想，道家和道教的各个支派几乎都发源于此。这些玄奥隐晦的短章赞美顺从自然之道的行为（“自然”原义为“自己如此”，后来成为整个自然界的统称）。

第七十六章

人之生也柔弱，其死也坚强；草木之生也柔脆，其死也枯槁。故曰坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。

《老子》极其怀疑人类将各种名称和分类强加于世界的行为，而推崇直觉理解。它认为一切形式的强制和掌握，包括心智的抽象概念，都只能让人远离大道，所以它倡导对“无”的体悟。正如“埏埴以为器，当其无，有器之用”^[20]，留白常为一幅画添美，自发的动作才是舞蹈的核心。这种推崇无为和虚空的思想对后来的中国诗画产生了深刻的影响。

道家的第二部奠基文本《庄子》用寓言直接批评强制性的努力。例如，一名年轻人因为喜欢赵人的步态远赴邯郸，竭力模仿却仍未学得，最后连原来走路的方式都忘了，只好爬回家去。《庄子》充满了这类讽刺性的故事、抒情性的寓言和各种文字游戏，因此可以称为中国最早的虚构作品。它的成书时间很可能在公元前4世纪，其中七篇《内篇》可能出自特立独行的怀疑论者庄周（约前369-前286）。和渴望出仕却最终安于授学的孔子不同，庄子对政治毫无兴趣。当楚王欲拜他为相时，他断然拒绝，并问了使者一个简单的问题：他们若是乌龟，“宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中乎？”^[21]

庄子深刻地意识到“万物”（包括生物）的无限多样性，极其厌恶将一致性强加于世界的各种先入之见、道德教条、法律和制度。他看到事物命名的基础只是沿袭的陈规，所以反对儒家学者的道德教训。《庄子》拒绝用词语来塑造概念、制造类别，人为地区分是非、利害与他我，而鼓励读者去体悟混沌未分的整体。

面对现象的世界，庄子的态度是谦卑的，因此他分外相信神游。在自由、自发的运动中，人能够感受到自然之道，并且精微、超逸地回应自然的趋势。放弃刻意的控制，静心体悟自然，人就能驾驭六气（阴、阳、风、雨、晦、明）的马车。在庄子眼中，喜怒哀乐的情感变化只不过是“蒸成菌”，“日夜相代乎前而莫知其所萌”，“非彼无我，非我无所取”^[22]。然而，庄子却能尽其所能发现快乐，正如在濠梁之上的著名对话中，他坚称知鱼之乐。通过突出判断的相对性，这则寓言揭示了语言和交流的功用：它们不仅能创造知识和视角，而且能催生快乐和其他情感。

成千上万的改写足以证明庄子的寓言和道家的其他典故的深刻影响力。例如在《古风其九》中，诗人李白（701-762）就引用庄子来质疑各种俗世追求的价值：

庄周梦胡蝶，胡蝶为庄周。

一体更变易，万事良悠悠。

乃知蓬莱水，复作清浅流。

青门种瓜人，旧日东陵侯。

富贵故如此，营营何所求。

儒家诗学强调文学服务于政治教化，庄子却强调养生，开辟了另一个重要传统。和儒家推崇勤奋与学识不同，《庄子》赞美源自经验的智慧。庄子称许过粘蝉者、斫轮者、泳者，尤其著名的是在解牛时“以神遇而不以目视”的庖丁。由于他“依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然，技经肯綮之未尝”，一把刀用了十九年才需再磨 [23]。

《庄子》中这类通过实践掌握的从容技艺远胜阅读古书。正如轮扁对勤学的桓公所说，既然古人已死，而且简单如斫轮的手艺都无法用言语表述，可见他所读的只是“古人之糟粕” [24]。

汉朝灭亡导致人们对儒家的教条和制度建设深感怀疑，于是崇尚自然的观点渐渐深入人心。嵇康（223-262）的《养生论》、葛洪（284-364）的《抱朴子》之类的著作不再为政治教化服务，转而寻求个人的意义与精神的提升。这两本书都介绍了长生的秘诀。基于对《易经》《老子》和《庄子》的领悟，所谓的“玄学派”也发展起来。思想家们沉浸于这种神秘主义之中，试图通过静观自然实现与道合一。对厌倦了政坛的士大夫来说，自然在尘世的失意之外提供了一个家园、一个框架、一个广阔的视野。养成这种宏观视野还能让品鉴自然的人获得一种价值感。凝神赏观山水溪石，人可以理解动静的平衡，然后在创作中既呈现自然的秩序，也展示自己的修养。

情之道

求道也意味着应对感情和欲望的强大力量。从汉朝开始，“情”字

才表示各种或强或弱的情感，它最初的意思是“诚”^[25]。这种“诚”的观念渗透在早期关于善的论争中：善是发源于人之本性，还是只能通过道德教育来培养。在回顾一生的各个阶段时，孔子称，“七十而从心所欲，不逾矩”^[26]。这则告白意味着，如果心正，欲望就能引导人做出符合道德的行为。孟子深信人心具有恻隐、羞恶、辞让、是非四端，所以认为人类的情感具有崇高性，其根基是真诚的向善渴望。按照他的说法，培养浩然之气以及勇敢和克制的美德，人就能强化自己的道德意图，避免心的干扰，并与宇宙产生感应。荀子虽然对人性不甚乐观，但也提倡控制过度的感情，以实现善的目的。因此，陶冶欲望与情感成为文学文化的一项核心功能。

当诗歌和其他文学形式发展为表达和调节情感的重要手段时，对微妙情绪的关注也成了诗歌理论的常规内容。“情”的地位日益上升，公元5世纪刘勰的《文心雕龙》（中国第一部系统的文学理论著作）便是证明：“人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然。”^[27]这种对情感的积极评价至今仍是中国思想的重要一脉，包括刘勰文本在内的这个传统认为情感是天然的倾向，是诗兴的基础，可以养气，可以帮助人实现风骨、通变、隐秀的平衡。文学之所以如刘勰所称“离离如星辰之行”^[28]，是因为文心可与天意相通。

然而，对于如何调节怨恨和其他负面情感，早期文献也表示出关切。《礼记》警告人们不要成为欲望的奴隶，在最著名的一章《大学》中，愤怒、恐惧、忧虑和其他强烈的情感被视为人遵循天理“正心”的阻碍。到了汉朝，学界开始将人之初的向善本性视为阳，将混沌难辨的情感视为阴。这种区分在后世学者中间更为流行，他们将心比作水，它平静的本性得于天理，但情感之流、欲望之波却会扰动它。

随着佛教的传播，人们愈发担忧情感搅乱心灵。佛陀宣扬的四圣谛告诫人们应警惕欲望的代价。人生充满痛苦，痛苦的根源在于欲望，这就是苦谛和集谛；若要减轻痛苦，人就必须消灭欲望，这就是

灭谛。道谛则勾勒出八正道，其中“正念”的内容就包括抵制贪嗔痴的决心。

然而，泛滥的情感和欲望固然可能是积业的首因，“情”也被视作通往觉悟的途径。在中古时代（从汉至唐），一些哲学家受到道家的影响，主张弃绝儒家的礼法。他们指责礼法败坏了人性的本真，鼓励人们遵循自然界生机循环的天道。吊诡的是，与天道的融合也意味着摆脱个性和个人欲望的禁锢。这种悖论后来成为诗歌、戏剧和小说中的重要主题 [29]。例如，在9世纪的传奇《杜子春》中，主人公在服了三颗丹药并踏上求仙之旅后，最终违反了恩公（一位道士）禁止他说话的命令，从而失去了长生不老的机会。在多次的试炼中，他都克制住了人的欲望和嫌恶，可是当他转世为一位女人，而丈夫因为不能忍受她永远缄默，泄愤杀死了襁褓中的孩子时，他（她）终于在爱心驱动下喊出了“不！”[30]

后来，越来越多的著作明确主张以情悟道。“情”被视为审美、想象乃至主体意识的源头，它所涵盖的范围不仅包括英语词语“爱”（love）的各种含义，还涉及外物对人的触动、各种情感和觉知。诗歌、小说、戏剧都认可“情”的价值，都倾向于将“情”而非“理”描绘成人类事务的驱动力。由于许多儒家学者对“情”的态度日益正面，相信它对培养儒教美德至关重要，“情”被擢升为整个民族的文化理想。这种对“情”的广泛兴趣既强调浪漫之爱，也突出爱国忠君之心，正因如此，大批汉族士人面对满族的征服与统治时选择了殉国。“情”的概念不断变动，表明在理解人与世界如何发生联系时，“情”是中心因素，而这些理解在诗歌（中国最受尊崇的文学体裁）里体现得最充分。

第二章 诗和诗学：山水、典故和酒

诗意地栖居

在《芦滩钓艇图》中，吴镇（1280-1354）的诗^[1]所占据的空间超过了作为主角的渔夫，虽然比起水边的芦苇岸来它还是小些。书、画和诗的含义融为一体，这幅手绘卷轴浓缩了自然界和它内在的模式，堪称微型宇宙。

红叶村西夕照馀。黄芦滩畔月痕初。轻拨棹,且归欤。挂起渔竿不钓鱼。

他凝神注视光影的变幻，似乎在劳作之外看到了什么。观画者或许会在他的休憩中体会到许多种情绪，从沉静到坦然，再到不安，甚至到阴郁，然后或许又循环一遍，因为渔夫可以象征失意的文人，这在堵死了出仕之路的元朝尤其能触痛他们的心。这种情感的起伏与水面的波浪和风中的芦苇一样，增强了作品的感染力。画常被称为“无声诗”，它能传递难以言表的情绪，书法被看作性格的窗口，而诗则负有更复杂的使命，不仅要唤醒自然的种种神秘，还要让它们激发情感的共鸣和历史的联想。



图5 吴镇是元朝四大家之一^[2]，在这幅《渔父图》（又称《芦滩钓艇图》，约1350）中，他将诗、书、画融为一体

在中国，诗歌向来都承担了许多功能，修身养性、教化社会、治理天下都在其中。人们认为诗歌呈现了自然的运行模式，因而可以在易逝的时间中发现意义，也可调节身体的“气”^[3]，培养善的品格。陆机（261-303）在《文赋》中写道，“诗缘情而绮靡”。诗歌表达复杂情感的能力使得它既适合幽独的沉思，也适合众人的雅集。许多诗都是应景之作，所以在标题或序言中记录了时间、地点和场合。互赠此类诗歌有助于见证并深化彼此的关系，也能促进政治的稳定。

正因诗歌有如此丰富的用途，它在古代中国就成了最受尊崇的文学体裁。古代的朝廷会采集民歌，经史子集各类书籍都收入了诗歌。到了公元3世纪，上层的扶植已经可以让文人专心作诗，而且写诗几乎成了士大夫阶级的必备才能。7世纪末，唐朝更把这种要求变成了制度，写诗作赋被纳入国家统一的科举考试的科目。虽然现代学者对唐朝以后的诗评价不高，认为基本是因袭前人，但在整个帝制时代，诗歌仍保持了文学至尊的地位。

诗歌的感染力经常需仰赖理性所不能把握的“气”，中国诗歌尤其擅长表达微妙易变的情绪。例如在《二十四诗品》中，诗评家司空图

（837-908）不仅讨论了“悲慨”和“旷达”这样的情感，而且还将“精神”等动态情绪与“缜密”等更静态的情绪彼此对照。司空图的这篇诗话本身就是一首长抒情诗，它既可形容诗，也可形容人。在开篇描绘“雄浑”的短章之后，立刻有“冲淡”来与之平衡，并突出了这种特质的飘忽难测：

遇之匪深，即之愈希。脱有形似，握手已违。

其中一些情感（或者司空图所称的“品”）聚焦于人的世界（“典雅”），另一些则指向人类陈规之外的东西（“超诣”“飘逸”）。“自然”“实境”等品侧重可感的表象，“含蓄”“流动”等品则突出无形的变化。这些诗品之间经常彼此交叠，体现了中国诗歌各种维度相交织的丰富质感。以山水诗为例，它不仅可以提供超脱红尘的一条路径（“飘逸”），也可呈现人心与自然的亲密交流以及自己的心境（“冲淡”）。

实境 [4]

从一开始，中国古诗就惯于思索人在自然中的位置，这催生了对“实境”的抒情回应，诗人们意识到人生短暂，所以及时行乐成了长盛不衰的主题。快乐无论多么易逝，在《诗经》（前1100-前600，世界最早的有韵诗）[5]中都占有重要的一席之地。除了纪念庄重仪式和王朝征服事业的作品外，一些诗歌也赞美了情欲的简单快乐，表现出对时间流逝的深切感受。正因生命不可长存，人更应享受此刻，这是《唐风·蟋蟀》传达的讯息，诗的第二节这样开头：

蟋蟀在堂，岁聿其逝。今我不乐，日月其迈。

这类诗歌表达了随自然律动而生活的激情，以及求爱、成婚、耕作、舞蹈、宴饮的快乐。许多作品也告诫人们不要浪费人生的宝贵光阴去追逐荣名，或者苦思冥想人世的奥义。《小雅·无将大车》声称，

健康比功业重要：

无将大车，祇自尘兮。无思百忧，祇自疢兮。

由于诗歌将人生与季节的变化连在一起，当社会习俗的要求与季节的标志不一致时，人就会感到痛苦和焦虑。例如在《邶风·匏有苦叶》中，那位年轻的女子之所以绝望，就是因为她的未婚夫没能按照当时的风俗，在河冰融化之前来娶她。这种通过自然景物来曲折抒发快乐、恐惧和其他情感的手法（文学修辞所称的“移情”）后来成了东亚各国文学传统的主流。

根据传说，《诗经》的305首风、雅、颂是朝廷官员巡游全国采集来的。无论真正来自民间，还是为宫廷而作，它们最初很可能都是有乐可唱的；正因为是口头文学，它们使用了大量的重复、拟声和专业歌者喜好的其他手段。虽然后来仍有变化，《诗经》大体成型于公元前600年左右，它是中国最早的诗歌总集，既奠定了文学传统的基础，也为我们了解古代中国文化提供了重要的佐证。

从最早的传疏开始，学者们就从这些诗中引发出许多道德教训，这种让文学服从于教化目的的做法开创了一个影响深远的先例。孔子编定《诗经》的说法更让后世竭力在作品中挖掘道德和历史的微言大义，此类讽喻式的解读经常都有政治动机，直到宋朝都很盛行。公元1世纪添加的著名《大序》继承了孔子的诗观，阐发了出自《书经》的“诗言志”的概念。由于“志”既可指自发产生的情感，也可指具备道德意义的志向，这个定义就赋予了诗歌载道的使命。儒家学者孔颖达（574-648）在为《大序》作疏时，作了进一步的论述，点明了情感和志向的共同起源：“在己为情，情动为志，情志一也。”^[6]

及时行乐也意味着歌颂自然世界，《大序》确立了中国诗学感应外物的一套特有话语。如果说“赋”是铺陈，“比”是对照，“兴”则是情感反应的触媒。“兴”经常出现在诗的开篇，引入核心意象，“相鼠有

皮”“灰浥行露”“隰桑有阿”等首句都是例子 [7]，用以起兴的形象或声音经常反复出现，烘托情绪，形成节奏或声音模式。与强调摹仿的西方诗歌不同，这些诗歌记录了触发情感的外物，表明它们不是在摹仿世界，而是直接对世界做出回应。“兴”的概念将诗歌擢升为共同情感的载体，而不仅仅是诗人向读者表达自己的主观经验。（和许多中国的文学术语一样，“兴”对情感反应的强调也盖过了对形式特征的关心。）

关注此地此刻后来一直是诗歌的主导模式。许多记述简单快乐的诗都含蓄地抗议了将人视为工具的做法，中国源远流长的反战诗传统也是以这种重要的方式来揭示帝国扩张的代价。例如，在王翰（687-726）的绝句《凉州词》中，一位绝望的士兵就是用无数不为人知的战死者为自己的醉酒行为辩护：

葡萄美酒夜光杯，欲饮琵琶马上催。

醉卧沙场君莫笑，古来征战几人回？

超诣

偏理性的传统经常与北方相联系，它发源于聚焦“实境”的《诗经》；南方的传统则更富于神秘主义，它盛行于长江流域，也就是古代的楚国（前7-前3世纪）。流传至今的《楚辞》是此类诗歌的总集，它展现的是一种活跃的萨满灵媒文化，这些巫师不仅能与自然神祇通话，甚至能让神灵附体。《楚辞》中有许多唱给云中君、河伯、湘君和湘夫人的诗句 [8]，女神和女巫在作品中地位高贵，偏离了男尊女卑的主流传统。许多更早的诗，包括《诗经》在内，都是四言为主，《楚辞》的诗行则更长，因而有了更多的叙事空间。它从未正式进入“经”的行列，但公元2世纪的一个版本因为遵循了高规格的注疏传统 [9]，为它赢得了特殊的声望。

《楚辞》里最著名的《离骚》是中国记录中最早有名姓的诗人、楚国政治家屈原（前340-前278）所作的叙事长诗。诗中的主人公一再提及时光荏苒，韶华难驻，他所感受到的建功立业的压力和《诗经》对简单快乐的认可形成了强烈对照。无端遭受诽谤和流放后，屈原害怕他的一腔忠心要付之东流，在这首374句的哀歌里描绘了一个是非颠倒的堕落世界 [10]，正直之士遭遇毁灭，邪僻之人却飞黄腾达。

《离骚》主要被看作一首表现政治不满的长诗，它确立了长盛不衰的怨诗传统 [11]。和《诗经》中的抒情诗一起，《离骚》是某种意象的典范之作：用失意的恋人来比喻遭君主冷遇的大臣。诗的开篇现实主义色彩相对较浓，讲述了主人公如何未能获得意中人的垂青。担心意中人的美在时光中枯萎，眼见周围的世界一片污浊，主人公决心远行去寻找自己的知音 [12]：

路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。

作品接下来描绘了主人公在天界的神秘旅程以及他不顾一切挑战命运的努力。他一路向西，似乎要赶到西沉的太阳之前。最后，守卫天门的帝阍嘲笑他，而且他找遍楚国也没有发现堪与自己相配的人，巫师灵氛建议他到国土之外去搜寻，他接受了建议。这个决定或者意味着精神上的超越，或者意味着他弃绝了祖国，要去投奔未知之地。 [13] 正将飞升之际，他却踌躇起来：

陟升皇之赫戏兮，忽临睨夫旧乡。

仆夫悲余马怀兮，蜷局顾而不行。

对故土的忠诚、对人世的牵挂和对情感的眷恋，让他无力抛下这个世界。而另一方面，天命限定了他的自由，勇敢的挑战却无济于事。沮丧的主人公决定仿效古代贤人的榜样，投水自尽 [14]。

传说屈原在汨罗江自沉，《离骚》也被视为他的自传。这种解读强化了一种历史悠久的传统：中国学者惯于用作者生平来解释作品，又反过来用作品来重构作者的生平。这种传记研究法虽然看似循环论证，却突出了文学的现实意义。现代评论家或许会指责此类求助于“意图谬误”^[15]的不羁路数，然而将作品的主人公当作诗人自己的阅读习惯也表明，中国的文学传统敏锐地意识到，诗歌是一种类似戏剧的事件，是主人公对特定情境做出的回应。从殉难的屈原开始，诗歌就是个人抒发自我、表达欲望的主要形式，从而在“怨”的文学传统中确立了权威地位。

典雅

面对政治动荡与自然灾难，诗歌的优雅整饬可以安抚人心。在历史的纷扰与情感的波动中，某些体裁、主题、意象一再出现，印证了熟悉的形式所起到的慰藉作用。无论诗人们遵循的是应景诗的陈规、山水诗的隐逸传统还是社会诗关怀现实的传统，他们都经常采用改写形式，独创性显然不是他们的目标。

其中一条发展线路是，屈原的《离骚》作为南方传统孕育了赋。大多数中国诗歌都倾向含蓄而非铺陈，但在大规模建立典章制度的汉朝，这类以不厌其烦的铺陈为特色的诗体却成了主流。“赋”在英语中也被称为“押韵的散文”（rhyme-prose），因为它们中的一部分类似一种韵文与非韵文融合的散文。“赋”的原意是“铺开”或“展开”，早期的赋喜欢列举一长串花草、鸟兽、佳苑、名都，并加以细致的描绘。

长赋一般聚焦于猎苑与都城，短赋则经常吟咏噩梦、琴瑟、鸱鸇、猕猴以及笼中鸟（常象征着怀才不遇的文人）。作者们常按阴阳五行学中对应的类别来构建自己的赋，这强化了中国人对宇宙之“文”的信仰。例如在祢衡（约173-198）《鹦鹉赋》的开篇，鹦鹉的出生地、外貌和本性就遵循了五行的对应关系，金（鸟的本性）对

应西（出生地）和白（颜色），而火（鸟的潜能对应赤和南（或许是鸟被捕获之前本来的目的地））

惟西域之灵鸟兮，挺自然之奇姿。体金精之妙质兮，合火德之明辉。性辩慧而能言兮，才聪明以识机。

按照宫廷咏物赋的程序，在介绍了鹦鹉的异国出生地和五行对应物之后，祢衡讲述了鹦鹉被捕获的过程，但他措辞巧妙，没有破坏文本的审美愉悦。然后他描绘了鹦鹉在笼中的生活，作品结尾表达了鸟对主人的感激和忠诚。然而，祢衡并没有被委婉讽喻的传统束缚住，而是非常直白地描绘了鹦鹉“惨以憔悴”的容貌，以使“闻之者悲伤，见之者陨泪”。接近终篇的几句表明，无论鹦鹉多么热切地渴望回家，这个梦想都不可能实现了，因为主人已经毁掉了它的翅膀：

想昆仑之高岳，思邓林之扶疏。顾六翮之残毁，虽奋迅其焉如？

有了这些诗句，篇末所表达的鹦鹉效忠回报主人的意愿就变得不足信了。赋的中间其实已经隐晦地传递出诗人的指责，他追问鹦鹉悲惨命运的缘由：“岂言语以阶乱，将不密以致危？”此处对污浊官场的暗示让读者意识到，赋的隐喻潜藏着微妙的叙事力量。

虽然在相信文如其人的评论者看来，偏好华丽的赋是可笑的雕虫小技，但是赋在整个中古阶段（直至9世纪）都是最受人尊崇的韵文形式。显贵也擅长这种典雅的文体，曹植（192-232）的《洛神赋》可以为证。当洛神因为主人公的犹疑也变得不安时，曹植充满崇拜的描写也突然忧郁起来。与洛神的失望相呼应，风神屏翳收敛了晚风，水神川后止息了波涛，众神女、六龙和水禽伴着洛神返回天上。后世有人认为，曹植的这篇赋其实是曲折表达了他对曹丕之妻甄后的爱慕，学者们对此多有质疑，但无论如何，这些神话和历史相融合传说给许多诗歌、小说与戏曲提供了灵感。

悲慨

与赋铺陈繁复的手法相比，在中国漫长的民歌和诗的传统中，抒情模式占了上风。在汉代，朝廷将管理音乐和诗歌的职司交给了乐府，当时在这个机构工作的多达九百余人。官员们从帝国内外广泛采集诗乐，把旧有的主题和结构与新的韵律结合起来。到了公元前后，音乐趋势的变化使得五言诗成为主流，一些早期的五言诗堪称世界文学的瑰宝。

现存最早的五言诗集是东汉（25-220）末年的《古诗十九首》。这些作品似乎都很直白，其中几首是征戍诗，第二首则表达了一位女子独守空房之苦。和许多中国诗一样，这首作品也以景物描写开篇，然后才揭示主人公的情感。

青青河畔草，郁郁园中柳。

盈盈楼上女，皎皎当窗牖。

娥娥红粉妆，纤纤出素手。

昔为倡家女，今为荡子妇。

荡子行不归，空床难独守。

在前六句中，春天景色的描写由远及近，直至心情凄凉的主人公出场。河边是一片树林，树林环绕着闺楼，楼上凭窗坐着一位孤独的女子。从自然世界到人的世界，描写一步步进入了她的闺房。主人公困守家中的处境为她优美的姿势增添了哀婉的感染力。无法脱身的她只能将手伸出窗外。

后四句切换到这位女子过去与现在的遭遇。她是“荡子妇”，意味着她已经被抛弃。但她的丈夫若不是“荡子”，当初会娶这样一位卑微

的“娼家女”吗？虽然在开篇的描写中，这位女子只是一个静态的对象，但在这里，诗人却进入了她的视角。（由于原作和大多数中国古诗一样，没有用人称代词，所以主人公既可能是也可能不是叙述者。）当她看见那张空床，她几乎也看见了床边的自己。直到最后一行她的孤独才直接表达出来，但开篇简单、客观的描写已经在为结尾积聚力量。读者会发现，开篇所呈现的表面被最后一行的强烈情感穿透。虽然每层描写都充满美的诱惑，对于诗中女子而言，她却被束缚得更紧。在自然界永恒的循环中，她无法抽身的孤单更觉显眼。相对于变动不居的万物，她是不动的、安静的。

真是如此？有人在最后一行里读出了一种渴望幽会的冲动，宇文所安的译文就体现了这一点：“孤独的床不可能长久是空床。”^[16]诗中的这层暧昧提醒我们，动与静始终处于紧张状态，物极必反。

弃妇的主题在中古及以后更趋流行，它常象征人生的短暂易逝。虽然流传下来的此类诗歌多半出自男性作者，他们却经常选取女性作为作品的主人公，并以此暗喻怀才不遇的忠臣，其中宫怨诗逐渐成了一个主要的子类别。从谢朓（464-499）的《玉阶怨》可以看出宫怨诗的优雅。这首诗见于6世纪的一部选集《玉台新咏》，是五百首“宫体诗”中的一首。

夕殿下珠帘，

流萤飞复息。

长夜缝罗衣，

思君此何极。

中国两大诗人之一的李白在一首同题诗里改写了谢朓的作品：

玉阶生白露，

夜久侵罗袜。

却下水晶帘，

玲珑望秋月。

这首诗之所以成为广受赞誉的杰作，一个原因是它近似摄影的技巧，视觉焦点微妙地向上推移（从台阶到足，再到帘，最后到月）。虽然是改写，它的地位丝毫未受影响。重新加工流行的主题，例如怨愤、讥刺、弃妇、及时行乐等等，给了诗人专注于技巧的机会，丰富的典故也让作品更值得咀嚼。正如集诗人、画家、书法家于一身的黄庭坚（1045-1105）评价古代大师时所说，“古之能为文章者，真能陶冶万物，虽取古人之陈言入于翰墨，如灵丹一粒，点铁成金也”^[17]。诗人化用前人的词句，引起知音读者的情感共鸣，用道家的炼丹术来形容，甚为贴切。

随着音乐的演变，中国诗歌的另一种主要样式-词-逐渐发展起来，它着重表现的是以爱情、慵懒状态和惆怅意绪为内容的文化。从8世纪开始，这些词都是为音乐而写的，其中有些曲调是从中亚传来的。词和诗不同，要求用长短句，由于每行字数不同，它们的灵活性更大。词倾向于描写景物、送别、怀人，或者表达凄凉恋旧的情绪，或者感慨历史，或者称赞美人，尤其偏爱抒发弃妇的怨愤（经常仍象征着怀才不遇的大臣）。

因为经常要歌伎来表演，所以有些词用了较多的口语，严肃作家则竭力将自己的雅词与流行的俗词相区分。然而，上流社会的女子也填词。中国最著名的女诗人李清照（1084-1151）就是一位作词の顶尖高手。在女真人征服北宋、她被迫南渡之前，她过着养尊处优的生活，可以随意浏览丈夫丰富的私人藏书。后来，她的丈夫死于疟疾，她的诗词也哀伤到了极点。在《武陵春》里，主人公在上阕慨叹“物是人非”，到了下阕更直面自己的无限悲苦：

闻说双溪春尚好，
也拟泛轻舟。
只恐双溪舴艋舟，
载不动许多愁。

疏野

中国人相信，日常世界的所见所闻无一不是道的体现，所以具体的景物也可以清澈地反映出不可触摸的感情。中国诗所理解的感情并非浪漫主义式的“内在”情感，而是在具体情境中的人际交流所激活的某种东西。与知己相处的快乐在中古时期以“竹林七贤”为代表的社交群体中是尤其活跃的主题。这群特立独行的文人据说总是在嵇康（223-262）的庄园宴饮，欣赏美景，写诗清谈。这些诗人渴望摆脱政坛的纷争，赞颂简单的乡村生活，后世对于他们的种种享乐有诸多玄想。

七贤中最重要的诗人是阮籍（210-263）。他的八十二首《咏怀诗》以情取胜，又富于深沉的哲思。在第六首中，阮籍钦羨古时的东陵侯在秦亡之后过上种瓜的生活。在赞美了西瓜“曜朝日”的“五色”之后，他对比了瓜农和官宦的生活：

膏火自煎熬，
多财为患害。
布衣可终身，
宠禄岂足赖。



图6 长期以来，文人都看重竹子，认为它是忠诚、坚定、正直的象征。竹子中空的特性也使它成了表示虚心的意象。所以，竹子是画家喜爱的题材，这幅出自倪瓒的14世纪作品就是例子

这种沉思式的田园诗其实也是政治抗议的一种表达方式。虽然儒家传统告诫统治者将劝谏看作促成清明政治的忠行，真正敢于发出批评之声的官员却经常被贬职外放。当劝诫和抗议失效时，有德之人还可退隐山林。这样儒家的忠臣就变成了隐士（字面意思就是“隐身的士人”），退出了追逐名、利、权的俗世。

一面是建功立业的渴望，一面是在简单快乐中寻求安慰的梦想。赞美自然，赞美真情，并未真正解决这样的矛盾。入世和退隐的冲突在陶潜（365-427）的许多诗里都有体现。他的诗集经过他自己和后世许多人的编辑，虽然在生前并不被人看重，在宋代却受到了理学家的极力推崇，他们欣赏他的作品在较大程度上摆脱了当时佛教的影响。由于他们的称许，陶潜（陶渊明）成了隐士诗人最著名的代表，被尊为田园诗的创立者。

在陶潜的三联诗《形影神》中，入世雄心和简单快乐之间的冲突体现在自我不同部分的对话之中。在《形赠影》里，“形”先是哀叹死终将抹掉个人的一切，然后宣扬一种享乐主义的解决办法：“愿君取吾言，得酒莫苟辞。”在《影答形》里，“影”承认酒或许能给人慰藉，

但闲逸永远比不上行善立名、身死名存有价值。最后，在《神释》里，“神”试图提出一条折衷之道。它指出饮酒可能缩短人宝贵的寿命，诘问死后谁会记得自己，所以主张接受命运，不要庸人自扰。

甚念伤吾生，

正宜委运去。

纵浪大化中，

不喜亦不惧。

应尽便须尽，

无复独多虑。

“神”对尘世烦忧的鄙夷反映了陶潜的观点。在三十三岁那年，任职仅八十三天，他就辞官回乡了。在《归园田居》五首中，他形容自己是“羁鸟恋故林”，所以决定抛弃官场这个“尘网”。陶潜因为不以五斗米折腰而闻名，他认为辞官是保持正直品格的恰当做法。然而，他的这组诗也表明，摆脱忧虑是很难的。回归故里的小农场固然可以远离官场的羁绊，但诗里的主人公却又陷入了更大的自然之网，这里的力量同样非他所能控制。“晨兴理荒秽，带月荷锄归。”他在自然中觅得了一个和谐的位置，这的确令他愉悦，但他却为自己的温饱和庄稼的收成而焦虑。不同版本的文字差异加剧了评论者的争论：这些诗传达的情绪究竟是不安还是平静？对于此类语言交流中的矛盾，陶潜自己在二十首《饮酒》的第五首中有一个著名的说法：“此中有真意，欲辨已忘言。”

飘逸

到了5世纪，由于在佛教影响下，人们更加关注自然世界，上述

传统又演变出了第二类景物诗-山水诗。这类诗最著名的代表包括与陶潜同时代的谢灵运（385-433），还有诗画皆长的王维（699-761）等禅诗作者。据称王维诗中有画，画中有诗，这种融合在他的绝句《鹿柴》里可见一斑。

空山不见人，

但闻人语响。

返景入深林，

复照青苔上。

诗作没有点明任何主体，王维可能故意借此表现人完全沉入自然的状态。第一句“空山不见人”并无主语，一旦添加确定的人称代词，就将在多种重叠的可能性中锁定一种。特定主体的缺席是中国古诗中的常见现象，尤其是山水诗。在翻译成西方语言时，经常不得不添加主语，这是令人遗憾的，因为这种暧昧可能是对自我问题做出的一种艺术回应。中国诗并不赞美单个的主体，反而经常让自我隐身。通过淡化“我”与“物”的区分，这些诗所沉思的世界是个性经验较少横亘其间的世界。

沉思式的山水诗经常融合了在中国发展起来的一种独特佛教形式-禅（西方人更熟悉的是它的日文音译Zen）。禅的教义摒弃了多数印度佛教流派的出世倾向，强调顿悟，并且这种顿悟可以通过多种方式获得：冥想，插花之类日常活动，以及对平凡生活细节的体察。

除了王维这样的居士诗人，王梵志、寒山等僧侣诗人也用诗来表达他们的宗教体验。（寒山或许并非某个人的名字，而是众多佛教抒情诗辑录者的一个集体笔名。）虽然禅贬低语言的重要性，文人们却日益喜欢把诗歌的审美体验比作禅坐的顿悟。在《沧浪诗话》里，严羽（约1195-1245）明显以禅喻诗，归纳了诗歌的五法（“法”有佛法

的意味)。在他的体系中，借助体制、格力、气象、兴趣、音节这五法，诗就能实现高、古、深、远、长、雄浑、飘逸、悲壮、凄婉这九品。 [18]

在整个帝制时代，诗歌理论都体现出这样的精神指向，即使以社会关怀为己任的士大夫也经常将诗歌创作视为悟道之途，并赞美诗歌的这一功用。大师级诗人王士禛（1634-1711）便是一例。他担任左都御史、刑部尚书这样的高官，但在其诗话中却推崇个性化的、不可言传的“神韵”，所谓“神韵”就是通过与客观世界“妙在象外”的特质相融合而获得的一种直觉。

感时

与寄情自然或者悟道参禅的诗人不同，堪称中国最伟大诗人的杜甫（712-770）受儒家的价值观影响更深，所以他写诗的目的是为国尽忠。虽然一生仕途坎坷，他的诗却为唐人创造了一种集体的身份意识。最终导致数千万人丧命的安史之乱（755-763）爆发后，杜甫写了《春望》，哀叹自己所在的城市已沦为一片废墟。

这首诗作于公元757年春，在此之前的755年12月，安禄山的胡人军队已经攻占首都长安。当时杜甫的生活和诗歌都以京畿为中心，第一句中的“国”可能既指都城，也指整个国家。

因为动词“望”也有希望或盼望的意味，标题也暗示着遗憾与怅惘，可以理解为“观看本应是春天的景象”。

由于要抒发的感情如果直接体验或许太痛苦，诗人便将它投射到自然景物之中，以“移情”的方式悲叹国都满目疮痍，而自己的健康也每况愈下。在诗的前半部分，抒情主人公先是远眺群山，然后环视城池与草木，最后俯视露水覆盖的花，仰望空中的鸟。在后半部分，他再次望向远方的烽火台，想起家人，注意到自己日渐稀疏的头发。当

他的目光由远及近地游移，画面也从模糊的远方切换到微小露珠构成的清晰近景，与此对应，他的情感也从担忧国家过渡到担忧自己和遥远的家人。

春望

国破山河在，

城春草木深。

感时花溅泪，

恨别鸟惊心。

烽火连三月，

家书抵万金。

白头搔更短，

浑欲不胜簪。

在首联中，自然的恒常让诗人惊觉人类文明的无常。第二句将春天的繁盛与都城的破败相对照，肆意蔓延的绿草意味着都城已是残垣断壁。然而植物也可能暗示，国家虽已战败，仍有复兴的可能。自然顽强的生命力是否有希望的寓意，这取决于一个选择。如果说首联表现了自然对人类的悲苦无动于衷，颔联则记录了自然与人感同身受的哀伤。虽然和颔联、颈联不同，首联并不要求对仗，杜甫却使用了对仗，从形式上强化了这种对照。

颔联的强烈移情效果也让它获得了两种解读的可能。或者是诗人因为花和鸟而溅泪、惊心，或者是花本身溅泪、鸟自己惊心。两层意蕴交融形成的歧义表现出学者们所称的中国诗的“浓缩”特质或者“双重

语法”。读者或许会问，鸟为何会让诗人惊心？或许是因为它们的迁徙反衬出他深陷敌城的困境。在诗歌传统里，花鸟经常是给人带来欢乐的景物，但中国诗人用它们，尤其是鸟的叫声来抒发悲伤，或烘托主人公的痛苦，也并不罕见。

颈联由感慨国家的危难转到沉思个人的哀痛。烽火在古代是守军之间传递警讯的手段，所以象征着战争，从而点明了让花溅泪的混乱时局因何而起。第五句告诉我们，紧急的战况已经持续三个月，正如“三月”与“万金”对仗，整个颈联也与颔联平行，对家书的渴望呼应着鸟“恨别”的情绪。

最后三句从客观的描绘转向主体反应的记述，头发日渐稀疏的意象既伤感，也有一丝滑稽。虽然尾联并未减缓主人公的哀伤，它却有可能传达了情绪的某种变化，就是从前文的痛苦转为戏谑的自嘲。杜甫在757年不过四十五六岁，白发不断掉落或许也暗示战争让他未老先衰。抒情主人公有可能是用拔掉头发的方式来发泄无助的焦虑情绪吗？中古诗歌里有许多这样的例子，由于无力反抗时代的命运，诗人只能选择接受，面对死亡人数仅次于“二战”的安史之乱就更是如此了。虽然叛乱平定后，唐朝又挨过一个半世纪才最终覆灭，但在晚唐的诗歌里，人类努力的残酷幻灭感和短暂人生固有的悲哀已融汇在一起。

豪放

和杜甫的厌世情绪不同，其他诗人更喜欢“豪放”。回溯历史，这个标签可以贴在与杜甫同时代的李白（701-762）身上。作为一位特立独行的旁观者，一位求仙访道的出世者，李白深受不合流俗的人推崇；他代表了一类中国诗人，他们纵情饮酒，有时是为与知己欢宴，有时是为挣脱遮蔽现实的日常意识。“三杯通大道，一斗合自然。”李白在《月下独酌·其三》中如此写道。

到了宋朝，由于越来越多的文人不再将诗歌与一个宏大的意义体系联系起来，诗歌的抒情和教化功能究竟有多大价值便成为激烈争论的话题。与许多唐诗的哀婉精致不同，宋诗在结构上更灵活，语汇上更贴近生活，有时甚至到了随意为之的程度。到了12世纪早期，文人，尤其是那些不谋求或者未获得官职的文人，开始结成诗歌群体。虽然早先的诗人也有群体，宋朝的诗人却形成了明显的“派”（“派”的原义就是水的支流）。由于诗歌传统汇聚的文本越来越多，诗人越来越难以全面掌握，这些派别所确立的经典范围就趋于狭窄。这类诗歌因为刻意为之而倾向学究化，豪放的诗人认为这是一种缺陷，决心摆脱。

诗人政治家苏轼（1037-1101）反对学究气，他用带有挑衅色彩的想象来对抗贬谪生活的痛苦。他虽然尊重过去的传统，却不缺乏批判的精神，这在《读孟郊诗二首·其二》的第一节和第三节表现得非常明显：

夜读孟郊诗，

细字如牛毛。

寒灯照昏花，

佳处时一遭。

初如食小鱼，

所得不偿劳，

又似煮彭越，

竟日嚼空螯。

在第五节也就是最后一节，苏轼提出了另外一种选择：

何苦将两耳，

听此寒虫号。

不如且置之，

饮我玉色醪。

苏轼身上既有佛家色彩，也有道家色彩，他这种包容的态度促进了所谓“豪放派”的发展，后来人们常将豪放风格与更细密含蓄的婉约风格相对照。

印刷术让更广泛的阅读群体接触到诗歌，13世纪出现的重要诗话、韵书扩大了写诗者的阵容，于是这种风格的区分以及与之相伴的关于诗歌目的的争论也更加激烈了。在其中一个阵营里，出现了一股很有影响的复古潮流，这些人强调，写诗者应熟谙从前代大师，尤其是盛唐诗人那里习得的“诗歌风格”。^[19]与之抗衡的派别则认为唐朝以后的许多诗作都是平庸无趣的仿作，他们担忧模仿会窒息诗人的创造力，主张个性化的表达，推崇情感而不是道德意图，并且以一种享乐主义的态度对待文学。^[20]当各个文学群体为诗法与个人独创力孰长孰短而争执不休的时候，即使看重个性的作者其实也相信前人诗法的价值，只不过他们把诗法比作佛教譬喻中的“筏”，一旦登岸，就应抛弃。诗歌团体的影响不断扩大，其中一些甚至欢迎女性和圈外人参加，越来越多的读者都熟悉了这些论争的内容。

写诗论诗的女性日益增加，到了17世纪中叶，王端淑、黄媛介这样的女作家已开始创造一种迥异于传统的生活。她们有男性师长的引导，有知音般的丈夫鼓励，还有文人家庭赞助作品的出版，不仅可以写诗作文，还可教授其他上层女性，甚至编辑文选。她们还时常泛舟赏玩，饮酒唱和，王端淑的《名媛诗归》（1667）之类的文集更在促进女性写作方面起到了开创性的作用。在书的序言中，她的丈夫俏皮地责备她为写诗忽略了家务，但现存的记录表明，她对丈夫和小妾都

尽心尽责，关心备至。

先前的女诗人大多只以相思怀人为题材，这些新的女诗人却有不少表达了对明朝故国的忠诚。她们对个性表达有一种新的信心，因而敢于翻新传统的比喻和语汇，黄媛介的《题山水小幅》就是一例：

懒登高阁望青山，

愧我来年学闭关。

淡墨遥传缥缈意，

孤峰只在有无间。

她的这首诗表达了转向内心的愿望，我们于此可以发现诗人们面对满族征服和清初统治的艰难处境。在抵抗与屈从之间挣扎，文人们越来越将美学信念与政治立场绑在一起。以前的诗派往往建立在地域或者师徒关系基础上，在清朝的盛期，理论原则成了划分派别的关键。例如，大师级诗人袁枚（1716-1797）为了对抗卷土重来的复古主义，举起了“性灵”的大旗，主张一种非常现代的个人主义态度，下面这几句诗可为证：

人生行乐耳，

所乐亦分类。

但须及时行，

各人自领会。 [21]

第三章 文言叙事：史书、笔记和志怪小说

中国最早的散文体叙事作品至少可以追溯到公元前5世纪，但中国作家究竟何时开始有意识地创作小说，仍然没有答案。这些作品虽然并不被视为文学创作，许多却生动有力地表现了情感、鬼神以及各种自然和超自然的现象。然而人们由于深信孔子“述而不作”（《论语·述而》）的教诲，便以为历史仅仅是记录事实，后世归于孔子的编年史^[1]的简洁风格便反映了此种观念。不以历史为蓝本的故事被人们讥为“小说”，这个词很久之后变成英语fiction的汉语译名。然而，尽管当代讨论小说时经常把早期历史和哲学经典著作中的寓言和虚构段落包括进来，这些作品在古代是极不可能被人们蔑称为早期史家所定义的“小说”的。对于史家班固（32-92）来说，“小说”仅仅是“巷语”，这些记录对政治有参考意义，却没有文学价值。后来的几个世纪里，这个标签一直用来表达温和的贬斥。

然而，在中国最早的长篇叙事作品《左传》里明显能够找到虚构成分。这部作品据称为盲人史家左丘明（约前4世纪）所撰。在它的第一条编年记录里，有一长段文字赞美了孝道的救赎力量。深受母亲嫌恶的郑庄公阻止了母亲试图推翻自己的密谋，然后将她囚禁起来，发誓不到黄泉不再相见。然而，当他得知管理疆界的官吏颖考叔省下食物是为与母亲分享时，不禁深受触动，悲叹道：“尔有母遗，繄我独无！”他向颖考叔坦承了自己的悔恨之情，后者向他献计，挖地道直达泉水，既不违背誓言，也可与母亲相见。当母亲走出地道时，母子都吟诗表达欣悦，故事最后称赞了这位官吏的至纯孝心^[2]。

直到8世纪，刘知几（661-721）才在《史通》（710）里正式区分了历史和小说，他把与严肃历史著作相对的文本称为“调谑小辩”^[3]。后来的许多学者便按照内容而不是真实性将叙事作品分为两类。历史讲述公共话题：军事、政治、外交以及宫廷事务，而小说描绘的则是私人生活。然而，很多早期作品无法纳入这种二分结构。例如结合了历史传奇和游记的《穆天子传》（约前4世纪）虽然记述的是帝王巡游天下的事，却充满了各种虚构主题，颇具超自然色彩的地理著作《山海经》（约前320）也是如此。

在自觉创作小说之前的一千三百年里，文人们如何理解这类作品的功能与目的？像下面这篇选自干宝（活跃于320年前后）《搜神记》的故事，我们应当如何看待？

苏易者，庐陵妇人，善看产，夜忽为虎所取，行六七里，至大圻，厝易置地，蹲而守，见有牝虎当产，不得解，匍匐欲死，辄仰视。易怪之，乃为探出之，有三子。生毕，牝虎负易还，再三送野肉于门内。^[4]

这则简短的故事颇能代表后来所称的“志怪”小说。干宝这样的记录者兼编纂者借用了官方史书的记录风格，为这些怪异现象的记述蒙上一层历史的高贵色彩。这则故事将同情、机智和感恩的高贵品质赋予老虎，让它们成为道德的榜样。此类故事先是在口头流传，然后被文人记录，它们的目的与官方历史是一致的，那就是鼓励人们相信宇宙充满善意，受益于传统的道德观和合乎礼仪的行为，人类所行之事都有意义，遵行伦理也一定有回报。

礼：臧否的史书

在古代中国，写作的首要功能似乎是辅助记忆。周朝（前1027-前256）太史寮的官员^[5]负责记录祭祖仪式、朝廷谕令、公文信函以

及天子的言行。到了战国（前475-前221）中期，写作又获得了伦理教化的功能。面对战争和诸侯国的兼并，思想家们日益频繁地在历史中寻找先例，以促使人们信仰一个规范有序的宇宙。统治者也急于用道德和自然的原因来解释各种变化，所以允许甚至奖掖史学家们著书立说，好为他们的政府披上合法的外衣。

儒家总将道德与天意相联系，为了强化这种传统信仰，早期史家在记录事件时下了一番筛选的功夫，极力为自己的恩主赢得声誉，而将罪责推到他们的竞争者头上。如果某个星座的位置预示着自己国家的兴盛，而某场战役发生在该天象出现之前或之后，那么记录的日期就会被篡改。从一开始，确定事件的日期就是服务于政治意图的，当《庄子》《孟子》等哲学著作表明，故事天生的感染力使它成为宣扬思想的有力工具时，写作的意识形态功能就得到了更广泛的使用。

早期史家的著作并不仅仅是为了传播事实，而是自命负有从历史中提炼道德教训的重任。《春秋》位居托名孔子的“五经”之列，为它作传的史书影响尤其巨大。这些传相信，《春秋》简洁的记述通过省略、双关和风格的微妙暗示表达了道德判断，由此它们确立了一种以恰当的仪礼为基础的伦理规范体系。在这些传里，因果关系遵循报偿原则：道德和仪礼的过犯引发战争和动荡，而严守礼法和历史传统则会带来和平和公正。

以史为鉴就必须严肃对待文字的力量，中国第一部既叙事也记言的史书《左传》证明了语言的强大作用。例如，当郑国人聚于乡校，指责他的政策时，子产没有听从毁乡校的提议，认为与其强迫臣民沉默，不如虚心听取他们的意见：

我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。岂不遽止？然犹防川也：大决所犯，伤人必多，吾不克救也；不如小决使道，不如吾闻而药之也。

这段文字的最后是托名孔子的评论，他在听说子产的故事后说道：“以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。”^[6]在一部以史实叙述为主的书里，偶尔插入这样的议论（一共八十四处）可以表达一种清晰的立场和记述者的道德用意，即让读者相信，善有善报，恶有恶报。

许多早期史书都突出了史家兼说教者捍卫这种道德正义的强力角色。例如在《国语》（前4世纪）中，统治者尽可忽略臣下基于天道循环和历史兴废提出的建议，但结果一定是他们自己或者所爱之人遭遇厄运。晋献公出征骊戎前，史苏警告说，战事虽会胜利，结果却不吉利，晋献公不听，获胜后将敌酋的女儿骊姬封为妃子，并且相信她的诡计，废黜了世子申生，把她的儿子立为继承人。故事里的申生是孝道-百善之先-的化身，然而正是这一美德毁灭了他。在他眼中，孝道的绝对律令甚至比生存还重要，虽然他已得知骊姬的阴谋，却不肯采取任何有辱父亲名声的行动。既然申生最终在祖庙里自缢身亡，读者应当如何看待三位大臣关于骊姬阴谋的慷慨争辩呢？里克感叹史苏的预言即将成为现实，荀息认为事君者的义务就是“君立臣从”，丕郑反驳道：“吾闻事君者，从其义，不阿其惑。惑则误民，民误失德，是弃民也。”^[7]虽然从申生个人的角度看，奉行孝道以悲剧收场，但故事却可能暗示，历史反思本身以及仗义执言的大臣能够发挥阻止道德堕落的作用，并让钟摆复归美德一方。

早期文献经常会对事件作道德评判，这些文字可能是后代编者所加，而且往往托名孔子（或者被理解为孔子的“君子”），并不突出作者。第一部有心强调作者的著作是记录早期历史的杰作《史记》（约前100），该书由史家司马迁（前145-？前87）撰写。其父司马谈临终前嘱咐他不仅要继续家族世代记录宫廷历史的事业，而且要拓宽史家的职责，将历史上杰出人物的功绩也纳入写作范围。当司马迁因为替战败的将军李陵辩护而被控以“诬罔主上”的罪名时^[8]，他毕生修史的宏愿遭遇了严峻考验。他宁可接受残忍的腐刑，也不肯为避免羞辱而像士人那样自杀，正是为了完成父亲托付的使命。

司马迁的史书虽然是更早历史文献的汇编整理，却有开创性的意义；它在编年体的传统外补充了纪传体的新样式，这就为个人和群体的性格刻画提供了空间。全书长达五十多万字，分为一百三十章，覆盖了约二千五百年的历史，各章的内容有一定交叠。作为二十五史的第一部也是最具创意的一部，《史记》确立了后代史家普遍遵循的许多规范和主题。书中的传记叙事鲜活，引言精炼，节奏明快，让读者身临其境。除了以帝王、将相、刺客和其他人为对象的个人传记外，司马迁还为酷吏、循吏、儒林、游侠、佞幸、滑稽、货殖等各类人群撰写了集体传记，还不忘加上一篇《太史公自序》。

为了教育国人，司马迁重点渲染了他欣赏的事件，省略或只是简短记录了他憎恶的事件，借此暗示出自己的态度。通常出现在每章末尾的“太史公曰”部分则明确表达了他的评价。“悲夫”或“呜呼哀哉”是他惯用的开场语，为读者的思考定下了基调。借助这些情感化的反应，司马迁的《史记》在中国史书传统中第一次将作者本人作为一个角色和评论者带入了作品中。（后世的许多断代史书则选择了更客观的叙述语气，叙述者代表了一种集体声音。）

在《报任安书》里，司马迁为后世保存了一份珍贵记录，亲身讲述了自己的生平、观点和愤懑的心境，也为《史记》的创作雄心提供了证词：“欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。”这些话表明，司马迁认为历史和历史书写都系于人的决定。

纯文学传统

汉朝的作品多半服务于实际的目的，公元220年中央政府的崩溃使得许多题材和形式不再受限制。从3世纪到6世纪，文人们逐渐建立起了一个纯文学传统，写作的声望也提高了。由于尊经的传统抑制了大规模的哲学写作，文学主要采用了评语、散文、书信、游记以及其他短篇形式。一些文选和理论著作作为这一传统确立了规范，相应的体

裁、文学谱系和评价语汇也发展起来。

在或许是最早的文学专论里 [9]，魏国（220-265）皇帝曹丕（187-226）将文章称为“经国之大业”。他指出，“年寿有时而尽，荣乐止乎其身，二者必至之常期，未若文章之无穷”。因此，文学成了对抗时间暴政的武器。曹丕尤其赞美坚忍的品格和“清气”。他认为“气”是天生的，所以后来的文学评论就深刻地受到“人物品藻”习气的影响，所谓品藻就是品评人的才能、外貌、气质与风格。

至少从曹丕的《论文》开始，文人们便有意识地思考文学的功能，并通过这样的思考，逐渐形成了一个阶层。正因为他们有了这种意识，20世纪作家鲁迅（1881-1936）把3世纪初期称作“文学的自觉时代” [10]。虽然出仕的重要性使得颂、辩、祝之类官方文体颇受尊崇，这一时期的作者也关注个人的种种情感，从而强化了文学的疗治功能。例如，文人李密（224-287）在《陈情表》中就颇为动情地以第一人称讲述了自己的经历，请求皇帝恩准辞官回乡。他写道：“伏惟圣朝以孝治天下……臣密今年四十有四，祖母今年九十有六，是臣尽节于陛下之日长，报养刘之日短也。乌鸟私情，愿乞终养。”



图7 当文人逐渐凝聚为一个阶层，他们中的许多人都表现出深厚的友情，彼此扶持。这幅仇英的画（约1550）描绘的是一位穷书生的文人朋友们攒钱买了一头驴赠给他的场景，便反映了这种风尚

到了4世纪，一些既非历史也非哲学的内容被文人们当作“笔记”存录。这些作品都采用了典雅的古文，深受士大夫青睐，因为其中不仅可以有历史掌故、社会评论、个人感悟、旅行见闻、山水美景，还有日记、笑话以及我们今日可以称为小说的内容。许多这类作品都是逐渐汇集而成的，当时难以出现自觉创作的小说，这是其中一个因素。然而，由于更看重叙事性而不是说教性，它们逐渐远离了史书的传统，而聚焦到想象的现实上了。

志怪小说

“志怪”小说是一种新文体，其最初的动因或许是控制奇异现象对人们心理的影响力，让它为道德规范服务。为了让读者相信他们的笔记，编者常会遵循史书纪年的传统，并且采用真实的地名人名。然而，我们却不能不佩服这些作品的想象力和艺术技巧。许多故事都与神灵、鬼怪、僧尼、道士、奇人、奇地、奇事相关。正如4世纪的干宝在《搜神记》序言中所说，他希望自己搜集的故事能证明“神道之不诬”，也能为将来的文人提供“有以游心寓目”的材料。

虽然后来被看成“小说的起始”，志怪故事在当时却是作为非官方的稗史来读的。它们在形式上借用了正史的许多特征，例如使用托梦、兆象、预言等手法，但它们的叙事风格却能容纳更复杂的情节，也提供了通过心理描写来塑造人物的空间。在《搜神记》的四百六十四则记录里，有些像苏易和老虎的故事一样，只有寥寥数十字，但另一些却相对复杂，描绘了多重冲突、多种人物。而且，有些故事突出了人与兽之间的界限，不像在苏易的故事里，人和兽共处一个道德宇宙中。或许是为了控制人身上的动物本能，许多故事都用动物形象来启示人类道德。

和苏易的故事一样，许多志怪小说的主题都离不开“报”的概念。在干宝这本书的另一个故事《董昭之》里，主人公因为救了一只蚂蚁

的命而获得好报。他梦见一位乌衣人（蚁王）带着一百多人来向自己致谢，并告诉他：“若有急难，当见告语。”十年后，董昭之蒙冤被投入大牢，他记起蚁王的话，于是在掌心放上几只蚂蚁，向它们求救。在第二个梦里，乌衣人嘱咐他逃到山中，等待大赦。醒来后，董昭之发现蚂蚁已经啃断镣铐，于是依计行事，果然很快遇赦。

虽然一些故事有清楚明了的寓意，在另外一些故事里，由于缺乏一个预定的价值体系，其道德含义就不容易把握了。某些主题和结构暗示，即使人类最高贵的情感也可能与天意产生悲剧性的冲突。《韩凭夫妇》（也出自《搜神记》）常被看作歌颂至纯爱情和至深忠诚的作品，但它也是一曲悲歌，慨叹平民在权贵面前的凄惨无助。虽然故事似乎表现了文字对抗不义行为的力量，但它也凸显了阐释的含混暧昧。宋康王抢夺韩凭之妻后，她给丈夫写了一封隐晦的信，这封信启示我们，文字的道德力量究竟会按怎样的轨迹运行，其实是不可预测的：

其雨淫淫，

河大水深，

日出当心。

当困惑的国王将截获的信交给身边的大臣时，苏贺解释说，“其雨淫淫”象征她的忧愁和思念，“河大水深”意味着这对夫妻无法见到彼此，“日出当心”表明她赴死的决心。虽然作品没有告诉我们韩凭是否收到了信，但他还是自杀了。此后，他的妻子暗地里腐蚀了自己的衣服，结果当她从高台跳下寻死时，国王的侍从没能拽住她。她在遗书里要求将骸骨葬在丈夫的坟里，国王大怒，故意将她葬在韩凭的坟对面。一夜之间便有大梓木从两座坟上长出，十天之内它们的树干就彼此相倾，根交于下，枝错于上。一对鸳鸯停在树上，交颈悲鸣。宋人为夫妻二人感到悲伤，把树称为“相思树”，将鸳鸯视为他们的精魂。

这个故事也突出了决心和意志的力量。韩凭妻耐心腐蚀自己的衣服显示了她的决心，她给国王的遗书声称死对她有利，表达了掌握自己命运的意志。通过选择她所能选择的唯一抵抗方式，她或许多少唤起了国王的怜悯，至少他没让两人的坟相距太远。然而，这篇作品的谜团在于苏贺对她第一封信的破译。“其雨淫淫”的“淫”被他解作“连绵不绝”，但它也可指“淫乱”，如果这样，第一句就可能暗指国王对她的性欺凌。换一个角度想，既然“雨”和“日”都可滋养树，这封信也可能预示梓木相交的结局，这样它就成了在结构上将全篇统摄起来的一个预兆。

志人小说与自觉虚构

正如志怪小说记述据信发生过的事，志人笔记通常描绘的也是据信真实存在的历史人物。后一类作品的道德内涵一般都更明晰，记录了数百则故事的《世说新语》就是证明，它所聚焦的乃是善行与恶习。

这本书编于公元430年左右，收录了许多颇富文人氣息、幽默诙谐的轶事与对话。有些笔记非常简单，例如记述东晋简文帝因为不识田里的稻子深感羞愧，藏在宫中反思三日：“宁有赖其末而不识其本？”其他一些片段经常拿两人作比较，来说明道德品质、性格缺陷、智力水平和性格类型。

《世说新语》因此成了“清谈”的重要来源。在这样的谈话中，文人们竭力摆脱政治俗务的羁绊，以高雅趣味的裁判者自居。在这本书的影响下，后世出现了许多“世说体”的文集，现代学者认为这类所谓的“志人”笔记小说是精英阶层追求自我标识的重要手段。

当更多的文人摒弃了主流的出仕价值观，转而追求审美的生活态度和与之相伴的快乐时，写作就成了他们服务于文学目的的一种私人

行为，他们的散文体铭赞、墓志、传记就和诗歌一起成为抒发个人情感的普遍形式了。例如，诗人陶潜（365-427）在《五柳先生传》里戏仿了官方传记的写法，以揶揄的口气勾勒了一幅儒道合一的自画像：“闲静少言，不慕荣利。好读书，不求甚解；每有会意，便欣然忘食。环堵萧然，不蔽风日；短褐穿结，箪瓢屡空，晏如也。常著文章自娱，颇示己志。”

如果自觉创作小说部分地取决于一种作者观念，而这种观念只有当文人凝聚为一个阶层才能成型，那么让陶潜这样一位有着清晰文学身份意识的诗人来创作一篇最早的自觉的虚构小说，就是最合适不过的了。寓意深远的《桃花源记》最初是一首诗的序，讲述了一个渔人的经历，他缘溪而行，穿过山的一处小口，发现了一个乌托邦社会，这里完全不受渔人所处世界的政治纷争的困扰。渔人羡慕他们的惬意与慷慨，不顾他们保密的叮嘱，在返回途中作了标记，并向太守汇报。然而，他再也没能找到原路，这个故事也成了乐园消逝的一个隐喻。

中国社会最终认可文学是独立的体裁，文人是独立的阶层，与6世纪《文选》的编纂有很大关系。在序言中，编者萧统（501-531）将文学与历史和哲学区分开来，历史处理事实，哲学处理思想，而文学则是通过艺术化设计的形式和语言来处理人类的经验。《文选》确立了诗文的基本经典篇目，成为读书阶层广泛接受的终极选本。由于有了这个共同的背景文库，文人们无须像后世评注者那样解释典故。《文选》和605年创立的科举制一起，促进了文人阶层的形成。

虽然《文选》没选入“小说”，但到了宋朝早期，这种文学体裁已经空前繁荣，宋太宗专门下令，将从公元1世纪初以来的约七千篇小说汇编成书，人们甚至为印刷这部《太平广记》（977-978）准备了雕版。然而基于道德理由的反对意见阻止了它的出版，直到1566年才付印。（出书受阻或许表明了社会对小说力量的恐惧。）由于这本书是收录宋初以前许多小说的唯一资料，它的最终出版极大地推动了中

国早期小说的研究。

传奇

尽管早期志怪小说不乏虚构成分，学者们还是普遍接受了胡应麟（1551-1602）的观点，将篇幅更长的“传奇”看成中国最早自觉创作的小说。这些自唐朝（618-907）以来创作的故事也描绘了奇异的事件，但它们的焦点是私人生活，而且经常点明了作者，并解释了记录该故事的动机。我们尚不清楚，对写作的这种关注是否意味着作者自觉承担了艺术创作的使命。因为虽然多数核心故事是用全知的无人称视角叙述的，许多故事却采用了由某位目击者向叙述者转述的框架，仿佛故事只是一段客观的记录。

这些叙述框架在故事本身和读者的世界之间架起了桥梁，并且时常对核心故事的伦理内涵做出评判。对道德说教如此重视，或许揭示了作者对文人地位和传统儒家价值观的忧虑，因为在海纳百川的唐朝，佛家和其他流派的思想获得了很大的影响力。如此一来，这些以文言文创作的故事就与摒弃骈文、回归汉朝和先秦的“古文”运动发生了共鸣。

然而，在这些故事里却能发现彼此冲突的价值观和声音，因此最后的道德教训有可能只是给作品一个正统的伪装，以利于它的流传。无论如何，核心故事经常都着力刻画人物心理，从而超越了更为传统的外层伦理框架。表达异议的声音也出现在直接引用的对话里，或者是小说人物所写的诗歌、信件里，这些经常是人物最出彩的地方。

这些文言小说的作者和读者都是文人，所以经常直言不讳地宣扬十年寒窗、应试做官的思想，但它们也体现出时人对个性情感的日益尊重，而这对主流伦理规范和等级秩序构成了挑战。给人印象最深的批判功名思想的作品是沈既济（约740-约800）的《枕中记》

（781），它取材于《搜神记》的一则笔记。在沈既济的时代，官学体系的膨胀制造了一大批科举制度容纳不下的书生，故事开头就是一位书生（卢生）和一位老道士（吕翁）在邸舍相遇的情景。虽然两人交谈甚欢，卢生却感慨自己衣衫褴褛，生不逢时。当吕翁指出他“无苦无恙”时，卢生又哀叹自己没能建功立名，过上富足的生活。

于是吕翁送给他一个枕头，保证他能获得向往的荣耀与幸福。卢生从枕孔进入枕中 [11]，命运大变。他娶了名门之女，官运也一路亨通，还因主持开凿运河赢得国人的赞誉。然而，和许多显贵的命运一样，他两次遭谤外放，直至隐居不出。待到冤屈昭雪，他的官位甚至超过了先前，五个儿子也各有建树。在豪奢人生的终点，他一病不起，向皇帝上书请辞，这封信表达了故事作者对传统价值观的嘲讽。但是当卢生一觉醒来，却发现自己仍和吕翁在一起，“主人蒸黍未熟”。卢生不禁问道，刚才的一生是否只是一场梦。道士答道：“人生之适，亦如是矣。”虽然起初很失望，卢生还是感谢吕翁：“夫宠辱之道，穷达之运，得丧之理，死生之情，尽知之矣。此先生所以窒吾欲也。敢不受教！”

和《枕中记》一样，这些传奇里最丰满的角色经常都是追求功名的书生。他们写得一手好文章，擅长绘画书法，最后金榜题名。如果有重要的女性角色，经常都是颇有才学的贵族女子 [12] 或“狐精”。虽然她们能够助应试的书生一臂之力，但常被塑造成危险的红颜祸水形象。在许多故事中，女人都变成狐精或鬼魂，这种反复出现的情节或许表现了人们对爱情关系乃至一切激情的恐惧，也表达了一种流行观念，那就是男人需要通过节欲来保存自己的生命。

虽然这些女性角色的忠贞与其他美德都堪称典范，她们的结局却几乎总是悲剧，仿佛是因为她们力量超凡，不值得人类关心。例如，在沈既济的《任氏传》（781）里，潦倒的郑六爱上了狐精任氏，虽然她越来越喜欢郑六的朋友韦崱，因为他更有内涵，但仍然信守对郑六的承诺。甚至当一位巫师警告她西行必遭灾祸时，她仍然跟从郑六

西行，结果被一群恶犬袭击，她变回狐狸原形，最后丧身犬口。在小说结尾，叙述者称自己就是作者，故事是从韦崧那里听来的；他感叹任氏“遇暴不失节，徇人以至死”的美德，惋惜郑六是俗人，只喜欢她的容貌，不懂得欣赏她的情性：“向使渊识之士，必能揉变化之理，察神人之际，著文章之美，传要妙之情，不止于赏玩风态而已。”这样的道德评论经常出现在小说末尾，但它们很少能恢复在核心故事里遭到破坏的道德秩序。

尽管复仇的故事在早期史书里很常见，中国最早的一批侦探小说却出现在这些传奇里。李公佐（770-850）的《谢小娥传》就是一例，它讲述了主人公女扮男装为父亲和丈夫报仇的故事。冤魂托梦给谢小娥，但只告诉她两句隐语，故事的叙述者从中破译出了两位凶手的名字。谢小娥于是装扮为男子，混迹江湖，委身为仆，用两年时间搜集证据，最后将一位凶手斩首，另一位送交官府处决。虽然这种以梦为凭据杀死嫌疑犯的“民间正义”可能引发争议，但在小说末尾，叙述者兼作者却以“士大夫”的身份赞颂了她的美德，解释了自己创作的动机。

正义与忠诚的问题也出现在裴铏于9世纪晚期所写的《聂隐娘传》里，这是中国最早的武侠小说之一。聂隐娘幼时被一游方尼姑偷去，经过五年训练，成为武艺高强的杀手，其武器是嵌在脑里面的一把匕首。然而，当她被派去行刺节度使刘悟时，却发现对方神机妙算，于是转而效忠于他。刘悟大度地接受了她的道歉，称“各亲其主，人之常事”。在16世纪中期的短篇小说集《剑侠传》中有许多救人危难、匡扶正义的侠客形象。但和女扮男装的谢小娥或者男性化的侠客聂隐娘不同，这些故事中的女主人公仍然保持着女性气质。

《莺莺传》

《莺莺传》（804）或许是中国最著名的爱情故事，也是“才子佳人小说”（描绘追逐功名的书生与美丽女子之间的爱情浮沉）这个类别的代表作品。这篇据称元稹（779-831）所撰的小说生动地呈现了儒家伦理义务与影响日渐扩大的情感崇拜之间的冲突。主人公张生在动用自己的关系保护了寓居普救寺的众人后，爱上了姿容艳异的莺莺。虽然莺莺因为张生急于引诱自己而先是戏弄、继而拒绝他，后来还是主动委身于他。她最初的矜持冷峻逐渐化为热烈的情欲，在张生赠给她《会真诗》后，两人每天都在西厢幽会，直至张生赴京赶考。虽然莺莺在欢爱之时一言不发，她写的情书却分外缠绵动人，表明她希望控制这段感情的方向。但是故事的结局却令人悲哀，张生抛弃了莺莺，借口是“予之德不足以胜妖孽”。他借此发了一通议论，质疑天下所有美丽的女子：“大凡天之所命尤物也，不妖其身，必妖于人。”虽然对美丽女子的妖魔化早已是传统，虽然张生的朋友，包括故事的叙述者可能都支持他以伦理义务为先的观点，但将莺莺的情书纳入这则故事却突出了爱情的价值。和她的一片挚情相比，张生的理性论证显得僵硬麻木。在后世的诸多改编作品中，最受人欢迎的是13世纪的戏剧《西厢记》，篇幅是原作的六倍，主角也从莺莺变成了她的丫环红娘。

晚期文言短篇小说

直到20世纪初，多数诗歌、散文和小说仍然采用文言。当白话小说逐渐和文言小说分庭抗礼（自12世纪开始），用高雅文言叙述的作品就更加引人注目了。借助这种高度文学化的语言，作者凸显自己继承了诸如中庸、孝义等传统的儒家价值观。这些文言小说经常以真实故事的面目示人，声称是从亲戚、文友、僧侣或百姓口中听来的。文

人们也越来越喜欢搜集此类故事，作为特定哲学主张的论据。例如，历史学家洪迈（1123-1202）就花了六十年光阴编纂当时规模最大的一部口头轶闻记录《夷坚志》，该书的编目结构遵循了理学家的宇宙模型。^[13]

代表文言短篇小说最高成就的蒲松龄（1640-1715）的《聊斋志异》（1766^[14]）却打破了这种整齐的结构，也模糊了志怪小说和传奇小说的界限。蒲松龄虽然满腹才学，很早就通过了院试，但从未通过乡试，更不用提会试与殿试了，所以从未获得官职。或许是仕途的失意以及对黑暗现实的关切点燃了他的愤怒，让他无情嘲讽了权力的种种虚伪面目。

在大约五百篇以恋人、鬼魂、狐精、妖怪为主角的奇闻轶事里，蒲松龄通过诙谐的语言、广泛的主题和抒情化的性描写生动地呈现了人生诡异难测的本质。正如其中的人物穿越了自然与超自然的界限，小说本身也揭示了自我身份和性爱行为的变幻无定。

这些小说或许令人惊讶，因为它们对性题材的处理是坦率直接的，人物也经常变换性对象，甚至毫不羞惭地同时拥有多位情人。一些女性角色（经常都是鬼魂和狐精）情不自禁地耗尽了恋人的元气，然而狐精里最体贴的那些却表现出惊人的自觉和正直。在《莲香》里，书生桑晓因为与两位纵欲的情人轮流幽会，几乎因虚弱而丧命。这两位情敌一位是狐精（莲香），一位是鬼魂（燕儿），为了挽救桑晓的性命，她们欣然联手，融洽相处。后来，燕儿神秘消失，书生发现她附体复活，变成了一位富家小姐，便上门去提亲。为了减轻莲香的嫉妒，他也同时娶了她。三人一起幸福度日，直至莲香死于难产，留下的儿子由转世的燕儿代为抚养。若干年后，一位老妪领来一个女孩要卖给桑晓夫妇，结果她就是转世的莲香。历经两世，三人再度聚首，共续前缘，还合葬了前世两位女子的尸骨，以此表达密不可分的情谊。

清朝的但明伦点评道：“鬼狐若此，鬼狐何害？”这类点评经常穿插在中国古代小说里，以突出儒家的价值观。莲香告诫桑晓说，盛年男子行房后三日才能恢复精气，每日交欢将会伤身。读到这里，另一位点评者冯镇峦赞道：“名言，后生小子敬而听之。”这些段落和评论都表明了时人对性行为的普遍焦虑，尤其是担心女人可能毁掉男人的健康。然而在蒲松龄的小说里，这些超自然的女性角色获得了美满的结局，这在相当程度上颠覆了传统。

在蒲松龄的杰作《娇娜》里，一个狐精家族不仅具有超自然的能力，而且体现了最美好的人类情感，他们博学多才，精于医道，品行也无可指摘。在闵福德英译本里，标题改作了“娇娜和松娘”。故事开头，书生孔雪笠因为身无分文，无法归家，只好答应给一位神秘的富家子弟皇甫公子做老师。孔雪笠先是对皇甫的侍女香奴动了心，后又被她绝美的妹妹娇娜彻底迷住。当孔雪笠因为疮痍疼痛不已，几乎死去时，娇娜用手术和巫术治好了他。然而，在这段充满了性欲望和性象征的接触后，娇娜便消失了，只留下饱受相思之苦的孔雪笠。因为娇娜尚未成年，皇甫安排了同样美艳惊人的表妹松娘与他成婚。雪笠虽然也喜欢松娘，但仍对娇娜念念不忘。后来，皇甫公子御风送新婚夫妇回归故里，雪笠这才意识到自己的朋友并非凡人。

雪笠此后好运不断，考中了进士，获得了延安司李的官职，还和松娘生了一个儿子。但他从未忘记娇娜先前的救命之恩，当皇甫告诉他自己的家族即将遭受大难的时候，雪笠对朋友的感激之情迎来了考验。皇甫终于说出了真相：“余非人类，狐也。今有雷霆之劫。君肯以身赴难，一门可望生全；不然，请抱子而行，无相累。”雪笠发誓与姻亲共生死。他持剑与鬼物相拼，夺回了险被劫走的娇娜，自己却因此丧命。这一壮举证明了他勇敢的品质。狐精们用魔法救活雪笠之后，都愿意和他一起回家，然而娇娜因为需要照顾公婆，无法离开。这时，上天成全了他们的心愿，原来娇娜的夫家也在同一天罹难，无人幸存，娇娜终于和大家一起成行。“既归，以闲园寓公子，恒反关

之；生及松娘至，始发局。”

这些故事尽管神秘离奇，但经常都有这样浪漫的结尾，暗示宇宙充满善意，其伦理原则终能占上风。这些奇幻的小说或许让人怀疑传统的出仕为官之途，但它们仍然强调了儒家的价值观。蒲松龄模仿司马迁的做法，在小说末尾总要加上一段“异史氏曰”来发表尖锐的社会评论，尤其不忘提醒读者虚伪行为的种种危险。对蒲松龄和喜欢博学正直之士的读者而言，孔雪笠这样的角色甚至可以做知己。他对狐精姻亲的忠诚明显盖过了对仕途的关心，和《枕中记》里的书生一样，他通过宦游生活的浮沉领悟到，功名利禄是不必过于挂怀的。不仅如此，他对娇娜热烈的精神之恋（有些评点者认为它才是小说的主线）让他进入了一种超越身体之爱的亲密境界。正如蒲松龄精致的语言保持了作者兼叙述者的超脱立场，小说情节的娴熟控制也为我们映射出一个富于个人梦幻奇思的细腻感性世界。

第四章 白话戏剧和小说：园林、草寇和梦

园林里的草寇

在中国最卓越的小说《红楼梦》（1792）里，主人公和他的女性朋友们住在与外界几乎完全隔绝的家庭园林-大观园里。在古代中国，园林象征着财富的快乐、感官的享受和长生的渴望，它们在远离尘嚣的地方以缩微的方式摹仿着一个秩序井然的宇宙。虽然在荣国府、宁国府的其他地方和府外的红尘里，道德的朽败已肆意蔓延，这个园林才是小说主题聚焦的地方，业力、因缘、世俗的义务与情感的牵挂，它们之间的深层冲突于此呈现。

发现绣春囊意味着淫秽力量对大观园的渗透，家族随后的恐慌表明，人们对道德秩序的脆弱普遍感到焦虑。社会日益恐惧物欲和淫欲的诱惑，《红楼梦》这类作品就是见证，它们打破了古典传统中深沉的哲学乐观主义。许多古典文学作品植根于儒家信仰中，认为宇宙是善的，和谐的伦理之道是可行的。然而早在11世纪，就已经有来自文学的证据显示，经历了皇皇大唐（618-907）的覆灭以及宋朝（960-1279）的物质文化与社会结构巨变之后，早先的信仰受到了剧烈冲击，已经矛盾重重。

到了宋朝，城市的崛起和货币经济的驱动促成了职业阶层的壮大。由于公元8世纪发明了印刷术，在不断扩张的市民阶级（由城市商人、工匠和其他专业人士构成）中，识字率和教育水平都迅速提

升。娱乐业非常繁荣，虽然由于表演者社会地位低，相关的记录很少，但可以肯定的是，它对职业说书人、名妓和优伶的行会起到了支撑作用。这些技术和社会的变化导致了书面白话的兴起，由于它更接近日常口语，文人之外的阶层也能读懂。多数严肃作品仍然使用作为上流社会标记的文言文（一直到20世纪），但从13世纪开始，白话成了大众小说、戏剧和歌曲的主流语言。



图8 中国园林是“红尘”之外的隐身地，是复制了大宇宙秩序的小宇宙。这座花园里的岩石象征山，池塘代表海

这些作品表达了一种日益强烈的质疑之声：伦理行为和人类情感冲动真能和谐共存吗？虽然它们多数仍然出自文人之手，但许多作品已经反映了一个覆盖面更广、凝聚力更弱的读者群体的价值观。当人数日增的文人通过科举为有限的官职拼抢，许多失意者难以分得一杯羹，成为远离政坛的边缘人。到了明朝（1368-1644），随着经济的加速发展，和许多早期现代社会一样，政治圈、经济圈和文化圈日益分离，文人更加明显地成为一个单独的阶层。原来国家是作品的主要赞助人和发行者，从大约16世纪开始，民间书商成了大规模出版流行文学的重要角色。

白话作品虽然仍需进行伦理说教，但它们对人类愚蠢无知的尖锐刻画经常让读者怀疑，道德教化的力量是否真能控制住欲望泛滥的危险。和先前的许多诗歌和笔记体叙事作品不同，长达数十折的杂剧和时常超过一百回的长篇小说不再刻意抑制情感，而是将人物的情感冲动和行为置于宏大复杂的框架之中。由于这些作品越来越多地描绘了主流价值观之间的冲突，它们在探讨爱情、占有欲以及如何追求荣誉与幸福时就体现出一种新的多元主义倾向。

说唱文学：表演与讲述合一

戏剧和长篇小说都发源于一个漫长的讲故事的传统，而后者又植根于古代宫廷娱乐、皮影戏、相声以及各种形式的闹剧。因为书面资料过于偏重文人及其价值观，关于上述体裁的口头传播过程我们知之甚少。然而，能识文断字的读者当时仍是少数，流行文学、民间故事、幽默笑话主要是通过口头表演来传播。无论单独表演还是间或结成二人或三人组合，这些说唱者的收费都比剧团低，因而能吸引更多的底层观众。

在唐朝，佛教的影响日盛，从印度翻译的佛经和佛教故事带来了新的体裁，促进了中国白话文学的兴起。“变文”经常伴着图画和音乐来表演，以诗文相间的形式重述诸如佛陀弟子目连（梵文音译为摩诃目犍连）到阴曹地府拯救亡母脱离苦海的故事。

学者们将许多从这些作品演化而来的体裁统称为“说唱文学”。“弹词”经常由女性创作表演，题材多是朝廷纷争，比如主角女扮男装，考中状元，好在官场有所作为。说唱文学的其他体裁还包括“宝卷”（尼姑表演的佛教传说）、新出现的白话套曲、“诸宫调”和杂剧等。

“诸宫调”成型于宋朝的勾栏瓦肆之中，采用较短的散文说白来解

释较长的歌唱韵文。规律出现的悬念段落可能标明了表演者的停顿之处，他可趁此机会向观众收钱，或者在持续数天的表演中吸引回头客。这种流行体裁的成熟形式可参考《西厢记诸宫调》^[1]。这部长达八卷的作品脱胎于9世纪的《莺莺传》（见第三章），丰富了故事情节，将结局改成男女主人公私奔，颠倒了原作将伦常置于情感之上的立场。

这部诸宫调本身虽然不知名，却为最著名的北杂剧-13世纪晚期王实甫的《西厢记》-提供了灵感。王实甫的剧本因为尊重私人的情感关系甚于传统的伦理道德而广受喜爱，作品对情欲的宽容与理解堪称前无古人。虽然长达二十一折，剧作的结构却浑然一体，这得益于反复出现的月亮意象（五十多次）、天道循环的主题和恋人情感体验的主线。从一见倾心，到早期的憧憬，到中间的沮丧，再到最后的沉醉，张生与莺莺在唱词中赞美了自己的情感之旅，这部作品也借此表现了磨难成就深情的力量。

杂剧

到了元朝（1279-1368），描绘人类愚蠢与恶习的戏剧往往将诗歌、文言段落、口语对白与音乐、哑剧表演和舞蹈糅合在一起。事实上，直到20世纪初“话剧”的出现（部分原因是西方的影响），中国戏剧通常都是歌剧。许多戏曲的情节都来自传奇小说，内容多是忠臣与奸臣争斗、恶人遭到报应、才子佳人喜结良缘、和尚道士点化度人之类。

传统戏曲并不追求现实主义，而是通过一套象征的程式表达感情。这些剧作刻意拉开了剧中世界与现实生活的距离，揭示出人生经历的做作与虚幻。它们的符号和程式都是固定的，角色类型也几乎没有变化（演员有时会反串）：男女主角，忠心的仆人，各类年长的角色（例如迂腐的学究、拙劣的医生、骗子、贪官等等）。初次登场

时，角色经常自报家门，解释故事背景或者回溯剧情，但总的来说，剧作更关注情感而不是情节。

遵循这些常规的戏曲在元朝空前繁荣。剧场、私宅、世俗节日、宗教庆典，随时随地都有剧团表演。在北“杂剧”（字面意思是“混合的戏剧”）中，正末或正旦要唱完四套曲子，与此同时，独白、对白和事件会推动情节往前发展。高潮通常出现在第三折，到了收场的第四折，和谐的秩序通常会恢复，但这些结局很少能解决作品的伦理质疑。

在马致远（约1250-1323）《黄粱梦》（改编自《枕中记》，见第三章）这类剧作中，普遍弥漫着对官场的怀疑情绪。他在《汉宫秋》里讽刺唯利是图的宫廷画工毛延寿更是毫不留情。这部历史剧吸收了前代许多诗作和画作的元素，重述了王昭君的故事。汉元帝（前48-前33在位）爱上了这位宫廷美女，却为了“和亲抚夷”的现实政治需要牺牲了她。

作品开场便聚焦于卑鄙的毛延寿。他受皇帝委派在民间寻找美人，因为昭君出身农家，不肯向他行贿，他就故意在画像中丑化昭君，但仍推荐她入宫。汉元帝看到画像，对她毫无兴趣，十年后才偶然发现这位备受冷落的美人。元帝听昭君弹琵琶，感受到她丰富的内心世界，坠入了情网。毛延寿在欺君行为败露后，逃往匈奴，将真实反映昭君之美的画像献给了呼韩邪单于。单于向元帝索要昭君为妻，并以武力入侵相威胁。元帝接受了大臣的建议，忍痛割爱，命昭君与匈奴和亲。

在先前的传说版本里，昭君最终嫁给了单于，而在马致远的剧中，她却在汉帝国边境投水自尽。通过保存她的贞洁，作品反映了对胡汉通婚的强烈忧虑。将毛延寿的口水打油诗与正面人物的典雅诗歌并置，这部剧也突出了阶级身份的差异。然而，无论汉元帝有多少文采风流，最终仍只能反复责骂自己的无能。在剧的末折，他梦见一位

番兵掳走了心爱的昭君，醒来不禁哀歌连连，这些曲子将他的绝望推到了顶峰。他将悲伤之情投射到盘旋不去的大雁（它本该南飞）身上，觉得它不停的叫声印证了自然节令的紊乱。（剧的全名《破幽梦孤雁汉宫秋》将季节的有序消逝作为背景，反衬元帝痛失爱侣的茫然。）他空有甲兵无数，却无猛将可用，身边尽是腐败无能的官员。元帝悲叹道：“不见他花朵儿精神，怎趁那草地里风光？”

其他一些元杂剧谴责了法律制度与伦理体系，认为它们比恶人更能置人于死地。关汉卿（约1225-1302）的《窦娥冤》讲述了一位被枉法处决的年轻寡妇的故事。剧作开头，即将赶考的穷书生窦天章为抵债将七岁的女儿窦娥给蔡婆婆做童养媳。

十三年后，二十岁的窦娥已是寡妇，曾救过蔡婆婆的张驴儿向她提亲，却遭拒绝。张驴儿本欲毒死蔡婆婆霸占窦娥，却弄巧成拙害死了自己的父亲，于是嫁祸窦娥，无辜的窦娥在官府屈打成招。被处决前，她坚信上天会为自己申冤，预言三种超自然的现象将证明自己的清白。她的预言全部应验：血溅白练（不沾地）、六月飞雪、楚州大旱三年。这些事件，尤其是著名的“六月飞雪”，以诗意的方式表达了正义，虽然最终的正义要等到窦天章归来，以朝廷高官的身份惩罚真凶，为女儿平反昭雪。对于看重家族声誉甚于个体生命的观众来说，这样的结局或许可以补偿窦娥的牺牲。然而这部作品也表现了恶行与不公所造成的悲惨后果。

传奇

明朝宫廷对戏曲的扶持使得传奇剧的篇幅更长，音乐表演更趋繁复。这些南方的传奇戏比北方的杂剧更自由，包含十到二百四十出（通常三十至五十出）内容，所有角色都可演唱。它们往往是有说教意味的情节剧，题材大都是儿女孝行、情侣离别、乔装改扮、破镜重圆之类。在传奇里，第一出往往是剧情概述，爱情和战争的情节、插

科打诨的场景以及皆大欢喜的结局似乎都是不可或缺的元素。

明朝贵族戏的代表作是汤显祖（1550-1616）的《牡丹亭》（1598）。开篇的场景突出了爱情唤醒生命的力量，杜丽娘的思春之情（受了《诗经》的激发）让她分外可爱，与闺塾先生的沉闷生活形成了鲜明对照，这位麻木的老学究对爱情和自然都极其漠然。丽娘在花园亭子里梦见与一位年轻书生（柳梦梅）幽会后，相思成疾而死，但她的游魂继续通过梦境追求自己的爱情。

柳梦梅在爱上丽娘的画像后，遇见了她的鬼魂：

（柳梦梅上）小生自遇春容，日夜想念……小姐小姐，则被你
想杀俺也……想来小生定是有缘也……（内作风吹灯）。[2]

梦梅根据丽娘的嘱咐掘墓开棺，丽娘起死回生，梦梅却因盗墓被她父亲囚禁。然而，和同时代莎士比亚笔下的罗密欧与朱丽叶不同，《牡丹亭》赋予了爱情超越生死和道德陈规的伟大力量。这部极具抒情色彩的传奇戏将情侣僭越礼法的行为置于梦幻之中，巧妙地挑战了伦理传统，提升了性爱的地位，当这对情侣的血肉之躯结合到一起时，性爱的救赎力量更完全地展示出来。

在孔尚任（1648-1718）的《桃花扇》（1699）这部极其文雅的传奇戏里，阻碍爱情的力量变得难以逾越。[3]这个爱情故事是以加速南明王朝灭亡的历史斗争为背景的，当时叛军[4]占领了北方，崇祯皇帝自杀，部分皇族逃到南京，阴云密布的情节就在这里展开。为了抵制朝廷的贪腐集团，年轻的主人公侯方域与其他忠贞之士重建了复社，希望以纯正的儒家理想实现明朝的中兴。

标题中的桃花扇是侯方域和名妓李香君的定情之物，是在婚宴上赠给她的诗扇。得知妆奁和酒席皆是阮大铖（宫廷戏曲作家出身，工于心计的奸臣）出资，穷困的方域受到杨龙友花言巧语的迷惑，仍愿意接受馈赠，但香君义正词严地退回了这笔不义之财。后来方域遭到

阮大铖的报复陷害，被迫逃往戍边的史可法军中避祸，阮大铖等人强迫香君嫁与漕抚田仰为妾。



图9 16世纪《牡丹亭》中“游园惊梦”这一出戏在中国和世界长演不衰，这个版本是奥地利的“未来艺术实验室”在2007年上海电子艺术节上推出的

众恶人企图强行劫走她之时，香君以头撞地，血染诗扇。她让人把血迹画作桃花，将扇捎给方域，这暗示文化终能战胜暴虐。虽然两人在祭奠崇祯皇帝的仪式上重聚，再续前缘的梦想却被主持仪式的道士张瑶星砸碎了。张斥责他们在国破家亡之际只关心花月情根。为了不背叛明朝，方域和香君决定分道扬镳，各自归隐求道：

（张）男有男境，上应离方；快向南山之南，修真学道去。

（侯）是。大道才知是，浓情悔认真。（副净领侯从左下）

（张）女有女界，下合坎道；快向北山之北，修真学道去。（香君）是。回头皆幻景，对面是何人。

话本：底本？

在宋朝，由于说书的兴盛，用白话创作的话本发展起来。这些故事经常都在传奇小说的基础上扩展而成，目标读者更加广泛。作品中的人物不仅有传统的才子、佳人、贪官，还包括了狡诈的商人、忠诚的仆人、智慧的和尚。鬼魂也时常出现，但这些超自然的元素主要是为了满足现世报的功能。

得益于说书文化的流行，这些更具艺术自觉的叙事作品从13世纪末开始兴起。到了16世纪末，话本小说已经频繁借用说书人的陈规与套话（例如“话分两头”表明场景即将转换）。和说书人相仿，叙述者经常用对联、诗词和道德说教打断故事的进程。但和文言传奇小说用诗词来表现人物的做法不同，话本中的诗词通常发挥了说书人开场白的功能（以让中间加入的听众也能了解完整的情节）。长期以来，学界都认为“话本”是这些早期说书人的稿子，所以将其译作“底本”（promptbook）；然而说书人的大纲已有另外一个名字（“底子”），所以“话本”更有可能是作家刻意发明的新体裁，用来吸引日益扩大的阅读群体。

这些故事反映了新崛起的市民阶层的理想，无论是立志进取的平民、品行纯洁的名妓，还是其他真诚追求幸福的人，在作品中都有改变自身地位的机会。在一些出人意料的处境中，女性也获得了主宰命运的可能。例如《快嘴李翠莲记》的女主人公告诉公婆，如果不喜欢她的快嘴，就只能休了她，最后她出家做了尼姑。在《花灯轿莲女成佛记》里^[5]，一直没有孩子的张元善夫妇收留了一位失明的婆婆，婆婆去世后，妻子王氏便怀上了一个女儿。出生后，这个女孩与她的前身有许多相似之处，笃信佛法，丝毫不牵念尘世。最后，她在迎亲的花轿中坐化而死，避免了婚姻的羁绊。

这类故事总是包含了令人惊讶的内容，两部最著名的话本集的标题也体现了这一点，一部是冯梦龙（1574-1646）编的《醒世恒言》

（1627，他的三部话本集之一），另一部是凌濛初（1580-1644）的两卷本《拍案惊奇》（1628和1632）。和许多文言故事一样，这些白话小说通常也强调了善恶到头终有报的观念，但它们也同情人性的弱点，理解人们在应对困境时做出的妥协。

在《醒世恒言》的《卖油郎独占花魁》中，也有一位自主决定命运的女性。小说开篇追述了京城花魁美娘先前的悲惨经历，然后进入故事的主要部分。吃苦耐劳的秦重沿街卖灯油，第一次瞥见了有倾城之色的美娘。为了能一亲芳泽，他一年多省吃俭用。约定共榻的晚上，美娘回来迟了，而且饮酒过度，很快就困倦入睡，但秦重依然心满意足。美娘半夜呕吐，他用自己的袖子接住，给她递茶漱口，一夜拥着她，没有亵渎的举动。清晨醒来，美娘记起他的好心之举，意识到他的一片痴心：“难得这好人，又忠厚，又老实，又且知情识趣，隐恶扬善，千百中难遇此一人。可惜是市井之辈，若是衣冠子弟，情愿委身事之。”此后，秦重又多次帮她，美娘被他的至诚打动，决心改变自己的生活。虽然她幼年逃难时被人卖入上等青楼，做惯了王孙贵胄的玩物，她也留了心眼，暗中积攒了一小笔钱。赎身之后，她与地位卑微的卖油郎结为夫妻，资助他开办油铺。靠着美娘的这些积蓄，这对平民夫妇勤俭持家，生意日渐兴隆，孩子获得功名，还不忘周济邻里。

章回小说

和话本小说一样，明代兴起的长篇“章回小说”也受到说书传统的很大影响。（“回”很可能指说书表演的一个时间单元。）如果说篇幅较短的话本倾向于突出情节和人物，章回小说则经常以抒情的笔调表达了对世界的整体洞察。例如，许多长篇作品都体现了理学家的理想，那就是天理统治着一个有序的伦理宇宙，这样的信念有利于中国在元朝统治结束后恢复汉族文化的特征。

与此同时，这些小说也以现实主义的态度描绘了多样化的人性，读者禁不住会怀疑，在一个被贪婪与淫欲败坏的世界里，各种彼此冲突的价值观是否能达成妥协。许多此类作品都既沉醉于佛教徒所称的“尘世”里，又试图超越它。它们尖锐真实地刻画了叛贼、草寇和道德秩序的其他反抗者，有些读者在其中发现了英雄，另外的读者则看见了控制颠覆性思想和女性等边缘群体的企图。

学者们有时把传统小说比作中国的园林和山水画，二者都邀请我们流连其中，而不是从一个固定的角度去观赏。它们经常有一百多回，片段化的情节一般都以季节、地理或神话的模式作为结构框架。章回末尾通常都是“欲知后事如何，且听下回分解”，但这种衔接并不保证全书有统一的宏观结构。许多长篇小说借鉴了戏剧的常规，情节在三分之二处到达高潮，然后缓慢进入结局部分，让人感觉生命仍将如此延续。

明代四大名著

《三国演义》取材于历史，描绘了汉朝的覆灭和三国的兴起（3世纪早期）。（“演义”字面意思是“详细阐发意义”。）小说手稿诞生于14世纪，1522年刻印，后又历经数代作家兼编者的修改，最通行的版本是带评点的毛宗岗（1632-1709）本（1679）。《三国演义》曾被多次精心改编成影视作品，包括中国中央电视台1994年推出的轰动一时的八十四集电视连续剧。这是中国迄今为止最昂贵的一部电视剧，参与演出的人员达四十万，吸引了全世界十二亿的观众。

这部小说叙述部分用的是浅近文言，对话部分更接近口语，一百二十回的篇幅赋予了它史诗的规模和气魄。它将众多脍炙人口的历史故事融汇成一部长篇传奇，强化了历史遵循特定宏观模式的观念。小说的情节暗示，在历史的伦理秩序的演进中，个人发挥的作用是有限的，毛宗岗在序言中阐述了这种见解：“话说天下大势，分久必合，

合久必分。”

虽然描绘的是历史事件，《三国演义》也极富感染力地呈现了人物的个人奋斗，正因如此，小说中的许多形象成了人们谈论阴谋、恶行和权斗时经常引用的典型。魏王曹操被塑造成一位阴险残忍的诗人君主，蜀汉皇帝刘备和他的两位结义兄弟-勇敢却自负的关羽和跋扈而暴躁的张飞-则是正面角色。三人统一天下的梦想屡屡碰壁，直到刘备请道家智者诸葛亮出山才有起色。^[6]在关键性的赤壁之战中，诸葛亮召来了火攻所需的东南风，曹军溃逃，此次胜利奠定了三足鼎立的局面。

虽然小说将刘备视为恢复汉室的正统人选，他却过于看重个人义气，时常做出固执的决定。因为诸葛亮必须服从刘备的选择，他的谋略有时也难以施展。尽管他的忠诚堪为儒家教科书的典范，他却无力阻止刘备为两位小弟复仇。刘备盲目攻吴，惨遭失败，含恨病死，蜀国也到了覆灭的边缘，诸葛亮虽然有所不甘，还是尽心竭力辅佐懦弱的后主。

小说对道德报应的强调或许能让读者更愿意相信历史的轮回，但最终的结果并非如此明确。作品是想暗示，虽然要历经数百年的沧桑，分合的循环终能把贤德的君主推上宝座？还是通过记述历史的轮回来嘲讽王朝治乱的理想，如小说中那句著名的话所说，“谋事在人，成事在天”？

另一部明朝名著《水浒传》（约1550）描绘了12世纪初一群大碗喝酒、胆大妄为的草寇。一百〇八位好汉中，三十六位是重点刻画的主要人物，他们来自社会的各个角落，因为不同的原因被逼上梁山，有的是对官府的腐败不满，有的是为了报仇，有的是被其他草寇胁迫，或者像大方却冷酷的首领宋江那样，是因为妻子的背叛。小说的打斗、结拜、吃喝场景都极具现实感，故事的高潮是为庆祝好汉人数达到天定的一百〇八人（包括三个女人）而举行的盛大酒席。这些

忠诚的草寇打着替天行道的旗帜，抢劫富豪，击败官军，争取招安，然后又为朝廷征讨叛军。然而，他们对无辜的孩子和女人没有任何怜悯心，书中血淋淋的屠杀、剥皮和吃人肉的描写让一些学者忍不住谴责这些好汉的暴虐。支配他们的是一种帮会意识，依靠一套严苛的规则来维系，其基础是复仇心和对女性的憎恶。他们深信女人既软弱又淫邪，所以把禁绝性欲视为阳刚的标志，把残杀出轨的女人视为兄弟义气的证明。

和《三国演义》相比，《水浒传》的口语化更彻底，大量使用了成语和民歌，能让更多的读者理解，因而点评者更觉有必要控制这部小说的社会影响。它是一曲农民起义的颂歌，还是一则揭露帮会意识的恐怖后果的寓言，读者对此争论不休。（由于它经过多位作者和编者的修改，或许本来就没有一以贯之的意识形态。）即使读者崇拜小说里那些叛逆的冒险者，当他们看到没有儒家伦理加以约束的复仇欲望造成了怎样的毁灭与混乱时，也很难不心生怵惕。

这类小说都是在缓慢的累积中演化而成的，和重写前代诗歌的做法相仿，文人们经常为了某些意识形态的目的改写更早的版本。在提高劝服力和扩大销量的双重欲望驱动下，重要的小说付印时，往往会在前面加上导读，在正文中间、书页边缘和每回末尾插入宣扬儒家观念的点评。（必要时他们会声称，如果读者发现点评和正文有冲突，那是他们自己阅读不够仔细。）点评者和编者也会讨论佛家和道家的主题，例如自然的变化之道和伦理行为的因果报应，他们也会评价作品在结构、风格和节奏等方面的优缺点。

这些点评将小说也视为值得阐释的严肃文学，极大地拓展了文学理论的范围，因为此前几乎只有诗歌才有这样的待遇。一些编者还对经手材料作了实质性的改动，例如金圣叹（1608-1661）就将《水浒传》从一百二十回删成了七十回（1641）。不同的点评本有时会造成严重的争议，《三国演义》就是如此。^[7]有人认为它描绘忠勇行为是在宣扬明朝最为看重的价值观，有人却觉得，这些人物的自负造成

了灾难，因而作品是在隐晦地批评明朝的帝国宣传。

《西游记》（1592）或许是最脍炙人口的东亚文学经典。小说对历史上高僧玄奘（596-664）犯险远赴印度的故事加以艺术的虚构，来讽刺当时社会的痼疾。这部长达百回的作品（作者可能是吴承恩，约1500-1582）脱胎于《大唐西域记》以及以玄奘为题材的各种传记、变文、戏剧，但它比此前的长篇小说更具结构上的统一性。小说里的玄奘还在襁褓之中时，寡母就惨遭恶匪抢夺奸污。在取经路上，他总是惊慌失措，忧心如焚，但最终他还是到达西天，取回了三藏佛经（“三藏”也是他的法号），并把它们译成中文。

这部记行小说 [8] 为信念坚定而性格怯懦的唐僧配备了四位有超自然法力的同伴：机智而冲动的孙悟空、贪吃好色的猪八戒、沙僧和白龙马。最重要的角色是美猴王孙悟空，作品就是以他的早期经历开场的。他足智多谋，但就像人心一样狂野躁动，直到被佛法管束住。他极受读者欢迎，在无数漫画、电影、电视剧和电子游戏里都有他的身影。靠着一根金箍棒，孙悟空经常是同伴的救星，但若没有玄奘的紧箍咒，他那肆无忌惮的神通就会让大家都身陷险境。

如果把《西游记》当作一部象征性的小说，那么玄奘就是求道者，悟空是他的心智，白龙马是他的意志，八戒是他的生理欲望，沙僧是他与大地的联系。取经之路代表心智的修行，作品中的危难与妖怪代表遮蔽顿悟之光的种种扭曲的幻象。小说对精神追求的描绘在多大程度上表达了反讽，学者们各执一词。它是严肃的史诗还是史诗的戏仿？它是鼓吹用佛法度人，还是主张儒释道三教合一？

许多续篇和后行篇进一步扩大了这部小说的名气和影响力。 [9] 和它的母小说一样，《西游补》 [10] （1641）既是辛辣的社会讽刺作品，也是高明的佛教寓言，表现了“情”对心的种种禁锢。孙悟空被鲭鱼精（“鲭”和“情”谐音）所迷，困在一系列幻境中，但他却借此开了心窍，洞察到欲望的本质：它如何蒙骗人，自己又如何受制于它。当

他悟到这一点时，作品便从聚焦于他的第三人称叙事切换为全知式叙事，视角的变化仅是本书刻意采用的文学技巧之一。按照当时的标准，这部十六回的小说不算长，但其内容却为精神分析派的解读提供了宝藏，里面有时空穿梭的“万镜楼台”，一大群凿天的“踏空儿”，以及其他许多超现实的景象，简直是焦虑征候的“梦文本”^[11]。

另一部续篇《后西游记》^[12]（1715）讲述了唐半偈、孙小圣、猪一戒、沙弥师徒重回西天求取佛经真解的故事。其中一处险关叫解脱山，山上有七十二堑，堑名最终都与七情六欲有关，猪一戒因为受不住众妖奉承而被擒，多亏孙小圣使用分身术才被救出。^[13]

明代四大名著的最后一部《金瓶梅》（1618）因为性描写而闻名，它生动地呈现了一个沉溺于金钱、地位和肉欲的社会。这是最早的风尚小说之一，关注社会背景、社会角色和社会期望，揭示了阶级习俗和阶级教养如何决定了个人的情感和行为。在一百回的故事里，为了赢得西门庆（一位不择手段的药商和权力贩子）的欢心，六位妻妾争风吃醋。《金瓶梅》的背景、西门庆和小妾潘金莲等角色都取自《水浒》的一段故事，但戏仿手法却让作品摆脱了《水浒》《三国演义》和《西游记》的神话框架。在这本书里，驱动情节的是欲望本身。虽然虚拟的场景是12世纪，它所描绘的家庭纠葛却纤毫毕现地反映了16世纪中国社会的面貌。

《金瓶梅》没有让草寇武松为报杀兄之仇而处死淫乱的嫂子和她的情夫，而是给了西门庆自己毁灭自己的机会。（传说署名作者兰陵笑笑生其实是观念正统的王世贞，他因为父亲死于首辅严嵩之手，为了报仇，专门写了此本淫书，随后在书中沾毒，送给严嵩放荡的儿子严世蕃，结果严世蕃看书时中毒而死。^[14]）西门庆与邻居李瓶儿（标题中的“瓶”）偷情，她丈夫被活活气死，西门庆将两家的财产合并，建了一座豪华的府邸来炫耀自己的财富和地位。虽然他胸无点墨，却在“书房”里摆满了文人的玩好。然而，不加甄别地陈列一大堆字画暴露了他的低俗品位，发生在书房里的政治算计和淫乱行为也表

明，他不过是个市侩小人。在瓶儿成为西门庆的新宠后，心生怨恨的金莲在翡翠轩偷窥他俩交合，得知瓶儿已经怀孕。西门庆被惹恼，在葡萄架下用金莲的脚带把她绑起来，然后灌她一通酒，变着方儿逗弄她，最后受尽折磨的金莲趿着一只拖鞋逃回了房。 [15]

虽然此书并不像李渔（1611-1680）滑稽的色情小说《肉蒲团》（1657）那样，通篇都是露骨的性描写，但它里面许多细致入微的性虐场景还是探究了肉欲败坏人心的力量、欲望不可满足的本性和权力交易带来的痛苦。妒忌的金莲害死了瓶儿的儿子，瓶儿伤心而死，金莲又用印度僧人的春药引诱西门庆纵欲贪欢，最终让他死于非命。“不可多用，戒之！戒之！”僧人曾告诫西门庆，但这反而刺激了他的淫心。他夭亡之后，那些利用他往上爬的食客除了在祭文中称赞恩主一番，便不再管他了。他的正妻在他咽气的同一刻诞下了一个儿子，结果儿子后来也出家了。

在许多评论者看来，这些报应始终传递着佛教和儒家的价值观。而在另外一些人眼里，小说中各种异质元素（先前的歌诗、佛教故事、戏剧、小说）的并置使得道德批评多了反讽的味道。用儒家《大学》的模式来分析，西门庆个人的道德缺陷不仅造成了家庭的失序，而且也应为社会的衰落和王朝的政治崩溃承担责任。评论者经常把这样一个前后统一的设计归于单个作者，尽管我们无法排除多位作者的可能。作者似乎与小说人物老套的世界观保持着反讽的距离，所以作品有可能是在抗议而不是维护儒家规范。

虽然现代的许多左派学者声称，此类白话作品代表了群众的立场，但多数小说杰作都出自文人之手。从17世纪开始，小说家们倾向于改写、戏仿和颠覆先前的作品，这似乎成了一种文学游戏。

考虑到原作者的经典地位，我们似乎难以断定，这些作品最终的目的究竟是为主流的政治社会状况辩护，还是在批判它们。

18世纪讽刺小说

对地位的痴迷也是吴敬梓（1701-1754）《儒林外史》（1750）的核心主题。这部小说质疑了道德理想的效力，尤其是被人僵化固守的那些理想，它戏仿了正史的传记，奚落了大约七十位文人最琐屑无聊的偏执想法。虽然开篇的诗谴责了“功名富贵”的虚妄，书中的多数人物却汲汲于通过传统渠道获得富贵，即使放弃科举与官场，他们的动机也同样可疑。

为了掩饰他们的不安全感，即使那些放弃科举的角色也极力寻求个人价值的认可，作品辛辣的讽刺表达了一种文化危机意识。和先前的小说不同，《儒林外史》没有在人物初次登场的时候贴标签，而是通过其行为揭示性格。这些人物积攒文化资本的手段五花八门：科举考试，与进士、举人交结，与权贵联姻，发表应试范文，甚至冒名顶替。带有吴敬梓个人烙印的主角杜少卿慷慨好施，几乎散尽了家财。他不过是当时反体制的一位怪人，通过赞助各种耗费巨大的活动来换取地位，无论是梨园选美的盛会，还是泰伯祠的祭礼，出资的都有他。评论者普遍将这场祭礼视为小说的高潮，但它除了留下怀旧的感伤外，并无多少用途。参加祭礼的每个人后来都未能重建道德秩序，泰伯祠逐渐沦为废墟，当年的仪注单也湮没尘土下，不可辨识了。杜少卿徒劳无功的仪式让我们想起《桃花扇》结尾的祭奠会，或许也曲折隐晦地表达了对异族统治的抗议。

在一些读者看来，这部“文人小说”仍可宽慰人心，因为书中有一批正直的人物潜心学习经书、艺术、仪礼，致力于道德修养。如果这样解读，那么作品第一回对画家王冕（唯一取自历史的角色）的理想化描写和最后一回对四位底层文人的记述就至关重要了。^[16]王冕看见百十颗小星坠落时，认为这是上天垂怜，降下这些星君来“维持文运”；与此呼应，这四位分别擅长琴棋书画的书生丝毫没受功名思想的沾染，与其他角色唯利是图的功利主义形成了鲜明对比。然而，小

说对各种虚伪行为的揭露固然可以理解为弘扬高贵的文人传统，却同样可以看成一种批判，尤其当我们考虑到它史无前例的逼真程度。（这部作品虽有许多离题的长段落，但较少依赖文言套话和既有的材料，因而其白话风格更有连贯性。）

《红楼梦》

《红楼梦》（1792）迄今已经售出一亿多本，是世界历史上第五畅销的长篇小说（也位居包括《圣经》和《古兰经》在内的图书畅销榜前十五名）。它又名《石头记》（最优雅的英文译本就采用了TheStory of the Stone的书名^[17]），开篇讲述了这个故事颇具神话色彩的起源。一块女娲补天剩下的奇石化身为玉，进入了富庶的贾家。衔玉而生的宝玉生来就有一种不可抑制的爱与被爱的欲求，他与表妹黛玉之间注定有一段因缘。她欠着他一笔超时空的债，因为前世他是神瑛侍者，而她是一株绛珠草，神瑛侍者曾以甘露灌溉，使她获得了灵性。为了报答他的恩情，这位绛珠仙子决心用一生的眼泪来补偿他的甘露。^[18]

在作品最生动的一个场景中，宝玉发现黛玉正将落花埋起来，以免它们被人践踏。“那畸角上我有一个花冢，如今把他扫了，装在这绢袋里，拿土埋上，日久不过随土化了，岂不干净。”宝玉放下书来帮忙，黛玉要看他读的是何书，结果发现是《西厢记》，后来黛玉还记起了书中怀春的莺莺的悲叹：

花落水流红，

闲愁万种。^[19]

既然她的前世是花，那么在神话的层面上，敏感的黛玉也是在埋葬自己。她时刻都在担心宝玉会娶别人，忧心成疾，她的脆弱也部分地促成了她最害怕的结果。贾家让宝玉和宝钗定亲，黛玉伤心而死，

回头再看葬花的场景，就更觉凄惨。这些花象征着被人冷落的美，也连接着黛玉和莺莺-她和宝玉共读的《西厢记》的主角。

宝玉渴望摆脱一切人生之苦，却又分外依恋环绕身边的诸位女子，这种冲突在一些人看来是这部小说的核心主题。虽然宝玉最终出家，道教和佛教的解脱理想似乎占了上风，但作品里的许多声音却在为情感牵挂辩护，认为它是仁的本质。小说中嵌入的许多诗词、戏剧和谜语也与超脱出世的思想唱反调。文学作品固然可以揭示红尘世界的虚空，它们却同样可以证明，艺术创造具有影响业力果报的潜力。

在终极意义上，《红楼梦》暗示，人世流行的各种爱的观念都是有缺陷的。这对年轻情侣和他们的家庭面对的都是悲剧性的幻灭，它不仅让我们看到包办婚姻的害处，也指向爱情本身如梦的本质。梦未醒的时候爱情是如此真实，又是如此重要以至于角色渴望将它无限延长，但最终它不过是过眼云烟。

沿着这样的思路看，作品的许多形式元素都强化了关于真实与虚幻的探讨。小说开篇不久，就有一组诗预示了宝玉身边众女子的命运，在最后四十回，它们一一应验。^[20]正如这些诗和图暗示了宝玉脱离凡尘的结局和贾家即将遭受的灾难，作品里的文字游戏、成对的象征符号和其他起结构作用的细节进一步暗示，宇宙的秩序是人无法参透、无法控制的。（“贾”姓与“假”同音，与之对称的是与“真”同音的“甄”姓。）被小说的多重主题、双重手法和绞心结构所包围，故事中的许多镜子呼唤着清晰反映现实的梦想和镜像式知识的力量。

《红楼梦》也进一步戳穿了小说与点评之间的脆弱边界。曹雪芹（1715-1763）这位没落世家的公子撰写了前八十回，他死后一位编者完成了我们今天所见的一百二十回版本。由于在小说印行之前，已经有各种不同的点评版流传，到底哪些修改反映了曹雪芹的意图，人们争论不休，这也导致文本中有许多前后不一致的地方。

这些争论催生了一门称为“红学”的产业，众多个人投身其中，考证作者、版本和隐含的意义。一些学者认为，这部小说抨击了封建社会的腐朽。在他们看来，贾府注定的衰败符合中国的王朝循环论，强盛者走向没落是由于道德崩塌，天命收回。这样的历史解读为作品中据称带有自传色彩的元素增添了宏观寓意。小说聚焦的不仅是个人的失落，还包括整个贵族文化传统的命运。

作品既描绘了上层特权所滋生的愚蠢与腐败，它也是世界上关于文学文化之美的最动人的见证之一。《红楼梦》的无数读者从中体悟了爱与憧憬，进入了主人公的内心，当他们面对自己的失恋之苦时，也能在书里寻得慰藉。小说启发了三十多部续篇，包括满族诗人顾太清（1799-1876）的《红楼梦影》，这部遗作很可能出版于1877年，也许是中国现存最早的由女性创作的长篇小说。

如果你想知道19世纪和20世纪的战争与动乱如何改变了人们对理想的认识，请听下回分解！

第五章 现代文学：创伤、运动和车站

在高行健（1940-）的话剧《车站》（1983）里，八位角色困在郊区，等待一趟公共汽车。虽然舞台声响表明不时有公共汽车经过，却没有一辆停下来，大家越来越绝望，感觉永远进不了城。“大爷”没法去见棋友，“姑娘”错过了她的约会，“愣小子”害怕失去尝酸奶的机会。“做母亲的”试图教“愣小子”学会礼貌，安慰害相思病的“姑娘”，一边担心自己的丈夫和孩子，他们的衣服每周末都等着她去洗。在这之前，“沉默的人”一声不吭地离开了，要走着回去，当其他人发现转眼十年已过去时，都后悔当初没学他的样子。

每隔一段时间，观众都会看见“沉默的人”的剪影，同时听到代表他的音乐。他的行进反衬着其他角色的等待，这些人的困境让人想起塞缪尔·贝克特的《等待戈多》（1953）中的弗拉季米尔和爱斯特拉冈。高行健的角色既有中国传统戏曲（声音和情节互相映衬）的影子，也吸收了法国荒诞派戏剧的特点，他们有时仅仅是为了说话而说话。但是他们的对话也表达了深沉的渴望和对社会的尖锐批评。“戴眼镜的”错过了最后一次高考机会，对他来说这样的等待已经无法忍受：“我们被生活甩了，世界把我们都忘了，生命就从你面前白白流走了。”后来，当演员跳出虚构的角色，同时说着各自的台词时，“扮师傅的演员丙”反驳道，“等不要紧。人等是因为人总有个盼头。”

高行健的剧作是一则寓言，解读了中国从乡村进入城市的变化，隐含着对中国文学的现代化和全球化至为关键的五个主题：对民族自豪感、人文主义、进步、记忆和快乐的追寻。

追寻民族

虽然早在16世纪中国就出现了现代社会的许多特征，但在19世纪欧洲列强武力入侵时，中国在军事上却毫无准备。当英国偷运鸦片引发的纠纷演变为一场战争时，一系列不平等条约强迫中国接受了西方的重商主义（现在应该称为自由贸易），开放商埠，在主要城市设立租界，并将香港割让给英国。

洋务派担心中国被瓜分，在“中学为体、西学为用”的理念指导下，发起了一场有限西化的运动，直到日本在1894-1895年的争夺朝鲜的战争中击败中国。日本也将自己的不平等条约强加给中国，除其他羞辱性条款外，台湾岛也成了日本殖民地。许多中国人将日本的崛起归因于明治维新的西化路线。严复（1853-1921）等人翻译了托马斯·赫胥黎、赫伯特·斯宾塞、亚当·斯密、约翰·斯图亚特·穆勒、孟德斯鸠等思想家的著作，“适者生存”以及其他来自西方社会科学的语汇越来越深刻地塑造了中国知识分子对民族困局的理解，他们因而主张中国应该更彻底地西化。

在民族救亡思潮的推动下，中国文学发展成为一个独立且受尊崇的领域。改革者们深信，中国若要生存，就必须有受过良好教育的公民，所以他们出版白话小说，创办报刊杂志。从1898年北京大学建校开始，许多新成立的大学都大力发展人文学科的研究，包括中国文学和外国文学，以重要大学为中心涌现了许多文学团体。1905年废除科举后，知识分子更加摆脱了政府的束缚。

为了支持新的民族观念，改革者们吸收了西方文学中的许多观点和形式。在这方面，林纾（1852-1924）等人贡献甚大，他翻译了柯南·道尔、司各特、狄更斯、巴尔扎克、托尔斯泰等人的百余部长篇小说。革新派的梁启超（1873-1929）将欧美和日本的持续进步归功于西方小说，所以在自己主办的《新小说》杂志（1902-1906）上发表了很多西方作品。1902年，他明确提出了“小说界革命”的主张：“欲

新一国之民，不可不先新一国之小说。”^[1]

在1911年清朝被一系列起义推翻之后，这些想法变得更加迫切。新建立的中华民国似乎无力应对民族的各种难题，在第一任总统试图恢复帝制之后，1911年的革命在人们眼中就成了“被出卖的革命”。军阀控制了中国的大片土地，直到蒋介石（1887-1975）领导的国民革命军通过北伐（1926-1928）实现了重新统一。

在这一时期，《新青年》（1915-1926）等杂志抨击了父权家族制和其他儒家的“封建”传统，相信它们是民族衰败的根源。急于让中国适应未来的知识分子们发动了一场新文化运动，倡导个人自由、妇女解放、科学和更通俗易懂的白话文学。这场运动有时被称为中国的“启蒙”。后来，北大学生创办了自己的刊物《新潮》（1919-1922），并且抗议协约国在巴黎和会上将德占中国领土转给日本的计划，于是运动的政治色彩日浓。1919年5月4日开始的示威活动让民主和民族的理念深入人心，许多“五四运动”的参与者也转向左翼，并在1921年组建了中国共产党。

在外国列强对中国虎视眈眈之际，培养现代公民的使命愈加紧迫，许多改革者相信，描写个人意识是这一现代化进程的关键。自我抒发成为小说、戏剧和诗歌的主流，但这种个人主义却深植于社会责任以及评论家夏志清后来所称的中国现代文学的“中国情结”。

甚至信奉欧洲浪漫主义和“为艺术而艺术”口号的作家也对中国的地位深感忧虑。在半自传性质的短篇小说《沉沦》（1921）里，郁达夫（1896-1945）笔下的主人公感觉受了“世人的虐待”，他将个人的绝望与中国的民族命运绑在一起：“中国呀中国！你怎么不富强起来，我不能再隐忍过去了。”极力主张诗歌的音乐美、图画美和建筑美的诗人闻一多（1899-1946）在《死水》（1926）末尾，用了一个不祥的比喻来形容中国，当我们想到他后来被国民党特务暗杀，就更觉措辞的恐怖：

这是一沟绝望的死水，
这里断不是美的所在，
不如让给丑恶来开垦，
看他造出个什么世界。

吴组缃（1908-1994）等左翼作家的作品里更是渗透了民族主义精神。在他的讽刺小说《官官的补品》（1932）里，年轻的自述者被家人宠坏，滋补身体用的是一个奶婆挤的奶，先前他受伤住院时还买过她丈夫的血。官官得意地感叹：“这世界真是个好世界，有了钱，原来什么东西都好买的。”虽然官官对于支撑自己懒汉生活的政治经济结构一无所知，他还是引用了堂兄的尖锐时评：

地方上一天天败下去，并不是什么数。依我说，是把钱给外国人骗夺去了的缘故。……这些东西都是外国人想尽法子制了来骗中国人的钱的……你叫地方不穷吗？还说什么数？

台湾文学，尤其是反映日据时期（1895-1945）现实的，也探讨了民族身份的话题。吴浊流（1900-1976）在《先生妈》（1945）里讽刺了一位痴迷于追逐地位的医生钱新发，记录了日本殖民者对台湾身份的压制。钱新发给自己起了日本名，时常款待日本官员，几乎创造了一个“日语家庭”。他的台湾妈妈却抵制他的做法，用菜刀砍断了自己的和服，还经常资助乞丐。家人都因她的固执疏远了她，但她的善心在临终前却得到了回报，乞丐买来了她最喜欢吃的油条。在她的日式葬礼上，唯一真心哀悼的就是乞丐。

虽然台湾在1945年光复，在共产党取得内战（1946-1949）胜利并建立中华人民共和国之后，这个省又进入了政治上的分离状态。当国民党逃到台湾，共产党接管大陆之后，台湾岛上的知识分子开始以传统中国文化的守护者自命。与国民党反攻大陆的宣传攻势相呼应，

台湾出现了怀旧小说。一部代表性的历史小说是姜贵（1908-1980）的《重阳》（1961），故事发生在1923到1927年（国共分裂之年）之间的上海和武汉。主人公洪桐叶虽然想有一番建树，但生活困窘。他在法国商人烈佛温的洋行里干活，烈佛温的家庭代表了西方帝国主义的两副面孔，他本人是贩卖毒品的军火商，妻子是热衷传道的基督徒。小说集中反映了革新派四处施暴的两面派手法。当桐叶以建设新社会的理想为借口，准备抛弃穷困潦倒、卧床不起的母亲时，妹妹反诘道：“连自己的母亲都不能照顾，我们还有资格设想那许多人的事吗？”小说暗示，国民党的道德败坏和对帝国主义的纵容促成了共产党的胜利。

追寻人性

虽然高行健的《车站》表现出先锋戏剧的特点，它的现实主义细节却遵循了中国现代文学的主流-批判现实主义。“做母亲的”没法和丈夫孩子住一起，是因为她没有关系，不能把工作单位调到城里。“大爷”责备供销社的“马主任”用大前门香烟走后门。马主任开始还在炫耀自己的特权，不在乎错过一次吃饭喝酒的机会，但他越来越生汽车公司的气，非要进城不可了。

马主任：走！我得进城告他们汽车公司去！我要找他们经理，问问他们到底替谁开车，是他们自己方便，还是为乘客服务？这样折腾乘客，他们要负责任！我要去法院起诉，要他们赔偿乘客的年龄和健康的损失！

高行健用剧中人物代表典型的社会角色，这种手法让人想起传统戏曲中的常规角色。但是他的现实主义与挪威剧作家易卜生关系更密切。易卜生的戏剧，尤其是《玩偶之家》（1879），对中国新出现的“话剧”体裁影响甚深。在支持新文化运动、支持妇女解放的知识分子中间，易卜生的女主人公娜拉成了一个著名的话题。“娜拉走后怎

样？”鲁迅（1881-1936）在1923年一篇同名的演说和文章中问道。

鲁迅常被视为中国现代小说的先锋，他的作品是新文化运动的重要驱动力。在晚清，已经有“谴责小说”记述了社会的腐败和人性的冷酷，到了民国时期，作家们更以批判迷信、阶级不平等和奴役女性的制度为己任。革新派指控传统的文言文学是封建主义的反映，转而从帝制时期的白话文学和西方文学寻求营养，来发展现代的书面汉语。白话更接近口语，构成了标准书面语的基础，使得文学更容易为社会转型服务。鲁迅的《狂人日记》（1918）以幻觉式的现代主义手法对剥削制度发出了抗议。在一段文言的短序后，小说换成了白话，根据序言的解释，这后面的部分摘录自一部日记，作者最终心智恢复了正常，已不承认日记中的“洞见”了。然而，即使疯病的细节和种种错觉表明日记作者处于狂乱状态，但既然他意识到，古书其实在暗中鼓动大家“吃人”，他就把自己当作了群狼中间唯一的“真的人”：“你们立刻改了，从真心改起！你们要晓得将来是容不得吃人的人。”日记结尾是郑重其事的呼吁“救救孩子”，后面的省略号却让人怀疑，狂人是否真像序言所称“已早愈”。

《狂人日记》等小说包含了现代主义的元素，但“新文化运动”的多数作品都用直截了当的现实主义手法来描绘父权家族制、贫穷和其他不公正的现象所导致的苦难。许多作品都呼唤同情之心，例如鲁迅在《孔乙己》（1919）中对一位无业书生的刻画。主人公接受的旧式教育毫无用处，沦落底层，只能靠盗窃为生，屡屡被人嘲笑，最后因为偷东西被人打断了腿，只能爬着走。正如残疾的孔乙己代表了一个因为传统被时代抛弃而陷入瘫痪的阶层，这个故事的叙述者-那位毫无同情心的孩子-也代表了鲁迅最害怕的冷漠。在叶绍钧 [2]

（1894-1988）的《遗腹子》（1926）里，一对夫妇 [3] 一心要得到儿子，却生了七个女儿，终于诞下一个男婴，却很快夭折。小说在为丈夫自杀的结局作铺垫时，斥责传统是他绝望的根源：“人生路上一枝照例的刻毒的冷箭射中他的心窝了。”然而，这样的循环没有终

结。三年之后，被彻底摧垮的寡妇仍在想象自己怀孕，已经“颇有些人来为大小姐二小姐说亲了”。

从许地山（1893-1941）《商人妇》（1921）里丈夫卖妻的故事，到萧红（1911-1942）《生死场》（1934）中让人丧尽尊严的贫苦乡村，20和30年代许多作品中的角色都无法凭决心和辛劳克服他们所面对的经济和政治障碍。在老舍（1899-1966）描绘北京穷人的《骆驼祥子》（1937）里，年轻的人力车夫虽然不甘沉沦，心地善良，还是无力对抗残酷的竞争和他忍受的种种考验：从堕落成小偷，到虎妞难产而死，到心爱的小福子自杀，再到故事的高潮-他出卖的罢工组织者阮明被公开处决。

抽象的人文主义理想固然有美好的许诺，但也可能变成威胁，这是左翼小说和戏剧经常表现的内容。在巴金（1904-2005）激情澎湃的《家》（1931）里，充满理想主义情绪的年轻作家觉慧奋力反抗封建家庭制度。然而，他积极投身政治运动，却冷落了深爱他的丫环鸣凤，结果鸣凤为了不给老恶棍冯乐山做妾，投水自尽，所以觉慧其实成了他所憎恶的等级制的帮凶。巴金的杰作《第四病室》（1946）描绘了一家战时医院的悲惨境况，其实是当时穷人普遍遭遇的一个缩影。在巴金的二十部长篇小说中，《寒夜》（1947）最具感染力，曾树生为了追求个人的幸福和职业的发展，抛弃了患肺结核的同居伴侣汪文宣。

台湾作家也在作品中表现了自由人文主义的主题，尤其是在台湾数十年的戒严时期（1949-1987）。当美国的军事和经济援助促进了西方文学和哲学的传播，受到西方影响的现代派作家也关注起放逐、异化、代际冲突等主题。另外一些作家则反对台湾接受美国的资本主义制度与文化，用富有活力的“本土文学”来抗衡，黄春明（1939-）的《儿子的大玩偶》（1967）以扣人心弦的语言讲述了一位贫苦的父亲放下尊严，靠做小丑打广告来挣钱的故事。它和陈映真（1937-）的十五部有深刻道德寓意的作品都属于这个流派。

在陈映真的《六月里的玫瑰花》（1967）里，美国黑人士兵巴尼在台湾养病期间，爱上了酒吧女艾密，然而艾密却让巴尼想起了他在越南杀害的一个小女孩，还有她给白人做妓女的母亲。这段精神创伤又重新激活了他不堪回首的童年记忆：母亲为了养家，让白人玩弄，父亲则泄愤殴打她。巴尼住进了精神病院，艾密每天都给他送去一朵玫瑰。在小说结尾，怀孕的艾密收到了美国军队的一封公函，读者或许以为巴尼将履行诺言和她结婚，但最后一段却击碎了艾密的幻想，公函没有带来擢升的喜讯，而是宣布了巴尼阵亡的消息。在多数台湾人都支持越南人所称的“美国战争”之时，陈映真的这部小说却表达了异见者的反对立场，或许它也是作者因为“颠覆活动”而被监禁（1968-1975）的一个罪证。

大陆当代最优秀的许多作品也继承了中国的人文主义传统，包括余华（1960-）的《活着》（1992）和《许三观卖血记》（1995）。

追寻进步

《呐喊》（1923）自序中曾提到“熟睡者”，鲁迅不知道是否应该唤醒他们。他把中国比作“一间铁屋子，是绝无窗户而万难破毁的，里面有许多熟睡的人们，不久都要闷死了”，担心大喊反而会使醒来的人徒受折磨。然而朋友反驳说，醒来的人或许能够毁坏铁屋子，于是鲁迅的想法改变了：“是的，我虽然自有我的确信，然而说到希望，却是不能抹杀的，因为希望是在于将来。”

相信人所主导的进步，这种思想已经远离了传统的天道循环和天意的观念。革命者之所以努力改变政治、经济和社会制度，是因为他们相信，这些制度和命运不同，是能够改变的。鲁迅、茅盾（1896-1981）和其他作家决心让世人明白，不公和苦难的制造者是掌权的人，而不是天命。他们在1930年成立了左翼作家联盟。

茅盾的名字（笔名，和“矛盾”谐音）表明了他对马克思主义的接受，他的小说也见证了阻碍中国经济发展的结构性矛盾。在《春蚕》（1932）里，诚实厚道的老通宝一家精心养蚕，结出许多茧，却因为他们的迷信禁忌而看不到这个市场的破产。在茅盾具有自然主义特色的《子夜》（1933）中，一位开丝厂的老板吴荪甫在一连串的挫折中认识到，民族资本是无法对抗外国的经济帝国主义的。因为描绘社会经济状况的残酷重压为民族革命提供了理由，左翼作家都支持这样的现实主义小说和戏剧。现实主义的重要性在《中国新文学大系》（1935）中得到了印证，当抗日战争（1937-1945）、国共内战和共产党的文化政策限制了其他资料的数量时，这部选集的影响力不断扩大。

文学应当服从于进步政治，这是共产党领袖毛泽东（1893-1976）在《延安文艺座谈会上的讲话》（1942）中提出的要求。毛泽东决心让中国成为国际共产主义运动的先锋，他灵活运用马克思主义，让土地改革、阶级斗争和大规模动员农民成为他执政三十年的主要支撑。他相信人民的集体意志能够改变中国的物质基础，认为思想改造是实现共产主义所需的“革命精神”的关键。为此目的，共产党统一管理全国的出版事业，并通过1953年成立的中国作家协会来管理作家。

从中华人民共和国建立（1949）到文化大革命（1966-1976）发动的“十七年”间，以集体化纲领为蓝本的小说几乎成了指导干部们的手册。1951年斯大林奖章获得者丁玲（1904-1986）的《太阳照在桑干河上》（1948）就反映了她在土改中的真实经历，作品形象生动，对土改中的激烈报复也有令人不安的描绘。

毛泽东时代的历史小说始终体现了进步的愿景，其中一些作品现在仍然很受欢迎，尤其是杨沫（1915-1995）的《青春之歌》（1958），它已经被译成二十种语言，售出五百多万本。这部成长小说以20世纪30年代为背景，讲述了女主人公林道静从忧郁的知识分子

到坚定革命者的转变过程。在接触到马克思主义理论之后，她接受了社会主义：“从这里，她看出了人类社会的发展前途；从这里，她看见了真理的光芒和她个人所应走的道路。”

为社会主义进步呐喊的作品把乐观当作一种义务。茹志鹃（1925-1998）的《春暖时节》描绘了一位年轻母亲静兰从消极到积极的转变，代表了这类激情燃烧的作品。为了给妻子的单位设计一件关键的工具，已生隔膜的夫妇又变得团结起来，这个故事彰显了个人前途和集体前途在利益上的一致性。被称为“革命样板戏”的京剧和芭蕾舞剧更热烈地歌颂了自我牺牲的工人、士兵和农民，浩然（1932-2008）的多卷本小说《艳阳天》（1964-1965）和《金光大道》（1972-1974）等反映集体化的小说也是如此。这些作品忽略了毛泽东纲领的负面遗产，例如饥荒和大炼钢铁对环境的破坏，而突出了革命历史的憧憬，这与党的政策和毛泽东日益上升的偶像地位是一致的。

在毛泽东逝世后，许多作家都支持农业、工业、科技和国防的“四个现代化”。与毛泽东晚年加强农村力量的努力不同，共产党的改革派领袖邓小平（1904-1997）更强调工业化和城市化。“改革文学”探讨了现代化需要付出的个人代价，例如张洁（1937-）的心理小说《沉重的翅膀》（1981）讲述了尽忠职守的父母和力求实现个人价值的青年的故事。^[4]张洁也是最早重新拾起爱情题材的作家之一，这在毛泽东时代是一个禁忌的话题。在有争议的小说《爱，是不能忘记的》（1979）里，作为叙述者的女儿对婚姻的思考构成了她阅读亡母日记的框架。母亲对一位有妇之夫的无果之爱引发了她对婚姻的五种定义：“商品交换”、社会义务、繁殖手段，但也可能是爱情关系和自由选择。小说在两方面激起了热烈的讨论：一是面对社会文化所强加的婚姻时，婚外恋是否合乎伦理；二是允许年轻人推迟结婚、寻找真爱是否标志着社会主义的进步。

在修订的宪法（1982）将国家工作重点从阶级斗争转到经济发展

之后，思想领域的气氛变得宽松，另外一些激烈的文化论争和文学实验也随即出现。虽然仍定位为“人民民主专政的社会主义国家”，从20世纪80年代以来，中国已经实行鼓励私人企业的市场化改革，向外国文学、科技和资本敞开大门，并且创造了人类历史上规模最大的崛起进程。文学追踪了这个让人晕眩、冲劲十足的发展过程。无论是新现实主义作品、先锋派作品，还是日渐增加的报告文学，都对崛起的消费主义、大规模的城市化、环境恶化以及中国危殆的“人文精神”深表担忧。

中国的发展也促使娱乐文化迅速繁荣起来，其中一些作品体现了中国对技术优势和文化“软实力”的追求。自从叶永烈（1940-）的《小灵通漫游未来》（1978）售出三百多万册以来，中国已经成为科幻小说的领头羊，《科幻世界》是当今全球发行量最大的科幻杂志。许多现实主义文学作品也支持进步的社会愿景。至少从陆天明（1943-）的《苍天在上》（1995）以来，反腐流行小说已成趋势，并塑造了人们对共产党改革的理解。互联网文学或许也让人们对社会经济和政治的发展产生了更高的期望。

追寻记忆

在毛泽东逝世、“四人帮”倒台（1976）之后的政治解冻期，勇敢的作家开始反思反右运动（1957）和“文革”的创伤。甚至在官方放松思想管制之前，卢新华（1954-）的《伤痕》（1978）和其他“伤痕文学”作品已经见证了长期被压抑的痛苦和悲悯。张洁《忏悔》（1979）中的主人公因为被开除党籍而失去了勇气，不许儿子参加一个群众悼念活动（其实是对“文革”的隐晦抗议）。当精神完全崩溃的儿子因病去世，他虽然恢复了党籍，仍没觉得安慰：“他甚至没有做到最起码的这件事：把对真理的信仰、对生活的信念、为事业而献身的精神传播给他那至亲至爱的儿子。”负罪感同样折磨着戴厚英（1938-1996）《人啊，人！》（1980，英译本标题为“墙石”，

Stones of the Wall) 里的主人公。

在这部小说中，多重叙述视角和生动的闪回片段表现了记忆和历史理解的碎片化特性。但是当1957年被他出卖的同学今天反过来安慰他时，两段历史的和解打开了宽恕与新生活的大门。

接踵伤痕文学的其他见证文学样式包括“新现实主义”（与“革命现实主义”有显著区别）、“反思文学”和“大墙文学”[因从维熙（1933）的《大墙下的红玉兰》（1979）而得名]。从维熙笔下的主人公葛翎尽管在军队里忠心服役几十年，却因为日记本里有几行批评神化毛泽东的文字，就被草率地判处终身监禁劳改。然而和许多大墙文学作品一样，监狱生活对葛翎来说也是一种净化体验，苦难反而坚定了他对党和共产主义的信仰。虽然他为了给敬爱的周总理编花环，爬上梯子去摘玉兰花，结果被农场政委枪杀，但小说结尾却有一个“亮尾巴”：一位老战友怀揣着染了葛翎鲜血的玉兰去北京告状了。张贤亮（1936-^[5]）的半自传小说《男人的一半是女人》（1985）对劳改营生活的描绘更令人震惊，在这部作品里，阳痿成了政治镇压的标志性征候。

在毛泽东时代的文学管制下，现代主义作品销声匿迹了近四十年，此时也重新浮出水面，以隐晦的方式对抗民族的集体历史创伤。受到闻一多等20年代诗人的启发，年轻作家们借助“朦胧诗派”重启了象征主义传统^[6]，而“寻根”小说则深入探究文化和传统的历史遗产，尽管这些遗产有时造成了灾难。这些作品和其他先锋作品一起，不仅向前看、向外看，也向后看、向内看，借以挑战官方的现代化宣传。在许多这类作品中，历史决定论的色彩很重，但它们描写的经常是堕落，而不是进步。

在卡夫卡和福克纳的现代主义以及加西亚·马尔克斯的“魔幻现实主义”影响下，莫言（1955-）的《红高粱家族》（1987）讲述了五个彼此交叉（但也时常不一致）的故事。叙述者在这部写于1985年的作

品中想象了自己的祖父母在1939年日本人野蛮侵占村子时的经历。和《红高粱》一样，苏童（1963-）的《我的帝王生涯》（1992）也以强烈意象和暴力渲染见长。这个故事发生在未指明的遥远过去，但切掉小妾舌头的行为或许会让读者联想起“文革”的“批斗会”，红卫兵也曾切掉受害者的舌头，不许他们呼喊“毛主席万岁”的口号。

姜戎（1946-）的畅销小说《狼图腾》（2004）呼应了20世纪80年代寻根文学对自然遭受破坏、少数民族濒临消失的忧虑，也促使读者关注内蒙古脆弱草原逐渐毁灭的可能。这部小说取材于作者的亲身经历（“文革”中他曾作为一千二百万城市知青的一员接受农民的再教育），讲述了一个“下放”青年的故事，他对游牧的蒙古民族日益尊重，也越发珍视狼所象征的生态平衡。

追寻记忆（包括探讨怀旧情绪的力量和危险）也是台湾小说的核心主题，尤其是在白先勇（1937-）优雅的短篇小说集《台北人》（1971）等现代主义作品中。在《永远的尹雪艳》（1965）中，白先勇描绘了上海籍外来客构成的上流社会，在看似令人羡慕的体面生活下面，可以瞥见道德堕落的凄凉场景。灯光、色彩、香气等愉悦感官的细节将美丽的女主人笼罩在神秘的氛围里，然而重回过去的幻想最终毁掉了她的恋慕者，也让她变得不近人情。自从解除戒严令（1987）以来，台湾作家也在面对政治创伤的可怕后遗症，陈映真的《赵南栋》（1987）就是一例。它对台湾“白色恐怖”的记述令人不寒而栗，小说里交织着两条线，一条是叶春美回忆一位被判死刑的政治犯把襁褓中的儿子（南栋）托付给她；另一条是三十年后，南栋的父亲试图理解已经成人的儿子为何与自己格格不入。^[7]

追寻快乐

在《车站》里，当“姑娘”抱怨说她不在城里，没法穿一种时髦的裙子时，“做母亲的”抚摸着她的头发安慰她：“想穿什么就穿什么，别

等到了我这年纪。你还算年轻，会有小伙子看上你的，你们会相亲相爱，你会给他生孩子，他对你会更加恩爱……”这位“做母亲的”并没因为自己乏味的婚姻而变得愤激，有些令人惊讶，她对爱情的浪漫想象表达了追求个人幸福的憧憬，这在为集体作牺牲的狂热气氛中是被禁止的。然而，通过爱情、事业和物质享受来获得满足的渴求却是戏剧性地爆发出来的。

虽然学者们经常强调伦理的一面，中国文学其实很久以来也不乏娱乐享受的功用。与“雅”的历史、哲学和诗歌相对照，许多“俗”的小说和戏剧为大众提供了消遣和逃避现实的渠道，在1875年引进西方低成本的印刷技术后，这个市场迅速崛起。现代书面白话让阅读变得更轻松，读者群不断扩大，文学杂志纷纷涌现，最畅销的流行小说杂志《礼拜六》（1914-1916，1921-1923）发行量达到了五万份。感伤爱情小说、武侠小说、侦探小说、社会讽刺小说和所谓的丑闻“黑幕”小说都被统称为“礼拜六小说”，从20世纪10年代到30年代盛极一时。

有人指责这些小说让读者忘记了民族救亡的大义，但它们还是很受欢迎。大众文学虽然也以当代为背景，通常却替读者过滤掉了同时代批判现实主义所涉及的话题。当左翼的现实主义作家强调经济决定论的时候，许多流行作品中的人物却能自己决定命运，这或许是它们的魅力所在。在张恨水（1895-1967）的《啼笑因缘》（1930）中，近乎超人的侠女关秀姑没得到什么世俗的报偿（她终生未婚），但她却有不可思议的力量，杀死了腐败的刘将军，解放了被他虐待的妻子，还把他的金银财宝分给穷人。

并非所有的严肃文学都遵循左翼批判现实主义的路线。“创造社”的作家推崇浪漫主义情感的表达，而沈从文（1902-1988）的小说也极具抒情性，他喜欢描绘的是自然景色、乡村风俗和其他尘世的快乐。他的田园小说《边城》（1934）借助自然景致讲述了一位老船夫和孙女翠翠相互爱护、相依为命的故事。在上海的“新感觉派小说

家”具有现代主义色彩的作品里，对快乐和感官经验的追逐也盖过了对社会问题的关切。这些作品受到了弗洛伊德精神分析理论的影响，突出了性和自我意识，例如施蛰存（1905-2003）的《梅雨之夕》（1929）就描绘了一个职员对一位年轻女子的性幻想。

对感官满足的痴迷经常牵涉到对权力和财富的追逐，这些都是张爱玲（1920-1995）笔下那些落寞人物难以割舍的东西。她的众多杰作极具洞察力，大都以日据时期的上海和香港为背景。在她的《倾城之恋》（1943）里，年轻的白流苏在经历一次离婚后，竭力要通过新的婚姻获得经济上的保障，这让她的追求者范柳原怀疑起她的感情来，但在日本轰炸香港后，这对劫后余生的情侣却意外发现，现状已经令人满足。在《色，戒》（1979）里，做过学生的女演员王佳芝被派去勾引汉奸老易，却真的爱上了他，于是将刺杀他的密谋泄露给他，结果老易处死了她和其他参与者。

王安忆（1954-）经常被比作张爱玲，她在抒情中篇三部曲里大胆表现了性欲潜在的破坏力。在《荒山之恋》（1986）中，一位敏感的大提琴手和他倔强的情妇陷入了婚外恋，败露后双双自杀。《小城之恋》（1986）则深入骨髓地记述了一对舞蹈演员的性觉醒和伴随的羞耻感，以及两人充满侵犯意味的肉体之爱。《锦绣谷之恋》（1987）里，黯淡的婚姻让一位编辑对一位作家充满了可望不可即的憧憬。物质的快乐转瞬即逝，这是王安忆获奖小说《长恨歌》（1995）传达的讯息，主人公王琦瑶早年就是杂志上的名人，还差点儿成为1946年的“上海小姐”，这样的记忆让她难以承受后面四十年的政治动荡。

20世纪80年代中期，政府大幅削减了给出版社的拨款，于是许多出版社都转向了大众文学，包括以“流氓”自命的王朔（1958-）的痞子小说和棉棉（1970-）、卫慧（1973-）等“美女作家”的“身体写作”。在王朔的《玩儿的就是心跳》（1989）和卫慧的《上海宝贝》（1999）之间的十年，一些小说也探讨了性方面的反常行为。

香港的许多小说也表达了对隐秘快乐的迷恋，刘以鬯（1918-）等外来作家和本土作家都是如此。香港被英国统治了156年（1841-1997），享有较大的出版自由，但自我审查的习惯使得作家选择非政治的题材，聚焦于私人生活。在刘以鬯的短篇小说《对倒》（1972）里，年轻女子亚杏和中年外来客淳于白在一个电影院并排而坐，作品就在两人的沉思之间来回切换。淳于白回忆着他过去在上海的生活，回顾着他在香港二十年来目睹的变化；亚杏却被一张猥亵的照片勾起了春心，想象自己成了模特、歌星、影星。故事结尾，两人各自做着春梦，亚杏梦见了英俊的情人，淳于白则拾回了年轻时的雄风。

追寻“文化中国”

高行健的《车站》虽然对白充满批判性，结尾却带着亮色。“戴眼镜的”和“姑娘”之间似乎萌发了爱情，所有人都开始往前走。“愣小子”帮“做母亲的”扛着大包，“做母亲的”扶着“大爷”，甚至开始最不肯走的“马主任”，也喊大家等他。这个结尾肯定了以社会责任为导向的价值观，也暗示中国将加入一个日益现代化的世界。

不愿让地缘政治限制中国文学研究的人有时用“华语”这个词来概括亚洲和世界其他地方的作家用中文创作的文学。对全球的中文读者来说，“华语”或许是个合适的标签。它也可能吸引追求中国文化价值的那些人，这些价值包括金庸（1924-，大概是健在的中文作家中读者最多的一位）武侠小说所美化的克制与崇古。然而，若要包含闽南语、其他方言或其他民族语言的文学，“华语”就难以胜任了。

得益于一批热忱译者的努力（他们的工作都是出于爱好，很少有经济回报），许多有价值的中国作品都慢慢有了正式出版的译本。然而，由于用英文和法文创作的中国作家囊括了主要奖项，在大多数世界读者眼中，他们已经成了全球中国文学的代表。许多读者是从戴思

杰（1954-）那里了解“文革”的，他于1984年移居法国，国际畅销小说《巴尔扎克和小裁缝》（2000）就以他上山下乡的亲身经历为蓝本。^[8]年轻的主人公罗明和马剑铃意外发现了一箱禁书-19世纪的法国小说，这个令人心碎的故事表明，即使面对操纵和压制，文学也有改变心灵的力量。

美国人现在尤其喜欢买华裔作家的英文书，而不是中文书的译本。哈金（1956-）于1985年移民后仅仅五年就出版了他的第一本英文诗集，风格简峻的长篇小说《等待》（Waiting, 1999）为他赢得了声誉，书中的军医林孔按照军规，苦等十八年熬到离婚，却发现对当初的情人已失去激情。^[9]比他更晚的李翊云（1972-）原本是到艾奥瓦州学习免疫学，却成了一位作家，她的短篇小说令人震撼，许多都反映爱情的幸福与局限。这些作品都汇集在《千年敬祈》（A Thousand Years of Good Prayers, 2005）和《金童玉女》（Gold Boy, Emerald Girl, 2010）两个集子里。她描写的重心逐渐转移到美国的华人，目前她的年龄还不大，这意味着她的身份有可能从“中国人”变为“华裔”。然而文学是超越将人们放进不同盒子的名称的，文学文化的这种整合性力量也为生生不息的中国文化传统昭示着一个扣人心弦的未来。

注释

前言

[1]西方人一般把有文字记录的商朝视为中国历史的起点，这样算来中国历史只有三千多年。-除特别说明，均为译注

第一章

[1]这里作者对史实的记忆或理解明显有误。公元208年赤壁之战曹操战败，但最终废掉汉献帝的是曹操的儿子曹丕。曹军战败促成汉朝灭亡，逻辑上无法成立。

[2]英文原文的“pattern”指向“文”的词源义“纹”。

[3]原书在这里讨论了英语的两个词语dialect（属于特定地域或群体的语言变体）和topolect（属于特定地域的语言变体），认为用后者来称谓中国的方言更合适，但这个讨论对中国读者没有多大意义。

[4]这里原书明显指西方盛行的摹仿论和柏拉图的理式论，原文“ideal forms”并非“理想化的形式”，而是特指柏拉图的理式（form）。

[5]文字”对应英文原文的“carefully patterned writing”，这里的patterned仍指向“文”的“纹”之意。

[6]英文原文是“北方的秦国”，有误，译文作了更正。

[7]即《周礼》《仪礼》和《小戴礼记》。

[8]这里的每则预言（prophecy）即每卦对应的卦辞和爻辞，英文用hexagram表示六十四卦的一卦，意为“六笔的图形”；用trigram表示八卦的一卦，意为“三笔的图形”。

[9]这里的原文agents特指五行，五行在英文中的最常见译法是fiveagents，也有译为five phases的（原文上一句的五行便是如此表达的）。

[10]这里原书作者的说法并不准确。首先，对仗手法并不与山水诗这个题材类别对应，而主要集中使用在近体诗这个体裁类别里。其次，下文举的《登乐游原》虽是近体诗中的绝句，但并未使用对仗手法。“骈文”对应的原文是certain genres of prose（某些类别的散文里），作者指的应是某些赋和骈文，“散文”在中国古代与“骈文”相对，所以prose译成“散文”不妥。

[11]英语“儒家”一词Confucianism 来自孔夫子的拉丁语音译Confucius。

[12]分别出自《论语》的《雍也》和《卫灵公》两章。

[13]分别出自《论语》的《季氏》和《雍也》两章。

[14]出自《孟子·告子上》。

[15]“原教旨主义”对应英文原文的形容词fundamentalist，这个常用于宗教的词突出了这种诗学传统的两个特征：一是不容挑战的权威性，二是对其他诗学的排斥性。

[16]从这里开始，根据作者上文给出的理由，“崇古派”（traditionalist）都是儒家的别名，为符合中文习惯，统一译成“儒家”。

[17]出自《礼记·经解》。

[18]此处作者以元朝灭南宋的年份为准。-编注

[19]此处作者以清朝入关的年份为准。-编注

[20]出自《老子》第十一章。

[21]出自《庄子·秋水》。

[22]出自《庄子·齐物论》。

[23]出自《庄子·养生主》。

[24]出自《庄子·天道篇》。

[25]参考《论语·子路篇》“上好信，则民莫敢不用情”中“情”的用法。

[26]出自《论语·为政篇》。

[27]出自《文心雕龙·明诗》。

[28] 出自《文心雕龙·宗经》。“离离如星辰之行”对应的英文是written in the stars，但《文心雕龙》中并无与之对应的内容，除非作者是指《原道》中的“仰观吐曜”。“吐

曜”指日月星辰，在刘勰看来，它们都是自然之文。

[29]原文的stories 指笔记体和话本之类短篇小说，novels 指长篇小说，所以两个词合译为“小说”。

[30]《杜子春》原文为“噫！”

第二章

[1] 严格地说，是“词”，词牌是“渔父”，仿张志和。

[2]原书称他为“元末四大家”，不准确，因为四大家中虽然黄公望、王蒙、吴镇三家活到了元末，但赵孟頫却是元初的画家。

[3]“气”对应的英文energies 在前文曾用来翻译中文的“气”，译者认为这里也应如此理解。

[4]本章以下的小标题除了“感时”以外，原书作者都有意采用了司空图《二十四诗品》中的说法。

[5]人类历史早期的各民族史诗和古希腊的抒情诗、戏剧都是无韵诗。

[6]这里英文原书作者记错了。孔颖达的这句话出自《左传正义·昭公二十五年》，不是他的《毛诗正义》。

[7]分别出自《邶风·相鼠》《召南·行露》和《小雅·隰桑》。

[8]英文原书作者把湘君和湘夫人称为姐妹是错的，应是夫妻关系。

[9]指东汉王逸在西汉刘向整理的《楚辞》基础上推出的《楚辞章句》。

[10] 英文原书作者把374 句称为187 对对句（187 couplets），这是因为她把楚辞这种文体名译成了哀歌（elegy），而古希腊和罗马哀歌的典型体裁特征便是一长一短的对句，与《离骚》的句式相似。

[11]此处英文原书将《离骚》称为“史诗”（epic），主要指规模而非体裁，译成“史诗”不太合适，所以译为“长诗”；“怨”对应英文defiance（挑衅、对抗），但《离骚》的态度没有那么激烈，将它形容为“怨诗”更恰当。

[12]“惟草木之零落兮，恐美人之迟暮”中的美人究竟指谁，学界有两种观点：一种认为指楚怀王（这里的“意中人”），一种认为指屈原（或者说主人公）。译者倾向后一种

观点，这句话如果把“意中人的美”换成“自己的美”，逻辑显然更顺。《离骚》中有许多诗人自比美人的例子，后世诗人类似的例子也很多。

[13]英文原书的许多情节叙述针对英文读者作了简化处理，回译成中文则显得过于含混，而且一些情节有误，译文都根据引用作品的中文原著作了少量的增补和必要的更正。

[14]“古代贤人”指彭咸。

[15]意图谬误（intentional fallacy）是英美新批评派的术语，用以批评用作者意图来分析作品的方法。

[16]原文为“A lonely bed can't be kept empty for long.”

[17]出自《答洪驹父书》。

[18]这里对原文稍作了改动，以简洁而全面地介绍严羽的重要概念。

[19]应指明代的前七子、后七子“诗必盛唐”的主张。

[20]应指明代的公安派、竟陵派和清代的性灵派。

[21]出自《小仓山房诗文集·书所见》。

第三章

[1]指《春秋》。

[2]引文和故事出自《左传·隐公元年》。

[3]出自《史通·书事第二十九》。

[4]出自《搜神记·卷二十》。

[5]此处英文原文为scribes（文书、抄写员），当指小史、外史等官员。

[6]出自《左传·襄公三十一年》。

[7]出自《国语·卷七·晋语一》。

[8]英文原书称司马迁的罪名是“libel”（诽谤），不准确。

[9]指《典论·论文》。

[10]出自《魏晋风度及文章与药及酒之关系》。

[11]这里英文原书称“卢生醒来后”，与《枕中记》故事不符，译文根据原作更正。

[12]在这里和下文，英文原书多次用courtesan 来指称中国古代才子佳人小说中的女主角，很不准确。courtesan 是指不受雇于妓院的独立 揽客的上层妓女，而在才子佳人小说中，贵族小姐、狐精鬼魂这两大类角色都不符合这一定义，只有一些名妓勉强 courtesan，所以译文并未遵循原文的这个说法。

[13] 《夷坚志》分初志、支志、三志、四志，每志按甲、乙、丙、丁顺序编次。著成甲至癸200 卷；支甲至支癸、三甲至三癸各100 卷；四甲、四乙各10 卷，共420 卷，今存206 卷。

[14] 《聊斋志异》写成后先是在民间传抄，1766 年才首次刻印。——编注

第四章

[1]金代董解元所作。

[2]出自《第二十八出·幽媾》。

[3]这段英文的情节叙述也不够清楚，译文根据《桃花扇》原文作了少量的增补和修改。

[4]指李自成等人的军队。

[5]两篇小说都见明代洪楹《清平山堂话本》。

[6]将诸葛亮称为道家很不准确，他的道德修养像儒家，施政方略像法家。

[7]《三国演义》最重要的版本有：“嘉靖元年本”“周日校本”“夏振宇本”“三国志传”“李卓吾评本”“毛宗岗本”。

[8]原书英文称西游记为“picaresque novel”（流浪汉小说），不妥。

[9]续篇”（sequel）和“后行篇”（midquel）都是叙事学术语，前者叙述的是被设置在原作的虚构环境之后的故事，后者叙述的是发生在与前作相同的时间和环境下的故事。

[10]明末清初董说（字若雨，法名南潜）作。

[11]“梦文本”（dreamwork）是弗洛伊德《梦的解析》中用来描述显梦的术语，与描述

隐梦的“梦寓意”（dream thoughts）相对。

[12]作者不详，现存版本仅标明“天花才子评点”字样。这段英文的情节叙述不准确，译文根据《后西游记》原文作了少量的增补和修改。

[13]此处情节见《后西游记》第十八和十九回。这里的英文原书称孙小圣无法摆脱野心（而被擒），与《后西游记》情节不符。

[14]这里英文原书因为过于简略，没有解释清楚，译文作了增补。

[15]此处情节见《金瓶梅》第二十七和二十八回。“金莲趿着一只拖鞋逃回了房”的说法与《金瓶梅》情节不符。

[16]“对四位底层文人的记述”不是在最后一回（第五十六回），而是倒数第二回（第五十五回）。

[17]指戴维·霍金斯的译本。

[18] 英文原书的这段叙述有两个重大错误，译文都作了更正。第一，根据最权威的脂本，第一回的奇石并非投胎成了贾宝玉，而是被僧人幻化成了一块宝玉，所以它就是宝玉出生时衔着的那块玉；换言之，这块无才补天的石头只是宝黛故事的见证人，并非男主角。第二，宝玉的前生是赤瑕宫神瑛侍者，并非石头，用甘露灌溉绛珠草的不是石头，而是神瑛侍者。

[19]这个场景见《红楼梦》第二十三回。

[20]指第五回警幻仙姑让宝玉看的《金陵十二钗》正册、副册、又副册里面的诗。

第五章

[1]见《小说与群治之关系》。

[2]即叶圣陶。

[3]英文原文形容这对夫妇是“loving couple”，与小说实情不符，译文未体现。

[4]这里的英文原文有些莫名其妙，与《沉重的翅膀》（主要反映围绕经济体制改革的冲突）似乎没有关联。

[5]张贤亮已于2014年去世。—编注

[6]这话不太准确，根据朦胧诗人的自述，30年代现代派和40年代西南联大诗人对他们

的影响更大。

[7]英文原书对《赵南栋》情节的概括不准确，译文根据《赵南栋》的内容作了修改。

[8]英译本（ Balzac and the Little Chinese Seamstress ） 2001年出版。

[9]这里的英文原文对情节的叙述过于简略，信息量太小，译文稍作了增补。

A Very Short Introduction

牛津通识读本

政治哲学与幸福根基 Political Philosophy

[英国] 戴维·米勒 / 著
李里峰 / 译

 译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

政治哲学与幸福根基/ (英) 米勒 (Miller , D.) 著 ; 李里峰译.
——南京 : 译林出版社 , 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文 : Political Philosophy : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3281-9

I. ① 政... II. ① 米... ② 李... III. ① 政治哲学 IV. ① D0

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219860号

Copyright © David Miller 2003

Political Philosophy was originally published in English in
2003.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 政治哲学与幸福根基

作 者 [英国] 戴维·米勒

译 者 李里峰

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2003

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3281-9

欢迎关注公众号：精品书籍推荐分享

想看什么书
请在后台留言
两日之内推送



每日推送图书
满足所有人的
日常读书需求

现已整理的作家与系列作品

我的小屋（7000 余部），豆瓣 2019 读书榜单（116 部，持续更新中），哈佛百年经典（38 部），亚马逊 2019 榜单（50 部），茅盾文学奖（1-10 届 48 部），刘慈欣（20 部），金庸（15 部），村上春树（38 部），余华（17 部），冯唐（14 部），马伯庸（20 部），东野圭吾（87 部），刘猛（14 部），莫言（16 部），渡边淳一（31 部），温瑞安（76 部），古龙（49 部），阿加莎·克里斯蒂（91 部），梁羽生（35 部），半小时漫画系列（12 部），马尔克斯（23 部），王小波（15 部），夏目漱石（15 部）

关注公众号后台回复相应的名称即可获取相应图书，半小时漫画系列与作家作品包括单册与合集，其他系列为单册，格式包括

AZW3+EPUB+MOBI。

目录

[序言](#)

[前言](#)

[第一章 我们为何需要政治哲学](#)

[第二章 政治权威](#)

[第三章 民主](#)

[第四章 自由与政府的限度](#)

[第五章 正义](#)

[第六章 女性主义与文化多元主义](#)

[第七章 民族、国家与全球正义](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

顾肃

自二战结束以来，政治哲学几乎一直成为当今世界学术思想界的一个宠儿，一门显学。此事决非偶然。因为两次世界大战给人类的教训极其深刻。本来人们以为，随着工业化和科学技术的发展，人类在处理国与国、人与人关系上当会更加明智、理性、仁慈，但大战的结果却是以更先进的武器进行更大规模的搏斗、杀戮，甚至像德国纳粹那样公然进行种族灭绝，屠杀了六百万无辜的犹太人。于是，当大战的硝烟还未散去，志士仁人们就已经在审判战犯的德国纽伦堡法庭上开始思考人类的根本道义准则，包括最普遍的自然法的律令。而罗尔斯划时代的巨著《正义论》于1971年出版，则代表了战后人们反省正义原则问题的最重要哲学成果。从此，理论家们在政治哲学的论坛上风云际会，探讨交流，当然也不乏不同流派的激烈辩论，构成了当代政治哲学百家争鸣、相得益彰的生动画面。

冷战后的政治哲学则又有了新的进展，在自由民主大前提下的政治多样化发展同样引人注目。可以说，面对一个全球化多元发展的新时代，任何有知识和理智判断力的公民都需要有基本的政治头脑，了解国内外大势，把握住时代的脉搏，看对方向、走对路，做有道德、正义感和政治方向感的人。这就需要对于政治哲学有所了解，因为政治哲学主要探讨基本政治概念、原则的规范意义和道义基础，对于政治的基本是非有清醒的把握。当然，要掌握当代政治哲学的基本观点、原则、立场和流派，并非易事。如今专门著作浩如烟海，令初涉者望而生畏。

正因如此，我的同行相识、牛津大学著名教授戴维·米勒所写的这本简短导论，成了一本难得的政治哲学入门书。这是作者为牛津大学出版社推出的通识教材系列丛书所撰写的一本图文并茂的入门指导书，目的是向世界范围内的读者介绍政治哲学的基本概念、原理、观点、思想和方法，以使之对当代政治哲学有个初步的了解和把握。米

勒教授是当代政治哲学界的知名学者，在该领域有独到的重要研究成果，《社会正义原则》即是回应罗尔斯的《正义论》而写的一本名著。但是，正如本书前言中作者所言，他想通过这本书，“让政治哲学对以前从未接触过它的人变得有吸引力而且易于读懂，所以努力在不牺牲准确性的前提下，尽可能写得简单。”解释某些非常抽象的概念而不致陷入专门的圈内语言，这的确是一项挑战，但作者确实做到了。他用如此通俗生动的语言、深入浅出的论述写出这样一本介绍政治哲学的读物，实属难能可贵。

本书首先从意大利中世纪的一幅名为《好政府和坏政府的寓言》的油画开始，生动地阐述了为什么我们需要政治哲学。其实这就是对于包括好政府和坏政府的区别、权力、权威、正义、公正、平等、民主、自由等基本概念和原则的是非问答。政治哲学提供了支持自由民主、捍卫人权，要求统治的合法性建立在被统治者同意基础之上等等基本原理的正当理由，以及与此相反的各种观点之不能成立的道理。本书即围绕这些基本问题进行对主要概念的学理分析，介绍相互联系的、甚至还有对立的主要观点，并且由此展开深入浅出的论述和讨论。当然，作者不只是简单地论述是非，而且对各个问题的复杂性进行了实事求是的阐述。比如民主，作者指出，以民主的方式构建政治权威的做法渐成趋势，它依赖的是两个基本假设：第一，无人天生比他人优越，因而需要证明两者间的任何权威关系；第二，保护人民利益的最好办法就是使之成为政治权威的终极来源。尽管民主具有这样的道义基础，但在实践中仍然存在许多问题需要解决，这包括公民们对于政治过程和知识的了解有限，因而作出的决定也许并不都合理，故公民们也乐于选择一支领导者队伍来代表自己。结果就出现了作为代表的政府与其委托人之间的互动问题，以及当政府代表多数人的意志进行决策时，如何对待持反对意见的少数人的问题。现实中，一些民主体制下的公民经常对政治问题和政治知识表现出惊人的冷淡和无知，这就说明决不应该忽视民主在实践中遇到的各种困难。而宪政体制即是为了保护每个人包括少数派的权利而设计和运作的，它是民主的多数人决定原则的必要补充。但是，宪政民主体系还不止如此，它还必须保证多数人在作出最后决定之前充分考虑少数人所关注的问

题，即便这并不涉及基本权利问题。这就需要民主制度本身拥有充分的协商和沟通机制，以及就公共议题进行公开的讨论和辩论。因此，尽管民主与专制相比是一个更合理和优越的制度，但也决不应该无视其本身存在的困难和问题，只有全面了解了民主的这些方面以后，无论是理论家和政治家对于民主体制本身的运作才会有清醒的认识，避免极端的情况发生。

作为著名的研究学者，本书作者本人显然对基本政治哲学问题持有自己的基本倾向和立场，包括在不少方面不同意罗尔斯的观点。但是，作者却没有以介绍自己的观点为主，而是讲透基本问题，并且简要地联系从古代希腊至今的相关经典论述，相当客观全面地介绍了当代政治哲学的代表性观点和论据，总结了相关的争论，提纲挈领，概括准确，给读者以鲜明的总体把握。好比你进入一个陌生的城市，如果某人只是提供给你某个街道的细节，细致到连商号及其经理的名字都有，但却没有给你提供一幅脉络清晰、方位明确、标明主要街道和代表性建筑的全景图，那你在该城行走时仍然会迷失方向，不知置身何处。本书就是提供了一幅当代政治哲学方位明确、概念清晰、原理表述准确、代表性论点介绍精辟的全景图。

本书以政治哲学的几个基本概念和问题来安排论述，但在此过程中，也穿插了对不同流派观点的介绍和评论。总的来说，当代西方政治哲学的主流是以罗尔斯为代表的自由主义者，与此进行相当一段时期论争的社群主义是一个带有集体和社群倾向的流派，但并未完全脱离自由主义的基本论述。马克思主义则是长期以来与自由主义论战的另外一个激进的政治哲学思潮，此外，近年还有女性主义，以及世界主义和全球正义论者，这些流派之间互有争论。本书不可能一一细述各个流派，但在讨论各个基本问题时对相关流派的代表性观点均有所总结。读者可以在基本了解和掌握的基础上再阅读一些专门著作，以便对相关的流派和代表人物的思想有更深入和全面的把握。

生动形象是本书的一大特色。大量的插图和形象描述，加上对寓言画的仔细分析，大大增加了本书的可读性。比如，除了上面提到的开头的油画以外，作者在讨论正义问题时也仔细分析了另外一幅有关

公正的寓言画。所作的解析生动精辟，让人对于政治哲学有了身临其境的亲近感，而不是枯燥无味的说教和晦涩难懂的概念名词轰炸。英国哲学的传统是经验主义，从基本经验事实中总结出相应的概念和原则，加上概念分析的逻辑工具，把深奥的哲学概念和理论与经验世界密切结合，而不是只满足于发明新名词新概念，用自我臆想的庞大的形而上学理论体系掩盖思维严重脱离实际的致命伤，以致许多理论对于现实的社会和政治改革毫无贡献（当然，这里并无全盘否认形而上学的意思，关键是看研究者本人的根本态度是以实践为依归，还是逃避现实、躲在象牙之塔里孤芳自赏甚至自欺欺人）。本书论述中处处体现出的鲜明的实践针对性和指导性，同样值得称道。

本书中译本文句通顺，表达准确，加上有英文对照，对于广大读者包括高校师生准确地了解和把握政治哲学基本问题大有裨益。因此，我愿在此大力推荐这本难得的政治哲学入门书。

2007年10月

写于南京秦淮河畔曲水文华苑

前言

我想通过这本书，让政治哲学对以前从未接触过它的人变得有吸引力而且易于读懂，所以努力在不牺牲准确性的前提下，尽可能写得简单。解释某些非常抽象的概念而不致陷入专门的圈内语言——如今这样的语言使那么多的学术著作索然无味——证明是一项有趣的挑战。我非常感激来自各行各业的朋友，他们惠允阅读了本书初稿，给了我总体上的鼓励和许多有益的建议，他们包括：格雷厄姆·安德森、乔治·布朗、休·米勒、伊莱恩·普尔和亚当·斯威夫特，以及牛津大学出版社的两位审稿人。我还要感谢索非娅·斯特姆洛芙斯卡在本书定稿时很有价值的帮助。

第一章

我们为何需要政治哲学

这是一本关于大主题的小册子。众所周知，一张图画抵得上千言万语，因此我想从谈论一幅巨型图画开始，它能帮助我们弄清政治哲学是怎么回事。要讨论的这幅画是由安布罗焦·洛伦泽蒂^[1]在1337至1339年间创作的，它覆盖了锡耶纳市共和宫帕切厅^[2]的三面墙壁。这幅画通常被称为《好政府和坏政府的寓言》，洛伦泽蒂的壁画首先是通过代表了统治者应该有和不应该有的品质的人物形象，描述好政府和坏政府的本质；然后再展现出两种政府对普通百姓生活的影响。在好政府的例子中，我们看到威严的统治者穿着华丽的长袍，端坐在自己的宝座上，众人围坐在他的身边，象征着勇气、正义、宽厚、平和、审慎、节制等美德。他的下方站着一列被长绳缠绕的公民，绳子两端系在统治者的手腕上，象征着统治者与人民之间的和谐联结。我们转向右边，就能见到洛伦泽蒂所描绘的好政府先是对城市、继而对乡村的影响。城市井然有序，富庶繁荣：我们看到工匠在勤劳地操练手艺，商人在买卖货物，贵族骑着装饰花哨的马匹；有个地方，一群跳舞的人手拉手围成一圈。城门外，一位穿着考究的女士骑马出猎，途中遇到一头滚圆的白条猪正被赶往市场；在乡村，农民们耕种土地，收获庄稼。万一粗心的观察者没能抓住壁画传达的信息，这些信息也清楚地写在象征安全的一位长有双翼者手中高举的旗帜上：

只要共同体继续维护这位女士的权威，人人都将无所畏惧地自由旅行、耕地、播种，因为她剥夺了邪恶者的一切权力。

另一面的壁画代表了邪恶的政府，它保存得没有那么完好，但传达的信息同样一目了然：被贪婪、残酷、傲慢等罪恶所环绕的恶魔般

的统治者，军事占领下的城市，以及被可怕的军队摧毁的荒芜的乡村。在这里，恐惧之神所举的旗帜上写着：

在这座城市，正义屈服于暴政，因为人人都只顾追逐自己的利益。没有人能沿着这条路走下去而不为自己的生命担忧，因为城门外都有抢劫发生。

要想懂得什么是政治哲学以及我们为何需要它，看看洛伦泽蒂的恢弘壁画是再好不过的方法了。我们可以将政治哲学定义为对好政府与坏政府的性质、起因和结果的研究，我们的图画不仅概括了这一探求，而且以引人注目的视觉形式表达了这门学科最核心的三个理念。一是好政府和坏政府深刻地影响着人类生活的质量。洛伦泽蒂向我们展示了正义和其他美德的统治如何任由普通人民去工作、贸易、打猎、跳舞，简言之，去做一切使人类生存更加丰富多彩的事情；而这幅画的另一面，则展示了暴政如何孕育贫穷和死亡。所以这是首要的理念：被统治得好还是坏，这对我们的生活的确非常重要。我们不能脱离政治、退隐到私人生活中去，也无法想象自己被统治的方式不会对我们的个人幸福产生巨大影响。

第二个理念是，政府采取的形式不是预先确定的：我们可以作出选择。这幅壁画究竟为何出现在这里呢？它被画在“九人厅”——九人执政会的议政室里，这是一个由九位富有商人轮流执掌的议政机构，在14世纪上半叶统治着这座城市。^[3]因此，这幅画的功能不仅在于提醒这些执政者牢记他们对锡耶纳人民的责任，也是对该地建立起共和统治形式的一种庆祝，当时许多意大利城市正处于严重的政治骚乱之中。对坏政府的描绘也不仅是一部学究气的影射作品：它还警告人们，如果城市的统治者不能履行对人民的责任，或者人民不能履行他们监督自己的代表的职责，将会发生何种情形。

第三个理念是，我们能够知道好政府与坏政府的区别何在：我们

可以探究不同政府形式的后果，可以了解哪些品质有助于构成最好的政府形式。换言之，有这样一种叫做政治知识的东西存在着。洛伦泽蒂的壁画承载着这一理念的所有外在印记。我们已经看到，有德行的统治者被象征各种品质的人物所环绕；根据当时的政治哲学观念，这些品质代表了好政府的特征。壁画旨在予人以启迪：它们想要同时教会统治者和公民实现自己想要的那种生活。正如洛伦泽蒂所坚信的，这预示着我们能够知晓如何做到这一点。



图1 安布罗焦·洛伦泽蒂《好政府和坏政府的寓言》中有德行的统治者。

然而，我们该不该相信壁画中的信息呢？它们含蓄提出的那些主张确实是可靠的吗？我们拥有哪一种政府这一点对我们的生活真的那么重要吗？在这方面我们有选择吗，抑或我们对诸如政府形式之类的事情根本无法控制？我们能否知道是什么使一种政府形式比另一种更好？这些都是政治哲学家们提出的一些重要问题，此外还有许多更小的问题。但在试图回答这些问题之前，我还得多解释几句。

我在这里所说的政府，是指比“当下的政府”——任何社会中某一

特定时刻拥有权力的一群人——宽泛得多的东西。实际上，我指的是比国家——权威所赖以行使的政治机构，诸如部长内阁、议会、法院、警察、武装部队，等等——还要宽泛的东西。我指的是引导我们共同生活于社会之中的规则、实践和制度的整体。我们或许会认为以下这些是理所当然的：人类需要相互合作，需要知道谁能和谁一起做些什么，谁拥有物质世界的哪些部分，如果有人破坏规则将会发生什么，如此等等。但我们不能想当然地认为人类必须有一个国家来解决这些问题。我们将在下一章看到，政治哲学面临的一个中心问题就是我们为什么首先要有一个国家，或者更笼统地说，为什么需要政治权威。我们需要和无政府主义者论战，他们认为没有国家，社会也能很好地管理自己。所以我想暂时让它成为一个开放性的议题：“好政府”究竟是否要求有一个国家，或者说习惯意义上的政府。另一个在本书最后一章之前也将悬而未决的问题是，应该只有一个政府还是有许多政府，即整个人类共用一种单一的制度形式，还是不同的民族采取不同制度？

在创作这幅壁画时，洛伦泽蒂首先是依据两类统治者的人性品质及其对属民生活的影响，来表现好政府和坏政府。考虑到壁画这一介质的信息传递方式，这一点也许难以避免，但它无论如何是完全符合那个时代的观念的。好政府不仅与政府体制本身有关，也取决于那些统治者的性格特征——比如审慎、勇气、慷慨，等等。当然在体制方面还存有争议：比如君主制是否比共和制政府更加可取，抑或正好相反。如今关注的重点已经发生了变化：我们对好政府的制度方面思考得更多，而对使制度得以运行的人们的个人品质思考得更少了。也许有人会说我们已经沿着这条路走得太远了，但我仍将采纳现代主流视角，在随后的章节里主要谈论作为一种制度的好政府，而不是怎样使我们的统治者更具美德。

现在让我们回到这幅巨画背后的理念。三大理念中最没有争议的一个，是政府深刻影响着我们的生活质量。如果有读者没能立刻认识到这一点，那也许是因为他或她生活在年复一年无甚变化的政府形式之下。选举的时候一个政党代替另一个政党，可对大多数人的生活来说，这种转换只会产生极小的影响（尽管政治家们喜欢假装不是这

样)。但是，想想在上个世纪兴起和衰落的那些政权吧：想想德国的纳粹政权和被它杀害的六百万犹太人。而与此同时，在另一些国家，所有人都看到自己的生活水平以空前的速度提高着。20世纪的历史，几乎是精确地复制了洛伦泽蒂壁画中那种泾渭分明的对比。

但在这一点上，我们必须考虑到三大理念中的第二个。即便不同的政府形式曾经是、现在仍然是造成繁荣或贫困、生存或死亡的直接原因，我们究竟能在多大程度上影响统治着我们的政体呢？抑或它们只是链条上的一环，其自身也受控于我们无法左右的更深层的原因？如果这样的话，政治哲学还有什么意义，何人宣称的宗旨能帮助我们选择最好的政府形式？

认为我们无法作出真正的政治选择的宿命论观点，曾以不同的形式出现在不同的历史时期。在洛伦泽蒂创作他的壁画的时代，许多人相信历史运动是循环的：好政府虽无法容忍却又不可避免会随着时间流逝而滋生腐败、堕落为暴政，此后只有通过缓慢的进程，才能回复到它的最好形式。在另一些时期，尤其是19世纪，普遍的信条存在于历史进步的观念中：历史沿着直线前进，从原始的野蛮状态进入到文明的更高级阶段。可这又一次意味着，社会被统治的方式依赖于人类控制之外的社会因素。这种观点最具影响力的版本是马克思主义，它认为社会的发展最终取决于人们生产物质产品的方式——他们使用的技术，以及他们采纳的经济体制。政治成了“上层建筑”的一部分，它要适应于占主导地位的生产方式的需要。因此按照马克思的说法，在资本主义社会，国家必须服务于资产阶级的利益；在社会主义社会，国家会服务于劳动人民的利益；最后到了共产主义社会，国家将彻底消失。照此说来，思考政府的最好形式就变得毫无意义了：历史将替我们解决这一问题。

有趣的是，马克思主义本身的发展历程向我们揭示了这种决定论的错谬之处。在马克思主义观念的影响下，社会主义革命在马克思认为它本来不会发生的地方——俄国和中国这样经济相对落后、因而还未及采纳社会主义生产方式的社会——发生了。而在更为发达的资本主义社会，有的地方建立了相当稳定的民主政府——考虑到这些社会

的阶级分裂性质，马克思曾认为这是不可能的；另一些国家则沦为法西斯政权的牺牲品。这表明政治在相当程度上是独立于经济，或者更宽泛地说，独立于社会进程的。这也再次意味着，人们不仅对狭义的政府形式，而且对更广泛的社会构成方式，都有巨大的选择余地。他们应该拥有一个一党制国家，还是一个自由民主的民选政府？经济应该由中央计划，还是以自由市场为基础？这些都是政治哲学家们试图回答的那一类问题，它们再一次被提上了议事日程。

但如果说20世纪的经验终结了19世纪如此流行的那种历史决定论的话，那么到21世纪开始的时候，一种新的宿命论已经出现了。这是一种由新出现的全球经济增长所激发的信念，它认为要想让自己的人民从中获益，国家施展身手的空间已经越来越小了。任何试图与市场对抗的国家都会遭遇经济衰退。在新的全球竞争中唯一可能取得成功的就是自由民主国家，所以尽管一个社会可能采取不同的统治形式——例如伊斯兰政权——但其代价将是经济随之衰落。这就是所谓的“历史终结”论，其实质是宣称一切社会都将在经济力量的驱使下，采用大致相同的方式来统治自己。

毫无疑问，这种形式的宿命论也会像它的早期形式那样，被一些事件逐步颠覆。在环境问题、全球市场对发展中国家的影响或者普遍下滑的全球文化品质等方面，我们已经能够看到以政治运动形式表现出来的对于全球化的对抗性反应。这些运动对视经济增长为超级目标的观念形成了挑战，并在此过程中提出了我们生活的终极价值是什么、我们如何实现这些目标等问题，而这些正是政治哲学的中心问题。即便把政治论辩局限在与传统的核心话题更为接近的范围内，我们仍然有足够的余地去讨论：在更宏大的平等的名义下，我们应该牺牲多少经济自由；或者为了加强自己生活于其间的社区的和谐，我们应该在多大程度上限制个人自由。在我写作本书期间发生了一场激烈的争论，不停地谈论着恐怖主义、个人权利以及无论别国怎样统治都不能干涉其内政的原则。这些同样是需要作出集体选择的问题，也是政治哲学的一些典型问题。

到目前为止我已经指出，政治哲学研究的是对我们所有人都至关

重要的问题，以及我们可以作出真正的政治选择的问题。现在我要面对另一个拒绝承认这门学科的理由，即政治关乎权力的运用，而掌权者——尤其是政治家——不会关注政治哲学的著作。按照这种思考方式，如果你想改变现状，就应该走上大街、示威游行、制造混乱，或者换一个办法，看能不能找到一个政治家去贿赂或勒索，反正你用不着为那些没人去读的关于好政府的学术论文费神。

的确，当政治哲学家试图直接干预政治生活的时候，他们常常会落得一败涂地。他们向有权的统治者进言——亚里士多德^[4]当了亚历山大大帝^[5]的家庭教师，马基雅维利^[6]想给佛罗伦萨的美第奇家族^[7]出主意，狄德罗^[8]被叶卡捷琳娜女皇^[9]邀请到圣彼得堡讨论怎样使俄国实现现代化——但这些干预有没有用则是另一个问题。撰写于紧张的政治冲突时代的论文，通常只能是两不讨好。一个有名的例子是托马斯·霍布斯^[10]的《利维坦》，这部政治哲学巨著是在英国内战仍很激烈的时候写成的。霍布斯在论述中赞成专制政府（我将在下一章对此进行更充分的讨论），结果既不受保皇党人欢迎，也不被议会党人接受。前者相信君权神授，后者则认为合法政府的成立需要得到国民的同意。霍布斯所描绘的人类境况的悲惨图景使他得出结论：我们必须屈服于任何一个已经建立的有效政府，无论它能否为自己正名。由此推论，查理一世^[11]在位的时候拥有统治之权，但是在成功罢黜查理之后克伦威尔^[12]也有这个资格。这是双方都不想听到的。

霍布斯的例子有助于解释，为什么政治哲学家很少对政治事件产生直接影响。由于从哲学的视角去看政治，他们一定会对政治家和全体公众所持有的许多习惯看法形成挑战。他们把这些看法放到显微镜下，细细探究当人们谈论某某的时候到底指的是什么，他们有什么证据来支持自己的信条，在受到质疑时他们如何证明自己的看法是正当的。这种论辩式审察的结果之一是，当政治哲学家提出他们自己的观点和主张时，对于那些习惯于常规讨论的人来说几乎总是显得奇怪和让人心烦，正如霍布斯的观点之于英国内战中争斗不休的那两派人一样。

但这并不能阻止政治哲学随着时间的推移而产生影响，有时还是

相当大的影响。当我们思考政治的时候，常会作一些自己意识不到的假设，这些假设是潜在的，然而又确实大大改变了历史的进程。比如在霍布斯写作的时代，讨论政治时诉诸宗教原则，尤其是《圣经》的权威，是很常见的。霍布斯留下的永恒遗产之一是让用完全世俗的方式思考政治成为可能。尽管霍氏本人深深沉溺于宗教问题，但他在用全新方法探讨政治权威时却容许将政治和宗教分离开来，并分别采用不同的术语。或者想一想在霍布斯的时代，只有少数极端激进分子才会相信民主可以作为一种统治形式（典型的是，霍布斯自己虽未将民主制完全排除在外，却认为它总体上要比君主制低劣）。如今我们无疑已经把民主看作是理所当然的，以至于很难想象其他的统治形式怎能被视为合法。这种变化是如何发生的？这是一个复杂的过程，但是为民主辩护的政治哲学家肯定是其中不可或缺的推动力量。他们的观点被采纳、普及，融入了主流的政治观念。其中最著名的也许是让-雅克·卢梭^[13]，他通过自己的著作《社会契约论》对法国大革命发挥的影响是毋庸置疑的。（至少托马斯·卡莱尔对此没有怀疑。据说当人们要求他证明抽象观念在实践中的重要性时，他答道：“曾有一个叫卢梭的人写了一本除了观念之外别无他物的书。它的第二版就是用那些对第一版不以为然的者的皮肤装订而成的。”）

没有人能预言一本特定的政治思想著作会产生诸如霍布斯的《利维坦》、卢梭的《社会契约论》或者换一个更近的例子——马克思和恩格斯的《共产党宣言》那样的影响。这完全取决于哲学家所提出的潜在的思想变化是否与政治和社会变迁相一致，从而使新观念能够成为随后几代人的共识。另一些政治哲学著作取得了有限的成功，随后就事实上不留痕迹地消失了。但是对政治哲学的需要一直存在着，尤其是在我们面对新的政治挑战而当时的传统智慧又无力应对之时。在这种时候，我们需要挖掘得更深、需要探寻我们所持政治信念的基础；正是在这里我们转向了政治哲学，也许不是从本源上，而是经过了小册子、杂志、报纸等等的过滤——每一个成功的政治哲学家都曾依靠与媒体关系良好的追随者，使自己的观点得以传播。

可是就算政治哲学满足了真正的需要，它能否证明自己有真正的正当性呢？（占星术满足了一种强烈的需要——人们想知道注定会落

到自己身上的未来是什么——可我们大多数人都认为星相本身完全是假的。) 政治哲学声称能带给我们一种关于政治的真理，它和日常生活中指导我们的观点是不同的。常被视为政治哲学之父的柏拉图^[14]通过《理想国》中的洞穴寓言，以最引人注目的方式提出了这种主张。柏拉图将普通人比作被缚在洞穴里的囚徒，只能看到事物投射在自己前方洞壁上的影子。柏拉图说，他们会设想这些影子是唯一真实的事物。现在假设其中一名囚徒被释放出来，来到炫目的光亮中频频眨眼。慢慢地，他会看到世界上的真实物体，明白自己曾经看到的只不过是影子。但若让他再回到洞穴，试图让同伴们认识到自己的错误，他们不太可能会相信他。柏拉图认为，这就是政治哲学家所处的位置：他拥有真实的知识，他周围的人只有扭曲的观点。但由于通往哲学知识的小径是漫长而艰辛的，很少有人愿意去尝试。

然而，柏拉图将哲学知识与普通观点进行如此强烈的对比是否合理呢？这里不打算讨论这种区分的形而上学基础，所以让我简单地说吧：我的政治哲学概念不包括将那种普罗大众所无法获得的特殊知识独独赋予哲学家们。相反，他们使用与其他任何人完全相同的方式去思考和推理，只不过更加挑剔、更加系统。他们很少想当然：他们会探究我们的信念是否相互一致，是否得到证据的支持，以及如果可能的话，这些信念如何被纳入一个宏大的图景。要解释这一点，最简单的办法是举几个例子。



图2 柏拉图和苏格拉底，马修·帕里斯（卒于1259）为《苏格拉底王的预言》所作的扉页插图。

假设我们去问一个政治家他有哪些目标，他所属的政治团体想要实现哪些目的或价值。如果他身处当代西方社会，那么他也许会提出

一个料想中的清单：法律和秩序保障、个人自由、经济增长、充分就业以及另外一两个目标。一个政治哲学家对此会作出什么反应呢？她首先会把关注焦点放在这些目标本身上，探究哪些才是真正终极的目标。比如说经济增长，它究竟是一个价值上自足的良善目标，抑或其好处仅在于为人们提供更多的选择机会或者使人们的生活更加健康快乐呢？我们能否假设更多的增长总是好的，抑或增长到达某一点后就不再对那些真正重要的东西有所助益了呢？对于充分就业也可以提出相似的问题。我们重视充分就业，是因为我们相信人们从事有酬劳的工作具有实质性价值，还是因为人们没有工作就无法过上体面的生活呢？但如果后者是正确的，那为什么不让人人都有一份收入而不管他们是否工作，再把工作变成那些爱好工作的人的一项自愿活动呢？

我们的政治哲学家还会问，政治家们所列出的不同目标是怎样相互联系起来的。政治家很少承认自己可能必须牺牲一个目标以便实现另一个目标，但事实上他们也许会这样做。以法律和秩序保障与个人自由为例，我们能否通过限制个人自由让街区更加安全——比如给警察以更大的权力去逮捕那些他们怀疑将要从事犯罪活动的人？如果这样的话，何种价值具有更高的优先权？当然，为了解决这个问题，我们需要更精确地说明个人自由的含义。它仅意味着可以做你想做的一切，还是指只要不伤害他人就可以做你想做的事情呢？这对我们所提的问题来说是非常重要的。

在提出这些问题和暗示某些答案时，政治哲学家没有（或者不需要）借助于任何深奥的知识形式。他们鼓励读者对自己的政治价值观进行反思，弄清在终极分析中自己最关心的价值是哪些。沿着这条道路，他们也许会添加一些新的知识信息。例如，在对经济增长的价值进行深入思考时，也有必要看看物质生活水平迥异的人们在生理指标（譬如健康度和死亡率）和心理指标（譬如对生活的满意度）上情况如何。因此，政治哲学家需要很好地掌握社会和政治科学知识。在早期阶段，他们主要通过核实种种证据来做到这一点。这类证据可以从关于范围极广的人类社会及其各种政治体系的历史记录中找到，但它们是某种印象式的、通常不太可靠的东西。在这方面，由于20世纪社会科学的巨大发展，今天的政治哲学家可以将证据建立在更坚实的经

验主义基础之上。但是他们工作的本质仍然是一样的。他们吸纳我们关于人类社会的知识并弄清人们被统治的方式，然后探究根据（他们相信自己的听众也将共享的）那些目标 and 价值，最好的政府形式会是什么。有时会证明最好的政府形式与现有的形式非常接近；有时则差别甚大。

以上几个段落的论述是为了表明，政治哲学家何以能够阐明我们思考政治的方式而不必诉诸一种普通人难以接近的特殊真理。这里有一个相关的问题，即这种真正的政治哲学所给予我们的，究竟在多大程度上是一种普遍真理——适用于一切社会和一切历史时期的真理。或者，我们能够期待的最好的东西不过是局部知识，即只与我们今天生活于其中的独特社会类型有关的知识？

我要给出的答案是，政治哲学的关注重心随着社会和政府的变化而变化，尽管其中有些事项长久以来在我们的记载范围内一直存在。这些持续存在的问题中最基本的是关于政治和政治权威的问题，我将在下一章进行论述。我们为什么非得要有政治？无论何人，他/她有权强迫另一个人去做违背自己意愿的事情吗？当法律不符合我的要求时我为什么还要服从它？但是在另一些情形下，问题或答案抑或二者同时随着时间的推移而发生了变化，我们需要弄清楚为什么会这样。

原因之一是社会的变迁开启了前所未有的可能性，或者相反，使以前存在的可能性关闭了。譬如说，想想作为一种统治形式的民主。几乎今天所有的政治哲学家——至少在西方社会——都理所当然地认为好政府必然具备民主因素；人们必须以这种或那种方式进行统治（如我们将在第三章看到的那样，这为民主在实践中的真实含义留下了大量的争论空间）。而在此之前的许多世纪，相反的观点占据着主流：好政府意味着由睿智的君主、开明的贵族、有钱人或者是他们的某种联合来实施统治。那么可以说我们是对的，而我们的先辈们完全错了吗？不，因为民主看来需要特定的前提条件才能顺利运行：它需要有一定经济基础且有文化的社会公众，需要大众传播媒介促成观念和意见自由流通，需要得到人民尊重的运转良好的法律体系，等等。这些条件只在相当晚近的过去才出现，此前在任何地方都不具备，也

无法在一夜之间被创造出来（古代雅典常被视为一个例外，但有必要记住，雅典式“民主”仅仅涵盖了城市人口的一小部分，而希腊人自己也承认，妇女、奴隶、外邦居民是被排除在外的）。所以先前的哲学家们不把民主视为一种统治形式，并没有什么错。甚至卢梭也说，民主只适合上帝，而不适合人类。而我们前面已经看到，他本身就是民主观念的一个重要来源。考虑到这些主要的条件，我们今日所理解的民主在当时并不是一种可行的统治形式。

另一个关于政治哲学主题变迁的例子是我们今天赋予个人自由选择的价值。我们认为，人们应该自由地选择他们的工作、伴侣、宗教信仰，穿什么衣服、听什么音乐，如此等等。我们认为，每一个人都应该去发现或创造最适合自己的生活方式，这一点是很重要的。设想有这样一种社会，身处其中的人们为了生存而注定要跟随自己父母的脚步，没有什么职业选择，没有什么娱乐，统一的宗教，等等。在此情况下选择自由有什么意义呢？在这里，另一些价值变得远为重要。这就是大部分人类历史中的社会状况，所以毫不奇怪，我们发现只是在过去的几个世纪里，政治哲学才确立了个人选择的至上价值，比如我将在第四章讨论的约翰·斯图亚特·密尔^[15]的《论自由》。

在本书中，我努力在政治哲学的基本问题与那些新近才被提上该学科研究日程的问题（如第六章所探讨的妇女及文化少数派的权利主张）之间保持一种平衡。这种努力并非易事：当下的政治话题太容易一叶障目，使那些作为政治之普遍基础的基本问题被抛诸脑后。要克服这种倾向，一个有效的补救方法即是回溯到锡耶纳，让洛伦泽蒂的壁画来再次提醒我们政治权力构成方式的重要性——它能导引贫富，决定生死。这一点也是下一章内容的叙述起点。

我还试图在展示关于这些问题的已有对立观点和提出我自己的看法之间，保持某种平衡。我的目标是要解释，当无政府主义者与中央集权论者、民主主义者与精英主义者、自由主义者与独裁主义者、民族主义者与世界主义者等等进行争论时，双方的分歧在哪里。但是，声称自己在以某种完全中立、超然冷静的视角来审视这些争论是不诚实的。人们也不可能用这种方式来写作政治哲学。所以，虽然我尽量

不去吓唬读者，使之相信现时代争论最为激烈的那些问题只有一个可接受的答案，但我也打算掩饰自己的个人倾向。如果你不同意我的看法，我希望你能找到在公正提出的论辩中支持你那一方的理由。当然，我更希望你能被支持我这一方的理由所说服。

【注释】

[1] 洛伦泽蒂（1285——1348），意大利画家，文艺复兴时期锡耶纳画派的主要代表。——本书注释均为译者所加，以下不再一一注明

[2] 锡耶纳，意大利城市，位于佛罗伦萨以南约七十公里。共和宫，一译“市政厅”，现为市博物馆，存有锡耶纳画派的许多绘画作品。帕切厅，直译应为“九人厅”，详见后文。

[3] 九人执政会，1287至1355年锡耶纳市的执政机构。

[4] 亚里士多德（前384——前322），古希腊哲学家、政治学家。公元前341年应马其顿国王腓力二世的召唤，成为其子亚历山大（后来的亚历山大大帝）的家庭教师。

[5] 亚历山大大帝（前356——前323），即马其顿国王亚历山大三世，公元前336——前323年在位。

[6] 马基雅维利（1469——1527），意大利外交家和政治思想家，代表作为《君主论》。美第奇家族统治佛罗伦萨时期，曾就政治改革问题向马基雅维利征询意见。

[7] 美第奇家族，15、16世纪佛罗伦萨最有势力的政治家族之一，曾多次（包括1511至1527年）统治佛罗伦萨。

[8] 狄德罗（1713——1784），法国启蒙思想家，百科全书派代表人物。

[9] 叶卡捷琳娜女皇（1729——1796），一译“凯瑟琳大帝”，俄国女皇，1762——1796年在位。

[10] 霍布斯（1588——1679），英国哲学家，代表作为《利维坦》。

[11] 查理一世（1600——1649），英国斯图亚特王朝国王，1625年继承王位，1649年被处死。

[12] 克伦威尔（1599——1658），英国政治家、军事家，1653年成为英国独裁统治者。

[13] 卢梭（1712——1778），法国启蒙思想家，代表作为《社会契约论》。

[14] 柏拉图（前427——前347），古希腊哲学家，代表作为《理想国》。

[15] 密尔（1806——1873），英国古典自由主义思想家，代表作为《论自由》和《代议制政府》。

第二章

政治权威

如果有人问我们今天是如何统治自己的，即我们在什么样的安排下共同生活于社会之中，答案肯定是我们被国家统治着，国家行使前所未有的权力对我们的生活施加影响。它不仅为我们提供基本保护，使我们免遭人身和财产的损害；还以无穷多的方式对我们进行管理，制定我们借以谋求生存、与人交流、来回旅行、养育孩子等等的规则。同时它还为我们提供范围广泛的福利，从卫生保健、教育一直到道路、住房、公园、博物馆、运动场以及诸如此类的东西。说今天我们都是国家的傀儡并不为过。当然并非所有国家在履行这些职能方面都同样成功，但是没有人能从隶属于一个失败的国家中受益。

从人类历史的角度来看，这是很晚才有的一种现象。过去，人类社会通常以小得多的规模来统治自己。在部落社会，权威掌握在村庄长者的手中，他们开会解决部落成员间发生的一切争端，或对部落的规范作出解释。当更大规模的社会出现时，譬如汉朝统治下的中国或中世纪的欧洲，仍然没有任何可以称得上国家的东西。尽管国王或皇帝拥有最高权威，但日常治理是由地方领主及其属下官员来进行的。他们对人民生活的影响也非常有限，因为他们既不想对人民管制得这么严密（也许除了宗教事务之外），当然也不打算提供现代国家所提供的大部分物品和服务。政治权威以这样一种方式被织入社会结构中去，它的存在相对而言似乎是无可争议的。发生的争论在于事实上应该由谁来行使它（国王依靠什么权利来实施统治？），以及它是否应该在不同的实体（比如国王与牧师）之间进行分割。

然而，现代国家首先在西欧、随即在几乎所有其他地方的出现，意味着政治权威问题成了过去五百年间政治哲学家们关注的对象。现在有一个机构声称有权以各种方式来统治我们的生活。有什么能够证明其正当性？在何种情形下（如果有的话）国家可以行使合法的政治

权威？作为普通公民，我们在多大程度上有义务去服从它制定的法律、遵循它的其他指示？在我们于下文继续探讨如何最好地组织国家——政府形式应该是怎样的——以及应该对国家权威设立什么限制之前，需要先解决这些最基本的问题。

当我们说国家行使政治权威时，我们指的是什么呢？政治权威有两个方面的意思。一方面，人们普遍承认它是权威，即拥有命令他们以特定方式行事的资格。譬如说，当人们服从法律时，常常是因为他们相信制定法律的实体有权这样做，而自己有相应的服从义务。另一方面，拒绝服从的人们会在制裁的威胁下被迫服从——破坏法律的人会被抓住并受到惩罚。这两个方面是相互补充的。除非大多数人在大多数时间出于相信其合法性而服从法律，法律体系是无法运行的：首先是需要大量官员来执行法律，随后就会出现谁来对他们执行法律的问题。同样地，那些的确是出于义务感而遵守法律的人，也会因为知道违法者将很可能受到惩罚而被鼓励去遵守它。我不从邻居那里偷窃，因为我尊重他的财产权。我期待他也同样尊重我的财产权，但我知道如果他不尊重的话，我能够让警察把我的财产拿回来。因此，自愿服从权威的人们知道自己得到了保护，不会被心存不良者占便宜。

这样，政治权威就把真正的权威与被迫的服从结合起来了。它既不是纯粹的权威，像智者那样，他的门徒不受任何强制地听从他的指示；也不是纯粹的强制，好像一个夺走你钱包的持枪者；而是二者的混合物。但问题仍然在于，我们为什么需要它？毕竟，政治权威——尤其是当它由现代国家这样强有力的实体来行使时——将许多不受欢迎的要求强加于我们，其中有一些（比如交税）使我们在物质上遭到损失，另一些则迫使我们去做自己在道德上抵制的事情（比如在我们所反对的战争中作战）。如果无政府主义者声称没有政治权威社会也能很好地管理自己，国家本质上不过是谋求当权者利益的一种非法勾当，我们能作出何种回答呢？

本章稍后将回到无政府主义对国家的替代选择，但我首先要像其他人以前做过的那样为政治权威辩护：请读者想象一下没有政治权威的社会生活——将警察、军队、法律体系、文官系统以及国家的其他

分支机构全部拿走，这时会发生什么呢？

也许可以在托马斯·霍布斯出版于1651年的《利维坦》中找到循此思路的最著名的思想实验。我在第一章中提到，霍布斯经历过英国内战所导致的政治权威的局部崩溃，他所描绘的缺乏政治权威的生活景象是极为惨淡的。他把没有政治统治的“人类的自然状态”描述为一种为了生活必需品而残酷竞争的状态，人们处在持续的恐惧当中，担心遭到他人的抢劫或攻击，因而总是倾向于首先攻击他人。其结果被概括在常被引用的一段话中：

在这种状况下，产业是无法存在的，因为其成果不稳定。这样一来，举凡土地的栽培、航海、外洋进口商品的运用、舒适的建筑、移动与卸除那些须费巨大力量的物体的工具、地貌的知识、时间的记载、文艺、文学、社会等等都将不存在。最糟糕的是人们不断处于暴力死亡的恐惧和危险中，人的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿。^[1]

有时人们会说，霍布斯之所以得出这种悲观的结论，是因为他相信人的天性是自私、贪婪的，如果没有政治权威的约束就会试图为自己攫取尽可能多的东西。但这种说法没有抓住霍布斯观点的核心，即在信任缺失的情况下人们之间的合作是不可能的，而只要没有超越众人之上的权力来执行法律，信任就不会存在。霍布斯描述的“自然状态”中所没有的那些东西，首先需要许多人在一起工作才能获得；这些人将期待他人也会尽到自己的职责，而在没有政治权威的地方，心存任何这样的期待都是不安全的。如果我和别人达成协议，却没有法律来保障其执行，我凭什么能指望对方遵守协议呢？就算他愿意遵守协议，也会对我产生同样的疑虑，从而断定这样做太冒险了。霍布斯声称，在这种情形下只能小心翼翼地作最坏的打算，尽你所能采取任何措施以保护自己免于死亡的威胁；要做到这一点，就得积聚相对于别人而言尽可能多的力量。说到底，正是因不信任而产生的对他人的

恐惧，把没有政治权威的生活变成了“一切人反对一切人的无休止战争”。

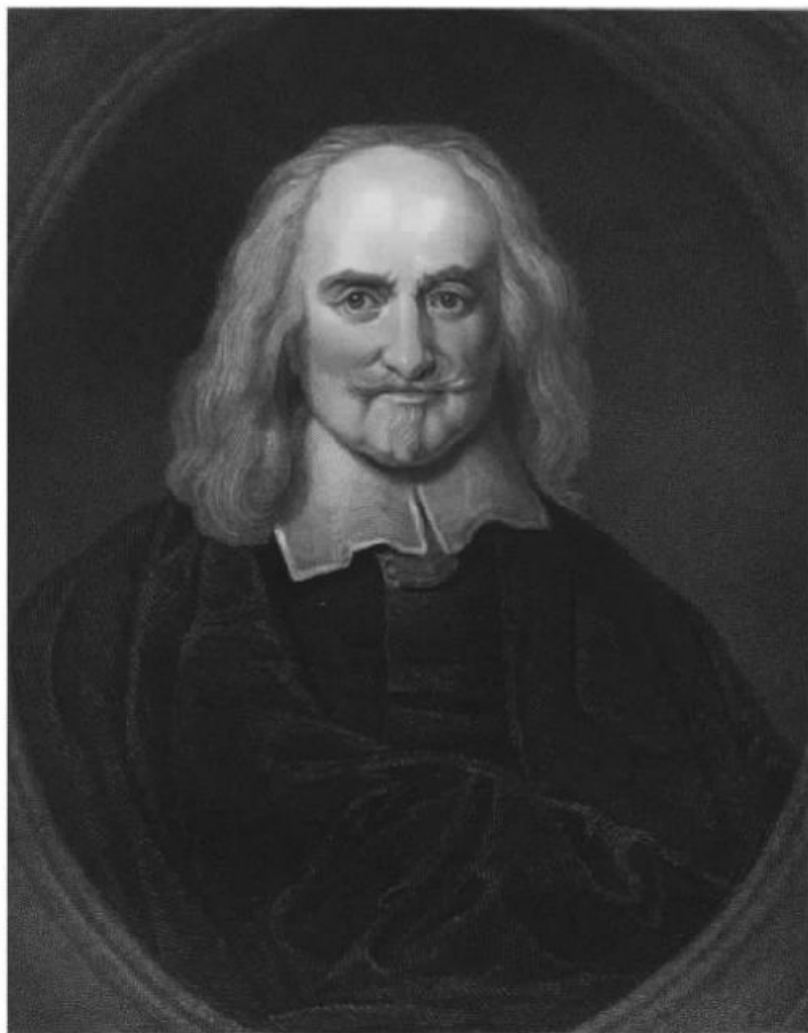


图3 托马斯·霍布斯，政治权威的辩护者。

霍布斯的悲观论调是否正确呢？他的批评者指出，我们只需环顾四周，就能发现在没有国家或国家分支机构介入的情况下，人们相互信任、相互协作甚至不期待任何回报地相互帮助的大量证据。譬如

说，一群街坊可以共同决定修葺一块废弃的儿童操场，成立团队，分派工作，每个人都可以指望其他人完成各自的那一份工作，而用不着任何法律协议或其他强制手段。人类的本性并不像霍布斯所描绘的那样。但是这种看法在某方面未能抓住要害。尽管霍布斯也许的确对人类本性作了过低的评价（曾经有人发现他塞钱给一个乞丐，他只能解释说这样做只是为了减轻看到乞丐所产生的不适感），他真正的观点是，在权威坍塌后接踵而至的恐惧氛围下，人类天性中更值得信任的良善的一面会被湮没无存。从我们所知道的人类在被卷入内战和其他困境、生存本身受到威胁时的行为表现来看，他似乎是对的。

所以，我们需要政治权威，因为它给我们以安全，这种安全让我们能够信任他人。在信任的气氛中，人们能够合作创造出霍布斯所列举的显然不存在于“自然状态”中的所有那些好处。但是，我们怎样在没有政治权威的地方造出权威来呢？霍布斯设想所有人集中起来相互缔约，成立一个主权机构，此后就由它来进行统治；或者另一种选择，他们可以个别地服从一个强有力的人，比如一个能征善战的将军。在霍布斯看来，谁拥有权威无关紧要，只要权威是不受限制、不被分割的。在这里，我们也许会和他产生分歧。但在更周密地考察权威应如何构成之前，我们应该先看看有没有别的办法可以避免“自然状态”。不管霍布斯说了些什么，在政治权威缺失的情况下社会合作究竟有没有可能呢？

无政府主义者相信这种合作确实是可能的。尽管无政府主义者总是一个很小比例的少数，我们也应该听听他们的声音：作为政治哲学家，我们义不容辞要对习惯性常识加以检验，所以不能不考虑其替代选择就把政治权威视为理所当然。这里我们有两种不同的选择方向，即无政府主义者本身大致可以分成的两类，一类指向社群，另一类指向市场。

政治权威的社群主义替代选择把面对面的社群看成是积木，它们使人们之间的信任和合作成为可能。在一个小的社群中，人们在日常生活中相互影响，每个人都知道谁是、谁不是社群的成员，维持社会秩序相对比较容易。任何人要是攻击其他人、拿走他们的财产或者拒

绝履行其在社群中的分内工作，就会受到某些显而易见的惩罚。随着其声名狼藉，其他人将会指责他，也许还会拒绝以后和他一起工作。他会在社群会议上遭到谴责，甚至干脆被要求离开。所有这些的发生，都不用强迫为恶者做任何事情或者让其受到任何正式的惩罚——这就是为什么我们将其描述为政治权威的替代选择，而不是政治权威的一种形式。人类最重要的动机之一是希望得到周围人们的接受和尊重，在小社群的背景下它使合作成为可能，即便人们并不是圣徒。

社群主义的无政府主义者主张，在由这样的社群组成的社会中，更大规模的合作也将成为可能。自然而然地，社群之间将会容许相互交换服务——比如它们会在制造不同种类物品方面进行专业分工，会在需要大规模运作的项目上合作，比如创建交通系统或者邮政服务。达成这些协议是符合每个社群的利益的，对于违反协议的惩罚就是，如果被证明是不值得信任的，以后就没有人愿意跟你的社群合作。在此情况下同样不需要一个中央权威来告诉人们做什么，不需要使用强制权力来迫使社群合作——系统将会有效地自我管理。

这种没有国家的田园诗般的生活图景背后有什么问题呢？一个主要问题在于，它要依赖团结紧密的小型社群作为社会秩序的基础，这在过去也许是一个合理的假设，但今天已经不再是了。现代人生活在高度流动的社会中，一方面人们可以相当自由地迁徙，另一方面可以合作的新的对象无处不在（不幸的是，他们同样可供利用）。无政府主义者所描绘的图景并非一派胡言，但其前提假设是我们随着时间的流逝只和同一群人发生互动，因而我们的行为方式在这个群体中成为人所皆知的事实。它还假设被群体排除在外的可能性对于反社会行为来说是一种强有力的威慑，但是在一个大规模、流动性高的社会中，这种假设并不成立。因此我们需要一个法律体系，可以抓住并惩罚伤害他人的人，允许我们订立有约束力的协议并能对违约者施以处罚。

社群之间的合作也不像无政府主义图景所设想的那么简单明了。因为成员对自己所在社群的忠诚，常常伴随着对其他社群的相当强烈的不信任，从而协议可能会由于如下原因而崩溃：对于假定由我们共同完成任务，我们这一方不能确信你们那一方会作出公平分摊的那

份贡献。首先对于怎样才算公平的问题，也许我们就不能达成一致。假设我们要在没有中央权威的情况下建造一个遍布全社会的铁路网。每个社群应该分摊多少财力供给？应该按人头平均分摊，还是让富有的社群分摊更大的比例？如果我所在的社群位于偏远地区、需要更多的投入才能连接到铁路网的话，应该由本社群独自承担额外的费用，还是由所有社群平等分摊呢？对这些问题没有简单的答案，也没有理由认为许多地方社群可能就这些问题自发地达成一致。相反，国家可以强加一种解决方案：它可以强令每个人或每个社群贡献特定的份额，比如说通过税收。

现在让我们将目光转向无政府主义者对政治权威和国家的另一种替代选择，这种选择依赖于经济市场。这当然是伴随着现代世界的特质而出现的，因为市场已经被证明是一种促成大规模人群共同工作的强有力的手段，它为我们提供了我们需要的大部分物品和服务。但是，它能代替国家吗？

市场无政府主义者——有时也被称为自由意志主义者——声称我们可以个别地订立契约、支付费用，以获得现在由国家提供的那些服务，包括至关重要的人身保护在内。在国家保障缺席的情况下，公司或商号将为客户和他们的财产提供保护，其中包括取回被窃走的财物、完成契约履行、获得人身伤害赔偿。所以如果我的邻居偷了我的东西，我不用叫（公共）警察，而会去找保护我的代理公司，他们将以我的名义对讨厌的邻居采取行动。

但是如果邻居抵制我的要求并找来他的代理公司——当然和我的不是同一家——结果会怎样呢？自由意志主义者声称，如果两家代理公司不能达成一致，他们会求助于一个仲裁者，后者同样要为其提供的服务收取费用。卷入争斗毕竟不符合任何一家代理公司的利益，所以将会会有一个提供保护服务的初级市场，然后会有一个提供解决争端的仲裁服务的二级市场——当然，前提是所有人都选择同一家代理公司（但为什么会出现这种情形呢？）。目前由国家提供的其他服务也将移交给市场——人们将为健康保险付费，为子女教育付费，为使用公路付费，等等。

这个体系真能使政治权威显得多余吗？保护代理公司需要使用强制力来保护客户的权利。如果我的邻居在财物被确定合法归我所有的情况下仍不肯还给我，我的代理公司就会派遣有力的大汉把它取回来。但是现在仍然没有严格意义上的权威，因为我的邻居没有义务认同我的代理公司——他总是可以抵抗；要是不喜欢代理公司的行事方式，我也可以另换一家。看来，这确实是对国家的一种无政府主义的替代选择，但它是一个好的选择吗？

或许下面这种设想看起来很诱人：各种各样的代理公司都同意执行同一套规则来处理财产纠纷和诸如此类的事情，同意在发生纠纷时诉诸独立的仲裁。但他们为什么要这么做呢？一个代理公司为了争取顾客，也许会承诺为了顾客利益而不分青红皂白地去斗争——也就是说，即便从大多数人所接受的标准来看顾客是错的。一旦有几个这样的公司进入市场，其他公司就不得不作出反应，采用同样具有侵略性的策略。这意味着愈来愈多的争端将不得不依靠身体暴力来解决，普通人则面临着置身于交叉火力之中的危险。我们将会重新陷入霍布斯所说的“一切人反对一切人的战争”状态，在这种状态下每个人唯一的理性选择就是与最有可能赢得大多数争斗的代理公司签订协议。但结果将是创建一个组织，它拥有权力和权威将同一套规则体系强加于每个人身上——换言之，我们无意之中已经重新创造了国家。

依靠市场来执行目前由国家履行的所有职能还存在另一个问题。这些职能中有一项是提供我们所说的“公共物品”，即每个人都能享用、没有人能被排除在外的好处。公共物品以多种多样的形式出现，例如干净的空气和水，抵御外敌的防卫工事，公路、公园、文化设施、传播媒介的使用权，等等。这些物品的提供可以通过对人们施加约束来实现——例如政府要求生产厂家控制向空气中排放有毒气体，也可以通过征收税款并用财政收入来支付公共广播、交通系统、环境保护等费用来实现。这些物品能够通过市场来提供吗？市场运行的基础是人们为自己想要使用的物品和服务支付费用，公共物品的问题恰恰在于它们是为所有人提供的，无论他们是否付费。当然，如果人们意识到所提供物品的价值，他们可能会自愿出资：维护费用高昂的老教堂在某种程度上要依靠前来参观的游客往门口的箱子里放钱才能支

撑下去。但是搭便车的诱惑太强大了，而且许多公共物品是我们在享用却没有意识到的（早上起床的时候，我们并不认为拥有可呼吸的空气和不受他国侵略有多幸运；我们把这些事情视为理所当然，除非它们出了问题）。所以，看起来我们需要拥有强制权的政治权威，以保证这些物品的供给。

自由意志主义派无政府主义者提出的巧妙辩论试图表明公共物品可以通过市场来提供，或者由联合起来、允诺贡献各自产品的人们来提供。这里无暇考虑所有这些观点，在政治哲学中总是有更多的争论要进行。但我希望以上的论述已足以表明，为什么社群和市场都不能替代政治权威及其现代化身——国家，尽管它们在人类生活的许多领域都很重要。当国家对我们实施管制、向我们收取税款、征召我们服役或以其他方式侵入我们的生活中的时候，我们会很讨厌它，但要是没有它我们就无法很好地生活。真正的选择不是要不要政治权威，而是要什么样的权威以及权威的限度何在。这就是以下几章讨论的主题。但我们仍没有完全解决权威本身的问题，还有一个至关重要的问题需要回答：当这种权威让我去做自己不喜欢或不赞成的事情时，我为什么应该服从它？政治哲学家们称之为“政治义务问题”。

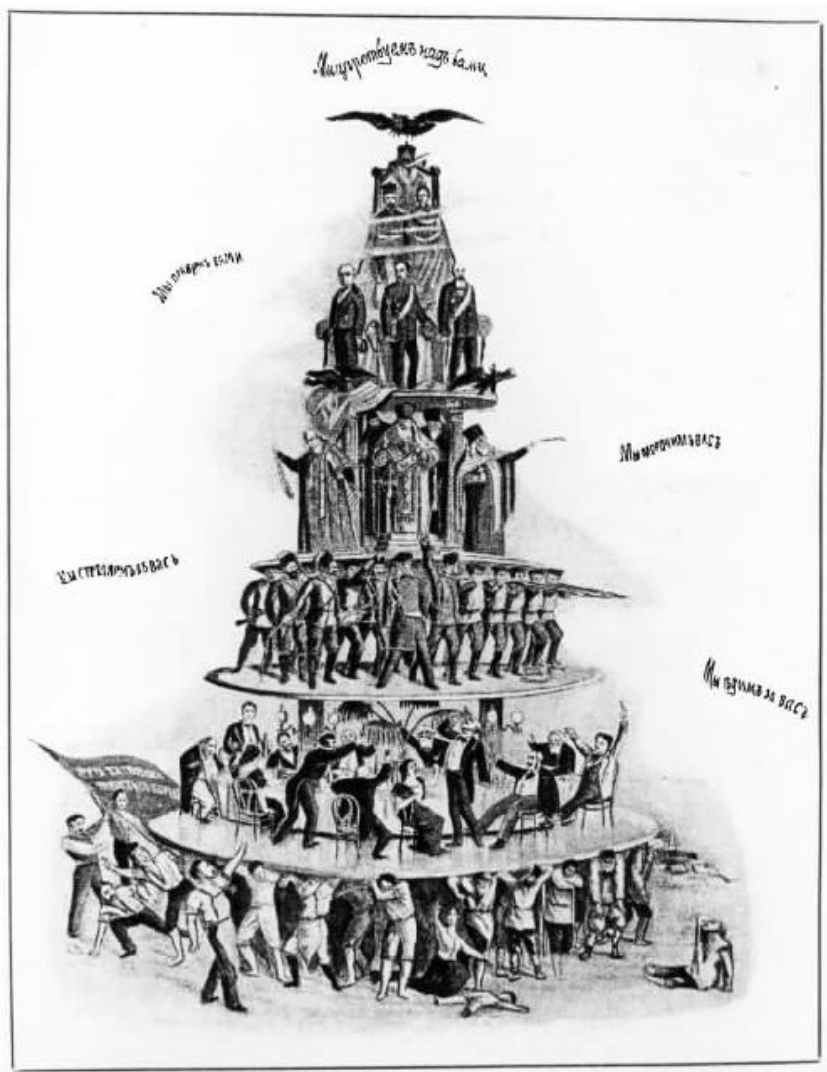


图4 无政府主义如何看待政治权威：俄国漫画，1900。从顶端开始按顺时针方向，图中文字依次为：我们主宰你们；我们愚弄你们；我们吃垮你们；我们射杀你们；我们统治你们。

你或许认为，在说明我们为什么需要政治权威的时候，这个问题已经得到了回答。但事实上，譬如说，在承认英国政府有权制定法律、征收税款与认为我个人必须服从这些法律、缴清我的税单之间，仍然是存在差距的。这并不是说似乎我拒不服从就会导致政府垮台，

或者严重妨碍其维持社会秩序的能力。所有国家都要设法承受大量的违法和逃税行为。如果只考虑自己行为的后果，我或许有充分的理由得出这样的结论：违反法律——比如说把自己绑在一座历史建筑的大门上不让推土机通过，以阻止地方政府将其铲除——或者把本用来交税的钱拿去资助牛津饥荒救济委员会^[2]，这样做将会得到更多的好处。那么，我为什么应该服从法律呢？

当然，原因之一是如果我不服从的话可能会受到惩罚。但我们这里要找的是一个更具道德原则性的服从理由。有些政治哲学家断言这个问题是无法解决的。他们说，只有当我有完全自足的理由去服从法律时才应该这样做，这些理由与法律来自于合法权威这一事实毫不相干。另一些人则试图提供积极的解决方案，而这里要考虑的方案事实上太多了。我将只考察其中的两种，第一种是因为它在历史上曾经最为流行，第二种是因为我相信它在很大程度上是正确的。

第一种方案声称，我们不得不服从法律，因为我们已经答应或者同意这样做。这种观点的吸引力是显而易见的。假设我前往居住地的足球俱乐部并要求加入。星期六我到了赛场，但我没有按照规则去比赛，而是坚持把球捡起来抱着奔跑。俱乐部会员们肯定会非常气愤。他们会说，既然参加俱乐部，我就已经同意按照通常的规则来踢球，无论我有没有签署表达这种意思的明确协议。如果我争辩说允许人们抱着球跑比赛将更加有趣，定会立刻遭到嘲笑。他们会说，这是一个足球俱乐部：任何参加者都不言自明地接受了通行的足球规则。

然而，当我们将争论从足球俱乐部转向国家时，困难就出现了。因为一般而言，人们并没有选择加入国家：他们只是被要求服从国家，无论他们喜不喜欢。那么他们在什么意义上表示了同意呢？霍布斯认为，我们选择隶属于国家是因为它比自然状态——如我们所见，在这种状态下生活是“卑污、残忍而短寿”的——更加优越，至于国家如何产生则无关紧要。即使我们在刀剑威胁下屈从于一个征服者，我们仍然是同意了他的权威，因为我们要借此逃避更糟的命运。但这已经对同意的概念作了延伸，使之超出了认可的范畴。足球俱乐部之所以成为一个有说服力的例子，在于其成员是自由选择加入的。

后来的作者们反对霍布斯关于义务和同意的论述，他们试图找到某种处于屈服于国家这一简单事实之外的东西，用它可以说明我们对法律的同意。例如约翰·洛克^[3]在《政府论下篇》（1689）中指出，我们都愿意接受国家所带来的好处，这种接受可以被视为同意的一种形式。尤其是，既然国家的主要职能之一是保护我们的财产，那么举例来说，当我们通过购买或继承获得财产的时候，我们就不言而喻地同意了国家对这种财产的管辖权，从而也同意了国家的法律。洛克认为，这甚至也适用于仅仅寄宿一个星期或者在公路上旅行的人。然而问题仍然在于，我们的确没有什么余地去选择是否接受这些好处：没有某些财产我们就无法生存，即便它只是食物和衣服；即使要逃离某个国家，我们也不得不沿着公路到达其边界。因此，说任何人只要享受国家福利就是表示了她的同意、就有义务服从法律，仍然是过分延伸了同意的概念。

最近有些政治哲学家声称，当我们参与选举的时候，就已经同意要服从选举出来的政府和由政府颁布的法律。这种说法似乎更有希望被接纳：至少我们还有选择去不去投票的自由，并且除非人们承认选出来的政府是合法的，否则选举就没有意义了。然而不幸的是，在投票和表达你的同意之间似乎仍然有所差异。要是你对两个政党都极不赞成，只不过考虑到其中一个没有另一个那么糟糕而去投票呢？或者要是你在某种意义上同意当选政党在竞选陈述中提出的总体政策方案，却对其中的几项感到反感，而你又没有机会就这些政策分别投票呢？也许选民的同意有助于解释政府为何拥有合法权威，但却不能解释个体的公民为什么有服从法律的义务。

除同意之外，还有一种更可指望的方式能够表明这种义务的存在，即诉诸公正或“条件公平”。举例子仍然是表达基本观点的最好方式。假设我们一群人生活在一所房子里，共用一间厨房。大约每周由一位住户收拾厨房，对厨具和台面作一次真正彻底的清洗。其他人都已经做过了例行清洁，现在轮到我只花半个小时来擦洗炖锅和操作台了。我为什么应该干这些活？我已经从其他人所做的工作中获得了好处——享有干净的厨房来准备晚餐——所以我也应该付出自己的那份代价，在这个例子中就是些许的体力劳动。如果不履行我的职责，我

就是在占其他住户的便宜，这不公平。请注意，这里我们用不着假设我已经答应或同意轮流值班：我的义务源自这一事实，即我是这种要求所有人轮流作贡献的做法的受益者。

这种观点怎样转化为政治义务呢？遵守法律以及服从更广义上的政治权威意味着放弃本来可能属于你的机会。我们每个人都希望做自己喜欢的事情，想从尊重他人权利、交税、遵守交通法规等负担中解脱出来。而且，服从规则对于他人而言就是一种好处：当你交税的时候，其他人就从用税收来负担的道路、学校、医院中获益；当你在红灯前停车的时候，其他在绿灯下穿行的驾车者就会更加安全。所以看来似乎是这样：违反法律却从其他人遵守法律的事实中获得好处的人，是在以不公正的方式行事，就像使用厨房却拒不履行清扫之责的人一样。

不过外表可能具有欺骗性。如果要用条件公平的论辩来证明政治义务的正当性，至少有两个困难需要克服。一是必须表明国家所提供的好处确实能让所有人获益。比如说，要是法律保护财产，却只有部分是财产所有者呢？或者，用税款设立一个艺术画廊，而许多人对艺术并不关心呢？但这一论辩仍然是有效的，只要国家所提供的整个一揽子好处能使每个人的境况得到改善，而且这些好处由所有公民——他们的服从使权威体系成为可能——相当公平地共享。也许我从不参观画廊，但我确实使用了居住地公园免费提供的足球场地。

提到公正，就把我们引向了第二个困难。在厨房的例子中，我们理所当然地认定住在房子里的每个人都以大致相同的频率使用厨房，所以也应该平均分摊清扫之责。可要是有人两个星期才在那里做一次饭呢？她也必须和其他人一样频繁地清扫吗？我们能否说她就得这样，因为毕竟只要愿意她可以更频繁地使用厨房，在她需要的时候厨房也是随时可用的；还是说我们应该根据她实际使用的情况，设法对她需要承担的任务作出调整？我们可以把这些问题称为实质公正问题。从成本和收益在个体参与者中公平分摊的角度来看，似乎条件公平的主张对于实质公正的做法最为适用。但是如果从简单的厨房案例转向整个社会，我们就遇到了麻烦。考虑到人们的需要、能力、偏好

等等各不相同，怎样才能对社会成本和收益进行公平分配呢？要是成本和收益在社会中的实际分配方式远远达不到这一理想（似乎这是很有可能的），我们能否继续声称每个人都有义务服从法律以维持公平的实践呢？

看来对政治义务问题我的首选解决方案还要处理好社会正义的问题——我们将在第五章进行探讨。但是暂且假定我们已经证明社会是完全公正的，社会成员也有义务去遵守法律。这是否意味着他们永远不能正当地违反法律呢？又是否有什么其他原则超越政治义务呢？包括霍布斯在内的政治哲学家们常常辩称，没有对政治权威的严格服从，权威就将湮没无存。但在实践中似乎只要人们大致（而不要求总是）倾向于服从，国家和其他形式的政治权威就能存在下去并有效运行。这开启了有限不服从的大门，尤其是人们所称的公民不服从——一种不合法而又非暴力的政治抗争形式，目的是向政府施加压力以促使其改变政策。对公民不服从的辩护在于：如果某一特定的法律是极不公正或难以忍受的，或者国家在作决定时拒不考虑少数群体的想法，他们就可以在合法抗议无效时正当地违反法律。换言之，政治义务并非在一切场合都有约束力。我们可以有服从法律的一般性义务，在极端情境下又能正当地非法行事。

在这里民主政体有什么差别呢？一种普遍观点认为，公民不服从也许是一种反抗威权政体的可接受的方式，但在公民拥有言论自由以及和平抗议权利的民主国家，它无法证明自身的正当性——这里的政治义务要更加严格。但这就意味着，民主的政治权威中存在某种特殊的东西，将它与政治统治的其他形式区别开来。这种独有的特质是什么？这就是下一章要讨论的主题。

【注释】

[1] 本段译文引自霍布斯的《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆1985年版，第94——95页。

[2] 英文名Oxfam，全称为Oxford Committee for Famine Relief。

[3] 约翰·洛克（1632——1704），英国经验主义哲学家、政治思想家，代表作为

《政府论》。

第三章

民主

我们已经看到，为什么好政府（至少是在大规模的现代社会中）要求建立、维持一个政治权威体系。我们在前面跟随霍布斯的思路阐明了为什么政治权威是必不可少的，霍氏认为有必要创造一个绝对主权——一个不可分割的权力来源，它的律令不受任何世俗的限制（霍布斯相信主权仍有服从上帝的义务）。这个主权实体不一定是一个单独的人——君主，但霍布斯认为这种形式是最可取的，因为君主的意志不同于群体的意志，它持续存在而且不会受制于内部的分裂。但是霍布斯的这一观点从写下来的那一刻起就遭到人们的质疑，他们认为，用一个可以任意处置自己属民的生命及其财产的全权君主来取代不安全的自然状态，无论其主观愿望如何，结果都将是每况愈下。正如约翰·洛克的著名评论所称的：

人们是如此愚蠢，他们小心翼翼地不让臭鼬或狐狸伤害自己，却心甘情愿地被狮子吞食，还认为这很安全。

霍布斯对这种批评的唯一辩护是，审慎的君主会希望自己的属民繁荣富庶，因为他自己的权力最终依赖于此。但是看看历史我们就会得出结论：确实很少有君主是审慎的。政治权威是正当的，因为它提供条件让人们可以过上安全、繁荣的生活，我们也确切无疑地希望它这样做。将所有事情都托付给一个绝对君主，实在是太冒险了。作为一种替代选择，我们会建议把权威交到我们所知的睿智而有德性、深切关心民众利益的那些人手中。这是在为贵族制辩护，这种制度的字面含义就是“由最好的人统治”。至少在19世纪中期以前，这种观点一直为大多数政治哲学家所服膺。但问题是要确定统治者究竟应该达到

何种“善”，再找到某种方式去挑选表现出这种品质的人。这已被证明是难以做到的：在实践中，贵族制意味着由出身高贵的人、财产充裕的人或者受过教育的阶层来统治，因时因地而有所不同。即使人们可以证明来自这些阶层的人拥有其他人所不具备的政治技巧，仍然存在另一个问题：他们具有与多数人的利益相分离的自身利益，凭什么相信他们不会破坏共同的善来追逐私利呢？

因此，以民主的方式构建政治权威的做法渐成趋势。它依赖于两个基本假设：第一，没有人天生比其他人优越，因此他们之间的任何权威关系都需要证明其正当性；换言之，每个人都应享有平等的政治权利，除非能够证明所有人都从不平等中获得了好处。第二，保护人民利益的最好方法就是使之成为政治权威的终极来源，让任何被委以特殊权力的人都必须向作为整体的人民负责。但是作为整体的人民究竟应该在政府中扮演什么角色，仍是一个悬而未决的问题。他们是否应该像卢梭在《社会契约论》中所说的那样直接参与立法？如果是的话又该怎样参与？抑或他们只能间接地参与其中，挑选议员来代表自己行使权力？

在实践中，我们知道，被称为民主的那些政治体制只为公民在政府中提供了非常有限的角色空间。他们被赋予在定期选举中投票的权利，偶尔有重大宪法问题需要决断时会以全民公决的方式征询他们的意见，也允许他们结成团体就与自己有关的问题游说议员，但这些都是公民权威的极限了。决定民主社会之未来的真正权力显然是掌握在少数人——政府部长、公职人员以及（某种程度上）国会议员或其他立法机构成员——的手中，我们自然会问为什么是这样。如果民主是政治决策的最好方式，为什么不把它变成现实，让人民自己对重大问题直接作出决定呢？

对此一个常见的答案是，让数百万普通公民卷入当今政府必须作出的数量庞大的决定中是完全不切实际的。这样做不仅会使政府陷于瘫痪，公民自己也将没有时间去做那些在多数人看来比政治更重要的其他事情。但这个答案并没有充分的说服力，因为不难设想，可以由公民作出总体政策的决定，然后将具体实施的任务交给部长和其他人

等。电子技术革命意味着现在很容易征询公民对范围极广的问题的看法，从战争与和平、税收与支出直到动物福利和环境问题。为什么只在召集全民公决的极少数场合才这样做呢？

原因是有一种广为流传的信念，即普通人完全没有能力理解政治决策背后的那些问题，所以他们乐意将决定权让渡给他们认为更有资格解决这些问题的人。这一观点最强硬的论述，可以在约瑟夫·熊彼特^[1]的著作《资本主义、社会主义与民主》（1943）中找到。书中说道，公民所应做的就是选择一支领导者队伍来代表自己，而不是试图直接解决问题。譬如，熊彼特声称，在经济交易中人们可以直接体验到自己所作决定的后果——如果他们买了有缺陷的产品，立刻就会发现自己的失策——而对政治决定来说则没有这样的反馈机制，结果人们会远离真实、不负责任地行事。

因此，典型的公民一旦进入政治领域，其智力就会降到更低的层次。他以某种方式进行争论和分析，在关乎切身利益的领域他会坦率地承认这种方式是幼稚的。他重新变成了一个原始人。

这些论述很有说服力，它留给我们的真正启示是，我们所能期待的最好东西是有时人们所称的“选举的贵族制”。在这种制度下，普通公民所能要求的一切就是能够认可有能力的人代表自己作决定（如果被证明无法胜任的话也能投票把他们赶出政府）。无论具有其他的什么美德，这样一种制度都很难配得上民主的理想，即政治权威必须掌握在作为整体的人民手中。那么对于熊彼特的怀疑主义论调，我们该如何应对呢？让我们更仔细地看一看，作出政治决定要涉及哪些因素。

从根本上说，政治决定需要先进行政治判断，即当存在几种未定的选择而又不能就什么是最佳选择达成一致的时候，应该做些什么。影响这种判断的因素有哪些呢？首先是关于作出一种或者另一种选择

将会导致什么后果的事实信息。譬如，某种税收的增加将对经济产生什么影响？其次是关于将受决定影响者的真实偏好的信息。例如，假定增加税收是为了投资建设新的体育设施，那么有多少人真正需要这些设施、他们又在多大程度上需要这些设施？再次是一些道德原则上的问题。为了体育设施建设向所有人征税是否公平，是否应该让将要使用这些设施的人来负担？

大多数情况下，作出政治判断要涉及所有这三个因素，尽管在不同例子中它们的组合方式各不相同。有些问题主要是技术性的，只要我们能够就关键性的事实问题达成一致，就能水到渠成地作出决定了。比如在批准一种新药之前，我们要弄清它是否经过恰当的检验并被证明是安全的，但只要完成了这一步，就可以例行公事地放行了。在另一些情况下，道德原则问题是首要的。比如关于死刑应该被采用或专门适用于特定罪犯的讨论。这里也涉及事实信息——死刑对于这些类型的罪犯有多少威慑效果？无辜者被判有罪的可能性有多大？——但对大多数人来说，关键问题是我们在道德上是否允许将剥夺另一个人的生命作为惩罚。

最难作出判断的是那些同时涉及所有三种因素的问题。想一想英国当前关于允许还是禁止猎狐的争论。这里关系到事实问题：猎狐对于控制狐狸数量起了多大的作用？彻底禁猎会对乡村经济造成什么影响？这里也有偏好问题：对于目前正在猎狐的人来说，让他们继续猎狐而不是，比如说，沿着茴香小径追逐猎犬，这两者有多大差别呢？其他的乡村居民想要继续猎狐吗，或者他们已受够了马匹和猎犬踩踏田地、毁坏篱笆？最后，这里还有道德问题：个人自由包括猎狐的自由吗？抑或狐狸和其他动物也有包括不被捕杀在内的权利？大多数人在作决定时都会考虑所有这些问题，这就是为什么很难就这件事得出一个合理的判断。当然，在实践中人们对诸如此类的问题确实有着强硬的观点，但也许这恰好表明，熊彼特关于普通公民在政治问题上的能力水平的评论是完全合理的。

但现在让我们问一句，依次考虑政治判断的每一个要素，我们能否指望那些被选出来作为代表的人会做得更好呢？当代社会妨碍政治

决定的最大困难之一在于，许多判断需要具备只有相关领域的真正专家才能提供的事实信息。当一些科学问题处于决策关口的时候这种说法显然是正确的，但它同样适用于许多经济和社会事务，这里的问题是要确定提出的新法律和新政策可能产生什么影响。比如说，大麻种植合法化将会增加还是减少因吸食海洛因或其他麻醉品而死亡的人数？这类问题的答案远非显而易见。一般说来，被选出的政治家和公职人员在回答这些问题时，并不比我们其他人拥有更多的专门知识。他们和我们一样不得不依赖那些确实具备专业知识的人的观点，如果这些人相互间观点相左，他们就得判断谁更加可靠。如此说来，没有理由认为一个选举出来的贵族团体会比普通公众作出更好的判断。

下一个要素是弄清人们的偏好是什么、这些偏好有多强烈，在此你也许有理由认为民主具有决定性的优势。因为在以民主的方式作决定时每个人都有机会发挥作用，所以来自不同社会阶级、不同种族和宗教背景等等的人们，其观点和偏好都能得到倾听，尽管如今统治我们的政治阶级主要是白人、男性和中产阶级。当然，国会议员和其他立法机构成员应该去倾听选民的观点，但是在现实中他们享有极大程度的独立性——至于说他们在压力之下不得不以这种而非那种方式去投票，压力也是来自他们所在的政党，而不是把他们选出来的人民。所以，假如我们想让政治决定尊重将要受其影响的人们的偏好，难道我们不应该去倾听作为整体的人民而非数量很少、不具社会代表性的少数群体的意见吗？



图5 激起民主的一种方式：政治家们当心了！

但在匆忙得出这个结论之前，还有一种复杂情形需要考虑。假定在某一事务上多数人赞成一种政策，少数人赞成另一种政策，但是少数人对它的关切程度却比多数人强烈得多。这种类型的案例是极为常见的，猎狐之争就是一个很好的例子。大多数人对猎狐持有明确的反对意见，即使他们并没有关于动物权利的强烈的道德判断。他们认为这是一种陈旧的、势利的而且一般说来让人生厌的景象；如果有机会，他们会投票禁止这种行为。猎狐者本身是一个数量很小的少数群体，但是他们非常坚决地认为应该允许自己继续打猎。猎狐在许多村庄是一种重要的社会活动，人们要靠它来谋生。关于猎狐的政治判断不仅要考虑偏好双方的人数，还要考虑这些偏好的强度。让冷漠的多数在所有事务中压倒热情的少数，似乎有失偏颇。

对于这种事务，当选的代表何以可能作出比一般公众更好的判断呢？原因之一是，他们更有可能受到对该事务感受强烈的少数群体成员的游说。他们或许会在看到争论一方感受的强度时被说服，或许仅仅考虑不致在下次选举时失去选票。而且少数群体可以联合起来，允诺相互支持对方的要求，这样把好几项事务放到一起就可能出现一个

多数的联合。这种代议制民主图景有时被称为多元主义，它基于如下假设：人们将行动起来组成团体，以保护他们切身的利益和偏好；而决策者将对这些团体的活动作出回应；除了游说之外，这些活动还包括示威甚或从事非法形式的抗争。

多元主义图景当然有某种正确之处，但政治科学家往往具有怀疑论倾向。因为团体的压力不仅取决于关注该事务的人数及其关注度，还有赖于团体的组织程度和资源多寡。这就使特定的利益集团，尤其是商业利益集团，具有了内在的优势，他们可以雇用善辩的鼓吹者去游说他们的代表——甚至直接得到当选代表的支持——并花言巧语地威胁，如果其要求得不到满足将会出现什么可怕的后果。所以在代议制度下，少数群体确实能够得到关注，但绝非所有少数群体都能得到同等程度的关注。

现在可以比较一下，如果让全体公众就多数派与少数派偏好不同的某项事务进行投票，将会发生什么情况。这时将没有一个中心点来引导游说活动，任何团体都只能依靠其成员与他们所能找到的尽可能多的公众进行直接接触。资源充足的团体可以利用这些资源发动媒体争夺战——尽管也会受到限制，就像当前许多民主政体对竞选资金支持额度的限制一样。在这种直接民主形式下，他们的影响力要比在代议制中小得多。所以总体上可以认为，少数群体在这种制度下不得不更多地依赖说服、更少地依赖权力和影响力。他们的境况如何，将主要取决于多数派成员是否愿意倾听他们的意见并以改变观点或寻求妥协的方式作出回应。我还会更简略地谈谈协商在民主决策中扮演的关键角色。但在此之前，我们需要关注一下政治判断中的第三个要素，即道德要素。

几乎所有政治决定都会涉及道德原则，而不仅仅是那些所谓的“道德问题”，譬如堕胎或者同性恋合法化。这方面问题可典型表述为一项立法议案是否公平对待了一切个人或群体，或者它是否侵犯了他们的任何权利。对于相关的道德原则，从政阶层的成员是否比普通公民拥有任何更深奥的知识？很难说实情如此：人们常说，道德专家是不存在的。事实上在一个民主社会中，可能存在大量关于支配政治

生活的基本原则的共识。所以没有理由认为，如果让公民直接对事务作决定，他们在道德方面会比选出来代表自己的那些人表现得更糟。

可是我们真能把政治判断的这三个要素分割开来吗？抑或专业的政治技能恰恰表现在它能够把相关的事实信息、关于公民利益和偏好的知识以及道德原则结合起来，以寻找解决政治困境的最佳方案呢？这个富有挑战性的难题并不那么简单。政治决定通常很难作出：它们要求掌握某些复杂的信息，或者对两种巧妙平衡的道德主张作出评价。必须经常作决定的人常常会在这方面越来越驾轻就熟，但这不是因为具备我们其他人所没有的某种特殊的天赋才能。考虑到他们在仔细思考一个问题时所需要的时间和信息，没有理由认为普通公众不会有同样的表现。有证据可以证明这一点：公民陪审团是一种从普通公众当中随机挑选成员的小型委员会，其成立目的在于对诸如卫生政策和交通规划之类的事务进行讨论、提出建议。他们召集具有专业知识的证人提供信息、听取代表不同观点的倡议、自行讨论这些事务，直至最后给出裁决。其讨论之严肃周密、结论之合乎情理，给观察者留下了深刻的印象。

那么我们如何解释，民主社会里的大多数公民在访谈和调查中表现出较低水平的政治知识和政治兴趣呢？比较典型的是他们叫不出那些重要政治家们的名字，说不清各主要政党在政策方面有什么不同，等等。一种解释是，当前所实践的这种民主无法激励人们去获取政治知识或技巧。要求他们做的一切，就是每四年或五年进行一次执政党的选择，而作这样的决定并不需要对政治有多少了解。理解政策的细枝末节常常是多此一举。所以我们面对的是一个鸡与蛋的问题。让普通公众来作重要的政治决定是有风险的，除非他们具备作出良好判断的技巧和信息；但是他们没有获取这些技巧和信息的动机，除非让他们有重要的决定可作。

我们是否应该对如下事实感到忧虑：只要普通公民的角色主要局限于在选举中投票，以及在个人利益受到威胁时的间歇性活动（比如对在自家后院修建新马路或兴建住宅的规划方案作出反应），我们的民主就仍然是不完善的。我想答案是肯定的。我们的“idiot”（白痴）

这个词来自希腊文idiotes，它本用来描述那些完全停留在私人世界、不去参加城市公共生活的人。如此说来，如今我们大多数人都是白痴，因为我们没有去操练自己的政治智慧。卢梭认为，把政治权威完全托付给选出来的代表是一种后果堪忧的现代做法：

英国人幻想他们是自由的，这是在欺骗自己；事实上，他们只有在选举议会成员期间是自由的：一旦新的议会当选，他们就重新戴上锁链、什么都不是了。所以从他们对自己那片刻自由的使用来看，他们活该失去自由。

就算我们认为卢梭夸大其词，也应该对此感到忧虑：当代民主体下的大多数公民如此冷漠，甚至对自己选出的领导人的所作所为都不能保持有效的关注。我们需要完善政治参与的形式：要么在地方层级进行，要么随机挑选公众参加公民评判委员会或其他类似机构；这能让所有人获得行使积极公民权的经验。以这种方式获得的经验能够提升人们的综合素质，使他们更有可能对政治事务产生持久的兴趣。我们发现，民主不是一个要么全有要么全无的问题，而是一个把国家事务的终极权威交付给全体人民的持续斗争过程。

但是现在我们必须回到多数与少数这个尚未解决的问题上来。尽管简而言之我们认为民主就是“民治政府”，但在现实中通常是由多数群体来作那些不得不作的决定（实际上选举经常被选民支持率不到多数的政党赢得）。既然对将被采纳的最好政策都极不可能达成一致同意，那么多数投票似乎是不可避免的决策方式，然而，我们对最终输掉的一方该说些什么呢？

乍看起来他们似乎没有什么可以正当抱怨的：无论如何，他们的选票是和多数群体的选票同等计算的，赋予其更大的分量将会破坏政治平等的理念，而我们知道这一理念正是民主自身的基石。但问题还不止于此。特别是在两种情境下，少数派也许会感到多数统治亵渎了

政治平等。一种我们已经遇到过，即与那些构成少数派的人相比，和多数派一道投票的人受决策影响的程度要小得多，或者受到威胁的利益要少得多。尽管人数是平等计算的，偏好或利益却似乎并非如此。第二种情境是，一个群体发现自己在投票中总是属于少数一方。设想一个球类俱乐部拥有大量热心的网球运动员和少数同样热心的壁球运动员，每一次投票决定钱是用来改善网球场还是壁球场，壁球运动员都会失败。我们会认为这种安排未能公平对待每一个成员，因而其民主程度比不上使壁球运动员有时也能如愿的另一种安排。换言之，我们遇到了强烈少数派和持久少数派的问题。

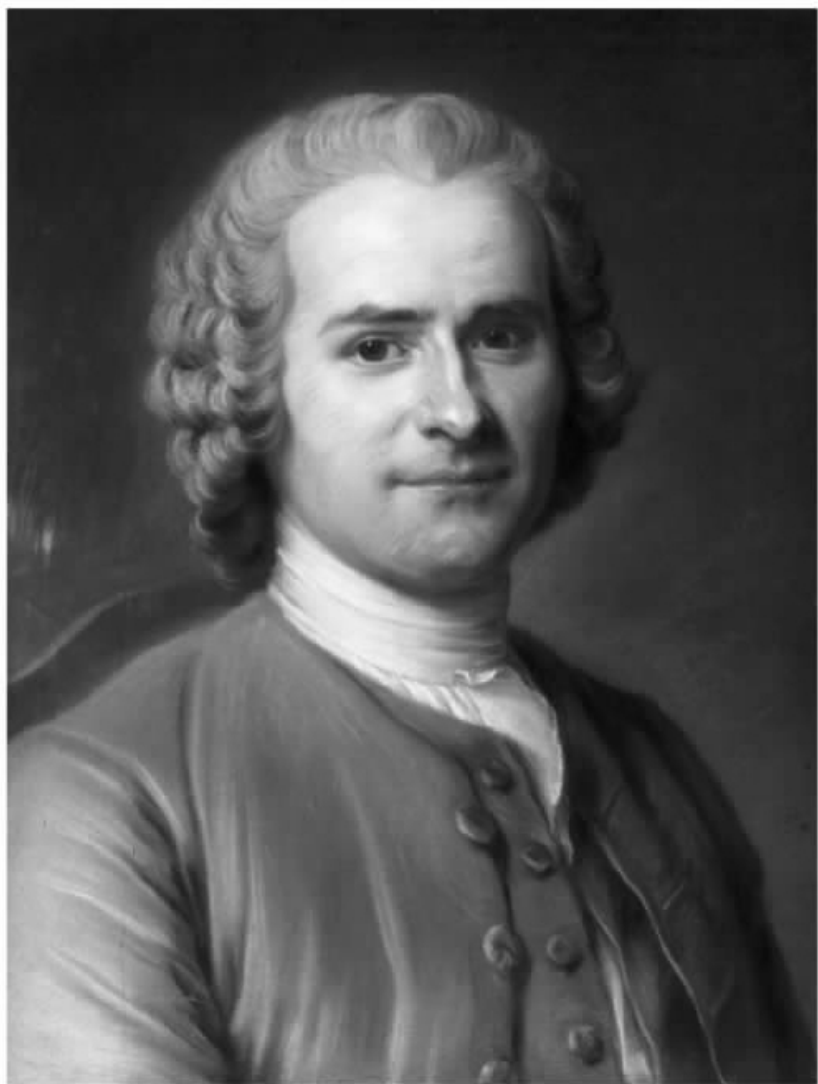


图6 让——雅克·卢梭，民主哲学家。

在民主制中这些问题该怎样处理呢？一般说来我们可以采用两种应对方式。第一种是设计一部宪法对多数统治的范围加以限制，以保护少数群体。比如说，这部宪法可以列出每个公民都必须能够享有的权利，侵犯这些权利之一的法律或政策议案将因违宪而被放弃——这就需要有一个特殊的权威，通常是宪法法院，它有权决定一项正在被

考虑或者已经临时采用的措施有没有违背宪法。这样一来，任何少数群体都能确信，无论多数群体作出什么决定，都不能侵犯自己被写入宪法的基本权利，哪怕仅仅一项。

诸如此类的安排经常被批评为不民主，因为，比如说，它们赋予一个很小的裁决委员会妨碍明确表达的公民多数意志的权利。但是不难想象，宪法本身是经过民主程序批准的，现实世界中多数宪法都留有修正的余地，通过宪法修正案通常需要超过简单多数的投票者的支持。人们为什么愿意投票通过宪法，对自己将来作出多数决定的权力加以限制呢？他们多半会这样做，因为他们希望自己的某些权利得到保护，又不能确定自己不会成为不受欢迎的少数派。以宗教自由为例。任何有宗教信仰的人都希望确定自己能安全地践行自己的宗教主张，即使社会中的多数人都强烈反对其所信仰的那一独特宗教。很难预测将来哪一种宗教会招致多数人的愤慨，所以把信仰自由写入宪法，她就能获得安全感。

另一种保护少数群体的宪政设计，是创设分立的选区来对不同系列的问题作决定。比如这种设计存在于联邦体制中，在此体制下，地区或省有权就与本地居民特别相关的问题进行立法，而其他决定权仍然保留给中央政府。但是分立的选区不一定要以疆界为基础，让我们再次回到使壁球运动员受到不公待遇的球类俱乐部的例子。该问题一个显而易见的解决办法是设立两个分委员会，一个负责网球场，另一个负责壁球设施，给每个分委员会拨付俱乐部的一部分年度预算。通过在与自己最密切相关的问题上转变为多数，少数群体得到了保护。

但是认为所有的少数群体问题都能通过这种或那种宪政设计加以解决是很天真的。猎狐问题再清楚不过地揭示了这一点。那些想要猎狐的人根本没法诉诸他们的宪法权利来为自己辩护，因为任何宪法都不可能写入不受约束的猎杀动物之权利。下一章我将更详细地探讨如何设法构建一个政府无权侵犯的个人自由领域，但是很容易就能明白其中不会包括狩猎的权利。猎杀动物是否合法无疑应该由多数决定，因为动物福利和保护濒危物种是与每个人潜在相关的问题。猎狐者极力坚持的观点也不能这样来表达，即声称猎狐问题的决定权属于而且

只属于他们。在球类俱乐部的例子中很管用的分权策略，在这里也因为太多相互冲突的攸关利益而难以完全奏效。

所以，尽管宪政设计是保护少数群体免受多数侵害的重要途径，但一个旨在平等对待所有公民的民主体系必须走得更远。它必须设法保证多数人在作出最后决定之前充分考虑少数群体所关注的问题，即便是在并不涉及基本权利问题的情况下。这里的关键在于公开讨论，双方都去倾听对方的观点，设法找到一种尽可能让双方都能接受的解决方案。换句话说，构成多数的人们不是简单地投票支持在讨论之前他们最喜欢的那种方案，而是试图在倾听对方的论辩之后再作判断。有时候他们能找到一种双方都能接受从而推动事情向前发展的总体性原则。

但是多数群体为什么应该这样做呢？通常说来，最终的解决方案会使讨论中的多数一方部分地放弃自己最初想要的东西。例如，一开始想完全禁止猎狐的人在听过辩论之后，也许会接受只要管理得当就应该允许继续猎狐的观点。但如果你这一方是多数的话，为什么要以这种方式退却呢？有两个理由。第一个仅仅是对你的同胞的尊重。就讨论中的具体问题而言，也许你完全不赞同他们，但在民主政体下他们的声音被认为是具有同等价值的，因此你必须倾听这些声音后再作决定——如果可能的话，应该找到一种将他们的意见考虑在内的解决方案（有些问题没有调和的可能，但这样的问题其实非常少见：即使在譬如堕胎这样的问题上，在彻底禁止和一旦需要就能自由堕胎之外，仍然存在其他的可能性）。另一个理由是下一次你也许会发现自己成了少数，那时你会希望另一方能够考虑你的想法。换言之，增进民主文化对你是有利的，在这种文化中多数不是简单地凌驾于少数之上，而是试图在作决定时充分考虑他们的利益。

民主已被证明是一件很苛刻的事情。它要求人们对通常很复杂、看起来距离自己的日常生活很遥远的政治事务怀有兴趣，要求他们在决定政治事务时自我克制——尤其是在他们拥有压制少数群体的权力时避免这样做。但是除非我们去反抗——牢牢坚持政治权威最后必须取决于公民整体的理念——否则我们会像洛克警告的那样，最终被

统治我们的狮子所吞食。

关于民主的讨论还提出了另外三个问题，它们是以下章节的主要内容。一是存不存在一个应该得到保护、免受即使是民主政府之侵犯的个人自由领域。二是应不应该赋予某些少数群体以所有公民都享有的宪法权利之外和之上的特殊权利，以保证他们得到公平对待。三是究竟在什么条件下民主是可能的——尤其是人们什么时候才能充分相信他人会尊重民主宪法，从而愿意在相互尊重的氛围中讨论和决定问题。接下来的一章，我要对其中第一个问题进行讨论。

【注释】

[1] 熊彼特（1883——1950），奥地利裔美籍经济学家，代表作为《资本主义、社会主义与民主》。

第四章

自由与政府的限度

想象一下锡耶纳画家安布罗焦·洛伦泽蒂通过时间机器来到当今时代，如果征询他对本书所包含的政治哲学观念的看法，我相信他会发现，到目前为止我所说的内容大多是他所熟悉和完全可以接受的。他也许会认为我为无政府主义观点花去了超出它们所应得的篇幅，也许会发现任何人都应在道义上反对猎杀狐狸的观点有些奇怪。但是在政治权威的本性、统治者对公民整体负责的必要性以及良好的政治判断所需的条件等方面，我们会（我希望如此）发现自己具有广泛的共识。然而洛伦泽蒂将会发现，现在刚开始的这一章更让人迷惑不解。本章探讨的问题是：是否存在这样一个人类自由的领域，它必须被保持在政治所能达到的范围之外，即是否存在政府绝对不能干预的人类生活空间。这个理念是我们时代占据支配地位的政治意识形态——自由主义的核心要素，它在洛伦泽蒂创作的时候还没有问世。当然，洛伦泽蒂的好政府为民众留下了相当多的自由：他们在很大程度上可以自由地耕作、从商、狩猎等等。但这并不是关乎原则的问题，而更多地是由于政府干预这些日常生活空间的能力有限。

有限政府理念的形成经历了几个世纪，最初的推动力来自16世纪欧洲宗教改革所引发的宗教冲突。罗马天主教会基督教社会中宗教生活的垄断地位被打破后，最初引起的反应就是每个政治社区都有自己确定的宗教：天主教或者新教。但是宗教派别的增加导致了宗教宽容的必要性：在特定范围之内，每个人都有权寻找自己通往上帝的道路，国家与这种寻求毫不相干。随着时间继续推移，宗教自由的主张进一步扩展为个人自由的要求，即要求承认每个人都有权选择他自己的信仰和生活方式，只要这些选择没有直接侵害他人。特别是18世纪末、19世纪初的浪漫主义运动为所有后人留下了这样的理念：每个人都是一个独一无二的个体，只有允许他们自主选择如何生活，这些个体才能得到真正的实现。这就要求有尽可能大的空间去尝试新的、

不合常规的生活方式——新的职业、新的艺术表现形式、指导人际关系的新方式，等等。就像约翰·斯图亚特·密尔在他的经典文本《论自由》中所说（我们稍后会看到他的实际建议）：

说一切人类存在都应当在某一种或少数几种模型上构造出来，那是没有理由的。一个人只要保有一些说得过去的数量的常识和经验，他自己规划其存在的方式总是最好的，不是因为这方式本身算最好，而是因为这是他自己的方式。人不像羊一样；就是羊，也不是只只一样而无从辨别的。^[1]

自由主义者主张，个人自由具有如此重要的价值，所以无论政府组织得有多好，都必须禁止其干涉个人自由。好政府是不够的：就算是结构最合理、意图最良善的政府，也会受到诱惑而闯入个人自由神圣不可侵犯的领地。这就是会让洛伦泽蒂感到如此奇怪的观点，也是我在本章所要探讨的观点。

我们还有两个关键问题要问。第一，我们正在谈论的自由到底是什么？说某人自由地做这做那，或者自由地以这种或那种方式生活，意味着什么？第二，个人自由的限度是什么？如果我的自由与包括任何他人自由在内的其他政治目标发生冲突，将会怎样？有没有一种原则性的方式来解决这个问题？

那就让我们从自由本身说起吧，这个难以把握的概念已经写满了许多政治哲学著作的纸页。首先我们要说，一个人的自由取决于向她敞开的选择项的数目，以及她在这些选项中作出选择的能力。有十个不同工作可供选择的人，要比只有两个可选的人拥有更大的自由。当然选择项的质量也很重要：你也许认为有两个好工作可供选择，比起十个低贱的工作来能给你更多的自由，特别是当那些低贱的工作都很相似的时候（街道清洁工、办公室清洁工、厕所清洁工等等）。所以与其说“可选择数目”，也许不如说“可选择的范围”，它同时考虑了

选项的差异程度和它们的价值大小。说到第二个条件，“选择的能力”，我们之所以需要它，是因为可能有人虽有选择余地却由于这种或那种原因而无法在其中作出真正的选择。譬如说，现在为你提供一种选择，让你观看今晚两场戏剧中的一场，可告诉你的只有对你来说无意义的剧名。你可以随机挑选一场戏，但在决定自己最想看哪一场的意义上，你并没有作出选择。或者设想一个人完全被她的妈妈所支配，总是做妈妈建议的事情。这个人有各种各样的工作可选，却总是挑选妈妈推荐的那一个。从某种角度来看她有选择职业的自由，但从另一种角度来看她却并没有。

所以我们可以说，自由具有外在的和内在的两个方面：它取决于世界是否以这样一种方式来安排，使得一个人有许多扇门向他敞开；但也取决于这个人是否真正有能力选择从哪扇门经过。不过现在我们需要挖掘得再深一点，看看打开一扇门意味着什么，作出真正的选择又意味着什么。

我们在什么情况下可以说一个选择项对于某人是可供选择的呢？让我们反过来问一下，什么时候一个选择项是不可用的。最清楚的例子是，被讨论的这个人由于身体上的原因而无法作出这项选择。被捆绑或被投入监狱的人只有极少的自由，因为身体限制不允许他做几乎所有他本来可以做的事情。有些政治哲学家，包括我们的老朋友霍布斯在内，主张只有身体上的障碍才会限制人们的自由。但对于大多数人来说这似乎是一个非常狭隘的观点。我们一般认为，当选择项附着了各种制裁时，它们就变得不可得了。尤其是法律限制了那些受其调控者的自由，因为违反法律的人会受到惩罚。没有任何身体上的原因阻止我超速驾驶或者打碎邻居家的窗户，但要是做了这些事情我很可能会被抓住并受到惩罚，所以我没有做这些事情的自由。这也适用于私人个体发出的威胁。如果有人威胁说，要是发现我再和他的女友说话就会揍我一顿，那么（假设这一威胁是认真的）该选择项对我就不再是敞开的了。

作为削弱自由的阻碍因素，身体上的阻挠和惩罚通常是被人们所接受的。更多的争论出现在人们由于成本原因而在选择时却步的例子

中，这里成本并不呈现为惩罚或某种制裁的形式。就像人们时常提到的那个问题：一个身无分文的人有在昂贵的餐厅，比如说里兹大饭店[2]，进餐的自由吗？我们会说“没有”，因为事实上那个人不可能在里兹饭店吃饭（至少是在这样的前提下，即不用承受被人发现没钱时某些相当可怕的后果）？或者我们会说“有”，因为唯一对他构成障碍的是他自己缺乏财力，而不是里兹饭店的主人或任何其他他人有意不让他在那里吃饭？这不仅仅是一个哲学上的问题，因为如何回答这个问题会影响到我们思考政府与自由之关系的方式。在政府推行的政策中，有一部分是要把资源从一些人手中转移到另一些人手中——特别是从经济状况较好的人转向经济状况较差的人。我们想要知道，这种做法是否增进了受益者的自由，或减损了贡献者的自由，或二者都不，或二者都是。

所以让我们来看几个例子，在这些例子中人们由于成本原因而不能做那些他们本来会选择去做的事情。我们能不能说，一旦成本达到一个特定的值，人们就不再自由了？这非常简单：比较一下这样两个人，一个中等收入者不能去度一个需要花费一万英镑的假期；另一个同样收入的人需要做手术以缓解痛苦的（尽管不是致残的）病情，这个手术需要他个人承担一万英镑。我们为什么说第二个人没有做他所需要的手术的自由，而在第一个例子中通常会换一种说法——我们会说他有度假的自由，只不过他消费不起？为什么自由这个术语自然而然地出现在第二个而不是第一个例子中呢？昂贵的假期属于奢侈品，它的分配可以合乎情理地留给市场，在那里人们选择自己挣多少钱和怎么花这些钱。不管我们讨论的这个人事实上能不能通过延长工作时间、更换工作或者削减其他开支挣到一万英镑——这个问题是有争议的——我们都确定无疑地知道，没有人有任何义务为他提供这个假期。相反，国家有义务确保每个人都得到充分的卫生保健，无论是通过公共卫生服务，还是通过调整健康保险市场以使每个人都能购买适当的额度。所以如果有人为了她所需要的手术而面对一张一万英镑的帐单，那么责任应该算在失职的政府头上。作出一种选择的成本不会对自由构成限制，不仅取决于成本有多大，而且要看成本是如何产生的，以及有没有其他人应为成本的存在负责。



图7 一种有争议的自由观，1950。（图中左上角文字为：“亲爱的伙计，难道你没有意识到，我们完全是在为你们谋求自由吗——拿走比公平份额更多的食物的自由，获得汽油而不计后果的自由，享受利润而不用交税的自由，当然，还有让工人做他们该做的事的自由。”图下方文字为：“基础各异的自由”。）

因此，政府做得越多人民拥有的自由就越少这种广为接受的观点是错误的。政府有时确实会限制自由，这种限制有时候是无可非议的，有时候并非如此（例如安全带立法限制了汽车使用者的自由，但大多数人会同意它所挽救的生命证明它是正当的）。但在另一些情况下，政府行为可以增进自由，因为它给人们提供了一些由于成本原因原本不存在的选择项。我们需要考察一下具体的政策，看看它们有没有在敞开一些选择项的时候关闭了其他更重要的选择项。不幸的是，许多关于“自由社会”的政治修辞从未屈尊考虑这一细节层次。政治哲学家——他们总在追问，我们说一个人在作出特定选择时是自由的或者不自由的，究竟指的是什么——能够帮助我们对政府与个人自由之间的关系作出更周全、更精准的判断。这很好地说明了本书第一章关于对当下政治问题进行哲学思考之价值的观点。

关于自由的内在方面，即一个人在向自己敞开的诸多选项中作出真正选择的能力，政府能直接去做的事情很少。它有时被称为“积极自由”，以区别于有不受外部因素妨碍之选择能力的“消极自由”。这两种类型的自由被用来相互对比，正如政治哲学家以赛亚·伯林^[3]在一次名为“两种自由概念”的著名演讲中所作的。伯林想要突出“积极自由”的危险，他相信这种自由可以被用来证明独裁主义或极权主义政体（就像斯大林统治下的苏联）的正当性，在这种政体下属民只拥有极少的“消极自由”。但我认为将两者视为相互补充关系将会更有效，前面我已经举例说明，为什么我们不仅要关注选项的可用性，还要关注真正的选择。可我们怎么知道一个选择何时才是真正的选择呢？这就更难确定了。

再次从相反的角度来接近这个问题，即询问什么情况下的选择显然不是真正的选择，这样也许会有些帮助。一个相当明确的例子是那些为冲动或瘾癖所控制的人们——例如一有机会就忍不住要入店行窃的偷盗癖者，或者不顾一切要得到下一次注射的瘾君子。处于这种境况的人们，在作决定的一瞬间会听从自己最强烈的渴望，但在事后反思时他们知道这些并不是自己想要的东西。要是按一下按钮就可以消除这种冲动或瘾癖，他们会这样做。他们决定窃取一件衬衫或注射一针海洛因，这不是真正的选择，因为它是由当事人宁可没有的冲动所激发的。

另一个例子出现在个人选择为外部力量所决定的情况下，就像那个总是妈妈说什么她就做什么的女孩。尽管当事人似乎对自己的决定很满意——这里没有强迫症患者或瘾君子的例子中经常出现的内心斗争——但我们觉得这些决定并不真正是她的。真正的选择要求某种独立性；一个自由的人必须问自己“我真正想要的或真正相信的是什么”，必须有能力拒绝二手的答案。在这个意义上，当迫使人们遵守普遍习俗或普遍信仰的社会压力强大到无法抗拒的时候，人们就失去了他们的自由。宗教和政治意识形态都具有这种效果。

我们怎样才能增进这种内在自由，即作出真正选择的能力呢？一种办法是让人们拥有大量的替代选择，这样他们就不大可能想当然地

认为某一套信仰或某一种生活方式必然是正确的（相反，想要控制其成员选择行为的宗教派别和政治体制，会竭尽全力不让他们看到或经历任何与其认可的生活方式相悖的东西）。所以一个想增进选择自由的政府，可以通过鼓励社会多样性来做到这一点——让人们接触新的生活方式、新的文化形式，等等。这种政策的实际表现之一就是这样一种教育体制，它鼓励儿童对自己从父母那里继承来的或从社会网络中吸收来的信仰和价值进行批判性的思考，同时还通过把来自不同社群的儿童安排在共同的学校，使他们接触到不同的信仰和不同的文化价值。但是和外在于自由不同，内在自由是无法由谁来承诺的。有些人天生具有独立的思维；有些人却有着顺从的天性。政治所能做的一切，就是为那些想要选择自己人生道路的人提供更多的有利条件。

到目前为止我已经设法解释了什么是自由，以及它为什么在当代社会具有这么高的价值。现在我想开始探讨它的限度。个人自由必须以各种方式加以限制，这应该是不言自明的：每个人的自由都必须受到约束，以便所有人都能享有同等程度的（外部）自由。但是除此之外，还有许多合理的社会目标要求对个人行为施加限制。例如，为了保护自然环境，我们必须制止人们乱扔垃圾、让废气污染空气、将野生动物栖息地变成房屋不动产，等等。我们在自由与其他价值之间寻求平衡，有时自由不得不作出让步。但这种平衡应该走多远？有没有一块个人自由的领地是永远不能被正当侵犯的，无论对这种自由的限制表面上看会带来多好的结果？



图8 以赛亚·伯林，20世纪受到最多关注的自由主义哲学家。

约翰·斯图亚特·密尔——我已经引用过他的《论自由》——相信确实存在这样一块领地，在那里自由是神圣不可侵犯的。他说道，如果一个人的行为是“涉己的”，就是说它们不会伤害任何人的利益（除了可能伤害他本人之外），它们就决不应该受到干涉。密尔认为，这一原则可以证明思想自由、言论自由以及按照自己喜欢的方式去生活

的个人自由——怎么穿着、吃什么喝什么、从事什么文化活动、有什么样的性关系、尊奉什么宗教等等是正当的。（如今我们很熟悉这些观点，但在密尔写作的维多利亚时代中期，它们被认为是激进的、事实上甚至是骇人听闻的。）但是有没有可能划出一条洛克想划的界线呢？真的有这样一些行为，它们肯定不会对行为执行者之外的任何人造成伤害吗？

密尔承认，人们确实有可能被由他归入涉己类的行为所冒犯，诸如奇异的穿着、反常的性行为、好战的无神论，等等。但他辩称，被某种东西冒犯不等于被它伤害。伤害是指受到攻击或威胁、财产遭到破坏或者经济地位恶化，在密尔眼里这是一种可以在客观上加以确定的东西。相反，冒犯依赖于被冒犯者的个人信仰和态度：你也许会被同性恋或说唱音乐所冒犯，但这是因为根据你的个人价值尺度这些行为是错误的或不可接受的；而我的反应也许会截然不同。密尔认为，对那些感到被他人行为所冒犯的人来说，最合适的做法是避开冒犯者，甚或设法说服他们改变自己的方式，但不能以法律或其他手段去阻止这些行为。

但我们可以追问，冒犯与伤害能不能这么容易地区分开来。假设一位女士在雇员大多为男性的办公室或工厂里工作，他们坚持要张贴巨幅裸女海报，这使她感到被冒犯了。结果是她不喜欢上班甚至决定离开。在显而易见的意义上，她受到了男性雇员明显是涉己行为的伤害。另一个例子是所谓的“仇恨言论”，即在公开场合对种族或宗教少数派成员所作的恶意评论，这些评论可能使他们被逐出中小学、大学或工作场所，或至少让他们感到待在那里很不舒服。这再次说明，眼下只是冒犯性的行为似乎也能间接造成伤害。所以我们面临一个选择：要么将伤害的概念扩展到包括进这些例子，其中涉己行为的范围将会缩小；要么坚持只有直接有害的行为才能加以干涉的最初看法，声称应该让人们自由地表达自己，即使其他人感到深受这种表达方式的冒犯。

我们刚刚提到的例子，有三点特别值得注意。首先，认为该行为具有冒犯性不仅仅是一个个人癖好的问题。不管自己对裸体海报有什

么看法，我们应该能够理解为什么许多女士认为自己被冒犯了。这和，比方说，由于支持与之竞争的足球队而反对某人将大卫·贝克汉姆的海报钉在其书桌上，是大不相同的。其次，这种冒犯是无法避免的，除非受害者的行为发生巨大变化，比如说放弃工作或离开大学。这与以下例子形成了对比：我被邻居卧室墙上的海报所冒犯——我只要不进他的房屋就可以避免；或者被种族主义报纸上发表的言论所冒犯——我可以不去买它。第三，冒犯行为本身几乎或者完全没有积极价值来抵偿它所造成的不幸：在工作时必须能看到裸女，或者对黑人和穆斯林大肆辱骂，在任何人关于美好生活的观念中都不是必不可少的一部分。（我不否认少数人也许非常想做这些事情；但问题是，禁止他们这样做会有什么损失呢？）尽管表达自由很重要，可并非所有的表达都应具有相同的价值。允许人们自由敬神、参与政治辩论、在艺术上表达自己等等，是极其重要的；允许他们在工作场所张贴海报、呼喊粗野的种族主义口号，则是极不重要的。

所以和密尔的涉己行为决不能受到干涉的简单原则不同，我们也许会发现自己需要作出更复杂的判断，需要权衡不同类型行为的价值与它们可能强求他人承担的代价，以及避免这些代价的难易程度。

现在我要转向密尔原则中存在的另一个问题：除行为者本人之外对任何人都没有直接影响的行为方式，仍然可能对其他人造成远期后果，因为它们削弱了行为者贡献于社会的能力或者制造了需要他人来承担的代价。比如说，成为酗酒者的人可能无法维持稳定的工作；（即便只在自己家里）大量吸烟的人更有可能罹患肺癌或心脏病，从而需要以公共利益为代价来进行治疗。所以，问题在于我们应不应该把这些行为看作是完全涉己的，进而以个人自由的名义加以保护。

密尔考虑到了酗酒的例子，认为在两种情况下饮酒不再是完全涉己的：当事人承担了某项在酒精影响下不能很好完成的工作或任务时；当事人在饮酒后有暴力倾向时。但是如果饮酒的后果仅限于使当事人所能作的贡献比不饮酒时更少，社会是无权阻止这种行为的。对于儿童，可以用社会责任感来教育他们，以酒精的危险性来警告他们，等等。可是对成人来说，坚持自由具有至高无上的重要性，即便

整个社会要因此受损。

这里我们之所以不愿追随密尔，原因之一是自他写作的时代以来，国家已经对自己的公民承担了范围广泛得多的责任，所以它不得不支付更多显然是涉己行为所产生的成本。在密尔写作《论自由》的时候没有公共卫生服务，没有国民教育体系或穷人收入保障体系，没有公共住房供给，等等。在很大程度上，那些损害自己健康或者使自己无法胜任工作的人必须自己承担这些代价，或者求助于有权对受其资助者施加限制条件的当地慈善组织。问题是密尔的原则在福利国家的背景下是否仍然有意义——福利国家有义务在税收的资金支持下为每个人提供最低收入保障、教育、卫生保健和住房供给。在这种背景下，人们应不应该有作贡献和避免不必要地依赖福利措施的强制性社会义务呢？

这是当今政治领域最有争议的问题之一。我们也许能为自己找到一个最终赞同密尔的理由，即一旦放弃他的自由原则，我们似乎就无法得出一个明确的结论。比如说，国家应不应该给人们规定一种健康的饮食？应不应该强迫他们进行有规律的锻炼？应不应该制止他们从事有危险的体育运动？这些措施中的任何一项都将大大削减公共卫生保健的开支，但我们依然认为它们对私人生活的侵犯超出了可以容忍的程度。在这样的例子中，我们也许会论定，国家可以合法地要求登山者或从事极限运动者为自己购买保险；它有重要的角色要去担当，即教育人们（包括成人在内），当他们抽烟、喝酒、吃高脂肪食物、花太多闲暇时间趴在电视机前等等的时候要冒什么样的风险；可它依然不能制止他们做这些事情。如密尔所说，“为了人类自由这更大的善，这种麻烦是社会所能承受得起的。”

密尔对相对于国家的自由的捍卫，涉及到划定一个人们可以完全自由、随心所欲的私人活动领域。我们已经审视了该观点存在的某些问题，当我们在第六章考察女性主义者反对受保护的私人领域的主张时，还会遇到更多。所以现在，我想探讨一种以个人自由的名义限制国家去做某些事情的不同方式。这就是每个人都有一组人权、政府绝对不能侵犯的观点。

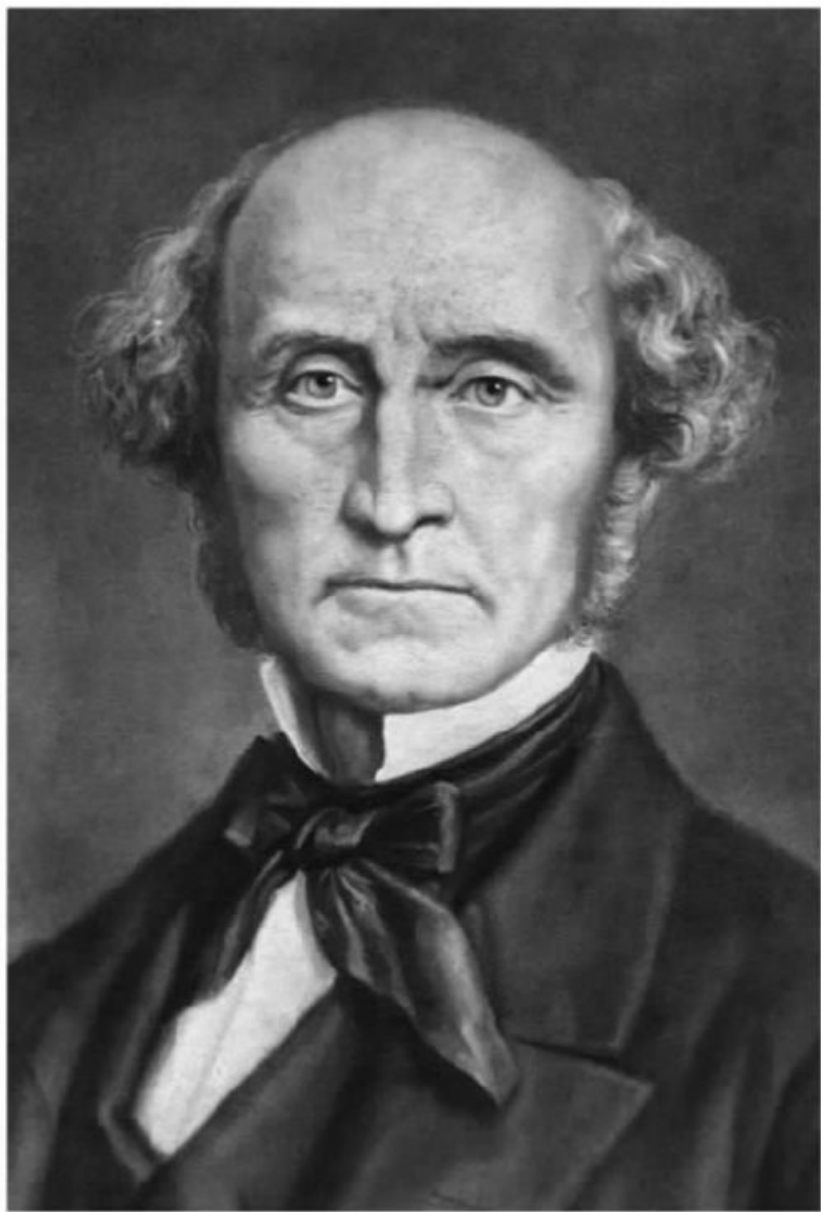


图9 约翰·斯图亚特·密尔，功利主义者、女性主义者、自由的辩护者。

自1948年联合国签署《世界人权宣言》以来，人权观念的影响持续上升。该宣言列了一个长长的权利清单，所有签字国家都承诺要尊

重本国公民的这些权利。不过这一概念本身可以更远地追溯到在自由主义政治哲学发展的早期阶段扮演核心角色的自然权利观念。例如约翰·洛克声称，至少所有男性（他是否有意将女性排除在外仍然存在争议）都对生命、自由和财产拥有自然权利，当通过社会契约成立国家的时候，国家必须承诺保护这些权利作为获得政治权威的前提条件。

《世界人权宣言》列出的权利范围要广泛得多，除了直接保护自由的权利——诸如自由迁徙、自由敬神、自由结婚的权利之外，还包括为人们提供物质福利的其他权利，譬如工作的权利、达到适当生活标准的权利以及受教育的权利。不过从本章前面部分对自由的分析来看，这些权利也可以被视为保护个人自由的手段，因为它们能确保选择项对于个人来说是可得的，否则这些选项就会由于物质资源的缺乏而不可企及。

人权视角不去追问人的某种行为会不会对他人造成潜在的伤害，相反它着眼于行为人本身，追问我们能不能确认某些特定的条件，没有这些条件人们就无法过上体面的人的生活。它试图在什么是人类最佳生活方式的问题上保持中立——这并不是说做一个宗教信仰者、政治活动家、艺术家、农夫或者家庭主妇是否更有价值，但它宣称所有这些生活方式都需要受人权保护的前提条件。某些条件是完全没有争议的：没有思想、交流、迁徙的自由，没有充足的食物和住所，没有与他人建立私人和职业关系的机会等等，就没有人能够过上体面的生活。但是出现在标准人权清单（包括最初的联合国宣言）上的另一些项目却更成问题。这些权利也许是我们自己所属的社会中乐观其成的——尤其当我们是自由主义者时，但我们也会怀疑它们是否真的在所有类型的人类生活中都不可或缺。

让我们看两个例子。首先是“思想、良知和宗教”自由的权利，按照联合国宣言的宽泛解释，它们包括改变宗教信仰的自由、在公开或私人场合践行任何宗教教义的自由。既然宗教信仰和实践是人类存在的普遍特征，我们也许会同意每个人都应该享有敬神、阅读宗教文本之类的机会。但是他们能不受限制地选择践行何种教义吗？应不应该允许他们劝诱改宗（试图让信奉另一种宗教的人改变信仰）呢？国家必须平等对待所有宗教，还是可以让其中之一享有国教的特权呢？在

自由主义社会中，我们所讨论的这种权利通常会得到有力的阐释，对所有这些问题都要求作出肯定的回答。可是其他社会所承认的是一种远为有限的权利，很难证明这些社会中的人类生活因此就更不体面。

其次，联合国宣言包含了坚决的政治参与权利。它声称人人都有权参加本国政府，进而说明这需要实行定期选举、落实普遍而平等的选举权、采取秘密投票或类似的做法。这又是一项自由主义者会表示赞赏的权利，如我们在上一章所见，人们希望行使权力者以民主的方式向全体人民负责是很有道理的。但如果谈论的是人权，我们必须问这种权利是否真是体面的人类生活所不可或缺的要件。人类社会已在此类民主权利缺席的情况下存在了数千年，尽管按照我们的标准它们并不完美，却很难断言它们一概没有为其成员提供差强人意的生活条件。

换句话说，我们需要把通常所理解的人权区分为两种类型。有为数很少的几种权利，我们可以带着几分自信地说无论人类如何选择自己的独特生活方式，拥有它们都是至关重要的。剥夺了这些权利，他们的生活就会受到束缚和阻碍而不再是完整属人的。还有大量的权利，我们相信每个公民都有权享有，它们为一个治理良好的社会提供了参数。然而这个更长的清单会出现不同的版本，要看由谁来编定。自由主义社会所喜爱的版本，也许和具有不同文化背景的社会如伊斯兰社会或具有儒家或佛教传统的东亚社会有所差别。所以我们可以得出结论：只出现在某一较长清单而不见于较短清单的那些权利，在严格意义上不能被称为人权。1789年法国革命者在制定其原则性声明时，把它称作《人权与公民权宣言》。遵循这种做法，我们可以把属于较长清单的权利称为公民权，意思是这些权利在我们的政治社群内应被承认为基本的个人保护措施——其他社群则有一套不同的权利占据优势，与我们的权利有重叠之处却不尽相同。

我在本章开头指出，关于政府无论如何都不能侵入的个人自由领域的观念，已在自由主义社会中变得根深蒂固。可我们发现这个观念其实是很成问题的。一旦开始考察自由的真正含义是什么，我们就会看到在许多情况下没有政府的积极行为人们就无法享有自由，因为前

者提供了使选项开放所需的资源和人们作出自由而明智的选择所需的条件。我们还发现没有一个简单的方法来界定“涉己”行为的领域，除了领域内的个人之外它与任何人都毫不相干。最后我们还发现，以人权为参数来设定观察政府的绝对标准，只有在局限于短小和基本的人权清单时才是可行的。更长的公民权清单在不同的社会中将合理地存在差别，这意味着它是一个合适的政治辩论主题。某一时期似乎不可或缺的权利，随后也许会被证明有害于社会（美国的国父们想要确保能够随时召集民兵以保卫国家，所以宪法第二修正案赋予每个美国公民持有武器的权利——现在这项权利使立法者难以采取任何有效措施来控制手枪的扩散）。

因此，自由虽是一种非常重要的政治价值，但这种重要性不足以对政治权威的行使施加绝对限制。尤其是在一个民主体制中，关于利用资源以增进自由、关于自由与社会责任、关于所有公民都应享有的权利等问题都将得到公开辩论，人们在回答这些问题时可以诉诸许多不同的原则——平等、公正、公共利益、对自然的尊重、对文化的保护，等等。随着这些辩论的进行，某些自由会被挑选出来奉为基本权利，也许会被写入成文宪法。但这决不会是最后的结论：随着社会的变迁，随着新需要和新问题的出现，自由本身的形状也会发生变化。即使在二十年前，谁能想象互联网接入、电子监控或基因所有权会很快占据关于个人自由之辩论的中心舞台呢？谁又能预言哪些新问题将在未来二十年间取代它们的地位呢？

【注释】

[1] 本段译文引自约翰·密尔《论自由》，许宝骙译，商务印书馆1959年版，第79—80页。

[2] 一家以豪华著称的巴黎酒店。

[3] 以赛亚·伯林（1909—1997），俄裔英国政治思想家，其著名论文《两种自由概念》已成为当代自由主义的经典文献。

第五章

正义

由于我们在前面章节中已知的原因，洛伦泽蒂的《好政府与坏政府的寓言》没有为自由之神提供一席之地，可正义却出现了不是一次而是两次。她是环绕在良善统治者身边的美德之一，可她又单独出现在壁画的最核心部位，即独自端坐在分别代表好政府和坏政府的两组形象之间的那个庄严的人物。洛伦泽蒂为什么要画两次正义呢？我想他是要表达这样的观点，即正义不仅仅是统治者应该具备的一种美德：它首先是把众多个人整合为一个政治共同体的制度的根基。洛伦泽蒂的这位主要人物手持一对天平，每个天平上都有一根绳子下垂到和谐之神那里；和谐之神又把它们编成一根更粗的绳子，穿过那一长串公民最后到达统治者手中。洛伦泽蒂是在暗示，正义使公民相互结合起来，进而把所有公民与政府连为一体。他这样做是在追随一种延续已久的传统，这种传统认为正义占据着政治权威正当性的中心位置。如圣奥古斯丁^[1]在此画创作的近千年之前所问，“如果拿走了正义，那么除了强盗的大联合，王国还能是什么呢？”



图10 安布罗焦·洛伦泽蒂画作《好政府和坏政府的寓言》中的正义之神。

说正义对于好政府来说极其重要是一回事，说正义究竟意味着什么则完全是另一回事，此即整个这一章我们要探讨的问题。有一件事情我们可以肯定，就是答案不会简单。洛伦泽蒂画中的人物告诉了我们这一点。一个天平上站着代表分配正义的天使，她一边用剑斩去作恶者的头颅，一边将王冠戴在值得嘉奖者的头上。另一个天平上站着交换正义（天使），她似乎正指导两个商人进行交易，大概是在确保金属制造工的长矛和织布工的一包布料具有同等的价值。

所以正义与惩罚和奖赏有关，也与平等有关，可我们该如何定义它呢？一个非常古老的定义是由罗马皇帝查士丁尼给出的，认为“正义是偿付每人应得之物的永恒不变的意志”。就其本身而言，这个定义似乎没有提供多少信息，但至少它确实为我们指出了正确的方向。首先，它强调正义关乎每个作为个体的人得到正确对待，而不是社会整体富庶还是贫穷、文化丰富还是贫瘠之类的问题。这并不是说群体正义的概念可以完全丢到一边——我们将在下一章更周密地探讨这个问题——而是说正义首先关注的是如何对待个人。其次，定义中“永

恒不变的意志”这一部分提醒我们，正义的一个核心义项是人们决不能受到任意武断的对待：对待同一个人的方式必须具有时间上的连贯性，也必须在不同的人之间具有一致性，从而如果我和我的朋友具有同样的品质或以同样的方式行事，我们视情形而定会得到同样的利益或受到同样的惩罚。

正义要求对待的一致性这一事实，解释了为什么公正行事经常体现在遵守规则或运用法律上，因为它们通过规定具体情况下可以做什么保证了一致性。可是对正义来说仅有一致性是不够的，如果设想一条规则要求处死所有红头发的人，或者要求所有名字以“D”开头的人按双倍税率交税，我们就能明白这一点。这些例子表明的是正义要求适当性；如果人们将要受到各不相同的对待，就必须建立在与这种对待相当的理由之上。这也意味着如果没有区别对待的适当理由，正义要求的就是平等：应该以同样的方式来对待每一个人。实践中在多大程度上要求平等对待仍然有待考察，但现在我们有了除单纯一致性之外正义的第二个要素：正义要求人们得到平等对待，除非有适当的理由区别对待他们。

我们还可以增加第三个核心要素：比例的概念。它告诉我们，当人们由于适当的理由受到区别对待时，他们所得的对待应该与他们所做的事情、所具有的品质成比例，这证明了不平等的正当性。例如许多人相信，如果人们努力工作，就有适当的理由给他们更多的报酬。但是就正义而言还必须符合比例：如果史密斯的工作产出是琼斯的两倍，他就应该得到两倍而不是十倍于琼斯的报酬。

我们已经从查士丁尼的公式中得出了许多关于正义的信息，但我们仍然不能准确地说出在正义问题上人们应该得到的是什么，以及我们有什么理由（如果有的话）证明区别对待他们是正当的。这些问题其实没有简单的答案。部分原因在于具体而言人们对正义要求什么常常存在分歧；但也是因为任何人给出的答案都在很大程度上取决于由什么人在什么情境下给予什么样的对待。在极大程度上，我们的正义概念是由语境决定的，也就是说在确定一种规则或决定是否公正之前，我们必须充分了解它所适用的环境。让我来举例说明。

假设给我一百英镑，要在站在我面前要求分得其中一份的五个人中间分配。正义要求我该怎么做呢？到目前为止还很少：它告诉我应该一致地对待他们，假如区别对待的话应该有适当的理由，另外我的分配应该是成比例的。现在让我们以不同的方式把现实背景添加进来，看看会有哪些分配方式。这五个人也许是我的雇员，一百英镑是他们本周挣的津贴，在这种情况下我应该考虑每个人对我们的共同事业所作的贡献，按照比例给予奖励。或者我是一名救济工作者，得到现金去帮助饥饿的人购买食物，这时我应该设法估算五个人的相对需要是什么，给需求量大的人以更多的钱。又或者这一百英镑是一次论文竞赛提供的奖金，在这种情况下正义要求我把钱全部交给提交了最佳论文的那个人。还可能这一百英镑是一小笔彩票收益，这五个人和我都是团体购买的成员，此时这笔钱显然应该由我们平分。

我猜想大多数读者会发现，我对这笔钱在不同情况下应该如何分配的提议多少是不言自明的，它所表明的是，尽管公正对待是一件复杂的事情，但我们对它在实践中所涉及的问题已经具有很好的直觉把握。正义不大像测量杆，而更像是一只工具箱：面对任务——作出一个决定或运用一项规则时，我们在多数情况下都知道该拿出和使用哪一样工具。更难的是用一般原则来表达这种知识，即创造一种正义的理论。但是作为政治哲学家，我们需要拓展理论，因为会出现我们的直觉发生冲突或者完全耗尽的情形。当我们必须考虑社会正义——这种正义不仅存在于个人之间，而且贯穿了整个社会——的有关问题时，情况尤其如此。我将在本章稍后探讨这个富有争议的概念。不过我们首先要考察正义的一般原则，即便在上述那样的简单例子中我们也要运用这些原则。

首先需要注意的是，正义常常不仅与人们受到的对待有关，而且与达到这种结果的程序有关。想想刑事审判我们就能明白这一点。让有罪者受到与罪行相称的惩罚、让无罪者得到释放无疑是很重要的——这是正义的结果所要求的——但作出一项裁定的适当程序也很重要，比如允许双方陈述自己的案情，比如法官没有既定的利益可能使他偏向一边或另一边，等等。这些程序之所以重要，部分是因为它们往往能确保作出正确的裁决，但在此之外和之上，也是因为它们显示

了对接受审判者的适当尊重，这些人希望有机会陈述自己的案情，希望对自己适用和其他被告同样的规则，等等。设想一位武断的法官根据杯中的茶叶渣来判决每一件案子，再设想有一天他作的所有裁决碰巧都是对的：这时正义得到伸张了吗？被告是不会这么想的（事实上研究表明，在这样的情形下人们对适用公正程序的关注要比对实际判决结果的关注更为强烈），我们也不该这么想。

在某些例子中，正义完全是用来作决断的程序问题——我们没有独立的标准可以适用于检验结果。比如有一项肮脏或者危险的工作需要完成，又没有理由让任何特定的人去做（比如具有专门技巧的人），我们可以抽签选出一个人，这个程序是公正的，因为每个人都有相同的概率被选中。或者一个团队需要选出一位队长，可以用投票的方式来决定——这也是一个公正的程序，因为每个人的偏好都得到了同等的考虑。有时候诸如此类的程序会用来决定更重大的问题——比如用随机方式决定谁被征召入伍或者挑选政治职位的执掌者——但一般说来，我们不愿从纯粹程序的角度来理解正义。我们想要这样的程序，它们所产生的结果不是完全随机的，而是更实质意义上的公正。

那么，我们应该用什么原则来确定结果何时是公正的呢？按照前文所说的正义的核心概念，一个明显的备选原则是平等——每个人都得到我们所分配物品的同等份额。这是我们在彩票收益的例子中采用的原则，它更广泛地适用于某种利益有待分配或某种成本需要分摊、又没有任何相关因素能让我们在可能的接受者之间作出区分的场合。在这些场合实行平等分配有两个理由：一个是，在没有恰当理由区别对待的情况下，分配利益或成本的任何其他方式都必定是武断的；另一个是通过利益和成本的平等分配，我们可能给所有人带来更多的好处。回到我们最初的例子，假设我对要求得到这一百英镑的五个人一无所知，又必须决定是把它全部交给随机选出的一个人，还是让五个人平均分得。从程序上看两种选择都是公正的，不过第二种结果也许更加优越，因为在其他因素完全相同的情况下，得到的第一个二十英镑对一个人的价值要大于额外的增加值。比如，假设证明这五个人快要饿死了，那么如果我把全部一百英镑都给了一个人，另外四个人就

会死去。当然也存在完全相反的情形——需要一百英镑才能活下去，二十英镑是不管用的。如果我知道这一点，就应该随机选出一个人，因为这至少能给每个人五分之一的机会存活下来。但这样的情形属于例外。一般说来，平等分配利益和成本的做法更加优越——通过尽可能广泛地分摊，我们减少了任何人承受过糟境遇的可能性。

因此，公正分配的原则之一就是平等，有些政治哲学家声称它是唯一的原则——一切正义都是一种平等。但我相信这种说法混淆了两种原则，一是包含在正义自身定义当中的形式原则，即人们应该得到平等对待，除非他们之间存在适当的差别；一是让每个人在事实上得到利益和成本的相同份额的实质原则。因为在人们之间总是存在适当的差别。比如在惩罚的例子中就非常清楚：没有人会认为每个人不管怎样都该受到同等的惩罚，无论是无罪还是有罪，是违章停车还是连续杀人。这同样适用于利益的分配。

不以同样方式对待人们的一个恰当理由是他们具有不同的需求。没有人会反对为饥饿者或生病者提供比营养状况和健康状况良好的人更多的资源，至少只要他们不是因为自己不负责任的行为而造成这些需求的。但并不是每个人都同意这是正义所要求的。长期以来的传统认为，帮助贫困者是一个慈善问题，这意味着它是应该鼓励而非要求人们去做的事情。洛伦泽蒂几乎会确定无疑地采纳这种观点。他的正义诸神中也没有一个表现出任何向穷人施舍的倾向。这项工作留给宽厚之神的，她坐在那里，膝上放着一个装有金币的托盘，等穷人出现时予以分发。但是当国家开始承担原本保留给更小的社群——宗教社群、工匠行会和其他类似机构——的责任时，需求就变成了社会正义观念的一个重要元素。人们期待国家能保证每个公民都有足够的收入以满足基本的衣食之需，得到足够的医疗保障，等等。

但是有没有可能将真正的需求同人们可能以正义之名义提出的其他要求区分开来呢？有些批评者认为需求是一种黑洞，如果声称正义要求我们满足这些需求，那所有的社会资源都有可能消失在这个黑洞中。那么处于需求状态是什么意思呢？它意味着缺乏某种必需之物，而什么是必需的则部分取决于你所属社会的一般标准。某些需要是普

遍的，因为它们涉及到对整个人类都至关重要的身体能力——人们需要每天摄入许多卡路里以保证足够的营养，如果不想感染疾病就需要得到干净的水，等等。但另一些需求是更多样的，因为它们取决于个人所在的社会有什么样的期待。每个人都需要足够的衣服，可是怎样才算足够的衣服各地并不相同。每个人都应该具有流动性——有能力从一地迁往另一地——可是流动性大小和采取的形式也将各不相同。所以需求是这样一组要求，个人要在其所属的社会中过上体面的生活，就必须满足这些要求。它们在某种程度上具有社会相对性，却并不像批评者所说的那样是完全主观的。在经济发达的社会，完全可能满足每个公民的真正需求，而且仍有大量资源可用于其他的目的——事实上这些社会拥有充足的资源来满足（特定地区内）任何地方的需要，只要存在这样的政治意愿。

如果说不同的需要是从一个方向偏离平等的适当理由，那么不同的赏罚或功过则沿另一个方向带我们离开了平等。我们仍然要问，应该得到某物指的是什么？它是指按照一种方式行事，这种方式要求根据你的所作所为选择特定的对待模式。如果某人的行为被认为在某种意义上值得赞许，比如为一项有利于他人的事业贡献时间、作出努力，他就应该得到有利于己的对待——酬劳、收入、奖金等；如果其行为是值得谴责的，比如涉及伤害他人，则应该得到不利于己的对待——谴责或者惩罚。赏罚的基础因场合而各不相同，所以我们无法更具体地说某人必须做什么事才值得奖赏或应得惩罚。但是强调赏罚与责任之间的联系是有价值的。我们应该得到什么必须取决于我们对之负有责任的行动或表现，所以某人可以通过，比如说，证明自己造成伤害的行为不负有责任——例如在行为发生时他是被迫的，或者他是精神错乱的——来逃避惩罚。在积极的方面，我们同样不能要求把自己并非有意的和无法预料的的行为的结果归功于己。如果我救了一个陌生人的命，我应该得到某种奖赏——至少是衷心的感谢——可要是我在街上匆匆前行时将他粗暴地推开，凑巧使刺客的子弹未能击中目标，我就不该得到任何这种奖赏。救他的命不是我意图的一部分，所以我不能声称于此有份。

赏罚在大多数人们对正义的理解中都是核心内容，但是和需求原

则一样，它也受到来自不同方面的攻击。批评者常常断言它太容易被用来证明收入和财富严重不平等的正当性。毫无疑问，高收入者会急于声称自己对社会的贡献如此之大，他们的薪水并未超出对自己行为的适当回报。尽管如此，或许这不仅是一个赏罚本身的概念问题，更是找到评估贡献大小的准确手段的问题。更具哲学意味的反对意见认为，从严格意义上讲人们从来不会对自己的行为真正负有责任，而这是证明赏罚要求之正当性所必须的。考察一个人行为背后的因素，你会发现延伸到个人本身之外的一长串动因。她生来就有特定的能力和性格倾向，包括选择以这种方式而不是那种方式行事的倾向，还具有家庭灌输而来的其他倾向，所以任何对其好行为的“赞许”或对坏行为的“指责”其实都应该直接指向她的基因和她的父母。对赏罚的这种反对意见，提出了我在这里无法解决的关于个人责任的基本问题，但我想有必要注意，在分配时完全忽略这方面的考虑会显得多么极端。如果我们完全停止赞许或指责、奖励或惩罚他人，我们的社会互动就会发生根本性的变化——事实上我们将根本无法把他们当人一样对待。一旦承认这一点，我们就能看到，真正的问题不是赏罚应否在我们对正义的理解方式中扮演任何角色，而是它应该扮演多大的角色。尤其是，应该在多大程度上允许它决定对收入、财富之类物质资源的分配。

需求和赏罚给了我们两个基本理由来说明正义何以能要求我们对人们区别对待。还有一些不那么基本的理由。例如，人们常常会合理地期待自己得到某种与需求或赏罚无关的对待，有时正义会要求我们尊重这些期待。承诺和契约就是明显的例子。回到我前面所举的例子，也许我遇到的是这样一种情形，即我承诺将一百英镑给五人中间的一个，这时承诺就构成了把整笔钱都给他的充分理由。另一组可能证明特殊对待之正当性的理由包括归还或补偿。曾被不正当剥夺了本归其所有的利益的人，有权要求将此利益归还给他；在无法归还时，则有权要求得到同等价值的其他事物作为补偿。（我将这些理由描述为不那么基本的理由，是因为它们预先假定这些期待是在已经足够公正的现实情形中形成的。）我们再次看到，行使正义是一件复杂的事情，怎样才算给某人应得之物在很大程度上是由实际情形决定的。

目前为止我一直在考察一般意义上的正义，并未具体考虑政府在促进正义方面所扮演的角色。本章剩下的篇幅，我想要探讨社会正义的观念，依此观念我们将能够落实一套确保利益与成本在全社会公平分配的社会和政治制度。这种观念最初出现于19世纪后期，并在整个20世纪占据了政治辩论的中心。它要求国家比先前的国家（即使其成员曾希望如此）更多地涉足分配问题。这也是一个有争议的观念：虽然只有少数的极端怀疑论者对这样的正义观念进行攻击，社会正义却受到了主要是自由主义右派批评者的嘲笑，他们认为社会正义是对个人自由的侵蚀，尤其是对为市场经济所必需的经济自由的侵蚀。

让我们更周密地考察一下对社会正义的攻击。像奥地利经济学家和哲学家弗里德里希·哈耶克^[2]这样的批评者认为，首先仅仅谈论社会正义就已经犯了根本性的错误。对哈耶克来说，正义从根本上讲是一种个人行为的属性：如果一种行为违反了社会赖以使其成员相互合作的普遍规则，它就是不公正的——比如说盗窃是不公正的，因为它违反了保护财产的规则。但如果我们看一看资源——金钱、财产、就业机会等——是怎样在社会中分配的，就无法将这种分配描述为公正的或不公正的，因为它不是产生于单一主体的行为或选择，而是产生于千百万个别的人的行为和选择，其中没有任何人打算创造出这种或那种特定的分配结果。

考虑到当今世界中任何社会都具有的复杂性，哈耶克指出“社会分配”不能归结于任何单一的分配主体无疑是正确的。但他所忽略的是，我们在自己身边观察到的分配模式，在总体框架方面有赖于我们有意无意创造出来的制度——比如管理财产和契约的主导规则，税收体系，用于卫生保健、教育和住房的公共开支的水平，就业政策，等等。这些制度都能由政治决策加以改变，所以如果我们听之任之，就相当于作出了接受现有资源分配方式的决定。而且，我们能在总体轮廓方面（如果不是在准确细节上的话）弄清计划中的制度变革将会产生什么影响。就此而言，在民主政体下，社会中的资源分配——谁得到什么利益，收入分布的范围有多广，等等——是某种我们的集体控制力所能及的事情。因此，完全有理由追问社会资源的公平分配看起来是怎样的，即追问社会正义要求我们做什么。

但这并不是说社会正义是我们应该去追求的某种东西。哈耶克的第二项主张是，试图让资源分配符合我们所赞成的分配正义原则，我们就会破坏经济自由，这是在杀鸡取卵。让我们假定哈耶克的如下主张是正确的：市场经济是组织生产和交换的最有效的形式，任何替代选择都会导致经济发达社会的生活水平出现无法忍受的降低。问题在于，追求社会正义是否意味着放弃市场经济，还是有可能通过市场经济去追求这一目标，尽管这种市场经济是以正确的方式形成的，同时还有配套的制度在发挥作用。

这里我们需要看看对社会正义观念的不同阐释方式。最激进版本将社会正义简化为平等原则和需求原则，马克思主义者和我们在第二章遇到过的某些社群主义无政府主义者采纳的就是这种版本。按照这种观点，公正的社会就是每个社会成员都尽其所能地作贡献，但资源是根据需要来分配的，剩余的资源则平等分享。这里容不下人们需要激励、应该为自己所作贡献得到物质奖励的观点。这样的社会能够存在吗？在很小的规模下无疑是能够的。我们有许多社群的例子，其成员以这种极端形式在他们中间实践社会正义。这些社群大多具有宗教基础，依靠宗教权威维持这样一种价值观，即每个成员都为社群的公共利益而工作，不期待任何个人的奖赏。但也有一些实现了同样目标的世俗社群的例子，最值得注意的是以色列的集体农场。这些社群至少在其内部是无需市场的。它们依靠有时被称为“道德激励”的东西——人们作贡献既是因为他们确实相信应该这样做，也是由于他们感受到了邻居注视自己的目光。

问题是在大型社会中能否以这种方式实行社会正义。可以在小社群中出现的人们行为间的非正式协作，在这里似乎难以发生：经济要么以市场为基础，人们得到激励去生产他人想要消费的资源；要么是国家导向的，由中央权威计划生产什么产品并根据计划指导个人行为。尽管在理论上可以设想不依靠物质激励的市场经济或中央计划经济，但在现实中已证明这是不可能实现的（20世纪中期，某些共产主义政权曾试图以道德激励替代物质激励，但都算不上成功的试验）。用激进的方式追求社会正义，看来的确要求放弃市场，要求在相当不同的社群主义基础上对社会加以重构。

但是还有一种不那么激进的社会正义观，它为许多民主社会主义者和当代自由主义者所信奉。按照这种观点，社会正义要求对某些社会利益进行平等分配，尤其是投票和言论自由之类的平等公民权。它又要求某些利益的分配以需求为基础，以保证每个人都得到足够的收入，得到住房和卫生保健，等等。但它也容许其他资源的不平等分配，条件是人们拥有设法获取更大份额的平等机会。这些不平等可以用应得的观点来证明其正当性，也可以这样来证明：为人们提供物质激励以促使他们努力工作、创造他人所需的物品和服务，可以使每个社会成员都从中受益。

约翰·罗尔斯对这种社会正义所作的阐释也许是最具影响力的。他在《正义论》一书中提出，一个公正的社会必须满足三个条件。首先，它必须给每个成员一组最广泛的基本自由（包括投票权之类的政治自由），这些自由与其他人所获的同样自由是一致的。其次，具有更多优势的职位——例如报酬更高的工作，必须在机会平等的基础上向所有人开放。第三，收入和财富的不平等，只有在证明有利于社会中最少受惠者的利益时才是正当的：也就是说，它们为提高社会总体生产率提供了激励，从而允许更多的资源向社会底层人群流动。

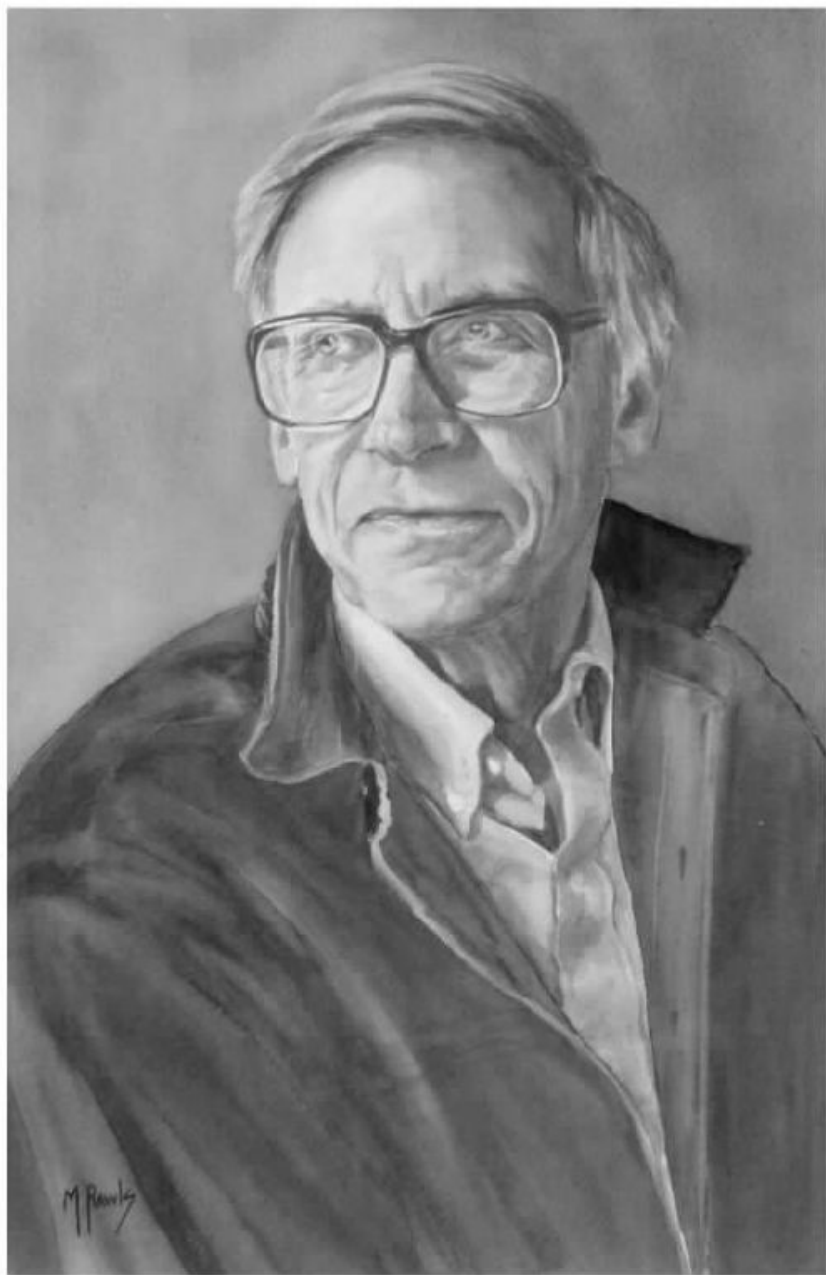


图11 约翰·罗尔斯，影响极大的《正义论》的作者。

罗尔斯的社会正义理论明确为市场经济留出了空间：他所阐述的

第三个原则预留了这样的可能性，即要想使人们有足够的动力去努力工作和以最有效的方式发挥自己的才能，恐怕得让他们保留至少一部分通过为市场提供物品和服务所获得的利润。这动摇了哈耶克社会正义与市场自由两种目标相互冲突的看的基础。另一方面，按罗尔斯式原则所施行的市场经济，看起来会和今天大多数自由民主政体中存在的经济体系很不相同。

首先，罗尔斯的机会平等思想是相当极端的。仅仅在决定人选时将优越的职位赋予那些证明自己更有资格胜任的人是不够的。还必须保证申请者有平等的机会使自己变得胜任，这意味着从出生的那一刻起，具有相同天赋和相同动机的人都应该在学校和其他地方得到同样的机会。这项条件显然与任何既存社会的现实相去甚远。不仅如此，罗尔斯的第三个原则（通常被称为“差别原则”）只有在证明有利于处境最差者的情况下才容许不平等。这在实践中将意味着政府应该调整税率，以便不断地对利益进行从富人到穷人的再分配，直至达到处境较好者的效率开始下降、税收的回报也随之降低的临界点。尽管大多数民主国家的税收体制多少具有再分配性质，却都远远达不到这一要求。它们的征税方式能保证为所有公民提供足够的福利水平，但没有一个政府像某位前劳动部长丹尼斯·希利（据说）曾经提出的那样，试图“榨干富人的最后一滴血”。

我自己的观点是，社会正义的理论应该保留罗尔斯的前两个原则——平等自由和机会平等——但是用另外两个原则来替代差别原则。第一是坚守社会底线的原则，这要从给予每个公民以体面生活所必须满足的一系列需要来理解；如前所述，这个最低限度不是固定的，而是随社会和时代的不同而有所变化。第二是应得原则：收入和财富的不平等应该与不同的人所作的相对贡献成比例，这要由他们成功创造他人所需或所欲的物品和服务来衡量。和罗尔斯的理论一样，这些原则并不必然要求放弃市场经济，但它们的确要求国家维持一个广泛的福利体系，要求国家调整规范市场运行的法律框架，以便通过收入方面的途径在人们所作的经济贡献与他们所得的报酬之间建立尽可能密切的联系。这就要求当前资本主义经济运行方式实现巨大转变，因为现有的财产所有权和财产继承方式，容许人们由于运气、继承、法人

地位等原因获得巨大的收益——这些因素与他们对社会的贡献无关。事实上，对社会正义的追求也许会把我们引向一种市场社会主义，在此形式下经济企业由在企业内部工作的人们——而不是外部的股东——占有和控制，从而使利润可以由实际生产者来分享。这不是为马克思和其他激进社会主义者所称道的共产主义，因为它允许更努力工作和更有才能的个人获得自己的劳动果实；但它仍然偏离我们的政治常态，至少目前为止就自由民主政体而言是这样。

和民主一样，社会正义是一项未完成的事业。政治哲学家所要做的是简明扼要地告诉我们一个公正的社会将是什么样的，他们既无须建造空中楼阁，也不必过分迁就当下的政治现实。现在许多人相信，对社会正义的追寻已经被全球性发展所中止了，后者削弱了任何国家按照正义的要求调节市场经济的能力。我将在本书最后一章回到这个问题，但首先我想转向对传统意义上的正义的另一种挑战——来自女性主义者和文化多元主义者的挑战。

【注释】

[1] 圣奥古斯丁（354——430），著名神学家、哲学家，代表作为《上帝之城》。

[2] 弗里德里希·哈耶克（1899——1992），出生于奥地利的英国自由主义经济学家、政治哲学家，1974年获诺贝尔经济学奖。

第六章

女性主义与文化多元主义

在今日的西方民主政体中，关于女性和文化少数群体之地位的争论得到了政治上的极大关注。女性主义者和文化多元主义者常常声称，那些与他们息息相关的问题——关于个人身份性质的问题，关于是否可能在公共生活与私人生活之间划分界限的问题，以及关于尊重文化差异的问题——已经取代了我在前文探究的权威、民主、自由、正义等问题。事实上，政治本身的性质已经改变了：现在它与政府机构中发生的事情没有多少关系，而与日常互动中的个人——男人与女人、白人与黑人、基督徒与穆斯林——之间发生的事情关系更密切了。因此，政治哲学需要用全新的视点来重新书写。

我相信这样的说法有些夸张，本章将试图解释原因何在。女性主义者和文化多元主义者提出的问题当然很重要，它们将改变我们思考政治的方式。但它们不应该替代旧有的问题，这些问题仍和以前一样紧迫。相反，它们为思考这些问题提供了新的维度。我在这里的目的是要探讨，女性主义和文化多元主义的主张能在多大程度上促使我们对权威、民主、自由及其限度、正义等问题作出不同的思考。

要保持洞察力，一种方法是去追问女性主义和文化多元主义在什么情境下占据了政治辩论的中心。或者把问题反过来说，是什么原因导致在许多个世纪中，男性与女性之间的关系和少数文化群体的地位总是习惯性地政治思想著作中遭到忽略？这很容易让人将其视为某种巨大的疏忽，或者认为社会主导群体将这些问题排除在议程之外。就女性主义而言这无疑是正确的：过去由男性书写的政治哲学想当然地认为女性对男性的从属地位是一个自然事实，认为女性在政治生活中没有积极角色可扮演，等等（偶尔也有例外——约翰·斯图亚特·密尔就是一个——不过这种例外总是难得一见）。但他们的想当然主要是因为没有人提出相反的主张。虽然我们可以凭借后见之明指责他们

的沙文主义——许多著作就是照此脉络来写的，但更有用、在某种意义上也更诚实的做法，是问一问自己社会中有什么因素促使我们如此严肃地看待女性主义和文化多元主义的主张。我们怎么能够看到自己的前辈公然无视的事情呢，比如说，绝没有理由认为女性不该享有和男性相同的职业机会？

我相信答案在于，我们生活于其间的社会建立在对自由和平等的承诺之上，但对女性和来自少数文化群体的人们来说，到目前为止社会还未能实现这些承诺。我们最深刻的信念之一是，应该让每个人都能按照自己选择的方式去生活，只要遵循我们在第四章所探讨的那些限制；另一个深刻的信念是，每个人都有权要求作为平等者被对待，无论表现于被赋予平等的权利，还是被给予平等的机会。考虑到这些信念，如果社会中一部分人只能享受范围更小的个人自由，或者得到的待遇低于现有社会和政治制度下的平等水平，它就成了一个极受政治关注的问题。因此，比如说，当女性被剥夺了男性所拥有的将职业与家庭生活协调地结合起来的选择题时，或者当少数民族成员在就业市场上的机会少于其他人时，就意味着他们没有被当作完全自由和平等的社会成员加以对待。人们有时很容易指责女性主义者，特别是指责她们的主张站在既有特权者一边。我们得知一位受雇于顶级城市机构的女性提起了一场法庭诉讼，因为她拥有的购股权比她的男性同事少了好几百万。按照任何合理的比较标准，我们都会认为她已经做得非常好了。这种反应在某种意义上是对的，在另一种意义上却并非如此。它忽略了在一个承诺平等对待的社会中被歧视的体验，纵然拥有舒适的生活方式，它也必然会贬损作为一个人的价值。

女性主义者为种种改造社会的途径摇旗呐喊，其意在于让女性享有充分的——而不仅仅是名义上的或部分的——自由和平等。文化多元主义者有这样的民族、宗教和其他群体提出了相似的权利要求：其成员遭到主流群体的歧视，或者整个文化得不到后者的尊重。每种立场都会产生不同的看法，但与其机械地广撒渔网，我更想探讨女性主义和文化多元主义对前文所述观点构成的一般性挑战。

让我们从政治权力和政治权威的问题开始吧。在第二章里我把它

视为一个国家权威的问题；换言之，我假定至少在现代社会，当我们问及政治权威应该采取何种形式时，其实是在问国家应该如何构造。但是许多女性主义者对这种理解政治的方式提出了挑战。她们主张，在人们卷入政治关系的公共领域与非政治关系的私人领域之间划出一条界限，如果并非不可能，至少也是很成问题的。换句话说，她们将政治视为一种更具渗透性的现象，与我们生活的各个方面息息相关。这一挑战被概括为一句口号：“个人的就是政治的”。由此推论，如果我们要谈论政治权威，就不能光谈国家对其属民行使的权威，还得谈论男性对女性行使的权威。

使这种挑战更有力度的的是一个确定无疑的事实，即男性——不仅是过去的，在某种程度上也包括现在的——对女性行使着权力。他们这样做，部分是通过保持她们经济上的依赖性——女性为了生存而不得不依靠养家的男性；部分是通过传播关于女性在生活中的适当角色的观念，这种观念已逐渐为女性自己所接受；还有部分是通过纯粹身体上的强制——在男性的命令不被服从时以暴力相威胁。这些就是关于两性关系的大体主张，但并不是说每个个体男性都曾使用全部三种手段来束缚女性，毕竟女性常常能找到抵抗的办法；但尽管如此，它们的确指向一种在政治哲学中常常不被察觉的权力。当霍布斯这样的政治哲学家们论述权力斗争和如何控制权力斗争时，他们想到的是男性之间的关系——似乎两性间关系的问题已经得到了解决。

可这并不一定能推导出，我们从现在起应该把这些关系视为政治性的。尽管政治与权力有关，即关乎谁应该拥有权力以及应该怎样控制它，可并非一切权力关系都是政治关系。举几个熟悉的例子，诸如教师对学生的权力、雇主对工人的权力、将军对士兵的权力。每个例子中前者都能让后者按照自己所希望的方式行事，部分是通过行使被自愿接受的权威，部分是通过在命令得不到服从时以某种后果——禁闭、解雇、军事审判——相威胁。那么这些关系为什么不是政治关系呢？我们需要想一想，是什么使政治成为人类生活中一个独特的组成部分。首先，政治虽然涉及决定的作出和执行，但它是以特定的方式来作决定的，即让不同的声音和不同的利益都有机会得到倾听。它不必然是民主的——皇室宫廷中也有政治；也不必然是道德上纯洁无暇

的——其中不仅有讨论和争辩，也有威胁和妥协。但是在独裁者无须倾听任何其他声音或与利益相关各方商议就能将自己的意志强加于人的地方，是不存在政治的。其次，政治权威与人类生活的每一个方面都潜在相关。虽然我们能够也应该对它加以限制——我们应该划定一个政治决定不得侵入的个人自由的领域，就像在第四章看到的那样——可划定这些领域的行为本身就是一个政治行为。政治也是我们借以确定处于不同社会阶层的个人应该能够行使什么权力的途径。教师对学生的权威应该有多广、雇主与工人的权利和义务分别是什么、将军在管理军队时可以做什么不可以做什么，都是关于政治决定的问题。

如果政治具有这些显著特征，我们就能以不同的形式来表达女性主义对政治权威发出的挑战。女性主义者就男性与女性之间关系所指出的，与其说是这种关系所固有的政治特性，不如说是政治在处理这种关系上的失败。就其迄今为止的组成形式而言，政治权威还没有为存在于两性之间的特殊亲密关系设置足够的限定因素。这体现在许多方面：它未能为女性提供充分的身体保障，尤其是保护她们免遭家庭暴力；未能保证女性在许多重要的生活领域享有和男性同等的权利；未能为女性提供足够的个人自由（我马上会探究这指的是什么）。正是这些政治失灵使男性得以在个人生活中对女性行使权力，一个显而易见的原因在于，许多世纪以来女性几乎完全被排除在传统意义上的政治领域之外。

这直接把我们引向女性主义和文化多元主义对当前实行的民主的批评，但在探究这些批评之前，我想更仔细地看一看自由的问题。如我们在第四章所见，自由通常被理解为一个受保护的行动领域，其中每个人都有机会和手段来决定自己过什么样的生活。女性主义者——文化多元主义者也提出了相似的主张——从两个方面挑战了这种观点。第一，她们认为女性在私人领域其实比政治哲学家通常想象的更不自由。第二，她们认为用密尔的术语来说或许显得纯粹“涉己”的行为，事实上可能会对女性的利益产生破坏性影响。



图12 女性解放的代价：呼吁女性参政权的埃米琳·潘克赫斯特在白金汉宫外被捕，

我们已看到，自由包括向一个人敞开的一系列选择项，但也包括在这些选项中作出选择的能力。在过去，向绝大多数女性敞开的选择项显然是很有限的。她们除了结婚、养育孩子、在家庭内或与之密切相关而又数量有限的职业领域工作之外，几乎没有什么选择。20世纪见证了女性自由这一外在方面的显著变化。不仅几乎所有职业都至少在形式上向女性敞开了，而且现在在个人关系领域中也有了真正的选择——要不要结婚、到底要不要建立异性关系、要不要生孩子，等等。这并不是说她们在所有这些方面都享有和男性平等的自由，因为如我们再次所见，自由也是一个不同行为过程所需成本的问题，比如当女性决定将事业与养育孩子结合起来时，她们常常必须承受额外的代价。但更麻烦的问题与自由的内在方面，即作出选择的能力有关。

女性主义者声称，女性仍然受到社会中形成已久的文化规范的束缚，即使她们不再受到身体上的强制去服从这些规范。这些规范尤其涉及女性的外表应该怎样、行为应该怎样、应该与男性建立什么样的关系，等等。它们在人生的早期阶段内化于一个女性的观念中，此后就很难动摇。显然，女性在许多生活领域的确作出了真正的选择——职业、宗教、广义上的生活方式——但几乎总是受到关于女性特质的普遍观点的束缚。这可能导致破坏性的结果，譬如过分关注身材相貌会引起十多岁少女的厌食症，关于男女在家庭内部所扮演角色的既定观念会使女性屈服于极不公平的家务分工，等等。

这个问题之所以这么难解决，是因为它和另一个女性主义者自身也未达成一致的问题纠缠在一起：男性和女性是否在本质上具有相同的天性，抑或男女之间存在深刻的差别从而意味着他们所偏爱的生活方式总是相去甚远？如果后者是对的，我们就不应该急于假定当女性选择遵守某些文化规范时，这些选择是不可信的。这并不意味着我们必须接受，比如说，导致十多岁的少女让自己挨饿的规范。但至少存在这种可能，即比男性更关心自己的外表是女性天性中根深蒂固的一部分。在这种情形下，她们就生活的这一部分所作的选择显示出与男性不同的模式，这并没有损害她们的自由。

我们怎么能断定，男女在选择时的上述区别仅仅是可变的文化规范的结果，还是反映了与性别密切相关的差异呢？这个问题如此复杂，最明智的做法也许是跟随约翰·斯图亚特·密尔的指引并继续信奉不可知论。如密尔在《女性的从属地位》（这是20世纪以前极少的几本女性主义政治哲学论著之一）中所写：

我不认为有任何人知道或者能够知道两种性别的天性，既然只能在当前的相互关系中看到他们。如果在没有女性的社会见到男性，或者在没有男性的社会见到女性，或者存在一个男女同在而女性不受男性控制的社会，那我们可能已经明确知道了一些或许是各自天性所固有的精神上 and 道德上的差别。

既然没有这方面的证据，我们很有理由保证自由的外部条件对男性和女性来说是相同的——他们可得的选择项和作出选择引起的成本是相同的。在此之外，我们是必须同时设法打破关于男性和女性各自该如何行事的主导文化规范的控制，还是相反，应该保证传统的女性规范享有与传统的男性规范一样高的价值呢——如我所言，这仍然是一个女性主义者自身争论激烈的问题。

文化少数群体——他们的宗教或种族认同与社会中的多数群体有所不同——也面临着个人自由的障碍。即便在现代自由主义社会中，他们在形式上享有和多数群体成员一样的教育和就业机会，可是要把潜在的选择空间落实为实际选择行为常常需要付出额外的成本。例如，也许会对工作制定一些来自少数群体的人难以遵守的规范——比如有些着装要求与宗教的或传统的着装规范相冲突；也许会以与宗教习俗不相容的方式来安排工作周，如要求人们在指定为安息日的那一天工作；等等。文化多元主义者主张，必须在不仅仅是形式的意义上实现机会平等。这里的问题是，也许成本本身就会呈现为选择问题。比如说，如果我由于宗教原因选择不吃猪肉，很显然这并未限制我的自由：这种约束是自愿接受的。那么如果由于我坚持特定的穿着样

式，许多雇主不愿给我提供一份工作，和这有什么区别呢？我可以选择不以这种方式着装。

为了解决这个问题，我们需要确定一种穿着模式，或者事实上任何其他类型的工作规范对于我们所考虑的工作来说是否必不可少。在某些例子中穿着要求也许是出于安全考虑而强制推行的。另一些情况下涉及的也许是审美问题——比如说演员和舞蹈家必须作好心理准备接受制作设计师所选定的服装。但如果这种模式只不过是习惯性的，那么文化少数群体就有理由声称自己的职业选择自由受到了限制，除非放弃或者放宽这种模式。（当然，他们也必须证明自己的穿着要求具有深刻的文化根源，所以破坏它对于当事人的个人来说是代价高昂的。）

这样我们看到，女性主义和文化多元主义的挑战方式也许会迫使我们作出修正的，不是自由观念本身，而是我们如何理解人们真正自由地选择自己生活道路的条件。这同样适用于我们对自由之限度的考察。我在第四章举例说明，看起来对他人完全是防御性的（因而按照密尔的定义不是“涉他”的）行为怎么会变得不止如此——假如结果是受其影响者被迫改变自己行为的话。女性主义者和文化多元主义者也许想把这个论断再推进一步。例如他们会声称，女性和文化少数群体（尤其是在大众媒体上）被描绘的方式会对他们总体上被对待的方式产生重要影响。譬如说，如果女性被表现为性的目标，或者黑人被刻画为罪犯或毒品贩子，这将会也许是不知不觉地影响到有权决定雇用或升职者的行为。言外之意是，表达自由应该受到比我们以前所想的更多的限制。损害弱势群体利益的表达应该被制止。为此，某些女性主义者呼吁禁止色情文学；宗教少数群体的代表要求制定关于渎神的法律禁止对其宗教的毁谤言论，就像萨曼·拉什迪出版《撒旦的诗篇》一书后某些穆斯林所做的那样。

这些要求向坚决主张个人自由的社会提出了难题。毕竟，自由的价值不正在于它容许人们挑战惯例、容许人们震惊和愤怒并容许人们以这种方式促使他人质疑自己的既定信念吗？我们怎么能对冒犯了一群人的表达或行为加以称颂，反过来又试图对冒犯了另一群人的表达

和行为加以禁止呢？由于很难在这样两种表达形式——一种虽然冒犯他人却又是解放性的，另一种则纯粹是冒犯性的——之间划出界限，我们可以得出结论说法律在这个领域是一件鲁钝的工具；一般说来，应该让人们自己去判断哪些表达是可接受的、哪些不是，只有在公共场合发表的种族主义言论等极端情形除外。这不排除关于这些问题的公开辩论，它可以让人们进一步意识到，在具有不同文化背景的其他人看来什么是冒犯或者侮辱。在一个文化多元的社会，对其他群体文化价值的普遍尊重是一种重要的美德。与此同时，不屈服于具有负面作用的政治正确要求也很重要。在文化能够容纳敌视自由和平等的元素，尤其是女性的自由和平等的地方，我们应该毫不犹豫、坚定不移地这么说，即使这意味着冒犯。

现在让我转向民主问题。在有普选权的社会中，女性主义者和文化多元主义者面临的一个主要问题是女性和文化少数群体代表在立法议会中的相对缺席。这个问题何以重要呢？有人从另一个方面辩称，代表们是由全体选民选出来并向选民负责的，所以就算实际出席会议的女性和少数群体成员很少，他们的利益和关切也能通过代表他们的（白人）男性被传递出来。换句话说，重要的是责任机制，而不是事实上谁被选出来坐在议会或国会里。

这个回答忽略了如下事实：在当前存在的民主政体中，当选的代表拥有对问题作出决定的多项自由，这些问题是选民们从来没有机会去决断的。我在第三章讨论了深化民主、让人民更充分地参与决策的方式，如果这些方式得以实施的话，选谁来代表他们就确实没那么重要了。可现在它是非常重要的。要求增加女性和少数群体代表的理由是，在一些重要的问题上，不属于这些群体的人很难充分理解他们的看法和利益。所以，举例言之，如果一个与宗教习惯有关的问题被提交给议会或国会，比如涉及工作歧视的情形，那么下面这一点就很重要了：应该有出席会议者能够解释这种习惯的意义、它对于当事群体生活的核心意义或其他作用，等等。这同样适用于女性所特别关切的问题，比如说产假或儿童护理问题。



图13 穆斯林在英国布拉德福德焚烧《撒旦的诗篇》，1989。

让代表与人口数目严格地成比例并不是根本问题。重要的是每一

种主要观点都能在立法机构中得到充分的代表。这是从我前面对民主的描述中得出来的：民主是一种经由所有相关人员的开放式讨论达成政治决定的制度。这里假定相关人员都愿意倾听对方的论辩、以公正为标准进行权衡并相应地改变自己的观点。当然，民主并非总是这样运行，但尤其对于少数群体来说，尽可能这样去做是很重要的。他们毕竟是少数群体。如果每个人都只根据自己的局部利益来投票，少数群体的利益就注定会受损。论辩的力量是他们唯一的武器。

这种看法受到了某些女性主义者和文化多元主义者的挑战，他们声称通过理性论辩来作决定的想法本身就是对这样一种制度的偏爱：该制度对那些已经适应了这种讨论的人更加有利。他们辩称，女性和少数群体可能需要使用更有激情的言论形式来为自己辩护；他们还建议，某些问题应该留给最与之利害相关的群体来解决，所以关于堕胎、避孕等生育权的问题应该交由女性独自决定。我在第三章关乎少数群体的普遍问题上指出，民主政体应该乐于将某些基本权利写入宪法，这正是为了保护少数在任何时候都免受对其不利的多数的侵犯。我还提出，像联邦制那样创建分立选区以解决不同的问题，可以在民主的基础上证明其正当性。然而这里的问题是，许多与女性和文化少数群体密切相关的问题，也和其他群体存在很大的关系。堕胎是一个明显的例子。不管人们多么倾向于认为这个问题仅与女性有关，但显而易见，尤其是宗教群体也与之有着深刻的关联，他们相信在堕胎之时包含了对人类灵魂的摧毁。人们无法将这种关切归为疯狂而拒绝考虑，除非他们愿意以同样的方式对任何具有宗教基础的其他文化主张背过身去。所以唯一的解决办法是努力通过争辩和讨论，寻求一种至少能在最低限度上让对方接受的关于堕胎的立场，这再次突出了使制定决策的机构能够充分代表各种观点的重要性。

在这一章的最后，我们要谈到正义问题：女性主义者和文化多元主义者如何对主导性的社会正义观发起了挑战，我们又该如何回应这些挑战？在此我想聚焦于两个特殊问题：家庭正义，即家庭生活中男性与女性之间的正义；以及积极歧视，即旨在促使女性和少数族群获得更好的教育和工作机会的措施。

社会正义，如我在上一章所指出，关系到社会和政治机构在个人之间进行的利益分配和成本分摊。在传统意义上，其焦点在于财产和税收制度、卫生保健和教育产品的公共供给等。但我们能把注意力仅限于这些公共机构的分配结果吗？女性主义者指出，我们还需要考虑在家庭单元内部发生了什么，看看它如何分配利益和分摊成本，看看这对更广泛的工作、收入等分配具有什么影响。更具体地说，她们认为没有家庭正义，就无法实现女性应得的社会正义。

今天许多人都同意历史上家庭对女性的待遇是不公正的——或多或少将她们置于其男性亲属的支配下，后者不仅只须干很少的家务活，还因为自己作为养家者的地位而控制着家庭的财政权。可是现在，女性似乎已在公共领域中获得了独立，她们赢得了法定权利、政治权利和进入劳动市场的平等资格；家庭背景下的男女关系必然也发生了深刻的变化：他们如今在平等的基础上相处。换言之，对女性来说一旦实现了（通常意义上的）社会正义，家庭正义就会随之而来。然而这种乐观主义信念并未在实践中得到证实：女性的地位无疑在许多方面提高了，但仍然存在大量的不平等，尤其是在男女分配家务劳动的方式上。即使在双方都有全职工作的情况下，女性仍要承担家务活中最大的一份。假设这些家务活使人烦累的话（真的有人能从使用吸尘器或者熨烫衣服中得到乐趣吗？），这看来就是不公平的。

女性还由于如下事实而吃亏：在孩子出生后，其职业生涯中断的时间几乎总是比男性更长，生育期结束后常常是回到就业市场从事兼职的工作，或者在升职阶梯上的前进速度总是比地位相似的男性更慢。和公开的性别歧视差不多，这似乎也解释了女性总体上比男性挣的钱更少、在各种职业最上层被代表的程度也更低这一常见的事实（只有很少的女性执行总裁、法官、教授等等）。

但我们不应该急于得出这样的结论：由于男性和女性在某些方面终究是不平等的，这就必然是非正义的。毕竟，有些不平等的结果依然是公正的——譬如当它们反映了人们所作的不同选择时。所以对于我刚刚提出的例证，需要考虑的一种回应是女性已经同意了看起来对她们不利的安排；可以说，她们将其视为家庭协议的一部分而加以接

受了，即她们应该承担大多数家务、应该拥有不如男性伴侣那么辉煌的事业。

她们为什么会同意这样的安排呢？大概是因为仍然存在着关于男性和女性各自角色的规范，这些规范告诉我们女性对于持家和育儿负有特殊的责任，而男性对于在外挣钱负有特殊的责任。所以尽管现实中绝大多数到了工作年龄的女性都能在劳动市场上被雇用，但男女两性倾向于把她们的的工作视为一种额外津贴，视为她们主要责任之外的某种附属品。可就算女性接受这种观点，就付出和回报的平衡来说，它也显然是对她们不利的。这种规范是先前时代的遗留物，人们的自愿接受并不足以使它变得公正（我们知道，即便是奴隶也接受了确认其奴隶身份的规范）。

表明家庭正义在我们的社会尚未实现是一回事；明确说出家庭内部正义要求的是什么却更为困难。我们是应该坚持把平等分摊成本和分配利益作为所有夫妻的准则，还是为人们留出根据各自情况作出不同安排的余地呢？或许关于女性之适当地位的旧有规范一旦消失，自愿同意的原则就会盛行起来。如我们所见，有些女性主义者坚持认为在男性和女性之间存在深刻的差异，尤其是关乎他们在育儿方面的角色；认为严格的平等是在强迫女性以违背她们生理天性的方式行事。从以上角度来说这是正确的，家庭关系中的公正应该与家庭生活中的灵活性相兼容，伴侣们可以根据各自的偏好和能力去选择家内和家外工作的划分。

最后，我们在本章还要考察一下反歧视行为和积极歧视政策所提出的问题。女性主义者和文化多元主义者都对关于机会平等的传统观念提出了挑战，这种观念意味着挑选人们去工作或上大学必须严格以其成就为基础。相反，他们主张，正义也许要求我们对女性和/或少数族群成员加以积极歧视——换言之，遴选委员会应该增加一个额外的因素，即考虑申请者是否属于这些群体之一。当然，这样的政策已经被大学和雇主相当广泛地实施了，可它们仍然是有争议的。

我们需要区分可能赋予积极歧视政策正当性的两种情形。一是评

估成就的标准方式，比如依赖考试成绩或测验结果，往往会低估女性或少数群体成员的真实能力。这或许是因为测验包含了潜在的文化偏见，或许是因为这些人获取测验所要评估的技能的机会更少——比如说由于更差的教育背景。如果能够证明这一点——考虑到现在学校里女孩的表现往往要胜过男孩，这在被剥夺的少数族群那里似乎比在女性那里可信得多——积极歧视政策其实是达到机会平等的一个更好的办法。在原则层面上不存在争议：争论仅仅在于，用什么方式可以最好地保证把真正胜任的人挑选到有利位置上去。

但是还有第二种证明正当性的形式，它确实提出了原则性的问题。它起始于当前女性和少数族群在社会上等阶层中的代表性明显过低这一事实，并提出将积极歧视作为纠正偏差的最佳手段。换句话说，确保有许多女性、黑人、穆斯林等占据商业、各种专门职业、文官等领域的高层职位，应该是社会政策的一项重要目标。按照这种观点，社会正义不仅是公平对待个人；它还具有一个以群体为基础的重要元素。正义的社会应该是这样一个社会，其中一切主要群体都在各个社会领域按照大致的人数比例被代表。

假定个人机会的真正平等是真实的，即人们总是基于成绩被挑选到工作岗位和其他位置上，也有同等的机会去获得被视为专长的技能和能力；但是社会中不同群体的成功却被证明或多或少是总体性的，某些群体占据了大多数的上层职位，另一些则群集在社会底层。我们能不能说不那么成功的群体是群体间不公的牺牲品呢？如果它们的成员是有意选择不去申请更好的工作（比如说由于文化上的原因），那就不能。但一般说来这似乎不太可能（也许有一些特殊的工作，使某些群体出于文化原因而感到不合意）。更有可能的解释是，如果群体成员在过去一直倾向于从事地位较低的工作，这些群体就会具有较低的期望值和自我价值感，因而只有很少的成员相信自己有机会爬到职业阶梯的上端——所以他们宁愿不去尝试。



图14 多元文化的和谐：诺丁山狂欢节，1980。

我们应该关注这种状况。这些群体地位低下，其个体成员不去争取本来可以拥有的机会，这种状况对群体本身、事实上对整个社会都是不利的。积极歧视政策也许是有用的，它可以表明如果得到最初的推动力——比如说一所好大学里的职位——少数群体成员能够表现出怎样的能力。这些人可以扮演行为榜样，鼓励其他人跟随他们的步伐。所以总的来说，这样的政策或许能够在总体成效上证明自身的正当性（非洲裔美国人也许是最好的例子）。但这并不意味着它们是正义所必需的内容，也不意味着可以仅仅因此而将抱负和成就较小的群体描述为非正义的牺牲品。事实上这里也许存在着现实的价值冲突——在公正对待个人与确保种族和其他群体充分融入广泛的社会生活之间。我在本书开始不久就说过，政治哲学家应该抵制政治家们常常受到的诱惑，即假定自己偏好的政策不会牺牲其他价值。在此我们应该推断，积极歧视只有在事关保证个人之间的实际公正，即发现真正的成绩时才是正义的。如果超出这个范围、变成一种提高某个群体相对于其他群体的整体地位的手段，那么无论这种政策在总体上多么可取，它也不再是一个正义的问题了。

我在本章开头指出，我们不该把女性主义和文化多元主义视为历

史更久的政治哲学问题的替代品，它们只是用新的方式来提出这些问题。我希望现在已经证明了这一看法。女性主义者和文化多元主义者教我们用不同的方式思考政治权威、自由、民主和正义，尤其是在如下方面对我们形成了挑战：他们说明了在文化各不相同、女性期望得到与男性同等对待的社会中，这些价值应该如何实现。他们的著作丰富了政治哲学，引领它直接与当前争论最激烈的某些问题发生关联。

第七章

民族、国家与全球正义

在最后一章，我们要探讨关于政治权威和正义之范围的某些基本问题。我们要问，是什么使某些人类关系具有了政治性，另一些则不具有；正义的观念能不能运用于家庭领域内男性与女性之间的关系，以及社会中不同文化群体之间的关系。本章还将探究政治和正义的范围，不过现在我们要把视线投向外部而不是内部。我们将持续追问，我们最熟悉的政治单元——民族国家如今是否已经失去其原有效用，我们是否应该把政治看作在国际甚或全球范围内发生的事情。我们还将探讨在超越民族国家的层次上正义可能意味着什么：我们能否从全球正义的角度进行思考？如果能的话，适用于这个层面的基本规则与适用于国家政治共同体内部的规则有没有区别？

这些关于范围和规模的问题不仅仅是技术性的。从面对面的小型群体（在那里每个人都了解作为个体的其他人）到大型的社会（在那里我们对大多数其他人的知识是概略性的，即对他们只有类型或范畴上的了解；我们的知识是通过比如媒体报道而间接获得的），人类互动的方式经历了根本性的变化。值得回过头去看看在我们的壁画家洛伦泽蒂的时代，锡耶纳市是如何运行的。与当今世界占主导地位的政治单元——民族国家相比，它的规模非常小。在严格意义上的市区之外，锡耶纳的管辖权仅限于距离市中心不超过三十英里的范围，包括小镇、村庄和乡间。据估计，这个政治单元的总人口在1348年黑死病爆发之前最多曾达到十万人；其中约半数住在城区，只有少数居民具有公民身份。所以洛伦泽蒂——他的《好政府和坏政府的寓言》里有许多特征与锡耶纳有相似之处——描绘的是这样一个政治共同体，其政治领袖个人为许多公民所熟知，每天都能看到这些公民在城墙内从事着自己的营生。来自城市各部分的代表所组成的最高委员会，在公告员和钟声的召唤下聚集起来。在把锡耶纳描述为一个政治共同体（community）时，我们是在这个词本来的意义上使用它的。

我们今天所理解的政治哲学，首先出现于这些小规模的政治共同体，其中最典型的就古典时期的希腊。在这里，至少是就城市内部生活而言，公民团体掌握着自己的命运；所以询问关于政府的最好形式、好的统治者应该具备的品质、正义的意义等问题是顺理成章的。这样的城邦或许为人类提供了他们曾经有过的统治好自己——实现自由、正义和民主——的最佳机会。那么它们为什么没有持久留存下来呢？答案在于，像雅典和锡耶纳这样的城邦总是很容易被更大的（政治）单元所占领和同化；它们必须愿意为维持自己的独立而不懈地战斗，在这样做时又不得不与相邻城市结成不稳定的联盟，这种结盟可以取得一时的成功，但从长远来看最终还是无法抵挡中央集权程度更高的帝国：雅典屈服于马其顿的腓力^[1]，而锡耶纳在把自己置于米兰公爵之类邻近统治者的保护下而维持了些许独立性之后，最终还是被西班牙国王查理五世^[2]所征服。城邦的失败不是由于它们内部的缺陷，而是因为面对入侵军队时外部的软弱。

被证明能够抵制帝国的权力、同时仍然可以体现部分城邦美德的政治单元，就是民族国家。它是在远为庞大的规模上建立起来的，拥有占据了大块地理区域的数以百万计的人口，在都城聚集着国家自身的机构——议会、法庭、政府、军事指挥部等，但它仍能在某种意义上被视为政治共同体，因为它的成员认为自己属于一个与邻国区分开来的独特的人群或民族。要使这种情况得以发生，必须有通讯媒体将组成民族国家的许多地区相互联系起来，告诉每个地区的人们其他人在想什么、做什么。由于这个原因，历史学家本尼迪克特·安德森^[3]将民族称为“想象的共同体”：和面对面的共同体不同，它们的存在有赖于共同的想象行为。人们必须学会把自己看作是法国人、美国人或日本人，而不仅是家庭成员或某个特定城镇的居民。

但是民族真的存在吗？抑或它们不仅是想象的，而且是纯粹虚构的？有什么东西能将居住在国界线一边的人们与住在另一边的人们切实区分开来吗？英奇司祭长^[4]曾经说过，“民族是由对祖先的错觉和对邻居的惯常仇恨结合而成的社会”。和大多数好的引语一样，这句话包含着真知灼见。通常，民族认同的确产生于与某些相邻族群的对抗：是英国人曾经就等同于不是法国人，正如今天是苏格兰人意味着

不是英格兰人，是加拿大人意味着不是美国人。各民族也典型地推行着关于其自身的神话——它们独一无二的道德或文化品质、它们过去的军事或政治（或体育）成就，等等。尽管如此，民族认同也不完全是虚幻的，它既可能成全美事，也可能为虎作伥。几乎在所有情形中，我们称为民族的群体都共有同一种语言，共有长期居住在一起的历史，以及不仅以文学形式、也在物质环境——城镇和都市的建造方式、景观的模式、纪念碑、宗教建筑等等——中表达出来的文化特性。当年轻一代在那些文化和物质背景下长大时，他们会不由自主地被这一共同遗产所塑造——即使他们会反抗其中的许多方面。

在民族拥有自己的国家的情况下，民族文化的影响力尤为强大。因为在这种情况下，文化传播会通过法律、政府机构、教育系统、全国性媒体以及刚刚提到的非正式渠道得以进行。民族与国家相互强化——国家的权力被用来巩固民族认同，而以这种方式被拴在一起的人们又更乐于接受一个共同的政治权威、更乐于在受到攻击时团结御敌。这解释了为什么民族国家作为政治单位被证明是相对成功的：它们足够大，不至于被帝国军队所吞噬；而与此同时，又能在需要抵抗的时候依赖其成员的忠诚。

当然，这种忠诚存在着下降的趋势。当民族国家像在20世纪的两战世界大战中那样相互争战时，它们能够造成早些时候所无法想象的大规模死亡和痛苦——早期最经常出现的战争主要是由帝国服务的雇佣军来进行的。所以要为作为一个政治单元的民族国家辩护，仅强调它的军事能力是不够的。我们需要更多地说明一个其成员被共有的认同团结在一起的社会能够取得什么样的政治成就。

在这里我想提出两个观点。第一个观点是，这样一种认同使民主政府成功运转的可能性极大增加。回头看看第三章所讲的内容，我们看到，民主政治最大的困难之一就是让多数和少数互相协调——说服少数群体接受多数群体的选择，同时也说服多数群体不要压制少数群体的希望或利益，而是设法在作决定时将其纳入考虑。我在那里提出，有可能促进我们所称的“民主的自我克制”的因素之一，是各方之间的信任。在一个人们总体上信任他人的社会中，他们很少为发现自

己在某个问题上处于少数地位而焦虑不安，而更乐于在不会对自己造成很大伤害的基础上让多数群体执行其决定。相反，在信任缺席或缩减的地方，每一个决定都变得生死攸关。



图15 加拿大人集会支持国家统一、反对魁北克分离主义，蒙特利尔，1995。
（图中标语牌上文字为：“我们爱魁北克；留在加拿大；我来自多伦多”。）

来看一个简单的例子：设想我们有一部民主的宪法，我们所属的政党刚刚在普选中被击败。我们应该按照宪法的要求交出权力，还是发动政变、宣布选举无效呢？交出政府的控制权，我们就使自己面临着两种风险。一是我们的对手会利用他们刚刚获得的权力来迫害我们，或者最起码会采取有利于他们自己的支持者的不平等措施。二是尽管通过民主选举获得了权力，但他们不会尊重宪法，所以我们现在交出权力就是失去了重新行使权力的机会。（这不仅是一个理论上的可能性。众所周知，对于新生的民主政体来说，关键性的时刻不是第一次选举，而是在赢得第一次选举的政党被击败并被要求放弃公职的时候：它会怎么做呢？）我们是否愿意冒这个险，取决于我们对即将就职的人有多信任。

要使这一观点完整，我们需要追问是什么使人们更有可能信任他

人，尤其是他们自己所不了解的人。研究该问题的社会心理学家发现，一个重要的因素是被感知的相似性：我们倾向于信任那些我们认为在某方面与自己相似的人们。不难想象对这一倾向的解释：它也许是我们从人类进化的早期阶段继承而来的特性，那时人们在扩展的亲属群体中互相合作，必须学会如何区分自己人和外人。在大规模社会中，人们在音形相貌上都难有共同之处，信任就成问题了。但民族认同可以帮助我们解决这个问题：我们也许在政治上不赞成另一方，甚至鄙视他们所支持的多数观点，可我们知道，他们仍然和我们有许多共同之处——共同的语言、共同的历史和共同的文化背景。所以我们至少可以相信他们会尊重民主政府的规则和精神。

我的第二个观点与社会正义有关。是什么使得人们愿意支持将会增进社会正义的政策呢，尤其是在他们发现政策实施后自己将会受损的时候？譬如说，他们也许必须支付更多的税款来创造为所有公民提供福利保障所需的资源，而对他们来说，私人购买卫生保健、教育产品等等也许会更便宜。或者为了给迄今仍很落后的群体创造平等的机会，他们必须放弃自己的某些既有特权，譬如为自己的后代提供找工作和上大学的捷径。他们为什么会这样做呢？在正义或公平意义上，我们或许可以作出回答。但我们需要再次追问：是什么使人们愿意根据正义来对待他人？要对这些作出回答，我们仍要考虑共有认同的问题。

我们的确承认对所有人都负有某些正义方面的责任，不管除了普遍的人性之外，我们和他们有没有任何共同之处。我们知道杀死、伤害或无理监禁他们是不对的，知道在他们陷于危险或困苦中时应该施以援手。这一共识可以帮助我们弄清全球正义的观念，稍后我要说明这一点。但社会正义对我们提出了更多的要求；特别是它常常要求我们接受平等原则所施加的限制，如果摆脱这些限制的话，本可以对我们自己或我们的亲戚朋友更加有利。如果我们在交税时耍花招，或者破坏规则给侄子一份不该属于他的好工作，这样做并没有人被杀死或伤害。那么，是什么促使我们接受这些要求呢？正如约翰·罗尔斯等政治哲学家强调的，一个非常重要的动机是在能够相互证明行为正当的条件下和他人居住在一起。换言之，如果有人让我解释自己的行为，

解释我正在做的事情为什么是可以接受的，我可以诉诸她和我都能接受的原则。

这种动机的强度取决于我们与其他相关人等的联系有多密切——这在面对面的小型群体中最为强大——但民族共同体认同至少提供了某种粘合剂，使人们关注在正义的条件下和他人共同生活。我并不是说现有民族中人们总是正义地行事——那远非事实——只是说他们有这样做的动机，这使他们更愿意支持前文提到的累进税收或机会平等之类的立法。

不同意这些把民族认同与民主和社会正义联系起来的观点的人，常常用举例的方式指出，诸如比利时、加拿大、瑞士之类的国家是多民族的，即每个国家都有两个或更多清晰可辨的民族共同体；但它们却仍然是支持广泛福利国家政策和其他社会正义制度的稳定的民主政体。作为回应，我想说两件事情。第一，这些国家都形成了联邦体制，将包括经济和社会政策在内的许多重要决定权交给了包含不同民族群体的省或地区。例如在比利时，佛兰芒人和瓦龙人^[5]各有其分立的政府，负责就业、住房等许多政策领域，联邦政府则负责处理防卫和外交政策等全国范围的问题。第二，这些社会中的大多数人具有我们也许会称为“鸟巢式的”民族认同：他们把自己同时看作佛兰芒人和比利时人、魁北克人和加拿大人，等等。换句话说，他们既有包罗全国的民族认同，也有更加地方化的民族认同，这有助于解释这些社会何以能够如此有效地运转：它们可以唤起共同的忠诚感以支持全国层次的民主政体，并证明将资源从富裕地区向贫穷地区再分配的正当性。

这样，民族国家允许人们在较大的规模下进行政治合作，并通过构建能将人们拴在一起——尽管他们的信仰和利益相互冲突、地理分布也很分散——的共有的政治认同，至少部分成功地实现民主、追求社会正义。但是现在许多人相信，这种政府形式已经过时了。人们已经为民族国家写出了无数的讣告，看起来，我们只是在等待它的躯体自然而然地跌入坟墓。

为什么民族国家会被认为已经日薄西山？一些原因是内部的，与在社会中维持共有的民族认同的困难有关；由于移民和其他的原因，这些社会的文化多元特性正在日渐增强。另一些原因与国家运行的外部环境有关：它们控制全球经济力量的能力削弱了，只能通过国家间合作或国际组织来解决的问题，尤其是环境问题的范围在日渐扩大。我不打算在已有的关于这些主题的文献洪流中添加任何东西，只想提一些与可能取代民族国家的那种政治秩序类型有关的问题。

最受青睐的替代品是某种形式的世界主义。世界主义其实是一种非常古老的观念，可以回溯到古罗马的斯多葛学派，他们喜欢把自己看作kosmopolitai，即“世界公民”。但这个词的准确含义是什么呢？对世界主义的一种阐释是和它的字面意义相一致的世界政府，即用一个一元的政治权威取代现存的一百九十个分立国家。但是尽管世界政府得到了某些人的鼓吹，其不利之处却再明显不过了。

首先，很难想象如此规模的政府怎么可能是民主的。显然，它的运行必须通过经选举产生的代表，他们每个人都要代表数以百万计的人，因此普通公民事实上将没有机会对政府本身施加影响或控制。本章论述的要点是民主在较小的规模下运行得最好：城邦也许是它理想的场所，民族国家的巨大成就在于利用大众媒体模拟了城市的亲密关系，至少给人民一种被卷入和有能力影响政治事务的感觉。但世界政府将呈现为一个遥远而陌生的机构，甚至规模小得多的欧盟，对于今天的许多人来说也是如此。而且前面强调过的信任问题，也将携其全部威力浮现出来：如果决定是由来自那些我感到自己与之没有什么共同之处的社群的多数所作出的，我凭什么认为它们是合法的呢？

其次，确实存在世界政府蜕变为暴政的危险，这种情形一旦发生，将不会有避难所为个人提供庇护。在诸多国家所组成的世界里，坏政府的一个显著标志是政府不得不建造围墙和栅栏束缚自己的人民，而存在替代选择的地方，围墙和栅栏是无法长期维持下去的（为阻止人们从东德逃往西德而建造的柏林墙在存在了二十八年之后，于1989年被逐段拆除）。专制政府至少在某种程度上受到人民逃往其他地方的可能性的制约，在那里，他们可以生活在更大的自由和安全之

下。但如果世界政府成为现实，这样的制约将不复存在。

最后，如果说今天不断增长的文化多样性正向许多民族国家提出难题的话，那么这些难题对世界政府来说将要深刻得多，因为它必须容纳现存的各主要文明，其中的每一种都想让自己的价值和信仰在公共政策中得到体现。事实上，只有在两种情境下，这一提议才似乎是完全可行的。一是出现一种共同的全球文化淹没当前的文化差异，它或许会以大众市场的消费主义为基础——所谓的“麦当劳世界”（McWorld）设想，在那里所有地方都转变成一种巨型的美国购物中心。二是文化的大规模私有化，从而尽管不同地方的不同群体仍在追寻他们自己的文化价值，却无法再指望政府对这些价值予以考虑（作为类比，想象一个社会中没有国家教堂，只有各自的宗教群体建造和资助的教堂）。这也许要比第一种方案更可信些（也没有那么让人反感）。然而，当今世界最激烈的分歧之一就存在于这样两群人之间，其中一方愿意看到文化（尤其是宗教）以这样的方式私有化，另一方则坚持政府的政策应该以他们所偏好的文化价值为基础。



图16 抵制美国风格的全球化：拉脱维亚，1996。

在字面意义上，世界政府必须与一个温和得多的提议区分开来

——这一提议受到包括伊曼纽尔·康德在内的哲学家们的青睐——它主张国家应该达成放弃使用武力的永久性协议；应该成立一个联邦以保证康德所说的“永久的和平”。我们可以在当前自由民主政体之间的关系中看到这一预兆，其中就包括一项有时是默许的、有时是明确的协议，即通过谈判或者诉诸欧盟、联合国之类的国际组织来解决他们之间的分歧。有必要强调，这种类型的协议稳定了国家之间的关系，却使国家本身成为了政治权威的主要来源。康德本人也赞成这一点：一个单一的世界政府会成为“侵蚀一切人类活力、以自由的墓地而告终的普遍专制”。

世界主义在最字面性的意义上是难以置信和没有吸引力的。但政治哲学家有时会从不同的角度阐释世界公民权的概念，不把它当作一种政府形式，而是解释为关于个人应该如何思想和行为的提议。他们的建议是，我们应该克服自己狭隘的民族依恋和其他依恋，把自己视为世界的公民，也就是与所有的人类同伴负有平等责任的人。由此视角观之，民族界限只是没有附着任何道德意义的任意的分界线。尤其是，我们不应该再把正义视为主要在城市或国籍范围之内去追寻的某种事物；我们应该平等地重视每个人的主张，无论其种族、信仰或国籍为何。所以，就算政治权威仍然停留在特定的民族国家，我们也应该用它来提升全球正义，不再给我们恰好所属的政治共同体内的那些人以任何优先权。

这种类型的世界主义者通常并不否认上面所说的共有认同与愿意接受正当对待他人之责任之间的关系。他们也许会同意，人们的正义感经常受到自己的归属感和对政治共同体内外人群之区分的有力塑造。但他们把它视为一个有待克服的问题，而不是永久存在的限制。这里涉及一些深层问题，如人类能够遵循纯粹理性原则行事的程度，或在另一方面也涉及理性是否必须与情感、情绪和关于我们是谁的意识相结合，以便激发行动。不过我不打算纠缠于这些问题，而是想提示出至少对一种激烈的伦理世界主义表示怀疑的几个理由，然后提出理解全球正义的一种替代方式。

理由之一假定，我们将继续生活在一个文化分隔的社会当中——

换句话说，我在前面提到的“麦当劳世界”方案不会变成现实。文化影响着理解正义的方式，或许不是在最基本的层面上，而在一种可以被恰当地视为来自正义的要求方面则确定无疑。宗教提供了一些明显的例子。假设某人声称自己出于宗教信仰而有着特殊的需要，或者他应该遵循的宗教实践使他的机会受到了限制。我们应该怎样对待他的主张呢？如果我们站在他所属的宗教传统之内并且接受他对这种传统的阐释，就应该把他的主张视为有效的正义要求。但是如果从外部来看，我们肯定会有不同的观点。我们也许会对这些主张给予某种重视，但也可能会问能否改变传统，使其对信徒来说不再那么繁难。

类似的视角差异也可能出现在国际层面。假设我属于一个世俗趣味主导的社会，信奉要求我无视民族界限的世界主义的正义原则。另一个社会在物质上比我所在的社会贫穷得多，但这主要是因为它的成员将大部分财富捐献给一个神职机构，认为他们除此之外别无选择——这是上帝的命令。这个社会中的个人对我的财富有多大的索取权呢？我是应该把他的相对贫穷视为他出于宗教原因所作的选择，因而对我没有什么特别的索取权；还是应该把宗教开支视为外在的强制，进而认为他比我自己社会中的人有更紧迫的需要呢？一般的看法是，如果文化差异对我们理解正义的方式产生了影响，那么在跨越一个文化多元的世界时正义要求的是什么呢就变得不确定了。

第二个理由关系到正义与互惠之间的联系。这个基本概念不难说明：我公正地对待他人，因为预料到他人也会公正地对待我作为回报。这并不意味着我所做的和他们所做的完全一样，我们的境况也许是不同的。但是譬如说，如果我帮助了某个目前需要帮助的人——设想我遇到一个错过了回家的末班巴士而在夜间束手无策的人——我这样做是因为我假设要是自己处在那个位置，她或者其他人也会对我做同样的事。在政治共同体内，这种互惠观念经由法律体系和其他政府形式获得了具体的形态。当我服从交通规则或者缴纳税款时，我假设自己的同胞也会服从，无论是出于自愿还是为了免于法律制裁。没有这种设定，公正行事就会把你暴露在那些少有顾忌的人所利用的境况之下。

如果把这种想法用于世界主义正义，问题是显而易见的。假设我知道正义要求我为属于一个远方社区的人做些什么，有什么理由能让我期待他会有所回报呢？我怎么知道自己公正行事的愿望不会被利用呢？这当然不会阻止我按照正义的要求行事，但确实使之成为一个成本更高的选择。这一问题可能的解决之道在于出现一种全球准则，据此世界各地的人们都承认某些特定情形是正义需要实现的场合。这在大规模自然灾害的例子中得到了很有限的预示，在那里组织国际救援措施为受害者提供帮助已成公认准则。所以我们有可能慢慢过渡到这样一个世界，在那里特定形式的正义行为将会得到回报。但在这种情况下发生之前，打算按照世界主义正义原则行事的人——在这些原则没有考虑民族界限或其他形式的成员资格的意义之上——其行为就是英雄主义的，超出了道德要求的范围。

这并不意味着不存在超越民族国家界限之上的正义。确有这样一种叫做全球正义的东西，它是世界政治中越来越重要的一种因素，但我们不应该像世界主义者那样，把它简单地理解为超出那些界限、囊括各地人们的社会正义。我想用对这种非世界主义替代表述的简短概述来结束这一章和这本书。它有三个主要的元素。

首先，有一系列条件界定了民族国家之间交往的正当规则。其中有一些已经通过国际法手册而为人熟知。国家必须遵守它们缔结的条约和达成的其他协议；必须相互尊重领土完整；除自卫之外不得对其他国家使用武力；等等。但还有另一些人们不那么熟悉的要求，只是最近才在指导国际关系中扮演了部分角色。这些要求与国际合作的成本和收益的分配方式有关。譬如说，大量环境问题的解决要求民族国家对其公民的行为进行约束。温室气体排放的限额是一例；捕杀濒危鱼类的限额又是一例。问题在于决定这些成本应该如何分摊，而正义的原则有助于解决这个问题（不幸的是答案常常是不太明确的——不同的原则可以被合情合理地召来使用——这就难免为权力政治的侵入留下空间）。

还有一些与国际贸易规则有关的重要问题。现在富裕、强大的国家能够以这样的方式来设立这些规则，即让自己的产品可以自由出口

到欠发达国家，同时为保护本国的农民而设置障碍，使那些国家的生产者难以出口粮食。支持与反对国际市场完全自由的主张同时存在，但正义所要求的是，无论对贸易施加什么样的限制，都应该让贫穷国家的人们得到与富裕国家同样的经济机会。

其次，全球正义要求尊重和保护各国民众的人权，如果必要的话，包括对侵犯这些权利的国家的当权者发起挑战。我在第四章较详细地探讨了人权的概念，认为我们需要在基本人权与出现在许多人权文献中的较长的权利清单之间划清界限，前者是获得所有人过上最低限度的体面生活所需要的那些条件的权利，后者则最好理解为特定的政治共同体应该保证其公民享有的权利。这种区分在这里颇为重要，因为从全球正义的视角来看，只有对基本权利的保护才是重要的。我们不能仅仅因为其他国家不承认我们认为重要的权利，比如普选权或不受限制的宗教自由，就对它们进行干涉（我们可以向这样的国家提供各种类型的诱导——例如欧盟等国家组织的成员资格——以鼓励它们实现较长清单上的权利，却不应该试图强制它们）。

为什么人权能把正义的责任强加于我们，不管什么民族界限或其他文化界限呢？一方面，它们标识出了人类存在的真正普遍的特性，这些特性超越了文化的差异性。你和我可以在宗教信仰和实践是否重要的问题上合情合理地不一致，却不能在一个遭受折磨或任其饿死的人是否受到了伤害的问题上合情合理地不一致。因此，我在前面提出的社会正义观念为何不具有文化普适性的主张，在这里是不适用的。另一方面，人权具有很高的道德价值。它们对应于能够加诸一个人的最严重的伤害。所以它们优先于我们对公平和互惠的关注。这种区别是我们本能所认可的。如果一个需要并不迫切的人请求我的帮助，比如说让我把他带到车站，这时我可能会考虑他是否在利用我的善良，或者他是否愿意在其他场合同样对待我。但如果他在一场事故中严重受伤，唯一重要的就是我能够伸出援手了。保护人权与后一种情形相吻合。如果它们得不到保护，人们就会受苦或者死亡。所以任何能够提供帮助的人都必须这么做，这是正义之举。

全球正义的第三个要求是任何地方的人们都应该有政治自治的机

会；一切政治共同体都应该享有自决的权利。这不是说每个民族都得成立自己独立的国家。某些情形下，人们的聚居地在地理上如此混杂，因而无法运用这种简单的自决法则。尽管如此，仍有某些形式的自决可以适用于这样的情形，譬如北爱尔兰新教徒与天主教徒分享权力的协议，在本书撰写过程中正断断续续地推进着。有什么可以阻挠对自治的追求呢？要么是相邻国家的政治野心，试图将一种帝国统治的形式强加于相关共同体；要么是一种极不稳定的经济地位，使该共同体没有真正的选择可作。在以上任一种情形下，其他的民族都有责任联合行动，创造出使其自治成为可能的条件。

这为什么是一个关乎正义的问题呢？我在反驳政治世界主义时强调，对许多群体来说允许他们在政治上表达自己的文化传统有多么重要，而这只有在其享有政治自决的条件下才能实现。甚至自由主义社会也赋予民族自决以很高的价值，只能极不情愿地放弃自己的统治权。这表明了人们存在着掌控自身命运的强烈需要，即使他们并不是民主政府中的积极参与者。如果这些观察是正确的，那么放弃自决机会就是一个严重的损失，这会把正义的责任强加给他人。

如果全球正义沿这些方向得以实现，世界看起来将会是这样：政治权威将主要取决于民族国家，但它们会相互合作以确保国际协作的成本和收益得到公平分配。每个政治共同体都根据自己的政治传统进行自我管理，社会正义的方案同样在各处稍有区别。但任何地方的人权都会得到尊重，在人权受到威胁时，无论是来自干旱之类的自然灾害还是压迫性的政权，其他国家都会联合行动击退威胁。某些国家会比另一些国家更富裕：这并不是不公正，只要它来自于政治选择和文化选择而不是经济剥削。某些国家也会比另一些国家更民主，但即便那些未对其统治者实施直接控制的民族也会认同自己的政府，并感到它代表了自己的利益和价值。



图17 普遍人权：演员朱莉·克里斯蒂和赛·格兰特在纪念联合国人权日。

这样一个世界与我们自己的世界大不相同。它就是约翰·罗尔斯在其著作《万民法》中所称的“现实主义乌托邦”——一种政治可能性的界限尽可能延伸的道德图景，同时又不至于变成纯粹的空中楼阁。我们有可能到达那里吗？当前许多国际前景的观察家预见了一种市场必胜的信念，这种信念认为全球化经济力量阻止了任何民族国家作出真正的政治选择。如果唯一的选择就是采纳能确保最大限度的经济竞争的政策，那么自决就变得没有意义了。但是，如我在第一章所说，这种形式的宿命论看起来并不比我们认为已经过时了的早期形式更站得住脚。无论如何，如果我们真的没有政治选择可作，那么政治哲学，无论聚焦于国家的还是国际的，就变得毫无价值了，它们不过是大难临头时的胡言乱语。我在本书中所说的一切都假定，好政府与坏政府之间的选择总是我们不得不作的一种选择，即使好政府的形式随着技术进步和社会变得更大、更复杂而发生了变化。

从一个十万人城邦中那幅关于好政府的壁画算起，我们已经走了很长的路程。对我们来说，描述使人们得以在相对的和平与安全之下耕作、从商、狩猎、训练、跳舞的那些条件，或者另一方面描述暴政

和压迫如何带来毁坏和屠杀，要比洛伦泽蒂更加困难。我们的政治是以更大的规模并在许多不同的层次上运行的。在原因与结果之间建立联系从而确定政治成功或失败的责任，则更加困难。然而，正如与14世纪锡耶纳的关联一样，洛伦泽蒂的画中仍有一些要素与我们今天也是有关的：合法政治权威与暴政之间的差别；政府与公民之间的关系；正义的性质。这些问题仍然居于政治哲学的核心。恰恰是在我们感到人类的未来正在滑出我们控制之外的那些时刻，才需要持续而努力地思考这些问题，然后共同决定应该做些什么。

【注释】

[1] 指马其顿国王腓力二世（前382——前336），公元前359——前336年在位。

[2] 查理五世（1500——1558），西班牙国王（1516——1556年在位）、神圣罗马帝国皇帝（1519——1556年在位）。

[3] 本尼迪克特·安德森（1936——），当代著名政治学家和东南亚研究专家，代表作为《想象的共同体》。

[4] 英奇司祭长（1860——1954），英国神学家，1911年被指派为圣保罗大教堂司祭长。

[5] 比利时的两个主要民族，前者讲佛兰芒语，后者讲法语。

索引

A

abortion , 堕胎

absolutism , 专制政体、绝对政体

abstract idea , 抽象观念

accountability , 责任

active citizenship , 积极公民权

addiction , 瘾癖

affirmative action , 反歧视行为

alcoholism , 酗酒

Alexander the Great , 亚历山大大帝

anarchism , 无政府主义

Anderson , Benedict , 本尼迪克特·安德森

antisocial behaviour , 反社会行为

arbitration services , 仲裁服务

aristocracy , 贵族、贵族制

Aristotle , 亚里士多德

army , 军队

Athenian democracy , 雅典式民主

Athens , 雅典

Augustine , St , 圣奥古斯丁

autonomy , 自治

B

Belgium , 比利时

benefits , state , 国家福利

Berlin , Isaiah , 以赛亚·伯林

Biblical authority , 《圣经》的权威

blasphemy laws , 关于渎神的法律

C

Canada , 加拿大

cannabis legalization , 大麻种植合法化

capitalism , 资本主义

Carlyle , Thomas , 托马斯·卡莱尔

Catherine the Great , 叶卡捷琳娜女皇

Catholicism , 天主教

cave allegory (Plato) , 洞穴寓言 (柏拉图)

centrally planned economics , 中央计划经济

charity , 慈善

Charles I , King , 查理一世

chauvinism , 沙文主义

China , 中国

choice , 选择

and consent , 与同意

freedom of , 的自由

and personal freedom , 与个人自由

citizen's juries , 公民陪审团

citizenship : 公民身份、公民权

active , 积极的

moral principles and , 道德原则与

needs , 需求

political apathy , 政治冷漠

and political decisions , 与政治决定

preferences of , 的偏好

private sphere , 私人领域

rights of , 的权利

world , 世界的

city-states , 城邦

civil disobedience , 公民不服从

civil service , 文官系统

civil war , 内战

Communist Manifesto , The , 《共产党宣言》

Communitarianism , 社群主义

compensation , 补偿

compulsive disorders , 强迫性混乱

computer technology , 计算机技术

consent , 同意

constitutional rights , 宪法权利

contraception , 避孕

contracts , 契约

cooperation , intercommunal , 社群合作

corruption , 腐败

cosmopolitanism , 世界主义

countryside , 乡村

criminal justice , 刑事审判

Cromwell , Oliver , 奥利弗·克伦威尔

Cuba , 古巴

cultural minorities , 文化少数派see minority groups , 见少数群

culture , 文化

global , 全球的

national , 民族的

D

death penalty , 死刑

democracy , 民主

city-states , 城邦

and civil disobedience , 与公民不服从

feminism , 女性主义

and human rights , 与人权

majority/minority , 多数/少数

multiculturalism , 文化多元主义

political judgement , 政治判断

and shared identity , 与共有的认同

desert , 应得、赏罚

see also social justice , 也见社会正义

determinism , 决定论

developing nations , 发展中国家

Diderot , Denis , 丹尼斯·狄德罗

difference principle , 差别原则
discrimination , 歧视
discussion , 讨论
citizen's juries , 公民陪审团
on individual freedom , 关于个人自由的
majority/minority , 多数/少数
distributive justice , 分配正义
divine right of kings , 神授王权
domestic justice , 家庭正义
dress codes , 着装规范

E

East Germany , 东德
economic growth , 经济增长
economic systems , 经济体制
education , 教育
elected representatives , 当选代表
see politicians , 见政治家
elections , 选举
campaign spending limits , 限制竞选费用

democratic self-restraint , 民主的自我克制

elective aristocracy , 选举的贵族制

electronic surveillance , 电子监控

'end of history' thesis , “历史终结”论

Engels , Friedrich , 弗里德里希·恩格斯

English Civil War , 英国内战

environmental , 环境的

international cooperation , 国际合作

organizations , 组织

protection , 保护

equality , 平等

justice and , 正义与

of opportunity , 机会平等

political rights , 政治权利

ethnic minorities , 少数民族群 , positive discrimination and , 积极歧视与

European Union , 欧盟

exclusion , 排除在外

expert opinion , 专家意见

F

fairness , 公平

family life , 家庭生活

fatalism , 宿命论

federalism , 联邦制

feminism , 女性主义

democracy and , 民主与

freedom of choice , 选择自由

and justice , 与正义

limits of freedom , 自由的限度

political authority , 政治权威

fish quotas , 捕鱼限额

fox-hunting debate , 猎狐之争

freedom , 自由

of expression , 表达自由

extent of options , 可选择范围

feminist challenge to , 女性主义者的挑战

governments and , 政府与

human rights and , 人权与

limits to , 对自由的限制

of movement , 迁徙自由

multicultural challenge to , 文化多元主义的挑战
of thought , 思想自由
French Revolution , 法国大革命
full employment , 充分就业

G

gender differences , 性别差异
gene ownership , 基因所有权
Germany , 德国
global culture , 全球文化
global justice , 全球正义
globalization , 全球化
government , 政府
good , 好政府
and human rights , 与人权
limited , 有限政府
and personal freedom , 与个人自由
social distribution , 社会分配
social justice , 社会正义
world , 世界政府

greenhouse gas emissions , 温室气体排放

H

harmful behaviour , 有害行为

hate speech , 仇恨言论

Hayek , Friedrich , 弗里德里希·哈耶克

Healey , Denis , 丹尼斯·希利

health insurance , 健康保险

healthcare , 卫生保健

Hobbes , Thomas , 托马斯·霍布斯

absolute monarchy , 绝对君主制

obedience to political authority , 服从政治权威

power struggles , 权力斗争

restrictions to personal freedom , 束缚个人自由

state of nature , 自然状态

homosexuality , 同性恋

human rights , 人权

I

idiotes , 白痴

‘imagined communities’ , “想象的共同体”

immigration , 移民

incentives , 激励

income inequality , 收入不平等

individualism , 个人主义

inequality , 不平等

ethnic minorities , 少数族群

gender , 性别

income , 收入

and justice , 与正义

women , 女性

Inge , Dean , 英奇司祭长

inheritance , 继承

international law , 国际法

internet access , 互联网接入

intervention , 干预

Islamic societies , 伊斯兰社会

J

judgement , political , 政治判断

ustice , 正义

contextualism of , 背景决定论

cultural differences , 文化差异

desert , 应得、赏罚

equality , 平等

feminism and multiculturalism , 女性主义与文化多元主义

global , 全球正义

Justinian's formula for , 查士丁尼的正义公式

reciprocity , 互惠

see also social justice , 也见社会正义

Justinian , Emperor , 查士丁尼大帝

K

Kant , Immanuel , 伊曼纽尔·康德

kibbutzim , 集体农场

knowledge , 知识

L

law , 法律

obedience of the , 服从

and political obligation , 与政治义务

restrictions to personal freedom , 束缚个人自由

legal system , 法律体系

Leviathan (Hobbes) , 《利维坦》(霍布斯)

liberalism , 自由主义

limited government , 有限政府

literacy , 有文化

living standards , 生活水平

lobby groups , 游说集团

Locke , John , 约翰·洛克

Lorenzetti , Ambrogio , 安布罗焦·洛伦泽蒂

M

Machiavelli , Niccolo , 尼科洛·马基雅维利

majority/minority , 多数/少数

market anarchists , 市场无政府主义者

market economy , 市场经济

marriage , 婚姻

Marx , Karl , 卡尔·马克思

Marxism , 马克思主义

mass communication , 大众传播

media , 媒介

Medicis , 美第奇

mercenaries , 雇佣军

Mill , John Stuart , 约翰·斯图亚特·密尔

gender differences , 性别差异

on individual freedom , 论个人自由

minority groups , 少数群体

minority/majority , 少数/多数

monarchy , 君主制

moral incentives , 道德激励

moral principles , 道德原则

mortality , 死亡率

motivation , 动机

multiculturalism , 文化多元主义

mutual respect , 相互尊重

N

nation-states , 民族国家

national identity , 民族认同

natural rights , 自然权利

Nazism , 纳粹主义

need , 需求

negative liberty , 消极自由

neighbourliness , 邻里关系

Northern Ireland , 北爱尔兰

O

offensive behaviour , 冒犯行为

options , 选择项

P

Pankhurst , Emmeline , 埃米琳·潘克赫斯特

penal system , 刑法体系

perceived similarity , 被感知的相似性

'perpetual peace' (Kant) , “永久的和平” (康德)

personal choice , 个人选择

personal protection , 个人保护

pessimism , 悲观主义

Plato , 柏拉图

pluralism , 多元主义

police , 警察

political authority , 政治权威

absolute monarchy as , 绝对君主制

alternatives to , 替代品

civil disobedience , 公民不服从

feminist challenge to , 女性主义者的挑战

problem of political obligation , 政治义务问题

political correctness , 政治正确

political judgement , 政治判断

political liberties , 政治自由

political obligation problem , 政治义务问题

politicians , 政治家

goals , 目标

political judgement of , 的政治判断

Rousseau's view of , 卢梭的观点

socially unrepresentative , 不具社会代表性的

pornography , 色情文学

positive discrimination 积极歧视

positive liberty , 积极自由

power , 权力

priests , 牧师

private sphere , 私人领域

privatization of culture , 文化的私有化

production , 生产

productivity , 生产率

promises , 承诺

property , 财产

mutual right of , 的相互权利

ownership , 所有权

states protection of , 国家保护

theft , 盗窃

proportional representation , 比例代表

proportionality , 成比例

protective agencies , 保护代理公司

Protestantism , 新教

public broadcasting , 公共广播

public goods , 公共物品

punishment , 惩罚

R

random methods of justice , 正义的随机方式

Rawls , John , 约翰·罗尔斯

reciprocal justice , 互惠的正义

reciprocity , 互惠

redistribution of wealth , 财富的再分配

referenda , 投票

Reformation , 宗教改革

relevant justice , 适当的正义

religion , 宗教

cosmopolitanism and , 世界主义与

and personal freedom , 与个人自由

and politics , 与政治

religious freedom , 宗教自由

religious groups , 宗教群体

and social justice , 与社会正义

reproductive rights , 生育权

Republic (Plato) , 《理想国》(柏拉图)

republicanism , 共和主义

resource distribution , 资源分配

restitution , 归还

revolutions , 革命

right to bear arms , 持有武器的权利

Romanticism , 浪漫主义

Rousseau , Jean-Jacques , 让-雅克·卢梭

Rushdie , Salman , 萨曼·拉什迪

Russia , 俄国

S

Satanic Verses , The (Rushdie) , 撒旦的诗篇 (拉什迪)

Schumpeter , Joseph , 约瑟夫·熊彼特

self-determination , 自决

self-regarding behaviour , 涉己行为

Siena , 锡耶纳

slaves , 奴隶

social contract , 社会契约

SocialContract , The (Rousseau) , 《社会契约论》(卢梭)

social distribution , 社会分配

social diversity , 社会多样性

social justice , 社会正义

feminist and multiculturalist challenges to , 女性主义者和文化多元主义者发起的挑战

Rawls's theory of , 罗尔斯的理论

shared identity and , 共有的认同与

social sciences , 社会科学

socialist societies , 社会主义社会

Soviet Union , 苏联

special rights , 特殊权利

Stalin , Joseph , 约瑟夫·斯大林

state , 国家

globalization and , 全球化与

imposition of political authority , 政治权威的强加

modern , 现代的

national identity and , 民族认同与

protection of property , 财产的保护

state of nature , 自然状态

Stoicism , 斯多葛学派

substantive fairness , 实质公正

suffragettes , 女性参政权论者

Switzerland , 瑞士

T

taxation , 税收

difference principle , 差别原则

fairness , 公正

political authority and , 政治权威与

political judgement and , 政治判断与

political obligation problem , 政治义务问题

terrorism , 恐怖主义

theft , 盗窃

totalitarianism , 极权主义

tribal societies , 部落社会

trust , 信任

cooperation and , 合作与

mutual respect , 相互尊重

and perceived similarity , 与被感知的相似性

truth , 真理

tyranny , 暴政

U

United Nations , 联合国

United States , 美国

Universal Declaration of Human Rights (1948) , 《世界人权宣言》

universal suffrage , 普选权

universal truth , 普遍真理

V

village elders , 村庄长者

W

warfare , 战争

wealth , 财富

welfare state , 福利国家

women see feminism , 女性见女性主义

world government , 世界政府

A Very Short Introduction

牛津通识读本

政治的历史与边界 Politics

[英国] 肯尼思·米诺格 / 著

龚人 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

政治的历史与边界/ (英) 米诺格 (Minogue , K.) 著 ; 龚人译.
——南京 : 译林出版社 , 2013.1 (2013.10重印)

(牛津通识读本)

书名原文 : Politics : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2982-6

I.① 政... II.① 米... ② 龚... III.① 政治学-研究 IV.① D0

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133541号

Copyright © Kenneth Minogue 1995

Politics was originally published in English in 1995.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 政治的历史与边界

作 者 [英国] 肯尼思·米诺格

译 者 龚 人

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 1995

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年10月第2次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2982-6

目录

[前言](#)

[序言](#)

[第一章 政治中为什么没有专制者的位置](#)

[第二章 古希腊人：怎样做一个公民](#)

[第三章 古罗马人：爱国主义的真义](#)

[第四章 基督教与个人主义的兴起](#)

[第五章 建立现代国家](#)

[第六章 怎样分析现代社会](#)

[第七章 国家间的关系：如何保持均势](#)

[第八章 政治的实践（之一）：怎样做一个参与者](#)

[第九章 政治的实践（之二）：政党与政治信条](#)

[第十章 政治的实践（之三）：正义、自由、民主](#)

[第十一章 科学地研究政治](#)

[第十二章 意识形态向政治挑战](#)

[第十三章 政治会在21世纪消亡吗](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

前言

托马斯·曼^[1]说：“在我们的时代，人类命运的含义是通过政治语汇来昭示的。”在大学里的许多学究看来，这当然是对的——那些冬烘先生们相信，一个人不管是在读诗，还是在偷情，他必定同时也在表达一种政治观点。以常识判断，这一看法之荒谬并不下于认为“人类一切行为都是性表露”的那种庸俗化弗洛伊德观点。叶芝^[2]曾经这样回应托马斯·曼：

那姑娘在眼前亭亭玉立

什么古罗马、俄罗斯

还有西班牙政治

我哪有心思读下去？

这里我们要把握的是常识。在政治中一切都是真实的，政治中讨论的问题只有对或错的分别（或多或少如此）。人们真的流血，真的死亡。政治艰难地支撑着一个平常的世界，我们可以于其中彼此交谈；而那些将人的经验化解为观念、眼界、知觉元素^[3]、价值观、主流、文化等等的哲学家们，他们将摧毁这个平常世界。政治是一种活动，它支撑着人类生活的框架；但政治并不等于生活。怀疑主义哲学家、道德相对论者、激愤的学院派社会批评家、宗教理想主义者、富于幻想的预言家，这些人在我们的文明谱系中都有自己的地位，但他们对政治的干预却是一种不愉快的经历，近两个世纪以来尤其如此。经验告诉我们，政治尽管有能力安排许多种生活方式，却必须与上述冒险活动保持距离。然而政治活动的确可视为人类生活，充满了英雄主义和尔虞我诈。要想了解政治就必须懂得，政治是随着时间和地点的不同而千变万化的。

本导论力图在极短小的篇幅里置政治于学科与历史的双重语境中。本书试图让政治活动的理论和实践成为公众关注的中心，同时也要纠正一两个错误。然而笔者完全懂得：一种观点在一个人看来是谬论，却可能被另一个人当作至理名言。

肯尼思·米诺格

1994年9月

【注释】

[1] 托马斯·曼（1875——1955），德国作家。——本书注释除特别注明外，均由译者添加

[2] 叶芝（1865——1939），爱尔兰诗人。

[3] 英文为sensa，是经验主义学派使用的哲学名称。这一学派认为，经感官获得的知觉元素构成了人的认识。

序言

张凤阳

对初涉政治学的中国读者来说，肯尼斯·米诺格的名字可能有些陌生。但在欧洲知识界，这位业已退休的伦敦经济学院教授，却一度是出镜率很高的公众人物。他做过《泰晤士报》的专栏作家，还录制过名为“新启蒙”的电视节目。一位有着如此经历的学者，晚年撰写一本政治学的入门小册子，想来是很自然的。但是，考虑到米诺格主要凭先期出版的《自由性灵》、《民族主义》、《异化的权力》等学术力作而赢得了自己的声望，我们就应该恭敬地看待手头这本似显平常的通识作品。在某种意义上，这本小册子是米诺格长期理论思考的凝练表达，否则，我们就无法理解，借着一本小书，他为什么能深入浅出地讲一些大道理，而且讲得那么通畅，那么令人三思。

在日常言谈中，人们往往把政治比作游戏。但在历史上，参与这种游戏却要冒很大的风险。涉身官场的每一个人，大略都能体验到如履薄冰的滋味，更不用说高层权力斗争的流血和死亡所营造的那种恐怖气氛了。现代政治的一个文明化表现，也许就在于使从政不再成为一种引来莫名杀身之祸的高危职业。今天，虽说政客之间和政党之间的角逐依旧暗含着阴谋伎俩，但是，宪政法治的制度框架，毕竟为政治活动提供了基本的游戏规则。正是靠着这些规则的约束，政客和政党的表演不仅看来益发轻松，而且，其行动逻辑也有了更多的理性化色彩。缘此，那些掌握系统论、博弈论、统计学等数理方法和先进计算机工具的当代学者，便试图像科学地研究自然一样科学地研究政治。他们挖资料，采数据，建构起一种又一种解释框架，不断提高着政治行为分析和政治过程研究的科学化水准，也直接或间接地为政治决策提供了更具操作性的参谋意见。但是，政治学研究只能沿着这样的路线朝前走吗？米诺格说：“现代社会就是资料慢性中毒的社会。”这话几乎明示了对行为主义政治学的批评。

本书使用了若干通俗类比，其中颇具深意的，是把国家喻作一艘

航船。“政治就是驾驶国家这艘航船的艺术。”一如航行需要灯塔，国家的治理也需要理想的指引。因此，政治学不能在好政府与坏政府之间保持中立。米诺格告诉我们，在思考良政善治这一重大问题的時候，历史方法也许比科学方法有用得多。于是，本书就试图通过历史的巡礼，给人们指示一条理解政治的路径：希腊民主如何诉诸公民参与；罗马共和怎样培育公民美德；基督教在何种意义上构成了文明发展的重要一环；国家的政治整合与个人的自主独立为什么成为政治现代性的双重面相；以及，为谋求国家权力与个人权利之间的良性均衡，现代政治文明如何从传统中提取价值资源，又怎样超越古典主义，在更高水平上构建了崇尚自由的宪政民主体制，等等。也许可以说，高屋建瓴和娓娓道来的历史叙事，是本书最引人入胜的一部分。

作为一个理论造诣深厚的公共知识分子，米诺格熟悉文明史上的价值之争，更清楚“自由”、“民主”、“平等”之类的当代共识性政治话语所包藏的深刻分歧。所以，他更愿意启发读者去思考，而尽量避免代读者下结论。“为政治导航的最有用的工具是‘正义’”，也许是本书最旗帜鲜明的立场表达。但悉心揣摩，我们又会在这一立场表达背后发现某种思想的审慎。其辩证意涵是：在形而上的价值层面，追求正义俨如来自神圣之域的绝对律令，天然正当且永远有效；而在形而下的操作层面，若监察既定的政府组织或政策实践，看其有没有以及在多大程度上满足了正义要求，则必须用怀疑的目光来打量。在现实政治生活中，趋向正义的每一点进步，都应给予首肯；但对那些打着道德旗号彻底改造世界的政治运动，却应保持高度警惕。良好的政治生活与专制主义不相容，可是，专制主义并非只有一种。历史上曾大行其道的专制君主，今天已不再受人追捧；但包裹着理想外衣的意识形态，却带来了现代僭政的新隐忧。因此，应力戒道德的泛政治化和政治的泛生活化。历史告诉我们，“政治艰难地支撑着一个平常的世界”，但在这个平常的世界，“生活的大部分内容并不关乎政治，正如同踢足球的大部分内容不是与裁判争辩”。在这个意义上，米诺格说要防范政治的僭越，归根到底就是要防范公共权力的僭越。

在米诺格看来，我们或可制订出相对正义、自由和民主的政治规则，但仍无法解决在广阔背景中的人性叵测与文化差异。所以，向往

理想只是问题的一个方面，而另一方面，则是要警惕种种或明或暗的“狭隘偏见”。也正因此，政治学处于“通识教育的核心”，它关切着我们在道德品性和经验生活中的双重幸福。

2008年4月2日于南京大学

第一章

政治中为什么没有专制者的位置

据说古巴格达哈里发哈伦·拉施德^[1]常会乔装成乞丐以访察民情。聚集在绝对权力周围的谄媚者们包围着哈伦，他只有使用迂回战术才能了解到真实情况。哈伦就是那个著名的伊斯兰国王，他宣布将山鲁佐德处死，可是山鲁佐德会讲好听的故事，讲了一夜又一夜，一共讲了一千夜。哈伦听得入迷，一再推迟执行死刑，最后竟娶她为王后。这个著名的故事生动地描绘出专制体制的形象：那种政体的秩序靠武力来建立，以恐怖来维系，朝令夕改，反复无常。

在专制政体中，有关秩序的最高准则取决于君主个人的好恶。然而专制体制也不是完全不讲正义的：正义在十分传统社会里也普遍流行着——习俗主宰一切，人们把普遍流行的正义观念当作自然法则的一部分。每个人都在一个神授的体系中占有自己的一席之地。朝代的兴衰更替遵循着中国人常说的“天命”，但对农民来说，生活并没发生多大变化。君主的智慧主宰一切。公元前11世纪，以色列人和非利士人发生了冲突，以色列人便到统治他们的先知撒母耳那里说，他们需要一个既能主持正义、又能带领他们打仗的王。撒母耳不赞成这个要求，还警告他们说，这样的王将会剥夺他们的财产，束缚他们的活力。但以色列人仍然坚持要像别的民族一样，立一个王。在当时的中东，“王”就是一个用专制的方式对待民众的统治者，与欧洲立宪制下的统治者很不一样。之后的情形是，以色列人很幸运地拥立了扫罗、大卫、所罗门这些著名的君王，他们使以色列人享有了一段短暂的安定，甚至为以色列赢得了一定的国际声誉。所罗门对两妇人争夺同一婴儿案的裁决^[2]只是他传奇式智慧的一个最脍炙人口的例证。然而这些贤明的君王最终还是会采取暴虐的举措：最后所罗门规模浩大的工程所带来的沉重负担终于导致了以色列的分裂。

“专制主义”是一个笼统的名称，它包含许多不同的类型。非欧洲

的各种文明几乎全都不可避免地被不同形式的专制体制统治过，而西方的思想创造则总是遭到各种专制统治者的敌视——从残暴的埃及法老到精神狂乱的罗马君王如卡利古拉和尼禄，还有印度和中国那样的远方异邦的皇帝。在欧洲，追求专制权力的人必须把自己伪装起来。欧洲人有时会被某种以诱人的理想主义面目出现的专制体制所蒙蔽——希特勒就使用过这种手法。这一事实提醒我们，专制主义在时间和空间上离我们都不远。许多国家至今还在专制主义统治之下，它随时都可能带来痛苦或死亡，人们就像生活在疯人院里。

今天我们将专制主义（连同独裁和极权）定义为一种政体。这会使古希腊人大为惊骇，因为古希腊人的独特（也是他们的民族优越感）恰恰在于他们不同于那些听任专制主义统治的东方邻居。这一观念上的差异告诉我们，政治在我们的文明中占据着如此中心的地位，以至于文化和环境的每一步变迁都会引起政治含义的变化。所以，我们想要理解政治，第一步就必须摆脱现有的未加思索的信念的束缚。为什么最初曾是某些西方国家的精英所从事的一种有限的活动，如今竟被看作是无处不在的人类关注的焦点？写作本书的目的之一就是解释这一过程的来龙去脉。

首先要看一看古希腊人赋予政治的价值观。希腊人最清楚地意识到，他们完全不同于东方人。希腊人赞赏埃及、波斯这些东方帝国的绚丽文化，却又鄙视这些国度的统治方式。他们把这种外国制度称作“专制主义”，因为这种体制下治理者与被治理者之间的关系无异于主人和奴隶的关系。希腊人是武士，他们鄙夷东方臣民在君主面前匍匐下拜：他们无法忍受公民与当权者之间这种不平等的关系。两千多年后，我们完全继承了这种对匍匐下拜的习惯性反感，部分的原因是“匍匐下拜”是基督教中用来描述人与神之间的距离的一种意象。谈论这类问题的时候我们常用domination（支配）这个拉丁语词。古希腊人说的despotes（主人）和古罗马人说的dominus（主人）指的都是奴隶主所特有的那种权力。当代有许多语言符号表明这种意识在我们的自我认知过程中占有未受削弱的中心地位，例如现代英语中的dictatorship（独裁）和20世纪出现的新词totalitarianism（极权）。

专制主义的本质是，无论在事实上还是在法律上都不存在对统治者不受制衡的权力的挑战。臣民的唯一任务就是献媚。那里没有国会，没有反对党，没有新闻自由，没有司法独立，也没有法律来保护私有财产不受强权剥夺。一句话，没有公众舆论，只有专制统治者的强音。奇怪的是，臣民的这种被宰制状态倒使一些专制体制成为精神启蒙的著名发源地。在一个国度里，强权的反复无常也会引发一种回应，富有思想的臣民转向神秘主义、禁欲的斯多葛主义或是其他消极隐退的信仰。他们在超越感官的精神世界里找到了生活的真谛，而社会和政治生活则被贬低为一种幻象。这种趋势的后果往往是科学技术发展的长期停滞，只有短暂的繁荣算是例外。

多数社会都起源于军事征服，武力征服之后自然会产生专制制度，所以如果建立的是一种公民秩序或政治秩序，就应当被看作是了不起的成就。^[3]欧洲人曾在三个著名的历史时期创建过这种秩序，但其中的两次都以公民秩序或政治秩序的崩溃而告终。第一次是古希腊的城邦时期。亚历山大大帝去世后，专制统治者就攫取了政权。第二次是古罗马时期。罗马人成功地建立了一个帝国，但帝国的成分实在太庞杂，只有专制政权能防止它解体。第一次的经历产生了斯多葛主义和其他的遁世哲学，第二次历史经历则为基督教的诞生播下了种子。典型的中世纪政治产生于基督教思想和西方的野蛮国家，从中世纪政治中又衍生出现代的政治制度。既然我们依旧生活在这样的历史进程中，就只好在历史不断的前进中理解政治，我们不知道前进的终点究竟在何方。

然而我们的确知道，虽然反对专制曾是西方政治传统的主要基石，但如今人们对专制的抵制已经变得暧昧起来。近几个世纪以来许多人曾梦想运用专制政权所独有的无法抵御的强力来清除我们社会中明显存在着的弊病。在欧洲，专制主义的政治方案，即便十分富有哲理或识见，也会遭到失败，除非是把它的真实本质掩盖起来。既然政治在某种程度上只是一出幻象频生的剧目，人们就很容易发明出新名称、新观念。20世纪以各种极权主义形式出现的专制体制构筑了一个广大的政治实验场，各式各样创建完美社会的政治设想都在这里进行了演练。这些试验都失败了，这已经是大家公认的事实；但许多人却

没有认识到，如此大规模的社会动荡必定与隐藏在我们文明深处的某种倾向相关联。因此，要洞察政治就不能不研究某些征兆——它们或许能揭示我们文明中某一个断层的深处隐藏着什么。

一个众所周知的线索就是当前私人生活与公共领域之间的界限。私人领域指的是家庭生活以及个人良知的领域——个人良知即个人凭自己的意愿选择信仰和兴趣。这种私人领域存在的先决条件是：具有统治权威的国家公共领域支持一个维护公民自主关系的法制体系。具有统治权威的公共法律体系对自己的权力进行限定，唯有在这样的条件下，政治才能存在。正如伯里克利^[4]在纪念伯罗奔尼撒战争头一年阵亡的雅典人葬礼上发表的著名演说中所说：“在私人生活中我们自由而且宽容；但在公共事务中我们严守法规。”当然，无论是就法律还是公民的态度而言，公共事务和私人生活的实际界限总是在变化。同性恋和宗教信仰过去曾受到公共领域的规制，现在则基本上属于私人领域；然而婚内强奸和残害幼年子女却越来越多地受到法律的干预。政治与专制的区别就在于是否承认公共领域与私人生活之间的界限——我们这里说的政治可以粗略地界定为自由和民主政治。

在典型的专制国家，社会中的一切都是专制君主的财产，但现代社会“公”与“私”的基本界限却被从另一个方向一步步侵蚀了：私人领域受到公共领域限制的部分在逐步扩大。如果任何引起争议的问题都被称作“政治”问题，如果像一个流行的口号说的那样：“个人的一切都属于政治”，那就没有一样东西是在政府控制的范围之外了。这种口号并没有得到普遍承认，然而它却是20世纪极权主义的基本准则，其后果显然是将个人限定在一个单一的控制体系之内，毁灭现代国家一直承继着的传统：经济、宗教、文化、社会、法律等不同的角色相互独立，各司其职。

“个人的一切都属于政治”之类的口号都是伪装成普世真理的行动计划。这类口号的意思常是模糊的，但口号中隐含的观点一遇气候便会活跃起来，要求实行与我们珍视的如个人自由之类价值观相抵触的政策。人们说，只有提高警觉才能保持自由，而警觉的一种重要形式就是留意政治语汇，这种语汇常能揭示事情的真相。

研究政治学首先就要注意变化的迹象。政治是一个幻觉舞台，粗心的观察者看不出它的底细。现实与幻象是政治研究的两个中心课题。首先碰到的就是政治制度和机构的命名问题。目前世界上流行的主要是西方政治模式，也就是说，每个国家都有一种政治体制，还有一套相应的机构和制度：议会、宪法、公民的各种权利、工会、法庭、报纸、部长等等——看起来全世界的政治都在按照同一种模式运行。事实却绝非如此。比如说，日本有一名被称作首相的政府官员，外国政治家就常闹误会，他们会很失望地发现，日本首相无法像其他国家的首脑那样不时颁布国家政策。1936年斯大林颁布了据说是全世界最先进的宪法，为苏联人民提供了权益和保障。事实上，就在颁布这部宪法的同时，斯大林正在用假审判的手段对苏联高层人士进行“清洗”。成百万的人被枪决。政客爱撒谎，这已经不是什么秘密，但最让世人迷惑的却是称谓与现实之间的这种扑朔迷离的关系。

首先，“政治”这个名词本身就含义暧昧。一个概念如果过分地延伸就会断裂而失去表意功能。“政治”本来只指君主、国会、部长们的活动，还包括那些帮助或阻碍这些人物取得权力的政治参与者的活动。除此之外的一切活动都属于社会生活或是私人生活的范畴。随着政府权力的扩张，几乎所有的东西都被以某种方式贴上了“政治”的标签。造成这一现象的原因很多，这里仅举一例：政府总是要把一切好事都归功于自己，反对党则总是要把一切坏事的账都算到政府头上，于是政府和反对党就在合力传播着一个观念，即一切事情，不管好事还是坏事，都是政策造成的。这种观念使得民众遇事就去向政府请愿，似乎一切利益都可以由政府来施予。这种做法又反过来加强了“一切事物事实上都是政治”的观念。

还有一个因素导致政治的功用和含义日渐扩大。在欧洲，从远古以来政治就一直是君主和大臣们从事的活动，历史主要描述的是他们的业绩。参与政治就等于获得了不朽。1953年菲德尔·卡斯特罗在古巴第一次夺取政权失败，在法庭上他为自己辩护说：“历史将宣判我无罪。”他把自己看作一个历史舞台上的演员。凡欲名垂青史的人都会去从政。本可能成为克伦威尔^[5]的人们不再满足于“不曾害国家流血”，他们再也不甘愿默默无闻地老死在宁静的乡村墓地。^[6]他们从

政去了。法国革命将这种荣誉带给了本该默默无闻的人物如罗伯斯庇尔、丹东、马拉、夏洛特·科黛、圣鞠斯特等。革命者是往历史这面墙上信手涂抹的艺术家。这是极端的例子，而在多数情况下这种希望不朽的热情以较为温和的形式在人人可投一票的普选中得到了满足。普选当然是一种通货膨胀，它使选票贬了值，但我们仍然认为选举是一项公民应当享有的重要权利。“艾丽丝在历史上留下了痕迹”——这是英国报纸的一条大标题，报道一位南非黑人老妇1994年第一次投票的情况。

我们现代人（尤其是那些自认为生活在后现代的人们）特别容易对政治的本质产生误解：我们想出了种种巧妙的理由来证明我们的思想比我们的祖先高明得多。所有的文化群体都认为唯有自己信奉的信念最正确，然而今日受过教育的人们尤其无法摆脱当代各种偏见的束缚。比如说，进化的观点就使许多人认为，我们的信念都比前人的那些有明显缺陷的观点更伟大。当代流行的思潮的确否定了进化的观点，并明确指出我们的观念带有浓厚的本地域和本时代的烙印；这种思潮还认为每一种文化都是平等的。表面看来，这种思潮像是一种怀疑主义，将我们从自己祖辈的傲慢中解放出来，因为这好像是把我们的观点降到了与世界上其他人同等的水平。这其实只是一个假象。当代流行的怀疑主义是一种虚伪的谦恭，它掩盖了这样一个顽固的信念：我们的开放心态使我们的相对人文主义比前人的僵化和异族文化的褊狭都要高明得多。

因此，撰写政治学著作的人必须警惕自己所处时代的狭隘偏见。在当代这种危险性决不低于往昔。人们广泛地意识到这种危险性，所以政治学一直处于通识教育的核心地位。希腊和罗马贵族学习法律、哲学、公共讲演术，以便完成血统高贵者才配承担的政治使命。政治成了一门核心课程，是因为它很快地变成一种自觉的活动。政治活动促使人思索，并产生出一种极优秀的叙述方式。哲学家如柏拉图和亚里士多德探索过政治的概念，历史学家如希罗多德生动地记载了政治演变的过程，政治学家如亚里士多德研究过各种政体以及制度运作的情况，伊索将政治智慧用寓言表达出来，著名的演说家如狄摩西尼和西塞罗创造了最有说服力的论辩形式，诗人写作政治题材的挽歌和讽

刺诗，而历史事件中的政治场景最能激发莎士比亚等戏剧家的想象。没有一种认识或艺术创作从不涉及政治题材。

许多学术和艺术作品都是政治的镜子，只有把那些意象整合起来，形成一个完整的认识体系，我们才能把握它们的真谛。我们从政治家的急功近利和学问们的清高超脱那里都能学到不少东西，应当把对二者的研究结合起来。马基雅维利^[7]追寻政治的“有效真理”，那只不过是政治活动家服务的。“有效真理”有许多疏漏。我们必须从我们政治概念的奠基者——古希腊和古罗马人那里开始，先讨论一下他们的各种不同观点。

【注释】

[1] 哈伦·拉施德（766——809），阿拉伯帝国阿拔斯王朝统治者，以残暴和骄奢淫逸闻名。

[2] 见《圣经·旧约·列王纪》。

[3] 作者有意区分专制（despotism）和政治（politics）这两个概念。政治专指以古希腊传统为代表的治理方式，所以政治体制中不包括专制政体。因此，本章标题中说“政治中没有专制者的位置”。实际上，本书中的“政治”一词有广义和狭义之分。狭义的政治即此章所说的与专制相对的政治；广义的政治指所有的政治，专制主义自然也包括在内。

[4] 伯里克利（前495——前429），古希腊政治家。

[5] 克伦威尔（1599——1658），曾领军推翻英王查理一世的统治，成为共和国的首脑，称“护国公”。

[6] 此处借用著名英国诗人托马斯·格雷（1716——1771）的抒情诗《墓园挽歌》。卞之琳对这句诗的翻译为“有一位克伦威尔，并不曾害国家流血”。

[7] 马基雅维利（1469——1527），意大利政治家。

第二章

古希腊人：怎样做一个公民

对于古希腊人来说，政治是一种新的思想方式、新的感觉方式，尤其是一种新的人与人的关系。公民们在财产、容貌、智力方面各不相同，但作为公民他们都是平等的。这是因为公民都是理性的人，而理性人类间唯一合理的关系就是说服。说服与命令的不同之处是，前者认为讲话的人和听话的人处在平等的地位。柏拉图在他的对话录《克里托篇》中对这种政治生活形式作了杰出的描述。哲学家苏格拉底因腐蚀青年罪被判死刑，有人要帮他逃离雅典，他拒绝了。苏格拉底说，逃跑就意味着在理性上背离他用毕生行为来表达的对雅典城的忠诚。甚至行刑的方式也反映了一个基本信念：暴力不是处理公民间关系的妥善方法——他被准许饮毒自尽。这个希腊人自愿地遵守他的雅典城邦的法律，而且以此为荣。苏格拉底本人的身份与他的雅典城邦不可分离。最糟糕的命运是放逐，那是一种对公民身份的剥夺，（有时是通过“陶片放逐法”^[1]）将公民们认为对雅典政体构成威胁的那些政治家放逐到国外。

我们在希腊人那里看到实现自由的大多数条件：人与人的关系完全平等，大家都只服从于法律，大家轮流做统治者和被统治者。希腊人是历史上最先创造出这种社会的民族；他们当然也最先撰写出探索这种生活经历的著作。政治是专门由新出现的被称作“公民”的人们从事的活动。政治可以具有多种形式，甚至像僭主和篡位者当权的那种低劣的形式，但后期的古希腊人都毫不动摇地相信：东方的专制主义不是政治。

以上所说是形式上的准则。希腊的各种准则在我们的文明中留下了深深的烙印。现实当然要复杂得多。平民派与寡头集团在城邦内斗得你死我活。农民生活在贫困的边缘，庄稼歉收时他们就可以沦为抵债的奴隶。城邦内的平等并没有给城邦之间带来平等关系，战争成了

流行病。希腊人是健谈而又充满激情的民族，他们的政治常充满暴力，有时还会发生腐败。但这些都不妨碍他们取得辉煌的业绩，例如他们曾胜利地击退（最后征服了）邻国波斯。大量阅读希腊时代的文献会让人感到他们是我们的同代人：这些理性的古人用一种好像很容易理解的语言越过数千年历史向我们——希腊的文化后裔发出声音。除所有的共同之处外，他们仍和我们有极大的差异，如他们的宗教、习俗、对人生的看法。正是这种差异使研究希腊文明成为极有兴味的工作。

古希腊人是人文主义者，但和当代的人文主义（经过基督教的改造）大相径庭。他们的基本信念是：人是理性的动物，人类生活的意义在于实践自己的理性。人如果屈服于感情就可耻地沦为了低等动物。如果傲慢或狂妄使人以为自己和神灵一样伟大，他们就是忘记了自己的人类弱点，这样就会惹怒神灵而遭到毁灭性的报应。人类生命得以延续的奥秘就在于有自知之明，并适度地表现自己作为人的能力。在探讨法律和公共政策的时候人类找到了最高最纯粹的自我表达形式。只有在城邦的政治生活中才能享受到这种自我表达的快乐。

人文主义者常把希腊人当作自己的鼻祖，但希腊人的世界观有一个十分独特的（用现代语言来说是令人不安的）含义。既然一部分人的理性低于另一部分人，这部分人就是更低等的人。与主人相比，奴隶的理性就特别差。探讨这种观点的人，最著名者如哲学家亚里士多德，心里很清楚：有的奴隶很聪明，而有的主子很愚蠢。但他们只不过是阐释他们心目中的希腊政治体制本身的理性基础。同样，他们认为妇女的理性低于男子，尽管亚里士多德曾说过，野蛮人把妇女和奴隶看成同一类人是完全错误的。于是，公民权只局限于成年男性自由人，在有些城邦甚至连这些人也不一定都能获得公民权。政治活动与战争行动混在了一起，这样女子自然只好待在家里了：她们不适合去战场上冲锋陷阵。由此看来，希腊人的观点似乎受到了他们所处时代的局限。然而希腊人在观察世界时极富想像力，他们毫不费劲地想象妇女创立了各种功绩：她们是骁勇的亚马孙族那样的女战士，她们在阿里斯托芬的喜剧《吕西斯特拉特》中用“性罢工”的手段取得了和平，她们在柏拉图的《理想国》中以守护人的身份充当“哲人王”的角

色。但这些形象并非日常生活中的现实。

希腊的法律和政令不是出自一个专制君主的宫廷，而是经过在概念上平等的公民们聚在集市广场上讨论后得出的。这广场往往也是政治论坛。在法律（*isonomia*，这个词有时也用作民主的同义词）面前公民人人平等，在公民集会中每个公民享有均等的发言机会。在雅典这样的大城邦，一次公民集会可能会有数千人出席，所以在会上发言的主要是研习过讲演技艺的贵族，或是拥有一群追随者的头面人物。在民主政治中，许多公共职务是由抓阄来决定人选的，但主要职位靠选举，一般也是由有权势的家庭成员来担任。从修昔底德写的伯罗奔尼撒战争史中我们看到民主程序得到施行。例如第三卷中描述雅典人辩论如何惩罚反抗雅典霸权统治的米提林人的情景。享有盛名的领导人克里昂主张执行早已制定的消灭米提林男子并将他们的妇女儿童卖为奴隶的计划。克里昂的理由是现实的：要想维持一个帝国就必须准备在必要时采取无情的措施来防止它崩溃。他的辩论对手狄奥多托斯主张采取温和的手段，理由是无情镇压只会使雅典庇护国的人民一遇机会就拼死反抗。在这场生动的智慧之争中狄奥多托斯获得了胜利。

参加辩论的公民在私人生活中属于自己的“家庭”（*oikia*），“家庭”是古希腊社会最小的生产单位。^[2]希腊文 *oikos* 这个词（英文 *economics* 的词源）指的是一个由隶属关系组成的单位，即亚里士多德说的：女子从属于男子、子女从属于父母、奴隶从属于主人。希腊人在“家庭”的领域里享受天伦之乐，主要的物质需求也在这里得到满足：食物、温暖、住所、养育后代等等。这里是一个自然的世界，一切都有序运行。对于人工和自然的区别，许多文明都未作深究，但这却是希腊人认识世界的立足点。智慧存在于听从自然的支配，基于“自然”这一概念的形成方式，这一观点滋生出数种不同的哲学理论。希腊政治哲学就起源于探索这样一种矛盾关系：城邦一方面是自然的产物，另一方面又是人工的创造。

希腊男青年成年后可以走出“家庭”，步入集市广场。在广场上他终于可以超越自然需求而担负起社会责任，发表值得人们记忆的话，创立使他获得某种“永生”的功业。古典时期的希腊人已经相当自

觉地将自己看成一种独特的文化存在。在从历史的角度来探索自己、探索世界的过程中，他们也同时开拓了人类经验的边疆。于是政治便与历史同时诞生了，因为政治和历史对于“人是什么”以及“什么值得留入人类记忆”这类问题的看法是相同的。

历史是对言辞和事迹的记忆，文字又是记忆的载体。在政治活动中，人们通过讲演来沟通，讲演是一门需要学习的技能。讲演者要善于把握观点、设计论辩结构、了解听众、懂得主要的人类情感，等等。公共政策的决策被拿到光天化日之下进行，接受公开的批评，这在人类历史上是破天荒的事情。一批被称为“智者”的教师将演说技巧编成教材来训练有抱负的贵族青年——他们得凭借用讲演打动听众的能力来积蓄力量。一次讲演就是一段将要流传千百年的表演。修昔底德所写的伯罗奔尼撒战争史大量引用了参战者们在讲演中发表的观点。这些讲演可以总括起来成为一部关于政治智慧与政治谬误的综合指南。

这种研究政治思想和政治行为的方法来自一个至今仍有影响的十分荒谬的信念：世界上发生的一切都是预先设计好的。希腊人相信他们的城邦是由半神半人的形象创建的，比如，吕库古建立了斯巴达城邦，忒修斯建立了雅典城邦。预先设计的架构若陷入绝望的境地就常会有智者来修复。在政治中最著名的例证就是公元前6世纪前期梭伦在雅典的业绩。梭伦推行的改革中有两个特点代表了希腊政治的基本特色。

第一，梭伦谨慎地将地域单位作为政治活动的基础，这就使各个家族或部落的成员融合在一起。现代社会的选区具有同样的功效：它将住在同一地域的形形色色的人们组合到一起，打破自然关系形成的界限，鼓励大家在整个居民区广泛利益的基础上参与政治活动。

第二，完成改革之后，梭伦有意地离开雅典十年之久，让别人来管理这新的政治体制——这是分权原则的雏形。因为若要实行严格意义上的政治，关键就在于必须设置一整套附有各种责任的抽象职位，而且从原则上说任何有能力的官员都可以担任这些职务。专制体制取

决于专制者个人的品格秉性（他们往往是喜怒无常的），而政治体制的领导人则是按照职务所赋予的责任来行事。^[3]

治理城邦国家的一套职位体系，再加上规定这些公职与国家之间关系的法律，这就构成了宪制（constitution）^[4]。若是没有宪制就缺少了使政治有别于专制的那种道德规限。宪制在两个重要方面起作用：它一方面划定政府公职担任者的权限，另一方面作为前者的结果又为公民们提供了一个有规范的（却不是僵死不变的）空间。宪制使政治具有了运作形式，政治科学正是滥觞于对宪制的研究。

关于政治（与专制相对）的科学之所以能够产生，是因为政治本身按照规范的程序进行，虽然说到底政治是人类秉性的产物。关于专制体制，有一点是肯定的：再英明的专制主也迟早会被疯狂或是孱弱的继承人所取代。一个专制体制总是逃不脱一套固定的兴衰节律，就像四季的更替，这就使希腊人更坚定地相信，专制体制关乎奴役而远离自由，属于非理性的自然世界。宪制则属于理性世界，可以用一种更加科学的方法来研究，不像专制体制那样难以捉摸——尽管宪制说到底也有缺陷。

首先，各种宪制可以按照表明主要倾向的某些特点来分类。在所有的宪制中，统治者或是一个最高领导，或是一个由有权力的领导人组成的小群体，或是一个由多人参与的议会。由一个人，几个人，或许多人来治理一个国家，除这三种方式之外没有别的选择。在希腊古典时期的政治中，只有两大类不同的政体，一类是寡头政体——据认为是代表富人和权贵利益的；另一类是平民政体——据说更关心穷人的利益，而且更倾向于使用暴力也更不稳定。

希腊政治学研究各种宪制，总结人的天性与政治交往间的关系。研究希腊政治学最有用的理论工具大概就是循环论。君主制极易蜕变成僭主政体^[5]，僭主政体又被贵族政体推翻，贵族政体蜕变成剥削民众的寡头政体，寡头政体被平民政体推翻，平民政体蜕变成动荡的暴民统治而使人民无法忍受，某个强有力的人物夺权变成君主，于是循环又周而复始了。这种政治理论被后期的一位名叫波里比阿的希腊人

广为阐释且产生了影响，他的主要目的是向希腊同胞解说罗马政治的特点；我们在柏拉图和亚里士多德的著作里还可以看到别种版本的循环论。

正如培根所说，知识就是力量。政治学中的周期律知识启发了这样的设想：也许可以设计出一种能打破这种循环的政治体制，使国家即使不能长存不灭，至少也能维持较长时期的稳定。打破循环、避免衰亡可以通过两个设想来实现。第一，政府的数种职能可以由不同的职能机构和议会团体来分担。行政决策需要由一个领导人作出，审议政策要由有经验的公民组成的一个小团体来进行，而法律是否能被接受、政府是否能作出反应，则要看是否能用有效的方式征求民众的意见。根据这种看法，就可以组成这样一种宪制：在上面提及的一个人、一小群人和许多人这三者之间分配权力。第二，这种权力分配还可以均衡富人和穷人的利益，防止以上任何一类人利用政治权力牟取经济利益。政治上的这种平衡和保持人体健康的道理相同，可以在相当长的时期内防止政治腐败的发生。这就是分权理论，它在西方政治中发挥了决定性的作用。作为一种理论，它也表达出政治家经常从实践中总结出的看法。例如英国就逐步演变成了一个在国王、下议院和上议院之间分权的政体，因而经常被引为分权制理论的现实例证。律师和政治家们都懂得这个理论，有时还会靠它引路，但实际上英国政治制度基本上是在英国本身的独特条件下产生出来的。

在亚里士多德看来，最佳的宪制——他称作“波里体”——必须具有一定的民主成分。他研究了许多种宪制，对政治变革的机制尤其感兴趣：他认为，革命的起因总是某种对平等的要求。亚里士多德本人既关心政治，又关心伦理，他提出了一个非常有意思的问题：一个好公民能同时做一个好人吗？一些国家的统治者会要求他的臣民采取错误的行动。希腊政治（如同希腊世界里的一切）理论奠基于此系统严密的理论建构，以至于人们常会感到，不管我们如何摸索着前进，我们总也离不开希腊人的经验所提供的几种有限的选择。换言之，政治判断是在有限的可能性中作出选择。这种观点假设人类本性是固定不变的。尤其在现代，这种观点受到了另一种观点的挑战：人永远是他所处社会的产物。我们现代人谈论的政治选择很少有希腊人未曾以

某种形式提及的，希腊人还给后人留下了他们的理想——这的确是他们们的专长：在哲学中，有柏拉图的《理想国》；在政治学中，有修昔底德在伯罗奔尼撒战争史中通过伯里克利之口讲述的雅典城的故事。

【注释】

[1] 古代雅典公民可以在陶片上定下不受欢迎人的名字，并通过投票决定是否将某政治人物予以放逐。

[2] 古希腊的“家庭”由自由人和奴隶组成，一个完整的家庭包括三种关系：主奴、夫妇、父子。

[3] 专制和政治的区别参见第一章注。

[4] constitution兼有“宪法”和“政体”两种含义。亚里士多德《政治学》中的constitution指与东方专制体制不同的那些政体，此处暂译为“宪制”，一般情况下译为“政体”。

[5] 亦称僭政。据亚里士多德《政治学》中译本（吴寿彭译，1983年商务版）注：希腊各邦的僭政兴于公元前7世纪，僭主大都出身贵胄，利用平民摧毁氏族长老领导，篡夺王位，独揽统治大权。

第三章

古罗马人：爱国主义的真义

希腊政治的基石是理性，罗马政治的基石是爱——爱祖国，爱罗马。罗马人把罗马城看作一个家庭，把罗马的创建者罗穆洛斯当作他们共同的祖先。这和希腊人大不一样，在希腊人看来，家庭在哲学上只代表着我们出于动物本能的需求，而政治则赋予我们一种超越动物本能的自由。正是伟大的基督教徒圣奥古斯丁将爱国主义宣传为主导罗马人的感情，部分的原因或许是他从罗马人的爱国情感中预见到激励基督徒的那种爱。“为祖国而死便是甘之如饴，死得其所”^[1]，这是罗马诗人贺拉斯的一句诗，表达了长期以来被看作最为高尚的政治情感。然而时代总在变化，第一次世界大战中人类付出惨重伤亡代价之后，这句诗又常被用来讽刺人们被政治家的侵略计划裹挟而无可奈何的境遇。这一变化的原因何在，就是本章的一个重要议题。

希腊诸城邦是西方历史辉煌的一页，然而罗马仅以一座孤城拓展成一个帝国，而且在帝国衰亡之中又衍生出一门雄心勃勃、席卷全球的宗教。希腊人是聪明而富于创造力的理论家，罗马人则是清醒谨慎的农耕武士，不像他们的前人那样容易受一种主张的摆布。我们从希腊人那里传承了思想，从罗马人那里继承了实践，这两者在现代欧洲诸国都留下了不同的影响。比如说，虽然英国人和法国人把罗马当作立国的绝佳样板，德国人对古希腊的崇拜还是超过了两者。但所有的欧洲人都从这两个不同的来源获得了探讨政治生活的词汇，例如希腊人的政治词汇“政策”“警察”，还有“政治”这个词本身；罗马人关于公民的词汇“礼貌”“公民”“文明”。美国政治的构建和语汇显然都受到古罗马的影响。

罗马语汇实际上比希腊语的影响更深远，因为拉丁语作为讨论政治的语言不仅流行于罗马统治西方的时期，而且在欧洲一直延续到罗马灭亡后一千年，直至16世纪现代国家出现之时。我们谈到罗马帝国

的衰亡，但在罗马帝国（指西罗马帝国）政治势力消亡的同时，罗马教皇的精神帝国兴起了。在我们所说的“中世纪”（公元400至1500年），人们一直认为他们仍然生活在古罗马的废墟中。他们甚至曾经试图复兴罗马帝国。法兰克国王查理曼大帝公元800年在罗马登基[2]，神圣罗马帝国又以影子国家的形式持续下去，直至1806年被拿破仑取缔。拿破仑又用自己的王朝取代了罗马帝国，同时还在法国到处建立罗马风格的纪念碑。现代之初，马基雅维利在《李维史论》（1518年）中将罗马政治描述为欧洲政治的样板。马克思的说法则十分耐人寻味：法国革命是穿上古罗马服装演出的一场哑剧。

曾使欧洲人如此着迷的古罗马提供了各种值得研究的样板。中世纪晚期的意大利诗人但丁赞颂罗马帝国给世界带来了和平；马基雅维利则罗列了早期罗马共和时期的优点。两个人都把罗马历史看作一个民族永远富有魅力的历险，这个民族自认为肩负着向全世界普及文明的重任。根据传说，罗马于公元前753年由罗慕洛斯建立，以后一直由国王统治，直到公元前509年“高傲者”塔尔坎被一个贵族集团的首领朱尼厄斯·布鲁图斯驱逐。据说是因为卢克雷蒂娅[3]被强奸的事件激怒了布鲁图斯。因此，罗马人把王权统治看作一种奴役，但他们在改造罗马政体的时候则表现出独特的政治创造性——在对政体进行彻底修正时却保留着原来的主要框架。即便对于王权也是如此：两名执政官取代了国王，共同掌管王室最高权力，却又设置了一名被称作“教王”[4]的宗教官员，保留了王权的退化形式。元老院掌管占卜（这是统治的象征也是统治的工具），这就延续了罗马的政治传统。罗马人中另一个主要的阶级——平民，总能获得一定的参政机会，但现在统治国家的不再是凌驾于贵族和平民之上的国王，而是行政长官，这样平民就感到不满足了。平民们认为受到了行政长官的压迫，便集体离开罗马，住到附近的一座山上。罗马人用他们最典型的方式解决了这个问题：通过协商决定增设平民自己的官员，称作护民官。罗马政治向后人提供的样板包括两个方面，一是罗马人用订立章程的方式解决危机，一是他们在战争中的丰功伟绩——先打败了邻国，又战胜了意大利南部的希腊诸城邦，最艰巨的是在三场拼死大战后击败了迦太基人。不久他们征服了希腊全境，开始统治整个地中海沿岸地区以及西

欧，包括英格兰和德国的一部分。

罗马历史的发展贯穿着由共和转向帝制的诸多戏剧性事件的中轴。公元前44年马库斯·布鲁图斯、卡修斯和他们的追随者刺杀了尤利乌斯·恺撒，恺撒的侄子屋大维及其同伴马克·安东尼之后打败了刺杀恺撒的人。和马克·安东尼决裂之后，屋大维于公元前31年在亚克辛打败了安东尼。屋大维回到罗马后集中精力改革政体以适应新的局势。他取得了极大的成功——他统治的帝国在后来二百年间一直保持着共和的结构。

罗马是这样一种政治的极好样板：官员们在职务明确规定的权限范围内从事政治活动。对于权力，罗马人用两个词来表示一种重要的区别：一个是*potentia*，意指有形的确确实实的权力；另一个词是*potestas*，指的是一个职位中包含的合法权利和权力，此外，所有职位共享帝权，即罗马国的权力总量。

然而这两种权力之外，还有一个概念，它构成了罗马人对政治的最杰出贡献：*auctoritas*（权威）。值得注意的是，这个词代表政治与罗马宗教的结合点。罗马宗教包含家族崇拜，从而也包含祖先崇拜。*auctor*或称“创始者”，指某件事物的创始人或发起者——这事物可以是一座城市、一个家族，甚至一本书、一个观点。“权威”储存在元老院里，作为最接近祖先们的一种力量。权威的作用大于咨询，小于指令，而罗马人对它的尊重则是他们政治技巧的真正源泉。权威绝不是一种政治权力，但负责公众事务的人们不会轻视它的作用。

罗马强大起来之后引起了许多民族的兴趣。公元前2世纪罗马征服整个希腊时，希腊历史学家波里比阿向他的希腊同胞分析了这个世界新霸主的情况。波里比阿谙熟希腊人的政制蜕变循环论，他认为罗马成功的原因在于它的政体不能归结为君主制、贵族制或民主制中的任何一种，而是三种政体的成分兼而有之。他说，这种权力的组合构成了“一个联合体，它强大的力量足以应付任何危机，所以没有任何一种形式的政体能胜过它”。波里比阿最赞赏元老院在面对罗马历史上最惨重的失败时的坚定态度：公元前218年罗马军队在坎尼战役中

败于迦太基人汉尼拔手下。汉尼拔派一批罗马俘虏回罗马去谈判其他在监俘虏的赎金事宜，并让他们保证在谈判后返回迦太基。尽管形势严峻，罗马人仍然拒绝赎回自己的战士，但却把前来谈判的俘虏们又送了回去以信守诺言。

罗马的声誉主要建立在它的道德力量上，所有与罗马打过交道的人们对这种力量都深有感受。在罗马，贿赂官员是死罪。罗马人是可靠的，他们绝不食言。波里比阿感到有必要向爱嘲讽人的希腊同胞解释罗马人的这个特点：罗马人的确迷信地认为有罪的人死后会受罚，但只是因为这是让人们保持美德的最佳方法。犹太人在大约同一时期与罗马人相逢，他们对罗马这个如此忠诚的盟友也有类似的赞赏：他们说，罗马的将军们“从不企图通过登上王位来满足个人的野心”。在罗马时代的早期，罗马人对国家的爱高于一切。但后来成功和财富腐蚀了罗马人，在他们曾鄙夷过的专制体制的强势之下他们堕落了。美德和自由一起衰亡。正是罗马的文献，尤其是西塞罗的著作，使得后来的欧洲人相信，德行是实现自由的先决条件。

波里比阿尽管目光敏锐却未能认识到罗马最不同于希腊的一个特征，也是使罗马政治独具特色的一个重要因素：权威。崇尚权威的精神发展为罗马人的信念——祖国的利益高于个人的利益（比如保住自己的性命）。这种道德观体现在许多罗马英雄的故事里。然而在爱国的大前提下，罗马人仍非常喜好竞争，也时常争论不休。后来的学者们把贯穿于罗马早期历史中的贵族与平民间的相互反感看作是罗马的一个缺陷，但马基雅维利不同意这个看法。他指出了整个西方政治传统的一个基本特点。他说，国家内部的冲突，只要属于公众利益的范畴，就只是反映了罗马人对自由和对维护公民权的关注。和希腊一样，罗马的政策不是由某个推定的最智慧的圣贤来制定，而是通过社会内部的利益和观点的自由竞争来决定。与其他社会的治理方式不同的是，西方政治总在探索这样一个问题：在人人奉公守法所带来的社会和谐之外，还有另一种和谐，即通过自由讨论解决冲突，自愿地接受靠法定程序得出的任何解决办法。

【注释】

[1] 原文为拉丁语。

[2] 查理曼大帝于公元800至814年为西罗马帝国皇帝。

[3] 传说中的古罗马烈女。——编者注

[4] 原文*rex sacrorum*，意为“管理圣事之王”，暂译“教王”。

第四章

基督教与个人主义的兴起

我们已经简略地回顾了希腊和罗马政治，而现在我们将在新的背景下对政治的起源过程作一全景再现。在中世纪的西欧，从野蛮的暴力争斗中产生了国家秩序，而且宗教第一次扮演了独立的角色。把这一结果看成一个事实上的巨大成就，便会违背当代流行的偏见——现代人一般都把“封建”和“中世纪”当作贬义词。然而“封建”只是从暴力中产生出来的一种特殊的等级形式，“中世纪”也只是现代早期的读书人惯于用来指称将他们和古典时期分开的那一千来年的一个称谓。我们可以说，从罗马帝国的崩溃到现代社会产生的一千年是我们政治结构的发展中最重要的一环。

我们今天看到的欧洲是一批又一批部落为追兵所迫向西移民的产物。他们被罗马帝国有目共睹的繁荣和文明所吸引。罗马人给这一群群逃难的部族起了各种名字：匈奴人、哥特人、西哥特人、盎格鲁人、法兰克人，等等。数百年间这些移民不断涌向罗马帝国，他们起初被罗马体制所接纳，后来又破坏和瓦解了这种体制。这些野蛮人在乡村建立了自己的国家，经过一段时间又皈依了基督教。每个王国都立了一个国王，还有一批有权势的人物；作为对其忠诚的回报，这些有权势者一般会得到国王赏赐的土地。暂时的赏赐很快就变成了世袭领地，然而还是经过好几个世纪才恢复了昔日罗马那样的稳定局面，究其原因部分是因为内部的争斗，另一部分原因则是寻找安身之地的难民仍在不断涌入。以盎格鲁——撒克逊人为例，他们征服英格兰后就先遭到丹麦人、后来又遭到诺曼人的攻击。这些诺曼人本是北欧海盗的一支，他们于9世纪在法兰克王国开拓出一个新省，又到西西里岛建立了一个王国。在这动乱的年代，只有得到职业武士阶级的保护老百姓才能安全度日。但获得这种保护是要付出代价的。

由此，必须重新建立公民秩序，这里我们要考虑形成中世纪鼎盛

时期文明的三个因素。第一是从那些野蛮人身上继承下来的对自由^[1]的无比热爱。尽管身处滥施暴力的年代，这些野蛮人部落仍从道德和法律上强烈感到他们是某种部落法的继承者，这些部落法是他们存在的依据。这些野蛮人的自尊存在于履行誓言之中——必须服从他们曾宣誓效忠的人。而国王正是法律的监护者。对自己的族群具有强烈的道义和法律上的责任感，对族群以外的其他人则漠不关心——这正是产生暴力和动乱的根源。要靠基督教的信仰和“典雅爱情”^[2]的道义来传播这特别的一课。欧洲人相信，遵奉他们自认为从祖先那里继承的法律就体现了他们的独特存在。法律似乎是一种与人的意志无关的东西。又过了几百年，人可以立法这种观念才被他们接受。后来人们重新研究罗马法时才提出了立法的观点。

在中世纪初期，政治只是国王与他的重要封臣之间的事情。政治活动只是环绕着小型、原始、游动的朝廷而进行。但是逐渐地，这些国王从部落首领变成了王国的君主，国王所监护的法律也从部落之法演变成国家之法。在英格兰，国王们不断扩大“王国的治安”的范围，使最底层的百姓在遭受当地领主过分压榨时能向国王申诉。在所有这些地方政治的进程中（欧洲各地的具体情况各异）都可以看到这样一个事实：对属下佃户的控制使掌权首领处于某种独立的地位，必须通过与一批这样的首领订立协议才能建立起社会秩序。这是中世纪重建政治秩序的第二个重要因素。有人提出了一种似乎有道理的说法：欧洲封建主义之所以如此独特，是因为欧洲是一片水源丰富的大陆。和中国、印度、中东不同，欧洲不需要建造大型水坝和运河来灌溉农田，防范水患。大型水利工程需要由强大的中央权力来动员劳力，而且明显会导致专制秩序的产生。在气候适宜于农业生产的地区，地方事务相对来说较少受中央政权控制，当局必须听取臣民的意见。这一说法像所有其他关于社会因果关系的宏大理论一样，需要谨慎对待，但这种看法肯定道出了部分的事实。这个观点显然不是全对，因为人类社会中没有一样东西能离开人们对自身所处环境的看法，也没有一个观点纯粹产生于物质需要。

然而上面讨论的观点的确有助于解释中世纪一千年后半叶出现于欧洲的政治结构。到公元11世纪出现了各式各样由公爵、伯爵统治的

采邑，还有一些独立的商贸城邦以及一些处于萌芽状态的小国——回顾历史，我们从这些小国看到了欧洲民族国家的雏形。在历史学家看来，一切事件都是偶然的。欧洲国家的内部秩序是通过一系列无法预见的事件逐步巩固的。公元843年将查理曼大帝的国土一分为三的凡尔登条约被看作是一道分水岭，它隔开了法国、德国和第三个从未完全统一过的国家，这个国家的版图从北面的荷兰延伸到南边的萨瓦和伦巴第。另一个关于历史偶然性的例子是普罗旺斯。如果13世纪初十字军没有讨伐阿尔比派异教徒，没有摧毁该地区并将它并入法兰西王国的领土，那么普罗旺斯已成为南部法兰西的一部分。君王们勾心斗角，贵胄们讨伐征战，有意推行的政策和偶然发生的事件交织在一起，这一过程中欧洲各色各样的语言和文化里的某些部分逐渐上升到代表整个民族的地位。然而与此同时某些风尚又流行到全欧洲。例如“典雅爱情”的时尚首先出现于普罗旺斯及周围地区，又与基督教神学一道产生了巨大影响，在西方文明中为妇女争得了与其他文化中的妇女大不相同的地位。

国王们到处扩张自己的势力，极力加强对邻国和属下封臣们的控制。从这个角度来看，自由就意味着确立制度与法令以制衡强国对这些弱小群体提出的索求。英格兰的国王是司法的最高主宰，他在各郡都派有一名叫作郡长的官员。国王派出法官到全国巡查执法，处理被称作“令状”的有较多变通余地的要求和申诉。但贵族们也有权迫使一个有过失的国王认错，并让他作出补偿。最有名的例子是英王约翰被迫于1215年在泰晤士河谷的拉尼米德批准大宪章。大宪章在英国传奇中被尊为自由权的源泉。事实上这并不是中世纪唯一的例证，但却是中世纪政治中的一次典型的危机。这个事件反映了欧洲政治发展的一个核心特征：权利和自由权先由贵族和城市较富裕的居民提出——往往是从他们的利益出发，然后经过好几代人才逐步过滤到社会的较低阶层。换言之，今天的选民继承了最先由昔日的贵族维护的权利。不管这一历史经验有什么缺陷，它却导致这样的结果：在民主运动将这些权利普及给全体民众之前，充当自由基石的那种文化首先经历了习俗和制度的充分检验。由此，民主通过一个有机的发展过程在欧洲国家出现，这种有机发展又使民主具有了坚实的基础。

中世纪政治的本质在于，没有他人的合作国王就无法统治国家，甚至按当时的理解连十分有限的国家功能都难以执行。国王必须征询他人的意见，这些人包括贵族、教会的权势人物，最后还有能够出钱的各城镇的代表。正是在这种背景下产生出一个新型机构：议会。议会的发展历史很复杂，每个欧洲国家的情况都不一样。例如法国就有两种议会，一种实质上是法律机构，另一种叫三级会议，是咨询机构。国王们需要议会批准税收政策，有时还需要议会支持皇室的对外政策。臣民们重视议会，因为它们提供了一个渠道，可以向法律施加影响，还可以为滥用权力造成的损失索取赔偿。英国议会的历史或许是最复杂的，同时也是最有意义的，因为在现代早期，欧洲大部分议会组织都被废弃了，直到19世纪才作为实现民主的手段重新恢复——极成功地保存下来的英国议会即是样板。议会可以当作政治创造性的一个近乎典型的例证是因为它能处理当时出现的紧急问题。并未经过预先的策划，议会就变成了民主的基本手段。然而直到很久以后，议会才引发人们去思考关于它的代议制功能之类的抽象问题。

中世纪政治的第三个因素最为重要，它与宗教有关。宗教就是一种文明对存在问题的信仰和知觉。希腊人和罗马人的宗教是一种公民宗教，教会的成员和国家的成员没有分别：同一套机构执行着今天我们西方人区分得一清二楚的两种功能。在古典时期，人生的意义在于表现自己的理性和为共和国服务。当公元4世纪基督教在罗马帝国上升到主导地位时，宗教的情况就全然不同了。一个出生在雅典或是罗马的人，他的出身已经决定了他的宗教身份。但一个人只有通过有意识地接受一套信仰才能成为一个基督徒。另外，基督教是一种写成文字的宗教，这就激励了教徒去接受教育，学习文化。部分地由于这一原因，基督教很快变成了一个包括信仰、情感、戒律、礼仪在内的复杂体系，需要通过包括哲学思考在内的大量的智力探索，才能使这个体系成为一个统一的整体。信仰是一种脆弱的东西，需要有人来保护它的纯洁性或是正统性，因为人类的误解能力，或者说理解得过了头的能力是非常强的。凭借《新约》中相对有限的材料来阐释基督教的信仰，这是教会几个世纪以来的工作，而且重要的是，这项工作从未停息。从最初一代的圣保罗书信起，该工作贯穿了基督教兴起后的几

百年。到公元430年圣奥古斯丁去世时，基督教的基本结构已经得到详尽阐释。（同时还出现了一个庞大、复杂的上层结构，它往往能衍生出异端邪说。）非正统信仰分裂基督教的危险当然是导致基督教发展史上那种不宽容的主要原因，宗教裁判所则成了不宽容的标志。但正是这种破坏正统的威胁带来了不少基督教文明中的思想活力。

在以上的阐释中我们看到基督教是一种对道德提出严格要求的宗教。人类是宇宙创造者的作品。人类犯了罪，辜负了上帝的信任，但上帝派耶稣来拯救了人类。人生是一场考验，有的人死后会得到永生。另一些人，也许是大多数人，会受到另一种命运的煎熬。对后一种命运有过许多揣测——中世纪对地狱苦难的探索为数个世纪的人类生活定下了基调。基督教认为，每个人都是自己灵魂的监护人，替上帝守护自己的灵魂。死亡并不能摆脱这种可怕的职责，因为死后还要接受审判。不管是高贵者还是下等人，皆受此影响。后面将会提及，希腊和罗马哲学是精英化的哲学，只有英雄和哲学家能实现完整的人性，而奴隶——在某种程度上还有妇女，只是理想人的低等翻版。基督教则常把这个说法颠倒了过来：只有下等人最接近想象中上帝要求的那种爱的精神。尤其是妇女，她们热衷于传播和平和爱的信念。

一些推崇古代共和国精神的人物——以马基雅维利和尼采为代表——将基督教信仰的这一方面看作一种柔弱的虔诚，有悖于勇士的刚强和看重荣誉的精神。不管如何评价这一观点，我们切不可得出结论说，中世纪的基督教共和国就是十分爱好和平或软弱顺从的国家。教会的确曾努力在敏感暴躁又争吵不休的君王和贵族中提倡和平与谦恭，但教会也的确号召过十字军圣战，多数十字军战争的目的都是通过主力部队夺取耶路撒冷。尽管教会反复宣讲着《罗马书》第十三篇——其中圣徒保罗规劝信徒们服从当权者的权力，欧洲仍经常发生动乱和反叛。基督教对政治生活的真正意义在于它改变了人的价值观。

基督教强调在上帝面前每个人的价值是相等的。个人的价值不在于他是否具有普遍理性，而在于是否具备对抗邪恶的个人品性。哲学家们发现很难解释品性这个概念，他们倾向于回溯到古典时期的说法，将人的道德世界看作理性与情感之间的抗争。但随着16世纪宗教

改革运动中新教教派的出现，不管新教徒还是天主教徒都逐渐意识到，必须从“意愿”的角度来衡量现代人类，当然这不是指意愿的表层含义如随心所欲之类。基督教将人们的注意力从政治征服和凡尘俗事转向内心世界的修养。现代社会产生的过程也就是逐步构筑这样一个社会的过程：在这个社会中，人们对内心世界的关怀能够完全与他们在外部世界的活动相适应。现代社会当然是一个充满动态的社会，而从这一点来看个人主义也许已经是强弩之末。但在我们身边还可以找到个人主义的残余，例如介绍通过内心满足获得幸福的通俗读物，以及被人们普遍接受的人权思想。假若没有基督教神学的曲折发展就不可能产生这些读物和人权的观念。

基督教改变了罗马帝国，使新的精神萌芽能在罗马的国家和军事力量衰亡的过程中破土而出。罗马帝国在西方变成了罗马天主教会；帝国诸省变成了主教管区；罗马皇帝式微而教皇却不断扩权；关于罗马创建者罗慕路斯的神话逐渐让位给“上帝之城”的创造者耶稣；罗马法的精神被用来解释《旧约》与耶稣的启示之间的关系。《圣经》的经文指导着人类的生活。耶稣说：“你是石头彼得，在这磐石上，我要建立我的教会。”^[3]圣彼得的继承者们作为罗马的主教建起了一个横贯欧洲大陆后来又延伸到全世界的帝国。国王的就职仪式变为宗教加冕典礼，这就在神圣的教会和王权之间建立了一种同盟。教会使婚姻既成为神圣的纽带又成为一种社会契约。到了11世纪，教皇已经具有不下于任何世俗君主的权力，能够控制重大的国家事务。欧洲从精神上被一个握有绝对权力的君王统治着，他的使臣们负责管理社会生活的许多方面。连欧洲的建筑都是如此：城市里遍布大教堂，从地中海到波罗的海海岸的每一个村庄也都耸立着教堂。此后，教皇的势力扩张得超过了限度，世俗君主们要求恢复自己的权力。1309年以后，教廷受法国国王的控制在阿维尼翁^[4]度过了许多年，直到下一个世纪才回到罗马。但教廷已经对欧洲政治结构产生了无法消除的影响：和贵族阶级一样，教会也成了君主们建立王国时必须平衡的另一股势力。

【注释】

[1] 该词除了个人自由外，还有民族自主、民族独立等含义。

[2] 中世纪欧洲的一种爱情风尚和爱情观，指骑士式的对贵妇人（常是已婚者）的爱恋像臣子忠诚于君主。这种爱近于宗教狂热，首先见于12世纪普罗旺斯的宫廷行吟诗人的作品，后来传遍欧洲，对西方文化产生很大影响。

[3] 见《圣经·新约·马太福音》第16章18节。

[4] 位于法国沃克吕兹省，1309——1377年为教皇都城，史称阿维尼翁教廷。阿维尼翁当时为罗马教廷藩臣领地，阿维尼翁教廷中法兰西人占绝对优势。

第五章

建立现代国家

如果要确定中世纪与现代国家之间的分界线，大多数学者都会选择16世纪。但一个世纪的时间太长，历史学家常在晚至法国大革命甚至更晚的欧洲国家中发现据认为属于封建制度的特征。“现代国家”这个词可以涵盖许多种不同的政治形态。

宗教是问题的焦点。1517年马丁·路德蔑视教皇并将自己的文章钉在维滕贝格教堂大门上，从此以后中世纪晚期心有不甘的异端汇聚成羽翼丰满的分裂教派。宗教决定政治，因为多数人最关心的是获得永久的拯救，各个社会群体都难以容忍上帝所嫌恶的信仰。16世纪的宗教改革运动和反宗教改革运动激起了极大的信仰热情。这一时期的英国政治与殉教者紧密相连，他们努力保卫祖国不受异教侵害，或是反过来，防止祖国被教廷的迷信所蛊惑。这种宗教热情的政治意义是，当时的公民社会被看作是信徒的联合会。拒绝接受社会共有的信仰就等于是一种精神上的移民。

现代国家的政治发源于两种对立的运动：国家一方面以某些方式走向分裂，另一方面又以别的方式走向统一。中央集权的君主获得了集中的王权，但与此同时个人和既有的阶级也得以捍卫自己的特权和利益，有的权益就被纳入新出现的“权利”一词中。

早期时段，贵族是一种越来越不安定的因素。他们组成了一个武士阶级，除了互相争权夺利什么也不做。整个欧洲的内战和地方的纷争几乎会将历史拖回到原始状态。1485年都铎王室掌权之前持续了三十年的英国玫瑰战争主要是由伺机攫取权力的贵族们发动的，但后一个世纪法国的宗教战争却是贵族野心和宗教狂热的共同产物。1642年后的英国内战和与之同时发生的德国三十年战争被有些人看作是从中世纪的地方主义向中央集权的现代国家漫长过渡的一个阶段。内战通常会激发人们对极权统治的向往。至少要有两个以上的人才打得起仗

来，所以应当将所有的权力都集中到一个最高统治者手里。大家都遵奉最高统治者的法令，和平就有了保障。然而，这个统治者很可能会滥用他的权力。人们显然对潜在的专制主义感到担忧。所以在莎士比亚的《亨利四世》第二场中，哈尔王子谈到他父亲的死时保证说：

兄弟们，你们的悲哀中带着恐惧：

这里是英国王宫，不是土耳其朝廷。

新的政治活动以宫廷为中心，而宫廷很快就不再是中世纪那种流动的朝廷，而是在一个或几个宏伟的宫殿里固定下来，成为奢华和高雅生活的典范。一类叫做“朝臣”的新型人物出现了——他们的目的是升官，他们的专长是献媚。贵族被吸收进朝廷，他们于是发现必须经过学习才能像旧日那样继续充当君王的顾问。这可是一个危险的角色。在现代早期，叛国罪名目繁多，参与权力游戏的达官宠臣常常离断头台仅有数步之遥。那些在血统上可能成为王室继承人的贵族则更是身处险境。伊丽莎白一世曾被迫同意处死苏格兰女王玛丽，因为只要她活着就会被罗马天主教叛乱分子当作拥戴的目标^[1]。在外面的世界，尤其在城市里，由于印刷术的发展而得以流行的小册子和传单使公众舆论发生动荡。到17世纪，这更大范围内的公众开始在政治中发挥独立的作用。克伦威尔的军队中有许多优秀人物，他们对上帝和君王有一套成熟的看法，能够简洁明了地表达自己的思想。1647年在普特尼举行的军中辩论就是例证。

我们有理由认为现代早期的宫廷生活充满邪恶和戏剧性事件，例如托马斯·莫尔^[2]（“我是国王的忠实仆人，但首先是上帝的仆人”）、安妮·博林^[3]、简·格雷郡主^[4]、埃塞克斯^[5]，还有其他许多被处死的人物，他们都是文学家描述的对象。玩政治游戏需要以生命为赌注，这种状况一直持续到18世纪初。从那以后，只有在革命的传奇戏剧里从政者才会像先前一样，要冒死亡和坐牢的风险。在现代实现了自由

民主的国家，政治家肯定不会因为从政而被处死。在现代社会，只有专制政权才会靠行刑队或绞架来维持统治。

现代初期从政要冒很大风险的根源在于统治者的不安全感。在现代民主国家，从理论上说统治者和被统治者的关系基本上是和和睦协调的，但这种说法并不符合事实。其实权力本身必然在统治者与被统治者之间划下一道鸿沟。对统治者来说，与被统治者建立亲密无间的关系，对他们无话不说，这实在是一件危险的事情；统治者在一定程度上必会被大众的希望和担忧牵着鼻子走。专制体制将统治者描绘成神，以此来看待统治者与被统治者之间的距离。政治行为的出现恰好否决了这种选择。在某种意义上，政治的历史就是探索可行策略的历史，这些策略被用来缩短——尽管不能消除——统治者与被统治者之间的距离。例如在希腊城邦和共和时期的罗马，一种热心公益的精神可以为统治者和被统治者提供一个共同行动的基础。同样，在中世纪的王国，君主是诸侯的领导者，诸侯又对自己的下属负责。统治是一种道义关系。国王要采取所谓“谋略”——包括残酷和伪诈的手段——与外部有权势的对手周旋，但至少在原则上国王不需要对自己的人民采用谋略。然而随着现代社会的出现，统治者越来越需要用权谋来管理骚动的臣民。现在的许多臣民都受过教育，自己有确定的宗教和政治观点，这就可能使他们转而支持一个新的政权。一方面，个人主义社会具有多元化倾向；另一方面，统治者必须凭借抽象的法律条文在大国中维持秩序。在这样的条件下，“新型的政治”产生了。

新型政治首先出现在意大利的城邦，那里的市民共和制已经解体，取而代之的是僭主的统治——这些精于谋略的投机家运用不受制约的权力维持了和平。中世纪的君王是上帝认可的神授帝王，其权位和宗教地位都是比较稳固的。与中世纪君主相比，意大利的领主（signore）就不得不处处提防，谨小慎微了。他的统治不稳固，本国有权势的家族若与邻国公开联手或暗中勾结，随时都可能将他推翻。此时出现了“治国术”（有人这样称呼新型的政治），它把传统的对正义的关注变成了一种表面文章，而将心思全都转向了为如何掌握权力出馊主意。如何掌权一直是传统的治国方略的一个组成部分，但通常只是一个从属的部分。这样的君王现在已经完全沉湎于“谋略”之中，

而谋略中最重要的部分也许就是如何动用管理手段使得臣民效忠于君王的利益。马基雅维利的《君主论》是专论这种策略的一本手册。马基雅维利所阐述的策略后来被博特罗总结为“执政者的理由”^[6]。

这里政治变成了一个全新的概念，至少新在它被彻底地理论化了。当时的人们有时把这种新的政治观念看作一种现实主义（如马基雅维利所称的政治的“有效真理”），有时又把它看作腐败堕落时代的一种标志。衡量腐败的标准是古典共和的传统，这传统由西塞罗定义，并由罗马后期和中世纪的许多继承者传承下来。传统的政治观念是，统治者的首要任务是维护正义，并在整个城邦中提倡美德，因为道德才是和平和良好秩序的根本基石。对古典共和的看法激发了一种思想传统，后来被现代初期出现的“执政者理由”之类新政治观念所超越。古典共和思潮大量保存在哲学家、乌托邦思想家和政论手册作家的著作中。这一思潮存留下来，又以各种形式反复出现在错综复杂的现代政治思想史中。富有雄心的马基雅维利在《李维史论》中阐述了这种国家概念，使其得以流传。对一去不复返的共和时代的怀念与现代早期的忠君意识形成对照，并成为18世纪启蒙运动批评“旧秩序”^[7]的主导思想。用共和主义的语汇来说——这也是许多谨慎的中产阶级成员的看法——君主制看上去奢华、好战、剥削成性，是对人性的玷污。的确，君王和僭主看起来并无太大区别。托马斯·霍布斯在《利维坦》^[8]（1651年）中批评了这种共和主义理论。他说，这样的理想主义在欧洲使年轻的学者盲目听从野心家的驱使，导致成千上万的人流血丧命。

霍布斯探讨的是一些新问题，宗教争端或贵族野心可能把一个现代国家拖入内战是其中之一。他探讨的另一个问题是人的个体属性。即使是个人之间在宗教、德行、政见等方面的争端也可能导致毁灭性的冲突。正是现代人在观念上的多样性（现代君主国过于庞大，无法开展古代城邦式的公众活动）使得古典模式的共和主义变成仅是一种无法实现的美妙回忆而已。霍布斯对这些问题的结论是，所有的人仅在一个看法上能够统一观点，即死亡，尤其是突然的死亡，是最大的恶。霍布斯提出的理论上的解决方法大体上已经在现实中发生：每个国家必须有一个最高权力^[9]，足以强制实施为保障大家和平共处而订

立的协议。在霍布斯之前，法国律师让·博丹在《共和六书》（1576）中曾探讨过最高权力（主权）的问题。博丹说，主权就是“一个国家内部绝对、永久的权力，拉丁文称作*maiestas*”。但博丹认为家庭是国家的基础，而霍布斯则强调作为个体的人——对荣誉的热爱和对死亡的恐惧在撕裂着他们。最高统治者的权威来源于人民的认可。事实上，人民只有推举最高统治者为自己的代表之后，才能成为名副其实的**人民**。

主权理论使政治学的一个中心问题显得更为突出了。人们普遍认为，只有大家都守法才有自由可言。但法律必须由人来制定。那么，法律制定者处在什么地位？如果他在法律之下，他就无法制定法律；如果他在法律之上，那么他属下的臣民就无法保护自己的自由权不受侵害。霍布斯当然同意，现代国家的民众应当用法律来治理，而不是听由专制者随意摆布，但在现代社会的条件下统治者应当握有处理特殊情况的决定权。在这个理论层次上，问题仍然没有解决。换句话说，将必要的权力交付给一个最高权威总带有冒险的成分。从实际的角度我们可以争辩说，不这么做的危险性更大，因为没有**一个高高在上的权威**，国民就无法保护自己不受同为国民的其他人的伤害。

这种推论是极而言之。更乐观的人们——或者对上述危险性不那么在意的人们——满可以认为，治理国家可以依据理性的人们之间的道德协议，也就是一套道德规则，这套规则被称为自然法，后来又叫做自然权利。这或许能解决主权中隐含的危险性问题。与霍布斯同时代而比他年轻的约翰·洛克在《政府论》（1689年）中含蓄地批评了霍布斯。洛克嘲讽说，将决定臣民权利的绝对权力交付给一个人，这想法就等于“认为人愚蠢到这样的地步，他极力防范野貂或狐狸来捣乱，却甘愿被狮子吞噬，甚至认为后者更无害”。

洛克相信人都会赞同自然法，这种信念使他忽略了现代政府的实践和理论中的一个中心问题。发生在托马斯·莫尔和亨利八世之间、首席法官柯克与詹姆斯一世之间^[10]，以及英国国会与查理一世之间^[11]的冲突，都证实了统治者认为国家需要什么与法律界认为国家将会许可什么之间存在着无尽的分歧。导致美国总统尼克松下台的水门事件

与法国大革命中救国委员会^[12]的作为则是上述矛盾另一种迥然不同的表现方式。在实践中民主和分权的方式能够改造主权，使国家权力不致被滥用。自然法、人的权利、公民允诺、民族主义、公意^[13]等概念都至少能在某种程度上提供缓解矛盾的思路。然而即使在治理得最好的国家里，我们都必须承认政治权力是一种必要但又危险的东西。任何预防措施都不能保证绝对的安全。

这一问题变得越来越尖锐，因为现代科技在不断增强统治者的实际权力。笔墨的发明为官僚体系的发展提供了条件，这种体系的历史悠远漫长。政府从此可以颁发、核验身份证和护照，地图上可以准确地标绘出国界（第一次是在1648年《威斯特伐利亚和约》签订时）。火药的发明使贵族领主们的堡垒形同虚设，而书刊审查和对出版的控制则使统治者可以在一定程度上决定民众能接触到什么样的思想观点。然而现代科技对政治的影响显然会随着分化、组合的时势潮流而时消时涨。19世纪末到20世纪前半叶监测技术的发展极大地增强了政府的权力，但后来旅游业、计算机行业的发展和区域流动性的增强则产生了相反的效果。

我们可以清楚地看到，由于宗教信仰的变化，现代国家已经把关于政治的整个观念颠倒了过来。古典时期的人们从为国家服务中得到人性的最大满足；现代欧洲人作为个体最关心的是灵魂得救，他们往往认为国家的作用只是保障和平，使国民能够推行自己的计划。自由派的国家观念只是以上态度的世俗翻版。人们也许以为这样的国家是软弱和涣散的，但实际上现代国家相当强硬、持久。德国哲学家黑格尔在《权利哲学》（1821年）中称国家是“上帝在地球上进军”。这是一种夸张的说法，但却预言式地表述出继他之后许多欧洲人的看法：国家与宇宙命运之间存在着某种联系。过去两个世纪中发生的大规模战争证实了这个看法。

接着，从日渐衰落的中世纪王国的基础上产生了一种令人惊异的新式制度机器，“国家”——这种新奇的政治形态立即席卷世界。它是人类的能力所创造出来的最接近无限威力的产物。在科技发达的时代，国家立即成为人们寄托各种美梦的支点。在正确理解之下，人类

的哪种缺陷不能通过它来弥补呢？有两种对立的观点揭示出现代政治发展的节律。第一种是对国家的自由派观点，来自中世纪的自由和王权的观念，主张建立公民秩序保障良善生活。第二种观点认为国家是一种压迫工具，高高在上地从精神上压抑着受它奴役的民众，所以国家是一种压制人的东西，需要用人性来改造。这第二种观点激发了这样一种设想：超越国家，创造一个完美的共和体，使政治中不可避免的那种统治者与被统治者之间的鸿沟能够最终被填平。现代政治在很大程度上就是在这两种观点所代表的倾向之间的沟通平衡。

【注释】

[1] 玛丽女王（1542——1587），按其血统应是英国王位的第二继承人。天主教徒企图推翻信奉新教的英国女王伊丽莎白，他们把希望寄托在玛丽女王身上。玛丽被伊丽莎白囚禁达十八年，最后被处死。

[2] 托马斯·莫尔（1478——1535），《乌托邦》的作者。任英国内阁大臣时因对英王亨利八世离婚持异议被诬陷入狱，后被处死。

[3] 安妮·博林（1507——1536），英王亨利八世的第二任妻子，被贵族法庭判罪并处斩。安妮·博林被认为是宫廷斗争的牺牲品。

[4] 简·格雷郡主（1537——1554），爱德华六世指定她为王位继承人，后被人夺位，并遭斩首。

[5] 埃塞克斯（1567——1601），伊丽莎白一世的表弟和宠臣，因发动叛乱被处死。

[6] 指以国家利益为理由进行辩护，也可译为“政府的理由”。

[7] 指1789年法国大革命前的政治秩序。

[8] 托马斯·霍布斯（1588——1679）的政治学著作。利维坦本是《圣经》中提及的海中巨兽，霍布斯用它来比喻君主专制的国家，认为人人服从君主的权力才有可能保障社会的和平与秩序。

[9] 原文含有君王的权力、最高统治者权力等义，通常译为“主权”，见后文。

[10] 柯克（1552——1634）在任首席法官期间为捍卫普通法而不惜触怒英王詹姆斯一世。

[11] 英王查理一世（1600——1649）独断专行，曾两次解散国会。

[12] 1793年成立，有九至十二名成员，是法国大革命时期权力极大的政治机构。1795年解散。

[13] 由18世纪法国思想家卢梭提出，认为在民主社会里国家代表人民的共同意志。

第六章

怎样分析现代社会

怎样看待一个现代国家？世界变得越来越复杂，这个问题也就越来越难回答。然而我们可以先回顾一下，大多数公民联合体如果不是被比作“有人掌舵的航船”（ship of state）的国家，就是被称作“政治机体”（body politic）的国家。^[1]政治组合体^[2]必须有一名首领，或称统治者来治理，还要有武器和武士来保卫自己。根据普卢塔克^[3]的说法，罗马行政长官米尼纽斯·阿格里帕在劝告愤怒的农夫们不要反对元老院的首领时说：大臣的任务是商议国是，信使是国家的神经，而农业是这个复杂机体的肚腹。莎士比亚常运用“政治机体”的意象，在《特洛伊罗斯与克雷西达》中他用音乐作比喻，通过尤利西斯之口说出这样的一段名言：

只要把法律的琴弦拆去，听吧！
多少刺耳的噪音就会发出来，
一切都会互相抵触。

把国家比作一个机体，这就意味着国家是一个统一的联合体，其中每一个组成部分都必须在协调的整体中发挥自己的作用。国家中的个人和团体除了扮演社会生物的角色没有别的存在意义。部分与整体的关系，正如圣托马斯·阿奎那^[4]所说，是不完美与完美的关系。

基督教的出现是一次地震，撼动了这种公民和谐观的根基。然而令人惊异的是，在其后一千五百年中遭受重创的这个古典结构却并未坍塌。沿着马基雅维利的思路，我们曾指出，一方面是公民和谐的理想，另一方面是古希腊罗马动荡冲突的公共生活，这两者间的矛盾是

产生自由的一个基础。然而公民和谐服从的理想从未妥协于另一种现实主义的观点：现代国家是多种不同的势力之间的一种均势。基督教即使在破除公民和谐观的时候也仍在利用这个观点。基督教一面把政治降格为仅是维持和平与世界公正的暂用工具，一面又将拯救每一个人的灵魂看作生活的根本意义。

基督教教导欧洲人在一个不统一的社会里生活，而有些欧洲人则一直在试图恢复旧日的和谐统一。作为个人的基督徒发现自己同时属于两个社团群体，一个是教会，一个是公民社会。中世纪法律也可以毫不费力地满足活跃而精力充沛的人们的需求——进一步设立同业公会和大学等合法群体，让个人成为这些群体的成员。这些群体中的群体似乎使欧洲人适应了向现代性的过渡。从一种观点来看，新的主权国家只是在同一个政权治理之下的平等臣民的聚合，但它同时也是一个复杂的、联系紧密的群体。

现代性的精髓在于从个体精神中推导出以下这一新观念：人们越来越倾向于凭借自己的才能和意向来安排生活，而不是被动地接受由出身所决定的位置。个人主义的开创性工作是在宗教领域进行的。在宗教里，追求自己的志向——它在这里披上了一件叫做“良心”的新装——不仅是一种权利，更是一项职责。宗教改革运动过后，面对统治者强制推行的违背他们志向的宗教，许多人感到无所适从，于是向国外迁移。有的人，例如移居美洲的英国清教徒，完全按照自己的观念建立起崭新的社会；另一些人则试图凭自己的理解将英格兰、苏格兰或瑞士改造成神圣的乐土。然而还有一些志向，比如赚钱、从事冒险的事业、从军、献身艺术等等，这些志向也导致了传统的稳定局面的瓦解。居住在城市里的人们尤其热衷于追随自己的志向。这一风气在19世纪达到顶峰，当时千百万欧洲人像是在选购商品那样选择最符合自己志向的国家。他们就这样来到了新大陆。正是这个寻求机会的风潮创建了整个美洲，然而更有意义的是它造成了整个西方世界农村人口向城市的大迁移。

这些流动的、独立的个人再也不能仅仅被看作是一个单一群体中的组成部件。他们当然还是臣民与公民，但他们也有自己的私人生

活；他们参与多种多样的社会活动，而国家只是覆盖在上面的一把伞。在现代早期，国家与社会之间有明确的界限。亚里士多德把人称作政治动物，但到了13世纪阿奎那已经认为人既是政治动物，也是社会动物。到了17世纪，大多数社会契约理论都将社会的兴起与国家的创立明确地区分开。社会甚至可以被看作是一种自治的群体集结模式。

社会是从国家中生长出来的。在这一抽象过程中，社会绝非最后一个从国家分离出来的群体集结模式。欧洲商业的发展表明，人类扮演着商品的生产者、分配者和消费者等角色。扮演这些角色时他们就常像是被价格的绳索牵动的木偶。政治哲学家们常把金钱看成腐败的潜在根源，统治者则费尽心机寻找从臣民那里汲取金钱的渠道。到18世纪，人们已经把个人看成不仅是臣民，或是社会动物，而且是另外一种独特的“组合关系”的参与者，这种关系即政治经济关系，或者更简捷一些——经济关系。

经济的奇特之处在于，它看起来像是一个基本上不以参与者的意志为转移的系统。从这个角度看，经济有趣地与大自然类似，它要靠科学方法来认识，并且完全不同于由不可预测的人为决定来左右的社会和政治生活。经济批量的变化至少在原则上是决定因素。当一件商品的价格上涨时，消费者就买得少，这就可能使价格降下来。只要市场需求不变，短缺的商品必定会涨价。有些思想家的脑子里忽然闪过这样的想法：从经济学中可以找到一把钥匙，打开真正的“人的科学”之门。伟大的艾萨克·牛顿证明，地球是一颗行星，在太阳系里按照严格的定律运转。1776年亚当·斯密^[5]发表了《国富论》，证明经济是一个提取财富的系统，它的运转也受定律的支配。

既然这种新的关系组合体系类似于放大的古希腊“家庭”（household），我们可以把它称作“经济”（economy），词源是希腊文oikos。现代经济被称作“政治”经济，以区别于古代的“家庭”^[6]经济。现代经济取得的巨大成就不仅表现在它的日渐繁荣，还在于它的成就是靠自由劳动力而不是靠奴隶获得的——许多人认为这证明了欧洲文明在道德上的进步性。进步是靠理性取得的，凭借理性可以将

生产的过程划分为更简单的组成部分来进行分析：某些部分的机械化，另一些部分的反复运作，其结果将是效率的极大提高。早期经济学家们以这一成绩为荣，却并不奢望达到更高的目标。他们熟知收益递减律适用于任何经济上的革新，也知道托马斯·马尔萨斯牧师^[7]的推断：多数国家的人民将注定只能维持最低水平的生活。这些都给经济学带来了阴沉悲观的坏名声。真正使人类境况发生变化的是英国的一批非常善于理性思维而又富有创见的人们，他们偶然发现自己掌握了一个巨大的煤矿。水和风只能补充人的体力，但煤的能量却能将人类推向一个自动化的世界。人类无限潜能的精灵被释放出来，这自然也激发了政治学家们的思维。

正是欧洲的一些主权国家从科技进步中看到实施其扩张势力范围之大计的渠道。扩张势力的计划使这些国家冒险发动战争，而这样的冒险爱好常会导致国破家亡。对外扩张的政策是基于这样的设想：国家间的贸易是一种获取财富的竞争。国际贸易，用后来的术语来说，是一种零和游戏——我赢多少，你就输多少。于是国家就设法垄断贸易，保守工业技术的机密，在竞争中保护国内工业，对本国的生产资源包括劳务资源实行合理配置。将理性思维用于经济竞争的这种做法被称作重商主义，它并未取得多大成功。事实上，英国人的王朝不大具有对贸易实行集中控制的能力，但英国致富的速度却比其他国家都快得多。根据亚当·斯密贸易对双方都有利的理论，英国人对商业贸易的限制越来越放松。

到18世纪末，欧洲人学会了将自己看作国家中的臣民或公民，阶级、机构、宗教中的成员或社会中的阶层，以及经济中的生产者和消费者。他们也已开始懂得他们是文化的承载者。理性主义教会他们把自己看作人类的一部分，能够分享“人的权利”（这是不久之后才有的名词）。然而此时浪漫主义又使他们认识到，每一个民族都说某种特别的语言或方言，爱好某类烹调口味，共有同样的习俗、风尚、艺术传统等等。文化是一种精神机体而非政治机体——德文中的Volkgeist（民族精神）这个词表达得十分确切。文化用诗歌和歌曲表现自己，是对人类潜力的一种独特的修饰。到这时大一些的国家都有了自己的艺术家——意大利人有但丁，西班牙人有塞万提斯，法国人

有拉伯雷和拉辛，英国人有莎士比亚。一些较小的文化族群有时不得不照下面的套路从头武装自己：潜心于本族文化的教师记录下自己的语言并使它规范化；艺术家创造出文学和艺术形象；历史家记载本民族的传奇。

由此，现代政治机体（国家）就发展成不是一个而是数个机体。如果我们将作为心理学基本要素的心灵加入国家、社会、经济、文化，我们就得到了社会科学的概念框架。以上每一种“组合”^[8]，从概念上说，都支撑着一个庞大的理论的和分类学意义的上层建筑。然而我们关心的是，这些有着自我意识的“组合”为现代政治冲突的戏剧布置了场景。这些“组合”提供了一个坐标体系，许多强有力的政治学理论都可以从中衍生出来。

例如，不将经济与国家的观念区分开来，就不可能产生现代社会主义理论——对政治与经济之间关系进行反思的产物。又如，不将文化与社会区分开来，民族主义就毫无意义。民族主义主张每一种文化都应当独立自主。（从马志尼^[9]到伍德罗·威尔逊^[10]，各式各样的人物都信奉民族主义。它还激励了各式各样的民族，如捷克人、塞尔维亚人、爱尔兰人、巴斯克人^[11]、布列塔尼人^[12]等。）这一学说有别于那种被滥用的所谓“民族主义”，后一种“民族主义”指的是已经建立的国家与别国争吵时的那种高度感情化的团结一致——那是另外一种现象。这两种民族主义的混淆导致了这样的谬论：既然所有的冲突都来源于民族主义，那么通向和平的道路就是放弃民族主权，由国际性权威机构来治理。

研究这些抽象“组合关系”的人们也总想为每种组合找到一个最高动机，从理论上简化它们。例如“政治人”（homo politicus）指受权力欲望驱使的人们；“经济人”（homo economus）指受攫取财富的自私欲望驱使的人们。社会代表团结，而经济代表分离——“社会”有时被“社区”（community）这个更富有感情色彩的名词所取代。不言而喻的是，全部的人类动机事实上都会在所有现代“组合关系”的范围内起作用：权力会与文化纠缠在一起，理想主义与政治、体育运动与经济等等，都会相互牵连。简单化地判断动机和“组合关

系”所得出的荒谬见解早已在现代生活的理论和实践中泛滥成灾，当然，这里不打算谈论这个话题。下面还须讨论另一个重要的问题。

“自身利益”这个词有一段复杂的历史，在现代的道德结构中它不是指自私自利的坏品德，而是指“责任”。个人主义的社会要求其成员承担这一责任，自力更生，不依赖别人养活自己。当然，因为各种各样的原因，许多人无法做到这一点。但如果多数人都不能以这种寻求自身利益的态度生活，现代社会就不会是目前这个样子了。当然，寻求自身利益并不排除或妨碍我们关心、帮助我们的邻人以及与我们相处的其他人。其实，如果我们没有自力更生的能力，又岂能谈得上帮助别人？

我们是否可以认为，以上四种“组合”中某一种是最根本的组合呢？这或许触及了现代政治哲学的根本问题。思想深邃的理论家如霍布斯和黑格尔就曾以截然不同的方式论证说，国家是最根本的，它决定一切其他的组合。卡尔·马克思反对这种观点，认为经济是政治进程的决定因素，他还把一切都囊括到广义的“社会”这个词汇中。正是马克思最引人注目地探索了上文提及的坐标体系中衍生出来的种种智力上无法回避的可能性：某一个“组合”会制约其他的组合。1859年马克思写道：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。”他又说，生产中经济条件的物质变革“能够用自然科学那样的精确性来确定”^[13]。这一问题的答案——如果真有答案的话——是哲学家们一直在探寻的现代社会科学中的一颗宝石。我们离这颗宝石还很遥远。有的怀疑主义者认为它根本就不存在。

有些政治活动家始终有一种幻想，认为另外存在某种比国家更重要的“组合”。这是由于他们处于一种矛盾的境地：他们追求的实际上是国家的权力，想利用这种权力来推行某些领域里的社会、文化或经济改革；而根据他们的理论，这些领域比国家更重要。如果表层的东西能决定根基，那我们的理论必定出了差错。这种自相矛盾也在某些现实活动中表现出来，例如一些人声称国家在他们看来只是一种表面结构，但他们没有消灭国家却建立了一种极权。非洲一些民族主义者自称是某个并不存在的民族国家的代言人，目的是建立一个强制推行

文化统一政策的政府，这种统一实际上生生创造出了他们原先宣称自己所代表的那个民族国家。

所有这些奇异的尝试都是出自一种怀旧的渴望：希望回到现代国家产生之前的那种单一的“政治机体”。古典的共和主义者厌恶基督教，因为它将对世俗权力的忠诚与对国家权力的忠诚作了区分；社会主义者认为人们无法调和在工作中对个人职责的履行与在公共生活中对国家的忠诚之间的矛盾；民族主义者认为我们文化的纯洁性被外来统治者的压迫所玷污。“异化论”是对我们的社会弊病之根源的一种很流行的诊断，而现代政治所作的许多努力都注定要失败——它试图修复已经永远破碎的东西。

【注释】

[1] ship of state与body politic在英文里都是“国家”的同义词，但却是从不同的角度来描述国家。

[2] 原文为political associations，暂译为“政治组合体”。

[3] 普卢塔克（46——125），古罗马作家。

[4] 托马斯·阿奎那（1225——1274），意大利神学家、诗人。

[5] 亚当·斯密（1723——1790），英国经济学家。

[6] 古希腊“家庭”的概念参见第二章。

[7] 托马斯·马尔萨斯（1766——1834），英国经济学家，1798年发表著名的《人口论》。

[8] 原文为association，意为“联合”“交往”“社团”等，作者用它表示人与人之间的一种组合、交往的方式，所以国家、社会、经济、文化等都是一种“组合”。以下译为“组合”或“组合关系”。

[9] 马志尼（1805——1872），意大利革命家，青年意大利党创始人。

[10] 伍德罗·威尔逊（1856——1924），第二十八任美国总统。

[11] 西班牙山地民族。

[12] 法国布列塔尼地区居民。

[13] 马克思：《政治经济学批判》序言。

第七章

国家间的关系：如何保持均势

不管国家内部如何复杂，在国际上每个国家都是一个武装起来的整体，随时可以进攻别人或自我防卫。欧洲历史在很大程度上是一部战争史。

造成这一状况的原因是，到目前为止，没有足够的自我防御力量任何社会的和平与繁荣都不可能维持多久。由大大小小的政治实体组成的欧洲一直就是一个战场，而且历次战争一般都未能定出最终胜负。没有一个国家能够长久地统治整个欧洲。欧洲历史似乎可以这样来总结：备战，打仗，战后的恢复。人们也许曾指望基督教这种倡导和平的宗教能够改变历史，然而基督教实际影响的最典型例证也许是克洛维^[1]的故事。克洛维是西法兰克人的首领，公元491年征服高卢人后皈依了基督教。一天克洛维听人布道，讲到耶稣被钉上十字架一节，他忍不住站起来怒吼道：“要是我带着法兰克军队开到那儿，看他们敢不敢这么干！”道德义愤也能导致战争，而且并不比野蛮逊色。

战争毁灭生命和财产，理性主义者认为战争是感情冲动的结果。那么，为什么作为理性动物的人类却写下了一部如此阴暗的历史？部分的原因是“需要”。因为战败就意味着一个民族的灭亡，因为总有某些国家已经或者将要向外扩张，于是各国都需要豢养武士来保卫国土。这些武士以荣誉为道德准则。勇猛作战是极大的荣耀，牺牲生命能赢来仿若永恒的光荣。在西方，从罗马帝国灭亡到现代社会出现的一千年间，这些贵族出身的武士与其说在维护和平，还不如说是在破坏和平。直到专制君主们控制了局势，武士们世代争斗造成的死亡和毁灭才告结束；只是，随后君主们又成了破坏和平的祸根。战争于是成了君王们的娱乐，正如时人所说的，诸侯们用大炮来发言。凭借婚姻、外交，尤其重要的是凭借战争，一个国家可以变成强国。几百年

间，从中世纪沿袭下来的由小型领地构成的组合拼图正是通过这些手段演变成今日欧洲这样格局明朗的政治地图。

正如克劳塞维茨^[2]所说，战争是政策——也就是政治——改头换面的继续。统治者发动战争是为了获取优势，抵御敌人是为了保护国家利益。就像下棋，总有一方会赢，而和局只是一种不稳定的均势。在国际争斗这盘棋局中战败会带来严重的后果，就像软弱的波兰政府那样，只好听凭俄国人、普鲁士人、奥地利人来瓜分他们的国土；其他的例子还有1939年之后被纳粹德国占领的许多国家受到的蹂躏。

托马斯·霍布斯在《利维坦》（1651年）中对政治冲突作了最好的解释。霍布斯把人们不承认一个共同权威的社会状况称作“自然状态”，他认为自然状态就是战争状态；在这种状态下，人们的生活将是“痛苦、贫穷、孤独、残忍和短命的”。正如他在著名的第十三章中所说的：“人们彼此相处没有欢乐，只有大量的忧伤，而这里没有一个能够威慑所有人的权威。”霍布斯针对这一现象提出了三个原因，其中的两个前边已经提及：一是人们珍视的东西（例如水源充足的耕地）数量有限；二是人们对荣耀的狂热追求。第三个原因被霍布斯称作“猜疑”，即人们对他人的不信任。对敌方入侵的担忧可能导致己方先发制人的进攻，而这一决策又会带来一系列可怕的后果：甲担心乙要攻打自己，便决定率先发起攻击；而乙已经预料到这一危险，打算更早一些动手；甲预料到乙的动机……如此无限循环。

生活在自然状态下的人们为了避免自相残杀就必须建立一个公民联合体，拥戴一个凌驾众人之上的政权来用法律统治他们——霍布斯认为武力征服通常能引出这样的结局。人类生命的脆弱使他们不得不走这样一条路。国家之间的状况也基本与此相似，所不同的只是国家能保卫自己，而孤立的个人却没有这个能力。正如霍布斯所说，“无论什么时候，国王们以及大权在握的人们由于处在独立的地位而经常相互猜忌，经常处于角斗士之间那种剑拔弩张的状态；他们兵刃相向，怒目相视；就是说，他们在国家的边境修建堡垒、布置驻军、架设枪炮；他们不断地监视着邻国——这就是战争状态”。

我们从来都没能完全摆脱霍布斯所说的那种自然状态下的危险和不安，这种危险和不安俯拾皆是，例如美国蛮荒西部的状况，城市中心区的情况，独自走夜路害怕听到脚步声，还有（用霍布斯的例子）我们都要锁上自家的大门。这是一种有力的解释模式，因为霍布斯将战争与和平的问题整个颠倒过来了。长期以来人们都对战争感到悔恨，都在寻找战争的根源，好像是在解释一种病变。霍布斯的看法则是，战争是人类间的自然关系，真正的问题在于人类如何去实现一种和平状态。

广义地说，霍布斯的理论模式解释了欧洲国家之间关系的一般状况。从一些特殊情况中也许能推导出对这一理论进行修正的观点。例如，20世纪后半叶大部分时期由于美国和苏联处于支配地位，西欧国家之间要发生战争几乎是不可思议的。然而在人类事务中任何东西都不可能长久不变。有趣的是，几百年来欧洲（与世界上多数地区形成对照）一直分裂为一些彼此分隔而又互相敌对的国家，但为什么任何一个国家都不能长期征服并统治其他国家呢？

一种可能的情形是，有的征服者总在向外扩张，直到交通和后勤的负担使继续推进得不偿失，他们才罢手。古罗马便是如此，古代中国也是一个显著的例证。这证明了人类事务中的一个主导的行动逻辑。

有人问百万富翁：“赚多少钱才算够？”回答是：“再赚一点儿。”这富翁看到了人类生活中的一个核心特征。我们可以用正面的原因来解释为什么权力会滚雪球，为什么越有权力的人越会获得更多的权力。一个运动能够迅速发展是因为大家都倾向于加入拥有权势和胜利在望的一方——这就是“从众”现象。在某些国家的内部政治活动中，随大流风气十分流行，因为不随大流的人就会陷入危险境地。在这些国家不可能实现民主政治，因为随大流的必然结局是一党统领天下。然而正是导致权力增长的负面原因最具有启发意义。我们可以用一种叫做“垄断”的棋盘游戏来解说：在该游戏中，一个资本家击败所有竞争者，买下他们的全部资产，就算取得了最后的胜利。这就是马克思对资本主义的看法。同样，一个国家只有在所有竞争对手都被降

伏之后才会有真正的安全。这看起来是一种颠扑不破的逻辑，但却被证明是一个荒谬的逻辑。为什么呢？

这条逻辑不适用于经济学，因为经济活动不是一种零和游戏。科技不断变迁，大型公司失去了原有的灵活性，各种新观念蜂拥而至，任何理论若把人类生活看作一个具有自身逻辑的体系是一定会失败的。现代经济是一场“正和博弈”，每个参与者都可能变得更加富有。当然，有的人会比别人富得多，但所有的人都会得到更干净的饮水，更充裕的食物，更好的医疗保健，以及其他好处。现在我们来看一看，为什么西欧至今都未能按照“垄断”游戏逻辑产生出一个称霸的帝国。

我们可以用“均势”来解答这个问题。人类活动的逻辑的确能解释为什么不断有人起来尝试统一整个欧洲，但每次也总会有另一些欧洲国家联合起来反对这个野心勃勃的盟主。16世纪哈布斯堡王朝治下的西班牙在从新大陆获取黄金之后趁势挥师横越欧洲，却受到法国瓦卢瓦王朝的抵抗。17世纪末，法王路易十四意欲吞并他的邻国，荷兰首当其冲。当时的荷兰正在不屈不挠的威廉三世（1689年被加冕为英格兰王）治下。到1700年波旁王朝似乎有可能将法国和西班牙都控制在手中，这时全欧洲都联合起来反对路易十四，他的军队多次被马尔伯勒公爵约翰·丘吉尔击败。到了18世纪，俄国、普鲁士和奥地利又成为这场游戏的主要参与者。连小小的瑞典都在世界史上扮演了近一百年的重要角色，直到查理十二世的冒险活动耗尽了瑞典的资源。法国革命后，拿破仑企图夺取世界霸权，各国都联合起来反对他。整个20世纪历史的一个主要内容就是抵制德国由于国力日盛和人口增长而谋求世界霸权的企图。一国势力的扩张总会受到制衡，但代价也是巨大的。这就说明了为什么许多欧洲人都愿意改弦更张，通过协议而不是征战来建立一个统一的新欧洲。

欧洲的联合至少能改变“昔日盟友变成今日仇敌”的局面，这种局面反映了许多政治活动中固有的冷酷与残暴。我们谈及国家之间的关系时常用朋友或敌人这样的比喻，但这却容易让人产生误解。正如许多政治家所说，强国没有朋友，只有利益，而利益是会改变的。戴高

乐说，“血干得很快”。许多国家的确很快就忘记谁是它们昔日的仇敌。国际政治中的所谓“友谊”只是谋求国家利益时的一个感情盾牌。然而究竟什么是国家利益呢？

国家利益就是一个国家认为保障本国安全所必须采取的一切行动。英国统治印度时期控制苏伊士运河就是英国的国家利益，但后来就不是了。国家利益会受到现实的局限。波兰当然不喜欢像德国和俄国这样强大而又不好相处的邻国，但波兰没有选择的权利。美国提出了“门罗主义”，宣称拒绝欧洲干涉本半球的事务，然而美国南面的邻国却并非总是愿意美国如此强大。在1803年的“路易斯安那购置”之前，托马斯·杰斐逊对法国非常不信任，他说：“如果法国占有了新奥尔良……我们就去投靠英国舰队，投靠英国。”邻国一般都是仇敌，而邻国的邻国就成了盟友。

国家利益取决于人们对它的解释，但政权的更迭很少会根本改变一个国家对自身利益的看法。1789年后处于革命状态中的法国和1917年布尔什维克掌权后的苏联基本上因袭了革命前的对外政策，只是比先前更富有侵略性。有时候国家利益会得到威严理论的支撑，如法国的黎塞留主教^[3]就曾从理论上证明阿尔卑斯山、比利牛斯山和莱茵河形成了法国的自然疆界。对国家利益的判断需要有精明的头脑和对未来趋势的某种预见。典型的例证是1920年代初丘吉尔对英国国家利益的表述：

有人说，如果德国胜利占领英吉利海峡诸港口，我们将无法承受……然而，同样是这些港口曾被欧洲军事上最强大的一个国家占领了几百年，我们依然生存下来——这个强国就是法国，那段时期它几乎从未停止过对我们的敌视。据说新式武器将带来更大的危险，但这要看谁掌握最精良、最有杀伤力的武器。如果除了海上优势我们还有空中优势，我们就能像当年对付拿破仑那样无限期地坚持下去，即便英吉利海峡所有的海港以及所有低地国家（荷兰、比利时、卢森堡）都沦入某个敌对的军事强国手中。我们决不认为，如果最坏的事情发生，英国将不可能独自坚持下去。我不相信这样

的说法：我们的命运和法国的命运紧密相连。

政治的严酷逻辑要求我们付出生命和财产的代价来保卫国家利益。人们从来都懂得这样做的必要性。在现代社会，这一必要性衍生出所谓“政府的理由”^[4]的说法，根据这种理由，政治领域可以使用暴力、欺骗甚至背信弃义等手段。正如霍布斯所说，暴力和欺诈是战争中要求的基本品性，他认为国际关系永远处于潜在的战争状态之中。19世纪统一意大利的主要人物加富尔^[5]曾经说过：“如果我们在给自己办事时也使用为国家办事的那些手段，我们就是不折不扣的流氓。”

然而到了后期，人们更多谈论的是“政府的理由”的失灵，因为这种失灵为有关国际道义的主张提供了事实依据；站在滥用国家权力的对立面，其时的国际道义主张已经发展成一种运动。拿破仑派军队越过边界进入巴登抓获并枪杀了当甘公爵^[6]，这件事使全欧洲震惊。塔列朗^[7]说：“这不仅是一桩罪行，这是一场灾难。”第一次世界大战爆发后不久，德国首相贝特曼·霍尔韦格^[8]把1839年订立的保障比利时领土完整的条约（德国刚刚违反了该条约）说成是“一纸空文”。德国首相的这一言论严重损害了他的声誉。

将欧洲各国联合起来建成一种国际道义秩序，这种努力源自中世纪“基督教世界”的设想，这设想又是受到古罗马人和自然法精神的启迪。罗马人有一部规限各种族之间关系的法典，而哲学家们则按斯多葛派学说去探索自然法的理性法规，这种规则适用于所有的人类。在基督教社会的共同文化中，战事本身的一些惯例和习俗在一定程度上减轻了战争的残酷：传令官、使节、休战信号，以及关于宽待战俘和豁免非军事人员的惯例，再后来还有对红十字救护人员的豁免。18世纪的一些理性主义者奉行世界主义，他们从对自己国家的忠诚里解脱出来，有的还幻想建立一个能带来全球和平的世界共和国。并非所有的理论家都赞同这种幻想。例如黑格尔，他虽不是为战争辩护，却认为战争是培养英雄美德的温润土壤。

国际关系研究分为相互龃龉的现实主义和理想主义两派，现实主义学派以国家利益为导向，理想主义学派则主张建立一种国际秩序。后者的主张得到广泛的支持。理想主义者认为，如果说战争曾是解决冲突的一种理性的方法，那么随着大规模杀伤性武器的出现，这一观点就不能成立了。另一种很有说服力的理论是，不可抗拒的发展趋势，尤其是贸易的发展，使国与国之间的依存关系如此紧密，以致民族国家的主权成了一种幻象。根据这一理论就可以得出，国际社会必须采取联合行动来执行保护地球环境的政策。全球化进程显然已经将整个人类纳入同一个国际体系之中，其中包括世界范围内争取人权的潮流，尤其是争取在传统社会分裂性极强的女权的潮流。有些非西方国家拒绝这类对权利的主张，把它称作西方的文化帝国主义。很显然全球经济正在发展成型，然而同样明显的是，在全球占优势的道义规范却没有形成。

国际主义者从道义上批评国家利益，认为它是自私的表现。相反地，遵守国际公约，实施对人权的保护，则是道德的行为。然而读者们一定已经看到，在政治中任何东西都不是纯道德的，也不是纯经济的、纯精神的，等等。在经济上行之有效的东西，在精神上也许十分有害；国际上都认为符合道义的东西，可能会给某一种特定文化带来致命的危险。即便是促进国际道义的运动也不能说完全没有某种功利的考虑。国际道义肯定会比较适合于某些国家，而不大适合于另一些国家。一个发达的公务员官僚体系——其委托人是西方国家的压力集团——自然从国际道义的扩展中得到好处。

现实主义者为，国家利益一直是，而且应当是国际关系的基本准则。现实派看到，一系列的战争单一起因论——贵族的蛮横、王朝的野心、民族主义、信仰狂热——都被事实所驳倒。现实派关注的是，建立世界和平新秩序的这种乌托邦理想只会加剧冲突，使局面更难收拾。国家利益在一定程度上是可以谈判的，而权利原则上没有商量的余地。国际组织如联合国在维持和平方面并未取得显著的成功，而且如果有谁提议给予联合国维持和平所需要的权威，世界各国很可能都会十分紧张。由此，国际关系领域清楚地表明，所有的解决问题的政治性方案都可能带来新的政治问题。

【注释】

[1] 克洛维（466——511），法兰克王国创立者。

[2] 克劳塞维茨（1780——1831），普鲁士人，著名军事理论家，《战争论》的作者。

[3] 黎塞留（1585——1642），法国主教、政治家。

[4] 即reason of state，亦译为“执政者的理由”，参见第五章注。

[5] 加富尔侯爵（1810——1861），意大利王国第一任首相。

[6] 当甘公爵（1772——1804），法国波旁公爵之子，大革命后流亡国外。

[7] 塔列朗（1754——1838），法国政治家、外交家。

[8] 贝特曼·霍尔韦格（1856——1921），第一次世界大战中德意志帝国第一任首相。

第八章

政治的实践（之一）：怎样做一个参与者

研究政治的人被称作政治科学家^[1]，所以我们现在要把政治当作一门科学来看待。然而，我们首先要看一看科学家必须研究的对象——政治活动中的实际经验。

政治的实践有时被比作演戏。政治家与演员显然属于彼此相关的族类。公共生活的建筑多令人想起罗马广场的古典精神，华盛顿的公共建筑尤其如此。在伦敦，19世纪中期重建的国会大厦被恰当地描述为“古典型总体结构、哥特式细部风格”。克里姆林宫的建筑及其主人的装饰物反映了专制主义的冷漠与高傲。法国公共建筑的王朝特征表现在其辉煌壮丽的风格上。英国首相住在比较普通的街道上的一幢比较普通的房屋里，显露了英国公共生活里那种有意渲染的朴素。

以上这些是全国的政治舞台，但即便在电视时代，多数政治戏剧演出的舞台仍是在地方的和地区性的场所；在布满灰尘的会场里，在风吹雨淋的大街上，政治家可以在那些地方对选民宣讲自己的主张。开展政治活动有自身的条件要求：要有若干代理人、活动场所、与印刷商的联系、一批支持者、经费，而一般来说为了取得上述条件先得有一个地位已经确立的政党。富人和名人有时愿意新建一个政党，但这样做会遇到不少困难。雄心勃勃的政治家通常会从边缘向中心进取，每欲前进一步都像是在玩“毒蛇与梯子”^[2]的棋盘游戏。

政治家在从政之初需要具有与关心政治的公民所掌握的同类的知识，不过在程度上要更扎实一些。每个美国政治家都必须清楚地了解宪法，了解人权法案以及联邦最高法院的许多判决，否则将寸步难行。历史知识是必不可少的，它能提供一系列史实、参照物、比喻，没有这些东西，政治语言就不容易被人理解。从独立战争到南北战争，再到美国历史上流行过的歌曲、口号，政治家必须学会从中得到启示。这些启示很多都有强烈的地域性，正是它们构成了政治家希望

代表的人群的文化。政治家必须详细了解参议院和国会如何运作，当然更要了解各州与参议院和国会的关系。这些知识多是基本的、比较乏味的描述性资料，但没有它们政治家的见识便只是停留在道听途说的阶段。

各种政治传统有很大区别。在本书开始对“政治”和“专制”进行比较时我们已经说过，这两者在建立社会秩序的方式上存在着巨大的差别。人是什么？人，尤其是女人应当得到什么？许多国家的人们对上述问题的回答，将会与本书的一般读者大相径庭。传统是一代代人“传递下来”的，研究任何政治体系时，传统（也许可以重新表述为“政治文化”）都必定是一个中心内容。传统是由许多成分组成的，从人们关于国家的言论中也许很难了解到政治的实际情况。例如，长期习惯于被税务官盘剥的人们，他们对人口调查，对政府的结构形式，对领导人的言辞的态度全然不同于欧洲自由民主国家的人们。在某些政治传统中，人们对变革满怀希望；在另一些传统中人们又对可能的变革采取玩世不恭、听天由命的态度。思想和情感装载在语言中，通过一代代人传下来，语言本身揭示出一个对政治前景产生影响的观念体系。例如，所有语言中都有英文justice的对应词，但英文justice宽泛的含义中包含许多变异——比如“公平”的意思，这些变异一定来自英语之外的别种语言。即使是在文化上与英语十分接近的欧洲语言也很难精准地翻译约翰·罗尔斯^[3]《正义论》一书的副标题“Justice as Fairness”。另外，中文里与freedom相对应的词含有“圆滑”和“自私”的意思，而不是像欧洲语言中的自由一词那样含有“勇气”“独立”的意思。

多数政治理论都是对经验的总结。政治家们必须从历史中，尤其是从代表性的英雄和恶人那里学得许多东西。马基雅维利提醒人们要仔细研究古罗马的丰功伟绩，然而现代历史中并不缺乏值得借鉴的样板，而且更能揭示我们自己的政治传统。例如英国政治家就应当了解大宪章、圆颅党人和保皇党人、辉格党和托利党、19世纪的英国选举法修正法案，以及英国历届首相墨尔本、皮尔、迪斯累里、格拉德斯通、丘吉尔、艾德礼、威尔逊等人各不相同的政治风格，当然更不用说20世纪发生的重大事件。许多史迹都只是传说，人们的看法也见仁

见智。一个工党政治家也许会认为拉姆齐·麦克唐纳在1931年组成联合政府是对工党的背叛；一个保守党人则会持不同观点，不会认为这件事有多么严重。政治家们通过无休止地谈论历史上的重大事件和当前的作为空间来面对现实世界，他们用自己的一套特殊语言来达到这个目的。在政治活动中，“绥靖”再也不是对别人的不满作出的一种回应，而是专指关于20世纪30年代外交政策的一场争论。第二次世界大战结束后的几十年间“绥靖”是一段羞耻和怯懦的历史的代名词。后来出现了略有不同的声音，有人出来批评丘吉尔这个“绥靖”政策最著名的反对者；又有人争论说1940年英国单独抵抗希特勒的后果只是使英国陷入被美国和苏联这两个新兴帝国控制的境地。对历史事件的评价很少有长久不变的，吊诡的是，历史和未来同样令人感到迷茫。

对于诸如法国这样的国度里有抱负的政治家来说，历史的影响大于盎格鲁——撒克逊国家里的政治家通常感受到的影响。法国大革命在法国造成了深刻的分裂，主要是宗教和世俗的分裂，而纳粹的占领所留下的记忆使国民在后来的日子里一直在政治上忠于祖国。爱尔兰政治也同样无法摆脱历史的影响。美国大致说来比较幸运，尽管南北战争留下了更为痛苦的记忆。

既然政治就是演说，那么政治技巧就包括机智的谈锋，政治家也都以他们的言辞而留在人们的记忆中。人们记得温斯顿·丘吉尔在第二次世界大战期间“雄狮怒吼”式的演说，也记得他的那些机巧的俏皮话，其中有些说得很刻薄，比如把克莱门特·艾德礼^[4]描述成“一头披着羊皮的羊”。林肯凭借他的智慧取得了政治上的成功，但很难想像他的政治技巧能离得开他那高超的演说才能。这些人物当然都属于一个已经消逝的时代，那时的公民都像鉴赏家一样去聆听政治家长篇大论的演讲。格拉德斯通曾花了四个小时来向下议院陈述他的预算计划——据说当时还提供了生鸡蛋和雪利酒饮料来取悦听众。广播和电视的庸俗化效果毁坏了这种政治文化，它们制造了如此大量的东西来分散人们的注意力，政治只能被挤进一个更狭小的空间：“精彩片段”（sound bite）^[5]。“精彩片段”属于简单化的标语口号类型，但这并不意味着政治家无须具备高超的演说能力。

在现代民主国家，政治家是一个较广泛群体的代言人，政治家的目的在于取得某个职位。“代言人”和“职位”是一个世界的两极，从政的人们必须奔忙于其间。这两极都在很大程度上揭示了政治的本质。

代言就是代议制，现代国家的管理必须由公民的代表而不是公民自己来执行，因为立法条规常有数百页之多，不具有特别的技能，不投入大量的精力，就无法掌握这一套繁琐的规章。然而政治家要花很长时间来发挥代表的功能，最后才能形成政策。这是一种寻求众人都能接受的立场的技巧，因为这个立场能将相互冲突的利益协调起来。肤浅的批评家看得到政治家的立场是含混和不确定的——这常是必要的，但却往往看不到政治家的这种技巧：找到问题的某种症结，利用它将不同意见统一起来。像能够随意隐藏物件的魔术师一样，高明的政治家对一部分听众发表一种意见，却能让另一部分听众（有时就在同一个表演厅内）听不出他本来的用意。头脑简单的理性主义者有时指摘政治家的这一特点不过是为了寻求支持而不惜诈骗，记者们则会对政治家和演讲进行“解码”，揭露所谓隐藏在言辞之中的“信息”。如果更深入地理解，就能看到这种技巧能使见解和态度都大相径庭的人们共同生活在同一社会。这一技巧若失灵——比如加拿大政治家，他们未能设计出一个将说法语的公民与说英语的公民的意见统一起来的加拿大——社会就会走向解体的边缘。美国政治家运用策略尽力避免国家因废奴问题而导致分裂，因为他们担心除此之外只剩下内战这一种选择，后来发生的事情被他们不幸而言中。

政治家既受到“代言人”角色的限制，又要进一步被他的职务所规定的责任范围所约束。权力的野蛮残暴在很大程度上被转变成官场的温文尔雅，重要的是要对这两种现象加以区分。局外人常常瞩目于担任国家重要职务的官员手中的权力，然而由于披上了传奇剧般的色彩，权力的威力多被夸大了。首相或总统的权力受到宪法的规限，他们当中的理想主义者很快就发现，他们若想推行改革就不得不作出一系列违背自己意愿的让步。正如哈里·杜鲁门所说：“总统拥有的最大权力就是说服人们去做他们本该无须经人说服就去做的东西。”一个职位所具有的权力只是一种技巧，掌权者运用这一技巧再凭借其权威来完成本该完成的任务。除此之外，人们在谈论“权力”时便只是指一

个掌权者纯属实现个人意愿时得到的乐趣，这种乐趣基本上是没有多少价值的小事。小事中最无价值的，又属掌权者能享受的经常在公共场合抛头露面的乐趣，以及他有能力帮助——或是阻止聚集在自己身边的那些野心勃勃的政治家们实现自己的愿望。毫无疑问，这种能力可以被用来达到不正当的目的。肯尼迪总统在这方面臭名昭著，他利用总统的声名勾引过许多女人跟他睡觉，尽管他既英俊又有钱，不必仰仗总统的名位来干这种事。或许像匈牙利作家阿瑟·克斯特勒描写的那种仰慕政治明星的女子一样，她们中的部分人“愿意跟历史睡觉”。这种权力不是掌权者所占有的什么东西，而是掌权者和权力所及范围内成员之间的一种道德关系。如果说这是腐败，那就是双方的腐败。

政治的本质是说服，这一事实具有一个核心含义：政治家决定一项政策所依据的种种理由完全不等于他公开宣称的那些理由。这两类理由也许会部分地重合，也许会互不相干，但不论属于哪种情况，我们都不能说政治是一种玩世不恭的职业。我们这样说的根据是一项政治行动具有的可称为“维度”的东西。维度之一就是这项行动的可行性。它能产生预期的效果吗？它的代价和可能的长期后果是什么？例如，政府打算使所有的公民都能得到养老金，这当然能解决老年人的困难，但这同样会产生经济上的后果，因为勤俭和储蓄的积极性将受挫，其后果又会波及经济。真正的检验标准是长期效应。19世纪的政论家沃尔特·白哲特说过，任何改革的后果都必须等到经历了改革的那一代人过世之后才能显现出来。

维度之二：执行某一特别类型的政策会有什么后果？它肯定会被用来证明可以继续执行同一类型的其他政策。这项政策如果失败了，也许有人会提出应当进一步推行这项政策，而不是放弃它。例如，由中央管理的某项经济活动产生了异常后果，人们典型的反应是进一步加强中央管理来处理异常状况。还有一个维度：某项政策对于推行者的短期和长期利益会产生何种影响？这里说的推行者包括个人和制定这项政策的政党。例如，1945年后英国创立福利国家制度，选民广被其泽。因此，这项政策的短期效应应当是使执行者英国工党获得更多选民的支持。事实却并非如此——工党在1951年的大选中失败了。更糟的是，这一时期的某些福利措施被认为造成了工人阶级的“贵族

化”，使他们反而疏远了工党。正像政治家们有时所说的，成功带来的失败是最惨的失败。

“公共利益”或是“众人之善”之类说法常会引起人们的冷嘲热讽。人们很容易批评说，对于不同的人群，政府的任何一项举措都既可能产生有利的，也可能产生有害的后果。然而，以为可以从个人代价和收益的角度来衡量公众利益，这是误解了公众利益的含义。这一类概念是政治论证的语汇形式，其含义只有通过公开辩论才能逐渐明晰。这些概念是提倡任何一种政治主张时都必须具备的形式条件。一个政治家当然不能说：“我主张做这件事，因为这对我有利。”如果他这样说，那别人就没有理由也去做这件事了。毫无疑问，人们也会隐隐感觉到政治家主张的每件事对他本人来说也是最好的选择，但这并不意味着他是一个只顾个人私利的伪君子。政治活动许多都出于对政治家自己有利的目的，尽管我们有理由认为政治家一般来说比我们当中的其他人更多地为公众利益着想，而不是更少。两者的差别也许不大，但总还是有一点差别。

以上所说并不等于否认政治中有不少卑劣的成分。政治家必须运用机巧。例如，一个委员会表决时如果赞成和反对的票数相等，一项动议就会被否决。精明的政治家懂得这个规矩之后，就可以决定从正面还是从反面来提出某一项结果难以确定的动议。如果他反对某项政策，他反而可以提出正面的动议，经过表决对立双方票数相等，动议被否决，他仍然达到了自己的目的。1994年在英国举行的欧洲选举中，一位候选人把自己称作literal（真正的）而不是liberal（自由主义的）民主派候选人，这一说法使他赢得了数千名头脑简单的选民的选票。候选人名字的头一个字母如果排在字母表里靠前的位置，也能给他带来虽然微小却很重要的优势，因为愚钝的选民填写选票时会按照候选人姓氏字母的顺序来作选择。在美国的许多州，姓“肯尼迪”的候选人一定会多得到一些选票。而政治家的主要过错都来自人性中相当普遍存在的那些弱点：没有胆量向自己认为不正确的主流观点挑战；担心别人认为自己愚蠢；总想作出貌似高尚的姿态；总倾向于作出较少阻力的选择，因为他知道，等他退位之后恶人自会有恶报；等等。

政治家们之间形成了一种俱乐部，他们在自由民主制中拥有共同的文化感受，这种文化跨越了党派的界限。例如，不同党派政治家之间的友谊往往会超过同一党派成员之间的。某些观念总是在这一文化中占主导地位，而这些观念有的可能违背了一般人的看法（这些看法被政治家们称作“偏见”）。近年来政治家对死刑、文化多元主义、国际理想主义等问题的看法就是明证，他们有时还将这些看法混同于与其相去甚远的“原则”问题。这一事实表明，从某些方面看，政治家作为一个阶层形成了一个寡头集团，其意向与被统治者大相径庭。某些国家的选举制度要求选民支持政党提名的人选，这样一来寡头政治的倾向就更明显了。如果政治家的追求与民众的愿望之间的差距越来越大，人们对政治家的信任就会下降，人们会认为政治家不是在代表人民，而是在蒙蔽人民。我们熟知的那种政治的微妙变成了赤裸裸的诡辩。这当然是一种危险的局面，野心家可能会乘机煽动民众。

我该怎样向听众介绍我的政策呢？面临这种问题的政治家想的更多的是听众，而不是他自己内心的意愿。听众有时是他的同行，有时是他所属的政党，有时是全体选民。我们可以假定，他已经说服自己相信提出这项政策的理由很充分，但他认为很充分的理由在别人看来可能毫不起眼。说服之难在于找到在听众看来也是确凿的理由。要想说服听众，政治家就必须从他与听众共同认可的观点出发。说服的第一步就是说服者设法使听众相信自己的意愿与听众要达到的主要目标是一致的，只有做到了这一点，才可能使听众相信他提出的政策与听众的主要目标正好吻合。

以上关于说服的议论表明，政治家必须是一种特殊类型的人，他要善于将自己的真实看法深藏于心。其他人可以心里想什么嘴上就说什么，可以尽情利用现代世界发明出来的大众传播工具，可以在根本不懂的问题上顽固地坚持己见。政治家则必须考虑自己的言论对自己的前程会发生什么影响，他必须具备一种特殊的人格结构。然而这并不等于说政治家就是伪君子。政治家从事的是风险极大的行业，他必须时刻留意形势发展的走向。政治家的才能中自然包括对机遇的把握，然而如果他没有真正的信念——道德的信念和对形势将如何发展的信念——他就会缺乏干大事业的政治家通常必须具备的那种清晰的

形象。国务活动家——最高等级的政治家——善于将内心的信念与利用一切机遇的才能巧妙地结合起来。1940年戴高乐在伦敦发出抵抗德国侵略的呼吁，1946年他宣布退出法国政坛。这两次举动都很冒险，都可能使他身败名裂。30年代丘吉尔反对绥靖政策，这很可能使他从此退出已经小有成就的仕途。1964年巴里·戈德华特参加总统竞选，这一灾难性的冒险只是为里根1980年竞选的胜利作了铺路石。政治的诀窍是，既要努力取胜，又不可求之过甚。

【注释】

[1] 原文为political scientist，通常译为“政治学家”。本章强调从现代科学的角度研究政治学，所以有时译为“政治科学家”。

[2] 一种游戏，棋盘上画有毒蛇和梯子，逢梯子可前进，遇毒蛇则止步。

[3] 约翰·罗尔斯（1921——2002），美国哈佛大学教授。他的《正义论》是现代西方最重要的政治哲学、法学、道德哲学著作之一。这本书的副标题是Justice as Fairness，意即“justice当作正义来讲”。英文justice有“司法”“公正”等含义，而其他语言的文字包括中文却并非如此，所以这个副标题很难翻译。这本书目前的中文译本就没有译出原著的副标题。

[4] 克莱门特·艾德礼（1883——1967），曾任英国首相。

[5] 西方大众传播领域新出现的词，指大众媒介对政治家言行的报道中最能表达其政见也最能吸引观众注意力的片段，通常只持续十几秒钟。

第九章

政治的实践（之二）：政党与政治信条

参与自由民主政治，就意味着参加或支持某一政党，也就是在一些重大政治问题上选定自己的立场。吉尔伯特^[1]在他所写的歌剧《伊奥兰瑟》中把这说成是人的无法摆脱的秉性：

我常觉得这件事很滑稽，
老天为何总是这样设计：
让来到世上的男男女女
不是倾向于自由主义，
就是倾向于保守主义！

吉尔伯特说的当然是19世纪的英国；在其他国家名称和侧重点可能不同。美国的民主党和共和党或许不像自由党和保守党那样特征鲜明，而20世纪英国最引人注目的是工党。另外我们必须看到，政党的名称有很大偶然性：它只是一个称谓，并不等于政治信条。共和党并不比民主党缺少民主观念，民主党也和共和党一样赞成共和。不过吉尔伯特说得对，自由主义和保守主义是两种最基本的倾向，而且一切都可以归结到这两种倾向的名下。

当然不能只有一种倾向。政治学家长期以来接受了“一党制国家”这个名词，这是概念混乱所致。“党派”这个词本身就意味着还有至少另一个类型上基本相似的党派。^[2]政治的精髓就是不同见解的争辩，要争辩就必须有对立的另外一方。一个政党若是独揽权力，只是自说自话，就像20世纪的一些执政党所做的那样，这个党就是极权主

义，也就是专制主义，因此，这个政党和政治是格格不入的。在每个自由民主制国家，一般都有两个势力最大的政党以及一些处在政治权力边缘的其他政党，另外还有许多政治派别，它们有时会参与竞选的角逐。在对现代国家的舆论现实作了上述概览之后，还须补上这样一笔：各个政党都与各式各样的群体建立了密切的联系——压力集团、利益集团、行业组织、公共关系公司、院外活动分子、教会，以及所有其他团体，这些团体时常感到国家管理权限越来越宽，它们必须对国家的决策施加影响。

政党努力在竞选中取胜，但这并不完全意味着“夺取国家政权”，其实国家也在“夺取”政党。在竞选中被说得极为动听的政策，一旦新上任的部长们分析出其中的含义，就可能发现其只是灾难的诱因。政治管理的实践往往会使唇枪舌剑的政治辩论所兴起的风浪平息下来，因为政治管理是一种受到制约的、必须承担责任的活动，而民主政治则是一场分出高下的游戏。参与者必须冒险，有的人成功，有的人失败，夺魁呼声甚高的候选人败给了名不见经传的对手——这样一副景观激励着各党派的积极分子。埃德蒙·伯克^[3]这样评价政治活动中竞争的好处：“与我们争斗的人锻炼了我们的神经，让我们的技艺更加精湛。我们的对手也是我们的帮手。”其制度精髓在于：选民能够“把败类淘汰出局”。

吉尔伯特认为政治倾向性是与生俱来的，也许真有某种普遍的人类秉性支撑着政治倾向性。美国哲学家威廉·詹姆斯说，人可以分为硬心肠和软心肠两类。有人认为社会主义者总是谈论同情心的问题，所以属于软心肠一类；而保守派——近来支持自由市场经济——属于硬心肠。如果我们认真分析一下当代政治领导人，以上观点就站不住脚了。

政党的复杂性有时是与促进还是抵制变革的抽象问题联系在一起的。当然，变革可以是好也可以是坏，要视判断标准而定，但保守派有一种对变革本身一概反感的秉性，而自由派则欢迎变革。有人用生理因素来解释保守派与自由派的差异：青年人急于变革，但随着年轻的增长会变得保守起来。当然，青年人在政治中的确很不一样，他们

乐于将无穷的精力奉献给社会改革的理想——就像青年土耳其党、布尔什维克分子、墨索里尼的法西斯分子、希特勒的纳粹党徒，还有1960年代青年运动中的狂热分子。我们一眼便可以看出，上述事实不能成为鼓励青年人参与政治的理由！

另一种说法是，政党是与利益联系在一起的，所以富人是保守派，穷人是自由派或是社会主义者。这一传统观念的现代版本是这样一种观点：现代国家是资产阶级和无产阶级之间的隐蔽战争的战场。这个观点有两个大漏洞。第一，在战争中一方力图彻底打败另一方，而政治论争则是一种运动，一种竞技，每一方都需要另一方。踢足球不能没有与你一比高下的另一支球队，搞政治也不能没有相互竞争的政党。因此，阶级战争的观点隐含着这样的意思：政治从此结束，然后由一些政治领导人创建单一的、真正的统一体。第二个漏洞是，如果说政党只是利益的代表，那就无法解释为什么相当数量的工人投保守党的票，而相当多的富人和中产阶级分子拥护激进的方案，包括以平等的名义对财富进行再分配。从这一观点出发的政治学家无法理解这样的现象：为什么蓝领阶级加入了共和党，工人阶级成了托利党人。事实上，政治是一种说服活动，从选民没有理性的行为中我们无法确切地了解他们将会怎样思考，怎样行动。

以上这些观点都能帮助我们了解一个复杂多变的领域里的某些方面，它们还能在一定程度上纠正对政党的最具有蒙蔽性的误解——将政党与政治信条（有时也叫“意识形态”）联系在一起。在政治中原则和纲领固然重要，但它们能否实现却要取决于所处的境况。问题在于境况总是千变万化的，政治学家只好把注意力投向政党的信条，因为信条至少还有某种智力上的连贯性。在许多情况下，政治信条几乎是我们在研究政策运作时的唯一依据；无论在何种情况下，信条本身都有一种思想上的吸引力，使它成为值得研究的对象，尽管我们应当时刻清醒地意识到，在政党实际运用权力时，信条的作用十分有限。

读者可能已经注意到，到此为止我们讨论了自由主义和保守主义，对社会主义却只是顺带提及，而从某些方面看社会主义应是现代政治中左翼政党的法定信条。在厘清这一领域时我们必须十分谨慎，

而且在没有谈到下面一章所涉及的意识形态问题之前，我们对社会主义的论述将是不完全的。让我们从叙述的角度来讨论社会主义，并以英国的经历为基础，而英国式的社会主义正是被广泛仿效的蓝本。

政治领域中始终存在着参与者分裂为党派或派别现象，早在17世纪中期保皇党和圆颅党就互相争斗，而英国最先出现的政党则是辉格党和托利党。1679年辉格党和托利党在有关约克公爵詹姆斯的法案上成为对立的两个党派，该法案以詹姆斯是罗马天主教徒为由拒绝他继承王位。托利党倾向于秩序与服从，而辉格党是贵族派，主张政治应当建立在由数量有限的选民表态赞同的基础上，就像国会制度所体现的那样。然而在后一个世纪里英国的政治活动多须仰仗皇室的庇护才能成功。很久以后党派才开始受到尊重，反对党制度才成为政治体制中不可缺少的组成部分。

辉格党的理论家是约翰·洛克。他的学说为一种类型的自由主义打下了基础——政治统治必须建立在被统治者同意的基础上；人生而拥有生存权、自由权、财产权等自然权利。1776年美国的独立宣言中出色地表达了洛克的思想——它宣称人对于“生存、自由、追求幸福”拥有不可转让的权利。这是一种向传统提出挑战的政治学说，它投合了人们要求对政治和社会都进行改革的愿望。我们似乎可以说，要求废除经不起理性检验的一切规限，这一主张奠定了现代社会的基础。因此，“自由主义”具有了两重含义：第一，它是现代政治中与保守主义和其他信条相对立的一种特定的政治倾向；第二，它是一种原型式政治观念，可以囊括一切形态的现代欧洲政治。

自由主义一词直到1830年代才流行起来。那是一个创造政治名词的时代，社会主义、保守主义等现有名词都是当时出现的。然而到这个时候，由于现代政治中一个具有决定性意义的事件，英国政治已经分裂为两派。这个重要的问题就是，如何理解1789年开始在法国发生的事情^[4]。辉格党的一名领袖人物查尔斯·詹姆斯·福克斯认为，法国终于走上了1688年英国走过的道路^[5]；福克斯的朋友埃德蒙·伯克^[6]则认为法国革命者从人权宣言的抽象原则中推导出破坏性的政策，这是一种新出现的十分糟糕的现象。他们抛弃了传统，目的是在一个抽

象的政治蓝图指引下用暴虐的方式统治法国（很快还要统治整个欧洲）。伯克相信这种做法将会毁灭人类。伯克对法国大革命的看法预见西方世界后来批判共产主义的所有观点。法国和俄国版本的乌托邦主义最终都以使自己的国家陷入血泊而告终。远在第一颗头颅滚下断头台之前，伯克就作出了以上的预言。

伯克实际上以他对自由主义的剖析创立了保守主义，他认为，作为一种主张改革的政治学说，自由主义和某些社会改造学说如出一辙，那些学说徒劳无功地以毁灭性的方式寻求建立一个理想社会，结果只会使整个政治都走向毁灭。伯克的《法国革命感想录》（1790）精辟地陈述了他的基本观点。进一步将对政治的理解与专制主义的混乱观念相混淆的另一个原因，是对“左”和“右”进行区分的盛行。它的起源是一种比喻，原指法国大革命时期的国民会议中不同派别就座的位置。左派和右派后来分别用来指革命和反革命，伯克和其他拥护“政治”^[7]的人们都认为，革命和反革命这两个概念都和政治格格不入。根据伯克的想法，政治应当建立在保存和改革的观念之上，政治的出发点不是关于完美社会的抽象构想，而是现时的境况。

那么，怎样看待社会主义呢？社会主义起源于19世纪两个现象的融合：第一，19世纪有这样一种思潮，即认为社会基本上是一个工厂，其产品应当平均分配给工厂的每一名成员。第二，在那一个世纪里，新生的产业工人阶级实际上获得了政治权利。社会主义的独特之处在于对穷人的关心，它寻求通过立法来制定这样的政策：重新分配财富、由国家提供福利，使公民的生活状况趋于一致。社会主义反对奢华和富人的无所事事。

社会主义和自由主义以及保守主义的区别究竟在哪里？作为现代社会中的一种改革学说，社会主义看起来更接近倾向于改良的自由主义。在英国，工党实际上是在自由主义的羽翼下成长，最后自称是改革的政党而取代了自由党。另一方面，正是保守党人沙夫茨伯里于1840年代提出了“工厂法案”，也正是历届保守党政府于1951年后继续并拓展了工党的福利国家政策。1985年英国煤矿工人罢工，反对意欲提高矿山经济效益的保守党政府，此前工党却一直在支持本质上带

有保守色彩的补贴政策，目的是保存一些煤矿居民区。

这是一种常见的情形。政党互相偷窃对方的政治外衣，把对方的支持者挖到自己这边来——这是政治这个庞大游戏的一部分，往往较少考虑本党政治信条的前后一致。一贯支持自由贸易的自由党人在1890年代提出所谓“新自由主义”，转而为补贴和保护主义政策辩护。玛格丽特·撒切尔夫人的保守党政府于1979年之后被指责背叛了保守主义而采纳了古典自由主义政策。形势改变着政治的色彩，以至于在某些形势下一个政党认为正确的政策，在一代人之后或许会呈现完全不同的面目。现代政治中最吸引人的一个现象是，在美国未能出现一个成功的社会主义政党。当然，民主党采取了许多在欧洲会被称作“社会主义”的政策，而且美国政治中“自由主义”的含义比欧洲的自由主义更接近社会主义。政党对政策合理性的一切论述都是抽象的，而在新的形势下，这些论证提出的要求会超出政党实际愿意承担的责任。在这种情形下，政党就必须调整政策或是信条（有时两者均须调整）。

在政治实践中，自由派一般赞成改革，保守派则坚守传统——这种说法向我们揭示了正确的趋势，不过仅此而已。不管怎样，它无法解答关于社会主义的问题。社会主义的政治倾向是否与自由主义和保守主义一样已经深深扎根于政治之中了呢？是否可以说，社会主义是一种运动，它超越政治生活的兴衰，将目标指向远比政治更为宏大的前景：建立一个永远完美的社会？问题的关键在于，社会主义既可以指对一个完全公正的社会的信仰，也可以指这样一种政治倾向：主张在条件允许时实行平均主义的财富再分配改革。在一个完全公正的社会，不管它是什么模样，都不需要严肃的政治活动；完全公正的社会是一种完美的规划，我们可以称之为意识形态，后面将谈及这个题目。这就是社会主义这个名词的一般含义，对社会主义的信徒来说尤其如此。正由于上述原因，社会主义获得了一个真正意义上的政治伙伴——这个伙伴常被称作社会民主主义。加上“民主”就意味着在政治上承认，国家作为一种体制必须对其成员目前的好恶和要求作出反应。因此，任何关于一劳永逸的最完美国家的设想与政治行为本身正好是相互矛盾的。

【注释】

[1] 吉尔伯特（1836——1911），英国词作家，以善写幽默打油诗闻名。1882年与沙利文合著歌剧《伊奥兰瑟》。

[2] “党派”在英文中是party，这个词还含有“一方”的意思，如party A即“甲方”。

[3] 埃德蒙·伯克（1729——1797），英国政治家，辉格党成员。

[4] 指法国大革命。

[5] 英王詹姆斯二世专横暴虐，1688年数名英格兰主要人物邀请尼德兰联省共和国执政者威廉三世进行干预。同年威廉率军在托尔湾登陆，英王詹姆斯被捕。1689年英国召开上下两院联席的特别会议，宣布詹姆斯逊位，威廉三世和玛丽二世共同继位，完成了一次不流血的革命。

[6] 见前注。

[7] 如前所述，此处的政治是与专制相对的。

第十章

政治的实践（之三）：正义、自由、民主

政治行为的一大部分是讲演，因而必须使自己戏剧化。从某种意义上说，国王只不过是人群中的一个普通人。君主制国家的社会秩序要求将国王戏剧化，因而要有王冠、宝座、权杖、仪仗队、王室徽章等象征物。现代平等时代中的首相、总统也在使用上述的某些象征物。政治表达多含有隐喻性。前面我们将国家看作一个政治“机体”，现在我们可以把国家视为一艘航船。“政府治理”（government）这个词本身就隐含着航船的比喻，^[1]它源于中世纪拉丁文 gubernaculum，意思是“船舵”。政治是驾驶国家这艘航船的艺术。那么，舵手靠什么航标来掌握航向呢？

显而易见的答案是：他应当凭借理想来指引航向。理想是远方的灯塔，它是人人都该努力达到的目标。理想往往是政党视为身份归属的某种观念。例如，保守党人将维护传统视为己任，自由党人则拥护自由，社会主义者主张平等。然而为政治导航的最有用的工具是“正义”，它的重要性甚至超过了上面提及的这些价值诉求。第一部政治哲学的杰作——柏拉图的《理想国》将正义看作最高美德，它决定其他一切美德的地位。现代的“正义”（justice）一词来自拉丁文中的 ius，这个拉丁字的含义既包括法律也包括权利。柏拉图在那篇著名的对话中一开场就说，正义就是每个人得到他应得的。但他又说，如果我们无法说清什么是人们应当得到的（或应得而未得的），这个界定就毫无用处。而这样做就需要对城邦的整个结构加以描述。在柏拉图看来，正义就是根据人们具有的天然秉性把他们安排在国家中适当的位置。于是君王就当是哲学家，因为只有哲学家才能理性地了解人的本性。实现正义的基本原则是互助互补，工人、武士、哲学王都必须各尽其责。

柏拉图的理想国有时被看作是一种乌托邦，也就是对某种理想状

态的描绘。但这是一种误解。首先，人们的欲望和理想各不相同。我凭什么非得赞同你的欲望？你也不必向我的欲望看齐。仅就人的欲望而言是没有多少道理可讲的，而讨论究竟应当有何种欲望这个问题则必须超出欲望的范围，进入客观的层面。然而从深层意义上说，正义是一种理想，我们所生活的这个纷繁的世界里没有一样东西能真正成为理想的。用航海来作比喻，正义是给我们导航的星斗。凭借星斗来指引航向，并不意味着我们要把航船开到星斗上去。我们有时候说，正义是一种规范式概念，这意味着我们应当以它为标准。如果我们说，为了维护正义必须制定某政策，或是说，目前存在着不公正的状况，这都是在建议采取行动。因此，在谈论正义时，我们或是在描述一个理想，或是在描绘一个乌托邦，或是在倾诉某种不满，或是在倡导一项政策，或是在追寻许多其他的目标。对正义和其他理想来说关键的一点是，它们能以许多不同的方式发挥作用。重要的是，在任何具体情况下我们都要弄清是哪一种功能在发挥作用。

例如，选举权只限于有财产的公民或成年男子，这公正吗？一个民族要受另一个民族统治，这公正吗？强迫每一个公民信奉国教，这公正吗？这些问题环绕着“正义”的主题引起了激烈的争论，而不同时代的人得出了不同的结论。显然，正义的内容至少在某种程度上要取决于人们当时的观点。对于上面引为例证的问题，多数人都能作出明确的回答，他们因而会倾向于认为，随着时间的推移人类的正义观从狭隘的偏见逐步发展成比较宽容、合理的观念。这是我们的一种自我陶醉的幻觉。所有这些经历似乎只能证明，每一代人都满意地认为自己终于能体面地作出真正合理的道德和政治判断。

例如，不管一个国家的政体有多么民主，其公民的政治参与程度总会有起有伏，这完全取决于形势的变化，没有什么更深刻的理由。希腊罗马时期的公民参与多于中世纪；中世纪早期意大利城邦的公民参与多于中世纪晚期。情况总在左右摇摆。当代的人们认为道德标准都是相对的，所有的文化都是平等的——他们想把这种信念当作最终的结论，自得地认为他们终于获得了人类多少年来都在探索的真理。

政治就是对“怎样做才公正”的无休止的公开争论。亚里士多德

说，政体中的不稳定来自人们对平等的追求。他还说，公正就是根据不同群体对城邦利益的贡献来分配荣誉和职位。数量、财富、功勋都必须有自己的位置，一个真正的政体应包括民主的和寡头的两种成分。此处哲学家只是在告诉我们什么是公正。他不是在教我们怎样实现公正，假若他真想这么做，他列出的公式也派不了什么用场。这倒指出了公正这种观念能够发挥作用的另一条道路：公正可以用来从哲学上解释我们已知的事物。我们曾经使用的航船的譬喻有一个很大的缺陷：它告诉我们，只有在尚未到达的某个地方我们才能寻找到公正。这是十分错误的。我们已经知道什么是公正，而且我们的社会在某些基本的方面已经实现了公正。如果这不是事实，我们就无从认识公正。换言之，公正不仅仅是存在于我们前方、可以为我们导航的目标，公正也曾在我们的过去中存在，它揭示了我们的现状和我们的历史。

这就说明了为什么政治生活中总会有人在某些时候提出维护公正的要求。当新思想出现，或是形势发生变化时，原先看起来自然合理的情形现在却使人们不满，要求改革，而改革的理由就是维护公正。从修辞功能看，“正义”的词义可以降格、俗化。每个人在提要求或发牢骚时都可以假公正的名义，所以公正能够激起强烈的感情，这情绪又能酿成民众的骚乱。对立的两个阵营高举正义的大旗相互争斗，能将整个社会拖入内战。1860年在美国就发生了这样的事情，霍布斯则认为英国的内战也是这样发生的。因此，霍布斯相信另一种思想传统——将正义降低为维持社会秩序的基础，认为问题的关键在于稳定。霍布斯认为应当完全由统治者来负责决定什么是正义。他毫不含糊地说，一个正义的公民就是“在行动上遵守国家法律的人”，这样就否认了公民有权凭借自己的良知来发现与现行公共政策相悖的更高的正义原则。这并不等于说，像霍布斯这样的哲学家不看重正义或良知。圣奥古斯丁问道：“国家没有正义，盗贼横行，那将是一幅什么情景？”然而在他看来，人世间的正义只不过是天堂的拙劣模仿而已。这些哲学家们将正义看作一种易燃品，极易被情绪的火花点着，所以最保险的办法是把正义交由哲学家妥善保管。

理想如何在政治语言中发挥作用呢？我们可以看一看“自由”这种

理想。我们可以把自由称作liberty——这个词来自古罗马一个名叫“利伯”的神，就是酒神狄俄尼索斯；也可以称作freedom——来源于日耳曼语中的一个词，指一户人家中除奴隶之外与一家之主较亲近的成
员。自由这个词最重要的功能是身份和属性上的自我标定：例如表明这些阶层的人们是不受统治的人；这些政体是不受王权统治的共和政体。最广义的自由把由政治体制治理的人民与被专制体制统治的臣民区分开来。西方正是依据这一点而自称为“自由世界”，以区别于专制统治的。这里，自由是一个表示理想的词，但我们不必像看待“正义”一样把“自由”当作导航的灯塔，因为我们已经获得了自由。我们的任务只是很好地维护我们已经拥有的东西。

对自由含义的最明白的解释是从反面来界定：自由就是不受限制。在政治语境中，自由就意味着不必生活在一个拥有生杀予夺大权者的统治之下。但这很容易滑入诡辩：如果自由就是不受限制，那么，假若我因为缺钱而无法做想要做的事，那就可以说，贫穷就是不自由。照这样推理，“自由”就滑向了“权力”，我们就会去拥立某个善良的独裁者，指望他来消灭贫困，使我们享有平等的权力。霍布斯对自由的疑虑不下于对正义的担忧，他将自由谨慎地定义为“法律的沉默”。就是说，在没有限制性的法律条文强迫你服从时，你就是自由的。然而我们更熟悉的欧洲传统是，将自由定义为在法治下生活，而不是在专断的统治下生活。但即使是这样一种合理的观点也可能隐含着问题。如果自由只是不受限制而已，那么当法律禁止我们做某事的时候，我们怎么能是自由的呢？这是霍布斯的看法，他的追随者杰里米·边沁^[2]也持同样的观点；然而在此情况下我们应当看到，法律（而不是专断的命令）完全是抽象的，人们的自主判断权并没有被剥夺。例如，对多数人来说，并没有强制性的法律条文限制他们用杀人的手段来达到自己的目的。但他们在成长的过程中本能地将杀人的选择排除在外。

一艘国家的航船在无边无际又深不可测的生活之海里航行时，船上的乘客们很可能会决定驶向一个目的地，在那里他们可以享受到未曾实现或未曾完全实现过的理想生活。他们作出这一决定的根据是，所有的人都会喜爱他们所追随的理想。这可就大错特错了。事实上，

我们在特定时段的身份和文化使我们受到局限。不同类型的人会有不同种类的理想。罪犯不会有太高的正义感，尽管他们往往特别看重荣誉。另外，西方关于自由的理想对其他文明中的许多人具有不可抗拒的吸引力，不过这种理想须建立在某些形式的自我控制的基础上，而自我控制是不容易做到的。一些鲁莽而又耽于幻想的理论家让许多人认识到与自由相近的一种理想叫做“解放”，这理想诱使又破又漏的航船上那些容易激动的乘客们赞成急剧地改变航向。有的尝试已经失败了，这并不奇怪，因为正如卢梭等人所说，奴隶造反的结果不是创建一个自由的社会，而只是更换了自己的主人。自由这东西很奇怪，它只能是一种我们已经握在手中的东西。把自由当作理想的航标，那它就永远只是一个幻象。

民主的理想和自由具有许多相同的特点。起初它只是一个不起眼的宪法名词，但它迅速膨胀起来，甚至可能会取代自由和正义的位置。我们不难列举，民主胜过自由和正义的更简洁方式：卢梭说，一个人如果不参与制定自己必须遵守的法律，他就不可能享有自由。卢梭是一个十分敏感的哲学家，他不可能从自己的主张直接转向这样的看法：唯有民主制度才是自由的制度（他认为只有神才能创立民主政体），但其他许多哲学家却转向了上述看法。民主可以通过许多方式来取代正义，然而“唯有民主政体才公正”的观点包含着一个很难让人信服的看法：在人类历史中所有的政体都不公正，只有极少数例外；虽然如此，民主还是可以通过许多方式来消化正义。

民主最明确地演示了在现代社会中政治理想如何扩展到国家的领域之外，成为现代生活中其他“组合关系”^[3]（我们在本书第六章中曾提及）的价值标准。例如，“民主的社会”可能看起来像是一个自相矛盾的词，但却被用来表示这样的社会：每一个成员过着同样的生活，享有同样的资源。民主的文化指的是从社会上层确立的审美标准下解放出来的文化。有时人们甚至提出了经济的民主化，那一般是指将工厂转变成工人共同经营的合作社。甚至还有民主的风俗举止；法国历史学家亚历克西·德·托克维尔就曾用民主一词来形容美国社会，认为美国的社会习惯将替代欧洲的贵族习俗。

当代西方人的社会基本上都是公正、自由和民主的社会。这些表示社会状态的词语经过哲学家的阐释可以表述我们的基本哲学思想。但这三个名词每一个都可以经过哲学家和演说家的精心雕琢（各用不同的方式）闪闪发光地出现在我们面前，它们不再是我们已经享有的习俗和条件，却成了我们今后可能努力的新方向。它们变成社会公正、社会解放以及真正的或强大的民主，指引着我们的奋斗方向。这样看来，某一种政治是靠理想来导航的。问题在于，我们很明显只能靠某一颗星导航，我们不可能朝着天上不同方位的好几颗星辰行驶。也就是说，谁若主张靠某一颗而不是另一颗星导航，他就必须证明唯有那一颗星能指引我们实现所有人的奋斗目标。然而因为我们这些人奋斗的目标常是相互矛盾的，所以要么让一部分人放弃他们的奋斗，要么就须放弃某些目标。因此，我们总是通过调整对相互矛盾的奋斗目标的判断来确立政治方向。在政治中理想是重要的，但现实最终必将为我们确立奋斗的方向，以及前进的速度。

【注释】

[1] government的含义还有“政府”“政体”“管理”等。

[2] 杰里米·边沁（1748——1832），英国哲学家、经济学家、法学家。

[3] 此处的“组合关系”即英文association。参见第六章注。

第十一章

科学地研究政治

治国如同驾驶航船，这个十分诱人的观点支配着现代政治。这一譬喻引发了关于目的、政策、战略、方案等问题的讨论，这些术语都意味着有一个“我们”能决定广大而又复杂的社会的前途。政党在选举时期竞相许诺以争取选票，而经验告诉我们，如果什么问题得到了解决，所付的代价将是又引出了新的问题。毫无疑问，这就是人类社会的实际状况，但就是在这样的状况之下，我们也许还可以在有限的范围内作选择：依靠个人还是凭借群体的力量来面对我们的问题。有的人梦想用政治手段将我们从不公平的社会中解放出来，但许多人则赞同亚历山大·蒲柏^[1]的相反的观点：

让傻瓜们去争论政体的事儿吧。

治理得最好的地方，就是最好。

然而，假若治国确实如同航海，我们就需要可靠的事实依据，还要懂得关于航船性能的可靠知识。众所周知，这样的知识只能从科学中获得。我们已经讨论了政治的历史，后来又谈及政治的实践方式。现在我们将从政治的历史和实践转向政治的科学。

我们必须看到，以科学的方法研究政治要求我们完全改变观察的角度。我们参与政治实践的时候，政治是由角色、习俗和情景编织的戏剧。政治科学则要求我们忽略由个人因素引起的差异，将政治看作一个跨越时间的过程，像自然现象一样。我们知道，古人曾经作过这样的尝试。他们发现政治遵循着一种跨越各个时代的周期而运动，这种观点至今仍很流行。马基雅维利有力地运用了这个观点。他说，宗

教“带来好的体制，好的体制带来大量的财富，大量财富使城市公用事业获得成功、公众得到幸福”。他赞同波里比阿等古代作者的观点，认为每个政体都是由于自身固有的缺陷而崩溃。参与者的个人品格对政治运动周期的影响很小。然而马基雅维利还说，许多政治周期从未走完最后的行程，因为国家的内乱削弱了国力，使邻国乘机征服了这个国家，而邻国则处在政治周期运作的系统之外。

系统就是由各种部件按一定关系组合起来的一个整体，关于系统的观点是科学地研究政治的核心观点。我们可以用汽车的引擎来打比方：汽车抛锚了，机械师可以把它修好。我们常把经济体系看作一部机器，外力——比如政府——可以控制其产品。就好像政府是一辆汽车的主人，他想提升汽车的性能，或是改进它的传动装置。现在我们又有了一个理解政治的十分流行的比喻：不是视政治为机体，也不是航船，而是机械。政治家是工程师，是系统之外的机械师，其职责是使机器按照我们的意愿运转。我们同样必须区分什么是系统内部的问题（时下流行的术语是“内源”因素），什么是外部因素（类似表述为“外源”因素）。

上述譬喻是支撑政治科学的基础。这种研究方法的科学性在于试着将政治当作一个过程或一种机制来看待，其背后是一种技术上的野心：我们指望运用由此得出的知识来达到我们的目的。科学地研究政治的一个难题是确定内源因素和外源因素之间的分界。就是说，政治系统延伸到哪里为止，外部控制因素从哪里开始？1958年戴高乐介入法国政治，以法兰西第五共和国的形式创立了一个全新的政体（或称系统）。那么，戴高乐是超然系统之外的一位从天而降的神仙呢，还是由法国政治传统构成的更广泛的系统内的成员呢？答案当然是，要看这场关于认知的智力游戏的规则是什么。我们可以说，美国的开国元勋们确立了一个规则系统，他们的继承者们在系统的范围内实现政治操作。

在研究一个问题时，我们会假定自己独立于任何系统之外。但当别人研究我们的时候，他们会把我们当作一个认知系统内的成员，具有稳定的、多少可以预期的特性。谁也无法逃离由种族、性别、阶

级、历史或别种抽象过程构成的主导性系统——这是当前哲学界的老生常谈，但从某种意义上说，该观点显然是正确的。然而，由种族、性别、阶级和历史组成的系统只要能告诉我们系统中的人们会如何行动，那就很有意思了。可惜它办不到，因此我们得到的是一个没有意义的决定论：谁也无法逃离——那个谁也说不清楚的东西！

政治科学的基础可以用机械师的比喻来说明。政治科学也建立在这样一套修辞语言之上：它将形象、陈规、幻象、神话（还有“修辞”本身）与事实、证据、现实等确凿、坚固且给人深刻印象的词语加以对照。在这样的基础上，政治科学使用它的材料建筑起自己的理论大厦——在今天，政治学的建筑材料是何等壮观！政治学家第一次以一座浩如烟海的资料库拥有者的身份出现在我们面前。资料（拉丁文复数data变成了一个单数集合名词）就是一组事实，可以用来建立或检验理论：全部历史可以被归纳为一种资料，政治学家用它来建立一种理论——比如革命理论。我们也可以说，现代社会就是资料慢性中毒的社会。国家公务员们搜集资料，统计人员整理资料，计算机储存资料。政治学家可能会像指挥作战的那些将军们一样，他们巨大的情报网已经获悉敌人进攻的计划和时间而他们自己却还不知道，因为与此同时其他许多情报淹没了司令部。

一张选票是一项资料，一份问卷调查答案也是一项资料，全世界范围内这种信息的数量呈指数增长。然而，如果选票和观点被抽象成选举中提供的有限选项或是问卷的答案，那么投票和发表观点就仅仅是一种资料而已。资料统计一开始就是进行均质化，最终必定会抹杀许多为适应复杂的现实情况所作的富有创造性的尝试，比如选民的积极性、问卷回答者的资格限定等。并不是说，这些复杂的现实情况根本无法被统计成数据；问题是，受访者回答问卷时不是经常能有意识地得到适当的信息。人终究不等于标出不同强弱程度的一组结论。

在政治学家看来，政治是用数据资料来加强的系统，政治研究的目的是找出数据和系统之间的因果联系。在这一研究过程中，将现代社会视作独立的“组合关系”（我们在第六章中曾论及）是一种极有价值的思索结构——但这一思维方式也许会导致政治学本身的消亡。因

为假若政治中发生的事情要到经济中、社会过程中，或者甚至文化中去寻找原因，那么政治就只是一组效果，而再也不是一种独立的、自主的活动。后果之一就是，政治中发生的任何事都不值得被当作一门科学来研究。

事实上政治的确是自成体系的，尽管它显然与其他人类活动和人类社会结构有密切的联系。政治科学中最基本的问题是：某种政治现象的肇因是什么？例如，为什么政府有时能在选举中取胜，有时又落败呢？我们有可能从政治本身找到部分的原因，比如，取胜的政党组织得更好。但在政治学家看来，更深刻的答案往往完全在政治之外——例如经济，它与政治显然是两码事。我们可以举出一个简单的假设：如果大选在贸易周期曲线上升时举行，当政的政府就能再次当选。如果这是事实，那就证实了“知识就是力量”这句格言。政府为了赢得竞选只须让经济繁荣的景象出现在大选临近之时。

我们显然会遇到两个难题。第一，经济不是一条驯顺的宠物，叫它干什么它就干什么。第二，事实证明，上面的假设永远不能成立。正像政治学中常见的那样，这两者间的关系颇有趣味，但两者的因果联系则不明显，尽管对照关系中的两个成分——消费者和选举人——因设定为同一人而取得了一致。

还有一个进一步的问题出现在创立政治学现代形式的早些时候。20世纪初第一代学院派政治学家批评某些前辈理论家错误地假定人类行为完全是理性的。据说这一错误应归咎于这样一些政治家和理论家，他们试图用纯理性的论辩来吸引选民。新一代政治学家成功地证明，形象、成见、公众情绪、家庭背景等许多非理性因素事实上都是政治行为的主要决定因素。正如在学术争论中经常发生的那样，争论的双方都在某种程度上误解了对方——本是为了引出对政策采取更为理性的态度而设计的规范性论辩，却被新一代政治学家当作对现实的假定。

比争论双方互相误解更为严重的问题是，我们不得不假定人类行为实质上是非理性的，这就使政治科学研究大打折扣。科学将它研究

的所有对象都转变为一个自然而然的过程，这过程不受人的思想影响，因为思想就是以各种方式来解释世界的能力，而人的行为则取决于对世界的这些无法预测的解释。因此，人类行为缺乏我们在自然界发现的规则性。比如说，选举若在经济上升或繁荣时期举行当政者往往能取胜，这一看法可以转换为一个因果假设：对经济繁荣感到满意的公民会投当权者的票。然而因为人会思想，人们可能会从与经济兴衰无关的其他角度来看世界，所以这一假设实际上还是靠不住。

根据心理学家的研究，人类行为中的确存在着不同形式的非理性倾向。在这一范围内，20世纪的政治学提出了大量发人深思的假设，并以有趣的方式将信息组合起来。这些信息事实上对于了解任何一国的政治都是必不可少的。然而我们刚才从行为的角度进行的讨论无法得出满意的结果，而且落后于政治学的一种新的从另一个角度入手的理论模式。“理性选择”理论关注的是理性思索，而不是情感和习惯性反应。政治家和选民经常在作出选择，我们也根据自己的好恶，结合我们对事情发展前途的估计作出抉择。这被称作“期望效益”，而且可以通过“选择意愿”的形式逻辑来研究。这类研究的一种深化形式专门考察在一场选择战略的“游戏”（容易使人误解的名词）中不同的决策者之间的关系。“理性选择”理论家提出的问题是：在什么条件下从理性的角度看应该采取与他人合作的战略（例如为公园或国防等公益事业出钱），而不是采取在当前看来显然最合理的战略（在上述假设之下），即只寻求个人利益、在别人付出成本之后“免费搭车”？

人们经常用著名的“囚徒困境”来分析这类问题——两个被单独监禁的囚犯必须选择自己的行动策略。条件是，假若甲坦白了罪行而乙没有坦白，甲会被从轻发落，乙则会被重判。如果乙坦白了，他就会被宽待而甲会被严惩。如果两人都交待了罪行，两人都会被重判。但如果他们相互信任，都不坦白，两人都只会受到最轻的处罚。在这场博弈中，正像在生活里一样，信任别人是要冒风险的，但也可能带来最高的回报。值得注意的是，这个虚构的情节能够被归纳为一种格式，广泛地套用从国家的创立到国际关系和公众生存空间的分配等各种问题上。

这一关于选择的公理产生出大量给人深刻印象的专门文献。它说明，政治学中的这一倾向也成了经济学家的领地，因为用这种方法总结出的动因基本上都是经济因素。这一事实又解释了在读者看来也许是我们论述中显得有些矛盾的一点。我们曾说，政治科学只能将人类看作非理性的，他们只会对刺激作出反应。但在理性选择理论中我们提出的政治学公式却在探寻有理性的参与者所作的选择。那么，政治科学肯定能容纳理性吗？

问题的关键是我们所说的理性具有怎样的含义。我们在此不必详细区分古典哲学中的理性概念与另一种大相径庭的概念——抽象的经济人具有的“实用理性”。我们只须说明，当人类采取行动时，他们既要努力实现促使他们采取这一行动的目标，同时还要维护他们选定的自我形象。理性选择理论以量化和排列选择可能性的方式勉强地将人类行动的第一个目的化为一个公式，但这一理论无法满足人类行动的第二个目的。在政治中（甚于在经济中）人类行动的第二个目的表现得尤为突出。理性选择论的批评者最激烈攻击的就是这种理论无视不同文化中人们行为方式的差异。

因此，用科学方法研究政治是本世纪一项伟大却又有局限性的成就。像其他任何认知形式一样，政治科学从其局限性中获得了力量。然而纯科学自身的局限性尤其限制了对人类生活的理解。但政治科学经常以忽略纯科学的严格规限的方式摆脱其局限性。政治科学中的许多资料都是历史性和描述性的，事实上也必须如此，因为我们应当承认，对任何现代国家政府治理进行了解绝对不能罔顾该国人民的文化习惯。

【注释】

[1] 蒲柏（1688——1744），英国诗人，善写讽刺诗。

第十二章

意识形态向政治挑战

用基督教的语言来说，政治像体力劳动和分娩一样，也是人类所受的一种诅咒。机器已经在很大程度上减轻了劳动强度，分娩也不再像先前那样痛苦。但政治这个诅咒的痛苦减轻了吗？如果人人都是天使，我们就不需要政府了。不过，既然我们必须有某种形式的政府，我们可不可以找到更好的选择，而不是历史向我们展示的那些充斥着战争、贫困和暴力的国家？这种希望的呼声常会在处于政治边缘的穷人中爆发，有时还能达到政治的中心。这呼吁肯定来自基督教关于太平盛世的理想，它产生了爆炸性的后果。

例如，再洗礼派教徒们相信必须立即建立一个天堂般美好的新秩序，1534年他们占领了德国城市明斯特，组建了一个他们认为最完美的社会。这个社会与现代的极权国家极为相似。1642年后的英国内战中显然有一种宗教专制主义倾向。一个牧师以典型的语气写道：“政府的产生，地球上的一切都与天上相似相仿，这都是上帝的设计。”

根源于哲学的一种强大的传统也很注重建立一个完美社会的设想。许多人醉心于柏拉图的描述：哲学家从多数人居住的阴暗洞穴里逃出，终于看见了现实。真正的王只能是哲学家，因为只有哲学家能获得治理一个真正的人类族群所必需的知识。许久以后，18世纪的启蒙思想家们认为他们掌握的理性构成了在世界上实现正义所需要的知识。然而，他们中的许多人却无法区分实现正义的过程和打破旧秩序的过程。正是这些人，他们抛弃了憎恶专制主义的西方传统，因为他们看到，建立新秩序不仅需要知识，而且需要不受限制的权力。欧洲国家在很大程度上受到宪政和法治的约束，因此永远不能成为完美的国家。

弗朗西斯·培根为上述观念的生长培植了现代土壤。他认为，人生的目的就是为改进人类生活状况而积累有用的知识。到了18世纪末科

技已经具有极大的改造自然的力量，激进的思想家开始设想如何运用同样的力量来改造社会。1789年法国首先进行了这种试验。这次试验以流血和暴政告终，这样的结局使思想家们又回到设计未来蓝图的书桌旁。

许多思潮助长了一种类似于寻求魔法的雄心。有人提出，上帝是在渐进地启示人类；泛神论者认为上帝就是宇宙本身，而不是宇宙之外的一个创造者——这些观点都进入了哲学。在苏格兰，亚当·斯密、亚当·弗格森等多位思想家把人类历史看作是一个进化的过程：人类从游牧民族进化到畜牧社会，再进入农业社会，最后发展到现代商业社会。每一步都朝着更高的文明阶段前进，由亚当·斯密所称的“无形的手”指引。在德国，黑格尔阐释了这些思想以及其他许多观点，产生了很大影响。黑格尔告诉人们，不可知论者认为历史只是在人类蠢行的碰撞中颠簸起伏的运动，实际上历史表现出理性的模式。黑格尔认为历史是不断进步的；现代社会的民众充分享受到前人社会中仅有可能却尚未实现的体验。

黑格尔的哲学艰深庞杂，但它向一群青年追随者们表达了启示录般的思想。黑格尔的青年信徒们认为他解答了或至少接近解答了人类存在之谜。这群信徒中最著名的是卡尔·马克思。马克思将黑格尔哲学与欧洲早期工业社会萌芽中的社会主义思想融为一体。马克思发现，私有制导致了人的堕落，它显然产生于原始共产主义的游牧阶段之后。人类的前途在于以现代发达科技的形式重建古代公有制田园，历史必须经受苦难才能实现这一理想。

正是马克思对现代社会本质的描述使他具有如此重大的影响。黑格尔曾说，在经历了历史上的奴役和压迫之后，现代欧洲终于实现了人人都获得自由的文明社会。马克思则对他的追随者们说，这种形式上的自由其实是一种前所未有的最隐蔽的压迫。马克思和恩格斯在1848年发表的《共产党宣言》中说，现代人几乎成了受资本的神秘力量随意摆布的木偶；这一力量诱使人们按照资本主义生产方式的隐秘逻辑去经商、迁徙、工作，甚至思考。社会主义思潮由来已久，但马克思宣称，是他第一次提出了科学社会主义——这是关于人类状况的

思想，在历史必然的浪潮中颠簸数千年之后，这一思想终于使人类能够掌握国家航船的舵柄，引导航船驶往目的地。实现这一理想只须掌握科学社会主义思想的人们在一场被称作革命的过程中夺取驾驶台的控制权。

这种思想如此巧妙地将源远流长的宗教和哲学主题通俗地表达出来，因而不断地吸引着后世的人们。马克思的思想把一个简单动人的剧本与一整套观念融合在一起，前者能够吸引它意欲动员的对象——头脑单纯的无产阶级，后者能够吸引知识修养更高的追随者。黑格尔倾向于认为，历史在某种意义上已经走向了终结；马克思接过这一观点，却将它导向了未来，使它成为一个奋斗目标。和黑格尔不同的是，马克思将国家抛进了后来的马克思主义者所说的“历史垃圾堆”。的确，至今构成人类文明的许多东西在新的时代里都将消失，比如道德，比如法律。哲学本身——这门拐弯抹角地与纷繁的抽象观念搏斗的学科，可以上溯到泰勒斯^[1]以及苏格拉底之前的希腊哲学家们——将会消亡，取而代之的是对人类现实直接的、不经过中介的意识，这种意识是所有人都能掌握的。马克思在一篇著名的文章里说：“哲学家只是解释了世界；重要的是改造世界。”

马克思主义的重要性不仅在于它的历史意义，还在于它为后来的许多类似的启示确立了一种模式。一团乱麻似的人生忽然在眼前显得井井有条了——马克思主义的信奉者们体验到这种顿悟时的快乐。因此，马克思主义与政治著作很不一样。我们也许是激烈的自由派或是保守派，可能会支持国会或是支持国王，赞成或是反对扩大公民权，却不会想像我们的政治热情构成了一种人生的启示。的确，在基督教信仰衰退的时代，马克思主义是一整套经济实惠的替代品，它为信徒们同时提供了政治、宗教和道德三方面的准则。正缘于此，马克思主义不是一种政治学说，虽然它提出的要求若被人们接受，它的意义将会重大得多。政治学说是要说理的，各种学说要相互争辩。马克思主义只能宣布什么是真理。在马克思看来，政治只是更深层的过程所泛起的泡沫。因此，我们需要认识马克思主义及类似的启示思想与遵循截然不同逻辑的政治学说之间的区别。我们可以把这些许诺人类解放的政治学说称作意识形态。下面我们就来解说一下意识形态这个奇怪

的名词。

这个词是刚从大革命的恐怖中幸免于难的法国哲学家德斯蒂·德·特拉西于1797年发明的。特拉西其时正在从事那一时期法国哲学界一项最重要的工作：用经验来检验观念，舍弃被证明为不合格的那一部分，以达到清理知识的目的。他本可以把这一门新科学称作心理学，但又觉得这个词的起源（希腊文psyche，意为“灵魂”）也许带有过浓的精神色彩。于是特拉西发明了“意识形态”（ideology），这个词就流行开了。拥护这门学说的人们不久就被称作“意识学派”（ideologues）。在大革命的混乱时期这些自由派共和主义者开始支持一个青云直上的年轻军官，名叫拿破仑。拿破仑很快就抛弃了他们，轻蔑地把他们称作在政治中成事不足败事有余的“空想家”^[2]。德斯蒂·德·特拉西继续研究他关于知识的理论，到1815年撰写出一部四卷本著作，但此时“意识形态”只是作为一个偶尔使用的词汇留存下来，成了对不切实际的知识分子的贬称。

1846年马克思和恩格斯合著了一部巨著《德意志意识形态》，其中抨击了他们先前在青年黑格尔派中的同志。马克思和恩格斯相信自己掌握了社会演进的规律，他们需要用一個词语来描述那些无法摆脱所处社会环境影响的人们（尤其是资产阶级）的错误观念。他们找到了“意识形态”这个词。这部著作直到1926年才发表，但“意识形态”却有了新的含义。我们清楚地看到，意识形态含有两个互相对立的内涵：真理和谬误。意识形态（在意识学派本身看来）是揭示真理的哲学；同时，（在马克思看来）它又是必须被清除的谬误。然而，当你意识到你自己的正确观点正好证实了那些错误观点的谬误之时，意识形态自相矛盾的问题就解决了。意识形态似乎可以指称一个教义信念的正反两个极端。马克思主义者能够正确地理解世界，因此与之相悖的任何观念必是错误的——也必是意识形态的。也就是说，它是错误的，而且错误的原因是它不正确地反映了社会。我们可能用同样的矛盾说法来评价无政府主义者以及极端女权主义者的真理观。只要你懂得了这种共生现象，就可以放心地使用意识形态这个词——它既可以用来指真理，还可以用来指凭借对这一真理的信仰来判定的其他所有错误的信仰。这样，意识形态就完成了有关真理和谬误的所有探索，

只要你像马克思和他的信徒们一样自认为已经掌握了真理。

我们还要把意识形态这个词语的历史往前追溯一段。首先是与马克思主义自身有关的一段经历。马克思主义认为，意识是物质状况的反映，所以资产阶级的错误观念反映了资产阶级的物质状况，是“资产阶级意识形态”。然而，既然所有观念都是社会的产物，那么，共产主义观念又是来自何处呢？答案是它来自无产阶级的经历，而无产阶级注定会使揭示真理的共产主义得以产生。按照这样的说法，马克思主义是上升的无产阶级的意识形态——由社会处境决定的观念，它同时也是真理。这就是列宁的观点，他是他所生活的时代最著名的马克思主义者。

19世纪末政治学作为一门学科的发展，特别是在美国的发展，导致了意识形态这个词的第二次嬗变。供研究的材料中有五花八门的理论，它们来自那些用不同风格和语言讨论过政治的学者。“理论”“学说”等词汇都缺乏一门新学科所需要的那种新术语的神彩，于是“意识形态”就被用来统称所有这些观念，包括政治观点以及我们谈及的这种特殊的智力创造。“意识形态”是个舶来品，听起来很响亮。它将衍生出许多辟出章节讨论各种“主义”的著作，而政治论争的话题正是这些主义。

可见，“意识形态”这个词的来历很不寻常，它包含了真理、谬误和政治等多种含义。既然界定“意识形态”的多种不同含义已经发展成一门学问，我们满可以让术语家来研究这个字眼。然而这个词与历史有割不断的联系，这说明它依然有其用处。与政治学说不同的是，意识形态宣称自己是唯一的真理。意识形态不仅描述世界是什么模样，还要批评反对者所持的错误信念。意识形态家掌握了人类长期以来一直在探求的真理，凭借它可以废除政治，建立一个完美的社会。马克思本人在1846年发表的《关于费尔巴哈的提纲》中说过，理论问题能够在实践中得到解答。根据这个标准，马克思主义的逻辑特征也和其他意识形态一样，体现在信仰者掌权后的行动之中。他们无一例外地建立起一种真理的统治，讨论不复存在。中小学、大学、传播媒介、法庭，无论在哪里，只教那种意识形态。这一特点是普遍的事实，不

受文化因素的影响。在西班牙语美洲的古巴，在许多非洲国家，尤其是在解体前的苏联，都实行着完全一样的政策，因为它直接来自意识形态本身。

意识形态很容易与政治学说相混淆，因为怎样判断它们总是在很大程度上取决于听众状态和当时的情景（像在所有的演说中一样）。自由民主制国家里的共产主义者和其他意识形态信奉者们必须将他们的信仰描绘成似乎只是供选择的政策，还须用普遍接受的、具有说服力的论据来支持它，因为意识形态的教义只是在信徒的圈子里讲得通，出了这个圈子就显得很荒诞了。另外，任何政治学说的拥戴者都可能会相信只须凭借学说的准则就可以拯救世界，这样的热情会对学说本身产生影响。自由论者如果认为，政府干预个人与个人之间的自然契约关系是引起一切政治问题的唯一原因，那么，他们就从修辞逻辑转向了意识形态逻辑。“民主”有时会成为一些人最响亮的口号，因为他们相信，只要我们实现了（现在还没有）真正的民主，一切政治问题就迎刃而解了。我们可以说，意识形态建立在这样一种幻想之上：有可能设计出一种社会结构，使理性的参与者们能够创建出一个幸福的世界。

意识形态一般具有一种三部曲式理论结构。第一部是证明往昔的历史是某一抽象阶级成员的压迫史。意识形态关注的是作为一个阶级的工人们，而不是（像政治家那样）关注某一具体时间和具体地点的工人们。同样，它关注的是作为一个整体的妇女们，或是作为一个整体的某个种族。各种具体的不满都被归结到由社会结构所决定的这种压迫的症状之中。因此当前的任务是动员被压迫的阶级起来与压迫制度斗争。这种斗争并不局限在传统的政治领域之内。它会到处蔓延，甚至侵入人们隐秘的心灵世界。斗争的目的是建立一个完全公正的社会，这一过程通常被称作解放。总之，意识形态是压迫、斗争、解放这三重主旋律的不同变奏曲。

政治则与意识形态不同。政治立足于这样的假定：任何国家里都存在许多种生活方式，灵活的政治体制必须使其公民都能按照自己的意愿生活。这种做法的一个含义就是，生活的大部分内容并不关乎政

治，正如同踢足球的大部分内容不是与裁判争辩。“一切都是政治”的说法准确无误地标志着用人治取代法治的意识形态图谋。政治的另一个较深层的含义是，社会必定是不完美的，因为如果社会允许其成员在道德上负起责任，那么其中一定会有某些不负责任的成员。

意识形态以这样的名义向政治挑战：它要实现满足人类所有愿望的理想。但是它首先将问题简单化了——几乎完全不考虑如何满足通常被称作“基本需要”的那些极为有限、无可非议的欲望。“公社”这个词通常指一种单纯的生活方式：人们都充当一个单一的基本角色，例如同志、姐妹、享乐主义者，或者就是一个普通人。近两个世纪以来，传统的意识形态信奉者都在做着革命的春秋大梦。他们对政治活动的唯一概念是实现伟大的革命理想。任何飞蛾扑火的热情都比不过革命家们。各种革命最后都像吸毒者所说的是“一场糟糕的经历”，但滋生革命的美梦还远没有做完。下面我们来讨论革命的梦想如何与更深刻的当代思潮混在了一起。

【注释】

[1] 古希腊哲学家，生活在公元前7至6世纪。

[2] 此处原文为ideologues，是意识学派的转义。

第十三章

政治会在21世纪消亡吗

马基雅维利在《李维史论》中讲了这么一个故事：一个罗马富人在饥馑流行时把食物施舍给即将饿死的穷人，罗马人因此判了这个富人死刑。罗马人的理由是，那个富人在收买人心，他想成为一个独揽大权的僭主。这种想法反映了道德与政治之间的矛盾，说明罗马人更关心的是自由，而不是社会福利。这清楚地证明，我们评判行动的方式依据的是我们对政治的看法。朱尼厄斯·布鲁图斯把罗马从塔尔坎的专制统治下解放出来，^[1]后来布鲁图斯又处死了自己的亲生儿子，因为后者图谋推翻新政权。这是否表明，政治是一个肮脏的领域，或是表明只有具备人类最英勇品格的人才能从政呢？这些罗马人显然不会赞同现代人这样的观点：政治只是一种服务行业，它使人们能够顺利地参与平常生活的游戏；或者说，统治者必须创造一个完全公正的社会。

现代政治家和公务员用食品救济饥饿与贫困的社会成员，以此增加自己的影响。他们不会因此而被处死。这是否意味着我们并不关心自己的自由权呢？我不这么认为。但我们与罗马人之间的巨大差别的确使我们面临一些尖锐的问题。这些问题关系到政治本身的未来发展，而对未来的展望又是政治思想中的一个主要部分。在政治中没有任何其他的交接之处比现在与未来的结合点更重要了。根据这样的思路，我们来探讨一下道德和政治的关系问题。可以这样来提问：慈善事业、施舍行为、利他主义、救助穷人，这些或许都是在道德上值得称许的行为。那么，这些行为的政治意义是什么呢？

政治是在特定的历史条件下产生的，很可能同样会在特定的历史条件下消亡。考虑到这一点，我们的问题就更难回答了。政治之所以会消亡，是因为更新更好的东西会取而代之；或者非常古老和具有活力的东西会以新的面目出现。然而如果政治活动注定要消亡，国家这

个体制也会消亡。两者休戚相关。前文曾谈及，意识形态信奉者反对国家这种体制而主张建立一个完全公正的社会。这里的关键词是“社会”，一部分原因是“社会”的特征是模糊的，因而用起来很方便；另一部分原因是社会可以指一种单一的生活制度，而国家则不能。这种单一的制度将用道德判断来取代政治，它是这样一种让人好奇的完美社会：其中没有犯罪，没有贪婪，没有贫穷，因为人们都已经被完美地社会化了。既然这是一个道德完美无须改进的社会，那我们既可以说它是道德的胜利，也可以说它是道德的消亡。这是我们探讨的这个悖论的一种表现形式。

我们可以把这种很有影响的设想称作“政治道德主义”，在好几个领域里它都可能适用。例如，政治道德主义就可能适用于这样的构想：用正在出现的国际道德新秩序取代民族主权国家。国际主义有时以寻求支持的纲领的面目出现；更多的时候它被说成是事物发展的必然（也是理想的）趋势。

国际主义能回应的头一个难题就是战争问题。前文说过，人们曾把王朝视作战争的根源，而建立共和国则能消除战争。现在的新说法是，战争的起因是坏的体制——民族主权国家被视作战争的根源，国际政府能解决战争的难题。坏的体制导致社会弊病，这种理论假定人是可塑的生物，他们反映了自己所处体制的特征。也就是说，所谓的“人性”是微不足道的，或者根本就不存在。如果人类能够这样被塑造，那么，我们似乎不仅可以解决战争问题，而且可以解决更基本的难题——正义。按照这样的思路，有的国际主义者居然主张将现代世界所能取得的物质利益和道德利益（即权利）公正地分配给全世界所有的民族。根据这一思想，用道德取代政治就意味着取消政治的两大支柱：一个是注重自身利益的个人；一个是民族国家，它只是代表集体私利的组织，这种私利有时也被称作民族主义。这样看来，道德只能是无私奉献而不包含别的内容，而政治则是一种肮脏交易。

这样的理论设想需要说明为什么从始祖亚当到如今，人类一直未能在人类状况这一重大改进上取得多大进展。当代的政治道德主义则借助意识形态得到了答案。实现正义的障碍一直是维护自身利益的精

英统治阶层（据说是这样），他们永远控制着国家的权力。早期的理论是把富人和穷人、资产阶级和无产阶级、帝国主义者和殖民地人民都对立起来。后来的说法则注重剥削与被剥削的关系：白人压迫黑人，男人压迫妇女，等等。尽管这些说法带有戏剧化的夸张成分，但它的确符合从梭伦时代到现在所有政治活动的一个核心特征。

这个特征就是，政治一直是权势者的行当：（城邦）公民、贵族、产业主、家族首领——他们都有权力和地位。国家观念的精髓是，不管采取什么形式，国家都应当是由可以独立处置自己所占有资源的人们所组成的联合体。数百年来，这个精英阶层享有的权利逐步扩大为现代公民普遍拥有的权利，但这权利最初是作为少数权势者享有的特权才变得可以操作。正因为国家是由各种具有主人意识的角色所组成，这国家才不致沦为专制主义制度。那些有权势的个人各怀心事，他们决不愿充当工具去实现别的什么人的目标。这正是专制主义与政治状态的区别所在，而国家之间的区别也取决于个人是否有权处置他的（后来还要加上她的）私有财产。

然而政治道德主义不把公民的独立性看作自由的保障，却看作是教化世界的障碍。独立的个人按照自己的意愿处置自己的私产，这被当作自私自利，还被视作贫穷的根源。人们认为一个公正的社会应当能够合理分配现代社会生产出来的如此丰富的产品。但如果宪法将国家的权力限制在法治范围之内，国家就没有足够的力量承担这样的繁重任务：合理分配财富并随之纠正充当不公产生之基础的公众态度。然而，被称作“国家”的这种政治实体如果改变自己的性质就可以承担这项艰巨的任务。中央政府处置经济发展所创造财富的权力每增加一点，都会带来国家性质事实上的改变趋向。

因此，现代政治就产生出一个引人注目的两难局面。要想实现人类生活的道德教化就必须按照某种社会正义观念来改造世界。然而如果要改变往昔的不平等状况唯有一条途径：建立一种专制体制——而这种体制自古以来就和西方文明的自由、独立传统格格不入。其目标是实现公正，而代价却是失去自由。

像生活中其他事物一样，政治也要作出困难的选择。面临困难的选择，最佳方案是回避选择。玩弄词义的把戏就是一种有用的策略。为了使其奏效，人们给“政治”赋予了新的含义。如果我们不了解这种新含义，就常会对现代社会迷惑不解。这新含义的实质就是，“政治”可以用来统称生活的所有细枝末节。这种词义变化往往在不知不觉中出现。让我随便举一个例子。一位摄影师将某个自杀未遂者割腕留下的疤痕拍摄放大并发表出来，报纸上的评论是：作品“展现了心灵袒露、形式美感、政治态度三者之间的微妙平衡”。一部电视肥皂剧中表现了打孩子、同性恋、绑架等社会问题，制片人说：“我有意识地将政治还原到荧屏上。”于是，政治离开了立法机构、政府部门、竞选讲坛等熟悉的场所，却跑到大街上漫游，甚至侵入到厨房和卧室等最遥远隐秘的角落。“政治”作为一个整体变成了一个与“价值”等同的名词。

让我们严格地区分一下政治的两种不同含义。现代社会的政治一般是指与国家这种公民群体的事务有关的活动，它提供了一个形式的框架，使人们能在其中生产、消费、彼此交往、信教或不信教以及用艺术表现自己。政治被严格地局限在它自身的范围内，其范围就是为使这复杂的文明顺利运作所必须作出的规限。

然而，新型意义上的政治则没有任何规限：有人割腕自杀，孩子在挨打，同性恋者受歧视，在这样的时候都应当采取政治行动。这种行动要求人们改变态度，从而最终建立社会和谐。根据政治学中的著名公式，政治就成了“对价值进行权威性分配”。也就是说，社会的职责是教导我们应当赞扬什么，反对什么。

政治含义的这一转变所涉及的范围之广，产生影响之深，是很难估量的。这个转变是怎样实现的？有何种动因？广义的答案是，公众的认识发生了变化，他们不仅将自立贬低为自私，而且把不能自立的穷人所遭受的痛苦看作是对社会制度的控诉。在现代社会的初期，国家通过颁布济贫法^[2]要求各教区负责照顾穷人。但除了在社会出现动乱征兆的时期之外，穷人在政治上一直没有什么重要影响，直到后来的年代才发生了变化。到了19世纪，随着选举权的普及，政治领导人

对福利的重视不下于他们先前对战争的重视了。外国的仇敌和本国的穷人都具有政治上的重要性，因为他们能为政府和管理部门行使巨大的权力提供理由。的确，穷人在政治上变得如此重要，以至于简直不应当让这个阶层消失掉。随着平均收入的提高，穷人的概念被重新定义，这样不仅可以保留住穷人阶层，而且实际上增加了穷人的数量。与此同时，现代社会中据说是受到压迫的那些新的阶级也开始以贫穷为杠杆从再分配中捞到好处。

20世纪的国家就这样发现了“依靠”的重要性，而先前在我们的道德领域里依靠只占有很小一块地盘。美德中的慈善换上政治面目而膨胀起来，并且取代了政治。这一过程的重要性表现在许多方面。其一是，“依靠”是一个特别有意思的概念，因为它揭示了宗教思想的走向。基督教的要旨是我们都是完全需要依靠上帝的生灵。19世纪的无神论者认为上帝只是人类自我安慰的一种幻想，但同时又坚持认为人类是具有依赖性的生物。然而这里人们依靠的不是上帝而是社会。例如，用马克思主义的术语来说，资产阶级个人主义者——和那些以为是自已创造了自己因而深受幻象之苦的人一样——就像基督教中犯了傲慢罪的人们一样：他们把自己而不是上帝（或社会）放在了宇宙的中心。按照这种新的宗教思潮，注重个人利益是一种罪恶，因为它宣称个人能独立于社会。最理想的是，我们都毫不利己地向社会作贡献，而只从社会得到保健、教育等社会平均分配给每个人的福利。

政治如此无法摆脱地与我们的人性联系在一起，以至于国家层面一发生变化，就会对宗教、文化、道德，还有其他方面都产生影响。即便这转变缓慢得让人觉察不到，它的影响也不会减轻。像往常一样，社会对当前道德的推崇掩盖了变化的发生。但我们仍能通过区分政治的实质和形式来分析政治道德主义的某些方面。我们可以从政治道德主义反复灌输的具体道德态度来确定其实质：例如，为了解除人们的苦难就需要专家来领导我们，这些专家又要求我们更多地采取舍己为人的生活态度。

政治的形式是理论的，而非实践的；是抽象的，而非具体的。从法国大革命以来，谈论政治的时候人们一般都是讨论政治学说和意识

形态，而不是讨论地方上出现的具体问题对国家法制体系提出了什么要求。即使在政治尚未完全被意识形态所取代的地方，如自由民主的西方，人们还是经常把政治纳入到关于如何实现未来美好蓝图 of 无休止的议论之中。例如，托马斯·潘恩认为人的权利为立法者提供了建立更美好社会的指导理论，但他并不认为他那一代人有权约束后人的行为。当我们在理论上更为自信的时候，政治家们相信自己正在从事的工作是要一劳永逸地创建一个更为公正的社会。一旦建成，就可以万世不变了。

这样一个社会的建筑材料必须是人心。它的基础是人们靠正确态度的指引自觉地行动。这里我们又看到现代政治转变的一个特征，其本质清晰地体现在极权主义这一拙劣的版本之中。极权国家的领导人讨好和哄骗民众，说他们是一切社会进步的源泉，然而这些领导人实际上根本不把民众放在眼里，他们杀戮人民，将意识形态的沉重精神负担强加在人民头上——这些都不会被遗忘。现代民主国家也出现了类似情况。掌权者是公民选举的，他们却把公民们当作傻瓜来对待。事实让人感到滑稽：统治者毫无顾忌地愚弄选民，而这些选民却握有选举这些统治者的权威资格。民主的理论和实践之间开始出现明显的矛盾。

这一看法已经被事实所证明。例如，法国政府发起了一场运动，号召法国人民更礼貌地对待外国人。美国的一个卫生局局长教导美国人民应当吃什么，喝什么。所有国家的政府都独揽制定教育方针的大权，理由是家长们，或者至少是许多家长们都不懂得孩子们应当接受怎样的教育。许多国家的立法甚至对诸如国民可以讲什么笑话都作了规定。德国政府立法强迫国民必须相信对犹太人进行大屠杀的历史。英国政府则向公民提供安全性行为的辅导材料。

我们可以通过现代政治中出现的这些特点来了解穷人和不能自立者在政治上的重要性。他们是政府积聚权力的工具，政府用这权力统治所有的人，包括不能自立的人和能够自立的人。政治道德主义的一个行之有效的假设是，每个人都是不能自立而又愚蠢的。如果完美的社会不允许出现任何差错的话，这个假设就是最保险的了。道德和文

雅是完美社会很不牢靠的支柱，因为人的行为方式经常是不道德、不文明的。然而新型政治不仅包括人的行为，人们的性格也是必须改变的一个方面，尤其是那些被看作压迫阶层的群体。男人不得再表现自己的“男子汉派头”，老板们不要那么“刻薄”，同性恋者必须放弃在恋爱观和家庭观方面的“特权”，白人必须更体贴黑人，等等。根据所有西方国家医疗卫生当局的要求，人们不得长得过于肥胖，不得损害自己的健康，不得酗酒成瘾。

总而言之，对于传统意义上的“政治”来说，它的形式越被理论化，政治问题就越容易被重新解释成管理上的问题。制定尽量不带压迫意味的法律条文，使不同的有时甚至是对立的群体能和平共处，这种做法已经被另一种倾向所取代：控制和调整各个群体互相之间的看法和态度，指望这样能最终带来和谐。换言之，在这种新型社会里，人类成了可以由最新的道德观念塑造的材料。

过去的回音总能给我们以启迪。古罗马人总喜欢问：Cui bono——谁得到了好处？在一个奉行平等主义的世界里，每个人都是平等的，或许只有掌控这种平等的人除外。当然，在可以预见的将来，有些人的工作将是无止境的，但却并非徒劳无益的——他们的职责是为人间游戏制定出越来越详细的规则，他们要裁决人们的纠纷，向无知的人们传授公正的社会要求公民掌握的思想。那时政治将会消亡，但一切都会变成政治。

在本导论行将结束之时，我列举了一种政治理论作为例证。这理论可能会引起争议，甚至可能引起一点愤慨。如果真的产生了这种效果，那就成功地显示了我们所研究的政治这个多面体的又一个方面。再见。

【注释】

[1] 参见本书第三章。

[2] 济贫法最早出现在16世纪英国，当时称为《伊丽莎白济贫法》。

索引

A

Aesop 伊索

Africa 非洲

Albigensian heretics 阿尔比派异教徒

Alexander the Great 亚历山大大帝

Anabaptists 再洗礼派教徒

Angles 盎格鲁人

Anglo-Saxons 盎格鲁-撒克逊人

Antony , Mark 马克·安东尼

aristocracy 贵族政体

Aristophanes 阿里斯托芬

Aristotle 亚里士多德

Attlee , Clement 克莱门特·艾德礼

Austria 奥地利

B

Bacon , Francis 弗朗西斯·培根

Bagehot , Walter 沃尔特·白哲特

Basques 巴斯克人

Belgium 比利时

Bentham , Jeremy 杰里米·边沁

Bethmann Hollweg , Theobold von 特奥巴尔德·冯·贝特曼·霍尔
韦格

Bodin , Jean 让·博丹

Boleyn , Anne 安妮·博林

Bolsheviks 布尔什维克分子

Botero , Fernando 费尔南多·博特罗

Britain 英国

Brutus , Junius 朱尼厄斯·布鲁图斯

Brutus , Marcus 马库斯·布鲁图斯

Burke , Edmund 埃德蒙·伯克

C

Caesar , Julius 尤利乌斯·恺撒

Caligula 卡利古拉

Cassius , Caius 卡尤斯·卡修斯

Castro , Fidel 菲德尔·卡斯特罗

Cavour , Count Camillo 卡米洛·加富尔侯爵

Cervantes , Miguel de 米格尔·德·塞万提斯

Charlemagne 查理曼大帝

Charles I 查理一世

China 中国

Christianity 基督教

Churchill , John 约翰·丘吉尔

Churchill , Winston 温斯顿·丘吉尔

Cicero , Marcus Tullius 马库斯·图利乌斯·西塞罗

Civil War , US 美国内战

Clausewitz , Karl von 卡尔·冯·克劳塞维茨

Cleon 克莱翁

Clovis 克洛维

Coke , Chief Justice Edward 首席法官爱德华·柯克

conservatism 保守主义

Corday , Charlotte 夏洛特·科迪

Cromwell , Oliver 奥利弗·克伦威尔

D

Danton , Georges 乔治·丹东

David , King 大卫王

Declaration of Independence 独立宣言

democracy 民主

Democratic Party (US) 民主党 (美国)

Demosthenes 狄摩西尼

despotism 专制主义；专制政体

Destutt de Tray , Antoine 安东尼·德斯蒂·德·特拉西

Diodotus 狄奥多托斯

Disraeli , Benjamin 本杰明·迪斯累里

E

Elizabeth I 伊丽莎白一世

Engels , Frederick 弗里德里希·恩格斯

England 英格兰

Essex , Earl of 埃塞克斯伯爵

Estates General 三级会议

F

Factory Acts 工厂法案

Ferguson , Adam 亚当·弗格森

feudalism 封建主义

First World War 第一次世界大战

Fox , Charles James 查尔斯·詹姆斯·福克斯

France 法国

Franks 法兰克人

freedom 自由

French Revolution 法国大革命

G

Gaulle , Charles de 戴高乐

Germany 德国

Gilbert , W.S.W.S. 吉尔伯特

Gladstone , William Ewart 威廉·尤尔特·格拉德斯通

globalization 全球化

Goldwater , Barry 巴里·戈德华特

Goths 哥特人

Greeks 希腊人

Grey , Lady Jane 简·格雷郡主

H

Hannibal 汉尼拔

Harun Al Raschid 哈伦·拉施德

Hegel , Georg 乔治·黑格尔

Henry VIII 亨利八世

Herodotus 希罗多德

Hitler , Adolf 阿道夫·希特勒

Hobbes , Thomas 托马斯·霍布斯

Holocaust 大屠杀

Holy Roman Empire 神圣罗马帝国

Horace 贺拉斯

Huns 匈奴人

I

idealism 理想主义

ideology 意识形态

India 印度

internationalism 国际主义

Ireland 爱尔兰

Israelites 以色列人

Italy 意大利

J

James I 詹姆斯一世

James , Duke of York 约克公爵詹姆斯

James , William 威廉·詹姆斯

Jefferson , Thomas 托马斯·杰斐逊

Jews 犹太人

John , King 英王约翰

justice 正义

K

Kennedy , John F.约翰·F.肯尼迪

Koestler , Arthur 阿瑟·克斯特勒

Kremlin 克里姆林宫

L

Labour Party , British 英国工党

liberalism 自由主义

liberty , see freedom 自由 , 见自由

Lincoln , Abraham 亚伯拉罕·林肯

Locke , John 约翰·洛克

London 伦敦

Louis XIV 路易十四

Louisiana Purchase 路易斯安那购置

Lucretia 卢克蕾蒂娅

Luther , Martin 马丁·路德

Lycurgus 莱克格斯

M

MacDonald , Ramsay 拉姆齐·麦克唐纳

Machiavelli , Nicolo 尼科洛·马基雅维利

Magna Carta 大宪章

Malthus , Thomas 托马斯·马尔萨斯

Marat , Jean-Paul 让·保罗·马拉

Marx , Karl 卡尔·马克思

Mary , Queen of Scots 苏格兰女王玛丽

Mazzini , Giuseppe 朱塞佩·马志尼

Melbourne 墨尔本

Menenius Agrippa 米尼纽斯·阿格里帕

monarchy 君主制；王国

Monopoly 垄断

Monroe Doctrine 门罗主义

More , Thomas 托马斯·莫尔

Mussolini , Benito 墨索里尼·贝尼托

N

Napoleon 拿破仑

nationalism 民族主义

Nazi 纳粹

Nero 尼禄

New Liberalism 新自由主义

Nietzsche , Friedrich 弗里德里希·尼采

Nixon , Richard 理查德·尼克松

O

Octavian 屋大维

oligarchy 寡头集团

oppression 压迫

P

Paine , Thomas 托马斯·潘恩

papacy 教廷

parliaments 国会

parties 政党

Peel , Robert 罗伯特·皮尔

Pericles 伯里克利

Persia 波斯

Persuasion 说服

Pilgrim Fathers 移居美洲的英国清教徒

Plato 柏拉图

Plutarch 普罗塔克

political science 政治学；政治科学

Polybius 波里比阿

Pope 教皇

Pope , Alexander 亚历山大·蒲柏

prisoner's dilemma 囚徒困境

private/public distinction 私人/公共领域

Protestantism 新教教派

Provence 普罗旺斯

Prussia 普鲁士

Putney debates 普特尼辩论

R

Rabelais , Francois 弗朗索瓦·拉伯雷

Racine , Jean 让·拉辛

rationality 理性

Rawls , John 约翰·罗尔斯

Red Cross 红十字会

Reform Bills 选举法修正法案

Reformation 宗教改革

Republican Party , US 美国共和党

Richelieu , Cardinal 黎塞留主教

Robespierre , Maximilian 马克西米利安·罗伯斯庇尔

Roman Catholic Church 罗马天主教会

Romans 古罗马人

Romulus 罗慕路斯

Roundhead and Cavalier 圆颅党人和保皇党人

Rousseau , Jean-Jacques 让-雅克·卢梭

Russia 俄罗斯

S

St Augustine 圣奥古斯丁

St Just , Louis de 路易·德·圣鞠斯特

St Paul 圣保罗

St Peter 圣彼得

St Thomas Aquinas 圣托马斯·阿奎那

Samuel 撒母耳

Saul 扫罗

Scheherazade 山鲁佐德

Second World War 第二次世界大战

self-interest 自身利益

Shaftesbury , Lord 沙夫茨伯里伯爵

Shakespeare , William 威廉·莎士比亚

Smith , Adam 亚当·斯密

socialism 社会主义

Socrates 苏格拉底

Solomon 所罗门

Solon 梭伦

soundbite“ 精彩片断”

South Africa 南非

sovereignty 主权

Spain 西班牙

Stalin 斯大林

statesmen 政治家；国务活动家

Stoics 斯多葛派

Suez Canal 苏伊士运河

Sweden 瑞典

T

Talleyrand 塔列朗

Tarquin the Proud“ 高傲者”塔尔坎

Thales 泰勒斯

Thatcher , Margaret 玛格丽特·撒切尔

Theseus 忒修斯

Thirty Years War 三十年战争

Thucydides 修昔底德

Tocqueville , Alexis de 亚历克西·德·托克维尔

Tory 托利党

totalitarianism 极权主义

Truman , Harry 哈里·杜鲁门

Turks 土耳其人

U

United Nations 联合国

United States of America 美国

USSR 苏联

see also Russia 也见俄罗斯

V

Verdun , Treaty of 凡尔登条约

Visigoths 西哥特人

W

War 战争

War of Independence , American 美国独立战争

Wars of the Roses 玫瑰战争

Washington 华盛顿

Watergate 水门

Welfare State 福利国家

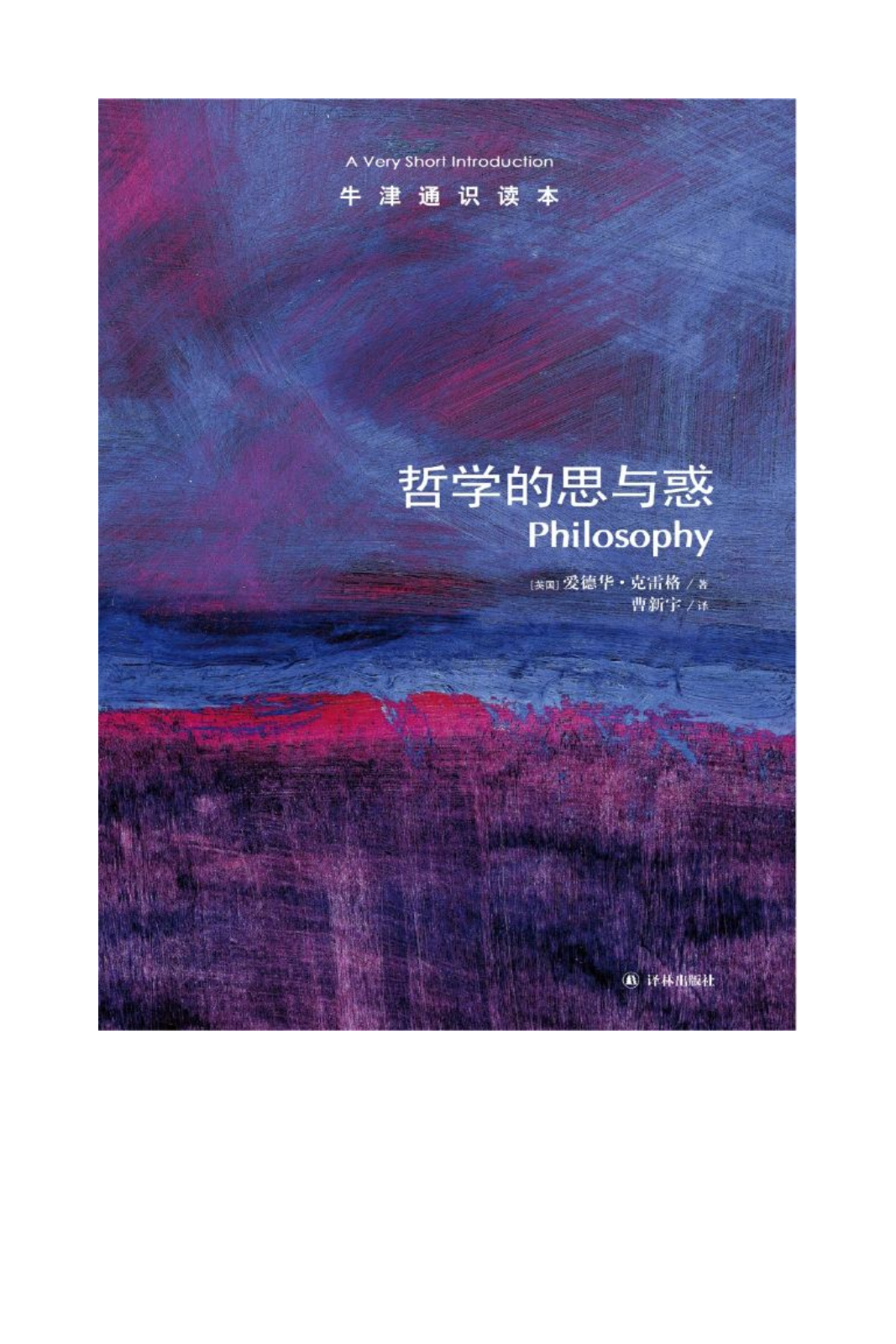
Westphalia , Treaty of 《威斯特伐利亚和约》

Whig 辉格党

William III 威廉三世

Wilson , Harold 哈罗德·威尔逊

Wilson , Woodrow 伍德罗·威尔逊



A Very Short Introduction

牛津通识读本

哲学的思与惑 Philosophy

[英国] 爱德华·克雷格 / 著
曹新宇 / 译

 译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

哲学的思与惑/ (英) 克雷格 (Craig , E.) 著 ; 曹新宇译.——南京 : 译林出版社 , 2013.1 (2013.5重印)

(牛津通识读本)

书名原文 : Philosophy : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2980-2

I. ① 哲... II. ① 克... ② 曹... III. ① 哲学-通俗读物 IV. ① B-49

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133141号

Copyright © Edward Craig 2002

Philosophy was originally published in English in 2002.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 哲学的思与惑

作 者 [英国] 爱德华·克雷格

译 者 曹新宇

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2002

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年5月第2次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2980-2

目录

[序言](#)

[第一章 哲学之简介](#)

[第二章 我应该做什么？柏拉图的《格黎东篇》](#)

[第三章 我们如何知道？休谟的《论奇迹》](#)

[第四章 我是什么？一个佚名佛教徒对自我的思考：弥兰陀王的战车](#)

[第五章 一些主题](#)

[第六章 关于“主义”](#)

[第七章 一些更重要的观点 个人的选择](#)

[第八章 有什么？为谁？](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

徐友渔

英国剑桥大学教授爱德华·克雷格所著《哲学的思与惑》原名为《哲学：非常简明导论》）作为通识读本中的哲学卷，是很合适的。这是一本为普通人写的哲学入门书，首先说的是哲学就在我们身边，或者更准确地说，任何人都有自己的哲学。作者以这种方式来打破人们对于哲学的神秘感、隔膜感和距离感，吸引人们愿意花费时间来阅读哲学著作、了解哲学史、思考哲学问题。

哲学是浩瀚无边的海洋，作者不可能在一本小书中详细、深入地对哲学加以解说，他打算做的事情类似于一个导游带领初到伦敦的旅游者参观。他无法展示整个伦敦，只能把人带入其中的一小部分，仔细观看几个主要的旅游景点，然后告诉一些其他信息，让旅游者可以自己带着地图去探索和发现。

在导论之后，本书以柏拉图的《格黎东篇》来说明“我应该做什么”的问题，以休谟的《论奇迹》说明“我们如何知道”的问题，以《弥兰陀王问经》说明“我是什么”的问题，这分别对应于通常哲学教科书中的伦理学、认识论和自我的问题，看得出来，作者是力图以浅显和感性的语言来解说哲学的基本问题，但完全不是我们熟悉的哲学教科书那种机械、固定的方式，也尽量少用专业哲学术语。作者既要把哲学的根本精神传达给读者又要避免哲学中晦涩难懂的概念和术语，这种苦心是很可敬佩的，也收到了效果。

作者还在相当有限的篇幅内言简意赅地介绍和讨论了哲学中的一些基本的、对立的立场和流派，比如唯物主义和唯心主义，等等；哲学中一些主要的问题，比如伦理学中的后果主义，什么是正直，等等；哲学中一些重要的人物和著作，例如笛卡尔的《方法论》、尼采的《论道德的谱系》，等等。最后还介绍了几种重要的哲学流派，其中有些是中国读者不熟悉，也无法从通常的教科书中了解到的，比如

新近发展起来的以女性为主题的哲学、以动物为主题的哲学，等等。这些，对于读者通过简短的阅读收到把握哲学全貌的效果，是大有帮助的。

哲学是一个头绪多、面相广的学科，本书作者的观察视角他对诸多问题关注和重视的优先顺序与我们的习惯有较大差异，比方他关注的重要主题有“政治权威”、“证据和理性”，中国的读者可能感觉不到这么安排的必要性与好处，但是我要说虽然各种不同方式的侧重都有道理，但本书的安排比我们习惯的做法更切合哲学的本意。中国人传统的思维方式独断论色彩较浓，很少有人想到政治权力的合法性是需要论证的，信仰或意识形态的合理性或可靠性需要证据来支持，可以作为理性的、批判性思维的对象。

当然，细读之后也可以感觉到，作者的哲学观不可避免地受到了英国传统的影响，这里所谓的英国传统，即是对认识论的格外重视，以及难于摆脱的怀疑主义倾向。基于此，本书的论述花在休谟和笛卡尔上面的工夫比较多，虽然论述黑格尔也花了应有的篇幅，但并不是如我们习惯的那样，把黑格尔哲学视为近代西方哲学的顶峰，谈到黑格尔总是免不了带上崇拜和礼赞的口气。对于英国哲学家来说，遇到随便什么问题总是要问：证据何在？”“有什么理由这么主张？”他们总是把可靠性、可信度放在第一位，把建立庞大、堂皇的思想体系放在不那么重要的地位。

中国近代的大学问家王国维曾经感慨地说过，当他遍览西方典籍之后，感到极大的不满足，西方思想分为两种，可爱的不可信，可信的不可爱。英国哲学思想的传统是强调、追求可信而漠视可爱，中国人由于其天性重可爱而轻可信，对于英国传统总是感到隔膜，而在我看来，这恰恰是需要改进的地方，至少，我们不应该永远固守和耽溺于自己的习惯与偏好，对于诞生近代科学文明、工业文明、宪政文明国度的思想底蕴拒绝理解与探索。

在上世纪50、60和70年代，哲学在中国过分膨胀、泛滥，处于“王官之学”的地位，但哲学的这种崇高地位是虚假的，它实际上是

政治的婢女，它被用来证明任何需要证明的东西。从90年代起，哲学的地位一落千丈，实用和实利成为社会的基调。但是，我们毕竟是具有伟大文明传统的民族，我们需要深刻的思想，因此需要哲学，需要众多的哲学爱好者和阅读者，当社会心理的钟摆从一个极端摆到另一个极端时，往回摆的时机就要到来。当然，我们希望在吸取了足够的经验教训之后，在新的社会条件下，哲学能处于一个应有的、恰当的位置。这就需要我们了解真正的哲学，它既不是喧嚣、跋扈的，也不是卑微可笑的，它没有资格凌驾于知识之上，它只是求知的向导。

第一章

哲学之简介

读此书之人都或多或少已经算得上是哲学家。几乎人人都算得上是，因为在生活中每个人都遵循这样或那样的价值观（或者愿意认为自己遵循一定的价值观，或者因为没有明确的价值观而感到不安）。大部分人都对世界持有某种整体认识。也许有人认为是神创造了一切，包括人类自身；或者大相径庭，也许有人认为这只是偶然之事，自然之选择。也许有人相信人类拥有被称为灵魂或精神的不朽的非物质部分；或者恰好相反，有人认为人类不过是物质的复杂组合，一旦死去就会逐渐消散。我们应该做什么？存在着什么？其实大部分人，甚至那些完全不考虑这些事情的人，对这两个基本哲学问题都有自己的见解，即使这些见解还不能称之为答案。当我们意识到上述任何一个问题时，就会引发第三个问题：我们如何知道？如果我们不知道，如何着手去寻找答案——借助眼睛，通过思考，请示神谕，还是咨询科学家？对这第三个问题，我们心中同样也有一个类似答案的东西。哲学被看作是一门可供研究的学科，有些人可能对其一无所知，有些人可能对其更为了解，还有些人甚至精通哲学。然而哲学不过是对上述某些问题以及问题间的相互关系思考得更深刻些罢了，它会探究以往对这些问题和问题间的相互关系都有哪些看法以及为什么会出现这样的看法。

实际上，哲学无处不在，即便你有意躲避它也存在。假设有人反对哲学，说“哲学无用”，那么情形如何？第一，他们显然是以某个价值体系为参照。第二，当他们阐述哲学无用的理由时，不管他们的阐释多么简短，不管他们的态度多么固执，他们都会谈到某些类型的思想的无用性，或谈到人类在遇到某些类型的问题时无能为力。因此他们并非是在否定哲学，相反，必须承认，他们成了哲学内部的另一种声音——怀疑的声音。从古至今，哲学内部从不缺乏怀疑之声。我们将在第六章谈到相关的问题。

如果这些反对者表现出第二种情形（即认为某些思想无用，人类无法解决某些问题），他们也许还暗示了一点：发现人类就是无法解决某些问题，并且独自完成这一发现——切实去发现些什么，而不是什么也不做就自以为已经知道了答案——并不是一种宝贵的经历，或者说是一种无效的经历。这种说法确实不正确么？如果我们都确信人类的能力不足以回答任何关于神的本质、甚至神的存在的问题，换言之，如果人类都是宗教不可知论者，想象一下，世界会有怎样的改变？如果我们都确信自己无法回答是什么使得国家一贯以来施加于国民身上的政治权威合法化，换言之，如果没人相信有足够的理由来回应无政府主义者的主张，想象一下，世界会有怎样的改变？这些改变是好是坏，或者事实上不如你一开始认为的那样重要，这些很可能尚无定论，但是有一点毋庸置疑：世界会发生改变，而且是巨大的改变。不可否认的是，思维方式的不同会改变人们心目中事物的形象，而多数人的思维方式则会改变几乎所有人心目中事物的形象。除了认为哲学无用之外，另一种反对意见更有道理，反对理由与前者恰恰相反：它认为哲学太危险。（^[1]尼采称哲学家为“可怕的炸药，其本身毫无安全可言”，当然尼采说这句话并非为了反对哲学。）但是这句话往往意味着除了说话者自己的哲学之外，其他哲学都是危险的，意味着对事物发生变化后可能造成的后果感到恐惧。

到此时，你可能会想，也许有些人认为这样的讨论不管多么简短都不值得进行，这些人甚至不同意我刚刚提到的怀疑的立场。你说得也许没错，但是这并不意味着这些人没有自己的哲学。相反，这可能意味着他们不打算“哲学化”，即不打算表明自己的观点，也不打算为自己的观点辩护或作详细的阐述。这也不意味着他们缺乏一直遵循的价值观，还是有些东西在他们看来是有价值的。譬如，他们也许认为与再多的理论知识相比，更需要的还是做某件事的真正技能。他们的理想与其说是看清事实的本质，不如说是在采取某种特别行动时获得与之合为一体的能力，训练自己不刻意努力、似乎只是凭借过人的本能就能做成某件事的能力。许多禅宗思想，或者应该说是禅宗的做法，就在很大程度上趋向于此。这种达到某种无思境界的理想其实源自以往大量的思考。

既然哲学就在我们身边，为什么有这么多人认为它艰深难懂，神秘古怪？这些人的看法并不全错，一些哲学思想的确深奥神秘，最优秀的哲学思想中有许多一开始看起来都似乎如此。原因在于这些思想并不仅仅意味着发现一些新事实，为我们已有的信息库提供新资源；也不仅仅在于总结出几条新箴言，在我们人生信条的清单中又增加一些该做和不该做的事项。它们反映了世界的全貌，并/或体现了一套完整的价值体系。除非你自己已同意这些思想（要记住，从模糊、潜意识的角度来说每个人身上都有这些思想），不然它们肯定会让你觉得古怪。反过来，如果你不觉得它古怪，那你还没有真正理解它。优秀的哲学思想会开拓一个人的想象。有的哲学离我们很近，不管对什么人都是如此。当然有的离我们要远些，有的就更远，另一些则非常陌生。若非如此就让人失望了，因为如果所有的哲学与人的距离都一致的话，这就意味着人类的智力水平没有高下之分。然而没有必要从深刻的一端开始，我们就从肤浅的一端开始，因为（正如我已说过的）我们都已经站在水中。不过要记住一点（正如进行类推时常会碰到的，此处以游泳池作类推让我陷入困境），这并不一定意味着我们都站在同一个地方：哪些是肤浅熟悉的，哪些是深刻陌生的，可能取决于入水的位置和入水的时间。

我们也许已站在水中，但为什么要尝试游泳呢？换句话说，哲学是为了什么？哲学思想如此丰富，其形成背景如此广阔，因此无法为这个问题提供一个放之皆准的答案。不过有一点可以肯定：许多哲学思想是为了提供一种救赎的方式（从广义的角度来理解），尽管我们对什么是救赎、从哪里获得救赎这类问题的回答都不一样。其实有多少种哲学思想，就会有多少种答案。佛教徒会告诉你哲学的目的是救人脱离苦海，获得觉悟。印度教徒的说法也差不多，但可能使用的术语不太一样。两种宗教都会讲到躲避所谓的死亡和重生的轮回，在这种轮回中业报决定一个人来世的形态。享乐主义者（如果在当今能找到的话）则对重生之类的说法不屑一顾，但是他们会提供秘诀让你在此生，亦即人唯一的一生中，尽量多享乐少吃苦。

当然不是所有的哲学都因了解生和死的种种方法的需求而起，但是凡能传世的哲学大部分都起因于某种迫切的需求或深刻的信念：纯

粹为了真理和智慧而追求真理和智慧也许是个不错的主意，但历史证明好主意只是一个主意而已。比如印度古典哲学就是印度教内部不同分支之间，以及作为整体的印度教和佛教之间为取得知识上的统治权而进行的战争。在不少文化形态中，人们为了在人类的理智和经文的启示之间达到一种大家满意的平衡而战，有些战斗现在还在继续。托马斯·霍布斯^[2]利用其著名的政治理论（后面我将进一步探讨这个理论）尽力教人们接受英国内战带来的教训，他觉得这十分有必要；笛卡尔和同时代许多哲学家都希望发源于近二千年前亚里士多德思想的中世纪观点让位给现代的科学观念；康德在面对独裁专制统治时，寻求提高个体的自主意识；马克思尽力将工人阶级从贫穷和劳苦中解放出来；各个时代的女权主义者为提高女性地位而战斗。所有这些人加入争论并不仅仅是为了解开几个微不足道的谜（当然他们在此过程中有时候确实要解开一些微小的谜），而是为了改变文明的进程。

到这里，读者可能会注意到我没有作任何努力为哲学下定义。我前文所说的不过暗示一点：哲学是一个涵盖极广的词，涉及很大范围内的智力活动。有人认为给哲学下定义毫无用处。我同意这种说法。大部分对哲学的定义给我的感觉都是范围过窄，就其作用而言，都不仅不能有所帮助，而且还会有害。不过我至少会试着谈一谈什么是哲学。当然我所说的被看作是对哲学的定义也好，被认为不是定义也罢，都不是需要太过在意、实际上也不应该太过在意的事。



图1 在这幅文艺复兴时期的油画中，波伊提乌（约480——525）在聆听哲学夫人的教诲。《哲学的慰藉》是波伊提乌最著名的作品。在等待被处决时，慰藉是他所需要的。不过除了给人带来慰藉之外，哲学还有很多其他用途。

很久很久以前，我们人类的祖先还是动物，想做什么就做什么，

不会意识到自己正在做某件事：实际上，他们根本就没有意识到自己正在做事情。后来，不知怎地，他们获得了探究事情发生的缘由的能力（而不是仅仅记录所做之事），开始审视自己和自己的行为。这初看起来可能是很大的进步，但实际并非如此。开始探究事情发生的原因首先只表示对自己行为的各个方面多了一些自觉意识而已。一只正在猎食的动物会循着气味追踪，似乎知道猎物刚从这条路经过，所以气味就留在这里——这一点也的确是气味之所以留下的原因；正因为如此，它的捕食行动往往能成功。这种因果联系的知识非常有用，它能告诉我们接下来会发生什么。而且，知道因为乙发生了所以甲就会发生，能加强你对事情的控制：有时，你也许能促成乙的发生，也能阻止乙的发生。如果你希望甲发生，或者希望避免甲发生，那么你拥有的控制乙的能力就非常有用。这样的因果关系有许多是包括人类在内的动物自然而然地、无意识地遵循的。一旦你认识到上述做法非常有用，就可以将其推而广之，而且会很有效。如果有些问题无法轻松地找到现成答案，你就可以有意识地提出类似上述的因果联系的问题。

不过，并不能保证这种在一般情况下都很有用的做法总是能奏效，更不用说总是能快速奏效了。寻找水果从枝上脱落的缘由会很快引导人去摇晃果树。但是，探究为什么会下雨，或者为什么不下雨，就会把我们带入不同的层次，尤其是当我们寻求答案的真实动机是想知道我们是否能影响降雨的时候。往往，我们能影响事件的发生。当事情（比如狩猎行动）的发展出错时，不管是由于我们自己所做不够导致，还是与之相反由非人力能控制的因素所致，培养探究问题的习惯很可能都有好处。不过这种习惯虽然有用，也会让人产生这样的想法：干旱在某种程度上是由于我们自己的失败所致——那么，这是哪方面的失败？我们做错了什么？于是就会出现这样的想法，这种想法在我们幼儿时期是很有用的：自己不会做的事有父母亲帮忙，当然必须是在我们听话、父母亲心情好的时候。是否存在某种生命体决定降雨与否？我们难道不应该努力站在这些生命体正确的一边？

探究事情发生的缘由也是人类开始探索自然、相信超自然体的存在时要做的。随着我们祖先智力水平的提高，他们发现自己的力量也

在增加。同时他们也发现自己面临着众多选择和神秘之事——生活提出了一系列问题，而以往他们只是顺其自然地生活，从不质疑。幸好一切都是逐渐发生的，但是尽管如此，这一切仍然是我们的祖先有史以来遭遇的最大冲击。有些人更多地从生物学而非智力的角度进行思考，可能会说这就是为什么人成其为人的原因。

试着把哲学看作人类努力摆脱上述危机的声音。试着认为哲学能保护你免受一些常见的错误理解的影响。其中一个误解认为哲学是一种范围很小的研究行为，只在大学进行，或者只在某些时代或某些文化中进行（这种观点则不那么荒谬）。另一种误解与第一个相关，认为哲学是一种智力游戏，不能回应深层次的需求。这种看法的积极意义是它会使你认为在哲学发展史中很可能包含一些有趣的片段。事实上，哲学发展史中的确出现过一些有趣的片段。如果我们将前面那个关于事实情况的观点牢记在心，这一点当然会让我们更加兴奋。蹒跚行走的智人是否能够通过思考就回到直立行走的时代？不管答案是肯定还是否定，我们都没有充分的理由来回答这个问题。我们甚至能肯定自己知道直立行走始于何时吗？不管你喜欢与否，这就是我们深陷其中的、不知前方是何处的历险。

但是，如果这样的话，哲学包含的范围是不是太广了？哲学当然并不包括前面对它的描述中所暗含的一切。首先，如果我们犯错误，那么这种错误在广义的层面上带来的危害比狭义层面上的要小。其次，“哲学”一词涵盖的范围在不同历史时期就有很大差别，更不用说可能根本不存在这样一个时期，在这期间人们对哲学的理解完全一致。近来关于哲学有些奇怪的事发生。一方面，哲学的范围变得太广，以至于趋向无意义。几乎每个商业机构都自称拥有自己的哲学——实际上就是通常所指的企业政策。另一方面，哲学的范围又变得过窄——造成这种现象的主要原因是自然科学的发展。通常出现这样的情况：一旦对某个领域的研究开始站稳脚跟，成为一个独立的学科，拥有统一的研究方法和共同的知识体系，它很快就会从当时人们所知道的哲学体系中脱离出来，开始自行其道，比如物理、化学、天文学和心理学。因此，那些认为自己是哲学家的人所思考的问题开始减少，而且哲学也往往只能被用来研究那些我们不知道如何表达才合

适的问题，展开那些我们无从着手的探究活动。

不同学科的繁荣发展，学科数量的大幅增加，这些不可避免地引发了另一个因素，即大学里的学科划分更加细致，从而使人们易于认为哲学的研究范围变得更窄了。大学里的哲学系大部分都很小，因此精通的领域也很窄，往往集中于当时流行（有时也是局部）的学术范式——它们必须精通这些范式，因为是它们提出了这些范式。此外，由于显而易见的原因，本科生的课时很短，因此只能有所选择，结果是总体上流于肤浅。因此，对于一种自然而然的设想——哲学即是大学哲学系教授的课程，虽然我肯定不会说它是错误的，但是这种说法过于狭隘，会引起误导，应该避免。

本书定名为对哲学的简短引论^[3]。但是，正如我想现在已变得越来越清楚的，我无法真正将你引入哲学之门，因为你已经身处其中。我也无法真正将你引入哲学的王国，因为哲学实在是浩瀚无边，就像我无法“向你展示整个伦敦”一样。我可以向你展示伦敦的一小部分，也许提到几个主要的旅游景点，然后就告诉你其他一些导游信息，让你带着地图自己去探索发现。这也正是我在本书中关于哲学打算做的事。

本章开头，我曾提到三个哲学问题，尽管可能称它们为三种类型或层次的问题更合适。第二章至第四章将通过几部古典哲学著作分别举例说明这三种类型的问题。第一部作品中使用的思维方式大家非常熟悉，而第三部讨论的问题对大部分读者来说都要陌生得多；从熟悉到陌生，这三章同时也阐述（尽管并不充分）了这本简介的另一个主题：哲学领域可能会遇到的新内容。另外，我前面谈到了很难避免哲学性过强，似乎都有些唠叨了。如果的确很难避免，我们就可以期待不管我们看什么，都能或多或少发现某种类型的哲学思想。似乎为了证实这一点，我们给出的第一个例子来自公元前4世纪的古希腊，第二个例子来自18世纪的苏格兰，而第三个例子则来自古印度，由佚名佛教徒大概在公元前100年与公元100年间某段无法确定的时期写成。

这三部作品应该都很容易找到，尤其是前两本（参见参考书目）。不读这三部作品也能很好地理解本书，但是如果可能的话，最好还是在读本书之外，同时亲身阅读这三部作品。你将会喜欢其写作风格。大部分哲学作品都写得很好，因此我强烈建议大家在欣赏其中的观点和辩论的同时，也要欣赏作品的风格。不过主要原因还在于：如果你愿意的话，这样做会让你融入其中。要记住，哲学并不是一个完全陌生的领域：从某种意义上来说，你已经是一个哲学家，你自身正常的智力本来就拥有工作许可——你并不需要经过任何深奥的训练来得到许可进行思考。因此，在阅读过程中不要害怕，要进行质疑并总结出暂时的结论。不过要注意，是暂时的结论！不管你做什么，千万不要沉迷于那句最懒惰、最洋洋自得的俗语：“每个人都有权利拥有自己的观点。”获取权利不是那么简单的事。相反，要牢记乔治·贝克莱（1685——1753）那句挖苦的话：“很少有人思考，但是所有的人都拥有自己的观点。”如果真是这样，那就是个悲哀；因为，思考是快乐的一部分。

最后，请大家慢慢阅读。这本书很短，但所谈的却是一个历史悠久的话题。我想尽办法在书中塞进了大量的内容。

【注释】

[1] 为方便读者查阅，此处已将原文标注的英文页码替换为相应的中译文页码。以下类似情形不再一一说明。——编注

[2] 托马斯·霍布斯（1588——1679），英国政治哲学家，机械唯物论者。著述包括哲学三部曲《论物体》（1655）、《论人》（1658）、《论公民》（1642），《法律、自然和政治的原理》，以及代表作《利维坦》（1651）等。——本书注释除特别注明外，均由译者添加。

[3] 这里指英文原书名的字面意思。——编注

第二章

我应该做什么？柏拉图的《格黎东篇》

柏拉图（约前427——前347）并非古希腊文明史中第一位重要哲学家，但是他是第一位有大量完整作品传世的古希腊哲学家。印度哲学典籍《吠陀经》和大部分《奥义书》的出现都早于柏拉图的作品，但是它们的作者是谁，它们是如何写成的，这些我们几乎一无所知。佛陀生活的年代早于柏拉图，但是究竟早多久学术界尚无定论；幸存的有关佛陀生平和思想的最早记述都是在佛陀死后几百年才出现的。中国的孔子也先于柏拉图（生于柏拉图之前一个世纪的中期）。同样，据我们所知，孔子也并无著述。那本著名的《论语》也是编于孔子死后。

柏拉图的所有作品都以对话形式出现，其中大部分妙语连珠，风格口语化。当然有时主人公也会作长篇大论。这些作品中有二十几种经确认为柏拉图所写，还有更多的一些不能确定。在已被确认的作品中，有两种的篇幅要比其他的长得多，更适合被看作是由一系列对话组成。（这两本书分别是《理想国》和《法律篇》。两书谈论的中心话题都是对理想的政治体制的追求。）柏拉图可读的书很多，而且大部分都很容易买到，译后版本价格也比较便宜。至于这些作品的难度就各不一样了。有些作品与我们下文即将细述的一本差不多，而另一些如《智者篇》这样的，即使是那些博览群书的人看了也会时不时大伤脑筋，心中茫然。

柏拉图的对话作品有一个显著特征，即几乎所有对话中都出现了苏格拉底，虽然苏格拉底并不总是谈话的中心人物。在名为《格黎东篇》^[1]的对话中，苏格拉底不仅参与了讨论，而且讨论的是关于当他发现自己遭遇困境时应该怎么做的问题。因此，我们需要了解一下苏格拉底其人以及他如何遭遇对话开始时说到的困境，即身陷雅典监狱，等待即将到来的处决。

苏格拉底生于公元前469年，卒于公元前399年。毫无疑问他魅力无穷，生活方式则有些古怪。给人的印象是只要有人愿意加入，他便整日与人进行辩论，不取报酬，因为他安于因此而带来的贫穷。他的辩论伙伴包括许多比较富有、因此也比较空闲的雅典年轻人，其中就有柏拉图。柏拉图对苏格拉底的仰慕促进了前者哲学事业的发展，并激发他创作了大量作品。这些作品使苏格拉底和柏拉图两人同样名垂千古。

我们了解苏格拉底的思想并非全部根据柏拉图的作品，但是到目前为止绝大部分都是的，因此要明确区分两人的观点并非易事。不用怀疑，柏拉图有时努力将苏格拉底作为一个历史人物进行刻画，有时则将苏格拉底这个人物形象作为一种语言手段来表述自己的哲学观点，但是这两者之间并不总是有清晰的界线。学者们如今似乎大体上达成共识，认为苏格拉底真正关注的是关于公正和美德的伦理问题（“我应该怎样生活”有时被称为“苏格拉底问题”），并且苏格拉底经常探究他的雅典同胞们是否真正理解这其中涉及的问题，他们对这些问题的理解是否如同他们自己声称的那样深。他自己对这些问题也并不是完全理解的——不过每当这时，苏格拉底便不会声称自己理解。

这样做似乎很容易为自己树敌。因此上述关于苏格拉底种种活动的描述与后面发生的事情完全不冲突：三个雅典公民以毒害雅典年轻人为由起诉苏格拉底。如果把公众对苏格拉底的敌意比作一座冰山，那么这三个雅典公民就是冰山的顶端。苏格拉底被以微弱多数判为有罪^[2]，并被处以死刑。在《苏格拉底的申辩》中柏拉图就记录了苏格拉底在审判过程中所作的演说（尽管题目直译应该是“苏格拉底的道歉”，但苏格拉底的言辞丝毫没有抱歉之意），为自己申辩时、法官裁决后以及最终宣判后各一篇。

苏格拉底并非是在审判后被立即执行死刑的。审判进行时一个祭祀庆典正好开始，只有当城邦国家派往得洛斯岛的一艘船返回雅典后，庆典才能结束。这个庆典具有重要的宗教意义，在船未返回之前不得执行死刑。因此在这段时间，苏格拉底必须待在监狱。在这段时

间里，他的朋友们刚好有足够的时间定期来探望他，结识狱卒，并酝酿一个行动计划。随着船返航时间的临近，把行动计划告诉苏格拉底的任务就落在了格黎东身上：他们打算贿赂狱卒，这样苏格拉底就可以逃离雅典到别处去，比如去特答利亚^[3]。格黎东在那儿有朋友，将会接待苏格拉底，并为他提供庇护。



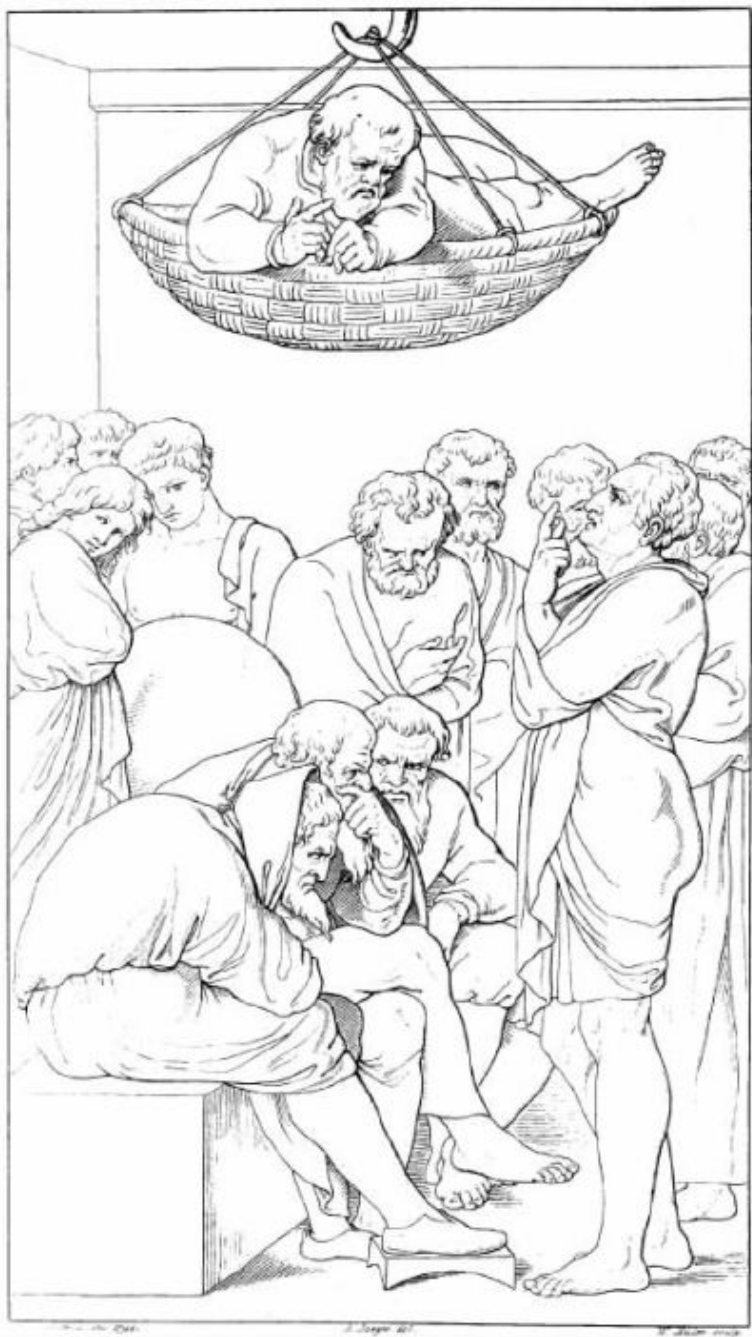


图2 并非所有人都像柏拉图一样为苏格拉底所折服。在与苏格拉底同时代的喜剧

家阿里斯托芬的《云》中，苏格拉底是以一个整天躺在篮子里摇晃（以便处于一个更好的位置来研究天体现象）、自视甚高的怪人形象出现的。

在《格黎东篇》中柏拉图记录了格黎东与苏格拉底的辩论以及苏格拉底的回应。尽管这则对话写于二千四百年前，但出人意料的是它读起来并不那么令人吃惊。你也许不同意苏格拉底的全部观点——比如许多读者会认为苏格拉底夸大了国家对个人的要求，但是事实上他提出的所有观点，对任何一个曾经面对艰难抉择的人来说都不陌生。柏拉图谈到爱，我们就知道他谈论的角度与我们不同；读柏拉图的宇宙论，我们就如同回到了完全不同于今的时代；但是对话中对“在这种情况下我应该做什么”这个具体伦理问题的讨论似乎就发生在昨天。在第一章，我提到我们每个人都或多或少是个哲学家，因此有的哲学离我们很近。下文我就举一个源自古希腊的例子。

开始前先说句题外话。不管你使用哪个版本、哪种语言的译本，柏拉图作品的每个部分都有专门的标注方法^[4]。这种标注方法最早源自1578年文艺复兴时期一个版本中使用的分页方法，被称为斯特凡努斯标注法（斯特凡努斯是其编辑亨利·埃蒂安纳的拉丁名字）。现代印刷的任何版本中也都使用这种标注法，或是标在空白处，或是标在每页上方。本章我就将一直使用这种标注法。

第一页前后（43a——44b）说明了事情发生的背景。格黎东说他已经打通看守这方面的关节。苏格拉底回答说到他这个年纪就不应该因为自己要死而抱怨太多。然后格黎东的劝说便开始了。他首先如一般人都会做的那样，告诉苏格拉底朋友们非常珍惜他，然后暗示苏格拉底应该会在意回报朋友们的深情：朋友们的名誉将会岌岌可危，因为如果他坚持待在监狱并被处死，人们会认为朋友们不愿花钱买回他的自由，让他逃亡。

随后格黎东又急急忙忙提出大量迥异的观点（这些观点都没有充分展开。《格黎东篇》的语言组织得并不严谨，反而更像平常的聊天）。苏格拉底回答说一个人不应该关心“众人”怎么想，应该在意的是那些洞晓事实的理智之人是怎么想的。“像你所说的那样，我们承受不起，”格黎东说，“众口铄金啊！”“相反，”苏格拉底说，“就真正重

要的是什么这一点而言，多数人的意见根本没有什么影响力可言。”很明显，真正关键的问题是人是睿智的还是愚蠢的（44d）。

我怀疑许多读者读到这个观点会吃惊。苏格拉底所谓的智慧是什么？智慧应该是唯一真正重要的事吗？我们应该一直记着这个问题，时刻注意后面的对话中任何有助于我们理解这个问题的部分。不过格黎东却忽略了这个问题，又回到先前的话题，重新谈起苏格拉底的做法会给朋友们带来的后果。苏格拉底是不是认为如果自己逃跑了，他的朋友就会有被报复的危险？是的，苏格拉底好像是这么认为（在53a/b中，苏格拉底又强调了可能会给朋友带来危险的问题）。这肯定在很大程度上消解了格黎东论点的说服力：如果做某事与不做某事一样，给朋友带来的后果很可能都不好，那么再利用如果不做某事就会给朋友带来不好的后果来说服苏格拉底就没有什么意义了。

可以理解，此时格黎东又担忧又心焦，说话的篇幅开始变长（45a——46a）。他情绪激动，语无伦次，将自己所有剩余的弹药都发射了出来。苏格拉底不应该考虑是否会给朋友带来风险，也不应该考虑费用问题——无论怎样，费用都不会那么高。他也不应该担心逃离雅典、在他国流亡就意味着回到了他在被审判时所说的情形之中[5]。（在46b——46d和52c中，我们很快会发现这根本无法说服苏格拉底。对于苏格拉底来说，始终如一、忠于自己并忠于自己所作所为的理由是非常重要的品德。）

格黎东接着又说，苏格拉底本可挽救自己的生命却选择放弃，这样做是错误的，这样做恰恰满足了敌人的意愿。不过格黎东没有告诉我们他认为苏格拉底错误仅仅是因为这样做就意味着敌人胜利了，还是因为这样做本身就是错的——如同有些人认为自杀这种行为本身就是错的一样，又或是因为其他原因。格黎东心中所持的是哪个原因实际上决定了他这句话的含义，不过他当时的思路肯定并不严密。到这时，格黎东变得极度激动。他先是指责苏格拉底不关心自己的孩子，后来又说苏格拉底是个懦夫（45d）。（与苏格拉底真正要做的事所需要的勇气相比，格黎东对苏格拉底的第二个指责显得尤其荒谬；而关于孩子的事，苏格拉底在后面将会谈到。）精疲力竭之后，格黎东

又开始抱怨苏格拉底的做法将损害朋友们的名誉。他乞求苏格拉底同意自己的观点，然后就打住话头。

因为痛苦和担心，格黎东的最后几段话很是无礼。苏格拉底对此并未在意。他和善地说到了格黎东对自己的好意，并且控制了对话的发展。对话的行文思路马上就平缓下来，观点组织也更加严谨。他回应格黎东刚才说的第一点，即关于荣誉的问题。他问我们应该尊重谁的意见，睿智之人还是愚笨之人，大多数人还是少数内行人？格黎东很快顺着苏格拉底的思路给出了明确的答案。当苏格拉底全神贯注投入辩论之时，他的对手往往就会像格黎东那样。因此，在这里我们不应该听从大多数人的意见，而应该听从那些懂得什么是公正、如何正确行事、如何幸福生活或是以应该的方式生活的人的意见。否则我们的灵魂会受到伤害，正如在涉及健康问题时，不听从医生而听从大多数人，我们的身体就会受到损害。关键问题是苏格拉底试图逃跑是否正确，所有关于钱、名誉以及抚养孩子这档子事都并不是真正重要的（48c）。

让我们暂停片刻。读哲学之一忌是对其完全接受。难道苏格拉底刚才的话中不带一丝道德狂热的痕迹？他的灵魂具体会受到怎样的伤害？为什么灵魂受伤会让人觉得如此可怕？如果朋友的荣誉将受到损害，如果将无法亲自抚育孩子成人，难道苏格拉底会不愿意冒点风险，让自己的灵魂稍稍受些伤害？毕竟，苏格拉底看不起那些不愿为朋友和家庭而甘受肉体伤害的人。不可否认，我们已被告知（47e——48a），灵魂，确切地说，“我们自身的那个部分，不管叫什么，总之是关于公正和不公正的那个部分”，比身体宝贵。不过没人告诉我们灵魂为什么或者以何种方式比身体宝贵，也没有任何解释来说明为什么灵魂会如此重要以至於一旦灵魂可能受到伤害，诸如朋友的名誉或孩子的幸福等小事可以马上不顾？另外，如果孩子没有得到很好的照顾，“他们自身的那个部分，不管它叫什么，总之是关于公正和不公正的那个部分”会不会受到伤害呢？看起来苏格拉底需要一个新的辩论伙伴，一个可能已经开始寻求其中一些问题的答案的伙伴。

不过既然苏格拉底认为逃跑是错误的，还是让我们听苏格拉底说

完，对整体情况有一个全面了解。首先他请求格黎东同意一点：不公正地对待他人是错误的，即使是以不公正报不公正（49a——49e）。复仇也许让人觉得痛快但却是不允许的。提出这点，在策略上的重要意义是显而易见的：如果这一点被接受，那么是否有人不公正地对待苏格拉底——无论是国家、陪审团成员，还是提起诉讼的人——将变得无关紧要，唯一重要的是苏格拉底本人是否会按照格黎东的计划行动而做错事。显然苏格拉底并不期望这个观点得到普遍赞同。许多人认为复仇是可以的，甚至是绝对正确的，这点他再清楚不过。但是他要说服的人是格黎东，很明显两人曾在这里讨论过这个问题，因为苏格拉底称这个观点是“我们原来的观点”，而格黎东也表示同意：“我依然支持这个观点。”

苏格拉底接下来提出两个争议较少的前提：损害他人利益是不对的（49c）；撕毁一个公平的协议也是错误的（49e）。他是打算说明如果自己逃跑的话，就是同时做了上述两件错事。受到伤害的将是雅典城邦及其法律。他想象国家和法律化形成人，上前来提出他们的理由。

首先，苏格拉底会损害国家和法律的利益（50a——50b），实际上他是在“试图毁灭两者”。这听起来似乎很奇怪——苏格拉底唯一打算做的事确实是躲避死刑吗？不过看了下一句话我们就明白苏格拉底的意思了：如果人们以苏格拉底打算做的事为榜样，导致的结果就将是法律体系的崩溃和国家的灭亡，因为如果个人无视法庭的裁决，国家和法律都无法存在。这里我们看到的是一个人们非常熟悉的有关道德的论点：“如果人人如此将会发生什么？”自己做某事就如同允许其他任何人都这么做，所以我必须考虑这种情形的后果，而不仅仅是考虑我个人行为的后果。德国哲学家伊曼努尔·康德（1724——1804）被一些人认为是现代最具影响力的哲学家。他也把这一点看作最基本的道德准则（尽管他的表述更加复杂）。我们都曾听说过这一点，也有人跟我们谈过这一点，但是出乎意料的是它在公元前400年就出现了。

第二，50c中的对话暗示苏格拉底将会撕毁一个协议。但是从50c

到51d表明，从任何正常的意义来看，法律和国家要说的似乎完全不是关于一个协议的——在苏格拉底这一方，如果他自愿同意某件事，那就没什么可说的了。将苏格拉底的做法看作是表达感激之情的义务，或是被创造者对创造者应有的尊敬，或两者都是，这样可能更合适。这段话的主旨是雅典城邦国家如同父母，使苏格拉底成为苏格拉底，至于国家是如何造就他的，苏格拉底对此没有任何不满。苏格拉底于是受到意愿的约束，假设他拥有对城邦进行报复的权利更是荒谬无比。

最后一点实际上是多余的，因为苏格拉底已经说过报复无论如何都是错误的。但是从对话中可以看出，关于其自身情形苏格拉底谈到了两次：即使如同许多人认为的那样，报复有时是正确的，在现在这种情况下也另当别论，因为报复的对象是如同父母的国家。至于苏格拉底受到国家意愿约束的问题，这一段与其说证明不如说是规定了这种国家权力的极权概念以及与之相应的父辈应该拥有权威之观点的合理性。这并不让人觉得奇怪，因为要证明下列说法的合理性并非易事：国家因其在个人生活中所起的作用而有权支配个人，如同个人是为国家目的而制造的没有生命的工艺品。国家也许能为公民做许多事情，但是你能想象国家所做之事多到公民除了国家允许的事之外没有权利做其他任何事情吗？一旦我们承认苏格拉底可被允许在独立于雅典城邦之意愿的情况下做一些满足他自己目的的事，那么活下来（如果这就是苏格拉底想要的）难道不是其中之一？格黎东如果不是个十足唯唯诺诺的人，在这个阶段他就会有更多的反驳理由了。

然而在51d中，苏格拉底的假想敌们提出了一个新的观点，这个观点如果正确，辩论的结果就会大不一样：苏格拉底已自愿与他们达成协议，尊重法律并遵守法律。这并不是说苏格拉底曾经签署文件或公开宣布，而是他的行为本身就足以表明这个协议的存在。法律规定雅典公民一旦成年就可以携带自己的财产离开雅典，不用承受任何物质惩罚。但是苏格拉底选择留下。而且，苏格拉底活到七十岁，在这期间，除了外出打仗，他从未离开过雅典，即使是短期的都没有。在接受审判时，苏格拉底就曾清楚表明他无意接受流放作为一种替代惩罚。总之，这明确表现了苏格拉底自愿接受雅典的制度。现在苏格拉

底打算撕毁协议吗（与他自己在49e中声明的相反）？

苏格拉底的大部分辩论都站在一个相当的原则高度，有时高得让人发晕——比如他说相比较而言，做正当的事更重要，名誉问题（他自己的名誉和朋友的名誉）、抚育孩子的问题都无足轻重。但是从52c到结尾，即《格黎东篇》的最后部分，可以看到苏格拉底重复谈到了前面的话题。不管他是想确信能说服那些尚未接受他那些崇高原则的人，还是根本不乐意让那些人来决定整件事，事实是在这里他再次谈到了名誉、给朋友带来的危险、流放的可能性以及孩子的教育这些问题。

往回翻几页就可以看到苏格拉底告诉格黎东不必担心众人的说法。但是“法律和国家”这一部分认为至少有几点值得一提：苏格拉底有可能成为别人的笑柄（53a），有可能听到许多关于他自己的反对言论（53e），有可能让法官们有理由认为自己作了正确的决定（53b/c）。[对一个赞同苏格拉底原则的人来说，更重要的是如果苏格拉底的所作所为与审判时他自豪宣称的观点相违背，那他就会感到羞耻（52c）——对苏格拉底来说，正直的意义远不止这些。] 他应该考虑到实际后果：如果他逃亡，朋友们就会有危险（53b），他自己的流亡生活也将得不偿失并会降低他的身份（53b——53e）。最后（54a），流亡能给孩子们带来什么好处？他打算带着孩子一起去特答利亚（偏偏是特答利亚），让孩子们也一起流亡吗？如果孩子们在雅典长大成人，他是死还是不在家又有什么不同？无论如何，他的朋友都会悉心教育他们。

法律还有最后一张王牌，这张牌从古至今都为卫道士们所熟悉并经常使用：古老的地狱折磨的策略。如果苏格拉底触犯法律，法律说，那么死后，等待他的将是可怕的待遇。阴间的法律与阳间的法律是兄弟，会为兄弟报仇。

最后，苏格拉底本人又说话了（54d）。他的结束语谈到了另一个永恒的话题：道德与宗教的关系。有人认为（当然也有许多人持不同意见）不信仰一位神灵就不可能有正确的道德观。我们没有理由认

为这是苏格拉底首创的观点，但是看来他的确在做一件和那种折磨一样历史悠久的事情，但却比那种折磨让人欣慰得多：他宣称得到了神的道德启示。“我好像听见了这些，格黎东……这些话一直在我体内回荡，以至于我无法听到别的……那么就让我们这样做吧，既然这是神指引我们前往的方向。”

对话结束了，我希望你们在阅读过程中得到了享受。众所周知，道德问题的解决相当困难，不仅是在几个人想要达成一致的时候，甚至在个人作决定时也是如此。对于出现这种情况的原因我们已了解一些：涉及的因素太多，问题类型太复杂。你是应该做A还是不做？如果你做了后果会怎样？除了你本人之外，可能会给你的朋友、家人或其他人带来一定的影响。如果你不做又会怎样？如何比较带来的两种后果？要么这样：完全不考虑可能造成的后果，就问自己是否能凭着自己的判断一直做A——这样做会不会导致自己违背一直以来珍视并努力想要达到的理想？如果真这样做了你会有怎样的感受？又或者尽管带来的结果非常好，但是否又会与你所承担的责任或义务相矛盾？对谁的义务？如果不做你是不是又会违反其他的义务？是对朋友和家人的义务先于对国家的义务，还是对国家的义务先于前者？如果你信仰宗教，该宗教对这个选择题又有怎样的回答？在《格黎东篇》中，这些问题的复杂性都是很难察觉的，因为苏格拉底提出所有相关因素的态度要么是中立的（这对他的孩子来说没有什么影响，对他的朋友也一样），要么都指向一个方向。但是要发现其中可能存在的让人痛苦的道德困境并不需要太多想象力。

有些人希望哲学能为道德问题提供答案，但是除非哲学能在一定程度上将我们刚才讨论的复杂问题简单化，否则希望非常渺茫。因为它将不得不令人信服地向我们表明，只有一种正确的方法能在各种不同的因素之间达成平衡。苏格拉底在努力将整个事件归纳到一个问题上时（从48c开始），就是在做简单化的工作。我在前面提到过康德（第20页），他也在争取简单化，将道德观置于一个简单的原则之上，这个原则与我们熟悉的一个问题——“如果人人都这样做会发生什么事？”——紧密相关。另一些人则从其他角度来进行简单化，建议我们不要考虑责任和义务的问题，只需考虑我们打算做的事将给所

有可能受到影响的人带来的后果。在第五章，我们会读到更多类似的观点。



图3 苏格拉底一边从狱卒手中接过毒鸩，一边继续与朋友们辩论。大卫·雅克·路易的名画《苏格拉底之死》（1787）。

【注释】

[1] 原文为Crito。本文采用由王太庆翻译、商务印书馆2004年版的《柏拉图对话集》中所用译名“格黎东”，希腊文为Kriton。

[2] 雅典法律规定，案件由全体法官投票，按多数票决定被告是否有罪。苏格拉底申辩后，法官投票表决，以281：220票判决有罪。（引自王太庆，2004：48，51）

[3] 原文为Thessaly，此处译成“特答利亚”也是根据王太庆的译文，通常依英文发音译成“贴撒利”。

[4] 柏拉图的每部作品都被分成几个部分，各部分用数字1、2、3……标注。每个部分又分成几个小节，用字母a、b、c……标注。

[5] 苏格拉底在审判的时候曾说过“流亡则不知何以自处”。（王太庆，2004：59）

第三章

我们如何知道？休谟的《论奇迹》

包括笔者——你们现在的哲学向导在内，许多人都认为苏格兰哲学家大卫·休谟（1711——1776）是所有用英语写作的哲学家中最伟大的一个。他多才多艺：他撰写的多卷本《英国史》影响深远，以至于他在有生之年同样以历史学家而著称；他还写作政治（主要是关于宪法的）和经济方面的评论。他认为自己所做的这一切都是为了完成一个总的研究计划，即对人类本性的研究。《人性论》虽然是他年轻时所写，但却是一部杰作。该书分三卷，于1739至1740年间出版，其中讨论了人类信仰、情感和道德判断问题。书中追问了信仰、情感和道德各是什么，是如何被创造出来的。

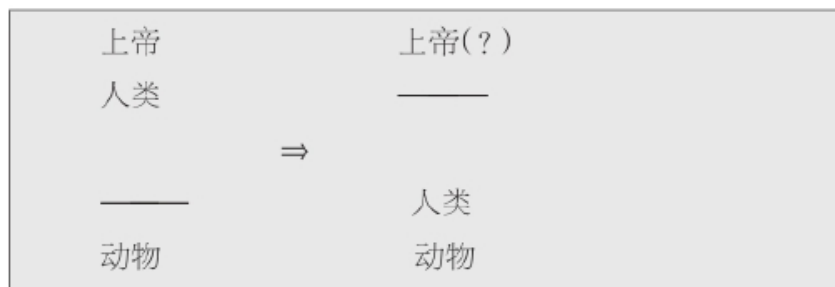
休谟对人类的本质是什么有着确信不移的认知，他关于上述问题的著作都是在这种确信的基础上写成的。他还确信一种认知，这种认知对他来说也同样重要，即人类不是什么。这是一种独特的错觉，在我们有可能接受任何更具有积极意义的观点之前必须加以摒除。要记住大部分伟大的哲学体系都不是简简单单地在我们以前的信仰上增加或是减去一两个事实，而是摒弃一套完整的思维方式，用新的取代。这其中可能有大量的细节问题，但是只要稍向后退，就会发现其中是有广阔天地的。



图4 休谟貌似钝拙，实则聪颖。“从脸上根本无法看出他的独创性才智，尤其是他思维的敏感性以及活跃性，”一位拜访过休谟的人写道。

休谟想要彻底根除的概念有其宗教根源。严肃看待那句老话——上帝按照自己的模样创造了人类，会发现这句话实际上把人类看作是杂交体；人类生活在这个世界，但并不完全属于这个世界。我们的一

部分，即我们的身体，是自然物体，受自然规律和自然发展过程的影响；但是我们还有不朽的灵魂，它天生具有理性，并且能够理解什么是道德观——这就是上帝之所以按照自己的模样创造了人类的原因。动物则很不一样。它们没有灵魂，它们只是精密复杂的机器，仅此而已。人类和动物之间存在着重大的差别，有一条显著的分界线，但是在人类和上帝之间并没有。休谟想要改变这种说法，他认为人类并非低一级的小毛神，在某种程度上人类是稍高一级、体形中等的动物。



不要漏掉右上角加上的问号。左边一栏引导我们过高估计人类的理性。如果从合适的角度来看，我们会发现自己既划错了分界线，同时又注定无法想清楚什么应该被划在这条分界线以上，因为我们尚未达到那个层次。

因此，关于理性在生活中的重要性，休谟有许多话可说。他认为理性的作用并不像自己的反对者认为的那么大，或者说并非反对者认为的那种类型。随后他谈到反对者们要求理性完成的事中有大部分实际上需由其他因素，即人性的方法来完成；关于人性的方法，休谟发展了一种广博的理论，这种理论是我们现在所谓的早期认知科学的雏形。但是当休谟直接论及宗教信仰时（他写了很多，见本书“参考书目”），他没有使用宏大的理论，而是诉诸常识以及人们日常生活观察所得。因此他的《论奇迹》就是另一部浅显易懂的经典哲学著作。如果把阅读比作居家，那么这本书的出发点如果不是在起居室，那也是在家门口。

但是，我们不能想当然地认为这其中所有的内容都是我们非常熟悉的。休谟接下来要证明的是：如果我们相信发生了一个奇迹，而我

们的证据都源自他人的描述（通常几乎都是这样的），那么这种认定是有悖于理性的，因为让我们相信所称的奇迹并没有发生的理由应该至少与我们认为它发生的理由一样充分。实际上，休谟认为，让人相信奇迹没有发生的理由往往更充分些。这个话题他需要谨慎对待，原因有二。首先，在休谟发表《论奇迹》之前不到二十年，有个叫托马斯·伍尔斯顿^[1]的人在监狱中度过了生命中最后几年时光，就因为他声称光凭《圣经》中关于耶稣复活的记录并不足以让人相信这样一件很不可能发生的事；休谟现在要谈的与此绝非毫无关联。第二，休谟的确想改变同时代的人，尤其是他的同胞们对宗教的看法。如果这些人不看他的书，那么他们的看法就无法改变，所以休谟必须春风化雨般地引导他们。

因此，在开头第一段休谟把“蒂洛森大主教”^[2]搬了出来。如果能宣布自己的观点是从一个大主教新近才提出的观点发展而来的，还有什么比这更能说服人呢？要想更有说服力，除非还能加上一点：大主教的观点可以决定性地驳斥罗马天主教的某个特定教义？休谟的读者中有绝大部分都不同程度地反对罗马天主教，他们会觉得顺眼、满意，然后继续往下读。

探讨这个观点本身之前，还有一个问题：为什么休谟觉得就奇迹是否发生的证据问题进行写作如此重要？这其实是他系统研究宗教信仰的理由这个整体计划的一部分，通常认为这些理由有两类。一方面是人类依靠自己的经验、利用自己的推理能力推断出来的；另一方面则源自神的启示，即某部圣典或某个权威人士。但是这也导致另一个问题：有些圣典可能是骗人的，而权威也可能是假的，怎样才能区分真假呢？回答是真正的启示必然伴随着奇迹出现。因此发生奇迹非常重要，它能证明宗教的权威性。（奇迹的发生最终是由尽可能重要的权威人士来宣布的；人们普遍接受的一个观点在此为休谟所采纳，该观点认为奇迹的发生必然违背自然法则，因此只有上帝或者上帝赋予其神圣力量的人才能创造奇迹。）因此，认为我们永远也不可能有充分的理由相信奇迹的发生，这样宣称是具有颠覆性的，它相当于声称人类的理性不足以区分真正的启示和虚假的启示。

下面来谈休谟的观点。休谟讨论的出发点为人所熟知，因为我们都经常要靠别人讲一些事给我们听。这样做在大部分情况下都没有什么问题，但是有时我们所听到的却被证明是错的。我们还时不时从不同的人那里听到相反的说法，这样我们就知道其中至少有一个人说错了，尽管我们可能永远无法弄清到底是谁错了。我们对为什么会有错误的说法也略知一二——为了自己的利益，为了保护他人，为了维护自己心中极为珍爱的事业，为了使讲述的故事更精彩，或者仅仅因为一个严重的错误，因为贸然相信先前的说法，因为恶作剧，或是其他什么原因。我们大部分人在一生中都会有犯错的时候，而且大部分都是由于上述原因，因此我们认识到这一点并不仅仅是通过他人的论述（正如休谟有些话中暗示的那样）。我们都知道人类的证词有时候需要小心对待，在某些情况下更是如此。

假设我告诉你在上周某个正常上班的日子，正午之前我驱车横穿伦敦南北，路上没有看到一个人影，也没有遇到一辆交通工具——没有一辆小汽车，没有一辆自行车，也没有一个步行者——我经过的时候，所有的人都碰巧在其他地方。你可能会怀疑我说这要么是在荒谬地夸大路上出奇的安静，要么是在检验你是否容易上当受骗，要么是在回忆一个梦境，要么就是发疯了，但是有一点你不可能相信：我所说的是真的。你会想，任何事情都可能发生，就这件事不可能。

你这样认为是明智的。即使我所说的确是真的（这也是可以想象的，因为当时没有人非得跟我同路，他们也许都决定待在别处），如果就因为我是这样说的你就相信了，那也是完全不理智的。如果你当时和我一起，亲眼看到空旷的街道，那么情况或许就有所不同了。但是我们现在谈论的是你只依靠我的证词的情况。

你或许能看出休谟的观点已经开始成形。考虑到奇迹事件在巩固宗教信仰方面所起的作用，这样的事件必须是根据经验判断几乎不可能发生的。如果奇迹属于那类能够轻易发生的事，那么随便哪个老骗子，只要有点运气或者时机掌握得当，就能抓住机会获取神圣的权威。但是如果奇迹是几乎不可能发生的，那就只有最可靠的证据才足以让人相信其发生。一个聪明人被迫在两种不可能发生的事情之间进

行选择时，会如同休谟所说的，依靠证据来决定信仰，选择发生可能性相对较大的一方。因此证据必须来自这样的聪明人，这些证据发生错误的可能性比他们所描述的事件发生的可能性更小。但是这很难办到，因为正如你所见，上述事件发生的可能性已经极小。

这样从理论上来讲，我们完全有可能拥有足够有力的证词作为证据，但是这也足以产生一个严重的疑问——我们是否对于任何一个奇迹都真正拥有足够的证据。我们知道即使是亲眼所见也可能判断错误，或者是被人有意欺骗。许多人都有过这样的经历：同是曾经在事情发生的现场，自己对事情的描述与另一个人的不一样，而且往往是在事情发生之后的一两天之内。我们知道的许多奇迹事件都是通过他人转述，而这些人也并不是目击者，并且在通过文字或口头进行转述时已是事情发生许多年之后。这样的描述有许多都出自宗教信徒之口，而该宗教正是利用所谓的奇迹来支撑自己。法庭可能会认为这样的目击证人实际上是非常不可靠的——有些时候，因为这些证词根本不可靠，法庭根本就不想听他们作证。

那么是否存在不引人怀疑的对奇迹的描述？要回答这个问题，听起来我们似乎需要翻遍所有有文字记录的历史资料。但是休谟认为这样做没有必要，因为并不是说奇迹发生的可能性必须相当小，而是说奇迹必须在某种意义上是不可能的，即违背自然规律的（并不仅仅是奇妙的，……而是真正神奇的）。这就是休谟对奇迹所下的定义，也是他希望读者能够接受的定义。这个定义使我们可以用一种略微不同但是却更具有决定性作用的形式来再次表述休谟的观点，这种形式也是休谟喜欢的形式。

我们得到关于某件被视为神奇的事情的报道——方便起见，我们称这件事情为事件——并且被要求相信事件发生过，相信事件的发生违背自然法则。既然我们有足够的理由来相信这样一件事情的发生是违背自然法则的，那么它肯定与我们自身的经验不符，与我们最熟悉的关于自然如何运转的理论不一致。但是如果上述说法成立，我们就必须拥有绝对充分的理由才能相信事件并没有发生——实际上，这样的理由必须是我们曾用来证实任何这类事件的确发生的最充分理由。

那么反过来，我们又有什么理由相信事件的确发生了呢？回答是对事件的报道，即据说事件的确发生这一事实。那么对事件的报道是否有足够的力量击败反方的理由，让人们相信事件曾经发生，也即使事件最终获胜呢？不，休谟说，（从理论上说）报道的说服力与其他理由的说服力不相上下，但是绝不可能比其他理由的说服力强。可能有这样的情况：一些地位足够高且有良好声誉的证人在合适的环境下提供证据，那么根据自然法则（心理学法则），这些证据必定是真的。但是这仅仅意味着我们有最充分的证据来相信或质疑“事件”的发生，真正明智的做法则并非相信奇迹的发生，而是困惑和犹疑。



图5 5世纪绘画作品中描绘的关于面包和鱼的奇迹。为五千人提供食物？还是为人们提供思考的养分？

注意上段括号中“从理论上说”这几个词。休谟认为在现实生活中我们还没有发现这样的情况，并且给出了一系列理由进行说明。如果休谟生活在我们的时代，他可能会补充一点：心理学研究已经发现一些惊人的事实，说明人类的记忆和人类提供的证据不可靠，但是并没有迹象表明心理学界正在集中力量研究在怎样的条件下，人类记忆和

证据的可靠性才能完全得到保证。考虑到休谟列出的扰乱性因素涉及的范围，我们也不应该期望心理学研究能做到这一点。

实质上，上面所写就是休谟的观点。毫不奇怪，他的观点引发了大量争论，而且争论现在还在继续。下面就略呈两点，以使读者窥见一斑。这些内容同时也巧妙反映了心理学讨论乃至一般性的辩论中经常出现的两个特征，因此很有必要关注一下：一方面，有些批评意见尽管本身完全正确，却会遗漏一些论点；另一方面，有些反对意见则认为往往一个论点被用来“证实太多的东西”。

我们可以说休谟的观点是在相信奇迹发生的可能性必须（至少）相当小的基础上得出的，但是难道他的反对者们不会否认这一点吗？毕竟，他们是相信奇迹的。因此尽管他们也许会认为——借用休谟自己的例子——伊丽莎白一世死而复生的说法远不值得认真考虑，正如休谟本人会认为的，但考虑到他们心目中耶稣的形象，他们可能会认为所谓的耶稣复活的奇迹根本不是不可能的事。但是在反驳这些反对者时，休谟难道没有回避这个问题的实质——与其说是证实了他们是错误的还不如说仅仅是假设他们是错误的？

但是我们应该从休谟的角度出发这样回答：上面误会了休谟正在做的事情。休谟正在问的是，有什么原因首先使得人们形成各种宗教信仰。一旦这些观点已经形成，世界看起来会完全不一样，不同的观点似乎也都是合理的——关于这两点休谟在任何时候都不会有异议。他也没有必要对此有异议，因为这两点对是否能够证实奇迹的发生，“从而为一种宗教体系的形成奠定基础”这个中心问题毫无影响。

综上所述可见，第一种反对意见仅为无的放矢，但是第二种反对意见不同，它给休谟带来了更多的麻烦。难道他的观点不是在表明，改变自己关于自然法则的看法永远都是不合理的？但是这种改变恰恰是科学进步的主要途径，因此如果这种改变违反理性，则任何关于相信奇迹存在是违反理性的指责看起来都会变得不那么重要。“如果我不比牛顿、爱因斯坦之流差，”信仰者们会说，“那么我根本无所谓。”

为什么人们可能会认为在此情形下休谟的论点有些过分？好吧，

假设我们有充分的理由相信某事是自然法则，因为到目前为止我们所有的经验都与之一致，而且当前最先进的科学理论也证实了这一点。现在，再假设一些科学家提供报告说自己的实验结果与之冲突。那么，休谟的观点难道不会让我们当场就拒绝接受他们的报告吗？如果说我们有证据证明他们报告中所述的事情不可能发生，那么这些证据就跟我们所能找到的其他任何证据一样充分；而从问题的另一方面考虑，我们只拥有——科学家们提供的证据。这不就刚好与休谟关于奇迹的描述所讨论的情形完全一样吗？

休谟在动笔时似乎是想预先提出一些批评意见：“因为我承认，如果是另一种情形（即当这个问题并非关于某种宗教体系形成的基础时），可能就会出现奇迹——违反正常自然规律的事，这种奇迹允许通过人类的证据来进行证明……”随后休谟又描述了一种假设（哲学家们经常使用假想的例子来验证某个观点的说服力）：在所有人类社会中都有关于一次长达八天的黑夜的描述，而且黑夜什么时候开始、什么时候结束，都完全一致。接下来，休谟又说，显然我们应该接受这种描述，并且开始思考这个非同寻常的事件可能是由什么引起的。不过休谟没有明确告诉我们举这个例子能使问题有什么不同，而这一点正是我们需要知道的。

我想如果我们就这一点挑战休谟的话，他应该可以回答得更好，当然也更清楚。他也许会说，在我刚刚勾勒的情形下（倒数第二段），科学界大概不会相信所给的描述，并且在几个科学家重复这个实验并得出几乎一致的结果之前都会极为理智地不予相信。这时，对所作描述的相信已不仅仅是简单的证据问题，同时也关乎大范围的观察。我们可以要求科学实验的结果能够重复验证，我们也是这样做的，但是我们无法要求奇迹再次发生。当奇迹出于某种原因无法再次发生时，那些坚持认为奇迹不可能发生的人很容易自圆其说，而我们则应该谨慎对待科学发现，一如对待宗教问题那般。

尽管我们无法完全肯定，但也许这就是休谟想要说的。在他所说的假设情形中，所有的文化族群中都能找到关于一次黑夜长达八天的说法。在那个信息交流缓慢、不便，并且很可能产生片面性或错误的

年代，他可能是这样看待自己的这个故事的：毫无疑问，其中所有不同的族群都是独立观察并最终得出几乎一致的结果，因此整个情形就相当于几次重复同一个实验并得出几乎一致的结果。正如我在段落开头所说的，我们无法完全肯定——即使是休谟，探讨这个问题的世界上最优秀的哲学家之一，也并非一直都很肯定。但是我们能够完全肯定的是，休谟想说的远不止这些。前文引用了休谟的一个假设，在这个假设所在段落的结尾我们看到这样一句话：“也许，通过如此多的类比，自然的衰败、腐烂和消散这些事件可以这样解释：任何看起来有可能导致这种灾难的现象都能通过人类的证词得到证实，如果这些证词来自多方且相当一致的话。”

或者换句话说，所谓的八日长夜的确非同寻常，但是自然偶尔不按常规运行并不非同寻常。所以我们没有理由认为这样的事不可能，因此也就无法将其与奇迹出现的情形进行比较。关于休谟的《论奇迹》，要研究其中一些细节问题须花费大量时间，而且有许多人已经花费大量时间来研究了。但是我们的哲学之旅要继续往前了。

【注释】

[1] 托马斯·伍尔斯顿（1670——1733），英国宗教作家，属于自然神论者中的过激分子。他怀疑预言和基督复活，并坚持以比喻方法来解释《圣经》中所提到的种种奇迹，认为这些奇迹不足以提供足够的证据使人信仰基督教。（引自《简明不列颠百科全书》第八卷，中国大百科全书出版社1986年版）

[2] 蒂洛森（1630——1694），英国高级教士、坎特伯雷大主教（1691——1694），曾任英王的宫廷牧师，反对无神论、清教主义和天主教教义。（引自《英汉大词典》，上海译文出版社1983年版）

第四章

我是什么？

一个佚名佛教徒对自我的思考：弥兰陀王的战车

对于印度哲学典籍，一般来说我们对其作者的了解都不多。如果我们知道这些典籍的作者的名字、他们生活的地域，如果我们能把他们在世的年代范围精确到五十年之内，这便是获得了学术上的一种成功。但是就《弥兰陀王问经》^[1]一书而言，学术领域还没有获得这样的“成功”——对其中提出的问题，我们几乎一无所知。书中，一个名叫那先的比丘与一位侯王辩论并且回答侯王的问题。那先可能是个真实的人物，不过后来被传奇化了。而弥兰陀王（Milinda）一般被认为就是米南德（Menander），自亚历山大大帝征服印度之后印度西北部历任希腊统治者之一。但是即使这些也只是人们的猜想——既然如此，还是让我们直接来看这部典籍吧。

略看几行，我们就会大吃一惊。我们知道，柏拉图《格黎东篇》中几乎所有的构成元素在大部分读者看来都是相当熟悉的。休谟在《论奇迹》中着眼于从日常生活中关于证据的观察结果，以及对奇迹的一个并不让人感到吃惊的定义出发，提出观点，最后得出一个非同寻常的结论，并且表明得出这个结论是必然的结果。但是作者们有时会采用不同的策略，提出一个坦率地说似乎很荒谬的主张，将我们直接扔到了深刻的一端^[2]。我们要学会坦然处之，继续往下读，并尽力找出这个荒谬的主张到底意味着什么（也许它的真实意思就写在字面，也许它不过是用一种非常的方法来说某件不那么令人惊讶的事情），哲学家们为什么要提出这个主张。注意“哲学家们为什么要提出这个主张”包含两层意思，两层意思都很重要：一是他们认为这个

主张正确的原因，二是他们对这个主张感兴趣的目的，即他们想要得到什么。所有这些都与我们下面将要探讨的这段内容密切相关。

首先来看让我们吃惊的事情。两人聚集在一起，王问那先的名字，那先告诉他：“陛下，人们叫我那先。”但是他随后又加了一句说“那先”一词只是“一个名字而已，因为并不能找到这样一个人”。他的话是什么意思呢？你可能会认为那先是某个人，这个人刚刚告诉弥兰陀王自己的名字，但是马上你又发现这个名字不是一个人名。所以那先终究不是一个人，即使他刚刚才告诉王自己叫什么名字，其他僧人是怎么称呼自己的。这里面到底是怎么回事呢？

王显然是精于此类讨论（而且也精通佛法）的，他并不灰心，而是继续深入问题的核心。他认识到那先并不仅仅是在说他自己，而是希望自己提出的观点（无论这个观点是什么）同样适用于其他所有人，所以王开始从那先的观点中推演他认为是荒谬的结果。如果那先所说的是对的，那就没有人曾经做过任何事情，不管是好事还是坏事；也没有人曾经取得过成功，遭受过任何痛苦。也没有谋杀这类事，因为根本没有人死去。然后，王又就那先的身份开了个小小的玩笑：没有人给那先讲过经，也没有人授予那先比丘的称号。这种策略在所有的辩论中都是常用的：这里有许多事情是我们大家都会毫不犹豫地认为是正确的，那么那先是在说这些事都是错的吗？或者他打算告诉我们，如果我们正确理解他的观点就不会得出这样的结果了？那先从未正面回应过这个挑战。到这章的结尾他给了一个暗示，从中我们可以想象出如果那先当时正面回应的话，他会说些什么。但是这时王继续说话了，使用问答的形式，如同柏拉图的许多对话。

弥兰陀王在这段中的提问是建构在佛教“五蕴”教义之上的。“五蕴”认为人是由五大元素构成的复杂体。弥兰陀王称这五大元素为物质形式、感觉（通过感觉这些元素似乎明白了什么是快乐、什么是痛苦、什么是漠然）、感知、精神构成（即我们的脾气和性格）以及意识。这五种元素到底是什么我们无须费神，只要大概理解就行了：关键是人不能等同于其中任何一种元素。

只要稍作思考，我们大部分人可能都会这么说。我们就是我们的感觉吗？不，我们是拥有那些感觉的人，而不是感觉本身。我们是我们的感知吗？也不是，原因同上。我们是我们的脾气性格吗？当然也不是，因为脾气和性格是以某种方式行事的倾向，我们不是那些倾向本身而是具有这些倾向的人。同样，我们也不是意识，什么是有意识的，我们就是什么。不过，其中第五种元素（弥兰陀王其实是把这种元素排在第一位的）也许会更有争议。物质元素，即身体，难道就不可能是那个拥有意识、脾气、感知和感觉的东西？实际上，当那先被问到是否那具躯体就是那先时，为什么他很快就说不是呢？

如果有人提出一个似乎显而易见的观点，这个观点对你来说又好像根本不是显而易见的，那么寻找其背后深藏的未被说出的东西就不失为一个好策略。也许他们假设一个自我，即一个人必须是某种纯洁崇高的东西——注意王在提问之前不遗余力地描述了身体的令人厌恶之处。也许他们假设自我与身体不同，自我必须是永恒不变的东西，甚至还能够超越死亡。这两种假设要么源自之前的哲学或宗教概念——我马上还会谈到这一点，要么源自下列观点：物质本身并不运动（只是将自身的一部分留在周围，看自己移动了多少），而动物是运动的——因此其内部肯定有某种非物质的东西使其物质部分运动；或者，即使物质本身是运动的，但是它无法连贯地运动，它的运动没有方向性，也不能随机应变——因此身体需要有某种东西来指引自己。

这些观点早在《弥兰陀王问经》问世之前就司空见惯。还记得苏格拉底在《格黎东篇》中强调灵魂纯洁的重要性，或者再读柏拉图关于苏格拉底最后一次对话和苏格拉底之死的《斐洞篇》，也就是《格黎东篇》后面的一篇。“停一停，”也许你会喊道，“那是希腊，我们这里谈的是印度。”没错，但是在印度教神圣的婆罗门典籍中（甚至更早）就能发现非常相近的观点。我们承认，佛教曾有意地摆脱婆罗门教的传统。两者的分歧主要在于动物牺牲和种姓制度（这两点以及其他所有极端的禁欲方式，佛教都已摒弃），但是婆罗门教的许多其他传统观点都保留了下来，并成为佛教出现的基础。轮回转世遭受苦难的说法以及摆脱轮回获得解脱（佛教的涅槃和印度教的解脱）的希望同时是两种宗教思想的组成部分。

知道这些也许有助于我们理解为什么那先比丘在面对那一连串问题时马上就回答“不，陛下”，但是帮助并不像我们希望的那么大，因为这些并没有提示我们为什么那先对王的最后一个问题进行了否定的回答，即那先是否其他东西，一种与五“蕴”不同的东西。如果那先是其他任何东西，我们会希望他回答“是的，那先是与五蕴不同的东西，这种东西可以脱离躯体，然后进入另一个躯体居住，这种东西在现世有一定的感觉和感知，进入来世感觉和感知则相当不同”。但是他的回答还是“不，陛下”——那先不是其他东西。因此谜还是没解开。弥兰陀王接下来的回答也同样让人感到困惑：他谴责那先所说的是错误的，因为显然“并不存在那先”。但是那先从未说过存在那先——恰恰相反，是那先自己的那句让人感到困惑的“并不存在一个叫‘那先’的人”使这场讨论得以展开。

你有时肯定也会遇到像这样的如同交通堵塞一般的困境，但是只有拙劣的向导才会试图掩盖事实。到这个阶段，我们的阅读需要一些创新性。比如：我们是该认为王就是被搞糊涂了，才对对方所说的话不理解，还是该认为王就是无法相信不存在这样一个人，因而认为那先肯定至少会用“是”来回答自己一连串问题中的一个？既然对所有的的问题那先给出的答案都是“不是”，那么其中至少有一个答案是错误的，这就是当王说“您，尊敬的长老……所说的是错误的”时，所指的“错误”吗？这两种观点（也许你能想到另一种）我偏向第二种，因为第二种与你阅读整章时的感觉更吻合。这章中，弥兰陀王对自我的本质的看法被认为是错误的，而那先则纠正了他的看法。

那先纠正王的看法同样是通过向他提出一系列关于战车的问题（之前，那先先简短地拿弥兰陀王奢侈的生活方式打趣儿）。印度传统中经常使用明喻、比较和类比。在遭遇疑难问题时，如果听者开始把这个问题看作与自己熟悉的其他事情类似，或同属一种类型，那么他就会感到更加自如。这里值得期待的是：一旦王都用“不”来回答所有关于战车的问题，那么他也会明白为什么那先用同样的方式来回答他提出的关于人的问题。

到这章的结尾，王的确明白了。然而还是让我先来谈谈一些只研

究这个文本无法揭示，但却肯定会对像弥兰陀王一样具有学识和智慧的人产生影响的东西。那先把战车与人相提并论，让人清晰地想起在两人共同的哲学背景中大家都很熟悉的一个暗喻，但是与此同时，那先的比较又与这个暗喻惊人地不同。

柏拉图曾经把自我比作战车，这点众所周知。早在柏拉图之前，印度哲学传统中的《卡达奥义书》也作过同样的比较（见参考书目）。现在轮到那先了吗？并不完全是。似乎作者^[3]是在影射这种传统，从而正好突出自己的反对意见。柏拉图书中写到一个战车手在努力驾驭一匹温顺的马（理性）和一匹不羁的马（欲望），而《卡达奥义书》则将自我比作乘坐战车的人，将智力比作指引感觉的车手，并将感觉比作马。那先没有提到马，更重要的是他没有提到战车手，更没有提到与其有所区别的乘车人。那正是那先反对的画面。没有永恒的存在，即没有自我来指引方向或是进行监督。作者使用战车这个神圣的比喻，但是用法与前人有所不同：他是在将自己的观点传递给自己所处的文化圈，同时又向其表明自己所反对的东西。

因此那先比丘使用完全一样的方法询问王：“车轴是战车吗？——轮子是战车吗？……”弥兰陀王的回答都是“不”。这并不令人吃惊。那先为王的问题给出的答案也并不让人感到吃惊，但是最后一个问题除外。同样，弥兰陀王其中的一个回答也让几乎所有读者都感到吃惊。不过这次不是最后一个问题，而是倒数第二个问题。那先问那么战车“是不是旗杆、车轴、轮子……缰绳和刺棒的总和”。大部分人都会说“是的；只要我们所指的不是散落成一堆的零件，而是正常拼装组合好的，那就是一辆战车”。但是弥兰陀王还是回答“不，尊敬的长老”。



图6、图7 战车的形象。在印度宏大的叙事诗《摩诃婆罗多》非常有名的一个场景中，阿周那乘坐黑天女神克里希娜驾驭的战车。克里希娜不仅是他的车夫，同时还是他在道德方面的指引者。希腊神话中英雄赫拉克勒斯手持缰绳，雅典娜女神

在一旁守护着他。

我们很快就能发现这个相当奇怪的回答之后隐藏的东西。现在还是让我们注意一点：王在用“不”回答了所有的问题之后，已经把自己置于一个与那先刚才所处的一样的情境之下。那先马上以其人之道还治其人之身，用弥兰陀王先前问自己的话进行反问：“那么你所说的你乘坐来这儿的战车在哪儿呢？陛下，您所说的是错误的……”——那先赢得了一阵掌声，即使是弥兰陀王的支持者也为他鼓掌。但是王并不服输。那并没有错，他说，因为“正是有了旗杆、车轴……和刺棒，‘战车’才能存在，但是只是作为名称而存在”。正好一样，那先回答说，“那先”也只是作为名称而存在，因为五“蕴”都在。随后他又引用比丘尼金刚的话：

部件正确装配

就可以说有一辆“战车”

同样，只要存在五蕴

按传统，就可以说存在“一个人”

国王为之折服。这章就在愉快的气氛中结束了。但是两人到底在哪些方面达成了共识呢（你也许会问）？是关于“战车”“自我”“人”“存在”以及“那先”是约定俗成的术语吗？那么难道不是所有的词语都是约定俗成的吗——同样表示“奶牛”的意思，不管当地的习惯如何，英语是用cow，法语用vache，波兰语用krowa？还是他们要告诉我们的肯定远不止这些？

的确远不止这些。他们要告诉我们的不是关于语言的约定俗成性，而是关于整体及其组成部分；重要的是从某种意义上来说，与构成整体的部分相比，整体不那么真实，不那么客观，反而更像是一种常规性的东西。首先，部分在某种意义上可以独立存在，而整体不行：

没有战车时车轴可以存在，但是没有车轴就不存在战车。[正如德国哲学家戈特弗里德·威廉·莱布尼茨（1646——1716）后来所说，整体拥有的只是一个“借来”的真实存在，从组成整体的各部分的真实存在那里借来。]而且，决定怎样才能构成整体的不是自然，在某种程度上持决定权的是我们以及我们的目的。如果我们将战车的旗杆和其中一个轮子移走，那么所有剩下的零件构成的集合本身并非不完整，但是就我们希望战车所起的作用而言，这个集合就变得不完整了。

那么为什么所有这些都很重要呢？为什么那先要首先发起这场对话呢？并不仅仅是为了消磨时间，我们对此大概很清楚。这一点对他很重要，因为他认为信仰能影响我们的态度，从而影响我们的行为。这当然完全合理：比如，对于那些认为“上帝”这个词代表某种真实事物的人，我们会期待他们的感觉——也许还有行为——与那些认为“上帝”只是一种约定俗成的言说方式的人不同。说得更专业一点：我们的形而上学观（我们对现实的根本看法）会影响我们的伦理观。这里，从佛教的观点来看，哲学的目的（实际上是佛教的目的）是减轻苦难；如果无法减轻苦难，哲学就毫无意义了。造成苦难的一个主要原因是过分估计自我、自我的需求以及自我的目标的重要性：“执著于自我”，正如佛教徒们所说的。因此如果信仰改变能够降低我们心目中自我的地位，那么任何这样的改变都是很有用的。某部藏文典籍中有一段话说：“相信自我是永恒的、独立的，你就会依恋自我；……这就会导致各种亵渎行为，这些亵渎行为带来恶业，而恶业则会带来恶报。”这就是为什么所有这些显得重要的原因。

那么我们是否能说在这章中，那先证明了他自己的观点？他真的证实了不存在永恒的自我，存在的不过是一个可被方便地称为人的多变的复合体吗？当然没有。即使我们接受了他和弥兰陀王所说的关于战车的所有观点，我们还是得争论只有在考虑到人的时候，这个战车的比拟才是可靠的；但是从这一点来看，那先什么也没说。因此跟其他大部分使用类比的情况一样，这个类比可以有效地说明或解释关于自我的学说的意义，但是并不能作为证据来证明这个学说是正确的。我们同样也并未从中得知为什么那先在面对王的最后一个也是非常重要的一个问题——那先是与物质形式、感觉、感知、精神构成和知觉

分离的（不同的）吗？——时，给出了那个极为重要的答案（“不，陛下”）。而对于这个问题，支持有永恒的自我存在的人会回答是。

因此我们暂时得出的结论肯定是未经证实的。但是我们也许会问自己，这个问题（那先是否证明了他自己的观点？）问得是否恰当。如果我们是在试着明确自己关于自我本质的看法，那么也许问得恰当；但是如果我们只是想弄清我们所读的这章中发生了什么，也许就不恰当了。记住这只是为我们提供古鲁——权威的精神上师——的传统哲学的一个分支。在那先看来，关于他所谈的问题，堪为权威的最终应该是佛的话，而他自己的任务则是用活泼易记的话语来传递正确的学说。要做到逻辑严密，最好是读像休谟这样的哲学家的作品；这于休谟是合适的，因为他才是真正想做到逻辑严密的人。

一些读者可能会一直心存担忧。佛教徒和印度教徒一样相信重生——现世的达赖喇嘛是前世达赖的转世。但是如果在五“蕴”之外不存在自我，重生的又是什么？从一个躯体移入另一个躯体居住的又是什么？他们是如何在这两种学说之间平衡的？此处我所能说的是：他们完全明白这些问题的存在，因此导致了更多的佛教玄学的产生。但是我们的哲学之旅太过短暂，甚至连这些玄学的皮毛都不能谈及。不过如果你手头有参考书目中所列的那本《弥兰陀王问经》，不妨读一读“转世和重生”那部分——准备好来感知其神韵吧。

【注释】

[1] “弥兰陀王”原文Milinda，又译为“麦南德”、“弥邻陀王”或是“美南多罗斯王”。《弥兰陀王问经》是南传佛教巴利文译本的译名，汉传佛教译为《那先比丘经》，梁启超在《佛学十八篇中》就译为《那先比丘经》。

[2] 见第一章。

[3] 指《弥兰陀王问经》的作者。

第五章

一些主题

前面所举三例谈到了一些根本的主题，这些主题所涉及观点的重要性超越了任何单个文本或与之相关的任何单个流派与时期。接下来，我将挑选其中六个进行重点介绍。一个问题的提出以及（也许还有）回答有其特定的历史语境，那么这个问题在何种程度上能被视为是名正言顺地从其特定的历史语境中抽象出来的，这本身就是个哲学问题，而且并不简单。在本章结尾部分我将谈到一些这方面的问题。

伦理的后果主义

千万别被标题吓坏。这不过是关于结果决定事情好坏的一种学说的名称。在《格黎东篇》中，正如我们所看到的，苏格拉底在权衡采取不同行动可能带来的不同后果，即给他的朋友、孩子以及他本人带来的结果。当然，同时也有对过去发生的事情的考虑，而不是对将来结果的考虑：他过去的行为意味着他现在要对国家履行职责，这就要求他服从裁决并接受惩罚。在那章^[1]的结尾我曾建议：哲学家们想要解决我们的道德问题，首先必须使我们相信道德问题实际上没有看起来那么复杂。其中的一种努力就是提出后果主义：没有任何道德上的理由是向前看的，合适的道德上的理由都是看我们行为的后果。

因此后果主义的观点是，如果某事带来好的结果，这件事就是好的，如果带来坏的结果则是不好的。但是，你马上会注意到这并不能说明多大问题；我们仍然需要知道什么样的结果是好的，什么样的结果是坏的。仅仅重复公式（声称：结果是好的因为这个结果自身会带来好的结果）不能让我们更进一步。一个后果主义者必定愿意提出一些其本身就是好的事情或事态。这样，好并不在于拥有好的结果——好的就是好的。其他事情好只好在这些事情最后引发了它们——那些本身就是好的事情。

这就意味着后果主义并不是指某种单一的伦理学说，而是一种宽泛的学说。什么被认为是本身就是好的事情，后果主义就以什么样的形式出现，不管其具体形式如何千差万别。如果你认为唯一一件本身就是好的事情是快乐，那么你的生活就与那些认为唯一一件本身就好的事情是知识的人决然不同。因此，即使我们都承认自己在伦理上是后果主义者，我们之间一致的东西还是几乎没有。

到这里你可能会疑惑为什么我们要排除其他一切：为什么不能让各种不同的东西——比如仅举快乐、知识、美和爱几项——同时都是本身就是好的？这听起来非常合理。但是如果我们想要的是一种让我们很容易就能决定自己应该做什么的道德理论，这样做就朝错误的方向迈进了一大步。一旦我们同时考虑一个以上的基本价值观，我们必定会发现这些价值观有时会互相冲突。我可能常常会处于提倡一种（即做那些会带来那种结果的事）或另一种价值观的情况，但不会同时提倡两种价值观。那么我应该选择哪种价值观呢？如果苏格拉底必须在拿朋友的生命冒险与影响孩子的教育之间选择，他应该选什么呢？幸运的是他不用在这两者之间选择！如果我们能够只坚持一种基本价值，并用是否能带来这种基本价值去衡量所有其他事情的好坏，那该多省心呀。

那么，存在此类关于伦理的理论也就不足为奇了。其中出现较早，也是非常值得一读的是伊壁鸠鲁^[2]（前341——前271）的理论。伊壁鸠鲁和他的追随者们认为，唯一一件本身就具有价值的事是快乐。不要认为他跟你说快乐就是指纵欲狂欢、美酒宴会，并时不时在私人岛屿的沙滩上休憩。他所说的快乐根本不是指这些，而是指没有痛苦，无论是在肉体上还是在精神上。他认为，这种完全无忧无虑的状态便是最快乐的状态。我们听到快乐一词马上想到的却与此完全不同，而且并不比这让人感到更愉快。伊壁鸠鲁似乎曾经机敏而充满智慧地为他的这个观点，以及他提出的如何达到并保持这种理想状态的建议而辩护。我说“似乎”是因为我们几乎没有看到伊壁鸠鲁亲笔所写的作品。尽管他著述颇丰，但我们对他的了解基本来自后人的描述。

另一种此类理论比较现代也更易理解，是由约翰·斯图亚特·密尔^[3]（1806——1973）在他那篇著名的《功利主义》中提出的。在文章中，他将伊壁鸠鲁列为曾对自己产生影响的哲学家之一。密尔宣称唯一一件本身具有价值的事就是幸福——他给幸福下的定义是“快乐并且没有痛苦”（尽管他并不像伊壁鸠鲁那样认为远离所有痛苦本身就是最大的快乐）。但是密尔的观点与伊壁鸠鲁的观点有一个重大区别。伊壁鸠鲁似乎更关心为人们提供建议，使其最大限度地获得他们自己的快乐或平静，而密尔是个社会改革家，他的伦理原则旨在提高所有人的生活水平（即幸福）。（佛教发展史中同样也有类似的分歧：最高理想是个体得到涅槃，还是让所有的人，包括个人自身在内，都得到涅槃？）伊壁鸠鲁主义声称：“得让每个人都设法远离痛苦和焦虑。”虽然再加一句可能会更好：“帮助身边的人远离痛苦和焦虑也许能帮助自己也远离痛苦和焦虑——如果确实如此，帮助他们吧。”相比较而言，密尔的首要目标更宽泛，就是获得幸福。因此所有人的幸福和你个人的幸福一样，都是你的目标，一个人的幸福与任何其他人的幸福一样，具有同样的价值。

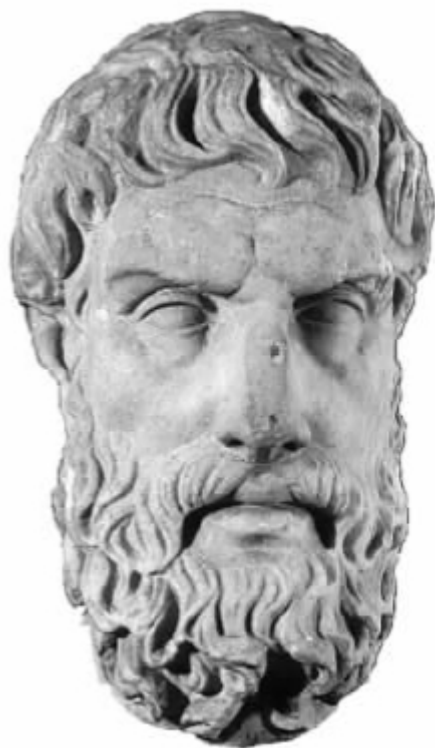


图8 不列颠博物馆中伊壁鸠鲁的大理石头像。

密尔的抱负超越了他自己所处的社会——他甚至还在作品中写过要改善全人类的状况。这是典型的维多利亚时期，即处于巅峰时期的大英帝国公民的做法（密尔本人曾为东印度公司服务三十多年）。但是，把密尔看成是企图干涉他人道德观念的帝国主义者是不公平的。他并不想告诉别人怎样才能得到快乐，而只想告诉大家人人都应该获得物质资料，接受教育，并拥有政治自由和社会自由，从而用自己的方式获得属于自己的快乐。许多人会因为密尔的基本伦理原则中的普遍情怀而心生敬意。另外一些人则可能会怀疑要求人类的道德关怀针对所有人，范围如此之广又如此不偏不倚，这是否现实。我们能做到吗？如果我们的确试着这样做，生活会是怎样？

这些问题，尤其是第二个问题，使一些哲学家认为密尔的学说与另一种价值观冲突，这种价值观几乎在所有人看来都很重要。在《格

黎东篇》中，我们已经发现这种价值观起作用了。

正直

你应该记得，对苏格拉底影响很大的一件事是他在接受审判时选择的那条道路。既然他在获得机会选择死刑以外的其他处罚方式时就明确拒绝了流放这种方式，那么现在他怎么还可能再选择流放呢？“既然命该如此，我就不能抛弃自己先前的主张。”作为一位战士，他在法庭上说，他会直面死亡，而不是错误行事；他不会仅仅为了延长自己的生命而做在自己看来是错误的事。

这些思想抓住了正直这种美德的中心内容。正直意味着完整一致[4]，正直作为一种价值观意味着生活应该是完整的而不是一串互不关联的片段。因此正直要求坚定不移地遵守原则，坚守自己的观点，除非出现新的理由或证据。与此相关（这同样也适用于苏格拉底），正直还包括坚持不懈地追求那些已选定的能够赋予生活目的和意义的事。另外，正直还将自我欺骗、虚伪这些与人自身产生这种或那种抵触的内心状况排除在外。

那么正直的理想在何种程度上才能与密尔的功利主义一致呢？有人认为两者没法达到完全一致。因为不管过去你多么坚持某个原则，这一事实本身并不能给你任何理由现在继续坚持——如果我们认真而平实地对待密尔的处境的话。如果过去你坚持这个原则一直都能得到满意的结果（用幸福程度来衡量），那么这一事实至少可以给你一定的理由认为，继续坚持这个原则还能得到满意的结果——这正是现在继续坚持这个原则的一个理由。但是不管你多么坚持这个原则，不论它在多大程度上已经成为你人格的一部分，坚持原则本身并不能成为理由。反对功利主义的人质疑我们是否能够真正带着这种思维方式生活。

你可能会怀疑功利主义者在面对这种质疑时是否能够为自己辩护。如果不能，那么不仅仅是对功利主义者，对于其他类型的后果主义者来说，情况看起来都是糟糕的。因为在这最后一段，以快乐为标

尺来衡量结果的好坏已不重要。如果有可能，我早就在不影响陈述观点的前提下选择其他因素而不是“快乐”为标尺。因此，这样做实际上是对后果主义的一个攻击，而功利主义只是后果主义的一种。所有认为这种攻击能驳倒后果主义的人都必定会接受这样的说法——行为的结果（至多）只是其价值的一部分，而要决定这个行为的好坏大概需要你主观地在全然不同的各种因素之间进行权衡。

政治权威——契约理论

国家要求其成员履行某些义务，这种要求如果来自个人肯定会引起强烈的反感。比如，纳税即是如此。为什么国家可以将我自己的部分收入拿走，而个人即使只是有这个企图，也会被判犯有勒索罪或是“威胁他人以获取钱财罪”？是不是国家只是侥幸逃脱了——显然国家才是我们身边最大的威胁？

现在的大部分政治理论家都认为国家的确拥有一些合法权威，但是这种权威究竟有多大还没有达成一致意见，换句话说，就这种权威在合法性边界内能扩展到什么程度这个问题而言，很少有一致的意见。实际上存在着各种各样的意见：极权主义的观点赋予国家权力，使其凌驾于个人生活的方方面面；权力最小化的观点则认为国家只需为保持国内和平、确保各成员之间订立的契约得到实施做一些必要的工作即可，除此之外几乎无他。但是除了极个别将国家权威置于标尺最末端（认为“国家根本不具有任何合法权威”）的人之外，每个人都面临以下问题：这种使国家凌驾于个人之上的权威是如何产生的？

其中一种答案历史悠久——在《格黎东篇》中我们已经读到了这种答案的一个版本，它认为这种权威源自个人与其所属国家之间订立的契约或协议。这是一个很自然的答案。一个人会同意并承认另一个人（在某个行为领域）拥有权威，因为他发现这样做（自己）能获得很大的利益，对这种利益进行回报亦然。大部分人会接受这样一点：只要在协议范围内，并且只要这个协议是自愿签订的，该协议便会使他人对自己行使的权威合法化。尽管这种答案很自然，但它并非唯一值得我们思考的答案。另一种答案认为强者理所当然拥有凌驾于弱者

之上的权威；只要其行使是为了弱者的利益，这种权威便是合法的。打个比方，这就很能说明为什么父母能对幼儿施行权威。但是如果我们让弱者来评判自己是否从中受益，便相当于在说只有得到弱者承认，这种权威才是合法的。这样我们便回到一种类似“默认”的理论，正如雅典城邦和法律用来反对苏格拉底的理论一样。我们或者承认是强力使权威合法化（“强者即权威”），或者承认是上帝赋予某些人或机构权威（“王权神授”），否则很难避开这样或那样的契约理论。

根据对“谁与谁订立了什么契约”这个问题的不同回答，契约理论有几种不同的表现形式。既然我们在谈个人对国家所负的责任，我们可能会设想每个人作为个体一定都应该受契约约束（这似乎就是苏格拉底在《格黎东篇》中所表现态度的大致意思）。不过有些理论家在作品中认为前人或是社会的创立者才应该受契约约束，似乎这样就足够了。不过，先抛开上面这个问题不说，契约的签订是针对整个社会的吗（因而你也签订契约同意与整个社会集团的决定保持一致，因为你本人也是这个社会集团的成员）？或者契约是与某个或某些拥有至高无上权力的人签订的，而你是效忠于这些人的？你会发现这会在宪法方面造成巨大差别——从社会民主政体到君主专制政体。

那么究竟什么是契约？在什么情况下个人能够正当认定契约已经终止？托马斯·霍布斯（1588——1679）著名的契约论（在第八章我们还将再次谈到）认为参与契约的个人能合法要求的唯一好处是他们的生命受到保护，因为政府结束了未制订契约前的那种谋杀泛滥、偷窃成灾的无法律状态，并在受到攻击时组织人们进行自我防护。如果得不到这点好处，那么一切都免谈；反之，个人就得无条件地接受契约约束。

伊壁鸠鲁说过一句相关的话：“一个人如果知晓如何有效应对来自外敌的威胁，必然会尽可能将身边所有的人组成一个大家族。”甚至霍布斯也赋予家族某种天生的豁免权，认为其可以置身一切人反对一切人的战争之外。在危难时期，家族作为一种组织最有可能团结在一起，是合作与忠诚的最佳典范。（有些读者可能认为这种观点已经过时——不过他们这样想也许是因为他们的生活比较舒适，或者说他

们所在的地区生活比较舒适。)柏拉图曾为理想国家下过定义(见《理想国》),他实际上将家族排除在外——毫无疑问他见过太多的以家族为单位滋生的阴谋以及腐败。家族内部存在大量凝聚在一起的小团体,这必然会威胁到国家的权力及其保持和平的能力。如果有家族存在,那么最好只有一个——伊壁鸠鲁的话就表明了这一点,而国家(回头看《格黎东篇》50e及其后内容)应被看作是所有人的父母。

证据和理性

如果具备一定的推理能力,那么你已经拥有理性。这种推理能力即在知道一定的真理之后,推断出如果这些真理的确为真,其他还有什么也可能是真的;也许还要推断出这种可能性有多大(尽管这样做需要更大的理性)。休谟在《论奇迹》中说智者根据证据的多少来决定自己信仰的深浅,理性就是这样一种大脑所具备的品性。

然而,形成正确的信仰并且恰如其分地相信其正确性,这并不是理性的唯一表现。一种熟悉的情形是当你想知道某件事是真实还是虚假(“这件事是管家做的吗?”“家里还有面包吗?”)的时候。这时,如果你已经获得了理性,理性就会展现在你的信仰中。同样,理性也会体现在你所寻找的证据中,而且在后者中的体现绝不比在前者中少。除了调查权之外,我们还拥有进行理性选择的能力:有需求就采取行动,使需求有可能得到满足。而且,虽然还有争议,但是我们的推理能力有时还具有另一个功能:如果我们拥有目标,理性并不仅仅告诉我们应该做什么,而且还告诉我们应该设定什么样的目标。这个棘手的问题有两种答案,每种答案都有一位重量级代表人物:康德断言推理能力的确能做到这些,而休谟则否认这一点。(我个人认为,休谟及其拥护者稍占上风,尽管争论还在继续。)不过本章中我们还是继续关注信仰和证据的问题。

*"You promised you'd take me to throw
rocks at the Cro-Magnons!"*

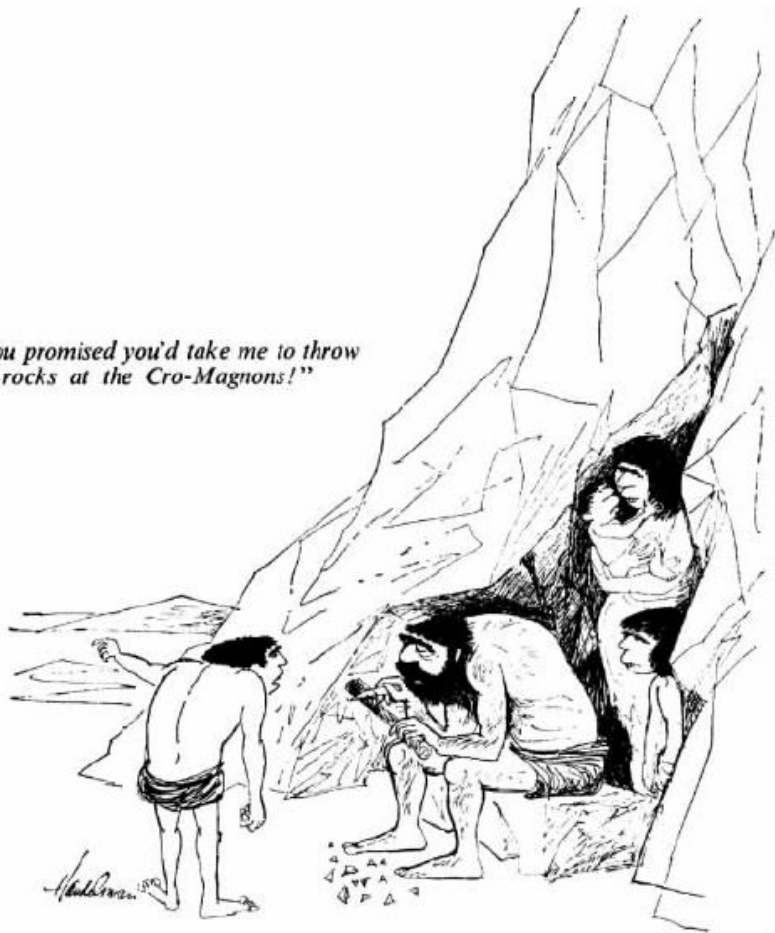


图9 家庭之外，什么事情都有可能。这就是霍布斯所说的自然状态吗？（图中文字为：“你答应要带我去朝克罗马农人扔石头的！”）

信仰某事就要有证据，或是要能为之提供理由。为什么我们要关心这两点呢？因为如果能找到证据，信仰正确的可能性就更大，我们也会更加确定自己的信仰是正确的。这两点都很重要。我们希望自己的信仰是正确的，因为信仰指导我们的行为，而在正确信仰指导下的行为总的说来更可能获得成功。（两个人都想要一瓶啤酒，其中一人错误地认为啤酒在冰箱里，另一人则认为啤酒还在车上，后者的想法是正确的。比较一下他们的行为以及他们成功得到啤酒的几率。）相信自己的信仰正确并坚持信仰，这样事情更容易成功，因为在这种情

况下，我们根据自己的信仰行事，不会犹豫不决。

这些都是现实生活中的问题，是在任何时候都可能影响我们所有人的问题。另外还会有一些理论问题，关注的是我们在哲学中的自我形象：我们（在某些历史时期是我们中的一部分人）可能会从根本上把自己看作是理性的动物，认为在我们的生活中理性起着绝对重要的作用。长期以来，哲学家们都认为理性是区分人类和其他动物的重要特征。（在紧靠《论奇迹》之前的《论动物的理性》一文中，休谟就反对这种观点。）

理性在人类生活中起着绝对重要的作用这个观点十分含糊，因此它不属于那种能够被证实或完全驳倒的观点，尝试去证实或反驳是不明智的。不过还是可以讨论许多与之相关的内容。

第一个要讨论的是古希腊怀疑论中为人熟知的内容。假设你相信某事（称之为B），你问自己为什么要相信这件事。然后你开始寻找理由（称之为R）。这个理由R不能是你仅仅凭空构想出来的。你必须要有理由相信它是真实的，这样它才能给你理由相信B是真实的。这个进一步的理由不能是事情B本身，也不能还是理由R（否则就是用相信某事来证实某事本身的存在，这似乎就相当于只是在重申这种信仰，即通常所说的“以未经证实的假定为立论根据”），而应该是其他——就这样重复同样的辩论。这就意味着信仰某事须有理由这一观点只在局部范围内站得住脚，一旦尝试从更大的范围考虑，该观点就无法成立：这些“理由”其实是由其他一些我们找不到理由的信仰衍生而来。为了圆满解答这个问题，已经产生了一个完整的哲学研究领域，即认识论，或称知识理论。

要补充一点：一些最根本的信仰，即那些我们赖以生活的信仰，是很难找到合适的理由的。举一个人们经常讨论的例子：我们总是相信事情会像以往一样继续，比如下一次呼吸不会让你窒息，迈出下一步地板不会塌陷，还有成百上千件其他类似的事情。我们凭什么相信这些呢？不要回答说这种类型的信仰几乎总是正确的。的确如此，但是这仅仅只是关于发生在过去的事情的一个例子而已，而我们想知道

的是为什么我们期待将来事情也这样发生。

因此，如果我们认为人类的信仰可以变得彻底理性、完全透明、容易理解，或者说人类只要依靠推理就能生活，我们会面临巨大的阻碍。但是人类的推理能力，即通过以往的信仰推断出并获得新的信仰的能力对我们来说至关重要，这一点是一直不变的。没有这种能力，除了躯体的形状之外，我们就没有什么可被称之为人的东西了。打个比方，一只普通的猩猩也比我们强。而实际上如果我们真的没有这种能力，猩猩也的确比我们强。

自我

第四章介绍了佛教中的“无我”学说。无我学说认为人不是一种单一的、独立持续存在的东西，而是一种复合体，一种由“五蕴”组成的、容易被化解的复合体，“五蕴”本身就是复杂的物体或情状。不过我们得出结论，认为自我实际上完全是由独立的物体聚在一起组成并且极不稳定，这并非仅仅受这种佛教传统观念的影响。另一种对我们产生影响的传统观点在现代西方被称为“心灵束理论”，这种理论几乎总被认为是由休谟提出的。（不过在笔者，即你们的哲学向导个人看来，很难肯定休谟的确是这么认为的，只是在这里我会绕开这个有争论的问题。）

因此，假设有一种单一的、独立持久存在的东西——你；只要你存在，这种东西就不变。这种东西在哪里？审视你自己的大脑，看看是否能感觉到这种东西。你首先会发现自己正在体验形形色色的知觉：视觉使你看到了周围的事物，听觉让你听到了周围事物的声音，也许还闻到一些气味；如果触摸旁边的物体，还能感觉到物体的反压力，物体的粗糙、温暖以及其他类似的感觉。然后还能感觉到一些肌肉在用力，身体在运动。所有这些感觉随着你自己位置的变化，以及周围事物本身的变化而不断变化。你也许还能感觉到脚微微有些疼，或者是额头有些疼；你也许还感觉到自己思绪的发展，可能是一组意象，可能是脑海里一系列零散、无声的句子。但是在所有这些千变万化、多姿多彩的复杂知觉中没有“自我”这种东西不懈坚持的痕迹。

那么为什么还要假设存在这种东西？这个，有人会说，很明显所有这些经历，即我的经历，在某种程度上属于一个整体。此外还有其他的经历，这些经历属于你但不属于我，这些经历同样组成一个整体，不过不是我的这个整体。因此肯定有一样东西，我，我的自我，拥有所有我的经历，但是不拥有任何你的经历。还有另一样东西，你的自我，拥有所有你的经历，但是没有任何我的经历。

支持知觉束理论的人回答说上述理由不能成立。要将自己所有的经历聚集在一起，并不非得是这些经历可以替代其他东西这样一种关系，也可以是某个关系网络，在这个关系网络中，所有的经历都可以互相代替（但是这些经历不能替代任何他人的经历）。试想许多碎纸片因为被钉在一起而形成了一个整体（自我为中心的模式），再试想一堆铁屑被磁化后互相吸引，因而形成了一个整体（束理论的模式）。

你可能已经发现上述观点（休谟1738年出版的《人性论》第一卷第四部分第六节反映出来的观点）与第四章中《弥兰陀王问经》作者的佛教观点有相通之处，但是两者也有区别，其中最根本的区别在于两者看待身体的态度。佛教毫不犹豫地认为身体（“物质形式”）是构成一个人的五蕴之一，而18世纪时休谟的观点则甚至懒得将身体排除在外，完全忽视了身体的存在。休谟作品中先是用了“自我”一词，然后用了“自我或人”的说法，后来又用了“思想”一词，似乎这三者显然是一样的。因此在休谟看来，“什么是自我（或人）？”与“什么是思想？”不过是用两种不同的方式来问同一个问题。这就是数个世纪以来宗教观念引发的思潮变迁。这种宗教观念深受柏拉图和新柏拉图主义的影响，关注灵魂和精神的东西，同时又贬低身体的东西。

还有一个重大的差别。面对一种哲学思想，质疑接下来会发生什么事情，即这种思想的支持者意欲何为，总是一件好事。我们看到，佛教徒是本着一种伦理的目的。“无我”理论会让我们生活更幸福，远离“罪恶之事”，更成功地躲避苦难。而休谟的目的完全不同，他的目的与伦理毫无关系，更多的是关于我们现代所说的认知科学。如果我们没有感觉到持续存在的自我，那为什么我们还能相信自己每天都是

同一个自己呢？休谟提出了一种心理学理论来解释这个问题。（这种理论按照现代的标准来看相当幼稚，当然这并不让人感到意外。）

我们并不是在用两个人来代表两个时代。但是那先比丘所处的年代是求生存的年代，而休谟所处的年代是求科学的年代。既然两个时代的背景存在这样的差别，那么虽然两种思想很接近但所起的作用却大相径庭也就不足为奇了。这就直接引发了我们的下一个主题。

哲学与其历史语境

柏拉图与霍布斯生活的年代相隔两千年，两个人的出身不同，生活环境也不同，他们谈论的确是同一件事吗？现代哲学家关于自我的提问还可能与休谟一样吗？更不用说比休谟更早的佛教徒呢？我们谈论哲学问题但并不提及问题的提出者以及提出年代，这样就能使这些问题成为永恒的话题，使任何一个年代的思想家都能谈论吗？这种想法在现代根本不可能流行。我们反复听到这样的话：所有的哲学思想都是“受环境影响”的，与思想家们当时所处的历史、社会和文化环境密切相连。

我当然不想建议大家相信一些永恒的问题一直存在，等待有人发问。但是，认为不知道发问者是谁就不存在任何问题或答案，这种观点也许更差，至少不比前面的观点好。这种极端的观点之所以吸引人，原因之一是它们很简单，带点“哦，是，是的——哦，不，不是的”这样的哑剧风格。真理往往位于中庸地带，而且比极端的观点更为复杂。你可以从多个角度切入这个话题，但是我选择这个角度：认为一个去世已久的人的观点为现代的论争作出了贡献，似乎这个观点就是在此时此地向我们提出的，这样做合理吗？我想是合理的，而且我甚至还有理由认为我们应该如此看待。但是我们同时还要谨慎，最重要的是关注我们可能错过的东西。

没有什么能阻止我们从古老的文本中抄袭某个句子，看看这个句子今天是否能为我们所用。如果我们还想抄袭其中反映的思想而不仅仅是句子，那么我们大概需要花点工夫来判断这个句子的意思是什

么。如果我们不打算如此，那就不要期待从中得到太多，当然也就不能贬低这个句子的作者。但是尽管刚刚才讲到要避免做一些事情，我们往往还是发现这些事与我们关心的事有关，因为许多哲学思想都源自关于人类和人类生活的稳定不变的事实——不管怎样，在过去的三千年里这些事实都没有很大的改变。

发现某事与自己相关是一回事，发现某事让人信服又是另一回事。假设我们认为柏拉图的观点和霍布斯的观点都不够充分，不足以赋予国家无上的权力；这种假设有合理的地方：毫无疑问他们的论点不够充分。但是如果我们随后就放弃，将我们与他们之间的事情放在一边，我们就可能犯一系列错误。

其中一个错误是，尽管我们可能理解他们的作品，但我们并不理解他们本人——他们对需要怎样的政治思想这一点的关心，什么样的环境引发了他们的关心因而使得出的结论吸引他们自己。我们可能会因此忽略文本背后的人性，同时也会忽略另一个重要因素，即哲学是为了什么。而且任何时候如果无法确定他们的意思，弄清他们为何会这样说往往是解惑的一种有效方法。不关注他们的目的和动机，理解他们的话就可能有困难。

另一个错误是，如果我们不注意作品产生时哲学家的智力状况和情感状况，我们对其成就的理解就会受到严重阻碍。前面我就提出把哲学视为人类在感到困惑时回望来路的一种尝试。哲学可不是故事，对哲学家们所处的环境没有一定的了解就无法理解他们的哲学思想。

所以“这样对吗？”肯定不是我们应该思考的唯一问题。同样，仅仅因为这些哲学家生活的年代久远就全然拒绝质疑他们所说的是否正确、质疑他们的论点是否有说服力，也是不对的。毕竟柏拉图并不认为自己仅仅是为了那个时代、那个国家而撰写作品。相反，他一直努力将我们的注意力从暂时的东西转移到他认为永恒的东西上来。如果没有认真尝试加以评判就否定柏拉图的那些进一步的雄心壮志，似乎就过于傲慢了（或者也许是自我保护？）。“你瞧，你瞧，他设计出他理想中的国家了吗？多聪明的小家伙啊！”

我希望现在你已经开始注意到一些鼓舞人心的事了。哲学著作也许浩如烟海，让人望而却步，但是真正的哲学主题却并非如此。我们承认，相对于这本薄薄的小书的篇幅来说，哲学这个话题是太大了些，但也并非大到让人无法入手。两千年间，我们在伊壁鸠鲁和密尔之间，在柏拉图和霍布斯之间，在休谟和《弥兰陀王问经》一书的作者之间，都发现了相通之处。问题并不在于熟悉这些重复出现的主题，而在于当不同的哲学家为了自己的目的用自己的方式阐释这些主题时，对他们思想的差别要有敏锐的洞察。这句话的意思是一个人对哲学的理解是日积月累起来的，而且可以积累得相当快。这对你们来说肯定是个好消息。

【注释】

[1] 指第二章。

[2] 古希腊哲学家，注重单纯快乐、友谊和隐居的伦理哲学的创始人。伊壁鸠鲁的快乐论认为快乐是选择一种行为或决定一种选择的唯一标准。（引自《简明不列颠百科全书》第八卷）

[3] 英国哲学家、经济学家和逻辑学家。

[4] “正直”的英文对应词integrity又有“完整”“完全”之意。——编注

第六章

关于“主义”

无论是足球还是园艺，再到烹饪、登山以及人类遗传学，任何一个领域都有其专门术语。哲学领域当然也有术语，不过幸运的是大部分哲学术语根本不像看起来那么可怕。第四章中出现了“形而上学”，意指对事实的根本特征的研究（或看法）。第五章中出现了“后果主义”，凡是根据事情导致的后果，而不是根据事情的本质或发展历史来判断其价值的所有理论都可称为“后果主义”。第五章中还出现了“认识论”一词。认识论是关于知识、信仰以及其他密切相关的概念——如原因和解释的一个哲学研究分支。接下来我们再看一些术语，这些术语都是以“主义”结尾的。这样做不是临时抱佛脚，死背术语，而是想通过学习更多的术语使读者对哲学有更深入的了解。

大部分以“主义”结尾的哲学词汇（如“后果主义”）都是涵盖很广的词，指代某种普遍的学说。涵盖广则用法灵活，这就保证了这些词能够不断出现，但这同时也会带来危害。最主要的危害就是人们会滥用这些词。不要以为你能说出某个哲学家代表什么“主义”，就能将这个哲学家划入某个派别。乔治·贝克莱^[1]（1685——1752）的哲学思想是一种唯心主义的思想，黑格尔（1770——1831）的思想也是，但我从未听说过读其中一个人的作品会有助于理解另一个人的作品——两人的观点相去甚远。而与此同时，卡尔·马克思（1818——1883）肯定不是一个唯心主义者（唯心主义这个词在马克思主义语汇中实际上用得过于泛滥了），但是马克思的思想在许多方面都非常接近黑格尔。学生在读马克思的作品之前得懂一点黑格尔，这个建议似乎是你所能想到的建议中最明白不过的一个了。

让诸君了解涵盖很广的词带来的危害并举例说明之后，接下来就让我们从二元论^[2]开始吧。二元论可以指所有承认有两种（完全）相对的力量或实体存在的观点，因此假设存在两种互相冲突的基本力量

（一种代表正义，一种代表邪恶）的神学也被认为是一种二元论。不过二元论最根本的意义在于认为现实是由两种完全不同的东西，即精神和物质组成的，而人类则是两种东西都包含一些。从这个意义来看，二元论最有名的支持者大概是法国哲学家勒内·笛卡尔（下一章我们将谈到他的一些著作）。实际上，一些反对二元论的人（现在反对二元论的人很多）似乎想把一切责任都推到笛卡尔身上。（至少可以说，根据哲学发展史这种说法是站不住脚的——笛卡尔只是努力想找到足够的证据来证明一种非常古老的学说。）

二元论当然有其自身的问题，尤其是在将二元论与现代科学理论相结合的时候。一个棘手的问题是：二元论者所谓的精神的東西实际上做了些什么？一般认为我们的思想、我们的感觉、我们的知觉会影响我们的行为。如果我心想火车十分钟后出发，而我想要赶上火车，在看见一块写着“火车站”字样的指示牌时，我会朝我确信是指示牌指示的方向行进。这就意味着我的身体（物质的东西）朝某个地方移动，而这个地方在其他情况下我的身体是不可能去的。但是难道科学理论不认为所有物质事件的发生都是由其他物质事件引起的吗？如果确实如此，那么怎么还可能存在能导致我们身体移动的其他非物质的东西呢？二元论者大概只能咬紧牙关地说关于这一点，科学理论完全错了。因为如果他们同意在这一点上科学理论是正确的，如果他们承认（如果不承认就让人觉得奇怪了）我们所想、所感觉等等会影响我们的行为，那么得到的结论便是思考、感觉、感知等一定是物质过程。在这种情况下会再次出现同一个问题：他们所说的这种非物质的东西，即“精神”，到底做了什么？但是二元论者也不能仅仅就说科学在声称所有物质事件的发生都由其他物质事件引起这点上是错误的，因为这样做首先不能说服那些心存疑惑的人。他们会需要一定的理由来证明人身上有一些东西不可能是物质的。说到笛卡尔，就前面提到的这个问题，我们会从他身上发现一些二元论者可能持有的观点。

由此，你可能会想，如果说二元论就是认为存在精神和物质两种完全不同的东西，那么我们也许还能发现一种学说，认为只存在物质；或是发现另一种学说，认为除了精神之外别无他物。你说得完全正确。前者就是所谓的唯物主义，而后者被称为唯心主义（不是心灵

主义），两种学说都有悠久的历史。

有明确文字记载的最早的唯物主义是古印度的物质主义，人们通常以当时最有声望的思想家之一加尔瓦卡^[3]（顺便提一下，梵语中“c”读“ch”的音）称呼这种思想。如果你发现自己不小心犯了一个常见的错误，以为所有的印度哲学都是神秘主义的、都与宗教有关并且提倡禁欲，那么就记住古印度还有物质主义的思想。他们认为只有感知才能传递知识，无法感知的东西是不存在的。婆罗门教徒所认为的世世相传的永恒的灵魂是不存在的。人有一生，而且只有一生，要努力享受这一生。这种思想似乎流传了一千多年，但是不幸的是，我们当前对它的了解都来自反对者的著作。

古希腊的德谟克利特^[4]（其生活年代与苏格拉底相近）曾提出一种理论，这种理论直到20世纪物理学改变人们对世界的认识之前，都是十分前沿的。这种理论认为宇宙是由许多微小的、在真空或虚空中运动的物质粒子组成的；这些微小的粒子被称为“原子”（atom）（源自希腊语，意思是不可切割的或不可切分的），它们以及它们运动于其中的虚空本质上就是世界的全部。这种大胆的猜想后来被伊壁鸠鲁（前面我们已经谈到过）及其追随者所采纳。不过关于这种理论，阐述最清楚的是伊壁鸠鲁的仰慕者、古罗马人卢克莱修^[5]的著名作品《物性论》（或称《宇宙本质论》，取决于采用的译名）。

你也许会认为唯物主义应该完全不同于任何一种宗教信仰——正如古印度物质主义者似乎证实的那样。但是要小心啊，有出人意料之事！伊壁鸠鲁学派相信神的存在，但是（为了使自己的学说前后一致）他们同时又认为神的身体是由非常精致的物质构成的。（神住在遥远的地方。他们的生活中没有麻烦，拥有神的绝对幸福；他们对人类的生活毫无兴趣。反对者们却认为虽然伊壁鸠鲁学派不承认，但是他们的这种观点其实是一种无神论。）

materialism一词在日常语境中的意思（表示“物质主义”）与用在哲学领域的意思（表示“唯物主义”）则有很大的不同。“物质女孩”并不是指一个仅由物质构成的女孩，尽管从哲学的角度来看，如果唯物

论者的观点正确，这个女孩的确完全是由物质构成的，她所生活的物质世界也是如此。日常生活中，有人因为物质主义而痛心，有人则享受物质主义；这种物质主义与哲学家眼中的唯物主义也不是完全没有关联的。麦当娜歌中的物质女孩宁愿选择物质而非精神上的快乐，在大部分时候她因为拥有物品、消费物品而感到快乐。日常使用的物质主义一词是指关注哲学意义上的物质，而不是关注精神或智力。马克思主义哲学之被称为辩证唯物主义，与其说是因为马克思认为除了物质世界实际上别无他物，还不如说是因为他认为人类生活中最重要、最根本的动因是物质，即关于社会是如何生产出物质产品的经济学事实。（“辩证”的意思我们将在第七章谈到黑格尔的时候介绍。）

idealism同样也是一个拥有双重含义的词。作为一个哲学术语，它被用来称呼否认物质的存在、认为存在的一切都是内心的或精神的这种观点，比如我们在前面提到的爱尔兰大主教乔治·贝克莱的观点。告诉我们只存在精神不存在物质的人最好接下来就解释一下，像椅子和山脉这些我们经常看到，又经常从中站起身或走下来的东西又是什么呢。据说，著名作家约翰逊博士在听说贝克莱的观点无法反驳后回答道：“既然这样，我来反驳他”，然后就踢飞了一块石头。但是要反驳贝克莱并不是一件容易的事。（我使用“反驳”这个词是指要证实某事是错误的，而不仅仅是用嘴巴说该事是错误的——这个毫无疑问非常简单，而且每个人都能做到，尤其是像约翰逊博士这样一个富有见地同时又擅长表述自己观点的人。）

也许贝克莱的观点是可以被驳倒的，不过只有在我们能够以某种方式摒弃下面这种陈旧的思维方式的情况下才有可能。当我看桌子时，我真正看到的不是桌子本身，而是桌子在我眼里的样子。“桌子在我眼里的样子”描述的不是桌子而是我的想法，是我在看物体（不管它是什么物体）时产生的一种感觉。不管我跟桌子之间距离多远，也不管我是从多少个角度看桌子的，上面这一点都不会改变。即使我触摸桌子，也是一样——除非在这时，物体（不管它是什么物体）导致我身上产生了另一种感觉——触觉，而不是视觉。如果我踢桌子一脚（或是踢约翰逊博士的那块石头一脚），把脚踢伤了，那么这又是另一种感觉。不可否认，这些感觉在一起融合得很好。我们很快就能

学会通过其中一两种感觉，准确预测其他的感受将会如何——只需一瞥，我们就知晓接下来会发生什么。但是桌子本身，即真实存在的桌子，与其说是一个确定的事实，还不如说是一种假设，一种可以解释所有这些被感知感觉的假设。所以这种假设可能是错的——某种其他假设则可能是对的。贝克莱本人就是这么认为的，虽然部分是因为他相信自己已经证实了存在非精神的东西这种说法是含糊不清的。（在这里我不打算用贝克莱所谓的证据来烦扰各位。）因为贝克莱信仰一个仁慈、全能的神，所以他就将神（这里即上帝）的意志看作是产生感觉的直接原因，并宣称物质是多余的，同时也是模糊不清的。

在这个问题上，休谟又作了精辟的评论。他说贝克莱的论点“不容许有任何答案，也不能产生任何信仰”。贝克莱否认物质的存在——不管我们觉得要赞同他的观点是多么不可能，要找到证据令人相信贝克莱的观点不可能正确也是极其困难的。我个人也认为这样的证据无法找到——尽管我本人也不同意贝克莱的这个观点（听到我这样说你们并不会觉得吃惊）。

有些哲学体系（比如黑格尔的）被称为唯心主义并不是因为他们否认物质的存在，而是因为他们认为物质从属于内心或精神，内心和精神才是决定现实本质、赋予现实目的的真正因素。idealism（唯心主义）的这一用法与我们前面谈到的用materialism（唯物主义）来称呼卡尔·马克思的哲学体系的用法是一样的。不过如果将idealism（理想主义）^[6]一词用于日常生活，它与materialism（物质主义）就又不一样了。物质主义者始终关注的是物质产品，不是内心、精神或智力产品，而理想主义者并不是指那些总是关注精神却并不关注物质的人，它是指那些坚持自己理想的人。理想，从根本上来说，是有关心灵的事，因为理想是对现实生活中实际上无法拥有的一些境况的希望。但是如果生活状况允许，我们通过努力可以尽力实现这些希望。理想的这种精神属性将idealism一词日常使用的意义与作为哲学术语使用的意义联系了起来。

还有另外两个以“主义”结尾的词我们可以经常听到，它们往往同时出现，而且被认为是一对意义相反的词。这两个词就是“经验主

义”和“理性主义”。“二元论”、“唯物主义”和“唯心主义”属于形而上学（存在什么类型的事物？）的范畴，而“经验主义”和“理性主义”这一对词完全属于认识论（我们如何知道？）的范畴。

我们都会大致地将感知与思考区分开来，并且乐于这么做。看到桌子上的东西，发现一样是钢笔、一样是电脑是一回事，而想到这两样东西，并且想知道它们是否还能用、如果坏了怎么办，又是另一回事。我们已经习惯了这样的说法：天文学家得花很长时间凝望天空，数学家们则似乎静坐着就能计算出结果——他们根本不觉得有看东西的必要，当然他们自己写的东西除外。因此从表面来看，获取知识有两种完全不同的方式。有些哲学家选择其中之一而舍弃另外一种：“经验主义”就宽泛地指称所有推崇感知而舍弃思考的学说，而“理性主义”则指称那些推崇思考而舍弃感知的学说。

也许有一些哲学家认为只有能感知到的东西才能被理解，因此他们不允许任何认知能力参与思考、推理和论证。类似的观点亦见于古印度的物质主义。关于古印度物质主义，前面谈到唯物主义的时候我们已有涉及。

根据相关记载，古印度物质主义者的观点甚至更进一步，认为只有能感知到的东西才存在。如果真是这样（不过要牢记一点，所有关于物质主义的记载都出自其反对者之手！），那么物质主义者肯定是超出了他们自己能力所及的范围。即使你认为知识只是能够感知到的东西，你也不能断言说凡是不能感知的东西就不存在，因为这一点就不是你自己能感知到的。（这就相当于断言能听到这样的说法：凡听不到的东西都不存在。）



图10 每个学科都有自己的术语。（图中对话为：“我们得继续往下看了……，我无法理解这玩意。”书脊文字为：分保/保险术语。）

认为只有通过感知才能获取知识的经验论者并不一定是在表明，感知过程本身并不涉及任何形式的思考，这样我们就能够拥有可以说是纯粹的、未受到任何思考方式污染的感知。即使是看桌子、发现上面有一支钢笔，也需要你不仅仅是被动地看到进入自己眼中的光影图案。你得略微了解有关钢笔的知识，至少要知道钢笔是什么样的，然后运用这些知识，否则我们看钢笔就如同用相机给钢笔拍照一样，只是看见一支笔。感知的过程是解释性的，照相机则只能记录光影图像。因此更成熟一些的经验主义就允许分类、思考、推理和分析的存在，并允许它们各司其职，但是这种经验主义也会就分类、思考、推理和分析无法独立创造出哪怕一项知识这一点表明自己的立场。也许的确没有不涉及思考的感知，但是同时也没有不涉及感知的知识。所有关于知识的言论最后都只对感知负责，这些言论可能会超越感知的范围，但是它们必须从感知出发。

经验主义者能够提供强有力的证据为这个观点辩护，而任何一个

可能的理性主义者也必然有自己的答案。感知的时候，我们与周围的事物进行一定的接触，周围的事物对我们的感官产生影响。但是如果试图完全脱离感知来进行思考，我们与所思考的事物之间又有什么联系呢？因为如果不存在这样的联系，则一边是世界，一边是我们在思考中忘了自我。这听起来似乎就是造成纯粹幻想的原因，也许在幻想的时候偶然也能得出一个有创意的猜想。下面就让我们简单看一下柏拉图、康德和黑格尔等三位具有强烈理性主义倾向的哲学家是怎样应对这个挑战的。

根据柏拉图的观点，理性告诉我们的根本不是直接与感觉世界相关的东西，而是关乎被称为理念或形式的永恒的、超验的实体：善的、公正的、平等的、美的。就事物“参与”到这些形式中，或就事物接近形式设定的标准而言，我们通过各种感觉感知的东西是善的、平等的，等等。但是理性又是怎样获得关于形式的知识的？柏拉图使用了古希腊哲学思想中一个很常见的观点（如果你采纳我的建议阅读了《斐洞篇》作为《格黎东篇》的补充阅读，现在你就会知道这一点）。灵魂在进入它目前所在的躯体之前就存在。在进入之前，灵魂就已经遇到了——柏拉图隐晦地提到了某些类似感知的东西——形式；通过理性的思考，现在灵魂又记起了那时得到的关于形式的知识。

康德比柏拉图和黑格尔更愿意向经验主义让步，他接受挑战的方式比较新颖，也比较激进。理性无法告诉我们所有不能感知的东西的情况，它只能大致告诉我们经验应该是什么样的。理性能做到这点仅仅是因为经验是由大脑形成的。理性在独立发生作用时，实际上只能告诉我们大脑是怎样活动的——这就是为什么理性能够做到它所做的这些事，而不需要依靠我们对世界上其他东西的感知。

黑格尔应对这个挑战的方法不能不说与柏拉图的方法相似，因为他也是首先提出一种思想体系或公理体系，这种体系被他统称为“理念”。理念推动了对全部事实的构筑，包括对我们的意识、我们思考的类型以及我们目前正在思考的其他事实的构筑。这也是为什么即使是在理性完全脱离感知独立运作的时候，我们也能期待理性与世界保

持一致的理由。推理的主体和推理的客体共同拥有一个结构，即理念的结构。

上述三个例子告诉我们经验主义和理性主义之间的论争并非小事。从形而上的角度来说，一开始只是就这一点意见不一致的人到最后可能发展成水火不相容。当然我并不是说只有理性主义才面临困难，经验主义则无忧无虑。其实并非如此，接下来我们很快就会发现。

另一个常用的以“主义”结尾的词是怀疑主义。你当然可以怀疑一些非常具体的事情，比如奥委会的操作是否公正、不明飞行物是否存在、低脂肪食谱是否有用，但是“怀疑主义”一词如果出现在哲学著作中，往往指更普遍的一些东西：拒绝接受许多领域中关于知识的断言，或是怀疑许多种信仰。当然并不仅仅是怀疑它们的数量。要在哲学史上占有一席之地，怀疑主义必须要挑战人们真正坚持的信仰，而且必须是地位重要的信仰——攻击不毛之地是得不到回报的。

这就意味着有许多哲学思想在提出的当时是具有怀疑性质的，但是今天人们却不这样看待它们了。最贴切的例子就是葡萄牙哲学家兼医生弗朗西斯科·桑切斯^[7]（1551——1623）所写的《为什么人们不能认识任何事物》^[8]。要找一个比这个题目听起来更具怀疑态度的标题实在很难，但是标题之下所写的内容在我们看来与其说是怀疑主义的观点，不如说是对亚里士多德思想的猛烈攻击。文章中的观点在当时非常流行，但是现在人们早已不再信奉。怀疑主义者一旦获胜看起来就不再像是怀疑主义者了，更像曾经观点正确的批评家。

其他形式的怀疑主义为人所认同的时间则要长一些。这些怀疑主义思想攻击的是人们长期的信仰，或称日常生活中的信仰，即被称为常识的东西。笛卡尔《沉思录》开篇就出现了现代人最熟悉的这种类型的怀疑主义。根据笛卡尔所说，我们面对的是下列可能性的威胁：感觉不可靠，不能告诉我们任何关于世界的知识，甚至也不能告诉我们世界的确存在。不过我打算在下一章专门谈一谈笛卡尔，所以我们还是先追溯历史，回头看一看皮浪^[9]学派吧。我们所知道的发展最成

熟的怀疑主义哲学就源自皮浪学派。他们的观点都见于一本书，塞克斯都·恩披里柯^[10]的《皮浪主义纲要》。塞克斯都创作的鼎盛时期在公元200年左右。在书中，他详细记录了皮浪主义哲学体系的目的、论点和结论。多亏塞克斯都，这种思想的发展历史才得以完整记录。

早期的皮浪主义者非常努力。他们提出了十种“比喻”，也就是十种辩论的方法，来得出他们的怀疑主义结论：我们并没有充分的理由相信，不同于事物在我们眼里的样子，事物实际上是什么样的。面对“固执己见者”——他们使用的一个较为文雅的称呼，指宣称知道事物实际上是什么样的亚里士多德的追随者和斯多葛派——他们最擅长的策略就是先找到一种动物，对这种动物而言，事物看起来可能会不一样；或是找到其他人，在这些人眼里，事物看起来也不一样；或是找到一些情形，在这些情形之下，即使是在自称知道上述事物的人眼中，同样的事物看起来也可能不一样；然后再辩论说，除了随意选择支持某个观点、反对其他观点，没有其他方法可以消除这种不一致。书中有一段，塞克斯都认为没有理由特别看重事物在固执己见者眼中的样子而轻视事物在一只狗眼里的样子。读塞克斯都的书你有时会发现他使用一些可能会被怀疑论者视为不可靠的前提作为辩论的基础。也许塞克斯都和皮浪主义者们说话的对象并非总是世代代所有的人，而只是他们同时代的人——他们认为他们接受的观点当然也可以被用来反对他们自己。

现在经常会听到有人问，一种全面的怀疑主义能有什么意义——虽问其实非问，言外之意就是怀疑主义根本不可能有什么意义。但是皮浪主义者肯定认为他们的怀疑主义是有意义的：获得内心宁静，没有烦恼，心平气和。关于内心的宁静他们略知一二。如果你想坚持自己观点的正确性，那么记住这是要付出代价的：生活将是一场永久的智力战。如果这种战斗一直保持在智力层面，那么你就是幸运的，因为尤其是在宗教和政治层面，这样的战斗往往会以暴力收场。我个人认为皮浪主义者同样也认识到了其他一些东西：超越事物给我们带来的直接的感觉，关注事物实际上是什么样的；这项工作比他们同时代的人所认为的更为缓慢、危险，也更为累人。

皮浪主义者最常用的怀疑主义策略就是提醒我们事物看起来是什么样并不仅仅取决于该事物，还取决于看该事物的人当时的状态，以及事物借以显现的媒质。这就引出了我们要谈的最后一个以“主义”结尾的词：相对主义。相对主义并不专指某种学说，而是指一类学说——我或许该补充一点：这类学说在当今学界是非常时尚的。相对主义的基本观点很容易掌握。一个在道德方面持相对主义观点的人往往认为，没有纯粹的善（纯洁、简单），只有在这个社会是善的，或是在另一个社会是善的。一个在审美方面持相对主义观点的人会拒绝接受“某种事物可能就是美的”这样的观点，他总是要问“对谁来说是美的，在谁眼里是美的”。一个对何为美食持相对主义观点的人不会对菠萝是否美味这个问题感兴趣——他们感兴趣的是“谁，在什么时候，与什么一起食用时”菠萝才是美味的。一个在文学方面持相对主义观点的人不相信文本是具有意义的——最多是从不同读者对文本有不同解读，甚至也许是同一读者在不同时期对同一文本有不同解读这个意义上来说，文本才是有意义的。对何为理性持相对主义观点的人 would 认为关于理性的判断取决于文化的不同，他们得出的结论是（打个比方）用“西方”的科学标准来解释非洲传统中对巫术的信仰并宣称其非理性是不合理的。

这一连串例子说明了相对主义的一些特点。其中一个特点是，不同领域的相对主义观点在初期的可接受性是很不一样的。会有很多人认为相对主义的审美观很容易接受，有些人则认为我刚才所说的“美食相对主义”显然是正确的。至于什么是理性的要取决于文化，这是一种难接受得多的学说，正如道德观方面的相对主义观点也让人较难接受。但是要记住，这些学说并不认为在不同的社会中，“什么样的信仰被视为理性的”这个问题的答案是不同的，也不认为人们承认的道德体系是不一样的。这一点，无人怀疑。这些学说认为：到底什么是理性的、什么是道德的，这可能在不同的社会中有不同的答案，而这一点对人们来说绝对不是显而易见的。因此，如果听到有人在谈相对主义又没有说明是关于哪方面的相对主义，你就故意打个哈欠，同时又假装把嘴捂住。

这些例子还说明了另外一个很重要的特点。不仅仅是关于某种具

体的相对主义是什么样的，而且还是关于这种相对主义是相对什么而言的：个人、社会、文化（有许多存在多元文化的社会）、历史时期，或是其他什么的。这些形式的相对主义和“美食”方面的相对观一样，可以合理地缩小到个人层面，因此具有一个很大的优势：与社会、文化和时代不同的是，个人的观点想法很容易界定。如果说欧洲人不可以用他们的科学标准来要求非洲人改变对巫术的信仰，难道他们可以用同样的标准来要求自己改变对巫术的信仰？或者只是要求当代欧洲人改变对巫术的信仰？想象一下你与这样的一个民族混居：他们经常性地遗弃婴儿，任其自生自灭，同时又不会受到任何良心的谴责。（的确存在过这样的社会。）这时你会不会简单说一句“哦，没关系。他们就是这么认为的，他们的道德文化就是这样的，跟我们的不一样”，就好像“他们说法语而我们说英语”一样？以往惨痛的教训说明许多人发现很难做到这样。

如果我给你们留下了这样的印象，让你们觉得用短短一个段落就能说清楚什么是道德和智力方面的相对主义，那么我这个哲学向导就当得不合格。不过要认识到一点，在某几个领域，相对主义会遭遇困难。因为从理论的层面来看，很难说清楚相对主义的观点赞同什么、反对什么；从实际的层面来看，在关键时刻又很难做到袖手旁观。

【注释】

[1] 爱尔兰哲学家、经济学家、数学家、物理学家和主教。提出新的感觉理论，抛弃传统的物质实体的概念。他早先反唯物主义的论证，是立足于颜色、气味和其他感觉性质的主观性，而现在代之以对“存在”之意义的简明、深刻的分析。（引自《简明不列颠百科全书》第二卷）

[2] 原文为dualism，中文既可译为“二元主义”，也可以译为“二元论”。——编注

[3] 古印度“外道六师”之一。六师本身没有正式文献留传，只有一些与其对立、批判其学说，断章取义的片段。他们持唯物主义的观点，比如承认有我（Atman），也是由地、水、火、风、空五大元素组成，无外于物质世界之我，也无罪、福可得。（引自李志夫，《试分析印度“六师”之思想》，《中华佛学学报》第一期，1987，台北）

[4] 德谟克利特（约前460——约前370），在宇宙原子论的发展方面占重要地位的希腊哲学家。他用多元和运动来解释宇宙。

[5] 卢克莱修（约前94——前55），拉丁诗人和哲学家。他唯一的长诗，即文中提到的《物性论》，表述的是希腊伦理学派创立人伊壁鸠鲁的原子论。

[6] idealism一词同时有“唯心主义”和“理想主义”两义，materialism一词情形相同。——编注

[7] 出生在葡萄牙，后定居法兰西。他信奉一种“推定的怀疑主义”，即认为数学的真理是不真实的，而亚里士多德的认识论也是虚妄的。在著名的怀疑论的论文《为什么人们不能认识任何事物》中解释说，因为感官的能力是不可靠的，而且不可能接触到事物的真正本质，所以真正的认识是不可能的。（参见《简明不列颠百科全书》第七卷）

[8] 原文书名为拉丁文。——编注

[9] 皮浪（约前360——前272），通常被看成是怀疑主义的创始人。他认为任何命题的双方都可以提出相等的论据，所以他把寻求真理看成是一种徒劳的尝试。他主张采取中立态度，按照事物显现的样子去接受它们，无须作进一步的分析。（引自《简明不列颠百科全书》第六卷）

[10] 哲学家——历史学家（活动时期3世纪初）。他在《皮浪主义纲要》和《反对独断论者》两部著作中对希腊怀疑主义作了全面的记述。人们对他一生的详情大都只能猜测，只能肯定他是一位医生，并曾在希腊怀疑论衰落时期领导过怀疑论学派。（引自《简明不列颠百科全书》第六卷）

第七章

一些更重要的观点

个人的选择

在第二、三、四章我们分别详细解读了三部哲学著作。在本章我将再简单介绍一些我个人比较偏爱的作品。选择它们完全是出于个人喜好——如果其他人写这样一本书很可能会选择介绍其他作品。而且，这里也只能介绍一小部分。但是放心，还有很多其他的著作，实际上不管你读了多少，仍然有很多很多是你未读到的。

笛卡尔：《方法论》

在第二章，我曾说过柏拉图在《格黎东篇》中所描述的关于伦理的辩论似乎就发生在昨天，而他的宇宙论则能将我们带回一个完全不同于今的世界。的确是这样的——但是我们不需要回到柏拉图的时代，我们只要往回追溯四个世纪，回到1600年就行了。这一年实际上离哥白尼提出用新体系代替传统的托勒密天文体系已经有五十多年了。哥白尼将太阳移到了太阳系的中心，地球现在只是一系列相似的行星中的一颗，围绕太阳转动。但是几乎没有人相信他的话。这时候伽利略（1564——1642）还未开始公开为自己的观点辩护，而当他这样做的时候，也根本没有人相信他。

日心说的意义并不仅仅在于太阳取代了地球崇高的中心地位。事实根本不是这样的，因为我们今天所说的现代物理学认为中心位置并不让人向往：中心地带往往是低劣物质容易聚集的地方，我们几乎可以称之为太空垃圾场。相比较，其他因素远为重要。《圣经》中有些段落似乎坚持地球是静止的，而现在有个人根据自己的推理，不借助某个合适的权威，或者是无视权威，打算反对这些段落中反映的思想或者至少是重新解读这些段落。此外，不用说伽利略的观点，哥白尼

的观点就与当时在大学中盛行的（新亚里士多德）物理学和宇宙论观点相抵触。

亚里士多德主义者认为最低劣的物质是土和水。土和水与空气和火不同，它们天生就努力想到达宇宙的中心，因此在那里形成了一个球状的聚合体，地球。（不管你多么经常地听到有人说，中世纪时人们认为地球是平的，事实都不是这样的。那时的人并不如此认为。）但是月亮、太阳以及其他行星和恒星上根本没有土和水这类物质，甚至也没有空气和火。这些天体是由精华——第五元素构成的，不会腐烂，也永不改变。这些天体只是围绕圆形轨道圣灵般安静地运行，永不停歇。现在新的天文学想要否定地球和其他天体之间的这种区别：不管从我们现在所站的位置来看、来感觉事物是什么样的，地球就是地球，在天空中存在；天体之间也并非完全不一样，它们和地球一样都是适合科学研究的对象。更重要的是，现代科学家想摒弃从本质和目标角度进行的解释，用粒子论，即物体是由粒子构成的，以及服从数学定律的机械因果律取而代之。

这一切表明了知识界同时在几个层面上发生了颠覆性的变化。这些变化常常被称为科学革命。这样命名体现了变化范围之广，幅度之大，但是却给人一种错觉，以为这些变化是快速进行的。这就难怪变化的同时还兴起了怀疑论，因为如果那些被人们所接受的、两千年来在科学史上处于优胜地位的最优秀的知识现在被认为是错误的，人们本能的反应便是轻视人类所有的知识，不再对知识作任何探索。

勒内·笛卡尔（1596——1650）认为亚里士多德主义虽然长期以来为大家所推崇，但却是一套错误的体系。怀疑论者也持同样的观点。不过与怀疑论者不同的是，笛卡尔同时还把亚里士多德主义看作是一种障碍：它阻碍人类去认识本质，就像怀疑论自身也阻碍人类认识本质一样。因此他构想了一个宏大的计划。（如果当时认识到自己的计划如此宏大，他可能会就此放弃这个计划，在自己思想发展的轨道上停下来——所以我们应该感到庆幸，他没有改变主意。）笛卡尔首先回到一个阶段，在这个阶段怀疑甚至不可能存在，然后按照显而易见的步骤重建人类的知识体系。在此过程中笛卡尔会竭尽全力排除

怀疑主义这个障碍，也许同时还会排除亚里士多德主义，因为他并不希望自己的重建计划指向陈旧、犹豫的老路。然后他会利用科学发展的显著成果来说明人类智力的这个英雄性大逃避的价值：光学、物理学、生理学和气象学等领域在笛卡尔著作中都有所涉及。

《正确运用理性的方法论》^[1]（1637）并非笛卡尔最重要的作品——他最重要的作品当然是《沉思录》（1641）了。但是《方法论》一书有一个优点：它利用很短的篇幅就能让读者了解到笛卡尔的主要思想。其中很重要的一点是，书中还对他整个探究计划产生的背景与动机进行了自传式的记录。

所以抽出一两个小时来——这很容易做到，从理解笛卡尔的烦恼开始切入，因为笛卡尔接受的正规教育使他感觉到“我没有得到任何东西，……只是越来越认识到自己的无知”，世上“不存在以前接受的教育引导我去追求的那些知识”。必须承认，他在学校学到的知识中有一些是有价值的。他也曾各用一句话谈到语言、历史、数学、演讲术和诗歌等学科的价值——虽然演讲术和诗歌“更大程度上是天赋，而不是刻苦学习的结果”。至于哲学，它的主要“好处”在于能让我们“在谈到任何话题时都能说出一套，从而赢得学问不如自己的人的敬佩”——经院派的亚里士多德主义哲学就有此功效。因此当觉得自己足够老的时候，笛卡尔马上就把哲学丢在一边，开始四处旅行，并参加了当时在欧洲爆发的激烈战争。也许实干家比学者能提供更多的真理，毕竟实干家判断失误所带来的严重后果会真真实实地落到他们自己头上，而学者判断失误并不会带来任何实际的后果，因此可以错而免罚。

笛卡尔在旅行时发现一点：各个地方、各个民族的风俗习惯差别很大——他尖锐地指出，哲学家的观点差别有多大，这种差别就有多大——因此最好不要相信任何只通过“习惯和实例”学到的知识。这个时候很多人（现代社会这样的人甚至更多）可能会因为悲观而走向怀疑主义或是因为懒惰而走向相对主义。但是笛卡尔不会。笛卡尔的反应是声称如果要避免生活在错误思想的指导之下，一生中就必然要有一次打碎自己整个的信仰体系，然后进行重建。他打算进行这样的尝

试——而且是独自一人进行。

笛卡尔——毫无疑问还有许多不如笛卡尔那么善于表达自己或不如他那么自信的同时代的哲学家——正在经历的这场大变动，得到了坚定积极的回应。这种回应大胆之至，不得不让人感到吃惊。也就是说，如果我们相信笛卡尔是当真的话——不过我找不到任何合适的理由认为他并不当真。在《方法论》一书的第二部分，我们可以读到笛卡尔努力安慰那些认为他可能是社会、政治和神学方面的改革者的读者：“我所做的不会对任何大众习俗产生威胁，我所要颠覆的不过是我自己的信仰而已。”（他的尝试非常谨慎，也很出色，不过一点也不具有说服力，不是吗？就好像他不打算向任何人介绍自己创立的新体系。）接下来，在第三部分，他设法保证尽管他的信仰悬置未定，但是他的生活还照常进行，因为“在开始重建房屋之前，你必须为自己找个地方，以便在建房期间居住”。因此他只是模棱两可地支持自己身边最理智、最温和的观点或行为。如果他曾经阅读过塞克斯都·恩披里柯介绍古代怀疑主义者的书，他会发现自己的做法是在该书基础上的一个改进——古代怀疑主义者一直面对的是同一个问题，因为他们不打算重建一个新的信仰体系。

这种颠覆、打碎的过程是如何发展的，笛卡尔又将在哪里找到构建新体系的基础？第四部分开头，笛卡尔突然假装变得羞涩：也许他是应该绕过这些问题，因为这些问题“过于形而上，过于特别，不适合大众的口味”。不过后来他还是回答了这些问题。我们可以看到，第四部分简单扼要地介绍了他最有名的作品《第一哲学沉思》^[2]。

首先，悬置所有你可能找到一丁点理由进行怀疑的信仰。（别费心去考虑这些理由是否真的让你感到怀疑——大部分情况下都不会，但是那可能就发生在你身上。）既然有时候你的感觉欺骗了你，那么考虑一下这种可能性：任何时候感觉都可能会欺骗你，实际上可能一直都在欺骗你——感觉不过是一场梦或是一种幻觉。那么你对自己目前正在进行思考这一点的确信呢，是否也是一场梦或是一种幻觉？以此类推，怀疑的确是有止境的，因为怀疑自己是否在思考也是一种思考——这种怀疑自己打败了自己。笛卡尔认为，如果我在思考，那么

我必然存在——由此，我们就得到了那句著名的“我思故我在”。

你可能会疑惑，经过如此艰难的考验，可信的已幸存无几，笛卡尔将如何在此基础上进行重建呢。然而他并没有被这艰巨的任务吓倒。他已经发现他对自身存在的认识是完全可靠的，但是他可以怀疑任何其他东西，甚至自己的身体。因此他（他的意识、灵魂、自我）肯定是不同于身体的其他东西，没有身体也能存在。身体是一回事，意识又是一回事——这就是我们在第六章看到的著名的（也可以说臭名昭著的）笛卡尔二元论。

下一步，笛卡尔认为他知道有一个完美的存在物，即上帝，从而引发了下面这个问题：他是怎样获得思考能力从而得出这样一个结论的呢？他在其他地方曾指出，如果你脑海中有一幅极其复杂的机器蓝图，那么我们要么认为你本人就是一位杰出的工程师，要么认为你是从一位杰出的工程师那里学到这些的。因此，既然笛卡尔知道自己是不完美的，那么他就承认关于完美存在物的观点并非源自他本人，而只能源自一个本身就完美的东西。他的观点是他的创造者留下的标记。

许多读者会觉得笛卡尔关于完美存在物的观点过于模糊、不精确，也就是说，并不完美，从而并不需要笛卡尔之外的其他人来证实产生这个观点的原因。但是笛卡尔自己认为上帝的存在是已经被证实的，而且他还进一步认为：当他已经完全清楚自己的能力的时候，他所相信的必然是正确的。否则，原则上他所拥有的上帝赋予的能力就会误导人，这样上帝就成了欺骗者，因而是不完美的。因此如果怀疑论认为即便我们尽了最大的努力结果还是可能错误，那么就放弃怀疑论。

在第五部分，我们又可以看到笛卡尔的一些自我介绍。他开始介绍自己的科学研究成果。之前他曾“在一篇论文中花大力气解释这些科学问题。不过出于某些考虑，这篇论文没有发表”。这些“要考虑的因素”其实就是教会对伽利略著作的强烈谴责，这一点笛卡尔在第六部分有所说明（尽管他并没有提到那些名字）。在第六部分他提供理

由说明自己为什么决定不发表这篇论文，以及为什么进一步决定在《方法论》中阐述所得出的部分结论。这些理由相当复杂，而且也没有完全消除人们对他的怀疑，即认为伽利略的遭遇把他吓坏了。

这时发生了一件不幸的小事。笛卡尔是一位出色的数学家，在物理方面表现也不俗。的确，17世纪末，艾萨克·牛顿的成果遮掩了笛卡尔的光芒，尽管之前不久，也就是在牛顿四十岁之前，牛顿本人是赞同笛卡尔的物理理论并打算在此基础上进行研究的。不过笛卡尔为第五部分选择的主要例子是他所提出，关于人类心脏的工作原理的。这个理论在今天看来非常古怪、非常不切实际——他认为心脏比身体的其他部分要热得多，这就使心脏听起来好像是正在运行的蒸馏器（不过它蒸馏的是血。这可能会让一些读者感到失望）。



图11作为生理学家的笛卡尔——可以理解，一位赤身裸体的笛卡尔主义者肯定会觉得有点冷。

尽管有（或者部分是因为）这点小毛病，《方法论》仍是一部内涵丰富、令人难忘的作品。在大约五十页的篇幅之内，这位现代思想的杰出创始人以自己，与亚里士多德主义、怀疑论、学术界的回应、公众舆论和教会观点、物理学、宇宙学以及生理学等进行较量。这个我才能称之为真正的哲学大餐。

黑格尔：《历史哲学》绪论

在第六章，我们已经提到格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（1770——1831），虽然所用篇幅很小。黑格尔在哲学史上具有深远的影响；下一章，即本书的最后一章，我将举两例来说明其影响之大。不过这两个例子虽然很重要，也只能略微反映黑格尔现象的一鳞半爪。而且黑格尔的反对者们建立了两个非常重要的流派：其一是由丹麦思想家索伦·克尔凯郭尔发起的存在主义；其二是分析学派，在英国的代表人物是摩尔、伯特兰·罗素，另外还有年轻的路德维希·维特根斯坦。为了让人们不再关注黑格尔哲学，这些重量级哲学大师提供了其他的替代选择，但是产生的效果却只是部分的、小范围的、暂时的。

而且，在这里介绍黑格尔的作品还有一个理由。到目前为止我们谈到的哲学思想几乎都是从相对普通、日常生活中所考虑的一些问题出发的。（苏格拉底：如果按照朋友建议的做，孩子们会怎样？休谟：不能总是相信其他人告诉你的话。笛卡尔：权威之间意见如此不一致的时候，除了回归基本原则、重新开始，我们还能做什么？）但是黑格尔在《历史哲学》中的观点却不同。他的观点源自对事实以及推动事实发展之力量的宏大构想，此乃厚实、持久的形而上学。

人们常说黑格尔的作品非常难懂。这点我不否认——随便翻到哪一页从头读到尾，你可能会觉得还不如倒过来，从尾读到头。但是对刚接触黑格尔哲学的人来说，最有用的经验之一就是发现，如果事先

就了解形而上学的基本概况，那么读黑格尔的作品就会容易得多。整体的概况图是关键，所以我们就先设法了解一些基本概况。还记得在第一章我就警告过大家，有些哲学思想可能比较神秘古怪。读《历史哲学》绪论之后，你会发现黑格尔的思想并不那么神秘古怪，即使你可能还是一个字都不相信。下面我们就来谈谈《历史哲学》绪论吧。

我们从一个被称为“理念”的概念开始。试着将黑格尔的理念比作柏拉图的理念——一个抽象的公理体系，世界上的事物及事件都从这个体系中获得形态和本质。但是黑格尔的理念与柏拉图的理念有两个重要区别。第一，黑格尔的理念是一个结构严密的体系。在某种意义上，它的结构是不断发展的。我说“在某种意义上”是因为“理念”的产生并没有时间先后，不是一部分接着一部分产生的。黑格尔的学说认为理念体现了思想的自然顺序，因此思及一个因素不可避免地促使大脑考虑另一个因素，对这两个因素的考虑又导向第三个因素，如此发展，直到最后形成整个体系。

第二个重要区别是，柏拉图在谈到理念时似乎是把它看作独立于其他东西而存在的，黑格尔的理念要存在则首先必须有某种东西来体现它，因此必须存在“自然”——我们周围存在的非常熟悉的具体事物的集合。并且因为自然的存在是为了体现理念，自然就反映了理念所有的特征。理念体系中“发展”的意思是比喻性的，而在不断变换模式的自然中，“发展”是直接表现出来的。

因此理念和自然是紧密相连的：自然是理念的一种形式，理念也是自然的一种形式。但是，与此同时两者又有很大的区别，你甚至可以认为两者是相对的。理念是抽象的，既没有时间性，也没有空间性；自然则既有时间性又有空间性，并且是具体的。理念是由公理、基本概念组成的，自然则是由大量的具体事物构成的。自然是物质的，理念当然不是。现在黑格尔利用这种情况——存在两种相对的概念，但这两者在某种意义上却又是一样的——作为出发点，作出了一个典型的黑格尔行动。

假设你想知道有关自己的事情，比如关于这个问题或那个问题你

事实上是怎么想的，你会坐下来沉思，并努力回忆起曾经的想法吗？不——你只会认为自己看见了曾经想看的任何东西。你应该做一些事情，制造一些东西，写一些东西，总的来说就是创造一个能表达你自己的东西，你自己的作品——然后看这个东西。它能告诉你自己的情况。

好建议，但是并不新颖。（“通过我们的作品可以了解我们自己。”）但是黑格尔现在使用这句话的方式却让人大为吃惊（也相当难懂）。记住，他认为自然是理念的具体表现。因此理念面对的是它自己的作品，时机已经成熟让它开始了解自己。这样就产生了黑格尔所谓的Geist，通常被译为“精神”——知觉、意识。人类的大脑是精神的载体，不过大脑中真正发生的是理念逐渐做到了完全了解自己。（是的，我曾经告诉你这就是我所说的高层次的形而上学。）接下来还有更多：黑格尔认为事实的所有目的都在于此，都在于理念最终应该完全了解自己的本质。这一点我们人类也会做到，通过我们的大脑做到。没有一个哲学家曾赋予我们如此显赫的地位。事实上，可能存在这样的一个哲学家吗？这是人类对自我的最高评价。

那么历史又怎样呢？只有当有意识的生物出现，只有当可被称为文化的东西出现，即我们已经达到了黑格尔的第三个阶段——精神或Geist的阶段时，历史才真正开始。促进历史发展的是理性、理念：黑格尔坦率地宣称这是既定的事实，是哲学（他自己的哲学）业已表明的东西。在历史中，理念找到了自己合理的目的。

如果你觉得这种观点过于陌生，那么记住：大部分黑格尔的读者会认为这个观点很熟悉，与他们从小被教育要接受的观点非常接近。天意在起作用。在所有平淡的生活琐事背后，上帝正在实现他的目的。尽管困难重重，善正在击败恶。一切都是为了精益求精。这个观点是我们所有人都熟悉的，包括那些蔑视该观点的人。黑格尔对这个观点的描述之所以让我们觉得陌生，首先是因为他为“精益求精”所下的定义——理念，即驱使所有一切发生的力量，最后完全了解自己的本质；其次是因为他对于是什么在驱使一切发生这个问题的描述过于深奥——不是某个人格化的神，也不是神化的超人，而是理念，一个

类似柏拉图的形式体系。黑格尔年轻时曾学过神学，他非常清楚怎样将自己的观点通过正统的基督教故事的形式表达出来（实际上，他认为自己在此基础上有所提高）；他会利用最合适的圣经故事进行宣扬——往下读你很快就会发现这一点。

但是，历史肯定是在人类行动的促使之下发展的吗？人类有类自己的计划、自己的利益和动机——有一件事人类不会努力去做，那就是确保理念最后完全自我了解。（人类怎么可能会这样做呢？大部分人甚至从未听说过这一点。）那么在这里我们就遭遇了一个著名的学说：理性的狡黠。虽然人类不知道，但是理念（或理性）确实在起作用，影响人类并指引人类朝理念自身的目标发展。

那么是否存在一种外部力量，就像古老的命运女神一样俯视我们，操纵着我们的生活？不，黑格尔的观点比这更微妙，并且不像这样带有迷信色彩。记住，在黑格尔的宏大计划中，我们的大脑确实体现了理念，但我们并没有明确意识到这一点。（想一想，基因中“包含”着发育成熟的有机体——黑格尔非常赞同生命体的比喻，但是有机体的样子只有在生长、发育过程中才能逐渐显露出来。）正是因为我们的内部存在理念这个东西，尽管它不为人知却起着积极作用，我们才能有意识地追求我们有限的个人目标，同时又真正为理性服务。

理念，在这个阶段被称为精神或Geist，通过“世界历史名人”（你在历史书上看到的名人）的意志，指引历史发展的方向。这些名人对精神需求的感觉比同时代的人要超前一些，他们对事情现状的不满要略为尖锐，也略为集中一些。黑格尔对他们的描述是（千万别让任何人告诉你黑格尔不擅写作）：“他们在现存的平稳而有规律的体制中找不到目标和职业……他们从其他源头获取灵感，从虽然时机已临近但仍在伏匿之中伺机爆发的隐藏的精神中获取灵感。”这些人是领袖，他们改变世界，统一国家，创建帝国，设立政治机构。而且一旦事情出现新状况，社会或国家面对的就是某种由它自己创造出来的东西——促进自我了解的状况，要记住——而且社会或国家对自己真正的志向会更清楚一些。

此外，社会或国家对自身带来的问题的了解也会更深。首先，从一种状态到另一种状态的转换很少是一帆风顺的，往往伴随着冲突和争端。黑格尔所谓的“现存的平稳而有规律的体制”总是有吸引力的，尤其是对那些未能潜在地意识到精神的下一步行动的人来说。这些人就成了保守分子，他们抵制世界历史名人为寻求改变所作的努力；他们遭到那些意识比他们略为成熟的人的反对，这些人聚集在领袖身后，因为他们意识到新的发展方向是正确的。

然而，这个新方向只是在现在是正确的。记住，我们由之开始的奇怪之物——理念从比喻意义来看是发展的。任何存在或发生的事情都反映了理念，这其中当然也包括历史。历史展示了理念的“发展”，不过在这里“发展”不是比喻意义上的。如果你读过黑格尔的《逻辑学》（不过警告你这本书非常难啃），你会发现，理念的发展总是伴随着相对的概念之间的冲突。但是冲突得到解决之后，这个解决方法本身又发展出一种反对意见，这两者之间的冲突又得到解决，如此反复，直到整个体系日臻完善。因此，在政治领域也是这样的。冲突促使新秩序出现，但是没过多久，新秩序本身就出现了问题；新的冲突的种子已经蕴藏其中。一旦种子成熟，这个新秩序也会随之被摧毁。你可能会发现黑格尔用来支持所有这些观点的形而上学夸大其词、缺乏根据且混乱不清，但是当黑格尔将形而上学与人类历史相结合时，得到的结果肯定并不愚蠢。这种发展脱胎于冲突的观点就是所谓的“辩证法”。辩证法贯穿黑格尔哲学的始终，同时也是马克思主义哲学的重要特征，这也就是为什么马克思主义哲学常常被称为“辩证唯物主义”的原因。



图12冲突孕育出进步：攻占巴士底狱。法国大革命爆发时黑格尔十九岁——革命给他留下了深刻印象。

注意，在这种情况下个人并不舒服。理念将走向完全的自我了解，这必须通过人脑来实现，因为人类的大脑是周围唯一的介质，但是理念却丝毫不关心人类的大脑。一旦个人完成了他的使命，历史就将其抛弃。甚至对于世界历史名人来说也是如此，或者说更是如此：“一旦他们的目标达到了，他们就如同空皮囊似的倒在一边。”尤利乌斯·恺撒完成了他的那点使命，然后被暗杀。拿破仑完成他的大业，之后被打败、俘虏，最后被送到厄尔巴岛上慢慢等死。个人就是可有可无的工具。我们认为上帝爱每一个人，但是只要我们当中还有一些人在从事理念的事业，理念就不可能比上帝关心我们更少。因此很难看到有一天黑格尔主义会成为大众流行哲学，尽管它影响巨大。

查尔斯·达尔文：《物种起源》

从这本妙趣横生的书中我们能学到的第一件事就是，不要过多关心在哲学和科学之间划出分明的界线。问题并不在于这条界线不够分明，尽管我个人认为界线确实不够分明。问题在于这条分界线（如果存在的话）对哲学来说并不是很重要。无论划分这条界线的方法多么

合理，达尔文的《物种起源》都是关于科学的，更确切地说，是关于生物学的。但是，由于书中探讨的主题与表述的观点，这本书在哲学史上的影响很少有其他书能出其右。书中暗含了一个关于我们人类以及人类如何成为现在这个样子的惊人的论点。今天这个论点也许并不能让我们感到吃惊，但是在当时，它却让大多数人大吃一惊，甚至是惊骇。还有相当多的人则努力想做到一件很难完成的事——在反对这个观点与不表现出无知和偏见这两者之间进行平衡。

在某种意义上，《物种起源》一书不仅仅是“暗含”了一个惊人的论点，该书还为这个论点提供了一个精心建构的案例，并且使用大量经过认真考证的证据来支持这个论点。达尔文并非第一个提出自然选择理论的人（在《物种起源》绪论中，达尔文简单介绍了这种理论的发展历程），但是他是第一个收集了如此多的证据，并且坦诚面对这种理论所面临的困难的人。物种是不断变化的，一个物种是从其他物种进化而来的，甚至人类也不例外——这个观点在1859年之前很容易反对：只要说“我反对”就行了。因为这个观点与你其他的（坚定的）信仰冲突，因为许多专家都反对这种观点，而且也没有严肃合理的证据来支持这个观点。但是到了1859年之后，这样做就完全不容易了——虽然这时还是有许多人没有注意这个问题。

然而，从另一个角度来看，“暗含”是最确切的词。因为达尔文（在书中）并没有突出自己的观点，认为人类和其他物种一样都遵循同一个基本理论。读到或是跳到最后一章，读者会发现，在最后一章作者出于谨慎单独安排了两到三个不可能弄错的句子。如果没有读过最后一章，那么就请保持沉默。人们的一个共同的错误就是称这本书为《物种起源》，似乎认为书中谈论的物种就是我们人类。当然不是：书中几乎没有谈到人类。

但是用了很大的篇幅来谈鸽子。实际上，第一章有一半是谈鸽子的。以鸽子为例非常适合达尔文的策略：使论述始自一个毫无争议的观点，那就是通过选择，即由育种者决定哪些鸽子可以与哪些鸽子交配，品种可以得到改良。（书中还用了大量的篇幅谈到牛、羊和赛马，也提到了获奖的大丽菊。这样做并不让人感到吃惊。）但是这些

并不足以达到达尔文预期的目的，因为有人完全可以回答说育种者引起的变化只是微乎其微的。由此，虽然人类的行为使品种发生了改变，但是鸽子的品种如此繁多，它们一开始必定是由各自所属的那个品种的鸽子发展而来的——它们之间的区别太明显，所以不可能是同一品种的鸽子的后代。真的如此吗？

到这里达尔文的判断能力发挥到了极致。他并没有努力去证明自己的观点是正确的，他只是表明，任何一个反对者都将有很多话可以说。如果扇尾鸽有一个老祖宗，那么现在在野外哪个地方能找到呢？这个老祖宗也许已经灭绝，也许生活在某个偏远荒芜的地方。那么鸽迷们痴迷的属于其他品种、具有鲜明特征的鸽子呢——它们的野生亲戚又在哪里？在这些品种的鸽子中，我们偶尔能发现一些个体，它们的羽毛颜色繁复，与现在的确存在的一种野生鸽子非常接近——关于这一点又怎么说？是不是这样：今天所有这些具有鲜明特征的品种它们的祖先都有同样颜色的羽毛（虽然它们属于不同的品种），现在它们的祖先要么已经全部灭绝，要么至少到目前为止人们没有再见过？哎呀，哎呀，真是太让人吃惊了……

因此如果人工选择能够在相对较短的时间内产生如此巨大的效果，那么是否存在一种自然选择的原则，在漫长得多的时间内会产生同样程度的效果，或者产生的效果要大得多？是的，因为在许多个体获得繁殖能力之前，“为了生存而进行的战斗”（关于这个问题达尔文用了一章的篇幅，写得非常有趣）就将它们淘汰了。一只扇尾鸽只有被育种者注意到时，才有可能与其他鸽子交配。一只野生的鸽子则必须在生存之战中存活下来，直到进入成熟期，才可能进行交配。在这两种情况之下，被选中交配的理由完全不同。在第二种情况下，是承受当地环境/生态状况的能力。如果环境/生态状况更加严峻，选择的过程虽然高效但会非常残酷。

一旦这样的想法使我们相信重大的变异可能发生——实际上确实有可能，那么当我们想起这些选择过程也许在一段长得无法想象的时间内曾一直重复着（达尔文年轻时期，地质学家们就已经开始意识到这一点），我们会突然意识到一些不同的观点，正如达尔文在数量

很少的专门谈到人类的句子中的某一句里所说：人手的骨骼构造与蝙蝠的翼、海豚的鳍、马腿的骨骼构造是一样的——长颈鹿脖子上的椎骨数与大象脖子的椎骨数量是一样的……这些立刻就说明了动物的血缘理论。变化虽然细微缓慢，但却是持续的。

19世纪时人们对进化一词充满热情，对此黑格尔的哲学思想提供了巨大的动力。这使得许多人倾向于将达尔文看作是这种进化运动的一部分。实际上，与他同时代但又比他年轻的赫伯特·斯宾塞^[3]（1820——1903）才是真正倡导这个运动的。他的思想比达尔文要形而上得多，甚至有些黑格尔化。他创造了“适者生存”这个被过度使用的词。人们很容易将这个词的含义理解为那些在生存之战中存活下来的比那些未存活下来的要优秀。斯宾塞本人似乎就是这样理解这个词的，因为他以进化为名义反对任何可能减轻战斗严峻性的东西，比如社会福利制度。

这种思想很快就发展成一种理论趋向，被称为社会达尔文主义。这样命名是不合适的，甚至带有诋毁的意味。达尔文从未得出这样的结论，他也不可能去作这样的推断，因为这样做毫无道理。在达尔文的体系中“适者”一词仅仅意味着：在当时可得的条件下，最适合的才能生存（以及繁殖）。这个词与道德、智力以及美学上的优越性毫无关系。没有“在当时可得的条件下”这个附加条件，该词毫无意义。如果这些条件发生了变化，曾经的“适者”就会成为明天的毫无希望者。像斯宾塞这样将自然选择的概念应用于社会生活导致了许多问题，其中之一是人类社会如果发生变化，产生这种变化的条件也很容易因此发生变化。内燃机比马车更“合适”吗？在某种意义上是的，但是必须在内燃机没有将世界上的石油耗尽的前提下。

THE LONDON SKETCH BOOK.



PROF. DARWIN.

This is the ape of form.

Love's Labor Lost, act 5, scene 2.

Some four or five descents since.

All's Well that Ends Well, act 3, sc. 7.

图13 维多利亚时代的漫画家们所钟爱主题的另一变化形式。达尔文所提示的思想

很难被很快理解。（图中文字自上至下分别为：伦敦素描；达尔文教授；这就是猿猴的形象——《爱的徒劳》第五场第二幕；四到五个后代——《皆大欢喜》第三场第七幕。）

不过这并不意味着不允许达尔文的思想改变其他任何人对任何事物的看法——绝对不是的。下面举一个例子。文学评论家、很受欢迎的基督教神学家C.S.刘易斯^[4]曾经发现自己因为人类的性冲动而哀叹（尽管我能肯定哀叹不止一次^[5]）。他写道，如果有机会，我们中大部分人都会吃得很饱，但是不会饱得过分；而如果一个年轻人有性欲时就放纵自己，每次放纵带来一个婴儿，那么在很短的时间内他的孩子就能住满一个村子。刘易斯总结道，这就表明我们天生的性欲已经变得多么变态。

但是在你斥责自己是个罪人，并开始为男性失去原先的纯真而痛惜之前，先考虑一下达尔文的教训：我们在这里看到的不是扭曲的自然，而是自然本身。自然并不关心要按照我们或任何其他人的道德准则来构建这个世界。一般说来，男性性冲动的强度以及频率是决定其孩子数量的主要因素，几乎没有其他的因素比这更重要了。因此如果性冲动本身就是男人遗传给他的许多孩子的，这种冲动显然就是自然选择过程中被选中并得到改善提高的一种特征。如果说今天大部分男性都拥有性冲动，那么这是理所当然的，当然也不需要开始谈论人类的堕落、变态和道德败坏。或者，也许一些人所说的原罪实际上是这样的一个事实：进化过程创造出来的——注定要创造出的——与他们设想中的理想人格不一致。

顺便说一下：不要担心刘易斯所说的那些住着几百个同父异母的兄弟姐妹的村子。只有当现实生活像生产流水线一样源源不断地为我们这位年轻的大众情人提供女性，而且这些女性个个都心甘情愿，都具有生育能力，都还未怀孕，并且都与其他男性没有瓜葛、不至于招致那些好斗的男性将他撵走的时候，这样的村子才会出现。委婉地说，我们可以相信自然界中发生这样的事情的概率非常小。C.S.刘易斯的想象完全是脱离事实的。

这个例子很具体，相对来说也较为微小，但是你很容易看出达尔

文主义是如何改变一个完整的哲学体系的，比如我们刚刚谈到的哲学体系中的一种。对笛卡尔来说，理性是上帝赋予我们并保证每人都拥有的一种能力，这也是为什么笛卡尔能够依靠理性来告诉我们精神和物质的本质以及其他许多东西的原因。但是如果相反，他认为理性是一种天生的工具，理性之所以发展是因为它（已经发展到了这样的程度）使拥有理性者比其他人更具有竞争优势，那又会怎么样呢？到这时，他是否还会认为我们能够确信理性表面上告诉我们的关于这些问题的答案都是正确的？如果我们能够这样认为，他又怎么证实这一点呢？相信上帝不会欺骗人是一回事，以下看法则是另一回事：既然推理能力在处理实际问题时给我们带来了这样的优势，那么在回答精神是否是一种独立存在的物质这样的问题时，推理能力也不可能使我们毫无希望地误入歧途。是否我要相信因为理性能很好地帮助我们求生存，它就必须也要擅长形而上学？为什么这一点必定是正确的？如果笛卡尔生活在达尔文之后（请原谅我这样荒谬地拿历史事实作假设），笛卡尔哲学的基础就势必完全不同，而如果基础差别巨大，上层建筑又怎么可能一样呢？

尼采：《论道德的谱系》

“哲学家是可怕的炸药，其本身毫无安全可言”——这是到目前为止我们听到的德国哲学家弗里德里希·尼采（1844——1900）所作的唯一一句评论。他不打算让他的读者轻松地愉快地阅读，同时代的人为了保护自己也拒绝读他的书。但是他死后不久潮流马上就变了，尼采成了对20世纪哲学思想产生重要影响的哲学家，尤其是在欧洲大陆。

《论道德的谱系》于1887年第一次印刷出版，全书包括一篇序言和三篇文章，每篇都由带编号的几部分组成，非常方便阅读。不要跳过序言，也不要漏掉第一句：“今天我们知道的如此之多，但是关于自己我们知道的又如此之少。”此时，欧洲思想史上的一个重大变化正在发生。长期以来人们一直认为，不管现实的其余部分可能让我们感到多么困惑、模糊，我们至少能够说出我们内心正在想什么。但是到了19世纪，这种想法很快开始式微。在黑格尔对历史的理解中我们

已经可以看出端倪：Geist（精神）的力量在我们身上起着作用，尽管我们自己根本不知道或者只是稍稍有些意识。尼采之后十来年出现了西格蒙德·弗洛伊德（1856——1939）。弗洛伊德创立了精神分析学派，提出了无意识理论，认为我们精神生活中最重要的动机是隐秘的，我们自己根本不知道。了解自我不再是简单快速地回顾过去，而是要进行艰苦的工作，并且不能保证你会喜欢你所发现的东西。

也不要漏掉序言的第三部分。你是否听到过与之类似的一些观点？这部分让我想起笛卡尔《方法论》的第一部分：十几岁的时候，这位未来的哲学家就被怀疑论所吸引，开始怀疑比他年长的人向他灌输的知识。笛卡尔怀疑的是大学里的新亚里士多德主义，尼采怀疑的则是19世纪的基督教信仰。这些思想是否真的如同周围人认为的那样不证自明？笛卡尔想要探究他被教导的这些“真理”是否正确，尼采则认为是时候让某些人质疑这些“价值观”的有用性了。尼采的方法是探询这些价值观的历史发展，它们的家谱，尼采称这为“谱系”。这些价值观源自何处，人们是怎样开始相信这些价值观的？为什么人们会相信这些价值，或者换句话说，这些价值观能为持有它们的人做什么？

关于这些问题，人们通常的反应是说：某件东西的价值、某件东西值多少，这取决于它现在的样子。它是怎样变成现在的样子的则是另一件事了。因此尼采的问题是错误的。不管他的回答多么圆满，这个答案都无法告诉我们自己的价值观的价值。如果认为可以，那就是犯了“谱系上的错误”（为你逐渐积累的哲学词汇再增加一些术语）。

但是这种批评完全公正吗？我并不这样认为。当然也有这样的情况：我们对某样东西的价值判断与我们相信这样东西从何而来是密切关联的，如果我们的这种确信变了，我们对这样东西本身的价值判断同时也会受到影响。实际上，我们刚刚才看过一个非常重要的例子，这个例子对尼采来说也非常重要，即达尔文主义影响了我们对自己的看法。对许多与达尔文同时代的人来说，上帝决定按照自己的模样创造人类，人类就产生了。而我们实际上是由较低级的动物，比如猴子，经过一个显然具有风险的过程进化而来的，而且这种进化也很可

能不发生——这个观点并不仅仅是一个新发现的需要我们接受的事实，就像存在另一颗以前未被发现的行星一样。这个观点就好像是在人类脸上掴了一巴掌，人类尊严全无，人类对自身价值的判断全错——这就是为什么当时人们坚决抵制这种观点，并且直到现在还有人反对的原因。因此有一点毋庸置疑：在合适的条件下，谱系学就如同尼采所说的炸药一样——下面我们接着再谈关于道德价值观的问题。

曾经有许多人相信，现在还有一些人仍然相信，各种道德价值体系拥有同一个源头：它们都是直接由上帝传递给人类的。尼采虽然来自牧师家庭，却曾声称自己是天生的无神论者，他对道德价值体系来自上帝这种说法毫无兴趣。他从人类的需求以及人类心理中寻求人类价值观的源头。（《人性的，太人性的》^[6]是他的早期作品之一，这个标题意蕴深长。）

尼采并非第一个这样做的人，这一点到序言的第四部分即可看出。实际上，历史上已经形成这种传统。大体来说，尼采认为其中心论点为：如果人类发现某些类型的行为（来自个人）对自己有利，对社会的平稳运作有利，他们就说这些行为是“善”的，并大力鼓励这样的行为；而如果人类发现这些行为对自己不利，就说它们是“恶”的，并且遏制这样的行为。这就是为什么一个行为如果是为他人的利益而不是为自己的利益，就会被认为是善的——其他人宣布这个行为是善的，因为他们由此得到了好处。

表面上听起来这十分有道理：一个社会鼓励对自己有利的东西。但是尼采却认为这是胡说，没有理性，不符合历史。他利用自己的古典语言造诣（他曾进行过学术研究，但是很快就放弃了）提出了一个完全不同的观点。并不是从他人的行为中获利的人后来称他人（以及他们的行为）是善的，而是上层阶级、贵族、贵族阶层这些古代社会的统治者首先声称自己（以及自己的生活方式）是善的，普通人和奴隶这些被统治的人群是恶的。早期对善与恶的区分可能更适合被理解为“高贵”与“低俗”、自由与被奴役、领导者与被领导者、已洗干净的与未洗干净的之间的区别。这些都是居上位者用来歌颂他们自己、他们的力量以及他们的生活方式的词语，用来表达他们感觉到自己与

被奴役的贫苦大众、弱者之间的差距的词语。

这也是非常有道理的——你可以想象上层阶级是用这样的方式思考和说话的。（今天如果碰到适当的人，你还能听到这样的言论。）但是据尼采所说，下一步才是决定今后两千多年里欧洲道德观的重要因素：老实人被逼急了也会反抗，人民大众开始反抗了。尼采所说的不是暴力革命和武装斗争，因为处于社会最底层的民众无论在物质上还是精神上都太弱了。他所说的是某种更微妙、更隐蔽的东西。民众利用他们能够使用的极少数方法中的一种来减轻自己的失意和愤恨，即发展他们自己的价值体系。在这个价值体系中，所有关于压迫者的都是“恶”的，而所有他们自己的、与压迫者的生活在许多方面形成对比的都是“善”的。

因而这个价值体系不是上帝赋予的，也不是通过直觉来感知自身是否正确，即感知其内在的“正确性”所得到的结果。这是一个报复的工具，脱胎于弱者对强者的愤恨。实际上都是因着怨恨，所有那些对宽容、同情和爱的追求就更执著。这种观点完全是典型的尼采式观点。尼采热衷于踩在流行观点的头上，将其打倒。你刚刚还认为自己的房子状况良好，突然尼采式的“爆炸”发生了，房顶与地窖猛然间换了位置。这就是哲学在面临最大的挑战时的处境。天生就喜欢攻击传统观念和习俗的人会一味地喜欢这样，但是其他任何人也都可能乐于见到这种激辩。

仅有这些关于爱与同情的道德观之源头的的事实（正如尼采自己所相信的）并不足以让尼采如此深地怀疑这些道德观。毕竟，社会大众在采纳并提倡这种道德观的过程中，也在努力通过自己唯一能用的方法来获得权力超过强者，而尼采并不反对这一点——尼采的观点是，生活整个就是权力意志的体现，任何一个渺小的道德学家都无权在整体上对生活发表意见。对于“群氓道德观”，他最反感的是这种道德观并非产生于对自己生活方式（就像上层阶级的生活风尚一样）的肯定，而是通过否定他人的生活方式得出的：他们研究那些充满活力、自由、高傲、自信、专断的统治者，然后充满怨恨地宣布这些人的品质是恶的，因而与之相反的品质，比如消极、奴性、谦逊、无私则是

善的。根据尼采的推测，“群氓道德观”是对生活的否定。

支持这种道德观的人现在正处于一种心力交瘁的境地。作为生命体，他们身上与统治阶级一样体现了天生的权力意志，但是与统治阶级不同的是他们没有获得权力的天然途径。因此当直觉引导他们去追寻一种完全不同的权力，宣称他们的主人那种善于控制人的本能属于恶习的时候，他们实际上同时也在反对他们自己的本能。因此，这些人是穷人，是被压迫者。除此之外，他们的心理还是有疾病的，他们的内心是分裂的。而且，他们的感觉糟透了。



图14 下一步要炸掉什么？惊人的髭须之上，一双怒目注视着整个世界；尼采看起来总像是马上就要点着一根导火索，不是这根就是那根。

但是援兵——勉强称得上是援兵——现成就有，是以一个人物的形象出现的。这个人物形象为所有文化与时代中的人们所熟知，而且尼采对其兴趣浓厚：过苦行生活的牧师，执著于贫穷、谦逊和贞洁，有些时候还会进行极端的自我折磨。这个形象极其清楚地表明了去除生活中的世俗状况、逃避到他世以及走向“超越”的愿望。他比其他任何人都更加否定生活。因此，与群氓一样，这个形象也是有疾病的，但是他比群氓要强大得多——他的意志力反映在他有能力以自己的方式生活并维持这种生活方式。

这种意志力赋予他力量，引导并指挥一群弱小的灵魂的力量。这种力量部分来自这些弱者对他内心的意志力的感知，部分来自苦行者自身所散发出的那种神秘的气质以及所拥有的深奥的知识。当然还有一部分是因为苦行者为弱者服务：他减轻他们的痛苦。记住，他们痛苦是因为他们违反了自身至关重要的本能，因此不能期望苦行者能完全消除他们的痛苦，因为苦行者本人也违反了这种本能，只不过他做得更公开，需要更强的意志，目标更坚定。

关于人类痛苦的一个重要事实是，如果人类能明白自己忍受痛苦的理由——甚至发现痛苦中蕴涵的荣耀，如果他们发现理由足够充分，那么人类就能忍受很多。另一个重要的事实是，正在遭受痛苦的人想找出造成这种痛苦的人——这样做的效果就相当于使用麻醉剂，用愤怒的外衣将痛苦隔绝在外。

牧师本能地知道这一点，因此他告诉民众他们遭受痛苦的原因，以及这种痛苦的始作俑者。他们遭受痛苦也许是为了让自己的灵魂得上天堂，也许是为了正义能够胜利，也许是为了真理的缘故，也许是因为遭受痛苦上帝的天国就会降临在地球上——所有美好的东西都是目的。那么他们遭受的痛苦该由谁来负责呢？答案是：他们自己。提出这一点，民众内心激昂的愤恨就从统治者——他们最初的目标身上转移开了。与统治者产生冲突最有可能带来的后果是给他们带来更多的痛苦，甚至是部分地毁灭。将目标重新转移到他们自己身上，这样至少能提供力量和动机，让他们在牧师的指导下，有一点自我约束、作一些自我提高。他们愿意接受这一点，因为正如我们所见，他

们已经违背了自己的本能，因此在某种意义上，也违背了他们自己。他们知道什么东西应该根除：他们身上出现的任何属于强者的态度和行为，只要有一点蛛丝马迹就要根除。他们已经变得没有任何危害性。

上述就是尼采的分析。不管我们还会如何看待，他的分析都是坚定不移的。这种分析不过是将一些主要观点粗略地压缩在一起。尼采的风格，包括其音乐性、活力、丰富的变化、犀利的智慧，这些都是只能一个人体会的。书中到处都是令人愉快的细节描写，比如第三篇文章第七部分中关于真正的哲学家的描述。或者看第一篇文章第七部分到第九部分，你是否发现了其中的反犹太基调？然后再读一遍，你会发现这几部分实际上是针对反犹太主义本身的。这几部分声称犹太人的道德史创造了基督教诞生的心理环境——尼采很具讽刺意义地向那些反犹太主义的基督徒开了一炮，这些基督徒认为耶稣被钉死在十字架上要归咎于犹太人，并以此作为自己反犹太人的根据。这样尼采就又一次颠覆了主流思想：基督徒应该尊敬犹太人，他们要感谢犹太人为基督教的兴盛所做的一切。非常有意思！

【注释】

[1] 全称为《科学中正确运用理性和追求真理的方法论》，哲学史上简称《方法论》。——编注

[2] 即《沉思录》。

[3] 英国哲学家、社会学家、早期的进化论者。他早于达尔文提出进化观点，但认为获得性可遗传，之后才接受自然选择说，1864年在《生物学原理》中创“适者生存”的提法。（引自《简明不列颠百科全书》第八卷）

[4] 英国学者、小说家。著有约四十部作品，大部分宣传基督教教义。（引自《简明不列颠百科全书》第五卷）

[5] 原文中表示“曾经”与“一次”的为同一个词once。——编注

[6] 《简明不列颠百科全书》译为《太有人性的人》。

第八章

有什么？为谁？

思考哲学是一项艰巨的任务——也许你已经注意到了。但是如果你坚持读到了这里，至少说明哲学还没有使你感到厌恶。要就哲学写点什么则更难（就我而言）。那么为什么人们还要思考哲学或者书写哲学呢？原因可能是以下一系列原因中的一种或更多种：希望学着控制自然，学着控制人类自己，进入天堂，避免下地狱；学会容忍生活本来的样子，或改变生活使其变得可以容忍；支持或反对政治机构、道德习惯或是知识机构；增强写作者的兴趣，增强其他人的兴趣（是的，那也会发生），甚至增强每个人的兴趣；因为他们不能忍受其他某些哲学家；因为他们的工作要求如此。有时也许只是出于纯粹的好奇。人们一般认为哲学家都是不食人间烟火，远离现实的。如果说的是哲学家的生活方式，这个观点往往是对的，尽管并非总是正确。如果那是指哲学家的工作，那么（我现在说的是能够永世长存的哲学）这个观点又常常不对——哲学家们一般总是探讨人们真正关心的一些问题，提出一些真正的改进措施：至少从这个意义来说，这个观点是不对的。

回到本书的开头部分我谈到了三大问题：我应该做什么？存在着什么？（即现实是什么样的？）以及我们如何知道？听起来似乎任何为人类提出真正改进措施的哲学主要关注的都应该是第一个问题。但那是不对的。对于现实是什么样的这个问题的看法可以赋予生活以意义，或是加强我们的自尊，比如认为我们是按照上帝的模样造出来的；这方面的看法还可以为某些类型的行为提供理由（或作为做出这些行为的借口），比如认为人类拥有理性的灵魂而动物没有。对“我们如何知道？”的回答可以加强或减弱第一和第二个问题的各种答案对我们产生的影响，并且很重要的一点是，这些回答中隐含着人们对哪些人拥有知识这个问题的见解，人们相信知识显然为这群人带来了威望和权力。

其实，绝大多数哲学都试图为人类作点贡献。在本书的最后部分，让我们从这个角度来研究一下某些哲学。一种哲学思想要想历世永存，就需要一批支持者，即一批对这种哲学感兴趣的人。支持者越多，哲学持久传承的机会就越大。我们先来谈一谈一些为个人服务的哲学思想。这些哲学思想拥有大批的支持者，因为我们每个人都是个人。

个人

伊壁鸠鲁的哲学思想（参见第五章）是针对个人而言的，它为个人提供快乐生活的方法，而且这种方法是有论据支持的。社会和政治制度如果妨碍个人为快乐生活所作的努力，就是不公平的，伊壁鸠鲁在政治方面的唯一建议就是劝大家不要涉足政治。在某种程度上，我们可以帮助其他人过适合他们的生活，但只限于那些与我们关系亲密的人（伊壁鸠鲁主义大力提倡友谊）；每个人都必须遵循各自快乐生活的方法。因为成功并非取决于物质条件，即一个人可以为另一个人安排的事情，而是取决于人们对待物质条件的态度。这就是关键所在，因为当你明白自己现时的心境基本不受后续生活影响时，快乐便产生了。



图15 现实生活中的伊壁鸠鲁主义？并非伊壁鸠鲁意义上的伊壁鸠鲁主义。

伊壁鸠鲁认为快乐是唯一的善，当你听到这一主张时也许会感到吃惊。我们能得到多少快乐，这一定是极度依赖物质生活条件吗？但是还有第二件令人惊讶的事情：他认为最大的快乐是远离肉体疼痛与精神焦虑。容易达到的简单的快乐并不逊于奢侈的、具有异国情调的快乐，并且靠后者得到的快乐会诱发焦虑：获取这种快乐的途径可能会被夺走。（有人认为伊壁鸠鲁主义就是指有歌舞相伴的持续很长时间的晚宴——这种观点完全是误导，这肯定是从伊壁鸠鲁的反对者那里传来的说法，这样的反对者不计其数。）

许多精神混乱都源于因迷信带来的恐惧。应该消除这种恐惧。应该认识到完全生活在幸福之中的神没有必要、也不希望干涉人类的事

情。努力学好物理学、天文学以及气象学知识，然后就可以确信所有现象都能从自然的角度得到解释——它们不是神灵发怒的征兆。另外，不要害怕死亡，因为死亡只是不存在而已，并没有什么好害怕的。总之，那就是伊壁鸠鲁给我们每个人的忠告。你可以不听从他的忠告，甚至反对他的建议。当然如果我们都那样的话，政治家也就不会出现了；但是也许我们可以容忍没有政治家。

伊壁鸠鲁教导个人要在思想上武装起来，以面对任何可能发生的事情。两千多年后，约翰·斯图亚特·密尔写下了激动人心的话语，来捍卫每个人自由生活的权力。在他著名的作品《论自由》（1859）中，密尔为众所周知的伤害原则进行辩护：“权力能够对文明社会的任何成员正当行使的唯一目的……应为阻止对他人的伤害。”欧洲和美洲的民主政治制度得到进一步完善的同时，也赢得了更充分的理解。密尔则指出了一种潜在的危险：多数人对个体和少数群体的专制。

作为《功利主义》的作者（见第五章），密尔对人权没有兴趣，而是对那些由于不遵守他的原则而导致的损害和价值损失抱有兴趣。主宰自己的生活对人类而言是一种善，是我们的幸福之一，所以即使法律禁止的事情是个人无论如何都不会去做的，个人也会遭受损失。但是整个社会也会遭受损失。伤害原则所保护的人之所以是极其宝贵的资源，正是因为他们有脱俗的观点和不同寻常的生活方式。如果这些人的意见实际上是正确的，他们的社会价值就是显而易见的。如果他们的意见是错误的，其社会价值不会那么明显，但同样真实：如果人们完全拥护真理，真理就会成为人们口头的死公式——对真理的反对保证了真理能够一直活跃在思想中。至于不合常规的生活方式，它们提供了每个人都可以学习的经验数据。制约个体最终会损害到每个人。

国家

前面（第二章，然后第五章又简单提及其后）我们谈到了所谓政治义务的契约理论。在柏拉图的《格黎东篇》中我们又看到了契约理

论的运用，并且注意到根据对以下问题的不同回答，原则上契约理论会以多种形式出现：在什么条件下，为了做什么事情，谁与谁订立了契约？

在所有的契约理论中，托马斯·霍布斯（1588——1679）的理论也许是最有名的——若果真如此，那是因为他对“自然状态”作了绝妙、真实的描述。在自然状态中，任何社会制度都没有建立，没有人能拥有、耕作自己的东西或者做任何有建设性的事情而不时担心遭到攻击和抢劫，人人都有可能被谋杀。只要这种“一切人反对一切人的战争”持续，生活就是“孤独、贫穷、令人厌恶、粗暴和短暂的”。那么如何改善这一状况呢？组织一个机构；同意接受某个“统治者”（个人或机构）的权威，赋予其充分的权力来完成任何他们认为有必要的事情，以保护我们免受来自他人或外部世界的威胁。这个统治机构不会做不公正的事情，因为作为大家公认的代表，它所做的一切都假定已经获得了签订契约各方的同意。公民只有当生命遭到统治者的直接威胁时才会进行抵抗——公民签订契约的首要目的就是保全生命。回头看看，即使是“雅典的法律和宪法”（《格黎东篇》50e——51c）也不会允许苏格拉底因为生命遭到威胁而反抗统治者，只是给出了极少的理由来支持这样极端的主张。

霍布斯笔下的公民难道不会回答他们不只是为了保住性命才签订契约的？他们这么做是为了享受各种自由，在自然状态下这些自由都是缺失的。这将意味着在公民的生命受到威胁之前，他们就获得了抵抗的权利。（再说，在交出所有的权力之后，他们怎么来保护自己的生命呢？）和柏拉图一样，霍布斯似乎也超出了自己论点论述的范围，但实际上这并不令人感到惊讶。柏拉图青年时期适逢雅典对抗斯巴达的那场灾难性战争。而霍布斯出生之时，西班牙无敌舰队正入侵英格兰，临近世纪末的那场宗教冲突则夺走了数百万人的生命。壮年时期他又目睹了英格兰陷入内战的纷争之中。难怪两人都认为，政治生活首先需要有强大的政府来维持和平与秩序，没有这两样其他一切东西都无从说起。他们支持个人的方式是将全部统治权交给国家。难怪一些人认为他们做得过头了。约翰·洛克（1632——1704）写作的年代比霍布斯晚了不到五十年，所处的政治环境也要宽松一些。他辛

辣讽刺道：

似乎当人类退出自然状态进入社会后便会同意，除去一人，所有人都应受到法律的约束，而且那个人应该继续保留自然状态时的所有自由，他的权力又增加了这种自由，尽管他荒淫无度但仍可免受惩罚。这样想便是认为人类极其愚蠢。他们小心翼翼地避开臭鼬、狐狸带来的损害，却心甘情愿被狮子吞噬，并且认为这样很安全。

神职人员

神父通常不是富有之人或是掌握军事权力的人。因此赋予他们安全以及于安全之外往往还赋予他们在社会或宗教团体内部的极大权力的，肯定是其他东西。这种东西源于周围的人对神父的看法，认为神父能为自己做的事情，以及他们赋予神父的价值。换句话说，神父的安全和权力源于哲学。利益与危险越隐秘越间接，维持对神父的信仰、保持对授予（转移）神父权力和安全的人的忠诚所需的机制就越强大。

这不是故意欺骗——尽管认为这样的事情从未发生过也是荒谬的。这甚至也不是神职人员让普通人信仰他们是对还是错的问题。关键是必须相信一点：若非如此，便没有神父。所以存在着大量提升神父地位的著述。

到处都有这样的例子。既然在前面几章我们没有谈及西欧以外的地方，那么现在就让我们回到印度，看看一部重要的《奥义书》^[1]的开头部分。《弥兰陀王问经》写就的时候，《广林奥义书》（见参考书目）可能早已出现，就像今天乔叟^[2]的《坎特伯雷故事集》一样古老。《广林奥义书》属于印度教的吠陀经^[3]，一个充满宗教仪式、牺牲和颂歌的世界。仪式、牺牲和圣歌这些东西对我们很有好处，尽管必须要正确举行才行。为了确保正确举行，你需要一个精通吠陀事务的专家；对于那些重大仪式，甚至需要专家中的专家来保证其他专家

能正确行事。这样的专门技术应当被赋予应有的尊重，当然也少不了适当的报酬。[“希望我富有，这样就能举办仪式”被认为是每个人的愿望（1.4.17）]。这种技术——以及附带的额外收入——是特殊的社会阶层或等级婆罗门的（世袭）特权。这种种姓制度不是简单的社会习俗，正如1.4.11节告诉我们的那样——很显然这种制度起源于神自身被创造的方式。仔细阅读1.4.11节：注意种姓制度如何将一定的优越地位赋予处于统治地位的贵族武士阶层刹帝利^[4]，同时又保留婆罗门的某种优越的。婆罗门的权力是统治阶级权力的“子宫”——后者的权力发源于此。所以武士伤害祭司是愚蠢的，因为这是在伤害他们自己权力的来源。这就是哲学和神学，显然也是很好的实用政治。





图16 霍布斯笔下的海怪从英国乡村连绵起伏的山丘上升起，任何其他事物都相形见小。但是这样真的安全吗？难怪洛克感到十分担心。（图中文字自上至下为：《利维坦》或物质、形式，以及基督教会联合体的权力；来自马姆斯伯里的托马

斯·霍布斯著。)

刚接触这种思想传统的读者会发现许多惊人的陌生观点。有关于用作祭品的马（这是吠陀最珍贵的祭品）身体的各个部分与世界的构成部分——年份、天空、地球——相对应的学说。有对语源学的信仰。如果可以看出一个长词是由——大致上——两个短词组合而成的，那么不管这个长词描述的是什么，组合构词这一事实都可用来表示长词所描述之物的起源或本质。《广林奥义书》反复强调，知道这个奇怪知识是非常有利的：“知道此事的人不管到哪里都能坚持自己”；“知道此事的人，.....不会死亡.....将会变成神。”所以我们应该重视这个知识，而且应该重视它的捍卫者——祭司。

祭司并不总是可以为你做些什么——他还可能对你做些什么。不要与婆罗门的妻子发生暧昧关系。《广林奥义书》的第6.4.12节讲得非常清楚，婆罗门知道报复你的仪式。“被知道如何诅咒的婆罗门诅咒的男人肯定会离开这个世界，被剥夺生殖能力，被剥夺好手艺.....千万不要调戏深谙此道的婆罗门的妻子，以免和他们结怨。”这里已经警告大家了。



图17 印度邦主向祭司请教。

当然了，我们不仅需要神父，我们还需要医生、清洁工、电玩展示人员、广告顾问，还有——我差点忘了——哲学教授。由于人们拥有信仰和价值观、希望和恐惧，这些人都需要存在。

工人阶级

西欧的工业化给少数人带来了财富，给多数人带来的却是悲惨的生活。这多数人很快就找到了一个维护他们权利的人：卡尔·马克思（1818——1883）。毫不夸张地讲，世界上任何一个存在政治的地方其政治面貌都因马克思的努力而改变。马克思的影响直到过去的十年中才开始衰退。它可能是自身成功的受害者——毕竟，任何对理论的检验和真正的尝试都是不一样的。（这一原则解释了实验方法在科学中的巨大威力。）除非有很多人已经信服，否则不可能对任何政治理论进行真正地实践。

在此，我们有机会发现某些贯穿于整个哲学史的互相关联的事情。马克思不是黑格尔的弟子——他甚至强烈反对黑格尔的某些观点。但是当时没有人不受到黑格尔哲学的影响。与黑格尔相同的是，马克思也认为历史展示了一种必然的进步；与黑格尔不同的是，他认为历史前进的动力是经济：物质生活条件。与黑格尔相同的是，马克思认为发展从根本来说上是矛盾得到了解决；但矛盾是不同社会阶层之间在经济利益上的冲突——这就是马克思主义著名的“阶级斗争”。而且我们认为马克思所说的一个观点对黑格尔来说也非常重要：与你自己的“他者”保持联系有极大的价值。“他者”，就像我们常说的，是“某种包含着你的一部分的东西”。

在分析当代经济体制时，马克思充分利用了这个观点。当代经济体制的主要特征是工人阶级和“生产资料”（即工厂）所有者资本家之间的利益冲突。他坚定地同情当时的受压迫者——工人。关键是，工人需要谋生，但是他们没有其他东西可以出售，于是便出卖自己的劳动力——用劳动来换取工资。工资并不多，那些购买工人劳动力的资

本家没有兴趣多给工人工资，所给的仅够工人用来维持持续劳动。这就导致工人及其家人只能过着贫困、低劣的生活。

另外，这种情形更在精神上重重地压迫他们——事实上他们所从事的工作并不真正是他们的工作：“对工人而言，工作是外在的东西，不是其本质的一部分……不是满足自身需要，只是满足其他需要的一种手段……在工作中，他不属于自己，而是属于别人。”正因为工人的需求无法满足，他们才需要在所从事的工作中表达自己。

诊断是一回事，治愈则是另一回事。当一个人所从事的工作不是自己的而是国家的，就像不是自己的而是公司的之时，这个人就可能会体会到异化。当社会庞大而复杂时，对社群利益的认同就不容易实现或维持。即使能认同，那也只能使工作变得可以忍受而已。如果你的工作是站在传送带旁，拧紧果酱罐的盖子，那么为祖国母亲俄罗斯工作就要比为全球果酱公司工作更容易忍受。但是那样做无论如何都不能使事情变得积极，成为表达你的个性、技能或者开发潜力的手段。今天我们讲“工作成就感”，但并不是每个人都能在工作中获得成就感——这个问题一直存在着。

女性

我们从一个话题跳到另一个话题，从一个人跳到另一个人，穿越全世界，跨越三千年，就像组团旅行发了狂似的。除非人们略为深入地了解某个哲学家的思想，至少深入一回，否则是不能进入哲学王国的。我们已经大致了解约翰·斯图亚特·密尔的两部著名作品：《功利主义》和《论自由》。第一本书告诉我们善就是快乐，第二本书告诉我们自由才能使个体获得快乐。在另一篇差不多同样著名的文章《论妇女的从属地位》（1869）中，他告诉我们，这对每个人来说都一样，不仅仅是对成年男子。

密尔实际的政治观点瞄准了一个非常具体而且（至少在理论上）容易矫正的弊端：“一种性别在法律上从属于另一种性别，这本身就是错误的，而且现在成了阻碍人类进步的主要因素之一；……应该用

完全平等的原则来取代。”他认为当前的家庭法相当于对妻子的奴役。他的话表达的就是字面上的意思，正如他在第二章中描述法律地位时所表现的那样。然而，他想改变的是一系列，它们剥夺了妇女接受平等教育与获得重要工作以及职位的机会。

任何主要的哲学思想都需要潜在的受益对象，即使利益可能只是假想出来的。为了提高女性的地位，密尔要吸引大量的受益对象。但他相信，支持他观点的将是百分之百的人，而不仅仅是百分之五十。他描写了女性遭受的不公正待遇，以及现有条件对她们的生活造成的损害，但他同时也用了几乎相当的笔墨，描写了这种状况给所有人带来的损失。压抑女性的才智是“对她们的专制，对社会的损害”。历史告诉了我们许多女性能做到的事情，因为她们已经做到了。历史没有告诉我们女性不能做到的事情，而且除非一直有机会，历史永远也不会告诉我们。（正如我所写，一百三十多年后，一位年轻女子在一次单人环球航海比赛即将结束时处于领先地位，而参加这项赛事需要超乎想象的毅力、体力和智力。）

密尔还认为，作为个体，男人经常在不经意中（这本身就是损害的一部分）遭到损害。如果一个人从小就被教育认为自己比他人优越，那是不好的，尤其是当他人的能力实际上比自己强的时候——这种情况经常发生。从另一方面来讲，听起来也许有些残酷的是，和那些比自己“能力和教养”都要差的人亲密地生活在一起，对较优秀的人是有损害的。然而许多男子会发现自己正处于这样的情况之下。与他们结婚的女子缺陷明显，因为这些女子是在完全有害的体制下强制生产出来的人工制品。那些男人也许认为自己是赢家，但事实上每个人都是输家。

谢天谢地，自1869年起事情已经有了改观，很少的、在世界某些地方发生的、暂时的改观。

如果我们的话题只是围绕男人所写的东西，也许会令人感到奇怪。很明显，我们有义务转向另一个话题。西蒙娜·德·波伏娃的鸿篇巨制《第二性》（1949）自问世以来已经激励了许多女性从事写作。

如果允许我在约两百年之后短暂复活，当我发现这本书被评为20世纪最具影响力的书籍之一时，我是不会感到惊讶的。

与密尔一样，波伏娃也关注女性的自由问题；与密尔不同的是，她没有特别关注自由和快乐之间的联系。她否认存在有关女性状况的有趣概括，因为女性的状况反映了她们所处的环境，其中有一些是社会环境，因此充满变数。（密尔似乎觉得可能存在一些这样的概括，但认为没有一个为人所知。）此外，波伏娃从存在主义传统出发，认为对环境的反应是我们每个人的自由选择——假装我们完全被环境所主宰是不真实的，是在逃避责任。

本书的篇幅只允许我涉及这部始终生动的巨著的一个主题。在第七章我谈到了黑格尔的巨大影响，并提及了他的自我认识学说：当一个人在其他东西，即一个人的“他者”里发现了自己的其他方面时，自我认识便出现了。抓住其中的心理真相，并完全忽略黑格尔宏伟的形而上学，波伏娃于此发展了她最有特色的学说：女性是男性的“他者”，且双方的自我了解都取决于这一点。

当“他者”本身就是一个主题、一个人时，事态就会变得更加复杂，潜在的损害也更大。我正在看着你看着我看着你……A如何看B会影响B，因此它会改变A在B身上发现的东西。这又（回想一下关于自我认识的学说）改变了A对A自己的感知，然后影响到A，这两点都会影响A如何看B……只此一次某些事情就发生了严重错误，正如当男人奴役女子时，认为这对他而言是件好事，而女子接受奴役，以为那是她们唯一的选择，两性之间的关系就会纠缠在一张人造的错误之网中。现在“无论他做什么……他都觉得受到了欺骗，而她则感到委屈”。互惠的关系意味着没有一方能单独纠正错误：波伏娃同时呼吁男人要承认女人的独立和平等，而女人则要坚持独立、平等，并认识到自己本来就应该如此。

所以最后一页有这样一句话，这句话尽管完全体现了波伏娃的特点，但几乎就是密尔写的：“当我们废除了半数人类的受奴役状况以及这种状况中隐含的整套虚伪制度时，人类的‘分类’将揭示出自己真

正的意义，人类夫妇将找到自己真正的形式。”他，从经验主义和功利主义传统出发；她，有着完全不同的黑格尔哲学及存在主义背景，但两人殊途同归。这几乎使你觉得他们可能是正确的……

动物

任何有志于改善动物——非人类的动物——状况的人一开始都会面临一个问题：动物不会阅读。所以这方面的写作者不得不说服的将是与受益对象大相径庭的读者。这需要采取一两个策略：或者求助于他们更好的本性，或者说明他们也会获益。在努力让普通人支持神职人员的时候，我们看到的是第二种策略在起作用；在努力获得男性对女性解放事业的支持的时候，密尔和波伏娃两种策略都利用了。

如果你求助的大部分人都从你正努力消除的行为中受益或者认为自己会受益，情况会变得更加无望。许多人喜欢吃肉，许多人还认为通过动物医学实验，人类可以获得极大的好处。当女权主义作家试图挑战男人的观点时，也遇到相同的问题，但至少这些作家在女性中获得了直接的支持，而“动物保护主义者”根本就没有直接的支持者。

佛教不走极端，很自然对动物采取保护态度。我说“很自然”，是因为佛教保留了印度教的观点，认为灵魂可以反复回归到生命中去，而且这次化身为人类，下次也许就会化身为动物。佛陀自己就曾经是一只野兔。基督教没有这样的玄学，也没有这样的顾忌——去问一只印度奶牛，玄学是否重要！上帝创造亚当主宰其他动物，动物都是为人而造。我们有理智的灵魂，但是动物没有，因而它们被排除在道德的范围之外。[持此观点的人中就有圣·托马斯·阿奎那（1225——1274）]其中一只动物跑啊跑，休谟拍了它一下，但是它仍然跑啊跑。

作为密尔拥护并发展的功利主义的创始人，杰里米·边沁（1748——1832）在道德上拥有决定权，这令他既痛苦又高兴，而且他就动物发表了一段著名的言论：“问题不在于‘它们是否能推理？’也不在于‘它们是否能说话？’而在于‘它们能否感到痛苦？’”（它们当然可

以，所以它们进入到功利主义的等式中，在道德上我们对它们也有责任）。不过，那是讨论人类福利的一本书中的一个附带段落。只是到了最近，我们才开始得到整本书，其中明确谈到关于我们如何对待动物的道德问题（见参考书目），这一事实也许能反映出作者们在策略方面所处的复杂环境。

在过去二三十年中，他们的学说已经取得了巨大进步——策略问题并非不能解决。他们可以向那些总是认为动物身上也有人类特点的多愁善感的人求助。他们可以向现代生物学求助；现代生物学提供了更加确定的事实，说明我们与动物的关系比阿奎那想象的远为亲密，这比休谟所能做的更具有说服力。他们强烈地呼吁人们的良知，发出边沁式追问：是否因为能给人类带来好处就可以让动物受苦？如果可以，那么在什么时候？因为你也许能体会到，虽然做实验的白鼠死了，但癌症的治疗方法有了显著进步，这与用狗和熊窝里熊的死亡来换取几分钟的运动娱乐之间是有区别的。

动物福利的某些方面关乎另一个紧迫的问题——对自然环境的损害和关爱。对于这个问题的一方面，即素食主义，有时人们是这样看待的：用植物原料喂牛再吃牛肉，与直接吃蔬菜不吃牛肉相比，被认为是一种非常低效的利用地球资源的方式。所以从长远来看，素食主义对每个人都是有利的。主意不错——人们听得越多，谈论的要点就越多。

职业哲学家

你应该已经注意到，也许带着一丝惊奇：尽管我现在在书写哲学，但我几乎没有谈到哲学。我不怀疑其中一些哲学思想是有价值的，而且会长存。我更不会怀疑现在发表的东西中只有很小一部分会持久流传。我能猜到一两本能长存的书的标题，但是猜想终究只是猜想；所以我最好还是关注那些已知的经受过时间真正考验的作品。这些作品能够经受住考验的原因之一是，它们是有感而写，内容对人类是有好处的，而且我们能够体会到其中的热情和智慧。

没有理由认为当今的哲学著述不应该如此，而且其中的一部分的确是这样的。但我们应当注意到，大多数哲学著述都是由职业哲学家所写，他们的生计和职业前途要求他们撰写和出版此类文章。这一点并不能说明什么——毕竟，康德和黑格尔都是职业哲学家。这当然并不表示他们对哲学的兴趣不是真的，但这的确意味着，在让他们感兴趣的种种原因中，有些我会认为是假的。在第一章我曾说过，哲学家参与辩论是为了改变文明进程，不是为了解开一些微小的谜。但在如今职业化的哲学世界中，谜的完美解决需要作者付出很大的精力；对其他的职业哲学家来说，为解谜而进行写作的诱惑和压力都有，至于文明就让它自然发展吧。

不应该将这本书——拜托！——理解成是对现在大学哲学系中出现的所有现象的全面谴责。这只是一个很简短的介绍，为第一次接触哲学的人提供一些建议。如果你正在翻看某个学术出版社的最新哲学书籍，或是最近一期的顶级哲学专业杂志，然后发现自己看不懂其中所讲的东西，或是没有什么能引起你的注意，不要以为整个哲学你都不懂。你现在看到的可能是大画面中的一个小细节，你只是还没有识别的经验。也许情况更糟糕，你所读的对哲学家而言其实就相当于一个国际象棋方面的问题，非常巧妙但没有普遍意义。发挥自己辨别能力的同时，请坚持阅读那些优秀的经典作品。

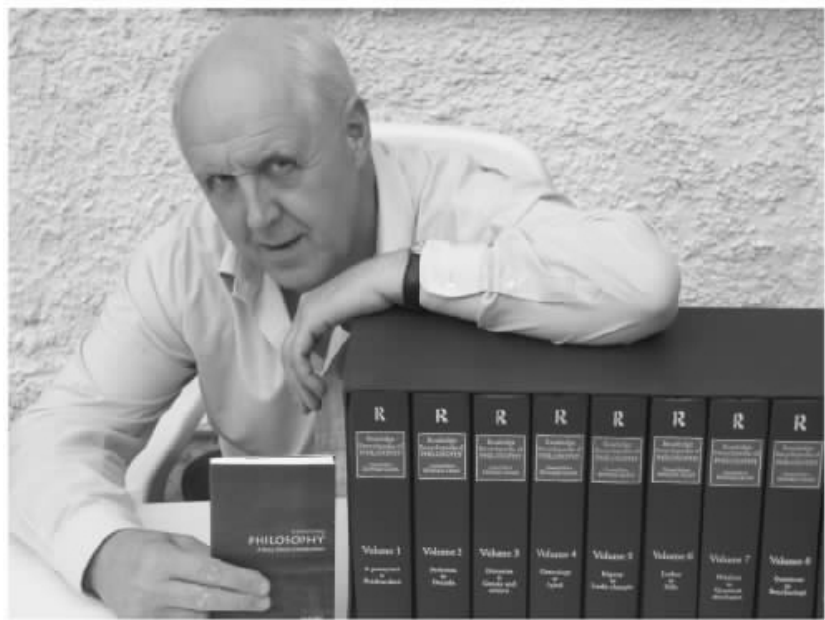


图18 一位职业哲学家——对此人要略有防备。

对于我向你们介绍的任何一个哲学家，不必产生前述疑问。众所周知，他们都是在用心力和智慧来写作。他们有无数优点，同时他们也会有缺点，这一点可以肯定：意料之外的无知、偏见、自负、晦涩——这些只是一小部分而已。但是正如我希望自己已经在文章中表明的那样，哲学同生活一样的广泛，在其巨大的文库中，有着最富智慧的美德，同时也有最富智慧的瑕疵。希望哲学只有美德没有瑕疵，就如同希望人类没有思想一样。

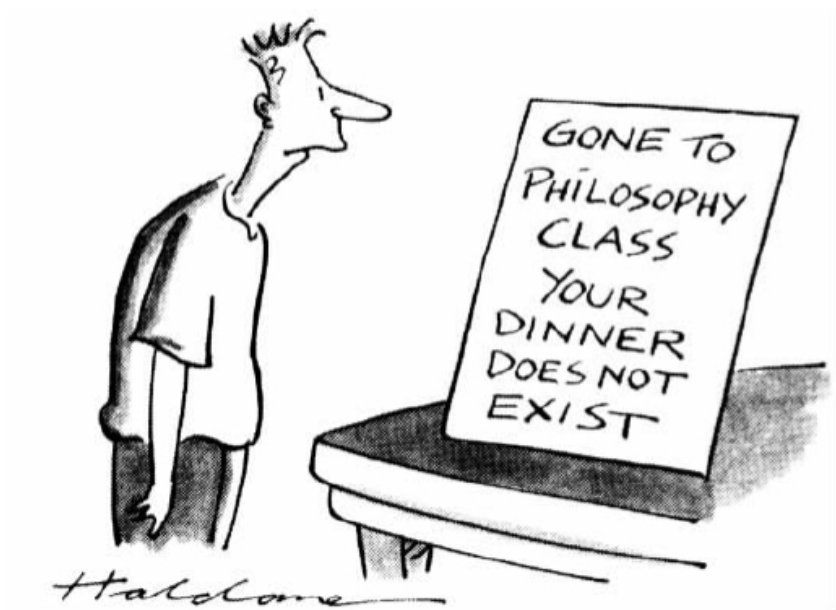


图19 上哲学课就没有晚餐吃。

【注释】

[1] 印度教古代吠陀教义的思辨作品，用散文或韵文写成，为后世各派印度哲学所依据。

[2] 乔叟（1340？——1400），英国诗人，历史上第一个用英语进行文学创作的人，对英语的形成和发展起到了巨大的作用。

[3] 印度最古老的宗教文献和文学作品的总称。

[4] 印度四种姓之一，意译土田主，即国王、大臣等统御民众、从事兵役的种族，所以也称“王种”。其权势颇大，阶级仅次于婆罗门。

索引

A

absolutism 专制主义

aesthetic relativism 审美相对主义

afterlife 死后

agnosticism 不可知论

agreement breaking 撕毁协议

analytic philosophy 分析哲学

animals 动物

anthropomorphism 神与人或动物同形（同性）论

anti-Semitism 反犹太主义

Aquinas , St Thomas 圣·托马斯·阿奎那

Aristophanes 阿里斯托芬

Aristotelianism 亚里士多德主义

Aristotle 亚里士多德

Arjuna 阿周那

artificial selection 人工选择

ascetic priests 过苦行生活的牧师

astronomy 天文学

ataraxia (peace of mind) 心平气和

Athena , goddess 雅典娜女神

atomism 原子论

B

Beauvoir , Simone de 西蒙娜·德·波伏娃

beer 啤酒

beliefs 信仰

religious 宗教的

scepticism 怀疑主义

Bentham , Jeremy 杰里米·边沁

Berkeley , George 乔治·贝克莱idealism 唯心主义、理想主义

opinions 观点

Bible 《圣经》

body , status of 看待身体的态度

Boethius 波伊提乌

Brahmins 婆罗门

Buddhism 佛教

animals 动物

body , status of 看待身体的态度

five aggregates of 五蕴

nirvana涅槃

self 自我

bundle theory of the mind 知觉束理论

C

capitalists 资本家

Cartesian , see Descartes , René笛卡尔的 , 参见勒内·笛卡尔

caste system 种姓制度

Catholicism 天主教

chariot analogy 关于战车的比拟

choice 选择

Christianity 基督教

citizens 公民

civic duty 公民职责

class struggle 阶级斗争

cognitive science 认知科学

Cogito ergo sum (Descartes) 我思故我在 (迪卡尔)

commonsense 常识

compassion 同情

Confucius 孔子

consciousness 知觉、意识

consequentialism 后果主义

contract theory 契约理论

Copernicus 哥白尼

corporate philosophy 集体哲学

cosmology 宇宙论

Crito dialogue (Plato) 《格黎东篇》的对话 (柏拉图)

cyclical rebirth 轮回转世

D

Darwin , Charles 查尔斯·达尔文

Darwinism 达尔文主义

death 死亡

democracy 民主

Democritus 德谟克利特

Descartes , René 勒内·笛卡尔

Discourse on the Method 《方法论》

dualism 二元论

scepticism 怀疑主义

dialectic 辩证法

dialectical materialism 辩证唯物主义

dispositions 脾气

dualism 二元论

Descartes 笛卡尔

scientific theory and 科学理论与

E

education 教育

ego 自我

empiricism 经验主义

Epicureanism 伊壁鸠鲁主义

atomism 原子论

individual and 个人与

social contract 社会契约

epistemology 认识论

Estienne , Henri 亨利·埃蒂安纳

ethical consequentialism 伦理的后果主义

ethical questions 伦理问题

existentialism 存在主义

experiences 经历

experimental animals 用于实验的动物

eyewitness accounts 目击者的描述

F

falsehoods 错误

families 家族

Fates 命运女神

eelings 感觉

eminism 女权主义

ive aggregates of Buddhist doctrine 佛教的五蕴学说

Forms (Plato) 形式 (柏拉图)

Freud , Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德

riendship 友谊

G

Galileo 伽利略

gastronomic'relativism 美食相对主义

Geist (Spirit) 精神

GenealogyofMorals (Nietzsche) 《论道德的谱系》 (尼采)

God 上帝

good/goodness 善 consequentialism 后果主义

happiness 幸福

Nietzsche 尼采

relative 相对的、取决于

Greek philosophy 希腊哲学

H

Happiness 幸福

Ataraxia 心平气和

Epicureanism 伊壁鸠鲁主义

Mill 密尔

Harm Principle 伤害原则

hate 怨恨

Hegel , Georg Wilhelm Friedrich 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔

Marx and 马克思与

Philosophy of History 《历史哲学》

reason 理性

self-knowledge 了解自我、自我认识

Hercules 赫拉克勒斯

‘herd morality’“群氓道德观”

Hinduism 印度教

History 历史

History of England (Hume) 《英国史》 (休谟)

Hobbes , Thomas 托马斯·霍布斯

contract theory 契约理论

human beings 人类

human suffering 人类遭受的痛苦

Hume , David 大卫·休谟

on Berkeley's arguments 关于贝克莱的论点

bundle theory of the mind 知觉束理论

miracles 奇迹

rationality 理性

self 自我

I

Idea 理念

Hegel 黑格尔

reason and 理性与

dealism 唯心主义、理想主义

Indian philosophy 印度哲学

individual , the 个人、个体

Epicureanism and 伊壁鸠鲁主义与

Hegel on 黑格尔论

relativism and 相对主义与

industrialization 工业化

integrity 正直

J

job satisfaction 工作成就感

Johnson , Dr 约翰逊博士

justice 公正

K

Kant , Immanuel 伊曼努尔·康德 morality 道德观

power of reason 理性的力量

reason and perception 理性和感知

karma 业

Katha Upanishad 《卡达奥义书》

Kierkegaard , Soren 索伦·克尔凯郭尔

knowledge 知识 , see epistemology 参见认识论

Krishna 黑天女神克里希娜

L

laws of nature 自然法则

Leibniz , Gottfried Wilhelm 戈特弗里德·威廉·莱布尼茨

Lewis , C.S.C.S.刘易斯

Locke , John 约翰·洛克

Lokāyatas (古印度) 物质主义

love 爱

Lucretius 卢克莱修

M

Mahabharata 《摩诃婆罗多》

majority opinion 多数人的意见

Marx , Karl 卡尔·马克思

material goods 物质资料

materialism 唯物主义、物质主义

memory 记忆

mental formations 精神构成

metaphysics 形而上学

dualism 二元论

idealism 唯心主义、理想主义

materialism 唯物主义、物质主义

meteorology 气象学

Mill , John Stuart 约翰·斯图亚特·密尔

miracles 奇迹

moksha解脱

Moore , G.E.G.E.摩尔

moral relativism 道德相对主义

morality 道德观

Kant 康德

Nietzsche 尼采

religion and 宗教与

N

Nagasena (Buddhist monk) 那先 (比丘)

natural sciences 自然科学

natural selection 自然选择

Nature 自然

Newton , Isaac 艾萨克·牛顿

Nietzsche , Friedrich 弗里德里希·尼采

nirvana涅槃

no-self doctrine 无我学说, see five aggregates of Buddhist doctrine, 参见佛教的五蕴学说

O

obligations 义务

opinions 观点

Origin of Species, The (Darwin) 《物种起源》(达尔文)

original sin 原罪

Other, the (Beauvoir) 他者 (波伏娃)

P

pain 痛苦

absence of 没有 parental authority 父辈权威 perception 感知

philosophy 哲学

definition of 的定义

historical context of 的历史语境

history of 的历史

professionalized 职业化的

terminology 术语

physics 物理

physiology 生理学

pigeons , and artificial selection 鸽子 , 与人工选择

Plato 柏拉图

chariot analogy 关于战车的比拟

Crito dialogue 《格黎东篇》中的对话

emphasis on the soul 关注灵魂

on the family 论家族

Forms 形式

pleasure 快乐

political authority 政治权威

power 权力

Harm Principle 伤害原则

of priests within their community 牧师在自己团体内的

will to 意志

priesthood 神职人员

Providence 天意

psychoanalysis 精神分析

pyrrhonism 皮浪主义

Q

Quintessence 精华

R

rationalism 理性主义

rationality 理性

reality 现实

Reason 理性

Cunning of 的狡黠

Descartes 笛卡尔

goals and 目标与

Hume 休谟

Ideas and 理念与

reincarnation 转世

relativism 相对主义

religion 宗教

belief 信仰

morality and 道德观与

Republic (Plato) 《理想国》(柏拉图)

reputations 名誉

retaliation 复仇、报复

revelations 神的启示

ruling class 统治阶级

Russell , Bertrand 伯特兰·罗素

S

salvation 救赎

Sanchez , Francisco 弗朗西斯科·桑切斯

scepticism 怀疑主义、怀疑论

Descartes 笛卡尔

Nietzsche 尼采

scientific knowledge 科学知识

Scientific Revolution 科学革命

self 自我

self-knowledge 了解自我、自我认识

Sextus Empiricus 塞克斯都·恩披里柯

sexual drive 性冲动

‘situated’thought “受环境影响”的哲学思想

social contracts 社会契约

Social Darwinism 社会达尔文主义

social reform 社会改革

social value systems 社会价值体系

Socrates 苏格拉底

Crito dialogue 《格黎东篇》中的对话

historical and literary character 历史人物和语言手段

integrity of 的正直

soul 灵魂

trial of 的审判

Sophist , The (Plato) 《智者篇》(柏拉图)

soul 灵魂

sovereignty 统治权

specialization 学科划分细化

Spencer , Herbert 赫伯特·斯宾塞

State , the 国家

contract theory and 契约理论与

Stephanus numbering 斯特凡努斯标注法

Stoics 斯多葛学派

Suffering 痛苦

alleviation of 的减轻

animal 动物

human 人类

suicide 自杀

supernatural 超自然体

superstitious fear 因迷信带来的恐惧

survival of the fittest 适者生存

T

Taxation 征税

testimonial evidence 作为证据的证词

totalitarianism 极权主义

transmigration of souls 灵魂转世

tropes 比喻

U

undergraduate courses 本科生课程

university philosophy departments 大学哲学系

Upanishads 《奥义书》

Utilitarianism 功利主义

V

value-systems 价值体系

Vedas 吠陀经

vegetarianism 素食主义

virtue 美德

W

wholes 整体

will to power concept 权力意志概念

wisdom 智慧

Wittgenstein , Ludwig 路德维希·维特根斯坦

women 女性

Woolston , Thomas 托马斯·伍尔斯顿

working class 工人阶级

Z

Zen Buddhism 禅宗

A Very Short Introduction

牛津通识读本

犹太人与犹太教

Judaism

[英国] 诺曼·所罗门 / 著
王广州 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

犹太人与犹太教 / (英) 所罗门 (Solomon , N.) 著 ; 王广州译.
——南京 : 译林出版社 , 2013.1

(牛津通识读本)

书名原文 : Judaism : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3288-8

I.① 犹... II.① 所... ② 王... III.① 犹太人-研究 ② 犹太教——研究 IV.① K18② B985

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219807号

Copyright © Norman Solomon 1996

Judaism was originally published in English in 1996.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 犹太人与犹太教

作 者 [英国] 诺曼·所罗门

译 者 王广州

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 1996

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年1月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3288-8

目录

[前言](#)

[序言](#)

[导言](#)

[第一章 犹太人是何许人也？](#)

[第二章 犹太教与基督教的分裂](#)

[第三章 犹太教的发展历程](#)

[第四章 犹太人的历法与节日](#)

[第五章 精神生活——祈祷、沉思、《托拉》](#)

[第六章 建立犹太家庭](#)

[第七章 离开隔都绝境，进入社会旋涡](#)

[第八章 20世纪的犹太教](#)

[第九章 岁月变换，“律法永恒”](#)

[附录A 信仰原则十三条](#)

[附录B 改革派犹太教《费城纲领》](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

前言

犹太人难道没长眼睛吗？犹太人难道没长双手双脚、五脏六腑，不知冷热、不分香臭，没有七情六欲！犹太人吃的是同样的粮食，刀砍斧剁同样会受伤，同样会得病，同样能治好，同样感受得到酷暑严冬，和基督徒不一样吗？任谁刺我们一剑，我们不流血吗？

——威廉·莎士比亚，《威尼斯商人》，第三幕第一场



图1 从各国迁往以色列的犹太移民。注意，他们面部的各种特征表明了不同的种族渊源。

序言

傅有德

每一个民族都有独特之处，于是，就有了一个民族与另一个民族的区别。那么，犹太人的独特之处何在？

犹太人的先祖在世界上创立了第一个一神教，她置“河那边”的巴比伦以及埃及人、迦南土著的多神崇拜而不顾，独树一帜地宣称只敬拜一神，犹如鹤立鸡群。后来的两个最大的一神教，即基督教、伊斯兰教，都是从主张一神信仰的圣经犹太教派生出来的。

古希腊米利都的哲人泰勒斯因为“仰望星空”而落入枯井，爱菲斯的赫拉克利特为了寻求事物的原因而宁愿放弃王位，因为在他看来：找到一个事物的原因比做国王还好。希腊人爱智善思的理性主义传统由于这些哲学家而得以确立。古代犹太先知则有另外一种智慧，它不是理性的，而是超理性的神启。借助于神启，先知们确信上帝存在；通过神启，他们得到了神性的律法和劝诫。“起初，上帝创造天地。”《圣经》开宗明义就预设了上帝的存在。上帝和摩西立约，赐给犹太人律法，犹太人听之、信之、行之。虽然犹太人信行犹太教的道路并非一帆风顺，但这个宗教传统还是确立下来了。这是一种不同于希腊哲学的另类智慧。须知，雅典与耶路撒冷伯仲难分，“两希文明”中的这一“希”（希伯来），在西方文明以及世界文明史上的地位和作用丝毫不亚于那一“希”（希腊）；只要稍微回顾一下西方乃至世界历史，即可知道这一点是不刊之论。

圣经犹太教是基督教之母。但是，母子之间在历史上却长期不和，纷争不断。在教理层面，基督教信仰耶稣，信其为真神和救主；犹太人却说，耶稣是人，不是神，犹太凡女玛利亚岂能生出一个神来？救世主是有的，但不是耶稣，而是未来降临的大卫王的一位后裔；其使命是在地上建立一个慈爱、和平、正义的王国；基督教说人有“原罪”，即人人因亚当和夏娃偷吃禁果而生来就有罪，信靠耶稣基

督则可免罪得救；犹太人却说，人人皆有自由意志，罪愆过犯皆因错误的选择，人类始祖在伊甸园所犯之罪遗传不到后人身上，故而无须信靠耶稣基督以免罪。基督教主张“道成肉身”、“三位一体”，犹太拉比们认为这样的教义不可思议，不合逻辑，不合理性，故不可接受。在中世纪，犹太教与基督教曾经在巴塞罗那、巴黎、托托萨举行过三次大辩论基督教一方虽然强势，但犹太教代表据理力争，毫不示弱。

中国有句话叫“入乡随俗”，英语中也有“when in Rome as the Romans do”的说法。奇怪的是，多数犹太人并非如此。公元70年圣殿被毁，犹太人被迫流散到世界各地。在欧洲各宗主国里，犹太人依然信奉犹太教，而不改信占绝对主流地位的基督教；他们仍然星期六过犹太教的安息日，而不星期天去教堂过礼拜日（主日）；仍然留着胡须、穿着异样的服装招摇过市，而不改装易服；依然遵守其饮食律法食用“洁净”的饭菜，而不吃“不洁净”的猪肉、狗肉、无鳞的鱼……可谓特立独行，“入乡而不随俗”。

中国人善于求同存异。与此不同，犹太人则习惯于求异标新。有句话这样说：“两个犹太人，三个意见。”翻开犹太经典《塔木德》，满篇皆见拉比们的争论和不同意见。就连必须每日诵读两次的《祈祷文》究竟在哪个时辰背诵都各说各的道理。《圣经》中规定了613条律法，《塔木德》时期以及后来拉比们对它们的解释却难以历数。犹太人喜欢并善于争论，大事小节总要说出个所以然来。习惯成自然，这似乎可以说是犹太人的天性了。《圣经》中有所谓“上帝的选民”观念，意思是说，以色列人或犹太人与外邦人不同，是上帝从万民中挑选出来的“神圣的民族，祭司的国度”。到了现代社会，犹太人仍然相信，他们散居各地是为了把神性的律法传播给“外邦人”，做“万民之光”。

散居（Diaspora），在某种意义上说，是犹太人特有的现象。诚然，有相当数量的华人侨居海外。在伦敦、纽约、旧金山、巴黎、悉尼等许多大都市都有华人社区——唐人街或唐城。但是，海外的华人与散居的犹太人不同。海外华人不论何时何地都没有丧失其祖国。即便在清末民初，中国积贫积弱，沦落到了殖民地半殖民地的境地，但

毕竟还是一个有主权的国家。与此不同，散居的犹太人没有祖国，可谓全民“大流亡”。根据《圣经》，以色列人曾经在埃及为奴四百年，是民族英雄摩西于公元前1250年左右带领他们逃出埃及的。公元前586年，尼布甲尼撒的巴比伦军队征服了犹太国，民众被掠往巴比伦达半个世纪，史称“巴比伦之囚”。公元70年，耶路撒冷的圣殿被毁。此后，犹太人又一次失去了家园，开始了史无前例的大流散，直到1948年复国，这次流散才部分地结束。

由于在异国他乡遭遇反犹，饱受苦难，一些犹太人在19世纪末提出复国的理想，主张回归故土，重建犹太国家。谁曾想，痴人说梦”般的犹太复国主义竟然变成了现实。1948年5月，现代以色列国宣告成立了。我们不能不说这是人类历史上绝无仅有的奇迹。不仅如此，伴随着复国的进程，希伯来语这一原先只在读经和祈祷时使用的“死语言”也得以“复活”，成为现在以色列国的官方语言。这恐怕又是一个举世无双的奇迹了。

苦难与成就往往是成正比的。与上述那些独特性相联系犹太人的成就也是独特的，更准确地说，是卓越非凡的。据悉自诺贝尔奖设立以来，犹太人获得了20%的化学奖，25%的物理学奖，27%的生理与医学奖，41%的经济学奖，12%的文学奖它们还获得了38%的美国国家科学奖、25%的京都奖，27%的菲尔兹奖、38%的沃尔夫奖。马克思是犹太人，他及其后继者的“主义”改变了20世纪人类社会的走向；爱因斯坦被公认为是牛顿之后最伟大的科学家，柏格森、弗洛伊德、维特根斯坦、胡塞尔、马斯洛、德里达、布伯、莱维纳斯……，世界级的犹太思想家如同灿烂的群星；至于工商业巨子，金融大王，就更是不胜枚举了。

独特的宗教，独特的智慧，独特的境遇，独特的成就，凡此种种“独特”，无不表明这样一点：犹太人是一个独特或可说奇特的民族。

独特的犹太人创立了独特的犹太教，独特的犹太教塑造了独特的犹太人。二者相辅相成，互为因果。因此，欲了解独特的犹太人，必

须了解独特的犹太教；反过来也是一样。那么，怎样了解犹太人与犹太教？读犹太教经典《圣经》、《塔木德》，固然是牢靠的法门，但是，对于初学者，或仅想一般性了解犹太人和犹太教的读者来说，《圣经》繁杂，《塔木德》卷帙浩繁，都不易入门。因此，通俗易懂、普及性读本是社会所需要的。这样的读本内容简化，篇幅短小，但不失精义；行文流畅，明白易懂，又不失准确。牛津大学出版社出版的诺曼·所罗门的《犹太人与犹太教》就很好地满足了这样的要求。

所罗门的这本小书除了具备上述特点以外，还有其他一些独到之处。

首先，和其他多数犹太教概论性著作不同，书中许多内容是在和其他宗教，尤其是和基督教的对比中写成的。这与犹太教和基督教之间既密切关联，又有鲜明的区别，并在历史上长期对立有关。无疑，这种写法比单纯介绍犹太教更易使读者明了犹太教与犹太人的特点。

其次，这本篇幅不长的小书不仅通俗地介绍了犹太教与犹太人的基本知识，还包括了一些新颖的内容，例如犹太女性主义神学思想，犹太人关于堕胎、人工授精、安乐死、自杀等生命伦理问题的立场和观点，读来有耳目一新之感。

在过去的二十多年里，犹太研究在中国蓬勃开展，涌现出了大批出版物。毋庸讳言，这些出版物未免良莠不齐，有的作品充斥讹误。所罗门这部通俗著作的出版对于勘误纠偏，正确理解犹太教与犹太人是很有裨益的。

2010年12月21日于山东大学洪家楼校园

导言

推敲措辞

你现在读的是一本用英文写成的书。英文不是中立的语言，它是基督教文明的产物，承载着许许多多基督教概念和假说。公元1世纪，基督教与犹太教分离，并与犹太教对抗。在基督教文化与语言的影响下毫无偏见地看待神道教或佛教，可能没有问题，但这样看待犹太教就难了。仅仅是“犹太人”（Jew）这个英文单词所带的弦外之音，一想便知令人不快。

如果你问“犹太人相信耶稣吗？”或者“犹太教中什么更重要，是信还是行？”那么，一开始你的立场就错了；你在背负着基督教的文化包袱看待犹太教。在本书中，你会找到类似问题的答案，但这些答案无助于你像犹太教理解自身那样，从内部理解犹太教；犹太教没有简单地以耶稣为中心界定自身，也没把信与行当成对立的概念。

现在就让我们重新开始，来认识犹太人是怎样的人，认识从内部来看犹太教是怎样的宗教。一些基督教学者给出了一批词语，拟用这些词语界定基督教徒的身份。下面列举的就是他们总结出的关键词：

- | | |
|-----------|-------|
| ·圣父、圣子、圣灵 | ·信心 |
| ·复活 | ·爱 |
| ·拯救 | ·耶稣诞生 |
| ·洗礼 | ·圣餐 |
| ·宽恕 | ·祷告 |
| ·耶稣受难 | ·信靠 |
| ·皈依 | ·团契 |

来语词，这些词虽是日常用语，在希伯来语中很“易懂”，可是，用英语描述其含义就难了。

事实上，上面的基督教术语表中，除“圣子”、“耶稣受难”、“耶稣升天”以及“耶稣诞生”等专讲基督的词语之外，其他的词犹太人在谈话时都可能用到，只不过意思稍有不同，这些词在两个宗教体系内的“分量”也不一样。确切地讲，“约”、“拯救”和“经书”之类的词广泛应用于两种宗教传统之中，正是它们造成了极大的困惑；它们的用法有重叠之处，又不完全吻合。有时候，这两种宗教是被共同语言所隔开，而不是统一。

上述希伯来词语似乎难以记清，不易理解，这不用担心。必要的时候，后面还会再解释；不过，弄清这些词最好的办法就是在上下文里，在读这本书或者其他书时，或者是在与希伯来语用得自然纯熟的犹太人聊天时。这就像学一门语言——实际上，的确是学一门语言，学犹太教的“自然”语言。

宗教不是抽象概念。信徒会声称，是神赐予灵感而创建了它，甚至是神口授了经文，经义永远正确。可是经文必须由人来解释，由人类的生命来实践，后文中的故事讲的就是两千年来犹太人如何解释并实践他们的经文。

这个故事有四个角色：上帝、《托拉》、以色列人以及周围的世界。在故事中，人物关系很重要，“特殊群体”（以色列人）与“普通群体”（作为一个整体的人类，表现为周边的文化）之间自始至终相互影响；有挑战也有回应，有紧张也有纾解，有悲也有喜。

“犹太教”是犹太人的宗教。这很明显。但是，谁是犹太人？这是第一章的主题。当今有些群体认定自己是犹太人，积极遵从口传《塔木德》（《塔木德》的相关内容见第三章）的拉比们所阐述的传统。所有这类人在第一章都被视为犹太人。此界定排斥了“《旧约》的宗教”，该宗教在一些极为保守的神学院里还是被当成“犹太教”。拉比严守希伯来圣经的世界，他们的权威要依靠希伯来圣经建立，然而正如我们将要看到的，拉比们并非从字面上解读经文。

同样，本界定也排斥了兴起于公元1世纪的其他“犹太教派”，比如艾赛尼派、撒都该派、撒马利亚派，以及“犹太基督教派”；第二章会提到其中的某些教派，该章讲述的是犹太教与基督教如何由同一个宗教走向分裂。

我们关注的焦点在于宗教。但宗教不能脱离社会、历史，也不能脱离信徒的情感体验和知识洞见。因此，后文将涉及犹太人的社会和历史方面的一些内容。

我们将对重要的犹太史学派别有所选择，同样的故事在他们的叙述中差别很大。比如，有一个“悲情派”，他们认为：犹太人接连不断地受到迫害，犹太人的历史充满眼泪、痛苦和殉难；公元12世纪，第二次十字军东征时期，莱茵河地区、英格兰和法兰西等地的犹太人横遭屠戮，波恩的埃弗拉伊姆随即写下著名的殉道名录，此后，这种情绪一直跟随我们。还有一个“耶路撒冷派”（由本-锡安·迪努尔创立），在他们看来，整个犹太历史都与以色列领地相关。与他们针锋相对的观点是，大历史学家西蒙·达布诺强调“散布时期的犹太教”所取得的积极成就。还有一些传统的神学家，要么完全采用圣经式的观点，认为犹太历史就是叙述人犯罪与忏悔，上帝惩罚与奖赏；要么把历史归入伟大的“前定的”循环，最终要等弥赛亚的到来。在公元10世纪的巴比伦王国，舍里拉加昂创立了一种模式，对于接受这种模式的人来说，历史就是沿着真正的传统追溯到摩西；在20世纪的德国，弗朗兹·罗森茨威格似乎否认历史有任何重要性：“我们在每一个道德行为中看待上帝，而不是从完完全全的整体中，不是从历史中看待上帝；如果历史是神圣的，为什么我们还需要一个上帝？”

然而，对于我们而言，重点在于犹太教的创造性历史。犹太人遭受苦难、迫害，一直被迫迁移，这些都不可否认，但令人惊讶的是，整整几个世纪，犹太精神绵延不绝，传承者中既有诗人也有圣徒，既有哲学家也有解经人，既有文学家也有《塔木德》学者，既有律师、讽刺作家也有僧侣、教师，还有那些怀着卑微信念的无名男女。

第一章

犹太人是何许人也？

西红柿是水果还是蔬菜？无疑，植物学家说是水果，厨师说是蔬菜。西红柿自己有何话要说呢？它要是想过这个问题，也许就像犹太人一样，会感到相同的身份危机。只要人们想给犹太人戴上个名头，一个种族、一个民族，或者一种宗教，这种危机就很容易出现。不管是西红柿，还是犹太人，就其本身来说都不是那么错综复杂，那么含糊不清。但是，或水果、蔬菜，或民族、宗教，这类范畴对于其他食品和其他人群非常适用，用于西红柿或犹太人则不那么恰到好处。

大街上撞见一位犹太人，你如何认得出来？犹太人中，有白人也有黑人，有西方人也有东方人，有生来就是的也有后来皈依的，有笃信各种宗教的也有无神论者和不可知论者，有什么办法对他们进行总体概括吗？犹太人总共有多少？他们生活在哪里？

犹太人过去的身份

犹太人的身份问题是新出现的，这让人有些意外。说起来，在中世纪的基督教世界中，这不是个问题。人们知道犹太人是怎么回事。犹太人是一个“特殊的民族”，是“上帝的选民”，如《圣经》里所说，他们是上帝选来传达启示的。但他们舍弃了耶稣，因而受到指责和诅咒，身份卑微，一直等到适当的时机，他们才会接受耶稣为救世主。中世纪晚期，基督教的预言自我实现了；基督教徒借助于政治权力，按照预言，真正地贬低了犹太人的社会地位。犹太人被限定在聚居区，被迫穿上显眼的服装，被排除于各种行会、职业之外，不得拥有土地，在布道会上被诽谤为杀害基督的凶手，被控井中投毒（14世纪黑死病时期）、亵渎圣体，被控杀害基督教徒的孩子并用他们的血过逾越节（即所谓“血诬案”），被控一个心存偏见的人所能强加到异族人头上的几乎每一种恶行。

看一看基督教，尤其是西方基督教宗教艺术中描述犹太人的方式，就很能说明问题，也相当令人震惊。12世纪之前，犹太人在体貌特征上与其他民族没有区别。后来，突然发生了变化，欧洲宗教艺术中的犹太人成了鹰钩鼻子、蹼足，只要人们认为属于恶魔面相的特征，都会出现在犹太人身上；甚至到了20世纪，欧洲还有一些地区的民间坚信犹太人长角。其中的原因当然不是因为犹太人在12世纪神不知鬼不觉地变了长相、到现在又改回来，而是因为，基督教的肖像画明确杜撰了犹太人与魔鬼之间的结盟。

甚至在启蒙运动的冲击下那个艺术体系崩溃之后，产生于中世纪“基督教世界”的老套路仍然持续了一段时间。就连伏尔泰这样的启蒙运动倡导者，也视犹太人为被上帝摒弃的民族和劣等种族。在教会的神学反犹主义（anti-Judaism）之后，又出现了种族排犹主义（anti-Semitism），其极端表现是纳粹的“最终方案”：侮辱并在肉体上消灭“犹太种族”。

然而，纳粹分子也遇到一个难题。1933年的时候，人们都能清楚地看出，犹太人并不长尾巴、生犄角，或者具有其他不同于德国人（或者波兰人，或者其他民族）的明显特征。所以，尽管戈培尔和他的宣传机器在《先锋报》上重印中世纪丑化犹太人的漫画，犹太人的“常态”还是与凭空捏造的犹太种族特征相去甚远。纽伦堡的法律只得给犹太人下了个牵强的定义：只要曾祖辈中有一个犹太人，即有12.5的犹太血统，就是犹太人。纳粹党用心恶毒，早期订立的反犹法案，包括排挤、隔离、区别着装在内的条款，都是以1215年教皇英诺森三世的第四次拉特兰会议决议为依据的；这类立法的主要目的就在于让犹太人看起来与其他人不同，从而孤立他们，尽管在事实上，大自然不合时宜地把犹太人造就得与其他所有人非常相似。

犹太人以往对自身的看法

只要文化环境，包括基督教文化和伊斯兰文化，坚持认为犹太人是“与众不同的民族”，并且坚持立法确保这种隔离状态，犹太人便会内化他们的社会状况，并会用古老的圣经词语来解释这种状况。他们

自视为上帝的选民，是远离故国、流浪在外的民族。他们认同压迫者的说法，即他们是因罪而遭放逐。然而，他们据此所得出的结论不同于基督教徒和穆斯林所得出的。基督教徒与（范围较小的）穆斯林认为，上帝对犹太人的惩罚是弃绝和抛弃，而犹太人自己的理解则是，这是对他们特殊的“受拣选”身份的确证，因为“耶和華所爱的，他必责备”（《箴言》，3：12）。犹太人流亡时散居其间的那些民族，就像古代“不洁净”的偶像崇拜者一样，必须不惜任何代价抵制他们的诱惑，消除不良影响，直到某个时候，对世人无限仁慈的上帝会来拯救祂的民，证明他们无罪。

所以，整个中世纪，以及此后中世纪的观念和社会结构持续存在的相当长时间内，犹太人根本没有“身份认同问题”。犹太人自己的传统与周围的文化环境相互强化，在他们和他们地理意义上的邻居之间划下分明的界线。

当然，一直存在着一个模糊地带，只不过微不足道，按照传统的规范就可以轻松划定。比如，犹太父母所生的孩子，幼时被敌人俘虏，并被抚养长大成为基督教徒，然后返回到犹太人圈子里，他是什么身份呢？要是（也许是频频发生的事）一个犹太妇女遭信基督教的士兵或领主奸污，她生下的孩子是什么身份？回溯到至少古罗马时代，那时的规范就很明确。犹太妇女生的孩子就是犹太人，犹太男子与非犹太妇女生的孩子不是犹太人，除非孩子正式皈依了犹太教。现在，在大部分犹太群体中，这个规范依然适用。不过最近，受男女平等思潮的影响，美国的犹太改革派教会决定，只要父母任何一方是犹太人，其子女在犹太社团中就享有完整权利，不需正式皈依犹太教。

犹太人现在对自身的看法

在研究犹太人身份的一部著作中，辛辛那提希伯来协和学院犹太宗教研究所的犹太历史学教授迈克尔·迈耶，结合社会学家埃里克·埃里克森的研究成果，阐述了他对身份的理解：

身份即个体认为构成其自身的特质总和。成年之前，孩子对周围人价值观和行为方式的认同，就是构建个体身份的基础。个体成年之后，这些认同不仅要相互结合起来，而且要与个体在其中扮演角色的那个社会的行为规范结合起来。这后一个过程就是“身份构成”的过程……

“要与个体在其中扮演角色的那个社会的行为规范”结合起来，这对隔都^[1]里的犹太人来说，算不上大问题；在他看来，自己归属其中的那个有限的社区，即犹太社区，所奉行的行为规范和价值标准，与他在抚养自己成人的家庭中所习得的行为规范和价值标准并没有重大的分歧。家庭、社区与置身其他群体之外的疏离感结合起来，就限制了明晰的身份。

然而，随着犹太人逐渐在欧美获得公民权，把自己当成新国家的公民，甚至是世界公民，许多人要面对与孩提时代截然不同的行为规范和价值标准。他们的身份越来越模糊，越来越不稳固。

迈耶认为，影响当代犹太人身份构成的有三个因素，即启蒙运动、排犹主义，以及以色列国的兴起。我们来看看这些因素是怎样起作用的。

启蒙运动期间，犹太人脱离了隔都生活的约束，适应了现代文明，这就意味着，必须按照理性即共同的话语基础来为自己的行为提供依据，而不是依赖任何一种权威，比如特殊的启示录。这同样意味着，公共法律应该平等地对待所有公民；这赋予犹太人新的公民权，同时，也否认了他们是“特殊民族”这一自我认识。

也许，克莱蒙-托内尔伯爵对此问题讲得最为清晰。1789年，他在为犹太人向法国大革命国民议会政府争取全部公民权时说：“对犹太人要成立一个民族国家的所有要求都必须拒绝，然而，必须赋予他们作为个体所能拥有的一切；他们必须成为公民。”也就是说，应该赋予犹太人作为法国公民的所有权利；但是，作为回报，他们必须放弃群体特征，放弃民族自治。个体抉择要代替传统的犹太团体权威，宗教信仰要成为“私人”事务。许多犹太人欣然接受了这种变革，这一

变革也迅速扩散到整个西欧和中欧的部分地区，但是一些坚守传统的人强烈反对，他们察觉到这将危及已然确立的犹太社团权威和传统的犹太教信仰与习俗。彼得·伯格说过，一旦传统信仰的合理性框架受到质疑，个体抉择代替毫无保留地接受社团权威，异端在现代社会中就会变成常态。

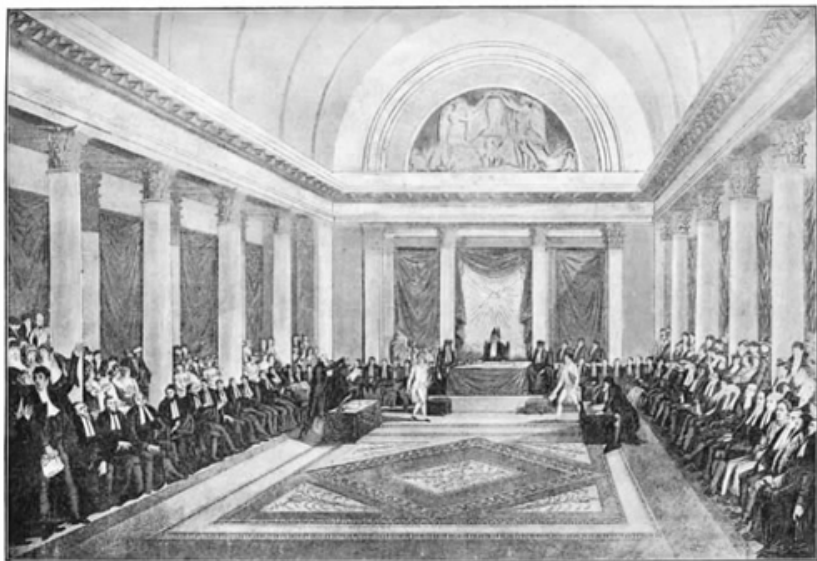


图2 欧洲没有几个政治领袖能像拿破仑·波拿巴那样，致力于推行权利平等。1807年，他召集犹太名流举行“犹太教公会”，确认了几项承诺，他希望这些承诺能成为犹太人获得完整公民权的基础。

依照迈耶的说法，排犹主义对犹太人身份问题产生的影响是含混的。一方面，外部世界的排斥更加强化了犹太人的身份；宗教复兴运动常常伴随种族歧视或宗教迫害的发生而蓬勃发展，因为此时，启蒙运动的理性理想和普遍性理想已不再有吸引力。1840年，发生了大马士革事件。当地的犹太人被指控进行了“血祭”，面临着集体死刑的威胁，此事引起远在美国的犹太人集会抗议，激起英国摩西·蒙蒂菲奥里、法国阿道夫·克雷米厄的干涉，使全体犹太人在一种共同的目标感之下集聚起来。1858年的莫尔塔拉事件中，一个名叫莫尔塔拉的犹太小男孩被信基督教的仆人秘密施洗，并被诱拐到一个修道院，直接导致在1859年成立美国以色列人代表委员会、1860年在法国成立世界

以色列人联盟。正如1760年英王乔治三世即位，成立英国犹太人代表局，莫尔塔拉事件使犹太人在投身维护犹太人权益这个首要目标的同时，也形成了全体犹太人团结一致的观念。

另一方面，排犹主义致使犹太人不敢认同犹太社团，转而融入周围的文化氛围之中，力求抛开或掩饰自己的犹太身份；当发觉被非犹太人贬低时，犹太人可能也会自我贬低，在一定程度上内化外界对自己的偏见，陷入自我仇恨。犹太人变更姓名、装束或者生活习惯，以便尽快地融入周围环境，这样，他们的犹太特征就并非一目了然；用迈克尔·迈耶的话来说，“排犹偏见造成犹太人与非犹太人相处时更强的自我意识，这就导致他们尽可能掩饰犹太特征，尽可能让不可信赖的外族人看不出来，尤其是在想获得那个外族人好感的情况下”。

卡尔·马克思早期（1844年）的论文《论犹太人问题》就是个吸引人的实例，是犹太人的自我仇恨在知识分子身上的表现。马克思认为，犹太教既非宗教，亦非民族意识，只不过是贪婪；他完全无视中欧和东欧广大的犹太无产阶级，将犹太人以及宗教信仰源自犹太人的基督教徒与“敌人”即资产阶级等同起来。显然，他在逃避自己的犹太人身份（他在六岁受洗，但父母双方都出身于拉比世家），在“适应”排犹哲学家费尔巴哈的文化背景。马克思接受了费尔巴哈对犹太教有悖常理的定义，为避开犹太人的特殊神恩论而找到了社会主义普救论这个避难所。

马克思的亲密伙伴中有一位叫摩西·赫斯的人，年纪比马克思略大，其本人也是一位著名的社会主义思想家。他在早期撰写的一篇文章中表明，他对犹太教的态度与费尔巴哈和马克思相近。后来，他接受了自己的犹太身份，但在《罗马和耶路撒冷》这部影响深远的著作中又重申不是宗教意义上，而是民族意义上的接受。也就是说，赫斯顺应了现代意义上影响犹太身份问题的第三个决定因素，即“重归锡安”这一观念。

犹太复国运动（这个词到1892年才创造出来）的自相矛盾存在于它的两个源头，即宗教与世俗。在宗教意义上，“重归锡安”这个观念

与上帝对亚伯拉罕居住之地的应许一样古老，而且，经过一代代的经书流传、一代代的祷告，以及一代代要在圣地上履行上帝诫命的虔诚祈愿，复国的观念变得更加强烈。早在1782年，维尔纳的伊莱贾亲历了一个“异象”，异象召唤所有犹太人重归锡安，同时给出了复兴国家的现实计划；1840年代，塞尔维亚的犹太教拉比耶胡达·阿尔卡莱，无疑受巴尔干民族独立运动的影响，重新阐释了重归锡安的古老梦想；在某种程度上，他的阐述已接近当代政治意义上的犹太复国主义。

然而，犹太复国主义的政治诉求到19世纪末期才成形，由世俗的犹太社会主义者如摩西·赫斯提出，最终由“现代犹太复国运动之父”西奥多·赫茨尔确立。这些人都反对传统的宗教信仰。他们发现，启蒙主义和普救论侵蚀了犹太人的身份，却未能消除排犹主义。他们对普救论的不满响应了19世纪其他民族主义思想家、政治家的观点，但他们又发现，不放弃犹太特征，就根本不可能投身于当地的欧洲民族主义运动。为摆脱这一困境，他们创立了犹太人自己的民族主义，即犹太复国主义。

阿舍·金兹伯格——其希伯来语笔名阿哈德·哈姆（意思是“民众之一”）更为人们熟知——有意识地想构建一种世俗的犹太身份。他所提出的“文化锡安主义”就是号召全球犹太人重归真正的以色列领土，在那里创造一种新型的犹太文化，即坚持先知的道德规范，恪守身体和智识之间法利赛人式的平衡，同时抛开宗教教条，摆脱拉比仪式的束缚。

政治意义上的犹太复国运动核心成员所持的世俗论调，对犹太宗教领袖来说简直是一个诅咒，这些宗教领袖中有许多人一边反对这场运动，一边甚至沉湎于弥赛亚降临时回归故土的梦想。然而，宗教意义上的犹太复国运动最终还是开展了起来，特别是在纳粹种族大屠杀和犹太人的国家真正建立之后，大批犹太教徒移居以色列国，给这个国度虔诚的支持。然而，犹太教徒与世俗的犹太人之间旧有的冲突丝毫没有消失，并且在以色列内部的政治辩论和紧张的社会局势中重新浮现出来。

目前犹太人的分布

1939年，第二次世界大战爆发之前，大约有一千万犹太人生活在欧洲，五百万在美洲（主要是北美），八十三万在亚洲（包括巴勒斯坦地区），六十万在非洲，大洋洲也有一部分，总数约有一千八百万人。

六百万（确切数字有争议）犹太人死于战火。犹太人从中欧这个犹太文化的中心地区迁移出来，大多数留居该地的犹太人横遭屠灭，巴勒斯坦/以色列的犹太人定居点不断增加，再加上许多近东和北非国家的犹太人逃离或被驱逐出境，这些大大地改变了犹太世界的人口构成状况。现在，北美和以色列成为犹太人主要的聚居地。犹太人在法国的人口总数超出在英国的，使法国成为不包括俄罗斯在内的欧洲中犹太人口最多的国家。在诸如埃及、伊朗和伊拉克等伊斯兰教国家中，犹太人社区曾一度繁荣兴盛，现在则几乎消失殆尽（见表1.1）。

当代身份认同

1992年，牛津大学召开了一次“新欧洲犹太人身份专题研讨会”。会议召集人是社会人类学家乔纳森·韦伯博士，他提醒人们，不要片面地把犹太人的身份弱化为表面特征，这会产生误导。比如，正宗的犹太教哈西德派信徒穿上某些样式的服装可能显得特别落伍，但他们却在纽约这样极其现代的大都市繁盛起来，其原因之一就在于，他们找到了适应现代资本主义经济结构要求的最佳方式。

表1.1犹太人口数超过一万人的国家

（表中的许多数字，尤其是前苏联国家的数字，并不可靠）

单位:万人		单位:万人	
阿根廷	24	立陶宛	1.1
澳大利亚	10.6	墨西哥	4.8
奥地利	1.2	摩尔多瓦	6.5
比利时	3	摩洛哥	1
俄罗斯	1	巴拿马	1
巴西	25	罗马尼亚	1.4
加拿大	35.6	南非	9
智利	2.5	俄罗斯	100
捷克共和国	1	西班牙	1.2
丹麦	1	瑞典	1.8
法国	60	瑞士	1.8
德国	6.7	土耳其	2.5
荷兰	2.5	英国	30
匈牙利	10	乌克兰	60
伊朗	2.5	乌拉圭	3.5
以色列	561.9	美国	595
意大利	3.5	委内瑞拉	2
拉脱维亚	1.7		

韦伯提出的告诫没错，但情况比他指出的甚至更加复杂。个体的身份问题包括许多因素，而构成犹太身份的各个因素只不过是整体的组成部分。当今的欧洲犹太人一方面研究民族源起，一方面与其他犹太人接触，经广泛选择之后，才确定其犹太身份的方方面面。在某种程度上，他们实际确定的方面受到家庭、社区、个人经历以及文化环境的影响。一旦他们掌握了犹太民族的基本知识，影响身份问题的主要因素就将是纳粹浩劫（即犹太种族大屠杀）的冲击和以色列建国的意义了。

今天，犹太人所居住的大多数国家都有更为世俗的政府，在宗教

方面是多元社会。这种环境为犹太身份认同的推进创造了前所未有的机遇，使个体的犹太人有能力抵制关于“犹太性”的权威界定，包括犹太人领袖所作的界定。

当然，犹太社区以及更大的社会结构必须划定“界线”，而且会有“界线”，这些“界线”至少要确定可以包括什么，不可以包括什么。这样的社区和组织应该追求最大限度的相互接受和认可。如果种种规范未能明确确立，有些人就会感到不安；然而，与压抑个人自由、阻挡犹太教的发展相比，这就不是那么严重的弊病了。

等到新欧洲的一切都尘埃落定，如果以色列和中东也实现了永久的和平，到那时又该如何界定犹太人身份？这一点不得而知。形象新颖而又明确的犹太教和犹太身份肯定会出现。愚人可能会预言犹太教的各派别将要变成什么样子；这些预言可能会错，却没有什么大碍。热衷于权力的恶棍想把自己的方式强加在未来之上；他们很可能要失败，但他们的企图必定会造成很大的危害。

【注释】

[1] 即犹太人聚居隔离区。——译注

第二章

犹太教与基督教的分裂

故事的发生

犹太教起源于何时？它真是“世界上最古老的宗教”吗？当然不是。如果你相信专家学者对人类进化的描述，就不会认为犹太教最古老。数万年前，古老的石器时代的人们肯定有宗教信仰，举行宗教仪式，这可以从他们画在岩洞里的壁画、他们埋葬死者的方式中分辨出来。摩西还是法老宫殿里的青年时，埃及的庙宇和宗教信仰就已然存在很久了。

但也许，你宁愿相信简朴的《圣经》经文。这种情况下，就要看你对“犹太教”的界定了。亚伯拉罕被视为犹太民族的祖先（顺便提一句，也是阿拉伯民族的祖先），你认为亚伯拉罕信仰的宗教（大约在公元前18世纪）就是犹太教吗？

大约亚伯拉罕之后四五百年，摩西在西奈山上领受十诫，这才算是犹太教的开端吗？还是说，要等后来希伯来圣经（《旧约》）成书之后，才算是有了犹太教呢？

无论以何时作为犹太教起源，都存在一个严重的问题。我们现在所认定的犹太教，在许多方面都与以《圣经》为本的这个宗教存在差异。比如，犹太人并不是按字面意思相信“以眼还眼”；还有，尽管希伯来圣经中并没有关于生死的明确内容，犹太人的传统还是非常赞成“死后复活”的观点。所以，声称我们今天所知的犹太人的宗教有三四千年之久，这是相当错误的。我们可以说的只能是，犹太人的宗教之根，即《圣经》中最早产生的部分，才有三四千年那么古老。

犹太人如何纪年？

传统上，按照《圣经》，犹太人将历史回溯到亚当和夏娃时代。创造亚当的时间被确定为公元前3760年，这就解释了为什么仍适用于宗教事务的“犹太纪年”会早于基督纪元那么多年。比如，公元1998年是AM5758年，而公元2000年是AM5760年（AM是拉丁文“创世纪元”的缩写，即自上帝创造世界那年算起）。

但是，本书谈及的“犹太教”所指的并不限于其根源。我们说的是“拉比犹太教”，即约公元2世纪以降，由拉比系统阐释、以《圣经》为根本的生活方式。这种“拉比犹太教”是当今依然存在的各种犹太教派的基础。确实，改革派犹太教徒不像正统派犹太教徒那么倚重拉比的解释（正统派与改革派之间的差异将在第七章予以描述）。但无论改革派还是正统派，都以拉比犹太教为自己信仰与行为的参照点。

有人认为，拉比犹太教是认可“双重《托拉》”的宗教，因为它既认可成文《托拉》（即希伯来圣经），也认可“口传《托拉》”或者说传统，书面《托拉》要靠口传《托拉》阐释和完善。[你可能见到过“成文律法”与“口传律法”这样的词，但是“律法”（law）不能用以准确翻译“托拉”（Torah），因为“托拉”更像是“道”或者“教导”。]

现在，基督教徒和犹太教徒都倾向于将他们的精神源起回溯到摩西、亚伯拉罕和亚当与夏娃（厄谢尔主教将创造亚当与夏娃的日期估算为公元前4004年，与犹太教的公元前3760年小有差别）。基督教徒声称，希伯来圣经《托拉》是他们自己的律法。和犹太教徒一样，他们并不从简单的字面意义来看待希伯来圣经。然而，基督教徒解释希伯来圣经所依据的不是拉比的“口传《托拉》”，而是《新约》。

这种解释上的差异直到保罗书信完成之后才明晰起来。上溯到某个时间点，也许是公元1世纪中期，即耶稣之后的一代，犹太教和基督教之间并没有分界线。实际上，耶稣本人从不认为自己所传的宗教不是犹太教，或者说不是《托拉》；“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉，乃是要成全。”（《马太福音》，5：17）如果问耶稣或任何一个门徒，你们信奉什么教，他们会答，“犹太教”。

那么，这两个宗教为什么会走向分裂，变得虽然紧密相关，但是各自独立？个中原因，犹太教有传统的解释，基督教也有。

犹太教的传统解释：犹太教是一个古老的宗教，是上帝在西奈山授予摩西的，犹太人一成不变地坚守至今。公元1世纪的某个时期，由耶稣创始、保罗追随，建立了一种新的宗教，从犹太教剽窃了重要的篇章，捐弃十诫，掺杂进一些稀奇古怪、荒谬不稽的观点，例如声称耶稣就是弥赛亚，甚至是上帝的“化身”。

基督教的传统解释：犹太教是一个古老的宗教，是上帝在西奈山授予摩西的，由犹太人谨守至今。公元1世纪的某个时期，耶稣到来，“完善了”这一宗教，并予以身体力行。不幸的是，犹太教徒没有感念耶稣之德，仍顽固地死守过时的宗教形式。

这两种解释的共同之处在于，都承认存在两种截然不同的宗教，每种宗教都是在某一特定的时间点上羽翼丰满地从天而降（或者说创立），一个是在摩西时代，另一个是在耶稣时代。二者的分歧点在于对第二件事的评价以及第二件事与第一件事的关系上。但是，二者都承认，犹太教是“母亲”，基督教是“女儿”，虽然在犹太教看来，基督教是迷途的女儿。

学界的看法是，两种解释都太过离谱。犹太教大约到公元前1400年前后的某一天才算瓜熟蒂落，公元30年左右耶稣——甚至是一代之后的保罗——才公开传播基督教义，或者说才有成熟教会里的那种训示。两种宗教都经历了数世纪的发展之后，其经书、宗教惯例及信仰才获得了“传统”的形式。二者随着环境和观点的变化而共存、发展，直到今天依然如此。实际上，犹太教和基督教甚至在今天还一如既往地凭借现代知识积极地重构自身，完善道德观念，重新理解世界上的问题。

看似有些怪异的是，拉比犹太教的《塔木德》以及其他的立教经文，实际上比基督教的立教经文《福音书》成书时间更晚。最近，教皇说犹太教是基督教的“兄长”，他错了；当然，二者都是希伯来圣经的“孩子”，但就立教经文（《新约》、《塔木德》）而言，基督教才

是“兄长”。

犹太教与基督教源自何处？

今天你游览以色列时，可以看看犹太教会堂和基督教会堂，也可以看看伊斯兰教、德鲁兹教派、巴哈伊教和其他宗教的圣地，体验一下这个国家派别众多、风格多样的敬神活动。如果你还渴望增长知识、充实精神世界，可以在多家培养拉比的犹太神学院或者不同宗教、不同派别的神学院中选上一两所，研读上一段时间，或者坐在某位大学者面前，聆听启示。

你可以做很多与耶稣时代相同的事。很多人都这样做过。约瑟是犹太祭司马塔赛阿斯的儿子，后世更了解的是他的另一个身份，即古罗马帝国的战士和历史学家弗莱维厄斯·约瑟夫。公元1世纪50年代，约瑟夫还是个十几岁的少年时就曾有过这样的经历，他来以色列就是为了个人的精神追求。生命的后期，他在罗马处于皇帝的恩宠之下，在自传《犹太古史》这部皇皇巨著中记录了自己的经历。

按照约瑟夫的说法，公元1世纪，犹太教徒分成四个派别，或称“哲学派别”。法利赛派与他联系最紧密，他声称该派教徒生活朴素，严守理性。他们尊重长者，相信神佑、意志自由与个人不朽；他们引导民众祷告、献祭，深受民众爱戴。撒都该派不承认死后复活，只遵守写在经书中的明确教义。艾赛尼派，许多学者都是通过《死海古卷》才了解到的一个教派，主张一切都归于上帝，传播灵魂不朽论。他们的与众不同之处在于，生活方式上恪守美德，为保持极度洁净而远离耶路撒冷圣殿中的献祭活动，财产共享；他们不结婚，不蓄奴仆。约瑟夫声称自己曾师从一位名叫巴努斯的艾赛尼派教徒三年，巴努斯“居于沙漠，只穿树叶，只吃野生的食物”。第四个教派，约瑟夫与之没有联系，称之为狂热派；该派与法利赛派在很多方面都有一致见解，只不过，他们只遵守上帝的规约，舍此之外，时刻准备为自由而死。

在公元1世纪的巴勒斯坦，宗教生活比约瑟夫提到的还要丰富。

当时没有在现代以色列所能见到的穆斯林、德鲁兹教派或者巴哈伊教。但是，有撒马利亚教派，这个犹太教派有鲜明的民族传统特征，在盖里济姆山上建有圣殿。还有为数不少的神秘教派，他们声称掌握了通往“天国宫殿”的密传心法，以及接近上帝的途径。也有天启异象派，他们称颂上帝的审判和世界末日的来临。在少年约瑟夫开始精神追求的时代，必然存在一些追随耶稣的团体，尽管这些团体似乎没有引起约瑟夫的关注。除各种犹太教派之外，还有异教和一些“神秘”教派组织遍布古罗马帝国境内，拜火教盛行于东方国家。约瑟夫对此几无兴趣，但他显然通晓那个时代的希腊文化，尤其是希腊历史和哲学。

这样看来，公元50年基督教依然还是一个不起眼的犹太教支系，而犹太教本身在古罗马帝国境内也不过是个少数人信仰的教派。凭借历史的后见之明，我们知道，追随耶稣的小宗教团体脱离“父亲”即犹太教，在几个世纪内就代替了古老的异教崇拜，成为统治欧洲的重要宗教信仰，法利赛派“哲学”则演变为拉比犹太教，并且，自公元7世纪起，伊斯兰教秉持了与犹太教相似的神学观和社会观，并将其传播到亚非的大部分地区。

但是，为什么耶稣的追随者会最终脱离他们的犹太教友？为什么宣扬爱邻人的两个宗教之间开始相互仇恨？

犹太教和基督教为何分裂？

《新约·使徒行传》第15章记载，大约在公元50年和60年之间，刚刚组成的基督教派的领导者之间发生了异常激烈的对峙。保罗曾一直强烈反对追随耶稣的教徒，此时，他已经在前往大马士革的途中经历过著名的异象，加入了原本被他蔑视的教派之中。他与朋友巴拿巴一起从叙利亚的安条克回来，游说耶路撒冷教会领袖支持他的主张，即皈依基督教的外邦人不必行割礼，不必遵守“摩西的律法”。

保罗的观点在耶路撒冷的会议上引起了激烈讨论。保罗和彼得（两人都是犹太人）认为，放松摩西律法的严格要求能让外邦人更容

易皈依基督教，会议上的其他人则认为，完全服从律法的规定至关重要。最终，耶稣的兄弟雅各提出，不应该给外邦人太重的负担，但至少应该要求外邦人“禁戒被偶像玷污的食品、禁绝奸淫，禁食勒死的牲畜，禁食血”（《使徒行传》，15：20）；按《新约》的描述，这个折衷办法被接受、写入信中，发往安条克、叙利亚与西利西亚等地。

但是，我们从别处读到，这一折衷方案并没有让各方都接受。一方面，保罗自己反复声明“摩西的律法”（其中包括禁食勒死的牲畜及其他禁戒）过时了；另一方面，那些严格奉行“摩西的律法”的“犹太基督教徒”（也许雅各就是其中一员），他们曾一度辉煌过，虽说也被保罗派基督教徒边缘化，但他们独特的本色还是延续了数世纪之久。我们只能根据他们关于耶路撒冷会议的记载来进行推测，因为是保罗的门徒撰写了《新约》，并以此为据形成了后来的基督教。历史是由胜利者书写的，也以同样的方式赋予胜利者对事件所作的阐释以正当性。

不管耶路撒冷会议的真相如何，《使徒行传》的记载突出了犹太教徒和基督教徒走向分裂的一些因素。显然，分歧点在于《托拉》中的某些律法是不是还有适用性。这不仅仅是有关教义的纷争，还是一个严重的社会分裂。一个民族，或者说一个宗教社团，往往通过法律、习俗以及宗教仪式表现其身份特质。小的分歧或者个体的背弃有时可以包容，然而，集体放弃律法就可能被视为对身份的拒斥。保罗计划接纳外邦人加入信徒的行列，按他的说法，即“将野橄榄枝嫁接”到茂盛的橄榄树根上（《罗马书》，11：17）；这个想法与犹太教徒以自己为一个特殊民族或社团的思维方式无法相容。它不仅没能将“犹太人和外邦人”联合起来，反而催生出两个相互抵触的团体，它们都自称是“真正的以色列人”。

还有一点《使徒行传》记载得很清楚：公元50年之前，耶稣的追随者就已经形成一个与众不同的团体，他们反对耶路撒冷的犹太教领袖，也遭到那些犹太教领袖的反对。其他的“敌对”团体，比如死海教派，虽脱离耶路撒冷方面的领导，却没有形成新的宗教。为什么有这

样的差别呢？

声称耶稣就是上帝应许的弥赛亚，这一论断本身还不足以解释分裂的原因；对其他教派的此类断言并没有产生如此深远的影响。而且，一个团体宣称一位逝去的死者为弥赛亚，还是有些不同寻常；每个人都清楚，罗马加在犹太人身上的枷锁比以往更沉重，上帝应许的和平时代还遥遥无期，此时宣称救世主弥赛亚已经降临，未免有些似是而非。

并非只有一个动因，而是教义差别、社会条件和外部事件等多方面因素的特定结合，才使得基督教开始了一个不同于犹太教的发展过程，尽管它与犹太教有着密切的关系。公元70年，罗马人毁坏耶路撒冷圣殿，加剧了这一分化。基督教徒将这个事件解释为上帝对犹太人的弃绝，对自己信仰的坚振。犹太教徒则将其解释为上帝惩罚他们所犯的罪，就像是父亲惩戒儿女一样，而不是弃绝他们。从更务实的层面来看，耶路撒冷遭劫之后，罗马帝国的皇帝韦斯巴芗对所有犹太人征收丁税，这就让人产生强烈的物质动机去疏离犹太教，与罗马帝国结盟。

确实，自公元70年之后，两个宗教再也没有回到过去。基督教和犹太教对各自的界定相互对立，教义分歧进一步强化。基督教徒形成了一套针对犹太人的“歧视教义”，造成许多惨剧和流血事件，直到后来，“歧视教义”脱离基督教背景，在纳粹种族大屠杀事件中达到极致。

两个宗教如何界定自身？

公元70年之后，犹太教徒和基督教徒都开始着手完成一项重要任务，即确定自己的身份。对于今生和来世，他们相信些什么呢？应该怎样组织自己的社区呢？应该采用哪种祷告形式、庆祝哪些特殊的宗教节日、举行哪种宗教仪式呢？

对基督教徒来说，耶稣基督具有至关重要的意义，他们因此便投

入大量精力界定自己的信仰。“三位一体”这一概念一直存在争议，那些不同意主流观点的往往会被斥为异端而受到迫害。犹太人否认基督教徒关于耶稣的说法，因此便遭逢特别的指责，被视为“基督的敌人”。犹太教被斥责为过时而不值一信的宗教。基督教会的神父们虽然宣扬博爱精神，却公然表示憎恶犹太人和犹太教，这就使排犹主义论调影响陡增，而排犹主义原本只是偶尔出现于异教经典作家笔下；他们宣扬，犹太人“杀害了基督”。

一样的经文，两样的宗教

奥利金是基督教神父，死于公元254年，生活于巴勒斯坦的凯撒里亚；同代犹太人，有一位是太巴列的拉比约哈南。他们两人都评论过《圣经》中的《雅歌》；都将《雅歌》解释为讽喻。对于奥利金来说，《雅歌》讲的是上帝或者基督与祂的“新娘”，即教会之间的故事；对于约哈南来说，《雅歌》讲的是上帝爱祂的选民以色列人的寓言故事。

有位美国学者鲁本·基梅尔曼分析了两人的评论，发现始终存在五点差异，与区分基督教与犹太教的五个重要的问题正相对应：

1. 奥利金写到了上帝与以色列人之间的一个约，由摩西在中间完成；也就是说，相对于基督的直接现身而言，上帝与以色列人之间的联系是间接的。而约哈南拉比视上帝与其子民立的约由摩西协定，因而是以色列人直接从上帝那里得来的，是“他的亲吻”（《雅歌》，1：2）。约哈南强调上帝与以色列人之间的亲近和爱，而奥利金在二者之间设定了距离。



图3 基督教会和犹太教堂中的象征性雕像。藏于德国特里尔的圣母大教堂。象征基督教的雕像傲立挺拔；代表犹太教的雕像蒙着眼，神态谦恭，王冠正要从头上掉下去，权杖是折的，连石板都拿倒了。

2.依照奥利金的说法，希伯来圣经被《新约》终结或者说取代了。约哈南认为，希伯来圣经由“口传《托拉》”即拉比的阐释传统最终完成。

3.对奥利金来说，基督是中心人物，他取代了亚伯拉罕，完成了对亚当原罪的逆转。对约哈南来说，亚伯拉罕的地位依然重要，律法是对原罪的“矫正”。

4.对奥利金来说，耶路撒冷是一个象征，是“天国之城”。对约哈南来说，世俗的耶路撒冷依然是天堂与人间的联结纽带，上帝还会在这里显现。

5.奥利金认为，以色列人经历的苦难证明了上帝对他们的弃绝；约哈南则认为，以色列的苦难是宽容的天父对他们充满爱意的惩戒。

犹太拉比不太关心去准确界定正确的信仰。他们认为，信仰上帝、接受祂通过《托拉》赐予的启示以及祂对以色列人的“拣选”（选择），这是不言自明的公理，他们依照圣诫来界定犹太教，包括“爱邻如己”（《利未记》，19：18）、“爱主，你的上帝”（《申命记》，6：5）以及细枝末节的宗教仪式等等。

犹太教的原始资料只字不提基督教。基本上，犹太拉比往往视基督教为不存在，一心一意地诠释《托拉》及其诫条。你只得从他们的字里行间体会，他们是不是在对基督教徒的言论作出任何回应。

没有人能确切地了解到，在最初的几个世纪里，犹太教与基督教的神职人员在何种程度上有过直接的接触，或者对彼此的著述有过第一手的了解。基督教殉教者查斯丁在公元140年至170年间活跃于罗马，他写过一篇《与犹太人德理夫的对话》，其要旨就是记录与一个犹太教贤达的争论；学者们努力研究这篇对话，但是很难将德理夫的观点与已知的犹太教原始资料中的观点等同起来。

公元3世纪，犹太教与基督教的神职人员肯定有过接触，或者是在巴勒斯坦的凯撒里亚这样的地方，因为那里既有犹太教社区，也有基督教社区（见文本框里的内容）；或者是在叙利亚的安条克，圣约

翰·克里索斯托于公元4世纪在那里宣扬其反犹立场，抨击犹太教，也许他是担心基督教徒被吸引到犹太会堂里。当然，也有些个人“改变立场”皈依基督教或犹太教，有些妇女试图调停两种观点，但她们的贡献没有记载下来。

以早期的基督教和犹太教对待彼此的态度来评判这两种宗教，这不太公道，因为任何一方都没有把这种态度摆在最重要的位置。至今，互不信任、互有敌意遗留下的问题仍然困扰着我们，只是到了近代，基督教徒才开始承认他们信仰中的这个阴暗面及其给犹太人造成的惨剧和苦难。特别是纳粹的种族大屠杀之后，基督教与犹太教之间的对话才打开大门，走向和解之路，基督教也修正了针对犹太人和犹太教的传统态度和神学思想，尽管两教对话的基础早就存在。

第三章

犹太教的发展历程

1985年6月24日，梵蒂冈与犹太人宗教关系委员会签发了一个文件，文件名太长，让人难以记住：“关于罗马天主教堂中布道解经时讲述犹太人和犹太教的正确方法的几点说明”。文件包含了这样一些记得住的词句：“我们必须提醒自己，以色列民族如何自始至终都伴随着持续不断的精神繁荣，无论是拉比时期、中世纪，还是现在，其源头在于我们一直与犹太教共享的同一个宗教遗产”；文件随后还引用了教皇约翰·保罗二世的话：“犹太民族到今天还在信奉和践行的宗教信仰和宗教生活，非常有益于我们更好地理解基督教生活的某些方面。”

终于，十九个世纪过后，真相才浮现出来。不仅仅是基督教会隐瞒了真相；“持续不断的精神繁荣”也常常被犹太历史学者掩盖起来，他们过于关注的是去表现犹太民族所遭受的苦难与牺牲，任凭有关受迫害的记载遮蔽历史的另一面，即犹太人的精神与知识创造力“无论是拉比时期、中世纪，还是现在”一直在延续。

值得注意的是，一个民族饱受困扰、迫害和流亡之苦，正常的生存之道频遭剥夺，无权接受至关重要的教育，他们竟然创造出如此充满生机的文化。下面的十一个人物故事都具体表现了犹太人生活中的某种精神价值、思想价值，或者社会价值。本书原本也可以选择其他犹太学者或者名人做例证，比如礼拜仪式创建人迦玛列二世，大诗人、哲学家耶胡达·哈列维，或者哈姆林的格吕克尔——她写下的意第绪文日志流露出17世纪的母亲对精神生活的密切关注。还可以有上百个其他的选择。这些选择都是随意的。

犹大·哈·纳西——学者、圣人、领袖

如果说有什么人在拉比犹太教的形成期代表了犹太教的话，这个人就是犹大。他是公元200年前后犹太社群的纳西（意为“首领”）或主教。他的门徒对他非常敬重，从来不提他的名字，只说“拉比”（意为“老师”），或者“我们神圣的拉比”；圣洁、谦卑以及畏惧犯罪，这是附在他身上的美德。“拉比死后，谦卑和畏惧犯罪之心便不再有了”，这是他的门徒希亚拉比写下的哀歌。

他不是与世隔绝的圣人，而是一个卓越的宗教领袖和政治领袖。他一生大部分时间是在加利利度过的，并在此地的拜特舍阿里姆和西弗里斯建立了多所神学院；去以色列的游客可以在这两个镇子里见到犹太会堂的遗迹和残留下来的马赛克图案，还可以见到一些墓，据称犹大拉比及其同仁埋葬于此。

他出生前的那几十年，罗马帝国的犹太省哀鸿遍野。公元70年，罗马人平定第一次叛乱，毁掉了耶路撒冷圣殿；135年——犹大约生于这一年，罗马皇帝哈德良最终平定了第二次（巴尔·柯赫巴）叛乱，大量犹太人丧命，迫害也紧随其后。

犹大身膺犹太行省主教以前，罗马安东尼王朝的皇帝马可·奥勒留执政，犹太人与罗马帝国的紧张关系已经和缓。犹大是个热爱和平的人，显然能对罗马文化处之泰然，他尽己所能，巩固与占领国的关系。《塔木德》中有不少轶事，记述了“拉比与安东尼”之间亲切友好的关系；其中，公元175年，皇帝马可·奥勒留到访巴勒斯坦，公元200年，皇帝塞普提米乌斯·塞维鲁斯到访巴勒斯坦，此类会面的记载应该是有一定历史基础的。

事实上，“拉比与安东尼交谈”之类的传说表明犹太人与罗马帝国之间关系不浅。马可·奥勒留所倾心的斯多葛派哲学既影响了犹太教的道德规范，也影响了基督教的道德规范。而且，盖乌斯和乌尔比安正在为《罗马法》的系统化打基础，犹大拉比的伟大事业，即创造一部综合的《犹太律典》，也在此时开始构思，这绝非巧合。

在犹大拉比的指导下创造的律典叫做《密西拿》（意为“训诲”，或“重述”），它完善了《圣经》，成为拉比犹太教的基础文件。共有

六卷，是对犹太教教义最早的系统阐述；它远不止是一部律典，因为它既包含价值标准也包含法律条款，既有伦理规范也有宗教规范；它关注敬神活动和洁净礼，同样也关注民事、刑事裁决和个人状况。这部律典不久便被奉为圭臬，成为编写《塔木德》的基础（见表3.1）。

关于犹太拉比的个人生活，有许许多多的传说。有一则广为人知的讲的是他关心动物。有头小牛要被屠宰了，它跑去求拉比，一头扎进拉比的长袍里悲鸣不已。拉比对小牛说，“走吧！上帝创造你，这就是你的命！”拉比对小牛没有慈爱之心，上天因此降苦难在他身上。一天，拉比的管家正在打扫房间，发现几只黄鼠狼幼崽，就把它扔出来，扫走；拉比说，“放开它们！经上不是写着‘祂的慈悲，覆庇祂一切所造的’？”（《诗篇》，145：9）上天垂命，“因为他是仁慈的，我们也要对他仁慈”。

表3.1《密西拿》律典的六卷章程

1. 种子	祝福与祈祷 农业方面的律法,比如什一税与安息年
2. 节期	安息日与节日
3. 妇女	结婚和离婚的礼俗;誓约
4. 民事	民法 法庭构成 司法程序 先贤道德准则
5. 圣物	圣殿祭品 可食与禁食的食物
6. 洁净	通过洗涤与沐浴完成的洁净行为 洁净仪式的各个层次 定为“不洁净”的事物

斯泰梅姆——不知其名的群体

[斯泰梅姆 (Stamaim) 的发音像是“stammer”(口吃) 与“im”连读, 重音落在“im”这个希伯来语阳性名词的复数词尾上。] 斯泰梅姆不是成为传奇主人公的某个圣人的名字, 也根本不是任何人的名字。这个词的意思是“无名的人士”, 现在的学者用以指编辑《塔木德》经文的那群人(我们不知道这些人是谁, 但相当确定其中没有女人), 他们在公元6世纪前后生活于巴比伦王国。

我们先跳到故事前面, 因为斯泰梅姆之前还有其他三个团体, 名称的词尾都是“im”, 重音也在最后一个音节, 所有成员的名字我们确实知道。塔奈姆成员的名字记录在《密西拿》中, 都是犹太拉比, 由犹太主教本人任命, 为同代人所熟知。随之而产生的一个群体叫阿摩莱姆, 他们讨论塔奈姆成员的观点, 调和明显的矛盾, 平息纷争, 推广律法, 将律法应用于新的环境中。随后的另一个团体叫塞伯莱姆, 他们针对前辈们的主张质询了许许多多的“为什么”以及“基本概念是什么”之类的问题——提出这些问题是为了更好地理解, 而不是挑战, 因为他们非常尊重前辈拉比, 不敢对前辈们定下的规则持异议。阿摩莱姆与塞伯莱姆的讨论已经记录下来, 有选择地编录进《塔木德》中, 后来被称做《革马拉》(意为“学习”、“补充完成”), 这部经论用阿拉米语写成, 形式上是对《密西拿》的评注。

《塔木德》=《密西拿》+《革马拉》

《塔木德》有两种：

·《以色列塔木德》(也叫“巴勒斯坦塔木德”, 或“耶路撒冷塔木德”), 完成于公元450年。

·《巴比伦塔木德》, 约于公元550年完成。比耶路撒冷塔木德更丰富, 被认为更有权威。

现在, “塔木德”一词通常用做《密西拿》和《革马拉》的总称。

《塔木德》是犹太教真正的中心。《圣经》之后，这部书成为犹太人最常研读的经书，解读《圣经》也以它为参照。尽管此书举足轻重，而且书中记录了数百个（塔奈姆、阿摩莱姆和塞伯莱姆成员的）名字，我们还是无从得知，这部书到底是谁汇总、编辑而成的。编者讲述轶闻趣事，决定增删，也精通如何运用戏剧化的文学结构讲解深奥晦涩的律法辩论，以吸引研究者的注意力；他们收集能抓住想象力的传说和言论，往往显示出道德和精神方面的高度洞察力，尽管偶尔也会流露出那个时代的偏见；但他们没在任何文件上署名。也许，他们以为，自己只不过是重复了前辈大师的言论而已；如果说他们自己有独特的建树，这种想法真的会让他们吃惊。

每代人中都有这样一些默默无闻的人物，他们是不具名姓的学者、谦卑的实践者，他们整理那些先行的富有智慧的“留名者”不甚完备的启发性言论，并切实履行这些思想。

卡西珊·达希亚·宾特·塔比塔·伊本·提凡^[1]

——巾帼豪杰

公元7世纪末叶，北非的许多部落都已皈依了犹太教或基督教，此时，伊斯兰教却从阿拉伯半岛广泛传播出来。无疑，有些人心甘情愿地接受了伊斯兰教，其他人则反对入侵的阿拉伯军队和他们的新宗教。

在今阿尔及利亚的东南部曾有一个强大的柏柏尔人部落——杰拉瓦，该部落已经皈依了犹太教。以卡西珊为首的杰拉瓦部落大败哈桑·伊本·阿尔·努曼的阿拉伯军队，扼制了阿拉伯入侵非洲的势头，阻止它进一步入侵西班牙。然而，卡西珊后来被出卖，在公元700年前后的战役中遇害。

这位令人胆颤心惊的柏柏尔人公主信仰的是哪一个犹太教派，她是不是真的犹太教徒？这些根本不可能说清楚。而有关她的故事，几经阿拉伯编年史作者反复渲染，引起了一个重要的历史假设。如果她

巩固了反抗哈桑的胜利成果，穿越北非进逼阿拉伯半岛，或者向北进入西班牙，结局会怎么样呢？欧洲和近东还会分裂成相互敌对的基督教和伊斯兰帝国吗？或者说，我们的历史会不会改写呢？

不管历史假设的结果是什么，事实是，部分由于卡西珊的覆没，最终形成两个争战不休的“大国”，犹太教徒在它们的版图上式微，落入依附从属的状态。

萨阿迪亚加昂（882——942）——哲学家

公元635年，多个阿拉伯部落发动起义，摧毁了位于今天伊拉克的萨珊帝国，带来伊斯兰教这一新的宗教。此前，《巴比伦塔木德》已经成书，其内容在幼发拉底河沿岸苏拉城和蓬贝迪塔城的大神学院中被研读。这些互为对手的神学院，像是犹太教设在巴比伦的牛津大学与剑桥大学，每所的首脑都是一位头衔叫“加昂”（意为“德高望重”）的拉比，其职责既包括执掌律法，也包括精神督导和经义讲授。这个自治社区的中心人物是“流亡人领袖”，他自称是大卫王的后裔，负责处理犹太人与哈里发辖地之间的关系。

在巴格达阿拔斯王朝（750——1258）诸哈里发的统治下，犹太人曾兴盛一时。数位加昂（Geonim，注意又带有希伯来语中表示阳性复数的“im”）奉召回答各地犹太人的问题，当时的犹太人已遍布从法国普罗旺斯到也门的广大区域。加昂们的解答往往被抄写保存起来；按照犹太教徒的习惯，这种来往书信最终要收入“格尼匝”，即藏经馆。一个世纪之前，开罗藏经馆的大部分藏品被运到英国剑桥的大学图书馆；若有机会，诸君应去那里参观这一稀世藏品展，或听一次相关的讲座。

萨阿迪亚·本·约瑟生于上埃及法尤姆地区（这就是他叫阿尔-法尤米的原因）的一个叫做迪拉兹的村子里。公元905年前后，他离开埃及，在巴勒斯坦、阿勒颇（叙利亚）和巴格达等城市之间游荡了几年。公元928年，尽管身为外国人，他还是被任命为苏拉神学院的加昂。他获得了哲学家、科学家、犹太法典专家、作家、解经家、文法

学者、翻译家、教育家和宗教领袖等声名，而且，实际上在每个领域的声望都是无可争辩的。

萨阿迪亚在被免职入狱的那几年写下了伟大的哲学经典《信仰之书》，入狱原因在于，“流亡人领袖”大卫·本·扎卡伊命令他签署一份文件，而他认为文件内容不公正，拒绝签署。萨阿迪亚熟谙伊斯兰教神学与亚里士多德派哲学，信奉理性至上，这理性中就包括道德感。他之所以笃信上帝的道与启示合乎理性，不是因为上帝确定了理性和正义，而是因为上帝一方面举止随心所欲，一方面又表明祂的一切都符合理性与正义的绝对标准。换句话说，上帝行理性或正义之事，此事先天就是理性的或者正义的；并不因为是上帝做的，才是理性的或者正义的。

萨阿迪亚的认识论源自对理性至上的强调。我们通过感官体验、通过由感官体验得出的逻辑推理，或者通过自身就是一种“合理性”形式的天赋道德观，来获得各种知识。比如，某人声称上帝派他来让我们去偷盗或去通奸，派他告诉我们律法不再适用，或者某人用一些明显表演出来的神迹来支持他所谓的预言，那么，我们如何知道这些东西根本不可信呢？因为理性告诉我们行事要合乎道德规范，真理更可取，谬误不足道。

《托拉》本身完全符合理性。萨阿迪亚将圣诫分为“理性的”和“听说的”，即通过理性得知的和主要通过启示而获知的。即便不是所有的圣诫都具有明显的理性，我们也可以对比较模糊的圣诫作出“基于事实经验的猜测”。如果《托拉》完全符合理性，上帝为什么还要派信使（先知）向我们传达呢？启示是上帝怜悯世人的特殊行为，《托拉》里的知识应该清晰明了，应该让所有人都能获取，包括那些缺乏哲学思辨能力或没有时间通读《托拉》的人。

萨阿迪亚熟悉其他教派和宗教的著述。除了驳斥过伊斯兰教、基督教和“二神论”宗教，他还驳斥过圣经派（一个拒斥拉比传统的犹太教派）；他的辩词旁征博引，有理有据。

他编辑过希伯来祈祷书，也写过一些希伯来文的祭拜诗，但他主

要是用阿拉伯文写作。他是一个杰出的圣经学者，写过大量的圣经评注；他用阿拉伯文翻译的《圣经》，至今仍在沿用。

名字的含义是什么？

许多名人的希伯来文姓名并不是真名，而是由头衔和名字的起首辅音字母组成的缩写。

因此，Rabbi Shlomo Itzhaki（意为“艾萨克的儿子所罗门”，音译为施罗摩·伊兹查奇拉比）这个人更为人所知的名字是Rashi（赖施）；Rabbi Moses ben Maimon（摩西·本·迈蒙拉比，亦称迈蒙尼德），其广为人知的名字是Rambam（兰巴姆）。

赖施（1040——1105）——经书评注家

今天，在德国西部莱茵河畔的沃尔姆斯，你可以参观赖施的犹太会堂（被纳粹分子毁坏后重建），看看他坐的椅子，到为纪念他而设立的博物馆里探个究竟。你会感觉到他的宽厚、慈父般的仁爱，感觉到他在引导你。对于一代代的犹太人而言，这是一种熟悉的感觉。通过他的经书评注，一代代犹太人被引入《圣经》和《塔木德》的秘奥之中。赖施是一个杰出的《塔木德》评注家，是特指的那个评注家。预见到读者的问题，并给予简明清楚的解释，他在这方面有天赋，能让你感觉他似乎与你同处一室，通过解释经文坚决而又温和地督导你远离谬误。

多数孩子通过他对《摩西五经》通俗易懂的希伯来语评注了解了他，也了解了《圣经》和希伯来语。也许，持久的吸引力来自他独树一帜的风格，他从《塔木德》和《米德拉西》中选取内容，用这种无从模仿的风格布道、讲述传说、解释上帝的圣诫。然而，对于学者而言，赖施则是一个圣经体语言的大师。他披阅一代代前辈语法学家、辞典编纂家的作品，明确地区分了“《圣经》实际上是怎么说的”（peshat，即“明确含意”）和“什么是传统上读解《圣经》时附加

进去的”（derash，即“布道词”）。读赖施的书会感到言辞朴实亲切，即那种真有一个老师在身边的感觉，这就是他将艰涩的术语译成古法语时的风格，读来几乎像听他与周围人说话一样。

《〈摩西五经〉评注》是最早出版的注明时间的希伯来文书籍（雷焦出版社，1475年），后来又引发二百多种此书的注解本。这本书多次被译为拉丁文。赖施的圣经评注对尼古拉斯·德吕拉影响巨大，又通过他，影响了马丁·路德和其他基督教希伯来文化学者，进而影响了宗教改革运动。

赖施曾在沃尔姆斯学习，但他的家乡在香槟省（今法国东北部地区）首府特鲁瓦。后来，他没有靠担任拉比，而是靠种葡萄维生；如果他想在葡萄酒中注入气泡，那么，他肯定会是第一个酿出真正香槟酒的人！

他生活的细节鲜为人知。他有三个女儿，其中两个叫米丽亚姆和约舍芙德，分别嫁给了他的两个学生。另一个女儿的名字不得而知。大约在1070年，他创立了一所学校，招到很多学生，经过一段时间的发展，在他的女婿和外孙们的管理下，这所学校成为德系犹太人首屈一指的律法书研修学院。

由于第一次十字军东征（1095/1096），赖施落得晚景凄凉，很多亲戚朋友都死于战火。他当时创作的忏悔诗表现出悲凉的精神状态和对上帝温柔缠绵的爱；其中一些诗篇保留在礼拜仪式之中。

他是大卫王的后裔、曾经遍游四方、曾与迈蒙尼德（1138年才出生！）会晤——这些都是传说，无从稽考。有一个传言，说他父亲有一块珍贵的宝石，基督教徒本来想据为己有、装饰到一座宗教雕像上，他父亲却把宝石抛入大海，随后，一个神秘的声音宣称，他父亲将生一个博学的儿子。另一则故事说，他母亲怀孕时在沃尔姆斯一条狭窄的街道上遇到生命危险，墙上突然神奇地打开一个壁龛（现在还是一个旅游景点呢），把她藏了起来。甚至还有一则故事说，在布永的戈弗雷东征前，赖施曾向他预言，他将统治耶路撒冷三天，然后仅带三匹马败归法兰西。

亚伯拉罕·伊本·埃兹拉（1089——1164）——诗人

伊本·埃兹拉生于托莱多，是一位杰出的诗人、文法学家、医生、哲学家、占星家和圣经评注学者。《摩西五经》的作者一般被认为是摩西，出于批判的天性，埃兹拉暗示《摩西五经》的作者身份尚有疑问；六百年之后，斯宾诺莎重拾了这个暗示，从而导致“圣经现代批评”的诞生。伊本·埃兹拉虽说确实是个占星家，却是那个时代少数不信魔鬼的人之一。

1140年，伊本·埃兹拉离开西班牙，游历了意大利、北非和近东，还到过西欧，包括法国和英国。在伦敦，他创作了主要的哲学论著《敬畏上帝的基础》，书中阐述了新柏拉图派哲学观，这种观点在他的圣经评注中有突出体现。其圣经评注风格简约、富于激辩，一直很受欢迎，对文艺复兴时期基督教希伯来文化研究的影响仅次于赖施。

伊本·埃兹拉与众位学者结下友谊，赢得了他们的尊重，但其个人生活却令人叹惜——一方面因为“逃离”西班牙，另一方面因为他有四个孩子去世，唯一在世的儿子又曾短暂地改信伊斯兰教。他的幽默感有些苦涩；在一首警言诗中，他哀叹道：

苍穹祥和，繁星也安稳，
我一出生它们就乱了阵；
如果我想兜售几根蜡烛，
等死也见不到太阳西沉……
如果做生意卖裹尸布，
我活着别人就会永生！

摩西·迈蒙尼德（兰巴姆）（1138——1204）

——哲学家、律典编纂者、医生

“伟大的雄鹰”是后世充满钦佩之情地谈到他时所用的词。摩西·迈蒙尼德生于科尔瓦多，这座城市位于崇信伊斯兰教的安达卢西亚地区。近代以来，关于他的记忆成了这一地区骄傲的资本和旅游收入的来源。在犹太教领域内，人们所熟知的是兰巴姆，即他名字的起首字母组成的缩写。

1148年，科尔瓦多被阿尔摩哈人占领，占领者不仅压制异于其严肃道德观的其他伊斯兰教派，还毁坏犹太教会堂，责令犹太人背叛犹太教，不背叛就只有死路一条。迈蒙家族逃到菲斯（今属摩洛哥的一个城市），生活了几年；兰巴姆的《叛教书》大约成书于1160年，书中细腻地表达出他对那些胁迫之下表面上遵从伊斯兰教的人深深的同情与宽容。1165年，迈蒙家族想定居十字军统治下的巴勒斯坦而未果，随后，在埃及安顿下来，先是在亚历山大港，最终迁至富斯塔特，那是古代开罗的一部分，在萨拉丁苏丹的新阿尤布王朝统治之下。

兰巴姆一心扑在神学研究和写作上。到1170年代，开罗犹太人认为他就是纳吉德（领袖）；至于他是否还担任官方的正式职务，就无从得知了。他的兄弟大卫从商供养整个家庭，后来葬身海上，摩西随即转而行医，做萨拉丁的大臣阿尔法德尔的私人医生，挣钱养家糊口。他的忠告与见解传播到整个犹太人世界，北到法国的普罗旺斯，南到也门、到巴格达。他的许多书信都保留下来，有的收入开罗藏经馆。公元1204年12月13日，他在富斯塔特去世，穆斯林和犹太人都为他的去世哀恸不已。他被葬于太巴列（位于巴勒斯坦）。

他用希伯来文写的《密西拿托拉》是对犹太教律法的系统摘录，其中不仅包括宗教仪式和礼拜事宜、民事和刑事法典，还包含以色列地区的农事原则、圣殿修建与流程以及洁净礼仪方面的规范。本书最显著的特征在于，作者是依据自己的道德信念和哲学感悟来解释《塔

木德》中的口述部分哈拉卡的。比如，他阐述敬爱上帝这条圣诫时，就说敬爱上帝也包括奉召参与自然科学研究，理解上帝创世的神迹；其中有关宇宙学和医学的短篇，即便在今天也会被当做科普杰作。他拒绝接受拉比律法，认为那种东西是基于迷信，或者说，是基于崇信魔鬼和巫术。这个看法在他对占星术的排斥中表达得尤为直率。

他的哲学杰作是犹太——阿拉伯文化相结合的《迷途指津》。和前辈萨阿迪亚一样，或者说，和使他获益良多的穆斯林哲学家阿尔法拉比和阿维森纳一样，他将宗教传统和哲学协调起来，于他而言，首先是要与亚里士多德的哲学观相协调。《迷途指津》一书，不仅仅影响了犹太教思想，其拉丁文译本还影响了诸如托马斯·阿奎那这样的基督教神学家。这本书甚至在作者那个时代就已引起了传统势力的激烈论争。直至今日，尊他的《密西拿托拉》为哈拉卡著述巅峰之作的正统派犹太教，仍对《迷途指津》一书中的许多教义感到困惑；他们要么置之不理，要么把本书当成神秘主义论著来解读，这种做法兰巴姆如果知晓，定会感到吃惊。

迈蒙尼德是最早想构建犹太教义的学者之一，也许是因为面对伊斯兰教时需要划清界线，并且基督教徒又总想劝化犹太人。他写的“信仰原则十三条”在他早期的《〈密西拿〉评注》中就已详细论述，现列入本书的附录A中。

亚伯拉罕·阿布拉菲亚（1240——约1300？）

——狂热的神秘主义者

1280年，犹太教新年前不久，亚伯拉罕·阿布拉菲亚在一个“声音”的激励下，前往罗马劝说教皇尼古拉斯三世改宗犹太教。一怒之下，尼古拉斯三世下令在火刑柱上烧死他。阿布拉菲亚看上去镇定自若，动身去了苏里阿诺，8月22日他收到消息说，前一天夜里教皇中风死了。回到罗马，他被关了一个月，随后就获释了。

在公元13世纪，是什么样的犹太人竟然把教皇当成规劝改宗的对

象？也许只有把自己当成先知的人才会如此。阿布拉菲亚出生于西班牙的萨拉戈萨，生活忙忙碌碌——有人也许会说，是活得乱七八糟。十八岁那年，他游历到了巴勒斯坦的阿卡，满怀希望去寻找传说中的塞巴提昂河。据说，这条河每天都是浪涛翻滚，咆哮不止，只在安息日风平浪静。他没找到，别人也没找到。于是，他便开始细致地研读学问，先是迈蒙尼德的哲学（太理性了），接着又读犹太神秘哲学，这更符合他的趣味。三十多岁回到西班牙后，他多次见到异象，于是加强神秘哲学的学习和思索，并且断定，熟知圣名和宗教仪式、加强苦修是成为先知的关键。后来他再次离开西班牙，1279年在希腊的帕特雷写下第一本预言书。他称自己的方法为“先知神秘哲学”，看不起作为“一般”神秘哲学的十个塞非洛特（神性的体现），认为后者只不过是初级的、次等的知识，沉思特征盖过了实际效用。

不出意料，他走到哪里就在哪里制造混乱。在西西里，他以先知和弥赛亚的身份出现，这是从一封措辞严厉的书信中读到的事实，发信人是巴塞罗那的所罗门·本·阿德雷拉比，写给指责他的巴勒莫人。由于本·阿德雷和其他人的攻讦，阿布拉菲亚传扬的狂热神秘哲学1280年之后在西班牙销声匿迹，却在伊斯兰教盛行的地区被接受，在那里，它与伊斯兰教苏非派神秘主义和谐共存。阿布拉菲亚几乎被人遗忘了，只是，目前还有些学者正在从欧洲图书馆收藏的未刊手稿中拼凑他的哲学原貌。

现代人要比他的同代人以及紧随其后的一代人更喜欢他，也许是因为现代人不需要容忍他的过激行为。“他的异象面前矗立的是信仰统一的理想，他努力想实现的正是这一理想。”他面对的不是普通的民众，而是犹太教徒和基督教徒中已经受到启蒙者。他的一个概念，即超越教义差别的以神秘方式达到的本质上的统一，鲜见于前现代犹太教中，尽管在当今很有吸引力。研究犹太神秘哲学的现代学者，已经接受了阿布拉菲亚对于这个主题的划分。“神智学-神力”——比如出自十个塞非洛特的——以上帝为中心，包括两个方面：在理论上理解神，以及将和谐引入神域本身。阿布拉菲亚本人是狂热犹太神秘哲学的主要倡导者，这种哲学以人为中心；它从个体的神秘体验中发现了终极价值，但不关心这个发现对神性的内在和谐性所起的作用。

格拉西亚·纳西（约1510——约1569）——女恩主

1391年圣灰星期三^[2]，塞维利亚爆发了一起针对犹太人的暴力事件。许多犹太人被杀，其他人被迫接受洗礼。西班牙犹太民族的黄金时代开始式微，压迫、残害和驱逐就此展开。

1391年以降，一些迫于无奈而改宗的犹太人开始接受基督教。还有一些人偷偷地崇信犹太教。很多人在基督教内升至高位，比如主教与红衣主教。这些改变信仰的人被称做“新基督教徒”（还有人在用“马拉诺”这个词，它在卡斯蒂利亚语中本义为“猪”；这个称呼应该避免）；本来专为排查基督教异端而设的宗教裁判所，受邀来核定他们的信仰是否真诚。遭到告发很容易，事实也往往如此；酷刑之下，不仅要求忏悔，还会提出进一步的指控，而定罪的结果往往是火刑烧死。（教会仍然自称从未在火刑柱上烧死过任何人。这是事实。教会以酷刑折磨受害者，往往还是在公开场合，随后移交给世俗政权机构绞死、烧死。）

在哥伦布（此人可能是个身份隐秘的犹太人，他那气势恢宏的航行肯定得益于犹太人的科学成就、受惠于犹太人的财富支持）扬帆远航寻找“印度”之前，被逐出西班牙的犹太人早就开始了行程更短但危险更甚的航海活动。西班牙国王费迪南与王后伊莎贝拉不理睬他们的犹太大臣、伟大的唐伊萨克·阿布拉瓦内尔（在圣经评注中，他形象地描述过此事）雄辩的恳求，把犹太人驱逐出西班牙。有些犹太人受到葡萄牙人的欢迎，但几年之后，在严峻的形势下又遭驱逐；他们的子女被夺走，被迫接受洗礼。

1536年，一纸教皇通谕命令宗教裁判所进驻葡萄牙。当时还有些人逃往气氛稍为缓和的安特卫普。这些人中有一位富有的年轻寡妇，名叫比阿特丽斯·德卢纳，她的丈夫迪奥戈·弗朗西斯科做香料生意，积聚了大笔财产。像其他“新基督教徒”一样，她的目的地是土耳其，但当时她根本不被允许去非基督教国家。如果公开表明意图，就等于

直接说自己信犹太教，甚至在安特卫普也会遭告发，受火刑，所有家庭财产充公。然而，她做起家族生意，与其他国家建立了联系，做力所能及之事，利用遍及欧洲（甚至包括土耳其在内）的可靠中间人，帮助其他人逃离葡萄牙和宗教裁判所的危害，找到至少可以通往英国或尼德兰的途径，最终到达一个安全的避难地，可以在那里公开宣布自己真实的宗教信仰。

1544年底，比阿特丽斯移居威尼斯，仍伪称自己是基督教徒。由于家庭纠纷愈演愈烈，她的姐妹（后来成为一个忠诚的犹太教徒）举报她信仰犹太教，她遭到监禁；当时的奥斯曼帝国政府插手干预，而且此事危及了国家之间的稳定关系，这样，她才获释。最后，1550年在费拉拉，在埃斯特家族埃尔科莱二世公爵的庇佑下，比阿特丽斯才抛开伪装，改掉她的“马拉诺”名字比阿特丽斯·德卢纳，换成更具犹太色彩的名字“纳西家族的格拉西亚”（相当于汉娜）。人生的最后几年，她是在君士坦丁堡度过的，住在加拉塔的豪华住宅里，俯视着博斯普鲁斯海峡，接连不断地从伊比利亚半岛救出犹太人，照顾穷苦人。有人说，“每天她家的餐桌边都坐着八十个乞丐，口中念诵她的名字”。她还资助犹太学者、经书出版以及一些神学研修机构和犹太会堂；在费拉拉，她冒险资助出版过希伯来文和西班牙文的费拉拉版《圣经》，对于其他事也有资助。





图4 约1553年，帕斯托里诺·德帕斯托里尼为纪念格拉西亚·纳西夫人而铸的勋章。

在《以色列流难告慰书》中，格拉西亚的同代人塞缪尔·乌斯奎用了整整一节的篇幅，专讲格拉西亚夫人组织西班牙犹太难民逃离。他的赞颂之词绝对恰如其分：

你们〔以色列人〕见过神的仁慈以人的面目出现，祂为拯救你们赐予你们仁慈而且永远对你们仁慈，除了你们，谁还有此等幸运？米利暗牺牲自己拯救教友，这与生俱来的虔诚重现于世，除了你们，谁还见过？像底波拉管理她的族人时那样的缜密谨慎，除了你们，谁见过？以斯帖帮助那些受迫害的人，表现出无上美德和伟大圣洁，除了你们，谁见过？那位最贞洁、极有胸襟的寡妇犹滴，不辞辛劳救出受围困的百姓，其广受赞誉的意志，除了你们，

谁见过？……是她（格拉西亚·纳西夫人），在你们危难时分、紧急时刻，给你们母亲般的关爱，神般的宽容……救助了许许多多穷困悲惨的可怜人；甚至对敌人，她也不会袖手旁观……就这样，她以济世救人的贤能和神一般的智慧，将大多数陷入这样或那样悲苦深渊的犹太人救起来，她不忍见犹太人遭受贫穷和罪恶的奴役；她把们救到安全之地，并继续引导他们信从上帝，即他们的先辈尊奉的神……（塞西尔·罗思英译）

巴尔·谢姆·托夫（约1700——1760）——哈西德派

表相存在欺骗性。看看电视屏幕，看看纽约、伦敦、耶路撒冷街道上那些不打领带的犹太人，留着络腮胡子、长长的鬓角，戴着乌黑的帽子，穿着双排扣礼服，你很有理由认为他们代表了最保守、最传统的犹太教派别。但是，衣服本身应该透露的是，一切并不像表面上看起来的那样。摩西没这样打扮过，犹大主教、萨阿迪亚或赖施也不是这般打扮。这种衣服，就像哈西德派犹太传统乐队的音乐一样，即便出现在18世纪的乌克兰或波兰也没有什么不合时宜，那是哈西德教派真正的故乡。这个教派在其发源地被视做革命的民粹主义运动，威胁着已有的宗教秩序和传统。

巴尔·谢姆·托夫（贝施特）

“巴尔·谢姆”（希伯来文是“圣名之主”）的名号过去是给予信仰疗法医师的，人们认为这些人书写或念诵圣名，就会达到神奇的治疗效果。“托夫”的意思是“善”。巴尔·谢姆·托夫（Baal Shem Tov）的起首辅音字母可缩写为“贝施特”（BESHT）。

这场运动的奠基人是伊斯雷尔·本·埃利泽，通常人们更熟知他的另一个名字，即作为游医的巴尔·谢姆·托夫（见文本框）。他生于乌

克兰的波多利亚，出生时父母年事已高，很小就成了孤儿，在贫困之中长大成人。小时候，他没表现出什么特别的天分，人们委托他接送孩子去犹太教会小学；甚至在那个阶段，他就时常走进喀尔巴阡山脉的丛林，在大自然中苦思。他结过婚，一度开过一家客栈勉强维持生计。

依照一本权威的圣徒传记《赞颂贝施特》中的说法，直到三十多岁时，他才向亲近的信徒表露自己是一个博学深思的学者，一个神秘主义者。身为具有人格魅力的医师，他吸引了广大的信众，激励人们崇拜上帝，纯朴而快乐地信守神的圣诫。他有一点非常像耶稣，即愿与妇人、淳朴的人交谈，明目张胆地漠视律法的繁文缛节，这让正统宗派心生反感。

由于像波兰缅甸热奇的马吉德那样的游方传道士四方布道，这场运动遍及乌克兰和波兰，很快，哈西德派教徒就开始在犹太会堂里又跳又唱，甚至还喝酒，让权威人士甚为不安；他们还自拥“拉比”替代传统的拉比。他们的热情、人人平等的观念，还有对传统神学权威的漠视，吸引了大量的追随者。很快，哈西德教派有了自己的社团，每个社团都有一个世袭“拉比”或“义人”做首领，指导信众，演示神迹。早期的许多异端教派依然兴盛，它们与城镇名称连在一起，为世人所知，比如贝尔兹的哈西德教派、热尔的哈西德教派、布拉特斯拉法的哈西德教派；还有一些教派仍由“拉比”领导，其中“仪式派拉比”迈纳海姆·蒙德尔·施尼尔桑恩也许是近年来最有威望的了。

发展过程中，哈西德教派也针对米特纳盖德等对立派别提出的反对意见，调整了教义。哈西德教派的教士更加遵守律法，愈发致力于神学研究，许多拉比既是非常虔诚的信徒，也是知名的学者。与米特纳盖德教派不同，他们强调《塔木德》的重要地位，也同样强调犹太神秘哲学和神秘主义研究的重要性，推动神秘哲学的大众化；他们接受神的超验性，更强调神的无所不在。讲述故事是哈西德教派传道的一个重要手段；马丁·布贝尔将许多故事改写为德文（目前布贝尔的作品有英译本传世），让更广泛的公众理解了哈西德教派的意蕴。

哈西德教派赞同传统的弥赛亚教义，但也强调个人的救赎甚于民族的救赎。通常，这个教派致力于缓和（虽然从不放弃）对救世主的渴望；后期仪式派拉比的追随者宣称，仪式派拉比本人就是弥赛亚——这个观点更多地要归因于基督教福音派，而非哈西德教派。

摩西·门德尔松（1729——1786）——启蒙者

伊斯雷尔·巴尔·谢姆·托夫与摩西·门德尔松这两个同代人之间对比强烈，这在犹太世界里是很少见的。他们观点对立，却同样对犹太教后来的发展有着深远的影响。

门德尔松生于德绍，后迁居至柏林。在柏林，他私下自学了数学、哲学以及多种语言；那个时代，犹太人不许上大学。他只得在一个富裕的犹太丝绸商人家里当家庭教师维持生计。最终，他与年轻的德国自由主义戏剧家、批评家戈特霍尔德·埃弗拉伊姆·莱辛结为朋友；人们认为莱辛笔下的智者纳旦就是以门德尔松为原型的。门德尔松人生这段时期的巅峰是在1764年，他撰文讨论形而上学与科学方法之间的关系，获得柏林学会的最佳论文奖；他的竞争对手中竟有伊曼纽尔·康德！门德尔松1767年创作对话录《斐多》，讨论灵魂不朽问题，此书为他赢得了“德国苏格拉底”的称号。

1769年，瑞士教会执事约翰·卡斯帕·拉瓦特尔致信挑衅门德尔松，要他或者与基督教辩论，或者“以理性和正直行事”，改宗基督教。门德尔松勇敢而不失尊严地予以回应，坚守自己的犹太教信仰，甚至声称犹太教优于基督教，因为犹太教从根本上比基督教更宽容。他写道：

依照我教的基本教义，我决不会妄图劝任何生非我教之人归于我教……我教拉比全都提倡，组成我天启之教的书面与口传律法只约束我族……我们认为，地上其他民族接受上帝训导，（只须）信守自然之法与各自祖先传下的宗教。他们依照这种自然与理性的宗教引导自己的生活，就是“行义举的外邦人”，就是“永恒救主的子

民”。我教拉比决无劝人改宗之愿，他们教导我们以最真挚的忠告，劝阻那些自愿皈依的人……

我的同代人中如果有孔子或梭伦那样的人，我会始终如一地按照我教教义，爱并钦佩那位伟人；我从来没有劝孔子或者梭伦改宗这样荒唐可笑的想法。真正地劝他改宗！为什么？他不是希伯来族人，因而也不依从我教律法；涉及教义，我们理应相互理解。我认为他会获得“拯救”吗？我以为，现世生活中，不管是谁，只要引导民众信守美德，来世就不会遭受诅咒——我不怕任何威严的教派召我去解释这个观点，就像索邦神学院召来诚实的马蒙泰尔责问一样。

门德尔松热情洋溢地支持犹太人拥有公民权，率先公开指责犹太种族隔离主义。他强烈敦促他的犹太同胞在宗教信仰许可的范围内融入德国的文化和社会之中，说标准德语，少说意第绪语。他用希伯来语字母将《圣经》内容译成德文，并写下希伯来文评注，这部作品的传播远及英国，得到热情传诵；一些因循守旧的人虽然未革除他的教籍，却对此书深表不满。1781年，他支持在柏林建立了犹太自由学校，不仅讲授传统的《塔木德》和《圣经》，还讲授世俗科目、法语和德语。

在哲学著作《耶路撒冷》中，他支持政教完全分离；既反对教会拥有财产，又反对基督教会和犹太会堂行使革除教籍的权力。他强烈反对泛神论，然而，他自己的“自然和理性的”宗教信仰就接近于自然神论。门德尔松与很多同时代基督教徒一样，疏于系统地阐述教义；甚至，他虽然没有明确表示对《圣经》源自于神这一点的怀疑，但对他来说，《圣经》就是“天启的立法”，不受教条的束缚。“犹太教的精神就在于信守教义无违自由，行为自由无违律法。”他坚称。

这样的观念远离犹太宗教传统的主流，却使人得以在接纳启蒙运动中发现的价值观的同时，深入理解自己的信仰。不仅改革派犹太教，就连现代正统派犹太教都大量采用了门德尔松的开创之举，即把传统和现代性结合起来。

【注释】

[1] 意为“提凡的儿子塔比塔的女儿卡西珊·达希亚”。——译注

[2] 复活节前的第七个星期三，需以灰抹额以示忏悔。——译注

第四章

犹太人的历法与节日

日、月和年

犹太历的关键是自然规律。

有一天，你睡醒过来，远离文明，没有历法，没有时钟，这时该如何标记时间的推移呢？随时间的流逝，你如何庆贺或者纪念生活中有重大意义的事件呢，比如生日、从沉船逃生的那一天、收获的日子？

你会注意到日出日落，会观察到太阳升到最高处刚好是一天的正中午时。然而，你无法确定午夜时分。所以，你的一天就起于日出或日落时分，或者就在那前后。事实上，两种方法都在犹太历法之中保留下来。祭祀过程开始于一天的黎明时分。如有其他的目的，一天则开始于黄昏。比如，这就是为什么安息日并非始于星期五或星期六的子夜，而是稍早于星期五日落之前——确切的时间则随着季节和纬度的不同而变化，并且公布在犹太人的出版物上。

这个简单的事实却引起重大的后果。如果安息日起于午夜，就很少有人注意得到。但是，安息日开始得早，安排在晚饭之前，于是，星期五晚上开始守安息就成了犹太人的一项重要社会习俗。人们到犹太会堂参加祈祷活动，唱优美的诗篇和圣诗，再回到灯火通明的家里，坐到节庆的餐桌边，对着一杯红酒，默诵祈福祷词，一起掰开面包；伴着感恩歌和赞美诗的吟唱，家人和访客都融入精神愉悦的氛围之中。甚至那些不去犹太会堂的人，或者不特别信奉宗教的人，也会在星期五晚上举行家庭聚会。如果说家庭观念和家庭与社区归属感还存在于犹太教之中，这主要是因为安息日开始点燃蜡烛时，家人感受到的那种祥和融洽的气氛。

一天始于日落时分，而不是始于子夜，就说这么多吧。月与年是怎么算的呢？

自然规律仍是关键。一个月（Month这个词派生于“月亮”moon）是月亮一盈一亏所用的时间，刚好二十九天半多一点。一年，就是四季循环一轮所用的时间（现在我们知道这取决于地球绕行太阳的轨道），不到三百六十五又四分之一天。利用自然规律来确定时间特别麻烦，因为根本没有办法用月的长度来整除年。穆斯林放弃了太阳年的算法，以十二个太阴月为一年，每个年度比其他地区大致少十一天；他们的节庆无法以自然为基础，因为这些节庆都跨季了。西方基督教徒的历法中，年度符合四季循环的时间，然而，月份不再涉及月相变化。犹太拉比所采用的历法能做到两全其美，然而，严格遵循自然规律也要付出一定的代价；月份要在二十九天和三十天之间变化，年度要在十二个月和十三个月之间变化，每十九年就有七个闰年（有十三个月的年份）。犹太历法虽复杂，却实用。这样，月朔得到庆贺，四季变换也得到纪念（见表4.1）。

《圣经》纪年中，月朔是一个相当重要的节日——书念的一位妇人在儿子病倒时匆忙去求先知以利沙，她丈夫大惑不解，因为那天“既不是月朔，也不是安息日”（《列王纪下》，4：23）——但在后来的犹太教中有点淡化了。尽管如此，中世纪的某些犹太教社区仍然禁绝妇女在月朔节工作。犹太女权主义者注意到这个中世纪的小事，便以此为由，重申罗什霍代什节（月朔节）为女性复兴的节日，在那天，妇女诵读祷告文，赞颂女性精神的方方面面。现在全世界有很多罗什霍代什节协会，其建会的目的就在于鼓励女性参加祷告，接受宗教训导。

表4.1 犹太人的月份

犹太历	对应的公历(月份有交叉)
尼散月	3月—4月
依雅尔月	4月—5月
息汪月	5月—6月
塔慕次月	6月—7月
阿布月	7月—8月
厄路耳月	8月—9月
提市黎月	9月—10月
赫舍汪月	10月—11月
基色娄月	11月—12月
太贝特月	12月—1月
舍巴特月	1月—2月
阿达尔月	2月—3月
第二阿达尔月	只存在于闰年

朝圣诸节

源自《圣经》的三个最流行的节日是“朝圣”——或者叫“远足”诸节，因为在古代，人们朝圣就是到耶路撒冷的圣殿中欢庆。伟大的犹太哲学家亚历山大的斐洛死于公元1世纪初，他曾生动描写了当时朝圣的情况：“无数的民众从无数的城镇赶来，他们翻山越岭，漂洋过海；每次庆典，人们都从四面八方汇聚而来。他们把圣殿当做避难所，远离尘世的忙碌与喧嚣，在那里寻求平和的气氛，不再理会早年间套在身上的重轭，面对和美宜人的场面，享受这简短的喘息时光。”



图5 英国犹太家庭，于住棚节在棚舍中用餐、研读《托拉》。

这三个朝圣节日有一个共同的主题，即在上帝面前欢喜：“在这节期以内，你们要欢乐”；把自己带到“耶和华选择的地方”（耶路撒冷），献上你带给上帝的“礼物”（《申命记》，16：14——16）。传统上，节日的欢乐表现为尽情吃喝，表现为给女人购买新衣服。快乐只有与对生活困苦者的关心结合起来，才算完美；同一节经文又说，“……陌生人、孤儿和寡妇同你们在一起”；因此，直到今天，节日期间人们都慷慨解囊，捐助贫困。

每个节日都有一种关乎历史的、关乎精神的、关乎耕作的意义；神秘主义者会深入钻研，挖掘其隐含的、内在层面的意义（见表4.2）。

总体上，犹太教会堂里的仪式比较温和，但也有例外。1663年10月14日，英格兰日记作家塞缪尔·佩皮斯心血来潮，第二次参观了位于伦敦克里教堂路的犹太会堂。所见所闻让他叹为观止。简直是群魔乱舞的场面，胡须花白的老人手持《托拉》卷轴，在会堂里欢呼跳跃，像小山羊一样。佩皮斯情不自禁，想探个究竟。当天是庆法节，

是住棚节最后一天的大庆祝，《托拉》年度阅读周期结束了，又重新开始，犹太人结队围绕会堂中心的平台，欢快地舞蹈。

节日庆典对于家庭来说，和对于犹太会堂一样重要。无疑，最流行、最让人着迷的庆典是逾越节家宴。它的起源可以远溯到耶路撒冷圣殿宗教仪式中的逾越节献祭羔羊，羔羊在逾越节前一天的午后被杀掉，当晚，即逾越节的第一天晚上，在家中仪式性地食用羊肉。在神殿诵读完“哈列颂诗”（《诗篇》，113——118）之后，转而进行家宴。现在已经没有献祭的羔羊了，而吃无酵饼（未经发酵的面饼）和喝苦草饮料的习俗依然盛行。

晚间的安排则是围绕“哈加达”，即“讲述《塔木德》中的故事”展开的。“哈加达”也是一本书名，内容主要是宗教仪礼；很多犹太人引以为荣的就是收藏了各种版本的《哈加达》，有些版本印刷精美、配有插图，其中有许多包含了解释说明以及时新的评注。实际上，《圣经》中说，“在那日，你要告诉你的儿子说：‘这是因为耶和华在我从埃及出来的时候为我所行的事’”（《出埃及记》，13：8），逾越节家宴仪式要体现的就是这条圣诫。

表4.2朝圣诸节及其寓意

节日	历史意义	精神寓意	农业耕作的寓意
逾越节 春季	纪念以色列人逃离埃及，挣脱奴役的枷锁	上帝是救世主；以色列人不再是埃及法老的奴隶，成为只忠于上帝的仆人。	春天开始的节日，万物复苏的节日，最早成熟的谷物大麦开始收割
五旬节 初夏	上帝在西奈山赐予十诫、与以色列人订约的日子	上帝在西奈山启示《托拉》，在 精神 维度上达到出埃及的目的，这才是彻底地救以色列人出了埃及	纪念第二次谷物收割(大麦)和水果第一次成熟
住棚节 秋季	上帝保护荒漠中的以色列人：“好叫你们世世代代知道，我领以色列人出埃及地的时候，曾经使他们住在棚里。”(《利未记》，23:43)	上帝是我们的保护者；这被表现为离开我们的家，住在简陋的茅棚里(结茅节)	每年的最后一个收获节

逾越节家宴是人人参与的大事。大家在一起读经、论经，唱圣诗。其中一个有趣的环节是，一开始由最小的孩子用希伯来语唱出“四个问题”。这个孩子很有可能已经练了好几周，激动地盼望着能和成年人一样睡得这么晚。极少有犹太人会忘记“为什么今天晚上与其他所有夜晚都不一样……”之类的话，这句话总能把人带回童时代一家人其乐融融、团团围坐的美好回忆之中。



图6 耶路撒冷的一家幼儿园，孩子们正在学习如何庆祝逾越节，参加家宴（1971）。

自拉比犹太教时代，逾越节家宴上喝四杯红酒已成为习惯。这代表四个阶段的救赎，从出埃及算起（家宴前），到弥赛亚为止（家宴后）。有的还喝第五杯，或只是把这杯红酒倒在桌面上，“以祭先知以利亚”。

气氛融洽的逾越节家宴上的乐事之一就是大家一起论经，或者是讨论公开出版的各种评注，或者是讨论随便聊到的某句经文和很有创意的想法。近年的若干版《哈加达》，都想把书中的训诫应用于当代出现的问题：当代社会背景下，民族是什么样子，边缘化的群体是什么样子，应该通过什么途径来“解放”他们？

家里为逾越节作准备，气氛很紧张，节前一定除掉所有发酵的物品，依照《圣经》中的训导，这是最主要的事（《出埃及记》，12：15——20，13：7）；因而，这是一次彻底的春季大清扫时机。过节要用的是特殊的器皿和食物，不能有发酵物。犹太杂货店以及现今的普通超市都提供各种可供逾越节食用的食品；犹太人的烹调书籍通常选编有逾越节食谱，其中面粉的替代物就是无酵食物或者马铃薯粉。

敬畏日

并非所有犹太节日都充满欢乐。犹太新年与犹太赎罪日虽然不是悲惨的场合，但气氛很严肃，由新年开始到赎罪日结束，这十天是赎罪期。为期十天的赎罪期最终结束了敬畏日，即开始于犹太新年前一个月、为期四十天的悔罪过程。（有点像基督教大斋节，只不过不在春天，在秋季。）

在新年前夕的宴会（记住，始于前一天傍晚）上，人们吃那些象征甜美、福祉和丰足的食品。他们用面包蘸蜂蜜，而平时蘸盐；掰开面包之后，吃一片蘸有蜂蜜的苹果，再祷告：“唯您之愿，赐我们以丰年。”

早课很漫长，有四到六个小时，人们都会参加，即便有不少人会无意中迟到。祷告词以上帝为中心，上帝的形象是造物主，是王，是最高审判者，只有信靠祂、求祂慈悲的人，祂才赐予宽恕和怜悯。当天最有特色的是宗教仪式间歇时不断吹响羊角号。羊角号吹口参差，吹管也不规范，音准不容易把握，但是，吹到极处能很好地激起悔罪之意，体现先知的话：“城中如果吹起号角，居民怎会不惊慌呢！”（《阿摩司书》，3：6）

公元1世纪早期，斐洛提出，犹太教的赎罪日仪式“不仅由虔诚和圣洁的人，也由那些在日常生活中不按宗教方式行事的人奉行”。至今仍是如此。至少赎罪日当天（那天的祈祷持续一整天）的部分时间，犹太会堂里会人满为患。并不是所有进犹太会堂的人都渴求上帝宽恕他们的罪，或者都深刻反省和悔罪，从对上帝仁慈的深信不疑和对脆弱人性的同情中获得平和。实际上，这就是赎罪日的本来主题，也是虔诚的人所追求的。然而，对许多人来说，犹太赎罪日那天在犹太会堂露上一面，这是在申明自己的犹太人身份，而不是尽宗教义务。

然而，这是证明身份的一种不寻常的方式，特别是在与斋戒——事实上，这种行为往往只有极少的宗教意义——相结合时。因为赎罪日不仅跟安息日一样，不允许劳作，还有五种自我约束的形式：禁食、禁酒（这两项只算是一种），禁抹香膏，禁止同房，禁止洗浴（求舒适的洗浴）和禁穿皮鞋。

悔罪不仅是赎罪日的主题，还是犹太教的主要思想。它是“回到”（悔罪一词的直译）上帝身边，包括对罪的认知、悔过和忏悔，重新走上正途。完成这个过程，不需要献祭，也不需要中间人，只需信靠上帝的眷顾。《密西拿》中有正式的说法：

悔罪不管是主动的还是消极的，都可以（立刻）弥补小罪，但如果犯了重大的罪，就得等到赎罪日来赎罪了。如果有人说，“我就要犯罪再悔过，再犯罪再悔过”，他就没机会悔过了。如果有人说，“我会犯罪，赎罪日会救赎”，赎罪日就不会救赎了。人对上帝犯了罪，赎罪日会救赎，但是人冒犯了别人，赎罪日就不会救赎，除非他们之间实现了和解。

古老祷歌《科尔·尼德拉》得到充分重视，它开启了赎罪日前一天的犹太会堂仪式。其阿拉米语祷歌歌词虽是一种单一的惯用文句，乞求赦免漫不经心的誓辞，然而，那悠远动人的旋律与庄严的氛围相结

合，构成了犹太历一年中最富情感的时刻。会堂内全体教众身穿最体面的衣服，满怀敬畏和期待，平静地聚在上帝的面前。

第二天，斋戒结束，最后的仪式是“奈依拉”（即“关闭天堂的大门”）；崇拜者此时被鼓励去充分利用天堂大门仍然开启的最后时光。众人齐唱：“我们的父，我们的王”，教众齐声高诵“与上帝同在”，羊角号最后吹响了。此时，仪式达到情感的高潮。

关于主要的节日就说这么多。还有许许多多的小节日，流传最广的是光明节、普珥节、新年植树节，以及以色列独立日。

光明节纪念的是约公元前165年哈斯蒙王朝重建圣殿。《塔木德》这样描述光明节的源起：



图7 绍法号通常由羊角或野山羊角制成；不能用牛角制作，因为这会让人联想到崇拜金牛犊之罪。

表4.3犹太历中的2004——2005

（注：犹太新年是在秋季，所以犹太年会横跨公历年。犹太历5765年是闰年，从公历2004年9月16日到2005年10月3日）

公历	犹太历	犹太节日
2004年9月16日、17日	提市黎月1日和2日	新年
2004年9月19日	提市黎月4日	基大利斋戒日
2004年9月23日	提市黎月10日	赎罪日
2004年9月30日	提市黎月15日	住棚节第一天
2004年10月7日	提市黎月22日	圣会节
2004年12月8日	基色娄月25日	光明节第一天
2004年12月22日	太贝特月10日	太贝特月10日斋戒日
2005年1月25日	舍巴特月15日	新年植树节
2005年3月24日	阿达尔月13日	以斯帖斋戒日
2005年3月25日	阿达尔月14日	普珥节
2005年4月24日	尼散月15日	逾越节第一天
2005年4月30日	尼散月21日	逾越节第七天
2005年6月13日	息汪月6日	五旬节
2005年7月24日	塔慕次月17日	塔慕次月17日斋戒日
2005年8月14日	阿布月9日	阿布月9日斋戒日

下面附加的节日只在流散各地的犹太人中庆祝：

2004年10月1日	提市黎月16日	住棚节第二天
2004年10月8日	提市黎月23日	庆法节
2005年4月25日	尼散月16日	逾越节第二天
2005年5月1日	尼散月22日	逾越节最后一天
2005年6月14日	息汪月7日	五旬节第二天

为期八天的光明节开始于基色娄月25日，人们可能不会赞颂此节，也不会因此节而斋戒。希腊人进了圣殿，弄脏圣殿里所有的油，但哈斯蒙王朝强大起来，打败希腊人之后，他们四处寻找，只发现大祭司封存起来的一坛油，仅够一天之用。奇迹发生了，那坛油用了八天。后来某年，他们把这几天定为节日，用以赞美上帝，感谢上帝。

这段“油的奇迹”其他资料没提到过。通过聚集于此，拉比把因战胜敌人而感恩的节日转变为对光明战胜黑暗的庆贺；《撒迦利亚书》中是这样说的：“不是倚靠权势，不是倚靠强力，而是倚靠我的灵。这是万军之耶和華说的。”（《撒迦利亚书》，4：6）

为期八天的节日，每天都点亮烛火，“宣扬神迹”。第一天晚上点燃一盏，第二天点两盏，以此类推，最后一晚点八盏。油灯已被蜡烛取代，现在，大多数人都有为光明节特制的八连灯大烛台，或枝状大烛台。很多枝状大烛台设计得很漂亮，由贵重金属制成。

《圣经·以斯帖记》中记载，普珥节庆祝的是犹太人从波斯王亚哈随鲁要灭绝他们的危险之中获救。希伯来人羊皮古卷本的《以斯帖记》，在毕恭毕敬地举行过宗教仪式之后，一早一晚要当众诵读。一个广为流传的习俗是，只要读到恶棍哈曼的名字，人们就会砰砰作响地敲东西，嘘声一片。比较苛刻的人反对这种做法，他们强调，每个词都应该让人听清楚。

这个节日有种狂欢的气氛，人们常常会打扮起来，组成狂欢游行队伍，甚至还会举行一场充满嘲讽意味的普珥节大辩论。遵从《以斯帖记》第9章第22节的教诲，救济物被分发给穷人，众人互赠礼物，大摆宴席，尽情欢乐。至于陶醉到何种程度才算值得称许，那就见仁见智了。

《塔木德》提到过新年植树节，只是在近代“复国”之后，该节才演变成流行的节日。特别是在以色列，新年植树节的标志就是学校放假，举行植树典礼活动。另外还有一个广泛流传的惯例，即按照当月的日期，吃十五个水果；以色列特产的水果最受欢迎。

依雅尔月5日（公历的4月底或5月）被定为犹太历上的以色列独立日；不管是政治方面，还是宗教方面，对此都有争议。不过，以色列境内外的许多犹太人既会组织社会活动，也会诵读特别的圣诗和祷告词，以庆贺这个日子。

斋戒日

除赎罪日之外，一年之中还有五个公众斋戒日；其中最重要的要属阿布月9日，用以纪念圣殿遭毁和其他惨剧。赎罪日和阿布月9日的斋戒要持续二十五个小时，从头天日落之前到第二天夜幕降临之后，不能吃喝任何东西；当然，那些禁食有困难或有危险的人会被特许进食。其他斋戒日只是在天明到日暮这一段时间禁食。

第五章

精神生活——祈祷、沉思、《托拉》

这里要讲一个故事，出自《塔木德》。有些注解放入方括号内；由读者自己分辨每次所使用的人称代词“他”是指谁。对先知以利亚在故事中出现，不必惊讶；《塔木德》成书之前约一千年，以利亚驾烈火战车升天，然而，他的确时常回来引导并激励博学而诚挚的人。甚至在我们充满怀疑的岁月，也有人自称见过以利亚现身。顺便说一句，“注定要去来世”的意思，与基督教徒所说的“获救”差不多一样。

霍扎阿的巴洛卡拉比以往去勒斐特集市，以利亚常与他同行。他问他，“这个集市上有人注定要去来世吗？”他说，“没有！”

过了一会儿，他见一个人穿着黑鞋，身上连一根蓝线都没有 [换言之，他没按犹太人的方式着装]。他说，“那个人注定要去来世。”

他追上去，问他，“你是做什么的？”他说，“现在要走，明天再回来。”第二天，他问他，“你是做什么的？”他说，“我是个狱卒。我要把男人和女人分开，把我的床放在他们中间，这样他们就不能做违禁 [《托拉》所禁止] 的事。

我见到异教徒喜欢上犹太姑娘时，就会不嫌麻烦地保护她。一天，有个订了婚的姑娘让异教徒喜欢上了。我就把杯子里剩下的红葡萄酒，泼到她的裙子上。他们就以为她正在经期 [这样，就不会打扰她了]。”

“为什么你的衣服上没系 [蓝色的] 流苏，为什么穿黑色的鞋子呢？”

“因为我在异教徒中行走，不想让他们知道我是犹太人，这样，他们颁布对犹太人不利法令时，我可以禀告拉比，拉比们就会祈祷，从而避开法令造成的危难。”

“为什么我问‘你是做什么的’，你却回答‘要走，明天再回来’呢？”

他说，“异教徒刚刚颁布一条法令，我说，我必须先去禀告拉比，这样，他们可以祈祷。”

其间，有弟兄两个走过来。他对他说，“他们两个注定也要去来世。”

他追上去，问他们，“你们是做什么的？”他们说，“我们是小丑。我们给沮丧的人带去快乐。或者，我们看到两个人吵架，就过去劝和他们。”

这个离奇的传说只针对一些人，这些人认为自己知道“精神的”是指什么。以利亚向墨守成规的巴洛卡拉比表明，“精神英雄”不夸耀自己虔诚，甚至也不像巴洛卡本人（他显然想从先知那里得到从未得到的赞美）这样博学而虔诚。他们看起来可能很平常，甚至不像平常意义上信教的，他们平和的举动却提高了周围人的生存质量——他们是关照他人、富于同情心的人，利用自己的天分减轻人们的负担。

所有这一切似乎离《圣经》对精神性的要求太远：“你们要分别为圣，因为我耶和华你们的神是圣洁的。”（《利未记》，19：2）但是，圣洁只能在斋戒、祈祷和“精神的”行为中找到吗？显然不是。事实上，《利未记》第19章下面的内容主要是谈社会行为，没提斋戒和祈祷。“在你一切所行的路上，都要承认他”（《箴言》，3：6），这一句说明了在犹太传统中理解精神性的方法；生活的每一个方面，都应该是信奉上帝的手段，而不能仅仅履行“宗教”责任。真正的精神性，或者笃信上帝，既要表现在祈祷、研读经书或者禁欲苦修之中，也要体现于日常的社会交往之中。

然而，祷告是犹太教关切的重点，是表达精神性的主要形式。与祷告同等重要，甚至更重要的是研读经书。两者都是为了表达我们的“忏悔”，为了“回到”上帝的怀抱，回到我们的家园。

何谓祷告？

《圣经》记载了很多个人祷告的例子；最好的一个例子是所罗门在圣殿落成典礼上的祷告（《列王记上》，8：22——53）。《诗篇》收录的既有个人祷告词，也有集体祷告词；它们被称为“第二圣殿时期的祷告书”。很多篇目今天读来依然清新，还在激励着犹太教徒与基督教徒崇拜上帝。

也许因为人们把祷告当成正常的人类活动，《圣经》便没有明确的“圣诫”要求人们祷告。可是，拉比在《申命记》（10：20）的经文中发现了一条圣诫：“耶和华你的神，你必须事奉祂。”因为祷告就是“事奉”，即“用心事奉”，这与在圣殿中献祭事奉上帝形成了对比。该节教导我们，应该通过日常祷告事奉上帝。迈蒙尼德（1138——1204）是这样说的：“一个人（不论男女）每天都应该向上帝求恩、祈祷，赞颂唯一的神，如果他有福了，就因为自己的需求而向上帝祈祷……然后因上帝的赐予，每个人都该尽其所能，赞美上帝，感上帝之恩。”



图8 犹太教会堂，位于伦敦贝维斯·马克斯街，1701年建成，取代了克里教堂街的犹太教会堂。为英国现存最早的犹太会堂，仍在在使用。

精通《塔木德》的拉比讨论祷告时，引入卡瓦纳（意为“方向”、“意图”），或者说“灵性”这个概念。他们把哈拿求子的祷告文（见《撒母耳记上》第1章）解释为诚挚自然的祷告的范例；从哈拿身上我们看到，祷告要求内在的信奉，要求的是发自内心，而不是仅凭口说。祷告不仅仅是口中说的话；用《诗篇》的话来说，祷告是“内心的流露”，是“发自内心深处的求告”。

卡瓦纳有许多层面。立陶宛拉比哈伊姆·索洛韦伊奇克（1853——1917）区分了两种情形下的卡瓦纳，一种是理解祷告词这个简单意义，另一种是意识到在上帝的跟前并求恳祂。索洛韦伊奇克坚信，后者是祷告中不可或缺的；凭口说话，无论有什么含义，如果没有那种敬畏和神秘的深义，就不是祷告。

引词、赞美、感恩、求恳（为自己和他人）、忏悔和请求宽恕，

这些是祷告的主要内容。

那么，向谁祷告呢？迈蒙尼德的“信仰原则十三条”（见附录A）第五条说：“正确的做法是直接向造物主祷告，不向任何其他的存在者祷告。”他不赞成神秘主义者的做法，神秘主义者有时向天使或者舍金纳（神显现的形象）祷告，而不是“直接”面向大能的造物主。

《光明篇》是西班牙犹太神秘哲学（公元13世纪后期）的巅峰之作，它把祷告视为雅各的梯子，能够连接尘世与天堂：“祷告的声音传到天上，十二道天堂的大门敞开，站在第十二道大门门首的是亚纳尔，他是专职主管天下万国的天使。祷告的声音传上来后，天使就站起来，对每个大门都说这样的话：‘众城门啊！抬起你们的头来……’（《诗篇》，24），所有大门都打开了，祷告声就进去了。”天上的天使都走出来调停，所有障碍都已清除，地上的和天上的联系在一起。

本质上，祷告是个人与上帝之间私下里的交流，不一定要在犹太会堂里；不管人在哪里，都可以诵读正式的祈祷文。但是，教堂会众的集体祷告多了一份精神的意义，舍金纳（神显现的形象）出现在“以色列的营”，忠信上帝的人聚合的地方。因此，达到礼拜的规定人数——传统上是多于十位十三岁以上的犹太男性，如果可能的话，就应该诵读常规的祷告文。尽管不是必须的，但还是在犹太会堂中祷告好一些；在讲经堂中祷告更好，那是定期学习《托拉》的场所，因而是要比“仅”供祷告或公众集会的地方更加圣洁。

《塔木德》至少记录了一个例子：一个女人的祷告好过她丈夫的祷告。然而，女人被归入“私人”的范畴，因而无法充当祷告规定的人数，也不一定要去公众场所敬拜。女人所用的特殊的意第绪语祷告词，被称为“泰奇内斯”，具有独特的精神性，也许早在公元15世纪就专为私人使用而创写了。犹太教的非正统派分支（见第七章）在不同程度上已经赋予女人在犹太会堂中与男人相同的地位。自1980年代以来，正统派犹太教女性专用的祷告程序已按标准的敬拜过程，创写出相似的祷告文，虽然对此尚存在争议。

祷告有用吗？

祷告“有效果”吗？有用吗？纳粹大屠杀的苦难经历使很多犹太人都否认上帝是“干涉主义者”这一传统观念；上帝确实没有理会子民的祷告，没有救他们逃出骇人听闻的浩劫。甚至在大屠杀之前，有些人就被科学和哲学观点所说服，相信与传统教义相反，上帝不会直接介入人间之事。

不过，传统派依然相信，上帝会回应人的祷告，改变客观现实。有的人强调祷告的间接效果；祷告通过人的心理过程影响客观事件，包括“自我实现的预言”这种现象。但是，现实并不那么简单。即便不可能用科学方法去证明祷告能改变客观现实，信徒也有充分的理由声称，他或她见证了上帝在现实世界的事件中现身。

可以肯定的是，祷告改变了祷告者的内在现实。实际上，标准的希伯来词语“泰斐拉”（即“祷告”）派生于意为“判断”的词根，因而表达了“自省”或“内省”的意思。在祷告过程中，祷告者可以更好地理解自我，从而获得精神上的拓展。可是，很多人认为这还不算是对祷告的充分表述。亚伯拉罕·约书亚·海舍尔（1907—1971^[1]）斥之为“宗教唯我论”，因为祷告被等同于纯粹的自我暗示。而且他怀疑，祷告时一方面觉得上帝“好像”在倾听，一方面又同时否定祂在倾听，这就效果而言是不是可靠。

礼拜仪式

《诗篇》作者每天祷告七次（《诗篇》，119：164），但以理每天在巴比伦祷告三次（《但以理书》，6：11）。尽管有些学者持有异议，但似乎确然无疑的是，犹太人的祷告不论是个人的还是群体的，都与在圣殿中的敬神活动不同；它们早在公元70年罗马人毁掉圣殿之前就已很好地确立了。

然而，直到公元100年前后，才有人试图规范并确定祷告的程

序。礼拜仪式的伟大先驱是迦玛列二世，他是位于耶路撒冷附近的耶维奈学院的院长，也是犹太人真正的领袖。大约在同一时期基督教徒也形成了一套基本的礼拜仪式；也许犹太教和基督教的领袖都认识到，固定的礼拜仪式是确定信徒的信仰、促进“宗教的正确方向”这一观念的途径。

无论如何，时至今日，迦玛列二世的礼拜仪式确定了犹太教徒祷告的形式和主要内容，不管是对改革派还是对正统派犹太教来说。有三种日常的“侍奉程序”：晚祷叫玛阿里夫（或叫阿拉维特）；早祷叫莎查里特；午祷叫敏彻。安息日及节庆日，早祷之后再增加一个仪式叫穆萨夫（“附加仪式”），赎罪日还要增加奈依拉仪式（“关闭天堂的大门”）。

三种日常的侍奉

玛阿里夫(阿拉维特)	晚上
莎查里特	早晨
敏彻	午后

这些仪式是围绕两种重要的祷告文制定的。其一是《施玛篇》，由三种形式的经书诵读组成，开头称颂上帝是唯一的。另一种是《阿米达》（即“站立”），或称舍摩尼埃斯列（即“十八”，祷告文共计十八篇），包括赞美、祈愿与感恩。

《施玛篇》在晚祷和早祷时诵读，午祷时不诵读；《阿米达》总共背诵三次。

迦玛列二世只确定了祈福的开始与结尾，由祷告领诵人或个人礼拜者根据特定主题即席组织。他的祷告文简明扼要，用纯正的希伯来文写成，虽然也允许用方言祷告。

迦玛列二世之前，公众诵读《托拉》的形式已经确立下来，但没

有固定的《托拉》选本，他也没有编选。现在犹太教徒中或多或少已经统一了的体系是在庆法节的开头与结尾，犹太会堂中要当众诵读《摩西五经》（即《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》），每个安息日早晨，要读一本手书羊皮古卷，即《托拉》卷轴，整部《托拉》一年诵读完毕。另外，还有很多其他选自《圣经》的常用祷告文读本。

祷告时的姿态

诵读《阿米达》祷告文时，要语调平静，要神情虔敬地面向耶路撒冷站立，双足并拢，双手交叉放在胸口；要微微鞠躬四次。正确的身姿并非绝对必要，但祷告时一心一意便不可或缺了；患病时，或在旅途中，站姿干扰注意力时，可以坐下；如果太过焦虑，无法集中精神，就不要按规定祷告。

希勒尔学派规定，诵读《施玛篇》，“无论什么姿式都可以”，不必采用任何特定的姿式。开篇称颂上帝为唯一时（“以色列啊，你要听。耶和华我们的神是独一的主！”），应该保持平静，合上双眼，双手覆于眼上，要全神贯注。但以理（《但以理书》，6：11）以跪姿祷告，圣殿中也有跪拜和磕长头的情形，但现在已不是犹太教徒的做法。犹太会堂中，跪拜与磕长头目前限于在新年和赎罪日的附加仪式中诵读《阿勒努》祷告文，限于在赎罪日背诵圣殿祷告文。

犹太会堂中的诗人与歌者

希伯来文的祷告诗深深扎根于《圣经》自身，比如《诗篇》。

《施玛篇》开篇（《申命记》，6：4——9）

以色列啊，你要听。耶和华我们的神是独一的主。

祂的名应当称颂，祂的国永世长存。

你要尽心，尽性，尽力爱耶和华你的神。我今日所吩咐你的话都要记在心上，也要殷勤教训你的儿女。无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论。也要系在手上为记号，戴在额上为经文。又要写在你房屋的门框上，并你的城门上。[2]

公元7世纪阿拉伯人征服巴勒斯坦之前，巴勒斯坦地区的赞美诗（piyyut，这个词与英文的“poet”来源于同一个希腊文单词）研读学校已然盛行。最著名的赞美诗人是埃利埃泽·凯利尔，他的诗作在正统派犹太教的礼拜仪式中依然占有显著的位置。他的风格新颖独特，长于使用复杂的韵脚、藏头、叠句等手法，诗中多用新词以及听觉奇特的语法形式，当然，他也创作了风格简朴的好诗。

下面是两首对比鲜明的希伯来文祷告诗。第一首是悔罪赞美诗，出自穆斯林国家西班牙的诗人、哲学家所罗门·伊本·加比罗尔（公元11世纪）。

我惊恐不安，陷入深深的苦痛；那天，回想起我的无耻行径——我能对我的主说什么？

我沮丧，我无言；我记起了我的罪——我惭愧，我感到惶惑。

我的岁月在无聊中挥霍；因为后悔我的少年孟浪，心中再无平静.....

我的罪让我焦虑，我的心灵让我安慰：“我们情愿落在耶和华的手里。”[参见《撒母耳记下》，24：14]

愿你离开你的座位，向我打开你的门，因为你的身边没有人。

哦，我的磐石，保护我！救我出我的罪，把你的《托拉》传给我.....

宽恕我们的罪，不要惩罚我们少年时犯的罪，因为我们在世的日子只不过是影儿。

接下来我们再看看《来吧，我的朋友》一诗的前四节和最后一

节。这首诗由犹太神秘哲学家所罗门·阿尔卡贝兹创作于1540年前后。星期五安息日开始时的晚祷，不论是正统派还是改革派犹太教的各种仪式上，依然诵唱此诗。诗中，安息日被人格化为新娘和女王。它提醒我们，安息日本身就是犹太教一个重大的精神体验，欢迎所有男人，也欢迎所有女人和孩子参与。

来吧，我的朋友，见见新娘，我们一起庆祝安息日！

独一的上帝宣布“守约”与“铭记”是同义

主是独一，耶和华是独一；你的名，荣光，我们赞美你！

来吧，我的朋友.....

来吧，我们一起迎接安息日，因为她是福祉的甘泉

自始至终永远将得福的行止种进洁净的心田。

来吧，我的朋友.....

王的圣坛，皇家的驻地，在废墟中升起！

你在泪之谷住了太久；祂会怜悯你。

来吧，我的朋友.....

我的子民啊，抖落灰尘，披上你们美丽的袍服，

靠近我的灵魂，通过伯利恒的耶西儿子的手救赎我的灵魂！

来吧，我的朋友.....

娴静地走来，戴上你丈夫的王冠，带上欣喜和幸福，

来吧，新娘，来吧，新娘，和你虔诚的特别的子民一起来来
吧，我的朋友.....

古代配乐已经无从得知了，不过，在《托拉》和古老的努撒克祷告诗的传统吟诵中，在某些祷告文的诵读形式中，还有某些元素遗存。中世纪的某个时候，祷告文领诵（hazzan，这个词本身更古老，只不过词义变了）这门技艺已经成形，领诵人的任务就是提高公众祷

告的美感；现在，比较大的犹太会堂常常以有专业领诵人为荣，不再仅以拉比为荣了。

曼图亚的萨洛莫内·德罗西将意大利文艺复兴时期的声乐对位法引入犹太教音乐中。自18世纪起，哈西德教派的犹太教音乐吸收了东欧民间音乐元素；19世纪，奥地利人萨洛蒙·祖尔策和普鲁士皇家艺术学院第一位犹太学生、近代第一个犹太会堂唱诗班指挥德国人路易·莱万多夫斯基，共同引入了混声合唱、管风琴和门德尔松的风格；正统派犹太教不接受混声合唱和管风琴。到了20世纪，数位著名的犹太作曲家，像达吕斯·米约和欧内斯特·布洛赫，都为犹太会堂作过曲。

在形成传统的同时，犹太会堂的音乐也不断地受到周围各种风格与品位的影响；受过良好音乐教育的教徒只要听听音乐的旋律，差不多就能弄清犹太教的历史！音乐，像建筑和装饰艺术一样，成为犹太教精神表现的重要部分。

爱上帝；沉思、观照；虔诚派

关于犹太教，有个半真半假的说法流传极广，称犹太教缺乏“宗教规程”，比如基督教里的那种修道规程。确实，犹太教没有修女也没有修士。然而，数个世纪以来，致力于精神性的各种特定形式的思潮、运动以及精英组织层出不穷。

拉比犹太教本身就产生于这样一次运动，即“教友们”发起的运动，他们在公元1世纪组成各种协会，致力于强化对什一税和洁净等律法的遵守；尤其是，与一些《死海古卷》团体一样，他们共同用餐以示“洁净”，就像在圣殿中上帝的跟前一样。



图9 考古发掘证明，坟墓中不可使用图像这一禁令并没有阻止犹太人装饰会堂。
这幅6世纪的马赛克拼贴画出土于加沙的一座会堂，画的是大卫王弹奏竖琴。

还有一些所谓“烈火战车派”与“圣殿派”神秘主义团体，也许早在公元3世纪就已经存在了。他们在创作的圣诗中将“升天”当成终极的精神体验来歌颂。

公元12世纪的埃及出现了犹太苏非运动，将神秘主义教义与精神

体验和禁欲修行结合到一起。最近出版的亚伯拉罕·迈蒙尼德的《上帝的仆人概论》和奥巴代亚·迈蒙尼德的《论文集》高度关注了这场哈西德运动，或者说“虔诚者”的运动；这两位作者——亚伯拉罕和奥巴代亚分别是摩西·迈蒙尼德的儿子和孙子。

在遥远的西欧诸国，几乎在同一时期出现了另外一个哈西德派运动——德国虔诚派，他们非常强调神秘主义和殉教。下面是伊斯雷尔·赞格威尔的几节译文，选自《赞美上帝的荣光》。此诗由德国虔诚派的领袖人物之一犹太·赫·哈西德创作，在诗中，亲近上帝的神奇渴望因从哲学上认识到无人能真正理解祂的特质而得到缓和：

优美的圣歌是我编写的歌，是我的吟唱，
因为你是我灵魂所有的渴望——
我想得到你亲手的呵护
想把你所有的秘奥领悟。
那一刻，你的荣光临到我的口，
对你的深爱溢满我的心头……
我不曾见过你，然而我要赞美你，
我不认识你，然而我要描述你的道
因为你借助先知和仆人说出了神秘的话
隐微地训导你的臣民认识荣光。
你的创造无比灿烂无比辉煌，
你的内心世界同样伟大。
他们讲起你，却不一定是全部的你，
因为凭借你的创造竟想塑出你的形象……

后来的犹太教“精神”运动包括16世纪巴勒斯坦的撒斐德神秘主

义，包括18世纪乌克兰的哈西德主义——今天的哈西德教派仍属于这个分支，还包括伊斯雷尔·撒兰特发起的穆萨运动，后者非常强调进行道德的自我批评。

经书研习

犹太教精神性最普及、最易接受、最具特色的形式就是研习《托拉》。有一个关于希勒尔（1世纪早期）最伟大的门徒、乌西勒的儿子乔纳森的故事：他坐读《托拉》时，精神上的激情之火太盛，如果有鸟飞过他的额头，也会被点燃。《托拉》的词句充满欢乐，这种欢乐自上帝在西奈山上把它赐予犹太人的那一天起一直未曾稍减。

犹太经学院（现在也有专为女性开设的类似机构）中的年轻人——大多不是为了获得拉比的职位——被引向传统的《托拉》研习，带着虔诚与专注。理想的精神生活从经学院渗入普通人的日常行为之中，他们在日常祷告之前一早就去聆听讲经；或者工作之余入夜时分，或者白天能抽出空来的任何时候，经常与一个朋友共同研读《托拉》，他们之间的友谊也因精神的纽带而得以加深。

与开头一样，我们也以一个故事结束这一章吧。这是约瑟夫·多夫·索洛韦伊奇克写的一篇回忆录。他是12世纪正统派犹太教重要的思想家，童年时代生活于中欧。他在这篇回忆录中写道：

我记得，小时候我独来独往，害怕这个世界……似乎大家都取笑我。但是，我有一个朋友——你们不要笑——就是兰巴姆 [迈蒙尼德] ！

兰巴姆经常来我们家……

父亲常在祖父家的客厅里讲经，那是我睡觉的地方。我常常坐在床上，听父亲讲解，他经常提起兰巴姆……他打开《革马拉》 [《塔木德》] ，一节节一句句地诵读、细讲，还说……“这是里和托萨弗特的解释；现在我们看看兰巴姆是怎么解释的。”他经常发现兰巴姆的解释与众不同，不是按照表面的意义讲解的。他下面说的

话……好像是在当面冲兰巴姆抱怨：“摩西拉比，你为什么这么解释呢？”大家都不说话了，唯恐打乱他的想法。过了很久，他慢慢抬起头，又说：“先生们，我们现在看看……”

关于经文，我一句话也听不懂，但有两个印象铭刻在我天真无邪的脑海里：（1）兰巴姆的周围都是想伤害他的对手和“敌人”；（2）圣父是他唯一的保护者。没有圣父的保护，谁知道会发生什么事？……

我会伤心地去找妈妈：“妈妈，爸爸不会解释兰巴姆说的话！我们怎么办呢？”妈妈说，“爸爸会找到办法解释兰巴姆的。如果他找不到，也许等你长大了，你会找到解释兰巴姆的办法。重要的是要不断地学习《托拉》，享受学习的过程，让《托拉》激励你。”……

这可不是一个孩子的白日美梦。这是一个心理的和历史的现实，甚至今天还存在于我的灵魂深处。我坐下来读经时，立刻就会发现周围都是历史上的贤哲，我们结为私交。右边是兰巴姆，左边是泰姆拉比，赖施坐在前面解经，泰姆拉比提出问题，兰巴姆予以答复，拉阿瓦德给出评论。他们都聚在我的小房间里……他们慈爱地看着我，一起推理研讨，一起讲读《革马拉》，像父亲一样支持我、鼓励我。

研习《托拉》不仅仅是一个教诲过程……还是对跨越数代的爱的有力表达，是精神的结合，是灵魂的统一。那些传授《托拉》的人在一家时光客栈里与那些学习《托拉》的人相会。

【注释】

[1] 原文如此。应为1972。——编注

[2] 译文选自和合本《圣经》。——译注

第六章

建立犹太家庭

你是一个犹太教徒。刚结婚，要建立一个新家庭。下面要怎么做？

稍等片刻，想一想。你已经抵押贷款，买了一处房子或公寓自住。你真走运！你可是为数不多的幸运者之一啊，看看世界范围内的犹太人，别只盯着住得起纽约、伦敦或约翰内斯堡环境优雅的郊区的少数犹太人。许许多多犹太人上无片瓦遮身，至多只能挤在父母家里，房间狭小，根本没有私人空间。

也许你不在乎。这样的话，你就是那么一个普通人，一个淡漠的犹太人。但为说明问题的所在，我们假设你虽不是圣人，却是一个准备而且愿意把一生献给《托拉》理想的人。这样，你就不是一个普通人，但也不是一个特立独行的人。

义举

你是一个理想主义者。那么，你关注的第一件事就是如何帮助那些不太走运的人。很可能在婚礼上，你或者你的父母就给生活困难者一些救济；在你祖父母的时代，尤其是如果他们生活在东欧的某个小村子里，他们会请一些当地穷人参加庆典和节庆宴会，但在“文明的”城市社会，这就不太实际了。

你有家，也有固定收入。那么，你必须拿出适当的零用钱行义举（捐献）。收入的十分之一应该留出来做慈善。这种缴什一税的观点来自于经书；《圣经》中规定，以色列的农户留出十分之一的牛羊和农产品，献给祭司、靠救济生活的利未人和穷人。德国人亚设·本·约希勒在公元13世纪成为西班牙巴塞罗纳的大拉比，他认为，如果我们

因为犯罪被从祖国放逐，即使富裕起来，也没有任何意义；今天我们已不用向祭司和利未人缴纳什一税，我们至少应该拿出十分之一（有人说是五分之一）的收入支持有价值的事业和生活困苦的人。

“捐出十分之一”是要凭良心来决定的问题，而不是社团征缴的税款。捐献的数量也并不固定。有时候社会需要多，你拿出来的要多过十分之一；反之，有些情况下，你直系亲属的需求必须被优先考虑。不管怎么说，现代的经济活动使人难以确定“收入的十分之一”是指什么；是税前还是税后？在多大程度上，由税收征缴来的款项被用于本身即是义举的公益事业，比如教育、住房和卫生？

建立新家的时候，你不会担心细枝末节的问题。你的目的将是保证你家要以行义举为基本的生活方式。这不仅仅意味着捐赠钱财，还包括最广义上的慈善；要热情款待有学问的人、陌生人、贫困者，看望病人，经常关注其他人的福利。

门柱圣卷

现在，你的良心已安顿下来，我们可以看看住房本身了。《施玛篇》中有这么一句话：“你要把它们〔即上帝的话〕写到门柱上，写到大门上。”按照拉比的解释，这句话是说，包含这一节内容的《申命记》的两个部分，即《施玛篇》的前两段应该用墨水写到羊皮纸上，放进匣子里，固定到门框上，在进门右首自下向上至少三分之二处。装羊皮纸的匣子叫“麦祖札”，意思是“门柱”。在很多犹太人家的门首，除了恪守教规的正统派犹太教徒家的浴室门之外，都能见到这种匣子。

不问不找就看不到的东西是正统派犹太教徒在特定的宗教仪式上佩戴的“塔利特”和“泰斐林”，因为这些东西不大可能放在明处。塔利特，有时是指“晨祷披巾”，一块方形的料子，多为羊毛织物，四角有条纹（参见《民数记》，15：37——41）；晨祷时披在肩头。泰斐林，或称“祷告文匣”，是两个捆扎在一起的皮匣子；里面装着四段圣经文字，包括“系在手上为记号，戴在额上为经文”^[1]这样的说明；工

作日的晨祷中，奉神的男子（保守派与改革派集会中偶有女人）将一匣系于左臂对准心脏处，另一匣系于前额。

在犹太人家里，你还有可能看到的其他宗教物品包括安息日用的烛台，光明节用的八连灯大烛台或者枝形大烛台，还有安息日和其他节庆结束时，结束仪式上要用的香料匣和烛座。另外还会有未必放在明处的各种高脚杯和逾越节家宴上专用的碟子。很多物品都是工艺精湛的艺术品，可能是当做传家宝传下来的。

书籍和教育

“书中提到的人”这个说法来自《古兰经》，既指犹太教徒也指基督教徒，即“经中提到的人”。它并不指“读过很多书的人”，但即使是这个意思，也是对犹太人的恰当描述。新家的书房里，你一定要藏有祈祷书、节庆书、逾越节家宴书，以及《摩西五经》的摹本（往往是评注本，比如赖施的评注本），这些是你从学校得到的，或在成年礼或婚礼上别人送的。





图10 塔利特与泰斐林，工作日晨祷时佩戴。安息日和节庆日时，只戴塔利特。

如果读的书更多一些，那你就会有一套二十卷左右、装帧精美的希伯来文《巴比伦塔木德》，也会有其他犹太经典的选本。在以色列，多家日报为了竞争读者，会免费赠阅或打折出售《巴比伦塔木德》，或许以色列是唯一允许这样做的国家；如果你生活在这个国家，也有可能在智力测验或抽奖中赢得一套。

《塔木德》还真是“贵重的”物品，为了它，你还会读一些普通的犹太书籍，历史的、文学的或幽默的，收藏唱片、磁带、CD以及你所喜爱的犹太娱乐节目录像；此外，你还可以登录犹太教和以色列网站，经常阅读犹太教地方报纸——如果是在英国，很可能要读《犹太纪事》，它自称是“全世界最重要的犹太报纸，1841年创刊”。

这些书不会只是用来装点书架。你会邀请拉比或者朋友经常来到家中，研习《塔木德》、《圣经》，或者其他传统经文。如果能安排一个日常研习班，这就是你一周或者一天最有意义的时刻了。

我们在上一章提到过，研读《托拉》是犹太教中最具精神价值的活动之一。这也是家中最快乐的事。研读经书，不仅仅是孩子或社会精英的事，也是全体以色列人的事。最近几年，在其他方面极为保守的正统派犹太教所实现的最鼓舞人心的进步，是扩展了《托拉》研读活动的范围，让女性也加入。女性教育在过去被忽视了，甚至遭到反对。

合乎教规的饮食

越来越多的犹太年轻人成了素食主义者，不管是出于健康目的或经济原因，还是出于保护动物权益的考虑。有些人从经文或传统寻求依据——亚当和夏娃就是素食主义者；按照15世纪的拉比、政治家和圣经评注家伊萨克·阿布拉瓦内尔的说法，弥赛亚来临时，我们都应该是素食主义者（伊萨克的信徒忽略了他还有其他预言，即我们都应该是无政府主义者和自然主义者，不再住在房屋里）。

但是，我们现在假设你家厨房各种食物无所不备，至少“犹太饮

食教规”所许可的食物，也即符合律法书规定的合乎教规的（kosher）食物无所不备。（“kosher”一词的意思仅指“可食”。多数犹太人把“不洁净”当成它的反义词。）

首先，要注意哪些走兽、鸟类和鱼类是教规许可的。《圣经·利未记》第11章有几个清单，有的清单《申命记》第14章再次进行了强调。只有那些分蹄成趾而且反刍的走兽可以食用——实际上，牛、绵羊、山羊和鹿可以食用，但猪、骆驼、马和兔子不可以食用。禁吃的鸟类清单也有，这表明清单之外的所有鸟类都可以食用；由于不可能有把握地确定清单列举的所有鸟类，拉比便只许可我们食用那些由传统可知符合教规的鸟类，比如鸭、鹅、鸽子、孔雀和家禽等。所有有鳞有鳍的鱼都可以食用；不包括贝类和甲壳类（章鱼、虾类、蟹类等），也不包括鳗鱼、鲨鱼和其他一些被认为未生有“恰当”鳞片的鱼类。对于那些能够依照传统识别蝗虫的人，某些种类的蝗虫是可以食用的。

走兽和鸟类，即便是可以食用的种类，如果不按礼定屠宰的特定方式宰杀，也不合乎教规，不可食用。礼定屠师必须经拉比特许才能进行屠宰。他用快刀切入动物的气管和食管，同时割断大动脉，使之立即丧失意识；如果屠宰得当，这种方式就很“人道”。肉中的血要流净，要清洗、抹盐，再漂洗干净；数世纪以来，这一直是家庭妇女独有的工作，现在则主要由合乎教规的屠宰师或供货商来做了。

一个恪守教规的家庭有两套备餐与用餐的器具，一套“肉类”餐具专用于肉类和肉制品类；另一套“奶类”餐具专用于奶制品以及非动物类食品。之所以这样，原因在于肉和奶是不可以混在一起的。

并非所有犹太人都同样严格地遵守饮食教规（什么东西可以食用，什么东西不可食用）。有些改革派教徒根本不理睬这一套，他们强调，犹太教的本质在于伦理道德观念，不在于食谱（原则上，正统派教徒同意这一点，但不认为这是放弃饮食教规的理由）。于是，有些人不吃猪肉，其他什么都吃；有些人不吃任何不合教规的肉类食品，却忽视其他的教规约束；有些人在家吃合乎教规的食物，在外则

不然；有些人从来不吃不合教规的肉类，但似乎并不在意面包和糖果里是不是含有不合教规的油脂或食品添加剂。少数人遵守酒与乳酪方面的禁约，即便酒和乳酪里并不含不合教规的成分。还有些人极端保守，他们遵从许许多多附加的“预防性”措施，除拉比严格监督下准备的食物之外，不可能接受任何食物。

风俗习惯、家庭与社会关系、个人性情，这些决定了个人如何确定自己可以食用什么。如果邀请他人或者受邀参加宴会，最好公开明确地表明你、主人或者客人遵循何种饮食教规；如果不清楚，最好问。

性与婚姻

《圣经》和《塔木德》都允许一夫多妻制，不过，到了《塔木德》时期，一夫多妻已不多见。公元1000年左右的西欧，美因茨的格肖姆拉比颁布禁令规定，除非有特殊的情况，任何多妻的男子都要被逐出教会。这个禁令很快被大多数基督教国家的犹太人接受，伊斯兰教国家的犹太人则不然，因为在这些国家，《塔木德》和《古兰经》给出的忠告是，每个男人限娶四个妻子，只要他能满足妻子的性需求和经济需要。

婚外性关系是禁止的；纳妾制度废止以后，这个禁令才算明确下来。事实上，有些东西禁止了，不等于就不会发生。“共同生活”现象在西方国家的犹太世界里很常见，犹太人中当然也有通奸者。在性取向和生活方式方面，传统教规和当代的实际情况也存在同样的不一致。《圣经》和拉比律法一致反对同性恋，然而，这并没有阻挡犹太人成立“同性恋”俱乐部，甚至同性恋犹太会堂。

然而，对于守法的人来说，甚至婚内性行为也有严格限定。有些限定意在确保性行为得体，或者保护性伙伴不遭强迫。主要的限制是，禁止与经期妇女发生性关系（分居）；月经结束后继续分居七天，直到妇女遵仪式彻底沐浴之后，才可同房。经后沐浴是一种洁净礼，这种洁净礼也适用于祭司进圣殿礼拜之前（以及其他场合），或

者是改宗皈依犹太教的人。“浸礼”（baptism）只是对希伯来文“浸洗”（tevila）的希腊语译文。

婚姻关系是一种彼此爱慕、相互尊重与支持的关系。要以关系持久为基础，才可以确定婚姻。拉比犹太教遵循希伯来圣经，一直许可离婚，尽管对离婚在哪些情形下合适有过许多争议。婚姻关系，一旦依照犹太律法确立，就只能由该律法予以解除；律法对离婚的要求是，由丈夫向妻子提交离婚书，必须有见证人在场。正统派犹太教的女性常常因为这一要求承受很大的痛苦，因为如果丈夫不愿意，就没有多少办法强迫他认可离婚书，而拉比法庭又不会直接“解除”婚姻关系。最近，也采取了一些措施来改善这种状况，充分利用了不同国家的各种法律程序。

大多数传统社会都强调家庭的重要性；毕竟，传统的价值观念都是在家庭范围内获得了最有力的表达和最有效的传播。犹太教也不例外，不过，西方民主体制下的犹太家庭与其他社会的家庭一样承受着破裂压力，家庭不再像以前那么稳固了。

强调家庭观念也有负面影响，即存在着将外族人、单身和未婚人士边缘化的危险。《第二以赛亚书》似乎在二千五百年前就非常关注这一点：

与耶和华联合的外邦人不要说，
“耶和华必把我从他的子民中永远分离出来”；
被阉割了的人不要说，
“我只是一棵不产果子的树。”
因为耶和华这样说：
那些谨守我的安息日，
拣选我所喜悦的事，持守我的约，
被阉割了的人在我的殿中和在我的墙内，

我必使他们有记念，有名号，
比有儿女更好；
我必赐给他们永远不能废掉的名。

（《以赛亚书》，56：2——5，《新英文〈圣经〉》）



图11 婚庆习俗差别很大，每个犹太社区都热衷于保存自己的传统。图为以色列灵步舞剧团的演员扮作也门犹太新娘的样子。

外族人、单身和未婚人士要想在社会中获得舒适的生活，像以赛亚所期望的那样，对许多犹太社区来说，还有很长的路要走。

生命的周期

莎士比亚提到过人生的七个时期：“在保姆的怀中啼哭、呕吐”的婴儿期；发牢骚的学童期；谈情说爱期；军人期；法官期；第六个时期，变成“羸弱的邋遢老头儿”；最后“又成了孩子样，什么都会忘。”（《皆大欢喜》第2幕第7场，第139——166行）

现在，犹太社会学家以各阶段的仪式为标志，划分人生的七个时期。这七个时期不同于莎士比亚的，也不与犹太传统严格对应，但是，这种划分合乎我们的要求。

一、出生

男婴——出生后第八天行割礼——举行家宴——这是可追溯到亚伯拉罕时代的古老传统。

长子——出生后第三十天举行“赎罪”礼，这是附加的仪式。

女婴——没有任何传统的仪式，但是（1）妈妈要参加犹太会堂里的感恩祷告，并且/或者（2）特别是改革派犹太教，要把婴儿带到会堂祈福。

二、成长

孩子自记忆希伯来文字母表——吃蜂蜜蛋糕等做成的字母始，就要有选择地参加各种典礼。

男孩十三岁参加成人礼。成人礼属个人性质的典礼，男孩要在犹太教会堂诵读《托拉》，举行一个大型的聚会，别人要送礼物。

女孩可以在十二岁举行成人礼——这是改革派犹太教仿照男子成人礼设定的。正统派犹太教只是在近年才开始公开举行成人礼，通常是适龄女子举行集体典礼，外加一些个人聚会。相对于女子成人礼，不少正统派教徒更倾向于举行坚振礼；像基督教坚振礼一样，犹太教的坚振礼通常也在年龄大一点时举行，并且要先圆满完成一项规

定的课程。

不过，自由派和改革派犹太教会堂已经不再像以前那样，偏好坚振礼甚于成人礼。

三、婚事

按照犹太律法的观点，婚礼有两个性质不同的程序。第一步是订婚礼。在证婚人面前，新郎送给新娘一个信物（现在是结婚戒指），还要说“按照摩西和以色列的律法，以这枚戒指为凭，你和我订婚”；新娘不需开口，因为沉默表示应许。接着背诵两段祈福词，共饮一杯红酒。

下一步是结婚仪式。新郎新娘站在象征新家的“胡帕”（婚篷）之下，背诵七段祈福词，再次共饮一杯红酒。这对夫妻得到祝福，新郎摔碎一只杯子，表示即便在最快乐的日子也不忘耶路撒冷被毁的苦难。接下来，在证婚人的面前，新人暂时分开。

婚礼可以简单而朴素，也可以花团锦簇、歌声四起，新娘穿婚纱，新郎穿早礼服，家长领着新婚夫妇走进彩棚，众人有说有笑，相互祝福，载歌载舞，大摆宴席——实际上，宴席要持续七天七夜。而哈西德教派和偏保守的正统派犹太教徒，会将新婚夫妇从头到尾一直分开。

改革派犹太教徒平等对待新郎新娘，双方相互交换戒指，也许还互立婚誓，两个人不用分开，宴会只在婚礼上举行，不会持续七个晚上。

正统派和改革派教徒、欧美犹太人和东方犹太人之间婚庆习俗差异很大，类型繁多。婚庆音乐从舞厅音乐到犹太传统音乐，从通俗音乐到经典音乐，应有尽有；尽管知道有人甚至喜欢中世纪的弦乐，但这对大多数人的品位而言，太过婉约了。

四、为人父母

抚养子女的技巧不独为摩西、大卫王或哲学家柏拉图掌握。犹太会堂的社团中心专为培养合格的父母开设了培训课。然而，孩子们适应性强，不用训练一样能长大。

五、中年生活

近年来，人类平均寿命不断增长，社会学家开始将中年生活及其危机确定为人的成长——或者说瓦解的独特阶段。此阶段尚待设计出恰当的仪式。

六、晚年

本阶段的理想状态就是通过人生阅历而达到不惑的境界，成为一些人钦佩和尊崇的焦点，因为那些人尚未成熟，还奋斗在人生的前几个阶段。这个理想适用于男性，同样适用于女性。有时会如愿以偿。然而，现实常常不尽如人所愿，反而更像莎士比亚所说的那样，“又成了孩子样，什么都会忘 / 没了牙齿，没了味觉，没了一切”。

七、死亡

正统派犹太教徒只有土葬；改革派犹太教徒可以火化，也可以土葬。

死者亲近的人（配偶、父母、兄弟姐妹、儿女）撕裂外袍，脱掉鞋子，要“守七日服丧期”，也就是说坐到地上，或坐在家里的矮凳上，朋友来家里探访，安慰他们，家里天天都要祷告。“七日服丧期”的本义就是“七”，表示七天的哀悼时间。但是，不严守教规的人只勉强对付一晚。有人会照料哀悼者的生活需要，比如准备他们的饮食。

服丧期结束后，不甚集中的纪念活动还要持续三十天，子女要为父母哀悼十二个月。此后，每年有祭日。死者去世后的前十一个月以及此后每年的祭日，最亲近的人要到犹太会堂诵读祈祷文（不是悼念性质的祷告，而是赞美上帝的荣光）。

改革派与正统派犹太神学家都公开承认有关来生的信仰。来生是否涉及某种形式的肉体复活，或者只是“灵魂”永存，过去对此颇有争议，现在，争论的范围扩大了，有些人把来生当成一种比喻说法，代表声名与影响在死后永存。

【注释】

[1] 出自《申命记》第11章第18节。——译注

第七章

离开隔都绝境，进入社会旋涡

前几章，我们谈及了犹太教的不同教派 [denominations，他们不喜欢被称做“宗派”（sects）]，比如正统派和改革派。为什么会存在这种分歧？分歧是如何产生的？难道没有一个“纯正、真实的”犹太教吗？摩西数千年前从西奈山上受上帝启示而带下来的那个宗教呢？要回答这些问题，必须回溯一段历史。

遗憾的是，我们无法回到某种“纯正、真实的律法”，也就是摩西得自上帝并流传下来的那部律法。犹太教和基督教传统都相信曾经有这么一部律法，犹太教传统认为，这种律法曾由拉比保存。说到底，这是一个信仰的问题。没有人能确定这样一部律法的经文，历史学家也无法明确告诉我们，完整统一的犹太教何时被所有犹太人毫无保留地接受。本书第二章探讨了犹太教与基督教的分裂，正如我们从中看到的，甚至在公元1世纪初，犹太教就有几个派别并存，每个派别都声称自己拥有真正的律法。转而，基督教也有过类似的声明，认为耶稣“履行”了律法，基督教徒才是“真正的以色列人”。

在中世纪即那个“信仰的时代”，人们信奉相同的教义、遵从相同的教规，情况又如何呢？对中世纪持有这样的观点是天真的。中世纪社会是专制而又压抑的；如果你持有不同于当局的观点，就要保持沉默。如果你不能保持沉默，起码要小心谨慎；要用神秘的语言掩饰你的观点，或者借助于“真正的、隐秘的传统”，比如“隐居传统”。表象之下，是比通常设想的更多的质疑。成形于中世纪，并在中世纪兴盛一时的唯一的犹太教派就是圣经派（不用说，圣经派信徒把“拉比派”犹太教当成一个“宗派”，而把自己的信仰当做真正的原初的犹太教）。现在，虽然许多背离主流教派的分支已销声匿迹，但凭事后之明见，还是可以分辨出它们的发展轨迹。

西方基督教世界中，罗马教会统治着精神领域，并且乐于动

用“世俗的力量”，即动用世俗的权力机关和军队来保障宗教教义与实践的统一。罗马教会界定何为“异端邪说”，严酷地予以压制，比如，教皇英诺森三世发动十字军东征，残酷地镇压了法国阿尔比教派，使法国南部地区饱受蹂躏。

犹太教徒没有教皇，也没有军队，除极少数的例外情况，他们也不施加肉体惩罚和折磨，尽管这些残忍的手段在周围的世界司空见惯。但是，在面对自己所认为的异端邪说时，他们也高度警惕。犹太社区领袖行使权力，不是借助肉体镇压，而是实行坚壁策略，即发布革除教籍三十天并且可以顺延的禁绝令，在过去，这种策略除用于保证宗教律法得到遵守外，也用于实现民事和刑事正义。革除教籍会对社会和经济生活造成非常严重的后果，因为革除教籍的犹太人与宗教社区彻底割裂，不再属于任何社会组织；也无从谋生，在社会上无处安身。

这一社区规约（或压迫）制度随着隔都壁垒的摧毁，也就崩溃了。18世纪，生活于部分西方国家的大量犹太人开始争取到公民权，传统的犹太长老和拉比再也无法控制犹太民众的生活方式。对宗教的质疑以及背离主流教派的不同观点再也无法压制。犹太教派很快接受了公民自由、宗教宽容以及个人主义等启蒙运动的观点，普遍蔑视“迷信”活动。很多犹太人开始将传统的犹太社区及其机构视为蒙昧的、过时的、迷信的。

摩西门德尔松终其一生都是一个严守教规的犹太教徒，他却按照启蒙主义观点激进地重新阐释了犹太教。包括门德尔松自己的孩子——门德尔松的孙子、著名作曲家费利克斯·门德尔松是由受过洗礼的父母生下的——在内的许多犹太人都接受了洗礼，这不是因为他们相信基督教比犹太教更符合真理、更优越，而是如另外一位受洗的犹太人、诗人海因里希·海涅所说的，因为这是通向“文明”和文明社会的门票。

公元18世纪结束之前，西欧各国，尤其是德国和法国的犹太人仍有三种选择。他们可以被同化——实际上就是接受洗礼，抛开犹太特

征。他们可以自我封闭，毫无保留地坚守犹太传统，背对启蒙运动，这样的代价就是遭受社会疏离、嘲弄，并且很可能丧失来之不易的公民权。还有一个可能性就是，变革犹太教，清除其迷信的和过时的因素（毕竟，基督教徒同样在试图完善自己的宗教），从而使犹太教“现代化”，这样就可以不放弃犹太身份而获得社会认可。改革派犹太教就是源自这第三个选择。首先，改革派并不想成为一个孤立的团体。只有在他们所提出的变革方案遭到因循守旧的犹太教徒拒绝之后，改革派才以一个独特团体的面目出现，只有在此时，“正统派”这个标签才会牢牢地贴在反对激进变革的那些人身上。

改革派犹太教

公元19世纪早期，德国的宗教改革人士为重建公众的宗教崇拜礼仪，便增强其吸引力使之切合时代，剔除过时的环节，引入方言写成的祷告词，每周以方言布道，引入唱诗音乐和管风琴音乐，再增加新形式的仪式，比如基督教的坚振礼。法国人占领威斯特伐利亚为伊弗雷尔·雅各布森创造了一个机遇，他以上述做法为基础，于1810年在塞森建立了第一座改革派犹太教会堂，但在法国人撤出后，这种革新被迫终止。在柏林，正统派犹太教反对势力将改革派每周的仪式限定在雅各布森的家乡举行。这样，第一座永久性的改革派神殿便是汉堡的那一座，建于1818年。

汉堡最激烈的正统派反对势力所引起的争论，很快将一些神学问题明确化，这些神学问题正是宗教仪式改革引起意见分歧的原因所在。首要的神学问题是，《塔木德》以及拉比对它的阐述是否具备权威性。最初，改革人士努力诉诸传统的权威，想以此来证明自己的合法性，但态势很快明朗起来，他们不愿意按犹太教的传统规范和模式约束自己。比如，他们不再祈愿一个人格化的弥赛亚降临，并采取批判的历史的方式阅读包括《圣经》在内的犹太教经文。

从解决这类问题作出的种种努力中，演化出“渐进启示”这一神学概念。斯宾诺莎曾认为，古老的《圣经》律法（更不用说拉比律法）也许就是古代希伯来社会的律法，不再适用于现代社会，因为新道德

伦理和精神价值观已经在现代社会“显现”。基督教绝对没有代替犹太教；准确说来，犹太教本身永远都是精神性的宗教，即使在现在也能证明启示的渐进性。随着渐进与演化被19世纪采纳为加以遵守的格言，改革派的这种理解方式得以加强。

改革派迅速传遍德国各地，远及奥地利、匈牙利、法国、丹麦，以及英国。1842年1月27日，西伦敦犹太会堂落成，它至今仍是兴盛的改革派中心，不过在当时，会堂的建立并没有明确的目的要发动一场旗帜鲜明的改革运动。1824年，在美国南卡罗来纳州的查尔斯顿建立了一个改革派的以色列社团；这个社团提倡修改礼拜仪式，而且还采纳了迈蒙尼德的“信仰原则十三条”（参见附录A），其中弥赛亚降临与肉体复生两条除外（怀疑论者曾将此与正式接受“十诫”相提并论，不过排除了两条似乎不合时宜的原则）。19世纪后期，在艾萨克·怀斯领导下，改革派成为美国犹太人社区中一股强大的力量。1875年，希伯来协和学院在俄亥俄州的辛辛那提市成立，时至今日，这所学院依然是改革派的精神家园。1869年《费城纲领》（全文见附录B）与1885年《匹兹堡纲领》，作为改革派经典的构成部分，同样是犹太教在美国所取得的成就。

19世纪接近尾声时，改革派的前提似乎与现实脱节了，这个前提是：社会与文化会越来越接近启蒙运动的普世理想，即包括犹太人在内的全人类都得经历持续的“弥赛亚救世的”过程。不仅有一种新的、世俗的种族排犹主义已植根于将福音与律法、新约与旧约、精神性与合法性相对立的观点，而且即便是自由派基督教神学家也固守这种二元对立的观点，他们认为基督教已经取代了犹太教。改革派的对策是更加强调犹太教的道德伦理与精神维度，赫尔曼·科恩对此有过明确的论述。科恩宣称犹太教是“伦理的一神教”，将弥赛亚救世观发展为对神始终如一的回应，发展为召唤世人承担道德升华这一永无止境的责任；救主即将降临的信仰使得对社会的不间断批判成为可能。在后来的著作中，科恩重新认识到安息日以及其他宗教制度的重要性和以色列人特殊的使命感。

改革派强调普世救赎论，强调“寄主”社会中的文化适应，所以他

们不同情、甚至是敌视犹太复国运动。然而，甚至在以色列国建立之前，各种态度就一直摇摆不定，因为在“启蒙的”欧洲，普世救赎的理想受到民族主义冲突、顽固的排犹主义以及德国和其他国家的法西斯主义兴起等问题的侵蚀。与早期的改革派声明相比，1937年的《哥伦布纲领》表现出犹太教的普世救赎论和犹太特殊神恩论之间更广泛的平衡，并表现出“复兴巴勒斯坦”的决心。

1976年的《旧金山纲领》既反映出纳粹大屠杀对犹太民族的冲击，也反映了重建以色列国对犹太人的影响；纲领对人类的进步多了些怀疑，对上帝的观念少了些明朗，对家庭生活和宗教仪式多了些珍惜，对以色列国在犹太人生活中的地位更加看重，一种“立约神学”的观念正在改革派中形成。

礼拜仪式一直以来都是改革派的关注中心。近年来，对纳粹大屠杀、以色列复国的反思以及发展“宽容论”的需要，都深深地影响了祈祷书的内容。希伯来人已经重获复兴，现代心理学和人类学已经重新认识到宗教仪式和种族地位的重要性。

在1818年建立的汉堡犹太教神殿中，妇女面前已没有了隔墙，并且许多礼拜仪式的改革都是为了保护妇女的利益；不过，她们分坐在包厢内，不能被召来诵读《托拉》。20世纪所取得的重大进步，都是为了追求女性地位的平等。改革运动中第一位真正授任神职的女性，因而也是第一位女拉比，名叫雷吉娜·乔纳斯，任拉比一职不久便死于纳粹大屠杀；1935年12月27日，马克斯·迪内曼拉比代表德国自由拉比同盟向她颁布任命状。1950年代后期，美国拉比中央大会曾效法某些新教组织的做法，认可任命女性教职的原则，但直到1972年，才有一位女拉比萨莉·普里桑德获得辛辛那提的希伯来协和学院的任命。



图12 美国改革派犹太教的会堂像“圣殿”，尝试了现代建筑风格。图为贝丝沙洛姆会堂，位于费城的埃尔金斯公园，由弗兰克·劳埃德·赖特设计，1954年建成。

宗教改革，尤其是在美国，给传统犹太教律法中关于个人地位的内容带来了变革。很多改革派拉比都已准备好为异族婚姻，即只有一方是犹太人的婚姻做主婚人。1983年，美国拉比中央大会（改革派）宣布，父母中任何一方是犹太人，孩子就应该是犹太人，而非传统犹太教所规定的，必须母亲是犹太人，孩子才能被视为犹太人；这个变革是在提倡性别平等的努力中出现的；英国的犹太教自由运动也采用了美国拉比中央大会的规定。1990年代，改革派内部就对待“另类生活方式”的态度出现了很大的争议；有些人士认可了同性“婚姻”。

改革派在美国犹太教会堂中受到拥戴的比例约占35，英国占15，在其他国家，包括前苏联各国中所占比例更小。改革派在以色列很活跃，但缺乏正式的认可；有关异族通婚和改宗的观点，国家也没有完全认可。

“自由派”和“改革派”这两个词在大多数地方都可以互换使用，但

英国的“自由派”是指莉莉·蒙塔古和克劳德·蒙蒂菲奥里于1909年前后创立的，其不同于改革派之处在于，它对传统和宗教仪式表现出更为激进的态度，而英国的改革派则更接近于保守派的立场。

正统派犹太教

“正统派”一词始用于1807年，后被德国的改革派用以命名其因循守旧的对手。但对这个词无法加以界定，只能说这个词涵盖了第一次实行宗教改革之后所有形式的传统犹太教；那么，保守派犹太教是不是也像公认的那样，成立组织机构致力于实施一些具体的方案，并在某种方式上也批判了传统犹太教呢？

确实，当代正统派也有派别林立的思潮。比如，它包括各种各样的哈西德教派，虽然哈西德教派本身在初创时期也被认为是离经叛道，是“改革分子”；它还包括哈西德教派的对立教派，这些教派的犹太教义在立陶宛风格的塔木德经学院中表现得最为深奥，也最具影响力，这些学院强调，深入细致地研究《塔木德》及其他拉比文献等律法文本很有意义。

另外一种包含进一步元素的思潮是“现代”正统派，或者说“温和的”正统派。这个派别遵从德国拉比萨姆森·拉斐尔·希尔施（1808——1888）的观点，试图在实践上将传统与一般文化综合起来。希尔施曾支持“《托拉》与本地文化相合”的观念。伊斯雷尔·撒兰特（1810——1883）所发动的穆萨尔运动旗帜鲜明地强调个人伦理与精神自律，这体现在经学院的精神导师或院长身上，他们的任务就是启发学生进行自我批评，提高精神修养。

另外，还有各种“地域”特色在不以激进方式改变其结构的前提下影响了犹太教的宗教实践。德系（此处是指北欧）犹太人与西班牙系（此处是指南欧、北非以及中东）犹太人都有独具特色的习俗，通常扎根于当地文化，它们为当代正统派增加了多样性。这些习俗之间偶尔会产生社会摩擦；比如，在以色列，西班牙系的犹太教领导人有时会抱怨，认为德系犹太人有进入政府机关工作的特权。这种争端是文

化性的，而不是宗教性的。

尽管存在这种多样性，正统派领导人还是试图界定正统的犹太教，或者按照他们偏好的说法，“真正的”或“《托拉》为真的”犹太教。一种界定是强调，正统派犹太教徒把哈拉卡（犹太律法）当做束缚。另一种是强调信仰在西奈山得自神启的《托拉》，这是正统派犹太教最鲜明的特征。这样的做法存在很大的问题。首先，按照教义界定犹太教，这本身就偏离了传统，即使已有先例存在，比如在迈蒙尼德的著述中。不幸的是，该学说未能按当下的研究成果予以重新阐释。正统派犹太教，如果按照淳朴的中世纪形式对其加以理解，就会被大部分自称为正统派的人抛弃；如果以其他方式理解，许多非正统派的犹太人就会说，他们也是信仰正统派的。

所以，更明智的做法可能是，不去尝试界定正统派，只列举出自视为正统派的组织，并且指出，那些组织的成员自己对忠诚对象可能有非常灵活的解释。

在以色列，正统派是官方唯一认可的犹太教派别，它允许拉比绝对掌控婚姻规范，并对犹太人的身份有决定权，尽管近年来已逐渐承认非正统派的婚姻。从世界范围来看，除北美洲外，大多数信奉犹太教的犹太人名义上都是正统派，即便在个人层面上他们的信仰或者宗教实践可能更接近于改革派。

尽管以色列大拉比院、欧洲拉比公会、美国拉比理事会以及其他类似团体都很活跃、很有影响，正统派却并没有一个总体的指导思想。关于哈拉卡部分的抉择，深受独立的“精通《托拉》的贤哲”影响，这些贤哲的学养和虔诚受到公认。抉择范围很广，从宗教仪式问题到战争与和平的行动，从医德和民事纠纷到妇女地位；抉择的前提依据是，《托拉》中的律法源自于上帝，永远行之有效，每个年代都应由“精通《托拉》的贤哲”加以阐释（具体参阅第九章）。

保守派犹太教

如果说德国人撒迦利亚·弗兰克尔（1801——1875）是保守派犹太教的思想之父，那么，打造了这场运动的人，正是美国犹太神学院的所罗门·舍希特尔（1850——1915）。保守派犹太教徒将哈拉卡放在中心位置，但他们比正统派更愿意按照不断变化的社会和经济环境修正其宗教条文，他们坚称，犹太教在生死攸关的时期积极主动地与文化环境进行了互动，同时保留了犹太教基本的精神特质。对于圣经文献及其他原始文献的构成问题，他们接受现代历史批评的结论。

1983年，多数人投票支持对女性委以神职，多名担任要职的拉比认为，这有违哈拉卡的限定；但最终，他们还是改变主张，成立了“传统犹太教联盟”。

保守派犹太教在美国尤为强大，可能是世界上最大的单个犹太教派别。在以色列和英国（在这两个国家，保守派以它的希伯来文名称“玛索蒂”而为人所知），保守派只是最近才发展起来，但它吸引了人数众多的追随者。这个教派在其他地方也有进展，不过，只是在北美洲，它在犹太会堂中获得了三分之一教众的忠诚。

重建派犹太教

重建派以莫迪凯·卡普兰（1881——1983）的哲学思想为基础，有1968年创办的重建派拉比神学院做后盾，主张按照当代思潮和社会状况重新评价犹太教，包括重新评价上帝、以色列和《托拉》等基本概念以及犹太会堂等宗教机构。重建派通过联谊会吸引人积极参与，开展工作。联谊会中，拉比只是广有智谋的个人，不是领导，所有决定都经一致同意才作出。这场运动伊始，妇女便被赋予平等的地位。自1968年以降，父母任何一方是犹太人，子女就被视为犹太人。重建派组织在美国和以色列以外的国家为数不多，其思想却对其他犹太教思潮产生了巨大的影响。

第八章

20世纪的犹太教

所有宗教在20世纪都受到了冲击。新的科学发现和历史批评不断对经文的真理性和“真实性”提出种种质疑，而这种情况在近代早期就出现了。西方政权日益世俗化，宗教的权威逐渐衰落。人们的价值观也发生了变化。受到重视的是，不分种族、肤色、性别和宗教，追求平等与普遍的人权；对正确教义的追求被视为既不重要，也无法企及。被视为理所当然的是，只要不损害别人的利益，个人有自由去走自己的路，甚至在性问题上也是如此。

大量民众放弃了有组织的宗教生活，一方面因为人们发现宗教在理性上站不住脚，另一方面因为宗教无法满足情感的需要，最主要的是因为宗教的要求妨碍了个人自由，而个人自由被视为基本的人权。

如果说西方基督教受到的影响最大，那么，西方的犹太教所受冲击不过稍稍次之，因为两者在滋养了现代性和启蒙运动的土地上，都建有自己的教堂。

同时，宗教又表现出更强的生命力和适应性，超出了人文主义者一百年前的预料之外。甚至在苏联，七十年的无神论宣传与对宗教的嘲讽也没能根除人们的宗教情怀。犹太世界中，20世纪上半叶，人们普遍认为哈西德教派的死期即将到来，其他正统派犹太教也将紧步其后尘，然而，20世纪的后半叶，哈西德教派获得了复兴，甚至在很大程度上削弱了其他正统派社团，“重获新生”的犹太人发现了他们的宗教之根，“重归犹太教”运动也获得了能量。

犹太教和其他宗教同样承受着来自知识、社会以及道德等方面的压力，也以类似的方式发出了回应。然而，全世界犹太人被卷入了20世纪两大事件的中心，这两大事件以独特的方式影响了他们。其一是纳粹大屠杀所造成的巨大的精神创伤。1933至1944年间，中欧约六

百万犹太人遭到侮辱和屠杀。其二是以色列建国。

本章将简要地回顾一下20世纪犹太教思想发展变化的四个方面。

犹太复国主义、宗教与以色列国

犹太复国主义，即以色列民回到以色列地的观点，很明显根植于《圣经》。在《圣经》中，一代代先知安慰被掳入巴比伦的犹太人，宣称他们会回到祖国。1937年，时值英国主持“国际联盟巴勒斯坦托管委员会”，大卫·本·古里安面对皮尔委员会宣读他的声明：“并非托管决议是我们的《圣经》，相反，《圣经》才是我们的托管决议。”大卫·本·古里安在1948年成为以色列的第一任总理。

本·古里安虽然深爱《圣经》，却是一个世俗的犹太复国主义者（见前文）。论及政治意义上的现代犹太复国运动时，犹太教神学家们常常自相矛盾。有些神学家，比如雷夫·库克（亚伯拉罕·伊萨克·库克，1865——1935，近代巴勒斯坦第一位大拉比），就是犹太复国运动的缔造者；他们视现代以色列建国为《圣经》预言的实现，或者至少是已经开始实现。其他神学家，比如索特玛的哈西德教派，认为只有在救世主弥赛亚领导下建立一个国家，并依照“真正的”《托拉》的统治，才算是实现了《圣经》的预言；现代的以色列不符合这个标准。

以色列/巴勒斯坦

公元70年罗马人占领耶路撒冷之后的政治史

《圣经》规定以色列国的疆域在约旦河两岸，但根本不可能确实无疑地划定该国的疆界。“巴勒斯坦”之名也是指约旦河两岸的区域。现代以色列只有《圣经》应许领土的约九分之一；其余的领土包括约旦、“被占领地区”（现在由巴勒斯坦自治）以及黎巴嫩与叙利亚的部分地区。

70—395	罗马人直接统治
约395—638	拜占庭统治
614—627	波斯占领,犹太人自治
约638—1072	阿拉伯人统治
1072—1099	塞尔柱人统治
1099—1291	十字军统治(有间断)
1291—1516	埃及的马穆鲁克统治
1517—1917	奥斯曼土耳其统治
1920(22)—1948	英国以国际联盟托管委员会的名义统治
1947年11月29日	联合国决定,将巴勒斯坦分为政治上相互独立、经济上相互联系的犹太国和阿拉伯国,耶路撒冷由国际组织监管。犹太人接受分治,而阿拉伯人拒绝接受
1948年5月14日	以色列国宣布独立

1948年5月15日	英国托管权结束,五支阿拉伯军队入侵以色列,引发以色列的“独立战争”
------------	-----------------------------------

1948年5月15日	英国托管权结束，五支阿拉伯军队入侵以色列，引发以色列的“独立战争”
1956	苏伊士战争
1967	六日战争，因埃及阻挡以色列人进入红海而引起。以色列挫败阿拉伯联军，重新统一耶路撒冷，占领西奈半岛、约旦河西岸地区、加沙和叙利亚戈兰高地
1969—1970	反击以色列的“消耗战”
1973年10月	第五次(赎罪日)阿以战争
1979年3月26日	《埃及-以色列和平条约》在华盛顿签署
1982年4月	西奈半岛正式归还埃及
1982年6月	以色列发动战争，打击巴勒斯坦解放组织在黎巴嫩的基地，最终在黎巴嫩南部划立“安全地带”
1987年12月	巴勒斯坦人发动“武装暴动”反对以色列在约旦河西岸和加沙地区的统治
1993	以色列与巴勒斯坦在奥斯陆签署协议，为巴勒斯坦自治铺平了道路
1994年10月	以色列和约旦签署《和平协议》
1995年10月	以色列与巴勒斯坦签署《第二轮奥斯陆临时协定》

许多犹太人，包括世俗的犹太人，认为以色列建国就是实现了犹太人民的“民族”期望；数千年来他们处于少数地位，受寄居国主流社会排挤，在所居住的国家里很多情况下实际上得不到完整的公民权，

现在，他们觉得自己终于“回家”了，能在独立国家的正常限度内支配自己的命运了。对受迫害的犹太人而言，以色列就是安全的港湾；如果纳粹大屠杀期间已存在以色列国的话，他们就有乞援之处了。而且，以色列建国之后，犹太人可以摆脱少数群体身份所带来的阻挠和束缚，过上履践圣约的犹太生活。

在近二千年中，包括拉比犹太教的整个形成期在内，犹太人缺乏政治独立和政治权力，这样，犹太教神学家便不得不为“政教”关系中出现的重大问题寻求答案，这些问题在之前并未在实际生活中出现过。

在当代的以色列，存在着许许多多激烈的论战。

在多大程度上敦促民众服从宗教准则才是正确的做法？民主选举出的立法机构在哪个层面上可以给宗教强制划下界限呢？

婚姻是应该继续由宗教法庭管辖，还是应该建立世俗的婚姻登记制度？

对于少数派，包括对自己的信念“持不同见解的人”在内，法律面前人人平等意味着什么？特别是，改革派和保守派拉比为什么不能像正统派拉比一样有权主持婚礼，或者（就此事而论）为什么不能像基督教和伊斯兰教神职人员一样？

现状

以色列的法律体系基本上是世俗的产物，继承自英国托管时期。以色列没有成文宪法，国家与教会之间的关系以四个因素为基础：

1. 犹太教安息日及节庆日就是国家公共假日。

2. 犹太教规定的“可食之物”即为公众习俗的标准。

3. 个人事务（结婚、离婚以及继承的某些方面）服从拉比法庭的裁决。（非犹太人的个人事务由他们自己的宗教法庭或一般法庭管

辖)

4.公立学校既开设世俗课程，也开设宗教课程。(同样，其他宗教社团也有自己的教育机构。)

1980年7月23日，以色列议会颁布法令，宣布：“只要法庭发现有待解决的问题无法援引法规或司法判例，并且无法以类推法裁决，就可以按照以色列自由、公正、平等与和睦共处的原则予以解决。”

对流产、医学试验和尸体解剖之类的问题，传统的犹太律法严加限制，那么现在应该怎么做呢？

怎样与不同信仰的国家建立外部关系？

世间有“正义战争”之类的事吗？如果有，发动“正义战争”的前提条件是什么？“纯洁武器”这个新概念就是讨论“正义战争”问题的结果，特别要求武装人员要甘冒奇险，避免伤害非战斗人员，尽量减轻敌方的伤亡。

一个国家应该以什么方式、在什么情况下向其他国家输送武器或者提供救济呢？

所有的犹太人都必须住在以色列吗？

以色列人，无论是否信仰犹太教，都将《圣经》和拉比文献当做以色列民族历史的组成部分，世俗的和信教的以色列人拥有的这份共同遗产，不但没有消弭，反而强化了纷争的激烈性，因为他们的解读方式有天壤之别。态度悲观者认为，如果不是因为军事防卫需要合作，宗教与世俗之间的争议就会撕裂这个国家；目前，结果尚不能确知，但无疑局势非常紧张。

反思纳粹大屠杀的神学

反思纳粹大屠杀的神学在1970年代发展成为一个流派，然而，犹太人对邪恶与苦难的态度以《圣经》内容为基础，这种态度一直是犹

太神学永恒不变的主题。

“尊上帝之名为圣”原则规定，犹太人必须准备好殉教，不能同谋杀，放荡淫逸，或崇拜偶像。值得一提的是，许许多多犹太人在纳粹大屠杀的高压之下，仍然保持高尚的节操，遵照哈拉卡（宗教律法），拒绝与压迫者合作。他们用生命见证了上帝的存在，以及对上帝的忠诚。也有一些人不是那么坚定；所有犹太人都是受害者，但并非所有犹太人都是殉道者。

埃弗拉伊姆·奥什里拉比在立陶宛隔都考纳斯的大屠杀中幸存下来。在考纳斯，人们向他提出各种问题。他把这些问题以及自己的答复，写在暗地里从水泥袋上撕下的纸上，藏到食品罐中，战争过后又找了回来。文稿中说：“隔都的日常生活、我们吃的食物、我们共同生活的那些拥挤的住处、裹在脚上的破布、身上的虱子、男女之间的关系——所有这一切都包含在每个问题的细节中……”



图13 这些犹太人可能被告知去“度假营地”；事实上，他们是去往史上最大的、最惨无人道的速杀死亡工厂。死于奥斯威辛集中营的人估计有二百万到四百万之多。其中约有二十万不是犹太人，包括波兰知识分子和爱国者；其余都是犹太人。

文稿中有这样的题目：“犹太人被迫撕碎《托拉》卷轴”、“为服役的犹太人读安息日《托拉》”、“为殉道者祈福”、“用洗礼证书自救”、“隔都的避孕用品”、“悔悟的囚犯头子”。下面简短的一问一答，表现了哈拉卡如何将宗教意义赋予受难者的生与死。

“我们这些考纳斯隔都里的犹太人……受德国人奴役；被迫劳作，夜以继日，不得喘息；饿得要死，得不到任何报酬。我们的仇敌德国人还下令把我们全部处死。我们都不能幸免。绝大多数人都得死

掉。”那么，还有必要按照惯例在晨祷时诵读祷告词，感谢那个“没有让我们成为奴隶”的上帝吗？

奥什里答道：“祷告文最早的一个评注者指出，写这篇祷告文赞美上帝，不是因为上帝赐予我们身体的自由，而是因为上帝赐予我们精神的自由。因此，我决定，在任何情况下我们都不可跳过或改变这种神恩。相反，尽管身陷囹圄，我们比任何时候更应该诵读神恩，向敌人表明，我们这个民族在精神上是自由的。”

传统对苦难的解释令人信服，不仅仅是因为我们有强烈的负罪感，而且在于我们坚信有来生。这种信仰，不管是表现为肉体的复活、精神永生，还是表现为两者的某种结合，在正统派犹太教义中都是最重要的。有些犹太人，也许是受神秘哲学的影响，用转世的概念来解释清白无辜的人，比如孩子所经受的苦难。

有些人认为，纳粹大屠杀是上帝对以色列的公正审判，以色列对《托拉》圣约没有信仰，他们叛教、被异族文化同化、改革犹太教，都证明了这一点；大多数犹太人认为，这种言论对死者和幸存者都是污辱。

“毫无疑问，可以明确的是神圣的上帝是宇宙唯一的主宰，我们必须接受上帝充满怜爱的审判……”匈牙利拉比什穆埃尔·大卫·温加的话准确地表达出那些犹太人的淳朴信仰，他们走进毒气室，口中念诵着“我相信”（迈蒙尼德所确立的信仰声明）或“以色列啊，你要听”（《申命记》，6：4——9，宣称上帝是独一的主，犹太人有责任爱祂，守祂的圣诫）。大难临头，他们困惑不解，但他们的虔诚战胜了邪恶，按传统的说法，他们已经作好准备去“尊崇上帝之名为圣”。甚至在灾难最深重之时，他们还在表达对上帝的爱。

纳粹大屠杀的历史真相

很多人喜欢用希伯来语单词“浩劫”（Shoah）来表示纳粹分子妄图灭绝犹太民族，因为这个词比“大屠杀”（Holocaust）少一点神学色

彩。

1933年，希特勒一上台，就按照先前的承诺，开始颁布反犹太法令；只要祖父母辈中有一位犹太人，这个人在种族上就被界定为犹太人。犹太人写的书被烧掉，犹太人的生意遭抵制，犹太人在各行各业都遭到排斥；1935年的《纽伦堡法》加强了这种立法，并将之推广到奥地利和捷克斯洛伐克。在“水晶之夜”，即1938年11月9日夜到10日黎明，犹太教会堂被焚毁，犹太人的店铺遭洗劫，成千上万的犹太人被押往集中营。

德国入侵波兰之后，犹太人被赶入各个隔都，许许多多犹太人被杀，有的则死于严酷的生活环境之中。

1942年，在柏林的万塞，纳粹分子决定实施“最终解决方案”，即从肉体上消灭所有犹太人。波兰的奥斯威辛、德国的贝尔森和中欧的其他地方建立了集中营，犹太人被送往那里，惨无人道地杀害，一般先用毒气杀害，再集体焚尸灭迹；犹太人中身强力壮者，在被杀之前都要像奴隶一般被强制劳动。德国纳粹制定了一套系统的政策，对犹太人极尽羞辱和诋毁之能事，然后再残酷地杀害。总共约有六百万犹太人遇害，差不多占欧洲犹太人口的三分之二，世界犹太人口的三分之一。

也有其他民族遭劫；但只有犹太人，也许还包括一些吉卜赛团体，纯粹是因为“种族”原因被挑出来试图完全消灭。

在死于浩劫的正统派遇难者心目中，天启的感觉很强烈，而且这种感觉现在越来越强烈。他们认为这场浩劫预示着弥赛亚来临与最终得救。宗教意义上的犹太复国主义者把这场浩劫和围绕以色列建国所发生的冲突，看成是“弥赛亚降生前的阵痛”。

“不以面目示人”的上帝这一观念越来越强烈，也许是因为它被神秘主义者（喀巴拉派）全面发展了。它与圣经评注中的上帝观念相关联，说得更准确些，即与神的显现相关联；“流亡”时上帝与以色列人同在，因为《诗篇》中说，“他在患难中，我必与他同在”（《诗

篇》，91：15）。

埃利·威塞尔也许是研究屠犹浩劫最知名的作家，他的作品也最通俗易懂。他的小说是对那场浩劫“叙事形式的诠释”。小说《夜》描述了一个孩子被纳粹分子吊死在绞刑架上，因而也回答了一个尖锐的问题——“上帝在哪里？”人们看到，苦难使人得救。他的剧作《审判》表达了对上帝无比的愤怒；上帝自己受审，然而到最后当祂被判有罪时，“法官”站起身说，“我们现在祷告吧”。

理查·鲁本斯坦反思屠犹浩劫之后，拒斥上帝就是“历史之主”这一传统观念。上帝只是未能介入进来，挽救他的信众。鲁本斯坦不相信无神论，但他敦促基督教徒和犹太教徒以异教或亚洲宗教模式为基础，信奉非有神论形式的宗教，在圣殿祭祀的象征性中寻找深刻的精神资源。

埃米尔·法肯海姆的神学观基础，实际上就是不认为屠犹浩劫的受难者身上没有现实希望：“纳粹大屠杀之后，哲学意义上的‘得康’（Tikkun）[即‘补救’、‘复兴’]是可能的，因为在纳粹大屠杀过程本身，哲学意义上的复兴已然出现，不管多么零碎，不成体系”；对这个复兴过程来说，以色列的重生，以及与自我批评的基督教展开新的建设性对话，这些必不可少。法肯海姆得享盛名，还因为他曾下过一个断言：在第613条传统诫命之外，还应该加上第614条——对于那些幸存下来的犹太人而言，要记住，永远不要对上帝绝望，以免将死后的胜利拱手让给希特勒。

索洛韦伊奇克对上帝和历史的理解更具诗意、更传统：“在恐怖之夜的子时……在一个掩盖一切的黑夜……一个疑惑和叛教的深夜……响起敲门声，那是我们深爱着的神在敲门……犹太生活的七个大逆转，七个奇迹开始了——政治、军事、文化、神学、生活观、公民权和以色列国的新兴。”

令人惊讶的是，反思纳粹屠犹的神学家作出的反应，与那些出自早期传统文献中的答案竟然如出一辙；多数答案都是经受苦难而得救赎这一主题的不同形式，其洞见得自现代心理学和社会学反应，用于

分析犹太民族的现状，往往相当敏锐。甚至包括鲁本斯坦在内的那些反应，都要求彻底修改传统的上帝观念，这些反应遵循了一种更古老的神学思潮，该思潮是由反驳尼采哲学而直接引发的。

上帝

每逢星期一，犹太人为什么要读《诗篇》第48章，赞美上帝救耶路撒冷出亚述侵略者之手？伊斯雷尔·利普许茨（1782——1860）闻名于世是因为他的《〈密西拿〉评注》，也因为他经常连续三天斋戒。他认为，礼拜日读创世赞美诗（《诗篇》第24章），星期一读《诗篇》第48章，用以表明上帝创世之后，并没有“回到天上休息，不理睬祂的子民”，而是从天堂屈尊降临西奈山，给以色列人启示。

利普许茨的这种说法包含了两种尖锐的批评。他拒绝犹太教徒（以及基督教徒和伊斯兰教徒）中世纪宗教哲学的主要观点，即上帝就是抽象的第一推动力或存在的本源，无限地超出我们的理解能力。他同样也排斥18世纪广为流行的自然神论哲学，这种哲学承认上帝的存在，但认为上帝无限地远离人类世界，对人类的日常生活漠不关心，对各宗教之间争吵不休的教义也了无兴趣。利普许茨心目中的上帝容易接近（虽然也有些苛求），非常关切“祂的子民”的日常生活，因而屈尊把最好的生活方式启示给人类。

利普许茨重塑了《圣经》中的上帝和拉比传统，这是一个“食人间烟火”的上帝，与人类深切相关。大多数后世的犹太思想家沿袭这一思想脉络，忽略了中世纪哲学家们所提出的对上帝的抽象、界定和证明。

但是，一旦论及一个关心人类、与人类相互影响的上帝，就赋予了祂一种人的品格。对改革派犹太教思想家，如赫尔曼·科恩和利奥·拜克而言，或者对“现代正统派”拉比，如萨姆森·拉斐尔·希尔施而言，上帝就是道德意义上的上帝；他们将《托拉》——赫希甚至将祭祀制度的大多数玄奥细节——解释为主要关乎道德价值观，因而以色列的使命就是向世界宣布道德规范。

马丁·布伯和埃马纽埃尔·勒维纳斯将信仰置于与上帝的关系之中讨论。布伯声称，生活的一切就是相遇，重要的是处理好你与上帝、与人之间的关系（要讲“我——你”之间的直接关系，而不是“我——它”的间接关系）；这种关系是上帝启示的基本要素，道德行为即源于此；法律与规则无力获得启示，注定难当此任。

此外还有更多有关上帝的概念。有认为上帝不是超自然的，其存在仰赖犹太教文明的发展来表达（卡普兰）；哈拉卡中的上帝是先验的，其无上的启示通过完美的、先天的法律制度实现，可以面对和消弭科学界与宗教界之间的分歧（索洛韦伊奇克）；“人格化的”上帝，与我们的感觉有共鸣，分享我们的希望与快乐，分担我们的悲痛与苦难（海舍尔）；圣约中的上帝，其道德的和宗教的要求已借助祂与宗教社团的圣约关系而广为人知（博罗维茨、诺瓦克、哈尔特曼）；未介入人世的上帝，祂没有救受害者出纳粹大屠杀的灾难，只是一言不发、显然无所作为，而我们却从中发现自己内心世界里的精神性（鲁本斯坦、库什纳）；甚至还有一位“动辄破口大骂的上帝”（大卫·布卢门撒尔），我们必须与他寻求和解，像与父母和解一样，我们在他的手底下遭受了痛苦。

不论是哪一个，上帝就在那里，活生生的，有影响力。祂还活着。下面我们就谈一谈这一点。

女性主义

在18世纪后期的欧洲，紧随启蒙运动和工业革命之后，经济变化与社会变迁引发了妇女权利运动，也叫女权主义或者妇女解放运动；法国大革命时期的妇女共和俱乐部呼吁，“自由、平等、博爱”应该适用于所有人，不分性别。

科学研究表明，男女间许多所谓的差别都是文化的产物，而不是由生理决定的特征。语言用阳性指代集体形式，这本身就被视为在延续女性的“隐形状态”或“他者身份”，让女性附属于男性。女性团体力主男性分担家庭角色，主张立法认可堕胎和承认女同性恋者的权益。

这一切是怎样冲击犹太教的呢？

《圣经》、《塔木德》和近代之前的犹太教认为，父权制和专制的社会制度是理所当然的。《创世记》第2至3章的创世故事中说，夏娃是用亚当身上的一根肋骨做成的，而且受引诱吃了禁果。这个故事说明理想乐园是怎么丧失的，而且证明了让夏娃服从于亚当的权威是正当的。只在某些“女性专属”的领域（比如母系氏族社会的族长，以及米利暗姆、路得、以斯帖），或者作为某些特殊的个体，或善（女士师底波拉、女先知户勒大）或恶（女王亚他利雅），女性才显得出类拔萃或颇具影响力。至于上帝，则总是男性。

但是，《创世记》第1章第27节说得清清楚楚：“于是，神照着自己的形象创造人；就是照着他的形象创造了人；他所创造的有男有女。”这就是说，利用我们的上帝观念规范人的行为，我们不应该区分男人和女人。同样，拉比“模仿上帝”的构想，就是把与女人相关的美德也与男性角色结合起来：“一个人如何才能像上帝那样行走呢？经上不是写着‘因为耶和华你的上帝是一团烈火’吗？但是，要学上帝的样子。像祂一样给赤身的穿上衣服……像祂一样探访病人……安慰孤寡……埋葬死者……你也该这样。”这里实际上根本没有特别男性化的品质。上帝劝诫我们要模仿的，是爱和怜悯，而非由正义引起的复仇或强制行为。

如果说在犹太传统中，关于女性上帝形象的描述很有限，那么，创造一个新形象有意义吗？丽塔·格罗斯力主，祷告时吁求上帝的耳熟能详的形式应该转变为阴性形式。比如，应该说“上帝独一，感谢主（She）”，来取代现在的阳性用法。她还列举出五个基本的女神形象，需要译为犹太教术语：

·“对立面的偶合”，或者说“模糊象征主义”

·上帝圣母的形象，两个词必须同位结合在一起

·母性女神和文化女神，创造性的共生的两面

·赋予智慧、庇护学术和知识的女神

·主张性行为是神性的一个方面

她总结道：

时间漫长的几百年间，我们言及上帝，仿佛她/他只是一个男性，神性的多维度已经消失了，或者说，严重削弱了。现在，多维度的神性恢复了。它们似乎与对上帝之无所不在的接受有关，与本质和循环周期有关。封闭、内在空间以及曲线的隐喻似乎占了优势。介入与超越参半，历史与线性时间参半，前进、暴露与直线参半，这个真相是多么大的一个安慰！

重建派犹太教自1968年创立以来，一直主张男女间完全平等，在主张不分性别的宗教礼拜方面，比任何其他教派都走得更远。改革派犹太教已经逐渐实现了男女平等，许多改革派宗教集会都尝试过必需的祷告仪式改革；比如，祷告词“我们父辈的上帝，亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝”变成“我们祖先的上帝，亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝；撒拉、利百加、拉结和利亚的上帝”。保守派犹太教在继续忠诚于哈拉卡的同时，致力于实现男女平等；1983年，保守派决定授予女性拉比职位，造成了该派的分裂。

正统派犹太教在会堂依然保持男女分座，不让女性参加《托拉》诵读，不把妇女计入祷告法定人数，更不用说任用女性为拉比了，并且，正统派依然保留着传统哈拉卡中有贬低女性之嫌的其他方面。然而，正统派也不能不受妇女运动的影响；他们改进了女性教育机构，允许甚至鼓励妇女参加公共活动，而这些做法一般看来并不见容于哈拉卡。值得一提的是雅各之家运动和月朔节运动：雅各之家运动于20世纪早期源自波兰，目的在于发展女性教育，月朔节运动兴起得更晚，它鼓励女性组织祷告团体、接受教育，并且与其他团体一起采取有力措施在正统派犹太教社团中争取女性权益。

第九章

岁月变换，“律法永恒”

这本书就要结束了。在最后一章，我们按照字母表顺序浏览一遍实例^[1]，看看大拉比（决定律法的拉比）怎样利用传统资源解决当代的难题。这是一个关键的举措。如果《托拉》如信徒所说的那样，的确是“永久法”，那就必须做到，任何时候、任何地点都能从中获得引导。一般的道德原则在《圣经》和《塔木德》中都能轻松地找到源头，但对具体的问题给出明确的答案就不那么容易了。

在犹太教中，可以利用哈拉卡具体地解决问题，这个推理过程要以权威根源和先例为基础。

现代社会在生物科学和医药技术领域所取得的进步，造成了经济、法律和伦理道德上的问题，而在犹太律法初创时期，这些问题根本没被考虑过。目前，有成千上万部犹太拉比问答实录出版面世，我们的所有实例都将从这个颇富挑战意义的领域择取。像耶路撒冷的沙雷·泽德克之类的医院容许对哈拉卡的规范进行检验；像贝尔谢巴的本·古里安大学之类的学术机构在犹太医学伦理学会中占有主导地位；像美国拉比理事会之类的拉比组织不断地修正医疗方面的哈拉卡并予以发布；各个犹太教派的专家都写了大量关于医学伦理和医学哈拉卡的书藉和文章。

保守派和正统派拉比都声称，他们的结论基于哈拉卡，不过保守派更强调历史语境。

不是每个人都相信，哈拉卡的程序稳妥可靠。丹尼尔·戈迪斯表示，正统派反对人工授精的真实原因，并不是出自真正的哈拉卡主张，而是出自对一个已婚女子因另外一个男人的精液而受孕的反感；他们真正关心的是性行为、父母身份和婚姻的特质等问题。“但如果就是这些问题导致我们反对人工授精，”戈迪斯评论说，“我们应该明

确表明立场，就其自身的是非曲直来讨论这些问题，而不能引述次要问题，让突出的哈拉卡问题变得模糊。”因而，他不赞成将哈拉卡的内容当成法规体系来分析，而赞成以之为储备，从中可以获取人的意义的内涵，即按照神的形象创造的人；我们关于医学伦理的结论应该以这些概念为基础。这大体上就是改革派和重建派的立场。

埃利奥特·多尔夫从生命终结的角度探讨这些问题，他发现正统派与改革派的立场都不能令人满意。正统派拘泥于规范与先例，又失之应用不当和主观武断，因为他们没有充分考虑时代的差异，发生先例的时代与我们所处时代的医疗状况截然不同；改革派的失败在于他们诉诸“圣约的责任”之类的概念，这种做法缺乏哈拉卡的制约，根本不能与自由的世俗道德规范相区别。他自己偏向于把保守派观点大体上分为三个层次。首先，必须在历史语境中研究犹太教的概念和律法根源。以此为基础，可以辨别我们面临的形势与经文形成时的形势之间的相关差别。这样，也只有这样，才能借助传统资源解决当代出现的问题，不仅要利用纯粹的法律推理，还要“慎重考虑我们是上帝按照自己的形象创造出来的人类这个本质”。

堕胎

犹太律法禁止堕胎，但不将堕胎视为杀人。既然堕胎不算是杀人，就出现了这样一种可能性：如果生育危及母亲的生命，与其放任自然生产而累及母亲的性命，就不如选择堕胎。这条堕胎的基本原则，《密西拿》中作了阐释：“如果妇女难产，可以将胎儿切碎，一块块掏出来，因为母亲的性命高过胎儿的性命。但如果婴儿的大部分身体已经探出（生出来），就不能动（伤害）它，不能因为一条生命而不顾另外一条生命。”

乍看起来，分娩时的妇女所处的情形似乎近于遭到侵害者追杀的受害者，法律对此情形的规定是，受害者应该得救，即便为此而不得不杀掉追杀者。同样的道理，即便“婴儿的大部分身体已经生出来”，也得堕胎，因为这个婴儿和胎儿一样，也是“追杀者”。17世纪的波兰拉比约书亚·福尔克谈到这个问题时说，分娩过程中的婴儿不能被视为

追杀者，因为这是“自然世界的产物”，因此，母亲的生命并不优先于婴儿；然而，一个未出生的胎儿还不算是完整意义上的人（nefesh，字面意思是“灵魂”，用于此处表示“有资格称做人的人”），这样，尽管胎儿不该被随意杀掉，他或她仍是一个“追杀者”。

亚伊尔·哈伊姆·巴哈拉赫（1638——1701）主张，如果不是出于促进道德、消除淫乱的考虑，就应该允许一个因通奸而受孕的女子接受堕胎手术，毁掉“她身上遭人诅咒的种子”。18世纪，雅各·埃姆登提出一个类似的问题：一个因通奸而受孕的女人是否可以堕胎，使她摆脱“巨大的痛苦”，即使生孩子不会危及她的生命？后来的权力机关已经准备考虑堕胎政策，特别是在胎儿不足四十天的情况下，在足月生下胎儿会给母亲带来巨大痛苦或羞辱时。

20世纪有两位重要的立法拉比摩西·范斯坦（1895——1986）和埃列泽·耶胡达·瓦尔登堡，二人之间就可否堕胎问题展开辩论，将问题推向了成熟阶段。如果明知一个胎儿得了泰萨二氏病，即先天身体残疾、智力迟钝、失明失聪、活不到三四岁，这种情况下，该不该堕胎呢？瓦尔登堡援引埃姆登用过的例子，认为即使怀孕七个月也允许堕胎，以避免这类悲惨的分娩给母婴双方带来“巨大的痛苦”。范斯坦表示反对，理由是分娩没有直接危及母亲的生命，堕胎虽然严格说来不是谋杀，但正常情况下肯定应被视为一种谋杀而加以禁止。显然，范斯坦注意到了当时美国日益强化的一种倾向，即允许出于医疗、社会以及“私人”的缘故实施堕胎；范斯坦确实是出于对道德的强烈关注，才坚决反对当时对堕胎的宽容态度。

支持或反对堕胎的哈拉卡观点都没有考虑妇女对自己身体的权利，就此事而论，也没有考虑男人对家中女眷的权利问题。这种争论只关注（1）妇女自己的生命权利，（2）胚胎或胎儿的生命权利。这些权利相互冲突时，就有必要探究胚胎或胎儿的权利到底有多大；有些权利自受孕起就已经获得，但完整意义上的人权只有在出生之后才能获得。

没有任何一个犹太权力机关仅仅出于将堕胎作为一种控制人口的

手段而允许堕胎。

人工授精

哈拉卡在考虑是否准许人工授精时面临三个难题：

1. 一个已婚妇女不是因为丈夫而是因为别的男人受孕，但不是通过正常的性行为，她生的孩子合法吗？换句话说，这个女人犯了通奸之罪吗？

2. 即使这个女人的丈夫就是捐精者，她在宜于分居期（严格地说来，在月经期间、还没有行洁净礼）可以受精吗？

3. 既然在其他情况下禁止手淫，该怎样从丈夫或捐精人那里取得精液呢？

人工授精似乎是20世纪才出现的新问题，但《塔木德》中也有此类实例，谈到处女“在洗浴的地方”受孕的可能性，也就是说，遗弃在那里的精液偶然进入了体内。中世纪对此类事例有过大量讨论；据西蒙·本·泽玛·杜兰（1361——1444）描述，另一位拉比以及“许许多多非犹太人”都曾告诉他，他们认识的处女就是这样怀孕的。西蒙也许是太过轻信了，但即便这类事情纯属虚构，还是有了司法判例。

摩西·范斯坦拉比认为，只要没有违禁的性行为，就不能认为发生了通奸，这样，“在洗浴的地方”受孕生下的孩子就不会是非法的。他没有积极鼓动任何人采取人工授精的办法，同时他认为，也不要明令禁止人工授精。

范斯坦的宽容态度遭到雅各布·布赖施拉比的猛烈抨击。布赖施痛斥由外人捐精受孕令人发指、恶心，应该禁止，同时，他也承认那个孩子是合法的，孩子的母亲没有犯通奸之罪，而且如果捐精人是丈夫，也是允许的。布赖施的反对立场似乎更强调一种犹太人的公共关

系，而不是与人工授精相关的具体的哈拉卡；他觉得，犹太教徒在道德问题上不应该比基督教徒表现得更放任，并且，因为天主教会反对人工授精，如果犹太教徒在道德上更为松懈，就会降低犹太教的地位。范斯坦不假思索地拒斥了这种论调，这也许表现出美国人与欧洲人不同的态度。

萨特马尔的哈西德教派拉比乔尔·泰特尔鲍姆是范斯坦最强劲的对手，他的立场是，男人的精液不管以什么方式，只要放进他人妻子的身体里，就构成通奸。范斯坦轻而易举就表明，泰特尔鲍姆的观点没有哈拉卡的根据。

安乐死

“仁慈地结束生命”有三种形式可以考虑。一种是优生安乐死，即杀死残疾的或“不合乎社会需要的”个体；犹太教绝对不支持这种方式。争论的焦点在于（1）积极安乐死和（2）消极安乐死。积极安乐死是用药物或其他医疗手段，帮助病人快速从痛苦之中解脱出来；消极安乐死就是中断治疗，让病人自然死亡。

一份早期拉比文献毫不含糊地声明，“生命垂危的人从方方面面来讲都是有生命的人……不可以捂住他的嘴，让他无法张嘴……不可以挪动他……不可以合上垂死之人的双眼。如果触摸或挪动他，就好像是让他流了血，如梅厄拉比所说，‘这就像一个摇曳的火苗；一动它，就会熄灭。’同样，如果合上垂死之人的双眼，就好像夺走他的生命。”主要的律典规定，如果有什么东西，比如劈柴的噪音，阻碍“灵魂离开”，就要停止该活动，让死者安然离开。

这两种规范区分了积极和消极的安乐死，后世的哈拉卡多取决于这种区别在当代社会条件下的完善和应用。积极安乐死一般被视为谋杀；消极安乐死有时是许可的。人们敦促医生要尽全力挽救并延长生命，哪怕只延长短短的一段时间，哪怕病人正承受巨大的痛苦。有些权威组织坚持认为，撤走维持生命的设备不像经典案例中所说的“消除劈柴的噪音”那样简单；维持生命是积极的治疗方法，而外在的噪

音仅仅是死亡的障碍。其他人则把握不清两者的区别。

瓦尔登堡认可使用麻醉药和镇痛剂，以舒缓垂死之人的痛苦，即便这些药品会抑制呼吸系统的活动、加速死亡，但前提是用药的目的仅仅在于舒缓疼痛。再者，如果这个病人已经病得无药可治，没有任何转机，则不可以给病人使用人工维持生命的治疗方法。但是，如果已给病人接上人工维持生命的仪器，那么，直到病人按照哈拉卡的标准来判断已经去世，才可以断掉仪器。为了避开后一个规范的严酷性，瓦尔登堡提出一个新的建议，即呼吸机要装配自动时钟；设定的时间结束后，呼吸机会自动断开连接，这时就要求作出积极的决定，是否继续治疗，如果没有治愈的希望，则不必继续。

12世纪的《塔木德》评注学者雅各·泰姆似乎暗示，当事人主动放弃生命，以避免过度的折磨是可以的。有些情况下，自杀主要是为了不犯更严重的罪。泰姆上面说的是不是仅指这种情况，尚不明确。拜伦·舍温援引这一点以及类似的规范作为基础来重新审视积极安乐死的问题；这种论点在正统派人士中少有认同，保守派和改革派犹太教徒则更乐于接受。

尽管不可以采取积极的措施加速遭受痛苦者的死亡，很多情况下连消极的措施也不能用，但是很多哈拉卡作者认为，可以为他或她解脱痛苦祷告；《塔木德》中显然是以赞同的口吻记载道：犹太·哈·纳西的女仆见犹太十分痛苦，就祷告“天上的啊〔即天使〕追寻主人，地上的啊〔即犹太的朋友和门徒〕追寻主人，愿天上的胜过地上的”。19世纪的土耳其拉比哈伊姆·帕拉吉认为，这种祷告应由与受苦者没有任何关系的人来完成；亲属不适于进行此类祷告。

代孕母亲

犹太律法中，父亲和母亲双方的身份都与“自然的”父母联系在一起，法庭判决也不能改变这一点，哪怕是办理了领养手续。如果一个女人通过移植的卵巢、移植的受精卵或胚胎移植而生下一个孩子，从遗传学的角度来讲，这个孩子不是她的。就尊重父母而论，即便是养

父母也必须受到尊重。但是，遗传学意义上的母亲和妊娠代孕母亲之间的差异，是怎样影响遗产继承、乱伦以及长子赎罪仪式等问题的呢？

现在正统派人士的一致意见似乎是，如果受孕和培植在一个女人身体内发生，那么这个孩子就是她的，哪怕胚胎最终被移植走；有些人坚持认为，只有受孕超过四十天之后移植，这个观点才成立，因为受孕四十天之内，胚胎还“只是水”。如果受孕在体外，那个被植入胚胎、生下孩子的妇女就是母亲。接受卵巢移植的妇女怀孕生下的孩子就是她的。

显然，正统派人士决心忽略遗传学问题；至少，他们的立场与传统文献一致，那些文献资料肯定不知道遗传学为何物。《塔木德》将男女双方在生育中扮演的角色理解为父亲提供“种子”，母亲提供孕育孩子的“土壤”，而不是父母贡献相互补充的几组基因。因此，当大卫·布莱希分析《塔木德》的一段话后总结说，“母亲的身份在配子产生的第一刻就确定了”，他错了；配子，甚至还有卵子，在哈拉卡的传统文献里根本找不到。

结语

几乎从当代生活的每个领域都能找到相似的实例，比如，决定律法的拉比从《圣经》、《塔木德》以及拉比传统文献中寻求引导，其他领域，比如妇女地位、战事实施、商业伦理、环境保护、人际关系的方方面面以及宗教仪式等，也是如此。在每个领域内，以不同的方法运用传统文献都在正统派、保守派和改革派身上重新出现。

在这个具有决策意义的过程中，经过哲学的和神学的思索，传统教义在现代世界中变得更易于理解、接受，屠犹浩劫的后果是要求人们真挚地自我反思，建立政权的新经验也向犹太人提出了挑战。犹太世界在知识与情感上从来没有经历过这样的动荡，而且，这个“从来”肯定不只是从近古时代算起。

然而，犹太世界也从来没有过如此激烈的反响。我们对犹太教的简略回顾在某种程度上表明了这些反响的丰富多样，这又证实了一个古老的传统绵延不息的生命力，它时刻准备着在一个不断变化的世界里获得新生。

前方的路不会一帆风顺。以色列的土地上，和平的前景依然扑朔迷离，离散的犹太民族仍在饱受着遭到同化与人口减少的苦痛，宗教与政治的分歧还在延续。然而，如果只有精神的中庸，就无法在混乱的世界中明辨重新发现犹太教、振兴犹太教的意义，而重新发现犹太教、振兴犹太教预示着这个具有历史意义的信仰与这个民族的美好未来。

【注释】

[1] 指本章以下各小节按照小标题英文原文首字母先后顺序排列。——编注

附录A

信仰原则十三条

由摩西·迈蒙尼德在1160年前后创作的《〈密西拿〉评注》中首次提出。

我以十足的忠诚相信：

- 1.造物主是世间万物的创造者和引导者。
- 2.造物主是唯一的，是独一无二的；祂是我们的上帝，是永远存在的。
- 3.造物主没有肉体，也没有任何肉体的特征，在世间是无可比拟的。
- 4.造物主是最早的存在者，也是最后的存在者。
- 5.正确的做法是直接向造物主祷告，不向任何其他的存在者祷告。
- 6.先知所说的每句话都是真实的。
- 7.摩西的预言是真实的，他是所有先知之父，即最伟大的先知。
- 8.现在为我们所拥有的《托拉》，就是上帝赐予摩西的。
- 9.《托拉》不可更改，造物主也不会赐予任何其他的《托拉》。
- 10.造物主知道人们的行为和想法。
- 11.谁信守祂的圣诫，谁就得奖赏；谁违背圣诫，谁就受惩罚。
- 12.弥赛亚还没有降临，必须持之以恒地期望祂到来。

13.死者会重新被赋予生命。

附录B

改革派犹太教《费城纲领》

费城会议，1869年11月3日至6日

原则声明

1.弥赛亚拯救以色列的目的不在于恢复大卫子孙统治下的旧犹太国，再次将以色列与世界各国隔开，而在于承认上帝的独一性，联合上帝所有的子民，以便实现全部理性造物的统一，实现他们所需要的道德净化。

2.我们认为，第二犹太共和国的毁灭不是在惩罚以色列的罪孽，而是上帝启示给亚伯拉罕的那个神意的结果。随着世界历史的推进，神意更加明确，即让犹太人遍布整个地球，完成他们崇高的祭司使命，引导世间万国万民真正认识和崇拜上帝。

3.亚伦的大祭司身份和摩西的献祭礼拜，是全体犹太人真正祭司身份的初期准备阶段，它始自犹太人散居于世界各地，也是虔诚信奉和道德净化的准备阶段，仅仅这一点就是上帝所喜悦和所接受的。这些机制是为更高形式的宗教虔诚所筑就的基础，随第二圣殿的毁灭，它们彻底地成为过去；祷告时提及它们，也只是在过去的教化影响这个意义上。

4.亚伦后裔与非亚伦后裔之间的任何区分，就宗教仪式和宗教职责来说，都是不可接受的，不论是在宗教崇拜，还是在社会生活中。

5.上帝拣选以色列民族为信众，让他们承载最崇高的博爱思想，这一点要一如既往地予以强调。正因为如此，每逢提及这一点，必定充分强调以色列人救助全世界的使命，强调上帝怜爱所有子民。

6.肉体复活的信条没有任何宗教基础，灵魂不朽说仅指灵魂在来生存在。

7.当务之急是修习希伯来语，因为神圣的启示是用希伯来语给出的，希伯来文学影响着所有开化的民族，其不朽作品通过希伯来语保存下来；修习希伯来语必须是我们为履行宗教职责和义务所一直希望掌握的，然而，大多数信奉同派宗教的人已经不能理解希伯来语；所以，在这种情况下，祷告时希伯来语必须让位于通俗易懂的语言，这才是明智之举；如果祷告文无法理解，祷告也就徒具形式了。

大会也就结婚和离婚问题作出了决议，一方面认可母系血统决定犹太人身份的原则，同时强调即使是未受割礼的男孩，只要母亲是犹太人，他就是犹太人。

索引

A

abortion 堕胎

Abraham 亚伯拉罕

Abravanel , Isaac 伊萨克·阿布拉瓦内尔

Abulafia , Abraham 亚伯拉罕·阿布拉菲亚

Adam 亚当

Ahad Ha-Am , 阿哈德·哈姆 see Ginzburg , Asher 参见阿舍·金兹伯格

Ahasuerus 亚哈随鲁

Albigenses 阿比尔教派

Alfarabi 阿尔法拉比

Alkabetz , Solomon 所罗门·阿尔卡贝兹

Alkalai , Yehuda 耶胡达·阿尔卡莱

Alliance Israélite Universelle 世界以色列联盟

Amida prayer 《阿米达》祷告文

animals , kindness to 善待动物

anti-Judaism 反犹主义

anti-Semitism 排犹主义

Aquinas , Thomas 托马斯·阿奎那

Arabs 阿拉伯国家

Aristotle 亚里士多德

arms trade 军火交易

artificial insemination 人工授精

Asher ben Yehiel 亚设·本·约希勒

Ashkenazi , see also Sephardi 德系犹太人，也见西班牙系犹太人

assimilation , integration 同化，融合

astrology 占星术

autopsies 尸体解剖

Avicenna 阿维森纳

B

Baal Shem Tov 巴尔·谢姆·托夫

Babylonia (Iraq) 巴比伦王国 (伊拉克)

Bacharach , Y.H. 巴哈拉赫

Baeck , Leo 利奥·拜克

Bahai (faith) 巴哈伊派教徒 (信仰)

Banus 巴努斯

Barmitzvah 男子成人礼

Baroka of Hoza'a , Rabbi 霍扎阿的巴洛卡拉比

Bat Chayil 坚振

Batmitzvah 女子成人礼

Beis Yaakov movement 雅各之家运动

belief , see creed 信条 , 参见教义

ben Adret , Solomon 所罗门·本·阿德雷

Ben Gurion , David 大卫·本·古里安

Berger , Peter 彼得·伯格

Bet ha-Midrash 讲经堂

Bevis Marks Synagogue 贝维斯·马克斯街犹太教会堂

Bible (Hebrew scripture) , see Torah 《圣经》 (希伯来圣经) , 参见《托拉》

Bible criticism 圣经批评

bima 中心平台

bitter herbs 苦草

Bleich , J.David 大卫·布莱希

Bloch , Ernest 欧内斯特·布洛赫

Blood Libel 血诬案

Blumenthal , David 大卫·布卢门撒尔

Board of Deputies of British Jews英国犹太人代表局

Borowitz , Eugene 尤金·博罗维茨

Breisch , Jacob 雅各布·布赖施

Buber , Martin 马丁·布伯

burial 土葬

C

Calendar , Jewish 犹太历法

Central Conference of American Rabbis (Reform) 美国拉比中央大会 (改革派)

charity 慈善

chavura 联谊会

chosen people 被拣选的民族

Christian Hebraism 基督教希伯来文化研究

Christian-Jewish relations and dialogue 基督教——犹太教的关系和对话

Christians , Christianity 基督教徒 , 基督教

Chrysostom , John 约翰·克里索斯托

Church and State 教会与政权

circumcision 割礼

civil rights 公民权

Clermont-Tonnerre , Count 克莱蒙-托内尔伯爵

Cohen , Hermann 赫尔曼·科恩

Columbus , Christopher 哥伦布

Columbus Platform 《哥伦布纲领》

commandment 圣诫

Conference of European Rabbis欧洲拉比公会

confirmation 坚振礼

Conservative (Masorti) Judaism 保守派犹太教

conversion 改宗

conversos改变信仰的人

covenant 圣约

Creechurch Lane Synagogue 克里教堂街犹太教会堂

creed (belief , faith) 教义 (信条 , 信仰)

cremation 火葬

Crémieux , Adolphe 阿道夫·克雷米厄

Crusades 十字军东征

D

Damascus Affair 大马士革事件

Daniel 但以理

David , King 大卫王

de Luna , Beatriz , see Gracia Nasi比阿特丽斯·德卢纳，参见格拉西亚·纳西

de’Rossi , Salomone 萨洛莫内·德罗西

Dead Sea scrolls and sects 《死海古卷》及其教派

devil 魔鬼

Dienemann , Max 马克斯·迪内曼

Dinur , Ben Zion 本-锡安·迪努尔

divorce (get) 离婚

dogma 教义

Dorff , Elliott 埃利奥特·多尔夫

Druze 德鲁兹教派

Dubnow , Simon 西蒙·达布诺

Duran , Simon , ben Zemah , 西蒙·本·泽玛·杜兰

E

education , see learning 教育，参见 研习

Elijah 以利亚

Elijah of Vilna 维尔纳的伊莱贾

Elisha 以利沙

Emden , Jacob 雅各布·埃姆登

Enlightenment 启蒙运动

Ephraim of Bonn 波恩的埃弗拉伊姆

equality , see civil rights 平等 , 参见公民权

Ercole II of Ferrara 费拉拉的埃尔科莱二世

Essenes 艾赛尼派

Esther 以斯帖

ethics , see also medical ethics 道德规范 , 也见医学伦理

euthanasia 安乐死

Eve 夏娃

excommunication , see herem 逐出教会 , 参见坚壁策略

‘eye for an eye’ not literal 不是按字面意思相信“以眼还眼”

F

Fackenheim , Emil 埃米尔·法肯海姆

faith , see creed 信仰 , 参见教义

faith , and works 信仰 , 和工作

Falk , Joshua 约书亚·福尔克

family 家庭

fasts 斋戒

Feinstein , Moshe 摩西·范斯坦

feminism 女性主义

Ferdinand and Isabella 费迪南与伊莎贝拉

festivals 节日：

Days of Awe 敬畏日

Day of Atonement (YomKippur) 赎罪日

New Year (Rosh Hashana) 新年 (犹太新年)

minor 次要节日

Chanukah 光明节

Israel Independence Day 以色列独立日

New Year for Trees 新年植树节

Purim 普珥节

Pilgrim Festivals 朝圣诸节

Pesach (Passover) 逾越节

Shavuot (Pentecost) 五旬节

Simchat Torah (Rejoicing of the Torah) 庆法节

Succot (Tabernacles)

see also Sabbath , New Moon , fasts 也见安息日、朔月、斋戒

Feuerbach , Ludwig 路德维希·费尔巴哈

Final Solution (Endlosung) 最终解决方案

firstborn , redemption of 长子赎罪

fiscus judaicus 丁税

foeticide 堕胎

forgiveness 宽恕

Frankel , Zacharias 撒迦利亚·弗兰克尔

G

Gamaliel II 迦玛列二世

Gemara 《革马拉》

geniza (of Cairo) (开罗) 藏经馆

Gentiles 外邦人

George III of England 英格兰的乔治三世

Gershom of Mainz 美因茨的格肖姆

ghetto 隔都

Ginzburg , Asher 阿舍·金兹伯格

Glückel of Hamlin 哈姆林的格吕克尔

God , passim (this is a book about religion) 上帝 , 《无所不在》 (这是一本宗教书籍)

feminine imagery for 女性形象

image of 的形象

intervention in human affairs 介入人类事务

modern concepts of 现代观念

love of Church 对教会的爱

love of Israel 对以色列的爱

unity 独一

Godfrey de Bouillon 布永的戈弗雷

Gordis , Daniel H. 丹尼尔·戈迪斯

Gracia Nasi 格拉西亚·纳西

Gross , Rita M. 丽塔·格罗斯

H

Hadrian 哈德良

haggada 哈加达

halakha (law) 哈拉卡 (律法)

Halevi , Yehuda 耶胡达·哈列维

Hallel 哈列颂诗

hametz (leaven) 发酵物

Hannah 哈拿

Hartman , David 大卫·哈尔特曼

Hasan ibn al Nu‘man 哈桑·伊本·阿尔·努曼

hasid , hasidism 哈西德派教徒 , 哈西德派

hasidei Ashkenaz 德国虔诚派

hasidim of Egypt 埃及的哈西德派

haverim 教友

havura , see chavura 犹太教团体，参见联谊会

hazzan (prayer leader) 领诵

Hebrew language 希伯来语

Hebrew Union College 希伯来协和学院

Heine , Heinrich 海因里希·海涅

herem (excommunication) 坚壁策略 (逐出教会)

heresy 异端邪说

hermeneutic , see interpretation 解经，参见阐释

Herzl , Theodor 西奥多·赫茨尔

Heschel , Abraham Joshua 亚伯拉罕·约书亚·海舍尔

hesed 爱

Hess , Moses 摩西·赫斯

Hillel 希勒尔

Hirsch , S.R. 希尔施

historiography , schools of 史学流派

holiness 圣洁

Holocaust (Shoah) 纳粹大屠杀 (浩劫)

Holocaust theology 反思纳粹大屠杀的神学

homosexuality 同性恋

Host desecration 亵渎圣体

I

Ibn Ezra , Abraham 亚伯拉罕·伊本·埃兹拉

ibn Gabirol , Solomon 所罗门·伊本·加比罗尔

identity , Jewish 犹太人身份

inclinations , good and bad 善的和恶的倾向

inclusivist language 宽容论

individual freedom 个人自由

Innocent III , Pope 教皇英诺森三世

Inquisition 宗教裁判所

integration , see assimilation 融合，参见同化

interpretation 阐释，释经

Isaiah 以赛亚

Islam , Muslims 伊斯兰教，穆斯林

Israel legal system 以色列法律制度

Israel , the people 以色列民族

Israel/Palestine , the land or State 以色列/巴勒斯坦，地或国

J

Jacobson , Israel 伊斯雷尔·雅各布森

Jahrzeit 祭日

James 雅各

Jerusalem 耶路撒冷

Jesus (Christ) 耶稣 (基督)

Jewish Christians 犹太基督教徒

Jewish identity 犹太人身份

Jewish Theological Seminary of America 美国犹太神学院

John-Paul II , Pope 教皇约翰-保罗二世

Jonas , Regina 雷吉娜·乔纳斯

Jonathan ben Uzziel 乔纳森·本·乌西勒

Josephus Flavius 弗莱维厄斯·约瑟夫

Judah ha-Nasi 犹太·哈·纳西

Judah he-Hasid 犹太·赫·哈西德

just war 正义战争

Justin Martyr 殉教者查斯丁

K

kabbala , see mysticism 犹太神秘哲学 , 参见神秘主义

kaddish 犹太教祈祷文

Kahina Dahiya 卡西珊·达希亚

Kallir , Eleazar 埃利埃泽·凯利尔

Kant , Immanuel 伊曼纽尔·康德

Kaplan , Mordecai M.莫迪凯·卡普兰

Karaites , Karaism 圣经派信徒 , 圣经派

kavvana (inwardness , intention) 卡瓦纳 (亲灵恩 , 意图)

kiddush haShem 尊上帝之名为圣

Kimelman , Reuben 鲁本·基梅尔曼

Klezmer 犹太传统乐队

kneeling at prayer 跪姿祷告

Kook , A.I.库克

kosher food 合乎教规的饮食

Kushner , Harold 哈罗德·库什纳

L

Lateran Council , fourth 第四次拉特兰会议

Law , see halakha 律法 , 参见哈拉卡

learning 研习

Lessing , G.E.莱辛

Lévinas , Emanuel 埃马纽埃尔·勒维纳斯

Lewandowski , Louis 路易·莱万多夫斯基

Liberal Judaism 自由派犹太教

life after death 来生

Lipschütz , Israel 伊斯雷尔·利普许茨

Liturgy , see also prayer 礼拜仪式，也见祷告

love of God 爱上帝

love of neighbour 爱邻人

love , kindness (hesed) 爱，关爱

Lubavitch 仪式派

M

Maimonides , Abraham 亚伯拉罕·迈蒙尼德

Maimonides , Moses 摩西·迈蒙尼德

Maimonides , Obadiah 奥巴代亚·迈蒙尼德

mamzer 合法子女

Marcus Aurelius 马可·奥勒留

marranos , see conversos 马拉诺，参见改变信仰的人

marriage 婚姻

martyrdom 殉教

Marx , Karl 卡尔·马克思

Masorti , see Conservative 玛索蒂，参见保守派犹太教

matza 无酵饼

medical ethics 医学伦理

Mendelssohn , Moses 摩西·门德尔松

Mendez , Diogo 迪奥戈·门德斯

Messiah 弥赛亚

Meyer , Michael 迈克尔·迈耶

mezuzah 门柱圣卷

mid-life 中年生活

Miedzyrzec , the Maggid of米蒂泽克

mikveh (ritual bath for immersion) 经后沐浴

Milhaud , Darius 达吕斯·米约

minyan (prayer quorum) 祷告法定人数

Mishna 《密西拿》

mitnaged 哈西德教派的对手

mitzva , see commandment 戒律，参见圣诫

modernity 现代性

Montagu , Lily 莉莉·蒙塔古

Montefiore , Claude 克劳德·蒙蒂菲奥里

Montefiore , Moses 摩西·蒙蒂菲奥里

months , Jewish 犹太月份

Mortara Affair 莫尔塔拉事件

Moses 摩西

mourning 哀悼

Musar movement 穆萨尔运动

music of the synagogue 犹太教堂的音乐

mystics , mysticism 神秘主义者 , 神秘主义

N

Napoleon 拿破仑

Nationalism , see also Zionism 民族主义 , 也见犹太复国主义

Nature 自然

Nazis 纳粹分子

neoplatonism 新柏拉图主义

New Moon (Rosh Hodesh) 朔月

New Moon (Rosh Hodesh) movement 朔月节运动

New Testament 《新约》

Nicholas III , Pope 教皇尼古拉斯三世

Nietzsche 尼采

Novak , David 大卫·诺瓦克 ,

O

old age 晚年

ordination of women 女性授任神职

Origen 奥利金

Orthodox Judaism 正统派犹太教

19 ,

Oshry , Ephraim 埃弗拉伊姆·奥什里

P

parenthood 为人父母

patriarchal society 父权社会

Paul (Saul) of Tarsus 塔尔苏斯的保罗 (扫罗)

Pelaggi , Hayyim 哈伊姆·佩拉吉

penitence (teshuva) , see also reborn 悔罪 , 也见重生

Pepys , Samuel 塞缪尔·佩皮斯

Peter 彼得

Pharisees 法利赛教派

Philadelphia Platform 《费城纲领》

Philo of Alexandria 亚历山大的斐洛

Pittsburg Platform 《匹兹堡纲领》

Plato 柏拉图

poetry (piyyut) , see also liturgy 赞美诗 (诗人) , 也见礼拜仪式

polygamy 一夫多妻

population 人口

prayer , see also liturgy 祷告 , 也见礼拜仪式

Priesand , Sally 萨莉·普里桑德

principles of faith (Maimonides) , see also creed 信仰原则
(迈蒙尼德) , 也见教义

prophets , prophecy 先知 , 预言

Q

Quran 《古兰经》

R

Rabbanites 拉比派

Rabbinical Council of America 美国拉比理事会

rabbis 拉比

female 女性

Rashi 赖施

Reason and belief 理性和信仰

Rebbe 拉比

reborn Jew (baal teshuva) , see also teshuva 重生后的犹太

人，也见悔罪

Reconstructionist Judaism 重建派犹太教

Reconstructionist Rabbinical College 重建派拉比神学院

redemption 赎罪

Reform Judaism 改革派犹太教

reincarnation 化身

‘religion of nature and reason’ “自然和理性的宗教”

Renaissance 文艺复兴

Resh Galuta 流亡人领袖

responsa , rabbinic 拉比答问实录

resurrection , see life after death 复活，参见来生

Revelation 启示

Revolts against Rome 反抗罗马的叛乱

righteous gentiles 行义举的外邦人

Roman law (Gaius and Ulpian) 罗马法 (圣加伊乌斯和乌尔皮安)

Rosenzweig , Franz 弗朗兹·罗森茨威格

Rubenstein , Richard 理查德·鲁本斯坦

S

Saadia Gaon 萨阿迪亚加昂

Sabbath 安息日

Sadducees 撒都该教派

Salanter , Israel 伊斯雷尔·撒兰特

salvation 拯救

Samaritans 撒马利亚人

Sambatyon , River 塞巴提昂河

San Francisco Platform 《旧金山纲领》

Sanhedrin (French) 犹太教公会 (法国)

Schechter , Solomon 所罗门·谢克特

Schneersohn , M.M.施尼尔桑恩

scripture , see New Testament ; Quran ; Torah secularization
圣经 , 参见《新约》 ; 《古兰经》 ; 《托拉》的世俗化

seder 逾越节家宴

self-definition of Jews and Christians 犹太教徒和基督教徒的自我界定

Sephardi , see also Ashkenazi 西班牙系犹太人 , 也见 德系犹太人

Septimius Severus 塞普提米乌斯·塞维鲁斯

sexual orientation 性取向

sexual relationships 性关系

Shakespeare , W. 莎士比亚

Shekhina (divine presence) 舍金纳 (神的出现)

Shema 《施玛篇》

Sherira Gaon 舍里拉加昂

Sherwin , Byron L. 拜伦·舍温

shiur (study session) 经书研习

shiva 七日服丧期

Shoah , see Holocaust 浩劫 , 参见纳粹大屠杀

shochet 礼定屠师

shofar 羊角号

Soloveitchik , Hayyim 哈伊姆·索洛韦伊奇克

Soloveitchik , Joseph Dov 约瑟夫·多夫·索洛韦伊奇克

Sotmar Hasidim 索特玛的哈西德教派

soul 灵魂

Spinoza 斯宾诺莎

spirituality 精神性

Stamaim 斯泰梅姆

status quo (Israel) 现状 (以色列)

Stoics 斯多葛学派

stories and story telling 故事和讲故事

Sufis 苏非派

suicide 自杀

Sulzer , Salomon 萨洛蒙·祖尔策

Sura and Pumbedita 苏拉城和蓬贝迪塔城

surrogate motherhood 代孕母亲

synagogue 犹太教会堂

T

tallit 塔利特

Talmud 《塔木德》

Tam , Jacob 雅各布·泰姆

Tay-Sachs disease 泰萨二氏病

tefilla , see prayer 泰斐拉，参见祷告

tefillin 泰斐林

Teitelbaum , Joel 乔尔·泰特尔鲍姆

Temple (ancient , in Jerusalem) 圣殿（古代的，位于耶路撒冷）

Temple (Reform) 圣殿（改革派）

teshuva , see penitence 悔罪

tithes 什一税

Torah min ha-Shamayim , see also revelation 在西奈山得自神启的《托拉》，也见 启示

Torah (Bible , scripture) 《托拉》 (《圣经》 , 经文)

Torah sages 精通《托拉》的贤哲

Torah scroll (sefer Torah) 《托拉》卷轴

Torah with the Way of the Land 《托拉》与本地文化相合

Tzaddik 50义人

tzedaka , see charity 义举 , 参见慈善

U

Union for Traditonal Judaism 传统犹太教联盟

universal and particular 普世救赎和特殊神恩

Usque , Samuel 塞缪尔·乌斯奎

Ussher , Bishop 厄谢尔主教

V

Vespasian 韦斯巴芗

virgin birth 处女分娩

visiting the sick 看望病人

Voltaire 伏尔泰

W

Waldenburg , E.Y. 瓦尔登堡

Webber , Jonathan 乔纳森·韦伯

Wiesel , Eli 埃利·威塞尔

Wise , Isaac Meyer 艾萨克·迈耶·怀斯

women's status and activities 妇女地位和活动

Y

years , Jewish reckoning of 犹太人纪年

yeshiva , yeshivot 犹太神学院

yetzer , see inclinations 冲动，参见倾向

Yiddish 意第绪语

Yohanan of Tiberias , rabbi 蒂贝里亚的约哈南拉比

Z

Zealots 奋锐党

Zechariah 撒迦利亚书

Zionism , see also Nationalism 犹太复国主义，也见民族主义

Zoroastrians 拜火教

A Very Short Introduction

牛津通识读本

印度哲学祛魅 Indian Philosophy

[英国] 休·汉密尔顿 / 著

王晓凌 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

印度哲学祛魅 / (英) 汉密尔顿 (Hamilton , S.) 著 ; 王晓凌译.
——南京 : 译林出版社 , 2013.6

(牛津通识读本)

书名原文 : Indian Philosophy : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3274-1

I.① 印... II.① 汉... ② 王... III.① 哲学史-印度 IV.① B351

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219849号

Copyright © Sue Hamilton 2001

Indian Philosophy was originally published in English in 2001.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 印度哲学祛魅

作 者 [英国] 休·汉密尔顿

译 者 王晓凌

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2001

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年6月第1版 2013年6月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3274-1

目录

[序言](#)

[前言](#)

[语言及发音注解](#)

[第一章 理性与信仰 印度思想的丰富性和多样性](#)

[第二章 婆罗门起源 祭祀、思索宇宙、同一性](#)

[第三章 远离尘世 佛陀的中道](#)

[第四章 争议与辩护 语言、文法和论辩](#)

[第五章 范畴与方法 胜论派和正理派](#)

[第六章 物与非物 佛教思想的发展](#)

[第七章 见证与被见证 瑜伽和数论派](#)

[第八章 言语与著作 伐致呵利、弥曼差和吠檀多](#)

[跋 从古代经典思想到现代](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

湛如

印度哲学与中国哲学、西方哲学被并称为世界的三大哲学传统，印度与中国同为世界文明古国，印度文化在世界上占有重要地位。印度哲学是印度文化的基本组成部分，具有较强的系统性和逻辑性，理论深邃，源远流长，中国、日本等国传统文化中包含着很多印度文化的影子与元素。中国自古以来就有研究印度宗教文化的传统，但古代与现代中国人接触较多的是印度佛教，从汉代的译经开始一直到清末的佛教义学的复兴，历代东来西去的高僧成为中印文化交流的主体，玄奘等四大翻译家的成就与影响更是让人耳熟能详。

吠陀是现存古印度最早的宗教历史文献，而奥义书中则出现了一些印度哲学的基本观念，包括部分哲学理论。尽管一些哲学观点与宗教思想密不可分，但奥义书被很多人视为印度哲学的起点与宗教哲学的源头，奥义书的成书时间大体上是公元前800年至公元前500年左右，奥义书中的“梵我同一”、“轮回解脱”的理论对后世印度哲学产生了重要影响。

从公元前6世纪至公元前2世纪，印度思想与哲学进入百家争鸣时期，印度著名的两大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》的主要部分在这一时期形成，两大史诗中有不少篇幅讲述了哲学与宗教，人们习惯将这一时期称为“史诗时期”。

公元前6世纪以后到公元4世纪，婆罗门教系统内部出现了分歧，导致六派哲学的先后形成，六派哲学均承认吠陀权威这一时期也被称为“经典时期”。沙门思潮的兴起在一定程度上给婆罗门教带来了较为严重的危机。新思潮、新思想种类极多不同文献记载有数百种之多，最有代表性并持久发展的是佛教、耆那教和顺世论。佛教的创立就是反对婆罗门教的三大纲领，但对婆罗门教的某些思想还是进行了不同程度地吸收与改进，佛教的理论体系庞大，但有关灭苦的方法、轮

回、解脱等主张与婆罗门教有着非常相近之处。然而，佛教的缘起论、主张诸行无常等观念则是与婆罗门教的最大不同。佛教、耆那教和顺世论都不承认吠陀的权威，在很多方面与婆罗门教对立，被婆罗门教系统称为异流三派。实际上，印度历史上占主导地位的宗教仍然是婆罗门教或印度教。

在佛教兴起并持续发展的漫长历史进程中，婆罗门教似乎淡出了人们的视野，但婆罗门教凭借着自身的传统与文化习惯等诸多因素，一直以不同方式在进行自身的理论调适与发展随着公元8世纪左右商羯罗（788 - 820）的出现，婆罗门教在理论与实践等多方面的改革已经取得了显著成果，印度教的出现便是其最为明显的例子，它将传统的婆罗门教思想进行改造完善了传统婆罗门教的基本学说，并为印度教的理论进行了有力铺垫。

公元9世纪至18世纪，印度经常受到新的民族与新的宗教的影响，南亚次大陆的宗教与民族冲突日益严重，印度教的影响逐渐扩大，而佛教在8世纪之后也许是因为时节因缘的关系，在印度本土的发展呈转型态势，而佛教第二故里的中国则如日中天，汉传佛教的主要宗派都纷纷创立，禅宗更是一花开五叶，结果自然成。耆那教的影响日益缩小，伊斯兰教的思想则有了较大发展，15世纪末和16世纪初，锡克教又有了自己的势力范围。

印度近现代百分之八十以上民众信奉的是新婆罗门教（即印度教），佛教的思想也在印度教中有所影响，佛教与婆罗门教包括与印度其他宗教的交流，也直接或间接丰富了佛教自身的思想体系。因此，了解佛教以外的印度宗教哲学对完整地理解印度文化十分重要。

本世纪以来，国内关于印度哲学的研究可谓代不乏人，晚近以来，梁漱溟先生、陈寅恪先生、许地山先生、向达先生率先开印度学研究之先河，奠定了印度学在国内研究的基础。此后季羨林先生、饶宗颐先生、金克木先生自50年代以来一直从事这方面的研究，而且硕果迭出。文革后国内印度学研究的成果更是取得了长足的进展，一些专门性的成果也先后问世，巫白慧先生、黄心川先生、姚卫群先生等

都有着系统性的讨论与论述。

休·汉密尔顿的这本《印度哲学》为近年来印度哲学领域较为引人注目的著作，本书试图阐明的是印度思想中关于理性的传统，并与西方哲学的“理性”进行了通俗的辨析。作为通识性的读本，本书分八章，基本上对印度哲学二千五百年左右跨度的内容作了流畅地梳理，一些观点已经超越了一般意义上的通识，字里行间流露着精辟的思考，并启发读者在阅读本书后继续探寻印度哲学的奥秘与神奇。

作为有缘较早读到本书的原著与汉译本的自己，一直在为本书取得的成绩欢喜不已，承蒙译林出版社友人的厚爱与垂青，希望在汉译本出版之际为本书写几句话，惶恐之余迟迟不敢下笔，阅读本书的过程也是自己学习的过程，期待并祝福读者能有各自不同的收获。

前言

三万五千字篇幅的印度哲学？许多人会认为这是不可能的。可以肯定，即使有人被说服来尝试这项工作，也没有两个人会按同一方式去做的。就本书而言，我对所用材料的多样性的处理方法已在第一章中作了解释。但无论如何，作为一本入门导读其主要目的还在于突出特色，引导感兴趣的读者去涉猎比本书所蕴含的更为广阔、更为复杂的主题，同时，还要使这类主题能为初学者所接受。这些就是我撰写本书的指导思想。我希望本书能引起人们的一些思考，不管是就介绍用不同的方式来思考我们所经历的世界，还是就激起感兴趣的人去进一步探究这个课题而言。为此，本书最后列出了推荐书目。

按照入门导读的方式探讨哲学思想，并且是从非英语的文本着手，这就必须要处理两个实际问题：一是不可避免地要使用与哲学问题有关的专业术语；二是如何才能最佳地翻译出那些关键词及原文摘录。关于专业术语，我已尽量少用，但对那些用法较为重要、要求初学者加以熟悉的术语，我还是添加了一些解释性的加框文字。然而无论怎样，要记住的是这些术语本身并不重要，重要的是理解它们所涉及的内涵。

至于翻译，有时一个关键词无法翻译成有意义的英语对应词；在这种情形下，我就照搬梵语或巴利语的原文。但我也请各位读者不要因为不熟悉这些生词而失去阅读的兴趣。实际上诸多学科与领域——拉丁语，希腊语，涉及主要的语言学传统或文化传统的著作，数学与物理学，以及当代一般技术与计算机技术——都需要接受和学习一定的专业术语，而这些术语最初也可能是没人能够理解的。本书中没有翻译的原文词汇是少量的，并且这些术语使用的前后语境也会有助于读者对其进行理解。

对于从原文中引用的长篇节选，一个更为棘手的问题是如何按原文忠实地翻译出来。不仅对原文语法和句法的忠实经常会导致笨拙生硬的英文，并且许多原文组合的词汇没有相对应的英文：这种情况下

直译往往还不能传达原文的含义。为寻求平衡，我认为一个可取的方法是在可能的地方把某些章节改写成英文。因此，我在书中尽力使用普通的现代英语，而且，为了清楚地表达原文，在某些具体情况下我不会局限于意译，而是采用形式上的翻译。总之，我的目的就是尽可能明白清晰地表达原文意思。当然，要是读者愿意，你们也可以去求助其他翻译版本来作个对比或进行替代的阅读。除特别声明，本书中的直译与意译均出自笔者本人。

在此，我要对牛津大学出版社的乔治·米勒致以谢意，他邀请我撰写本书并且给予我和蔼可亲的指导与建议；同时也感谢特雷西·米勒在编辑本书的过程中所提出的宝贵意见。另外，我要特别感谢伦敦国王学院在所有其他学者忙于出版大量的“基础研究”任务时，能允许我以公假专门撰写本书。

还要对缪里尔·安德森、塞西莉亚·斯托尔和盖伊·沃特森表示十分的感谢，他们慷慨地挤出时间来评阅了我的手稿。当然，最后定稿的文责全部由我本人承担。我还要向我的同事兼朋友理查德·刚布里奇表示感谢，感谢他在本书写作以及其他方面所给予的诸多建议、批评和支持。最后要感谢的是克莱尔·帕尔默，是他长期以来与我交流意见和想法并为我提供精彩的灵感^[1]便是专门为他而写。

【注释】

[1] 为方便读者查阅，此处已将原文标注的英文页码替换为相应的中译文页码。以下类似情形不再一一说明。——编注

语言及发音注解

本书谈到了印度传统中使用的梵语和巴利语两种语言。如正文前几章所述，公元前数百年，在自称为雅利安人的人群从欧亚大陆中部经由今天的巴基斯坦迁徙至印度北部时，印度传统便开始了。保留在他们仪式惯例中的语言就是梵语，即后来被一位名为帕尼尼的文法学家编撰成经典形式的语言（参见本书第四章）。在语言史上，梵语被称为“古印度——雅利安语”，大多数印度哲学作品都是用这种语言写成的。随着时间的推移这种经典的梵语出现了多种形式的变体与方言，它们被统称为“中期印度——雅利安语”，巴利语就是其中的一支。早期佛教的许多经文就是以巴利语的形式才保存下来的。上述不同语言之间的紧密联系可以用梵语单词dharma（“法”）来解释说明，其在巴利语中是dhamma；同样，梵语nirvāna变成巴利语则是nibbāna（其相应的英语形式是nirvana，即涅槃）。

梵语与巴利语是两种以相同的字母为基础的表音语言，这种字母比我们熟悉的罗马字母要长一些，许多外加字母中都标有变音符号，比如：ā与a；ñ、n、n、n与n；s、s与s。有时人们会发现在英语中会将s改写为sh，因为这就是s的发音。但是如果保留变音符，发音就更为准确，因此，我在本书中采用完整的梵语与巴利语字母。

熟知梵语和巴利语的发音规则有助于克服这两种语言最初带来的陌生感。以下即是一些发音规则：

a 短音，如英语hut中u的发音

ā 长音，如英语nirvana中a的发音

i 短音，如英语hit中i的发音

ī 长音，如英语feet中ee的发音

u 短音，如英语put中u的发音

ū 长音，如英语boot中oo的发音

e 类似英语may中a的发音

o 类似英语rope中o的发音

r 如英语pretty中r的发音

s 如英语sit中s的发音

s、s sh 的变体

ñ 如英语canyon中ny的发音

ń, n 如英语not中n的发音，但n的发音要求舌头位于上颚的后部

t 如英语tea中t的发音

t 如英语tea中t的发音，但t的发音要求舌头位于上颚的后部

m 如英语hang中ng的发音

k, g 一直发浊音，如英语kill和gull中k和g的发音

c, j 一直发轻音，如英语chill和jug中ch和j的发音

h 发音一直如英语uphill中的h（也如Buddha中的h）

r 持续发音，如爱尔兰语或美国英语中的发音（如karma中的r；kāma意为“欲望”——如在kāma sūtra中的音）

做一些练习能帮助读者熟悉发音规则，请试做如下练习：

rsi, himālaya, dhamma, samsāra, Nāgārjuna, Bhartṛhari,
ānvīksikī, ātman, Mīmāṃsā, darsana, moksa, Vaisesika,
sankara, Sāṃkhya, Viśiṣṭādvaita-vedānta

第一章

理性与信仰

印度思想的丰富性和多样性

印度哲学思想历史悠久、源远流长，且丰富多样，前后跨越大约二千五百年，涵盖了几大主要的宗教传统。以哲学为背景的宗教意义尤为深远，这是因为从传统上来说，在印度，无论人们关注什么都试图要去理解其本质，因此人们认为哲学思考的作用是与个人的命运直接相关的。所以，哲学并未被看成是一种在工作之余可以被搁置一边的专业性的学术追求，而是被看作人们内在或精神上的一种追求，它试图去理解实相（即现实）的真正本质。也许人们会说，西方人所说的宗教和哲学在印度是合二而一的，因为在那里，人们总是试图在最广义的层面上去理解生命的意义和结构。相对于把宗教看成是一种带有启示性的信仰、把哲学当做一种学术性思辨，印度人的这种看法倒更接近苏格拉底的理论。

思考与信仰

我们首先要掌握的一个要点就是印度哲学的本质，对此作进一步的探索是值得的。德国伟大的哲学家伊曼努尔·康德认为通过逻辑推理便可以了解事物的本质，并将上帝从中分离出来。毫无疑问从那以后，在西方，哲学和宗教之间就有了一条清晰的界线。人们一直认为在宗教这一领域中，“信仰不可捉摸”不仅得到允许，而且有时是必需的；有时仅仅由于某人的身份，其所陈述的事情便被赋予至高无上的地位（即他们所说的一切，无论是否能得到证实，甚或产生疑义，都被当做是真理）；同时还存在着不同程度的“另类”，比如超凡的上帝，一些具有超人类或超自然地位和/或知识的人，以及/或者各种类别的超人类或超自然的力量源泉。所有这些因素，或其中任何的因

素，都受到了不同宗教传统拥护者的“信奉”，不过有人是深信不疑，有人是将信将疑，这些人便是我们所熟知的“信徒”。

对于信徒来说，至关重要的一点是，他们还相信宗教修行是与他们的命运直接相连的。具体来说，这两者之间的关系也是多样化的。有些人认为他们的宗教信仰和修行会影响他们此生的生活，而另一些人则认为这种影响只有死后才能体验到。还有些人认为现在和/或死后，他们身上所发生的一切，都是由他们的信仰和修行所直接引发的；也有些人认为他们的命运完全受控于他们所相信的超凡的、超人类的强有力的“他者”；还有些人认为这是以上两者共同作用的结果。无论对以上内容作何种理解，正因为存在着宗教信仰和修行与个人命运——尤其是死后的命运之间的关系，宗教才被归为耶稣救世学，或是“系统的灵魂救赎”。

作为耶稣救世学的宗教：由希腊语中的soter演变而来，该词意为“救世主”。通常，一个系统并不一定非要认为有一位真正的救世主般的人物存在才能让系统自身被称为耶稣救世学。关键在于相关信徒的命运被认为与他们的信仰和修行有着直接联系。

与此相对，哲学这门学科自康德以后主要关注的是，仅借助理性的论辩对可知的实相的本质与结构进行探究。这也就是说，无论哲学家们关注的是什么具体的主题，他们研究的方法必须在逻辑上无懈可击：信仰不可捉摸是不被允许的，任何人的话语都不能凌驾于理性之上，任何一种修行都不能超出人类知识能力的范围之外。此外，无论其内容如何，哲学探讨都被一概看成具有其自身的智识目的，而且可能对任何事物都不产生影响。哲学完全不是什么耶稣救世学——事实上，这正是它区别于宗教的一个很重要的方面。

关于宗教与哲学的划分，有两点值得注意。首先，尽管它们之间存在差异，这两个领域仍然会关注一些共同的内容。其次，即便是在西方，这两者之间的差异也并不总是泾渭分明的。两者间的共同性在于，宗教与哲学在根本上都关注实相的本质。比如，让我们来看一种宗教，它持有以下教义：有一种存在被称为上帝，众所周知他在整个

宇宙中都是超凡无比的；上帝是万物的创造者，他创造了拥有不朽灵魂的人类所生存的世界；一个人的所作所为会影响他的来世。即便是这么一小段内容，我们也能从中了解到，根据这种宗教信仰，实相是由两种完全不同的存在物（此处便是上帝与非上帝）组成的，不可能再有其他任何事物，因为上帝是万物的创造者。我们还能从中了解到，非上帝这一类中至少有一部分存在物是众生的（所有个体的灵魂），而且是永恒的。最后这一点非常具体地告诉了我们一些有关人类本质的重要内容：人类本身就是实相的一部分，实相可能是以众多方式中的任何一种来组成的。除此之外，我们还知道有些因果系统会把当前的行为与将来未知的某种存在方式联系起来。

即便人们可能会有兴趣去了解实相本质的许多其他方面，即便关于这一点宗教也可能有话要说，即便这个例子过于笼统，我们却获知了哲学也同样十分关注的两个关键问题：实相是如何从根本上构成的，人类的本质是什么。

宗教与哲学共同关注的另一个问题是，一个人如何才能找到这些关键问题的答案。在我们假想的这个宗教案例中，如果教义是由一位超人所给予而且信徒们把他所说的话当做真理来接受，那么一个人的知识便是通过“启示”（或者被称为“言语证词”）来获得的。事实上，在日常生活中我们所有人都非常依赖言语证词。例如，那些曾经亲眼目睹过南极洲的人会说，南极洲就在地图上标明的那个地方，而我们当中那些从未去过南极洲的人们，便会把他们的描述当做事实来接受。从未经历过分娩的人，也会因为那些经历过的人的描述而相信分娩是非常痛苦的。我们都会习惯性地根据新闻记者、老师、作家、科学家、专家学者等所说的证词，来了解各种各样的事物。在日常情况下，通过这种方式所获得的信息，至少在原则上都可以得到验证。然而在宗教领域里，情况却有所不同。造成这种差异的原因不是为了解方式的不同，而是因为宗教里的主题都无法得到验证。因此，对宗教师长所给予的信息，只能基于笃信而加以接受，或者说“信奉”。哲学家对这种不可验证性是不接受的，并且认为这种有关实相本质的信息是无效的。对同一主题，哲学家只会借助理性的或逻辑的认知过程来进行研究。所以，哲学这门学科特别关注其自身与所谓“知识的限

度”的关联。也就是说，哲学试图建立一套标准，并据此来鉴别资料本身是否可以被合理地理解为有效的知识。有关认知的理论（我们如何来认识）在此被称为认识论。

宗教与哲学的共同关注

形而上学把实相的本质看成是一个整体，它所探究的是实相如何从根本上形成、实相构成成分的种类和性质以及这些成分之间的关系。世界/万物/宇宙、人类、其他存在物和因果关系都是受到关注的重要领域。

认识论（源于希腊语episteme，意为知识）研究认识的方法。常见的认识方法包括逻辑论证或推理、推断、证明和感知。

说到上述第二条，即宗教与哲学之间的界限并不总是泾渭分明，西方的哲学传统起源于公元纪年前的希腊，在当时的社会背景下，很多人都试图对实相的本质有更多的了解。其目标与目的是为了获取此方面的智慧，任何与此相关的顿悟都被视为趋于智慧：于是有了哲学——“爱智慧”。哲学探讨与我们所理解的耶稣救世学在概念上没有任何相通之处。但是，那些由伟大的希腊哲学家们所提出的各种关于实相本质的假想，却仍然包含了在部分宗教教义中可能会发现的那类议题。他们关注的是世界、人类以及人类寻求智慧之重要性这三方面的本质。这被看成是人类所能进行的最高层次的活动，如果可能，应当全力追求。苏格拉底曾经特别给出过建议，即一个人应如何把追求智慧与过上最好的生活结合为一体。

继希腊人之后，公元纪年的西方哲学在长达数世纪的时间里，一直被那些宗教意识浓厚以及试图对“上帝的世界”有更多了解的人所主导。那些具有伟大独创见解和巨大影响力的哲学家，诸如奥古斯丁、安瑟伦、阿奎那、笛卡尔、黑格尔等，都是修行的基督徒，他们都试图将宗教问题与哲学问题融合起来而非分离开来。然而，这些伟大的思想家们关注的范围实在是极为宽泛，其中一个特别被关注的问题就是上帝是如何适应实相结构的。基督教教义认为上帝的存在就像是教

义中的一个信条，是不言自明的，但是也有人想通过理性的论证来确定上帝的存在。这样一来，信仰与理性便会和谐一致，彼此无争。笛卡尔也曾对此作过专门的论证，认为上帝的本质在于，一个人完全可以依靠上帝的帮助来克服独自推理的局限性。因此，为了寻求理解，信仰与理性便结合起来，并在事实上也扩展了这种理解的可能性。这些哲学家都很清楚他们在做什么，然而也都相信他们所采取的方法是完全合理有效的。在信奉基督教的西方，第一个对为了寻求知识将信仰与理性融为一体提出严肃质疑的哲学家是康德。康德坚持认为，一个人能够认知多少确切的事物，这严格地受限于借助推理所能探知的范围，而这一切与上帝并没有任何关系。作为一名虔诚的基督徒，康德相信上帝是存在的。但是他把这种信仰与哲学逻辑分离开来，并表明人永无可能得到关于信仰问题的确切知识；这些在过去和将来都只能是信仰，而确切的知识则属于哲学的范畴。

因此，当代的西方哲学派别声称，它们只关注某些确定的知识，也只研究那些可以通过逻辑论证来思考的问题。由于这种方法论标准被非常严格地强行实施，以至于从20世纪初开始，大多数哲学家都不再关注那些重要的形而上学方面的重大问题，比如，那儿有什么？存在什么？关于实相本质的绝对真理是什么？有些人会说，回答这些问题所牵涉到的推理过于思辨，无法将之可靠地限定在可理解的范围之内，因此最好还是将这些问题搁置一边。其他人则主张，那些与可能超越人类经验的任何事物有关的问题，在本质上都是毫无意义的。因此，现代哲学倾向于关注一些与各种逻辑分析和语言分析有关的具体而专业的问题。早期的哲学家在谈及他们在追寻智慧或理解的过程中应该如何生活时，都曾讨论过诸如伦理和善这样的话题，这些话题多被当成智力上的一种抽象来加以探究和论辩。专门的哲学已经从个人的追求中分离出来，而且对于很多人来说，哲学本身只有在这种现代意义上才能被理解。

在研究印度哲学传统的起源和发展时，如前所述，人们需要更多地从传统或本源的意义上去理解哲学思考的作用，而不是像现代的人们所理解的那样。在印度，哲学试图去理解实相的本质，进一步来说，其意义在于人们相信对实相的理解会对个人的命运产生深远的影响。

响。对有些人来说，其目的直接指向耶稣救世学，另一些人则不以为然；但对所有人来说，它都是一种与宗教传统有关的活动，也就是我们所说的宗教事业。的确，在印度直到近代，当西方的传教士和学者开始对印度教派各种不同的特点进行区分，以便让它们更容易被纳入西方自己的概念框架时，人们对其所指出的宗教和哲学之间的这种差异才有所了解。

在阐述印度思想背景的一些特征之前，需要提醒一句：也许因为在印度宗教和哲学之间存在着交叉，西方于是有一种倾向，认为印度思想是“神秘的”甚至是“魔幻的”，它与西方思想的“理性”截然相对。这种认识是错误的。这一观点源于某种浪漫化的思想体系并以不同的方式呈现出来，同时还把各种“异域”内涵的东西仅仅归入不熟悉之列。事实上，印度有着牢固的理性论辩的传统，这种理性传统对印度各种不同思想体系倡导者的意义与其对西方伟大哲学家的意义，具有同等的重要性。

那些初次研究印度思想传统的西方人，无论他们首先关注的是宗教还是哲学，都面临着两个既相同又相对的问题。其一是要在那些看起来令人迷惑的多样性中找到一些可以理解的东西；其二则是不要强行给资料本身套上束缚，以至于忽略了这种多样性的方方面面所体现出的重要意义。后者的一个典型例子就是“印度教”（Hinduism）：因为印度教这一名称的存在，西方人想当然地以为它与其他“主义”或“学派”（isms）一样，是一个单一而又具有整体性的教派。西方人对于自己的发现一直感到很困惑，直到他们获知，印度教这一名称不过是19世纪一些西方人给一种高度复杂和多样化的思想体系所贴的一个标签而已，因为这些人并不能理解和正确评价这种复杂性。想象一下，那些在公元纪年刚刚开始时期被欧洲和中东所覆盖的区域——再设想一下，那些外来者给当时那片区域里的“宗教”贴上一个单一的标签。这些想象和设想，使我们体会到当印度的“宗教”被贴上印度教标签时所发生的情形，并使我们了解还需在多大程度上去阐释和理解印度传统的内涵，才能还原其本来的面目。

但是，就像欧洲和中东的宗教和思想虽在许多方面不同却有着某

些共同的起源、主题和结构，而且它们在很大程度上共有同一种世界观和概念框架一样，印度传统内部的情形也是如此。因此要想剖析并理解这种复杂性，就必须找出那些共同的起源、主题与结构并且要对印度思想产生、流变于其中的世界观及概念框架有充分的了解。在此方面幸运的是，印度也经历了一段与古希腊时期遥相呼应的年代，印度哲学传统恰于此时出现。尽管这些早期的印度思想家汲取并发展了一些较早的思想和资料，其中有些内容是我们已了解的，但是一直到公元前 5 世纪，那些具有清晰特征的思想流派才开始相互承认，而且相互影响、辩论并试图驳倒对方，有时不同派别之间也会相互融合。正是从这一时期开始，各种不同的学说研究出现并存现象，而那些仍留存在传统内的学说约两千年后则依据来源被称为“印度教”。还有一些建立了其他的教派，如佛教和耆那教。有关早期的这段内容将会在本书的第二章和第三章作具体论述。

真理的洞见

传统上，印度哲学被称为诸见（darsanas），这一术语本身就为我们揭示了印度哲学思想产生、流变于其中的世界观及观念框架的一个根本方面。darsanas 字面意思为“见解”，即指对事物的认知性“洞察”。其“见解”或“洞察”的隐含义为洞察实相的本质，这反映出领悟实相的本质是印度哲学所探求的目标。那些最早传授具体诸见的师长被称为智者（rishis），意为“见识者”。

基于此，darsanas 一词同样也表明，人类在经验知识的意义上能够获得对形而上真理的真正洞见——这一观点已为众人所接受。洞察力，或英语中有时所说的智慧，在印度思想背景下并不局限于智力知识。尽管理性论辩和智力论辩在印度哲学流派中都扮演着极其重要的角色——在某些流派中，几乎排斥了其他各种因素的作用——但是，人们还是认为通过各种脑力训练，个体的认知力可以得到提升和改变，这样个体便可以具备超越其正常能力的远见卓识。我们可以发现，一些特定的诸见将其教义和观点建立在古时的智者凭借他们自身的形而上洞察力所作出论述的基础之上，这些智者所述已被证明完全

真实有效——真实到仿佛其亲眼所见或仅凭逻辑论辩得出。对另一些人而言，重要的是任何遵循诸见教义的人，其本身就要能“悟”到它所传达的真理。原则上来说，这种获得形而上洞察力的能力被认为是人类普遍具有的特质：并不是那些自称具备此能力的人才在某种意义上被视为超人。重塑个人的认知力使之有可能具备这种洞察力，这是瑜伽派的基本原理，由此而产生的洞察力则被称为瑜伽感知。

这就是印度思维方式的世界观背景与西方世界观最深刻的一个差异，或许也是西方人最难以领会的。也许正因为如此，西方哲学家倾向于只关注印度哲学中那些与逻辑辩论有关的方面，同时这可能也解释了为什么其他人把印度哲学思想看成具有魔幻色彩或神秘性的原因。然而，从印度世界观的角度来看，通过有规律的思维训练是可以改变一个人的认知能力的，这个过程与系统地学会演奏一种乐器没有太大的差别。二者均需要长期的坚持操练以及身体与智力各方面的协调一致。哪一种都没有什么神秘的——二者都被视为一种技巧。

业报轮回

“业报轮回”思想是印度世界观的另一个特点。英文中karma一词是由梵语karman（羯摩）演变而来的，意为“业”。其隐含意义为有业故有果报，业报即指如自然法则般运转的因果报应规律。这一术语本身完全是中性的，但不同的文化传统赋予其不同的价值色彩。同样，因果报应规律在各种文化中的地位也因传统的不同而有所差异。有业故有果报的业报基本观念起源于祭祀仪式中的行为。祭祀仪式被认为会招感某些特定的果报，这些果报有利于优化宇宙万物的运行。与果报相关联的祭典行为可为身业或为口业（出声即为“业”），而若要因果报应规律奏效，正确性尤为重要。因此业的正当或善取决于其正确性，而这种与理解业报相关联的价值观与道德伦理则无关。

到了公元前5世纪，伴随着对业报最早期的领悟形成的一种说法是，依照宗教师长所规定的职责去生活——“履行”职责，包括举行祭典，但不仅限于此——将会给个体本身带来善果。在此阶段，业报与轮回的思想逐渐被联系起来，因为人们相信，一个人履行职责所带来

的果，不管是善还是恶，都可能会在他的众多来生中得到应验，其中每一世的境况都是以此种方式决定的。作为祭典行为的业，与履行规定职责的果之间是相关联的，这便含有一种关于正确性而非伦理道德的价值标准。在印度宗教传统中，这一观点在该分支发展的后期得到了强调，当时重要的宗教师长一再重申，哪怕草草地履行自己的职责都比越俎代庖仔细地完成别人的职责要强；不管看起来如何不道德，履行自己的职责无疑要比基于道德基础忽略它更好。

在公元前5世纪，还有其他一些有关业报说的诠释，其中包括耆那教和佛教。耆那教主张一切业——他们将其分为口、身、意三方面——致使物质粒子附着于灵魂，正是这一点才使灵魂为业所束缚，并在无限轮回中不断重生。因为，耆那教也信奉个体应该苦行修炼以使其灵魂摆脱业的桎梏，其教理暗示着业皆为恶业：业无“善”果。与之相对，依据佛陀的说法，业报本质上属伦理道德范畴，因为人们关注的是由业而产生的果。就业报法则而言，个体的意念用佛陀的话来说就是该个体的业：外在可见的行为并不重要，重要的是人们的思想状态。因此这里的业报法则并非“业”的通常意义。

由此可见，业报即指因果报应规律的运作。尽管不同的思想流派对其有不同的诠释，它仍然是整个印度世界观的基石，并受到除为数不多的激进唯物主义者之外各流派的普遍接纳。自公元前5世纪起，业报的概念就与个体都经历不断轮回这一信念相互关联。业有果报是轮回得以延续的动力，而每一轮回的具体状况又与之前具体的业相关联。

掌握印度世界观的这一方面对我们来说十分重要，这主要是因为它与洞察实相真正本质相关联的方式。大多数印度思想体系都宣称，具备这样的洞察力可以使个体从无限的业报中获得解脱。这也是人们进行哲学探讨的主要目标与目的，以及把哲学与宗教联系在一起的原因。为了呈现对真理的“洞见”，各诸见都按其所长地描绘其实践者将会“见”到的东西，而这一目的的重要性——西方人称之为“拯救”——则阐释了为何各个思想流派将建立教义的连贯性、合理性、功效性看得如此重要。

复杂与多样：内容的筛选

历经多时才逐渐形成的论辩环境是极其复杂而独特的，并且层次繁复、变化多端，其中所讨论的是具有对抗性的世界观。这就意味着在一个简要的介绍^[1]中要对内容作出艰难的取舍。值得一提的是，本书舍而未论的内容就包括上文提及的耆那教。耆那教的创建者大雄与佛陀是同时代的人，其教理独树一帜且生动有趣，并深受印度宗教——哲学传统的影响，但略去这部分并不影响印度宗教哲学传统的全貌。使某一唯物主义思想学派实现系统化的唯物派传统，除了书中随手带过的一笔之外也被省去了。该传统的重要性在于它对相对立的思想流派构成了挑战，并对哲学论战环境作出了饶有趣味的贡献。但对于耆那教，省略大量的描述并不会对理解整个大画面产生影响。另外一个省去的主要内容是湿婆教，它代表了印度思想中重要、复杂而且极具影响力的一脉。由于其涵盖面过广，内部甚为繁杂，以至于任何过于扼要的简述只会歪曲它。

就像省略那些重要的教派一样，依定位本书也无法详述各个不同哲学思想流派长时期的发展历程，以及由于他们对各自基本观念和重要经文的不同理解而造成的内部分化。这种现象在百家争鸣的论战大环境下是极其普遍的，因为各个学派的拥护者会竞相探寻一些新的方法来推翻其他学派的观点，同时又不背离其自身学派的本源。这些本源的性质也意味着，对它们在任何情况下都有可能存在一些不同的解读，通常是由于对起源的记录过于简要和/或隐含，这就需要一位专家或师长将其完整的含义阐释给学生。以建立在《奥义书》注经文本基础上的学派为例，有时由于其文本材料过于宽泛，不同的处理方法和关注点均会造成整体理解上的巨大差异。只要是能够简明而准确地表现出某一传统主要分支的关键特征的内容，都包含在内。若需要大量地了解具体详尽的发展史，则建议读者查阅更全面的著作。

注经是对经文材料的解读。不同的注释会对同一经文作出不同的解读。换言之，不同的注释可从相同的经文或段落中提炼出不同的含义，这就为从同一个核心源头有时会引发出完全不同的含意提供了可

能。

本书所关注的首先是对印度宗教——哲学传统的成形阶段，即公元前5世纪的叙述，其次是当时占据主导地位的观念和实践的主要特征。书中探讨了为何一些问题对某个特定的思想学派至为关键，这就提供了语境的背景，有助于人们了解不同学派关注不同事物的方式及/或为何这些学派对一些共同因素虽持有不同见解却有着同等关切。这为理解论辩如何以及为何对之后该传统走向兴盛繁荣的方式起到关键作用作了铺垫。我们还将了解到论辩术的目的、争议的要点、方法论标准的确立以及论辩对各个传统的重要性。

在接下来的讨论中将按时间顺序逐一介绍具有代表性的观念，以便读者能在相关语境中理解其发展。书中较为详细提及的最早的传统及思想学派是吠陀的献祭体系，其观念与实践在早期的《奥义书》中均有记录。这些不仅与所谓的古印度婆罗门教有异曲同工之妙，而且为其后一些哲学思想学派的形成提供了最初的源头资料，并为创立哲学论辩基本原理的必要性提供了理由。另外，正是为了对抗占据统治地位的正统思想，该传统在很早的时候便基于其他教派所作的回应建立起来，并提出了相对的观点和教理。后者之中值得一提的是生活于公元前5世纪、享年八十岁的佛陀。由于当今在印度几乎没有佛教，在印度宗教传统被称为“印度教”的时期也同样如此，所以佛教在整个印度宗教哲学传统中扮演着并不起眼的角色。但在佛陀去世后的一千多年间，佛教却在印度蓬勃发展，并从一开始就在挑战其他学派观点及促进百家争鸣方面发挥了极其重要且深具影响力的作用。同样，其观点也招致其他学派的强烈批驳。相关章节不仅涉及了早期的佛教及佛教观点的提出，还论述了其后的几百年间佛教思想更具经院色彩和/或哲学色彩的系统发展。

随着时间的推移，许多思想学派逐步明显趋于系统化，它们的起源与共生体系均与婆罗门教的吠陀——奥义传统以某种方式直接相关。它们中有六个脱颖而出，并逐渐被称为印度教六大经典诸见。通常它们被称为六大“印度教”诸见，虽然，由于印度教一词已不合时宜，本书将不再使用，但此词的确可以将各诸见与佛教以及其他没有直接

谱系关系的传统（如耆那教）区别开来。佛教和耆那教之所以能自立门户成为不同的教派传统，正在于其完全彻底地摒弃了婆罗门教的权威和教理以及婆罗门教自封的源头地位。相反，六大经典诸见的开创者尽管在参与论战的过程中有时会提炼出明显不同的教理和观点，但他们仍然认可婆罗门教的权威，因此仍属于婆罗门教的范畴。

本体论

本体论关注的是存在问题，即探究存在何物。这是对从微观到宇宙万物任何层面上“存在何物”这一问题的解答。然而探究本体（存在何物？）问题时，关键是确定本体的“存在地位”，这被称为“本体地位”。譬如，一个人可以轻易地将梦见的一个公园和经常前往购物的超市二者视作不同的存在——其本体地位是不同的。同样地，在海市蜃楼中看见的绿洲与通过地图实际找寻到的绿洲也有着不同的本体地位。任何存在之物都有本体地位。这无须直接显现：在梦中出现的公园或在海市蜃楼中看见的绿洲似与超市或地图指引的绿洲地位相同，但实际上它们的本体地位是不同的，这种不同可以通过实在性来理解。超市比梦中的公园“更加实在”；而地图指引的绿洲又比海市蜃楼“更加实在”。但是梦中的公园和海市蜃楼都存在一定的实在性或地位：它们在经历时“看似真实”，只有过后才会意识到与其他经历相比它们“不够真实”。在世界观或哲学体系的语境中，本体论即是其所说的真实存在——即便我们无法立刻洞悉，它独立于我们任何可能的类似梦境或海市蜃楼的错误理解之外。长久以来无论是东方还是西方，都出现了形形色色的本体论。一些观点认为我们所见之物即为真实存在；而另一些则认为正常的清醒状态与睡梦状态是相似的，而真正的存在与虚幻又是不同的。

本书将分别论述这六大经典诸见，包括正理派、胜论派、数论派、瑜伽派、弥曼差派、吠檀多派。传统上，这六大诸见被归为三组，每组各派具备相容且类似的重要特征：正理派和胜论派信奉一种本体论，这种本体论由胜论派提出，而正理派的方法与之相一致；瑜伽派和数论派在很大程度上信奉同一种本体论，前者的方法也是与之

相容的；弥曼差派和吠檀多派则对相同文集的不同部分采用同一种注释法，且二者都将文集置于同等重要的地位。本书将遵循传统的分类，用不同的章节分别阐述各组。然而，在依照相应的时间脉络来叙述的章节中，也插入了对其他教派的重要阶段的描述，以便加深对不同思想学派间的互动发展的理解。

【注释】

[1] 原文为“A Very Short Introduction”，指本书。——编注

第二章

婆罗门起源

祭祀、思索宇宙、同一性

公元前5世纪初：通过观察当时印度北部婆罗门僧侣们形成的观念和实践，我们将从这里开始对印度哲学思想展开讨论。从这个恰当的角度开始有几个原因。第一，此时在印度北部婆罗门传统处于强势，并且仍是对国家的社会宗教结构拥有持久操控权的唯一传统。不论其他传统的观念和实践在某些时候如何具有影响，始终控制着规范的标准的仍是婆罗门传统。第二，到公元前5世纪初，在婆罗门传统中并存着两支彼此不同的流派，且我们确知这两个流派都能够将其重要的特征和观念突显出来。第三，或许对我们的目的来说也是最重要的一点，从对这两个流派的讨论中，我们能够更清楚看出他们如何共同协作从而促进了日后质疑、辩论和试图反驳其他思想流派的盛行。为了说明以上要点，我们还将考察这两支流派如何从早期传统中逐步形成。

祭祀

公元前5世纪左右的婆罗门人是雅利安人的后代。几个世纪以前，雅利安人带着自身的传统和习俗从欧亚大陆的中部来到印度西北部定居。很长一段时间内，他们奉行着遵从祭祀和基于仪式的宗教，其中很多神圣的细节都被小心地记录、保存在仪式“手册”中。那时书写还不为他们所知，属于不同宗族、为仪式作出各自贡献的婆罗门僧侣们有责任把与其有关的特定仪式活动日程的材料以口头方式留存下来。他们非常严格地履行这项义务，因为只有做到准确，祭祀的效果才可信赖。各种各样的记忆方式日趋完善，从现今我们可以掌握的证据来看，其准确性很可能已达到了相当高的程度。

年代表

约公元前2000——公元前1500年：建立在仪式活动基础上的吠陀献祭传统被雅利安人带到了印度西北部。该传统被婆罗门的僧侣们保留和执行着。

约公元前800——公元前500年：在早期《奥义书》的教义记录里，提到了知识是最为重要的；婆罗门传统也信奉这些教义。

公元前500年前：婆罗门传统中崇礼派与灵智派两教派分支并存。

尽管吠陀祭祀仪式的举行现在被看作是一种宗教活动，但它主要还是出于现世的考虑。也就是说，祭祀的主要目的是为了使宇宙现状维持在其最佳水平上。祭祀的主要对象是宇宙中自然秩序的各个方面，如太阳、雨、闪电和风等等，以及诸如契约和誓言之类的一些抽象原则。祭祀的对象被统称为提婆。祭祀有个基本原则：如果人们正确地举行了祭祀仪式，提婆将会以一种极为仁慈的方式发挥其在宇宙中的作用来回报众生。因此宇宙秩序，也就是后来我们所知的“达摩”法，被一直保留下来。举行这些献祭活动的必要性在仪式手册中已经明示给婆罗门的众人。这些组成了《吠陀经》主体的早期部分，因而它们也可被称作吠陀仪式手册，保存下来的祭祀宗教有时也被称为吠陀献祭宗教。

雅利安人的祭祀仪式是由一群专门的人（婆罗门的僧侣们）来主持的，他们在仪式中代表着有权利和义务去雇佣他们的雅利安人。祭祀在一个特别选定的地方举行，围绕着一个中心火源。伴随着说话、诵经和低语发出的言词与声音，人们把一些装有煮熟的谷物或油等的特殊器皿作为祭品投入火中。从对场地的测量到应该供奉什么物品以及举行仪式可使用的话语，祭祀的方方面面在仪式的手册里都有描述。

词语“吠陀”的意思是“知识”。它指这样一种信念，即约公元前5

世纪时婆罗门的先辈们已知晓或“见到”《吠陀经》中蕴涵的真理（这就是他们被称为先知的缘故）。这种理解完全不是出于启示或具体授予真理，而是出于客观永恒的并非源于人类的宇宙真理。这些先知们仅仅是把已记载下来的东西传授给后代。因此，吠陀祭祀经文的地位是首要的。任何通过这些主体材料明示给人们的都被看作自动生效——一定要去做，因为它是必定要做的：这已是永恒真理的一个部分。因此，人们为了保证有效性便加强了对准确性的关注，他们认为每一种仪式活动的正确履行已构成宇宙义务的一个组成部分。

在仪式中除了所做的体态动作之外，仪式手册中还规定了各种祷词和声语，并且这些可被统称为惯语的东西必须在祭祀活动中以说、念或是唱的方式表现出来。身体动作和声语都对祭祀的结果起到促进作用：这两者都是重要的“行动”或业。构成惯语的语言是梵语，因此语言更多地被看做是一种神圣的极具说服力的工具，而不仅是一种沟通的方式。事实上，它被看作是以声音的方式来体现对宇宙的感受。



图1 吠陀祭祀仪式中所用的器皿



图2 吠陀祭祀仪式在当今仍被履行着，与古时候相比几乎没有变化

梵语

samskrt（梵文）这个词有一个表声音的词根“kr”，它与 karma（业）一词同根。前缀“sams”使这个词语带有“形式良好”或“结构良好”的含义。这暗示了梵文词语的正确发音与其所指称的宇宙之意之间的相互关联。

由于吠陀材料和梵语语言二者的地位和能量，关于它们的知识一直被婆罗门祭司们牢牢地守护于团体内部。他们可能曾以这类材料需要保护为由一直设法使这种独占性名正言顺，但这同时也把祭司本身推向了当时社会最高权威的位置，而且社会本身也以某种方式进行组织来维持这种权威。现在所说的印度种姓制度的起源就被记载在吠陀仪式手册中，在该制度中人们是按照对仪式的虔诚度来划分等级的，最虔诚的婆罗门被划入最上层。他们的虔诚不仅赋予他们地位，而且还使他们能够将神圣的行为和献祭中的语言牢固、有效地联系起来。

因此，吠陀献祭宗教的主要特征是：以身体和声音方面的仪式行为为基础；其准确度对保证祭祀的有效性至关重要；完全由婆罗门的祭司们传承和掌控。仪式活动的履行是为了维持宇宙的延续，人们相信各种身体和声音方面的祭祀行为都与其相应的作用息息相关。

思索宇宙

虽然该体系在很大程度上是现世的，但据很多《吠陀经》经文记载，某些古代的仪式专家们同时也善于思索宇宙的本质，这种本质是他们一直试图证明的。他们认识到献祭所祈祷的天神（提婆）在宇宙中所起的作用只局限于某些特定地域和专门的角色，他们也在思索是否还存在一个更伟大的能者，关于宇宙本身的起源他们也想知道更多。一切是如何开始的？是谁或是什么（假如有这样的人或物存在）创造了这些？它是始于一个金黄色的胚胎吗？它是由一个天上的建筑师建成的吗？它是从一次宇宙祭祀中出现的吗？话语又扮演怎样一个角色（即神圣语言的声音）？万物的生气都来自于气吗？或万物都始于时间吗？那之前有什么？还有或许最重要的是：谁知晓这一切？

这种古代的思索就其广度和深度而言都是非比寻常的，这说明了祭祀者们对于他们所做的事情及其性质的分析和思考已达到了相当的程度。我们没有证据证明这种思索对仪式本身产生了影响，事实上这也是不可能的，因为仪式都被十分精确地规范化了。但是不断的质疑还是有可能对随后的观念与宗教活动为婆罗门传统所接纳起到了促进作用。伴随着许多外在、可见宗教礼仪的不断实行，据《吠陀经》经文记载，某些人开始退却进而从更深的层次去思考祭祀的本质。最后，他们中的一部分人逐渐认识到通过集中思想和形象化的方式可以实现祭祀的“内在化”。

作为吠陀主体经文的《梵书》和《森林书》（见下一表框）记录了这种潮流的渐进式发展，但是，正是在《奥义书》的教义中人们发现了最能代表其发展鼎盛时期状况的经文。《奥义书》组成了吠陀教规的最后部分——也被称作“《吠陀经》的尾声”，它们的内容作为仪式材料被归入同一个婆罗门宗族。

那时候既没有非存在物也没有存在物，地无界天无边。什么扰乱了这一切？在哪儿？又在谁的保护之中？难道水真的深不见底吗？

那时无所谓死亡也无所谓永生，黑夜同白天一样没有明显的区别

特征。凭自己的本能平稳地呼吸，除此之外再无他物。

开始时，天地间一片混沌；没有明显界限，宇宙是一片汪洋。被虚无所覆盖的生命力由于热能的缘故开始苏醒。

谁真正地知晓？谁又在此宣告？一切从何而来？又因何而生？在宇宙创造之后提婆随之诞生，那么谁又知道它为何出现？

这个造物是如何产生的——或许它创造了自身，或许它没有这样做——在最高天俯视的那一位，只有他知道——或者他也不清楚。

（《吠陀经》第10卷第129页，节选自《吠陀经：文集》。弗莱赫蒂·温迪·奥丹尼格编译，哈蒙德沃斯：企鹅出版社1981年版）

《吠陀经》的年代尚不能确定，但普遍认为它要远远早于公元前5世纪——或许早至公元前1500年。

《奥义书》包含了大量关于举行祭祀仪式的本质、目的及其必要性方面的内容，令人沉思、给人启示。但是，使其能够同其他早期婆罗门经文区分开来的是，它还包括了一些促使人们探索理解人类自身本质的教义和思想，这些教义和思想都是遵循仪式基本原则的。此外，它们所要探索的知识都是主观、深奥的内在“精神”知识——而非有关祭祀仪式的外在知识。这标志着先前的以宇宙为中心来思索的传统已转向了更多地以人为中心来思索，或者将个人置于早期纯仪式盛行年代更广袤的宇宙图景中，关注更具体的内容。在早期《奥义书》中人们首次了解到这样的想法，即人类是在其前世行为所造就的环境中不断地轮回再生的。他们声称，尽责而又正确地举行祭祀活动不但会对祭祀对象产生影响，而且还将会对一个人来世的生存状况产生有益的作用。这就是业（行动）的法则，这一法则不仅对于仪式，而且对人类经验都是适用的。

吠陀的材料被不同的婆罗门宗族保存。四种分支的仪式手册被不同派别的婆罗门僧侣们使用，而且随着时间的推移由《梵书》、《森林书》以及（最后由）《奥义书》所补充。

四种分支仪式：

梨俱（赞诵）娑摩（歌咏）耶柔（祭祀）阿闍婆（祈禳）

《梵书》和《森林书》的经文被融合到这些宗族之中，其中还包含了关于祭祀和“祭祀内在化”之本质的一些观念。

早期材料中《奥义书》的附录：

扣西塔奎奥义书 唱赞奥义书 推提利耶梵书 蒙查羯奥义书
由谁奥义书 广林奥义书 帕士那奥义书
卡塔奥义书
伊沙奥义书
水塔刷塔尔奥义书

然而，渴求的最重要的一点是要对个人自身或灵魂本质获得深入的洞悉，这个自身或灵魂梵语中称为真我（ātman）。《奥义书》宣称个人和宇宙是一体的，并一再地表明个人的真我与其所生存的环境是不可分割的。一个有名的论断是：“你就是（所有）那些。”（《唱赞奥义书》6.8及其后）获得关于这种认同的经验方面的洞察是值得努力的，因为这种知识能够使人从不断的轮回中获得解脱（梵语为 mokṣa）。这一教义第一次把救赎的观念带到了婆罗门传统中。随着祭祀传统一直被实施到当今，人们把解脱当成了人类生存的最高目标。从完全积极的意义上来看，解脱使得人们避开轮回的乏味并体验到不朽：“能够看到这一点的人（再也）不会经历死亡、病痛或悲伤。”（《唱赞奥义书》7.26.2）

同一性

从普遍性而不是特殊性的角度来看，自我和宇宙同一这一教义也响应了关于宇宙本质的早期推测。在早期的《奥义书》里面，“宇宙”一词采用的是一个中性的名称 Brahman（不要和其阳性写法

Brahmā混淆，后者是古代传统中一位重要天神的名称）。Brahman 代表一种客观的绝对，也可以被称为同一性或存在。在一个重要的章节中，一位父亲教导儿子时说道：

起初，这个世界只是存在——独一无二的存在。确实有人说：“开始这个世界仅是非存在，独一而无二；从非存在中产生了存在。但这是如何变为可能的呢？存在是怎样从非存在中产生的？相反，这个世界起初仅是存在——独一而无二。

（《唱赞奥义书》6.2.1——2）

本体论术语一元论所指的就是宇宙是唯一的这一教义。这意味着宇宙中只有一个存在物，除此之外别无他物，所以无论什么存在最终都是同一事物，即便它没有呈现给我们这种情景：我们不必非要看到它才相信其真实存在。一元论是个数字概念而不是一个质量概念。要了解同一性的性质和特征——如果有的话——还需要其他的资料。

一元论也不是一个有神论术语，不能和一神论混淆。一神论指的是只有一个神，但没有告诉我们在其本身之外的任何其他内容。它并没有说明只有唯一。如果宇宙是一元的，那么在那一元性之中就有可能存在被视为神的某物——或者，事实上，有多神存在——但这都不会如经验世界明显的多样性那样与潜在的同一性有联系。

早期的《奥义书》中充满了阐明同一性之含义的论述：“正是通过看、听、反思和集中注意力于个人的真我，整个世界才得以被认知。”（《广林奥义书》2.4.5）“真我存在于下、上、东、西、南、北；真我实际上就是整个世界。”（《唱赞奥义书》7.25.2）“真我就是梵”的说法直截了当又毫不含糊地把真我同宇宙同一起来，最终不是二而是一。

如上所述，对于真我和宇宙同一性的关注，说明了《奥义书》中所包含的教义可以被看作是对祭祀进行内化的极点。由针对外部世界

进行的外在、可见的祭祀仪式径直转向了对世界内在的理解。《奥义书》中还坚持祭祀仪式的传统，因为其中没有任何一处表明应该放弃举行这些仪式。相反，他们强调必须要举行仪式，而且还强调所举行的仪式是在纯正性仪式基础上按照社会的等级结构来进行的。由此，仪式和《奥义书》的教义得以相互并存于婆罗门传统中。吠陀仪式手册和《奥义书》所记载的主要情况大致相似，这表现在两者都被视为包含着关于真理的教义。

然而人们也很快看到，该传统的两个分支无论采用何种方式都潜在地存在着一些相互分裂或具有内在分歧的问题和观点。《奥义书》不仅如上所述把关注的焦点从现世对仪式的遵从转向对于个人命运和本质的思考，而且还把对深奥知识的获得看作比履行仪式活动更有意义和目的性。再者，或许是更重要的一点，吠陀对仪式的履行和奥义派对于知识的求索都是以他们对有关现实本质的不同理解为基础的。

《奥义书》明确表示，那些重要的仪式只能以这样一个世界观为前提，即认定纷繁世界是超越现实的：事实上，仪式的目的就是维护这样一个纷繁世界。但是这种纷繁，如《奥义书》所示，仅仅是一种经验（或常规）的现实，而且只有关于世界深层同一性之更广阔现实的知识才能达到更高目标：

这里根本就没有多样性。人们感觉到的多样性存在，只是从死亡走向死亡。人们一定视其为唯一……只有了解这唯一，一个智慧的婆罗门人才能够从自我中获得洞悉。”

（《广林奥义书》4.4.19）

那些宣称我们周围世界具有确切无疑的多样化的人实际上是多元论者。与这种本体论相关的其他术语还有多元现实主义和超验现实主义。也就是说我们所见之物——经验世界的多样性——本身是真实的，超越（或“外在于”）与人类感知相关的一切。

那些宣称经验现实的多样化从超验角度来看并不真实的人（包括那些宣称现实就是唯一的人），他们不否认经验现实存在，相反，他们所表明的是一种区别于我们日常表面所见的更高层次的现实——绝对现实。经验现实在此情况下只是“传统”意义上的。

在公元前5世纪早期的几十年间，这两支派别并没有表现出互相争论或由于世界观不相容而互争高低的情况。但正如我们将在以下章节所见，这种情况很快发生变化。在这个世纪人们看到了佛教与其他教派对建立在《奥义书》基础上的婆罗门教教义提出的挑战，并且很快，祭祀专家们为捍卫他们的现实世界观也必须去反对那些试图反驳或奚落祭祀之意义的人。为了做到这些，他们必须身体力行地去反驳关于经验世界中常规状况的任何观念，比如《奥义书》和其他典籍中所提到的那些。这也意味着婆罗门传统不但要与来自外部的批评作斗争，而且它还越来越受困于基于两派史料的不同起源而形成的内部分歧。

之后，那些先前对于同一传统中并存的两派的合法性并不存疑的人，也试图探寻克服他们相互之间不和谐之处的方法，指出人在一生中结婚和生子都有举行仪式的义务。这就是说，不但要保证和维持这个依赖于仪式的世界，而且还要不断地繁衍后代，因为婆罗门主导的社会结构还要依靠他们来延续。一旦这一时期过去，他们的注意力将会再集中到寻求解脱的知识上来。时至今日，那些首要关注宗教惯例而不是哲学辩论的人把这看做是婆罗门的正统学说，这一学说承认整个吠陀的首要地位。

随着更具哲学性和争辩性的论辩的进一步发展，各种传统的思想家们都被牵涉进来，但是在早期材料的直系宗族中有两支教派——弥曼差派和吠檀多派分别将他们不同的教义和世界观建立在对吠陀仪式史料和《奥义书》的解释上。这两种史料是公元前5世纪早期婆罗门传统中所并存的崇礼派和灵智派的建立基础，后来逐渐被其挑战者、调解者及注释者们理解为吠陀的“实践派”（*karma-kāṇḍa*）和“理论派”（*jñāna-kāṇḍa*）。

第三章

远离尘世

佛陀的中道

隐修者与在家修行者

婆罗门等级像恪守祭祀仪式那样捍卫着他们的宗教特权和等级观念，这使得很多人觉得其生活前景始终在婆罗门等级的压迫和束缚下。他们于是就在社会和宗教的道路之间选择其一，逐渐被统称为隐修者（即巴利语s' ramana，也称沙门）。他们反对一切与婆罗门祭司的权威以及说教有关的事物。不过，人们更倾向于将他们作为与“在家修行者”对立的一方看待，因为在家修行者的地位是婆罗门等级为了延续传统所设定的。在家修行者不仅有责任参加祭祀，还要进行经济生产，繁衍后代，保证血统的纯正。与其相对，隐修者却四方游历，各处化缘，坚守独身与禁欲。他们中间有些人会因为接受和认同某一首领所奉行的教义和见解而形成小团体，但多数人仍坚持独立孤行。还有许多隐修者奉行严苛的苦修，让自己承受极端的寒冷、饥饿、干渴、痛苦的肉体折磨以及其他各种克己的磨炼。这般苦行生活对他们隐修者来说目的是明确的，他们认为通过这样非常规的方式集中思想可以达到精神上的觉悟。

年代表

约公元前2000年——：吠陀祭祀传统。

约公元前800——公元前500年：早期《奥义书》。

公元前500年前：婆罗门传统中崇礼派与灵智派两教派分支并存。

公元前5世纪社会背景：与婆罗门教的在家修行者相对的是隐修者——游方僧、托钵僧、禁欲的行者，他们都探寻着关于世界和自我的真理。隐修者反对婆罗门教的所有教规。

约公元前485——公元前405年：佛陀在世。据佛教典籍记载，佛陀反对婆罗门的教规、教义及其权威，但同时他在隐修者的教义中也未发现令其满意的解脱之道。正是基于个人顿悟性的思索，他提出了介于出家修行与居家修行二者之间的中道。

我们无法确知在公元前5世纪以前的北印度，那个婆罗门教世界观占主导地位的环境里，隐修者何时以及怎样成为社会生活一个显要的组成部分。20世纪，印度河河谷流域一个未知的上古文明的发掘工作，证实了远在雅利安人到来之前这里已经存在一个繁荣的本土文明。或许隐修者就是这种本土传统的继承者，也就是说，隐修者所选择的道路与其所奉行的教规可能并非源于雅利安人的传统。但是无论属于何种起源，情况可能是：当婆罗门信徒中某些人试图将祭祀仪式的目的与程序变成自己内在思想的一部分时，他们也在试图规避某一既定社会结构中有关教徒的种种束缚。情况也可能是这样：他们试图将祭祀内化的倾向，其本身也许是由接触本土惯例所激发的。

我们所确切知道的并可用各种资料互相印证的是，直到婆罗门传统接纳《奥义书》中所记载的新教义的时候，当时存在着众多的逍遥派僧人，他们有相当数量的人在独自探索他们个人对宗教哲学问题的解答。这些问题本身在很多方面都与吠陀中的思辨性内容和《奥义书》中所提到的观点有所关联。这也就是说，隐修者们并不是在寻求另外一套真理，他们只是以自己的方式而非婆罗门所倡导的方式来寻找答案。事实上，所有这些隐修者都是想通过对“自我”本质的发现，来完成对世界本质和人类本性的认识。

自我之本性

我们的原始资料表明，当时印度存在着各种各样的有关自我和世界之本质的理论，其侧重点各不相同，或强调其中之一，或两者并

重。一部早期佛经中关于自我列举的问题就有下面这些：

前世有我？前世无我？前世我是谁？前世我如何？如果有前世，那么我的前世是什么？我有来世吗？我的来世又如何？如果有来世，那我的来世又是什么？我是我？我非我？我是谁？我是什么样？我何所为而来？我又何所为而去？

随后即给出推论性的答案：

我有自我，我无自我。我通过自我感觉真我，我通过自我感觉无我。我通过无我感觉自我。这个自我在讲话、在感觉，时而于此体验善行的甜果，时而于彼饱尝恶行的苦果，这个自我是永久的，稳定的，永恒的，不变的，始终如一。

（《阿含经》中部I，8）



图4 摩亨佐·达罗遗址一瞥

对自我和世界问题的思索有如此之多，以至于各种可能的思考被汇集成佛经中的一种表述：

此世永恒否？此世有限否？自我与肉体是一还是异？证得大觉的圣者死后，是既存在又不存在？是非存在亦非不存在？

（《阿含经》相应部II，223，释义）

从以上及其他一些概览性的资料中，我们可以归纳出大体的思想趋向。一些人持坚定唯物论的观点，他们认为人是有限的宇宙和短暂现世世界里的肉体存在。另一些人则认为，在人的生命中也可能存在某种与肉体相关联的非物质的自我精神，只不过一旦肉体死亡，精神便随之永远地消失。持这种观点的人在早期佛经中被称作灵魂寂灭论者，即认为死亡意味着自我精神的“寂灭”。但无论是灵魂寂灭论者还是坚定的唯物论者都未能洞悉认真对待以下观点的重要性，即因果业报的宿命法则掌控着人类。不过，许多（或者说是大多数）隐修者则把自己置身于一系列的生命体验中去诠释他们的理解。与婆罗门教徒一样，他们中的有些人认为自我精神是永恒不变的，这些人又被佛教徒称作灵魂不灭论者。当然还有一些人不承认灵魂不灭，但他们确信生命存在着某种延续性。然而，所有这些人都认为现世的所为会影响来世，而且还相信寻求这些问题答案的全部意义在于，这种关于自我的本质与本体环境的具体认知都会对从转世中解脱产生影响。正因如此，寻求问题答案才显得如此重要，也正是这类问题才使他们孜孜以求。

掌握上面这一点很重要，它是我们所试图理解的那个时代的一个关键性内容。如果换一个稍微不同的角度来思考，我们复原出来的印度社会环境的图景可能会更加清晰。总的来说，我们看到的是这样一个图景：人们的生活方式和关注点与他们各自的世界观直接相关。

一方面，一部分人仍承袭古老的吠陀教献祭中的婆罗门传统，其祭祀仪式的履行与宇宙秩序的维持有着直接的联系。这种宇宙即使不完全是经验性的，也可以肯定是多样而且真实的。之所以对祭祀仪式的精确与否极为关注，是因为今世祭祀的所为与来世的果是相关联的。虽然在当时，婆罗门教这一古老传统与以《奥义书》和苦修学说为代表的其他新兴学说相比显得渐失活力，但它却已经成为当时社会正统思想的代表者，它所建立的社会准则一直影响到现代。不管其他的一些替代思想如何声称自己是至高无上的，婆罗门教的存在和影响都不能被轻易地抹去。

其他的教派如唯物论者和灵魂寂灭论者，都坚持认为只应关注此时此地的世界。他们把捍卫立场作为自己的首要任务，反对研习仪式者和非唯物论者的言说，斥之为谬论，并嘲讽其惯例。

与上述派别相对的另一派别则认为，生命受业报轮回支配，死而复生，生而复死，世界远不是其表象所显现的那样。他们所关注的是认识世界在现实中的确切构成和众生在其中的位置，这不仅使他们得以崇高地宣称自己在探求形而上的真理，也为他们了解摆脱转世轮回之苦的途径提供了存在意义上的必要性。若想达到脱离因果业报的最高理想，他们首先要认识自我的本性。因此，他们斩断尘缘出家修行就是要认识自我。

乔达摩——佛陀

公元前485年前后，一个名为乔达摩·悉达多的人出生，他就是后世所称的佛陀。“佛陀”本意是“觉醒”，隐喻佛陀觉悟的那一刻。佛经中将佛陀的觉悟描述成洞见真理（又称三觉圆满），其过程可以理解为类似于人沉睡初醒的那一刻。这一点使我们将注意力转向佛教徒的修行过程，也就是从无知到有知，这一点与婆罗门的奥义派、许多苦行僧的观点有共同之处。无知（无明）是滋养生死轮回的主要土壤；人生短暂，却被无尽的烦恼纠缠。要摆脱转世轮回就必须摆脱无知（无明）。正是因为这些传统中早期的传教者声称已经掌握了关于宇宙人生的真知，此后才出现了如此丰富、各种各样的形而上学理论。

尽管根据佛教教义和圣徒传记叙事文学改编的流行读物随处可见，我们却没有佛陀早年生平的确凿证据，只知道他出生于迦毗罗卫城（今尼泊尔境内），其家庭很可能是一个王贵世家。经书记载他三十岁光景时出家，去寻求关于众生命运之本质的答案：众生为何此般存在？为什么人生难逃疾病、衰老与死亡？这一切都不可避免吗？能够有所改变吗？人确实能避开这种境遇吗？

无论佛陀出家前是否已经对前文叙述的教义有所了解（我们也无从得知），早期的佛经告诉我们，佛陀一踏上寻道之路，就遇到了很多持不同见解的人。事实上，除耆那教经书外，早期的佛经是我们获取关于那一时代各种思想的最重要的信息来源。在求解人生大问题的过程中，佛陀很乐于和志趣相投的僧人交往，学习他们认为与人生境遇及其改变有关的知识。佛陀似乎花了好几年的时间专门听别人传道、向别人学习、检验别人的理论，在各种规则、惯例中仿效他们。但最终佛陀发现别人的理论都不符合他寻求的解脱之道，于是最后决定采用自己的方式寻求对人世更为深刻的理解。

运用一种深刻的冥思，即后来传道中讲的“禅定”，佛陀声称洞悉了三界因果，发现了众生本相以及众生之所以如此的原因。他还声称通过洞悉三界因果，已从无尽轮回中解脱出来。首先，他能看到自己的诸多前世，以及各世的业如何影响下一世的情势：也就是说，他能够看到自己的轮回转世。其次，根据因果业报，他看到了其他生命如何轮回转世。因此，佛陀所宣扬的轮回说和因果业报说不是简单地接受当时流行的世界观，而是基于自己的亲身体验。最后，他悟出了如何从内心和观念中根除那些使自己深深受制于俗世因果轮回的因素：欲爱、贪恋生、对现实本质的无明和虚妄我见。

根据经文（见上面方框内容），在解释第三条觉悟之前，佛陀用一个四重表述来概括他的所见：（1）人的生存具有某种内在的本质特征；（2）特定的因滋生转世轮回；（3）停止转世轮回是可能的；（4）存有终止轮回的途径。如果想从转世轮回的羁缚中解脱，必须洞察、领悟人生情势的关键性问题。此教义是佛法的基础内容，佛陀在瓦拉纳西的鹿野苑首次传道于他人讲的就是这一内容，即四圣谛。

四圣谛

四圣谛的关系简单清晰：X是Y的果，Y灭亡则X随之灭亡，这里X指众生的本相。用概念性的语言来表达四圣谛并不容易，一方面是因为四圣谛有很深的隐义，另一方面则是因为第一圣谛中定义众生本相的巴利语词汇dukkha的含义十分模糊。dukkha以前常被译为“痛苦”、“疼痛”、“病痛”，但是现在人们广泛地意识到这样的翻译给佛陀的人生观错误地附加了令人难以接受的消极色彩。或许“不圆满”是更贴切的翻译，“不圆满”在概念上将dukkha这个词与佛陀的诸法无常这一说法联系起来。佛陀的观点和当时奥义派的观点是截然对立的，后者认为宇宙尽管有着明显的多样性，但仍然是一个永恒不变的实体性唯一存在，人可以洞悉其本质。佛陀认为诸行无常，因为诸行无常，生命才最终不能圆满（甚至善行和善果也不能持久），因而这和奥义派所说的人能够达到极乐世界和永生是相对立的。四圣谛被认为解答了为什么生命短暂带来的不圆满是轮回众生的根本特征。人不愿接受人生短暂的事实，因而不断欲求诸事——青春、健康、爱情、财富等等——获得永恒。人的欲求注定得不到满足，所以才有不圆满状态的无止无休。在重申第二圣谛时，佛教指出，正是欲爱和功利心推动因果报应这一循环往复的过程。



图5 禅定中的僧人

佛陀的觉悟

“我心智专注、澄明、纯净，内心无忧，身体轻柔，心性集中，努力思索如何根除‘轮回之势’。我明白生死轮回是人生第一谛，知晓轮回如何开始、轮回可以终止并如何终止。我知道万物因轮回而缘起，我看到他们的发生，他们的终止，以及终止的方式。由此所见所悉，我的心灵从俗世的欲爱中解脱出来，获得自由；我的心灵从不断

追求欲爱的束缚中解脱出来，获得自由；我的心灵从虚妄我见中解脱出来，获得自由，我的心灵从无明之境解放出来。我肯定我已脱离轮回重生之苦。我做我之所需，做我之必需，我不再有轮回生死。”

（《毗奈耶经》III，4，释义）

（另见《阿含经》中部I，23，《阿含经》增支部II，211；IV，179。）



图6 佛陀传道像

佛陀的教诲

四圣谛

人生本质必定是不圆满。

不圆满由欲（消极与积极）而来。

有脱离一切不圆满之境地，名涅槃。

达到涅槃之法为按照八正道修行。

（《阿含经》相应部V，420，释义）

“涅槃”原意为“火被吹灭”，这里指因果业报的终止。

缘起

“我所传授的是缘起，诸法皆由因缘而起；缘起是万物之常，乃唯一恒法。”

（《阿含经》相应部II，25）

此有故彼有；

此起故彼起；

此无故彼无；

此灭故彼灭。

（《阿含经》中部III，63，样例）

存在的三个特征：

诸行无常。

诸行皆苦。

诸法无我。

（《法句经》，277 - 279，样例）

我们所接触的早期佛教的重要教义采取了模式化的语言形式，这说明早期的佛教卫道者用诵经这种口头记忆方式将佛教传统传于后人，直到约公元前40年才得以用文字形式记述下来。

人无休止地欲求得不到的事物是因为人们对世界实相的本质无明。事实上，处于诸世循环中的一切事物都受另外一些事物的限定。佛陀在他的另外一个重要教谕中说明了这一点。依佛陀的说法，万物存在都有“缘起的关系”，即所谓的“法”和“常”。这一法则适用于世间一切事物——无论是物质的还是精神的，肉体的还是观念的，具体的还是抽象的，感官的还是非感官的——万物都是相对的存在，无一例外。其实这也就是万物不能永恒存在的根源。

缘起

缘起是一种深奥的基本教义。缘起不是指万物不存在，而是指万物存在的方式有别于“存在”和“不存在”。存在意味着“独立完整”，不存在则意味着“未发生”。佛陀的“缘起”说（“相对的存在”）是取其中间道路，即介于“存在”、“不存在”、“存在又非存在”和“既非存在又非不存在”之间。我们上面已经看到的这一反逻辑表述，正是被用来吸纳和反对其他宗教派别在所采取的形而上学立场方面可能发生的一切变动。

佛陀的“中道”

佛陀说，他的道是介于在家修行者和隐修者之间的中道，明显地表现在三个方面：

1. 佛教僧侣团体既不完全赞同也不完全反对社会等级制度，僧侣

的生活既与社会分离，又与俗人有牵连。

2.僧侣们每天的戒休和生活介于家庭的感官之乐和苦行僧的禁欲之间。他们也坚持独身，但是他们认为健康的身体是功德圆满的必需，因此生存的其他基本欲求得以满足。

3.缘起的哲学并非是将关于存在与非存在的概念简单地组合，而是在他人提出的本体论的所有可能排列中走中间道路。

基于“缘起”说，人们经常认为佛陀“无我”的思想同奥义派婆罗门以及其他派别的思想是直接对立的。这一观念是源于巴利语“无我”的使用。因为“无我”（巴利语为anattā，梵语作anātman）给“我”（巴利语为attā，梵语作atman）加了一个否定的词缀。正如我们已经看到的，“我”是除佛教以外当时印度其他宗教派别的中心议题。居于统治地位的婆罗门教根据《奥义书》宣称，对于生命永恒与宇宙本质的觉悟是解脱之道，而佛陀针锋相对地提出“诸法无我”。很多佛教徒和学者都一致将“无我”理解成一种对“自我”的根本否定。

近些年来，学术界已经指出“诸法无我”指的是一个普通概念，并不是从属性的。问题的要点在于，如果万物都是相对缘起于存在与非存在的所有排列组合之间，那么一切事物的存在方式——诸如音符、脚指甲、想法、笑声、气味、猫、树木、椅子、石头等的自我——在普遍意义上就都是相同的，这里的相同不是因为他们都是“非存在”。事实上，非存在是被明确否定了的。由于其从属含义，“无我”的字面意思可能迷惑了对手。佛陀否认的不是人的自我存在，而是任何独立个体的存在，这一观点反对“自我的恒在”，同时也对“自我不存在”这种说法提出怀疑。

这种怀疑得到了以下事实的支持：佛陀要求人们不要在关于自我或世界的问题上采取任何这类本体论主张。他说，所有的这类观点都是虚妄我见——它们深深地遮蔽了事物缘起的本质，要达到“正见”必须将其先行根除。佛陀自己也拒绝回答这类问题，当被问及前文中的“四重逻辑”表述时他选择了沉默，这些问题后来被称为“佛陀未回答的问题”^[1]。佛陀的传道方式与同时代的人以及大部分其他传道者有

很大不同，他没有留下任何当时关于自我与世界的本体论状态的思考，至少没有直接留下。佛陀教导人们，要想“看到世间万物的本来面目”，就不要纠缠于那些本体论问题，而是要调动自己的认知能力。

这些内容在佛经中被称为事物的相互交叠的五重结构，即五蕴（梵语的khandhas，英语中并没有与之对等的词）。如果对话者的注意力分散到其他地方，佛陀就会不断提醒他先去理解五蕴的生灭。此外，最重要的是，早期佛经中反复强调是五蕴导致了不圆满——第一圣谛所确认的人生本质。因此五蕴与不圆满的联系揭示出：不圆满的根源不仅仅在于人内心不满足的心理状态，还在于一点，即必须从人的认知结构的角度探究众生本性。此即个人获得体验的必经方式，如果一个人事先不了解获得体验的方式或对此毫无概念，他就不可能思考也不可能认识任何具体事物。

在“宗教”层面上，研究人的认知结构的目的是要理解这种结构的通常状况与人的欲求之间的影响关系，因为欲求反应在正常情况下是受认知过程支配的。但事实上，从本相来看，这种认识是错误的。尤其是，当没有正确理解缘起时，人们会作为独立的欲求者持续作出回应，怀抱着对不同目标的个体欲望。通过这种方式，无明和欲爱一起推动着因果业报循环下去。相反，只有认识到对独立和脱离的感知都是虚妄，放弃无明，欲爱才会逐渐萎缩、消失。

从存在的本质到体验的本质

从“哲学”角度看，这一教义旨在帮助人们将注意力从本体论转移到认识论上来。也就是说，在热切的形而上学质疑以及关于自我和世界的本体论理论中，佛陀声称每个个体都有自己的主观认知过程。个体无法跳出这一过程来弄清或检验过程外部的事件，但是还是可以理解认知的发生过程。这就涉及个体对这一过程如何塑造我们体验外部世界之方式的认识。下面的经文表明了认知体系如何将“原始”的感觉信息逐步转变成可界定的、精练的复杂分类，整个过程意味着“变唯一为多样”（《阿含经》增支部II，161）。

认知的过程

意识、眼睛和视觉对象三者的接触产生了视觉感受；其后这一初级的感觉发展到感受，然后对其思考产生概念，再将思考的概念扩展为各种不同的观念。

（《阿含经》中部I，111，释义）

上面这种形式也适用于听觉、嗅觉、味觉、触觉和思考（上述五类和视觉一起在印度被佛教和其他教派称为“六感”，其中“思考”是非感官性的精神活动）。

再论缘起

理解缘起意味着不再追问自我、前世、来世和今生的存在，不问是什么、为什么、有还是无、是还是非，不问万物何以为此，法从何而来，又去往何处。

（《阿含经》相应部IV，93，释义，斜体字为笔者所加）

从经书未予言明的这条教义中能够得到两个暗示（其实经书中点明的内容极少）。其一，如果是由感知系统来处理所有的经验性资料，缘起结构便也是由人的感知系统组成：主观体验过程是个人一切感知的来源。这不仅意味着主观性与客观性之间有直接联系，而且表明众生轮回的缘起现象之所以是暂时的，是因为缘起本身的体验性。这一暗示在后期的佛教中得到了充分的阐释和探讨（尤其是在瑜伽行派中），但在早期佛教中，这一点很大程度上被忽视了。

其二，如果认识宇宙人生真相的焦点集中于理解认知的本质而非

事物的本质——后者可以说是不受我们认知能力影响的，那么结论就是：一个人的所知与其自我无关。无论一个认知主体的性质和所处的本体位置如何，它都无法将其本身客体化从而被其自身认识。人们便是这样解读“存在的三个特征”中最后一条“诸法无我”的，其含意在很大程度上依然隐而未显，因为有一种对立的观点认为无我说就是指“没有自我”。

佛陀在很多方面对他人观点的批评十分激烈。如果他的“无我”教义宣扬的是无“我”，单单这一点便至少与处于统治地位的婆罗门教的主张（来自《奥义书》）完全对立；如果“无我”的本义是人们所理解的“一切能认知的都不是我”，那么佛陀否定的在很大程度上便不仅仅是婆罗门教的统治思想，还包括同时期其他大多数教派的理论基础。总之，佛陀在宣传自己的缘起学说时断然拒斥其他教派所持的各种本体论立场。

然而，在理解佛陀的各种学说时，须记住其中重要的一点：在佛陀的时代，其传道以及反对其他教派的目的完全是为了帮助其他人获得正见、从人生的兴衰轮回中解脱出来。人们在阅读佛经时总能感觉到这种意图，忽视或遗漏这一点都是对佛经教义的传承方式的歪曲。佛陀之所以费心削弱婆罗门的势力，不是因为他希望在某一哲学争论方面获胜，而是因为他认为婆罗门教所主张的排他性和至高权威性会危及人们的幸福。此外，他认为婆罗门教的教义依赖的是传统而非自己通过体验获得的认知，因而是极其不可靠的，有时甚至会出现自相矛盾：他看不出人们有任何理由去相信那些没有亲身体验的传道者的说教。佛陀同样反对它们的妄自尊大和对他人解脱之道的漠然态度。他指出，一切与神职人员有关的礼仪行为都毫无目的，因为业果报应法则植根于人的内心，除了自己没有其他人能够接近。佛陀还认为，将精力花在精确地记忆宗教戒律上，并将某种语言尊为神圣、拒不外传，就如同只注重声音和话语的细枝末节而不去理解存在本身的结构。佛陀指出，真正重要的应该是精神而不是文字，是整体而不是细节，是一个人的理解而不是这个人的记忆。

早期佛经的风格更接近“宗教”，而不是“哲学”。早期佛经中那些

在今天很容易引起知识阶层关注的哲学问题，在当时却是与生存密切相关的话题，而不是抽象的思辨。事实上，佛陀和他的追随者以及同时代的寻道者们一定会对我们今天将他们的思想高度理智化感到吃惊。公元前5世纪的印度不过像一个坩锅，各种不同哲学派别都从中融合出各自的思想和方法论，并建立起相互的关系。此外，正是从这一世纪开始，一个教派要想扩大其影响就必须更多地依靠系统性的主张来提高自身的可信度。虽然公元前5世纪各教派并不需要多强的理论性来强化自己的学说地位，但不久以后，正规的各派教义之间便为争取优势、获得认同展开了竞争，那些出于早已存在的宗教传统的要求或者仅出于实用救世所传播的内容，其教义也获得了更为学术化和理论化的表达和阐述。

【注释】

[1] 即十四难。——译注

第四章

争议与辩论

语言、文法和论辩

对婆罗门的威胁

在婆罗门祭司们看来，公元前5世纪事态的发展引发了一种严重的威胁。尽管雅利安入侵者的后代在文化和宗教方面已经非常成功地占据了主导地位，但是在此期间，来自其他教派的挑战促使他们必须采取严密的步骤来保护他们的习俗和世界观。受到威胁最大的要数祭祀传统。其他教派对此所持的相左观点不仅认为祭祀的一些相关仪式毫无意义，而且还指出，如果这些仪式被人们广泛地接受，婆罗门教派自身将变得多余，并会由此从社会等级的顶端跌落下来。婆罗门教派试图捍卫他们在各方面的地位，其中突出的一点，是要加强和确立各种技艺性论辩制度以证明祭祀的合法性及其地位的确定性。

随着前几章所述的公元前5世纪事态的发展，早期“捍卫”吠陀的思想趋向已被正式确立。仪式传统被分门别类地安排、保存和实施：作为整体的祭祀由不同宗系内的专门人员负责不同的部分。捍卫仪式需要形成详尽观点，这可以利用已有的知识，也可以有创新性的发展：这种捍卫行动与作为一个整体的婆罗门传统内部进行的研究和所支撑的论点内在相互交叉。

年代表

约公元前2000年——：吠陀祭祀传统。

约公元前800——公元前500年：早期《奥义书》。

公元前500年前：婆罗门传统中崇礼派与灵智派两分支教派并存。

公元前5世纪社会背景：在家修行者与隐修者。

约公元前484——公元前405年：佛陀在世。

公元前4世纪至公元前2世纪：面对着迅速散播的与真理相反的言论，婆罗门教派如果想维持他们所掌握的主导地位，就必须对一些既能证明他们习俗的正当性又能确认他们的权威性的问题进行阐述。如同祭祀仪式和梵语的远古守护者一样，他们试图建立一些标准，并通过这些标准使他们的习俗和关切得到认可。这不仅是为了支持他们自己的论点，也是为了反驳别人的论断。在这种情况下，他们确定了时间表，规定了每一个哲学流派为支持自己的观点所必须确定的事项。

关键人物包括：

公元前4世纪：声明学家（即文法学家）帕尼尼。

公元前3世纪至公元前2世纪：迦旃延和帕坦伽利，帕尼尼文法的评论家。

公元前2世纪：耆米尼，已知第一位对《吠陀经》中的仪式部分——“献祭系统”进行评注的经书作者。

公元前2世纪：跋达罗衍那，《梵经》的作者，该经书是对《吠陀经》中的仪式部分——《奥义书》的重要评注。

捍卫方式

简单来说，仪式所面临的威胁最初是对《吠陀经》本身的威胁，特别是其“起源”部分，即前《奥义书》的行部（献祭系统）。因此，两种捍卫方式都是必须的。第一种是在仪式参与者的纯正性的基础上强化和保护社会等级制度的延续，《吠陀经》的未来命运正依赖于此。这种社会结构强化的迹象包含在已知的《佛法论》和《实利论》

的论述中，它们详细地列出并用律法规定了每一个社会成员的地位、作用、责任、权利、目的、潜能等等。社会结构由此而被固定下来，尽管人们可能会对它的极度刻板 and 排他性提出批评，但它却一直延续到现在。就生命力而论，它可谓取得了相当惊人的成功。[也许值得关注的是，这其中的一个原因在于，人们认为在其命定的一生中，一个人在社会等级中的位置是由他前世的行为（业）所决定。这就意味着对一个局内人来说，这种体系依据的是自然法则的运行，而非西方人眼中所认为的偶然的精英结构。]

第二种方式就是要保存和捍卫与举行仪式有关的全部资料。于是在此方面兴起了一些专攻之术，它们所依据的行为准则是“吠陀六支分”——六个“吠陀的分支”。语音学涉及祭祀中所发出、唱出和说出的各种声音的正确发音。韵律学对祭祀中各类赞美诗和惯用语的格律进行分类。声明学（即语法学）建立起句子各组成部分之间的联系。语源学分析试图解释句子中单个词语的含义。天文学确定了举行祭祀最佳的吉日良辰。仪式规则为祭祀中所要举行的各种仪式制定了正确的程序。

除了天文学和祭祀规则之外，吠陀支也将其自身投身于借助语言把《吠陀经》的内容与对实相的理解联系起来的行，我们对此更感兴趣。这也就是说，在确立《吠陀经》语言规则的同时，语言在祭祀仪式所要维系的世界中的使用方式也被确定下来。进一步来说，这意味着世界的本质得到了解释，而语言与对那个世界的认知关系也是能够清楚表达的——如果仅从这一特定观点来看的话。我希望下面的内容能显示出那些观点是如何在语言的论辩中体现出来的。

语言和实相

随着语言的论辩在印度传统的各支脉和各方面屡见不鲜，几个世纪以来，在吠陀传统范围之内不同的理论和论据被提出，以此来支持有关语言论辩中的一些最重要的观点：在此我们仅需提及其中一些较重要的理论和论据。最具影响力的一个人物可能要数伟大的印度声明学家帕尼尼，他生活在公元前4世纪。帕尼尼撰写了语言学史上最全

面、最复杂的文法原理之一，直到今天仍受到人们的高度重视。他的一部具有巨大影响力的著作《八章书》由八个章节构成，包含了四千条文法规则。算上附录在内，这部著作涵盖了语义学、句法、词源、音系规则、名词和动词词根的分类，以及一些特例的规则等所有的方面。帕尼尼由此将词源学、语音学以及由其他人分别研究和撰写的吠陀支本身全部囊括进他那包罗万象的文法中。

帕尼尼文法所描述的语言是吠陀经和仪式中所使用的梵语。梵语被看成是“仪式上纯正”的话语，它最重要的价值在于其能动性方面：人们相信，祭祀中所发出的梵语之声能够带来祭祀活动所要达到的结果。帕尼尼的文法把这一过程解释为一种手段和行为的结合。因此，像“水打湿了谷物”这句话的能动之意就暗含了这样一种理解，即“谷物湿了是由水造成的”。对于我们来说，此处有两点值得注意。第一点是名词（指出名称的词语），在该例中就是谷物和水，被看成是实词——真实的事物或存在。第二点就是施动者，即该例中的水，未必非要是一个有意识或主动的行为者：祭祀中的声音具有能动的感染力，就像它是自然而发，超然于凡情俗事一般——祭司在“诵读《吠陀经》章节”中所起的作用与“水打湿了谷物”中水的作用是类似的。所以说，语言本身就体现出了祭祀是在那个多元世界的实相中进行的，而祭司在保存和守护仪式经文中所起的重要作用已得到肯定：是语言充当了具有能动性的工具。

略为有趣的是，帕尼尼在将梵语的文法规则系统化的过程中，还为“封闭”这种语言出了一份力。这在任何一种语言的历史上都是一种不寻常的因素，因为绝大多数语言会随着文化的发展而不断地去改变和适应。与此相反，梵语具有一种特定的“古典”形式。这种形式明确地规定了什么是正确的或什么是错误的，应该如何使用或可以如何使用，等等。虽然梵语在印度文学、戏剧以及其他“宗教”著作中的使用有着丰富的传统，但它的这种规则化性质的要点和明证却在于在祭祀的能动过程中它们所占有的独一无二的地位。

帕坦伽利和迦旃延是帕尼尼两个重要的继承者和评论家，他们都生活在公元前2世纪，他们的贡献是将帕尼尼的理论规则具体地运用

到梵语的实践中。他们指出，构成文法规则另一权威的是惯用法。的确，词语惯用法是一种具有权威性的理解方法。这一点很重要。因为它意味着句子的构成即使明显不完整或有残缺，也可依据句法上的联系来理解它们。那就是说，如果一个句子或一组词语虽没有严格遵守文法规则的细节，但依据使用惯例它也会被认可为有意义。这一论断不仅在扩大使用语言的标准方面具有重大意义，而且对于《吠陀经》的辩护者而言更是意义非凡。这是因为，不是所有仪式经文中的材料都清楚易懂、前后一致。仪式经文中的大部分是由戒律（或实际上是禁令）构成的，而这些戒律清楚地表明了仪式的目的。在此，文法规则的适用性显而易见。但是，经文中也包含有各种各样的附加的描述，它们的意思要么并非不言自明，要么与经文其他地方的表述相抵触。根据词语惯用法的标准，这些段落可以解释为隐喻，或者说它们不是按照字面意思能理解的，这样就从整体上确保了使用这种神圣语言来记录这些经文的逻辑性和连贯性。

耆米尼为《吠陀经》所作的辩护

最终，语言及其作用的理论化使得《吠陀经》的其他辩护者也投入了更多、更具体的努力来试图确定《吠陀经》内容的意义和合法性。声明学家的著作首先使他们能够确保资料准确无误的保存和祭祀本身的准确性。但是，能够对全部汇集资料的意义和连贯性进行论证也是必要的。第一位已知的《吠陀经》经文重要释经家是生活在公元前2世纪的耆米尼，他试图弄清楚祭祀仪式的性质和目的。这便是弥曼差派（Mīmāṃsā）的发端（“弥曼差”意思是“阐释”）。专有名词“弥曼差”逐渐与仪式经文——《吠陀经》献祭系统的注释，以及在此注释的基础上发展起来的哲学传统联系在一起。

由于弥曼差派传统成熟的年代较晚，我们将在第八章重点讨论。但是，鉴于它在处于过渡的几个世纪中对其他哲学流派所产生的影响，在此先了解一下它的发端对我们不无裨益。据耆米尼所著的《弥曼差经》的记载，耆米尼的主要观点是认为《吠陀经》仪式经文是关于“法”的法典。第一章已经提到，法是通过正确地履行祭祀来维护宇

宙秩序的，依次也有赖于必要的社会等级制度的支持。作为一个仪式/法手册的注释者，耆米尼认为法具有一种戒律的性质。也就是说，他理解吠陀经文主要是依据它们的戒律意义：它们告诉人们在祭祀中需要做什么，或者甚至不能做什么。此处的重点在于他把经文仅仅看成是行动的发起者。因此，经文中所包含的一切既可以按照字面意思将其理解为行动的指南，也可以将其理解为代表了与这一目的相关的方面。于是，他运用文法标准来解释要使句子具有戒律意义应该如何加以理解。他对一切用此方式仍无法理解的意义表示质疑，当然也包括有关《吠陀经》目的的权威性。

意义和文法

“火煮大米。”这个句子明白易懂，它包含了两个名词实体——火和大米，一种行为——煮，以及一个施动者——能煮熟大米的火。人们根据名词实体和行为之间的相互作用可把这句话理解为是在“制造”米饭。

单个词语的意思与句子的整个文法结构联系在一起，例如，如果上文中的句子是“火煮黑麦”，“火”（不止一堆火）和“黑麦”（不同的词表明这是一种不一样的物质）所包含的不同的意义指向就意味着，这句话作为一个整体其含义区别于“火煮大米”。可见，如果一个人要理解这整个句子，他既要根据词源学来了解每个单词的意思，也要知道文法规则是如何起作用的，这一点很重要。

“她的头发就是纯净的阳光。”这句话不能按照字面意思来理解，因为头发不可能真的是阳光。如果依据词源/文法的规则（与文法结构联系在一起的单词的意义）来分析这句话，它可能会被理解为错句子而遭到否定。然而，根据“惯用”的标准，它却可以被理解为一个比喻。由此可知，这句话的意思就是指句中所提及的头发是闪亮的、有光泽的、黄色的，可能在阳光下还绚丽夺目、闪闪发光——而不是说它真的是阳光。

法（Dharma）

法在婆罗门传统中具有至高无上的价值。要把它翻译成英语而又没有一丝误解是很困难的事情，因此，最好是尝试从概念上来理解。这就必须从两个“层面”上去进行。宏观上来讲，它是指整个宇宙秩序。从这个意义上说，任何存在都是法的一部分。如果事物不是它应该成为的样子，或者没有达到它可能达到的最佳状态，那么一种无序或者是反法的情形便出现了：法遭到了破坏。

法得以维持的方式有两种：一种是依靠按《吠陀经》戒律所举行的祭祀，另一种则依赖于遵照仪式的社会地位而生存的所有个体，这些个体为维持社会等级制度达到最理想的状况做了他们的分内之事。这些也就构成了第二个“层面”，在这个层面上我们可以看到法微观的一面，它涉及的是个体的责任。个体的法被称为“自性法”（sva-dharma），即一个人“自己的法”。因此，如果要维持宏观法并防止反法，一个人自己的法的正确实施是至关重要的。

从公元前2世纪开始，“自己的法”的规则就被非常详细地编入了被称为《法论》的经文中，这些经文都是关于法的责任的论述。

公元前2世纪，《吠陀经》释经家耆米尼在更趋哲学化的层面上致力于评注基础法手册——更为古老的《吠陀经》仪式手册。他主张所有的《吠陀经》经文都是由行为戒律构成的，并给法下了这样的定义：法是“应为之事”。

从印度传统中一个更为独特的“宗教”视角来看，正是法遭到破坏（即反法）才需要并促使神的介入，例如，在被称为《薄伽梵歌》的经书中，至高神在化为肉身后说道：“每当法遭到破坏的时候，我就会出现。”

（《薄伽梵歌》IV，7——8，释义）

耆米尼认为戒律与多元世界中的实体存在着直接的联系。借助于文学家的著作，他认为一个词语的意思与它所指向的物体的存在有

着关联。例如，如果有人说“奶牛”，那么要使这句话有意义就一定存在着“奶牛”这样的物体。因此，《吠陀经》中以定义形式出现的戒律就意味着必定有一些促成它们存在的必要因素：每一种情况下，至少都要包括施动者及其产物。这就意味着《吠陀经》经文既确定了它们所提到的宇宙的真实性，又证实了为维持那个宇宙的连续性就必须执行具有合法性的戒律，这两点都令人信服。

在《奥义书》的教义中，解脱是由认知自我与宇宙的基本一致而产生的，耆米尼表明这也应被看作是一个戒律，即把自我看作是祭祀的執行者，而祭祀又与人们的行为所要维持的宇宙相联系。他显然把一元论的经文段落解释为隐喻，因此否认它们不符合仪式资料的真实性。相反，他说，《奥义书》确认了个体的自我是多元而又真实的，每一个自我都需要了解它是作为施动者而存在的。

《奥义书》的至高无上

在耆米尼专注于努力对仪式手册进行注解的同时，其他一些人也对《奥义书》本身进行了详细的阐释。他们对于其中非仪式的、“了解你自己”的教义更感兴趣，但他们也把确定《吠陀经》资料的权威性和至上性视为自己的责任。一部极为重要的经文（后来被他人改写）的早期版本——据称概括了《奥义书》中需要为人们所了解的关键教义——是由与耆米尼同时代的跋达罗衍那所著。跋达罗衍那的这部经典通常被称为《吠檀多经》，它印证了《奥义书》成为“《吠陀经》的尾部”（吠檀多）的事实。这部也被称为《梵经》的经书指出，它所关注的重点并不是祭祀仪式，而是要了解《奥义书》对于婆罗门这一宇宙基石的看法。这部经书的第一节指出：“然后，（有了）对梵的探究”，第二节接道：“由此（产生）（现有一切的）源头、维持、瓦解。”这表明它与耆米尼不仅关注点相异，连对实相世界的本质的理解也存在着很大的区别。与耆米尼著作中所坚持的多元性不同，《吠檀多经》指出所有的事物都是同一个梵的一部分。这意味着仪式戒律不应该像耆米尼所提出的那样被理解成与实相有关联：对于跋达罗衍那来说，语言并没有这种实物指向的特性。此外，《奥

义书》本身作为一种戒律性的经文所表明的是，一个人应该“做”的事就是认识“梵”。

经文和证明

耆米尼和跋达罗衍那的著作都分别成为对后来的弥曼差派和吠檀多派诸见产生深刻影响的经文。由于这个原因，弥曼差派和吠檀多派有时候也被称为前（早期）、后（后期）弥曼差派（注释）——对《吠陀经》早期和后期部分所分别作出的注释。在这两者之间他们也确定了印度传统作为一个整体而显示出的两个重要特征。第一个是他们的书写风格——极为隐晦的“经文”形式。每一节只包括几个单词，这些单词的意思和上下文又往往非常晦涩难懂。如要理解它们，就需要对这些经文进行更深入的解释。这可能反映出一种事实，即传统主要是由口头流传的，一些重要人物争论的关键点仅以备忘录的形式被记录下来。同时，这也可反映出每一个传统中的理解都具有排他性的倾向，显示出那些“熟悉内情者”的优越性。无论出于何种原因，使用这种隐晦风格的一个重要结果是，随着时间的流逝，后来的释经家们都将自己的注释文集添加进早先的经文中，于是，每一个传统范围内都出现了不止一种哲学流派。

第二个由这两个早期释经家确立的特征是后来成为印度传统中极其重要而又存在争议的认识论标准——证明。也就是说，耆米尼和跋达罗衍那完全抛弃了佛陀和其他人的教义，二人都指出《吠陀经》的原始资料代表了一个毋庸置疑、确凿有据的知识起源：这些资料所述值得完全信赖。认识论标准借助于梵语“量”（*pramāṇa*）一词开始为人们所了解，“量”的意思是“认知方式”。而证明则被称为“圣言量”（*sabda-pramāṇa*），顾名思义，该词是指“通过词语去认知”。从此，证明作为一个有效的理解手段在多大程度上能够被接受，便成为每一个有系统性的思想家必须考虑的问题，无论相关的源头是《吠陀经》还是其他什么，抑或是其他人的“话语”。这些不是反对证明的可信性就是认为它在认识论上不重要的人，必须确定至少另外一种认识论标准的至上性和有效性，这类标准诸如感知能力、推断，或者推

理/合乎逻辑的论辩。相关的本体论问题也必须加以考虑和讨论：尤其是自我的本性和“真实状况”——与认知和认知手段有关，以及世界的本性和“真实状况”——与认知内容和/或行为的依据有关。在某些情况下，人们考虑的是它们是否与语言的使用有关系，或者它们是不是由语言的使用所决定。

法的隐晦特性

事实上，它定是永恒的，因为它是为他人而说的。相似总会存在。因为没有数。因为它是独立的。

（《弥曼差经》1.1.18——21，关于语言的性质）

然后探询梵。它源自何处，是其起源也是经文的源头。而且还由于它与它们的目的相联系。

（《吠檀多经》1.1.1——4，关于佛经的内容）

对与自我相关问题的研究是借助于词语“自我知识”（*ātma-vidyā*），即“对自我的认知”而为人们所了解的。通常，哲学思考活动是用术语“因论”（*ānvīksikī*）来表述的，它的意思类似于“观察”，或者甚至是“观察的对象”。它通常被看成是“逻辑推理”的专业术语，但实际上这个术语所反映的是一种早期阶段的状况，在这一阶段中，传统要依照书面意义来决定和确立什么东西应该被“观察”、“思考”和“研究”。任何被提出的理论都必须在这些方面具有或者至少声称具有内在的一致性和连贯性。而且，对其他人观点所持的批评也集中在他们对这些问题的处理和理解上。因论就与如何引导这一工作相关。

在随后的辩论环境中，一种理论的拥护者通常会首先提出一个替代性观点，然后对其进行否定。这一替代性观点（有时在一次辩论中

要否定的不止一个)被看成是反对者的观点,反对者即“更早期的拥护者”。通常它会这样被表述:“如果有人说(也就是,如果反对者说)那个X(或者Y,或者Z),那么这是错的。”尽管系统与系统之间在精确的细节上会有所差异,但否定和辩论会继续,并且其关注的焦点不仅有所提出的替代性观点,也有得出上述观点的认识论标准。当前的拥护者也会借助于能够支持他的方法和观点的证据来提出自己的看法,并对他自己的认识论标准进行解释。

第五章

范畴与方法

胜论派和正理派

胜论派思想：宇宙的范畴

迦那陀于公元前2世纪创作了《胜论经》，其中记载的哲学体系是在早期人们决定要“研究什么”的社会环境中出现得最早的哲学体系之一。尽管迦那陀的出身和背景并不一定属于正统，但他和耆米尼一样，都关注对法的理解。对于迦那陀来说，法是至高无上的，但在某种程度上他又与耆米尼的观点有所不同：耆米尼深信《吠陀经》本身具有自我印证的至高无上性，而迦那陀维护《吠陀经》（仅仅）是因为《吠陀经》拥护法。这也就是说，耆米尼主要是一位《吠陀经》注释家和辩护者，而迦那陀最感兴趣的却是实相的本质，他把实相理解为法，而且恰好由于吠陀戒律发挥作用而得以保存。由此，《胜论经》开篇的章节说道：

我们现在应该考虑法的本性。

至高至善来自法。

《吠陀经》之权威是由于它与法有关。

（《胜论经》1——3）

年代表

约公元前2000年——：吠陀献祭传统。

约公元前800——公元前500年：早期《奥义书》。

公元前500年前：婆罗门传统中崇礼派与灵智派两教派分支并存。

公元前5世纪社会背景：在家修行者和隐修者。

约公元前485——公元前405年：佛陀在世。

公元前4世纪——公元前2世纪：文法学家和早期的释经家制定了应该“研究”什么。

公元前3世纪——公元前2世纪：迦那陀的《胜论经》——关注实相“细节”（vis ' eṣa）的本体论地位。迦那陀旨在确定世界是由何种“细节”或何种类别的实体所构成。

约公元3世纪：乔达摩的《正理经》——沿用了迦那陀多元实在论的本体论，正理派所关注的是人们怎样才能获得实在论的某些知识——认知的正确方式是什么？正理派的主要贡献是其建立在推理论证基础之上的认识论方法。

《胜论经》代表着一套多元实在论：存在于我们周围世界中的各种物体具有独立实相，它们远离我们之外而存在着。这一理论所涉及的是对多元性的研究，其目的在于根据组成多元性的实体的不同类型对多元性进行分类。这也就是该体系名称的由来，因为“胜论”表明的是调查研究中的细节。胜论派的方法和本体论所产生的持久性影响是通过与正理派思想体系之间的紧密联系而被人们所感知的；首先提出正理派思想体系的是一位名叫乔达摩的人，其生平年代尚无法确定，但可能生活于公元3世纪前后。胜论派的方法、本体论和正理派的思想体系合在一起称为正理——胜论派，它们在古典诸见中扮演了极为重要和极富影响力的角色，为印度哲学思想作出了卓越的贡献。尽管处于更主导地位的正理派体系时常被单独谈及或专门研究，但这样一种研究方法还是预设它对胜论派唯实论的采纳。故而，在研究正理派

思想体系之前，对胜论派的立场和主张进行一定的了解，并对胜论派以分析形式对唯实论的主张加以呈现的程度有一定的感知，这是有所助益的。

在确定整个现存实体的基本“范畴”方面，胜论派所涉及的特性分类得到了采用。这些范畴在梵文中被称为“词语所表征的对象”（padārtha），直译为“该语暗示着什么”，其意思暗指处于调查研究之中实体的超验实相。这也就是说，通过在口头上被指称，一个物体被理解为具有独立的存在。根据胜论派思想体系可知，总共有七种范畴：物质、属性、行为、普遍性、特性、内属关系以及（后来添加的）非存在或否定。

物质和属性

在以上这些范畴中，物质最为重要，因为其他所有的范畴都在一定程度上与之有联系。所有物质，无论其性质如何，都能够分解或还原成以下九类中的一种：土、水、火、气、以太、空间、时间、自我和心智。其中的每一种都有各自不同的属性。对于前五种，《胜论经》表述如下：

土（除硬度外还）具有颜色、味道、气味和可感知性，

水具有颜色、味道、可感知性和流动性，

火（除热度外还）具有颜色和可感知性，

气（除流动性外还）具有可感性。

以太不具有可感知的性质。

（《胜论经》II.1.1——5，释义）

胜论派本体论是多元唯实论中的一种，它把实体的基本构成要素分解成七大范畴：物质、属性、行为、普遍性、特性、内属关系以及

非存在或否定。

物质被进一步划分为九种不同的“原子”：土、水、火、气、以太、空间、时间、自我和心智。

土、水、火和气是质料性物质原子；以太、空间、时间、自我和心智是非质料性物质原子。所有原子都是永恒的。

土、水、火和气原子聚在一起，再与其他一个或多个原子适当地结合，就能够形成可辨别的物体。以太、空间、时间、自我则既是无所不在，也是亘古永恒的。然而，心智只在体积上有如原子，而且在人类每一个个体中只存在一个心智原子与单一的自我原子相联系。

物质是最为重要的范畴，因为其他范畴的产生都只与它有关。

共有二十四种属性和五类行为内在于物质当中。每一物质的单独产生就是普遍性的一个特例。非存在允许各式各样的否定、不在场和非存在被理解为实相的一部分。

虽然以太是感觉不到的，但是它的主要属性是充当媒介，通过它诸如声音等得以传播和被人听到。因此它本身就是一种物质。

所有物质都以原子形态存在，每个原子都是永恒不灭的。不同比例的原子组合在一起也就产生了宇宙间各种不同的所有物体，反过来这些物体相对于构成它们的原子来说则是有限的和可分解的。与构成质料性物质的土、水、火和气不同的是，以太、空间、时间、自我和心智等原子则是非质料性的。在这五种非质料性物质中，心智是每个自我个体所特有的，它犹如原子体积那样大小，而其余的四种则既是永恒的又是无处不在的物质。

自我的多元性是由意识（或认知）属性的多元化体现出来的，而每个自我又进一步以欲望、厌恶、喜好、痛苦和成就等属性为特征。心智的存在是从它的活动推导出来的，它所起的部分作用在于处理感官信息：它也可用于从内心获得对自我的感知。这种自我和心智的截然分离在印度思想中也并非不同寻常。

在概述物质范畴的过程中，我们已经涉及了上文中作为第二范畴的属性。属性只能存在于物质中而不能独立存在。不同的胜论派经文中列出了十七到二十四种属性，这些属性又被分为三类：可以存在于质料性物质中的，可以存在于非质料性物质中的，以及既可以存在于质料性物质中也可以存在于非质料性物质中的。因此，诸如颜色、味道、气味、触觉、流动性和硬度等只能存在于如土、水、火和气这些质料性物质中；诸如认知性、幸福感、非幸福感、欲望和厌恶等只能存在于非质料性物质中；而诸如数量、规模和联合等属性则可以存在于任何物质中。有时候，一种特有的属性需要有一种以上的物质来呈现，如联合、差异性和复数。

属性的重要性在于，它们使我们将此物与彼物区分开来，并以此显示出物质的特性。没有属性，就我们所认识的世界而言，物质就会变得不可区分。因此，物质内部总是存在至少一种属性。这种存在本身在胜论派模式中就是一种更深层次的范畴，并且在其他两种范畴之间起到了人们所称的一种“粘合力”的作用，否则这另外两种范畴便不能独自存在。一个常用来证明该观点的事例就是，“颜色”这一属性不可能自己存在，或者作为复合物质的“玫瑰”也不可能离开颜色这一属性而存在。因此如果我们以红玫瑰为例，那么红色就必然会作为一种属性而存在于玫瑰这一物质之中。虽然这之间的联系是必然的，但是属性（在此指颜色）和物质（在此指玫瑰）以及存在，就范畴而言，事实上是实相分出的几个方面。红色也可以用来表明普遍性和个别性范畴。存在于红玫瑰这一个体中的红色是普遍性概念“红色”的个别表现。普遍性可能为任何数量的个别个体所共有，而正是存在于普遍性之中的个体的特殊性把（比如说）该朵玫瑰与其他的玫瑰相互区分开来。更为重要的是，普遍性唯有通过个别性才能表现出来。即使是从本体论角度来看个别相似的原子，从所有的土原子到所有的自我原子，由于其自身的特性不同，也使得它们在这个根本多元的模式中各有差异：虽然范畴相似，也存在着相同的普遍性，但是每个原子在某种意义上又是独一无二的，而这种唯一性就被归为其特性。普遍性的重要性在于，如果没有它我们就无法认知某些特性——例如所有玫瑰花——具有玫瑰的共性：即每一朵玫瑰花都有自己的特性，但事实上

都是玫瑰。

余下两个我们需要再讨论的范畴是行为和非存在，两者中行为更加重要，因为它代表着物质的积极和动态方面，而属性则是物质的被动和不活跃的方面。行为解释了所有显明性的活动，也解释了原子是以何种方式构成合成体以及又是以何种方式终止这一过程的。就后一种情况而言，除了有存在这一属性之外还要有作为“诱发”因素的行为。从整体方面来看，正是行为导致了因果关系的产生。就概念而言，我们几乎可以用“因果性”来代替“行为”作为这一范畴的名称——尽管胜论派自己从未这样做过。

把非存在作为一个单独的范畴，这对于纯现实主义的哲学流派来说可能会令人感到惊讶。把它补入原有的六个范畴，其目的是为了在一个系统内把非存在或不存在的迹象作为实在而又“真实”的事物状态包含进来，而在此系统内，存在被认为是所研究物体的固有本性——实相。这样一来，“非存在”这一范畴就使得诸如“此处没有玫瑰”和“以太具有不可感知的属性”的表述具有了真实的意义。有五种非存在已被界定：此处没有玫瑰（非存在）；一朵玫瑰花不是一头母牛（差异）；玫瑰丛中还没有花（非存在先于存在）；玫瑰花没有了（非存在后于存在）；玫瑰的共性从未存在于母牛中（从来不存在的东西）。正是由于以这样的方式把非存在作为实相的一部分，它才成为一个独立的范畴。

我们无法确切地知道胜论派是怎样得出他们的本体论的：也就是说，我们不清楚他们是否试图去描述实相，或者他们是否试图建立起一种实相框架体系。因此人们也就无法知道他们的范畴体系来自哪里，或者说他们使用的是什么样的标准来确定是否将各种不同因素内含进体系。当正理派教徒接受胜论派的本体论体系时，他们似乎并未对其进行质疑。不过可以说，这两个学派都试图建立起通常意义上的多元世界的终极实相，他们相信常识性的观点提供了一种关于那个世界的真实表述，不管他们当时决定将其归入何种范畴。因此，他们赋予作为认知手段的感性知觉以很高的优先权，这就与耆米尼和跋达罗衍那对证明的依赖形成了对照。然而，这种对日常感性世界合法性的

接受承认了吠陀释经家的本体论立场，但是随后这也遭到了另外一些人——特别是佛教教徒们的质疑，对此我们将在下一章讨论。

正理派的贡献

自乔达摩的《正理经》始，正理派思想家们向胜论派体系中加入两个具有重要意义的要素。第一是他们确立了明确的标准，依据这些标准人们可以从逻辑上论证：体系中的每一个要素正如所描述的那样是一种存在。也就是说，他们引进了一种独特的“方法”，此“方法”建立在特定的理性规则之上，根据这种“方法”可以获得一定的有关研究客体方面的知识。这样他们就可以宣称他们已经“证实”了感知所展现给我们的多元实相。值得一提的是，除感官感知外，正理派还接受了在第一章提及的瑜伽感知和其他可被宽泛地称为“直觉性”感知的正当性。但是在所有这些感知中，对于正理派教徒来说还是感官感知扮演着重要的认识论角色。正理派的形式化方法最早出现在古印度盛行的辩论环境中，它所建立的规则从整体上来看对印度传统产生了持久的影响。更一般的说，正理派对辩论原则作出的贡献还在于具体阐述了是什么使得一次论辩不正当或是不可接受。

正理派哲学家添加到胜论派体系中的第二个具有重要意义的要素是，他们认为通过这种方式获得的知识具有灵魂拯救之功效（也就是说，相关知识的习得影响了信仰者的命运）——对此胜论派教徒自己却并未给予明确的关注，这很可能是因为与解脱相比，迦那陀对佛法（作为宇宙的结构）更感兴趣。乔达摩在介绍获得某种特定知识的方法时宣称此种方法只能在某些特定的环境中使用。他列出了一个“真知的客体”表单，该表单所包含的事物，其存在和性质构成可被合理地加以探究——因为与其相关的知识有助于获得“至善”，按照印度传统理解即解脱。

关于获得正确知识之适当方式以及那些可被合理探究之对象的特定知识……（以及在辩论中与方法和程序相关的其他因素）导向

了至善的获得。

正是由于对虚假知识的剔除……（最终，经过了几个阶段）通
向了解脱。

（《正理经》1.1.1——2）

我们将讨论正理派的方法，这种讨论首先将涉及正理派所建立的
进行探究的标准；其次，将涉及该派给出的表单上所列出的可进行探
询的有效客体。这将会引导我们进入对表单中所列的具体事例之处理
方法的讨论。

进行的程序

只有对被探究的对象怀有疑问的时候，正理派才认为应该进行探
究。也就是说，如果某事已确定无疑，那么对其进行探究就毫无意义
了。因此，探究的对象必须是可能涉及不同理解方的事物。此外，探
究必须具有得出某种结果的可能性。探究的目的是为了获得某种知
识，而这些知识则构成探究的“结论”；如果没有可能达到此目的，那
么所进行的探究本身就毫无意义。正是这种对迄今为止的未知事物获
得确定性的可能性表明了有必要对先前不确定情形或者是怀疑情形进
行探究，同时这种可能性也是进行合法探究的重要的、正当的要义之
一。

然而，疑惑和获得确定性的可能这两项自身还不足以使得探究具
备合理性。如果单凭这两项进行探究，那么某人也可能仅仅是受到了
好奇心的驱使；乔达摩指出，此类“无目的行为”是与人类的“理性行
为”相悖的。更确切地说，进行探究一定要有正当的“目的”。虽然印度
传统中各个阶段对于教义的阐释具有开放性，但《胜论经》中的一项
论述——探究必须有助于获得“至善”——的含意也表明，此目的应该
有助于从轮回中获得解脱。

进行探究的另一个必要条件是一定要有某些观察得到的资料，这

些资料既要能用来支持开始探究时所确立的命题，又要能维护建立起确定性的观点的支持标准。正是在这点上，正理派把它自身与在他看来属于我们周围多元世界的现实最为明确地联系起来。对于正理派教徒来说，关键在于，在利用这些观察得到的资料——比如“有烟必有火”——时他们声称是在建立起一种不容争议的论点，这样便巩固了论辩结果的合法性和不可改变性。对于正理派而言，该体系的特征也彰显出把观察得到的资料或经验世界与他们的逻辑辩论体系连接起来的重要性。正如现代西方哲学中的情况那样，仅以（比方说）数学逻辑为基础的哲学抽象概念是没有立足之地的。相反，它们的逻辑方法植根于其周围的世界，植根于身处世界之中、更具存在意义和经验意义的人类。

方法本身

这就使得我们考虑到方法本身，此方法是作为一个具有五个阶段或“分支”的观点提出的，它也从探究中得出特定的结论。这五个阶段是：第一，对有待证实之论点的陈述；第二，论点理由的陈述；第三，列举一个能够用来支撑论点并作为“准则”的事例；第四，将论点与“准则”相联系；第五，对依此被证明的论点的重述。在《正理经》中乔达摩以此所举的例子是：（1）山上着火了；（2）因为它在冒烟；（3）冒烟的地方必定着了火（就像人们在厨房里看到的）；（4）山上有烟，而烟与火如影随形；（5）因此山上着火了。

从这个“五段式”方法中我们可以看到正理派赋予推理的至关重要性：它可以推断出X（山上有火），此推论建立在观察所得到的证据Y（烟）以及准则Z（冒烟的地方都着火了）的基础之上。对于正理派来说，推理理性和运用通过感知获得的资料成为获得某种知识的首要方式。后来，整个印度传统，特别是佛教逻辑学家及后期的正理派教徒更加注重确保作为推论之基础的例证或“准则”的可靠性，比如，有烟是否确实是着火的可靠指示。这一发展过程是重要的，因为此准则意味着恒定性，它构成了证明此论点的绝对可靠的支撑。尽管乔达摩的体系中仍存在着漏洞，但作为早期《正理经》的作者，乔达摩以这

种方式第一次确立了推理在逻辑辩论中的中心地位，同时也促使第一个正式的哲学研究方法形成。

现在，我们可以转向乔达摩所列出的正当的探究客体。该表单是对胜论派物质范畴及其他方面的补充，它在《正理经》1.1.9中被列出，内容包括：自我、肉体、感觉器官、感官客体、认知、心智、行为、过失、生死轮回、因果报应、痛苦及解脱。乔达摩的一位重要继承人瓦特沙亚那明确希望建立所列内容之间的连贯性，并作出如下评论：

这里，自我是一切事物的先知，是一切事物的享用者，是全知全能的，是所有事件的经历者。肉体是自我之快乐与痛苦的栖息地。感觉器官是识别快乐和痛苦的途径。内在感知的“心智”可以洞悉一切对象。行为是所有快乐和痛苦的原因之所在；欲望、嫉妒和眷恋的不足之处也是如此。自我曾有过前世，而且在这之后还将会其他的后世，直到获得解脱。这就像是无始无终的生死轮回。除了获得的方式不同之外，痛苦和快乐紧密相连，而“因果报应”就是对这种快乐和痛苦的体验。为了达到解脱，人不得不对快乐和痛苦给予相同的理解；这就形成了超然的态度，而且最终达到自由。

（《正理经注》：关于《正理经》1.1.9的评论）

在乔达摩为进行探究而制定的标准这一语境中，这份表单告诉了我们一些东西，即乔达摩认为获取一定的知识，并且对先于探究之前的这些知识的存在和/或其本性产生怀疑是合情合理的。进一步来说，有关这些事物的知识将会有助于达到“至善”，而“至善”则是这项事业的重要目的。

自我之证明

乔达摩将其在《正理经》中提出的方法应用到了他所列出的可进

行探询的有效客体表单中，作为这种应用方式的一个例子，让我们来看看他对真我（ātman）之存在的“证实”。很明显，这一探询客体符合怀疑的标准，因为就其存在和属性来说，两者还远没有达到一致。相反，它在宗教——哲学研究者的日程表上具有突出的重要性。正理派教徒们认为，运用他们的方法将会对真我的存在产生某种结论性的知识；他们还认为，获得这些特定知识必将有益于探索“至善”。在研究这个例子的时候，人们可以看到正理派对胜论派的物质和属性体系的借鉴。

乔达摩提出了自我本性多元的论点。他的理由是意识存在多元性，而且欲望、仇恨、努力、快乐和痛苦等属性的存在也具有多元性。所列举的事例或准则即，意识的多元性以及那些特定的属性暗示了非物质的、永恒的自我，这种自我既与精神分离又与肉体分离：换句话说，这些正是此类自我的特征。所有这些特征都是表明自我多元化的例证。因此，自我多元化是存在的。在《正理经》中，这种被表明的自我的存在（《正理经》1.1.10）是极具隐含意义的，更详尽地阐述观点的评论也不甚明晰，因此，每种方法论的要点都需要进行一定程度的阐释。但是尽管如此，对于所要探询的客体来说，这仍然是一种“论证”的形式。还有一点已指出的是，那些属性仅存在于自我之中，而自我又先于那从轮回中所获得的解脱，在解脱之后，每个自我都失去了所有的属性而只保留其永恒的个体性。正理派根据《吠陀经》阐释传统声称，与依赖证词相比，这是一种更为确切的认识自我的途径。

诚然，《正理经》及其评注中所给出的这个和其他一些“例证”——比如对“心智”的多元性和属性的分别论述——都受到了同时代及后世思想家各式各样的批评。然而，直至今日，这种方法不仅在印度教义中而且在西方哲学圈内也倍受重视。该方法已经为印度教义提供了一个在西方思想环境下进行思考与阐释的最易接近的方面。除其他方面外，现代学者们还就其结构和相关的方法论优点与亚里士多德的三段论进行了对比的论辩，他们经常使用的例子为：“所有人都是要死的；苏格拉底是人；因此苏格拉底也是要死的。”

总而言之，正理——胜论派关于世界的观点是一个多元化的唯实论观点。他们相信，感悟某物就是向感悟者传达与该物的独立存在相关的知识：比方说，如果一个人看到一朵玫瑰花，那么他会认为从超验角度来看该玫瑰是真实的。这就意味着不仅玫瑰本身存有的属性——比如红色和香味——可以通过感官感知，而且它自身作为一个独立存在的物质也可由此感知。这种唯实论作为正理派推理论证体系的基础是足以被信赖的，其目的在于获得某种关于更为重要的自我和心智之存在和性质的知识，这些知识仅靠感知无法知晓。因此，正理——胜论派诸见主要运用的认知方法是感知、推理和推断。

第六章

物与非物

佛教思想的发展

我们在第四章中看到了正统的婆罗门教面对来自竞争性教义和思维方式的挑战，试图以怎样的方式捍卫吠陀资料——其中包括仪典手册和《奥义书》——的合法性和权威性。同时，我们也看到了这一方式如何对更加系统化的正理——胜论派学说中的多元唯实论产生了影响。随着在婆罗门传统教义庇护下所发生的变化与发展，佛教的思想和教义也面临着有必要加以推敲、改写、研究和修订的局面。在着手探讨这些问题之前，值得一提的是，佛教思想家们提出了许多有关佛教内部和其他与之相关教派의思想和论点，这对于初学者来说似乎很难理解。然而，我希望本章所包含的宽泛的文本内容将会有助于厘清读者所碰到的任何问题。佛教哲学的深奥性也值得人们去不懈地探索：它包含着人类思维发展史中一些最基本的命题。

佛教思想的多样性

在佛教传统内，第一次严肃的辩论是有关僧侣戒律方面的，并由此形成两种态度，即有些人接受了这些戒律并进行了编纂；而另一些持反对态度的人则对其表示拒绝并进行了修订。以这种被称作“宗派分裂”的方式，早期的佛教开始分成不同的“派别”：他们最初的戒律差异为日后各自不同教义观点的形成并植根于想法一致的团体作了铺垫。经文所涉及的约十八个派别在印度先后存在于佛陀逝世后八百年间的各个不同时期。在这些可被总称为代表了“早期”或“前大乘”佛教的教派中，只有小乘佛教延续至今，但是其他教派我们也有所了解，包括说出世部、正量部、经量部和萨婆多部。

年代表

约公元前2000年——：吠陀祭祀传统。

约公元前800——公元前500年：早期古《奥义书》。

公元前500年前：婆罗门传统中崇礼派与灵智派两教派分支并存。

公元前5世纪社会背景：居家修行者与隐修者。

约公元前485——公元前405年：佛陀在世。

公元前4世纪——公元前2世纪：文法学家和早期的注经家建立了何物当受“审视”的评判标准。

公元前3世纪——公元前2世纪：胜论派和正理派把多元唯实论的本体论和用以获得一定知识的常规方法论结合在一起。

公元前4世纪——公元前1世纪：早期的佛教传统经历了分裂，形成不同的派别。这些派别最初是建立在不同的戒律法规之上的，后来逐渐发展出具有自己鲜明特色的教义观点。

公元前3世纪——公元前2世纪：阿毗达摩派佛教（巴利语为Abhidhamma）传统的发展：学者们对现象进行研究、归类，目的是为了理解事物的本质。

公元前1世纪——公元1世纪：大乘佛教和早期《般若波罗密经》（般若）的出现。

约公元2世纪：以般若文学为基础，龙树的《中论》集中于研究所有现象的“空性”（s' ūnyatā）特征，并且建立了中观学派（中道）的思想基础。龙树派教义中最重要的一条就是佛陀的“缘起”思想。

约公元4世纪：佛教的唯识派（“心智唯一”），或称瑜伽行派（“瑜伽的修习”），提出了对般若教义的替代阐释，试图矫正“空

性”派明显的虚无主义。正如“瑜伽”和“心智”这两个术语所暗示的，他们强调的是对冥思过程或者说“意识事件”的理解。

按教义来划分派别的标准涉及人（此种情况下或具体指佛陀，或泛指所有人）与世界的本体论地位，这些主题在更广泛的印度传统背景下具有普遍性。婆罗门教和正理——胜论派信徒在某些方面的起点比较简单，因为他们的主张与关于实相的常识性看法相一致。但是，佛教徒们还不得不应付最初的那些只关注精神过程而不关注外部世界的教义以及更让人头疼的“非我”教义。

对于说出世部（Lokottaravādins）来说，最主要的问题是历史上佛陀的地位问题。大部分佛教徒接受了他具有与其他任何人一样的同等地位，但是说出世部认为佛陀已以某种方式超越了普通的人性，因此不应受到佛教徒世俗意义上形而上标准的评判。[lokottara一词由loka（“世界”）和uttara（“超出”或“之上”）组合而成。]许多后来的佛教徒开始逐渐相信佛陀具有超越性，这种超越性也表现于其他一些具有仁慈心与洞察力、被称为菩萨的杰出人物身上。不过，在早期的佛教徒中，仅有说出世部持有这一观点。对于佛教皈依者来说，其意义在于他们希望通过遵循这种教义来达到的目标是超越世俗的。

佛教派别与经文

文本资料显示，在佛陀身后的五百年间，约有十八个不同的佛教派别被建立。僧侣团体中最初的“派系”是建立在不同的戒律规定的基础之上的。后来见解相近的团体也对教义进行了不同的阐释。唯一一支从早期存留至今的佛教派别是小乘佛教。其他早期的佛教派别包括说出世部派、正量部派、经量部派和萨婆多部派。

三种权威的文本资料

训诫条约——箴言或经典

僧侣戒律法典——戒律

教义的学术性阐释——《阿毗达摩》

现存的阿毗达摩教派与小乘佛教派和萨婆多部派有关。

经量部派明确坚持的只是箴言文本，反对其他派别的学术观点。

正量部派宣称，虽然佛教教义中倡导“非我”的学说（最常被解释为“没有自我”），所有人类还是拥有某种个体的自我。没有现存的证据来说明这一观点是怎样形成的，但是正量部派的这种观点受到了其他佛教徒的一致反对。

阿毗达摩

经量部教派的名称（sūtra-āntika）表明，这一团体所认为的最具权威性的教义全集是包含在教义盟约或箴言中的。他们认为这一区分是必要的，因为《阿毗达摩》文集中所包含的更具学术性和阐释性的条约得到了发展。小乘佛教和萨婆多部教派都有他们自己的《阿毗达摩》文集：现存的巴利语中的南传佛教（阿毗达摩三藏）和梵文中的萨婆多部。[伴随着婆罗门人为捍卫他们自己的理念而与其他门派进行辩论的行为，梵语开始成为印度佛教徒辩论和文本书写的通用语言，但是所有尚存的小乘佛教著作，都是以巴利语的形式保存在锡兰岛（今斯里兰卡）而不是印度大陆。]

阿毗达摩（abhidharma）派教义与佛法（dharma）相关。我们应该从两个方面来看待这一“与佛法的关联”。首先，它涉及对整个佛教教义（佛法）的理解和限定性阐释。由于教义最初提出方式的神秘性或者说模糊性，人们认为这一做法是必要的，这也使一部分人感受到需要对这些教义进行某种整理从而形成阐释性的文集。单词、短语、句子和教义都须经过严密的分析，“正确的”定义和阐释被记录下来。其次，阿毗达摩派依照“佛法”对实相的本质进行研究。无论这一本质有什么或包含什么，都可以从中立和非断言性的角度称之为佛法。也就是说，佛法这一术语本身不涉及被指对象的任何属性或状态。在第三章中看到这一术语在三法印表述的第三行是这样被使

用的（巴利语）：“诸法无我。”之后，阿毗达摩派试图在佛陀教义的语境中确立实相的本质，这一做法与乔达摩的《胜论经》在吠陀法（Dharma，易混淆，为“法”一词的另一种用法）语境下所追求的目的是一样的。

再论“法”

在婆罗门思想中，法既意味着宇宙秩序又意味着个人责任，正如本书表框所示。在佛教中，法（dharma，巴利语拼作dhamma）还有两大重要含义。首先，它指代佛的教义。要成为一个佛教徒，人们得同意“信靠”（即领受、尊崇和忠诚于）佛陀、教义（佛法）及其团体。其次，对于我们来说更为重要的是，“佛法”这一术语通常泛指“万事万物”，并未表明其具体所指。它是一个总括性术语，可以同等地应用于具体的或抽象的、现实的或记忆中的、感知的或概念的、主观的或客观的、有知觉的或无知觉的、有机的或无机的等任何事物。这一术语最先以这种方式出现在早期佛教徒的教义“诸法无我”之中，这在第三章已有所讨论。

经量部派并不反对阿毗达摩派努力的合法性，但是他们的重点是分析和研究早期的教义训诫（即箴言）中所暗示的实相的本质，而不是发展一种学术传统。他们的分析集中于解释人们对这个世界的认知体验与业的延续性之间的关系。这一体验过程（佛法）的构成，据他们所述，是暂时性、变化性和“瞬息性”的，没有任何类型的先天存在。因为持有这一立场，经量部派和萨婆多部派主张尤为相左，后者的世界观几乎全部是以其《阿毗达摩》为基础的，这是一部试图确立“万物皆存在”（sarva-asti）观点的综合性著作。

在进行研究的过程中，阿毗达摩派的两个派别都把应用中的“非我”说完全归于人类而不是所有的佛法。为此他们声称人类不是由一个独立的自我，而是由五个并存的要素构成，这些要素被称作“蕴”（巴利语为Khandhas）——同样的五重结构在第三章中作为认知的手段已经解释过。这些要素本身须接受佛法的分析，但却组成了一种学说，佛教徒们据此来反对其他人所宣称的任何独立或持久的人

的自我。

萨婆多部派也被特别地运用到与延续性有关的佛法实相状态的研究中。在暂时性的佛法中怎么会产生任何一种因果联系呢？人们又如何能理解暂时性和延续性之间的相互关系？他们是这样回答这类问题的：尽管所有的佛法都存在于刹那间，即存在的时间长度仅够达到一种持续，但事实上它们也存在于所有的“时间模式”——过去、现在和将来中。他们将一种延续的基本“本质”（svabhava，即“自我存在”）归于佛法，甚至更进一步将佛法称作“物质”。

小乘佛教中的阿毗达摩派继续从事对佛法的研究，不是依据时间模式，而是依据各种类型的佛法，把经验的所有方面划分为范畴。他们试图以这种方式来弄清，为何从现象学上来看经验的具体方面和抽象方面会存在显著区别。总而言之，小乘佛教把佛法划分为“肉体上”的二十八个范畴和“精神上”的五十二个范畴，另外还有意识这一范畴。对于修行者来说，关键的一点就是要学会以冥思的状态来观察和分析它们，从而获取对事物的洞察力。

尽管，小乘佛教从未像萨婆多部派那样把任何事物的本质归于佛法，但阿毗达摩教派的两个学派都质疑正理——胜论派的一些观点，其中包括他们如何理解客体的认知表面与其本体论状态之间的关系问题，以及性质、普遍性和独特性的状态等问题。阿毗达摩教派的评论集中于对正理——胜论派所假设的原子的性质以及他们所进行的大量研究。他们表明，把这么多的元素划分为不同类型的原子是错误和不必要的：比如性质和普遍性，它们都是认知性活动的一部分——对后者来说是必不可少的，但不是本体论意义上的相互分离的范畴。在阿毗达摩教派就原子的绝对独立性和永恒性所作的评论中，一个关键的论点是：不可分离的原子不能彼此之间相互连接以形成我们所感知到的各种物体。如果不可分离，X原子的部分怎么可能毗邻或者连接Y原子的部分呢？此外，他们还否定了以下两种说法：直觉建立了人们所感知的永恒现实；人们所感知到的事物是由原子聚集在一起所形成的离散且“独特”的整体。阿毗达摩教派还指出，后一种说法否认感知部分和整体的可能性。并且，在任何情况下，人们所感知的事物只具有

暂时性的、现象学的状态。正理——胜论派的文论还包含了对这些问题和其他评论的回应，并且表明，他们以某种方式对其中一些教义的观点作了相应的修正或加强。

佛教在印度的衰落

在佛陀逝世后的大约一千年间，佛教在印度繁荣起来。公元前3世纪阿育王（印度孔雀王朝的国王）统治期间，佛教成为印度的官方精神信仰，僧侣团体也获得了大量的捐赠。这就促成了一个强大的社会群体的形成，在这一群体中各种思想得以繁衍，同时佛教教义也得以传播。在长达几个世纪的时间里，佛教思想在印度的宗教哲学生活中扮演了主要的角色，提出了许多新颖缜密的思想、评论和观点。这些理论和观点中的许多内容被传到了其他国家，如锡兰岛（今斯里兰卡）、中国（并且通过这些地方又传向了东南亚和远东地区），使佛教成为世界上主要的宗教信仰之一。人们并不确定佛教后来怎样或者为什么在印度实际上消失了。有许多种可能性：其机构过于庞大臃肿，无力安排人员去维持它的延续性；现今我们所称的印度教，其虔诚的礼拜仪式发展迅速吸引了许多会众离开佛教；或僧侣群体生活中长期形成的某种堕落而导致的自我毁灭。可以确定的是，当穆斯林自公元8世纪起定居于印度时，他们不费吹灰之力就可以除去佛教在印度的残余势力：当时，面对来自反对偶像崇拜的穆斯林的大规模破坏，佛教僧院是脆不堪击的。

阿毗达摩教派从最早期的佛教教义中所承袭下来的东西远达不到哲学所要求的明确、清楚，并且在任何情况下，这些教义首要关注的都是其救世神学的功效。阿毗达摩教派与当时同时发生的两种倾向有所关联，这两种倾向表现在：其一，他们相信，正在发展的佛教传统需要为它的修习信徒们建立起更为翔实系统的表述，以确定的阐释取代教义的模糊性。通过在冥想修习中借用语言分析的系列技术标准，他们做到了这一点。其二，一种处于发展变化之中、系统地提出教义的倾向，这是为了着眼于这些标准自身而建立起其合法性和连贯性，使他们能够就相似的问题同外人的矛盾主张进行辩论。从某种程度来

说，阿毗达摩教派为了使其教义能与正理——胜论派的教义相媲美，或多或少地都被迫对佛法进行了某种系统的分析和归类。

空性与般若

因此，阿毗达摩教派著作的特点极有可能是表明了各种不同思想派别之间的相互影响，而且还表明这些派别用来陈述自己观点的方式都是高度相似的。然而，佛教徒们确实是对正理——胜论派的观点提出了批评。事实上随着时间的流逝所发生的情况是这样的：阿毗达摩教派中的抽象法理逐渐变得具体化，即最初人们或多或少从抽象的角度所理解的内容逐渐获得了复数形式和具体“事物”的地位。鉴于早期佛教教义的非唯实论性质，这一具体化过程明显将引起人们对有关阿毗达摩教派的观点提出严肃批评。这一批评首先来自佛教传统内部，它对于我们所称的大乘佛教教派的出现作出了贡献。大乘佛教是一种泛佛教徒的精神取向，与阿毗达摩教派相比，它追寻的是对佛教教义更加准确和可靠的理解。这一运动的早期阶段在被称为“般若经典”（《般若波罗密经》）的文献中有所记载。这些经文重点关注阿毗达摩教派的佛法理论，同时揭示出它们与认为“万物皆始出一家”因而缺乏任何本质的教义是不一致的。“般若”的作者们承认，他们的先辈已经正确认识到了人类自我非本质化的特性，但是又宣称，这些先辈完全不能理解“非我”这一教义的普遍性。因此，“般若”的作者们声称有一种“更高的”和“更正确的”洞察力或智慧存在，他们甚至认为自己的教义代表了“至上的方式”，即大乘佛教的含义所在。

在对阿毗达摩教派进行评论时，相对于佛陀，“般若”的作者们有他们自己的优势：他们不是在婆罗门教的新教义占主导地位的社会背景下进行评论的，这种新教义宣称，人类有一种本质的自我（真我），它与宇宙的本质（梵）是一致的。因此，这些后来的佛教徒可以相对自由地提出有关佛陀教义的公式，其中没有提到“自我”，但却表明了所有事物（诸法）都是“自性为空”。“空性”这一中性术语使得这种教义不再那么容易受到主观盗用，也使得这种教义的普遍适用性更易于从观念上被领会。

龙树的中道

在“般若”经文材料出现后不久，大量的文论开始出现，其中生活于公元2世纪的杰出思想家龙树对各种唯实论或多元论都提出了最为严厉的批评。他的重要代表作为《中论》，即“有关中道的作品”；与其相关的中观学派就是采用了这一名称。从《中论》一书的开篇诗句中我们可以清楚地看出，龙树认为自己提出的理论是对佛陀的教义的阐释，而不是他自己的一种哲学观点。同时，我们也可以清楚地知道，龙树坚信佛教教义的中心意义可在缘起的学说中找到，即这一学说囊括了“中道”所包含的意义。龙树解释道，这是与“般若”的教义联系在一起，因为“我们所指的‘空性’就是缘起，这一点也正是中道”（《中论》24，18）。那也就是说（同时人们也可看出这一说法如何成为对第三章所描述的佛陀教义的重复性阐释），缘起的事物就是“自性本空”（非独立存在）。

龙树有关多元论的评论对于正理——胜论派的原子说和阿毗达摩派佛法范畴那含混不清的本体论状态同样适用（尤其适用于萨婆多部派的佛法范畴，人们把一种本质或“自我存在”归于这一教派）。然而，他的主要目标很可能在于纠正他所认为的后者对于佛教教义陈述上的偏差。鉴于他们对佛法的关心，他声称，不仅佛法不包含任何类型的“自我存在”，而且含有“自我存在”的佛法也不可能产生。他的评论是以激进的言辞开始的：“任何源于自身、源于他物、源于这两者或无因产生的实体在任何地方以任何方式都不会存在。”（《中论》1，1）在这一评论中，龙树既没有声称也没有试图证明万物皆不存在。相反，他关心的是确立缘起的本体论含义，以便正确地理解事物存在的状态。他相信诸如“存在”（如在“自我存在”中——在英语中我们也可称之为“实体”或“物”）这样的术语往往在意义上被错误使用，暗示着它们所指的是独立存在，而那种认为在此类实体——被误解的缘起——间存在一种因果规律的观点也是错误的。龙树的评论目的正是在于阐明这些要点。

龙树所表述的思想我们可以从四个层次来更好地加以理解：

(1)“自我存在”从不产生于事物本身。(2)“自我存在”也不是产生于事物本身之外的其他事物。(3)当然,更不可能同时产生于二者。这些方面包含着的一个潜在观点是,通过原因或条件而产生包含“自我存在”的任何事物的想法都是不符合逻辑的,因为任何受到因果关系和条件限制的实体都是偶然发生的:“偶发的自我存在”是荒谬的,根本没有独自存在并具有因果关系的“他物”。(这在《中论》15,1——3中被反复提及。)(4)第四个方面即具有“自我存在”的事物不可能无因产生,因为如果这种情况存在的话,这个世界将会混乱无序,而实际上世界并非如此。龙树的评论者进一步解释说,如果事物可以产生出自我,同一事物就将连续不断、牢不可破的链式复制;某个带有独特“自我存在”的事物要想产生出一种具有完全不同的“自我存在”的事物是不可能的——因果关联会存在于何处呢?而且这两种产生模式的混合体也会受到这两类问题的同时困扰。

因此,缘起不是与带来一个多元论实相世界相关联的一种因果律理论。以缘起作为运转因素的世界具有一种不同的本体论状态:“空性”的一种。这不能从存在和非存在方面来理解,因为二者都不适用于它。存在之所以不适用,是因为存在的概念意义预示了一种多元化的实相世界。如果这一世界是存在的,它将永远静止不变,因为正如龙树所表明的那样,因果律的法则将不能在这一世界运行:独立组成要素就因果关系来说不可能是偶然的。非存在之所以不适用,是因为通过缘起,我们确实体验到了一个现象化的世界。这里龙树向我们介绍了“二谛”:世俗谛和胜义谛,它们分别涉及以经验为根据的体验化世界和作为“如实存在”的事物。

二谛和空性的逻辑

以体验为根据的经验化世界并不是不真实的:我们真实地体验到它。然而,如果一个人仅能够体验它而不是从“如实存在”或胜义谛(当然,这正是佛教徒们在其信仰之路上试图达到的,即觉悟)的角度去看待它,那么他将会了解到实相的本质——本体论的状态——不是其向我们所展示的独立多元论。更确切地说,我们所认为的独立多

元论事实上是一个有条件的和相互依赖的世界——就终极性方面来说这一世界是世俗性的，因此“完全没有”任何种类的本质或“自我存在”。它遵循了这一说法，即我们所熟悉的经验世界表面看起来互不相连，实质上具有相同的内容特质，其实全是真理在世俗层次上的状态：这也是为什么按照与存在相关的标准去理解真实存在的事物是一种谬误的另一个原因。龙树称，对此产生误解并认为空性就是非存在的观点，会导致对佛陀的深奥教义缺乏理解，也会摧毁意志薄弱者。（《中论》24.9——11）事实上，他继续解释说，对于经验化存在的世界而言，空性是唯一符合逻辑本体论的可能存在的东西：坚持多元唯实论尤为不合逻辑，因为它排除了任何因果律和可能产生的变化。

龙树的空性观点最常见是以四真谛（如第三章所讨论的，早期在佛陀所著的材料里发现）的方式被提及：从有、无、亦有亦无、非有非无的角度来思考任何事物都是错误的。佛教徒以及学者所著的大量材料都是关于如何准确地理解这种表述的逻辑、内涵，以及它是否会肯定地导致某种虚无论，或者它是否应该被专门视为对他人主张所作的评论，自己不持观点。就我们的目的来看，我认为最为有益的就是把它看作一种全面地反对其他对手观点的方式，其基本的理论依据是，以有/无的形式来推断任何本体论理论的一个前提便是借助世俗真理的观念结构。若从终极真理的角度来看，它就不可能是正确的：它的陈述正是一种自我反驳。一个人要想理解实相的本质，根据龙树的观点，他应当设立既定目标，一个最好的目标就是达到“语言戏论的断灭”。无论我们对实相发表怎样的言辞，都注定是错误的。这是因为对于言语化发生于其中的常规世界来说，其前提便是错误性的。因此，人们应当试图获得一种没有被这些术语所结构化的洞察力（这也是冥思训练要达到的目标）。在这一点上，它遵循了“空性”自身可被普遍理解的说法，而不是某种非言语化的、独立存在的超验实体。

龙树写到空性的空性：这是一种描述，而不是一个结论。此外，在真理的层次之间也没有本体论上的差异：唯一的差异是经验上的。因为，只要一个人没有了解事物的真正本质，他就极易受到经验和世俗真理标准的影响。当一个人获得洞见时，他就能看见这种世俗性并理解虚空的观点。与吠陀教的注释和正理——胜论派的理论完全不

同，语言给龙树所暗示的不是一个先验的多元实相，而是一个世俗的世界，如果人们想要认识绝对真理，就不得不“看透”这个世界。

空性证实我们所知的世界

对于一个认为若万物性空则无物存在，并且认为龙树提出的空性论否定了佛陀及其教义之存在的反对者，龙树回应如下：

在提出这一点时，显然你没有理解空性，而且你所受的来自非存在的苦恼也是无谓的。人们必须从世俗谛和胜义谛两种角度来理解现实的本质：佛陀的教义深奥，它将会摧毁那些曲解这一观点而又缺乏智慧的教义。只有空性的观点符合逻辑，这个经验世界才会符合逻辑；没有空性，这一经验化的世界就是荒诞的。如果你认为现实实体是独立真实的存在，你就否定了条件和因果关系的可能性。如果万物皆无缘起（即空性），那我们所熟知的万事万物便不可能发生：事物将不能兴起或停止，知识将不能被获得或无知将不能被根除，人们不能从事任何活动，也无生无死，万物静止不动、状态如一。是你而不是我提出了我们所知的这个世界的非存在性。如果你否认空性，你就否认了这个世界。但发现缘起之真理的人就会发现如实存在的这个世界，同时也理解了佛陀有关不圆满的教义及其起源和消失的方式。

（《中论》第24章，释义）

注：最后一点是把龙树所说的意义与佛陀的真谛等同起来。

语言戏论的断灭

“实体”和“非实体”、“存在”和“非存在”这类观点本身便是对以经验为依据的普遍真理世界所表现出的一种错误态度。因此，肯定或

否定的观点都是不正确的。事物可以同时具有两种性质的情况也是不可能的，因为从任何一种标准来看，这都是相互抵触的。“既非此也非彼”的事物若要有意义，前提是其初始假设是正确的，但是在此情况下事实并非如此。没有任何一种层次的真理准确到可以断言事物是存在、非存在、两者都是、两者都非：这些约定俗成在世俗真理中是错误的，在终极真理中则是不可运用的。既然所有的佛法都是性空，那么怎样才能达到有限、无限、既有限又无限或既非有限又非无限的状态呢？怎样才能达到永恒、短暂、既永恒又短暂或既非永恒又非短暂的状态呢？自由的洞见伴随着所有这些语言戏论的断灭。任何时候，佛陀教导人们的有关“事物”的理论都仅仅是语言上的假名安立。

（《中论》11——24，释义）

如果人们坚持龙树的两种层次的真理，确立他的“知识方法”便是一种冒险的行为：所有感官和智力的活动都只是按世俗意义发生，因此，在这一框架内，以此种方式发生在我们身上的任何事情都是不可信赖的。但是龙树却坚持认为，世俗层次的真理是产生洞见的源泉，并且其实相根据其自身的标准是有意义的。在这种语境下，人们可以看到逻辑对于他的重要性。但是与正理派的逻辑方法论不一样的是，龙树使用逻辑推理的目的是为了削弱现存的其他所有知识方法依据的基本前提：经验世界永恒的现实。龙树是否仅仅试图以这种方式把所有其他人的观点降到荒谬性的程度，还是他也用这种逻辑推理的方法来建立自己有关空性理论的主张，这在以后成为使其信徒产生分化的一个问题。沿着这些思路，两个明显的中观学派被建立，之后佛教传统内外的评论家们对这两个学派都发表了相关评论。

佛陀觉悟的洞见——一个提示

- 1.观察自身从过去世的行为导致这一世状况的延续情况。
- 2.观察其他生命在其自身行为的作用下生与再生的情况。

3.观察如何根除导致这种紧随的不断延续的最深因素。

I所有的感官欲望。

II继续求生的欲望。

III无明。

IV坚守观点。（斜体由笔者设定）

唯识派思想

在龙树之后约两个世纪，一个重要的非中观思想学派建立了，被称为“唯心智”派（Citta-Matra）或瑜伽行派（Yogācāra）。该学派的目标在早期阶段与生活于公元4世纪的无著和世亲两兄弟有关，它试图纠正《阿毗达摩》一书对佛法的具体化，但是在两个方面与中观学派明显不同。首先，它明确集中于分析精神过程；其次，它倾向于从一种在它看来更为积极的角度来呈现佛教。某些人认为《般若经》和中观学派思想家所提出的有关空性的教义，有着不吸引人并潜在地误导人的虚无主义内涵。这一内涵将人们的注意力带离体悟冥思状态的实践以获得自由的洞见。

瑜伽行派的目的，正如其创始人世亲在他的《唯识二十论》和《唯识三十颂》中所证实的那样，是要分析不同类型的“心智状态”或“意识活动”，这种状态构成了一个人觉悟前的经验世界。文章中所提出的问题包括：那些与心智状态相关、带来轮回的是什么？体验人们行为结果的业报过程是如何进行的？什么使得我们无明？人们为了“如实认识事物”需要做些什么？

我们被告知，根本的问题在于这个关于自我和他者、主观和客观、“领会者”和“被领会者”的普遍经验世界是一种精神建构，是由“意识的转变”所创造的，并被强加于现实之上，而现实本身又并非真正如此。轮回的运转是由于“种子”被放入“意识仓库”中而产生的意识的转变，这个“意识仓库”在未来的某个时刻会结出果实，催生出相互产

生关联的精神构架限定。在未受启蒙的状态下，对这一过程的体验具有我们所熟悉的主观——客观结构，该结构之所以能发挥作用是由于意识仓库因对实相的真实本质无知而被“染上瑕疵”。这些种类繁多的瑕疵随着他或她的业的“种子”的结果而构成人类共同经历和某一种具体经历的多种不同特征。

由于意识仓库被延续性耗尽了能源，同时为了征服这种延续性，人们不得不洞察精神过程的这种约定俗成的主观——客观结构。这种洞察是通过冥思训练（瑜伽派）和对经验的“三个面向”的理解来实现的。我们最熟悉的就是“建构”面（遍计所执相）：精神上建构的主观——客观世界。在这一层面上，其主要特征就是具体化：“建构性真实”的世界。“依赖”面（依他起相）是一种潜在的精神活动，其转换形式即经验的“原始数据”。这一层面是不可否认的：经验是一种普遍性的基础或者是赋予整个人类的，再多的哲学论据也无法驳斥。“完美”面（圆成实相）就是在经验“溪流”之上完全去掉了思想的建构（遍计所执相）。

伐苏畔度的三个经验面向

1.建构面（遍计所执相）：主、客观性的日常世界，在这一世界中我们的精神活动凌驾于现实性之上，已不再是它原本的面貌；正是我们自己的精神过程把这一凌驾的结构解释为现实性本身。

2.依赖面（依他起相）：主观与客观经验的潜藏的“原始数据”；它经历了精神转化，变为建构面。

3.完美面（圆成实相）：未受精神转化影响的经验数据流。这实际上构成了对现实性的洞见：不带有任何主观——客观的结构。

这一解释的几个特征值得注意。首先，在解释这个客观化世界怎样通过意识的转化而得到呈现时，它否认了正理——胜论派和其他派别的一种论点——对某一物体的感知建立起了这个物体的超验存在。其次，它以一种“积极的”并在心理上具有吸引力的方式与经验延续性

的事实相关：在坚持经验的现实性时，其起点是人们所熟悉的而不是抽象化的。这一点的重要性在于，它从心理学的角度驳倒了中观学派所提出的有关极端和“空性”学说的教义（对某些人来说是不可接受的）。第三，从本体论的角度来看，它既适用于抽象的阐释，也适用于实质性阐释。那就是说，业的“种子”和“意识仓库”的理论既可被理解成一种隐喻也可被理解为真实存在的实体，正如“唯识”的整体观念也可作如是理解一样。自由的洞见可能仅涉及精神活动的终止，因为只要这一精神活动继续，就可以以“意识仓库”的表达来进行隐喻性地说明——作为一种“过程中的运行”；或者它还可以指一种实际存在的“意识仓库”的实体正在变得纯粹起来，并且具有某种持续的纯粹存在。同样，“意识转化”也可能意指对每个人所体验的精神活动产生一种原动力，一种完全非具体化的动力；或者它作为一种真实的实体，是指充当某种“精神材料”的意识在更具实质性的意义上转化成经验世界的方式。“唯识”这一术语可适用于这两种目的：理解人们的精神活动从而获得自由洞见的需要，以及经验世界由精神材料所构成这一主张。

瑜伽行派教徒和佛教学者在最后一个问题上产生了内部分歧。在瑜伽行派内部，不同的理解方法导致了不同教派的建立。学者们则就以下问题产生了分歧：传统在本体论意义上是否总是唯心的（只存在精神材料）；传统是否在开始时作为对精神活动的研究而置本体论问题于一边，并且随后发展出一个唯心论教派。早期的文本材料是模糊的，用任何一种方式进行阐释说明都合情合理地具有说服力。然而，值得注意的是，如果世亲暗示的是对主观认知过程的一种非本体论研究，那么他与早期佛教的教义及龙树的语言戏论的断灭还是有许多共同之处的，尽管与后者在提出方式上大相径庭。反过来说，如果他曾试图建立一种唯心的本体论，这就构成了观点的一大转向。

唯心论

唯心论是一种认为“万物皆是精神”的本体论。某种“心智材料”构成了现实的基本本源。它以某种方式被精神活动所“转化”。因此，我

们所看到的并不是真实的事物本身，因为我们的所见所闻都被具体化为不同密度的物体：我们并未意识到它们仅仅是“心智材料”。因为确实存在“心智材料”，所以唯心主义并不等同于“万物皆空”的说法。由于这一原因，人们可能潜在地把它误解为“幻觉”。唯心主义是与任何多元本体论相对的。后者断言，我们所见的事物的多元性是超验的真实，而前者则否认这一说法。

世亲和他的瑜伽教义的信徒们对佛教徒讲道的繁荣发展阶段作出了巨大贡献。从龙树开始，在长达几个世纪的时间内，佛教思想家们在印度社会背景下提出了一些极为新颖和缜密的观点及评论。尤其是，对那些认为我们所感知的世界是一个实体化世界的人和认为这个世界是独立的自我存在的观察者们，提出了一次重大的挑战。相反，随着佛教徒对认知过程作为某种知识手段的可靠性的怀疑，无论结果多么激烈，他们都准备遵循从这种怀疑着手所带来的逻辑暗示。与龙树关于空性的极为新颖和缜密的文献不同，为了捍卫其所认为的佛陀的真正教义，龙树为佛教确立了强大的逻辑论证，以支持佛教的地位及其对其他宗教的评论。这促成了一种被称作“佛教徒逻辑”的繁荣传统，在这一传统中，与佛法及存在的本质相关的逻辑论证和辩驳在高度智力化、专门化的技能水平上参与了与其他理论的论战。主要的佛教徒逻辑学者包括陈那和杰出的法称，后者在与之后的正理派教徒和其他学者的辩论中建立了逻辑论证的规则。虽然“假定的事实”和目标可能会在佛教徒和现实主义者之间大相径庭，但由于他们遵循了彼此间制定的规则，他们各自的论证还是有着共同的意义和取向。

佛教思想的发展

佛陀的教导：“万法都是‘无我’，万物皆有规律：万事万物都是缘起。”

阿毗达摩派试图从佛法的角度更多地理解现实的本性。

小乘佛教中的阿毗达摩派把佛法分为二十八个“色法”和五十二个“心所”范畴，外加一个“心”范畴。其目的是为了有助于冥思时对佛

法进行分析。

萨婆多部派中的阿毗达摩派声称万法既存在于过去，也存在于现在和将来。从这个意义来说，它们存在着某种暂时性的本质，或称“自性”。

随着时间的流逝，阿毗达摩派的佛法概念变得具体化了：它们作为“万事万物”而获得了一个真实和持久的地位。

“般若”的作者们反复强调，万事万物皆无本质。他们通过陈述万事万物“自性”的“空性”提出了“无我”的学说。

龙树声称：不仅万事万物都是“空性”，而且任何独立的实体都不可能以任何方式出现或发生。因此，“空性”是指称缘起的另一种方式。此外，我们所知的世界仅是以缘起为基础的：否认这一点就是否认这个世界。

瑜伽行派的思想试图依据对我们已知的世界进行精神过程的建构来提出一种关于空性的形而上学。

第七章

见证与被见证

瑜伽和数论派

瑜伽：协调与控制

自印度传统习俗的很早阶段始，人们就从事着各种各样的精神锻炼或冥想训练，这就是经常被人们通称为“瑜伽”的训练。婆罗门教最早提到瑜伽这一词是在《奥义书》中，但我们几乎可以肯定，即使在那时书中所反映出的瑜伽修行也已经发展了相当长的一段时间。随着时间的推移，人们修行了很多不同种类的瑜伽，但它们却都共同内含着一个基本原则。Yoga（瑜伽的英文）来源于梵文动词词根“yuj”，意为“上轭”——用轭把某物与另一物套在一起。这里多指其“融合”或“结合”之意：或者是自我/灵魂（真我）与宇宙本质（梵）相融合，或者是有神论体系中的灵魂与上帝的结合。这个词也常指内部控制、协调、秩序或可被称为“洞见的完整”的相关概念。总的本体论因体系的不同而有所不同，但其内含的共同原则是，日常生活是以我们的感觉“带来的偏离”或忙乱的日常认知活动产生的误导为特征的，因此，修行瑜伽的目的就在于实现控制、冷静，并在某些系统中获得认知性领悟。

被称为《瑜伽经》的经文中体现了“古典瑜伽”的诸见。通常人们将此归功于一位叫帕坦伽利的人，而事实上我们并不知道经文的作者，总之叫帕坦伽利的人就有好几位（其中包括第四章所提到的声明学家）。《瑜伽经》是在综合吸纳的基础上形成的一种瑜伽方法体系。实际上，此经的主要目的似乎就在于阐述方式，而经文所涉及的内含和所依附的本体论，仅是为了证明方法论的合理性或详述方法的目的与结构。当涉及类似的问题和细节时，经文实际上没有提到其他

思想体系：如果古典瑜伽的倡导者们与其他人有过什么论辩，那么这些交锋在此经中则都无记载。《瑜伽经》首先是一部修行手册，它的各种标准和简明陈述无疑是从长期的修行传统中而不是在论辩中形成的。瑜伽修行者对冥想的洞见要比对抽象的哲学概念更加感兴趣，而修行功效比说服他人也更为重要。这种见解也许比其他任何观点都更能证明，印度“哲学”是以救世为目标和目的的印度传统的一个组成部分。

年代表

约公元前2000年——：吠陀祭祀传统。

约公元前800——公元前500年：早期《奥义书》。

公元前500年前：婆罗门传统中崇礼派与灵智派两教派分支并存。

公元前5世纪社会背景：隐修者和居家修行者。

约公元前485——公元前405年：佛陀在世。

公元前4世纪——公元前2世纪：声明学家（即文法学家）和早期注经家建立了何物当受“审视”的评判标准。

公元前3世纪——公元前2世纪：胜论派与正理派把多元唯实论的本体论和用以获得一定知识的常规方法结合起来。

公元前4世纪——公元前1世纪：不同佛教派别的出现。

公元前3世纪——公元2世纪：佛教阿毗达摩派的发展。

公元前1世纪——公元1世纪：大乘佛教和早期《般若波罗密经》（“般若”）的出现。

约公元2世纪：龙树的中观学派聚焦于万象之“空性”。

约公元4世纪：大乘佛教之瑜伽行派以精神过程为中心。

公元3世纪：《瑜伽经》代表了我们所知的“古典瑜伽”，据说此经由一位叫做帕坦伽利的人所写，但事实上究竟谁是作者还不确定。《瑜伽经》详细地提出了获得自由洞见的精神训练方法论，这种方法论与数论派的二元本体论是一致的。

公元4——5世纪：自在黑在其《数论颂》中编纂了古典僧伽论。人类必然会重生是因为他们没有意识到自己认为有意识的东西都是无意识的，而那种意识从本体论上来说只存在于相互分离与无为的“自我”（puruṣa）之中。僧伽论的目的就是要洞悉这种二元论。

古典瑜伽的目的

《瑜伽经》开篇即陈述其目标：

现在，我们要解释什么是瑜伽：瑜伽是意识活动的终止。

（《瑜伽经》1.1——2）

意识活动（citta-vṛtti）有许多不同种类，大致可分为正知、谬误、分别知、睡眠和记忆五大类。获取正知的途径是知觉、推论和来自传统的证言。谬误是虚假认知，不是由真正的实相而来。分别知是仅基于抽象精神活动的认知——常常是仅以“对措辞的具体化”来认定事实，它的积极介入是将表面现象视为事实。睡眠同样也牵涉到它自身的一种精神活动，而记忆则是回溯我们曾经经历过的感知对象，更多涉及的是精神活动。通过瑜伽修行和不执（即掌控），我们终止了所有这些意识活动。诸如疾病、疑惑、粗心、懈怠、虚伪、失败和不稳定等经历与心理状态，会使人意识涣散并会阻碍意识的终止。伴随着这些阻碍的是疼痛、沮丧、四肢颤抖和呼吸困难，克服阻碍的出路则在于专注于单一对象、外向修行（即不要采取自私意义上的自我为

中心)、善待他人、正确呼吸和内心平静。(此解释是《瑜伽经》1.5——22, 29——35内容的释义。)

从这里我们可以看到,《瑜伽经》的作者否定了最终现实是依据我们自身对显明世界所经历的感知方式来构想安排的。精神活动通常会产生严重失常的精神涣散,导致我们远离对现实的清晰感知。瑜伽方法论的基础是力求鉴别出真正的“见证者”或“自我”[即本体系中的“神我”(purusa)]完全独立于“被见证者”或“显明”[即本体系中的“原质”(prakrti)]。在还没有获得这种分辨能力之前,每个个体都错误地相信意识所寄身的“见证者”是显明事物的一部分。我们把自己的显明、无意识的“自我”与我们的“更高自我”混淆了,事实上后者与前者完全不同:显明世界是无意识的,神我则是有意识的,也是无为的。正是神我与原质的“结合”带来幻觉;分辨只有在分散精力的脑力活动停止时才能实现,然后促成神我和原质的分离。这样真我才能从轮回中解脱,而由于神我与原质的结合的存在,轮回已经存在了那么久。真我(神我)是最高和“最真”的实相;实现真我也是人类可追求的至善。了解自我真实本性和个人基本神我的现实是《瑜伽经》的中心内容。虽然我们对意识存在于何处并不了解,但“古典瑜伽”中的显明世界却是真实的。原质——显明的世界——像神我一样,其本身就作为一种本体而存在,但是原质既是一个远离真实和事物“更高”状态的世界,又是一个被轮回束缚的世界。因此,瑜伽的目标就在于从原质中分辨自己。

“上帝”——“古典瑜伽”中的自在天

在《瑜伽经》1.23——8中,我们得知分辨的目的同样可以通过“虔信上帝(自在天)”来实现。据载这位上帝是“一种特殊的神我”,不受业报影响,全知全能,是古代圣人们的导师。这些章节的确切意思不是很明晰,而且学者们对这位上帝地位的看法也不尽一致:或许它/他是一位赋予“古典瑜伽”以神性的超验存在;或许这些章节所涉及的是“古典瑜伽”的方法论为有神论拥护者所追随的事实;或许自在天是一个抽象的典型;亦或这些章节是在隐喻地表明,如果

个体“内省”自己，他们会发现：每一个人的神我都是他/她自己的上帝。在印度宗教传统中虔信有时可指“专注”而非“崇拜”；因此这里的表述不一定是在暗示对一位实际造物主的虔诚。

迷误的人有必要修习瑜伽，原因有二：第一，无明仅产生于显明层面；第二，正是在显明层面上分辨才会发生。在无为状态下，神我没有也不能做出什么，它的职能就是见证。

《瑜伽经》很大部分是描述性内容，有关精神的不同状态、控制精神活动的不同方法、所实现目标的不同水平以及精神活动终止或不终止的原因等。有些内容是关于体验自我的方式，既包含虚假的“有质的自我”，又包括“无质的自我”。就经文本身来看，其大多数内容是技术性的陈述，这对于那些没有过冥想状态经历的人来说几乎没有实际的意义。一位“古典瑜伽”的西方学者曾将《瑜伽经》描述为“主要是精神内在旅行过程中的修行步骤图”，这形象地表明经文主要不是展示了一种清晰的哲学或本体论立场，而是描述了对控制阻碍分辨的各种精神活动进行冥想训练的方法。

数论派：二元论的理由

形成对照的是，“古典数论”的主要文献对本体论的阐述显然更加详尽，对获取知识手段的讨论也更清晰。《数论颂》（或《僧佉颂》）这部经文据说是由自在黑写于公元350年至450年之间。各种资料中都有明确证据表明数论派思想有着久远的早期历史，甚至可以追溯到《奥义书》时期。那时的数论派思想很可能在细节方面有些不同，而且还可能不时地与我们现在视为对该传统至关重要的经文形成对照。但是，早期的数论派经籍没有被保存下来。

梵语的“数论”（sāmkhya）一词有几种意义，但在数论派语境中的意思类似于“列举”。它是指这个派别所声称要传授的真理，是在分析和分辨的意义上、通过对构成显明世界的范畴进行列举的方式得以认识的。《数论颂》开卷即表明：“正是因为遭受痛苦，我们才渴望知道如何去克服痛苦。”在表述这一明白无误的救世目的之后，经文

接着指出我们所需要的是一种能够鉴别“显明、非显明以及知晓者”的特殊的分辨性知识。随后经文在神我（数量上为复数、个体相互分离但本体上又彼此同一的众多知晓者）与原质（既显明又非显明，但数量是单一的）之间进行了本体上的区分。与“古典瑜伽”一样，数论派在这一方面也主张本体二元论：实相由神我和原质组成。在非显明状态中，原质是一种未被创造的本体性“给定”，而当其与神我结合时（没有解释这是如何发生的）就显明了（其“被创造”的形式）。支撑数论派二元论的重要一点是，显明出的事物先前据说存在于非显明的原质中：它是不创造任何新事物的。在下一章中我们还将提到的这一观点被称为因中有果论（satkāryavāda）：认为结果预先存在于原因之中。在《数论颂》里，它确立了显明世界在本体上不仅是真实存在的，而且是唯一的存在。经文第9节给出的因中有果的理由是：

因为无物为无造；

因为物质的因是前提；

因为事物不能随意从他类事物中滋生；

因为事物只能从能够产生它们的事物中被产生；

因为这是因果的本性。

这节经文例证了推论作为一种获取知识的途径对于数论派的重要性。另一例子是以下推论：一定会存在多重神我，“因为生、死和行各具多样性；因为不同事物发生在不同时间；因为人们有不同比例的性格组成”（《数论颂》第18卷）。数论派认同的另外的知识获取途径是感知和亲证。感知被说成是“对特殊感觉对象的有选择的确知”（《数论颂》第5卷），这意味着并不是所有的“平常”感知都是有效的。亲证涉及的是该传统在专门化方面的继承物，其主要来源可追溯到《奥义书》。但是推论和感知优先于亲证，在后者不合逻辑时，前两者就显出优势。例如，我们是利用推论来建立神我的多重性，而不是被动接受《奥义书》中所提出的自我（真我）是具有宇宙本质

(梵)的个体的观点。

数论派的实相结构

原质

	非显明/ 菩提	我慢	心智
神我	显明 (萨埵/ 罗阇/ 答摩)	(分辨官能) (自我意识)	五种感知器官 五种行动器官 五种细微元素 五种粗糙元素
神我	在本体上一致,但数量上是众多的;它们是永恒、不变、无为、有意识的见证者。		
原质	在本体上区别于神我,它是永恒、变化、有为和无意识的。		
原质	以三种品性为特征:善、活力或热情、懒惰。这三种品性以各种不同比例共存于所有显明世界中。		

品性、范畴和鉴别

原质整体上受三种基本品性影响,梵文《数论颂》第18卷中“品性”被大致解释为善、活力或热情、懒惰。在任何给定的存在或对象中三者的各种不同比例的结合起到了“显明、刺激和限制;持续主导、支持和互相影响”(《数论颂》第12卷)的作用,这就解释了为何存在不同范畴或种类,以及同类人和物之间的差异。为了使自由分辨得以发生,三种品性必须保持平衡。

与这三重本性一样,原质的显现也是人们为了超脱痛苦、根据所要分析鉴别的各种不同范畴来划分结构的。第一类是觉(buddhi),它起着个体的“意志”和分辨性官能的作用:觉在追求解脱中“有选择地

确知特殊感知对象”，以最终分辨神我。第二类是我慢（ahamkāra），其字面意思为“自我意识”。自我在未分辨神我的情况下错误地认为它就是个体有意识的真我。在这两种重要的类别之后是心智，作为一种自成一类的范畴，心智之后跟随着一系列的“组团”：感知器官（眼、耳、鼻、舌、皮肤）；活动器官（喉、手、足、排泄器官、生殖器官）；“细微元素”（声、触、形、味、臭）；和“粗糙元素”（气、风、火、水、地）。

这些范畴的“列举”（数论）给我们提供了一幅画面，即由无意识的原质构成的人类是如何认为他们是有意识的，同时分辨又是如何从那种无意识状态内部发生的。我慢这一成分使我们认为自己是有意志的：它在现象学上被体验为思想的思索者，行为的代理人，经验世界中的个体主体。但是，我慢被包裹在原质中，它所起的作用就如同闪光灯暗示着事物的真实状态一样。觉即个体的意志和分辨官能，作为个体经验生活的焦点被引向强有力的我慢，这样就完全离开了曾经存在但无为的神我。重新确定觉的分辨活动的方向需要个体官能的共同努力（人们认为这将经历许多生死轮回）。《数论颂》多次申明整个体系的内在目的是要寻求分辨神我。但这需要克服因品性的不平衡，特别是由于热情或懒惰占主导而引起的诱惑和涣散。这会导致各种形式的无知、不足、依恋和自满。然而，我慢所创造的只不过是一个错误或低级的自我，真正的自我是客观、超然地静候在一旁的真我，理解了这一点个体的觉悟最终才有可能将其自身从生命轮回的变迁中完全解救出来。这种感知促成神我从原质中分离，并使个体从重生轮回中解脱。

原质在性质上较神我要低级得多，而我慢揭示出的自我感觉又是如此具有迷惑性，以致《数论颂》声称实际上“没有什么是真正注定的，没有人能重生也没有人能被解去束缚”（《数论颂》第62卷）。由于只有原质存在轮回，原质“自我”的意识又是虚幻的，所以这些“个体”的重生并不是真正自我的重生。神我仅仅是见证者而已。

虽然《数论颂》中没有给出详细的方法论来实现分辨，但它提到在完善道德品质的同时需要进行适当的推理和研习训练，并获取有益

的教诲（《数论颂》第51卷）。此外，这套体系提供了与“古典瑜伽”冥思训练的修行相一致的结构组织。数论派中有关分心的幻觉这一不同的术语在《瑜伽经》“心智运动”的表达中很容易被理解。

有关原质的补充说明

容易引起质疑的问题是：是否像人们通常理解的那样，《数论颂》中所描绘的原质的显明可被正当地理解为现实而多元的世界的显明？在本书中我有意不将prakṛti（原质）一词译成英文，其通常的翻译是“自然”和“物质”（想必这是与puruṣa译为“灵魂”或“意识”相对）。显明的范畴包括通常与物质相联系的所有粗糙元素，同时也未遗漏任何可能与我们周围经验世界相联系的东西。但是，如果我们所描述的是真实和多元意义上个体的人组成的经验世界，显明所发生的顺序则与个人的期望相反。经文中，认知官能是第一位的，随后出现的自然世界的特征正是来自我慢。而且，组成整体事物的三种品性——善、活力或热情、懒惰更可能被认为是精神上的而非物质上的。因此，有人想弄明白我们正在描绘的是一个取决于认知的世界，每个人自己的经验世界——就像第三章早期佛陀教义中的经文所描绘的那样。《数论颂》的解释在数论派的本体二元论的语境中可能会产生问题——当然是二元论传统上被理解的观点，也就是其因中有果论的观点（结果预先存在于原因中）——这在该语境中通常被认为是作为物质的原质的转变。但是，它会与前述人的生存问题和经文的救世目的十分相适，而且它与“古典瑜伽”方法的一致性并不会受到影响。经文在这个问题上的含混可能起源于数论派久远的早期传统，对于这一传统人们知之甚少。

第八章

言语与著作

伐致呵利、弥曼差和吠檀多

自公元前4世纪起，正统的婆罗门思想家们延续着那种对吠陀文集进行文法与释经研究的传统，这些文集的主体文献是由帕尼尼、帕坦伽利、耆米尼和跋达罗衍那等人创立的。由于印度思想流派纷呈，许多思想家力图严格维护绝对正统习俗和世界观的至高地位——无论他们首要关注的是吠陀业报部（行为的部分）的教规仪式与实在论，还是奥义书中的知识和宇宙本质，这些内容构成了《吠陀经》的尾部（吠檀多）和它的思辨部（知识的部分）。然而，直到大约公元5世纪，一种崭新而且不同的文法研究法才被提出来，再之后，弥曼差派和吠檀多诸见（dars ' anas）派的最重要分支得以建立。随着时间的流逝，后两者都在各自的理论框架下逐渐吸纳了一些变化因素，这些因素由各自传统中不同的重要思想家们提出；另外，它们还吸纳了下文将予以探讨的重要人物的思想。

伐致呵利——再谈文法

公元5世纪期间，声明学家伐致呵利提出观点，认为理解古典梵语与现实之间的关系不仅是维护婆罗门教义首要原则——他指的是吠陀及其所代表的世界合法性——的一种方式，也是获得自由洞见的一种途径。他把这两类因素综合考虑，视文法和语言学习为宗教——哲学活动的最重要内容。他声称，借助吠陀梵语的发音，通过理解梵语与外在显明世界的联系方式，人们就会认知那普遍绝对（梵），从一种真正的意义上说，语言本身就是实相之声。

年代表

约公元前2000年：吠陀祭祀传统。

约公元前800——公元前500年：早期《奥义书》。

公元前500年前：婆罗门传统中崇礼派与灵智派两教派分支并存。

约公元前5世纪社会背景：在家修行者与隐修者。

约公元前485——公元前405年：佛陀在世。

约公元前2世纪——公元前4世纪：声明学派与早期释经学派。

公元前3世纪——公元前2世纪：胜论派与正理派。

公元前4世纪——公元前1世纪：佛教不同派别出现。

公元前3世纪——公元2世纪：佛教徒阿毗达摩派的发展。

公元前1世纪——公元1世纪：大乘佛教与般若波罗密经。

约公元2世纪：龙树的《中论》。

约公元4世纪：佛教的唯识学派/瑜伽行派。

公元3世纪：瑜伽经与古典瑜伽。

公元4 - 5世纪：自在黑格尔成了经典数论派的二元本体论。

公元5世纪：声明学派的伐致呵利发展出一种与语言分析的哲学活动并行的正统诸见。他宣称，理解了语言的作用就能接近婆罗门关于解脱的知识，即宇宙的一体化本质。

公元7世纪：释吠陀经文业报部的弥曼差教义流行时期，主要支持者有鸠摩梨罗和普拉帕格拉。

公元8世纪：商羯罗教派的不二论，基于奥义书的一元释经论、“吠陀文集的末章”和思辨部部分（认知部分）。

公元11世纪：罗摩奴阁（毗湿奴派）之吠檀多，有限二元论，即一种“有限非一元论”，也是基于奥义书的注释。

它是梵道，建由殊物，分于异道：解其中声明者方通其妙。

（伐致呵利《字句论》1.22）

在伐致呵利进行研究的时期，声明学家们所关注的焦点问题是把句子成分的性质当作获取知识的途径。依据伐致呵利的观点，一个完整的句子才含有一套完整的意义，说出一个句子也就即时传达了单个词和片语所不能表达的有效知识：后者能传达的只是部分或不完整的知识碎片，且既易于被歪曲又容易产生误导。此外，透过对句子的理解，人们可以发现意义和词汇是结合在一起的，如果不借助于语言表达这个手段，就不会获得知识：要知晓某物就要了解其在语言中的表达。所以实相本身可以视为是可知的，而且是通过它在句子中——或者确切一点说，在一个句子中的表达实现的。伐致呵利宣称，尽管为了进行文法分析，可以把句子分解成各个单位和成分，但事实上，语言作为宇宙之声，其本身是连续而不可再分的。他在这里说出了自己所理解的一种吠陀观点的逻辑内含，这种观点认为，宇宙是通过与献祭相关的仪式之声来有效维系的。他指出，领悟这种“一元论之声”（梵音）应当是人们寻求的目标。

由于伐致呵利的教义试图理解语言对应实相的方式，因此引起了佛教逻辑学家们，尤其是陈那的极大兴趣。从对语言与实相之辩的研究来看，他们对世界的看法不尽相同：伐致呵利的见解包含了借助吠陀祭祀仪式来维系宇宙的思想，而佛教徒认为言语建构能使无明世界和轮回转世生生不息。但是这个论题本身对双方来说是同样的，并且有人认为，伐致呵利将吠陀祭祀仪式中的语音行为与《奥义书》中明显的一元论思想统一起来，这使得他成为婆罗门传统中的一个重要人物，这一传统倾向于把思想与修行分离开来。尽管弥曼差派和不二吠檀多都未全然采用他的观点，但是二者与他还是有许多共同之处；特

别是稍后的弥曼差派就是深受伐致呵利所说的语言运用方式的本体论内涵的影响。

弥曼差：祭祀仪式的哲学

弥曼差派思想家鸠摩梨罗和普拉帕格拉是吠陀仪式经文的释经家，而不是声明学家，他们关注的要点是正确理解仪式的本质，尤其要领悟祭祀的戒律。实际上就婆罗门正统而言，这样的做法是他们的自性法（“自己的职责”）的一个主要方面，因为对《吠陀经》的研究是这个结构的一个内在部分，而此结构能确保《吠陀经》代代相传。弥曼差派把我们的世界看作是一个现实既定的多元世界，祭祀就在其中举行。他们把祭祀看成是维系这个世界的一种方式。更具体地说，也就是维护法的方式——事物本当如何：这是祭祀仪式戒律的基本原理。包含在代表着永恒真理的吠陀经文中的戒律，其本身便被视为自证自知，可谓法中内在固有的一个部分。

在尝试从哲学高度更好地理解祭祀仪式之本质的过程中，后来的弥曼差派（追随耆米尼的那些人）发现，正统声明学家们所做的工作与世界的本质有着重要的关联，而语言也是这样与世界本质联系起来的。他们认为，说出一个词就意味着该词所指之物是存在的。这有助于他们证明多元世界的实相与本质，在这个多元世界中包含有众多独立、自发的作为祭祀仪式执行者的“自我”。他们否定《奥义书》早期释经家提出的一元论主张，认为这些主张没有考虑到个人的特性与癖好、愚昧、邪恶和美德。他们宣称《奥义书》中关于理解自我的戒律其目的不是为了解脱，而是为了更好地执行吠陀祭祀仪式。同样他们也否定数论派那种无为自我在与原质相联时就会“迷失”本体的观点：相反，弥曼差派宣称，自我的本质是具有意识的中介（因此也就是积极的仪式拥护者）。正如鸠摩梨罗在其著作《颂释补》中说的那样：“人应该理解自我这一戒律的目的并不是出于解脱，此类的自我了解明显是要促进对仪式的执行。”

多元性与唯实论：尝试另一范畴

弥曼差派在强调世界的本质特点时曾赞同世界的多元与唯实性。他们表示赞同的方式，与第五章中已谈及的胜论派的分析分类法相类似。弥曼差派认可五种范畴：物质、属性、行为、普遍性和缺乏性。胜论派把物质分成九类（土、水、火、气、以太、空间、时间、自我和心智），在此基础上又加了两类：黑暗和声音。物质、属性和其他范畴之间的关系经常被分析，结果得出被称为“同中有异”的论点。多个范畴可共存于一体，比如红之颜色与玫瑰之形式的共存，它们的不同仅在于各自构成了一种不同的特性。它们不可能独立存在。实际上，没有任何可感知的事物是绝对相异或绝对相同的：相反，事物彼此都是独特的，或者说在分属于不同范畴上是一致的。所有的认知都牵涉到相关范畴结合在一起所呈现出来的不同方面的“同中有异”。

弥曼差认识论

对弥曼差派来说，认知代表了一种有效而可靠的获取知识的方法，这种知识包括了我们周围的世界和作为认知者的个体“自我”。认知行为“揭示”了认知者和被认知者、“超验真实”的外部存在：两者都不以任何方式依赖于认知过程的运转。相反，认知给求知对象带来了一种“正被认识”的状态，对自觉认知者的感知则给予了肯定。因此认知过程揭示了“真理”，这种情形下吠陀不朽的世界观也得到了肯定。

弥曼差派还坚持一种万物可以复归为原子微粒的理论，但是与胜论派的微小原子（不为个体感知的，只有凭借推论才被人们认识）不同，弥曼差比较看重知觉的可靠性，认为原子绝不比我们肉眼所看到的物体——譬如光中微尘更小。因此他们坚信有关实相的一种常识性观点；他们强调这一特点，是把认知本身接受为获取一种知识的可靠而有效的方式，这种知识存在于一个独立并外在于上述认知的世界中。已知的存在和认知应该被理解成行为，这些行为产生出一种在其客体中可以被认知的属性。因此，认知行为仅借助于认知发生的意义就展示出了多元世界的实相。

《吠陀经》是真实的

这种认识论所要求的并非认知需要证明——这是其他教派的方法，最明显的是佛教徒的认知理论——而是在遭遇对手的挑战时需要对手进行证伪。这样，他们就在试图加以辩护的《吠陀经》的合法性和仪式戒律方面把弥曼差派置于一个强势境地。祭祀仪式执行者的地位同样也建立起来，因为据说认知行为能揭示作为经验世界认知者永恒自我的存在。也就是说，这种执行祭祀仪式的认知不仅揭示了执行本身的独立存在性，也揭示了认知者的存在性：“我知X”这种认知是一种手段，它表明X和自我都具有自发的存在性。

这后两个相关的要点——凭借认知来确立自我和世界——对弥曼差派来说至关重要，因为他们相信《吠陀经》是体现在语言之中的永恒真理。他们坚信如下正统观念：《吠陀经》是没有创作者的。相反，它是自存的真理，认知之举不过是在揭示它的合法性，因为认知本质上是绝对可靠的。《吠陀经》是一部需要遵行的戒律，与这一性质相应，认知本身就是一项揭示性活动——凭借这些认知行为，作为认知者的自我与作为认知对象的外部世界就联系在一起。这种情形不但确立了《吠陀经》的合法性，还设法赋予《吠陀经》认知者以实相长久化之促成者的地位——这种观点对正统传统来说总是至关重要的。

商羯罗的不二论

其他正统的思想家遵循跋达罗衍那的研究方法并诉诸他在《梵经》中对《奥义书》所作的概述，由此在需要获得有关宇宙的本质即梵的知识而非执行献祭仪式相关知识的语境下，理解了吠陀的戒律。有证据表明所谓的吠檀多思想家们拥有一道源远流长的谱系（《奥义书》就是吠檀多，或称《吠陀经》尾部）。但是，系统地强化了吠檀多思想并使之能与别人进行严肃辩论的，却是生活于8世纪的极具影响力的商羯罗。商羯罗最主要的作品是为跋达罗衍那的《梵经》所作的集注，该书详细阐述了作者所认为的对《奥义书》要旨的权威注解。他的主要非评注性作品是《示教千则》。商羯罗以《梵经》、《奥义书》和《薄伽梵歌》作为其创作的三个基本文本，其释经研究

的目的是寻求将三者的教义融为一体——这就是所谓揭示真理的“三重根基”。

要掌握商羯罗关于吠檀多不二一元论的见解，即对主要见于奥义书中的本体论的“不二”理解，人们应该将《唱赞奥义书》的章节当成起点，其中提到：

太初之始，惟梵而已，存一无二……乃自思：允我为多，自繁自殖。

（《唱赞奥义书》6.2.1-3）

另外还后有：

凭块泥制万物，切要须知：任何饰修，惟言语之别。释之曰：实相惟土而已。

（《唱赞奥义书》6.1.4）

这些关键性的章节为商羯罗确立了两个基本点：不二一元的宇宙，其中的物质是梵；所有的变化都是表象——梵实际上不会变化。这种一元论是一种“果先存于因”（satkāryavāda）的形式，与我们在《数论》第七章中看到的不一樣。此处的果不牵涉到任何物质因的实际改变，仅仅是多元性的外在表现。此种情形是“根据外在景象而定”，可称之为幻变（vivarta-vāda）。

然而，商羯罗还是不遗余力地要去确定一点，即纷纭表象确实具备世俗实相，即使它不是完全真实的。他引入了实相的两个层次：世俗实相和绝对实相——从而使自己被指责为“隐秘佛教徒”。商羯罗断然否认了这些指控，公开指责佛教教义的虚空与非本质性，并宣称梵

的基本实相，即《唱赞奥义书》所称的存在，是宇宙的质料性物质。他声称，人最终的经验目标是获得梵之存在的知识，而不（仅仅）是由经验王国的认知所构建的非实体性知识。

商羯罗的不二论

商羯罗不二一元论的“不二”（advaita）给《奥义书》作出了不二或一元的本体论说明。万物皆梵，从而人之自我，即真我也就是梵，于是有一个著名的表达：梵我同一。对商羯罗来说，梵是不变的绝对本质，纷纭万象皆是外在的，并不真实。但是，这并不意味着，宣称经验世界的纷纭万象绝对不真实或不存在的观点就是正确的。确切地说，它仅是“世俗”的实相。商羯罗最常用的类比是，我们视之为蛇的东西，可能只是一条盘绕的绳子。这种情形发生时，虚假的景象对我们来说就是“真实的”，并且有“真实的”效果作用于我们。但是盘绕的绳子依旧未变，当经过错误的知觉审视时，这便被感知为“更真实”了。另一个相关类比更明确地把自我视为不变的梵的一部分：

自我经历重生和变化的观念好比一个人在下述情况下的（错误）经历：当一个人乘舟沿着有树的河岸前行时，从相对于舟中人的方向而言，树好像也在移动，于是自我好像经历了再生。

（《示教千则》5.2——3）

商羯罗也强烈批评了数论派二元论思想的谬误，指出正理派和弥曼差派的多元实在论将世俗多元论当成了绝对多元论，而且，所有这些错误的观点都与《奥义书》真实的（即商羯罗的）诠释相冲突。无论人们可能提出什么论点——合乎逻辑或是不合乎逻辑的——来证明自己的立场，在面对奥义书的诠释时这些论点全都错了。

支持商羯罗的不二论

自我，实际上，就是整个世界。

（《唱赞奥义书》7.25.2）

梵，实际上，在最大程度上就是整个世界。

（《蒙查羯奥义书》2.2.11）

人切莫仅凭逻辑合理就去挑战须由《吠陀经》来确知的事物。

（《梵经注》2.1.11）

对商羯罗来说，世俗实相的体验源于对绝对实相本质的无明。它不是不变的梵，而是无明，无明又是经验世界的起源和肇因。因此战胜无明、获得关于基本自我（真我）和宇宙本质（梵）的知识，就能从由于无明所导致的重生轮回中解脱出来。对于“万物皆梵，无明从何而来”这个问题，商羯罗回答道：从知识立场来看，如果“取消”了基于无明所作的思考，那么对知识之源的追问就不证自明了；从无明的立场来看，此问题无从回答，因为无明的起始这一概念只有从无明本身内部回答才有意义。

世俗世界对商羯罗至关重要，这有两个关键的原因。其一，在此层面，吠陀才能揭示永恒真理。其二，在此层面，众生才能求得解脱的洞见。在与商羯罗的绳与蛇和岸与河的喻证极为相似而实际上更具说明性的思路中，现代不二一元论者是这样解释的：你梦到正被一只食人虎追赶，感到十分害怕，以逃跑来求生。除经历非常真实的恐惧之外，你的身体也会经受各种各样的生理变化，包括心跳加速、汗流不止。后来在你的梦中，一个没有被追赶的同伴向虎射击并将其杀死。梦中的枪声可能会使你惊醒，此刻你意识到梦中情境的现实性与

你醒后情境的现实性是不一样的。但是你梦中被追赶与解脱出来的经历是从“较少（不太）真实的”现实性中推导出的。

商羯罗的不二一元论也许是印度“哲学”中最知名的哲学。早在1893年芝加哥举行的世界宗教大会上，一元论哲学的实践者辩喜首先将它作为“印度教”输入到西方，由此在西方被提出；随后这种哲学又在西方许多国家的各种研究中心，比如罗摩克里希那传道会被确立。因为它在全世界范围都受到广泛关注，不仅使得外部人士不知道它仅是印度众多思想流派之一而已，而且即使在印度次大陆的内部也不时有人将之提升为“印度正统宗教——哲学传统”。

罗摩奴阁：有神论者和哲学家

事实上，在众多“印度教”的日常信仰中，最具代表性的信条当属公元11世纪一元论者罗摩奴阁的教义思想。罗摩奴阁是虔诚教派毗湿奴派的一个狂热成员，该派虔诚信仰的目标是人身佛，这在圣典《薄伽梵往世书》的教派经文中有所描述。但是罗摩奴阁还想确立其教派的正统地位，使其宗派具有高于其他派别的优势地位，并使他自己的教派信仰与行动“具有可信性”。他想通过商羯罗用过的正统文本的“三位根基”（跋达罗衍那的《梵经》、《奥义书》和《薄伽梵歌》）所提供的本体论与哲学教义，来确证《薄伽梵往世书》的神学从而做到这一点。

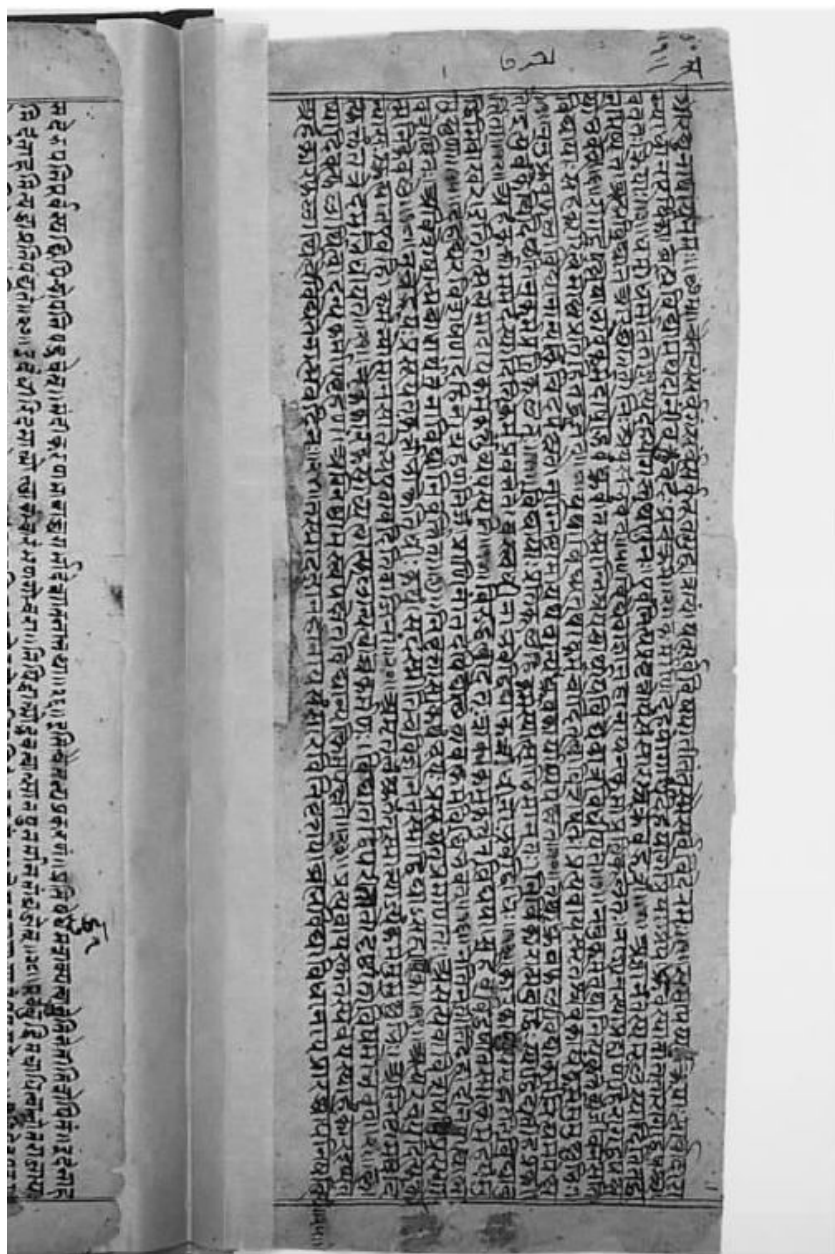


图7 摘自公元1636年商羯罗的《示教千则》

摩耶——“幻觉”——与商羯罗的“实相两层次”

“摩耶”（māyā）这个词有时用在不二一元论哲学语境中，意指世俗实相是“不真实的”或是“幻相的”。虽然其他的不二一元论者确实使用该词，商羯罗却不用这个词。相反，他假定实相具有两个层次，一个是绝对的，一个是世俗的。世俗实相是无明的产物，即avidya。这意味着无明在我们居住的世界这个层面上是真实的，但是当无明为知识所取代时，实相就与世俗世界不一样了。

在《奥义书》术语里——应当记住，商羯罗首先是一个释经家——世俗实相是个“具德梵”（saguna Brahman），绝对实相是个“离德梵”（nirguna Brahman）。这种表达在《白净识者奥义书》中能够看到。依据此书，在具德梵方面，和世俗世界一样，存在着一个人身佛。我们常常忽视商羯罗是个有神一元论者。他是人身佛的皈依者，但同时也坚持认为万象最后都归于一。关于存在人身佛的假定对一元论者来说已经与关于我们周围的多元性的假定同样不再是问题了：最终它都是梵，人身佛和世人万象皆是一样。

这样罗摩奴阇就处在既是释经者又是特定宗教主张拥护者的地位上，因此他的教义需要调和其研究方法的两个方面使其一致。罗摩奴阇的系统思想被视为作为整体的吠檀多见的分支，因为其思想认为《奥义书》具有中心地位；这种思想体系被称为毗湿奴派之限定不二一元论——该吠檀多论强调不二论点和殊胜（受限）之质。与商羯罗的绝对一元论不同，罗摩奴阇之梵的“一”存在于作为上帝的梵（一元论在毗湿奴派之限定不二一元论文学中强烈地反映为有神论）与作为皈依者的个体自我的关系中。罗摩奴阇利用先辈所使用的玫瑰与红色类比这个例子，来说明梵之本质存于此道：玫瑰对应于红色，梵对应于个体自我；玫瑰不能没有红色（或其他颜色）而存在，梵也不能无自我而独立。作为梵之本质的各个方面，它们彼此间都是内在固存的。另外，这些方面即使严格来说不是相同的，那也不是相异的：罗摩奴阇没有像胜论派和弥曼差派那样将它们分类区别开来，相反，他认为它们是内在的，永远紧密联系而不可分离，尽管它们有各自的特质。这就是毗湿奴派的真义：“受限的不二论。”

同样与商羯罗不同的是，根据罗摩奴阇的观点，梵不是不具胜

质，而是具有完全胜质。此种观念的产生无疑部分是因为其宗派需要强调这些具胜之质，如同情、仁慈之类的梵的种种表现。此类胜质在《奥义书》某些部分有所提及，商羯罗最终将之融入在绝对一元论的框架下所建立的“世俗”层面的有神论中。但是罗摩奴阇将之视为构成宇宙的真实活性材质：经验世界是梵之真实转化，它显示出在本体论上具有相同本质的胜质和万象。他猛烈地批评了商羯罗的幻变论（“外在景象”表示外显），声称梵是经验世界的物质因，这在《唱赞奥义书》章节“梵乃自思，让我为多”中被描述为转变的外在表现，即转变论。梵实际上是变幻的，活跃的，且与个体有关系。

因果论——“果先于因”

因果论（Satkāryavāda）是认为不可能无中生有的创世论——“从虚无中进行创造”是不可能的。进一步说，在物质因里总有先存的东西，物质因除先有之物外不能创造任何别的东西。这种理论可以用不同的方法来诠释，比如，数论观就宣称显在的原质先存于暗在的原质，但是众多的神我也是独立而在的。这就是与本体二元论相关的因果论。然而，对绝对一元论者商羯罗而言，除了不变的梵，别无他物。所有外显与多元性都不过是外在景象，而不是实质变化，这可被称为幻变论（vivarta-vāda）——一种以“外在景象”表示外显的理论。相较此二种理论，罗摩奴阇的因果论虽像商羯罗的理论一样也是一元的，但他宣称梵实际上将自身转变为大千世界，此之为转变论（pariṇāma-vāda）——一种以“转换”表示外显的理论。

释经家的逻辑

所有吠陀释经家，无论是重点关心仪式的本质与至上性，还是关注《奥义书》中的教义，都面临着一个资料的不连贯性问题，该问题贯穿于他们用以研究的文献汇编之始终。尽管释经家们坚信这些文献是恒久真理的记录资料，但是这些仪式手册和《奥义书》丛集的编辑经历了很长一段时期，大约一千多年。因此，如果它们没有经历颇大的变动，而且即便是粗略的研究也可证明情况确实如此的话，那可真

是极不寻常的。这就使得那些不同释经方法能够被包容进来，相异的诠释在不同的领域也能具有说服力。根据所有这些释经家的观点，具有认识论确定地位（借助证明）的资料之属性，足以论证一个重要的方面，即众多印度哲学思想与西方世界所称的宗教世界观是不可分隔的。来自外部的批评通常在逻辑用词中体现出来，但是这些批评常见于在某个特定思想体系内部的逻辑，该思想体系的论点直指那些最终捍卫救世神学的世界观（诸见）。尽管出于思考的兴趣和为了与西方式的逻辑进行比较的目的，不同的逻辑论辩可以作为一个整体从印度教义背景中推断出来并从中剥离，但是古典的印度教义背景却都是一个整体，因为其中不存在上述形式上的分离。

罗摩奴阇：梵具胜质

那些不加区分地维护实体教条的人（罗摩奴阇暗指商羯罗）对之只能提供无效的证据，因为用以获取知识的各种有效方法的客体相互间是有所差异的……因此实相相异，却具胜质……（同样）所有差异皆不真实的观点是完全错误的……诸如经文中“那就是你”（你就是宇宙）的表述并不是在传达未区分事物之同一性的意思，相反，“你”和“那”这两个词表明梵的特点就在于差异。

（罗摩奴阇：《梵经注》1.1.1）

至高之梵，是无数至祥之质的宝库，完美无缺，拥有无穷大的王国来彰显它的荣光，是至高恩赐、美德和宽恕之爱的海洋，是主要的实体存在，而自我则要从属于这种实体存在。

（罗摩奴阇：《吠陀义纲要》，引自约翰·卡曼的《罗摩奴阇神学》，第152页）

跋

从古代经典思想到现代

伴随着丰富的论辩传统，前基督时代希腊哲学的鼎盛时期在随后的世纪里走向了衰落。同样情况，印度思想的“经典”时期也渐渐地走向末路。与我在本书中所述一样，如果把印度传统的最初期阶段也囊括进来，那么，它令人惊讶地繁荣了一千五百年，并伴随着公元第一个五百年内的宏伟业绩与其丰富多样性。幸存至今的经文与记录都证明了许多其他的经文或早已遗失，或未被发掘，或还未得到考证，但这正说明了印度哲学遗产中原创思想与论辩的丰富多样。许多材料的遗失无疑部分是由于在印度几乎没有或者根本没有翔实记载史料的传统，如记载历史人物、史实、事件以及为历史记载所保存的资料。许多我们现在所掌握的幸存下来的材料除了一个名字之外几乎没有附带任何哪怕是作者和出处的信息。这给学者们带来了巨大的工作难题，他们已经做了许多学术性工作来尽力把传记材料与年代历史顺序整合起来，在编辑、翻译的基础上还尝试着准确地把它们与历史背景联系起来。然而，还有更多的难题有待解决，比如：要理清某些思想流派的创立、延续和传授的地理方位，解析其如何以及在何处传播，除了一个大致的时期范围外这些流派还做了什么，或确切地了解是谁撰写了哪部著作。有时一部经文上除了一个名字外什么也没有。因此，关于印度传统中的传承性问题，关于我们所知的两个阶段“之间”所发生的事情，或者是某些关键性阶段或更为确定的事件“之前”或“之后”所发生的，我们对此都一无所知。

本书中所沿袭的大体年代顺序的整合工作多是由印度学领域的先驱专家学者们完成的。作为一门学科，印度学开始于19世纪，当时一部分西方的传教士和旅行学者掌握了梵语，并开始编译印度经文。当然，错误在所难免，尤其表现在以“西方/基督教的眼光看待印度经文”这类研究中。不过，在使西方人接触到印度思想这一点上，这些早期的工作作出了巨大的贡献。这项工作仍在世界范围内继续着，但

相对而言，印度学还是一门小学科，仍有大量的资料有待进一步研究。

就印度自身而言，在没有外来者学习梵语之前，仅有极少数精英熟悉其宗教哲学材料：梵语最初是婆罗门教的语言，随后才成为有知识的“思想家”的语言，这与中世纪欧洲的拉丁语较为类似。在经典时期衰退之后，一些具体的哲学传统在有些地方得以保留，尽管交流的范围趋于狭窄。其中一个我们所知道的是正理派思想的一支“新”流派，经典正理派由此得以发展、批判、诠释，并在此基础上写成了许多经文。另外，婆罗门教的传统主义者继续研究并保存了帕尼尼的语法。然而，坚守信仰的传统却得到进一步繁荣，更具影响力，像罗摩奴阇就是一个这样的坚守者。其中有些人（尤其在湿婆派中）把他们的有神论信仰视为一种博大精深的形而上体系，但是，这些理智上的事务只不过是引起了极少数人的兴趣而已。虽然商羯罗成为一个遗产中心，在此人们把他的哲学付诸实践，但这也只是宗教仪式而并非论辩与阐释的论坛。其实，佛教仅在印度之外遗存下来，比如在中国、日本、斯里兰卡、缅甸以及泰国。佛教学者仍继续在他们自己的佛教派别内探讨着深奥的哲学问题，但这种传统在很大程度上仍是一种宗教。

在许多方面，正是外来人的兴趣激发了在许多印度传统中不太“流行”的自我意识的复苏。看到其他人在学习梵语，在搜寻和编辑经文，在试图了解印度思想的历史，这促使印度人重新燃起积极主动的兴趣来研究他们的经典传统，其中有些人就是要像过去一样刻意地来发扬他们自己独特的传统文化。这种情况尤其表现在商羯罗的吠檀多不二论上，因为，此派别成功地以简单的形式来表达自己，并让西方人理解与接受。实际上，这种形式主要符合了西方人的兴趣，他们关注的是其中的耶稣救世学。在印度也同样，商羯罗所关心的很大程度上也是实践方面的内容。

在印度，一直是教育机构（其中许多是在19世纪由英国人创建的）提供了历史背景，在这种背景中印度哲学在20世纪再次得以繁荣。印度和西方的专家学者联手研讨经典经文，在大学院系中关于印

度不同思想体系的相关特点、它们的内在关联性、体系之间论辩的有效性和不同方法论的优缺点都得到了探讨。从广义上看，这些探讨涉及各种学科，正如学者从不同的角度来接近这些材料。文献学家、历史学家，宗教专业的学生和哲学家都各自提出了不同的问题，从不同方面参与了当代的论辩。

然而，由于受到西方行事风格的影响，也有一种倾向要把理性论辩意义上的哲学从包含更多宗教内容的背景中剥离出来。因此与在西方一样，在印度，印度哲学在特定意义上已成为主要关乎逻辑和语言分析的一门学科。为了能够在现代西方哲学的国际舞台上被认真对待，它必须对那些西方哲学家感兴趣的观念展开论辩。有些哲学家主要受到正理派与佛教经文的启发，把学术生涯致力于以严格的逻辑辩论模式来发扬印度哲学——目的就是要克服西方人关于印度思想是“神秘的”、“魔幻的”和非理性的这种误解偏见。很多人曾认为（如今仍有许多人这样认为）理性仅属于西方人。虽然任何成功地克服此种误解的行为都值得鼓励，但我们也希望不久以后职业哲学家会更愿意对印度逻辑得以发展的更为宽阔的文本语境及其得以发展的原因给予重视：脱离语境的完全抽象化是整个西方的文化现象。随着从根本上对印度哲学中现实本性的关注，比这更为深奥的是经典印度的世界观。

索引

A

Abhidharma tradition 阿毗达摩教义

absence , category of 缺少范畴

action , category of 行动范畴

action organs 行动器官

action section of the Veda 《吠陀经》行部

Advaita Vedānta 不二一元论

aham-kāra (I-maker) 自我意识，我慢

air 气

anattā (not-self) 无我

annihilationists 灵魂寂灭论者

Anselm 安瑟伦

ānviksiki因论（理论）

appetitive response 欲求反应

Aquinas 阿奎那

āranyakas 《森林书》

Aristotle 亚里士多德

Artha-sāstras 《实利论》

Aryans 雅利安人

Asanga 无著

asceticism 苦行生活

Asoka , king 阿育王

Astādhyāi (Pānnini) 《八章书》(帕尼尼)

astronomy 天文学

ātman (essential self) 真我

proof of the 的证明

atoms 原子

Mīmāṃsaka 弥曼差派

Augustine 奥古斯丁

B

Bādarāyana 跋达罗衍那

Being 存在

Bhāgavata Purāṇa 《薄伽梵往世书》

Bhartrhari 伐致呵利

Brahma Sūtra 《梵经》

Brahman 梵 , 绝对精神

and Buddhism 与佛教

Rāmānuja 罗摩奴阇

reinforcement of social structure 社会结构的强化

sankara 商羯罗

two coexisting branches of 共存的两个分支

Brāhmanas (Vedic texts) 梵书 (吠陀经文)

Brahmins 婆罗门

and the Buddha 与佛陀

origins of 的本源

and renouncers 与隐修者

threat to the 对婆罗门的威胁

Buddha , the 佛陀

early life 早期生活

Enlightenment of 的觉悟

and Lokottaravādins 与说出世部

and Nāgārjuna 与龙树

undermining the Brahmins 削弱婆罗门教

buddhi 觉 , 觉悟

Buddhism 佛教

Abhidharma tradition 阿毗达摩教义

and Bhartṛhari's teachings 与伐致呵利的教义

and challenge to Brahmanical teaching 对婆罗门教教义的挑战
decline in India 在印度的衰落
dependent origination 缘起
developments 发展
different schools of 的不同派别
Four Noble Truths 四圣谛
Karma 业报
mind-only school of thought 思想的唯识派
monastic life 僧侣生活
and sankara's teachings 与商羯罗的教义
on selfhood 论自我
survival outside India 印度之外的延续
teachings 教义
texts of 的经文
Unanswered Questions of 十四难
Buddhist logic 佛教逻辑
Burma 缅甸

C

Cārvāka tradition 唯物派传统

caste system 种姓制度

categories 范畴

enumeration of 的列举

of existent entities 现存实体的

of the Mīmāṃsaka 弥曼差派的

ceremonial rules 仪式规则

Ceylon (now Sri Lanka) 锡兰 (今斯里兰卡)

Christianity 基督教

Classical Yoga 古典瑜伽

Cognition 认知

Perception 感知

Consciousness 意识

transformations of 的转化

consciousness storehouse 意识仓库

constructed aspect of experience 经验的建构面

continuity 延续性

conventional reality 世俗实相

cosmic order 宇宙秩序 , see also dharma (参见佛法一词)

cosmic speculation 思索宇宙

D

darsanas (Indian philosophies) 诸见 (印度哲学)

six classical 六种经典的

debate 辩论

dependent aspect of experience 经验的依赖面

dependent origination 缘起

Descartes , René 笛卡尔

Destiny 命运 , 神意

Devas 提婆

Dharma 达摩 , 法

and Abhidharma tradition 与阿毗达摩教义

and Kanāda 与迦那陀

and Nāgārjuna 与龙树

Dharma-sāstras 《佛法论》

Discrimination 辨别

Dualism 二元论

Dukkha 不圆满

E

earth 土

ego 自我

empirical reality 经验现实

emptiness , logic of 空性逻辑

energy or passion 能量或激情

Enlightenment (of the Buddha) 觉悟 (佛陀的)

Enquiry 探询

essential self 真我

enumeration 列举 , 数

epistemology 认识论

inferential reasoning 推理理性

Mīmāṃsaka's theory 弥漫差派理论

and testimony 与证明

eternalists 不朽论者

ether 以太

etymological analysis 词源分析

exegesis 经文注解

sūtra writing style 经文书写风格

testimony 证明

Vedic texts 吠陀经文

existence 存在

Buddha's three insights 佛陀的三觉

categories of 的范畴

and Four Noble Truths 与四圣谛

and non-existence 与非存在

experience 经验

nature of 的本性

three aspects of 的三个面向

F

faith , and reason 信仰与理性

fire 火

formal method of reasoning 常规推理方法

Four Noble Truths 四圣谛

G

Goodness 善

Gotama 乔达摩

and proof of the self 与自我之证明

Gotama , Siddhartha 乔达摩 , 悉达多see Buddha , the 参见佛陀

Grammar 语法 ; 声明法

Bhartrhari 伐致呵利

Pāṇini 帕尼尼

Greek philosophy 希腊哲学

gross elements 粗糙元素

H

Hegel 黑格尔

Hinduism 印度教

Householders 在家修行者

human existence 人的存在

see existence 参见存在

I

Idealism 唯心论

identity in difference 同中有异

ignorance 无明

immaterial substance atoms 非质料性物质原子

impermanence 暂时性

India 印度

decline of Buddhism in 佛教的衰落

revival in Indian philosophy 印度哲学的复苏

Indian philosophy 印度哲学

decline of 的衰落

first shift to more personcentred issues 首次向以人为中心的问题转移

‘mystical’perception of“神秘的”感知

six classical dars ' anas 六种经典见解

Indus Valley 印度河河谷

inertia 懒惰

inference 推理结论

inferential reasoning 推理理性

insight of the Truth 洞见真理

intuitive perception 顿悟

īsv ara 自在天

J

Jaimini 耆米尼

defence of the Veda 对吠陀的捍卫

Jainism 耆那教

Karma 业

Japan 日本

K

Kanāda 迦那陀

Kant , Immanuel 康德

Kapilavatthu 迦毗罗

Karma 业

Kātyāyana 迦旃延

Khandhas 蕴

Knowledge 知识

and Classical Sāmkhya 与经典数论派

and complete sentences 完整句子

and destiny 与命运，神意

limits of 的限度

manifest/unmanifest 显明的/非

显明的

Mīmāṃsaka's theory of 弥漫差派关于知识的理论

Veda 吠陀

Kumārila 鸠摩梨罗

L

language 语言

and reality 与实相

logic 逻辑

Lokottaravādins 说出世部

M

Madhyamaka school of thought 中观学派思想

Mahāyāna Buddhism 大乘佛教

manifest/unmanifest 显明的/非显明的

manifestation 显明性

by way of appearance 借助于外观

by way of transformation 借助于转化

material substance atoms 质料性物质原子

materialists 唯物论者

meaning and grammar 意义与语法

meditation 禅定

Sāmkhya Kārikā 《数论颂》

Yoga 瑜伽

mental processes analysis 心理过程分析

metaphors 隐喻

metaphysics 形而上学

metrics 韵律学

middle way 中道

Buddha's 佛陀的

Nāgārjuna's 龙树

Mīmāṃsātradition 弥曼差派教义

philosophy of the ritual 宗教仪式的哲学

mind 心智

as a category 作为一种范畴

and Classical Yoga 与经典瑜伽

mind-only school of thought 唯识派思想

mokṣa (liberation) 解脱

monism 一元论

monotheism 一神论

Muslims 穆斯林

N

Nāgārjuna 龙树

Naiyāyikas 正理派教徒

nature of reality 实相的本质

nihilism 虚无主义

nirvana 涅槃

non-dualism 不二论

not-self doctrine 非我学说

Nyāya 正理派

Nyāya Sūtra 《正理经》

O

observational data 观察得到的数据

oneness 同一性

ontology 本体论

dualism 二元论

Sāmkhya Kārika 《数论颂》

Vaisemika system 胜论派体系

‘own being’自性

own-dharma 自性法

P

Pāli 巴利文

Pānini 帕尼尼

parināma-vada 转变论

particularities 特性

Patañjali 帕坦伽利

Perception 感知

perfected aspect of experience 经验的完美面

Perfection of Wisdom , treatises 般若 , 论著

philosophy , and religion 哲学与宗教

phonetics 语音学

pluralism 多元论

manifestation of 的显明性

Nāgārjuna's critique of 龙树的批评

and realism 与唯实论

prakṛti 原质

pramāṇa 量

puruṣas (true self) 神我

pūrva-pakṣin 反对者

Q

Qualities 质量 , 质

quality , category of 质量范畴

R

Rāmakrishna Missions 罗摩克里希那传道会

Rāmānuja 罗摩奴阇

Rationality 理性

Realism 唯实论

Conventional 世俗的

and language 与语言

nature of 的本质

pluralistic 多元论的

reason , and faith 理性与信仰

rebirth 重生

Buddha's insight into 佛陀的洞见

and enquiry 与探究

and ignorance 与无明

liberation from 从中解脱

religion 宗教

and duties 与职责

and philosophy 与哲学

renouncers 隐修者

S

sabda-pramāṇa 圣言量

sacrificial rituals 献祭仪式

and goal of monastic sound 与僧侣声音的目的

and Mīmāṃsakas 与弥曼差派

vedāngas 吠陀支

salvation 救赎

saivism 湿婆派

Sāṃkhya Kārika 数论颂

Sammatīyas 正量部

Sankara 商羯罗

Sanskrit 梵语

Bhartrhari's study of 伐致呵利的研究

Kātyāyana and Patañjali 迦坦延与帕坦伽利

Pāṇini and 帕尼尼

Sarvāstivādins 萨婆多部

satkāryavāda 因果论

Sautrāntikas 经量部

Selfhood 自我

Buddhism 佛教

and cosmos 与宇宙

differing views of 异见

essential 精髓

knowledge of 的知识

true 真

sense organs 感官

sense perceptions 感性知觉

sentences 语句

skandhas 蕴

sleep 睡眠

soteriologies 耶稣救世学

Classical Yoga 古典瑜伽

Sāmkhya Kārikā (SK) 《数论颂》

Space 空间

SrīVaisnavas 毗湿奴

substance , category of 物质范畴

subtle elements 细微元素

sūtra writing form 经文书写方式

syllogism 三段论

T

Testimony 证明，声明

Thailand 泰国

Theravāda Buddhism 小乘佛教

Three Characteristics of Existence 存在的三个特征

Three Marks of Existence formula 三法印表述

time 时间

transcendental realism 超验现实主义

transformations of consciousness 意识的转化

Treatises on the Perfection of Wisdom 般若经典

triple foundation 三重根基

truth 真理，谛

Four Noble Truths 四圣

insight of the 洞见

self-existent 自我存在的

two truths 二谛

U

Universality 普遍性

Upanisads 《奥义书》

Bādarāyana and 跋达罗衍那与

Jaimini and 耆米尼与

and nature of the world 与世界的本质

oneness 同一性

sa nkara 商羯罗

on selfhood 论自我

Yoga 瑜伽

V

Vaisesika 胜论派

Vaiseska Sūtra 《胜论经》

Nyāya contribution to 正理派的贡献

Vasubandhu 世亲

Vātsyāyana 瓦特沙亚那

Veda 吠陀

Jaimini's defence of 耆米尼的辩护

maintaining universe 保持普遍性

Mīmāṃsakas 弥曼差派

testimony and 与证明，声明

two bodies of material 物质的二体

vedāṅgas 吠陀支

vedāṅgas 吠陀支

Vedānta 吠檀多

Vedānta Sūtra 《吠檀多经》

Vedāntin thinkers 吠陀思想家

Vedic Dharma 吠陀法

Vedic sacrificial religion 吠陀献祭宗教

threat to 威胁

verbal differentiation 言语差别

verbal testimony 言语声明

vivarta-vāda 转变说

Vivekānanda 辩喜

W

Water 水

Western philosophy 西方哲学

ancient Greek philosophy 古希腊哲学

modern 现代

and religion 与宗教

and study of Indian philosophy 与印度哲学研究

wisdom 智慧

Perfection of 完美

World Council of Religions , Chicago (1893) 1983年芝加哥世界宗教大会

Worldview 世界观

differences in 分歧

Nyāya-Vaisesika 正理——胜论派

writing style 书写风格

Y

Yoga 瑜伽

Yogācāra Buddhism 瑜伽行派佛教

yogic perception 瑜伽感知

A Very Short Introduction

牛津通识读本

医学伦理 Medical Ethics

〔英国〕托尼·霍普 / 著

吴俊华 李方 裘劭人 / 译

 译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

医学伦理/ (英) 霍普 (Hope , T.) 著 ; 吴俊华 , 李方 , 裘劭人译.——南京 : 译林出版社 , 2013.1

(牛津通识读本)

书名原文 : Medical Ethics : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3282-6

I.① 医... II.① 霍... ② 吴... ③ 李... ④ 裘... III.① 医学伦理学
IV.① R-052

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219861号

Copyright © Tony Hope 2004

Medical Ethics was originally published in English in 2004.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 医学伦理

作 者 [英国] 托尼·霍普

译 者 吴俊华 李 方 裘劭人

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2004

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年1月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3282-6

目录

[献词](#)

[序言](#)

[第一章 医学伦理学何以令人激动？](#)

[第二章 安乐死：有益的医学实践还是谋杀？](#)

[第三章 为何低估“统计学上的”人会付出生命的代价？](#)

[第四章 至少目前为止还不存在的人](#)

[第五章 推理工具箱](#)

[第六章 对待精神错乱者的一致性](#)

[第七章 现代遗传学如何考验传统保密？](#)

[第八章 医学研究是新帝国主义？](#)

[第九章 家庭医学遭遇上议院](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

献词

本书献给我的母亲玛丽昂·霍普和父亲罗纳德·霍普，
他们激起了我对阅读和推理的热爱

浮平顿勋爵：哎呀，这就是我说的疲惫，夫人。不用想就知道是不可能平静的：现在思考对我来说是世界上最疲惫的事情。

阿曼达：难道阁下不热爱阅读？

浮平顿勋爵：哦，非常喜欢，夫人。但是我从来不思考我读过的书。

贝林西娅：哎呀，阁下怎么会读书而不思考呢？

浮平顿勋爵：哦，上帝啊！夫人，您每次祈祷都很专心吗？

阿曼达：好吧，我必须承认我认为读书是世界上最好的娱乐。

浮平顿勋爵：我非常同意您的想法，夫人，我有一个私人画廊（我经常漫步于其中），里面都是书和镜子。夫人，我把它装饰和排列得非常漂亮，我敢在上帝面前这样说，在里面漫步和阅览是这个世界上最有趣的事情。

阿曼达：是的，我也喜欢整洁的图书馆。但是，我认为，书的内容也要受人欢迎才好。

浮平顿勋爵：我必须承认，我对此丝毫不介意。读书乃是以别人脑筋里制造出的矫揉造作的东西自娱。

（约翰·范布勒，《故态复萌》，第二幕，第一场）

序言

孙慕义

医学伦理关系产生于远古时期，医学道德的思想也源远流长，但医学伦理学真正成为一门指导医学伦理关系、医学道德决策和行为选择的学科，还是在20世纪初。由于生命科学技术 and 医学本身的发展，以及人们的健康需求，医学伦理学逐渐扩展为生命伦理学，并于20世纪70年代传入中国。由于它的重要作用与价值，仅仅三十余年的时间，它就发展成为一门显学。

医学伦理学对生命进行思考，包含了对生命原始的追问和对人类未来生命的渴盼及困惑（生命科学技术引发了人类的恐惧）。当代医学伦理学背负着人类的命运，并始终针对公民健康权利的维护等重大社会与时代问题，是生命科学和人文科学间的纽带，业已成为哲学与伦理学中的焦点学科。与此同时，医学伦理学的理论与体系还不够成熟，许多基本问题还难以得到最终解决，而生命科学技术、药械研发、医患冲突、医疗公正和卫生改革等问题又急需得到理论与政策上的回应。我们必须通过道德哲学的研究、探索与训练，找到一种适于介入现实和走向未来的方式。

令我们欣喜的是，细心的出版人和译者在诸多的文化作品中，向我们推介了这一部来自西方临床医学社会的医学伦理学读物。本书用轻松、机智、灵动、明快的笔调和现实职业生涯中一组组生动的案例，使人深思和觉醒。作者没有用纯粹、艰涩的道德理论来讨论他所选择的各类问题，但几乎每一章都立场鲜明地对这些问题给予了清晰精致的分析，对于遗传、生殖技术安乐死、卫生资源的分配、精神病人的权利、临床中父权主义和知情同意原则的应用、心理健康、医生修养、医学科学研究以及照护老人时的家庭角色冲突等等，都提出了较为明确的观点本书还令人信服地运用了道德哲学的推理程式，给读者一个或几个合理性的辩护理由，展现出了一位维护生命和敬畏生命的实践家切身的心理体验与现实感受。

作者收集和整理了许多生动的案例，很有意义，也很发人深省。我欣赏这位西方伦理学教授做出的对全人类有益的思考。我愿意推荐这本精致、通俗的医学伦理学小书，并相信它可以使所有人受惠。尽管书中没有什么艰深的理论，但它就生命和医疗关系给予了我们新的道德启示。对于我们当代中国的医务人员和医学生来说，这是一本很优秀的修习范本，既能够弥补教学上的缺憾，也可以在文化意识方面助推生命道德观教育，使学生学会临床上医学伦理难题的破解方法，化解复杂伦理评估中的矛盾和人际争执，成为一位理性、睿智的医学伦理临床实践者。其他读者在阅读本书之后也一定会成为一位明智的、克服情绪化的病人或是一位有医学道德素养的病人家属。

为了全人类和我们自己的幸福，我们应该具备医学伦理观，正如书中的一段引自J.S.米尔的话：

幸福是不是道德应当指向的目标——一定程度上应当是一个目标，而不应当受模糊的感觉或令人费解的内在信念的控制，应当成为理性与思考的问题，而不应当仅仅是情感——对道德哲学这一概念本身来说是本质的……

感谢作者、译者与出版人，给了我们一本讲述医学伦理的好书，相信它会给所有需要它的人带来信心、力量与智慧。

2010年5月于南京贰浸斋

第一章

医学伦理学何以令人激动？

“我没那么多时间去思考，”他用一种略带防卫的语气说，“我只是把我成千上万的冰激凌卖给大家。哲学就留给醉汉们吧。”

（冰激凌摊贩，摘自马尔科姆·普莱斯，《阿伯里斯特维斯，我的爱》）

医学伦理学会引起各种人的兴趣：既有思想家，也有实干家；既有哲学家，也有男男女女的活动家。它涉及一些重大的道德问题：例如安乐死和杀人的道德压力。它还将我们领入了政治哲学的领域。受到必然限制的卫生保健资源应当如何分配？决策程序应当是怎样的？医学伦理学还与法律问题相关。医生实施安乐死总是一种犯罪行为吗？什么时候才能违背一个精神病人的意愿对其进行治疗？此外，医学伦理学还探讨了一个值得关注的世界性议题，即富国与贫国之间的正确关系。

现代医学创造了新的道德选择，并给我们已有的传统观点带来了挑战。克隆给许多电影带来了灵感，也给人们带来了许多担忧。创造半人半兽生物的可能性已经离我们不远了。生殖技术引出了一个很抽象的问题：我们应当如何考虑那些尚未出生——也可能从不会存在的生命的利益？这个问题让我们从医学以外的角度来考虑我们应对人类的未来承担的责任。

从形而上学到日常实践都属于医学伦理学的范畴。医学伦理学不仅涉及这些大问题，而且也涉及日常的医学实践。医生与人们的性命密切相关，日常生活中充满了道德压力。一位有些痴呆的老年妇女患上了一种急性的、危及生命的疾病。是应该让她在医院里接受所有现

有的药物和技术治疗，还是应该让她舒服地待在家里养病呢？一家人无法达成一致。这件事可能根本无法上头版头条；但是，正如奥登笔下的古典画家所认为的那样，大多数时间里，对于大多数人来说平常的事就是重要的事。我们在从事医学伦理学研究时，必须准备好与理论进行抗争，花时间思考并发挥想象力。但是我们还必须做好务实的准备：能够采用一种严肃、切实的方法。

我自己对于医学伦理学的兴趣是从理论开始的，当时我在读一个有哲学课程的学位。但当我进入医学院以后，我的爱好更多地偏向了实用。决定总是要做的，病人也总是要救助的。我被训练成了一位精神病医生，伦理学在我作为医生和临床学家的工作中仅成为了我的一丝兴趣。随着临床经验的积累，我越来越清楚地意识到伦理价值是医学的核心。我的训练中强调得比较多的是临床决策中应用科学依据的重要性。很少有人会想去论证，更不会有人注意到这些决策背后的伦理假设的正确性。因此我更多地向医学伦理学靠拢，期待医学实践以及患者能从伦理学推理中受益。我喜欢高度理论化的东西，也喜欢从事回到普遍性与抽象性的纯粹推理，但同时我也密切关注着实践的发展。我还探讨了非同一性问题（第四章）这一哲学“雷区”，因为我相信这一问题与医生和社会需要做出的决定是相关的。



图1 医学伦理学与农夫相关，也与伊卡洛斯（刚好能看见他的双腿消失在大海中）相关。勃鲁盖尔，《伊卡洛斯》（1555）。

哲学家与文化历史学家以赛亚·柏林对托尔斯泰的一篇评论开头如下：

希腊诗人阿基洛科斯的诗段中有一句诗写道：“狐狸知道许多事情，而刺猬知道一件大事。”

柏林随后提出，打比方来说，狐狸与刺猬之间的差别可以标示出“作家与思想家之间最深刻的区别之一，而且这个区别也许可以适用于整个人类”。刺猬代表了将所有事情归拢到一个核心见解的人，这一见解是

根据他们的理解、想法和感觉建立的一个大体一致或能够清楚表达的系统——一条有组织的普遍原则，根据这一原则，他们本身和他们的言语都有重要意义。

狐狸代表了

那些追求许多目标的人，这些目标常常互无关联甚至相互矛盾，只有在某种实际的情形下才有可能有联系，……[他们]生活，活动，抱有一些独立的而非统一的观点……抓住各种体验的精髓……却没有……试图将它们纳入……任何一种不变的、包含一切的……单一的内在视角。

柏林在众人中举出了刺猬型的人：但丁、柏拉图、陀斯妥耶夫斯基、黑格尔、普鲁斯特等。他还举出了狐狸型的人：莎士比亚、希罗多德、亚里士多德、蒙田和乔伊斯。柏林还认为托尔斯泰是天生的狐

狸，但却被误以为是刺猬。



图2 你是一只刺猬还是一只狐狸？

我是一只狐狸，或者至少我的意愿是做一只狐狸。我钦佩那些努力创造一个单一视角的人在智慧上的严谨，但我更喜欢柏林所说的狐狸丰富、矛盾和无序的视角。本书中，我无意用一种单一的道德理论来讨论不同的问题。每一章我都用一个特定的立场来讨论一个议题，无论何种讨论方法对我来说似乎都是最相关的方法。我在不同的章节里讨论了不同的领域：遗传学、现代生殖技术、资源分配、心理健康、医学研究等；并且在每个领域都着眼于一个问题。本书的最后我向读者提出了一些其他的问题和更多的读物。贯穿全书的一个观点是推理与合理性的极端重要性。我认为医学伦理学本质上是一个理性的学科：它就是要你为所持的观点给出理由，并随时准备好根据理由改变你的观点。因此本书的中部有一章是对多种理性论证工具的讨论。尽管我相信理由和证据的极端重要性，但是我心中的狐狸却发出了一声警告。清晰的思维以及高度的理性是不够的，我们需要开发我们的心灵，同样也需要开发我们的智力。如果没有正确的敏感性、思想上的一致性与道德上的热情，就可能会导致糟糕的行为和错误的决定。小说家扎迪·史密斯曾写道：

在英国喜剧小说中，没有比自认为正确更大的罪恶了。喜剧小说给我们的经验是，我们道德上的狂热让我们变得顽固、肤浅、单调。

我们需要把这个经验应用到实践伦理学的任一领域，包括医学伦理学。

难道还有什么能比安乐死这个棘手的问题更适合开始我们的医学伦理学旅程吗？

第二章

安乐死：有益的医学实践还是谋杀？

善举不需要长篇大论，演讲的技艺是恶行的屏障。

（修昔底德）

实施安乐死违背了一条最古老、最受尊崇的道德戒律：“汝不可谋害人命。”在某些条件下，实施安乐死是指导医学实践的最广为人知的两条原则的道德要求，这两条原则是：尊重患者自主权和提升患者的最大利益。在荷兰和比利时，主动安乐死可以在法律允许的范围

内实施。

在荷兰合法实施主动安乐死的必备条件概要

1.患者必须面临一个无法忍受的、长期痛苦的未来。

2.死亡请求必须是自愿且经过慎重考虑的。

3.医生和患者必须确信没有其他解决方法。

4.必须有一名医生的意见而且必须以一种医学上适当的方式结束生命。

在瑞士和美国的俄勒冈州，类似于安乐死的医师协助自杀在满足某些条件时是合法的。在过去一百年中，英国上议院曾三次仔细考虑了使安乐死合法化，但是每次都否决了这一可能性。世界各地倡导自愿安乐死的社团吸引了大量的成员。

打纳粹牌

有一种常见却又不成立的反对安乐死的论证被我称为“打纳粹牌”。安乐死的反对者对支持者说：“你的观点和那些纳粹正好一样。”反对者根本不必说出这个结论：“因此你的观点是彻底不道德的。”

让我把这个论证用哲学中的经典形式三段论写出来（我将在第五章进一步讨论三段论）：

前提1：纳粹的许多观点都是彻底不道德的。

前提2：你的观点（支持一定情况下的安乐死）是纳粹的观点之一。

结论：你的观点是彻底不道德的。

这是一个不成立的论证。只有当纳粹所有的观点都不道德的时候，它才成立。

因此我将前提1换成如下前提1*：

前提1*：纳粹的所有观点都是彻底不道德的。

在此情况下，这一论证在逻辑上是成立的，但为了评定这一论证是否正确，我们需要评定前提1*的真实性。

对于前提1*有两种可能的解释。一种解释是被称为人身批判（或称错误伴随谬误）的一种经典错误论证：一种特定的观点是正确还是错误，并不取决于支持或反对该观点的理由，而是取决于一个特定的持有该观点的人（或者团体）（见瓦布顿，1996）。然而，坏人会有一些好观点，而好人也会有一些坏观点。很可能一个高级纳粹分子曾是道德范畴内的素食主义者。这个事实与道德范畴内是否赞成素食主义无关。重要的是赞成或反对该观点的理由，而不是谁持有该观点。顺便提一下，希特勒实践素食主义属于健康范畴，而不是道德范畴

（科林·斯宾塞，1996）。

另一种对于前提1*的解释似乎更有希望说得通，该解释认为那些被归为“纳粹观点”的观点都是不道德的。一些特定的纳粹分子对某些问题的某些观点可能是不道德的，但是这些观点并不是“纳粹观点”。前述提及的纳粹观点是一套相联系的观点，都是不道德的，是受种族主义驱使的，且包括杀死与其意志和利益相冲突的人。因此当有人说安乐死是一种纳粹观点时，这意味着安乐死是以不道德的纳粹世界观为特点的核心的不道德观点之一。然而，这一论证的问题在于安乐死（例如在荷兰所实施过的）的绝大多数支持者并不支持纳粹的世界观。事实正好相反。围绕安乐死争论的双方都认为，假借“安乐死”名义进行的纳粹屠杀是极端不道德的。争论的关键在于，在特定条件下安乐死是对还是错，是道德还是不道德。这些均依赖于弄清特定的情况和安乐死的确切定义。只有这样，才能恰当评估支持或反对安乐死合法化的论证。我们需要的是澄清一些概念。



图3 那些反对自主安乐死的人常常打纳粹牌。

澄清安乐死争论中的一些概念

让我们从一些定义开始（见下文）。这样做有两个目的：区别不同种类的安乐死和为我们提供一张精确的词汇表。这种精确性在评估论证和论据时通常会很重要。如果一个词在论证中的某一处被用于表达了一种意思，又在论证中的另一处被用于表达了另一种意思，则该论证也许看上去成立而实际上却不成立。

安乐死与自杀：一些术语

安乐死这个词来源于希腊语eu thanantos，是愉快地或者安逸地死亡的意思。

安乐死：

为了Y的利益，X有意地杀死Y，或者允许Y死亡。

主动安乐死：

X执行了一个行为，该行为导致了Y的死亡。

被动安乐死：

X允许Y死亡。X停止或撤销生命延长治疗。

自愿安乐死：

Y自己有能力要求死亡的安乐死，即一个有行为能力的成人想要死去。

非自愿安乐死：

Y无能力表达自己选择权的安乐死，例如Y是一个有严重缺陷的新生儿。

强迫安乐死：

虽然Y有能力表达愿望，而且死亡是违背其愿望的，但是X为了Y的利益仍允许或迫使Y死亡。

自杀：

Y有意地杀死自己。

协助自杀：

X有意地帮助Y杀死自己。

医师协助自杀：

X（一位医师）有意地帮助Y杀死自己。

[摘自T.霍普、J.瑟武列斯库和J.亨德里克，《医学伦理学与法律：核心课程》（邱吉尔·利文斯敦出版社，2003）]

如果你研究一下这些定义，你马上就会清楚“打纳粹牌”完全无视了一些重要的区别。第一点是安乐死这个词，至少如我提出的用法所指出的那样，死亡是为了此人的利益，而纳粹杀人从不考虑被杀死者的利益。第二点是安乐死可以是自主的、强迫的或者是非自主的。第三点是安乐死可以是主动的或者被动的。让我们从第一点开始。

患者的最大利益

死亡会是从某人的最大利益出发的吗？我相信会。法庭相信会。大多数医生、护士和患者家属也相信会。在卫生保健领域，这个问题会非常频繁地出现。一位患有致命的不治之症的患者只能存活一两天了，但是通过积极的治疗，她可以多存活好几周。除了这一致命疾病，该患者可能还患有胸部感染，或者血液中化学成分不平衡。抗生素或者静脉输液有可能治疗该急性问题，尽管它们对阻止潜在疾病的发作起不到任何作用。所有护理患者的人通常都会同意，患者现在死去比接受生命延长治疗更符合患者的最大利益。如果患者现在的生活质量非常差，也许是由于持续的无法治疗的呼吸困难——一种常常比

剧痛更难以改善的痛苦，这时不进行治疗的决定将更易让人接受。然而，如果我们认为患者的最大利益是活下去而不是在几天内死去，那么我们必须对其采取生命延长治疗。但我们不这么想：我们相信她的最大利益是现在死去而非接受生命延长治疗，因为鉴于潜在的致命疾病，她的生活质量已经非常差了。

尊重患者的愿望

多数重视个人自由的国家准许有行为能力的成人拒绝任何治疗，即使该治疗符合患者的最大利益，即使它可以救命。例如一位耶和華见证会的教徒会拒绝能挽救其生命的输血。如果一位医生试图违背有行为能力的患者的意愿对其进行治疗，则该医生就在未经允许的情况下侵害了该患者的身体完整性。在法律上这可能构成“殴打”。

被动安乐死被广泛接受

在许多情况下，停止或撤销治疗在道德上被广泛认为是正确的，并已受到英国法律保护。接受被动安乐死有两个基本条件：

- (1) 符合患者的最大利益；
- (2) 与患者的意愿一致。

这两个条件中的任何一条都是支持被动安乐死的充分条件。

与普遍的医学实践一样，我相信确有这样的情况：一个人的最大利益是死去而非活着。我也相信一个有行为能力的人有权拒绝救命的治疗。在上述任一条件下停止或者撤销对患者的治疗都是正当的，即使这将导致其死亡。

如果我是正确的（并且英国、美国、加拿大以及许多其他国家的法律都支持这个立场），那么为什么考克斯医生，一位富有同情心的英国内科医生，会被判谋杀未遂呢？

考克斯医生做了什么？

莉莲·博伊斯是一位70岁的严重风湿性关节炎的患者。止痛药似乎对疼痛已经无能为力了。人们认为她大概会在几天或几周内死去。她请求她的医生考克斯结束她的生命。考克斯医生鉴于两个原因为她注射了致死剂量的氯化钾：

（1）出于对他的患者的同情；

（2）因为这是她要求他做的。

考克斯医生被指控并被判定谋杀未遂。（不指控他谋杀是因为就莉莲·博伊斯的病情来看，她本该是死于她的疾病而不是死于注射。）

法官在引导陪审团时说道：

就连控方都承认他[考克斯医生].....是受莉莲·博伊斯巨大痛苦的状况所驱使，受其认为她不可能恢复活力的观念所驱使，以及受其对她可怕痛苦的强烈同情所驱使。然而.....一旦他以杀死她或加速她的死亡为首要目的向她注射氯化钾，他即犯下了被指控的罪名[谋杀未遂].....无论是患者还是深爱着她的家属，即便他们表达过此类意愿，该立场都无法改变。

这个案例清楚地明确了主动（自愿）安乐死在英国普通法中是非法的（而且可能是谋杀）。值得注意的是，这位患者有行为能力而且想要一死；深爱她的近亲和她的医生（和患者一样）都相信死亡符合她的最大利益，而且法庭也未怀疑这些想法的真实性。

在法律与道德的巨大影响之下，考克斯医生的案例与医学实践中完全合法地停止和撤销治疗的寻常案例之间的关键性不同点是，考克斯医生杀了莉莲·博伊斯，而不是让她自己死去。

安乐死

道德哲学家运用“思维实验”。思维实验是想象中的情形，有时相当不现实。它能梳理并分析某一情形道德方面的特征，被用来检验我们道德观念的一致性。我想让你用思维实验来考虑一个案例，像考克斯案一样，这个案例也是关于安乐死的。

安乐死：被困卡车司机之例

一个司机被困在一辆燃着熊熊大火的卡车中。没有任何办法救他。他很快就将被烧死。司机的一个朋友站在卡车旁。这个朋友有一把枪且枪法很准。司机要求他的朋友开枪打死他。对他来说，被枪打死比被烧死的痛苦要少一些。

我想把一切法律上的考虑先放在一边，问一个纯粹的道德问题：司机的朋友应该对他开枪吗？

朋友杀死司机有两个非常有说服力的理由：

1. 这样会少些痛苦。
2. 这是司机所希望的。

这是我们所考虑的能够证明被动安乐死合理性的两个理由。如果你认为他的朋友不该对司机开枪，你会给出什么样的理由呢？我会考虑七条理由：

1. 他的朋友可能杀不死司机但却重伤了他，并给司机造成比不开枪更大的痛苦。
2. 有可能司机没有被烧死而从大火中幸存下来。
3. 从长远来说，这对于他的朋友并不公平：他永远会为杀死司机而感到内疚。
4. 虽然在此例中让朋友杀死司机似乎是正确的，但是这样做仍然

是错的；因为除非我们严格遵守杀人是错误的这个准则，否则我们会滑下一个滑坡。不久我们将会杀死别的人，因为我们误以为这符合他们的最大利益。而且我们会进一步下滑到为我们的利益去杀人。

5.自然论证：虽然对于一位临终的患者来说，停止或撤销治疗是顺其自然，但是杀人对自然的干涉，因此它是错误的。

6.扮演上帝的论证：这是自然论证的宗教版本。杀人是“扮演上帝”——抢走了本应由上帝独自担当的角色。相反，听任死亡并没有篡夺上帝的角色，而且如果在此过程中施加关爱，还能让上帝的意愿全部得以实现。

7.杀人在原则上是一个（重大）错误。被动安乐死与安乐死之间的差别在于前者包含了“放任去死”而后者包含了杀人；而杀人是错误的——它是一个根本上的错误。

这些论证能站得住脚吗？让我们依次推敲。

论证1

确实，现实生活中我们无法确定结果。如果你相信论证1，那么你就主张安乐死不是原则上错误的，主张现实生活中我们永远无法确定它会仁慈地结束生命。我乐于承认我们永远无法绝对肯定开枪会没有痛苦地杀死他。有三种可能的结果：

（a）如果他的朋友没有开枪（或者如果子弹完全没有击中），那么司机会遭受相当大的痛苦并死去——让我们把这个痛苦量称为X。

（b）他的朋友开了枪并得到了预期的结果：司机几乎立即死亡，而且几乎没有痛苦。在这种情况下，司机会承受一个痛苦量Y，而Y比X小很多——实际上如果我们从他朋友开枪的那一刻开始计算痛苦量，Y几乎等于零。

（c）他的朋友开了枪，但是只是使司机受伤，造成他遭受一个

总的痛苦量 Z ，这里 Z 比 X 大。

根据论证1，正是由于可能性（ c ），他的朋友不向司机开枪会更好。

我们现在可以比较一下他的朋友不开枪与开枪这两种情况。在前一种情况中，总的痛苦量是 X 。在后一种情况中，痛苦量非 Y （接近零）即 Z （比 X 大）。因此，他的朋友开枪后可能造成一个更好的事态（较少痛苦）或者一个更糟的事态（更多痛苦）。如果重要的是避免痛苦，那么是开枪好还是不开枪好取决于 X 、 Y 和 Z 之间的区别和各个结果发生的概率。如果瞬间死亡是开枪后最可能发生的结果，且如果痛苦量 Z 不比 X 大很多，那么开枪杀死司机似乎是正确的，因为开枪很有可能会大幅减少痛苦。

我们很少能对结果完全肯定。如果这种不确定成为一条不去行动的理由，那么我们将根本无法在生活中做决定。此外，医学环境下的安乐死（比如考克斯医生所做的）基本不可能带来更多的痛苦。我推定论证1没有对反对自主安乐死提出一个令人信服的论证。

论证2

论证2是论证1的反面，而且存在同样的弱点。司机痛苦而死的可能性是很大的，而他幸存的可能性是否会更大，这个问题取决于两者实际概率的大小。如果司机基本不可能活下来，那么论证2并不具有说服力。

论证2的支持者可能会反驳这个结论，认为将司机从燃烧的卡车中营救出来的微小概率的重要性应当是无限大的。如此看来，无论其发生率有多低，都应该抓住这样的机会。对于此论证有三种反应：第一种，给予救援成功的可能性以无限大的重要性有什么根据？第二种，如果我们因为考虑到救援成功的极小概率而认为不开枪是合理的，那么我们同样可以断定我们应该开枪。这是因为子弹虽然要杀死司机却可能实际上让他得救（如击飞了车门），这同样具有极小的概率。第三种，如果论证2为拒绝安乐死提供了可信的理由，那么它也

可以为任何情况下都拒绝停止医疗提供可信的理由。这是因为给予治疗可以让生命延长足够的时间来让“奇迹”发生，让患者被治愈并健康地活得更久。

论证3

论证3是不成立的，因为其回避了正在讨论的问题的实质。如果对司机开枪是件错误的事情，那么他的朋友才会感到内疚。但是问题的关键在于怎样做才是对的或者错的。如果对司机开枪是对的，那么他的朋友就不应该因为射杀了他（并因此减少了司机的痛苦）而感到内疚。有可能感到内疚不管怎样都不是决定他的朋友该怎样行动的一个原因。相反，我们应当先回答怎样做才是正确的，只有这样我们才可以问他的朋友是否应该感到内疚。

论证4

论证4是所谓滑坡论证的一个版本。这是医学伦理学中非常重要的一种论证，我将在第五章中更详细地探讨。我将区分两种滑坡——逻辑或者概念上的滑坡，以及经验或者实践中的滑坡。正如我们即将看到的，反驳滑坡论证所需的理由取决于论证是以何种方式提出的。

论证5和6

自然论证和扮演上帝的论证与滑坡论证一样，在医学伦理学中有更普遍的应用。我将在随后更详细地讨论它们（第五章）。

论证7

在所有考虑到的论证中，只有论证7认为杀人是原则上错误的。

安乐死是原则上错误的吗？

现阶段我们需要弄清楚“杀死”的含义。有些人认为安乐死是原则上错误的，而通常医学实践中的被动安乐死则不是错误的。他们的理由是安乐死包含了主动地造成死亡而不是未能阻止死亡。

但是这个理由并不充分。让我们来考虑下面的医学情形。吗啡有时被用在患有绝症的濒死的患者身上，以保证患者尽可能少受痛苦。除了防止疼痛，吗啡还可以减少呼吸的频率与深度（通过作用于大脑中负责呼吸的部分）。在某些情况下，尽管不是在所有的情况下，吗啡不仅可以减少痛苦，还可以有缩短患者生命这一可预见的效果。医生对病危患者使用吗啡来减少患者的痛苦并预见（尽管不是有意地）患者的提前死亡，这并不会违反法律。事实上，在这些情况下使用吗啡常常是一种很好的临床操作。然而向患者注射吗啡和注射氯化钾一样是主动的行为。关键的不同在于，在注射氯化钾的情况下，注射的意图是让患者死亡——而这是减轻患者痛苦的方式。在注射吗啡的情况下，注射的意图是减轻疼痛；提前的死亡是可以预见的却不是有意为之的。至少，英国及其他许多国家的法律就是这么认定的。



图4 医生A给一位快要死的患者注射吗啡（一种强力止痛剂）以减轻其病痛，并且

预见患者会更快地死去。医生B为了减轻一位快要死的患者的病痛为其注射吗啡而加速其死亡。医生A和医生B的做法在道德上有什么差别吗？

根据这种分析，杀人，也就是安乐死中的杀人，包括两个方面：一方面，所采取的是一个主动行为（而非仅仅是不作为）；另一方面，死亡是有意造成的（而非仅仅是可预见的）。这两个方面都必须纳入到杀人的定义中去，但没有一个是充分条件。

检验作为与不作为、企图与预见一个后果之间区别的道德重要性的几个假想事例（思维实验）

1. 史密斯与琼斯之例

史密斯溜进6岁堂弟的浴室溺死了堂弟，并把现场布置得像是一次意外。史密斯这么做的原因是，他堂弟的死会给他带来一大笔遗产。

琼斯准备从6岁堂弟的死中获得和史密斯差不多的一大笔遗产。和史密斯一样，琼斯溜进堂弟的浴室并企图溺死他。然而，堂弟意外滑倒撞到了自己的头，随之溺死在浴缸中。琼斯本可以很轻松地救起他的堂弟，但他非但没有准备救他堂弟，还随时准备将那孩子的头按回到水里。但后来表明这是没有必要的。

史密斯和琼斯的行为在道德上有区别吗？

这对事例可用来支持一个观点：当后果与动机一样时，作为（杀人）与不作为（没有救人）在道德上是没有区别的。

2. 罗宾逊与戴维斯之例

罗宾逊没有向一个帮助贫困国家抗击饥饿的慈善团体捐赠100英镑。结果，一个本可以靠罗宾逊给的钱活下去的人饿死了。

戴维斯捐赠了100英镑，但也向一个分发捐赠食物的慈善机构寄去了一包有毒的食物。最终的也是其想要的结果是，一个人被那包有毒食物毒死了，而另一人却因100英镑的捐款而活命。

罗宾逊与戴维斯所做的在道德上有区别吗？如果有，区别是否在于戴维斯做出了杀人的举动，而罗宾逊只是不作为？

这对事例是用来反驳从史密斯和琼斯之例所推出的结论的，它表明即使最终的结果一样，一个举动（寄有毒包裹）加上杀人的企图在道德上比不作为（未能给予慈善捐助）要坏得多。

3. 牺牲一人救五人

失控的火车：一列失控的火车正在接近铁道上的道岔。如果道岔没有转换，那么火车将轧死绑在铁道线上的五个人。如果道岔转换了，火车会冲上另一条铁道且只会轧死一个（不同的）人。没有办法使火车停下；但是你可以转换道岔让一个人去死，而不是五个人。

你会转换道岔吗？

器官捐赠：可以杀死一个健康的人以获得他的器官并救活五个不同器官衰竭的人。

你会杀死这个健康的人来使用他的器官吗？

通常人的直觉是第一种情况下改变道岔是对的（这样会死较少的人），杀死一个健康人获得他的器官来救活更多的人则是错误的。然而，在这两个事例中，不作为将导致五人死亡，而作为只会导致一人死亡。什么可以判断常人直觉的对错？这对事例可用来支持这样一个观点：行为的本质会带来道德上巨大的不同，即便后果是一样的。

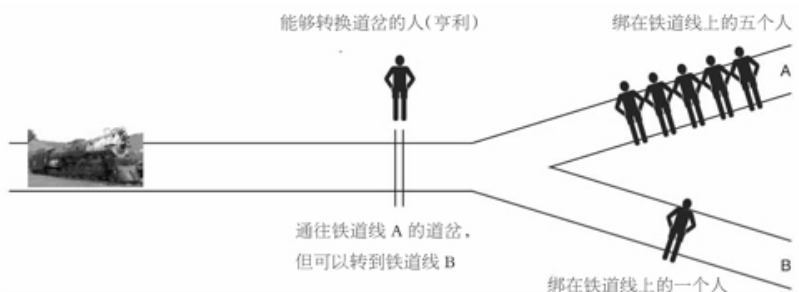


图5 如果亨利什么都不做，火车会沿铁道线A 行驶并轧死五人。如果亨利转换道岔，火车会沿铁道线B 行驶并轧死一个（不同的）人。火车不可能及时停下，这六个被绑在铁道线上的人也不会有人被及时释放。亨利应该转换道岔吗？

简而言之，这个认为安乐死是原则上错误的论证在道德上强调了（1）作为与不作为的区别，以及（2）企图与预见死亡的区别。作为与不作为之间，企图与预见之间，是否存在道德上的甚至概念上的差异？在这两个问题上大家已经展开了许多争论，却没有达成一个确定的立场。前面的方框中给出了争论双方使用的一些思维实验。我不想泛泛讨论这些有关道德区别的大问题——除非它们与安乐死的争论相关。

值得注意的是，所有这些思维实验都包含了杀人或者未能救人，而这都不是为了一个人的利益。此外，这些例子中还有一些包含了杀一人而救另一人。当然，在安乐死的情形下，情况并不如此。我知道没有令人信服的思维实验可以表明作为与不作为或者企图与预见之间道德上的区别，这个区别包含了以下三点安乐死的关键特征：

- （1）我们进行行为评估的人对于将死者有着明确的关爱的责任；
- （2）没有损害一人而使另一人受益的问题；
- （3）死亡是将死者的最大利益。

是死亡的伤害使杀人成为错误

安乐死的反对者最终会将他们的问题归结到一个基本的原则上：杀人在道德上是错误的。他们会认同这样的复杂的情况存在：杀死一人却可拯救另一人——或者许多其他人。他们会认同在这些情况下，杀人应该是正确的做法。但在安乐死的情况下，没有他人的生命会被挽救。安乐死的错误源自杀人的错误，而且并没有被拯救其他生命所抵消。

我们有强烈的直觉认为杀人是错误的。对于大多数人来说，与继

续活下去相比，现在就濒临死亡是一个很大的伤害。杀人之所以通常是一个大错，是因为濒临死亡通常是一个很大的伤害。然而，杀人的错误是由濒临死亡的伤害造成的，反之则不成立。因此，如果患者的最大利益是现在死去，而不是忍受被拖延的、痛苦的临终过程，那么杀人就不再是一个错误。换句话说，当死亡带来利益而不是伤害时，杀人并不是一个错误。那些认为安乐死是原则上错误的人忘记了杀人的错误与濒临死亡的伤害之间在概念上的联系。

结论

我反对自主安乐死是原则上错误的这个观点，因为该论证本末倒置：是濒临死亡的伤害使得杀人是一个错误，而反过来说则不对。当遵循一个道德准则的结果是遭受痛苦时，我们就需要仔细审视一下我们的道德准则，并且怀疑我们是否过于生硬地应用了这个准则。我相信，我们在主张自主安乐死是道德上错误的时候就是这么做的。以别人的痛苦为代价去追求一种道德清白感，这是有悖常理的。

第三章

为何低估“统计学上的”人会付出生命的代价？

幸福是不是道德应当指向的目标——一定程度上应当是一个目标，而不应当受模糊的感觉或令人费解的内在信念的控制，应当成为理性与思考的问题，而不应当仅仅是情感——对道德哲学这一概念本身来说是本质的……

（J.S.米尔，《伦敦和威斯敏斯特评论》，1838）

生命的现金价值

1997年1月，托尼·布利摩尔曾尝试在帆迪环球航海赛中环球航行。他到达澳洲海岸以南1500英里处危险而冰冷的南大洋水域时，他的船被飓风和巨浪掀翻。他被困在船壳下四天，直到被澳大利亚国防军有史以来最大也是最贵的一次行动救起。为了拯救一条生命，一个文明社会应当准备花多少钱？回答是“不惜一切代价”，还是应该有个限度？即使尝试一次昂贵的救援行动成功机会也很小的时候呢？

让我提出一个更普遍的问题。一个人生命的现金价值是多少？这个问题令人感到不安，但矛盾的是，在有些情形下回避这个问题将会付出生命的代价，分配稀缺的医疗资源就是其中的一种情形。

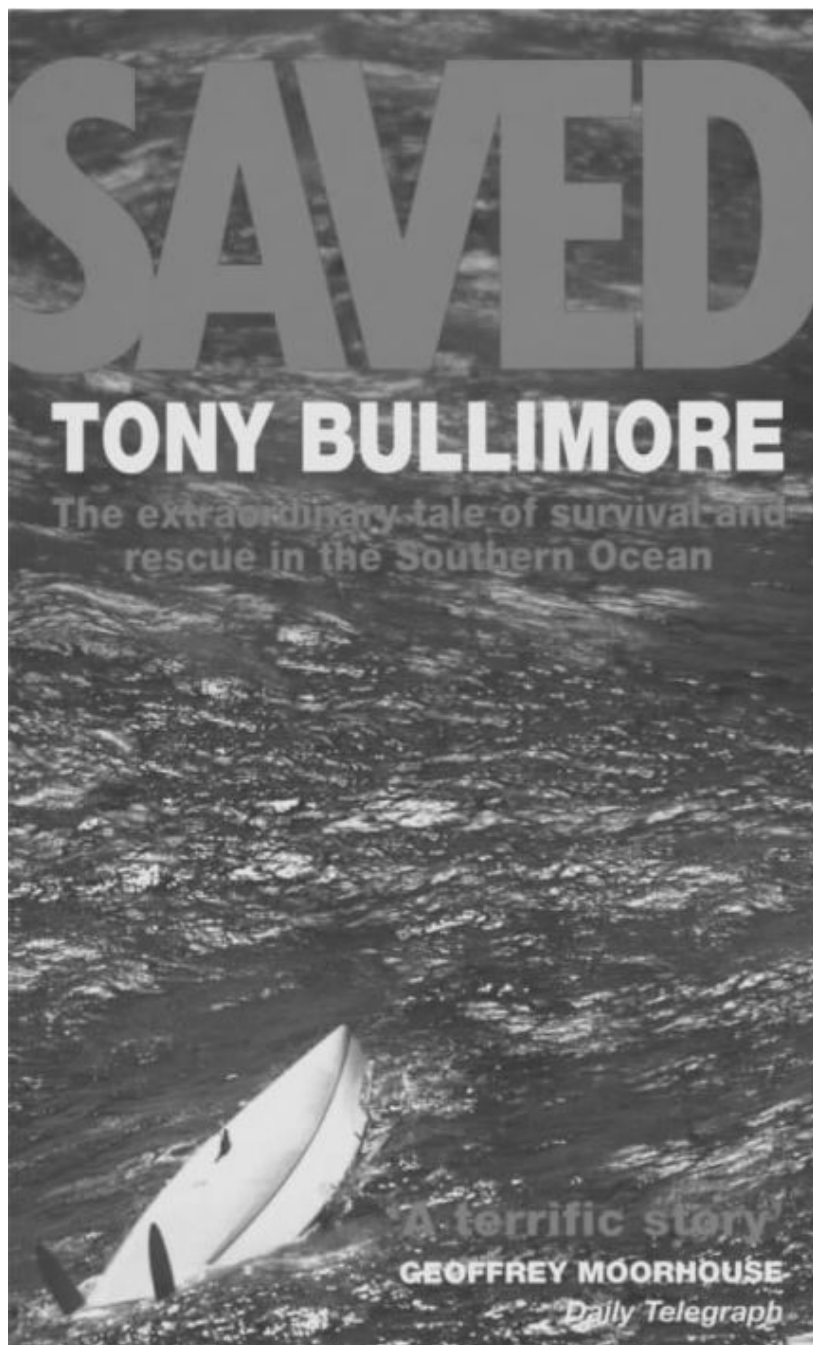


图6 为了拯救一个人的生命，一个文明社会应当准备花多少钱？

世界上没有一个卫生保健体系有足够的钱能为所有的患者在所有的情况下提供可能的最好的治疗，即便那些在卫生保健上投入相对较多的国家也不能（见下表）。治疗总是在不停地得到更新和改进。在英国，平均每个月有三种新药被批准上市。几乎所有的新药相对于现有的治疗都是有益的，而且有的还能延长人们的生命。这些新药中的许多都很昂贵。何时才值得花额外的钱来获取额外的益处呢？所有的卫生保健体系都必须问这个问题，不管是像美国的“管理医疗模式”一样的私营体系，还是像英国国家健康中心一样的公共资助体系。

国家卫生支出：一些较富裕国家的例子

国家	%GDP	人均购买力(\$)
澳大利亚	8.6	2085
加拿大	9.3	2360
法国	9.4	2043
德国	10.3	2361
新西兰	8.1	1440
挪威	9.4	2452
英国	6.8	1510
美国	12.9	4165

1998年的数据，摘自2001年经济合作与发展组织的卫生资料

如果无法总是提供最好的治疗，那么我们必须做出选择。我们有限的卫生保健资源应当如何分配？这个普遍存在的问题是医学伦理学中最重要的问题之一。我们给出的答案会影响到成千上万的生命的质量及其长短。

生活质量

一些医学治疗对于延长预期寿命基本无效，但是可以改善生活质量：例如对骨关节炎患者实施髋关节置换。我们在考虑分配卫生保健资源的正确方法时所面临的一个相当难解的问题是，如何比较和评估改善生活质量和延长生命之间的相对重要性。我并不准备解决这个问题，也不准备首先解决与衡量生活质量相关的问题。我将专门探讨生命延长治疗，因为单就这些治疗进行资源分配，我们需要考虑的问题就已经够多了。生命延长治疗有许多例子。阑尾炎手术延长了生命，因为如果不做这个手术大多数病人都会死去。乳癌筛查可以延长生命，因为早期发现和治疗可以增加预期寿命。高血压增加了死于心脏病和中风的风险，降低血压的治疗降低了这个风险，尽管无法消除它。肾透析让那些肾脏已无法充分发挥作用的人得以活下去，每一年的透析就是多一年的生命。

掌控一项预算

设想你负责一个面向特定人群的卫生服务机构。你有一笔有限的预算——你负担不起所有的人在所有的时候都得到最好的治疗。你已经决定了怎样用掉你的大部分预算，但你还有几十万英镑可用于调拨。你与你的顾问们坐下来探讨使用余下这部分钱的最佳方法。有三种可能性，而你必须从中选择一种。这些可能性是：

（1）一种新的治疗肠癌的方法，可给予相关患者一个很小的却又非常重要的机会来增加预期寿命；

（2）一种新药，可降低由遗传导致的高血胆固醇患者死于心脏病的概率；

（3）一件新的手术用具，可有效降低一种特别困难的脑部手术的死亡率。

你会根据什么来在这些可能性间进行选择呢？

有一种很多人支持的方法是这样的：让一个人一年的生命优先于另一个人一年的生命是没有道理的，而让可以从肠癌治疗中受益的人相对于由遗传导致的高胆固醇患者或脑癌患者而享有优先权也是没有道理的。每种情况下的人都会过早地死去，而每种情况下的治疗都会增加他们生存更长时间的机会。因此，我们应当做的是花钱来“购买”尽可能多的寿命年份。我们这样做公平地对待了每一个人：我们认为每一年的生命价值相等，无论其属于谁。

分配问题

即使对于被这种方法吸引的人（比如我）来说，仍有一个问题需要面对：“分配问题”。让我们来看一下表中描述的三种干预措施。

在三种干预措施中选择

干预措施 1	10 人受益	获得的总寿命年份: 35
干预措施 2	15 人受益	获得的总寿命年份: 30
干预措施 3	2 人受益	获得的总寿命年份: 16

假设所有这些干预措施花费相同，而我们只能负担得起其中一种。进一步假设分配如下。受益于干预措施3的两个人可以每人多享有8年寿命。受益于干预措施1的十个人平均受益3.5年，范围在2至4年之间。受益于干预措施2的十五个人平均受益两年，范围在1至3年之间。我们应该支持三种干预措施中的哪一种呢？

如果我们认为我们该做的是“购买”我们所能买到的最大数量的寿命年份（最大化观点），那么我们应当将我们的钱花在干预措施1上，因为我们买到了35个寿命年份，这比我们将钱花在另两种干预措施中的任一种上得到的都要多。一些人可能会认为干预措施2更可取，因为我们帮助了更多的人（15比10），虽然每人只得到了较少的额外寿命年份。尽管如此，还会有其他人认为干预措施3是最好的选择，因为这两个受助者获得了真正明显的收益（8年寿命），而在另

两种选择中没有人能获得超过四年的寿命。只有寿命年份的总数才要紧，还是这些年份在这些人中分配的方式更重要？这个问题就是“分配问题”。那些反对最大化观点的人需要详细说明他们如何在帮助更多的人却使每人受益很少与帮助更少的人却使每人受益更多之间进行取舍。除非遇到极端的情况，我一般乐于认同最大化寿命年份的总数，并不过分担心它们的分配。

我通常乐于将资源用于获得最大数量的寿命年份，但我却是一个少数派——而且世界上没有一个卫生保健体系采用我的方式。我的立场（最大化观点）中的一个问题将我们带回到了托尼·布利摩尔及其环球航行的尝试。我的立场没有赋予所谓施救准则以道德上的重要性，然而这条准则似乎直觉上就是对的。

施救准则

“施救准则”与一种情形相关：一个特定的人的生命处于高度危险之中。有一种干预措施（“施救”）有很大的可能可以拯救这个人的生命。“施救准则”核心的价值观是：在此种情形下为获得一个寿命年份而花更多的钱通常比在我们无法认定谁受到帮助的情形下花钱更合理。

考虑一下卫生保健中两种假定却真实的情形。

干预措施A（救助不知名的“统计学上的”生命）

A是一种能使少数人免于过早死亡的药物。例如，一个相关组里有2000人，如果不服用A，那么100人会在随后的几年中死去。如果服用A则会死98人。虽然我们不知道药物A会预防死亡的发生，但是我们并不知道哪些特定的生命会被挽救。药物A价格便宜——每获得一个寿命年份的费用是20000英镑。一个这样的例子是降低中度高血压的药物。另一个例子是一类被称为他汀类的降低血液胆固醇的药物。降低血压以及降低胆固醇可以减少心脏病、中风和死亡的风险。

干预措施B（救助一个特定的人）

B是针对一种如果不治疗就会威胁生命的病情的唯一有效治疗。如果不服用B，有这种病情的人会在接下来的一年中面临高出90的死亡率；如果服用B则有很大的治愈可能——比方说90。B很昂贵。每获得一个寿命年份的费用是50000英镑。肾透析就是其中一个例子。

干预措施A与干预措施B之间有三点可能相关的区别。第一点是B在下一年内就挽救了生命，然而A的好处在很多年后都无法体现。该不同点有一定的道德相关性。可能从干预措施A中受益的少数人会在受益前死于某个相对独立的原因。计算获得每一寿命年份的费用也存在问题，至少此干预措施的一部分费用在受益显现的前些年就已经存在了。这是由于通货膨胀。这两个结果在计算获得每一寿命年份的费用时都会被考虑到。考虑了这些情况后，似乎可以得出这一结论：在未来拯救生命与现在就拯救生命同样重要。

这两种干预措施间的第二点不同是，几乎可以肯定B能拯救相关患者的生命，而A只有一个低的概率。因此B与A相比似乎给个人带来了更大的收益。我不久就会证明这是错的。

第三点不同是，干预措施B使可以确认的人受益。干预措施A使一个群体的一部分患者受益（例如有高血压的人），但是我们无法获知这个群体中谁会受益（尽管我们可能知道受益的人所占的可能的比例）。

根据施救准则，一个卫生保健体系对干预措施B而非干预措施A投资可能是对的，即使就获得的寿命年份而言B更昂贵。例如，相对于他汀类药物的治疗，在换肾疗法上施救准则会成为为每一寿命年份花更多钱的合理理由。

在实践中，卫生保健体系正是这么做的。英国国家健康中心为获得每一寿命年份向肾透析提供50000英镑的费用，同时只为胆固醇水平非常高的人提供他汀类药物，尽管有事实表明用他汀类药物治疗中度胆固醇水平升高的人时，每获得一个寿命年份只需花费10000英镑。换句话说，如果花在做肾透析的人身上的钱换作花在某些中度胆固醇水平升高的人身上，会获得五倍的寿命年份。但我们没有这么

做，因为我们会感觉到我们把需要透析的人判了死刑；而我们使用他汀类药物时所做的只是略微降低了本已很低的死亡率。

支持施救准则最有力的理由是，在特定情况下，一个特定的人（如托尼·布利摩尔）获得生存的概率极大地得到了提升，而在救助不知名的“统计学上的”生命的特定情况下，没有人期望获得至多是死亡率上的一个小小的降低。我会尽我所能使支持施救准则的论证有说服力。随后我会说说为何我不赞同它。

支持施救准则最有力的论证

过早死亡通常的确是一种非常严重的伤害。但是一个非常小的过早死亡的可能性决不能算作是一个严重的伤害——我们无法表明我们需要用什么来使得过早死亡的可能性略微降低一点。我们所有人在生活中都会用过早死亡概率的小小上升来换取实际上很小的利益。让我们来考虑一下星期天早上的骑车人。

星期天早上的骑车人

星期天早上我通常会沿着我家所在的城市牛津市车水马龙的班柏里路骑车去买报纸。我这么做的同时就是将我自己置于（我希望是）额外的一点点过早死亡的风险中。我用这点额外的风险换取阅读星期天早上的报纸所带来的乐趣和收益。在权



图7 星期天早上的骑车人在买报纸的路上：额外的一点点死亡风险被阅读报纸的乐趣所抵消。

衡这两者时，我发现阅读报纸的乐趣——我生活中的一种确实非常小的乐趣——要比过早死亡的额外风险更重要。这看上去没有任何不合理的地方。一个概率非常小的可怕危害本身仅仅是一个可以因任何其他收益而轻易忽略的小小的负面影响。

我们大多数人会接受这个小小的风险，不仅仅是为了我们自己的利益也是为了别人的利益。让我们来考虑一下朋友的工作申请。

朋友的工作申请

设想一位朋友正在申请一个他渴望得到的工作。为了赶在最后期限之前，申请必须今天就寄出。由于得了一次严重流感，我的朋友不能自己去寄。为了帮他，我骑车去他家取了申请然后帮他寄了。同样，我的行动增加了非常小的一点过早死亡的概率。然而帮助朋友远远超过了这点风险。

在头脑中做了这些考虑之后，我会提出一个论证，支持卫生保健体系为“施救”干预措施B付钱（例如为获得一个寿命年份花50000英镑），而拒绝为不知名的“统计学上的”干预措施A付钱（例如为获得一个寿命年份仅花20000英镑）。我会以降胆固醇药物（他汀类）作为不知名的“统计学上的”干预措施的一个例子，以肾透析作为施救干预措施的一个例子，来进行论证。

可能会从他汀类药物治疗中受益的人得到的非常少——过早死亡风险的一个非常小的降低。“朋友的工作申请”表明，即便是为了别人的利益，我们也乐意冒过早死亡发生率有小改变的风险。如果我们自己正准备从他汀类药物治疗中获益（因为我们有中度胆固醇水平升高），但我们宁愿这些钱不是为我们提供他汀类药物，而是被用来支付非做肾透析不可的人的透析费用，那么这种想法是合理的，也不是特别无私的。需要决定如何分配有限卫生保健资源的人 would 认为，让少数几个人活下来（这些人如果不接受治疗肯定会死）当然比让许多人的死亡率只下降一点点要好，尤其是过早死亡的风险无论怎样都相当低的时候。

回到分配问题上来

施救准则似乎是分配问题的一个特例。许多人反对最大化寿命年份的获得（支持为他汀类药物付钱）。实际上，人们的直观诉求如下：为少数人提供大的收益（延续如果不接受治疗就将死去的人的生命）比为多数人提供微不足道的收益（过早死亡率的微小降低）要好。

我为何不赞同施救准则

尽管我已经概括了施救准则强烈的直观诉求及其支持论证，但我仍然坚持我对于收益最大化的偏爱。我会通过讨论一个反例来证明我的立场：被困矿工之例。

被困矿工之例

让我们来探讨一下被困矿工的例子（见下）。设想一下情况是这样的（可能并不完全现实）。救援队伍有很小的死亡的风险，且这个风险随着救援队伍的大小而变化。如果有100名救援者则每个救援者会面临1/1000的死亡可能性。如果有1000名救援者则每人会面临1/2000的死亡可能性。如果有10000名救援者则每人会面临1/5000的死亡可能性。如果有100000名救援者（一支特别大的救援队伍——但这是一个用来测试理论点的“思维实验”）则每人会面临1/10000的死亡可能性。

因此，救援队伍规模越大，每个救援者所面临的死亡风险就越小。然而情况还可以被看作是救援队伍规模越大，越多的人就有可能在救援尝试中死去。在一个100000人的救援队伍中，每个成员面临着一个非常小的死亡风险——正好在我们通常认为相对于拯救生命来说不值一提的风险范围之内。然而，对于这样一支救援队伍来说，为了营救一名被困矿工的生命，可能有约十个人会死去。

被困矿工之例

一次事故后一名矿工被困井下。如未获救援他就会死去。如果有一支足够大的救援队伍，该矿工就能得救。

花一些时间考虑一下下列问题：

1.如果你参加救援会面临一个1/10000的死亡风险，你认为你应当加入救援队伍吗？

2.在你能回答第一个问题之前，你还需要知道什么更多的关键信息吗？

如果我们假设大多数人起码在较小的程度上都是利他的，且大多数人会接受为了营救另一人的生命而要面对一个非常低的死亡风险；如果我们进一步假设，如果有选择，大多数人愿意面对尽可能低的死亡风险，那么尊重每位可能加入救援队伍的人员的意愿会带来下述结果：尽可能尊重这些人员的意愿就是要组建一支庞大的救援队伍以营救一名被困矿工——这是以许多条生命为代价的。

因此，如果施救问题被简单看作是权衡每位救援者的个体风险和被救个体的利益，那么执行一个因付出生命而总体上代价高昂的政策似乎就是对的了。

设想一位高级军官主持这次救援。如果那位军官是协调救援的，并可以预见在营救过程中死的人比能救出的人更多，那么按理说该军官会遭受指责，即使救援队伍全部是由了解并接受风险的志愿者们所组成的。他会为这次救援所造成的且已经预料到造成的救援者比被救者死得更多的救援行动负责。即使志愿者全都知情，领导这样一次救援从道德上来看仍然是很成问题的。



图8 拯救大兵雷恩：应该用许多生命去冒险来换回一条生命吗？

更多的关键信息

让我回到就被困矿工之例提出的第二个问题上来：在你能回答第一个问题之前，你还需要知道什么更多的关键信息吗？我认为，你不仅必须了解加入救援队伍后自身面临的风险，还需要知道救援队伍的规模。因为如果救援队伍只需要10人且每名队员面临 $1/10000$ 的死亡风险，那么（几乎可以肯定）就可以不牺牲生命而拯救这名矿工的生

命。但是如果救援队伍需要足足100000人，那么几乎可以肯定，为了营救一名矿工会牺牲许多人。我更乐意（从道德上来看）自愿加入第一种救援队而不是第二种。

回到卫生保健上来

让我们考虑一下他汀类药物和肾透析。我们并不清楚那些可以从不知名的“统计学上的”干预措施（例如他汀类药物）中受益的人是为了可确认的患者接受昂贵的生命延长治疗而自愿放弃治疗。相比“统计学上的”治疗，为获得一个寿命年份，一个卫生保健体系在施救治疗（例如肾透析）上花费更多，这样的卫生保健体系正在有效地要求那些可能从预防性治疗中受益的人志愿加入一支进行施救治疗的“救援队伍”。鉴于有限的资源，任何一个卫生保健体系在对延长人的生命做决定的时候，都必须延长一些人的生命而以牺牲另一些人的生命为代价。在因为某个特定决定而一定会受损的这群人没有明确委托的情况下，我认为决策的核心原则必须是，我们所做的决定应当全面将所获得的寿命年份最大化。而且即使有一个明确的委托（实际上没有），正如军官领导完全知情的志愿者从事救援行动一样，一个卫生保健体系为救少数人而让更多的人死去是否正确，这依然是有疑问的。

一个与直觉相反的结论

但是我们可以接受这个结论吗？让我们回到托尼·布利摩尔以及澳大利亚国防军所实施的惊人且成功的救援。只有铁石心肠的理论家在阅读了托尼·布利摩尔的报道后才会断定发起这样一次救援是错误的。澳大利亚国防军花了纳税人数百万美元是对的。同样的道理，一个社会一年花50000英镑用肾透析维持一名患者的生命也是对的。我们怎么能袖手旁观并对患者说：我们可以让你活很多年但是我们不会为你提供必须的资金——有别人优先了。我们又怎么能把这些话说给他们悲痛的亲人们听呢？

相对于中度胆固醇水平升高患者而言，这种情况是很不一样的。不接受治疗，此人很可能并没有等到心脏病发作就死了。同样是拒绝

给予治疗，我们没有判他死刑，但我们却会判需要肾透析的人死刑。

但是被困矿工之例的逻辑反驳了这一点。如果我们不向胆固醇水平升高的人提供治疗，我们就不会知道哪个特定的人会因缺少治疗而死去，也不知道谁的亲人会为此悲痛。但是我们确信会有这样的人。

拓展我们的道德想象力

那么我们怎么能做办不到的事情呢？我们从对托尼·布利摩尔或者一个肾衰竭的人的同情中认识到了什么？我认为答案并不是我们要变成铁石心肠的逻辑学家并拒绝尝试营救布利摩尔或者提供肾透析。我们的道德想象力和人道同情心被唤醒了，这是对的。我们从被困矿工之例中应当认识到的逻辑是：因为我们没有为中度胆固醇水平升高的人提供治疗，所以我们的道德想象力同样必须清醒面对生命被缩减的悲哀以及悲痛的亲人们。死亡并不会因为我们不能将一张面孔或一个名字与一个本可以被挽救的人对上号而变得不那么重要。

卫生保健是值得为之投资的。我们从对需要救治的人的同情中应当得到的教训是，我们需要拓展我们的道德想象力。我们通过准备好花钱来救治生命而对危难中的人做出正确反应。我们应当以同样的方式为防止“统计学上的”死亡而做出反应，因为死亡的是真实的人，而且他们还活着的朋友和亲人也同样沉浸在悲痛中。

第四章

至少目前为止还不存在的人

那些最为仔细、具有最广泛理解力的哲学家们（他们的灵魂正反过来成了他们的疑问）不容置疑地向我们展示了侏儒……也许会受益，也许会受伤，也许会获得矫正。一句话，他拥有人类所有的要求和权利。包括西塞罗和普芬多夫在内的最优秀的伦理作家们认为可以从那种状况和关系中产生这些要求和权利。

医学伦理学的故事在其概念产生前就已经有了。崔斯特瑞姆·项迪认为，一个人的性格和他将来所享受的生活由他父母交媾时的想法所决定。崔斯特瑞姆抱怨道：

我希望我父亲或者我母亲，或者实际上是他们俩（因为他们对此有同等的义务），在孕育我时，已经意识到他们将要做的事情。他们已经适时地考虑过了当时正要做的事情的重要程度——该过程中不仅涉及一个理性生命的诞生，而且可能影响他的健全和气质，也许还涉及新生命的天资和心智——可他们根本就不知道，甚至全家的命运也许从此以后就会因我的气质和脾气而发生转折。“亲爱的，”我母亲说道，“你没有忘了给钟上好发条吧？”“好，好——”我父亲叫道，惊呼一声但同时尽量调整他的声音，“从世界被创造以来，有没有女人曾用如此愚蠢的问题去打断一个男人？”



图9 当医生帮助一个女人怀孕时，他们必须留意他们将要做的事情。

1990年《人工授精和胚胎学法》（HFEA）——英国的一部管理辅助性生殖服务的法律——要求医生在帮助一个女人怀孕时必须留意他们将要做的事情。法案声明：“一个女人只有在充分考虑通过人工授精出生的小孩的福利（包括小孩需要一个父亲的要求）之后，才会被给予人工授精方面的服务……”

当一个59岁的绝经后妇女将要在意大利接受一个私密的受精手术以便怀上一个小孩时（事实上她后来通过这个办法生下了一对双胞胎），英国媒体一片哗然。“考虑一下那个将要出生的可怜的孩子吧”是对于“当他们和朋友在校门口相遇时，由于他们的母亲如此年老，他们将会成为朋友的笑柄”的一个反应。监督受精手术全过程的人工授精和胚胎管理局的一个成员称，如果老龄妇女无法保证可能出生的小孩的福利，她将没有资格接受人工授精。

在我们的道德考虑内，小孩的福利是一个非常重要的因素，《人工授精和胚胎学法》的措辞也许看起来毫无争议，但其实并不是这样。在实施人工受精时，考虑的并非是一个实际存在的小孩的福利，

而是将来也许会存在的小孩的福利（如果将来确实会有这么个孩子的话）。很显然，对那个将来也许会存在的小孩的福利作出考虑实际上是非常棘手的。

与收养的类比

在体外受精（IVF，一项导致试管婴儿观念产生的技术）时代的早期，一个曼彻斯特女人被发现有一个涉及卖淫罪的犯罪记录。当时她正在等候接受体外受精，并因此被从名单里除去了。相关的医院有一项政策，该政策在人工授精和胚胎管理局建立之前多年就已经制定。该政策声明，需要人工授精的夫妇“必须符合正常的程序，满足收养协会为了评估收养资格而确立的一般性标准”。

实际上，这项政策意味着，如果一个寻求人工授精的人被认为是不合适的收养者，她（将）不会被给予人工生殖方面的协助。这个政策似乎考虑到了将来可能存在的小孩的福利。但是收养和辅助性生殖之间有这样的类比性吗？

在收养的情况下，我们有一个小孩（如小孩X）和许多可能的收养父母：如A、B、C等等。假设我们有充分的理由相信父母A将会比父母B、C等等都要好，那么如果我们选择父母A，小孩X就有可能有一个更美好的生活（相比我们选择其他父母而言）。假如能够判断出适宜做父母的品质（收养机构不得不做这些判断），那么我们会尽我们所能去判断和行动，从小孩X的最大利益出发，将小孩X判给父母A。

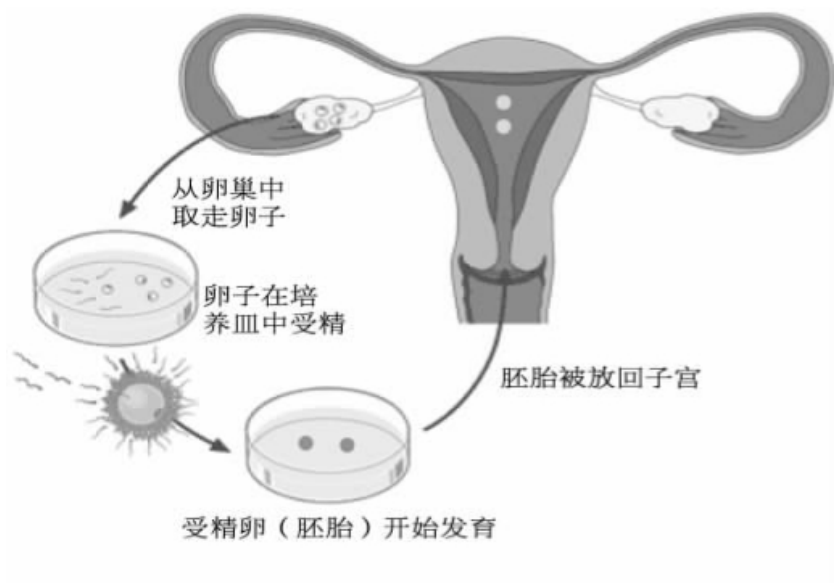


图10 体外受精。

现在比较收养和辅助性生殖的情况。假设夫妇A、B、C等等来寻求人工授精的帮助。所有这些夫妇都可能完全适合做父母，但是我们有充足的理由相信，夫妇A将有可能是比其他夫妇更好的父母。我们将帮助谁呢？我们可以不从可能出生的小孩（假设我们帮助夫妇A，因为至少根据我们的判断，出生的小孩和夫妇A在一起将会比其他夫妇在一起要幸福得多）的最大利益出发去行动吗？

然而，事实并非如此简单。据我所知，没有那么多潜在的小孩等着被分配给特定的父母。假如我们帮助夫妇A怀孕，然后一个小孩（小孩a）将会出生；假如我们帮助夫妇B怀孕，然后另一个不同的小孩（小孩b）将会出生。我们为什么要对将要出生的小孩的利益做出评估呢？假如我们帮助夫妇B怀孕，然后小孩b将会出生并开始他美好的人生，但是小孩a的人生更加美好。假如我们只有帮助一对夫妇的资源，并且我们的唯一标准是从将要出生的小孩的最大利益出发，我们将选择哪一对呢？我们忍不住要说夫妇A能帮助小孩实现最大利益。但这是错的，因为出生的是哪个小孩取决于我们所服务的将是哪对夫妇。从小孩a的最大利益出发，我们选择夫妇A；从小孩b的最大

利益出发，我们选择夫妇B。假如我们着眼于将要出生的小孩的最大利益，我们不禁要问一个问题：假如她或者他出生，又假如她或者他根本就不会被生出来，这些利益是否得到了更好的保障？从这个角度来看，这个问题当然是非常奇怪的，因为它要求我们比较存在与非存在。也许一个更好的问题是：假如后来这对夫妇有了一个小孩，这个小孩是否会有值得去过的一生？在下一部分我将会回到这个问题。当前讨论的关键是“这个”潜在的小孩被其他任何一对父母（可能会更好）生出来的可能性不存在。这是体外受精与收养的类比性从根本上站不住脚的地方。

假如我们只有可以帮助一对夫妇的资源，那么选择帮助夫妇A将会引发争论。争论如下：假如我们帮助夫妇A，那么将会存在的小孩a会比帮助夫妇B所生出的小孩b更加幸福（在最佳预测的基础上）。假如没有在不同夫妇之间进行选择的其他相关理由，那么我们所能做到的最好的事情就是使一个最幸福的小孩得以存在。在这种情况下，我们最有可能通过帮助夫妇A而不是其他夫妇将最幸福的小孩带到这个世界上。因此我们应该帮助夫妇A。我们选择帮助夫妇A，就在行动上损害了帮助夫妇B所生出的小孩的最大利益。我们帮助夫妇A不是为了保障任何一个个人的最大利益，而是为了要使世界成为一个更加美好的地方。在那个“更加美好的世界”里，实际上将会存在的小孩（如小孩a）将会有个比夫妇B所生出的小孩（如小孩b）更加美好的生活。

通过考虑下面这个类比，这一结论就会更有说服力。假设一家医院为了接受一个需要紧急手术的病人而延迟了一个需要非紧急手术的病人入院，没有人会坚持认为这对手术被延期的第二个病人来说是最有利的；恰恰相反，这一做法是违背她的最大利益的。之所以在行动上违背她的最大利益，是为了使需要紧急手术的病人受益。由于在此时必须要做出选择，所以给予更加紧急的病人以优先权看起来是正确的选择。

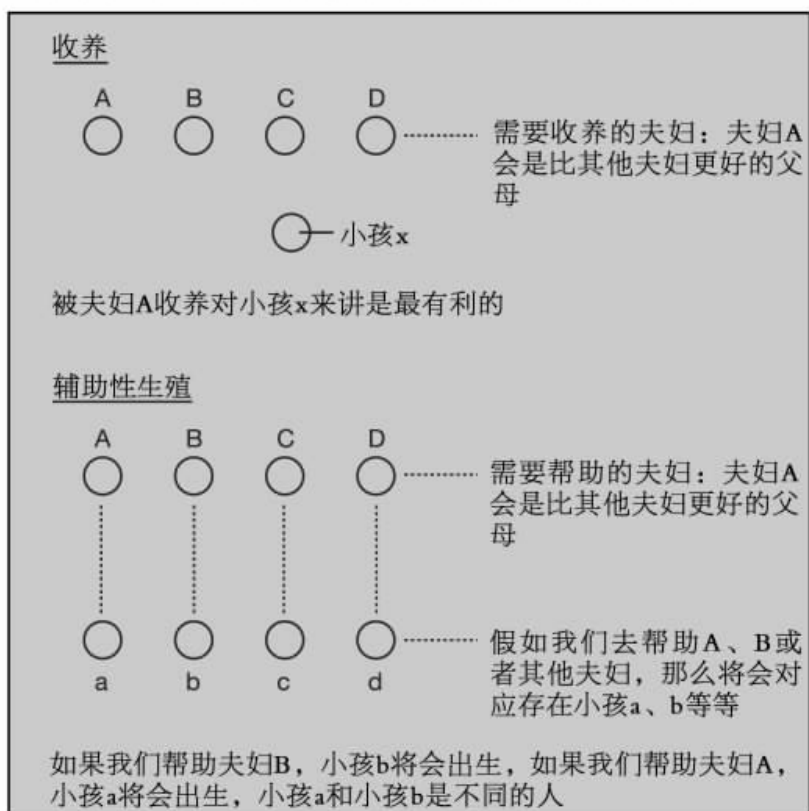


图11 收养与辅助性生殖的对比

在辅助性生殖的情况中，我们好像已经发现了一个能证明最初直觉是否正确的论证，我们必须帮助夫妇A而不是夫妇B或者夫妇C等等（假设我们只有帮助一对夫妇的资源）。这个论证并不是以可能出生的小孩的最大利益为行动基础的。它不是以遵循《人工授精和胚胎学法》或者曼彻斯特圣玛丽医院的规范为基础的。相反，这个论证恰恰是以福利最大化的理念为基础的：我们必须尽可能地以出生的小孩的最大幸福为我们行动的标准。假如结论是一样的，理由的不同是否会有影响呢？答案是无论在理论还是在实践当中，理由的不同都会有影响。

对比存在和非存在

我们已经一直在假设我们只能帮助夫妇A、B、C等中仅有的一对。但是事实并不一定如此。去意大利并怀上双胞胎的59岁的年老妇女自己承担所有的费用。医院不需要在她和其他人之间做出选择。英国媒体之所以大声疾呼，不是因为她使得其他一些夫妇无法接受这方面的帮助，而是因为她被帮助怀孕会违背可能出生的小孩（任何一个可能生下来的小孩）的利益。

如果我们仅仅着眼于可能出生的小孩的利益，正如我已经提到过的那样，有个问题必须被提出：假如这对父母生了他或者她，这个潜在小孩的利益是否得到了更好的保障？如果他或者她根本就不存在呢？但是这是一个非常奇怪的问题。比较存在（无论以何种状态）与非存在有意义吗？有人说过这样的比较就像拿任意一个数用零去除那样没意义，乍看起来这种说法好像有道理，但其实没有意义。总的来说，存在是一件积极的事情，所以其他人会认为只要小孩不会过上一种可怕的生活，存在就是符合小孩最大利益的。也许有些人（比如说孟德斯鸠）有一种更加悲观的倾向，他们会持反面的观点，并且会在总体上把存在看作一种负面的经历。



图12 一个59岁的绝经后妇女应该被帮助通过辅助性生殖的办法拥有一个孩子吗？

假如那些说不能比较存在和非存在的人是正确的，那么评判潜在小孩最大利益的标准就是毫无意义的。但是这种观点遇到了难题。为了便于讨论，让我们假设夫妇J将有个小孩并且该小孩将会遭受巨大的痛苦（也许是可怕的基因所带来的痛苦）。小孩将会生活在持续的痛苦当中并且最终会在1岁时死去（对所有人都是解脱）。因此这个小孩的生命将在一年的持续痛苦当中度过。在这种情况下，好像确实可以说帮助夫妇J怀上这个孩子是一个错误，因为这样做将会违背将要存在的小孩的利益。

人们极有可能做出这样的判断，而不必非得“用零去除”。生命中的任何一段时间从整体上说不是正面的就是负面的。零以上的生活总体上对人来说是值得过的，零以下的生活总体上对人来说是不值得过的。就夫妇J将要生出来的这个小孩而言，他的生活总体上可以被评为低于零。正是由于这个原因，我们会说这个小孩最好是不要出生。说这句话时，我们没有依赖于有疑问的存在和非存在的比较，而是依赖于一个判断：他将要过的生活在总体上是高于零还是低于零（如上所述）。

无论你是否赞同，这一因果关系都站不住脚：59岁的绝经后老年妇女不应当被帮助怀孕，因为这样做将会违背潜在小孩的最大利益。

1.假如比较存在和非存在毫无意义的话，那么帮助女人怀孕是违背潜在小孩最大利益的争论也是毫无意义的。由此，我们无法讨论任何基于最大利益的事情，因为比较一个并不存在的利益与一个存在的利益是毫无意义的。

2.另一方面，假如判断是否有利于一个将要存在的小孩的利益确实是有意义的，并且该判断说到底是在预言这个小孩的生活是否将总体上是正面的，那么将要被问的问题是：这个59岁的妇女将要生的小孩总体上的生活可能是正面的吗？

就像我在一个坏天气里一样，假如你对存在持有一种悲观的看法，那么也许你会认为帮助这个妇女怀孕将没有从这个可能将要存在的小孩的利益出发。但这一观点却不是反对帮助绝经后妇女怀孕的英国媒体的观点。英国媒体的观点终将证明拒绝寻求生殖帮助的几乎所有夫妇都是正确的。一种更为公允的观念是，在学校里被戏弄也许会使小孩不高兴，但是很难说明他的一生因此就是没有意义的。法庭不得不决定从小孩的最大利益出发，在某些情况下很小的孩子更应该被允许死去而不是接受生命延长治疗，但为此制定了严格的标准：生活环境非常差，法庭判断小孩被允许死去是从小孩的最大利益出发的。媒体之所以反对帮助绝经后妇女怀孕，是因为由人工受精而生的小孩会过得不如年轻一些的母亲所生的小孩好。但是正如我已经说明

的，那与将要存在的小孩的最大利益不相关。那个小孩的生存状态与一个年轻女人所生的小孩的生存状态不一样。

维持和影响同一性的行为

本讨论造成了一个基本的差别：这个差别是在维持和影响同一性的行为或决定之间产生的。

维持同一性行为的一个例子就是一个怀了孕的女人大量饮酒。在这个例子中，喝酒并不会影响胎儿的同一性。假如小孩由于他母亲饮酒，以后出生时伴有脑部损伤，那么孩子受到的损害是由饮酒造成的。

影响同一性行为的一个例子就是一个女人延期生育，比如说从30岁延期到40岁。由于延期，一个不同的小孩将会出生。当医生选择帮助夫妇A而不是夫妇B怀孕时，她所做的就是影响同一性的决定。

一个影响同一性的行为会对这个行为的道德性产生影响吗？在分析基本道德理论时，这是一个首先被问到的问题。这是一个对于医生来说越来越重要的问题。

非同一性问题和影响同一性的干预措施

德里克·帕菲特称这个问题为非同一性问题，他用“14岁的女孩”这个例子来解释这个问题：

这个女孩选择要了一个小孩。由于她太小，她给她的小孩一个糟糕的生活开端。尽管这会对小孩的一生造成坏的影响，但可以预料小孩的生活仍然有价值。如果这个女孩再等上几年，她将会有另外一个小孩，那样她会给她的小孩一个较好的生活开端。

假如我们试着去劝说那个女孩等一等……“你不应该只考虑你自己，还要考虑你的小孩。你现在怀他，对他来说是不好的；如果你

晚些怀他，你将会给他一个更好的生活开端。”……

我们没能说服这个女孩……我们认为她的决定对她的小孩是不利的，这样的观点对吗？假如她等了，这个特定的小孩就不会存在。并且，尽管生活的开端不好，小孩的生活总是有价值的……“假如一个人的生活是有意义的，对这个人来说，这比他从来没有存在还糟糕吗？”我们的答案必定是否定的……当我们明白这一点时，我们还会改变对于这个决定的看法吗？我们会不再相信假如这个女孩等一等的情况将会更好，她会给她的第一个小孩一个好的生活开端吗？……我们不能断言这个女孩的决定对她的小孩是不好的。为什么我们会反对她的决定呢？这个问题之所以会产生是由于在不同的结果里不同的小孩将会出生。因此，我应该将这个问题称为非同一性问题。

帕菲特的例子引发了除了非同一性问题之外的其他许多问题，其中尤其重要的问题是女孩自己的利益是什么。我想把其他问题先放到一边。在下面的方框里，我给出了一些进一步的医学背景，在这个背景下非同一性问题产生了。在所有这些情形下，假如决定被做出并且无论出生的是哪个小孩，这个小孩都可能有一个好的生活，这样当然更好。这样一个论点是基于福利最大化的观念而产生的。然而，在这些情形中，没有一种论证能够建立在潜在小孩利益的基础之上。我们也不能断言在三种情形下，无论做出哪个决定，出生的小孩会被这个决定所伤害。

非同一性问题对医生应该做什么有很重要的影响。在医生协助一个行为时，比如在怀孕期间开一个也许对胎儿有害的处方，那么这种伤害就为医生拒绝开处方提供了一个好理由，即使这个女人需要这种药物并且开这种药物能够有效控制病情。开这种处方是一种维持同一性的行为。但是当医生的行动是一个影响同一性的行动，也许会导致一个出生的小孩有缺陷时，其他情况也会比这样的情况更糟。在患者享有足够的自主权和足够的生殖选择的社会当中，医生通常不应当无视一个女人的选择（在没有人会被伤害的情况下）；在影响同一性的决定或者行动中，没有人会被伤害（除非缺陷是如此严重以至于小孩

的生活总体上没有价值)。这样的一个结论违背了正常的直觉。在这种情况下，我认为正常的直觉是错误的：它是建立在一个错误的形而上学的基础之上的。

三个涉及非同一性问题的临床病例

1. 胚胎植入前的基因测试

假定例1：使得一个胚胎“变聋”。一对有导致耳聋基因的夫妇希望有一个也患有耳聋的小孩。这样小孩就是“耳聋社团”的一员了。这个女人怀孕了，基因测试显示胎儿没有导致耳聋的基因，将要出生的小孩极有可能是一个正常的小孩。假设有一种可以得到的药物，这种药物如被怀孕的妇女吃了会导致一个正常的胎儿患有耳聋。这种药物没有其他作用，并且在其他方面对胎儿和母亲是完全安全的。为了确保他们的小孩生下来就是聋的，这对夫妇决定这个女人应该服用这种药物。

(a) 这对夫妇选择服药在道德上是错误的吗？

(b) 医生应夫妇的要求而开出这种药物是错误的吗？(c) 假如父母确实服药并且他们的小孩生下来就是聋的，小孩对父母和/或医生不满，这在道德上是正当的吗？

我想象大多数人将会对这三个问题回答“是”。现在考虑以下假设的病例。

假定例2：选择一个“耳聋的胚胎”。一对有导致耳聋基因的夫妇希望被帮助怀孕。通过IVF（在妇女体外的实验室里使卵子受精，然后把受精卵植入到妇女的子宫内）有许多胚胎被创造了出来。这些胚胎会通过基因测试以便知道哪个有“耳聋基因”。胚胎A是一个基因正常的胚胎，胚胎B有耳聋基因，但是其他方面是正常的。该夫妇选择胚胎B植入体内，然后一个耳聋的小孩B出生了。（假如你认为那个胚胎拥有一人完整的精神状态，将例子稍作改动，让它只涉及卵子的选择，而不是胚胎的选择。）

(a) 该夫妇选择植入胚胎B而不是胚胎A，这在道德上是错误的吗？

(b) 医生同意他们的要求而采取行动是错误的吗？

(c) 小孩B对父母或/和医生不满，这在道德上是正当的吗？

第一眼看来，这对夫妇有机会生一个听力正常的小孩却选择生一个耳聋的小孩，这好像是错的；医生允许这样一个选择发生也是错的。这些之所以看起来是错误的，最主要是因为这样一个选择将会对小孩有害。但是这个因果关系是错的：由于选择哪个胚胎用来植入体内是一个影响同一性的选择（见正文），所以这对于小孩来说是没有伤害的。

2. 推迟怀孕

一个还不是母亲的35岁女人期望多年以后成为一个母亲。她想推迟怀孕至四年以后，直至她完成了学位课程。她知道如果她推迟怀孕的话，她更加有可能怀上有唐氏综合征（唐氏综合征是由比正常数目多的多余染色体引起的，比如说47条而不是46条。大多数有唐氏综合征的人会有一定程度上的学习困难）的小孩。她请求她的医生给她开避孕药，医生为她开了三年半的避孕药，在这之后，这个女人怀孕了并且生了一个有唐氏综合征的小孩。医生给这个女人开避孕药的行为伤害了这个小孩吗？

3. 痤疮治疗

痤疮是一种典型的影响青少年的皮肤情况。它的特点是满脸斑点和小红包。大多数青少年生有轻度的痤疮，但是一些人的情况会比较严重。严重的痤疮假如不加以治疗任其发展会导致心理上的问题和永久的面部疤痕。有时对付严重痤疮的唯一有效的治疗办法是一种叫异维甲酸的药物。但是异维甲酸却有一个重要的副作用：怀孕期间服用的话，它可能引起胎儿损伤。出生的小孩可能会患有先天性的面部畸形。

由于该药物对胎儿的这种副作用的严重性，由于其对胎儿或者这个胎儿将要长成的小孩的伤害，医生给一个有严重痤疮但已经知道怀孕了妇女开这种药物通常会被认为是错误的（即使这个妇女要求服用这种药物）。

一个病人没有怀孕，但是也许会在服药过程中怀孕，这种情况下一个医生应该怎么做？给医生的建议是，他们只能在该妇女过了服药期才怀孕的情况下给她开异维甲酸。在某些情况下，这将要求医生同时开异维甲酸和避孕药给这个妇女服用。

这样看来，医生给一个没怀孕并且将会推迟怀孕直到超过异维甲酸疗程（一般为六个月到一年）的妇女开异维甲酸是对的；但是在不能确定推迟怀孕的情况下，医生这么做就是错的。直觉是假如她没有推迟怀孕，那么她会伤害小孩；但是假如她确实推迟了怀孕，那么她将不会伤害她的小孩。然而相似的情形再一次发生了，那将会是一个不同的小孩。假如她怀孕了，小孩天生有缺陷，就不能断言小孩因为妇女没有推迟怀孕而被伤害了。因为假如妇女推迟了怀孕，那么这个小孩将根本就不存在。

第五章

推理工具箱

让我加上一个德昆西所记录的有男子气概的答复（《德昆西文集》第11卷，第226页）。某个人在神学或者文学辩论中把一杯葡萄酒泼到一位绅士的脸上。受害者没有表现出一点情绪并且对冒犯者说：“先生，这离题了：现在假如你高兴，继续辩论吧！”（回答者亨德森博士于1787年左右死于牛津，只给我们留下了这么一些公道话，就凭这些话他就足以获得美好而不朽的名声。）

（J.L.博尔赫斯，《污言秽语的艺术》，1933）

在我看来，医学伦理学是一门进行探究和批判性反思的学科。医生、护士和其他健康专职人员通常有一个好理由去做他们所做的事情。不经仔细推敲就认为富有经验的从业者所做和所想的是正确的，这是非常愚蠢的。但是哲学所扮演的角色就是要求理由并且置这些理由于仔细的批评分析之中。苏格拉底把他自己看作一个用笨拙的问题去激怒现状的高智商且讨厌的人。医学实践必须把自身置于两个相关学科——科学和哲学中才能不断得以改进。科学会问：证明某种治疗是最好的治疗的证据是什么？那个证据好到什么程度？有关其他治疗还有什么证据？哲学要求的是做出道德选择的理由：帮助这个单身妇女通过辅助性生殖的办法怀上一个孩子是对的吗？是应该尽全力通过重症监护设备延长这个病人的生命，还是应该允许她在最小的痛苦中死去？

每个人都期望哲学推理是严格的，在逻辑上是正确的。但是总的来说，哲学，尤其是伦理学之所以如此令人激动，是因为它能提供证据和论证，不仅要求理性的严格，而且需要想象力。伦理学使用许多

推理工具，但它不仅仅是一个学习如何使用这些工具的问题：想象总是存在跳跃的可能性——不同的视角，或者把整个问题置于新的背景下和把思维向前推进之间的有趣比较。

我已经使用了许多种不同的工具：第二章中的逻辑论证、错误论证、定义和滑坡论证；第二章和第三章中包括思维实验在内的案例比较；第四章中的概念分析和概念差别的辨认。让我们来更加详细地考察一下伦理学推理的部分工具。

第一个工具：逻辑

一个有效的论证必须是逻辑上合理的。一个论证是用一套理由来支撑一个结论。一个演绎或者逻辑论证包含一系列被称为前提的陈述，这些陈述逻辑上导出一个结论。一个有效的论证是这样的：结论是应前提的逻辑需要出现的。从一个有效论证中产生的结论可能是也可能不是正确的。在第二章靠近开头的地方，我以三段论的形式引出了一个逻辑上有效的论证，但是我声明由于有一个前提是错的，所以结论也是错的。

三段论是一种可以用两个命题的形式表达的论证，我们称之为前提和由前提从逻辑上导出的结论。有效的三段论有两种主要形式。

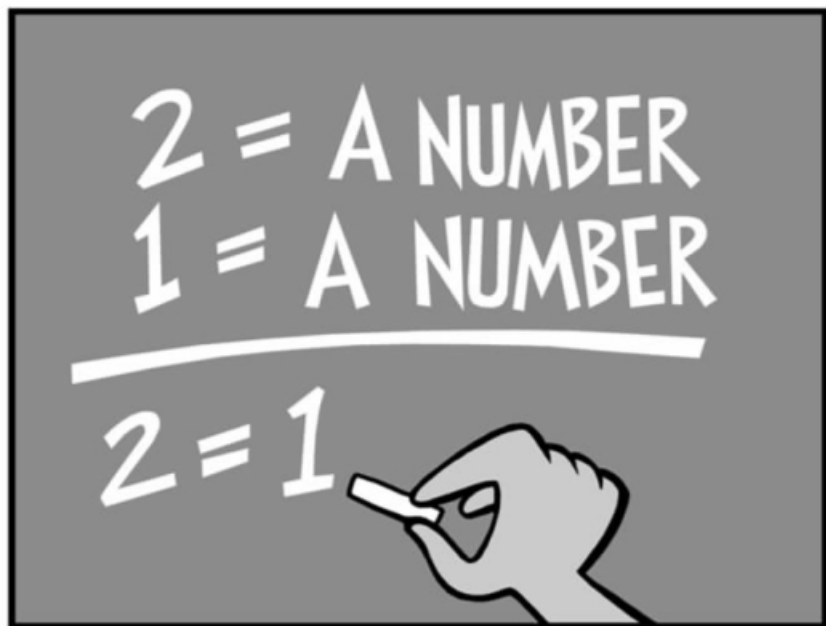


图13 逻辑是论证的第一个工具，但是要小心错误的逻辑。

有效的三段论——第一种形式

前提1 (P1) 假如p成立，那么q成立（假如陈述p是正确的，那么陈述q也是正确的）

前提2 (P2) p成立（即陈述p是正确的）

结论 (C) q成立（因此陈述q是正确的）

这种形式的三段论的技术名称为假言推理。一个例子如下：

P1 如果一个胎儿是一个人，那么杀他就是错误的

P2 一个胎儿是一个人

C 杀一个胎儿是错误的

有效的三段论——第二种形式

前提1 (P1) 假如p成立, 那么q成立 (假如陈述p是正确的, 那么陈述q也是正确的)

前提2 (P2) q不成立 (q不正确)

结论 (C) p不成立 (因此陈述p是不正确的)

这种形式的三段论的技术名称为否定后件推理。一个例子如下:

P1 如果一个胎儿是一个人, 那么杀他就是错误的

P2 杀一个胎儿不是错误的

C 一个胎儿不是一个人

有一种人们经常采用的无效的或者逻辑上错误的论证形式, 它值得我们小心注意。

三段论形式中的一个无效论证

前提1 假如p成立, 那么q成立 (假如陈述p是正确的, 那么陈述q就是正确的)

前提2 p不成立 (即陈述p是错误的)

错误的结论q 不成立 (因此陈述q是错误的)

一个例子如下:

P1 如果一个胎儿是一个人, 那么杀他就是错误的

P2 一个胎儿不是一个人

C 杀一个胎儿不是错误的

除了胎儿是一个人外, 杀一个胎儿是错误的也许还会有其他原因。

当你正在检查医学伦理学中的一个论证时, 正如我在第二章中讨

论我所谓的“打纳粹牌”时所做的那样，尝试把论证简化到基本的形式是很有用的。这使得前提可以被清楚地确认和检查，并且有助于在论证中暴露谬误。医学伦理学和广义上的应用哲学是建立在我们都应该接受的前提基础上的，是与构建我们该做什么这样的论证相关的。

第二个工具：概念分析

有效推理的一个重要成分是概念分析。概念分析主要有四种形式：提供一个定义，阐明一个概念，区分（分开）和鉴别两个不同概念间的相似性（整体化）。这些形式并不总是割裂开的。例如，在第二章中，我为不同类型的安乐死提供了一些定义，这样一个定义的过程就是进行区分的一部分，二者并不总是独立的活动。概念的澄清在医学伦理学上是一个至关重要和苛刻的任务。在大多数情况下，我们经常使用那些毫无疑问的概念，但是这些概念在新的背景下就变得很不清楚。医学上的一个重要概念就是患者的最大利益。根据英国和美国的法律，医生通常必须从患者的最大利益出发去治疗患者。假如患者是一个患阑尾炎的年轻男人，很显然他的最大利益就是要求割除阑尾。从一个同时患有严重老年痴呆和肠癌的男人的最大利益出发，该怎样制定治疗计划是非常不清楚的。这个问题包含了在这种情形下哪些因素构成了“最大利益”，以及谁又将做出判断。我们将在最后一章中看到，这个问题甚至比我们讨论一个可能在将来存在的孩子的最大利益或者说福利还要困难。

第三个工具：一致性和案例比较

一致性的根本原则是，假如你推断你在两种相似的情形下必须做出不同的决定或者做不同的事情，那么你必须能够指出导致了不同决定的这两种情形道义上的相关差异，否则你将是前后矛盾的。

在第二章当中，我在考克斯医生的行为（注射氯化钾）和许多医生在相似的情况下非常合法的行为（注射吗啡）之间做了一个比较。我提出了，为什么考克斯医生，而不是那些注射吗啡的医生面临着严

重的犯罪谋杀（未遂）指控？这是不一致的实践，还是有道义上相关的差异？明显的差异是考克斯医生打算让他的患者死去，而那些注射吗啡的医生尽管预见到患者会死去但不打算让患者死去。企图和预见之间的差异是否在道义上相关是需要进一步分析的。

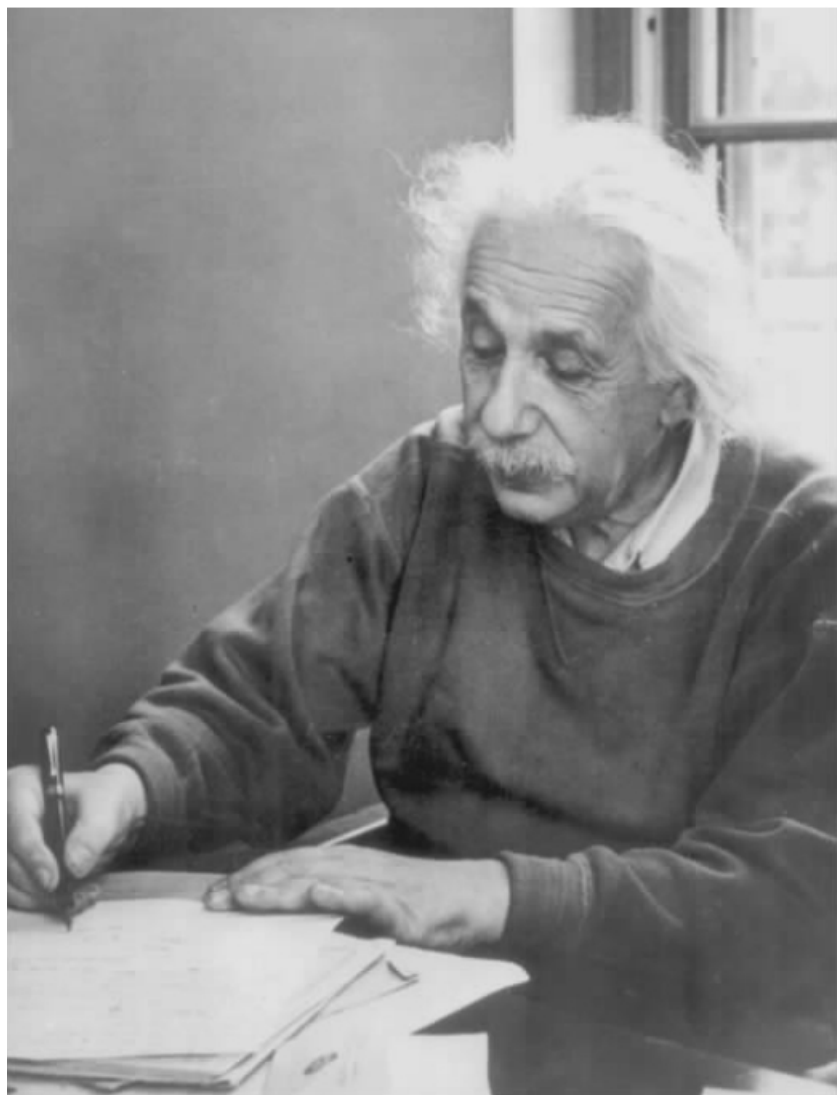


图14 爱因斯坦使用思维实验来科学地理解宇宙。思维实验也是伦理学中一个至关重要的工具。

思维实验

用于案例比较或者一致性检查的案例可以是真实的，也可以是假想的，或者甚至是不切实际的。哲学家经常使用想象的案例来测试论证和检测概念，这些案例被称为“思维实验”。和许多科学实验一样，思维实验被设计出来以便检测一个理论。我在这本书中已经几次用到了思维实验。在考虑思维实验的过程中，使用想象可以使论证向前推进或者挑战我们常规的思维方式。

第四个工具：基于原则的推理

好几本书和许多论文围绕四个原则和它们的应用范围展开了医学伦理学的分析（见下页方框）。这些原则最好被看作是观点而不是逻辑论证的前提。它们可以作为一个有效的检查手段，因为全部的观点都被考虑到了。比如当考虑医生是否应该不顾患者的隐私时，通过检查源于每个原则的观点来鉴别关键问题也许是有帮助的。然而这仅仅是开始。接着还需要进行概念分析（如在这种情况下最大利益指的是什么）和判断。

另一个“自上而下的”推理形式是论证，不是基于四个原则中的一个，而是基于一个普遍的道德理论，比如说功利主义。笼统的关于道德理论的讨论超越了本书的范畴。实际上这种“自上而下的”推理包含了找出一个你认为在一般情况下是正确的道德理论，然后在你正在考虑的某种特殊情况下拓宽该道德理论的含义。

在我看来，关于道德的推理包含了对特定环境或案例的道德反应和我们的道德理论之间连续的动态变化。罗尔斯称此过程为反思平衡。

在这个过程中，关于个人情况的理论和信念都能够被修订。当关于个别案例的理论和我们对它的直觉之间缺乏一致性时，没有运算法则或者计算机程序能够告诉我们哪个或者有什么是我们必须改变的。那样就是判断了。

医学伦理学中的四大原则

1.尊重患者的自主权

自主权（字面意思是自治）是建立在思想和决定基础之上的自由和独立思考、决定和行动的能力（吉伦，1986）。尊重患者的自主权要求健康方面的专职人员（以及包括患者家属在内的其他人员）来帮助患者做出自己的决定（比如通过提供重要的信息）并尊重和遵从那些决定（即使健康方面的专职人员认为患者的决定是错的）。

2.有利：促进对患者最有利的方面

这个原则强调为别人做好事在道德方面的重要性，尤其是在医学背景下为患者做好事。遵循这个原则就是要做到做对患者最有利的的事情。这就产生了一个问题：谁来判断什么是对患者最有利的？根据通常的解释，这个原则着眼于一个相关的健康专职人员从病人的最大利益出发将会做出什么样的客观评估。从尊重患者自主权的原则来看，患者自己的观点被剥夺了。

当一个有能力的患者选择一个并非对他或她最有利的行为时，上述两个原则就会发生冲突。

3.不伤害：避免伤害

这个原则从反面重申了有利原则的相反方面。该原则强调我们不得伤害患者。在大多数情况下，这个原则没有给有利原则增加任何有用的内容。保留不伤害原则的主要原因是，一般认为我们显然有责任不去伤害任何人，然而我们仅仅对有限数量的人有助益的责任。

4.公正

这个原则有四个要素：分配公正、尊重法律、权利和惩罚性公正。

考虑一下分配公正原则：首先，在相似的环境下，患者通常应当获得相同的卫生保健；其次，在决定应该给某一类患者哪个等级的卫

生保健的时候，我们必须考虑使用这样一种资源对其他患者的影响，也就是说，我们必须尽可能公平地分配我们有限的资源（时间、金钱、重症监护床位）。

公正的第二个要素是，是否存在某一行为，该行为虽然违反（或不违反）法律但与道德相关。许多人持有这样的观点：在某些情况下违法也许在道德上是对的。然而既然法律是通过合理的民主程序制定出来的，那么法律就应当具有道德约束力。

权利的类型和状态是非常有争议的。最基本的观念是，假如一个人有权利，那么权利将会带给他特殊的利益——一种保护，因此即使整个社会的利益因此而减少，他的权利也会被尊重。

“惩罚性”公正与合理地惩罚犯罪相关。在医学背景下，当一个人因为精神紊乱而犯罪时，这个问题时常会被提起。

找出推理当中的谬误

正如鸟类学家认出鸟儿一样，逻辑学家喜欢找出谬论和给其命名。我们回到第二章当中的“人身批判”部分。在医学伦理学当中，找出谬误是一个非常有用的训练，因为它能够帮助我们看穿一个修辞上强大但终究是错误的论证。这里是我最喜欢的由弗卢（1989）命名和定义的两个谬误。

非真正苏格兰人的举动

有人说：“没有哪个苏格兰人会用钝器把他的妻子打得遍体鳞伤。”他面临着一个极为明显的谬论：“安格斯·马克斯朴兰先生就是这样做的。”我们的爱国者没有收回或者至少修订太过匆忙做出的轻率主张，而是坚持认为：“哦，没有一个真正的苏格兰人会做这样的事情。”

这看起来像一个关于实际情况（一个经验主义的主张）的陈述，通过调整话语的意思而不让反例有任何机会，因此通过定义和剔除任何经验主义的内容，陈述变成了真的。

十漏桶策略

它给出了一系列谬论，就好像把它们放在一起就正确了一样：需要从积累的证据中仔细区别，其中每一个项都有自己的一些分量。



图15 非真正苏格兰人的举动：论证中的谬误。

自然和扮演上帝

我们在第二章中遇到了两种论证，并且我说过要更加仔细地考虑这两种论证：自然论证和扮演上帝的论证。

自然论证

自然论证归结为这样的声明：这不是自然的，因此这在道义上是错误的。该论证已经被用来反对同性恋，经常在医学伦理学背景下（在考虑安乐死和讨论现代生殖技术和遗传学的可能性时）被提出来。该论证至少在三个情形下是有疑问的。首先，还不是完全清楚说有些东西是非自然的究竟是什么意思。假如大约10%的人有明显的同性恋倾向，并且在其他物种中也看到了同性恋行为，那么说同性恋是非自然的意味着什么？其次，为什么它会由非自然和道德上错误的事实中得出，这似乎很不清楚。什么样的证据能支持它呢？第三，关于非自然的在道德上是错误的断言有着大量的反例，而且大多来自医学实践本身。一个患有脑膜炎的小孩也许会被抗生素和重症监护救活。不管从什么意义上来说，没有一种处理是“自然”的。用体外受精的办法帮助夫妇生孩子也许是错误的，但是假如那是错的，也不是因为体外受精是非自然的。

扮演上帝的论证

扮演上帝的论证也能被概括为：因为这是在扮演上帝，所以这个行为在道德上是错误的。这个论证的问题和自然论证的问题相似。哪个标准能够被用来区分执行上帝的意愿和我们对上帝角色的侵占？下面哪一个是在扮演上帝：提供体外受精、中止生命维持、注射抗生素和移植一个肾脏？我认为，在我们能够决定哪些可能被认定为扮演上帝之前，我们首先必须确定哪些行为是对的，哪些行为是错的。因此扮演上帝的观念对于决定该做哪些事没有帮助。

滑坡论证

在关于推理方法的这一章中，我想最终谈一谈滑坡论证。滑坡论证经常在医学伦理学中使用。论证的核心是，一旦你接受了一个特定

的情况，那么不接受越来越多的极端情况将会是非常困难或根本不可能的。假如你不想接受更加极端的情形，你必须不接受最初的、不怎么极端的情形。

反对实施自主安乐死（我在第二章中曾简单提到过）的论证就是一个滑坡论证。例如，假设一个自主安乐死的支持者给出了一种情形，在那种情形下安乐死貌似是可以接受的。考克斯医生实施安乐死的案例也许就是这样一个例子。滑坡论证可以被用来反对杀死患者，不是因为在这个案例中，杀人是原则上的错误，而是因为在这个案例中允许杀害将会不可避免地导致在杀害是错误的情况下允许杀害。

滑坡论证最主要的反对意见声明了一个障碍可以被放置在下坡的某个位置上，因此在爬上坡顶的过程中，我们将不会不可避免地滑到底部，而是在滑到障碍的时候就止住。

有两种形式的滑坡论证：逻辑形式和经验主义的形式。

滑坡论证的逻辑形式和连锁推理悖论

滑坡论证的逻辑形式可以被看作由三个步骤组成：

第一步：依据逻辑，假如你接受（显然合理的）命题 p ，那么你也必须接受与其紧密相关的命题 q 。同样，假如你接受命题 q ，那么你也必须接受命题 r ，一直到命题 s 、 t 等等。命题 p 、 q 、 r 、 s 、 t 等等形成了一系列的相关命题，邻近的命题比那些离得比较远的命题更加相似。

第二步：这一步是从论证的反面展示或者获得一致性：在这个步骤下的某一阶段，命题变得明显难以接受，或者暴露出错误。

第三步：这一步是应用正式逻辑（否定后件推理）去推断由于后面命题中的一个（比如命题 t ）是错误的，那么第一个命题 p 也是错误的。

概括起来说，第一步是建立前提：假设 p 成立，那么 t 成立。第二

步也是建立前提： t 是不成立的。第三步是指出依据逻辑，从这些前提出发可以得出 p 不成立。

论证中的第一步是特别与滑坡论证相关的。论证中至关重要的部分是建立一系列的命题，其中彼此邻近的命题非常接近，不可能有合理的理由去支持一个命题是正确的（或者是错误的）而邻近的命题是错误的（或者是正确的）。

滑坡论证的逻辑形式是与一类最早由古希腊人（据称是欧布里德——见普里斯特，2000）发现的以“连锁推理悖论”知名的悖论紧密相关的。

“连锁推理”这个名称来自希腊语soros，意为“一堆”。这一悖论的早期例子是，一粒沙子成不了一个沙堆。加一粒沙子到不是一个沙堆的东西上去将不会堆成一个沙堆，因此永远不会有一个沙堆。

由于我们使用的许多（也许是大多数）概念有一些含糊的地方，悖论的这些形式产生了：假如一个概念适用于一个对象，假如那个对象有一个很小的改变，那么这个概念仍将依然适用。但是我们偶然观察在沙滩上玩的一个小孩将会发现沙堆确实存在，滑坡论证的逻辑形式是有缺陷的。即使命题 p 是成立的，命题 t 也有可能是不成立的。对滑坡论证有三种可能的回应。



图16 一个滑坡可以被转化为一段楼梯。

1.论证每个小的改变产生一个小的（也许是极其微小的）道德差异（如同每粒沙子）。

2.在滑坡的某个位置上画一条线或者放置一个障碍。虽然这条线不是精确地画出来的，但是这条线确实是画出来的。为了保证政策清晰（和法律清晰），画精确的线通常是非常明智的，尽管根本的内容和道德价值变化得更加缓慢。

3.第三个回应（当然并不总是适当的回答）是因某个原则性理由

在一个不是武断而是有道理的位置放置一个障碍。在安乐死的例子当中，一个支持者也许会争辩说，自主安乐死和其他形式如非自主安乐死之间有差异。在接受自主安乐死的可能性时，一个人不需要在不知不觉中接受非自愿安乐死或者强迫安乐死：其中的逻辑关系更加像一段楼梯而不是滑坡。

滑坡论证的经验主义形式

滑坡论证的第二种形式是经验主义的或者“实践当中的”，而非逻辑形式。自主安乐死的反对者也许会争辩说，假如我们允许医生去执行这些安乐死，那么在现实世界当中，这实际将会导致非自愿安乐死（或者更甚于此）。这样一个反对者也许会承认从一个方面滑到另外一个方面没有逻辑理由，但是在实践当中，这样的滑坡确实会发生。因此，我们必须不让自主安乐死作为某个政策而被合法化，即使这样的安乐死在原则上不是错误的。

论证的经验主义形式依赖于关于实际世界的假设，并因此引发了这类假设的证据是否有说服力的问题。在实践中会发生什么经常取决于政策的措辞和执行精确到何种程度。通过放置一个障碍或者详细说明使某个行为合法或不合法的情境来避免滑下斜坡是完全可能的。

在这一章中，为了思考推理的一些工具，我已经从医学伦理学的特定问题中退了出来。我现在将回到问题中去，并且在下一章中我将声明法律对待精神疾病患者的方式是不公平的。我首先将声明法律是不一致的。

第六章

对待精神错乱者的不一致性

2000年4月的第43天：今天我们庆祝一个最伟大的事件！西班牙有了一个国王了。我们已经发现了他。我就是这个国王……现在对我来说所有事情都已明朗，我对它们了如指掌。但是在这之前，在我似乎看每件事都像隔着一层雾气之前，我不知道其中的缘故。我想，这一切都可以通过一般人的这一可笑观点来解释：脑子在头里面。并非如此：它由来自里海方向的风所携带。

（果戈理，《狂人日记》，1835）

1851年塞缪尔·卡特赖特医生在《新奥尔良医学和外科杂志》上发表了一篇文章，该文章描述了漂泊狂这一精神疾病（摘自赖兹纳克，1987）。这是黑奴的一种疾病：它表现为黑奴要从他们的白人主人那里逃跑的趋势。

1952年《美国精神疾病诊断和统计手册》第一版出版。它包含了美国精神疾病的主要分类。同性恋被作为一种精神障碍列在其中，并且它的地位在1968年出版的该书第二版中被进一步确认。1973年在美国精神病学会内部发生了关于同性恋医学地位的争论。通过学会投票，赞成将同性恋从精神障碍中除去的人以微弱优势胜出。

包括英国在内的欧洲大多数国家所使用的疾病分类系统是国际疾病分类。目前的版本将恋物癖作为精神障碍包括在内。它是这样被描述的：

依赖某些无生命的物体来引起性唤起和性满足。许多恋物癖是

人类身体的延伸，比如衣服和鞋类。其他常见的病例涉及一些特定的质地（如橡胶、塑料和皮革）。

如果一个人经历周期性的、强烈的、针对这些物体的性欲望和性幻想，如果他迷恋这些物体持续超过六个月，如果某个物体是最重要的性刺激之源，那么这个人可以被诊断为恋物癖患者。20年后恋物癖还会被当做精神障碍吗？

隐藏在精神障碍的诊断和分类背后的社会和伦理价值从20世纪60年代反传统精神病学运动发起时就一直被攻击。我们所认为的“健康”和“不健康”有时反映了我们的价值观念，这些观念可能并且应该会被挑战。尽管什么是精神疾病能够引起高深、难解的问题，但是我会将这些放在一边。某些情形，如精神分裂症，确实会使人们难以接触到现实并且带来痛苦，基于此，我认为这些情形理所当然是和精神病学的医疗专业相关的。在这一章中我想要研究的是，我们在强制治疗和安全安置那些有或者没有精神障碍的人时所使用的不同标准。我将说明那些有精神障碍的人是受制于双重不公平的。

大多数西方国家有特定的法律允许违背精神疾病患者的意愿，强迫他们住在医院里并且接受治疗。这样的法律一般说明了两个问题：第一，出于患者自身的利益，当患者拒绝治疗时，何时可以将治疗施加于他们身上；第二，怎样才能保护社会免遭潜在的精神疾病患者的伤害。我认为在一个法律体系内试图去做这样两件不同的事情是错误的。



图17 不久前同性恋还被归为一种精神疾病。恋物癖现在仍旧被归为一种精神疾病。

犯罪和精神疾病

刑法主要针对的是公众保护问题。然而，如果危险和违法行为是由精神疾病导致的，将精神疾病患者当做罪犯来处置是有问题的。在英国和许多其他国家的法律当中，认为一个人有罪必须要证明以下两点：这个人必须有过相关的行为，以及这个人具有为该行为负责的必要的精神状态。第一点就是大家所知道的犯罪行为，第二点就是大家所知道的犯罪意图。所要求的明确的犯罪意图随着犯罪行为的不同而变化。比如，谋杀罪行必须有“明确的意图”，必须有杀死受害者（或者对受害者造成严重生理伤害）的意图。认为某人犯有过失杀人罪就只须表明这个人表现出重大过失。

即使一个精神疾病患者有过一个犯罪行为，他也可以被认为是“无罪”的，理由是，因为精神疾病他不必为他的行为负责，这是长期以来确定的自由主义原则。姑且这样认为：一个人的躯体执行了那个行为，但是他的心理并没有犯罪。

一个关键的英国案例是有关丹尼尔·麦克诺顿的，他同莎士比亚一样会用不同的方式拼写自己的名字。麦克诺顿受幻觉所苦，认为英国保守党正着手一个杀害他的计划。他决定杀死保守党的领导人罗伯特·皮尔爵士。1843年他开枪射击了皮尔的秘书爱德华·德鲁蒙德，但在开第二枪时被阻止了。鉴于其精神错乱，麦克诺顿被宣告无罪并且被送到了安全的精神病院（南伦敦的贝特勒海姆医院，贝特勒海姆是bedlam^[1]这个单词的由来）。无罪宣判激起了公众的愤怒。上议院要求法官们制定法律确定，鉴于精神错乱，某些人在什么时候会被认为“无罪”（现在被称为麦克诺顿规则）。

保护社会免受危险人物的伤害

犯了足够严重的暴力罪行且没有精神障碍的人通常会被送进监狱。把这样一个人送进监狱有许多理由。一个理由是作为惩罚：他应当受到惩罚。另一个理由是保护社会安全。

有两个至关重要的自由主义原则被融入了刑法，这两个原则也是欧洲法律人权方面的一部分。



图18 一个在1843年刺杀英国首相罗伯特·皮尔爵士的企图，导致了什么时候某些人鉴于其精神错乱被认定为无罪的法律规则的制定。

1.不能因为预期一个（还）没有犯罪的人将会犯罪而将其监禁。

2.一个人一旦服完刑必须被允许重新进入社会，尽管有些罪行可能被判无期徒刑。

然而，这两个原则仅仅适用于那些没有遭受精神障碍的人。假如

你由于精神疾病而有过一个暴力行为，你可能会被拘禁在一家精神病院里，直到你被认为不会对他人造成一定的威胁为止。这可能会比一个精神正常、有过相似暴力行为的罪犯被拘禁在监狱里的时间要长得多。实际上即使你没有暴力行为，你也可能被这样拘禁着。我将会用“预防性拘禁”这个词来指代在下列一个或者两个情形下为了保护其他人而将某个人限定在一个安全环境（监狱或者一家安全的精神病院）里：1.当一个人（还）没有采取一个暴力行为时；2.当他已经有过这样一个行为并且已经在一个安全的环境下度过了与他的行为相应的刑期时。上面列出的这两个自由主义原则现在能够被重新写为：“一个不应该被预防性拘禁的人。”我所担心的是这将适用于那些没有精神障碍的人，而不是有精神障碍的人。那是不公平的。

当然，有一个重要的公共政策问题：社会如何保护自己免受具有伤害他人的巨大威胁的人的伤害。英国尤其关注对儿童有威胁的人。我想要做的论证是一个有关一致性的论证。假如有两个人，A有精神疾病，而B在精神上是健康的，他们对其他人有同样的伤害风险。那么，假如预防性地拘禁A是正确的（因为存在伤害风险），那么这样对待B也是正确的。反过来，如果预防性地拘禁B是错误的（如欧洲法律的规定），那么拘禁A也是错误的。否则我们就是歧视精神疾病患者。

有没有理由证明这些是明显的歧视？我能想到的有四个可能的理由，但是在我看来，没有哪个理由能证明另一种预防性拘禁是正确的。



图19 一个已经服完刑的罪犯必须从监狱里被释放出来，即使他还是危险的。一个依旧有危险的精神疾病患者也许会被永远锁起来。这公平吗？

1.精神上有疾病的人是更加危险的。

2.伤害风险评估对于精神疾病患者是更加确定的。

3.这样的情况也许是可能的：在医院里延长拘禁将会进一步改善其精神状况并使其对其他人的伤害风险进一步降低。如果留在医院里更长时间会降低风险，那么把病人从安全的精神病院释放出来将是愚蠢的。

4.最后一个理由取决于精神疾病患者和被治愈者在需求方面的差别。典型的情况是，被预防性拘禁的精神疾病患者仍然有慢性疾病，所以他们仍然有伤害他人的风险，需要被继续拘禁。在患者的需求和当他被治愈的时候也许会产生需求之间进行区分，至少在理论上是可能的。可以认为他真实的愿望是当他被治愈的时候他所想要的东西。由于他对别人的威胁是由他的精神疾病引起的，因此这样的期望是合理的：假如他是正常的，他会说当他生病并对他人是一种威胁时，他愿意被预防性拘禁。因此尊重一个人健康时的可信愿望和他的自主权将意味着当他生病（和危险）时他需要预防性拘禁。

我将会依次考虑这四个理由中的每一个。

第一个理由是不相关的。我现在所考虑的情形是两个对他人有同样伤害风险的人，一个没有精神疾病，一个有精神疾病。

假如第二个理由是成立的，它也许为方式上的不同提供了微弱的基础，但它是不成立的。众所周知，我们很难对别人的伤害风险作出评估，无论我们面对的是不是精神障碍患者。无论在哪种情形下，这个问题的关键是，伤害的风险是否能证明预防性拘禁是正确的。风险估计的不确定性的程度也许会改变预防性拘禁的门槛，但不会改变预防性拘禁的原则。

第三个理由并不能说明为什么要对精神疾病患者与非精神疾病患者采取不同的对待方式。在这两种情况下，一个被拘禁的人被进一步拘禁也许对别人的伤害风险更小。假如风险方面的持续降低为精神疾病患者的预防性拘禁提供了基础，那么它也为非精神疾病患者的预防性拘禁提供了基础。然而，我不相信在这两种情况下它会提供好的理由。假如预防性拘禁被证明是正确的，那么它一定是建立在对别人的伤害风险的基础上的。假如两个人有相似的风险，那么他们应当受到相似的对待。

第四个理由提供了最好的论证，但是这也是不足以令人信服的。我们现在正在谈论的精神障碍患者往往是那些有慢性精神疾病或者人格障碍的人。不太可能有好的证据能证明此类人的“可信愿望”会是继续被拘禁。在缺乏这些证据时，在尊重他们自主权的基础上使一个人持续被拘禁，看起来是很有问题的。

我推断，假如我们认为将对别人有一定伤害风险的精神疾病患者拘禁起来是正确的，那么对那些非精神疾病患者我们也应当这样做。反过来，假如我们认为对于非精神疾病患者而言，预防性拘禁是一种不可接受的对人权的侵犯，那么对于精神疾病患者而言，预防性拘禁也是一种不可接受的对人权的侵犯。我没有指定我们该走哪一条路。我所要指出的是目前的立场是站不住脚的，因为它是不一致的和不公正的。

为了精神疾病患者而采取的强制性治疗

在这一章的开头我写道，精神障碍患者受到了双重的不公平对待。他们被区别对待，不仅是为了保护其他人也是为了保护他们自己。在医学伦理学和法律上，患者可以拒绝医生和其他人所谓的有益的治疗，这是一个长期原则。一个经典的例子是，一个耶和华见证会成员即使在不被输血有可能死时也拒绝接受输血。一个有行为能力的成年人有权拒绝任何即使是救命的治疗，这是许多法律体系中的一个原则。这个原则适用于生理疾病治疗。但它在许多国家对精神疾病患者是不适用的。拿英国来说，《精神健康法案》规定了对于精神障碍患者的强制性治疗。

根据英国《精神健康法案》的规定，一个患者被拘禁在医院里接受治疗需要依次满足三个标准：

（1）他必须患有精神障碍；

（2）他的精神障碍“在性质和程度上使得他应当在医院里接受医学治疗”；

（3）同意治疗“对患者的健康、安全或者对保护其他人来说是必需的”。

当考虑保护其他人时，我已经考虑了内在的不公平。我现在想考虑一下患者自身的“健康和安全”。

关于《精神健康法案》值得注意的是，一个精神障碍患者在其本人拒绝治疗的情况下，仍会被治疗，即使他有能力同意或者拒绝。假如其他人（如一个精神病医师和社会工作者）认为这是适当的，那么有行为能力的精神疾病患者会被强制治疗。这是不公平的，除非精神障碍患者确实没有能力拒绝治疗。但事实并非如此。某个人是否有精神障碍是一个主要留给医生的问题，并且它包含了导致忧郁的许多心理学问题。一些精神障碍患者会缺乏决策能力，有些则不会。

问题来自“B诉克罗伊登区健康管理局”一案（1994）中英国的法律调查。一个被诊断为边缘型人格障碍的24岁女性被接收住进精神病院。她有自残的历史。由于她试图用刀割伤自己，根据《精神健康法案》，她被强制性拘禁。医院可以防止她的这些伤害行为，但是她的反应是绝食，结果她的体重降到了危险的低水平。到1994年5月，她的体重仅为32公斤，医生认为假如她继续这样做的话，她将会在几个月内死亡。医生为了防止她的死亡，打算对她进行管饲。她获得了一项阻止医生如此去做禁令，直到这一案件可以被合法审讯。尽管到那时她已开始进食，但是最高法院仍在考虑管饲是否合法的问题。

最高法院做出以下几点判定：（1）她有拒绝治疗的能力，但是（2）她有精神障碍，因此，尽管她具有拒绝治疗的能力，但按照《精神健康法案》她可以被强制治疗。这是因为她的精神障碍在性质和程度上应当接受医学治疗，并且这种治疗对她的健康和安全是必需的。

精神障碍患者与其他人所适用的是不同的标准，这又一次困扰了我。将救命的治疗强加于一个拒绝和有能力拒绝治疗的患者身上也许是正确的，也许是错误的。但是根据一个人是否有精神障碍而改变答案，这似乎就是错的。当然，许多精神障碍干扰了他们拒绝治疗的能力。也许最高法院判定B有拒绝治疗的能力是错误的。我们也许需要加深对精神障碍如何以及何时干扰这个能力的理解。但是对我来说似乎不能接受的是，完全绕过这个问题并家长式地对所有精神障碍患者进行治疗，而给予非精神障碍患者拒绝治疗的自由。这样做就是歧视，又一次违背了精神疾病患者的意愿。

【注释】

[1] 意为“疯人院”。

第七章

现代遗传学如何考验传统保密？

令人惊讶的是，把我们带到世上的精液中，不仅携有祖先肉体形式的特点，还携有他们思考方式和思想态度的特点。这么一小滴液体是如何容纳下如此无限的信息的呢？……我们可以假设，我患有结石的可能性应该归于父亲，因为他深受一颗大的膀胱结石之苦而死。……现在我已经出生25年……在他患病之前……在这段时间中患病的可能性是在哪里逐渐形成的呢？在他没患病的时候，他制造出我的那一小块物质是如何将如此标记性的一个特征传递给我的呢？这个特征又怎么能隐藏得这么好以至于我在45年之后才意识到它……

（蒙田，《孩子与父亲的相似性》）

第五掌骨从手掌外侧手腕处延伸到小指根部。发生在这根骨头指关节处的骨折只有一种原因：握紧拳头打某人或某物。患者当然可能不会承认这一点，但是骨折揭露了真相。

现代遗传学日益发展，不仅能揭示过去还能预测未来，而且更加深入。个人的基因测试结果能给出关于亲属的信息。这在现代遗传学出现前只能达到有限的程度。现在实现这些可能性的范围扩大了，这种扩大让我们必须重新思考医疗保密。

第五掌骨骨折



图20 秘密被揭露了。靠近第五掌骨指节处的骨折的唯一原因是什么？

案例1：基因测试揭示了父子关系的秘密

让我们从揭示秘密开始吧。下面是发表在《柳叶刀》上一个现代遗传学服务方面的现实案例。

约翰和莎拉在他们刚出生的宝宝被诊断出一种常染色体隐性病症后，咨询了遗传学门诊。这种疾病非常严重且使人衰弱，孩子第一年死亡的概率非常高。导致这种疾病的基因刚被测序出来，这使

得在未来的孕程中进行出生前的诊断成为可能。约翰和莎拉同意将他和患病孩子的血样用于DNA提取。

在与遗传学家的第一次会面中，这对夫妻被告知他们将来的孩子有这种情况的概率是25（见图21）。这是建立在约翰是莎拉新生儿的亲生父亲的假设上的。

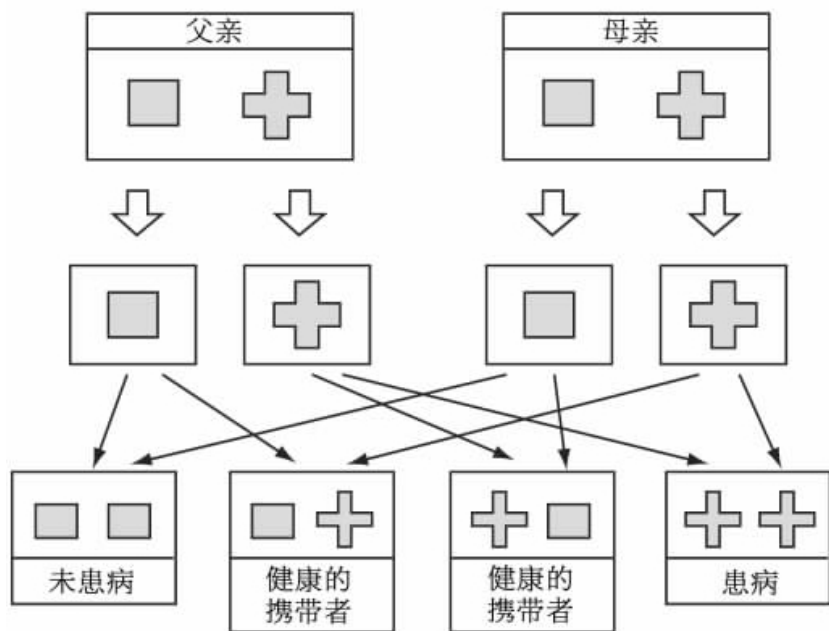


图21 常染色体隐性遗传。

然而，DNA样品的分子分析却显示约翰不是孩子的父亲。这说明未来约翰和莎拉的生物学孩子实际上不太可能有这种衰弱的情况。因为大概1000人中只有一个人会携有这种隐性基因。几乎能肯定约翰有正常的基因，这就防止了他的小孩会出现这种情况。

遗传学家应该把约翰不是新生儿亲生父亲的这个事实告诉他吗？

一份重要的美国报告建议在这种情况下应该对夫妻二人都坦白。

但是这份报告倾向于一种诚实且开放的方式。有影响力的美国医学会遗传学风险评估委员会建议在这种情况下只告知女方，并且认为“基因测试不应被用于扰乱家庭”。美国和欧洲的大部分调查显示，大部分遗传学家支持后一种方法。1990年一个跨文化比较论证了“对母亲隐私的保护重于真实父子关系的揭露”。



图22 DNA测试显示这个男人不是孩子的父亲，而他还不知道。基因咨询医生应该告诉他什么？（图为模特）

很多遗传学家会说谎或者蒙混过关，例如声称出现这种症状的孩子是新变异的结果，而不是跟父母坦白。与医生相反，一份美国患者的调查显示，四分之三的被调查者认为，医生应该告诉丈夫他不是孩子的父亲，至少在父亲直接问的情况下。大部分被调查者是女性。

医疗保密

被称为医学之父的希波克拉底于公元前460年左右出生在希腊的科斯岛。希波克拉底誓言是已知最早的医生职业守则。其中一些现在看来似乎过时了。我教的医学院学生不太可能如希波克拉底誓言要求的那样重视他们对我的义务了。

我将视教我这门技艺的人如同我的父母；我将与他分享生活，供他所需；我将视他的孩子如自己的兄弟，若他们要学这门技艺我将无条件教授给他们.....

但是誓言中关于保密的部分与现实更相关：

我在工作或个人生活中可能接触到的任何不应该被揭露出来的内容，我将只保留给自己并对之绝对保密.....

为了继续追踪保密范围的问题，我将做一个案例比较：考虑跟我刚刚讨论案例的有相似之处的如下一个案例，但是在这个案例中医生应如何做也许更加明显。



图23 希波克拉底，出生于公元前460年左右，以他的名字命名了希波克拉底誓言。这是医疗保密的起源，但是在现代遗传学的时代又该如何诠释它呢？

案例2：由母亲来揭露父子关系

.....健康怀孕和生产后，玛丽与她的全科医生进行了一次会面，这是她产后六周的一次例行会面。玛丽的丈夫彼得与她是同一个全科医生。在咨询中玛丽透露了彼得不是她孩子的父亲。

在这样一个案例中，显然医生不应该泄露玛丽的秘密。医生和其他专业人士在决定做什么时必须认真考虑职业守则。如果一个医生违背了职业守则，他得有非常好的理由。

综合医学委员会是英国医生的职业团体。它的指导方针里有以下陈述：

如果不公开私人信息将会使患者或其他人面临死亡或严重伤害的风险，那么未经本人同意的披露被认为是正当的。当第三方面临风险的严重性大于患者的隐私利益时，你应该征求患者的同意在适当的地方公布。如果不适当，你应该迅速将这些信息通报给合适的人或权威人士，但在此之前你应该通知患者。

在将这些守则应用到特殊场合时，我们必须先做些解释。在这个案例中，这些解释是相对直白的。对彼得保密不会使他“面临死亡或严重伤害的风险”，因此医生不应揭露玛丽的秘密。

比较案例1和案例2

如果案例2中的医生不应揭露秘密，这是遵循案例1中遗传学家应对父子关系问题保持沉默这一观点吗？

这两个案例有个重要的区别。案例1中，无父子关系是在约翰和莎拉都同意做的测试中发现的。案例2中，这个事实只是由玛丽揭露的。在案例1中，约翰和莎拉一起向遗传学家咨询一个他们共同关心的问题。父子关系的信息与他们一起会见遗传学家直接相关。只通知

莎拉一人就没有尊重约翰获取信息的权利。

医疗保密的基础

上面的案例比较给我们留下了问题：案例1中的遗传学家应该怎么做？对于案例2的考量提供了遗传学家应该就父子关系对约翰保密的一些原因。但是案例2与案例1在一些重要方面的不同点足以使一切都不同。

或许我们能从回顾理论和探索医疗保密为何重要的根本原因中得到帮助。对这个问题有三个普适的答案：尊重患者的自主权，达成默契和取得最好的结果。

尊重隐私权

医学伦理学的一个重要准则是尊重患者的自主权。这个准则强调了患者掌控自己生活的权利。这个准则意味着总的来说，个人有权利决定谁能得知自己的私人信息，即隐私权。基于这个观点，向医生透露个人信息的患者有权决定知道这个信息的其他人。这就是医生不应该未经患者允许将信息透露给第三方的原因。

默契

一些人认为医生和患者之间存在着潜在的契约。其中包含医生暗示保证不会透露患者的秘密。因此患者会理所当然地相信，他们见医生时所说的一切会被保密。基于这一观点，医生不应揭露秘密的理由是，如果他们这样做了就等于违背诺言。

最好的结果

伦理学的一个主要理论是，任何情况下正确的做法应该是能带来最好结果的那一种。基于这个观点，医生保守秘密是重要的，因为这样做会带来最好的结果。只有当医生严格保守秘密时患者才会信任他们。这种信任在患者向医生寻求和得到必要帮助时是至关重要的。

这些理论对我们回答下面这个问题有帮助吗：遗传学家应该告诉约翰他不是这个新生儿的父亲吗？

尊重自主权这个理论在应用到案例1时是暧昧不明的，取决于我们侧重于谁的自主权。侧重于约翰的自主权就要告诉他真相，侧重于莎拉的自主权就要保守秘密不让约翰知道（除非莎拉同意告诉约翰）。

默契理论同样存在问题。在正常的临床实践中，如案例2所示，很明显患者（玛丽）能预测到医生会尊重她的秘密。但是在案例1中潜在的“契约”就不那么明显了。约翰可能想当然地认为所有信息跟未来生育选择相关，应该由他和妻子共享。

效果论者的考量当然给出了医生不应透露秘密的原因，因为对家庭可能造成有害的影响。这是大多数遗传学家选择不告诉约翰他不是莎拉孩子亲生父亲的主要原因。但是也不能断言对约翰保密的结果就比告诉他真相来得好。保护莎拉免遭自己行为的恶果是正确的吗？保密对这个家庭更好吗？这是效果论存在的一个主要实际问题：即使你认为效果论是正确的道德理论，通常我们不可能足够确定地判断出不同行为引起的各种不同结果。

这样看来，回到保密的道德重要性依据的基本理论，不比案例比较更有用。我们仍然不确定医生是否应该告诉约翰他不是莎拉孩子的亲生父亲。我认为困难在于我们弄错了问题的重点。关键问题不是是否有足够的理由维护约翰的利益而透露莎拉的秘密。关键问题是新生儿不是约翰亲生的这一信息（与约翰现在的想法相反）属于约翰和属于莎拉的程 度是否一样。它是谁的信息？让我们通过另一个案例来讨论这个问题。

它是谁的信息？案例3：秘密和姐妹

一个四岁大的男孩被医生诊断出患有杜兴肌营养不良（DMD）

.....DMD是一种严重的、使人衰弱的进行性肌肉损耗病症，患儿到十岁出头就需要依赖轮椅行动，通常在二十几岁死亡。它是一种X连锁隐性病症，携带者往往为女性而受累的却只是.....男性。男孩的母亲海伦是该变异的携带者。女性携带者并不显示症状，但是她们的儿子有1/2的概率遗传这种变异从而发病。

海伦有一个怀孕10周的妹妹珀涅罗珀。在珀涅罗珀将侄子在语言和发育上的延迟告诉她的产科医生后，医生推荐了一个遗传学小组以供咨询。她告诉他尽管她和姐姐关系并不亲密，也没有和姐姐讨论过，但她确实担心自己的怀孕是否会导致相同的状况。在珀涅罗珀和临床遗传学家（该人当时并不知道姐妹俩是同一诊所的病人）的讨论中，她明确表示如果胎儿会患上严重的遗传病，她将考虑终止怀孕。语言和发育延迟是很多疾病的表征，自身并不能说明需要进行DMD携带者测试。另外，因为DMD基因非常大，可能存在多种变异，在不知道是何种变异导致了侄子的症状的情况下进行测试，不太可能有结果。

在海伦与临床遗传学家的第二次会面中，海伦表示知道她妹妹怀孕了，并且认识到胎儿可能会受遗传病的影响。她还说她尚未和妹妹讨论过，部分由于她们相处得并不好，同时她怀疑如果妹妹发现最终胎儿会受影响，妹妹将终止怀孕。海伦强烈地感觉到这是错误的行为。她知道妹妹并不赞同她的观点，但是海伦说自己已经就这个问题考虑了很久，她决定要对她的测试结果和信息（关于她儿子的）保密。

（帕克和吕卡森，《柳叶刀》，2001年，第357卷）

我现在暂时把以下问题放到一边：如果珀涅罗珀的胎儿携带了致病基因，那么她是否应该终止怀孕。帕克和吕卡森提出了两种模式：个人账户模式和联合账户模式。

个人账户模式

个人账户模式是医疗保密的传统观点。基于这个观点，海伦的基因状况（作为杜兴肌营养不良基因的携带者）属于且只属于海伦一个人。尊重这种秘密是重要的。但是，如上文引用的综合医学委员会的

指导方针所强调的，这种保密有局限已成为共识。但是这些局限是特例。基于这个观点，关键问题是如果信息不被公开，对珀涅罗珀可预见的伤害是否足够严重，从而可以证明揭露海伦的秘密是正当的。

联合账户模式

在联合账户模式中，基因信息就像一个联合银行账户，是多人共享的。海伦的要求不符合正常的保密范围，可以将其视作要求银行经理不要将联合账户的信息透露给其他该账户的持有者。基于这个观点，应该用一种完全不同的方式来看待遗传信息和大多数医学信息。它应该是由所有“账户持有者”（所有遗传上相关的家庭成员）共享的。也就是说，除非有很好的理由，否则不能隐瞒信息。

这两种模式在共享信息的证据责任方面持相反态度。按照传统个人账户模式，我们会问：对珀涅罗珀的伤害可以超过海伦的保密权利吗？按照联合账户模式，基因信息尽管是从海伦的血液和医疗记录中获得的，却属于整个家族。珀涅罗珀有权利知道这些信息，因为这对她了解自己的基因组成有着重要的意义。要证明因海伦的利益而不让珀涅罗珀得知DMD基因测试结果是正当的，需要很好的理由。

海伦不仅掌握了自己和儿子的一些信息，同时还掌握了珀涅罗珀和她未出生的孩子的一些信息。海伦知道珀涅罗珀的胎儿有很大可能会患上DMD，但是珀涅罗珀并不知道这些。这种信息的不对称对于珀涅罗珀并不公平。个人账户模式没有将这个事实考虑进去。

在北欧和北美，遗传信息常常挑战了医学伦理学讨论中做出的很多道德假设的个人主义本质。或许我们一直在讨论的案例在其他一些情况下引发了一个更深层次的医疗保密问题。我们在生物和社会的层次上都是彼此联系的。没有人能完全独立于世外。如下章所述，我们彼此间的联系不仅局限于近亲之间，而且是跨越整个世界的。

第八章

医学研究是新帝国主义？

.....一段友善的、仁慈的、宽恕的、快乐的时间。这段时间是漫长的一年中我唯一知道的，男人和女人似乎一同自由敞开他们关闭的心扉，并认为地下的人其实是通向坟墓的下一班乘客，而不是其他旅程中的另一拨生物。

（查尔斯·狄更斯，《圣诞颂歌》）

未来的医学是现在的研究。这就是为什么我们如何分配研究资源与我们如何分配卫生保健资源至少同等重要的原因。但是这不是伦理学讨论的重点问题。大多数有关医学研究的伦理学讨论针对的都是研究应如何被管理的问题。的确，医学研究在很多方面都受到了比医学实践更严格的管理。精读无以数计的医学研究守则后，这样的想法也是可以原谅的：医学研究就像吸烟一样对身体有害；在自由社会，既然医学研究不能被完全禁止，那么为了将它可能带来的危害减到最低，严格的管理是必须的。

严格的管理有历史原因。1946年，一些纳粹医生进行的骇人听闻的实验导致了第一套国际上认同的人类医学研究的守则《纽伦堡法典》的产生。该法典包括十条准则，这些准则被医学专家纳入了《赫尔辛基宣言》，于1964年由世界医学协会第一次出版，最后一次再版是在2000年。《赫尔辛基宣言》有多个合法性不一的产物以医学研究守则的形式出现。这些守则着重于四个主要问题：尊重研究中潜在参与者的自主权，危害的风险，研究的价值和质量，以及正当性。



图24 阅读了大量守则后你可能会认为医学研究跟吸烟一样对身体有害。

考虑到伤害风险，讨论就会很有趣了。守则认为参与者在研究中受到危害的风险应降到最低。即使参与者是完全理解研究风险和利益但却仍然自愿参与的成年人也是如此。尽管最小伤害的定义并不完全清楚，但通常参照在正常生活中厌恶风险的人所设定的标准。换句话说，守则有强烈的家长式作风。



图25 有行为能力的成人为了享受滑翔伞运动可以承担一定的风险，但是为帮助医学研究承担同样的风险是不被允许的。这难道不是对我们基本自由权的侵害吗？

为什么伤害风险在医学研究中比在生活其他领域中更应被谨慎地控制和限制？我们不会禁止滑雪橇、摩托车或悬挂式滑翔机的销售或购买，尽管这些物品会使购买者面临一定风险。为什么医学研究的控制与此不同？

双重标准

这是医学研究的管理强加了似乎与生活中其他领域格格不入的标准的唯一例子。另一个例子是关于提供给参加临床试验患者的信息量的。

对比下面两种情形：

临床病例

医生A在门诊部会见患者B。B患有抑郁症，需要抗抑郁药治疗。有几种略有不同的抗抑郁药供选择。医生A建议B服用一种特殊的抗抑郁药（药物X），他对这种药最熟悉并且这种药也适用于B。医生A告

知了B药物X可能的好处及副作用。但是对其他能开处方的抗抑郁药却只字未提。

临床试验

临床试验是评估医学治疗价值的标准方法。假设目前治疗疾病D的标准方法是使用药物X。现在新药Y刚刚被开发出来。初步研究显示，Y可能对疾病D有治疗作用，而且可能更甚于X。确定哪种药更好的最佳方法是，给一些患者服用药物X，给另一些服用药物Y，然后比较哪一方效果更好。采用试验药物（Y）治疗的患者组被称为试验组。采用传统药物（X）治疗的患者组被称为对照组。两组患者（试验组和对照组）的背景大体相似是十分重要的。如果其中一组有特别严重的患者，试验结果将受到误导。保证两组间没有重大区别最好的方法是采用随机法（“扔硬币”）来把患者分配到每个组，并且采用尽量多的患者。最好的临床试验是大量随机化对照试验（RCTs）。如果某种治疗方法（治疗法Y），例如某种新药，是用于尚未有现行（传统）治疗方案的情况，那么对照组就服用安慰剂——一种模拟药。因此，如果Y是片剂形式的药物，安慰剂也是看起来像含有Y的药片，但是其实里面并不含有有效成分（Y）。这是非常重要的，因为在很多情况下，患者只要相信他们接受了有效治疗，病情就能在一定程度上得到改善。此外，事先知道患者是否接受有效治疗，会使医生在诊断患者是否好转时产生偏倚。因此，让患者和医生都不知道患者属于试验组还是对照组是非常重要的。

研究案例

一项随机化对照试验正在进行以用于比较两种抗抑郁药：药物X和药物Y。尽管医生A倾向于开药物X，但他并没有很好的证据说明他更倾向于X的理由。确立两种药物的相对有效性和副作用是非常重要的。医生A因此同意询问一些合适的患者是否愿意参加试验。医生A在门诊部会见B。B患有抑郁症，是试验的合适人选。为了遵守研究伦理学守则规定的标准，医生A必须获得B参加试验的有效同意书。他必须告知B试验的内容及目的。他也必须告知B有两种药物X和Y，并且开

哪种药物将会是随机选择的。

在研究案例中，守则和研究伦理委员会（也被称为制度评估委员会）要求医生A告知B两种药物的信息和开处方时的选择方法。在临床病例中这种标准并不是必须遵守的。这种差别正当吗？如果正当，那么显然两者的标准不同。如果不正当，那么我们就在操作“双重标准”——标准是不同的并且这种差别并不正当。双重标准是不一致的一个例子。这告诉我们至少有一种标准需要被改变。

第三世界的医学研究

这是本章我想着重讲的第三个关于不同标准的例子。准确地说，这不是研究和日常生活之间的比较，也不是研究和医学实践之间的比较，而是富国研究和贫国研究之间的比较。

国际医学科学组织委员会在其1993年的守则中列出了以下原则：

无论研究工作在何处开展，人类的研究伦理学意义在原则上是相同的：尊重个人尊严、尊重社会和保护人类的权利和福利。

《新英格兰医学杂志》的前编辑玛西娅·安吉尔写下了以下的话：“世界上任何地方的人类应该被相同数目的伦理标准保护。”以下的研究打破了这个公平原则吗？安吉尔认为是的。

在贫国预防艾滋病病毒传播给婴儿

人类免疫缺损病毒（艾滋病病毒）会引发艾滋病。感染了艾滋病病毒的怀孕妇女可能将病毒传给她的孩子，这就是“垂直传播”。用齐多夫定（被称为ACTG 076疗法）治疗被感染的怀孕妇女会减少垂直传播的概率。疗法包括怀孕期间口服齐多夫定，分娩时静脉注射齐多

夫定和进一步给新生儿服药。这种疗法花费昂贵，在贫穷国家不可能普遍适用。一种更便宜但是更有效的疗法将可以潜在地预防贫国大量婴儿感染艾滋病病毒。如果没有更便宜的疗法，在贫国就没有可用于预防艾滋病病毒垂直传播的疗法。



图26 控制国际医学研究的“伦理守则”会减缓贫国有效疗法发展的进程吗？

1997年ACTG 076疗法在美国被定为标准疗法，因为它是唯一被证明有效的疗法。只包括口服齐多夫定的一种更便宜的疗法曾被认为

是有效的。

在贫国可能实施的两种试验设计在科学上是合理的。第一种是用安慰剂与较便宜的疗法作比较。第二种是用昂贵疗法（ACTG 076疗法）与较便宜的疗法作比较。第一种设计的目的在于回答：便宜的疗法比什么都不做（安慰剂）要好吗？第二种设计在于回答：便宜的疗法和贵的疗法一样有效吗？在这个例子中，在贫国引进昂贵疗法作为标准疗法是不现实的，因此关键问题是：便宜的疗法比什么都不做好吗？采用第一种（安慰剂）设计能更迅速地回答这个问题，牵涉更少的病人，也更便宜。这种设计已经由富国出资在贫国实践了几次。

大家普遍认为，治疗试验中的对照组应该接受标准治疗（与不参加试验的人相比，他们不应该由于参加试验而受到损害）。如果参与了一个在英国或美国的治疗试验，这个试验用于评估一种可能有效的降压新药，你将接受新药或者到目前为止最好的疗法。你服用的不会是安慰剂。给安慰剂将是不道德的，因为已经有有效的疗法了。

因此，援助国（美国）因为标准疗法在本国是昂贵的疗法（ACTG 076疗法）而采用比较便宜的用安慰剂做对照的疗法试验，是不道德的。因此基于平等原则，很多评论家认为在贫国开展用安慰剂做对照的研究是不道德的：这是双重标准。进一步说，这种研究违反了《赫尔辛基宣言》，此宣言中声明疗法研究中的对照组应接受目前最好的治疗。



图27 赫尔辛基：《赫尔辛基宣言》为管理世界范围内的医学研究提供了核心伦理学原则。

但是这个观点也有强有力的反证。如果试验在富国进行，那么让病人接受安慰剂治疗就是错误的，因为在正常临床实践中他们可以接受有效治疗。此外，人们已经知道有效治疗比安慰剂要好。现在考虑一下贫国的情况。在正常临床实践中患者不会接受任何治疗。确实，许多感染了艾滋病病毒的怀孕妇女不会有卫生保健。《赫尔辛基宣言》中声明的原则（对照组应接受目前最好的治疗）语意不明。目前最好的治疗是指世界上最好的，还是开展研究的国家中最好的？那些相信在贫国用安慰剂做对照是不道德的人，认为负责任的伦理委员会不应该允许此类试验。但是没有试验，贫国就没有人能接受预防垂直传播的治疗。因此，在采用安慰剂做对照的试验中，没有人会接受更差的治疗，而一些人（接受新疗法的人）可能接受更好的治疗（尽管在试验结果出来之前我们不知道新疗法是否有效）。这与在富国开展安慰剂对照实验形成强烈对比，因为在那样的情况下，服用安慰剂的人与不参与试验的患者相比病情会恶化。简单的说，没有人会在贫国开展的安慰剂试验中受害，而一些人则会受益。

上述论证的结论是，总的来说，在贫国进行安慰剂对照试验对人

民更有好处。因为这个试验对发展贫国能负担得起的预防垂直传播的疗法有利，贫国的人最终也能受惠。如果试验因为对于贫国人民不公平、不道德而被禁止，那么贫国人民的状况将会更糟。如果公平治疗意味着完全没有治疗，那么给我不公平的治疗吧。

反对的人也许会说，尽管有安慰剂对照试验比没有试验要好，但是使用昂贵疗法做对照更好。但是这会花费更多。谁来付钱？也许富国的人应该付更多的钱给贫国，但是这是否应强加给研究的资助者呢。同样，资助的钱用于向试验对照组提供昂贵的艾滋病病毒治疗是否最合适也未可知。多余的钱或许更适合用于其他地方——比如更有益于贫国人民健康的地方。

总的来说，安慰剂研究不是不道德的——没有人从中受害而有一些人从中受益。如果不开展研究，贫国人民的状况将会更糟。上文提到的《赫尔辛基宣言》中陈述的原则应被理解为，对照组应接受在开展研究的社会中最好的治疗，而不是世界上最好的治疗。关于贫国人民低水平的卫生保健有一个道德问题——这是公正的主要问题。但是这个问题需要政府和工业来解决。这种潜藏在深处的根本性的不公平不应该被用于阻碍总体上能使贫国人民受益的研究。

我提出了两种相反的观点：

1.在贫国的临床试验中用安慰剂做对照是不道德的，因为这样做在富国被认为是不道德的，伦理委员会不应该允许这样的试验发生。

2.尽管不理想，用安慰剂做对照不是不道德的，伦理委员会允许这样的试验是正确的。

持有第一种观点的人似乎是天使的化身，他们大胆地声称身在富国的我们不应该以不同的方式对待贫国的人民。第二种观点以理性论证的尖刀割开了我们的仁慈心，告诉我们那是被误导的。当理性论证与仁慈本性相违背时，我们应该怎么做呢？答案肯定是：重新检查我们的本性和论证。为什么第一种观点是天使的观点？因为我们感觉这样对待比我们条件差的人就如同我们会受到同样对待。如果按照第二

种观点行动，我们会感觉像在剥削穷人。但是对第一种观点的批判似乎是合理的：如果严格在贫国设定与富国同样的标准，我们作的决定（停止研究）将会剥夺的正是我们想要公平对待的那些人的利益。

走出这个僵局的关键是词组“剥削穷人”。人们能从某些东西中获益但仍然被剥削。想一想在拉美被跨国公司雇佣的低工资的咖啡豆采摘工人，没有这种雇佣关系，他们的情况会更糟。但是如果公司获得了很多的利润，他们就是在剥削采摘工人。利益应该被公平地分享：这是“公平交易”的定义。我们考虑过的这两种相反观点都太狭隘了。

第一种观点在强调公平问题上是正确的，这与剥削直接相关。但是它错在盲目地运用了一个能有多重解释的原则（对照组应接受最好的治疗）。第二种观点在显示运用原则不符合贫国人民的最大利益上是正确的，但是只考虑了两种可能性。我们需要一个更广泛的观点，该观点的起点在于伦理关切是贫国和富国在财富和卫生保健方面的巨大差距。

对于跨国医学研究而言，这一观点的意义包括：（a）研究的开展应为贫国人民提供合理利益，穷人和富人之间的利益须进行合理分配；（b）为了正确评估贫国的利益怎样能最大化，必须现实地看待什么应在贫国坚持下去；（c）研究者不仅应对贫国参与试验的人负责，也应对更广泛的人群负责。因此公共健康的视角是必须具备的。只注意到研究参与者的最大利益而忽略整个人群，是过分个人主义的。

亨利·福特说过一句著名的话：“历史就像是铺位。”这句话也被说成（尽管不知道是谁说的）：“那些对历史一无所知的人正是被谴责重蹈历史的人。”当前的国际医学研究管理在过去纳粹的阴影下扭曲地发展着。该管理纠结于一个主要问题：保护研究参与者不被滥用。尽管这很重要，但是解决以下这个建设性问题的伦理意义却丧失了：如何把医学研究的好处最大化？在贫国的研究中，现在这个建设性的问题更迫切地需要得到解决。

班纳塔和辛格写道：

因此有必要超越过去的起反作用的研究伦理学。新的、积极的研究伦理学必然将面临最大的伦理挑战——全球健康的极度不平衡。

确实如此。

第九章

家庭医学遭遇上议院

人类从弯曲的木材中被创造出来，这样的木材造不出任何完全直的东西。

（伊曼努尔·康德）

如我们所见，医学伦理学处理的是一些关于生死的大问题。它面临自然和人为的特殊情况：连体婴、疯癫、辅助性生殖、克隆。如果你对医学伦理学的理解都是基于报纸头条的案例，你可能会认为这只是一门怪诞的学科。

在日常医学实践中，即使平常如治疗血压升高，医生对此也要做出伦理价值的判断。例如血压升到多少患者才应接受治疗？普遍的观点可能认为，对于轻度高血压的治疗会防止很多人中风。对个人而言，降低一点点中风风险与治疗的副作用相比，根本就算不上什么。哪些因素应该影响高血压疗法的选择？医生应该透露多少可能的副作用？会有这样的危险：如果提到一些可能的副作用如疲乏，患者会宁愿忍受这些副作用？医生应该接受主要降血压药物厂家的免费晚餐吗？这会不正当地影响他开的处方吗？

在这最后一章中，我想讨论一下多数家庭医生不得不面临的两种情况。道德问题并不源于任何现代技术，而是源于一个对健康专家来说再熟悉不过的问题：家庭成员之间很少享受到简单的、轻松的、持续快乐的关系。20世纪50年代以来的广告也许会让你期望这种关系。



图28 伦理学问题来源于日常医学实践。

16世纪的散文家蒙田，一个写男性阳痿如同写教育孩子一样自如的男人，在他书房的木梁上刻有57条格言。其中包括泰伦斯的一条大胆陈述，该陈述或许应该被刻在医生的听诊器上：“人性的东西我都不陌生。”尽管很难实现，但是对那些工作目的是帮助人们渡过难关的医生来说是有价值的鼓励。对人性弱点的容忍（也许甚至是偏爱——康德的人性曲木说）对健康专家来说是重要的美德。

人生就像是一匹用善恶的丝线交错织成的布；我们的善行必须受我们的过失的鞭挞，才不会过分趾高气扬；我们的罪恶又赖我们的善行把它们掩盖，才不会完全绝望。

当家庭医生面临以下情形时应如何做呢？

案例：痴呆

C先生是一位患有痴呆和慢性肺病（慢性阻塞性肺病）的70岁老人，他在家由72岁的老妻照顾。由于经常性的胸腔感染，他需要抗生素治疗；由于肺部疾病，他在家需要输氧。最近一次胸腔感染用抗生素药片没有起到很好的效果，他的整体状况在恶化。他吃不下东西，喝得也很少。在医院的治疗下，包括静脉注射抗生素和物理疗法，他有可能从这次的感染中恢复过来，尽管以后还会发生类似的感染。因为他不善于适应变化的环境，所以以往住院的经历使他痛苦不堪。然而他的妻子认为他应该住院以接受最充分的治疗。

假设你是医生，你认为C先生留在家治疗更符合他的最大利益，而且也更舒服。他有可能很快会在家里死亡，但是不管怎样，几个月后他总会死亡。由于痴呆，他现在的生活比以往要乏味得多。以他这种状况，再多活几个月并不值得，特别是考虑到入院将会给他带来的痛苦。

你认为对他来说留在家最好，他的妻子想要他住院。你会如何选择？



图29 在家里还是医院？谁来决定？怎样决定？

在这种情形下，有几种通常的变化。

变化1

C先生的妻子同意你的观点，认为让C先生留在家最好，但是跟他们住得很近的女儿则坚持父亲应该去医院以尽量争取从这一阶段的感染中恢复过来。C先生看起来部分被女儿说服了，或者说有点被胁迫的意思。

变化2

你是医生，你认为如果C先生去了医院，他将会恢复到通常的健康水平并再活上一年或更久。你认为他的生活虽然由于痴呆而受限制，然而仍是快乐的。这部分是由于他的妻子将他照顾得非常好。你认为去医院最符合他的最大利益，但是他的妻子说不想他从家里搬走。她想要看护他，即使他不久将要死亡。或许这也是他想要的。

在这两种情形下，你应该如何判断怎么做是正确的呢？在本书中，我已经强调了理性分析。这种方式要求首先判断出哪些问题是重

要的。例如，此案例及其变化中提出的一些问题如下：

1.C先生自己是否能形成并表达观点。这主要取决于痴呆造成的损害程度。

2.如果C先生目前不能形成观点，是否有可能对其在这种情形下的需求做出判断？

3.C先生的最大利益是什么？如果C先生自身能做决定，那么他关于什么是自己最大利益的看法应该取胜，但是如果他不能为自己做决定，医生就必须提出怎样做最符合C先生的最大利益。这也许是一个难题。是否有这种危险：医生相信由于痴呆，C先生目前的生活不值得再过下去，因此舒适地留在家里对他更好？或者危险是反方面的：医生认为治疗感染使C先生活下去是必要的。健康人要如何判断痴呆患者的感觉呢？

4.医生是应该将C夫人的最大利益也考虑进去，还是应该只着眼于患者的最大利益？

5.因为C夫人是近亲，她是否有权利决定应该对C先生做什么呢？

6.在家庭内部有不同意见的案例中（例如C夫人和她女儿意见不同），医生是否应该偏重于一个人的意见，例如C夫人的意见？在什么样的情况下或基于何种理由可以这样做呢？

以上列出的问题只是分析的开始。之后问题将上升到如何平衡不同方面，但是从这样的分析开始有着绝好的意义。

另一种分析方法是谈判。很多临床医生不是先开始分析而是先开始讨论。这些医生会先开始问C夫人为什么她认为C先生应该住院。对这些医生来说，重要的是了解所有关系者的需要、愿望和观点，避免冲突，力求达成一致决定；当然这不可能总能实现，但是如果有技巧和耐心，这种方法经常能奏效。换句话说，这种方法牵涉到主要人物之间的谈判。这是一种我们在日常生活中所熟悉的方式，就像很多家庭决定在星期日下午做什么一样。

运用分析和谈判来作决定的区别并不是绝对的。两者都需要分析和讨论。但是它们是不同的。谈判给医学伦理学引入了一种我在本书其他部分尚未谈到的观点。让我自嘲一下，本书的大部分内容将医学伦理学视为通过推理研究出正确行为的课题。推理过程会很复杂，其中涉及多种方法。不同的问题需要不同的工具。但是此观点从本质上将医学伦理学视为一项个人主义事业：由个体来决定该做的正确的事情。谈判方法认为医学伦理学——实际上对一般伦理学也适用——本质上为人与人之间交流的过程。

当患者尚未成年时，健康专家与患者家庭接触的方式更加复杂。现在我将考虑另一种家庭医生熟悉的情形：15岁怀孕女孩的案例。

案例：15岁怀孕少女

一个15岁少女在学校朋友的陪同下胆怯地来咨询她的家庭医生，她觉得自己怀孕了。检查显示确实如此：怀孕大约10周。她想要流产，并且坚决不想让父母知道。

家庭医生当然应该跟她交谈，尽管有一个直接问题：她朋友是否应该在场。有了支持和善意的关怀，怀孕少女也许会同意其父母参与讨论。即使这样，医生也会面临伦理难题，例如有关流产本身的大量问题。假设该医生对流产有强烈的道德抵制，但在他工作的国家，这种情形下的流产是合法的。如果少女及其父母都要求他推荐妇科医生做流产手术，医生该怎么办？如果要试着说服家庭成员改变主意，他应该要有多少说服力？或者只是基于他的道德责任将问题告诉他们让他们自己决定？

因此，在此案例背后潜藏的复杂问题包括流产的伦理问题和当医生面临专业职责和个人伦理观的冲突时应该怎么做。

但是这两个问题都不是我想强调的。我想关注的是在父母不知道的情况下，医生是否应该介绍少女做流产手术。女孩有保密的权利吗？父母有权知道吗？



图30 一个15岁少女怀孕了，但是不想让她父母知道。医生应该替她保密还是告诉她父母？（图为模特）

修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》写于公元前5世纪，对那些喜欢实践推理的人来说，这是一本珍贵的收藏品。在对邻国发动战争前，雅典城民需要能站得住脚的论证——这与现代吵闹的民主政治多么不同。每一方都有时间论辩而不被打断。在高级法庭的法律判决中，我们仍然能看到这种标准的伦理推理的口头传统。

对于16岁以下的孩子，父母的权利和医学同意书是英国法律判决的核心：吉利克案例。



图31 a 修昔底德的胸像。



图31 b伦理推理的口头传统在写于2500年前的修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》中得到了绝妙的展示；这一传统至今还很好地保留着，现在还能在英国上议院中找到。

吉利克案例

事实

在英国，20世纪80年代初负责国家医疗保健服务（NHS）的政府部门——卫生和社会安全部（DHSS）——向医生发表了关于家庭计划服务的书面建议。这个建议包括两条陈述。

（a）如果医生为了保护一个16岁以下少女免受性交的有害影响而给她开避孕药，这是不违法的。

（b）正常情况下，医生只能在父母的同意下给16岁以下的少女开避孕药，并且应该劝说少女让她的父母知道。然而，在例外情况下，如果医生的临床判断认为开避孕药处方是必要的，可以在不经咨询父母或得到他们同意的情况下开药。

平民维多利亚·吉利克夫人曾寻求这样的保证：当她的女儿们在16岁以下未经她知道并同意时不能被给予避孕药。NHS的相关权威人士拒绝给予这样的保证，声明问题部分在于医生的临床判断。吉利克夫人因此以未经父母同意允许医生向16岁以下少女提供避孕药的建议是违法的为由，对DHSS采取了法律行动。

案件最终在英国最高法庭（相当于美国最高法院）——上议院开审。五位法官听审了案子。法官们没有达成一致意见。最终决定采取少数服从多数的办法。每一位法官递交他的判决，给出他的决定及其理由。法官们回答的是何谓正确的合法立场，而不是这个问题：什么是伦理上正当的？尽管如此，该判决仍是极好的伦理学推理案例。

判决

布兰顿勋爵

布兰顿勋爵站在吉利克夫人这边。事实上他走得更远。他总结，即使在父母知情并同意的情况下，给16岁以下少女开避孕药也是违法的。他的论证概括如下：

1.法律事实是一个男人与一个16岁以下少女发生性关系，即使是在该少女的同意下，这也是违法的（依据英国法规）。

2.鼓励或协助犯罪也是犯罪行为。

3.给少女开避孕药或给予避孕建议涉及鼓励少女与男人发生性关系。这等同于鼓励犯罪。

4.一些人也许会争辩说，有些少女不管是否有避孕药都会发生性行为，在这种情况下开避孕药并不是鼓励性行为。但这是错误的，原因有两条。第一，少女寻求避孕药说明她知道不必要怀孕的风险并且潜意识里因此而不想有性行为。因此，布兰顿争辩说，如果给予避孕药，她和她的伴侣会更容易“纵容他们的欲望”。第二，如果法律允许16岁以下少女在使父母和医生确信不论怎样她都会发生（违法）性关系的情况下取得避孕药，那么她会勒索或威胁父母和医生以实现自己

的目的。布兰顿写道：“法律对于这样的威胁的唯一答案应该是‘等到16岁’。”

坦波曼勋爵

坦波曼勋爵也支持吉利克，尽管他持有的观点与布兰顿勋爵不同。他认为，如果医生和父母都认为16岁以下少女持有避孕药符合她的最大利益，那么这就不一定是违法的。他相信当一个少女不能被阻止发生违法性行为的时候，提供避孕药是为了帮助避免不必要的怀孕而不是鼓励或协助违法行为。

但是他认为，在没有父母的同意下，医生不具备提供避孕药的临床辨别力。他的观点有四个论据。

1.16岁以下少女不能保证会避孕。他写道：“我怀疑16岁以下少女是否能就……性行为给出合理的判断。”他给出法律方面的理由来支持此观点。他论辩说，既然男人即使在16岁以下少女的同意下与其发生性行为都是违法的，法律必须认为这样的避孕保证是无效的。

2.没有来自父母的信息，医生永远不能正确地判断提供避孕药是否符合少女的最大利益。

3.父母的职责之一是通过劝导、利用家长的权威或者向相关男人施压来保护其子女免于违法性行为。如果医生没有通知父母就提供避孕药，那么他在干扰父母实施职责的能力。

4.父母由于身为父母有权知道。

……最了解少女和最能影响少女的父母有资格实施控制、监督、指导和建议的家长权利，以便在可能的情况下，使少女在年龄更大之前避免性行为。

对医生来说，为少女保密“将会构成对父母做决定的权利”以及“通

过控制、指导和建议影响少女行为的家长权利构成违法干涉”。

“对一个16岁以下少女来说有很多事要实践，”他说，“但是性并不是其中之一。”我想他可能指的是钢琴练习。两位法官偏向吉利克了，还剩三位。

弗雷泽勋爵

弗雷泽勋爵不同意前面两位法官和吉利克的观点，倾向于DHSS的观点。他分离出了争论的三个方面。

1.16岁以下少女是否具有有效同意避孕建议及治疗的法定能力。

2.未经父母同意向16岁以下少女提供这样的建议和治疗是否侵犯了父母的权利。

3.未经父母同意向16岁以下少女提供这样的建议和治疗的医生是否要承担刑事责任。

他逐一考虑了这些问题。在是否有法定能力提供有效同意的问题上，弗雷泽勋爵考虑了大量的立法条律，总结出没人提供过合法依据来证明16岁以下公民缺乏签署医学治疗同意书的能力，包括避孕药治疗。从坦波曼勋爵的论证中，他得出了相反的结论。他争辩说，“16岁以下少女能充分有效地同意性行为，使得与其发生关系的男性并不构成强奸罪”（尽管他还是犯了轻一点的罪）。

弗雷泽勋爵争辩说，父母控制孩子的权利的合法基础在于

为了孩子的利益，并且这些权利只在它们使父母尽到了对孩子的责任时才是正当的.....实际上父母对孩子的控制程度因为孩子的理解力和智力而存在着相当大的差异，在我看来，法庭不承认这些事实是非常不现实的。社会习惯改变了，法律也应该随之改变，事实上当主要变化发生时，法律确实也变化了。

在考虑了以上多种判决后，弗雷泽勋爵继续写道：

一旦父母相对未成年孩子的绝对权威被禁止，上述问题的解决不能再依赖于特定年龄段绝对的父母权利的实现。解决方法依赖于对什么是特定孩子最大福利的判断。没有人怀疑，当然我也不怀疑，在大多数案例中，能对孩子最大福利做出判断的是他们的父母。我也不怀疑任何16岁以下孩子的重要医疗应该有其父母同意才能实施。但是……吉利克夫人……必须证明父母绝对否决权的正当性。但是在某些情况下相对于父母来说，医生对女孩幸福的医学建议和治疗有更好的判断。众所周知，男孩和女孩经常不愿向父母倾诉有关性的问题……可能会有这样的案例……医生觉得……这个少女[16岁以下]没有禁欲的现实可能。如果是那样的情况，强烈希望在这些案例中医生有资格在必要时不经父母同意甚至知晓，向少女提供避孕建议及治疗以保障她的最大利益。

他反驳了布兰顿勋爵所谓的向16岁以下少女提供避孕药或避孕建议的医生因为协助和教唆违法性行为而违反了《性侵犯法案》（1956）。

这取决于医生的意图；涉案医生试图诚实地做符合女孩最大利益的事，而我认为提供避孕建议或治疗的医生不可能抱着犯罪的目的……

斯卡曼勋爵

在16岁以下孩子的能力问题上，斯卡曼勋爵比弗雷泽勋爵考虑得更为具体：

我持有这样的观点：根据法律，父母有权决定未满16岁的孩子是否可以接受医学治疗，在孩子取得足够的理解力和智力能完全明白他们所面临的情况的时候，父母的该项权利即告终止。

他总结说，遵循DHSS的指导不会使医生侵犯到父母的任何权利。

斯卡曼同意弗雷泽的观点。还剩一个观点了。

布里奇勋爵

布里奇勋爵提出了一个其他法官没有直接涉及的问题。他考虑了在存在伦理和社会问题的案例中（正如在审理的这个案件），法律判决的角色。他写道：

如果政府部门.....公布.....在法律中错误的建议，那么法庭.....拥有改正法律错误的权利.....在法律主张与社会和伦理争论混杂在一起的案例中，在我看来，法庭应当尽量克制地实施它的权力，仅限于决定法律主张是不是错误的并避免.....在社会和伦理争论中表达权威观点，因为在此领域中它没有权利作权威评判.....

给了上述警告后，他与布兰顿勋爵持相反意见并同意弗雷泽和斯卡曼勋爵的意见。

DHSS赢了，吉利克输了：三比二。

索引

A

abortion 流产

acne treatments 痤疮治疗

ACTG 076 regimen ACTG 076疗法

active euthanasia 主动安乐死

acts and omissions distinction 作为和不作为的区别

actus reus ('guilty act') 犯罪行为

adoption suitability and assisted reproduction 收养合适性和辅助性生殖

AIDS 艾滋病

Angell , Marcia 玛西娅·安吉尔

anti-psychiatry movement 反传统精神病学运动

antibiotics 抗生素

antidepressants 抗抑郁药

appendicitis 阑尾炎

Archilocus 阿基洛科斯

argumentuMad hominem (bad company fallacy) 人身批判
(错误伴随谬误)

Aristotle 亚里士多德

assisted reproduction 辅助性生殖

adoption analogy 收养的类比

the argument from Nature 自然论证

post-menopause 绝经后

assisted suicide 协助自杀

attempted murder 谋杀未遂

Auden , W.H.W.H.奥登

Australian health care expenditure 澳大利亚的卫生保健支出

autonomy自主权：

patients 患者

research participants 研究参与者

autosomal recessive inheritance 常染色体隐性遗传

B

battery , common law offence of 殴打，普通法的...罪行

Belgium , lawful euthanasia 比利时，法律许可的安乐死

Benatar , Solomon R.and Singer , Peter A.所罗门·R.班纳塔和彼得·A.辛格

beneficence principle 有利原则

Berlin , Isaiah , monism and pluralism 以赛亚·柏林，一元论和

多元论

best interests 最大利益

of children 孩子的

confidentiality and 保密与

and identity problem 与同一性问题

of patients 患者的

of potential children 潜在的儿童的

of society 社会的

blood pressure 血压

Boyes , Lillian 莉莲·博伊斯

Brandon , Lord 布兰顿勋爵

breast cancer screening 乳癌筛查

Bridge , Lord 布里奇勋爵

budget control 预算控制

Bullimore , Tony , rescue of 营救托尼·布利摩尔

C

Canadian health care expenditure 加拿大的卫生保健支出

Cartwright , Dr Samuel 塞缪尔·卡特赖特医生

case comparisons 案例比较：

consistency and 一致性与

medical confidentiality 医疗保密

see also 另见

thought experiments 思维实验

children 孩子：

best interests of 的最大利益

Gillick case 吉利克案例

and parental rights 与父母的权利

potential 潜在的

cholesterol levels 胆固醇水平

clinical trials 临床试验

cloning 克隆

conception 概念

see 见

assisted reproduction conceptual analysis 辅助性生殖的概念分析

confidentiality 保密：

consequentialism 效果论

genetic tests and 基因测试与

personal/joint account models of 的个人/联合账户模式

privacy rights 隐私权

teenage pregnancy 青少年怀孕

consequentialism 结果论

see also 另见

best interests 最大利益

consistency 一致性：

case comparison and 案例比较与

preventative detention 预防性拘禁

contraception 避孕：

Gillick case 吉利克案例

non-identity problem and 非同一性问题与

Council for International Organizations of Medical Sciences
guidelines 国际医学科学组织委员会的守则

Cox , Dr Rupert 鲁珀特·考克斯医生

criminal liability 犯罪倾向

criminality 犯罪行为

and mental illness 与精神疾病

D

Dante Alighieri 阿利盖利·但丁

death 死亡

Declaration of Helsinki 《赫尔辛基宣言》

delaying pregnancy 推迟怀孕

dementia 痴呆

DHSS (Department of Health and Social Security) 卫生和社会安全部

disclosure of information 信息揭露

discrimination and the mentally ill 歧视和精神疾病患者

diseases , classification of 疾病的分类

distribution problem 分配问题

distributive justice 分配公平

DMD (Duchenne Muscular Dystrophy) 杜兴肌营养不良

doctors 医生 :

criminal liability 犯罪倾向

ethical judgments 道德审判

non-identity problem 非同一性问题

respect for patient autonomy 尊重患者的自主权

Dostoevsky , Fyodor 费奥多尔·陀斯妥耶夫斯基

double standards 双重标准

Down's syndrome 唐氏综合征

drapetomania 漂泊狂

Drummond , Edward 爱德华·德鲁蒙德

E

Einstein , Albert 阿尔伯特·爱因斯坦

elderly patients 老年患者：

hospitalization of 的住院治疗

mercy killing 安乐死

empirical form of slippery slope argument 滑坡论证的经验主义形式

equity rights 公平权利

Eubelides 欧布里德

European law on human rights and preventative detention 在人权和预防性拘禁方面的欧洲法律

euthanasia 安乐死

argument from Nature 自然论证

killing as wrong in principle 杀人是原则上错误的

mercy killing arguments 安乐死的论证

‘playing the Nazi card’打纳粹牌

precise definitions of 的准确定义

slippery slope argument 滑坡论证

existence/non-existence 存在/非存在

exploitation 剥削

F

fallacious arguments 谬论

fetishism 恋物癖

foetuses 胎儿：

abnormalities 畸形

abortion 流产

genetic testing 基因测试

Fraser , Lord 弗雷泽勋爵

French health care expenditure 法国的卫生保健支出

G

genetic abnormalities 遗传畸形

genetic testing 基因测试

paternity 父子关系

personal/joint account models 个人/联合账户模式

genetics 遗传学

German health care expenditure 德国的卫生保健支出

Gillick case 吉利克案例

GMC (General Medical Council) confidentiality guidelines 综合医学委员会有关保密的指导方针

guilt 犯罪

H

health care resources 卫生保健资源

budget control 预算控制

distributive justice 分配公平

fertility treatment 人工授精

rule of rescue 施救准则

value of life and 生活价值与

heart attacks 心脏病

Hegel , G.W.F.G.W.F.黑格尔

Herodotus 希罗多德

HFEA (Human Fertilization and Embryology Act) 《人工授精和胚胎学法》

high blood pressure 高血压

hip replacements 髋关节置换

Hippocratic Oath 希波克拉底誓言

Hitler , Adolf 阿道夫·希特勒

HIV (Human Immunovirus) trans-mission 艾滋病病毒传播

homosexuality 同性恋：

argument from Nature 自然论证

medical status debate 医学地位的争论

hospitalization 住院治疗

see also 另见

preventative detention 预防性拘禁

House of Lords 上议院：

Gillick case 吉利克案例

McNaughten rules 麦克诺顿规则

Human Fertilization and Embryology Authority 人工授精和胚胎
管理局

human rights of patient 患者的人权

preventative detention and 预防性拘禁与

I

Icarus (Brueghel) 《伊卡洛斯》(勃鲁盖尔)

identity-affecting/identity preserving actions 维持/影响同一性
的行为

implied promise theory 默契理论

information disclosure 信息揭露

intensive care 重症监护

intention and foresight 企图与预见

International Classification of Diseases 国际疾病分类

intervention 干预措施

see 见

rule of rescue 施救准则

invalid syllogisms 无效的三段论

involuntary euthanasia 强迫安乐死

isotretinoin 异维甲酸

IVF (in-vitro fertilization) 体外受精 :

analogy with adoption 与收养的类比

the argument from Nature 自然论证

post-menopause 绝经后

J

Jehovah's Witnesses 耶和华见证会

joint account model 联合账户模式

Joyce , James 詹姆斯·乔伊斯

justice 公正 :

distributive 分配的

health care in poor countries 贫穷国家的卫生保健

K

Kant , Immanuel 伊曼努尔·康德

killing 杀人：

acts and omissions 作为和不作为

mercy 安乐

slippery slope argument 滑坡论证

L

law 法律：

on assisted conception 关于协助的概念

B v Croydon District Council Health Authority ruling “B诉克罗伊登区健康管理局”一案的裁决

best interests of the patient 患者的最大利益

and euthanasia 与安乐死

Gillick case 吉利克案例

human rights 人权

killing in the eyes of the 眼中的杀人

on life-extending treatment for children 儿童的生命延长治疗

mental illness 精神疾病

respect for the 对...的尊敬

life 生活：

quality of 的质量

value of 的价值

life-extending treatments 生命延长治疗

life-saving treatments 救命的治疗

life years 寿命年份

logic 逻辑

logical type of slippery slope argument 滑坡论证的逻辑类型

low-wage earners 低工资的穷人

M

manslaughter 过失杀人

McNaughten , Daniel 丹尼尔·麦克诺顿

medical consent 医学同意书

medical research 医学研究

medicine 药物：

clinical trials 临床试验

extra benefit of new 新的额外的利益

randomized controlled trials 随机化对照试验

and rule of rescue 与施救准则

mens rea ('guilty mind') 犯罪意图

Mental Health Act 《精神健康法案》

mental illness 精神疾病

classification of 的分类

criminality and 犯罪行为与

preventative detention 预防性拘禁

mercy killing 安乐死

metacarpal fracture 掌骨骨折

modus ponens 假言推理

modus tollens 否定后件推理

monetary inflation 通货膨胀

monism 一元论

Montaigne , Michel Eyquem de 米歇尔·埃康·德·蒙田

Montesquieu , Charles-Louis de Secondat 查理——路易·德·斯贡
达·孟德斯鸠

morphine 吗啡

murder 谋杀

attempted 未遂的

N

Nature , argument from 自然论证

Nazis 纳粹：

and euthanasia 和安乐死

medical research 医学研究

negotiation 谈判

Negro slaves 黑奴

Netherlands 荷兰

New Orleans Medical and Surgical Journal 《新奥尔良医学和外科杂志》

New Zealand health care expenditure 新西兰的卫生保健开支

NHS (National Health Service) 国家医疗保健服务

Gillick case 吉利克案例

resource distribution 资源分配

and rule of rescue 和施救准则

see also 另见

health care resources 卫生保健资源

No-True Scotsman Move (fallacy) 非真正苏格兰人的举动 (谬误)

non-identity problem 非同一性问题

non-maleficence principle 不伤害原则

non-voluntary active euthanasia 非自主安乐死

Norway health care expenditure 挪威的卫生保健开支

Nuremberg Code 《纽伦堡法典》

O

organ donations 器官捐献

organ transplantation 器官移植

P

pain relief 疼痛缓解

parental rights 父母的权利

Gillick case 吉利克案例

Parfit , Derek 德里克·帕菲特

Parker , M.and Lucassen , A.M.帕克和A.吕卡森

passive euthanasia 被动安乐死

paternity 父子关系：

genetic testing 基因测试

information disclosure 信息揭露

patients 患者：

autonomy 自主权

best interests of 的最大利益

clinical trials 临床试验

confidentiality 保密

elderly 年老的

families of 的家庭

medical ethics principals 医学伦理学的原则

mentally ill 患有精神疾病的 see mental illness 精神疾病

respecting wishes of 尊重...的意愿

rights 权利

Peel , Sir Robert 罗伯特·皮尔爵士

personal account model 个人账户模式

philosophy 哲学

physician-assisted suicide 医师协助自杀

placebos 安慰剂

Plato 柏拉图

Playing God , argument from 扮演上帝的论证

‘playing the Nazi card’ 打纳粹牌

pluralism 多元论

post-menopausal IVF treatment 绝经后的体外受精

potassium chloride 氯化钾

potential children 潜在的孩子

pregnancy 怀孕：

delaying 推迟

identity-preserving/identity affecting actions 维持/影响同一性的行为

prescription drugs during 在...期间开处方

teenage 青少年

vertical HIV transmission 艾滋病病毒的垂直传播

preimplantation genetic testing 胚胎植入前的基因测试

premature death risks 过早死亡风险

preventative detention 预防性拘禁 : for health and safety of patient 为了患者的健康和安全

for society 为了社会

prison sentences 监禁

privacy rights 隐私权

Proust , Marcel 马塞尔·普鲁斯特

psychiatric hospitals 精神病院

Q

quality of life 生活质量

R

rational analysis 理性分析

Rawls , John 约翰·罗尔斯

RCTs (randomized controlled trials) 随机化对照试验

reasoning 推理 :

methods of 的方法

from principles 源自原则

recessive gene disorders 隐性基因紊乱

reflective equilibrium 反思平衡

regulation for medical research 医学研究管理

religious beliefs 宗教信仰

renal dialysis 肾透析

cost of 的费用

quality of life 生活质量

rule of rescue 施救准则

statins and 他汀类与

reproductive choice 生殖选择

rescue operations 营救

research 研究

see 见

medical research 医学研究

health care resources 卫生保健资源

respect for the law 尊重法律

respiration 呼吸

retributive justice 惩罚性公正

rights 权利

confidentiality 保密

parental 父母的

patients 患者

preventative detention and 预防性拘禁与

privacy 隐私

risk of harm 伤害的风险

risk of premature death 过早死亡率

rule of rescue 施救准则

S

Scarman , Lord 斯卡曼勋爵

schizophrenia 精神分裂症

science 科学

screening tests 筛查

Sexual Offences Act (1956) 《性侵犯法案》(1956)

Shakespeare , William 威廉·莎士比亚

slippery slope argument 滑坡论证

empirical form of 的经验主义形式

logical type of 的逻辑形式

Smith , Zadie 扎迪·史密斯

smoking 吸烟

Socrates 苏格拉底

sorites paradoxes 连锁推理悖论

statins 他汀类

statistical intervention 统计学上的干预措施

strokes 中风

suicide 自杀

Switzerland 瑞士

syllogisms 三段论

T

Templeman , Lord 坦波曼勋爵

Ten-Leaky-Buckets Tactic (fallacy) 十漏桶策略 (谬误)

Terence 泰伦斯

Third World , medical research in 第三世界的医学研究

thought experiments 思维实验

acts and omissions distinction 作为和不作为的区别

family relationships 家庭关系

mercy killing 安乐死

non-identity problem 非同一性问题

rule of rescue 施救准则

Thucydides 修昔底德

Tolstoy , Leo 列夫·托尔斯泰

top-down reasoning “自上而下的”推理形式

trust 信任

U

United Kingdom 英国：

Gillick case 吉利克案例

health care expenditure 卫生保健支出

House of Lords votes against euthanasia 上议院否决安乐死

Mental Health Act 《精神健康法案》

United States 美国：

classification of mental disorders 精神障碍的分类

health care expenditure 卫生保健支出

paternity tests 亲子鉴定

physician-assisted suicide 医师协助自杀

US Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 《美国精神疾病诊断和统计手册》

utilitarianism 功利主义

V

valid syllogisms 有效的三段论

value of life 生活价值

voluntary active euthanasia 自主的安乐死

W

welfare maximization 利益最大化 : assisted reproduction and
辅助性生殖与

medical research 医学研究

and non-identity problem 与非同一性问题

World Medical Association 世界医学协会

Z

zidovudine 齐多夫定

A Very Short Introduction

牛津通识读本

亚里士多德的世界

Aristotle

[英国] 乔纳森·巴恩斯 / 著
史正永 韩守利 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

亚里士多德的世界 / (英) 巴恩斯 (Barnes , J) 著 ; 史正永 , 韩守利译.——南京 : 译林出版社 , 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文 : Aristotle : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2974-1

I.① 亚... II.① 巴... ② 史... ③ 韩... III.① 亚里士多德 (前384 ~ 前322) - 哲学思想-研究 IV.① B502.233

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133562号

Copyright © Jonathan Barnes 2000

Aristotle was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 亚里士多德的世界

作 者 [英国] 乔纳森·巴恩斯

译 者 史正永 韩守利

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2000

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2974-1

目录

序言

第一章 其人其著

第二章 一位公众人物

第三章 动物学研究

第四章 收集论据

第五章 哲学背景

第六章 学科的结构

第七章 逻辑学

第八章 知识

第九章 理想与成就

第十章 实在

第十一章 变化

第十二章 因

第十三章 经验论

第十四章 亚里士多德的世界图景

第十五章 心理学

第十六章 证据与理论

第十七章 目的论

第十八章 实践哲学

第十九章 艺术观

第二十章 死后的影响

亚里士多德年表

索引

返回总目录

序言

顾肃

人类在其历史发展的过程中积累起了各种各样的智慧，各个国家、地区和时代的人们都作出了自己的贡献。其中，古代希腊的科学和哲学的思想成果就相当辉煌灿烂，一直到今天，人们仍然可以看到其重要的影响。

亚里士多德正是古代希腊科学和哲学的集大成者，第一个百科全书式的人物。他在自然哲学、形而上学、认识论、逻辑学、伦理学和政治学等领域都进行了系统的研究和阐述。可以说，不了解亚里士多德，就无法了解古代希腊人的智慧成果。今天，人们在讨论各种哲学和伦理的问题时，也会一再地引用到亚里士多德。正是因为他博大精深的思想和浩如烟海的著述提出并且总结了许多问题，他为后来西方思想的发展奠定了重要的基础。所以，有西方哲学家说，整个今天的西方哲学都不过是古代希腊柏拉图和亚里士多德思想的注释。此言虽然概括得有点过分，有些厚古薄今的味道，但从一个角度告诉人们，古代希腊这两位哲学大师伟大的思想贡献。

英国哲学家巴恩斯所写的这本《亚里士多德的世界》，篇幅虽然不大，却用简洁明快、凝练概括的语言，全面地介绍了亚里士多德的生平事迹，以及在科学和哲学各个领域作出的重要贡献。让我们读后对于亚里士多德其人其著其思想有一个系统的了解。而且，作者根据现有的研究成果和自己的理解，向我们呈现了一个与我们传统的看法有所不同的亚里士多德。

的确，亚里士多德的众多作品并不容易阅读，因为其中的大部分是其个人的讲稿，并不是精心修改成的系统阐述的著作。本书作者在此建议我们一个好的阅读方法：“拿起一本专题论文时把它看做一组讲稿，设想自己要用它们讲课。你必须扩展和阐述其中的论点，必须使过渡显得清晰；你可能会决定把一些段落转换成脚注或留做下次讲

课用。”用这种身临其境的解读方法可以发现亚里士多德思想的发展脉络，理解他的研究成果何以用如此这般的方式来阐述。而这样的解读和理解恰恰可以让我们从亚里士多德那里汲取灵感，为研究和解决今天的问题进行创造性的思考。

亚里士多德哲学思想的一个显著特点是中庸之道，这不仅是他所信奉的伦理原则之核心，也是他思想方法的一大特色。他在提出和阐述一种思想和原则时，通常先众采各家之长，表述几方面的看法以后，再提出自己的见解。许多时候，他把前人和同时代哲学家的成果加以综合，提出全面系统的理论，比如他认为，哲学研究的对象是实在本身或实体，而这实体首先是指独立存在着的个别事物。他在实体学说的基础上探讨了事物生灭变化的原因，把它们归结为四种：质料因、形式因、动力因和目的因（即所谓“四因说”）。在此基础上，他进一步把四因归结为形式和质料两个方面，指出所有事物都是形式与质料的统一，但二者在事物形成过程中所占的地位和所起的作用不同。这些论述是对前人和同时代哲学家思想的总结，但又不是简单的凑合，而是有机的综合和统一。在认识论上，亚里士多德一方面认为认识起源于感觉，而感觉是外物作用于感官的结果，强调经验在认识中的作用；另一方面又强调理性的作用，并承认有不死的理性灵魂。总之，他不是坚守一个极端，而是尽量全面地论述问题。当然，在某些方面，他带有折衷主义的倾向。这种思想方法，把亚里士多德与他的老师柏拉图区别了开来。柏拉图通常是持守一个理想化的理念模式，然后内在一致地进行论述。正因为如此，柏拉图成了西方思想中刚性哲学的代表，他是理想主义思想的典型，而亚里士多德则是所谓柔性哲学的祖师爷，是现实主义思想的大师。

亚里士多德是形式逻辑的奠基者，第一次把形式逻辑变成系统的科学，他的众多论述都建立在三段论的基础之上，从而也为后来西方科学和思想的发展奠定了坚实的逻辑基石，严格的三段论的思维训练成了此后西方理论自然科学和社会科学发展的重要方法论的基础。亚里士多德也是伦理学大师，他在诸多著述中反复强调理性原则，主张中庸之道，提倡过有德性和静观的生活，甚至他的幸福观也建立在理性和智慧的基础之上，认为只有追求哲学智慧的人才是最幸福的。他

从多个角度阐述过度和不及都会败坏人的德性，唯有适度才能造就德性。一直到今天，西方伦理学中关于德性的学说，特别是近年社群主义者关于恢复和追寻德性的论述，也以“回到亚里士多德”为主旨，由此足见亚里士多德思想的远见和深远影响。在政治领域，亚里士多德也是政治学的开山祖，他强调人是天生的政治动物，从主张少数贤人的政治转向赞成立宪共和政体，即一种介于三种正常政体之间并吸收其各自优点的混合政体。他提出最好的政治社会是由中等阶级的公民组成的，而法律的统治优于个人的专横统治，这些都被西方政治和社会发展的基本事实所验证，让人不断地回忆起这位大师两千多年前所提出思想之睿智和远见卓识。

本书即从各个方面简明扼要地、全面地论述了作为公众人物和大科学家、思想家的亚里士多德的伟大贡献。把这样一本篇幅不大的书从英文翻译成中文，实属不易，因为涉及的领域相当广阔，专业术语也很多。本书的中文译者作出了认真的努力，追踪亚里士多德所涉及的众多学科领域，在理解的基础上进行翻译。整个中译本表达准确，文句通顺，对于广大读者包括高校师生准确地了解和把握亚里士多德的科学研究和哲学思想，大有益处。特此予以推荐。

2010年1月于南京

第一章

其人其著

亚里士多德逝于公元前322年秋，终年62岁，正是他事业的巅峰时期：作为一位学者，他的科学探索广泛、哲学思索深邃；作为一名教师，他令希腊最聪明的年轻人为之着迷，并激励着他们；作为一位公众人物，他在动荡的年代过着动荡的生活。他像一位智慧巨人，高居于其他古人之上：他之前的人，无人堪比其学识贡献；而后来者，无人敢比其成就。

关于亚里士多德的性格和个性，人们知之甚少。他出身富贵人家，据说是个花花公子，手上戴着多枚戒指，留着时髦的短发。他消化系统不好，据说身材细长，像个纺锤。他是个优秀的演说家，演讲的时候观点明晰，谈话时的论述令人信服。同时，他还有一种讽刺才智。他树敌很多，他们指责他傲慢。但保存下来的亚里士多德遗嘱却表明，他是个有雅量的人。他的哲学著作是客观的、不带个人好恶的，但却表明他对友谊和自足的珍视，表明他在意识到自己在光荣传统中的地位时，对自己的成就又有一份恰当的自豪。也许他更多的是令人尊敬，而不是令人亲近。

对一个传记作家来说，这样的资料显得有些单薄；我们也不希望能像了解艾伯特·爱因斯坦和伯特兰·罗素那样多地了解亚里士多德，毕竟他生活的时代太久了，岁月的深渊已吞噬了他生活的细节。然而，有一件事可以确信无疑：亚里士多德的一生都被一种灼热的渴望，即对知识的渴望驱动着。他的整个生涯和每一个已为人知的活动都证明了一个事实：他先于其他人关注如何促进对真理的探索，如何提高人类知识的总和。

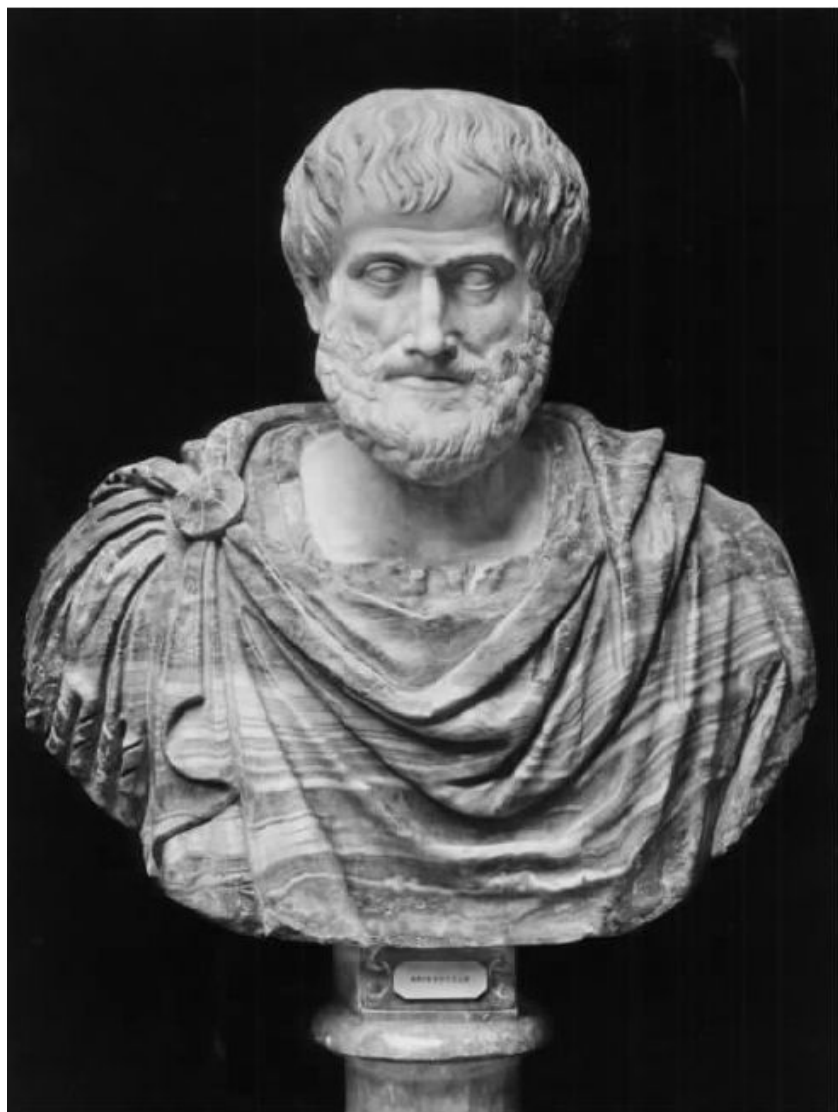


图1 “亚里士多德是个花花公子，手上戴着多枚戒指，留着时髦的短发。”这个半身像的雕刻者——也许是亚历山大大帝命人制作的——则从另一个角度来看他。

尽管他以一种非凡的投入来追求自己的目标，可他并不认为自己拥有非凡的求知欲；因为他曾断言“所有人都有渴望认识（世界）的天性”，还声称：最恰当地说来，我们中的每个人都是以思想来区分的，因此生命——一种完全人类的生命——就是“思想活动”。在其早

期的著作《哲学训词》^[1]中，亚里士多德宣称“智慧的获得是令人愉悦的；所有的人在哲学中都会感到安适，也希望把其他事放在一边，花些时间在哲学上”。“哲学”一词从词源学上讲，指的是对智慧的热爱。在亚里士多德的书中，哲学家不是一个隐居的大学老师，从事着遥远而抽象的思考；而是寻求“人类的和神圣的一切事物的知识”的人。在他后期的著作《尼各马可伦理学》中，亚里士多德论述道：“幸福”——人们认识自己且感觉最旺盛活跃的一种思想状态——存在于一种充满智力活动的生命中。这种生命是不是过于神圣、人类无法企及？不是的，因为“我们不能听命于那些因为我们是人而督促我们思考人类思想，因为我们是凡人而督促我们思考凡人思想的人。相反，我们应尽可能地使自己不朽，尽可能地按我们身上最精细的元素生活——虽然这类元素在体积上很小，但在能量和价值上却比其他任何元素都更伟大”。

一个人的正确目标是仿效众神，使自己不朽；因为这样做就会变成最完全意义上的人，实现最完整的自我。这种自我实现需要他具有求知欲，而这种求知欲是一个人自然而然要具备的。亚里士多德的“幸福”秘诀也许被认为是苛刻的、适用范围狭窄的，而且，他把自己那种热切的求知欲归结于人类的共性，显然过于乐观。但他的秘诀出自于内心：他劝告我们像他自己那样度过我们的一生。

古代的一位亚里士多德传记作者写道：“他写了大量的书，由于他在每个领域都很优秀，我觉得有必要列举一下。”列举单上约有一百五十项，若按照现代的出版方式出版，也许足足有五十卷。这个列举单没有把亚里士多德的作品全部包括在内——实际上，单子上连他现在最有名的两部书《形而上学》和《尼各马可伦理学》都没有提到。列举单上的作品数量庞大，不过更值得注意的是作品涉及的领域和种类，而不是其数量。他列举的标题目录包括：《论正义》、《论诗人》、《论财富》、《论灵魂》、《论快乐》、《论学科》、《论种和属》、《演绎法》、《定义法》、《政治理论讲稿》（计八本）、《修辞艺术》、《论毕达哥拉斯学派》、《论动物》（计九本）、《解剖学》（计七本）、《论植物》、《论运动》、《论天文学》、《荷马问题》（计六本）、《论磁铁》、《奥林匹克运动会的

胜利者》、《格言录》、《论尼罗河》。作品中有探讨逻辑的，有谈论语言的，有阐释艺术的，有剖析伦理学、政治和法律的，有讨论法制史和知识史的，有谈论心理学和生理学的，有谈论包括动物学、生物学、植物学在内的自然史的，有谈论化学、天文学、力学和数学的，有探讨科学哲学的，有探讨运动、空间和时间之本质的，有探讨形而上学和知识理论的。随便选择一个研究领域，亚里士多德都曾辛勤耕耘过；随便说出一个人类努力探索的方面，亚里士多德都曾经论述过。

这些作品中，不足五分之一保存了下来。但幸存下来的这一小部分包含了他研究的大部分内容。尽管他生平的大部分作品遗失了，我们仍能获得他思想活动的全貌。

现存著述中的大部分当初也许并不打算供人阅读；因为当代所保存的这些专题论述似乎是由亚里士多德的讲稿组成的。这些讲稿是供自己使用而不是用于公开传播。毫无疑问，讲稿在数年的时间中经过了不断的修改。而且，尽管一些专题论述的结构由亚里士多德自己确定，其他的论述却很明显地是由后来的编辑们拼凑起来的——其中《尼各马可伦理学》就不是一个统一的著作，《形而上学》很明显地是由一组论文组成，而不是一篇连贯的专题论文。有鉴于此，当我们看到亚里士多德作品的风格经常不相统一时，就不足为奇了。柏拉图的对话是精雕细刻的人工作品，语言技巧映衬着思想的微妙。而亚里士多德的大部分作品都语言简练，论点简明。其中可以见到突然的过渡、生硬的重复和晦涩的隐喻。好几段连贯的阐述与断断续续的略记夹杂在一起。语言简朴而有力。如果说论述语言看起来未加润色，部分原因乃在于亚里士多德觉得没有必要祛除这种粗糙。但这只是就部分作品而言，因为在揣摩过科学作品的恰当写作风格之后，亚里士多德喜欢简约。“在每一种教导形式中，都要略微关注语言；因为在说清事物方面我们是这样说还是那样说的，这是有区别的。但这种区别也不是特别大：所有这些事物都是要展示给听众的——这也是为何没有人用这种方法教授几何的原因。”亚里士多德能写出很精美的文章，文笔受到古代读过他未保存下来的著作的评论家垂青——现存的一些作品写得铿锵有力，甚至华丽而富有神韵。但华丽辞藻是无用

的，精美的语言结不出科学的果实来。

如果读者打开亚里士多德的书就想找到对某个哲学主题的系统论述，或想发现一本有条理的科学教科书，难免会很快打住：亚里士多德的专题论述可不是那样的。不过，阅读这些论述也不是枯燥的长途跋涉。亚里士多德有一种活力，这种活力越吸引人就越容易被了解；这些论述毫无柏拉图对话中的掩饰笔法，以一种直接而刻板的方式（或者至少显得是这样）揭示作者的思想。不难想象的是，你能在不经意中听到亚里士多德的自言自语。

最重要的是，亚里士多德的作品是很难阅读的。一个好的阅读方法是：拿起一本专题论文时把它看做一组讲稿，设想自己要用它们讲课。你必须扩展和阐述其中的论点，必须使过渡显得清晰；你可能会决定把一些段落转换成脚注或留做下次讲课用。如果你有演讲才能，会发现幽默自在其中。得承认的是，亚里士多德的作品不仅难读，还令人困惑。他在这里是什么意思呢？这个结论究竟是如何由那些前提推导来的？为何这里会突然出现令人费解的术语？一个古代的批评家曾声称“他用晦涩的语言来迂回绕过难以阐述的主题，以此避免别人的反驳——就像章鱼喷射黑墨一样，使自己难以被捕获”。每个读者有时都会把亚里士多德看做章鱼。但令人懊恼的时刻没有欢欣的时刻多。亚里士多德的论述给读者提出一个特殊的挑战；一旦你接受挑战，就不会再读其他形式的论述了。

【注释】

[1] 原文Exhortation to Philosophy，笔者译为《哲学训词》。——译注

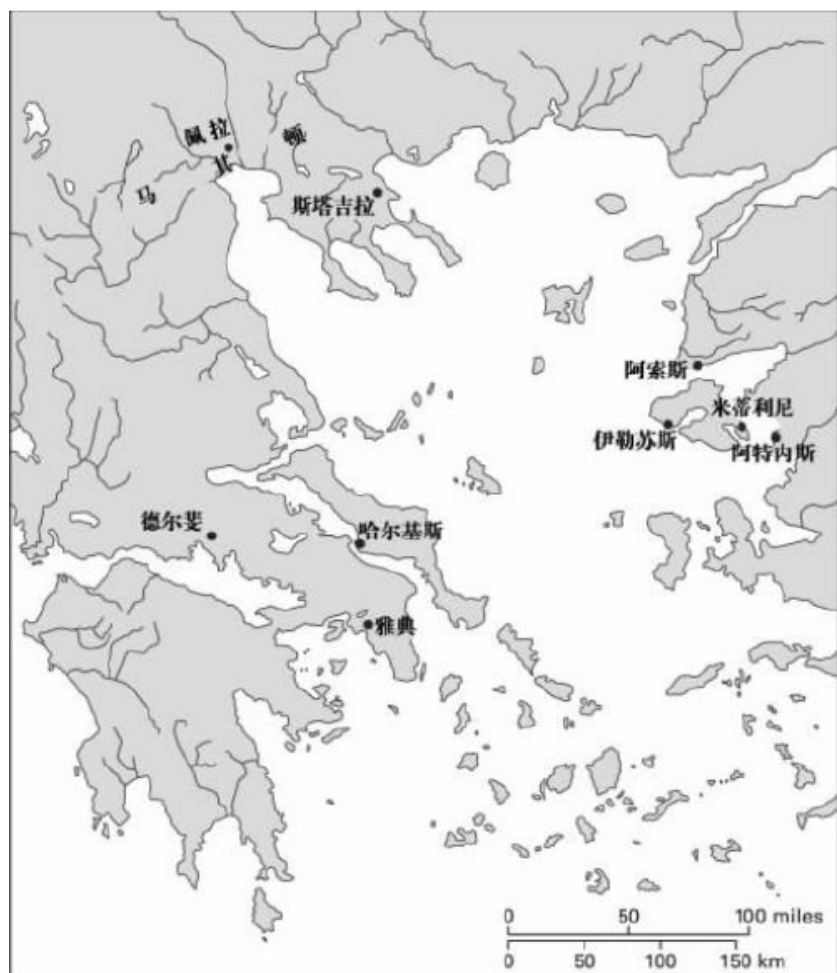
第二章

一位公众人物

亚里士多德不是隐者：他所推崇的沉思冥想不是躺在扶手椅里或窝在象牙塔里进行的。他从未从政，但却是个公众人物，经常实足地生活在公众的视野里。不过，公元前322年春，他隐居到哈尔基斯的埃维亚岛，在那里有他母亲家族的财产；在生命的最后几个月，他为自己的孤独而感到悲伤。

之前的十三年，他住在希腊的文化之都雅典。在雅典期间，他定期地在吕克昂^[1]（Lyceum）教课。因为他认为知识和教书是不可分割的。他自己的研究经常与他人以研究小组的形式一起完成；他将自己的研究结果与朋友和学生交流，从不把它们看做自己的私人宝藏；毕竟，一个人除非能将自己的知识传递给他人，否则就不能宣称自己懂得了一个学科领域。而且，教书是有知识的最好证据，也是知识的自然展示。

吕克昂有时被称做亚里士多德的“学校”；人们也很容易把它想象成现代大学的一种，想象成具有作息表、课程课目和教学大纲，组织学生入学和考试，并进行学位的授予工作。但吕克昂不是私立大学：它是个公共场所——是一个圣殿、一所高级学校。一个古老的传说是这样的：亚里士多德上午给优秀的学生授课，晚上则给一般公众作讲座。不管事实如何，吕克昂内的各项制度的确远没有现代大学那么正规。那时也没有各种考试和不同等级的学位；没有学费（也没有助学金）；那时没有拜占庭式的行政系统，这种系统对现代意义上的教师和学生的教与学来说则是必不可少的。



[审图号：G S（2007）2050号]

地图1希腊地图：展示亚里士多德活动过的地方。

亚里士多德把教学和研究结合起来：他的课堂内容一定经常是“研究性论文”，或是基于目前研究兴趣的谈话。他不是单独工作。许多同事加入到他的科学和哲学研究事业之中。确切地说，我们对所有这一切都知之甚少：就我自己而言，我喜欢想象一帮朋友共同协作，而不是像条顿教授那样指导出众的学生进行研究；但这只是想象。

亚里士多德为何突然放弃吕克昂的乐趣而退隐哈尔基斯呢？据称，他说“他不想雅典人再犯一次违反哲学的罪过”。第一次罪过是对苏格拉底的审判和处决。亚里士多德担心他可能遭受苏格拉底的命运；他的担心也是有政治方面的根据的。

在亚里士多德有生之年，马其顿在腓力二世及其子亚历山大大帝的相继统治下，不断扩展势力，逐渐主导希腊世界，剥夺了小城邦的独立地位和部分自由。亚里士多德一生都与马其顿有着密切关系：亚里士多德出生之前，他的父亲尼各马可是马其顿宫廷医生；亚里士多德死的时候，指定亚历山大的希腊总督安提帕特为其遗嘱执行者。马其顿历史上有名的插曲开始于公元前343年：腓力二世邀请亚里士多德到米埃萨做小亚历山大的老师，亚里士多德应邀在宫廷待了几年。于是围绕着王子和哲学家的快乐结合有一段意味深长的传奇故事；我们不要想着能看穿这种传奇的迷雾，或者能弄清亚里士多德对托他照管的相貌平平却胸怀抱负的人有多大的影响。毫无疑问的是，他从自己的皇家地位中获得不少好处；或许，他也利用自身影响为他人做过好事。有人说（这个故事据我所知可能是真的），雅典人曾刻碑铭来纪念他，其中写他“很好地为这座城市服务……为雅典人做各种服务性工作，尤其是为了他们的利益而与腓力二世国王周旋”。

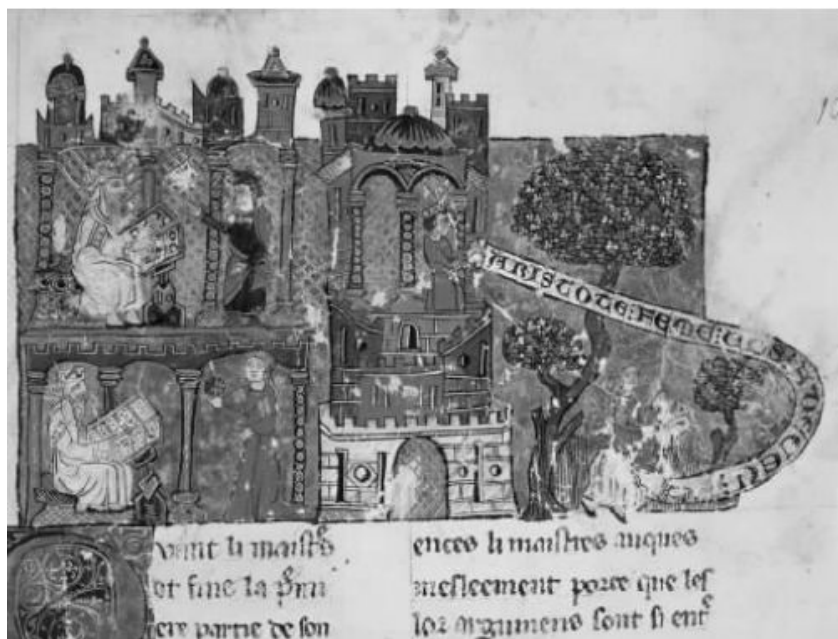


图2 “腓力二世邀请亚里士多德到米埃萨做小亚历山大的老师，亚里士多德应邀在宫廷待了几年。于是围绕着王子和哲学家的快乐结合有一段意味深长的传奇故事。”中世纪的手稿间或会提到这段传奇。

亚历山大在公元前323年6月去世。许多雅典人为此高兴不已，各种反马其顿情绪不加掩饰地表现了出来。亚里士多德不是马其顿的代言者。（值得说明的是，他在吕克昂所教授的政治哲学并不包含为马其顿帝国主义所作的辩解；相反地，它是反对帝国，反对帝王的。）不过，亚里士多德依然与马其顿有关联。他有一段在马其顿生活的过去，并且还有许多马其顿朋友。他发现离开雅典是明智的。

大约七十年前，考古学家在德尔斐发现的破碎的碑铭可间接地说明上述结论。据碑铭碎片记载：由于“他们为那些在皮提亚运动会上夺冠的人和从一开始就组织这场赛事的人起草铭文，亚里士多德和卡利斯提尼^[2]得到了赞美和表彰；让事务大臣抄录铭文……并立于神庙之中”。碑铭大约在公元前330年撰刻。据说几年以后，亚里士多德给他的朋友安提帕特写信时揭示了自己当时的心情：“至于当时在德尔斐给我的荣誉（现在已剥夺了），我的态度如下：我对之既不是特别

在意，也不是毫不关心。”这似乎表明，公元前330年公民投票给予亚里士多德的荣誉后来被撤消了。这个碑铭被摔碎了，后来在一口井的井底被发现——是欢呼的德尔斐民主主义者于公元前323年出于反马其顿的愤怒而把碑铭丢下井的吗？

不管怎样，亚里士多德被邀请到德尔斐起草获胜者名单的事实表明，在公元前330年之前，他就因知识渊博而享有一定的名气。因为，这项工作需要历史研究。在仅次于奥林匹克运动会的皮提亚运动会上获胜者，其姓名和成绩都保存在德尔斐城的档案里。亚里士多德和卡利斯提尼（亚里士多德的侄子）一定曾在大量的古文献里进行筛选；从这些材料里确定正确的编年顺序，然后做出一份权威的表单。这份表单就是运动史的一部分；不过运动史远不止这些。在亚里士多德生活的年代，历史学家不能根据普遍接受的年表惯例体系（就像现代历史学家使用“公元前”和“公元”的惯例一样）来确定叙述顺序。年表以及后来精确的历史，要根据对照性历史年谱来写：“战争爆发时，X是雅典的执政官，第N届奥林匹克运动会的第三个年头，Y在德尔斐赢得战车比赛冠军。”直至亚里士多德死后几个世纪，历史编年问题才得以解决；不过，亚里士多德对此小有贡献。

亚里士多德的作品列表我已在前面正式提到过，其中还恰当地包括了《皮提亚运动会的获胜者》这个标题。列表上还有其他表明类似历史学术题材的作品：《奥林匹克运动会的获胜者》、

《Didaskaliae》（一个按系统排列的、在雅典戏剧节上演的戏剧目录）、《Dikaiomata》（希腊各城邦提交的法律文书的选集，亚里士多德准备这些法律文书为的是腓力二世可能要解决各城邦的边界问题）。但在所有的历史研究当中，最著名的还是《城邦宪法》。这类宪法共有一百五十八套。少数残片被保存了下来，为后来的作者所常常引用；一个多世纪以前，在埃及的沙子里发现一个莎草纸卷轴，几乎包含一部完整的《雅典宪法》。文本分两部分：第一部分简要地介绍了雅典宪法史；第二部分对公元前4世纪雅典的政治体制进行了描述。亚里士多德本人不是雅典公民，想必却埋头在雅典的档案之中，饱读许多雅典历史学家的作品，并熟悉雅典的政治实践。他的研究为雅典人生活的一个面向提供了浓缩而完备的历史。

【注释】

[1] 亚里士多德于公元前335年在雅典创办的学校。——编注

[2] 希腊哲学家，记录了亚历山大大帝东征这一历史事件。——译注

第三章

动物学研究

亚里士多德于公元前335年开始在吕克昂里教学。从公元前335年到公元前322年的十三年是他在雅典的第二阶段。他在雅典的第一阶段共有二十年，从公元前367年直到公元前347年。在公元前347年，他突然离开该城。关于他离开的原因没有可靠的记录；但在公元前348年，希腊北部城市奥林索斯陷落到马其顿军队手中，一种仇恨反应把狄摩西尼和他的反马其顿盟友推上了雅典的权力宝座：情况很有可能是，就像公元前322年被驱逐一样，政治问题使得亚里士多德在公元前347年被逐出该城。

不管出于什么原因，亚里士多德东渡爱琴海，定居阿特内斯小镇，在那里有他妻子一方的姻亲。阿特内斯的统治者或者说“独裁者”名叫赫尔米亚，既亲近马其顿，又喜欢哲学。赫尔米亚把“阿索斯城堡给亚里士多德及其同伴居住；他们一起在院子里聚会，把时间都投入到哲学研究上；赫尔米亚给他们提供了一切所需”。

亚里士多德在阿索斯住了两三年。不知何故，他后来又搬迁到附近莱斯博斯岛上的米蒂利尼居住。据说，他在那儿遇见了同岛居住的伊勒斯人泰奥弗拉斯多，后来成为亚里士多德的学生、同侪及其衣钵的继承者。后来，又不知何故，亚里士多德离开爱琴海，回到他的出生地斯塔吉拉，在那里一直居住到腓力二世再次召唤他去雅典。



图3 赫尔米亚把“阿索斯城堡给亚里士多德及其同伴居住；他们一起在院子里聚会，把时间都投入到哲学研究上；赫尔米亚给他们提供了一切所需”。庭院已经不复存在了，但后来的城堡还有一部分依然耸立。

古代舆论对赫尔米亚评价极坏：他不仅是个暴君，还是个野蛮之人，一个去鞅的宦官。但他对亚里士多德很慷慨。作为报答，亚里士多德娶了赫尔米亚的侄女皮提亚斯，她为亚里士多德生了两个孩子：皮提亚斯和尼各马可。并且，当赫尔米亚在公元前341年被出卖、受刑并被波斯人以极其恐怖的方式处死时，亚里士多德为了纪念他而创作了一首赞美诗。不管赫尔米亚性格如何，他对科学发展有功。因为正是在亚里士多德云游期间，即公元前347年至公元前335年，尤其是居住在爱琴海东岸期间，他进行了奠定他科学声誉的研究工作中的主体部分。

因为，如果说亚里士多德的历史研究令人印象深刻，但与他的自然科学研究相比就算不了什么了。他在天文学、气象学、化学、物理学、心理学和其他五六个学科中都进行了观察或收集了观察资料。不过，他的科学研究名声主要建立在动物学和生物学研究之上：他对动物的研究奠定了生物科学的基础；他的研究直到他死后两千年才被超越、替代。作为这些研究之基础的调查工作，其中一些重要内容是在

阿索斯和莱斯波斯岛进行的；总之，亚里士多德讲述海洋生物时常常提到的地名表明爱琴海东部是一个主要研究地域。

亚里士多德非常勤勉地要揭示的科学事实都收集在两大卷书中：《动物史》和《解剖学》。《解剖学》没有被保存下来；如其书名所示，那是关于动物内部组成和结构的书。有理由相信那本书中包含有图解和图样，也或者主要就是由图解和图样构成。《动物史》保存了下来，它的书名（就像亚里士多德其他几本书的名字一样）令人误解：“历史”一词由希腊单词historia音译而来，该词的实际意思是“调查”或“研究”；更为恰当的书名翻译应该是《动物研究》。

《动物史》（即《动物研究》）一书详细地讨论了各种动物的内部和外部的组成部分；构成动物身体的不同的物质成分——血液、骨头、皮毛和其他成分；动物中不同的产崽方式；它们的饮食习惯、生活环境和习性。亚里士多德谈到的动物有绵羊、山羊、鹿、猪、狮子、土狼、大象、骆驼、老鼠和骡子。他描述的鸟类包括：燕子、鸽子、鹌鹑、啄木鸟、老鹰、乌鸦、乌鸫、布谷鸟。他深入研究的对象包括乌龟和蜥蜴、鳄鱼和毒蛇、海豚和白鲸。他仔细考察了各种昆虫。他尤其熟悉海洋动物，并在这方面有着渊博的知识，熟悉对象包括鱼类动物、甲壳动物、头足纲动物、贝壳动物。《动物研究》的研究对象从人到干酪蛆，从欧洲的野牛到地中海的牡蛎。希腊人所知道的每一个物种都被注意到了，大多数物种都有详细的描述；有些情况下，亚里士多德的叙述既详尽又准确。

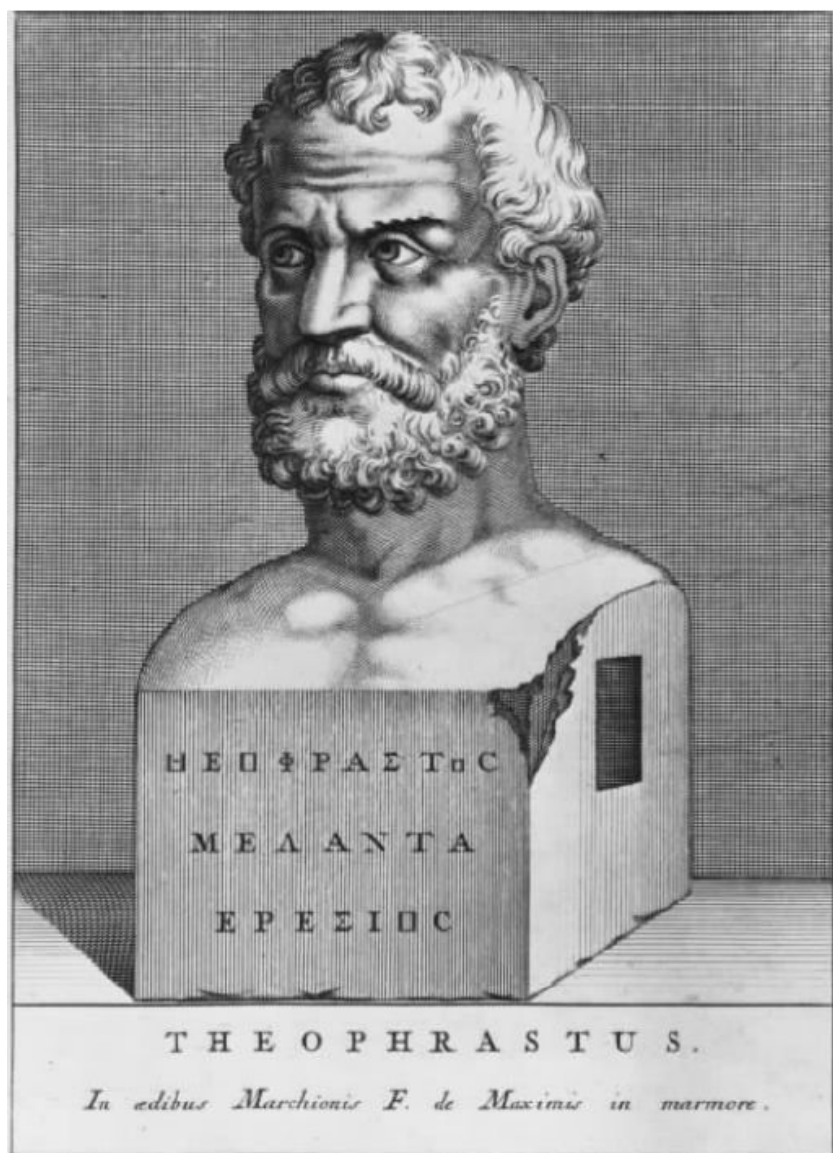


图4 “亚里士多德……后来又搬迁到附近莱斯博斯岛上的米蒂利尼居住。据说，他在那儿遇见了同岛居住的伊勒苏斯人泰奥弗拉斯多，后来成为亚里士多德的学生、同侪及其衣钵的继承者。”

动物学那时是门新学科。面对数量如此巨大的动物种类，亚里士多德该从何处着手呢？下面是他的回答：

首先，让我们思考一下人体结构；正如人们通过他们最熟悉的标准来测试货币，在其他情况下也是如此——人必然是我们最熟悉的动物。现在，我们能清楚地感知人体的各个部分；然而，为了打破其固有的顺序，为了在依赖感知的同时又兼顾推理，我们必须描述人体的结构——首先是器官的结构，然后是整体结构。作为一个整体，人体的主要组成部分包括：头、颈部、躯干、双臂、双腿。

亚里士多德首先以人为研究对象，因为人体最为我们所熟悉，可用做参照点。他知道，他所说的很多话人们再熟悉不过——写“人的脖子在头和躯干之间”似乎太幼稚或书生气了。但亚里士多德想完整而有条理地进行叙述，有时甚至以陈腐叙述为代价；不管怎样，讨论很快就变成专业的叙述。以下节选的段落会反映出《动物研究》的些许特点：

章鱼的触须既用做脚又用做手：它用嘴上的两个触须把食物送到嘴里；最后一个触须非常突出，也是唯一一个略带白色、顶部叉开的触须（它向脊椎方向展开——脊椎是吸盘对面的光滑的表面），章鱼用它进行交配。在其液囊的前面、触须的上面有一个空管，章鱼用它把用嘴吃东西时进入液囊里的海水排掉。章鱼会左右移动空管；并可通过空管排精。若按章鱼所谓的头的方向来判断，它是伸开腿斜着游的。当它这样游动时，眼睛可以向前看（因为眼睛在顶部），嘴巴则位于背后。只要是活的章鱼，它的头就是坚硬的，像充了气一样。章鱼用触须的下部抓取物体，脚间的膜充分展开。如果靠近沙子，章鱼就不能抓牢物体了。

亚里士多德接着讨论触须的大小。他把章鱼与其他头足类动物，如乌贼、小龙虾等进行了比较。他详细地描述了这种生物的内部器官，很明显，他进行了解剖并仔细地进行了检查。在上述引文中，他

提到被称为“交接”的现象，即雄性章鱼一个触须上的叉开部分，雄性章鱼以之与雌性章鱼进行交配。这种现象不容易被观察到，亚里士多德本人也不是完全确信（至少他在其他地方表示了怀疑：章鱼是否用触须进行交配？）；但他的说法是完全正确的；他所描述的事实直到19世纪中叶才被人重新发现。

人们很容易对《动物研究》有溢美之词，不管怎样这是一部天才之作，一座不知懈怠者的丰碑。毫不惊讶地，许多煞风景的学者会指出其中的几点不足。

首先，亚里士多德被指责经常犯拙劣的错误。最臭的一个例子仍与交配有关：亚里士多德不止一次声称交配时雌苍蝇将一个细管或细丝向上插入雄性苍蝇的体内，并且还说“这对任何试图分开正在交配的苍蝇的人来说都是显而易见的”。这并不显而易见，相反，亚里士多德的断言是错误的。另一个例子是关于欧洲野牛的叙述。在对这种毛发蓬松的野兽进行一段模糊描述之后，亚里士多德说这种野兽由于肉的用途而经常受到捕猎，并且说“它用踢蹄子、排大便的方式进行自卫，它能把自己的粪便喷射到八码之遥——它这样做很容易，也经常这样做；粪便十分灼热，会把猎狗的皮毛灼伤”。描写得很好，并且很明显不是在开玩笑：亚里士多德只是被一个猎人酒后胡言骗了。

第二，亚里士多德被指责没有使用“实验方法”。他著述里提到的各种观察——他人的观察或者他本人的观察——大都是业余水平。这些观察都是在野外进行的，不是在实验室内展开的。亚里士多德从未试图设置适当的实验条件或进行控制性观察。没有证据表明，他曾试图重复观察以检验或校正结论。他的整个程序，按照任何科学标准来说都是草率的。

第三，有人批评亚里士多德没有认识到测量的重要性。真正的科学是要用数量表示的：亚里士多德的描述是定性描述。他绝不是个数学家。他没有打算将数学应用到动物学上。他没有称标本的重量或量标本的尺寸。他记录的是一个外行对事物的印象，而不是专业的计算。

这些指责都有些道理——亚里士多德不是一个一贯正确的人，而且他是一个开拓者。但这些指责说错了地方。第一项指责是乏味的。《动物研究》中存在许多错误，一些错误是因为亚里士多德当时几乎没有仪器可用造成的；一些则是观察或判断上明显的错误。[那个后果最严重的错误导出了“自然生殖”理论。亚里士多德声称，一些昆虫“不是由母体昆虫产生的，而是自然生成的：一些是由落在叶子上的露珠生成的……一些在腐化的泥土或动物粪便中生成，有的在树木（活着的草本植物或枯木中）生成，一些在动物的皮毛中生成，一些在动物的血肉中生成，一些则在动物的粪便中生成”。亚里士多德观察了头顶上的虱子、粪坑中的蛆；只是由于谨慎不够或缺乏仪器，他观察得不够准确。但是，错误远没有创见多——并且，什么样的科学工作能免于错误？

《动物研究》里包含一段话，经常被说成是一个实验的报告。亚里士多德描述了小鸡在鸡蛋里的早期发育情况。他相当详细地记录了胚胎连续多天的生长情况：他从孵化小鸡的母鸡身下一天拿出一个鸡蛋，打破后记录鸡蛋里每天所发生的变化。（如果我们相信这段话的含义，那么他不仅在家养的鸡身上进行实验——描述得非常详细——而且也用其他鸟类进行了实验。）

对小鸡胚胎的描述是《动物研究》中非常卓越的段落；但这不是一个严格意义上的实验报告。（比如，就我们所知，亚里士多德没有控制鸡蛋孵化的条件。）《动物研究》作为一个整体也不都是这样的，这样有日期的、连贯的观察是很少的。但这也不足为怪。“实验方法”对亚里士多德所从事的研究来说没有特殊的重要性。他在开创一个新的学科，有极其丰富的信息等待收集、筛选、记录、组织。那时还不需要实验证据。不管怎样，对于描述性动物学来说，实验并不合适。你无须使用“实验方法”来确定人有两条腿，或者用实验方法去描述章鱼的交配。亚里士多德本人知道，不同的学科要求不同的研究方法。那些指责他没有进行实验的人乃是囿于一种庸俗的错误，即所有学科必须通过实验途径来研究。

至于第三点指责，有时能看到的回应是，亚里士多德的动物学之

所以不是定量研究，是因为他没有定量研究所需要的技术设备：他没有温度计、没有精密的计量器、没有准确的计时器。这些都千真万确；但这一点不应被夸大其词。希腊的店主称量已杀死切好的动物的肉，亚里士多德却不称量活着的动物，这从技术上讲是没有道理的。以此断言亚里士多德不是数学家也并不恰当。尽管他本人对数学的进步没有贡献，他对同时代人的数学作品是很熟悉的（数学的例子和引用在他的作品里很多）；并且，不管怎样，几乎不需要多少数学专业知识就可以把测量引入学科研究之中。

实际上，《动物研究》中含有大量模糊的定量陈述（这种动物比那种大些；这个动物比另外一个排的精液要多）。也有少量明确的定量观察。亚里士多德谈到，在两种主要的鱿鱼中，“那种叫做teuthoi的比叫做teuthides的要大得多，可长到七英尺半；一些乌贼有三英尺长，并且章鱼的触须有时也有那么长或者更长些”。亚里士多德似乎测量过头足类动物的尺寸。他本来完全可以称它们的重量，并进行其他重要的统计，但他情愿不那么做。那不算是错误，而是一种明智的选择。亚里士多德很清楚地知道，在他的动物学中，重要的是形状和功能，而不是重量和大小。章鱼触须的长度因标本的不同而不同，没有多少科学意义；科学家关注的是触须的结构，是它在这种动物的生命中的功能性作用。

《动物研究》不无瑕疵，但它是部杰作。没有其他什么地方能更生动地显示亚里士多德的“求知欲”了。

第四章

收集论据

亚里士多德是个搞调查研究的科学家，他的大量时间都用于进行原始的第一手研究：他记录自己的观察，并且亲自进行许多解剖工作。但他不能把所有的叙述都建立在个人调查之上；就像其他知识探索者一样，他借用其他人的观察，采集其他人的研究精华。那么，亚里士多德的研究方法是什么呢？他是如何展开自己的工作的？

一个令人愉快的故事这样说道：亚历山大大帝“认识动物天性的欲望很强烈”，于是“在整个希腊和小亚细亚安排几千人——所有的打猎者、放鹰狩猎者或捕鱼者，所有的园林看护者、畜牧者、养蜂人、鱼塘看护者或鸟类饲养场主——供亚里士多德驱遣，这样就没有什么活的动物能不被他注意到”。亚历山大大帝不大可能做过这样的事，但这个故事说明了这样一个事实：亚里士多德在《动物研究》中经常引用养蜂人和渔夫、猎人和畜牧人以及那些农业生产者和动物饲养者的经验介绍。养蜂人对蜜蜂的习性很有经验，亚里士多德于是就依靠他们获得专业知识。渔夫观察到旱鸭子永远不能观察到的东西，于是亚里士多德就从他们那里搜集信息。在援引这些信息时，他保持了应有的谨慎。他说，一些人否认鱼的交配行为；但是他们错了。“他们很容易因为这样的事实而犯错误：这些鱼交配速度很快，因此，即便是许多渔夫也观察不到，因为他们谁也不会因为要积累知识而去观察这样的事。”然而，亚里士多德的许多著作都以这些专业人士的陈述为部分依据。

此外，亚里士多德还参考了文献资料。希腊的医生们曾作过一些人体解剖研究，于是亚里士多德便用他们的作品作为叙述人体结构的依据——他在详细地谈论血管系统时就大篇幅地引用了三个前辈。总的来说，亚里士多德的研究表明他阅读广泛：“他如此刻苦地学习……以至于他的房屋被称为‘读者之家’。”并且他有很多的藏

书：“他是我们所知道的第一个收集书籍的人；并且他的榜样作用教会了埃及国王如何建立一个图书馆。”

就亚里士多德的动物学研究而言，书本学习的作用有限，因为那时几乎没有什么书籍能教给他什么。但其他学科则有许多书可以细细阅读。亚里士多德建议，“人们应当从文献中进行节选，分主题进行罗列，比如按商品分类或按动物分类”；他著作的目录表明，他本人按照这样的分类汇编了不少资料。他的许多讨论都是先简要地介绍对某个问题研究的历史，以简要的形式陈述前人所提出的观点。在《形而上学》中介绍原因的种类和性质时，他说道：

我们在《物理学》中已经充分地考虑过这个问题；不过，让我们也记下前人的观点，他们对现存的事物进行过探究，对实际存在的事物进行过哲学研究。因为，很显然，他们也提到存在着某些法则和原因。并且这对我们目前的探究会有帮助，这在我们接下来的讨论中会体现出来；因为我们或许会发现某种更深入的原因，或者我们会更加坚信上面提到的调查结论。

亚里士多德写了几篇关于知识史的文章。他早期的著作《论哲学》中有详细叙述哲学的起源和发展的文章；并且亚里士多德还写有关于毕达哥拉斯、德谟克利特、阿尔克迈翁和其他人的专论。这些著作只保存下一些片段；但亚里士多德那些专题中的历史概述无疑是利用这些专题写成的。仅就知识史进行判断的话，这些概述并非无可指摘（现代学者有时对之严责苛评）；但这样的指摘并不中肯：概述的目的不是对某个思想按年代进行记述；而是要给亚里士多德自己的研究提供一个起点，并作为他自己思考的一种校正。

并非总能有以往的探究可供参考。在一篇关于逻辑的专题文章的结尾，亚里士多德这样写道：

就修辞学而言，有许多以往的材料给我们佐证；但就逻辑学而言，我们一点现成的材料也没有，我们只有花很长的时间进行辛苦地调查才能获得。如果你在思考这一问题并记得我们开始的状态时，认为这一学科发展得足以与在传统中发展的其他学科相媲美，那么就请听过我们演讲的所有人原谅我们的疏忽之处，并且你们也该热烈地感谢我们所获得的发现。

即使亚里士多德当得起此番赞扬，但这样自鸣得意却不是他的一贯风格。不过，我引用这段话是想通过含蓄的对比来表明，亚里士多德惯用的研究程序是建立在前人研究之上的。他在逻辑学上没法这样做；他只能在生物学的有限范围内这样做。在其他“在传统中发展”的学科中，他感恩戴德地接受传统留给他的一切。



图5 老师和学生：公元2世纪的一座浮雕。亚里士多德“认为知识和教学是不可分割的”。

依靠传统，或者说使用以往的发现，对任何一个科学研究者来说都是一种谨慎的做法，也是一种绝对必要的做法。这在亚里士多德身上体现得更为深刻。他非常清楚，自己的地位是在众多思想家之后；他对知识史以及自己在其中的地位有着深刻的认识。他的建议，即留意倾听可信观点，不仅是个谨慎的建议：毕竟人天生就有欲望发现真

理；自然本来不愿给人这样的欲望，让欲望的满足无法实现；于是，如果人们普遍地相信什么，那就表明正确的可能性比错误的可能性要大。

亚里士多德的信念直接反映他思想的两大特征。第一，他坚持他所说的“可信观点”的重要性。所有人或大多数人——至少是所有或大多数聪明人——所坚信的事物自然是“可信的”；因此亚里士多德认为，其中必定有些道理。在《论辩》这部主要探讨如何就“可信观点”进行推理的作品中，他建议我们收集这样的观点，然后用做调查研究的出发点。在《尼各马可伦理学》中，他暗示说，至少在实践哲学中，可信观点既是研究的出发点也是研究的终点：“如果问题解决了，可信言论还成立，该问题就已经有了足够的证据。”在我们的伦理学调查中，我们会收集相关的“可信观点”；我们会吹开糠皮——祛除谎言的外衣；留在地面上的是真理的谷粒，这就构成了探究的结果和总结。

第二，亚里士多德清楚地明白传统对知识积累的重要性。

就所有发现工作来看，当后来者从早期辛勤耕耘者手中接过研究工作时，就会在之后逐渐取得进步；但是，一开始，那些最初所取得的发现成果往往进步不大。然而，这些发现成果比后来以它们为基础的后续发现要远为有用。因为，俗话说，开端无疑是最重要的事。这也是它最为艰难的原因所在；因为能量越大，数量上就越小，也越难看得出来。但是，一旦某事物被发现了，添加或增强其余部分的工作就相对容易了。

他又论述道：

对现实的调查说难也难，说容易也容易。此话的含义是，没有人能以一种令人完全满意的方法完成调查，同时也没有人的调查会

一无所获：我们每个人都针对自然说些什么；尽管我们作为个体对研究的推动很小，但所有人的研究结合起来成果就可观了——并且，就像谚语所说的那样，对于谷仓门谁又会打不中呢？……公平地说，我们不仅要感谢那些与我们观点相同的人，也要感谢那些观点肤浅的人；因为他们也贡献了一些东西——他们为我们准备了许多东西。如果没有提谟修斯，我们现在就会少了大量的抒情诗歌。但是，要不是弗里尼，提谟修斯就不会写诗歌。那些着眼于现实表达观点的人也是出于同样的道理。因为，我们从一些人那里获得某些观点，而另外一些人则是这些人存在的原因。

知识的获得是艰难费力的，学科发展因而缓慢。第一步是最艰难的，因为那时没有什么能指导研究过程。后来的努力就轻松些，但即便如此，作为个体，我们知识的积累贡献还是很小的：蚂蚁堆积蚁丘是集体的功劳。

第五章

哲学背景

亚里士多德是个不知疲倦的论据收集者——收集有关动物学、天文学、气象学、历史、社会学的论据。他的一些政治研究是在晚年进行的，即从公元前335年到公元前322年，他那时在雅典的吕克昂任教。他的生物学研究大部分完成于云游岁月，即公元前347年到公元前335年。有理由认为他最为频繁地收集论据是在成年时期的第一阶段，即公元前367年至公元前347年之间，这一阶段仍有待叙述。

到目前为止，我们已看到作为一个公众人物、一个无公职的研究者的亚里士多德；但这些至多只算了解一半。毕竟，亚里士多德是以一个哲学家而闻名，就我直至目前所描述的那些饶舌的理论来看，没有什么哲学味道。实际上，亚里士多德的一个古代夙敌就曾指责他只不过是个饶舌的人：

为何他不喜欢规劝年轻人，而要去引起伊索克拉底和其他诡辩家的门徒的愤怒和仇恨呢？他肯定为自己的能力招来了深深的钦佩，这种做法始于他抛弃正当的营生，并与学生们一起收集各种律法、不计其数的宪法、关于领土的法律申诉，以及基于客观形势等诸如此类的原因而进行的上诉，情愿……去了解并教授哲学、修辞学、政治学、农艺、美容术、开矿——以及那些为人所耻却又被称为不得已而为之的职业。

这样的指责夸大其词，并含有一些荒谬的错误：亚里士多德从未对美容术进行过多少研究。不过，这也值得思考。亚里士多德对“政治和农艺学”的研究给人留下深刻的印象，《政制》和《动物研究》都是出色的著作；但它们如何与哲学有关联呢？

亚里士多德于公元前384年出生在希腊北部城镇斯塔吉拉。很小的时候父亲就死了，由叔叔普洛克西诺养大，叔叔在阿特内斯有亲戚。关于亚里士多德的早期教育，没有记载；但由于出身于富有而又有学识的家庭，他无疑接受了出身良好的希腊人都会受到的文学和体育训练。公元前367年，十七岁的亚里士多德离开斯塔吉拉前往雅典，在那里他加入了柏拉图领导下的学园（Academy），与一群杰出的人一起工作和学习。在一部已遗失的著作中，亚里士多德讲述一个科林斯农夫如何碰巧读到柏拉图的《高尔吉亚篇》，如何“立刻放弃了农场和葡萄树，将灵魂付于柏拉图，在心灵中播种柏拉图的哲学”。这是一个故意编成故事的自传吗？也许年轻的亚里士多德曾在斯塔吉拉读到柏拉图的对话，并被夫人哲学（Dame Philosophy）所吸引。不管事实怎样，到雅典进入学园学习是亚里士多德的研究生涯中关键的事件。

与吕克昂一样，学园也是一个公共场所；而且，柏拉图办的学校并不比亚里士多德的更为先进。不过，这两个机构有些区别。柏拉图在学园附近拥有一片私有土地。他的讲课和讨论通常是不公开的。实际上，柏拉图的学校有些像一个相当排外的俱乐部。在公元前367年，亚里士多德退出了这个团体。

柏拉图本人并非一个博学者。他并不妄称自己拥有他最有名气的学生那样的知识面。相反，他自己的研究或多或少地局限于在我们今天看来专属于哲学的领域——形而上学、知识理论、逻辑学、伦理学、政治理论。学园主要是一个哲学学校。不是因为柏拉图被罩上眼罩，忽略了其他学科。柏拉图鼓励其他人在其他学科中进行研究，他将希腊最有天赋的人都聚集在自己的周围。在学园里，数学肯定是要学的。柏拉图本人不是数学家，却对数学方法十分热衷；他给学生提数学问题并鼓励他们学习数学学科知识。学园里也可能学习自然科学知识。柏拉图的《蒂迈欧篇》包含对科学本质的思考，并且书中一位喜剧作家这样嘲笑学园里的年青人：“在学园这一高级学校里，我听到一些荒谬、奇怪的辩论。他们在讨论自然，区分动物的种类、树木的类别和植物的物种——接着又试图发现南瓜是属于哪个种属的。”柏拉图对分类问题很感兴趣；这些问题对亚里士多德后来进行

的生物学分类是有影响的。



图6 在庞贝古城发现的一幅镶嵌图案，大约是在公元前100年制作的，图中展示了柏拉图的学园。“学园主要是一个哲学学校……柏拉图鼓励其他人在其他学科中进行研究，他将希腊最有天赋的人都聚集在自己的周围。”

另外，学园还提供了学习修辞学的地方。就是修辞学这个学科让亚里士多德第一次小有名气。公元前360年，他写了篇关于修辞学的对话体文章《格里乐斯》，并在这篇文章中攻击了重要修辞学家、公

共教育家和专业批评家伊索克拉底的观点。攻击遭到尖锐的反击，而且这场争论远远超过修辞学理论的领域。伊索克拉底的一个学生瑟菲索多罗斯写了尖锐的长篇反击文章，这只是许多针对亚里士多德的论战文章中的第一篇。（瑟菲索多罗斯指责亚里士多德浪费时间去收集谚语——有证据表明到公元前360年，亚里士多德已开始他的汇编工作。）几年后，亚里士多德在他的文章《劝勉篇》中又再次谈到这场争论，为学园的理念辩护，驳斥伊索克拉底派的实用观点。伊索克拉底本人则在《交换法》中予以了回应。

与伊索克拉底派的论战并不意味着亚里士多德对修辞学本身的排斥，他一直对修辞学感兴趣。（请注意，亚里士多德赞扬伊索克拉底的文学风格时是足够诚实和相当大度的。）他论述《修辞学》的专题论著的初稿与《格里乐斯》和《普罗特里普蒂戈斯》不同，至今还保存完好；那可能是他在柏拉图学园求学初期写的，最后的修改润色则是晚年才完成的。修辞学和文学研究密切相关：亚里士多德写了一本历史批评的书《论诗人》和一本论文集《荷马问题》。这些研究也很可能是在学园期间进行的。这些著作表明，亚里士多德是个在文献学和文学批评方面非常严肃的学者；它们无疑为他的第三本书、关于语言和文体的专题论著《修辞学》以及阐述悲剧之本质的《诗学》作好了部分准备工作。

修辞学也与逻辑有关联——实际上，亚里士多德在《格里乐斯》中的一个主要观点就是，演说者不应使用优美的语言让热情的观众兴奋起来，而应该用完美的论证诉诸理智。柏拉图本人也对逻辑，或者叫做“辩证”，极感兴趣。学园的学者们沉湎于一种智慧训练课程，对给定的论文进行多种程式化的辩论。亚里士多德的《论题篇》就是在学园期间首先开始构思的。该书罗列了提倡年轻辩论者去使用的各种各样的辩论方式，并进行了评论。[希腊语单词topos的一种意义接近于“辩论形式”——于是就有了这个令人好奇的书名，《论题篇》（Topics）。]《论题篇》的一个附录“诡辩术”以目录的形式列举了许多谬论：一些是很愚蠢的，其他的则很深奥，这些辩论者将需要把它们识别出来并进行解析。

亚里士多德作为柏拉图学园中的一员在雅典待了二十年。公元前347年，柏拉图去世，亚里士多德离开雅典前往阿特内斯：他那时三十七岁，凭本身的头衔他是个哲学家和科学家。在这成长的二十年，他学会了什么呢？学园哲学的哪个方面影响了他，并促成了他以后的观点？

他热爱柏拉图，并在柏拉图去世时写了首挽歌称赞他是一个“邪恶的人无权去赞美的人；唯一一个或者说第一个凡人，用自己的一生和辩论课程清晰地证明，一个人可以在成为优秀者的同时获得快乐”。但是人们可以在爱一个人的同时反对他的观点。亚里士多德不是个柏拉图主义者。柏拉图主义的许多核心教义都在亚里士多德的专题论著中受到了强烈的批判；并且亚里士多德终其一生都在批评柏拉图。“柏拉图过去常常称亚里士多德为‘马驹’。这是什么意思呢？众所周知，马驹在吃饱奶后会踢母马。”古代批评家指责这只马驹忘恩负义，但这一指责很荒唐——没有哪个老师要求学生从感恩的角度赞成自己的观点。而且，不管亚里士多德是否接受柏拉图的核心理论，他肯定都深受其影响。我下面选取决定亚里士多德主要哲学思想的五点进行介绍，这五点使他变成一个哲学科学家，而非一个农业信息的收集者。

首先，柏拉图对各学科的统一性进行过思考。他把人类知识看做一个潜在统一的系统：在他看来，科学不是论据的胡乱堆砌，而是将论据组织起来形成对世界的连贯描述。亚里士多德也是一个系统的思想家，他完全同意柏拉图关于科学的统一理论；即便他在如何取得统一以及如何展示统一的方法上与柏拉图意见不同。

第二，柏拉图是个辩证学家。亚里士多德声称自己是逻辑学的先驱；无可争议的是，亚里士多德把逻辑变成了一门科学并创立了形式逻辑这一分支学科——亚里士多德，而非柏拉图，是第一个逻辑学家。但是，柏拉图在他的对话体文章——最显著地体现在《巴门尼德篇》和《智者篇》——和他在学园所鼓励的辩证练习中，都为亚里士多德发展逻辑学准备了基础。他对逻辑的一些基本原则（比如命题的结构）进行了研究；并且他要求学生在辩论实践中进行自我训练。

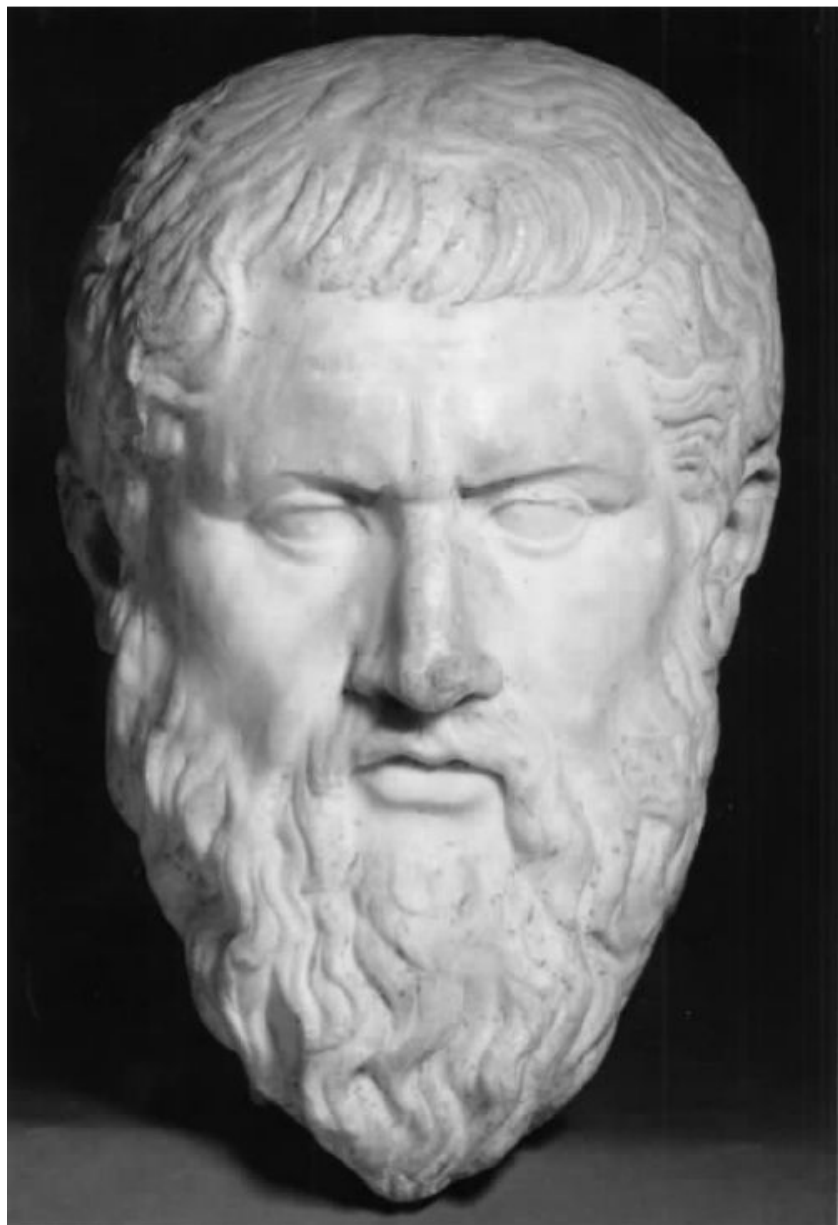


图7 柏拉图的头像，“邪恶的人无权去赞美的人；唯一一个或者说第一个凡人，用自己的一生和辩论课程清晰地证明，一个人可以在成为优秀者的同时获得快乐”。

其三，柏拉图关注本体论的许多问题。（“本体论”是对形而上学

的一部分的不实称谓：本体论者试图确定什么样的事物真正存在，构成世界的基本实体是什么。）柏拉图的本体论包含在他的理念理论或形式理论之中。根据该理论，最终的实在，即决定其他所有现实存在的物质，是抽象的一般性。不是单个的人，也不是单个的马——不是汤母、迪克或哈里；不是“萨瑞”、“巴巴利”或“布塞弗拉斯”——而是抽象的人或者说抽象人，以及抽象的马，或者说抽象马，构成真实世界的基本内容。这个理论很难理解，更别说被接受了。亚里士多德没有接受这个理论（一些人认为他没有理解这个理论），却在他的整个哲学生涯中一直受着该理论困扰，并多次（经常是令人丧气地）努力，以建立另外一种本体论学说。

第四，柏拉图认为科学知识就是探询事物的因或解释。在他看来，科学和知识的概念与解释密切相关；他讨论了可能给出的解释的类型以及在什么样的条件下现象可以也应该得到解释。亚里士多德延续了这一努力。他也把知识与解释联系起来。他的科学努力不仅指向观察和记录，而且最主要地指向如何进行解释。

最后一点，知识概念本身也提出了某些哲学问题：认识事物意味着什么？我们如何获得知识，或者说通过何种渠道我们逐渐认识世界？为何实际上我们假定能认识所有事物？解决这些问题的哲学通常被称为认识论（*epistēmē*是希腊单词，意思是“知识”）。认识论对任何一个关注科学和各种学科知识的人都很重要；认识论理论至少部分地由本体论的一些问题决定。柏拉图对话体文章中有许多段落是讨论认识论的。在这一点上，亚里士多德也追随了老师的足迹。

知识必须是系统的、统一的。知识的结构由逻辑决定，它的统一性最后落脚在本体论上。知识本质上是解释性的。它会提出深层次的哲学问题。所有这些以及其他更多知识都是亚里士多德在学园里学到的。不管与柏拉图在对这五个问题的具体解释方面如何相左，他在总体原则上与柏拉图仍是一致的。在接下来的几章里，我将简要地介绍亚里士多德关于这些问题的观点。在简介结束时，我们就有可能明白为何亚里士多德不仅是个论据的收集者，即为何他是个哲人科学家。

第六章

学科的结构

希腊最发达的学科是几何学——实际上，欧几里得在好几个世纪中都是几何学的代名词。尽管欧几里得的著作是在亚里士多德死后完成的，但欧几里得是以前人的研究为基础的，前辈们已经对后来成为欧几里得几何学之显著特征的问题进行了思考。总而言之，欧几里得几何学是一个公理化的演绎系统：他选取一些简单原则，或者说公理，假设这些公理是他所研究主题中的基本原理；通过一系列极有说服力的逻辑演绎，他从这些公理中推导出所有其他几何原理。因此，几何由推导原理（或称为定理）和基本原理（或称为公理）组成。每个定理都在逻辑上由一个或多个公理推导而来，尽管经常要通过一系列冗长而复杂的推理获得。

由公理进行推导的系统——这一概念很简洁，具有智力上的吸引力。柏拉图就受到了吸引，并且提出，人类知识的整体可能是以某种方式由一个单一的公理系统推导而来的：所有科学定理可能都是由一小组基本原理逻辑推理而来的。因此，知识是系统的、统一的——说它是系统的，因为知识可以以公理的形式呈现；说它是统一的，因为所有原理都能从单个的一组公理中推导出来。

公理化的力量对亚里士多德造成的印象不比柏拉图浅；但他不相信柏拉图乐观的断言：所有知识都能建立在单一一组公理之上。因为他脑海里留有同样深的印象：各学科很显然是相互独立的。数学家和医生、生物学家和物理学家在不同的领域工作，讨论不同的对象，采用不同的方法。他们的学科很少交叉。不过，亚里士多德还是觉得需要系统性：即便人类知识不是统一的，它也不是相互毫无关联的多元体。“从一方面来看，不同事物的因和法则不同；但从另外一方面来看，如果论起一般性并用类推的方法，它们又是相同的。”几何公理与生物法则相互独立，他们是在“类推上”相同的；也就是说，所有学

科的概念组织和形式结构是相同的。

亚里士多德把知识分为三大类：“所有思想要么是实践性的，要么是生产性的，要么是理论性的。”生产性科学是关于制造物品的知识，如美容术和农业耕作、艺术和工程技术。亚里士多德本人对生产性知识没有多少要阐释的。《修辞学》和《诗学》是他留传下来仅有的两本关于生产性知识的书。（“诗学”这个词在希腊语里是 *poiêtikê*，该词在“生产性科学”短语中被翻译成“生产性”。）实践性科学主要关乎行动，或更确切地说是关于我们在不同环境下，不管是私人事务还是公共事务中应如何行动的知识。《伦理学》和《政治学》是亚里士多德对实践性科学的主要贡献。

当知识的目的既不是为了生产也不是为了行动，而仅仅是为了讨论真理时，就是理论性知识。理论知识包括我们现在认为是科学的所有知识；在亚里士多德看来，它显然地包含了人类知识总和的最大部分。它可细分为三类：“理论哲学有三类——数学、自然科学和神学。”和柏拉图的其他学生一样，亚里士多德十分通晓同时代的数学；《形而上学》的第十三和第十四卷就是对数的本质的敏锐论述；但他不是一个专业数学家，也不妄称对该学科有过推动作用。

自然科学包括植物学、动物学、心理学、气象学、化学和物理学。（我译做“自然科学”的希腊语是 *phusikê*，该词经常被错误地音译为“物理学”。亚里士多德的《物理学》就是关于自然科学的专题著作。）亚里士多德认为自然科学的研究对象有两大特征比较突出：它们能够变化或运动（不像数学的研究对象是静止不变的）；它们“个别地”存在或以自身的名义而存在。（第二点将在以后的一章中详细探讨。）亚里士多德一生的大部分时间都致力于对这些对象的研究。

不过，自然科学并非科学之最。“如果除了自然物质之外没有其他物质，自然科学就是基本科学；但如果存在毫不变化的物质，研究这类物质的科学就要优先，就会成为第一位的哲学。”亚里士多德赞同柏拉图的观点，认为存在这种不变的物质，并称这样的物质为神性物质。对这类物质的研究也许就被称为神学，或神性物质科学。神学

比自然科学要更高级：“理论科学比其他科学更优越，而这门理论科学又比其他理论科学更优越。”但是“神学”这个词应该谨慎解释：我将在后面的一章里对亚里士多德的神性稍作阐释；这里说一点就够了：他通常把神性物质等同于天体部分，因此“神学”可能是天文学的一个分支。

有两样亚里士多德极为关注的事物似乎没有纳入他的分类网络：形而上学和逻辑。它们应被放在科学系统的什么位置呢？两者似乎都是理论科学，亚里士多德在某种意义上认为它们都与神学一样。

按亚里士多德的说法，“有一种科学，它研究的是作为存在的存在物（beings qua being），以及以自身的名义归属于某类存在的事物”。（这一科学常被等同于形而上学，或至少等同于形而上学的一个主要部分；亚里士多德在《形而上学》中对之进行了研究。可是亚里士多德从不使用“形而上学”这个术语，“形而上学”这个书名从字面意义来看，是指“自然科学的后续科学”。）短语“作为存在的存在物”有种吸引人的神秘光环，许多学者猜测它指的是某种深奥而抽象的东西。[这种猜测得到一种常见的误译的支持：亚里士多德的表述被译为单数，成了“作为存在的存在”（being qua being）。]实际上，亚里士多德所指的事物既不抽象也不深奥。“作为存在的存在物”并非一种特殊的存在等级或类别；事实上根本不存在“作为存在的存在物”。当亚里士多德说“有一种科学研究的是作为存在的存在物”时，他指的是有一种科学研究存在物，并且作为存在而研究它们；也就是说，有一种科学研究存在的（exist）事物[并非被称为“存在”（being）的某种抽象物]，并作为存在（existing）而研究它们。

“作为”（qua）这个小词在亚里士多德的哲学中起着重要作用。该词并不神秘。《米卡多一家》中的总管大臣身兼数职，同时担当财政大臣和柯柯的私人秘书。他在不同职位上有不同的态度。作为财政大臣，他力劝柯柯和新娘举办一个节俭的婚礼；而作为一个私人秘书，他则建议大肆挥霍。他作为财政大臣或身肩财政大臣的职务，却又作为私人秘书或身肩秘书的角色做同一件事。在前一情形下，他的

建议是出于国家的角度，而在后一种情形下，他的建议则是出于不同的考虑。相类似地，作为存在物（existent）而研究某物就是研究该事物中与其存在（existing）有关的特征——而非其他任何方面的特征；要在它“身肩存在的职务下研究它。每个不研究虚构物的人都在研究“存在物”（beings），即存在的事物；研究“作为存在的存在物”的学者研究的是存在物的如下特征：由于存在物存在的事实而隶属于存在物的特征。

对“作为存在的存在物”的研究因此是极为宽泛的：所有存在的事物都在研究范围之内（比较一下昆虫学或音位学，各自研究昆虫和语音），所研究的特征绝对是每个事物（每个昆虫或每个音）都必须具有的特征。（因此《形而上学》的第十卷讨论的是成为一个事物意味着什么。每样事物都是一个事物；相比之下，只有一些是单翅的或辅音的。）亚里士多德在《形而上学》的各卷中展开这种高度概括的研究。他的几部逻辑学作品，现存的和遗失的，也都进行了这种研究。

在亚里士多德看来，既然这种对“作为存在的存在物”的概括研究是第一位的哲学，因此它与神学是一样的。这很奇怪：我们也许要问，研究所有事物的科学怎么会等同于只研究某类具有高度优先性的事物的科学呢？亚里士多德预料到会有这样的问题。他提出，神学“因为是第一位的，所以是普遍的”。他似乎是指，如果你研究其他所有实体都赖以存在的第一位物质，那么你就无形地在研究所有作为存在的存在物（existents qua existent）。不是每个人都认为这个说法有说服力；并且亚里士多德所说的第一位哲学有时被认为由两个截然不同的部分组成：一个是普通形而上学，研究作为存在的存在物；一个是特别的形而上学，研究事物的原则和原因。

至于逻辑，后来的哲学家就其在各学科中的地位和位置争论不休。一些人认为逻辑是哲学的一个“部分”——一个与数学和自然科学并列的分支学科。其他人，包括亚里士多德的追随者，则极力主张逻辑是哲学的一种“工具”——为哲学家和科学家所用，但其本身却不是他们研究的对象。（希腊语表示“工具”的单词为organon：这就是为何后来的亚里士多德派把亚里士多德逻辑学作品冠以《工具论》的总

体书名。) 还有些哲学家则更有说服力地主张逻辑既是哲学的一个部分，也是哲学研究的工具。

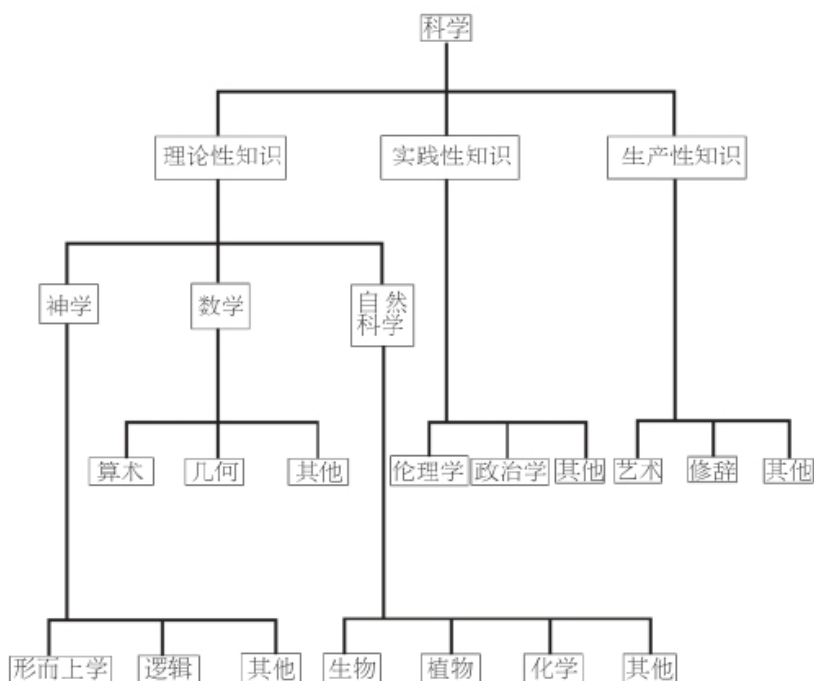


图8 “亚里士多德本人在对事物进行分类时没有讨论逻辑的位置。”在文艺复兴时

期，逻辑有时被视为亚里士多德哲学花园里智慧树的主根。

亚里士多德本人在对事物进行分类时没有讨论逻辑的位置。他主张，研究作为存在的存在物的学者会研究“被数学家称做公理的事物”或者“演绎的第一原则”；“因为它们属于存在的万物，而不是属于某个特定的、独立于其他事物的物类”。他还认为，逻辑学家“采用的形式与哲学家一样”，或者说讨论事物的范围与第一位哲学的研究者讨论的一样。毕竟，作为一种完全概括性学科的逻辑学，大概应该归类于形而上学或归类于研究作为存在的存在物的学科。但是在很多段文字中亚里士多德似乎在暗示：逻辑学不能这样归类；实际上，他在说逻辑学家“采用的形式与哲学家一样”时，随后立刻又补充说，然而他从事的是一个不同的领域。

亚里士多德所认为的人类知识结构可以用下图表示：



第七章

逻辑学

科学——至少是理论性科学——是要公理化的。那么它们的公理又是什么呢？一个命题必须要满足什么样的条件才能被视做公理呢？还有，每个学科里进行推导时要采用什么形式？定律由公理推导要通过什么样的规则？这些都是亚里士多德在他的逻辑学作品，尤其是在《前分析篇》和《后分析篇》中提出的问题。让我们首先看一下演绎的规则，并同时看一看亚里士多德逻辑学的形式部分。“所有句子都有意义……但不是所有的句子都构成陈述：只有那些能被证明真伪的句子才构成陈述。”“在所有陈述中，一些是简单命题，也就是说，那些肯定或否定某些事物的某些方面的命题；有些则由简单命题组成，因此是复合句。”作为一个逻辑学家，亚里士多德只对能被判断真伪的句子感兴趣（命令、疑问、劝戒句等是修辞学和语言学学者关注的对象）。他主张，每个这样的句子要么是简单句，要么是由简单句组成的复合句；他的解释是，简单句是那些肯定或否定某些事物的某方面——后来他又坚称是肯定或否定某事物的某方面——的句子。

在《前分析篇》中，亚里士多德使用了“命题”这个词描述简单句，并使用“项”来描述凸显部分。因此，一个命题肯定或否定某物的某个方面，某物和某个方面就是它的两个“项”。被肯定或否定的事物叫做命题的谓项；由谓项肯定或否定的事物被称为命题的主项。亚里士多德逻辑学关注的所有命题要么是一般性的，要么是特定的；换句话说，它们肯定或否定一个谓项做某一类的全部项、某一项或某几项。因此，在命题“每个胎生动物都是有脊椎的”中，“有脊椎的”是命题的谓项，短语“胎生动物”是主项；命题肯定了谓项对主项的描述——而且所有的主项都具有谓项的描述内容。同样地，在命题“一些卵生的动物不是有血的”中，“有血的”是谓项，“卵生的动物”是主项；命题否定某些主项具有谓项内容。很容易看出，亚里士多德的逻辑学准确地说在关注四种命题：完全肯定命题，肯定所有某个事物的某方

面；完全否定命题，否定所有某个事物的某方面；个别肯定（特称肯定）命题，肯定某类型中某些事物的某个特征；个别否定（特称否定）命题，否定某类型中某些事物的某个特征。

此外，命题还有各种不同的语气：“每个命题表达的或者是某物具有，或者是某物必然具有，或者是某物可能具有。”因此，命题“一些枪乌贼可长到三英尺长”肯定的是，一码^[1]长实际上对一些枪乌贼而言是真实的。命题“每个人必然是由肉、骨等构成的”是说，每个人都必然具有肉身——如果不是由肉、骨等构成的就不能称其为人。“可能的是，没有马睡觉”说的是，睡觉可能不是马的行为——每个马都可能一直保持醒着的状态。这三种语气或“模态”被称为（尽管不是被亚里士多德称为）“断言”、“绝对”和“模糊”。

总之，那就是亚里士多德对命题性质的描述，这在《分析》^[2]中可以找到。所有命题或者是简单命题，或者是由简单命题构成的复合命题。每个简单命题包含两个项：谓项和主项。每个简单命题或者是肯定，或者是否定；或者是一般性的，或者是特定的。每个简单命题或者是断言的，或者是绝对的，或者是模糊的。

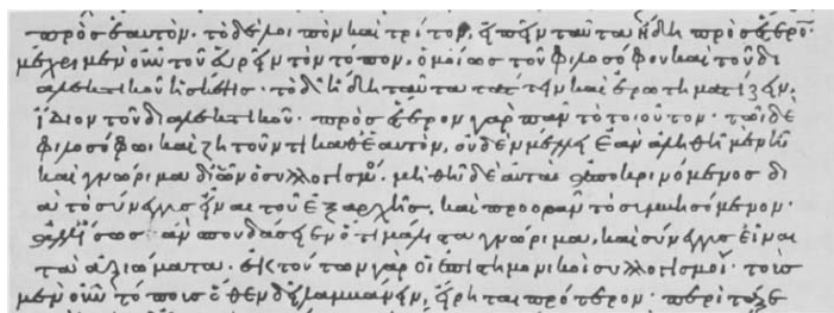


图9“哲学家肯定会迫切地去获得与研究问题有关的已知公理；因为科学三段论正是建立在这些公理之上的”（《论题篇》，第155页14-16行）。这里展示的手稿是由修道士伊弗里姆于公元954年11月写的。

《分析》中的观点与短文《论解释》的并不完全一样，亚里士多德在《论解释》中详细探讨了简单命题的性质和结构。作为一种观点，它受到各种各样的反对。所有的命题都是简单命题或是由简单命

题组合成的复合命题吗？比如，“人们现已知道的是，章鱼的最后一根触须是分叉的”这个句子肯定是个复合命题——它其中的一部分包含了命题“章鱼的最后一根触须是分叉的”。但它不是由简单命题构成的复合命题。它由一个简单命题构成，这个命题前加了“人们现已知道的是”，而这个前缀不是命题。还有，所有的简单命题都只由两个项组成吗？“下雨了”就很简单。但这个句子包括两个项吗？还有，“苏格拉底是人”是什么类型的命题呢？这个句子当然包含了一个谓项和一个主项。但它既不是一般性命题，也不是特定命题——它不是在说“全部”或“一些”苏格拉底的任何情况；毕竟，“苏格拉底”这个名字不是个一般词，因此（正如亚里士多德本人所说）“所有”和“一些”这样的词不适合本句。

最后，再来看这样一些句子：“奶牛有四个胃”、“人一次生产一个后代”、“牡鹿每年脱落一次鹿角”——这些句子构成亚里士多德生物学作品的内容。每个奶牛都有四个胃是不正确的——也有畸形的奶牛有三到五个胃。然而作为生物学家的亚里士多德并非想说，一些奶牛恰巧有四个胃，更不是说大多数奶牛有四个胃。相反他想说的是，每个奶牛在自然状态下有四个胃（即使由于出生时发生意外，一些奶牛实际上没有四个胃）。亚里士多德强调，在自然状态下许多事物“大部分地”有效；并且他认为自然科学的大部分事实都可用这样的句子形式表达：在自然状态下，所有某某某某都这般这般，即如果某某某某大部分都这般这般，那么这个句子就是正确的。但是那种形式句子的确切结构又是怎样的呢？亚里士多德极力思考这个问题，却没有找到满意的答案。

亚里士多德在《前分析篇》里提出的逻辑体系是以对命题性质的描述为基础的。他所考虑的论点都由两个前提和一个结论组成；这三个成分每个都是一个简单命题。逻辑学是一门概括性分支学科，亚里士多德想概括地处理所有（他所描述的各类）可能的论点。但是论点无限多，没有什么专题论文能够对所有论点进行分别论证。为了获得概括性，亚里士多德引入一种简单的方法。不用特定的词——“人”“马”“天鹅”——来描述和突出论点，他使用字母A、B、C。不使用真正意义上的句子，比如“每个章鱼有八根触须”，他使用准句

子或逻辑式，比如“每个A是B”。使用字母和逻辑式可使亚里士多德高度概括地进行论述；因为如果一个逻辑式为真，那么这个逻辑式里每个特定的情形都是真值。比如，亚里士多德需要表明：我们从“一些海洋生物是哺乳动物”可推断出“一些哺乳动物是海洋生物”，从“一些男人是希腊人”可推断出“一些希腊人是男人”，从“一些民主政权不是自由的”可推断出“一些非自由政权是民主的”，等等——他是想表明（按专业的说法）：每个特定的肯定性命题都可以进行转换。他实现这种转换，是通过对逻辑式“一些A是B”进行思考，并证明可以从该逻辑式推断出相应的逻辑式“一些B是A”来做到的。如果那样证实该逻辑式是正确的，那么就可以一次性地证明，那种逻辑式无限多的情形都是正确的。

亚里士多德创造性地使用了字母。现在，逻辑学家对这一创造十分熟悉，不假思索地进行应用，他们或许已忘记这样的发明是多么了不起。《前分析篇》常常使用字母和逻辑式。因此，亚里士多德描述并认可的第一类论点就是通过字母进行表述的：“如果A断定每一种B，并且B断定每一种C，那么A必然断定每一种C。”在这种形式的论证里，所有三个命题（两个前提和一个结论）都是一般性的、肯定的、断言的。举个例子：“每个呼吸的动物都有肺；每个胎生动物都呼吸；因此每个胎生动物都有肺。”

在《前分析篇》的第一部分里，亚里士多德考虑了所有简单命题的可能组配，并确定了从哪些组配中可以推出第三个简单命题、哪些组配不能得出结论。他将组配分为三组，或称为三“格”^[3]，以一种严密而有序的方式展开讨论。根据一种固定的形式进行组配，亚里士多德用符号表示每一组配，并从形式上证明可能得出什么样的结论（如果能得出的话）。整个叙述被认为是第一篇形式逻辑学论文。

《前分析篇》中的逻辑理论被称为“亚里士多德的三段论法”。希腊单词sullogismos被亚里士多德解释如下：“一个三段组合就是一个论点：某些事物被假定，与这些假定事物不同的事物根据被它们自身证明为正确的事实而必然出现同样的结论（假定）。”《前分析篇》的理论是一种三段演绎法——一种我们或许会称为演绎推理的理论。

亚里士多德对自己的理论作过很多重要的断言：“每个证明和每个演绎推理（三段演绎）必定要通过我们所描述的格才能产生”；换言之，每一个可能的演绎推理都可以被证明，是由亚里士多德所分析过的论点中的一种或多种依次排列构成的。实际上，亚里士多德是在断言他已创立了一套完整而完美的逻辑学；他还提出了一个复杂的论点来支持自己的断言。该论点是存在缺陷的，因而他的断言也是错误的。而且，该理论沿袭了命题描述方面的缺点，而命题描述正是该理论的基础——此外它本身还包含许多内在的不足。然而，后来的思想家对亚里士多德的阐释力如此折服，以至于一千多年来亚里士多德的三段论演绎法一直被教授着，就像是其中包含了逻辑真理的精华。不管从哪一方面来看，《前分析篇》——开创逻辑学的第一次尝试——确实是一部杰出的天才之作。其行文优美而有条不紊，其论点有序、清晰而严密，并且实现了很好的概括性。

【注释】

[1] 一码等于三英尺。——编注

[2] 指《前分析篇》和《后分析篇》。——编注

[3] 即三段法的格。——译注

第八章

知识

《前分析篇》所探讨的逻辑学适用于从一个学科的公理推导出该学科的定律来。《前分析篇》主要是研究公理本身的性质，并进而研究公理化演绎科学的概括性形式。《后分析篇》却以一种令人惊讶的程度独立于《前分析篇》所提出的三段论理论：不论对这个事实有怎样的解释，它有个令人愉快的结果——亚里士多德推理理论的缺陷并没有被他的公理化理论全盘继承。

亚里士多德对公理性质的描述建立在他对知识性质的见解上；因为一门科学的目的就在于把我们对该门学科内各种主题的知识系统化，其中的公理和定律因此必须是已知的命题并且要满足基于知识之上的条件。据亚里士多德所说，“我们认为我们了解某事物（在绝对意义上，而非似是而非地或意外地），是当我们认为我们既知道该物之所以成为该物的原因（并知道那就是它的因），又知道该事物不可能成为他物的时候”。如果一个动物学家首先知道为何奶牛有四个胃（知道奶牛有四个胃是因为某种事实），并且知道奶牛必须有四个胃（不仅仅是碰巧有四个胃），那么他才算知道奶牛有四个胃。这两个基于知识之上的条件统领着亚里士多德《后分析篇》中研究公理科学的整个方法。

第一个基于知识之上的条件是因果关系条件。“原因”这个词必须以一种宽泛的意义来理解：它译自希腊语单词aitia，一些学者更倾向于把它译做“解释”。引证某物的“原因”就是在解释该物为何如此。

因果关系的条件与其他多种要求相关联，这些要求是任何一个学科的公理都必须满足的。

如果认识是我们已规定的东西，那么结论性的知识必须建立在那些真实的、第一位的、直接的、比推论更为人所知更优先并成为推论的原因的事物之上；因为这样一来，原理才适用于要证明的事物。也可能没有这些条件而产生一个推论，但没有这些条件就不会有证明；因为它不会产生知识。

结论性知识的原理或出发点是该学科所赖以建立的那些公理；亚里士多德的总体观点是：如果原理和公理所基于的系统想要成为一门学科、一个知识系统，这些原理和公理就必须满足某些必要条件。

很显然，这些公理必须是正确的。否则它们就既不能为人所知，也不能为我们对定律的了解提供基础。同样显然的是，公理必须是“直接的和第一位的”。否则就会有比它们还居先、能推导出它们的真理——这样，它们就全然不能成为公理或原始原理。还有，就我们的定理要依赖公理而言，说公理必然比定律“更为人所知”是合理的。

亚里士多德列举的最后一个条件是，公理必须“比推论更优先并成为推论的原因”，正是这一点与他对知识本质的描述最直接相关。我们关于定律的知识建立在这些公理之上，并且知识涉及对原因的理解：因此，公理必须陈述终极原因，为定律所表达的事实提供解释。一个读公理化学科的人，如果由公理开始，然后逐步读后来的定理，他实际上就是在阅读一大串因果相连的事实。

乍一看，因果关系条件显得很古怪。为何我们认为认识某物需要认识其原因？我们真的知道很多事实却对其原因一无所知？（我们知道通货膨胀发生了，但是经济学家却不能告诉我们为何会发生通货膨胀。我们知道第二次世界大战在1939年爆发，但是历史学家却对战争的原因争论不已。）而且，因果关系条件似乎有往回无限寻找原因的危險。假定我知道X；那么，根据亚里士多德的理论，我必然知道X的原因，称之为Y。接下来，似乎可以推论我必然也知道Y的原因；如此向前，没有止境。

亚里士多德对这些问题中的第二个进行了明确讨论。他认为，有

些事实从原因上来讲是原始的，或者说除了其自身之外没有别的原因；他有时这样表述：这些事实是自为因果关系或不需解释的。奶牛为何有角？因为它们牙齿上有缺陷（这样，构成牙齿的物质用于长角了）。它们为何在牙齿上有缺陷？因为它们有四个胃（这样它们就可以消化未咀嚼的食物）。它们为何有四个胃呢？因为它们是反刍动物。那么，奶牛为何是反刍动物？仅仅因为它们是奶牛——除了它们是奶牛之外，没有进一步的特征可以解释为何奶牛是反刍动物；一头奶牛是一个反刍动物的原因就在于它是一头奶牛。

奶牛是反刍动物的事实是无须解释的。亚里士多德常说这种无须解释的事实是定义或定义的组成部分；所以学科的公理大部分都是由定义构成的。定义在亚里士多德看来不是对某个词意义的陈述。（奶牛是反刍动物不是单词“奶牛”的释义部分；因为我们知道“奶牛”这个词的意义远早于我们知道奶牛是反刍动物。）相反，定义陈述一个事物的本质，即那个事物之所以成为该事物的特征。（奶牛是反刍动物这一点是奶牛的基本特征的一部分；成为奶牛就是成为某种反刍动物。）一些当代哲学家已拒绝了——还嘲讽——亚里士多德的本质论。但是亚里士多德证明了自己是更优秀的科学家；因为科学努力的一个内容就在于用物质和事物的基本特性——换句话说，用它们的本质——来解释它们的不同特征和反常表现。亚里士多德的公理化学科由本质开始，然后逐次地解释衍生特征。比如，动物生物学定律要表述动物的衍生特征，由公理演绎定律的过程会展示这些特征是如何依赖相关本质的。

但是所有的知识都必然具有这样的因果或解释关系吗？尽管亚里士多德正式的观点是“我们只有认识其原因时才算认识事物”，他经常和我们一样，在原因没有被注意到的时候，使用“认识”这个词。并且，亚里士多德在声称知识总有因果关系时肯定是错误的。但是，若仅仅痛惜其错误、然后又把错误传递下去，无疑是短视之举。亚里士多德与之前的柏拉图一样，主要关注一种特殊的知识——我们可以称之为科学理解的知识；声称科学理解要求对事物的因有所认识，这一主张是可以接受的。尽管我们可能说不出为何发生通货膨胀同时又十分清楚地知道发生了通货膨胀，但我们只有理解其原因才能声称理解

了通货膨胀现象；经济学在能够提供这样一种因果理解之前是不完善的。从词素学上理解，亚里士多德对“知识”的定义是错误的；但若理解为对科学研究之性质的评论，该定义则表达了一个重要的真理。

因果关系条件就讲到这里。亚里士多德在对知识的描述里提出的第二个条件是，已知的事物必定是必然的事实：如果你知道某物，那么该物不可能是其他事物。亚里士多德在《后分析篇》里阐述了这一点。他将这一点与以下论点联系起来：只有普遍命题才能为人所知。他推论说，“从这样一个证据得出的结论必定是永久性的——关于事物的证据或知识是不会被破坏掉的”。

必然性条件和它的两个推论似乎比因果条件还要怪异。我们肯定知道一些只在一定条件下正确的事实（比如，世界人口在增长），并知道一些特定事实（比如，亚里士多德生于公元前384年）。而且，许多学科似乎认同这样的知识。比如，天文学研究的是特定对象——太阳、月亮和星星；这与亚里士多德在《气象学》里所研究的地理学相类似，并且尤为明显的是，与历史学相类似。亚里士多德的确认为，天文学研究的对象是不会毁灭的、永恒的。他同时认为，“诗歌比历史更具哲学色彩、更严密，因为诗歌倾向于描写普遍的事物，历史则关注特定事物”。（换言之，历史不具有完全的科学地位。）但是，这也改变不了一个事实：一些科学明确地研究特定事物。

此外，亚里士多德认为（我们不久将会看到）世界的基本实体是可毁灭的特定物质；如果他被迫得出观点，认为不存在关于这些基本物质的基本知识，那就自相矛盾了。不管怎样，亚里士多德从必然性条件推断出知识必定是关乎永恒物质的，这样的推断是错误的。一个普遍的也许还是必然的真理是：人类的父母本身也是人（就像亚里士多德所说的，“人生育人”）。你也许会说这是个永恒真理——至少一直是对的。但那不是一个关于永恒物质的真理：这是一个关于终有一死的、可毁灭的人的真理。而且，亚里士多德本人在一段复杂的论述的结尾总结道：“说所有知识都是普遍的……在某种程度上是对的并且在某种程度上又不对……很明显，知识在某种程度上是普遍的，同时在某种程度上又不是普遍的。”因此，他承认“在某种程度上”存在着

关于特定事物的知识；因而我们必须把必然性条件的第二个推论作为一种错误而摒弃。

至于第一个推论，我已说过，在亚里士多德看来，科学定律并不总是普遍而又必然地正确：有些定律只是“大部分”正确；“大部分”正确和一直正确之间的区别很明显。“所有的知识或者是关于一直正确的事物的，或者是关于大部分正确的事物的（若非如此，人们又如何能学习知识或向他人教授知识呢？）；因为知识必然取决于一直正确的或者大部分正确的事物或原理——比如，蜂蜜水大部分对发烧的人有好处。”亚里士多德关于科学命题必然是普遍的这一断言，据他自己承认，是夸大其词。必然性条件本身也是这样。

科学追求普遍适用性；为了理解特定的事件，我们必须把它们看做某种普遍事物的组成部分。亚里士多德的观点，即知识只关乎那些不可能成为他物的事物，就是这种重要事实的反映。但是这是一个被歪曲的反映，并且《后分析篇》里所规定的必然性条件过于严格了。

第九章

理想与成就

亚里士多德是作为一个系统的思想家为人所知的。不同的科学既是独立的，又是系统地相互关联的。每一个单个学科都是以公理体系的形式——就像后来的哲学家所说的那样，“以几何的方式”提出和表述的。而且，亚里士多德的学科概念赖以栖身的那组观念本身就得到了系统的研究和整理。也许这没有什么令人惊讶的。毕竟，哲学的本质就在于系统性；并且亚里士多德的系统——他的世界“图景”——许多世纪以来一直被人赞赏和称道。

然而，也有一些学者对亚里士多德的这种观点持有异议。他们否认他是个系统的构造者。由于不相信系统哲学的宏伟断言，他们认为亚里士多德的优点在其他方面。在他们看来，亚里士多德的哲学实质上是“难题解答式的”：它的精髓在于提出特定的困惑或难题（*aporiai*），并提出特定的解决方法。亚里士多德的思想是试探性的、可变通的、不断变化的。他没有设计一个宏大的方案，然后往里面填写细节；他也没有向着单一的目标使用单一的方法。相反，细节就是全部；并且论证方法和模式也随着所解释主题的变化而不断地变化。亚里士多德的论证是逐项完成的。

这种对亚里士多德思想的非系统性解释现在被广泛接受。有很多证据可用以支持这一解释。比如，《形而上学》第三卷就有一长串的难题目录，并且该书的其他内容大都用于解答这些难题。或者考虑一下这段引文：“此处，像别处一样，我们必须记下各种现象，首先仔细检查这些难题，然后我们必须验证关于这些问题的著名观点——可能的话就验证所有的观点，否则就验证大多数和最重要的观点。”首先记下关于该问题的主流观点（“各种现象”，或“似乎如此的事物”，是指关于该主题的可信观点）；然后仔细阅读这些观点所提出的难题（因为这些难题也许很模糊，或者因为它们相互不一致）；最后证明

所有或者大部分观点是正确的。这不是系统构建的处方；不过，这是亚里士多德推荐并有时遵循的方法。

此外，这种难题解答式说法似乎恰当解释了亚里士多德著作的一个方面，该方面如果按照传统方法来解释肯定会令人困惑。亚里士多德关于学科的专题论述从来不是以公理化形式呈现的。《后分析篇》中所给出的解答并没有在后来的著述，比如《气象学》和《动物结构》中得到遵循。这些专题论述没有先确定公理，然后接着推导定律；相反，它们提出并试图回答一系列相互关联的问题。按照传统观点，这些专题论述看起来一定——说句自相矛盾的话——完全不是亚里士多德式的了：所鼓吹的系统在这里完全不明显了。按照难题解答式说法，这些著述反映了亚里士多德哲学的精髓：他偶尔对系统化进行的思考不可太当真——它们只不过是柏拉图式学科概念的礼仪性姿势而已，并不能证明亚里士多德自己的根本信念。

不可否认的是，亚里士多德的许多专题论述在风格上大部分都是难题解答式的——它们讨论问题，并且逐项讨论。同时不可否认的是，这些专题论述在公理化推导方法方面内容很少，甚至没有。但是，这并不是说亚里士多德实质上不是个系统的思想家。在《后分析篇》中所阐释的学科理论，不能被当做一种不相关的古董、一次对柏拉图灵魂的屈膝而加以拒绝。在这些主题论述里有这么多关于系统化的暗示，以致对难题的解答不能被看做亚里士多德科学和哲学研究中最首要的事情；并且——值得强调的一点是——即使对单个问题进行的逐项讨论，也通过研究和回答这些问题的共同概念框架而获得了思维上的统一。系统化不是在专题论述里实现的，而是在其背后存在的一种理念。



图10 1996年发掘的吕克昂遗址。“吕克昂不是私立大学：它是个公共场所——是一座圣殿、一所高级学校。一个古老的传说是这样的：亚里士多德上午给学生授课，晚上则给一般公众作讲座。”

那么，关于亚里士多德著作的非系统化特征我们又有什么要说的

呢？第一，不是所有的亚里士多德专题论述都是科学著作：许多是关于科学的著作。《后分析篇》就是一个恰当的例子。该专题论述不是公理化陈述，但它是一个关于公理化方法的专题论述——它关心的不是科学的发展，而是分析发展科学的方法。此外，《物理学》和《形而上学》的许多部分都是关于我们所称的科学之基础的论文。我们不应指望，关于科学之结构和基础的作品本身就体现出学科内作品应有的特征。

但是，亚里士多德那些真正的科学作品所具有的“难题解答式”特征又该如何解释呢？比如，为何《气象学》和《动物结构》没有按公理化方式表述呢？答案很简单。亚里士多德的系统是为精致的或完整的科学所进行的一个设计。《后分析篇》没有描述科学研究者的活动：它确定了对研究者的研究结果进行系统化组织和呈现的形式。亚里士多德所了解、所推动的科学不是完整的，他也不认为它们是完整的。也许他有过乐观的时刻：古罗马的西塞罗称“亚里士多德指责那些认为哲学已经被他们完善的老哲学家们，说他们要么非常愚蠢，要么非常自负；但他本人能够看出，由于短短几年内取得了巨大进展，哲学可能会在很短的时间里得到圆满地完善”。但事实上，亚里士多德从未吹嘘说完善了知识的任何一个分支——也许除了逻辑学之外。

亚里士多德所述足以让我们看到，在一个理想的领域里，他本可以如何表述并组织他辛勤积累起来的科学知识。但是他的系统化方案是为一个完整的科学而准备的，他本人在世时并未发现所有知识。由于这些专题论述并非对成熟学科的最终表述，我们不应期望在它们之中看到一系列按序展开的公理和推论。因为这些专题论述最终是要表达一门系统学科，我们可以期待它们能显示出如何实现这样的系统。这正是我们所发现的：亚里士多德是个系统的思想家；他幸存下来的专题论述展现的是其系统的一张局部的、未完成的草图。

第十章

实在

科学是讨论真实事物的。这就是科学是一种知识而非幻想的原因。可是什么样的事物是真实的呢？科学必须关注的基本物质是什么呢？这就是本体论要研究的、亚里士多德予以极大关注的问题。他讨论本体论的一篇论文《范畴》写得相当清楚；但是他的本体论思想大部分体现在《形而上学》和那部模糊著作的一些最模糊部分中。

“现在和过去一直被提出并一直困扰人们的问题是：什么是存在？也就是说，什么是物质？”在简述亚里士多德对这个问题的答案之前，我们必须就这个问题本身进行提问。亚里士多德追求的是什么？他说的“物质”是什么意思？这个初步问题最好通过迂回的方式来解答。

《范畴》关注的是谓项的分类（亚里士多德使用katêgoria来表示“谓项”）。考虑一下某个特定的主题，比如说亚里士多德本人吧。我们能问各种各样有关他的问题：他是什么？——他是人，是动物，等等。他的特质是什么？——他是脸色苍白的、聪明的，等等。他的身材如何？——他五英尺十英寸高，体重十点八英石^[1]。他与其他事物是何种关系？——他是尼各马可的儿子、皮提亚斯的丈夫。他在哪里？——他在吕克昂……等等。不同类型的问题可由不同类型的谓项来恰当回答。“身材如何”这个问题涉及到表示数量的谓项；“何种关系”问题涉及到关系谓项，如此等等。亚里士多德认为，这样的谓项有十类；他还描述了每类谓项的特性。例如，“数量的真正特性是它能被称做相等或不相等”，再比如，“仅就质量而言，指的是事物被称为相像或不相像”。亚里士多德对所有分类的叙述并不同样清楚，他对什么归属于哪一类的讨论有些令人困惑。此外，人们还不清楚亚里士多德为何把谓项分成十类。（除了在《范畴》里，他很少使用全部的十类谓项；并且他也许不太执着于是否正好是十类。）但总的一点

是很清楚的：谓项分为不同的类。

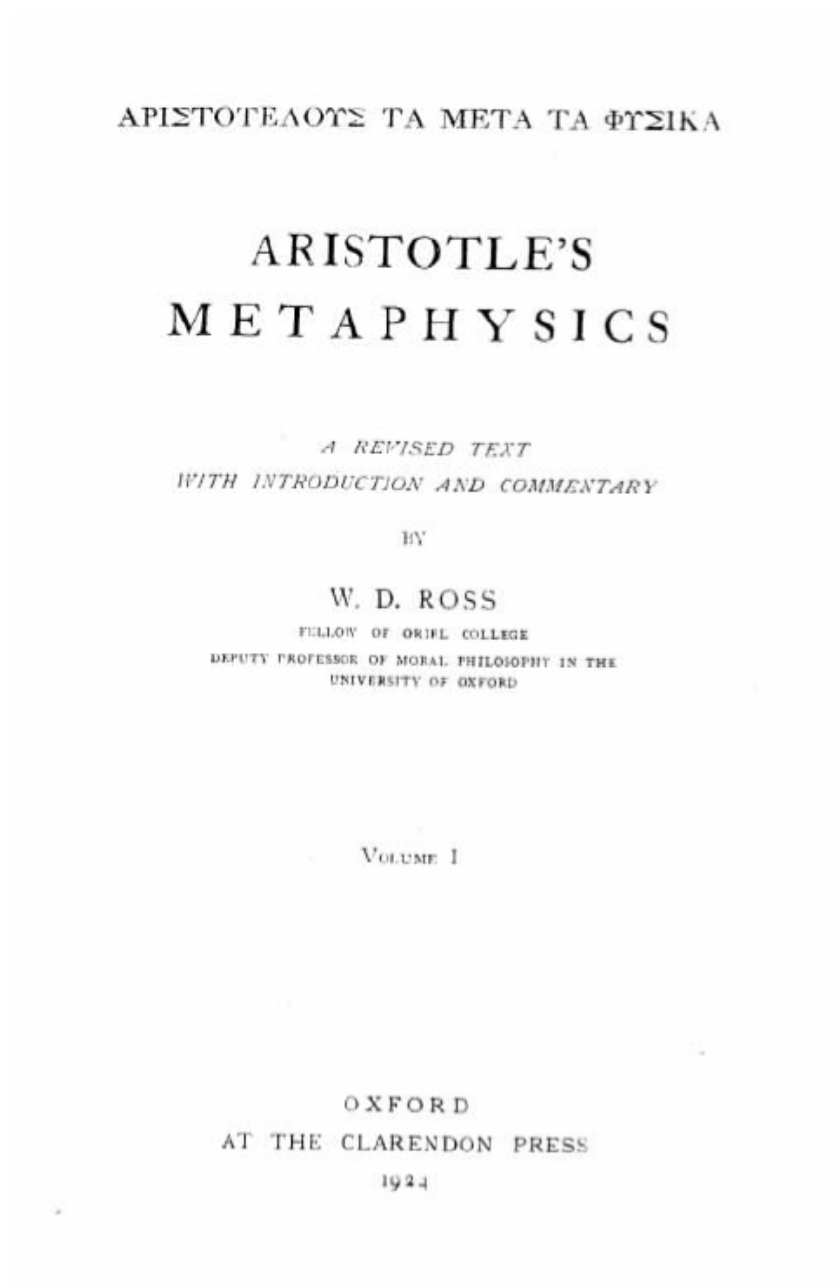


图11 “人天生渴望认识”：这是亚里士多德在《形而上学》里乐观的开卷语。本图

是戴维·罗斯爵士汇编的亚里士多德《形而上学》的标题页，该书由牛津大学出版社于1924年首次出版。

亚里士多德对谓项的分类现在被称做“范畴”，“范畴”这一术语的含义由被归类的事物转变为这些事物被归入的类；所以，谈论“亚里士多德的十个范畴”是很正常的。更重要的是，范畴通常指的是“存在”的范畴——事实上，亚里士多德本人有时会称它们为“存在事物的类型”。为何会出现从谓项的类向存在物的类的转变呢？假定谓项“健康的”对亚里士多德的描述是真实的：那么“健康”就是亚里士多德的一个特质，并且定然存在一种叫做健康的事物。总的说来，如果一个谓项对某物的表述为真，那么该事物就具有某种特征——与谓项一致的特征。并且与谓项相一致的事物或特征本身，又可以用一种与谓项分类方法一样的方式进行分类。或者更确切地说，只有一种分类：在对谓项进行分类时，我们同时对特征进行了分类；当我们说在“亚里士多德是健康的”这个句子中描述亚里士多德的谓项是一个质量谓项，或在“亚里士多德在吕克昂里”这个句子中描述他的谓项是一个地点谓项时，我们其实在说健康是一种质量或者说吕克昂是一个地点。事物与谓项一样，分为不同的类；并且，如果谓项有十类或十个范畴，就有十类或十个范畴的事物。

回答“某物是什么？”这一问题的谓项属于亚里士多德称之为“实体”的范畴；属于该范畴内的事物就是实体物质。实体的分类特别重要，因为这一分类是第一位的。为了理解实体的第一位重要性，我们得简要地看一看对亚里士多德整个思想具有核心意义的一个概念。

亚里士多德注意到某些希腊词语是模棱两可的。比如“sharp”这个词，在希腊语中和在英语中一样，都可描述刀和声音；很明显，描述声音很sharp（尖锐）是一回事，描述刀很sharp（锋利）则又是一回事。许多模棱两可的情况很容易被发现：它们可造成双关，但它们并不造成理解上的困惑。但是，模棱两可的情况有时表达的意思更为微妙，有时会影响具有哲学意义的术语。亚里士多德认为哲学里的大部分重要术语都是模棱两可的。在《智者的驳辩》中，他用了不少时间来阐释和解答基于词义模糊性之上的诡辩难题；《形而上学》第五卷

——有时被称为亚里士多德哲学词汇表——就是一组短文，讨论许多哲学术语的不同含义。“某物被称为一种原因的一种条件是……，另一种条件是……”；“如果……或如果……某物就被称为是必然的”；等等，诸如此类，亚里士多德自己的哲学体系里的许多核心术语也有讨论。

其中一个被亚里士多德视为语义模糊的术语是“存在”（being）或“存在物”（existent）。《形而上学》第五卷第七章就是用来阐释“存在”的；第七卷的开头就说：“就像我们在前面讨论语义模糊性时描述的那样，事物据说具有多重意思。因为存在表明一个事物是什么（也就是说，某人或某事如此这般）以及以这种方式表述的每一个其他事物，或其他事物的量或数量。”至少，有多少种存在的范畴就有多少种“存在”意义。

一些语义模糊仅仅是“偶然的同音异义”现象——就像希腊语单词 kleis 既表示“门闩”，又表示“锁骨”。亚里士多德并不是想说，kleis 同时意指“门闩”和“锁骨”是一种偶然（那很明显是错误的，许多语义模糊都可以用某种大致的相似性来加以解释）。他的意思是，该词的两个用法之间没有意义上的联系：你可以在毫不知道另外一个词义的情况下使用其中的一个意义。但是，并非所有的语义模糊都是这种意义上的“偶然的同音异义”，并且，尤其是“存在”（be）和“存在”（exist）这两个词并不代表一种偶然的同音异义：“按一般说法，事物以许多方式存在，但这仅仅是在描述某一事物或某一单个性质，不是同音异义。”（“不是同音异义”在此是指“不是偶然的同音异义”。）亚里士多德用两个非哲学事例来解释他头脑中的思考：

每一种健康的事物都关乎健康——一些事物拥有健康，一些事物带来健康，一些则是健康的迹象，一些事物乐意接受健康。被称为医疗的事物与医疗技术有关——一些事物拥有医疗艺术，一些能很好地适应医疗技术，其他的则是实现医疗艺术的仪器。我们还可以找到以类似方式称呼的其他事物。

“健康”这个词的语义是模糊的。我们称各种各样的事物——人、矿泉疗养、食品——是健康的；但是乔治五世、博格诺里吉斯^[2]和全麦维的健康不是一个意义上的健康。不过，“健康”的不同含义是相互关联的，这种相互关联是由以下事实决定的：它们指的都是某一事物，即健康。因此，说乔治五世是健康的指的是他拥有健康；说博格诺里吉斯是健康的是因为它能带来健康；说全麦维是健康的是因为它能维持健康等等。“某种单个的特性”被用于解释，为何这些不同事物中每一种都是从不同的角度阐述健康的。

“医疗的”这个术语也是这样，它以类似的方式指向医学。根据亚里士多德的说法，“存在”或“存在物”也是如此。

因此，事物按不同的说法以许多方式存在着，但都与一个最初的出发点有关。一些事物被称为存在是因为它们是实在物质；其他则因为是物质的属性而存在着；还有的是因为它们是物质的生成途径，或是物质以及与物质有关的存在物的破坏、匮乏、质量属性、生产者或创造者，或因为它们是对这些方面或对物质的否定。

就像健康之所以被称为健康是因为与健康有关，所有的事物之所以被称为存在（be）或存在（exist）是因为与实存物质有关。存在着颜色和尺寸、变革和破坏、地点和时间。但是颜色的存在是因为某种物质有颜色，尺寸的存在是因为某种物质具有大小，运动的存在是因为某种物质在运动。非物质也存在，但它们是寄生性的——它们作为物质的变体或属性而存在。非物质的存在是因为存在的物质以一种或另一种方式发生了变体。但物质的存在不是寄生性的：物质的存在是第一位的；因为物质的存在不是因为其他事物——非物质——的存在才得以实存。

与“健康”一样，“存在”这个术语是多样性的统一；正如“健康”一词指向健康，“存在”都指向实在物质。这就是实在作为第一位类别与其他存在范畴相关联的主要方式。

那么，成为一个实在意味着什么呢？实在谓项就是恰当地回答“那是什么”的谓项。人是一个实在；换言之，“人”是一个实在谓项，因为“他是人”就是对“亚里士多德是什么？”的恰当回答。但是，“那是什么？”这样的问题太不严密了。在《形而上学》第五卷里，亚里士多德又补充或增加了一项成为实在的不同标准：“事物以两种方式被称做实在：任何终极主体，不是说明其他事物（主体）的；以及任何可以分离的‘这个某某人（物）’。”在事物被称为实在的第二种方式中，串起了亚里士多德在思考这个问题时经常使用的两个概念：实在是“这个某某人（物）”，并且它又是“可以分离的”。

“这个某某人（物）”翻译自希腊语“tode ti”，一个很古怪的短语，亚里士多德在其他地方也未作解释。他头脑中所考虑的也许可以表述如下：实在是我们可以用指示短语“这个某某人（物）”来谈论的事物，是可以被挑选出来、加以识别并分成个体的事物。比如，苏格拉底就是“这个某某人”的一个例子；因为他是这个人——一个我们能挑选出来进行识别的个体。

但是，对于苏格拉底的面色，比如苍白，情况又是怎样？我们不能用短语“这个苍白”来指称吗？这个苍白不是我们能识别和重新识别的事物吗？亚里士多德认为“这种特定的苍白是在一个主体，即物体之上（因为所有的颜色都附着在物体上）”，他用“这种特定的苍白”似乎是指“这个苍白”，苍白这种属性的一个个体实例。但是，即使这个苍白是一个个体事物，也并不表明我们必须承认它是一个实在。因为实在不仅是“这个某某人（物）”，而且还是“可以分离的”。这里的可分离性又是什么呢？

看来，苏格拉底可以没有苍白而存在，但苏格拉底的苍白不能在没有苏格拉底的情况下存在。苏格拉底可以躺在沙滩上，因此不再脸色苍白；他没有苍白地在那里——但是他的苍白却不能没有他而独自在那里。苏格拉底可以脱离苍白。苏格拉底的苍白却不能脱离苏格拉底。这也许就是亚里士多德所说的可分离性的部分内容，但是可能不是他要表示的全部意思。首先，苏格拉底可以停止脸色苍白，但他不能停止脸上的颜色；他可以脱离苍白，但他不能以同样的方式脱离颜

色。

我们需要重提一下亚里士多德对存在的模糊性的描述。我们已看到，一些事物是寄生在其他事物之上的：一个寄生物的存在，是因为与另一个存在物以某种方式相关联。在寄生和分离之间有一种联系：如果一个事物不是寄生的，那么它就是可分离的。苏格拉底可以与苍白分离，因为苏格拉底的存在不是为了让他的苍白以某种方式被改变；而苏格拉底的苍白不可与苏格拉底相分离，因为它的存在是为了某种其他事物，即苏格拉底变得苍白。苏格拉底可以脱离他的苍白。他还可脱离颜色，因为尽管他必须有某种这样或那样的颜色，但他的存在不是为了让颜色以某种方式被改变。总的说来，苏格拉底可脱离其他的一切事物：苏格拉底的存在不是为了让其他事物变得这样或那样。

那么，何谓实在呢？一个事物，当且仅当它既是一个个体[一个“这个某某人（物）”，能够由一个指示性短语指明的事物]，又是一个可分离的事物（非寄生的事物，其存在不是为了其他事物以某种方式进行改变）时，才是实在。

我们现在可以回到亚里士多德提出的那个永久问题上：什么样的事物才是真正的实在？我们不应指望从亚里士多德那里获得简单而又权威的答案（毕竟，他认为这个问题是个永久的谜），事实上，他试图给出的答案吞吞吐吐、难以理解。但是，有一两点相当清楚。亚里士多德认为，先辈们对这个问题已经暗示了许多不同的答案。一些人曾认为，像金、肉、土、水这样的物质是实在（他想到的主要是希腊最早时期的哲学家们，他们把注意焦点放在事物的材料组成上）。其他一些人认为，普通事物的终极组成部分就是实在（亚里士多德在此又想到古代原子论者的观点，他们设想的基本实体是细微的微粒）。然而，还有些思想家则提出数字是实在（毕达哥拉斯学派和柏拉图的一些追随者属于这一阵营）。最后，有些人认为，实在只能在某些抽象实体或一般概念中找到（柏拉图的形式教义就是这种理论的杰出代表）。粉笔、一组夸克微粒、质数、真理和美都是，或都曾被认为构成实在的备选项。

亚里士多德否定了所有这些备选项。“很显然，在被认为是实在的事物中，大部分都关乎能力——动物的组成部分……土、火和空气。”我们也许会说，土的存在是为了让某些实在获得能力（在亚里士多德看来，土能让它们具有向下运动的能力或趋势）；火的存在是为某些实在加热、使之燃烧，然后有飘升的趋向。至于动物的组成部分，“所有这些都由它们的功能清楚地规定着；因为每个部分只有能执行其功能时才算名副其实——比如，眼睛只有能看事物才能称其为眼睛；并且不能看东西的眼睛只是一个同音异义的眼睛（比如，已死亡的眼睛或由石头做成的眼睛）”。眼睛就是能看东西的事物；眼睛的存在是为了让动物看见东西。

关于物质和动物的组成部分就说这么多。至于数字，他们很显然非实体性的。只要有成组的三个事物，数字3就存在。数字本质上是事物的数量，尽管数字10与任何或每一组数量为十的事物不是一回事，可数字10的存在恰恰就在于存在着这样许多十个一组的实在。这至少是亚里士多德在《形而上学》最后两卷里提出的观点。



图12 这是关于柏拉图形而上学的一则对话的残片，也许来自亚里士多德遗失的著作《论理念》。这段文字反写在一片泥巴上：泥巴吸收了莎草纸上的墨水，而莎草纸则腐烂掉了。这个残片是在阿富汗发现的。

亚里士多德把驳斥的焦点大都放在对实在资格的第四个备选项上。柏拉图的形式理论是那时亚里士多德所熟悉的阐述最详细的本体论，那也是他在柏拉图学园里数年浸淫其中的一个理论。亚里士多德驳斥柏拉图的这个理论始见于一篇特殊的专题论述《论思想》之中，

该文只保留下些许残片。他不断地攻击，提出一系列反对该理论的意见。许多论述涉及柏拉图观点的细节方面；不过，也有一些是关于总体方面的，这些论述对任何把真理和美这样的一般性物项看做实在的理论都同样有辩驳力。

亚里士多德认为，只要有某些实在是白色的，白色就存在。相反，柏拉图认为一个实在是白色的在于其享有白色。在亚里士多德看来，白色的事物要先于白色而存在，因为白色的存在仅仅是因为存在着白色物体。在柏拉图看来，白色先于白色事物而存在，因为白色事物的存在仅仅是因为它们享有白色。亚里士多德驳斥柏拉图观点的论说非常有力，但是它们不能说服坚定的柏拉图主义者——也很难看出这一争论该如何收场。

如果柏拉图主义选择其他三种方式来描述实在，亚里士多德又会说什么呢？亚里士多德提出反驳的实在是什么呢？答案是坚实而又符合常理的。第一种也是最明显的实在是动物和植物；在此之外我们还可以增加其他天体（比如太阳、月亮、星星）和人造物（桌子和椅子、锅和盘子）。总体说来，可感知的事物——中等尺寸的物体——是亚里士多德世界里的主要内容；很重要的是，他常常通过质疑除了可感知的实在外是否还存在任何实在，来提出自己的本体论问题。在亚里士多德看来，这些是基本现实，也是科学主要关注的内容。

【注释】

[1] 英国重量单位，一英石相当于6.35千克或14磅。——译注

[2] 英国南部海滨小镇。——编注

第十一章

变化

关于亚里士多德世界里作为主要实在的中等尺寸的质料物体，我们还能再概括地说些什么吗？它们最重要的特征之一是它们在变化。不像柏拉图的形式（Forms）那样永久、同一地存在着，亚里士多德的实在大部分都是短暂的物项，经历着各种各样的变化。在亚里士多德看来，共有四种变化：一个事物可在本体方面发生变化，可发生质变、量变以及地点方位的变化。在本体方面的变化就是该物的形成和不再存在，或者说是该物的产生和毁灭；这类变化的发生是在一只猫出生和死亡的时候，一座雕塑被竖立和被打碎的时候。质变又叫改变（alteration）：当植物在阳光照耀下变绿、在暗处变得苍白时就发生了改变，当蜡烛遇热变软、遇冷变硬时就发生了改变。量变就是增益和缩减；自然界事物就是诞生时开始增长、终结时逐渐萎缩。最后一种变化——地点方位上的变化就是运动。《物理学》的大部分内容就是对不同形式的变化进行的一项研究。因为《物理学》研究的是自然科学的哲学背景，并且“自然是运动和一个原则”，因此“事物如果拥有这样一个原则就是具有自然性”。换言之，自然科学的主题就是运动和变化的事物。



图13 1561年里昂出版的《物理学》的扉页。“《物理学》的大部分内容就是对不同形式的变化进行的一项研究。因为《物理学》研究的是自然科学的哲学背景，并且‘自然是运动和变化的一个原则’。”

亚里士多德的前辈们被变化现象困扰着：赫拉克利特认为变化是永恒的、是现实世界最基本的特征；巴门尼德否认事物形成的可能性，因此也就否认有任何变化；柏拉图认为变化着的平常世界不能成为科学知识的主题。在《物理学》第一卷里，亚里士多德认为每次变化都涉及三样事物：变化发生的起始状态、变化朝向的状态以及经历变化的事物。在第五卷里，他又略微地进行了修正：“存在着引发变化的事物和正在发生变化的事物，还有变化发生于其间的事物（时间）；除此之外，还有变化发生的起始、终了状态。因为所有变化都是从某物到另一物，还因为变化中的事物与起始状态的事物是不同的，与终了状态的事物也是不同的——比如，原木、热、冷。”当一根原木在壁炉里变热，它就开始从冷的状态发生变化；变化到热的状态；原木本身经历了变化；变化经过了一段时间；存在某个事物——也许是我那点燃的火柴——引发了这种变化。

在每次变化中都有一个起始状态和一个终了状态，这一点是显而易见的；这两个状态必须是可区分的，否则变化就不会发生。（一个物体可由白变黑，然后又由黑变白。但是如果在某个特定时间内颜色一直相同，那么在那个时间段里颜色就没有发生变化。）同样，在质变、量变和地点方位变化中，很明显要有一个物项历经变化的始末。一方面，“除了变化的事物外没有变化发生”，或者说“所有的变化都是事物的变化”；另一方面，这种“事物”必须持续存在（把我的满杯倒空是一回事，而用另一个空杯子换掉我的满杯则是另一回事）。到现在为止，亚里士多德的分析一直顺利。但是，亚里士多德在分析实在（物质）的变化时似乎有些困难。

很容易想象到的是，产生和毁灭的两个极端就是非存在和存在状态。当苏格拉底降生时，他便由非存在状态变化到存在状态；当他死的时候则发生相反的变化。可是，仔细一想就会觉得这一想象有些荒谬，因为苏格拉底没有历经他的整个出生过程，也没有历经他的整个死亡过程。相反，这两次变化标志着苏格拉底存在的开始和终结。亚里士多德在这一点上的观点是，实在——质料物体——在某种意义上是合成的。比如，房屋是由砖和木材按照一定的结构组成的；雕塑是由雕刻成一定形状的大理石或铜构成的；动物是由组织（肉、血液

等)按照某些特定原则构成的有机结构。所有实在都由两“部分”构成：材料和结构，亚里士多德习惯性地称之为“物质”和“形式”。物质和形式不是实在的物理组成部分，正如你无法把雕塑分割成两个独立的部分：铜和形状。另一方面，我们不能把物质看做实在的物理组成部分、把形式看做某种附加的非物理组成部分：一个足球的形状和它的皮革组织一样，都是其物理组成部分。相反，物质和形式都是实在的逻辑组成部分；换言之，在描述某个特定实在是什么时——比如描述一座雕塑是什么或一只章鱼是什么——需要同时提到它的构成材料和结构。

我们现在可以看出，“任何诞生的事物必然总是可分的，部分是这样的、部分是那样的——我指的是部分是物质、部分是形式”。并且：

很显然，……实在是由某种作为基础的主项中诞生的；因为必然会存在某个事物构成实在的基础，诞生物的产生便由该事物而来——比如，植物和动物都是由种子那里来的。在一些情况下，所诞生的事物是通过形状的变化而产生的（比如雕塑），在一些情况下通过增益（比如生长的事物）、在一些情况下通过缩减（比如一座赫耳墨斯的大理石雕像）、在一些情况下通过组合（比如一间房屋）……

当一座雕塑诞生或者说被制作出来时，一直存在的物体不是雕塑本身，而是制作雕塑的物质，即铜块或大理石石块。终极状态也不是非存在和存在，而是无定形的和定形的状态。当一个人诞生时，一直存在着的是原料，而不是人；而且这种物质先是非人状态，然后变成人的状态。

对变化性质的这般描述具有的优点是，可以让亚里士多德克服前人关于变化所提出的许多难题。但是这种克服还不能完全令人信服。托马斯·阿奎纳^[1]这位对亚里士多德最为赞同的评论家认为，该理论排

除了创造的可能性。阿奎纳的上帝凭空创造了世界。一旦世界形成，那么按照亚里士多德的观点，就是一个实质性的变化。但是这个变化并不是对一堆预先存在的物质强加一个新的形式：没有已存的物质，上帝创造世界时是一边设计结构一边制造了原料。阿奎纳说，如果仅仅对尘世间进行思考，你也许倾向于接受亚里士多德对变化的分析。但如果往天上看看，你就会明白不是所有的变化都符合这样的分析。不管是否同意阿奎纳的神学理论，我们也许都会接受其批评的精髓；因为我们不能仅凭逻辑方面的理由排除创造。不过，如果说亚里士多德对变化的描述过于狭隘，那么这个理论对他的科学理论来说影响还不算太大；因为该理论主要关注的是普通的、尘世的、变化的事物。

严格地说，我迄今所描述的并非亚里士多德对变化本身进行的阐述，而是对变化的前提条件的描述。不管怎样，他在《形而上学》第三卷里提出了“何谓变化？”的问题，并给出一个回答作为对第一卷里相关讨论的补充。他的回答是：“变化是有可能成为某物的潜能的实现。”[这句话常作为亚里士多德对运动的定义而被引用。英语“运动”（motion）通常的意思是“地点的变化”、“移动”。亚里士多德在这里使用的词是kinêsis：尽管该词有时仅限于表示移动，但一般来说它的常用义表示“变化”；在《形而上学》第三卷里，该词使用的就是常用义。]亚里士多德的批评家就曾将该句斥为言辞浮夸的故弄玄虚。对此有必要进行简要的评论。

术语“实现”和“潜能”在亚里士多德的专题论述中形成一个重复的主题。它们被用于区分实际上是某某人（物）的事物和潜在地是某某人（物）的事物；比如，可区分一个正在砖头上抹灰泥的工人和一个休假的工人（一个不在进行建筑操作，但保持有相关技术和能力的工人）。具有一种能力是一回事，运用那种能力则是另一回事；具有潜能是一回事，实现潜能则是另一回事。亚里士多德对实现和潜能之间的区别多次作出断言，有的很敏锐，有的则存在问题。比如，他认为“在所有情况下，实现都在定义上和实在上早于潜能；并且在时间上，实现在某种程度上早于、又在某种程度上迟于潜能”。第一点是正确的；因为，为了定义潜能我们必须详细指出潜能的指向，这样我们就是在陈述“实现”。（要成为一个建筑工就要具有建筑

的本领；要成为看得见的事物就要具有被看见的能力。）既然反过来说是不正确的（实现不会以同样的方式预设潜能），实现就在定义上先于与之相关的潜能。可另一方面，实现在时间上早于潜能的说法就不那么令人信服了。亚里士多德的意思是，在任何潜在的某某人（物）之前必然存在真实的某某人（物）——存在潜在的人（即任何能变成人的原料）之前，就必然已经存在真实的人。因为，他说道：“在所有情况下，真实的某某人（物）是通过真实的某某人（物）的介质作用，才由潜在的某某人（物）变化而形成的——比如，人由人生，音乐爱好者则在其他音乐爱好者的帮助下形成。永远存在引发变化的事物，引发变化的事物本身就是现实存在的某某人（物）。”总的说来，任何变化都需要有一个诱因；并且总的说来，你使某件事物成为某某物是因为你将某个特征传递给了它，而且你只能传递你本身所具有的特征。因此，如果某人逐渐爱上了音乐，他必定是受某人或某物的影响而爱上音乐的。所以，真实的音乐爱好者必然存在，以便潜在的音乐爱好者能实现其潜能。亚里士多德的论述很精巧，但不是结论性的。首先，它没有表明现实事物早于潜在事物，只表明了现实事物早于潜能的实现。第二，它依赖的是不可靠的因果原理——比如，原因不必具有、通常也不具有传递性。

“变化是有可能成为某物的潜能的实现。”实现和潜能都指向哪里？答案出现在亚里士多德论证的过程中：是潜在在发生变化。我们因此可以用以下句子来替换亚里士多德那语义模糊的句子：“变化是具有可变性的事物实现其可变性。”既然在我们看来这可以解释某物发生变化的含义，接着就让我们把亚里士多德的抽象名词“变化”和“实现”换成浅显的动词：“当某物拥有一种变化的能力并发挥这种能力时，它就处于变化过程之中。”这样的释义无疑降低了亚里士多德分析的含糊晦涩；但似乎又付出了另一种代价——陈腐乏味。因为这样的分析成了同义反复的重言式^[2]。

也许情况不是这样的。亚里士多德也许不想提供一个关于变化的启发性定义，而是想就变化中所涉及的某种实现关系发表特定的观点。亚里士多德认为，某些现实和与之相关的潜能是无法共存的。白色的物体不能再变白了。现实已经是白色的物体不会同时具有变白的

潜能。在被刷成白色之前，天花板曾经具有变白的可能，但那时不是白色；现在，粉刷过了，它是白色的，却不再具有变白的潜能了。其他的现实则不同：现实已经是某某人（物）的情形可以与变成某某人（物）的可能性同时存在。当我抽烟斗时，我仍然具有抽烟斗的可能性（否则我就不能继续抽下去）。当一个障碍赛参赛者在赛道上飞奔时，他仍然具有飞奔的可能性（不然他就到达不了终点线）。亚里士多德对变化的“定义”，要点也许在于：变化是第二种意义上的实现。当苏格拉底皮肤被晒成褐色时，他依然有被晒成褐色的可能性（否则晒他的皮肤就不会有进展）；风信子在生长时，依然有生长的可能（否则它就会是一株可怜的、矮小的植物）。总的说来，当一个物体在变化时，它依然有变化的可能。

关于变化，亚里士多德还有很多要说。变化发生在时间和空间之内，《物理学》提供了许多关于时间、地点和真空之性质的复杂理论。因为空间和时间是无限可分的，亚里士多德就分析无限性这个概念。他还讨论了许多关于运动与时间之间关系的特殊问题，包括简要地分析了芝诺著名的运动悖论。

收录于《物理学》的不同文章都是现存亚里士多德作品中较为成熟的：尽管它们讨论的主题很棘手，尽管许多进行细致讨论的段落难以理解，它们的总体结构和要旨却总是十分清晰。《物理学》是开始阅读亚里士多德的最好切入点之一。

【注释】

[1] 阿奎纳（1226——1274），意大利中世纪神学家和经院哲学家。——译注

[2] 重言式：由更简单的陈述句以一定方式组成的无意义的或空洞的陈述以使其在逻辑上正确，无论这更简单的陈述是正确的或错误的，例如陈述句“明天或者下雨或者不下雨”。——译注

第十二章

因

质料性物体变化着，并且它们的变化是由因引起的。科学家的世界充满了因，并且正如我们所见，科学知识要求具有陈述原因并给出解释的能力。我们应该期待亚里士多德的科学专题论文到处都是对因的看法和解释；并且期待他的哲学论文中包含某些对因果关系和解释的性质的阐述。这两点都没有让人失望。

亚里士多德对解释进行阐述的精髓是他的“四因”学说。以下是他所作的简要阐述：

一个事物之被称为因，一种方式是它是某物的一个构成成分（比如制作雕塑的铜、高脚酒杯的银等，诸如此类）。其他的方式还有，它是本质的形式和模式，即它是本质的准则、本质的属（比如，八个一组的事物中的2：1或其他常规数字），理由的组成部分。还有，它是变化或其他过程的第一原理的起源（比如，进行思考的人是一个因；孩子的父亲，以及泛言之，正在制造某物的制造者和正在改变某物的改变者是因）；还有，它是目标——也就是说，为之而变化的原因（比如散步的健身效果——他为何在散步？——我们会说：“为了健康”；这样说时我们就会认为已陈述了因）；还有，那些在其他事物引发一次变化后，处于改变者和目标之间的事物——比如，节食、通便、药物、保健仪器；因为这些都是为了健康这个目标，它们之间的区别在于有的是仪器，有的则是行动。

亚里士多德告诉我们，人们可用四种不同的方式认定事物为“因”；但他的例证过于简短、难以捉摸。来看一看第一个例子：“制作雕塑的铜。”亚里士多德的意思不大可能是指，铜可解释雕塑或是

雕塑的因，因为这样说没有任何意义。他要表示什么意思呢？首先值得注意的一点是，在亚里士多德看来，寻求因就是在寻找“因为什么什么”；换言之，就是要问某物为何是这样的。一个“为何？”的问题需要一个“因为”来回答；因此，如果想引证某物的因，应该可以使用句型“X因为Y”。

第二点是，亚里士多德认为“‘因为什么什么’的问题总是以以下方式来探究的：因为什么某物属于另一物？比如因为什么而打雷？因为什么云层里发出声音？这样，即可由某事物追溯到另一事物。还有：因为什么这些事物（即砖头和木料）是一所房屋？”每当我们寻找因时，我们总是会问那又是为什么，某某人（物）为何是如此如此的。换言之，我们试图解释的事实可以用一种简单的主项——谓项句型表达：某某人（物）是如此如此的。我们所问的问题是：某某人（物）为何是如此如此的？答案可以用这样的形式表达：某某人（物）如此如此是因为……（当然，我们不仅能问为何涉水鸟长着有蹼的脚，而且也能问为何存在涉水鸟；并且如果前一个问题问的是“因为什么某物属于另一物？”那么后一问题似乎只关系到一样事物，即涉水鸟。对于这一点的回答，亚里士多德运用的是他把实在分析为物质和形式时所用的方法：要问为何有涉水鸟，就是问为何动物的组织有时具有这样或那样的形式——而且那就等于在问“因为什么某物属于另一物？”）



图14 “一个事物之被称为因，一种方式是它是某物的一个构成成分，比如制作雕塑的铜、高脚酒杯的银等，诸如此类。”这是古希腊德尔斐城的一座雕塑：一个凯旋而归的战车驭者。

最后一点，亚里士多德认为“因是中间关系词”：要问“某某人（物）”为何“如此如此”，就好像在寻找连接“某某人（物）”与“如此如此”之间的关联；这个关联将构成该问题中两个词语间的中间关系词。“‘某某人（物）’为何是‘如此如此’？”——“因为某人（物）如此。”更详细地说：“‘某某人（物）’是‘如此如此’的，是因为‘某某人（物）’是‘某人（物）如此’，并且‘某人（物）如此’也是‘如此如此’。”为何奶牛有好几个胃？因为奶牛是反刍动物而且反刍动物有好几个胃。解释实际上不必总是以那种僵硬的方式呈现；但亚里士多德认为总是可以这样呈现，而且这种僵硬的形式最清楚地展示了因果连接关系的本质。

对解释性句子的这种分析使我们能够看出，亚里士多德关于解释的概念是如何与他的逻辑结合起来的，看出作为科学家首要研究目标的因如何在公理化演绎系统里进行表述，该系统呈现的是他最终的成果。而且，我们现在经过了更充分的准备去理解“四因”学说。

亚里士多德所区分的第一种因——“构成某物的成分”，通常被他称为“作为物质的因”，被他的评论者称为“质料因”。“制作雕塑的铜”这个例证可被看做以下表述的省略形式：“雕塑是什么什么样的，是因为雕塑是由铜制作而成并且铜是什么什么样的。”（可用“具有延展性的”、“棕色的”、“重的”、“布满铜绿的”等表述来替换“什么什么样的”。）中间关系词“由铜制作的”表述了雕塑具有（比如说）延展性的原因；因为铜是雕塑的组成原料，所以这里的原因就是质料因。

亚里士多德所说的第二种因——“形式和模式”，通常被称做“形式因”。所举的例证又是模糊晦涩的。我们再来看一看下面一段话：“那是什么和那为何是什么这两个问句是一样的。月食是什么？——由于地球的遮挡月亮的光没有了。为何有月食呢？或者：月亮为何出现月食？——因为当地球挡住它时光离开了月亮。”换言之，月亮出现月食是因为月亮由于被遮挡而没有了光线且事物被遮挡而失去了光线就产生食。在这里，中间关系术语“被遮挡而失去了光线”解释了为何发生月食；并且它表述了月食的形式或者说本质——他说明了月食是什么。

现代读者最乐于把因果概念与一物对另一物的作用联系起来——比如与推和拉联系起来；他们也许觉得最熟悉的的就是亚里士多德的第三类因，通常被称为“作用力”或“动力因”。至少，亚里士多德对作用力因所作的例证，具有了与我们现在的因果概念相关的特征。因此，所举的例证似乎表明，作用力因与其所作用的对象是明显不同的（父亲不同于儿子，而铜并非不同于雕塑），并且因要在果之前（进行思考的人在他行动之前进行思考，而遮挡并不在月食之前出现）。

不过，亚里士多德并未把作用力因看做与物质和形式因截然不同。而且，他认为作用力因并非总是位于其结果之前——实际上，他把因果的共时性看做很正常的事。对他的例证“孩子的父亲”也许可以更加充分地阐述如下：“孩子是人，因为他有一个人类父亲且具有人类父亲的孩子是人。”在这里表示因的词是“有一个人类父亲”；因并未先于结果：孩子并未首先有一个人类父亲，然后变成一个人。亚里士多德在其他地方给出了几个前因的例子：“为何波斯战争降临到雅典人的头上？雅典人遭受战争的原因是什么？——因为他们与埃瑞特里亚城的人一起攻击了萨迪斯人；因为此事引发了这次的变化。”但是这样的例子是不常见的。

亚里士多德把他的第四类因看做“为了什么的原因”和“目标”。这常常被称为“目的因”（*finis*是表示“目的”或“目标”的拉丁语单词）。就像亚里士多德所给的例证表明的，表达目的因的常用方式是使用连接语“为了”或“为的是”：“他为了健康而在散步。”目的因在很多方面是古怪的：首先，它们很难用“因为什么”来表述——“为了”很难翻译成“因为”。第二，它们似乎只适合少数一些情况，即人类的有意图行为（因为“为了”表示一种意图，且只有人类的行为才具有意图性）。第三，它们似乎发生于结果之后（引发散步的健康是在散步之后获得的）。第四，它们或许并不存在却具有作用力（一个人的健康问题使得他去散步，然而健康从未获得——他也许过于闲游浪荡而不能获得健康，或者他在闲逛过程中惨遭横祸被汽车撞倒了）。

第三、第四点古怪之处最容易解释。亚里士多德明确地承认，目的因在其作用效果之后发生；并含蓄地承认存在着目的因具有作用力

但并不存在的情况——因此，这两点都未曾给他奇怪的印象。第二点古怪之处更为重要。亚里士多德并不认为目的因只适合有意图的行为：相反，目的因发挥作用的基本场所是大自然——在动物和植物世界里。我会在后面的一章里重新谈论这一点。第一点古怪之处需要进行即时的评论。

目的因如何符合亚里士多德对解释性句子的结构所作的描述？他的目的因的一个例证是这样简洁地表述的：“为何存在着房子？——为了保护一个人的财产。”我们可以把这个解释详细地扩展如下：房屋盖顶是因为房屋是财产的遮盖物，且财产的遮盖物是要盖顶的。在这里，“财产的遮盖物”是中间关系词，它表达的是房屋的目的因——它陈述的是拥有一所房屋的目的。但是对亚里士多德例证的注释让我们远离了他的原文，而且很难提供一个类似的注释去说明“为了健康而慢跑的人”。

目的因不符合“‘如此如此’是因为‘某人（物）如此’”这一公式。也许我们应该把标准稍稍放宽些。“为何‘某某人（物）’是‘如此如此’？——因为‘某人（物）如此’。”在一些情况下，“某人（物）如此”与“某某人（物）”和“如此如此”之间的关系会如前所述：“某某人（物）”是“某人（物）如此”，并且“某人（物）如此”是“如此如此”。在其他情况下，这种关系可能更为复杂。就目的因而言，“某人（物）如此”将会解释为何“某某人（物）”是“如此如此”的，因为“某人（物）如此”既是“某某人（物）”的一个目标又是可以通过“如此如此”获得的事物。“他为何散步？——为了健康。”健康是他的目标；而且健康可以通过散步获得。“为何鸭子的脚有蹼？——为了游泳。”游泳是鸭子的一个目标（换言之，脚蹼有助于鸭子游泳）；并且有了脚蹼游泳就容易多了。

亚里士多德对解释的分析不止于对四种因的区分。我会再多提两个要点。“因为事物有很多种方式被认为是因，这样就会出现同一个事物同时有许多因的非偶然情形；比如，雕塑的雕刻艺术和铜块都是雕塑的因（不是为了制作其他事物，而是要做雕塑）；但是它们是不同的方式上的因：一个是物质意义上的因；另一个是变化缘起的

因。”同一事物可能会有几种不同的因。将“同一事物”进行弱化解释是很有吸引力的：比如，雕塑很重是因为它是由铜制作而成的；雕塑跟真人一样大是因为雕刻家就是这样雕刻的。这两个因不是雕塑同一特征的因，但却是同一雕塑不同特征的因。但是，这并非亚里士多德的意思，相反，他认为雕塑的同一个特征会根据两种不同方式的因果关系有两种不同的解释。因此他认为打雷“既是因为在火熄灭时必然会发出滋滋声并造成声响，又是——如果真像毕达哥拉斯派所说的那样——为了恐吓、惊吓地狱里的鬼魂”。并且在生物学著作里，他经常探求自然的双重因。

这很令人费解。很显然，如果一个事物解释了另一个事物，那么就没有可能再假设除此之外还存在第三个解释该事物的事物；如果一个事物解释了另外一个事物，那么后者就算被解释了——不存在要第三个物项再对之进行解释了。第一个项目和第三个项目是否是不同类型的因，这几乎没有什么区别。比如，如果我们想仅仅从机械的角度来充分解释狗的行为（用一组质料和作用力因），那么我们会拒绝任何从狗的目标或目的的角度进行的假设性解释——这样的尝试什么也解释不了，因为一切都已经被解释了。

可能亚里士多德的意思与他所说的有些不同：铜在某种程度上可能是雕塑沉重的一个因；但铜本身不能完全解释雕塑的重量——我们得提到雕刻家，因为他本来完全可以利用铜雕刻出一个很轻的雕塑。那么，关键点就不在于某物既能由一物项完全解释、也可由另一不同的物项完全解释；而是说，对某物的一个令人满意的解释也许需要提到几种不同的物项。这一点是正确的，但却不是亚里士多德所说的观点。

最后，说一下偶然性。亚里士多德的一些前辈们将无数的自然现象归因于偶然，亚里士多德对此进行了批评。他本人谈及大自然里的偶然性了吗？正如我们在前文所见，他确信大自然中很多事物的发生并非始终如一，而只是通常发生着。如果某事物通常以一种方式发生，那么在极少的情形下必然以另外一种方式发生着。亚里士多德把“意外的”看做通常发生的情况的特例，也即极少发生的事。因此，

通常，人的头发会变白。但是，有特例。假设苏格拉底的头发没有变白，那么这是个意外，并且这可能是偶然发生的事情。亚里士多德补充说，这样意外发生的事情超过了科学研究的范围：“没有关于意外的知识，这是明显的；因为所有的知识要么论述永远正确的、要么论述通常是正确的内容。（否则人们如何能以其他方式学习知识或向他人教授知识呢？）”

因此，在亚里士多德看来，在自然中存在意外现象，它们不属于科学知识。亚里士多德有没有由此推断出，这个世界在某种程度上是不确定的、不是所有的事件都由因果关系连接在一起？不，相反，他假设会有自然规律的特例发生是因为构成相关事物的物质的特殊性，这种特征也可从物质特殊性的角度来进行解释。如果苏格拉底头发没有变白，那不是个没有原因的谜团：那是由苏格拉底头发的特质决定的。意外现象有其原因。亚里士多德不承认自然界之中有无因的事件。但是，他的确承认，不是所有的事件都服从于科学理解；因为不是所有的事物都表现出科学所要求的规律性。

第十三章

经验论

对于最后都会纳入欧几里得的纯科学之中的知识，我们该如何获得呢？我们如何与构成现实世界的物质相联系，又如何记录它们的变化呢？我们如何偶然间找到它们的因并进行解释呢？演绎逻辑不是答案所在：亚里士多德的三段论演绎法从未被视做寻找关于自然界的论据的一种方法——它提供的是一个用语言表述知识的系统，不是一个获得发现的途径。

在亚里士多德看来，知识的最终来源是感知。在两种意义上，亚里士多德是个十足的“经验主义者”，尽管这个词意义含糊。第一，他认为我们借以理解和解释实在的概念或观念都最终来自于感知；“因此，如果我们无法感知，我们就不会学习或理解任何事物；当我们想起某事物的时候我们必然同时想起一个概念”。第二，他认为所有科学或知识都最终建立在感知性观察之上。这也许没有什么令人吃惊的：作为一个生物学家，亚里士多德主要的研究工具就是他本人的或他人的官能感知；作为一个本体论者，亚里士多德主要的实在是普通的能感知到的物体。柏拉图在他的本体论中给予抽象的形式以主导地位，从而把知识而非感知看做照亮实在的探照灯。亚里士多德则把可感知的细节放在中心位置，把官能感知作为他的火炬。

感知是知识的来源，但不是知识本身。那么，感知到的事实如何转变成科学知识呢？亚里士多德把这一过程描述如下：

所有动物……都具有天生的区别事物的能力，人们称之为感知；如果它们身上存在感知，则在一些动物身上保存有知觉的对象，而其他的动物则没有保存知觉的对象。对于那些没有保存知觉对象的动物来说……除了感知就没有知识。但是对一些感知者来

说，就有可能将感知对象保存在头脑中；并且，一旦许多感知对象被保存在大脑中，就存在更大的差别：一些动物由于保存这些感知对象就逐渐地在大脑中建立起一个总的知识账户，而其他的动物则没有这样的账户。因此，由感知而产生我们所说的记忆；再由记忆（当常常与同一事物建立起关联时）产生经验——因为数量众多的记忆形成了一种经验；再由经验，或者说由进入大脑里的全部一般概念……产生了技能法则或知识原理。

我们感知特定的事实——此时此地这事是这样的（比如，苏格拉底头发正在变白）。这种感知也许留在大脑里变成了记忆。我们所感知的许多事实都彼此相似：不仅仅苏格拉底，而且卡利亚斯、柏拉图和尼各马可以及其他一些人都被看到头发变白了。因此我们逐渐有了一系列相似的记忆——相似感知的残留。当我们拥有这样的一系列记忆时，我们就拥有了亚里士多德所说的“经验”；经验转换成极类似于知识的东西，是在“全部一般概念进入大脑里”时，在这一系列特定记忆似乎被压缩成一个单一的观念时——这个观念即，通常所有的人头发都会变白。（我说的是“极类似于知识的东西”：知识本身直到我们理解头发变白的原因之后才形成，即直到我们懂得人在变老时头发变白是因为在他们变老时头发的色素就干枯了。）知识，总的来说，是由对感知的概括而产生的。

这一说法有待批评。首先一点，我们的大部分知识很明显不是通过亚里士多德所说的方式获得的。我们通常不需要进行大量的类似观测，就可以立即进行一般性地判断：我怀疑亚里士多德是否观察了一两只以上的章鱼通过交接腕交配；并且可以肯定他只解剖了非常少的几只对虾就对其内部结构进行一般性描述。他说一般性知识来自于特定观察，这在本质上也许可正确，但要对实际过程进行令人满意的描述，在细节方面尚需进行相当的完善。

第二点，亚里士多德的说法会遇到一个哲学上的挑战。官能感知可靠吗？如果可靠，我们如何知道那就是感知？我们如何把幻觉和真正的感知区别开来？还有，我们由特定的观察推理到一般性真理合理

吗？如何知道我们是否进行了足够的观察，我们的实际观察是否是所有可能的观察领域的合适标本？持怀疑态度的哲学家们多少世纪以来一直提出这类问题，这需要真正的亚里士多德学派的人予以回答。

亚里士多德意识到仓促概括存在的危险；比如，他曾这样说，“那些这样认为的人之所以无知，原因在于：动物间交配和生殖上的差异是多种多样的，并且不很明显，这些人观察了少数几个案例就认为在所有情况下都是一样的”。但是亚里士多德没有笼统地说由概括性所引发的^①问题：那些问题——后来被称为“归纳”问题——直到亚里士多德死后很长时间才得到详尽的哲学关注。对于感知问题，亚里士多德还有很多要说的。在他的心理学专题论述《论灵魂》里，他顺便评论说，感官的可靠性根据它们所指向的对象而有所不同。如果我们的眼睛告诉我们“那是白色的”，它们不太可能会错；而如果它们说“那白色的事物是雏菊”，错的可能性就大多了。《形而上学》第四卷仔细考虑了许多怀疑性观点，然后予以了化解。但是《论灵魂》里的评论没有任何论据支持，且亚里士多德在《形而上学》中对怀疑主义者的拒斥也是唐突的。他认为他们的观点没有经过认真地证明，因而不必认真地对待：“很明显，没有人——陈述论文的人和其他人都没有——事实上处于那种条件下。因为当一个人认为应该走到迈加拉时，他为何就会行走到那里而不是待在原地不动呢？为何他在早上不走到一口井里或者一片悬崖上，如果周围有那么一口井或一片悬崖的话？”亚里士多德还问道：“他们是否对以下问题感到真正的困惑不解：物体的尺寸和颜色对于远处的人和近处的人、健康的人和病人是否一样？对于病人来说是重的或对于强壮的人来说是重的，是否就是真正地重？对醒着的人来说是事实或对睡着的人来说是事实，是否就是真正的事实？”

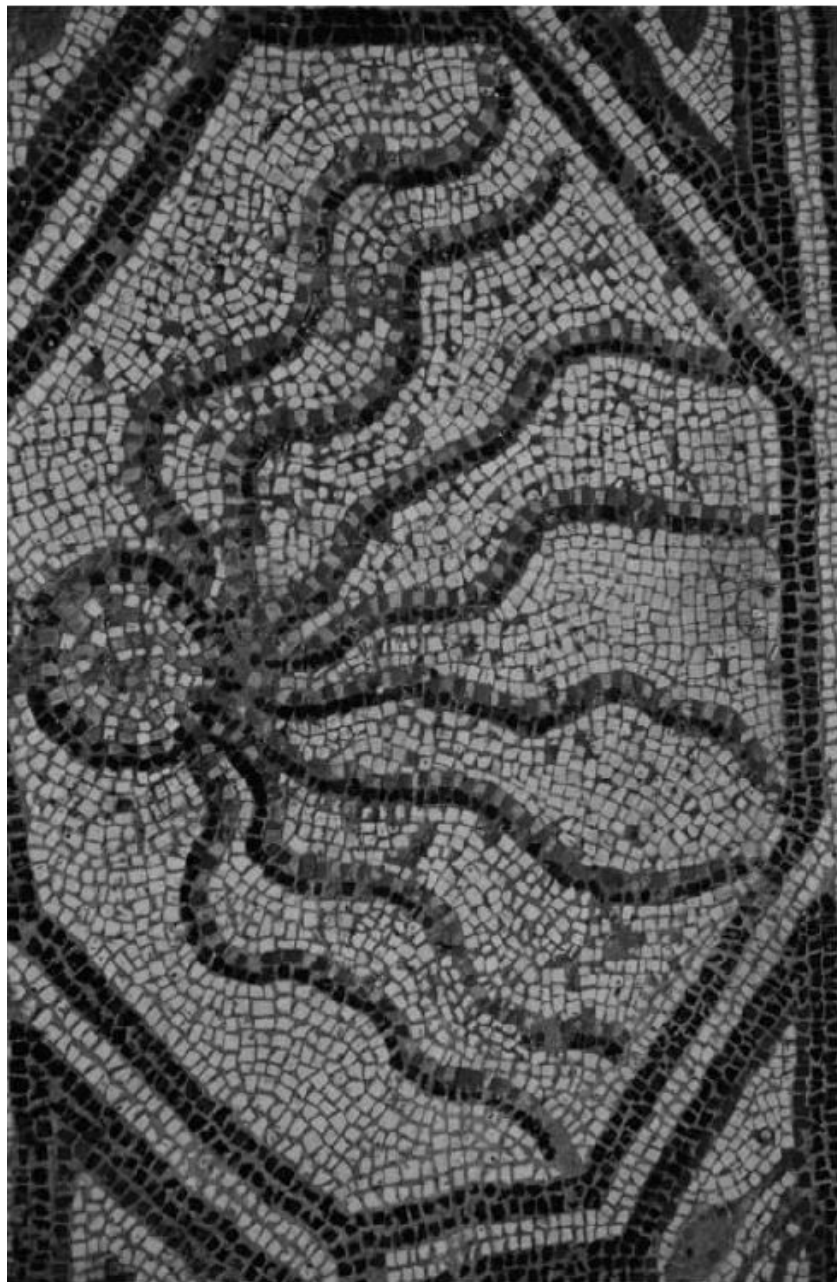


图15 “章鱼的触须既用做脚又用做手：它用嘴上的两个触须把食物送到嘴里；最后一个触须非常突出，.....章鱼用它进行交配。”

如果有人使我确信我们对世界一无所知，然后我又看见他在穿过马路前小心地四下里张望着，我就不会拿他的话当真。而且总的说来，令人怀疑的话可以用这种方法被表明是不严肃的。也许就是这样，但是这与亚里士多德乐观认识论所遇到的哲学问题没什么关联。怀疑论者的观点可能很严肃，即使他本人不严肃。即使一个怀疑论者是个花花公子，他反对的理由也可能是一针见血的，并需要答复。亚里士多德也许本该更认真地对待怀疑论——但他不得不把骨头留给后来者去啃。

第十四章

亚里士多德的世界图景

亚里士多德是个勤劳的收集者，收集了关于大量不同主题的海量的信息。他同时又是一个抽象的思想家，哲学思想非常宽泛。他智力活动的两个方面在他的精神世界中不是隔开的。相反，亚里士多德的科学工作和他的哲学研究是一个统一的知识观的两个等分。亚里士多德是个卓越的科学家，又是一个深邃的哲学家，但是正是哲人科学家的身份使得他出类拔萃。按照一个古代格言的说法，他是“一个笔蘸思想之墨的自然抄写员”。

他的主要哲学科学著作作为《物理学》、《论生灭》、《论天》、《气象学》、《论灵魂》、一本被称做《自然诸短篇》的短篇哲学论文集、《动物结构》以及《动物的生殖》。这些著作都是科学著作，因为它们都是建立在经验研究之上，并试图对所观察到的现象进行整理和解释。它们同时又都是哲学著作，因为它们是自觉的思考、是沉思性的，具有系统的结构，试图获得事物的真理。

亚里士多德本人在《气象学》开篇就表明了他作品的总体计划。

我已经阐述了自然的基本因和所有的自然运动（在《物理学》里），也探讨了天体在天上的运行轨道（在《论天》中），总体讨论了质料元素的数量和本质、相互的转化以及它们的生灭（在《论生灭》中）。在这方面仍需研究的是以前的思想家所说的气象学……讨论完这些问题，我们就会明白是否可以沿着之前定下的线路概括而又详细地对动物和植物进行描述；因为当我们做到这一点时，我们也许会完成一开始所制订的计划。

亚里士多德就现实的本质提出了一个明确的观点。尘世间的基本

元素或基本原料有四种：土、空气、火和水。每一种元素都可由四大基本能力或特性来界定——潮湿、干燥、冷和热。（火，热而干；土，冷而干……）这些基本元素每个都有自然的运动趋势和自然的位置。火，如果顺其自然的话，会向上运动，会在宇宙的最边缘找到自己的位置；而土则会向下运动，到达宇宙的中心；空气和水的位置居于前两者之间。这些元素能够相互作用并相互转化。元素间的相互作用在《论生灭》中进行了讨论；相互作用的间接形式——类似化学反应——可在《气象学》第四卷里找到相关的讨论。

土倾向于向下运动，我们的地球自然就成了宇宙的中心。在地球和大气之外是月亮、太阳、行星和恒星。亚里士多德以地球为中心的天文学观点，即天体都位于一系列的同心圆上，不是他自己的创造。他不是专业的天文学家，但可依靠同时代天文学家欧多克斯和卡利普斯的著作获得观点。专著《论天》主要关注的是抽象天文学。亚里士多德的主要论点是，物理世界在空间上是有限的，而在时间上则是无限的：宇宙是一个巨大但有边界的球形体，无始无终地存在着。



图16 13世纪画有亚里士多德基本元素的一幅画：“尘世间的基本元素或基本原料有四种：土、空气、火和水。每一种元素都可由四大基本能力或特性来界定——潮湿、干燥、冷和热。”

在地球和月球之间有“半空”。《气象学》研究这种半空，其拉丁语名ta meteôra可直译为“悬在半空的事物”。这个短语原来指的是云、雷电、雨、雪、霜、露水等诸如此类的现象——概括地说，指的就是天气现象；不过，很容易将它扩展，进而包括应该归类到天文学

里的事物（比如流星、彗星、银河）或者应归类到地理学里的事物（比如江河、海洋、山等）。亚里士多德的《气象学》中含有他自己对这些现象的解释。该著作有很坚实的经验基础，又有强有力的理论指导。事实上，这种统一性很大程度上源自一个主导的理论概念——“蒸发”——的影响。亚里士多德认为，“蒸发”是土不断地进行水分散发。有两种蒸发：潮湿的或蒸汽的蒸发和干燥的或冒烟的蒸发。它们的行为可以用统一的方式解释发生在半空中的大多数现象。

在地球本身上，最显著的研究对象是有生命的事物以及它们的结构。“就动物结构而言，有的结构是不可分解的，即那些结构可分成成分完全一样的几份（比如，肉可分成成分完全一样的几块肉）；其他则是可分解的，即可分成成分不一样的几份（比如，一只手不能分成几个相同成分的手；脸不能分成几个相同成分的脸）……所有成分不一样的结构都是由成分一样的结构组合而成的，比如，手是由肉、肌腱和骨头构成的。”但是，在无生命和有生命的事物之间没有明显的界限；而且尽管有生命的事物能够以一种等级——一种重要性和复杂程度递增的“自然之梯”——来划分，等级的各个水平之间也不是截然分开的。在植物和最低等的动物之间就没有明确的界限；并且从最低等的动物到位于梯级顶端的人类，存在连续不断的进化关系。

这就是自然世界。而且永远是这样，在不断变化中体现不变的规律。

循环运动，即天的运动，已经被认为……是永恒的，因为天以及由之所决定的运动是由于必然性而形成，并将由于必然性而存在下去。因为，绕圆圈运动的事物如果总是推动其他事物运动，那么后者也必然作圆周运动——比如，上位天体在绕圆运动，太阳也在绕圆运动；于是，因为太阳的绕圆运动，便有了四季的轮回更替；因为有了四季的轮回更替，就有了受四季支配的事物。

那么，这个世界是如何受到支配的呢？是神灵使之运行的吗？从

表面上看，亚里士多德是个传统的多神论者；至少，在他的遗嘱里，他安排在斯塔吉拉城同时建宙斯和雅典娜的雕像。但是，这样的仪式性行为并不反映他的哲学理念：

我们的远祖们以神话的形式把他们的痕迹流传给后代，大致的意思是，这些（即天体）是神并且神构成自然的一切。但是，其余通过神话形式增添的内容则或是为了教导俗众，或是为法律的制定，或是为了权宜。因为他们说，神和人是同形同性，并且神相像于其他某些动物——其他事物都随之发生并与之相类似；但是，如果你把他们说的话分开，只接受前半部分，即他们认为基本实在就是神，你就会认为他们说得极妙。

宙斯和雅典娜，奥林匹亚万神殿的诸多与人同形同性的神灵都是神话；不过“我们的远祖们”并非纯粹迷信的传播者。他们首先正确地或部分正确地看到，“基本实在”是神性的（“神对每个人来说都是因之一，是一种第一原则”），其次也看到应在天上寻找基本实在。

天体，亚里士多德经常称其为“神圣的实体”，其成分是一种特殊的原料——第五种元素或“最高的精髓”；因为“存在其他独立于我们周围实体的某种实体，它的本性更卓越，因为它远离它下面的世界”。既然“那是在思考和使用其智力时最神圣的事物的功能”，作为神圣的天体就必然是有生命的、有智力的。因为尽管“我们倾向于把它们看做不过是实体——呈现出秩序但却没有生命的单元——我们必须假定它们具有行为能力、分享了生命……我们必然认为星星的行为就像动物和植物的行为一样”。

在《物理学》第八卷里，亚里士多德论证存在一种自身不变的变化之源——通常称做“不动的原动力”。他认为如果宇宙里存在变化，必然存在某种原始之因，把变化带给他物而自身不发生变化。这种不动的原动力位于宇宙之外：“是必然存在还是必然不存在一种事物，它不发生变化，并且不管发生什么样的变化都置身于外、不在其中？

对宇宙万物而言这一点也是必定正确的吗？如果变化原理也包括在其中，这理所当然是很荒谬的。”这种外在的原动力“出于爱好而引发变化；而其他事物通过自身变化而引发其他变化”。同心运动的球形天体以及它们所携带的天体都是精髓，是神圣的；但是它们都是移动着的神。在它们之外，在宇宙之外的无形之物便是第一位的神，自身不变却是所有变化的推动者。

我们如何解释所有这一切？一些学者似乎按字面意义来理解亚里士多德的话，在他的著作里发现到处都有活着的神——他因此变成一个彻底的宗教科学家。其他学者则把亚里士多德使用的“神”和“神圣的”字眼看做一种说话方式：基本实在是神圣的仅仅是因为其他事物都依赖它们——亚里士多德又成了一位十足的世俗思想家。

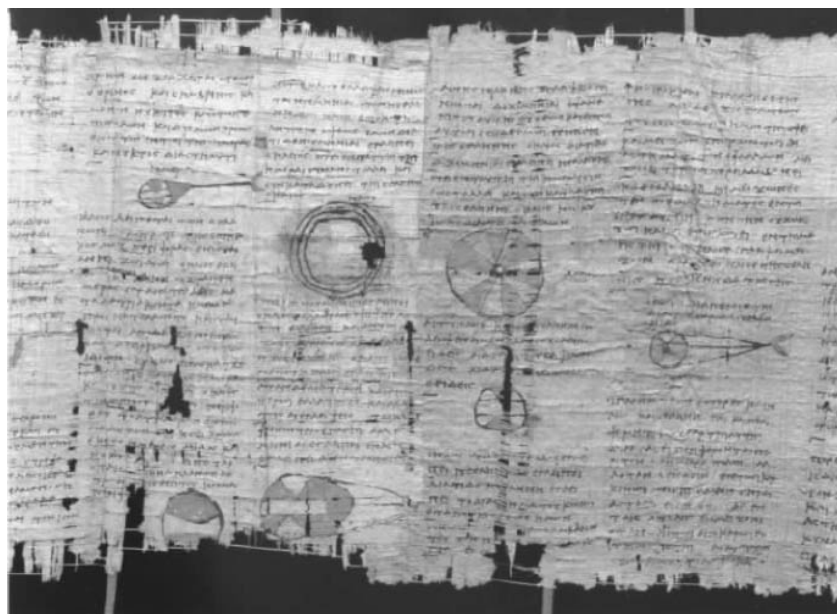


图17 “亚里士多德以地球为中心的天文学观点，即天体都位于一系列的同心圆上，不是他自己的创造。他不是专业的天文学家，但可依靠同时代天文学家欧多克斯和卡利普斯的著作获得观点。”图为欧多克斯的著作《论天体》莎草纸版本（公元2世纪）的一部分。

这两个观点都不可信。在他的专题论著里出现那么多关于神的内

容，我们无法忽视亚里士多德所作的神学阐述，把它们看做伪善的文字游戏。而另一方面，亚里士多德所说的神又是非常抽象、遥远而非人格化的，不能被视为宗教崇拜的对象。相反，我们也许可以把亚里士多德关于宇宙神性的论述与自然及其行为在他心中所引起的惊叹联系起来。“正是因为惊叹，人类才会着手研究哲学，从最初开始直到现在”；而且这种研究如果开展适当，不会降低研究之初的羡慕之情。亚里士多德对他周围世界的价值和卓越之处怀有深深的敬意：

自然界以何种方式包含有好的和最好的——是作为单独、独立的事物，还是按照自己井然有序的方式？确切地说，就像部队那样，是同时以两种方式。因为一支部队的优秀之处既在于它的井然有序，又在于它的统帅，尤其是后者。因为不是他依赖井然有序，而是井然有序有赖于他。所有的事物——鱼、鸟和植物——都有某种方式被纳入秩序，不过方式不尽相同；说一物与另一物之间没有联系是不切实际的——它们之间有关联。

第十五章

心理学

自然界中的一个重要特征存在于这样的事实：一些自然实在是生命的，其他的则没有生命。前者区别于后者之处在于，前者拥有希腊语所说的 $\psi\chi\acute{\epsilon}$ 。 $\psi\chi\acute{\epsilon}$ 一词（“心理学”和其他相关词汇就由它而来）通常被翻译成“灵魂”，而且亚里士多德的确把高级动物所具有的特征，即后来的思想家将其与灵魂相联系的特征，放在 $\psi\chi\acute{\epsilon}$ 标题下阐述。但是“灵魂”是个让人误解的翻译。所有有生命的事物——不仅人类和神，对虾和三色紫罗兰——都有 $\psi\chi\acute{\epsilon}$ ，这一点不言而喻；但是要将对虾有灵魂就显得很古怪了，把灵魂放在三色紫罗兰身上就更古怪了。既然 $\psi\chi\acute{\epsilon}$ 表示“使一个有生命的事物变得有生气或赋之以生命的事物”，也许可以用“animator”（生气给予者）这个词（尽管它会让人想到迪斯尼乐园）。（我总的来说会保留传统的“灵魂”译法，但也会偶尔使用“生气给予者”。）

灵魂或生气给予者存在不同的复杂程度。

一些事物拥有灵魂的所有能力，其他的拥有其中的一些，还有的只拥有其中的一种能力。我们所提到的能力包括获得营养的能力、感知能力、欲望能力、变化地点的能力、思维能力。植物只拥有获得营养的能力。其他事物既有获得营养的能力，又具有感知的能力。并且，如果有了感知能力，就会有欲望能力。因为欲望能力包括欲望、爱好和希望；所有动物都至少有一种官能，即触觉；所有具有感知的事物也都会体验快乐和痛苦，高兴的事和痛苦的事；所有体验这些情感的事物同样会有欲望（因为欲望就是获取快乐的欲望）……此外，一些事物还有方位移动的能力；其他的还拥有思维和智力活动的的能力。

在亚里士多德看来，思维需要想象力并由此需要感知力；因此，任何能思维的生物必然能够感知。感知力从未独立于生命的第一本能，即获取营养和繁衍的能力而存在。因此，各种各样的能力或者说灵魂的不同官能形成了一个等级体系。

什么是灵魂或者生气给予者呢？有生命的生物如何获得灵魂呢？

在专题论著《论灵魂》里，亚里士多德概要地描述了什么是灵魂或者生气给予者。他首先声称，“如果我们要陈述每类灵魂都共有的东西，那将是，灵魂是一个有器官的自然实体的第一种实现”。他后来又说，这样的叙述不是很明晰，于是作为改进他提出，“灵魂就是前文所说的能力（power）的行为准则，并由它们，即营养能力、感知能力、思维能力、运动能力来界定”。亚里士多德本人建议我们不要花太多的时间在这些概括上，而要集中精力研究灵魂的不同官能。

不过，这些概括有其重要性。亚里士多德对灵魂的第一个概括可以这样表述：一个事物如果有灵魂，它就是一个事实上具有官能的自然有机体。第二个概括解释的是这些官能是什么。因此，亚里士多德的灵魂不是有生命事物的部件，也不是塞进物质实体里的一些精神原料；相反，它们是一些能力，许多组性能或官能。拥有灵魂类似于拥有一项技能。一个木匠的技能不是他身体的组成结构，负责他的技术行为；类似地，一个有生命的生物体的生气给予者或者说灵魂，也不是负责其生命活动的结构组成部分。

这样的灵魂观让亚里士多德很快得出了一些结论。首先，“人不应问灵魂和实体是否是合一的，正如不应该问一片石蜡与其形状是否合一，或者概括地问构成事物的物质和物质的属性是否合一”。不存在灵魂和实体的“统一”问题，也不存在灵魂和实体相互作用的问题。之后的笛卡尔疑惑不解的是，在世上像灵魂和实体这样如此不同的两个事物如何能共存、共事呢？对亚里士多德来说，就不存在这样的疑问。

第二，“灵魂——或者灵魂的组成部分，如果它是可分的——不独立于实体而存在，这一点很清楚”。填塞物不会独立于它所填塞的

事物而存在。灵魂就是各种填塞物。因此，灵魂不会独立于实体而存在，正如技术也不会独立于有技术的人而存在。柏拉图曾经认为灵魂在人出生前就存在，并在它们赋予生命的实体死后还存在着。亚里士多德认为这是不可能的事。灵魂不是那种能独立存在的事物。我的技能、我的性情或者我的性格怎么会在我死后还存在呢？

亚里士多德对灵魂本质的一般看法，在他对不同生命官能的详细叙述里得到了阐释，这些官能包括获取营养能力、生殖繁衍能力、感知能力、运动能力、思维能力。这些官能是实体的官能，因而亚里士多德的心理学研究好像没有改变主题就产生了生物学转向。因此，举个例子来说，想象就被描述成“通过感知行为而进行的一种运动”；一种感知行为就是一种生理变化，并可产生进一步的生理变化，于是就构成了想象。一些人也许会提出反对，说亚里士多德忽视了想象的心理学方面而只关心其生理学表象。不过，亚里士多德认为心理学简直就是生理学，灵魂和它的组成部分就是身体的能力。

关于生气赋予的这种生物学观点在《论灵魂》和《自然诸短篇》论文集中贯穿始终。在《动物的生殖》中，亚里士多德追问灵魂或生气给予者来自何处：生物的生命是如何开始的？柏拉图所接受的一个流行观点是，生命在灵魂进入实体后就开始了。亚里士多德评论道：“很显然，这些本能的实现是物质行为，它们不能脱离实体而存在——比如，行走就不能离开脚；因此，它们不是来自外部——因为它们不能独自进入实体（它们是不可分离的），也不在某些实体中存在（因为精液是处于变化中的食物的残余物）。”这种“本能”或者说灵魂的能力是物质本能——赋予生气就是给一个实体赋予某些能力。因此，设想这些能力能在任何实体之外存在是荒谬的，就像说可以离开腿走路一样荒谬。灵魂不会从外部飘进胚胎之中。（原则上，它可以进入“某个实体”，也就是说，进入精液之中；但是，事实上，精液并不适于携带或传递这些能力。）

亚里士多德对获取营养能力、生殖能力、感知能力、欲望能力和运动能力的叙述都始终如一地采取生物学的视角。但是，当他转向最高级的心理官能——思维能力时，这种一致性受到了威胁。在《动物

的生殖》中，在引用的句子后面，他紧接着说，“因此，只有思维来自外部，而且只有思维是神圣的；因为物质行为的实现与思维的实现没有任何关联”。思维似乎可以独立于实体而存在。专题论著《论灵魂》谈到思维时很谨慎，暗示思维也许可以与实体分开。在他所写的最令人费解的一段话中，亚里士多德区分了两种思维（后来被称为“积极的思维能力”和“消极的思维能力”）。就第一种思维能力，他说，“这种思维能力是可分离的、无动于衷的、非混合的，实质上是一种现实……并且在与实体分离后，它还是原来的样子，它本身是不朽的、永恒的”。

思维的这种特殊地位有赖于一种观点，即思维不涉及任何物质活动。但是，亚里士多德如何才能证明这样的观点正确呢？他对灵魂的概括描述表明思维是“自然有机体”所做的事情，并且他对思维本质的特定分析认为思维要依赖想象力，因此要依赖感知。即使思维本身不是物质活动，它也需要其他物质活动来进行。

亚里士多德对思维的处理一方面就其本身来说令人费解，另一方面又很难与他心理学研究的其他部分相一致。但是，这一事实和他生理学研究中的许多错误、不准确之处都不应该削弱他的著作对心理学的指引作用：他的著作敏锐地洞察了灵魂或生气给予者的本质，而且一直采用科学的方法去回答心理学问题。

第十六章

证据与理论

亚里士多德对世界的概括描述整个被推翻了。他的大部分解释现在看来是错误的。他使用的许多概念显得很粗糙、很不充分。他的一些思想似乎很荒谬。亚里士多德失败的主要原因很简单：在16、17世纪，科学家们使用定量研究方法来研究非生命世界，化学和物理逐渐起了主导作用。这两门学科似乎在某种程度上具有生物学所没有的基础性地位：他们研究的东西与生物学一样，但却从更严密的、数学的角度来研究——没有得到物理学和化学支持的生物学被认为是缺乏根据的。亚里士多德的物理学和化学与最近的科学家的著作相比是极不充分的。基于新科学之上的一个新“世界图景”取代了亚里士多德的观点；如果亚里士多德的生物学多存在一个世纪，它的存在只能像脱离躯干的一个肢体、巨大雕像的一块碎片一样。

亚里士多德为何没能创立一门像样的化学或一门合格的物理学呢？他的失败很大程度上要归咎于当时概念的匮乏。他当时没有我们现在所说的质量、作用力、速度（velocity）、温度，因此他缺少物理学中最有力的一些概念工具。在一些情况下，他拥有的是一种粗糙而原始的概念形式——他知道什么是速度（speed），并能够称量物体。但是，他的速度概念在某种程度上是非定量性的；他没有测量速度，也不知道公里/每小时这样的概念。或者，再比如说温度。热是亚里士多德科学中的一个核心概念。热和冷是四大基本性能中的两个，而且热对动物的生命是至关重要的。亚里士多德的前人就什么样的物体是热的、什么样的物体是冷的存在分歧。亚里士多德评论说，“如果在热和冷上存在这么多争论，我们剩下的还有什么必须思考呢？——因为这些是我们所感知到的最明显的事物”。他怀疑争论的存在是“因为‘更热’一词有几种不同用法”，于是他对我们在判断事物热度时所采用的不同标准进行了长篇的分析。分析很细致，但在我们看来却有明显的缺陷：它没有提到测量。对亚里士多德来说，热是

一个度的问题，但却不是一个可测量的度。在这种程度上说，他缺乏温度概念。

概念的匮乏与技术的贫乏密切相关。亚里士多德没有精确的时钟，根本就没有什么温度计。测量装置是要和定量概念仪器一起配合使用的。没有后者，单凭前者测量是难以想象的；但没有前者，后者也毫无用处。亚里士多德缺少了一样，也就等于两样都缺少。在前面一章里我曾提出，亚里士多德的动物学研究不受他的非定量研究方法的影响。自然科学的情况就不同了：没有实验设备的化学和没有数学的物理学就是糟糕的化学、糟糕的物理学。

指责亚里士多德概念的匮乏是很荒谬的：匮乏是一种缺少，不是一种失败。但是许多研究亚里士多德的学者倾向于把方法上和实质上的两项重要失败归咎于他本人。据称，首先一点是，亚里士多德经常让论据屈服于理论，即他总是由理论开始，然后曲解论据来适应理论；第二点是，他的自然科学著作里到处可见他孩子般的决心，说要寻找自然界里的各种计划和意图。我们先看一下方法论上的指责。请看下面一段话：

我们可以说植物属于土、生活在水中的动物属于水、陆地的动物属于空气……在这些区域里一定找不到属于第四种元素的生物；不过应该存在与火的状态相一致的物种——因为这被看做第四类实体。……但是这样的物种必须到月亮上才能找到；因为那很明显地具有第四种间距——不过那是另一个专题论著要讨论的问题了。

这段文字节选自关于某些生成问题而展开的一段复杂而有见地的讨论。把它看做一个玩笑会是很宽容的态度；但那一点也不是玩笑：亚里士多德使自己确信，存在着与他的四大元素中三种元素相对应的各种物种；他推理说，必然存在与第四种元素相对应的物种；由于不能在地球上找到这样的物种，他就认定它们是在月球上。有比这更荒谬的吗？有比这更不科学的吗？

是的，这段文字很荒谬，并且其他地方还有一两段这样的文字。但是所有的科学家都可能会有极端愚蠢的言行：在亚里士多德著作里这样愚蠢的段落极少，明智的读者不会太在意这些。相反，他会找到很多更能代表亚里士多德思想的段落。比如，在谈论天体运动时，亚里士多德写道：

至于有多少，我们现在就采用一些数学家所说的数字吧，为的是对这个问题有所了解，这样，我们的头脑就会掌握住某些确定的数字。至于未来，我们必须亲自探究，与其他研究者一起讨论这个问题；如果研究这些问题的人与刚才所提到的人观点不一样，双方的观点我们都得欢迎，不过要听从那个更准确的观点。

此外他还说，“如果根据论点、同时也根据与之相关的论据进行判断，蜜蜂的生殖情况就是这样。但是我们还没有获得足够的论据：如果获得了足够的论据，我们这时必然要依靠感知而非论点——依靠论点的唯一条件是它们所证明的内容与现象一致”。亚里士多德对蜜蜂的生殖情况进行了详细而周到地描述。这种描述主要基于观察之上；但也有推测的成分，在某种程度上依靠理论进行推测。亚里士多德明确地承认自己描述中的推测部分，并且明确地认为推测应屈从于观察。当已知的事实论据不足的时候理论就必不可少；但观察永远优先于理论推测。

亚里士多德在其他地方更为概括地论述了这一点：“我们必须首先了解动物间的差异，掌握关于它们的所有事实论据。之后，我们必须努力寻找其中的原因。因为一旦关于每一种动物的研究进行完毕，那就是程序所要求的自然方法；因为那样做了，我们进行的证明所涉及的主题和所依赖的原则就会变得很明确了。”此外他还论述道：

经验科学必须把原理传递下去——我的意思是，比如说经验天文学必须提供天文学的那些观测原理；因为当充分理解现象时，天

文学证据就找到了。不管其他文科的还是理科的科学都与之类似。因此，如果在每个研究案例中理解了事实，那么我们的任务就是提供现成的证据。因为如果研究个案的所有真实数据都没有遗漏，我们就能发现每个存在证据的事物的证据，并能建立证据——弄清楚在什么样的条件下不可能存在证据。

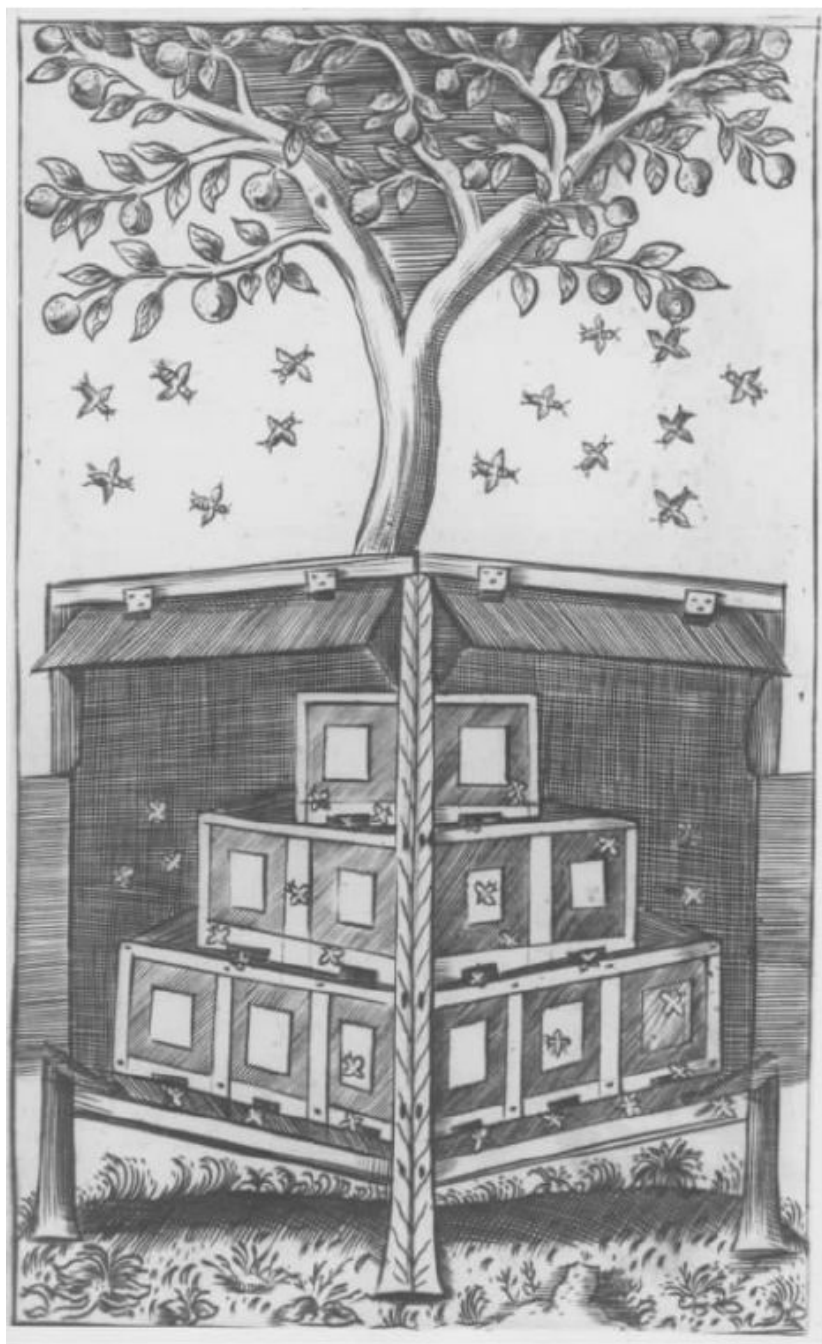


图18 “如果根据论点、同时也根据与之相关的论据进行判断，蜜蜂的生殖情况就

是这样。但是我们还没有获得足够的论据……”

亚里士多德经常批评前人把理论置于事实之前。因此，他对柏拉图及其学派这样批评道：

在谈到现象时，他们主张那些与现象不一致的事物……他们如此地热衷于他们的原始原理，以至于他们表现得就像论文答辩中的那些答辩人；因为他们接受任何推理结果，认为他们占有真正的原理——似乎原理不应由他们的推理结果来判断，尤其不能由其目标来判定。在生产性科学中，目标就是产量；但是在自然科学中，目标就是任何可感知的事物。

没有比这再清楚不过的了。经验研究先于理论。事实依据要在探求原因之前收集。一个公理化演绎科学的构建（即生成证据），取决于“某个研究个案的所有真实数据”的获得。当然，亚里士多德从未掌握所有的事实；他常常在自己得到的是谬误的时候以为自己获得的是事实依据；他有时突然间就进入了理论推导状态。而且，理论应在某种程度上控制着事实数据的收集：杂乱无章的数据收集是一种非科学行为；这也许就是古代和现代的一些哲学家们所说的意思，即不存在不受理论侵蚀的纯事实。不过，尽管如此，有两点是非常清晰的：亚里士多德看得很清楚，观察是第一位的；他关于科学的主题论著——尤其是生物学著作——常常秉持这一观点。

在下一章里，我将讨论对亚里士多德的另一指责，即他天真地把自然界当做实现计划和意图的舞台。

第十七章

目的论

我们知道与自然生殖有关的因不止一种——即为了某物的因和变化原理的动因。因此，我们必须确定这两个因孰先孰后。看起来优先的似乎是我们所称的“为了某事的因”；因为这是某事的理由，这种理由既是生产技能性产品的动因，又是自然产物的动因。因为，要么通过思维，要么通过感知，医生确定病人的健康，建筑工确定一所房屋的结构；然后他们就自己所做的每件事给出理由和原因，并解释他们为何这样做。为了某事的因或者说为了某种好处，在自然界的行为中要比人工技能的创造中更为普遍。

这里引用的是《动物结构》的开头一章，亚里士多德在这里宣布了他的自然目的论观点。自然界行为中的终极因不少于人类技能的创造行为中的终极因，为了解释自然现象我们必然要求助于“为了某事的因”。使用终极因进行的解释就是用“为了某种好处”进行的解释；因为如果鸭子长有带蹼的脚是为了游泳，那么长有带蹼的脚就是好的，即对鸭子有好处。终极因是第一位的，因为它们被认为是“（做）某事的理由”：能够游泳是一只鸭子本质特征的一部分，那么要恰当描述成为一只鸭子有哪些特征，就得提到游泳。终极因不是出于理论考虑而强加给自然界的，它们是在自然界里所观察到的：“我们看到不止一种类型的因。”[“目的论”这个词来源于希腊单词telos，这就是亚里士多德用来指“目的”（goal）的词：目的论解释就是应用目的或终极因进行的解释。]

亚里士多德在他的生物学著作里不断地寻求终极因。为何牙齿与动物结构的其他坚硬部分不一样，一直在不断地生长？

它们生长的原因，从“为了某物的因”意义上来讲，在于它们的功能。因为如果它们不生长的话就会很快地被磨掉——在某些年老的动物身上可以看到这一点，它们食量很大，牙齿却很小，牙齿被完全磨掉了，因为牙齿磨的速度比长的速度快。这也是自然界为何进行一种极为巧妙的设计以适应这种情况的原因所在；因为它使得牙齿的丧失与衰老和死亡相吻合。如果生命能延续一千年或一万年，那么牙齿一开始就会很巨大，而且经常地在长；因为即使牙齿在不断长，它们仍然会被磨掉而不能咀嚼食物。关于牙齿为何生长的原因就说这么多。

还有，人类为何有双手？

阿那克萨哥拉^[1]认为人类在动物中最聪明的原因在于他们有双手；但是较为合理的说法应该是，他们拥有双手是因为他们是最聪明的。因为手是工具；自然，像个智者，总是把每样东西赋予能够利用它的事物（比如把一支长笛给一个实际上已经会吹笛子的人要比为一个拥有笛子的人提供吹笛子的技能更好）；因为自然给更伟大、更优越的事物提供的是它们能力范围之内的事物，而不是反过来。因此，如果说这样更好，如果大自然在各种情况下都往最好处去做，那么人类就不是因为有了双手而最聪明，而是因为他们是最聪明的才有了双手。

终极因经常与“必然性”形成对照，尤其是与动物的物质本性或动物结构所造成的限制形成对照。但是即使在运用必然性解释现象的地方，仍然有使用终极因进行解释的余地。为何水鸟长有带蹼的脚呢？

因为这些原因，它们长有带蹼的脚是必然的；因为某种更好的东西，它们为了生存而长这样的脚，由于生活在水里翅膀是毫无用

处的，它们也许就长出对游泳有用的脚来。因为它们就像桨手所拿的桨、鱼所长的鳍那样可以划水；因此，如果鱼的鳍被破坏了或者水鸟的脚蹼没了，那么它们就再也不会游泳了。

亚里士多德的目的论有时可用一句口号来概括：“大自然不会徒劳地做任何事情”；他本人也常常用格言来表述这个意思。但是，尽管亚里士多德认为终极因遍及自然界，实际上不是每个地方都有终极因。“肝脏中的胆汁是一种残留物，没有什么用途——就像胃和肠道里的沉淀物一样。大自然有时甚至把残留物用于某些有利的目的；但是那不是在所有情形中寻求终极因的理由。”《动物的生殖》第五卷讨论的都是这类无目的性的动物结构。

自然行为和自然结构通常都有终极因；因为大自然不会徒劳地做任何事情。但是终极因受到必然性的限制：自然“在各种情况下”往好处去做。而且，有时完全找不到终极因的存在。

《物理学》包括了许多支持自然目的论的论证。其中的一些论证依靠的是很有亚里士多德特色的概念——“技艺模仿自然”或者说“技艺是对自然的模仿物”：如果我们能在人工技术的产品中看到终极因，那么我们更能在自然界所造的事物中发现这些终极因。另一个观点进一步论证了《动物结构》里的这个主张——“我们看到”自然界中的终极因。

在其他动物中也非常显然，这些动物行动起来既不靠技能，也不经过研究或深思熟虑（因此有些人想知道蜘蛛、蚂蚁等动物是否靠推理或其他的智力活动来完成工作）。如果你这样一点一点研究，就会很显然地发现在植物中也存在有利于实现目标的现象——比如，植物的叶子是为了遮挡果实。所以，如果燕子筑巢、蜘蛛织网都是出于天性并为了某种原因，如果植物是为了果实而长叶子、为了吸取营养而向下而不是向上扎根，那么很显然，在这些自然生成并存在的事物中存在很多这种类型的因。

我们“看到”自然界里的各种终极因了吗？我们究竟应该看什么呢？“为了”和“为的是”短语似乎主要用于解释有意识的介质的目的性行为。那么，亚里士多德是在把介质性和目的性都赋予自然现象吗？他没有把目的性赋予动物和植物，也没有假定它们行为的终极因就是它们自己的企图。鸭子没有计划要长出带蹼的脚，植物也没有设计它们的叶子的功用。亚里士多德的目的论不是幼稚地把目的性赋予植物。那么，是否亚里士多德没有把目的性赋予自然生物但却赋予大自然了？在好几个段落里，亚里士多德都把自然看做自然界的能工巧匠；在这些段落里，我们倾向于把他说的自然（nature）首字母大写。比如这句话：“就像一个好管家，自然没有浪费任何可以派上好用场的东西。”对这样的段落不能轻描淡写地加以拒绝。但是，自然这一能工巧匠不可能完全是亚里士多德目的论中的自然；因为在生物学著作里进行详细的目的论解释时，他极少提到大自然的计划或一个伟大设计者的意图。

如果我们不用有意图的计划来解释亚里士多德的目的论，那么又如何来解释它呢？来看一看下面一段话：

蛇在交配时相互交织地粘在一起；而且据我观察，它们没有睾丸和阴茎——没有阴茎是因为它们没有腿，没有睾丸……是因为它们身体的长度。因为它们的身体自然就很长，如果在睾丸所在的地方再有延搁，精子就会因为行程耗时而变冷。（阴茎长的人也是这样：他们的生育能力就不如那些阴茎长度适中的人，因为冷的精液繁殖力低，而经过长途输送的精液就会变冷。）

如果蛇的精液必须在绕身体一周后再蜿蜒而行通过一对睾丸，它就会变冷、繁殖力降低——这就是蛇为什么没有睾丸的原因。（它们没有阴茎是因为阴茎自然地要位于两腿之间，而蛇没有腿。）为了成功地生育，蛇必须没有睾丸：如果不生育它们就不会生存繁衍，如果

有了睾丸它们就不能生育。这就解释了蛇没有睾丸的原因。这种解释在内容上是异想天开的，但也是受人尊敬的那种解释。

总的说来，动物和植物的多数结构特征和行为特征都有某种功能。换言之，它们是用于执行一些对该生物来说至关重要的或至少是有用的生理活动：如果该生物不进行这样的生理活动，它就不能生存下去或者说生存很困难。要寻求对动物生命的了解，我们必须掌握与该动物结构和行为有关的各种功能。如果你仅知道鸭子有带蹼的脚并知道它们会游泳，你还没有完全认识它们：你还要明白一点，脚蹼有助于游泳，并且游泳是鸭子生命的一个基本组成部分。

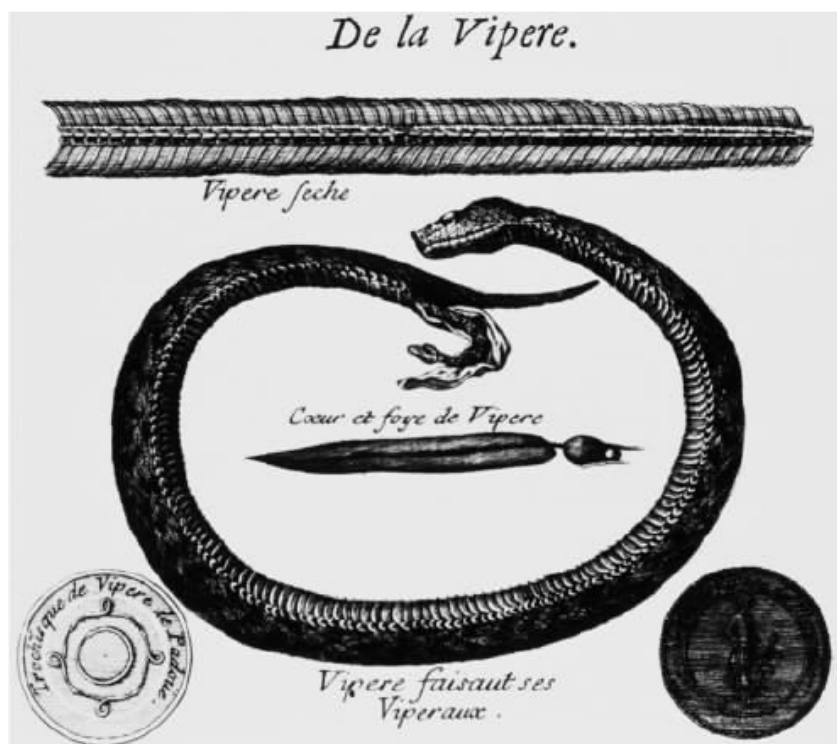


图19 “蛇在交配时相互交织地粘在一起；而且据我观察，它们没有睾丸和阴茎——没有阴茎是因为它们没有腿，没有睾丸……是因为它们身体的长度。”

亚里士多德对此的表述是，“鸭子为何有带蹼的脚？”这一问题的一个答案是“为了游泳”。他的“为了……”听起来有点古怪，原因只在

于我们首先把“为了”与意图性行为联系在一起了。亚里士多德把它首先与功能相联系，并且从本质上来看待功能。他无疑是正确的。自然界事物确实包含功能性结构，并表现出功能性行为；没有意识到这类功能的科学家也就忽略了他所研究的大部分内容。

“大自然不会徒劳地做任何事情”是科学研究的规定性原则。亚里士多德知道，大自然的某些方面是没有功能可言的。但是他承认，看清功能对理解自然非常关键。他关于自然之筹划性的格言不是天真的迷信，而是对自然科学家中心任务的提醒。

【注释】

[1] 古希腊哲学家，对日食作过正确解释并相信物质由原子组成。——译注

第十八章

实践哲学

前面几章都是关于理论学科的。亚里士多德本人把大部分时间都花在这个庞大的知识分支上，但他并没有忽视实践学科。事实上，在他最有名的专题论著中，《政治学》和《尼各马可伦理学》都属于实践哲学分支。这些著作不是手册、指南那种意义上的实践指导。相反，书中充满了分析和论证，并且它们都建立在大量的历史和科学研究之上。它们都是实践哲学著作，说它们是实践哲学是因为它们的目的或目标不仅仅是传播真理，而且还要影响行动：“本专题论文不像其他论文那样为了理解而进行研究——我们现在进行的研究不是为了认识何为善，而是为了变成一个好人。”

亚里士多德写了两部伦理学：《尼各马可伦理学》和《欧德谟伦理学》。“伦理学”这一标题容易引起误解，亚里士多德实践哲学中两个关键术语被翻译成标准英语时也容易让人产生误解——“aretê”通常被翻译成“美德”，“eudaimonia”则常被翻译成“幸福”。有必要对这些词简单地说一说。

亚里士多德本人用“êthika”做这些专题论著的标题，这个希腊语单词被音译成英语“伦理学”，于是我们就有了“伦理学”的标题。但是，这个希腊语单词实际的意思是“与性格有关的问题”，更好的标题翻译应为“论性格问题”。至于“aretê”，该词的意思近似“优良”或“优点”：亚里士多德能用该词谈论一个人，也可谈论一个论点或一把斧头。谈论人时就表示人的优点：它表示使一个人成为好人的东西；它与我们所说的美德只有一种间接的联系。最后一点，“eudaimonia”不是英语单词“幸福”所表示的那种精神愉快状态，而是指兴旺、成功地生活，因此，eudaimonia和幸福之间的联系又是间接的。

那么，亚里士多德的“伦理”哲学又是什么呢？“毫无疑问，说eudaimonia是最好的不会有争议，但是我们需要更清楚地表明它到底

是什么。”我们每个人都想兴旺发达或都想表现良好，我们所有的行为，只要是合理的，都指向那个终极目标。于是，实践哲学的基本问题就可以这样表述：我们如何取得eudaimonia？兴旺发达表现在哪些方面？怎样才算一个成功的人？亚里士多德不是在问什么能使我们幸福，他也不关注我们应该如何生活这样的问题——如果该问题被视为道德问题。他想指导我们如何在生活中获得成功。

他的答案建立在对eudaimonia本质的哲学分析上。他声称，eudaimonia是“与优秀相一致的一种心灵活动”。说eudaimonia是一种“活动”就等于说兴旺发达包含做事情的意思，而不是指某种静止状态。（幸福状态——比如在爱恋中——是一种思想状态：兴旺发达不是一种状态，而是一种活动或者一组活动。）说eudaimonia关乎灵魂或者生气给予者，就等于说人的兴旺发达要求运用某些天赋，正是这些天赋标示了生命；尤其不能说一个人作为一个人的状态而兴旺发达，除非他明显地在运用人的天赋。最后一点，eudaimonia是一种“与优秀相一致”的活动。兴旺发达就是把某些事情做得很出色、很好。一个人运用了他的天赋，但没有有效地运用或用得很糟糕，就不能算取得了成功。

那么，为取得成功而在行动时要做到的优秀又指的是什么呢？亚里士多德区分了性格上的优秀和智力上的优秀。前者既包括我们所说的道德优点——勇气、慷慨、公正等，又包括适当的自尊、适度的夸耀和风趣幽默等性情。后者包括诸如知识、良好的判断力、“实践性智慧”等。此外，亚里士多德还花了一些时间讨论友谊的准优秀品质。

人区别于动物在于他拥有理性和思维的能力。人身上“包含有神圣的东西——我们称之为智力的东西是神圣的”，并且我们的智力是“内在于我们的神圣的东西”。事实上，“我们每个人都是有智力的人，因为这是我们至高无上的、最好的元素”。因此，最切合人的优秀就是智力上的优秀，而且eudaimonia主要存在于与这些优秀相一致的活动中——它是智力活动的一种形式。“因此，对自然善——比如身体健康、财富、朋友或其他善——的任何选择或拥有，只要能最佳

地引发神灵般的思考（也就是说，用我们的智力，内在于我们的神进行思考），就是最好的，就是最完美的标准；而任何不管是因为不足还是过剩、阻碍我们体内神的培养或阻碍我们思考的选择或拥有，就是不好的。”要兴旺发达，要取得成功，就需要进行智力上的追求。亚里士多德认为这样的追求给人以无限的乐趣，智力生活给人提供了无与伦比的幸福；不过，他在《伦理学》中的主要论点不是幸福存在于智力活动，而是卓越的智力活动构成了人的成功或兴旺发达。历史上的智慧大师们也许不是幸福的人，但他们却都是成功的人：他们都兴旺发达，并达到了eudaimonia。



图20 “人类不是一个个孤立的个体，人类的优点不能由遁世者来践行。”《尼各马可伦理学》花了很大篇幅讨论友谊和友谊的类型——这幅中世纪的图画阐释了友谊的类型。

光有智力活动还是不够的。人类不是一个个孤立的个体，人类的优点不能由遁世者来践行。亚里士多德认为，“人从本质上来说是政治动物”。这样的评论不是因果关系的格言，而是生物学理论的一部分。“政治动物是指整个群体中的所有个体会共同参与某种活动的动物（这对所有群居动物而言并非都正确）；这样的动物包括人类、蜜

蜂、黄蜂、蚂蚁、鹤。”“与其他动物相比，人的特别之处在于他们能单独地认识到好与坏、公正与不公正，等等——并且，正是在这些方面进行合作才能建立家庭和国家。”社会和国家不是强加到自然人身上的人工装饰品：它们是人类本性的表现形式。

社会以不同的形式出现。在亚里士多德的国家概念中第一点要强调的是国家的规模。“一个国家不可能只由十个人组成——并且由十万人组成的也不是一个国家。”希腊城邦的历史构成亚里士多德政治理论的现实背景，而希腊城邦大多数都是侏儒国家。它们常常受到派系斗争而分裂，它们的独立最后随着马其顿帝国的崛起而毁灭。亚里士多德很熟悉派系斗争的祸害（《政治学》第五卷就对国内斗争的原因进行了分析），而且他与马其顿宫廷的关系很密切；不过他从未放弃一个观点，即小城邦是合适的——自然的——公民社会形式。

一个国家就是一个公民集合体；在亚里士多德看来，“没有什么比承担司法和政治职责更能界定”一个公民。一个国家的事务直接由它的公民来管理。每个公民都是这个国家的议会或协商机构的一员，他有资格担当国家的不同职务，包括金融和军事上的委任；他也是司法机构的一分子（因为在希腊法律实践中，法官和陪审团的功能没有区分开）。

一个公民的政治权力有多大，这要根据他所在国家的政体类型来确定，不同的政体授予不同的人或机构立法和确定公共政策的权力。亚里士多德对政体进行了复杂的分类，三大类型分别是君主制、贵族制和民主制。在某些情况下，他偏爱君主制：“当整个家庭或一个人非常出众、他的优点超过其他所有人时，这个家庭或这个人就应成为国王，对所有问题都有至高无上的权力。”但是，这样的情况是极少的或者说不存在的，因而在实践中亚里士多德更喜欢民主制：“主张大众而非少数精英进行统治的观点……似乎是对的。尽管并非每个人都是精英，然而当他们合在一起就可能做得更好——不是作为个体，而是集体行动；这就好比费用共摊的聚餐要比一个人掏腰包的宴请更好。”

一个国家，不管实行何种政体，都必须是自足的，并且必须达到国家为之而存在的目标或目的。

很明显，国家不是为了避免相互伤害和促进贸易而建立的一个地区共享机构。一个国家要存在，这些是必然要具备的；但是即使这些条件都有了，一个国家也并非因此就建立了。相反，国家是拥有良善生活的家庭或家族为了一种完善而自足的生活所建立的共享机构。

“良善生活”是国家的目标，与作为个人目标的eudaimonia是一回事。国家是自然实体，像其他自然事物一样具有目标或目的。目的论既是亚里士多德生物学的一个特征，又是亚里士多德政治理论的一个特征。

国家目标这个概念与另一个崇高的理念相关联。“民主政体的一个根本原则就是自由。自由的一种形式就是依次轮流进行统治和被统治。另一种形式就是过自己想要的生活；人们认为这就是自由的目标，因为不能像自己所希望的那样生活是奴隶的标志。”国内的自由要以和平的对外政策为补充；亚里士多德设想的国家，尽管为了国防而保有武装，却不会怀有帝国主义野心。但是当亚里士多德由这些一般性问题转到具体的政治安排上时，这种慷慨的感情就被抛诸脑后或受到了抑制。

他对外交政策没有什么发言权。（但是有必要注意的是，据说他曾建议亚历山大大帝“像一个领导那样对待希腊人，而对待其他外国人则像主人；像对待朋友和亲戚那样关心前者，对待后者则像对待动物或植物那样”。）他对国内政策则有更大的发言权。而且同时很明显的是，自由事实上将被严格地限制在亚里士多德所主张的国家里。首先，自由是公民的特权，而大多数人口将不会拥有公民权。妇女不是公民。还有奴隶，也不是公民。在亚里士多德看来，一些人天生就是奴隶，因此可以把他们变成事实上的奴隶。“一些人，作为一个人

来说，天生就不属于自己，而是属于他人，因而天生就是一个奴隶。如果作为一个人，他只是一项财产，那么他就属于别人——财产只是帮助主人做事情的工具，并可与主人分离开。”奴隶也许会过上好的生活——他们也许会遇到仁慈的主人。但是他们没有自由、没有权利。

公民可拥有奴隶，还可拥有其他形式的财产。亚里士多德最终是反对共产主义制度的。但是他的财产概念是有条件的：“很明显，财产应该私有，这样更好些——不过人们应当可以共同使用。”他又立刻补充道，“立法者有责任确保公民们都这样做”。国家不拥有生产工具，也不会去指导经济发展；但是立法机构要确保公民的经济行为得到适当的控制。国家对经济事务不加干涉，对社会事务则强力管制。在《政治学》最后一卷里，亚里士多德开始描述他的乌托邦或者说他的理想国家。（《政治学》也许是亚里士多德的未完成之作：不管怎样，对乌托邦的描述只是一个不完整的片段。）国家在人出生前就开始干预其生活了：“由于立法者必须从一开始就考虑该国所养育的孩子如何能获得最佳的体格，他必须首先关注两性的结合，确定什么时候在什么样的人之间建立婚姻关系。”这样的干预在怀孕期间一直持续着，在儿童时期，尤其是在教育方面这样的干预逐渐加大：

立法者尤其必须忙于年轻一代的教育问题，无人会对此有异议……因为整个城邦只有一个目标，很明显地，必须给每个人提供一样的教育，对此事务的监督应该是公众行为，而不是个别人的事……公共事务应由公众来管理；我们不应认为每个公民都是属于他自己，而应认为他们都属于国家。

亚里士多德非常详细地描述了国家应该控制公民生活的各种各样的方法。尽管出发点是仁爱的，每一种控制却都是对自由的一种削弱；在亚里士多德公民“都属于国家”的主张里，读者可觉察到极权主义的最初声音。如果说亚里士多德热爱自由，他爱得不彻底。他

的“国家”高度专制。哪儿出了问题？一些人也许怀疑亚里士多德从一开始就错了。他非常自信地赋予国家一种非常积极的功能，设想国家的目标是促进良善生活。如果是这样，不难想象的是，渴望改善人类生存条件的国家也许就会在人类生活的各个方面进行适度的干预，也许就会迫使国民做任何会使他们幸福的事情。那些把国家看做善的促进者的人最后倒成了压制政策的提倡者。自由的热爱者更倾向于给国家赋予一种消极功能，把国家看做一种防御手段，保护国民不受恶之侵害。

第十九章

艺术观

有人指责亚里士多德对于良善生活的理解是一种狭隘的知识观：似乎荷马、菲迪亚斯^[1]、伦布兰特^[2]和巴赫不会被视为成功的典范或 eudaimonia 的例证。这样的指责很可能是不公正的；因为《伦理学》中所提出的“沉思”理念是个很大的概念——大得也许足以包含一个艺术天才或文学天才的生活。尽管如此，亚里士多德实际上很羡慕这样的天才：在他幸存的艺术论著中，每一页都洋溢着这种羡慕之情。

《诗学》很短，而且只有一半幸存下来。它含有一篇论述语言和语言学的论文，《修辞学》第三卷中对文体风格的论述可看做对该论文的补充。《诗学》也论及情感问题，而在《修辞学》第二卷里亚里士多德对之作作了详尽而细致地讨论。但《诗学》的主要内容是评论家们所认为的文学理论或文学评论——尤其是关于悲剧的理论和评论。但那不是亚里士多德对其作品的确切看法；因为《诗学》是对“生产性”科学的一个贡献。换言之，《诗学》的主要目的不是告诉我们如何评判一件艺术作品，而是如何生产出一件艺术作品。



图21 这是一个希腊花瓶上的彩绘，展现的是一个主人和一个仆人出门旅行的戏剧场景。

亚里士多德认为，所有艺术都是表现或“模仿”的问题。“史诗、悲剧诗歌、喜剧、祭酒神赞歌以及大多数长笛和竖琴音乐，总体上都是模仿。”艺术模仿或表现人类的生活，尤其表现人类的行为。人的行为在特征上各有不同，“正是这方面的差异才将悲剧和喜剧区分开来；因为喜剧被认为是模仿那些境况比当今的人更糟糕的人，悲剧则

模仿那些境况比当今的人更好的人”。《诗学》大部分内容都致力于对悲剧的阐述。讨论是由一个定义展开的。“悲剧是对严肃而完整的、并有重大意义的行为进行的一种模仿。其语言得到很好的趣味加工，不同的部分使用不同的加工方式。它是以戏剧而不是叙述的形式展开的。它通过同情和恐惧达到一种情感的净化。”

在亚里士多德后来所区分的悲剧六要素，即情节、人物、语言、思想、表演场景、歌曲中，情节是最重要的：正是借助于情节悲剧才是“完整的”或者是统一的；也正是通过情节，悲剧才会实现它的净化功能。尤其是，“悲剧影响情感的主要手段就是情节的某些部分，即发现和逆转”。情节围绕着一个中心人物，也就是后来所说的“悲剧英雄”而展开，他必须是这样一个人，“在优点和美德上并不是十分突出，也不是因为自己的恶劣和恶行，而是由于某些阴差阳错陷入不幸——是个有很高声誉和很好运气的人，就像俄狄浦斯或梯厄斯忒斯，或者出身这类家庭的名人”。悲剧的主角享有极大的成功（比如俄狄浦斯就成为底比斯国王）。他也犯下某种“错误”（俄狄浦斯不知情地杀死了父亲，并娶了母亲为妻）。这个错误被发现了，于是发生了“逆转”（俄狄浦斯的母亲自杀，他自己则自刺双目，遭到放逐而离开底比斯）。通过有机的统一和暗含的普遍性，这个悲剧故事对观众的感情产生影响。

亚里士多德的悲剧观点对后来的欧洲戏剧史产生过深远的影响，但目光却存在局限。他对悲剧的定义很难适用于莎士比亚的悲剧，更别说现代剧作家的作品了——现代作品的主角或非正统主角既没有俄狄浦斯那样的社会地位，也没有他那样的辉煌历史。不过，亚里士多德并非想提出一个永远都正确的悲剧理论。他只是在告诉那些在希腊的舞台传统下工作的同代人，如何写一个剧本。（他的建议建立在对希腊戏剧史进行的大量经验研究之上。）此外，亚里士多德对悲剧的目标的理解也很古怪：悲剧永远或作为一个规则要净化观众的同情和恐惧吗？如果是这样，是否就可以认为这种情感净化是悲剧的首要功能呢？（说到这一点的话，为何要假设悲剧有任何功能呢？）不管怎样，如果悲剧有情感的一面，也就有审美和理性的一面。

亚里士多德没有在他的悲剧定义里突出这些方面，但他是知道的。事实上，《诗学》的很多内容都隐约地讨论了审美的问题，因为他讨论了“经过趣味加工的语言”和悲剧所要求的节奏。关于艺术的理性方面，亚里士多德是这样说的：

每个人都喜欢模仿。实际生活中发生的情形表明了这一点，因为我们喜欢观察某些事物之间准确的相像之处——单就这些事物本身来说很难看出——比如最污秽的动物和尸体的形式。个中原因在于，学习不仅对哲学家来说是最快乐的事，而且对其他人来说也是如此，即使他们只是短暂地享受这种快乐。这就是我们为何喜欢寻求相似点的原因——我们在看的时候意识到、推断到每个事物是什么，并说“这就是他”。

学习的乐趣是生产性学科的一个重要因素。沉思或认识的完成是 eudaimonia 的首要组成部分，eudaimonia 则是实践学科的目标。真理和知识是理论学科的直接目标。对知识的渴望——亚里士多德认为这是每个人本性的一部分，也是他自己个性的主要方面——影响着亚里士多德哲学的三大组成部分，并使之成为一体。

【注释】

[1] 菲迪亚斯（约前490——前430），古希腊雕刻家。——译注

[2] 伦布兰特（1606——1669），荷兰画家。——译注

第二十章

死后的影响

在亚里士多德死后，他的朋友和学生泰奥弗拉斯多继承了他的衣钵；在后者的带领下，吕克昂依然是科学和哲学研究的一个中心。但到了公元前3世纪，亚里士多德学派逐渐暗淡下来。其他思想流派——斯多葛学派、伊壁鸠鲁学派、怀疑论学派——主导了哲学的舞台，各门学科也都脱离哲学而独立发展，成为专门学者的研究领域。

不过，亚里士多德从未被人们忘记过，他的著作不止一次地复兴。从公元1世纪到6世纪，一系列学术评论家保存其著作、重振其思想。对亚里士多德的再次关注是在公元8世纪的拜占庭城。后来，到了公元12世纪，亚里士多德著作传到西欧，有学识的人得以阅读，并将其翻译成拉丁文，译本得到广泛传播、广泛阅读。亚里士多德被权威地尊称为“哲学家”。他的思想全面扩散开来，教会有意无意地想对其作品加以抑制，然而这种努力只不过巩固了这些作品的权威地位。亚里士多德的哲学和亚里士多德的科学几乎毫不动摇地统治西欧大约四个世纪。

要叙述亚里士多德死后的思想影响几乎就等于要描述欧洲的思想史。部分地说，他的影响根本而直接：亚里士多德的许多学说和信念被作为既定真理来传播；他的观点或对观点的思考在哲学家和科学家、历史学家和神学家、诗人和剧作家的作品里随处可见。但这种影响还有更细微之处。亚里士多德思想的内容和结构都给后代留下深刻的印象。吕克昂里所使用的概念和术语提供了哲学和科学赖以发展的媒介，所以，即使那些决心反驳亚里士多德的激进思想家，最后也发现自己在用亚里士多德的语言进行反驳。当我们今天谈论物质和形式、种和属、能量和潜能、实体和质量、偶然性和本质时，我们就不经意地在说亚里士多德的哲学语言，在使用两千年前希腊所形成的术语和概念进行思考。

值得补充的是，现代所说的科学方法的概念完全是亚里士多德式的。科学经验主义——抽象论证必须服从于事实根据、理论要经过严格的观察后方能定论好坏——现在看起来是一种常识了；但是过去可不是这样，主要是因为亚里士多德我们才把科学理解为一种经验追求。即便只是因为亚里士多德最著名的英国评论家弗朗西斯·培根和约翰·洛克都是坚定的经验主义者，并自认为自己的经验主义摆脱了亚里士多德的传统，我们就需要强调这一点。有人指责亚里士多德，说他更喜欢的是浅薄的理论和贫瘠的三段论演绎法，而不喜欢坚实的、丰富的事实数据。这样的指责令人不可容忍；它们来自那些没有足够仔细阅读亚里士多德本人著作的人，这些人把亚里士多德的继承者所犯的错误归咎到他本人身上来批评他。

亚里士多德影响巨大。但影响和伟大之处不是一回事，我们也许仍然要问是什么使得亚里士多德成为一位大师——正如但丁称呼他的，“是那些有知识的人的老师”——而且为何他现在仍然值得我们读呢？他最伟大的单个成就当然是生物学。通过那些记载在《动物研究》、《动物结构》和《动物的生殖》中的研究工作，他创立了生物学，并把它建立在可靠的经验基础和哲学基础之上；他所赋予该学科的结构轮廓一直保留到19世纪才被打破。仅次于生物学的是他的逻辑学。亚里士多德在这方面也创立了一门新学科，亚里士多德的逻辑学直到上世纪^[1]末一直充当着欧洲思想中的逻辑学。只有极少数人创立了一门学科；而除了亚里士多德，还没有人创立过两门学科。



图22 位于阿富汗阿伊·哈努姆的健身房。该城由亚历山大大帝麾下士兵所建，亚里士多德的学生克利尔库斯曾到此。本书插图中的抽象碎片正是在此健身房附近发现的。

不过，亚里士多德的生物学和逻辑学现在都已过时了。如果想学生物学或逻辑学，我们不会再去学亚里士多德的专题论著：它们现在只具有历史价值了。亚里士多德那些哲学味更浓厚的作品却不是这样。《物理学》、《形而上学》和《伦理学》中的文章还没有他的逻辑学和生物学那么可信、那么完善、那么科学；不过吊诡的是，它们却更有生命力。因为，在这方面亚里士多德仍然无人能及。比如，《伦理学》当然能作为历史文献来阅读——作为公元前4世纪实践哲学发展状态的证据来阅读。但它又可作为对当代辩论，甚至所有时代的辩论的一种贡献来阅读。当今的哲学家就是以这种方式来阅读亚里士多德的，他们把他看做一个杰出的同事。

最后一点，亚里士多德在他的著作里明确地、同时在他的生活里也隐约地向我们树立了一个优秀之人的典范。亚里士多德所设想的优秀之人也许不是唯一的典范或独一无二的理想模型；但他无疑是一个值得赞美的典型，要效仿他可是个不小的志向。我以《动物结构》里

的一篇短文来结束本书，这段文字表述了亚里士多德所设想的优秀之人的一些最优秀之处。

就自然实体而言，我们认为一些实体永远都没有生和灭，其他的则存在生和灭。前者是可敬的、神圣的，不过我们对它们的研究是不充分的，因为我们在研究它们和研究我们渴望认识的事物时所要求的证据，能为我们感知的却极少。但是关于会灭亡的实体——植物和动物，我们就知识而言状况要好得多；因为我们生长在其中，任何不畏繁难的人都可以学到关于每一类实体的很多真理。这两类实体中的每一类都能给人乐趣：即使我们对前者理解得很浅，然而，它们的价值使得对它们的认识要比对我们周围所有事物的认识都更加令人快乐（正如我们发现我们所爱事物的微小结构时要比清楚地看见许多巨大事物时更加高兴）。另一方面，由于我们对后一类实体有更好更多的认识，我们对它们的理解就有某种优越性——此外，因为它们更接近我们、与我们的本性更加相似，它们获得了某种很有价值的、可与对神圣事物的哲学研究相媲美的东西。



图23 亚里士多德与赫尔匹里斯，根据中世纪一部普通的幻想小说绘制。

由于我们已经研究了后者并形成了自己的观点，我们现在必须讨论动物的本性，直到重要的和不甚重要的都毫无遗漏地得到讨论为止。因为，即使在那些令我们的感官不太愉悦的研究中，那些塑造着研究对象的本性仍然会给能洞悉事物原因的学者带来无限的乐趣，同时也自然地具有哲学意义。因为出现以下情形是很不合理、很荒谬的：当我们一面思索这类自然物之间的相似之处，一面又在思考为之作画的画家或为之雕塑的雕刻家的技巧、因而乐在其中

时，我们就不能在对自然事物本身的思考中获得更多的乐趣，尤其是当我们能够洞悉它们的原因所在时。因此，我们不应幼稚地抗议对那些价值不高的动物进行研究，每样自然事物都有非凡之处。

赫拉克利特曾经有一些拜访者，他们希望见到赫拉克利特，却在看到他于火炉旁取暖时踌躇不前。据说赫拉克利特曾对这些人说：“进来吧，大胆些：这里还有很多神灵呢。”同样地，我们应该不帶有任何遗憾地研究每样动物；因为，在它们的身上都有自然的一面、美好的一面。

【注释】

[1] 本书写于20世纪，这里的“上世纪”指19世纪。——编注

亚里士多德年表

公元前384年：亚里士多德出生于斯塔吉拉城

公元前367年：亚里士多德移居到雅典并加入柏拉图的学园

公元前356年：亚历山大大帝出生

公元前347年：柏拉图去世；亚里士多德离开雅典到阿特内斯找赫尔米亚，并定居在阿索斯城堡

公元前345年：亚里士多德搬迁到莱斯博斯岛上的米蒂利尼居住（后来又回到斯塔吉拉）

公元前343年：马其顿国王腓力二世邀请亚里士多德到米埃萨做小亚历山大的老师

公元前341年：赫尔米亚去世

公元前336年：腓力二世被杀；亚历山大登基

公元前335年：亚里士多德回到雅典，开始在吕克昂里教学

公元前323年：亚历山大去世

公元前322年：亚里士多德离开雅典去哈尔基斯，并在那里去世

索引

A

Academy 学园

actuality/potentiality 实现/潜能

Alexander the Great 亚历山大大帝

ambiguity 语义模糊

Anaxagoras 阿那克萨哥拉

animals , parts of 动物结构

Antipater 安提帕特

aporiai 难题

Aquinas , Thomas 托马斯·阿奎纳

aristocracy 贵族制

Aristotle :

character 亚里士多德的性格

library 图书馆

life 生平

style 风格

will 遗嘱

works 著作

arts 艺术

Assos 阿索斯城堡

astronomy 天文学

Atarneus 阿特内斯

Athens 雅典

atomism 原子论

axiomatization 公理化

B

Bacon , Francis 弗朗西斯·培根

because 因为

bees 蜜蜂

beings qua being 作为存在的存在物

bile 胆汁

biology 生物学

bison 野牛

C

Callippus 卡利普斯

Callisthenes 卡利斯提尼

categories 范畴

cause 因、原因

Cephisodorus 瑟菲索多罗斯

Chalcis 哈尔基斯

chance 偶然（性）

change 变化

chemistry 化学

chickens 小鸡

citizenship 公民权

comedy 喜剧

communism 共产主义

constitutions 政体

contemplation 沉思

copulation 交配

cows 奶牛

creation 创造

D

Dante 但丁

deduction 演绎（法）

definition 定义

Delphi 德尔斐

democracy 民主

Demosthenes 狄摩西尼

Descartes 笛卡尔

dialectic 辩证（法）

dissection 解剖

E

Earth 地球

eclipses 食

economics 经济学

education 教育

efficient cause 动力因

elements 基本元素

empiricism 经验论

Epicureans 伊壁鸠鲁派

epistemology 认识论

essence 本质

eternal objects 永恒物质

ethics' 伦理学

Euclid 欧几里得

eudaimonia 兴旺、成功

Eudoxus 欧多克斯

exhalations 蒸发

existence 存在

experience 经验

experiment 实验

explanation 解释

F

final cause 目的因

flies 苍蝇

form 形式see matter参见物质

Forms , Theory of 形式理论

for the most part 在极大程度上

function 功能

G

generation 生育

geography 地理

geometry 几何学

gods 众神

H

hands 手

happiness 幸福、快乐

hectocotylization 交接腕交配see octopus 参见章鱼

Heraclitus 赫拉克利特

Hermias 赫尔米亚

history 历史

homonymy 同音异义

I

imagination 想象力

imitation 模仿

induction 归纳法

in order to为了

intentions in nature 自然界存在的意图

Isocrates 伊索克拉底

K

knowledge 知识

desire for 的渴望

growth of 的生长

L

Lesbos 莱斯博斯岛

letters in logic 逻辑字母

liberty 自由

Locke , John 约翰·洛克

logic 逻辑 (学)

Lyceum 吕克昂

M

Macedonia 马其顿

man 人 (类)

mathematics 数学

matter/form 物质/形式

measurement 测量

memory 记忆

metaphysics 形而上学

meteorology 气象学

method 方法

modality 模态

monarchy 君主制

moon-animals 月球动物

motion 运动

Mytilene 米蒂利尼

N

nature , ladder of 自然之梯

‘nature does nothing in vain’大自然不会徒劳地做任何事情

necessity 必然性

Nicomachus : father of A.尼各马可：亚里士多德之父；son of A. , 尼各马可：亚里士多德之子

numbers 数字

O

octopus 章鱼

Oedipus 俄狄浦斯

Olynthus 奥林索斯

ontology 本体论

organon 《工具论》

P

Parmenides 巴门尼德

penis 阴茎

perception 感知

Philip II 腓力二世

physics 物理学

Plato 柏拉图

plot 情节

poetry 诗歌

political theory 政治理论

Pooh-Bah 总管大臣

potentiality 潜能see actuality参见现实

predication 谓项

property 财产

propositions 命题

proverbs 格言

Proxenus 普洛克西诺

psuchê灵魂

purgation 净化

Pythagoreans 毕达哥拉斯学派

Pythian Games 皮提亚运动会

Pythias : wife of A.皮提亚斯：亚里士多德之妻；daughter of A. , 皮提亚斯：亚里士多德之女

Q

qua 作为；具有...资格

quality 质量

quantity 数量

quintessence 第五种元素（精华）

R

reality 现实，实在

relation 关系

reputable opinions 著名观点

rhetoric 修辞学

S

scepticism 怀疑论

Sceptics 怀疑论学派

science 科学、学科

semen 精液

separability 可分离性

Shakespeare 莎士比亚

slaves 奴隶

snakes 蛇

Socrates 苏格拉底

soul 灵魂

space 空间

spontaneous generation 自然生殖（理论）

squid 鱿鱼

Stagira 斯塔吉拉

State 国家

Stoics 斯多葛学派

stuffs 物质

subject 主项

substance 实在，物质

syllogistic 三段论的

system 系统

T

teaching 教学

technology , lack of 缺乏技术

teeth 牙齿

teleology 目的论

temperature 温度

theology 神学

Theophrastus 泰奥弗拉斯多

‘this so-and-so’“这个某某人（物）”

thought 思维

time 时间

tragedy 悲剧

U

understanding 认识，理解

universals 普遍性

unmoved mover 不动的原动力

V

virtue 美德

W

webbed feet 有蹼的脚

Z

Zeno 芝诺

zoology 动物学

A Very Short Introduction

牛津通识读本

选择理论 Choice Theory

[美国] 迈克尔·阿林厄姆 / 著

陆贇 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

选择理论/ (英) 阿林厄姆 (Allingham , M.) 著 ; 陆贇译.——
南京 : 译林出版社 , 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文 : Choice Theory : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2965-9

I. ① 选... II. ① 阿... ② 陆... III. ① 选择学 IV. ① C934

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133373号

Copyright © Michael Allingham 2002

Choice Theory was originally published in English in 2002.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 选择理论

作 者 [英国] 迈克尔·阿林厄姆

译 者 陆 贇

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2002

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2965-9

目录

[前言](#)

[序言](#)

[第一章 选择与欲望](#)

[第二章 理由与理性](#)

[第三章 赛马与轮盘赌](#)

[第四章 赌博与保险](#)

[第五章 冲突与合作](#)

[第六章 民主与独裁](#)

[术语表](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

前言

阿尔伯特·爱因斯坦是这样来介绍他那本充满智慧的《相对论》的：

本书欲尽最大可能，使读者准确深入地了解相对论。这些读者从科学和哲学的一般角度，对相对论颇感兴趣，却苦于无法熟练运用理论物理学中的数学工具。本书假定读者具备能通过大学入学考试的教育水平，并且，尽管本书篇幅短小，读者仍需有足够耐心和毅力。作者本人殚心竭力，试图以最简洁明了的方式来阐述要义……愿本书给一些读者带去若干富于启迪的快乐时光！

除了用“选择”替换上面这段话中的“相对论”，用“逻辑”替换“物理”，我找不出更好的方式来表述本书的意图。

选择理论研究的是在符合逻辑的选择模式下所潜藏的推理过程：作出理性行为究竟意味着什么。这一点为何重要？正如亚里士多德提醒我们的：“行为的本原是选择，而选择的本原是欲望和推理……没有智力和性格的结合，好或坏的行为也就不可能存在。”选择理论详尽阐发出良好行为所需的推理过程，至于同样为这种行为所需的性格则取决于读者你自己。

本书篇幅短小，并非因为它只涵盖了狭小的范围，而是因为它没有详尽无遗地深入所探讨领域的细节。书中提及许多有趣的看点，但多数情况下只提供了寻找这些看点的部分指导：本书更像是导游手册，而非地名索引。许多论据被略去了，或是只作了概述：读者可能喜欢自己来提供，或者补充完整。在书中用“显而易见”这个短语来表述的地方，读者便满可以补充自己的论据。书末的注释标示了哪里可以找到帮助，同时也提醒了一些难点，即使是那些极为勇敢的探索者，试图克服这些难点也是不明智的。书中还提出了一些开放性问题

和悖论，但没有解决。不过书里给出了一些指导意见，可以帮助读者自己找到解决办法：读者必须在这类问题上持有自己的观点。

我要感谢牛津大学出版社的谢利·考克斯，她建议我写作本书，并对手稿提出了意见。感谢我的家人和朋友，他们同样提出许多意见。我还要感谢锡耶纳大学提供了一个理想的环境，使我得以思考这些根本的内容。最后感谢摩德林学院给了我一段假期，得以将想法写成文字。

序言

汪丁丁

这本小册子是牛津大学出版社的“极简”系列丛书的一种，极简明，且尽力兼顾学术性和通俗性。遵循这一主旨，它的中译本序，也应极简，例如，五百字。

选择，是生命活动的基本性质之一。极端而言，即便是无意识的行为，只要表现出多样性，就可视为是“选择”的结果——是“自然选择”而不是“理性选择”。自然选择的合理性，可由演化理论得到解释，虽不充分但尚无其他可替代的解释。理性选择的合理性，要由解释者对被解释的行为赋予令人信服的解释。例如，宗教行为的合理性，可由信仰的压倒性力量得到解释，尽管对无信仰者它显得荒谬。

对人类而言，最长期的决定力量只有两类，宗教的和经济的。经济行为的合理性，依行为的个体性和集体性而分为两种，个体选择的理性与集体选择的理性。这本书的图3，给出以这两种理性为主题的各章之间的联系，可说是关于这本书最重要的心智地图。

在政治经济学领域，对集体选择理性的探讨构成“社会选择”理论的核心议题，引致了一系列“不可能性”定理（参阅这本书的第6章“民主与独裁”）。对个体选择理性的探讨构成“新古典经济学”的核心议题，引致了行为的经济学解释（参阅这本书的第2章和第5章，我建议读者最后再阅读第3章和第4章）。

第一章

选择与欲望

选择生活。选择工作。选择职业生涯。选择家庭。选择彩电，选择洗衣机、汽车、CD播放机和电动开罐器。选择健康、低胆固醇和牙科保险。选择固定利率抵押还贷。选择人生第一套房子。选择你的朋友。选择休闲装和相配的行李。选择分期付款买一套三件套的家具……选择你的未来。选择人生。

但为什么我要做那样的事？我选择不选择人生：我选择其他的事。理由？没有理由。谁需要理由？

这是电影《猜火车》开头的画外音。但这个叫瑞顿的小伙子，他的选择是否合理？他选择“其他事”，而不是“人生”，这是他自己的想法：尽管我和你可能不会这样选，这样的选择本身并不是非理性的。正如人们所说，爱好不容争辩^[1]。但瑞顿号称这样选择没有理由却是另一回事。正如语言所暗示，并且我们将要看到的，在理由和理性之间存在紧密联系。事实上，瑞顿自己也很快给出了一个理由：

人们以为那就是关于痛苦、绝望、死亡以及所有类似主题的屁话，这些当然不能忽视，但他们忘了其中的快感。否则我们就不会做。毕竟，我们不傻。至少没那么傻。

瑞顿的想法很实际，他又继续说道：

吸毒的时候，你只用操心一件事：弄到毒品。不吸毒的时候，你就得操心所有其他乱七八糟的杂事。没有钱：没有酒喝。有了钱：喝得太多。没有女人：玩不起来。有了女人：麻烦不断。你得操心账单，操心吃的，操心某个永远赢不了球的足球队，操心人际关系，以及所有根本无关紧要的一切。^[2]



图1 《赫拉克勒斯的抉择》：美德VS恶行（保罗·德·马泰斯，1712）

所有的选择，正如瑞顿的选择一样，源自于内心和大脑。内心提供激情，大脑则给出理由。那些基于细致入微的推理却缺乏欲望的选择是空洞的。但只有激情、没有理由的选择则难以付诸实施：它只适合于某个气急败坏的孩子，既想回家，又不想回家。

亚里士多德（前384——前322）是选择理论，同时也是逻辑学本身的创始人。他指出了选择、理由和欲望之间存在的联系：“……选择的根源在于欲望以及对结果有所预见的推理——这就是为什么选择不可能脱离……理由而单独存在”；或者，更简要地说，“选择就是

深思熟虑的欲望”。苏格兰启蒙运动的领袖大卫·休谟（1711——1776）说过这样的名言：“理性是并且只应该是激情的奴隶。”激情本身，即使是瑞顿那样的激情，既不是合理的，也不是不合理的：“在任何情况下，激情都不能被称做不合理。”因此，“宁愿世界毁灭也不愿划破手指，这种做法并不违背理性；为了让一个印第安人免受些许不快而选择自己倾家荡产，这对我来说同样不违背理性”。

框架

合理性是选择模式而不是单个选择本身的属性。想回家这件事本身没有任何不合理之处，但既想回家，又不想回家，这当中就有问题。瑞顿选择海洛因这件事本身没有任何不合理之处，但如果他同时又选择要避免可能出现的痛苦、绝望和死亡，他的选择就会显得很古怪。因此，要探究理性究竟意味着什么，我们必须关注选择模式。我们必须关注当候选菜单发生变化时，选择随之变化的方式。由候选菜单和选择所构成的这一框架需要一些解释。

我所说的候选菜单，指的是必须从中作出选择的一系列候选项。（类似“候选菜单”之类的专业用语，首次出现时用斜体^[3]表示，并且在书末的术语表中附有解释。）但与餐馆的菜单不同，我们所谈论的候选菜单，其中必须有某个选项成为我们的选择。一个简单的餐馆菜单可能是这样的：

三明治

鳄梨三明治

熏肉三明治

这样的菜单允许饱的人什么都不选，也允许饿的人同时选择两项。与之对应，我们所说的候选菜单应该是这样的：

选项

什么都不选

只选鳄梨三明治

只选熏肉三明治

同时选择两者

现在，通过人为规定，候选菜单中的某个选项必须被选中，即使那个选项叫做“什么都不选”。（为了强调不要按照字面意思来理解菜单和选项，这些英文单词或者首字母用了大写，或者被加了引号。）不过，我们必须允许持平，也就是说，同等选择多个选项。例如，只选鳄梨可能与只选熏肉持平。当我们说这两项持平，或者同等选择这两项，仅仅是说我们对两者同等满意。持平并不意味着我们要同时吃两种三明治：面对持平局面，你可以想象我们依靠某种任意的决定办法，比如掷硬币，来打破平局，然后吃下被选出的那一种。没有这种人为的手段，我们就会发现自己和布里丹的毛驴一样，处于困境。经院哲学家让·布里丹（1295——1358）曾设想过有一头毛驴被放置在两堆完全一样的干草之间，最后活活饿死，因为它没有任何理由朝其中一个方向而不是另一个方向移动。



图2 一份菜单：摩德林学院，1889年6月24日

为了举例说明在选择模式中找到（或者无法找到）理性的情形，我们来看一下三明治菜单。面对这样的菜单，你选择鳄梨三明治；你的选择没有不合理之处。但是，当侍者过来听你点菜的时候，他告诉你还有奶酪三明治。这样，你的候选菜单就包括了三个选项：鳄梨、熏肉、奶酪。你选择了熏肉。同样，这次的单个选择没有不合理之

处。但是很显然你的选择模式有问题：当候选菜单扩大，包含了某个你不需要的选项（即奶酪）之后，你改变了选择。

在整本书里，我都假定有足够多的选项使得所涉及的问题不致过于琐碎。比如，我将忽略只含一个选项的菜单。除非不可避免，我也将假定所有的菜单都包含有限选项。后一个假定排除了两类选择。第一类选择的例子是不受限制地选择一定数额的美元。这个例子中出现的问题是有无数的离散数额，比如1美元、2美元、3美元，等等。这一类选择可以毫不犹豫地排除，因为几乎所有有趣的候选菜单都有某个“上限”和“下限”。第二类选择的例子是选择淋浴的温度，比如在摄氏10度至60度之间的范围内进行选择。在本例中，显然存在上限和下限，但是温度可能在此区间连续变化。排除这类选择不会造成实际问题。如果我们在作出选择时，把温度变化幅度限制为0.1度，并不会有任何实质性损失。经此限定，我们的候选菜单就只包括有限数量的选项。

此外，在多数情况下我将假定选择不受时间影响。表面上看起来这个假设会限制我们的讨论范围，实则不然。因为大多数涉及时间的选择都可以用不受时间限制的方式来表达。比如，今天你可以选择“今天选鳄梨，且明天选熏肉”，这显然是涉及时间的一个选择。你也可以在今天选择“如果明天下雨，或者如果飞马赢了德比马赛，或者如果今天我选了熏肉，明天就选熏肉”。时间在上述例子中都有涉及，但对选择影响不大。然而，正如我们将看到的，并非所有的选择都符合这种模式。

一些情形

在本书的剩余部分，我将探讨在不同情形下作出理性选择究竟意味着什么。我从最简单的框架开始研究理由和理性，假定候选菜单由限定选项组成，比如鳄梨和100美元。这样的框架适用于分析诸如在哪里居住或者和谁共度余生这样的选择。

在此基础上，我转而研究候选菜单由不确定选项或赌局组成的情

形，包括：（1）概率给定的情况，如“如果红色出现，就获得100美元”，典型例子是轮盘赌；（2）概率未定的情况，如“如果飞马赢得德比比赛，就获得鳄梨”，典型例子是赌马。上述两部分讨论分别适用于以下选择：（1）如果被告知手术死亡率为25%，是否接受该手术；（2）面临恐怖袭击威胁时，是否乘坐飞机旅行。

我随后暂时搁下正题，考虑这一情形的特例，即所有不确定选项只涉及金钱。在这种情况下，对风险的态度，正如在赌博和保险中所显示的，会对选择产生影响。这些讨论尤其适用于以何种形式持有财富，以及是否为房屋投保之类的选择。

回到主题后，我考察的是菜单由策略选项组成的情况，例如在拍卖中作出高或低的报价，或者更一般的情况，选择冲突或是合作。这些讨论适用于下列选择：如果知道其他人都在设法避开交通高峰，你该选择什么时间出行；或者对一个国家来说，当其他国家也都面临类似选择的时候，是否发展核武器。

到目前为止所讨论的都是个人选择。在本书最后一部分，我对群体选择进行了讨论，研究作出群体选择的机制，如民主或独裁。这些讨论适用于以下情况：一群朋友如何选择一个饭馆；或者在更大范围内，适用于比较选举制度中简单多数原则和比例代表制各自的相对优势。以上这些情形之间的联系如下图所示。

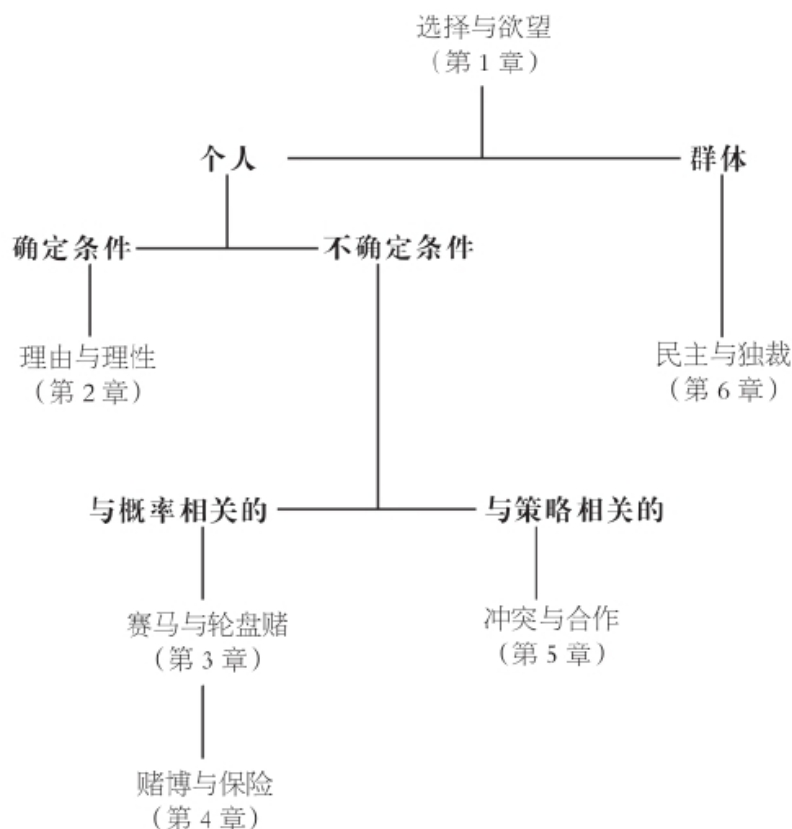


图3 选择理论的树状关系图

在每种情形的核心讨论部分，我分为四个阶段来展开。首先，我举一些看起来有问题的例子：比如上文中所讨论的三明治的例子。其次，我指出在这些例子背后可能潜藏的普遍问题：在三明治的例子中，我指出问题在于当候选菜单因为增加了某个你不需要的选项而扩大之后，你的选择改变了。再次，我提议作为理性选择的约束条件，类似的问题不应该发生；这实际上界定了“理性”的含义。在三明治的例子中，限定条件可以是：候选菜单增加不相关选项不应该影响你的决定；如果满足这个条件，选择就可以被认为是理性的。（事实上，正如我们将看到的，要作出理性选择，这一条件必要，却不充分。）最后，我找出作出该意义上的理性选择的步骤，即对理性选择的特点

进行了描述。在三明治的例子中，这样的描述可能是：当且仅当你能对所有选项以某种方式排序，并且选择序列中排名最前的选项时，你的选择是理性的。在相应各章的最后，对这四阶段讨论分别进行了小结，同时再次强调要点。这部分，连同术语表，使读者得以便捷地找到相关定义。

在完成每种情形的核心讨论之后，我又作了更为简洁的扩展。我从时间因素开始着手讨论，观察如果时间对选择产生重要影响，原先的结论是否发生变化。

随后，我提出（据说是）一个实证性的悖论。可以把参加某种特定实验的人们所作出的行为看做这种悖论的典型。在旁人看来，这些人似乎行为失常。对于这样的悖论有多种可能的反应。首先，我们可以假定人们在面对真实的或重要的选择时，与面对人为构造的或无关紧要的选择时，会作出不同的行为：如果有可能失去的是房子而不是区区10美元的酬劳，你会更加小心。其次，我们可以承认，所有人都不时犯错误：你无意间作出非理性决定的事实并不意味着如果有人指出这种不理智，你仍将继续如此。再次，我们可以将选择理论解释成对何为理性所作的讨论（并且这些讨论可能指导我们作出合理决定），而不是对人们的实际行为进行描述。最后，我们可以尝试对理论进行修正来消除悖论。然而，修正理论以解决某个特定悖论的做法很可能产生更多问题：应该牢牢记住“法不容情^[4]”这句格言。你应该对每一个悖论作出自己的反应。

我在结尾部分讨论了这一理论是否有助于财富的公正分配，也就是所谓的分配正义。这是选择理论的应用之一。确实，选择理论所隐含的在分配正义方面的应用，可以被看做本书主题之外的补充情节。

如我所说，我们可以把选择理论解释成对何为理性所作的讨论，或者是对人们实际行为的描述。如果采用后一种解释，我们不应该把“描述”和“说明”相混淆。不能说人们刻意按照选择理论所提示的种种分析路径来决定自己的行为，而应该说，总体上人们的行为似乎符合这一理论。要描述树木的生长方式，一个好办法是假定树木在长出

树叶的时候，尽可能地扩大了接受阳光照射的面积。但是，即使是喜欢树木的人也不会一本正经地提出，树木是故意这样做的。

如果把选择理论解释成对何为理性所作的讨论，这一理论也将指导我们作出明智的决定。但它不会（比如说）建议你该赌博或者你应该保险，因为单个选择无所谓合理不合理。（但选择理论可能指出，你同时选择这两项是不明智的。）同样，它也不可能建议瑞顿去选择，或不选择，生活。事实上，瑞顿最后还是选择了生活，尽管没有显露任何热情：

我在前进，笔直走，选择生活。我已经在期盼生活了。我将像你们一样：工作、家庭、大彩电、洗衣机、汽车、CD和电动开罐器、健康、低胆固醇、牙科保险、抵押贷款、第一套住房、休闲服、行李、三件套的组合家具……一天天过下去，向前看，直到死的那天。

小结

选择就是从一份候选菜单中挑选出一个或多个选项。可以在四种情形下进行讨论：（1）确定性的情况，所有选项都是限定的；（2）不确定性的情况，选项涉及偶然性，带有或不带有给定的概率；（3）和策略相关的情况，两个人各自的选择互相依赖；（4）群体选择的情况，一群人必须集体作出选择。不确定性的情况涉及人们对风险的态度，这种态度与策略情况下的选择也有关联。

【注释】

[1] 原文为拉丁语，意为“人各有所好”。这既是一句谚语，也是诺贝尔经济学奖获得者加里·贝克尔一篇著名论文的标题。贝克尔的主要研究方向与选择理论紧密相关，作者此处显然是一语双关。——本书注释除特别注明外，均由译者添加。

[2] 原文大量使用俚语，为明白起见，译文采用标准用语。

[3] 译文用粗体表示。——编注

[4] 原文为英美谚语，直译为“难办的案件容易败坏法律”，指人们如果徇情，对个别案件特殊处理，就会造成整个法纪的混乱。

第二章

理由与理性

用于选择的最简单框架是候选菜单由确定选项组成的那些情形，例如鳄梨和100美元，你必须从中至少选择一项：允许有持平情况。试着回想一下，两个选项持平，即你同等选择这两个选项，相当于说你对两者同等满意。

理性选择

考虑下面这个明显奇怪的选择：

开胃菜的例子

菜单由芦笋、甜菜根和菊苣组成：你从中选了芦笋。侍者可能是没听清，告诉你说菊苣没有了，于是你选择了甜菜根。你的选择如下图所示。按惯例，用字母ABC表示各个选项：

ABC	A
AB	B

在本例中，你的选择有问题（问题实质上和第一章中三明治的例子是一样的）：你从完整菜单中选择了A，但在A和B之间，你却没有选A。这种做法似乎不对。为了避免类似问题，我们可以规定，如果你从完整菜单中选择了某个选项，在菜单范围缩小后，如果该选项还列在其中，你必须要选择该选项。这一要求称为缩约条件，又被称为“森的首要属性”，得名于诺贝尔经济学奖得主、哲学家阿马蒂亚·森（生于1933年）。可以用类似的赛马例子来说明。如果一匹小母马赢了一场同时有小公马和小母马参加的比赛，那么当比赛仅允许小母马参加时，它应该也能赢得比赛。

简约条件有着明显的所指。假定在你最初的选择中有几个持平选项，随后你从只含有这些持平选项的小范围菜单中再次进行选择。显而易见，简约条件告诉我们，你的选择不会改变。这也支持了我们允许持平情况出现的做法：如果两个选项持平，就没有理由选择其中一项而不选另外一项。

下一个例子里，另一种问题出现了。

汤的例子

菜单看似由豆汤和胡萝卜汤组成：你从中选择了胡萝卜汤。侍者告诉你，你错把洋葱当做豆子，所以菜单实际上应该由洋葱汤和胡萝卜汤组成，你同等选择了两者，也就是说两者持平。侍者又回来告诉你，除了这两种汤，豆汤其实也有，此时你选择洋葱汤。你的选择如下图所示：

ABC	A
BC	C
AC	AC

在本例中，你的选择所出现的问题是：你在B和C之间选择C，同时也在A和C之间选择C（尽管不是只选C），但你没有从完整的菜单中选择C。这一次，你的选择看来仍然不对。如果菜单只包含两个选项，你从中选择了第一项（尽管不一定是唯一选项），我会说你在一次成对选择中选了该选项。为了避免类似汤的例子中遇到的问题，我们要求如果在所有包含某个选项的成对选择中，你都选择了该选项，那么你从完整的菜单中也应该选择这个选项（尽管不一定是唯一的）。这一要求被称为扩展条件，又被称为“孔多塞条件”，得名于法国数学家、启蒙运动的重要人物马里耶·让·安托万·尼古拉斯·卡利塔特·德·孔多塞侯爵（1743——1794）。以赛马为例，如果一匹小母马在一对一赛跑中击败其他任何一匹母马，那么她应该在一场由她和所有被击败的母马参加的比赛中胜出。

我们应该确保这两个条件是一致的，即它们可以同时被满足；另外，这两个条件是独立的，即没有任何一个条件隐含另一个。最简单的方法就是举出几个例子，例一两个条件都满足，例二满足条件一，例三满足条件二。要证明某个例子不满足某个条件，我们只要找到一种不满足的情况即可。但是，要证明它满足某个条件，我们就必须证明它在所有情况下都满足，也就是说，所有可能的菜单中的选择都满足该条件。

下面是一个同时满足两个条件的例子（即便如此，正如我们将看到的，其中所作的选择仍需进一步补充条件）。

鱼的例子

菜单由凤尾鱼、鲈鱼和鳕鱼组成：你从中选择了凤尾鱼。但如果菜单缩减到只含凤尾鱼和鲈鱼，你同等选择两者；如果菜单减到只含鲈鱼和鳕鱼，你选择鳕鱼；如果只含凤尾鱼和鳕鱼，你选择凤尾鱼。如下图所示：

ABC	A
AB	AB
BC	C
AC	A

注意，本例列举了你从所有可能的菜单（除了那些无足轻重的）中所作的选择。不管是从完整菜单，还是从任何含有A的削减菜单中，你都选择A，因此本例满足简约条件。同时，A是你在进行由A和其他选项构成的成对选择中所挑选的唯一一个选项，因此本例也满足扩展条件。

我们可以用汤的例子来说明满足简约条件但不满足扩展条件的情况，只要我们在原来的例子上再加上一条规定：在A和B之间，你选择A。你的选择变成：

ABC	A
AB	A
BC	C
AC	AC

现在，你从完整菜单中，同时也从所有含有A的削减菜单中，都选择了A，因此本例满足简约条件。但是，本例的关键在于没有满足扩展条件：在成对选择时，你选择了C（尽管不是唯一的），但你却没有从完整菜单中选择C。

同样，我们可以用开胃菜的例子来说明满足扩展条件，但不满足简约条件的情况。只要我们在原来的例子中再加上一条规定：在B和C之间，你选择C；且在A和C之间，你选择A。你的选择变成：

ABC	A
AB	B
BC	C
AC	A

现在，你在成对选择时没有选出任何一项，因此可以默认扩展条件满足。（回忆一下，扩展条件要求，如果你在成对选择时选出某个选项，那么你也要从完整菜单中选择该选项：如果在成对选择时没有选出任何选项，那么这一条件自动满足。）但是，本例的关键在于没有满足简约条件：你从完整菜单中选择了A，但是在A和B之间却没有选择A。

开胃菜、汤和鱼的例子显示，简约条件和扩展条件是一致且相互独立的。这些条件至少排除了我到目前为止所指出的种种问题，因此我要说，一个合理的选择过程就是能满足这些条件的过程。（注意，我在这里用了“合理的”这个词，而不是“理性的”。随后你就会明白为

什么我要区分这两个词。)

为了概括合理选择的特点，我们需要用到偏好关系的概念。对于菜单上的任何两个选项，偏好关系能够说明，究竟是第一个至少和第二个一样好，还是第二个至少和第一个一样好。它允许两者同时成立：在此情形下，这两个选项被称为“无差异”。如果第一个选项至少和第二个一样好，并且两者并非无差异，那么第一个选项就要比第二个好。这种“至少一样好”关系适用于菜单选项。在人与人之间作比较的时候，也有类似的“至少一样高”关系：我至少和你一样高；或者你至少和我一样高；或者两者都成立，即我们俩身高相同。

如果根据某种“至少一样好”关系，你从菜单中选择的选项恰好就是那些至少和菜单上剩余选项一样好的选项，你的选择就可以由偏好关系来解释。这意味着两点：（1）如果某个选项至少和其他选项一样好，你选择该选项；（2）如果有其他选项好于该选项，你就不会选择该选项。如果你的选择可以由某种偏好关系来解释，这种关系就很容易说明：它规定当且仅当你从一对选项中选择某个选项时（尽管不一定是唯一的），它和另一个选项至少一样好。注意，这意味着如果你从一对选项中只选择一个，那么它比另一个好。

回到鱼的例子，你的选择如下：

ABC	A
AB	AB
BC	C
AC	A

对三组成对选择进行比较显然可以发现，如果你的偏好关系是：

A 和 B 无差异

C 比 B 好

A 比 C 好

并且你总是选择最好的可选项，那么你就会照本例那样选择。也就是说，你的选择可以由偏好关系来解释。

看起来似乎所有选择（无论多么奇怪）都可以由某种偏好关系来解释。但事实并非如此。回到开胃菜的例子，你的选择是：

ABC A

AB B

如果这些选择可以由偏好关系来解释，那么A至少得和B一样好，因为你从完整菜单中选择了A；而B得比A好，因为你从A和B之中选择了B。这两个结论不可能同时为真，因此没有任何偏好关系可以解释你的选择。

同样的结论也适用于汤的例子，在其中你的选择是：

ABC A

BC C

AC AC

这里，A或B其中之一必然要比C好，因为你没有从完整菜单中选择C。但是A不可能比C好，因为你在A和C之间选了C，尽管不是唯一的。同样，B也不可能比C好，因为在B和C之间，你选了C。因此，在本例中同样没有任何偏好关系能够解释你的选择。

开胃菜和汤的例子说明：（1）如果简约条件和扩展条件有其中之一（或者两个都）不能满足，也就是说，如果选择不是合理的，选

择就无法由偏好关系来解释；（2）如果两个条件同时成立，也就是说，如果选择是合理的，选择就可以由偏好关系来解释。情况就是如此：当且仅当选择可以由偏好关系来解释时，它是合理的。

这意味着，如果选择是合理的，选择和偏好关系实质上是一样的：我们总是可以从偏好关系中推断出选择；也可以从选择中推断出偏好关系。

理性选择

合理性是个很好的起点，但是正如我在介绍鱼的例子时说的，光有合理性还不够。在鱼的例子中，你的选择如下：

ABC	A
AB	AB
BC	C
AC	A

这里的问题是，在一种情形下你在有A时选择了B，而在另一种情形下你在有B时选择了A，并且没有同时选择B。我们可以这样来描述：第一种情形下，B显示出至少和A一样好，而在第二种情形下，A显示出比B好。为了避免类似问题，我们要求如果有第二个选项时你选择了第一个选项，那么任何时候当你选择了第二个选项而第一个选项同时存在时，你也应该选择第一个。这一要求被称为显性条件；又被称为“萨缪尔森的显示偏好条件”，得名于另一位诺贝尔经济学奖得主保罗·萨缪尔森（生于1915年）。类似的赛马例子如下：如果一匹小母马在有第二匹小母马参加的比赛中获胜，无论是独占鳌头或是并列第一，那么第二匹小母马在有第一匹小母马参加的任何比赛里都不可能单独获胜。

显而易见，显性条件同时涵盖了缩约条件和扩展条件。但是比如

在鱼的例子中，正如我们所看到的，显性条件不成立，而简约条件和扩展条件却成立。因此，显性条件强于简约和扩展条件的总和。也就是说，任何满足显性条件的选择必然满足简约条件和扩展条件，但满足这两个条件的选择却不一定满足显性条件。

显性条件有些苛刻：鱼的例子中的选择不满足显性条件。但也不是非常苛刻，正如下例所显示的，显性条件可以得到满足。

肉的例子

菜单由鳄鱼肉、牛肉、鸡肉和鸭肉组成。如果有鳄鱼肉，你就选它；如果没有鳄鱼肉但有牛肉，你就选牛肉；如果两者都没有，你就同时选鸡肉和鸭肉。如下图所示：

ABCD	A	AC	A
ABC	A	AD	A
ABD	A	BC	B
ACD	A	BD	B
BCD	B	CD	CD
AB	A		

显而易见，在本例中你的选择满足显性条件。这意味着它们同时也满足简约条件和扩展条件，因此是合理的。相应地，它们可以由偏好关系来表示：

A 好于 B	B 好于 C
A 好于 C	B 好于 D
A 好于 D	C 和 D 无差异

由于显性条件至少排除了我前面所提到的那些影响合理决定的问题，我要说，理性选择的过程就是能满足显性条件的过程。

要概括理性选择的特点，我们要用到偏好序列的概念。偏好序列是一种特殊的偏好关系，又被称为传递性。对于某种“至少一样好”的关系，如果在X至少和Y一样好，且Y至少和Z一样好的情况下，可以得出X至少和Z一样好的结论，那么这种关系就具有传递性。例如，人与人之间“至少一样高”的关系就具有传递性：如果我至少和你一样高，而你至少和蒙莫朗西一样高，那么我至少和蒙莫朗西一样高。在肉的例子中所隐含的偏好关系具有传递性，因此是一种偏好序列。尽管传递性看似是偏好关系的自然属性，但实际上并非所有的偏好关系都具有传递性。例如在鱼的例子中，偏好关系如下：

A 和 B 无差异

C 好于 B

A 好于 C

上述关系不具有传递性：假设它具有传递性，那么前两个陈述意味着C至少和A一样好，这个结论与最后一条陈述相矛盾。

之所以用偏好序列这个名称是因为它允许对选项进行排序（尽管其中可能出现并列）。这意味着我们可以将所有选项排列成表，最好的选项在顶部，最差的在底部。回到肉的例子中所隐含的偏好序列。依惯例用字母来代替选项，列表如下：

A

B

C

如果没有传递性，我们不可能将选项排成列表形式。比如在鱼的例子中所隐含的偏好关系，如果我们把A放到列表顶部，那么我们必

须把B也放到顶部，因为A和B无差异；但我们不能把B放到顶部，因为C好于B；且我们也不能把C放到顶部，因为A好于C。因此我们无法将任何一个选项置顶，从而无法排成列表。

如果你的选择可以由具备传递性的偏好关系来解释，那么它就可以由偏好序列来解释。（回想一下，偏好序列其实就是具有传递性的偏好关系。）如我们所见，在鱼的例子中隐含在选择背后的偏好关系（它不满足显性条件）不具备传递性，从而这些选择无法由偏好序列来解释。另一方面，在肉的例子中所作的选择（满足显性条件）则可以由偏好序列来解释。

肉和鱼的例子说明：（1）如果显性条件不满足（即选择是非理性的），选择就无法由偏好序列来解释；（2）如果显性条件满足（即选择是理性的），选择就可以由偏好序列来解释。情况就是如此：当且仅当选择可以由偏好序列来解释时，它是理性的。



图4 《思想者》：选择是深思熟虑的欲望（奥古斯特·罗丹，1904）

这意味着，如果选择是理性的，选择和偏好序列实质上是一样的。确实，我们可以把选择之中所隐含的偏好序列看做作出该选择的理由：在理由和理性之间存在紧密联系：“选择是深思熟虑的欲望。”

效用

正如理性选择可以由偏好序列表示，偏好序列也同样可以由效用来表示。要用效用来表示像“至少一样好”这样的序列，就是要为每个选项指派相应的数字，更好的选项分配到更大的数字。更确切地说，当且仅当第一个选项比第二个更好时，它具有更高的效用。对于肉的例子中所隐含的偏好序列，即

A 好于 B	B 好于 C
A 好于 C	B 好于 D
A 好于 D	C 和 D 无差异

我们可以指派效用如下：

A	3
B	2
C	1
D	1

这样的指派很有帮助。它说明我们总是可以通过列表来为某个偏好序列指派效用，把数字1分配给最底部的单个或多个选项，数字2给倒数第二个选项，依此类推直到列表顶部。确实，情况显然就是如此：我们总是可以通过效用来表示偏好序列。这一论述也清楚地表明：我们无法用效用来表示一个无法由偏好序列来表示的偏好关系（即非传递性），因为在这种情况下我们无法完成列表。

有许多种其他方式来指派效用。在本例中，另一种可行的效用指派方式是：

A	100
B	99
C	10
D	10

在这些方式中，没有任何一个好于其他的。它们都意味着，并且仅仅意味着一件事：A好于其他选项；B好于C和D；C和D无差异。因此，本例中所用到的效用在上述意义上被称为序数效用：它所做的一切就是为选项排序。序数效用可以通过任何增加数值的方式进行转换而不影响其代表性属性，例如（假设效用都是正的），通过求二次幂或者取平方根。

如果对于某些效用指派方式来说，你所选择的选项恰好是那些至少和其他任何一个选项有同样多效用的选项，那么你的选择就是效用最大化的。在这种情况下，选择使效用达到最大。显然，只有当选择可以由偏好序列表示时，这种情况才成立。因为如果不存在偏好序列，也就没有效用指派；而如果选择由偏好序列表示，那么它们必须做到效用最大化。换句话说，当且仅当选择可以由偏好序列来解释时，它取得效用最大化。那么既然当且仅当选择可以由偏好序列来解释时它是理性的，我们可以说，当且仅当选择是效用最大化时，它是理性的。



图5 确定条件下的选择示意图：等号代表定义，双箭头代表相等，单箭头代表隐含

从形式上看，作出理性选择可以等同于效用最大化。但是关键是如何来解释这种等同关系。你在X和Y之间只选择X，说明你喜欢X胜过Y，并且如果你喜欢X胜过Y，你指派给X的效用就多于给Y的效用。效用源自选择，而不是选择源自效用。你不是因为骑马比滑雪带给你更多效用才选择去骑马。正相反，因为你选择了骑马，所以你指派给骑马更多的效用。

合理性、理性和本章中提出的各种条件之间的联系如图5所示。

一些扩展

如果时间成为相关因素，情况也几乎没有改变。许多选择涉及时间，但时间并没有起到重要作用。试考虑这样一个例子：今天来选今天和明天分别吃什么。尽管这个选择涉及时间，但它可以立刻被纳入一个静态的框架。唯一的区别在于，你不再是从X和Y两个选项，而是从四个选项中进行选择：

今天选X且明天选X

今天选X且明天选Y

今天选Y且明天选X

今天选Y且明天选Y

但是，并非所有选择都适合这种模式。某个人（如果不是瑞顿这样的瘾君子）会远离海洛因，因为知道如果今天吸食了海洛因，明天他就会变成毒品的奴隶。更普遍的情况是，今天你会选择“今天选X且明天选Y”，但你知道如果今天得到X，你的偏好会发生变化，以至于明天也希望得到X。本质上，这就是荷马（约公元前700年）笔下的英雄尤利西斯所面临的问题。他让手下把自己绑在船的桅杆上，以避免

他在听到海妖具有魔力的甜美歌声后想要不惜生命去追随那充满诱惑力的声音。本例中所讨论的静态理论无法处理这类问题。

即使在一个静态框架里，也不是所有问题都能直接解答。试考虑一个明显的悖论，通常称之为框架悖论。你在一家店里，已经决定要买一台标价20美元的电话和一台1000美元的电脑。首先，你得知在相距五分钟步行路程的另外一家分店里，电话要比这家店便宜10美元：你是现在买，还是去另外一家分店？其次，你得知电脑（而不是电话）在另外一家分店要便宜10美元：你是现在买，还是去另外一家分店？暂停一下，好好想想。

显然你在这两种情况下会作出相同选择，因为本质上两个问题是一样的，区别只在于问题的框架：在这两种情况下，你都可以通过去另外一家分店购买商品而节省10美元。但在一次实验中，被问到这个问题的人们绝大多数愿意在电话而不是电脑便宜10美元的情况下去另外一家店。在第一章里我已经注意到类似的悖论可能产生的种种反应。对这个例子，你也应该有自己的回答。

效用可以通过任何增加其数值的方式转换而不会影响其代表属性，这一事实隐含着一个重要推论：对效用的变化量进行比较毫无意义。试考虑这样的说法：1000美元与2000美元之间的效用差别大于8000美元和9000美元之间的效用差别。这等于说，在1000美元基础上增加1000美元，比在8000美元基础上增加1000美元带来更高效用；或者说，当你贫穷的时候，得到1000美元所带给你的边际效用大于你富裕的时候。类似这样的说法无所谓对或错：它们毫无意义。

假定人们喜欢更多财富，而不是更少，那么分配效用的方法之一就是给一定数额的金钱（以1000美元为单位）指派相同数目的效用。第二种方法是指派与金钱数额的平方根相等的效用。第三种方法是指派与金钱数额的平方数相等的效用。当然，这三种方法都同样好。

如果以等于金钱数额平方根的方式来指派效用，那么关于1000美元和2000美元的效用差额大于8000美元和9000美元的效用差额的说法貌似正确，因为两种情况下的边际效用分别约等于0.4和0.2。而如

果效用以等于金钱数额平方数的方式来指派，那么这种说法貌似错误，因为两种情况下的边际效用分别约等于17和3。但是这两种指派效用的方式本身一样好：上述两次计算没有任何意义。

类似于上例中的错误想法是因为混淆了正确的表述“人们为更多财富指派更高效用，因为人们偏好更多财富”和无意义的表述“人们偏好更多财富，因为它具有更高效用”。这样的错误想法所带来的结果之一就是要求财富再分配，比如通过征收累进税的办法。所谓的财富再分配是基于这样的想法，即一个穷人接受1000美元所得到的效用大于一个富人支付1000美元所失去的效用。同样，这一想法毫无意义。此外，试图在没有依据的情况下对不同人的效用进行比较，这种做法更加剧了混淆的程度。我们没有理由反对采用平方根的方式来为每个人指派效用。但如果我们这样做，那么你的效用水平是我的两倍这一事实仅仅说明了我们已经知道的情况：你的财富是我的四倍，仅此而已。效用并不是幸福或福利的衡量尺度：它只是偏好的数字化表示。

小结

确定性条件下的选择涉及从给定的候选菜单中选择一个或多个限定选项。

缩约条件要求：如果你从候选菜单中选择了某个选项，并且在范围缩小后的菜单内依然含有该选项，那么你应该从小范围菜单中选择该选项。

扩展条件要求：如果你在某个选项与候选菜单的任何一个其他选项之间进行成对选择时都选了该选项，那么你应该从完整菜单中选择该选项，尽管不一定是唯一的。

如果存在某种“至少一样好”关系，使得你所选的选项恰好就是那些至少和菜单上剩余的任何选项一样好的选项，那么你的选择可以由偏好关系来解释。

当且仅当选择可以由偏好关系解释时，该选择是合理的，即它同

时满足缩约条件和扩展条件。

显性条件要求：如果你在存在第二个选项的情况下选择第一个选项，那么任何时候你选择第二个选项，如果第一个选项也存在，你应该同时选择该选项。

如果选择可以由具备传递性的偏好关系解释，那么该选择可以由偏好序列解释。

当且仅当选择可以由偏好序列解释时，该选择是理性的，即满足显性条件。

用效用来表示一个“至少一样好”序列，就是为每个选项指派一个数字，使得当且仅当第一个选项比第二个更好时，它具有更高效用。如果存在某种效用指派方式，使得你所选择的选项恰好就是那些至少和其他选项具有一样高效用的选项，那么你的选择是效用最大化的。

当且仅当选择是效用最大化时，该选择是理性的。

第三章

赛马与轮盘赌

现在我来分析候选菜单由偶然性选项组成的情况，比如“如果红色出现，就得到100美元”或者“如果飞马赢得德比马赛，就得到鳄梨”。第一种情况的典型例子是轮盘赌，概率是给定的。第二种情况的典型例子是赛马，概率必须由推断获得。

情形

一项结果的概率是一个在0至1范围内的数字，表明该结果出现的可能性：概率越高，结果出现的可能性越大。极端情况下，概率为0意味着不可能，而概率为1则意味着确定。概率具有三项特性：（1）所有可能结果的概率相加等于1。因此，在轮盘赌中，如果一个有36道分槽的轮盘每道分槽出现的几率均等，则任意给定数字出现的概率为 $1/36$ 。（2）如果两个结果不能同时出现，则两个结果中出现任意一个的概率等于两者各自出现概率之和。因此，7或12两个数字中出现任意一个的概率为 $2/36$ 。不断使用这一特性可以推断出，出现任意一个偶数的概率为 $18/36$ ，即0.5。（3）两个互相独立的结果连续出现的几率是两者各自出现概率的乘积。因此，连续出现两个偶数的概率为 0.5×0.5 ，即0.25。

处于不确定状态的候选项称为赌局。一项概率赌局指一系列可能得到的回报，其中每个回报都有各自的出现概率。显然，这些概率之和必须等于1。比如“以概率0.5得到100美元，以概率0.5一无所获”，或者用另外一种表述“以概率0.5得到100美元，其余情况则一无所获”。再举个例子：“以概率0.5一无所获，以概率0.25得到熏肉，其余情况则得到奶酪。”我们可以将这两个赌局（分别用X和Y表示）写成“100美元wp0.5，一无所获wp0.5”和“一无所获wp0.5，熏肉wp0.25，其余奶酪”，其中wp代表“出现概率为”。

你可以想象赌局的结果是由某个躲在幕后转动轮盘的人来决定的。如果你选择赌局X，可以设想为：出现偶数你得到100美元，出现奇数则一无所获。如果你选择了赌局Y，可以设想为：如果数字1至18中任意一个出现，你得到鳄梨^[1]，如果数字19至27中任意一个出现，你得到熏肉，如果数字28至36中任意一个出现，你得到奶酪。

“得到鳄梨的概率为1”很显然也是个赌局，可能把这个赌局直接称为“鳄梨”更自然些。这种赌局被称为简化赌局。同样，一个赌局中的回报也可以是其他赌局。例如在下面的赌局中，它的回报分别为赌局X和赌局Y：

赌局X wp0.6，赌局Y wp0.4

这个复合赌局可以被看做是由权重分别为0.6和0.4的两个赌局X和Y所组成的混合赌局。在这样的混合赌局中，回报由X和Y的所有回报组成，而与X相关的概率则是赌局X中的初始概率乘以0.6，与Y相关的概率则是赌局Y中的初始概率乘以0.4。因此，在上例中，作为赌局X的回报，获得100美元的概率为 0.6×0.5 ，即0.3。而赌局X和Y都可能出现一无所获的情况，因此其概率为 $(0.6 \times 0.5) + (0.4 \times 0.5)$ ，即0.5。这个复合赌局，或者说混合赌局，相当于以下简单赌局：

100美元wp0.3，一无所获wp0.5，熏肉wp0.1，奶酪wp0.1

如下图所示：

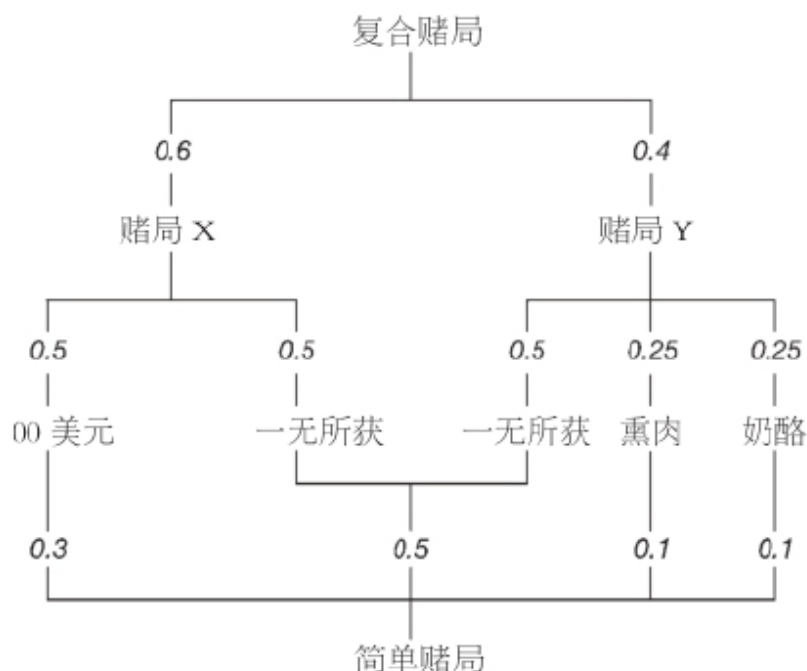


图6 复合赌局

在预先设定这些条件之后，我们可以转向赌局中的选择。我们可以直接利用第二章的讨论：只需把菜单选项的名称从芦笋换成“以概率0.5得到100美元，其余情况则一无所获”，这样的转换不会改变第二章的任何结论。尽管如此，还存在其他影响因素。例如，如果你偏好100美元胜过一无所有，那么很自然，你偏好赌局“以概率0.9得到100美元，其余情况则一无所获”胜过“以概率0.1得到100美元，其余情况则一无所获”。但是，在第二章中所研究的理性的概念无法说明这一点：在理性的概念范围内，要求你对这两个赌局有所偏好，相当于仅仅因为你偏好鳄鱼肉胜过牛肉就要求你偏好鸡肉胜过鸭肉。

之所以可能有更多的影响因素，是因为在确定性条件下菜单选项没有内部结构：芦笋只是芦笋。而不确定性条件下的菜单选项则有某种内部结构：它们涉及回报和概率。这意味着在确定性条件下偏好序列就是问题的最终结果：它们无所谓理性或非理性。但我们有理由质

疑在不确定性条件下的偏好序列是否是理性的。例如，我们可以考察那些回报相同但概率不同的赌局中所体现的偏好模式，比如上面提到的要么得到100美元，要么一无所获。

概率赌局

基于上述讨论，我将假定出自赌局的选择可以由偏好序列解释，并且来研究这一序列怎样才算是理性的。因为我将不会涉及无法排序（即不具备传递性）的偏好关系，从现在起我将把偏好序列简称为偏好。

试考虑下面这个有问题的例子。

蔬菜的例子

你喜欢茄子胜过花椰菜，但是你知道餐厅服务不太可靠，无论你点什么，都有0.1的概率得到菜花，于是你点了花椰菜：也就是说，你喜欢赌局“以概率0.9得到花椰菜，其他情况则得到菜花”胜过赌局“以概率0.9得到茄子，其他情况则得到菜花”。

本例中你的选择有问题：在第二种情况中结果C对于每个赌局来说都是一样的，但你却让它影响了你的决定。如果在比较两个赌局的时候，你忽略它们相同的方面而专注于不同点，这似乎显得更加自然。当然，你可能喜欢赌局“以0.9的概率得到B，以0.1的概率得到C”胜过赌局“以0.9的概率得到A，以0.1的概率得到C”，尽管你喜欢单选A胜过单选B（也许是因为C和B搭配比和A搭配要好）。但是，这两个选项都没有。你要么得到你点的，要么得到C。如果你得到你点的蔬菜，那么C无关紧要；如果你得到C，那么你点了什么菜就无关紧要。为了确保这样的无关情况不影响整个分析，我们可以要求：如果你喜欢第一个赌局胜过第二个，那么对于把这两个赌局分别和第三个赌局按同样权重进行组合得到的两个混合赌局，你喜欢第一个混合赌局胜过第二个。这一要求被称为替换条件。

替换条件有个直接推论：如果你喜欢100美元胜过一无所有，那

么你就会喜欢赌局“以概率0.9获得100美元，其余则一无所有”胜过“以概率0.1获得100美元，其余情况则一无所有”。更一般地，如果你喜欢一个赌局胜过另一个，那么当且仅当你更喜欢的那个赌局在第一个混合赌局中的比重大于它在第二个混合赌局中的比重时，你选择第一个混合赌局。

下面的例子里出现另一类问题。

水果的例子

你喜欢苹果胜过香蕉，喜欢香蕉胜过樱桃（既然你是理性的，当然喜欢苹果胜过樱桃）。但是，你喜欢香蕉胜过每个或得到苹果、或得到讨厌的樱桃的赌局，不管得到后者的概率有多低。

在本例中你的选择有问题：你的偏好出现跳跃。试考虑你对B和赌局X（以概率 p 得到A，其余情况得到C）的偏好。如果 p 小于1，不管它多接近1，你选择B；但当 p 等于1，也就是说当赌局X变成A，你选择X。因此在某一点上你从偏好某一项变成偏好另一项，却没有经过中间无差异的过渡阶段。如下表所示：

P	0.9	0.99	0.999	...	1.0
选择	B	B	B	...	X

如果你的选择平稳变化而不是像这样突然跳跃，可能更容易接受。要明白在实践中这究竟意味着什么，让我们重新解释这三个选项，设A为一百万美元，B为一无所有，C为你的死亡。可以认为存在足够高的概率 p ，使得你愿意接受这样的赌局：以概率 p 获得一百万，否则就失去性命。如果这显得不太可能，那就问问你自己是否愿意穿过一条交通繁忙的街道，冒着极其微小的丧命概率，来挣得一百万。典型的答案是愿意。为了避免偏好的跳跃变化，我们要求：如果你喜欢第一个赌局胜过第二个，喜欢第二个胜过第三个，那么必然存在第一个和第三个赌局的某种混合，使得你认为它和第二个赌局无差异。这一要求被称为连续条件，又被称为阿基米德条件，得名于希腊数学

家阿基米德（前287——前212）。

（补充说明：我们可能注意到连续条件要求允许概率以连续的方式变化，因为如果概率只以0.1的幅度发生变化，那么很可能出现你喜欢赌局“以概率0.9得到A，其余情况下得到C”胜过选项B，并且喜欢B胜过赌局“以概率0.8得到A，其余情况下得到C”。这一点又反过来要求有无穷多的赌局。）

我们应该再次来检查这两个条件是否一致且独立。为避免重复，我只考虑一致性；独立性可以直接看出来。下面的例子显示了一致性。

坚果的例子

考虑由杏仁、巴西坚果和腰果组成的所有可能赌局，只要在第一个赌局中得到杏仁的概率的两倍加上得到巴西坚果的概率大于在第二个赌局中的相应数字，你就喜欢第一个赌局胜过第二个。

在本例中，只要 $2p + q$ 大于 $2r + s$ ，你就喜欢赌局“A w p p, B w p q, 其余概率得到C”胜过赌局“A w p r, B w p s, 其余概率得到C”。注意这个条件规定了你对于所有涉及A、B、C的赌局的偏好。很容易证明替换条件和连续条件都成立。

因为替换条件和连续条件是一致且独立的，并且看起来至少排除了我已经指出的问题，我会说如果你的偏好满足这两个条件，那么你对相关赌局具有理性偏好。

要概括理性的特点，我们需要用到期望效用的概念。回想一下，我们已经假定赌局中的选择可以由偏好序列来解释，也就是说，是效用最大化的（参见第二章的讨论）。那么既然我们可以给所有的赌局指派效用，我们当然可以给简化赌局（即回报）指派效用。假定我们已经这样做了。那么一个赌局的期望效用可以通过以下方式计算：将每个回报的效用乘以该回报出现的概率，再将所有结果相加。例如，你的效用指派方式如下：

X	1
Y	3
Z	2

那么赌局“X wp 0.2, Y wp 0.3, Z wp 0.5”的期望效用就是：
 $(1 \times 0.2) + (3 \times 0.3) + (2 \times 0.5)$ ，即2.1。

回想一下，我们有多种方式来指派效用：唯一的要求就是更好的回报具有更高效用。为给后面的讨论作个准备，请注意如果我们把所有效用翻倍，那么我们也把任何赌局的期望效用翻倍。如果我们把所有效用加上7，那么我们也把任何赌局的期望效用加上7。例如，如果我们把上例中的效用依次进行这两项变换，那么新的期望效用就是11.2，等于原来的期望效用乘以2，再加上7。但是，如果我们用所有效用的平方来代替它们，那么新的期望效用并非原来数字的平方：新的期望效用等于4.9，而原来的效用平方后等于4.41。

如果有某种效用指派方式，使得我们可以基于赌局的期望效用对它们作出判断，那么问题就会变得很方便。也就是说，当且仅当一个赌局相比另一个具有更高效用时，你更喜欢该赌局。这就意味着，你将喜欢上文提到的那个赌局胜过下面这个新的赌局：

X wp 0.5, Y wp 0.3, Z wp 0.2因为正如我们所说，原来那个赌局的期望效用（2.1），超过了新赌局的期望效用（1.8）。如果效用可以通过这种方式指派，那么由此得到的效用称为基数效用，或者又称为“伯努利效用”，得名于数学家丹尼尔·伯努利（1700——1782）。并且我们称偏好具有期望效用属性。

如果我们可以指派基数效用，那么我们有多种指派方式。假设我们已经采用某种方式指派了基数效用，那么当且仅当赌局X在该效用指派方式下具有更高的期望效用时，赌局X比赌局Y要好。现在我们换种方式来指派效用，指派给每个回报的新的效用数值等于原来的效用乘以2再加7。正如我们已经看到的，这意味着任何一个赌局的新期望

效用等于原来的数值乘以2再加7。此时，当且仅当X原来具有更高的期望效用时（也就是当且仅当X好于Y时），X具有更高的新期望效用。因此，当基数效用翻倍并加7时，它们的代表属性保持不变。更一般地，当基数效用以线性方式变换时（也就是说，当它们乘以或除以任何正数，或者加上或减去任何数字），它们的代表属性保持不变。一个常见的线性变换的例子是测量温度的两种方式之间的变换：华氏温度等于摄氏温度乘以1.8再加上32。

然而，基数效用在进行非线性变换时，其代表属性将发生变化。因为对效用进行其他变化无法保证期望效用以同样方式变化。比如，如果效用指派如下：

X	5
Y	3
Z	0

那么你喜欢Y（也就是说，简化赌局让你以概率1得到Y）胜过另一个赌局（以概率0.5得到X，其余则得到Z）：两个赌局的期望效用分别为3和2.5。但如果这些效用被它们各自的平方数代替，那么新的期望效用分别为9和12.5。这两个数字说明你喜欢后一个赌局胜过Y，但这是错误的。

假设我们以下列方式指派基数效用：回报X得到效用 v ，而更好的回报Y则得到效用 u ；显然 u 一定大于 v 。如果我们从这两个效用中都减去 v ，再除以 $u-v$ （这应该是个正数），那么我们得到如下基数效用：Y的效用为1，而X的效用为0。这意味着如果我们指派基数效用，那么我们可以这样来进行：为某个回报指派效用0，为其他更好的回报指派效用1。

在坚果的例子中，期望效用属性成立。对任意两个赌局，只要在第一个赌局中得到A的概率乘以2再加上得到B的概率大于第二个赌局中的相应数字，你就喜欢第一个赌局胜过第二个。如果我们指派效用

如下：

A	2
B	1
C	0

那么赌局“A wp p, B wp q, 其余得到C”的期望效用为 $2p + q$ ，而赌局“A wp r, B wp s, 其余得到C”的期望效用为 $2r + s$ 。那么，因为当且仅当 $2p + q$ 大于 $2r + s$ 时，你喜欢第一个赌局胜过第二个，所以当且仅当第一个赌局有更高的期望效用时，你喜欢第一个赌局胜过第二个。换句话说，你的偏好具有期望效用属性。

为了证明期望效用属性并非无关紧要，让我们回到蔬菜的例子。在这个例子中，你喜欢A胜过B，但是喜欢赌局X“以概率0.9得到B，其余情况则得到C”胜过赌局Y“以概率0.9得到A，其余情况得到C”。既然你喜欢A胜过B，我们可以指派A的效用为1，B的效用为0。把指派给C的效用记做 u 。那么X的期望效用为 $0.1u$ ，而Y的期望效用为 $0.9 + 0.1u$ 。因为你喜欢X胜过Y，所以期望效用属性将要求 $0.1u$ 大于 $0.9 + 0.1u$ ，这是不可能的。

在水果的例子中出现同样情况。你喜欢A胜过B，喜欢B胜过C，但是你喜欢B胜过任何可能给你A或C的赌局。既然你喜欢A胜过C，我们可以指派A的效用为1，C的效用为0。把B的效用记做 u 。那么，因为你喜欢B胜过赌局“以概率 p 得到A，其余情况得到C”，其中 p 小于1，所以期望效用属性要求固定值 u （小于1）大于每个可能的 p 。同样，这是不可能的。

出现下列情况并非巧合：（1）期望效用属性在坚果例子中成立，但在蔬菜和水果例子中都不成立；（2）在蔬菜和水果例子中，替换条件和连续条件至少有一项不成立，但在坚果例子中，两个条件均满足。当两个条件均得到满足的时候（也就是说，当偏好是理性的时候），期望效用属性总是成立。于是我们可以得到一个完整的概

述：当且仅当偏好具备期望效用属性时，对于（概率性）赌局的偏好是理性的。

一些扩展

如果把时间纳入考虑，情况就将发生变化。来考虑两个赌局：每一个赌局都会在一年后（从今天开始计算）给你一百万美元，条件是轮盘赌的结果是偶数，否则你就一无所获。但这两个赌局并非完全一致：在第一个赌局里，轮盘是在今天转动的，而在第二个赌局里，轮盘是在一年后转动的。不仅这两个赌局不一样，而且你也不会以同样的方式来加以考虑。典型情况下，你会偏好第一个赌局，因为对未来财富的了解可以帮助你接下去的一年里更好地规划人生。如果知道自己将要发财，那么你可以动用储蓄，或者预先借钱，一年后从一百万里补上。但是，我们在此所讨论的静态理论无法区分这两个赌局，因此也无法在时间以这样的方式产生影响时，来指导选择。

即使在一个静态的框架里，也不是所有问题都能直接解答。试考虑一个明显的悖论，被称为“阿莱悖论”，得名于诺贝尔经济学奖获得者莫里斯·阿莱（生于1911年）。首先，你会喜欢简化赌局U“以概率1得到240美元”胜过赌局V“以概率0.33得到250美元，以概率0.66得到240美元，另有概率0.01一无所获”吗？其次，你会喜欢赌局X“以概率0.33得到250美元，以概率0.67一无所获”胜过赌局Y“以概率0.34获得240美元，以概率0.66一无所获”吗？

停下来想一想。如果你喜欢赌局U胜过V，那么你也应该喜欢Y胜过X。要弄明白为什么会这样，让我们把得到250美元的效用指派为1，把一无所获的效用指派为0，把指派给240美元的效用记作 u 。那么，如果你喜欢U胜过V，U的期望效用（即 u ）必须大于V的期望效用（ $0.33 + 0.66u$ ）。这意味着 $0.34u$ 必须大于0.33。既然 $0.34u$ 是Y的期望效用，而0.33是X的期望效用，这也就意味着你的偏好具备期望效用属性，你喜欢Y胜过X。

但是，在一次试验中，相当多的人声称他们喜欢U胜过V，并且

喜欢X胜过Y。这意味着这些人的偏好并不具备期望效用属性，或者说，不满足替换条件或者连续条件中的某一项（事实上是前者）。原因似乎在于人们对小概率的结果过分关注。（一定程度上这或许解释了为什么人们购买国家彩票。这些彩票提供巨额奖金，但赢取的几率极其微小。）对此你要自己作出决定，记住我在第一章里提过的对于悖论可能产生的种种反应。

基数效用在进行线性变换时保持其代表属性，但在非线性变换时却并非如此。这一事实暗示，效用的差异现在具有某种意义。如果当采用某种效用指派方式时，一对回报之间的效用差异大于另外一对之间的效用差异，那么在采用任何一种效用指派方式时，前一对效用差异总是大于后一对。由此看来，基数效用似乎可以为赞成财富再分配的观点提供支持。处理这个问题需要一个新的框架，其中所有的回报都是一定数额的金钱。相应地，我将把这部分的讨论留到下一章来进行。

状态赌局

到目前为止，概率都是已经给定的。要讨论概率未定的赌局，我们要用到“世界状态”的概念，或者简称为“状态”。状态是对任何与你的选择相关并且你不能确定的因素的详细说明。在两匹马阿尔克夫和巴拉西亚进行比赛的情况下（假定至少有一匹马能完成比赛，并且不出现平局），状态可能是“阿尔克夫获胜”或“巴拉西亚获胜”。正如本例所显示的，状态必须以这样的方式加以说明，即有且仅有一个状态会发生。



图7 阿尔克夫没有获胜：左二为阿尔克夫，骑在马背上的是本书作者

状态赌局是一系列可能得到的回报，每个回报有其相应的出现状态。在上面的赛马例子中可能出现的情况是：“如果阿尔克夫获胜就赢得200美元，如果巴拉西亚获胜就输掉100美元。”我们可以把这个赌局写成：“如果A，+ 200美元；如果B，- 100美元。”

如果阿尔克夫的赔率是2：1（下注1美元可以赢得2美元），我们可以把这个赌局称为“下注100美元赌阿尔克夫获胜”。如果巴拉西亚的赔率是1：2，那么赌局“下注100美元赌巴拉西亚获胜”就是：“如果

A, - 100美元; 如果B, + 50美元。”

状态赌局类似于具有多个回报的概率赌局, 两者都包括一系列附带条件的回报: 区别在于, 在状态赌局中回报附带的是状态, 而非概率。状态允许我们在概率没有给定时来考虑赌局的选择。这一点很重要。在几乎所有有趣的问题中, 概率都是没有给定的: 没人告诉你阿尔克夫获胜的概率, 你的车被偷的概率, 或者股市崩盘的概率。

当概率没有给定的时候, 你怎么才能从多个赌局中作出明智选择? 一个可行的建议是: (1) 你为状态指派主观概率; (2) 然后为回报指派效用; (3) 然后在给定这些概率的情况下, 选择带给你最高主观期望效用的赌局。为了说明这一过程, 让我们回到赛马的例子, 考虑一下如何在赌局“下注100美元赌阿尔克夫获胜”和赌局“下注100美元赌巴拉西亚获胜”之间进行选择。首先你为状态指派概率: 设阿尔克夫获胜的概率为0.4, 巴拉西亚获胜的概率为0.6。然后你为回报指派效用。三个可能获得的回报如下:

+ 200美元 (对A下注, 且A获胜) + 50美元 (对B下注, 且B获胜) - 100美元 (下注的马输了)

你对这三个回报指派效用如下:

+200 美元	5
+50 美元	3
- 100 美元	0

最后, 你计算每个赌局在给定概率下的期望效用: 如果对阿尔克夫下注, 期望效用为2; 如果对巴拉西亚下注, 期望效用为1.8。因为对阿尔克夫下注所获得的主观期望效用大于对巴拉西亚下注时所获得的主观期望效用, 你该对阿尔克夫下注。如果这样做, 你对赌局的偏好就具有主观期望效用属性。你所指派的效用当然是基数的, 且可以进行任何线性变换, 但不能进行非线性变换。

下面来介绍一些不同的方法，我将在赛马的情景中进行逆推：我将从假定具备主观期望效用属性开始，然后来看哪些条件支持这一假定。并且，因为论述过程和概率给定的情况很相似，我将不再像当时那样展开详细论述。

基本想法很简单：通过观察选择模式，你能够推测其中的效用和概率。如果选择赌局“如果出太阳就得到鳄梨，否则就得到奶酪”，而不是赌局“如果出太阳就得到熏肉，否则就得到香肠”，这说明你喜欢鳄梨胜过熏肉，因此给鳄梨指派更高的效用。如果你同时还选择赌局“如果出太阳就得到鳄梨，否则就得到熏肉”，而不是赌局“如果下雨就得到鳄梨，否则就得到熏肉”，这说明你觉得出太阳比下雨更有可能，因此给出太阳的情况指派更高的概率。通过足够多的类似的脑力试验，你能够为所有的回报指派效用，为所有的状态指派概率。这样做了之后，你在行动时就会很自然地把这些概率和效用当做已经给定的信息，你的选择也将以取得最大期望效用为目的。

如果你的偏好具有主观期望效用属性，那么你的品位（由效用所代表）和你的信仰（由概率所代表）都是主观的。同样，你的品位和信仰是独立的：你不会因为某事更有可能发生才更看重它，也不会因为更看重某事才觉得它更可能发生。而且，你指派给某个回报的效用并不取决于你得到它时的状态：不管阿尔克夫胜或败，200美元对你来说都是一样的。最后一个要求很严苛。它可能在赛马的例子中成立，但在其他情形下则不成立。

比如，让我们试着考虑欧元的兑换率（以欧元兑美元的价格来表示）。简单起见，我将假定只有两种可能状态：兑换率上升和兑换率下降。你有两种可能的赌局：买入欧元，卖出欧元。如果买入，且兑换率上升，你获得100美元；但如果兑换率下降，你损失100美元。如果卖出，且兑换率上升，你损失100美元；但如果兑换率下降，你获得100美元。问题之所以复杂，是因为当兑换率上升时获得的100美元不同于兑换率下降时获得的100美元：在第一种情况下你要购买的进口货物的成本大于在第二种情况下的成本。更一般地，你指派给某个回报的效用取决于你得到该回报时的状态。

如果像本例这样，我们觉得主观期望效用属性过于苛求，我们可以降低要求，允许效用取决于状态。例如，你不再是给失去100美元的情况指派效用0，给获得100美元的情况指派效用1，而是可以指派效用如下：

在兑换率下降情况下获得 100 美元	4
在兑换率上升情况下获得 100 美元	3
在兑换率下降情况下失去 100 美元	1
在兑换率上升情况下失去 100 美元	0

将这些效用乘以相应的概率并将结果相加就得到一个赌局的取决于状态的主观期望效用。如果你选择了具有最高的取决于状态的主观期望效用的赌局，那么就可以说你的偏好具有取决于状态的主观期望效用属性。

显然，相比（完全的）主观期望效用属性，这是一种较弱的属性。

要看清什么样的条件可以支持（完全的或者取决于状态的）主观期望效用属性，我们必须允许状态赌局的回报本身就是赌局，正如我们允许概率赌局的回报是赌局一样。然后我们可以用类似于解释混合概率赌局的方式来解释混合状态赌局。这样做反过来又允许我们将替换条件和连续条件应用到状态赌局：回想一下，这两个条件都可以只用混合赌局来表示，而不涉及概率。

一旦我们这样做了之后，我们就可以直接来描述取决于状态的主观期望效用属性：当且仅当偏好满足替换条件和连续条件时（当它们应用于状态赌局时），偏好具备这一属性。

然而，替换条件和连续条件并不保证偏好具备完全的主观期望效用属性。这需要一个新的条件：如果你在某种状态下喜欢一个赌局胜过另一个，那么你应该在所有状态下，都保持这一偏好。这一条件被称为公正条件，相比我们已经遇到的其他条件，公正条件更为严格。

假设两种状态分别是下雨和出太阳，一个（简约）赌局确定提供一把雨伞，另一个赌局则确定提供一瓶水。那么你可能会违背公正条件，在下雨状态下更喜欢雨伞，而在出太阳状态下更喜欢水。

尽管较为严格，公正条件和其他两个条件一起提供了我们所寻求的描述：当且仅当偏好满足替换条件、连续条件（当它们应用于状态赌局时）以及公正条件时，偏好具备完全的主观期望效用属性。

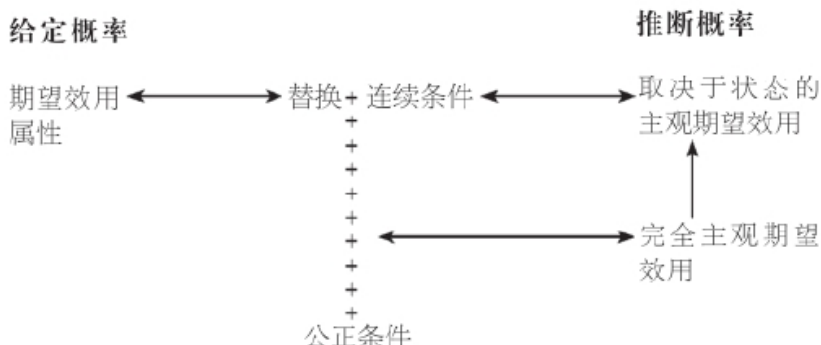


图8 不确定条件下的选择示意图：加号代表结合，双箭头代表相等，单箭头代表隐含

本章所论述的各个概念之间的联系如图8所示。

进一步扩展

在状态赌局的背景下有一个和“阿莱悖论”类似的问题叫“埃尔斯伯格悖论”。一个瓮里装着红、白、蓝三色彩球，要从中随机抽出一个。已知三分之一的球是红色的，但是白色球的比例（或者蓝色球的比例）是未知的。首先，你是否喜欢赌局U“如果抽到红色球就得到100美元，否则一无所获”胜过赌局V“如果抽到白色球就得到100美元，否则一无所获”？其次，你是否喜欢赌局X“如果抽到白色球或蓝色球就获得100美元，否则一无所获”胜过赌局Y“如果抽到红色球或蓝色球就得到100美元，否则一无所获”？

停下来想一想。如果你喜欢赌局U胜过V，那么应该同样喜欢Y胜

过X。要明白为什么会这样，让我们为100美元指派效用1，为一无所获指派效用0，然后把指派给抽中红球、白球和蓝球的概率分别记做 p 、 q 和 r （注意这几个主观概率都不一定等于 $1/3$ ）。现在如果你喜欢U胜过V，那么U的期望效用，也就是 p ，一定要大于V的期望效用，也就是 q 。这暗示 $p+r$ 一定大于 $q+r$ 。因为 $p+r$ 是Y的期望效用，而 $q+r$ 是X的期望效用，所以这反过来意味着，如果你的偏好具备期望效用属性，你喜欢Y胜过X。

但是，在试验中，相当大比例的人声称他们喜欢U胜过V，同时喜欢X胜过Y。这意味着这些人的偏好不具备取决于状态的主观期望效用，或者说，不满足替换条件或连续条件（事实上，是前者）。出现这一现象，看起来原因在于人们偏好概率给定胜过自己去推断概率。对此，你还是应该有你自己的判断。

阿莱悖论涉及概率赌局，而埃尔斯伯格悖论则涉及状态赌局。另外还有第三种悖论，称为“纽科姆悖论”，因哲学家罗伯特·诺齐克（1938——2002）的提问而广为人知，它涉及在不确定性条件下的一般选择。假设你面前有两个箱子，一个打开，另一个关闭。你必须同时选择两者或者只是关上的那个箱子。在打开的箱子里你看到有100美元；并且你被告知存在某个超能生物，它总能正确预测未来。如果它预测到你只选那个关闭的箱子，它就会在里面放入100万美元；否则它就什么也不放。你会选择要两个箱子，还是只选关上的那个？

诺齐克向很多人提了这个问题，他发现“几乎每个人都很清楚该做些什么。困难在于这些人意见明显存在分歧，分成人数大致相当的两半，且很多人认为另一半的人极其愚蠢”。看起来任何只选关闭的箱子的人确实是愚蠢的：那个超级生物可能已经放了或者没有放入100万美元，所以你完全可以同时选择两个箱子（正如诺齐克自己在长篇累牍的分析之后将会做的那样）。但是，你应该作出你自己的回答。〔在你准备回答的时候，不妨想想诺贝尔物理学奖得主尼尔斯·波尔（1885——1962）。当他被问到为什么在墙上挂了一块幸运马蹄铁时，据说他这样回答：“并不是因为我相信它；而是有人告诉我，

不管人们是否相信，它都能起作用。”]

小结

不确定性条件下的选择涉及从赌局中作出选择，包括概率给定和未定两种情况。

替换条件要求，如果你喜欢第一个赌局胜过第二个，那么对于这两个赌局分别以相同权重和第三个赌局组成的混合赌局，你喜欢第一个混合赌局胜过第二个。

连续条件要求，如果你喜欢第一个赌局胜过第二个，且喜欢第二个胜过第三个，那么必定存在由第一个赌局和第三个赌局组成的某个混合赌局，使得你认为它和第二个赌局无差异。

概率赌局的期望效用由以下方式计算获得：把每个回报乘以相应的概率，再把结果相加。如果你在当且仅当某个赌局具有更高期望效用时，喜欢该赌局胜过另一个，那么你对于概率赌局的偏好就具备期望效用属性。

当且仅当偏好具备期望效用属性的时候，你对于概率赌局的偏好是理性的，也就是说，满足替换条件和连续条件。

一个赌局的取决于状态的主观期望效用由以下方式计算获得：将各个状态下所获得的回报分别乘以与该状态相联系的概率，再把结果相加。如果当且仅当某个赌局具有更高的期望效用时，你喜欢该赌局胜过另一个，那么你对于状态赌局的偏好就具备取决于状态的主观期望效用属性。如果当且仅当某个赌局具有更高的期望效用时，你喜欢该赌局胜过另一个，且指派给回报的效用独立于获得该回报的状态，那么你的偏好就具备（完全的）主观期望效用。

公正条件要求，如果你在某个状态下喜欢某个赌局胜过另一个，那么你在所有状态下都偏好该赌局。

当且仅当偏好满足替换条件和连续条件（当应用于状态赌局

时)，偏好具备取决于状态的主观期望效用属性；当且仅当偏好在满足替换条件和连续条件的同时还满足公正条件时，偏好具备完全主观期望效用属性。

【注释】

[1] 此处似乎与赌局Y的表述不符。0.5的概率应为一无所获，而不是鳄梨。

第四章 赌博与保险

我们现在暂且离开正题，来讨论在赌局中作选择的一个特例，那就是所有的回报都是一定金额的金钱。我将主要在概率给定（而不是未定）的背景下来讨论。但是，根据第三章中的讨论，概率给定的情况也可以在另一个背景下来解释，即用主观概率来代替给定概率。

对待风险的态度

我们可以用最终财富或得失数字两种形式来表达涉及金钱的赌局。例如，假设你的现有财富是5000美元，那么如果某个赌局使你的最终所得变成要么是4000美元，要么是6000美元，就可以表示为你要么获得1000美元，要么损失1000美元。我将根据不同情况，灵活使用这两种表述方式。为了作出区分，我在用得失法表示赌局时，在金额数字前加上加号或减号。

我将假定财富连续变化，这么假定的原因你随后就会明白。我还将允许讨论涉及任何赌局（除了那些可能使你的财富降为负数的赌局），不管这些赌局可能在多大程度上增加你的财富。（在此顺便提一下，这也意味着存在无穷多的回报。）

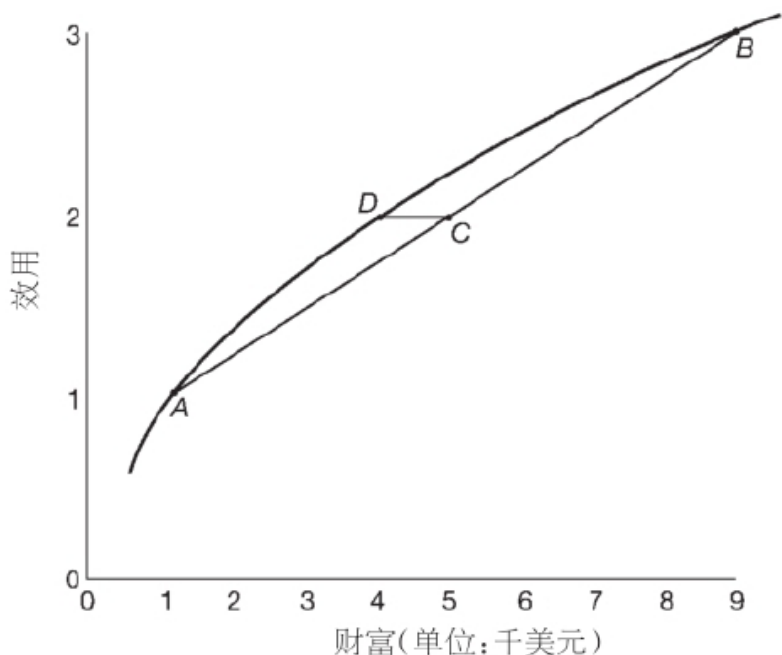


图9 效用分配方案：该赌局可能使你的财富变为A点或B点，两种变化概率相等；该赌局的期望价值是你在C点的财富；该赌局的确定性对等物是你在D点的财富。这个赌局的风险酬金等于C和D两点之间的距离。

在第三章所作研究的基础上，我们可以为每个可能的回报指派基数效用。如果我们认为你从某个给定水平的财富开始，这就相当于为每个财富水平指派效用，或者说规定一个效用分配方案。比如，你的效用分配方案可能为每个财富水平（以千美元为单位）指派该水平的平方根。举例来说，在这种情况下你将给4000美元指派效用2。（我将把这个分配方案称为平方根分配方案。）一个效用分配方案可以用图表说明，横轴代表你的财富，纵轴代表你的效用。这样的分配方案（事实上是平方根分配方案）如图9所示。

该图具有多个属性。首先，曲线向上倾斜：我有充分理由假定，你喜欢财富越多越好。这正是曲线向上倾斜的原因。其次，曲线是凹的，即连接曲线上任何两点的线段都整体位于曲线之下：我将留到以

后再来讨论这一重要属性。再次，曲线是连续的，即没有跳跃。这一属性隐含在曲线内凹的形状中：画一幅带有跳跃的曲线，你就可以在两点间画一条线，这条线不会整体处于曲线之下。

我将用到赌局的两个方面：它的期望价值和确定性对等物。某个赌局的期望价值可以通过下列方法来计算：将每个回报乘以它的概率，然后将所得数字相加。例如，赌局“以概率0.2获得9000美元，以概率0.5获得5000美元，以概率0.3获得1000美元”的期望价值（以千美元为单位）等于： $(9 \times 0.2) + (5 \times 0.5) + (1 \times 0.3)$ ，即4600美元。[期望价值与期望效用类似。但是，期望价值仅在所有回报都用同一单位（如美元）衡量时才有意义。如果不同回报的单位不同，我们就不能笼统地把它与概率相乘，再把结果相加。]如果某个赌局的期望价值为0，我把这样的赌局称为“公道的”；如果期望价值为正，则称赌局为“有利的”；若期望价值为负，则称为“不利的”。（“公道的”在这里只用做统计学术语，没有任何伦理含义。）

某个赌局的确定性对等物是你愿意接受用来替代该赌局的金额，或者说，你愿意支付以得到该赌局的金额。更确切地说，确定性对等物指一定数额的金钱，如果能够确定得到这笔钱，你将认为它和该赌局无差异。显而易见，一个赌局有且只有一个确定性对等物。[如果我们不允许财富连续变化，只能以一定数额（如1美元）跳跃式变化，那么情况就会不同：可能你会认为1000美元不如某个赌局，而1001美元又比该赌局好。]

为说明确定性对等物的计算过程，假设你以平方根分配方案来指派效用，让我们试着分析这样一个赌局：如果接受该赌局，你的财富要么增加到9000美元（此时你的效用为3），要么减少到1000美元（此时你的效用为1），两种情况出现的概率相等。该赌局的期望效用为2，确定性对等物就是当你的效用等于期望效用（即等于2）时，你的财富水平（也就是说，等于4000美元）。如上图所示：该赌局的结果是你的财富变为A点或B点；你的期望效用等于你在C点的效用；而确定性对等物等于你在D点的财富。

如果就某个赌局而言，你喜欢在确定性条件下的期望价值胜过该赌局本身，那么我会说，你是风险厌恶的。同样，如果期望价值大于确定性对等物，你也是风险厌恶的。反之，如果你喜欢赌局胜过它的期望价值，或者期望价值小于确定性对等物，你是风险喜好的。期望价值与确定性对等物之间的差额被称为该赌局的风险酬金。对于我们刚才讨论的那个赌局（以同样概率使你的财富可能变为9000美元或1000美元），它的期望价值为5000美元，因此风险酬金就是5000 - 4000美元，即1000美元。这也反映在上图中：该赌局的期望价值是你在C点的财富；而风险酬金等于C和D两点之间的距离。

显然，如果一个赌局的风险酬金为正，对于该赌局来说，你就是风险厌恶的；反之，如果风险酬金为负，你就是风险喜好的。如果你对于任何赌局都是风险厌恶的，那么我会说，你是（无条件）风险厌恶的。如果你对于任何赌局都是风险喜好的，那么我会说，你是风险喜好的。显而易见，如果效用分配方案的曲线是凹的，你就是风险厌恶的；反之，如果曲线是凸的，你就是风险喜好的（凸与凹正好相反）。

看起来风险厌恶是正常的。如果你认为自己是风险喜好的，下面的例子或许会改变你的想法（这个例子由丹尼尔·伯努利提出，我们在第三章已经提到过他。因为这个例子最早在俄罗斯圣彼得堡科学院的报告中被提到，所以得名）。

圣彼得堡例子

一个赌局通过多次抛掷一枚硬币、直至出现一次正面朝上来得到结果：如果只需掷一次，回报为2美元；如果掷两次，回报为4美元；如果掷三次，回报为8美元，依此类推。你需要为这个赌局准备多少钱？也就是说，你的确定性对等物是多少？暂停并思考。

如果你准备支付的金额少于该赌局的期望价值，你就是风险厌恶的，至少就这个赌局而言。尽管可能出现的回报数目是无穷的，但很容易计算出期望价值。在下表中，第一行给出数字 n ，表示掷出一次正面朝上所需的次数。第二行是掷 n 次的情况下所得的回报。第三行

是需要 n 次才能掷出正面朝上的概率（实际就等于获得 n 个规定结果的概率，其中每个结果的概率为0.5，连续相乘）。第四行是由第二行的回报乘以第三行的概率所获得的结果。

抛掷次数	1	2	3	...
回报	+2 美元	+4 美元	+8 美元	...
概率	1/2	1/4	1/8	...
结果	1 美元	1 美元	1 美元	...

把第四行中的数额相加就得到期望价值。因为这是对一个单项为1美元的无穷数列进行加总，所以总和是无穷大。因此，尽管你也许急匆匆地答应为这个赌局付1美元，你还是风险厌恶的。再次暂停并思考：根据现有讨论，你会准备付多少？随机观察显示，通常人们愿意付16美元。

测量风险厌恶

既然我们大家似乎都是风险厌恶的，从现在起，我将假定这一点。试回想，风险酬金是正的，因此当且仅当你的效用分配曲线是凹的，你是风险厌恶的。其实，效用分配曲线凹的幅度越大，风险酬金越高，因此你厌恶风险的程度也越高，这一点看似很合理。这说明，我们可以把某个财富水平点上的曲线凹度解释为你在该水平的风险厌恶量度。

如果想要这么做，我们必须能够测量曲线的凹度。我们可以在任何财富水平上测量效用分配曲线的斜率。对于任意小的财富变化来说，曲线斜率等于其垂直变化，或者说效用变化，除以其横向变化，或者说财富变化（因此，某一点的斜率就等于该点财富的边际效用）。随着财富水平变化，斜率也随之变化：如果曲线是凹的，斜率变得越来越平坦，或者说，随着财富增加，斜率减小。曲线的凹度由斜率减小的比例幅度（即斜率减小的幅度除以斜率本身）来衡量。

为说明风险厌恶量度的计算，假定你的效用分配方案是平方根分配法。那么在4000美元左右的财富水平，你的效用（大约）是：

3999 美元	1.9997
4000 美元	2.0000
4001 美元	2.0002

效用分配曲线的斜率在略低于4000美元的水平等于 $2.0000 - 1.9997$ ，即 0.0003 ；而曲线斜率在略高于4000美元的水平等于 0.0002 。因此，斜率减小的幅度等于 0.0001 ；再除以斜率本身的平均值，即除以 0.00025 ，从而得到减小比例幅度，或者说风险厌恶量度，等于 0.4 。（当然这只是大约值，因为财富变化的幅度是以1美元为单位，而不是任意小的变化；此外，还有小数点进位的误差。）

还需要再确认，这一量度方式究竟在多大程度上有效。首先要注意的是：如果你的效用以线性方式变换，你的风险厌恶量度不会变化。这是因为，如果把所有效用都翻倍，斜率和变化幅度也都翻倍。而如果把所有的效用都加上7，斜率和变化幅度都不会变化。

现在来考虑我们怎样比较你我各自的风险厌恶。一个简单的方法是：如果我愿意接受任何你接受的赌局，但反之则不然，那么你比我更加厌恶风险。显而易见，当且仅当你对任何赌局的风险酬金大于我的，这一点才成立。但是，在你比我更加厌恶风险这一判断和我们的风险厌恶量度之间有没有任何联系？答案是有。当且仅当在任何财富水平上你的风险厌恶量度大于我的时，你比我更加厌恶风险。

到目前为止，我们对风险厌恶的量度看起来无懈可击。要明白哪里可能会有问题，我们需要来考虑一个赌局比另一个更具风险究竟意味着什么。试考虑下列两个公道赌局：赌局X“以概率0.4得到150美元，以概率0.6失去100美元”，和赌局Y“以概率0.2得到400美元，以概率0.8失去100美元”。假设你选择赌局X，并且如果获胜，下注250美元掷硬币。也就是说，进一步选择赌局“以概率0.5得到250美元，以概率0.5失去250美元”。（如果在赌局X中失利，你不再继续。）

采用在第三章中已经讨论过的评估复合赌局的方法，不难发现这个两阶段的赌局相当于单阶段的赌局Y。因此，赌局Y可以被看做赌局X加上一个公道赌局：我们可以很合理地说，Y比X更具风险。更普遍地，在比较公道赌局时，如果第一个公道赌局相当于第二个再加上一个或多个公道赌局，那么第一个公道赌局就比第二个更具风险。

对于非公道赌局，我们可以通过它们的风险部分，即它们相对于期望价值的得失，来比较它们的风险性。更确切地说，一个赌局的风险部分是该赌局所有的回报之和减去它的期望价值；这当然是一个公道赌局。比如，赌局Z“以0.2的概率得到500美元，以0.8的概率一无所得”，它的期望价值是100美元，而它的风险部分则是公道赌局Y。一般来说，如果第一个赌局的风险部分比第二个赌局的风险部分更具风险，那么第一个赌局就比第二个更具风险。

现在我可以回到本书主题。让我们来考虑两个赌局X和Y，两者具有相同的期望价值。如果你是风险厌恶的，那么不出所料，只要X的风险小于Y，你总会选择X而不是Y。到目前为止这很正常。但是现在来考虑两个新的赌局U和V：U比V具有更高的期望价值，但是也更具风险。如果你选择U而不是V，并且你比我更加厌恶风险，那么很自然我也会选择U而不是V。如果更高的期望价值对你来说是对额外风险的补偿，那么对我来说同样如此。如果V是个简化赌局，那么显而易见，情况就是如此。但是，一般来说，情况并非如此。

于是我们已经有了一个问题。看起来我们要么是对于风险厌恶的量度，要么是对于一个赌局比另一个更具风险究竟意味着什么这一点的理解，存在着漏洞。你要修正哪一个？

一些扩展

赌博（日常生活中的口头用法）和保险都涉及接受一个赌局（选择理论的术语用法）。赌博涉及接受一个新赌局。如果你在一局轮盘赌中下注100美元赌红色，那么你就接受了赌局X，它的回报是得到100美元（红色出现）和失去100美元（红色没有出现）。保险涉及

接受一个赌局，它将抵消另一个已有的赌局。如果你有一辆价值5000美元的车有可能被偷，那么你已经有一个赌局Y，它的回报是：失去5000美元（车被偷），一无所失（没有被偷）。如果你随后接受赌局Z，它的回报是：得到4940美元（车被偷），失去60美元（没有被偷），那么你最终就是接受了净（简化）赌局，它的回报是：失去60美元，不管你的车是否被偷。接受赌局Z抵消了你的原有赌局Y：它以保险费60美元进行了投保。

如果轮盘赌只有一个轮槽为零，那么其他轮槽就包括18个红色槽和19个非红色槽（零既非红色，也非黑色），所以你的轮盘赌局X的期望价值即为： $(+100 \times 18/37) + (-100 \times 19/37)$ ，即约等于-3美元。如果你的车被偷的概率为0.01，那么你的保险赌局Z的期望价值即为： $(4940 \times 0.01) + (-60 \times 0.99)$ ，即-10美元。所有的商用轮盘赌都有零槽，所以在赌场玩轮盘赌就是在接受不利赌局。（所有有组织的赌博都是对游戏者不利的：极端的例子是国家彩票。下注100美元通常相当于接受一个期望价值为-50美元的赌局。）既然保险公司有成本，那么保险也相当于接受不利赌局。



图10 轮盘赌，棕榈滩县

在不利条款下进行赌博或保险都没有任何不合理之处。但是，显而易见，如果你是风险厌恶的，那么你不会在不利条款下赌博，尽管你可能会保险。同样，如果你是风险喜好的，那么你不会在不利条件下保险，尽管你可能会赌博。但是，随机观察发现似乎很多人在不利条款下，既赌博也保险：他们买国家彩票，又给车上保险。如果你买了国家彩票，那么你一定 是风险喜好的；如果你给车买保险，你一定 是风险厌恶的。你怎么可能同时做这两件事呢？

我们对于这一难题的解答取决于这样一个事实：你可能在财富的某些水平上是风险厌恶的，但在另外一些水平上则是风险喜好的。尤其是你在贫穷的时候可能回避风险，但当你变富之后就会准备去冒险。回想一下，如果你是风险厌恶的，那么你的效用分配方案的曲线就是凹的；如果你是风险喜好的，曲线就是凸的。但是，如果你在财富较低水平是风险厌恶的，而在较高水平是风险喜好的，那么你的效用分配曲线就是在低水平凹，而在高水平凸。

举例来说，假设你现有的财富是5000美元，你的效用分配方案如下：

1000 美元	2
3000 美元	9
5000 美元	10
7000 美元	11
9000 美元	18

首先考虑下注2000美元赌一匹赛马，赔率是2比1。这个赌局将会以1/3的概率（你的马赢了）使你的财富增加到9000美元，或者以2/3的概率（你的马输了）使你的财富减少到3000美元。赌局的期望效用为： $(18 \times 1/3) + (9 \times 2/3)$ ，即等于12。这超过了你现有财

富的效用（等于10），所以你将接受该赌局。

现在考虑你的保险决定。你可以为价值6000美元的车投保，保费为2000美元。你的确定财产为5000美元，这意味着你的车已经被保险：你必须选择是否取消你的保险。取消涉及接受一个新赌局，它将使你的财富以2/3的概率增加到7000美元（车没有被偷），或者以1/3的概率减少到1000美元（车被偷了）。这一新赌局的期望效用为： $(11 \times 2/3) + (2 \times 1/3)$ ，即等于8。因为这少于你的现有财富（还是等于10），你将不会接受这个新赌局，即你将投保。注意，这个例子显示，你可能在公道条款下同时进行赌博和保险。显而易见，如果条款变得略微有些不利，你还是会继续同时赌博和保险。

如图所示，你的现有财富为A点。赛马赌局将使你的财富变为B或C，因为你的期望效用高于你在A点的效用，所以你接受该赌局。新的保险赌局将会使你的财富变为D或E，你的期望效用低于你在A点的效用，所以你不接受该赌局（即选择投保）。

尽管这个解决方案颇为巧妙，但人为构造的痕迹略显突出。它不仅要求你的效用分配曲线具备所需的形状，而且要求你的现有财富在所需位置：你的财富不能高于E点（否则你就不会保险），也不能低于B点（否则你不会赌博）。

另一种解答是：人们在所有财富水平都是风险厌恶的，因此他们在不利条款下投保但不赌博：他们只是看起来要赌博而已。如果阿尔克夫赢得马赛的赔率是2比1，而你认为它获胜的概率是0.4，那么即使你是风险厌恶的，你也可以下注赌它赢。因为你这样做等于是接受一个赌局：“以概率0.4得到200美元，否则失去100美元。”该赌局的期望价值是20美元。

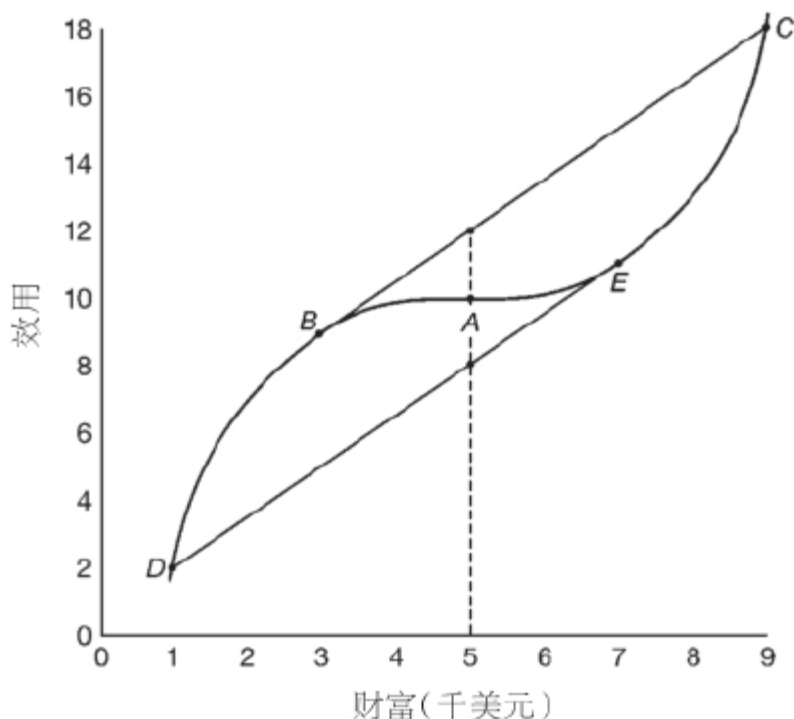


图11 赌博与保险：如果你的财富为A，你将接受某个公道赌局，它使得你的财富可能变为B或C，但拒绝另一个公道赌局，它可能使你的财富变为D或E。

你可以很合理地相信阿尔克夫获胜的概率为0.4：信心，就像品位一样，是主观判断。你应该明白赌马组织者也有成本，因此随意对赛马下注就是在不利条款下进行赌博。但你会认为自己有一些私人信息，并不是在随意下注：你，且只有你，看到阿尔克夫眼神里的光芒，它要统治赛场。通常你的这种迷信都是错误的，但那是另一回事。

表面看来，这个解决办法在轮盘赌或国家彩票的例子中不如在赌马例子中那么可信。的确，每个人都知道在轮盘赌和彩票例子中所有数字都以均等机会出现。你或许知道这一点，但还是有无数的书和方法在告诉你怎么赢得轮盘赌或者在买彩票时选哪几个数字，这说明并非每个人都知道。

我现在回到第三章提出的问题：基数效用是否能为赞成财富再分配的观点提供理论基础。回想一下，尽管当采用序数效用时，边际效用的概念没有意义；但当采用基数效用时，它就有一定意义。这是因为如果在某种基数效用指派方式下，你指派给1000美元和2000美元的效用之间的差额大于指派给8000美元和9000美元的效用之间的差额，那么在任何指派方式下，前者都大于后者。但这意味着什么？这意味着你是风险厌恶的，仅此而已。尤其是，这并不意味着如果1000美元从某个有9000美元的人手中转移到某个只有1000美元的人手中会产生净收入。其他且不论，这将涉及对不同人的效用进行没有依据的比较。在本例中，更确切地说是把某种对快乐或福利的量度仅仅解读为用数字方式来表示对风险的态度。即使我们能忽略人际之间比较的问题，用基数效用来支持财富再分配，我们也只是基于人们对风险的态度来进行再分配。如果人们是风险喜好的，那么在此基础上的再分配将是“劫贫济富”。

另一种更为缜密的为再分配辩护的做法是使用一张想象的无知面纱。假设每个人都来斟酌全部可能的财富分配方案。对于1000万人口的集合来说，分配方案可能包括：

100万人得到1000美元，500万人得到4000美元，还有400万人得到8000美元

100万人得到1000美元，还有900万人得到5000美元

1000万人得到2000美元

并非所有分配方案都具有相同总和，但从中我们可以发现，财富分配方案需要我们参与，并且一些方案比其他方案为我们的参与提供了更多激励。

这些人在不知道自己在这些分配方案中所处位置（即在初次分配

时，不知道他的财富究竟是1000美元、4000美元，或是8000美元）的情况下，每个人选择一种分配方案。据称，每个人将选择某个分配方案，使得最穷的人（或者最穷的人群）获得最大数额：在现有的例子中，每个人将选择“1000万人得到2000美元”。另据称，在无知面纱下人们选择的分配方案是公正的，并且如果真实分配方案不同于所选方案，就有理由进行再分配。这就是由哲学家约翰·罗尔斯（生于1921年）提出的差异原则：

所有的社会价值——自由和机会、收入和财富，以及自尊的基础——将被平等分配，除非其中任何一种或者全部价值的不平等分配方案对所有人有利。

第一个声明，即每个人会选择给最贫穷的人最大数额的分配方案，是很实际的，且直接和选择理论相关。在面纱背后，你不得不从一些赌局中进行选择，比如下列三个：

以概率 p 得到1000美元，以概率 q 得到4000美元，剩余情况则得到8000美元

以概率 r 得到1000美元，剩余情况则得到5000美元

以概率1得到2000美元

如果你是极端风险厌恶的，你将单选这三个赌局中的最后一个。确实，如果你喜欢第三个赌局胜过第二个，那么不管你以概率 r 得到的价值是多少，你都违反了连续条件。因此声称每个人将选择给最贫穷的人最大数额的分配方案，这一点似乎不能成立。

第二个声明，即在无知面纱背后，人们选择的分配方案是公正

的，并且如果真实分配方案不同于所选方案，就有理由进行再分配。这个声明属于伦理学范畴：选择理论将无法说明这一点。但是，我顺便提一下，还有其他观点。其中之一是如果某种财富分配方案是自愿行为的结果，而不是出于其他原因，那么它就是公正的。如果你比我有钱，因为你勤奋工作，而我很懒，这就无话可说了：任何人都不该把你的财富分拨给我。这就是罗伯特·诺齐克（我们在第三章已提到过他）所阐发的理论：

我们并不是处于孩子的位置，孩子们得到一定份额的馅饼，分的人在最后一刻作了细微调整以修正粗心的切割。不存在主导性的分配方案，没有人或集体有权控制所有资源，并决定资源该如何划分。比如，每个人得到什么，他从其他人那里得到什么以作为交换，或者作为礼物。在一个自由社会里，不同的人控制不同的资源，并且出于人们的自愿交换和自愿行为，新的财产所有格局会出现。正如在一个自由选择对象的社会里不存在配偶分配，我们的社会里也不存在财富分配或者说份额分配。

小结

在所有回报由金钱数额组成的赌局中，你的选择体现了你对风险的态度。

赌局的风险酬金等于：（1）赌局的期望价值，即把每个回报乘以相应概率，再把所得数字相加；减去（2）赌局的确定性对等物，即你愿意接受用以替代该赌局的金额。

在某个财富水平上的风险厌恶量度是效用分配曲线在该水平上斜率减小的比例幅度。

如果我愿意接受你所接受的任何赌局，但反之则不然，那么你就比我更加厌恶风险。

你比我更加厌恶风险，当且仅当（1）对于所有赌局你的风险酬金都大于我的风险酬金，并且（2）在任何财富水平你的风险厌恶量度大于我的风险厌恶量度。

第五章

冲突与合作

现在我回到本书主题，来考虑候选菜单由策略选项组成的情况。我把这些选项称为行为，比如作出一个或高或低的拍卖报价。这是博弈论的框架。但我将侧重于研究当你一个人进行选择的时候，怎样才是理性的，而博弈论则关注我们应该如何以某种共同稳定的方式进行各自的选择。

情形

在一个策略框架里，你在选择你的行为的时候，知道我也将独立选择某个行为，而结果将取决于我们各自的选择。你必须在这种情况下作出你的选择。

在开始前，我们要先了解互知信息的概念。互知信息不同于共同信息。如果我们各自知道某件事，它就属于共同信息。如果我们不但各自知道某件事，而且知道对方知道这件事，知道对方知道我们知道他知道这件事，依此类推，这样的信息就属于互知信息。试举一例说明互知信息和共同信息的区别。假设你我各自发到一张牌。两张牌的花色都是红色，但我们并不知道：我们各自只知道自己牌的花色。此时，发牌人先问我，然后问你，是否知道对方牌的颜色。显然，我们都回答不知道。发牌人随即告诉我们至少其中一张牌是红色的，然后他重复了刚才的问题。我再次回答不知道。但是你一听到我的回答，就会意识到我的回答表明我手中的牌肯定不是黑色，因此你推断出我的牌是红色的，并且回答说你知道。这个例子的要点在于当你被告知某个你已经知道的信息（至少一张牌是红色的）之后，你的回答变了，从否定变为肯定。改变的理由是你所获得的信息从共同信息变为互知信息。

一个策略问题的所有细节都属于互知信息，包括：我们各自所选择的行为，产生的结果，以及我们各自（根据第三章的结果）对此所指定的效用。互知信息还包括我们各自都理性地作出选择，这一点尚待具体探讨。

举一个策略问题的例子。假设在一次拍卖中，你我各自作出一个封闭报价。拍卖品是一瓶价值为100美元的酒。为简化问题，只允许两种报价：高价96美元和低价94美元。在我们各自递交报价后，拍卖师打开报价，将酒交给报价更高的人。随即报价者按所报价格付款给拍卖师。如果双方报价相等，则报价师将酒平均分给两人，同时两人各自支付一半报价。很显然，你每次报价的所得取决于我的报价，反之亦然。如果你报高价，我报低价，则你的所得为 $100 - 96$ 美元，即4美元。如果你报低价，我报高价，你的所得为0，因为你的报价没有被接受。如果我们都报高价，则你的所得为 0.5×4 美元，即2美元。如果我们都报低价，则你的所得为 0.5×6 美元，即3美元。我的所得也可以这样计算。你必须要选择究竟是报高价还是报低价。

拍卖的可能结果如下表所示，其中结果“4美元，0美元”代表你的所得为4美元，而我的所得为0美元，依此类推。

	我报高价	我报低价
你报高价	“2 美元, 2 美元”	“4 美元, 0 美元”
你报低价	“0 美元, 4 美元”	“3 美元, 3 美元”

你和我各自对这些结果指派基数效用。比如，我们可以指派效用如下：

结果	你	我
“0 美元, 4 美元”	0	3
“2 美元, 2 美元”	1	1
“3 美元, 3 美元”	2	2
“4 美元, 0 美元”	3	0

你对于某个使你的收益为0美元而我的收益为4美元的结果指派效用0，依此类推。

这一效用指派方式有三个方面值得一提。第一，你和我各自对整个结果，而不仅是对我们各自的收益指派效用：你可能希望我过得好，因此，在其他条件不变的情况下，你会为某个使我得到更多收益的结果指派更高效用。或者你也可能希望我过得不好，或者根本就不关心我。第二，既然我们指派的是基数效用，它就已经包含了对于风险的态度。因此，如果你选择一个赌局，以各占一半的概率得到结果“2美元，2美元”和“4美元，0美元”，那么在上述效用分配方式下，这个赌局和确定得到结果“3美元，3美元”对你来说是无差异的，因为你的（期望）效用在每种情况下都是2。第三，没有任何说法证明你的效用和我的效用能够以任何方式作比较：我们各自独立指派效用。

我们可以将这两个表格中的信息结合在一起得到一个拍卖问题的收益矩阵。与以往不同的是，我们用一对效用来代替与之相关的结果“2美元，2美元”，也就是说，你的效用是1，我的效用也是1，依此类推。收益矩阵的行对应你可能的行为，列对应我的行为。如果你选择行的行为，我选择列的行为，我们行为的结果就是每一个行和列组合在一起的条目。条目的格式是：你的效用在后，我的效用在后。现在我们可以将拍卖的例子改写如下。

拍卖的例子

在某次封闭报价拍卖会上，你和我各自决定报极高或者极低的价格。收益矩阵如下：

	A	B
A	1:1	3:0
B	0:3	2:2



图12 《国际跳棋比赛》：奖品坐在正中（马蒂亚·普雷第，约1635）

这个拍卖问题和著名的“囚徒困境”难题实质上是一样的。在囚徒问题里，你和我都被指控犯下罪行。我们被告知如果我们都否认罪行，那么我们各自将被判较轻的罪名，并且接受很轻的惩罚。如果我们都坦白，那么我们各自接受中等程度的惩罚。如果我们两人中只有一个人坦白，那么他就会被释放，并且成为证人指控另一个人。被指控的人将受到严厉惩罚。在我们可以沟通之前，我们被关在隔离的牢房里。你必须选择究竟是坦白还是否认。假定我们每个人只关心自己的惩罚，我们各自为严厉的惩罚指派效用0，为中等程度的惩罚指派效用1，为很轻的惩罚指派效用2，为无罪释放指派效用3。显而易见，这个问题的收益矩阵和刚才的拍卖问题是一样的，只不过把几个名称换了而已。

理性行为

来考虑下面的例子（我将不再为这个例子以及随后的其他一些例子来编故事）。

树的例子

你和我各自选择一种树：你可以选白蜡树、山毛榉或栗子，我可以选白蜡树或山毛榉。收益矩阵如下：

	A	B
A	0:0	3:1
B	2:1	2:2
C	3:2	0:3

当然，你不会知道我将选择哪个或哪些行为，甚至不知道我将以什么样的概率来选择每个行为。但是，如果你知道这些概率，你的选择就很简单：你将在给定这些概率的情况下，选择能够将你的期望效用最大化的行为。这一行为被称为你对于这些概率的最佳反应。假设在本例中，你被告知我将以概率0.5选择A（否则选B），那么如果你选择A，你的期望效用就是： $(0 \times 0.5) + (3 \times 0.5)$ ，等于1.5。如果你选择B，那么期望效用就等于2。如果你选择C，期望效用等于1.5。于是你选择B，也就是说B是你对于这些概率的最佳反应。

现在假设你仅仅被告知我的潜在行为，即我可能选择的行为。总的来说，把这些行为和不同概率联系在一起，就会得到不同的最佳反应。比如，如果在上例中，你被告知我将以概率0.2而不是0.5选择A，那么你的最佳反应将变为A；如果你被告知我将以概率0.8选择A，那么你的最佳反应就将变为C。对于我的潜在行为，你的可信反应是对于其中一些概率的最佳反应。在本例中，对于我的潜在反应A或B，你的可信反应是A、B和C。

最佳反应和可信反应可以用来研究理性。不妨举个例子说明看似有违理性的选择，比如在拍卖的例子中你如果选择B。B的问题出在对于我的任何潜在行为，它都不是最佳反应。不管你是否被告知我将选择A，或选择B，或者可能随机选择其中之一，你的唯一的可信反应都是A。

下面的例子提供了一个更为复杂的案例来说明有违理性的选择。

花的例子

你和我各自选择一种花：我们可以各自选择乌头、毛茛或连香报春花。收益矩阵如下：

	A	B	C
A	1:0	1:0	2:1
B	2:1	2:2	1:3
C	1:0	0:2	0:1

假设在本例中你选择B。这里的问题不太明显。表面看来，你的选择无可挑剔：不管我选A或B，你选B都是一个可信反应。但是你必须问自己，我是否会选择A或B。显然，我不会选择A，因为对于你的任何选择，A都不是我的可信反应。那么我可能选择B吗？如果我这么做，那么我不得不相信你选C，因为对于你选A或B，我选B都不是可信反应。但我知道你不会选C，因为对于我的任何选择，你选C都不是可信反应。结果是，你知道我会排除A与B来选C。但是你选B不是我选C的可信反应。因此，你选择B看起来违背理性。

理性行为是可以通过一连串可信反应论证来检验其合理性的行为，正如在上例中那样。在策略问题里，你不知道我将选择什么。但是，你可以推断出关于我的行为的一些信息，因为你知道我只会选择可信反应。特别是，你可以推断，我的任何选择将是我在推断出你的选择之后所作出的可信反应。更进一步，因为你知道我知道你只会选择一个可信反应，你会预期我将作出类似的推断。确实，你应该预期到

我会预期到你将作出类似推断，依此类推。理性行为是从这条推理链中产生的行为：你的行为是理性的，如果它是你针对我的可信反应所作出的可信反应；而我的可信反应又是针对你的可信反应所作出的；你的可信反应又是针对我的可信反应所作出的……注意理性本质上是和个人相关的概念。在拍卖的例子中，如果我们各自选择B而不是A，那么我们将各自变得更好：对于个人来说是理性的选择，可能对于集体来说并非理性。

在花的例子中，我们可以用一张表来说明这一推理链。表中每一行给出选择者、他所面对的另一人的潜在行为，以及选择者对此的可信反应。

选择者	面对的潜在行为	反应
你	ABC	AB
我	AB	C
你	C	A
我	A	C

直到你我的可信反应都不再随着推理的进行而改变，这一推理链宣告结束。如果我们到达某一点时，都只选择一个行为，如上例所示，那么很显然这就是推理链的终点。我们应该注意到，我们是从你的而不是我的反应开始推理的：但是显而易见，如果我们从我的反应开始也会得到同样的结果。因此你的理性行为是A（而我的是C）。

显然，你将总能作出某个理性行为。但是，如下例（这个例子是“在纽约见面”的原始版本）所示，你可能有不止一个理性行为。

见面的例子

你和我约好见面，但忘了确定究竟是在A点还是在B点见面。因为我们各自都想见面，但不在于在哪里见面，我们的收益矩阵可以写成下面的形式：

	A	B
A	1:1	0:0
B	0:0	1:1

如果你被告知我选A的概率大于0.5，那么你的最佳反应就是A。如果你被告知这一概率低于0.5，你的最佳反应就是B。因此，因为你的可信反应是你对于某些概率所作的最佳反应，对于我的潜在行为A或B，你的可信反应就是A和B。因为我的可信反应也是一样，所以对于我们每个人来说，理性行为一定是A和B两者（其实，我们应该已经从本例的对称性上判断出这一点）。

非劣势行为

为了概括理性的特征，我们需要“优势”这一概念。在你的两个行为中，如果不管我选择什么，你都偏好第一个，那么该行为对第二个占优势。相应地，你的第一个行为所带来的效用大于第二个。例如，在拍卖的例子中，你的行为A相比B占优势。优势行为还有更为复杂的一种形式。试想，你不再选择某个特定行为，而是能够选择多个行为的组合，或者说，针对你行为的一个赌局。这意味着，除了单选X或Y之外，你还可以选赌局“以概率0.5得到X，以概率0.5得到Y”。如果无论我选择什么，你从赌局得到的期望效用都大于你从特定行为所得到的期望效用，那么涉及多个行为的赌局相比某个特定行为就占优势。考虑下面的例子。

昆虫的例子

你和我各自必须选择一种昆虫：你可以选蚂蚁、蜜蜂或者毛虫；而我可以选蚂蚁或蜜蜂。收益矩阵如下：

	A	B
A	0:0	3:1
B	1:1	1:2
C	3:2	0:3

在本例中，你的赌局“以概率0.5选A，否则选C”相比行为B占优势：无论我选择什么行为，你从赌局获得的期望效用都是1.5，而你从B获得的期望效用是1。如本例所示，一个行为可能相比一个行为组合占劣势，即使相比组合中的任何一个行为，它都不占劣势：你的行为B和A或C相比，都不占劣势。

如果一个行为和任何组合（包括任何简化组合，即任何行为）相比都不占劣势，那么该行为是非劣势的。换句话说，如果无论我选择什么行为（或行为组合），没有任何行为能给你更高的（期待）效用，你所选的行为就是非劣势的。如你所料，一个行为如果是最佳反应，它一定是非劣势的。既然要成为理性行为必须是最佳反应，这就意味着理性行为必须是非劣势的。但是，反之则不一定成立：一个行为可能是非劣势的，但却不是理性的。

要明白这一点，让我们回到树的例子。收益矩阵如下：

	A	B
A	0:0	3:1
B	2:1	2:2
C	3:2	0:3

本例中你的行为C是非劣势的，但它显然不是理性的。

在树的例子中，你的行为C不是理性行为，因为尽管它是非劣势的，但是（1）如果我的行为A从矩阵中被删除，它就变成劣势行为；

(2) 删除A很合理，因为它是劣势的（和我的行为B相比）。这就是说，你的行为C逃不过对劣势行为的反复删除，或者说它并非反复非劣势的：换句话说，你的行为相比我的任何行为，不占劣势；同样，我的行为相比你的任何行为，不占劣势……依此类推，反复检验。

要说明反复删除法，让我们回到花的例子。收益矩阵如下：

	A	B	C
A	1:0	1:0	2:1
B	2:1	2:2	1:3
C	1:0	0:2	0:1

在本例中，我们可以如下表所示，反复删除行为。表中每行给出选择者、选择者所面对的对方行为，以及在该阶段选择者删除的行为。

选择者	面对的对方行为	删除
你	ABC	C
我	AB	AB
你	C	B
我	A	—
你	C	—

当我们都不能再继续删除任何一个行为时，整个过程宣告结束。在本例中，你唯一剩下的行为是A（而我的是C）。注意第一次我选择删除A和B。显然如果我在这一步只删除A或B，我们也会取得同样的结果，尽管可能花费更多步骤。显而易见，和获取理性行为的过程一样，如果我们从我开始而不是从你开始进行删除，还是会取得同样的

结果。

反复删除劣势行为的过程显然和获取理性行为的过程有很多共同点。在花的例子里这两个过程得到同样结果，这并非偶然：这适用于一般情况。因此我们可以有完整的概述：当且仅当选择是反复非劣势时，它是理性的。

尽管颇有吸引力，我们在使用被称为“弱优势”的概念来代替“优势”概念时，还是要小心。如果对于你的两个行为，（1）不管我选择什么行为，你从第一个行为得到的效用不少于从第二个得到的效用；（2）对于我的至少一个行为，你从第一个行为得到的效用大于从第二个得到的效用，那么你的第一个行为和第二个行为相比就占弱优势。考虑下例。

鸟的例子

你和我各自必须选择一种鸟：你可以选反嘴鹬、乌鸦或乌鸦，我可以选反嘴鹬或乌鸦。收益矩阵如下：

	A	B
A	1:1	0:0
B	1:1	2:1
C	0:0	2:1

在本例中，你的行为B相对于你的行为A和C都是占弱优势（但不占优势）。

我们在反复删去弱劣势行为时，就不像反复删除劣势行为时那么有自信。我们对理性的概述告诉我们，反复弱非劣势行为和理性行为不一样。而且，删除的顺序也会影响结果。如果在上例中，你删除A，那么我将删除A：你将单选B或C，并得到效用2。但是，如果你删除C而不是A，那么我将删除B：你将单选B或C，并得到效用1。尽管

如此，如果我们已经删除所有劣势行为，那么避免弱劣势行为的做法就有一定道理。

稳定行为

在此出现一个问题：以理性方式行事和以稳定方式行事，这两者之间究竟有没有联系？如果我们各自以理性方式行事，我们的行为是否稳定？如果我们的行为稳定，它们必须是理性的吗？

要继续研究，我们需要考虑我们的行为究竟怎样才算是稳定的。如果你的行为是你对我的行为的最佳反应，同时我的行为也是我对你的行为的最佳反应，我们的行为就是稳定的。（对一个行为的最佳反应就是在给定该行为的情况下，对简化概率的反应。）如果是这样，那么当我们二人都没有单方面动机去作出改变时，我们的一对行为就是稳定的。一对稳定行为也被称为“纳什均衡”，得名于约翰·纳什（生于1928年），他是诺贝尔经济学奖获得者、经济学家和数学家（同时也是电影《美丽心灵》的主人公）。注意，尽管我们可以问你的单个行为在孤立情况下是否具有理性，我们却不能问你的单个行为是否稳定：稳定性是只属于成对行为（你的一个行为和我的一个行为）的属性。

要说明稳定行为，让我们回到拍卖的例子。收益矩阵如下：

	A	B
A	1:1	3:0
B	0:3	2:2

在本例中我们各自选择A是稳定的，因为如果你知道我将选A，那么你就会选A；并且如果我知道你选A，我就会选A。

如拍卖的例子所示，且几乎可以由定义直接得出，稳定行为是理性的。但是，反之则不成立：并非所有成对的理性行为都是稳定的。

下例将说明这一点。

动物的例子

你和我各自选择一种动物：我们可以各自选择驴子、野猪或者母牛。收益矩阵如下：

	A	B	C
A	0:7	2:5	7:0
B	5:2	3:3	5:2
C	7:0	2:5	0:7

显而易见，在本例中唯一的稳定行为是你选择B，我选择B，但是每个可能的行为对你来说（同时对我来说）都是理性的。

理性、优势和稳定性之间的联系如图13所示。



在讨论稳定性时，我的主要目的是查明以理性行事和以稳定方式行事之间的联系，而不是具体研究稳定性。但是，我要简单提一下和稳定性概念相关的两个问题。

第一个问题是可能存在许多互不兼容的稳定行为。见面的例子可以说明这一点。收益矩阵如下：

	A	B
A	1:1	0:0
B	0:0	1:1

在本例中，你选择A且我选择A是稳定的，因为我们中没有人会选择B，如果他知道另外一人将选择A。同样，你选B且我选B是稳定的。因此，我们有多对稳定行为。如果你选择某一对行为中你的部分，而我选择另一对中我的部分，如果我们这样的选择也是稳定的，那么存在多对稳定行为这一现象就无关紧要。但事实并非如此：你选A且我选B，这一对行为并不稳定。

见面例子的另一种阐释强调了这一点。A可以重新解释为靠左行驶，B可以解释为靠右行驶；收益矩阵保持不变。如果我们每个人都靠左行驶，这是稳定的；每个人都靠右行驶，也是稳定的；但如果我靠左而你靠右行驶，我们可能都活不久。

注意：在本例中每个稳定配对都不涉及弱劣势行为：如果存在弱劣势行为，或许合理的做法是避免选择它们。还要注意：在理性行为中不可能出现不兼容的问题：你可能有多于一个理性行为，我也一样，但是多对行为在整个过程中不会产生影响。

稳定性概念的第二个问题在于，可能不存在稳定行为。下面的例子可以说明这一点（这个例子最早被称为“便士配对”。）

配对例子

你和我各自选择一张牌，然后给对方看，牌上画着天使或野兽。如果我们牌上的画是一样的，我付你100美元，如果不一样，你付我100美元。因为我们都喜欢钱，我们可以把收益矩阵写成：

	A	B
A	1:0	0:1
B	0:1	1:0

显然，我们都选择同样的行为不可能是稳定的，因为如果我知道你的行为，我将改变我的；同样的，我们各自选择不同的行为也不可能是稳定的，因为如果你知道我的行为，你将改变你的。因此，不存在稳定行为。这一问题不可能在理性行为中出现：如我们所见，你总是有着某种理性行为。

但是在一定程度上，可以通过允许选择个人行为 and 赌局（正如我们在讨论优势的时候所做的）来得到稳定行为。在这种情况下，一对稳定的行为（有时在混合策略里被称为“纳什均衡”）具备像以前那样的属性：如果你的行为是你针对我的行为的最佳反应，且我的行为是我针对你的行为的最佳反应，那么我们的行为就是稳定的。如果我们允许选择赌局，那么在配对的例子中就会出现一对稳定行为。显而易见，你和我各自选择赌局“以概率0.5选A，其余选B”是稳定的，实际上也是唯一的一对稳定行为。事实上，如果我们允许选择赌局，那么所有的策略问题都有稳定行为。

不仅是原先没有稳定行为的地方出现了稳定行为，而且现在新的稳定行为可以在原有的基础上继续出现。回想一下，在见面的例子里，可以把A重新解释为靠左行驶，把B重新解释为靠右行驶，存在两对稳定行为：我们都靠左行驶和我们都靠右行驶。但如果我们允许选择赌局，那么还有第三对稳定行为：即我们各自独立掷硬币，如果正面向上就靠左驾驶，如果反面向上就靠右驾驶：这是避免车祸的另一个解决办法。

如果在此新的意义上重新阐释稳定性，情况依然是：稳定行为是理性的。同样，这几乎可以直接从定义中推导得出。而且，并非所有成对理性行为都是稳定的。要明白这一点，回到动物的例子。收益矩阵如下：

	A	B	C
A	0:7	2:5	7:0
B	5:2	3:3	5:2
C	7:0	2:5	0:7

显而易见，你和我都选择B是唯一的稳定配对，即使在我们都可以选择赌局的情况下。但是，如我们所见，每个可能的行为都是理性的。

因此，稳定性的概念可能是有歧义的，比如可能存在多个稳定配对；或者是空洞的，比如可能不存在稳定配对，且我们不允许选择赌局；或者有些晦涩，比如唯一的稳定行为需要使用赌局。

一些扩展

如果把时间纳入考虑，情况就会有所改变。再次回到拍卖的例子。收益矩阵如下：

	A	B
A	1:1	3:0
B	0:3	2:2

假设现在我们必须各自连续两天而不是一次性作出选择。在第二天我们各自都知道对方在第一天所作的选择。现在你是从下列八个行为中进行选择：

如果我今天选A，你今天选A 且明天选A

如果我今天选B，你今天选A 且明天选A

如果我今天选A，你今天选A 且明天选B

依此类推。（我的行为是类似的。）显而易见，你仅有的两个（对等的）理性行为是“如果我今天选A，那么你今天选A且明天选A”和“如果我今天选B，那么你今天选A且明天选A”。也就是说，不管我选什么，你都是今天选A且明天选A。因此，没有重大变化。

现在假设我们各自连续一百天作出选择。你可能会觉得，在前面某一天值得选B，寄希望于这样可以培养我们之间的信任，从而我将开始选B，这对我们两人都有利。但是，你这么做完全是错误的。在最后一天，不存在培养信任的问题，所以我们各自将像我们只选一次那样作出选择，也就是说，我们各自选A。那么在第99天，也不存在培养信任的问题，因为我们各自都知道对方在最后一天的选择：再次，我们各自选A。重复这样的推论，每天我们将各自选A。同样没有任何改变。如果我们在任意有限的天数内作出选择，同样的逻辑都适用。

但是，如果我们在无限多的天数内作出选择，这样的逻辑就不成立，因为现在不存在开始推理过程的最后一天。事实上，如果我们无限地选择，我们每天各自选B，不仅对个人是理性的，而且对双方也是稳定的（尽管可能有其他稳定结果）。情况与有限重复时（因此也是与时间无关时）有了巨大改变。在有限重复时，我们每天各自选A是唯一的理性结果。

从这个结果中得出一般推论，我们可以说，虽然在有限重复的场景中，个人的理性行为不一定是集体理性的，但在无限重复的场景中，这种情况可能（尽管并非必要）成立。因此，无限重复可能将竞争转化为合作。这一结果是民俗的重要部分，因此它被称为“民间定理”。大卫·休谟（我们在第一章中已经提到过他）注意到：

我学着为另一个人服务，并非因为我对他好，而是因为我预见到，他将会回报我，以期得到另一次同类服务，并且保持与我及他人之间的良好沟通。相应地，在我为他服务之后，他从我的行为中得利，他在预见到拒绝的后果之后，也将尽他的义务。

个体理性与集体理性之间的张力产生了许多混淆。其中一些体现在双胞胎的明显悖论中。有人声称，因为拍卖例子是对称的，你和我可以被看做是双胞胎以同样方式进行选择。因为你知道这一点，所以你报低价：你知道我总是会做和你一样的事，并且我们都报低价好于我们都报高价。为对称性理论辩护的尝试常常是基于所谓的海萨尼信条，得名于诺贝尔经济学奖得主、哲学家约翰·海萨尼（生于1920年）。这一信条声称具有相同信息和经验的两个人将必然以同样方式行事。如果把经验界定为包括一切使人与众不同的特点，那么这一看似正确的信条（我将在下一章继续讨论）就是同义反复的。但这一信条意义有多重要呢？你对这一信条以及上面提到的明显悖论应该有自己的观点。

在第四章里，我考虑了是否我们能借助无知面纱的设想对分配公平有所了解。我现在将借助一个类似的设想：不确定性面纱。无知面纱指假装不了解已经决定的事实，比如你是谁；而不确定性面纱指对尚未发生的事件真的缺乏了解，比如谁将会找到石油。假设你和我各自在寻找石油。我们都从零财富水平开始。如果我们都找到石油，或者都没有找到，我们各自得到同样的财富：在这两种情况下，财富分配的问题都不那么吸引人。试考虑只有一个人找到石油的情况。我们不知道谁发现石油，在这种情况下，发现的人将得到200万美元，而另一个人则一无所获。

我将假定我们各自只关心自己的所得，且都是风险厌恶的。为了作具体讨论，我将假定我们各自指派效用如下：

0 美元	0
100 万美元	4
200 万美元	6

在我们开始之前，也就是，在不确定性面纱背后，我们可以单独选择接受一个再分配协议：任何发现石油的人将与另一个人平均分享收益。如果我们这样做，在其中一人发现石油的情况下，我们将各自确定得到100万美元，从而得到效用4。如果我们不接受这样一个协议，比如我们中任何一个人退出该协议，那么在其中一人发现石油的情况下，我们各自以同样的概率要么得到200万美元，要么一无所获，因此期望效用为3。收益矩阵如下：

	A	B
A	4:4	3:3
B	3:3	3:3

显然，你选择A或B是理性的；同样，我们都选择A或都选择B是稳定的。但是，对我们来说，A相比B占弱优势。因此我们有理由都选择A，从而接受分配协议。

有时候一些人声称，在不确定性面纱背后，每个人可能会选择一个财富再分配协议，这一事实可以支持在面纱一旦揭去后强制进行财富再分配的做法。但是，这一说法有问题。这一说法的另一种解释是：它只是提出了很明显的一点，即厌恶风险的人将自由选择公道条款下进行投保。对此你应该有自己的解释。

小结

战略选择涉及你从特定行为中进行选择，这些行为的结果取决于你、也取决于我的选择。

在给定概率下，你对于我的潜在行为（即我可能采取的行为）的最佳反应是某个能在这些概率下最大化你的期望效用的行为。

对于我的潜在行为，你的可信反应是你在相关概率下对此作出的最佳反应。

如果你的行为是你对于我的可信反应的可信反应，且我的可信反应是对你的可信反应的可信反应……反复依此类推，那么你的行为就是理性的。

不管我选择什么行为（或行为组合），如果没有其他行为能给你更高的（期待）效用，那么你的行为就是非劣势的。如果你的行为相比我的任何行为都不占劣势，且我的行为相比你的任何行为都不占劣势……反复依此类推，那么你的行为就是反复非劣势的。

当且仅当一个行为是反复非劣势的，该行为是理性的。

如果你的行为是对我的行为的最佳反应，且我的行为也是对你的行为的最佳反应，那么这对行为，包括你的一个行为和我的一个行为，就是共同稳定的。

如果一对行为是共同稳定的，那么这对行为中的每一个都是理性的，但可能出现每个行为是理性的，而配对却并非共同稳定的情况。

可能存在多对互不兼容的共同稳定行为，或者不存在任何一对稳定行为。

第六章

民主与独裁

我现在从对你个人选择的讨论转到对群体选择（你是其中一员）的讨论。

情形

一个群体是至少包括三人的任意集合，比如家庭、俱乐部或国家：我将集中讨论由你、我和蒙莫朗西组成的三人旅行团。我们必须集体从包括确定选项的候选菜单中作出选择：我们这个特定的团体想要一起旅行，且必须从飞机、轮船和汽车三种交通工具中作出选择。我将假定我们每个人都是理性的（根据第二章所讨论的理性定义）。这意味着，每个人都对菜单选项有所偏好，并且确实能对选项排序。比如，我们的排序模式可能是：

你	我	蒙蒂 ^①
A	C	ABC
B	B	
C	A	

① 即蒙莫朗西

注意，允许持平的情况：尽管你和我各自只把一个选项列在首位，但蒙莫朗西把每一项都列在首位。

我将考虑群体选择如何反映其成员偏好。成员的个人偏好在决定群体选择时起作用的方式被称为群体的规章，它规定了群体根据其成员的所有可能偏好模式所作出的全部选择。对于规章，我们可以问两

类问题：第一，它们是否以可接受的方式将个人偏好结合在一起？第二，它们所规定的选择是否令人满意？

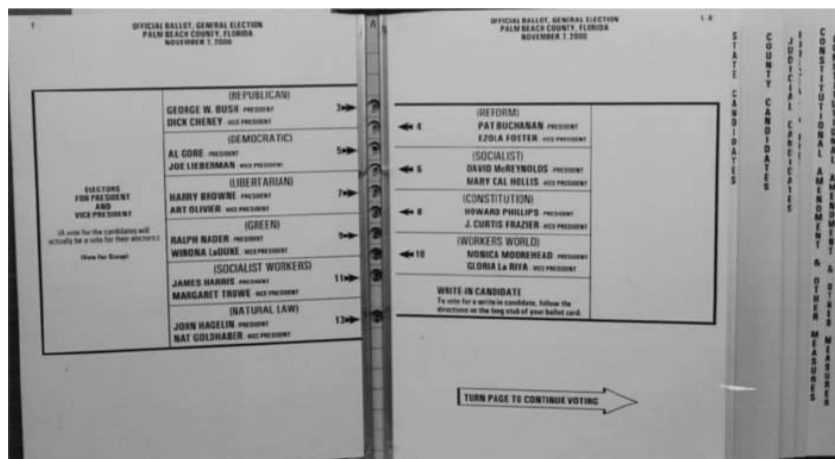
可接受的规章

我将首先来谈论规章以可接受的方式将个人偏好结合在一起究竟意味着什么。也许最为人熟知的规章就是民主制度，又被称为多数法则：如果优先选择某个选项的人数和优先选择其他任何一个选项的人数至少一样多，那么群体就选择该选项。

一个明显的例子就是选举制度中的“简单多数投票制”。如果左派获得40%的投票，中间派和右派各获得30%的选票，那么左派当选。如果只考虑结合个人偏好的方式，多数法则没有任何让人明显不满意的地方（但我们将看到，它存在其他问题）。

但是，其他法则看起来没那么容易接受。试考虑博尔达法则，得名于海军军官兼政治理论家让·查理·德·博尔达（1733——1799）。这一法则规定每个人对完整菜单上的每个选项进行打分，分数等于打分的人认为菜单上比该选项差的选项数目；每个人的得分将被加总，最后群体选择得分最高的选项。

在选举框架下，这一法则被称为（某种形式的）比例代表制。博尔达不顾拿破仑·波拿巴的强烈反对，提出这一法则，希望能以此进行法兰西科学院的选举。要明白为什么拿破仑会如此恼怒，来考虑下面的例子。



博尔达例子

我们选择使用博尔达法则。偏好排序如下：

你	我	蒙蒂
A	C	ABC
B	A	
C	B	

我们必须在A和C之间作出选择，我们选择A：A得分为3，C得分为2，B得分为1。当我们的偏好排序换成如下方式：

你	我	蒙蒂
A	C	ABC
C	B	
B	A	

我们必须在A和C之间作出选择，我们选择C：C得分为3，A得分为2，B得分为1。

本例中的问题在于当偏好排序发生变化时，群体在A和C之间的选择发生变化，尽管没有人关于A和C的偏好发生变化：A和C之间的选择取决于我们对于无关选项B的排名。这看来无法让人满意。比如，假设因为暴风雨天气，我们从完整菜单中删去B，那么在博尔达例子的上面两种情况里，A和C之间的选择不同于当B还保留时。（B被删去时，上面两种情况下，最后选择都是A和C：它们各自得分为1。）为避免类似问题，我们可以要求群体关于某两个选项之间的选择只取决于其成员关于这两个选项的个人偏好。同样地，我们可以要求，当某个成员的偏好发生变化但没有影响到这两个选项的排序时，群体关于这两个选项的选择保持不变。这一要求被称为独立条件。

独立条件看起来是构成规章的最低要求之一。即使独立条件成立，还不能说已经万事大吉。

试考虑略显平庸的字母表法则：菜单选项以字母表顺序排列，群体选择在候选列表中排名最高的选项。显然，这一法则满足独立条件。但是，这一法则的问题之一在于它没有对称地对待选项。假定每个人都喜欢U胜过V，且喜欢Y胜过X。那么群体将在U和V之间选择U，但不会在X和Y之间选择Y，尽管每个人都是按照他们对U和V排序的方式对X和Y进行排序。为避免这一问题，我们可以要求，如果每个人对U和V排序的方式与他们对X和Y排序的方式一样，且群体从第一对选项中选择了U，那么也应该从第二对中选择X。这一要求被称为中性条件。中性条件强于独立条件。从定义可以直接看到，中性条件隐含独立条件。并且如我们所见，字母表法则显示，独立条件并不隐含中性条件。

现在我转向另一类潜在问题。字母表法则还有一个更严重的问题，即它不尊重全体一致：群体将从X和Y中选择X，即使每个人都喜欢Y胜过X。如果我们允许个人偏好起作用，那么当一致偏好出现却不受尊重的时候，就显得很奇怪。为避免这一问题，我们可以要求，如果每个人都喜欢某个选项胜过另一个，那么群体将在两个选项中只选第一个。注意，如果哪怕有一个成员认为两个选项是无差异的，我们就不要求第一个被选中，更不要求只选第一个。这一要求被称为一致

条件。

这一条件看起来是构成规章的最低要求之一。即使它成立，我们也不能完全满意。试考虑帕累托法则，得名于经济学家威尔弗雷多·帕累托（1848——1923）：如果所有人都偏好某个选项，且不存在其他选项满足所有人偏好，群体将选择该选项。显然，这一法则满足一致条件。要明白这一法则有什么问题，试考虑下面的例子。

帕累托例子

我们选择使用帕累托法则。我们的偏好排序如下：

你	我	蒙蒂
A	B	A
B	A	C
C	C	B

在此排序方式下，我们复选A和B两个选项。如果我们的偏好排序变为：

你	我	蒙蒂
A	AB	A
B	C	C
C		B

此时我们还是复选A和B。

在本例中可能被认为出错的地方在于，群体选择并没有对个人偏好的变化作出积极反应。在第一种偏好模式下，选项A和B持平。在第二种偏好模式下，相对于A，B在我的排序中上升，而你和蒙蒂的排序保持不变，但A依然被选中。为避免这一问题，我们可以要求：（1）

存在某种偏好模式，使得每个选项被选中，且（2）在其他人的偏好排序保持不变，而某个成员的偏好排序中一个选项相对于另一个选项位置上升的情况下，如果群体原先单选第一个选项，它继续单选第一个；如果原先复选两个选项，现在它单选第一个。这一要求被称为响应条件。响应条件强于一致条件。显而易见，响应条件隐含一致条件；且如我们所见，帕累托法则说明，一致条件并不隐含响应条件。

我们已经有了涉及个人偏好在群体选择中如何起作用的四个条件：中性条件及其弱化形式独立条件；响应条件及其弱化形式一致条件。我将把中性条件和响应条件称为强条件，把它们的弱化形式独立条件和一致条件称为弱条件。这四个条件在逻辑上是一致的：显而易见，多数法则满足全部四个条件。而且，两个弱条件是独立的，两个强条件也一样。很容易找到某个法则满足独立条件但不满足一致条件，或者另一个法则满足一致条件但不满足独立条件。同样地，很容易找到某个法则满足中性条件但不满足响应条件，或者另一个法则满足响应条件但不满足中性条件。

合理规章

到目前为止，我只讨论了关于规章的第一个问题：它们是否以可接受的方式将个人的偏好结合在一起？我现在来讨论第二个问题：它们列出的选择是否让人满意？我将这样来处理这个问题：我将问，是否它们所作的选择（根据第二章中的定义）是合理的，或者理性的。具体来说，我们是否能概述下列规章的特征：这些规章能满足不同条件，能作出合理的，或者在可能的情况下，理性的选择。

在这么做之前，我将离开主题来简短讨论多数法则（既然它是如此众所周知）：对于某个选项来说，如果将该选项排名最高的人数至少和将其他任何一个选项排名最高的人数一样多，那么群体将选择该选项。如我们所见，多数法则满足强条件。它同时满足另一个要求：人们被对称对待，也就是说，如果两个人交换他们的排序，群体选择将保持不变。这一要求被称为匿名条件。确实，多数法则不仅满足这三个条件，而且它是唯一做到这一点的法则。于是，我们得到一个完

整的概述：当且仅当一个规章采用多数法则时，它满足中性条件、响应条件和匿名条件。

这一概述也许是完整的，但是它能吸引别人注意吗？答案很清楚，不能。因为这一法则不仅可能无法作出理性的甚至只是合理的选择，它还可能无法作出任何选择。要明白这一点，来考虑下面的例子。

多数的例子

我们选择使用多数法则。当我们的排序如下时：

你	我	蒙蒂
A	C	B
B	A	C
C	B	A

没有我们可以选择的选项：我们中有两人把A列在B之上，所以我们不能选B（无论是单选或是和其他选项一起复选）；有两人把B列在C之上，所以我们不能选C；有两人把C列在A之上，所以我们不能选A。

这不是个小问题：试回想第一章中的讨论，不选择任何选项（与选择某个标明“一无所有”或“现状”的选项正相反）是没有意义的。那么，多数法则可能是空洞的。如果我们需要一个能确保有效的法则（更不用说产生理性的，或者哪怕合理的选择），我们必须进一步考察。

我将从规章产生合理选择的要求开始。我们知道如果我们需要群体选择是合理的，那么我们不能同时要求满足强条件和匿名条件。因为唯一满足这些条件的法则是多数法则，而它是不合理的。那么我们必须放宽某些条件。我将首先来看，如果我们用弱条件替换强条件，

会有什么结果，然后再考虑如果我们放弃匿名条件会有什么结果。
(我甚至都不考虑放弃弱条件的最低要求。)

要弄清如果我们用弱条件替换强条件会有什么结果，让我们回到帕累托法则：如果所有人都偏好某个选项，且不存在其他选项满足所有人偏好，群体将选择该选项。正如我所提到的，这一法则显然满足一致要求。同样，它显然也满足独立条件和匿名条件。但这一法则合理吗？试回想，第二章中曾提到，如果存在某个“至少一样好”关系使得被选中的选项至少和其他选项一样好，那么选择是合理的（如果这一关系具有传递性，选择就是理性的）。在帕累托法则下，其实存在这一关系：如果每个人都偏好第一个，那么该选项好于第二个；如果两个选项中，没有哪个相对另一个是所有人一致偏好的，那么这两个选项无差异。

我们或许可以注意到在本例中这一关系并非传递性的，所以群体选择不是理性的。要明白这一点，回到帕累托例子，在其中（初始）排序如下：

你	我	蒙蒂
A	B	A
B	A	C
C	C	B

这里我们从A和B两个选项中复选A和B，从B和C两个选项中复选B和C，但只从A和C中单选A。因此，“至少一样好”关系如下：

A和B无差异

B和C无差异

A好于C

显然这不具备传递性。

但是，帕累托法则的确能产生合理选择，并且满足各种条件。其实，反之也成立。我们有了完整的概述：当且仅当产生合理选择的规章采用帕累托法则时，它满足独立条件、一致条件和匿名条件。

要了解如果我们放弃匿名条件但保留强条件会产生什么结果，我将引入“首领”的概念。如果群体总是选择你排名最高的选项，并且只选择你所选的这些选项，除非其他人都将另外一些选项排名最高（在此情况下群体也复选其他人的选择），那么你在该规章下就处于首领位置。具有首领（他必须是唯一的）的规章称为首领制的。下例说明这样一种制度。

首领制例子

我们选择使用首领制，你是我们的首领。我们的偏好排序如下：

你	我	蒙蒂
A	C	B
B	A	C
C	B	A

当我们必须在A和B之间选择时，我们选A，因为你将A排名最高，而我们其他两人并没有一致将B列在A之上；当我们必须在B和C之间选择时，出于类似原因，我们选B；当我们必须在A和C之间选择时，我们复选A和C，因为你将A排名最高，而我和蒙蒂都将C列在A之上。当我们必须从完整菜单中选择时，我们选择A，因为你将A排名最高，而我和蒙蒂并没有一致将某个选项列为最优。

注意在本例中群体选择是合理的。“至少一样好”关系如下：

A好于B

B好于C

A和C无差异

但是，这一关系不具备传递性，所以群体选择同样不是理性的。总体来说，由首领制法则规定的选择可能是合理的，但不能保证是理性的。

我们现在可以说明，如果我们保留强条件结果将会如何。情况不容乐观：任何产生合理选择且满足中性条件和响应条件的规章必定是首领制的。

如果我们要求群体选择是合理的（这个要求其实是必须的），我们没有太多余地。如果我们想保留匿名条件（以及弱条件），我们只有采用帕累托法则；如果我们想要保留强条件，我们只有采用首领制法则。帕累托法则在它有效的范围内不容置疑，但它只涉及很小范围：除非是在所有人都一致同意的情况下（这不太可能），否则帕累托法则总是从一对选项中同时复选两者，这没有太大帮助。首领制法则却能应对多数情况：它们总是只选择一个选项。但是，如果你不是首领，你愿意在这样的法则下生存吗？

理性规章

我现在来考虑如果我们强化要求，把群体选择是合理的，改为是理性的，会有什么结果。要满足这一强化要求，我们不得不放宽强化条件中的一个或者同时放宽两个。因为唯一满足强条件并产生合理选择的制度（即首领制），无法保证产生理性选择。我将做得彻底，用弱条件来代替两个强条件：留给我们的就是作为可接受规章的绝对最低要求。

要了解在此情况下会有什么结果，我将引入独裁者的概念。在某个规章下，如果群体总是恰好选择你排名最高的那些选项，那么你就是独裁者。有独裁者（他必定是唯一的）的规章称为独裁的。显然，独裁者是某种首领，但一个首领不一定是独裁者。独裁制规章的例子，最明显的莫过于群体选择总是和你的选择一样的情况：因为你是理性的，这一法则也产生理性选择。

我们现在可以来看，如果我们只要求最低的弱条件，会产生什么结果。情况更糟糕：任何产生理性选择，且满足独立条件和一致条件的规章必定是独裁制的。

这一结果被称为“阿罗不可能定理”，得名于诺贝尔经济学奖得主、哲学家肯尼斯·阿罗（生于1921年）。它被称为不可能定理，因为它可以被解释为规章不可能同时具备四个属性：理性、独立性、一致性和非独裁性。这是选择理论最为根本但也最让人烦恼的结果之一。它暗示，所有关于“国家利益”的言论都是空谈（除非众人一致同意，但这种情况不太可能发生。在一致同意的情况下，不可能定理就是多余的）。

不可能定理和本章所阐述的其他概念之间的联系如下图所示：

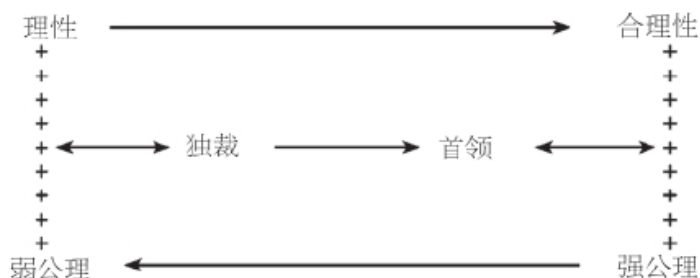


图15 群体选择示意图：加号表示结合，双箭头表示对等，单箭头表示隐含

因为不可能定理的中心地位，也为了说明选择理论中所使用的这类论证方式，我将给出证明（仅此一次）。如果对此不感兴趣，你完全可以忽略论证过程，跳到这部分的结尾。

证明包括四个阶段。策略是假定理性、独立性（这一属性只是隐含的）、一致性和非独裁性同时成立，然后说明随之产生的自相矛盾。矛盾意味着不可能同时具备所有属性。

首先，如果群体里存在这样一部分人的集合，每当集合里的人都选择第一个选项，而群体里其余人选择第二个选项时，群体只单选第一个，那么我把该集合称为对这两个选项是有效的。我将证明如果某个集合对于一对选项产生有效影响，那么它对所有成对选项都产生有效影响。假定某个集合对于成对选项U和V有影响，试考虑如下偏好排序，包括集合中的所有人和其他所有人：

集合	其他
X	V
U	Y
V	X
Y	U

因为一致性，群体从X和U之中单选X；因为集合对于两个选项具有有效影响，群体从U和V之中单选U；因为一致性，群体从V和Y之间单选V。然后，它从X和Y之中单选X，因为选择是理性的。因为集合里所有人都喜欢X胜过Y，而其余所有人都喜欢Y胜过X，这意味着集合对于X和Y具有有效影响。因为X和Y是任意的，所以集合对所有成对选项产生有效影响。

第二，如果群体中存在一部分人的集合，对于所有成对选项，每当集合里的所有人都偏好第一个选项时（不管群体里其他人的偏好），群体在成对选项中都单选第一个选项，那么我把该集合称为决定性的。我将证明如果（对于任何成对选项）某个集合是有效的，那么它就是决定性的。假定某个集合是有效的，考虑下列三个选项的偏好排序，包括集合中的所有人和其余所有人：

集合	其他
X	Y
Y	$X \setminus Z$
Z	

其中 $X \setminus Z$ 指X和Z可以任意排序。因为集合是有效的，群体在X和Y之间单选X；因为一致性，它在Y和Z之间单选Y。那么它在X和Z之间单选X，因为选择是理性的。既然集合中的每个人喜欢X胜过Z，且其他所有人可以对X和Z任意排序，那么该集合就是决定性的。

第三，我将证明，如果集合不是决定性的，那么向集合中再增加一个人也不会使它变为决定性的。因为只含一个人的集合不可能是决定性的，否则那个人就是独裁者，所以必然存在一些非决定性集合。选择某个这样的集合以及某个不在集合内的人，来考虑以下偏好排序方式，包括集合内的所有人、特定的那个人和其他所有人。

集合	个人	其他
X	Z	Y
Y	X	Z
Z	Y	X

因为那个人不是决定性的，群体不能在Y和Z之间单选Z，因此它在Y和Z之间选Y，但不一定单选。因为集合不是决定性的，群体不能在X和Z之间单选X，因此它在X和Z之间选择Z，但不一定单选。因为群体的选择是理性的，那么它在X和Y之间选择Y，但不一定单选。既然在原始集合增加一个人后所得到的扩大集合中每个人都喜欢X胜过Y，那么扩大集合就不是决定性的。

最后，我将证明存在矛盾。如果我们向非决定性集合中增加足够

多次数的个人，我们得到作为一个非决定性集合的整个群体。但是因为一致性，整个群体必然是决定性的。这一自相矛盾的结果说明，不可能同时具备四项属性：理性、独立性、一致性和非独裁性。证毕。

一些扩展

对不可能定理最明显的批评是它没有考虑“偏好强度”：我喜欢X胜过Y和你喜欢Y胜过X被认为是一样的，尽管对我来说是否拥有X无所谓，但对你来说是否拥有Y就是生死攸关的事。这是独立条件所造成的结果之一，即群体在两个选项X和Y之间的选择只取决于个人对于X和Y的偏好。这一条件包括两部分：第一，群体选择并不取决于个人对于X或Y和其他选项之间的偏好排序；第二，除偏好排序以外，它不取决于个人对于X和Y的其他任何态度。特别是，不取决于他们的偏好强度或效用。

在博尔达例子的框架下，我们已经为第一部分作了辩护。在那个例子里，在两个选项之间作选择取决于除了这两个选项，在完整菜单上还有哪些其他选项。但是其他选项是任意的。如果我们不清楚是否有驴子，我们要不要把骑驴旅行列入菜单？我们要不要把借助某种尚待研究的技术进行旅行列入菜单？如果要，我们该如何详细说明这些尚待研究的技术？

表面看来，第二部分似乎无足轻重：我们在第二章中已经知道偏好和效用可以相互转换。如果我们用效用的概念来重新阐释不可能定理而不作进一步限制，该定理继续成立，这一点并不奇怪。但如果我能以某种方式限制效用的概念，使得你的效用和我的效用在某种意义上可以衡量且相互比较，也就是说如果我们把偏好强度纳入讨论范围，那么不可能定理就不再成立。比如，规章可以规定，群体选择使总效用最大化的选项。显而易见，这一选项是理性的，满足一致条件、独立条件的第一部分以及非独裁性。群体选择的这一方法被称为功利主义：“最大多数人的最大幸福。”它最早由哲学家杰里米·边沁（1748——1832）提出。我将在讨论分配公平的部分再回到这一方法。

不可能定理并非群体选择这一领域所获得的唯一分配结果。我将简单介绍另外两个结果，它们分别涉及自由主义和操纵。

自由主义意味着我们每个人都应该有受到保护的领域。比如，在你承诺不和我们其他人讨论任何你所读内容的情况下，在旅途中你想读休谟还是康德，完全取决于你自己。让我们把原来的三个选项飞机、轮船和汽车替换为下列六个选项：

飞机且你读休谟

飞机且你读康德

轮船且你读休谟

轮船且你读康德

汽车且你读休谟

汽车且你读康德

自由主义意味着你将完全独立自主地在选项“飞机且你读休谟”（简称“飞休”）和“飞机且你读康德”（简称“飞康”）之间作出选择。更确切地说，它意味着你对这对选项具有决定性，也就是说，在其他相关成对选项具有相似条件的情况下，如果你偏好“飞休”，群体就选择“飞休”；如果你偏好“飞康”，群体就选择“飞康”。作为最低要求，自由主义至少可以给两个人受保护的领域。（注意，即使在独裁制下，也有一个人有受保护领域。）如果至少有两个人各自对于至少一对选项具有决定性，那么该规章满足自由主义条件。这其实是最低要求：在确保讨论有意义的情况下，只有最少数的人被要求具有受保护领域，且每个人所获得的都是最小领域。

令人烦恼的结果是，自由主义几乎与其他一切都不相容：没有规

章能产生满足一致条件和自由主义条件的合理选择。注意，我们只假定合理性，而不是理性，且只要求具备两个弱条件之一。

第二个让人烦恼的结果在本质上更为实际。众所周知，在选举中人们可能会策略性投票。也就是说，即使他们喜欢左派胜过中间派，他们也可能投票给中间派以便将右派排斥在外。这样的操纵是否只和特定的选举过程相关？还是说它到处都存在？试回想，规章规定了成员偏好决定群体选择的方式。现在既然出现操纵的可能，我们需要一个类似的概念。投票机制规定了成员表达出来的偏好决定群体选择的方式；这些表达的偏好可能是真实的，也可能是虚假的。如果对于某个真实偏好的模式来说，在其他人都报告他们真实偏好的情况下，至少存在一个人可以通过报告不同于他本人真实偏好的信息来获得一个更好的选项，这时投票机制便是可操纵的。（同样，如果根据第五章提出的稳定概念，每个人都表达他们真实偏好的做法是不稳定的，那么投票机制就是可操纵的。）

让人不安的结果是，所有的投票机制都可以有效操纵：确切地说，每个非独裁的投票机制都是可操纵的。注意，甚至不需要弱条件：投票过程本身就有缺陷。

这样，所有的集体选择必定要么是独裁的，要么违背某些最基本的要求；在极端情况下必定是不自由的；且易受到操纵。面对这些糟糕的情况我们该如何作出反应？一个自由论者的反应可能是为个人提供尽可能多的选择，只有在不可避免时才集体作出选择。一个独裁论者的反应可能是将权利交给一个具有家长式作风的独裁者，一个柏拉图式的“哲人王”。第三种反应是关注什么是“正确的”而不是什么是“好的”，前者并不受人们观点的影响，而后者却取决于人们的观点。但这些仅是三种可能的反应。和之前一样，你应该作出你自己的反应。

在结束这一部分之前，我注意到集体选择的形式框架也可以被用来探讨个人选择的某些方面。假设你要选择某种职业：建筑师、银行家或牧师。每个职业中有多项品质是你所关心的：收入、灵活性、满意度。你按照对每种属性的需求度来排列这三项可能的职业，例如：

收入	灵活性	满意度
B	C	C
A	A	A
C	B	B

你感觉你的选择应该满足两个要求：第一，你在两种职业间的选择应只取决于这两项的不同排序情况（类似于独立条件）。第二，如果根据所有品质，某项职业排名高于另一项，那么你应该选择该项职业（类似于一致条件）。不可能定理告诉我们，如果你作出理性选择，你将忽略除一项品质外的所有其他品质（类似于独裁性）。同样，这不是个让人满意的结果。

一些进一步的扩展

如果把时间纳入考虑，形式上不会产生重大变化。但是，在解释方面，时间因素的介入可能会产生轮流独裁者。不可能定理告诉我们，唯一能够产生理性选择且满足独立条件和一致条件的规章是独裁制。独裁制的问题在哪里？在于独裁者可以压制所有其他人。但如果独裁者不固定，而是无限轮转，结果又会如何：如果今天你当独裁者，明天换我当，这样一直轮转会怎么样？你想要压制我的时候就会很小，因为你知道我以后也会压制你，风水轮流转。第五章提出的民间定理适用这个例子。在战略选择的框架下，民间定理告诉我们，无限重复将竞争转化为合作；在集体选择的框架下，它告诉我们，无限轮换将压迫性的独裁转化为仁慈的独裁。这样的轮换制的一个例子是欧盟宪法，它规定对会议议程具有实际独裁权的主席按事先约定的六个月任期轮换。注意，在民主制中不可能出现轮换：很多人可能成为独裁者，但只有一个集合能被称为“多数人”。在民主制下，压制少数人总是符合多数人利益的。对乡间运动的禁令就是一个例子。

我现在将回到财富分配的部分。在形式上，我们可以通过把不同的菜单选项阐释为不同的财富分配方式，从而将分配公平的问题用集体选择的框架来表述。但是，作为一种阐释，这将混淆人们的偏好和价值。你的偏好可能是想要实现你自己财富的最大化；而你的价值观则认为财富应该平均分配。集体选择反映人们的偏好；分配公平则期待反映人们的价值观。但是，如果我们真的以这样的方式来阐释分配公平问题，那么不可能定理告诉我们，没有可接受的方法能在不同分配方式之间作出选择：没有理由进行再分配。

不管我们是否把分配公平放在集体选择的框架里进行讨论，两者之间显然存在联系。正如我所提到的，如果我们所使用的效用既可以衡量，又可以进行人际比较，那么不可能定理就不成立。并且，正如我们在之前各章里反复见到的，赞成再分配的观点潜在地或公开地依赖于效用的可衡量性和可比较性：我们应该再分配财富，把你的一部分给我，因为我比你更贫困（罗尔斯的差异原则，见第四章），或者因为我“得到的”比你“失去的”更多（边沁的功利主义）。正如经济学家肯尼斯·宾默尔（生于1940年）所指出的：

如果真的无法做到人际间的效用比较，那么我认为在理性伦理学方面著书立说就毫无意义。正如哈蒙德、海萨尼及其他许多人所坚持认为的，在那种情况下伦理学将成为缺乏具体内容的学科。

也许为取得可衡量、可比较的效用所作的最合乎逻辑的尝试是理想观察者的构想。这归功于约翰·海萨尼，我们在第五章已经提到过他。想象一下，你身处第四章所提到的无知面纱的背后，也就是说你处于“原初状态”。你知道候选菜单上有哪些选项，但你不知道自己的角色。比如，你知道整个群体将以乘飞机、轮船或汽车的方式去旅行，但不知道你将身处你自己、我还是蒙莫朗西的位置。在面纱背后你对选项-角色对具有偏好，也就是说，对于选项和角色的结合具有偏好。这意味着你可以比较“乘飞机旅行且扮演你自己的角色”（简称“飞

你”)和“坐船旅行且扮演我的角色”(简称“船我”),依此类推:你可能喜欢“飞你”胜过“船我”,或者喜欢“船我”胜过“飞你”,或者觉得两者无差异。这些偏好是你的移情偏好。它们和你本人的偏好不同,后者只是就坐飞机、船或汽车旅行作简单比较。

尽管你不知道你将身处的角色,但你知道可能性有多大。那么既然你是理性的(根据第三章的定义),你为角色和基础效用指派概率,来代表你对选项-角色对的移情偏好。比如,你可能指派基数效用如下:

飞你 4

飞我 2

船你 1

船我 0

你指派给“飞你”的效用大于“船你”的效用,我们可以将效用差额解释为你从乘船旅行改为乘飞机旅行所获得的额外效用,其余效用差异依此类推。在本例中,你从乘船旅行改为乘飞机旅行所获得的额外效用(等于3)大于我作类似转变时所获得的额外效用(等于2)。这可能反映了这样的事实,即你晕船,而我不会。此外,正如我们从第三章的讨论中已经知道的,不管你怎样指派基数效用,你的额外效用都大于我的。看起来似乎我们已经可以用某种有意义的方式来比较你我的效用。

但是,我们还做不到这一步。我们刚才进行的人际效用比较实际是你的比较:它源自于你的移情偏好。蒙蒂的比较可能完全不同:基于他的移情偏好,你的额外效用可能少于我的。为克服这一问题,我们必须求助于海萨尼信条,我们在第五章已经遇到过。这一信条声称,具有相同信息和经验的两个人必然以同样方式行事。在面纱背

后，你和我具有相同的信息，且都被剥夺了所有经验。相应地，我们具有相同的移情偏好，因此作出相同的人际比较。最后，我们得以用某种有意义的方式对你我的效用进行比较。我们可以使用这一信息摆脱不可能定理的束缚；我们还可以用它来为财富再分配辩护。

更确切地，我们可以说，总效用将可以通过以下财富再分配方式来增加：把财富从那些具有低边际效用的人（通常被认为是富人）转到那些具有较高边际效用的人（通常被认为是穷人）手里。在这种情况下，财富再分配不会造成总财富的变化。（至于这是否得到任何伦理支持则是另一回事。）但是，我们到目前为止还不能讨论更为有趣的情况，即不同的财富分配方式涉及不同的财富总额。这种情况可能出现在财富分配需要我们参与以及一些分配方式相比另外一些能为我们的参与提供更多激励的时候。为了更好地说明这种情况，我们必须进一步来讨论。

我们必须作出两个进一步的假定。第一，你认为每个角色都以均等概率出现。这意味着，如果有 n 个角色，你指派给其中每一个的概率就是 $1/n$ 。第二个假设被称为接受原则，即当你身处我的角色时，你对于这些选项-角色对的移情偏好和我对于相应选项的个人偏好是完全一致的：比如，当且仅当我喜欢“飞机”胜过“轮船”的时候，你喜欢“飞我”胜过“船我”。

在无知面纱背后，你作出理性选择（根据第三章中的定义）：你选择能使你的期望效用最大化的选项。在计算时，相关的概率是指派给每个角色的概率，相关的效用则是在通常移情偏好下指派给每个选项-角色对的效用。因为第一个假设，这些概率都是 $1/n$ 。因为第二个假设，我们可以用每个人在具备相关角色下的个人偏好时指派给每个选项的效用来代替这些效用。那么期望效用最大化就意味着总（个人）效用乘以 $1/n$ ，这和总效用最大化是一样的。这就是功利主义：财富分配应使总效用最大化。

对这一构想一个直接的批评在于，选择是可观察的（至少在原则上），但偏好不是：你通过问自己在两个选项之间会选择哪一个来决

定你对它们的偏好。即使是在思维实验里，也不清楚你将如何在“乘飞机旅行且身处你自己的角色”和“乘船旅行且身处我的角色”之间作出选择。与此相关，海萨尼信条很难得到证实。为什么不能是这样：不管你身处哪个角色，你喜欢乘飞机旅行胜过乘船（比如，因为航空业创造更多就业机会）；而不管我身处哪个角色，我喜欢乘船旅行胜过乘飞机（比如，因为船产生更少污染）？

我们也可能注意到，即使有理由支持财富再分配，使得财富从具有低边际效用的人转到具有高边际效用的人那里，这本身并不能支持从富人到穷人的财富再分配。如果富人具有更高边际效用（比如，因为极度贪图奢华，或者像瑞顿一样对海洛因上瘾），这将要求从穷人到富人的再分配。

而且，即使这一构想理由充足，它也只能用于研究人们选择什么以及什么是“好的”，而不能用于研究什么是“对的”。某个再分配方案将增加效用这一事实（如果确实存在的话），本身并不能为财富从你那里转到我这里提供任何伦理支持。另一个立场我们在第四章已经遇到过：如果一种分配是自愿行为的结果，而不是出于其他任何理由，那么它就是公正的。

如我们所见，宾默尔是理性观察者构想的支持者。在对此进行仔细审视之后，他总结道：

如果要得到在不同个人间进行效用比较的共同标准，我们没有选择，只有依赖被考察的社会中某种现存的测量意见一致性的方法。海萨尼勇敢地试图论证原初状态所处的环境创造了这样一个标准，但当我仔细审视之后，发现他的说法完全没有说服力。

如果存在某个“社会中现存的测量意见一致性的方法”，那么就不需要作人际比较；如果不存在这样的方法，那么在为人际比较作辩护时，构造理想观察者的做法帮助不大。〔我们顺便提一下，如果宾默

尔在这两点上都对了，那么“伦理学（就是）一门缺乏实质内容的学科”。]

你必须对理想观察者这一争议话题持有自己的观点。如果你感到满意，那么不可能定理就不再成立；而且，也有理由进行再分配。如果你不准备接受这一点，那么要么你得找到更好的证据为人际比较提供支持；要么你就接受不可能定理，忘记再分配。

最后，注意本书中对分配公平的讨论只关心选择理论是否能为再分配提供支持。理论为再分配提供很少支持这一事实并不意味着没有其他支持再分配的论证（尽管事实上大多数严肃的试图支持再分配的尝试都基于选择理论）。此外，本书中的讨论只关心强制再分配：它没有涉及自愿再分配的任何内容。回到我们在第一章中的起点，“选择我自己遭受惨痛损失以避免一个印第安人最轻微的不便，这样做并非违背理性”。

小结

群体选择研究规章的属性。所谓规章，指的是成员偏好在决定群体选择时起作用的方式。

独立条件要求，在个人偏好发生变化但个人对于两个选项的偏好排序不发生改变时，群体在这两个选项间的选择不发生变化。

中性条件要求，如果每个人对选项U和V排序的方式和它们对选项X和Y排序的方式是一样的，且群体从第一对中选择U，那么它也将第二对中选择X。

一致条件要求，如果每个人都喜欢第一个选项胜过第二个，那么群体从两个选项当中单选第一个。

响应条件要求，（1）存在某种偏好模式，使得每个选项都被选中，并且（2）如果在其他人的偏好排序不变的情况下，某个人的排序中第一个选项相对于第二个选项排名上升，那么如果群体本来选择

第一个选项，它就继续选择第一个；如果本来复选两个选项，它现在单选第一个。

中性条件强于独立条件；响应条件强于一致条件。

如果群体总是选择某个特定的人（首领）排名最高的选项，且只选择这些选项，除非其他所有人都将另一些选项排名最高（在这种情况下，群体也将选择另外这些选项），那么该群体所用的规章就是首领制的。

任何产生合理选择，且满足中性条件和响应条件的规章必定是首领制的。

如果群体总是严格选择某个特定个人（独裁者）排名最高的选项，那么该群体所用的规章就是独裁制的。

任何产生理性选择且满足独立条件和一致条件的规章必定是独裁制的。

术语表

字母表法则：菜单选项按照字母表顺序排列，群体选择所有选项中排名最靠前的选项。

一致条件：它要求，如果两个人交换他们的偏好排序，群体选择保持不变。

最佳反应：在给定概率条件下，你对于我的潜在行为的最佳反应就是能使你的期望效用在给定概率下实现最大化的行为。

博尔达法则：每个人对完整菜单上的每个选项进行打分，分数等于他认为菜单上不如该选项的选项数目；这些个人得分将被加总，最后群体将选择具有最高总得分的选项。

基数效用：用于期望效用属性的效用；或者说，只有当变换呈线性时才保持其代表属性不变的效用。

确定性对等物：一个金钱赌局的确定性对等物是一定数额的金钱，如果你可以确定获得这笔钱，你将认为它和赌局无差异。

复合赌局：一个回报也由赌局构成的赌局。

规章：一个群体的规章规定了其成员的偏好在决定群体选择时起作用的方式。

连续条件：它要求，如果你喜欢第一个赌局胜过第二个，且喜欢第二个胜过第三个，那么必定存在第一个赌局和第三个赌局的某种混合方式，使得你认为该混合赌局与第二个赌局无差异。

缩约条件：它要求，如果你从一个菜单中选择某个选项，那么当削减后的菜单依然保留该选项时，你从削减后的菜单中同样选择该选项。

决定性的：对于包含在群体中的某个集合来说，如果对于所有的成对选项，任何时候只要集合中所有人都选择第一个选项（不管群体中其他人的偏好如何），群体就单选第一个，那么该集合就是决定性的。

简化赌局：只有一个（确定）回报的赌局。

独裁的：如果群体总是选择某个特定个人（独裁者）排名最高的选项，那么该群体的规章就是独裁的。

分配正义：决定好的或正确的财富分配方式的原则。比如，将不平等现象最小化的原则，或者，要求财富分配必须出于自发行为的原则。

有效的：对于包含在群体中的某个集合来说，如果对于一对选项，任何时候只要集合里所有人都选择第一个选项而群体中其他人都选择第二个选项，群体就单选第一个选项，那么就称该集合对于这对选项是有效的。

移情偏好：对于选项-角色对的偏好。

扩展条件：它要求，如果你在与所有其他选项作成对比较时都选择了某个选项，那么你就从完整菜单中也将选择该选项（尽管不一定单选）。

期望效用：一个赌局的期望效用可以通过如下方式计算：将每一种回报的效用分别乘以相应的概率，并将所得数字相加。

期望效用属性：如果当且仅当某个赌局具有更高期望效用时，你喜欢该赌局胜过第二个，那么你就对于该赌局的偏好就具备期望效用属性。

期望价值：将一个金钱赌局的每一种回报分别乘以相应的概率，并将所得数字相加，就得到该赌局的期望价值。

可以由偏好序列来解释：如果你的选择可以由某个具备传递性的

偏好关系来解释，那么它就可以由偏好序列来解释。

可以由偏好关系来解释：如果对于某个“至少一样好”关系，你从菜单中选择的正是那些与剩余选项相比至少一样好的选项，那么你的选择就可以由偏好关系解释。

公道：如果某个赌局的期望价值为零，那么该赌局就是公道的。

群体：一个群体是至少包括三人的集合。

海萨尼信条：声称具有相同信息和经验的两个人必然以同样方式行动。

理想观察者的构想：在无知面纱作用下所作的选择，即知道菜单上包括哪些选项以及存在哪些角色，但不知道你自己将处于哪一个角色。

公正条件：它要求，如果你在某个状态下喜欢第一个赌局胜过第二个，那么你在所有状态下都偏好第一个赌局。

独立条件：它要求，群体在两个选项之间的选择不会因为任何个人偏好的改变（只要他对两个选项的排序没有变化）而发生改变。

选项-角色对：选项和角色的结合。

反复非劣势：如果你的行为相比我的任何行为都不占劣势，而我的行为相比你的任何行为也不占劣势，依此类推，不断反复，那么你的行为就是反复非劣势的。

自由主义条件：要求至少有两个人各自对至少一对选项具有决定性。

线性的：如果效用乘以或除以任何正数，或者加上或减去任何数，那么效用就是在作线性变换。

多数原则：如果将某个选项列为首选的人数至少和将其他任何一个选项列为首选的人数一样多，那么群体将选择该选项。

可操纵的：如果对于某个真实偏好模式，在其他人都如实表达偏好的情况下，至少存在一个人可以通过表达不同于他的真实偏好的虚假信息来获取更好的菜单选项，那么该投票机制就是可操纵的。

边际效用：指每一新增单位财富带来的额外效用。

菜单：必须从中进行选择的一系列选项，规定必须至少选择其中的一个选项。

混合赌局：由赌局X和赌局Y所组成的混合赌局，它的回报包括X和Y的所有回报；与X的回报相关的概率等于原始概率乘以X在混合赌局中的权重；用类似算法可以得到Y的回报。

更厌恶风险：如果我愿接受你所接受的任何赌局，但反之则不成立，那么你比我更厌恶风险。

中性条件：它要求，如果每个人对U和V排序的方式与对X和Y排序的方式相同，且群体从第一对选项中选择U，那么它也应该从第二对中选择X。

序数效用：当效用在以任何增加的方式进行变换时，依然保持其代表属性，则称其为序数效用。

成对：如果你的菜单只包括两个选项，且你从中选择了第一个（不一定是单选），那么就称你在成对选择中选了该选项。

帕累托法则：如果群体中所有人都选择某个选项，且没有其他选项是所有人都偏好的，那么群体就选择该选项。

首领制的：如果在某个规章下，群体总是选择某个特定个人（首领）排名最高的那些选项，并且只选择那些选项（除非群体中其他人都将另外的某些选项排名最高，此时群体也将选择这些选项），那么该规章就是首领制的。

收益矩阵：收益矩阵的行对应你的可能反应，列对应我的可能反应。每行每列的条目是结果，格式是你的效用在后，我的效用在后

（如果你选择行的行为，我选择列的行为）。

可信反应：对于我的潜在行为，你的可信反应是你对于相关的一些概率的最佳反应。

潜在行为：你的潜在行为是所有你可能会选择的行为。

偏好序列：具有传递性的偏好关系。

偏好关系：它规定，对于菜单上的任意两个选项，是否第一个至少和第二个一样好，或者第二个至少和第一个一样好（或者两种说法都对）。

偏好：即偏好序列。

接受原则：它声称，你对这些选项-角色对（在其中你扮演我的角色）的移情偏好等于我对于相应选项的个人偏好。

概率：一个结果的概率是在0至1之间的一个数字，表明该结果的可能性。

概率赌局：一系列可能获得的回报，各自带有一定的出现概率。

理性（行为）：如果你的行为是对于我的可信反应的可信反应，同时我的可信反应又是针对你原来的可信反应所作出的，依此类推，那么你的行为就是理性的。

理性（选择）：你的选择（在确定条件下）如果满足显性条件，是理性的。

理性（偏好）：你对于赌局的偏好是理性的，如果这些偏好同时满足替换条件和连续条件。

合理的：如果选择满足缩约条件和扩展条件，它就是合理的。

响应条件：它要求，（1）存在某种偏好模式，使得所有选项被选中；（2）在其他人的排序不变的情况下，如果某个人的排序中一个

选项相对于另一个选项排名上升，那么如果群体最初选择了第一个选项，它将继续选择第一个；如果群体最初同时选了两个选择，此时它将单选第一个。

显性条件：它要求，如果你在第二个选项有效的情况下选择了第一个选项，那么任何时候，如果你选择了第二个选项，且第一个选项有效，你也必须选择第一个。

风险厌恶：在涉及赌局时，如果你喜欢确定条件下该赌局的期望效用胜过赌局本身，那么你就是风险厌恶的。

风险厌恶量度：你在某个财富水平上的风险厌恶量度等于你的效用曲线在该水平上的斜率递减幅度。

风险酬金：赌局的风险酬金等于它的期望价值减去它的确定性对等物。

更具风险：如果第一个公道赌局等于第二个再加上一个或多个公道赌局，那么第一个赌局就比第二个更具风险。总的来说，如果第一个赌局的风险部分（等于一个公道赌局）比第二个赌局更具风险，那么第一个赌局比第二个更具风险。

风险部分：赌局的风险部分等于该赌局的所有回报减去其期望价值。

状态：状态规定了所有与你的选择相关的因素，且你对这些因素并不确定。

状态赌局：一系列可能的回报，各自只有在相关的状态下才可能得到。

取决于状态的主观期望效用：赌局的取决于状态的主观期望效用计算方法如下：将每个状态下所得到的回报的效用分别乘以该状态出现的概率，再把所有数字加总。

取决于状态的主观期望效用属性：如果当且仅当某个赌局有更高

的取决于状态的主观期望效用时，你喜欢该赌局胜过另一个，那么你对于赌局的偏好就具备取决于状态的主观期望效用属性。

强条件：即中性条件和响应条件。

主观期望效用：赌局的主观期望效用计算方法如下：将每个回报的效用分别乘以与之相关的状态出现的主观概率，再把所有数字加总。

主观期望效用属性：如果当且仅当某个赌局具有更高的（取决于状态的）主观期望效用时，你喜欢该赌局胜过另一个，那么你对于赌局的偏好具备（完全）主观期望属性。

替换条件：它要求，如果你喜欢一个赌局胜过另一个，那么当这两个赌局以相同权重分别与第三个赌局组成混合赌局时，你将喜欢前一个混合赌局胜过后一个。

稳定的：如果你的行为是你对于我的行为的最佳反应，且我的行为也是我对于你的行为的最佳反应，那么由你我各自一个行为所组成的这一对行为就是共同稳定的。

具备传递性的：对于一个“至少一样好”关系来说，如果在X至少和Y一样好，且Y至少和Z一样好的情况下，X至少和Z一样好，那么就称该关系具备传递性。

一致条件：它要求，如果每个人都喜欢第一个选项胜过第二个，那么群体将从这对选项中单选第一个。

非劣势的：如果无论我选择什么行为（或行为组合），没有其他行为能给你更高的（期望）效用，那么你的行为就是非劣势的。

效用：效用是指派给选项的一些数字，其指派方式要求仅在第一个选项比第二个更好的情况下，第一个选项具有更高的效用。

效用最大化：如果对于某些效用指派方式，你所选择的选项恰好就是那些至少和任何剩余选项一样好的选项，那么你的选择就是效用

最大化的。

效用指派方案：财富的效用指派方案为每一财富水平指派相应的效用。

无知面纱：无知面纱代表假装不知道某些已经被决定的事实，特别是，你所在的位置或角色。

不确定性面纱：不确定性面纱代表对某些尚未发生的事件确实一无所知，比如你的财富将会是多少。

投票机制：一个群体的投票机制规定了其成员各自所表达的偏好（不一定是真实偏好）在决定群体选择时所起的作用。

弱条件：即独立条件和一致条件。

索引

A

A Beautiful Mind 《美丽心灵》

Allais阿莱

Allingham阿林厄姆

alphabetical rule字母表法则

Animal example动物的例子

anonymity condition匿名条件

Anscombe安斯科姆

Archimedes阿基米德

Aristotle亚里士多德

Arrow阿罗

Auction example拍卖的例子

Aumann奥曼

B

Bentham边沁

Bernheim伯恩汉姆

Bernoulli伯努利

best response最佳反应

Binmore宾默尔

Bird example鸟的例子

Bohr波尔

Borda example 博尔达例子

Borda rule博尔达法则

Buridan布里丹

C

cardinal utility基数效用

certainty equivalent确定性对等物

compound gamble复合赌局

constitution规章

continuity condition连续条件

contraction condition缩约条件

D

de Borda德·博尔达

de Condorcet德·孔多塞

decisive (set) 决定性的 (集合)

degenerate gamble简化赌局

dictatorial (constitution) 独裁性的 (规章) 98 , 112 , 114

distributive justice 分配正义

E

Einstein 爱因斯坦viii ,

Elster 埃尔斯特

empathetic preferences 移情偏好

expansion condition 扩展条件

expected utility 期望效用

expected utility property 期望效用属性

expected value 期望价值

explanation by a preference ordering 由偏好序列作出的解释

explanation by a preference relation 由偏好关系作出的解释

F

Fish example 鱼的例子

Fishburn 菲什伯恩

Flower example 花的例子

Fruit example 水果的例子

Fudenberg 福登伯格

G

group 群体

H

Hargreaves Heap 哈格里夫斯·希普

Harsanyi 海萨尼

Harsanyi doctrine 海萨尼信条

Hodge 霍奇

Hors d'oeuvres example 开胃菜的例子

Hume 休谟

I

ideal observer construction 理想观察者的构想

impartiality condition 公平条件

independence condition 独立条件

Insect example 昆虫的例子

item-role pairs 选项-角色对

iteratively undominated (action) 反复非劣势 (行为)

K

Kreps 克莱普斯

L

liberalism condition 自由主义条件

linear (transform) 线性 (转换)

M

Majority example 多数人的例子

majority rule 多数法则

manipulable (voting scheme) 可操纵的 (投票机制)

marginal utility 边际效用

Matching example 配对的例子

Meat example 肉的例子

Meeting example 见面的例子

menu 菜单

mixture 混合

more risk averse (person) 更加厌恶风险 (的人)

Morgenstern 摩根斯坦

NNash 纳什

neutrality condition 中性条件

Nozick 诺齐克

Nuts example 坚果的例子

O

ordinal utility 序数效用

Osborne 奥斯本

P

pairwise (choice) 成对 (选择)

Pareto 帕累托

Pareto rule 帕累托法则

Pareto example 帕累托例子

Patriarch example 首领制的例子

patriarchal (constitution) 首领制 (规章)

payoff matrix 收益矩阵

Pearce 皮尔斯

plausible responses 可信反应

potential actions 潜在反应

Pratt 普拉特

preference ordering 偏好序列

preference relation 偏好关系

preferences 偏好

principle of acceptance 接受原则

probability 概率

probability gamble 概率赌局

R

rational (action) 理性 (行为)

rational (choice) 理性 (选择)

rational (preferences) 理性 (偏好)

Rawls 罗尔斯

reasonable (choice) 合理的 (选择)

responsiveness condition 响应条件

revelation condition 显性条件

risk averse (person) 厌恶风险 (的人)

risk aversion measure 风险厌恶量度

riskier (gamble) 更具风险 (的赌局)

risky part (of gamble) (赌局的) 风险部分

risk premium 风险酬金

Robbins 罗宾斯

Roemer 罗默

Rubinstein 鲁宾斯坦

S

Samuelson 萨缪尔森

Savage 萨维奇

Sen 森

Soup example 汤的例子

St Petersburg example 圣彼得堡例子

state 状态

state gamble 状态赌局

state-dependent subjective expected utility 取决于状态的主观期望效用

state-dependent subjective expected utility property 取决于状态的主观期望效用属性

strong conditions 强条件

subjective expected utility 主观期望效用

subjective expected utility property 主观期望效用属性

substitution condition 替换条件

sustainable (actions) 稳定 (行为)

Sazumura 铃村兴太郎

T

Tirole 梯若尔

Trainspotting 《猜火车》

transitive (relation) 具有传递性的 (关系)

Tree example 树的例子

U

unanimity condition 一致条件

undominated (action) 非劣势 (行为)

utility 效用

utility maximizing (choice) 效用最大化的 (选择)

utility schedule 效用指派方案

V

Vegetables example 蔬菜的例子

veil of ignorance 无知面纱

veil of uncertainty 不确定性面纱

von Neumann 冯·诺依曼

voting scheme 投票机制

W

weak conditions 弱条件

A Very Short Introduction

牛津 通 识 读 本

性存在 Sexuality

[英国] 韦罗妮克·英捷 / 著
刘露 / 译

译林出版社

性存在

【英国】韦罗妮克·莫捷 著

译林出版社

版权信息

Copyright © Véronique Mottier

Sexuality was originally published in English in 2008.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2015 by Yilin Press, Ltd.

著作权合同登记号 图字：10—2011—716号

书 名 性存在

作 者 【英国】韦罗妮克·莫捷

译 者 刘 露

责任编辑 於 梅

出版发行 译林出版社

ISBN 9787544754088

关注我们的微博：[@译林出版社](#)

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：[@你好小巴鱼](#)

目录

[致谢](#)

[序言](#)

[引言](#)

[第一章 性存在之前](#)

[第二章 性存在概念的产生](#)

[第三章 贞女抑或荡妇？女权主义的性存在批评](#)

[第四章 卧室里的国家](#)

[第五章 性的未来](#)

[返回总目录](#)

致谢

1999年至2008年期间，我曾在剑桥大学社会与政治科学系和性别研究中心开设了“性存在与社会排斥”、“性存在与亲密关系的活力”和“性别、性存在与国家”系列讲座，本书中的部分内容最初就是在这一系列讲座的过程中积累起来的。非常感谢学生和其他听众，他们对讲座进行了深入提问并提供了反馈。我之前的一些研究也为这本书奠定了基础，这些研究得到了瑞士国家科学基金会（基金号为61-66003.01和3346-61710.00）的资助。我还要感谢剑桥大学耶稣学院和洛桑大学人类学与社会学研究所提供的制度性支持。

以下人士均对本书提出过有益的评论和建议，在此一一表示感谢：马克斯·伯格曼、露西·布兰德、泰瑞尔·卡弗、克莱尔·钱布斯、贾姬·克拉克森、约翰·康沃尔、克里斯汀·德尔菲、丽贝卡·弗莱明、彼得·加恩希、娜塔莉亚·格罗泰提、安东尼·吉登斯、西蒙·戈德希尔、吉奥夫·哈克特、蒂姆·詹金斯、盖瑞·科恩斯、邓肯·凯利、费丽帕·莱文、茱莉亚·米切尔、海伦·莫拉尔斯、马丁·莫莱特、伊尔加·莫捷、亚尼斯·帕帕丹尼尔、帕特里西亚·鲁、鲁伯特·卢梭、詹妮特·索斯凯斯、伯纳德·伍塔、汉斯·维金卡兹。我还要感谢牛津大学出版社的詹姆斯·汤普森、安德莉亚·基根和玛莎·菲利翁，他们的建议和支持促成了本研究。同样感谢奥拉夫·亨里克森—贝尔和阿莱森·西尔弗伍德对本书进行审稿。当然，在这样一个充满争论的领域，以上人士的观点未必都能在本书中有所体现。最后，非常感谢我的丈夫詹姆斯·克拉克森，他为我提供的学术和其他方面的帮助不胜枚举。

序言

李银河

这是一部全面论述西方性存在状况及其历史演变的学术专著。它用丰富的史料为我们展现了一幅西方社会中性存在状况的演变的瑰丽画卷，使得我们仿佛身临其境般看到了西方性文化的变迁，其中有许多振聋发聩的细节，颠覆了人们对许多问题的惯常看法与惯性思维。例如：在古希腊，人们对男性“性侵入”的看法和对成年男性公民与少年、女人以及奴隶的性关系的看法；肇始于19世纪的优生学思潮以及大规模的对低智人群施行绝育手术的做法；萨特、波伏娃、福柯等人联署的对成年人和未成年人之间自愿的性关系合法化的呼吁；酷儿群体、理论以及潮流的形成等等。这其中的许多事情都是我们以前闻所未闻的，甚至会觉得匪夷所思的。这些史实都被作者在这部研究专著中娓娓道来，令人在震惊之余，不得不深思西方性存在历史变迁背后的逻辑和动因。

现代西方在性领域发生了三大转变：第一是性的世俗化，性与宗教价值观相分离。第二是性的自由化，人们对计划生育、人工流产、离婚、婚前性行为、同居和同性恋有了更高的接受程度。第三是人际关系模式的改变导致了家庭的危机。从20世纪60年代中期开始，结婚率从瑞典和丹麦开始下降，波及英国，70年代传到美国和西德，再后来是法国，同居率和离婚率上升。三分之一的婚姻以离婚告终。世界进入艾滋病时代以来，性领域又出现了第四个趋势，那就是性欲望的丧失。丧失欲望被称为20世纪90年代的疾病。调查表明，在过去的20年间，性欲望丧失的现象越来越普遍，以美国为例，这一趋势影响到35%的美国女性和16%的美国男性。可以说，性规范的发展趋势总的看来是越来越多元，性道德的约束也越来越宽松。

在我看来，本书最为激动人心的是展示了西方社会中性发展的多元论趋势。性的多元论日益被西方和全世界的人们所理解和接受。性的多元论主张按性欲自身的感觉来表达，拒绝任何单一的固定的表达方式。它的核心原则认为，差异是健康的和自然的，而不是病态的、邪恶的或者是政治上不正确的。

传统的性学大都以一元论为基调，以异性恋的阴茎阴道交为自然的性行为，而将所有其他的性行为都视为不成熟的、辅助的，或者是“真正的性行为”的替代行为。婚前的爱抚和手淫的重要性仅仅在于它们是辅助异性性交这一目的的手段。马斯特斯和约翰逊虽然承认女性通过手淫更容易获得快感，但仍然认为它是在异性恋接触受到限制或无法实现时的替代活动，只不过是“退而求其次”的行为。这种性的一元论的理论背景仍没有脱离基督教性文化的以生殖为性的唯一合法功能的窠臼。大多数性学家全都把异性恋插入式性交放在首位。他们往往认为，只有这一性行为模式具有生理学的基础，性最终的功能是生殖功能。

与此相反，性的多元论表达了人对性活动的丰富多彩的需求，它不断地拒绝被分类定型，不断地脱离所有的特殊认知和固定事实。反对对性活动的分类定型是一个自由对禁制的反叛，它反对将性行为正规化和日常生活化，分类加以控制或者禁制。性的多元论的理论基础来自性欲的多元和性快乐的多元，来自性实践的无限可塑性。性的多元论告诉我们，人类的性欲是多样的，而不是单一的，许多不同的生活方式都可以是好的，每一个人和所有的人的生活方式都可以是好的。性的多元论的中心思想是对不同的生活方式、对不同的做人方式以及对每个人追求自我目标的尊重，是对各种价值观的兼收并蓄的宽容态度。经过几千年的社会和文化变迁，性的多元文化已经被越来越多的西方人所接受。通过这本书的阅读，希望它也能逐步为中国人接受，它将为我们带来一个自由、民主和健康的多元文化的新时代。

2015年5月7日

引言

引言现代世界中，性无处不在。我们周围各种声音此起彼伏：性爱专栏、社会名流、知心大姐、谈话秀节目、电视布道家、心理治疗师、各种男性和女性杂志以及自助类的书籍，都纷纷告诉我们应当怎样履行性这一亲密关系。还有人利用与性有关的意象，向我们推销日常生活中的各种商品，如汽车和衣服，或者推销性本身；同时，只需鼠标轻轻一点，就可以从互联网上找到各种性工具、色情制品和潜在的性伴侣——无论是真实的还是虚拟的。现代世界中，到处都有人给自己贴上身份标签：男同性恋者、女同性恋者、异性恋者、双性恋者、双性恋好奇者¹、裸露癖者、性服从者、女性施虐狂者、摇摆者（交换性伴侣的人）、转向者（从同性恋变为异性恋或由异性恋变为同性恋的人）、交易者（和异性恋男人发生性关系的同性恋男人）、童贞再生者（实际上已经失去了童贞但又发誓在婚前戒绝一切性行为的人）、恋残障癖者（受到截肢者性吸引的人）、嗜兽装癖者（也叫嗜毛皮癖者，指那些喜欢穿兽皮衣服并从中获得性快感的人）或喂养癖者（过度喂养自己肥胖的性伴侣的人）。这里有一个很关键的问题，即我们想利用这些分类来弄清我们自己是谁：我们对自己的定位，部分是通过我们对自己性存在²特点的定义来实现的。我们又是怎样认识到性对我们的身份的重要性的？我们在本书中将会看到，将“性存在”理解为人们体验自己的身体、快乐和欲望的方式，并将其和性身份联系起来，这是近代以来才有的现象，在18世纪和19世纪的欧洲才开始出现。这并不是说人们在近代之前就没有性方面的活动，而是说过去人们理解自己性经验的方式和现代社会理解性的方式截然不同。

性是一个文化客体。男人和女人之间的不同，不能单单被认为是

生物因素上的区别，而是要更多地借助“性别”的概念来理解，而性别这一概念又蕴含了各种不同的社会赋予男性气质和女性气质的社会含义。同样，性也不是一种纯自然的、生物的、无差别的经验。不同的文化背景和不同的时代对于性经验的理解千差万别。性的概念由社会和政治力量所塑造，又与围绕阶级、种族，特别是性别的权力关系紧密相连。实际上，本书就是要阐明：性、性别和性存在是密不可分的。对于性存在的文化理解，是基于不同时期男性气质和女性气质的标准范式，即男人和女人“得体”的行为方式而形成的。

在这一基础之上，本书将探寻现代社会性存在问题的社会和政治意义，以及围绕性问题的种种斗争。本书主要的研究范围是西方，当然也不仅限于西方。研究的主要着眼点，不是人们具体的性行为，而是将性存在作为一个社会和政治问题。第一章分析了历史上的人们对于性的看法，集中阐述了古代社会和基督教对于性的观点。第二章分析了近现代社会关于性存在模型的理论、论争和争议。第三章、第四章和第五章围绕性存在是社会和政治斗争的舞台这一主题进行了进一步的阐述，其主要着眼点是“自下而上”的女权主义性批评的挑战（第三章）、“自上而下”的国家对于性的调节规范（第四章），以及同性恋政治、宗教激进运动和性的未来（第五章）。

第一章 性存在之前

雄狮不会爱慕自己的同性，因为它们不懂哲学。

假托琉善³之名者，约公元4世纪。

柏拉图的《会饮篇》中提到，阿里斯托芬讲述过一个关于人类起源的寓言故事。据他说来，人类的祖先是一种圆球形的生物体，生殖器长在体表；个个四手四足，双脸相对。他们有三种不同的性别：一种人有两个男性生殖器；另一种人有两个女性生殖器；第三种人则是雌雄同体人，拥有男性生殖器和女性生殖器各一个。随着时间的推移，这种生物变得傲慢自大，目空一切。为了惩罚他们，宙斯将他们一分为二，割成两半。虽如此，他们却宁愿绝食自戕，也不愿放弃自己的另一半，因为“他们做任何事情都不愿意分开”。宙斯动了恻隐之心，又想出一个新的办法，即转动他们的生殖器官，使他们可以彼此产生性关系。因此，今天的我们都只是半个人，无论男女，每个人都在寻找自己的另一半。从雌雄同体的个体中分离出来的男人，在找他另一半的那个女人；而从女性双体人中分离出来的女人，则是“对男人没有兴趣却依恋女性”的人；从男性双体人中分离出来的男人，则更愿意追求男性，从小就“喜欢与男性同榻而眠、相互拥抱……因为在他们身上男性的本质最为明显，并且……他们能从和自己同性的共处中获得享受”。

阿里斯托芬的这番演说词后来演变为一个关于性别起源的神话故事。但这个神话背后的寓意何在？表面看来，它似乎在说，一些人只会对同性有兴趣。然而，很多古典主义者却不以为然，他们指出，阿里斯托芬这位喜剧诗人总是有着最为离经叛道、戏谑讽刺以至于荒诞可笑的想法，比如鸟类开议会、妇女参政等等，因而柏拉图选择让他

来讲述这个故事并不是偶然的。有一点我们可以肯定，对绝大多数古希腊和古罗马时代的人来说，以发生性关系的对象来对人进行分类，这一想法匪夷所思。古代并不是性自由主义的时代。当时的性道德处于道义与法律规范的严格约束之下。但是，对于道德的注重仅限于性行为，而非性欲的对象。古代人并不以生理上的性身份来理解他们自己，但维护社会性别身份对他们来说却至关重要，这一点我们后面将会讨论到。这就与现代社会的人理解性别的方式有着很大的区别，现代人理解和判定自己性别的中心依据是诸如异性恋和同性恋这样的概念。正是基于这一区别，米歇尔·福柯、保罗·贝内、戴维·哈波林或约翰·温克勒等历史学家都将古代世界定位为“性存在之前的世界”。这一时期，性的概念以及它所蕴含的文化意义都与今天的有着本质的不同。

古代世界的性文化也绝不单一，在不同的地域和不同的历史时期都存在着很大的区别，这本简介性质的图书限于篇幅，很难详述。因此，在本章中，我们主要讨论古希腊和古罗马的情况。仔细分析古希腊人和古罗马人看待性的方式，会给我们提供有益的背景知识，也可以为现今世界中有关性的关键问题提供比照。

古希腊的性文化与其政治和历史背景密切相关。希腊社会的中坚力量是一小部分男性精英公民。女性公民和儿童在社会中处于从属地位，没有任何政治权利；而外来移民和奴隶则连公民身份也不具备。更准确地说，女性公民的地位类似于未成年人，时刻处于男性亲属的法律监护之下。当时的性文化正反映了男性公民的社会权力，其核心是男性的享乐。古希腊人对性的理解是阳具中心主义的，性的唯一定义就是阴茎的侵入。人们认为除此之外的亲吻、爱抚和其他形式的身体接触是示爱的表现，但它们并不属于性行为。因此，在古希腊人的概念中，性不是一种相互的关系，不是一种对于亲密情感的共同表达，而是一种单方面的行为——对他人的侵入。性伴侣的身体愉悦或者说配合，则被普遍认为是无关紧要的。男性被鼓励利用阴茎进行侵

入式的性交，以获得征服感，控制处于受支配地位的性伴侣。这样的性关系体现了社会政治中的权力关系，因为男性在战场、政治和性的方面，都拥有其作为公民的社会地位。

这一时期的性文化与人们对于性和性别的看法密不可分。当时的医学认为人体是弱不禁风的，由一团极不稳定的液体所组成，极易因为年龄、饮食和生活方式而失衡。人们认为人的衰老和最后的死亡是因人体变冷和液体蒸发所致。因此，控制饮食，以及其他控制体内液体健康平衡的方法，成为了当时的流行文化。公元2世纪的古罗马名医伽林在其撰写的医学论文中，认为性别是一种流动的状态。受他的影响，人们将男性视作热烈、强壮的一方，而女性则是被动、虚弱、潮湿和阴冷的一方。她们由于月经等生理现象，流失了身体热量和生命能量，又通过性交夺取男性的热量和能量。因此，人们将性行为本身定义为和身体获得热量有关的一个过程。在审美上，希腊人则更倾向于欣赏阴茎小巧的男性，认为他们具有一项优势，即在战争时面临相对较小的风险。

正如历史学家托马斯·拉克尔所指出的那样，古典的性别模型中蕴含了一种“单一性别模型”：人们的性别是流动不定的，因此男性如果体内热量流失，就有女性化的危险；而女性如果身体热量增加，则会变得具有男性特征。这样的思维模式给人们带来了一种心理感受：性别不是一个稳定的、生物学的特征，而是一种受到潜在威胁的身份。男性如果与寒冷的女性身体过度性交，由于射精导致体内的液体减少，体内的生命热量流失，就有女性化的危险。因此，那时的人们认为虽然性对于维系健康是必要的，但过滥的性交则对男性有危害。相反，女性阴冷潮湿的身体则需要男性的热量来弥补自身不足的生命力。更加重要的是，女性需要液体的种子来维持她们子宫的稳定性（希波克拉底⁴学派认为子宫处在漂移不定的状态中），让子宫不至于因为寻找液体而在女性的体内四处移动，导致女性窒息。

部分古希腊和古罗马人认为女性天生性欲过于旺盛，这一观点也

体现了上述的医学观念。有关提瑞西阿斯的寓言便反映了这一观点，这个寓言最著名的版本见于奥维德的《变形记》。奥维德讲述了一个名叫提瑞西阿斯的男人的故事，提瑞西阿斯曾被诸神变成女人长达七年。在作为男人和女人分别体验了性关系之后，他被要求前去裁决宙斯和他的妻子赫拉之间的争辩：男人和女人谁的性快感更强？当他宣布答案是女人时，赫拉出于报复弄瞎了他的眼睛，因为他道破了这一女性的秘密。

当时人们认为女性是比男性低级的生物，认为女性不具有男性那样的对于性欲的自控力。因此，女性的性存在被认为是危险的，因为她们对于性的饥渴会榨干男性，更坏的结果是将他们变为女人。在当时的社会中，女性的社会地位和公民地位都极端低下，因此男性渴望通过建立和维护性别分界来稳固自己的男性气质。男性的性别身份是脆弱的，男性气质不是建立在男性身体的基础上（因为人们认为男性的身体是不稳定的，有随时滑向女性气质的危险），而是通过日常生活中体现男性气质的侵略行为来实现，其中也包括性行为。为了维护男性气质不被侵犯，男性在性关系中的表现是最关键的，他的性欲望则不那么重要。性能力低下常常被认为是男性气质的耻辱丧失，也常常被小说和戏剧拿来作为笑料。古典文学中反映男性性悲剧的最著名的篇章中，就有这样一段：在古罗马彼得罗纽斯的小说《萨蒂利孔》中，主人公恩科比乌斯想要与美丽的喀耳刻发生性关系，喀耳刻却告诉他，除非他肯为了自己放弃他16岁的男友吉托才可以，这时灾难降临了：

我三次抽出这慑人的武器，

三次它却都比菜叶还要绵软，

在这道可怕的沟壑面前，我退缩不前，失去了男性的意志，

再也不奢望我曾经所想。

医书作者普里斯蒂安曾提到，人们认为色情的意象可以作为治疗阳刚之气不足的良方：“让病人周围环绕着美丽的年轻男女；同时让他看书，这些书要能激发他的性欲，书中要有微妙的爱情故事。”不然，跳舞的女郎或各种刺激性欲的物体也可以起到作用，老普林尼⁵在他的《自然史》一书里就推荐了一份这样的刺激物的冗长清单。古代世界有关性的意象则更为普遍，几乎无处不在，尤其是阴茎的符号，它象征着用来驱除邪恶的男性力量。

考古学上的证据表明，当时的壁画、墙绘、涂鸦和建筑上，常有勃起的阴茎和其他象征性与繁殖力的符号，这些符号作为装饰常出现在富有家庭的花园和住宅中，或出现在日用物品如风铃和陶器上。假阴茎和其他的性工具在古书中也常有提及，在陶器上也有所呈现。有关性的教学手册也十分流行，还有一些书给予了人们更为宽泛的指导。古罗马诗人奥维德的《爱的艺术》三卷本都是给准备恋爱的人的建议，后来他写的《爱的医疗》是给因恋爱而心碎的人的一些小忠告。

当时的人们通常认为，男性气质的表达侧重点在于在公开演说和生活的其他各方面体现出进攻性和主导性，这其中也包括了性行为。在性行为中男性气质等同于积极的、进攻性的性角色。至于性欲望是正常还是反常，则要根据它违反人们通常所接受的性别角色的程度来判定。在古典性文化中，鸡奸或手淫之类的性行为并不会给人们带来道德上的不安。与性规范相关的问题主要集中于阴茎的侵入。这种侵入行为象征着男性的身份，也象征着社会地位，但被侵入的对象是女性还是未成年男子，则无关紧要，重要的是谁是这一侵入动作的实施者。侵入者被认为处在主动地位，而被侵入者则被认为处在被动地位。一个生来是自由民的男子，如果渴望被侵入，则是有悖常理、自贬身份的，因为这样的欲望会让他的社会地位沦为类似女性或奴隶的角色。“合适的”被侵入对象是女人、未成年男子、外邦人和奴隶，这些人都不具有和雅典的男性公民同样的政治和公民权利。当时，社会

地位就是根据这样的主动/被动角色来确定的，而不是异性恋/同性恋这样的分类，后一范畴到很久以后才出现。



图1 庞贝古城出土的带翅膀的阴茎饰品，可能是家庭装饰所用，公元1世纪。

因此，规范性行为的准绳，也是构筑于公民的政治身份之上的。正如古典学者戴维·哈波林所说：“公民身份对于雅典自由民来说，不仅是一个政治和社会概念，而且是一个性和性别化的概念。”古代社会推崇一种“崇尚侵入和主宰的民族精神”，将性秩序和政治与社会秩序混同起来。因此当时的社会并没有在公共政治领域和私人性行为之间划清界限。人们常常以不当的性行为作为武器来攻击自己的政敌。这种公开话语中的性侵犯很常见，而且毫无掩饰，有时还可能带来严重后果，包括导致被攻击的人丧失公民身份。性行为的等级中，最贬低身份的行为就是被控有为女性口交的行为，紧随其后的是为男性口交的行为，因为不论是男性还是女性，嘴部被阴茎侵入都是丧失身份的（因此，这一行为最好是由卖淫者或奴隶来完成）。莱斯博斯岛上的人因为其堕落不堪的性行为而声名狼藉，因此古希腊人所使用的动词“口交”含有“像莱斯博斯人⁶那样行为”的意思，更具体的就是指“吮吸阴茎”。该词并不强调施行口交者的性别，只有接受口交的人的性别是确定的。

男性之间的恋情则广为当时的社会所接受，极其普遍，并广泛见诸当时的文学、艺术和哲学作品。不过，对于男性之间的性行为，人们的看法却不尽相同，对于到底是爱慕年轻男子还是爱慕女人更为高尚的争议无处不在。一些人认为爱慕男性比爱慕女性更为高尚，因为去爱一个和自己平等的生物，比去爱一个低等生物要好。《欲望》是一本古希腊的谈话录集，作者已不可考，其中有一段关于爱慕男性和爱慕女性各自有其优点的话，是这样说的：

婚姻是繁衍后代的需求所催生的药方，但哲学家的心必须仅由男性之爱来主宰。

该文还继续论证说，与女性发生性关系是为了满足繁衍后代的需求，但一旦这种基本需求被满足，并且社会向一个更高级的阶段发展，男性就自然会想追求文化上更为高级的享乐形态，因为这种享乐

已经更多地脱离了自然形态：

与女子性交比与未成年男子性交有着更为悠久的历史，但这并不意味着我们可以轻视后一种关系。我们要牢记，原初的行为仅仅是出于需求的驱使，而那些因为进步而产生的需求，则更为高级，更值得我们尊敬。

古希腊诗歌中还提倡，最优秀的军队需由男性的同性恋人所组成，因为他们为了保护自己的恋人，并在他们面前有所表现，会尽最大的力量杀敌，表现得奋不顾身——柏拉图在《会饮篇》中也提出过这一观点。但和其他一些人一样，柏拉图本人曾表达过对男性之间性关系的厌恶。他主要批评了那些在这一性关系中处于被动顺从地位并从中获得享受的男性。他认为这些男性是软弱而女性化的，只是存在于男人身体里的女人。这些女性化的、顺从的男性违反了性别角色的常规模式，将自己的身体奉献给其他男人侵入，等于是自愿地接受了处于社会底层的女性的地位，这些人被认为有悖于自然之道，和那些扮演男性角色的女人（被称作女奸者）一样，对社会秩序是一个极大的威胁。

侵入者的角色对于男性的社会和政治地位有着举足轻重的意义。基于这一点，成年男性之间的性关系会令人们感到非常不安，因为其中的一个人必须要扮演屈从者的角色。而与未成年男子发生关系则可以部分避免这一问题，因为男子必须要到成年才具有公民身份。古典文化中的人们认为，年轻男子脸颊上和大腿上长出毛发会使人产生性厌恶。未成年男性从青春期的开始到成熟的少年时期，是具有性诱惑力的，但一旦长出了胡子和阴毛，这种诱惑力就消失了。雅典人认为成年男性和少年男子之间的情爱是自然而高尚的，只要他们遵守性交的规范。

这种成年男性对少年男子的性渴求，被称作希腊式恋爱。人们往

往将此看成是成年男子（“情人”）向年轻的、处于被动地位的“男孩”（“被爱者”）——一般最小12岁，最大17岁至20岁——提供理论和肉欲上的指导的关系，这与现代人看待师生间性关系的态度截然不同（不过，职业的教师和培训者——其中很多人原先是奴隶——是不得勾引他们的学生的，奴隶也不得引诱年轻的自由民）。希腊式恋爱关系常被视为年轻男子所受的一项常规教育，并成为了一种制度化的关系，即成年引导者将哲学命题和常识教授给未成年男子，为他作好成为公民的准备。

虽然希腊式恋爱关系被社会广为接受，但身为自由民的未成年男子是未来的公民，这就意味着这种关系要受到一定程度的道德约束。因此，在这一关系中注重性交规范是很重要的。特别是对于未成年男子而言，他们在希腊式恋爱关系中不应当体验性欲望。如果他们愿意为年长的男性献出肉体，应当是出于“友爱”——对于追求者的友谊、尊重和爱。因此人们认为，男孩应该在被对方追求了相当长的时间、让对方付出相当昂贵的代价之后，再委身对方，才显得得体。男孩如果从交欢中获得愉悦，则会被指责为“女性化”和不知羞耻，“不是男人当有的行为”（因为人们认为只有女人才对性愉悦有着贪婪的胃口）。

有关女性之间性关系的史料则寥寥无几，研究古代性史的历史学家哈波林、福柯等人的研究也几乎全部集中于男性之间的性关系。公元前7世纪出生在莱斯博斯岛的诗人萨福是一个罕见的例子。她的诗歌描述了女性之间的强烈情感，虽然这些诗歌留存至今的很少。古代男性则会以否定、蔑视或者窥阴的态度来描述女性之间的性关系。他们习惯于认为与其他女性发生性关系的女人拥有硕大的阴蒂，正如男人的阴茎一样；或者想象她们在假阴茎的帮助下，获取了男性的侵入角色。

虽然男性之间的性关系一直是古典性文化中最能引发热议的一方面，但这只是当时男性众多的性选择之一，他们的其他选择还包括性

交易和婚姻。当时的人们认为只要是公民，无论男女，都应当有合法的婚姻以及婚内性行为，这也是他们对于社会的基本职责。体面的女性在婚姻之外不应该再有其他的性关系，她们的性行为仅限于婚姻之内。通奸被定义为有已婚女性参与的性行为（而另一通奸者的婚姻状况则无关紧要）。通奸是典型的古代性犯罪，也是很多古代文学作品津津乐道的主题。在古代世界，大部分不正当的性关系都会得到不成文的默许，但通奸却会遭到公众谴责和社会唾弃，引发复杂的法律后果。人们认为，勾引一个雅典女自由民，比强奸更为罪大恶极，因为秘密的通奸会让男人无法确定自己孩子的血统，不像遭受强奸后的女子生下的孩子，在确认身份后会被直接杀死。因此，人们认为强奸不是对被强奸的女子本人所犯下的罪恶，而是对该女子的丈夫、父亲或男性监护人所犯下的罪恶，也是对公共秩序的威胁，因为受伤害的男性一方很可能会采取复仇行动（无论男女双方是否你情我愿，只要当场发现，这些男人都可以合法地将犯奸者处死）。罗马的奥古斯都皇帝在公元前17年颁行了关于通奸的《尤利乌斯法》⁷，这项法律对通奸进行了重新定义，以法律的形式明确了通奸已经不仅是家庭事务，而且是一种应当遭到流放或被处以死刑的罪过，与整个社会利益攸关。事实上，该法律规定，如果女子的丈夫和父亲没有在一定时间内及时处死罪犯，任何有责任心的公民都可以代他们执行。

花钱找舞女、“夜娼”和其他形式的卖淫者，虽然也被认为是可悲的行为不检点，但无论如何，却比与女自由民发生非法的性关系要体面得多，风险也要小得多。古代世界中，性交易无处不在，唾手可得。在很多古希腊和古罗马的城市中，卖淫者需要缴纳赋税，对当地经济的贡献很大。性交易的顾客无一例外是男性，而卖淫者却不但可以是女性，也可以是青少年男子（他们常常之前是奴隶或其他非公民）。性交易似乎是以公开的方式进行，地点不仅局限于妓院，也包括公园、墓地等公共场所，而考古遗迹中亦发现过卖淫者的草鞋鞋底上“跟我来”的字样在地上留下的痕迹，说明这也是他们拉客的一种方式。男性可以通过购买的方式，拥有自己专门的性奴，或者与朋友们

共享。对于富有的男人来说，召唤更为精致高雅的高级妓女，是格外的享受，也是被社会所接受的。用公元前4世纪的著名希腊政治家狄摩西尼⁸的话说：“高级妓女为我们提供享受，侍妾满足我们身体的日常所需，妻子则负责为我们诞育合法的后代，并忠实地保卫我们的家庭。”成功的高级妓女从前常常是奴隶或外来移民，她们所拥有的自主权要比公民家庭出身的女性大得多，其中的一些人甚至财力雄厚，地位显赫。

成年男子居于主导地位，能够随意进犯处于屈从地位的女性或少年男子，这对于古代雅典的政治秩序至关重要。古代雅典民主制度的奠基者梭伦通过建立公共妓院，控制了嫖妓的价格（让任何公民都可以负担），由此在性奴的使用权这一问题上实现了民主化，他因此备受古希腊人的推崇，虽然这一做法事实上的正确性很受争议。正如戴维·哈波林所指出的，这一做法的重要意义在于将嫖妓民主和政治民主联系起来：任何男性公民，无论贫富，都应当可以花得起钱购买性享受。一些男性自由民由于贫穷而面临处于被压迫的社会地位，从而被女性化的危险；而现在廉价的卖淫者供应不绝，他们便可以通过性主宰的方式，重新获得社会身份上的统治地位。一些历史遗迹也可证明，虽然由于时间和地点的不同，古代世界中卖淫者的价格会有所差异，但总体上来说都十分低廉，如庞贝古城的墙上就有卖淫的价格表（最廉价的性服务与一块面包的价格相当）。

将男性卖淫这一现象作为问题来研究，可以揭示古代世界中性、性别和政治之间的复杂关系。虽然男性卖淫并不违法，但自由民如果自愿卖淫，则被看作是自贬身份，通过成为性活动的被动对象，降至与女性、外来民和奴隶相同的地位。任何雅典的男性公民，如果在青少年时期曾从事卖淫，则会失去他的公民权利和政治权利。

在古代世界，性除了与公民身份相关，也与宗教活动密不可分。人们会特地通过性交、跳舞、唱歌和其他仪式来庆祝某些公共节日，比如在罗马统治下的埃及的克诺波斯，便有这样一个一年一度的宗教

节日。在古代的近东地区，由宗教场所的奴隶卖淫者为前来朝拜的人提供性服务的现象十分普遍。与此不同，古希腊和古罗马的神庙中是否有卖淫活动存在，尚无确凿的证据。但古罗马的卖淫者却有他们专门的宗教节日，他们还更多地作为敬拜者或服务者参加其他宗教节日。

不过，我们还需谨记的一点是，古罗马和古希腊文化并不是同质单一的。虽然古罗马和古希腊的性伦理道德十分相似，它们之间却也有一个显著的不同，即在古罗马文化中，鸡奸问题显得较为严重，而且希腊式恋爱关系（以及其所谓的教育上的好处）在古罗马也不被看好。虽然古罗马的成年男自由民可以与男妓、奴隶或外国男人发生性关系（只要他在其中扮演进攻的一方），也可以出没于妓院，但古罗马的道德法律，如《尤利乌斯法》却禁止成年男自由民与未成年男自由民之间发生关系。古罗马帝国每过一段时间便会重新颁行这样的法律，以彰显新皇帝对于公众道德的关切。不过，这样的法律很少被强制执行。不少备受推崇的古罗马诗人，如卡图鲁斯、奥维德、贺拉斯和维吉尔等，都在诗中讴歌男性之爱。提布鲁斯在一首诗中还描述了他的爱人，青年男子马拉修斯因为一个女人而抛弃他的心碎经历。

古希腊时代，女性的名字在她的一生之中都不得在公共场合被提起；相比之下，古罗马帝国女性的公民地位则要高一些。古罗马女性（至少是有产阶级的女性）体现出了比古希腊女性更多的独立性。比如，虽然古罗马法律规定女性必须要有监护人，但在实际生活中这种做法后来逐步消失，上层阶级的女性（在她们的父亲死后）可以拥有和支配财产。人们眼中的不正当性行为，尤其是女性的不正当性行为，也代表了古罗马社会中人们对于所谓社会腐化和道德堕落的更多关切。上层妇女的性过错，如通奸或与奴隶发生性关系，被古罗马的道德法律裁定为犯罪行为（虽然此类行为也同样很少受到实际的法律制裁），当时的文字资料也反映出了男性对于女性此类行为的不安。

历史与社会学理论家迈克尔·福柯提出，应当将古希腊和古罗马时

代的性行为法则置于一个更大的社会背景中，这一背景就是当时的人们十分注重怎样成为一个好公民：他们对公民的饮食、运动以及与妻子和奴隶等从属人员的关系，都制定了规范。福柯还指出，相比较起来，在古希腊和古罗马文化中，人们对于食物的文化关切，要比对于性的文化关切重要得多。的确，在古代世界，对于许多人来说，日常生活就意味着求得生存，用古代史专家彼得·加恩西的话来说，就是“与食物息息相关”。对于食物和政权的注重，在古罗马人身上更为明显。当时上层社会男性的社会和政治权力几乎不受限制，而且社会上又弥漫着对道德堕落的不安心理，在这样的社会背景下，以塞内加为代表的禁欲主义哲学家们便提倡一种精神，即男性精英们要掌控他们的欲望，同时避免食物、酒精和性放纵可能带来的种种害处。如塞内加所说：“道德已经堕落，邪气主宰着一切，人类正在腐化，罪恶正在弥散。”不过，他在给自己的朋友路西里斯的信中又补充道：

路西里斯，如果你认为奢靡之风和对于道德的蔑视只是我们时代的罪恶——人们总是为此责备我们的时代，那么你就错了。这些是人类固有的缺陷，与时代无关。没有哪个时代能逃过这一劫。

为了对抗这种享乐主义的倾向，一种崇尚自我掌控的时代精神应运而生；这种精神被视为一种能给人带来道德快感的选择，一种可以让生活更美好的审美体验。过有道德的生活，意味着“在所有事情上”都实行自我节制和自我平衡。这一含义广泛的社会精神包含着性方面的自我节制，其重点是父权制环境中的性节制。原本，在父权制环境中，家中的任何一个人——不仅仅是男主人的妻子——都可以成为一家之主的性对象。

基于希波克拉底的医学理论和柏拉图、亚里士多德等人的观点，伽林等古罗马名医强调“过度”的危害，宣扬在营养和性事上实行节制的好处。在性伦理道德方面，他们主张，虽然适度的性生活是维持健

康的必需，但过滥的性行为则应当避免，因为这会使男人变得虚弱、性无能，患上消瘦症。著名学者老普林尼在他的《自然史》一书中，不无赞许地用大象作为例子：因为“它们隔年才交配一次，而且每次只交配五天，不会再多。第六天，它们一头扎入水中，不洗干净就不回到种群之中”。不过，自我掌控这一概念也有其政治寓意。人们认为厄洛斯⁹所代表的爱欲力量有可能会威胁到社会政治秩序。正如福柯所指出的，当时的人们习惯于指责暴君的性生活放纵和不受节制，还认为控制好个人的欲望是民主制度存续的关键。古代历史学家詹姆斯·戴维森曾说过：“希腊人……觉得控制好所有欲望是作为公民的责任，虽不必费尽心机去完全征服这些欲望，却要训练自己去对抗它们。”到公元5世纪，自我掌控的文化已经在社会精英中得以确立。这一文化注重性行为的节制，又受到早期基督教的影响，崇尚各种形式的禁欲。虽然基督教道德在某些方面与古典道德一脉相承，但其兴起却将彻底改变性所蕴含的社会与政治意义。

基督教与肉体的堕落

早期的基督教虽然融合了古代社会晚期某些关于自我掌控的思想，但是却将它们加以改造，构想出一种完全不同的性伦理道德。在古代社会晚期，禁欲因被认为是一种男性自我掌控的德行而备受推崇，而到了公元5世纪，基督教教义开始宣扬贞节观和禁欲观的时候，禁欲就同时针对了男女。当时世俗的政治权力开始向教会转移，在这样的背景下，性欲因为让人们耽于结婚生子的俗务而备受指责。性欲让人们不能集中精神，为进入天国和死后的生活作好准备。基督教对于性的敌意，反映了当时一项更为普遍的宗教任务，即将人们从世俗的束缚和欲望中解放出来。独身和贞洁被视为行为规范，而性和欲望则要受到监管。

奥古斯丁（354年—430年）是西方基督教的奠基人之一，对这一情形的发展产生了至关重要的影响。他的一些不成形的学说，被发展为后来的一个重要教条——“原罪”。“原罪”的观点将《创世记》中

所叙述的上帝将亚当和夏娃逐出伊甸园的原因视为性。奥古斯丁宣称，如果亚当和夏娃没有沦丧于肉体的欲望，那么天国里性的形式，只是“在伴侣的臂弯中温柔地睡去”而已。他还认为“充满肉欲的性是上帝的敌人”。与古典时期的人们不同，奥古斯丁认为性不是由身体的热量导致的，而是由“色欲”——罪恶的欲望——导致的。人们不顾体面走向堕落，表明“肉体的堕落”战胜了道德意志的力量，而性交这一过程也沾染上了原罪的色彩。因此，奥古斯丁鼓吹禁欲。不过，从他的自传《忏悔录》中可以看出，他本人觉得对抗“色欲的肮脏”的过程并不容易。这本书中他的自我形象十分著名，他将自己描绘为一个向上帝祈祷的青年，祈求上帝“赐予我一些贞洁和节制力，不过不是现在”。

由此，基督教伦理产生了一种对于性的明显敌意，并进而发展为对肉欲的敌意，将其看作精神救赎的障碍，会将人类禁锢于动物的欲望之中。人类自出生开始，就被罪恶所玷污。按照加尔文的说法，一个新生的婴儿就是“罪恶的温床，在上帝面前只会是可憎可厌的”。对于古希腊和古罗马人来说，勃起的阴茎是权力的象征；相反，在奥古斯丁眼中，它象征着色欲对于人的奴役。公元3世纪的希腊神学家奥利金笔下的女性，则更是“欲望的奴隶……甚于禽兽”。

基督教对婚姻的态度是矛盾暧昧的。遵照耶稣的训示，“人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，就不能做我的门徒”（《路加福音》，14：26），早期的基督徒本质上将家庭看成影响宗教虔诚的障碍。对于婚姻，他们则更多持怀疑态度，因为肉体的诱惑是由魔鬼操纵的，会使人们处于险境。13世纪，教皇英诺森三世就明确阐述了这一矛盾：“人人都明白，即便在夫妇之间，性事也必须有肉体的骚动、情爱的热烈和欲望的气息才能进行。”新教的神学家马丁·路德对婚姻中的性行为也表达了同样的厌恶，宣称：“如果上帝要问我对于这件事的意见，我会建议他继续通过捏泥巴让人类延续后代。”但是，教会的神父们认识

到，大部分的信徒们不太可能接受基督教的独身生活理念。因此，以使徒保罗为代表的神学家将婚姻看作与物质世界之间的一种合理妥协，并称赞婚姻为社会的基石。他们宣称只要夫妇结合的主要目的是繁衍后代，并且遵循一夫一妻制，对彼此忠实，就应该对彼此尽“婚姻的义务”，即性交。比起古代世界的观点，这一观点更强调婚姻在繁衍后代方面的义务——在古代世界中，收养的孩童或成人也可以成为继承人，和婚姻繁衍的后代一样为社会所认可。因此，在基督教世界，婚姻中有性行为存在至关重要。格兰西的教会法教材（1140年）中曾记载，无性婚姻可以作为离婚的合法依据。不过，教会当权者一般会对解除婚约的要求持怀疑态度，因为有的夫妇为了挣脱婚姻的束缚会不择手段，假称对方性无能。基于这一原因，不少地区，包括英格兰，都在教会法庭中引入了由“诚实的妇女”检验丈夫一方性能力的制度。历史学家安格斯·麦克拉伦在《性无能：一部文化史》中就记载了15世纪约克和坎特伯雷教会法庭上进行的这样一次检验：

还是这位证人，裸露出她的胸脯，将双手在上述的火旁烤热，握住并揉搓上述这位约翰的阴茎和睾丸。接着，她拥抱并频繁地亲吻这位约翰，尽自己所能挑逗他，以让他显示出自己的阳刚之气和性能力；劝告他为了保住面子，应该在当时当地就证明自己是男人。根据她的描述，在上述这段时间里，在她的检查 and 不懈的追问下，那男人的阴茎仍然不到三英寸长……既没有增一分也没有减一分。



图2 中世纪对于性无能的检查，后来成为终结婚姻契约的合法依据。

奥古斯丁认为“对于很多人来说，完全的禁欲比完美地控制欲望更容易”。基于此，基督教婚姻被视作是退一步的选择，不如独身和其他禁欲行为。一些早期的教会神父，如奥利金，为了与色欲斗争，让其不致祸害自己的信仰，采取了自我阉割的极端行为。尽管这一做法在大众中从未十分流行，但到了公元4世纪，这种以自我阉割来体现基督教纯洁性的做法，还是引起了教会上层的警觉，他们开始在各类教会条规中谴责这一行为，并将其斥为异端。还有其他一些人，比如公元3世纪和4世纪的“沙漠神父”安东尼和杰罗姆，选择隐退于埃及的沙漠地带。这种与物质世界隔绝的行为，被后来的修道院继承并发展为一项制度。

基于对婚姻中性行为繁衍功能的强调，以及对其他出于肉欲的性行为的反对，女性之间的同性性行为尽管很少受到法律制裁，却不断遭到教会当局的谴责与压迫。教会对于男性之间的同性性行为所持的

态度却似乎更加矛盾。尽管历史学家就当时教会对男性之间性关系的宽容程度还存有争议，中世纪史专家约翰·鲍斯韦尔却记录了一些例子，表明男子之间的同性结合似乎可以经由宗教仪式得到认可。他提出这种关系在中世纪早期的拜占庭帝国司空见惯，只是在14世纪以后才遭到天主教会的压制。毫无疑问，因地域和时间的不同，对于男性之间性行为的压制也有所区别。虽然基督教伦理将鸡奸视为一种不正常的罪恶行为，但直到18世纪之前，“鸡奸”都是一个含义广泛的词，包括男人和女人的各种“违背自然”的性行为（只要是不能产生后代的性行为），包括兽交、手淫、肛交、口交、男人之间和女人之间的性行为，以及男女之间采取避孕措施的性行为。

文艺复兴时代的佛罗伦萨曾因为鸡奸行为的泛滥而声名狼藉。1432年，该城设立了“夜务庭”，其唯一职责就是对鸡奸进行制裁。据历史学家迈克尔·罗克记载，70年的时间里，1.7万名男子（当地居民总数为4万人）曾因鸡奸而受到至少一次的调查。他以法律证据证明，不仅当时佛罗伦萨的大部分男性都有此类行为，而且大部分的处罚仅仅是少量的罚款而已。与此截然不同的是，在中世纪及文艺复兴时期的很多其他城市，比如奥格斯堡、威尼斯和加尔文治下的日内瓦¹⁰，宗教和世俗的权力机构都对鸡奸采取了更为严厉的处罚，包括监禁、阉割，甚至砍头、饿死或在火刑柱上烧死。18世纪对于鸡奸的惩罚愈加严酷，这个词的意义也转为专指男性之间的性行为。



1619年竖立在剑桥大学凯厄斯学院的一块纪念碑。纪念的是学院的院长戈斯林和他的同性恋恋人莱格医生。火焰之心的图形下方刻有文字：“他们活着的时候因爱而结合；愿他们被埋葬后也能在泥土中结合；哦莱格，戈斯林的心仍与你同在。”

基督教用了一千多年的时间，在欧洲确立了统治地位。在其宗教和政治权力确立期间及确立之后，有很多不同的教派生存于教会的边缘。这些教派并不都同样强调禁欲主义。例如，据说公元2世纪的埃及诺斯底教派¹¹中的一支卡波克莱特¹²派相信为了脱离俗世，人类的灵魂必须先经历一切可能的俗世体验。该派因主张性放荡主义而颇有

恶名，据说他们的主张有共妻和公开裸体等。

当然，我们需要记住，在更一般的意义上而言，基督教价值观的传播并不一定意味着人们一定会以教会认可的方式生活。但在基督教中却产生了一种极具影响力的性标准模式，该模式极力将贞洁与独身主义宣扬为精神理想的最高境界和将人从俗世事物中解放出来的方式。这与很多其他宗教截然不同。举例来说，犹太教就不赞成禁欲，认为其显然违背了上帝“多生多产”的教条。基督教将禁欲、摒弃俗世、仅为繁衍后代而性交和忠实于婚姻等概念理想化，这些都赋予了性以新的文化含义：它是撒旦作恶的主要领域，因此要对其怀有畏惧和躲避之心。大部分古典医学知识都认为缺少性爱对身体健康有害，与此相反，基督教对于贞洁和禁欲的美化，却推崇了一种性秩序，即无性状态是最高的精神理想。

第二章 性存在概念的产生

只要仔细观察大城市的女性，你很快就会相信，同性恋一点都不罕见。我们几乎总是可以在女性身上发现同性恋的迹象：留短发，穿男性化的衣服，和她们的男性友人做同样的运动、玩同样的游戏；（……）女同性恋者出没于男孩子常去的地方。

（……）她们不热爱艺术，而热爱科学，有时甚至酷爱烟酒。对于香水和蜜饯，她们则不屑一顾。

理查德·冯·卡拉夫特—艾宾，《性变态》（1886年）

性的科学

基督教将性宣布为原罪，这赋予了性以一种特殊的地位，性由此被牢固地钉在基督教道德的中心。历史与社会理论家福柯的《性史》中曾有一段著名的言论，指出了基督教道德的一个矛盾之处：在将性定义为不能提及的羞耻行为的同时，又称它是“至为高级”的罪，人们不仅要检视它的实际形式，也要检视自己脑海深处的欲望。随着天主教忏悔等仪式的逐步演进，宗教改革又敦促人们对自己的良心严格审视，基督教实际上创立了一种制度，即不断地对性进行反省，鼓励人们“供述”自己的性事“真相”。在基督教对性的道德贬低得以确立的同时，卡萨诺瓦、萨德、威尔克斯等作家，以及维多利亚时期《我的私密生活》的无名氏作者，却在书中大肆渲染他们的纵欲生活，且极尽细节。这看起来虽与时代精神冲突，但这股向公众坦白自己性事真相的潮流，本就是由基督教的忏悔模式引发的，从这一点来看，冲突就没有那么明显了。在近现代社会，这样的忏悔模式波及了社会生活的其他领域，如家庭、恋爱、医学、心理治疗、刑事司法、教育和传媒等。在这些领域，我们都被鼓励表达自己内心最深处的想法和欲望。用福柯的话来说，就是“我们从此变成了一个处在忏悔中的奇特社

会”。

启蒙运动发起了对宗教教条的责难，基督教道德开始受到攻击。这时，性放荡主义文化开始在欧洲兴起，在17世纪之后更为明显，这一文化始于贵族精英阶级。在他们中间，羊肠做的避孕套和假阴茎同时流行起来。19世纪50年代以后，人们开始使用橡胶避孕套，当然其主要目的是防止男性从妓女那里染上性病，而这种避孕套对于工人阶级来说价格过于昂贵。堕胎术尽管遭到教会的反对，但在欧洲一直被广为认可，只要在妇女感觉到胎儿的生命存在，即“首次胎动”之前完成即可，一般是在怀孕的第四个月。堕胎的各种方法公开出现于19世纪的媒体上，堕胎业十分发达，直到19世纪晚些时候，大部分欧洲国家才开始采取管制措施，并宣布堕胎为犯罪。

这一时期，工业现代化的推进带来了剧烈的社会政治变化；与此相应，人们对于性的文化焦虑也进一步加强。在工业化（现代的、机械化的生产方式的发展）、城市化（工业化带来的城市中心人口比例的增加）和世俗化（近现代社会中宗教信仰的重要性的减弱）过程的联合作用下，产生了大量的城市人群。和以往任何现代化之前的传统社会相比，他们作为单独的个体所受到的社会和宗教控制都要更少。文学批评家史蒂文·马库斯就曾指出，在这样的情形下，19世纪存在着两种现象的结合：一方面，以城市地区为甚，地下卖淫活动和舞厅业十分发达，色情出版物数量激增并随处可得——这部分要归功于印刷业的发展；另一方面，人们在公开场合又必须故作正经，处于性压抑的状态。在这一背景下，人们认为现代化带来了公共和私人道德的堕落，这加剧了人们的集体不安。道德改良团体将性放荡主义描绘为对社会秩序和宗教的祸害，很多的医学文献和指导人生的书籍都警告人们：性和性传播疾病会对健康造成危害。

西方文化后来又对手淫或《圣经》中所说的“俄南之罪”¹³产生了强烈的兴趣。最早引发人们关注的，是启蒙运动早年间（1712年左右）伦敦街头出现的一本无名氏所著的畅销小册子，名叫《手淫，或

自读的邪恶罪行，以及它的可怕后果，适用于男性和女性，并为那些因已采取这一可耻行为而受伤的人提供精神和身体指导》。作者宣称，他最初以为可以用精神指导劝说人们放弃这一“与自我的肮脏交易”，但却渐渐发现，自己无意中发明并以高价出售的含有“猛烈药剂”和“强劲粉末”的药方，对此类行为产生的医疗效果，要比精神劝服好得多。虽然只是江湖庸医的言辞，但这本书却有着重要的意义。托马斯·拉克尔在《孤独的性：一部手淫文化史》（2003年）一书中提到，它改变了以往宗教对于手淫的理解，认为它不是一个道德缺陷，而只是一种因忽视“自渎”给个人健康带来的可怕后果而引发的医学问题。随后，启蒙运动的代表人物热切地接过了这一话题。18世纪的瑞士名医塞缪尔·蒂索曾于1760年出版了广为流传的《俄南癖》一书。由于此书的影响，启蒙运动的卓越科学典籍、狄德罗主编的《百科全书》，也将手淫这一话题收录其中。伏尔泰也抓住蒂索将手淫医学化的契机，进一步攻击神职人员，认为违背天性的禁欲，让他们对这样的一种私下乐趣情有独钟。卢梭在其旨在教育青年人的著作《爱弥儿》（1762年）一书中，也同样对这一行为的可怕后果提出了警戒。

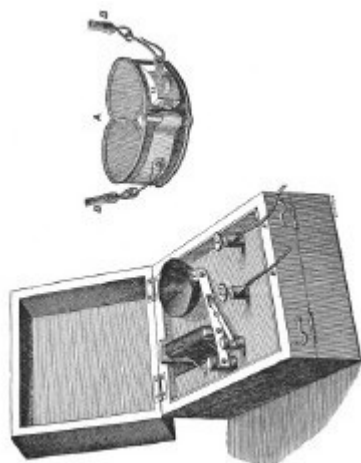
手淫一直被认为和很多顽疾有关，比如精神疲劳、视力模糊、记忆力差、失明、风湿、痛风、疯癫、淋病、癫痫、性无能和各种性偏常。到了19世纪中期，医学上有了“遗精”这一概念，其症状包括神经性无力和整体功能丧失，原因就是手淫让人失去了“过多”的精子。对抗手淫的活动也应运而生，人们提出各种治疗方式，包括休息、登山、泡健康温泉、剧烈运动、洗冷水澡和用贞节带，甚至运用复杂的电气设备对手淫者进行电击，使其放弃手淫的念头。

女性的手淫则被看作更加不正常，因为在当时的环境下，关于女性性存在的正统观念认为，女性比男性的“兽欲”要少。而且，当时的观念是女性的体质比男性的要虚弱。因此人们认为女性手淫对其健康的威胁更大，针对其进行治疗的极端手段常常包含手术，如阴蒂切除术（将女性的部分或大部分生殖器官切除）。更多的人则认为，不仅

成年女性，而且少年人（不论男女）更热衷于手淫。这也反映了当时人们的一种臆测，即儿童因为受教育较少的缘故，比成年人具有更多的本性，是对性更具有欲望的生物，必须通过教化来监控他们的性欲——弗洛伊德对于童年性欲的解读则更为极端，进一步强调了幼儿的性欲本质。



带有四根尖刺的阴茎环





维多利亚时代对抗手淫的工具：阴茎环。对手淫者进行电击的机器。一幅警示手淫危害身心的宣传画。1845年起。



16世纪给女性用的带挂锁的贞节带。维多利亚时代的贞节带也是依据此类款式制成的，但其目的不是为了防止女性不忠，而是为了不让她们手淫。

在前工业化时代的欧洲社会，性行为主要属于道德和宗教问题，被归入与罪恶有关的范畴。但从18世纪晚期以后，近代思潮带来了社会变革，启蒙运动又促使人们远离宗教蒙昧主义，向宗教和理性这一对双生女神迈进。这让人们开始以新的方式对性进行思考，将其纳入科学研究的对象范畴。对于性的现代化解读，可以追溯到19世纪末20世纪初关于性的科学（“性学”）的诞生。性成为了科学研究，特别是医学和社会学研究的对象。达尔文主义对新生的社会科学学科产生了举足轻重的影响。达尔文认为“性选择”¹⁴是进化的关键，这一观点成

为现代性科学发展的主要推动力。基于性选择这一概念，科学家们开展了一系列的研究，一开始便从遗传、退化、种群等问题入手。性研究的另一个主要驱动力是人们对于公众健康问题的日益关注，其焦点是卖淫活动、个人卫生和性病。性研究发展的同时，国家对于性行为的干预也日益增多，两者密不可分。这体现了当时的社会和政治焦点，以及当时主要依据阶级和性别而形成的社会等级关系。

在这一背景下，性存在的概念诞生了。根据《牛津英语词典》，“性存在”这一名词在1879年进入了英语语言，其当代意义是“对性能量的拥有状态，或对性进行感受的能力”。法语中首次出现与此相对应的概念，是名不见经传的小说家佩拉当在他1884年出版的色情小说《至恶》中写过“如酗酒的野兽般的性存在”这样的句子。性存在这一新概念，将性严格限定在自然和生物范畴，认为它既是一个科学研究领域，也是一种主观经验。性学将性纳入身体和精神疾病与退化的医学分类范畴，取代了以往宗教不加区分地将性归入罪恶的做法。在这一过程中，性的社会意义大为改变。正如社会学家杰弗里·威克斯所说：

性学不但在构建一个新的知识世界，而且也在不断拓展这一世界，由此也赋予了“性”这个词新的意义。

在整个19世纪和20世纪，性存在的各种生物模型主宰着性科学。这些模型将性行为概念化为自然的、生物的欲望的结果，这些欲望是形成各种社会经验的基础。人们将繁殖后代的本能假定为生物的自然本质形态，并根据是否符合这一标准来定义性常态和性变态。当时的人们将性看作一种本能的、具有巨大潜力的力量，认为其有引发社会秩序混乱的可能。两位19世纪的苏格兰生物学家格迪思和汤姆森因此提出：“对于性当中的爆发元素，要引起警觉，这种爆发元素藏于我们的本性的其他方面之中。正是出于这个原因，它即使不对我们的本性造成毁灭，也会令它根基不稳。”因此，他们认为，社会应当通过

道德管制、性教育和立法，对性本能加以监督。

性学的先驱们，诸如德国的布洛赫、卡拉夫特—艾宾、赫希菲尔德、韦斯特法尔、罗勒德、莫尔和弗里德兰德，奥地利的司特科，法国的费雷和图瓦诺，瑞士的福雷尔，匈牙利的卡安和英国的埃利斯，都热衷于对偏离性常态的行为贴标签和分类，以此来研究“性反常”。他们创制了对“变态”类型的广泛分类，这些分类不但前所未闻，且愈来愈怪异，其中包括恋物癖、施虐受虐狂、异装癖（又称男扮女装癖）、雌雄同体、摩擦淫（摩擦他人）、粪便嗜好症（从排泄物中获得性快感）、恋尸癖（通过与尸体性交产生性快感）、水恋（通过水产生相关的性快感）、嗜痛癖（通过遭受或体验疼痛产生性快感）和尿色情（通过排尿产生性快感）。卡拉夫特—艾宾颇具影响力的性变态医学手册《性变态》（1886年）中曾记录了相关病例史，《英国医学杂志》的一位书评者在评论这些病例史时，认为性学者们总爱描述“最恶心的细节”。以这样的方式，性学在欧洲成为了一门跨越国别的新科学。不过，它并未形成一个内部整齐划一的学科。相反，它将代表不同组织和政治主张的科学家们重组在一起，因此性学的内部和外部都充满了争议。外界对性学的评价褒贬不一。埃利斯和布洛赫早期的作品曾被斥为淫秽作品。卡拉夫特—艾宾在《性变态》一书中描述一些性行为时，则富有策略地采用了拉丁文书写（当时曾有传闻，他这本畅销书出版之后，德国拉丁文词典的销量急剧上升）。

性存在与性别差异

性存在这一生物模型的重要特点之一，是将性别差异纳入了生物学范畴。传统的观念持“单一性别”的观点，认为女性的身体和男性的类似，只不过比男性的低级（认为女性生殖器只是男性生殖器的一个内部缩小版）。但自18世纪开始，这一观念被新的看法所取代，即男女之间具有明显的生物差异。人们开始认为女性身体的生物属性从本质上与男性的不同，而不是男性身体的低级形式。不过，性别高下的观念仍在延续。产生这一观念的原因有很多，比如人们会将女性特征

与母性特征混为一谈。如19世纪的英国进化论者赫伯特·斯宾塞所说，女性之所以在智力上低于男性，是因为她们比男性更早地停止了进化，为了要将自己的能量释放出来完成繁衍后代的任务。又比如人们相信，所谓男性与女性的“细胞新陈代谢”存在着本质的区别，生物学家格迪思和汤姆森便是这一观点的有力代表。再比如随着19世纪末20世纪初荷尔蒙的发现，人们又相信男女之间的荷尔蒙有着根本的不同。这一时期，女性在生物上比男性低级这一理由，仍然是一项法律依据，继续将女性排斥在公共和政治领域之外——虽然这样的排斥遭到了越来越多的反对。不过同时，正像拉克尔所说的，人们也开始以新的视角看待自己的身体，这也让他们对性有了新的理解。人们不再将性看成是伴侣之间冷与热、主导与被动的接触，而是将其看作男人和女人这两种截然不同的生物之间的互动行为。

这时的人们认为，男性与女性之间所具有的、内在生物属性的差别，合理地决定了他们所要担当的不同的社会角色，也导致了他们会具有不同的性举止和性需求。男性的性存在被认为应当天生是进攻式的、强有力的，而女性的性存在则被认为是对男性性欲的回应，受繁殖后代和母性本能的驱使。虽然哈洛克·埃利斯等一些性学家强调女性的性存在十分重要，满足的性生活对于女性的幸福生活也十分关键，但19世纪的英国医生威廉·阿克顿的说法则代表了当时公众中的主流观念：

绝大多数的女人不太会因为任何形式的性欲而感到困扰。

性学家的文字常常反映出了当时的双重性道德，他们笔下的“正常”女性是被动而贞洁的，天生喜欢一夫一妻制，而男性则淫乱不堪，用卡拉夫特—艾宾的话来说，这是出于“男性本质中对于性的需求”。因此，女性“过多的”性需求则被看成是不正常的。这样的观念导致在整个19世纪，被诊断为“女性歇斯底里症”的人数大幅增长。人们

认为这是一种女性因过于热情而得不到性满足才产生的精神错乱。这样的女病人常常由医生来对她们的生殖器进行人工按摩，直到其出现“歇斯底里的痉挛”（现代术语将这种现象叫作“性高潮”）。与此同时，欧美国家的温泉浴中普遍提供水按摩器材，随着电在家庭中的普及，电动振动棒也成为了开始流行的用具。医生们倡议的另一种方法是实施阴蒂切除术。在整个英国和美国，都有诊所常年提供阴蒂切除术作为治疗歇斯底里症、狂躁症、白痴、精神失常、小便失禁等疾病的手段，比如建于1858年的“伦敦贵族上流女性可治愈外科疾病手术之家”就有此类手术。在英国，流传着关于手术功效的故事：1857年的新离婚法颁布后，一些女性要求和丈夫离婚，这种行为被认为是明显的精神疾病；但是，在接受手术治疗之后，这些女人便决定让步，并回到自己的丈夫身边。这样的故事表明，人们可以用切除生殖器作为手段，对非正常的女性气质进行管束。

然而，对于女性性存在的描写，也会因女性的社会阶级和种族而有所不同。在色情文学作品如约翰·克里兰的《法妮·希尔》（1748年）和无名氏的《我的私密生活》（1888年）中，工人阶层的女性和作为“他者”的外族女性都被塑造成可以随意与人性交、性欲难以满足的人，而妓女则通常被刻画为纵欲过度、身体糜烂的人。人们认为，越是在文明的程度上处于低端，就距离“原始欲望”越近——用瑞士性学家奥古斯特·福雷尔的话说，这解释了人们为什么一般都认定妇女“通常会比男人更容易屈从于自己的本能与习惯”。人们认为工人阶层的男性和女性、非洲人、亚洲人以及犹太人（犹太人被认为是一个单独的“种族”）身上的肉欲特征更为明显，也更容易进行“不文明的”、“堕落的”性行为。

在性学的历史上，女性的性存在一直被当作问题，备受关注。当然后来的性学研究出现了相反的趋势，认为女性缺乏性欲和性快感也是一种病态。美国性学家马斯特斯和约翰逊对人类性反应进行的著名实验便是其中一例。这项研究从20世纪50年代末期延续到20世纪90

年代，对几百名男性和女性在手淫和性交过程中的生理反应进行了实验观测。和很多其他的性研究者一样，马斯特斯和约翰逊观察到很多女性在性交的过程中没有高潮，因此他们在出版于1970年的畅销书《人类性缺乏》中推介了一个新词语，即女性“性交高潮缺乏”。相对于异性恋男性的性存在而言，女性的性存在被定位为病态的性存在（尽管他们也观察到女性具有体验多次高潮的能力）。

异性恋与“性变态”

除了以生物的方式理解性别差异，性存在生物模型的另一个中心特征，是认定“自然”的性行为只包括对异性的性行为 and 性欲望。因此，人们将异性恋默认为标准范式，而其他行为，特别是同性恋，则被看成是对标准范式的一种偏离。现在已知的、在英语中首次采用“同性恋”一词的人是美国医生詹姆斯·G.基尔南，他在1892年的一本医学期刊上使用了这一词语，但是，他却用这个词来指为了享乐而非繁衍后代的目的、“通过不正常的满足手段”（能达到性欢愉却不致繁育后代的性行为）性交的“性变态”行为。将异性恋和对于异性的不正常（非繁衍性）的欲望相联系的趋势，一直持续到19世纪20年代。之后，人们才开始将不以繁衍为目的的对异性的渴求看作正常。

从性存在的生物模型出发的观点认为，进行变态性行为的人与其他人具有本质的区别。这是一个重要的概念革新，人们对于同性恋的看法可以阐释这一点。不可否认，同性之间的性行为在历史上一直存在，具体的行为，如鸡奸，则时而得到社会的容忍，时而遭到迫害（最严重的时期是18世纪）。但是，任何人都有从事这种罪恶行径的能力，是否从事这一行径只取决于他们的道德。福柯曾有段著名的言论指出，直到很久以后的19世纪，人们才逐渐产生了这种观点：从事“鸡奸”的人是一个单独的群体，不正常的生物本能使他们有着特殊的身份和倾向，导致他们采取了“同性恋”这一行为。用福柯的话说：

从前，鸡奸者只是行为暂时偏离轨道的人；现在，同性恋者成了一个物种。

一些历史学家曾追溯这一转变的起源，认为其出现于中世纪晚期。他们指出自17世纪和18世纪以来，一种同性恋亚文化开始在欧洲的大城市中逐渐形成。虽然如此，我们比较确定的是，19世纪对鸡奸者的重新定义（认为这是一种不一样的人格），才意味着同性恋概念的诞生。一般认为，“同性恋”一词是由出生于维也纳的匈牙利记者卡尔—马利亚·柯本尼创造的。他在1868年给卡尔·海因里希·乌尔利克斯的一封信中首次使用了这个词。乌尔利克斯是德国人，曾较早地倡导性少数派的权利。后来，在1869年反对普鲁士针对鸡奸立法的一本匿名宣传册上，柯本尼又公开使用了这一词语。最初，柯本尼将同性恋的概念与“独性恋者”（手淫的人）、“异种恋者”（与动物性交的人）区分开来，也与异性恋、常性恋（对女人有兴趣的人）区分开来。在后一种区分中，柯本尼认为异性恋者或常性恋者具有强烈的性欲，比同性恋者或兽交者的性欲更强烈，这驱使他们沉溺于过度的堕落性行为，包括乱伦、攻击“男性，但更多的是女性未成年人”，以及“对尸体采取邪恶行为”。正如历史学家乔纳森·奈德·卡茨所指出的那样，“异性恋”的概念，是随着柯本尼倡导同性恋权利而诞生的，但后来这一概念的意义又转为标榜异性恋的生物自然性和道德高尚性了，因而是“性史上绝大的讽刺之一”。

“同性恋”一词通过卡拉夫特—艾宾的推介在德国流行开来，也由于埃利斯的使用，在英国得到了普及。《牛津英语词典》提到，查尔斯·吉尔伯特·查多克通过翻译卡拉夫特—艾宾的《性变态》一书，将“同性恋”一词于1892年引入了英语语言；而此前一年，一部医学书籍就已经把这个词引入了法语。“女同性恋关系”一词首次出现于1870年，一开始与“女子互奸关系”¹⁵和“萨福关系”¹⁶混用。而“同性恋”一词早期也经历了与其他词语的竞争。倡导性权利的先驱，德国人卡尔·海因里希·乌尔利克斯曾于1862年成立了一个叫“乌拉诺斯之恋”的团

体。“乌拉诺斯之恋”借自柏拉图的《会饮篇》，在此文中，柏拉图对男神乌拉诺斯所象征的“崇高的”、“神圣的”、“成年男性对未成年男子的神圣爱情”大为赞颂。在德国和维多利亚时代的英国，浪漫主义者重新发掘了古希腊传统，在这一背景下，这两个国家的许多城市也涌现出其他意在颂扬男性之间的爱情和友情的乌拉诺斯之恋团体，这些城市包括牛津和剑桥。其他一些并存的术语还有“同性恋主义者”、“希腊式恋爱者”（虽然一开始是指与男童发生性关系，但渐渐也用来指男性之间的性关系）、“相反性取向”、“颠倒性倾向”、“性倒错”、“过渡性倾向”、“第三性别”和“乌拉诺斯恋者”（也是从“乌拉诺斯之恋”衍生而来的）。

“性倒错”这一概念在19世纪尤为盛行。这一概念描述的是当时人们的一种广泛认知：对同性产生性欲的人，是受到了某种性别倒错问题的困扰，他们是男人身体里的女人，或女人身体里的男人（虽然性倒错这一概念也涵盖了很多偏离常规的性别行为，比如男人着女装），甚至是第三种性别的人。人们广泛地运用性别这一放大镜来分析对同性的性欲，但针对性身份和性别之间的具体关系问题，人们的看法则不尽相同。那些支持“性倒错”一说的人认为男同性恋者是“被女性化”了，而支持希腊式恋爱模式的人则认为恰恰相反，这些人的男性特征处于过剩状态。19世纪末，随着德国的统一，同性恋在全德范围内被宣告为非法，随后便出现了世界上首次性少数派权益运动。到1902年，这一运动内部正是围绕上述问题产生了派别分化：马格努斯·赫希菲尔德捍卫第三种性别说，贝内迪克特·弗里德兰德则认为同性恋是“性别分化的进化阶梯上最高境界的、最完美的一级”，“性倒错的那一类”男同性恋者拥有过强的男性性征，他们比异性恋男子有着更高的领导能力和英雄气概。

在上述两种对立的观念下，同性恋的男子和女子都被视为区别于异性恋的、具有独立生物属性的个体。他们有特定的个性特征、服饰和体态，而且据称他们会广泛聚集于大都市的中心（随着城市化进程

的加速，一系列的社会动荡随之到来。在这一背景下，人们认为，和简单、“自然”的乡村相比，城市化进程的加速特别容易滋生性变态行为）。

在性存在的生物模型下，同性恋者不再被视作罪人或罪犯，而是被视作不正常的人，需要进行治疗。虽然埃利斯等一些性学家认为同性恋是与生俱来的现象而非疾病，但大部分的性学家都将这种“边缘”的性存在视作一个问题加以研究。他们还在探究如何用心理治疗、化学手段和包括阉割在内的手术“纠正”他们所谓的病理现象。

《美国精神病协会诊断和数据手册》一直将同性恋正式列为一种精神疾病，这一定义被用到1973年；而世界卫生组织则将这一定义一直用到1992年。后来同性恋维权团体和持不同意见的精神病专家均提出，真正的问题并不在于同性恋本身，而是在于对同性恋的仇视，英国、俄罗斯和中华医学会精神医学分会由此分别于1994年、1999年和2001年类似地废止了将同性恋者视为精神疾病患者。

以精神病学和性学的方法纠正和治疗变态性存在的做法广泛见于文献记载。比如，一些精神分析学家，如美国的山多尔·拉多等人，在20世纪40年代就曾提出偏离异性恋的变态行为可以被“摒除”。到了20世纪五六十年代，在苏联、英国、美国、加拿大和南非等国家，人们越来越多地采取厌恶疗法来“治愈”各种性变态者，如异装癖者、恋物癖者、变性者、男同性恋者、女同性恋者等。比起女同性恋者，男同性恋者更加频繁地成为治疗目标，因为这样的治疗常常是在罪犯服刑期间进行，而女同性恋者很少会被判刑。美国性学家马斯特斯和约翰逊在1968年到1977年期间着手进行了一个把同性恋者改造为异性恋者的项目，并宣布通过六年的治疗，成功率达到了71.6%。厌恶疗法包括向“病人”展示“不当的性物体”，比如他目前的同性爱人；再给病人注射阿扑吗啡之类的化学药剂，促使其恶心呕吐，或对其进行电击，在短短几个星期的时间内，这样的治疗常常每天要进行两次或更多次。

虽然性学家们自己常常鼓吹要对那些偏离了异性恋“正常轨道”的人们予以宽容，但他们的观念却整顿和强化了正在兴起的、对于性存在的约束。正如社会学家杰弗里·威克斯所说：

这一问题的矛盾之处在于，早期的性学家，虽然总体上来说，是清醒的性改革者，但他们同时也成为了强有力的推动者，要整顿并潜在地控制他们力求描述的那种性行为。

的确，很多性科学的先锋都是积极的社会改革家，他们认为性的改革与社会秩序的变革是紧密相连的。举例来说，这一点在奥古斯特·福雷尔、爱德华·卡朋特、哈洛克·埃利斯、理查德·冯·卡拉夫特—艾宾、马格努斯·赫希菲尔德和伊万·布洛赫等人身上都有体现。他们积极参与政治运动，争取性少数派的权益、和平主义和女性选举权等等。在这一更加广阔的社会运动的背景下，他们参与到同时代的、高度政治化的公众辩论中，其中包括了针对性改革、性教育和歧视性立法的辩论。很多早期的性学家都将同性恋视作尤其“无害”的现象，特别是因为像奥古斯特·福雷尔说的那样，“他们反正不会有后代”。卡拉夫特—艾宾和赫希菲尔德等作家也公开发声反对反鸡奸立法。

性革命

20世纪60年代，性的问题进一步政治化。弗洛伊德派的马克思主义学者如赫伯特·马尔库塞、埃里希·弗洛姆和威尔海姆·赖希等，提出性是一种自然的、积极的力量，但这种力量却受到了资产阶级掌控下的资本主义社会的压制，他们呼吁能够改变社会秩序的性“解放”。威尔海姆·赖希是奥地利精神分析学家，20世纪二三十年代，他先成为奥地利社会民主党成员，后又加入德国共产党；四五十年代他移居美国，又成了共产主义的激烈批判者。赖希的早期作品最有影响力，在这些作品中，他试图在精神分析学说和马克思主义这两种理论之间寻找平衡。他参照了弗洛伊德学说对力比多（性能量）的强调，但却对

弗洛伊德的理论提出了异议。弗洛伊德在《文明及其缺憾》（1915年）一书中曾明确指出，个体通过将力比多转移到生活中的其他方面来获得“正常”的成人身份。在弗洛伊德看来，正是因为本性受到了压制，文化才会发展；而赖希则认为，文化和本性，虽然在现代社会中呈对立关系，却应该取得妥协，达到和谐状态。赖希提出通过完全改变弗洛伊德关于性存在的学说来“修正弗洛伊德理论中的无意识学说”，并提出了他自己的“植物疗法”以及后来的“性经济”。他认为对自然的性能量的文化压制是导致所有神经症的病因。正如他在1948年所写下的：

我认为每个努力保留了一点天性的人，都明白这些神经症的病人身上只有一个问题：没有获得完全的、反复的性快感。

赖希认为完全的“高潮能力”是一种“生殖器官的快感”，是一种生物性的能力，但他也指出这种让生殖器获得快感的天生的能力，已经被社会所毁灭。他宣称：“性经济学家懂得人类是唯一一种摧毁了自己的自然性功能的生物，这也正是人类的痛苦所在。”用他的话来说，性存在就是“生命的能量本身”，而且无处不在，因此性高潮能力的毁灭就显得尤为严重。实际上，赖希认为近现代社会中大部分人都饱受性压抑之苦，正如他所写下的：

没有一个神经症的患者拥有性高潮能力。这一事实所导致的必然结果是，大部分的人都会遭受性格神经症之苦。

由此，赖希在他最有影响力的几部作品中，分析了社会将个体变为神经症患者的各种方式。他首先将这种“大规模神经症”的病因归咎于资本主义，然后又归咎于专制社会。他在最后一部著作中又认为，罪魁祸首是任何压制生物性的生命能量的社会制度。他特别批评了化身为核心家庭模式的“专制主义强制家庭”制度，因为在赖希的眼中它

复制了一个微型的国家专制主义机构，维持了父权制对于女性的社会压迫、经济压迫和性压迫。赖希反对强制的一夫一妻制，认为其制造了无数对不幸福的夫妇；他亦反对家庭内部妇女和孩子在经济上所处的从属地位，认为家庭是对儿童和青少年符合天性的性探索进行社会压迫的中心力量。赖希呼吁进行一场“性革命”，将性从被社会压迫的状态中解放出来——他认为，如果不彻底推翻当前的社会和政治秩序，这样的革命是不可能发生的。在1930年出版的著作《性革命》一书的第二版序言中，他写道：

专制主义的社会秩序和社会的性压迫密不可分，而革命性的“道德”也和需要和性需求的满足相联系。

赖希早期关于性经济的概念主要是性学和心理学方面的，到了后期，他将其修正为“奥根能量学”，即对于“生命能量”的研究。赖希于1939年移居美国后，在缅因州的郊区设立了一个叫作“奥根能”的研究机构。一直以来他都坚称“生殖器的性功能”是生命能量的中心源泉，此时他又宣布通过观察发现了所有生命的源泉：宇宙的奥根能。赖希从社会学和人类学的方法转向了自然科学的方法来研究生命能量，并且把“生命能量的粒子”叫作“生力”，把毁坏粒子叫作“死亡生命力”或“死力”，认为这些都可以通过实验观察到。他“发现”了无意识的化学分子式，发明了爆云器，声称其可以利用奥根能制造降雨。这些行为和言论均在挑战他最狂热的追随者对他的耐心。他最具争议的一项发明，是名叫“奥根箱”的能量聚拢器。他声称他可以向坐在这些箱子里的人输送宇宙奥根能。他宣布奥根能可以解放人们的“生物能量”，认为正是因为现代社会人们的生物能量受到阻滞，才导致了“高潮焦虑”以及包括癌症在内的一系列疾病。

不过，奥根聚拢器给赖希带来了麻烦，美国食品和药品监督管理局找上了他。因为奥根聚拢器宣称的医疗效果有欺诈的嫌疑，有关部门对此展开了调查。结果，食品和药品监督管理局对这一产品发起了

正式的投诉，且一切有关“奥根能”的东西都遭到了法律禁止。赖希曾因违反这一禁令，在1956年被判入狱两年。他的书中一切与奥根能和聚拢器有关的内容都被禁止引用，与聚拢器有关材料也被焚毁。他于此后一年死于联邦监狱。与当时的情形大为不同的是，现在，奥根聚拢器可以在网络上自由售卖。

由左翼弗洛伊德学派发起的、将性从资本主义和父权制的压迫下解放出来的呼吁，对20世纪六七十年代出现的左翼和女权主义运动，以及各种新的促进性能量释放的性爱疗法有着深刻的影响。它再现了对性存在的生物模型的理解，即性是一种被资本主义社会所压制的自然力量。

性的生物模型直到20世纪80年代之前都处于主导地位，直到今天，它仍然对性研究有着重要的理论影响，在现今性存在的进化论模型和基因角度的性研究复苏的背景下，其影响更为明显。举例来说，兰迪·桑希尔和克莱格·帕默所著的《一部强奸的自然史：性胁迫的生物基础》（2000年）与米歇尔·吉列里的《男人的阴暗面》（1999年）等书籍，将男性的性暴力，特别是强奸，概括为男性的进化本能传播其基因的结果，而海伦·费希尔的《爱的解剖：关于交配的自然历史和我们为什么有外遇》（1992年）一书，则是集中阐释了进化理论和生物理论对于两性差别的解释。不过，性存在的生物模型也遭到了来自各方的攻击，包括来自性学内部的。

对性存在的生物模型的挑战

虽然大多数早期的性学家都主要研究边缘的性现象，另一些性学家，特别是哈洛克·埃利斯，却主要研究“正常”的性行为。对于正常的性存在的研究，导致了人们对什么是生物的自然属性有了一些疑问。当时，人们仍然按照生物本质来理解性，但一些19世纪的性学家，如格迪思和汤姆森等人，却不由得注意到了所谓“自然”的性本能，实际上是千差万别的。即使是第一代的性学家也是一边接受了正统的性行

为的观念，一边又部分将什么是性常态当作研究问题的。埃利斯提出，正常这一范畴反映的是社会的定义而不是自然的本能。而正常和非正常的性行为之间很可能有一片连续的中间地带，而不是简单地被一分为二。

后来的性研究包括了众多国家对人们的性态度和性行为的大规模调查和数据分析。其中最著名的例子是20世纪50年代金赛对1.2万名美国人的性行为所作的研究，以及海蒂对美国1.5万名男女20世纪70年代以来性经验的调查所作的系列报告。这些针对性态度和性行为的自然主义的量化调查的结果又一次显示：“正常”和“变态”的性存在之间的区分，不像人们曾经认为的那样黑白分明。特别是金赛的研究，在20世纪50年代初曾制造了尽人皆知的丑闻，因为研究披露了37%的男性受访者曾经与其他男性有过性关系并达到高潮，其中的大部分人都认为自己是异性恋者——这样的结果在当代对性行为的调查中再平常不过。这意味着已经不能再将同性之间的性行为视为少数病态人群的变态行为。性学史上一个重要的悖论由此产生，即性存在的生物模型用自然本能、正常和反常性现象、生物性的性别差异等概念来描述性现象，但同样的研究也使其所依赖的上述分类成为了问题。因此，对于性存在的生物理解受到了来自性学话语内部的挑战，而原本促成性存在的生物理解的，正是这样的性学话语。

性的生物模型受到的另一挑战，恰恰来自其竭力描述的对象。在性科学所划定的“边缘”性现象内部，人们开始对性的意义进行实验和论辩。正如杰弗里·威克斯所指出的：

有了自己声音的性变态者，首先半遮半掩地出现于早期性学家的著作中，这些著作为他们提供了一个公共平台；现在他们代表自己积极发声……他们在街头政治和游说中，通过各种手册、杂志和书籍，用各种高度性感化的场景符号，用他们精心设计的语调、色彩和服饰，在大众媒体上和在家生活的琐碎细节中，

为自己说话。

“同性恋”或“女同性恋”等分类标签也在原先分类的基础上被修正，这些修正方式具有政治上的创意，我们稍后会谈及这一问题。

对性的生物模型的第三个主要挑战来自弗洛伊德。他发展了一套无意识冲动/力比多理论，认为性欲不可以被控制和克服，而是一直存在于男人和女人身上。在这一理论框架内，他将女性歇斯底里症描述为一种女性性欲本能受到不健康的压制后产生的症状。他所撰写的《性欲三论》（1905年）一文很有影响力，文中认为性不是一种预先拥有的、已经形成的自然本能（主体可以随后从中偏离），而是一种在儿童心理发展过程中逐步建立起来的冲动。弗洛伊德提出，使儿童的模糊性欲为社会所接受，是其成长为成年人的过程中的核心步骤。用弗洛伊德学派女权主义者朱丽叶·米切尔的话说：

在童年时代，一切都是混乱或悖逆的；我们要进入人类社会，必须努力做到统一或“正常”。

弗洛伊德认为人类能动性被无意识的欲望所驱动，由此他将性存在置于中心的重要地位上，但他在对于歇斯底里症和神经症的个案分析中，已经偏离了生物学的解释，而是将人类文明与性压抑联系起来。

对性的生物模型的最后一个或许也是最大的挑战，来自20世纪70年代开始的一系列社会和人文学科领域中出现的反本质主义理论视角。这些新的理论模型认为性不是一个自然的或生物的概念，而是强调性经验的社会本质。其中，福柯的观点虽然颇具争议，却很有影响。在他的经典著作《性史》中，他将性存在描述为一个“历史的工具”，其根源可以追溯到18世纪。随后古典研究学者戴维·哈波林、文学批评家史蒂芬·希斯以及社会学家杰弗里·威克斯、肯·普卢默等人都

提出了颇具影响力的观点：要将性存在作为一项需结合其历史和文化背景的经验来理解，而这一经验是由社会权力关系所决定的。这一性存在的社会模型出现之后，性身份就不再仅仅是自然本能的表达，而是社会和政治的产物。

在这样的背景下，说异性恋、同性恋、女同性恋，甚至性存在的概念本身诞生于19世纪，就不仅仅意味着这些名词产生于那个时代（虽然它们确实是产生于那个时代）；其更深层的意义在于，近现代社会的个体体验和理解性和身份的方式，受到了与性存在这一概念工具相关的核心元素的极大影响，其中特别重要的是“自然”的性本能观点，人们曾以为这样的性本能是两性差别和性身份概念的生物基础。

正如我们所看到的，西方对性的文化理解是由三种模型决定的：道德/宗教模型、生物模型和社会模型。虽然这三种模型在历史上出现的时间有先后之分，但我们仍然要强调的重要一点是，这三种模型仍然在当今的社会中并存。对性的道德、生物学和社会学的理解，在社会、政治和我们的日常生活对于性意义的阐释中，仍然有着举足轻重的影响。这三种模型对于我们如何理解自己的性行为 and 性身份有着重要意义，对于个体变化和政治变革的可能性也有着重要影响。

第三章 贞女抑或荡妇？女权主义的性存在批评

倘若女权主义者还在与男性同床，她们便是在将自己最活跃的能量输送给她们的压迫者。

吉尔·约翰逊，《女同性恋国度》（1973年）

双重道德标准

在整个现代社会的历史中，女性的性存在一直处于科学与道德的特别审视之下。这也成为了女权主义斗争的焦点。第一次女权主义运动于19世纪末兴起，虽然运动的第一要务是争取女性的公民权和政治平等，但性存在也构成了批评当时性别关系的一个重要方面。当时人们以男女的生物属性为依据制定出双重的道德标准，认为男性天生好色淫乱，而女性则天生被动贞洁。女权主义者正是从这样的性别观点出发，提出女性的道德水准因此本质上要比男性的高。既然占领了道德高地，她们便发展出了一套针对男性性存在的批评，指出男性天生的贪婪性欲与性自由是女性性压迫的根源。19世纪，卖淫活动在整个欧美大肆蔓延，性病的发病率也随之增长，社会对此广为关注，当时的政治激进主义者也将矛头指向这一领域。一些女权主义者指出，男性之所以不愿意赋予女性选举权，“真正”的原因是为了维护男性对于女性的性剥削。

主要来自中上层阶级的女性激进主义者，在这一时期无数的社会运动中扮演了重要的角色。这些社会运动鼓吹更高层次的道德纯洁性以及“社会卫生”，融合了西方世界中政治左派与保守和宗教团体的主张。她们发起了反对卖淫的运动，要求终结“白奴制”，即无辜的、贫

困的工人阶级女性被迫遭受不知廉耻的中产阶级男性性剥削的现象。她们主张对“堕落女性”实施“拯救”。按照道学家的观点，卖淫是一种恶行；同时，卖淫也被视作一个重要的公共健康问题。妓女被视为淋病、梅毒等男性性病的传播工具，这符合西方文化中将女性身体与疾病联系在一起的观念。正如莎士比亚笔下精神错乱的李尔王所说：

她们的上半身虽然是女人，

下半身却是淫荡的妖怪；

腰带以上是属于天神的，

腰带以下全是属于魔鬼的；那儿是地狱，那儿是黑暗，

那儿是火坑——吐着熊熊的烈焰，

发出熏人的恶臭，把一切烧成了灰；啐！啐！啐！呸！呸！

性病在近代也被塑造成女性文化形象的一部分，如法国人便将梅毒叫作“梅毒女士”。梅毒在15世纪晚期出现于欧洲，可能是由水手从美洲大陆返航时带回的，在欧洲大陆蔓延成灾。人们对梅毒产生了集体恐慌，将其描述为一种源自“外部”，特别是外国人身上的东西。这体现了性病在更广泛意义上的文化含义：它意味着本国的健康男性躯体为染病的女性和外国人的身体所污染。正如医书作者卢埃林—琼斯所指出的那样：

随着各国的人相继染上梅毒，大家都想把这种新的、可怕的疾病归咎于自己的邻国。意大利人将它称作西班牙病。法国人于1495年最先染上此病，他们将其称为意大利病或那不勒斯病.....1497年，梅毒传入英国，英国人把它叫作法国病.....1505年，梅毒传入中国，一年后传到日本，在那里，它被叫作“中国

病”或“葡萄牙病”。

性传播疾病与外来侵略和叛国相联系。在第一次和第二次世界大战期间，妓女常常被视为“帮助敌方”的人，她们将疾病传播给爱国士兵。二战时的英国有一张广为流传的宣传画，画上是—个如骷髅的妓女，与希特勒和裕仁天皇勾肩搭背，宣传画的标题是《三者中最可怕的是性病》。在美国，一战期间有数以千计的涉嫌卖淫者被关进拘留营。马格努斯·赫希菲尔德所著的《世界大战中的性史》（1941年）一书中也记载，1915年德国军队曾在数个占领区发布法令，对明知自己患有性病，却仍与士兵发生性关系的女性加以制裁，最高可处以—年监禁。

由于担心性病会让男性失去军事战斗力，许多国家从19世纪开始对卖淫活动加以管制，以遏制性病的传播势头。当局并未对嫖客采取任何管束，以防他们将性病传播给妓女；但妓女却要接受强制的医学检查，如果被发现患有传染性性病，就会继而接受监禁或强制入院治疗。19世纪的欧洲民间流行—种迷信说法，认为与童贞的处女性交可以治愈性病。儿童卖淫的现象在欧洲和其他地方更加普遍，当然，女童的处女身份常常是伪造的，目的是为了将她反复卖出更高的价格。记者W.T.斯特德1885年曾在《帕摩街晚报》上发表了一系列报道，以极其形象的方式描述了伦敦妓院中被囚禁和售卖的女童的生活，该报道成为当时—条国际性的丑闻。这—系列的文章题为《摩登巴比伦的女童祭》，揭露了—个地下性交易的世界，中上层阶级的绅士们在“饱受色欲与兽行折磨的受害者的哭声中”寻欢作乐。这—系列的报道促使英国在1885年出台了刑法修正案令，将嫖娼列为非法行为，并将女孩的性行为最低合法年龄从13岁提高到16岁。

19世纪的女权主义反卖淫活动家与基督教团体—起，联合呼吁各国不要规范卖淫活动，而要从根本上将其取缔。他们提出，如果国家对卖淫进行规范，将其制度化，就意味着国家“充当了皮条客”。1875

年，“英国和欧洲大陆关于取缔政府调控恶行同盟”创立，一项声势浩大的国际行动得以开展，该行动呼吁取缔卖淫活动。这一行动的议程上有一项迫切任务，即反对以卖淫活动为目的的跨境妇女贩卖。这也反映了当时由于外来移民方式增加而引发的大规模社会恐慌。1904年，第一个“遏制白奴贩卖国际协议”获得通过，此后大多数西方国家逐渐立法取缔妓院。

第一次女权主义的浪潮利用性存在的道德和生物模型，呼吁人们保护女性，使之免于遭受男性性欲带来的灾难性后果。他们将女性的角色定位为公共和个人道德的守卫者，这就再现了被当时社会普遍认同的女性形象，这一形象基于这样的理念：值得尊敬的女性，须婚前坚守贞操，婚后对丈夫忠贞；而淫乱的女性则因不道德、“堕落”的行为而在字面和比喻意义上均成了“荡妇”。

自由恋爱

不过，不是所有的女权主义者都认同这种关于女性性存在的二元观点。无数著名的女权主义思想家均参与到19世纪激进的性改革运动中来，这样的运动主张女性应当和男性一样享有更高层次的性自由。自由主义和无政府主义的思想家们纷纷谴责反淫秽和反同性恋法律，呼吁公开避孕信息和允许堕胎，号召人们在自由选择伴侣的前提下，与平等的伴侣“自由恋爱”。虽然大多数主张自由恋爱的思想家主张一夫一妻制，但他们反对建立在男性对女性经济和身体掠夺基础上的婚姻契约。这延续了玛丽·沃斯通克拉夫特等女权主义先驱对当时婚姻制度的攻击。自由恋爱的推崇者包括自由思想家、无政府主义者和社会主义女权主义者，比如美国的埃玛·戈德曼和莉莲·哈曼，以及日本的伊藤野枝，伊藤和她的男性情人于1923年被日本军警杀害。德国的“进步女性联盟团体”倡议女性罢婚，鼓吹女性和男性一样有权享受性的乐趣。成立于1893年的“英国私生子女合法化联合会”的初衷是捍卫非婚生子女的权利，之后也呼吁“人类最崇高的两种关系——爱与自由”应当相互结合。亚历山德拉·柯伦泰是苏联早期最著名的女性共

产主义革命家，她于1919年创立了妇女部（布尔什维克党中央委员会妇女部），她曾提出家庭和国家一样，是一种资本主义的制度，最终会随着“地球上的天堂”——社会主义——的发展而消亡。她于1920年写下了这样的文字：“家庭对于其成员和整个国家来说，都正在失去存在的必要性。”在1920年所写的《共产主义与家庭》一文中，她有如下阐述：

和过去的婚姻奴役关系不同，共产主义社会给男性和女性提供了一种自由的结合，一种由同志精神激发的，因而牢不可破的结合。

她还认为，对女性的性剥削与资本主义制度下女性对于男性的经济依赖密不可分，因此，在光辉的共产主义未来，卖淫活动也将“自动消失”。至于性欲，她在1921年发表的《共产主义道德中的婚姻关系论》一文中写道，只要注意避免这种需求过滥，以免影响到工人的劳动生产率水平，那么它就“既不可耻也不罪恶，只是一种和饥饿、口渴一样，在每个健康的机体内部存在的自然需求”，不应当受到压制。

柯伦泰的观点在列宁那里受到了冷遇。资本主义社会的自由恋爱思想家也颇受主流社会妇女参政团体的敌视，因为这些组织担心鼓吹性解放会降低整个社会对更广范围内的女权主义运动的尊重（正如社会主义团体担心支持“自由恋爱”会使他们疏离工人阶级成员）。但是，激进的性革命者和主流的女权主义者还是取得了一定的一致看法，即女性有权拒绝男性“不合理的”性要求，有权拒绝怀孕太多次，有权成为自己身体的主人。他们倡议“自愿做母亲”。一些人认为解决这一问题的方法在于普及性教育、避孕知识与方法，而另一些人则要求男性要有更高的自我克制力和贞节意识。维多利亚时代的医生威廉·阿克顿不禁对此颇有牢骚，他于1871年写道：

在过去的几年中，因为对妇女权益的过分重视……数不清的丈夫们前来向我诉苦：在他们要求妻子履行义务的时候，妻子却摆出烈女的姿态。这种不屈服的态度已经让人无法忍受。

在当时，堕胎是非法的，避孕方法也基本不可靠，死于难产和非法堕胎的女性人数居高不下，而且女性又在极大程度上依赖于男性。基于当时的这种社会环境，主张自由恋爱的女权主义者认为，性存在的解放是在更大范围内改变妇女地位的关键所在。

性解放

20世纪六七十年代的妇女运动，一般被称作“第二次女权主义浪潮”。这次浪潮将性存在的政治化作为中心议题，此时这一使命所面临的社会环境已截然不同。随着战后大批妇女开始就业，传统的两性关系得到了根本改变，第二次妇女运动的浪潮则产生于这样的社会背景之中。随着妇女开始从事有薪工作和获得政府福利形式的经济帮助，妇女取得了更大程度上的经济独立。在这一背景下，在更广大范围内出现了摒弃传统的潮流，从根本上改变了婚姻、家庭和性别的固有制度。总体看来，妇女，特别是中产阶级妇女对自己人生选择的掌控力大大增强。当然，不断上升的离婚率也导致了女性贫困率的增长，这种情况主要存在于单身母亲中间，在一些福利体系最薄弱的国家尤其如此。

与此同时，在控制生育领域也出现了一系列重大的社会变革。美国著名的避孕宣传家（也是优生学家）玛格丽特·桑格，于1921年创立了美国避孕联合会。她一直呼吁研发一种避孕药物，并于1950年与科学家们会面探讨其可能性。桑格还与凯瑟琳·麦考密克合作，“避孕片”的科学研究经费大部分都由麦考密克出资。到20世纪60年代，由卡尔·杰拉西研发的现代避孕药开始向西方广大民众出售。自此，人类历史上第一次出现了可靠的避孕方法，之后又出现了更多新的生育技术，比如IVF（试管婴儿），这意味着人类不仅可以避孕，而且可以

通过人工而受孕。在这样的情形下，弗洛伊德的著名论断“生理结构注定人的命运”就过时了。不过，很多女权主义者最初对避孕药持怀疑和敌视态度。她们认为这是男性利用医药意欲控制女性身体的又一次图谋，其中一个重要原因就是女性刚开始大量服用这一新产品时所出现的副作用。

性交与繁殖后代这两者的分离，导致了女性性存在外部环境的根本改变，也给男性性存在带来了巨大的冲击。避孕手段的普及到底在多大程度上推进了20世纪六七十年代的性解放潮流？对这一问题的看法一直存在诸多争议，但它无疑是一个重要的前提。从荷兰、瑞典、丹麦等国开始，进而蔓延至整个欧洲大陆，性放纵的现象开始呈上升趋势，人们对于爱、性和恋爱关系也有了新的理解，这大大改变了性存在的整体概念。20世纪60年代出现了反主流文化的社会运动，其中最著名的要属美国的民权运动和以“要做爱不要作战”为口号的反战运动，以及法国、德国、荷兰、英国等国的反权威学生运动。这些运动均受到弗洛姆、赖希、马尔库塞等性解放理论家的重要影响。这些理论家们宣扬要把“自然的性欲”从资产阶级的压迫中解放出来，其后的大背景是对资本主义社会和独裁社会的反抗。

以1967年的“爱之夏”¹⁷为标志，性放纵开始呈上升趋势。按照安东尼·吉登斯等社会学家的一贯解读，这一趋势是“性别中立”的，带来的是女性更大程度上的性自主。许多女权主义者一开始热烈赞成性解放，将其视作女性总体解放的关键所在。20世纪60年代末开始，许多国家相继涌现出大批启蒙组织，鼓励女性探索自己的身体和能量，以获得性快感，比如性教育家贝蒂·多德森从1973年起在美国组织的“性研讨班”。多德森在《让手淫获得自由》一书中，将女性手淫视为一种反抗对女性的性压迫的手段。她的性研讨班引导一群裸体女人，通过自慰振动棒完成一项集体的“高潮仪式”。多德森还进一步鼓吹“乱交”，反对一夫一妻式的占有、争风吃醋和性罪恶感——这也是同时代许多其他性革命者所热烈提倡的。比如，性学家亚历克斯·康福特写

过一本针对主流社会公众的性学手册《性的欢乐》（1972年），该书出版后曾风靡全球。该书的续篇《更多性的欢乐》以非常正面的描写展现了一个圈子内部成员乱交的情形。当然，书中警告人们不要和亲密的朋友或陌生人乱交（该书后来的版本则警告人们彻底摒弃乱交行为，因为会有感染艾滋病病毒的危险）。

然而，性革命一点也不像自由恋爱派女权主义者曾经想象的那样，是“平等伴侣间充满满足感的爱与性”。性革命中的文化变革主要是由男性引导的，因而在很大程度上重塑了两性之间的不平等关系，同时也宣扬了一种新的性欲范式，女权主义者认为这种新的范式更有利于男性。一些著作，如1990年出版的希拉·杰弗里斯的《反高潮：女权主义的性革命观》中便提出：回顾这场性革命，与其说它给女性带来了更多的性自由，倒不如说是满足了男性对于女性身体开放性的幻想。这些著作的作者认为，性革命的话语方式让男性对女性性存在的控制合法化了，并且让女性无法对男性的性进犯“说不”。正如女权主义作家比阿特丽克斯·坎贝尔在1980年曾写下的那样：

……性解放的时代给女性带来了一些好处，它拓宽了政治、性和空间，让女性也可以有性自由。但由于男性和女性性放纵的后果不一样，性解放仍然无法保护女性免受这种不一样的后果所带来的伤害……性解放只是对年轻男子的性存在和乱交加以肯定。（……）对性存在的肯定只是宣扬了男性气质的性存在。

性革命与某些性解放理论家们所想象的也大为不同。马尔库塞和赖希本希望通过快乐原则颠覆资本主义，而实际情况却大为不同：由于道德放松了对性的控制以及反淫秽法律和其他道德法律被纷纷取消，性的商品化趋势以前所未有的规模蔓延。各国内部和跨国的性交易数量急速攀升，在资本主义全球经济中扮演了重要角色。《性的欢乐》一书曾预言，性自由会让卖淫活动失去必要性，因为如今女性会心甘情愿免费满足男性的所有性需求了。但实际情况却是性交易的数

量大幅度上升，色情出版物也是如此。因此，反对卖淫活动和色情出版物又很快回到了妇女运动的日程上来。

性高潮的政治

在更大的范围内，性的问题成为第二次女权主义浪潮的中心问题之一。一些理论家将对于女性的性压迫视为男权对于女性的压迫中最核心的部分。新的女性运动便采纳了“个人的即是政治的”这一口号，意在表达的观点是，女性的相当一部分“个人”生活，实际上都植根于女性作为一个整体在两性权力关系中所处的从属地位。一些女性启蒙组织树立了目标，要让女性进一步了解女性个体经验背后的制度基础，这些组织被视为女性采取集体政治行动的基础。“私生活”被赋予了政治意义，在这样的背景下，人们开始热烈地探讨和批判性存在这一话题。这成为了20世纪70年代以来女权主义理论和行动重要的中心组成部分。针对的具体问题包括享受性快感的权利，说“不”的权利，政治女同性恋主义，以及围绕避孕、堕胎、强奸、性虐待、色情出版物、卖淫和性骚扰等问题的辩论。从前，主流政治一向将这些问题列为“私人”领域内家庭和个体公民的问题。激进的女权主义者着手将性的话题引入政治领域，并且在总体上取得了成功。

然而，女权主义者对于性存在问题的探究并没有形成一个统一的观点。自从凯特·米利特的《性政治》（1970年）一书出版后，性问题的辩论中出现了数量繁多、观点迥异的派别。这些派别对性存在在两性权力关系中所扮演的角色持不同意见，导致了各派在对这一问题的分析上持有不同的政治立场和理论视角。一些富有影响力的社会主义女权主义者，包括齐拉·艾森斯坦、米谢勒·巴瑞特和朱丽叶·米切尔等人，和法国20世纪70年代的精神分析与政治团体，转向了马克思主义和精神分析学说，或将两者相结合，来研究性压迫及其与资本主义的关系。另一些人则反对精神分析学说，因其从根本上带有显而易见的厌女情结，他们也不同意马克思主义关于对女性的剥削会随着国家的消亡而消失这一论断，如杰曼·格里尔在《女太监》（1971年）一

书中所说：“我们等不了那么久。”后来的几十年中又出现了其他的理论视角，如以后结构主义、后现代主义和后殖民主义视角来解读性别和性，这些理论视角如今正与精神分析学说以及唯物主义/后马克思主义争鸣。

在关于女性性存在的各种理论的争鸣中，性学领域是最重要的阵地之一。长久以来，性研究都将女性性存在看作是对男性本能的简单回应，这一点我们在第二章中已经讨论过。美国性学家金赛则将女性性存在作为一个独立的研究对象加以研究，这就为研究和解读男性和女性性存在开辟了新的路径。以后众多的性学家，如马斯特斯、约翰逊、费希尔、开普兰、雪菲和海蒂，以及弗蕾迪关于男性和女性性幻想的畅销小说，都是从这一视角出发进行进一步探寻的。女性性存在研究的焦点之一，是女性性高潮与女性生理结构之间关系的争议。马斯特斯和约翰逊在20世纪60年代曾对超过1万名男性和女性做过关于性高潮的实验观察，结果显示女性几乎具有用之不竭的性高潮能力，这一结论受到了方兴未艾的女性运动的热烈欢迎。马斯特斯和约翰逊曾称自己和女权主义“没有一丁点关系”，几年后，他们在1970年出版的作品《愉悦的结合》中，却将女性解放与性解放相提并论，反对双重道德标准，声称这样的双重标准更多地要求女性而不是男性压制自己的性欲。上述两位性学家重新提出了阴蒂在女性性快感中的重要性，而此前的不少性科学都强调阴道高潮更为“自然”（有些精神分析学派还声称阴道高潮体现了更高程度的性成熟）。举例来说，弗洛伊德理论在法国最为著名的推广者玛丽·波拿巴，就在20世纪50年代提出以手术手段使阴蒂更贴近阴道，来治愈性冷淡。她认为通过这一手段，可以改造“有缺陷的”女性生理构造，使其更符合弗洛伊德学说所谓的“成熟”性存在。性学家弗兰克·卡普利欧在1963年出版的《性能力充足的女人》一书中表达的观点，代表了当时大多数人的看法：

……如果一个女人的丈夫性能力充足，而这个女性却不

能通过性交达到高潮，而且在所有性活动中最喜欢被刺激阴道，那就可以判定她患有性冷淡，需要接受精神治疗。

1970年安妮·寇伊德发表了颇具影响力的《阴道高潮之谜》一文，率先发起了女权主义对上述观点的批判。她提出：

这样的观点是以女性是否能取悦男性来定义她们的性能力的。它没有对我们自身的生物特性加以分析，而只是扔给我们一个有关自由女性及其所具有的阴道高潮的谜团——而这样的高潮实际根本不存在。

寇伊德驳斥说，声称自己具有阴道高潮的女性，要么是在假装，要么是“不明所以”。因此，精神分析学派和性科学对于阴道高潮的一贯强调代表了男性对女性性存在的压迫，并成为了性的政治化中一个重要的议题。性高潮所涉及的性别政治，在女权主义性学家雪儿·海蒂的作品中占据了尤为重要的地位。她的一系列关于男性和女性性存在的研究书籍成为了全球畅销的读物，特别是《海蒂性学报告：女人篇》（1976年）和《海蒂性学报告：男人篇》（1981年）这两本书。海蒂在报告中这样描述女性性存在：

缺乏性快感是女性遭受压迫的另一标志。

海蒂的报告基于对男性和女性的大规模性调查。这一调查的结果引起了热烈的争议。其中有一项针对女性的调查发现“这项研究中只有约30%的女性能够经常地从性交中获得高潮”，这一结果本身并不新鲜。过去的性科学一直坚持认为许多女性似乎对性缺乏热情，金赛、马斯特斯、约翰逊和其他一些人在此之前也做过调查，均已发现大多数女性不能单凭性交获得高潮。不过，海蒂却以她的调查结果质疑了主流性学对性存在的观点：性存在等同于男女之间的性交，因此

结论是，大多数女性都是“性冷淡”的。

海蒂的主要批评目标就是马斯特斯和约翰逊等人。虽然马斯特斯和约翰逊也曾重新认定了阴蒂高潮的价值，但他们仍将“正常”的性存在定位为从性交中获得高潮。他们提出在性交的过程中，由于“有力的阴茎插入”带来的“机械摩擦力”，阴蒂会自动地受到刺激。女权主义者阿利克斯·舒尔曼对上述说法的评价是：“我猜想，每当一个男人走一步路，他的阴茎也会自动地受到来自内裤的同样的‘刺激’吧。”针对那些不能从“自然”模式中获得性快感的男人和女人，马斯特斯和约翰逊率先创制了一些新的性治疗方案，旨在教会他们的研究对象通过“回归性的自然环境”来克服“功能障碍”，也就是训练他们通过性交来获得高潮。根据马斯特斯自己的估测，在《人类性缺乏》一书出版后的五年内，美国成立了3500家到5000家提供性问题治疗方案的诊所。马斯特斯和约翰逊给这些诊所中的性治疗方法带来了革命性的变革。他们为所谓“极度脆弱的、未婚的”男性提供替代的女性性伴侣，以治疗他们的男性“性缺乏”。但是，他们却没有为性缺乏的未婚女性提供替代的男性性伴侣，理由是这会与当时的“性价值观体系”水火不容。后来由于有一位身为人妻的女人自愿充当别人的替代的性伴侣，她丈夫由此愤怒地起诉了马斯特斯等人，他们之后就完全停止了使用替代的性伴侣的做法。

海蒂指出，大多数女性都完全拥有体验性高潮的能力，只不过这种高潮不是通过性交实现的。她声称，她调查中的大多数女性的确都可以通过刺激自己的身体获取性快感。海蒂还写道：“82%的女性声称自己会手淫，在这些人中，有95%的女性称只要她们自己愿意，随时可以轻易地、频繁地获得高潮。”因此，女性并没有马斯特斯和约翰逊所定义的女性“性交高潮缺乏”的问题，真正的问题在于社会对于性标准范式的定义方式。在海蒂看来：

无论何时，只要女性愿意，她们都可以轻易地、愉快地获得

性高潮（很多女人可以一连多次）。这一事实毫无疑问地证明了女性知道如何享受身体带来的快乐，不需要有其他人来指导她们。女性的性存在本身并没有问题（“功能障碍”），问题在于社会对于性的定义，以及这一定义赋予女性的从属角色。

海蒂宣称，女性发现自己处于男性的“性奴役”之中，需要满足对方的性快感，却忽略了自己的需求。她将性科学中的生物模型与男权对于女性的整体压迫等同起来，提出：

事实就是，女性在性生活中扮演的角色，和女性在生活各个领域扮演的角色一样，都是为了满足他人——男人和孩子——的需要。女性直到近年来才认识到自己从整体上受到压迫的地位。同样，大多数女性几乎从未意识到自己生活中受到的性奴役——这一奴役基于一种据说是亘古不变的生物冲动。（……）我们的性和身体的关系是由文化特性（而不是生物特性）定义的，可以被重新定义，或者被推翻。

相比之下，海蒂借助性的社会模型提出了这样的观点：

我们的文化中，性关系的主流模式是剥削和压迫女性的。该模式将女性的一切性欲表达排除在外，除非她们的表达迎合了男性的需要。

以此为基础，海蒂改变了对女性缺乏性热情的解释。传统的解释是，这是女性性压抑的一种表现，她们需要从这种压抑中被“解放”出来。海蒂则将其解释为“拒绝参与一项她们没有以平等身份参与创制的制度”的政治行动。在针对男性性存在的报告中，她明确地将这一行动比作甘地针对英国对印度的统治发起的消极抵抗运动¹⁸。

海蒂以科学这一武器来批驳性科学所认定的“性真理”：她以自己

的“科学”数据和方法的权威性，来论证她结论的合理性。不过，她的作品仍然受到了其他性学家的严厉攻击，如《金赛报告》的作者之一瓦戴尔·波默罗伊，就质疑海蒂的方法论带有“政治偏见”和“女性解放的偏见”。简·加洛普等一些女权主义者也批评她的“科学幻想”：海蒂对于她作品的科学性质的强调，让她不可避免地采取了和男性性学家一样的“男性立场”。

一些女权主义者发起呼吁，要求对异性之间的性关系作出变革。她们谴责这样的性关系是将男性的性需求放在首位，同时呼吁改善与男性的性生活，将阴道称作女性最好的新朋友。但另一些人却选择了另一条道路，即为“政治女同性恋主义”而战斗。20世纪70年代初，泰—格雷丝·阿特金森曾提出，女权主义是一个口号，而女同性恋主义才是一项行动。作家希拉·杰弗里斯等人便是这一主张的追随者。希拉是“利兹革命女权主义团体”的成员，她主张，只要男性和女性之间仍然存在不平等，女性就应当彻底断绝和男性之间的关系。希拉等人认为这样做可以促进女性之间的团结，当然这并不是要求女性之间发生性关系。利兹团体如是说：

我们的的确确认为所有的女权主义者可以，而且应当是政治上的女同性恋者。我们对于政治女同性恋者的定义是，通过女性达到自我认同、不与男人性交的女性。这一定义并不意味着她们一定要与女人发生性关系。

政治女同性恋者宣称女同性恋主义是一个“政治选择”，而不是一个由生物属性决定的性身份，她们由此开始推广一种性存在的社会模型的政治版本。她们提出，性身份不仅仅由文化、社会和历史背景所定义，它还是一个自愿的政治选择问题。正如利兹团体所宣称的那样，“男性对于女性的根本压迫，正是通过性存在来维系的”，因而政治女同性恋主义是反抗男权过程中的一个关键的政治手段：

男性是敌人，异性恋的女性则是敌人的帮凶。

由此，希拉·杰弗里斯和阿德里安·里奇等作家将女同性恋主义视为对于男权的反抗，它并不要求女人之间发生肉体关系。里奇曾于1980年撰文《强制的异性恋关系与女同性恋的存在》，宣扬“女同性恋统一体”的概念。在这个统一体内，所有女性可以共享“女性认同的不同经验”，包括各种“共同反抗男性暴政”的体验，甚至肉体关系。里奇和杰弗里斯不同，她并不主张异性恋的女性变为女同性恋者。“女同性恋统一体”的概念后来成为一种寻求广大女性之间团结性的很有影响力的方法，让异性恋和同性恋的女性可以结成同盟。

与此相反，妇女运动阵营内的其他一些人则宣扬“女同性恋分离主义”，也就是不仅拒绝与和男人有关的女人生活，而且拒绝与和异性恋有关的女人生活。她们声称异性恋的女性通过和男性发生性关系而助纣为虐，难辞其咎。1971年，美国“激进女同性恋者”团体写下了女同性恋分离主义运动中最著名的口号“通过其他女性取得自我认同”。她们说：“我们的能量要流向我们的姐妹身上，而不是流回我们的压迫者身上。”这样的团体在西方国家雨后春笋般地涌现，如美国的“芝加哥女同性恋解放组织”、“女同性恋分离者团体”、“男性角色女同性恋”团体和“国际女同性恋集体威力”组织，还有昙花一现的法国的“激进女同性恋者阵线”等。然而，和更广大的女性运动相比它们只是少数派，并且遭到了其他女权主义者的敌视。女权主义者们排斥分离主义者“我们比你们圣洁”的态度，或者用琳恩·西格尔的话说，“和阴茎过不去的态度”。在法国，针对女同性恋分离主义的争议留下了一笔财富，即著名女性期刊《女权主义的问题》的创立。该期刊由包括科莱·卡皮唐·彼得、克里斯蒂娜·德尔菲、伊曼纽尔·德·莱塞普、尼可—克劳德·马修和莫尼克·普拉扎在内的编辑群体于1977年创立（后来又有科莱·基约曼和莫尼克·维蒂希等人加入），处于西蒙娜·德·波伏娃的指导之下。虽然中途离开期刊社的编辑们声称“在两性的战争中，异性恋的女权主义只是一种阶级合作”，但该期刊于1981年改版为

《女权主义的全新问题》时，却登出社论，摒弃女同性恋分离主义，称其为“恐怖主义”和“极权主义”，“与女权主义的原则水火不容”，并强调“作为一个阶级，所有女性均遭到男性的压迫……女权主义就是反抗这种共同压迫的斗争”。

女权主义的性战争

围绕女同性恋分离主义的争议，也引起了“反色情出版物女性团体”（WAP）内部的分歧，该组织创立于1976年，创始人包括安德里亚·德沃金、雪儿·海蒂、格洛丽亚·斯泰纳姆和阿德里安·里奇等著名人物。关于色情出版物和卖淫活动的争论也引起了女权主义者内部重要而激烈的分化，这一分化在20世纪80年代日趋白热化。美国的“反对针对女性的暴力的妇女组织”、英国的“反色情出版物阵线”，还有新西兰的“反色情出版物女性团体”，将卖淫活动和色情出版物视为针对女性的总体压迫的核心部分。这完全不同于性革命对卖淫活动和色情出版物的描绘。性革命认为这些都是更大范围内的性解放的一部分。苏珊·布朗米勒、阿德里安·里奇、凯瑟琳·麦金农和苏珊·格里芬等女权主义者将色情出版物和卖淫活动定位为针对女性的暴力形式，并将性暴力视作男性整体统治地位的关键特征。

颇具争议的是，上述女权主义者对女性性剥削的批评，基于对男性性存在更广泛意义的分析基础之上，而这一分析认为暴力是全部男性性存在的基础。布朗米勒在其1975年出版的《违反我们的意志：男人、女人和强奸》一书中针对强奸的分析颇具影响力：



1979年纽约街头的反色情出版物女权主义示威活动。

我相信，从史前时代直到现代，强奸都起着极其重要的作用。它只不过是，也恰恰是所有男性有意识地威胁女性的过程，好让女性处于恐惧的状态之中。

布朗米勒宣称，强奸是一种“针对女性的政治犯罪”，或像凯特·米利特也曾提出过的那样，是一种男权的武器。雪儿·海蒂在她关于男性性存在的报告中也曾提出：

当下，强迫性的身体奸淫成为一个强大的隐喻，象征了女性这一性别在我们的文化中曾遭受的强暴——无论是身体上的、情绪上的还是精神上的。

从这个角度出发，色情出版物被认为再次彰显了男性对女性的暴力，无论是色情出版物的制作过程还是它导致的后果。它教会男人以色情的眼光来看待对女性的性奴役和性虐待。安德里亚·德沃金还将这一分析拓展到了性交本身，她的这一理论很有名。她认为性主宰的情节在色情出版物中占据着核心地位，而这样的主宰也是男权社会中男性和女性性交方式的基本特征。她曾于1987年提到：

男性通过性交展示他主宰的领域：她的性生活、她的内在都是他作为男性可以主宰的领域。他可以将她整个占领——做她的统治者和主宰者——从而宣告了一种占为私有的权利（这种私有权是由他的性别给予的）；或者，他还可以通过不带感情地与她性交来占有她，以此表达一种男性对女性的无须掩饰、不必礼貌的共同占有权。

德沃金的观点与八年前利兹革命女权主义团体的话很相似，她们曾写道：

只有在男性占主导地位的压迫体制下，压迫者才会真正地侵犯并统治被压迫者的身体内部。（……）阴茎的侵入就是一个富有重大象征意义的举动，象征着压迫者侵入被压迫者的身体。

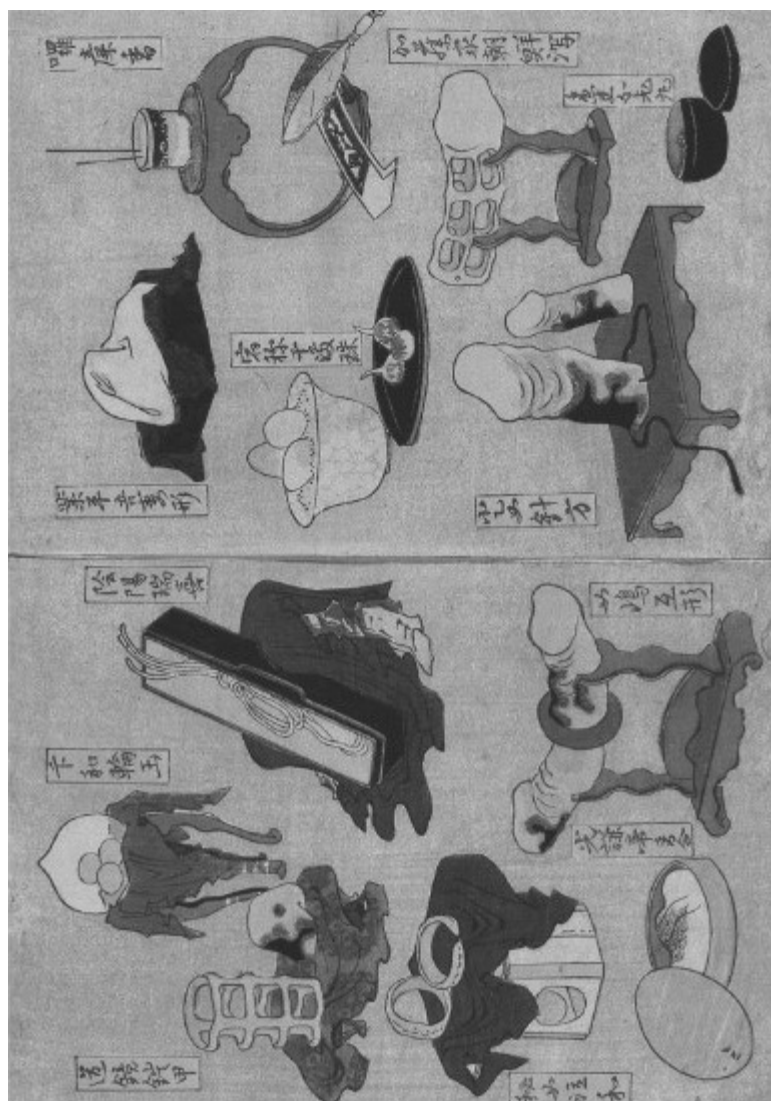
因此，这些女权主义者笔下展现的男性性存在是从根本上带有暴力性质的。德沃金将这种暴力倾向置于当下两性关系的历史背景下，凯瑟琳·麦金农批评性存在的社会建构理论掩盖了通过性虐待、强奸、嫖娼和色情出版物等更为普遍的形式对女性的压迫。昙花一现的女性组织“反对性行为女性同盟”，在20世纪80年代末采取这种分析视角得出了这样一种可能的结论：

目前的性行为模式让我们没有退路，除非我们彻底退出……除了男性至上的模式，我们不知道其他的性模式。……我们将性高潮视为对于性的重要认知，我们因而也批评其对于女性的压迫。

然而，并非所有的女权主义者都同意这样的观点。艾伦·威利斯、盖尔·鲁宾、祖西·布莱特、琳恩·西格尔、卡罗尔·奎因和卡罗尔·万斯等批评家开始将自己标榜为“赞成性行为”的女权主义者，这与反色情出版物和反卖淫活动的圣战中弥漫的、女权主义者对性的明显否定态度完全相反。这些批评家攻击反色情出版物运动，认为其在对色情出版物进行分析时存在问题，比如没有区分暴力的、仇视女性的色情出版物和由女同性恋者制作的、女同性恋题材的色情出版物，看问题过于简单化。对于一些对性的“悲观”看法——女性在性交过程中的快感只是被男性洗脑的结果——她们也持拒斥态度。对于反色情出版物激进主义者试图采取法律手段禁止色情出版物，她们也表示反对。她们还谴责反色情出版物活动家与宗教右派结成的“令人不安”的政治联盟（因为这些宗教右派同时也在反对女性和同性恋者的权益）。

在美国，20世纪80年代初成立了“女权主义反检查制度行动力量”（FACT）等组织，它们反对德沃金和麦金农等人领导的、主张立法禁止色情出版物的活动。总部位于泰国的跨国女权主义组织“反对贩卖妇女国际联盟”，反对总部位于美国的“反对贩卖妇女联盟”（CATW）提出的、取缔一切形式的卖淫活动的主张。“反对贩卖

妇女联盟”呼吁自愿卖淫的合法化，将自愿卖淫重新定义为一种“工作”形式，妇女可以有选择地从事这一工作，但该组织又反对一切形式的强迫卖淫和贩卖妇女活动。与此同时，在色情出版物领域工作或从事卖淫的女性也刚刚开始成立她们自己的利益团体和劳工协会，她们常常激烈反对女权主义者给她们的行为贴上从本质上侮辱女性的标签（虽然赫赫有名的色情片女星，在声名狼藉的色情片《深喉》中扮演琳达·洛夫莱斯的琳达·波曼，加入了麦金农和德沃金的阵营）。性工作者的组织采用了“性工作”这一标签，并主张她们的政治诉求应当聚焦于使性产业合法化和改善性工作者的工作条件，而不是从根本上取缔性交易。“赞成性行为”的女权主义还在世界各地，特别是在美国催生了一系列的商机，尤其是服务于女性的性玩具和音像制品的售卖。这样的产品有“神奇振动棒”、“宝贝乐园”情趣玩具、“在那里”出版社的系列读物以及女同性恋杂志《我们的背上》。



19世纪30年代的日本性玩具。

丽莎·达根和南·亨特将这种“赞成性行为”的女权主义者和反卖淫/色情出版物的女权主义者之间的斗争，称作女权主义的“性战争”，这样的战争导致了20世纪80年代之后女权主义集团内部深刻而永久性的分裂。造成这种分裂的原因之一是，两派之间的冲突不仅在于对待性交易所采取的不同的政治策略，而且在于从根本上对性存在，以及性

存在与两性权力关系的内在联系的不同看法。在当时的时代背景下，女性运动被女同性恋者斥为只关心异性恋者的利益，被工人阶级的女性斥为只反映中产阶级的利益，被有色人种的女性斥为默认的白人运动。因此，从20世纪80年代开始出现了后结构主义、后殖民主义和后现代主义的性别理论，这些理论反对现存的简单的二元性别对立观点——男人是压迫者，女人是被动的受害者——认为这样的观点虽然在政治上具有煽动性，在理论上却毫无建树。

比如，美国非裔女权主义者贝尔·胡克斯就曾指出，诸如“强奸”之类的性暴力，在黑人女性的历史中占据了很大的比重，是奴隶制度的核心元素之一，对当代黑人女性情色化的形象定位仍然有着影响；用普遍的男性压迫理论来掩盖黑人女性境遇的不同，既不能解决问题，又缺乏准确性。“黑人女权主义者”这一笼统概念由此也受到了批评，因为它掩盖了内部成员文化和阶级的差异。比如美国非裔女权主义小说家艾丽斯·沃克就曾积极参与反对实施割礼的国际行动，这样的割礼如今主要在非洲大陆的各个国家、中东地区的一些地方和西方国家的移民中实行。激进的女权主义者，包括著名的美国女权主义者格洛丽亚·斯泰纳姆和罗宾·摩根，也和第三世界国家的女权主义者，如埃及的纳娃·厄尔·沙达威，联合呼吁将割礼这一行为重新定义为“女性生殖器官的切除”，将其视为针对女性的暴力形式之一。在多项国际运动的作用下，大赦国际和联合国宣布这一行为违反人权，许多西方国家和其他国家从20世纪90年代中期起也纷纷宣布其为非法。艾丽斯·沃克早期的作品曾批评白人女权主义者常常通过替黑人女性发声的方式排挤后者，她后来写出了反女性生殖器官切除的小说《拥有快乐的秘密》（1992年），献给“无辜的阴部”，还参与制作了同样题材的纪录片《勇士的标志》。这两部作品却被指责为带有文化帝国主义和新殖民主义色彩，批评者认为她名义上是为生活在她祖先生活过的非洲土地的女性发声，实则是在运用美国种族中心主义的视角审视非洲的文化行为。推而广之，西方女权主义者均受到类似的批评：她们将目光集中于第三世界国家的文化行为，却往往忽视了对女性的生殖器官进

行的手术，如“激光阴道修复术”和“时尚激光阴道整形术”是现今很多西方国家发展最为迅猛的整形术。

虽然大多数女权主义者都提倡对性别身份和女性性存在采取一种社会而非生物的理解方式，但女权主义对于性存在的观点，仍然是将女性性存在作为问题来对待，而默认男性性存在没有问题。女权主义对于男性性存在的描述和性的生物模型大同小异，想当然地认为其天生是进攻性、支配性的，有时还带有暴力色彩。女权主义批评家如琳恩·西格尔，还有一些男性气质理论家——男性气质理论是20世纪90年代蓬勃发展的一个理论阵地——却提出，不能因此认为作为个体的男性也是以这样的方式来体验自己的性存在的。如西格尔所指出的那样：

对于很多男性来说，他们正是在性生活中体验到了男女关系中最大的不确定性、依赖性和遵从性。这与他们在公开生活中体现出的权威性和独立性常常有天壤之别。

马斯特斯和约翰逊的著作也曾强调指出了个体的异性恋男性所体验到的高度的性焦虑、不安全感和痛苦感，而这些感受也被女权主义研究家雪儿·海蒂、温迪·霍威和苏珊·法鲁迪等女权主义者对于男性气质和男性性存在的实证分析所证实。虽然大多数女权主义的性理论都倾向于将异性恋等同于男性统治，另一些女权主义作家却更强调男性和女性各自性体验的复杂性。她们没有不加批判地接受男性统治的理论，而是强调要更密切地观察如今男性气质的转变对于男性和女性之间的关系变化意味着什么。

女权主义通过对于性存在的分析，指出异性恋、家庭和各种亲密关系中都存在着男性对女性实施的压迫，女性也在其中进行重要的政治斗争。虽然这让不少激进的女权主义者提出废除家庭（和早期亚历山德拉·柯伦泰和威尔海姆·赖希的主张如出一辙）或抵制异性恋，但

其对男女亲密关系中性别权力的强调，也导致在理论上忽视了国家调节在家庭和性存在中所起的作用。不过，矛盾的是，正是在性政治的背景下，激进女权主义者对国家的作为提出了最为频繁也是最为成功的质疑，尽管其质疑的方式常常是相互冲突的。女权主义者呼吁在强奸、性骚扰、色情出版物等领域进行立法，将这些问题从私生活的领域推入到公共领域，但她们同时又反对国家干预堕胎等行为，认为女性对此拥有“私人”决定权。正如我们所看到的，关于性存在的女权主义政治也是女权主义者阵营内部激烈冲突的源头。近来，有人士呼吁对男性和女性的性存在采取区别对待的分析方式，他们指出其他形式的身份，特别是阶级和种族身份，对于理解权力关系下性经验的形成方式具有重要意义。我们在下一章中就将看到，性别、阶级和种族在国家对性的调节中也同样起着至关重要的作用。

第四章 卧室里的国家

美国现在面临的诸多复杂问题，都是不顾后果的繁衍所带来的恶果；这样的繁衍速度极具威胁性，已经超出了人类的控制。贫穷的生活和庞大的家庭往往密不可分，随处可见。那些最不适合延续我们种族的人，数量却以最快的速度增长。教会和国家还对那些养不活自己子女的人提供资助，促使他们生出更多的孩子。（……）那些本应用来改善我们文明程度的资金，却都用在那些根本就不该出生的人身上，以让他们维持温饱。

玛格丽特·桑格，约1921年

艾滋病危机

在性革命的作用下，更为便捷和可靠的避孕方法诞生了，堕胎开始合法化，道德对于性的控制也日益放松，而这一切只是前奏。20世纪60年代有了更大程度的性开放、法律自由和性实验，性不再像从前那样与罪恶和疾病联系在一起。这些变化所带来的影响十分深远，特别是对于女性来说，有史以来性一直和名誉污损、意外怀孕和难产密不可分，这一时期却完全不同了。不过现在回顾起来，欢庆伟大性机遇的时期——当然女权主义者会批评这只是掩盖了男性对女性的剥削——只持续了不到20年。从20世纪80年代初开始，艾滋病（获得性免疫缺陷综合征）的出现，标志着人们开始逐渐远离以性存在作为取乐方式的倾向。人们之前就曾将性和危险联系在一起，现在人们再次开始忧虑性传播疾病，以及妓女和族裔、人种上的“他者”带来的性危险。这也再次使宗教模型在性政治中扮演了主要角色。

社会学家杰弗里·威克斯提出，艾滋病揭示了性革命尚未完成。一方面，性的概念仍然主要与异性恋联系在一起，这不仅体现在马斯特

斯和约翰逊等性学家的性理疗实践和《性的欢乐》等畅销书中，而且体现在女权主义将性存在政治化的各个领域（此前同性恋女权主义者就曾对此提出指责）。用希拉·杰弗里斯的话说，在这一意义上，性革命是一场异性恋的革命。另一方面，对于性的道德控制的放松，加上针对偏离常规的性存在的法律规范的弱化，使得边缘化的性行为以更为公开的方式流行开来。20世纪六七十年代，西方国家的男女同性恋“自由选择团体”以前所未有的速度增长，公开宣告了伴随性革命而来的性秩序的深刻变革，昭示了围绕少数群体权益的政治总动员时代的到来。正如威克斯所言，虽然男女同性恋者成功地建立了新的公众身份，但艾滋病危机却显示出，将同性恋和疾病与变态联系在一起的传统趋势从未彻底消退过。伴随艾滋病的到来，性的概念开始不再与解放联系在一起，而是又一次充满了焦虑和危险。美国性学家，性教育家，性咨询师，性理疗师协会（AASECT）主席特蕾莎·克伦肖就曾于1987年提出：“性革命的时代已经终结。”

西方国家对于艾滋病的态度是在当时的政治气候下形成的。在英国和美国这样的国家，20世纪80年代随着撒切尔和里根政府的上台，右翼势力开始抬头。此时，同性恋运动的激进分子开始提出了要求，女权主义对于主流定义的女性气质和女性性存在也提出了批评，右翼政党的道德纲领就是作为对上述情形的回应而形成的。20世纪60年代，性改革是由左翼政党所倡导的，而到了20世纪80年代末期，却由右翼政党提出通过国家手段促进道德水准的恢复。他们特别针对20世纪60年代的一些性解放行为（如堕胎和同性恋的合法化）以及对于反淫秽和审查制度的法律监管的放松（对于后者的抨击，得到了来自道德右派和一些反对色情出版物的女权主义派别的支持），提出了改革的目标。

据世界卫生组织和联合国艾滋病联合规划署目前的估计，自从美国疾病控制中心1981年6月5日报告首例艾滋病以来，已有超过2500万人死于这种疾病，目前世界范围内还有3860万人带着这一疾病生

活。三分之一的死亡人数集中在撒哈拉沙漠以南的非洲。在博茨瓦纳、莱索托、斯威士兰和津巴布韦等国，艾滋病病毒的全国总体感染率目前已经超过了20%，局部地区估计约有超过70%的人都感染了艾滋病。这样的数字说明艾滋病已经成为人类历史上最具毁灭性的传染病之一。由于未采取保护措施的性接触是艾滋病病毒传播的主要途径（当然并不是唯一途径），艾滋病让人们重新陷入了对于性的集体恐慌，性传播疾病则处于这一恐慌的风口浪尖。由于长途运输、流动就业、旅行观光和其他形式的现代社会人口迁移加速了艾滋病病毒的传播，因此它不仅需要各个国家，而且需要国际间的迅速干预。然而，大多数政府一开始对此反应十分缓慢，因为它们最初认为这一疾病是边缘化群体，如男同性恋群体、吸毒者和少数族裔所特有的疾病。曼彻斯特警察局长詹姆斯·阿德顿在1988年说过这样的话：血友病患者等“无辜”的受害者值得同情，但淫乱的人因为“堕落的行为”而患上艾滋病，则意味着“自作自受”。在道德右派看来，艾滋病是整个社会放纵无序的后果。在美国，由于20世纪80年代艾滋病患者的主要群体是黑人和少数族裔，潜在的种族主义进一步影响了政府的不作为政策。在其他领域，艾滋病与黑人——特别是非洲人——的联系，也在大范围内构成了公众对艾滋病的认知，即把它当作一种由“外来人”带来的疾病。政府对于艾滋病一开始采取的政策本质上都是压迫性的，包括隔离（宗教激进主义者支持这一办法，他们将艾滋病视为神对于不道德行为的惩罚），对“高危群体”实施强制检查，恢复反鸡奸法律，以及采取其他由保守团体提出的、对于控制艾滋病效果不明的措施。保守派还敌视实施预防性性教育的提议，认为这将鼓励淫乱行为。艾滋病蔓延的头几年里，媒体还一再将其作为“同性恋瘟疫”大肆报道。

在政府行为拖延的背景下，西方国家，特别是英国和美国最初出现的预防措施，不是来自国家干预，而是来自同性恋解放运动和女权运动中形成的草根群体。一些志愿组织，如1981年在美国成立的“男同性恋健康危机”组织（GMHC），以及主要由男同性恋激进分子成立的泰伦斯·希金斯基金会，提出了“安全性行为”的概念，率先开展预

防性教育以及对艾滋病人群的救助，一开始几乎没有国家资助。

男同性恋团体采取了不同的政治策略。比如男同性恋健康危机等组织强调自我救助，它们宣布自己的目标是为患者提供类似于家庭和朋友圈所能提供的关怀——这样的关怀至关重要，而在当时的社会，病人的亲人却往往不愿意负起这样的责任（这也体现了当时同性恋和艾滋病被广泛视为耻辱的情形）。男同性恋健康危机组织的激进派分支“艾滋病释放能量联盟”发动宣传攻势，要求对艾滋病患者开放更多的药物。他们采用了“沉默=死亡”这一口号，以及纳粹党曾经用来标记同性恋的粉色三角形这一标志，倾向于采取冲击性策略，目的在于公开给政府工作人员制造难堪，迫使其采取行动。其他一些组织，如兰姆达法律辩护基金会，则是采取了“影响性诉讼”的策略¹⁹——选择那些不仅是对个人有影响，而且会为后来更多的法律案件提供先例的案件——在反工作场所歧视等领域推进这一策略，目标是改善艾滋病患者的法律地位，以及更大范围内的男女同性恋者的法律地位。艾滋病所带来的健康危机，由此成为同性恋权利政治动员公开透明化的一个转折点，正如威克斯所指出的：

艾滋病危机所带来的影响，虽然给同性恋者带来了生存威胁，但正是这样的生存威胁，让同性恋者之间形成了团体，联系更加紧密。

性学家对于艾滋病这一流行病的反应，基本上和各国政府一样迟缓。对于采取何种政治回应才最为恰当，性学家内部产生了深刻分歧。比如，美国社会学家贾尼丝·欧文在她对美国现代性学的分析中曾写道，海伦·辛格·开普兰、特蕾莎·克伦肖以及马斯特斯和约翰逊等持保守政治立场的性学家，认为安全性行为是一个神话而对此加以反对，她们呼吁克伦肖所说的“传统价值观的重建”。马斯特斯和约翰逊1988年还出版了意在警示世人的《危机：艾滋病时代的异性接触行为》一书，称艾滋病可以通过坐便器和餐馆的食物传染（尽管流行病

专家强烈否认这一说法，但这样的言论还是为“抗病毒”厕所喷雾带来了盎然商机）。他们呼吁对高危群体实行强制检查，以及以“政府行动捣毁卖淫活动”。这些持保守立场的美国性学家由此时常与宗教团体形成政治联盟，正如克伦肖在1987年所提到的：

我并不在意右翼领袖把性行为限制在一夫一妻的框架内是否出于宗教目的，或我们对此进行呼吁是否出于科学目的，反正结果是一样的。

然而，这样的立场遭到了其他很多性学家的激烈反对，他们中的很多人开始积极参与安全性行为材料的编纂和咨询。

政府对于艾滋病的回应

20世纪80年代末，大多数西方国家的政府才意识到对艾滋病进行干预的紧迫性，这一迟来的觉醒部分源于同性恋者感染艾滋病的数目也在不断增长。然而，各个国家采取的政策力度并不相同。大多数西方国家从20世纪80年代末开始，采用海报、电视宣传和各种形式的性教育，推介艾滋病预防措施，并且从那以后每隔几年就不定期重复这些宣传。从20世纪80年代中期到90年代早期，瑞士在欧洲有着最高的艾滋病病毒感染率，这部分是因为该国相对较高的静脉毒品注射率。现在，瑞士已经被公认为欧洲最积极公开宣传艾滋病预防措施的国家。瑞士开展了一年一度的全国性艾滋病预防宣传，并全面调整了对吸毒者的政策，从警察镇压改为提供医疗救助，包括免费提供消毒针头等。这些行动的结果是，新感染艾滋病病毒的人数大幅下降。



图8 一则预防艾滋病的宣传海报。

但是，围绕推广何种预防措施的争论仍在继续，性存在的宗教模型也主要针对这一领域展开干预。争论的焦点特别集中于是否推广安全套的使用。医学专家们认为安全套是除了禁欲之外最有效的保护措施，但宗教激进团体和天主教会却对此提出激烈反对，他们不同意对繁衍后代采取干预的行为，声称这是鼓励淫乱。美国政府和民间组织在发展中国家出资运行了一些项目，当前这些项目优先采取了“自己节欲、对伴侣忠实、使用安全套”的预防方式。美国和其他地方开展了“只要说不！”的宣传，提倡禁欲，鼓励有过性生活史的未婚年轻人通过宣誓弃绝进一步的婚前性行为而“重获处子之身”。不过从医疗评

估显示的数据来看，无论是在迅速改变性行为模式，还是在减少艾滋病病毒的传播率方面，这样的活动总体上都是不成功的。

人们开始认识到，大多数感染艾滋病病毒的情形与未采取保护措施的非异性性行为相关，这导致了20世纪90年代所谓艾滋病的“去同性恋化”。对此同性恋激进分子喜忧参半。一方面，他们支持这一变化，因为这冲淡了艾滋病给同性恋者带来的耻辱。另一方面，这也意味着前些年就非常有限的公共基金，现在不会再优先给予同性恋支持团体，虽然男同性恋者感染艾滋病病毒的比率畸高。一些激进分子因此又呼吁艾滋病的“重新同性恋化”。

同性恋者感染艾滋病病毒的问题，也引发了女权主义对于性存在的进一步批评。对于“高危群体”的关注暗示了，艾滋病的风险与特定人群无关，却与特定的（缺乏保护的）性行为（如肛交）有关。基于这样的观点，女权主义研究开始探索男性的性统治地位对于高风险性行为的影响，20世纪90年代初珍妮特·霍兰德和其他一些女权主义者就开展过类似研究。研究显示异性恋的男性和女性都倾向于认定男性的性“需求”居于首要地位，并以此来对性存在进行定义和体验。大多数的性伴侣都从生物角度来理解男性性存在，认为这是一种自然的、难以克制的冲动，不应该受到阻碍。这样的观点明显限制了女性在安全性行为方面提出要求的可能性。不仅如此，女性身份的标准范式也让女性陷入了两难境地：一方面，避孕和预防艾滋病被认为是女性的责任，但另一方面，女性又觉得她们不应该向她们的性伴侣提出任何要求，以免破坏他们的性快感。正如霍兰德的研究团队所指出的，对男性性伴侣的性行为实施阻碍，坚持要求男性性伴侣采取安全措施，可能会使女性失去女性气质。然而，不采取安全性行为，如不使用安全套，并不是男性权力从外部施压的结果（至少在上述研究针对的、双方自愿的性关系中并没有体现出这一点）。相反，霍兰德的研究显示，男性的性喜好在女性身上内化并重现了，霍兰德的团队将这一机制描述为“脑中的男人”。

因此，在艾滋病的风险和预防领域出现的各种女权主义分析，集中关注的是女性在异性关系中的权力和权力缺失问题，通常强调的都是女性在与男性的性交锋中相对的权力缺失。不过，对于这种权力缺失的原因的解释却五花八门：有英国社会学家珍妮特·霍兰德提出的社会化程度不同说，有澳大利亚社会心理学家苏珊·奇帕克斯提出的女性经济依赖男性说，还有美国人类学家卡罗尔·万斯提出的更大范围内对同性恋的主流定义说。虽然这些分析各不相同，女权主义研究却都表明了理解性行为的风险时，将性别身份考虑进去的必要性。性别身份的标准范式和权力在两性间的分配，在人们运用自己的能力预防艾滋病的性传播方面有明确的影响。近年来各国政府在制定预防艾滋病的策略时，都试图将这些影响考虑进去。

艾滋病所带来的健康危机，也成了国家对公民的性生活进行干预的重要方面，国家通过性教育宣传告诉公民（有时有详细的数据）应当如何规避感染艾滋病病毒的风险。最初的政府宣传主要集中于向公民提供如何预防艾滋病病毒感染的信息，这样实际上是将公民默认为理性的个体，认为他们只要意识到有危险，就会摒弃冒险的行为。然而，持续增多的新发病例很快就表明，提供信息虽然至关重要，却还远远不够。的确，在大多数人的生活中，性生活不是他们最善于运用理性的领域。不仅如此，对我们来说性行为一般不是个人行为，而是在与其他人的互动中进行的，这再次显示了权力问题和交流的重要性。艾滋病危机显示出在政府预防艾滋病的行动中，对性的情感和非理性方面加以考虑的重要性。

优生学的“种族改良”

针对艾滋病的国家政策主要集中于对个体公民性行为的治疗、支持和改造，另一些形式的、针对性行为的国家行动主要出于集体考虑。在集体层面上，性存在这一概念具有特别的象征意义，因为正是由于性存在的繁衍特征，一个民族才得以在生物意义上延续，这就让性存在成为了国家关心的问题。正如米歇尔·福柯所指出的：

性存在的概念是一块阵地，人类物种的未来和我们作为人类的真谛，都在这一阵地上形成。

各个国家一向都很重视人口的数量和质量，这样的重视常常体现了各国对自己民族和民族身份的忧虑。对于人口数量减少或质量下降、人口过多、男婴或女婴数量“过剩”、移民是否比“土生土长”的国民繁衍了更多的后代之类问题的担心，是各个国家制定国策时反复讨论的议题。国家对于性存在的繁衍功能的重视程度，是西方的优生学实验特别关注的焦点。“优生学”一词由弗朗西斯·加尔顿爵士于1883年普及，他用该词来指代一国基因“储备”的改善，其基础是以科学方法来研究“所有影响基因的因素，无论这样的影响有多么微小，这些因素使更适宜生存的物种或血统能更快地战胜那些不适宜生存的物种或血统”。加尔顿认为他的表兄查尔斯·达尔文所分析的进化过程，特别是物竞天择和适者生存的学说，相对于现代社会的需要来说太缓慢也太不确定。他指出，现代社会对政治精英提出了特别高的要求，但这些人智力水平却进化得非常缓慢。由此，19世纪下半叶出现了有关优生的“科学”，其目标是帮助相关国家推行各种社会政策，改善国民“品种”的质量。与政治自由主义的放任态度相反，优生学家倡导积极的社会规划。他们认为个体公民应当尽爱国的职责，为民族的进步贡献力量。加尔顿衣钵的继承者卡尔·皮尔森认为这种进步要通过“一种有意识的种族文化”来实现。用性学和优生学的先驱哈洛克·埃利斯的话来说，“种族的有力延续”是“我们对未来世界最高的期望”。

性学家和精神病学家在优生“科学”和行动中的表现十分引人注目。20世纪上半叶的优生学思想清晰地包含了三个中心元素：对于繁衍后代进行选择的方法，对人口的身体和精神状况下滑的担忧，以及精神疾病、身体疾病和道德变态行为具有遗传性的观点。这些元素均深受人类发展的生物模型的影响，也直接影响了人们对于性和性别的看法。优生学将科学和社会运动相结合，提供了对于以下问题的分

析：我们的社会出了什么问题？为什么会出现这些问题？应当采取怎样的补救措施？面对“堕落”论、“种族自杀”论所带来的愈来愈多的威胁和焦虑，以及“性存在错乱”所带来的威胁，优生学家提倡一种全面的社会规划，这样的规划以国家对性存在的繁衍功能进行理性管理为基础。因为优生与其他社会和政治问题存在着千丝万缕的联系，它将会发展为一整套理论体系。的确，在工业化和城市化趋势加速的背景下，迅速增长的城市人口可能成为造成公共秩序不稳定的因素，而守秩序的、健康的、繁衍力强的公民，却被看作是让一个国家兴旺发达的财富源泉。

19世纪末20世纪初开始出现的现代医疗政策和社会政策，为将优生学一词转变为一项社会工程提供了制度条件。现在的人们倾向于把优生学和纳粹德国联系起来。当时德国进行了大规模的社会规划实验，包括对“退化”人群实施强制绝育和“安乐死”等。1933年出台的《预防后代遗传疾病法》要求医生将病人的遗传疾病记录在案。纳粹党在统治期间设立了超过200个“遗传健康法庭”，施行了超过40万例绝育手术。

然而，优生学的观点还是得到了政界各派的支持，其中包括无政府主义者。民主派改革家率先在欧洲推广优生“科学”和政策实施。一系列的优生政策，如对“退化”人群实施强制绝育等，得到了政治左派的强烈提倡，并在一些民主国家率先实行。某些派别的优生学家将优生学看作一项社会技术，对其寄予了厚望，认为其能够缓解贫困、酗酒等问题，尤其是与公民的优生教育相结合时。这些优生学观念成为了欧洲社会民主的知识和政治工程之一。在有关优生学的论争中，女权主义者也分成了两个阵营——支持优生学的和反对优生学的——但大多数反对优生学的声音来自自由派，他们反对以国家行为干预私人生活；而教会，特别是天主教会也对此持反对态度。

优生学家呼吁国家以科学的方式干预国民身体素质的进一步退化。新生的福利国家又多了一条预防退化的理由：缩减公共开支。不

断扩展的福利制度越来越多地向国民人口中的“次级”群体倾斜，他们已经成为福利制度发展的主要受益者。因此，限制国家大花园中的“杂草”的数量就成为了一种减轻福利开支的合理途径，许多社会民主派人士和女权主义者都对此表示热烈拥护。比如，20世纪初著名的美国女权主义者，性解放和避孕的宣传者玛格丽特·桑格就是狂热的优生学者，她认为避孕可以将女性从繁衍这一生物重担中解放出来。她在1925年写下：

大自然会消灭杂草，而我们却让它们成为寄生生物，允许它们繁衍生息。

她还于1922年提到，这样的“人类杂草”会“阻塞我们的道路，用竭这个小小地球上的能源和资源”，应当被从国家大花园中彻底清除，以“为一个更美好的世界开辟道路”。

优生学为以科学的方式清除各种社会顽疾和混乱行为带来了希望，其方式是制定各种能够严密调控民众中性存在的繁衍功能的政策。其他一些优生学政策还包括教育项目、强制收押精神病人的制度、将儿童从父母身边转移的制度、禁止某些人结婚的规定，还有一些针对流浪人群、“吉卜赛人”和更多的社会偏常群体（如未婚妈妈、“性变态者”和身体或精神残障人士）的规定。在英国，人们关心的优生问题主要与殖民帝国的需要有关，很多人担心殖民地的、种族上的“他者”的所谓“退化”特征和跨种族婚姻所带来的危险。不过，虽然知识精英普遍支持优生学，但由于自由主义在英国具有强大的影响力，特别是人们不信任政府对于私人生活的干预，优生学的概念没有及时转化为实际的政策，至少在国家层面上是如此。欧洲其他地方的政治环境则更有利于优生学的推广。瑞典、瑞士等国家——有趣的是，这两国当时都不是殖民帝国——率先开始推广优生学政策，推行的程度令英国的优生学家们叹为观止。

公民的“优生义务”

著名的瑞士性学家，社会主义改革家奥古斯特·福雷尔（1848年—1931年）是国际优生组织联盟顾问委员会成员，也是世界性改革联合会的名誉主席。他提出，福利国家科学管理生育，以此为基础建立一种社会和国家秩序，是其对于未来的国民群体应尽的道德义务：

通过适当的手段对生育进行调节是一项道德任务。这对于我们种族的健康卫生是必不可少的。只有通过调节生育，并且彻底根除毒品的祸害，才能遏制住我们的种族退化的势头，为我们带来更美好的未来。我们要为后代的进步、幸福和健康尽义务，我们对他们的质量负有责任。

福雷尔认为社会秩序建立于遗传特征之上，正处于岌岌可危的境地。他还从传统的社会民主派观点出发，认为教育具有救赎的能力。他认为虽然只有“对种族进行健康筛选”才可以改善一个民族的生物储备，但这样的筛选要和积极的、以科学和理性为基础的教育宣传相结合：

让科学自由地、公开地照亮我们的性生活。只有这样，正常的人才不再需要伪装，而不正常的人的伪装则能为我们及时识破并且损害能及时被制止。

基于性选择在调节生育方面的重要性，福雷尔热烈提倡实行有关性教育的政策。在他看来，只有通过有选择的、科学指导下的生育，才能建立和维持那些维护国家秩序的底线。他提出，要让年轻人知道和“低等”伴侣发生性关系的后果，以及了解未来伴侣的遗传背景的相应必要性，这些是非常关键的。福雷尔写道：“每位未婚妻，为了将来孩子的利益，都有神圣的权利，去了解她们未来伴侣的性家族史。”

1912年，瑞士开始禁止“精神残疾者”和“无法律责任能力者”结婚。由此，瑞士成为第一个基于优生学原因、为禁止“精神疾病”延续而推行限制性婚姻法令的欧洲国家。在全世界范围内，1907年美国印第安纳州颁布了第一个基于优生学的绝育法令，到20世纪30年代，美国有三分之二的州都出台了类似的法令，特别针对那些被监禁的人群，如罪犯或被标记为“精神不正常”的人。1927年，美国最高法院有一项声名狼藉的“巴克诉贝尔案”的判决，允许弗吉尼亚州对一位被诊断为“智力低下”的年轻单身母亲施行强制绝育。这位单身母亲因遭受乱伦强奸而怀孕，为了掩盖这一事实她还曾被监禁。最高法院对这项判决给出的理由是：

与其让劣等后代因为犯罪而被处死，或者因为智力低下而饿死，社会可以阻止那些明显不够格的人繁育后代，这对整个世界都有好处……连续三代白痴的情况让人忍无可忍。

在福雷尔观点的影响下，1928年，瑞士的沃州在欧洲率先实行了优生绝育法。接下来，这样的法律于1929年在丹麦开始实行，1933年在德国实行，1934年在瑞士和挪威实行，1935年在芬兰实行。在瑞士，被认为对瑞士民族构成遗传“威胁”的各种社会人群包括罪犯、妓女、酗酒者、“不道德”公民（特别是未婚母亲）、精神不正常者、残疾人、血友病患者、吸毒者、犹太人、“吉卜赛人”和流浪者，这引起了大范围的恐慌。需要说明的是，诸如淫乱、酗酒、癫狂、放荡和挥霍狂（一种花钱无节制的倾向）之间的区别常常很模糊。如“精神不正常者”就是一个特别宽泛的概念，可以包括流浪者、“道德败坏”的人、罪犯和未婚母亲（她们被认为具有道德缺陷，因为她们明显有婚姻之外的性行为）。在优生学的语境下，医学诊断和道德观念之间的界限至少是模糊不清的，而“道德水平低下”这样的概念则将两者完全混为一谈。福雷尔等优生学家不断地呼吁要由国家对以上的“退化”人群施行“人工绝育”，合理地制止他们繁衍。福雷尔认为这项任务迫在

眉睫，因为他认为性感化的“他者”和性“变态”者——包括女性这个整体——都是“更具性诱惑”的，因此对国民繁衍构成了特别的威胁。

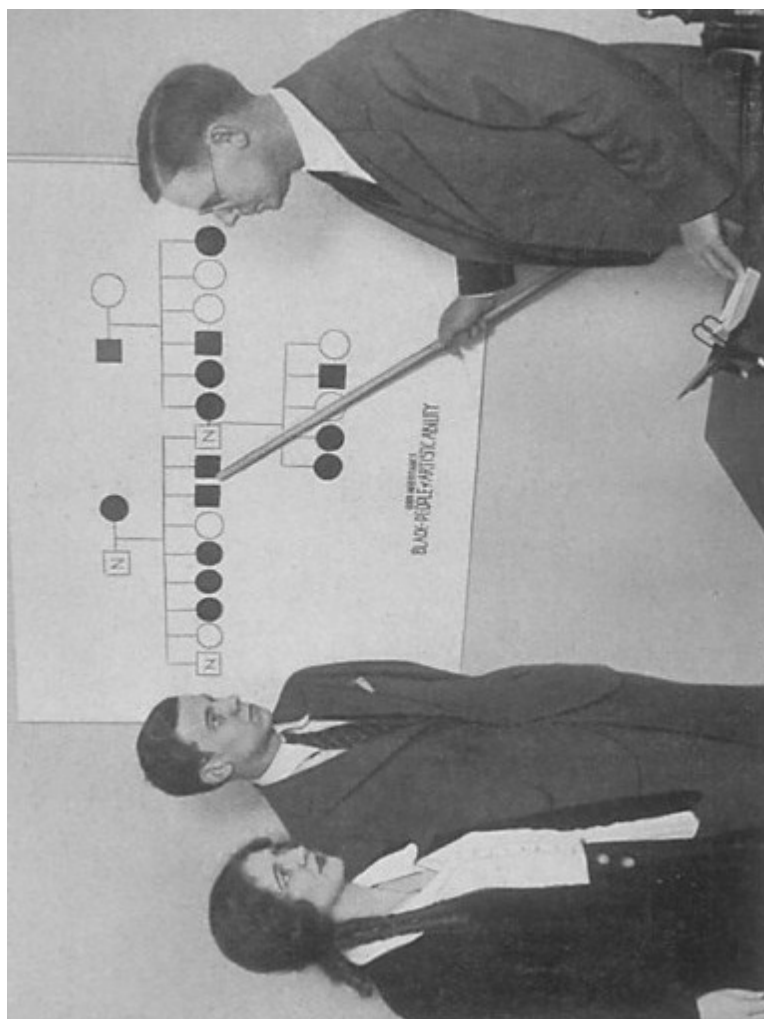
优生学强调女性的身体承担了延续一个民族的责任，因此对“低等”人群施行绝育就有明显的性别化倾向。1944年，一项针对沃州优生法进行的早期评估显示，十分之九的绝育手术是在女性身上施行的。同样，1929年至1931年间苏黎世的调查数据也显示，接受优生绝育手术（和人工流产术）的女性有480例，而接受绝育的男性仅有15例。在其他国家，绝育也是一项极具性别色彩的行为：在瑞典，超过90%的绝育手术都是针对女性进行的。

在沃州施行的大多数合法绝育手术——与瑞典的情形相似——都针对年轻的、女性的社会偏常者，也就是那些“不适应生存环境”的女性，她们生活在贫穷之中，大多数没有结婚，并且被判定为“智商低下”。对于女性得体性存在的监管似乎是这一行动最重要的原动力，因为人们常用“道德观念的淡漠”、“不受压抑”的女性性存在或“女色情狂”等作为强制绝育的理由。比如在20世纪20年代的苏黎世，妓女被捕后，可以合法地被送去接受精神治疗。在当时的社会环境下，人们认为“低能”在女性身上比在男性身上更容易遗传，还认为妓女更容易染上疾病，因此她们有时会被强迫绝育。两位精神病学家西格瓦特·弗兰克和西蒙·吉彻林斯基曾在20世纪20年代和40年代撰写过关于瑞士绝育行为的报告，报告中运用大量的实例，说明性方面的过错往往会导致被绝育。1931年，瑞士首都伯尔尼的“解救贫困组织指挥部”发布了一项指令，谴责了当时广为存在的、将妇女交由福利机构施行绝育的行为，并明确提出了一些观点，比如未婚女性只有在“她们明显显示出身体或精神缺陷的时候”才能对其施行绝育，“今后一个人如果只是性生活淫乱，而身体和精神都正常的话，不应该对其施行（绝育）”。

如果女性被诊断有精神缺陷，可以不征得其同意就对其施行绝育。其他情况下，可以用停发救济金或送交劳教营等方式威胁女性，

获得其“同意”；或者在妇女同意同时施行“自愿”绝育手术的情况下，对其实施人工流产术。

绝育手术施行对象性别比例的不平衡，体现出了女性的身体是优生学特别担心的问题。优生学家呼吁进行的优生教育和国家立法，将女性视为特别重要的对象，这体现了把生育和女性身体联系在一起的传统观点。正如社会学家妮拉·尤娃—戴维斯所指出的，“种族纯洁性”的观点往往与对女性性存在的规范密不可分。瑞士医生英伯登—凯撒于是倡导推行一个教育项目，向母亲灌输“生育责任感”，这不仅进一步发展了福雷尔的理性性行为原则，而且呼吁进行强制的医学检查和“婚姻能力认证”。



20世纪30年代美国的优生婚姻咨询。

各种绝育政策是福利国家对性存在的繁衍功能以优生形式进行调节的最极端形式，不过，还有一些“预防性”的教育政策作为对这些政策的补充。福雷尔和其他一些宣传者对于优生学性教育和婚姻顾问的强调，为将优生学纳入教育课程体系奠定了基础。比如，1939年，瑞士向各个学校和军官联盟发放了相关宣传手册。手册教育了瑞士年轻人与退化人群生育后代的危险，指出他们对全体国民应尽爱国义务。

手册因而这样鼓励年轻人：

从身体健康、品德优良、智力卓越的家庭中选择你的伴侣！
不管是对你的后代还是对整个民族，你都有这个责任。

1932年，社会民主派福利改革家在苏黎世成立了“婚姻和性生活顾问总部”，随后瑞士的其他城市也成立了类似组织。该组织举办各种展览、报告和会议，其主题有“遗传责任”、“未婚者精神和优生咨询”（20世纪30年代），以及“预防怀上有遗传疾病的后代”（1949年）等。女权主义社会改革家也致力于打造“更少退化”的未来一代，出于这一需要，性和婚姻顾问活动也成为了她们政治行动的一部分。

恶名远播的瑞士“乡间的儿童”项目，是政府批准的意在根除流浪现象的项目，由联邦儿童机构“为了孩子”设立，从1926年开始一直运行至1973年。用该组织的创立者阿尔弗雷德·西格弗莱德的话来说，其明确目标就是防止耶尼士人（瑞士境内主要的“吉卜赛人”）“无节制地生育，给世界带来新一代退化和不正常的儿童”，因此该组织寻求根除耶尼士文明的有效方法。为了追求其优生目标，“为了孩子”组织将超过600名耶尼士儿童从他们的父母身边转移，放到孤儿院、寄养家庭和精神病院里成长——后来的瑞士总统露特·德莱富斯在1988年将这一行动形容为“瑞士历史上最黑暗的篇章之一”。

然而，这样的情况绝非只在瑞士发生过。在瑞典，优生学和社会民主福利国家的建立更紧密地联系在了一起，据估计，在1934年到1976年期间瑞典有6.3万名公民在优生学的名义下接受了绝育手术。不仅如此，其他的欧洲国家也很快开始效仿斯堪的纳维亚半岛和瑞士的例子。优生学的话语成为了科学正统，其合理性几乎从未受到质疑，因此在二战前的欧洲加速渗入了主流文化。与瑞典和瑞士的社会民主党都有联系的德国社会民主党（SPD），在魏玛共和国左翼优生政策的发展中起到了至关重要的作用，这比纳粹党采取更极端形式的

优生政策还要早很久。社会民主党的政治家阿尔弗雷德·格罗特扬（曾是柏林社会卫生运动的第一主席）和沃尔夫冈·海因于20世纪20年代在社会民主党统治下的普鲁士率先引进了给残疾人绝育等优生措施。

和在瑞士一样，社会民主党派的科学家，特别是性学家在德国也扮演了至关重要的角色。比如，马格努斯·赫希菲尔德就是性改革领域的著名先锋人物。他本人是一名同性恋者，也是一名积极反对同性婚姻的优生学家。他认为，考虑到同性恋者的“劣等”基因，他们的确更有可能生下智力低下的孩子。虽然包括赫希菲尔德在内的许多社会民主党派的优生学家后来均遭到纳粹的迫害，逃离德国，但他们基本都没有反对纳粹的一些做法，比如强制绝育。赫希菲尔德认为这是“一个有趣的实验”，并且谨慎地提出“要判定其结果的正确与否，还要很长时间”。

赫希菲尔德和他的瑞士朋友兼导师福雷尔一样，也和社会民主党派以及优生学派麾下的婚姻咨询委员会有瓜葛。他于20世纪30年代早期帮助该委员会在自己的“性学研究所”内发展，该委员会后来成为推广纳粹家庭优生学的先驱。他与纳粹党优生学家内部的分歧主要在于纳粹党科学理论的“极端”而不科学的本质，特别是在哪些人应当被归为劣等人这一问题上。无疑，赫希菲尔德等社会民主党人反对纳粹党集中对付犹太人的行为（而且他们也指责酗酒者和吸毒者因而得不到足够的重视），英国的主流优生学家也反对这一行为。有趣的是，由逃离德国的犹太人和社会民主党人在布拉格编纂的《国际医学简报》，在1933年对纳粹的绝育法展开攻击时，采用的是政治立场而非伦理立场：“在一个资本主义国家，这样的一条法律会被作为权力的手段而滥用……只有在社会革命后才有可能用它来创造‘真正’的优生学所需要的科学和社会条件。”

在英国和美国，20世纪30年代出现了一场“布尔什维克优生学”运动，该运动认为苏联是唯一一个能够对社群的改进采取科学态度的国家。在法国，有人鼓吹公民除了为国家服兵役之外，还要履行“性

役”，曾多次成为社会主义工人党候选人的瓦施·德·拉布奇就是其中之一。这一版本的优生学因此成为了欧洲社会民主的一项知识和政治工程。社会民主党人是一国之内优生学的狂热拥护者，这毫不奇怪，因为他们坚定地认为国家对公民个人和公民集体都负有责任。用福雷尔的话来说，我们需要一种“智能的、科学的（而不是教条的）社会民主”来“解决优生问题”。不仅如此，社会民主党人还提倡个人利益服从于集体利益。社会民主党人将优生学看作一项缓解贫困和社会痼疾的社会技术，认定优生学政策对民族的集体利益有利。

虽然政界的左右两派都同样提出过优生学的观点，一些社会民主党人还激烈反对这样的观点，但在20世纪30年代到60年代，在瑞士和瑞典等国优生技术的创立中，发挥关键作用的还是社会民主党。在以各门科学、国家行动和私人机构为轴心的框架内，社会民主党人以公务人员、官僚和科学家的身份参与进来，优生学思想由此得到了最“成功”的应用。在瑞典和瑞士，没有殖民势力与其他种族的碰撞，因此对于种族纯洁性的考虑主要是针对国内而不是国外。这导致针对“吉卜赛人”、“放荡的女性”或精神和肢体残疾者等“内部他者”的分类制度与等级制度愈演愈烈，这些人被认为是导致国民身体和道德退化的源头。因此当局制定的政策就特别强调保护不同国民之间的生物和道德界限。

但应当记住的是，社会民主党人内部存在关于优生学的分歧。不仅如此，社会民主党派的优生学版本被纳粹党的项目玷污了。简单化地将社会民主党和优生学混为一谈是错误的。

现代福利政策和更加有利的政治环境的出现，为实现优生学的梦想提供了制度框架。强制绝育、禁止结婚之类的优生手段，开始与优生教育、性教育和婚姻咨询等手段结合起来。在这样的政治环境下，限制那些可能成为新福利政策支持对象的人群的数目，成为了政府缩减开支的合理途径。虽然不是所有政策制定者都赞同优生学的观点（强调遗传比社会环境对人的影响更重要），但出于缩减开支的考

虑，他们仍然支持优生学推动下的绝育政策。毕竟，施行绝育要比对“退化人群”实施长期财政补贴经济得多。

大范围内关于优生学的社会和政治实验，明确体现了国家对于公民性存在的繁衍功能的关注。虽然优生学政策源于对性的生物学理解，却忽视了男性在生育中的作用。围绕优生学和艾滋病的政治，体现了性存在这一问题因为性别和“种族”的不平等所呈现出的错综复杂状态，以及性存在与个体和集体“纯洁”的关系。不仅如此，两种政策的社会环境都说明，个人的利益和大多数人的利益有时会背道而驰。在围绕政府力量对性的领域进行干预的集体行动中，女权主义和同性恋团体在政治上处于复杂的、有时相互冲突的位置。

第五章 性的未来

卡拉夫特—艾宾医学法理书中的性变态者，欲说还休地向新的性学专家们吐露他们最为隐私的秘密。他们已经走出了临床医学的教材，走入历史的舞台，他们是性多样化的鲜活证据。

杰弗里·威克斯，1986年

联盟政治

20世纪六七十年代是一个关键的阶段，在西方，这一时期对性的公开讨论日益白热化，性的政治化程度日益加深，这最终导致人们从根本上重新审视对性行为 and 性身份的理解和体验方式。道德和法律对性行为管制的放松常常被视为性革命时期的最主要特征，而女权主义和同性恋对异性恋标准范式的批评，也引发了同样极端的性的含义的变革。然而，主流社会对于性问题的公开讨论，一开始却牢固地与这一观点相结合：性意味着——理所当然地并且只是意味着——异性之间的关系。比如，这一时期典型的畅销著作如《性的欢乐》，被作者称为“对于人类全部性问题的轻松描述”，但其中并未谈到同性恋或女同性恋问题。1969年出版的性手册《关于性你想知道但羞于启齿的一切》同样畅销，书中回答了“女同性恋者彼此间做些什么”这一问题，答案如下：

和男同性恋者一样，女同性恋者遇到的障碍，在于她们只具备生物拼图上一半的拼块。正如一个阴茎加上另一个阴茎等于零一样，一个阴道与另一个阴道的和也是零。

但是，当时社会和政治的变化还是加速了公众对于米歇尔·福柯所

说的“边缘”性状态的肯定，其戏剧化的体现是女同性恋和男同性恋群体的激增。虽然小范围的、以聚会等形式出现的同性恋亚文化在近代史上，特别是在大的中心城市出现的时间要更早一些，但从20世纪60年代末开始，男女同性恋的文化空间和政治组织的发展才达到了前所未有的规模。

1969年，纽约警方对同性恋酒吧“石墙酒吧”进行了常规的突击搜查，遭到了人群自发的反抗。一般认为，这次反抗行动标志着现代同性恋解放运动的开端。当然，在此之前已有不少行动，最早的是19世纪末德国出现的保护性少数派的组织，这时“同性恋”这一近代词语刚刚诞生。“石墙行动”之后，美国又成立了“全国同性恋解放组织”，英国1970年成立了昙花一现的“同性恋解放阵线”，其他国家也出现了许多类似的团体。一些同性恋维权团体，如美国的“兰姆达法律辩护基金会”，主要致力于在现存政治框架内，以诉讼或游说的策略，改革歧视性政策。其他的组织，如反等级制度的“艾滋病释放能量联盟”，则对“生儿育女者”（指异性恋者）采取了更加非传统的、具有挑衅意味的策略。艾滋病的出现所带来的特殊问题，进一步起到了政治动员的作用，特别是在男同性恋这一问题上。艾滋病通过性交传播，并且给旧金山或纽约等大都市地区已具规模和声势的男同性恋群体造成了毁灭性的打击，这些事实让男同性恋者进一步团结起来，加强了与国内和国际性选择自由群体的联合。之后，特别是在20世纪90年代之后，许多西方国家通过了大量同性恋权益立法，主要针对关键政策领域，如军事、就业、民事伴侣关系²⁰等。

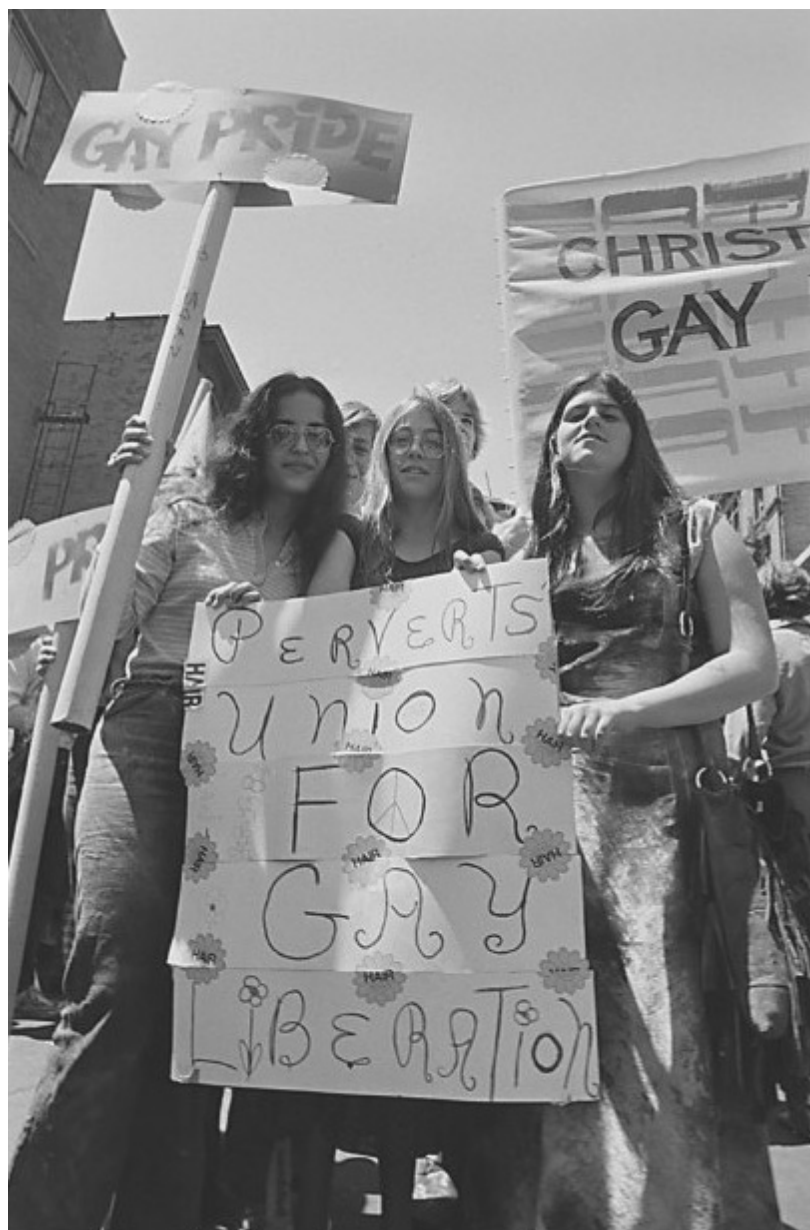


图10 纽约的同性恋解放运动，1970年。

同性恋者还将以前人们给予他们的标签加以重新利用，逐渐改变其社会含义，这也是他们的一种政治策略。比如，“柴棍”²¹、“歹

客”²²或“酷儿”之类的词汇，原先使用时带有贬义，但“艾滋病释放能量联盟”和位于纽约的“酷儿民族”等团体，成功地对其加以改造，他们采用反抗口号“我们是酷儿，我们在这儿”作为自己的身份标签，激起了同性恋者的自豪感，起到了组织同性恋者集体行动的作用。在这样的形势下，人们用gay²³这个词形容自己，始于20世纪五六十年代的美国，这标志着同性恋身份的政治化（导致了新的身份分化，比如“他可能是homosexual，但不是gay”）。在更大的范围内，很多19世纪的性科学精确划定界限的名词，包括变性者、异装癖者、施虐受虐狂、恋童癖者和恋物癖者等，为这些群体所利用，为他们公开肯定自我并要求社会承认提供了平台。



伦敦同性恋解放阵线，1971年。

政治、文化、媒体和消费工业领域对于性存在多样化的逐步承认，也导致了“变态”这一概念的淡化。19世纪的性学规定了性常态，从而有了“变态”的概念，但这一概念随着性少数派的高调而淡化了。正如性学家杰弗里·威克斯所说：

以正常这块大陆为中心，周围分布着各种反常的小岛，这种情形已不复存在。相反，我们现在可以看到各种大大小小的岛屿

交错在一起……新的分类和性爱取向的少数群体不断出现。旧的群体也经历了分化的过程，因不同的口味、不同的能力和需要，各种性身份不断增多。

然而，性身份标签的激增也给围绕性存在的联盟政治制造了困难，成为各种不同的政治主张之间潜在冲突的源头。比如，在争取抚养权和领养权时，男女同性恋者的权益常常是一致的，但女同性恋者对为何将行动集中在反对艾滋病和鸡奸法上（在70个左右的国家里仍有这样的法律，但一般只针对男性之间的性关系）提出了质疑，因为这些问题对她们的影响微乎其微。女同性恋者在医疗卫生、生育政策、儿童保健、工作场所对妇女的性别歧视等方面，与异性恋女权主义者而不是男同性恋者拥有更多的共同利益。不仅如此，另一些问题，比如为改善乳腺癌治疗而发起的抗争，被认为是特别有关女同性恋者的利益的，因为乳腺癌在没有生育孩子的女性身上发病率畸高，很多女同性恋者（当然不是所有的女同性恋者）都没有生育。许多女同性恋激进分子对女权主义支持堕胎权利的行动表示了强烈支持，但男同性恋组织大部分表示拒绝参与，认为“这不是同性恋的问题”。

不仅如此，女权主义者、男同性恋者和女同性恋者——不管是在他们内部还是在他们之间——在一些问题上存在分歧（比如施虐受虐狂和色情出版物各自的好处），而变性者和异装癖者也遭到了女权主义者的批评，因为他们的存在强化了性别的刻板印象。在“同性婚姻”的问题上，女权主义者也与许多男同性恋激进分子有摩擦。正如社会学家史迪威·杰克逊所指出的，在很多女权主义者眼中，争取同性婚姻的斗争将父权婚姻制度中男性的特权扩展到了同性恋男女的婚姻领域，而对婚姻制度本身赖以存在的性别等级——过去，一些女权主义者曾为此提出废除婚姻制度——则不闻不问。在这样的背景下，一些女权主义者，包括女同性恋者断言，同性恋解放运动已经成为男同性恋解放运动。由此，同性恋运动中的男同性恋者和女同性恋者之间的政治分化出现了，和前一章里讨论过的、异性恋和同性恋女权主义

者之间的分化如出一辙。

一些其他的性少数派成立了独立的组织。比如，20世纪70年代起包括荷兰、美国和英国在内的多个国家出现了众多的恋童癖权益群体，这可能也是最具争议的一个现象。恋童癖激进主义在荷兰尤其有影响，该国成立了声势浩大的“荷兰性改革组织”（NVSH），在该组织的支持下，1972年《与儿童的性关系》一书出版，书中概括了国际上对于“跨代际性关系”的研究，在西欧的恋童癖政治激进主义活动中被广为运用。1979年，一项针对荷兰议会发起的请愿活动，要求将儿童和成人之间双方自愿的性行为合法化，这一行动得到了“荷兰性改革组织”、女权主义团体和世界上现存的历史最悠久的同性恋权益群体“文化与休闲中心”²⁴（COC）的支持。大约同一时期（1979年—1981年），新教性教育基金会（PSVG）向荷兰的小学发放了数万册名为《恋童癖》的宣传手册。

世界卫生组织将恋童癖描述为一种性和精神上的错乱，与此相反，恋童癖激进分子则要求予以恋童癖更高的合法地位，不再将其列为一种精神疾病，并主张儿童的性权利和（双方自愿的）跨代际性关系的合法化。在法国，20世纪70年代末出现了各种请愿活动，要求议会废除有关性行为最低合法年龄的法律条款。特别是在1977年，著名的公共知识分子让—保罗·萨特、西蒙娜·德·波伏娃、米歇尔·福柯、雅克·德里达、罗兰·巴特和法国最有名的儿童精神分析学家弗朗索瓦兹·多尔多共同签署了一项请愿书，要求将所有成年人和未成年人之间双方自愿的性关系合法化。由此，恋童癖支持团体的运作环境发生了改变，新背景下关于儿童性存在的文化观念在更广泛的层面上被重新定义，性成熟的年龄也大大降低，这很可能是由于营养和健康状况的改善。比如，在20世纪六七十年代，西方国家的女孩平均13岁就达到性成熟，在一些非西方国家的发达群体中也是如此。一个世纪之前，女孩性成熟的年龄为16岁到17岁，这一时期男孩在17岁时达到身体的性成熟，19世纪中期则要到23岁。这样的趋势一直延续下去。

英国的“恋童癖信息交换组织”（PIE，成立于1974年）、美国的“北美地区男人与男孩之爱联盟”（NAMBLA，成立于1978年）、“丹麦恋童癖联盟”（DPA，成立于1985年）、“国际恋童癖和儿童解放组织”（IPCE，成立于20世纪90年代初）和其他一些团体，都以弗洛伊德的理论 and 包括《金赛报告》在内的性学研究为依据，提出儿童是具有性欲的。这些组织还借助古希腊的性模式，提出成年人和儿童之间的性关系可以带来“教育上的好处”。

虽然恋童癖在更大范围的公众中一直是一个具有争议的问题，但从20世纪80年代起，公众对于成年人与儿童的性关系采取了更严苛的态度，当然严苛的程度因各地文化不同而各异。在西欧，由于儿童遭受性虐待的现象令公众怒不可遏，恋童癖政治游说活动渐渐销声匿迹。2006年在荷兰成立了一个“热爱邻人、热爱自由、热爱多样化”的党派，其目标就包括将任意年龄的性行为合法化，除非这一行为是危险或遭胁迫的（该组织还支持将针对动物的性虐待治罪，根据目前的荷兰法律，这样的行为不会受到惩罚），但该党派未能从荷兰公民中收集到必要数量的公众签名，因而不能参与实际的选举。在美国、加拿大和英国，警方对恋童癖团体成员日益严密的监控和定罪，使得很多——虽然并非所有的——重要团体不得不解散，或转变为更加隐蔽的网络团体。

起初，围绕性行为最低合法年龄（个体被认为有能力在明确知情的情况下同意进行性行为的最低年龄）等问题，恋童癖团体和一些同性恋权益组织形成过政治同盟。很多国家目前的性行为最低合法年龄在17岁或18岁左右，合法年龄规定较低的国家有菲律宾（12岁）、西班牙和日本（13岁）、德国和意大利（14岁）。在沙特阿拉伯、巴基斯坦、伊朗等国，任何婚外性行为都是非法的。在过去的20年里，性行为最低合法年龄的立法问题成为了同性恋权益行动的主要问题之一，因为在很多国家，男性之间的性行为最低合法年龄，要比异性之间或女性之间的同性性行为的最低合法年龄（对女性之间的同性性行

为定罪的情况要更加少见)要高。当然,不少国家近年来将年龄标准调至相同。然而,目前大约有70个国家还是将所有的同性恋视为犯罪(在津巴布韦,同性之间牵手也是犯罪)。

同性恋权益团体曾因为性行为的最低合法年龄,或者更广泛意义上的性少数派的团结问题,和恋童癖激进主义者形成过同盟,但自20世纪80年代初开始,这一同盟渐趋瓦解。在很大程度上,这是基督教右派宣传的结果,如美国保守主义激进分子安妮塔·布莱恩特发起的一场抵制“将我们的孩子纳入同性恋阵营的危险”的宣传。她自称这是一场“圣战”,以“拯救我们的孩子”为旗号,将所有的同性恋者——特别是男同性恋者——描绘为潜在的猥亵儿童者。这一行动引发了美国从20世纪70年代末开始的有组织的反对同性恋权益组织的行动。在荷兰,虽然同性恋权益团体“文化与休闲中心”20世纪70年代初曾宣称,只要儿童和恋童癖者得不到性解放,同性恋解放运动就没有完成,但到了20世纪90年代中期,绝大多数同性恋权益团体都明确疏远了恋童癖支持团体。成年人和儿童之间的性行为在法律上被视为性虐待,恋童癖支持团体呼吁取消这些法律保护,对此同性恋权益团体也表示了谴责。美国最大的男女同性恋游说组织“人权运动组织”的一位代表在提到“男人与男孩之爱联盟”时就曾表示:“他们不是我们群体的一部分,他们想要暗示恋童癖是事关男女同性恋者公民权利的议题,对这一企图我们也完全表示反对。”

在恋童癖以外的其他政策领域内,战略同盟得以成功构建。LGBT(女同性恋者、男同性恋者、双性恋者和跨性别者群体)这一囊括性的标签,就标志着不同的性少数派之间采取了更积极的措施来相互包容和形成政治联盟。不过,这个本就不太稳定的大联盟,却遭到了黑人同性恋激进分子的攻击。他们提出,联盟对于仇视黑人同性恋问题过于关注,而忽略了解决同性恋权益组织内部潜在的种族歧视。虽然美国黑人民权运动对同性恋政治行动产生了影响,贝西·史密斯和奥德列·罗尔蒂充当了重要的文化符号,黑人同性恋者以及异装癖

者在石墙酒吧的抗议活动和对艾滋病的政治回应中也扮演了重要角色，但黑人男女同性恋者仍然认为，他们在同性恋权益组织中的领导权没有得到充分体现，他们的特殊问题在同性恋政治议程上也没有得到充分重视。

性分离主义

到底是应当通过“单个议题”组织集中解决某个问题，还是应该追求更广泛的目标，这一点上的分歧也催生了分离主义策略。的确，这是同性恋激进主义运动早期就已经开始反复出现的问题。史上最早的性少数派权益运动出现于19世纪末20世纪初的德国。当时，围绕上述问题运动内部就出现了分歧：以性学家马格努斯·赫希菲尔德为首的“科学和人道委员会”（1897年），以“第三性别”的同性恋模型为基础，倾向于一种以男女同性恋者的联合为基础的同性分离主义模式。1902年由无政府主义者阿道夫·布兰德、性学家贝内迪克特·弗里德兰德和青年运动激进分子威尔海姆·詹森联合成立的“拥有自我者团体”，却主张以同性恋男性和异性恋男性之间的联盟为基础的性别分离主义模式。1955年在美国旧金山成立的“比利提斯的女儿们”²⁵被公认为世界首个女同性恋权益组织，但在20世纪70年代，对于是否应致力于广义上的妇女权益，而不仅仅是狭义上的女同性恋权益这一问题，组织内部出现了分歧，导致其最终瓦解。不仅如此，“美国全国女性组织”（NOW）也呼吁驱除内部的“同性恋威胁”，因为担心女同性恋声音的存在会招致媒体对运动的敌视。

20世纪七八十年代的一些女同性恋分离主义派别，不仅寻求组织上的独立，而且寻求地理上的独立，从而使得以上的分歧更加极端化。最著名的有吉尔·约翰逊1973年出版的图书《女同性恋部族：女权主义的解决方案》，书中提出对“流亡的女同性恋部族”进行“部落分类”，呼吁在更广大女性运动的阵营之中，建立独立的女同性恋者的社会和文化空间，作为一个权力基地。20世纪70年代初，荷兰的女同性恋极端组织曾幻想在一个“女儿岛”建立一个独立的女同性恋社区。

无独有偶，澳大利亚的激进分子也有类似的乌托邦设想，他们于2004年宣布加图小岛成为新的微型国家——珊瑚海男女同性恋者王国，并在2006年发行了自己的首张邮票。美国、加拿大和澳大利亚纷纷开辟女人专属的空间或女人专有的节日，冠以“她的土地”、“女人的领土”、“女人的节日”等名称。这样的做法至少暂时建立了女同性恋者或女性专属的地理空间。阿米斯特德·毛宾在系列小说《城市传说》中就暗讽了这一现象。2000年，美国的极端女权主义者德沃金呼吁建立女性的独立家园，从此领地策略又开始复苏。威廉·S·巴罗斯等男同性恋作家也同样呼吁建立男同性恋者的国家；一些组织，如创立于2005年、总部设立于德国的“男同性恋者家园基金会”的目标就在于游说“人烟稀少的大国政府”卖出“无人居住的土地”，在那里女同性恋者、男同性恋者、双性恋者、变性者和跨性别者可以建立一个独立的国家。

围绕性和性别身份的分离主义的虚拟世界，在英国作家“马丁戴尔小姐”²⁶近期的作品中表现到了极致。她自诩为“阿里斯特莎女性帝国”的代言人，该国没有男人，两种性别分别是“金发女人”和“褐发女人”。20世纪80年代出现了半宗教性质的分离主义，其表现形式是在全世界范围内出现的各种信仰团体，如“重组女神运动²⁷会众国际”和“黛安娜教”²⁸，其中一些派别与女同性恋分离主义有关。“黛安娜教”是随着1975年苏萨娜·布达佩斯的“卵巢之书”《女性之谜的圣书》问世的，该书将“新异教女权主义女神信奉者”重新按“威卡教²⁹团体”和“非威卡教团体”分类，这一分类受到女性气质的生物模型的极大影响，这样的模型注重宣扬女性的生殖能力，或者更一般意义上的女性身体、“女性主义”和“神圣的女性气质”。

在性和性别政治区域化的过程中，极端派别采取了各种激进主义策略，如1990年在纽约出现的“酷儿民族”，打出了极具争议的口号“我讨厌直人”。酷儿民族是一个缩影，体现了一种性政治的新举措：不再要求在自己家中或者在地理上孤立的“家园”中私下享受性自由，而是通过一系列的行动要求在公共领域去异性恋化，比如“女同

性恋复仇者”等团体在异性恋夜总会中发起了“酷儿出没夜”活动。他们提出，作为酷儿，要求的不是隐私权，而是公开身份的自由。分离主义的政治女同性恋主义提倡“逃离”异性恋的（殖民）统治，而新的酷儿民族主义是一种文化（而非族裔）民族主义，呼吁通过根除异性恋对同性恋的仇视，实现同性恋对公共领域的重新统治。

在理论层面上，酷儿理论与朱迪斯·巴特勒、伊夫·塞奇威克、特蕾莎·德·劳瑞提斯、迈克尔·沃纳和史蒂文·塞德曼等作者相关，从20世纪90年代初开始发展，其理论基础是之前的阿德里安·里奇、莫尼克·维蒂希以及其他一些学者的激进女权主义理论与批评，这些理论与批评针对的是以异性恋为常态的观点。酷儿理论强调男同性恋和女同性恋的社会构建本质，这一理论在迈克尔·福柯的早期著作中有迹可循，与加尼翁和西蒙·肯·普卢默和杰弗里·威克斯等符号互动社会学家以及政治女同性恋主义理论家都有相关之处。虽然“酷儿”一词涵盖了多重意义，它主要还是意在表明对男性/女性、同性恋/异性恋等二元对立范畴的反对。它强调身份类别在总体上的多元性和不稳定性。正如社会学家黛安娜·理查德森所说：

有人提出，我们是“后”身份的拥有者：后女性、后男性，我们是跨性别者；后女同性恋者、后男同性恋者、后异性恋者（也许？），我们是酷儿。

在文化上，酷儿理论强调针对占主导地位的社会意义和身份的“永久的反抗”与颠覆。对于一些作家来说，这蕴含着对于20世纪80年代以来迅猛发展的同性恋消费文化的激烈反抗，这些消费文化包括同性恋旅行社、同性恋酒吧、同性恋浴室、同性恋法律服务、同性恋心理治疗、同性恋时装卖场等，正如它们的广告口号所说：“我们在这儿，我们是酷儿，我们不是来逛街的。”酷儿理论的目标不在于融入主流社会，而是在于从根本上彻底改变社会秩序，不但要动摇被认为是理所当然的常态的异性恋，还要动摇针对男女同性恋者的身份和

性别业已形成的、生物性的理解。酷儿理论声称性别身份和性身份是流动的、不稳定的，酷儿理论作家凯特·伯恩斯坦³⁰就曾以这样的语言描述自己：

简而言之，我曾是个异性恋的男人，但我后来改变了性别，成为一个女人，一个同性恋女人。后来，我的女性爱人变成了男人，我就不再把自己叫作女同性恋者了。女同性恋者的身份已经变得太过复杂。把自己叫作女同性恋者意味着激怒几乎所有人，所以我又把自己叫作歹客。

美国性学家卡罗尔·奎因和小说家劳伦斯·施梅尔于1997年创造了“后现代性恋者”一词，用来形容曾对性和性别的流动本质有着生动描述的凯特·伯恩斯坦等“后现代”个体。用这两位的话来说：

我们后现代性恋者是酷儿中的酷儿，我们不会默不作声地待在标记有“男同性恋者”和“女同性恋者”的箱子里——我们正都要从这个异性恋的世界试图为我们定做的箱子里挣脱出来。

自我标榜为“麻烦制造者”和“为女性撰写男同性恋文学的虐恋作家”的帕特·卡里菲亚将后现代性恋者描述为男女同性恋运动的“杂交后代”，称其打破了男同性恋者、女同性恋者、异性恋者等标签所涉及的、性别和性存在之间的微妙联系。

政治上，酷儿激进运动——虽然从参与者的数字上来说是一个很小型的运动——强调了围绕多样性的包容与团结。然而，酷儿政治也呼吁，在将“酷儿”这一共同身份置于“女性”这一身份之上的基础上，恢复女同性恋者和男同性恋者之间的联盟。一些酷儿的政治理论批评男女同性恋组织，因为其默默推定同性恋身份是一致而稳定的。同样，极端女权主义也因吸纳“女性”这一范畴（及其所代表的“说教”倾向）而受到了批评。喜欢使用LGBT&F（女同性恋者、男同性恋者、

双性恋者、跨性别者和朋友）这一说法的酷儿主义理论家则主张，在酷儿主义的未来，男同性恋者、女同性恋者以及异性恋者这样的性标签，都会被归入酷儿这一包罗万象的不稳定的身份之下。但是，目前的现实却与此大相径庭，正如作家D.特拉维斯·斯科特所说：

酷儿这个词几乎很快就成为了“粗俗的柴棍和歹客”的代名词，再也不是它一开始所标榜的、带有极端的性色彩的、打破边界的一个联盟。否则，我们在这场示威中会有多得多的异性恋“酷儿”。

不仅如此，还有人针对酷儿主义强调不同身份类别之间的联合提出了批评，认为这是一种“虚假的团结”，掩盖了各种具体的性别和种族歧视。被公认为最著名的酷儿主义理论家之一的朱迪斯·巴特勒在她的作品中就提出了类似的问题，同时她还警示人们，要当心女权主义和酷儿理论在某种程度上水火不容的观点。

酷儿理论与早期针对性解放的批评一脉相承。米歇尔·福柯就曾对同性恋解放和政治（或者赖希和马尔库塞倡导的性解放）提出过批评，其中著名的观点就是否认了性解放主义中默认的一个假设：世上存在着一种可以被解放的、自然的、生物性的性存在。相反，福柯和其他社会结构主义者强调，应当把性存在看作一种由社会和政治环境所塑造的社会经验。然而，虽然基于“出柜”或“揭露”（宣布公众人物为同性恋者）等策略的政治行动，从一方面强化了男同性恋者和女同性恋者这样的分类，但强调性身份是一种“选择”和政治行动（虽然不是所有同性恋激进主义者都同意这样的观点），也改变了性身份的本质。不仅如此，自福柯写作的时代开始，更广阔范畴内的男女同性恋阵营也开始了更大程度上的分裂，具体表现为商业性和激进性的同性恋亚文化，这些亚文化服务于皮衣女同性恋者、施虐受虐同性恋者、充当男性角色/女性角色的女同性恋者、女装男同性恋者、女性化的女同性恋者、双性恋者、泛性恋和全性恋者、同性恋共和党人、无政

府主义——女同性恋的——女权主义者、男同性恋退伍兵、同性恋摩门教徒、英国男同性恋光头党，或者爹地一族（对年轻的成年男子有性兴趣的年长男子）。更广泛意义上的身份分类及相关的政治利益的性质改变和分裂，为性政治创造了新的机遇，也给联盟政治带来了新一轮的挑战，还带来了新的排他主义。

保守主义的性政治

由酷儿主义理论家所倡导的、由后现代性恋者践行的、激进的性的社会模型，在过去的20年中面临着性的宗教和生物模型再度盛行的挑战。比如，天主教会目前还是正式将同性恋定义为“道德恶行”。20世纪80年代起，基督教和其他宗教主义在整个西方世界的兴起，使得对于性变态的传统道德谴责再次兴起。在政界，基督教右派激进主义基本上是同性恋权益运动最激烈的反对者，这样的情形以美国尤甚。作为一项社会运动，基督教右派主要依据福音派新教团体的主张，即性放纵的上升趋势带来了“道德沦丧”的局面，而女权主义和同性恋运动又给以父权制和异性恋为基础的家庭制造了威胁，为抵抗这样的局面和威胁，就要守卫和恢复“传统价值观”。

然而，运动内部的政治策略也不尽相同。如美国基督教男性群体运动“守信者”，主要致力于“精神的、道德伦理的、性的纯洁性”（“守信者”条规第三条），以及“通过爱、保护和《圣经》的价值观，建立稳固的婚姻和家庭”（“守信者”条规第四条），但其最推崇的，则是男性气质而非性取向，该组织的根本目标——在异性恋家庭中重建传统的性别地位——也间接表明了这一点。相反，一些美国组织如“传统价值观联盟”，则倾向于不仅认为同性恋不道德，而且将其看作危害社会和“摄走”年轻人的力量，因此他们专门致力于反对同性恋权益。颇有恶名的堪萨斯州威斯特布路浸信会认为，各种降临于美国的社会灾难，包括艾滋病、“9·11”事件、美国士兵在伊拉克的死亡，都是上帝对美国纵容同性恋的惩罚，美国是罪有应得。它的网站“上帝憎恨柴棍”（大标题“欢迎，亚当堕落的子女们”）声称“上帝憎恨美国”（以

及瑞士、加拿大、爱尔兰和墨西哥），因为它有着“亵渎上帝的鸡奸文化”。

许多西方国家都有针对男女同性恋者的基督教支持团体，它们将同性恋视为一种受到误导的生活方式选择，致力于“帮助”那些希望过上“体面”的异性恋生活的人。比如，其中最大的团体之一“解脱国际组织”承诺，“通过耶稣基督的力量助人从同性恋中解脱”，为“与有害的同性恋诱惑作斗争的男性和女性”和想要“变成异性恋”的人提供“修复疗法”，此外还召集一年一度的“解脱会议”（2007年的大会名为“革命”）。

虽然宗教和保守团体仍然以“家庭价值观”为旗号，反对性取向的多样化，并在很大程度上主宰了性的道德模型，但在各项争取平等权利的运动中，倡导尊重性取向多元化的其他声音也一直存在。面对反复出现的道德激进主义和性保守主义思潮，杰弗里·威克斯和许多其他各派的酷儿主义理论家试图阐释其他“改良版的”性存在价值观模型。不仅如此，不少宗教机构的自由派神学家也以不同版本的基督教伦理为依据，发声支持同性恋对权益的要求，而新保守主义则对性身份作出了重新定义，提倡从政治立场推进平等。相对于酷儿政治赖以形成的左派激进立场，新保守主义的立场在保守的同时又具有解放性。这一反酷儿同性恋政治派别的典型代表有现居美国的英国作家安德鲁·苏利文，他曾著有《保守主义的灵魂：我们曾如何失去它，又将如何将它找回》（2006年），还有小木屋共和党人（共和党的同性恋支派）。在文化领域，“熊人”运动近年来也风头正健，该运动赞扬传统的男性特征明显（拥有身体和面部多毛的特征）的男同性恋者或双性恋者，反对所谓的“阴柔”的方式和作风。

性的生物模型在近年来进化科学和基因科学迅猛发展的影响下，也重新焕发了活力。如雄心勃勃的“人类基因工程”，就致力于描绘出人类DNA的整个序列。基因研究领域的进步，使得对于性行为 and 性身份的生物学和遗传学解释重新盛行起来。比如，1993年的《科学》期

刊上曾发表了哈默等人对果蝇进行的一项研究，由此人们认为同性恋可以用“同性恋基因”来解释。该研究宣布基因排列方式和性取向之间存在联系——这一发现一直遭到激烈质疑。20世纪90年代的诸多研究也试图找出许多生物特性背后的原因，如同性恋者中有更多人是左撇子，还有一些其他的研究继续认为同性恋是性荷尔蒙的分泌失调所致。美国国防部等机构继续从生物和医学的角度来定义同性恋，认为它是一种精神失常行为。最后，一些刺激性功能的产品如药物“万艾可”的研发也寓示着性存在这一概念的深度医学化。

性政治内部截然相反的两派立场，都以性的生物模型为依据。举例来说，一方面，所谓“同性恋基因”的发现引发了一些人呼吁对性偏常现象进行基因“修正”；但另一方面，1993年的《时代周刊》曾刊登了一篇兰姆达法律辩护基金会的一位代表对同性恋基因的“发现”表示欢迎的文章。他的观点是，该发现意味着同性恋者“不能左右自己的性取向”，因此不应当被歧视。和性的宗教模型一样，对于性的生物学理解，既将性偏常现象病理化，又成为了为其争取平等权利的依据。

基因学领域的最新进展也使一些受到集体关注的问题再次进入公众视野，如遗传、生育控制、福利制度的未来等，这些问题也被纳入政治议程。一些新的举措，如怀孕期间的基因咨询，引发了一些人的担忧，因为过去的优生措施曾带来过教训，但它们对另一些人来说，则意味着改进民族整体基因储备的希望。比如基因科学家赫尔曼·穆勒曾在美国建立了一个“精子银行”，它一直运行到1999年，打算通过提供诺贝尔奖获得者的精子以改进美国的基因“质量”。但这一计划遭遇了惨败，因为获奖者不愿意参与捐献，即使有少数（老年）科学家愿意捐献，其精子质量也很低。

在更大的范围内，政治家们公开表达了对“不受欢迎”的公民群体，如穆斯林移民的较高生育率的担心，比如20世纪90年代法国的政治家们曾对此发表过意见。在此之前，西方国家就曾对于印度、中国

等非西方国家的高生育率表示过担忧。与繁衍有关的女性性存在，继续成为国家政策的特别关注点。比如，在20世纪70年代早期的美国，每年约有10万至15万低收入妇女接受了联邦政府买单的绝育手术，她们这么做的原因，常常是因为政府威胁要收回发给她们的福利补贴。美国禁止滥用绝育委员会对此进行了诉讼，联邦法官在1974年的一项裁决中宣布这类行为非法，但一般认为，这一裁决并未刹住强制绝育的势头。到20世纪80年代初，据估计约有24%的非裔美国妇女、35%的波多黎各裔妇女，以及42%的美国印第安妇女（相比之下，只有15%的白人妇女）接受了绝育术，这些手术很多都是在当事人不同意或不完全了解后果的情况下进行的。目前还有一些组织，如“阻断工程”（曾经名为“需要社区关怀的孩子”）组织，向男女吸毒者提供现金，鼓励他们接受绝育或输精管切除术。20世纪90年代开始，共和党的政客们也开始呼吁对“杂乱”的人口群体，包括吸毒母亲和其他福利救助对象施行强制绝育，此举引发了外界对于“新优生政策”的声讨。

在欧洲国家，近期关于移民的文化论战的焦点是性伦理方面的争议。穆斯林移民因为拒斥西方的性解放和妇女解放，以及对性取向的多样性缺乏宽容而备受谴责。文化上的“外来者”被认为比本土人群更具有性压抑倾向，这和早期历史对于非西方人的性存在的描绘相比，是一个有趣的反转。的确，西方人一直在“东方”文化中寻求性幻想。很多西方知识分子对“东方”的异国情调的描绘，都充满了无尽的感官刺激和毫无罪恶感的淫乱行径，如18世纪法国理论家孟德斯鸠的《波斯人信札》（1721年）、19世纪法国小说家古斯塔夫·福楼拜的作品和19世纪的探险家理查德·伯顿爵士（《天方夜谭》和《爱经》的译者）的作品。早期西方人类学家的作品也大抵如此，比如玛格丽特·米德的《萨摩亚人的成年：为西方文明而作的原始人类的青年心理》（1928年）和布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基的《野蛮人的性生活》（1929年）都照例将非白人的种族描绘为更贴近于自然，因而在性方面更加自由的种族。相比较而言，西方人的形象则更加文明开化，因而在性方面更加克制。黑人男性则被普遍认为拥有比白人男性更加旺

盛充沛的性能力，这也反映了西方人关于性和种族的幻想与焦虑。



19世纪的印度，一位妇女用根类蔬菜作为假阳具，对另一女性进行爱抚。

性存在与权力

因此，近年来关于性存在的争议，进一步说明了性存在与权力的社会关系之间的复杂关联，权力的社会关系由历史上的性别、社会阶级和“种族”所形成。用米歇尔·福柯的话来说，性存在构成了：

权力关系的一个特别密集的转接点，这种权力关系存在于男人与女人之间、老年人和年轻人之间、父母和子女之间、师生之间、僧俗之间，以及管理者和民众之间。

和性解放范式下的观点相反，福柯认为性存在不能简单地对抗权力。我们之前曾经明确过，马尔库塞、赖希和弗洛姆等弗洛伊德派的马克思主义者曾在20世纪60年代提出，性是一种受到现代文明和资本主义压制的正面力量，性解放能够从根本上改变社会秩序。20世纪60年代之后，这种性革命会解放性存在和颠覆更大范围内压迫性的权力结构的希望已经逐渐消失。

但性存在和权力的关系却变得更重要了，因为正如福柯所强调的那样，我们和作为性生物的自己关系，构成了现代身份的中心。英国社会学家安东尼·吉登斯也曾提出过类似的观点，他称：“某种程度上……性存在是我们自身的一个可塑的特征，是身体、自我身份和社会规范的一个联结点。”不过，对于性存在在现代人自我身份中的中心地位的政治意义，福柯和吉登斯却持不同意见。福柯认为，性存在是现代权力关系的首要目标，也是社会对于“杂乱”人口进行分类的根本准则，而吉登斯却认为过去的几十年中，“纯粹”关系的流行是一种正面的现象。他口中的“纯粹”关系，指的是这样一种关系：女性所处的社会环境使其对男性的经济依赖减少，因此一些退出性的选择开始变得可行，如要求离婚。虽然纯粹关系与传统婚姻相比更为脆弱，但传统婚姻是靠背后更广大的社会制度支撑的，相比较而言，纯粹关系蕴含着对亲密关系的改变，这种改变对私人生活和公共领域中的民主

化均有裨益。吉登斯以及德国社会学家贝克和贝克—格恩施海姆认为，女性率先发起了对性存在和亲密关系的更平等的理解。在他们看来，男性性存在的根本变化，是女性试图改变生活方式的斗争所取得的结果。正如贝克和贝克—格恩施海姆所说：“男性的解放是一个被动的事件。”他们还说，男性“似乎是以旁观者的身份参与了自我解放”。

毫无疑问，男性和女性之间的关系在过去的几十年中发生了急剧的变化，男性气质和女性气质的标准范式也是如此。虽然以前的理论认为男性性存在具有内在根本的暴力性，现在却出现了不同的解释，强调了男性（在异性关系）性经验中的被动性和脆弱性。这样的解释出现的背景是更大范围内的“阳刚危机”，而“守信者”之类的组织总是用宗教激进主义的答案来解释这一现象。同样，近期关于性功能药物“万艾可”的争议也可以以不同的方式来解读：它占领市场的速度可以看作是某种男性愿望的胜利，但同样也可以看作是进一步强化了男性不存在问题的性能力（和心理压力）。围绕性别和性的交叉点，也出现了全方位的分析，从将女性性存在病态化，将男性的异性恋视作性科学和医学领域内理所当然的范式，到将男性性经验进一步问题化。这也提醒了我们，用政治理论家特雷尔·卡弗的话来说，“性别一词不仅仅意味着女人”。

从20世纪80年代末期起，性存在问题成为西方各项政治议程上的热点话题，范围覆盖了各国以及国际上的相关问题。很多引发争议的问题，如少女怀孕率上升、性传播疾病的防控、卖淫业的管理、对儿童的性剥削、互联网色情影片、军队中的男女、同性恋者、同性恋“婚姻”和子女收养、仇视性犯罪、新生育技术，以及政治家们的“私人”道德都成为公众热烈讨论的话题，一些如堕胎许可之类的旧问题如今也引起了新一轮的热议。艾滋病、性旅游业、跨境贩卖妇女和互联网恋童癖等问题，说明了性政治的国际化本质，也体现了道德纯洁性话语的再度兴起及其政治影响力。在性存在的政治背景和更大范围

内的社会和技术发展的背景下，性存在的概念在过去的几十年中经历了深刻的变化。现代性科学也记录了这样的变化给个人行为带来的影响。有点讽刺的是，引发性与权力关系变化的主要因素，是那些医学和性学领域内，与处于霸权地位的、男性的、异性恋的性存在相比处于边缘地位的因素，也就是女性的、男同性恋的或女同性恋的性存在，本书中从头到尾都体现了这一点。

在这一过程中，社会对于性存在概念的理解也趋于多元化。性解放理论家认为性快感是实现人类潜能和幸福感的關鍵所在，但一些不同的看法却认为性存在是引发危险、死亡、道德堕落、商业剥削、男性暴力、政治上的独断专行以及身份不稳定的因素。

流动的性

原则上，现代社会的个体可以凭自己的意愿选择性身份，但他们往往并不只是凭自己的意愿选择。现代的社会和政治背景为性方面的可能性提供了舞台。比如，互联网之类的新的通讯技术为人们提供了新的性选择，包括在网络空间采取“虚拟”身份和面对更多潜在的性伴侣。正如社会学家西格芒特·鲍曼在《流动的爱》一书中所提出的，现代世界是一个以社会关系整体上的流动性为特征的世界，这一现象使人们不愿意投入长期的关系，因为“更好的产品”可能就在不远处。可供选择的性商品的专门化也体现了性的亚文化的碎片化。Gaydar等男同性恋交友网站的用户已经遍及全球，有来自阿尔及利亚、阿富汗、巴基斯坦和刚果共和国等国家的用户。还有更加专门化的交友中介机构，专门为某一类人服务，如“异性恋的、非犹太人的白人”、“同性恋黑人女性”、“被困于不愉快婚姻/恋爱中的人”。曾有特蕾莎·克伦肖等著名性学家加盟为顾问的“安全爱国际联盟”，也承诺其成员全部“无艾滋病”，该组织现已不复存在。

PELÉ: "GOLETS OF THE CENTURY"

**"Erection problems
don't just affect your
love life"**

Erection problems affect
1 in 10 men at some time
in their lives.
And for many, their work,
their relationships and their
self-confidence suffer too.
"I've always believed the
only way to resolve a
problem is to confront it.
If you are experiencing
erection problems, don't
suffer in silence. Millions of
men worldwide have asked
for help - and got back
their love lives and sense
of well being.
Call now for a free,
confidential information
pack explaining the
causes and treatment
options for this common
medical condition.

Take the first step to
a better love life today.
I would"

Call now on
0845 378 0157
www.informED.org.uk

BETTER LOVE LIFE ~ BETTER YOU

The Impotence Association

The M.A.S. HEALTH FORUM

SUPPORTED BY
AN EDUCATIONAL GRANT FROM
Pfizer

图13 辉瑞制药/《性无能联盟》杂志广告，封面人物为传奇足球巨星佩雷，该广告出现于2002年。

现代性世界的公民们也以新的方式理解他们的个人身份和问题。由撰写《大步奔向蛾摩拉³¹》（2002年）一书的美国同性恋作家丹·塞威治负责的、跨国运营的热门互联网性爱顾问专栏《塞威治谈爱》

中，就曾有读者来信提到自己的困境，反映了上述问题：

过去的15年中，我一直认为自己是双性恋者：我在同一时期内和某个男人或女人保持一对一的关系。几年前，我和一位完美的男人结了婚。但是，最近我意识到我认为自己是同性恋者。我告诉我的丈夫这件事，他对此并不介意。我打算继续和他生活下去，保持一夫一妻的忠实关系。我们的感情非常好——性事也是如此。至于我以后是否会找一位女性伴侣——如果我需要的话，我们接受这样的可能性。目前，我和他在一起很开心。我也和女人打情骂俏，我们不避讳谈论我的性取向。但从我和他结婚之前开始，我就没有和女人发生过性关系。我对此也并不介意。所以，我为难的地方在于：如果我和一个男人结了婚（并且有性关系），我还可以把自己叫作女同性恋者吗？我不太愿意继续停留在“双性恋者”这个身份，因为我对于其他的男人没有兴趣。在我没有和其他女人发生性关系的情形下，我还可以把自己叫作女同性恋者吗？

在现代性行为的流动世界中，人们可以通过性顾问专栏、知心大姐节目、心理治疗师、类似“匿名性成瘾者”的支持团队、自助类的书籍和性手册等手段，来获取恋爱法则、性礼仪、性技巧等方面的建议。《爱欲泛滥的女人》、《拯救恋爱》、《如何放弃爱情》或《如果很受伤，那就不是爱》等图书，引导读者处理亲密关系和感情世界中的复杂问题。另外一些作品则采取了更加实际的视角，如《性练习》（“会帮助你在享受时更加自如！”）、《让你享受性福的书》（“人人不可缺少的性爱宝典”）和美国性学家鲁斯医生的《笨人性爱》。还有一些书籍旨在满足各类人群更细化的需求，如《热爱刺激的性伴侣如何使用捆绑式阴茎》、《同性恋的性快感：男人的宝典》、《60岁后崭新的爱与性》、《女同性恋手册》和《让浪漫变成可能：残疾人性爱与约会宝典（同样适用于那些爱他们的人）》。

《黄金法则：俘获那个他的屡试不爽的秘诀》（1995年）等畅销的自助类书籍，重现了男性和女性性行为 and 性需求的传统标准范式，其依据是男人和女人是生物特性上迥异的动物。“在一段关系中，男人必须负起责任。他必须采取主动。这不是我们凭空捏造的——生物学上，男人是进攻者”；书中的“不要主动和男人说话（也不要邀请他跳舞）”等原则，表达的就是这样的观点。

然而，也有人尝试脱离主流的范式，往往是通过建立新的标准范式。雪儿·海蒂就曾强调，女性经历性快感很有必要：

如果你达不到性高潮，你也可以阅读性治疗书籍和女权主义读物或试图与朋友交谈，了解她们如何拥有性高潮。你还可以尝试加入当地的女性自助组织，或者求助于性治疗师，或者找一个足够敏锐、能帮助你的情人。不要灰心。许多女人很多年都不知道如何达到高潮，后来通过学习才知道；而且，知道什么样的方式适合你，永远不会太晚。

目前性存在的变化和政治，开始将性霸权和“正常”的性形式问题化。女权主义对于性存在的批评，促使人们对性存在有了更广义的理解，不再仅仅局限于阴茎侵入式的性交。主张自由选择的男女同性恋社团以及伴随而来的政治激进主义，也公开宣示了西方社会近几十年来性秩序和性别秩序的深刻变化。

通过在性和性别的交叉领域内所做的激进实验，“酷儿中的酷儿”也许成为了我们时代的性革命者。早期自我阉割的基督教徒、无政府主义的自由恋爱者、20世纪60年代的摇摆者、赖希派的性解放主义者和政治女同性恋者都来自性这一概念的外围，却为性这一概念创造了新的意义和行为方式。同样，后现代性恋者中的“女同性恋分离主义者”先成为专业的女性施虐狂，然后又爱上了一个从男性变成女性的变性者，决定自己也要变性，再然后变成了男人，认识到自己如今

是一个‘男同性恋者’”这样的问题，也对被我们自己视为理所当然的、最基本的性别和性身份提出了疑问，生动说明了（后）现代社会提供的更多的流动性所带来的可能性。

这是不是意味着，未来我们都会将自己视作后现代性恋者呢？我们是不是正见证着异性恋和同性恋概念消亡之前的剧痛？正如我们已经知道的，目前的性“真理”和性身份，都是相对较近的历史背景下的产物，由性科学和医学所催生。性在未来也很可能会彻底挣脱19世纪“性存在”概念的束缚，因此性理论家呼吁一种集体的“无性化”。同时，当下性存在政治的现状，让我们没有理由认为一个“无性”的未来世界会很快到来，毕竟宗教激进主义的强烈冲击和科学语境，为对于性的传统理解提供了支持，使其卷土重来。然而，可以肯定的是，基于道德多元主义的、性的其他可能的未来方向，无法脱离新的性标准范式、新的权力关系和新的国家政策。没有一种文化能够拥有“完全”的性自由，用社会学家肯·普卢默的话说：

不管关于性多元化的言论听起来有多么中立和客观，它仍是关于权力的言论。每一种文化都必须确立——通过正式和非正式的政治程序——一个尺度和范围，规定哪些性方式是要被定义为非法或要被禁止的。

正如这本书所要证明的，性需求、性价值观，以及与性有关的情感，都是特定历史背景下的产物。如今我们的一些行为，可能会导致“性存在”的概念弱化。但是，无论科学和技术的进步会给人类的身体和彼此间的关系带来怎样的变化，未来性这一概念的意义，仍然会由社会和政治来塑造。

[1]指那些对双性恋很有兴趣或怀疑自己是双性恋者，但还并未宣布自己是双性恋者的人。——本书注释均由译者所加，以下不再一一说明。

[2]本书将sexuality一词在本书中被译为“性存在”，指人类对性能量的拥有状态，或对性进行感受的能力。现多用这一概念来代替传统的“性”（sex）概念。

[3]琉善（约125年—180年），生于叙利亚的萨莫萨塔，罗马帝国时代的希腊语讽刺作家。

[4]希波克拉底（约前460年—约前370年），古希腊医师。他将医学发展为专业学科，并创立了希波克拉底学派。

[5]盖乌斯·普林尼·塞孔都斯（23年—79年），世称老普林尼，以与其养子小普林尼相区别。古罗马的百科全书作家，以其所著的《自然史》一书著称。

[6]莱斯博斯人的英文对应词lesbian一般指女同性恋者。

[7]由尤利乌斯家族成员颁行的古罗马法律系列，包括奥古斯都于公元前18年至前17年间颁布的道德立法。

[8]狄摩西尼（前384年—前322年），古希腊伟大的政治家、演说家和雄辩家，希腊联军统帅。

[9]希腊神话中掌管爱欲的神。

[10]16世纪40年代日内瓦宗教改革派掌握政权，约翰·加尔文领导宗教改革及市政工作。

[11]或称灵知派或灵智派。“诺斯底”一词在希腊语中意为“知识”。该教派于公元2世纪至3世纪活跃于地中海周围与中亚地区，相信通过拥有“灵知”，可使信徒脱离无知及现世。

[12]公元2世纪诺斯底教派中的一支的创立者。

[13]希伯来《圣经》中记载，俄南是犹太的次子。耶和华处死了俄南的兄长珥。犹太人的习惯是如果兄长死去而无子，弟弟必须娶兄嫂。俄南与兄嫂他玛发生性行为时因为不想生下属于自己的后代，采取中断性交的办法遗精于地，因此遭到耶和华的憎恶并被杀死。从维多利亚时期起，人们用“俄南之罪”代指手淫及中断性交的行为。

[14]达尔文于1871年所创立的学说。他认为，鹿的角、鸟的美羽夸耀行为和鸣声、狮子的鬃毛、男性的胡须等的起源用普通的自然选择是难以说明的，这些性状是为了向异性显示魅力，是在异性选择配偶的过程中发展起来的。达尔文称此为性选择。

[15]指女性采取男性角色，与其他女性性交的女同性恋行为。

[16]以古希腊抒情女诗人萨福的名字命名。萨福被认为是女同性恋者。

[17]1967年春假到10月间，10万名年轻人在美国旧金山海蒂—阿什博雷街区和金门公园聚集，号召以迷幻药反叛现行社会体系，抗议越战，喊出“要做爱不要作战”的口号。运动于夏季达到高潮，将嬉皮士反传统运动推向了公众视野，后被称为“爱之夏”。

[18]即非暴力不合作运动。

[19]指那些个案价值超越本案当事人的直接诉求，能够对类似案件，对立法、司法完善和社会管理制度的改进，以及人们法律意识的转变产生较大促进作用的个案。

[20]以法律形式认可的类似于婚姻的伴侣关系。最初于1989年在丹麦实行，之后一些发达国家纷纷新增类似立法认可同性伴侣之间的关系，以为其权利提供保障。在一些国家，民事伴侣关系也适用于异性伴侣。

[21]曾用作对同性恋者的蔑称。

[22]通常是指较男性化的女同性恋者，以往是恐惧同性恋者的人用来侮辱女同性恋者的称呼，现在女同性恋者也会戏谑地用这个词来称呼自己。

[23]历史上homosexual一词指同性恋者时往往带有贬义，暗示一种精神疾病。20世纪中期之后人们开始用gay这一更加正面的词来称呼男女同性恋者，尤其是男同性恋者。

[24]最早致力于维护女同性恋者、男同性恋者、双性恋者与跨性别者权益的组织，1946年成立于荷兰，成立时采用“文化与休闲中心”的名字掩饰其真实的目的。

[25]该组织的名称源于《比利提斯之歌》（1894年），作者皮埃尔·路易胥弋仿造希腊女诗人萨福的风格创作了146篇优美的散文诗，描述了比利提斯从纯情少女，到美艳的同性恋者与知名神女，再到最后的垂暮的过程。

[26]玛丽安·马丁戴尔是英国作家，她以“马丁戴尔小姐”的名字成为了成员全部是女性的亚文化组织“阿里斯特莎女性帝国”的代言人。

[27]20世纪70年代，第二次女权主义浪潮中北美、欧洲和澳大利亚等地区出现的宗教派别，宣扬女神崇拜。

[28]由苏萨娜·布达佩斯于20世纪70年代在美国创立，宣扬单一女神崇拜的、平等主义的、女性家长制的女权主义。

[29]一种在英国和美国盛行的、新兴的、多神论的、以巫术为基础的宗教。威卡教一词来源于Witchcraft（巫术）的缩写。该教使用一个圆圈内的五角星作为标志。

[30]凯特·伯恩斯坦出生时是男性，后于1986年接受了变性手术成为了女性。

[31]《圣经》中的罪恶之城。

分享译林更多好书：

-  官方微博： @译林出版社



-  豆瓣小站： <http://site.douban.com/yilin>



-  官方微信：

您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

A Very Short Introduction

牛津通识读本

现代日本 Modern Japan

[英国] 克里斯托弗·戈托—琼斯 / 著

顾馨媛 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

现代日本 / (英) 戈托——琼斯 (Goto-Jones , C.) 著 , 顾馨媛译. 南京 : 译林出版社 , 2014.7

(牛津通识读本)

书名原文 : Modern Japan : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-4238-2

I. ① 现... II. ① 戈... ② 顾... III. ① 日本——研究 IV. ① K931.3

中国版本图书馆CIP数据核字 (2014) 第072562号

Copyright © Christopher Goto-Jones 2009

Modern Japan was originally published in English in 2009.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong

SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2014by Yilin Press , Ltd.

著作权合同登记号图字 : 10-2011-716号

书 名 现代日本

作 者 [英国] 克里斯托弗·戈托——琼斯

译 者 顾馨媛

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2009

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2014年7月第1版 2014年7月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-4238-2

目录

[序言](#)

[致谢和体例](#)

[引言：现代日本何处“现代”？](#)

[第一章 日本遭遇现代世界](#)

[第二章 天皇制下的革命：接纳现代性](#)

[第三章 超克现代性和被现代性超克：战时日本](#)

[第四章 经济奇迹和后现代社会的形成](#)

[第五章 克服否认：当代日本欲成“正常国家”](#)

[后记：21世纪的日本](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

毛丹青

我把自己看成为一个行走的人，有时就像看别人一样。如果坐下来看别人走，也许会受到一种鼓舞，因为别人的走对自己的不走也许是一个嘲讽。

26年前刚到日本的时候，住在乡下，最先看到的行走的日本人是一位老太太。我发现她的手指头很粗，胳膊上的筋络十分明显，犹如老树的盘根一样。她一家都是农民，儿孙满堂。这么大岁数了，白天还开拖拉机，在田里开来开去。她的腰很弯，弯得像猫刚刚睡醒以后弓起来的背。可是，就是这么一位日本老太太，每天清晨都要行走！无论是刮风，还是下雨，她从不间断。

有一天，台风来了，一大早她一个人又出去了，沿路实在走不动的时候，干脆就地趴下，整个弯曲的身体死死地盖在冰冷的地上，跟台风抗衡。一直等到突袭而来的大风刮走以后，她才慢慢地起身，一个人继续往前走。

后来，我听她的家人说：“老太太每天早上都去寺院拜佛，几十年如一日。有回住了医院，实在去不了，可一到清晨的钟点，她就向着寺院的方向嘟囔‘阿弥陀佛’，别的什么都不理睬。”

究竟是什么力量让日本乡下的农家人如此执著呢？尽管那段时间我经常能遇见她，但从未直接打听过的，因为毕竟是人家私下的事儿，作为一个局外人，我挺难开口的。

于是，这样一个细节留给我的是一个谜。当然，退一步说，即使我直接问问她，只要她乐意，其实也无妨大局，说不定日本老太太一见有人跟她聊天还会高兴。但最终，我还是没问她，把对日本人的好奇暂时留下来了。

不用说，好奇是可以留下的，可以留到心里面去，但好奇本身却会增长，而且随着旅居日本的年头越来越长，类似这样的情景时有发生，有的令人莫名其妙，有的让人感叹，甚至佩服，当然也有的叫人厌恶！

我对日本的观察来源于日常的生活，好奇心的产生几乎全部可以落实到某一件事情上，或者跟刚才的日本老太太一样，可以落实到某一个具体的人物身上。正因为如此，揭开日本这个谜的愿望反倒变得不像愿望了，比起得到一个什么正确答案来，我更关注的是日常的日本和日本人。

《现代日本》是一本日本以外的作者书写日本的书，这种书写情景自从进入21世纪后变得越来越多了，因为，所谓日本，已不是唯有日本人才享有排他性的特权来观察与分析，就像日语本身一样，由日本之外的人以日文写作而夺得文学奖项的事情早已不再稀奇了，而往往在很多场景下，非日本式的叙述反而更能让读者认清日本。《现代日本》除了达到了这一目的以外，还有一点值得细读，即“正常国家”与我文中提到的“日常的日本”。是为序。

致谢和体例

若干重要历史人物的略称通常是其名而非其姓，例如德川家康常略作家康，织田信长略作信长，丰臣秀吉略作秀吉。但这些人名是特例，除此类特例外，本书中的日文姓名入文时遵循固有顺序，即姓氏在名字之前。长元音以长音符号表示，例如“Nishida Kitarô”（西田几多郎），但英语中常见的一些日语词省略了长音符号，例如“Tokyo”（东京）。日本人不在名词后加“s”来表示复数，如samurai（武士）、daimyo（大名）等词单复数同形。

我在此感谢雷那·密特、里奇·克斯滕、安格斯·洛克耶及牛津大学出版社的各位匿名评审人，他们给予我大量建设性的意见，并理解撰写这本极简小书的难处。不过，所有的错误和有欠明了的表述及任何错谬都由我来承担责任。我还要感谢此书编辑安德列·基甘，他自始至终给予我极大的鼓励、对我保持充分的耐心（尤其是当我的硬盘在大阪出了大问题以后）。我同样要感谢现代东亚研究中心为我旅居京都写作此书提供的赞助，感谢伊瑟千方百计为我争取时间，感谢望^[1]和农场的其他人，感谢我在莱顿大学的学生，学生们使我逐渐认识到解释比假定更为重要。我希望这本小书在正确的方向上迈出了一步，尽管我并不敢作此假定。

事实上，我还要将这本书献给我的父母，他们一贯支持我对日本的兴趣，尽管他们并不了解日本的有趣之处。我希望这本书能帮助他们获得解答。

【注释】

[1] 音译。——译注，下同

引言：现代日本何处“现代”？

今天，许多人首先将现代日本看成一个经济强国。很多论者认为，日本将堪称空前的富裕、极其稳定的社会和显而易见的和谐结合在一起，是当今最成功的工业（甚或后工业）经济体。尽管近期遭遇了经济问题，尽管中国正在迅速崛起，根据大多数指标，日本依然是世界第二大经济体，排名仅次于美国。^[1] 全世界都在消费日本的商品和文化产品，包括动画片、家用电子游戏、汽车、半导体、管理技术和武道。

综合各方面来看，日本的上述形象使其成为当今世界“现代性”的象征。然而，在许多非专业人士眼中，日本这个国家仍然是一个谜，它既陌生又熟悉，既传统又现代，甚至既“东方”又“西方”，如蒙太奇一般令人困惑。我们将会看到，这样的困惑部分源自一种假设，即认为现代性在所谓的“西方”只引起了轻微的文化失谐，而在日本及其他国家，现代性的外在特征却显得缺乏连贯性，甚至令人费解。这一假设的根基在于现代性与欧美历史的深层纠葛。事实上，在当代世界，许多人认识到上述纠葛，并且正是据此抗议全球化与资本主义：在很多人看来，来势汹汹的现代之潮象征着西方的扩张。

让我们略作停顿，考察下述切近的景观，以为实例。

对现代日本的认知：2002年世界杯

日本和韩国获得2002年国际足联世界杯决赛阶段比赛联合举办权时，欧洲曾多少抱有疑虑：1994年美国世界杯的东道主富有但几乎不懂足球（或者更确切地说是懂“英式足球”^[2]），举办世界杯是为尝试在美推广足球，首次由亚洲国家主办的世界杯，会不会成为美国世界杯的翻版？欧洲公众知美国少，知韩国、日本这样的“远东”国家更少：他们知晓任天堂、索尼和大宇，他们知晓空手道和跆拳道，他们知晓珍珠港、广岛和朝鲜战争；他们不知道日本的“J联赛”^[3] 是世界

上盈利状况最佳的足球联赛之一，他们当然更无法预见，韩国能闯入半决赛（在半决赛中负于德国），一路击败意大利和西班牙这样的“欧洲列强”成员，最终取得的成绩要好于赛前那些大热门，比如英格兰、阿根廷及卫冕冠军法国。大体而言，日韩两国对足球抱有巨大热情，并有很好的竞技水平，这令欧洲感到惊讶。

有一个问题值得思索：为什么会有那么多人对足球在东亚获得的广泛关注感到惊讶？原因部分应归结于那些广为流传的日本形象，“西方”公众一直被那些形象包围着。例如，在报道世界杯时，庄重的英国广播公司为赛事制作了两段优美的宣传片。第一段在赛事开始前几周播放，时长两分钟，采用日本动画风格——如今全世界上过荧屏的卡通作品中，日本动画占60%，它们作为媒介传播极广。短片以充满激情的旁白开场：“每隔四年，地球四个角落的伟大英雄就会聚集，去竞争人类所知的最高奖项……”，横版卷轴过关游戏和武侠片的爱好者一定熟悉这样的旁白。背景是日本汉字和韩国的文字，字符程式化地闪烁、不祥地跳动着。然后短片突然转换到了科幻般的场景：一只足球像火箭一般被踢进空中；电脑屏幕和霓虹灯一边追踪着足球，一边闪烁并发出蜂鸣；有未来感的浮力舱托着一个人，那人有条闪烁的、金属的义肢（原来是具有超人般天赋的法国队队长齐达内）；接着是一连串动画化的足球英雄（没有一个是日本或韩国球星）掠过（日本）城市中布满霓虹的街道，去追寻那只“火箭”。

这段时长两分钟的宣传片老套且程式化，充斥流行文化元素，满含暗示，将日本表现为具有未来感的酷炫乌托邦，表现为生控体和电子计算机化的科幻王国——威廉·吉布森在其经典科幻小说《神经浪游者》（1984年初版）中极好地描绘了此类国度。此外，似乎没有任何日本人或韩国人与实际的足球有关系，虽然片中有许多人在街头赞赏地看着那些外国足球英雄。

转播每场比赛时都有开场白，第二段宣传片即穿插其间。这段宣传片的影像呈现出远为浪漫的蒙太奇效果：首先是慢镜头——一座湖边寺庙伴着晨曦，接着是佛像眼部的特写，飘扬的日本国旗，几名相扑力士，飘扬的韩国国旗，然后是一些锦鲤。此时，一只足球被踢进

模糊的光斑，并将我们带往以下影像：又是佛像，一幅城市景观（有霓虹灯和一座寺庙），一个足球场（配上一名巴西球员），一些传统韩国舞蹈，大卫·贝克汉姆，再添上些韩国舞蹈，又一名相扑力士，又一座寺庙，一个表现艺伎（或妓生）^[4]的慢镜头，然后是一个缓慢、优美的富士山镜头。这时宣传片突然改变了节奏，我们好像被领入了现代：一列新干线子弹头列车冲入视野，更多不知名的球员，更多列车，更多霓虹灯和可以看见电子屏的繁华街道（电子屏上映着球员），更多传统韩国舞蹈，最后是足球划出的光带在大鸟居（日本神道教中神圣的门）的立柱间闪烁，仿佛鸟居就是球门。

这些意象无疑陈腐且缺乏想象力，却恰恰充分体现了日本在所谓的西方是如何被表征的。姑且不论日本足球运动员在这些宣传片中的诡异缺席，我们看到的是一种典型的混合物——糅合了传统文化（相扑、艺伎、富士山、佛教圣像）和超现代性（子弹头列车、霓虹灯闪烁的城市、生控体）、糅合了神秘元素和科技元素。西方观众本已十分熟悉现代性的外在特征，而日本被表现为以某种方式搬用了（而后又改变了）那些特征的谜一般的“他者”。相扑力士和高速列车出现在同一部宣传片中，制作方认为会使观众产生震动。可这样的组合何以会有冲击力？

关键在于，日本之所以如此引人入胜，不仅仅是因为其文化差异，还因为一个事实，即日本同时还是一个现代的、高科技的非西方国家。从这一通俗的层面来分析，日本显现吸引力，是因为它兼有“东方”传统的悠久历史和奇妙的“西方”现状，观众（或者说英国广播公司）难以消化其中的现代性和西方元素。

换句话说，思索现代性的意义及其完整性，是抱有兴趣的观察者考量日本的另一出发点，因为人们普遍认为日本是历史上第一个“非西方”的现代国家。19世纪中期，日本摆脱了明显的国际孤立，自那时至今日，就是一段现代日本的历史。事实上，这段历史记录了一个国家在遭遇西方强国后与随之产生的影响角力，并同时接触现代性思想和科技的过程。政治层面和思想层面的调整，是上述时期的关键特征。实际上，日本的经历为我们提供了迷人的视角，让我们得以观察

国家应对文化、思想、社会、政治及科学变革等复杂问题时的种种方式，尤其当这种应变的需要源自美国舰队突如其来（且不请自来）的造访时。^[5]

这本《现代日本》不指望能面面俱到地介绍这一日本历史上令人激动的重要时期，而是会围绕两点思考一系列问题：第一点是称日本为“现代”社会意味着什么；第二点是“现代”这一范畴在不同时期对于分属不同群体的日本人又意味着什么。目前存在这样一种常见的看法，即认为日本在长期孤立期间——或称锁国（17世纪至19世纪）期间——完全与外部世界隔绝，因此接纳其他文化本身便是日本现代性的关键特征之一。上述看法是关于日本历史的假设之一，在后续章节中，本书将挑战多个此类假设。第二次世界大战期间，日本在太平洋战争中惨败，当时的日本显然处境孤立，但即使在那样的时期，文化及社会层面的存续与变化仍然以某些方式相互作用——我们将对此加以考察，由此挑战一种假设，这种假设认为日本原有的传统在战后产生了某种断裂。

最后，尽管本书采用的许多素材不可避免地聚焦于政治、思想及社会精英如何参与日本社会意义深远的转型、如何看待日本的现代性问题，但本书同样要观察普通人是如何体验这些转变的——普通人不仅是历史大潮的消极接纳者，也是在为他们自己塑造现代国家的积极行动者。在某些方面，这种迈向民族自决的趋势是现代性的关键特征（同时也是核心问题）之一。

换言之，这是一本关于日本如何卷入现代性的小书，但同时这本书也在探讨如何借日本的经验来帮助我们重新思考“现代”本身的意义和维度。并不是现代性落在了日本，而是日本通过勤勉、艰辛、流血和创新，将自身打造成了今日我们所知的繁荣的现代国家。“现代”一词的含义仍然极具争议，而当我们试图理解现代的维度和历史现实时，日本这一样本有助于凸显涵盖不同国家多样经验的必要性。现代性与西方或许是相关的，但并不是同一的。

“现代”究竟何谓？

一般的（错误）观念认为，“现代”本质上是一个具有时间性或历史性的术语，是指与当代相邻接的一段时期。尽管上述义项可用于日常用语，但思考该词更具专业性和实质性的含义，将会远为有益且有趣。



图1 一座建在屋顶上的神社

在专业性和实质性的框架下，“现代”这一术语是指思想、社会、政治、科学之基准及实践所呈现的某种程度的特殊分布状态。现代乃是相关原理的群集，而不仅指一段时期。据此定义，我们将能够追踪“现代”在不同时期、在不同国家或文化环境中的产生：例如，欧洲的现代是否早于日本？日本的现代是否早于俄罗斯？如果答案为是，原因何在？我们还将能够针对现状提出具有争议性的问题：日本现代吗？如果答案为是，如何解释日本的现代显得迥异于（比如说）英国的现代？这一重要问题也可以换一种提法，即现代有哪些元素是本质的，又有哪些附着于文化土壤？最后，如果能够用这种方式观察现代的产生，我们是否就有可能辨识带有几分“后现代”特征的那些条件？现代在有些地方是否已成为过去、是否已完全出离当代？现代是否在未来保有位置？

上述思路带出一些相当危险的伦理问题。如果我们认可现代事实上是发展的一个阶段，我们如何可能避免（以及应该如何避免）以这些基准来评判各个国家的发展状况？换言之，现代这一观念是否夹带线性历史进程的概念，而线性历史进程的概念本以当代欧美理念为顶峰？在第三章，我们将会看到，上述问题早在1940年代就已成为日本知识分子关注的焦点，因为他们努力寻找“超克现代性”的路径。这一超克现代的吁求同日本在亚洲建立帝国的计划纠结在一起。在战后，它又与呼吁日本和亚洲对美国“说不”相联系。

“现代”这一概念显得如此重要，我们又如何定义它的含义和内容？遗憾的是，尽管大多数评论者均认为存在各种症候可助我们解析现代，但人们仍未就现代的精确维度达成共识。比如，一个社会如果显现出工业化和城市化的迹象，就可能被认为是现代的。一个经济体制如果以遵循资本主义原则建立的市场经济为荣，它就可能是现代的。一个现代的政治体制当围绕核心的民族国家来组织，受大众民族主义的支持，有一个代议政府（可能是民主制）来表达民意。上述政治体制依赖所谓的“现代意识”，即要求具有对个体尊严和个体天赋权利的体认。它假定人们具有一定文化素养、能够（通过教育及公共领域）获取信息，从而能够为自己的最佳利益作出理性选择。这种对理性的强调是基本的：现代的特征就是坚守理性特质、摒弃迷信（或许还有宗教）；坚守科技发展，即社会的机械化。现代人拥有科技之力，得以尝试控制自然、为破坏性武器松绑、用现代医学拯救生命。工业机器使世界变小，意义深远的全球化之所以可能，也是因为工业机器提供了条件：火车就是遍布各处的现代先驱。

上述特质中有许多似乎能在18世纪欧洲的启蒙运动中找到源头，这并非偶然，因为许多评论者正是将启蒙运动看作现代的起源。尤其是，现代这一概念似乎继承了启蒙工程对进步的信念、对普适性真理的热望。然而，记住一点很重要：观察这一观念群集在欧洲的历史起源与声称这些观念本身实质上为欧洲所有，这两者之间存在区别。其实，后一种主张恰同启蒙运动的普遍精神背道而驰。而无论是支持还是反对现代性在全球流布的人，无论其身在欧洲还是处在欧洲之外，都经常陷于这种混乱。也许更好的办法是将现代的条件放到对一个由

资本主义产业构成的世界的各种潜在回应中来观察。

我们将会看到，现代日本的历史包含了对这一重要政治问题的各种立场：一些人企图以拒绝西化的名义拒绝现代性的所有外在特征；而另一些人希望保留日本的传统，但采纳现代理性中“价值中立”的方面；还有一些人认为日本只有实行西化才能真正变得现代，因而支持完全舍弃日本的传统。在某些方面，上述对于身份认同以及传统在社会中的位置的社会文化焦虑都是现代的标志，并且不仅见于日本，而且见于世界各地。现代的特质不仅包括科学方面的重大进展，还包括社会失范和政治动荡。

事实上，对于许多人而言，现代化进程之所以令人如此兴奋又烦恼，正是因为传统与现代之间动态的相互影响。在某些方面，现代这一概念在形成时被赋予了与传统对立的内容——超越安排生活的传统（也即“非理性的”）方式。然而，认为现代应当完全摒弃传统文化的观点属于极端的见解——乔治·奥威尔在小说《1984》中描绘的著名图景就展现了此种见解可能导致的结果。换言之，现代社会不应该意味着文化多样性的终结，但现代人应当换一种方式同他们的传统相处：人们应当视传统为传统，而不应认传统为真理。

话虽如此，为找到传统与现代之间稳定健康的关系而进行的调整过程困难重重，尤其因为人们赖以衡量成就的现代性标准都与文化脱不了干系。不管是不是喜欢，大多数评论者趋向于退而倚欧洲启蒙遗产为原型，这就导致我们回头陷入了帝国主义的危险。因此，现代社会的关键课题之一就是学习在看到现代时如何进行辨识，即便它看起来不符合我们的经验。否则我们就是在冒险将所有文化差异都视为现代性发展受阻的证据。

本书的结构

本书在一定程度上遵循年代顺序。第一章审视了日本同时经历的两个遭遇。其一遭遇西方世界。1853年，美国海军准将佩里抵达日本，强令“孤立主义者”日本向国际贸易打开国门；其二是遭遇现代思

想和社会力量之潮，这些思潮于德川幕府时期就已在日本内部酝酿。现代和西方在此重叠，但并不合而为一。在日本突然出现的现代性来自日本自身。这一章讨论了现代日本常被忽略却至关重要的一个侧面，即历史连续性。

第二章转向明治时期，展现日本在19世纪下半叶如何努力将自身转变为现代帝国。在这一有时被称为“日本启蒙”的时期，日本人热烈地接纳了现代性及其外在特征。第三章推进至20世纪初期，日本成为亚洲强大的帝国主义国家，先后击败清王朝统治下的中国（1895年）和沙皇俄国（1905年），而后企图通过所谓的“大东亚战争”建立庞大的帝国。本章尤其聚焦于现代工业和政治理念的发展如何助推（及反对）帝国主义计划。这一时期的一个关键特征就是某些有影响力的知识分子及政治领袖欲将日本的战争定义为超克现代的尝试。

第四章关注第二次世界大战的结束、盟军占领及日本在战后迅速的经济增长。本章讨论了当时实施的各种社会和政治改革，尤其关注日本社会和文化如何试图理解新的战后现实——或许是在走向后现代认同。

第五章探讨日本在后冷战世界的认同和角色，聚焦于一个关键性问题，即日本有多大能力及意愿去解决其帝国主义残留和“受害者意识”这样的课题。上述在当代日本仍亟待解决的问题决定着日本能否在国际体系中成为“正常国家”。

最后，在“后记”这一章中，本书将思考在21世纪初生活在日本意味着什么。

【注释】

[1] 中国已于2010年超越日本，成为世界第二大经济体，日本现居第三。

[2] 英语中以“soccer”指英式足球，也即通常所说的足球；而“football”既可指足球，也可指美式足球即橄榄球。这里是说美国人熟悉美式足球而不懂英式足球。

[3] 日本职业足球甲级联赛。

[4] 艺伎是日本的一种女子职业，以在宴席上提供歌舞为生；而古代为朝鲜国王、两班提供歌舞表演的女子在朝鲜半岛被称为妓生。

[5] 指1853年美国海军准将马修·佩里率军舰强入浦贺港、迫使日本开国的事件，日本称之为“黑船来航”。详见第一章。

第一章 日本遭遇现代世界

乍一看，现代日本的起源似乎同1853年美国海军准将佩里戏剧性的造访轻巧地合在了一起。在佩里抵达日本之前，日本看上去是一个封建帝制国家，在长达250余年的时间里，自我封闭、与世隔绝；而在佩里抵日后的50年间，日本着实经历了一场革命——拥有现代工业经济和宪政，并生出殖民帝国的萌芽。许多评论者认为，这一令人惊异的迅速转变是由于日本带着震惊遭遇了西方国家先进的科技和力量。根据这种观点，是佩里叩开了传统日本，并迫使日本进入现代世界。然而在这一章里，我们将会看到事实并不那么简单。

佩里叩关

美国积极向西扩张，在1845年吞并得克萨斯，后又进行美墨战争，最后趁着所谓的“淘金热”，于1850年9月将加利福尼亚收入联邦。美国怀抱帝国主义野心，且欲与英帝国在亚洲竞争有利可图的贸易机会，这促使美国将目光投向更远的西面——隔着太平洋的日本。在上述背景下，海军准将马修·佩里率领他那四艘著名的“黑船”在1853年7月叩关，便像是水到渠成之事。

佩里在海军圈内以热衷于现代化，尤其是热衷于蒸汽动力船而闻名；他在乘美国军舰“密西西比号”完成著名的初访日本之旅以前，就已获称“海军蒸汽船之父”。由是，下述事实也就颇为重要：正是四艘黑色蒸汽船的出现吓坏了驻守浦贺湾（临近江户，江户即东京的旧称）的当地政府官员，让他们史无前例地允许佩里上岸递交美国总统米勒德·菲尔莫尔的国书。直到那时，日本实行被称为“锁国”（sakoku）的官方孤立主义政策，外国人被禁止进入日本本土，仅有少数荷兰商人自1641年起被允许在出岛居住；出岛由人工填海而成，面积狭小，临近偏远城市长崎。国书包含数项要求日本进一步开放贸易的内容，佩里离开浦贺时还放了话：如果美国的要求得不到满足，第二年他将带来更具实质意味的海军力量，迫使日本顺服。

事实上，美国并非第一个叩关的国家。欧洲船只至少从50年前起就试图撬开日本的国门。俄国舰船早在1792年就开始显现出对北方岛屿北海道的兴趣。已经在中国下了大注的英国于1818年向浦贺湾派出舰船，半真半假地要求与日本建立贸易关系，不过他们的示好被回绝了。1825年，幕府（bakufu）开始对外国舰船的出现感到十分担忧，因而发布命令，要求沿海领主在必要时武力驱逐接近的外国船只，1837年就有一艘美国商船受到炮击。实际上，在19世纪的前50年中，幕府确实以为这样就能拒西方世界于外。1844年，荷兰国王威廉三世派遣的特使尝试向幕府将军解释，自幕府17世纪驱逐欧洲人起，世界已经发生了变化——直到那时，幕府才真正开始重新思考它在世界上的位置。英国在1842年的鸦片战争中全面战胜了中国，这似乎很能说明问题。如果英国能如此有效地羞辱庞大的中国，像日本这样更小、更次要的国家又如何可能避免同样的命运？为免招惹西方列强的重大军事报复，幕府很快废除了攻击外国舰船的命令。正是在上述背景下，佩里初抵浦贺湾。

1854年2月，佩里率九艘船再抵日本，发现日本政府官员愿意签署《神奈川条约》（1854年3月31日缔结）。这一条约要求开放下田和箱馆^[1]两座港口，并准许美国首次在日本本土设立领馆；后由汤森·哈里斯在1856年7月赴下田任领事。《神奈川条约》一开闸门，欧洲帝国主义列强很快便群起效尤：佩里前脚刚走，法国、英国、荷兰、俄国就紧跟着同日本签订了类似的新条约。

到了1858年，所谓不平等条约制度已牢牢站稳了脚跟，日本虽未遭受一枪一炮的攻击，处境却已同鸦片战争之后的中国相类似（但西方列强同意禁止对日鸦片贸易，这一点明显与中国的情况不同）。日本失去了对关税的控制权，为同西方之间的商贸活动打开了国门，甚至对西方列强允以治外法权这样的特权（这意味着外国国民身在日本的土地，却不受日本法律的管辖）。西方并未通过军事胜利来使这些条约合法化，把条约强加给日本是基于这样一种思维，即日本不是国际社会中的平等一员——不是一个现代的、工业化的宪政政体。我们将会看到，这种耻辱本身不仅有力地激发了19世纪后期日本强烈的民族主义意识，并且也是驱动革命的重要因素。为废除不平等条约，日

本不惜一切代价。

必须指出，说条约带来的耻辱伤害了日本一贯保有或早先就有的民族自豪感，这是夸大其词。因为在19世纪中期之前，日本的领土比较松散、零碎、缺乏中心，靠忠诚、军事依存和宗教想象黏合在一起。事实上，在许多方面，在日本建立现代民族意识的进程中，不平等条约带来的耻辱是极其重要的。

在这些历史事件中，佩里舰队展现了现代工业的力量，其重要性不应被低估。实际上，“黑船”的形象在日本很快成了一种标签，既象征西方势力的威胁，又等同于传统日本被现代性的文化和科技力量征服的征兆。一段关于佩里1854年再抵日本时的有趣轶闻体现了这一点。当时的记录描述称，日本官员组织了一场相扑比赛，供美国官员观赏，其目的大概在于用日本的力量和尚武精神震慑外国人。然而，据说美国代表们对相扑场面罕见地无动于衷，觉得表演很可笑。作为回馈，美国代表们组装了一段100米长的环形轨道，配上一个按四分之一大小缩微了的蒸汽火车头，赠给日本官员乘坐。这辆玩具火车所具有的威慑力远远超出相扑角力的原始力量，这便是工业科技惊人冲击力的证明。

佩里多半意识到了黑船和缩微火车头所能带来的影响。在着手完成他的任务之前，佩里阅读了他所搜集到的许多关于德川幕府治下日本的文献；有人认为，他甚至曾向著名的日本学家菲利普·弗朗茨·冯·西博尔德求教，后者在回到荷兰的莱顿之前，曾在出岛的荷兰人聚居地住了八年。然而当时的日本奉行神秘和孤立政策，因此相关信息匮乏。只有极少数西方人能获得有关日本的第一手资料，并且这些人（例如西博尔德本人）也仅能有限地接触到日本这片陌生土地的实际社会和政治环境。东方主义盛行，大多数关于日本的记录染有“神秘东方”的浪漫色彩。在19世纪早期，西方关于日本的记录将日本描绘成一个未曾沾染工业和现代性的封建王国。大多数记录还提到，与其他同样遭遇欧洲帝国主义者的亚非“蛮族”相较，日本实在讨人喜欢：显而易见，日本人有教养、爱干净、处处注意礼貌。汤森·哈里斯的描述就很有名，他将日本形容为简朴、诚实的黄金时代的化身。

佩里所获得的信息在许多方面有重大缺陷。



图2 一幅木版画表现了1853年海军准将佩里的明轮汽船抵达浦贺湾的场景

有一个事实是，尽管佩里知道日本当时是君主政体、由一位天皇（在那时的西方多被称为“Mikado”）进行统治，但他并不知道天皇的朝廷和将军的幕府之间的区别。事实上，1854年离开日本时，佩里认为他是与天皇的代理人签订了条约，但接待他的其实是幕府。这一区别十分重要，且在现代日本历史进程中留下深远影响。幕府这一机构是德川时期政治秩序的关键特征，它使德川政治不同于欧洲历史上那些典型的封建君主政体。即便到了1850年代后期，美国总领事汤森·哈里斯仍坚持把将军称作“日本天皇陛下”。

如果连日本元首的身份这样基本的问题都令佩里感到困惑，那他还在其他哪些事情上受到过蒙蔽？换言之，佩里在1850年代接触的日
本，其真实样貌是什么样的？当时的日本是否真如佩里所想，仍处在“前现代”？

日本的统一与德川治下和平的缔造

经过公元1600年史诗般的关原之战，德川家康最终统一了日本；家康的孙子家光则作为将军自1623年至1651年统治日本——19世纪中期日本的绝大多数制度都是由德川政权的建立者在17世纪初创立的，该政权下的历史时期就以他们的姓氏命名。

在德川治下的和平得以实现之前，是一段漫长的内战时期，这一时期被称为战国时代（sengoku-jidai），其发端是应仁之乱（1467—1477），古都京都遭到洗劫，此后战国时代一直持续到日本被“统一日本的三人”——织田信长、丰臣秀吉及德川家康——平定、统一才告结束。德川家康后在17世纪早期于江户（现东京）建立他的统治中心。在日本这几个世纪几无停歇的战乱中，武士阶级及其大名领主崛起为支配力量，各家佛教寺院的僧兵骚动不安。

织田信长从他的故乡尾张（近今日名古屋）开始的残酷扩张拉开了血腥统一进程的序幕。历史学家常将信长描述为残暴自私之人；的确，信长暴力镇压邻接村落，破坏了无数佛教寺院，烧毁寺院古老的藏经所，屠杀僧侣和信众。

然而，将信长表述为彻头彻尾的野蛮暴君则是错误的。他建立了宽松政策，将对半自治地区的封建统治和半中央集权的、官僚主义的征税机制结合到了一起，为之后的两个半世纪定下了基调。此外，他还着手解除农民的武装，因而也就令武士阶级同日本其他阶级之间的社会与政治区分趋向制度化。正是在这一基础上，信长的继任者丰臣秀吉1588年在全国范围内推行武器收缴（“刀狩”）。至17世纪早期，武士阶级之外的任何人携带刀具都成了违法行为，佩戴两把刀则成为武士这一少数阶级的特权和独特标志。

自1192年源赖朝获授将军称号、建立镰仓幕府以来，“将军”这一称号依传统由天皇授予，信长拒绝接受将军的称号，可谓是空前之举。信长秉持这一姿态，希望表明他并不从属于京都的天皇（这就是说，他不是天皇的“征夷大将军”），而是直接与日本的土地（日语称tenka，字面意思即普天之下）相联系，无须接受皇室的裁度。换言之，信长要求日本承认他的统治权，这种统治权不仰赖相对无权的皇

室施与的任何宗教的或神秘主义的认可，而是基于某种现实政治（这就是说，他在统治方面的权力本身即已足够令其统治合法化）。然而很快，这一激进的做法被信长的后继者们否决：1603年，德川家康接受了天皇授予的将军称号，以稳定并合法化其新政权。德川治下的和平归根结底还是依赖天皇的许可。

信长的继任者丰臣秀吉独立奋斗而成众人领袖，他大约从1557年起就是信长的家臣。家世并不显赫的秀吉依靠他的战略才智迅速蹿升，通过建立细致的结盟体系，切实巩固了信长的成果。至1590年代，秀吉已是覆盖日本全土的大名联盟无可争辩的主人，围绕忠诚、感恩、义务和恐惧的盟誓将每个大名束缚在秀吉之下。他与一批可信赖的副手一起管理领土，副手们密切注视着铺展的联盟和众多宣誓过的军阀。然而，这一前所未有的联盟架构尽管得以成形，却有自掘坟墓的危险，因为它至少是部分地以战争中的赏罚分配为前提。秀吉担忧突然到来的全面和平会产生威胁、导致忠诚体系崩溃：如果不存在可分配给追随者的战利品，那么秀吉合法性的根基何在？与信长不同，为了支撑其合法性，秀吉积极索求天皇授予的将军称号。然而，秀吉提出的要求遭到了断然拒绝。作为最后的尝试，秀吉请求被废黜的足利义昭^[2]（即使在被信长放逐后，义昭仍然保留着将军这一虚衔）将自己收为养子，以继承将军称号。义昭也拒绝了。最终，秀吉接受了关白（成年天皇的顾问）这一原本由藤原氏独占的称号。

日本的军事领导人与皇室之间存在权力对抗权威的关系，且已持续多个世纪。我们可以看到，秀吉也卷入了这种复杂微妙的政治关系。事实上，在德川治下的和平时期，这一政治安排的种种问题始终潜藏水下、隐而不彰，至19世纪海军准将佩里叩关，这些问题才在随叩关发生的一些事件中冲出水面。之后我们将会看到，在某些方面，这一动态关系始终存续，直至20世纪上半叶的太平洋战争。在当代日本，战后宪法在法律上明示了天皇的角色和地位，但天皇（如今是地球上仅存的皇帝^[3]）这一体制在政府（如今对握有主权的人民而不是天皇负责）合法性方面仍被赋予巨大威望和象征性权威。

秀吉渴求象征性的合法性与稳定性，但显然未能得到；在此情形

下，他于1592年和1597年发动侵略朝鲜的战争，企图借此驱动“日本”的集体力量。必须指出，这种侵略并非法国大革命之后见于欧洲的那种现代民族战争，而是由企图从冒险中获取利益的武士集团主导的征伐：其间并不存在日本国民军队，在“刀狩”中，人口中的绝大多数已被系统地解除了武装。秀吉意识到，一些大名和大名之下的武士将他们的忠诚建立在战利品的分配上。然而，侵略带来了灾难性的结果，不仅未能支撑秀吉的地位，战争的失败还耗空了秀吉家族的金库，并销蚀了秀吉常胜将军的名号，为德川家康最终崛起创造了机会。尽管如此，秀吉未能得逞的侵略还是预示了新兴国家将国内的不满情绪导向海外征服的趋势。就日本而言，这种扩张主义的首选目标总会是朝鲜，19世纪与20世纪之交时也是如此。16世纪中期，耶稣会传教士开始在九州传教，秀吉对待传教士的方式也体现了他对外国事物的忧虑。信长也许是因为反对佛教寺院势力、否定天皇的宗教地位，故而比较接纳基督徒；秀吉则认为这些欧洲人的出现令人生疑且带着威胁，尤其在西班牙征菲律宾为殖民地后。1597年，秀吉将他的怒气转向耶稣会，迫害了众多传教士和改宗的日本人，至1598年，又将基督徒驱逐出日本。秀吉的这一步下启1635年著名的锁国令，锁国一直持续至佩里叩关前。锁国令禁止天主教存在，认为天主教是危险的、具有颠覆性的意识形态，并禁止所有日本国民离开日本或与荷兰人（也仅限在长崎的出岛这块狭小的贸易窗口）之外的任何欧洲强国接触。法令同时限制了与日本近邻的接触，至少在原则上（即便不是在事实上）限制经琉球王国（今冲绳）列岛与中国进行的贸易以及在狭小的对马岛领域与朝鲜进行的贸易。说锁国使德川时期的日本完全同外部世界隔离开来有些言过其实，但恰恰在欧洲萌发启蒙运动、推动现代科学和哲学的发展之时，这项政策导致日本对当时欧洲状况的了解极为有限。

1598年秀吉死后，他的副手们无力维持政权稳定，因为统一了日本的复杂联盟体系乃是系于秀吉一身。结果就导致了围绕继承权的斗争。最终是德川家康脱颖而出，经过1600年史诗般的关原之战，家康拥有了自己的军事力量和盟友，可与挑战他的联合军（仍然忠于丰臣政权）相抗。在家康取得胜利之后，不出三年，天皇就授予他将军称

号，家康接受了。从1603年至1868年，天皇仍被隔绝在京都的宫殿之中，京都仍是名义上的都城，而德川幕府则在江户这一权力中心统治着和平的日本。将军一职一旦获得天皇的承认，就成为世袭的称号，这也就是用德川家族的姓氏命名那个时代的原因（有时也用当时的政府所在地江户来命名）。在1853年和1854年，正是德川幕府即江户政府遇上了佩里。

德川治下和平的轮廓与现代性的起源

家康和他的孙子家光在很大程度上决定了德川政权的社会与政治轮廓。战争状态破坏日本长达几个世纪，为了终结战事，家康和家光试图使针对日本长久政治问题的解决方案成为制度，而当时的政治问题主要是人际性、层级性的，牵涉到天皇和将军的关系、将军和大名的关系、大名和隶属于大名的武士之间的关系、武士和其他人群的关系，因而也就是日本的国民与将军的关系。

德川创建的制度化解决方案常被归结为幕藩体制（*bakuhantaisei*），这一体制表面上是一个封建的政治结构，在一个单一的体制中将幕府（帐幕/军人政权）与藩（大名统治的领地）联系起来。然而，对于这一体制是否确属封建，目前仍存争议。论争中的一个关键问题与现代时期有关联，关乎天皇和将军的动态关系：封建体制在其顶端容纳两种不同的制度权威——帝国权威和将军权力，这不同寻常。这样的张力是日本历史中不稳定性的典型来源。

家康以十分务实的方式解除了张力：他并不是只承认皇室的任命是幕府合法性的前提（这意味着他的将军职位处于相对下位），而是同时非常明确地表示皇室的存在完全依赖于幕府。这一依赖关系越过了第一批将军原本的授权范围（即作为天皇的剑来保护领土）。在早期现代世界，皇室面临贫困和崩溃的风险——为保自身的存续，皇室实际上仰赖德川提供的经济支持。

家康不可能让皇室消失，相反他让皇室为他所用。通过向皇室提供资金（并且让皇室留在京都，远离他的江户新政府），家康成功地

提升了皇室的庄严与地位，但也进一步强调了皇室主要是象征的性质、进一步令皇室远离实际权力。同时，他可以利用天皇对幕府的依赖来支撑幕府的合法性。为回报幕府提供的经济支持，皇室事实上移交了其最后的残余权威，甚至包括在领土范围内授予皇家荣誉的权力。在许多方面，德川政权将皇室转化成了一种现代的君主立宪政体（尽管日本直至1868年才有了宪法，并且1868年宪法授予天皇的权力远远多过德川政权下天皇所享的权力）。

事实上，家康对这一具有惊人的现代特征的结构并不满意，他采取措施，赋予将军一职以独立于皇室的（甚至是同皇室竞争的）、自有的宗教及精神合法性。他在江户附近设立新的宗教场所（例如他自己的神社，位于日光^[4]），这些场所逐渐成为全国性崇祀场地，地位同包括伊势大神宫在内的传统皇室神社相当。实际上，宫中人士也须对这些德川神社致敬，并无任何特权。正如之前的信长，家康希望他的幕府不必受皇室的裁度，直接与天下相联系。德川政权不仅令天皇处于从属地位、成为政体的工具，同时又着手建立根本无须天皇的国家意识。上述两个进程在某种程度上相互冲突，德川政权于是未能成功地发展出非帝国的国家意识，这一失败反而成为19世纪革命性的动乱得以产生的重要条件。

天皇和将军的关系问题得到了稳定的解决后，下一个问题关乎将军和大名领主的关系。实际上，这可能是关原之战后最重要、最紧迫的问题，因为如果不能扎实地整合（并且圆满地安抚）军阀，任何政府体制都会遭遇毁灭。为此，家康采用了奖惩并用的方法，对于那些在关原之战中向他显示忠诚的大名（所谓的谱代大名），他拉拢并授予他们权力；而对曾经反对他的大名（所谓的外样大名），他则排挤并剥夺他们的权力。在事实上，这意味着让大名离开他们的传统领地（由此使大名与他们的基层权力根基分离开来），没收许多领主的土地，将广阔的土地再分配给德川家族本身，然后将剩下的土地分配给人数已大幅减少的大名群体。结果产生了大约180个大名，呈现新的分布状态，每个人都发誓效忠德川家族。这些大名被禁止在领地上建造多于一座的城池，也被禁止相互结盟；在形式上（即便不是在事实上），将军政治这一国家制度是大名相互联系的唯一纽带。谱代大名

领有离江户和德川领地最近的土地，而外样大名则势必集中在外围，领萨摩和长州等偏远之地。

家康以这种方式保护了自己，但代价是无法严密监视最有可能憎恨他的权力的那些大名。不幸的是，由于种种因素，那些大名的领地也最有可能遭遇外国列强（并同外国开展贸易）。秀吉试图但未能将九州基督徒斩草除根；家康的锁国令也并未切断日本同外部世界的联系。由于萨摩藩和长州藩师法外国、相对开放，至19世纪，两藩在日本国内的势力得到了尤为显著的增强。

实际上，上述中央集权化进程绵软无力，这部分是出于蓄意的手段，目的是缓和对中央集权化进程的抵触；同时也是因为现代民族国家典型的中央集权化程度在当时的日本尚属不可想象。各领地保持高度的财政自治——尽管大名有义务助力公共建设及其他支出，但当时并不存在一贯的、集中的税制——这一点很重要。全国范围内的财富差异因此十分显著。不过，德川政权向所有大名施加了一项极其重要的财政（战略）负担。1630年代后期，德川家光实行了参勤交代（sankin kōtai）制度，令日本的每个大名都有义务同时在江户和他们的自有领地保有居所。并且，大名事实上还被要求每隔一年就亲赴江户居住，而大名的直系亲属则必须永久居住在江户。大名的亲属实际上就是留在江户的人质，尽管他们获得厚待。

参勤交代制度在许多方面都对现代日本的发展有重要影响。首先，保留两处通常相距遥远的常居之所，再加上每隔一年就得带着全部随从从一处“迁行至”另一处，这就形成对大名资产的严重消耗，从而能有效地抑制大名自治权力的增长。此外，即使存有异心的大名在财政上能够承受战事，人质体制也使他们不能起而反对德川统治。不能低估这些因素在稳定德川统治方面所起的作用，尤其是在德川政权的初期，一些领主对过去几个世纪的战争带来的后果记忆犹新。然而，从长期来看，参勤交代制度对财政的冲击导致巨大的社会和政治张力，在佩里叩关之前，这样的张力就已促使德川政权走向衰亡。

参勤交代制度还导致了另一重要结果——催生了“国家”意识，而

这在日本历史上可能属于前所未有的。所有大名，无论来自何处、无论信仰为何，都必须有一半时间常住江户，这就巩固了江户作为日本实际首都的地位（即便京都仍在名义上保留首都之称）。并且，大名的这项义务是由国家法律规定的。这样，参勤交代制度不仅促使大名及其随员认同一个以国家为单位的组织形式，而且还强化了一个事实，即国家范围内的中央权威乃是幕府这一世俗机构，而非皇室这一传统而神圣的权威。此外，由于有一半时间远离故土领地，大名与其传统地方支持网络的关系大为削弱。原是地方性领主的大名，逐渐变成了全国性人物。

参勤交代制度一个重要的副作用是，它使碎片化的国家布满交通路线和贸易机会。大名及其随员的隔年迁行串起了沿途各地的经济，市镇和贸易站因此迅速增多，由此发展起来的道路网络在世界范围内也堪称惊人。这些成就中最大的奇迹包括大坂^[5]（位于连接京都与江户的东海道干线道路沿线）的飞速发展，还包括中山道干线道路（跨越日本阿尔卑斯山脉）的建设。参勤交代制度着实开启了全国性市场经济（在17世纪时急剧增长）的发展，并为19世纪时经济的快速现代化打下了基础。

参勤交代制度促成的地区流动还启动了城市化进程。至17世纪末，江户已是地球上最大的城市，拥有超过100万人口。今日东京仍然是世界上规模最大的城市之一，属于这个大都市的人口超过3500万。^[6] 京都和大坂这样的地方首府城市在当时约与伦敦或巴黎规模相当，拥有约35万人口。大阪如今仍是日本第二大城市。总体而言，在17世纪末，日本大约有10%的人口在较大规模的城市居住，是世界上城市化程度最高的国家之一。不仅如此，由于新的社会稳定（及连绵战事的终结）、国内贸易的增长、教育水平的提升和农耕技术的发展，日本的人口实际上在17世纪翻了一番，至17与18世纪之交，日本人口约达3300万。比较而言，当时英国的人口约为500万，并且要到19世纪下半叶始达3000万。

但日本无法保持这种高增长，至少部分是因为列岛贫瘠的自然资源严重阻碍了国内市场的发展，尤其是幕府还奉行自我孤立、禁绝同

亚洲大陆的贸易，同欧洲就更不必提了。结果呈现为经济及人口统计数字的停滞，德川政权治下的最后一个百年，两项数据都是零增长。因此，伴随着所谓的全球化的第二阶段，当西方再次撬开日本国门时，日本除了扎下资本主义之根外几无发展，并且19世纪的日本尽管在文化和艺术方面取得了巨大的成就，在经济方面却基本上仍是一潭死水。事实上，日本在18世纪及19世纪早期经历了大规模饥谨、攀升的杀婴率和加剧的社会动荡——佩里叩关之前，日本就已飘摇在危机和革命的边缘。相反，在同一时期，英国的人口猛增至与日本相当，工业化的、帝国主义的英国经济在全球狼吞虎咽地疾驰。

在德川治下的日本，空间归于国家的意识逐步形成，地区流动因此达到了新的水平，阶级之间的社会流动却未能相应实现。实际上，德川社会最强有力的特点之一，就是建立了被称为士农工商（shi-nō-kō-shō）的社会分层体系，这一体系决定了人口中绝大多数的地位与功能，同时也决定了人们与大名的关系。在四层结构中，武士（士）被奉为神圣、处于等级制度的顶端，农民（农）在地位上次之，其后是工匠（工），最末是商人（商）。出身决定了人在这一等级制体系中的位置，后天的流动极端困难、几近不可能。为德川政权奠基的思想家——例如新儒林罗山——用儒家术语论证了上述体系的合理性。

儒家理念强调孝与忠的重要性，尤其强调各种角色在社会中的本分。统治者与被统治者之间存在理性的、合乎自然的关系，正如天垂于地，又如父为子纲、子应尽孝。这些关系被认作自然秩序中不可分割的固有部分，因此人的意志不能向其挑战。在德川政权方具雏形的背景下，这种对稳定的诉求十分有效，并且赋予士农工商体系中存在的僵化及社会流动的不足以合理性。尤其是，林罗山认为人民应效忠将军（而不是效忠天皇，林罗山将天皇非政治化），实际上是把将军描绘成国家之父。换言之，德川政权运用了一个民族化的、理性的政治义务模型——德川治下的日本是当时世界范围内最为“现代”的社会之一。

所谓的“德川意识形态”也从佛教中提取元素。事实上，16世纪末秀吉完成了艰巨的任务——解除许多佛教寺庙的武装力量后，德川家

康和后来的家光通过责令领土上的所有平民都到佛教寺庙登记而重新接纳了佛教。德川对佛教的支持也许在无意间成了一种手段，冲击了天皇在神道教中的神圣地位。神道教是日本的本土宗教，在《古事记》（约公元712年）中可以找到文字来源，按其中的说法，天皇是“天照大御神”^[7] 这位太阳女神的直系后裔，因此应被当作在世的神来崇奉。然而，从社会秩序的视点来看，佛教（尤其是禅宗）还扮演了另一个角色：由于铃木正三等思想家的影响，坚忍克己的禁欲主义原则和非歧视原则促进了稳定，消解了士农工商体系内部的异议和反抗。禅在武士当中尤其受到欢迎，数个世纪以来，武士在日本社会中第一次发现自己失去了军事作用。武士与禅的密切关系在今日的小说与电影中极为常见，事实上，这种关系是以和平到来、武士转而热衷于禅为基础的；在早先的战国时代，武士战事缠身，武士禅宗根本不是那一时期的特点。

然而到了18世纪，德川社会体制开始成为自身成功的牺牲品。稳定的状况逐渐显得无生气，如何适应乃至鼓励社会变革变得十分重要。尤其是，随着经济步履蹒跚，社会评论人士开始注意到城乡同时出现的贫困与苦难程度的加深。新兴城市卫生状况不良，乡村各处则频现饥荒，农民（占人口的80%）的劳苦只增不减。与此同时，新兴的商人阶级逐渐变得更为富裕，尽管他们表面上仍处在社会等级体系的底层。同一时期，武士在德川体制中基本是只消耗不产出，逐步丧失传统的财政途径；尽管武士处在地位体系的顶层，但很快便没有了显示地位所需的经济实力。此外，由于没有战事，武士的价值（以及他们所宣称的坚忍克己的价值观）便无法体现，人口中的其他阶级渐渐便不再尊重武士。武士约占人口的6%，地位基于世袭而非功绩，因而武士的无能逐渐招来了普遍的愤恨，最终导致“武士的能力”实际上成了一个侮辱性的短语。武士对新兴城市阶级的商业价值感到不以为然，但武士自身就是所谓的浮世（ukiyo）——迅速膨胀的城市欢场——最铺张招摇的老主顾，这种明显的虚伪性加速了武士的衰落。颇具讽刺意味的是，武士的光顾助推了艺术领域的井喷式发展。这一时期，一些早期现代日本最著名的艺术形式已经生根发芽，尤其是浮世绘（ukiyo-e）和歌舞伎（kabuki）剧场，而后者还兼容纳那些身为

高级妓女的女演员。浮世中人严格来说并不属于士农工商体系，因为他们代表新的商业和艺术职业，这些职业并不能被简单地归入哪一个传统类别。直至今日，欢场仍然是日本一些主要城市多彩的组成部分，当代日本的名人崇拜较以往任何一个时期更甚。

一些当代评论家——例如著名政治理论家丸山真男——认为，18世纪艰难的状况实际上为日本现代性的种子提供了播种的土壤。丸山真男及其他评论家特指荻生徂徕的作品，徂徕是所谓的古学（kogaku）的先驱。徂徕尽管也处在儒家框架之内，但他代表着对儒家理学正统的极大挑战。他承认在中国古代经典中能够找到正确的思与行的基础，但他认为，以静态的、保守的方式死搬文本的字面，这是错误的。他论述说，基于对原始文本的坚实治学，同时基于当下特定的环境，去解释、调整以文本为基础的实践，乃是伟大领导者的历史使命。换言之，徂徕认为，即使是儒家的政治体制也应该动态地适应社会需求的变化，并且，只为保存先前稳定的状态就固守过去的做法，这在道义上是错误的。不能就此说徂徕是在呼吁幕府成为一个负责任的、积极响应的、尊重日本人民社会与政治权利的现代政府，但一些历史学家仍认为，徂徕的见解为现代的上述种种发展打下了基础。

徂徕的批评尤其指向他眼中的那些过时但仍持续存在的社会事实，例如武士对新兴商人阶级的傲慢态度。事实上，武士在德川治下社会中的角色是一个核心问题，因为武士阶级的存续越来越难以维持其合理性。1702年之后，所谓的元禄赤穗事件就是一个苗头，这一事件也被称为“四十七浪士（无主武士）的复仇”。这一著名的故事如今已是日本国史上的传奇，说的是47名武士的大名领主（赤穗藩主）被迫切腹（seppuku）自杀，武士们遂为主复仇。尽管德川政权实际上已严令禁止仇杀，忠诚的武士仍用了22个月来密谋复仇，并且他们知道，无论复仇是否成功，他们都将去死。最终，浪士们实施了他们的计划，刺杀了造成他们的领主死亡的大名。而后他们向政府自首，并自愿以切腹来赎罪。

这一事件在当时引起了极大争议，直至现代，它仍是日本国家认

同的一个重要组成部分。在徂徕看来，无论47浪士拥有何种侠义价值，他们的行为都是背叛了一种过时的、对于某个大名的忠诚，而不是背叛了日本这片土地上的法令。47浪士是前国家时代的偶像，他们体现了武士阶级的传统价值如何可能成为日本现代化的障碍。然而，在日本人中的其他部分（包括其他武士）看来，这些浪士的行为代表了武士道（bushidô）的理想，并且体现了未被德川治下的和平根除的那些传统价值——忠诚、牺牲、隐忍和荣誉。元禄赤穗事件实际上很快便成了日本文化中最受欢迎的主题之一，启发了歌舞伎和文乐（bunraku）^[8]的剧作家，直至今日仍给艺术家们带来灵感。近松门左卫门大概是日本最伟大的剧作家，他曾写过元禄赤穗事件最著名的剧作版本——《忠臣藏》；^[9]日本最伟大的浮世绘艺术家——广重、北斋、国贞，当然还有国芳^[10]——都曾依据赤穗事件创作过系列作品。在当代艺术中，电影、小说、漫画、动画乃至电子游戏都曾取材于赤穗事件，浪士们的墓也成了旅游名胜。

换言之，传统价值和新的社会价值之间的张力与现代化进程相伴，在18世纪初就已是德川社会的重要特征。武士作为坚忍克己的可敬家臣，愿意为他们的领主牺牲生命——这种浪漫的形象成了流行文化的素材，既是为大众的消费，也是为了武士自身。



图3 《忠臣蔵》一剧中的场景，浪士身着警察的服装。木版画，约1804至1812年

但这些理想形象同德川治下日本的实际生活经验形成了鲜明的对比：大多数武士从不曾在战斗中拔刀；仇杀已被禁止；武士们被要求向将军和天下——而不是向地方领主——效忠；城市中的武士逐渐成为堕落的消费者，乡间的武士则很快便失去了他们的地位。在很多人看来，武士是社会的负担，而非偶像。这样一来，具有讽刺意味的

是，尽管元禄赤穗事件在短期内有冲击社会秩序之虞，但实际上，这一事件很快便成为建构现代国家意识的重要元素。

幕末与明治维新

因此，在佩里叩关时，日本是一个复杂且充满矛盾的社会。它具有现代国家的许多特征，覆盖全土的国家机器处在江户幕府世俗权力的控制之下，但幕府又依靠京都皇室的宗教权威来为其提供一部分合法性。历经数个世纪的和平与相对的稳定，日本拥有成熟的国内市场经济，尽管它仍同区域内的亚洲体系保持着一定的距离。日本的民族文化欣欣向荣，尤见于江户、大坂这些运行良好的大型城市。然而，政权的意识形态及经济根基却支离破碎，在过时的、刻板的等级体系中，社会张力在阶级之间发酵。幕府缺乏集中或连贯的税制，未建立军事力量的全国动员体制，对于半自治的领地同外部世界的关系，幕府仅具备有限的控制力。换言之，佩里接触到的是一个正处在现代化进程拐点的国家，由于政体刻意维持静止和稳定，这一进程从一开始就遭遇了挫败，但这也意味着政体即将迎来变革。历史学家将1853年至1868年间的时期称为幕末（Bakumatsu）——将军政治在此终结。

佩里叩关刺激了不稳定的混成局面，触发并促成了一系列事件，这些事件最终推翻了幕府，并将天皇置为一个现代宪政国家的元首。在两个多世纪中，幕府小心翼翼地培育它在日本的至高政治地位，并且孤立皇室、使其仅具象征性的机能。或许幕末一系列事件中最令人费解的举动，正是由幕府自导自演。首先，在佩里1853年首次踏上日本土地之后，幕府主要的主政人阿部正弘就如何应对佩里的最后通牒征求了大名的意见，这一步属于前所未有的。阿部的出发点可能是要建立一种国家共识，这在面临威胁之时固然很重要，但就结果而言，却更像是意味着幕府在紧要关头缺乏统领所需的权限。事实上，这最终导致阿部被迫辞职。共识无法达成，有实力的攘夷派大名集团登上了国家政治的舞台，他们已在谈论，认为天皇可以在这一前所未有的危机时刻化身为更强大的国家领袖。

下一个事件更为惊人。佩里再次来到日本，汤森·哈里斯赴下田任

美国领事，此后，议题就转向了贸易条约。当时，将军德川家定病弱濒死，而他的继承人问题还悬而未决。阿部的继任者堀田正睦面临艰巨任务，需要为上述两个问题寻求解决。堀田与谱代大名想要接受哈里斯的贸易条约，并拥立较易控制的德川家茂，家茂时年12岁，是纪州藩主的继承人，属于德川家族的支系。不幸的是，由于幕府在此艰难时刻明显虚弱无力，外样大名（尤其是萨摩藩）及其他攘夷诸藩（例如水户藩，该藩实际上是德川家族的支系）对于上述两项主张都持反对意见，他们希望拒绝签订条约，并要拥德川庆喜为将军（庆喜是有实力的水户藩大名德川齐昭之子）。

面对这种分歧，堀田采取了惊人的办法，他去了京都，要求孝明天皇批准哈里斯的条约，并认可幕府选择的将军继承人。数个世纪以来，这是天皇第一次被拖进政治决策的核心。但堀田失策了，结果是天皇直陈攘夷见解并表示支持德川庆喜；对于越来越倾向帝国主义的萨摩藩和水户藩，孝明已有所耳闻。带着羞辱，堀田回到江户，德川幕府的合法性在根本上已遭到破坏，带回来的天皇指令又同幕府对将军一职的意见相悖。堀田于是辞任了。

堀田的继任者是井伊直弼，尽管井伊施行镇压^[11]，但幕府的合法性已经受损，覆水难收。井伊针对激进大名的强硬作风加剧了攘夷集团同幕府的疏离，愈发将他们推向倒幕尊王的立场。不出两年，一群水户藩武士在江户的核心地带暗杀了井伊^[12]，此后幕府迫于威胁表现得尽可能配合。例如，1862年，将军最终废除了参勤交代制度，并要求大名动用他们储有的资金来建设自己的地方军事力量，以助力国防。这一步本意或许是示好，但从结果来看，却是在政治上剥夺了江户的中心地位，还为难驾驭的大名解除了一项最重的财政负担，同时在事实上鼓励这些大名建立有力的私人军队。德川虚张的国家统一日渐解体。

而后，至1860年代，幕府同时受到三种不同的威胁。首先，越来越感到不满、越来越不受拘束的外样大名挑战着幕府的统治。第二，出现了青年武士即志士（shishi）主导的社会起义的真实危险。志士自称“勤皇家”，认为幕府非法篡夺了天皇的位置，故而以在日本恢复

天皇的直接统治为目标。这些志士实际多见于外样诸藩，尤其是萨摩藩和长州藩，但也有的来自更靠近中心的地区，如水户藩。他们原本聚在“尊王攘夷”的口号之下，但在吉田松阴（长州藩出身）、坂本龙马（土佐藩出身）等武士知识分子的领导下，志士对于西方的认识逐渐趋于务实，视西方科技为推翻幕府及抵御西方所需力量的保障。幕府的第三个威胁来自日本之外，也就是西方列强施加的压力。然而，在许多方面，这一外部压力实际上属于前两个威胁的背景，并非自成挑战。

在京都过激氛围的影响下，孝明天皇本人也开始重申皇室的权威。1862年，他向将军发出了一份官方要求，要他的“征夷大将军”在1863年6月25日之前将西方蛮夷逐出日本。期限到了，幕府并未着手驱逐。然而，在日本的其他地方，倒幕的“勤皇家”却躁动不安。长州藩的武士努力用西方的火器武装自己，他们实际上在沿海一带向美国船只开了火。报复来得既快且猛。结果之一便是长州藩成了激进派和勤皇家的聚集地；第二年他们组成了军队开赴京都，意欲“解放”天皇、令天皇摆脱幕府的控制。

在土佐藩士坂本龙马的斡旋下，长州和萨摩这两个外样藩开始认识到他们之间有许多共识。两藩都对德川政权长期不满，并且藩内武士比例极高（达到25%），这些武士还都倾向于“勤皇家”理念。此外，在佩里叩关之后，这些偏远的藩都利用了远离江户的条件，小心但热心地学习着西方知识和现代科技。至1860年代中期，他们迅速发展起了现代的军事力量，其规模少说也同幕府的军队相当。长州藩士如高杉晋作甚至更进一步，创立了接收非武士出身者的军队，事实上终结了250年来“非武士出身者不得进行武装”的禁令。实际上，高杉的民兵组织或许是日本第一支现代的“人民”军队。

1866年，长州与萨摩结成了生死攸关的秘密（非法）同盟。同一年，德川家茂死于心脏病，水户藩的德川庆喜新任将军，决心发动一场征伐长州的战役，以惩长州之祸，欲杀鸡儆猴。庆喜本人也推行现代化，彼时幕府在建设现代军队方面得到美国和法国的可观援助。然而，当幕府军队迫近位于西南边陲的长州时，萨摩藩却出人意料地拒

绝了幕府的援战要求。结果，幕府军队为长州所败，不得不忍辱后撤，穿越整个日本回到江户。数个世纪以来，幕府第一次被证明在军事上无力控制领土；它宣称的最后也是最基本的合法性遭到了摧毁。在其后的几个月中，全国各地爆发社会动荡，农民纷纷起义；这反映了合法性危机，战败的幕府军队回归故里的景象、1867年孝明天皇之死所代表的变革征兆都加深了这一危机。孝明之子在1867年2月即位，他就是明治天皇。

在幕府战败的余波中，土佐藩再次试图斡旋，欲让将军庆喜承认大规模政治改革的必要性、接受普鲁士式的议会、同意将主权返还给天皇。庆喜实际上似乎认可了这些改革。然而，这对幕府而言已经太晚——萨摩与长州的大名决定抓住机会，将局势控制在自己手中。1867年12月，上述两藩的联合军采取大胆行动，开进京都，占领了城市，并控制了皇居。不出一个月，联合军便说服刚即位的天皇明治宣告王政复古，于1868年1月通过敕命事实上废除了幕府。

将军庆喜抵抗敕命，由此爆发的血腥冲突后被称为“戊辰战争”。事实上这场战争在几个月内便结束了，因为庆喜对京都的进攻被轻易抵挡，他不得不撤回江户。江户本身也于1868年4月陷落，庆喜旗下那位富有传奇色彩的指挥官胜海舟，拱手将江户送给了天皇的军队，显然是因为他认为统一与和平较保存幕府来得重要。明治维新便在这样的条件下开始，它是一场现代革命，拥有使用西方火器并以西方式战略思维为指引的现代化兵役军队。

【注释】

[1] 今北海道函馆市。

[2] 室町幕府的末代将军，1568——1588年领将军职。

[3] 日本天皇在英语中作“Emperor of Japan”，著者在言及时均略作“emperor”（皇帝），皇帝的地位/权力高于“king”（国王，王），在英语中与“empire”（帝国）、“imperial”（帝国的）联系在一起。

[4] 即日光东照宫。位于日本栃木县日光市，是家康最终的落葬地，祭祀将德川家康神格化后的神明“东照大权现”。

[5] “大坂”在字面上改称“大阪”是在明治维新以后，此处采用当时的名称。

[6] 指东京都市圈的人口，定义方式很多，一种说法是包括东京都、神奈川县、埼玉县、千叶县及茨城县南部。

[7] 日本神话中的女神、太阳神，有多种日文汉字表记。前文提及的伊势大神宫所供奉的即是此神，日本皇室奉之为祖神。

[8] 配以弦乐和说唱的木偶剧。

[9] 此处作者可能有一些误解。近松门左卫门所作的以元禄赤穗事件为主题的剧作，应是《棋盘太平记》，《忠臣藏》由二代竹田出云、三好松洛、并木千柳合写。

[10] 分别指歌川广重、葛饰北斋、歌川国贞、歌川国芳。

[11] 指1858年的安政大狱，是井伊对尊王攘夷运动的镇压。株连德川齐昭、庆喜等一百多人，处死吉田松阴等八人。此前井伊决定由家茂继嗣，并且不待天皇同意就签订了条约，招致尊王攘夷运动。

[12] 即1860年的樱田门外之变。

第二章 天皇制下的革命：接纳现代性

1868年，明治天皇以胜利的姿态从古都京都迁至江户，不出一年，他就将东边的临时行宫定为新皇居。此时，江户正式成为日本的新首都，并被更名为东京——意为东方之都。无论是对于起义者还是佐幕派，这一场王政复古都血腥且富有戏剧性，首都之内对变革有很高的期冀。然而，对于日本人口中的绝大多数而言，明治维新（人们是否实际注意到它的发生还是一个问题）和一场武士叛乱或政变没有差别。事实上，日本人民缺少乐观的理由——很难认为他们的生活状况会有显著的改善，他们却完全有权怀疑过去几十年间的戏剧性事件只会带来另一场权力的重组和武士阶级的特权。

不过，在17世纪和19世纪的政治革命之间，存在许多极为重要的区别，明治维新开始后的十年，日本确实发生了变化。即便1868年的一系列血腥事件应当被看作一场精英运动，但在1868年至1880年代早期，明治维新成了一场实实在在的革命，日本社会及生活状况在各个层面都发生了深刻的变化。

明治天皇在江户即位后不久，就为这些变化定下了基调，颁布了所谓的《五条誓文》，新政府（以天皇的名义）在誓文中作了五项基本承诺^[1]：

- 一、广兴会议，万机决于公论；
- 二、上下一心，大展经纶；
- 三、公卿与武家同心，以至于庶民，须使各遂其志，人心不倦；
- 四、破历来之陋习，立基于天地之公道；
- 五、求知识于世界，大振皇基。

这些承诺代表着幕藩体制的彻底解体，并且明显接纳了许多现代的政治原则。除了日本国内的帝国主义倾向和建设强大国家的动力，接纳现代政治体制本身也是改革的明确目标之一。革命的政府抱有一项重大的认识，即认为只有通过建立能与西方列强平起平坐的政治体制，日本才能摆脱不平等条约之耻。

新政府一次又一次地谋求解除条约，但外国列强一次又一次地使之无果而终，列强坚称，除非日本的法制和政治体制能够为他们的权利提供充分“现代的”保护，否则他们不会放弃已有的特权。在此，“现代的”与“文明的”被当作同一个词来使用。最终，历经暴动、示威和日本的大规模改革，条约至1890年代始获重新谈判。那时日本有了本国通货、国家税制、两院制立法机关，以及一部成文宪法。尽管程度有限，但宪法保护着日本人的权利和义务，并开启了法治。此外，在“帝国的年代”，日本作为初生的帝国主义国家，其心已是昭然：新政权1869年殖民同化北方岛屿北海道，1879年殖民同化南方王国冲绳；早在1873年，日本就计划侵略朝鲜；至1895年，日本已经在其第一场重要的现代战争中凭借新式现代化军事力量击败了庞大的邻国——中国，侵占了台湾。换言之，至1890年代，在“富国强兵”的口号下，日本开始表现为第一个现代化的亚洲国家。

总而言之，紧随维新而来的改革受到日本国内和国际两方面的推动。加于新政权的强大外部压力是一个决定性的因素，令明治时期的国家形成规划有别于早先德川时期的民族形成规划；西方全球化的所谓“第二阶段”携带着资本主义扩张的全部力量，势力与威胁不可阻挡。一方面是现代日本同自身历史和传统的不稳定关系，另一方面是它同现代性和西方的不稳定关系，这两方面是这段时期的关键特征。在许多方面，日本在这一时期企图完成不可能的任务，想要在面临西方工业扩张的条件下建立自己的现代性。

明治国家的象征符号改革

在明治时期的大部分时候，尤其是在1889年颁布《大日本帝国宪法》之前，一批政界元老指导着政治事务，他们来自萨摩、长州、土佐、肥前这四个有实力的藩。这一批人在维新中坚定地支持皇室，因而享有接触皇室的特权，后被称为萨长集团，有时也被称为元老（genrō）。权力有效地集中在相对较小的外样大名集团手中，这显示了日本国内势力均衡的根本变化，并在一些地方遭到了严重抵触。其中之一是会津藩，在维新已获正式宣告后的几个月内，德川幕府的效忠者仍然在会津同新的帝国军队作战。

会津事件早早显示，尽管维新具有帝国主义本质，明治政权仍会面临一些合法性的残余问题。因此，明治天皇在东京设立了一座新的、国家性的神社，也就是东京招魂社（Tokyo shōkon-sha），这座神社将为所有在日本帝国的名下战死的士兵提供官方纳神（kami）所。日光的神社由德川建立，旨在解除伊势的皇室神宫具有的特权，并为全国性崇祀提供新的中心，是为国家建设的象征符号化——东京招魂社的设立也如出一辙。通过建立一个全国性的宗教符号来令新政权合法化，这是日本历史的一个特征。

1879年，明治的新神社被更名为靖国神社（Yasukuni jinja，这一名称被沿用至今），它将成为新兴的国家神道教的中心建筑；新政权鼓励国家神道教，将其作为令天皇制下的维新合法化的手段。会津及其他支持德川的军队在靖国神社内未获神龛，意味着他们是天皇和国家的敌人（至今对这种指控仍存争议），这对新日本的象征符号化颇为重要。直至太平洋战争结束后（实际是在1965年），靖国神社内才设立了一座新的镇灵社（chinreisha），为那些自1853年起在日本内战中死去的人招魂。这是经过深思熟虑后进行的努力，旨在协助为战后社会创造一个更具包容性的国家意识。镇灵社崇祀的神中，最著名的要数江藤新平和西乡隆盛，他们是来自肥前和萨摩的近乎传奇的武士；他们认为明治政府背叛了真正的日本精神，便各自领导了反明治政府的佐贺之乱（1874年）和西南战争（1877年），虽然他们曾为建立明治政府出力甚多。他们实践武士的传统——自杀以免被捕。

换言之，对明治政权理念和政策的异议不仅在原谱代大名中间徘

徊，而且在新得势的萨摩、长州（1876年发生过叛乱）诸藩以及其他地方滋生。在当代，镇灵社同神社内的其余地块相隔离，并被保卫起来，因为极端民族主义团体威胁要炸毁镇灵社，认为它是对国家的冒犯。



图4 西乡隆盛遛狗的雕像，位于东京上野公园

靖国神社是现代日本最具争议性的机构之一。在20世纪下半叶，

政客参拜靖国神社的行为在东亚引发抗议，因为靖国神社现在还供奉着太平洋战争中在天皇名下战死的士兵。一些批评者认为，参拜意味着当代日本未能就1930年代至1940年代早期帝国军队在亚洲的侵略作出恰当的忏悔；另一些人认为，参拜事实上对为帝国战死者而言是一种不敬，因为镇灵社是在表彰日本国内的“国家之敌”，甚至还表彰在抗击日本帝国的战斗中死去的外国士兵（尽管其神龛不为人所见、鲜为人知）；还有一些评论者放言，说参拜只是一种尊重现代日本历史的表现。争论至今未见缓和的迹象。

明治国家的意识形态与法律改革

1868年天皇名下的《五条誓文》对新政权提出了许多要求。“求知于世界”，以使日本实现现代化、成为强国，也许是其中最易实践的一条指令。这样一条命令对新政权有两点重大的暗示：第一是戏剧性地废弃了作为德川政权典型特征的锁国国策；第二是影响深远地削弱了在此前的三个世纪中占据教育特权的新儒学意识形态。

实际上，日本在锁国时期并未完全与世隔绝，幕府自身也曾向美国（1860年）和欧洲（1862年，1863年）派遣过使节，但1871至1873年外访的岩仓使节团，也许才是对开国政令最著名、最重要的回应。岩仓使节团由华族^[2]岩仓具视领衔，长州出身的政治家木户孝允及同为长州出身、后成为日本首任首相的伊藤博文等一批元老均支持岩仓。在两年时间里，使节团先后访问了美国和欧洲，在欧洲访问了英国、法国、荷兰、俄国、德国和其他一些国家。

使节团负有双重使命，第一是尝试就不平等条约同美国及欧洲列强展开重新谈判；第二是网罗科学、技术、医药方面的知识以帮助日本“追赶”现代列强，同时还学习现代经济、政治及法律体系。实际上，上述两个目标最终纠结在一起，因为至日本成功实现现代化之前，西方国家一概拒绝重新谈判条约。

使节团回到日本，当时的日本渴求欧洲的知识，初具雏形的市民社会为有关社会、文化及政治事务的话语提供了公共空间。在1870年

代早期，日本迎来了第一批现代报纸的出版，以1871年《横滨每日新闻》问世为肇始，《东京日日新闻》（今天的《每日新闻》的前身）紧随之至。进步的《朝日新闻》也在这一时期（1879年创办于大阪）面世。同时，出版业在日本城市中售卖西方书籍、随笔集和译本，开始繁荣。这为西方哲学和文学提供了进入日本文化的通道，知识分子迅速捕捉到了这些被引进的文化的重要性和潜力。

在这一时期，出现了一个被称为明六社（成立于明治六年）的进步知识分子重要团体。团体的创始人包括一些有影响的公共知识分子和政治家，如森有礼、福泽谕吉、加藤弘之和西周。这一团体后被认为是所谓日本启蒙运动的先驱，因为团体接纳了为西方现代性奠基的欧洲启蒙运动的观念，发行了一份有影响的杂志——《明六杂志》。这份刊物讨论了当时最为紧迫的社会、政治问题，例如民选议会的优点、政教分离的重要性和妇女在社会中的地位。此外，刊物还论及其他“现代”话题，例如经济政策和欧洲化学界、物理界的革新。

明六社中有各界富有影响力的思想家，但其中最重要的或许还是“启蒙者”福泽谕吉，他曾作为幕府考察团成员在1860年访问美国，在1862年又访问了欧洲。福泽从欧洲回到日本后，因他的畅销书《西洋事情》（1867—1870）而成名；该书共有十卷，福泽在书中展示了西方现代性的成果。不久之后，福泽忧虑日本在现代世界的生存，便写了系列著作《劝学篇》（1872—1876），在书中呼吁日本抛弃传统的（儒家的）求知方法和社会组织结构。他批判了世袭和迷信的信条，强烈要求在社会中实现机会均等，认为应当根据人（无论其出身背景如何）的贡献，尤其应根据人的学业成就确立人在社会中的地位。福泽的确是一位教育先驱，他在1858年创立了庆应义塾，用“西方”知识训练青年；这所学校是庆应义塾大学——日本第一所私立大学，至今仍享有极高声誉——的前身。

福泽谕吉及其他“启蒙者”都是明治时期进步运动的组成部分，这一运动以“文明开化”（bunmei kaika）为口号，而这一口号本身则从一开始就将欧洲模式的理性启蒙观念（西方帝国主义国家宣称负有形形色色的“文明教化使命”，理性启蒙观念位于这些国家的核心）等同

于实现文明开化。口号之下的基本理念是日本必须“追赶”西方，以在现代国际关系体系中生存。在许多知识分子和政策制定者看来，“弱肉强食”（jakuniku kyôshoku）的思路支配着国际体系的逻辑。福泽及其他人从赫伯特·斯宾塞的著作里得到了这一社会达尔文主义理念，该理念在日本产生了巨大的影响，驱使日本实现更程度的工业化，并最终将日本引向了帝国主义。

福泽关于个人尊严的思想从根本上否定了儒家传统，为自由主义意识形态在日本的发展奠定了基础，同样，他对于国际关系的理解也有助于打破传统的、中国中心的地区秩序视角（在此视角中，孤立的日本被置于边缘），并且提供了条件，令日本可能超越中国乃至可能超越西方国家的实力和地位。如果斯宾塞对历史进程的看法是正确的，那么欧洲就只是当时最先进的文明，这就意味着日本将来可以更先进、更文明。在福泽及其后数十年间的一些人看来，超越西方的关键在于日本吸收“西方科技”但保留自身“东方精神”（和魂洋才）的能力。在下一章中，我们将会看到，1930年代和1940年代对“超克现代性”、实际上也是对“超克西方”的吁求，源头便是上述逻辑。

由于教育质量的提升、识字率的提高、印刷发行量的增长，这些新的、现代的观念给日本人带来了实实在在的冲击，在发展中的城市中心尤其如此。在1870年代和1880年代，政治组织在城市和乡村社区形成并迅速增多。这些群体的成员一开始主要是武士，后逐渐有了多样化的人员构成。至1881年，日本有了第一个全国性政党——自由党。紧接着，改进党在1882年成立，由后来的日本首相大隈重信领导。同年大隈还创办了东京专门学校，该校1902年改称早稻田大学，直至今日仍是庆应的最强对手。

这些政党都在1884年解体，但它们在组织请愿和集会、发布宣言、发行刊物乃至在向成员征款方面都非常积极。换言之，这些政党开启了现代日本的大众政治实践。1880年代的关键事件是自由民权运动，这项运动逐渐获得了日本人口中不同人群的广泛支持。然而意味深长的是，这一民权运动中从未真正有妇女的位置。仅有若干思想独立的个体勇敢行动、堪为典范，例如卓越的津田梅子，她曾随岩仓使

节团出访美国，后于1882年回到日本，此后创立女子英学塾，这所具有重要意义的学校后来成为津田塾大学。

在一些历史学家看来，1889年颁布的明治宪法似乎是上述大众参政革命怒潮的自然结果。事实上，新宪法确实在许多方面响应了政党的吁求，包括设立两院制立法机关——众议院由选举产生、上院（贵族院）限从贵族中遴选，保障一系列权利和义务。然而，宪法在形式上由天皇赐颁，主权仍归天皇，天皇高于宪法条款，议会基本是顾问咨询机构。

因此，宪法事实上更应该被视为元老的战略举措，旨在防止失去对大众参政的掌控。行贵族政治的元老实际上极不信任政党，并且似乎十分蔑视日本的普通民众，认为民众没有文化、没有能力抛却私利谋事为公。在元老看来，政党体制似乎会为自私自利大开方便之门，还会导致政策支离破碎，因而日本难以消受——为了“追赶”西方，为了变得足够强大、在不稳定的国际体系中生存，日本需要联合一致。

换言之，明治宪法的颁布应当被看作元老的一种手段，旨在掌控破土而出的人民现代政治意识。实际上，宪法承认并限制了大众权利，它强调臣民的义务而非权利，并且在妇女权益方面毫无进步。事实上，妇女的解放仍然被认为是日本政治现代化进程中的主要道德风险之一——西方的妇女权益运动曾被看作欧洲已然道德失守的症候。宪法承认并限制了大众政治，它为议会提供经选举产生的众议院（选举权仅为男性人口中约5%的国民所有），实权却仍然不归议会，而是留在元老手中；军方也逐渐掌权，他们都能直接接触天皇，而天皇仍是主权的中心。元老的策略所取得的最大成功之一，就是先发制人，避免出现任何有关令日本成为共和国的议论，由此维护了根本的体系，这种体系后被称为天皇制（tennô-sei）。

明治国家的社会和政治改革

对于日本人民而言，所有这些革新的观念和现代法律改革只有在

对日常生活起实际影响时才具有意义。尤其是，它们取决于国内社会改革和所谓士农工商等级体系的废止，后者将人口分为四个阶级（武士、农民、工匠、商人），提供的社会流动性极小。于是具有讽刺意味的是，革命者本来多为武士，而他们的首要任务便是废止本阶级的特权。这证明新政权有意愿、有能力实现对现代化的承诺。当然，并不是所有日本武士都具备对现代性要求的远见，其中有相当一部分人试图维护他们的传统特权。因此，革命的明治政权不得不坚定但审慎地行动，以免激起对革命的反动。

趁着维新的势头，元老集团很快有了动作。在活跃人物木户孝允和西乡隆盛的领导下，不出三年，大名的地位便被彻底改变；不出七年，整个武士阶级被废去身份。木户、西乡及其他如山县有朋等革命的领导人作出表率，在1869年将他们的自有土地上缴给天皇，而后从天皇那里获得任命，作为领薪的管理者治理原来的土地。结果他们保留了权力和地位，但他们对皇室的顺从具有巨大的象征意义，意味着统一国家实质上就是皇土。

元老在1869年上缴了自己的土地，1871年与天皇一起设立了国家委员会；他们单边废止了全部280个传统的藩，将其改置为72个县（是为今日日本地区单位之基础）。一些新的管理者原本甚至不具大名身份，而是有才能的武士乃至平民（heimin）。然而，大名获得了优厚的补偿，大多对新的安排感到满意，因为他们的安逸得到延续，而作为负担的责任则被卸除。

这一举措产生了一项重要的副效应——日本历史上第一次，一支国立的帝国军队可以统一在同一面旗帜下^[3]，并且从萨摩和长州这样的强势边陲藩那里吸收兵员。

山县有朋是日本现代军队的伟大先驱，后来成为1889年明治宪法体制下的日本第一任首相（日本历史上第三位首相），1898年兼任了帝国军队的陆军元帅。在他的影响下，明治天皇邀请欧洲和美国的军事专家来训练新军使用现代枪弹。

正是山县促成了国家军队的建立，这支军队起初是由一万名武士

组成的军事力量，后在1873年成为征兵制军队；那年，广泛征召所有20岁以上男性服役三年的制度开始执行。同1870年的其他各项改革一起，征兵制军队的建立，被日本的各种武士小集团视为最后的致命一击；征兵制似乎挑战了武士阶级最后的特权和义务——佩刀权和保卫领土之责。一些元老曾心甘情愿地向天皇上缴领地和头衔，但连他们也认为征兵制走得太远。事实上，同是在1873年，元老成员西乡隆盛主张由武士执行对朝鲜的侵略，山县有朋和木户孝允为了回日本阻止西乡的计划，不得不提前结束岩仓使节团的访问。西乡认为侵略可使日本的军队变强，并可恢复武士的生命力；他甚至自愿前往朝鲜，想被朝鲜人杀害，从而为战争制造借口。西乡的计划失败后，肥前武士江藤新平辞去新政权参议员一职，回到他的家乡佐贺，并在那里组织幻想破灭的武士，发动了一场厄运已定的叛乱。

因此，或许可以认为，山县的征兵令既是使日本军队现代化的尝试，也是约束和控制难驾驭的武士的必要步骤。实际上，山县的现代征兵制军队迎来的第一场重要军事胜利，便是在1877年的西南战争中全面击败西乡隆盛的武士军力。之后不久，在山县的领导下，日本的帝国主义军队也击败了（1895年）和俄国（1905年）。

日本的国家化带来立竿见影的经济优势，其中之一便是创建真正的国家税制，这在日本史无前例。这意味着中央政府能够为一系列公共建设项目筹集资金。大久保利通等人主张现代化，在他们的指挥下，资金不仅代表建设国家军队的能力，且赋予政府建设全国性铁路的手段，还可建“样板工厂”，供企业家和企业界效仿和发展。第一段铁路从东京延伸至横滨附近，1872年竣工；此后不出20年，共铺设了近2500公里铁轨。火车是（并且今天仍然是）工业现代性的标志，1854年佩里的缩微火车头令日本人感到惊奇，此后火车就成了日本人印象中强有力的象征。在此，日本政府的角色为我们带来一些有趣的问题，即在“后发优势”经济，或称以“追赶”为目标的经济中，国家应当扮演何种角色。

换言之，国家税制为现代经济体系的建立提供了燃料。它也引起了普遍的社会变革：铁路令日本偏远地区与首都之间交通更为便利

——德川政权甚至不可能想象到这样的场景；此外，工厂的发展带来更程度的城市化，完全改变了数百万日本人的生活。

然而，废藩也招致许多问题，比如过去武士从大名那里抽得收入，而今政府得给所有武士发放俸禄，形成了巨大的财政负担。1871年，这项负担总计约占国家税收的50%，而武士只在人口中占极小比例，这自然很快招来公众的极大不满。

最终，一种快速增量方法被用以逐渐废止武士身份。早在1869年，这一进程就已开始，武士等级被减至上级和下级两种。三年之后，所有非武士阶级的日本人口都被重新归类为平民（从而终结了对服装、居所和职业的限制，这些限制曾是德川体制的特征），下级武士被并入平民。当然，平民阶级实际上依旧内部分化，持续多年。其间各种少数群体凸显：外国人被区别对待，西方人获得极大特权，而那些来自亚洲、往往是作为战争移民抵达日本的人，则遭受了相当严重的歧视；此前被称为秽多（eta）或非人（hinin）（不洁净的人或非人类）的社会少数群体，被重新归类为部落民（burakumin）——这只是在替问题更名，并未解决问题；^[4]最大的处境不利的群体则是妇女，她们被挡在现代政权带来的所有新自由之外——反而被指望成为“贤妻良母”，或成为新兴纺织工厂不知疲倦的劳动力。当然，在迅速成长的城区和较为传统的乡村社区之间，也依然存在财富、价值和生活方式上的巨大差异。

事实上，1872年，在初等义务教育得到推行时，日本的一些地方发生了骚乱，抗议强制要求将孩子送进学校而无法让孩子外出做工。尽管如此，至世纪之交，已有将近98%的儿童接受初等教育，高等教育也开始繁荣，这意味着政府将能改革其招聘方式，根据人们在考试中的表现（而非依世袭）来聘用雇员。

1873年，政府决定对所有武士的俸禄征税。此后，在1874年，政府为平息武士对征税的怨言，提出了一项方案，即以政府债券充作武士的俸禄，那些接受这一方案的武士获得了极大的收益。



图5 在三井自动缫丝工厂工作的妇女，约1905年

而到了1876年，曾拒绝上述方案的武士发现他们不得不将俸禄转为债券（且转换率远不如之前），当年，明治政府还废除了武士在公共场合佩刀的权利，限这项权利为警察和军人（其中有许多人为平民）所有。至此，武士所有的特权都已被系统地、逐步地解除了：他们不再有特权地位，不再享有年俸，不再有佩刀的权利，甚至不再有穿特殊服装、留特殊发型的资格。至1877年西乡发动“武士的叛乱”之时，武士已不复存在。

走向新国家主义

然而，值得思考的是，武士这一社会阶级虽在日本遭到了废除，对于“武士精英”的虚浮理想却并未被抛弃。事实上，日本很快便将可敬的、忠诚的武士形象重塑为国家名片，这正是日本在接触现代性时的悖论之一。武士阶级本来代表来自封建过往的、压迫性的、非生产性的、高花费的特权精英，却被重新想象为日本国家价值的典范。甚至连西乡隆盛的叛乱也很快被浪漫化，被当作以天皇之名进行的一场光荣的自我牺牲——叛乱被表述为一小股武士在抵抗不可阻挡的现代性之潮，目的是为了向日本人民显示日本人应有的气概，以免机器、工业和重商主义导致人们忘本。正如西乡曾自愿在朝鲜牺牲自己以“拯救”日本，上述传奇称西乡在日本牺牲了自己，以从日本自身的手中拯救日本。尽管面临西化和现代化的冲击，这则通俗故事的道德力量是肯定日本传统中的根本价值——无论日本要作何种改变，日本仍必须是日本。

在支持武士道为“日本之魂”的人当中，新渡户稻造或许是最有影响力的一个。讽刺的是，新渡户认为武士道是现代性问题的答案；他认为欧洲列强都具有复杂且根深蒂固的宗教信仰及意识形态体系，这令诸国保有一贯的认同和道德价值：他担心日本缺乏这样一种国家认同。新渡户并非伟大的历史学家，但在回顾日本历史时，他将武士道看作一条贯穿的线索（尽管“武士道”这一术语实际上始于现代），并在将武士道介绍给世界时，称其为日本版的欧洲“骑士精神”。新渡户的名作《武士道》（1899年）事实上是以英文写就、面向西方读者，后来才有了日文译本。尽管如此，至20世纪早期，武士道并非武士阶级的一套理想而是日本的意识形态这一观念，已深深嵌入对征兵制军队的训练之中，并且更广泛地植根于社会。

从许多方面看，在日本即将迎来20世纪之时，“国家认同”问题是最为紧迫的主题之一，并且人们可以在新形成的、活跃的公共空间中参与讨论这一主题。致力于探讨“现代世界中何谓‘日本人’”的杂志开始出现。冈仓天心^[5]等知识分子牵头，欧内斯特·费诺罗萨^[6]等外国在日访学人士助推，他们都渴望挖掘日本人的“奇异”之处，以供欧洲和美国消费——一种名副其实的全国性自我拷问行为诞生了。后学认为这是所谓“日本人论”（Nihonjinron）文学（即探讨日本人独特性的

文章)的肇始,此类文学今日仍有炮制。这种认同危机常被看作现代性成长之痛的普遍症候。

这一问题有许多维度。一方面,日本一些最伟大的现代小说家,比如夏目漱石,在他们的作品中把同现代性的遭遇作为中心主题。漱石曾在世纪之交游学英国,当时英国受到污染的工业城市昏暗无光、已变得令人沮丧,漱石便带着这种印象回到了日本。他的许多最著名的小说哀叹传统日本价值的丧失,因为它们被此类工业现代性吞没了。其他作家,例如冈仓天心本人,则试图通过对比易逝的现代性重商主义来认识并明确定义日本的美学;如果不能认识“日本的”价值,又如何能保存它们?

另一方面,外行人则试图发现新日本的界限,暗中以他们的行动探索其边界。内村鉴三事件就是一个非常著名的例子。内村是东京第一高等学校的英语教师,1891年1月,内村拒绝向天皇本人签名的《教育敕语》鞠躬。他声称明治宪法允他以宗教信仰的自由,作为一名基督徒,被强制敬拜偶像将是对他的信仰的侵犯。不幸的是,官方和校方均未表示同情,在针对这一所谓叛逆行为的抗议声浪中,内村最终被迫辞职。内村事件显示对基督教的猜忌仍未绝迹,正是这种猜忌令德川政权禁止信教,同时也显示了日本正在形成的国家认同中某些核心的要素。这一事件尤其体现了一点,即天皇其人及其象征均不可侵犯,仅在不侵犯臣民对天皇的义务的前提下,自由和权利才会得到保障。

换言之,明治日本对现代性的接纳有其特质。日本曾是半封建的政治联盟,经济联系松散,外交政策发展不良,后转变为统一的国家政体,拥有国民经济和在国际上逐步提升的实力,然而,它的国家认同和统一深深受缚于天皇这一传统象征。当然,许多现代欧洲国家也曾是君主政体,至19世纪末,西方最终以废止不平等条约的形式承认了日本的现代性。

然而,即便在日本吸收西方科技、医药、文学和哲学之时,日本人已尝试定义并保存那些使他们成为“日本人”的独特特征。此类特征

之一就是天皇本人：日本是帝国政体。我们将在下一章看到，这一帝国的认同，加上巨大物质力量的累积、关于社会进化的欧洲观念和首都的自然扩张，将日本引向了一条道路，令日本企图通过向邻国并且最终向欧美的民主国家开战来“超克现代性”。

【注释】

[1] 《五条誓文》译文据《明治维新的再探讨》第68页，世界历史编辑部编，中国社会科学出版社，1981年版。

[2] 华族即贵族。1869年废除公卿、诸侯称号后，改为华族。1884年根据《华族令》授爵位。华族是一种特权身份，二战后始废止。

[3] 战国时代的大名有自己的旗帜，所属军队各为其主。“统一在同一面旗帜下”不仅仅是隐喻性的说法，而且确实地指向了大名的各色旗帜统一为日本帝国旗的过程。

[4] “秽多”和“非人”在江户时期被归作士农工商之外的“贱民”，“秽多”一般从事处理死牛死马、殡葬等职业；“非人”多为贫农、城市贫民、乞丐。对所谓“部落民”出身的人群的歧视，至今仍是日本的社会问题之一。

[5] 曾任东京美术学校首任校长，后创办日本美术院。受到费诺罗萨影响，排斥西洋画，主张复兴国粹。著有《东方的理想》、《茶道渊源》等书。

[6] 美国汉学家、诗人、文艺理论家。撰有《中日美术史纲》等书及《汉字作为诗媒》等文，曾在日讲学。

第三章 超克现代性和被现代性超克：战时

日本

面对所谓西方世界列强时的国耻感和不安感，触发了19世纪下半叶席卷日本的巨大变化。然而，日本成功地接纳了现代性的观念和外特征，并摆脱了强加在它身上的不平等条约，民族自信心因而高涨。日本社会的某些部分选择接受一种观点，即现代性是成套的，不仅包括技术革新，也包括社会道德观念和文化实践；然而另一些部分则开始运用新生的自信心，以此为契机，挑战现代性必然等同于西化的主张。既然日本已跻身现代世界，最紧迫的问题似乎不再是如何定义“现代日本的现代人”，而是转向了一个更为个人化的问题，即作为一个日本人首先意味着什么。

一方面，我们可能会看到对这一问题的浪漫回答。知识分子、作家、艺术家及活动家向想象中的日本往昔寻找有关日本人“本质”的线索。对其中一些人而言，这意味着将武士道重塑为“日本之魂”，或将神道教重塑为国家宗教和拜天皇教；对另一些人而言，这可能意味着重新发现对易碎、阴暗之美的特殊审美，它是日本美学的特点。换言之，现代性带来的核心挑战之一，是它迫使日本社会自省其认同，从而催生了新的文学，这种文学后被称作“日本人论”。在许多人看来，问题在于如何令这种认同适应现代世界的要求。

另一方面，我们可能会看到一种更接近沙文主义的反应。这类观点认为，核心困境并非如何在现代化带来的急剧变化中保存“日本人”的元素，而是如何对抗现代化进程本身。这一立场将日本的传统（且不论是否由生造而来）极端化，并断言这些传统较西方国家的传统优越，据此认为在“进步”这一错误伪装下，西方国家传统将有可能污染并削弱日本。随着日本自信心与力量的增长，上述沙文主义便有陷入侵略性使命感的可能，即认为日本在道义上有义务重申它自己真正的认同，而这一义务意味着，帮助其他亚洲国家超克现代性及西化

的隐性感染，是所谓日本在道义上的“使命”。简而言之，上述立场提供了条件，令一种自相矛盾的、反帝国主义的帝国主义有可能在亚洲出现；日本的任务是将亚洲从西方帝国主义的掌控中解放出来。

明治帝国的政治

上一章已经论及，就其特征而言，明治维新及随之而来的革命具有帝国的本质。在被称为“帝国的年代”的时期，西方列强的魔爪已经遍布亚洲，在日本的政治和军事精英看来，他们的新生帝国主义国家也应拥有自己的帝国，这似乎十分自然。方从欧洲回到日本的山县有朋，正是抱着这种想法，效仿彼时最强大的帝国主义国家——狭小岛国大不列颠的海军，努力去建设强大的日本海军。

虽然西乡隆盛在1870年代早期入侵朝鲜的计划遭到元老们，尤其是遭到山县有朋的阻止（元老们为阻止该计划提前结束了岩仓使节团在欧洲的行程），但政府并非反对这一计划的帝国主义野心，而是反对其方式和冒险的理由。事实上，山县本人在1876年论述说，朝鲜是日本“区位优势”的重要组成部分，朝鲜（作为不甚现代的社会）较为弱小，难以抵御日本的区域野心和西方野心，同时，这也使日本为朝鲜的孱弱所累。山县声称，既然总要落入某一方手中，朝鲜就应当受日本支配。

抱着这种帝国主义竞争的想法，兼且意识到自身是区域舞台上的新势力，日本在1876年将《江华条约》强加给朝鲜。《江华条约》的签订过程简直一如佩里强加《神奈川条约》于日本，前后相隔不过20年，两项条约的条款也具有相似的剥削性质。山县等人认为，朝鲜若不实现现代化，就不配享有平等条约。于是在整个1880年代，日本派遣特使，就如何实现教育体系、经济和政治体制现代化向朝鲜提出建议，恰如日本曾从欧洲获得类似的指导。

朝鲜形势极其复杂，尤其是因为日本和中国历来竞争对朝鲜半岛的影响力。《江华条约》及如此众多的日本顾问的存在激怒了中国统治者，也激怒了许多朝鲜民众。在日本，舆论领袖们试图依靠大亚细

亚主义的花言巧语——说日本是在助朝鲜以助自身，作为亚洲兄弟国家帮助另一国抵御西方的威胁——来掩盖日本外交政策中赤裸裸的伪善。但针对日本特使们的暴力事件在朝鲜仍频频发生，最终在1894年爆发了反对外国干涉的全面起义，即东学党起义。这场起义部分是一场宗教运动，部分带有大众排外主义，部分带有反日情绪，它严重动摇了朝鲜的稳定，以至于朝鲜统治者为了恢复秩序，向中国（朝鲜的传统宗主国）请求了军事援助。日本对这一举动深感恼火，遂以保卫“区位优势”为借口派自己的军队开赴朝鲜，并在朝同中国人发生了冲突。结果是引发了甲午战争，这是中日在现代的第一场战争。

拜山县有朋鼓动的现代化建设所赐，日本军队远较庞大邻国的军队强大。此外，日本以大英帝国为榜样，建设了一支有力的海军，史无前例地拥有了能与中国匹敌的海上力量，并且具有技术优势。结果日本取得了甲午战争的胜利，其在朝鲜的特权地位由此得到巩固。此外，日本还霸占了中国的台湾岛、中国大陆上虽小但具有重要战略价值的辽东半岛，并索取巨额现银作为战争赔偿。

日本人民曾对军队的军费和特权相当不满，但甲午战争这场巨大的成功受到了日本人的极度追捧。在公共空间中，兴起了众多为日本的帝国主义计划张目的言论，有社会达尔文主义和适者生存说（“要么成为帝国，要么只能做殖民地！”），有现代资本主义经济自然扩张进程说，还有对国家建设计划的浪漫呼声。就后者而言，在接下来的数十年中，日本公众被填塞了一系列意识形态建构，这种建构或许始于所谓的水户学。水户学混合了儒家孝道和神道教神话，制造了日本作为宗教秩序神圣中心的幻象，并把给亚洲人民带去天皇之光作为所谓的“道德使命”。

简单来说，公众对政治问题的所有权意识越来越强：日本是他们的国家。事实上，自1890年在新宪法下进行首次选举以来，大众参政的动力就很强，那次选举中，两大政党（自由党和改进党）共赢得众议院300个议席中的171个席位。尽管选举权事实上仅为1%的人口（男性且为高额纳税人）所有，但国会议员和选民在支持社会福利措施方面态度严肃，因而也就严肃地运用他们制定国家预算的权力。市

民社会则更广泛地在报章、集会和示威活动中进行此类辩论。

与此同时，对于让“平民”影响国家决策，尤其是影响军事预算，元老们、他们的亲政府政党（在1890年的选举中仅收获不到80个议席）和不经选举的贵族院深感怀疑。尽管有政党批评被山县坚称为保卫日本“区位优势”所必需的庞大军事开支，但事实上，这些政党对于重新分配预算以改善民众境遇却并不十分感兴趣——工人权益在很大程度上遭到忽视，直至1911年，才通过了一部极其软弱无力的工厂法；直至1920年代，妇女方获参与政治集会的权利。甲午战争带来的乐观情绪实际上在其后十年致使大众改变了对战争预算的看法（1895年，国会甚至投票支持一项法案，该法案旨在增加大企业税负，以增加政府预算），这种影响持续至1905年左右，当年在东京中心区域的日比谷公园发生了暴动^[1]，抗议军队、军费和显然的军事失败，尽管日军在日俄战争中取得了胜利。

英国为日本的战胜叫好，并在不久之后终结了同日本的不平等条约，但并非所有欧洲列强都如英国一样乐见日本的胜利。《马关条约》的诸项条款甫一公开，俄国、法国及德国即发表了联合通牒，要求日本将辽东半岛返还给中国。俄国也自谋划在华势力范围，尤其是对俄国而言，虽小但具战略性的半岛给了日本在地区内的过大优势。日本公众将这场“三国干涉还辽”事件看作西方的奸诈，但日本别无选择，被迫撤回了军队。待到不久之后，俄国将半岛据为己有，其他欧洲国家乘中国孱弱之机，夺取了另一些港口城市，日本公众的怨恨情绪愈增。在许多日本人看来，“三国干涉还辽”及之后的事件似乎体现了单纯的种族主义：尽管日本已符合一个“现代国家”的所有标准、已将自身从不平等条约中解放出来，它仍然未被真正当作一个国际主体。

事实上，日本与俄国的缠斗才刚刚开始。所有列强都欲在亚洲——尤其欲在中国——建立势力范围，这令它们产生直接的军事接触。在世纪之交，中国北方兴起义和团运动（1899——1901），日本加入国际联盟以行打击，英俄两国也是联盟成员。后来，日本试图让英俄两国正式承认日本在朝鲜的权利要求。1902年，日本在外交上

取得了一项重要进展：它同大英帝国结盟，根据盟约条款，英国承认日本在朝鲜的权利要求，并将同日本合作，对抗俄国在地区内的势力扩张。这是大不列颠首次与非西方国家结下正式同盟，日本国内对此大加炫耀，认为这意味着国家翅膀硬了。然而，俄国却未予相应的承认。

受日英同盟的鼓舞，前首相伊藤博文搬出了所谓的“满韩交换”（Mankankôkan），欲与俄国达成协议，以日本对俄国在中国东北优势的承认，换取俄国对日本在朝鲜特殊利益的承认。然而，这项提议被俄政府回绝。日本将俄国的回绝解读为对方确凿的敌意，断绝了两国的外交关系。在正式宣战前三小时，日本帝国偷袭了停泊在辽东半岛旅顺口的俄国太平洋分舰队。日本帝国海军进一步予俄国舰队以重创，围攻、占领旅顺口，而后在持续仅一天的对马海峡之战（1905年5月27日——28日）中完全击败了著名的波罗的海舰队。波罗的海舰队此前着实绕了大半个地球，经非洲好望角，欲突破旅顺口的包围圈（但在舰队到达时，旅顺口已经陷落）；日本在日本联合舰队总司令东乡平八郎的指挥下取得的胜利震惊了世界。俄国人感到他们不可能如此轻易地被日本人击败，莫斯科流传着出于愤怒、毫无根据的谣言——暗指波罗的海舰队是被作了伪装的英国海军摧毁。总司令东乡平八郎1870年代确实曾在大不列颠受训，他在对马之战以后获称“东方的纳尔逊”^[2]。英国皇家海军向东乡赠送了一束纳尔逊的头发，以庆祝他的功绩，山县有朋则在1906年从英王爱德华七世那里获颁功绩勋章。

日本的胜利在国际社会引发震荡，因为这是欧洲国家在现代首次被亚洲国家击败。俄国的军事力量遭到破坏，威望遭到严重损害——事实上，战败带来的耻辱也是为1917年俄国十月革命作铺垫的因素之一。然而，尽管日俄战争富有戏剧性、制造战功、带来胜利，但对于日本来说，却并非巨大的成功。终结战争的《朴茨茅斯条约》条款，显示交战双方事实上是两败俱伤、所获甚少。日本成功展现了等同于乃至超越西方列强之一的实力，并因此巩固了它在地区内的地位：俄国承认了日本在朝鲜的利益主张，而朝鲜将在1910年被日本悄然吞并。此外，俄国还被迫移交旅顺口的25年租约，将旅顺口给了日本，

由此逆转了“三国干涉还辽”的结果。最终日本（仅）得到了库页岛的南半部分。然而，日本未能像甲午战争结束时那般得到巨额战争赔款，而日本公众认为这不可接受——在日本的一些主要城市，甚至发生了由此产生的示威暴动。

日本国会和广大公众不那么支持军队及军费了。事实上，在下一个十年中，日本的城市中心频频发生示威和暴动，抗议军费挤占公共交通费用及粮食费用，同时还时有支持扩大选举权的示威游行。

同一时期，工会和“互助会”开始为人接受，初生的社会主义运动也开始获得支持。1901年有一个社会民主党成立，但立即遭到禁止。在幸德秋水、片山潜等活动家的领导下，社会主义运动变得激进，转变成了无政府主义和共产主义，幸德和片山最终在1911年的大逆事件中被处死刑。即使在日俄战争之后，正统的日本国家建设计划也从未接受过左派，因为左派声言挑战将整个明治国家统合在一起的那个象征：天皇其人本身。

如此一来，1912年明治天皇睦仁的死去就成了现代日本史的真正转折点。明治见证了日本统一为民族国家，也见证了国家的现代化，日本成为能与西方平起平坐的帝国主义国家。然而，在他死去之时，日本已经开始进入一个新的政治阶段，因为民意转而反对国家的军事化，且正寻求在日本建立真正的参与民主制。政党更趋协调一致、更关注议题，而不再只是国会议员加入的俱乐部。事实上，在明治死去之年，立宪政友会领导人原敬成功搁置了军队的新预算。甚至政界元老山县有朋也未能使局势变得对军队有利。由此开创了一段后来被称为“妥协政治”的时期。原敬进而在1918年成为日本首位依托于政党的、平民出身的首相。

大正民主

大正天皇嘉仁1912年至1926年在位，统治时期较短，昭和天皇裕仁随后即位，直至1989年死去，方结束其统治。在许多历史学家看来，日本经历一个世纪的战事和斗争，其间大正时期似乎是透着宁静

的一扇小窗。知识分子和活动家如吉野作造提倡一种被称为民本主义（minponshugi）的民主，且他认为这同日本的君主立宪政体并不矛盾。同时，宪法学者如美浓部达吉认为，最好将天皇看作整个国家结构中的一个“机构”，而不应将其等同于整个国家。而像新渡户稻造这样的国际主义者则寄信心于新的世界秩序的形成，这样的秩序承认多样性和多元文化的成员资格。新渡户本人自1920年起就是国际联盟的副秘书长，还是国际智力合作委员会（联合国教科文组织的前身）的创始理事。

在此背景下，在迅速成长的城市中心，新的中产阶级正在兴起。所谓的工薪阶层（sarariman）——到处可见的白领工人——由此诞生。这一时期还能见到新的白领女性阶层，她们或是“办公室女性”，或是在商店做服务员。大体上，从事这些职业的女性薪水极低，但她们作为现代生活的标志，出现在大众文化之中：她们浮华而时髦，沉浸于商品和时尚的消费主义，常常被刻画成道德自由的女性，向顾客出售西式服装和吻。这便是现代女孩（moga）。新的中产阶级（相对于原武士家庭的“旧中产阶级”而言）被表征为自由的和开放的，他们经常在不同公司换不同工作，并且享受着现代生活的外在特征。

这种新的生活方式与新的文化相依共生，并且日本人在大正时期热烈地接纳了许多美国消遣方式：棒球和爵士乐最为普遍。但日本自身的文化也在发酵发展，芥川龙之介和谷崎润一郎等大概是日本现代最伟大的作家，他们书写阴暗而优美的短篇和长篇小说，思索一些问题——诸如在迅速变化的日本社会中个人和文化的认同。与此同时，前卫诗歌和艺术盛行。“一日元书籍”的出现，全国性和地方性报纸的进一步发展，小说、杂志、漫画租赁店的开张，都将文化素材带给更广泛的、教育程度不断提高的公众。

当然，中产阶级形象并非大正日本的全部。属于工人阶级的工厂劳动者曾是明治时期极为重要的群体，他们发现自己的境遇几无改善。年轻妇女又一次直面巨大的压力，男性则在更偏于重工业的、同样严苛的环境中辛苦劳作。不过，在大正时期，工人阶级也逐渐认识到了他们的苦境和力量：工人们开始组成工会和“互助会”，甚至部落

民也开始通过结成水平社^[3]（Suiheisha）来参加社会行动。整个1920年代，地方性论争和罢工在数量上有所增长，因为活动家们开始接纳自由的乃至共产主义的思想。

大正时期好似没有战事的避风港，这种景象至少部分是仰赖日本在欧洲的第一次世界大战期间经历的经济繁荣。由于日本在一战时努力满足欧洲和国内需求，其工业产值增加到了原先的五倍，出口暴增（纺织品尤其突出）。在现代史上，日本首次成为了净债权国。

历史学家常常忽略日本在第一次世界大战中扮演的角色：日本应盟友大不列颠的要求，在1914年8月23日参战，而后迅速占有了德国在东亚的势力范围，包括山东和青岛。日本帝国海军进而在10月占领了一连串德国的岛屿殖民地，包括马绍尔群岛。此外，日本利用了地区内不稳定的局势，巩固其在中国东北的地位，并将矛头指向孱弱的中国——炮制了所谓的“二十一条要求”，对华索取经济和领土特权。而在其他地区，1917年俄国爆发十月革命后，日本还与美国联合作战，试图支持“白军”^[4]；它还向地中海派遣过一支由17艘舰船组成的海军中队，协助护送以马耳他为据点的英国船只。事实上，参与一战为日本赢得了凡尔赛宫的席位，四巨头（英国、法国、美国和意大利）在那里商议了1919年的和平条约^[5]；日本同时还获得了国际联盟行政院的永久席位——这样的成绩二战后的日本在联合国却未能实现。

日本国内对西方各国的认可报以热情。然而，日本代表团并未能和会上尽获所求。日本固然游说成功、得以继续占有其在亚洲的既得领土，但他们的第二个目标——在《国际联盟盟约》的序文中添加种族平等的条项——却未能达成。



图6 处在十字路口的现代性，约1928年

由前首相、元老西园寺公望率领的日本代表团，向和会提议如下条项：

各国平等是国际联盟的基本原则，缔约国同意，尽快给予来自联盟国的外国公民平等、公正的待遇，在法条或事实上，皆不准以

种族和国籍为由行任何形式的歧视。^[6]

事实上，在场的17个代表团——包括除美国外的所有非欧洲国家代表——投票支持上述条项，占据多数。原则上这意味着这一动议可获通过。然而，时任美国总统伍德罗·威尔逊作为会议主席推翻了决定，声称尽管动议获多数赞成，但鉴于反对之声如此强烈，动议应取得全体一致赞同，方可得到通过。威尔逊其实是在谈英国的反对，对于英国而言，条项所要求的举措意味着大英帝国的完结，而威尔逊知道，相较于日本的支持，新兴的国际联盟更需要英国的支持（尤其在美国本身未能加入国际联盟之后）。

日本国内不满在凡尔赛宫的这一失败，街头爆发了抗议活动。在许多当时（及此后）的评论人士看来，这像是西方种族主义的另一例证，与日本在“三国干涉还辽”时感受到的奸诈相呼应。日本在1920年代前后已经成了现代的宪政民主国家，拥有威风八面的帝国和繁荣景气的经济，在这一语境下，不公感更为严重——日本已经满足加入现代国家行列的所有客观标准，但它仍被拒之门外。归结起来，似乎变得现代还不够——现代日本永远不会被看作国际事务中的平等伙伴，只要它仍然有日本味。这是日本无能为力之事，且日本实际上也越来越认定，保持其独特认同事关紧要。日本浪漫主义者和沙文主义者力求在这个现代国家重新发现、重新确立甚或单纯保护日本的独特性，凡尔赛宫的事件更为之火上浇油。

仅仅在两年之后，英国任日英同盟失效，转而提议签署增美国、法国、意大利为缔约国的五国海军协议。这一1921年签订的协议被称为《华盛顿海军条约》，其后约十年间，还有许多类似的条约得到签署。条约要求将缔约国之间的海军力量维持在一定比例（以主力舰和航空母舰的吨位来衡量）。就日本而言，关键比例是英、美、日三国吨位比被设为5：5：3，这意味着日本总得弱于英美，而正是英美反对日本提出的种族平等条项。不过，对于日本国内那些认为英美世界存在系统性种族主义的人而言，或许1924年美国通过的移民法^[7]才最终令人忍无可忍，因为该法案独独禁止东亚族群移民美国。

不幸的是，这种对于无情的国际环境的认知，适逢战争经济泡沫

破灭，日本国内经济随之崩溃，同时又遇上1923年关东大地震这样的天灾，地震造成15万人死亡或失踪，东京约有50万所住宅被夷为平地。在大正时代末期，日本处在经济萧条之中；随着私人银行倒闭，财阀（zaibatsu）的集团企业（例如三菱、三井和住友）开始接掌经济，同时培育他们与政党和军队日益密切的关系。这意味着财富聚集到更少的人手中，而更多的城市人口则挣扎以维生。因此，进入军国主义逐渐抬头的昭和时期，日本又具备了变化的条件：民主之窗行将关闭。

昭和初期和太平洋战争

1929年纽约股市崩盘之后，经济萧条席卷全球。1931年，日本令日元脱离金本位制，眼看着日元对美元贬值50%。失业率急剧上升，很快便超过了20%。城市中心曾经有过十分振奋人心的大正时期现代生活，现在现代化境遇的阴暗面却变得显而易见。知识分子开始书写资本主义的危机和现代生活的焦虑。尽管共产主义运动在1925年《治安维持法》颁布后被列为非法，但在各大学内仍有酝酿。城市时尚的象征——“现代女孩”女招待和商店服务员——在大众想象中逐渐被视作娼妓的婉称。现代性开始被当作威胁日本之魂乃至日本幸福的传染病，而不再是一种物质的恩惠。日本人民在1920年代后期就已开始挣扎，现在他们将失意归罪于政党，指责政党是“资本主义的走狗”。秘密的政治运动开始蠢动。

1930年代初期，政治暴力活动之频繁达到了前所未有的程度，许多评论人士将其称为“遇刺政府”时期。1930年，在伦敦海军会议上，首相滨口雄幸未能确保同英国和美国签订更为平等的海军条约；同年早些时候，他在东京火车站遭到一名极端民族主义组织成员的枪击，成了第一个牺牲品。次年，政府当局发现并阻止了两起互无关联的政变密谋。1932年，下任首相犬养毅没有支持关东军在中国东北的行动，后被一群属于秘密组织的海军将士暗杀。1930年代初期的这一系列事件事实上终结了议会统治，标志着军队对政治事务的控制趋强。尽管人口中的大多数对上述趋向感到恐惧，但军队尤其可以寄望于在

乡村获得重要支持。庞大帝国和重回明治荣光的前景是如此迷人，令人不再注意当时的各种问题。

与此同时，军队自身也开始分成派系、更难驾驭。尤其是关东军，这支在1906年为确保日本在中国东北的利益而建立的军队开始煽风点火、要求行动。时任关东军战地指挥官的石原莞尔中佐存有“千年幻想”，认为在即将到来的“世界最终战”中，世界各国将因为现代性带来的道德败坏而受到惩罚。他的解决方案是提议日本占领中国东北，将中国东北当作社会实验室，试验新的、更好的组织形式；他企图制造一个新的、以无私为原则的后资本主义社会。他的动机主要具有佛教意味，而非共产主义。为达上述目的，本来负责监护铁路的关东军未经东京授权，就精心策划了针对这条铁路的袭击。他们炸毁了沈阳城附近的一段铁路，进而诬称这是当地中国军队的袭击，以此为借口发动攻击，正式侵占中国东北。在东京，这一既成事实令接任首相的犬养毅感到震惊，对于吞并中国东北为殖民地，犬养拒绝接受。在犬养遇刺后，1932年3月，伪满洲国傀儡政权成立。“九一八事变”标志着中日两国之间所谓的“十五年战争”^[8]的开端。当时日本正处于萧条之中，大多数日本人对关东军胜利和帝国扩张的消息感到喜悦。

对于日本侵占中国东北，国际社会以国际联盟（日本曾在其中起过主要作用）的名义采取措施予以谴责，拒绝承认伪满洲国为独立国家，并在1933年2月发布《李顿报告书》，要求日本从中国东北撤军。然而这力度太小，且为时已晚。在日本，国联的谴责只被认作西方国家——尤其是当时支配着国联理事会的英国——的奸诈。日本于是直接脱离国联，声称它将“在亚洲走自己的路”，暗指国联是一个地区性而非世界性的组织。结果，许多日本人确信，西方国家对日本、在更宽泛意义上是对亚洲抱有根本性的种族歧视。日本开始逐渐自外于国际社会，因此越来越依赖自身的军事力量。

“在亚洲走自己的路”很快便在日本露出了真面目。不出五年，军队就占用了近75%的国家预算，许多关于外交政策和国内预算的决策由军队的各个派系讨论得出，这些派系的领导人有权直接接触天皇，

按照被明治宪法奉为神圣的原则，天皇拥有发布至高命令的独立性。受北一辉激进著作的影响、抱着对仍存一息的政党政治的不满，一群属于所谓皇道派（kôdô-ha）的军人认为日本已经失落了明治维新时纯正的帝国精神，遂发动了一场武装政变。1936年2月26日，这些军人夺取了对东京中心城区的控制权，杀死了财政大臣和前首相斋藤实，又错把时任首相冈田启介的妹夫当作冈田杀死。这批军人随后吁请天皇裕仁宣布“昭和维新”，称这将赋予天皇对帝国军队的直接控制权，并为日本带来新时代的帝国荣光。

天皇显然对这一破坏宪法秩序的非常之举感到震惊，政变最终被与皇道派对立的统制派（tôsei-ha）军队镇压，后来成为日本首相和将军的东条英机就属于统制派。这次政变并未打破军队的控制，反而起到了巩固统制派势力的作用。

西园寺公望是当时仅存的元老，他试图限制军队，因而推荐近卫文麿公爵为下任首相。然而，出身显赫如近卫，也未能限制军队的野心。1937年7月7日，日本帝国军队在北京南部的卢沟桥同中国士兵交火，当时近卫接任首相刚过数个星期。关于是哪一方先开火的，并无明晰结论，但许多历史学家认为，日本军队制造了这起冲突，以炮制扩大战事的借口。无论事实如何，日本帝国军队野心勃勃、意欲在中国更进一步，却是毋庸置疑的。

最终，近卫本人也鼓吹日本扩张主义。他并未尝试阻止日军在华所为，却授权扩大战事，于是军队马上发动了全面进攻。至12月中旬，日军已将战事从北京南部扩大至上海和南京。日本帝国军队在南京的行为不可理喻、令人毛骨悚然。日军集聚数万平民和已经投降的士兵，而后将他们集体杀害；强奸、杀害的各年龄段妇女可能达两万人。总的伤亡数字至今仍存争议，各方主张的死亡人数从数万至30万不等。可怕的暴力持续近两个月。日本帝国军队为何会有如此骇人听闻的行为？日军最高指挥机关为何准许暴行持续近两个月？对于这两个疑问，至今未见令人满意的答案。

一小撮当代日本的右翼修正主义者争辩说，南京大屠杀从未发

生；他们声称大屠杀是获胜的盟军在战争结束后捏造的，是进一步惩罚、欺骗日本人的手段。这种观点的一个著名例子便是小林善纪的《战争论》（1998年）^[9]，这是一部引起争议的漫画。日本的一些高中历史教科书在言及南京大屠杀时，不称其为“南京大屠杀”，而是用“南京事件”这样的中性词来表述，此种对暴行的否认在中国引发了抗议。“日本历史教科书争议”还牵涉到对于“慰安妇”（日本帝国军队的性奴隶）的遮遮掩掩、表述不足，至今仍引起极大的愤怒。一些历史学家例如家永三郎曾提起诉讼，控诉文部省试图审查忠实揭露日本战争暴行的表述。家永的斗争在全世界广为人知：诺姆·乔姆斯基两次向诺贝尔和平奖提名家永（1999年，2002年）。

战事一开始被推至南方，后来在1938年下半年逐渐陷入了僵局。日本在1936年和1937年先后同纳粹德国和意大利联合签署了《反共产国际协定》，受此协定的驱使，日军决定转而把战事向北推至西伯利亚。然而，1939年夏天，诺门坎的宏大坦克战（给日本和苏联双方）带来了灾难性的后果，以至于日军放弃了所有向北前进的计划；1941年，日本与苏联签订了《日苏中立条约》（苏联已在1939年秋天同希特勒签订了《苏德互不侵犯条约》）。

北面局势安稳，中国战事胶着，帝国军队开始考虑其他方案。1940年，日本同德国、意大利签订了《德意日三国同盟条约》，这一条约实际上针对美国。日本于是得以南进印度支那，因为法国维希政权^[10]被课以同德国的盟友合作的义务。此时，美国总统罗斯福为努力贯彻美国的孤立主义政策，对日本亮出底线，实行了石油禁运，除非日本从中国撤军，不予重开。与此同时，在将所有政党并入“大政翼赞会”（Taisei yokusa-nkai）^[11]这一单一组织，并将所有工会并入产报（Sanpô）（大日本产业报国会）后，近卫被东条英机取代，东条成了日本第一个兼任陆军上将和陆军大臣的首相。

东条视美国的禁运为套在日本脖子上的绞索，决心采取激烈的行动挣脱。东条并未选择再一次屈服于美英国家的压力，而是决定向东南亚发动新的进攻，目标是英国和荷兰的殖民领土；还要对驻留在珍珠港的美国太平洋舰队实施决定性的打击。

1941年12月7日（日本时间12月8日），日本海军倾全力对美国发动了攻击，摧毁两艘战列舰、两艘驱逐舰、近200架战机，美军另有至少10艘其他战舰受损。偷袭致近4000名美国人伤亡。相比之下，日本仅损失不到30架的战机和65名兵员。



图7 1941年12月7日，日军偷袭珍珠港。照片中可看到美国军舰“俄克拉荷马号”已经倾覆，旁边是“马里兰号”，“西弗吉尼亚号”正在燃烧

如同日本在1904年偷袭旅顺口时一样，这次针对珍珠港的袭击也在宣战之前发生。事实上，在袭击刚刚发生后，位于华盛顿的日本大使馆公布了遭延迟的宣战通告，因为大使馆的职员花了太长时间对宣战信息进行译码和翻译。尽管如此，“偷袭”这一事实（以及之后进行的刻意宣传）在动员美国公众舆论抗击日本方面起到了重要的作用，并使美国人下定决心参加之后的太平洋战争。东条和东京的策划者们原本想对珍珠港造成毁灭性打击，以为美国公众会因此失去同日本作战的勇气、很快降服。当时日本国内流行的观点认为“美国精神”植根于一片充斥摇滚舞曲、高楼和道德真空的蛮荒之地：是现代性疯了。

这可能是东条的最大误判。

虽然如此，偷袭珍珠港一战仍可算是对美作战中的巨大成功。英国人占据的新加坡和马来半岛很快便陷落了。菲律宾群岛和荷属东印度^[12]也落入日本帝国军队之手。至1942年，日本人的帝国北起库页岛，横扫伪满洲国，占领大片中国领土和韩国，再经由东南亚群岛贯通至日本。东京建立了“大东亚省”，管理帝国，称帝国为所谓的“共荣圈”（kyōeiken）——这便是日本计划的“在亚洲走自己的路”的实质。

反帝国主义帝国的意识形态

1943年11月，被侵略国家（或日本所称“成员国”）的“领导人”获邀请至东京，参加第一次也是唯一的一次“大东亚会议”。在会上，“代表”们被邀讨论，为实现全体成员的互利，“共荣圈”怎样组织最好。自明治时期起就在日本公众舆论中膨胀的大亚细亚主义，化身成了日本帝国的花言巧语。而实际上，东京感到越来越难维系它扩张不止的帝国，并且（为时已晚地）意识到需要培养殖民地的亲善。它还（同样是为时已晚地）意识到亚洲其他国家的人民中也有人受够了西方帝国主义，他们可能自愿参加一场真正试图将西方人赶出亚洲的运动：将亚洲还给亚洲人民。然而到了这个时候，日本帝国假装成任何意义上的反帝国主义，都显得极其荒谬、令人反感。

在日本国内，人们热烈讨论“共荣圈”这样的华丽词藻。近卫在1933年建立了一个叫做昭和研究会（shōwa kenkyūkai）的“智囊团”，负责替东亚新秩序编制计划。研究会成员包括京都学派^[13]哲学家三木清，他在1939年发表了《新日本的思想原理》，描绘了穿越现代性、挑战西方帝国主义的日本和东亚，并为这幅远景建立了指标。文部省试图通过这些问题实现“国体明征”，于是在1937年出版了臭名昭著的《国体之本义》^[14]。1941至1942年间，包括西谷启治、高坂正显、铃木成高、高山岩男在内的京都学派其他四名主要成员，举行了一系列公开座谈会，主题涉及“世界史的立场与日本”、“东亚共荣圈的伦理性与历史性”，最终指向“总体战的哲学”。1942年7月，举行了著名的“超克现代性”座谈会，其他思想流派的知识分子也参与了讨

论。甚至连现代日本哲学之父西田几多郎也撰写了题为“世界新秩序之原理”的短文（显然是供东条本人阅读的），参与争论。

争论中提出了严肃的重大问题：日本如何才能超克与西方化等义的现代性中存有的文化霸权，如何以某种方式穿越这种“拿来”的现代性，实现自身真正的现代性？日本如何才能（如何应该）帮助亚洲其他国家做同样的事？最后，日本如何才能建立一种地区秩序，既含括亚洲其他国家，又不推行帝国主义？与会者对于这些问题的不同回答至今仍处于争议之中。战后时期，在一个越来越美国化的世界中，日本想要保留其认同，这种状况下，关于如何/是否超克现代性的讨论又浮现出来。

事实上，组织“大东亚会议”之时，日本已在输掉战争。1942年6月，日本在中途岛海战中被击败，失去了至关重要的航空母舰，大势发生逆转。至1944年7月，美军夺取了塞班岛，盟军轰炸机终于能够轰炸到日本，日本基本上就输掉了战争。东条当月辞职，1945年2月，近卫公爵向天皇请愿要求投降，以减轻他的人民遭受的可怕痛苦：“总体战”的条件已致使许多日本人处于极度贫穷乃至饥谨之中；空袭和火焰弹令主要城市几乎无法居住。是裕仁本人拒绝了这个请求，还是那些仍然相信有可能通过一场关键战役取得胜利的高级军官替裕仁作出了决定？就此尚无明晰结论。总之，日本人继续作战，并且越来越狂暴和绝望：被称为神风（kamikaze）的海军自杀式攻击队（官方名称是“神风特别攻击队”）撞击盟军舰船；在可怕的冲绳之战中，数千日本平民以树枝、岩石乃至赤手空拳同美国军队战斗，在走投无路后撤入山间，而后自杀以免被俘。^[15] 冲绳最终陷落时，已有25万日本人死亡，其中包括15万平民。

正是在这种狂热主义的背景下，历史学家们试图评判向广岛和长崎投下原子弹的必要性。事实上，日本军民的狂热献身促使美国政府委任了一位人类学家，让其尝试解释日本人如此忠诚的原因，以及因此可能需要付出何种代价才能取得对日最终胜利。这项委托的成果就是鲁思·本尼迪克特那部著名的专题论文《菊与刀》（1946年出版了单行本），该书标志着现代日本研究的肇始，体现出这一领域的研究

同美国政府之间的独特关系。

1945年7月26日发布《波茨坦公告》以日本的“迅速完全毁灭”相威胁后，同年8月6日美国向广岛投下原子弹，苏联在8月8日攻入日本的北方领土，美国又在8月9日向长崎投下了原子弹。日本陷入绝境。然而即便在那时，日军参谋长和陆军大臣仍然拒绝投降，除非盟军能保证天皇安然无恙。美国仅回复说，他们将把日本的未来留给日本人民自己，而这并未能让日本的高层放心，因为高层总是对民众充满疑虑。最终在8月14日，裕仁天皇本人介入，以打破讨论^[16]上的僵局；他投降了，次日他向垮掉的国家发表了广播讲话。9月2日，在停泊于东京湾的美国军舰“密苏里号”甲板上，举行了投降签字仪式。

由于两颗原子弹造成了可怕的伤害和痛苦，对两座日本城市使用原子弹，尤其是第二颗原子弹的使用，至今仍然是争议的焦点。一个突出的问题便是原子弹的使用是否必要，换言之，日本是否已经输掉了战争。当时的日本没有资源、没有盟友，海军已被摧毁，城市在面对空袭时很脆弱，美国、英国、苏联和兴起的中国聚力抗击它。原子弹的使用是否本可避免？对此存在各种解释，例如，原子弹的使用是一场科学实验的组成部分，美国想要看看它在人口稠密的城市区域会产生何种效果；另一种看法是说，原子弹轰炸主要是为威吓苏联，美国是着眼于战后解决方案和冷战。然而，当美国陆军部长亨利·史汀生被问及投下原子弹的决定时，他的回答很简单：“较强的参战者在对手显现衰弱迹象时缓和攻势，很少是明智的。”

在其面向日本人民的著名广播讲话中，天皇裕仁提及，原子弹轰炸是他决定投降的原因之一。他强调日本民族（以及东亚人民）在道德和精神上的强大，但直率地表示，先进的现代科技改变了战争的平衡：日本终究被现代性超克了。裕仁的话是在警告，使用这种科技，可能会给文明本身带来终结的危险。他的讲话的含义引起了争论，但讲话的基调是暗示日本人不应该让物质科技的力量毁灭他们的精神或根除他们的“日本人特质”；如果任由现代科技统治一切，那么把我们塑造为人的精神又将何去何从？战后日本即使面临现代科技的饱和，也应当留存其精神财富。



图8 广岛上空的蘑菇云升腾至超过两万英尺的高空

【注释】

[1] 即日比谷烧毁事件，也称“日比谷公园骚动”。由国权派团体主持，受盘剥的劳

动群众参加，旨在反对《朴茨茅斯条约》，日本在该条约中放弃日俄战争赔款及一些领土要求。

[2] 霍雷肖·纳尔逊（1758——1805），英国海军将领、军事家，曾大破拿破仑舰队。

[3] 1922年成立，是日本部落民为废除身份歧视、争取平等而建立的日本全国性组织，全称“全国水平社”。

[4] 十月革命时反对布尔什维克的军队。

[5] 即《凡尔赛和约》。

[6] 这一时期有不少日本人移民美国，常受种族歧视，是为提议产生的背景因素之一。

[7] 也称《约翰逊——里德法》。该法案按地区、人种推行移民人数限额，除西北欧族群配额遭一定程度削减外，南欧和东欧移民受到歧视、配额遭大幅削减，而亚洲人更是被完全禁止移民。

[8] 这是日本学者的称法，指自1931年“九一八事变”至1945年日本无条件投降这段时期，在此期间，日本大约经历了15年的战争。我国一般认为“九一八事变”是日本侵略中国的开端，而称1937年至1945年为抗日战争时期。

[9] 此漫画颠倒黑白，美化“大东亚战争”、否认南京大屠杀和慰安妇的存在、企图篡改历史。

[10] 法国沦亡后，纳粹德国扶植的傀儡政权。

[11] 近卫内阁建立的法西斯组织，宣布解散一切政党，口号是“承诏必谨”、“完成翼赞大政的臣道”。

[12] 今印度尼西亚。

[13] 1920至1930年代在京都大学形成，以西田几多郎等唯心主义哲学家为核心。

[14] 一本通俗教科书，是1935年所谓“国体明征运动”（攻击美浓部达吉的天皇机关说，宣布统治权的主体在天皇）的延续，为总体战体制服务，全面吹捧天皇制度。

[15] 日本著名文学家、诺贝尔文学奖得主大江健三郎在其著作《冲绳笔记》中记述，在二战冲绳战役中，是日军指挥官强迫居民集体自杀。家永三郎在其《太平洋战争》一书中也有这样的表述。

[16] 此处的“讨论”（council）应是指《波茨坦公告》发布后日本召开的“最高战争指导会议”、内阁会议和御前会议。由于与会者意见发生对立，其间首相两次请求天皇裁决。

第四章 经济奇迹和后现代社会的形成

新的开始：美国占领

1945年8月15日，天皇裕仁初次对日本人民发表广播演说，呼吁人们“忍其所难忍，堪其所难堪”^[1]。不可战胜的神圣日本帝国已被打败，尽管付出了牺牲和劳苦、忍受了苦难，日本最终还是失败了。以令人惊讶的高音，使用许多日本人并不能懂的古老日语，天皇为“世界大势亦不利于我”的事实而道歉。他向日本人，也向日本在东亚的盟友（依旧执著于“共荣圈”的华丽词藻）表达他的遗憾。裕仁接着呼吁日本忍受那些必将到来的变化，以保日本“不致落后于世界之进化”，仿佛即将发生的改革只是确保“国体之精华”存续的手段——裕仁话音上的这一有趣转折在此后的数十年间引来史家和论者众议纷纷。明治时期的维新者们曾呼吁“和魂洋才”（日本精神和西方科技），这是一种既欲实现日本现代化，又欲保留日本精华的策略；裕仁似乎是在以大体相同的方式，提议将上述策略同样运用至战后时期。

对于战败的消息，人们的反应各不相同。一方面自然是存在不理解 and 绝望：本土人民经历了那么多，又被灌输了那么多帝国军队的荣光，可永恒的帝国如何竟会败给颓废且道德失范的西方？对一些人而言，绝望不知不觉化为了耻感，大约有350名军官因自感护土不力而自杀。另一方面，又存在某种害怕和恐惧，因为人们被告知，美国人是怪物，会劫掠土地、强奸妇女。那些位高权重之人恐惧尤甚，各种记录和可致人罪的文书被付之一炬，火光照亮了8月15日的夜晚。但在许多日本人看来，敌对状态的终结和美军抵达的景象带来了某种安慰乃至希望：这场战争是可怕的磨难，也许变革的时候到了。

占领的现实设法满足了每个人的期望。日本人在某种程度上感到羞耻，事实上，日本政府所做的第一件事是开设“慰安所”（也就是妓院）来服务美国兵。美国占领者很快便开始乐享这一慷慨的供给，尽管1946年1月他们最终禁止了这类国家赞助的“慰安所”，因为此类机

构侵犯妇女人权（卖淫则仍然合法）。存在着一定程度的饥馑和苦难，因为日本人业已耗完食物和补给，本土经济颓然崩溃，仿佛张力刚刚被释放一样。营养充足的美国人成了残酷的参照，一些主要城市的中心区域弥漫着沮丧所致的阴郁氛围。然而与此同时，占领也给企业家带来了机会——得享机会的除了皮条客和娼妓，还有翻译人员和各行业的商人。最后，很快便可看出，驻日盟军总司令、美国将军道格拉斯·麦克阿瑟对于日本的重建确有宏伟规划，每个人都能获得新机会。

尽管对日占领理论上应是多边事务、应受远东委员会（成员包括澳大利亚、英国、加拿大、中国、法国、印度、菲律宾和荷兰）的监管，实际上却从一开始就是美国的独角戏。苏联曾要求参与盟军对日管制委员会，但委员会在1946年2月才召开第一次会议，而那时麦克阿瑟已经在日本作出了实质性的改革。美国政府非常强硬，要在战后国际秩序中将新日本控制在美国的影响范围之内。

尽管麦克阿瑟享有操控方面的巨大自由，他还是选择了扮演间接角色的策略，以令他的影响力最大化。尤其当他意识到政府机关的象征价值时，他马上决定，天皇应得到保护和保留。事实上，他的思虑与日本历史上那些老生常谈如出一辙，担心废黜天皇可能导致日本民众变得难以管理。此外，纯因实际和语言上的原因，麦克阿瑟不得不依靠日本口译和笔译译员来完成工作。因此，这位盟军总司令雇用了一批双语政治技术人员，负责他的盟军总司令部和同样获得保留的日本政府之间的沟通工作。结果，日本当局感受到了自身的存续和对决策过程的参与（在某种程度上也是事实），这有助于麦克阿瑟促成他的改革，但也导致一部分战时和战前的日本官僚机构得以苟存。

麦克阿瑟的改革计划雄心勃勃。他认为战时日本饱受过度中央集权、军国主义及法西斯主义之苦，因此在制订计划时，遵循两个相互联系的“日本问题解决办法”，即非军事化和民主化。

最简单的办法最先实施：麦克阿瑟立即解散日本国内外的所有军队，这意味着有700万人被遣返回日本。他撤废“特别高等警察”（所

谓的“思想警察”）——这些警察曾在战时监视政治犯和持异见的知识分子，而后启动了属于他自己的对政治威胁的整肃（从政府、官僚机构和商界赶走了20万人）。虽然麦克阿瑟不把天皇其人视为问题，但为了打消对天皇的狂热崇拜，总司令实行政教分离、废除了国家神道教，并强制天皇公开否认其神格。



图9 裕仁和麦克阿瑟，1945年

非军事化运动的大幕以远东国际军事法庭（又称东京审判）的形式拉开，法庭自1946年5月至1948年11月开设。东京审判本欲在地位上等同于在德进行的纽伦堡审判，却存在巨大争议，常有人说审判只体现“胜者的正义”；的确，东京审判中处死的战犯远较纽伦堡为多，一些高级军官获死刑，更多地是因为“阴谋策动战争”这一前所未见的罪行，而非战争罪行本身。最引人注目的案例就是东条英机，他因战争罪行和阴谋策动战争获罪，并被处以绞刑。然而，这些审判中最突出的问题恐怕是麦克阿瑟将天皇列在受审范围之外。在战后许多日本知识分子——例如政治理论家丸山真男——看来，对于麦克阿瑟的第二大雄心即日本的民主化而言，未令天皇直面责任是有害的，因为这开了危险的先例，破坏了政治主体的观念，而这一观念正是民主意识的根本。

麦克阿瑟认识到，军国主义和垄断经济之间显然存在关联，因此，作为民主化的第一步，他推出了打破经济垄断的措施。他实行了一系列农地改革，强制地主售卖所有土地资产，仅准许他们保留一块地。这使劳动者获得自己耕种过的土地的所有权。不过，经济民主化的样板要数瓦解财阀集团企业的计划，麦克阿瑟认为财阀同日本帝国主义有关。

总司令相信，这些财阀企业精心导演了日本殖民地的战争经济。然而最终，瓦解财阀的工作并未彻底完成。许多家族把持的企业被解散，银行取而代之，但原有的企业网络很快又围绕银行建立起来。其结果是产生了同财阀有相似之处的企业，这种企业后被称为系列（keiretsu）^[2]。日本商业中最著名的名字——三菱、三井、富士、住友、日产——都存续到了战后。

在推进民主的社会和政治措施方面，总司令立即公告称，将会保护日本公民的自然权利和自由。在日本历史上，妇女和少数群体的平等权利首次得到承认。



图10 控诉战争罪行的东京审判

公告赋予工人组织工会和罢工的权利。为了促进思想自由，总司令引入了教育改革（尤其是撤掉了“伦理”课，在战时，课上讲授的是《国体之本义》），延长义务教育年限（至九年），驱逐了政治倾向有问题的教授。此外，虽然总司令自己也实行审查制度，但他宣称（日本人的）审查制度为非法，同时还宣告大赦政治犯，这事实上意味着释放亲共人士。

在政治领域，总司令鼓励新政党的发展，尽管这实际上促成了战时政党的改头换面。连续性再次藏身改革之中。立宪政友会化身自由党（今日自由民主党的前身），而立宪民政党则变身为进步党。经过

一系列密谋（其中还有美国中央情报局的暗中支持），1946年，吉田茂作为自由党总裁，成为战后第一任首相。事实上，亲美的吉田在此后的八年间断断续续地当着首相。

不过，民主化运动的最大成就要数1946年11月颁布（1947年5月生效）的全新宪法。麦克阿瑟原本认为，日本人应该在宪法的起草上起主要作用，这很重要。1945年10月，总司令任命法学家松本烝治组建委员会，在当年12月之前（也就是在有苏联参加的远东委员会召开第一次会议之前）重新起草宪法。所谓的松本委员会为新日本提出了一系列建议，包括增加日本人民的权利（和义务）。然而，松本的报告书建议让天皇保留主权（固然也建议应劝说天皇不要经常运用权力），认为经选举产生的官员和大臣应向天皇提供参考意见。麦克阿瑟感到松本的报告书完全不可接受，便立即任命了盟军总司令部民政局局长、美国人科特尼·惠特尼来起草更合适的方案。日本政府以为后来呈给他们的文书就是定稿——部分是由于对文书性质的这一误解，惠特尼的草案最终几乎未经日本人修改，就在1947年获得通过、成为法律。

1947年的《日本国宪法》名义上由天皇作为明治宪法的修正案颁布，这部宪法将天皇转化为“日本国民统一的象征”，并把主权交到国民手中。它以美国《权利法案》的模式承认人权，并建立了遵循威斯敏斯特模式的两院制议会。宪法引发争议的第九条还禁止日本发展陆军、海军或任何其他形式的“战争力量”。60多年后的今天，1947年宪法一枝独秀，在世界上生效后未经修订的宪法中，它的寿命最长。

然而，接近1947年底时，占领军的政策发生了突兀的变化。欧洲落下铁幕^[3]，国际环境随之改变，中国国内的民族主义势力开始失势。在华盛顿看来，苏联在意识形态和领土方面的野心昭然若揭，这令麦克阿瑟对日本国内逐渐活跃的劳工运动和政治左派的成长心怀戒备。总司令自己曾在战后大赦中释放了许多起领导作用的共产主义者，并已在1945年宣布日本共产党为合法。在1946年举行的战后第一次选举中，新成立的日本社会党收获92个议席（占总投票数的18%），至1947年，则飙升至143个议席（占28%）。这样，到了

1947年底，总司令开始意识到，战后日本的危险因素已不再是法西斯主义的复活，反倒是共产主义的崛起；他在目标上作出巨大逆转，以迎接这一新的挑战。

1947年初，目标转变的早期征兆已经显现，这种转变后被称为“逆流”。当时有一个工会联盟（共有超过200万名工人）想要运用他们的新权利组织一场总罢工。罢工原定于2月1日进行，但总司令在最后一刻介入，于1月31日晚禁止了这场罢工。在许多评论人士看来，这一步严重挫伤了日本初生的劳工运动，此后工会成员人数锐减（一度有超过50%的工人加入工会，到了1960年代，仅有不超过25%的工人加入）。工会成员人数至今仍处低位，大多数组织如今只是小规模“企业工会”。

很快，麦克阿瑟的计划就从非军事化和民主化转向了再军事化和经济稳定化。此时，美国希望在全球与共产主义的对抗中，日本能成为其在太平洋地区的盟友。于是总司令主导了一场“整肃赤色分子”的运动，从政治和商业岗位上开除了13000人，口实是整肃对象“阻挠占领目标的实现”，而此前整肃政治右翼时也是以此为理由。逆流整肃有时一如字面所示，导致了原有战时职位任命的复辟。与此同时，麦克阿瑟放弃了对抗财阀的运动，因为这一运动耗时远超预期，并且严重损害经济。最后，总司令在1950年推动日本政府建立自己的准军事性国家警察预备队，这支队伍最终将为更具实质性的军事力量奠定基础——1952年，队伍变身国家保安队，而后自卫队在1954年成立，日本陆海空军至今仍沿用其名称。对于这些军事力量是否违背1947年《日本国宪法》第九条（军事力量的存续是否与宪法相抵触），至今仍存有激烈争议。

占领军面临的最后一个问题是日本经济的整体健康。1945年至1949年之间，通货膨胀如脱缰野马，严重损害经济和政治的稳定，华盛顿因此担忧，日本人民会由此投向共产主义的怀抱。资本主义阵营首先应当以繁荣来抵挡共产主义——“渐增的富裕”将会抑制共产主义在亚洲的传播。美国政府的解决方案是召来底特律银行家、汽车高管约瑟夫·道奇，令其重整经济，试图让日本恢复生机。所谓的“道奇路

线”基本上是一种紧缩政策，该路线大幅削减公共支出（废止国家补助和国债，裁减超过10万名公职人员），放松对外汇的监管，并将日元对美元的汇率固定在极好的比率（360：1）以促进出口。在这一汇率下，日元币值被日益低估，固定汇率一直保持到1970年代。

虽然道奇路线成功控制了通胀，但有种种迹象表明，它将彻底弄垮日本。而后，吉田首相在1950年收获“天赐良机”——朝鲜战争。20亿美元的军需采购成了“天降的甘霖”（在其后的三年中占据日本出口额的60%），出口增至原先的三倍，产量提升超过70%，日本的国民生产总值每年以12%的速率增长。

是朝鲜战争带来的战时景气——而非道奇路线——为日本在其后20年间显著的（甚至是奇迹般的）经济增长打下了基础。在战争初期，日本的国民生产总值仅为110亿美元。至1950年代中期，该数字已增长250%。至1970年代初，日本的国民生产总值超过了3000亿，从而成为世界第三大经济体（仅次于美国和苏联）。



图11 前首相吉田茂

事实上，日本突如其来而又意义深远的经济增长，加上1947年颁布的《日本国宪法》和其军事力量的发端，意味着占领已近尾声，而这远比人们预料的快。1951年9月，48个国家的代表在美国旧金山同日本签订了正式和约^[4]；1952年4月，持续仅七年的占领宣告结束。为加速这一进程，美国与它在亚太地区的其他关键盟友分别签订了防

卫协议，并约定这些日本的亚洲近邻日后仍可与日本另行协商赔偿协议。在美国政府看来，重要的是尽早结束开销巨大的占领，并使日本在亚洲正处白热状态的冷战中成为美国的关键盟友。为此，仅在数个小时之后，日本就同美国签订了《日美安保条约》，这一条约至今仍将美国同日本的防卫绑定在一起。

由于种种原因，《旧金山和约》引发了争议。包括英国在内的许多国家抱怨和约对日本不够严厉，认为至少应当为日本帝国主义的受害者们设定赔偿。在苏联和其欧洲伙伴看来，占领结束后仍在日本保留美国驻军的条款尤其令人不快，这些国家拒绝签署和约。最后，中国甚至未曾获邀与会。日本国内对于和约条款也是五味杂陈。一方面，日本人为主权的恢复而感到喜悦和放松，但主权似乎并不完整，因为美国将会在日本保留军事基地，还会在一段时期内（实际持续至1972年）保持对冲绳岛的控制。此外，《日美安保条约》好似一柄双刃剑，它虽然向军事上较为脆弱的日本提供了一定程度的保护，但同时也令日本卷入美国的外交政策，可能将日本拖入美国面临的其他矛盾冲突。在其后的数十年中，这一和约的复杂性将会如阴魂般缠住日本的外交政策。

经济繁荣

日本社会在战后初期经历了惊人的变革，恐怕唯有明治早期之变才能在规模上与之相提并论。事实上，认同问题是个现实且至关重要的问题，在日本于19世纪进入现代世界时如此，面对建立在二战废墟之上的新世界秩序时也是如此。许多主题如出一辙：日本处在赤贫之中，曾经受西方列强摆布，而今则受美国这一超级大国掌控；传统遭到破坏，被动接受一种允诺巨大财富和力量的新生活方式。这些并行之处对每个人都有影响。在一些人看来，战时政权终结了，和平、民主的宪法诞生了，这意味着与过去诀别、塑造新日本的契机。大多数人则在努力适应已经发生的、已经失去的和或将得到的，延续过去和变革现状的急务构成了复杂的网络。选择未来的权利似乎掌握在民众手中，这在日本属于史无前例。1950年代和1960年代出现了经济奇

迹，但这数十年却在文化和政治方面动荡不安。

人民中的大多数迈出了很实际的一步——不考虑结果，投身工业、重建他们的国家。在1950年代早期，日本政府试图以第一次“产业合理化”浪潮来启动建设进程，瞄准钢、铁及煤矿开采这样的核心工业。获得近7500亿日元投入的金属行业急剧发展。一度遭到破坏的钢铁工业也受益于惊人的增长，至1959年，战后日本这一行业的盈利水平已位列世界第二（仅次于美国）；这种增长既是得益于在朝美军的巨大需求，也是得益于不断从欧美涌入的新技术。由于日本不必为研发投资（现成的技术可以从外面买来），故而增长很快。

金属行业的增长带动了其他产业，例如造船和（其后的）汽车工业。日本在造船方面已有经验（日本造船业规模在1935年位列世界第三），但它的资源在战争中被毁。同样，日本能够迅速构建新的造船能力，部分是因为迎合朝鲜战争带来的需求，部分是因为新技术的涌入。至1960年，日本已拥有世界上最大规模的造船业。至1975年，全世界将近50%的新船都是日本制造。

许多日本汽车制造巨头都在朝鲜战争带来的繁荣中起家：日产、丰田和五十铃都为美军造车，美国提供设计，但制造是在日本。这不仅为汽车工业带来了惊人的增长，而且向日本制造商提供了免费的技术转让——1960年代高增长的关键正在于此。1960年代初期之前，日本国内并未真正形成对汽车的需求，因为人均收入仍然处于低位：1956年，日本仅仅为国内消费生产了10万辆汽车；至1963年，这一数字达到100万；到了1960年代后期，则是接近400万。至1967年，日本已成世界第二大汽车制造国。

从经济繁荣中获益的不仅是重工业，不断增加的国民财富在其他领域还触发了连锁反应——作为消费社会的日本由此诞生。日立、松下等厂商开始制造洗衣机、电视机和冰箱，1950年代后期，这些产品的产量至少各自增长了8倍。1956年只有1%的家庭拥有电视机，至1960年，拥有率已超过50%。

说到区别，同样是快速增长，1960年代的增长要更快一些。池田

勇人首相著名的“收入倍增计划”于1960年开始运作，这一计划希望在10年间令日本的国民财富翻番。这一空前的、野心勃勃的计划事实上低估了日本经济的膨胀速度——1971年的国民生产总值是1960年的三倍，这意味着12.1%的年均增长率。至1960年代末期，日本消除了之前一直间歇性拖累增长的国际收支逆差。

然而，那些喜欢谈论“经济奇迹”的人应该记得，在1950年至1970年间，所有工业经济体都经历了快速的增长。日本的增长本身并不特殊，只是速率（年均超过10%）确实出挑。大多数评论人士将这一“奇迹”归功于一些极其寻常的因素：道奇路线将日元对美元汇率固定在360：1，并且被人为限制在同一水平的汇率持续至1971年，因此日元被日益低估，这就刺激了出口；像其他西方国家一样，日本受益于建立在布雷顿森林体系^[5]和关贸总协定基础上的自由贸易新制度；与其他西方国家不同的是，日本不必将大量预算花在军费上，因为它始终受《日美安保条约》的保护；作为发达经济体中的后来者，在自由贸易制度中，日本可以购入新技术，而不必花费时间和金钱去开发技术；人口快速增长，与此同时，教育体制惊人扩展。也许日本的增长中最受热议的“独特”因素要数官僚制度和经济管理的作用。有充分的理由认为，通过发出正式的和非正式的行政指导（gyōsei shidō），通商产业省和其他部门（尤其是财务省）在日本的快速增长中起到了主导作用。不过，一个简单的因素不应被忽略，那就是日本人民自身的艰苦劳作、勤勉和创业精神。“日本人工作过于努力”这样的玩笑话在现实中有坚实的基础：日本工薪阶层的平均工作时间如此之长，以至于若把总时数相加，则他们每年要比欧洲同一阶层的人群多工作整整12周。对于雇员的奉献，日本的大公司报以“终身雇佣制”。

如此快速的增长给日本人民带来了诸多好处：新的中产阶级迅速形成，他们抱着共同的价值观和愿景，居所越来越趋向市郊，借助遍布的道路和广大的铁路网上下班。标志性的新干线（子弹头列车）早在1964年就已投入使用，它以空前的便利和速度连接起东京和大阪这两个重要商业城市。同样是在1964年，东京还自豪地举办了奥林匹克运动会——这意味着日本不仅已经重回国际社会，而且还是富足的、

值得尊敬的一员。1950年代，消费者津津乐道家庭生活的“三件宝”（电视、冰箱和洗衣机）；至1960年代，出现了新“三件宝”（空调、汽车和彩色电视机）。

1960年代之前，在扩大后的教育体制中就学前所未有地成为了精英的象征。靠社会地位或金钱手段进入一流公立大学（前“帝国”大学）的时代已一去不返；最好的大学的入学名额分配几乎完全与日本全国人口分布相匹配，这在日本历史上（或许在世界历史上）可算史无前例，充分证明全国各地的中小学分布广泛、入学容易、教学质量均一。这一成就的副作用则是，需通过令人难以想象的激烈竞争，才能进入最好的大学；围绕东京大学入学名额的竞争尤为（且至今仍然）惨烈。备考大学的学生每天学习的小时数甚至比他们那勤勉努力的“工薪阶层”父亲工作的时数更多，许多（经济上有条件的）学生则到特殊的义塾（补习班）上课，以尽可能地增加自己考入心仪学校的机会。

尽管考入大学一事具有精英性质（或许正因如此），进入合适的大学对学生的职业前途而言仍然极其重要。东京大学法律系的毕业生被认为是其同辈中最为出类拔萃的少数，她们将有机会选择政府或大企业的顶级职位。这种“考试地狱”令日本中学中的自杀率在世界范围内处于高位，那些家庭收入较高的学生则从昂贵的义塾体系那里重新获得了优势。

教育领域的巨大成绩伴随着严重的社会问题，快速的经济发展同样在其他方面展露远为黑暗的一面。尽管女性在法律上已同男性平等，她们在社会中仍然从事有别于男性的工作。战时，女性曾为了菲薄的报酬在纺织工厂里劳作；战后，她们又成了电子产品工厂的主要劳动力。



图12 新干线子弹头列车

那些在办公室上班的女性常从事助理工作，并且一旦结婚雇主就希望她们辞职，直到1966年高等裁判所作出“结婚辞职制”违宪的裁决。性别政治进程缓慢。少数族裔（尤其是战后居住在日本的54万韩国人）和社会少数群体（尤其是部落民）继续遭受社会歧视，这成了“跨战争”^[6]的现象。尽管法律保护这些群体，但社会的一些部分依旧“下有对策”。

经济成就的代价还包括严重的环境危害和污染。由于扩张的城市占据了海岸附近稀少的平地（日本有约80%的土地因多山而难以开发），森林被挤入了山间。重工业的发展带来了总量巨大、缺乏监管的化学废渣，污染了河流和土地。早在1950年代，人们就在控诉汞中毒和镉中毒，前者后来以发病地区命名，被称为水俣病，后者则因症状得名骨痛病（itai-itai-byô，日文意为“痛痛病”）。然而直到1970年代早期，原告经历的痛苦始得承认和赔偿，恰当的环境法规始得施行。此后，由于经济趋于稳定、挺过了1970年代的石油危机，日本逐渐成为世界上主导环境保护的国家之一。

太阳族

伴随着日本社会物质条件的迅速变化，人与文化也发生了变化。1950年代早期，在漫长战争年代出生的那一代人成长为青年。他们深受美国占领经历的影响，美国文化如传染病一般在他们中间迅速蔓延。不仅如此，一些对于日本传统的美国式轻蔑似乎也转移到了他们身上。全世界的青年文化都是叛逆的，1950年代的日本青年比其他大多数青年拥有更多反叛的理由。

日本帝国海军偷袭珍珠港事件才过去14年，一场被称为太阳族（taiyô-zoku）的青年运动已在日本兴起。运动的英雄是24岁的名人、花花公子石原慎太郎，他1955年创作的小说《太阳的季节》为同辈青年定下了基调。小说讲述了一对兄弟共有一名女友的故事，取得了极大成功——收获了颇有声望的芥川奖，同时还成了一种流行现象。仅仅一年之后，小说被改编成了同名电影。其他小说和电影纷纷迅速跟进，都表现同一类主题：太阳族追求反成规的（有时不过是无意义的）暴力，在道德上玩世不恭，推崇单纯的残暴、愤世嫉俗和放纵。石原本人成了偶像，似乎活在他的小说和电影描绘的生活之中。与伦敦的“泰迪男孩运动”^[7]一样，太阳族形成了一种服饰风格：城市男性留着“慎太郎”发型，穿夏威夷式的运动衫、宽松的拜伦式衬衫、飞行服和山羊皮鞋；女性则留染成红色的披头士式发型，穿斗牛士裤。石原后来在1999年当选东京都知事，至今仍是争议人物。

太阳族运动反映了日本社会中更宏观的潮流。在流行文化摆向右翼时，它以（文化和身体）暴力的形式出现，是一种张力的释放。1950年代是日本电影的黄金时代，随着占领及审查法令的终结，许多电影开始以显而易见的反美态度重新审视战争中的事件。其中较早出现的作品有1953年的《姬百合之塔》，描绘冲绳的年轻女孩为避免成为美军俘虏而自杀。小林正树导演的《厚墙壁的房间》也于同年^[8]问世，该片让人想到美军在战争中的品行正如日军一样恶劣，还暗指许多军官在东京审判中受到的惩罚不公正。仅仅在一年之后，著名的怪兽大片《哥斯拉》上映，讲述原子弹爆炸如何可能导致不可预计的后

果，把巨大的怪兽带到世上。1950年代有数十部电影问世，这些影片描述战时日本士兵的表现，描述日本黑帮如何保有日本传统的“荣誉感”和“勇武”精神，描绘武士，描绘怪兽。

政界中人并非没有察觉到这一公众舆论的转向。后来成为首相的岸信介在1950年代中期提出了民族主义的逆流（gyaku kôsu），这个词是刻意讽刺麦克阿瑟那著名的“逆流”。事实上，岸作为二战甲级战犯，一直被关押到1948年，但美国中央情报局在1955年同他接触，要他协助将日本政界的保守阵营统合为强大的、单一的政党，以确保发展中的社会主义运动不能成功。其结果便是自由民主党于1955年11月成立，永久性地改变了日本的政治版图，开始了所谓的“55年体制”；自民党在其后的38年间都连续执政。该党与前财阀及长久存在的官僚层保持密切接触，形成了所谓的“铁三角”，按独特的跨战争模式运作。1957年，岸信介成了首相，此时距离美军结束占领（和禁止岸担任公职的法律禁令到期）才五年。

岸在意识形态方面的立场十分清晰。他呼吁修订1947年宪法（认为是占领军将这部宪法强加在不情不愿的日本身上），以允许日本重新武装并宣布天皇为国家元首。岸提倡，即便没有可能修改宪法，也要对宪法条文进行灵活的解释——他建议恢复使用太阳旗、不再禁止战前国歌《君之代》，认为神道教和传统日本伦理应当在日本人的生活中占据更为中心的位置，还认为日本应当扮演更为独立的国际角色（同时保持与美国的特殊关系）。

岸未能令上述所有举措在国会获得通过，他的许多政策（例如1958年的《警察官职务执行法》修正案）受到媒体、学生乃至自民党内的猛烈抨击。日本共产党抵制对修正案的讨论、试图在国会议院会场门前设路障，而自民党中的自由派（由前首相吉田茂及后来成为首相的池田勇人和佐藤荣作领导，池田和佐藤在1960年至1972年间先后作为首相施政）则威胁退党。

然而，对于《警察官职务执行法》的狂怒还只是战后日本历史上最大政治危机的前奏，这场危机被称为“1960年安保斗争”。《日美安

保条约》适逢续订，岸企图修改条款，导致危机爆发。早在1958年，岸就开始试图让公众相信：日本需要美国来提供安全保障，但是日本应该在条约的条款中寻求更平等的地位，这也就意味着日本要在自身军事防卫上承担更多责任。然而，很大一部分公众不认同上述两项主张，认为这两项主张都违反和平宪法——一个反对联盟成立了国民会议（Ampo jōkai）（日本阻止修改宪法国民会议）。尽管如此，岸还是一意孤行，于1960年1月飞赴华盛顿以签署修订后的条约。同年2月，条约被提交众议院，但门外有众多不同团体发起的抗议集会，反对党则拖延和阻挠条约通过，这些因素令讨论无法进行。5月19日是议会会期的最后一天，反对党为了阻止对条约的讨论，绑架并关押了众议院议长，但岸召来警察放出了议长。他进而将反对派赶出会场，在仅有一部分自民党议员在场的情况下，自行批准了条约，时为19日午夜。

其后的一个月中，街头每天都有抗议活动。6月4日，550万人罢工以示反对条约。6月10日，白宫新闻发言人访问日本，为艾森豪威尔总统计划中九天后的访日作准备。发言人乘坐的车受到示威者的袭击，不得不转乘直升机脱险；据传岸召集黑帮成员去控制学生。6月15日，条约递到参议院，此时发生了一场总罢工，10万名示威者在议院外与警察和黑帮成员作斗争。6月17日，主要报纸发表联合社论；文章警告说，不仅和平主义处在危急关头，民主本身也有倾覆之虞。社论呼应了一些富有影响力的公共知识分子持有的见解，例如在清水几太郎^[9]看来，安保斗争意味着战后日本的民主之死。6月19日，条约在参议院自动获得通过，但艾森豪威尔取消了访日计划。在接下来的数周中，岸躲过了一次刺杀，但还是辞去了首相职位，更为平和、较少争议的池田勇人随后接任。

认同危机

池田以“收入倍增计划”和被夏尔·戴高乐称为“晶体管销售员”而闻名，他无疑是战后日本历史上最为重要的首相之一。也许他最大的成就在于，以“忍耐与和解的政治”，将日本人民成功地团结到经济增长

计划中去。在池田任内，日本军事角色的问题被边缘化，社会尽全力和平致富。

然而，人不能仅靠物质富裕过活，这一点在后来的1980年代逐渐凸显；经历了1950年代的戏剧性事件，经历了十年前的太阳族运动，日本的国家认同问题再次被提上了日程。此时，著名小说家川端康成的作品很好地反映了日本的情绪；天皇在1961年授予他文化勋章（Bunka Kunshô），1968年他还收获了诺贝尔文学奖（他是获此奖项的首位日本作家）。川端的作品通常很美，被看作一曲曲失落日本的挽歌。评论家一般认为《雪国》和《千只鹤》是他的杰作。它们包含传统审美，浪漫地重塑着日本——一种特有的传统美感在现代世界濒临消逝，或至少是受到了现代世界的玷污。事实上，川端似乎认为他自己是个引路人，传统日本文化可以经由他得到保存并传承给战后的几代人。此外，不分国界的读者都容易从川端的作品中获得愉悦，因为它以异国的、不具威胁的方式表现日本，这对西方读者很有吸引力。在1950和1960年代，他的许多小说被译成了英文，讽刺的是，他在日本国内的声名部分是缘于他的国际声名。这与1950年代石原作品的境况形成了鲜明至极的对比。

作家三岛由纪夫与川端处在同一个时代，是川端的朋友；他的情况体现了态势的转变——日本的认同转而依靠武勇和暴力。1950年代，三岛发表了一系列惊人且复杂的小说，例如《金阁寺》、《禁色》和《假面的告白》，这令他一举成名。



图12 小说家川端康成

他选择大胆的主题，如同性恋及性与暴力的关系。1950年代中后期，三岛逐渐开始对他自己的身体和武道感兴趣；他开始健身、练习剑道和拳击，并像电影明星一样展示自己。许多三岛的传记作者在事后回顾时怀疑，这就是某种受虐狂式自恋紊乱的肇始。

如川端一样，三岛同样认为他的生活和作品应以某种方式表现日本。然而，尽管这两位重要的小说家皆有细致的审美感觉，他们眼中的日本却大相径庭。对于三岛而言，安保斗争着实是个转折点。过去的十年问题重重、充斥暴力、险些损毁日本民主，这一现实致使许多读者转而阅读川端。三岛并不表现过去十年的终结，他更关注的是，岸将日本视作武勇之地，而日本社会在这种景象面前退缩了。安保斗争发生后，三岛紧接着发表了短篇小说《忧国》，表现了他眼中的爱国行为。随后的作品《剑》和《太阳与铁》则着力探讨暴力美学，他还宣称其生活的目标是抵达真正的日本武士精神——文武两道（bunburyôdô）（文武兼修）。几乎与此同时，小说《忧国》被改编成了电影，由三岛本人担任制片和主演。

他希望进入自卫队受训，遂向友人佐藤荣作首相请求获得特别准许；由于三岛声名显赫，佐藤便同意了。与此同时，主流文学界开始同三岛的见解保持距离。在一些访谈中，三岛称天皇在战后被迫否认其神格是一场悲剧，还主张战时国体代表真正的日本——美国人阉割了日本、毁灭了日本的精神。他声称，日本人在战后产生了价值观方面的困惑，这正是恢复传统日本理想——武士道——的大好时机。最终，他在1967年成立了楯之会（Tatenokai）这一秘密的准军事团体。佐藤首相甚至向三岛提供了一些资金，以支持团体的运作，而时任防卫厅长官、后来成为首相的中曾根康弘则在1970年授权楯之会自由使用自卫队的所有设施。

与此同时，反越战示威在日本各个城市此起彼伏，有些汇流成和平集会，也有些形成激进的学生运动。1969年春，许多大学的校园被封锁，因为学生抗议越战、安保条约修改和学费。东京大学校园内的抗议活动^[10]伴随着暴力，很多教授被扣为人质、在讲堂里受到学生的质询，其中包括著名政治学者丸山真男。学潮令三岛兴奋，他探访了东京的那些学生，但对学生们动机感到失望。

1970年11月25日，三岛和一批楯之会成员渗入东京某军事基地，将益田兼利将军扣作人质；三岛自己则站到阳台上，向着集合的军队发表演说。他告诉自卫队，自由和民主的言论已经毁了真正的日

本，天皇受到了美国人的羞辱，而他们——军队掌握着日本的未来。作为政治家软弱无知的例子，三岛说前一年应当派遣自卫队（而不是防暴警察）去镇压东京大学的示威学生。

他那充满激情的演说未能引起军队的任何反应，因为军队几乎听不见他的话。然后他回到将军的办公室，并以传统的方式切腹自杀，显然是因为他不能在受到西方现代性严重损害的日本生活下去。

必须指出，三岛是一个极端的例子，他的行为和观点在日本所获的支持并不多。

事实上，人们的总体反应似乎是不理解。据说三岛的朋友和赞助人、首相佐藤荣作表示，他认为三岛精神错乱了。三岛至今仍是饱受争议的人物。不过，存在于川端（他也在数年后自杀）和三岛之间的文化空间，揭示了整个1960至1970年代日本认同危机的维度。在快速的经济发展和消费社会的创生过程中，两人都呼吁回归传统日本价值，但他们未能就价值的内容达成一致。

泛着泡沫步入后现代

日本奇迹般的经济增长在世界各地激起了一系列反应。1973年和1978年的石油危机引起滞胀、衰退和失业，各国因此步履维艰，日本经济却在整个1980年代保持着年均5%的增长率——它综合各种手段，包括增加其所谓“二元经济”的弹性、产业结构调整（减少重工业比重）、能源多样化、创造性的离岸外包生产，借此扛过了1970年代。1980年代末，东京证券市场的市值占全世界市值的40%；日本地价高得离谱（有一个时期，东京比整个加拿大还贵）。一种极端将日本看作一个具有威胁性的全球化怪兽，认为它企图锻造一个巨大的战后帝国，只是把“共荣圈”的子弹换成了日元：“排日风潮”成了美国司空见惯的现象。另一种极端则把日本当成一个神秘的、令人振奋的经济发展模范；一系列民粹主义书籍问世，宣称会揭示日本工作伦理、儒家组织结构、武士道精神同商业成功之间的隐秘联系。“工薪阶层武士”的形象被生造出来，引得全世界众声喧哗。

与此同时，尽管日本人口中的绝大多数数据称已成均一的中产阶级，拥有共通的生活目标、享有利用日本这一富裕国家的资源的平等权利，但日本社会在进入1980和1990年代之后，仍然对它在世界上的位置不甚确定。“日本人论”研究急速增长，日本人阅读了数百部试图从伦理、心理、社会学和宗教的角度阐释日本人民独特性的专著。新的一代人被称作“新人类”（shin jinrui）。他们为日本的富裕而感到自信和自豪，却对上一代人经历的艰辛一无所知，满足于财富。银行随随便便就放贷，有这样一个著名的例子：一名大阪妇女仅为小型连锁餐馆经营就从日本兴业银行获贷20亿美元，后来因为听从灵媒的财务意见，她的钱在股市里泡了汤。最终证实，她在餐馆的所有权契据上造了假。商界和政界的腐败似在增多，1985年是洛克希德事件[11]，1988年又是利库路特案[12]，在这些闹剧上演之后，人民不再信任他们的政治家。丑闻引起的反响后来致使自民党政权在1993年短暂失势，这在该党1955年建党之后尚属首次。

日本公民中的“新人类”并不满足于将自己的人生静静地、无私地贡献给日本的经济成长，这一代人抱怨长时间的工作、抱怨没有时间享受日本的富裕成果。过劳死（karôshi）成了常用词，为了防止因工作而过度劳累的人崩溃或自杀，甚至还设立了紧急热线。与此同时，上一代人抱怨“新人类”失去了所有的社会意识和纪律，正是社会意识和纪律塑造了上一代人的战后认同。

新人类不再接受“终身雇佣制”的安排、不再向一个公司奉献，其中的自由职业者逐渐增多，他们从一批雇主那里寻求可自主支配时间的工作，便于旅游、便于让工作适应其他生活需求。强调休闲、强调不依存于工作的认同形成方式，这体现在各种“小众”或亚文化的创生上——办公室女性和大学女生接纳了新形式的“现代女孩”概念，界定了一种以泛滥的消费主义为内容的亚文化，通过名牌手袋、欧洲鞋款和风尚发型来建立其认同。1990年代，这一潮流开始搭上援助交际（enjo kôsai）（有偿约会），即年轻女孩（一般还在上学的年龄）与年长的男性约会，男性向这些女孩报以最新的消费品。然而大体上，“现代女孩”是一种休闲时间的认同——在工作场所或学校，同一个“现代女孩”会身着制服、表现完美。一些作家——例如吉本芭娜

娜，她的名字在日语和英语中都是刻意搞笑——在其作品中捕捉到了这种亚文化及其道德实验。

“现代女孩”之外还有其他亚文化，例如代表性的“御宅族”（otaku）：通常是指着迷于某项主题——常常是电子游戏、动画、漫画这类“不合群”的活动——的年轻人。“御宅族”会收集大量某个主题的作品，还可能花上整个周末“cosplay”（真人扮演）他们喜爱的角色。

这些新消费主义亚文化的发展触发的反应被一些人称作“御宅族恐慌”。尽管有证据表明，“现代女孩”和“御宅族”仍然胜任工作、仍然比地球上几乎所有其他社会（除了韩国）的人工作更长时间，评论人士还是认为，这些“小众”显示了日本社会和文化的“空洞化”。老一辈害怕他们的国家出现道德和文化的崩溃。一股保守的潮流要求保存更传统的日本，强调人们应该走出蔓延的城市中心，走访仍未因战后繁荣发生过多改变的农村地区，由此“发现日本”。这种围绕乡村的怀旧情绪和浪漫色彩与日本国内旅游业的切实增长相伴相生。

然而，在一些富有创造力的知识分子，例如吉本隆明（吉本芭娜娜之父）看来，这种社会运动显示日本社会正在穿出现代性、进入后现代的状况，身处其中的个人不再是社会物质欲望的奴隶，而是享有为自己定义生活意义的自由。后现代日本关乎个体，丝毫无关日本。

世界知名的小说家村上春树的作品捕捉到了这种情绪。他重要的两部曲——《寻羊冒险记》和《舞！舞！舞！》——为1980年代画上了句号。这些后现代畅销小说的中心主题之一，是个性始终被体制本身的均质化需求摧毁。例如，书名中的“羊”是一种不祥的存在，它像是超自然的寄生虫，栖息在人们的思想之中，逐渐剔除宿主的个性，代之以它自己的意志；宿主享受着这种寄生关系带来的权力感和安逸感，尤其是对他/她的行为不再有任何责任感。书中的羊是一种强有力的象征，是对村上及其他人在日本感知到的总体国家文化的批评。所有被寄宿的人物在某时某刻都必须作出抉择——是向羊投降、交出他们仅存的个性，还是与羊作斗争、将其逐出。那些选择了后者的人

成了悲剧人物，他们或发疯或自杀，而羊只是转移到了下一个宿主身上。有一种解说认为，1980和1990年代的“小众”似乎是在与羊作斗争。另一种看法则是，羊不是指保守的日本文化，而是商业主义本身，这样，“小众”就如其他人一样被羊支配。人们无处可逃。



图14 东京新宿的霓虹灯光

1989年泡沫经济崩溃、昭和天皇死去，在此之后，绝望情绪成了1990年代所谓“失落的十年”的特征。过于自信的经济不自然地膨胀，股市因无法承受而崩盘，日本的文化自信也受到了挫伤。尽管日本依然是世界第二大经济体，尽管它仍在与几乎所有贸易伙伴的关系中保有贸易顺差，社会对于羊和政治家（在1980年代的腐败案中就已遭到质疑）的信任却已被打破。与此同时，随着冷战的结束，日本面临空前的国际压力，须在世界事务中起到更积极的作用、扮演更具主导性的角色——日本在应对1991年第一次海湾战争时犹疑不决（且仅作出了财政上的回应），这只能说明一个事实，即日本还是没能确立清晰连贯的战后认同。

1990年代中期，一连串危机触发了围绕日本认同和角色的更深层次反省。在美国主导的世界秩序中，日本处在什么样的位置？如果说这一问题在海湾战争期间浮出水面，那么1995年三个美国军人绑架并强奸了一名12岁的冲绳少女，则使上述问题成了切肤之痛。如今日本已凭自身努力成为了强大的国家，关于缘何仍应允许美国在日本国内保留军事基地的争论由来已久，冲绳的事件重启了争论。事件发生当年，一批修正主义知识分子成立了“自由主义史观研究会”，企图使日本人为日本在“大东亚战争”中的野心和行径自豪，以此修正社会对20世纪日本历史的认知。在一些人，例如在颇有市场的作家和批评家加藤典洋看来，日本对待其过去及其认同的方式近乎病态：战后，在美国的压力下，日本社会病了，如同受虐狂和精神分裂者，因此需要坦诚地讨论什么才是日本真正的认同。

不过，同年的另两场危机震动日本更甚。1995年1月袭击神户的阪神大地震规模巨大，致6000人死亡，令30万座住宅成为废墟。3月20日，邪教团体奥姆真理教在东京地铁内发动臭名昭著的沙林毒气袭击，致12人死亡、超过5000人受伤。

在这一系列的事件面前，日本人民惊呆了，而政府效率低下的反应进一步损毁了公众对于当局的信心。村上春树在他的两部篇幅较短的书中试图对这些事件的疯狂作出解释。他在《神的孩子全跳舞》中有一组短篇，讨论了导致地震发生的可能原因：地震是不是“末日”的自然灾难，来惩罚日本在1980年代的享乐风潮？它是不是因道德败坏而致——因一位受丈夫欺骗的已婚女性心中的妒忌而致？又或地震的发生是因为城市地下一条巨虫的醒转，这条虫在过去数十年中都为贪婪和憎恨哺育？

在《地下》（他的第一部纪实作品）中，就如何解释奥姆真理教现象、如何据以理解社会中其余人的悲痛，村上提出了问题。他认为，当代日本存在一种哲学上的、精神上的巨大鸿沟，那些对此存疑的人没有认真思索过1995年3月20日的真正意义：

现实就是，在日本社会的主体系之下，并不存在分体系，不存在安全网，无法捕捉到那些钻空子的人。这一现实并未因此意外事件而改变。我们的社会中有一道根本的鸿沟，一种黑洞，无论我们如何彻底地消灭奥姆真理教这一邪教团体，将来肯定还会形成类似的组织，带来相似的灾难。

奥姆真理教想要控制东京（接着控制世界），以根除西方物欲价值观——现代性——导致的精神败坏。新世界要由精神上有天赋的人（而不是物质上富裕的人）来领导，这些人会像角色扮演游戏“龙与地下城”中的角色一样排座次。其中最有能量的一个宣称是他令阪神大地震发生。最让日本社会震惊的一点是，奥姆真理教的成员并不仅仅是那些不合群的“御宅族”或未受教育的人，实际上其中有许多有才能的科学家和商界领袖。为什么如此卓越有才的人会加入这样的团体？

在村上春树看来，答案是显而易见的：现代日本未能向它的人民提供明晰的认同意识和共同体意识。在21世纪之交，奥姆真理教就像是国中之国：这个“支国”俘获了幻想破灭者的想象——它是另一个现时（社会曾担心“御宅族”会生活其间的那种现时），被指望消除真实现时中的苦痛。

1997年6月，村上的判断似乎得到了进一步的证实——一名14岁的少年杀害了一名11岁的少年，将受害者斩首后，把尸体丢弃在他们的学校门前。凶手实施了两起谋杀，还作了许多其他尝试；他的日记显示，这是一场同当局的“游戏”，是一场向学校体制的“复仇”，因为学校令他成为“透明的存在”。他甚至造了一个神——巴莫伊多渥基（Bamoidooki），将他的生命越来越多地奉献给它。

当然，这些“小众”在日本属于亚文化运动，并非主流。然而，关注他们、关心他们如何看待日本在认同方面不断演进的危机，看待危机同现代之间问题重重的关系，则是更广泛社会的特征之一。在现代日本，“现代”意味着什么？当日本步入21世纪，对这一问题的回答依

然是一项挑战。

【注释】

[1] 诏书译文据《日本帝国主义对外侵略史料选编：1931——1945》，复旦大学历史系编译，上海人民出版社1983年第二版，第551——552页。

[2] 大型集团公司，集团各公司间形成紧密的联系、相互持股，并优先与集团内的公司开展业务，导致资金、技术等高度集中。

[3] 英国前首相丘吉尔在1946年发表“铁幕”演说，一般认为冷战的序幕由此拉开。

[4] 即《旧金山和约》。中国政府在1951年9月18日发表声明，拒绝承认这一对日条约。

[5] 二战后建立的以美元为中心的国际货币体系，1973年瓦解。

[6] 一译“贯战史”。一些学者质疑以二战结束、美军占领为日本战后历史起点的观念，认为战时各种政策对战后日本仍有影响，在此基础上，有学者提出“跨战争”的历史断代，指称1920年代至1950年代这一跨越战争的时代。参见《日本的起起落落：从德川幕府到现代》，安德鲁·戈登著，李朝津译，广西师范大学出版社2008年版。

[7] 1950年代出现在英国的亚文化团体，在服装上表现为前卫的搭配，风格叛逆。“泰迪男孩”一词今日可指不良少年。

[8] 疑应为1956年。

[9] 清水几太郎（1907——1988），日本现代思想家、社会学家。

[10] 即东京大学安田讲堂事件，是1968至1969年东京大学和日本大学学潮的一部分。

[11] 日本政府高级官员接受美国洛克希德飞机制造公司巨额贿赂事件。一般认为发生在1976年。

[12] 日本利库路特公司时任董事长江副浩正将未上市股票向多名政界要人转让的贿赂事件。

第五章 克服否认：当代日本欲成“正常国家”

正常的日本该是什么样？

对于冷战中的认同问题，日本多少有所内省，因为日本努力承受“超克现代性”的企图和太平洋战争的战败带来的后果。然而，1990年代的日本不再躲在美国的保护伞下，而是起而投身于新的后冷战国际体系。虽然简单地把1990年代早期比作1850年代中期有些夸大，但从“日本在上述两个时期都在视野上实现了实实在在的转变”这样的观点中，还是能获取一些启示：在这两个时期，日本原本主要关注国内议题，后来转而关心自身在新的世界秩序中的认同和角色。事实上，这两个时期的日本，是在美国及新兴国际社会的双重要求下，被驱赶着“走出去”——1854年是佩里的“黑船”和帝国贸易制度在起作用，1991年则是时任美国总统布什在向日本施加压力，要求日本派遣自卫队加入联合国授权的驻科威特部队。而日本对于这些外压（gaiatsu）的反应都是矛盾的、不确定的、迟缓的，因为决策者和公众在争论日本应该如何以及是否应该在国际舞台上承担新的责任。1991年，日本在巨大的压力下推诿躲闪，最后没有出兵，而是甩出了130亿美元。

自1947年起，日本的外交政策显得顺服和低调，著名的宪法“和平条款”（第九条）为日本对安全事务的态度定下了基调；也就是说，日本未曾参加任何重大的军事行动，且名义上被禁止这样做。《日美安保条约》有效地隔绝了日本，使日本对它在国际体系内“高级政治”^[1]领域的角色不必有过多想法。

日本是世界上第一个，也是唯一一个遭受过原子弹轰炸的国家，这种可怖的经历后来导致了所谓的“核过敏症”；日本的“和平宪法”、美国的监管，再加上这种“核过敏症”，在战后时期汇流成一种“反军国

主义”乃至和平主义的主流话语。在国际舞台上，日本试图将自身表述为象征“民间的”或“商贾的”力量，自觉且慎重地回避军事方面的外在表现和强国地位。在整个冷战期间，这对日本的邻国都是好消息，这些邻国出于不难理解的理由，对再度武装的日本抱有警戒之心。然而，在1970和1980年代，针对日本的“和平主义”认同，原本小范围的批评渐趋普遍，因为日本经济的泡沫膨胀到了惊人的程度：和平主义和核过敏症开始变得像是托词，企图将日本转化成它主导的侵略历史的受害者，以此拖延必要之举，即为日本在20世纪上半叶的行径向邻国道歉。

换言之，1990年代早期令日本的国际认同问题分外凸显：对于国际问题，日本是否真是一个有意识地选择避免军事解决的和平主义国家？还是这种表象仅仅是美军占领及之后的《日美安保条约》的副效应？富有影响力的政治家小泽一郎^[2]强势地提出了日本国内的一项重要议题，即日本表面上的反军国主义实际上是否导致它在现代世界中成为一个不正常国家。在名作《新日本蓝图》（1994年）中，小泽呼吁日本应最终摆脱“战后心理”、不要再关注太平洋战争的后果，以成为一个“正常国家”。他所说的“正常国家”，是指在国际体系中承担的责任与其经济地位相称的国家。书中一个广为人知且激起争论的例子是，小泽声称日本作为慷慨缴纳联合国会费、数额仅次于美国的国家，应当在联合国安理会获得永久席位。具体而言，他要求日本修订宪法，以允许向海外派遣自卫队参与联合国的维和行动或其他的国际安全机制。事实上，小泽是日本1992年通过的《联合国维持和平活动合作法》的主要谋划人之一，尽管当时已赶不上海湾战争，该法到底为自卫队（有限制地）参与联合国维和行动开了绿灯。日本在该法之下的第一项任务是1992年开赴柬埔寨。

日本欲在国际上成为“正常国家”——自1990年代早期起，这一问题已经遍布政治、社会和文化领域，并且至今未获解决。在一些评论人士看来，可以就“日本的双生缺欠”来有效地表述这一难题：首先，日本缺乏“正常”的能力（指一支强有力的军队，配以使用军队的法律机制和社会意愿）；其次，日本在国际体系中缺乏“正常”的合法性（指在“学会面对过去”和向邻国道歉这两方面，日本显然不合格）。

事实上，日本的能力缺欠在某种程度上是一种错觉。它的自卫队是世界范围内科技最先进的军事力量之一。尽管日本维持严格的“无核”军备政策，但它早就具备建造此类武器所需的技术实力，并且拥有航天计划和必要的运载技术。日本确实没有能力建立一支针对海外的侵略力量，但它的防御能力却不亚于其他任何国家；它还拥有一系列“已露端倪”的技术，能够助力日本对亚洲大陆实行先发制人的打击。简而言之，尽管它的自卫队（就人员数量和支出占国内生产总值不到1%而言）规模不大，“非军事”的日本却是亚洲地区最具威力的国家之一。



图15 日本航空自卫队的F-15战斗机正在注油

换言之，日本“能力缺欠”的真正症结在于法律和文化，而不在于物质条件。小泉纯一郎在其首相任期内制定了《反恐特别措施法》（2001年），使得日本能够在第二次海湾战争期间部署自卫队支持在阿富汗和伊拉克的美军；自此以后法律上限制日本军事行动的屏障已被严重削弱。事实上，日本对“和平宪法”的变通阐释与宪法第九条之间存在的差距，已经引得许多人要求修订宪法本身，以使宪法同现实相一致。这种意见常常导致悲观的指责，认为日本表面上的“和平主义”更多地是着眼于公共关系而非实质性的，认为日本出于自身的利

益正固守着它自己构造的二战受害者形象。

我们于是面临日本的“合法性缺欠”问题，自1990年代至今，这就一直是个核心的、不安定的、普遍的议题。从许多方面看，它可以归结为一种指责，即日本和日本人是在以某种方式否认他们自己的历史，或者说由于冷战期间来自美国的特殊扶持，他们未能“学会面对过去”。于是，冷战的终结就提供了契机，使议题暴露出来并有望得到解决；事实上，该议题将日本当代国际角色的合法性同它检省太平洋战争责任的能力问题联系到了一起。由于该议题对认同和现代性这两个主题来说极为核心，并且在当代日本依然“悬而未决”，我们当在此作些讨论。

合法性缺欠和战争责任问题

问题的关键在于，许多评论人士和实践者作出了宽泛的推测，认为德国（及德国人）似乎已经能够面对他们在二战中犯下的暴行（且已表示了忏悔），而日本（及日本人）却还没能做到。

然而有趣的是，在整个1990年代——这一时期的特征被沃尔·索因卡^[3]称为全球性的“千年之交赎罪热”——日本是发起道歉、上演赎罪次数最多的国家之一。1990年韩国总统卢泰愚访问日本时，即位不久的天皇明仁（及时任日本首相海部俊树）向卢泰愚作出了引发争议的表述；1995年适逢日本战败50周年，村山富市首相发表了内容详尽的谈话；1998年10月，小渊惠三首相以书面形式（为日本在殖民统治韩国期间的暴行）向韩国总统金大中道歉。

尽管有上述重要且具有实质性的进展——既在（1995年南非真相与和解委员会成立后）忏悔与和解的国际话语又在日本的行动方面——但仍然留有一种印象，即日本还没有表现出（甚或经历过）充分的忏悔。那么，在如此之多的证据有悖于这种印象的状况下，我们应当如何理解这种印象的持续存在？

对于这个问题，日本人有一种最简单的政治答案，即仅仅以文字

游戏来暗示问题根本不在日本，而在于日本的邻国拒绝接受日本人的忏悔、拒绝向前看。犬儒论调能找到的一个简单依据就是，中国或韩国只要拒绝承认“日本终于走出了漫长的战后时期”，就能够在经济和政治方面继续受益。在今日某些日本舆论中，必定能见到这种对于中韩两国动机的阐释。

另一种更为“日本中心”的答案则围绕“忏悔的实际意味”展开。犬儒论调可能会提出一种常见的异议，即日本虽然道过很多次歉，但它从未真心感到抱歉。也就是说，日本的道歉完全是政治行为，在道德层面上毫无忏悔可言；日本人在某种意义上是不真诚的。对这种基于假设的（然而又是普遍的、为人熟知的）犬儒论调来说，日本人道歉并非是试图获得原谅——他们并不为历史上的错误感到羞耻，他们只是在凭权宜之计强入未来。

这种关乎心理的批评暗含把民族国家拟人化的意思，我们搁置（至少是现下先搁置）这个略有些麻烦的问题；还有一种单纯的还击，称“日本的道歉当然是政治行为，因为日本是个国家（而不是人），国家的所有行为都具有政治性”，对此我们也不作讨论。将日本的忏悔视作一种“角色扮演游戏”的观点，确实为我们观察问题提供了一些理论上的启示。尤其是，自1990年代中期至后期，有一种活跃的公众讨论也从这些问题重重的心理学角度来阐述此问题。

否认之为国家病理和1990年代“失落的十年”

在很多方面，全球性的“千年之交赎罪热”是一场讲述事实、表达真诚、昭示历史，旨在祛除历史邪恶的热潮。根据弗洛伊德的观点，一段被压抑的过去似乎会给“集体无意识”留下“无法抚平的伤痕”，掩盖了为助益“身体政治”而必须清理的受感染创口。此观点一个有趣的地方是，它是以现代的单一自我观念为基础，固执地否认被看作是病态的（人格分裂）或政治萎缩的（文化失忆）。由于种种原因，这一关于自我的观念（或者说，尤其是关于国家的观念）——特别是在全球语境之下——是极为可疑的。

然而，早在1970年代，日本的心理学家岸田秀就创立了理论，把现代日本的情况归纳为精神分裂。1990年代，岸田的观点为加藤典洋接受；加藤饱受争议，同时又很有市场，他同样将日本战后的“病症”“诊断”为精神分裂症，有力地论证说，战后美军占领日本时，日本存在内在矛盾，这种矛盾令日本的“人格”确确实实地分裂成了内外两个自我。在他看来，战后日本被置于进退两难的境地，一方面需要实现民主，一方面发现民主是由原先的敌人强加的。在其名作《日本的无思想》（1999年）中，他认为上述困境导致“公共日本”将美国的欲望和指令（尤其是和平主义和民主）纳为己用，但“私下日本”仍然保持着有分歧的且常常是矛盾的国家主义自我认识，其中带有帝国时期的一些残存因素。

加藤暗示，尽管这种“分裂的”解决方案或许合理且有效（也就是说，它令日本在冷战期间获得美国的保护、得以繁荣），但日本付出了巨大的代价：战后日本已经罹患精神疾病。在他标志性的文章《败战后论》（1997年）中，加藤发起了所谓的“历史主体论争”，这是日本在1990年代最严肃、最重要的思想论争。加藤在文章中说，在冷战期间，日本依赖美国的宠爱，当时日本的精神分裂症或许是合理的、可以理解的，但现在则早该诊断并治疗这一在过去的50年间折磨日本的病症。加藤认为，日本的精神分裂状况阻碍战后日本充分发展出可借以面对自身战时经历的连贯的、现代的历史主体性，公共日本（由于追随美国，因而被迫跟风谴责自身的历史）和私下日本（存在于反动的、国家主义的阴影中，见不得光）都未能真诚地或全面地与日本过去实际发生的事件，包括战争期间日本犯下的暴行对话。

这样，历史主体论争的任务就是设法构建一个现代的、可靠的、单一的、非病理性的国家主体，这一主体将能为其自身的历史罪过承担责任。丸山真男和战后早期马克思主义者之间曾经有过一场关于所谓主体性（shutaisei）的争论，加藤的见解显然是争论的延伸。丸山在那场争论中的意见十分有力、很有影响；他说，由于缺乏发展到合适程度的现代主体意识（尤其是缺乏可供主体参与的、活跃的公共空间），战时的日本人未能理解自身在反抗帝国主义国家方面的责任。在丸山看来，这导致了一种“无须负责体系”，使得日本在对其行为毫

无控制感、责任感的状况下“滑入战争”。他认为，既已到了1946年，战后日本最至关重要的任务就是发展一种现代意义上的主体性，妥当地、负责任地连接起公共和私下。否则，日本的民主就会永远停留在肤浅的、制度化的虚饰上。

加藤在1990年代引起的争议表明，在许多非常重要（并且相当根本的）层面上，日本人的战后忏悔确实靠不住：日本在公开场合的忏悔不过是它移用的、“亲美的”、政治正确人格的一个侧面。1990年代并非“千年之交赎罪热”中表达真诚忏悔的高潮，而是代表了一场真正的（甚至是冷漠的）伪善危机。

多少有些不幸的是，加藤的历史主体论争几乎与一批右翼历史修正主义者的出现同时发生，其中包括藤冈信胜（炮制了1997年出版的《教科书没有讲述的历史》）及漫画家小林善纪。表面上，加藤和这些右翼似乎是指向了同一个议题——呼吁要有新的、“日本自己的历史意识”。然而，加藤是呼吁真正（即使是有争议地）直面日本最黑暗及最可耻的时刻（尽管是通过公开地重新评价日本自身在那一时期的受难及那一时期的创伤感），藤冈和小林那时却（现在仍然是）更关注把二战篡改成某种日本人应当引以为豪的经历。日本的邻国及日本国内的大部分人对于这种动向自然很敏感。

此处关系到一项经常性的、邻接的指责，即由于一些高调的政治人物作出的那种疑似国家主义的公开行为本身，日本的忏悔不可能真诚。这里我们所说的公开行为是指时任首相小渊惠三在1999年给予了太阳旗和《君之代》（国歌）官方认可；^[4] 前首相小泉纯一郎对靖国神社的参拜臭名昭著，他还企图修改被认为是“不日本的”《教育基本法》（1947年）以在学校中开设“爱国心”课程；^[5] 前首相安倍晋三助推历史修正主义教科书，还呼吁修改宪法第九条以允许日本重整军备（或称使之合法化）。

有一个关键问题主导着对上述情形的反应，即它们是构成了公开的国家行为，还是一名日本公民的个人行为。于是，意味深长的是，自1980年代的中曾根康弘首相开始，日本的政治人物总是坚称（比

如）他们是作为日本公民私下参拜靖国神社，而不是以他们公开的、具有政治能量的身份。事实上，我们或可发现，这种逐渐模糊的内/外人格区分（例如，身为首相的小泉纯一郎，作为公民个人公开地参拜靖国神社），是卷入精神分裂理论本身的真实过程的一部分。换言之，参拜靖国神社、呼吁公开讨论“爱国心”的意义及其在国民教育中的位置，诸如此类的行为事实上或可认为是一种治疗：或许这些参拜行为是刻意的尝试，目的是面对问题、化解在冷战期间无法解决的所谓“人格分裂”？加藤（及在他之前的丸山）认为战后日本存在关键的缺失，即不具备公共空间来容纳真诚的、负责任的话语，是否能够认为，参拜等行为是在试图构建这种公共空间？

是否可以说，这些举动并非是对帝国往昔的浪漫化或军国主义的呼吁，而只是为构建“日本自己的历史意识”斡旋，并且将个人纳入公共空间——促使日本人作为政治和历史的主体参与到他们的战后国家中去的一种机制？

此类或许会引发争议的论点的一个特别吸引人之处是，它赋予一组根本性的深奥概念以复杂的相互依存关系：我们能够发现，战后忏悔、民主、现代性和主体性诸问题在当代日本以多种方式相互渗透。在这种情况下，政治病理这一观念依赖一种设想，即既在个人又在国家层面统一的、现代的自我的“正常”（和健康）。在此阶段，将日本看作一个“后现代”国家是否更为有益，还是一个未决的问题。

“日本”能否接受治疗？

关于上述争论的用语，有一点已经十分清楚，即它们用一种属于治疗范式的语言把国家行为归为病态。国家被当作一个生了病的人：日本被它的历史/记忆造成的创伤撕裂了，退缩成了怀有否认心态的国家——行事自相矛盾，既知晓又不知晓它过去的恐怖。当然，这种悖论（不知晓所知晓的事）正是否认的核心性质，因为人无法否认他不知晓（至少是在某种程度上，并且带有一定程度的怀疑）的事。

然而，问题还是存在：国家是否足够与人相似，能保证上述论点说得通？国家是否也和个人一样，有心理活动？受压抑的记忆会使人生病，一个国家的过去是否同样会使它的人民生病？大多数评论人士似乎认为，不能简单地把这些心理学概念转用到政治层面。个人的苦难和精神创伤与国家的苦难及政治创伤在结构上完全不同。

换言之，此类话语似乎是一种诡计。国家并非人民，把国家当作人民来谈论则（有意无意地）代表了政治版图的迁移。事实上，这种治疗模式的思维本质上是自我指涉的。它把注意力从过去侵略的对象（受害者）那里移开，变加害者为病人。换言之，这种思维不关注病理产生之时（对日本而言，即太平洋战争之时）强加给他人的苦难，而是关注病人因不能面对那个事件或那段时期而产生的心理痛苦。作为对精神创伤的反应，这是一种否认的病理。

从这种思维的角度来看，“学会面对过去”甚或为过去而忏悔的意义和重要性就转化了：它们不再意味着从遭罪的人那里寻求宽恕，不再意味着在遭罪的人面前表示谦恭并赋予他们权力（宽恕加害者的权力）——事实上，与他们完全无关——而是要治愈并改变加害者自身。

换言之，在讨论日本战后忏悔的虚伪性时，这种流行的、颇有市场的精神分裂理论事实上颠倒了历史和伦理问题，把日本转化成了二战的主要受害者，使直面那场战争的后续努力变成了治愈并重建日本自身。日本国内和国外的评论人士很快便指出，这一状况有事实佐证：日本始终不愿正式承认（且不愿赔偿）“慰安妇”——她们大多是韩国和中国的妇女，当时被强征作帝国军队的“性奴隶”。



图16 时任首相小泉纯一郎参拜靖国神社之后，首尔的示威者将小泉“斩首”

此类治疗叙事特别看重现代主义关于统一自我的假设，成了进行之中的关于日本与现代性及其超克之间复杂关系的争论的一部分。事实上，加藤典洋最具争议性的主张之一，是说日本在哀悼亚洲的2000万死者（或者为此承担合适责任）之前，需要先哀悼日本国内的300万阵亡者。他想说的是，日本社会应该在自身的自我及历史意识上达成共识，然后才能作为一个（精神上）健康的、整合的现代行为者去进行有意义的道歉。

合法性缺欠的后果

自冷战结束以来，合法性缺欠问题的重要性骤然凸显。日本曾多次尝试在地区内发挥领袖作用，但都失败了，因为它始终被疑仍有不变的帝国野心。日本在地区安全组织例如东盟地区论坛（1994年成立）中的位置模糊不清；桥本龙太郎首相曾欲建立地区经济共同体，以抗击1997年的亚洲金融危机，但也失败了：这些或许都是例证。大体而言，东亚一直未能或者说不愿发展欧洲的那种地区组织。

尽管如此，日本在发展非军事安全机制方面多有创新，这一方面是为了在不与宪法第九条相抵触的前提下确保日本自身的安全，一方面是希望通过在此类措施上着力来增进地区内对于日本意向的信任，另一方面则是出于对当代世界更广泛议题，即“人类安全”的真诚关注。尤其是，在日本经济取得增长的情况下，日本政府试图发展“综合安全保障”平台。这一称谓由时任首相大平正芳在1978年提出，并很快成为1981年佐藤——里根伙伴关系的口号：“为了自由世界，实施综合安全保障！”综合安全保障的概念将威胁的含义从单纯的军事威胁拓宽到包括其他方面，例如环境、贫困和饥荒。它还进而囊括“人类安全”的观念，被定义为“免于恐惧的自由”（平行于人权概念和“免于匮乏的自由”）。

日本政府通过各种政策机制来追求这些目标，例如慷慨提供政府开发援助，其中绝大部分流向日本的亚洲邻邦。1989年之后，日本提供的政府开发援助规模居世界首位。然而，出于种种原因，它受到国际社会部分成员的批评：冷战期间，日本向邻国提供附带条件的政府开发援助而不是战争赔偿，因而不时受到非难；它曾被指在援助分配上反复无常；还曾不时被指企图以援助之名行经济帝国主义之实。为了回应这些批评，日本在1992年通过了综合的《政府开发援助大纲》，详细解释了分配基准，把政府开发援助分配同综合安全保障及人类安全的概念、同民主和人权的推进联系到了一起。

尽管如此，东亚的一些批评人士仍然认为，日本在地区信任建设和综合安全保障方面的所有努力只不过是些获取信任的骗局。他们只要看到日元，就想到新形态的日本帝国遮遮掩掩的化身正以经济援助、日产汽车、索尼家用电子游戏机的形式被兜售给世界。外务省对这些担忧很敏感，十分重视日本的形象问题。2007年，该省开展了“创新日本”活动，在活动中，日本被表述为艺术创新和流行文化现象的发源地，动画、漫画、电子游戏以及食物、时装和建筑被列为日本对世界文化的主要贡献。美国靠“美国梦”这块牌子成功地吸引了全世界的人，日本却与美国不同，依然要靠为自己塑造形象来争取他人的亲近。

【注释】

[1] 指战争、和平、军事、安全等领域。

[2] 民主党前党首。

[3] 尼日利亚当代著名作家，非洲第一位诺贝尔文学奖获得者。

[4] 太阳旗和《君之代》与日本的侵略历史紧密相连，在二战时是日本军国主义的象征符号。

[5] 2006年12月，日本参议院通过了《教育基本法》修正案，加入了“爱国”内容。

后记：21世纪的日本

未来存乎于内：一场精神革命

新千年之交是全世界许多国家，也是日本思索的契机。日本在20世纪经历了不同寻常的、变动剧烈的崛起过程，成为世界舞台上主要的现代国家。然而针对民意的调查和专业层面的思索却丝毫未显示乐观氛围。上一个百年见证了一个民族国家的建立、现代工业的发展、巨大但注定失败的区域性帝国、毁坏以及之后奇迹般的经济成就，但新千年面临的巨大阴影却是1990年代——所谓“失落的十年”投下的。日本在1980年代到达信心的顶点，萌生了后工业的科技乌托邦设想，但事实上，日本根本未能成为这样的乌托邦，它似乎深受焦虑和不安全感折磨，全为它的认同及在世界上的位置。许多公众调查显示，幸福感和满足度处于低位，日本的自杀率在世界上也位于前列。

然而，尽管1990年代存有焦虑和不确定性，21世纪的日本依然是世界上最富裕舒适的社会之一。尽管以购买力平价衡量，日本现仅次于美国和中国、居于第三，但它的国内生产总值（约4.5万亿美元）仅次于美国。^[1] 经过十年停滞，日本经济在2003年又开始增长。

于是，在千年之交，回顾过去与关注未来同等重要。在小渊惠三任首相期间，日本政府设立了“21世纪日本的构想”恳谈会，自感需要找到办法来防止（或者说逃脱）日本显而易见的衰落。恳谈会吸纳了各行各业的人士，成员有宇航员，也有剧作家，但显眼的却是政府部门官僚的缺席。实际上，政府及其机构的公信力在1990年代就已折损大半：经济泡沫破裂、日本雇佣制度的“神圣宝藏”（终身雇佣制和年功序列制）走向崩溃、磕磕绊绊又低效无能的国际角色，以及众多腐败丑闻和派系斗争的揭露，已经完全摧毁了政治精英永无过失的形象。许多人首先要求政府自身进行改革。

恳谈会最终在2000年1月提交了一份报告书，题为“日本的未来存乎于内：以自立和共治构筑新世纪”^[2]。报告书中提出的建议涵盖面广、意义深远，触发了一段时期内关于日本社会状况及其抱负的集中讨论——至今仍未画上句号。

恳谈会提出了一个有力的论点，即“追赶”心理使得日本社会及其道德观变得僵化，因此当日本的生活水准实际上超越了所谓“西方”的生活水平时，它就失去了目标。恳谈会认为，日本现在必须赋予自身一个自立的角色，不遵照西方（尤其不遵照美国）那一套，而是通过强化它与东亚之间的文化和社会纽带，并且支持地区内多边组织的发展。在公共话语中，这一“回归亚洲”的设想强而有力（同时具有争议性），许多评论人士将它同日本通过穿越而后超越“西化”外在特征来“超克现代性”的努力联系在一起。这种观点隐隐在说，日本应该通过自身丰富的历史和文化传统去博取他人的亲近，而不是去依赖自身对西方人的模仿能力。日本应当主张它自己的现代性。既然存在“美国梦”，那么也应该有一个独特的“日本梦”。

然而，2000年的这份报告不仅仅是在呼吁文化自信和渐增的爱国主义，它也在批评战后日本内省的趋势。所谓的“日本人论”文学试图把日本确立为独特的、排他的、均质的政体，对此，恳谈会认为，日本社会忘记了一个事实，即它的理想应当是平等主义而非均质化：日本人民应当平等，但不应以牺牲独创、创新和个人才能为代价。该会严肃地批评了严格的教育体系，认为这一体系“过度均一”，因此只得得到仆役般的劳动力而非起到先驱作用的人才，结果有损经济和文化实力。这一观点获得公众和教育界的大力支持，但恳谈会的建议——将学校的义务教育缩减为每周三天（以便学生把余下的时间专用在创造性的个人活动上）——并未得到太多重视。

最后，恳谈会还批评了他们眼中日本社会的排他性。其背景是依然存在的对于各个少数民族（尤其是韩国移民，但也包括东南亚和南美的移民）、原住民（例如阿依努人、冲绳人）、社会少数群体（例如部落民）以及多种形式的针对妇女的偏见和歧视。除仍然严重的道德伦理问题之外，恳谈会也很清楚这一问题对于日本具有工具意义上

的重要性：出生率迅速降低、人口寿命很长（日本的人均预期寿命将近82岁，居世界首位），再加上几近于零的净迁移率^[3]，导致日本社会面临老龄化的危险——人口中约有15%是65岁以上的老人。事实上，日本的人口金字塔经历了反转：2005年，日本的出生率和死亡率恰好相同；2007年，日本人口实际上遭遇了二战以来的第一次萎缩（降至约127435000人）。在21世纪的日本，社会的老龄化可能会是对经济和社会繁荣的最大威胁。

恳谈会据此认为，日本需要更开放的移民政策，并且应该更“平等地”雇佣各个已经在日的少数群体。这将需要在法律和社会文化两个方面进行改革，并且后者或许更为重要。

当然，要令日本对移民更具吸引力，至少部分还得取决于社会对于重塑日本认同的努力能否成功。报告书认为，日本在21世纪的第一要务应是开启一场精神革命，暗示“失落的”1990年代是通向“战后第二时期”的必经之路。然而，恳谈会也认识到一些或可采取的、相当实际的措施：该会认为日语本身就是日本国际化的潜在障碍，应当把英语作为官方第二公用语，以提升日本的国际形象、令世界更易亲近日本。

日出之地

在公元第三个千年的第一个十年，为了从衰落中自救，日本作了多种尝试，经历了一系列社会、政治和经济改革——虽然并非全部依照2000年恳谈会建议的方式。

政治体系在2001年对其自身进行重构，精简部门、降低各部门的权限，权力更多地集中到首相个人手中。小泉纯一郎在2001年至2006年间担任首相，是新体系的首个受益者。小泉试图利用首相一职新增的权力，去克制执政的自民党政治的特征——派系斗争；他在国内和对外政策两方面都推行了一系列激进的改革：他对逐渐复苏的日本经济——新的国家自信的肇始——实行监管，还命令自卫队支援2001年“9·11”事件发生后美国发起的所谓反恐战争。日本的《反恐特

别措施法》赋予自卫队在日本境外进行调遣的自由，尺度之大前所未有。

在不安全感长期存在的时代，小泉迎合了公众对新的日本认同的需求，作为首相或许给人留下了极其“鹰派”、极其自信的印象。举例来说，他是战后首位参拜靖国神社（为日本阵亡军人招魂）的日本首相，且在访客名册上记名作“小泉纯一郎，日本首相”。这激怒了日本的邻国，立即招致强烈的抗议，但小泉不愿道歉，坚称“爱国心”是所有国体皆有的、健康正常的一部分。

事实上，小泉经过深思熟虑，作了一种创造性的尝试，即在安抚地区内的愤恨和培养国家自信之间走起了钢丝：他除了参拜靖国神社，还呼吁把防卫厅改制为机能全面的防卫省，推动自卫队同美国开展前所未有的合作，极力主张学校更多地教授“爱国心”；然而他同时也试图为日本在太平洋战争期间造成的后果作出官方道歉，以巩固日本同亚洲各国的关系。

1990年代的讨论之后，小泉在许多方面强力将日本推向国际“正常国家”的方向。然而，如此强硬的立场既为小泉带来了支持者，又替他制造了国内及海外的众多敌人；他忽而是日本战后最有人气的首相，忽而又是最不受欢迎的一位。小泉改革的成效尚未得到恰当的解读，但他的继任者安倍晋三继续推行了小泉计划中的某些方针。最引人注目的是安倍监督防卫省的创制和2006年12月《教育基本法》的修订，修订后的《教育基本法》要求学校为“爱国心”安排更多课时，要求唱国歌、升国旗。他还呼吁修改宪法第九条。

然而，与小泉不同，安倍未能成为广受欢迎的首相，并在2007年秋突然辞职。这显示了一个事实，即日本社会对上述国家认同议题——尤其是对于其中的军事介入问题——仍然抱有深深的矛盾感。举例而言，2008年10月，日本防卫大臣浜田靖一要撤换时任防卫省航空自卫队幕僚长田母神俊雄将军，因为后者撰有一篇文章，其中写道：“我们应该认识到，许多亚洲国家对大东亚战争持积极看法……指责我国是侵略国家肯定是错误的。”防卫大臣浜田作了公开声明，

称田母神将军未能把握政府立场，因而该被撤换。

与此同时，日本社会见证了其他许多改革。在教育领域，不仅基础教育体系经历了自上而下的改革，为回应老龄化社会和所谓的“创造性缺欠”问题，大学体系也历经了转变。公立大学的地位和拨款发生了一系列变化，旨在增加一流大学之间的竞争、鼓励研究工作的创造性。此外，主要的私立大学，例如东京的庆应义塾大学，公布了“面向21世纪”的新使命声明，宣布将在大学的智识责任和企业责任方面发展更为国际化的意识。

尽管如此，精英大学作为培养国家未来领袖的训练场，仍然保留着它们的特权地位，在这些大学就读原则上仍然具有强烈的精英色彩；众所周知，由于申请人数众多，一流大学得在体育场举办入学考试。然而，原则与实践常常背离：能否成功通过要求越来越高的入学考试，越来越取决于父母的经济能力，即是否能在晚上、周末和“学校放假”期间把孩子送入专门的义塾（补习班）就读。于是，精英理想被社会现实打破——日本社会不似表面上那般均质：在小泉实行经济改革后，收入差距（在这个90%的人认为自己属于中产阶级的国家）显著增大——实际上，缓解上述问题已成为主要反对党，即民主党施政纲领的一部分。少数族裔、社会少数群体及来自单亲家庭的孩子进入大学体系的比例严重不足。

教育体系的精英色彩不改，雇佣模式却经历了显著的变化。高速增长时期已成明日黄花，雇主渐渐失去了承诺“终身雇佣制”的意愿，这意味着雇员忠诚的根基不复存在。于是年轻一辈的雇员如今更可能在对工作不满的时候改换门庭，而不是停留在延迟满足的希冀之中。这样，就业市场就变得更具流动性了。

反过来，由于工作地点相对而言不再被强调为自我认同的首要关注，消费亚文化——尤其是在日本的年轻人之中——得到了一种新的注解。这些亚文化中最为著名、可见的（当然并非独一的）部分或许是所谓的“御宅族”，特征是在社交方面内向（通常是男性）且把大部分时间和金钱花在对流行文化特定制品——例如动画、漫画或电子

游戏——的沉迷和追捧上。文化理论家东浩纪认为，“御宅族文化”将日本带进了后现代世界。然而，在其他人看来，人们对于日本城市社会的空洞化时有恐慌感，御宅族这一类型多样的群体即是恐慌的焦点；最近的恐慌感集中在2008年6月于秋叶原（东京的电子产品街区）发生的恶性伤害事件。^[4]这种社会张力在某些方面象征着代际间普遍存在的不安感和不信任感。

除了各种亚文化运动，21世纪的日本还是一系列所谓“新兴宗教”团体的发源地，其中许多在1990年代复苏。这些团体中最为著名（实为臭名昭著，但并不典型）的是奥姆真理教，该教团1995年在东京地铁内犯下了沙林毒气袭击的罪行。大多数此类团体都属于融合宗教运动，把神道教、佛教和各种民间信仰的元素结合到了一起。事实上，当代日本社会与宗教之间存在复杂的关系；2005年的一份调查显示，80%的日本人遵守神道教的宗教仪式和礼节，同时有近70%的人认为自己是佛教徒。

这种消费亚文化与精神归依的结合似乎是21世纪日本四处蔓延的城市环境的特征。事实上，当代日本几乎完全是个城市社会，人口中只有5%在从事农业劳作，其余城市人口大多挤在列岛中可居住的土地上——约占日本国土面积的20%，其中3500万人集中在东京和横滨一带，东京都市圈遂成世界上人口最多的大都市圈。

这种密集充填的城市环境带给日本一系列的社会、经济和环境问题，其中许多问题在其他工业社会也属常见。医疗服务——尤其是在养老方面——和公共工程面临极大压力。城市有巨大的能源需求。日本城市的交通基础设施建设已无可扩。戴着白手套的地铁站务员硬是把上班的人塞进已然满满当当的地铁车厢，这种草根印象并非虚构。5800万辆汽车在道路上通行，处处一般拥堵。于是，上下班费时且不舒适——大约有三分之一的工人和学生在上班或上学的路上要花一个小时或更长时间。城市中的地产价格通常极高，东京仍然是世界上地产最贵的城市之一（尽管目前有一些统计将这项不光彩的头衔颁给了莫斯科）。许多评论人士把高度的社会不满归结于此类城市生活的辛酸导致的异化。

这一高度发达的城市化状况有一种副效应，即重新发现并附魅日本的乡村，乡村成了一种普遍幻想——关于现代日本秘密的、濒临危险的灵魂——的焦点。事实上，日本政府甚至开展了运动，鼓励都市人更多地待在日本的乡村，不仅是为提升人们的生活质量，也是为使人们重新接触日本生活的一个侧面——人们担心，在不可阻挡的城市资本主义浪潮下，这个侧面正在消失。流行文化——包括宫崎骏的那些世界知名的动画作品——与对幻想的乡村日本的这种表征形成了共谋，这样的乡村日本以某种方式在现代性的力量下偷生，并且维持在原始的、虚构的过去之中。

就此而言，思考2002年韩日世界杯时英国广播公司对日本的表现方式（参见本书引言）是很有趣的事。旧与新、艺伎和子弹头列车、富士山和霓虹闪烁的街道——这些蒙太奇在某种程度上其实是一幅相当准确的图景，展示出一些构成现代日本的交错元素。关键是要谨记，日本这个复杂多样的社会并不是一个虚构的、在与“西化”特征作斗争的“东方”社会，而是一个在全球资本主义的世界中不断调整自身认同和角色的现代社会。它的现代性是自有的。正如其他许多处在21世纪之初的社会一样，对于日本而言，一个紧迫的问题是，现代性之后会发生什么，日本在探讨此问题时的角色又将是什么。

【注释】

[1] 如“引言”中所注，中国的国内生产总值已于2010年超越日本，成为世界第二大经济体，日本现居第三。

[2] 据恳谈会报告书日文标题译出。“共治”，在日文中写作“协治”，意思等同于“governance”。与传统意义上的“统治”的主要区别在于，“统治”是指政府自上而下的、具有法律效力的行为，而“共治”则强调组织和社会中的相关成员主动地参与决策、形成共识的过程。

[3] 净迁移率指标显示一个地区人口的迁入与迁出对于总人口的影响，正值表示迁入大于迁出，总人口增加；负值相反。

[4] 凶手加藤智大在这起事件中持刀刺死七人，砍伤、刺伤十人。

索引

A

AkôIncident (revenge of the 47rônin) 元禄赤穂事件 (四十七浪士的复仇)

Ampoor Security Treaty Crisis 1960 1960年安保斗争

anime 动画

anti-Imperial empire , ideology of 反帝国主义帝国的意识形态

assassinations 暗杀

Aum Shinrikyô , sarin gas attacks by 奥姆真理教沙林毒气事件

B

Bakufu (shogunate) 幕府 (将军政治)

Bakumatsu and Meiji Restoration 幕末与明治维新

'blackships' “黑船”

Buddhism 佛教

bushidô (Way of the Warrior) 武士道

C

car manufacturers 汽车厂商

Charter-Oath (Five-Article Oath) 《五条誓文》

China 中国

Chôshû长州

Christianity 基督徒

Cold War 冷战

comfort women 慰安妇

committee on goals for 21st century“

communism 共产主义

Comprehensive Security platform“综合安全保障”平台

Confucianism 儒学

constitutions 宪法

1947Constitution 1947年宪法

Meiji Constitution 明治宪法

consumerism 消费主义

countryside , romanticization of the乡村的浪漫化

culture 文化

D

daimyo warlords 大名领主

democracy 民主

denial as national pathology 否认之为国家病理

discrimination 歧视

E

economy 经济

education and learning 教育和学习

emperor and imperialism 天皇与帝国主义

anti-Imperial empire , ideology of 反帝国主义帝国的意识形态

divinity 神格

Imperial Revolution 天皇制下的革命

Meiji Restoration 明治维新

shogun , relationship with 同将军的关系

enjo kôsei (compensated dating) 援助交际 (有偿约会)

Enlightenment 启蒙

F

Fukuzawa , Yukichi 福泽谕吉

G

genrô 元老

gijuku (cram) system 义塾 (补习班) 体系

‘greying’ of society 社会老龄化

Gulf War 海湾战争

H

hara-kiri or seppuku 切腹

Harris , Townsend 汤森-哈里斯

Hideyoshi , Toyotomi 丰臣秀吉

Hiroshima and Nagasaki , atomic bombing of 广岛和长崎的原子弹爆炸

Hirohito , Emperor 天皇裕仁

historical revisionists 历史修正主义者

I

Ikeda , Hayato 池田勇人

immigration 移民

imperialism 帝国主义see emperor and imperialism 参见天皇与帝国主义

industrialization 工业化

international role 国际角色

isolationism (sakoku) 孤立主义 (锁国)

Iwakura Embassy 岩仓使节团

J

Japaneseness 日本人论 see also national identity 也见国家认同

K

kabuki theatre 歌舞伎剧场

Kanagawa , Treaty of 《神奈川条约》

karôshi (death from overwork) 过劳死

Katô , Norihiro 加藤典洋

Kawabata , Yasunari 川端康成

Kido Kôin (Kido Takayoshi) 木户孝允

Kishi , Nobusuke 岸信介

Kobe earthquake 阪神大地震

Koizumi , Junichiro 小泉纯一郎

Kômei , Emperor 孝明天皇

Konoe , Fumimaro 近卫文

Korea 朝鲜/韩国

Kyoto 京都

L

land reform 农地改革

League of Nations 国际联盟

legitimacy deficit 合法性缺欠

Liberal Democratic Party (LDP) 自由民主党

life employment 终身雇佣

literature 文学

'lost decade' “失落的十年”

M

MacArthur , Douglas 道格拉斯·麦克阿瑟

Meiji Restoration 明治维新

army establishment of national 国家军队的建立

Charter-Oath (Five-Article Oath) 《五条誓文》

Constitution 宪法

death of Emperor Meiji 明治天皇死去

han , abolition of 废藩

ideological and legalre form of Meiji state 明治国家的意识形态
与法律改革

Iwakura Embassy 岩仓使节团

Meiji Constitution 明治宪法

Meiji Six (Meiroku society) 明六社

modernization 现代化

politics 政治

social and political reform 社会和政治改革

symbolic reform 象征符号改革

Taishôdemocracy 大正民主

middle-class , emergence of 中产阶级的兴起

military 军队

anti-militarism 反军国主义

capability deficit 能力缺欠

Constitution 1947 1947年宪法

navy 海军

post-war prohibition 战后禁令

Self-Defence Forces 自卫队

shogunate (bakufu) 将军政治 (幕府)

spending 支出

United States bases 美军基地

World War II 第二次世界大战

minorities , discrimination against 对少数族群的歧视

minponshugi (rule for the people) 民本主义

Mishima , Yukio 三岛由纪夫

modan gaaru (modern girl) 现代女孩

modernity and modern world 现代性和现代世界

Meiji Restoration 明治维新

origins of modern Japan 现代日本的起源

Pax Tokugawa 德川治下的和平

traditional , interplay with 与传统的相互影响

moga or modan gaaru (modern girl) 现代女孩 (moga)

Murakami , Haruki 村上春树

N

Nanjing Massacre 南京大屠杀

national identity 国家认同 see also Japaneseness 也见日本人论

national pathology , denial as 否认之为国家病理

nationalism and patriotism 国家主义和“爱国心”

Nihonjinron literature 日本人论文学

Nitobe , Inazo 新渡户稻造

Nobunaga , Oda 织田信长

normal Japan , meaning of “正常”日本的含义

O

Obuchi , Keizô小渊惠三

office ladies 办公室女性

Official Development Assistance (ODA) 政府开发援助

Okinawa 冲绳

otaku (geek) 御宅族

P

Pacific , war in the 太平洋战争

Pax Tokugawa 德川治下的和平

Pearl Harbor attack 偷袭珍珠港

Perry , Matthew 马修·佩里

political organizations and parties 政治组织和政党

political reform 政治改革

pollution and environmental damage 污染和环境危害

population 人口

post-modernity 后现代性

Progressive Party 改进党

R

raciale quality clause in Covenantin League of Nations 国际联盟
盟约中的种族平等条款

rebellions 叛乱

rekishi shutai ronsô (historical subject debate) 历史主体论争

religion and spirituality 宗教和精神

reparations 赔偿

‘reverse course’ “逆流”

Russia 俄国 see also Soviet Union 也见苏联

S

Saigô , Takamori 西乡隆盛

salarymen (sarariman) 工薪阶层

samurai 武士

Satô , Eisaku 佐藤荣作

Satsuma 萨摩

security 安全

Security Treaty Crisis 1960 1960年安保斗争

Self-Defence Forces 自卫队

seppuku 切腹

shin jinrui (new species) 新人类

Shinkansen bullet trains 新干线子弹头列车

shi-nô-kô-shô system of stratification 士农工商分层体系

Shintôism 神道教

shogunate (bakufu) 将军政治 (幕府)

Shôwa and war in the Pacific 昭和时期和太平洋战争

social mobility 社会流动性

Sôseki , Natsume 夏目漱石

Soviet Union 苏联 see also Russia 也见俄国

subcultures 亚文化

symbolism 象征符号化

T

Taishôdemocracy 大正民主

taiyô-zoku (tribe of the sun) 太阳族

tax 税制

terrorism 恐怖主义

therapy , whether Japan can receive 日本是否能接受治疗

‘three unifiers’ “统一日本的三人”

Tôjô , Hideki 东条英机

Tokugawa 德川

Tokugawa , Iemitsu 德川家光

Tokugawa , Iyasu 德川家康

Tokugawa , Yoshinobu 德川庆喜

Tokyo (Edo) 东京 (江戸)

Tokyo Trials (International Military Tribunal for Far East) 东京审判 (远东国际军事法庭)

trade 贸易

traditions and values 传统和价值

treaties 条约

Triple Intervention 三国干涉还辽

U

ukiyo (floating world) 浮世

Unequal Treaty regime 不平等条约制度

unification of Japan 日本的统一

unionization 工会化

United Kingdom 英国

United Nations 联合国

United States 美国

American is mandanti-Americanism 美国化和反美主义

military bases 军事基地

occupation 占领

Security Treaty 安保条约

treaties 条约

universities 大学

urbanization 城市化

V

violence 暴力

W

war 战争 see also World War II 也见第二次世界大战

China 中国

Cold War 冷战

Gulf War 海湾战争

Korean War 朝鲜战争

Russia 俄国

World War I 第一次世界大战

warlords (daimyo) 领主 (大名)

Way of the Warrior (bushidô) 武士道

West 西方

women 妇女

work 工作

World Cup 2002 (football or soccer) 2002年世界杯 (足球或英式足球)

World War II 第二次世界大战

Y

yakuza (mafia) 日本黑帮

Yamagata , Aritomo 山县有朋

Yasukuni jinja shrine 靖国神社

Yoshida , Shigeru 吉田茂

young people 青年人 see also education 也见教育

Z

zaibatsu conglomerates 财阀的集团企业

A Very Short Introduction

牛津通识读本

西方艺术新论

Art Theory

[美国] 辛西娅·弗里兰 / 著
黄继谦 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

西方艺术新论 / (美) 弗里兰 (Freeland , C.) 著 ; 黄继谦译.
——南京 : 译林出版社 , 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文 : Art Theory : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2973-4

I.① 西... II.① 弗... ② 黄... III.① 西方艺术-艺术评论 IV.① J051

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133345号

Copyright © Cynthia Freeland 2001

Art Theory was originally published in English in 2001.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 西方艺术新论

作 者 [美国] 辛西娅·弗里兰

译 者 黄继谦

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2001

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2973-4

目录

[序言](#)

[导言](#)

[第一章 鲜血和美](#)

[第二章 范例和目标](#)

[第三章 跨越文化](#)

[第四章 金钱、市场和博物馆](#)

[第五章 性别、天才和游击队女孩](#)

[第六章 认知、创造、理解](#)

[第七章 数字化和传播](#)

[结论](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

易英

从上世纪80年代以来，中国当代艺术受到西方艺术的巨大影响，从绘画、装置到行为和影像，西方现当代艺术的各种样式都有了中国版本。对于一些中国的艺术观众来说，某些艺术形式如装置、行为等由于与传统绘画之间存在巨大差别而变得难以理解，看不懂导致的直接结果是不接受这类艺术作品。在现实中，常常见到普通观众甚至一些专家学者对某些当代艺术作品进行指责攻击，这不得不引起我们的思考。是应该责怪这些观众思想保守、胸襟狭隘、艺术修养差，还是应该责怪那些当代艺术家装神弄鬼、故作高深，对西方艺术不加消化就生搬硬套呢？这当中不仅涉及中国艺术家如何面对西方艺术的问题，还涉及一个更核心的问题，那就是：艺术是什么？不同的艺术观念可以决定一个人对于艺术的形式、内容、功能等方面完全不同的认识与理解。上述争议正是来自对于这一问题的不同理解。在当今中国的艺术格局中，这一问题看似普通寻常，实际上各种观念与形态都需要寻找自己在当下语境中的合法性与正确性。在这种情况下，了解一下对中国当代艺术发生深刻影响的西方艺术的发展演变与当代境遇也许对每一位关心或思考中国当代艺术的人都会有所裨益。

二战以后到现在，整个西方世界出现了后工业时代的消费社会以及经济全球化等经济社会的巨大变化，与此同时，电视、电影以及网络等新兴传播媒介在个体的日常生活中发挥出日益重要的影响力。艺术家敏锐地感觉到了这些在政治、经济、文化等社会领域发生的变化，面对着西方艺术史的沿革以及新的生活环境，他们做出了自己的选择与判断，用自己的艺术实践创造出了许多新的艺术样式与艺术流派，以此来表达他们对于社会和个人生活的思考并探索艺术在新的社会环境中新的可能性。

基于上述社会文化的巨大变化，艺术家们的创作体现出跟现代主义绘画完全不同的面貌。二战后，西方艺术史上先后出现了抽象表现

主义、极少主义、波普艺术、大地艺术、行为艺术、影像艺术等艺术流派与艺术类型。这当中的一些艺术样式与艺术作品与人们头脑中对艺术的理解大相径庭，其中的有些作品不仅让很多西方的观众看得目瞪口呆、云里雾里，同时这些令人困惑的艺术实践也给艺术史家和艺术理论家提出了新的问题与挑战。安迪·沃霍尔的著名作品《波里洛盒子》就是由堆在博物馆里的几个木包装盒组成的，这怎么能称之为艺术作品呢？那些土著人的生产生活用具怎么能成为博物馆的艺术展品呢？克里斯托夫妇将德国柏林议会大厦包裹起来是一件造型艺术作品还是一次行为艺术的结果？更离谱的是那些用刀子割破自己身体或者往人身上泼鲜血的行为怎么也能被纳入到艺术的范畴之内呢？种种稀奇古怪的现象真是令人费解。从表面上看来，这些作品与传统的绘画、雕塑形成了某种程度的断裂与颠覆关系，但从另外一种角度来看，它们又是传统艺术在面临自身艺术语言不能满足新的社会文化要求时对艺术概念外延的拓展，这样艺术不仅可以容纳新的样式与内容，同时艺术又找到了新的方式以建立起自身与社会的联系。所谓流水不腐、户枢不蠹，从整个艺术发展史来看，艺术一直在不断调节、更新自己的形式、语言与内容，以适应新的要求。

本书的作者辛西娅·弗里兰是美国休斯敦大学哲学系的教授，作为生活在西方世界的艺术观众和艺术研究者，她就哲学、美学、艺术理论和各个具体的艺术门类进行了长期的研究。在面对西方艺术的发展历史以及现实格局时，作者试图就当代艺术引发的一些问题与困惑进行某种程度的理论阐释与总结。本书主要涉及艺术与美的关系、艺术的意义与价值、文化互动对艺术的影响、艺术市场与博物馆经营、性别与艺术、女性主义艺术、艺术的接受与阐释、数字化艺术及其传播等方面的问题。作者通过对相关文化史、艺术史事实的呈现使我们了解到这些问题的文化历史背景和发展演变；与这些问题相关的哲学、美学、艺术理论方面的研究结论展示出对这些问题长时段、多角度的思考。读者通过阅读就可以了解基本艺术的史实与相关的理论成果。在每一章的结语里作者对于那些史实与理论做出了总结和概括并在此基础上提出了自己的看法，这更进一步深化了对于相关问题的认识与思考。这一点体现了作者论从史出、史论结合的写作原则。从整体上

来说，本书作者也试图就艺术是什么这一难以说清的问题做出某种程度的解答，在处理这一问题的时候，作者不是给艺术一个明确的强制性规定，而是对不同研究者的判断加以讨论，如理查德·安德森提出的艺术是“有文化意味的意义，被巧妙地编入了动人且具有美感的媒介”，罗伯特·欧文提出的艺术是“对于感知意识的持续检验以及对于周围世界的认知的持续扩大”，等等。这使我们获得了对于艺术概念一定程度上的把握，同时也使我们认识到艺术这一社会文化现象的复杂性。最终，艺术是什么就只能依靠我们每一个人的感知、思考与判断了。

作为为大学生、艺术爱好者等读者群体而写的一本介绍艺术及其相关理论的著作，本书的作者展示了广阔的研究视野。从原始艺术到当代艺术，从非洲肯尼亚的土著雕塑到印地安人的手工艺品，从绘画到网络和多媒体艺术，作者用一种全球的眼光来组织相关的材料。面对一些具体的理论问题的时候，作者能够从历史的角度发掘出很多看似完全不同的艺术之间的内在联系。读完本书，我们跟随作者完成了一次穿越不同文化与地域的艺术之旅，从中不仅可以获得丰富的艺术知识与艺术体验，同时也可以解开我们心中许多的艺术谜团，使我们获得对于艺术的整体性认识，这也许就是本书能给读者带来的乐趣与收获。

导言

这是一本关于什么是艺术、艺术意味着什么以及为什么我们重视艺术的书，书中探讨那些在艺术领域中不能被严格称作艺术理论的话题。我们在此将要考察许多不同的艺术理论，如仪式理论、形式主义理论、模仿论、表现论、认知理论、后现代理论。但我们不是按照顺序一个个地来考察这些理论。如果这样写，我会觉得很枯燥，你们读起来也会觉得很沉闷。一种理论不仅仅意味着对研究对象下一个定义，它还是一种按序解释考察对象的框架。一种理论应该有助于人们理解具体事物，而不是使用一些专业术语和艰涩的词语使对象更加模糊不清。理论应该从基本原理开始，系统地统一和组织起一套研究方式。但是艺术“资料”的情况多变，这使得统一和解释它们的企图变得令人生畏。许多现代艺术作品向我们提出了挑战，那就是去解释为什么依据任一理论，它们也能被算作艺术。为了说明提出广泛适用理论的困难，我对此所采取的策略是强调艺术的丰富多样性。理论也会产生实际的影响，它会引导我们形成重视什么（或者不喜欢什么）的看法，为我们理解艺术提供信息，它也会引导新一代人去了解我们的文化遗产。

对于本书来说，展示艺术状况最大的问题是我们所用的“艺术”这个词在许多文化或时代中可能并没有被运用过。艺术家的实践、作用是那么惊人地多样和难以捉摸。古代和现代的部落居民不会将艺术从人工制品或仪式中孤立出来。中世纪欧洲的基督徒不会这样对待“艺术”，不过他们试图用艺术来模仿和赞美上帝的美。在日本的古典美学中，艺术可能会涵盖那些出乎现代西方人想象的东西，如一座花园、一把佩剑、一件卷轴书法或者一次茶道表演。

从柏拉图开始，许多哲学家都提出了各种艺术和美学理论。在这里我们要对他们中的一些人进行考察，其中包括中世纪的巨匠托马斯·阿奎那、启蒙运动的关键人物大卫·休谟和伊曼努尔·康德、广遭非议的偶像破坏者弗里德里希·尼采，此外还有20世纪的众多人物，如约翰

·杜威、阿瑟·丹托、迈克尔·福柯和让·波德里亚。当然也有在其他领域，如社会学、艺术史、艺术批评、人类学、心理学、教育学等学科中进行艺术研究的理论家，我的著作也将涉及这些领域中的专家们的研究成果。

我所属的美国美学协会的成员们高度关注艺术。我们在协会的年度会议中出席关于艺术及其下属门类——电影、音乐、绘画、文学的讲座，我们也做一些更有趣的事情，如看展览、听音乐会。我用这些会议中的一次会议（1997年在新墨西哥州的圣菲举行）所提出的研究计划和主题来松散地组织以下的章节。圣菲这座城市本身就展示了一个关于各种艺术问题及其相互交叉部分的微观世界，这也是我在本书中要考虑的问题。圣菲坐落在由荒漠及其附近的群山组成的优美的自然环境中，这座城市以其所设立的令人称奇的古代和现代博物馆而自豪。它以经营灵活、店租昂贵（而且高价位）的商业画廊和许许多多的手工艺者而著名。手工艺者则按照商议的价格在商业广场出售他们的商品。这座城市混合了西班牙殖民文化和由不断涌入的旅游者、新增人口带来的文化，展现了今日美国复杂的历史。同时这座城市也由于附近印第安村庄的美洲土著所生产的令人称奇的陶器、纺织品、神偶和雕成克奇纳神的小木偶而变得更加丰富多彩。

我要提醒你的是，我们在进行艺术的多样性研究时，所采取的是一种先让你震惊的策略。我将从今天的这个骇人的艺术世界开始说起，如今它被那些充满性或亵渎内容的作品所占据，这些作品用鲜血、动物尸体甚至尿和粪便制作而成（第一章）。我想通过将这些作品和更早的艺术传统联系起来，减少一些对你的冲击并以此证明艺术并不总是像巴特农神庙和波提切利的维纳斯那样充满美感。如果你读完第一章，你将会和我一起回溯整个艺术史（第二章），然后再对全球艺术的各种表现进行全面考察（第三章）。在我们对自己遇见的来自各种文化、各个时代的艺术现象做出回应的时候，理论会在适当的时候呈现出来。

在美学领域进行研究的人所做的不止于试图说明艺术是什么，我们也想解释为什么艺术被人重视，还要考虑人们为艺术品支付了多少

钱以及它们在哪里被收藏和展示——如博物馆（第四章）。通过考察艺术品在哪里和怎样被展示、它们值多少钱，我们能知道些什么？艺术理论家还会思考关于艺术家的问题：他们是谁？是什么东西让他们变得与众不同？为什么他们不时要做一些古怪的事情？最近这些问题导致了对于艺术家的生活隐私（如他们的性别、性取向）是否与他们的艺术相关的激烈争论（第五章）。

怎样通过阐释来解决艺术的意义问题是一种艺术理论所面对的最大难题（第六章）。我们将要考虑一件艺术作品是否有“一种”意义，以及艺术理论家怎样去捕捉和解释这种意义——他们是不是通过研究艺术家的情感和思想意识、他们的童年和潜意识欲望或者他们的大脑来做出解释的。当然，最后我们都想知道21世纪艺术的前路上还有什么东西。在互联网、光盘只读存储器和万维网的时代（第七章），我们可以参观“虚拟的”博物馆，可以避免拥挤的人群（也不要花机票钱），但是如果那样我们失去了什么？新媒体培育了什么新艺术形式？

我希望这个概述简要说明了艺术理论问题的范围及其所面临的挑战，正是这些使艺术研究变得有吸引力。看来对于人类来说，艺术过去一直是而且将来还会是那么重要，艺术家所做的事情也许会继续让我们迷惑不解，它们同时也会给我们带来愉悦和增长我们的见识。让我们开始投入到艺术理论之中去吧！

第一章

鲜血和美

美学协会的一次猛然醒悟

某一天的上午9点，一伙人陆续走进我们的美国美学协会会议室，在观看题为《当代艺术中的鲜血美学》的幻灯片和影像作品时，我们震惊了。我们看到玛雅国王和成人仪式上的澳大利亚土著青年所流的鲜血；在马里，人们把鲜血泼到雕像上；在婆罗洲，祭祀用的水牛被宰杀时鲜血四溅。今天，一些类似的流血事件在时间和空间上距离我们更近了。一桶又一桶的鲜血浸透了行为艺术家们的身体，奥尔兰^[1]的嘴角渗出了鲜血，她要通过整形手术重新设计自我，以取得与西方艺术史上的美女相似的长相。其中的某些场面肯定会让在场的绝大部分人感到恶心。

为何如此多的艺术中运用鲜血作为表现手段？其中的一个原因是它和绘画之间具有某种有趣的相似之处。鲜血的色彩夺目，光泽诱人，能附着在物体表面，可用来涂画或者进行图案设计（在土著青年的皮肤上，用鲜血画出的闪光的十字交叉图案使人想到“梦幻时代”的原型期）。鲜血是人类不可或缺的组成部分，如吸血鬼德拉库拉在吸干人的鲜血后将其变成僵尸。鲜血象征着圣洁或高贵，如殉教者或者战士的鲜血。而被单上沾染的点点血迹，一方面暗示着失贞，另一方面预示着成熟。鲜血也可以表示污染和“危险”，如梅毒或艾滋病患者的血液。显然，鲜血在象征和表达方面有着丰富的指涉。

鲜血和仪式

但是，鲜血在怪诞的现代（城市的、工业的、第一世界的）艺术中真的有其“原始”的宗教仪式中所具有的那种意义吗？一些人鼓吹

一种艺术即仪式的理论，在这种理论中，一些普通的物品或者行为通过融入到一种共享的信仰体系当中而获得了象征意义。玛雅国王在帕伦克当众刺穿他的阴茎并用一根芦苇三次穿过它而鲜血直流的时候，显示出了他连通亡灵世界的原始能力。一些艺术家想重新创造出一种与仪式类似的艺术感觉。迪亚曼达·加拉在他的《大灾难》中将歌剧式的巫术、灯光效果和闪光的鲜血相结合，想象性地驱除艾滋病时代的痛苦。赫尔曼·尼奇是维也纳神秘狂欢剧院的创始人，他声称可以通过音乐、绘画、榨酒和仪式性地泼洒动物鲜血和动物内脏使人压抑的精神得到宣泄。你可以通过他的网站www.nitsch.org来浏览详情。

诸如此类的仪式与欧洲传统有着某种联系，在欧洲的两大文化系统（犹太教——基督教系统和希腊——罗马系统）中都有大量与鲜血有关的例子。耶和華要求把动物祭品当作其与希伯来人结盟的一部分。阿伽门农^[2]和亚伯拉罕^[3]一样面临一项神圣使命——割破自己孩子的喉咙。耶稣的鲜血是如此神圣，以至于直至今今天虔诚的基督徒都会象征性地将其喝下去，以期获得救赎和永生。西方艺术一直热衷于反映这些神话和宗教故事：荷马时代的英雄通过献祭动物而获得神的恩宠，卢坎和塞内加的罗马悲剧中比影片《艾尔姆大街的噩梦》^[4]里的弗雷迪·克鲁格堆起了更多的残肢。文艺复兴的绘画中也有表现鲜血或者殉教者被砍头的场景，莎士比亚的悲剧常以击剑决斗和有人被刺伤作为结局。

艺术即仪式的理论看起来似乎合乎情理，因为艺术会涉及由某些目的所形成的多种因素的综合，通过典礼、姿势、人工制品的运用而产生象征性价值。许多世界性的宗教仪式都包括丰富的色彩、精心的设计和壮观的场景等因素。但是当一位行为艺术家在使用鲜血的时候，仪式理论并不能解释那些现代艺术家有时采取的怪异、激烈的行为。对于仪式的参与者来说，清楚地了解并接受仪式的目的是最主要的。仪式会通过大家都知道、都能理解的动作来加强参与者与神灵或自然之间的恰当关系。但是观看现代艺术家的作品并做出反应的观众并不能带着共同的信仰和价值观或者对于作品将要传达的东西的先在认知进入其中。大部分现代艺术在剧院、画廊或音乐厅的环境中缺乏深入的团体信仰以进行背景性的强化，那种团体信仰会给精神净化、

献祭或者入会仪式提供意义。观众不会感到自己是某一团体中的一分子，他们经常被震惊并远离这一团体。这种事情在明尼阿波利斯市就发生过，当时艾滋病病毒检测呈阳性的行为艺术家罗恩·阿西在台上割下同台表演者的肉，并将浸透鲜血的纸巾悬挂在观众上方，此举引起了观众的恐慌。如果艺术家只是想吓唬中产阶级，就很难将最近被《艺术论坛》杂志高度赞扬的艺术作品和玛丽莲·曼森在舞台上所做的邪恶仪式表演（使用动物祭品）区别开来。

有些人对于当代艺术中使用鲜血做出了嘲讽式的评价，他们认为那样并不能建立有意义的关联，反而扩大了艺术作品的娱乐性和赢利性。艺术世界是一个充满竞争的地方，艺术家需要获得他们能得到的任何优势，其中就包括了制造感官冲击。约翰·杜威1934年在《艺术即经验》中曾经指出艺术家为了适应市场必须为作品的新奇性而努力：

工业已经实现了机械化，艺术家却不能进行大规模机械化生产……艺术家感到有义务……使自己的作品变成“自我表现”的独特方式。为了不迎合商业力量的喜好，他们常常觉得有责任将他们的独特性强化到褊狭的地步。

达明·赫斯特是“英国帮”里的一员，这位艺术家在20世纪90年代曾引起争议，当时他用浸泡在装满甲醛的玻璃箱中的死鲨鱼、切成片的牛和羊来进行他恐怖的高科技展示，这使他声名大噪，以至于他在伦敦开的药房餐厅大受欢迎。很难想象赫斯特展示腐肉（由蛆造成的）的场面提升了他在餐饮业的形象，这只不过是用一种神秘的方式来使作品出名。

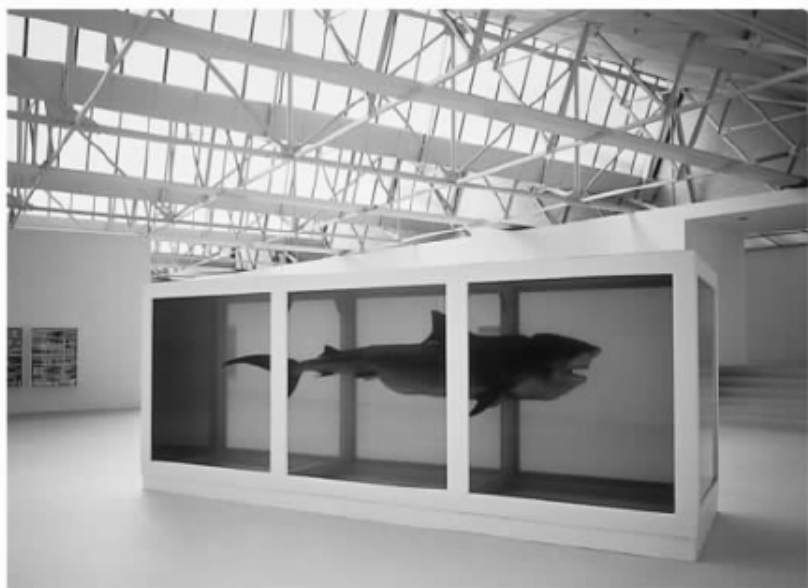


图1 “年轻的英国艺术家”达明·赫斯特靠他泡在玻璃橱窗中的动物赢得了名声，就比如这条在《活着的意识中肉体死亡的不可能性》（1991）里所展示的巨大鲨鱼。

最近几十年，一些最有名的艺术家由于展示令人吃惊的人体和体液而引起争议。1999年在纽约布鲁克林艺术博物馆举办的“感觉”展览上，艺术家克里斯·奥菲力最具争议的作品《圣母马利亚》甚至运用了大象的粪便。在尝试了身体被刺穿和展示后，在作品中使用鲜血、尿液和精液成为了艺术创作的最新潮流，20世纪80年代后期，人们就美国国家艺术基金会对当代艺术的资助展开了争议。像安德烈斯·塞拉诺的《尿浸基督》（1987）、罗伯特·马普利索普^[5]的《索萨利托的吉姆和汤姆》（1977）（作品展现一个男子向另外一个男子口中撒尿的情形）中的形象成为当代艺术批评的主要目标。

这些充满争议的作品是关于宗教和体液的，这并非偶然。痛苦和受难的符号是许多宗教的核心，当它们脱离宗教团体的时候往往能给人带来震惊。如果它们与更多的世俗符号相混合，它们自身的含义会受到威胁。在既没有容易理解的仪式含义，也没有通过美获得艺术补偿的情况下，用鲜血和尿液制作的艺术作品就进入了公共领域。也许

现代艺术批评家还在怀念像西斯廷教堂绘画那样充满美感和提升精神力量的艺术作品。在那里，至少最后的审判中圣徒殉难或罪人被折磨的血腥场面被描绘得无比传神，作品具有清晰的道德目标（就像古代悲剧中的恐怖是通过令人鼓舞的诗歌来描绘的一样）。同样一些当代艺术批评家认为身体如果要被裸露地展示，就应该被创作成波提切利的《维纳斯的诞生》或米开朗琪罗的《大卫》那样。这些批评家似乎不能从安德烈斯·塞拉诺臭名昭著的摄影作品《尿浸基督》中发现美和道德。参议员杰西·赫尔姆斯对此做出了总结：“我不认识安德烈斯·塞拉诺先生，我希望我从来不会遇见他，因为他不是一位艺术家，他是一个怪物。”

当然，关于艺术和道德的争论并不新鲜。18世纪的哲学家大卫·休谟（1711——1776）也曾经处理过在他那个时代被广泛关注的关于道德、艺术和品位的难题。休谟应该不可能承认艺术中的亵渎、不道德、性、使用体液是合适的。他认为艺术家应该支持进步的启蒙价值观和道德改善。休谟和他的继承者伊曼努尔·康德（1724——1804）的作品创立了现代美学理论的基础，所以我在下面要转而谈论它们。

品位和美

“美学”（aesthetics）这一术语来自希腊语中表示感觉、感知的词 *aisthesis*。它后来随着亚历山大·鲍姆加通^[6]（1714——1762）将其作为艺术体验（或感性）研究的标志而突显。苏格兰哲学家大卫·休谟没有使用这一术语而说到了“品位”，这是一种微妙的感知艺术作品品质的能力。“品位”看起来也许全然主观，我们都知道那句格言：“品位说不清。”一些人自己喜欢的颜色和食品，就像他们喜欢某种汽车或家具一样。难道艺术不正是这样吗？也许你喜欢狄更斯和法斯宾德，我却喜欢斯蒂芬·金和《奥斯汀·鲍尔斯》。你怎么能证明你的品位好于我的品位？休谟和康德都挑战了这一问题，他们两人都认为一些艺术作品真的好于另外一些，一些人具有比其他人更好的品位。然而，他们怎样能将这解释清楚呢？

这两位哲学家采取了不同的解决方式。休谟强调教育和体验，有

品位的人从这一过程中获得某种能力，这种能力致使他们认同某些作者和作品是最好的。他觉得这些人最后会形成共识，他们在这样做的时候同时也建立了一种“品位的标准”，这种标准是具普遍意义的。这些专家能将次等级的作品与高品质的作品区分开来。休谟说有品位的人必须“保持自己的意识不受成见束缚”，但是他认为任何人都不应当喜欢艺术中的不道德态度或“邪恶方式”（他列举的例子包括被过分狂热所损害的穆斯林和罗马天主教艺术）。今天的怀疑主义者批评这种观点的狭隘性，他们认为休谟笔下的品位评判者只有通过文化教化才能获得其自身的价值。

康德也曾经谈到过品位的判断，但是他更关注对审美判断进行解释。他想展示在美学中人们做出的各种好的判断根源于艺术作品本身的特质，而不是来自我们自身和我们的个人偏好。康德试图描绘我们人类对于周围世界的感知和分类能力。在我们的各种心理机能之间有一种复杂的相互作用，这些心理机能包括感知、想象、思维或判断。康德坚持认为：为了在这个世界发挥作用以达到我们的个人目的，我们常常用相当不易察觉的方式来标示我们感觉到的东西。例如，我们这些现代的西方人把世界上又圆又平的东西辨识出来，将这些物品中的一些归类为餐盘，这样我们就用它们来吃饭。同样地，我们也将一些事物认作食物，把其他的认作潜在威胁或者婚姻伴侣。

我们并不容易说清楚我们是怎样将红玫瑰这类东西归于美的事物之列的。玫瑰的美不是像盘子的圆和平那样独立存在于世界上的。如果这种美是独立存在的，那么我们就不会在品位方面产生如此多的不一致。但是还是有某种共同基础说明了玫瑰是美的。毕竟有许多人同意玫瑰是美的，蟑螂是丑的。休谟企图通过说品位判断是“主体间性”来解决这一问题，他认为有品位的人往往会认同彼此的观点。康德认为美的判断是普遍存在并根源于现实世界的，尽管它们并不是真正“客观的”，这怎么可能呢？

康德几乎称得上是现代科学心理学家的先祖，这些心理学家通过观察婴儿对于面孔的偏爱、追踪观看者的眼球运动或者怂恿艺术家去做磁共振成像来研究审美判断。这一点在后面的第六章也可以看到。

康德指出我们通常运用标签或者对这个世界的概念来将适合某种目的的感觉刺激分类。例如，当我在洗碗机中发现了一个又圆又平的东西，将它看作一个餐盘的时候，我将它和其他餐盘一起放到碗柜中去，而不是将它放到放餐勺的抽屉中去。美的东西不是为了满足一般的人类目的，与餐盘和餐勺不同。一朵漂亮的玫瑰使我们感到愉悦，并不因为我们要吃它或者必须拿它来做插花。康德肯定这一点的方式说明：一些美的东西具有“无目的的合目的性”。这一新奇的短语需要做出进一步的解释。

美和非功利性

当我将红玫瑰感知为美的时候，这并不像将其放置到我的“意识橱柜”中标明着“美”的条目里，也不像把令人恶心的蟑螂扔到意识中存放“丑恶”条目的垃圾桶中。但是物体的特征几乎是在迫使我（“诱使我”）像这样将其贴上标签。玫瑰也许有其自身的目的（繁殖新的玫瑰），但是这并不是其之所以美的原因。玫瑰的色彩和质地搭配中的某些东西促使我的意识机能感觉到对象是“适当的”，这种适当性就是康德所说的美的物体是有目的的。我们之所以给一个对象贴上美的标签，是因为它促进了我们的一种内在和谐或者说心理机能的“自由游戏”。当对象导致了这种愉悦的时候我们称某些东西是“美的”。当你称一件东西美的时候，你由此而断定每一个人都应当会同意你的观点。尽管这种贴标签的行为是由一种主观的认识或者愉悦的情感所引起，但是它应该对这个世界具有客观的用途。

康德警告说美的享受不同于其他类型的愉悦。如果我花园中的一颗成熟的草莓具有红宝石般的颜色，质地、香味也是那么令人愉悦，我把它扔到嘴里，那么这种审美的判断就被损害了。康德认为要欣赏这颗草莓的美，我们的反应应该是非功利性的，要独立于对象的目的以及对象所引发的愉悦感之外。如果一位观众把波提切利画的维纳斯当作了墙上的画片美女，对她产生了情欲反应，那么他就没有真正地因为她的美而欣赏她。同样，如果有人因为喜欢看高更描绘塔希提岛的绘画而幻想着去那里度假，那么他们和作品的美之间就不再有一种

审美关系。



图2 许多人认为艺术应该是美的，裸体应该表现希腊的神，就像桑德罗·波提切利的《维纳斯的诞生》中的维纳斯那样。

康德是一位虔诚的基督徒，但他并不认为上帝在艺术和审美理论方面扮演着解释者的角色。创造美的艺术需要人的天才——一种操控物质材料的特殊能力，由此这些材料创造出机能的和谐，并由此使观

众产生一种有距离的享受。（我们将在下一章以勒诺特为凡尔赛宫设计的花园为例进行更进一步的考察。）概而言之，对于康德来说，当具有美感的对象刺激我们的感情、意识和想象的时候，审美体验就产生了。这些机能是以“自由游戏”的方式而不是以任何更加集中和谨慎的方式被激活的。美丽的对象吸引着我们的感官，但却是以一种冷然而超脱的方式。对象优美的形式和各部分间的关系是产生至关重要的“无目的的合目的性”特征的关键。即使我们没有考虑对象的目的，我们对对象各部分间关系的适当性做出的反应也满足了我们的想象和智力。

康德的遗产

康德提出了一种关于美以及我们对于美的反应的解释。这不是他的艺术理论的全部，他也并非坚持所有艺术都必须是美的。但是他对于美的解释成为后来那些强调审美反应理念的理论的核心。许多思想家坚持认为艺术应当激起一种特殊的和非功利性的距离感和中立性的反应。20世纪的批评家通过促使观众欣赏新的具有挑战性的艺术家（如塞尚、毕加索和波洛克^[7]）来强调审美。至此，康德的美学观点才为人们广泛接受。艺术理论家克莱夫·贝尔（1881——1964）、爱德华·布洛赫（1880——1934）和克莱门特·格林伯格^[8]（1909——1994）采用了各种观点并为不同的读者写作，但是他们都接受了康德的美学态度。例如：贝尔1914年写的文章强调艺术中“有意味的形式”而非作品的内容。“有意味的形式”是一条联系线条和色彩的特殊纽带，它激起了我们的审美情感。一位批评家能帮助其他人看到艺术中的形式，感觉到由这种形式触发的情感。这些情感是特殊和崇高的：贝尔认为艺术是在“寒冷雪白的山峰”上与形式的一次高贵邂逅，他坚持认为艺术应当与生活和政治无关。

布洛赫是剑桥大学的一名文学教授，他于1912年写了一篇很有名的文章，这篇文章将“心理距离”描述为体验艺术的一种先在要求。这在某些方面是康德“想象力的自由游戏”这一审美理论的新解释，布洛赫争辩说艺术作品中与性或政治相关的主题容易阻碍审美意识的产

生：

……明显涉及感官的情感、身体的物质存在，特别是性方面的东西，通常置身于一定的距离界限之内，只有在特别谨慎的情况下才能被艺术所触及。

显然，马普利索普和塞拉诺的作品最不可能成为布洛赫头脑中可以标示为“艺术”的候选项。

格林伯格是波洛克的主要支持者，他将形式上升为作品的品质。通过形式，一幅画或者一件雕塑才与其自身的媒材以及作品本身的制作环境相联系。考察作品中有什么或者一件作品“说”什么并不重要，聪明的观众（有“品位”的）想要看作品的真正的平面性或者画面之所以成为画面的方式。

也有一些重要的观点挑战艺术即有意味的形式的说法，我将在本书的后面部分考察其中的一些观点。但是在今天讨论艺术作品的品质、道德、审美、形式等问题的时候，像康德和休谟这样的启蒙思想家的观点依旧还能激起反响。艺术方面的专家对展出马普利索普作品的辛辛那提画廊进行了审查，看其中是否有淫秽内容，结果马普利索普的摄影作品被认为是艺术品，因为这些作品具有精致的形式属性，如考究的光线、古典的构图、优雅的雕塑式外形。换句话说，马普利索普的作品满足了对于真正艺术品的审美期待，甚至作品中那些有巨大阴茎的裸体也应被当作和米开朗琪罗的《大卫》相似的形象冷静地观看。

但是，塞拉诺的支持者又怎样为他的《尿浸基督》辩护呢？这件摄影作品对许多人来说是一种强烈的冒犯。塞拉诺还创作了其他令人难以接受的摄影作品：他的《太平间》系列，这些作品直接以令人恐惧的死尸为表现对象。他另外一个让人生厌的形象是在《天堂和地狱》中展示的一个像教堂红衣主教一样穿着红色衣服的得意洋洋的男

人（他实际上是艺术家利昂·戈卢布），他站在一具裸露的、被吊起来的、血淋淋的女性躯干旁边。他的另一作品《牛头》以特写的方式展示了一个被砍下的牛头，它目光呆滞又似乎在偷看观众。批评家卢西·利帕德接受挑战来解释这样的作品，她在1990年4月的《美国艺术》上写了一篇关于塞拉诺的文章。我们能够从她的回顾中来考察艺术理论家是怎样来叙说难以解说的当代艺术的。因为她强调艺术的内容以及对塞拉诺作品情感和政治方面的解释，所以利帕德代表了不同于康德20世纪审美形式主义继承人的另一种传统。

为塞拉诺辩护

为给塞拉诺辩护，利帕德从三个方面进行了分析，她考察了：

（1）他的作品形式和物质材料属性，（2）作品的内容（其表达思想和意义），（3）作品的背景或者说作品在西方艺术传统中的位置。这其中的每一步都很重要，那么让我们对其进行一番更详细的回顾。

首先，利帕德描绘了像《尿浸基督》这样的作品看起来是怎样的，又是怎样制作的。许多人都对这一标题作呕，以至于看到这件作品就受不了。其他人只看到了小幅的黑白复制品。我的学生认为作品中展示的形象是洗手间或尿罐子里十字架上的耶稣像，可这两种说法都不对，真正的摄影作品和印在杂志或书上的小图像看起来完全不同，就像影像爱好者会认为安塞尔·亚当斯的原作具有复制品所不能传达的成像素质一样。《尿浸基督》的尺寸对于摄影作品来说是巨大的：60英寸×40英寸（差不多为5英尺×3英尺），这是一张彩色反转直放作品，作品表面有光泽，色彩丰富。这种作品的制作媒介很难操作，因为影像的玻璃似的表面很容易被指尖接触或最轻微的尘斑所毁坏。

尽管这幅摄影作品是用（艺术家自己的）尿液所制作的，在标题上也有“尿”字，但是尿液并不是这么理解的。作品中十字架上的耶稣像看起来巨大而神秘，泡在金色的尿液中。利帕德这样写道：

《尿浸基督》——监查者愤怒的对象——是一幅朦胧而优美的摄影图像……木头和塑料做的小小的十字架上的耶稣那样漂着的时候，实际上具有了纪念碑的意义。它以摄影方式被放大，有着暗金色和玫瑰红的光泽，充满着邪恶和荣耀。漂浮着穿过作品表面的泡沫暗指星云。然而对于作品至关重要的标题将这一容易理解的文化圣像变成了一种反抗的符号或一种令人厌恶的对象，仅仅通过改变对象被观看的背景就实现了这种转变。

塞拉诺的标题（毫无疑问是故意取的）很刺眼，看起来我们既要受到作品形象的冲击，又要对其进行沉思，我们夹在中间，不知如何是好，给我们带来冲击和沉思的是一个神秘甚至也许是可敬的形象。

至于这件艺术作品的“物质材料”属性，利帕德解释说塞拉诺没有认为体液是令人羞耻的东西，而是一种自然的东西。也许他的这种态度来自他的文化背景：塞拉诺是美国的少数族裔成员（他有部分洪都拉斯和部分非裔古巴血统）。利帕德指出，在天主教中体液和身体受难在一千多年中一直被描述为宗教权力和力量的源泉。教堂的瓶子中装入纺织品、小血块、骨头甚至骷髅以纪念圣徒和圣迹故事，这些遗物获得了敬拜而不被认为是让人恐慌或者害怕的东西。也许是因为塞拉诺在成长的过程中以肉体形式和神灵相遇，他不断回顾这种相遇，它在某些方面比他从周围的文化中所看到的東西更重要。这位艺术家想声讨那种在宗教面前说一套做一套，但又不真正认同其价值的文化行为方式。

在对艺术作品的形式和材料进行讨论的时候，很难不说到作品的内容。通过考察艺术家想要表达的意义，我们已经开始进入利帕德文章中的第二个方面。塞拉诺将他对宗教的关注告诉了利帕德：

在我认识到我已经制作了许多与宗教有关的作品之前，我已经

制作了两三年！我过去不知道我会这么投入。与其说这是美洲人的事情，还不如说这不仅是拉美人的事情，也是欧洲人的事情。

塞拉诺声称他的作品不是为了抨击宗教而作，而是为了宗教的组织体制而作，这样做是为了展示当代文化是如何将基督教和它的偶像变得既商业化又廉价的。利帕德通过指出艺术家在1988年制作了大量相似作品（《尿中的神》）的事实来支持这一观点，当时的作品中出现了其他漂浮在尿中的著名西方文化偶像，包括从教皇到撒旦的许多形象。要分析塞拉诺其他令人困扰的作品的意义（如《天堂和地狱》），就需要更进一步讨论他的创作背景。

利帕德为塞拉诺所做辩护的第三个方面超越了对于其作品的形式属性或主题的讨论而转向对于艺术家的灵感及其艺术前辈的表述。塞拉诺说过他“和西班牙艺术传统联系紧密，这种传统既是暴力的又是优美的”，他还特别提到画家弗朗西斯科·戈雅和电影制作者路易斯·布努埃尔。这一段艺术史的背景有趣、重要，却又复杂。我将集中关注这两位中的第一位，更加仔细地考察戈雅的作品，以此来考察利帕德将塞拉诺充满争议的当代作品和西班牙备受尊敬的杰出先驱相提并论的时候是否运用了合理的策略。

戈雅——一位先驱？

弗朗西斯科·戈雅·伊·罗西恩特斯（1746——1828）与康德和休谟是同时代的人，他是现代民主价值的支持者。他的一生跨越了法国和法国革命，同时也经历了法国和西班牙之间的半岛战争的恐怖岁月。他作为天才在西方经典艺术史上的地位是稳固的。1799年戈雅被任命为西班牙国王的宫廷画家，他以绘制穿着金色缨穗制服的贵族和穿着闪光缎子和丝绸衣服的女士的形象而著名。他绘制了诸如斗牛这样的自己所熟悉的西班牙式场景，但是他的艺术从来不缺乏性和政治的内容。他绘制的充满诱惑且引起争议的《裸体的玛哈》引起了西班牙宗教裁判所的关注。

当拿破仑的军队侵入西班牙的时候，戈雅目睹了很多动乱的政治事件。他绘制了许多表现战争、反抗和暗杀的场景，例如著名的《1808年5月3日的枪决》，画中无辜的市民被一排看不见脸的、残忍的拿破仑军队士兵所枪杀。画面中央站着一个伸开双手的男人，在子弹快要射中他之前，表现出临死的惊恐，另一个已经死去的男人躺在血泊之中，僧侣们面对屠杀害怕地捂住了他们的脸。有人会说这种死亡的场景在西方艺术中很常见，艺术家曾经利用宗教圣徒殉难的形象来描绘新的政治屠杀。

戈雅的艺术使人们直面人性在极度危险时的极端可能性。在《卡普里乔斯》系列作品中，他创造了道德堕落的野蛮人形象，场景被安排在妓院中，用漫画手法展示了长得像小鸡的人以及长得像驴子的医生。画家为他的艺术目标而辩护（以第三者的身份讲述自己）：

人类的错误和恶行——尽管看起来是演讲和诗歌所独有的——也许也是一个有价值的可以入画的对象。他有能力画好他的作品，他已经从每一个文明社会都共有的各种蠢行和错误中，从被习俗、无知或者自私自利所宽恕的谎言和一般困惑中选择了一些题材，他一直认为这些题材最适合作为他冷嘲热讽的材料，同时也有利于发挥创作者的想象力。

有人也许会说戈雅的道德观使他不同于塞拉诺这样的现代艺术家。然而（有人认为）塞拉诺追求作品的轰动效应，或者说他通过《尿浸基督》、《天堂和地狱》这样的作品所传达出的意义过于模棱两可，而戈雅的立场看起来清晰并且具有辩解力。但是他们之间的这种差异并不容易维持下去，因为戈雅支持法国革命，这样他就被想象为启蒙运动的创立者之一并与休谟和康德有着共同的价值观。但是戈雅亲眼目睹了可怕的暴行，法军入侵西班牙期间双方都有暴力和复仇。他在其令人不安的系列作品《战争的恐怖》（1810——1814）中不断描绘这种场面。戈雅在作品中明白地表示出这场战争中没有道

德优胜者——一位西班牙农民被吊死的时候，一名法国士兵却在闲荡，但是另外的画面中一位农民正在砍杀一位无助的穿军装的男人。戈雅的速写似乎在否定启蒙所带来的进步和人类改善的希望，在没完没了的斩首、处私刑、刺杀等可怕场景中接近了道德虚无主义。



图3 弗朗西斯科·戈雅的《正在吞吃儿子的撒旦》暗指古希腊的神话故事，画中令人不安的形象让人可以从政治和个人的角度来阐释。

除了这种政治上的绝望以外，一场可怕的疾病后艺术家聋了，他好像陷入了凄冷的无望之中。他画在自家房间墙上的《深色画》是整个艺术史上最令人不安的作品，《正在吞吃儿子的撒旦》描绘了同类相食的杀婴者肢解婴儿的血腥画面。其他画面形象尽管没有这么血腥和暴力，但更令人不安。《巨人》中的巨人体型巨大，像一个庞大的怪物充满威胁地坐在地上。《埋在沙中的狗》表现了一只可怜的动物被残酷的自然外力所吞没，孤独而绝望。戈雅的这些晚期作品是不可能保持审美距离来观看的。它们是生病的头脑、病态的想象、间歇性神智不清的产物吗？仅仅因为这些作品充满痛苦或道德观模糊就认为戈雅不再是一位好艺术家，这样的想法完全是教条主义的。

戈雅的画面形象将美和暴力相结合，塞拉诺声称在这方面戈雅是其前辈，以上那些概要的艺术史回顾能使我们对他的这一观点做出肯定性的结论。记住，这种对比是卢西·利帕德为塞拉诺那些常常令人不安的作品形象辩护的一个部分。当然，一位恶意批评者也许会说戈雅不同于塞拉诺，因为他的艺术能力比塞拉诺要强，他描绘暴力不是为了寻求轰动效应或者使人震惊，而是为了谴责它。每一种观点都有问题，很难拿任何一位20世纪的艺术家和戈雅这样一位过去的“大师”相比较。我们并非站在一个能知道历史最终裁判结果的位置上，不能成为戈雅并不意味着某人完全缺乏艺术能力。利帕德已经为塞拉诺做了合理的辩护，他认为塞拉诺的作品展示了技能、专业训练、思想和精心的准备。

其次，戈雅可能在他所有的作品中都不强调一种提升道德的信息，而仅仅说人性是可怕的。即使在传递破坏我们审美距离的恐怖内容时，悲叹也能成为艺术中的合理信息。也许塞拉诺想着辱现在的宗教，但是这种行为也能来自一种道德动机。他拍摄尸体也许不是因为他沉迷于腐烂的过程而是为了给无名的死者提供一些充满人类同情的瞬间。这样的一种目的可能证明了他和他杰出的艺术先辈戈雅之间的一种延续。

结论

近年的艺术作品已经结合了许多恐怖因素。摄影家已经展示了尸体或者被砍下的、可怕的动物脑袋，雕塑家已经展示了正在腐烂的长满蛆的肉，行为艺术家已经将一桶桶的鲜血泼洒出来。我本可以提出其他采用了类似题材并取得巨大成功的艺术家：弗兰西斯·培根的绘画中被折磨的身体（我们将在第六章进行讨论），或者安塞姆·基弗巨大的黑色画布上展示的纳粹烤炉。

到目前为止，我已经对两种艺术理论提出了疑问。艺术即公共仪式的理论不能解释许多当代艺术的价值和效果。走入空间巨大、光线充足、有空调的画廊或者现代音乐厅的体验也许有其自身的仪式化的方面，但是这完全不同于那些拥有共同的超验性价值观的冷静参与者所获得的体验，他们的体验来自像我在本章开头提到的那种场景，如一次玛雅人或者澳大利亚土著的聚会。看来我们不像在寻求接触上帝和更高真实或安慰我们祖先亡灵的方式。

但是将近期的艺术放置到一种康德或休谟那样的美学理论之中也不一定恰当，因为那是一种建立在美、高雅品位、有意味的形式、排除审美情感或“无目的的合目的性”之上的美学理论。许多批评家确实赞扬了马普利索普摄影作品的优美构图，也对赫斯特悬挂着动物的发光玻璃橱窗所体现出来的传统的优雅风格表示了赞扬。即使他们发现作品很美，他们也需要仔细考量其中令人吃惊的内容。也许非功利性在分析这些难以理解的作品时会有小小的作用，它会使我们更努力地去观看和理解作品中那些看起来十分令人反感的東西。但是作品的内容也至关重要，就像我认为赫斯特作品的标题所表明的那样，他用粗陋的问题来直接面对观众，如用鲨鱼切片做的作品被命名为《活着的意识中肉体死亡的不可能性》。

通过回顾以往重要的艺术家戈雅的作品，我已经提出：像塞拉诺的作品那样的丑陋或骇人听闻的当代艺术有其在西欧经典艺术史上明确的先例。艺术不仅包括被那些具有“品位”的人所享受的具有形式美的作品，或者具有美感和道德提升意义的作品，还包括那些丑陋的、

令人不安的、具有负面道德颠覆内容的作品。怎样阐释那些内容，这需要下面进行更多的讨论。

【注释】

[1] 1947年出生于法国，从1970年开始进行类似“手术”的行为表演，后来逐渐以“整容”作为颠覆传统审美观的手段，以人工改造身体的方式抵抗加诸女性身体之上的社会压力。——本书注释均由译者所加，以下不再一一说明。

[2] 古希腊传说中的迈锡尼国王。

[3] 犹太教、基督教和伊斯兰教的先知，《圣经》中记载亚伯拉罕是希伯来人的始祖。

[4] 由韦斯·克雷文导演的美国恐怖片，讲的是几名青少年同时做着相同的噩梦，梦到一个名叫弗雷迪·克鲁格的杀人狂能够自由出入他们的梦，并且残酷地杀害他们。

[5] 美国著名当代摄影家，他的一些作品因涉及暴露性器官、表现同性恋等敏感问题在美国、英国、日本等国家引起争议甚至遭到司法调查。1989年3月9日，被称为“黑暗王子”、“光的天使”的马普利索普因艾滋病去世。

[6] 德国哲学家、美学家，被称为“美学之父”。主要著作有《关于诗的哲学默想录》、《美学》、《形而上学》等。

[7] 美国著名抽象表现主义画家。

[8] 美国著名形式主义批评家，与其相关的概念有“庸俗艺术”、“平面性”、“媒介”等。他对美国抽象表现主义艺术的发展起了推动作用。

第二章

范例和目标

一次虚拟的艺术之旅

当代艺术家用鲜血、尿液、蛆和整形手术来创作作品，他们是过去那些以性、暴力和战争作为题材的艺术家的后继者。这类作品违背了我们在第一章讨论过的两种艺术理论，理由是它既没有加强公共宗教仪式中的团结，也没有促进对美感和有意味的形式等美学特征的保持一定距离的体验。那么，应该运用什么理论来应对如此难以解释的作品呢？

哲学家们通过阐述“艺术”是什么或者艺术应当是什么来思考完全不同的艺术作品。在本章我将引领大家完成一次穿越五个历史时期的虚拟艺术之旅，以此来展示在西方世界中艺术的各种形式和角色。我们将从公元前5世纪的希腊到中世纪的夏特尔多大教堂，然后到整齐匀称的凡尔赛宫花园（1660——1715），再到理查德·瓦格纳的歌剧《帕西法尔》于1882年的初次演出。我们以考察安迪·沃霍尔的《波里洛盒子》并回顾近期的艺术理论作为结束，最后的时间为1964年。

悲剧和模仿

讨论古代悲剧的时候总是要介绍在所有艺术理论中持续时间最长的一种理论——模仿论：艺术是一种对自然或人类生活和行为的模仿。古典悲剧作为为狄俄尼索斯这位掌管葡萄收成、舞蹈和饮酒的神而举办的春天庆典仪式的一部分，开始于公元前6世纪的希腊。在希腊神话中，狄俄尼索斯被提坦一次次撕开，但是他总能再生，就像春天的葡萄藤一样。悲剧重新演绎了狄俄尼索斯的死亡和重生，它包括了宗教的、市民的、政治的多层意义。

柏拉图（公元前427——前347）讨论了悲剧、雕塑、绘画、陶艺和建筑的艺术形式，他不是将它们当作“艺术”而是当作“技巧”或者技能性的手工艺而讨论的。他认为它们都是“拟态”或者模仿。柏拉图批评包括悲剧在内的所有模仿艺术，因为它们不能描绘永恒理念的真实（“形式”或者“理念”）。它们仅提供对我们现实世界中事物的模仿，而这些事物本身就是对理念的模仿。悲剧使观众的价值观产生混乱，如果剧中的好人经历了悲剧性的衰败，那就是教育我们美德不总是会获得奖赏的。因此，在柏拉图著名的《理想国》的第五卷中，他建议将悲剧性的诗歌从理想国中排除出去。

亚里士多德（公元前384——前322）在他的《诗学》中为悲剧辩护，他争辩说，模仿是很自然的事情，人类从早期就开始喜欢模仿甚至从模仿中学习。他不相信有一个像柏拉图所说的与现世分离的、更高的理念王国存在。亚里士多德觉得悲剧能够诉诸人的意识、情感和感觉进而教育人。如果一部悲剧展示了好人面临灾祸，那么这部悲剧就通过观众产生的恐惧和怜悯之情达到对其心灵的净化或者“疏导”。希腊悲剧中最好的剧情再现了一位叫俄狄浦斯的人，他在不知情的情况下做了邪恶的事情，悲剧中塑造得最成功的人物都是高贵而非低贱的。亚里士多德的辩护对一些悲剧来说是很有益的，特别是对于他所喜欢的索福克勒斯的《俄狄浦斯王》。但是《诗学》将道德标准和审美标准混合在一起，这样就使亚里士多德不可能接受像欧里庇得斯的美狄亚这样的人物，她有意地杀害了自己的孩子。让我们来考察一下她的故事。

悲剧《美狄亚》是关于一位外地或者“野蛮”的女性背叛她的父亲和兄弟而帮助英勇的伊阿宋获得珍贵的金羊毛的故事。当她为伊阿宋生了两个孩子后，他又新娶了一位本地新娘，因为他的人民害怕作为外地人和女巫的美狄亚。美狄亚被激怒了，她通过最令人不安的方式来寻求复仇，杀死了他们的两个孩子。美狄亚还用毒袍杀死了伊阿宋的新娘，其可怕的结果被一位信使描写下来了：毒袍腐蚀了她的皮肤，甚至杀死了她可怜的老父亲，当时他冲过来进行救助但却被粘在她正在消溶的肉体上。

欧里庇得斯使观众的情感随着这些谋杀事件像坐过山车一样跌宕起伏，他描述了肯定会被柏拉图认为是不恰当的场景。这位戏剧家甚至要求我们同情美狄亚——别忘了，她还是亲手杀死自己孩子的罪人。的确，希腊人没有在舞台上展示恐怖的行为，但是欧里庇得斯的戏剧还是将其生动地用魔法唤起了，就像对毒袍的描绘或美狄亚和她的孩子告别的这几行：

去吧，去吧……我不能看着你。

我处于极度痛苦和迷惘中。

对于我所做的恶行，我完全明白，

但是一种强于我意愿的狂暴情感驱使着我。

亚里士多德批评了欧里庇得斯以美狄亚乘坐天上的战车逃走作为戏剧结尾的方式。也许亚里士多德也不同意将美狄亚处理成一个悲剧性的女英雄，因为他让一个好人故意选择恶行，这使剧情的格调降低了。欧里庇得斯将美狄亚塑造为一个让人同情或怜悯的对象是错误的。这部戏没有满足悲剧应有的功能——尽管它具有很好的诗意或者很好的表演。

在古代的雅典，人们以某些方式对悲剧进行选择、资助和奖励，出席演出被当作全城宗教性节日活动的一部分，以此表示对狄俄尼索斯的崇敬。但是这些情况在《诗学》中都没有提到。亚里士多德没有明确讨论悲剧与市民、宗教相关的某些情况。因为他将悲剧艺术从其背景中抽离出来，所以他的戏剧理论能被（而且已经被）应用到其他时代的悲剧（如莎士比亚的悲剧）中。亚里士多德认为一位悲剧性的英雄是受“悲剧性的差错”（或错误）而非邪恶企图的影响而做出某些行为的，这一观点后来被转变为所谓的“悲剧性缺陷”的理论，这种理论被运用于描述哈姆雷特（优柔寡断）和奥赛罗（嫉妒）的弱点。这一传统对亚里士多德有一种误解，因为亚里士多德坚持认为一位悲剧

性英雄的性格本身是没有缺陷的。亚里士多德认为，悲剧应该展示一位好心的英雄仅仅因为犯了一个错误（并非人类品德上的弱点）就导致了灾难性的结果。

希腊关于艺术即模仿的经典解释在悲剧之外的艺术理论领域也产生了影响。例如：著名的艺术史学家E.H.贡布里希就将西方艺术史（以绘画为主）描绘为一个为了更逼真地描绘现实而不断进步的过程。艺术的革新是为了与描绘对象更相像。文艺复兴中新透视理论的提出、油画在质感和色彩丰富性上的进步都使艺术家对自然的“复制”变得更加有信心。许多人还喜欢那种“看起来像”他们喜欢的场景或物品的艺术品。在看到布隆齐诺、康斯太勃尔的精美肖像以及荷兰静物画中流汁的柠檬和美味的龙虾时，人们不由得大为惊奇。

但是许多艺术方面的发展（或者“相反的情况”）已经使艺术的模仿论的合理性在上个世纪下降了。当时，绘画开始明显受到一种新媒体——摄影的写实性的挑战。从19世纪晚期开始，模仿已经越来越少成为印象派、表现主义、超现实主义、抽象主义等艺术流派的艺术目标。模仿论也没有鼓励现代人强调艺术家个人感觉和创造性眼光的价值。凡·高或者奥基夫画的鸢尾花让我们印象深刻是因为它们的精确模仿吗？柏拉图也许会批评这些现代艺术家只不过是创作了美的形象——无可救药地试图模仿不能言说之物或理念本身。但看起来那并不是他们的目的，我们是因为其他原因而看重凡·高和奥基夫所画的花卉的。

夏特爾和中世紀美學

我们的虚拟考察之旅现在继续前行，到达1200年时欣欣向荣的法国中世纪城市夏特爾。在这里我们又将发现一种与城市宗教和市民生活相交织的艺术形式。夏特爾是宗教崇拜的一个中心和新兴的马利亚崇拜的一部分，马利亚崇拜开始为基督教注入了强有力的女性因素。夏特爾大教堂是在一场大火后于1194年重建的，里面有圣物，有一小片据说是从马利亚的束腰外衣上遗留下来的织物。教堂的拱顶完成于1222年，它真是一个令人吃惊的进步，特别是它几乎是当时法国唯一

的拱顶。当类似的建筑在附近的亚眠、拉昂、兰斯、巴黎等其他城市还未修建好的时候，夏特尔大教堂的中殿在某个时期内是高度最高的。本地的地主和商业行会捐赠了大量财物来装饰大教堂最突出的、独一无二的染色玻璃窗。

大教堂是宗教审判、节日欢庆和礼拜的场所。人们在教堂内可以过夜，也可以把他们的狗带来，还可以举行行会会议或摆上小摊卖他们的商品，如宗教纪念品和年表——甚至卖酒（在那里可以逃税）。当社会和文化细节可以帮助我们理解大教堂某些方面的功能的时候，它也可以作为了解中世纪艺术观念的范例。哥特式建筑有一种特别的外观：突出的或者说尖状的角拱、肋拱、玫瑰花窗、塔楼以及高度惊人的中殿（中殿由飞扶壁支撑着）。夏特尔大教堂是早期哥特式风格的杰出典范，它还和八百年前大致相同，其中的1800座雕塑原作和182扇原来的染色玻璃花窗也有许多保存了下来。可以很清楚地看出，夏特尔大教堂的建筑师（简称为“夏特尔大师”）处于中世纪美学最新发展的顶峰。一个显著的事实就是在主门入口，像亚里士多德、毕达哥拉斯这样的异教哲学家的雕像被放在了几百位圣徒和使徒的雕像之中。这是为什么呢？

对于古希腊哲学家的研究对欧洲中世纪各种形式的文化生产都产生了深刻的影响。但丁（1265——1321）在他的《神曲》中对这些一流哲学家表达了敬意：书中说到维吉尔是引导但丁通过地狱的人，亚里士多德住在地狱的最高层，在摆脱了身体折磨的死后生活中，他正在与其他希腊作家进行讨论。在夏特尔著名的神学学校里，古典作者被当作“自由艺术”的一部分进行研究。柏拉图的哲学指导了夏特尔大教堂建筑师的审美观念。一位研究大教堂的历史学家竟然这样写道：“如果柏拉图的宇宙观没有反映在夏特尔大教堂的建筑上，哥特式艺术是不可能存在的……”

托马斯·阿奎那^[1]（1224——1274）真正使这一时代的美学理论研究大大推进了，他不是夏特尔神学学校的成员，亚里士多德对他的影响超过柏拉图，他本来应该在13世纪后半叶去巴黎一所新建的大学研究哲学的。阿奎那是第一位就美（以及其他论题）进行写作的重要

基督教思想家，他的研究吸收了当时新近发现并被翻译出来的亚里士多德文本中的思想，这些思想在一个世纪前才通过伊斯兰文化被介绍到欧洲（尤其是西班牙）。

夏特爾和巴黎的中世紀哲學家沒有對“藝術”進行過這樣的理论研究，因為他們將注意力集中在上帝身上。阿奎那並沒有像柏拉圖和亞里士多德那樣對“藝術即模仿”進行辯護。阿奎那總結道：如同善和統一一樣，美也是上帝的一種本質或“超驗”的屬性。人類的藝術作品應該模仿和渴望獲得上帝的絕妙屬性。中世紀的人們要創造像大教堂那樣的美，為此他們遵循三條基本原則：比例、光線和寓言。

夏特爾神學學校的學者們將比例的要求告訴大教堂的建造者，他們將源自羅馬時期的思想家（如聖奧古斯丁）的理論進行提煉加工。大教堂的一般幾何構造原封不動，增添了音樂般的和諧，這種影響可以追溯到柏拉圖的《蒂邁歐篇》，其中具有創造性的造物主運用幾何學規劃了一個秩序井然的物質世界。基督教的上帝也被看作建造宇宙的建築大師。嚴格的建築規則被運用到入口、拱頂和窗戶的設計以及被指定的拱頂和長廊的比例中。幾何學控制了教堂本身的设计，教堂被建造成一個十字架的形狀，兩翼的比例符合一個人手臂的比例。在這種情況下，以雕像的形式將畢達哥拉斯這位幾何學之父放在夏特爾大教堂中也就毫不出奇了。

夏特爾大教堂新的光線亮度和染色玻璃窗顯示了中世紀美学的第二個原則。在早期，基督徒認為（神聖的）光和（世俗的）物質浮渣之間有着明顯的區別。新柏拉圖主義的《約翰福音》將基督解釋為世界之光。因為一座哥特式的教堂是上帝的房子，光線成為了神性存在的可見證據。光線穿過漂亮的染色玻璃窗上的圖形，熠熠生輝，傳遞着天堂的榮光。阿奎那也重視光線，他用明晰（claritas）這個術語來表示教堂內部的明亮和各種因素的设计。對他來說，神性存在于塵世事物的內部形式之中。一座大教堂就像一位善良美麗的人，應取得有機的統一和結構的明晰。視覺使我們欣賞到了像夏特爾大教堂這樣的美麗事物中的明晰。

夏特尔多大教堂的建筑师通过提高明亮度来证明上帝神圣的光辉。外墙由独一无二的两层或三层飞扶壁支撑，这样就能提高拱顶的高度。建筑师放弃了沿墙的楼座（阳台），这样就能使头顶的天窗能够建得更高更明亮。他还使玫瑰花窗发挥了更大的作用。教堂非同凡响的染色玻璃和雕像都在讲述故事，基督教的信仰者可以从中学习神学和《圣经》中所叙述的内容，由此将我们带到了中世纪美学的第三个原则：寓言。

哥特式教堂中的每一件东西都像一本意义丰富的书，大教堂过去被称为“石头的百科全书”。因为大教堂是上帝的房子，所以整个大教堂就是一部天堂的寓言。夏特尔多大教堂的所有方面都有寓意：玫瑰花窗意指有秩序的宇宙，表示道德完善的正方形被用于设计教堂正面、塔楼、窗沿、内墙的各个部分甚至石头本身。





图4 从迷宫到尖拱顶高耸的中庭，再到奇妙的染色玻璃，夏特尔多大教堂中的一切东西都暗示着天堂，同时也将信众引向上帝的王国。

对于阿奎那这样的一位中世纪哲学家来说，寓言合理地说明了上帝在这个世界上的存在方式。世上的每一件事物都能当作来自上帝的符号。在夏特尔多大教堂的雕像和窗户中，人物或场景的位置展示了每一个故事和其他故事之间是如何关联的。大门入口在献给马利亚的雕像之下的圆柱上放置了毕达哥拉斯和亚里士多德的雕像，这显示出自

由艺术（以及他们各自的几何学和修辞学研究领域）必须支持神学并被神学所控制。同样，一扇展示好心的撒马利亚人的染色玻璃窗与它下面描绘的《旧约》故事和上面描绘的耶稣都有关联，它们严格按照从下到上、从左到右的观看顺序排列。跟所有窗户及其局部的制作一样，所有组塑雕像和大门的尺寸、排列和相互关系都服从于统领大教堂其他部分的比例规则。

从建筑设计到泥瓦匠、木雕匠、石匠、彩窗绘制工等工种，夏特尔大教堂展示了一系列具有艺术性的专业技术。能力出色的人在这里工作，也许他们获得了很高的报酬和广泛的承认，但是他们最终将自己的个人努力献给了教堂的整体宗教目标。夏特尔大教堂整体合作的结果是形成了满足哥特式美学三原则（比例、光线和寓言）的整体性和谐。

凡尔赛宫和康德

如今，一位到法国旅游的游客可以在某一天从巴黎坐火车到具有中世纪风貌的夏特尔做一次短程参观，第二天就可以参观凡尔赛宫。完成这次旅行后，有人逼我说出哪个地方更加令人印象深刻。夏特尔是令人着迷的，你会发觉大教堂的塔楼与城市狭窄的中世纪街道不相协调的独特景象。相比而言，凡尔赛宫以纯粹的规模和景观让人目眩，这座宫殿坐落在园林、喷泉、水道和花园中，显得非同凡响。这些花园也是我下面想要集中讨论的对象。

在17至18世纪的时候，花园被当作高雅的艺术成就。在1770年，霍勒斯·沃波尔^[2]将园艺和诗歌、绘画一起列为“优雅三姐妹”。像“能人”布朗这样的设计师或者“园艺大师”在英国获得了名声和财富。安德烈·勒诺特来自一个园艺世家，他被国王路易十四征召去设计一个花园，这个花园的壮观足以匹配他“太阳王”的形象。勒诺特设计这些宏伟的凡尔赛宫花园耗费了他生命的五十年时光（开始于17世纪60年代）。

凡尔赛宫的花园围绕着太阳神阿波罗这一主题（为了向路易致

敬)而设计,与希腊神话关系密切,花园中的喷泉和雕塑刻画了阿波罗的母亲拉托那、姐姐狄安娜等人物。花园规模巨大,从一个有沼泽的狩猎行宫开始兴建,投入了大量的财力和劳力来改造花园的景观。凡尔赛宫的官方网站上说:整个花园占地2000英亩,其中有20万棵
树,21万株花木,50座喷泉,620个喷水嘴,在每年“喷泉全开”的时候每小时消耗3600立方米水。水和树木、植物一样都是原始设计的一部分,喷泉和水道进行了专门设计,可调节的喷嘴可以制造出水流从雕塑上泼洒下来的效果。当乐师在岸边演奏的时候,凤尾船的船夫和穿制服的水手经常被雇来在大运河里进行水上表演。

凡尔赛宫景观中无处不在的古典文化典故需要有教养的观众去欣赏。在君主专制时期,像城堡一样,花园也要发挥一定的社会、政治和文化功能。花园体现了国王的统治,开阔的景观暗示国王的所有权向眼睛所能看见的地方(甚至眼睛看不到的地方)延伸。但是在花园以复杂的几何学原理安排的规划中也有—种美感原则在起作用,宽阔的道路、充满装饰性设计的低矮的花园或花圃、长达—英里的大运河、附加的木制小凉亭或者丛林,每一处景观都有自己的主题并因设置的喷泉而增色。(在下一章,我们将看到一座佛教禅院在风格上是如何不同,它强调的是与自然的和谐而不是对于自然的所有权。)

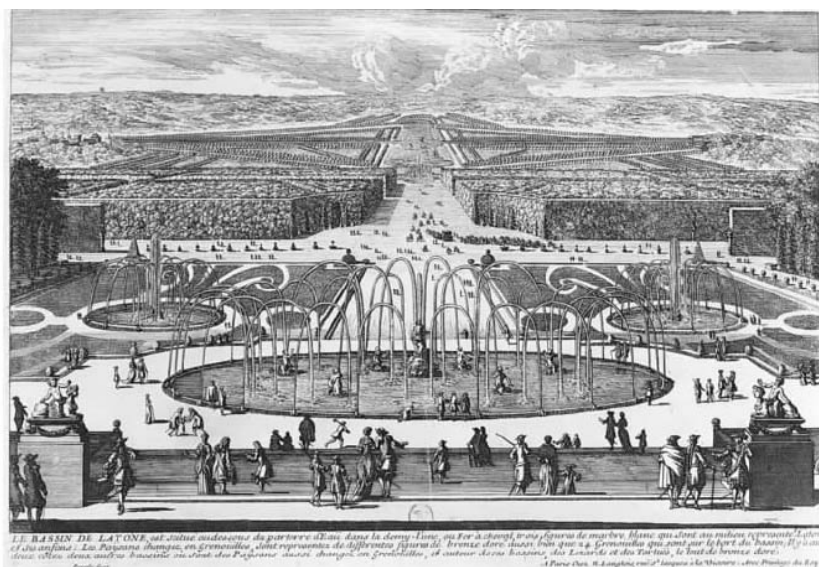


图5 早期由贝兰尔制作的雕版画显示了康德可能看到过的凡尔赛宫的景象，作者着重描绘了莱透纳喷泉的水戏以及皇家大道两边的景观。

康德没有把花园当作最高雅的艺术形式，但是他很认真地对待它们。康德重要的美学著作《判断力批判》是在勒诺特开始他的工作后一个世纪出版的。尽管康德可能看过凡尔赛宫景观的雕版印刷品，或者知道有像汉诺威的海恩豪森王宫花园（这是哲学家莱布尼兹讨论过的景观）那样对其进行模仿的花园，但他从来没有到过凡尔赛宫。要记住，康德是强调形式特征和“无目的的合目的性”的。凡尔赛宫作为一个以美为目的的花园，并没有满足种植水果和蔬菜的低层次目的。康德将园艺家看作那些“按形式来作画”的人，将花园列入了精美美术品的类别之中。

景观园艺……就是用多样统一的事物（草地、鲜花、灌木、树木，甚至水面、小山和溪谷）来装饰地面，就像自然呈现在我们眼前一样，所不同者只是排列不同，而且景观园艺要服从于某些理念。

康德承认“景观园艺可能被认为是一种绘画，这看起来似乎很奇怪”，但是他随后解释说这种艺术能符合他“想象力的自由游戏”的标准。

康德没有将花园作为社会地位、教育特权或者我们人类与上帝和自然之间关系的代表来考察。相反，他强调杰出的形式能创造出一种机能的和谐，这种和谐使我们认为花园是美的。康德也许称赞过凡尔赛宫有秩序感但又不是过分规矩和寻常的东西。人们走进小树林或者灌木丛，会对每一处全新的安排感到吃惊。另一个令人惊奇之处表现在花园按照不同但“恰当”的原则来安排这些植物、雕像、花瓶和喷泉的并置关系。康德批评英国的花园更“自然”的风格，认为它们“将自由想象力推向了怪诞的边缘”。凡尔赛宫持续变化的景观、没有特别目的的表面秩序，特别是姿态各异的喷泉所引发的感觉活动，所有这些

都使其显得很美，这些东西都能刺激“想象力的自由游戏”。

康德经常说到自然之美并赞扬一朵花或一只嘤嘤歌唱的鸟具有“自由之美”。他改变了对待美的传统方式，将对于崇高的描述加入其中。这些具有崇高美的事物包括：巨石、雷雨云、火山和很高的瀑布或者像埃及的金字塔、罗马的圣彼得教堂（这里又涉及了康德从来没有去过的地方）这样规模巨大的艺术作品。康德对于崇高美的处理为新的风景画种类和华兹华斯、拜伦、雪莱这样的浪漫主义诗人的出现铺平了道路，对他们来说，自然将提供创作灵感和基本的背景，而不是勒诺特在凡尔赛宫所展示的那种秩序、顺从和享乐。

《帕西法尔》：受难和救赎

我接下来要讨论两位艺术家——理查德·瓦格纳（1813——1883）和安迪·沃霍尔（1928——1987），他们是推崇艺术家个性的代表人物。瓦格纳由于跌宕起伏的爱情生活、狂热的崇拜者、逃离丑闻和债务、国际名声等因素而将其传奇式天才的角色演绎得淋漓尽致。在获得巴伐利亚国王路德维希二世的资助后，瓦格纳在拜罗伊特建立了家庭和剧院，这里今天仍旧是瓦格纳的崇拜者朝圣的地方（参观票预订单已排到七年之后）。我将考察每一位艺术家的一个具有例证性的作品：瓦格纳的最后（有人认为是最伟大的）一部歌剧《帕西法尔》以及沃霍尔创作于1964年的早期代表作《波里洛盒子》。

瓦格纳的音乐天才是毫无争议的。评论家惊奇地发现他能处理那些充满雄心壮志的歌剧中的几百种音乐主题。他以结构丰富、微妙、深刻的配乐将一种新的戏剧性因素引入管弦乐的作曲法中。他的音乐对演唱者提出了可怕的挑战并需要他们具有很强的毅力和巨大的力气。他将歌剧看作一种艺术综合体，一种不仅要控制音乐特性还要控制唱词、表演、服装和舞台布景的完整艺术形式。他在需时十八小时的多幕歌剧《尼伯龙根的指环》中发展了一种叙事方式来详述那些具有神话色彩的故事，剧中包括有莱茵河少女、神灵、侏儒、瓦尔基里（北欧神话中奥丁神的婢女之一）、龙、飞马、彩虹等。瓦格纳的影响已经辗转影响到相关的艺术形式，如电影作曲。他使用与特殊主题

或人物相关的主乐调来制造戏剧效果，在约翰·威廉姆斯为电影《星球大战》所作的电影音乐中这一点也得到了再现。

瓦格纳的歌剧《帕西法尔》是一个赞美受难的民间传说。我们跟随一位年轻骑士，他是一位“由于怜悯而变得智慧的纯洁的愚者”。批评家对这部歌剧既爱又恨，有人认为它表现了崇高，有人认为它表现了颓废。这部五个小时的歌剧讲述了在使圣矛和圣杯重新结合的过程中经受诱惑和不再单纯的伟大故事。从女巫昆德丽跌宕的尖声独唱到花神的充满诱惑的歌曲，这部歌剧尝试了各种音乐情感的表达。音乐在最后一幕变得光芒四射，时间安排在耶稣受难日，象征着精神性的转变。帕西法尔现在成为了圣杯骑士，他以圣矛接触国王，治好了国王的伤。歌剧最后提到了“对救赎者的救赎”。

哲学家弗里德里希·尼采^[3]（1844——1900）是《帕西法尔》最激烈的批评者之一，他以前是瓦格纳歌剧的爱好者，曾经和作曲家李斯特、柴可夫斯基以及许多君主和贵族一起观看了瓦格纳1876年首次上演的盛大歌剧《尼伯龙根的指环》。尼采于1868年遇见瓦格纳，两人成为了朋友。尼采的著作《悲剧的诞生》（1872）就是献给瓦格纳的，他在书中热情洋溢地谈到了悲剧的重生，每个人都知道它与这位作曲家有关。尼采是一位文学家和年轻教授，他从对狄俄尼索斯的崇拜开始描述悲剧的起源。悲剧的景象展示了每一种生命的本质都是暴力和受难，没有意义和正当理由。悲剧中“阿波罗艺术”的诗意之美形成了一层面纱，透过它我们容忍了狄俄尼索斯可怕但迷人的见识，这部分是特地通过音乐和各部分的和谐而传达的。就像在希腊的悲剧中一样，在瓦格纳的歌剧中，受难被展示，人们纵情于其中，瓦格纳令人惊奇且常常是不和谐的音乐再现了狄俄尼索斯的生命力。尼采悲叹德国“单纯而有力的核心”被“外来因素”所削弱，他赞扬瓦格纳使用雅利安人的而非闪米特人^[4]的神话重新发现了古代北欧日耳曼人和条顿人神话的最初根源，从而使德国乃至欧洲的文化得到了新生。



图6 休斯敦大剧院上演的瓦格纳的歌剧《帕西法尔》，在罗伯特·威尔逊设计的引起争议的舞台上，国王安福塔斯和年轻的帕西法尔站在圣杯旁边。

但是尼采于1888年出版了《瓦格纳事件》，他在书中严厉指责了《帕西法尔》和它的作曲家。为什么会发生这种转变呢？尼采发现《帕西法尔》的音乐很棒，他赞扬了音乐的透明、“精确”以及“在心理上的深刻理解”，他甚至称赞它“崇高”。然而，由于《帕西法尔》带有献身的救世主和救赎主题，尼采认为它过分“表现了基督教的精神”，他说：“瓦格纳……在基督十字架前，显得消沉、无助、心碎”，“充满着腐朽、绝望和颓废”。尼采发现这部歌剧的剧情不是充满对生命的肯定，而是“病态的”和否定生命的——这不是真正的狄俄尼索斯的精神。尼采具有良好的音乐修养，他觉得《帕西法尔》纯粹追求美感，诱惑观众服从于作曲家的创作目的，而这只能把一切弄得更糟糕。当尼采嘲讽拜罗伊特的观众对瓦格纳的大肆阿谀时，听起来就像是柏拉图警告人们警惕悲剧的诱惑力一样。

一些现代人在解说瓦格纳的时候会产生一种相似的正反感情并存的感受：他们也许会赞赏瓦格纳音乐的优美和复杂性，他们也发现瓦格纳所编的“雅利安人”的神话有令人反感的方面。瓦格纳狂热的反闪

米特人的作品被他的崇拜者希特勒阅读之后，他的歌剧事实上成了纳粹的国乐。这使得他的音乐在不久以前被以色列禁止上演，虽然不是明令禁止。即使没有这一层担心，一些人还是会讥讽瓦格纳宏大的主题、剧情和剧中塑造的那些以自我为中心的角色，如《崔斯坦和依索德》中那段冗长的、长达四十分钟的爱情二重唱。我们不必接受尼采的批评观点，不必不顾宗教和政治因素而将《帕西法尔》视为一部自命不凡、又臭又长的作品。不仅对尼采，对许多人来说，在评价瓦格纳的歌剧时，审美和道德关怀会产生冲突，影响对于瓦格纳歌剧的评价。

《波里洛盒子》和哲学化的艺术

安迪·沃霍尔是一位自我推销专家，他有着精心打理过的形象：银白色的头发、低沉的嗓音、深黑的眼睛。因为对名人着迷，沃霍尔喜欢乘飞机旅行和参加聚会。然而他却说：“我认为如果每个人都一样，那将会很可怕。”他创造了那句具有嘲讽意味的口号：“每个人都有十五分钟的出名机会。”沃霍尔在20世纪60年代的“波普艺术”运动中崭露头角，波普艺术运动与时尚、流行文化和政治密切相关。沃霍尔将注意力投向我们周围环境中的日常视觉产品，他声称自己要“像机器一样画画”。他取得了非凡的成功，留下了价值上亿美元的财产。

为了避免使人们觉得沃霍尔不够重要，我们应当回顾他那些让人警醒的灾难性画面中的形象：民权暴乱中攻击人的狗、电椅、可怕的汽车车祸，这些都被转变为（就像他创作的玛丽莲·梦露一样）色彩明亮的丝网版画。沃霍尔不被条条框框所约束。他一直保持着虔诚的基督教信仰，在意大利完成的《最后的晚餐》系列（以莱昂纳多的“原作”为基础）被赋予了严肃的意义。

沃霍尔促使充满雄性气质的纽约抽象表现主义在性取向上向现代主义的游戏态度转变。当沃霍尔1964年在纽约的斯塔贝勒画廊展出一堆用手工刻模印制的夹板做的木盒子时，他已经成为一位成功的商业性的艺术家。这些盒子对于哲学家阿瑟·丹托产生了重要影响，他对

它们进行过反复讨论（他甚至写过一本标题为《超越波里洛盒子》的书）。沃霍尔的“波里洛盒子”看起来和超市里看到的一样，丹托感到这一点很让人费解：

当其他和它看起来完全相像（起码根据人的知觉标准而言）的物品只是一些东西，至多仅为一些人造物品的时候，为什么它是一件艺术品？但即使是人造物品，它们和沃霍尔所做的东西的相似度也非常高。柏拉图也不能像辨别床和床的图画那样辨别这些盒子。事实上，沃霍尔的盒子的木工工艺是相当好的。

关于这个谜团，丹托写了一篇广受争议的文章——《艺术世界》。后来，他的文章激发哲学家乔治·迪基提出了“艺术的惯例理论”，根据这一理论，艺术是“任何人造物品……它已经被授予一种身份，可以被某个人或者代表某一社会机构（艺术世界）的人所欣赏”。这意味着像“波里洛盒子”这样的物品如果被博物馆或者画廊的负责人接受或者被收藏家购买，那么它就已经被命名为“艺术”了。



图7 哲学家阿瑟·丹托正在思考为什么安迪·沃霍尔堆在一起的《波里洛盒子》是艺术。

但是，丹托不同意这种说法，因为《波里洛盒子》并没有马上就被“艺术世界”所接受。当关于这些盒子的运输问题引起争端的时候，加拿大国家画廊的负责人与海关检查官员意见一致，都不认为这是艺术，也几乎没有人购买它们。丹托为此争辩道：艺术家展出某种作为艺术的东西，艺术世界应该为他提供一种背景性的理论。这种相应的“理论”不是艺术家头脑中的一种思想，而是社会和文化背景中某些可以让艺术家和观众都能把握的东西。沃霍尔的创作形态在古希腊、中世纪的夏特尔或19世纪的德国是不可能成为艺术的。沃霍尔通过《波里洛盒子》证明了：如果给予适当的环境和理论支持，任何东西都能成为一件艺术作品。因此，丹托总结道：一件艺术品是体现一定意义的物品，“如果没有一种阐释将它如此这般组织起来，任何东西都不能成为艺术品”。

丹托批评了早期的艺术观点（比如我们在本章中已经讨论过的那些理论）：

大部分的艺术哲学已经大体上要么假装认可那些哲学家承认的艺术种类，要么假装批评哲学家不认可的艺术，要么至少就是为了反对哲学家所处时代艺术史中更为人所熟知的艺术而设定的理论。在某一方面，艺术哲学一直只是艺术批评。

丹托本人试图避开对任何特殊类型艺术的认可。他的多元理论有助于解释为什么今天的艺术世界能将泼血的仪式、死鲨鱼以及外科整形等这么多的类型接受为艺术。他明白他的工作就是去描述和解释为什么在不同的时代人们会将不同的事物当作艺术：他们对艺术做出了不同的理论概括。在我们所处的时代，至少从杜尚的一些作品和安迪·沃霍尔的《波里洛盒子》开始，几乎所有创作都被如此对待。这使得那些用美、形式等术语来限定艺术的早期哲学家的狭隘、有局限的观点看起来很死板。即使像塞拉诺的《尿浸基督》这样令人震惊的作品今天都能被认为是艺术，这是因为一个对象背后有合适的观念和阐释来支持。塞拉诺和他的观众共同享有一些背景性理论或者说背景资料，在这种文化理论背景下，他的摄影作品能被看成艺术，因为它通过一定的物质媒介传达着思想和感情。

丹托辩解道，在每一个时代和背景中，艺术家依靠一种观众能理解和接受的艺术理论创造了一些被称作艺术的东西并赋予这些作品历史和艺术惯例的背景。艺术不必一定是一部戏剧、一幅画、一座花园、一座庙宇、一座大教堂或者一部歌剧。它不一定要是美的、合乎道德的，也不必显示个人天才或者通过光亮感、几何和寓言来表示对神的信仰。

丹托开放的艺术理论接纳所有的作品和信息，但是它没有很好地解释一件艺术作品怎样传达它的信息。作为《国家》杂志的艺术批评家，他必须设想一些作品的信息比其他作品的信息传达得更好一些。（说某些东西是艺术并不等于说它是好的艺术。）丹托以一位批评家而不是一位哲学家的身份进行写作，他常常赞扬一些东西，也常常发

现一些东西的缺陷。他就此解释道：“批评家的任务是辨别作品的意义，解释它们显现的模式。”这需要对艺术作品的物质材料和形式特征都进行考虑，例如欧里庇得斯的诗化语言、勒诺特设计的喷泉中水的作用、夏特尔多教堂的高度和光线、瓦格纳对和声的改进和配器——丹托甚至注意到了沃霍尔的木盒子做工很好。许多细节都与艺术家在艺术作品中如何呈现他们的观念有关。我想更进一步考察艺术的意义和价值的问题。但首先还是让我们游历更多的地方，这次要绕行全球去考察那些非西方国家的艺术范例。

【注释】

[1] 欧洲中世纪经院哲学的集大成者。他运用亚里士多德的学说论证基督教神学，把信仰和理性、《圣经》和科学结合起来，从而取代了柏拉图的神学体系。他的主要著作为《神学大全》。

[2] 18世纪英国作家、鉴赏家和收藏家。

[3] 德国著名哲学家和思想家，他强力地批判西方传统的基督教文化，否定基督教传统的道德体系，主张重估一切价值，提出了超人理论和永恒轮回的命题，他的思想为后来的存在主义奠定了基础。

[4] 闪米特人是起源于阿拉伯半岛的游牧民族，相传挪亚的儿子闪即为其祖先。犹太人属于闪米特人的后裔。

第三章

跨越文化

花园和山石

艺术在不同的历史背景下采用了各种各样的形式。我们承认和尊重过去的许多艺术形式，例如悲剧——尽管它们的欣赏背景也许不同了。但是一些过去的艺术作品看起来似乎很陌生。今天的西方很少有像法国17——18世纪时那样复杂而具有象征意义的花园。染色玻璃对于营造夏特尔多大教堂的辉煌效果非常重要，它今天更多与手工艺而非艺术有关。景观园艺今天更像是一种业余爱好或设计实践而不是“艺术”。也许我们应当像考察艺术和自然景观的关系一样来考察我们对手工艺和艺术之间差别的想象。

对于日本的读者来说，花园也许是一种活的艺术形式。凡尔赛宫象征着国王的权力，但是一座禅宗花园象征着人与自然和更高真实的关系。在西方人看来，日本人的花园更“自然”一些，花园里有树、岩石、弯曲的小径、池塘和瀑布，但这一切都是有意营造的。禅宗的茶道由微妙的、和谐的、宁静的价值观所引导，从花、窗帘、陶器的选择到烹茶和上茶都受其影响。日本艺术的艺术形式——诸如盆景树，插花和长满苔藓、四时更替的花园（像东京的弘徽殿）——同样也渗透着神道教的教义。



图8 日本的一座禅宗花园，耙过的石子和细心摆放的陡峭漂石引人沉思。

一些禅宗花园中的山石和裸露平铺的石子会让西方人感到迷惑。那些陡峭的巨大山石在中国也被认为是值得称颂的，由于它们具有象征性，它们经常被人花大价钱搬到古代的花园中去（甚至移到上海的现代摩天大楼中去），中国的花园通常包括一座可以进行文人式的思考和调养的建筑物。皇帝游乐的宫苑圆明园以桥梁和楼台为特色，这些桥梁和楼台建造于宏大的人造景观（但看上去很像自然景观）之中。有关“远东”园林的报告于1749年开始在欧洲出版^[1]以来，对西方产生了重要影响。相比之下，凡尔赛宫必定显得太过死板和规整了。那些具有更多随意性的英国园林显示了来自中国的园林报告的影响。

文化像人一样向外流动。从悉尼到爱丁堡再到旧金山，都有中式的花园和禅宗花园。“世界音乐”空前流行，最新的迪斯科风格轻松地将弗拉曼柯音乐和爵士乐、盖尔人的传统音乐相结合，非洲和南美洲的舞蹈团定期进行海外表演。人们将不可能摆脱意大利西部片、日本武士电影、好莱坞动作片、印度冒险故事和香港电影所产生的一连串影响。在现代世界中，没有什么“原始”、遥远的文化能独立存在。墨西哥山村里的惠乔尔人（印第安人的一支）为采集无刺仙人掌而制作

的面具和献祭碗所用的玻璃珠子是从日本和前捷克斯洛伐克进口的。

艺术能突破各种文化之间的障碍吗？约翰·杜威认为是可以的，他在1934年的著作《艺术即经验》中写道：艺术是最有可能通向另外一种文化的窗口。他坚持“艺术是一种通用语言”的说法，鼓励我们试着去获取另一种文化的内在体验。他认为这需要直接面对艺术，而不是去研究地理、宗教和历史等“外部因素”。他说：“当我们走进黑人或波利尼西亚人的艺术精神当中的时候，文化障碍会消除，狭隘的偏见也会烟消云散。这种不知不觉的融会比通过论证所产生的改变更有效，因为它直接进入了另一种文化态度。”

杜威认为，“希腊人、中国人和美国人的审美素质都是同样的”，这种信念表明他想将我们的艺术体验神秘化为一种无言的直接欣赏。这有点像是一位现代主义者寻求“美”的某种普遍形式特征。实际上，艺术批评家克莱夫·贝尔也强调了“原始”艺术中的有意味的形式而不是特定内容的价值。但是将杜威的方式和贝尔的理论放在一起是不公平的，因为杜威知道“必须掌握艺术的语言”。他没有说艺术就是美或者形式，他的说法是艺术是“社群生活的表达”。尽管我将比杜威走得更远，我还是喜欢这一定义。我要说的是，为获得欣赏另一个社群的艺术的“内在”态度，我们必须先了解“外部”因素。

例如我对于非洲尼基西·恩肯迪神偶像的直接体验源于刚果的卢安果。这种雕像上有着许多竖起的钉子，看起来十分凶猛——就像恐怖电影《猛鬼追魂》系列中的钉头鬼。当我了解了它的“外部因素”——这种钉子是长期以来由那些签署协议或密封争端解决方案的人们钉入的时候，我的最初感知得到了修正。参与者是为了寻求对协议的支持（期待破坏协议的人会受到惩罚），人们认为这种神像是很有神力的，因而它们常常被放在村子外面。尽管我也许直接察觉到这些雕像体现了可怕的力量，但是在没有理解如何以及为什么制作它们等其他情况之前，我并没有理解它们的社会意义。雕像的最初使用者可能会觉得这些小组雕像在博物馆的非洲馆里集中展出显得很奇怪。

我们很难反对杜威鼓励人们保持一种诚恳态度去面对其他时代或

文化中的艺术的企图。我并不是想说在没有了解更多情况之前我们就不能去欣赏钉满钉子的神像的力量，但是外部知识能有效地加深我们的体验。背景知识也能帮我们提升对其他艺术形式的体验，比如说能使我们去欣赏雷盖^[2]配乐歌曲、福音音乐、巴赫的弥撒音乐后面的宗教意义。在本章我将更进一步讨论一些问题，即文化背景、文化互动如何影响我们对艺术的各种文化表现的理解。

寻找“原始”、“新奇”和“真实”的艺术

通常人们很难理解在其他文化的艺术中被重视的东西及其被重视的原因。非洲的面具、木雕和印第安祖尼人的神像、印度教的古典舞蹈一样，都是宗教庆典的组成部分。对我来说，伊斯兰陵墓和清真寺中的书法看起来像一种漂亮的装饰，但是它们具有被我所遗漏的含义，因为它们书写着选自阿拉伯文的《古兰经》中的韵文，而我读不懂这些。此外，一位中国的绘画大师以“胸有成竹”的方式巧妙地绘制竹子，当我观看这些看起来很简单的水墨画并探求其更深层的形式或意义时，我被难住了。



图9 在曼尼私人收藏博物馆的藏品中，这三件尼基西·恩肯迪钉神雕像都是所在村庄或地区公正的有力保证者。

不同文化常常通过模仿、购买、大规模的市场销售等限制交流的方式互相接触。即使是那些诚心想理解异域文化的仰慕者也会受到旅游业的影响。当西方人收藏非西方的艺术或到博物馆观看它们的时候，他们或许将许多作品的原初背景都忘记了。忽视它们的背景会导致文化掠夺——从“新奇”的文化中收集艺术品就好像收集战利品一样。最近我从邮件中收到一份商品目录，上面提供非洲西部阿散蒂人的面具、摩洛哥的鼓饰、不丹的背心、旁遮普的钱包、巴厘岛的衣服挂钩、顶上装有佛像的橱柜、风水肥皂，此外还售卖盆景。

“原始”或者“新奇”的艺术常常存在于我们自己的国家之内，并没有跨洋隔海那么遥远。在圣菲举办的美国美学协会会议期间，有一个多姿多彩的印第安村庄舞蹈展示。当舞者扮作水牛、鹰和蝴蝶表演的时候，年长的特瓦人安迪·加西亚解释了它们在美国本土文化中的宗教意义。尽管我们可以从加西亚先生的介绍中对其有所了解，但是对于

这些“本土”的舞蹈我们还是很“老外”。他的唱词奇怪而啰唆，那些舞者看起来也面无表情，他们上身僵硬，做着程式化的手臂运动。我被他们漂亮的服饰（柔软的动物皮皮靴、插着鹰和鹦鹉羽毛的显眼的帽子、做工精细的银耳链、绿松石镶花的宝石、叮当作响的脚踝上的系铃）吸引住了而没有仔细欣赏他们跳舞。



图10 凯依贾克·阿舍瓦克的版画作品《被施了魔法的猫头鹰》，该作品既反映了因纽特人的图样传统，又体现了加拿大北部对日本版画制作技巧的吸收。

许多本土艺术从殖民统治时期表现出许多文化互动的复杂历史中显现出来。有一个比较特殊的例子，是有关加拿大的北方妇女是如何学会了制作版画的。艺术家詹姆斯·休斯敦被政府聘请，他的任务是将本地的手工艺当作一种谋生手段进行推广。因为他的努力，版画今天已经毫无疑问地成为因纽特人的艺术形式。詹姆斯将日本版画的制作技巧介绍给当地人，鼓励妇女们将她们的背心和靴子的传统刺绣技巧用于生产更有市场的版画。新时代的人们在美洲土著当中找到了宇宙和谐的模式，在这场时髦的运动中，“真正”的美洲土著被找了出来，不管是在加拿大的卡普多塞特还是在亚利桑那州的祖尼人聚居地或是墨西哥的奇琴伊察。圣菲的许多画廊都展出漂亮的（同时也是昂贵的）印第安村庄的陶器和雕成克奇纳神的小木偶，但是也有数不清的

劣质画，这些画都画着越过平顶山凝望夕阳的奇异的印第安少女。在举行特殊仪式的时候，一些印第安村庄挤满了旅游者，但是另外一些村庄是对公众禁止的，不允许摄像和摄影，村庄里的人们通过这种措施来阻止商业行为和对神灵的不敬。

关联中的文化

尽管各种文化之间有鸿沟，但是文化间的接触却历史悠久。古希腊的艺术受到埃及狮身人面像、锡西厄人的金工制作、叙利亚的爱情女神像、腓尼基人的钱币设计的影响。即使是“日本的”佛教禅宗美学也反映了日本文化和佛教（从印度经中国和朝鲜传播到日本）这一新的外来宗教之间长达几个世纪的历史性互动。伊斯兰文明中各种文化之间的接触提醒我们，种族多样性和文化多元主义不是我们这个世纪才有的新事物。中国9世纪出口的陶瓷器迎合了在早期穆斯林统治者中流行的审美趣味。西班牙的科尔多瓦是13世纪时的一个多国贸易中心，西班牙的穆斯林艺术家制作的陶器被画上十字架后出口到北方信仰基督教的购买者之中，就像波斯制造有纹章图案的纺织品和地毯是为了出口到欧洲的城堡中去一样。这种文化互动的支脉很复杂。也许最著名的“土耳其风味”的艺术形式——伊兹尼克瓷片反映了奥斯曼帝国的统治者对于中国瓷器的巨大兴趣，这些瓷片从中国艺术中借用了牡丹、玫瑰花、龙、凤凰等设计图样。

很难在文化联系中清楚地区分好的联系和坏的联系。亚洲艺术在好多个世纪中对西方产生了深远影响。这些借鉴中的一部分象征着欧洲长期以来将东方奇异化的倾向，但是另外的部分反映了文化之间重要的横向滋养。中国瓷器不仅被波斯的瓷艺家所模仿，也被意大利的锡釉陶器制作者、代尔夫特的陶器生产商和英国的骨瓷设计者所模仿。19世纪后期在巴黎举办的远东展览上展示的日本的水印版画对马蒂斯、惠斯勒、德加的构图和色彩产生了影响。“东方的”音乐样式影响了莫扎特、德彪西和拉威尔之类的作曲家。普契尼的《中国公主图兰朵》是以来自波斯的阿拉伯《天方夜谭》的故事为基础而创作的。此外，根据最近在欧洲出版的材料，普契尼在这部歌剧中采用了七

支“真正的”中国曲调。奥利维尔·梅西昂充满特质的配器和和谐感是基于对南亚音乐样式的广泛研究之上的，戏剧导演和舞台设计师罗伯特·威尔逊在瓦格纳歌剧（如《帕西法尔》）中的舞台设计引起了争议，他将技术性的激光魔术、灯光表演与日本能剧中阴森的步态、姿势以及简单明了结合在了一起。

质朴空间中的“原始”艺术

尽管我们尽最大努力去理解另外一种文化中的艺术，殖民态度也许还会悄悄混在我们的意识之中。在澳大利亚北部凯恩斯附近的库兰达，有一些摆小摊的小型艺术品市场，许多土著艺术家在那里出售他们的物品：迪吉里杜管^[3]、绘画、动物雕刻、饰有花纹的回飞棒。我从一位看起来特别像本地土著的男人——布恩嘎先生手里买了一幅画着澳洲肺鱼的小画，布恩嘎先生长得很高，皮肤黝黑，长着一头白发，显得神情愉悦。他解释说在他的部落中，只有来自某一家族的人才能捕捉和烹调（美味的）澳洲肺鱼，在一些群落中，只有某几个人才拥有描画它的权利。当他拿出一些照片和他在法国和比利时举办巡回展览的剪报时，这种与“原始”艺术的接触使我感到吃惊。当我在库兰达的文化中心观看土著人的群体戏剧表演时也有同样的感触，他们（就像印第安村庄里的特瓦人舞者一样）穿着传统服装，在迪吉里杜管吹奏的听起来很奇怪的音乐中生动地表演他们的故事——模仿古代一位英雄被谋杀和重生的情形。在结尾的时候，那位主演走出他扮演的角色，当时他身上仍然穿着狮皮衣服、保留着文身。他露齿一笑，说了声“大家好”，然后鼓动观众去礼品店购买录制有他们音乐的光盘。我个人狭隘的期望使我大吃一惊，好像是他而不是我不得不继续陷在过去的文化之中似的。

文化借鉴是1984年和1989年举办的两个重要博物馆展览的关注焦点，这表明在西方人试图拓宽“艺术”门类时，思考和展现这种文化艺术间的接触是多么具有争议性。

1984年在现代艺术博物馆举办的名为“‘原始主义’和现代艺术”的展览对“原始”一词持怀疑态度，因此标题中使用了引号。然而，批评

家写道：这个展览对其展示的非欧洲艺术造成了伤害。为了表示对“原始”艺术的赞扬，展览举办者展示了原始艺术是如何影响了毕加索、莫迪里阿尼、布朗库西、贾科梅蒂和其他的欧洲现代艺术家的。由于这个展览没有注明相关的艺术家、创作时代、文化或原初用途等信息，将“原始”艺术与文化历史背景割裂开来，所以所有能看到的東西只是外观或形式。批评家托马斯·麦克艾维利写道：

“原始主义”揭露了我们的文化机构和外国文化的联系方式，一种种族主义的主观性不断膨胀要将这些文化和它们的对象纳入自己的文化体系……这个展览显示出：如同殖民主义和沙文主义盛行的那几个世纪一样，西方人的自我中心主义依旧毫无收敛。

与此相反，1989年在蓬皮杜现代艺术中心举办的名为“大地魔法师”的展览希望以同等的尊重来对待所有参加展览的艺术家。它将每一位艺术家的文化历史背景都纳入其中。但是，同样也有抱怨，批评家认为这次展览对待那些完全不同的作品太过于平均，例如：将理查德·隆创作的地景装置作品《红土圈》悬挂在由澳大利亚延杜穆地区土著艺术家集体创作的地画之上。非西方的艺术依旧没有西方观众面前充分展示它们的文化背景。很难否认这次展览的标题有一种隐藏的新时代神秘主义的味道，标题有种对“真实”灵性和原始宗教权威的渴望，主办者想以此逃避一种粗糙的、卑躬屈膝的艺术市场体系。

更多新近的博物馆展览已经开始提供更多的艺术背景。（这些措施有时搞笑到了荒谬的程度，比如当旧金山现代艺术博物馆为老师和学生们介绍非洲艺术的时候，严肃地宣布博物馆正在展出不应归入任何一个博物馆的展品。）语音设备控制着参观者的步伐和驻足观看的时间，博物馆提供越来越长的墙上文本、分类文章、预览讲解和讲解员。接下来不可避免的是，在礼品店中出现了玩具、玩偶、明信片、招贴、音乐磁带、日历、耳饰甚至垃圾袋。很难说一个精美的垃圾袋是一种文化理解的象征！

转向人类学

高层次的伊斯兰艺术不仅包括书法，也包括钱币和地毯。



图11 1989年在巴黎举办的“大地魔法师”展览中的一件装置作品，理查德·隆创作的土圈悬挂在墙上，下面是由澳大利亚延杜穆地区土著艺术家集体创作的地画。

像茶具一样，剑在日本长期得到高度重视并按照禅宗的审美原则精心设计。澳大利亚土著的回飞棒、爱斯基摩人的皮船、非洲约鲁巴人的“孪生”木偶，这些都是通常被归于“手工艺品”的另外几种艺术品。当然，我们今天在博物馆里看到的许多西方艺术——希腊的陶罐、中世纪的箱子、意大利的锡釉陶器、法国的挂毯——同样存在上述的情况。甚至米开朗琪罗和多纳太罗的雕塑都被赋予了装饰公共空间、教堂和陵墓的任务。许多参观夏特尔多大教堂的游客对那些使教堂具有审美整体性的中世纪的信仰体系没什么了解也谈不上什么尊重。如果称一座禅宗花园是艺术品，其原因也许与康德说凡尔赛宫是艺术品的原因不同；你不必称禅院为你感觉中的艺术品，以此来对院中的修禅者表达敬意，那样你也许会表现出你的狭隘和无知。

全球的各种文化真的共享一种“艺术”观念吗？理查德·安德森（一位将研究集中在艺术方面的人类学家或者“从种族出发的美学家”）通过对全球十一种文化进行研究后，在《卡利俄珀的姐妹们》这本书中提出我们能够发现所有文化中的艺术都有一些类似之处，某些东西因为它们的美、美感形式、创作技能而被欣赏，即使是在不体现功用的领域它们也被珍视。安德森的研究没有局限于当代文化，例如：他注意到阿兹特克人仰慕并收藏他们前辈——托尔特克人和奥尔梅克人的艺术作品。安德森提出将艺术定义为“有文化意味的意义，被巧妙地编入了动人且具有美感的媒介”。我会认可这种定义，我认为约翰·杜威也会接受它，安德森的定义听起来像是对杜威提出的理念的具体化，杜威认为艺术“表达了一个社群的生活”。

即使是在通过仔细和充满敬意的研究之后，我们对于什么是“有文化意味的意义”还是搞不太明白。另外一位人类学家詹姆斯·克利福德将英国哥伦比亚现代艺术博物馆的图腾制品展览当作现代艺术家的抽象雕塑，与其在西北海岸印第安画廊的展览进行并置研究。当重要的宗教物品被送回部落时，人们对于怎样展示这些物品有着不同意见。一部分人认为这些物品根本不应该展出，另一部分人认为应该把每一件物品单独展出并附上解释，然而还有一些人认为应将其放在一种典礼的背景中，重新创造一场“夸富宴”，按照传统它们就是在这样的背景之下被使用的。

人类学家甚至常常会对他们所研究的文化中的艺术生产产生影响。当国际艺术市场“发现”土著艺术的时候，美国人埃里克·迈克尔斯正在研究澳大利亚20世纪70年代晚期的土著人群。土著人的圆点画和西方的欧普艺术^[4]或抽象表现主义相似，但是这些艺术家的真正目的是创造一种“微微发光”的效果以求唤起原来的“梦幻时代”或者与其建立某种联系。迈克尔斯认为土著艺术家与欧洲艺术家相比，对创造性与所有权有完全不同的看法。但是，

.....当画家们与澳大利亚和海外市场的互动越来越多的时候，他们吸引了工于心计的艺术掮客、批评家以及艺术赞助人的注意，这种“帕滂亚风格”^[5]开始与20世纪六七十年代的国际绘画潮流特别是极端体系化的纽约的极少主义互相影响。

艺术家们突然获得了对他们作品的需求，因而倍受鼓舞，他们还承担了一些大型项目的创作。迈克尔斯本来不想加以干涉，但是，当一个集体创作的大型艺术项目“银河梦幻”开始受到一位曾经离开本地的艺术家的影响并开始使用帕滂亚部落的点绘风格时，他的关注度增加了。因为过多的圆点使人弄不清作品所描绘的故事中的中心人物是谁，迈克尔斯担心金钱可能会对这样一种“混合”风格产生影响，他就此对其中一位年长的艺术家评价说，“欧洲人在看到这幅画时也许会很迷惑”。后来经过讨论，这些人将那个反常的部分修改得平常易懂了一些。



图12 尤文蒂诺·科西欧·卡里罗是一位来自墨西哥的惠乔尔人艺术家，他和他的家人组成一个团队进行传统的缀着珠串的面具的制作。

人类学家苏珊娜·伊格·瓦拉德斯也干涉过部落文化中的一种艺术生产。当她1974年去墨西哥西部研究印第安人中的惠乔尔人的时候，她惊异地发现他们的传统艺术由于与新符号结合而遭到破坏：在妇女们精心制作的刺绣品上出现了米老鼠和大众汽车的商标，这些代替了原来的蜂鸟和玉米。她劝说他们坚持原来的传统图形。即便如此，很贫穷的惠乔尔人还是为了迎合正在增长的市场需求而调整了他们的艺术品的内容。当地的文化艺术中心方便了他们与瓦哈卡木雕工的接触，这使他们新的艺术产品不再局限于原来那种装饰着珠子的祭祀碗。瓦哈卡人把雕刻好的猎豹头和其他动物雕刻卖给他们，让惠乔尔人来镶珠子，这样双方都能获利。惠乔尔人的传统艺术形式反映了另外一种重要的外来影响，这种影响来自一位达拉斯的收藏家，他认为更圆的珠子也许会使艺术品的设计更加完美。1984年，他用船把珠子从日本和前捷克斯洛伐克运进来，惠乔尔人喜欢这种新的珠子，他们马上将其恰当地运用到了碗和其他雕刻品的装饰上。

一些美洲土著现在面临着一个与艺术家的作用和机遇相关的艰难决定。在艺术学校接受教育的年轻人和今天的其他任何学生一样熟悉最近的全球艺术运动，他们在从事与传统艺术风格、主题和材料相关的艺术创作时，可能既感受到责任同时也会有一定的压力。如果21世

纪的“原始”艺术家应该脱离历史潮流而去为其他人珍惜某种神秘的过去，这是个沉重的负担。

今天美洲和澳大利亚的土著在文化上没有被孤立和同化。同时在第一世界的主要城市中心也有来自不同种族和文化的人，这反映出许多文化的相互影响和种族间的相互关联。接下来我想谈论在新的文化交流中出现的两个问题。

后殖民政治和“飞散”混血人

我们在前面已经读到后殖民的态度如何能在博物馆的展览、旅游市场和贸易对本土生产的影响等方面表现出来。20世纪的艺术实践反映了全球许多国家从殖民统治下取得独立。这从来不是一个顺利的过程，常常会包括多年的流血革命。独裁者和其他政治势力常常压制艺术，因为艺术会提供批判性的抵抗观点并通过唤起文化的根源建立一种新的国家身份。

在20世纪可以看到许多例子证明艺术发挥了强有力的政治作用，它们经常遭致激烈的报复和政治审查，甚至死亡（或死亡威胁）。许多杰出的作家是在狱中或流放中创作作品的。萨尔曼·拉什迪因为他的著作《撒旦诗篇》而被人下达了死亡令，这是个广为人知的例子，展示了后殖民时代的复杂争端。拉什迪是一名生于印度而移居伦敦的人，他用殖民统治者的语言——英语写作。他那篇幅巨大，内容丰富（而且艰深）的著作将伊斯兰教和印度教的神学典故与当代社会批评（来自印度和英国）相结合，其中穿插着魔幻现实主义的场景：人们从爆炸的飞机上跌落到地上却没有受伤，突然长出角和尾巴，穿越时间，在蝴蝶的引导下去朝圣。

某些表现先知穆罕默德和他妻子的讽刺性片断使得一些穆斯林感到震惊和愤怒，这和塞拉诺的《尿浸基督》对许多基督徒的冒犯很相似。对拉什迪的死亡令（现在被撤销了）令人感到遗憾，但是它不应该仅仅被理解为是一种比西方的言论审查更为严苛的审查制度。这一威胁超越了国界和组织，反映了伊斯兰律法的适用范围和独特本

质（就像某一位毛拉^[6]所解释的那样）。在这里我们看到了拉什迪复杂的后殖民和后现代文学风格与伊斯兰宗教激进主义现象之间的激烈冲突，这使人回想起和当代国家形态相矛盾的早期帝国时代。这种现象涉及复杂的争端：伊斯兰世界的长期分裂、国际石油经济的地缘政治和前苏联解体期间变幻的国家联盟。

这引起了我的第二个问题，涉及“飞散”混血人的问题。“飞散”主要用于描述自公元前6世纪耶路撒冷的所罗门圣殿被破坏以后，开始四处流散的犹太人的生存状态。以非洲人为奴隶的三百年导致了另外一种更大规模的“飞散”，其他类型的殖民统治和政治实践也引发了类似的情况。“飞散”对艺术生产产生了一种新的影响，这部分得益于全球的远程通讯。在失去祖国期间能够将一个社群结合在一起的常常是人们的文化传统，其中包括宗教仪式，还有舞蹈、歌唱、讲故事、绘画等活动。

当人们被迫（或者自己选择）在全世界迁移的时候，他们的后代以一种新的混血身份出现。许多移民将他们的文化传统保持了很多代，其中艺术起到了一个关键性的作用。在婚礼和其他庆典上，人们穿上传统服装，使用自己传统文化中的舞蹈和音乐。意大利人在波士顿的旋转舞、印度人在伦敦的班戈舞（表现耕种和收获）以及中国人在旧金山的春节游行都反映了这种情况。“飞散”文化也在新媒体上出现，美国有线电视播出了西班牙语频道“联合电视”和“全球电视”，它们制作了充满吸引力的“肥皂剧”。此外，也有播放伊朗和印度音乐电视的电视台。

20世纪80年代出现了身份政治意识的觉醒，当时许多具有混血或“文化归化”身份的青年运用艺术来探讨种族主义和文化同化的问题。非裔美国艺术家迈克尔·雷·查尔斯使用了旧杂志和广告上黑人的固定形象，引起了黑人和白人观众的共同关注。韩裔美国人戴维·钟在华盛顿特区的一个黑人聚居区做了一个装置，再现了他祖父便利店的旧貌，从作品的窥视孔和录音磁带中传递出来自两边的种族猜疑。

许多电影有效展现了后殖民政治和“飞散”混血人的问题。斯派克·

李的《为所应为》突显了在现代城市不断改变的时候种族和民族之间的紧张关系。哈尼夫·库雷西的《郊区佛陀》描述了一位印度的年轻人在伦敦的成长历程，颇有讽刺意味。《战士奇兵》和《哭泣的游戏》反映了新的不断发展的政治、种族和性别的力量变化，分别涉及新西兰的毛利人和英国的爱尔兰人、黑人和英国人。

另外一个例子是米拉·奈尔1991年拍摄的电影《密西西比风情画》，影片描述了一个跨人种的爱情故事，故事发生在美国南部的一位非裔美国人和一位印度女子之间。影片的种族背景因为一件事而变得复杂，那就是由于乌干达的独立，那名女子的家庭被迫从原来所在的社区迁移出去——这些印度人最初是由于英国殖民统治者把他们带到那儿修铁路而居留下来的。奈尔的电影描写了这对年轻人爱情生活中的困境，这些困境是由各个种族群体的期望和偏见以及周围更大的文化环境所造成的。

结论

我最后关于后殖民政治和“飞散”混血人的两个观点和约翰·杜威相信存在艺术中有一种通用语言有何关系？在一个政治局面不稳定、个人身份变化复杂的时代，即使是来自一个国家、民族或文化的艺术家也会在评价艺术中的意义和价值的时候遇到困难。一个关键因素是在一个常新常变的世界环境中许多人还将表达我们（作为市民和个体）所面临的基本问题当作艺术的至关重要的方面。当我们认识到社群是内在多样并不断发展的时候，我们仍然可以说：约翰·杜威的看法——“艺术表达了一个社群的生活”是有道理的。

杜威对于艺术的评论和阿瑟·丹托的艺术理论（在第二章结尾描述过）相似。杜威认为我们必须进入相关社群的精神层面才能了解某种艺术的语言。丹托辩解说：不管特定文化将什么东西从理论上概括为艺术，艺术家能使什么成为艺术取决于一个特定时代和文化中可能存在的艺术目的的背景。丹托设想所有文化中都有一个类似艺术世界的东西，人们还在其中对艺术进行了实际的“理论概括”，在这一点上他也许运用了过于现代的西方“艺术”概念。最基本的问题是，如果人们

赋予某种有媒介美感的物品以意义，这是否就等于它在某个“艺术世界”中拥有了一种“理论”？对此，丹托会说就是如此。为了说明他的艺术观念如何能运用于各种文化之中，丹托想象那些罐子和篮子的制作者会在自己的文化背景下区分艺术和器具，以此来进行“理论概括”，也许他们会将罐子看作是实用的而将篮子看作是艺术的。但是丹托的批评者争辩说，在某些文化中人们完全看不出这种区别。

通过对照发现，杜威的艺术观点看起来视野更开阔、更开放。它与人类学家理查德·安德森对于艺术的描述——艺术即“有文化意味的意义，被巧妙地编入了动人且具有美感的媒介”产生了共鸣。但是我给这种解释增加了一些细节上的限定，那么让我来评价一下三个关键性的观点。

首先，杜威建议我们直接体验另外一种文化中的艺术，这看起来很吸引人，但实际上却过于简单。由于艺术是态度和见解的一种深刻表达，与另外一种文化中的艺术进行交流能帮助人们理解另一种文化。但是我们通过所谓的直接体验，无法理解艺术和文化本身。掌握杜威所说的“外部因素”能加深我们的艺术体验。

第二，在某种文化或在这种文化的艺术中可能不只有“一种”观点。尽管艺术可以表达某种文化的价值观，但不存在完全同质的文化或没有被世界其他文化所影响的文化。即使看起来最单纯的文化价值观的范例也常常是文化间复杂作用的结果。和非洲一样，爪哇岛的舞蹈也受到本地社群的历史运动和最近的殖民压迫统治的影响。艺术过去一直被文化交流所影响。这可能会导致模仿，最初的模仿看起来既粗糙又缺乏独创性，可是后来可能发展成为一种不同的艺术形式，就像伊兹尼克瓷片和因纽特人的版画制作一样。

第三，来自其他地域和时代的艺术形式并不总是符合我们的当代艺术标准，这种标准是针对在画廊中展出的和表达个人意图或“天才”的作品而设定的。艺术品也许是实用的或者是精神性的，或者两者都是。它们或许只有在仪式和庆典等背景中才有价值。艺术可以是集体创作的。它可以是一座花园或一次茶道表演、一支回飞棒或装种

子的一个罐子、祖先的一个面具或一条独木舟、一座陵墓或一枚钱币。安德森的定义——“.....意义，被巧妙地编入了动人且具有美感的媒介”看起来包含了所有这些不同的对象。

在这一章中我强调了世界范围内文化的长期互动以及它们对于艺术生产的巨大影响。那么，当我们听到这么多关于新的“地球村”的看法时，今天的艺术又有什么不同（如果有的话）？一个主要的不同与新媒体和远程通讯的作用有关，这一点我将在后面的第七章进行探讨。另外一个重要影响来自高度发展的国际艺术市场，这是我们第四章的主题。

【注释】

[1] 此时法国传教士王致诚谈论中国园林的书信在法国出版。

[2] 一种发源于牙买加的流行音乐。

[3] 澳大利亚北部地区土著部落的古老乐器之一，大约有1.5米长，用白蚁蛀通中心的木条制成，土著人可以用它吹奏出各种动物和大自然的声音。

[4] 又被称为“光效应艺术”，是西方20世纪60年代出现的一种风格流派。

[5] 澳大利亚土著部落的一种以各种颜色的点作为主要形式语言的绘画风格。

[6] 伊斯兰教国家对老师、先生、学者的敬称。

第四章

金钱、市场和博物馆

文化交流使人们产生了对待艺术的各种态度，从诚心尊重到视它为生财之道。艺术和金钱在博物馆等许多机构中互相影响。博物馆保存、收集艺术品并教育公众、传递艺术的价值和品质标准。但是这些是谁的标准？它们是怎样传递的？它们为什么会发展起来？对于变化着的艺术理论它们能告诉我们什么？本章将追踪艺术、教育、公民、商业以及精神价值之间的关系。

即使是一些小城市也常常设有几座博物馆。例如，圣菲市有一座美术博物馆、一座国际民间艺术博物馆、一座印第安艺术与文化博物馆，还有一座乔治亚·奥基夫博物馆。世界各地的新式博物馆通过展示少数族裔艺术家、妇女和普通民众的艺术（“民间艺术”包括手工艺品、玩具甚至火车模型）而有别于传统的博物馆。这些新建的博物馆常常将艺术和人类学、社会学相结合。印第安艺术和文化博物馆展示了那些“与当地的艺术策展人、读者、艺术家、作家和教育者合作”的作品，“这些人积极参与研究、学术、展览和教育活动”。

博物馆与大众

许多欧洲和亚洲的博物馆是从原来的皇家收藏发展而来的，例如巴黎的罗浮宫、马德里的普拉多美术馆、台湾地区的故宫博物院、京都的国家博物馆和圣彼得堡的艾尔米塔什博物馆。一些博物馆如奥林匹亚和特尔斐附近的希腊博物馆的收藏反映了本地重要的考古发现。一些新近创办的博物馆被安排在国家的首都如堪培拉、约翰内斯堡、华盛顿和渥太华，以此来树立和加强文化倡导者的形象。其他一些博物馆如里斯本的瓷片艺术博物馆是因为本地产品的生产环境而设立的。一些博物馆由于结合了地区的、艺术的、科学的和医药的历史而难以归类，如瑞典乌普萨拉的古斯塔维勒姆博物馆。

博物馆也许能反映一位艺术家的地域身份，乔治亚·奥基夫大部分的创作时光是在新墨西哥州度过的，她的作品主要描画印第安村落、沙漠中广阔的天空、花卉和发白的动物尸骨。此外，还有其他为单个艺术家而设立的博物馆，如莫奈在吉维尼的房子和花园、阿姆斯特丹的凡·高博物馆和匹兹堡的沃霍尔博物馆。有时一些博物馆的选址看起来具有很大的偶然性，圣菲的民间艺术博物馆因为亚历山大·吉拉德个人的财富、收藏热情和投入而得以壮大，科威特的塔里克·拉杰卜博物馆也是如此，它是建立在一位伊斯兰艺术家的私人收藏之上的。奥里曼·J·保罗·盖蒂将他的别墅博物馆安排在马里布，在那里他拥有自己的资产。

大部分早期的博物馆声称是公众服务，但是从新近成立的博物馆可以看出各自为政的倾向。像国家妇女艺术博物馆、非裔美国人艺术博物馆、犹太人博物馆、西班牙人博物馆等一些博物馆已经被人称为“部落”博物馆。看起来好像每一个社群都有（或者想要）他们自己的艺术博物馆。阿瑟·丹托曾经在他的文章《博物馆和饥渴的大众》中探讨过这种博物馆“诸侯割据”的现象。少数族裔争辩说，之所以需要这些新的博物馆是因为他们的艺术家、品位和价值观没有在主流博物馆的展览中被呈现过。（这些人也许会指出哲学家大卫·休谟所说的“有教养的人”的“品位标准”只简单地反映了小范围人群的文化标准。）对此，老博物馆试图拓宽它们的收藏范围和展览的观众面。它们定期展示少数族裔的艺术，你在今天的开幕式上也许会发现非洲的鼓手和舞蹈者取代了原来开幕式上的弦乐四重奏。但是艺术博物馆看起来仍然是一个精英机构，在整个欧洲和北美洲的人口中，参观过艺术博物馆的人平均不超过22%，这个群体一直向着高收入和高教育程度的人群倾斜。

品位和特权

法国社会学家皮埃尔·布尔迪厄联系社会经济阶层和“教育资本”对品位进行过研究。他的目的是“通过在社会阶层结构中寻找分层体系的基础（这些分层体系……指定了审美享受的对象），给康德的判断

力批判中所涉及的古老问题一个科学的回答”。就像他在著作《区隔：品位判断的文化批判》中所指出的那样，这种结果是复杂的，特别是从一个国家（法国）转到另外一个国家后，阶层评估的结果很难做出。但是布尔迪厄揭示了个体所属的阶层与其在艺术、音乐、电影和戏剧方面的喜好之间的清晰联系。例如，受低等阶层的人喜欢的古典作曲家就人数而言低于受经济水平高、专业程度高、教育程度高的人士喜欢的古典作曲家。在研究人们对先锋戏剧和独立“艺术”电影的喜好时，同样的模式重复出现。布尔迪厄总结道：“品位区别人群，同时也区别分类者。”

在美国，人们不愿意承认阶级存在且具有重大意义。但是阶级差别被人们认识并成为著名的好莱坞电影《风月俏佳人》的故事情节基础。这部电影（升级版的《卖花女》）描述了一位漂亮的妓女（由朱莉亚·罗伯茨扮演）遇见一位成功的商人（由理查德·基尔扮演）并和他结婚，从此使自己的阶级地位发生转变的故事。这位有钱且老于世故的男主角不仅教这位嚼着口香糖的粗俗妓女怎样穿着、说话、走路，甚至教她怎样欣赏生活中高雅的东西（如歌剧）。在电影中，欣赏歌剧一直是一种上等阶级身份的暗示，然而，对西部乡村音乐的喜欢则意味着它的反面——一个土包子或乡下人。

艺术家维塔利·科马和亚历山大·梅拉梅德也曾研究过艺术品位，他们当时得到了《国家》杂志的部分资助。这两位艺术家似乎有些不正经，他们创造了一项自称为“美国（或者中国或者肯尼亚）人最想要的绘画”的调查。他们的研究揭示了一种令人惊奇的普遍结果：大家都不喜欢抽象艺术和黄绿色，都喜欢蓝色和写实的风景画。美国人想要的绘画是一幅有山有水的风景画，画的主要颜色是蓝色（实际结果是44%的人想要），画中间要有一头野生动物和一个历史主题。这个结果似乎很荒唐：在一幅宁静的风景画中，我们看到乔治·华盛顿处于画面的视觉中心点上，他一脸茫然地站在一条宽阔的河边，野鹿在旁边闲逛！

很显然，按照指引来作画不能产生杰作，但是总有艺术家进入可能会被布尔迪厄称作“低”品位的创作领域而取得成功。克莱门特·格林

伯格称这种“低”品位的艺术为庸俗艺术（某些粗俗并符合大众口味的东西）。诺曼·罗克韦尔^[1]的《星期六晚邮报》的封面也许是一个庸俗艺术的老范例，上面描绘着小镇的生活场景和快乐的家庭聚会。新近的类型人物还有托马斯·金卡德，一位自我定位为“光线画家”（已经登记作为商标）的艺术家。在金卡德的画中，舒适的平房和白色的教堂都有明亮的窗户，它们闪着金光欢迎参观者的到来。花园中的村舍四周种满玫瑰花，村舍旁边是细浪轻拍的河岸。金卡德的作品按照各种市场化的规格进行生产，包括七个系列的限量版作品以及日历、挂毯、茶杯垫、咖啡杯、文具和霍马克贺卡。这些庸俗艺术品已经受到了大众的欢迎并被年平均收入高达八万美元的人群所收藏。它们在美国各地的画廊展出并在电视上做广告，甚至在纽约证券交易所被买卖。

我们都能想起波普艺术的其他例子，不管它们是一般还是庸俗，从超现实主义和蒂法尼灯到用荧光色在黑色天鹅绒布上描绘猫王或描绘穿着丑角服装的小孩的绘画。难道公众在粗俗的庸俗艺术和疏离的先锋艺术作品之间没有真正的选择吗？必须要在托马斯·金卡德所画的村庄和达明·赫斯特制作的鲨鱼之间进行选择吗？如果博物馆必须为观众服务同时又去照顾小群体的喜好，它们也许不能做到既坚持大师级作品的“品质”要求，同时又照顾到新近的、“深奥”的先锋艺术。

博物馆和公众

第一座对公众开放的博物馆是在法国大革命后建立的，当时封建君主制度被推翻，人民于1793年将罗浮宫收为国有。随后的博物馆是为了安置私人捐赠的藏品而建立的，伦敦的国家肖像画廊和美国的国家艺术画廊即是如此。开始的时候，一些欧洲机构如大英博物馆对参观者进行严格限制，参观需要证明书并且只允许“绅士”来参观。但是也有博物馆进行了另外一种尝试，以求让公众也可以参观博物馆，例如1881年在伦敦东区开设的白教堂画廊，这家画廊明确地致力于这个城市中广遭指责的贫民集中区的更新。

博物馆促进国民身份的认同并象征着国家的力量。英国和法国的大博物馆体现了考古发掘的成就，有人会说这是对古希腊、亚述和埃

及的财宝的“搜掠”。（希腊现在仍在敦促英国返还著名的埃尔金大理石雕像，它本来是巴特农神庙中楣上的雕像作品。）一些新大陆的国民想通过唤起一种辉煌的、古典的过去来使自己年轻的民主国家合法化，澳大利亚的悉尼和美国华盛顿特区的博物馆都采用了有古典石柱和圆屋顶的古希腊神庙式建筑。将“国家的”艺术珍宝出售给有钱的外国人会引起一种抵触性的情感。盖蒂1932年由于购买伦勃朗的一幅肖像画《马腾·卢腾肖像》而激起了荷兰人的仇恨（这幅画当时由于面临第二次世界大战的爆发而折价）。丹托关于博物馆“部落化”的文章以《博物馆和饥渴的大众》为题谈到亨利·詹姆斯的小说《金碗》，小说中一位富有的美国人收藏欧洲艺术品，他想将艺术品买回家后成立一个博物馆，以此来教化“那些饥渴的大众”。这一情节不是由亨利·詹姆斯虚构出来的。北美最早的博物馆成立于19世纪70年代，是由北部文化中心、工业中心和一些地方政府（波士顿、纽约和芝加哥）里的有钱人为了对工人阶级和城市外来移民进行启蒙教育而建立的。

一种相似的“教化”企图在20世纪早期国家画廊的建立中也发挥了作用。安德鲁·梅隆是总统胡佛手下的财政部长，当外国的外交官们来到城里要求带他们到“国家画廊”参观的时候，梅隆觉得很尴尬。他靠自己的收藏成立了这家画廊（1937年开始开放），他当时想从塞缪尔·H.克里斯这样的捐赠者那里寻求补充性的藏品。画廊的第一位负责人戴维·芬利描述了国家画廊所发挥的教化作用，当画廊在二战中第一次开放后，很快成为了参观这座城市的士兵的避难所（“冬暖夏凉，有很好的自助餐馆，偶尔还会出现一些有意思的画”）。在空旷的画廊举办免费入场的星期天音乐会和出售艺术复制品的新举措，都是为了促进军队中的普通男女对美和艺术品质的欣赏。

当然，有钱的美国实业家也以收藏艺术品来证明自己的文化名望堪比欧洲的古老贵族。约翰·杜威在1934年评论道：“总的来说，典型的收藏家也是典型的资本家。为了证明自己在高雅文化领域的好名望，他收集绘画、雕塑和有艺术性的珠宝首饰，就像以股票和债券来证明他在商业世界的地位一样。”J.保罗·盖蒂1976年的自传《如我所见》相当痛苦地揭示了他对欧洲皇家宫殿里的艺术品的迷恋。他的收藏故事中记载了他每一次购买艺术品的花费。一位传记作家指出，许

多帮助盖蒂进行收藏的人觉得盖蒂是真的想买他觉得划算的东西：“他会研究一幅画的X光照射效果来考察其原来的面貌，但是如果他认为每一平方英寸的价钱太高，他就会拒绝购买。”

盖蒂在马里布的山庄博物馆的整体设计模仿了位于那不勒斯海湾赫库兰尼姆的罗马贵族行宫。他甚至做出这样的评价：“我会毫不犹豫、毫不掩饰地将盖蒂油画公司比作一个帝国，将我自己比作恺撒大帝。”像早期的慈善家一样，盖蒂也谈到了改造大众：“20世纪的野蛮人不能被转变成为有文化、有教养的人，除非他们获得对艺术的喜爱和欣赏。”但是他的自传中并没有提及他的博物馆和艺术基金为他免除赋税所带来的好处，而这一点是不可忽视的。

最近的身家百万的艺术投资者包括在广告和计算机软件这些新领域内的新贵。广告公司的执行官查尔斯·萨阿特奇是当代艺术潮流的一名主要玩家。在《年轻的英国艺术：萨阿特奇的十年》中，萨阿特奇表示比起他支持的所有充满争议的艺术家（如达明·赫斯特），他得到了更多特别的宣传。这本篇幅巨大的书（六百多页，售价125美元）包括一些文章和附加在全彩图片旁边，字体为紫红色的小报文章，这些文章怀疑或吹捧“感觉”展览幕后的那个男人的智商。刺眼的标题写着《萨阿特奇的麻烦》或《萨阿特奇失去了他的感觉吗》。但是这些文章传递出了两个主要信息，因此这本书始终做的是件不断重复的重要事情：在国家方面，以“真正的英国”和“英国是最棒的”这两句口号为内容；在个人方面，书中反复提到这位广告人怎样捐献了一百幅作品给英国艺术委员会。



图13 J.保罗·盖蒂在马里布的山庄博物馆是古罗马行宫的逼真翻版，这是庭院内景。

最后，我们不能不关注新出现的世界首富，微软公司的奠基者，亿万富翁比尔·盖茨。盖茨买下了世界主要的图片收藏品并拥有莱昂纳多的重要作品《莱斯特手抄本》。盖茨成立于1989年的分公司科比斯公司已经花了一亿多美元从罗浮宫、艾尔米塔什博物馆、伦敦的国家画廊和底特律艺术学院购买了艺术作品的复制版权。到1997年，科比斯公司已经将一百万张图像扫描成了数字格式。他们的最终目标是以高解析度的图像为家庭提供能够在最新的超平大屏幕上展示的艺术品。据报道，盖茨已经在想办法将这种系统运用于他耗资数百万美元的家里，这样参观者在他们进入的房间里就能对艺术品进行调动，以适应自己的品位。但是到今天，科比斯公司以更加传统的印刷和海报形式为辅助，提出了以屏幕保护、桌面背景、电子贺卡的形式“将艾尔米塔什博物馆、罗浮宫的作品放到你的桌面上”的服务。

从慈善家到企业

从大约1965年开始，博物馆的资金来源发生了转变，不再依靠私人慈善家的捐助。在1992年，由企业提供的促进文化和艺术发展的资金差不多有七亿美元。最早为博物馆提供大部分资金的企业是烟草和石油公司，这些公司想通过支持“文化”来改变它们灰暗的企业形象。这种由企业提供资金的转向是与“重磅炸弹”式展览的兴起相一致的，这些展览的投资者希望他们的“炸弹发生威力巨大的爆炸”。“图坦卡蒙珍宝展”、“庞贝展”、“罗曼诺夫王朝珠宝展”等一些“重磅炸弹”式展览的目的是拓宽公众的需求和中产阶级的品位。但是如果一家企业为一个展览提供资金，博物馆的领导和策展人在选择哪种艺术品可以展出哪些不能展出的时候可能会受到某种限制。大都会艺术博物馆的负责人菲利普·德·蒙泰贝洛在博物馆圈子里谈到过“一种隐藏的审查——自我审查”。

外国企业为了获得融洽的国际和商业关系，也为艺术展览提供资金。展出土其、印度尼西亚、墨西哥和印度展品的主要展览已经在布赖恩·沃利斯的一篇文章《推销国家：国际展览和文化外交》中讨论过。政府发起的艺术借贷可能是为了提升国家的海外形象、吸引投资和获得有利的对外关系。就像沃利斯解释的那样：“这些国家被迫渲染它们一贯的国家形象，肯定自己过去的荣光并扩大常规性的差异。”

博物馆不断改变的目标

资金支持模式的变化一直与“部落”社群的竞争主张一起对艺术博物馆的目标和价值形成了挑战，哲学家希尔德·海因曾经描述过博物馆在确定它们的主要功能时所面临的一种困境：博物馆是一个存放有价值物品的地方，还是一个生产有趣经验的地方？学术目标和对现实物品的保存正在被一种对实际经历、戏剧性和煽情的强调所取代。当博物馆被增添了活泼的介绍、语音导览、有按钮和录像的奇特展示和超级礼品店之后，它被装饰得如同一个娱乐场所，一座迪士尼乐园。在1999年举办的迪哥·里维拉的一个重要展览中，博物馆商店不再像平常那样摆放些艺术明信片、书籍、海报和图录，而全然变成了一

个“墨西哥”商品市场：玩偶、瓦哈卡人的木雕、耳环、小型皮纳塔玩具和其他小装饰品。

博物馆是当代支持艺术古典价值观的主要机构。近些年，人们越来越关注博物馆有形的布置是怎样影响这种价值观的，或者说更加关注这种“博物馆的展示政治学”。蓬皮杜现代艺术中心的表现在这方面是革命性的，它以一些附加设施如咖啡馆、餐厅、书店、剧院和电影放映厅等吸引了各种不同类型的观众。

很明显，博物馆的展示方式影响了人们对艺术作品的感知，在上一章中我们看到了人类学家詹姆斯·克利福德所描述的加拿大西北部的各种博物馆通过它们的展览对夸扣特尔人的艺术提供不同的阐释和评价。纽约非洲艺术中心的策展人苏珊·沃格尔1988年安排了一次名为“艺术 / 人造物”的展览，这个展览运用各种不同的展示技术促使人们去思考艺术和非艺术之间的区别。面具、纪念海报等物品在聚光灯的照射下，被当作“高雅现代主义艺术”作品而单独展示，然后在以“人类的立体模型”为题的人类自然历史展览中与人体模型一同展示，或者像人类学博物馆那样把这些物品挤在一起展示。展示方式改变了观众的感知，甚至引起人们去寻求那些平凡的、低廉的渔网所具有的高雅艺术价值。

参观博物馆的人们应该抱着一种什么样的心情？是像去参加野餐、上学、购物或上教堂时候的心情吗？最重要的是金钱吗？今天的艺术无法脱离金钱吗？让我通过艺术市场的暴涨和艺术家的对策来总结这一话题。

一位贫穷的艺术家能做什么？

如果不提及艺术拍卖中购买艺术品所花的天文数字般的价钱（特别是在艺术市场火暴的20世纪80年代），任何讨论艺术和金钱的文章都是不完整的。凡·高的作品1987年的销售价格就特别令全世界吃惊，当时他的《鸢尾花》卖了5390万美元，《向日葵》卖了3990万美元。同年，他的另外两幅作品分别卖了2000万和1375万美元。令

人惊奇而又有讽刺意味的是：画家生前由于不能卖出作品而饱受贫穷和绝望之苦。当一个人有幸能在《蒙娜丽莎》面前站上一会儿的时候，那种认为它是“无价之宝”的看法使我们很难从艺术的角度来观看和欣赏它。我们还能将凡高的作品当作艺术而不是巨额的美金符号来观看吗？



图14 文森特·凡高的《鸢尾花》（1889）于1987年以5390万美元卖给了一位日本收藏家，这幅作品今天成了盖蒂的收藏品。

博物馆常常利用金钱对我们的吸引力来达到目的。1995年，在澳大利亚国家艺术画廊吸纳会员的一本册子上特别描述了其购买杰克逊·波洛克的《蓝色杆子》所引发的争议。册子的封面上以粗大的小报标题斥责这张画为“醉鬼画的”。但是，在册子的另一面，博物馆（和它假想中的会员）笑到了最后，它宣告：“现在全世界认为这幅画的价值超过2000万美元，只要你付14.5美元（也就是成为一名会员的价格），这幅画就是你的。”屈从于这种吸引后，这些博物馆的新会员真的还能从艺术价值的角度来看待《蓝色杆子》这幅作品吗？

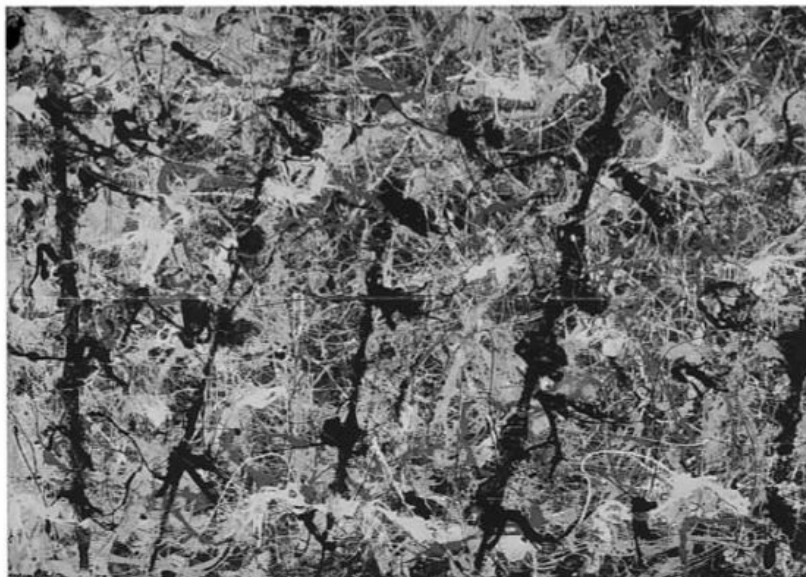
因为全世界富有的收藏家具有更强的购买力，博物馆只能在当今的艺术市场上分到一杯羹。查尔斯·萨阿特奇一直被人指责突然买进或卖出最近那些年轻而新潮的艺术家的作品，以此来操纵这部分的艺术市场。他支持像“感觉”这样展示年轻“英国帮”艺术家的展览，此举受到人们的批评，人们批评萨阿特奇通过推动这种展览使其画廊所拥有的年轻艺术家的作品的价值得到提升。

艺术家怎么能够逃离或对抗充满了稀奇古怪的潮流和变幻无常的购买喜好的艺术市场？一些艺术家以金钱作为他们的雕塑或绘画表现的题材，甚至在艺术作品中使用真正的货币。



图15 澳大利亚国家艺术画廊的会员手册利用其购买的杰克逊·波洛克的《蓝色杆子》（1952）所引发的争议进行宣传。另见后。

Now the world thinks it's worth over \$20 million



The Australian National Gallery in Canberra has, without question, the finest modern art collection in the Southern Hemisphere. And Blue Poles

person that you are, an opportunity for a modest philanthropic gesture. Please don't. The advantages that Membership offers are a bargain in

4. Free bi-monthly magazine. Full of useful articles on works in the National Collection and news of forthcoming Gallery exhibitions and special

**SPECIAL LIM
SIX MONTHS FRI
ACT N**

n. And it's all yours from \$14.50*



10. Five free Guest Passes (worth \$15) each year. many different and always attractive holiday package offers.

11. Automatic invitations in your State to the Australian National Members only, at any Thomas Cook

see such a representative collection of Aboriginal and Australian art from its earliest beginnings to the present.

Nowhere else will you see a collection of art from Oceania, Africa and the Americas.

Nowhere else will you see such a comprehensive range of media: photography, film, graphic arts, theatre art and fashion, worldwide.

Nowhere else will you see a collection that so wonderfully represents the achievements of 20th Century art.

And, to encourage you to get the most out of this national treasure house, we are making an extraordinary offer to new Members which you will find in this brochure.

HIGHER LEVEL MEMBERSHIP BRINGS NEW BENEFITS.

You'll notice that Higher Level Membership is also available.

**LIMITED OFFER
FREE MEMBERSHIP
NOW!**

装置艺术家安·汉密尔顿1989年在旧金山卡普街画廊创作出房间那么大的作品《穷困和富余》，他将成千上万的分币（极其大量的）倒入蜂蜜中，通过凸现它们的颜色和光泽以暗示关于储蓄和价值的复杂观念。艺术家J.S.伯格以绘制逼真的美钞复制品为生，他总是要在其画的钞票的某个地方标示出那不是真正的钞票。他的写实技术足可欺骗人们的眼睛，他们拿他绘制的钱去付账（如到咖啡馆的路

费)。他后来找到赞助人来回购他画的钞票，然后将它们与用假钞购买商品原始收据一起展示。伯格虽然身为艺术家，但仍然不免经常和打击伪造品的警察发生口角！

一些艺术家通过使用装置和行为艺术等其他艺术形式来避开艺术市场，他们的这些作品是不打算包装起来出售的。涂鸦艺术家靠着他们涂画后再擦除的策略，似乎都在拒绝画廊体系。但是他们当中的一些人名声渐起，如让——迈克尔·巴斯奎亚特和巴里·麦吉，当他们的作品变得可以买卖的时候，他们就被艺术市场俘虏了。麦吉想要在绘制有“螺旋记号”的街道作品和出售有签名的画廊艺术品之间走钢丝，他的作品在旧金山、明尼阿波利斯和圣保罗的画廊中展出。我承认当我读到他的艺术展览图录中的文章时，我想到过对画廊的橱窗搞一个恶作剧。在那篇文章中麦吉说：“有时一块砸穿玻璃的石头能成为我所见过的最美的、最引人注目的艺术作品。”

德国艺术家汉斯·哈克将商业化和企业对艺术展览的支持作为他作品的中心主题。哈克枯燥、尖刻的展览将美孚和卡特这样的公司带给你的文化赞助和它们在世界动荡地区的邪恶行为并列展示。例如哈克1983年的艺术项目作品《这就是加拿大铝业公司》将加拿大铝业公司的标志图形放置在由其资助的著名歌剧的场景中，同时将这一形象与另一同样具有“广告画风格”的形象并列展示，后者是对南非死去的解放运动领导人斯蒂芬·比科面部特写的图形化描绘。哈克计划于1971年在纽约的古根海姆博物馆举行一个展览，这个展览开展前六周被取消，在这个展览中他计划抨击一个贫民窟的土地所有者所进行的黑暗的地产交易。据推测是那位地产拥有者在博物馆理事会的朋友使这个计划中的展览被取消。

后来又发生了与麦吉的情况类似的具有讽刺意味的事情，那就是画廊体系常常在寻找办法消灭对其作品做出的最尖刻的批评。本雅明·布赫洛在1988年2月的《美国艺术》杂志中发表了十六页的封面故事来支持哈克，在文章一条冗长的脚注中布赫洛无视哈克日益突出的地位和作品日益增长的销售势头，仍然坚持认为他“被边缘化了”。哈克最近在克里斯蒂拍卖公司拍卖的一件作品卖到了即使是布赫洛也认为

是“相当令人印象深刻的九万多美元”。将这些在金钱上具有讽刺意味的现象放到一边（连同布赫洛对于艺术家怎样拒绝“审美自决和审美愉悦”的费力解释），我发现哈克的作品太喜欢说教、太沉闷。这些作品生命短暂，当背景改变的时候，就面临失去力量的风险。像戈雅《1808年5月3日的枪决》这样的视觉表现更强烈的作品在其特定的政治环境改变后的很长时间里仍然保持着对我们的影响力。还不清楚哈克在一系列统一的木板上展示的说教性文本能否同样做到这一点。

还有其他（不）赚钱的艺术方式，美国艺术家克里斯托和让娜——克劳德故意制作那些时间短暂、不能出售的作品。他们游历世界，设想并制作巨大的地景和环境装置项目。他们作品中最被人熟知的是1972——1976年在加利福尼亚制作的《蜿蜒的围墙》、1975——1985年在巴黎制作的《包裹的新桥》以及1980——1983年在迈阿密海滩制作的带浅粉色华丽花边的《被包围的群岛》。他们于1984——1991年制作了项目作品《伞》，这一作品分别在日本（用蓝色的伞）和加利福尼亚（用黄色的伞）完成，两个子项目在几英里的范围内都清晰可见，将河流山川等自然景观联结起来，这些景观不仅横穿这两个国家，同时也包括高速公路这样的人造景观。这个艺术项目获得了许可和协作性的支持，这对夫妇从摄影作品、书籍、海报、明信片 and 影片拍摄中都不能获取收入，他们靠出售草图、拼贴图、按比例缩小的模型（所有这些都是在一个项目完成之前就制作出来了）赚来的钱来支付这个项目的花费。

也许艺术中最强烈的反商业化的例子是那些用彩沙制作的藏传佛教圣画，它们不被当作永固的作品，甚至不被当作艺术。这些细致的曼荼罗是由喇嘛通过几天的辛苦劳动创作出来的，喇嘛制造出这些圣境的形象来辅助冥想修炼。一旦制作完成，这些作品就会根据宗教仪式被擦除，沙子被散开（最好放到水中）以实现清洁和净化。这些作品存在时间的短暂是佛教关于人类生命短暂性本质认识的一个缩影。很显然，这些绘画是宗教性的而不是做来售卖的。尽管如此，当它们被拿到一个大博物馆展示的时候，展示背景终究会暗示这些作品就是艺术。

公共艺术

到目前为止，我已经强调了博物馆以及企业、集团、国家和富有的个人对艺术市场的影响，但是一些艺术发生在这个网络之外，这类艺术家利用公共的或者政府的资金来进行创作。其中的一个例子是1993年夏天在芝加哥完成的公共艺术项目“行动中的文化”，这个项目由国家艺术基金提供资助，将艺术带到了城市的街道和居民中。其中的一个项目中，甚至有一位艺术家到一家工厂和工会会员一起生产一种新的棒棒糖，他们声称这就是艺术——“我们成功了”。他们在一座花园中用营养液种植蔬菜并使其成为了艾滋病病人的教育中心。伊尼戈·曼格拉诺——奥瓦列在他自己所在的西城拉丁社区组织了一个“街头录像”项目并以此提出青年帮派的问题。艺术家帮助孩子们制作他们自己的录像纪录片，然后将居民组织起来，发挥每一个家庭的力量，在一块空地上创作了装置作品《街区派对》。这一作品将许多显示器联结为一个令人惊奇的、有些超现实主义味道的雕塑式组合作品。“行动中的文化”项目看起来确实参与到了整个城市的各个方面，“街头录像”项目继续在社区的儿童社会救助站中开展。



图16 克里斯托和让娜——克劳德于1972——1976年创作的《蜿蜒的围墙，加利

福尼亚州的索诺马县和马林县》。这是这对夫妇的代表作品，对自然风景进行了短暂但优美的改变。

这种公共艺术项目继续了早期将艺术引向所谓的大众的努力，除了引导人们进入充满高“品质”艺术品的精英化博物馆或将艺术家引入城市以外，还有其它办法将艺术与公众联结起来，如果能充满“艺术性”和“创造性”地在工人面前展示他们所干的苦差事，这似乎将会变得更有意义。在欧洲20世纪50年代晚期和60年代国际情境主义是一个深受马克思主义影响的运动，其目的是以街头剧和达达主义的风格颠覆精英和知识分子。有人认为它在1968年5月法国学生抵抗运动中达到了高潮并与后来发生的美国学生抵抗运动相呼应。也许它在今天的街头艺术、朋克摇滚乐和风格特别的乐队中会表现出来。同样，在英国的约翰·罗斯金^[2]和威廉·莫里斯这些人的推动下，艺术和手工艺品运动想要将美带入平常的审美环境中，以此来提升人们的日常经历。这一审美环境包括从建筑风格到家具、灯具、纺织品、碟子和其他器具的家居环境的各个方面。



图17 芝加哥公共艺术项目“行动中的文化”中的一个场景：孩子们从社区收集电视机和电线来展示伊尼戈·曼格拉诺——奥瓦列的《街头影像，街区派对/装置，芝加哥，1994年》。

约翰·杜威对于艺术和手工艺品运动的结果不可能全然不知，他提倡生物体或者“有生命的生物”的一般性体验能够丰富其所处的环境。就好像他不承认那种认为艺术是“文明的漂亮客厅”的观点一样，他悲叹他所处时代的城市景观（不管是贫民窟还是豪华公寓）都“缺乏想象力”。当博物馆和激进的艺术运动使人们脱离日常环境，让人们到某个地方，看某个东西，发现某个人，买某个东西或者被某人教导将一些普通事物（不管是一座花园、一些涂鸦、一条大路还是一根棒棒糖）看作艺术的时候，我们也许会担心那种“漂亮客厅”的观点本身有时会被博物馆或激进的艺术运动所接受。即使是那些据说是所有人开放的展示“部落”文化的艺术博物馆，也确实只想在它们的墙上悬挂少数专门人士——它们自己的“艺术家”的作品。

杜威实际上是号召我们追求更进一步的东西——一场“影响人类想象力和情感”的革命。他觉得“必须要将促进艺术生产和智力享受的价值融入到社会关系的体系中去”。要是杜威在芝加哥（他在那里度过了他一生的大部分时光）亲眼看到了为“行动中的文化”而创作的“街头录像”项目，也许他就会认可这些艺术项目，并认为它们和他的朋友简·亚当斯在赫尔大厦所做的社会改革实验有许多共同之处。但是将工会生产的棒棒糖当作艺术是另外一回事。杜威也许会怀疑其具有真正的、持续的影响。可叹的是，杜威1934年所说的话在今天还有道理：

当人们平常地过活的时候，不愿将高雅艺术和正常的生活过程相关联，这种充满敌意的看法是对生命进行的一种可怜的甚至是悲剧性的评价。只因为生命常常是被阻碍、被干扰、懒散或者负累沉重的，就使得人们接受了在正常的生活过程和创造、享受艺术作品之间存在内在对抗的看法。毕竟，即使“精神性”的东西和“物质性”的东西被分离并被安排在互相对立的位置上，也必定会有某些情境，在其中理想的状况能被显现和认识。……

【注释】

[1] 美国著名插画艺术家，曾长期担任《星期六晚邮报》的首席封面画家，其作品具有幽默乐观的气氛。

[2] 约翰·罗斯金（1819——1900），英国作家和美术评论家，他的艺术理论重视艺术对道德教化的作用。

第五章

性别、天才和游击队女孩

那些少数族裔群体已经开始创建他们自己的艺术学院，女性也在其中——在人数上不占少数，但是在标准的艺术史中她们肯定是少数。女性主义在其他领域有重要影响，因此它在艺术理论中出现也并不令人奇怪。乔治亚·奥基夫是最著名的女画家之一，她一直抵制“女艺术家”这一标签。与此相对照，朱迪·芝加哥1979年的作品《餐宴》则充满张扬的女性意识，这件作品促进了女性主义艺术运动的兴起。芝加哥制作的三角形餐台装置按传统方式布置了刺绣和瓷器画这些传统的“女性的”艺术媒介，餐台上的每个碟子都用形似阴道的水果和花朵雕塑来装饰，她要利用这一装置来赞美杰出女性。这件充满争议的《餐宴》现在无处可放，已经被拆除并保存起来了。由于《餐宴》太接近一种据说是普遍女性生物性的观念，它甚至被许多女性主义者嘲笑为“本质主义的作品”。

性别与艺术相关吗？是与艺术家制作的作品相关，还是与作品的意义相关？性取向与艺术有什么关系？罗伯特·马普利索普在他的作品中炫耀他的性喜好。但是以前的艺术家（如莱昂纳多）是怎样的？最近的研究表明作曲家弗朗兹·舒伯特是同性恋者，但是报道1992年音乐学会议的一则新闻问道：“如果他是同性恋者，那又意味着什么？”尽管为何看重这些以及是否出于好的理由还不可知，一些人似乎认为这些事关重要，这一章将要阐述性别与艺术以及性与艺术的关系。

大猩猩策略

1985年，一群纽约的女艺术家组织起来抗议艺术世界中的性别歧视。“游击队女孩”戴上有毛的大猩猩面具隐藏了她们的身份。除了头上独特的装饰外，她们也穿上常规的黑色衣服，甚至以短裙配高跟鞋

来打扮自己。她们顽皮地使用了“女孩”这一标志，“游击队女孩”还制作了具有广告牌风格的海报，海报运用了黑色粗体文字和能吸引观众注意力的图像。此外，她们还用了幽默手法来说明女性主义者也是有幽默感的！



图18 游击队女孩的这幅广告解释了在博物馆的什么地方可以看到女人，这幅广告名为《女人怎样得到最大限度的展示》（1989）。

游击队女孩1989年制作了一个叫作《女人怎样得到最大限度的展示》的平面广告，广告运用鲜艳的黄色（香蕉黄）描绘了一具头上戴着大猩猩头套的斜躺着的女性裸体，造型类似于安格尔的《大宫女》。广告上用文字提出疑问：“女人必须要裸着身体才能进入大都会博物馆吗？”广告上写着：大都会博物馆的现代艺术作品中85%为女性的裸体，相比之下，博物馆这部分的女性艺术家只占5%。另外一幅海报列举了“作为一名女艺术家的优势”，其中写着“不必应对成功的压力”。然而，另外一幅海报列举了六十多位女性和少数族裔的艺术家并告诉艺术作品的购买者，既然在贾斯帕·约翰斯的一幅画上能花1770万美元，那么，这么多钱也可以买得起这些画家中任何一位的作

品，为什么不买呢？

游击队女孩的广告在杂志上发表，被当作某种标志张贴在街道上或贴到博物馆和剧院洗手间的墙上。一些广告嘲讽具有很高声望的画廊和策展人。她们讥讽在1997年现代艺术博物馆的一次静物展上，71位艺术家中只有4位女艺术家的作品被展出。游击队女孩认为她们的海报产生了一定的影响，她们说：“画廊老板玛丽·布恩由于太男人气而不愿意承认我们对她有任何影响，但当我们把她当作攻击目标时，她开始举办女艺术家的展览了。”为了指出其他领域的性别歧视，她们抗议戏剧领域的托尼奖没有女性获奖者，百老汇出品的戏剧中只有8%的作品是女性剧作家写的。她们的另外一些广告强调没有女电影导演。还有一幅海报将奥斯卡奖的小金人雕像进行变形，使其和那些真正获奖的男人更相像，海报中圆溜溜的小金人显得很肥胖，缩着肩膀，肤色苍白。

游击队女孩最近出版了她们自己的艺术史著作《游击队女孩的床头版西方艺术史》（1998）。这本书以幽默和嘲讽的口气争辩道：标准艺术史和博物馆应该包括更多的女艺术家。摆脱奴役的哈利雅特·鲍尔斯^[1]在20世纪早期制作以《圣经》为题材的被面艺术时就在使用非洲的符号体系，在这一点上她比毕加索和马蒂斯都要早，游击队女孩由此要求所有现代艺术的策展人快速补习被面艺术的历史。游击队女孩同样谴责男性批评家对乔治亚·奥基夫所画的具有性特征的花卉形象进行的描述，这种描述使她听起来像一个“饱受性困扰的女色情狂”，然而与此同时“当男同性恋者在他的艺术中显示他的性欲的时候，却通常被认为这是给予世界的高尚礼物并真正与更重大的哲学和美学观念相关”。

没有伟大的女艺术家？

被游击队女孩所指出的一些问题已经被一些更为传统的艺术理论家阐述过。琳达·诺克林在1971年写了一篇很有影响的文章《为什么没有伟大的女艺术家》，她在文章中指出：

没有和米开朗琪罗、伦勃朗、德拉克洛瓦、塞尚、毕加索或马蒂斯，甚至最近的德·库宁或沃霍尔地位相当的女艺术家，出于同样的原因，也没有能和她们相当的美国黑人艺术家。

诺克林了解过去的女艺术家如罗莎·博纳尔^[2]和苏珊·瓦拉东，甚至像海伦·弗兰肯塞勒这样的著名艺术家。我们也许能捍卫她们的伟大性以及她们与男艺术家同等的地位，但是诺克林认为很难找到与那些最伟大的男艺术家地位相当的女艺术家，这激起了她写这篇文章的冲动。她同时指出：好的女艺术家在作为“女人”方面并没有什么特别之处，不存在与她们的艺术风格相关的女性气质“要素”。

有人为了解释女性在艺术方面的缺席而追溯过去女性的社会和经济环境，不管艺术家身处怎样的周遭环境，其伟大性总是会显现出来，这个观点被诺克林称之为一个“伟大艺术家的神话”。艺术家需要训练和物质条件，著名画家总是来自特殊的社会群体，许多大艺术家都有同样是艺术家的父亲，他们支持和鼓励儿子在艺术方面的兴趣。如此对待女儿的父亲则少得多（但实际上大部分女画家的父亲都是艺术家）。艺术既需要资助（女艺术家不可能获得这种条件），也需要学院的训练（女艺术家在这方面被禁止）。在过去的大部分时间里，社会对女性在家庭生活中角色的严格期待使她们只能将艺术当作一种业余爱好。诺克林总结道：女性必须“在不制造借口或者吹嘘平庸技艺的情况下面对她们的历史和现状”。

即使在女性的贡献得到了认可的地方（例如在各种类型的美国陶艺创作中），女艺术家还同样经受着限制和歧视。圣伊尔德丰索著名的制陶者玛丽亚·马丁内斯和霍皮族人的制陶者纳姆皮尤在参加家庭劳动、照顾小孩和承担村庄庆典重要的仪式责任的同时，还在制作陶器。女性的艺术抱负有时被什么是符合自身性别特征自我意识和外部的性别歧视所约束，例如，将艺术和手工艺品运动之火引入美国的阿德雷德·奥尔索普·罗比诺1913年曾经在她的《陶艺工作室》杂志上

写下了令今天的我们赞叹的话：

就像在春天一位年轻男子的兴趣稍微转向对爱情的思考一样，在陶艺的春天到来的时候，年轻女子的兴趣也会转向……对她现在能制作的漂亮东西的思考，她要靠这个来抓住男子的兴趣，即使他没有想到爱情，至少他会被这些装饰着可爱的新纹样和颜色的碟子里所装的食物所吸引……毕竟，吃是男人的首要事务，而男人是女人的首要关注对象，虽然这是个强调女性参政的时代。

性别和天才

从1971年诺克林写了那篇著名的文章后，有更多女艺术家的重要性得到了承认。事实上，麦克阿瑟基金会的年度“天才奖”颁发给了相当多的女艺术家。乔治亚·奥基夫今天在圣菲有了她自己的美术馆，从1990年开始，在华盛顿特区有了一个女性艺术国家博物馆。像辛迪·舍曼、巴巴拉·克留格尔、珍妮·霍尔泽这样的女摄影家和女艺术家在运用摄影、霓虹灯标志、发光二极管面板等新媒体创作时已经获得了名声和国际上的认可。我们可以说社会环境发生了重大改变，以便使更多的女性参与到艺术创作当中，女艺术家的优点也得到了更多的认可。但是一些人也许会怀疑我们已经淡化或者改变了对于伟大和天才的旧观念。

让我们回溯一下将“天才”这个术语运用到艺术中的最初情境。你也许能想起来，“天才”是康德在他的《判断力批判》中所使用的一个术语，康德用它来标示艺术家身上某种能使他（原文如此）以美的原则来创作作品的神秘品质。“天才”是某种能“给艺术制定规则”的东西，这意味着一位艺术家能以一种说不清道不明的方式将物质材料组成一种能让观众认识的美的形式，他们就这样为后来的艺术家设定了学习的典范。但是并没有规则来预测或者解释人们怎样才能做到这样——仅仅是因为他们的天才。创作了著名的《拉奥孔》群雕的雕塑家

表现了古希腊神话中的场景，那个男人和他两个年幼的儿子在将要被蛇吞吃的时候拼命挣扎，艺术家用成形的石头捕捉了人物的情感，在这中间显示了他的天才。

康德不可能知道立体主义或者抽象表现主义，当然，他也许发表了一些类似的看法，比如为什么一幅别具一格的毕加索或波洛克的绘画是美的或者显示了天才。这些画是具有独创性的，它们改变了我们的理解。天才属于那些能运用他们的媒介让所有观看者做出敬畏和崇拜反应的创造者。天才常常被当作对某位艺术家的怪异行为（凡·高割掉了自己的耳朵）、逃避基本责任（高更逃到塔希提岛上）、嗜酒、玩女人和情绪化行为进行辩解或使其正当化的理由。很难想象一位女性在20世纪50年代做出像波洛克那样的坏男孩式的古怪行为还能够脱身，当一群人聚集在佩基·古根海姆博物馆观看他的一幅画的时候，波洛克将尿撒在博物馆的壁炉里。

克里斯蒂娜·巴特斯比在她的《性别与天才》中研究了天才概念的演变，她辩解说“天才”的概念在18世纪末的时候才开始被人们从现代意义上来使用。在这一时期人们修正了文艺复兴和古代对于男性和女性本性的认识。中世纪晚期那种贪婪的女性形象（想想《坎特伯雷故事集》中巴斯的妻子吧）被另一种观点所取代，这种观点认为女性纯洁又高雅。也许听起来有些奇怪，男性开始与一系列的品质有了更多的关联，这些品质不仅包括理性，也包括想象力和激情。天才现在被认为是某种“原始的”、“天生的”、不能被理性解释的东西。它就像一种创造性的突然发作，当艺术从艺术家（不管是莎士比亚、莫扎特还是凡·高）的心中喷涌而出的时候，艺术家就成为了天才的主体。当天才的观念和男性挂上钩以后，就产生了一些奇特的变化和判断：卢梭否认女性能成为天才，因为她们缺乏必需的激情，但是康德对此观点进行了修正，他坚持认为天才顺从一种法则或内在责任，而女性在感情方面缺乏这种自制，她们必须从丈夫或父亲身上汲取它。

经典的消失

女性主义者质疑将女性从伟大美术家或音乐家名录中排除的状

况，她们以此向这些领域的经典提出质问。在美术或音乐中的经典意味着在各自的领域留下印记的“伟大”人物或者“天才”的名录。在美术领域，其中包括米开朗琪罗、大卫和毕加索；在音乐领域包括巴赫、贝多芬和勃拉姆斯。经典（canon）这一术语来自古希腊的kanon这个词，原指笔直的杆子、标尺或者具有示范意义的模型。某一领域的经典不会轻易改变：它们无所不在，在课程中、课本中、参考书目中、机构中都有。它们会加强公众对于什么是某一领域的“重要品质”的认识。女性主义者批评经典，因为她们清楚地记得那些在美术、文学、音乐等领域中构成“伟大性”的因素，而这种“伟大性”似乎总是将女性排除在外。

女性主义对于经典主要有两种类型的批判。游击队女孩在她们的修订版艺术史中选择的方式可以被称为“增加女性并搅局”的方式。这些女性主义者的目标是在伟大和重要的艺术经典中加入更多的女性。这方面的工作包括搜寻被某一领域遗漏或遗忘的伟大女艺术家，或者寻找某一领域的“女先祖”，就像游击队女孩希望找到值得对其作品进行更多研究和认识的女同性恋或少数族裔艺术家一样。第二种选择方式是对经典的概念进行更彻底的重新审视（或者叫“打倒等级制度”），女性主义者追问经典是怎样建构起来的，是何时、为何目的而建立的。当经典在实际上反映出了权力和统治关系（这里指父权制的权力关系）的时候，经典被她们描述为虚伪地假装客观公正的“意识形态”或信仰体系。这第二种方式提倡仔细地重新审视为经典的表述做出贡献的标准和价值。关于某一领域的价值问题，剔除女性（或特意将女性包括进来）说明了什么？也许要做的不是创造一种新的、独立的女性经典，我们更需要探讨现存的经典揭示了什么问题。

在美术和音乐中对经典的修正

“增加女性并搅局”的方式出现在一些主要的美术和音乐史教科书中。女性主义已经使人们对过去的某些画家如阿尔泰米西娅·真蒂莱斯基^[3]和罗莎·博纳尔的了解增加了。真蒂莱斯基经受了强奸和审判中的恶意诽谤，在她的名誉被玷污后，强奸她的人——她的前任老师却被

判无罪。一些批评家表示，阿尔泰米西娅通过描绘《圣经》中犹滴那样的强有力的女性形象来“报复”男人，画中的犹滴砍下了邪恶的男人荷罗孚尼的脑袋。阿尔泰米西娅笔下的犹滴不是害怕承担责任的精致花朵，而是一位在溅洒的鲜血中大胆行动的健壮的妇女。与此类似，罗莎·博纳尔实际上必须得到合法的许可才能穿上长裤，吃力地走过巴黎泥泞的街道，到屠宰场和马厩中去进行她的动物研究。她作为一名艺术家声名渐起，以非传统的方式取得了成功，她终身未婚而是选择和一位女性伙伴共同生活。

当诺克林1971年写她那篇文章的时候，像E.H.贡布里希的《艺术的故事》和H.W.詹森的《艺术史》这样的标准美术史都没有提到女艺术家的名字。（詹森书中的导言竟然题为《艺术家和他的公众》。）詹森的书一直备受推崇，《艺术史》在美国大学的班级授课中被使用。在目前使用的1995年的第五次修订版中提到了当代的许多女画家，如李·克拉斯娜（杰克逊·波洛克的妻子）、奥德丽·弗拉克、伊丽莎白·穆里等，书中还选印了她们的作品。这一版本在艺术史章节中甚至也纳入了一些女画家和她们的作品，例如荷兰花卉画画家拉谢尔·鲁谢和英国肖像画画家安杰莉卡·考夫曼，以及罗莎·博纳尔的一幅画马的宏伟作品。在书中的“原始资料”部分甚至引用了阿尔泰米西娅·真蒂莱斯基的一封信。詹森和其他人的艺术史教科书已经把这些女艺术家吸纳进去，这表明女性主义已经在这一领域产生了影响（詹森的导言现在的题目是《艺术和艺术家》）。但是游击队女孩在她们自己的艺术史封面上还以她们创作的一幅海报风格的作品来讽刺詹森的书，封面上印着些涂鸦文字：“几乎全是男人的艺术史”。

让我们转到音乐史领域。马西娅·J.西特伦在《性别和音乐经典》中研究了相对晚近的音乐史教材，想考察它们怎样从标准的音乐学文本中吸纳不同的写作模式。一些像克拉拉·舒曼、范妮·亨塞尔这样的女作曲家在今天主要的教科书中得到了认可，但是这种人并不多。音乐中的经典也会产生影响：就好像那些在美术史著作中出现的人物，我们在博物馆同样可以看到他们的作品一样，那些在音乐史著作中出现的人物，我们确实也更多听到了他们作品的演奏。西特伦描述了音乐史是怎样被修订的，不是按照“伟大人物”和“历史时期”而编写的，

而是企图更多地关注音乐不断发展的社会功能和作用。

女作曲家是怎样受到性别的影响的？当结婚并开始拥有家庭后，她们常常会停止创作或者改变她们过去所做的事情。为了适应严格的社会要求（或者被丈夫所禁止），她们中的一些人放弃了创作。费利克斯·门德尔松的姐姐范妮·门德尔松·亨塞尔成长在一种充满支持的家庭环境中，她的母亲特地保证让她得到和她弟弟同等的音乐训练。范妮看起来具有过人的天分，但是她不能发表她的作品，其中部分原因是她那有名的弟弟坚持认为一位女性在她的社交圈子中这样做不合适。费利克斯在写给母亲的信中这样说：

范妮，就我所知，她没有想要署名或成名。追求那些东西对她这样一位女性来说太过分了，她要照顾好家庭，既别去想公众也别去想音乐世界，除非那些基本的事情都完成了。发表作品只会干扰她尽好这些本分……

范妮·亨塞尔的音乐能力被限制在创作适合在沙龙和家庭中演奏的作品，而不是能进入音乐厅的作品。同样的障碍也限制了其他女作曲家的作品类型。

西特伦提倡一种社会史的研究方法，这种方法能质疑音乐中的经典，更加关注高雅艺术和流行音乐的区分方式、女性作为歌唱家和教师的身份、观众的组成和恰当的反应等方面的问题。音乐学的研究范围需要拓宽并以此来帮助我们理解音乐的更多方面。我们可以用一种被看作是没有太大意义的方式，通过对“沙龙中的女性、教堂中的女性、宫廷中的女性、女赞助人、女性和声音、女性和剧院、作为音乐教师的女性、女性和民间传统、女性和爵士、女性和接受等问题”的考察来研究女性是如何参与音乐活动的。

更多经典爆发了

在重新审视美术或者音乐史中的经典的时候，如果只是为了发现和赞美著名的艺术先辈，不管是画家博纳尔、真蒂莱斯基，还是像宾根的希尔德加德和范妮·亨塞尔这样的音乐家，这样做都显得过于头脑简单。持“增加女性并搅局”观点的批评家建议我们重新来过，更加细致地考察由美术和音乐中的经典所造成的等级意识。罗西卡·帕克和格里塞尔达·波洛克的《旧情人：女性、艺术和意识形态》与西特伦的修订版音乐学研究方式类似。在现代艺术史兴起以前，早期的历史例行公事式地承认了女艺术家的贡献。文艺复兴时期瓦萨利的《艺术家生平》就已经显示出当时女艺术家靠她们的能力和成功获得了人们的认可。正如我们刚刚看到的，我们的“天才”观是一个相对现代的概念。在过去的大部分时间里，艺术家并没有被人看作是在他们的艺术中表达了深刻的精神需要或让他们的天才在艺术中“喷涌而出”的人。他们只不过是通过系统的学徒训练被雇来做工的技能熟练的手艺人。艺术常常是一个家庭的营生，一些艺术家庭的成员包括姐妹和女儿们。丁托莱托^[4]的女儿玛丽亚·罗布斯蒂（1560——1590）当时作为作坊系统的一分子与其他人一起工作。她也许承担了丁托莱托作品的许多局部或者全部的绘制工作，直到她因为生小孩而死去——过去对于一位女性来说，做这样的工作是有风险的。中世纪的艺术也是由在不同环境中的男性和女性创造的。修士和修女都同样制作了挂毯和手稿中的插画。在文艺复兴时期的英国，皇后和她们宫廷中的贵妇们制作精细的刺绣品，她们不仅以此作为个人能力的证明，同时也将其当作她们高贵社会地位的见证。

帕克和波洛克解释说，某些艺术种类如花卉画，是因为复杂的原因才被认为是“女性化的”。从文艺复兴到19世纪，女性不能通过在学院中研究裸体来学习写生，这阻碍了她们参与最重要的绘画门类——历史画的创作。与在巨大的粗帆布上表现古典题材的作品相比，以前被推崇的那些北欧花卉画开始被人看作是“精致的”、“女性化的”和“柔弱的”。然而也有许多男性艺术家画过花：想想莫奈画的睡莲和凡·高画的《鸢尾花》和《向日葵》。那么，是什么东西让一幅花卉画变得“女性化的”呢？帕克和波洛克将这种偏见的起源追溯到一些艺术史学家那里，这些艺术史学家将花卉和女性都看作是自然的、精致的、

漂亮的。他们的这种态度忽视了花卉画画家的内容和技巧。在某些历史时期或某些地区，花卉画象征着高雅艺术，绘制花卉的艺术家受到了尊敬。观众都知道由玛丽亚·奥斯特维奇和拉谢尔·鲁谢画的花束在荷兰静物画中作为“虚无”的形象而具有象征意义。许多艺术家和科学家都珍爱玛丽亚·西比拉·梅里安画的17世纪的花卉画，这位画家细致的研究对植物学和动物学的分类做出了重要贡献。

第二个例子涉及20世纪的纺织品和织绣艺术。某些纺织品如纳瓦霍人做的地毯经常被人当作精致的手工艺品而大加赞赏，而非当作艺术品来认识。当地毯和美国女性绣的被面开始在艺术博物馆里展出的时候，它们经常被人从文化背景中剥离出来，展览中很少提及它们的功能和来源。人们将那些被面与当时在画廊和博物馆中时兴的“高雅艺术”联系起来，仅仅把它们当作抽象的形状和图案来看待（这就像我在第四章讨论过的，人们将澳大利亚土著的圆点画和非洲雕塑提升到抽象艺术的高度）。当被面、陶罐、毛毯、地毯进入博物馆后，即使在知道（或者能够找出）是谁制作了这些作品的情况下，人们还是常常将它们描述为由“匿名”或者“无名艺术大师”所作。这暗示女性艺术是自然流露出来的，不需要经过努力和训练，因此，它们由于太幼稚而不能被当作艺术传统或风格的范例。但是在这些“女性化的”艺术中，传统起到了重要的作用，那些制作被面的女性经常在被面上签名和注明日期，各种不同类型的被面在女性生活中都具有特定的意义和作用。游击队女孩通过讨论被面制作者——非裔美国人哈利雅特·鲍尔斯的作品说明了这一点，哈利雅特·鲍尔斯的作品现在被悬挂在史密森尼博物馆和波士顿美术博物馆中。

一种女性化的本质？

有一些女艺术家如乔治亚·奥基夫已经得到了人们的认可，但是游击队女孩抱怨说这些女艺术家的作品并没有得到和男艺术家的作品同等的对待，它们总是被贴上“女性”的标签而不被重视。事实上，阿尔弗雷德·施蒂格利茨，这位后来成为奥基夫丈夫的画廊老板在第一次看到奥基夫的画的时候，说道：“终于，画布上总算看到一位女性的表

现了！”奥基夫一直轻视那种认为她的画有些“女性化”的说法，但是许多观众和施蒂格利茨有着同样的内心感受，那就是奥基夫的作品表达了女性经验的某些特点。花是植物的性器官，奥基夫的大幅花卉画常常描绘巨大饱满的雄蕊和雌蕊藏身于花瓣深深的褶皱和毛茸茸的纹理之中，它们确实能使人从色情的角度想起（女）人的生殖器。

从另一方面说，朱迪·芝加哥有意给《餐宴》中盘子上花的形象赋予了一种性的含义。她不仅是暗示，而且是真正描绘了女性的生殖器。芝加哥以女性的角度来表现女性身体的隐私，以此与大部分由男人所描绘的色情画和高雅艺术中的女性形象相抗争。《餐宴》将视觉表达与那种传达女性权力和成就的文本（而不是传达被动性和可利用性的文本）联结起来，赞美女性的身体体验。

但是从1979年《餐宴》第一次展出后，许多批评家，包括女性主义者，都批评它既粗俗又过于政治化或者说过于“本质主义”。一些批评家说，如此关注解剖学和性表现的艺术忽视了由女性的社会阶层、种族和性取向所造成的差异。《餐宴》被评价为过于简单和直白，似乎它想要赞美的女性成就被每个地方反复出现的阴道形象所消解了。



图19 辛迪·舍曼的《无题的电影剧照#14》（1978）。作品中所展示的艺术家的多重形象似乎要传达她不受约束的本性。

不同于芝加哥的简化和描绘生理特征的方式，最近的一些女性主义者采用解构的策略。她们提出女性气质是不真实的，是由形象设计、文化期待以及根深蒂固的行为方式（如着装、走路、使用化妆品）所制造出来的产品，她们以这种方式来“解构”女性气质的文化结

构。许多持解构主义态度的女性主义者在电影和摄影领域进行创作。在这方面辛迪·舍曼的摄影是一个范例，它完全不同于芝加哥的创作方式。舍曼在20世纪80年代以《无题的电影剧照》系列而闻名，在这些作品中她表现自己的不同姿态和情境。这位表情乏味的年轻艺术家像一条变色龙，从一个故事场景到另一个故事场景，不断地变换着她的化妆、发型、姿态和面部表情，让人辨认不出来是她了。她的作品让人想起好莱坞的老情节片和恐怖片中的场景，作品中的形象传递了一种紧张和被恐吓的模糊感觉。场景后面的“真正的”女性被隐藏了起来，不能被人察觉出来。舍曼的作品完全没有“本质”，更不要说基于生理和生殖基础之上的本质了。在她的作品中她是镜头的一个构成部分，神秘而难以捉摸。但是她的作品并没有传递负面信息。它们赞美女艺术家在那些有权展现女性并使她们按照社会允许的方式来待人接物的男性面前扭转局面的能力。

性别和重要性

在观看一幅艺术作品的时候，让我们再次追问，艺术家的性别和性取向重要吗？我的个人意见近乎废话：有时候重要，有时候不重要。当我对事实进行总结的时候，让我来澄清一下这个模棱两可的答案。

首先，性别在艺术史上具有重要意义。据传说雷诺阿^[5]曾厚颜无耻地说：“我用我的阴茎画画。”就像游击队女孩所说的，博物馆的墙上挂满了女性的裸体而不是男性的裸体，它们全是由男画家而非女画家所作。男艺术家不仅常将女性看作性对象，同时也将她们看作他们的灵感来源。（或者像莱昂纳多和米开朗琪罗那样，用他们理想化的男性裸体来展示他们对同性的某些兴趣。）对女艺术家的艺术创造能力和作品的认可一直存在着诸多重要限制。这种限制从非常公开的状态（如罗莎·博纳尔需要通过申请才能穿上长裤去观察她想要画的马）到较隐蔽的表现（就像男批评家对奥基夫的花卉画的评价一样）。如果你深入调查谁为什么以及凭借什么类型的作品进入了美术史或者音乐史的经典行列，你就会发现性别很重要。但是因为范妮·亨塞尔不能

得到创作交响乐作品的条件，就说她的室内乐在本质上来说有些“女性化”，或者博纳尔画的充满力量的马无论如何都是“女性化的”，这种看法似乎并不正确。

这导致了我的第二个观点，即在一件作品中，如果性别（或性取向）反映了艺术家想要表达的深刻的个人关注，那它在艺术史上就很重要。通常当一位艺术家在作品中表现出任何思想或感情的时候，了解这些有助于更好地理解作品。艺术家的创作也许带有政治目的（如戈雅在他的某些作品中所表现出来的），或者想表达一种宗教上的关注（如塞拉诺在《尿浸基督》中所表现出来的）或对死亡和必死性的感受（如达明·赫斯特的鲨鱼切片）。从古代的雅典到中世纪的夏特尔，穿越文艺复兴和此后的艺术史，宗教、性征和政治在很多世纪里影响着艺术家的生产、作品中的形象和艺术风格。即便女性主义和同性恋解放是重要的政治运动，近来的艺术作品仍然使性别和性取向变得重要起来，这毫不奇怪。这样的作品延续了一种长期建立起来的传统。在评价马普利索普的作品或者朱迪·芝加哥的《餐宴》时忽视其中的性别和性征是执迷不悟的。但是好的艺术不会被一个主题所耗尽。艺术作品的情色的方面与其崇高的宗教或神话主题是相容的（就像波提切利和提香的作品所表现出的），一种政治目的能在充满形式实验并且令人震惊的作品中表现出来（就像里维拉的壁画或毕加索的《格尔尼卡》那样）。

当性别与意义和表达目的之间的关系模糊不清的时候，这些艺术作品就变得难以解释了。但是一些批评家声称性别与意义和表达目的有关。认为舒伯特的同性恋倾向（假定他有）影响了他的音乐作品的意义，这种想法听起来很奇怪，尽管一些人更愿意承认柴可夫斯基的《悲怆交响曲》表现了他作为一个隐秘的男同性恋者所经受的情感折磨。新一代的音乐学家确实相信他们能够察觉“充满男性气质”的贝多芬和更加具有“表现性、抒情性”的舒伯特在风格和音乐上的差别。

我在上文已经暗示，先有花再有艺术家的花（或者改述格特鲁德·斯坦的一句话：一朵玫瑰有时不就是一朵玫瑰）。为了阐释艺术作品，我们必须超越性别和性取向，看到给予所有艺术作品以意义的更

宽广的社会文化背景。对于身处18世纪40年代荷兰的拉谢尔·鲁谢来说，花卉画是传统“虚无”形象的一部分；对于身处20世纪70年代旧金山的朱迪·芝加哥来说，花的形象暗指自由的女性性欲和对于价值和历史的女性主义立场；奥基夫的花看起来像是女性对于身体自我和精神自我进行独立感知的一种狂欢，但这并不是她作品的全部，除了花之外，奥基夫还画过许多其他题材。即使是她的花的形象也与形式、光、构图和抽象“相关”，就好像毕加索和德·库宁所画的女性裸体与立体主义或表现主义有关，同样也关涉性欲一样。关注性因素也许是必要的，但是我们最终需要更深入地思考怎样去阐释艺术。这将是我们的第六章的主题。

【注释】

[1] 哈利雅特·鲍尔斯（1837——1910），美国非裔民间艺术家，曾为奴隶。她的被面艺术涉及传说故事、圣经故事和天文事件等内容。

[2] 罗莎·博纳尔（1822——1899），法国著名风景和动物画家。她的绘画借鉴了巴比松画派的写实手法，同时又吸取了印象派的光色表现。

[3] 阿尔泰米西娅·真蒂莱斯基（1593——1651），意大利画家，与其父都为著名画家卡拉瓦乔的追随者。

[4] 意大利文艺复兴后期威尼斯画派的重要画家。

[5] 法国印象派著名画家，他有很多作品表现自然光线下光色变化微妙的丰满的女性裸体。

第六章

认知、创造、理解

理解意义

看起来性别、性取向与民族、种族、政治和宗教都对艺术的意义具有一些影响力。人们对于一些艺术作品的含义（例如《蒙娜丽莎》中人物的微笑）已经争辩了许多个世纪。艺术也和语言一样负载着一定的信息吗？为了搞清一件作品的意义，我们必须知道些什么？是有关艺术家生活的外部因素，还是有关他们如何制作作品的内部情况？我们不能只为享受而去看一件艺术作品吗？在本章中，我将通过介绍和考察两种主要的艺术理论——表现论和认知理论，来探讨关于意义和阐释的问题。

在第三章中，我回顾了约翰·杜威的主张——艺术是理解一种文化的最好方式。他认为你需要学习如何去理解另一个社会团体的艺术“语言”，在另一方面，这种“语言”本身也提供了一种意义。艺术的语言不是文字的语言，杜威说，理解艺术如同理解另外一个人。你也许知道怎样解释你所爱的人的微笑，但是你能用一句话将其概括出来吗？你之所以能解释它的意思是因为你了解它。理解艺术同样需要了解背景和文化方面的知识。佛教艺术不可能有一种基督教的含义，《波里洛盒子》对于古代的雅典人来说没有任何意义，澳大利亚土著的圆点画也许与纽约和巴黎的现代油画相似，但是艺术家的目的和意图各不相同。

艺术中的表现论和认知理论都认为艺术是交流的载体，它能交流感受和情感或者思想和观念。阐释之所以重要是因为它有助于解释艺术是如何做到这一点的。艺术的意义部分来自它的背景，对杜威来说，这是一种可交流的文化背景。对阿瑟·丹托来说，这是更加独特的艺术世界背景。一位像沃霍尔这样的艺术家在一个具体的社会情境下

创作作品，这种社会情境能使他赋予作品某种特定的意义。当沃霍尔展出他的《波里洛盒子》的时候，它的意思是（部分是这样）“这也能成为艺术”，这件作品已经不同于在零售商店卖的普通的肥皂包装盒了。

对于作品，批评家有时会提出一些不被艺术家本人认可的阐释，例如，女性主义批评家认为由雷诺阿、毕加索和德·库宁这样的大艺术家画的裸体反映了男性看待女性的方式（他们将女性当作他们的缪斯女神或者性资产）。如果艺术家本人不同意批评家的观点，这种对艺术作品的阐释有什么合理性？

我想通过解释一幅作品怎样发挥交流思想、情感和观念的功能来描述对作品的阐释。一种好的阐释必须基于理性和证据之上，应该提供一种丰富、复杂和具有启发性的方法来帮助人们理解艺术品。一种阐释有时能将一种艺术体验从反感转变为对作品的欣赏和理解。下面这个例子就有助于我们了解这些。

阐释：一个案例研究

尽管没有一种阐释是绝对“正确”的，但是一些艺术阐释看起来比其他的更加合理。让我们来考察一位因作品阐释而引起争议的艺术家，杰出的爱尔兰裔英国表现主义画家弗兰西斯·培根（1909——1992）。培根画了一些看起来是经受了折磨并且处于绝望中的人。他画的人物是扭曲的，他们正张嘴尖叫，研究者说培根使人看起来像一块块生肉。人们正是从对他作品的观看中得出这种最初印象的。

例如，仔细考察一下培根1973年创作的纪念碑式的《三联画》，在画面的中心一个男性人形坐在抽水马桶上，下面渗出一摊蝙蝠形的预示恶兆的泥浆。画面形象看起来黑暗又令人不安，似乎在散发着死亡的气息。但是，这幅画就像其他画一样，画面的形式特征抵消了内在的情感碰撞。三联画的形式本身让人想起宗教中的圣像和祭坛装饰。作品中痛苦的感觉被几乎静止的构图和不同寻常的深颜色所抵消。让我们回顾一下玛丽·阿布关于培根作品中的这种张力的评论：

尽管这些画中充满了肮脏和残暴，然而其中却有一种不可否认的美甚至安详……培根……获得了一种抒情手段，这甚至使他最恐怖的主题也能与它们的画面空间相协调。在风格化的高雅图像中，以粉红色、柿子黄、丁香白和浅绿色构成的背景与对肉感人形的优雅描绘相结合。

批评家们集中了运用各种方式进行的阐释。一些人轻视作品对情感和对意义的追求，只关注构图的美感。形式主义批评家戴维·希尔韦斯特是这种倾向的早期辩护者，在面对许多人对画面上的悲惨内容提出反对意见的时候，他很早就强调培根对抽象因素的运用。特别是在培根作品（就像塞拉诺的《尿浸基督》一样）第一次被展出并颠覆了观众意识的时候，有必要指出这些画是如何真正显示了形式。但是希尔韦斯特在这方面走得太远，为了达到目的他甚至降低了培根作品中内在情感因素的重要性。希尔韦斯特认为培根作品中“流着血尖叫着的嘴……只是在对粉色、白色和红色进行无关痛痒的研究”。我想说，希尔韦斯特的早期批评作为对培根作品的阐释是不充分的。

一些批评家为了更正希尔韦斯特过于形式主义的批评，走到了完全的对立面，他们提供了对培根作品的一种精神生物学阐释。弗兰西斯·培根小时候因为同性恋行为被他的父亲鞭打并被踢出家门，因此父子之间保持着一种可怕的关系。他的情况很适合弗洛伊德的理论。也许培根生活的其他方面在他的艺术中得到了反映，他那可怕的画面形象也许反映了他二战期间在伦敦被炸毁的建筑中清理尸体的经历。培根过着一种不同常人的疯狂生活，他酗酒、赌博，并持续地进行性虐待的异常性行为。

培根本人拒绝别人根据他的个人困扰和想象中的20世纪的焦虑来研究他的作品。他声称他的作品只关乎绘画。他迷恋其他画家，特别是委拉斯开兹、毕加索和凡·高。培根以他独特的风格重新创作了一些他们的著名作品，以致他的作品看起来好像真的关乎在一个新的不同

时代如何画画的问题。然而，我还是不太相信培根所说的话，但我也不会完全排除他传记中的内容，传记提供了关于作品的可怕内容和原始创作冲动的一些背景资料。

另外一位批评家约翰·罗素帮助我们看到了培根作品中模糊的人形来源于摄影家艾德沃德·迈布里奇对于动物运动的研究。早期摄影家的延时照片影响了培根作品中那些奔跑的狗和摔跤的男人的形象。罗素解释说培根试图模糊呈现和抽象之间的边界。在与杰克逊·波洛克这样的抽象主义艺术家之间进行的竞争中，培根以一种新的方式来利用摄影术，他好像完全否定了这种突然出现的写实媒体对于绘画的挑战。

关于培根绘画的批评论争是艺术世界中一种典型的辩论。我并不认为这些意见冲突是水火不容的。批评家帮助我们看到了艺术家作品的更多方面，使我们更好地理解它。如果他们对艺术家的作品做出了更多方面的阐释，这种阐释就更高级了。最好的阐释既关注培根作品的形式风格也关注其中的内容。在阐释培根的时候，我不会将他的艺术“浓缩”成他的传记，但是他的一些生平事迹似乎能揭示他如何描绘人的。例如，传记作者解释了我们讨论过的那幅1973年的《三联画》中的形象，作者认为那幅画“涉及”一个特殊的死亡事件，它既是对乔治·戴尔（培根过去的情人）的自杀所使用的驱邪咒语，也是对其自杀的纪念。在培根一个重要画展开幕前，乔治·戴尔在巴黎酒店的浴室里自杀身亡。知道了这些，人们会用不同的眼光来看这幅作品，它看起来依然可怕（也许让人更加害怕），但它成为了一种令人印象更深刻的艺术变形的成果。但是内容同样并不代表一切，培根作品的形式、构图和艺术来源也同样重要。

对如何阐释培根的个案研究说明了我喜欢的艺术认知理论：培根的艺术作品可以传达复杂的思想，在这一点上这样的艺术作品和语言一样。但是另外一种对于艺术的时髦解释——表现论看来可以运用到培根身上，这种理论认为艺术就像大笑和尖叫一样，能交流情感。培根看起来确实想表达某种感受，实际上他的一些作品本身（不仅是作品中的人）就好像在尖叫。那么，让我们更近距离地来考察一下艺术的表现论。

表现论：托尔斯泰

正如我们所希望的，表现论认为艺术能传达一些感觉和情感领域里的东西。俄国小说家列夫·托尔斯泰（1828——1910）在他的文章中提出这一观点：“什么是艺术？”托尔斯泰认为一位艺术家的主要工作就是将感情表达和传递给观众：

在艺术家心里激起曾经体验过的感觉，然后通过运动、线条、色彩、声音或者文字表达的方式传递这种感觉，使其他人也能感受到这种感觉，这就是艺术行为……

表现论对于某些特定的艺术家和艺术风格的阐释很有效，其中突出的例子是抽象表现主义，抽象表现主义似乎全都是为了表达感受。例如德·库宁画的裸体，像是在表达艺术家对于既充满诱惑又贪婪且令人恐怖的女人的某种矛盾而复杂的感受。马克·罗斯科的黑色绘画好像表现了某种压抑和阴沉的情感。培根的绘画表现了焦虑和绝望。表现论似乎也很适合阐释音乐。巴赫的音乐表现了他的基督教精神，就像瓦格纳在《帕西法尔》的音乐中所表现的那样。表现也存在于现代音乐中，波兰作曲家彭代雷茨基的《广岛遇难者的挽歌》以小提琴在高音区发出的一连串的尖利声音作为开场，似乎表达了一种核战后痛苦的尖叫。

但是一些理论家在批评托尔斯泰的观点时指出，艺术家不需要为了表现一种感觉而先具有这种感觉。如果培根花几个星期甚至几个月来完成他1973年的《三联画》，他似乎不可能在整个过程中都只“感受”着一种情感。与此相似，彭代雷茨基也不一定是在他满怀对一座被炸毁的城市的感受（更别说爆炸中受害者的感受）时创作他的音乐作品的。他以一个不同的标题创作了一部表现性的音乐作品，只是后来给这部作品重新命名为《广岛》。当音乐或者美术表现了一些什么

的时候，也许人们更应该了解这部作品的结构方式，而不是去考察艺术家在一个特定的日子里正在感受什么。这种表现存在于作品之中，而不是在艺术家身上。这种表现使得彭代雷茨基的音乐能在完全不同的背景中有效地发挥作用，如在斯坦利·库布里克的灵异电影《闪光》的电影音乐中。

弗洛伊德的性和升华理论

另一位将艺术看作表现的理论家是精神分析学家中的先驱西格蒙德·弗洛伊德。当然，弗洛伊德和托尔斯泰最关键的不同之处在于弗洛伊德认为艺术表现了潜意识的感觉，也许艺术家不会承认有这种感觉。弗洛伊德描述了几种基于生理学上的欲望，它们既是有意识的也是无意识的，并且按他所说的那样在所有人心中按照预先设定的方式发展着。他关于意识和艺术中的表现的解释具有很大影响。弗洛伊德把艺术看作某种形式的“升华”——代替了我们对于生理上天生具有的欲望的一种满足。弗洛伊德解释说：

[艺术家]被本能的需要所驱动……他渴望获得荣誉、权力、财富、声望和女人的爱，但是他缺乏获得这种满足的途径。这样，就像其他渴求得不到满足的人一样，他从现实中转身，将他所有的兴趣和所有的性欲转变到创造幻想中的生活的希望上去，这种行为可能会导致他得神经官能症。

艺术家通过表现幻想或者白日梦来摆脱神经官能症，同时给其他人提供了一种常规的享乐资源。

升华听起来像一个负面的概念，因为当我们不能得到“现实中的东西”的时候，我们才会升华。但是弗洛伊德认为升华是很有价值的，部分原因是它使人创造出艺术和科学方面了不起的成果。此外我们也不能让心里产生的每一种欲望都得到满足，如果这样，我们将因

为放弃对文明的必要限制而破坏人类文明。弗洛伊德认为艺术表达了潜意识中普遍存在的欲望，弗洛伊德为了把握艺术家的个人生平而研究生物学，他同时强调艺术作品与其创造者的潜意识感受和欲望之间的关系。

从弗洛伊德开始，许多理论家都发现心理分析的阐释方法很有见地。用心理分析中的“阉割焦虑”理论也许能解释德·库宁画的令人恐怖的巨幅女性裸体。其他心理分析研究也被大家所熟知，其中包括弗洛伊德对哈姆雷特的“俄狄浦斯情结”的独特解释，弗洛伊德还写过文章研究米开朗琪罗的《摩西》、莱昂纳多的一些绘画以及E.T.A.霍夫曼的“离奇”故事。

弗洛伊德关于莱昂纳多·达·芬奇作品的讨论集中于艺术家曾经在摇篮中被一只捕食的大鸟光顾的童年记忆。莱昂纳多的文字由意大利文翻译到德文的时候出现了错误，这使迷惑的弗洛伊德将这只鸟理解为秃鹰，他觉得我们在莱昂纳多那幅名画《圣母、耶稣和圣安娜》中能看到秃鹰的形象。弗洛伊德接着分析了莱昂纳多那些人所共知的画面形象，如《蒙娜丽莎》中那有名的微笑以及漂亮的小孩头像。弗洛伊德声称这些作品反映了艺术家的童年：

如果这个漂亮的小孩头像是他自己小时候肖像的复制，那么这个微笑的女人只可能是他母亲卡泰利娜的复制像，这样我们开始怀疑他母亲拥有这种神秘微笑的可能性，他在这位佛罗伦萨的女人身上再次发现了曾经失去却令他着迷的微笑。

并不是每一种表现论都需要接受这种想象性的心理分析。弗洛伊德的理论确实提出了许多问题，它分析了潜意识的欲望、性欲（按照规定的步骤发展）、升华必备条件的存在，等等。我接下来想要描述一群表现主义理论家，他们更多关注艺术本身而较少关注生物学，他们认为艺术能表达更多自觉的意识和信仰。

表现观念

不管是托尔斯泰还是弗洛伊德的表现论都有一个主要问题，那就是它们过分受限于艺术只能表现情感（不管是有意识的还是无意识的情感）。古代悲剧和中世纪的大教堂像禅宗花园、奥基夫或培根的画一样，表达的不仅仅是情感，还有信仰体系、对宇宙及其秩序的看法、对艺术中抽象因素的认识等。提出这种异议的一种方式是为艺术不仅能表现或传达感受，也能表现和传达观念。

这种表现论的修订版或者提升版是由许多人发展起来的，其中包括贝内德托·克罗齐（1866——1952）、R.G.科林伍德（1889——1943）和苏珊·朗格^[1]（1895——1985）。尽管他们在细节上有不同意见，但是他们三人都认为艺术能表现或传递观念和感受。朗格辩解说实际上在观念和情感的表达之间并没有一条明确的分界线：

“感觉”这个词在这里必须从最广泛的意义上理解，它可以指所有能被感受的东西，从肉体的刺激、痛苦和舒适，兴奋和平静到最复杂的情感、智力上的紧张或者对有意识的人类生命的一种稳定感受。

艺术家之所以被人崇拜，常常是因为他们能够用原初的、恰当的、只适合特定媒介的方式来表现观念。朗格解释说：

我们对于一种总体体验的把握常常需要一种隐喻性的符号作为中介，因为这种体验是全新的。语言中的词和短语只对熟悉的概念有效……但是这种对于主观意图本体的象征性表达不仅是我们所拥有的词语暂时无法表达的，同时也是在语言的基本框架里无法实现的。

托尔斯泰认为艺术家的感受“融入”到了作品之中，科林伍德争辩说，在某种程度上，创作作品开始于拥有某种感受之前。在艺术中表现这种感觉是理解这种感觉的一部分。他解释说：“直到一个人的情感表现完了，他甚至还不知道这是一种什么样的情感。表现的行为因此变成了一个探索自身情感的过程。他想弄明白这种情感是什么。”当观众追随艺术家的这种努力时，我们重新创造了这个自我发现的过程，因此我们也变成了艺术家：“这正如柯勒律治所提出的那样，我们之所以认识一个诗人是因为他把我们变成了诗人”。

福柯和《宫娥》

表现论常常强调个体艺术家的欲望和情感，但是艺术家的作用被最近那些支持所谓“作者死亡”观点的人所轻视。这些人有法国理论家罗兰·巴特和米歇尔·福柯。福柯（1926——1984）1969年写了那篇很有影响的文章《什么是作者》。他解释说，我们使用作者这个概念是为了识别“作品”这类东西，因为其恰好具有重要性和“规训话语”。福柯批评他称之为“作者功能”的东西，他认为我们太局限于通过接受“作者想要做什么”来寻找对作品的正确解释。那么，他自己对意义的另一种解释是什么呢？

福柯观点的一个例证来自他1966年的著作《事物的秩序》的开头一章，在这里福柯讨论了委拉斯开兹一幅非常有名的画《宫娥》。委拉斯开兹的这一巨幅杰作画于1656年，是一幅描绘和女仆在一起的西班牙小公主的肖像。画面中的人出现在一个巨大的房间里，她们周围还有其他人物，其中包括艺术家自己，他站在画架前。我们还看到一条狗、几扇窗户、一扇门、挂在墙上的几幅画和在远处背景中的一面镜子。镜子中反映出公主的父母（也是艺术家的赞助人）——西班牙国王和王后的模糊形象。

委拉斯开兹的画给观众提出了一种似是而非的东西或者说有双关意思的难题。由于它引起的视觉困惑，人们很难对其做出阐释。例如

画中的艺术家正在绘制一幅巨大的画——顺便提一下，画中的画和《宫娥》的比例大体一致——但是我们不知道他在画的是什​​么。如果我们能看到，它会是正在看的这幅画本身吗？此外，镜子中的国王和王后的形象又是来自何处？



图20 在迪亚戈·委拉斯开兹的《宫娥》（1656）中，艺术家描绘自己正在画画的情景，他画的就是这幅画吗？

对他们形象的投映似乎为了暗示他们就出现在这幅画前面，但他们所处的位置正是我们站立着看画的位置！

福柯描述了在这幅画前进行的一次迷人的视觉游历，他称之为“一种再现的再现”。这幅画描绘了许多表现视觉现实的模式，其中包括图画、门、人物甚至光线本身。福柯不是按照“作者”（即艺术家）的意图来阐释作品，而是将其作为作品所处时代观看方式的范例。福柯将这种特定文化的观点标明为“知识”。《宫娥》典型地反映了现代前期的知识，人在观看世界时，这种知识将一种新的关注注入感知者的自我意识和角色定位。具有讽刺意味的是：根据福柯的理论，在这种知识中，知识主体并不能真正感知他自己。我们这些观看者似乎被国王和王后取代了，他们是这幅画的所有者和委托人，因此，他们才是这幅画“严格意义上的”观众。我们不能看清或者“拥有”这幅画，因为它背对着我们。

福柯对于《宫娥》的阐释受到了一些学者的质疑，他们认为福柯把画家如何使用透视的细节搞错了，他们争辩说，还不如搞清楚镜子里到底画的是谁或者是什么东西。也许镜中投映的形象不是被设想为站在我们所处位置（画面之外的）的国王和王后，而是委拉斯开兹正在画的那幅画中的人物形象。因为这幅画背对着我们，所以我们不能确认到底是怎样的情况。

削弱这种简略的总体看法的一个关键点是：即使福柯反对我们通过考察艺术家的思想意识来阐释艺术，但是他假定艺术作品确实具有某些意义。与其说意义与艺术家的欲望和思想有关，不如说它与艺术家生活和工作的时代相关。艺术家与其他知识分子（包括哲学家和科学家）共享特定知识背景下的关注主题。通过聚焦于艺术家的社会和历史背景，福柯的观点变得与杜威和丹托的观点相似。他们好像都同意艺术具有一种意义，这种意义是基于总体文化和具体历史背景之上的。

认知理论：实用主义

我在这本书里不断提到约翰·杜威的观点，他以实用主义哲学方法的主要倡导者而著称。实用主义是美国对世界哲学最主要的贡献。杜威之前的实用主义者如威廉·詹姆斯和查尔斯·桑德斯·皮尔斯发展了一

种新的真理观，强调有用性或者甚至是“钞票价值”而不是抽象的理念（比如“现实”的对应物）。实用主义者规定知识不仅是一种支持性的建议以及真理，例如，他们认为会有“技能知识”和情感知识。

杜威将知识定义为“工具”，他解释说知识“是通过控制它指导下的行动而获得直接经验的工具”。我之所以将杜威的方式归类到艺术的认知理论中去，是因为他在他的著作《艺术即体验》中，将实用主义对知识的解释运用到了艺术分析之中。他强调艺术在促进人们感知、操控或者把握现实方面所发挥的作用。艺术在我们的生活中具有某种功能，不应该使它变得遥远与深奥。艺术不是某种被藏到架子上的东西，而是人们用来丰富他们的世界和感知的东西。杜威争辩说艺术能提供和科学同样多的知识资源。艺术传递着如何去感知我们周围世界的知识，这是某种不能被缩减为一系列主张的东西：“艺术的表现媒介既不是客观的也不是主观的。它是一种新体验，在这种体验中客观和主观彼此协作，任何一方面都不能只靠自己而存在。”我们能从艺术中获得什么，取决于我们的目的、状况和意图，它总是“活跃”的或者与生活体验相关联。

一位离我们更近的发展了实用主义艺术观的哲学家是哈佛大学教授纳尔逊·古德曼，他的重要著作《艺术的语言》出版于1968年。和杜威一样，古德曼鼓吹艺术在我们生活体验中的作用。古德曼也没有将知识或认知的定义局限于一系列枯燥的表述之中，他在书中写道：

我们通过艺术所知道的东西在我们的骨头、神经和肌肉中，它也被我们的意识所把握……有机体所有的感觉和反应都参与了象征的发明和阐释。

当古德曼分析那些在艺术中获得意义和参照的复杂的象征结构的时候，《艺术的语言》发展了杜威提出的艺术即一种语言的观点。不同的艺术在这方面的表现是不同的：音乐有乐谱而舞蹈却没有，不同

的观念体系被运用到诗歌和音乐这样的艺术形式之中，绘画或雕塑用其他的方式来发挥交流的功能。但是每一种艺术形式都扩大了我们对于同一个世界的理解。古德曼认为：艺术也同样能达到那些促使科学设想获得成功的标准——清晰、优雅和“恰当的表现”（这是最重要的）。在古德曼的实用主义观点中，科学理论和艺术作品创造了与我们的需要和习惯（或者能成为我们的习惯的东西）似乎恰好相关的世界。就像古德曼在《艺术的语言》的结论中所提出的那样，如果它们能够做到这一点，它们就能“帮助我们创造和理解我们所处的世界”。

古德曼没有太多谈到艺术家个人在他们的作品中实际表达的东西。他在书中也很少谈到阐释。古德曼的著作主要受到了当时的感知心理学的影响。他关注各种艺术如何通过改变我们的感知模式以及我们与周围世界互相影响的模式，从而获得一种认知价值。考虑到他的这些观点，尽管他和杜威在风格、目标方面有许多看似不同的观点，但是他却是杜威真正的继承人，因为他们两人都将艺术看作人类用来干预周围环境的某种东西，通过转变我们的感知，艺术给予我们活力。

意识、大脑和艺术

从弗洛伊德、杜威甚至古德曼所处的时代开始，对于感知和意识的研究已经发生了根本性的进展和改变。作为横跨心理学、机器人技术、神经系统科学、哲学和人工智能的一门令人激动的学科，新的认知科学领域对于我们如何理解艺术的创作、阐释和欣赏已经有了重要的影响。神经系统科学已经使用了磁共振成像来研究在完成肖像画或者抽象设计的时候，艺术家和非艺术家的大脑活动之间有什么不同。新的科学研究解释了在绘画中我们的视觉观察如何发挥作用或者为什么我们会认为某些图案和颜色是漂亮的。如果有关记忆和大脑的新研究不同意弗洛伊德关于压抑机制的基本假设，那么弗洛伊德的利比多理论就不会那么貌似有理了，心理分析就不再能成为一种艺术理论。最近在感知心理学上的研究已经在某些重要方面推翻了古德曼关于哪种图像是“现实”的以及为什么如此的理论。

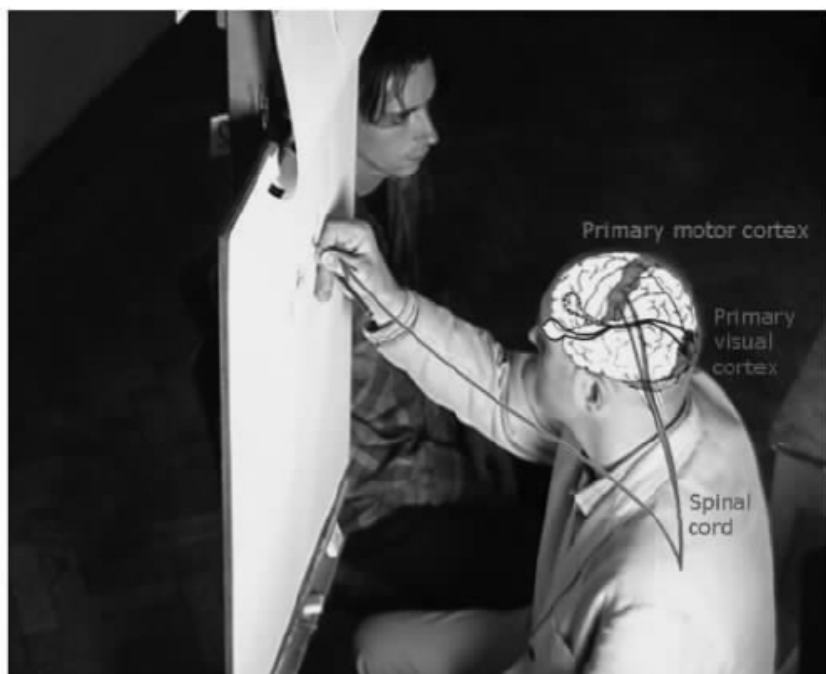


图21 科学家克里斯·迈阿尔和约翰·切阿仑科研究正在画肖像速写（1998）的艺术家汉弗莱·欧莘的大脑活动，他们还对他工作时的大脑进行了磁共振成像检查。

认知研究的革命已经被运用于电影理论中，它被用于解释我们如何把握电影中对人、地点和叙事的视觉描写。研究者正在进行关于人类如何阐释和记忆音乐结构的实验性研究。黛安娜·拉夫曼在她的著作《语言、音乐和意识》中讨论了在音乐感知方面的研究，这项研究解释了某些审美现象，诸如音乐中所谓的“不可言说感”。泽米尔·泽基^[2]支持亚历山大·考尔德^[3]的看法，考尔德认为通过研究我们的大脑细胞如何发信号给运动感知，混合色会从神经功能上“扰乱”对他的活动雕塑的清晰认知。泽基认为“艺术家在某些意义上是神经学专家，他们可以以独特的技巧来研究大脑，然而却是不知不觉地研究大脑及其组织”。

也许并不奇怪，一些人担心对艺术做出一种科学解释将会是简单化的。怀疑者也许会不接受最近（1999年夏天）在《意识研究期刊》上关于艺术与美的讨论。在这次讨论中，卓越的神经系统科学、心理

学教授V.S.拉马钱德兰试图概括艺术体验的八个标准或者条件：

我们提出一种有关人的艺术体验以及调节这种体验的神经机能的理论。任何理想化的艺术理论（或者人类本性的任何方面）必须具有三个组成部分：（1）艺术的逻辑——是否有普遍的规则或者原则？（2）进化的基本原理——为什么这些规则会进化以及为什么它们具有它们现在的形式？（3）其中大脑的运行路线是什么？我们的文章从追问艺术的普遍原则开始，提出了“艺术体验的八个法则”，这是一套启发法，艺术家可以有意识或无意识地加以运用，最有效地愉悦大脑的视觉部分。

拉马钱德兰要求概括艺术原则的主张看起来宏大但又容易受到别人的挑战。（为了公平起见，这本期也发表了来自科学家、艺术家和艺术史学家的批评。）这位科学家假设所有艺术都以美作为追求目标（他甚至退到谈论什么是“漂亮”上去了），但是我们从第一章（关于鲜血）得知这种认识是错误的。此外，他在上面的引文中使用了“愉悦”这个动词，看起来具有太强的个人倾向，因为这篇文章中的许多插图都是描绘色情的裸女的。这篇文章表明“我们”对于艺术品美的兴趣来自普遍的进化规则，这是迫切需要某些游击队女孩进行干涉的一个观点。

尽管我们很容易对拉马钱德兰的观点进行批判，但是他的文章确实提出了有意思的建议，例如，关注“极端转换效应”的重要性。这是在心理学上广为人知的一种现象，一个通过训练来认识一种现象并对其做出反应的受试者对于这种现象的夸张性实例将做出更强烈的反应。这也许能解释漫画或者用极端、变幻的形状和色彩体系来表现某种可辨认形象的艺术能取得成功的原因。最后，既然艺术不可避免地要依靠感知和认知过程，那么研究艺术的神经功能基础是有趣和有启发性的。

作为解释的阐释

让我来做一个总结。在本章考察的艺术理论——表现论和认知理论中，艺术在人的交流中发挥了关键作用。这使得阐释变成了一项重要任务，因为它想要清楚概括艺术家或艺术品交流的内容。表现论集中研究艺术家在作品中想要表现什么。一些支持这种观点的人（像托尔斯泰和弗洛伊德）强调被表现的是感觉和欲望（有意识或无意识的）。其他思想家（克罗齐、科林伍德、朗格）辩解说艺术以复杂的方式帮助艺术家表达情感，这往往和表现观念相关。这种表现论更接近艺术的认知理论，它认为艺术有助于提供知识。杜威的实用主义艺术观强调艺术即一种有洞察力的认知形式，认为艺术运用了类似语言的结构。当然，对于观众如何“接受”艺术家的这种感觉或思想也存在不同意见，有人认为是直接传递（托尔斯泰），有人认为是通过认可一种共同的幻想（弗洛伊德），有人认为是通过共享一种知识（福柯）或者通过一个类似语言阐释的过程（古德曼）。

许多人对如何阐释艺术进行了理论总结，不管用表现论还是用认知理论，它们都具有共同的基本理念，那就是艺术是一种有意义的人类活动，通过它，有意识的人能够交流。为了解释这一点，艺术理论家吸收了哲学和人文科学（如人类学、社会学、心理学，特别是感知心理学）方面的知识。弗洛伊德的艺术理论是从他自己对意识的重新解释中发展出来的。福柯的理论包含较少个人化和生理学上的东西，但包含着更多的社会史方法，通过这种方法福柯建构了他对于意识的解释。杜威认为艺术是建立在身体机能之上的，也是置于文化中的。古德曼从他所处时代的最高水平的感知心理学中寻求灵感和洞见。所有这些艺术理论家可能都被认知科学的新发展激起了研究兴趣。

我同意杜威关于艺术是一项认知活动的观点。也就是说，像弗兰西斯·培根这样的艺术家以一种能传达给观众的方式来表达思想和观念，丰富了我们的体验。艺术家是在一定的社会历史环境中做这些的，他们的“思想”能满足那种背景的特定需要。艺术家现在在丹托所说的“艺术世界”背景下发挥作用，在这个“艺术世界”中，一系列的机

构将艺术家与社会、历史和经济环境下的公众联结起来。他们通过公认的渠道创造和传播知识：展览、表演、出版。艺术家运用符号再现和表达感觉、观点、思想和观念。艺术家将它们传递给观众，反过来他们必须能对艺术作品做出阐释。

“阐释”就是给一件艺术作品的意义提供一种合理的解释。我不相信能对艺术作品做出这种认知贡献的只有一种真正的解释。只不过有些阐释比其他阐释更有效罢了。最高级的阐释是理由充分的、细节丰富的、似乎可信的。它们反映了背景知识和理性辩论的共同标准。专家的阐释对于艺术交流的成功与否很关键，它同时也在新艺术家的教育和训练方面发挥着重要作用。阐释和批评性的分析有助于解释艺术，但这样做并不是要告诉观众去思考什么，而是为了使我们自己更好地观看艺术作品并对其做出反应。

【注释】

[1] 德裔美国人，著名哲学家、符号论美学代表人物之一，先后在美国哥伦比亚大学、纽约大学等校任教，主要著作有《哲学新解》、《情感与形式》等。

[2] 伦敦大学学院神经生物学教授。

[3] 亚历山大·考尔德（1898——1976），美国著名现代主义雕塑家。考尔德积极探索现代雕塑形式、空间及材料，他的活动雕塑和静态雕塑对20世纪的艺术发展做出了贡献。

第七章

数字化和传播

图像的民主

每个人都知道《蒙娜丽莎》和米开朗琪罗的《大卫》是什么样子，但是我们真的知道吗？由于它们如此频繁地被复制，以至于我们即使从来没去过巴黎和佛罗伦萨，我们也觉得自己知道它们。这两件作品都被人无数次地戏弄，大卫被印在拳击短裤上，蒙娜丽莎被贴上了胡子。艺术复制品真是无处不在。我们今天可以穿着睡衣通过网络和光盘只读存储器享受一次全世界博物馆和画廊的虚拟旅行。我们可以探究艺术流派和画家并用放大装置仔细研究作品的细节。罗浮宫的网站提供诸如《米洛斯的维纳斯》这样的作品的全景图像（360度视角），真是引人入胜啊。通过利用虚拟现实技术（其中包括特别设计的眼镜和手套等设备），这种旅行可能让人获得更加多样的感受。和建筑师一样，光线和舞台设计师已经在他们的工作中使用了这项技术。

不仅只有视觉艺术通过新的复制技术使自己的接受面变得越来越宽。歌剧、戏剧和芭蕾表演也定期在电视上播出，越来越多的人通过激光唱片或收音机而不是教堂和交响音乐厅中的现场音乐会知道巴赫和贝多芬的音乐。如果我仰慕斯坦利·库布里克的电影，我可以拥有高解析度的数字化视频光盘（当然是宽屏幕格式的）。新媒体不仅使与“老”艺术的新式互动成为可能，也使得与新出现的艺术门类的互动成为可能，如多媒体表演、网络艺术、数字摄影等。

在这个有着互联网、录像、光盘、广告、明信片 and 招贴的后现代时代，人类的艺术体验已经发生了深刻的改变。究竟是变好了还是变坏了？艺术家对此又做出了怎样的反应？在这最后一章，我将思考新的交流技术对艺术的影响。我们将“回到未来”，研究未来的技术是如

何在地球村通过数字化手段传播过去的艺术的。在这方面有三位理论家是我们的向导：沃尔特·本雅明、马歇尔·麦克卢汉和让·波德里亚。他们的态度既有充满热情的认可，也有充满冷嘲热讽的怀疑。

本雅明和晦暗的灵韵

也许画家的形象和音乐家的声音的力量在复制品中会被销蚀，这样我们就遗漏了一些在原作中保持的东西。哲学家和社会批评家沃尔特·本雅明（1892——1940）在他1936年的文章《机械复制时代的艺术作品》中把这种正在消失的特性称为“灵韵”。他得出结论说这种灵韵的消失并不是一件坏事，这听起来也许有些奇怪。由于受到马克思主义的历史唯物主义的影响，本雅明称赞由摄影术带来的各种更新的、更民主的艺术形式。他相信大规模的复制会促进新的批判性感知模式的出现，从而为人类的解放做出贡献。

古老的艺术作品的灵韵来自它们在宗教仪式上的特殊力量以及它们在时空中的唯一性。回想起我们遇见过的许多例子——澳大利亚土著的圆点画、夏特尔多教堂的窗户、非洲钉满钉子的神偶雕塑和古希腊的戏剧，这些艺术与公共典礼和宗教仪式之间联系紧密。出于某种原因，特殊和独特的物品被装饰、使用并当作这些仪式的一部分被珍藏，它们由此而获得了一种珍贵的、神圣的“灵韵”。但是当人类创造了机械复制模式（如雕版印刷）并以此来分享和传播艺术的时候，艺术已经发展了许多个世纪。特别是摄影术的发明使得“原作”不那么重要了。摄影术对艺术作品的唯一性提出了挑战。然而，本雅明认为当灵韵被放逐后会出现一些好东西。本雅明以电影作为新媒体的主要范例，设想电影会通过慢镜头和特写镜头等技巧提高观众的感知水平。与本雅明同时代的其他理论家指责电影是一种被商业化行为所控制的拙劣的大众艺术形式，变成了国家的政治宣传工具（特别是在法西斯时代）。本雅明将电影的特征与先锋艺术的目标和结果进行了比较，肯定电影是一种潜在的反法西斯主义和促进民主的艺术形式。

电影中的蒙太奇或对快速剪接、快速剪辑的运用被想象为对观众正常感知模式和节奏的一种冲击手段。本雅明认为达利和布努埃尔等

超现实主义电影制作者所寻求的方式会拓展人类的感知力。本雅明也赞扬了电影表演中的“距离感”。因为观众会通过特写镜头和已有的知识来认可银幕上的明星，他认为人们不会像看舞台上表演的戏剧一样陷进电影所制造的虚假现实中去。本雅明赞扬了电影表演中的距离感，并将其与贝托尔特·布莱希特的先锋戏剧中的“间离效果”相比较。在布莱希特的《母亲的勇气》中演员直接向观众说话，其目的就是让观众意识到他们是在看戏，这样就能使观众做出有深刻思想的反应，以此来取代他们对表演的情感认同的寻求和逃避现实的消遣态度。

本雅明辩解道，即使观看通俗的卓别林电影的普通观众也能获得深刻的批判意识。他通过比较认为，毕加索或超现实主义的先锋作品将观众推开，暗示观众太愚蠢而不能理解为什么这样的艺术是重要的。电影更加民主，每个人都可以“接近”电影，他说：

对毕加索作品的保守态度会转变为对卓别林电影的积极反应……就银幕而言，公众的批判态度和接受态度是吻合的。

（意识的）缺乏

今天的人很难认可本雅明的乐观态度。确实，电影很受大众欢迎，但是就像本雅明预计的那样，电影中的高雅艺术和大众艺术之间的差别并没有消除，别忘了在第四章提到的法国社会学家布尔迪厄的发现。像让——吕克·戈达尔这样的政治激进导演所拍摄的电影，一般社会公众不会去看（也理解不了）。由电影制作者引入的新技巧不同于本雅明所强调的那些特征，它们也许会产生一种截然不同的影响，这种影响不必是进步的。数字化技术提高了电影的视觉写实水平，这一点很典型地表现在《星河战队》、《黑客帝国》等影片中。但是很难将这些充满救世主式的英雄、血腥枪战和外星人灭绝地球的电影阐释为含有进步政治寓意的影片。此外，我们还可以质疑本雅明在某些

价值上的信念，如距离和间离效果。那些通过描写更多愤世嫉俗的、类型化的动作英雄（如《异形：浴火重生》和《虎胆龙威》的续集）来促进距离感产生的电影看起来似乎很缺乏人性。这些影片的第一部更加感人，安排了富有同情心、能够表现和激起情感冲突的主角。

或者，思考一下继卓别林之后那些作品既通俗又能激起评论界称赞的导演，如阿尔弗雷德·希区柯克和斯坦利·库布里克的表现，本雅明会把他们的电影称作是“进步”的吗？他称赞卓别林的电影给观众提供了“视觉、情感享受和专家视角的直接、紧密的融合”。希区柯克是一位有才气的导演，但是专家们注意到许多一般观众不会注意的事情，比如电影《精神病患者》（也译作《惊魂记》）中臭名昭著的浴室杀人场面的复杂镜头组合。希区柯克还因为把演员和畜牲相提并论而臭名远扬，他的电影中表演的间离效果（如果有的话）可能来自他对演员个人价值的不看重。他的社会寓意是模棱两可的，在他的电影《鸟》的结局中，男主角、他的家人和女友在被鸟打败之后，开车陷入被包围的境地，这意味着什么呢？

库布里克在电影《乱世儿女》（1975）中借助烛光拍摄，在《闪灵》（1980）中运用摄影机稳定器拍摄，他就电影技巧的可能性所进行的探索再次令专家们印象深刻。但是被批评家和其他导演所称赞的电影特点不一定能被观众认可。库布里克的电影中的表演也没有运用一种间离效果来促使观众产生批判性的感知。观众也许被库布里克所使用的瑞安·奥尼尔和汤姆·克鲁斯等一批受人欢迎的英俊演员所吸引，从而更加认同电影的内容并将感情投入其中。和希区柯克一样，库布里克的大部分“政治性”电影如《全金属外壳》（1987）或《奇爱博士》（1964）都传递出难以阐释的模糊信息。他根据安东尼·伯吉斯的小说改编的电影《发条橙》（1971）也是一个例子，这部小说是对意识控制如何束缚人的个性的批判，但是这部电影最能激起观众反应的一幕却是前面部分亚历克斯（马尔克姆·麦克道尔饰）随意强奸和杀人的刺激场面。就连称赞库布里克最后一部电影《大开眼戒》（1999）的批评家们也在这部电影中看到了一种对待婚姻和家庭的保守观念。



图22 阿尔弗雷德·希区柯克电影《精神病患者》（1960）中的部分镜头剪辑，选自恐怖的浴室杀人系列场景，其中的角色由珍妮特·利和安东尼·珀金斯扮演。

此外，和过去的艺术媒介相比，电影并没有使艺术生产方式变得更民主和更容易接近。本雅明在将某些价值和可能性归因于媒介的时候显得太天真，他认为媒介具有一种内在的政治进步特质，这种特质似乎与仔细思考谁在使用和控制媒介没有关系，与大规模的企业联合体（如时代华纳或迪士尼——美国广播公司）没有关系，这些大公司将能产生经济收益的模式化类型电影与汉堡包店的销售花招、新闻里

的公共关系和录像带的销售结合在一起。本雅明的一些评价听起来自相矛盾，例如他说：“公众是审查员，但却是心不在焉的审查员。”一群心不在焉的公众距离一群头脑空空或者意识受别人控制的公众太近了，这很危险。

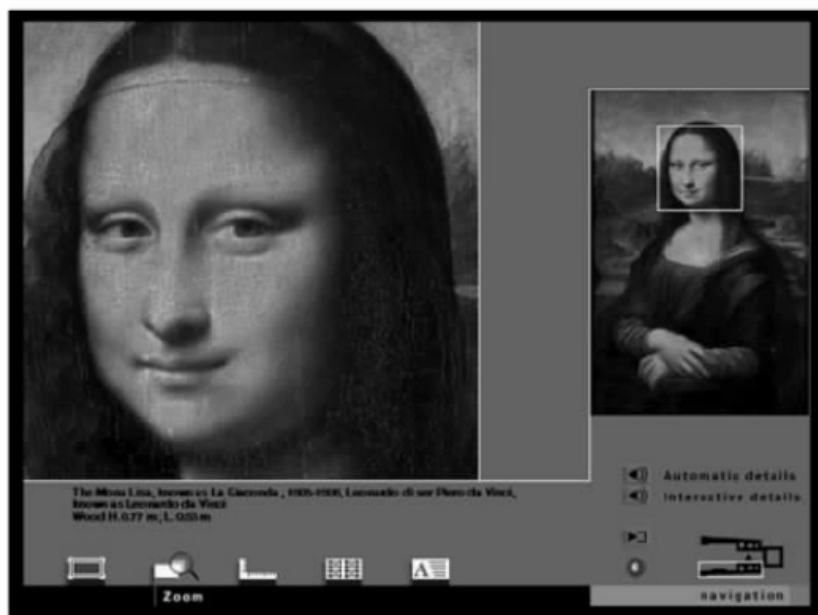


图23 使用放大工具，观众可以近距离观看由莱昂纳多·达·芬奇画的《蒙娜丽莎》（1503——1505），选自罗浮宫1997年制作的《收藏和宫殿》光盘只读存储器。

最后要说的一个观点是：尽管有越来越逼真的复制技术，来自过去的艺术杰作的灵韵并没有真正消失。罗浮宫的光盘只读存储器提供了一种对《蒙娜丽莎》的美妙的观看效果。人们通过电脑屏幕几乎可以看清她的毛孔，这种复制品比小且昏暗的原作更加明亮，从中可以看到背景中更多的细节。放大镜工具使得观者可以仔细观察讲解员列出的局部特写——她高高的额头、微笑时微翘的左边嘴角、安详地叠放着的手。然而人们还是朝圣般地去罗浮宫看莱昂纳多的原作。当各国游人列队走过这关在玻璃箱子里的微笑的神秘面容时，这种敬畏的感觉几乎是宗教性的。乔康达夫人^[1]（即蒙娜丽莎）的灵韵绝不是

海市蜃楼，尽管当观众想通过他们自己的机械复制设备去捕捉她的灵韵的时候，其中具有某些令人悲伤的讽刺意味。

麦克卢汉的“马赛克式”思维

加拿大人马歇尔·麦克卢汉（1911——1980）也相信新技术会促进民主政治并提升人的感知。在评价电台、电视、电话和电脑的时候，他提出了为人所熟知的“媒体即信息”和“地球村”等理念。麦克卢汉觉得新媒体在艺术家那里得到了最好的理解和研究，他们是把握时代的思想以及交流的新可能性的先锋。他提到了艺术家在社会中的特殊性，认为他们是具有“完整认知”的“无形人”。

麦克卢汉的学术生涯开始于文学批评。他将古代的作家和现代的乔伊斯、艾略特和庞德等放在一起研究，在研究的过程中他论述人们读写能力的提高如何改变了口头文化（像荷马时代的古希腊人一样）。印刷术和书的发明促使社会发生了许多变化，促进了个人主义、线性思维、个人隐私、对思想和感情的压制、社会分离、专业化甚至现代军事化（书面的命令可以很快传达到军队中去）的发展。但是麦克卢汉认为，新出现的媒体将会恢复人们被读写压抑的右脑功能。

在声称“媒体即信息”的时候，麦克卢汉的意思是媒体的结构比传播的内容更重要，它们从更深的层次塑造了人类的意识。一方面，印刷媒体孤立了独自阅读的个体；另一方面，新媒体促进了人们之间的可联系性，也使得超越狭隘政治障碍的国际共同体（“地球村”）成为现实。麦克卢汉和本雅明一样，也是一位新媒体的狂热推崇者。他也很不重视“高雅”艺术和“大众”艺术（或公众艺术）之间的差别。本雅明将注意力集中在电影，麦克卢汉主要研究电子交流媒体，特别是电视。麦克卢汉对于谁控制了生产力没有太多兴趣，他对电视所带来的思维和感知方式更感兴趣。新媒体在改变我们的感觉甚至我们的大脑方面可以提供帮助或补充，因为观众在不断更新的输入信息面前必须填补自己的知识空白，因此新媒体能促进人类的非线性和“马赛克式”思维的发展。

当我们回归某种具有社群性、更似口头文化的东西（它强调聆听、触摸和面部表情）时，具有更广泛的参与性的新“地球村”将恢复人类已经失去的“原始”能力。电子媒体不仅将恢复右脑的联系和洞察能力，也将恢复我们的综合和想象能力：

原始和前字母时代的人们……生活在一个关于听觉的、无范围的、无边界的嗅觉空间里，而不是生活在视觉空间里。他们图画式的描述就像X射线，将所有他们知道的而不仅是他们看到的事情都纳入其中。一幅描绘人在大块浮冰上捕猎海豹的图画不仅会画出浮冰上面的东西，也会画出浮冰下面的东西……电子线路正在按照“原始”的思维方式来重新创造我们的多维空间。

麦克卢汉遇到音乐电视

就像对待本雅明一样，我也要质疑麦克卢汉对新媒体的热情。为了解释这些，让我们来考察两种影像产品：第一个是比尔·维奥拉的流动影像艺术，第二个是音乐电视。

在大量发布之前，比尔·维奥拉用最先进的录像技术（由索尼公司提供装备）来进行艺术实验，他的作品通过编辑和装置展示来探索人的感知模式。他通过将活动影像投影到画廊的墙上或者人的身上来制造出一种整体的氛围。但是除了作品所使用的新颖的技术以外，维奥拉还利用旧的题材。由于对神秘主义有持久的兴趣，他游历并研究了多种世界宗教传统，最终完成了一些非同寻常的、令人着迷的展览。

在《拿十字架的圣约翰》这一作品的展室里，维奥拉将令人吃惊的视觉形象与文字文本、阅读联结在一起。整个房间充满了用电子静电噪声制造的扰人的风声和暴雨声。在1979年的《光热景象》中维奥拉用摄像机捕捉了几乎不可能被捕捉到的海市蜃楼，作品中漫射的沙漠热力汇成了由海洋和棕榈树组成的绿洲幻象。在《我真不知道我喜

欢的是什么》中维奥拉花了三周时间在寒冷的南达科他州拍摄一群野牛的场景。当艺术家把展示它们在大草原上吃草当作一种冥想方式的时候，它们长时间的静止成为了寂静荒漠中的一种镜像。

维奥拉受到波斯神秘主义者鲁米的影响，鲁米在1273年写道：“新感知器官是应需要而形成的，因此，提高你的需要也许能提升你的感知力。”对维奥拉来说，像录像这样的一门技术并不止于录像本身。他的看法与麦克卢汉关于媒体具有内在的改变感知的可能性的说法相抵触，因为他认为一位艺术家为了实现感知的提升必须先工作。维奥拉给流动影像艺术家挑毛病的时候说，“技术远远走在使用他的人们之前”。那些给予维奥拉灵感的神秘作家运用写作来表达他们的非线性思维和抛弃逻辑的愿望，这也很令人吃惊，这种想法与麦克卢汉对写作如何限制思想的描述形成了对照。

维奥拉充满冥想色彩的流动影像需要观众耐心地观看，这也许能解释我的学生们为何抱怨这些作品太“沉闷”，因为他们是受音乐电视直接刺激的一代。这些精心制作的三分钟流动影像以镜头的快速剪切和蒙太奇手法为特征，它们在世界范围内的音乐电视节目中播出。音乐的流动影像不需要聚精会神，它们能在做其他事（如做家务和给朋友打电话）时随意观看，它们以多样的画面、连续的剪切和充满动感的声音在观众中培养了一种散乱的碎片式的观看方式。当然，麦克卢汉在某个方面是对的，那就是音乐电视不会促进线性思维。蒙太奇常常在感觉而不是叙事逻辑的基础上来连接场景。然而，很具讽刺性的是，这些流动影像中的很多作品都讲述戏剧性的小故事（典型的故事有男孩遇见女孩，对抗警察或获得名声）。音乐电视已经变得比它大部分的观众都老了，它播放更多摇滚明星的传记片和与历史有关的节目（甚至出现描绘本台年事已高的前任节目主持人的怀旧性节目）。线性思维有可能以一种反弹的态势回归！

音乐电视最令人不安的是它们被市场力量所控制，促进了均质化单一文化价值的蔓延。说实话，只在斯皮克·约恩泽和约瑟夫·卡恩这样的导演制作的作品中才偶然有创新的“艺术”的音乐流动影像，但大体上，音乐的流动影像都是使人麻木的，其中只有公式化的魔幻镜

头、场景设置、虚假的纪录片式的街头场景或霓虹灯动画。被闪过的汽车和穿皮毛大衣或比基尼的美女弄得杂乱无章的场景设置使音乐电视成为最好的产品促销工具。音乐电视天衣无缝地变换着为洗发水、李维斯牛仔服、牙膏甚至武器、万事达卡、凯迪拉克和人寿保险等激起购买欲望的广告。这些持续不断的广告与音乐电视本身的基本市场目标——推销明星相结合，从麦当娜到艾米纳姆和西斯可，这也许会令本雅明和麦克卢汉都很吃惊。也许他们很难相信音乐电视促进了观众的民主参与，同时还培养了全球观众的批判性认知，使他们汇集成一个真正的地球村。相反，音乐电视威胁着要同化整个世界，将全球都变成美国那些挤满了麦当劳和盖普的品牌店的郊区商业街。

波德里亚在迪士尼乐园

第三位也是最后一位我要考察的研究新媒体的理论家是让·波德里亚，他是一位法国哲学家，常被别人称为“后现代主义的高级牧师”。他提出的理念常常在关于后现代艺术家的批评性讨论中被引用。本雅明和麦克卢汉分别受到电影和电视的启发，但是波德里亚是研究新屏幕——电脑显示器的理论家。他描述说观众不仅仅是心不在焉（让人想起了本雅明的术语）而且是没有心，他们迷失在自我形象中，沉浸在自己的电脑终端中。他的思想在许多方面（用一个严重的双关语）可以说是一种拥抱千年幻灭的“终端”哲学。

受麦克卢汉影响的波德里亚同样靠他口号式的评论和聪明（但复杂）的习语转用而著称。波德里亚用夸张的风格写作（追随他的哲学先辈弗里德里希·尼采），因此常常很难搞清他是在严肃地表述还是在开玩笑。波德里亚的后现代词典中的关键词有：仿真、超真实、大众的内爆、自我诱惑和邪恶的透明性。除了对电脑的研究，他又研究了电视（特别是新闻的覆盖）、现代艺术和文学，甚至高速公路、时尚、建筑、娱乐以及像迪士尼乐园这样的主题公园。下面让我们来研究他的关键词。

超真实的东西是指某些“比真实还要真实”的东西。一些伪造和人工仿制的东西变得比现实本身更具权威性，包括高级时尚产品（比美

更美）、新闻（集会的原声摘要决定了政治竞选的最终结果）和迪士尼乐园。仿真是将复制和模仿的东西当作现实的替代品。政治候选人的电视演说——在电视上播放只供观众观看的东西是这方面的好例子。愤世嫉俗的人也许会说现在的许多婚礼是为拍摄录像和照片而举行的，举办了一次“漂亮的婚礼”意味着这场婚礼在照片和录像中看起来很好看！

波德里亚喜欢举的一个例子是迪士尼乐园。他解释道：

你在外面停好车，在里面排队等候进入，最后从它的出口被放出。在这个想象世界里变幻无常的情景只存在于人群的内在温暖和热情之中……与孤单的停车场——一座真正的集中营——总是形成明显的对比……迪士尼乐园在那里掩盖一个事实，那就是它是“真正”的国家，“真正”的美国的全部，这就是迪士尼乐园……



图24 后现代理论家让·波德里亚的形象被数码摄影家转变成《拟像手册》（1987）中的图像，这种遭遇和他的理论很相符。

波德里亚听起来既像是迪士尼乐园的一个批评者，又像是对其着迷的一个狂热爱好者。他展示出对其他新媒体同样又爱又恨的感觉。

波德里亚运用“淫秽”这个词来描绘许多具有诱惑性但又具有虚假即时性的电视节目。电视颠倒了柏拉图关于现实与模仿间关系的表述，因为表征在真实之前，甚至会规定真实。波德里亚引用了许多例子，如有关足球骚乱、海湾战争和美国入侵索马里的新闻报道。现场直播电视节目的仿真是可憎的和非常接近对象的，它变得比真实还真实，或者可以称作“超真实”。

自从他指出仿真的问题后，一些波德里亚的著作好像不仅仅批评这种现实而且宣布了人类社会的厄运。他描绘了在新的全球媒体散布可怕形象的过程中人类出现的冲向自我毁灭的千年赛跑。波德里亚的短语“邪恶的透明性”表明像《圣经》中、古希腊悲剧中甚至恐怖电影中的老式邪恶已经被消减为零了，它们被削平和复制成数百万平常的图像。当公开展示变成超真实的时候，对暴力的描写规定了真实的标准。我们能逐渐明白为什么在波德里亚的观点中像切尔诺贝利核泄漏或“挑战者号”爆炸这样的可怕灾难“仅仅是全息摄影或拟像”。他对媒体关于黛安娜王妃的致命车祸和约翰·F.肯尼迪遇刺事件的持续报道也会持相似的评价。

然而，有时候波德里亚的话听起来并不那么愤世嫉俗，他还会设想抵抗暴力展示的其他可选方法。他谈到过“微妙的报复”的“一种原始的策略”以及“意愿的拒绝”。不幸的是，他说的这些都不完全。他提示说在超真实的节目中观众的愉悦和参与的某些方面是具有创造性甚至颠覆性的。如果我们自己诱惑自己进入公开的展示当中，那么我们也承担了一些责任。在这里“自我”是至关重要的：

与流动影像相关的群体也仅仅是他们自己的终端。他们用电子手段记录自我、调节自我、经营自我。点燃自我、诱惑自我……自

我经营将很快成为每一个人、每一个群体、每一个终端的工作。自我诱惑将成为网络或系统中每一个“带电粒子”的规范。

愤世嫉俗的仿真

就像其他的后现代批评家和理论家一样，波德里亚也因为道德和政治反动而受到批评。如果愤世嫉俗和世界厄运是他发出的信息，那么一些人会选择拒绝接受。但是在20世纪80年代的艺术世界中，波德里亚的观点看起来很有洞见，他写道：“在整个现代艺术的痉挛状运动之后有一种惯性，有一些不再能超越自身的东西断绝了自身与周围的关系，只能以越来越快的频率重复自己。”他的话被理解为：艺术家已经开始毫无意义地重复已经存在的形象，这种分析看起来与那个时代许多年轻艺术家的情况异常吻合。波德里亚的意思是艺术家被其他走向普遍社会空虚和失望的力量边缘化了，因此那种强调个人创造和自我表现的理想再也行不通了。

具有讽刺意味的是，波德里亚的看法被用于吹捧新一代时髦的“艺术明星”，他们的作品被卖到了天价。波德里亚的理论被引用来赞扬像辛迪·舍曼和戴维·萨莱这样的艺术家，他们以一种隐藏的、带有噩兆的方式重新利用过去为人所熟悉的图像。舍曼（在第五章被当作一个解构性的女性主义艺术家讨论过）在她早期的《无题的电影剧照》和更近一些的作品中都创造了一种陌生的、难以捉摸的自我肖像，这些作品用惨白可怖的形象改画了过去的大师们表现女人的作品。因为她利用了以前存在的图像，好像她自己就是作为一种仿真而存在。萨莱的画与杰克逊·波洛克这样强有力的现代主义者的画比较起来，显得粗略且没有分量。萨莱的作品也依赖令人麻木的熟悉图像，他的画面也是模仿他人的，原原本本照抄那些好像是随意混杂在一起的熟悉形象——“肥猪”，这是《国家地理》杂志中身体按照标准色情动作张开的“原始”裸女。

当各个少数族裔群体的艺术家重新相信艺术具有表达感觉或者传

递“信息”的力量时，波德里亚似乎与20世纪90年代的艺术世界无关了。黑人或亚洲艺术家运用老套的批判和冷嘲热讽的方式呼吁人们关注种族主义，像奥尔兰这样的女艺术家想揭示西方文化中女性美的普遍形象所产生的破坏性影响。在更近的时期中，为了让我们想起人的必死性（就像赫斯特的鲨鱼切片一样）或者激起敏感的性的诱惑力，像达明·赫斯特和查普曼兄弟这样很红的“年轻英国艺术家”也表现出对图像力量的信仰。愤世嫉俗在这种作品中也许能发挥一些作用，但是愤世嫉俗更多与产生震惊效果并获得名声的欲望相关，而与波德里亚的更深层次的愤世嫉俗（人们沉迷在仿真世界里）无关。

未来沉浸式的计算机艺术

本章的结尾如果只谈到数码时代的艺术而忽视了新媒体最正宗的产物，这是不合适的。在谈到艺术在新千年的发展方向的时候，我们会被带离高雅艺术，离开伦敦或纽约的城市画廊和博物馆的艺术场景或者主流期刊上所讨论的艺术，进入波德里亚、麦克卢汉和本雅明试图描绘的社会领域。有许多艺术作品或者至少是创造性活动发展并融合到新媒体中，例如活动影像游戏、网络艺术、超文本文学、日式动画电影等等。这激起了那些使用迷迪和多轨技术的音乐家与主要的录音工作室竞争，他们将音乐设备与地下室或车库里的电脑相连。在希望做大音乐的想法下，他们上传文件到名为MP3.com的网站，希望能绕过音乐的市场体系。

多媒体艺术生产现在雄心勃勃，如达达网络表演组合的作品《约拿和网络鲸鱼》被描绘为“《圣经》的技术化幻想”，其中运用了计算机投影与真实的演员、歌手、舞者以及网页“样本”（受到了说唱音乐从已经录制的音乐中取样来进行创作的启发），使我们重新回顾约拿滑稽然而却有道德意义的故事。这个群体通过在线影像以直播的方式将舞蹈和网络相结合的产品传播到世界各地。

我不能在这里讨论所有的新艺术媒体，如果这样，在这本书出版之前，我的讨论就已经过时了。我将以谈论有关网络艺术的几件事情和它的三个关键特征——多媒体、互动性和超文本来做一个简单的总

结。

一个艺术网站不仅是一个提供静态数字图像的在线画廊。通过使用java和shockwave这样的插件程序和附加软件以及音响和声音样本，这样的网站能创造逼真的、有深度的、能在空间中移动的多媒体视像，就像展示罗浮宫庭院和金字塔的360度移动摄像头一样。网络艺术挑战影像游戏技术产生令人惊奇的三维逼真效果只是时间问题。当游戏者穿过陌生的地形，在电脑合成的海上冲浪、在全国汽车比赛协会的跑道上赛车或者从陡峭的斜坡上滑雪而下的时候，这些游戏提供了令人吃惊的三维空间渲染效果。对这些游戏着迷的年轻玩家不仅称赞它们令人目瞪口呆的逼真效果和令人沉浸其中的特质，同时也赞扬游戏规则和互动选择的复杂和多样性，其设计充满了创造性。

一种网络艺术也在开发网络的互动性，它鼓励浏览者去点击图像以展示一首诗、一个新图像或分叉路线。互动性可以将浏览者联结为某个地球村。许多“官方”或已建好的艺术网站得到了大学或者博物馆的支持，它们用最先进的技术来展示艺术家的艺术实验。现代艺术博物馆在纽约的网站展示了像珍妮·霍尔泽这样的艺术家的作品，她在屏幕上展示自己的作品，为访问者提供表达选择或者修改意见的机会。这种互动网页需要观众在一个登录栏输入信息，然后这些信息就会和以前的建议一起在一个新的屏幕上演示出来。

为了说明网络的第三个特征——超文本，我们可以考察在现代艺术博物馆网站上的另外一个由蒂姆·罗林斯和K.O.S.（“幸存的孩子们”）制作的网络艺术项目。他们的合作源于罗林斯在纽约当一名特殊教育老师的工作，罗林斯和他的学生们用新的翻译方式和视觉图像来实现古典文学课本的现代化，他们后来演示并与其他年轻观众讨论了相关议题。他们为现代艺术博物馆做的网页是以埃斯库罗斯的《被缚的普罗米修斯》为蓝本的。网页生动活泼的链接使得访问者可以惬意地找到由梭罗或罗林斯自己翻译的文章，聆听real格式的音频文件样本，观看世界各地对课文内容的表演并访问公告栏（其中也讨论各种话题，如普罗米修斯是否受到了宙斯的不公平对待）。

重新转动的网络

设想一下我们的理论家们会对万维网做出怎样的评价呢？本雅明也许会对网络作为一种相当民主的艺术空间而印象深刻。它解放了社会生产力——至少在世界经济发达国家是这样——以致几乎人人都可以参与。创立一个能向全世界发布的网址，你就可以马上被人认识，为此你不必成为一位有学位或有画廊代理的艺术家。为电影和书籍的爱好者设立的网站吸引了数量巨大的访问者和点击率。本雅明在今天也许会觉得心里不安，因为逐渐蔓延的粗暴的商业化行为开始入侵这类网站，“免费”的网络服务器获得了横条广告和弹出广告的资助，电子邮件遭受到了垃圾邮件之害。

麦克卢汉也许会对网络抱一种模棱两可的态度。因为超文本是非线性的，链接的方式诱人点击并引向进一步的探索之路，网络就这样培养了“马赛克式”的思维。但是网络用超链接的方式将文字和图像进行了有效结合，这混淆了麦克卢汉关于口头语言和视觉语言、左脑和右脑之间区别的表述。口头语言和文学的区分被蒂姆·罗林斯关于《被缚的普罗米修斯》的网站给弄模糊了。它运用最先进的动画、公告栏和音频输入技术，但又以线性文本为中心。实际上，这本著作是由埃斯库罗斯写的，他在文学发展的萌芽阶段写下的书却成为了麦克卢汉想要拆解的对象！网络“地球村”的影响看起来太模糊不清了。网络将人们联结在一起，它用摄像镜头加强了人们在虚拟空间中的接触感。然而，网络的使用者在屏幕面前还是孤单的，在这里我们似乎看到了麦克卢汉所说的“无形人”，但是他真的有“完整的认知”吗？

最后，波德里亚很久以前就预料到了一种情况，那就是在虚拟空间和网络的时代中现实消失，我们被电脑屏幕深深吸引。作为人们为在线游戏或个人空间而创造的密友或神之化身，网络将毫无疑问地证实波德里亚关于大众通过仿真而自我诱惑的说法。我们在前面已经看出，他对于自我诱惑的认识似乎是模棱两可的。如果就像波德里亚所描述的那样，人们坐在电脑终端前面，沉浸在心灵的空虚中，自我全身心地沉浸在电脑屏幕里，这也许不是好事。他说：“传递到我们身

上的过量信息实际上是一种电刑，它产生一种持续的短路，在那里个体烧毁了自己的线路并失去自身的保护。”波德里亚的话听起来是那么愤世嫉俗，但是自我诱惑也许会有更多积极的因素，那就是，自我诱惑对那些控制着互联网或大众媒体的幻象和诱惑的人产生了影响。虚拟空间真是一种充满空虚和“透明罪恶”的地方，还是一个充满创造性的、智力性的和有益性的感官探索和公众联系的地方？艺术家和普通网络冲浪者同样要对此做出一种判断。

【注释】

[1] 有研究者认为蒙娜丽莎是商人乔康达的妻子。

结论

从开始讨论艺术和艺术理论的多样性的时候，我已经提到，本书中的艺术是来自许多不同时代和文化的。我们也会遇到本领域的一些基本理论：仪式理论、品位和审美理论、模仿论、强调交流的理论（出于表现或认知的目的）。我们考察了古代、现代和后现代的杰出哲学家的研究成果，也考察了艺术批评家和人类学家的说明。后者以理查德·安德森为代表，他认为艺术是“有文化意味的意义，被巧妙地编入了动人且具有美感的媒介”。

我希望这种对艺术解释的安排会对人们有所帮助而不是使艺术变得令人望而生畏。互相竞争的艺术理论家有时使得人们举起双手宣布艺术是没法定义的。例如在完成这本书的时候，我有机会去参加一个由著名环境艺术家罗伯特·欧文举办的讲座，他略带嘲讽地谈论“艺术”这个术语的模糊性：“有时候它什么都是，有时候它什么都不是。”但这并没有阻止欧文提出他自己的定义，他建议将艺术描述为“对于感知意识的持续检验以及对于周围世界的认知的持续扩大”。

欧文的定义涵盖了我们在这本书中讨论过的许多现象。“扩大认知”是最近一些运用震惊策略或其他关注性别、种族和性取向的艺术家们的特殊目标。但是它也被运用到像古希腊悲剧、夏特尔多教堂和美洲土著舞蹈等一些很传统的艺术之中。欧文的定义强调艺术在提升我们对于自身和世界的感知方面的作用。艺术在两方面都能做到。就我们自身而言，艺术扩大了我们的感知功能。一个钉满钉子的非洲神偶像像关注社群参与者对合法协议的认知，一件藏传佛教的曼荼罗作品与精神方面的事务相关，凡尔赛宫的花园关乎一个特定的等级社会的身份问题，辛迪·舍曼的摄影与性别转换的技巧有关。在每一个例子中艺术存在于一种动人且具有美感的媒介之中并与其互相影响。

艺术理论不同于爱因斯坦的相对论和达尔文的进化论这样的科学理论。物理学家可以预测行星的运动，生物学家想要解释有适应性优点的特性如何形成并延续下来。相比之下，似乎没有任何艺术“规

则”能预测艺术家的行为，或通过详细论述使艺术作品变得美或有意义的原因来解释艺术史的“演变”。（即使那些声称能做到这一点的大脑认知科学理论也做不到。）尽管艺术与科学有这些不同之处，我在本书中描述的艺术理论还是一项解释性的研究，因为它涉及努力组织多种令人目眩的现象，并试图以此说明它们拥有什么共同点能使之与众不同。

艺术确实与众不同，这种说法看似无可争议。人们重视艺术，充满激情地从事艺术创作和收藏。每隔一段时间就会有新的博物馆开放，吸引着更多（更多样化）的观众。今天的艺术市场不再像20世纪80年代那么火爆，但是还很强劲。索斯比的报告显示其1999年11月份的当代艺术品拍卖总成交额是7020万美元。艺术还具有引起争端的力量：直到今天才考虑将瓦格纳的歌剧安排到以色列演出。1999年秋天在布鲁克林博物馆举办了一场充满争议的“感觉”展览，当纽约市市长朱利安尼威胁要切断该馆的资金支持时，这场展览真的名副其实了[1]。就像我们在第七章看到的那样，艺术的未来使新媒体和利用旧艺术的新模式产生了魅力。在我们探索和拓展我们的感知的时候，不管是对激进的社会改革还是过去丰富的文化遗产，是对外部空间还是大脑的内部运行，艺术家都将处于感知的最前沿。未来的戈雅和塞拉诺毫无疑问将继续寻找震惊和拓展我们感知的方式，用鲜血和其他分泌物来提醒我们精神和政治生活的复杂性。毫无疑问，下一位波提切利和巴赫正准备用他们的新视觉和新声音之美来征服我们。

【注释】

[1] 展览名Sensation既可以指“感觉”，又可以指“轰动一时的事件”。

索引

A

Abbe , Mary 玛丽·阿布

Aboriginal (Australian) art 土著 (澳大利亚人) 的艺术

Abstract Expressionism 抽象表现主义

Addams , Jane 简·亚当斯

Aeschylus 埃斯库罗斯

aesthetics 美学

medieval 中世纪的

the term 术语

Africa 非洲

nkisi nkondi statues 尼基西·恩肯迪雕像

African-American 非裔美国人

Agamemnon 阿伽门农

allegory 寓言

American quilts 美国被面艺术

American Society for Aesthetics 美国美学协会

Anderson , Richard 理查德·安德森

anthropology 人类学

Aquinas , Thomas 托马斯·阿奎那

architecture , gothic 建筑 , 哥特式的

Aristotle 亚里士多德

art 艺术 :

and beauty 和美

canon 经典

and cultural barriers 和文化障碍

definition 定义

function of 的功能

indigenous 本土的 ; see also另见Aboriginal土著 ; Huichol惠乔尔人 ; Inuit因纽特人

language 语言

Medieval 中世纪的

perception of 的感知

philosophical 哲学化的

public 公共的

as ritual 作为仪式

transitory 短暂的

art history 艺术史

art market 艺术市场

art theory 艺术理论

see also 另见 cognitive theory 认知理论 ; expression theory 表现论 ; imitation theory 模仿论 ; institutional theory 惯例理论 ; ritual theory 仪式理论

Arts and Crafts Movement 艺术和手工艺品运动

artworld 艺术世界

Ashevak , Kenojuak 凯依贾克·阿舍瓦克

Athens , ancient 雅典 , 古代的

Athey , Ron 罗恩·阿西

aura 灵韵

Australians , Aboriginal 澳大利亚 , 土著

authenticity 真实性

Aztecs 阿兹特克人

B

Bach , Johann Sebastian 约翰·塞巴斯蒂安·巴赫

Bacon , Francis 弗兰西斯·培根

Barthes , Roland 罗兰·巴特

Basquiat , Jean-Michel 让——米歇尔·巴斯奎亚特

Battersby , Christine 克里斯蒂娜·巴特斯比

Baudrillard , Jean 让·波德里亚

Baumgarten , Alexander 亚历山大·鲍姆加通

beauty 美

and disinterestedness 和非功利性

and taste 和品位

universal quality 普遍性品质

and violence 和暴力

Beethoven , Ludwig von 路德维希·冯·贝多芬

Bell , Clive 克莱夫·贝尔

Benjamin , Walter 沃尔特·本雅明

blood 鲜血

Black Paintings (Goya) 《深色画》(戈雅)

blockbuster exhibitions“重磅炸弹”式的展览

Blue Poles (Pollock painting) 《蓝色杆子》(波洛克的绘画)

body fluids 体液

Boggs , J.S.J.S. 伯格

Bonheur , Rosa 罗莎·博纳尔

Boone , Mary 玛丽·布恩

Botticelli , Sandro 桑德罗·波提切利

Bourdieu , Pierre 皮埃尔·布尔迪厄

Brahms , Johannes 约翰内斯·勃拉姆斯

brain 大脑：

research on 关于...的研究

see also 另见MRI 磁共振成像

Brancusi , Constantin 康斯坦丁·布朗库西

Brecht , Bertolt 贝托尔特·布莱希特

Brillo Box (Warhol) 《波里洛盒子》(沃霍尔)

Bronzino , Agnolo 安哥挪罗·布隆齐诺

Brown , Capability“能人”布朗

Buchloch , Benjamin 本雅明·布赫洛

Buddhism 佛教：

Tibetan 藏传的

Zen 禅宗

Bullough , Edward 爱德华·布洛赫

Buñuel , Luis 路易斯·布努埃尔

Burgess , Anthony 安东尼·伯吉斯

Byron , Lord 拜伦，勋爵

C

Calder , Alexander 亚历山大·考尔德

canon 经典

hierarchy created by 所造成的等级

Caprichos (Goya) 《卡普里乔斯》(戈雅)

CD-ROMs 光盘只读存储器

Cézanne , Paul 保罗·塞尚

Chaplin , Charlie 查理·卓别林

Chapman brothers 查普曼兄弟

Charles , Michael Ray 米歇尔·雷·查尔斯

Chicago 芝加哥

Chicago , Judy 朱迪·芝加哥

China 中国

Christo 克里斯托

Chung , David 戴维·钟

cinema 电影

Citron , Marcia J. 马西娅·J. 西特伦

Clifford , James 詹姆斯·克利福德

cognitive science 认知科学

cognitive theories 认知理论

Coleridge , Samuel Taylor 塞缪尔·泰勒·柯勒律治

collectors 收藏家

Collingwood , R.G.R.G. 科林伍德

communication 交流

computer monitor 电脑显示器

Constable , John 约翰·康斯太勃尔

content 内容

context 背景

controversy 争议

corporate support of art 企业对艺术的支持

Cósio Carrillo , Juventino 尤文蒂诺·科西欧·卡里罗

Croce , Benedetto 贝内德托·克罗齐

Cruise , Tom 汤姆·克鲁斯

culture 文化

connections 联系

movement of 的运动

Culture in Action (art project) “行动中的文化” (艺术项目)

cynicism 愤世嫉俗

D

dadaNetCircus 达达网络表演组合

Dali , Salvador 萨尔瓦多·达利

Dante (Alighieri) 但丁 (阿利吉耶里)

Danto , Arthur 阿瑟·丹托

Darwin , Charles 查尔斯·达尔文

David (sculpture by Michelangelo) 《大卫》(米开朗琪罗的雕塑)

De Kooning , Willem 威廉·德·库宁

de Montebello , Phillipe 菲利普·德·蒙泰贝洛

‘death of the author’“作者死亡”

Debussy , Claude 克洛德·德彪西

Degas , Edgar 埃德加·德加

Dewey , John 约翰·杜威

Diana , Princess 黛安娜，王妃

diasporic hybrids “飞散”混血人

Dickie , George 乔治·迪基

Dinner Party (Judy Chicago) 《餐宴》(朱迪·芝加哥)

Dionysus 狄俄尼索斯

disinterestedness 非功利性

see also 另见 purposiveness 合目的性

Disneyland 迪士尼乐园

Duchamp , Marcel 马塞尔·杜尚

Dyer , George 乔治·戴尔

E

Eger Valadez , Susana 苏桑娜·伊格·瓦拉德斯

Einstein , Albert 阿尔伯特·爱因斯坦

Eliot , T.S.T.S.艾略特

Eminem 艾米纳姆

episteme 知识

Euripides 欧里庇得斯

evil 邪恶

Executions of May 3 , 1808 (Goya) 《1808年5月3日的枪决》
(戈雅)

exotic 新奇的

expression theory 表现论

sublimation 升华

F

femininity 女性气质

feminism 女性主义

Finley , David 戴维·芬利

Flack , Audrey 奥德丽·弗拉克

flower paintings 花卉画

Foucault , Michel米歇尔·福柯

form形式：

in Clive Bell 在克莱夫·贝尔的理论中

in Kant 在康德的理论中

in Greenberg 在格林伯格的理论中

formalist theory 形式主义理论

France 法国：

Chartres cathedral 夏特尔大教堂

Louvre 罗浮宫

Pompidou Centre 蓬皮杜现代艺术中心

Versailles garden 凡尔赛宫的花园

Frankenthaler , Helen 海伦·弗兰肯塞勒

Freud , Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德

G

Galás , Diamanda迪亚曼达·加拉

Garcia , Andy 安迪·加西亚

gardens 花园

Gates , Bill 比尔·盖茨

Gauguin , Paul 保罗·高更

gay 男同性恋者

see also另见gender 性别；sexual orientation 性取向

gender , significance 性别，意义

genius 天才

Gentileschi , Artemisia 阿尔泰米西娅·真蒂莱斯基

Gere , Richard 理查德·基尔

Getty , J.Paul J.保罗·盖蒂

Giacometti , Alberto 阿尔贝托·贾科梅蒂

Girard , Alexander 亚历山大·吉拉德

Giuliani , Mayor Rudolph 市长鲁道夫·朱利安尼

‘global village’“地球村”

Godard , Jean-Luc 让——吕克·戈达尔

Golub , Leon 利昂·戈卢布

Gombrich , E.H.E.H.贡布里希

Goodman , Nelson 纳尔逊·古德曼

Goya y Lucientes , Francisco 弗朗西斯科·戈雅·伊·罗西恩特斯

graffiti 涂鸦

Greenberg , Clement 克莱门特·格林伯格

Guerrilla Girls 游击队女孩

Guggenheim , Peggy 佩基·古根海姆

H

Haacke , Hans 汉斯·哈克

Hamilton , Ann 安·汉密尔顿

harmony of the faculties 机能的和谐

Hein , Hilde 希尔德·海因

Helms , Jesse 杰西·赫尔姆斯

Hensel , Fanny Mendelssohn 范妮·门德尔松·亨塞尔

Hildegard of Bingen 宾根的希尔德加德

Hirst , Damien 达明·赫斯特

Hitchcock , Alfred 阿尔弗雷德·希区柯克

Hitler , Adolf 阿道夫·希特勒

Hoffmann , E.T.A.E.T.A.霍夫曼

Holzer , Jenny 珍妮·霍尔泽

Hoover , Herbert C.赫伯特·C.胡佛

Houston , James 詹姆斯·休斯敦

Huichol (Indian) art 惠乔尔人 (印第安人) 的艺术

Hume , David 大卫·休谟

hyperreal 超真实

hypertext 超文本

I

imagery recycled 被重新利用的肖像

imitation theory 模仿论

installation art 装置艺术

institutional theory 惯例理论

interactivity 互动性

interpretation 阐释

Inuit Art 因纽特人的艺术

Irises (Van Gogh painting) 《鸢尾花》(凡·高的绘画)

Irwin , Robert 罗伯特·欧文

Iznik tiles 伊兹尼克瓷片

J

James , Henry 亨利·詹姆斯

James , William 威廉·詹姆斯

Janson , H.W.H.W. 詹森

Japan , Zen gardens 日本 , 禅宗花园

Jeanne-Claude 让娜——克劳德

Jonze , Spike 斯皮克·约恩泽

Joyce , James 詹姆斯·乔伊斯

K

Kahn , Joseph 约瑟夫·卡恩

Kant , Immanuel 伊曼努尔·康德

Kauffmann , Angelica 安杰莉卡·考夫曼

Kennedy , John F. 约翰F.肯尼迪

Kiefer , Anselm 安塞姆·基弗

Kinkade , Thomas 托马斯·金卡德

kitsch 庸俗艺术

knowledge 知识

Komar , Vitaly 维塔利·科马

Krasner , Lee 李·克拉斯娜

Kress , Samuel H. 塞缪尔·H. 克里斯

Krueger , Freddy 弗雷迪·克鲁格

Kruger , Barbara 巴巴拉·克留格尔

Kubrick , Stanley 斯坦利·库布里克

Kureshi , Hanif 哈尼夫·库雷西

L

Langer , Suzanne 苏珊·朗格

Las Meninas (Velázquez) 《宫娥》 (委拉斯开兹)

Le Nôtre , André安德烈·勒诺特

Lee , Spike 斯派克·李

Leibniz , Gottfried Wilhelm 戈特弗里德·威廉·莱布尼兹

Leonardo da Vinci 莱昂纳多·达·芬奇

light 光线

Lippard , Lucy 卢西·利帕德

Liszt , Franz 弗朗兹·李斯特

Long , Richard 理查德·隆

Louis XIV of France 法国国王路易十四

Louvre 罗浮宫

Lucan 卢坎

Ludwig II of Bavaria 巴伐利亚国王路德维希二世

M

Madonna (pop singer) 麦当娜 (流行歌手)

Magiciens de la Terre (Pompidou exhibition) “大地魔法师” (蓬皮杜现代艺术中心的展览)

McDowell , Malcolm 马尔克姆·麦克道尔

McEvelley , Thomas 托马斯·麦克艾维利

McGee , Barry 巴里·麦吉

McLuhan , Marshall 马歇尔·麦克卢汉

Manglano-Ovalle , Iñigo 伊尼戈·曼格拉诺——奥瓦列

Manson , Marilyn 玛丽莲·曼森

Mapplethorpe , Robert 罗伯特·马普利索普

Martinez , Maria 玛丽亚·马丁内斯

Matisse , Henri 亨利·马蒂斯

Mayan kings 玛雅国王

meaning 意义

Medea 美狄亚

‘medium is the message’“媒体即信息”

Melamid , Alexander 亚历山大·梅拉梅德

Mellon , Andrew 安德鲁·梅隆

Mendelssohn , Felix 费利克斯·门德尔松

Merian , Maria Sibylla 玛丽亚·西比拉·梅里安

Messiaen , Olivier 奥利维尔·梅西昂

Metropolitan Museum , USA 大都会博物馆，美国

Mexico , Huichol Indians 墨西哥，惠乔尔人

Miall , Chris 克里斯·迈阿尔

Michaels , Eric 埃里克·迈克尔斯

Michelangelo 米开朗琪罗

Mississippi Masala 《密西西比风情画》

modernism 现代主义

Modigliani , Amedeo 阿米地奥·莫迪里阿尼

Mona Lisa (Leonardo) 《蒙娜丽莎》(莱昂纳多)

Monet , Claude 克劳德·莫奈

money 金钱

see also 另见 art market 艺术市场

Morris , William 威廉·莫里斯

Mozart , Wolfgang Amadeus 沃尔夫冈·阿玛多伊斯·莫扎特

MRI (magnetic resonance images) 磁共振成像

MTV 音乐电视

Murray , Elizabeth 伊丽莎白·穆里

Museum of Modern Art , British Columbia 现代艺术博物馆，英国哥伦比亚

Museum of Modern Art , New York 现代艺术博物馆，纽约

Museum of Modern Art , San Francisco 现代艺术博物馆，旧金山

museums 博物馆

and art perception 和艺术感知

corporate funding 企业资助

politics of display 展示政治学

role of 的作用

‘tribalizing’of 的“部落化”

music音乐：

canon 经典

history 历史

Muybridge , Eadweard 艾德沃德·迈布里奇

myths 神话

N

Nair , Mira 米拉·奈尔

Nampeyo 纳姆皮尤

Napoleon 拿破仑

National Gallery , USA 国家画廊，美国

national identity 国家身份

Native American Art 美洲土著艺术

see also另见Huichol惠乔尔人；

Inuit 因纽特人

nature 自然

Nietzsche , Friedrich 弗里德里希·尼采

The Birth of Tragedy 《悲剧的诞生》

The Case of Wagner 《瓦格纳事件》

Nitsch , Hermann 赫尔曼·尼奇

Nochlin , Linda 琳达·诺克林

O

obscenity 淫秽

Ocean , Humphrey 汉弗莱·欧莘

Ofilu , Chris 克里斯·奥菲力

O'Keeffe , Georgia 乔治亚·奥基夫

O'Neal , Ryan 瑞安·奥尼尔

Oosterwijk , Maria 玛丽亚·奥斯特维奇

Orlan 奥尔兰

Oscar awards 奥斯卡奖

P

Parker , Roszika 罗西卡·帕克

Parsifal (Wagner opera) 《帕西法尔》(瓦格纳的歌剧)

Peirce , Charles Sanders 查尔斯·桑德斯·皮尔斯

Penderecki , Krzysztof 克里斯托夫·彭代雷茨基

perceptual psychology 感知心理学

performance art 行为艺术

photography 摄影

Picasso , Pablo 巴勃罗·毕加索

Piss Christ (Serrano photograph) 《尿浸基督》(塞拉诺的摄影作品)

Plato 柏拉图

political role of artists and artworks 艺术家和艺术作品的政治作用

politics of display 展示政治学

Pollock , Griselda 格里塞尔达·波洛克

Pollock , Jackson 杰克逊·波洛克

Pompidou Centre for Modern Art 蓬皮杜现代艺术中心

Pop Art 波普艺术

postcolonial attitudes 后殖民的态度

postmodernism 后现代主义

Pound , Ezra 艾兹拉·庞德

Powers , Harriet 哈利雅特·鲍尔斯

pragmatism 实用主义

primitive 原始的

‘Primitivism’and Modern Art (MoMA exhibition) “‘原始主义’和现代艺术”(现代艺术博物馆的展览)

properties , formal and material 属性 , 形式的和材料的

proportion 比例

psychical distance 心理距离

psychoanalysis 心理分析

public art 公共艺术

Puccini , Giacomo 贾科莫·普契尼

purposiveness 合目的性

without a purpose 无目的

see also 另见 disinterestedness 非功利性

Pythagoras 毕达哥拉斯

R

Raffman , Diana 黛安娜·拉夫曼

Ramachandran , V.S.V.S. 拉马钱德兰

Ravel , Maurice 莫里斯·拉威尔

religion 宗教

Rembrandt 伦勃朗

Renoir , Auguste 奥古斯特·雷诺阿

reproductions 复制

ritual theory 仪式理论

Roberts , Julia 朱莉亚·罗伯茨

Robineau , Adelaide Alsop 阿德雷德·奥尔索普·罗比诺

Robusti , Maria 玛丽亚·罗布斯蒂

Rockwell , Norman 诺曼·罗克韦尔

Rollins , Tim 蒂姆·罗林斯

Rothko , Mark 马克·罗斯科

Rousseau , Jean-Jacques 让——雅各·卢梭

Rumi , Jalaluddin 贾拉鲁丁·鲁米

Rushdie , Salman 萨尔曼·拉什迪

Ruskin , John 约翰·罗斯金

Russell , John 约翰·罗素

Ruysch , Rachel 拉谢尔·鲁谢

S

Saatchi , Charles 查尔斯·萨阿特奇

St Augustine 圣奥古斯丁

Salle , David 戴维·萨莱

Santa Fe 圣菲

Satanic Verses , The 《撒旦诗篇》

Saturn Devouring One of His Sons (Goya) 《正在吞吃儿子的撒旦》(戈雅)

Schubert , Franz 弗朗兹·舒伯特

Schumann , Clara 克拉拉·舒曼

self 自我

Seneca 塞内加

Sensation (exhibition) “感觉” (展览)

Serrano , Andres 安德烈斯·塞拉诺

sexual orientation 性取向

Shakespeare , William 威廉·莎士比亚

Shelley , Percy Bysshe 珀西·毕希·雪莱

Sherman , Cindy 辛迪·舍曼

significance 重要性

Significant Form 有意味的形式

simulation 仿真

Sisqo 西斯科

Situationism International 国际情景主义

social class 社会阶层

Sophocles 索福克勒斯

Stein , Gertude 格特鲁德·斯坦

Stieglitz , Alfred 阿尔弗雷德·施蒂格利茨

sublimation 升华

sublime 崇高

suffering and redemption 受难和救赎

Surrealism 超现实主义

Sylvester , David 戴维·希尔韦斯特

T

taste 品位

and privilege 和特权

Tchaikovsky , Pyotr 彼特·柴可夫斯基

Tchalenko , John 约翰·切阿仑科

technology , digital 技术 , 数字的

television 电视

textiles and fabrics 纺织品和织绣

Thoreau , Henry David 亨利·戴维·梭罗

Titian 提香

Tolstoy , Leo 列夫·托尔斯泰

tragedy 悲剧

V

Valadon , Suzanne 苏珊·瓦拉东

value 价值

Van Gogh , Vincent 文森特·凡·高

Vasari , Giorgio 乔治·瓦萨利

Velázquez , Diego 迪亚戈·委拉斯开兹

Venus (painting by Botticelli) 《维纳斯》(由波提切利所绘)

Vergil 维吉尔

video productions 录像产品

Viola , Bill 比尔·维奥拉

violence 暴力

Vogel , Susan 苏珊·沃格尔

W

Wagner , Richard 理查德·瓦格纳

Wallis , Brian 布赖恩·沃利斯

Walpole , Horace 霍勒斯·沃波尔

Warhol , Andy 安迪·沃霍尔

Washington , George 乔治·华盛顿

World Wide Web 万维网

Whistler , James McNeill 詹姆斯·麦克内尔·惠斯勒

Williams , John 约翰·威廉姆斯

Wilson , Robert 罗伯特·威尔逊

women 女性

genius 天才

ignored 被忽视的

recognition 认可

Wordsworth , William 威廉·华兹华斯

World Music“

Z

Zeki , Semir 泽米尔·泽基

Zen 禅宗 , see见Buddhism 佛教

A Very Short Introduction

牛津 通 识 读 本

我们时代的伦理学 Ethics

[英国] 西蒙·布莱克本 / 著

梁曼莉 / 译

 译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

我们时代的伦理学/ (英) 布莱克本 (Blackburn , S.) 著 ; 梁曼莉译.——南京 : 译林出版社 , 2013.4 (2013.10重印)

(牛津通识读本)

书名原文 : Ethics : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2976-5

I.① 我... II.① 布... ② 梁... III.① 伦理学 IV.① B82

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133098号

Copyright © Simon Blackburn 2001

Ethics was originally published in English in 2001.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 我们时代的伦理学

作 者 [英国] 西蒙·布莱克本

译 者 梁曼莉

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2001

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年4月第1版 2013年10月第2次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2976-5

目录

[前言](#)

[序言](#)

[导言](#)

[第一章 威胁伦理学的七大因素](#)

[第二章 种种道德观念](#)

[第三章 伦理学基础](#)

[附录](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

前言

这本“非常简明导论”是我的另一本入门级作品《思考》的姊妹篇，但它比《思考》更短小精悍。《思考》从以往哲学导论枯燥乏味、毫无趣味性的窠臼中跳出来，这本伦理学读本的写就则是基于另一种考虑，即大多数伦理学读物很少涉及真正困扰人们的主题。我认为，真正困扰他们的，是那些使他们担心道德要求实质上虚假伪善的种种因素。这种担心其实就是所谓的相对主义、怀疑主义和虚无主义。因此，我将围绕这些问题展开论述。然而，最终还是要由读者来判定这些问题是否得到了彻底解决。即使它们犹如吸血鬼德拉库拉阴魂不散，至少已被拔去了毒牙。

丛书总编谢利·考克斯约我撰写本书，她的信任和鼓励使我有决心战胜困难。在澳大利亚国立大学社会科学院，我完成了整个写作过程，那里也许是完成这项任务最理想的地方。在此，感谢迈克尔·史密斯及社会科学院的热情好客。另外，北卡罗来纳大学教堂山分校为我的研究提供了大力协助，那里的同事和研究生悉心阅读初稿并向我提出许多宝贵意见，其中我尤其要感谢阿德里安娜·马丁为本书作校对。像以往一样，主要功劳应归于我的妻子安杰拉，为同一屋檐下的作者编辑、排版并非她的份内之职，因而需要她付出不同寻常的耐心与热情。

西蒙·W.布莱克本

2000年11月24日

序言

何怀宏

初学伦理学或只是了解一下伦理学的人经常会向我提出这样一个问题：伦理学是难还是不难？但我自己其实也会对这个问题感到困惑，我开始学的时候是觉得不太难的。因为伦理学有这样一个特点：它不像其他许多社会科学的学科，比如经济学、心理学、法律学，其中充满了大量专业术语，甚至符号、定理、公式，外行几乎完全不懂。而伦理学使用的概念相当多的就是我们日常使用的概念，诸如“好坏”、“善恶”、“是非”、“良心”、“义务”、“责任”、“德性”等等。有谁对这些概念不能说上一点什么呢？甚至如果别人说自己对这些概念一无所知或完全没有发言权，我会认为这对我是一种侮辱：“别的许多东西我可能不知道，但什么东西是好，或对我好；什么东西是坏，或对我坏；以及什么是正当的行为，什么是我应当做的事情，我还是知道的。”

一般正常的情况下或比较正常的时代里，我们大多数人的确知道这些事情，而且很有信心地这样去做。但是，也还会有困难的时候，矛盾的时候，焦虑的时候，很难选择的时候。尤其在我们的时代，在一些重要和根本的道德问题上，我们看到仍然是众说纷纭。而且，我还应当说明一下，伦理学作为学科还是有自己独立而且漫长的历史的，就说近一百年来，分析伦理学对我们日常使用的道德概念和逻辑就有相当多的细致区分和澄清。要理解这些分析乃至只是理解其结果并不容易，能够作一些推进就更难了。

所以，我感觉伦理学还是难的，好的伦理学，尤其好而短的、面向一般读者、必须针对实质性问题的伦理学就更难了。有时自己觉得明白了，想说得让别人明白也还是不容易。而在我读来，收在“牛津通识读本”里的英国哲学家、剑桥大学教授西蒙·布莱克本（Simon Blackburn）的这本《我们时代的伦理学》，应该说是一本相当不错的、简明通俗而又有深厚学术功底的伦理学入门书。

这本书的书名原文直译是“一个非常短的对伦理学的介绍”。作者认为，书店里伦理学的通俗书籍多可分为两类，一类是心灵鸡汤，是提高士气或甜蜜可口的安慰剂。另一类是某些生物学家、动物行为学家的作品，他们迫不及待地传递这样的信息：“科学”已表明我们和动物或多或少统属一类。人类都是利己主义者，利他主义并不存在。而作者想提供一种新的、既反映新的学术成果又面对真实问题的通俗伦理学。它主要不是为学者而是为普通读者写的，即为想知道一些伦理学通识的读者写的。全书共分为三个部分：第一章审视伦理学闯入现实生活时人们作出的反应，这些反应以不同方式对伦理学构成威胁。第二章思考生活中人们要应对的一些问题，尤其是正义与权利原则的碰撞，以及幸福与自由。最后，在第三章是着眼于探讨根本性问题，包括伦理学的终极价值、伦理学与人类知识和人类进步的关系。

如作者所言，他首先是面对质疑伦理学的相对主义、虚无主义和怀疑论的潜在威胁，然后考虑我们对出生与死亡等重大问题的态度，考虑我们的人生观和价值观，以及我们对人性和幸福的认识，试图揭示良善的人类生活意味着什么。他还描述欲望、自由以及获得我们在日常生活中需要的机会和权力的权利。在讨论过生命起点、终点及人生意义之后，他还想思考一下如何生活。他先分析和评论了快乐主义、然后是亚里士多德的完善论，再就是现代的功利主义。

以上的人生目的和理想都有较积极的含义，看来作者还是较倾向于目的论或结果论的。但是，他也指出，实现幸福生活的另一种途径是首先思考应当避免什么，而在这一方面，人们是很容易达成以下共识的：我们不希望有人统治我们、歧视我们、忽视我们、怜悯我们、蔑视我们、剥夺我们的权力和机会，同时，我们也不希望丧失生存技能、遭遇失败和痛苦，不希望依赖他人，不希望受到病痛、忧郁等消极情绪的折磨。或者说，“地狱总比天堂更容易描绘”。列举必须避免的内容比列举必须实现的内容更容易。而在我看来，这还不仅是理论上更容易的问题，也是实践上更有可能的问题。我们应当首先通过建设一个好的政治社会而避免陷入地狱。下面的观点自然是我赞同的：政治秩序不是万能的——它不能保证人们没有抑郁、没有疾病、没有失望地生活；但它能保障人们远离暴力、免受歧视、不被随意抓捕，

免遭残酷的或侮辱性刑罚、不公平审判以及其他厄运。你陈述自己的观点或和平示威时，它用法律保护你的权利。就此来看，道德、政治或社会秩序给人们提供基本保障。而人们在此基本保障之下能获得什么、能否实现人生幸福则主要取决于个人。赋予人们幸福不是政治以至道德哲学的责任，更不是宪法或政府的责任，它们所提供的仅仅是一个可以让个人正常和自由发展的平台。

这种对自由和幸福的看法似被作者认为过于消极。作者指出消极自由和积极自由有相互联系的一面，认为任何对自由完整的定义都应包括免受侵扰和能够去做这两个方面。任何积极的善都可被描述为免于（free from）某种东西：健康是免于疾病；幸福是一种免于缺憾和痛苦的生活；平等是免于优势和劣势之别。但是否可以反过来这样说呢？我以为哪怕从次序上来说，也是应当首先争取对消极的自由（实际上也就是一些最基本的权利）的切实保障，然后才是考虑争取积极的自由幸福，而后一种争取是不能违反前一种争取所施加的道德限制的。另外，这样两种争取的主体、对象和动力也是有分别的。任何一个人都仅仅因为其生而为人而配享那些基本的（消极）自由，但享受积极的自由幸福则还需要一种能力的培养，需要我们自己对自己个人提出要求，需要我们自己作出努力。不同人的自由幸福观念也有所不同，有些人比较推崇独立，也有些人希望更多地涉及到他人，希望有一种更紧密的共同体感，但这有时可能会导致干预他人、甚至支配他人，有时也可能是依赖他人。

作者对宗教或永恒与无限的观念似乎有些不以为然。他引剑桥哲学家弗兰克·拉姆齐回应帕斯卡尔“无垠空间的沉寂令我恐惧”的话说：

我与一些朋友的不同之处在于我不重视物质的大小。面对无垠的宇宙，我丝毫不感到渺小。星空虽然广袤无垠，但它们既没有思想，也没有情爱。我更重视思想与情爱这些品质而不是大小，我不会因为身躯重达十七英石而受到赞誉。

我的世界之图像显示在脑海中，而不像按照比例制作的模型。人占领了宇宙之最有利地形，而星星则如三个便士硬币那么小。

如此自然也不易产生康德那种面对星空与道德律的敬畏之情。而无限的“星空”并不只是“物质”的东西，它可能造成的印象就更不是了。作者在最后一章讨论伦理学的根基时回顾了亚里士多德的完善论、康德的普遍性原理、休谟的共同观点，罗尔斯的正义论、哈贝马斯的话语、斯坎伦的契约理论等。而最后，我们注意到他对同情心作为道德源泉和孔子仁学作为道德根基的思考。他写到，如果我们看到一个人被钢琴压住了脚，“我们不仅理解那个以脚受到伤害为理由推倒钢琴的人，我们还可能把他的痛苦当做我们的行为动机。他的痛可能转化为我们的痛——不是简单的脚痛，而是成为解救他的愿望。看到他人遭受痛苦却无能为力的好人会感到极其不安。在这种情况下，让我们采取行动的是同情心或仁慈心，而不是任何语言程序规则。我们能在多大程度上对他人痛苦与难处感同身受，这一点不是最主要的。无论从血缘关系还是从方位距离上，当他们与我们更为亲近时，我们往往受到的影响更大。在所有这类情况下，在我们身上起作用的似乎是感情而不是理性。在此意义上，道德动机的基础不是关于某种话语的程序性规则，而是我们能够作出回应的情感。正如孔子很早以前就看到的，仁或对人性的关照是所有这一切的必要根基。”

作者对现代性已经有一种反省和批评，他说，“当今我们一味追求权利，丝毫不考虑拥有权利者的能力，我们可能会怀疑这种行为本身是否健康。”他甚至说：“我们可以在大体上追溯黄金时代的传说，那时我们的品质中尚没有当代人所具有的缺陷。我们崇尚儒家的道德秩序，道家强调的天人合一，或斯多葛派的顺从天命，并且对进步心存怀疑。”作者敏锐地注意到，现在人们越来越开始注意保护我们的自然生态环境了，但对我们的道德生态环境却不够关心。当然，他对人类的道德前景还是有信心，虽然他不抱过高的期望：“如果我们谨慎、成熟、想象力丰富、行事公正、作风正派，并且受幸运之神眷顾，我们大概不会从道德之镜中看到自己成为圣人，但也不会看到自己成为妖魔。”

导言

现在我们都非常关注自然环境，知道我们赖以生存的自然环境是脆弱的，知道就能力来说我们能够毁灭自然环境，从而毁灭自己的生活，或更确切地说，毁灭子孙后代的生活。然而，我们当中鲜有人认识到所谓的道德或伦理环境。道德或伦理环境是关于应该如何生活的意识氛围，它决定我们的思想——什么可以接受，什么不可接受，什么令人向往，什么令人鄙视。道德环境决定我们对一帆风顺和时运不佳的概念。在与人交往时，道德环境让我们知道该得到什么，该付出什么。它成就我们的情感世界，决定什么事令人骄傲或耻辱，什么事令人愤怒或感激，什么事可以原谅或无法饶恕。它是我们的标准——我们的行为准则。在一些思想家——最著名的可能是黑格尔（1770——1831）——的眼里，道德环境铸就我们的独特人格。我们对自己的看法在很大程度上，或从根本上，就是别人对我们的看法。我们需要从他人眼里或世人眼里认识自己的价值。有时为提升这种价值所作的努力甚至会矫枉过正，保罗·克莱的作品便表明了这一点（见图1）。

道德环境的作用可能是奇特而无形的。我曾经在一个广播节目中慷慨陈词，大力宣传哲学实践的作用。然而，其中另一位嘉宾是个学者，曾是纳粹集中营的幸存者。他毫不示弱地质问我：对于一群踏上死亡之旅的人们，哲学的作用何在？不可否认，答案是苍白的——在那个年代，哲学与文学、艺术、音乐、数学或其他自然科学一样派不上用场。但是，不妨试着反思一下当时促成纳粹统治的道德环境。希特勒曾宣称：“人没有思想，对统治者是件天大的幸事。”信口开河的他，似乎同样没有认识到催生这种想法、使他施展淫威的道德环境。这种环境是原始质朴、纯真无邪的日耳曼民族形象存在的土壤，彼时人人担忧，唯恐日耳曼民族的纯洁遭到玷污。与二战之后麦卡锡时代的美国一样，它也面临着受到国内外“不良风气”的影响而蜕化变质之忧。这种道德环境包括对民族和国家使命的构想，包括通过国家团结和军事忠诚实现天启转变的观念。它完全符合眼光敏锐、具有绝对权

威的希特勒的观点。德国人的这些观点根植于对达尔文主义^[1]的误用，根植于德国浪漫主义，以及基督教甚至犹太教的一些内容。总之，正是因为他们确实有思想，希特勒才能得到至上权力——只不过他们的思想被一种封闭观念所毒害；他们中的很多人大概还没有意识到这个问题，因为人们往往不能明了自己的观念。在此意义上，观念是一种倾向，它能接受自身没有发现或无法表达的思想或情感路径。然而，这种思想倾向却统治着社会政治领域。

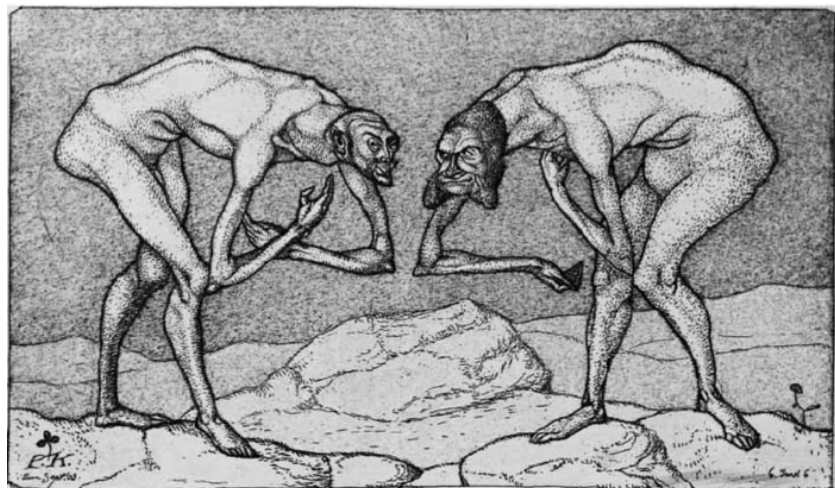


图1 保罗·克莱：“两人邂逅，双方都自以为对方地位高于自己。”这里说明的是人类为了取得他人的尊重而表现出的奴性。

有个故事，讲的是一位物理学家到同事尼尔斯·博尔家做客，当他看到挂在墙上的幸运马蹄铁，便惊讶地问道：“你不是不迷信吗？”“我才不呢，只不过有人告诉我无论迷信与否，它都能带来好运。”殊不知，马蹄铁不能，道德环境却能。

道德环境不同于道义环境。事实上，道德环境的某些内容可能与道义说教相左，后者总让人感到有些不合时宜或形式不当。这样的思索本身将影响我们的生活方式。因此，（比如说）当前的道德环境的一个特点是，我们对权利斤斤计较，而对“善”却不够关心。对于早先的伦理思想家，如奥义书作者、孔子、柏拉图以及基督教的创始人来说，他们主要关注的是人的精神状态，也就是关于正义或和谐的个体

状态。这种精神状态可能包括顺从与克制，或包括超脱，包括驯服，包括知识，尤其是关于自我的知识。柏拉图认为，世上没有正义的政治秩序，只有生活在政治秩序中的正义公民（尽管内心和谐或正义需要有公正的政治秩序——这种相互作用形成了良性循环）。

如今，我们却不这么认为。我们更愿相信现代的宪政民主制度健康有序，而无视其体制内部的隐蔽缺陷。更有甚者，一谈及善，我们就会紧张不安：善似乎是符合道德标准的，或者是武断专制的，或者是天生优越的。同样，提及责任我们同样感到不安。维多利亚时代^[2]的理想是过一种投身于责任或献身于号召的生活；如今，这种理想已全然消逝。于是，我们把道德力量更多地用于在彼此争辩时维护自己的观点，包括维护自己的思想状态使其不受外界干扰。我们会在本书中看到道德环境这一方面的某些作用。

人类是道德性的动物，但不是说人类天生就知书达理，也不是说人类总是在相互督促。而是说，我们会对事物进行归类 and 比较、评价，甚至赞美，主张权利或为其正名。我们不会孤立地“偏爱”一件事，而是希望有人与我们有共同爱好。由于这些共同爱好，我们开始向他人提出各种要求。客观事物的发生、发展不断改变着所有人对于责任、对于罪与耻以及对于我们自己和他人的价值的看法。我们梦想过上令人尊崇的生活，在现实生活中却喜欢隐藏或否认自己的弱点。戏曲、文学和诗歌都提出了关于行为标准及其结果的观念，这在一些伟大的作品中表现尤其明显。但是，在我们对闲言碎语、忏悔秀和肥皂剧的无尽追捧中，这一点得到了同样正确的体现。罗德知道托德跟达琳接吻，尽管还没有人告诉马琳，阿琳应不应该告诉沙琳这件事？这样做是对沙琳的由衷关爱还是对达琳的背叛？请继续观看。

对伦理环境的思索不是一些学院派学者的专利，毕竟讽刺作家、漫画家、小说家、艺术家对普遍的伦理环境的评论和批评，与那些所谓的哲学家一样犀利。传播反抗精神的小说家（如哈丽雅特·比彻·斯托、狄更斯、左拉、索尔仁尼琴）的影响可能大于学院派学者。在结束越南战争方面，当时所有道德哲学家的作品加在一起其作用可能还比不上了一幅摄影作品（见下图）。

哲学当然不是唯一研究伦理环境的学科，但是，哲学对伦理的思考却目标明确：研究动机、理性、感情等激发人类行为的根本动因，其意在研究维持我们生活的一整套法则或“标准”。这一目标往往表现为在我们所遵守（或声称遵守）的零乱无序的法则和目标中寻找脉络。这就是道德自觉。当然，哲学家即使在思考伦理道德的时候，也不能摆脱伦理环境的影响。在当代的整体环境下，任何关于人性的故事，无论好坏，都是受环境和人性影响的结果。

尊崇道德自觉，渴求道德自觉，甚至容忍道德自觉，这些本身都体现了各种道德立场。在不同时期，这些道德立场是兴起还是式微，这取决于我们对在道德之镜中所见到事物的喜好程度。抛弃道德自觉也是很自然的，尤其是当我们衣食无忧的时候。所有人都容易满足于自己的生活方式，正如在大巡游中英国贵族发现：“意大利人称‘刀子’为coltello，法国人叫couteau，德国人说Messer，而英国人则谓knife。当大家都这么说并这么做的时候，便习惯成自然了。”



图2 黄功吾（“尼克”）：《火从天降》，1972。

我们不喜欢被人命令，我们只想享受生活，并且希望以一种善良之心去享受生活。打破这种平静的人让我们感到不快。所以，道德学家经常是晚宴上的不速之客，我们有许多方式防范他们。比方说，有些人会暂时远离恶劣的自然环境，与世隔绝，营造一个小天地，尽享其乐。化工厂老板可以住在其厂房的逆风处；伐木工人知道，直到他死后，树木也不会被砍光。相应地，人们同样也可以将自己封闭起来，远离恶劣的道德环境，或从这种环境中受益。正如有的树木枝繁叶茂，靠的是吸收其他树木应得的养分和阳光，一些人也靠剥夺他人应得之物来提升自己。在西方社会，白人男子的优裕发达源出于非西方、非白人或女性等其他族群低下的社会经济地位。这正是我们的现状，我们却不希望有人揭示这个问题。

但是，伦理学开始干涉这件事。我们在掠夺世界资源，我们的舒适生活是以第三世界的恶劣工作环境为代价的——想到这些，我们常常会有难以名状的不安情绪。出于自我保护意识，听到有人提出这些问题，我们有时会恼羞成怒。但藏身于文化之中，剥削者的确需要编造故事，以防被归为无赖之辈。因此，伦理环境允许我们在为自己的昂贵产品报价时，大谈“市场”规律作为托词；伦理治理环境允许我们为他人的高价愤愤不平，可以强调“我们的权利”及“他们的私欲”。种族主义者、性别歧视者编造各种理由，像美国南北战争前奴隶主必须编造各种理由为奴隶制开脱、辩护一样。伦理环境将维护一种信念——我们是文明人，而他们是野蛮人；或者说，我们理应得到更好的境遇。我们睿智、敏感、理智、先进、讲科学、有权威、受上帝之庇护，所以能够独享权利和自由，而他们不能与我们相提并论。偏离正道的道德体系将从根本上促成血汗工厂、集中营或死亡之旅的出现。

因此，本书的第一章将审视伦理学闯入现实生活时我们作出的反应，这些反应以不同方式对伦理学构成威胁。第二章将思考生活中我们要应对的一些问题，尤其是正义与权利原则的碰撞，以及一些更让人感到亲近的话题，如幸福与自由。最后，在第三章我们将着眼于探讨根本性问题，包括伦理学的终极价值、伦理学与人类知识和人类进步的关系。

【注释】

[1] “达尔文主义”一词有时仅狭义地指达尔文学说，以及由此而产生的进化思想。——注释均由译者添加，以下不再一一说明。

[2] 维多利亚女王（1819——1901）在位时期。维多利亚女王即位后英国加紧向外扩张，建立庞大殖民地，工商业亦迅猛发展。一些英国历史学家称“维多利亚时代”为英国历史上的“黄金时代”。

第一章

威胁伦理学的七大因素

本章将要审视的，是在思考人类的选择标准和行为标准时，将使我们感到踌躇动摇的一些观念。这些观念似乎在以各种方式表明，构建伦理体系由于某些原因是不可能的。这些在道德环境中无处不在的观念会改变我们对自己和对他人的看法（往往使这种看法变得消极）。在它们的影响下，当我们观察一些响亮的词语——正义、平等、自由、权利——我们看到的只是权力之争、权力碰撞、虚假伪善，或者仅仅看到我们狭隘的、不值得强加于人的个人观点。我们被犬儒主义^[1]和自我意识束缚着。下面，我们将考察威胁伦理学的七大因素。

1.上帝之死

许多人认为伦理学不仅与宗教息息相关，而且完全由宗教所决定。这些人不必过多考虑伦理道德，因为他们有一套现成、权威的律令规范——一本生活指南。它是上帝的教诲，或者是一个比我们人类更伟大的存在的意志。正是通过这个超验的存在的启示，我们才得以了解生活的准则。我们或者亲自领略其真谛，或者更多的是通过一个中介——一个与神联系密切并能够将其意志传达给芸芸众生的牧师、先知，或是一种文本、习俗。这样我们便知道该做什么。服从神意值得嘉许，将得到报偿；违背神灵，将遭受严厉的惩罚。在基督教教义中，服从上帝将使人战胜死亡获得永生。违背上帝，则意味着永远的地狱之灾。

在19世纪的西方，当传统宗教信仰逐渐失去对人们思想的控制时，许多思想家认为伦理道德也随之式微了。我们的目的不在于评论这种信仰是否还在控制人们。我们关注的焦点是，行为准则的含义到底是什么。难道真如陀思妥耶夫斯基所说，“如果上帝死了，人就可

以随心所欲了”？看起来似乎确实如此：没有立法者，怎么可能有法律呢？

在切入主题之前，我们可以从传统宗教教义的弊端这方面转变一个角度思考。读《圣经》的人可能被它的某些训导所困扰。在《旧约》中，上帝偏爱某个族群甚于其他族群，并且最重要的是，他对自己本身的超然地位怀有嫉妒，这是一种奇怪的精神偏执。他似乎对奴隶社会不反感，认为人类对生育的控制是不赦之罪（《创世记》38：9——10）。他支持严厉管教儿童（《箴言》22：15，23：12——14，29：15），而且同意对愚昧无知之人进行鞭挞，督促其上进（《箴言》26：3）。甚至，互联网上还流传着写给一位专栏主持人、基要主义者“劳拉博士”的一封信。

亲爱的劳拉博士：

您用上帝的法则教育人们，感谢您所做的一切。从您那里我学到了很多，并且努力与更多人分享这些知识。例如，当有人为同性恋辩护时，我只要提醒他《利未记》18：22清楚地定义该行为是令人作呕的，对方就哑口无言。然而，在如何不折不扣地贯彻执行一些具体的戒律、规则方面，我的确需要您的金玉良言。

1.当我在祭台上烤一头祭品牛时，我知道它散发的香味会赢得上帝的欢心（《利未记》1：9）。而麻烦出在我的邻居身上，他们说讨厌这种气味。我该怎么办？

2.正如《出埃及记》21：7所述，我愿意卖小女为奴。您认为时下合理的价格是多少？

3.我知道，上帝不允许我与经期的女子有任何接触（《利未记》15：19——24）。问题是：我怎么知道她处于经期？我曾试图问她们，但难免会激怒她们。

4.《利未记》25：44规定我可以从周边国家买回奴隶。我的一位朋友告诉我，这条规定适用于墨西哥，而非加拿大。您可以解释其中的原因吗？

5.我有个邻居坚持在安息日工作。《出埃及记》35：2明确规定

他应被处以死刑。从道德上，我有责任将他处死吗？

6. 我的一个朋友认为尽管吃贝类食品是可憎的（《利未记》10：10），但该行为比同性恋罪责要轻。我不敢苟同，您能说明其中原因吗？

7. 根据《利未记》21：20的陈述，如果我有视力缺陷，就不能走近上帝的祭坛。我必须承认我阅读时戴眼镜。我的视力水平是否必须达到20/20，还是另有缓和的余地？

我知道您对这些问题有广泛的研究，因此我相信您可以为我指点迷津。您常教导我们：上帝的教诲是永恒不变的真理。为此，再次表示感谢。

《新约》里情况普遍好转，因为它着重强调爱、宽容及顺从。然而，其通篇却充斥着道义上站不住脚的“赎罪”和“救赎”，宣扬可以为了救赎罪恶之人而牺牲无辜者，从而实现正义（替罪羊的理论）。然后，耶稣的位格^[2]在福音书里也表现出道德观的转变。他可能具有宗派倾向：“外邦人的路，你们不要走；撒玛利亚人的城，你们不要进。宁可往以色列家迷失的羊那里去。”（《马太福音》10：5——6）。同样，他拒绝帮助迦南的非犹太妇女，带着冷漠的种族歧视口吻说道：“不好拿儿女的饼丢给狗吃。”（《马太福音》15：26；《马可福音》7：27）。他希望我们温柔、温顺、温和，但他自己却远远做不到：“你们这些蛇类、毒蛇之种啊！怎能逃脱地狱的刑罚呢？”（《马太福音》23：33）。加大拉猪一节表明上帝接受当时普遍流行的观念，即精神疾病是由于魔鬼附身；同时，他宣扬动物的生命——以及其他任何人对猪的所有权——是没有价值的（《路加福音》8：27——33）。伯大尼无花果树的遭遇^[3]（《马可福音》11：12——21），可能令环保主义者毛骨悚然。

最后提到的是践履的罪和疏忽的罪。我们可能想知道，为什么没有明显迹象表明上帝撤销《旧约》中某些残酷的内容。《出埃及记》22：18中“行邪术的女人，不可容她存活”的言论，使数以万计的美洲和欧洲妇女在1450至1780年间被活活烧死。有人会想，如果一个高

尚、仁爱、博学的人预见到这些悲剧，撤消这一禁令将会拯救那些遭受火焚之灾的人。

总之，我们可以认为《圣经》赋予了我们绝对权力，允许我们用粗暴的态度对待儿童、智障者、离异者、不信教者、有不同性取向者、老妇人及动物和自然环境。最后，它让我们虐待自己，因为我们是受到原罪污染的堕落者，对自己的憎恨不可避免地引起对他人的憎恨。

哲学家弗里德里希·尼采（1844——1900）对基督教的道德发起了一场最为著名、最为持久的猛烈攻击。且看他——道来^[4]：

在基督教里，被征服者和被统治者的本能居于重要的地位：在基督教里，最低等的阶级渴求得到拯救。在基督教里，谈论罪恶、自我批评、良心解剖变成了消遣，变成了抵抗无聊的方法；在基督教里，永远不会消失的是对强权者——所谓的“上帝”——的一种情绪反应（方法是祈祷）；在基督教里，最高的东西被认为是得不到的，是一种神赐，一种“恩宠”。基督教缺乏的是光明正大；隐匿的角落、幽暗的空间是属于基督徒的。在基督教里，肉体是被轻视的，将保持卫生看做是肉欲而加以抛弃；教会甚至反对洁净（摩尔人被赶走以后，基督教的第一个法令是关闭公共浴室，那时仅在科多瓦就有二百七十家这种浴室）。“信基督的”这个词在某种意义上乃是指残酷地对待自己 and 他人；在基督教里，有的只是对持不同思想的人的仇恨；有的只是渴望迫害的意志……信仰基督教，只是意味着对“精神”、“自豪”、“勇敢”、“自由”、“精神自由”的仇视；信仰基督教，只是意味着对感官、感官享乐、所有形式的享乐的仇恨。

显然，已经有人，并且将来还会有人为一些令人难堪的内容辩解和申诉。无独有偶，有人为印度教的种姓制度辩解和申诉，有人为伊斯兰教的法典或其对妇女及不信教者的态度申辩。然而有趣的是，当评价这些辩解行为时，我们自己就是在评价道德标准。我们可以不谈

任何教义，仅从远处审视它，看它是否代表了人人接受的高尚道德，或者我们是否应该接纳某些内容而拒绝其他内容。于是，问题又来了：如果这些标准有资格评价我们最崇高的宗教习俗，那么它们从何而来？

宗教是伦理的基础这一观念遭到柏拉图（前429——前347）的严正挑战，具体体现在名为《欧绪弗洛篇》^[5]的对话集中。在这个对话中，由于对神不敬而多遭磨难的苏格拉底遇到了一个叫欧绪弗洛的年轻人；欧绪弗洛自认为对虔敬和公正完全了解。他固执地认为自己的理解是绝对正确的，现在正欲以杀人罪的罪名控告其父。

欧绪弗洛：对，我确实会肯定虔敬就是诸神全都热爱的，而虔敬的对立面就是诸神全都痛恨的，就是不虔敬的。

苏格拉底：我们是否也得考察一下这种说法，看它是否健全？或者说我们得放过它，接受我们自己的或别人的这种说法，并同意这种说法仅仅是因为有人这样说？我们是否一定不要考察谈话者说些什么？

欧绪弗洛：我们一定要考察。然而在我看来，我把当前的这个陈述当做正确的。

苏格拉底：我们很快就会知道它是否正确了，我的朋友。现在请这样想。虔敬事物之虔敬是因为诸神赞许它，还是因为它是虔敬的所以诸神赞许它？

提出问题后，苏格拉底马上顺利地有了一条思路。

苏格拉底：那么关于虔敬我们该怎么说，欧绪弗洛？按照你的认证，虔敬的事物不是受到所有神的喜爱吗？

欧绪弗洛：对。

苏格拉底：他们喜爱虔敬的东西是因为这个事物是虔敬的，还是因为别的什么原因？

欧绪弗洛：就是因为这个原因，没有别的原因了。

苏格拉底：如此说来，由于该事物是虔敬的所以它被神喜爱，而不是因为它被神喜爱所以才是虔敬的。

欧绪弗洛：似乎是这样的。

苏格拉底：另一方面，该事物被爱和被神喜欢正是因为神爱它，对吗？

欧绪弗洛：没错。

苏格拉底：所以使诸神喜爱的东西与虔敬的东西不是一回事，欧绪弗洛，按照你的说法，虔敬的东西与诸神喜爱的东西也不一样。它们是两种不同的事物。

欧绪弗洛：怎么可能这样呢，苏格拉底？

苏格拉底：因为我们同意过虔敬的事物得到喜爱是因为它是虔敬的，而不是因为它得到喜爱才是虔敬的。难道不是这样吗？

这里的关键问题是，上帝或诸神不应被视为享有绝对权威。我们必须认为，他们在允许我们的某些行为和禁止我们其他行为方面作出了正确的选择。他们像我们一样必须知道什么是虔敬的，什么是正义的。不是因为他们无穷的威力，不是因为造物主的身份，不是因为严酷的惩罚，也不是因为回报我们的厚礼，《圣经》才规定众神这么做。这样做不会使他们成为善的。再者，仅仅由于他们的威力而服从他们的戒律将是奴性的表现和自私的行动。假设有人指使我为恶，如让我辜负某人对我的信任。“噢，让我想想，我将得到的好处是如此云云，但如果做了这件事，我必须承担遭受上帝严惩的风险。转念一想，上帝是仁慈的，我很可能通过忏悔、临终前的忏悔，使他蒙蔽。”这些想法并不高明，它们不是一个具有完美人格的人应该有的。品行高尚的人应该这样想：“做这件事是背信弃义，所以我不会做。”一切到此为止。对宗教权衡利弊，正如当代哲学家伯纳德·威廉姆斯^[6]的一句名言所述，是“多此一举”。

有神论思想看起来比无神论思想更糟糕，因为有神论思想似乎扭曲了人们对行为准则的认识。如道德哲学家伊曼努尔·康德（1724

——1804)所述，它使我们仅仅由于惧怕惩罚或出于其他动机而遵循道德律行事，我们却真切希望人们出于敬虔道德律而行事。这才是真正的美德所要求的。(我将在第三章中更详细地讨论康德的这些观点。)

令我们顿生疑窦的是，只有低俗宗教才应受到如此强烈的抨击吗？其他主流宗教呢？上帝更贴切的形象当然不应该是一个空中复仇老人。或许是一个更抽象的东西？在这种神迹导向中出现了一个远离人类、超越人类的善与恶的神灵，如古希腊斯多葛学派的伊壁鸠鲁（前341——前271）所述：

享受福祉的永恒的存在本身不会有烦恼，也不会制造事端，因此不会被喜怒所牵制。只有弱小者才会有喜怒哀乐。

一个真正承蒙天赐福祉的永恒存在仅仅因为它的伟大而不被渺小人类的行为所扰。他不会因为人吃贝类食物或采取不同的做爱方式而心起波澜。

柏拉图对话集给出的另一个替代观点是：宗教从一开始就赋予某种道德一套神迹的外衣和一个神迹的权威，这种道德正是以此为出发点。在此，人们没有蔑视神迹。神迹为我们提供了激发想象力的符号体系和实际标本，它是人类不屈不挠地与死亡、欲望、幸福、善、恶展开斗争的力量源泉。流浪异乡的人用回忆录记述故国的歌曲、诗词、传说，而不是故国的一般法律或宪法。如果那歌声不再能感染他，他也会将之忘却。同样，我们可能担心当宗教不再打动人心时，我们也会淡忘历史或人类经验的某些重要部分。这可能就是道德的演变（无论好坏）。这种分析表明，宗教不是伦理学的基础，而是伦理学的体现和象征性表达。

换句话说，我们不仅有一套行为准则，还有一系列上帝颁布的法

则给行为准则披上神迹的外衣以巩固其权威。我们并非仅有禁止（比如说）谋杀的行为准则，还有关于上帝厌恶谋杀的宗教传说。令人遗憾的是，神迹和宗教也有可能助纣为虐。从前文描述证实的内容中，我们得知：我们不仅畏惧科学，觊觎他人的土地，而且我们所了解的宗教传说表明上帝惩罚有求知欲的人，指使我们抢占他人的土地。我们拥有上帝赋予我们的主宰大自然的至高权力，视其他人为劣等人群或罪孽深重之人。或者说，有一幅令人痛心的画面完整地展示在我们面前：人类不仅期冀做某事，而且妄自投射神意，使这种行为成为一种权利或职责。因此，宗教不是行为准则的基础，而是行为准则的反映。它使这些行为准则处于排他的绝对权威的外衣保护之下。宗教在我们与他们之间划出了一道鸿沟，并且毋庸置疑，宗教还有其他社会和心理作用。它当然地可以成为暴力政权奴役民众的手段：如马克思指出的，宗教是麻痹民众的鸦片。上帝让富人住在城堡里，穷人徘徊于城门前——赞美诗的句子使社会下层的人们屈服于命运的摆布。

倘若上述内容符合实际，那么上帝之死绝不是对伦理学的威胁。上帝之死拨开了迷雾，使我们有可能认清伦理学的本质。没有立法者可能不会有法律，但柏拉图告诉我们，道德律不可能是专横、人格化的神的奇思妙想。我们也许应该制定自己的道德律。

2. 相对主义

也许我们面对的仅仅是自己制定的律令而非任何其他超自然因素。因此有人说，法律是不同的人在不同时期以不同方式制定的。所以，绝对真理似乎根本不存在，存在的只是不同群体的不同真理。这就是相对主义。它遭到大多数道德哲学家的猛烈抨击。“相对主义的初学者”是伦理学导论课上的麻烦，这点很像乡下的无神论者（乡下的有神论者又好在哪里？）。然而，相对主义有它吸引人的地方——对不同生活方式的包容。如今无人完全接受极端的殖民观念：我们的处世方式完全正确，其他民族必须努力适应我们的生活方式。19世纪的传教士与殖民政府之间的合作已不复存在，这是件好事。对民族多样性更多元和更宽松的认同是矫正困境中的帝国主义的良药。

希腊历史学家希罗多德（自公元前5世纪起）在其作品《历史》第三卷中曾发表经典言论，抨击波斯王居鲁士之子、冈比西斯国王对波斯习俗的藐视：

不管从哪一点来看，我以为都可以肯定，冈比西斯是一个完全疯狂的人物。否则，他不会做出嘲弄宗教和习俗的事情。因此，如果向所有人建议选择在他们看来是最好的风俗，那么在经过检查之后，他们一定会把自己的风俗习惯放在第一位。每个民族都深信，他们自己的习俗比其他民族的习俗要好得多。因此不能设想，任何人，除非他是个疯子，会拿这类事情取笑。

在许多证据当中我只提出一个来，从这个证据就可以推想到，所有的人关于自己的风俗习惯都有同样的想法：当大流士做国王的时候，他把在他统治下的希腊人召了来，询问要给他们多少钱才能使他们吃他们父亲的尸体。他们回答说，不管给多少钱他们也不会做出这样的事情来。于是他又把称为卡拉提亚人并且吃他们的双亲的那些印度人召了来，询问要给他们多少钱他们才能够答应火葬他们的父亲。这时，他要希腊人也在场，并且叫翻译把所说的话翻译给他们听。这些印度人高声叫了起来，他们表示不愿提起这件可怕的事情。这些想法是这样地根深蒂固，因此，我以为，品达洛司的诗句说得很对：“习惯乃是万物的主宰。”^[7]

以上故事传递了两层互不相同的含意。其一，风俗习惯无处不在；其二，风俗习惯理应得到尊重，只有疯子才会拿它开玩笑。在我们的道德环境中，许多人发现前者比后者更容易接受。他们认为，如果我们的行为规范只是“我们的而已”，那么，这就使这种规范失去了任何真正的权威。因为我们同样可以以不同的方式处事，并且假如我们做了，既不会真正得到也不会真正失去什么。在一个民族看来属正当或正确的事情，对其他民族却不尽然。任何一方都不能称自己的道德体系完全、绝对地正确。对伦理学的争论，即是对彩虹的尽头在哪里的争论——争论双方因视角相异而导致各执一词。思想观念的不同

表达方式表明，任何一套特定的标准都纯粹是一种习惯；这里的习惯意味着，对于一件事情，存在不同的恰当处理方法，而我们无非是碰巧用其中一种方式解决问题。正如汤姆·斯托帕德的戏剧《跳跃者》中的一位哲学家所说的：“某一部落认为只有吃了长者的尸骨，才表明对其尊重；而另一部落则情愿为长者买一方墓室。毫无疑问，后者对前者的做法一定会瞠目结舌。”他进而指出：对尊重或对怎么做才是尊重的理解，每一部落都有不同，但他们都有某种理解在指导行为。

为什么希罗多德对冈比西斯国王表示如此不齿？就交通法规而言，靠左或靠右行驶都是传统习惯，因为任何一种规定都可以解决开车取道的问题。因此假设有一个当代的冈比西斯，仅仅因为我们严格遵守某项法则而嘲笑我们，那么他一定是疯了。当然，这只是习惯做法，但是有必要制定某项规则，至于我们选中哪一项，根本没什么值得嘲笑的。

这就引出了相对主义的局限性。现在，我们可以看到法律规范或行为准则的跨文化性。在美国和欧洲大陆，人们靠右行驶；在英国和澳大利亚，人们却靠左行驶。但在任何一国必须只有一种规定，否则就会出现交通瘫痪。同样，葬礼习俗也不尽相同；正如大流士^[8]曾表明的，每个民族都要有某种仪式满足人们寄托哀思的需要。如果某国客机失事，死者的亲友会悲痛万分。但如果无法用一种妥当的方式辨认、埋葬尸体，或给家人一个满意的“结果”，他们会更加痛苦。在索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》（公元前441年）中，女主人公陷入无路可退的矛盾之中。一方面，她必须无条件地服从国王不许掩埋战死敌人的禁令；同时，她又不得不埋葬作为敌军一员的兄弟。最终后者战胜了前者。我们和古希腊人一样理解其中的缘由。戏剧想表达的是：安提戈涅表达尊重的方式对我们同样有意义。

因此，我们面临两种不同的选择：我们要实现跨文化需求，“以某种方式处理丧事”；同时，我们又必须遵照当地的风俗，“这是我们的一贯做法”。以上就是相对主义的本质。如果人人需要规则，就该制定规则，它本身就代表一种普遍意义的准则。从而，我们可以得出以下结论：道德的本质在这种情况下才具有普遍性。每个公认的文明

社会都需要一种所有权制度（以区分“你的”和“我的”），需要标准来规范实话实说和作出承诺，需要制定禁止暴力和谋杀的法律。它也需要一些方法手段来调整性行为的表达方式，需要有理有节地对待陌生人、少数族群、儿童、老人或残障人士以达成某种社会共识。它还要求人们在如何分配资源、如何对待贫困人口问题上达成共识。换言之，在社会生活的整个领域中，它需要人们意识到什么是情理之中，什么是脱离正轨。对人类而言，没有生活准则，就没有生活。这当然揭示了关于相对主义的部分答案，但就其本身来说，也仅此而已。因为人们对行为准则必须基本一致这一点没有异议，而不同民族仍然可以有“不同真理”。

然而，我们可以用另一种方式探讨伦理道德的普遍性，这种方式突出了许多人所面临的道德困境。我们从上文看到，包容往往是一种善，并且，我们很快摆脱了很多帝国主义式的确定事实的影响。俗话说入乡随俗，但如果当地人干了肮脏的勾当，我们怎么办？不必深入探究，我们就会发现以下现象：有的社会中，普遍虐待许多族群的做法不违背其社会准则；有的社会中，社会成员可以合法拥有奴隶；有的社会中，种姓犹在、等级森严；有的社会中，法律容忍焚毙遗孀；有的社会中，女性被切割生殖器，或被彻底剥夺受教育的权利和其他权利；有的社会中，人们没有政治言论自由；有的社会中，犯人的遭遇让人不寒而栗；还有的社会中，不同宗教信仰或说不同语言的人群，会得到不同的法律和民事地位。

冲突由此产生。一方面，相对主义者认为“如果他们那么做，对他们很好，却与我们没有任何关联”。另一方面，我们大多数人都强烈地感到这些事情根本就不该发生，我们不能袖手旁观。如果标准只能是这样，对于具体应该适用哪些标准这一难题，我们要么处理失当，要么无力解决。

因此，我们自然会研究正义和“权利”这些语汇。上述做法剥夺了人权，是对人权的亵渎，但对权利的剥夺与每一个人息息相关。如果儿童被剥夺了受教育的权利，并沦为童工而遭受剥削；如果（正如在一些北非国家）少女忍受剧痛被残酷地割去生殖器，从此无法享受人

类性生活的乐趣，这无论在何时何地都不能接受。他们若这样做，我们必须反对。

许多人欲采取这样的立场，但随后他们又受到一种相对主义思想——即使我们这么说，那也仅是“我们而已”——的干扰，并被这一思想征服。以上两段有关道德的论述体现了善的、自由的、西方的准则。它们被录入联合国《世界人权宣言》[\[9\]](#)（以下是节选，全文见附录）等法律文献中。

第一条

人人生而自由，在尊严和权利上一律平等。他们赋有理性和良心，并应以兄弟关系的精神相对待。

第二条

人人有资格享有本宣言所载的一切权利和自由，不分种族、肤色、性别、语言、宗教、政治或其他见解、国籍或社会出身、财产、出生或其他身分等任何区别。

并且不得因一人所属的国家或领土的政治的、行政的或者国际的地位之不同而有所区别，无论该领土是独立领土、托管领土、非自治领土或者处于其他任何主权受限制的情况之下。

第三条

人人有权享有生命、自由和人身安全。

第四条

任何人不得使为奴隶或奴役；一切形式的奴隶制度和奴隶买卖，均应予以禁止。

第五条

任何人不得加以酷刑，或施以残忍的、不人道的或侮辱性的待遇或刑罚。

第六条

人人在任何地方有权被承认在法律前的人格。

第七条

法律面前人人平等，并有权享受法律的平等保护，不受任何歧视。人人有权享受平等保护，以免受违反本宣言的任何歧视行为以及煽动这种歧视的任何行为之害。

联合国《世界人权宣言》：前七条

这些条款所指向的并非仅限于我们，仅限于现在。我们若不能更好地认识到这一点，谁会相信我们而接受这些条款？多元文化论似乎背离自由主义的精神。

当然，我们可以坚持自己的标准，也可以拍桌子抗议。但是，尽管我们认为自己只是拍拍桌子而已，有人却会认为我们“不过”在把自己的意愿强加于人。拍桌子表明了我们的信心，但相对主义犹如坐在我们肩上的小顽童，我们堵不住他的嘴。我的一位朋友的有趣经历清楚地说明了这一点。他在一所高级伦理学研究院工作。当时该研究院主持了一场辩论会，各主流教派的代表将进行一场辩论。首先，一位佛教人士谈到如何做到平和性情、控制欲望，如何找到觉悟之路时，参与讨论者齐声说：“哇，太棒了，你能接受就好。”接着，印度教徒宣讲了出生及再生的痛苦轮回、克利须那的教诲及解脱的方式，听众再次异口同声说：“哇，太棒了，你能接受就好。”演讲继续，直至最后一位天主教牧师宣讲耶稣基督的启示、救赎的誓约，以及如何实现生命的永恒。听众又一次齐声回应：“哇，太棒了，你能接受就好。”这时，他拍着桌子咆哮道：“不，不是我能否接受的问题！这是无处不在的上帝的至理名言，你们若不相信就该全部下地狱。”

他们再次齐呼：“哇，太棒了，你能接受就好。”

这个故事反映了某种不和谐现象：牧师的初衷是传递排他性的权威和真理；而听众则把从牧师那里听到的，看做是牧师用以自我满足

的特定宣示。他们仅仅给予这种宣示（像前面的发言人的演讲一样）相同的包容和青睐。这里是要说明，相对主义者一旦形成思维定势，他们听到的所有东西都像其他东西一样，所有对绝对真理、至上权威、确定性或必然性的主张都是如此。相对主义者会说，那人当然是在谈论必然和真理。那只是他的必然和真理，专门为他量身定制的，就像他崇拜的“个人偶像”。

我们可以找到论据打破相对主义者的思维定势吗？除了拍桌子我们还能做什么？若什么都不能做，是否意味着我们就不该再拍桌子？在本书的最后，我们将回过头讨论这些问题。同时，我们还要面对两种观点。第一种观点反对如下看法：当我们以人权的名义，反对迫害不同性别、种族或信仰的人时，我们正在将狭隘的西方观念强加于人。从某方面来讲，我们说这通常不是在强行推广某种观念，而是与受压迫者联合起来，支持他们的解放事业。更重要的是，我们所支持的价值观对他人来说是否真的格格不入——这一点并不明确（在这一点上，对相互隔绝的文化的简化思维使我们感到失望：它能看到的只是他们和我们）。一般说来，统治阶级毕竟是他们所属社会的文化或行为方式的代言人。奴隶们不会赞扬奴隶制，女性不可能歌颂她们没有工作机会的事实，少女也不希望有人摧残她们的身体。只有婆罗门、毛拉、牧师和长者才承担起为他们的文化代言的任务，其他阶层的观点则往往没有被记载。胜者书写历史。同样，正是上流社会成员为他们所处的社会地位寻找理由，社会底层的人们从来没有表达思想的机会。

第二种观点认为，相对主义一旦走向极端便成为主观主义——不是指每种文化或社会都有自己的真理，而是指每个人都有自己的真理。谁能作出正确的判断？因此，在上一节开篇，我对《新约》和《旧约》提出了一些道德上的观点。我可以想象会有人不屑：“好吧！那只是你的观点。”奇怪的是，这种回答在道德辩论中司空见惯。值得注意的是，这一反应打断了讨论，而不会使讨论深入。它既不是在表示赞同，也没有提出反对意见；既没有让对方解释原因，也没有委婉地提出转移思考对象的建议。诚恳的人自然会说出自己的观点——虽然这只是在同义反复（他们还能做什么呢？）。但是，观点

的提出是为了得到听众的赞同，或至少从某种程度上得到重视或认可。演讲者说：“这是我的观点，下面是理由。若有相反的意见，我们最好探讨一下。”若他拒绝听众的观点，他会接着说：“不，你不该这么想，因为……”看来，关于道德的讨论不像是“我喜欢冰淇淋”或“我不喜欢”，在后一种情形下不同选择无关紧要。道德讨论就像“要做这个”、“不要做那个”，在此，区别是一种分歧，而且至关重要。

事实上，有时我们需要停止争论道德问题。当争论不出任何结果时，我们只好承认分歧的存在，但并非总是如此。有时，我们不应停止辩论；停止就是一种冒险，而我们不能冒这个风险。假如我妻子认为应该允许客人抽烟，而我认为他们不该抽烟。我们最好把这件事说透，尽力说服对方或达成妥协。否则，更麻烦的事可能会发生：引起家庭暴力或导致离婚。现实生活中，要不然就是在我们的思考中，我们都知道这种事态发展的结果。刚接受相对主义的人有时候会说，“哦，这只不过是一种观点”，有时候又会就他们关心的事情强烈支持另一种观点，如禁止狩猎、禁止活体解剖或允许人工流产。

人们往往喜欢结束道德讨论，因为一种哲学观点认为伦理学“没有事实根据”。没有证据能表明某种观点是正确的，也没有证据能使道德评价成为真理的评价。伦理学没有主题内容——这种看法具有强大的哲学背景。我们认为研究“是”的一面便能穷尽对世界的探究。一项创造活动只需要展示物质世界以及包括人性在内的所有其他内容即可。但是，物质世界中只有“是”而没有“应该”。因此，没有确凿证据支撑伦理学命题的正确性，我们也无法找到这种事实。我们的知觉（视觉、听觉、触觉）不能对道德事实产生反应，我们也没有检验其正确性的工具。我们只能对什么是真而不能对什么应当是真作出反应。因此，虚无主义（否认存在价值）与怀疑论（认为即使存在价值，我们也无法认识它们）同时左右了我们。

我会在第三章结束的时候再讨论这些观点。然而，无论它们多么盛行，仅仅因为它们而不去思考高尚的人或崇高事业、行事原则、人的义务等问题都是不成熟的表现。在流沙般的相对主义与冰冷死板的

教条主义之间定有某种联系。

3.利己主义

我们是相当自私的动物，甚至是绝对自私的动物。关心他人、遵纪守法或许只是虚情假意。我们或许需要揭开道德这层面纱——道德仅仅是发动机上的汽笛，而不是推动发动机的蒸汽。

我们如何判断哪些行为是出于道德之心，哪些是假借道德之名呢？让我们设想一个测试方法。从表层意义上看，通过两种相当有效的方法可以发现人们究竟关心什么。一种是直接询问他们，看他们的回答是否坦诚，答案是否可信。另一种是观察他们的行为及其意向。但这两种方法都不是绝对可靠的。人们可能故意欺骗我们；或者他们不能正确认识自己。顺便说一句，这个观点并不像人们普遍认为的那样是来自弗洛伊德。它与哲学、文学和神学息息相关，大致可追溯到人类思维的起源时期。早期有说服力的例子是希腊斯多葛学派的观点——人类所有愿望都是出于对死亡的恐惧：如果有人欲为自己竖立雕像，那是因为他潜意识中惧怕死亡，他当然不可能意识到这一点。一直以来，基督教始终贯穿着这样的思想，即我们不能洞察，甚至不能欺瞒自己内心的真正欲望。

我们通常会通过减少犯错误的几率避免作出错误判断。我们可以通过观察人们的所作所为判断他们所说的话。一男子标榜自己为模范父亲，并且相信自己的确如此。然而，如果他从不寻求机会或珍惜机会陪伴子女，我们将怀疑他的说法。但是，假设他的确创造这样的机会，愉快地抓住机会，不会因为或很少因为失去其他乐趣而流露悔意。那么，毫无疑问：他真爱他的子女。在其他情形下，我们会倾向于认为他是出于掩人耳目的虚伪目的。英国政府常常向一些国家派遣维和人员，这些国家属于长期大量接受英国军火出口的一百多个国家之列。与其他国家政府一样，英国惯用花言巧语宣扬其道德责任、文明使命等等以美化其政府行为。我们不难看出英国政府关心他国局势的真正目的。由此看来，人人都希望伦理学为己所用（见下面斯密尔比的作品）。

我们前面讲的慈父真心爱他的孩子吗？各种假象仍然有可能使我们作出错误的判断。现实生活和文学作品都在讲述一些故事，对这些故事可以作同一种解释。然而，另一种印象似乎挥之不去。这位模范父亲可能有惧内倾向，并深知对子女的明显关爱是其妻子所期望的。或者他可能是在担心，对子女的漠不关心会产生不良公众舆论，甚或他可能是在沽名钓誉以求仕途顺利。我们可以在同时观察其一贯言行后，仍然怀疑情况是否真如外表呈现的那样。

我们自有进一步的检验方法。假定其妻子不在身边，而他对子女的慈爱一如既往；假定他的政治生涯已告结束，而他仍是个模范父亲。那么我们就可以排除其出于惧内或某种仕途上的野心而这么做。剩下的唯一合乎情理的解释是：他爱孩子们，并乐于跟他们在一起。

19世纪和20世纪，这些简单易行的方法逐渐不再适用。正如斯多葛派所做的，人们开始尊重一种人性的大一统理论所揭示的隐藏含意和无意识含意的观念。这一观念与“解释学”相关。解释学最初的任务是发现隐藏在自然生命特征中上帝的“神迹”。例如，植物的形状说明它们可治愈何种疾病。它还要揭示隐藏于《圣经》中的类比、比喻以及看似不可能的历史传说的真实含义。今天，用解释学观点来看，所有客观事物可能都是表里不一的。所以，我们认为和平主义掩盖了侵略行径，乐于助人的愿望掩盖了对权力的向往，彬彬有礼表现了内心的轻蔑，心满意足的单身生活表现了对生儿育女的强烈欲求。或许所有一切都可归于性欲、地位、权力或死亡中的一种——解释学善于给出这种单一指向的解释。它也善于用单一回应消解任何对其单一解释的抵制：真理遭到践踏；真理被虚假意识掩盖。事实上，一个主题对任何一种明确提出的解释学解释的抵制，都可能成为衡量该主题正确性高低的一个指标。于是，观念形态开始僵化。

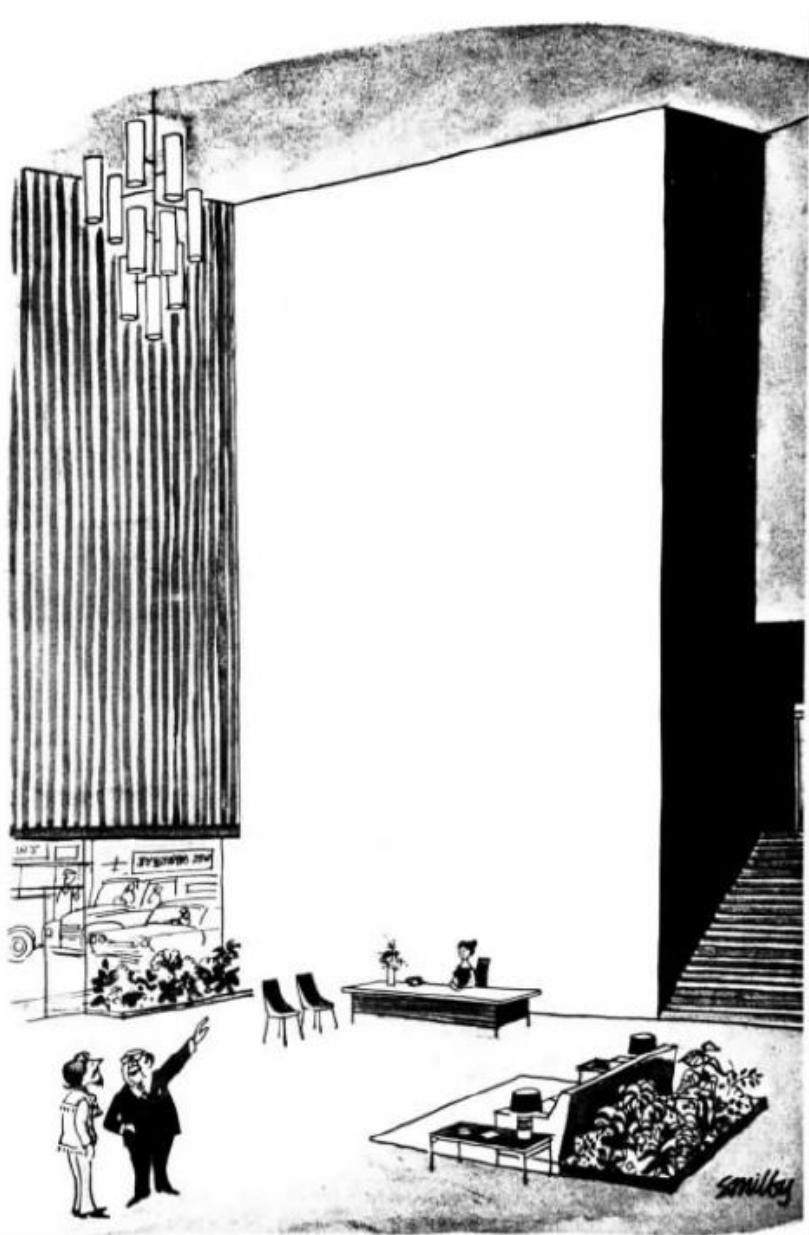


图3 “福斯特，这就是那堵墙。我们希望你创作一幅贴切的象征性壁画——你知道是哪一种：董事长和董事会成员统领艺术和实业之双重精神，这种精神源于勤勉之泉以收获丰硕的财富；事业心和主动性伴随着忠诚、希望、仁爱这缪斯三女神，她们将庇佑公司并激励股民的热情。”（斯密尔比的漫画）

要做到脚踏实地，我们应该提一个问题：在合理使用这种科学有效方法所得出的判断与主观臆断之间作出区分的是什么？哲学家卡尔·波普（1902——1994）讲述了他向心理分析师阿尔弗雷德·阿德勒描述病情的过程。阿德勒在聆听其描述之后，毫不犹豫地作出诊断分析：患者担心失去性功能而产生的焦虑情绪、嫉妒父亲、有与母亲同床的愿望等等。待他讲完，波普问他是怎么知道的。阿德勒回答道：“因为有上千个这样的病例了。”“再加上这个新病例，我想你已经有一千零一个病例了。”按波普自己的记述，他当时这样回应。大一统理论常常不会主动接受经验考察。

讨论到这里，我们已偏离了伦理学而关注知识理论中的一般问题。我在此仅作一点进一步申明：大一统理论并不排斥敏锐的洞察力，它能在其他理论中令人困惑的各种人类现象归纳统一。社会学家索尔斯坦·凡勃伦在他1899年所著的经典著作《有闲阶级论》中，发现大量非同寻常的现象：首先，收入可观的流动性强的工人往往乐于炫耀——一身珠光宝气，腰缠万贯，喜欢豪赌等等；生活稳定的农场主尽管经济上完全可以承受这种生活，却从不这么做。其次，人们热衷于贬斥财富和社会地位仅次于自己的那些人的品位，远甚于贬斥那些与自己差距巨大的人群。再次，贵族更喜欢雇佣身体强健的男管家或男仆，而不愿雇同样可以胜任的女性或身体残疾的男性。最后，豪华别墅前后乐于配上精心修剪的草坪或漂亮的花园。

凡勃伦将这些及其他奇特现象总结为：人们需要奢侈品以炫耀其社会地位。外来工人必须以装扮体现社会地位，他们于是有炫目的外貌。我们需要大声宣扬自己有别于比我们社会地位略低的人，因为我们有可能被误认为与他们相似。相反，我们却不那么强调自己不同于地位更低的人，因为我们不会被误认为与他们同属一级。贵族（可能很潦倒）通过雇佣身体强健的仆人做简单的劳动比雇一个只能做这种工作的人干这件事，可以更好地达到炫耀的目的。于是便有了男管家和男仆。私人花园、草坪、院子也是这样，它们赏心悦目仅因为它们都是不能创造价值的装饰品（凡勃伦认为需求也决定审美判断）。他的观点被总结为“炫耀性消费”理论。事实上，这一称谓是一种误用。生活稳定的农场主就不需要进行炫耀消费；他根本没有这个必要，因

为他所在乎的人都十分了解他的经济状况。

消费习惯与虚荣心或社会地位有关，这种关系比我们想象得更密切——这一论断听起来似乎有理，包括亚当·斯密（1723——1790）在内的许多思想家早就有过预期。然而，当凡勃伦更详细地阐述该观点时，我们可以用我们自己的经验来检验它的有效性。它具有一种良好科学理论所具有的特征——简单易懂，对从其他角度看零乱、孤立的行为模式给出统一分析。这一消费理论具有预见性，如它可以预见到一位生活稳定的农场主，在进城时感到的某种压力：需要用西装革履装扮自己，因为那里的人不了解他有多富裕。这一理论也可能被证明无效：我们可能遇到一些不适用这些理论的情况，此时对该理论需要相应地加以修改或摒弃。

我们并不那么偏爱大一统理论，尤其是或可被称为大一统悲观主义的理论。让我们考察一下人的行为都是出于自利这个令人沮丧的观点。这个观点的含义是含糊的，但是从表面来看它显然不正确。人们忽视其自身利益或牺牲个人利益，以实现他们关心或爱好的其他动机，这种忽视或牺牲甚至不一定是高尚的：道德学家约瑟夫·巴特勒（1692——1752）讲述了一个男子的故事：他受到了侮辱，为雪耻甘愿接受毁灭性后果。朋友们从他本人的利益出发，力图劝阻他，但无济于事。这个男子需要做的就是多为自身的利益着想，因此预见到雪耻带来的毁灭性就会阻止雪耻的念头。但是如果他的愿望是为了他人的利益，或是为了保护雨林，或为了减免第三世界的债务，他忽视或牺牲自己利益的事实就显得不那么重要了。这在他看来是形势所需，并且如果我们的判断标准与他一致，我们可能也会这么看。假如他为了实现这些目标，倾其所有，耗尽精力，他可能认为自己只是做了分内之事。

我们要在这一点上防止发生误解。读完上面一段内容，有人可能会反驳：“若我们只在金钱、事业或健康方面考虑个人利益，那是人之常情。为了解决自己所关心的其他问题，人们当然也会牺牲这些利益。但是，的确存在着这样的道德行为者，其真正利益或全部的自利内容就是以上所谓的其他内容：雪耻、热带雨林、第三世界债务。他

们本人像其他人一样自私自利。”产生误解是因为它使自利的概念失去了所有的内涵。无论道德行为者关注什么事情，它都与“自私自利”这个词有关。正因为如此，它丧失了预见力和解释说明的能力。出于对利益和私利的这般理解，你绝会说：“看，这个行为者不会这么做，会那么做，因为他像其他行为者一样为自己谋求私利。”你所能做的就是等着瞧这个行为者到底干了些什么，然后回顾其行为并乏味地指出这就是他的利益所在。这个行动不仅乏味而且令人生厌，因为正如巴特勒所言，这并不是人类的语言；它会使我们只能承认，当我主动让妇女儿童先上救生艇的时候，是因为我的自利，此时我的利益就在于妇女儿童而非我自己处于救生艇上。这不是我们描述该行为的方式。它似乎在用虚无主义的观点重新解释行为者，但事实上徒劳无功。

这或许有些奇怪：我们可以通过观察一些具体的事例（在这些事例中利己是真实的）看到利己主义的普遍不真实性。在这些具体案例中，关心大局的表象的确在事实上掩盖了自利。假设两人参加慈善机构的捐助活动，这个慈善机构却滋生腐败，捐赠没有到达饥饿的穷人而是落到了机构管理层。又假设听到这个消息，第一个人感到愤愤不平，最令他怒不可遏的倒不是这个慈善机构的管理层，而是提供消息的人激怒了他（“为什么要提起此事？我情愿不知真相”），而第二个人对管理层的做法本身感到愤慨。我们可以合理地认为第一位更多地关心他自己平静的心态，或他慷慨的名誉和声望，而并非那些饥饿的人。第二位则更真诚地关心世间实际发生的事，而不是他自己的心理感受或他人对自己的看法。

幸运的是，我们大多数人不像第一位，或并不总是像他。我们可能对管理层表示愤怒，就像我们对身边的许多事情感到愤怒一样。把怒气指向让我们了解真相的人，不是我们的一贯作风；我们希望了解真相，因为它与我们相关。

4.进化理论

当前普遍存在一个模糊认识：进化论、生物学和神经学的某种联

合将为大一统悲观主义提供基础。事实上，书店里伦理学的通俗书籍多划归两类，一类是心灵鸡汤，它们是提高士气、甜蜜可口的安慰剂。另一类是由某个生命科学家——神经学家、生物学家、动物行为学家或进化论专家——创作的作品，他们迫不及待地传递这样的信息：“科学”已表明我们或多或少地统属一类。我们再一次被揭下面具：人类是“被程序化的”。我们是利己主义者，利他主义并不存在。道德只是老谋深算的遮羞布，我们的角色已被限定：女人哺育了人类，而男人是强奸犯，我们最关心的是自己的基因。这类观点使我们喜忧参半，喜的是我们对自我解释有极大的兴趣，我们渴望发现那些使我们得以理解和控制自身的行为方式；忧的是我们将视任何一个穿白大褂的人为权威，即使科学不复存在（因为我们将会看到，对科学意义的讨论不是对科学的讨论）。

只有努力辨明三种混乱思想，我们才能开始大胆研究这一理论。第一个混乱思想是，解释我们是如何成为我们自己的，这是一回事；声称我们并非自己想象的那样，这又是另一回事。这两者非常容易混淆。譬如，假设进化论告诉我们母爱是一种适应性行为。这意味着母爱已经被“选中”，因为具有母爱的动物比不具有母爱的动物更能够繁殖和传播它们的基因物质。有兴趣的话，我们可以想象一种“母爱基因”。于是会得出这样一个命题：与那些只有等位基因（与母爱基因编码不符）的动物相比，有母爱基因的动物能够或已经进化得更为成功（这大概是一个过于简单的命题，但这是一个典型例子）。混乱就出在这里：我们会得出结论说，所以，根本没有母爱这种东西——我们戳穿了这个面具！混乱在于我们会得出结论，认为人类只是更关心如何成功地传播遗传基因。

这一结论不仅与出发点不相符，而且事实上还与之相抵触。出发点是“母爱存在，这就是原因”；结论则是母爱不存在。

换句话说，关于某种特性——如母爱——的基因功能的进化论理论，不论是否合理，绝不可与揭示母性“关爱之真相”的心理学理论混为一谈。我们养育子女，不该教他们长大后冲我们来一句：“你并不真正在乎我，你只在乎你的基因。”也许没有人会犯如此严重的错

误。但是，我们可以思考一下“互惠利他主义”的观点。博弈论专家和生物学家发现：动物也会经常互相帮助，即使不主动帮助其他动物对自己更有利。他们提出了一个相当中肯的问题：这种行为是如何进化而来的，既然从表面看来，动物们很容易采取一种更自私的行为方式？答案是（或可能是），目前为止，它可能是一种适应性进化，因为该行为从受助动物或从其他目睹行为过程的动物那里引发了互惠互助行动。也就是说，我们看到了动物之间的“你帮我，我帮你”。

这样的解释应该无懈可击，它或许说明了我们遗传利他倾向的理由。然而，当推理出利他主义并不真正存在，或我们不会真正坦荡无私地相互关心——我们只希望最大限度地扩大机会，从助人的行为投资中获得回报时，第二种混乱思想就产生了。我们犯了同样的错误——由于其所作的官能性解释，我们推断出心里的真正动机并非就是其表现出来的那样——但是这个推论比关于母爱的推论更容易形成，因为我们担心前者的推论往往是正确的。确有看似利他主义而实为求取长远利益的事例。当然，也有相反的事例，用上一节中提到的方法，我们可以看到其不同之处。开车人给身无分文的搭车人捎上一程；就餐者给一个他明知永远不可能再见的服务生小费——他们这样做的时候并没有旁观者。

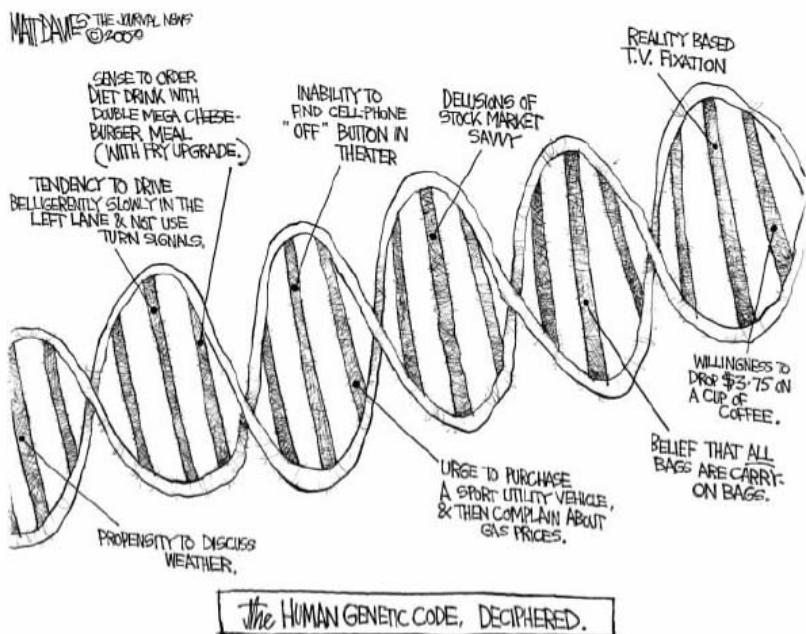


图4 马特·戴维斯：“被破解的人类遗传密码。”（按黑点所在位置，图中文字从左至右依次为：有谈论天气的倾向；故意在左车道缓慢行驶，而且不开转弯指示灯的倾向；点减肥饮品和巨无霸奶酪-汉堡外加超大份薯条的意识；在剧场找不到手机关键；渴望买越野车，然后又抱怨油价高；误以为了解股市；相信所有的箱包都可随身携带；对实况转播节目表现出极大兴趣；情愿花3.75美元买一杯咖啡。）

为了避免这个错误，请思考一下性欲。按推测，它具有适应功能，即促成物种繁衍。但认为有性冲动的人其“真正的目的”是想传宗接代，那就大错特错了。多数情况下，它绝不是我们多数人的目的，否则就不会有节育措施、老龄性生活、同性恋、自慰及其他性行为。有些道德学家可能希望客观事实相反，现实却不能如其所愿（见图4）。

因此，第一种混乱思想是：仅仅从进化论的解释就得出结论，认为我们表面上关心的事情并非我们真正关心的。

第二种混乱思想的结论是：不可能有真正让人在意的事，因为从进化论上找不到证据。这一点站不住脚，因为进化论也不能解释我们

各种莫名其妙的爱好：它不能解释我们为什么喜欢听鸟儿啾鸣、为什么喜欢肉桂的味道，或为什么脚怕痒痒。插图可说明这一观点。

这些人性特征可能是适应性特征的副产品；或者可能是某些特征的遗传，这些特征曾经有适应性，但现在丧失了；或者他们与适应性没有任何关系，只是偶然巧合；又或者它们具有适应性，但仅仅是因为它们冲击“注视者的视觉”：与一个脚怕痒痒的人生活在一起可能会更加有趣，随后，“性选择机制”发挥作用使得这些特征广泛存留下来。这使我们又回到前面的话题：为什么我们有某种喜好和偏爱，或许它只是客观存在而已。雌孔雀喜欢追求雄孔雀那硕大、艳丽，但有明显机能障碍的尾巴，雌性爱尔兰麋鹿喜欢长着大鹿角的稳健的雄鹿。很难看出其中的原因，并且这个问题可能不符合为某些目的进行性选择的解释。例如，如果我们发现人类对艺术、音乐的爱好令人费解，因为我们未能发现其中存在有助生存的作用，那么这一点并不能直接说明为什么女性更喜欢具有艺术家和音乐家气质的男子，因为我们也不能发现由于女子的爱慕而产生的生存机会。这就意味着需要提供进一步的解释，这种解释可能是：女性认为艺术家和音乐家的气质预示着其他生存机会，如勤劳或机敏（孔雀华丽的尾部象征健康，麋鹿的鹿角表现其力量）。或者，需要假定一只“颤抖的手”，即进化过程中的一次突变，如基因的突变，这种突变有利于生物本身。

我们可能有的第三种混乱思想是用心理学理论解释自然现象，尤其是解释人类基因，再回过头来解释有这种基因的人。这种错误最典型的例子出现在理查德·道金斯的《自私的基因》一书中，该书描述了基因的可复制性，以及基因在不同环境下不同的复制机率。作者用“自私的基因”作比喻，认为它们在从事一场残酷的竞争以击败其他基因。所以，人类本身一定是绝对自私的动物，因为人是承载这些基因的唯一合适的心理载体。或者至少可以说，如果我们不具有自私品质，那是由于奇迹的出现，使我们战胜了自私基因造成的压力。道金斯此后否弃了这种观点，但该观点却保持了自身的生命力。

陈述这一系列观点是为了说明这是无稽之谈。基因并不自私——它们仅在不同的环境下有不同的复制机率。如果携带这些基因的人无

私、利他、坚守原则，它们自然表现良好——这一点不难看出。一个由无私、高尚、坚守原则的人组成的社会注定比没有这些特征、“一切人反对一切人”的社会更好。此外，实现人类繁荣很大程度上由社会环境所决定，在这个社会环境中，我们成为了彼此眼中的成功者。由此，一条类似性选择的原则出现了：如果这些就是我们所崇尚的、彼此身上所拥有的品质，那么它们不仅会推动整个社会成功，而且会促进每个具有这些品质的个人成功。我们十分尊重这些品质。第17节中我们将看到更多善的品质与美好生活之间的联系。

5. 决定论与无用论

许多人认为，威胁伦理学的另一生命科学理论是决定论。他们的意思是，既然“所有的一切都决定于基因”，伦理学方面的探究因而便是无望的。在事实上推动人类行为的一系列动机，不可能像大一统理论解释的那么简单，但是动机可能是固定的。于是，我们只是以程序化的方式在行事。怨声载道或心存遗憾都无济于事，因为我们不能违背规律。

这就引出了复杂的自由意志问题。在此，我想分析这一问题的一种具体观点，这一观点用我们的基因结构来暗示伦理学的无用，特别是道德向善、道德教育或道德体验的无用。这一理论对伦理学的威胁是，它使我们沮丧地认识到人类的本质：人类是由自身无法控制的基因指令生成的大型哺乳动物。

道德方面的努力可能令人失望，因为它试图改变我们颠扑不破的本性。对蓄长发的禁令可以强制执行（比如在军队或警察部队），而完全禁止长头发的命令却根本不可行，因为我们的机能使之生长。禁止饥渴的命令也是无用的，因为我们不能人为控制它们。有的命令就没有如此简单明了。设想某个寺院发布禁欲令，不仅要求保护贞节、还禁止产生性欲，这个规定大概也是徒劳。它不能执行，因为我们不能决定何时产生性欲。在理所当然的时间，体内荷尔蒙活动使性欲膨胀（情欲是早期基督教道德学家恐惧的东西，正是因为它有“叛逆”或自发的本性）。化学指令被依照基因进行编码。目前确有前沿技术可

以控制基因编码，比如瑜伽疗法、生物反馈技术或药物干预。但对大部分年轻人来说，命令其摆脱性欲在多数情况下是徒劳的。并不是说这个命令没有丝毫作用，其作用只会是使那些不能遵守这条禁令的人感到愧疚不安；这一点甚至会成为这种禁令的签发目的，因为它加重了他们面对发号施令者时的卑躬屈膝。它提高了教会或父母的权威，使受其庇护的人心中充满罪恶感或耻辱感。而这个禁令是彻底无效的，因为它无法执行。人们因此产生疑问：由于基因决定论，所有规定都同样无效吗？

答案是否定的，因为无论基因结构如何把我们的行为程序化，我们所称的“输入反应能力”仍有生存空间。基因结构足以让我们对所听、所感、所触、所见产生各种不同的行为反应（否则人就根本不必拥有这些感官）。它使我们能够根据所掌握的知识调整欲望（譬如，发现杯子里盛着硫酸，我便失去痛饮的欲望，而当我认为是一杯杜松子酒时，顿时想一饮而尽）。它使我们有可能受他人观念和态度的影响。换句话说，由于基因结构的作用，我们对道德环境有所反应。

如果不排斥悖论式的表述，我们可以这么说：基因把我们设定得灵活多变。事实上不存在什么悖论，即使是一个没有生命的程序化构造也可以具有灵活多变性。象棋程序的设计可根据对手的棋路有不同的反应，这就是输入反应。人与生俱来的特征（如头发的生长）不是输入反应，因为无论我们的信仰、欲望或态度如何，这些特征一成不变。而我们的许多信仰、欲望和态度却不是如此，它们有无限的可塑性，可以随着客观环境（包括我们周围的道德环境）的改变而变化。

我们在某一特定方面有多大的可塑性，这是一个经验问题。以语言为例，许多专家认为儿童学习语言的特殊天分要求大脑中有一块灵敏的精密“模板”或结构。其功能不在于习得英语、德语或拉丁语（因为每个孩子都能学会任何一种语言），而在于习得伴随他成长的任何一种语言，即他的母语，幸运的话这种母语还不止一种。证据表明，随着时间的推移，这种可塑性将逐渐丧失。十二岁以后的人学语言，几乎不可能像说母语那么流利。人的语言反应能力将逐渐减弱或消失。我们不再善于模仿输入的东西，不再善于适应我们听到的语言的

语法。

因此，所有遗传学理论告诉我们，在爱的环境中长大的孩子，倾向于成为充满爱心的善良人；在凶恶、好斗的环境中成长的孩子就阴险、好斗；而在知识和音乐的熏陶中成长的孩子会知书达理，具有音乐家气质。反之，这些倾向有可能相应地被其他有影响力的特征替代。这点有待我们进一步观察。

我们很可能发现自己在人生的某些阶段比在其他阶段接受能力更强，而后接受能力相应僵化，就像学习语言。如果情况真是这样，我们所要做的就远不是忽视道德环境的重要性。通过以上对决定论的探究，道德环境被推到了首要位置。如果现实情形是，一旦我们身处暴力、战争、受管制和受压迫、麻木不仁、多愁善感的环境中——正如电视上每天出现的，我们将永远或者几乎是永远不可能摆脱其影响，那么道德环境就该居于首要位置。

除决定论外，还有无用论的威胁。无用论认为人生徒劳无益，我将在第10节讨论这一点。

6.非理性指令

我已经为关于人类本性的温和乐观主义作了辩护，至少反驳了已经讨论过的大一统理论，也就是我们所说的大一统悲观主义。但我们必须实事求是，不能对自己以及他人苛求太多。

然而，问题在于正是伦理道德对人自身和他人要求过于苛刻，并且这种要求是伦理学的核心内容。于是我们常常听到这样的语言：“理论上切实可行，但实践中寸步难行。”如康德所言，这是“以高傲的口吻，怀揣无礼僭越之妄，以图用经验来重改理性”。康德发现，它将“执迷于经验的模糊、昏花的鼠眼”与“属于被造就的屹然而立的存在并朝向天国的眼睛”相比较，这点尤其令他感到不快。

然而，非理性指令的威胁却实实在在，我们可以设想它的几种表现形式。第一种表现：以一系列简单、抽象的规范为核心内容的道

德。其中一条规定可能是“不许说谎”。现在当我们思考这条规范的本质时，我们当然倾向于持赞成态度。我们不应该滥用他人对我们的信任，一个主观恶意的无耻谎言将亵渎这种信任。但是，现实中也有其他情形。我们有被社会广泛接受的、可原谅的善意谎言。有说给与此事无关的人的谎言，因为他们与此无关，所以没有权利了解事情的真相。有无奈的谎言，因为说实话可能引起灾难性后果（典型的事例是当一个手持利斧的疯子问你的孩子在哪睡觉时，你对他撒的谎）。有些谎言是出于更重要的考虑（飞机上说“我们很安全”这句话可能不是事实，但这比说“我们遇难的可能性不大”更能使机上乘客保持镇静）。还有一种谎言，我们在绝望中说来以自我宽慰和宽慰他人（“亲爱的，肿瘤不是恶性的”）。

以康德为首的一些哲学家，大胆面对这个棘手的问题，对这类谎言甚至都加以制止。康德道德学说的核心是简单而决绝地反对说谎，绝无例外。假设我们同意他的观点，一个社会成员、一个母亲（当她面对手持利斧的疯子的时候）、一个机长（当他必须安慰乘客时）所做的完全理智的回答将是：“去他的！如果道德要求我说实话，我选择退出。”

第二种表现：可能引起反感的教条的伦理道德。许多伦理理论强调道德观点的公平性、普遍性。这种观点要求对所有人都一视同仁：每个人所得均等。除非有其他考虑因素，否则从道德上看“我应拥有的东西，你不该拥有”并不比“你应该拥有的东西，我不该拥有”的说法更站得住脚。如果穷人忍饥挨饿，而富人尽享奢华，那么道德将要求他分割财富：饥饿的人更需要金钱。穷人的饥饿状况要求富人重新分配财富。宣传这种观点容易，但实施起来绝非易事。酒足饭饱的牧师宣讲乐善好施，甚至一些生活更富足的学者们还大声疾呼：除非我们制定一套自愿或强制重新平均分配蛋糕的计划，使每个人生活在贫困水平以上，否则就不能实现正义。在这种种声音之后，事实上存在着荒唐之处。即使我们接受道德对我们有这样的要求，我们的反应很自然又将是一笑了之。这种道德要求不现实、不符合实际，我们可以置之不理。

我不认为我们很容易对坚决不说谎或履行慈善义务持始终如一的态度。但我坚信一旦绝对要求成为伦理道德的基础，肯定是哪里出问题了。伦理道德的基本原则必须是那些我们可以合理地彼此要求的内容。狂热者的极端要求或者圣者的钢毛衬衣^[10]显得遥不可及。即使不情愿甚至是无力追随他们的观点，我们还是要遵循一系列准则。我们仍想对理性的合理要求作出反应。我们或许不能解决世界上的所有问题，但我们应该竭尽全力解决那些可以解决的问题。因此，正确的反应应该是寻求那些切实可行、在所作要求方面注意限度的道德准则。遵守更为严格的道德原则或许是崇高与可敬的，但那不是针对我们普通人的要求。专业地讲，那是超义务行为。

第三种表现是以所谓“肮脏之手”的借口来逃避行为操守的严格要求。为不同的政权生产武器或向其出售电牛杆是一件卑鄙的事情。而制造商（或政府）则声称：即使他们不这么做，别人也会这么做。他们因而得到订单并从中获益。既然照样有人制造武器和电牛杆，我们为什么要将自己的利益拱手让给我们的对手呢？道德学家笔直地站着，仰视天空，却与市场需求隔着重重帐幕。道德是个好东西，但我们也许负担不起。至少，蠢笨的鼯鼠也要生存。

不仅对康德，而且对我们大多数人来说，以上提到的观点中给出的借口都显得有几分卑劣。我们知道自己应该洁身自好，无论别人把他们的手搞得多么脏。无论这个借口多么冠冕堂皇，一个严格自律、正直的人自不会加以利用。在许多情况下，保持自己的双手干净是可以做到的，并不属于超义务。

7. 错觉

在第3、第4节中，我们讨论过大一统悲观主义；它企图揭开真正驱使人类行动的无意识动机，这些动机使得道德关切仅仅是发动机上的汽笛。我们反对这些主张。但是，即使道德活动主体的动机真诚无邪，道德的社会作用是否被玷污这一点仍无定论，因为道德活动主体是社会人，而社会体制的本质也许并不像它表现的那样。

例如，一位女性主义者批评某位男士的行为，因为该男子为随后而来的女士扶住一扇打开的门，或主动帮她拿东西、给她让座位。这位女性主义者认为他的行为冒犯了自己。她不会说这个男子是有意贬低女士，但她认为这个行为是某种“制度”或“行为方式”的一部分。这种“制度”或“行为方式”所传达的实际信号即女性更弱，需要男性的庇护。并且，这个发现令她恼羞成怒。当然，该男子反过来也会认为她的抵触情绪令人生厌，因此开始了关于政治正确性的战争和性别战争。

该女性主义者可以引用前文探讨过的某种解释学理论，声称该男子在无意识中贬低了女性。然而，她大可不必展开个体心理研究。她只需阐明，是隐藏于社会体制中的一整套行为模式使该男子做了他该做的。在这个社会制度的作用下，女性受到贬低。这足以让她的批评有充分的理由。

我们还可以从下面的情形看看此类批评的另一实例。设想一名虔诚的牧师因为其教区居民的罪过而深感不安。他认为他们行为不轨，为他们的灵魂而忧虑。他的心思都放在他们身上。他的行为至此无可挑剔，但尽管如此，他却可能是一个更具险恶作用的体制的组成部分。培养他的教会或许是一个只谋求自身权力的机构，并且正如我们已经提及的，它影响人们的羞耻心、负罪感，充当着权力的工具。当任人摆布、恭顺温和的牧师自觉或不自觉地没有觉察它的这种作用时，这种工具最为有效。

因此，评论家可能会说，伦理（我认为应该是作为学说的“伦理学”）作为一种知识体系，其真正作用并非是我们表面所看到的。一位女权运动者可以将它看做家长式专制手段；马克思主义者将它视为阶级压迫的工具；尼采的追随者可能将伦理道德视为胆小怕事、软弱无能的人为其本应把握却无法把握的生活所找到的慰藉；一位法国当代哲学家，如米歇尔·福柯则可能将它视为传播和实践统治势力的工具。

这些批评揭示了不少真相。我们在某些特定的时空范围内思考道

德的地域性，无疑需要接受此类批评的检验。富人捍卫自由市场的热情会引起人们的非难。无论是否披着前文所述的宗教外衣，那种赋予我们侵占他人土地的权力，使我们有权杀死那些有不同风俗习惯的人的道德观，也应受到同样的剖析和评价。因为，宗教体系、种姓制度和市场制度的践行者们，可能完全看不到这些体系和制度的自利本性。

同样，当道德介入人们的生活领域时，其方式也有令人不快之处。法官、牧师或社会贤达会告诉人们必须做什么，而他们却不必承担这样做的后果。如果少女不得接受人工流产，或患者家人不得协助其实施安乐死，他们还是要自己收拾残局，发号施令者则从容地全身而退。即使是一条公正的道德律也可能对不同的人造成不公平的后果，因此就不奇怪人们为何不迷信那些由自身并不践行的人提出来的道德了。阿纳托尔·法朗士曾讥讽神圣的法律平等，这种平等禁止所有的人（穷人及富人）借宿桥下、沿街乞讨及偷食面包。

我们很可能完全赞同这类批评，但我认为这种批评不可能被推衍进而涵盖伦理学的所有内容。原因很简单：我们前面说过，对人而言，没有生活准则就没有生活。这里的意思是说道德伦理（ethics）不是伦理学（Ethics）：它不是具有本该被揭露出来的阴险目的的机构或组织，也不是“社会”、“体制”或“家长制”的共同阴谋。我们有必要质疑一些机构，如教会或政府的性质和作用，因为它们的确有可能企图控制我们的道德标准。但是那最多也只是一套不同的道德体系，它不会，也不可能消灭现有道德体系。

为了摆脱资产阶级道德观的限制和约束，生活中常常出现“自由生活”运动。首先，它往往追求自由恋爱——这是一些年轻人最自然不过的意愿。（记得我在大一时曾参加一个社团，它取了一个放荡不羁名字，叫“理论上不讲道德的人”。令人失望的是，其成员都是男性，它毕竟仍是理论上的。）然而“自由生活”运动的倡导者面临着两难选择。要么制定关于诚实、隐私、个人空间、原料使用、值班表等等的标准，最终很容易包括进财产权以及与两性关系相关的权利；要么解散社团。如果情形是制定规则维护社团的存在（这在小说中比现

实生活中更常见），灾难将不可避免。

生活准则的核心内容起着实实在在并且可能是不为人知的作用。一个普通人对违背承诺可能会感到诧异，但也仅此而已，他们不必去进一步反思信守承诺的意义。但是，一旦他们的确进行反思，承诺这种“机制”的意义就将浮现出来。通过作出承诺，我们彼此之间对对方的下一步行为有了预期，共同的事业由此得以发展。这一点值得我们引以为豪；不满足这一点，就无法实现着眼于统一行动的弹性计划。这里描述生活准则的隐蔽作用，目的不是“揭穿”或解构它；如果有什么目的，那也是为了鼓励人们遵重守信的准则。这表明，信守承诺不只是我们资产阶级的一种怪癖，或者用我喜欢的话说，这不是给信守承诺提供了批判性的解释，而是提供了支持性的解释。

对于道德的其他主要内容，人们甚至连这样的解释都没有作。与作出承诺的方式相比，这些内容更不属于人类的创设。对恩人的感激之情，对陷入困境的人的同情之心，对以制造痛苦、引起麻烦为乐之人的厌恶，这些都是油然而生的积极情感。几乎所有道德体系都赞扬这种情感。显而易见，它们是我们多数人的人性特征，也是我们所有人高尚的一面。它们不是老谋深算的结果，犹如对美食的享受和对死亡的恐惧也不是。它们决定着我们的生活方式和目标，以及我们所期待的他人的生活方式。尼采曾试图“解构”仁慈情感，将其斥为软弱、奴性或有悖生命力，但这种解释是没有说服力也是令人不快的。这是海明威式的男子汉作风——将善良人的同情心视为懦弱。

生活中可能还有其他威胁道德的因素存在，比如，运气。假设两人开车在同一条路上行驶，他们都同样表现出轻度的心不在焉；其中一人平安到达目的地，而另一个人则撞死了车前突然跑出来的儿童。由于运气各异，我们对他们的看法、他们对自己的看法，甚至社会和法律所施加的惩罚，都受到了影响。运气有可能比品德对生活的影响更大。奇怪的是，人们却不愿意承认这一点。我们无休无止地承担责任，就如原罪论所述。我们仿佛更愿意承担罪名而不愿意遭受厄运。

另一方面，尽管根据当今的道德规范，我们过着善良、令人羡慕

的生活，但是我们仍担心如果世道艰难，我们也会与庸人同流合污。如果说我们能够坚守道德规范，这可能是因为我们从未受到过足够大的诱惑，感受到足够强烈的恐惧，或被置于足以让人发狂的匮乏状态。我们也可能恐惧人心中不息的邪恶。我们知道事业成就和人生磨难都不能造就高尚品德。在这种意绪下，我们可能无情地去作恶于人。但是我们不应该向这种意绪屈服，而应该想到，我们能够解决问题。

【注释】

[1] 因其创始人安提西尼在一个名叫居诺萨格（Kunosarges）的体育场中讲学而得名，Kuno即希腊语“狗”的意思。

[2] 基督教宣称上帝只有一个，但包括“圣父”、“圣子”和“圣灵”三个位格，三者虽然各有特定位份，却完全同具一个本体，同为一个独一真神，而不是三个神。

[3] 耶稣有一天从伯大尼回耶路撒冷，半路上肚子饿了，看见路旁有一棵无花果树，就走到跟前，但在树上找不着什么，大所失望，于是便诅咒说：“从今以后，令你永不结果子。”那无花果树就立刻枯干死掉了。

[4] 以下译文摘自《反基督》，尼采著，陈君华译，河北教育出版社2003年版。

[5] 以下译文摘自《柏拉图全集》第1卷：（古希腊）柏拉图著、王晓朝译，人民出版社2002年版。

[6] 伯纳德·威廉姆斯（1929——2003），英国哲学家。

[7] 译文摘自《历史》，希罗多德著，王以铸译，商务印书馆1985年版。

[8] 波斯国王（前522——前486），别名大流士大帝。

[9] 译文来源：联合国公共资料处。

[10] 苦行僧自我牺牲的象征。

第二章

种种道德观念

在第一章，我们澄清了质疑伦理学的一些观点。关于相对主义、虚无主义和怀疑论的潜在威胁，还有更多需要说明。然而，我要暂将笔锋转向一些需要我们思考的内容。伦理道德将塑造我们对出生与死亡等重大问题的态度，继而决定我们以后的人生观和价值观；它还浓缩我们对人性和幸福的认识，揭示良善的人类生活意味着什么。它还会描述欲望、自由以及获得我们在日常生活中需要的机会和权力的权利。这些概念没有一种是易于把握的，有些还容易混淆不清。

8. 出生

自古以来，我们只有几种方法控制出生人口的数量和性别。在某种程度上，我们可以通过控制谁与谁结成配偶来控制基因——直接通过社会对婚姻的安排以及相关规范。我们可以采取节育或者是流产措施来控制出生人口的数量。通过杀婴或选择性的培育方式，我们还可以决定哪些新生儿可以长大成人。这一问题实际上远比我们意识到的更为严重。根据诺贝尔奖获得者、经济学家阿玛蒂亚·森的统计，全球共计有逾一亿的“失踪女性”。也就是说，发达国家以及撒哈拉南部非洲地区的出生率统计都表明，女性人数应比男性人数略多。而事实上，女性人数比我们预期的少了一亿。其中在中国少了四千四百万，在印度少了三千七百万。对于妇女而言，造成这种世界上最大公正问题的原因除故意杀婴外，还包括医疗条件和生存环境方面的不平等。

当我们采取任何上述措施时，我们便干涉了那些本该发生的事情，也就是说我们扰乱了自然本性。如果正如有人指出的，“扰乱自然本性”即是在“扮演上帝”，因此是错误的行为，那么我们确实是一直在扮演上帝。但是，结果却没有看起来那么严重。按照那种观念，当我们撑开雨伞，破坏了天要下雨将我们淋湿的自然规律也同样是扮演

上帝了。作为人，我们注定要试图与大自然相对抗，让本不会发生的事发生，或阻止本应发生的事。对扮演上帝的指控并不具有独立的力量。也就是说，只有当某行为触犯他们时，人们才提出指责。如果我们坚信某种自然进程绝不应该受到干扰，或者坚信肆意干涉是冒险行为或极端行为，当有人一意孤行时，我们会大声疾呼，表达我们的忧虑。麻醉学创立时，道德学家就不满地认为那是不谦恭的，是在扮演上帝。转基因作物在今天引起了同样激烈的讨论。关键问题是人们的不安与担忧是否有充分理由。我们大都不同意对麻醉技术的指责，而针对转基因作物的辩论，最后结论还未见分晓。

随着人类控制技术的提高，对如何使用这些技术的讨论也会日益增多。尤其是基因控制问题，它背负着一个邪恶的历史包袱：“优生”运动，以及与之相关的种族优越、种族净化论，更不要提关于可遗传性的简单化科学。随着科学逐步破解基因密码，优生学似乎势必会卷土重来，拓展弗兰肯斯坦式的视野，即设计可从基因零件商店订购的人类。但是至少，这样的视野目前尚不成熟。在第一章，我们已经看到了某种程度的可塑性原则。有人甚至幻想克隆一个长着小胡子、有着法西斯野心的希特勒；这种想法忽视了希特勒的基因结构在不同环境下将会形成一个截然不同的人这一事实。或者即便不是截然不同，也不知道到底哪些有趣的特征——肯定不说德语，热衷于种族主义思想，对政治怀有兴趣——会恰好保存下来。

基因组知识引发了决定论、统治和权力问题，这些问题不那么具有天启色彩，虽然对一些人而言相当令人不安。如果体检可以查出胎儿有遗传病基因，这个检查要做吗？它可以成为自然流产的理由吗？如果携带这种基因的患儿需要耗费大量财力、物力才能存活，它能成为强制流产的理由吗？我们很难抽象地回答这些问题，我们能做的是解决当前在这个领域已无法回避、明显引起许多不安的问题：人工流产本身的问题。

关于以堕胎强制终止妊娠的辩论时有发生，这本小书无法探讨此类辩论涵盖的所有范围。我仅能说明哲学问题及哲学方法对以上辩论造成冲突的几种途径。我尤其想说明的是，有关问题的广播（或电

视) 辩论如何掩盖这些问题或忽视人工流产的必要性。

公开辩论经常会演变成一种非此即彼式的问题，要么完全正确，要么彻底错误。你要么赞成生命，要么赞成人工选择。你要么赞成未出生者的生命权，要么支持女性对自己身体的主控权。第一个恰当的哲学问题是：非此即彼是否可能就是一种幻觉。它可能是把道德镜放在不同的灰色阴影前所投出的黑白色差。毕竟，胎儿发育的生物学事实是个渐进过程。最初的单一细胞或受精卵与即将出生的婴儿有本质上的区别。但是，随着每小时、每天的时间流逝，它渐渐变得复杂起来。

女性要求人工流产差不多都有着迫切而不得已的原因：一个遭受强暴的贫困无力而又心怀恐惧的十四岁少女，有别于为把生育期推到滑雪季节之后而采取人工流产的社交名媛，也不同于因胎儿性别鉴定结果是女婴而要求堕胎的女子。

如果仅仅是想找到针对流产的正确态度，我们可以采用渐进主义的观点。我们大多数人都会认为，因为滑雪而要求堕胎的女子和一个经历孕后期自然流产却麻木不仁的准妈妈没有人性。当然，她们可能说，此事与我们毫不相干，毕竟她可能有不为人知的担心和需求。在类似情况下，我们可能不想过于武断，但仍可以看到有一些理由比其他理由更加充分。也许对许多人，尤其是民主、自由的欧洲国家的人来说，公正、包容的渐进主义因而是解决问题之道。但是在许多文化里，包括美国文化，人们以两种方式解决这个问题。

首先，人工流产成为道德问题，它不仅是体现人们的同情和关注——同情和关注都认可渐进过程，还体现权利归属问题、正义对人的要求或责任的问题；成了关于什么是允许的，什么是错误的问题。这些被称为“义务论”观念，源自希腊语deontos，意为责任。责任具有强制的一面，它让人超越敬慕、悔意、喜好，甚至超越我们对他人喜好的期待；责任还让我们思考什么是正当的，让我们发出要求。

其次，人工流产常被政治化，演变成为法律问题。这就向前迈出了一步，因为并非所有错误行为都是犯罪行为。法律能在多大程度上

对其进行干预，这是政治问题，并且最终是道德问题。事实上，在一个社会中，法律在多大程度上允许实施、体验、思考不道德的内容，这是该社会的道德标尺之一。因此，即使我们认为有一种流产措施不能实施，是否将该行为定罪仍值得商榷。尽管理想社会不允许人工流产，但是法律不能禁止和惩罚每件与理想社会相左的事情。即使人们反对酗酒，他们也深知将酗酒定罪（如20世纪20年代美国所做的）绝非上策。

谈到人工流产，我们往往立场鲜明，合情合理地将该行为视为类似于谋杀。从这种观点看，胎儿是人，理应享有人拥有的所有权利和保护。因此，人工流产的确是义务论问题，也是法律问题。但是，真是这样吗？

毫无疑问，胎儿是一条潜在生命。而“潜在”一词是个危险词汇。一朵黄花是鲜花的一种，然而，橡籽虽然可能长成橡树，本身却并非一颗橡树。我的汽车可能成为废铁，而它现在并不是一堆废铁，任何人都不能因为它有这种潜在可能性而把它当成废铁。

胎儿真的不仅是潜在的人而且其本身就是一个真实的人？这表达什么意思？一种可能性是，在将胎儿视为人的过程中，“人”这个词本身就暗含了一种道德范畴，所以通过坚称胎儿是人来反对将流产合法化只不过是自我重复。通过问题被提出的那个词语，道德结论通常以这种方式被预设。如此说来，是人就必须被当做人来对待，并被当做人来加以保护。然而，胎儿是否是人正是问题的关键。很早以前，古希腊历史学家修昔底德（前455——前400）就已注意到通过对用词的选择来预设道德结论的做法。在古希腊的一次国内战争时期，他写道：

为了适应形势的发展，词语也应该改变其原有的意义。一度被认为是鲁莽的挑衅行为现在被认为是一种人们希望能够在同伴身上发现的勇敢行为；充满忧患意识和寄希望于未来只是懦夫的做法；关于节制的任何想法都被认为是在掩饰一个人缺乏男子汉气概；具

有从各个方面理解问题的能力意味着他不具备行动能力。

话题回到流产问题。我们应该同样看到，女子在T恤上印制标语、宣告对其身体的主控权，在另一方面回避了问题的症结：他人对我们身体的依赖在很大程度上决定着如何控制自己的身体。所以，如果胎儿是人，女性的身体主控权就应受到限制。若杀人犯在身边徘徊，我必须放弃说话的一般性权利，因为任何一丝声响都会招来杀身之祸。

我们将在第15节中看到，权利本身即具有欺骗性。在参与这场辩论的一篇著名论文中，朱迪思·贾维斯·汤姆森引用了一个类比手法描述孕妇的处境：一女子一觉醒来，却发觉一个人被塞入自己体内，这个闯入者依赖自己存活。汤姆森声称，这个依赖者的“生命权”不包括对他人提出的无限要求，比如要求供养者一如既往地坚持供养。这个比喻的有效性虽遭到挑战，但是从此明确划分了两种权利：生命权和为了维持生命必须占有他人时间、体力或精力的权利。

假如试图寻找由胎儿到人不断增长的特征，我们会在不同时期发现这些特征。我们可能会留心大脑逐步发育成熟的迹象、留心表达消极情绪或像人一样用动作表达痛苦的能力。然而，胎儿不是有计划、有目的、带着恐惧、能够记忆或有自我意识的主体。这些表现何时构成某些成人的后天特征似乎没有原则性界线。胎儿，以及婴儿，只是越来越像人了。它是逐渐地一步步发育成熟的。

现在应该当心的是如下不利辩词：如果没有严格的界限，我们必须把界限规定在这里，即怀孕之时。或者你出于维护女性身体主控权而站在女性一方，那就限定那里，即分娩之时。这种想法的着眼点在于，把界限划在其他任何地方都总有一处呈现“滑坡”。倘若你指出五个月后的流产是谋杀，四个月又三个星期为什么就不是？四个月又两星期呢？六个月呢？

人们需要在这个问题及其他所有问题上抵制“滑坡论”推理。举个

所谓“连锁推理悖论”中秃子的例子。没有头发的人叫秃子，植一根头发后他绝对仍是秃子。那么（继续下去，每次植一根），头上有数以百万计头发的便仍是秃子。这个推理显然是错误的！此人恰恰不是秃子了。这个悖论虽然锻炼了逻辑学家，在道德和法律背景下却显得微不足道，没有任何说服力。考察一下道路限速的情形。我们制定法规明确了最高时速，如每小时三十英里。我们不能肯定每小时二十九英里就总是安全的，而每小时三十一英里就不安全。但是，我们不愿听到有人说：“没有具体标准，所以我们无法限速。”我们同样不愿听到连锁推理将时速无限扩大或缩小为零。因此，如果我们认为流产问题的确需要用道德观点和政治观点来分析，就没有东西可以阻挠我们限定不能人工流产的那段孕期。它不会有一个坚实的形而上学基础，但是或许和限速一样，它本来就不需要有。

回到胎儿是否是人这个问题，设想一下自然流产现象。自然流产并不罕见。在怀孕初期自然流产相当正常，尤其最初几天可能更常见，因为这几天流产不易被发觉。由于对怀孕寄予的各种希望，流产令人相当痛苦。但是这种痛苦有别于亲人死亡带来的痛苦。失去子女的父母遭受人生最痛苦的经历，他们哀悼死去的孩子——一个活生生、充满希望和理想的人。而一个准妈妈经历早期流产没有可哀悼的对象。她会为失去那本来可能发育成人的而伤心、为自己失去希望和前景而忍受剧痛。她深知她没有失去任何有鲜活生命的人（这种状况到孕后期，随着胎儿“让人感知它的存在”而改变）。由于这一原因，虽然我们同情准妈妈，但这与我们同情丧失亲生骨肉的母亲不是一回事。所以，即使在禁止流产的社会文化中，也不会坚持为死胎举办葬礼。怀孕后没能生产的家庭不同于遭受生离死别的家庭。

渐进主义与义务论并不相符。义务论指的是要么完全具有某些观念，要么完全没有。而渐进主义则更适于表达诸如事情是否变得更好、人们的行为是否变得更加高尚、人们是否变得更加自私或麻木不仁这些观念。我们可能会认为通过后面这些观念能更好地解决问题。但是当讨论生死问题时，却很难（对许多人而言都是如此，但是他们的观点能站得住脚吗？）采取渐进主义的观点。

不管怎样，死有什么可怕？

9.死亡

希腊哲学家伊壁鸠鲁认为我们不应惧怕死亡。

对我们而言，死亡无足轻重；对身体而言，当身体腐烂分解成构成它的元素时，已经没有感觉了；一个没有感觉的躯体对我们而言，无足轻重。

斯多葛派对这一简单明了的观点有所补充：首先是将人死后的不存在状态与出生前的不存在状态相比较——那么死亡就没有丝毫可怕的。其次是从时间流逝着眼，看出对昨天刚去世的人和几百年前死去的人来说，死亡都是一回事。这是理解“永恒”的唯一途径：对主体来说，死亡从来没有延续性。对于他那不情不愿的情人，诗人安德鲁·马维尔本可以通过提醒一个事实来把她强迫到手：“那在我们面前伸向远方的/永恒不朽的沙漠”，并不是人人都能越过的沙漠。换句话说，“死亡状态”是用词不当。康德已去世不等于康德正处于并将在很长很长的时间中处于某种神秘的状态。事实是康德已不复存在。死亡不是属于一个人的状态。它“对我们来说什么也不是”，因为我们本身都已不存在。死亡不是一种生活方式，不是静谧、长眠、和解、满足、阴冷、孤独、黑暗或者其他什么。

人们常认为死亡是个谜，也许是最终极的神秘（见图5）。为什么？生命神秘莫测，因为它提出了一系列科学难题。但是，用我们所掌握的生命科学来解释这些谜团，我们将充分了解生命的自我维持过程。这一过程是个有限的时间段，很容易中断。当期限来临，过程便告结束，无论曾经活着的是一片树叶、一朵玫瑰还是一个人，都将死去。这是众所周知的事实，无须进行化学或生物学分析。

只有当我们发挥想象看待死亡时，它才充满神秘色彩。我们会想：“我死后是什么样子。”但在我看来，死亡就是虚无，不是因为它充满神秘色彩（与我至今了解的其他东西都不同），而是因为我自己都不存在了。

当然，只有我们摈弃来世之说，死亡才是虚无。对许多人来说，主流宗教的一个吸引人之处正在于这种许诺：死亡只是生存状态的一种变化，变得更好或更坏。伦理学是传播这种信仰的一个诱因。今世充满不公和痛苦，所以必然存在着另一个地方可以找到更好的生活。或者，恶人尽享幸福和成功的喜悦，而好人却遭受痛苦和失败的酸楚，这令人不能容忍；所以，必然有一处彰显公道的地方。或者，无辜者忍受一生的贫穷和灾难，这同样让人无法忍受；他们一定是在偿还前世的罪孽。这些论断听起来更像人们一厢情愿的愿望，而非科学推论。他们的口头禅是：“今世令人难如意，定有某处了人愿。”然而，除非我们相信神意，否则现实便可能是，现世的生活在这些方面都让人无法忍受，并且没有纠正的希望。正如休谟（1711——1776）所指出的，即便我们真的相信神的旨意，唯一证明这个旨意是什么的证据仍要从我们周围的世界中来。因此，如果今世不公和痛苦，那必然是因为上帝为我们预先设计了这样的人生。约伯最终获得了上帝的救赎和补偿，但是许多正直、正义的人却没有得到（见图6）。

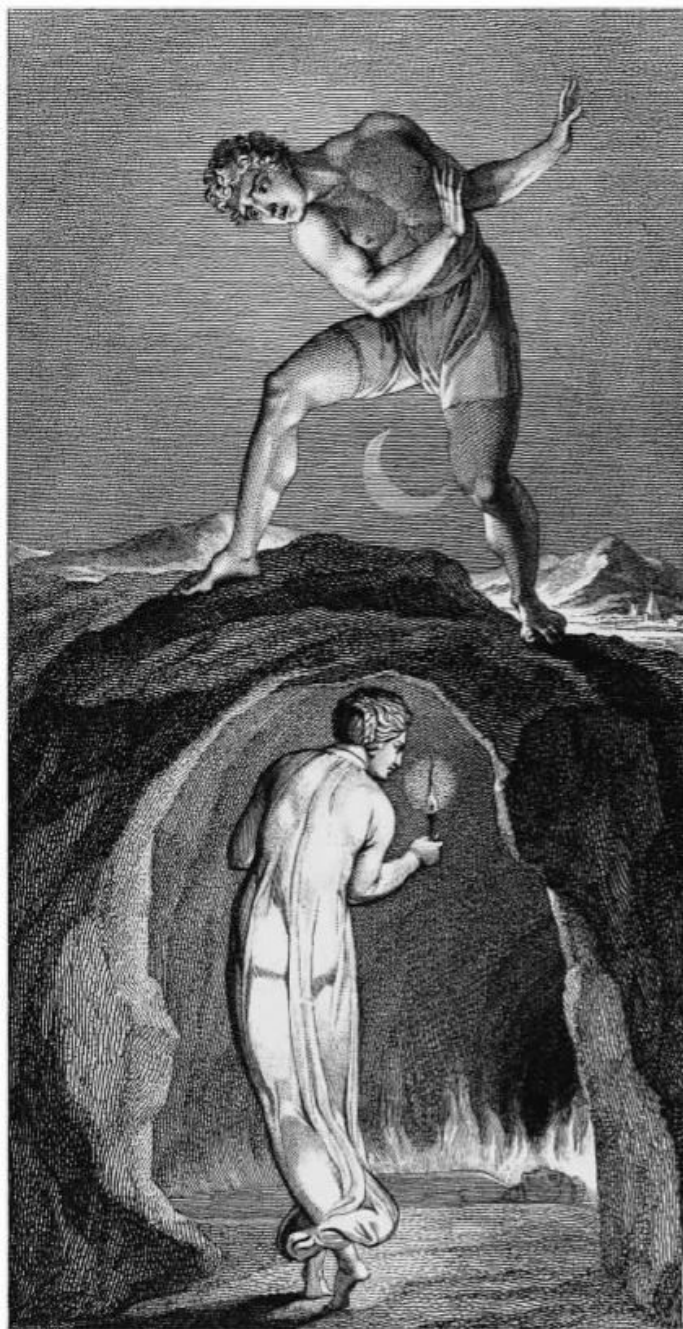


图5 威廉·布莱克：“灵魂探索墓穴深处”。

不少哲学家辩称——我也同意他们的观点——来世之说涉及一种站不住脚的形而上学思想：一幅我们作为人如何与自身肉体联系的失真的画卷。在这幅画中灵魂只是暂时、偶然地依附于人体内，就像坐在车里的人。而许多哲学家对灵魂与肉体关系的认识更形象，他们认为这种差异就像计算机软件和硬件的不同。两者间的差别千真万确，但这种差别不是让你去想象软件能够脱离硬件而独立运行。

如果不相信死后生活，斯多葛派关于死亡不可怕的观点显然就是正确的。但我们仍需要澄清一些事实。康德的死（death）发生在康德身上，它是康德死亡（dying）的结果。哎呀！如此看来，死神降临时我们的确仍然存在着，因为我们必须经历死亡。死亡主体在死亡过程的终点才消失；我们可能惧怕这个过程，这在情理之中。我们都期望快速、安静、没有痛苦、带着尊严地离去，而不希望在恐惧和痛苦中死去。人们希望把死亡变得轻松，对此我们并不反感。我们常嘲弄报道中一些医生的愚蠢行为——因害怕患者服用止痛药物会上瘾而拒绝给奄奄一息的人使用这种药物。

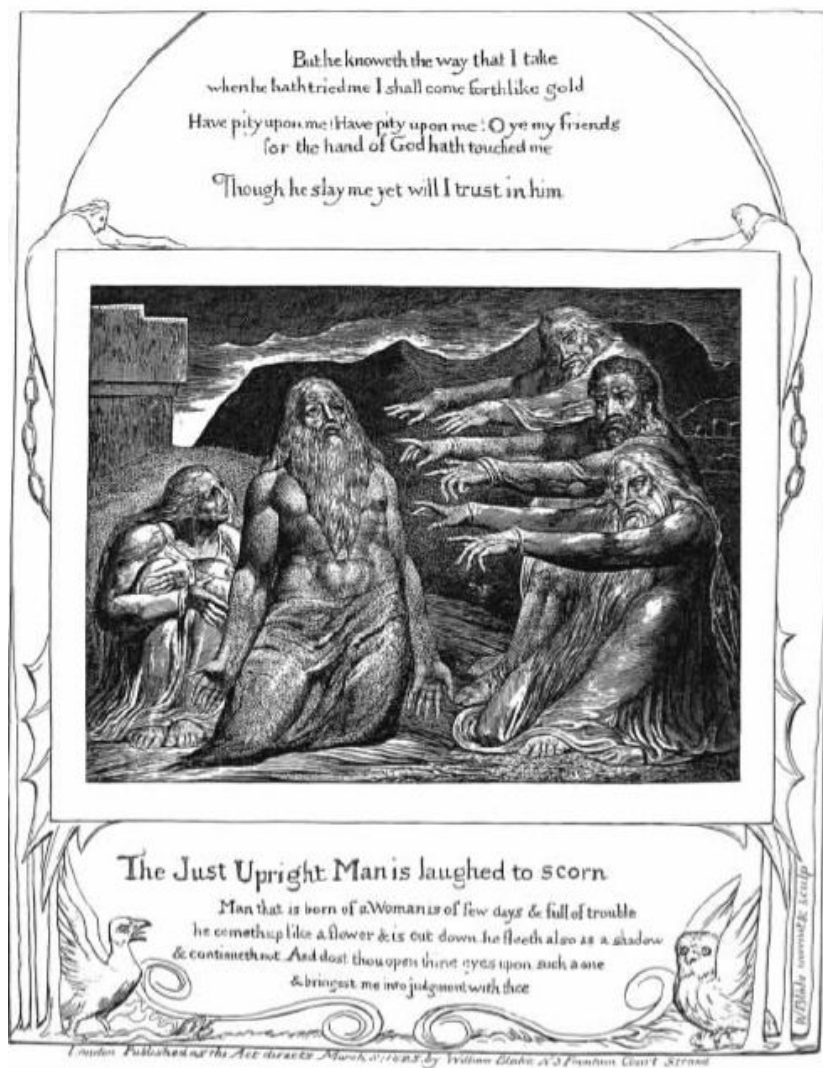


图6 威廉·布莱克：“刚直不阿之士，竟受了人的讥笑”。来自《约伯记》插图。在布莱克笔下，约伯忍辱负重，而指责者的躲闪眼神则表明了他们对约伯之高贵品质的无知。（图中文字自上至下为：然而他知道我所行的路，他试炼我之后，我必如精金。我的朋友啊！求你们怜悯我，怜悯我吧！因为神的手击打了我。他必杀我，但我仍要信他。刚直不阿之士，竟受了人的讥笑。人为妇人所生，生命短暂，还要经历许多苦难。出来如花、又被割下；飞去如影、不能存留。这样的人你岂睁眼看他么，又叫我受审。）

然而，正如伍迪·艾伦所说的，“我不会那么在乎死亡（dying），如果在这个过程结束时我不会死去（dead）的话”。我们在身体康复后，面对死亡还是经历死亡过程的选择，大多会选后者。两者都是不幸，但死亡是更大的不幸。因此，我们或许并没有对斯多葛派的观点真正信服。使我们不安的不仅是死亡过程，还有紧随而来的生命的消失。

越是热爱生命，一些人就越害怕死亡。另外一些人，随着年光的流逝黯淡了生活的乐趣，他们会变得畏怯而恐慌。无论怎样，当我们踮望来日时，都希望有更多的时间与友人共享良辰美景、享受热腾腾的佳肴、欣赏美妙音乐、享受性快感，而不愿只拥有一个短暂的终点。只有在经历假死并重获新生后，或许我们才会腾出更多时间享受人生。人生愈短暂，这样的生活愈有意义。我们会为没有机会去做的事感到惋惜。同样，未曾享受、经历人生之种种的孩子的死比成人的死更令人痛心。

有一种伪英雄观点认为死亡不是坏事。因而产生的一种推论是，杀人也不是一种特别坏的行为；或者杀人是不好的行为，只因为对亲友而言是不好的。然而，禁止杀人几乎是所有道德体系的核心。即使有的社会容忍某种对生命的剥夺——安乐死、杀婴、对刑事犯、战犯或政治犯处以极刑——它的界限也非常严格。打破这个界限的地方即是社会消亡之处。

我们不难发现，杀人为什么会被定罪。若人们可以违反这条法律，一切都会发生。然而，如果是寻死，像安乐死或自杀，又该怎样？或许最有力的反对意见是：如果将这些行为合法化，人们会被吸引，或迫于一些人的压力而结束生命，后者往往会从中受益。因此，最好说服人们让他们相信这样做行不通。因为这样的话，慢慢接近死亡的人将承受巨大压力而主动结束生命。就我个人来说，我则认为这一点没有什么说服力。亲属和赡养人确实可能给老人和无助的人施加压力干他们不愿干的事，但是，且抛开是否顺从不说，单单想到自己离去后感情上最亲密的人会有解脱之感就足以令人悲哀。与许多最令人难受的死亡方式中生命的无痛终止相比，上述悲哀似乎是微小且可

控的。正如经常有人提到的，在包括英、美在内的许多国家，给痛苦中挣扎的人实施安乐死会受到控告，指控的理由甚至是你没有用安乐死使备受折磨的动物得以解脱。他们会问：非人类动物为什么比人类得到更优越的待遇？

这里让道德哲学家头疼的一个问题是，如何区别杀死和听任死亡。一些医疗法规沿袭了传统戒律，“不可杀人，但不必过于卖力地维持其生命”。医学界反对安乐死的人常引用“大转变”一词，来说明受过良好的训练教育、视救死扶伤为天职的医生突然接到终止生命请求时面临的巨大转变。根据这个推理，对一个不能自然存活的残疾新生儿或需要借助设备存活的奄奄一息的人，注射致死将是错误的举动，但袖手旁观则无可指摘。这可能让一些人心安理得，但其正当性却大可怀疑，因为这种做法使得在死亡线上挣扎的病人备受折磨，最后因窒息或饥渴而死，可以有所作为的人却袖手旁观，拒绝实施仁慈致死。没有人希望这种事发生在自己或自己所爱的人身上。这里，争论的部分内容在于，如果不实施必要的安乐死，对病人来说是否不仅是听任死亡，而且是谋杀。如果我绑架了你，把你关进地牢，这不是谋杀。但如果我不给你食物，这算不算谋杀？在此情形下，我负有责任，因为我决定你的生死存亡。但是，如果你只是碰巧处于某种情形下，使我掌握了对你的生杀大权呢？如果你只是不幸跌入我的地窖呢？此时我若拒绝给你提供食物，与一枪将你击毙性质相同甚至更恶劣。

顺便介绍一下非常有趣的前因后果问题。有个流传已久的故事，讲的是一个行将穿越沙漠的人。他有两个仇人。晚上，第一个仇人溜进他的帐篷，在他的水袋里投放土的宁。后半夜，第二个仇人，全然不知前半夜发生的事，潜入帐篷，在水带上戳了个小洞。第二天，旅人开始向沙漠进发。他想喝水时，发现水袋没有一滴水，最终，他因缺水而死。

究竟谁杀了他？第一个嫌犯的辩护律师提供了有力的辩词：不可否认，我的当事人曾企图毒杀受害人。但受害人没有喝到含有剧毒药品的水，因此，我的当事人是杀人未遂。第二个嫌犯的辩护律师同样

振振有词：我的当事人企图使受害人无水可喝，这是事实。但是他也未遂，因为他只是没有让受害人喝土的宁，而一个人无法以这种方式杀人。

无论这个案子如何判决，伦理学似乎要求我们辨别主观愿望与客观结果。从这类案子看，我们很难区分。这种区分与义务论的观点一致，它坚持认为是我们的行为导致了善与恶、正义与责任问题。似乎我们听凭其发生，袖手旁观、听之任之便不构成犯罪。这就是判决哪个嫌犯谋杀了旅人显得异常重要的原因。然而，是法律而非道德需要这些已成定局的判决吗？再看安乐死的问题，我们应该发自真心地赞扬采取顺其自然态度不作为的医生，而批驳主动上前为病人拉上人生帷幕的医生吗？难道这与确保人的一生（包括其终点）更加愉快不是一样的吗？

10.欲望与人生意义

有道德学家指出，“真正的”人生不仅要求人记住总有一天人会死去，而且要对“向死而生”这个事实时刻有着清醒的意识。诗人约翰·多恩在他的画像中身披斗篷，充满期待地刻画了末日审判时他的衣着外貌。然而，我们大多数人却认为他关注的内容不健康。事实上，这种情绪仅仅弥漫于社会动荡、政治软弱，从而引起知识阶层的悲观情绪和自杀风气的时期。而我们很难与一种情绪争辩。也许，当诗人几乎爱上了安适的死亡或厌倦了人类的表演时，他需要的是一次激励、一段休假或成立一个新政府，而不是争论不休。

被死亡笼罩的人往往矛盾重重。比如，对以下两方面的强调就是不一致的：一方面，死亡本身完全没有不妥之处，甚至是种奢望；另一方面，死亡又为人生划上句号，使人生失去意义、充满幻灭。如果死亡本身是令人向往的，那么它何以有问题？

尽管斯多葛派声称死亡并不可怕，他们自己却没有大肆宣扬对死亡的过分关注。相反，现代人认为他们对死亡的态度体现了顽强、顺从，以及在面对注定要发生的事件时的宿命论思想。他们的态度植根

于“哲学”一词本身的一个常见意指，正如一个人对他人遭遇的不幸所说的安慰之词：“你应该哲学一点，不要想这件事了。”对于斯多葛派的这类观点，沃德豪斯或许最有发言权。吉夫斯安慰伯蒂时说：

“我想请您注意马可·奥勒留国王的评论。他曾说：‘你遭遇不幸了吗？这不是坏事。它是宇宙在你来到世上的第一天就为你设计的命运。你遭遇的一切都是命运之网的一部分。’”

我喘着粗气。

“他是那样说的吗？”

“是的，先生。”

“你可以告诉他，我说他是个蠢蛋。我的东西都打包好了吗？”

后来伯蒂明智地评论：“我怀疑，事实上马可·奥勒留的材料是否就是给那些在命运之墙上踢断了脚趾的士兵们的东西。你只是想等到伤痛减轻。”

努力使我们接受死亡的哲学家和诗人们既不是像斯多葛派那样简单地表明他们的观点，也不是借助斯多葛派的宿命论。相反，他们总是喋喋不休地抱怨命运本身。我们都听过许多悲伤的诗句和歌词描述一个充满争斗、混乱和冲突的人类社会：无聊的人生是一种负担；前方的希望充满虚幻，幸福虚无缥缈；人们欲壑难填、丰衣足食的生活不能带来平和。Carpe diem（抓住每一天）——但是你无法做到，任凭你怎么努力，时光终归要流逝。一切将消失于深渊，没有什么永恒不变。帝国与宫殿将轰然倒塌成为废墟，宇宙将变得冰凉，一切终将被忘却。

虚即是空，虚即是空，传道者说。凡事都是虚空。人的一切劳碌，他在日光之下的劳碌，有什么益处呢？

只有逝去的人令人羡慕，死亡令人奢望。人之大幸是不要来到世上，一旦出生，最好快快死去。

这种思想的危险正是哲学家乔治·贝克莱（1685——1753）所谓的抽象之罪恶，或者是“使人们的思维陷入混乱、完美而精致的抽象思想之网”。如果抛开问题本身，说一些抽象而空洞的大话，那么悲叹人生的虚空本性以及欲望的无常就再简单不过了。因此，如果说人之欲望的满足稍纵即逝，并且欲望本身瞬息万变，只会导致更大的不满，这听起来够糟糕的。但这就足以让人郁闷消沉吗？具体说来，假设我们希望享用一顿美餐，想到它瞬间即逝（我们再也没有这样的机会），想到旺盛的食欲不能永远保持下去（我们很快就会停止饥饿），又想到这只是一时的满足（我们明日又会有饥饿感），这些想法会破坏我们享用美食的心情吗？如果我们真的一直保持食欲旺盛，一餐下去真的永饱终生，天下真有不散的筵席，情况似乎也不会变得更好。既然这些情况都没有什么吸引人之处，为什么还要对它们的不存在耿耿于怀呢？



图7 理查德·汉密尔顿：“是什么使今日的家庭变得如此不同、如此吸引人？”

如果悲观情绪占上风，人们就容易沉溺于那些过度膨胀的欲望，比如对财富的欲望或情欲。不难理解，这些欲望从本质上来讲很难满足，至少有时对某些人来说是这样的。实现了财富的积累并不能让我们知足常乐，反而常常激起更强烈的欲望。贫困会破坏幸福，而富豪们的生活表明财富增加并不能无限提高幸福感。当今许多人比过去的人更富有，然而，这给他们带来更多的幸福了吗？自杀率等有关社会现象表明事实并非如此。围墙高筑、戒备森严的富人住宅区（如美国长官俱乐部区），已不能证明他们的生活是幸福和令人羡慕的。根据凡勃伦的理论，我们或许可以认为，国民收入的增长只会提高一道门槛，富人们正是通过跨越这道门槛、突显自我，来满足虚荣心。这就

是悲观经济学令人失望的发现之一。

悲观主义者手中的另一张王牌是情欲：情欲躁动不安、没有安全感，只会得到部分满足。我们希望真正拥有一个人，但或许从未如愿以偿。阅读文学、艺术作品中关于性爱的内容，人们很容易联想到死亡和寂灭的渴望。做爱本身就如同死亡——爱人被穿透、被击伤。在这种传统观念里，爱之疲惫，尤其是男女性行为到高潮（法语un petite mort，意为“小小的死亡”）时很接近死亡。有人认为在文学作品中（以《特里斯坦和伊索尔德》或《罗密欧与朱丽叶》为例）我们可以看到恋爱中的男女对“殉情”有隐秘的渴望。在艺术作品中，成为被情所困的女子往往是十分危险的，奥菲莉娅、维奥莱塔、托丝卡及米米等无数女性向我们证明了这点。

一想到即使eros（爱欲）也被死亡笼罩，我们便极度沮丧。但这也也许又是抽象之恶的作用。仔细研究一些文艺作品，我们总结出“性欲的本质就是死亡”。我们很容易想，正是艺术家需要这些忧伤恋人们的题材，而不去关心日常普通的幸福和满足。艺术家有充分理由将杰克和吉尔包装成罗密欧和朱丽叶（而杰克和吉尔本身可能乐观豁达得多）。悲剧不仅可以避免，而且也不应是常态的追求。

当我们纵观人生，追问人生总体上是否“有意义”，想象一个外在的见证人，这个见证人甚至可能是在坟墓之外追溯往事的我们自己，当我们这样做时，就是在进行类似地抽象。我们可能担心这个旁观者能纵观时空，而我们的生命已化为乌有，成为整体微不足道的一部分。布莱兹·帕斯卡尔（1623——1662）说过：“无垠空间的沉寂令我恐惧。”

而剑桥哲学家弗兰克·拉姆齐（1903——1930）回应道：

我与一些朋友的不同之处在于我不重视物质的大小。面对无垠的宇宙，我丝毫不感到渺小。星空虽然广袤无垠，但它们既没有思想，也没有情爱。我更重视思想与情爱这些品质而不是大小，我不

会因为身躯重达十七英石而受到赞誉。

我的世界之图像显示在脑海中，而不像按照比例制作的模型。
人占领了宇宙之最有利地形，而星星则如三个便士硬币那么小。

当问及人生意义时，我们先要问：对谁而言？对于一个纵观时空的见证人，人类没有任何意义（很难想象人类能进入他的视野——既然存在着如此辽阔的空间和如此无穷的时光），但我们有必要为人生在此种视角下的微不足道而郁郁寡欢吗？相反，设想我们头脑中有一位更现实的观众。一个具有明确人生目标的人，如一个把攻克癌症作为追求的人，会思考他的人生是否有意义，即他的努力是否对那些病人有意义。如果他的研究取得成功，或后代将铭记他的成就，这样的人生就是有意义的。对于有些人来说，一想到自己的努力可能一无所获，自己在世上雁过无声，便感到极其痛苦。有人则尽力让自己对此释然：世上能令下一代（更不用说数代之后）敬仰或能流芳百世的人毕竟凤毛麟角。不幸的是，在哲学领域也有人无法释然。

我们或许在扮演着法官的角色：此时此刻，我们中的每一个人都可以追问人生对我是否有意义。答案会因人而异。对我们自己以及我们周围的人来说，人生是生命过程中充满意义的事件汇成的一条溪流。建筑师勒·柯布西耶曾经说过：上帝的存在体现在微小之处，人生的意义也是如此。孩子的笑对于母亲就是整个世界，情侣的爱抚是心旷神怡的体验，遣词造句是作家的幸福。只有吸收、享受以及诸如此类的点滴细节才会带来意义。于是，人生的问题现在变成了意义太多。也就是说，任何一件事都变得沉重。与哈姆雷特一样，我们隐身于人类欢场的边缘，眼前出现的仅是皮相之下的颅骨。一旦如此，那将是可悲的。我们再次需要行动，而不是喋喋不休的争辩。唯一恰当的理由是休谟的名言：要想使你自己对自己或他人来说有所用处或易于相处，压根没门。

11. 快乐

讨论过生命起点、终点及人生意义之后，我们还想思考一下如何生活。我们可以以不同的方式探讨这一问题。首先，我们应当描述一下美好生活，即summum bonum（至善）的内容。我们描绘理想生活，然后一步一步地去实现：或许它是幸福的，它是快乐的，它是充满爱、友谊以及成功之喜悦的，它总是梦想成真，它自给自足。这种生活令人嫉妒，或者如果“嫉妒”这个词有贬义色彩，我们就说令人羡慕。这就是亚里士多德（前384——前322）所说的幸福（eudaimonia）^[1]生活。

这个希腊单词通常被译为“幸福”，不太贴切。现代人将幸福刻画成一种纯主观的或内心的喜悦状态。快乐人生是一连串的内心满足感。功利主义的主要创始人、哲学家边沁（1748——1832）就是这样看待快乐人生的。他认为将各种因素综合起来便可以计量幸福，这些因素包括主观强度、持久性、发生的几率、时间的远近以及对带来或阻止更多快乐所产生的影响。总结所有这些关键因素，人们可以判断出哪些行为可能使人享受最大快乐，忍受最小痛苦。于是正确的做法便是：去做那些会带来（名言所述的）“最大多数人的最大幸福”的事。

边沁所绘制的幸福图景多少让人失望。他设想了一种只适合猪的纯粹快乐主义人生。然而毫无疑问，“做一位不满足的苏格拉底比做一只快乐的猪好”。这种评论可能略显偏激。边沁的追随者约翰·斯图亚特·密尔（1806——1873）宣称正是这样的评论家暗示人类不比猪高级，因为他们指出人类的快乐就是一种动物性。一幅更乐观的图景则向我们揭示了友谊、成功、美术、音乐、哲学讨论、科学发现带来的快乐。密尔有维多利亚时代的观念：体验到这些高级幸福的人一定对这种快乐更为钟情。他理应阐明这种快乐只意味着更轻松愉快，却因为提出快乐“质量”的大小而混淆了概念。这就因为提出了快乐之外的东西作为价值源头而背离了边沁的理论，仿佛刚说过价格是衡量美术作品质量的唯一标准，接着就指出有些昂贵的作品不如廉价作品有价值。解释快乐的“质量”时，边沁仅仅是指，有些快乐激发更多的快乐，而有些则会导致痛苦的发生。但是边沁的主要观点仍是：注重幸福或享乐的人不会忘记人生中能带给人快乐或享受的无数种乐事。



图8 威廉·贺加斯：“斗鸡”。

边沁“幸福微积分”——衡量影响决策之因素的科学方法——的设想被经济学所继承。而快乐的本质却抵制这种量化：不同快乐的主观强度看起来并没有可比性，即使发生在同一人身上；而不同的人在不同时间感受的快乐更加难以比较。较简单的方法是判断人的欲望有多强烈，通过了解他们的欲望满足了多少，看出他们的生活过得如何。但是，即使一个不那么傲慢的人也会同样抵制这一计算方法。在其他生活条件相同时，一种欲望不断得到满足的生活可能比同类欲望无法满足的生活更好。但如果这些欲望毫无价值，是由虚假的允诺和诱惑所挑起、由虚荣与自负所驱动的呢？如果他们的满足感消失呢？当人们满足了因恐惧和幻想产生的微不足道的欲望时，事情是不是变得更好呢？赌徒和瘾君子的满足感又怎么样呢？

这就引出了亚里士多德提出的另一种不同于边沁的观点。亚里士多德认为即便是长期的内心快乐也不意味着真正的幸福，或

eudaimonia。“内心感受”来自并栖身于傻瓜的乐园。因此，有人感到快乐是因为她未能意识到自己没有实现愿望，或者她的快乐是误会或假象造成的——她丈夫欺骗了她，她却浑然不知；她的孩子遭受失败，却有人向她传递胜利的喜讯；她认为人人都羡慕她，他们却在背后嘲笑她。她满怀喜悦地向往天堂，而天堂并不存在。若有人至死如此，边沁认为她是幸福的。然而，亚里士多德则持相反观点。

她的生活并不令人嫉妒或令人羡慕，也不是我们向往的生活。当我们愚昧无知或受人蒙蔽，亚里士多德断言我们会自认为是快乐的，而事实却不是。我们看到的只是幸福的幻影。真正的幸福需要我们与客观现实保持一致，而不是靠激起内心的感受获得。同样，由化学成分刺激而产生的内啡肽无限分泌造成的持久幸福也不是亚里士多德定义的幸福，它既不是我们赞美和羡慕的幸福，也不是我们会祝愿自己在乎的人们拥有的幸福。

亚里士多德的理论要求人们正确处理与客观世界的关系，即要求人们理性处事、与人互动，尤其要求具有真情和友谊。他认为这是因为我们有telos，即“目的”。过一种社会交往生活是人类的意图，因而是一种“善”，其中最根本的可以从与健康的比较中看出。生物机体的目的是过一种对其种属来说堪称健康的生活。所以作为人，我们的目的是过一种对人来说是健康的生活，即我们的“自然”生活或“预定的”生活。

我们可能难以捕捉亚里士多德关于置意图于自然之中的论述。但我们可以通过对生物功能的认识来了解一二。健康生活就是生命中所有机能按进化适应性所要求的功能正常运转。这就是生物有机体的“预定的”生活，它是遵循人类生活“自然律”的生活。



图9 洛伊尼希：“人类状况的园地”。

必须说明的是，所有这些概念都不是无懈可击。有的人认为人类的“自然律”是残酷的竞争和争斗，很少有空间留给利他主义或正义感等美德。从前文讨论过的不同环境和文化的弹性来看，我们很难重新清晰理解大自然为我们预定的目标。更有甚者，我们已习惯于认为许多的现代生活方式“不自然”——但是，正缘于此它们又比任何一种更贴近自然的生活要好。很少有人愿意回到狩猎时代。读书、听音乐会和骑自行车不是自然的生活方式，但它们是许多种美好生活的一部分。相反地，固守“自然”的吃、住、行和“自然”的性行为也没有什么特定的美德可言。

我们可以传播自然理念，例如，声称大自然既然赋予人类丰硕的普遍智慧，利用人类智慧创造的东西也应被视为自然的，从而是健康的。正如所有语言都同样是自然形成的，来自普遍智慧的表达也同样自然。但是，这并不是要我们简单决定哪些快乐或生活方式对人类来说特别健康。人类智慧既可以让我们快速实现健康和繁荣，又可以将

我们自己及他人毁于一旦。因为，人类状况的园地中也有些相当消极的现象（如洛伊尼希的作品向我们展示的）。当我们在第17节回顾亚里士多德的观点时（亚里士多德在该节中为伦理学理论潜在地提供了“依据”），我们有必要记住这些警示。

12.最大多数人的最大幸福

功利主义将上一节中我们讨论的“最大多数人的最大幸福”作为道德哲学的核心。它强调总体的良好意愿或善行，或与作为整体的大众同甘共苦。这就是衡量社会总体状况的客观标准。善被等同于最大多数人的最大幸福，行动的目的是为了增加善（此即众所周知的功利原则）。功利主义是唯结果论，或者说功利主义具有前瞻性，为了判断某一行为正当与否往往研究这一行为的影响和结果。就这一点来说，它与义务论伦理学正相区别。对于结果主义来说，一个可能被认为是错误的未尽责任的、不公正的或侵害他人权利的行为，只要它符合整体善，该行为就可能明显地被其结果所美化或证明为正当。功利主义与前文关于流产问题的讨论中引出的渐进主义有异曲同工之妙。功利主义探讨的是最大多数人的最大幸福增加或减少时的价值——情况或好或坏，或是变得更好或更坏。

正义、权利、责任这些义务论概念与一种道德环境相适应，在这种环境下事物是对或错、被允许或被禁止的。这些词既是道德词汇也是法律词汇。相反，功利主义者说的却是社会善的语言。面对人工流产问题，功利主义者首先会探究导致人们试图采取流产措施的社会环境。当被问及法律问题时，功利主义者会思考将某些行为定罪量刑所产生的利与弊。然而，这是工程师的思维方式而不是法官的。

约翰·斯图亚特·密尔认为他可以为功利原则提供某种证据。他认为，渴望得到一种东西就是发现了它的令人快乐之处。所以每个人总是只关心使他自己快乐的事情。于是，这样做的结果便是所有人在总体上关心所有人的快乐，或者说关心普遍幸福。而在另外一些情形下，所得出的观点不仅与上述理论背道而驰，甚至还与其出发点针锋相对。这就像主张如果每个人只系他的或她的鞋带，那么所有人会系

所有人的鞋带。但是，除非世界上只有一个人，否则每个人只系他的或她的鞋带，就没有人系所有人的鞋带。同样，如果我们每个人都只顾及自己的快乐，便无人会关心他人的快乐，除非他人的快乐在某种程度上也是我们的追求目标。这将是一个充满不加区分的普遍同情的世界：一个美好的世界，却不是我们生活的世界。在我们的世界里，人们想得更多的是如何为自己，而不是为他人寻求更多的幸福。

即使没有密尔不甚严密的观点的支持，我们仍然会同意对总体幸福最大化的追求。我们希望人们拥有这一目标，一个不偏不倚、崇尚平等且有前瞻性的目标——每个人都只被算做一个人，没有人被算做更多。这一目标的确立由来已久：仁是儒家的至上美德。在公共事务中，它备受推崇。在法律上有一个古老的原则即“人民之安是最高法律”。如果人的安全包括远离邪恶，如果这种远离能弥补因此受损的福利和幸福，那么功利主义就近在咫尺了。

为了提高大众福利、减轻大众疾苦，任何像样的伦理思想都会推崇善行、利他或团结等美德。问题在于，这是不是唯一的衡量标准，是否其他所有的标准，包括我们讨论过的义务论的观念都从属于这个目标。既然许多罪行都可以假借自由之名而生，它们同样也可以借普遍幸福之名而行。假如通过践踏他人权利，我们可以多获得一点幸福，我们因此就得赞成这样做吗？正义本身从属于普遍的善吗？如果将一份利益给予本不应得的埃米比给予本应得到的伯萨能在总体上带来更多的幸福，又该如何？

想到要用结果来平衡正义，我们可能会极度反感，即使结果是公平的、普遍的，是根据我们所能描绘的最为复杂的幸福观衡量得出的。也许有些人会为一条主张相反的标语而激动——即使天塌下来，也要实现正义（*Fiat justitia et ruant coeli*）。

在“实现正义”和“人民福利”之间，我们似乎有着尖锐的对位。伟大的哲学家休谟在两者之间进行了折中。休谟所给出的答案后被称为“间接”功利主义。包括财产规则、守诺规则以及其他一般权利规则在内的各种规则，由于影响普遍幸福而具有正当性。法律的正当性在

于它维护了人们的安全。但是，这不是说法律或规则本身必须具有前瞻性，必须从属于在具体情形下需要获取的利益。体系是人创设的，它具有功利方面的正当性，但规则的具体运用却不具有这样的正当性。

作为比较，让我们设想一场比赛的规则。比赛可能具有一个目的，比如给观众和球员带来乐趣。而规则决定了比赛如何进行。即使裁判认为作弊可以增加比赛的娱乐性，他也不应在某些时候破坏比赛规则。倘若观众知道他有可能破坏规则，他们将改变态度，令比赛无法进行。严厉的规则促成了这场比赛。同样，间接功利主义宣称我们只有遵守严厉的法规，才能获得普遍的幸福，尤其是获得这种幸福的具体内容，如安全。我们尊重彼此的财产权，我们制定法律以保障明确的、可预见的正义，我们赋予行为在所有环境下都应遵守的可靠的一般原则。

或者我们应该说，几乎在所有环境下。休谟指出，当万不得已时，原有的坚实权利将让步。

当放火烧毁市郊可以阻止敌军前进，市长还会犹豫这么做吗？

在足够危急时，甚至是很基本的公民自由也要让步。假如出现一种紧急情况，比如体育馆受到安全威胁，为了疏散其中的观众，裁判可能发出虚假口令结束比赛，这样处理是适当的。但紧急情形是罕见的，并且它要求当事人通过判断来获知其正在发生。紧急情况下允许例外的应对方式，因为形势恢复正常后，安定、稳定也会恢复。战时市长一把大火烧毁市郊的做法不会威胁他作为法律保护神的地位，而和平年代的市长允许其爱侄占用公屋情形就不同了。前一种做法值得信任，后一种做法不行。

因此，在休谟看来，正义和权利的体系是社会产物。它们之所以

必要，乃是因为人不能独立生存，他们需要法律体系来规范彼此的合作关系。其中至少包括制订契约、持有财产等能力，而这些需求中的每一种都在义务论的话语——正义和权利——中得到了描述。这些体系的目的仅在于维护和促进社会之善。虽然它们的重要性不容忽视，然而，当事态危急之时，它们也应出于同样的目的作出退让。

我们对这种退让满意吗？间接功利主义是妥协方案。它是彻头彻尾的唯结果论，但在生活行为（如同比赛行为）中，规则和原则具有义务论者所期待的绝对权威。如同其他许多妥协一样，间接功利主义遭受了两面夹击。更直接、更彻底的功利主义者，可能担心在变通规则便能获得实效的某些情况下需要遵守规则，哪怕这种实效只有一点点。他们会想：这不正是在制造“规则崇拜”吗？

大多数当代道德哲学家都更为强调正义与权利，唯恐结果或目的之类的东西玷污了它。因此，当今道德哲学界普遍蔑视功利主义。有的学者强调情操高尚的行为者，他们不会为了功利目的而背叛法律。有的学者强调行为者的美德，他们不会关心自己的行为将会产生什么影响，而是向后看，在行为背景中应用原则。这些文章讲述了一些经典的事例，事例中坚守原则的主角令人钦佩。而间接功利主义者似乎还打算对此作出回应：当然，我们尊重那些不会为了普遍效能而在原则方面作出让步的正直的人们。这是最值得培养和最令人敬佩的品质，纵使让观众因此而葬身于体育馆（尽管发生的几率极小极小）。

有人指出功利主义“忽视个体的独立性”，即功利主义使个人权利从属于普遍福利。这些批评指出，功利主义对个人的哀切呼唤充耳不闻，而这个人的攸关利益正因为普遍的善被牺牲。考虑到功利主义的初衷正在于打破人与人之间的分离——这种分离使人只考虑我而不是我们，这种指责便尤其具有讽刺意义。

其他评论家们肯定了我们首先用道德衡量幸福的方式，他们用亚里士多德的幸福代替边沁的感官享受。幸福本身一旦道德化，作为完整伦理学理论的功利主义的公信力将会大打折扣。因此，我们需要用道德眼光从不同角度来判断人们幸福与否。

官僚阶级（大多是男性）常常利用功利主义来为自己辩护。关爱和仁慈的伦理思想反映了功利主义的本质，但建立于法律基础之上的道德哲学很少见于其中，只有它的创始人才了解其隐蔽的复杂结构和惯例。功利主义，尤其是间接功利主义，有很大优势。它至少明确了如何确定权利、法律或高尚行为的标准。某项具体权利、法律或高尚行为之所以被列为权利、法律或高尚行为，是因为它们服务于普遍的善。其他哲学由于无法提供这种明智、现实的答案，则不得不回避这个问题，或企图寻求不同的答案。我将在第三章介绍一些这样的努力。

13. 免于恶

实现幸福生活的另一种途径是思考应当避免什么。首先，人们很容易达成以下共识：我们不希望有人统治我们、歧视我们、忽视我们、怜悯我们、蔑视我们、剥夺我们的权力和机会，同时，我们也不希望丧失生存技能、遭遇失败和痛苦，不希望依赖他人、受到病痛、忧郁等消极情绪的折磨。地狱总比天堂更容易描绘。

这些内容在政治哲学中最为常见。如果我们试图概括维持社会秩序的条件，列举必须避免的内容比列举必须实现的内容更容易。政治秩序不是万能的：它不能保证人们没有抑郁、没有疾病、没有失望地生活；但它能保障人们远离暴力、免受歧视、不被随意抓捕，免遭残酷的或侮辱性刑罚、不公平审判以及其他厄运。你（就某些话题）陈述自己的观点或（有时）和平示威时，它用法律保护你的权利。就此来看，道德、政治或社会秩序给人们提供基本保障。而人们在此基本保障之下能获取什么、能否实现人生幸福则取决于人本身。赋予人们幸福不是道德哲学的责任，更不是宪法或政府的责任，它们仅仅是一个平台，在此之上，人们可能找到快乐。美国的独立宣言提出“生存、自由和追求幸福”的权利，却没有如何实现幸福的论述。

对政治秩序的作用的这种认识是典型的自由主义。人们常说政治只关注使人们免受各种不良侵害的“消极自由”。与消极自由相对应的是积极自由：理想化或目标明确的政治体系的目的是使人们能够做各

种有益的事，或能够变成或成为他们希望的样子。这种定义不尽完美，因为任何对自由完整的定义都包括免受侵扰以及能够去做这两个方面。例如，不受随意逮捕的自由指的是在法律允许范围内做任何事而不受逮捕的自由。举行和平集会的自由是不受法律禁止而集会的自由权利。免税是随意花费个人收入而不必向政府纳税的自由。



图10 欧仁·德拉克洛瓦，“自由引导人民”。到哪里？（去何方？）

然而通过对比，我们联想起自由主义的典型特征以及与之相去甚远的具有侵入性的专制政治制度。这种更具侵入性的制度是由一种关于什么是善的信念所驱动，而不是着眼于摆脱法律和政治干预。因此，（比如说）为了实现所期待的大致经济平等，平等主义者可能会认为有必要放弃经济活动中的一些自由权利。如果某社团的活动有加剧社会仇恨和社会紧张局势之嫌，那么政府会取消公民自由结社的权力。黑格尔认为真正的自由只存在于结构严密的政治体系中。他的观点遭到伯特兰·罗素（1872—1970）的讽刺：对黑格尔来说，自由就是服从警察的权利（见上面德拉克洛瓦的作品）。

这场辩论听起来似乎是发生在两派观点间的小摩擦：一派崇尚自由，而另一派则追求和平或平等等其他内容。然而，在这些领域，人们很难从语言上分辨自由（freedom）与政治自由（liberty）。“自由”（freedom）一词的变通性足以将目的涵盖在内：为了避免经济状况不利，放弃自由经济活动；为了维护没有仇恨和紧张气氛的社会环境，牺牲自由结社的权利。任何积极的善都可被描述为免于（freedom from）某种东西：健康是免于疾病；幸福是一种免于缺憾和痛苦的生活；平等是免于优势和劣势之别。每个人都会使用这个词，于是就有了历史学家吉本（1737——1794）对罗马皇帝奥古斯都的枯燥评论：

奥古斯都知道凡人皆为名份所困。他的预期也没有落空：元老院和平民将会屈从于奴役，只要他们获得保证他们将一如既往地享有自古以来的自由。

面对这种变通性，理论家需要优先考虑某种自由而忽视其他形式的自由。我们今天也许会极端地认为只有某种特殊生活方式才会促成“真正的自由”。真正的自由，可能是不受欲望束缚（如佛教和斯多葛派）的生活；或者是一种自我实现、自我完善的生活，仅仅在由类似的自我实现个体组成的社会里才有可能。于是，我们想到社群主义、社会主义乃至共产主义的理想。自由放任政策下的资本家在追逐利润时只受最小的政治和法律干预，但是，关于自由的修辞却往往要掩盖处于改进之中的政治秩序的优势和弊端。

避免形形色色、显而易见的恶是人类容易达成共识的共同目标，但是，道德哲学的主流同样研究幸福或自我实现等更积极的概念也在情理之中。仅仅把摆脱疼痛和痛苦这样平淡的事作为目标，不会激发我们的抱负和向往。当然，对于许多人来说，当前刻不容缓的任务是消除恶，而非考虑在此之后我们想要怎样的善。然而，我们也不能完全没有一种对完美生活的设想。

14.自由与家长式专制

“自由”一词的变通性无疑很好地满足了政治修辞的需要，特别是权利话语和自由话语交织在一起时。“我们有免受……的权利”是提出道德或政治要求的有效并且是最佳的方式。

自由的煽动性使它成为一个危险词。适用于所有自由社会的政治首先必然是民主政治。民主政治的对立面是精英主义，或家长式统治，它假定某些特定的人群利用他们的非凡理性、广博知识或超群智慧，最适于统治其他人，因为他们比普通人更清楚地了解后者的利益（他们的真正利益）所在。精英主义理论认为：那些愚昧无知或者没有自制力的人的自由是一种危险、无益的极端自由。有关精英政治的经典论述来自柏拉图的《理想国》。书中认为：政权应该由大公无私的统治者或卫国者掌握，因为他们是经过严格教育的智者。暴民没有自主权，他们是被管理者；他们无权寻求自己的生活方式，也无权犯错（格罗兹似乎同意这一观点，见图11）。

我们可能会拥护民主成果而不能同意柏拉图。然而，我们也许会因为那些相关的流传已久的神话传说而有一些不安。当前，我们对自由的重视成问题地关联着一种特定的自我形象——我们是“自治的”或有自我管理能力和自主性的人，我们有权作出自己的决定。干涉或限制他人是对他人的不尊重，人人都有受尊重的权利。对于这样的个体来说，极端不理智的做法便是放弃自由，例如进修道院（那里要求下级绝对服从上级）或卖身为奴。这种行为无异于自杀，无异于否定了那些使每个人独特并具有同等价值的东西。



图11 乔治·格罗兹：“挥舞旗帜”。格罗兹对德拉克洛瓦所描绘的理想（图10）的回应。

每个人都有人类所共有的理性，并且有相同的权利用理性指导自己的日常生活。这种思想支撑着上述自我形象。然而，“自治的”人——能够独立做决定的人——很容易流于想象。不仅大一统悲观主

义，任何对人类生活或人类社会的理性思考，都表明我们是优柔寡断的动物。我们不断受外界思想的摆布，不能正确认识自我，很难摆脱不现实的幻想和野心。我们只有短暂的自制力，即使在为自己能够审慎、独立、自由、理性地作出决定而沾沾自喜时，我们仍被不为人知的流行观念以及各种社会和文化力量左右。倘若那些更具有洞察力的人能把我们从极度愚蠢中拯救出来，那往往于我们有益，而并非对我们的不敬。

因此，为了切实捍卫所欲的自由，我们不要幻想理性自由，而是要对柏拉图提倡的精英政治的可行性保持戒心。古罗马作家尤维纳利斯^[2]在他第六首《讽刺诗》（公元116）中提出的问题后来为人所知：谁来监督那些卫国者？据说，温斯顿·丘吉尔曾说过：民主制度是有史以来一种最最糟糕的制度。没有人应该被授予凌驾于他人之上的无限权力，也不应该允许任何人为了他人的利益而统治他人。毕竟，精英们也是人。反民主政治的无情历史让我们认识到接受柏拉图的贵族神话将有多么危险。柏拉图本人在现实世界中清楚地知道这一点。在他的理想国度中，卫国者只有经过不现实的严格教育才能培养出堪当重任的品质。他没有为一夜间登上宝座的独裁者提供任何动听的借口，这些统治者总是叫嚣自己知道人民的利益所在。民主制度下的政治家也许十分糟糕，但是那些扬言最了解我们需求的人也许更加恶劣。

然而，即使在民主制度里也有柏拉图式完美的卫国者的影子。美国民主制度中设有“司法审查”制度，最高法院的大法官们通过这项制度可以审查并推翻经由民主投票而生效的立法。这都是以宪法名义实施的，而宪法是只有法官群体才有优先解释权文件。正如在宗教领域，只有神职人员才有权解释教义中包含的真理。

对精英政治的反感也体现了对家长式统治的厌恶，即对为某人利益计指使其如何行事的厌恶。我们通常自认为最了解自己的利益所在，这也来自于我们自认为是自主的理性人。同时，我们内心又知道，在某些时候如果有人推翻我们的判断，情形会更好，就像儿童的判断被推翻一样。安全法强制工人配戴安全帽或安全罩，不管他愿不

愿戴。为了保障老年人的生活，社会保障制度强制人们在进入老龄之前交纳一定数额的费用。大多数人能遵守开车系安全带和骑摩托车戴头盔的规定。这些都是以行为者自身利益之名施加于行为者个人自由（freedom）的限制。然而，正如我们已经看到的，我们往往借自由之名说明这些限制带来的好处。社会保障让我们免于（freedom from）老龄贫困问题，安全法使我们免于因疏忽造成的破坏和死亡。

与堕胎问题辩论中的情形一样，学一点伦理学知识后，我们将质疑电视节目中那些看似精彩的绝对观点。即使是神圣的自由权利也面临着妥协，将我们带入一个注重平衡的世界。言论自由神圣不可侵犯，但法律不保护蛊惑之辞、诽谤之辞，也不保护泄露国家机密、煽动种族仇恨、引起民众恐慌等言论。这些规定的好处则是，我们将不受以下不良行为的侵害：诈骗、对我们的品格和行为的歪曲、来自敌国的入侵、国内骚乱、群体性恐慌等风险。当然，麻烦的情形不能避免。有网站公然提供在厨房自制爆炸物的简易配方。对此，我们需要用言论自由的观念来对其加以保护吗？如果加以保护，又如何保障他人不受炸弹袭击的生存安全呢？许多女权主义哲学家指出，淫秽语言侵犯了她们的生活自由，使她们成为不健康幻想的对象。这是一种重要的自由，因为我们前面多次谈到的他人对我们的尊重，是幸福感的一部分。但是，这种重要的自由与他人（男人或女人）表达幻想（虽然可能很不健康）的自由相比又如何？如果有功利主义微积分算出允许和抑制这些自由的成本和效益该有多好！但是我们很难找到这种公式。

15.权利和自然权利

在上一节开头我们看到，“我们有免受……的权利”不仅是提出道德和政治要求的有效方式，并且是最佳方式。

但是，它似乎也打开了人们无限的诉求空间：我们听到人们毫无愧色地要求避免所有不利、不幸、冒犯、短缺、需求、失望等等的权利。这些要求听起来无可厚非，但是我们还应该记起与权利相对应的义务——维护法律、政治、经济秩序以确保其不受消极形势以及其他

形势危害的义务。所以，我们要考虑一下上述要求是否需要我们承担太大代价，甚至履行根本不能履行的义务。

联合国《世界人权宣言》时常备受争议地陷入这种困境。人权宣言不仅广泛保护人们都珍视的公民权，还提出了一系列“福利权”。比如它规定，人人有权享有“他的个人尊严和人格的自由发展所必需的经济、社会和文化方面各种权利的实现”。于是，上面所述的诉求膨胀的闸门打开了：不难主张，尊严和人格的自由发展不能受这种、那种或其他种种形式的束缚；人们甚至要求获得一些荒唐的权利，如即使没有能力胜任某项工作，却要求免于求职失败。

“自然权利”一词往往成为此类批评的目标。例如，法国大革命时期的《人权和公民权宣言》“决心把自然的、不可剥夺的和神圣的人权阐明于庄严的宣言之中”。它主张在权利方面，“人们生来是而且始终是自由平等的”。它规定任何政治制度的最终目的都在于保护人的以下权利：“自由、财产、安全及反抗压迫的权利。”

然而，这些明显无害的观点却引起哲学界的广泛怀疑。法国大革命本身的暴力无政府状态对这种怀疑起了推波助澜的作用。主要原因在于，很难给“自然权利”一个明确定义。我们能够认识法律赋予公民的权利。我们甚至能够想象这些权利是从原始社会演变而来的；在原始社会，通过约束自己，人们相互给予近似权利的东西。设想一下，甲克制自己不侵占乙的地盘或不向乙施加武力，或不引诱乙的配偶与其发生性关系。假设甲不约束自己的行为，他将遭受同伴的严厉谴责。然后，我们就可以讨论协议或关于克制的契约，从而看到财产权及其他社会权利体系的萌芽。乙可以向某团体请求禁止或惩罚甲的侵权行为，通过支持乙，这个团体中的其他人便确认了他的权利。但是，所有这一切都要求有一个社会存在。在社会国家出现之前或在其之外，能有什么以权利的形式存在？每个人对所有的一切都拥有权利吗？还是没有任何人对所有的一切拥有权利？这些问题看起来有些荒谬。

但是，我们不必用自然权利的话语来提出这些问题，也不必暗示

在社会出现之前的自然状态中人们居然享有各种权利。我们无意描绘一个梦想之地，而是想规定一种任何社会都应该维持的秩序。因此，声称这种观念不尊重历史或者不符合现实都不准确。例如，人非生来自由——他们出生于某个社会秩序中，这种秩序将责任和义务强加于他们。他们既不能享受方方面面的自由，也不可能生来平等，或在各方面保持平等。但是，这种观点的意图在于以这些理想为名而批评现有社会秩序，或努力实现某一理想，这种理想涵盖了一些基本的平等观念（如法律面前人人平等）和一些主要的自由清单。

尽管如此，我们仍可能对作出这些规定的原因表示疑惑。在“自然权利”中“自然”一词可能显示了某种宗教背景。仿佛上帝在我们出生时就给每个人贴上了一张可向他人索取之物的清单。如果这种说法对我们没有吸引力，那么，“自然（nature）”这个词还引出了某种亚里士多德式的理论。人类的“本性（nature）”只有在确认这种权利的社会中才会变得活跃、张扬。他们只有身处这种社会才能“实现”自我或享受“真正的”自由。但是，这种理论仍令人质疑。人性多变，适应性强，并且正如已经看到的，我们对人类繁荣有各种不同理解。许多人认为我们在当今富裕自由的西方民主社会能繁荣发展；但有人说，只有在平等主义社会，那里严格限制任何人、任何阶层拥有财产的数量，只有在这样的社会我们才能繁荣；还有人说，只有在严厉的社会秩序控制下，人们统一信奉同一宗教，我们才能繁荣。

我们已经看到人们的权利意识会危险地膨胀。有人从实用主义或者说注重实际的角度出发提出了反对意见。语言表达是抽象的：财产权给了你多少财产？这一权利令他人承担多少义务？如果有人需要他人照顾、需要生活资料支持才能维持生存，他的生命权能让他拥有多少关照和生活资料？我们早已看到，自由这个由一个词构成的观念可被随意变通、危险放大，以至最终自由权似乎失去所有意义。由一个词表述的权利不能解决各种棘手问题。

这种表述容易引发争议。它使我与他们对立，鼓励与他人相对的我的权利意识，这种意识只是事与愿违时我的怨愤情绪。这种语言不是真正的社会的语言，因此边沁将它视为“恐怖分子”的语言。在婚姻

关系中，如果夫妻双方总是相互提防，防止自己的权利受到对方侵害，我们对这种关系便无法保持乐观。当婚前协议规定：双方必须共同负责清洁、分担家务，共同照顾子女，一周最多四次、最少三次性生活，那么我们对接踵而来的婚姻也不应乐观。我们不能完全否定这些约定——它们可能有积极意义，但是当事人将其作为权利提出就意味着我们还没有取代我。对于不平琐事的敏感不是建立美满家庭的正道。只有当“我们”取代了“我”，组建和睦家庭的条件才会成熟。边沁曾明确表明对这类协议的态度：

这些虚假权利宣言的最终的、明显的目的是什么呢？是赋予那些激情以尽可能多的力量，但是那些激情已经过于强大；是要冲破对这些激情的束缚，是要告诉那些自私的激情：到处都是你的猎物；是要告诉那些愤怒的激情：到处都是你的敌人。这就是这种著名宣言的道德性之所在。

事实上，它是马克思后期批判“资产阶级”或者利己主义权利的本质。像其他许多社会主义思想家一样，马克思认为，“权利”意识的核心在于原子式的和个人主义的道德体系。它强调个人需求，却忽略了个人赖以生存的社会的普遍利益。

然而，其他自由主义思想家认为这种特征正是权利意识的可贵之处。他们指出，各种权利保护我们不受社会侵害。即使在民主制度中，少数派也需要保护以防多数人的暴政。坚持自己的权利可能是自私自利、刻薄的行为，有时甚至显得麻木不仁，但我们仍然需要权利意识。我们需要权利意识来记录人类的相互依赖性，来保护我们免受他人伤害，即使这种伤害戴着集体的或政治的面具。有人进入婚姻殿堂时仍念念不忘提出一系列权利，即使这算得上愚蠢的行为，但双方彼此间的确拥有一些权利，并且一旦权利受到严重侵犯，补救和纠正就都是必要的。

【注释】

[1] 由亚里士多德提出，指受理性支配的积极生活所带来的幸福。

[2] 尤维纳利斯（60——125），古罗马讽刺诗人。

第三章

伦理学基础

现在，让我们继续探讨那些悬而未决的问题。在第一章，我曾试图改变某些人对伦理学所持的敌意观点。同时，我们必须承认相对主义、虚无主义和怀疑主义对伦理学的威胁。我们可能还担心良知的声音是一种幻觉。当我们试图去了解良知作为一种权威的意义时，可能仍然犹豫或怀疑。真理和知识是否真的可能，或者说对如何行事的思考是否最终仍取决于非理性的意愿？还有其他的选择吗？

16.理性和基础

让我们想象一下日常行为动机，它可能是“我想得到它”，或“我喜欢他（所以我要为他做点什么）”，或“那样可以赚很多钱”。行为动机可能是狭隘自私的，也可能是高尚无私的：“它有助于促进大多数人的最大幸福”或“它使人们摆脱极大的痛苦”，这两种是仁者的行为动机。

这些动机可能非常动人。倘若我们的同情心与其不谋而合，我们就会理解并接受它们。动机在大量对话中起作用，但还没有证据表明它们一定要起作用。动机依赖于听众对我们表示赞同的程度，即对的一般特征的赞同程度，或依赖一些相同的感受。动机看起来依赖于我们的情感或情绪，但情感和情绪就其表面来说却无法得到证明。

一种更庄重的东西是理性，它必须得到每个人的承认，不受制于人们的同情和偏爱。我把它用大写字母标识出来，称之为理性（Reason），理性可能束缚所有人。你不可能仅仅因为自己的不同感受，便忽视或怀疑它。它将产生必然的影响，也就是哲学家有时所说的“逻辑上确实的”力量。它将束缚所有的理性人（只要他们是理智行为的人）。如果你向某人提出理性（reason，不是大写的），而他们不

予采纳，你可能会说他们麻木不仁或不近人情、冷漠无情或自私自利、轻率鲁莽或意气用事。这些都是人性的弱点，你会为此感到遗憾，但你无法向听众证明它们完全是弱点。如果你向某人提出理性，而他们置之不理，问题的性质就不同了：他们的理智处于危险的境地。如果看不见“合情合理”的东西，他们的脑子一定出现了问题。

哲学家的职业特点使他们热衷于推理，因此，他们会想当然地希望我们可以找到理性。

18世纪之前，许多道德哲学家认为人类能够发现理性。他们认为伦理学基本原则的正确性可以透过“自然存在的理性之光”体现出来。这些原则像代数、几何公理一样确定不疑；你可以从椅子等客观实物中看到它们是真实存在的。它们是固有的、“不言自明的”，在许多人看来它们是由一位仁慈的神灵为我们设计的。因此，忽视它们将是不敬神的行为。然而，这一理论到17世纪末逐渐式微，尤其是对那些经验主义哲学家来说更是如此，他们相信感觉经验是知识的来源，而不迷信所谓“神的启示”。人们认识到，可证实性的获得不能依赖上帝的证言。但即使是伟大的经验主义者约翰·洛克（1632——1704）也赞成道德原则有一定的理性基础：

我不怀疑，从这些不证自明的观点出发，通过必然得出的、如同数学命题那样无可争辩的结论，对于任何一个以相同的中立和专注对待这些学科的人来说，对与错的判断标准都有可能被解释清楚。

洛克认为道德的理性基础原则上可行，但它们还不是现实存在。这种观点在18世纪被推翻，推翻的力量首先来自“感伤主义者”沙夫茨伯里伯爵（1671——1713）和弗朗西斯·哈奇森，接着遭到对理性的作用持悲观态度的休谟的更强力的抵制。休谟在所有方面都怀疑理性力量，尤其在这点上。他认为理性仅适用于数学和逻辑领域，而对事

物存在方式的认识完全来自感觉经验。但他们都没有提供实质性的行为准则，因此人类没有发现理性。为便于理解，休谟将这一观点夸张地表达如下：

宁愿毁灭整个世界也不愿擦伤手指，这并不违背理性；甘愿接受自我毁灭，以阻止印第安人或与我素不相识的其他人的任何一点不安，这也不违背理性；宁愿接受属于自我的、公认的更小利益，而不愿接受更大的利益，这同样不违背理性。

换句话说，人的理性具有局限性。在数学和逻辑领域，如果我们违背其规律，就不能正常思维，就会毫无思想。我们可以说用理性的科学的方法认识世界。而一旦谈及伦理学，我们就会受到喜好与选择的左右。这时，理性退居幕后，心灵或休谟所谓的激情和情感就会主导一切。当然，我们的激情和情感需要在我们所认知的世界中起作用：无知会导致行动的失败，无论对我们自己还是对其他人都不一样。但是，当理性和经验为我们找准定位以后，心灵给我们的行为怎样的暗示，却是另一回事。即使是基本的、别无用心关怀，如与他人的团结、遵守法规等我们在12节和13节中积极维护的东西，也依赖于同情心。同情心不仅仅受理性支配。他人的困境也是我们行为的动机，这是当然的，但却不是理性。也许主观喜好会受到一些形式上的限制：如比较喜欢甲而不是乙，同时又比较喜欢乙而不是甲，这就有些“非理性”成分（虽然犹豫不决常常并没有什么不妥）。但是仅有理性，还不能从根本上限制人类的激情。

该观点可以通过对比描述和规定的概念来解释。为了正确描述世界，我们运用理性；我们描述的内容却往往超出理性的范围。事实上，理性完全受制于情感，因为我们必须在需要我们认识的世界中行动：“理性是而且只应该是情感的奴隶；除了受制于、服从于情感，它不能妄图与情感有任何其他关系。”

17.善与善的生活

正如我们在第11节中已接触到的，亚里士多德认为telo（至善）或者人生的目标就是追求一种生活。究竟追求什么样的生活？显然是一种满足基本生理需求的生活（消灭食不果腹、衣不蔽体、居无定所以及或许还包括不能满足性需求的生活——最后一项前面加了限定词，因为人不会由于未满足性需求而死）。然而，亚里士多德企图在“预定的”生活和德性生活之间划等号。他还将这种“预定的”生活与理性生活相联系，这似乎构成了伦理学的一种基础。邪恶、愚钝、冷漠或无情的人，是不能运用理性这一人类最高能力的。

但是首先，为什么认为“预定的”或自然的生活就是德性生活？从表面上看，这一等式要求我们乐观地看待人类。我们不必赞成大一统的悲观主义理论，从而担心人类进化过程已使人性充满自私自利、横行霸道、目光短浅或邪恶残暴等恶的一面。当代哲学家伯纳德·威廉姆斯曾生动地描述了一种“关于明亮眼睛与锃亮外套的行为学标准”。根据这一标准，一些卑鄙小人甚至可能过着健康的生活。相反，人们会认为在某些情况下，德性可能要求我们牺牲健康和幸福，甚至要求我们放弃生命。因此，行为道德与安逸生活没有必然联系。

亚里士多德本人也不那么乐观，他强调需要教育和实践来培养德性，因为德性不会像身高和头发一样自然生长。教育则能挖掘“潜力”，至少能挖掘优秀人才的潜力（亚里士多德是精英主义者）。从亚里士多德那里继承来的这一传统有时被称为“德性伦理学”传统。它大胆地将人的自然生活——理性生活、幸福生活及德性生活——糅合到一起，实现这一传统的主要途径是自我的社会属性。在社会中，没有人认为流氓、无赖可以出人头地，流氓、无赖们自己也不会这么认为。不公正的生活很容易成为缺乏保障和让人忧虑的生活。如果有人靠偷盗、诈骗发迹，那么他的财富最终极易化为乌有。

尽管很可能发生此类事件，但不是绝对的。而且，我们高兴地看到这种情况足以揭示人的多种目的性。一个人的道德败坏与其生活衰败之间的一般关系，就足以说明某些目的。例如，教育工作者的心中

时刻为教育对象着想，这对他的目的来说就足够了。教育工作者不会有哄骗、扯谎倾向或乘人之危的习惯，因为这些行为会破坏他的幸福生活。我们应该教育我们所关心的人养成有益于自身的习惯，从而踏上德性的康庄大道。总之，通过做好事（至少避免作恶），人们会活得自在坦然。

到目前为止情形还不错，但如果认为理想生活与德性生活之间的对等是由自然决定的，那肯定是错误的。至于说它大致是正确的，那仅仅因为它是由其文化决定的。首先，它是通过不断培养而获得的教育成果和政治成就，需要得到持续的关注。这至少有以下三个原因：第一，德性伦理学通过教育向受教育者逐渐灌输尊重他人和自尊的品质，这些品质是出卖灵魂所不能得到的回报。十恶不赦的人对此则毫不在乎。第二，它用稳定的政局和良好的社会制度制约坏人，例如使其因被揭露而受损或使其声名扫地。当世风败坏、社会失控时，坏人就可能继续坑蒙拐骗。第三，它巧妙地运用文化传统或政治制度，揭露各种道德败坏现象。

为了认清最后一点，让我们回忆一下受压迫社会群体的现状。假设女性普遍缺乏男性享有的机会和社会资源，这个社会中的男性（及女性）就不可能意识到这里存在着问题，传统价值观在他们头脑中根深蒂固。良家妇女的定义就是心甘情愿地被男性驯服、顺从于男性的女子。在这种社会里，欺压女子的男性没有恶意，不会引起他所在意的其他人尤其是其他男人的鄙视。在他自己及朋友甚至其他女性看来，他不会因此受到影响，甚至可以飞黄腾达。当我们对待外族人时，这一现象会更加突出。我们曾提到遮挡其他树木的阳光从而枝繁叶茂的大树，以及剥夺第三世界其他族群，包括儿童的经济和教育机会而优裕发达的西方白人男子的例子。希望通过自身发达来激发对他们的关注，这是远远不够的。我们仅在我们当中衡量自身的发展程度（戈雅知道这一点）。



图12 弗朗西斯科·德·戈雅：“仿佛他们是另一物种”。

亚里士多德学派的现代哲学家不像亚里士多德本人那样藐视地位低下的人及外来人，他们可能会进行反击。她可以主张这种现状需要通过合理解释来维持，这些合理解释主要体现于特权阶级自言自语的谎言中。我们不得不承认活在谎言中的生活（即活在愚人的天堂里），不是兴盛发达的生活。因此，真正优裕或真实的人类健康蕴涵着正义的成分。它意味着只有推翻压迫阶级，我们才能真正生活坦然，关注他人甚至外族人。

然而，对合理解释的需求本身并不是已知情况。有时，当我们活得漫不经心时，我们甚至不需要谎言来维持生存。我们这一代人可以为了繁荣而耗尽世界上所有的资源，不顾将来。我们不必为自己编造理由，来证明后代远不如我们重要，因而他们活该继承一个陷入绝境的世界。我们只是不去想这件事。只有当我们必须与被剥夺者对话时，我们才寻求合理解释。

当我们轻视或忘记被剥夺的外人时，我们是“不理智的”吗？我们肯定没有做到仁慈，我们可能也没有实现正义。但是，即使我们同意

亚里士多德派的观点，我们仍对这种观点的影响感到悲观。在它“挖掘”出理性生活或真正繁荣生活所要求之条件的范围内，我们会发现人们面对一件假货而完全心安理得。他们想的是最好买得一双廉价跑鞋，而不去过多地考虑它们是怎样生产出来的。为了使这些人不那么心安，我们最终还是要进一步考察实现正义的动机。

18. 绝对命令

康德继承了休谟对理性的挑战（见第16节）。我们可以在实际讨论中通过思考平常的主题，来探讨康德的观点。当我们试图阻止人们以某些方式行动时，一个有效的质询是：如果大家都这么做怎么办？这个测验有时被称做“普遍性”测验。如果回答是假如人人都这么做将产生严重后果，我们就会因为做了这件事而愧疚。例如，我们可能认为自己应该得到豁免，却不同意一般人也能得到。

康德提出了普遍性测验并不断推行它。在他的努力下，普遍性测验不仅成为伦理学体系中的特殊理论——似乎是使人们三思而后行或让人感到愧疚的一种策略，而且成为支持伦理学的不可或缺的基础。它发展成为伦理学的奠基石，使理性成为伦理学的唯一基础。这一测验赋予我们理性，尤其是在约定俗成或强制命令的领域里。1785年，康德在他著名的短篇论著《道德形而上学的基础》中揭示了它是如何赋予人类理性的。这部作品比道德哲学史上任何一本著作所激起的爱与恨都要多、所引起的评论都要热烈。

普遍性测验听起来好像是黄金法则的一个版本：“推己及人”——基督教有时宣称它为其教义之一，几乎任何一种伦理传统中都能看到它的影子，包括在孔子（前551——前479）创立的儒家思想里。康德认为他的观点不仅仅是黄金法则，而且应该有更深远的意义。例如，他曾指出黄金法则可能被滥用。罪犯会用它来攻击法官，问法官如果是他本人被审判，他会有何感受——尽管这一判决仍会公正不倚。一个生活在优越环境中的人会很乐意同意：如果他有理由不为别人提供好处，那么，别人也不应该为他提供好处。显而易见，他遵守了黄金法则。因此，我们需要某些更加复杂的结构设计。

康德首先将他希望谈论的东西与他所谓的“心力智慧”，如理解力、智力、判断力，以及气质优势，如勇气、毅力甚至仁慈等区分开来。甚至将其与财富、幸福以及令人钦佩的品质——节制进行了区分。所有这些都不是“本身即为善”，因为它们可能被误用，可能带来痛苦。甚至幸福都不是令人向往的，如恶人的幸福就不是。仁慈会使我们误入歧途——例如，它会让无权享受的人尽享奢华。并且“恶棍的冷漠无情使他不但不变得非常危险，而且会很快在我们眼中变得比他不冷漠时更为面目可憎”。

唯一就其本身而言是善的，是善良意愿。即使有善良意愿的行为人，“由于命运不顺，或由于继母般吝啬的天性”而无法经常做大量的善事，只要他有善良意愿，这愿望就会“由于其自身的原因发出珍珠般耀眼的光芒”。

但什么是善良意愿？康德考察人们行善的情况，这种行善甚至是他们的一种义务（不是来自责任感），这种义务来自如个人利益、善心或虚荣心等其他倾向。有一个典型事例。一个店主从不向新顾客多收钱，仅仅因为这样做会有损于自己的利益。或许他估计这个顾客在此情况下更有可能是回头客，或小店的信誉会给他带来更大利润。店主的行为十分诚恳，但并不是因为他认为应该这样做。这里没有自身闪耀的珍珠，并不是善良意愿在起作用。那么是什么在起作用呢？

从类似这样的案例可以看出，答案的轮廓逐渐清晰。善良意愿是有良好动机的行为，是基于法律或责任感的行为。“责任是出于对法律的尊重而采取的必要行动。”我们本身能够代表行动规则，善良意愿是与这一代表关系相一致的行为。因此，道德的核心不在于我们所做的事，而在于我们行为的动机：“当道德价值产生分歧时，重要的不是我们所看见的外在行为，而是我们看不见的内在行为准则。”

我们可能会说这种观点言之有理。康德似乎在赞扬认真尽责的人，或讲原则、有正义感、正直之人。这个人一旦认识到“这些、那些是责任”，就会坚定不移、坚守原则、毫不动摇地去做。从某些方面讲，这是一种高尚的心理活动，尽管这种心理也会造成许多伤害，

因为人的良知可能会像任何东西一样扭曲堕落。有人质疑为什么针对仁慈等品质的批评没有指向正直，因为从上述意义上说，正直也可能是恶。

有的著作者也提醒我们：在人生的许多情形中，正直并不是我们所需要的。我们常常希望人们出于爱或感激行事，而不是为了履行责任。善良的父母带孩子去参加娱乐活动，是为了让孩子开心。另一位家长出于责任感带自己的孩子去，则没有前者的意愿。为尽责而亲吻恋人的人，该被一脚踢开才对。但这些不是康德的根本批判。他会允许善良的父母或恋人或捐助者在某些范畴中获得高度赞扬，但问题在于，对他来说这些不属于道德范畴。人们只是借助责任感才发现优秀道德的。

这里有一个更为根本的难点：康德的回答似乎要求某些内容首先要列入责任清单。如果有人问“我的责任是什么？”只说“依责任感行事”无济于事，唯一的回答该是：“我的责任就在于依责任感行事”。

所以，我们必须找到突破口，但目前为止我们还不知如何突破。那么，如何才能让我们更接近康德所应许的基础？他的行动是惊人的，不论是速度还是结果：

那是什么样的法则？它的代表必须决定意愿，为了这种意愿成为所谓的至善和无限，它甚至不考虑我们从中所期待的效果。因为在遵从法则中，我抛弃了所有冲动的意愿，只剩下行动对普遍法则的服从，这种服从单独构成意愿的原则，也就是说，我只能以以下方式行动，即我在行动的同时可以期待自己所信奉的准则成为普遍法则。

这就是著名的绝对命令，或更确切地说是绝对命令的雏形，即所谓的普遍律公式。后来康德以其他形式对其加以表述：一是“在行动中假设你的行为准则能经由你的意志成为普遍的自然律（自然律公

式)。”另一句可能算最有影响力的名言是：“按人性原则行动，永远不要把你自己和其他任何人仅仅当做手段，而要同时当做目的”(人性公式)。我们完全不清楚上述两种表述是否能相互引申，康德则认为它们同样重要。

康德的理由是，我们在这里既有实质性的道德准则，即一条准则的不同表述，也有仅被理性验证的准则。这最后一个命题不容易实现，但也许其思想内容是这样展开的。

如休谟所指出的，我们应设想在伦理道德领域没有理性存在——只有特定个体的愿望、意志，并不一定得到任何他人的认同或尊重。而康德却认为绝对命令的形式本质使它具有普遍的权威。你不能轻视普遍性以维护自己的行为准则。一旦轻视这种普遍性，无疑就公开承认了自己是没有理性的。这一论断一旦成立，我们就有了必要基础：伦理学只能从理性中发展而来。

不幸的是，当涉及到这一原则的应用时，事情变得有些纷乱。现实生活中，绝对命令真正发挥作用的、最有说服力情形是：某一规则或习俗的存在依赖于足够多的人的充分遵守。假设我们作出允诺与接受允诺的能力依赖于我们对信守承诺这一准则的普遍遵循(现在看来似乎有道理)。如果我们经常不兑现承诺，或者失信成为“自然法则”，那么就不存在所谓的承诺或失信，因为应许的语言不再有所要求的约束力。因此，康德认为有些人的行为准则是：“迫于巨大压力时作出允诺，但并不打算兑现。”接着，康德指出，我可以有说谎的意愿，但我不希望说谎成为普遍法则，因为依此法则，根本不存在诺言。那将是在期待一种矛盾。因此，我们有抵制虚假承诺的理性。

一切都言之有理，但试想一个竭力反对作出承诺、接受承诺的人，为什么他不应该企图从内部破坏规则：通过作出虚假承诺，以期破坏人们的合作和相互信任？当然，一个真诚、善良甚或谨慎的人没有那种企图，但如果康德仅仅诉诸这些德性，其理论的纯粹形式表象就会开始消逝。我们仅有理由反对虚假谎言，而不是反对理性。

在此，有一个关于信用卡制度的案例。信用卡的存在是因为每月

都有许多人未能付清欠费，从而使发卡银行有利可图。设想在这样的信用卡社会中，若人人都能按月付清欠费，就会存在一种矛盾。假设我的行为准则是“只要愿意，随时付清欠费”。我可以将这一信条“普及化”，并使之普遍约束所有人吗？令人始料不及的是，答案或许是肯定的。即使在一个人人都总是能够付清欠费的社会里，我们所看到的可能也只是人们仅在愿意的时候才偿还卡上的欠费。只要人们并非经常愿意付清费用，这一点也许就是真的，因为消费的冲动往往比储蓄的愿望强烈。因此，人们难得愿意付清全部欠费，他们会继续维持现状，并且不会违反绝对命令。同样，只要情况不是非常频繁地如此严峻，一个人就可能总是遵循“在情况这般严峻时撒谎、不守信用、偷窃和骗税”的原则。这种制度延续了下来，网开一面的可能性也随之延续下来。

如果我们回顾一下前文谈到的误用黄金法则的男子，第三种限制便出现了。该男子声称只要人们能原谅他不为大众谋福利，他便不会在意人们让不让他享受利益。康德认为该男子未能通过绝对命令测试，表明他可能跌入深渊，从而需要他人帮助。但是，这显然要引起崇尚人性至上的人们的反驳：他可能不会跌入深渊，并且情愿冒险。他可能希望人人互不出手相助，因为他可以寄望于自给自足。

康德部分是从绝对命令之普遍法则公式的抽象高度出发的。事实上他辩称，人类依绝对命令——高尚的心灵——行动的能力本身就是绝对的、无条件的价值。他认为事实上我们从不肯定我们仅仅在依责任感而行事，因为我们的动机往往是多样的、并非显而易见的。但至少我们可以行动起来。我们可以使自己远离凡俗的欲望和意愿，使自己按义务的要求行事。这一能力本身使我们从根本上获得尊重和自尊的资格。我们为自己的理性而自豪。事实上，当我们提供了理性时，也表明我们内心是多么尊重理性。因此，它理应在所有能找到它的地方，即任何理智的人身上得到充分尊重。

这一论点（或类似于论点的东西：这些文本晦涩难懂）将康德带入人性公式：“按人性原则行动，永远不要把你自己和别人仅仅当做手段，而要同时当做目的。”当然，我们很难看出它的确切含义，但

其大意——牢记相互尊重——显然引人注目，并且可能比牢记相互关爱更为可行。我们更没有把握是否因为能够制定约束自身的法则我们才受到尊重，大概因为我们在许多方面彼此相似才应该相互尊重。战场上，一心要奴役敌方的侵袭者忘记了共有的人性，包括爱、受难、希望、恐惧和记忆的能力，他们没有仅仅忘记战败者也能遵循通常法则进行推理。

许多人认为康德进行了寻找理性的最好尝试，从而仅基于理性证明了伦理学的正当性。许多人希望这种尝试能成功，担心一旦失败将会造成的后果，于是有大型研究机构试图找到对这一可行方法更复杂的解释。但是，这种做法能否对康德思想有所贡献，这一点值得怀疑：他是个伟大的民主主义者，他相信所有理性之人都很容易看到绝对命令的必要性。

19. 契约和话语

有的作者认为，康德哲学方法的一种派生思想（常被称为“契约论”）为伦理学提供了坚实的基础，或至少为涉及人们相互之间权利和义务的许多伦理学理论提供了基础。美国当代哲学家托马斯·M.斯坎伦提出了这一问题最新研究成果的核心表述：

在特定环境中，如果一个行为不符合通常的行为准则所蕴含的既定原则，它就是错误的；没人会否认这些原则作为人所共知的、非强制性的一般契约的基础。

与康德的理论一样，这种观点也关注普遍性和理性。当代德国哲学家于尔根·哈贝马斯的“话语伦理学”与康德的理论有细微的区别。他认为行为准则必须是：

所有受到该准则影响的人都能接受由对规则的普遍遵从所带来的结果和负面效应；这种遵从是为了实现每个人的利益要求，它将引发的后果也是可以预见的（这些后果比那些已知的其他可能性更易被接受）。

哈贝马斯的表述比斯坎伦的略为具体。它保留了某种功利主义色彩：所设想的对话或契约发生在关心所有人利益满足的行为人当中，他们关注的是最大多数人的最大幸福。与其相对，在前一种表述中，斯坎伦的言论对什么是“合理拒绝”表达太笼统。举例说，假设我们当前正在讨论是以资本主义原则组建我们的社会，还是更多地采纳共产主义或社会主义原则。现有一条建议可能导致财富分配不均，一名与会人员据此拒绝接受它，我们可以允许她这样做吗？或者允许她列出有限的几条理由，譬如这条建议可能会损坏她的个人利益？在以上两种情形下，其理由（reason）真是康德所认为的理性（Reason）吗？

这些问题对契约论的观点提出了一种限制。似乎会话的参与者需要提出某种已经存在的价值观。这些就是他们准备提出或接受的理由。如果对话在具有先入为主的偏颇论据的人当中展开，将产生的结果也将是上述内容。举个常见例子，假设人们认为女性的利益原本就没有男性的重要，并假设他们的文化已使女性接受这一观点。那么，一整套来自“自然”约定的原则在这一方面正是不平等的。听起来，我们似乎需要将平等主义理念、自由理念或可被视为法定利益或权利的理念在某处引入对话，以便在另一处引出它们。我们也需要摈弃其他一些价值观，如男女不平等的思想，或对某些特定类型的人的普遍恐惧，或宗教思想中对特定生活方式的推崇。因此，有人担心谈论话语和契约会发生短路式的冲突，它掩盖了价值观的真正根源，这种根源必定落在别处。

最具代表性的观点体现在约翰·罗尔斯^[1]所著的《正义论》中。该书是一部具有极大影响力的作品，自1971年问世以来，在道德哲学和政治哲学领域一直占据着主导地位。罗尔斯将契约观点仅应用于为社会秩序寻求总体的正义原则。他谨慎地限定了契约的缔结各方进行思

索的范围，设想他们在“无知之幕”背后才能找到这样的总体原则，也就是说，他们不知道自己随后将在社会中扮演什么角色。其观点的基本思路是：假若你不知自己将成为富人或穷人、男性或女性、雇主或雇员，你将努力接受那些在各群体间实现正义的原则。这就如同你在切蛋糕，却不知自己会得到哪一块，这样将保证分配的公正性。事实上，罗尔斯将这一概念称为“作为公平的正义”。

缔约者也不可将具体的价值观带入对话中，但他们可以将人类所共同关心的内容，如人身安全、财产安全、基本需求的满足、自尊的基础，引入会话中。罗尔斯指出，在这些情况下，他们应该而且能够达成的共识是广泛保护自由的宪法，这是预料之中的。尽管受制于自由的限制（例如法律不允许用额外财富来置换言论自由），这部宪法同时也调节经济活动，为了维护最贫困人群的利益而调节经济活动。那不是自由市场的政体，也不是纯粹的平等主义或共产主义政体，它极其类似于西欧民主社会主义国家，他们有基本的“最低福利”。

然而，这一制度比西欧各国更激进（“左”）。因为在得到基本福利之后，最贫困人群可以进而提出重新分配资源。他们可以继续提出这种要求，直到这些要求对经济的影响足够大，以致整个社会财富开始减少，因为此时人们没有充分的工作积极性，从而导致最贫困人口的处境每况愈下。换句话说，社会、经济秩序的首要任务是实现最少受惠者的最大利益。

不管人们认为罗尔斯对社会的看法多么有诱惑力，它让人再次产生怀疑：这种契约观是否能起作用。听起来罗尔斯更像是在描述一个受某些人拥护的社会。除了嫉妒自由，并且极度“厌恶风险”外，这些人对幸福生活没有其他特殊的看法。他们惶惶不可终日，反对不平等的经济秩序。这意味着，他们对跌入一种不平等经济秩序的底层的恐惧，更甚于对另一种经济秩序的看重，这种秩序允许富人更富，但穷人的境遇更为恶劣。或许我们许多人正是如此，尽管也有许多人愿意以自由作赌注换取经济优势地位，或以安全换取机会。然而，契约机制似乎行不通，我们仅剩下缔结契约时的偏好和价值观。它们是文明的、具有诱惑力的、谨慎的，甚至是得到广泛认可的偏好，但除此之

外没有更多的内容。

然而，在寻找共同观点的过程中产生的伦理观，其形象也有吸引人之处。我们想象中的对话是共同努力以解决我们共同关心的问题。我们的目的是要找到伦理学的程序基础。伦理原则是在任何理性的合作过程中所形成的对共同行为准则的认同。

20.共同观点

当伟大的哲学家（譬如康德）在进行哲学探究时超越自身能力，或看起来有这种趋向时，我们可能会怀疑即将得出的观点是否可靠。事实上，在康德之前的哲学家的思想中，我们已经可以清楚地看到真知灼见。

让我们回顾一下为行为或总体态度提供理由或接受理由。这一点对身处社会中的我们来说是必要的，但它需要人们作出假设，假设我所提出的理由（基于我的观点的理由）可以从你的观点得到认可。若我的理由得不到你的认可，关于现实问题的讨论会演变成一边倒的“我、我、我”独语，而对方也一样。这样双方就不可能对形势的分析达成共识，或对促成将采取的行动的因素达成一致意见。为了实现合作，我们需要共同探讨某个问题，最终达成“一致的”解决方案。休谟就此作出如下论述：

当一个人称另一个人为其敌人、竞争者、对头、对手时，他被理解为在讲自爱的语言，在表达他自己所特有的、发源于他自己的特定环境和境况的情感。但是当他赋予任何一个人以邪恶的或可恶的或堕落的这些词藻时，他那时就在讲另外一种语言，在表达他期望所有听众都将由之而与他发生共鸣的情感。因此，他再次必须撇开他私人的特定的境况，选择一个他与他人共通的观点。^[2]

因此，理性的实践要求我们讲这“另一种语言”。如果我认为世人将与我共同谴责某人，我不能仅仅说这个人是我的敌人。为了激起公愤，我必须将他描绘成邪恶、堕落、可憎：总之很可恨。

幸运的是，我们可以就以下问题达成共识。讨论选购什么汽车时，我们可以从对车的一般要求中得出共同标准：舒适、可靠、经济实惠、功率大小等等。如果你提出其他与我不同的选择理由，我们会参照统一标准来确定这一因素本身能否作为一个原因。当然，我们不能保证一定会得出共同结论，但我们却能保证得出这种结论的可能性。这足以使对话成为理智的选择，而不是通过武力或暴力将一种解决方法强加于每一个人。

用这种方法思考伦理学问题时，我们将从康德的论述中得到一些启发。假设有人曾向我们作出允诺，而她并不打算信守承诺。我们会怀疑康德的愿望，即表明她是非理性的，或表明她处于某种自相矛盾的状态。我们所能表明的可能不仅是我们不喜欢这样，我们至少在为她行为达成一致看法而进行的任何谈话中，可以告诉她不要期望我们会赞同或认可她的行为准则。至少，她只能在有一些打动我们的理由时——例如许诺的内容对我们或者我们关心的人的幸福来说是绝对必需的，才能期待我们的赞同。如果行为人不能在这种交谈中为她的原则辩护，即使她不是绝对的非理性，也不会得到重视。在与他人理性交往的过程中，她拒绝合作，并漠视共同观点，我们可以说她不尊重我们的观点。这是不合理——甚至是非理性——的一种形式。

我们在此也可能立足于社会需求和自然条件。假设我为了某种原因在某种情况下采取了某一行动，于是，向你陈述行动的动机意味着希望你能将我的动机视为可接受的，认可这种行为在那种情况下是合情合理的。只要想得到认可，我就需要从普遍观点中寻求正当理由。

我们可能毫不在意实现思想统一。我们会排斥他们，以他们的无知、其他方面的劣势地位、不合理的标准或恐怖野心为理由。我们可能希望将自己的意愿强加于他人，或者不在乎是否通过强制或欺骗手段取得他们的合作。因此，程序的方法与休谟对理性的怀疑颇为一致。

致，他研究普遍观点的方法表明了这一点。凡事总有激情在其后：我们企图避免被强制和控制，希望能驳回那些声称他们的利益被忽视的人的指责，希望寻求使我们能够勇于面对他们的共同标准。这些也许只不过是我们的关切和热情，但它们毕竟是能推动人性发展的关切和热情。

然而，关于伦理学基础的问题仍然悬而未决，共同观点有时看似一个神话。设想一架钢琴压住了你的脚，正在让你受到伤害。就这一方面来说，解除皮肉之苦是迫在眉睫的大事，使你有足够的理由立即掀翻钢琴。我如何能理解你的处境？我不能切身感受这种痛，也没有像你那样受到疼痛的刺激。从受害人的立场来看，如果安然无恙的我们慢条斯理地安慰他们，让他们相信我们与他们有同感，那纯粹是一个谎言。“你的痛苦我感同身受”是脱口秀中煽情的胡言乱语。

我们能做的就是接纳他人的行为理由，并使其成为我们自己的。我们不仅理解那个以脚受到伤害为理由搬开钢琴的人，我们还可能把他的痛苦当做我们的行为动机。他的痛可能转化为我们的痛——不是简单的脚痛，而是成为解救他的愿望。看到他人遭受痛苦却无能为力的善人会感到极其不安。在这种情况下，让我们采取行动的是同情心或仁慈心，而不是任何语言程序规则。我们能在多大程度上对他人痛苦与难处感同身受，这一点不是最主要的。无论从血缘关系还是从方位距离上，当他们与我们更为亲近时，我们往往受到的影响更大。在所有这类情况下，在我们身上起作用的似乎是感情而不是理性。在此意义上，道德动机的基础不是关于某种话语的程序性规则，而是我们能够作出回应的情感。正如孔子很早以前就看到的，仁或对人性的关照是所有这一切的必要根基。

21. 回归的信心

在第一章，我们思考了相对主义对伦理学的挑战。看起来我们也许没有很好地回应这种挑战，因为我们仍未发现权威的道德规范被植入客观事物的秩序中。宇宙中，没有神灵书写出良善行为的准则，大自然对是非善恶漠不关心。

我曾说过，出于人性之善，我们由衷地关心这些内容。并非所有的原则都是伪善，我们无论如何都不能漠视道德。我们不仅需要有自己的行为标准，而且还需要得到他人的认可。因此，我们所关心的不是用一些智力或理论上的诡计来“反击”相对主义者，而只能是用我们提倡的一套行为标准来面对来自内部的挑战。

通过从内部认识自我，我们会承认这些标准是我们自己的——仅仅属于我们自己。我们以这些标准为准绳制定法律，为自己，也为他人（当我们需要他们做到礼貌、尊敬或克制时）。它们为我们提供理由，而不是理性。而对我们行为的这种理解未必一定是有害的或怀疑性的。相反，当那些标准受到抵制或威胁时，这种认知能激发我们为自己辩护。如果自我理解被证明是揭露性的，那么，它本身就是一个时代之伦理环境的典型产物——在后现代主义时期，构成这种伦理环境的是自我怀疑，缺乏自信，愤世嫉俗，或者仅仅是对以较深入方式思考人类生活的蔑视。

这里有诸如道德知识之类的东西存在吗？道德在进步吗？这些问题不能用科学、宗教、纯粹哲学或逻辑学知识来回答，只有用我们自己的道德观才能解答。幸运的是，我们掌握了无数细微而确凿的事实：快乐胜于痛苦，尊严胜过屈辱。有人遭受痛苦是不幸，一种社会文化对此视而不见则是更大的不幸。活着就比死亡好，努力寻求共同观点比严重蔑视它要好。

关于道德进步的答案同样来自于我们拥有的价值观，这并不意味着答案一定就是“是的——进步造就了今天的我们”。这种盲目乐观普遍存在，但并不是从逻辑上强加于我们的。我们可以将我们的标准用于他们自身，结果却不一定被完全接受。我们可能会担心：我们自身所处的伦理环境在各地不仅不是无可挑剔的，而且比以往更为恶劣。我们可以在大体上追溯黄金时代的传说，那时我们的品质中尚没有当代人所具有的缺陷。我们崇尚儒家的道德秩序，道家强调的天人合一，或斯多葛派的顺从天命，并且对进步心存怀疑。我们可能会赞赏风靡于（比如说）19世纪欧洲的满足感，这种满足感带着沾沾自喜的确信，认为欧洲代表了超越世界其他原始、野蛮地区向文明迈进的

步伐。当今我们一味追求权利，丝毫不考虑拥有权利者的能力，我们可能会怀疑这种行为本身是否健康。我们当然也可能会对自满情绪的滋生保持高度警觉。

我们对环境、性差异、性别以及异族等问题越来越敏感。反思这一状况，我们看到琐碎、纤细、来之不易而又不可否认的傲慢之源。如果我们谨慎、成熟、想象力丰富、行事公正、作风正派，并且受幸运之神眷顾，我们大概不会从道德之镜中看到自己成为圣人，但也不会看到自己成为妖魔。

【注释】

[1] 约翰·罗尔斯（1921——2002），美国著名政治哲学家，哈佛大学教授，代表作《正义论》。

[2] 译文引自《道德原则研究》，休谟著，曾晓平译，商务印书馆2001年版。

附录

联合国世界人权宣言^[1]

序言

鉴于对人类家庭所有成员的固有尊严及其平等的和不移的权利的承认，乃是世界自由、正义与和平的基础，

鉴于对人权的无视和侮蔑已发展为野蛮暴行，这些暴行玷污了人类的良心，而一个人人享有言论和信仰自由并免于恐惧和匮乏的世界的来临，已被宣布为普通人民的最高愿望，

鉴于为使人类不致迫不得已铤而走险对暴政和压迫进行反叛，有必要使人权受法治的保护，

鉴于有必要促进各国间友好关系的发展，

鉴于各联合国国家的人民已在联合国宪章中重申他们对基本人权、人格尊严和价值以及男女平等权利的信念，并决心促成较大自由中的社会进步和生活水平的改善，

鉴于各会员国业已誓愿同联合国合作以促进对人权和基本自由的普遍尊重和遵行，

鉴于对这些权利和自由的普遍了解对于这个誓愿的充分实现具有很大的重要性，

因此现在，大会，发布这一世界人权宣言，作为所有人民和所有国家努力实现的标准，以期每一个人和机构经常铭记本宣言，努力通过教诲和教育促进对权利和自由的尊重，并通过国家的和在国际的渐进措施，使这些权利和自由在各会员国本身人民及在其管辖下领土的人民中得到普遍和有效的承认和遵行。

第一条

人人生而自由，在尊严和权利上一律平等。他们赋有理性和良心，并应以兄弟关系的精神相对待。

第二条

人人有资格享有本宣言所载的一切权利和自由，不分种族、肤色、性别、语言、宗教、政治或其他见解、国籍或社会出身、财产、出生或其他身分等任何区别。

并且不得因一人所属的国家或领土的政治的、行政的或者国际的地位之不同而有所区别，无论该领土是独立领土、托管领土、非自治领土或者处于其他任何主权受限制的情况之下。

第三条

人人有权享有生命、自由和人身安全。

第四条

任何人不得使为奴隶或奴役；一切形式的奴隶制度和奴隶买卖，均应予以禁止。

第五条

任何人不得加以酷刑，或施以残忍的、不人道的或侮辱性的待遇或刑罚。

第六条

人人在任何地方有权被承认在法律前的人格。

第七条

法律之前人人平等，并有权享受法律的平等保护，不受任何歧视。人人有权享受平等保护，以免受违反本宣言的任何歧视行为以及

煽动这种歧视的任何行为之害。

第八条

任何人当宪法或法律所赋予他的基本权利遭受侵害时，有权由合格的国家法庭对这种侵害行为作有效的补救。

第九条

任何人不得加以任意逮捕、拘禁或放逐。

第十条

人人完全平等地有权由一个独立而无偏倚的法庭进行公正的和公开的审讯，以确定他的权利和义务并判定对他提出的任何刑事指控。

第十一条

凡受刑事控告者，在未经获得辩护上所需的一切保证的公开审判而依法证实有罪以前，有权被视为无罪。

任何人的任何行为或不行为，在其发生时依国家法或国际法均不构成刑事罪者，不得被判为犯有刑事罪。刑罚不得重于犯罪时适用的法律规定。

第十二条

任何人的私生活、家庭、住宅和通信不得任意干涉，他的荣誉和名誉不得加以攻击。人人有权享受法律保护，以免受这种干涉或攻击。

第十三条

人人在各国境内有权自由迁徙和居住。

人人有权离开任何国家，包括其本国在内，并有权返回他的国家。

第十四条

人人有权在其他国家寻求和享受庇护以避免迫害。

在真正由于非政治性的罪行或违背联合国的宗旨和原则的行为而被起诉的情况下，不得援用此种权利。

第十五条

人人有权享有国籍。

任何人的国籍不得任意剥夺，亦不得否认其改变国籍的权利。

第十六条

成年男女，不受种族、国籍或宗教的任何限制有权婚嫁和成立家庭。他们在婚姻方面，在结婚期间和在解除婚约时，应有平等的权利。

只有经男女双方的自由和完全的同意，才能缔婚。

家庭是天然的和基本的社会单元，并应受社会和保护。

第十七条

人人得有单独的财产所有权以及同他人合有的所有权。

任何人的财产不得任意剥夺。

第十八条

人人有思想、良心和宗教自由的权利；此项权利包括改变他的宗教或信仰的自由，以及单独或集体、公开或秘密地以教义、实践、礼拜和戒律表示他的宗教或信仰的自由。

第十九条

人人有权享有主张和发表意见的自由；此项权利包括持有主张而

不受干涉的自由，和通过任何媒介和不论国界寻求、接受和传递消息和思想的自由。

第二十条

人人有权享有和平集会和结社的自由。

任何人不得迫使隶属于某一团体。

第二十一条

人人有直接或通过自由选择的代表参与治理本国的权利。

人人有平等机会参加本国公务的权利。

人民的意志是政府权力的基础；这一意志应以定期的和真正的选举予以表现，而选举应依据普遍和平等的投票权，并以不记名投票或相当的自由投票程序进行。

第二十二条

每个人，作为社会的一员，有权享受社会保障，并有权享受他的个人尊严和人格的自由发展所必需的经济、社会和文化方面各种权利的实现，这种实现是通过国家努力和国际合作并依照各国的组织和资源情况。

第二十三条

人人有权工作、自由选择职业、享受公正和合适的工作条件并享受免于失业的保障。

人人有同工同酬的权利，不受任何歧视。

每一个工作的人，有权享受公正和合适的报酬，保证使他本人和家属有一个符合人的生活条件，必要时并辅以其他方式的社会保障。

人人有为维护其利益而组织和参加工会的权利。

第二十四条

人人有享有休息和闲暇的权利，包括工作时间有合理限制和定期给薪休假的权利。

第二十五条

人人有权享受为维持他本人和家属的健康和福利所需的生活水准，包括食物、衣着、住房、医疗和必要的社会服务；在遭到失业、疾病、残废、守寡、衰老或在其他不能控制的情况下丧失谋生能力时，有权享受保障。

母亲和儿童有权享受特别照顾和协助。一切儿童，无论婚生或非婚生，都应享受同样的社会保护。

第二十六条

人人都有受教育的权利，教育应当免费，至少在初级和基本阶段应如此。初级教育应属义务性质。技术和职业教育应普遍设立。高等教育应根据成绩而对一切人平等开放。

教育的目的在于充分发展人的个性并加强对人权和基本自由的尊重。教育应促进各国、各种族或各宗教集团间的了解、容忍和友谊，并应促进联合国维护和平的各项活动。

父母对其子女所应受的教育种类，有优先选择的权利。

第二十七条

人人有权自由参加社会的文化生活，享受艺术，并分享科学进步及其产生的福利。

人人对由于他所创作的任何科学、文学或美术作品而产生的精神的和物质的利益，有享受保护的权利。

第二十八条

人人有权要求一种社会的和在国际的秩序，在这种秩序中，本宣言所载的权利和自由能获得充分实现。

第二十九条

人人对社会负有义务，因为只有在社会中他的个性才可能得到自由和充分的发展。

人人在行使他的权利和自由时，只受法律所确定的限制，确定此种限制的唯一目的在于保证对旁人的权利和自由给予应有的承认和尊重，并在一个民主的社会中适应道德、公共秩序和普遍福利的正当需要。

这些权利和自由的行使，无论在任何情形下均不得违背联合国的宗旨和原则。

第三十条

本宣言的任何条文，不得解释为默许任何国家、集团或个人有权进行任何旨在破坏本宣言所载的任何权利和自由的活动或行为。

【注释】

[1] 译文来源：联合国公共资料处。

索引

A

Abortion 人工流产

Adler , A.阿尔弗雷德·阿德勒

Allen , W.伍迪·艾伦

Aristotle 亚里士多德

Aurelius , Marcus 马可·奥勒留

Autonomy 自治力

B

Bentham , J.边沁

Berkeley , G.乔治·贝克莱

Biblical ethics 圣经伦理

Bohr , N.尼尔斯·博埃

Butler , J.约瑟夫·巴特勒

C

Cambyses 冈比西斯

categorical imperative 绝对命令

Confucius 孔子

Consequentialism 结果主义

Contractarianism 契约论

D

Dawkins , R.理查德·道金斯

Death 死亡

Declaration of Human Rights 《世界人权宣言》

Declaration of Independence 《独立宣言》

Declaration of the Rights of Man 《人权与公民权宣言》

Deontology 义务论

dirty hands 肮脏之手

Donne , J.约翰·多恩

Dostoevsky , F.陀思妥耶夫斯基

E

Egoism 利己主义

Epicurus 伊壁鸠鲁

erotic desire 性欲

eudaimonia 幸福

euthanasia 安乐死

Euthyphro dilemma 欧绪弗洛困境

evolutionary theory 进化论

F

felicific calculus 幸福微积分

feminist criticism 女性主义者批评

Foucault , M.米歇尔·福柯

France , A.阿纳托尔·法朗士

free will 自由意志

freedom 自由

Freud , S.弗洛伊德

function , biological 生物功能

G

Gibbon , E.爱德华·吉本

God , death of 上帝之死

golden rule 黄金法则

Grand Unifying Theory 大一统理论 (Pessimism) (悲观主义)

H

Habermas , J.于尔根·哈贝马斯

Happiness 幸福

Hegel , G.W.F.黑格尔

Hemingway , E.海明威

Hermeneutics 解释学

Herodotus 希罗多德

Hitler , A.阿道夫·希特勒

Hume , D.大卫·休谟

Hutcheson , F.弗朗西斯·哈奇森

I

Infanticide 杀婴

Integrity 高尚情操

J

judicial review 司法审查

justice 正义

Juvenal 尤维纳利斯

K

Kant , I.康德

L

Le Corbusier 勒·柯布西耶

Liberalism 自由主义

Locke , J.约翰·洛克

Luck 运气

M

Marvell , A.安德鲁·马维尔

Marx , K.卡尔·马克思

Mill , J.S.约翰·斯图亚特·密尔

Miscarriages 自然流产

missing women 失踪女人

N

natural rights 自然权利

Nietzsche , F.弗里德里希·尼采

P

Pascal , B.布莱兹·帕斯卡尔

Paternalism 家长式专制

Personhood 人

Plato 柏拉图

pleasure 幸福

Popper , K.卡尔·波普尔

R

Ramsey , F.弗兰克·拉姆齐

Rawls , J.约翰·罗尔斯

reasons for action 行为理由

reciprocal altruism 相互利他主义

relativism 相对主义

rights 权利

Russell , 伯特兰·罗素

S

Scanlon , T.M.托马斯·M.斯坎伦

self-deception 自我欺骗

Sen , A.阿玛蒂亚·森

sexual desire 性欲

sexual selection 性选择

Shaftesbury , 3rd Earl of 沙夫茨伯里伯爵三世

slippery slope reasoning 滑坡推理

Smith , Adam 亚当·斯密

soap opera 肥皂剧

Sorites paradox 连锁推理悖论

Stoicism 斯多葛主义

Stoppard , T.汤姆·斯托帕德

subjectivism 主观主义

T

Taoism 道家

Thucydides 修昔底德

U

Universalization 普遍性

Upanishads 奥义书

utilitarianism 功利主义

V

Veblen , T.托斯坦恩·凡勃伦

virtue 美德

W

Williams , B.伯纳德·威廉姆斯

Wodehouse , P.G.沃德豪斯

A Very Short Introduction

牛津通识读本

文学理论入门

Literary Theory

〔美国〕乔纳森·卡勒 / 著

李平 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

文学理论入门/ (美) 卡勒 (Culler, J.) 著; 李平译.——南京: 译林出版社, 2013.1 (2013.5重印)

(牛津通识读本)

书名原文: Literary Theory: A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2966-6

I.① 文... II.① 卡... ② 李... III.① 文学理论 IV.① I0

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133577号

Copyright © Jonathan Culler 1997

Literary Theory was originally published in English in 1997.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013 by Yilin Press, Ltd

著作权合同登记号图字: 10-2007-046号

书 名 文学理论入门

作 者 [美国] 乔纳森·卡勒

译 者 李 平

特约编辑 陆 贇

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 1997

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年5月第2次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2966-6

目录

[序言](#)

[前言](#)

[第一章 理论是什么？](#)

[第二章 文学是什么？这个问题重要吗？](#)

[第三章 文学与文化研究](#)

[第四章 语言、意义和解读](#)

[第五章 修辞、诗学和诗歌](#)

[第六章 叙述](#)

[第七章 述行语言](#)

[第八章 身份、认同和主体](#)

[附录 理论学派与流派](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

赵宪章

乔纳森·卡勒（Jonathan Culler，1944——），1966年毕业于哈佛大学，1974年获牛津大学比较文学博士学位，1975年任耶鲁大学教授，后执教于康奈尔大学，当代美国著名文学理论家，欧洲理论在美国的权威阐释者之一。他于1975年出版的《结构主义诗学》被认为是成功移植欧陆理论的范例，推进了文学批评从文本细读向理论阐释的转型，从而获得了美国现代语文学会颁发的标志美国文学批评最高荣誉的J.R.罗威尔奖。此后，卡勒又顺应学术发展的大势卷入解构主义大潮，他于1982年出版了另一部代表作《论解构：结构主义后的理论与批评》。卡勒并没有将解构主义（后结构主义）与结构主义截然地分离，但是两书在方法和结论上有着明显不同，作者自称前者只是对结构主义的“介绍”，后者则是直接参与一场生机勃勃、难解难分的论战，从而塑造了他作为美国解构主义批评代表人物的学术形象。

《文学理论入门》是卡勒1997年出版的一部新作，属于通识类或导引类读本，尽管篇幅短小、简明扼要，但是观念新潮，思想敏锐，集中呈现了西方文学理论的最新发展，对于建构我们自己的理论话语极富有启发性。

和我国的同类著作相比，卡勒的《文学理论入门》作为面向一般读者的通识类读本，并没有摆出学术权威的架势颐指气使，没有用独断论的口吻强行推销他的一家之言，而是将各种理论同时纳入他的论域，以期读者能在这种对话关系中独立自主地辨析是非，进而形成自己的倾向或立场并参与本书的理论建构。这种开明、开放式的理论表述不仅体现了作者对历史的尊重及其学术民主的对话思想，更有益于激活读者的想象力和创造性。毋庸讳言，这种表述方式很自然地使人联想到我们已经或正在组织编写的类似读本。尽管理论界已经意识到本质主义和独断论的弊端，但是，无论是在学术研究还是在理论教学及教材编写中，真正达到平等对话的境界尚有待时日，革除长期的思

维惯性不可能一蹴而就。这样，卡勒的《文学理论入门》就有可能为我国的读者带来陌生感，使长期习惯于接受“定论”的读者感到无所适从。

当然，这并不是说卡勒在他的《文学理论入门》中有意隐蔽自己的观点，而是说他的观点是以尊重历史和他人作为前提，在充分评介相关理论的同时阐发自己的一家之言，从而激活读者的言说，为他人介入讨论预留了空间。例如，和我们的文学理论教材类似，关于“理论是什么”和“文学是什么”这两个问题，往往是通识类读本不得不首先解答的问题。那么，卡勒是如何解答这两个问题的呢？

首先，卡勒认为，就文学理论的实际效果来说，应将其定义为对于“常识”的批评，即对于言语和语言、文本和意义、写作和经验等惯常判断的质疑和颠覆。“一般说来，要称得上是一种理论，它必须不是一个显而易见的解释”，“它鼓励你怀疑那些被认为是自然的，是先天给定的事物”。就此而言，卡勒认为，“理论常常是常识性观点的好斗的批评家。”他以福柯和德里达为例具体说明了理论的这一当代意义，即在质疑“常识”的同时提供“非同寻常”的另类思路 and 选择。

显然，卡勒对文学理论的定义完全出乎我们的意料。在我们的语境中，“理论”总是被定义为某种永恒的“普遍大法”，“放之四海而皆准”，特别是对于那些已被冠以“经典”的理论更是只强调学习、接受，而不是鼓励持疑、批判，更无“读者参与理论建构”之意识。这就是卡勒给我们的重要启发：包括他本人在内的解构主义并非要解构意义，而是要对“终极意义”及其唯一性提出质疑。对于“终极意义”及其唯一性的质疑只是解构主义的前提而不是目的，解构主义的最终目的是激发学术质疑精神，即“在无疑之处提出疑问”，对一切被视为合理的和惯常的知识提出挑战。这才是解构主义之精义，是其最具价值的现代学术意识——倡导同现成理论开展对话并建构新理论的独创精神！

卡勒的《文学理论入门》所要解答的第二个问题是“文学是什么”。同我们的文学理论教材一样，这个问题也是通识类读本不能不回答的问题。有意思的是，卡勒不仅不像我们的文学理论那样直接为

文学下个定义，然后由这一定义出发展开逻辑表述，而是首先对“文学是什么”这一问题的合法性提出质疑，认为这个问题对于文学理论并不重要。因为在他看来，现代理论已经超越了学科边界，它所关注的对象也就不一定是文学本身，何况非文学作品同样具有文学性，而被我们称之为“文学”的东西又有那么多不同，即使literature这个词的现代含义才不过二百年，此前是广义的“著作”和“书本知识”（汉语中的“文学”也有类似的演变）。也就是说，卡勒尽管提出了“文学是什么”，但是又拒绝回答这一问题，对这一问题本身的合法性提出了质疑。他是在玩弄语言魔方，还是在实验其解构主义的思维方法？

如果我们保持必要的耐心继续阅读下去，就会发现卡勒并不是在搞什么语言魔方，他没有欺骗我们。事实是：他并非真正拒绝对这一问题做出解答，他所拒绝的只是对这一问题做出“逻各斯”式的解答，认为“什么是文学”的本质主义追问应该让位于“是什么让我们（或者其他社会）把一些东西界定为文学的”。于是，卡勒首先从文本出发，认为当语言脱离了其他（实指）语境，超越现实目的时就有可能被解读为“文学”。因为这样的文本并不是要人们去做什么，只是引发人们注意其中所隐含的复杂意义。这是它的属性和特点。另一方面，如果将文学看作程式（语言形式）的产物，那么，文学叙述不在于它要传达的信息，而在于它“值得一读”，甚至忍受语言的晦涩、费解和不切题的折磨也值得我们去关注其中的意义。很清楚，这实际上是卡勒对文学本质的提问方式所做的视角转换：不是追问整个文学的“逻各斯”定义，而是反问什么因素（属性的或程式的）可能使人们将某种文本视为文学。前者自上而下、居高临下，后者自下而上、由经验归纳；前者追求唯一的、终极的定义，后者旨在呈现多元的和多变的状态。这种多元和多变的文学状态，就是卡勒所介绍的五种理论解答：1.文学是语言的“突出”，2.文学是语言的综合，3.文学是虚构，4.文学是审美对象，5.文学是互文性的或者自反性的建构。卡勒并没有肯定哪种解答是最好的和正确的，只是给出关于文学本质的五种理论，认为它们无非是五种“视角”，并且提醒读者：“对每一点论述，你都可以从一种视角开始，但最终还要为另一种视角留出余地。”

——这就是解构主义！这就是乔纳森·卡勒！这就是他的《文学理

论入门》最重要的创新。反观我们的同类读本及其关于文学的定义，在现代学术意识及其方法面目一新的今天，不仅无视学界对于本质主义的质疑，而且还在津津有味地奢谈“文学是审美意识形态”之类的陈词滥调，不仅滑稽可笑，而且过于自蔽、自大和堂吉诃德了。文学对于人类最重要和最深刻的意义在于它的不可重复性，正是文学的不可重复性激发了持异精神及其想象力和创造力的生成。解构主义对于文学理论的现代意义就在这里，它以文学的不可重复性解构了文学理解的单一性和终极性，使文学自身的属性得以在理论层面重新复活。否则，固守本质主义对于“逻各斯”的追问，无论怎样“变脸”或者粘贴上什么新标签，都会把鲜活的文学整死，不但无益于激活读者的想象力和创造力，反而可能给原本生气勃勃的文学铐上早已准备好了的枷锁。

退一步说，即使不考虑借鉴解构主义，将文学定义为“审美意识形态”的合法性何在？首先，“文学是审美意识形态”这一表述属于偏正结构，它所关注的主要是“意识形态”而不是“文学”本身；与其说这是关于文学的定义，不如说是对意识形态的“注脚”和“补充”，何以能够成为“文学”的定义？其次，文学不仅和意识形态相关，还同不属于意识形态的“意识”相关，甚至同不属于意识的“潜意识”相关；并且，在文学文本中，后者依次比前者更具有文学性。既然这样，将文学定义为审美意识形态的合法性何在？

看来，理解文学还是要靠我们自己的脑袋——一切现成的理论不但不一定都是合理的，反而一定都是可以质疑的，包括提倡这种精神的解构主义和卡勒本人，以及我们面前的这本《文学理论入门》，还有我为它所写的这篇序言。

2007年11月

前 言

许多文学理论入门都会对各种批评“学派”进行一番描述。理论被说成是一系列互不相容的“研究方法”，它们各自都有自己的理论地位和批评责任。但是各种理论介绍所确认的理论流派——结构主义、解构、女权主义、心理分析、马克思主义、新历史主义——又有许多相同之处。这就是人们为什么评说“理论”这个大概念，而不仅仅是讲那些具体的论述。介绍理论比较好的办法是讨论共同存在的问题和共有的主张，而不是概述各种理论流派；最好是讨论那些重大的辩题，这些辩题并不是把一个“学派”置于另一个“学派”的对立面，而是讨论各种流派内的明显不同。如果把当代理论作为相互对立的研究方法或解读方法，就会使理论失去许多其本身的趣味和力量，这种趣味和力量来自它对常识的广泛挑战，来自它对意义的产生和身份形成的探讨。我更倾向于选择几个题目，集中介绍关于它们的重要议题和辩论，并且谈一谈我认为从中已经学到的东西。

尽管如此，任何一位阅读文学理论入门的人都有权希望有一个名词解释，比如什么叫结构主义，什么叫解构。我在附录部分对主要批评学派或者流派做了一个简要的描述。你可以先读这一部分，或者最后读，或者不时去翻一翻。希望你喜欢这本书！

第一章

理论是什么？

在最近的文学和文化研究中有许多关于理论的讨论——我要提醒你注意的是，这可不是指关于文学的理论，而是纯粹的“理论”。对任何一位不在这个圈子里的人来说，这种用法一定显得很怪。“关于什么的理论？”你肯定会这样问。要回答这个问题的确是意想不到地困难。它既不是任何一种专门的理论，也不是概括万物的综合理论。有时理论似乎并不是要解释什么，它更像是一种活动——一种你或参与、或不参与的活动。你有可能被卷入到理论中去，你也有可能教授或学习理论，你还有可能会痛恨或惧怕理论。只不过，所有这些对于理解什么是理论都不会有多大的帮助。

我们被告知，“理论”已经使文学研究的本质发生了根本的变化。不过说这话的人指的不是文学理论，不是对于文学的本质和文学的分析方法的系统解释。比如，如今当人们抱怨文学研究的理论太多了的时候，他们可不是说关于文学本质方面的系统思考和评论太多了，也不是说关于文学语言与众不同的特点的争辩太多了。远非如此，他们指的是另外一回事。

确切地说，他们指的是非文学的讨论太多了，关于综合性问题的争辩太多了（而这些问题与文学几乎没有任何关系），还要读太多很难懂的心理分析、政治和哲学方面的书籍。理论简直就是一大堆名字（而且大多是些外国名字），比如雅克·德里达、米歇尔·福柯、露丝·依利格瑞、雅克·拉康、朱迪思·巴特勒、路易·阿尔都塞、加亚特里·斯皮瓦克。

理论这个词

那么，理论究竟是什么呢？问题的一部分就在于理论这个词本

身，它指两个不同的方面。一方面，我们可以举“相对论”为例，那是一套已经论证过的定理。另一方面就是理论这个词的最普通的用法。

“劳拉和迈克为什么分手了?”

“噢，按照我的理论，那是因为……”

理论这个词在这里是什么意思?首先，理论表示“思考、猜测”。不过，一个理论又不同于一个猜测。如果说“我猜想那是因为……”就意味着有一个正确的答案，而我碰巧不知道，那么就说“我猜想大概迈克总是抱怨，劳拉烦他了。不过，等他们的朋友玛丽来了，我们就知道到底是怎么一回事了”。与之相反，理论是一种判断，不论玛丽说什么都不会影响这种判断，它是一种解释，其正确或谬误都是很难证实的。

“我的理论是……”也声明你要提供一种并不显而易见的解释。在这样的开场白之后，我们期待的可不是讲话人接着说：“我的理论是，因为迈克与萨玛瑟有暧昧关系。”这算不是一种理论。根本不需要什么敏锐的理论才华就可以推断出，如果迈克与萨玛瑟有暧昧关系，当然会影响劳拉对迈克的态度。有趣的是，假如说话人真是这样讲，“我的理论是迈克与萨玛瑟有暧昧关系”，那么这种暧昧关系的存在立刻就变成了一种推测，而不是确切的事实，因而也就可能成为一种理论。不过，一般说来，要称得上是一种理论，它必须不是一个显而易见的解释。这还不够，它还应该包含一定的错综性，比如：“我的理论是劳拉一直在暗恋着她的父亲，而迈克总是做不到成为她理想中的人。”一个理论必须不仅仅是一种推测：它不能一望即知；在诸多因素中，它涉及一种系统的错综关系；而且要证实或推翻它都不是件容易事。如果我们记住这些要素，那么弄懂“理论”是什么就容易多了。

作为文学体裁的理论

文学研究的理论并不是对于文学本质的解释，也不是对于研究文学的方法的解释（尽管这些也是理论的一部分，而且本书的第二、五、六章里也会论及这些）。理论是由思想和作品汇集而成的一个整体，很难界定它的范围。哲学家理查德·罗蒂对一种始于19世纪的混合体裁有过如下阐述：“从歌德、麦考利、卡莱尔和爱默生的时代开始出现了一种新型的著作，这些著作既不是评价文学作品的相对短长，也不是思想史，不是伦理哲学，也不是关于社会的预言，而是所有这些融为一体，形成一种新的体裁。”要给这种包罗万象的体裁取个名称，最简便的就是理论这个译号。它已经被用来指称那些对表面看来属于其他领域的思考提出挑战，并为其重新定向的作品。这便是是什么使某种体裁成为理论的最简单的解释。被称为理论的作品的影响超出它们自己原来的领域。

虽然这种简单的解释算不上一个令人满意的定义，但它似乎的确概括了20世纪60年代以来所发生的事：从事文学研究的人已经开始研究文学研究领域之外的著作，因为那些著作在语言、思想、历史或文化各方面所做的分析都为文本和文化问题提供了新的、有说服力的解释。这种意义上的理论已经不是一套为文学研究而设的方法，而是一系列没有界限的、评说天下万物的著作，从哲学殿堂里学术性最强的问题到人们以不断变化的方法评说和思考的身体问题，无所不容。“理论”的种类包括人类学、艺术史、电影研究、性别研究、语言学、哲学、政治理论、心理分析、科学研究、社会和思想史，以及社会学等各方面的著作。我们讨论中的著作与上述各领域中争论的问题都有关联，但它们之所以成为“理论”是因为它们提出的观点或论证对那些并不从事该学科研究的人具有启发作用，或者说可以让他们从中获益。成为“理论”的著作作为别人在解释意义、本质、文化、精神的作用，公众经验与个人经验的关系，以及大的历史力量与个人经验的关系时提供借鉴。

理论的效果

如果理论是根据它的实际效果定义的，这些效果改变人们的观点，使人们用不同的方法去考虑他们的研究对象和研究活动，那么它们是哪种类型的效果呢？

理论的主要效果是批评“常识”，即对于意义、写作、文学、经验的常识。比如，理论会对下面这些观点提出质疑。

- 认为言语或文本的意义就是说话者“脑子中所想的东西”。
- 认为写作是一种表述，在某个地方存在着它的真实性，它所表述的是一个真实的经验，或者真实的境况。
- 认为现实就是给定时刻的“存在”。

理论常常是常识性观点的好斗的批评家。并且，它总是力图证明那些我们认为理应如此的“常识”实际上只是一种历史的建构，是一种看来似乎已经很自然的理论，自然到我们甚至不认为它是理论的程度了。理论既批评常识，又探讨可供选择的概念。它对文学研究中最基本的前提或假设提出质疑，对任何没有结论却可能一直被认为是理所当然的事情提出质疑，比如：意义是什么？作者是什么？你读的是什么？“我”，或者写作的主体、解读的主体、行为的主体是什么？文本和产生文本的环境有什么关系？

举个什么样的例子对某种“理论”加以说明呢？我们不要泛泛地谈理论，还是深入到两位最著名的理论家的一些深奥的著作中，看看能得到些什么吧。我举两个相关但又截然不同的例子，它们涉及对于“性”、“写作”和“经验”这些常识性观点的批评。

福柯论性

法国思想史学家米歇尔·福柯在他的《性史》一书中分析了他所谓的“压制的假设”：通常人们认为，在比较早的时期，尤其是19世纪，

性一直是被压制的，所以现代人便奋力解放它。福柯认为“性”根本不是一种被压制的自然的东西，而是一种错综的理念，是由一系列社会实践、调查、言论和书面文字——“话语”，或者“话语实践”——制造出来的，所有这一切在19世纪共同制造了“性”。我们把各种人的谈论——医生的、神职人员的、小说家的、心理学家的、伦理学家的、社会福利工作人员的、政治家的谈论——与压制性行为的理念联系在一起，事实上，正是在这些谈论中才出现了我们称为“性”的东西。福柯写道：“关于‘性’的概念，以一种人为的统一把解剖学中的不同组成部分、生理功能、行为、情感、欲望的满足等聚合在一起，而且使你能把这种虚构的统一看作一种因果原则，一种无处不在的意义，一种处处都能发现的秘密。”福柯并不是否认具体的性行为的存在，也不是否认人在生理上有性别之分、有性器官。他要声明的是在19世纪出现了一些新的方法，把原本相去甚远的、各个不同领域里的东西——某些行为，一些我们认为与性有关的、生理的区别，身体的部位，心理的不同反应，还有社会意义（这是最重要的）——组合到一个整体范畴（“性”）之内。人们谈论和对待这些行为、情感和生理功能的方式创造了一个完全不同的、人为的统一体，叫作“性”，它已经被认为是个人身份的根本了。这样，通过这个十分关键的逆转，被称为“性”的东西又被视为各种纷繁现象的起因，而原本正是这些现象的归一产生了“性”的理论。这个过程赋予性经验一种新的重要意义和一种新的角色，使它成为个人本质的秘密。说起“性欲”和我们的“性本质”的重要性时，福柯说我们已经达到了这样一种境地：

我们从多少个世纪以来一直被视为疯狂的东西中期待我们的可知性，……从一直被视为不知为何物的欲望中期待我们的身份。因此，我们才会认为它如此重要，我们才会用肃然的敬畏感包围它，我们才会如此谨慎地去了解它。因此也才有了这样一个现实，即几个世纪以来，它对我们的重要性已经超过了灵魂对我们的重要性。

19世纪使“同性恋”成为一个类别，几乎成为一个“种类”。这正是

一个能够说明性是如何被作为个人秘密，如何成为个人身份的根源的例子。早期，对于同性之间的性行为有过指责（比如称之为鸡奸），但现在它已经不是一个行为问题，而是一个身份问题了；不是某人是否有违反禁忌的行为，而是他是否“确实是”一个同性恋者。福柯写道：鸡奸是一种行为，“而如今，同性恋已经成为一个种类”。从前是人们可能会有的同性恋行为，而现在它已经成为性行为的一个核心问题，或者叫根本观念问题，是决定一个人的本质的根本问题：他是一个同性恋者吗？

在福柯的理论中，“性”是由与各种社会实践和机构联系在一起的话语建构起来的：就是医生、神职人员、行政官员、社会福利人员，甚至小说家们用以对待他们认为是性行为现象的各种话语。但是这些话语把性描述为先于其本身而存在的东西。现代人大部分接受了这种描述，并且指责这些话语和社会实践是在力图控制和压制它们自己正在建构起来的性。福柯在他的阐述中把这个问题扭转了过来。他把性作为一种结果而不是起因。他认为性是那些力图分析、描绘，并且规范人类行为的话语的产物。

福柯的分析是历史领域中一个议题如何发展成为“理论”的例子。正因为它给从事其他领域研究的人以启迪，并且已经被大家借鉴，它才能成为理论。从公理原则旨在具有普遍指导意义这方面说，它并不是一条关于性行为的理论。它声称是对一个具体的历史发展的分析，不过它显然具有更广泛的意义。它鼓励你怀疑那些被认为是自然的，是先天给定的事物。反过来问一问，它会不会是专家的话语的产物，会不会是一种与知识话语（这种知识话语据称是对于它的描述）相联系的实践的产物？按照福柯的理论，是要认识人类真谛的尝试把“性”作为人类本质的秘密创造出来的。

理论的思路

思考发展成理论的一个特点就是它提供非同寻常的、可供人们在思考其他问题时使用的“思路”。这种思路之一就是福柯的一个提法，即自然的性行为与压制性行为的社会力量（权力）之间那种假设的对

立可能只不过是一种串通一气的关系：正是社会力量使这个（“性”）——它们表面上要控制的事物——成为真实的存在。再进一步——如果你愿意的话，可以称之为额外收获——就是问一问，这种掩盖，即对于权力和人们认为是被它压制的性之间的串通的掩盖达到了什么目的呢？当这种相互依赖被当成相互对立时，结果是什么呢？福柯对此给出的答案是，这掩盖了无处不在的权力：你认为自己通过提倡性而抵制了权力，但事实上你却不折不扣地按照权力规定的条件行事。我们换一种方式来说，迄今为止，由于这个被称为“性”的东西似乎是存在于权力之外的，是一种社会力量企图控制，却又无可奈何的东西，所以，看起来权力也是有限的，全然不是威力无比的（它连性都无法驯化）。然而，事实是，权力是无所不在的，它深入到各个角落。

对于福柯来说，权力不是某个人所能操纵的，而是“权力/知识”：权力存在于知识的形式中，或者知识就是权力。我们以为我们对世界知道些什么——我们用以思考世界的概念框架——行使着巨大的权力。比如说，权力/知识造成了这样一种局面，你在其中被自己的性别界定。它造成的这种局面把一个女人界定为一个其完整性存在于与一个男人的性关系上的人。性存在于权力之外，并且是与权力相对立的这个观念掩盖了权力/知识的真正的影响范围。

在这个关于理论例子里有几处重要的地方需要引起注意。福柯此处讲的理论是由分析得出的——对一个概念的分析，但同时从你无法举例证明它就是关于性行为的正确假设这一点来说，它在本质上又是猜测性的（虽然有许多实例可以证明他的解释有道理，但没有能起决定作用的检验方法去证实它）。福柯称这种质询为“系谱式”的批评：揭露假设的基本范畴，比如“性”是如何通过话语实践而产生的。这种批评并不是要告诉我们性“究竟”为何物，而是要说明这个概念是怎样产生的。还要注意到一点，虽然福柯在这里对文学只字未提，但已经证明他的理论对文学研究人员非常重要。首先，因为文学是关于性的；文学是众多可以使性的理念形成的领域之一，我们在这里找到了对一种思想的支持，即人的最深层的身份是与他另外一个人怀有什么样的欲望联系在一起的。福柯的理论不仅对研究小说的人很重要，对研究男同性恋或女同性恋的人，以及对做性别研究的人也都很

重要。作为新的历史对象的发明者，福柯特别具有影响力，他发明了“性”、“惩罚”和“疯狂”等等，我们以前一直认为这些对象是没有历史的。福柯在自己的著作中把这些都看成历史的建构，并且鼓励我们考察一个历史时期的话语实践，包括考察文学怎样有可能塑造了我们想当然的那些东西。

德里达论写作

关于“理论”的第二个例子与福柯对于性史的修正具有同样的影响力，但同时它又具有说明“理论”内部的一些差别的特点。我们可以看看法国当代哲学家雅克·德里达就让·雅克·卢梭在《忏悔录》中对写作和经验的讨论所做的分析。卢梭是18世纪的法国作家，人们常把个人自我这个现代思想的产生归功于他。

不过，还是让我先介绍一点背景。西方哲学的传统一直把“真实”与“表象”区别开来，把事物本身和对它们的再现区别开来，把思想和表达思想的符号区别开来。按照这个观点，符号或者再现都只不过是一种说明现实、真理或者思想的方法，所以应该尽可能地清晰易懂；它们不应该成为一种阻碍，不应该影响或者搅乱它们所表述的思想和真理。在这个框架中，言语似乎是思维的直接，或者叫有形的表现形式，而写作是在说话人不在场的情况下运作的，所以它被认为是言语的一种模拟的、派生的再现形式，是可能对一种符号起误导作用的符号。

卢梭在写“语言是为说而存在的，写作只能作为言语的补充”时正是继承了这种传统，而且它已经成为一种常识。德里达在这里插入了一个问题：“补充是什么？”《韦氏词典》对补充的定义是“使完整，或者增补内容”。写作是通过提供一些被遗漏的重要内容而使言语变得“完整”了呢，还是增加了一些言语本身完全可以表达的内容呢？卢梭一再把写作界定为只是一种补充，是一种可有可无的附加，甚至是一种“言语不健全”的现象：写作是由可能导致误解的符号组成的。因为符号是人们在说话人不在场的情况下阅读的，而说话人又不能对那些符号做出解释和纠正。不过，虽然卢梭称写作是可有可无的附加，

但实际上他在自己的著作中还是把写作作为使言语完整，或者弥补言语中的不足的手段，他总是不断地用写作弥补言语中出现的疏忽，比如可能会造成误解的疏漏等。举例说，卢梭在他的《忏悔录》中开创了自我是一种“内在的”、不为社会所知的真实这一观点。他写道，他之所以写出他的《忏悔录》，把自己隐藏起来不暴露给社会，正是因为在社会中，他总是把自己表现得“不仅处于不利的地位，而且与自己完全不同……如果我在场，人们就永远也不能了解我的价值”。对于卢梭来说，他的“真实的”、内在的自我和他在与别人交谈时表现的自我是不同的。所以他需要用写作来弥补他言语中的误导符号。如此说来，写作便是必不可少的了，因为言语也具有此前被认为是属于写作的特质：它像写作一样也是由不够清晰明了的符号组成的，它并不能自动传达说话者想要表达的意义，而是有待解读的。

写作是对言语的补充，而言语本身已经是一种补充了：卢梭写道，儿童能很快学会“用言语弥补他们的不足……因为用不着太多经验就能懂得让别人为他们做事情，动动嘴就能使一切都转起来是一件很惬意的事”。德里达对他在卢梭的著作中发现的这条“补充逻辑”进行了概括：这个逻辑的结构是，被补充的事物（言语）需要补充完善是因为事实证明它与补充物（写作）有共同的特点，而人们原以为这特点只属于补充物（写作）。对此我将尽力解释。

卢梭需要写作，因为言语会被误解。说得更概括些，他需要语言符号，因为事物本身不能令人满意。在《忏悔录》中，卢梭描述了他青年时期对德·华伦夫人的恋情。他住在德·华伦夫人的家里，并称她为“妈妈”。

假如我要详细地描写当我独自一人想起我亲爱的妈妈时干过多少傻事，那我就永远也写不完。一想到她曾在这张床上睡过，我就会不停地亲吻我的床铺，还有我的窗帘和房间里所有的家具，因为这些都是属于她的。她那双美丽的手曾经抚摩过它们。我甚至俯伏在地板上，心里想着，这是她走过的地方。

夫人不在场的时候，这些不同的物件起了补充或替代她的作用。但是，后来变成即使她在场，同样的结构、同样的对补充物的需求都持续不变。卢梭又这样写道：

有时即使当着她的面，我也会有些荒唐过分的举动，是那种只有最疯狂的爱情才会刺激出的举动。有一天吃饭的时候，她刚把一块食物放进嘴里，我大叫一声，说我看见那上边有一根头发。于是她把那一小口东西吐到盘子里，我却迫不及待地把它抓过来，吞了下去。

夫人的不在场（此时他只能依靠一些替代物，或者一些能让他联想起夫人的符号来代替），起初与她的在场形成了对照。而结果却表明，她的在场并不是可以给人以满足的时刻，如果没有补充物或者什么符号，她的在场并不意味着立即可以得到她本身；她在场时，结构和对补充物的需求丝毫没有改变。所以才出现了把她从嘴里吐出来的食物吞下去的荒唐事。而各种替代物的链条可以连续不断。我们说，即使卢梭能“拥有她”，他仍然会感到夫人脱离了自己，而自己只能在期待和回忆中得到她。卢梭从未明白“妈妈”本身正是他从未了解的母亲的替补形象。但即使是他的母亲，也无法令他满足。和所有母亲一样，他的母亲也需要替代物。

德里达写道：“通过这一系列补充，一个规律出现了：一个无止境的、相互联系的链条会不可避免地使盘旋于其间的补充物不断增加，这些补充物激起的正是它们所延宕的事物的存在感：事物本身给人的感觉，近在咫尺的感觉，或者叫原物的感觉。直接感便从中产生了。一切事物都是从这个中间状态开始的。”这些文本越是要向我们强调事物在场的重要性，就越会显示出中间物的不可或缺性。实际上，正是这些符号或者叫补充物，造成了那种确实有什么东西存在

（比如妈妈），可以抓得住的感觉。我们从这些文本中可以得到这样的理念，即原物是由复制品造成的，而原物总是迟迟不到——你永远也抓不住它。结论是，我们通常认为真实即存在的事物，以及原物即曾经存在的事物这些常识性的观点都是站不住脚的：经验总是要经过符号的中介，而“原物”也总是因符号即补充物的作用而产生。

对德里达来说，卢梭的文本同许多其他人的一样，提出我们应该想象出生活本身是充满了各种符号的，通过一系列表意的过程，它才成为我们所见到的这样，而不应该认为生活是符号和文本加起来再现的。书面文字也许会声明事实是先于意义的，然而，用德里达的一句名言来说，它们实际上证明的恰恰是“没有文本之外的东西”，也就是说当你认为你脱离开符号和文本，得到了“事实本身”时，你发现的只是更多的文本、更多的符号和没有终结的补充物的链条。德里达写道：

沿着这条连接“危险的补充物”的线索，我们一直要说明的正是
在我们称为“血肉”之躯的真实人的生活中……除了写作之外，一无所有，除了补充物和只能从不同的关系链条中产生的替代意义之外，一无所有……如此循环，没有止境，因为我们从文本中已经读到，绝对的存在即本质，文字用“真正的母亲”等字眼称呼它，而它却是已经逃匿的，从来没有真正存在过；我们还从文本中读到，由于自然的存在消失了，创造意义和语言的正是写作。

这并不意味着“妈妈”的在场与不在场之间没有任何区别，也不是说一个“真实”的事件与一个虚构的事件之间没有任何区别。而是说，她的在场是一种特殊形式的不在场，仍然需要中介和补充物。

例子说明了什么

福柯和德里达经常一同被列为“后结构主义者”（见附录），但上

述两个关于“理论”的例子却是截然不同的。德里达的例子提出要阅读或解读文本，识别在文本中起作用的逻辑；而福柯的观点却不是建立在文本之上的（事实上，他几乎从不引用实际文件或话语，这一点颇令人吃惊），他提出的是一个具有普遍意义的思考文本和话语的框架。德里达的解读说明文学作品本身，比如卢梭的《忏悔录》在多大程度上是理论性的：它们对写作、欲望以及替代物，或者说补充物，做了清楚的、纯理论的论述，并且对关于这些议题的思考给予了指 导。而另一方面，福柯要向我们说明的不是文本有多强的洞察力，或者说它有多么明智，而是医生、科学家、小说家等等这些人的话语在多大程度上能创造事物，而他们却声明他们只不过是在对这些事物进行分析。德里达说明了文学作品多么富有理论性，而福柯则解释了知识的话语具有多大的创造性。

在他们所提出的主张和从中产生的问题中间似乎也有区别。德里达要告诉我们的是卢梭的文本说了些什么，或者说它要表明什么，所以从中产生的问题就是卢梭文本中所说的是否真实。福柯则要分析一个特定的历史时期，那些由此而产生的问题就是他这种粗略的概括是否对其他历史时期和其他地区也适用。反过来，提出类似这样的后续问题正是我们进入“理论”，并实践它的道路。

关于理论的两个例子都说明了理论涉及推测性的实践：对欲望、语言等等的解释对已经被接受的思想（比如说有一种东西是自然的，被称为“性”；还有符号再现的是先于它而存在的真实）提出了挑战。它们就是这样激励你重新思考你用以研究文学的那些范畴。这些例子展示了现代理论的主要趋势，这种趋势是对任何被认为是自然的东西的批评，是要说明那些被认为，或者被指定为自然的事物其实都是历史和文化的产物。你还可以用一个不同的例子证明这一点。当阿蕾沙·福兰克林唱着“你让我感到我就像一个自然的女人”时，她似乎为被确认为具有这种先于文化的、由男人对她的态度而产生的“自然”的性身份而感到幸福。但她的用词“你让我感到我就像一个自然的女人”说明这个假设为自然的，或者说先天给定的身份确实是一个文化的角色，是在文化中起作用的：她不是一个“自然的女人”，而是需要有人使她觉得就像一个自然的女人。由此可见，这个原始的、自然的女人的确

是一个文化的产物。

理论使其他的论证都与此相同：不论是主张表面自然的社会组织和机构以及社会的思维习惯其实都是构成该社会的经济关系和正在进行的权力之争的产物，还是认为有意识的生活中的各种现象可能是由各种无意识的力量产生的；不论是主张我们称为自我或者主体的事物存在于语言和文化体系中，并通过它们而产生，还是认为我们所谓的“存在”、“起因”或者“原物”其实都是由复制品创造的，是重复的作用。

好了，理论究竟是什么呢？我们得出如下四点：

1.理论是跨学科的，是一种具有超出某一原始学科的作用的话语。

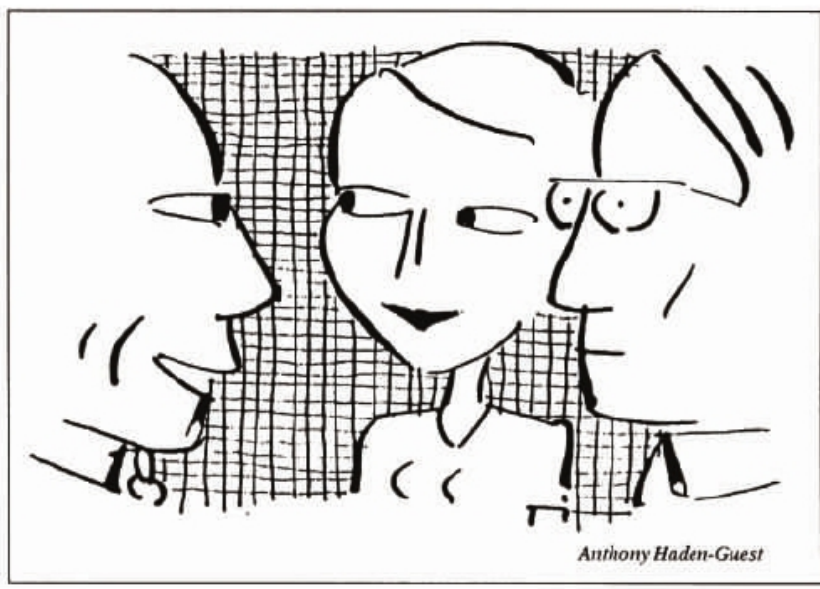
2.理论是分析和推测。它试图找出我们称为性，或语言，或写作，或意义，或主体的东西中包含了些什么。

3.理论是对常识的批评，是对被认定为自然的观念的批评。

4.理论具有自反性，是关于思维的思维，我们用它向文学和其他话语实践中创造意义的范畴提出质疑。

结果是理论变得很吓人。如今的理论有一点最令人失望，就是它永无止境。它不是那种你能够掌握的东西，不是一组专门的文章，你只要读懂了，便“明白了理论”。它是一套包罗万象的文集大全，总是在不停地争论着，因为年轻而又不安分的学者总是在批评他们的长辈们的指导思想，促进新的思想家对理论做出新的贡献，并且重新评价老的、被忽略了作者的成果。因此，理论就成了一种令人惊恐不安的源头，一种不断推陈出新的资源：“什么，你没读过拉康！你怎么能谈论抒情诗而不提及这个说话主体的反射性建构呢？”或者说“要是不用福柯关于如何利用性征和女性身体的歇斯底里化的阐述，还有加亚特里斯皮瓦克对殖民主义在建构都市主体中所起的作用的论证，你怎么能写得出关于维多利亚时期小说的文章呢？”理论常常会像一项残忍的判决，逼着你去阅读你不熟悉的领域中的那些十分难懂的文章。

在那些领域里，攻克一部著作带给你的不是短暂的喘息，而是更多的、更艰难的阅读。（“斯皮瓦克？你读过了，可你读过贝尼塔·派瑞对斯皮瓦克的批评，以及她的答复吗？”）



“你是一个恐怖分子？感谢上帝。我以为梅格说你是个理论家呢。”

理论的不可控制性是人们抵制理论的一个主要原因。不论你认为自己多么精通理论，你永远也说不准你是否“必须要读一读”让·鲍德里亚、米哈伊尔·巴赫金、瓦尔特·本雅明、埃莱纳·西克苏、C.L.R.詹姆斯、梅拉内·克雷恩或者朱莉亚·克莉斯蒂娃，还是你完全可以“相安无事”地不去理他们。（这当然取决于“你”是谁和你想成为什么人。）毫无疑问，对理论的敌对情绪大部分源于这样一个事实，即如果承认了理论的重要性就等于做了一个永无止境的承诺，就等于让自己处于一个要不断地了解、学习重要的新东西的状态之下。然而，生活本身的情况不正是如此吗？

理论使你有一种要掌握它的欲望。你希望阅读理论文字能使你掌握归纳组织并理解你感兴趣的那些现象的概念，然而理论又不可能使你完全掌握这些。这不仅仅是因为永远有新的东西需要了解，而更确

切也更令人苦恼的是因为理论本身就是推测的结果，是对作为它自己基本的假设的质疑。理论的本质是通过对那些前提和假设提出挑战来推翻你认为自己早就明白了的东西，因此理论的结果也是不可预测的。即使你无法最终掌握理论，你还是取得了进步。你對自己阅读的内容有了新的理解，你针对它们提出了不同的问题，并且对这些问题的意义有了更清楚的理解。

这个简单的介绍当然不能使你成为理论家。这倒不单单因为它很短，而且因为它只对重要的思想线索和不同的辩论范畴，特别是与文学有关的范畴，做了一个概括。它提供了一些理论探讨的例子，目的是希望读者从中发现理论的价值和它的诱人之处，从而也能抓住机会品味一下思考的乐趣。

第二章

文学是什么？这个问题重要吗？

文学是什么？你也许会认为这是文学理论的中心问题，但事实上，这个问题并不重要。这是为什么呢？

看来主要原因有两点。首先，既然理论本身把哲学、语言学、历史学、政治理论、心理分析等各方面的思想融合在一起，那儿理论家们为什么还要劳神看他们解读的文本究竟是不是文学的呢？如今对于搞文学研究的学生和教师来说有那么多批评项目和课题可读可写。比如“20世纪早期的妇女形象”，在这个题目之下，你既可以研读文学作品，又可以接触非文学作品。你可以研究弗吉尼亚·伍尔夫的小说，又可以钻研弗洛伊德的病案史，或者二者都读，从方法论的角度看，也没有什么至关重要的不同。这倒不是说各种文本都差不多。可以说，由于不同原因，有些文本内涵更丰富、更有影响力、更具有典范作用、更具有可争辩性，或者更具有支配性。但文学作品和非文学作品还是可以同时研读的，并且研读方法也是相似的。

文学之外的文学性

第二点，二者之间的区别并不显得十分重要的原因是理论著作已经在非文学现象中找到了“文学性”——可以用这个最简洁的字眼称呼它。人们通常认为属于文学的特性其实在非文学的话语和实践中也是必不可少的了。比如说，关于如何理解历史的本质的讨论就一直把理解一个故事应该包括什么作为模式。主要表现在：史学家不会对历史做出像科学领域中的那种具有预言性的解释。他们无法说明当 x 和 y 出现时，肯定会出现 z 。他们所能做的只是说明一件事是如何导致另一件事的，说明第一次世界大战因何而爆发，而不能说明它为什么一定要爆发。所以，历史解释的模式也就是故事发展逻辑的原理：故事怎样表明事情因何而发生，怎样把最初的情景，后来的发展和结果用合

情合理的方法联系起来。

总而言之，使历史清晰可知的模式也就是文学叙述的模式。我们这些听故事、读故事的人都善于评判一个故事的情节是否合乎情理，是否紧凑，这个故事是否已经讲完。如果使情节发展合情合理，能成为故事的模式具有与历史叙述的模式相同的特点，那么把二者区分开就不是一个很重要的理论问题了。同样，理论家们也越来越强调修辞手法，比如隐喻在文本中的重要性了。不论是在弗洛伊德的心理分析案例的解释中，还是在一些哲学论证的著作中都可以见到这种观点。修辞手法通常被认为对文学才是至关重要的，而在其他类型的话语中则纯属装饰。通过说明修辞手法在其他类型的话语中同样可以塑造思想，理论家们论证了在非文学性文本中文学性的重要作用，这就使文学和非文学的区分变得越发错综复杂了。

不过，我用在非文学现象中发现了“文学性”来描述当前的局面，这本身正说明文学的概念仍然起着一定的作用，因而也就需要讲一讲。

哪种类型的问题？

于是我们又回到了那个关键的问题上：“文学是什么？”不过，这个问题属于哪一种类型呢？如果是一个五岁的孩子提出这个问题，那就很容易。你可以回答他说：“文学就是故事、诗歌和戏剧。”但如果提问人是一位文学理论家，如何对待这个问题就困难得多了。他的问题也许是关于这个研究对象的一般性质的问题，是你们双方都已经非常了解的问题。它是一种什么类型的研究对象或者活动？文学是干什么的？它的目的是什么？如果这样理解“文学是什么”的话，那么这个问题所要求的就不是一个界定，而是要做出分析，甚至要论证一下一个人为什么可能会对文学感兴趣。

但是，“文学是什么”也可能是一个关于被认为是文学的那些作品有什么突出特点的问题。是什么使文学作品区别于非文学作品？是什么使文学区别于人类其他活动，或者其他娱乐？人们问这个问题也许

是因为他们想知道如何判断哪些书是文学作品，哪些不是。不过，更有可能的是，他们已经对什么属于文学有了一个概念，而想了解一些别的东西。也就是说，是否有些根本的、突出的特点是文学作品所共有的呢？

这是个很难回答的问题。理论家们一直在努力探讨解决这个问题，但成效甚微。究其原因也不难：文学作品的形式和篇幅各有不同，而且大多数作品似乎与通常被认为不属于文学作品的东西有更多的相同之处，而与那些公认的文学作品的相同之处反倒不多。以夏洛蒂·勃朗特的《简·爱》为例，它更像是一部自传，与十四行诗很少有相似之处；而罗伯特·彭斯的一首诗“我的爱就像一朵红红的玫瑰”则更像一首民谣，与莎士比亚的《哈姆雷特》也很少有共同之处。那么，诗歌、剧本、小说是否有一些共同的特点使它们与歌谣、对话的文字记录以及自传区别开来呢？

历史上的变迁

再稍微加上一点历史的视角，这个问题就变得更复杂了。因为，如今我们称之为文学的是二十五个世纪以来人们撰写的著作，而文学的现代含义才不过二百年。1800年之前，文学（literature）这个词和它在其他欧洲语言中相似的词指的是“著作”，或者“书本知识”。即使在今天，当一个科学家说“关于进化论的文学浩如烟海”时，他不是讲关于进化论有许多诗歌或小说，而是说在这方面已经有了许多著作。而如今在普通学校和大学的英语或拉丁语课程中被作为文学研读的作品，过去并不是一种专门的类型，而是被作为运用语言和修辞的经典学习的。它们是一个更大范畴里的作品和思想的实际范例，包括演讲、布道、历史和哲学。学生们并没有被要求去解读这些范例，像我们现在解读文学作品一样去找出它们“到底是关于什么的”。相反，学生要背出这些范例，要研究它们的语法，要能够辨别它们所运用的修辞手法和论证的结构或者过程。比如维吉尔的《埃涅阿斯记》，如今我们把它作为文学来研究，而在1850年之前的学校里，对它的处理则截然不同。

现代西方关于文学是富于想象力的作品这个理解可以追溯到18世纪末德国浪漫主义理论家那里。如果我们想得到一个确切的出处，那就可以追溯到1800年法国的德·斯达尔男爵夫人发表的《论文学与社会建制的关系》。不过，即使我们把自己限定在最近两个世纪之内，文学的范畴也变得十分不明确：如今我们算作文学作品的——那些看上去不过是从日常对话中记录下来的只言片语，既无押韵，也没有清楚的音步的诗——在德·斯达尔夫人看来是否具有成为文学作品的资格呢？而且，一旦我们把欧洲之外的文化也考虑进来，那么关于什么可以称得上是文学这个问题就变得更加难以解答了。于是我们不想再去推敲这个问题了，干脆下结论说：文学就是一个特定的社会认为是文学的任何作品，也就是由文化权威们认定可以算作文学作品的任何文本。

当然，这样的结论是绝对不会令人满意的。它只是调换了问题，而没有解决问题：不去问“什么是文学”，而用“是什么让我们（或者其他社会）把一些东西界定为文学的”这个问题取而代之。尽管在别的范畴里这样的做法也是有的，指出的不是具体的特性，而只说明不同的社会群体对它的不断变化的标准。举“什么是杂草”这个问题为例，有没有什么要素能够表明“杂草状态”呢？所谓“杂草状态”，也就是杂草所共有的那些特征，那些让“我们知道是什么”可以把杂草和非杂草区别开的东西。所有帮助在花园里锄过草的人都知道区分杂草和非杂草有多么困难，而且也想知道有没有什么诀窍。会有什么诀窍吗？你怎样识别一棵杂草呢？嗨，其实这诀窍就是没有诀窍。杂草就是花园的主人不希望长在自己园里的植物。假如你对杂草感到好奇，力图找到“杂草状态”的本质，于是就去探讨它们的植物本质，去寻找形式上或实际上明显的、使植物成为杂草的特点，那你可就白费力气了。其实，你应该做的是历史的、社会的，或许还有心理方面的研究，看一看不同的地方、不同的人会把什么样的植物判定为不受欢迎的植物。

文学也许就像杂草一样。

但这个回答并没有使问题得到解决。它只是把问题变成了“在我们的文化层面上要把一些东西看作文学会涉及什么？”

将文本视为文学

假如你偶尔读到了下面的句子：

我们围成一个圆圈跳舞、猜测，
而秘密坐在其中知晓一切。

这是什么？而你又是怎样知道它是什么的呢？

这么说吧，你是在什么地方读到了这句话，这一点非常重要。如果它是印在一张夹在中国占卜饼里的小纸条上，那你就可以把它看作是一段特殊的、神秘的预言。但如果它是被作为一个特殊的例子提出来的（这里便是如此），那你就要在你所知道的语言用法中寻找它可能会是什么意思。它会不会是一个谜语，让我们猜这个秘密？它会不会是一种叫作“秘密”的东西的广告？因为广告常常是押韵的，比如“温斯顿味道呱呱叫，就像香烟那般妙”。而且，为了对那些兴趣索然的公众具有吸引力，广告也的确越来越神秘了。不过，这一句话看来和任何一段可以想象得出的、有实际内容的语境都没有联系，当然也包括那种推销商品的语境。除押韵外，它还符合韵律。从第三个词起用的是强弱音节交替的规则韵律，这些都产生了一种可能性，即它可能是诗，是一个文学范例。

不过，此处还有一个疑点。这句话没有显而易见的实际意义。这一事实造成了把它归为文学的可能性。但是，如果我们把别的句子从能够说明其含义的语境中抽出来，是不是也能有同样的结果呢？假设我们从一本说明小册子上选出一句话，或者从一份菜谱、一则广告、一张报纸上选出一句话，把它孤立地写在纸上：

用力搅拌，然后放置五分钟。

这是文学吗？我把它从一份菜谱的实用语境中摘录下来，能不能使它成为文学呢？也许能。但事实上很难看出我这么做真的能使它变成文学。好像还缺点儿什么，这句话似乎并没有什么可以让你研究的信息。要使它成为文学，你大概得想出一个题目来，它和这一行文字的关系应该能提出一个问题，并且能调动起想象力，比如“秘密”或者“怜悯的性质”。

要类似这样的东西才行。不过像“早晨，一粒枕边的糖”这样的只言片语好像更容易成为文学。因为，除了说它是一种意象，可以引起某种关注，需要思考之外，它什么也不是。那些形式和内容之间的关系引人深思的句子也是如此。因此在W.O.奎因的哲学著作《从逻辑的观点看》中，开宗明义的第一句话就可能被想象成一首诗：

令人好奇的

关于本体论的问题正是它的

简单性。

这句话就这样写在纸上，周围那些静悄悄的空格让人感到不知所措。它能够引起那种可以被称为文学的关注：一种对文字的兴趣，对它们相互之间的关系和它们有什么含义的兴趣，尤其是对说什么和如何说之间的关系的兴趣。这就是说，这句话用这种格式写出来，似乎符合某种关于诗歌的现代观念，并且呼应了一种当今与文学有关的关注。假如有人对你说这句话，你一定会问：“你的意思是什么？”但是如果你把这句话作为一首诗看待，问题就不完全一样了：不是说话人或者作者想说什么，而是诗本身要表达什么？语言在这里起了什么作用？这句话要说的是什么？

单独写在一行的“令人好奇的”，这几个词本身就可能引出这样的问题：某个事物是什么？什么使它令人好奇？“某个事物是什么？”这正是本体论所研究的问题之一。本体论是关于存在的科学，或者叫对于存在事物的研究。但是这当中“令人好奇的”并不是一个物质的对象，而是类似于某种关系或情况的东西。它的存在形式并不像一块石头，或者一幢房子的存在形式一样。这句话宣扬的是简洁。但它好像并没有实践自己所宣扬的观点，而是在含混的事物中展示了本体论令人生畏的复杂性。然而，也许正是这个诗句的简洁——它在“简洁”之后戛然而止，好像不需要再说明什么了——使不合情理的、关于简洁的断言具有了可信度。不论怎样，孤立地看这一句话，的确能够引出与文学相关的那种解读行为——这也正是我在这里一直努力要做的事。

关于文学，这类思维实验可以告诉我们什么呢？首先，它们说明当语言脱离了其他语境，超越了其他目的时，它就可以被解读成文学（当然它必须具备一些特殊条件使它能够对这种解读做出回应）。如果文学是一种脱离了语境，脱离了其他功能和目的的语言，那么它本身就构成了语境，这种语境能够促使或者引发独特的关注。例如，读者不需要假定某段言语是让他们做某些事，他们会主动注意到潜在的复杂性，并寻求隐含的意义。描述“文学”就是要分析读者处理这样的文本时所要用到的一系列假定和解读步骤。

文学的程式

一个从故事分析中（包括从个人逸事到整本小说的分析中）形成的程式或者叫倾向有一个让人望而生畏的名称，叫“超保护的合作原则”。不过，它实际上并不复杂。交流基于一个根本的程式，即参加者的相互配合。而且，基于这一点，一个人对另一个人所说的话才是相关的。如果我问你乔治是否是一个好学生，而你回答说：“他通常都很准时。”那我就假设你在配合我，并且说了与我的问题相关的话，由此去理解你的话。我就不会抱怨说“你没有回答我的问题”。相反，我可能会做出这样的推论：你的确给了我一个含蓄的答复，表

示乔治作为一个学生，可夸奖的地方不多。也就是说，除非有令人信服的证据证明并非如此，我可以认为你是在配合我。

我们可以把文学叙述看作一个较大种类的故事中的一员，是“叙述性文本”。它的话语与听众的关系在于它的“可述性”，而不在于它所要传达的信息。不论你是在向朋友讲述一件逸事，还是为子孙后代写一部小说，你所做的事情都与在法庭作证不同。你是在努力编写一部故事，一个对你的听众来说是“值得一听”的故事。也就是说，它要具有某种意义或者重要影响。它能够给人以娱乐或者使人感到满足。使文学作品与其他叙述性文本不同的是，文学作品经过了选择过程，也就是说，经过了出版、评论和再版的过程。读者是因为确信别人已经发现这些作品构思巧妙、“值得一读”才去阅读它的。所以对于文学作品来说，合作的原则是“超保护的”，我们可以忍受许多晦涩费解和明显不切题的东西，而不认为这些都是毫无意义的。读者也想当然地认为在文学当中，语言的费解、不通肯定也是为了一定的交流目的。所以他们不像在其他语境中那样断定是发言人或者作者没有配合，而是努力去解读那些违背有效交流原则的语言成分，试图发现一些深层的交流目的。所谓“文学”，即一种约定俗成的标志。它让我们有理由期待我们努力研读的结果是不会辜负那一番苦功的。而文学的许多特点正是由于读者由衷地对它表示关注，并且愿意去探讨那些疑点才得以发现的。读者不是一遇到疑点便立即发问：“你这里是什么意思？”



“他没有经过培训，就一直读了两个小时。”

我们可以得出这样的结论，文学是一种可以引起某种关注的言语行为或文本。它与其他种类的言语行为不同，比如与告知信息、提出问题或者做出承诺的言语行为都不同。大多数情况下是那种可以把一些文字定义为文学的语境使读者把这些文字看作文学的，比如他们在 一本诗集、一份杂志的某一部分，或者图书馆和书店里看到的那些东西。

一点疑惑

不过，我们还是有一点搞不清楚，难道就没有一种专门的语言结构可以告诉我们某些东西就是文学吗？还是说，我们知道某些东西是文学，这个事实使我们对它给予一种关注，而我们是不会对报纸表示出同样的关注的。是否因为这样的关注，才使我们从中发现特殊的结构和一些含蓄的意义呢？毫无疑问，回答肯定是两种情况均有。也就是说，有时研读对象具有成为文学作品的特点，但也有时是文学语境使我们把它看作文学作品。但是，结构组织极其严谨的语言并不一定使某种东西成为文学——可以说没有什么能比电话簿的格式和安排更规范、更严谨了。而且，我们也不可能仅仅通过称其为文学就能使任何一段语言变成文学，我绝不可能捡起我从前的化学课本，把它当作一本小说去读。

从一方面说，“文学”不仅仅是一个让我们把语言填进去的框架。因为即使把每句话都按照诗的风格摆在纸上，也并不能说明它们都可以成为文学。不过，从另一方面说，文学也不仅仅是一种特殊的语言，因为许多文学作品并不炫耀它们与其他类型语言的不同。它们起到了一种特殊的作用，是因为它们得到了特殊的关注。

于是我们便有了一个复杂的结构，我们面对的是两种不同的视角，它们有相互重叠之处，有交叉重合之点，但看来并不能被综合起来。我们可以把文学作品理解成为具有某种属性或者某种特点的语言。我们也可以把文学看作程式的产物，或者某种关注的结果。哪一种视角也无法成功地把另一种全部包含进去。所以你必须二者之间不断地变换自己的位置。我介绍五点理论家们关于文学本质所做的论述。对每一点论述，你都可以从一种视角开始，但最终还要为另一种视角留出余地。

文学的本质

1.文学是语言的“突出”

人们常说“文学性”首先存在于语言之中。这种语言结构使文学有别于用于其他目的的语言。文学是一种把语言本身置于“突出地位”的

语言。它使语言变得与众不同，像是给你猛地一戳——“嘿，听着！我是语言！”这样你就不会忘记你面对的是以独特的风格组合起来的语言。尤其是诗，它把语言按声音的差别排列组织起来，创作出可供人品味的东西。下面是杰勒德·曼利·霍普金斯的一首叫作《一座苏格兰小城》的诗的开头：

这条棕色的小溪像骏马的鬃毛，
一路欢叫，奔腾而下，
起起伏伏，泛起层层浪花，
沿着河床流向下流的湖泊，它的家。

语言形式的突出，比如burn...brown...rollrock...road roaring这些音的韵律重复，还有那些不常见的词的组合，比如rollrock，都清楚地表明我们面对的语言是为了把读者的关注吸引到语言结构本身而组织排列起来的。

但是，在许多情况下，若不是把某些东西界定为文学，读者根本不会注意到它特有的语言风格，这种情况也是存在的。当你看一篇散文时，你并没有听到它的声音效果。你会发现一句话的韵律几乎没给读者的耳朵留下任何印象。不过，如果押韵突然出现，它就能使你感觉到某种韵律。押韵是一种程式化的文学性的标志，它使你注意到贯穿全文的韵律。如果一个文本是按照文学的框架构成的，我们就有可能注意到我们在读一般作品时会忽略的声音模式或其他语言结构。

2.文学是语言的综合

文学是把文本中各种要素和成分都组合在一种错综复杂的关系中的语言。当我收到一封信，要求我为某项有意义的事业做些贡献的时候，我不大可能会发现信中语言的声音与它的含义相呼应。但是在文学中就会有各种语言层次结构之间的关系——反复强调或者对比和不

协调之间的关系：声音和意义之间的关系，语法结构和主题模式之间的关系。押韵把两个词（“猜测/知晓”）放在一起，把它们的意义引入了一种关系当中。（“知晓”是“猜测”的反义词吗？）

不过，显然第一点，或第二点，或者二者加在一起都不能给文学下一个完整的定义。并不是所有的文学都像第一点指出的那样突出语言（许多小说就不是这样）。而被突出的语言也不一定都是文学。很少有人把绕口令（Peter Piper picked a peck of pickled peppers）作为文学，尽管绕口令以其语言引起人们对它的关注，并且能让你口不从心。在广告当中，各种手段也常常会得到突出的表现，甚至比抒情诗更有过之，而且不同的语言结构层次也可能被强制性地混合在一起。一位著名的理论家罗曼·雅各布森在说明语言的“诗学功能”时，举的关键例子不是一行抒情诗，而是德怀特·D.（“Ike”）艾森豪威尔总统在竞选时的一句政治口号：我喜欢Ike（I like Ike）。这是一个文字游戏：被喜欢的对象（Ike）和喜欢的主语“我”（I）都被包括在同一个行为“喜欢”（like）之中。既然我（I）和Ike都在“喜欢”（like）这个行为之中，我怎么可能不喜欢Ike呢？通过这则广告，喜欢Ike的必然性似乎已经镌刻在语言结构之中了。所以，并不是说语言不同层次间的关系只对文学有意义，而是说我们更倾向于在文学中寻找和挖掘形式与意义的关系，或者说主题与语法的关系，努力搞清楚每个成分对实现整体效果所做的贡献，找出综合、和谐、张力或者不协调。

关于文学性的解释，不论着重谈突出，还是着重讲语言的综合，都没有提出检验的标准，凭着这个标准，就能使哪怕火星也能把文学与其他种类的文字区别开来。同大多数关于文学本质的说明一样，这些解释也只是把关注引向文学的某个方面，引向它们认为是文学的核心的那个方面。这一点告诉我们，要把什么东西当作文学来研究，首先要研究它的语言结构，而不要把它看成是作者的自我表述，也不要把它看成是产生它的那个社会的写照。

3.文学是虚构

读者对文学的关注各有不同，其原因之一就是文学的言辞表述与

世界有一种特殊的关系，我们称这种关系为“虚构”。文学作品是一个语言活动过程，这个过程设计出一个虚构的世界，其中包括陈述人、角色、事件和隐含的读者（读者的形成是根据作品决定必须解释什么和读者应该知道什么而定的）。文学作品是指虚构人物的，而不是历史人物的故事（比如爱玛·包法利和哈克贝利·芬）。但是虚构性并不仅限于人物和事件。我们所说的指示语，即与讲话环境相关的语言的定位特点，比如代词（我、你）或者表示时间、地点的副词（这里、那里、现在、那时、昨天、今天），在文学中都有特殊的功能。比如此时这个词在一句诗里（“此时……飞到一起的燕子在空中啁啾”）指的并不是诗人第一次写下这个词的那个时刻，也不是指这首诗第一次出版的那个时刻，而是指诗中的某一刻，指它的活动所表现的那个虚构世界中的某一刻。如果“我”这个词在一首抒情诗中出现，比如华兹华斯的诗句“我漫无目的地飘着，像一朵孤独的云”，那么这个“我”也是虚构的。它指的是诗中的陈述人。这个人也许与实际生活中的诗作者威廉·华兹华斯截然不同。（诗里的陈述人或者叙述者的经历与华兹华斯一生中某个时刻的经历也许会有不可摆脱的关联，但是，在一位老者的诗篇中，完全可能出现一位年轻的陈述人，反之亦然。而且，小说中的叙述者，那些在讲述故事时以“我”自称的角色完全可能与故事的作者有着截然不同的经历，并且做出截然相反的判断，这也是众所周知的。）

在虚构中，陈述者所讲的与作者所想的之间的关系一直是一个关于解读的问题。经过描述的事件与生活中真实情景的关系也是如此。非虚构的话语一般包含在那种告诉你如何理解它的语境之中：一本用法手册，一篇报纸上的新闻报道，慈善机构的一封来信。然而，虚构的语境对虚构到底要说明什么意义这个问题总是不做明确答复。文学作品对真实世界的指涉，与其说是文学的特性，不如说是解读赋予这些作品的一项功能。如果我对一位朋友说：“请明天晚上8点钟到大岩石餐馆来和我一起吃饭。”她或者他会把这句话作为一个实实在在的邀请，并且从这句话的语境中判断出具体的时间和地点（“明天”指2002年1月14日，“8”指东部标准时间晚上8点钟）。然而，如果诗人本·琼森写一首《邀请朋友去晚餐》的诗，那么这首诗的虚构性就使它

与真实世界的关系成为一个有待解读的问题。这个信息的语境是一个文学的语境，我们必须做出判断，这首诗主要是勾画虚构的陈述人的态度，是概括一种逝去的生活方式，还是说明友谊和单纯的娱乐对人的幸福是最重要的。

对于《哈姆雷特》的解读方式之一就是要判断应该把它作为什么来读。它讲的是丹麦王子遇到的问题，还是文艺复兴时期的人们在自我概念经历变化的过程中进退维谷的两难境地，抑或是男人与母亲之间的关系，或者是再现（包括文学的再现）是怎样影响我们对经验的理解的。故事通篇指涉的都是丹麦，这个事实并不意味着你必须要把它作为介绍丹麦的书去读：这是一个通过解读做出的判断。我们可以用不同的方式，在不同的层次上把《哈姆雷特》与真实的世界联系起来。文学的虚构性使其语言区别于其他语境中的语言，并且使作品与真实世界的关系成为一个留待解读的问题。

4.文学是审美对象

迄今为止我们谈到的关于文学的特征——语言结构的不同的补充层次，与言语的实用语境的脱离，与真实世界的虚构关系——都可以归到语言的美学作用这个总标题下。历史上一直把美学作为艺术理论的名称。关于美究竟是艺术作品的客观属性还是观赏人的主观反应，以及美与真和善的关系一直争论不休。

现代西方美学的重要理论家伊曼努尔·康德认为美学就是在物质世界和精神世界之间架起一座桥梁的尝试，是沟通一个由力量和庞然大物组成的世界与一个由理念组成的世界的尝试。审美对象，比如绘画或者文学作品，通过把作用于感官的形式（色彩、声音）和精神的内涵（思想理念）融为一体来实现把物质与精神结合在一起的可能性。一部文学作品就是一个审美对象，这是因为在暂时排除或搁置了其他交流功能之后，文学促使读者去思考形式与内容相互间的关系。

对于康德和其他一些理论家来说，审美对象具有“无目的的合目的性”。它们的建构具有一种目的性：它们之所以这样建构是为了使它们的各个部分都协调一致去实现某个目的，但这个目的就是艺术作

品本身，是蕴含在作品当中的愉悦，或者是由作品引起的愉悦，而不是外在的目的。具体说来，这就意味着要认定一个文本为文学就需要探讨一下这个文本的各个部分对整体效果所起的作用，而不是把这部作品当成一个旨在达到某种目的的东西，比如认为它要向我们说明什么，或者劝我们去干什么。我说故事是言语，它的实际意义就是它的“可述性”时，是注意到了故事所具有的合目的性（那些可以使其成为“好故事”的特点），但我还注意到，这一点很难与某些外在的目的联系在一起。因此我是在讲述故事的美学和它激起感情的特点，甚至非文学的作品也是如此。一个好故事具有可述性，可以打动读者或者听众，让他们觉得“值得一读”。它可以趣味横生，也可以给人教诲或者激励，它可以起到各种各样的作用。但你不能下一个概括的定义，说好故事就是可以做到以上任何一点的故事。

5.文学是互文性的或者自反性的建构

近来，理论家们争辩说作品是由其他作品塑造出来的，也就是说先前的作品使它们的存在成为可能，它们重复先前的作品，对它们进行质疑或改造。这个观点有一个新鲜的名字，叫作“互文性”。一部作品通过与其他作品之间的关系而存在于其他作品之中。要把什么东西作为文学来读就要把它看作一种语言活动，这种语言活动在与其他话语的关系中产生意义。比如，把一种语言活动理解为一首诗，是因为先前的诗篇为这首诗的产生创造了可能性，或者理解为一部小说，它把它那个时代搬上舞台，并且批评那个时代的政治辞令。莎士比亚的十四行诗中写道：“我心爱的姑娘的眼睛绝不像那太阳”。这里就用了爱情诗篇中传统的隐喻，并且否定了它们（“可我在她的面颊上从未见到这样的玫瑰”）——他反对用这种方法夸奖一个女人，而是说“她行走时发出噔噔的脚步声”。这首诗在与使它的存在成为可能的传统发生关系时才产生意义。

既然要把一首诗作为文学理解就要把它与其他诗篇联系在一起，要比较对照它表达意义的方式与其他诗篇的方式的异同，那么在一定程度上就可以把诗篇作为诗歌艺术本身去阅读。这涉及诗歌想象和诗歌解读的过程。于是我们碰到了近来理论界的一个重要观点，文学

的“自反性”。小说在某种程度上是关于多部小说的作品，是关于再现和塑造，或者被赋予经验意义的作品。所以《包法利夫人》这本小说就可以被看作是一部挖掘爱玛·包法利的“真实生活”与她所阅读的那些浪漫小说，以及福楼拜自己这部小说对生活的理解之间的关系的作品。针对一部小说（或者一首诗），我们总是可以提出这样的问题：它就如何阐明意义所做的隐含表述与它自己在阐明意义时的具体做法之间是怎样联系的？

文学是一种作者力图提高或更新文学的实践，因此它总是隐含了对文学自身的反思。不过，我们再次发现这一点同样适用于其他形式。比如贴在汽车保险杠上的小招贴广告。同诗篇一样，它要表达的意义也可以是建立在先前的这类小招贴广告上的。比如，“为了耶稣不要用核武器屠杀鲸鱼”，如果没有“禁止核武器”，“救救鲸鱼”和“耶稣拯救万物”这些小招贴，那句话就没有任何意义了。所以我们可以肯定地说“为了耶稣不要用核武器屠杀鲸鱼”是关于小招贴广告的招贴广告。最后，文学的互文性和它的自反性并不是一个界定特点，而是语言的某些方面的突出运用和有关语言再现的问题，在其他地方可能也会观察到同样的现象。

特点与结果

在这五种情况的每一种中，我们都会遇到上面提到过的结构：我们面对的是有可能被描述成文学作品特点的东西，是那些使作品成为文学的特点。不过，我们也可以把这些特点看作是特别关注的结果，是我们把语言作为文学看待时赋予它的一种功能。看来，不论哪种视角都不能包容另一种而成为一个综合全面的观点。既不能把文学的特点仅仅说成是客观的属性，也不能把它说成是不同的语言组合方式的结果。有一条至关重要的原因可以解释这一点。在本章开头的一个小小的思维实验中，这个原因已经出现了。语言抵制我们加给它的那些框架。要把一个“我们围成一个圆圈跳舞……”这样的对句变成占卜饼中的谶语，或者把“用力搅拌”变成一首激动人心的诗都是很困难的。当我们把某些东西当作文学时，当我们寻求风格和连贯性时，总会发

现语言的抵制，我们不得不面对这个问题，不得不带着这个问题去进行研究。最后一点，文学的“文学性”也可以存在于语言材料与读者对什么是文学的程式化期待两者之间相互作用所形成的张力之中。不过，我这样说也是很谨慎的，因为从前面的五种情况中，我们已经了解到的另一点就是每一个被认定的文学的重要特点都不是界定特征，因为在其他类型的语言运用中也可以发现同样的特征。

文学的功能

我在本章开头就指出20世纪80年代和90年代的文学理论还没有把注意力集中在文学和非文学作品的区别上。理论家们把文学作为一个历史的和意识形态的范畴去考虑，考虑它的社会的和政治的功能，人们一直认为文学应该具备这样的功能。在19世纪的英国，文学作为一种极其重要的理念而出现，一种被赋予了若干功能的、特殊的书面语言。在大英帝国的殖民地中，文学被作为一种说教课程，负有教育殖民地人民敬仰英国之强大的使命，并且要使他们心怀感激地参与这一具有历史意义的文明事业。在国内，文学反对由新兴资本主义经济滋生出来的自私和物欲主义，为中产阶级和贵族提供替代的价值观，并且使工人在他们实际已经降到从属地位的文化中也得到一点利益。文学在传授中立的审美体验的同时，培养一种民族自豪感，在不同阶级之间制造一种伙伴兄弟的感觉。最重要的是，它还起到了一种替代宗教的作用。宗教似乎已经不能再把整个社会团结在一起了。

任何一个文本如果能做到所有这些，那它当然是非常不一般的。文学是什么？人们怎么会认为它就能做到这一切呢？至关重要的一点是在文学中起作用的具有代表性的特殊结构。一部文学作品——比如《哈姆雷特》——就其特点而言，是一个虚构人物的故事，而这个故事本身又在某些方面具有代表性（不然，你为什么想读它呢），但同时它拒绝界定那个有代表性的领域或范围——正因为如此，读者和批评家们才能如此轻松自如地谈论文学的“普遍性”。正是文学作品的这种结构才使我们比较容易把它们看作是在普遍意义上向我们讲述“人类境况”，而不是局限在它们所描述或者说明的具体范畴之内。《哈

姆雷特》仅仅是关于王子的故事吗?仅仅是描述文艺复兴时期人物的故事吗?或者仅仅是有关喜欢内省的年轻人的故事?仅仅是关于那些父亲死因不明的人们故事?既然所有这些都不是令人满意的答案,所以对读者来说,还是不回答更容易些,因此便默认了它的普遍性。就其特点而言,小说、诗歌和戏剧在把所有的读者都带入它们的叙述者和角色的处境和思想之中的同时并不去深究它们究竟代表着什么。

但是,提供普遍性和面对能够读懂这种语言的人,二者合一便产生了一种强大的、民族性的作用。本尼迪克·安德森在他的《想象的共同体:思考民族主义的起源与传播》一书中指出,文学作品,尤其是小说,通过设定并吸引一个广大的读者群,有助于创造民族群体。这个民族群体是有界限的。不过,原则上说,它又是向一切能够读懂它的语言的人敞开的。安德森的这部书是一部政治历史著作,它的理论已经颇有影响。他在书中写道:“虚构无声地、不断地渗入到现实当中,默默地创造着一种非凡的群体信念,这正是现代国家的特征。”把英国文学中的人物、言语者、情节和主题表现得具有普遍意义,目的就在于促成一个既开放又有界限的、假设的群体。让人们,比如说,让英国殖民地的人们,都对这个群体怀有一种渴望。事实上,越是强调文学的普遍性,它的民族作用就越大:肯定简·奥斯丁眼里的世界具有普遍性,反倒使英国成为一个非常特殊的地方,成为一个品位高雅、行为规范的地方。而且,更重要的是,它有利于英国社会道德和社会环境的形成。在这样的环境之中,伦理道德问题得以解决,人格品质也得以塑造。

有一种观点认为文学一直都是是一种特殊的作品。它不仅可以开化下层阶级,而且也可以启迪贵族和中产阶级。这种把文学作为审美对象,认为文学可以使我们成为“更完美的人”的观点是和一种关于主体的思想相关的,理论界称这种主体为“自由主体”,即不受社会环境和利益界定,由个人主体性(理性和道德)界定的自由主体。这种个人的主体性的产生,从根本上说是不受社会制约的。这种与实用目的脱离,并且诱导独特的反思和认同的审美对象帮助我们通过自由公正地运用想象功能而成为自由主体,而这种想象功能把理解力和判断力合理地结合起来。理论界人士还指出,文学具有的这种能力是通过鼓励

读者思考复杂的事物而不要急于做出判断，通过鼓励读者思考那些伦理是非问题，通过引导读者作为局外人或者像小说读者一样去检验行为（也包括检验他们自己的行为）而实现的。它促进了客观公正，培育了鉴赏力和细微的辨别能力，产生了与处境不同的男女人物的认同，从而促成了集体感。有一位教育家在1860年曾经这样说过：

通过与那些人类智慧启迪者的思想和言语进行交流，我们的心与整个人类的感情合奏一个节拍。我们发现没有阶级、政党或者信仰的区别能够消灭天才吸引和教育世人的力量，而且在人类忧虑、经营和争吵的低级生活的烟雾和动荡之上，在一片喧嚣和混乱之上有一个清澈而又明亮的地方，那就是真理存在的地方，所有人都在那里相会，并且以同样的方式交谈。

毫不奇怪，现代理论一直在对这种文学观点进行批评。批评的焦点集中在那种力图通过为工人提供这种通往“更高境地”的途径而把他们的注意力从他们困苦的现状中转移开来的、迷惑人心的骗术上。这种骗术就是通过向工人们抛出几本小说从而达到阻止他们再次挑起争议的目的。特里·伊格尔顿正是这样说的。不过，当我们深入研究那些关于文学是做什么的和它怎样作为一种特殊社会实践起作用的论证时，我们也发现了一些很难调和的观点。

文学被赋予了截然相反的功能。文学是意识形态的工具吗？它是一套诱使读者接受社会等级制度的故事吗？如果那些故事把女人要想幸福就必须在婚姻中寻找说成是理所当然的，如果它们认为阶级区别是自然的，并且去描述一个情操高尚的女佣如何可能嫁给一位老爷，它们就是在使偶然的历史安排合法化。或者说文学是一个暴露意识形态，可以对其进行质疑的领域？举例说，文学以一种强大的、具有影响力的方式再现历史上给妇女提供的极少的选择机会。文学通过揭露这一点，提出不把它看作天经地义之事的可能性。这两种观点都具有说服力：文学是意识形态的手段，同时文学又是使其崩溃的工具。我

们又一次发现了文学潜在的“特性”和使这些特性发挥出来的关注之间的错综的波动变幻。

在文学和行为的关系上，我们也遇到了相反的观点。理论家们认为文学鼓励独自理解思考，以此作为与世界联系的方式。因此文学与社会的和政治的活动不同，后者有可能引起社会的变革，而文学最多不过鼓励超脱于，或者只是体会领悟那个纷繁复杂的世界，最次也只是让人们被动接受现有的一切。但是，从另一方面说，文学在历史上就一直被认为是危险的，因为它促使人们对当权者和社会结构产生怀疑。柏拉图将诗人逐出他的理想国中，因为他们只能带来危害，而小说早就被冠以鼓动人们不满足现状，而向往新生活的名声——也许是大都市的生活，或者是充满浪漫色彩的生活，或者是革命生活。作品通过在不同的阶级、性别、种族、国家和年龄的人们中提倡认同而促进了一种劝阻斗争的“同伴情感”。但同时作品也可能会产生一种强烈的不公平意识，这种意识又使开展进步斗争成为可能。从历史的角度看，文学作品享有促成变革的声誉，比如哈丽特·比彻·斯托的《汤姆叔叔的小屋》在那个时代就是一本畅销书，它促成了一场反对奴隶制的革命，这场革命又引发了美国的内战。

我在第七章中会再次讨论认同和它的作用这个问题，也就是说，与文学角色和叙述者认同起什么样的作用？目前，我们应该把文学所有的错综性和多样性看成是一种由来已久的机制和社会实践。说到底，我们在这里讨论的是一种机制。这种机制的基础是你能说出你想象得到的任何事情。这一点对于什么是文学很重要：因为不论什么正统思想、什么信仰、什么价值观，文学都可以编排出各种不同的、怪异荒诞的虚构故事来嘲笑它，戏仿它。文学一直具有通过虚构而超越前人所想所写的东西的可能性，从德·萨德侯爵那些描绘在一个行为产生于欲望不受任何约束的社会里会发生什么的小说到萨尔曼·拉什迪的《撒旦诗篇》（因为在讥讽和戏仿的语境中使用了神圣的名字和主题而引起了轩然大波）。任何看似合乎情理的东西，文学都可以使其变得荒谬不堪，都可以超越它，都可以用一种向其合理性和充分性提出质疑的方式改变它。

文学一直是一种文化精英的活动。它一直是一种“文化资本”。人们有时这样称呼它，因为学习文学等于是一笔文化投资，它可能会以各种方式给你以回报，帮助你进入社会上层。但是不能认为文学仅仅具有这种保守的社会功能。它不是“家庭价值观”的传播者。相反，从弥尔顿《失乐园》中撒旦反叛上帝，到陀思妥耶夫斯基《罪与罚》中拉斯科尔尼科夫谋杀老妇人，可以说文学使各种罪恶具有了诱惑力。它鼓励抵制资本主义的价值观，抵制获取和支出的实用性。文学既是文化的杂音，又是文化的信息。它既是一种制造混乱的力量，又是一种文化资本。它是一种召唤阅读、把读者引入关于意义的问题中去的写作。

文学的矛盾之处

文学是一种自相矛盾，似是而非的机制，因为要创作文学就是要依照现有的格式去写作——要写出或者看起来像十四行诗，或者遵循小说程式的东西；但同时文学创作又要藐视那些程式，超越那些程式。文学是一种为揭露和批评自己的局限性而存在的艺术机制。它不断地试验如果用不同的方式写作会发生什么。因此，文学既是彻头彻尾的程式化的代名词，比如moon与June和Swoon押韵，少女总是漂亮的，骑士总是勇敢的；而同时文学又是十足的制造混乱的代名词，读者不得不努力在其中寻找意义。比如詹姆斯·乔伊斯的《为芬尼根守灵》里有这样一句话：“伊恩斯在一个空间里，它是一个大得令人生厌的空间，他一个人居住。”

我前面已经提过“文学是什么”这个问题之所以出现并不是因为人们担心他们也许会把一部小说错当成一部历史书，或者把占卜饼上的一句话错当成一首诗，而是因为批评家和理论家们希望通过说明文学是什么来提倡他们认为是最重要的批评方法，并且摒弃那些忽略了文学最根本、最突出的方面的批评方法。现代理论中“文学是什么”这个问题之所以重要就是因为理论突出了各类文本的文学性。对文学性进行的思考就是把文学引发的解读实践摆在我们面前，作为分析这些话语的资料：把立即知道结果的要求搁置一下，去思考表达方式的含

义，并且关注意义是怎样产生的，以及愉悦是如何创造的。

第三章

文学与文化研究

法文教授著书论述香烟或肥胖对美国人的困扰，研究莎士比亚的学者们分析双性恋问题，研究现实主义的专家们转而研究连环杀手。这是怎么了？

这里正在进行的的就是“文化研究”，这是人文科学在20世纪90年代的一项主要活动。一些文学教授可能已经从弥尔顿转向了麦当娜，从莎士比亚转向了肥皂剧，而把文学研究抛到一边去了。这种现象又是如何与文学理论相关联的呢？

理论极大地丰富和激励了对文学作品的研究。不过，正如我在第一章里讲到的，理论并不是关于文学的理论。如果你一定要说这个理论是关于什么的“理论”，那么答案就是：它能“说明实践的意义”，能创造和再现经验，能构建人类主体——简而言之，它就像是最广义的文化。而令人吃惊的是，随着文化研究的发展，已经说不清它究竟跨了多少学科，对它的界定就像对“理论”本身的界定一样困难。你可以说这两者是一脉相承的，“理论”是理论，而文化研究是实践。文化研究就是以我们简称为“理论”的范式作为理论指导所进行的实践活动。有些搞文化研究的人对于“高深理论”抱怨不止。不过这也说明了一种可以理解的想法，就是不愿对永无止境的、令人感到惧怕的理论大全承担任何责任。事实上，文化研究在很大程度上依赖于我在本书中讨论的关于意义、身份、再现及能动作用的理论论证。

不过，文学研究和文化研究到底是什么关系呢？从最广泛的概念上说，文化研究的课题就是搞清楚文化的作用，特别是在现代社会里，在这样一个对于个人和群体来说充满形形色色的，又相互结合的社团、国家权力、传播行业和跨国公司的时代里，文化生产如何进行，文化身份又是如何构建、如何组织的。所以总的来说，文化研究包括并涵盖了文学研究，它把文学作为一种独特的文化实践去考察。

但这又是一种什么类型的包含关系呢？在这一点上存在着许多争论。究竟应该把文化研究看作一个庞大的领域，从中文学研究能够获得新的动力和见解，还是说文化研究吞没了文学研究，并且也破坏了文学呢？要抓住这个问题的关键，我们需要对文化研究的发展背景有一点了解。

文化研究的兴起

现代文化研究有着双重血统。它最初是20世纪60年代法国结构主义（见附录）的产物。结构主义认为文化（包括文学）即一系列实践。应该对这些实践的规则，或者叫程式加以描述。有一部关于文化研究的早期著作叫《神话论文集》（1957），作者是法国文学理论家罗兰·巴特。这部著作对许多文化活动进行了简单的“解读”，从职业摔跤、汽车及洗涤用品的广告到神话般的文化对象，比如法国葡萄酒和爱因斯坦的大脑，等等。巴特尤其感兴趣的是，通过说明那些在文化中看似自然的东西，其实是基于偶然的、历史的建构，来破解“神秘感”。在分析文化实践时，他指出潜在的程式和它们的社会含义。举例说，如果你把职业摔跤和拳击做个比较，你就会发现这里有不同的程式。拳击手被击中时忍住痛苦，而摔跤手却十分痛苦地扭动身体，夸张地扮演俗套的角色。在拳击当中，对抗的规则在标明比赛不得超越界限这个意义上说是存在于比赛之外的。而在摔跤比赛中，规则完全是存在于比赛之内的，因为程式扩大了意义的范围，而意义又可以被创造：规则为被打破（公开地被打破）而存在，所以“坏蛋”，或者恶棍就可以毫不掩饰地暴露他的邪恶和缺少体育道德，而观众也被煽动，充满报复的愤怒。如此说来，摔跤提供的首先是一望而知的伦理道德满足感，因为善和恶清清楚楚地形成对立。巴特调查了各种文化实践，从高雅文学到流行时装和食品。他的例证促进了对各种文化形象的内涵进行解读，对文化的独特建构的社会功能进行分析。

当代文化研究的另一个源头是英国马克思主义文学理论。雷蒙德·威廉姆斯的著作《文化与社会》（1958），还有伯明翰现代文化研究中心的创始人理查德·霍格特的《识字的用途》（1957）都力图复苏

并进一步探索一种通俗的、劳工阶级的文化。因为文化被等同于高雅文学，这种通俗文化在此之前没有引起注意。这是一项恢复湮没的声音，从社会底层追溯历史的工程。它恰好与另一种文化理论相遇——欧洲马克思主义理论，这种理论把大众文化（与“通俗文化”相对立）视为一种强制的意识形态的组合，视为某些意义，它们起着把读者或者观众置于消费者地位，并为国家权力的运转进行辩解的作用。这两种对于文化的不同分析——一种认为文化是人民自己的表述，另一种认为文化是强加在人民之上的——之间的相互影响在文化研究的发展上一直起着非常重要的作用，首先表现在英国，而后波及其他地方。

张力

在这个传统意义上的文化研究受着两种力量的张力的驱使。一种是要复苏通俗文化的欲望，要使其成为人民的表述，或者为边缘群体的文化扬声；另一种是对大众文化的研究，认为它是一种意识形态的压力，形成了压制性的意识形态。一方面，研究通俗文化就是要触及普通人生活中重要的东西——他们的文化，与唯美主义和教授们的文化相对立的文化。另一方面，又有一种强大的推动力要表明人民是如何被塑造的，或者说是如何被文化力量控制操纵的。人民在多大程度上是被文化形式和文化实践建构的主体，从而可以称他们为具有某种欲望或者价值观的人，或对此表示“质疑”？质疑这个概念源自法国马克思主义理论家路易·阿尔都塞。比如，广告称你为某种主体（一位会喜欢某种品质的产品的消费者），通过反复向你灌输，你便逐渐占据了这样一个地位。文化研究就是探讨我们在多大程度上受文化力量的操纵，以及我们能在多大程度上，或者用哪些方式使文化力量为其他目的服务，就像人们说的，发挥“能动作用”。（“能动作用”是流行理论的简略提法。这是一个我们在多大程度上可以成为对自己的行为负责的主体，以及我们貌似自主的选择在多大程度上是受制于我们所不能控制的力量的问题。）

文化研究存在于两个因素的张力之中。一方面，分析家的欲望是把文化作为一套代码和实践来分析，这些代码和实践将人民和他们自

身的兴趣隔离开来，并且创造出人民逐渐形成的欲望；另一方面，分析家又希望在通俗文化中找到价值观的真实表述。一种方法是证明人民能够利用资本主义和它的传播业强加给他们的文化材料去创造他们自己的文化。通俗文化就是从大众文化中产生的。通俗文化是从与之相对立的文化素材中产生的，因此它是一种斗争的文化，是一种利用大众文化的产品来体现创造性的文化。

文化研究一直与身份的不确定性，与身份的形成、体验和传导的多种方式紧密联系。因此，对于不稳定的文化和文化身份的研究便尤为重要，这主要指那些少数民族群体、移民群体、妇女群体等。他们与较大的文化群体认同时可能会有困难，而他们又置身于这个较大的文化之中，这个较大的文化本身是一个动荡不定的意识形态的建构。

如此说来，文化研究与文学研究之间的关系便成为一个错综的问题。从理论上说，文化研究是包罗万象的：莎士比亚和打击乐，高雅文化和低俗文化，过去的文化和当今的文化。但是在实际当中，既然意义是建立在区别的基础之上的，那么人们就把文化研究作为相对于其他科目的研究来对待。那么相对于什么科目呢？因为文化研究是从文学研究中生成的，所以答案常常是：“相对于文学研究，相对于传统意义上的文学研究”。这种文学研究的任务是把文学作品作为作者的成就去解读，而研究文学的主要原因是那些巨著有着特殊的价值：它们的复杂性、它们的美、它们的洞察力、它们的普遍意义，以及它们可能会给读者带来的好处。

但文学研究本身又从未就它在做什么这个问题上得出过统一的概念，不论是传统的还是非传统的；而且随着理论的出现和发展，文学研究越发是一个争吵不休、相互质疑的学科。在这个学科里，各种议题，不论是文学的，还是非文学的，都为争得大家的关注而竞争着。

因此，从原则上说，文学和文化研究之间不必一定要存在什么矛盾。文学研究并不一定要对文化研究批驳的文学对象做出承诺。文化研究就是把文学分析的技巧运用到其他文化材料中才得以发展的。它

把文化的典型产物作为“文本”解读，而不是仅仅把它们当作需要清点的物件。反过来说，如果把文学作为某种文化实践加以研究，把文学作品与其他论述联系起来，文学研究也会有所收获。理论的作用一直就在于扩大文学作品可以回答的问题的范畴，并且把注意力集中在它们用哪些不同的方式抵制它们那个时代的思想，或者使其复杂化。从根本上说，文化研究因为坚持把文学研究作为一项重要的研究实践，坚持考察文化的不同作用是如何影响并覆盖文学作品的，所以它能够把文学研究作为一种复杂的、相互关联的现象加以强化。

关于文学和文化研究的关系方面的争论可以归纳为两大议题：

(1) 什么是“文学经典”：中学和大学里系统研读的作品，可以构成“我们的文学遗产”的作品；(2) 分析文化对象的适当的方法。

1.文学经典

如果文化研究吞噬了文学研究，文学经典会成为什么样子呢？肥皂剧是否已经替代了莎士比亚？如果真是如此，文化研究是否应负有责任？文化研究鼓励研究电影、电视及其他通俗文化形式，而不是大力促进对世界文学经典作品进行研究，这难道不是在扼杀文学吗？

当理论提倡把哲学和心理分析文本与文学著作一同解读时，它也受到了同样的指责。因为它把学生从经典著作中拉走了。但是理论又给传统的文学经典增加了活力，开拓了更多的阅读英美“名著”的方法。从来没有过如此之多的关于莎士比亚的论文。人们从任何一个可以想象得出的角度研究莎士比亚，用女权主义的、马克思主义的、心理分析的、历史的，以及解构主义的词汇去解读莎士比亚。文学理论把华兹华斯从一位歌颂自然的诗人变成一位现代主义的重要人物。真正已经被冷落的是那些“次要”的作品。在文学研究“涵盖”不同历史年代和不同类型时，这些作品是要系统研读的。对莎士比亚的解读比任何时候都多，而且也更活跃，但是对马洛、博蒙特和弗莱彻尔、德克尔、海伍德以及本·琼森这些伊丽莎白时期和詹姆斯一世时期曾经活跃在莎士比亚周围的剧作家，如今确实是很少有人过问了。

那么文化研究是否也会有同样的效果，把学生从其他作品中拉

走，而只为少数几本文学著作提供新的语境，扩大它们的议题范围呢？迄今为止文化研究的发展一直与文学经典的扩大相伴（尽管还不能算起因）。如今教授的文学面很广，包括妇女作品和一些历史上的边缘群体成员的作品。这些作品或被增补到传统的文学课程中，或被作为单独的传统（“亚裔美国文学”、“后殖民主义英语文学”）。它们通常被当作一种经验的再现，因而也是所谈到的人民的文化（在美国，通常是指美籍非洲人、美籍亚洲人、美洲土著人、美籍拉丁美洲人的文化，以及女性文化）来进行研究。尽管如此，这种作品还是把文学在多大程度上创造了被认为是由它表述或再现的文化这个问题提了出来。文化究竟是各种再现的结果呢，还是它们的起源，或者起因呢？

对以前被忽略的作品兴起广泛的研究，这一点在传播界引起了激烈的争论：传统的文学标准是否已经受到危害？挑选先前被冷落的作品是根据作品本身的“杰出的文学价值”呢，还是根据它们在文化方面的代表性？是“政治上的公正”（给每一个少数群体以公正的再现的欲望）决定选择对哪些作品进行研究，而不是具体的文学标准做出这种决定吗？

对这样的问题有三种反应。第一种认为，哪些作品应该成为研究对象，从来就不由“杰出的文学价值”来决定。每一位教师并不是选择他/她认为属于世界十大名著的作品，而是选择那些具有某种代表性的作品，也许是代表一种文学形式，或者是代表文学史上的一个历史时期（英国小说、伊丽莎白时期的文学，或美国现代诗歌）。“最好的”作品是在要代表什么的语境中选定的。比如，如果你认为锡德尼·斯宾塞和莎士比亚是伊丽莎白时期最出色的诗人，那你就不会从那个时期的文学课中砍掉这几位诗人；如果你教授亚裔美国文学，你也同样会把你认为是“最好的”作品包括进去。在选择能够代表一系列文化经验和一系列文学形式的作品时，变化的是人们的兴趣。

第二种反应是，杰出的文学价值的标准在实际应用的时候一直受到非文学标准的干扰，包括种族的和性别的非文学标准。一个男孩子长大成人的经验（像哈克贝利·芬的经验）被认为是有普遍意义的经

验，而一个女孩子的经验（《弗洛斯河上的磨房》里的玛吉·特丽弗的经验）就被看成是一个局限性很大的主题。

最后一种反应是，杰出的文学价值这个观点本身就一直是值得争议的问题。它是不是把某一种文化的利益和目的神化了，好像只有它们才是评价文学优劣的唯一标准？关于什么样的文学作品应该算是值得研究的作品和它在文学机制中如何起作用一直是与文化研究密切相关的一个问题。

2. 分析模式

争论的第二个大题目与文学和文化研究的分析方式有关。当文化研究只是文学研究的一种叛逆形式时，它把文学分析的方法运用到其他文化材料的研究当中。如果文化研究成了占据主导地位的研究，而文化研究人员也不再来自文学研究人员，那么使用文学分析的方法就变得不那么重要了。一部颇具影响力的美国巨著《文化研究》的导言指出：“尽管在文化研究中没有明令禁止对文本的细读，但它也不是非做不可的。”没有明令禁止细读并不能令文学批评家们感到安慰。摆脱了长期以来控制文学研究的原则（文学研究关注的要点正是每一部作品与众不同的错综性），文化研究很容易变成一种非量化的社会学，把作品作为反映作品之外什么东西的实例或者表征来对待，而对作品本身不感兴趣，而且这种研究很容易被任何诱惑摆布。

这些诱惑中主要的是所谓“整体性”。这个概念认为有一种社会整体性存在。各种文化形式都是这个整体性的表现或表征。所以，要分析这些就要把它们与派生出它们的社会整体性联系起来。现代理论界就是否存在社会整体性，即一种社会政治的结构这个问题进行辩论。如果存在，文化产品和文化活动与它是什么关系？不过文化研究热衷于直接的关系。在这种关系中，文化产品就是一种基本社会政治结构的表象。比如英国的开放大学开设的“通俗文化”这门课，从1982年到1985年共有五千人学习了这门课，其中有一个单元是关于“电视警察系列剧和法律与秩序”的，它从不断变化的社会政治形势的角度分析了警察系列剧的发展。

《格林码头的狄克逊》是围绕一个颇具家长作风的父亲形象展开的。他与他巡逻的街区里的工人关系非常密切。随着20世纪60年代初期的经济繁荣，福利社会愈加巩固，阶级问题转化成社会关怀：与此相呼应便出现了一个新的系列剧《Z车》，表现身着警服的警察开着巡逻车像专业人员一样执行任务，但却远离他们服务的社区。20世纪60年代之后，在英国出现了争夺霸权^[1]的危机，因为政府不能轻而易举地取得协调一致，所以它需要武装自己，以对付来自颇具战斗力的工会的反对势力，以及来自“恐怖主义者”和爱尔兰共和军的反对势力。这个被鼓动得更具活动能力的霸权在《闪电行动队》和《专业特警》这类警察故事中得到了反映。那些故事中的便衣警察打击恐怖主义的典型做法是以他们自己的暴力行为来对抗恐怖组织的暴力行为。

这种分析当然很有趣，而且也很可能是真实的。作为一种分析法，它很有吸引力，但这种方法涉及从阅读（“细读”）到社会政治分析的转移。阅读就是对每一点叙述结构都保持敏锐的注意，并且着力研究意义的错综性；而社会政治分析则认为一个给定时代的所有连续剧目都具有同样的意义，都是社会结构的表述。如果文学研究被归入文化研究，那么这种“表征型解读”就可能会成为规范，而文化对象自身的特性就可能被忽略，同时文学使用的解读实践（在第二章探讨过）也会被忽略。悬置对直观可知性的要求，愿意探讨意义的界限，准备面对语言和想象创造出的出乎预料的结果，以及对于意义和愉悦是如何产生的怀有兴趣——所有这些做法不仅对解读文学很宝贵，而且对思考其他文化现象也很宝贵，尽管这种解读实践是在文学研究中产生的。

目的

最后要讲的是文学研究和文化研究的目的。从事文化研究的人常常希望当代文化的研究能够成为一种对文化的介入，而不仅仅是一种

描述。《文化研究》的编辑们是这样说的：“文化研究因此而相信它自己的知识成果是应该，而且能够，创造变化的。”这种声明与众不同，不过，我认为它很能说明问题，即文化研究并不认为它自己的知识成果将会创造变化。如果那样讲，就无异于自吹了，更不用说有多么幼稚可笑了。它相信的是它的成果“应该”能改变现实。就是这种思想。



“对不起，先生。陀思妥耶夫斯基不该在夏天里读。”

从历史上说，研究通俗文化的思想和使一个人的成果成为一种政治介入是紧密相联的。在20世纪六七十年代的英国，研究工人阶级的文化就有一种政治内涵。英国似乎是一个民族文化身份与高雅文化的丰碑连在一起的国家——只要想想莎士比亚和英国文学悠久的传统就知道了，所以研究通俗文化本身就是一种反抗的行为。而在美国就完全不是如此。那是一个常常用反对高雅文化来解释其民族身份的国家。像任何能说明美国性的作品一样，马克·吐温的《哈克贝利·芬》以哈克·芬为躲避萨莉姨妈对他的“文明开化”出逃到自己的“国土”为结尾。芬的身份是建筑在逃避文明文化的基础上的。美国人传统上就是逃离文化的人。当文化研究把文学作为上层精华诋毁时，很难把它与资产阶级平庸主义长期的民族传统区别开来。在美国，回避高雅文化而研究通俗文化算不上政治的激进，也算不上反抗的姿态，它倒更能称得上是一门大众文化学科。美国的文化研究与英国不同。它与激励文化研究的政治运动很少有关联，倒是可以把它看作是一个信息资料丰富的、跨学科领域，但是仍然是对文化实践和文化再现的学术研究。文化研究“应该是”激进的，但是那种认为在激进的文化研究和保守的文学研究之间存在对立的想法缺乏依据。

区别

关于文学和文化研究的关系的争论充满了对精英统治的抱怨和认为研究通俗文化将会给文学带来灭顶之灾的指责。面对一片喧嚣争吵，区别开两组问题会对我们有所帮助。第一组是关于研究一种或另一种文化对象的价值问题。研究莎士比亚而不是肥皂剧的价值已经不再是想当然的，而是需要论证的：比如说，在知识和道德观的培养方面，不同种类的研究能够取得什么不同的结果？要论证这类问题并不是一件容易事。德国纳粹集中营的指挥者们有的也是文学、艺术、音乐的鉴赏家。这就使要说明某一类研究能取得什么结果这样的尝试变得复杂了。不过，这类问题是我们应该迎头面对的。

另一组问题包括研究各类文化对象的方法——不同的解读和分析模式的利弊，比如是把文化对象作为错综的结构去解读呢，还是把它

当作社会整体性的表征来解读?虽然鉴赏性的解读一直与文学研究联系在一起,而表征分析的方法与文化研究联系在一起,但这两种方法对于两种文化对象也都是适用的。细读非文学作品并不意味着要对它做出美学的评价,而对文学作品提出文化方面的问题也不说明这部作品就只是一份某个阶段的记录文件。我在下一章将进一步阐述解读的问题。

【注释】

[1] 即一种由被控制者接受的统治格局。统治集团并不是纯粹通过力量去统治一切,而是通过一种协调的社会结构,文化正是这种结构中的一部分,它使当今的社会组合合法化。(这是出自意大利马克思主义理论家安东尼奥·葛兰西的观点。)

第四章

语言、意义和解读

文学到底是一种专门的语言，还是语言的一种专门用途？它是以特殊形式组织的语言，还是语言被赋予了特殊的权力？我在第二章里论证过，简单地选择一个或另一个答案是解决不了这个问题的，因为文学既包含语言的各种特点，又包含对语言的一种特殊的关注。其实这个争论所表明的关于语言的本质和作用，以及如何分析语言一直是理论的中心问题。通过关于意义的问题可以集中一些主要的议题。那么关于意义的思考包括些什么呢？

文学中的意义

以我们在前面做文学处理的两行文字为例，这是罗伯特·弗罗斯特的两行诗：

秘密坐在其中

我们围成一个圆圈跳舞、猜测，

而秘密坐在其中通晓一切。

这首诗的“意义”是什么？应该说要了解文本的意义（这首诗作为一个整体）和了解一个词的意义之间是有区别的。我们可以说跳舞是“做有韵律的、有样式的连续动作”，但这个文本的意义到底是什么呢？你可以说它暗示人类行为的无意义性：我们只是围着圆圈转来转去，我们只能猜测。不仅如此，这首诗押韵的音节和它完全明白它在做什么的口气把读者引入一个对跳舞的猜测和思索过程。这个结果，

即文本所激发起来的思索过程，就是它的部分意义所在。所以，我们有了一个词的意义，同时又有了一个文本的意义，或者叫文本激发起的思索，那么我们可以说这之间存在的即为这一段言语的意义，也就是在一定场合下说出这些词的行为的意义。这段言语所呈现的是一种什么行为呢？举例说，它是警告，还是承认，是悲哀还是吹嘘？这段言语里的我们指谁，“跳舞”又指什么？

如此说，我们不能只问“意义”是什么。意义至少有三个不同的范畴，或者叫层面，即词的意义、一段言语的意义和一个文本的意义。词可能会有各种意义构成一段言语的意义，这段言语又是讲话人的一个行为。（反过来，词的意义又是从它们在言语中可能做到的事情中得来的。）最后是文本，在这首诗里，它代表一位不相识的说话者做了这谜一般的发言。文本就是作者建构的东西，它的意义不是陈述，而是它做了什么，它给读者什么潜在的影响。

我们有各种不同的意义，但有一点可以说是具有普遍意义的，那就是意义的基础是区别。我们不知道这个文本中“我们”指谁而言；只知道这个“我们”是针对“我”一个人，针对“他”或“她”、“它”、“你”、“他们”而言的。“我们”是某个未定的群体。这个群体包括我们认为可能会涉及的任何说话者。那读者是否也包括在“我们”当中呢？“我们”是不是指除秘密之外的任何人，抑或它是一个特殊的群体？在试图解读一首诗时，这类难题总会出现。我们掌握的只是对比的差别和不同。

关于“跳舞”和“猜测”所能说的也大致如此。这个文本中跳舞的意义取决于我们把它与什么相对照（“跳圆圈舞”与“笔直向前”相对照，或者与“静止不动”相对照），“猜测”则与“知晓”相反。思考这首诗的意义实际上是在对照比较，或者叫找出区别，赋予它们内容，再从中做出推断。

索绪尔的语言理论

语言就是一个差异的系统。瑞士语言学家费尔迪南·德·索绪尔在

20世纪初就提出了这个观点。他的著作在近代理论中占有重要的地位。语言的每一个成分之所以存在，之所以有它独立的特点，正是因为在整个语言系统中它与其他成分有差异。索绪尔提出了这样一个比喻：一列火车，比如是一列上午8点30分伦敦至牛津的直达快车，其独立特点是存在于整个列车运行系统之中的，如列车时刻表所标明的一样。所以8点30分伦敦至牛津的直达快车才与9点30分伦敦至剑桥的直达快车和8点45分牛津市内车不同。这里要考虑的并不是某一列火车的具体特征，不是它的发动机、车箱、它的具体运行路线，以及它的车组人员等等。这些都会有所不同，还有发车和到达的时间也不会一样，火车还可能发车晚点或到站晚点。使这列火车具有特点的是它在列车运行系统中的位置：这个位置决定了它就是这列车，因为它与其他列车相对立。索绪尔对于语言符号就是这样讲的：“它最精确的特点就是它是别的语言符号所不是的。”同样，字母b的写法，只要它不与其他字母混淆起来，比如不与l、k或d混淆起来，那它就可以有无数种写法（想想不同的人的不同笔迹）。关键不是某种具体的形式或内容，而是差异。只有差异才使它具有意义。

索绪尔认为一种语言就是一种符号系统。关键是他所说的语言符号的任意性本质。这意味着两点：第一，符号（比如一个词）是一种形式（“能指”）和一种意义（“所指”）的结合。形式和意义的关系是遵循程式的，而不以自然的相似为依据。我坐的这个东西叫椅子，但完全有可能给它一个别的什么名称，比如叫wab或者叫punce。是英语的程式，或者说规则使它是椅子，而不是其他别的什么；在其他语言中，它还会有完全不同的名称。我们想到的例外只是那些“象声词”。象声词的发音似乎是模仿它所表示的事物。比如狗叫的声音是bow-wow，蜜蜂的嗡嗡声则是buzz。象声词在不同的语言中也是不同的，比如法语中狗叫的声音是oua-oua，嗡嗡声用bourdonner表示。

索绪尔和现代理论都认为更重要的是符号任意性的第二个方面：能指（形式）和所指（意义）本身各自是声音层面和思维层面的程式化的划分。不同的语言对声音层面和思维层面的划分是不同的。英语把chair、cheer和char在声音层面上区别开来，把它们作为表示不同意义的不同符号，但它可以不必如此——这些也完全可以是一个符

号的不同发音。在意义层面上，英语把“椅子”和“板凳”（不带靠背的椅子）区别开来，但允许所指或“椅子”的概念包括带扶手和不带扶手的座位，而且也可以包括硬面或软面豪华的座位，而这两种差异本可以是完全不同的概念。

索绪尔强调，一种语言不是为存在于语言之外的范畴提供名称的“系统命名法”。这对现代理论是至关重要的一点。我们一向认为我们有狗、椅子这些词是为了给狗和椅子取名的，而狗、椅子之类是存在于所有语言之外的。但索绪尔论证说，如果词代表先于它而存在的概念，那么一种语言中的词就可以在另一种语言里找到意义完全相同的对等词。但事实并非如此。每一种语言都不仅仅是一个形式系统，而且是一个概念系统：一个程式化的符号的系统，世界是由这个符号系统组成的。

语言和思维

语言与思维有什么关系，这一直是现代理论界争论的一个重要议题。一端是常识的观点，认为语言只是为独立存在的思维提供了名称，为先于它而存在的思维提供了表达方法；另一端是以两位语言学家的名字命名的“萨丕尔——沃尔夫假说”。这两位语言学家认为我们所说的语言决定了我们的思维。比如，沃尔夫提出印第安霍皮族有一种关于时间的概念，在英语里就找不到这种概念（所以这里就无法解释它）。似乎没有办法说明一种语言的思维是另外一种语言所不能思维和无法表达的，但我们确实有大量的事实证明在一种语言里很“自然的”或者很“正常的”思维在另一种语言中就需要特别费力才能理解。

语言编码是一个关于世界的理论。不同的语言对世界的划分也是不同的。讲英语的人有“宠物”这个词——这是一个在法语中没有对等词的范畴，尽管法国人养狗、养猫毫无节制。英语迫使我们了解一个婴儿的性别，这样在谈论他/她时才能正确地使用代词（你不能“用‘它’称呼一个婴儿），由此可以看出性别在我们语言中的重要性（当然，粉色或蓝色婴儿服的流行也向说话者暗示了正确的答案）。但这种性别语言标记不是必然的，并不是所有的语言都把性别作为

新生儿最重要的特征。语法结构也是语言的程式，但不是固有的，或不可规避的。当我们抬头望天，看见有翅膀在摆动时，我们的语言完全可以让我们说出“正在摆动翅膀”这样的句子（就像说“正在下雨”一样），而不是说“鸟儿在飞”。保罗·魏尔伦有一首著名的诗就是运用了这种结构：“它在我的心中哭泣，就像雨滴洒落在城里。”我们说“城里在下雨”，为什么就不能说“我心里正在哭泣”呢？

语言并不是为先于它而存在的各种范畴提供标签的“命名法”，它生成自己的范畴。但是说话者和读者都可以被带进他们的语言环境中，透过或围绕这个环境看到不同的现实。文学作品探索各种思维习惯的环境或范畴，并且常常试图改变或者重新塑造它们，告诉我们如何思考那些我们的语言没有预见到的事情，迫使我们关注那些我们曾不假思索地用以看待世界的各种范畴。这样，语言既是意识形态的具体表现，是说话者据此而思考的范畴，又是对它产生质疑或进行消解的基地。

语言分析

索绪尔把语言系统（语言）与口头和书面的具体运用（言语）区别开来。语言学的任务就是构建语言的基础理论系统（或者叫语法），它使言语行为，或言语成为可能。这又涉及进一步的区分，就是把对语言的共时研究（把语言分为在某个特定的时间，现在或者过去的系统）和历时研究区别开来。历时研究探讨语言的具体成分的历史变化。把语言作为一种功能系统来理解就是从共时的角度观察它，努力把这个系统使语言的形式和意义得以存在的规则和程式说清楚。我们这个时代最有影响的语言学家诺姆·乔姆斯基，转换生成语法的奠基人则更进一步。他指出语言学的任务就是重建说本族语者的“语言能力”：说话人掌握语言的固有知识或能力（使他们能够说得出口，并且听得懂那些他们以前从未遇见过的句子）。

因此，语言学从言语的形式和它们对说话人的意义的实例开始研究，并努力去解释它们。下面两个例子形式相似：“约翰很愿意讨好别人”（John is eager to please）和“约翰很容易满足”（John is easy

to please)，可它们对讲英语的人却有截然不同的意义，这是为什么呢？说话人明白，第一句是约翰要讨好别人，而第二句则是别人在做讨好约翰的事。一个语言学家要做的，不是努力发现这些句子的“真正意义”，好像人们先前一直都错了，句子深层还包含别的什么意思。语言学的任务就是描述英语的结构（就是假设一个基本的语法结构），以解释这些句子为什么会有不同的意义。

诗学与解释学

在文学研究中也有一個经常被忽视的基本区别，就是两个课题之间的区别：一个根据语言学的模式，认为意义就是需要解释的东西，并且努力证明为什么意义会成为可能。另一个与其相反，它从形式开始，力图解读这些形式，从而告诉我们这些形式究竟意味着什么。在文学研究中，这是诗学和解释学的对比。诗学以已经验证的意义或者效果为起点，研究它们是怎样取得的。（是什么使一段文字在一本小说里看起来具有讽刺意味？是什么使我们对某一个人物产生同情？为什么一首诗的结尾会显得含混不清？）而解释学则不同，它以文本为基点，研究文本的意义，力图发现新的、更好的解读。解释学模式是从法律和宗教领域中借鉴来的。在这两个领域里，人们试图对具有权威性的法律文本和神圣的宗教文本加以解读，目的是对如何行动做出决定。

语言学模式认为文学研究应该采用第一种方式，也就是诗学的方式，力图搞明白作品是怎样收到现有效果的。但现代批评却大多习惯采用第二种方式，把对具体作品的解读作为文学研究的结果。事实上，文学批评著作常把诗学和解释学结合起来，不仅研究一个具体的效果是如何达到的，或者为什么某种结尾显得更适宜（这都是诗学的要点），而且还研究具体文字的意义，以及某一首诗就人类境况向我们揭示了什么（解释学）。但这两种课题从原则上讲是截然不同的，它们具有不同的目标，需要不同的例证。以意义或效果为出发点的方式（诗学）与寻求发现意义何在的方式（解释学）有着根本的区别。

如果文学研究采用语言学的模式，它的任务就应是描述文学读者

要获得的“文学能力”。诗歌学对文学能力的描述就应集中在使文学结构和意义成为可能的程式上：使读者能够识别文学种类的标准或程式体系是什么？怎样识别情节？怎样从文本提供的细节中把“人物”勾画出来？怎样从文学作品中识别主题？以及，怎样深入探讨表征型解读，这种解读能让我们对诗歌和故事的意义做出评价？

这种在诗学和语言学之间的类推似乎有点引导错误，因为我们解释一部文学作品的意义不可能像理解约翰很愿意讨好别人这句话的意义一样，因此不能认为意义是一望而知的。意义是需要探讨的。这当然也是为什么现代文学研究一直更倾向于解释学而不是诗学（还有一个原因是，一般说来人们研究文学作品并不是因为他们对文学的功能感兴趣，而是因为他们认为这些作品要告诉他们有意义的东西，而他们想知道那些东西是什么）。但是诗学并不要求我们了解一部作品的意义，它的任务是对我们可以证明的任何效果进行解释。比如解释为什么一种结尾比另外一种更成功；为什么一首诗中，一种意象组合有意义，而另一种就没有任何意义。再有，诗学至关重要的一部分是要解释读者是怎样解读文学作品的：什么样的程式使读者能像现在这样理解作品的意义？举个例子，我在第二章里称为“超保护的合作原则”的就是一种基本程式，它使对作品的解读成为可能：它假设困难、明显的谬误、偏离主题和与主题无关等现象在某种层次上都有相关的作用。

读者和意义

文学能力这个概念着重于读者（和作者）在与文本接触时所具有的隐含知识：读者按照哪一种过程对文本做出反应？哪一种推断肯定能解释他们对文本做出的反应和解读？对读者和他们理解文学的方法的思考已经引出了叫作“读者反应批评”的理论。该理论声称文本的意义就是读者的体验（包括犹疑不定、揣摩猜测和自我修正等体验）。如果一部文学作品是根据读者理解的一连串行为构思的，那么对这部作品的解读就可以是关于这种理解和行为相碰撞的故事，充满各种起伏：利用各种程式或期待，设想出各种联系，各种期待或被推翻，或

得到验证。要解读一部作品就等于讲述一个关于阅读的故事。

但是一个人能够讲出的关于一部给定作品的故事是由理论家所谓的读者的“期待视野”决定的。对一部作品的解读就是对这种期待视野所提问题的回答。而一位20世纪90年代的读者在解读《哈姆雷特》时所具有的期待与一位莎士比亚时代的读者是不同的。能够影响读者的期待视野的因素有很多。女权主义批评理论已经论证过如果读者是女性会有什么区别，应该有什么区别。伊莱恩·肖沃尔特问道：“假定是一位女性读者，是否会改变我们对给定文本的理解，使我们意识到文本中性别代码的重要性？”文学文本以及对它们的传统解读似乎一直把读者假设为男性，并且一直站在男性角度上诱导女性读者像男人一样去解读文本。同样，电影理论家也一直假定他们称为拍摄直视（从摄影机的位置得到的景象）的主要是指男性：女性只被作为拍摄直视的对象，而不是观察者。在文学研究中，女权主义批评家已经研究过作品所采取的各种让男性视角成为标准视角的策略，并且一直在辩论这种结构和效果研究是怎样改变阅读方式的，对男性读者和女性读者都是如此。

解读

在阅读方法中对历史和社会变迁的关注强调解读是一种社会实践。读者在与朋友们谈到书或电影时，他们会不经意地解读；他们会边阅读边对自己解释。至于在课常上进行的比较正式的解读则有不同的命题。对一部作品的任何成分，你都可以问它的作用是什么，它如何发挥作用，它与其他成分的关系是什么。但是解读最终还是可能会涉及这个“关于”的游戏：“好，这部作品到底是关于什么的？”这个问题不是由于文本的晦涩难懂而引起的；相反，与极端复杂的文本相比，这倒是一个更适合对简单文本提出的问题。在这个游戏当中，答案必须要符合一定的条件，比如，它不可能是显而易见的，它必须是猜测性的。如果说“《哈姆雷特》是关于一位丹麦王子的故事”，就等于拒绝参与游戏。但如果说“《哈姆雷特》是关于伊丽莎白时期社会秩序的崩溃”，或者说“《哈姆雷特》是关于男人对女人过度性欲的惧怕”，

或者说“《哈姆雷特》是关于符号的不可靠性”等等，则被认为是可以接受的回答。从解释学的视角看，通常被看作文学批评“派别”的，或者用理论“研究方法”研究文学的都会对一部作品到底是“关于”什么的这个问题做出某些独特的回答：“是关于阶级斗争的”（马克思主义），“是关于统一经验可能性的”（新批评主义），“是关于恋母情节矛盾冲突的”（心理分析），“是关于遏制颠覆力量的”（新历史主义），“是关于性别关系不对称的”（女权主义），“是关于文本自我解构本质的”（解构），“是关于帝国主义的阻碍的”（后殖民理论），“是关于异性恋根源的”（同性恋研究）。

括号中注明的这些理论最初并不是解读文本的方法。它们只是说明它们认为对文化和社会特别重要的东西。这些理论中有许多包括了对文学功能的解释，或者对一般话语的解释，所以也带有诗学的特征；不过作为不同形式的解释学，它们使某种类型的解读方法得以形成。这种类型的解读方法把文本转变成一种目标语言。在解读的游戏中，重要的不是你得到了什么答案——像我那些戏仿一样，有些答案完全可以根据定义预见。重要的是你是怎样得出那个答案的，你怎样处理文本的细节，使它们与你的答案相关。

但是，我们是怎样在各种解读中进行选择的呢？我举的例子或许能说明。从一个层次看，没有必要确定《哈姆雷特》“绝对是关于什么的”，比方说，是关于文艺复兴时期的政治、关于男人与母亲的关系，或者关于符号的不可靠性的。文学研究机制的活力是建筑在两个事实上的：（1）这类争论是永远没有结局的；（2）必须就具体场景，或者几行文字是如何支持某个假设进行论证。你不可能使一部作品表示一切意义：作品会拒绝你，而你必须努力说服别人相信你的解读是有针对性的。要进行这样的论证，关键是什么决定意义。我们又回到这个问题上来了。

意义、意图和语境

是什么决定意义呢？有时我们说一段言语的意义就是某人通过它所要表达的意思，似乎是说话人的意图决定意义。有时我们又说意义

在文本之中——也许你本意要说x，可你说出的言语却表示y，这样一来，似乎意义成了语言自身的产物。有时我们又说语境决定意义，也就是说，要想知道某段言语的具体意义，你必须要了解它出现在什么情况下，或什么样的历史语境之中。还有些批评家认为读者的经验就是一个文本的意义，我已经讲过这一点了。意图、文本、语境、读者——究竟哪一个决定意义呢？

关于这四个因素的论证本身就表明意义是非常复杂的，是难以表述的，是不能凭这些因素中任何一个单独决定的。在文学理论中，意图在决定文学意义中的作用是一个久未解决的问题。有一篇著名的文章《关于意图的谬误》指出，对于文学作品来说，关于如何解读的争论并不能通过咨询圣贤（作者）得到解决。一部作品的意义并不是作者在创作过程中某一个时刻的心中所想，也不是在作品完成之后，作者认为它的意义所在，而是他/她能把哪些东西融进作品之中。如果是一般的日常对话，我们常常会把说话人的意图作为这段言语的意义。这是因为我们更关心说话人当时心中想些什么，而不是他或她用的字词；而对文学作品的评价却是根据它使用的独特的文字结构。把一部作品的意义限定在作者可能会有什么意图仍然是一种可行的批评手段。但是当今所说的意义并不是与内在的意图，而是与对作者个人的处境和历史的环境的分析相联系：在当时给定的情况下，这位作者做出什么样的行为？这种批评手段不看重后来对作品的反应，认为作品针对的是产生它的那个时代的关注，如果它对后来读者的关注也具有针对性，那只是一种巧合。

为意图决定意义这个观点辩护的批评家似乎担心如果我们否认这一点，我们就会把读者置于作者之上，并且宣布，在解读中“不论什么都可以行得通”。但事实是，如果你做出了一种解读，你必须要说服别人相信它的相关性，不然，人们就不接受它。谁也不能说“不论什么都可以行得通”，至于对作者来说，如果说他们的创作具有激发无穷无尽的思考和引发各种各样的解释的力量，难道不比说作品只具有我们设想的它的最初意义更给他们增光吗？任何一种解释都不会说作者对一部作品的陈述是无关紧要的。作者的陈述对许多批评课题就格外重要，可以把它作为文本，与作品文本相对照。比如在分析一位

作者的思想，或者在讨论一部作品以什么方法可能扰乱一个声明的观点或意图，或使其复杂化时，作者的陈述就是至关重要的。

一部作品的意义并不是作者在某个时刻脑子里所想的東西，也不单单是文本内在的属性，或者读者的经验。意义是一个无法回避的概念，因为它不是简单的，或者可以轻易决定的东西。它既是一个主体的经验，同时又是一个文本的属性。它既是我们的知识，又是我们试图在文本中得到的知识。关于意义的争论永远都是存在的，在这个意义上，它是没有定论的，永远有待决定的，而结论又总是可以改变的。如果我们一定要一个总的原则或者公式的话，或许可以说，意义是由语境决定的。因为语境包括语言规则、作者和读者的背景，以及任何其他能想象得出的相关的东西。但是，如果我们说意义是由语境限定的，那么我们必须补充说明一点，即语境是有限定的：没有什么可以预先决定哪些是相关的，也不能决定什么样的语境扩展可能会改变我们认定的文本的意义。意义由语境限定，但语境没有限定。

其实，可以把理论话语引起的关于文学解读的主要变迁理解为语境的扩大，或者叫语境的再描述的结果。举例说，托尼·莫里森指出，美国文学一直留有奴隶制的历史存在的烙印，只不过常常被忽略。她指出，美国文学中所有涉及自由的内容——西部疆域的自由、开放道路的自由、无限制的幻想的自由——都应该放在被奴役的语境中去解读，在这样的语境中，它们才有重要的意义。爱德华·萨义德早就指出应该把简·奥斯丁的小说放在一个它们不包括的背景中去解读：大英帝国对殖民地的剥夺，用由此得来的财富支撑其本土表面一派端庄得体的生活。意义是由语境限定的，而语境是有限定的，在理论话语的压力下永远变化不定。

对于解释学的阐述常把恢复解释学和怀疑解释学区别开来。前者力图重新建构产生作品的原始语境（作者的处境和意图，及文本对它最初的读者可能具有的意义），而后者则力图揭示文本可能会依赖的、尚未经过验证的假设（政治的、性的、哲学的、语言学的假设）。前者力图使当今的读者接触文本的原始信息，在这个过程中评价文本及作者；而后者则常常被认为否认了文本的权威性。不过，这

也不是一成不变的，不是不可逆转的：恢复解释学把文本限定在某些与我们所关心的相去甚远的、假设的原始意义上，因而可能会缩小它的力量；而怀疑解释学也有可能从不为作者所知的方面去评价一个文本，所以它可以引导并帮助我们对当代的论题进行再思考（也许在这个过程中会打乱作者的假定）。比这个差异更有针对性的也许要算是以下两点之间的区别了：（1）认为文本从其作用上说有值得注意的事情可讲的解读方法（这既可能是恢复解释学，也可能是怀疑解释学）；（2）“表征型”解读，把文本作为非文本的东西的表征，作为某些假设为“更深层的”东西的表征，认为这才是意义的真正来源，它可能是作者的精神生活，或是某个时代的社会张力，或是中产阶级社会对同性恋的恐惧心理。表征型解读忽略对象的特殊性，认为它只是别的什么东西的符号。因而，作为一种解读方法，它并不是十分令人满意的。但是当它探讨一种文化实践，而某一部作品是这种文化实践中的一个例证时，它有助于对那种实践的解释。比如把一首诗作为体现抒情诗特点的表征或例证来进行解读，这样的解释学可能算不上令人满意。但对于诗学来说却是有价值的贡献。下一章我就要来讲这一点。

第五章

修辞、诗学和诗歌

我把诗学定义为通过描述程式和使程式成为可能的解读活动来说明文学效果的尝试。它和修辞学密切相联，而修辞学自古希腊起就一直是对富有说服力和表达技巧的语言的研究：语言和思维的技巧可以被用来建构卓有成效的话语。亚里士多德把修辞学和诗学区分开，认为修辞学是说服的艺术，而诗学是模仿和再现的艺术。不过，中世纪和文艺复兴时期的传统又把二者融为一体。修辞学成为一种雄辩的艺术，而诗学（因为它旨在教育、愉悦和感动大家）则成为这种艺术的一个绝好的实例。到了19世纪，修辞学逐渐被认为是一种狡诈的技巧，与思维或诗歌想象的真诚活动格格不入，沦落到备受冷落的地步。直到20世纪末，修辞学才被作为对话语的建构能力的研究得以重振。

诗歌与修辞学相关：它是使用大量修辞手段的语言，并且是极富感染力的语言。而且自从柏拉图把诗人从他的理想国中驱逐出去之后，每当诗歌受到攻击和诋毁的时候，它总是被当作具有欺骗性或者无关紧要的修辞学，说它误导公众，并诱使他们产生非分的欲望。亚里士多德是通过着重讲诗歌的模仿（模拟），而不是修辞来肯定它的价值的。他认为诗歌为释放强烈的感情提供了一个安全出口，并且还指出诗歌模仿的是从无知到有知的宝贵经验。（所以，在悲剧中每到认识的关键时刻，主人公就会意识到他的错误，而且旁观者也意识到“我只为上帝赐予我的恩典而生”。）诗学作为对文学资源和策略的描述是不能被说成只是对修辞手法的描述的，但诗学可以被看作延伸的修辞学的一部分，这种延伸的修辞学对各种语言活动的资源进行研究。

修辞手法

文学理论一直非常关心修辞学，理论家也就修辞手法的本质和功能争论不休。通常，修辞手法的定义是对于“普通”用法的变换或偏离。举个例子说，“我的爱像一朵红红的玫瑰”，这里玫瑰不是指花，而是指一种极美丽、极宝贵的东西（这是隐喻手法）。或者《秘密坐在其中》，这里使秘密成为一种能动作用，它能坐在其中（拟人法）。修辞学家曾经试图把专门的“转义手法”和涵盖面更广的、间接的“修辞手法”区别开，前者“转换”或者改变一个词的意义（如用在隐喻当中），而后者以词语的排列达到特定的效果。有这样一些修辞手法，比如头韵法（重复相同的辅音）、呼语法（对本不能作为常规听众的事物讲话，如“平静下来吧，我的心！”）以及准押韵法（重复元音）。

最近理论很少再把修辞手法和转义手法区别开来，而且甚至对修辞或转义改变了的，某个词“普通的”或“字面的”意义质疑。就说隐喻这个词，它本身是字面的，还是修辞的？雅克·德里达在《白色的神话》中证明了对隐喻的理论解释看起来是多么不可避免地要依靠隐喻。有些理论家甚至得出了一条自相矛盾的结论，认为语言从根本上说是比喻的，认为我们称为非比喻的语言也包括了修辞手法，而它们的比喻本质是一直被遗忘了。比如，当我们说“抓住”一个“棘手的问题”时，因为忘记了这两种表达具有的比喻性，于是它们便成为非比喻的了。

从这个角度看，并不是非比喻的和比喻的手法之间没有区别，而是转义手法和修辞手法都是语言的基本结构，不是例外，也不是歪曲。从传统上说，隐喻一直是最重要的修辞手法。隐喻把一种事物比作另一种事物（称乔治是头驴，或我的爱是红红的玫瑰）。如此说来，隐喻便是认知的一种基本方式：我们通过把一种事物看作另一种事物而认识了它。理论家们称“我们赖以生存的隐喻”为基本隐喻，比如“人生是一次航行”。这种比喻手段形成了我们对世界、对人生的思维方式：我们在生活中总是努力要“达到某一点”，总要“找到我们的道路”，要“知道我们正走向哪里”，要“面对前进道路上的障碍”，等等。

隐喻一直被认为是语言和想象的基础，是因为它符合认识过程的

规律，而不是没有根基和华而不实的，但是它的文学力量还是要依赖它的不协调性。华兹华斯的名句“孩子是成人的父亲”，让你不得不停下来想一想，然后它会使你以一种新的观点去看不同年龄之间的关系：它把这个孩子与他自己将来变成的那个男人的关系比作父亲与孩子的关系。因为隐喻可以传达细微复杂的见解，甚至可以传达一种理论，所以它最有理由成为修辞手法。

不过，理论家们还强调了其他一些修辞手法的重要性。罗曼·雅各布森认为隐喻和转喻是语言的两大基本结构：如果说隐喻以相似为纽带，那么转喻则以相近为纽带。转喻从一种事物转到另一种与它相联系的事物，就像我们用“王冠”指代“女王”一样。转喻通过把事物按时间和空间序列联系起来而创造秩序，并在一定的范围之内从一个事物转向另一个事物，而不是像隐喻那样可以把一个范围与另一个范围联系起来。还有一些理论家补充了提喻和反讽，就此把“四种主要转义手法”列齐了。提喻是以局部代替整体，比如用“十双手”代替“十个工人”。它从局部中推断出整体的性质，并且使局部能够代表整体。反讽把外表与实际相提并论，实际发生的与期待的正相反（在气象预报员的野餐上下场雨怎么样）。这四种主要转义手法——隐喻、转喻、提喻和反讽——被史学家海顿·怀特用来分析历史解释，或者用他的话叫作“情节化”：我们用这四种基本的修辞结构去理解经验。这四组例子足以说明作为一门学科，修辞学的基本概念就是，语言有其基本结构，这种基本结构是各种话语的基础，并使它们产生意义。

体裁

文学既依赖于修辞手法，但同时也依赖于更大的结构，尤其依赖于文学体裁。那么什么是体裁，它们的作用又是什么呢？史诗、小说这些名称术语仅仅是为了把作品以大致相似为基础进行分类的简便方法呢，还是确实对读者和作者都有作用呢？

对于读者来说，体裁就是一套约定俗成的程式和期待：知道我们读的是一本侦探小说还是一部浪漫爱情故事，是一首抒情诗还是一部悲剧，我们就会有不同的期待，并且会对哪些内容具有重要性做出假

定。如果读一部悲剧，我们就不会像读一部侦探小说那样急切地寻找线索。抒情诗里一个动人的修辞手法，比如“秘密坐在其中”在一部关于鬼怪的故事或科幻小说里也许只不过是一个无足轻重的细节描述，在这种体裁中秘密也许已经具有了实际内容。

历史上许多研究体裁的理论家一直遵循希腊式分类，把作品根据由谁叙述大致分为三类：诗歌或抒情诗，叙述者为第一人称；史诗或叙事诗，叙述者以自己的声音出现，但也允许其他角色以自己的声音叙述；还有戏剧，全部对话由角色进行。还有一种分类方法注重叙述者与观众的关系。史诗中有口头吟诵：诗人直接面对听众。在戏剧中，观众看不到剧作家，而是由舞台上的角色去叙述。抒情诗的情况最复杂，诗人或唱或吟诵，可以说是无视听众的，“做出自言自语或对其他什么人讲话的样子：也许是对大自然中的一个精灵，对缪斯，对一位朋友，对一个情人、一个神灵、一个拟人化了的抽象事物，或是某个自然对象”。我们还可以把小说这个现代体裁加到这三个基本体裁当中去。小说通过一部书与读者交谈——我们将在第六章专门论述这个题目。

在古代和文艺复兴时期，史诗和悲剧是文学成就的巅峰，可以标明任何一位雄心勃勃的诗人的最高成就。小说的发明给文学阵地引进了一个新的竞争对手。不过，从18世纪晚期到20世纪中期，抒情诗作为一种短小的非叙事诗也逐渐被认为是文学的精华。最初，抒情诗曾经被作为一种有修养的、高尚的表达风格，是文化价值、文化态度的高雅表述，后来，它逐渐被看成是抒发强烈情感的方式，既可以涉及日常生活，又能表现超验价值，可以对个人最内在的心灵情感进行具体实在的表述。这种观点仍然有相当的影响。当代理论家已经不再把抒情诗看作是诗人感情的抒发，而认为它与关于语言的联想和想象有更密切的关系——对语言联系和规则进行实验，这种实验使诗歌成为一种文化断裂，而不再是文化价值的宝库。

作为文字和行为的诗歌

关于诗歌的文学理论争论的焦点之一是各种评价诗歌的方法的相

对重要性：一首诗既是一个由文字组成的结构（文本），又是一个事件（诗人的一个行为、读者的一次经验，以及文学史上的一个事件）。既然诗歌是由文字建构的，那么意义与语言的非语义特点之间的关系便成为一个主要的问题，比如声音和韵律之间的关系。语言的非语义特点是如何发挥作用的？它们（不论是有意识的，还是无意识的）具有什么样的效果？可以在语义的和非语义的特点之间期待什么样的相互作用？

如果把诗歌作为一种行为，关键的问题一直是写作诗歌的作者的行为与说话者，或者是在其中说话的“声音”的行为之间的关系。这是一个错综复杂的问题。作者不是去说出一首诗；写一首诗就是说作者想象他/她自己，或者另外一个声音去说话。读一首诗——比如《秘密坐在其中》——则是要说这些话，“我们围成一个圆圈跳舞、猜测……”这首诗似乎成为一段言语，不过，它是一个身份未定的声音的言语。诵读这首诗就要使你自己置身于说这些话的位置，或者想象出是另外一个声音——我们常说的由作者创造的叙述者或说话者的声音——在说这些话。这样，我们一方面有了罗伯特·弗罗斯特这样的历史人物，另一方面又有了这段实际言语的声音。在这两个人物之间还有另外一个人物：诗人声音的形象，这个形象是通过诗人的一系列诗歌的研究而形成的（以弗罗斯特为例，这也许就是一种古老醇厚、朴实无华的形象，是对乡村生活具有深刻见解的观察家的形象）。这些不同人物的重要性因诗人的不同而不同，也因批评研究的类型不同而不同。但是在思考抒情诗的时候，一开始就把说话的声音和创作诗篇的诗人区分开来是很关键的，这样便树立起了说话者的形象。

根据约翰·斯图亚特·密尔的名言，抒情诗就是听到的言语。那么当我们听到了一段吸引了我们的注意力的话语，我们所做的典型反应就是想象出，或者建构出一个说话人和一个语境：通过辨别声音的语气，我们推测出说话人的心境和处境、他关心的事物，以及他的态度（有时这些会与我们对作者的了解巧合，但大多数情况下不会）。这一直是20世纪研究抒情诗的主导方法，其理由也很简单明了，即文学作品是对“真实世界”言语的具有虚构性的模仿。所以抒情诗也是对个

人言语的虚构性模仿。似乎每一首诗都以某些隐含的字词开头，“[比如我，或者其他什么人会说]我的爱像一朵红红的玫瑰”，或者“[比如我，或者其他什么人会说]我们围成一个圆圈跳舞、猜测……”那么，解读一首诗就是从文本的提示和我们对说话人及一般背景的大致了解中推断出说话人持有什么态度。引导一个人如此讲话的东西可能会是什么？在中学和大学里分析诗歌的主导方法向来是集中研究说话人态度的错综性，研究一首诗如何使你所重建的说话人的思想感情戏剧化。

这是一种富有成效的研究抒情诗的方法，因为许多诗篇的确推出一位说话人来完成可辨识的言语行为：思考一次经验的意义，责备一个朋友或一个情人，表达敬仰或忠诚等。但是，如果我们去看看一些最著名的抒情诗的开头，比如雪莱的《西风颂》，或者布莱克的《虎》，困难就出来了：不论是“哦，不羁的西风哟，你秋神的呼吸”还是“虎，虎，在森林的夜幕下像炽烈燃烧的火，光芒四射”。很难想象是什么样的处境会使一个人以这种方式说话，或者他们做出什么样的非诗歌的行动。我们有可能想出这样的答案：这些说话人都被深深地迷住了，变得惊人地诗化，并且过分地装腔作势。如果我们把这种诗篇作为对普通言语行为的虚构性模仿去理解，那么这种行为似乎应该是对诗歌本身的模仿。

抒情诗的夸张表达

这些例子所要说明的正是抒情诗的夸张表达。看来，抒情诗不仅喜欢针对几乎任何事物（风、虎、我的灵魂）而不是针对某个确实的听众群，而且它还愿意以夸张的方法对事物讲话。夸张就是抒情诗的游戏名称：虎不仅是“橘色”的，而且炽烈地燃烧；风成了“秋神的呼吸”，而且，这首诗后来又把风说成是拯救者和摧毁者。就连嘲讽的诗歌也是建立在浓缩的夸张之上的，比如弗罗斯特把人类的活动归纳为“围成一个圆圈跳舞”，把许多种认知的方式称作“猜测”。

我们在这里碰到了重要的理论问题，抒情诗的核心似乎存在一个矛盾。诗歌的夸张表达中包括了它对理论家自古典时代以来所谓

的“崇高”的强烈追求：这是一种超越人类理解能力的关系，激发出敬畏或强烈的情感，给说话人一种超越人类的感觉。不过这种超验的热烈追求是与修辞手法相联系的。比如呼语法，一种对实际不在场的听众讲话的转义手法；拟人法，把人类的特点赋予非人类的事物；活现法，让无生命的事物具备讲话的能力。诗句的最强烈的情感是怎样与这些修辞手法相联系的呢？

当抒情诗离开了交流的轨道，或者嬉戏于其间，对现实中不能视之为听众的对象——风、虎或心灵——讲话时，人们通常认为这意味着强烈的情感，这种情感导致说话人的激情言语。不过，强烈的情感特别要依附于说话行为，或者祈祷，于是它总是迫切地希望有一种局面，并试图请求非生命对象服从说话人的愿望，从而使这种局面成为现实。“哦，你吹舞我如波如叶如云吧”，雪莱的说话人正是这样请求西风的。夸张手法要整个宇宙听见你的声音，并且按照你的要求去行动。说话人以这种方法使他们自己成为超凡脱俗的诗人，或者充满幻想的人：能够与大自然对话，而且大自然也会对他做出回应。诗文中的“哦”就是一种诗的本能手段，说话的声音以这种方式声称，它不仅仅是诗句的说话人，而且体现了诗歌的传统和精神。呼唤风的飞舞，或者请求并不存在的事物听见你的呼唤是诗歌仪式中的一个行为。它不过是一种仪式，风并没有飞舞起来，不存在的事物也不会听见你的呼唤。声音呼唤仅仅是为了进行这个呼唤行为，为了使声音戏剧化：呈现出它的力量的形象，以此来建立它作为诗人和预言家的声音的属性。呼语法那些不可能实现的、夸张的祈使句引发了诗的事件，许多事情假如能够实现的话，就将在这种诗的事件中得以实现。

叙事诗重述一个事件，而抒情诗则是努力要成为一个事件，我们可以这样说。但是能使一首诗成功的保证是不存在的，而且呼语法——正如在引文中指出的——是最俗丽、最令人尴尬的“诗意表述”。它最容易使人困惑不解，也最容易被作为荒谬的夸张而不予理会。“吹舞我如波如叶如云吧！”肯定你是在和我开玩笑。一个诗人应该努力把这类东西剔除掉，以确保作品不被当作一堆毫无意义的废话而丢弃。

我已经讲过，诗歌理论的一个重要问题就是诗歌作为由文字构成的结构与诗歌作为事件之间的关系。呼语法既力图使某些事发生，又力图揭示这些事的发生是建筑在文字手段的基础之上的，比如呼语法的表述“哦，不羁的西风哟”中那个毫无意义的“哦”。

要强调呼语法、拟人法、活现法和夸张法，就是要把多年来一直强调是什么使抒情诗有别于其他言语行为，是什么使它成为最具文学色彩的形式的各个理论家联系起来。诺斯洛普·弗莱写道，抒情诗“是这样一种体裁，它最清楚地显示了文学、叙事和意义在文学层面上，作为一种文字序列和文字模式的假定核心”。也就是说，抒情诗所展示的意义或故事都是在文字的排列风格中形成的。你重复那些在一个韵律结构中产生共鸣的词，看看故事或意义会不会从中产生。

韵律文字

弗莱所著的《批评的剖析》是一本研究抒情诗和其他文学体裁的极有价值的指导手册。它称抒情诗的基本构成是咿呀之语和信手拈来的东西，它们的根基是魅力和谜语。诗歌咿呀道来，突出的是语言的非语义特点——声音、韵律、字母的重复，由此产生魅力或重叠：

这条棕色的小溪像骏马的鬃毛，
一路欢叫，奔腾而下……

诗歌以其难以捉摸的漫无目的、令人不解的构成方式愚弄或迷惑着我们。rollrock highroad是什么意思？“秘密坐在其中通晓一切”又是什么意思？

这种特点在童谣和民歌中十分突出。在童谣和民歌中快感是存在于韵律和重叠手法，以及一些稀奇古怪的形象之中的：

豌豆粥儿烫，
豌豆粥儿凉，
豌豆粥儿在锅里
煮了九天九夜长。

这一段文字的韵律风格和押韵的手法夸张了它的文字组织，既可以引起特别的关注去进行解释（因为押韵会引出押韵词语间的关系这个问题），又可以暂时缓解疑问：因为诗歌有它自己的规则，这个规则创造快感，所以没有必要去追问它的意义；富有韵律的组织使语言得到智慧的掩护，并且使它能牢牢地镶在机械的记忆之中。我们记住了“豌豆粥儿烫”，而不会费神去问豌豆粥儿为何物。而且，即使我们搞清楚了它是什么东西，也很可能在忘记“豌豆粥儿烫”之前早把它忘掉了。

通过韵律的组织 and 声音的重复，达到突出语言，并使语言陌生化的目的，这是诗歌的基础。因此，关于诗歌的理论便设想出不同类型的语言组织——韵律类型的、语音类型的、语义类型的、主题类型的——之间的关系，或者用最概括的方式说，就是语义的和非语义的语言范畴之间的关系，诗歌说些什么和怎样说的之间的关系。诗歌是一种能指的结构，它吸收并重新建构所指。在这个过程中它的正式风格对它的语义结构产生作用，吸收词语在其他语境中的意义并使它们从属于新的组织，变换重点和中心，变字面意义为比喻意义，根据平行模式把词语组合起来。对诗歌的诽谤认为声音和韵律的“偶然性”系统地侵入并影响了思维。

解读诗歌

在这个层面上，抒情诗是建筑在统一性和自主性的程式之上的，就像是有一条规则说：不要用我们处理一小段对话时可能会使用的方

法去处理诗歌，不要以为它是需要一个较大的语境去解释的只言片语，而要认为诗歌有自己的结构。努力把一首诗作为一个艺术整体去解读。不同的诗学传统创造了各种不同的理论范例。20世纪初的俄国形式主义者设想，在一首诗中，一种层次的结构应该反映出另一种层次的结构；浪漫主义理论和英、美新批评主义在诗篇与自然的有机体系之间找到了共同点：诗篇的各个部分应该和谐地结合为一体。后结构主义的解读则假设在诗歌的所做和所说之间存在一种必然的张力，这也就是说，一首诗不可能实践它所宣扬的东西，也许任何一段语言都不可能做到这一点。

认为诗歌是互文性建构的新近观念强调诗是从以前的诗的回响中得到启发的——那种它们也许不能掌握的回响。诗的一致性不再仅仅是诗歌的属性，更成为诗的解读读者寻求的目标，他们或许探讨诗的和谐的融合，或者寻找未能释放的张力。为能做到这一点，读者要在诗歌中确认对立（就像“我们”与秘密之间的对立，或知晓与猜测之间的对立一样），而后分析诗歌的其他成分，尤其是比喻的表达方式怎样与这些对立结为联盟。

我们举美国诗人艾兹拉·庞德著名的两行诗《在地铁站上》为例：

这许多张面孔在人群中显现，
像潮湿、青黑的枝头上的花瓣。

解读这两行诗涉及对地铁里拥挤的人群和自然景色之间的对比的研究。这两行结成对加强了在地铁昏暗光线下的那些面孔与在青黑色枝头上的花瓣之间的对比性。那么然后怎样呢？对诗歌的解读不仅建立在一致性的程式上，而且还建立在重要性的程式上：这个规则就是，诗歌，不论表面怎样短小，都应该与一些重要的事情相关，因此就应该认为具体的细节都是有普遍意义的。诗歌应该被作为表示重要情感或重要暗示的符号或T.S.艾略特说的“客观关联物”来解读。

要使庞德的小诗中的对立物具有意义，读者就需要考虑这个对比可能会如何起作用。这首诗是把大都市人头攒动的情景与湿漉漉的枝头上绽出了花瓣的静谧的自然景色相对照呢，还是把它们等同起来，关注它们的相似之处呢？两种选择都是可能的，但后者似乎通过推进一步而使解释的内涵变得更丰富了，这是对诗歌解读传统的有力推进。对人群中的面孔和枝头的花瓣之间的相似的感知——把人群中的面孔看作枝头的花瓣——正是诗人的想象力的一个例子。其中包括“重新观察世界”，抓注意料之外的关联，可能还欣赏那些对于其他观察者来说是非常琐碎的或者沉闷的现象，在刻板的外表下发现深刻的内涵。如此说来，这首小诗能够反映诗人的想象力的力量，它实现了诗歌本身产生的效果。像这样的例子表明了诗歌解读的基本程式：要考虑一首诗和它的程序关于诗歌，或者关于意义的创造讲了些什么。在利用修辞手法方面，诗歌也许应该作为一种对诗学的探索去解读，正像小说一样，在某种层面上它们反映了我们时代的经验，并因此也是对叙述理论的探索，我们在下一章将会看到这一点。

第六章

叙述

从前，文学首先是指诗歌。小说是现代才兴起的，早期的小说与传记或编年史过于接近，以至于无法被看作真正的文学作品。它不过是一种通俗的形式，对于抒情诗和史诗所达到的那种高尚境界尚不敢奢望。然而，在20世纪，从作者所写的和读者所理解的两方面来说，小说都使诗歌黯然失色，而且到了60年代叙述已经在文学教育中占据了主导地位。大家还在学习诗歌——通常因为诗歌是必修课，但小说和短篇故事已经成为文学课的核心。

广大的读者乐意选择故事而很少问津诗歌，然而小说和短篇故事占据主导地位并不仅仅是读者喜好的结果。文学和文化理论越来越认为叙述在文化中占有中心地位。这个理论认为，不论是把我们的生活看作是通向某个地方的一系列连续发生的事件，还是对我们自己讲述世界上正在发生的一切，故事都是我们理解事物的主要方式。科学解释事物的方法是把它们置于规律之下，也就是说只要具备了a和b，那么c就一定会发生——然而生活却并不总是像规律一样。它遵循的并不是科学的因果逻辑，而是故事的逻辑，在这个逻辑中理解就是要设想一件事是怎样导致另一件事的，设想某些事为什么发生：麦吉最后怎么会跑到新加坡去卖软件，乔治的父亲怎么会送给他一辆车，等等。

我们通过可信的故事去理解事件。我在第二章中提到过，历史哲学家们甚至认为历史解释并不是根据科学的因果关系，而是根据故事的逻辑：要理解法国革命就是要弄清楚一种表明一个事件怎样导致另一个事件的叙述。叙述结构是具有说服力的，正如弗兰克·克莫德指出的，当我们说钟表“滴答”地走着时，我们给这种声音制造了一种虚构的结构，把两个实际上相同的声音区别开来，从滴开始，到答结束。“我把钟表的滴答作为我们所谓的情节的模式，即一种组织，它

赋予时间一种形式而使时间具有人的属性。”

叙述的理论（“叙述学”）一直是文学理论中很活跃的一个分支，而且文学研究也依赖于叙述结构的理论：依赖于关于情节的观念，关于不同类型的叙述者的观念，以及关于叙述技巧的观念。叙述的诗学，我们暂且这样称之，既要努力弄懂叙述的各个组成部分，又要分析具体的叙述是如何实现它的意图的。

然而叙述不单单是一个学术科目。听故事和讲故事是一种人类的基本欲望。儿童从很小就学习我们可以称之为基本的叙述能力的本领：他们要听故事，如果故事还没有结束，你就企图骗他们停下来，他们是不会上当的。因此叙述的理论的第一个问题或许应该是，我们对于故事的基本形式具备哪些固有的概念，这些概念使我们能够区分出哪些故事结束得“恰当”，哪些结束得不恰当，事情还悬而未决。那么也许就可以这样理解叙述的理论：它是一种要讲清楚、说明白的努力，也就是叙述能力，就像语言学是一种要把语言能力解释清楚的努力一样。讲一种语言的人在认识这种语言的时候，他的潜意识里已经知道了些什么。这样又可以把叙述的理论解释成一种直觉的文化知识或理解。

情节

一个故事的基本必备条件是什么呢？亚里士多德说叙述最根本的特点是情节，他认为好的故事一定要有开头、中间和结局，而故事能够给人以愉悦正是因为这种有韵律的编排。但是人们认为某一具体的系列事件具有这种形式的印象又是从何而来的呢？理论家们提出了各种各样的解释。不过，最基本的还是，一个情节需要变换。必须有一个初始情景、一种变化，包括反向发展的变化，以及一个结局，这个结局要能够使情节中的变化有意义。有些理论家强调能够创造出令人满意的情节的各种并行关系。比如让角色之间从一种关系转向另一种相反的关系，或者从惧怕或预见发展到它的实现或转向它的反面；从提出问题到解决问题，或者从一个诬告或歪曲的事实到一切得到纠正。在每一个具体故事中，我们都可以看到在事件层次上的发展与在

主题层次上的转变之间的结合。仅仅是一系列事件不能形成一个故事。必须要有一个与开头相关联的结局——根据某些理论家的观点，这个结局要能够说明引出故事中一系列事件的最初欲望的结果。

如果说叙述的理论是对叙述能力的解释，那么这个理论也必须把读者识别情节的能力作为一个中心。读者能够分辨出两部作品实际上是关于同一个故事的不同的讲述形式；他们能够概括总结故事的情节，并且能够对情节概要的恰当与否进行讨论。事实上，他们并不是永远都表示同意的，而读者的不同意见倒似乎更能反映出他们与作者在相当大程度上的沟通。叙述的理论假设存在一个结构层面——我们常说的“情节”，这个结构层面独立于任何一种语言或者表现手法之外。叙述与诗歌不同，诗歌在翻译过程中会走样，而情节不论从一种语言转换成另一种语言，还是从一种表现手法转换成另一种表现手法都能完整地保留下来：一部无声影片或是一本滑稽连环画册都可以与一部短篇小说具有同样的情节。

不过，我们还是发现在考虑情节时有两种不同的方法。从一个角度看，情节是一种把事件设计成一个真正的故事的方法：作者和读者共同把事件设计到一个情节里，使其产生意义。从另一个角度看，情节是由叙述设计出来的，正如叙述以不同的方式表述同样的“故事”一样。因此三个人物的一系列行为可以被设计成（由作者和读者共同设计）一个异性恋爱的基本情节，一个青年男子追求一个青年女子，他们要结婚的愿望遭到了父亲的反对，不过经过一系列曲折，这对年轻恋人又走到了一起。在表述这个有三个人物的情节时，可以从痛苦的女主角的角度来叙述，也可以从怒火冲天的父亲的角度叙述，或者从男青年的角度叙述，或者由一个对这些事件感到困惑的外在叙述者来叙述，或者由一个无所不知的叙述者来叙述，他能描述每一个人物的内心感受，或者 he 可以和正在发生的事件保持一定距离去叙述。从这个角度来讲，情节或者故事是给定的，而话语则是它的各种不同的表述方式。

我一直在讨论的三个层次——事件、情节（或者叫故事）和话语——是作为两种对立起作用的：一是事件和情节之间的对立，二是故

事和话语之间的对立。

事件/情节

故事/话语

情节或者故事是被表述的材料，是根据一个特定的视角通过话语编排的（“一个故事”有不同的表述方式）。不过情节本身已经塑造了事件。一个情节可以把一次婚礼作为一个故事快乐的结局，或者让它成为一个故事的开篇，还可以使它成为故事中间的转折。而读者真正面对的是一个文本的话语：情节只是读者从文本中推测出来的，而且对于构成这个情节的基本事件的理解也是读者的推测或者构想。如果我们谈论已经被设计进情节的事件，就等于强调情节的意义和组织。

表述

因此，叙述理论的根本特点就是情节和表述之间的对立，故事和话语之间的对立。（理论家们使用的术语各不相同。）面对一个文本（这个概念包括电影和其他表现手法），读者通过认识故事而理解文本，而后他们才会把文本看作是对那个故事的一种有别于其他文本的表述方式；只有通过搞清楚“发生了什么”，我们才能把其他的文字材料看作是对所发生的事情的一种描绘。之后，我们才能问选择的是哪一种表现手法，以及它有什么不同的效果。可以变化的因素有许多，并且它们对叙述的效果都很关键。叙述理论对造成这种变化的不同因素进行了许多探讨。以下是一些能识别有意义的变化的关键问题。

谁讲话？根据程式，每次叙述都有一位叙述者，他既可以站在故事之外，也可以是故事中的一个角色。理论家们把“第一人称”和“第三人称”区别开来。用“第一人称”时，叙述者说“我”，而“第三人称”则有些乱，这里没有“我”，叙述者不是充当故事中的一个角色，所有的角

色都用第三人称，或称其名，或用“他”、“她”。第一人称的叙述者可以是他们讲述的故事中的主要角色；他们可以是故事的参与者，即小角色；或者他们可以是故事的旁观者，他们的作用不是表演，而是向我们描述所发生的事情。以第一人称出现的旁观者可以是一个塑造完整的人物，有名、有史、有个性；也可以完全不加塑造，随着叙述的开始而迅速黯淡，在介绍过故事之后便自动退场了。

谁对谁讲话？作者创造了文本，这个文本是供读者去读的。读者从文本中推测出一个叙述者，一个讲话的声音。叙述者对听众讲话，这些听众有时是隐含的，或者是构想的，有时则有明确的身份（尤其是在故事之中的故事里，一个角色变成了叙述者，向其他角色讲述故事之中的故事）。通常叙述者的听众被称为叙述接受者。不论叙述接受者是否有明确的身份，叙述总是通过假定和说明，暗中建构出一群听众。一部产生于别的时代和别的地区的作品通常都表明它有一个不同的观众群，这个观众群体能够辨识作品中的引用，他们共有某些预设，这些可能是一个现代读者所不能接受的。女权主义批评一直关注着欧美文学叙述中是怎样经常假设一个男性读者的：暗地里把读者当作一个同意男性观点的人。

谁在什么时间说话？叙述可以安排在事件发生的同时进行（就像阿兰·罗布-葛里耶的《妒忌》那样，叙述的形式是，“现在x正在进行，现在y正在发生，现在z正在进行”）。叙述也可以紧随某个具体事件，就像书信体小说（用书信的形式写的小说）那样，比如塞缪尔·理查逊的《帕米拉》，书中每一封信讲述的都是到那一时刻之前所发生的事情。或者等故事中所有事件都发生过之后，叙述者回顾全部过程再来讲述，这也是最常见的叙述方式。

谁用什么样的语言讲话？叙述的声音可以有它们自己独特的语言，它们用这种语言描述故事中的每一件事，或者，它们也可以采用和转述别人的语言。通过一个儿童的感觉来观察事物的一次叙述既可以使用成人语言转述那个孩子的感知，也可以很自然地使用儿童语言。俄国理论家米哈伊尔·巴赫金认为小说从根本上说是复调的（有多种声音），或者说是具有对话性质的，而不是一言堂的（只有一个声

音)：小说的核心在于它呈现了不同的声音或话语，因此也就表现了社会上不同想法和观点的冲突。

谁根据什么说话?讲述一个故事就是要声明听众可以接受的某种根据。当简·奥斯丁的小说《爱玛》的叙述者开头写道“爱玛·伍德豪斯，漂亮、聪明，而且富有，有一个舒适的家和快活、开朗的性格……”时，我们并不怀疑她是否真的漂亮、聪明。除非有证据证明不是这样，否则我们会接受这个描述。如果叙述者提供的有关环境背景的信息和有关他们自己的倾向的暗示足以使我们怀疑他们对事件的解读时，或者，如果我们有根据怀疑叙述者是否与作者持有同样观点时，我们会说他们靠不住。当叙述者或讨论他们在讲述一个故事，或对如何讲述犹豫不决，或甚至炫耀他们可以决定一个故事如何结局的时候，理论家们就会用到自觉叙述这个词。自觉叙述强调的是叙述的根据问题。

聚焦

谁在看?关于叙述的论述经常提到“一个故事是从什么视角讲述的”，不过，视角的这种用法把两个截然不同的问题混淆了：谁在讲话?所表述的是谁的看法?亨利·詹姆斯在他的小说《梅茜所知道的》里用了一个叙述者，他不是一个儿童，但他却是通过这个叫梅茜的孩子的感觉来讲故事的。梅茜并不是叙述者，小说用第三人称“她”来描述梅茜，但是整部小说却是通过她的视角讲述许多事情的。比如说，梅茜并不完全懂得她身边那些成年人之间的性关系。这个故事通过她来聚焦，这是由两位叙述理论家米克·巴尔和热拉尔·热内特发明的术语。通过她的意识或者位置对事件进行聚焦。因此“谁说”的问题与“谁看”的问题是独立存在的两个问题。事件是通过谁的看法聚焦并得以表述的?聚焦人可以是，也可以不是叙述者。这里存在着各种不同的变化因素。

1.时间的因素。叙述可以是在事件发生的当时聚焦这些事件，可以是事件发生后不久，也可以是事件过后很久。它可以集中在聚焦人在事件发生时知道些什么、想些什么，也可以集中在事过之后他们如

何看待那些事件，事后总会看得更清楚些。梅茜是个孩子，在描述那些发生在她身上的事情时，叙述者可以根据她这个孩子的感觉去看事件，把叙述限制在她当时的想法和感觉上，或者由她根据在叙述当时她的知识和理解去看事件。当然，她还可以把这些感觉看法结合起来，在她当时的所知所感和现在的认识之间变换。当第三人称叙述是通过某个具体人物看事件时，它可以运用类似的变换手法，描述对这个人物来说，事情当时怎样，之后他又是如何理解这些事的。聚焦时间的选择可以创造出极为不同的叙述效果。比如侦探故事就是只描述聚焦人在每一个调查时期所了解的事情，而把所知的结果留到高潮时端出。

2.距离和速度。在某种程度上，故事可以用显微镜来看，也可以用望远镜来看，可以缓缓地详细道来，也可以很快地告诉我们发生了什么事。比如“感激万分的国王把女儿嫁给了王子，国王去世后，王子继承了王位，统治着这个国家，幸福地过了许多年”。与速度有关的是各种不同的频率：比如可以告诉我们在某一个特定的时刻发生了什么，或者每个星期二发生了什么。最独特的是热拉尔·热内特称之为“伪重复”的频率，某些事情非常特殊，以至于不能一次又一次地发生，而这种事却被描述成定期发生的。

3.知识的局限。在一个极端，一次叙述可能会通过一个非常有限的视角调节故事的视点——从“摄像机镜头”或者是从一只“墙头上的苍蝇”的角度，只描述行为，而不向我们提供任何可以接近人物思想的机会。即使这样，仍然可以根据“客观”或者“外部”描述暗示的理解程度创造出各种不同的变化。因此，“那个老人点燃了一支烟”这句话，看来是根据一个熟知人类活动的旁观者的视点，而“那个头上顶着花白头发的人把一支燃烧的小棍拿近他自己，然后一股烟雾便开始从一个和他的身体贴在一起的白色的管状物中飘散开来”这样的描述看来就是根据一个外星人或者是根据一个“相隔甚远”的人的视点。在另一个极端，是所谓的“无所不知的叙述”，聚焦人是像上帝一样的人物，他掌握着了解所有角色内心世界和隐秘欲望的方法，“国王看到这一切喜出望外，但他想要金子的贪婪欲望仍然没有得到满足”。在无所不知的叙述中，从原则上说可以知道和可以讲述的东西似乎没有止

境，这种叙述不仅在传统故事中很常见，在现代小说中也很普遍。在现代小说中，选择要切实讲述的内容是很关键的。

主要根据单一角色的意识进行聚焦的故事，既可以是第一人称叙述，叙述者讲述他或她想些什么，看到些什么；也可以是第三人称叙述，也就是人们经常说的“第三人称的有限视角”，像小说《梅茜所知道的》里的情景一样。视角的局限性会产生靠不住的叙述，也就是我们有一种感觉，即据以聚焦的认识不能或不愿像老练的故事读者们那样去理解事件。

以上这些以及其他的叙述和聚焦的不同变化形式对于决定小说的整体效果起了很大的作用。一个用无所不知的叙述方法讲述的故事会详细描述各个角色的内心情感和隐秘动机，并表明知道事件将如何发展，它能造成世界可知的感觉。举例说，它可能会突出人们打算做的事情和最终实际发生的事情之间悬殊的对比（“他一点都不知道两个小时之后他将被一辆马车压死，而他所有的计划都将化为泡影”）。一个从单一角色有限的视角讲述的故事可能会造成极强的世界不可预知的感觉：因为我们不知道其他人在想些什么，也不知道正在发生什么别的事情，所以对这个角色所发生的一切都可能是一个意外。故事套在其他故事之中，这一点又使叙述的错综性越发突出了，因此讲述一个故事的行为也变成了故事中的一个事件——一个其后果和意义都足以引起关注的事件。故事套在了故事的故事之中。

故事是干什么的

理论家们还论述了故事的功能。我在第二章中提到过“叙述性文本”，在叙述这个类别中既包括文学叙述，也包括人们相互讲述的故事，故事之所以得以流传皆因它们的故事具有可讲性，“值得一讲”。讲故事的人总是要避免引出这样的问题：“后来怎么样？”不过，是什么使得一个故事“值得一讲”呢？故事又是干什么的呢？

首先，故事给人们带来快乐和满足——亚里士多德告诉我们，快乐和满足是通过模仿真实生活和它本身的韵律而产生的。叙述的特有

形式在讲述骗人者反而受骗了，或者局面发生了相反的变化时，就制造了曲折变化，给人以快乐和满足，而且许多叙述都具备这个基本的功能：通过使大家熟悉的局面发生转变而给人以快乐和满足。

叙述的快乐、满足是与欲望相关联的。情节讲述的是欲望和欲望所引发的事件，而叙述本身的发展是受以强烈的“认识欲”的形式出现的欲望驱使的，是受想知道的欲望驱使的：我们想要发现秘密，想要了解结局，想要掌握实情。如果说是这种要主宰一切的“男性”冲动驱使着叙述，驱使着揭晓真相（“赤裸裸的真相”）的欲望，那么叙述提供给我们的，可以满足那个愿望的知识是不是欲望的结果呢？理论家们要探究关于欲望、故事和知识之间的关系这类问题。

正如理论家们所强调的，故事还具备一种功能，就是教我们认识世界，向我们展现世界是如何运转的，通过不同的聚焦方法，让我们从别的角度观察事情，并且了解其他人的动机，而我们通常是很难看清这些的。小说家E.M.福斯特注意到，小说提供充分了解他人的可能性，弥补了我们在“真实”生活中对他人的无知。小说中的角色

是那些生活的隐秘清晰可见，或者可能被窥见的人：我们则是完全隐匿私生活的人。这就是为什么小说会给我们带来慰藉，尽管有时它们讲述的可能是邪恶的人；小说让我们看到的是更容易理解，因此也就更容易掌握的人类，小说使我们产生一种睿智和力量的幻觉。

叙述通过小说提供的知识而进行控制。按照西方的传统，小说表现强烈的愿望是怎样被驾驭的，以及如何使欲望适应社会实际。许多小说都讲述青春的幻想是如何破灭的。它们向我们讲述欲望、刺激欲望，为我们编排了激起男女相爱欲望的情节。而且从18世纪以来，小说越来越刻意地暗示我们，如果我们还能实现真正的自我的话，那就只能在爱情、在私人关系中，而不能在公众行为中去实现。然而，就

在它们训练我们相信确实有“陷于热恋之中”这么一回事的同时，它们也把这个念头非神秘化了。

至此，随着一系列的认同，我们变成了现在的自我（见第八章）。小说是一种使社会准则内在化的有力方式。不过叙述也提供了一种社会批评的方式。它们揭露世俗成就的空洞虚伪，揭露世间的腐败，说明它不能满足我们最高尚的愿望。它们在那些吸引读者的故事中，揭露被压制者的困境，通过认同使读者明白某些处境是不可容忍的。

最后，在叙述领域中理论的基本问题是：叙述到底是知识的一种根本形式（通过制造感觉让人们认识世界）呢，还是一种既歪曲也揭露的修辞结构呢？叙述究竟是知识的来源，还是幻觉的来源？它意欲表明的知识是欲望的结果吗？根据保罗·德·曼的观察，既然没有一个精神正常的人会试着借白天这个词的光去种葡萄，那么我们会感到要避免用虚构的叙述模式去设想我们的生活的确是很困难的。这是否暗示叙述使事件变得清晰和使心灵得到慰藉的效果都是虚假的呢？

要回答这个问题，我们既需要掌握独立于叙述之外的这个世界的知识，也需要有一定的基础以确信这些知识比叙述所提供的更加可信。不过，是否存在这种有别于叙述且具有高度可信度的知识恰恰是正在争论的问题：叙述究竟是知识还是幻觉的根源？因此，即使它的确有一个答案，看来我们也不大可能回答这个问题了。相反，我们只能在两者之间徘徊：一是把叙述看作是一种修辞结构，这种结构产生睿智的幻觉；一是把叙述作为一种主要的、可以由我们支配的制造感觉的手段去研究。说到底，就连把叙述作为修辞的说明也具有叙述的结构：有一篇故事，其中我们最初的错觉让步于严酷的事实真相，我们变得更痛苦，但也更明智了，没有了幻想，磨炼得越发成熟。我们不再围成圆圈跳舞，而是思索着秘密。故事就是这样的。

第七章

述行语言

我将在这一章里根据一个在文学和文化理论中盛行的概念继续对“理论”的一个实例进行研究，而这一概念的成功也说明了理念被引进“理论”领域后的变化过程。“述行”语言的问题使有关语言的意义和效果的重大议题成为了焦点，并且导致了关于这个主题的属性和本质的一系列问题。

奥斯汀的述行语

英国哲学家J.L.奥斯汀在20世纪50年代提出了表述行为的言语这个概念。他提出两种言语间的区别：述愿言语，如“乔治答应要来”，它发表一个声明，描述一种状况，它有真实与否的区别；述行言语，或者述行语没有真实与否，而是切实完成它所指的行为。如果说：“我保证付你钱”，这不是描述一种状况的言语，而是在完成许诺的行为，言语本身即行为。奥斯汀写道，在结婚典礼上，当牧师或者行政官员问道“你是否愿意娶这个女人为你的合法妻子”，而我回答“我愿意”时，我不是在描述什么东西，我是在做这件事；“我不是在报道一个婚礼：我在享受这个婚礼”。当我说“我愿意”的时候，这个述行言语不能用对或错来判别。它也许是恰当的，也许是不恰当的，要根据情形而定。用奥斯汀的术语说，它可能会是“成功的”，也可能是“不成功的”。如果我说“我愿意”，我也可能结不成婚——如果我是已婚的，或者如果主持仪式的人在这个社区内无权主持婚礼。奥斯汀说，假如这样，那些言语将“不产生任何效果”。言语会达不到预期效果，会变得不恰当，因此，无疑新娘或新郎，或双方都不会感到高兴。

述行言语不是描述而是实行它所指的行为。我通过念出这些词而做出承诺、发布命令，或者结婚。检验述行性有一个简单的方法，就是看在动词前是否能加上hereby这个英文词。这里hereby的意思

是“通过说出这些话”，比如：“我特此保证”，“我们特此宣布我们的独立”，“我兹命令你……”；而不能说“我兹步行进城”，因为我不能通过发出某些词的读音而完成走路的行为。

述行和述愿的区别抓住了不同类型言语之间的重要区别，并且改变我们的认识，使我们看到语言在多大程度上可以完成行为，而不仅仅是报道那些行为。但随着进一步的深入研究，奥斯汀在论述述行语时遇到了一些困难。你能列出一个“述行动词”的单子来，都是第一人称、一般现在时、陈述句的动词（我保证、我命令、我宣布），这些动词完成它们所指的行为。但你不能通过列举有这种功能的动词来给述行下定义。因为在适当的场合下，你完全可以通过大喊“站住”完成命令某人停下来的行为，而不是说“我兹命令你站住”。“我明天付给你钱”，这句话显然是述愿的声明，似乎肯定有或真或假两种结局，全凭明天发生什么而定。但在适当的条件下，它也是一个要付给你钱的承诺，而不像“他明天会付给你钱”那样，是一种描述，或者预见。然而，一旦你允许在没有明确的述行动词时可以有这样“含蓄的述行语”存在，你就不得不承认任何言语都可能成为含蓄的述行语。“猫在地毯上”，你的这句基本的述愿言语可以被看作是“我兹证明猫是在地毯上的”的省略形式，那它就是述行言语，完成了它所指的证明的行为。述愿言语也完成行为——声明行为、证明行为、描述行为等等。结果，它们也成了一种述行。这一点在稍后的阶段变得尤为重要。

述行语和文学

文学批评家们接受了述行语的概念，认为它有助于描述文学话语的特点。理论家们长期以来一直主张我们必须像注意文学语言说什么一样去注意它做什么，而述行语的概念恰好为这一思想提供了语言学和哲学的论证：的确有一类言语首先是要做些什么。文学言语像述行语一样并不指先前事态，也不存在真伪。从几个不同方面来说，文学言语也是创造它所指的事态的。比如首先也是最清楚的一点，它创造角色和他们的行为。乔伊斯的《尤利西斯》一开头写道：“仪表堂堂、富态结实的壮鹿马利根从楼梯口走了上来，手里端着一碗肥皂

水，碗上十字交叉地架着一面小镜子和一把剃须刀。”它不是指先前的事态，而是创造了眼前这个角色和这个场景。第二点，文学作品使思想、观念得以产生。拉·罗什福科认为，假如从来没有从书本中读到过恋爱的事情，人就从来不会有恋爱的念头，并且浪漫爱情这个观念（以及它在个人生活中的中心地位）照理说是大众文学的发明。当然，从《堂吉珂德》到《包法利夫人》，这些小说又都把浪漫思想归咎于其他书籍。

总之，述行语把曾经被认为是微不足道的一种语言用途——语言活跃的、可以创造世界的用途，这一点与文学语言非常相似——引上了中心舞台。述行语还帮助我们文学想象为行为或事件。把文学作为述行语的看法为文学提供了一种辩护：文学不是无关紧要的、虚假的描述，在语言改变世界，及使其列举的事物得以存在的活动中，文学占据自己的一席之地。

述行语与文学联系的第二种方式是，它至少在原则上打破了意义与说话人意图的联系，因为我用言语完成的行为不是由意图所决定的，而是由社会的和语言学的程式所决定的。奥斯汀坚持认为言语不应该被认为是正确或错误地表示某些内在行为的外在符号。如果我们在适当的条件下说了“我保证”，那我就已经保证过，已经完成了保证的行为，不管我当时的意图是什么。既然文学言语也是事件，人们并不认为作者的意图能够决定这些事件的意义，述行语的模式看来便颇具相关性。

但如果文学语言是述行的，而且如果一段述行言语没有对错，只有有效和无效之分，那么，一段文学言语有效和无效又是什么意思呢？这成为一个复杂的问题。从一方面看，有效性也许是批评家们普遍感兴趣的東西的别称。面对莎士比亚十四行诗的开头“我心爱的姑娘的眼睛绝不像那太阳”，我们并不去问此话是真是假，而是问它做了什么，它和这首诗里其他的句子是怎样协调的，以及它与其他行之间的配合是否恰当（贴切）。可以说这便是有效性的一种概念。但述行语的模式还把我们的注意吸引到能让一句话成为一个承诺，或者成为一句诗的程式（比如十四行诗的传统程式）上来。因此文学言语的

得体就可能包括它与一种体裁的程式的关系。它是否与十四行诗的传统一致，因而也可以成为一首十四行诗，而不是无效的言语？但你可以想象得出，还有比这一点更重要的。一次文学创作只有当它被出版、阅读，被接受为文学作品时才会真正成为文学，也才能有效。就像打赌，只有当它被接受时才成为打赌。概括地说，认为文学是述行语这一观点让我们思考是什么使文学序列事件产生作用这样一个复杂的问题。

德里达的述行语

在述行语的命运中，下一个关键时刻是随着雅克·德里达与奥斯汀的争论而到来的。奥斯汀已经把严肃的述行语和“非严肃的”言语区别开了。前者完成某事，比如承诺或结婚。他认为这个分析适用于讲得很严肃的话，比如，“我绝不是开玩笑，也不是在写诗。我们的述行言语，不论有效与否，在一般情况下都被理解为议题”。但德里达认为奥斯汀在提出“一般情况”时，没有顾及的恰恰是对小段语言可以重复的无数种方式，比如，一个例子或者一段引用语就既可以是“非严肃的”，也可以是严肃的。这种在新的情况下被重复的可能性对语言的本质是很重要的；任何一种不能以“非严肃的”方式重复的东西都不能被称为语言，而只是一些不能脱离某个场合的标记。具有重复的可能性正是语言的根本，而述行语言尤其如此。只有当它们被认为是常见规则的不同形式或引用语时，它们才能发挥作用，比如“我愿意”或“我保证”。（假如新郎说“好吧”，而不是说“我愿意”，他就可能结不成婚。）德里达问：“假如述行语的构成不是重复一个‘已有公认用法的’，或者可重复的形式，它能行得通吗？换句话说，如果我用来宣布开会，为一艘轮船命名，或举行婚礼的言语被认为与一个可以重复的模式不一致，如果因此不能被视作一种引用例证，它还能完成它所指的行为吗？”奥斯汀不理睬德里达所说的“普遍的可重复性”，认为它是不规则的、非严肃的，或者是例外的个别情况；而德里达则认为“普遍的可重复性”应该被看作语言的规律。说它是“普遍的”和根本的是因为任何东西，要成为一种符号，就必须能在各种情况下，包括“非严肃的”情况下被引用、被重复。语言不仅传达信息，而且通过

重复已经形成的话语实践，或行事方法完成行为。从这个意义上讲，语言是述行的。这一点对述行语言后来的发展非常重要。

德里达还把述行语与在政治和文学领域中有所发明创造的行为（引发出某些新事物的行为）的一般问题联系起来。一个创造新局面的政治行为，比如独立宣言，和一段力图创造某些新鲜事物，在行为上不是述愿而是述行（比如承诺）的文学言语之间是什么关系呢？政治行为和文学行为都建立在述行语和述愿语这个错综、矛盾的联合体上。在这当中，为了成功，行为必须通过所指事态使人信服，但行为的成功又包括创造其所指条件。文学作品声明要向我们讲述这个世界，但如果它成功了，它是通过创造它所讲述的人物和事件得以成功的。在政治领域的首创行为中也有类似的东西在起作用。比如在美国的《独立宣言》中，最关键的句子是：“因此，我们……严正声明，并郑重宣布：这些联合起来的殖民地从此是自由独立的州，并且有权成为自由独立的州。”宣布这些是独立的州，这是一个述行语，它应该使它所指的局面成为现实。但是在对这个声明的支持中就融进了述愿的语气，说它们应该是独立的州。

述行语与述愿语的关系

述行语和述愿语之间的张力在文学中也清楚地表现出来。奥斯汀在这里遇到的把述行语和述愿语区分开的困难可以看作语言功能的一个非常重要的特点。如果每一句话都既是述行的，也是述愿的，包括了至少对一个事态的明确断言和一个语言行为，那么一句话的所说和所做之间的关系就不必一定要和谐一致。要说明文学领域所涉及的东西，我们还是看一看弗罗斯特的诗《秘密坐在其中》：

我们围成一个圆圈跳舞、猜测，
而秘密坐在其中知晓一切。

这首诗建立在猜测和知晓的相互对立上。要探讨这首诗对这个对立所持的态度、对这一组对立词汇的评价，我们或许应该问一问这首诗本身的语气是猜测还是知晓。这首诗是在猜测，就像围成圆圈跳舞的“我们”一样，还是像秘密一样知晓一切？我们可以这样设想，这首诗作为一个人类想象的产品，它可能是一个猜测的例子，是一个围成圆圈跳舞的情景，但它精辟的、格言式的用语和它的充满信心的声明：秘密“知晓”，使它看上去又非常明了一切。所以我们不能肯定它究竟是哪一种语气。不过，这首诗关于知晓又对我说了些什么呢？秘密本是你或许知道，或许不知道的事情——因此也是知晓的对象，在这里通过转喻，或时间、空间的接近而变成了知晓的主语，成为什么知晓，而不是知晓什么，或不知晓什么。通过把秘密这个词大写并拟人化，这首诗完成了一个修辞手段，把知晓的对象提到了知晓的主语的位置上。它以此告诉我们修辞的变动可以创造出一个知晓者，可以使秘密成为主语，成为这幕短剧中的一个角色。这个知晓一切的秘密是通过假设的行为产生的，这个假设的行为把秘密从宾语（某人知晓一个秘密）变成了主语（秘密知晓）。由此这首诗显示它的述愿断言，即秘密知晓是建立在述行的假设基础上的：这个假设把秘密变成应该知晓的主语。这句话所说的是秘密知晓，但它所做的是表明这是一个假设。

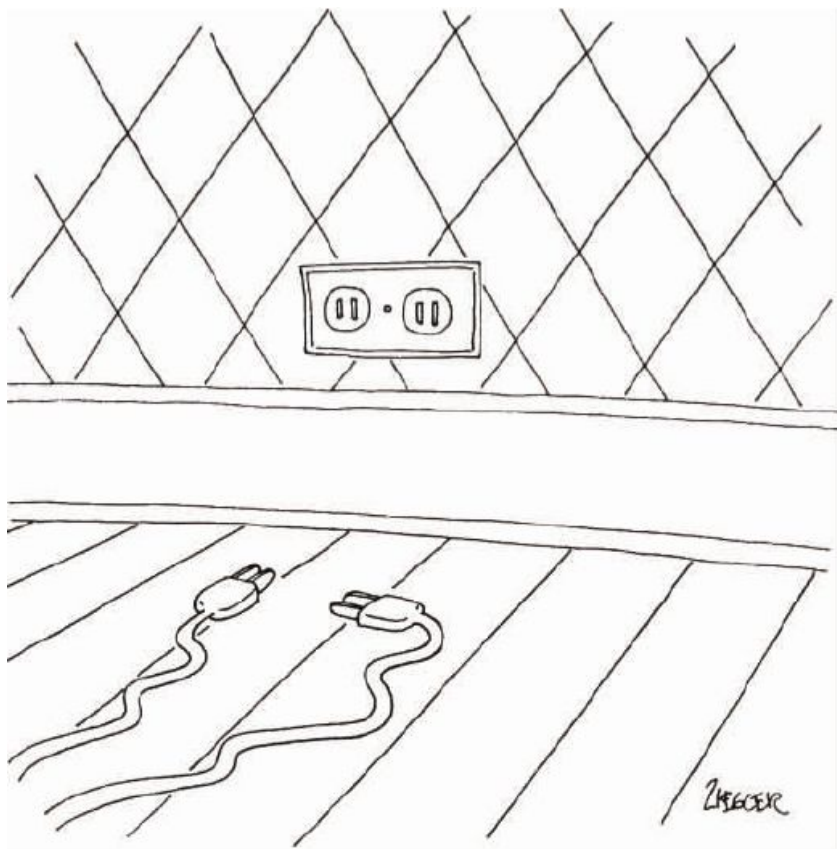
在述行语历史上的这个阶段，述愿和述行之间的对立就已经再次界定了：述愿语是声明如实再现事物的语言，是命名已经存在事物的语言；述行语是修辞的过程，是语言的行为，它运用语言学的范畴，创造事物，组织世界，而不仅仅是重复再现世界，从而削弱了述愿语的声明。我们可以把述行语言和述愿语言之间所谓的“创造性的矛盾”做如下解释：“创造性的矛盾”就是一种无法判定的、摇摆不定的“僵局”，就像到底是鸡生蛋，还是蛋生鸡一样。要声明语言以其述行功能塑造世界的唯一方法是通过述愿言语，就像“语言塑造世界”这句话一样；但是从另一方面讲，除了言语行为也没有别的方法声明述愿语的推断性。执行声明行为的那些陈述必然要声称绝对如实展现事情的真相。然而，如果你要证实另一面——声明如实展现的事实其实是把它们范畴强加给了世界，那么你除了声明何为真实，何为不真

实的情况之外也别无他法。认为说明或描述的行为实为述行的这个论点必须以述愿陈述的方式表述。

巴特勒的述行语

女权主义理论和同性恋研究中“性别和性行为的述行理论”的出现标志着述行语历史的新阶段。这当中的重要人物是美国哲学家朱迪思·巴特勒。她的著作《性别的烦恼：女权主义和身份的颠覆》

（1990）、《身体的重要性》（1993）和《令人兴奋的演说：言语行为的政治》（1997），在文学和文化研究领域都颇有影响，尤其在女权主义理论和正在兴起的同性恋研究领域影响很大。“同性恋理论”这个名称最近已被男性同性恋研究领域中的先锋派所采纳。他们在文化理论中的活动与解放男同性恋者的政治运动相联系。它以同性恋最常遇到的污辱性语言（“同性恋者”这个字眼）作为自己的名称，并且把它回敬给社会。他们的赌注是宣扬这个名称能够改变它的意义，使它成为一个光荣的标记，而不是一种污辱。其中的理论策划是效仿最引人注目的反对艾滋病的激进派组织的策略——比如“行动起来”这个组织在他们的示威游行中就用这样的口号：“我们在这里，我们是同性恋者，接受这个现实吧！”



“左边的更可爱。”

巴特勒的《性别的烦恼》对美国女权主义作品普遍持有的观点持异议。这种观点认为，女权主义政治需要有女性身份的观点，即认为女性共有某些基本特点，这些基本特点给了她们共同的利益和目标。与此相反，巴特勒则认为身份的基本范畴从根本上说是文化和社会的产物，它更应成为政治协作的结果，而不是政治协作的可能性的条件。它们创造的结果是自然的（想一想阿蕾沙·福兰克林唱的“你让我感到我就像一个自然的女人”），并且通过强制规范（什么是女人的定义），它们威胁要排除那些不准备按规范办事的人。在《性别的烦恼》中，巴特勒提出，从性别不是一个人是什么，而是一个人干什么这个意义上说，我们认为性别是述行的。说一个人是男人不是指他是什么，而指他做什么，他在一种情况下扮演的角色。同承诺是由承诺

的行为所创造的一样，性别也是由行为所创造的。你是通过重复无数的行为而成为一个男人或一个女人的，如同奥斯汀的述行语是由社会程式和一种文化的习惯方法决定的一样。成为一个男人或一个女人就像承诺、下赌注、发命令，以及结婚一样，也有社会公认的方式。

这并不是说性别就像你早上挑衣服一样也是一种选择，一种你要扮演的角色，那就等于说在选择性别之前存在一个无性别的主体。而实际是，要成为一个主体就必须有性别。在这个性别制度下，你不能既不是一个男人，又不是一个女人，而只是一个人。“受性别的支配，并且又由于性别才能成为一个主体”，巴特勒在她的《身体的重要性》里是这样写的。她还说：“所谓‘我’既不在产生性别之前，也不在其后，而只在其中，并且是性别关系本身的母体。”也不应该认为性别的述行只是一个孤立的行为，是一件可以由一次行为完成的事情；性别的述行性应该是“一再重复的、有例可循的实践”，性别规则必需的重复给有性别的主体以活力，并对其加以约束，但它也是促成抵抗、颠覆及至取代的源泉。

从这个观点出发，当一个婴儿降生到人世，人们常说的“是个女孩”或者“是个男孩”，这句话与其说是述愿言语（根据事实可辨真伪），倒不如说它是创造这个主体的一系列述行言语中的第一句话，它宣布了这个婴儿的到来。从给一个女孩取名便开始了使之“成为女孩”的延续不断的过程，开始了“完成”性别规则规定的重复，即“一种规则的强有力的例证”。若要成为一个主体，就必须去完成这种重复。不过，我们从来没有像希望的那样完全做到这一点，因此也从来没有真正进入那个我们被迫模仿的性别规则或理想之中——这一点对巴特勒来说是十分重要的。抵抗和变革的可能性正是存在于这个差别之中，存在于完成性别规则的不同方法之中的。

这里强调了语言的述行力量是从重复先于它的规则和行为中得来的。所以“同性恋”这个词的污辱力量并不是由讲话人的动机或者权威性决定的。讲话的人也许是一个与被污辱者全然不相识的白痴。这个词的污辱力量来自这样一个事实，即喊叫“同性恋”是在重复从前的叫骂行为，重复那些质疑，或者通过一再羞辱同性恋者的讲话行为而造

就了同性恋主体（这种羞辱包括认为某些事是超越规则的：“就是不能干这种事！”）。巴特勒写道：

“同性恋”正是在重复中得到了力量……它像一个咒语，经过一段时间后，在对同性恋持厌恶感的人们当中形成了一种社会纽带。质疑的声音中回响着过去的质疑，并且把所有的质问人联系在一起，似乎他们要跨越时空一同讲话。从这个意义上说，它永远是一个想象中的、嘲讽“同性恋”的合唱。

使这个污辱具有述行力量的并不是重复本身，而是人们认为它与一个模式、一个规则一致，与一种排斥的历史相关。这句话表明说话者是“规范”的代言人，并且努力把言语所指之人贬为超越规范的人。是对与规范相联系的惯例的不断重复和引证维系着压制的历史。这种重复给像“黑鬼”、“犹太佬”这些原本非常平庸的辱骂增加了特殊的力量和荒谬性。它们通过重复和引证先前的、具有权威性的一系列实践聚集了权威力量，说起话来像是汇集了历史上所有讥讽、嘲笑的声音。

但是述行语与过去的联系也表明了使历史意义转向或重新引导它的可能性，这是通过抓住那些具有压制意义的词汇，并改变其原意而实现的，就像同性恋者自己采用了“同性恋”这个词一样。这并不是说通过自己选择名称就可以变得自主了：名称总是带有历史意义的，并且也会根据将来别人如何使用它而发生变化。你不能控制你选用来给你自己命名的那些词汇。但述行过程的历史特征制造了政治斗争的可能性。

争论与启示

显然，这个讨论的开始与结束（暂时的）之间相隔久远。对奥斯汀来说，述行语的概念帮助我们思考语言的某一个被先前的哲学家们

忽略了的特殊方面；对巴特勒来说，述行语为我们提供了一个思考社会发展关键过程的模式，这里有许多尚未解决的问题：（1）身份的本质以及它是如何产生的；（2）社会规范的作用；（3）我们如今在英语中称为“能动作用”的根本问题：我在多大程度上，在什么情况下能够成为一个承担责任的主体，能够选择我的行为；（4）个人与社会变革之间的关系。

由此看来，在奥斯汀和巴特勒各自认为有待争论的问题之间有着很大的区别。而且他们似乎也在原则上考虑着不同类型的行为。奥斯汀感兴趣的是在一个单一的场合下重复某种规则怎样使某件事发生。对巴特勒来说，这是大规模的、强制性的重复中的一个特殊案例，这种重复创造了历史和社会的现实（你成为一个女人）。

这个区别实际上又把我们带回到文学事件的本质这个问题上来。这里也有两种不同的方式考虑文学事件的述行本质。我们可以说文学作品完成了一件单独的、具体的行为，它所创造的现实就是作品。作品的句子在作品中完成了各自具体的行为。提到每一部作品，我们都能对它和它的组成部分完成了什么给以具体的说明，就像一个人可以清楚地说出某个承诺具体做了什么一样。或许，我们可以说这就是奥斯汀式的、关于文学事件的观点。

但从另一个方面看，我们也能说一部作品之所以成功，成为一个事件，是通过大量的重复，重复形成规则，而且还有可能改变事情。如果一部小说问世了，它的产生是因为它以其独一无二的特点激发了一种情感，是这种情感使这些形式有了生命，在阅读和回忆的行为中，它重复小说程式的曲折变化，并且也许会给这些读者继续借以面对世界的规则或形式带来某种变化。一首诗很可能不留任何痕迹地消失，但也有可能在人们的记忆中留下印象，并且引起重复的行为。它的述行性并不是单独的、可以一次完成的行为，而是一种重复，这种重复使它重复的形式有了生命。

在我概括的述行语历史中，这个概念集中了一系列对于“理论”很重要的议题。我们现在就把这些议题都列出来：

首先，如何认识语言的塑造功能：我们是力图把它限定为某些具体行为（我们能有把握地说明它做了什么）呢，还是力图去揣摩语言更广泛的效果（认为是语言把我们这个世界的冲突组织在一起）呢？

第二，我们应该如何理解社会程式与个人行为之间的关系？如果把社会程式想象为场景或背景，我们根据它决定如何行动，那的确很诱人，但过于简单了。述行的各理论就规则和行为的纠缠牵连提供了更好的解释。既有人认为程式是使事件发生成为可能的条件，如奥斯汀；又有人认为行为是强制重复，但它也有可能背离原则，如巴特勒。文学应该在程式的空间中“创造出新东西”，它需要对规则和事件做出述行的解释。

第三，我应该怎样认识语言说什么和做什么之间的关系？这是述行语的基本问题：在做与说之间能否有一个和谐的结合，还是这里有一种不可避免的张力，它控制着所有文本行为，并使其错综化。

最后，在后现代的时代里，我们应该怎样认识事件？比如在大众传播的时代里，美国人已经习惯于认为在电视的“纪实时刻”播发的事情就是真实事件，不管其是否符合事实，传播的事件就被看作真实的事件。述行语的模式为那些常被粗略地判断为扰乱事实与虚构的界限的议题提供了更加精细的解释。同时，关于文学事件的问题，关于文学作为行为的问题也都为文化事件的思考提供了具有普遍意义的模式。

第八章

身份、认同和主体

主体

许多现代理论的争论都是关于身份和主体或自我的作用的。我就是的这个“我”是什么——人、行动者或参与者、自我，是什么使它成为这样？关于这个题目的现代思考有两个基本问题：首先，这个自我是先天给定，还是后天所造？第二，应该从个人的，还是社会的角度去理解自我？这两组对立的观点又引出了现代思想的四条分支。第一种从先天给定和个人的角度，把自我，即“我”作为内在的、与众不同的事物对待，认为它先于它所从事的行为，是一种通过语言和行为外化成不同表述的内在本质（或者没有被表述）。第二种把先天给定和社会结合起来，强调自我是由出身和社会因素共同决定的：你是男人或女人、白人或黑人、英国人或美国人等等，认为这些都是基本事实，是主体或自我被赋予的。第三种把个人和后天所造结合起来，强调自我的不断变化的本质，它通过独特的行为而成为它自己。最后一种把社会 and 后天所造结合起来，强调我通过我占据的各种主体地位而成为我，比如成为一个老板而不是工人，成为一个富人而不是穷人。

在文学研究中占主导地位的现代传统一直把个人的个性看作先天给定的东西，是一种用语言和行为表述的内在本质，因此也可以用来解释行为：因为我是我，所以我做了这样的事。并且要解释我的所做所言，你就应该看一看我的言语和行为所表述的“我”（包括有意识的和无意识的）。“理论”争论的不仅是表述的模式，在那个模式中，行为或语言通过表述一个先前的主体而体现作用。它争论的还有主体本身的优先性。米歇尔·福柯写道：“心理分析研究、语言学研究、人类学研究都已经‘取消了’主体相对于它的欲望法则、它的语言形式和它的行为规则，或者它的虚构和有想象力的话语的运用的中心地位。”如果思维和行动的可能性是由主体不能控制的，甚至不能理解

的一系列机制决定的，那么这个主体从它不能在解释事件时成为可以引证的根源或中心这个意义上说就是“失去了中心地位”。主体正是由这些力量组成的。因此，心理分析不是把主体作为一个独自的本质去研究，而把它作为精神、性别、语言等机制交叉作用而形成的产品。马克思主义理论认为主体是由阶级地位决定的：它或者从别人的劳动中获利，或者为别人的利润而劳动。女权主义理论强调社会建构的性别角色在把主体制造成他/她时所起的作用。同性恋理论一直认为同性恋的主体是在压制同性恋行为的可能性中建构的。

关于主体的问题是“我是什么？”我是由环境决定的吗？个人的个性与作为群体成员的我的身份之间是什么关系？这个“我”在多大程度上是我，是“主体”，是自主选择而不是被动接受别人强加的选择的行动者。英文中主体这个词已经概括了这个理论的关键：主体是一个参与者或行动者，一个自主的主观意志，它做事情，就像“一句话里的主语”一样。但是一个主体同时也要服从，是被决定的，是“女王陛下忠诚的臣民”，或“接受某项实验的对象”。理论往往认为要成为一个主体就必须顺从各种研究领域（社会心理学、性学、语言学）。

文学和身份

文学历来关心和身份有关的问题。文学作品对这些问题也或清晰或含蓄地描绘出答案。在不同角色界定自己，同时也被他们各自不同的经历、不同的选择和社会力量对他们的作用这个大混合物所界定的过程中，叙述文学始终追踪着他们的命运。角色自己创造命运，还是被命运折磨呢？对此，不同的故事会有不同的、错综的答案。在《奥德赛》中，奥德修斯被标记为“外形多变的”，但是他在解救自己和伙伴的搏斗中，在历尽艰辛又回到故乡伊塔刻岛的斗争中界定了自己。在福楼拜的小说《包法利夫人》里，爱玛试图在她读的那些浪漫小说与她周围枯燥乏味的环境的对比中界定自己（或者“找到自己”）。

文学作品为身份的塑造提供了各种隐含的模式。在有些叙述中，身份主要是由出身决定的：国王的儿子即使由牧羊人抚养长大，本质上仍然是国王。一旦他的身份得以发现，他便合理合法地成为国王。

在另一些叙述中，角色是根据命运的变化而变化的，或者身份是根据在生活的磨炼中所反映出的个人品格而决定的。

近年来在文学领域中爆发的关于种族、性别和性行为的理论研究在很大程度上是因为文学提供了丰富的材料，使这些政治、社会的因素在身份建构中的作用越发错综复杂了。想一想，一个主体的身份到底是先天给定，还是后天建构的。这两种选择在文学中不仅有充足的再现，而且其间的错综复杂也常常展现在我们面前，比如在常见的情节中，有些人物“发现了”他们是谁，不过不是通过了解他们的过去（比如他们的身世），而是通过某种方式的行为变成从某种意义上说原本一直是他们的“本质”的样子。

你必须变成你原本应该是的样子（如阿蕾沙·福兰克林逐渐感觉像一个自然的女人）。现代理论认为这种结构是一个悖论或是一个创造性的矛盾。然而在叙述中，这种结构又一直在起作用。西方小说暗示，在与世界冲撞中形成的自我从某种意义上说原本就一直存在，并且是行动的基础，以此强化了实质自我的概念。但从读者的角度看，是行动造就了自我。小说人物的基本身份是行为的结果，是与世界搏斗的结果。但是在这里，这个身份又被作为基础，甚至是引起那些行为的原因。

可以看到许多新近理论都努力要把那些涉及文学中身份处理的驳论理出头绪来。文学作品的特点是再现不同的个人，所以为获取身份所做的努力是个人内心的、个人与群体之间的抗争：角色或努力顺从社会准则和期待，或与之抗争。不过，理论文章中关于社会身份的争论趋于集中在群体身份上：女人是什么？黑人是什么？因此在文学拓展与批评或理论论述之间就有一种张力。我在第二章中讲过，文学再现的力量有赖于它特有的个性和代表性的结合：读者看到的是对哈姆雷特王子，对简·爱，或者对哈克贝利·芬的描述，随着这些描述，他们又可以推论出这些人物遇到的麻烦是有代表性的。不过，它们代表什么呢？小说并没有说。于是就需要批评家或理论家们来做这个关于代表性的题目，并且告诉我们某角色代表哪一类人或哪个阶段：哈姆雷特的处境具有“普遍性”吗？简·爱的困境在妇女中很常见吗？

理论对身份的处理与小说对身份深入细致的挖掘相比似乎是简化了。小说的挖掘能够在表达独特事例的同时又依靠含蓄概括的力量，巧妙地处理普遍的追求和期望——也许我们都是俄狄浦斯，或者都是哈姆雷特，抑或是包法利夫人或珍妮·斯塔克斯。当小说是关于群体身份（一个女人是什么，一个中产阶级家庭的孩子是什么）的时候，它们通常是挖掘群体身份的要求是如何限制个人行为的。因此理论家们认为，小说通过以个人的个性为焦点，建构了有关个人身份的意识形态，而个人身份所忽视的较大范围的社会问题正是批评家们应该探讨的。你可以认为爱玛·包法利的问题不是她个人的愚昧，也不是她被浪漫爱情冲昏了头脑，而是处在她那样的社会圈子里的女人普遍的处境。



“我们不信奉要向孩子施压的说法。只要时机成熟，他们会选择适当的性别。”

文学不仅使身份成为一个主题，它还在建构读者的身份中起了很大的作用。文学的价值一直与它给予读者的经验相联系，它使读者知道在特定的情况下会有什么感受，由此得到了以特定方式行动并感受的性格。文学作品通过从角色的视角展现事物而鼓励与角色的认同。

诗歌和小说都是以要求认同的方式对我们述说的，而认同是可以创造身份的：我们在与我们所读的那些人物的认同中成为我们自己。长久以来，人们一直指责文学鼓励年轻人把自己当作小说中的人物，并以类似的方式去寻找满足：离家出走，去经历大都市的生活；信奉并追随男女主角，像他们一样反叛长辈，而且在尚未体验世界之前就厌倦了一切，或者倾其一生去追求爱，并试图再创那些小说和抒情诗里的爱情情景。人们批评文学以认同的方式腐蚀了世界。与此相反，文学教育的捍卫者却一直希望文学会通过他人的经验和认同的方式使我们成为更优秀的人。

再现还是创造？

话语是再现了已经存在的身份呢，还是创造了身份？这一直是理论的一个主要议题。正像我们在第一章中看到的，福柯把“同性恋”作为一种身份，这种身份是由19世纪的话语实践发明的。美国批评家南希·阿姆斯特朗认为18世纪的小说和行为指南手册创造了“现代人”，这个人首先是女人。从这种意义上说，这个现代人的身份和价值都是从感情和个人品质中生成的，而不是由他/她在社会等级体制中的位置决定的。这是一种通过爱而获得的身份，以家庭而不是社会为中心。这种观点现在大为流行——真正的自我正是通过爱，通过你与家人、与朋友的关系形成的，但这个观点在18、19世纪刚刚出现时只是指妇女的身份而言的，到了后来扩展到了男人。阿姆斯特朗认为这个概念是通过小说和别的捍卫情感和个人价值的话语得以发展和拓宽的。如今，这个关于身份的概念通过电影、电视和各种话语得以延续。这些电影、电视和话语的设计和情节都告诉我们，作为一个人，一个男人或一个女人应该是什么样的。

心理分析

事实上，现代理论已经充实了过去文学讨论中认为身份是在一系列认同过程中形成的这个模糊的观点。在弗洛伊德看来，认同是一种心理过程。在这个过程中，主体吸收另一个主体的某个方面，之后，

根据那个主体提供的模式全部或部分地被改造。个性或自我则在一系列的认同中形成。因此，性身份是以与双亲之一的认同为基础的：一个人希望与自己的父亲或母亲一样，似乎是在模仿其中一人的欲望，并且为成为被爱的对象而竞争。在俄狄浦斯情结中，儿子把自己与父亲视为同一，对母亲怀有欲望。

后来的关于身份形成的各种心理分析理论就什么是思考认同机制的最好方式进行了辩论。雅克·拉康在对他所谓的“镜像阶段”进行解释时把身份的最初阶段定在婴儿与镜子中的自我认同的时候。他/她认识了自己的全貌，并把这个全貌作为自己想要变成的样子。自我便从被反映的样子中形成了：通过镜子、通过母亲和其他社会关系。身份是一系列部分认同的产物，从来不会完成。心理分析最终再次肯定我们可以从最严肃、最负盛名的小说中汲取经验：身份是一种失败；我们成为男人或女人的过程并不是幸福的，社会准则的内在化（社会学家的理论是，这个过程是可以顺利进行的，并且是不可阻止的）永远都会遇到反抗，并且是绝对不会成功的：因为我们不能成为我们被认为应该成为的那种人。

理论家们最近又对认同的根本作用做了进一步的解释。米克尔·博尔奇-雅各布森论证说：

欲望（怀有欲望的主体）不是最先出现的，能够使欲望得以实现的认同不是随其后的。首先出现的应该是一种认同的倾向，一种最基本最原始的倾向，是这种倾向使欲望得以产生……是认同使富有欲望的主体存在，而不是相反。

在此前的模式中，欲望是基础；这里认同先于欲望，而且与另外一个主体的认同包括了模仿或者竞争，这两者才是欲望的源头。这一点与小说的情节是相符的，正如勒内·格里亚德和伊夫·塞奇威克所论证的：欲望由认同和竞争而起，异性恋中的男性欲望是从男主人公与

一个竞争对手的认同和对他的欲望的模仿中流泄出来的。

群体身份

认同在群体身份的形成中也起了一定的作用。对于历史上处于被压制或者被排斥的群体来说，许多故事激励他们与一个目标群体认同，并且通过向他们说明他们是谁，或可能成为什么样的人而使他们成为一个群体。这个领域中的理论争论最激烈的问题是身份不同概念的必需性和在政治上的用途：如果要成为一个群体，是否一定要有一种基本的东西，凡是这个群体的成员都要具备？或者，关于女人是什么，男人是什么，黑人是什么，同性恋是什么的说明是否具有压制和限制的性質？是否可以对此提出异议？这种争论常被曲解为关于“本质主义”的争吵：身份是先天给定的，是起点，还是身份永远在形成过程中，在不能确定的联盟或对抗中逐渐发展（一个被压迫的民族在反对压迫中得到身份）？

对于身份（个人的或群体的）持本质主义观点的批评与对身份的精神和政治需求之间是什么关系，这大概是主要的问题。以解放为己任的政治努力为妇女、黑人或爱尔兰人寻求牢固的身份，它与对潜意识和一个分裂的主体的心理分析观念是怎样结合或者对立的呢？这之所以成为一个既是理论性的，又是实际性的议题是因为不论它涉及的群体是以国籍、种族、性别、性行为的偏好、语言、阶级来界定的，还是以宗教信仰来界定的，它面对的问题看起来都是相似的。对历史上边缘化的群体的研究有两个过程：一方面，严谨的调查研究表明，把某些特征，如性取向、性别，或者明显的形态特征作为界定一个群体身份的根本特点是不合理的，这些研究驳斥了把以性别、阶级、种族、性行为，或者国籍为特征的一个群体的本质身份强加给该群体中的每一个成员的做法。另一方面，群体也可以把强加给他们的身份变为自己的力量。福柯在《性史》一书中强调指出，19世纪在医学和精神病学方面的话语把同性恋者定义为变态群，这一定义有利于社会的控制，但也促成了一种“相反”的话语的形成：同性恋开始代表自己说话，要求自己的合法性，或者说‘自然性’得到承认，而他们使用的语

言恰恰是那些从医学上取消了它的合法性的词汇和术语。”

普遍的结构

正是张力和冲突使身份的问题成为至关重要的和不可避免的（在这一点上它很像“意义”）。源于各种方向的理论——马克思主义、心理分析、文化研究、女权主义、同性恋研究，以及殖民和后殖民社会中关于身份的研究——暴露了关于看起来结构相似的身份问题的困难。不论是根据路易·阿尔都塞的观点，我们认为一个人因为占据了某个位置，或扮演了某种角色而被作为一个从“文化上质疑”或颂扬的主体；或者根据心理分析的观点，我们强调“镜像阶段”的作用，在这个阶段中，主体在一个形象中错误地认定了自己，由此形成了身份；还是根据斯图尔特·霍尔的观点，我们把身份界定为“我们为那些界定我们的和我们自觉以此为界定的不同方式取的名称，是关于过去的叙述”；或者像研究殖民主义和后殖民主义的自主性一样，我们强调一个分裂的主体是在矛盾的话语和矛盾的需求的碰撞中建构的；或者根据朱迪思·巴特勒的观点，我们把异性恋的身份看作是建立在压制同性恋欲望的基础上的，我们从所有这些当中找到了类似共同原理的东西。身份形成的过程不仅突出一些区别，忽略一些区别，而且它还将一种内在的区别，或者说分歧，映射成个人与群体间的区别。比如我们说“要做一个男人”就是要拒绝所有“脂粉气”或柔弱气质，并且认为这是男人与女人之间的区别。这里，个体内在的区别被否认了，而树立的是群体之间的区别。各个领域的研究似乎都在探讨主体是如何通过不可避免，也无法为之辩解的统一和身份的假设形成的。从全局看，这可能具有重大意义，但也由此产生了个人被赋予的身份或角色与不同事件和他们生活中的假设之间的距离。

困惑的根源之一就是在这个领域中构成辩论的一种假设，这种假设认为主体内在的分歧由于某种原因会排斥能动作用的可能性，即负责行为的可能性。对此可能有一个很简单的解释，那些要求进一步强调能动作用的人希望理论认为经过认真思考的行为将改变世界，并且希望理论为也许不能如此的现实感到沮丧。我们生活的世界里，行为

引起的意料之外的结果难道不比意料之中的要多吗?不过,还有另外两种比较复杂的答案。首先,如朱迪思·巴特勒所解释的,“把身份作为一种结果重新构想,就是把它作为被制造的、被生成的东西,这种重新构想开拓了‘能动作用’的可能性,这是一种被身份作为基础和固定不变的假设暗中排斥的可能性”。在讲到性别是一种强制的行为时,巴特勒把能动作用置于多变的行为当中,置于经过重复具有意义并创造身份的变化的可能性当中。第二,主体的传统程式实际上是限制了责任和能动作用。如果主体是一个“有意识的主体”,那么当你无意识地选择,或者做了一件事而没有料想到它的后果时,你可以声明无辜,拒绝承担责任。相反,如果主体的概念包括了无意识的主体和你占据的主体地位,那么责任就可以被扩大。强调无意识的结构或非你所选的主体地位是要求你对你生活中的事件和生活的结构负责任——比如种族主义的和性歧视的结构,尽管这种结构并不是你的意图。拓宽的主体概念与从主体的传统程式中形成的对能动作用和责任限制相对立。

这个“我”能自由选择,还是被它的选择所决定?哲学家安东尼·阿皮亚认为这个关于能动作用和主体地位的辩论包括两个层面。它们实际上并不对立,只不过我们不能同时涉及这两个层面。说到能动作用和选择源于我们要在人群中明白自主地生活,我们认为信仰和动机皆出于此。说到决定行为的主体地位,我们认为它是由理解社会及历史进程对我们的意义而产生的,其中的个人形象是由社会决定的。当个人作为能动主体的主张和关于社会及话语结构的力量主张被视为对立的根源解释时,现代理论中一些最激烈的论战便开始了。比如,在研究殖民和后殖民社会中的身份时,关于本地人,或者“属下人”(表示隶属,或次等的词)的能动作用就一直有着激烈的争论。有些思想家对属下人的视角和能动作用感兴趣,他们一直强调反抗或顺从殖民主义的行为,为此他们被指责忽略了殖民主义最隐蔽的作用:它描述局面和行为可能性的方式,比如它使当地居民成为“土著人”。还有一些理论家描述“殖民主义话语”的普遍力量,这类话语说的是殖民主义列强创造了移居于殖民地的主体在其间生活和行动的世界。他们被指责否定了本地主体的能动作用。

根据阿皮亚的论证，这些不同解释并不矛盾：当地人仍旧是能动主体，而且不论殖民主义的话语如何界定行为的可能性，有关能动作用的语言依旧是适用的。这两种解释出于两种不同的考虑，正如一方面解释是什么使约翰买了一辆马自达轿车，而另一方面描述跨国资本主义的经营和日本轿车在美国的推销。阿皮亚声称如果把主体地位的概念和能动作用区分开，认识到它们分别属于不同种类的叙述，我们便可从中收获很多，就可以把精力从这些理论争论引向讨论身份是如何建构及话语实践（比如文学）在这些建构中起什么作用的问题。

但是解释能够做出选择的主体的可能性和解释决定主体的各种力量的可能性完全有可能同时存在，就像不同的叙述，只是看起来相去甚远。说到底，促进理论发展的是一种要搞清楚一个理念或者一个论点到底能深入到什么程度的欲望，是对替代的解释和它们的预见提出质疑。要推进主体的能动作用的观点，就是要尽最大的努力去发展它，要找出限制或与它对立的观点，并向它们提出挑战。

理论

这里也许有一条普遍的经验。我们或许可以得出一条结论：理论问题不会有和谐的答案。举例说，它并不能就什么是意义给我们一个永久的定义；它不会告诉我们目的、文本、读者和语境这些因素各自在综合体，即意义中起了多大作用。理论不会告诉我们诗歌究竟是一种超然的欲望，还是一种修辞的技巧，或者各占多少。我发觉自己在结束一章的时候，又涉及了各种因素，或者各种视角，或者不同思路的争论之间的张力，并且得出的结论是，你必须深入研究每一种因素，在各种不可避免，但又不会得出任何综合结论的不同因素之间变换视角。由此说来，理论能够提供的不是一套结论，而是为新思想的出现开拓视野。它要求我们做的解读工作，是对预测提出挑战，对你赖以进行研究的假设提出质疑。我在本书的开篇就讲过理论是无止境的——是一部无限的、充满挑战的和令人着迷的著作大全，不过，它也是一个不断前进的事业。这部简短的介绍结束了，但理论是没有终结的。

附录

理论学派与流派

我倾向于用介绍各种议题和辩论的方式而不是用介绍各种“学派”的方式来介绍理论，不过读者希望能对结构主义、解构等等这些在批评论述中出现的名词做些解释也是有道理的。下面我就通过简要地介绍现代理论流派来解释一下这些术语。

文学理论并不是一套脱离现实的思想，而是一种存在于体制中的力量。作为一种话语实践，理论存在于读者和作者群体之中，和教育与文化体制有着千丝万缕的联系。自从20世纪60年代以来，三种最有影响的理论模式分别是：解构和心理分析（二者时而一致，时而对立）对语言、再现和批评思想的范畴所做的广泛思考；女权主义及随后的性别研究和同性恋理论对性别和性态在文学和批评的每个层面所起的作用所做的分析；历史角度的文化批评的发展（新历史主义、后殖民理论），主要研究各种话语的实践，涉及了许多先前认为没有历史的研究对象（身体、家庭、种族）。

20世纪60年代之前有以下几种主要理论流派。

俄国形式主义

20世纪初的俄国形式主义者强调批评家应该关心文学的文学性：使其为文学的文字技巧，包括语言本身的突出和这些技巧所带来的“陌生化”的体验。形式主义者把关注从作者引向文字“手段”，声称“手段是文学的唯一英雄”。我们应该问类似于“这首十四行诗怎么了”或者“在这本狄更斯所著的书里，什么令人激动的情节降临到小说里”这样的问题，而不是问“作者在这里说什么”。这一派的三位重要代表人物是罗曼·雅各布森、鲍里斯·埃钦鲍姆和维克多·什克洛夫斯基。这一派把文学研究引向对形式和技巧问题的研究。

新批评主义

被称为“新批评主义”的理论起源于20世纪三四十年代美国（英国的I.A.理查兹和威廉·燕卜苏也有相关的著述）。它把关注集中在文学作品的统一或结合上。与各个大学进行的历史学术研究不同的是，新批评主义把诗歌作为审美对象，而不是把它们当作历史文件，它研究诗歌文字之间的相互关系和由此产生的错综意义，而不去研究诗歌作者的历史动机及当时的环境。对于新批评家们（克林思·布鲁克斯、约翰·克劳·兰塞姆、W.K.温姆塞特）来说，批评的任务就是要解析每一件艺术作品。新批评主义着重研究歧义、悖论、反讽、潜义和诗歌意象的效果，努力说明诗歌形式中每一个基本要素是如何为一个统一的结构做贡献的。

新批评主义作为细读技巧，假定任何批评活动的标准都是看它是否有助于让我们对具体作品产生更丰富、更透彻的解读。它的这些观点产生了持久的影响。不过，从20世纪60年代初开始，一系列理论视角和话语——现象学、语言学、心理分析、马克思主义、结构主义、女权主义、解构——与新批评主义相比，都为对文学和其他文化作品的思考提供了更丰富的概念框架。

现象学

现象学出自20世纪初哲学家埃德蒙·胡塞尔的著作。它把事物出现在意识中的现象作为真实的现象进行研究，从而避开了主观和客观分离的问题，意识和世界分离的问题。我们可以暂且不去考虑世界的绝对真实和可知性的问题，按照意识中的世界去描述它。现象学赞成的批评致力于描述作者意识中的那个“世界”，也就是作者全部作品所反映出的世界（乔治·普莱、J.希利斯·米勒）。不过“读者反应批评”（斯坦利·菲什、沃尔夫冈·伊瑟）的影响一直更大些。对于读者来说，一部作品就是意识得到的东西；你可以争辩说作品并不是客观的、独立地存在于关于它的经验之外的东西，而是读者的经验。如此说来，批评就可以采用一种描述的形式，描述读者阅读文本的进展过程，分析

读者是怎样明确意义的：通过找到关联，通过填补上隐而未说的东西，通过预见和猜测，以及通过期待的落空或实现。

现象学另一种面向读者的说法叫作“接受美学”（汉斯·罗伯特·姚斯）。一部作品是对一个“期待视野”提出的问题的答复。因此对作品的解读就不应该集中在某个具体读者的经验上，而应集中在人们对一部作品的接受的历史上，集中在这部作品与不断变化的美学标准和一系列期待的关系上，正是这些使作品能在不同的时代得以流传。

结构主义

面向读者的理论与结构主义有某些相同之处，它也是强调意义是怎样产生的。但是结构主义是作为现象学的对立面而产生的：其目标不是描述经验的，而是确定使经验成为可能的基本结构。结构主义通过分析那些无意识中起作用的结构（语言结构、精神结构、社会结构）来取代现象学对意识进行的描述。正因为结构主义对意义是如何产生的感兴趣，所以它常常（如在罗兰·巴特的《S/Z》中）把读者视为产生意义的潜在代码的接收地，同时又视为意义的能动主体。

结构主义通常是指一批以法国人为主的思想家的观点，这些思想家在20世纪50年代和60年代受费尔迪南·德·索绪尔语言理论的影响，把结构语言学的概念运用到了对社会和文化现象的研究上。结构主义最初是在人类学研究中发展起来的（克洛德·列维-斯特劳斯），之后又在文学和文化研究中（罗曼·雅各布森、罗兰·巴特、热拉尔·热内特），在心理分析领域中（雅克·拉康），在思想史（米歇尔·福柯）和马克思主义理论中（路易·阿尔都塞）都得以发展。尽管这些思想家从未形成一个这样的学派，但他们的著作都是在“结构主义”的标签下，在20世纪六七十年代晚期介绍到英国、美国和世界其他地方的。

在文学研究中，结构主义促进了一种热衷于程式的诗学的发展，这是一些使文学作品成为可能的程式。它并不寻求对作品做出新的解读，而是去理解作品怎样具备了其现有的意义和效果。不过，结构主义没能把这个项目——系统阐述文学话语——在英国和美国做成。它

在那里产生的主要影响是提出了关于文学的新观点，并且使之成为一种很重要的实践而立于其他实践之中。因此它也开创了对于文学作品进行表征型解读的先例，并且鼓励文化研究努力对不同文化实践中重大的过程做出详细的解释。

要把结构主义和符号学区别开来并不是件容易的事。符号学是一门研究符号的通用科学，它的起源可以追溯到索绪尔和美国哲学家查尔斯·桑德斯·皮尔斯。符号学是一种国际流派，它试图吸收有关行为和交际的科学研究，同时主要回避类似法国结构主义所做的哲学思辨和文化批评。

后结构主义

一旦结构主义被定义为一种流派或一个学派，理论家们便和它拉开了距离。越来越清楚，那些所谓的结构主义者的著作并不符合旨在掌握结构并使其系统化的结构主义的观点。巴特、拉康和福柯等人被看作是后结构主义者。他们已经超出了狭义的结构主义的定义，即使在这些思想家的早期作品中就已经清楚地显现出许多与后结构主义一致的立场了，那时，他们还被认为是结构主义者。他们已经描述了理论是如何与他们力图描绘的现象交叉在一起，描述了文本如何违背结构分析设置的程式而创造意义。他们指出，因为体系总是变化的，所以要描述一个完整的、连贯的符号指称体系是不可能的。实际上，后结构主义并没有竭力揭示结构主义的不足或错误，而是放弃研究是什么使文化现象成为可理解的，转而强调一种对知识、总体和主体的批评。后结构主义把这三者中的每一个都作为或然结果来对待。意义体系的结构并不是作为知识的对象而独立存在于主体之外的，它们是主体的结构，而主体又与产生它们的各种力量交叉在一起。

解构

后结构主义这个名词是指一个范围很广的理论，其中包括对客观知识概念的批评和对一个能够认知自己的主体概念的批评。因此，当

代女权主义、心理分析理论、马克思主义和历史主义都带有后结构主义的色彩。不过后结构主义最主要的还是指解构，尤其是雅克·德里达的著作。德里达在他的论文集（《批评的语言和人类的科学》，1970）中，对结构主义的结构观点进行了批评，引起了美国对结构主义的关注，并且使他首先在美国扬名。

解构最简单的定义就是：它是对构成西方思想按等级划分的一系列对立的批评：内在与外在、思想与身体、字面与隐喻、言语与写作、存在与不存在、自然与文化、形式与意义。要解构一组对立就是要表明它原本不是自然的和不可避免的，而是一种建构，是由依赖于这种对立的话语制造出来的，并且还要表明它是一种存在于一部解构作品之中的结构，而这种解构作品正是要设法把结构拆开，并对它进行再描述——这并不是要毁灭它，而是要赋予它一个不同的结构和作用。但是作为一种解读的方法，用巴巴拉·约翰逊的说法，解构是“文本之中关于意义的各种论战力量之间的一种嬉戏”，研究意义表述模式之间的张力，比如语言的述行特点和述愿特点之间的张力。

女权主义理论

迄今为止，由于女权主义对男人与女人这组对立进行了解构，并且对西方文化史上与此相关的对立也进行了解构，所以它应该是后结构主义的一种方法。但这只是女权主义的一个支系，与其说是个统一的流派，不如说是一场社会性的，以知识分子为主的运动，是争论的空间。一方面，女权主义捍卫妇女身份，为妇女争取权利并且宣传女作家的作品，认为它们反映了妇女的生活经验。另一方面，女权主义进行异性策源的理论批评，异性策源以男女对立的方式组织身份和文化。伊莱恩·肖沃尔特把“女权主义批评”与“女性批评”区别开来。前者针对的是男性的假设和传统行为，后者关心的是女作家和妇女生活经验的再现。这两种形式一直都是与在英、美有时被称为“法国女权主义”的那种形式相对立的。在法国女权主义中，“妇女”已经变成任何一种背叛父权制话语的概念、假设和结构的激进力量的代名词。同样，女权主义理论包括两个支系：一个拒绝对它的性别功能的绝对正确性

进行心理分析；一个是像杰奎琳·罗斯、玛丽·雅各布斯和卡加·西尔弗曼这样的女权主义学者关于心理分析的杰出阐述——她们认为，只有通过心理分析，掌握了它对内在规范的错综性的认识，你才有可能去理解并且再体会妇女的处境。女权主义在它众多的项目中通过拓宽文学经典的范围和引进一系列新的议题，已经给美国和英国的文学教育带来了根本性的变化。

ED FLANDERS, DECONSTRUCTION WORKER



心理分析

作为一种解读方法和一种关于语言、身份和主体的理论，心理分析的理论对文学研究产生了一定的影响。一方面，它与马克思主义一道，是最有力的现代解释学，是一种具有权威性的元语言，或者叫技

术词汇。就像可以把它用于其他情况一样，同样可以把它运用到文学作品中，理解“真正”发生了什么。这把批评的注意力引向心理分析的主题和关系。但是另一方面，心理分析的巨大影响来自雅克·拉康的著作。拉康是一位反抗传统思想的法国心理分析学家。他在传统的精神分析学之外又建立了自己的学派，并且领导了他提出的回归弗洛伊德的论证。拉康把主体描绘成语言的结果，并且强调了分析弗洛伊德所谓的移情心理的重要性。在移情心理的作用下，接受分析者把分析者放在过去的权威人物的角色中（“爱上了你的分析者”）。在这种情况下，病人的真正状况并不是分析者从病人的话语中解读分析出来的，而是分析者和病人同时陷入到病人过去的经历中，扮演其中的重要情节，从中得出病人的真正状况。这种重新定位使心理分析成为一门后结构主义的学科，它认为解读就是重新上演一部它不知道的文本。

马克思主义

后结构主义传到英国并不是通过德里达——拉康——福柯这一条线，而是通过马克思主义理论家路易·阿尔都塞的作品传入的，这一点与美国的情况不同。在阐释英国左派的马克思主义文化时，阿尔都塞把读者引向了拉康的理论，并且激起了一场逐渐的变革。正如安东尼·伊斯索普说的，“通过这场变革，后结构主义逐渐占据了与它的发起文化——马克思主义——相同的空间”。对于马克思主义来说，文本属于一种上层建筑，是由经济基础决定的（“真正的生产关系”）。要解读文化产品，就必须把它们与基础联系起来。阿尔都塞认为社会的构成并不是一个以生产方式为中心的统一整体，而是一个比较松散的结构，其中不同层次或不同种类的实践根据不同的时间尺度发展。社会的和意识形态的上层建筑有一种“相对的自主性”。通过援引拉康意识由潜意识决定的理论来解释说明意识形态是如何起着决定主体的作用，阿尔都塞把马克思主义关于个人由社会决定的阐释定位到心理分析上。主体是潜意识过程的结果，是话语的结果，是使社会运转起来的、相对自主的实践的结果。

这种联合在英国成为许多理论争论的基础，不论是在政治理论

界，还是在文学和文化研究界都是如此。有关文化与意义之间的关系有许多重大探索始于20世纪70年代的电影研究杂志《银幕》。它利用阿尔都塞和拉康的理论，力图搞清楚电影艺术表现形式的结构是怎样建构主体或怎样为其定位的。

新历史主义/文化唯物主义

20世纪80年代和90年代，在英国和美国兴起了一种有生气的、渗透着理论的历史批评。一方面是英国的文化唯物主义，雷蒙德·威廉姆斯把它界定为“对一切有意义的形式在产生它们的实际方式和条件之内进行分析，包括十分重要的著作”。研究文艺复兴作品的专家（凯瑟琳·贝尔斯、乔纳森·多雷莫、艾伦·辛菲尔德和彼得·斯多利布拉斯）受福柯的影响，对主体的历史构成和文学在文艺复兴中值得争议的作用尤其感兴趣。美国的新历史主义也是以文艺复兴为中心的，但它在追溯文本、话语、权力和主观性的构成之间的关系时，并不趋向于假设一个因果关系的等级体系。斯蒂芬·格林布拉特、路易·蒙特罗斯以及其他一些理论家都集中探讨文艺复兴时的文学文本在话语实践中，在当时的体制下该定位于何处。他们并不把文学看作真实社会的回顾或产品，而是把它看作一种实践，这样的实践不是单一的，有时相互之间会发生对抗。新历史主义的核心问题是“颠覆和遏制”这一对矛盾：文艺复兴的文本在多大程度上对当时的宗教和政治意识形态提出了真正激进的批评？以及，从什么程度上说，文学的话语实践在其表面的颠覆性下是一种抑制颠覆力量的方式？

后殖民理论

从后殖民理论中生成了一系列相关的理论问题：力图理解欧洲开拓殖民地所引出的问题及其后果。在这份遗产中，后殖民的体制和经验，从独立国家的思想到文化概念本身，都与西方的话语实践搅到了一起。自从20世纪80年代以来，越来越多的各类文章都在辩论西方话语的霸权和抵制它的可能性之间的关系，以及殖民和后殖民主体的形成：交杂混合的、从相互冲突的语言和文化的堆积中形成的主体。爱

德华·萨义德在《东方学》（1978）中对由欧洲话语和知识建构的东方的“他者”进行了仔细的考察，对后殖民领域的形成极有帮助。从那时起，后殖民理论已经成为一种力量，渗透到了文化和知识的建构之中。对于来自后殖民社会的知识分子来说，则是要用他们的方法去撰写别人已经写过的历史。

少数族裔话语

美国学术界发生的政治变化之一就是少数族裔文学研究的发展，主要是在重振和促进黑人、拉美人、美籍亚洲人和美洲土著人写作的研究方面。学术界针对某个群体文化身份的强化（通过把这个群体和一种写作传统联系起来）与颂扬文化多元性和“多元文化主义”的自由目标之间的关系展开了辩论。理论问题很快与理论的地位搅在了一起，有时有人认为理论把“白人”的问题，或者哲学的议题强加给那些正在蹒跚建构自己的术语和语境的工程。不过，拉美、美籍非洲和美籍亚洲评论家在深入研究少数族裔话语，描述它们的特征，详细说明它们与占据控制地位的写作与思想传统的联系当中进行理论研究。学术界各种旨在创建“少数族裔话语”理论的努力既开拓了分析某种具体文化的视野，又利用边缘地位揭示了“多数”话语的假设，并渗透到它的理论辩论中去。

同性恋理论

同解构和其他当代理论运动一样，同性恋理论（在第七章探讨过）利用边缘——被认为是悖常理的、越轨的、极端不同的东西，已被置于一边——分析中心的文化建构：异性恋的规范性。在伊夫·塞奇威克、朱迪思·巴特勒和其他一些人的著作中，同性恋理论已经成为一个产生众多问题的基地，不仅仅有关于性行为文化建构的问题，而且有建立在排斥同性恋关系基础上的文化本身的问题。与在它之前的女权主义和少数族裔研究的各种形式一样，同性恋理论与争取自由解放的社会运动相联系，并且在这些运动中就恰当的策略和概念展开辩论，并从中获得智慧和汲取力量。一个人是应该颂扬并强调差异，还

是向给他带来耻辱的特征挑战?如何二者兼顾?两种行为和两种解释的可能性在同性恋理论中都是尚在争论的问题。

索引

A

aesthetic object 审美对象

aesthetics of reception 接受美学

agency 能动作用

Althusser , Louis 路易·阿尔都塞

Anderson , Benedict 本尼迪克·安德森

aporia 创造性的矛盾

apostrophe 呼语法

Appiah , Anthony 安东尼·阿皮亚

Aristotle 亚里士多德

Armstrong , Nancy 南希·阿姆斯特朗

Austen , Jane 简·奥斯丁

Austin , J.L.J.L. 奥斯汀

author , relation to text 作者与文本的关系

B

Bakhtin , Mikhail 米哈伊尔·巴赫金

Bal , Mieke 米克·巴尔

Barthes , Roland 罗兰·巴特

Belsey , Catherine 凯瑟琳·贝尔斯

Borch-Jakobsen , Mikkel 米克尔·博尔奇——雅各布森

British Empire 大英帝国

Brooks , Cleanth 克林思·布鲁克斯

bumper stickers 汽车保险杠上的小招贴广告

Butler , Judith 朱迪思·巴特勒

C

Chomsky , Noam 诺姆·乔姆斯基

cinematic gaze 拍摄直视

close reading 细读

common sense , critique of 对于常识的批评

competence 能力：

linguistic 语言的

literary 文学的

narrative 叙述的

context 语境

conventions 程式

cultural materialism 文化唯物主义

cultural studies 文化研究

D

de Man , Paul 保罗·德·曼

de Staël , Mme 德·斯达尔夫人

Declaration of Independence 《独立宣言》

deconstruction 解构

deictics 指示语

Derrida , Jacques 雅克·德里达

desire 欲望

Dollimore , Jonathan 乔纳森·多雷莫

drama 戏剧

E

Easthope , Antony 安东尼·伊斯索普

Eichenbaum , Boris 鲍里斯·埃钦鲍姆

Eliot , T.S.T.S.艾略特

Empson , William 威廉·燕卜苏

epic 史诗

epistemophilia 认识欲

essentialism 本质主义

event , literary 文学事件

exemplarity 代表性

F

feminist theory 女权主义理论

fiction 虚构

film theory 电影理论

Fish , Stanley 斯坦利·菲什

Flaubert , Gustave (Madame Bovary) 古斯塔夫·福楼拜 (《包法利夫人》)

focalization 聚焦

Forster , E.M.E.M.福斯特

Foucault , Michel 米歇尔·福柯

Franklin , Aretha 阿蕾沙·福兰克林

Freud , Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德

Frost , Robert 罗伯特·弗罗斯特

Frye , Northrop 诺斯洛普·弗莱

G

gay and lesbian studies 同性恋研究

gender 性别

Genette , Gérard 热拉尔·热内特

genres , literary 文学体裁

Girard , René 勒内·格里亚德

Gramsci , Antonio 安东尼奥·葛兰西

Greenblatt , Stephen 斯蒂芬·格林布拉特

gynocriticism 女性批评

H

Hall , Stuart 斯图尔特·霍尔

hegemony 霸权

hermeneutics 解释学

historical explanation 历史解释

Hoggart , Richard 理查德·霍格特

homosexual , invention of 同性恋的发明

Hopkins , Gerard Manley 杰勒德·曼利·霍普金斯

horizon of expectations 期待视野

Husserl , Edmund 埃德蒙·胡塞尔

hyper-protected cooperative principle 超保护的合作原则

I

identification 认同

identity 身份

ideology 意识形态

Intentional Fallacy 《关于意图的谬误》

interpellation 质疑

interpretation 解读

intertextuality 互文性

irony 反讽

Iser , Wolfgang 沃尔夫冈·伊瑟

J

Jacobus , Mary 玛丽·雅各布斯

Jakobson , Roman 罗曼·雅各布森

James , Henry 亨利·詹姆斯

Jauss , Hans Robert 汉斯·罗伯特·姚斯

Johnson , Barbara 巴巴拉·约翰逊

Jonson , Ben 本·琼森

Joyce , James 詹姆斯·乔伊斯

K

Kant , Immanuel 伊曼努尔·康德

Kermode , Frank 弗兰克·克莫德

L

La Rochefoucauld 拉·罗什福科

Lacan , Jacques 雅克·拉康

language 语言：

foregrounding of 的突出

nature of 的本质

and thought 和思维

Lévi-Strauss , Claude 克洛德·列维——斯特劳斯

linguistics 语言学

literariness 文学性

literary canon 文学经典

literary study 文学研究

literature 文学

attention invited by 引起的关注

ethical functions of 的伦理道德功能

as speech act 作为言语行为

and universality 和普遍性

lyric 抒情诗

M

Marxism 马克思主义

meaning 意义

metaphor 隐喻

metonymy 转喻

Mill , John Stuart 约翰·斯图亚特·密尔

Miller , J.Hillis J.希利斯·米勒

minority discourse 少数族裔话语

minority literatures 少数群体的文学，少数族裔文学

mirror stage 镜像阶段

modern individual 现代人

Montrose , Louis 路易·蒙特罗斯

Morrison , Toni 托尼·莫里森

N

narratee 叙述接受者

narrative display texts 叙述性文本

narratology 叙述学

narrators 叙述者

natural , critique of the 对于自然（本质）的批评

New Criticism 新批评主义

new historicism 新历史主义

novel 小说

nursery rhymes 童谣

O

Oedipus complex 俄狄浦斯情结

onomatopoeia 象声词

Open University 开放大学

P

Peirce , Charles Sanders 查尔斯·桑德斯·皮尔斯

personification 拟人法

phenomenology 现象学

Plato 柏拉图

plot 情节

poem , idea of 关于诗歌的观念

poetic function 诗学功能

poetics 诗学

point of view 视角

police serials 警察系列剧

political correctness 政治上的公正

post-colonial theory 后殖民理论

post-structuralism 后结构主义

Poulet , Georges 乔治·普莱

Pound , Ezra 艾兹拉·庞德

power/knowledge 权力/知识

pseudo-iterative 伪重复

psychoanalysis 心理分析

Q

Queer Theory 同性恋理论

Quine , W.O.W.O.奎因

R

Ransom , John Crowe 约翰·克劳·兰塞姆

reader-orientated criticism 面向读者的批评

reference 指涉

rhetorical figures 修辞手法

rhyme 押韵

rhythm 韵律

Richards , I.A.I.A.理查兹

Rorty , Richard 理查德·罗蒂

Rose , Jacqueline 杰奎琳·罗斯

Rousseau , Jean-Jacques 让——雅克·卢梭

Russian Formalists 俄国形式主义者

S

Said , Edward 爱德华·萨义德

Sapir-Whorf hypothesis 萨丕尔——沃尔夫假说

Saussure , Ferdinand de 费尔迪南·德·索绪尔

schools of criticism 批评学派

Screen 《银幕》

Sedgwick , Eve 伊夫·塞奇威克

self 自我

self-reflexivity 自反性

semiotics 符号学

sex 性

Shakespeare , William 威廉·莎士比亚

Hamlet 《哈姆雷特》

sonnet 十四行诗

Shelley , Percy Bysshe 珀西·比希·雪莱

Shklovsky , Victor 维克多·什克洛夫斯基

Showalter , Elaine 伊莱恩·肖沃尔特

signs 符号

Silverman , Kaja 卡加·西尔弗曼

Sinfield , Alan 艾伦·辛菲尔德

speech 言语

speech act 言语行为

Stallybrass , Peter 彼得·斯多利布拉斯

story , logic of 故事的逻辑

structuralism 结构主义

subject 主体

subject position 主体地位

sublime , the 崇高

supplement 补充物

symptomatic interpretation 表征型解读

synecdoche 提喻

T

theory 理论：

nature of 的本质

as nickname 作为诨号

transference 移情心理

tropes , four master 四种主要转义手法

Twain , Mark 马克·吐温

V

Verlaine , Paul 保罗·魏尔伦

W

weed 杂草

White , Hayden 海顿·怀特

Whorf , Benjamin Lee 本杰明·李·沃尔夫

Williams , Raymond 雷蒙德·威廉姆斯

Wimsatt , W.K.W.K. 温姆塞特

Wordsworth , William 威廉·华兹华斯

wrestling 摔跤

writing 写作

A Very Short Introduction

牛津通识读本

维特根斯坦与哲学 Wittgenstein

[英国] A.C. 格雷林 / 著
张金言 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

维特根斯坦与哲学/ (英) 格雷林 (Grayling , A.C.) 著 ; 张金言译.——南京 : 译林出版社 , 2013.6

(牛津通识读本)

书名原文 : Wittgenstein : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3279-6

I.① 维... II.① 格... ② 张... III.① 维特根斯坦 , L.
(1889~1951) - 哲学思想 IV.① B561.59

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219858号

Copyright © A.C.Grayling 1988 , 1996

Wittgenstein was originally published in English in 1988.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013 by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 维特根斯坦与哲学

作 者 [英国] A.C.格雷林

译 者 张金言

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2001

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年6月第1版 2013年6月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3279-6

目录

[序言](#)

[前言](#)

[第一章 生平与性格](#)

[第二章 早期哲学](#)

[第三章 后期哲学](#)

[第四章 维特根斯坦与晚近哲学](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

王炳文

维特根斯坦是20世纪西方哲学的大师。想了解当代西方哲学的脉络，不可不先了解维特根斯坦。而他的哲学思想又以深奥难懂著称，初学者往往视为畏途。这自然就需要一些深入浅出的入门书。本书就是专为那些非哲学专业的读者写的，让他们走上一条理解维特根斯坦哲学思想之路，所以只讲述他的哲学的“主线”。

本书共分四章，分别讲述维特根斯坦其人、前期哲学、后期哲学，以及对他的评价。

维特根斯坦在哲学上独树一帜，在性格上更是特立独行。他家财万贯，而又弃之如敝屣。他钻研高深的逻辑哲学理论，却又去山区乡村从事小学教师的工作。他师承英国哲学家罗素，后来却又与其分道扬镳。他兴趣广泛：早年学习过航空工程，后来还曾为他的姐妹设计和建造住宅。

造成他的哲学思想晦奥难懂的一个原因是：他的哲学著作都是用一些格言、警句的文体写成的。这在20世纪哲学家中间是独一无二的。给读者产生的印象是：书中包含着深刻的智慧和神来的灵感。越是不容易理解就越吸引着读者探索的愿望。

维特根斯坦的全部哲学由于前期和后期的重大不同而分为两个阶段。

他的早期哲学的代表著作是《逻辑哲学论》。他的目的是想通过语言逻辑的分析来解决传统的哲学问题。他把自己的努力成果写进了他为《逻辑哲学论》撰写的序言当中。他说：“整本书的主旨可以用以下的话来概括：可以说的，都可说清；不可说的，只可不说。”这就完全否定了传统的哲学问题，从而为逻辑实证主义者（维也纳学派）反对形而上学的主张提供了强有力的理论根据。

《逻辑哲学论》的最后一个命题是：“不可说的，只可不说。”这个命题实际上是维特根斯坦的最后结论，也是他早期哲学工作的总结。这个命题包含了维特根斯坦写作《逻辑哲学论》的全部意图，也标志着青年维特根斯坦哲学旅程的结束。

《逻辑哲学论》还提出了许多革命性的新思想。其中有：

1.逻辑命题是重言式。（6.1）

2.哲学不是一门自然科学。（4.111）

3.哲学的目的是对思想作出逻辑上的澄清。哲学不是一种学说，而是一种活动。（4.112）

4.命题是实在的图像。（4.01）

图像是实在的一个模型。（2.12）

命题的总和就是语言。（4.001）

真命题的总和就是全部自然科学。（4.11）

全部的实在就是世界。（2.063）

这就是有名的图像说的要旨。图像说说明语言与世界是怎样相互关联的，从而说明语言在我们正确使用它时是有意义的，也就是说语言怎样映示世界。

维特根斯坦后期哲学的主要著作是在他去世后出版的《哲学研究》。在本书中他提出了许多全新的哲学思想。比起早期的《逻辑哲学论》来，本书显示出更加广阔的哲学视野，内容也更加丰富，处处让读者看到极有洞察力的见解。下列一些论点尤其值得我们注意，不然就无法把握貌似纷繁的维特根斯坦的后期哲学。

1.反对追求单一的“本质”。维特根斯坦认为这种追求是徒劳的，应该用“家族类似”的概念来取代。

2.“语言游戏”说。维特根斯坦以前认为语言只有一种“语言逻辑”即映示世界的功能，如今则认识到语言功能的多样性，它们有着各自不同的“语言逻辑”。这些各不相同的语言实践就是维特根斯坦所说的“语言游戏”。

3.意义不再是命题与事实之间的图示关系，而是在构成语言的许多实践中的用法。

4.语言成了一个无所不包的“生活形式”的一部分。“生活形式”就是一个具有基本共识的人群所表现出来的语言的或非语言的行为上的一致。

5.私人语言是不可能的。这个结论直接来自维特根斯坦一贯强调的“语言是公共性质的”这一主张。

维特根斯坦后期这些哲学思想相互之间关系紧密，相互依存，相互支撑，前后连续，好像一张许多条绳子结成的大网，覆盖了生活的各个方面。这确实是他的一项重大成就。另外，他在方法上也有了极大的改变。从以理想语言改造日常语言改变为尊重日常语言的多样性（语言游戏），重视生活实践（生活形式）。从高处不胜寒的理想语言回到人间的日常语言。正如早期的《逻辑哲学论》推动了30年代的逻辑实证主义一样，维特根斯坦的后期哲学也启发和助长了牛津日常语言学派（奥斯汀、赖尔等人）的兴起。

此外，维特根斯坦在晚期写成的《论确实性》由于其在认识论上取得的重大进展而占有特殊的重要地位。他认为怀疑只有在一种语言游戏的背景下才有意义，正如他所说：“怀疑这种游戏本身就是预先假定了确实性”（115），“一种怀疑一切的怀疑就不成其为怀疑”（450），“怀疑出现在信念之后”（160）。维特根斯坦所说的这些话都表明怀疑必须预先假定有不受怀疑的东西。所以他又说“这表明不容怀疑属于语言游戏的本质”（370）。

维特根斯坦的追随者往往认为他是“我们这个时代最伟大和最有影响的哲学家之一”。其他人也把他说成是“有重大影响和独创见解的

思想家”。对此，本书作者则抱有相当保留的态度。他认为判断维特根斯坦是否可以同诸如亚里士多德、洛克、康德这些大家并列还为时尚过早，需要时间的考验。但他也承认，即使后世不把维特根斯坦当作伟大的哲学家，也一定会把他当作哲学上的大人物。

本书是一本入门书，并不预先假定读者有多少哲学知识。所以在叙述上力求简明扼要，以达到勾画出维特根斯坦哲学思想发展主线的目的。作者的文笔也十分清晰明白，深入浅出，可读性强。由于本书是中英对照，读者一方面可以在阅读中了解西方哲学思想的内容，一方面也提高了阅读原文的能力。读者可以随时参照两种文字，当可收到一举两得、事半功倍的学习效果。

本书作者格雷林（A.C.Grayling）是英国当代青年哲学家，牛津大学哲学讲师，曾多次来华讲学，并在中英暑期哲学班授课。除本书外，作者还著有《哲学逻辑导论》（1982）、《驳怀疑论》（1986）、《柏克莱》（1986）、《罗素》（1996）等书。

译者是我的老同事，多年从事现代西方哲学的研究和翻译工作，译有大量西方哲学重要著作。译文忠实可靠，流畅易读。我特别高兴为本书作序，并愿意郑重推荐给想了解西方哲学思想的广大读者。

2007年11月

前言

我在这本关于维特根斯坦的简要论述中想做两件事。第一件事是给非专业的读者讲明维特根斯坦思想的主线。第二件事是讲述他的思想在20世纪分析哲学中所占的地位。

在一本小书的有限篇幅内不管完成其中哪一个目标都并非易事。这有许多原因。主要原因是维特根斯坦的著作数量很大，内容复杂，还很难懂。因此这些著作可以有互不相同的解释，并且已经有了许多解释。充分阐明维特根斯坦就需要对他本人的著作作出详细的从而也是篇幅很长的考察，还要对围绕他的著作写出的大量文献作出评述。这在本书中是做不到的。所以我的目标并不太高。这正是我所说的“主线”的意思；我并不假定读者要先有哲学方面的知识。

维特根斯坦的追随者们认为对他的观点作简短的介绍性概述是错误的。维特根斯坦的一位主要信徒诺曼·马尔科姆写道：“试图对[维特根斯坦的著作]作出概述既不会成功，也徒劳无益。维特根斯坦将其思想压缩到不可再压缩的地步。需要做的是展开这些思想并找出其相互之间的联系。”维特根斯坦的追随者们又加上另外一个理由，指出对哲学观点的概述自然而然地容易采取系统讲解的形式，即按顺序逐个阐述论点，而维特根斯坦在其后期哲学中则表现出对系统性哲学思考的憎恶，拒绝涉足其中。他的追随者说，因此简要概述维特根斯坦的观点不仅严重歪曲其思想内容，而且严重误读其思想意图。

我不同意这些论点。在我看来，对维特根斯坦的著作不仅可以而且十分需要作出概述，特别因为他的著作现已包括身后出版的大量卷册，其中多有相同和重复的内容。说维特根斯坦的著作不包含可以系统表述的理论也是不对的，因为事实并非如此。在这里重要的是维特根斯坦所说的话与他说话的方式之间的区别；他的后期著作在文章风格上的不系统并不意味着内容上的不系统。维特根斯坦在其“早期”和“后期”著作中都提出了具有逻辑依存关系的某些基本论点，人们可以发现、陈述和说明这些论点，与处理任何一种哲学学说完全一

样。我在本书中要做的正是这项简要的介绍性工作。

然而人们对于维特根斯坦可以作出很不相同的解释，这就产生了问题。每个评论者都尽其所能想给出最精确的说明，最后却发现自己被那些具有不同反应的人指责为歪曲了维特根斯坦的观点。这也许令人感到沮丧，让人觉得对于维特根斯坦的所思所想将永远不会达到共识。然而我并不认为这种悲观论调有什么根据，因为在我看来有关维特根斯坦的文献对于他的著作中哪些是最重要的论点已经有了基本上一致的看法。这并不是否认仍然存在着一些困难；但却确实表明人们能够有几分把握地确定维特根斯坦的著作中哪些方面应该在像本书这样的导论中得到讨论。然而，同任何一个论述维特根斯坦的人一样，我还是要小心翼翼地附加一句，即被我归于他名下的观点是我自己对于这些观点的解释；所以“照我的理解，维特根斯坦的意思是……”这个附加说明应被理解为是贯穿全书的。

在上述两个目标中，第二个比较容易达到。它是要评述维特根斯坦的著作在20世纪分析哲学中的地位。这是一个狭小的目标，因为这并不等同于将他的著作放进20世纪整个思想史中去考察。将维特根斯坦的思想与文学和艺术思潮联系起来，或者推断比如说他的早期著作是否是“现代主义的”以及后期著作是否是“后现代主义的”，或者从1914年以前的维也纳思想动荡中寻找他的哲思源泉，这并不是我在以下篇幅中要完成的任务。这样一种任务会提起人的兴趣并在许多方面很有价值，但是在本书中我只关注直接有关的问题。如果严格从哲学方面来看，维特根斯坦的著作一般被认为属于晚近和当代分析哲学的主流。我正是将它放在这个背景下进行讨论的。

然而还应该提到，维特根斯坦的名字以及偶而还有他的个别观点也出现在有关人类学、神学、文学理论和其他学科的著作中。欧洲大陆的哲学家晚近的思想传统与英语国家的分析传统颇不相同，但他们同样关注维特根斯坦的著作。详细的研究也许会把这些比较广泛的观察包括进去。但是正如我说过的，本书只集中阐述维特根斯坦思想的主要方面。判断在任何情况下将其用于另外一些领域是否有价值毕竟要先理解这些思想本身。然而有些地方我还是指出它们与其他领域的

联系；这主要是在讨论维特根斯坦后期观点的时候。

在以下的行文中，陈述和说明所占的篇幅比批评多。这是因为整体篇幅有限并且我的主要任务在于向非哲学专业的读者讲清维特根斯坦思想的主要方向。然而这样一种做法就包括指出一位思想家的观点引起了什么样的批评反应并且指明这些观点令人信服或难以服众的程度及其理由。因此我在这一方面也提出一些简短的和非专门性的尝试性意见。

在讨论维特根斯坦的著作与20世纪其他分析哲学之间的关系时，我对于一般的看法作了不算重大的修正。我的意见是：维特根斯坦在晚近哲学中的地位（就他对其内容和方向的实际影响而言）并不完全同人们通常所说的一样。

导论性质的书应该鼓励其读者直接研究书中探讨的问题。然而就某些实例来讲，期待非专业读者做到这一点实在是期望过高，如果他们不先获得最起码的扎实的背景知识的话。对维特根斯坦的研究就是这样一个实例。尽管他的追随者持有相反的意见，他在很大程度上仍然是一个哲学家中的哲学家。一个在哲学上没有一点根基的人读他的著作不会有任何收获，正如读亚里士多德、康德和其他哲学家的著作一样，因为不理解争论的正反两面的人完全看不到其中的要点所在。因为本书并不假定读者受过哲学训练，我已力图做到使其包括必要的说明；本书的目的是勾画出维特根斯坦思想的轮廓，即使对那些不是也不想成为系统研究哲学的人也将提供有用的知识。然而如果以下内容能促使某些读者将目光投向维特根斯坦本人的著作，并且得到更深的理解，那就是一项重大收获了。

我要感谢安东尼·肯尼、安东尼·昆顿、吉姆·霍普金斯、丹·拉希德、亨利·哈代和基思·托马斯，他们曾通读全稿，提出了有价值的意见和批评；也感谢卡罗琳·怀尔德和诺曼·马尔科姆，他们和我就《哲学研究》的某些论点进行过有益的讨论。通常的条件限制和急迫的要求决定了本书的面貌，但是这些提意见的人对其进行了改善，我对他们深表谢意。

我将本书献给詹妮——“Invenio sine vertice aquas , sine murmure euntes , perspicuas ad humum.”（“我找到了清澈的、没有旋涡、没有巨大声响流向地面的泉水。”）

第一章

生平与性格

路德维希·维特根斯坦是一位哲学家。哲学在20世纪已经成为只有专家们才去研究的对象，因此大多数近年来获得声誉的哲学家只在他们的同事中间闻名。然而维特根斯坦的名声却远远超越了哲学的界限。在不治哲学的人们当中，提及他的名字的次数多得惊人，听到他的名字的场合也各自不同，同样令人惊讶。在许多人眼中，他被认为是20世纪哲学的典型代表，好像他不仅在其著作中而且在人格上都体现出哲学本身的面目：难解而深邃。也许由于这个缘故，他著作中的内容常被人随便取来当作警句。这些内容之所以被人这样使用，是由于其文体风格和结构的适宜，也因为似乎可以从中提炼出某些智慧。

许多当代哲学家认为维特根斯坦是20世纪最伟大的思想家，外行人对他的评价就由此而来。这种评价是否正确仍然要由历史来决定；同行人的判断并不一定永远正确。然而不管结论如何，都无法改变这一事实，即维特根斯坦的生平和思想无论如何都是非比寻常的。

路德维希·约瑟夫·约翰·维特根斯坦于1889年4月26日出生在维也纳，在家中排行第八，最为年幼。他的父亲是一位实业家，也是奥地利最富有的人物之一；维特根斯坦一家的宅院是维也纳人社会和文化生活的一个中心。

维特根斯坦家族父系和母系历代都以家道殷实和教养良好著称。他的祖父是来自黑森的一位富有的犹太羊毛商。他改信基督教中的新教，娶了一位维也纳银行家的女儿。其后不久他便把经营中心转移到维也纳，在该地他和妻子成了艺术赞助家。他们让儿子卡尔（路德维希·维特根斯坦的父亲）接受花费昂贵的古典式教育，但是卡尔拒不从命，十七岁离家奔赴美国，有两年靠在饭馆服务以及教小提琴和德文课为生。回到维也纳后他开始学习工程学。除了继承的遗产，他在几十年间由于成功经营钢铁工业而增添了大量财富，跻身奥匈帝国最重

要的实业家行列。他在过了五十岁不久便退休，用一些时间给维也纳报刊撰写经济学方面的文章。

尽全力鼓励全家从事文化和音乐活动的是维特根斯坦的母亲莱奥波尔迪娜。她也是一位银行家的女儿，同施蒂里亚的地主乡绅有着亲戚关系。她的音乐兴趣颇为浓厚。受她的邀请，勃拉姆斯和马勒是家中常客；在她的鼓励下，维特根斯坦的兄长保罗成了一名音乐会钢琴演奏家。保罗在第一次世界大战中失去一只手后，拉威尔和施特劳斯参与为保罗写出独手演奏的协奏曲。维特根斯坦本人也具有很好的音乐天赋。成年后他曾自学吹奏单簧管，但是他最突出的音乐才能却表现在全凭记忆用口哨吹奏出整篇乐谱的能力上。

莱奥波尔迪娜·维特根斯坦信奉罗马天主教，所以维特根斯坦也是在这种宗教信仰的氛围中成长起来的。宗教是他一生始终强烈关注的主题。有好几次他曾认真考虑去当修道士。然而他的宗教观点却不是正统的，到底是什么信仰他也从未讲出。在他的著作中透露过一些与此相关的暗示。



图1 维特根斯坦一家在霍赫莱特住宅餐桌前（自左至右）：女仆罗莎莉·赫尔曼、

赫米内、祖母卡尔穆思、保罗、玛格丽特、路德维希。

也许是由于自己切身的经验，卡尔·维特根斯坦的教育观点很是奇特。他让自己的孩子都在家里受教育，课程全由他自己安排，直到十四岁为止。这项计划并不成功。到了维特根斯坦该上学的时候，他竟进不了维也纳的高级中学（相当于文法学校）甚至实科学学校（相当于现代中学），因为他达不到所要求的标准。最后他通过了林茨一所省立实科学学校的入学考试，在那里上学的还有一个同龄人阿道夫·希特勒。维特根斯坦在该校度过了三年不愉快的时光，1906年离校时并未取得升进大学的资格。这是一次挫折，因为他曾有在维也纳跟博尔茨曼学习物理的志愿。然而他一直表现出工程学方面的天资，这是他父亲的专业；据说他在童年就制作出一种缝纫机的模型，证明他有这方面的才能。因此他的父母便将他送进柏林——夏洛滕堡的一所工艺学院。

维特根斯坦在那里生活得也不愉快，三个学期之后便离开了这所学校。然而他却对航空工程产生了兴趣，这是他未来职业的一条最新发展途径。他于1908年前往英国，当年夏天在德比郡靠近格洛瑟普的高空大气层研究站进行风筝飞行试验。当年秋季他进了曼彻斯特大学学习航空工程。



图2 1908年夏路德维希·维特根斯坦在去曼彻斯特大学学习航空工程之前同威廉·艾克斯在德比郡格洛瑟普风筝试验站。

维特根斯坦的名字留在曼彻斯特大学的学生名册上有两年之久，尽管其间大部分时间他都在欧洲大陆。在曼彻斯特停留后期，他正致力于设计一种在桨片尖端装有喷气嘴的螺旋桨。他对这种设计所涉及的数学问题产生了兴趣，接着又转向数学本身，最后则被关乎数学基础的哲学问题所吸引。他问自己认识的人关于这门学科可以读些什么书，有人便让他去读罗素的《数学原理》。该书对维特根斯坦产生了很大的影响。此前他所读的哲学书很有限；他读过叔本华的某些著作，此外就很少了。罗素这本书使他了解到逻辑和哲学的最新发展，促成这些发展的正是罗素本人和戈特洛布·弗雷格。维特根斯坦对这些思想极感兴趣，决心进行研究。1911年他到耶拿大学面见弗雷格，把自己的一篇文章交给他看，请求指导。弗雷格建议他到剑桥师从罗素。因此维特根斯坦便在1912年早些时候到了剑桥，注册入学。

维特根斯坦在剑桥只待了五个学期。然而这却是一段对他成长影响最大的时期。他同罗素讨论逻辑和哲学，后者在当时写的一封信中

讲到他说，“（他是）继摩尔之后我遇到的最有才能的人”。维特根斯坦与罗素很快便不再是师生关系，虽然维特根斯坦的朋友戴维·平森特在日记中说，“很显然，维特根斯坦是罗素的信徒之一，从他那里得到很多教益”。然而正如我们将看到的，这种得到教益的影响并不全是单向的。

维特根斯坦很喜欢旅行。1913年他同平森特第一次去冰岛，然后又去挪威。挪威深深吸引了他，这一年晚些时候他自己又返回挪威。他在靠近肖伦一个农庄的偏僻角落自己修建了一间小屋。除了一度去维也纳短暂停留过圣诞节之外，他在此一直居住到1914年夏天。他把住在小屋内的时间专用于研究逻辑。G.E.摩尔曾来此探望他，并在停留期间记录下维特根斯坦的一些研究工作。这项工作代表了后来发展为维特根斯坦第一本著作《逻辑哲学论》的研究进程之最初阶段。

1914年大战爆发时，维特根斯坦正在维也纳家中。不出数日他便应征加入奥匈帝国军队。其后两年大部分时间他都在东线服役，当一个炮兵装配组的机械师，先在克拉科夫，后又转到里沃夫。1916年他被送往奥尔米茨接受军官培训。在那里他遇到了保罗·恩格尔曼，他们一起讨论宗教问题；恩格尔曼后来发表了关于他们两人友好关系的记载，从中可以看出宗教问题对于当时的维特根斯坦有多么重大的意义。

1917年维特根斯坦重返他的兵团当炮兵观测员。1918年早些时候他被派往南线的蒂罗尔，在一个山地炮兵团中服役。当十一月间奥匈帝国的战争努力失败时，驻守在南方的帝国军队大部分（包括维特根斯坦本人在内）被意大利人俘虏。维特根斯坦被关押在蒙特卡西诺附近，直到1919年下半年。

战争至少在两个方面对维特根斯坦产生了重大影响。一方面战争使他在人生观上有了深刻改变，特别是关于财产和生活方式。战前他父亲留给他一份可观的财产。正如人们可以料想的那样，此前他过的是一位出手大方的百万富翁之子的生活。举个实例，据说有一天他误了一趟从曼彻斯特开往利物浦的火车，他便立即设法去租一部专列，

这在当时只有富人才能做到。此外，照平森特的记载，他们去冰岛的旅行（由维特根斯坦负担费用）场面盛大，随行人员前呼后拥，招来其他旅游者的讥讽。并且，战前维特根斯坦在挑选领带上看来也十分讲究。战后所有这一切都变了。维特根斯坦把他的全部财产都分给了他的兄弟姐妹，他的看法是：他们已经富有，再多的钱也不会使他们腐化。此后他便过着十分简朴的生活，不要一点装饰，特别是几乎没再打过领带。

产生这些变化的理由并不十分清楚。可能与在东线上发生的一件事情有关，即1915年上半年某个时候，他得到并阅读了托尔斯泰关于福音书的论述——《福音书简释》而深受感动。（后来在他阅读福音书原文，发现有些不同时，他似乎还得让人说服才相信福音书比托尔斯泰的文本更高一筹。）也可能是军队生活的严肃简朴正适合他的气质；正如他在挪威的独居生活所表明的那样，他在战前就显露出倾向苦行的痕迹，而军队生活的经验可能加强了这种倾向。维特根斯坦的书信以及记录下来的谈话至少表示他隐约感到自己罪孽深重（可能是由于他的同性恋倾向），因而他总是愿意苦修。不管理由是什么，当他在1919年离开战俘营的时候，看得出来他已经成了一个不同寻常甚至古怪的、经常容易动怒的人，他的后期生活已由一些主要的回忆录作者充分加以描述。

第二件重大的事情是维特根斯坦被俘时身上背包中有他的著作《逻辑哲学论》（Logische-Philosophische Abhandlung）的手稿，英语读者所知道的书名则是Tractatus Logico-Philosophicus [这是摩尔仿照斯宾诺莎的《神学政治论》（Tractatus Theologico-Politicus）而取的书名]。维特根斯坦在战争岁月中一直在写这本书，最后在蒙特卡西诺战俘营中完成。他在那里有幸遇到一位对逻辑深感兴趣的人，后者可以充当维特根斯坦讨论自己思想的伙伴。

1919年早些时候维特根斯坦设法从意大利寄信给罗素，告诉他《逻辑哲学论》已经写成，甚至还靠约翰·梅纳德·凯恩斯的影响给他送去一份手稿的抄本。从战俘营释放后，维特根斯坦为出版这本书曾做了多次努力，但均告失败。绝望之下，他把这件事托给了罗素。罗

素终于通过答应写一篇导言来促成出版。《逻辑哲学论》德文本于1921年出版，英译本于1922年出版。维特根斯坦看到罗素的导言后生气了，他抱怨说尽管他和罗素1919年早些时候在荷兰见面时曾逐行讨论过这本书，罗素还是误解了他的观点并作了错误的表述。

《逻辑哲学论》是维特根斯坦唯一生前出版的哲学著作。在写完这本书后，他认为自己已经解决了全部哲学问题；按照这一看法，他放弃了哲学研究，把注意力转向别处。他在战俘营时就决定要当小学教师，现在很快便付诸实施。他进修了一年的小学教学培训课程，于1920年7月毕业。这一年秋季他开始去特拉滕巴赫当小学教师，这个村庄位于维也纳以南的山区。他在那里度过了两年越来越不愉快的时光，然后转到施内堡山区的约普赫堡。同先前一样，他在此地与一些学生家长发生摩擦，两年之内又转走了，这次是转到奥特霍。在那里他编写并出版了一本供小学使用的发音字典。然而学生家长还是给他带来了麻烦；看来是维特根斯坦的脾气和传说中他的严格纪律手段招来了怨言。1926年4月，还未等到官方对这些怨言采取行动，维特根斯坦便辞职回到维也纳。

教学生涯的失败使维特根斯坦深感沮丧。他在维也纳郊外胡太尔多夫的一个修道院里找到一份园艺工人的工作，第三次萌生要当修道士的念头（第一次发生在大战爆发之前，第二次发生在从战俘营获释以后）。他甚至还打听怎样参加修道会；在谈话中被告知他想当修道士的动机不对，他也不会找到他所追求的东西。

由于两种事态的发展，维特根斯坦才得以从这种绝望的状态中解脱出来。一是他越来越专心投入为他的一个姐姐设计建造一座住宅。起初他同一位建筑师即他的朋友保罗·恩格尔曼合作，不久便由他自己完全负责。住宅设计的每个细节他都精心加以安排——例如暖气设备必须精确定位，以免破坏房间的对称性。住宅得到一些人的高度赞扬；按照G.H.冯·赖特的说法，这所住宅有着同《逻辑哲学论》一样的“静态美”。这是一座加以修饰的现代风格的建筑，受到维特根斯坦所推崇的阿道夫·鲁斯的作品的的影响。

注意力转向住宅建筑工作使维特根斯坦在很大程度上从艰难状态中恢复过来，这又有利于他适应第二种事态发展，即维也纳大学的教授与他接触并邀请他参加讨论。维特根斯坦表示同意，从而又慢慢重新继续哲学工作。实际上在他当小学教师的几年间，通过英国年轻哲学家F.P.拉姆齐已与哲学有了接触。拉姆齐曾帮助将《逻辑哲学论》译为英文，并且几次去奥地利看望维特根斯坦。但是尽管维特根斯坦与拉姆齐比较详细地讨论过《逻辑哲学论》，后者并没有成功说服他重新从事哲学工作。然而现在他却被莫里茨·石里克发现。石里克是维也纳大学教授，也是“维也纳学派”的创始人。维也纳学派是一群自1925年起就紧密合作、积极活动的哲学家和科学家。石里克未能说服维特根斯坦加入这个学派，但是他和他的好几个同事都时不时地同维特根斯坦见面。随着维特根斯坦哲学兴趣的重新恢复，他看出自己的《逻辑哲学论》毕竟没有解决哲学中的问题。这就成了他开展在许多方面迥异于前的第二阶段哲学研究工作的动力。

维特根斯坦与石里克和学派其他成员的接触产生的一个重要结果便是他在1929年重返剑桥。其时他发现自己等到居留一年之后就可以提交《逻辑哲学论》，以取得哲学博士学位。他及时登记注册，由拉姆齐当监考人，罗素和摩尔当主考官。摩尔和其他老一辈人都不喜欢哲学博士学位，当时这还是新从美国输入的舶来品。据说摩尔在他的主考官报告中写道：“《逻辑哲学论》是一部天才著作，但是它在其他方面满足哲学博士学位的要求。”在获得学位之后，维特根斯坦便着手在剑桥寻求一个职位。他申请了三一学院为期五年的研究员职位；由于罗素大力相助——就维特根斯坦的研究计划给学院写了份报告，维特根斯坦在1930年取得了这个职位。现在他进入了自己一生哲学生涯中最丰收的阶段，写出了大量著作。

当维特根斯坦的研究员职位快要期满的时候，他决定移居苏联，当时在剑桥人士中间苏联是时髦的话题。由于热情推崇托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基，他长期以来一直对俄国抱有好感。因此他学习了俄文并同一位友人于1929年访问苏联。人们并不清楚他为何改变决定没有在那里居住下来，但是他却在挪威的小屋住了一年之后又回到剑桥并在1939年接替摩尔任哲学教授。他还没有开始任教，又一次战争爆发

了。他于是在伦敦的盖氏医院当看门人，直到1944年；随后又转到泰恩河畔纽卡斯尔的皇家维多利亚医院工作。他已经取得英国国籍，所以未曾受到拘留。

在1945——1946和1946——1947两个学年，维特根斯坦在剑桥授课。他很不喜欢剑桥大学教师的生活，特别是其中的一些细节；比如说他觉得学院的餐间谈话极其讨厌，以致避免去那里就餐。1947年底他辞去教授职务去了爱尔兰，一部分时间住在戈尔韦海岸一间小屋，后来又住在都柏林一家旅馆。在这里他完成了他后期哲学的主要著作即《哲学研究》。他的身体状况很差；1949年短期访问美国之后，他发现自己得了癌症。从那时起直到1951年去世，他就在牛津和剑桥与一些朋友住在一起。只要健康条件允许，他就仍然继续记录下他的哲学思想，直到临终。

在有关维特根斯坦的传记和回忆录中有对他的生动描述。其中大部分都是由受维特根斯坦影响很深的人写的，因而不能提供无偏见的看法。然而如果结合现有的少数比较客观的描述和维特根斯坦本人的信件来看，这些回忆录还是为维特根斯坦其人及其性格提供了一幅生动的画像。在这些回忆录中，维特根斯坦表现为一个强势的、焦躁的、咄咄逼人的人，一个情感热烈、性格复杂的人；人们对他不是尊崇就是厌恶。主要的回忆录作者都是在他们青年学生时期认识维特根斯坦的，当时他的年纪已接近50岁；这可能是他们对他抱有英雄崇拜的部分原因。他们将他描写成身高约5呎6吋，两眼盯住对方似乎能将人看穿，一副凶猛、不屈的样子。几乎每一个留下同他会面记录的人都讲到他的性格力量，并提到人们是怎样被他的魅力所征服，好像他在谈话中的强烈表情以及不同寻常的手势都起到了催眠作用。

维特根斯坦在三一学院自己的居室中以边想边说的方式对一群学生授课。学生们由于《逻辑哲学论》早就知道他的大名。可是在这些讨论班上他却批驳了这本书的许多中心主张，代之以一系列新的哲学思想。因此他们感到自己是某件重大事情的见证人。事情不仅重大而且具有戏剧性；维特根斯坦的教学风格就是在学生面前努力思索问题，有时喊出“我今天真蠢！”，有时又坐在那里，陷入聚精会神的持

续沉默之中。学生的意见如果他不赞同，便会招来无情的反驳。维特根斯坦课堂上给人的严峻考验并不为每一个人所接受，但却给一些人留下深刻的印象，使得他们今后只能按照维特根斯坦的方式去思考哲学。

上面介绍的维特根斯坦在其三一学院陈设简单的居室内坐在躺椅上讲课的形象并不具有代表性。因为维特根斯坦只把生活中一小部分时间用于他在剑桥的教学工作。实际上他是个四处漂泊的人，一个行踪不定的流浪者，从一个国家走到另外一个国家，从一个地方走到另外一个地方，长期的逗留与短暂的游历相继，除非与友人一同参观或旅行，他总是孑然一身。他在一个地方逗留的时间很少超过几年。与此相应的是他由于环境或自己的选择而从事的一些职业：学生、军人、小学教师、园艺工人、建筑师、流浪者、大学教师——似乎其中没有一种职业让他满意。因此他的一生充满了不连贯的片断和无休止的奔波，他的生活显得经常不快乐或者不能长期快乐。

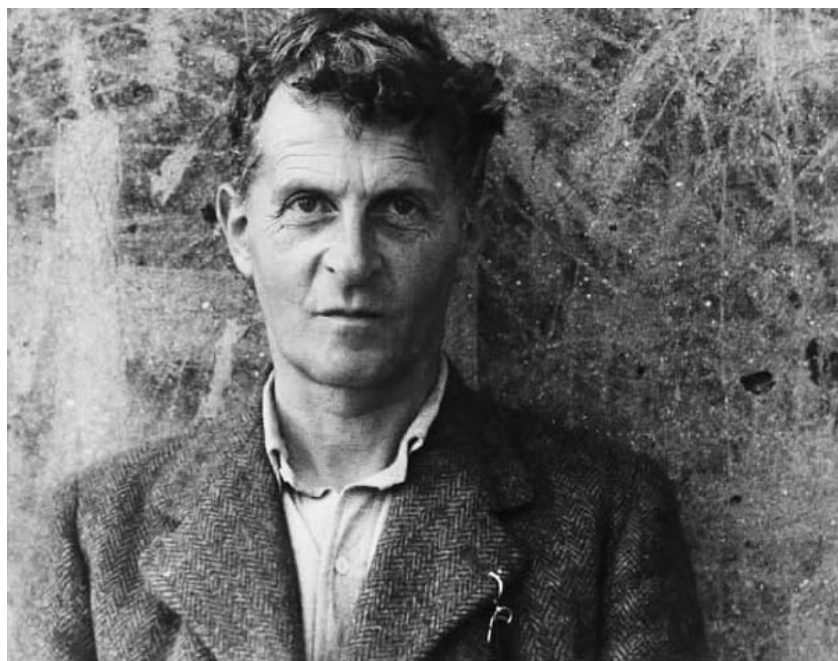


图3 路德维希·维特根斯坦在斯旺西，照片表现出他的凝视力和坚强性格。

维特根斯坦对某些人表现得很友善。在1914——1918年间的战争之前，他曾向两位诗人不露姓名慷慨捐钱。他也会同人建立亲密的友谊，尽管作为朋友他对别人要求非常苛刻，大多数同他有交情的人还是深深地喜欢他，对他忠心耿耿。他同他的几个学生有着某种特别亲密的关系。然而维特根斯坦对其他人却可能无情而轻蔑。某些回忆录作者（他们不是他的学生）称他可以表现得傲慢、不容忍和粗暴。他在某些学生的家庭中引起不安，因为他有支配学生的力量。他总是想说服别人不要走学术研究这条路；有几个有天赋的学生由于他的坚持而放弃了哲学，维特根斯坦感到很满意的是其中一个学生终其一生都受雇于一家罐头食品工厂。

一件被忽视的事情可能有助于了解维特根斯坦的性格和哲学思想，这就是他所受的正式教育的性质。上面所作的概述表明他照父亲的奇怪方式接受家庭教育之后，在学校学习了三年，随后便是在几个学校（从柏林工艺学院到剑桥大学）的短期进修。除了教师证之外，维特根斯坦取得的唯一学术资格证书便是剑桥哲学博士学位，授予学位时他已经四十岁。他决不是一位学者；他不曾认真研究过古典哲学家（其中大多数他根本没有研究过）。他还主动劝说他的学生们不要去研究他们。

同这种零散的和不系统的教育经历形成对比，维特根斯坦的早年是在一个有很高文化教养的家庭中度过的。除了被唤起音乐兴趣之外，维特根斯坦还学会了好几种语言，后来又增加了别的语言——拉丁语、挪威语和俄语。毫无疑问，维特根斯坦作为一个青年对维也纳繁盛的思想生活很感兴趣。这方面的一个表现便是他读过叔本华的一些哲学著作，这些书在当时维也纳的知识分子和艺术家中间颇为流行（马勒赠送给年轻的布鲁诺·瓦尔特的一份礼物便是一套叔本华全集）。两个方面（一方面是维特根斯坦零散的正式教育，另一方面是他那有文化教养的显贵家庭背景）的混合能够部分地说明他那思想和兴趣不同寻常的特性。也许是不正统的教育培养出独创性；或者说天生的独创性由于接受太多的正式教育而被压制下去。不管是哪种情况，维特根斯坦都不是正规教育的产物，他的著作的特点证明了这一点。这成就了他另一个与众不同之处：他很可能是哲学中最后一位

不遵循下列惯例而变得有名望的人物，即接受严格、正统的学院教育方式乃是被哲学界真正认可的一个条件。

第二章

早期哲学

在本章中我将讨论维特根斯坦的早期哲学著作《逻辑哲学论》。评析维特根斯坦这本书的主要学说会使他的后期哲学容易理解得多。

第2、3两节专讲《逻辑哲学论》本身。第1节说明几件背景事实，它们将使《逻辑哲学论》更容易理解。本章结尾（第4节）则就维特根斯坦的早期著作对其他哲学家产生的影响作出一些论述。

第1节的背景描述虽然旨在为讨论《逻辑哲学论》作一般性的准备，却特别是为刚刚接触哲学的读者而写的。它谈到逻辑和哲学中的某些专门概念，后者在维特根斯坦的早期思想中起着重要的作用。我将以直截了当的方式阐述这些概念。

1.目的与背景

维特根斯坦在《逻辑哲学论》的序言中讲明了该书的写作目的，即要表明哲学问题可以通过正确理解语言如何起作用而得到解决。他的说法就是当我们理解了“语言的逻辑”时，我们就将解决哲学问题（《逻辑哲学论》第3——4页）。这确实是维特根斯坦全部哲学的中心思想，代表了其早期与后期哲学中一脉相承的部分。然而正如我们将看到的，维特根斯坦关于“语言的逻辑”的看法在两个阶段中有着明显的不同，后期思想就建立在对前期某些最重要思想的否定上。

正如刚才所说，维特根斯坦的目的包括两个方面。他的目标是解决哲学问题，他想通过显示语言怎样起作用来做到这一点。为什么理解语言会解决哲学问题正是《逻辑哲学论》所要阐明的，这也正如他的后期哲学以不同方式所做的那样。我们不久便将讨论这个阐述过程。首先，我们必须弄清“哲学问题”这个短语表示什么意思。

人们可以将哲学描述为这样一种努力，即澄清和尽可能回答一系列根本性的和令人困惑的问题，这些问题产生于我们想从总体上全面理解自己和所居住的世界的时候。这些问题主要涉及存在与实在、知识与信念、理性与推理、真理、意义以及伦理价值与审美价值。问题本身的形式是：什么是实在？事物存在的本原是什么？什么是知识，我们怎样得到知识？我们怎样确知我们关于知识的主张不是全盘错误？什么是正确推理的准则？什么是合乎道德的正当生活和行为方式，为什么？

哲学问题无法用经验的方法解决，例如通过使用望远镜或显微镜进行观察，或者在实验室里进行实验。它们是些概念的和逻辑的问题，要求进行概念的和逻辑的研究。几千年来有大量的才智投入这种澄清和回答哲学问题的的工作。某些哲学家试图建立解释性的理论，有时内容非常详尽，范围也很宏大；另外一些哲学家则试图靠耐心的分析和批评去澄清和解决个别问题。几乎所有在哲学史上有过贡献的人都一致认为上述问题——存在、知识、真理、价值——极为重要；至少从古典时期起就有的哲学争论正是以这种共识为基础展开的。

维特根斯坦的思路则逆流而上。他认为哲学的正当任务不是去关注上述问题，因为照他看来这些问题涉及由于误解语言而产生的一些虚幻问题。他说，哲学的正当任务是澄清我们的思想和话语的性质，因为这样一来传统的哲学问题就会成为伪问题并从而消失。维特根斯坦的著作——包括以《逻辑哲学论》为代表的早期著作和后期著作——就是以这种方式致力于解决传统的哲学问题的。

《逻辑哲学论》的基本思想是认为语言有一种深层逻辑结构，理解了这种结构便能发现清楚表达和有意义言说的界限。照维特根斯坦的观点看，其重要性在于可说的东西就是可想的东西；所以人们一旦明白了语言的性质并从而明白对什么可以进行清楚和有意义地思维，人们也就看清了语言和思想的限度，超过这个限度它们便成了无意义的东西。按照维特根斯坦的意见，传统的哲学问题正是在这个超越意义界限的领域中产生的，问题的产生恰恰是由于我们企图说出不可说的东西——在他看来也就是打算思想不可思想的东西。他在《逻辑哲

学论》的开头和结尾都提出这个论点，即现在已经广为人知的这一说法：“可以说的，都可说清；不可说的，只可不说。”（《逻辑哲学论》第3页，并参看命题7）维特根斯坦在给罗素的一封信中对这个主张作了更充分的表述：“（《逻辑哲学论》的）主要论点是关于什么是命题（即语言）可以表述的（也就是可以思想的）和什么是命题不能表述而只能揭示的；后者我认为是哲学的中心命题。”

维特根斯坦这些主张的重点在于表明哲学的正当任务是“除了可说的即自然科学的命题（也就是与哲学完全无关的东西）以外，什么也不要说，然后在另外有人想说出某种形而上学的东西时就向他证明他没有将意义赋予他的命题中的某些符号”（《逻辑哲学论》6.53）。但是这个消极的结论并不是事情的全貌，因为在维特根斯坦看来像伦理学、美学、宗教以及“人生难题”（《逻辑哲学论》6.52）这类问题并非由于本身没有意义而被排除；而只是在打算对它们有所说时才产生没有意义的东西：“有些东西确实是不能用语言表达的。它们通过自身得到显示。它们是神秘的东西。”（《逻辑哲学论》6.522）在这里可能做到的只是“显示”而不是“言说”。维特根斯坦有时会说到《逻辑哲学论》“未曾写出的更为重要的后半部”，意思是说《逻辑哲学论》没有说出的东西指明了真正有意义的问题，因为该书从语言界限之内显示出什么是重要的问题。他在另一封信中说道：“伦理的东西好像是由我的著作从内部界定的……今天许多人喋喋不休谈论的东西我都通过在我的书中不予言谈加以限定。”

因此维特根斯坦在《逻辑哲学论》中为自己定下的任务是讲明语言是怎样发生效用的，目的就在于确立上述这些论点。讲得更具体些，他的任务是揭示语言的性质及其与世界的关系，实际上也就是说意义怎样附着于我们所断言的命题。因此他在《逻辑哲学论》中把主要注意力放在讲述命题是什么以及构成命题意义的又是什么上面。正如我们已经看到的，对维特根斯坦来说，这就等同于确定出思想的界限；因为语言的界限就是思想的界限，研究前者也就是研究后者。我们必须始终牢记维特根斯坦思想的这个特点，因为它至关重要。

除非知道一些有关维特根斯坦著作的哲学背景，否则人们不会正

确理解他的目的和达到目的的方法。这个背景就是逻辑和哲学的发展，大多要归功于弗雷格和罗素的著作；它们早在《逻辑哲学论》出版前几十年间便已出现，维特根斯坦在剑桥师从罗素期间便从后者那里获知。因此我将从一些有关的特征讲起。

便于首先讨论的一个问题涉及哲学中的命题概念，因为下文将经常出现关于命题的说法。暂且将一些复杂的情况放在一边，我们可以说一个命题就是某种被断言或被主张应视为真的说法，例如“这张桌子是褐色的”，“这本书是讲维特根斯坦的”，“正在下雨”。但是命题不应与用来表述命题的句子相混淆。一个句子是任何语言中合乎语法的一串字词，由某个人在某一时间和地点写出或说出。一个句子只需要遵守它所从属的语言的语法规则就能成为句子，它并不一定还要“有意义”：类似“绿色的思想凶猛地睡着”这样一串字词尽管没有意义却仍然算是句子。与此不同，一个命题是在有意义且不无聊地使用一个句子（更确切地说，是一个陈述句）时所断言的内容，因此命题与句子是完全不同的东西。这种区别从下面事实中可以看得很清楚：不同的人在不同时间和地点说出或写下的不同的句子可能都在说相同的内容，即表达相同的命题；而不同的人在不同场合所使用的相同句子却可能是在叙述不同的内容，即表达不同的命题。这里有一些实例：“it is raining”，“il pleut”，“es regret”，“下雨”，分别来自英文、法文、德文和中文，但都表达相同的命题即“正在下雨”。这就具体说明了第一种情况。相反，当我说“我头疼”和你说“我头疼”时，相同句子的不同使用说出的是不同的两件事（即表达两个不同的命题）。这就具体说明了第二种情况。

一些哲学家认为我们应该将命题视为用一个句子（或者一组同义的句子，不管语种相同还是不同）所表达的思想。而另一些哲学家则说命题是句子的意义或者是在人们知道、相信、记起或希望某件事情真正发生时心中显现的客体——例如，如果杰克相信吉尔爱吉姆，那么依照这种看法，杰克的相信行为的客体便是“吉尔爱吉姆”这个命题。这些提法并不相互排斥；也许命题可以同时包涵所有这些提法。现在我们没有必要在这些问题面前停下来——稍后会对命题的性质另外作进一步的考察，就目前而言这个简述已经够用了。现在要注意的

重要一点是：在维特根斯坦的学说中，命题是说出的或写出的思想的表达式；因此在这里我们的兴趣并不涉及英文、德文或中文的句子，而是在使用这些句子时所表达的思想。

如上面所述弗雷格和罗素的著作所带来的哲学发展是与理解《逻辑哲学论》有关的重要背景知识。开始讲述这些发展的一个有效方法便是观察罗素在一篇有名的逻辑分析文章中所处理的一个问题。

所说的这个问题涉及以下事实：日常语言在哲学上常常是误导性的，即常常在诸如关于这个世界我们可以进行哪些合理思考方面作出误导。这个问题可以通过下述方式加以说明。看一下这两个命题：

（1）“这张桌子是褐色的”和（2）“他的迟到令人不快”。传统的命题结构理论将上述命题看作由两个部分组成，即一个主语（“这张桌子”和“他的迟到”）和一个谓语（“是褐色的”和“令人不快”）。主语项指示某件事物，而谓语则讲到该事物具有某种属性或性质。所以在（1）中“褐色”这一属性是对一张桌子的断言；而在（2）中“令人不快”这一性质则是对于某人迟到的断言。现在这种关于命题结构，特别是关于其不同部分所起作用的思考方式直接引来一种困难，对比一下（1）与（2）便可看出。命题（1）看来不成问题，因为世界上确实有由主语项所指示的桌子，我们也可以就任何一张适当的桌子断言它是褐色的，而这也就是我们使用谓语项说出的内容。但是如果我们同样的分析应用于命题（2）上，那么从表面看我们似乎在说世界上有一些迟到，而这就会让我们感到迟疑——因为虽然人或事物确实可能迟到，我们显然不认为世界上包含叫作“迟到”的东西，至少不是照世界包含桌子的意思去理解。因此关键在于：日常语言中句子的表层结构可能掩盖不同情况下实际所说——从而也是所想——内容之间的重大不同；而这却能够（并常常确实）引出哲学上的问题和误解。

当然命题（2）并未造成真正的困难，因为我们能够轻易地将其重新安排，使得明显指代的“迟到”不再出现。比如我们可以说“他的到达晚得令人不快”。为了避免在我们思考世界时出现错误，某些这类释义是合适的。这就表明从哲学的观点看，为了使我们的思想保持清晰，有时需要小心处理日常语言，甚至像刚刚举的例子那样，需要把

我们所说的话重新改造为不会令人误解的形式。特别在我们考察一个命题出现更严重的问题时尤其如此：也就是说命题这一次具有一个表面看来毫无毛病的主语项，这个主语项很像“这张桌子”而不像“他的迟到”；它表面看来是占有命题中主语位置的一个自然而适当的表达式，即表面看来它指示某种存在的事物，但它却不指示任何事物。罗素的名分析正是用于这种更为困难的情况的。

让我们看一下“当今的法国国王很聪明”这个命题。该命题是完全有意义的，而因为它有意义，所以问它是真还是伪便似乎很自然。对这个问题似乎也有一个同样自然的回答。当今法国并没有国王，主语项不能指示任何事物。所以，命题似乎应被视为伪命题。但是这里出现一个问题，即怎样证明命题为伪。这是因为在正常情况下如果我们就某个事物（称它为“X”）说X聪明，那么“X聪明”这个命题在X聪明的情况下便是真的，而在X不聪明的情况下便是伪的。但是如果X不存在，又会是什么情况？对于一个不存在的事物我们怎么能说它聪明或者不聪明呢？

起初罗素接受了19世纪哲学家亚历克修斯·迈农提出的解决这个难题的方法。解决问题的方法就是说句子中每个具有指称或指示功能的表达式确实指示某个事物，它若不是一个现实存在的物项，比如说“这张桌子是褐色的”中的“这张桌子”，便是一个“潜存的”物项，在这里“潜存”的意思就是非现实的存在——一种实在的但却只有一半的或“名义上的”存在。按照这种观点，宇宙包含一切可以想到或谈到的事物，其中也有当前的法国国王；但是宇宙包含的事物中只有某些事物是现实存在的。因此“当前的法国国王”这个描述性短语确实指示某物，它所指示的事物是一个潜存的（即实在的但并不是现实存在的）法国国王。

迈农的观点并不像表面看来那样大而无当，因为它基于一种既正当而又重要的考虑。这就是说思想是意向性的，即它指向或把注意力集中于一个客体，在这里“客体”的意思是指人们在回答“你正在想到什么？”这个问题时所说的东西。假如当我正想到我的桌子时有人问我这个问题，于是我回答说“这张桌子”。桌子是我的思想所“意指”的客

体，即我的思想所关涉的东西。同样，如果我正在想到林中仙女，那么我的思想的客体或“意向”就是林中仙女。在第一种情况下，我正在想到的东西——桌子——是在世界上现实存在的；在第二种情况下，我的思想的客体只在我的意向中存在，即只作为思想的客体或意向而存在。在两种情况下，思想所意指的客体都是思想所关涉或指向的东西。到此为止并没有出现任何困难。但是迈农进一步论证说，由于你的思想以及我的思想都可以意指林中仙女，那么她作为思想客体的存在便以一种重要的方式独立于我们两人思及她的行为，所以她具有一种实在的存在，尽管她并不像桌子那样具有在现实世界中可以遇到这种意义上的现实存在。简单地说，照迈农的说法讲就是林中仙女潜存。

罗素并没有长期满足于这个理论。关于潜存的实体的想法显然很难被人接受，罗素说他很快便觉得它与自己的“生动的实在感”格格不入。一个聪敏的揭示其中原因的方法便是指出：如果这个理论正确，那么我们当中每个人就都会有无限多的潜存的但却不是现实存在的兄弟姐妹；他们和无限多的其他潜存的实体再加上所有现实存在的实体确实会构成一个过分拥挤的宇宙。因此罗素开始对“当前的法国国王很聪明”这类命题作出一种分析，这种分析将说明它们有意义但不成立，且不必求助于潜存这个概念。他做到这一点是靠论证在句子中占有语法上主语位置的描述短语根本不是真正的指称表达式，因此以它们为语法主语的句子对于句子所表达的命题的真正逻辑形式起着误导作用。所以“当前的法国国王很聪明”应当正确地理解为将三个命题结合起来的缩写形式，即断言（1）有一个法国国王，（2）只有一个法国国王（这是考虑到定冠词“the”含有独一无二的意思），和（3）不管谁是法国国王，都很聪明。由于（1）是伪的，所以原来的命题便是伪的。像“亨利”这样的专有名词也应同样对待，因为它们可以被视为乔装的描述短句；如果我们说“亨利聪明”，我们就是在断言：（1）有一个亨利，（2）在相关的语境下，只有一个亨利，和（3）这个人聪明。如果（1）到（3）都真，那么“亨利聪明”便是真的；如果（1）或（3）有一个伪，那么“亨利聪明”便是伪的。这里所做的事情就是将已知的命题分析成它们的逻辑形式，每个实例都由

(1)到(3)的合取式来表示；它通过十分清楚的方式显示我们真正所说(因而也是所想)的东西，并且这种方式无需求助于潜存的实体或类似的东西。

罗素的上述分析被称为“描述词理论”，它具体说明了某种对于理解维特根斯坦的《逻辑哲学论》至关重要的东西，即谈到在日常语言下面的逻辑结构或逻辑形式时所指的东西，研究它就有希望让我们了解很多关于语言和思想本身性质的哲学意义。如上面所指出的，正是这样一种研究构成了《逻辑哲学论》的主要阐述内容。维特根斯坦很赞赏罗素的“描述词理论”，并在早期认为这是一个解决哲学问题的范式。他在《逻辑哲学论》中评论说：“全部哲学都是‘语言批判’——正是罗素完成了表明一个命题的表面逻辑形式未必就是它的真正逻辑形式这项任务。”(《逻辑哲学论》4.0031)

然而逻辑形式这个概念所关涉的内容远不止迄今所论及的，特别是关于逻辑的性质，正是凭着它才得以对深层形式加以描述。这对于理解《逻辑哲学论》也是重要的，甚至是必不可少的，所以必须就此论述一二。

当罗素对“当前的法国国王很聪明”这个句子进行分析以显示其逻辑形式时，他并没有使用上面列举的(1)到(3)三个英语句子，原因在于原句所含的误导的危险也许很可能在(1)到(3)所表示的分析中再度出现，因为(1)到(3)本身就是属于日常语言的句子。相反，他使用了逻辑语言；他认为这是“理想语言”，因为它精确而清晰。其优点是明显的；如果人们将日常语言的句子翻译或者至少释义为完全清晰的形式语言，从而精确地揭示所讲的话的内容而不致产生误解，那么他们就能看清楚关于世界的合理思考的结构。维特根斯坦后来将这种做法描述为揭示思想的“隐藏的本质”。在人们了解“理想语言”还有另外一些特点有望帮助我们理解思想的性质之后，这个计划就变得更有吸引力了。除了已经看到的“逻辑形式”的概念之外，“真值函项性”也是这类概念之一。为了说明这一概念和其他概念，有必要对逻辑本身作出如下的简要讲解。(在以下内容中会有一些简单的术语；使用的符号在以后其他地方不会再出现，尽管与它们相关的思

想会重新出现——这就是为什么对它们作出说明显得如此重要的原因。))

对逻辑的现代论述始于戈特洛布·弗雷格，其主要著作写于19世纪最后几十年内。在弗雷格之前，逻辑在主要方面一直保留着亚里士多德赋予它的面貌，后者在二千五百年前对这门学科作了最早的系统研究。直到19世纪逻辑才确实被人视为一门已臻完备的科学。弗雷格的发现和创新是革命性的，它使得逻辑一下子变得比传统逻辑更简单、更有力和更加广泛。一个重要的原因是他基于算术发明了一种符号语言，从而使他能够比此前更容易和更深入地研究这门学科。他将他的符号语言称作“概念文字”，并用它构建了一套新的基本逻辑概念，这些概念现已在该学科占有中心地位。维特根斯坦在《逻辑哲学论》中的论证有一部分就借用了这些概念，并以独创的方式发展了其中某些概念。为了说明它们，我将不用弗雷格的“概念文字”，而是使用罗素及其合作者A.N.怀特海在《数学原理》(1910——1912)中创造的符号记法的一种常用变体。这种符号记法比起弗雷格的开拓性尝试有许多优点，所以现在已经成了标准逻辑符号的基础。

逻辑首先关注的是识别正确的推理形式并对之进行分类。“正确性”、“形式”和“推理”是些关键性概念。这些概念可以通过如下方式进行解释。看一下这两个论证：(1)不是汤姆便是哈里打坏了钟。哈里没有打坏钟。所以是汤姆打坏了钟。(2)不是星期二便是星期三下了雨。但是星期三没有下雨。所以是星期二下了雨。两个论证各自都有两个前提，由此得出一个由“所以”引导出的结论。前提构成结论产生的根据。从前提得出结论就是从前者推论出后者。如果结论可以从前提正确地推论出来，我们就说前提蕴涵着结论，或者说结论来自前提。

这个最简短的考察表明(1)和(2)具有相同的结构或形式；它们当中每个都说“不是p便是q；不是q，所以是p”。逻辑学家感兴趣的问题是：撇开钟或天气这些具体情况，这种形式的论证是否总能从前提中得出结论。更确切地讲，他的兴趣在于识别这些论证形式，即如果前提为真，那么结论保证也为真。

要注意逻辑学家的兴趣只关乎论证的形式，而不是其前提和结论的真伪，这一点很重要。如果碰巧一个已知的正确论证的前提事实上为真，那么我们就说这个论证不仅正确而且合理，后者是另外一回事。正确性与合理性之间的区分是重要的区分，因为许多就形式来讲是正确的（“形式上正确”）的论证未必合理，也就是说不保证其结论为真，如这个实例：（3）“要么月亮不是由绿色的奶酪制成，要么月亮绕地球转动。但是月亮不绕地球转动。所以月亮不是由绿色奶酪制成。”这个论证是正确的，但并不合理，因为第二个前提不真。还有许多其他方式表明论证可能正确但并不合理。这就是为什么正确性要用一种重要的“如果”来说明：论证的正确性就是在论证的形式使得如果前提真则结论保证也为真的情况下才具有的性质。

既然知道逻辑学家的首要兴趣在于正确性而不是合理性，那么就没有必要具体考虑钟、天气、月亮或任何其他事实问题，而只需要考虑论证的结构或形式。这就允许作出有用的简化；人们可以用符号代表命题，正如以上在说明（1）和（2）[还有（3）]所共有的形式时所做的那样。字母表中的 p 、 q 及其后继字母通常被这样使用。这样使用的字母本身当然并不是命题；它们是些照字面意思“代替”命题的式子，在论证中占据着命题本应出现的位置，如果我们想要完全写出表达命题的句子的话。

下一步就是看怎样将各命题结合在一起形成更复杂的命题。在（1）中，第一个前提“不是汤姆便是哈里打坏了钟”是一个复合命题，由两个简单命题组成，即“汤姆打坏了钟”和“哈里打坏了钟”，中间用“或”联结。形式是“ p 或 q ”。复合式“ p 或 q ”当然是一个单独的式子；它与非复合的或“原子的”式子即 p 本身和 q 本身之间的区别仅在于它是复合的这一点上。复合式本身可以成为更大的复合式的组成元素。假如我们有“ p 或 q ”和另外一个复合式“ r 或 s ”，我们便可以用“或”将它们联结起来，得出一个单独的式子“（ p 或 q ）或（ r 或 s ）”，这里使用括号是为了以直观方式实现一目了然。这种构建越来越复杂的式子的过程可以无限地进行下去。

除了“或”之外，还有其他很重要的联结词，即“并且”和“如果……”

那么……”。它们也能将原子式结合为复合式。我们可以分别写出“p 并且q”和“如果p，那么q”。为了进一步简化，逻辑学家用符号来代表“或者”、“并且”和“如果……那么……”。例如符号“ $\vee$ ”代表“或”（来自拉丁文vel，意为“或”）；符号“ $\&$ ”代表“并且”，箭头“ $\rightarrow$ ”代表“如果……那么……”。所以我们就分别写成“ $p\vee q$ ”，“ $p\&q$ ”，“ $p\rightarrow q$ ”。

这些联结词发生作用的方式对于理解逻辑和了解维特根斯坦的早期哲学都是真正重要的因素。实际上现在将要进行的对这些联结词的介绍就来自维特根斯坦在《逻辑哲学论》中所暗示的论述方式。其中心思想是一个复合命题的真或伪（简称“真值”）完全取决于组成它的原子命题的真值。比如说，用“ $p\&q$ ”表示的命题的真值取决于p和q各自的真值。可以这样说：复合命题是组成它的原子命题的真值函项。用一个简单的图表便能具体说明这一点。在原子式p和q下面我们将所有可能的真值结合情况写出，如下：

P	q
T	T
T	F
F	T
F	F

在这里T表示“真”，而F则表示“伪”。接着我们来说明在什么情况下复合式“ $p\&q$ ”为真。这一复合式假定的是p和q两者都真。所以我们在“ $p\&q$ ”这个标题中附加一栏，以表明当p和q各自都为真时“ $p\&q$ ”才为真：

P	q	$p\&q$
T	T	T
T	F	F
F	T	F
F	F	F

该表叫做“真值表”，它实际表明了 $\&$ 是如何起作用的。其他联结词也可以同样处理。例如将“ $p \vee q$ ”理解为表示“ p 真或 q 真或者两者都真”，我们写出真值表如下：

p	q	$p \vee q$
T	T	T
T	F	T
F	T	T
F	F	F

这表明“ $p \vee q$ ”在 p 或 q 至少有一个为真时便为真，而只在 p 和 q 两者都伪时才为伪，正如我们可以预料的那样。要点在于“ $p \& q$ ”和“ $p \vee q$ ”等复合式的真值取决于（即作为其函项）组成它们的原子式的真值及其结合方式。因此 $\&$ 、 $\vee$ 、 $\rightarrow$ 等联结词都称为真值函项联结词，或者更一般地称为“真值函子”。

另外还有一个重要的逻辑字眼，就是“非”。它虽然不是联结词（它不联结命题或代表命题的式子），却仍然是一个函子。逻辑学家用“ $\neg$ ”这个符号来表示“非”。用“ $\neg p$ ”表示“非 p ”。“ $\neg$ ”的简单真值表描述了其作用方式：

p	$\neg p$
T	F
F	T

p 真则 $\neg p$ 伪； p 伪则 $\neg p$ 真。因此如果像“ $p \vee q$ ”这样的复合式为真，那么其否定式“ $\neg (p \vee q)$ ”就为伪；反过来也是这样。注意用括号表示负号应用于整个式子“ $p \vee q$ ”；如果写成“ $\neg p \vee q$ ”，我们所说的就完全不同了，即“非 p ，或 q ”。

字母与真值函子是构成一种语言的要素，它们与某些公认为基本的或公理性质的推理规则结合起来就构成所谓“命题演算”。这就可以让逻辑学家以完全系统的方式探讨整个命题之间的逻辑关系。当涉及

命题的内部结构时，再增加少数一些符号和规则便可以让逻辑学家好像是进入命题内部去研究正确推理的性质。例如当逻辑学家只研究一个命题（例如“桌子是褐色的”）与其他完整命题之间的关系时，该命题可用 p 来表示；而为了更详细的考察目的，该命题就可用“ x 是 F ”或者更简括地用 $F(x)$ 来表示，这里 x 是个体变项（代表个体事物）， F 是谓语字母，此处代表“是褐色的”。这样我们就得出 $Fx \vee Gx$ 这类式子。注意真值函子 $\vee$ 仍然起着它上面显示的真值表中的作用。

最后一步是介绍如何用符号表示“凡人皆有死”“有些人长得高”这类命题。这些命题包括某些量词表达式，即“所有”和“有些”，它们指出有多少事物具有某一性质——就本例讲是指出多少人难免一死或长得高。逻辑学家用“ (x) ”表示“所有 x ”或“每个 x ”；这样一来“凡人皆有死”用符号表示就是“ $(x)(Hx \rightarrow Mx)$ ”，读作“对于所有 x 来说，如果 x 是人，那么 x 必有一死”。“有些”这个量词可以用“至少有一个”最有效地加以表述，逻辑学家用“ $(\exists x)$ ”来表示“至少有一个 x ”或者更简单地说“有一个 x ”。这样一来“有些人长得高”用符号表示就是“ $(\exists x)(Hx \& Tx)$ ”，读作“有一个 x ， x 是人并且 x 长得高”。命题演算加上这些符号记法产生的语言就称为谓词演算；这是一种简单但却极其有效的语言，它使逻辑学家能够探讨正确推理的形式并且给哲学家提供了一种研究语言和思想结构的工具。

这种语言——谓词演算语言——就是罗素所说的“理想语言”。在“当今的法国国王很聪明”这个例子中，罗素使用理想语言对这个颇成问题的句子进行了充分的分析，即对其逻辑形式作出完全的描述。这个分析是：

$$(\exists x) \{ [Kx \& (y)(Ky \rightarrow y = x)] \& Wx \}$$

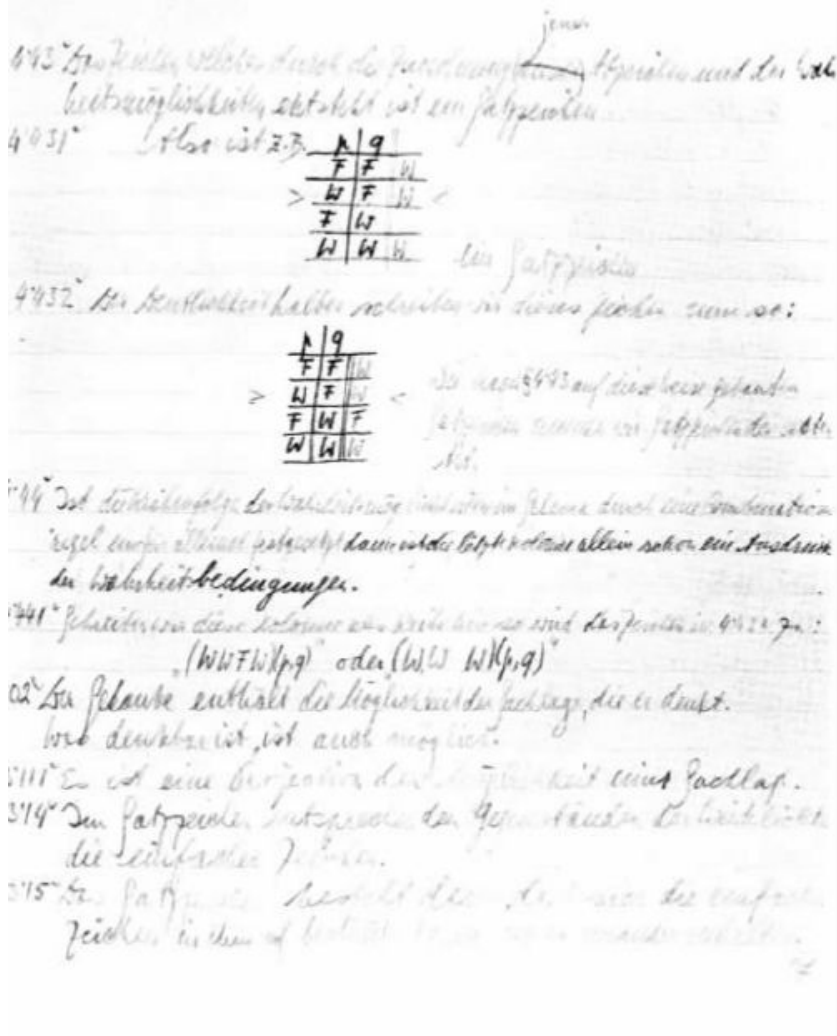


图4 维特根斯坦在《逻辑哲学论》早期手稿中首创的真值表，后成为逻辑上通用的标准形式。

这里K代表“法国国王”，W代表“聪明”。整个式子读作：“有一件事物名叫x，x是法国国王；另外有件事物名叫y，如果y是法国国王，那么y等同于x（这表示只有一个法国国王）；并且x很聪明”。看来这似乎有些复杂，但实际并非如此；要点在于“当今的法国国王很聪

明”分解成的逻辑式子没有任何起误导作用的地方；所以一旦看惯这种符号记法，式子就变得一目了然——我们就确切知道所说的以及所想的是什么，因为这种分析将其逻辑结构清楚显示出来。回想一下维特根斯坦的目标：告诉世人一旦我们掌握了语言的作用方式，哲学问题便迎刃而解。语言依靠其深层逻辑结构发生作用；所以维特根斯坦说，要解决哲学问题就必须看清楚这种深层结构的性质。这就说明了逻辑在维特根斯坦的《逻辑哲学论》中的重要性。

在上面这段关于逻辑的讲述中有一个中心概念，即真值函项的性质。正如我们已看到的，它是通过真值表来说明的，其中显示了复合式的真值是怎样取决于组成它的原子式的真值及其结合方式的。再举一个例子会帮助我们弄清这个概念。看一下“ $(pvq) \& (rvs)$ ”这个复合式。这个复合式的真值取决于“ pvq ”和“ rvs ”各自的真值；而这两个式子的真值又取决于其组成部分的真值，就“ pvq ”来讲取决于 p 和 q 各自的真值，而就“ rvs ”来讲则取决于 r 和 s 各自的真值。所以整个复合式“ $(pvq) \& (rvs)$ ”的真值最终取决于作为其终极组成部分或“原子”的原子式 p 、 q 、 r 、 s 的真值函项；这也就是由这些原子及联结词 v 和 $\&$ 的联结方式所决定的真值函项。这个概念在《逻辑哲学论》中起着十分重要的作用。

2. 《逻辑哲学论》的论点

有了上面关于思想背景的简要介绍，我们现在就可以开始研究《逻辑哲学论》本身了。首先要注意《逻辑哲学论》的结构是怎样安排的。维特根斯坦一生中一贯使用的方法是以论题及对论题进行评论的形式写下他的思想，然后将其纳入一个适当的整体序列当中。在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦通过七个论题的形式表述自己的思想，书中大部分篇幅是分别对前六个论题作出评述和引申，还有对于这些较高层次的阐述本身作出的评述和引申。为了使论点的结构一目了然，维特根斯坦使用了一套十进制的编号方法。任何一个熟悉商业或公务报告的人都能很快掌握这套方法；书中主要论点都用整数（1、2等）表示，从属于它们的评论则用一位小数（1.1、2.1等）表

示，从属于这些评论的论点又用两位小数（1.11、2.11等）表示，依此类推。《逻辑哲学论》在结构上有其相当精心的安排，评论的编码多到五位小数，如2.02331。但是安排的原则却如上面所说，十分简洁。引述《逻辑哲学论》原文出处时只需引用相关的评述号码。

第二点要注意的是，《逻辑哲学论》书虽很薄，其涵盖的题目范围却很广泛。《逻辑哲学论》在展开关于语言、世界以及二者之间的关系的主要论点时，也涉及以下各个方面：逻辑的性质与逻辑形式；盖然性；数的概念；归纳与因果性；哲学的目的；唯我论；以及关于伦理学、宗教和人生的问题。对这些题目中的大多数进行的论述非常简短，所以《逻辑哲学论》对其作出的评述都像是格言警句，意义晦涩不明。但是维特根斯坦对这些问题的看法都是从他的主要论点引出的结论或推论，而所有这些题目都与主要论点紧密相关，因此理解这个论点便能弄清楚他在这些方面的用意，正如我们将在考察某些题目时看到的一样。

开始我将以概括的方式讲述《逻辑哲学论》的主要论点，然后回过头来比较详细地逐一说明其主要论题。维特根斯坦说，语言与世界两者都有一种结构。语言由命题组成，这些命题是由他所谓的“基本”命题组成的复合命题，而基本命题又是由名称结合而成。名称是语言的最终组成部分。与此相对应，世界是由全部事实组成，而事实则由“事态”组成，后者又由客体组成。语言的某层结构都对应着世界的某层结构。作为世界最终组成部分的客体由作为语言最终组成部分的名称来指示；名称结合起来形成基本命题，后者与事态相对应；基本命题与事态各自经过进一步结合而分别形成命题与事实。在一种有待解释的意义上，这些命题“映示”事实。下面是一个表明这两种平行结构的粗略的简表：



这个图表是粗略的，因为它没有说明这两组层次之间的纵向和横向关系是怎样起作用的；但这是一个有用的初步概括。

基本命题与事态之间的对应关系源于这一事实，即构成基本命题的名称指称构成与之相对应的事态的客体；名称的安排在逻辑上反映或映示事态中客体的安排。凭着这种映示关系，由基本命题组成的命题才有意义。这就是作为《逻辑哲学论》的核心思想的“意义的图像说”，它说明语言与世界是怎样相互关联的，从而也说明在我们正确使用语言时意义是怎样寓于我们的话语中的。以下还要对此详加讨论。

基本命题在逻辑上是相互独立的。有鉴于此，为了全面描述实在，我们就需要说明其中哪些命题为真、哪些命题为伪。这就等于说实在是由所有可能的事态组成，不管这些事态存在还是不存在。换句话说，一切事物在实在中的存在方式取决于哪些是事实和哪些不是事实；这就是为什么我们需要知道哪些基本命题为真、哪些为伪，因为只有这样才能详细说明事物在实在中的实际状态。

命题是通过真值函项联结词将基本命题结合而形成的（更准确地说，是通过单独一种真值函项联结词，因为其他真值函项联结词均可由它界定）。所以，命题是基本命题的真值函项。由于命题本身的真值取决于作为其组成部分的基本命题的真值，所以命题的真伪要看真值在基本命题中的分布情况。但是有两种重要情形是例外：一是不管组成命题的基本命题的真值如何，命题恒为真；二是不管组成命题的基本命题的真值如何，命题恒为伪。就第一种情形讲，命题是永远为真的重言式；就第二种情形讲，命题是永远为伪的矛盾式。逻辑中的

真命题是重言式，数学中的真命题也可以看作是重言式。然而逻辑命题和数学命题关于世界却什么也没有说，因为由于它们永远为真所以与世界可能成为的任何一种样子都不矛盾（即与任何事态的存在或不存在都不矛盾）。

当一个符号或一串符号不能表达一个命题时，它就是无意义的胡说。这样一个符号或一串符号并不是说出了某种错误的话，而是根本没有讲出话来，因为它没有映示世界上的任何事物，从而也就与世界没有任何关联。维特根斯坦将“大多数哲学命题”划入此类。因此维特根斯坦在《逻辑哲学论》的结尾说道：“我的命题通过下述方式起着阐明的作用：任何一个理解我的人最终会认识到它们是无意义的胡说，因为这时他已经将其作为梯子借以向上攀登并超越了命题本身。（好比说，他在登高之后必须抛弃梯子。）”（《逻辑哲学论》6.54；可以抛弃的梯子这一形象来自叔本华。）因此可以有意义地讲出（即可以思想）的东西的界限看来最终是由语言和世界两者的结构以及通过“映示”关系将两者进行联结的方式所确定的。只有当这种联系存在时我们的符号（我们的语言表达式）才有意义。因为伦理学、宗教和“人生问题”的内容处于世界之外——处于事实及组成事实的事态之外，所以关于它们什么也不能说。既然语言的作用机理如此，那么还要对伦理学等内容说些什么就会陷入无意义的胡说。正如已经说过的，这并不意味着伦理学以及其他内容本身就是胡言乱语。只是欲对它们有所说才是无意义的。依照维特根斯坦的观点，具有伦理和宗教意义的事情是自我呈现的；对于它们不能有所说。维特根斯坦认为这是至关重要的一点，并且通过其关于语言（思想）及其与世界的关联方式的论点谨慎地指出：《逻辑哲学论》的最终目的确实就是揭示出伦理和宗教价值所占的地位。

对《逻辑哲学论》的论点作出的这一概述非常简略。更清楚的理解需要一步一步弄清其主要论点，再了解一些更充分说明维特根斯坦的意图的细节。第一步是要更清楚地掌握维特根斯坦关于语言和世界结构中每一层次的观点；第二步是理解他关于语言与世界如何关联的“图像说”。

维特根斯坦关于语言与世界的结构的论述非常抽象。他在谈论世界的存在方式时并未给出事实、事态和客体的实例；在描述语言结构时也没有给出命题、基本命题和名称的实例。他是有意这样做的。他依靠一种关于什么是“命题”和“事实”的未界定的、也许是直观的理解，然后再确定它们各自更细微的结构，而这些结构必须呈现为使语言得以（事实上显然可以做到）与世界联系起来的样态。按照维特根斯坦的看法，确定在我们的经验和活动中怎样将语言与世界联系起来这个实际问题是一种经验性研究——特别是心理学——的任务，正如描述物体的结构和性质是自然科学的任务一样。照维特根斯坦看来，对比之下，哲学领域的任务就是完成一项纯属概念性的研究，即确定让世界与语言得以联系所必不可少的逻辑条件。

在这里比较一下罗素的观点是有帮助的。罗素从同样的基本思想（由于他早先与维特根斯坦的合作）出发，但在观点上却明显带有经验方面的考虑。他同样主张语言与世界之间的关系取决于各自最简单的成分之间的直接联系。但是罗素的理论在路数上略有不同。罗素与维特根斯坦同样认为语言与世界之间的关联是指称的关系。但是罗素认为语言的“原子”是“这”和“那”等指示代名词，而世界的原子则是“感觉材料”，即由人的五官收集到的一些信息碎片（例如颜色斑点、触觉、声音）。这种关联是由于我们使用指示代名词直接指称感觉材料而形成的。所以照罗素的观点看，语言与世界的联系乃是由于我们在此最基本的层次上使用指示代名词来“命名”感官信息的事项，后者构成我们与世界之间的直接经验接触。一个有趣的发现是维特根斯坦在其笔记本中表明 he 开始是沿着与罗素相同的路子思考的。然而他却决定将注意力放到问题的逻辑基础上，所以他不像罗素那样去探讨问题的“心理的”方面。正是这一点使得《逻辑哲学论》有了其高度抽象的性质。

维特根斯坦关于世界结构的表述见于《逻辑哲学论》一书的开始部分。在进行讨论之前，先看一下他展开主要论题的方式是有用的。从上面的概述中我们记得这种结构的主要成分是事实，事实由事态组成，而事态则又由客体组成。维特根斯坦就此论述如下：

1 世界是一切实际存在的总和。

1.1 世界是事实的总和，而不是事物的总和。

2 实际存在——一事实——是事态的存在。

2.01 事态——事物的状态——是客体（事物）的结合。

2.02 客体是简单的。

这就是基本的结构。维特根斯坦在讲完之后又补充了某些关于层次之间关系之性质的评述：

2.0271 客体是不可改变的和潜存的；客体的构成变动不居。

2.032 事态中将客体联结起来的确定方式就是事态的结构。

2.034 事实的结构是由事态的结构组成的。

2.04 现实存在的事态的总和就是世界。

2.05 现实存在的事态的总和也确定着哪些事态不存在。

2.06 事态的存在与不存在就是现实。

这些论题中每一个所包含的意义都极其丰富，需要加以说明。第一个论题（论题1）说世界就是现存的一切。正如我们将看到的，因为维特根斯坦继续论证说世界由命题来呈现，而命题的真伪则要依它们是否呈现实际情况而定，所以世界就是全部真命题所呈现的一切。这个看法是维特根斯坦关于下列问题之主张的基础，即什么是可以合理说出的以及由此得出的什么是不可以说而只能显示的。就这些问题得出结论是《逻辑哲学论》的目的；所以维特根斯坦的主要关注是从一开始便提出来的。

第二个以及其后的论题涉及到世界结构本身。论题1.1说，世界并不等同于存在于世界中的事物的总和——世界不是由诸如石头、茶杯、亚原子颗粒等物体或者经验科学中任何叫作“物体”的东西所组成

的集合，而是事实的总和。粗略地讲，“事实”的实例也许就是：我在某一时间和地点正在写这些字，珠穆朗玛峰是这个星球上最高的山，太阳系位于一个螺旋状银河系中，等等。维特根斯坦并没有举这些实例，而是直接把事实抽象地界定为“事态的存在”。“事态”的概念除了通过直观方式很难加以说明。仅仅为了便于说明，我们也许可以说，我坐在书桌旁手拿钢笔，春季里我在牛津如此行事等等就是一些事态——“事物存在的方式”，存在的情境，这些事态合起来组成了我在某一时间和地点正在写这些文字这一事实。维特根斯坦再一次明显避免举出这类实例。维特根斯坦以简单抽象的方式将事态定义为客体的一种组合，意思是说一个事态是人们可以将其分解（“解析”）成组成部分的东西；这些组成部分加上其排列方式就是事态的最终构件。这些构件就是客体，而客体从其非复合的意义上来说则是“简单的”，即没有结构。因此客体不能再分解为某种比其本身更基本的东西。客体构成世界赖以组成的原初成分。另外，维特根斯坦说，对客体来说本质的一点就是它们是可能组成事态的部分；关于一个能够存在于任何客体的组合（任何事态）形态之外的客体的想法是空洞的想法。正因如此，如果我们有一张完备的一切存在的客体的清单，我们就会知道一切可能存在的事态，因为知道关于一个已知客体的任何知识就涉及知道该客体的基本性质属于什么组合，而这正是在弄清什么事态是可能的。

客体是“简单的”这一点表示客体不发生变化。发生变化的是客体的组合或排列方式。但是当客体结合起来从而组成事态时，关于它们的排列就没有什么不确定的东西了：每一种这类组合都具有一种确切的性质。排列的这种确定性就是一个事态的结构。同样，事实的结构是由组成事实的事态的结构所确定的。因此，关于一件事实的完整分析的终点便是说明客体的确定组合。而这就表示每件事实只有一种正确分解，因为每件事实最终都存在于由一组具体、确定的客体中的成员所组成的一个具体、确定的组合之中。

上面所说的两个论题——2.05和2.06——增加了另外的重要考虑。这就是存在的事态决定了哪些事态不存在。举例说，现在的情况是我在拿着一支钢笔，而这就排除了我空着手那种事态。因为事物存

在的情况通过这种方式确定了事物不存在的情况，由此整个实在就是全部存在的事态加上一切由于这些事态的存在而被排除为不存在的事态。

维特根斯坦关于世界结构的说法简短得比得上其抽象的程度；它仅仅占了《逻辑哲学论》的开头四页。维特根斯坦在讲完它之后便立即将注意力转到“图像说”和语言上去。但是理解后两者的关键在于他对世界构造的说法，这就是为什么《逻辑哲学论》一开始便讲述它的原因。正如我们现在将看到的，当谈到语言结构时，维特根斯坦便依靠他上面的论述来说明语言的不同层次本身的性质和作用。

正如前面一样，开始介绍一下维特根斯坦关于语言的“命题——基本命题——名称”结构的主要论题是有用的。人们在阅读这些论题时应该记住两点：第一是上面关于世界构造的说法；其次是以下要更详细说明的一个论题，即语言是通过一种“映示”关系而与世界相关联的。然而在此有必要提前讲一个有关图像说的论点：对于维特根斯坦来说，当人们想到世界上的某件事物——事实的时候，他们的思想就是该事实的一个逻辑图像，而且由于命题是思想的表达式，所以命题本身就是事实的图像。这一点从那些有关语言结构的论题上看得很清楚。这些论题是：

3 思想是事实的逻辑图像。

3.1 思想在命题中得到可由感官知觉到的表达式。

3.2 思想可以用这样的方式在命题中得到表达，即命题符号的成分与思想的客体相对应。

3.201 我称这些成分为“简单符号”，称这样的命题为“完全分解的命题”。

3.25 一个命题有且只有一种完全分解的方式。

3.203 一个名称意指一个客体。该客体就是这个名称的含义。

3.22 名称在命题中是客体的代表。

3.26 名称不能通过定义进一步分解：名称是一种原初的符号。

论题3.25的说法类似上面讨论过的一个论题，即每个事实都有一个具体、确定的结构，所以对该事实的分解——这与同其相对应的命题的分解是一回事——将得出一种关于客体的具体、确定的组合方式的描述。客体由名称来指称，即由“简单符号”也就是命题的“成分”（最终的构件）来指称；这一点从上面最后三个论题就可以看清楚。维特根斯坦继续写道：

4.001 命题的总和就是语言。

4.11 真命题的总和就是全部自然科学。

这两个论题是从维特根斯坦关于语言与世界的各自结构以及它们通过映示关系进行联结的方式讲的话直接引出的推论。这两个论题代表了他认为只有事实话语才是可能的这一主张的要旨：他后来更明确地讲述了同一论点，说“（除了）自然科学的命题之外，什么……都不能说”（《逻辑哲学论》6.53）。由此直接引出的推论是：超出科学描述的事实领域，我们什么都不能说，也就是不能谈伦理学和宗教等价值问题。因此，刚刚引用过的两个论题——4.001和4.11是十分重要的；它们出现在整个论证之前，这就是《逻辑哲学论》精心安排的简练论证的典型特点。它们也不是照我在这里对其进行介绍的方式一起出现的；它们的十进制编码表示它们由关于几个重要的附属问题的讨论隔开，其中包括：

4.01 命题是实在的图像。

4.022 命题显示其意义。命题为真时显示事物的状态。命题说出事物确实是这种状态。

4.023 命题必须将实在限制在两种选择之中：是或不是。为了做到这一点，命题必须完全地描述实在。

说明语言——世界关系的图像说同维特根斯坦关于命题的说法是不可分开的。在论题4.01中关于命题是图像的主张得到明确的表述。我们将简要地研究一下映示关系是怎样发挥作用的。命题的真值应该是确定的，这一点对于维特根斯坦认为命题是实在的图像的观点是至关重要的；命题是真或伪全依命题符合或不符合事实而定。在命题与事实之间不可能存在部分的或模糊的对应关系：唯一的选择是在“是”和“不是”之间——一个命题要么是一件事实的图像，要么不是。维特根斯坦说，情况必然是这样，这还是由于命题的结构，也就是说命题是基本命题的真值函项，而基本命题本身又是名称组成的结构：

5 命题是基本命题的真值函项。

4.21 最简单的一种命题即基本命题断言一种事态的存在。

4.25 如果一个基本命题为真，那么该事态就存在；如果一个基本命题为伪，那么该事态就不存在。

4.22 一个基本命题由名称组成。它是名称之间的联系或串联。

4.24 名称是简单的符号。

将所有这些论题与那些关于世界的论题并列在一起，维特根斯坦关于两者的看法就显得十分清楚了。从平行结构的底层一直往上，它们之间的关系如下：名称指示客体，名称同客体一样是简单而不可分解的；基本命题是“名称的串联”，命题——可感知的思想表达式（可感知是因为人们可以阅读或听到用来表达思想的“命题符号”）——是基本命题的真值函项。这一表述完全是形式上的：正如已看到的，维特根斯坦并未给出实例来说明名称和基本命题或者说明它们在世界上的对应物；他的说法只限于：为了让语言——世界之间存在关联，两者的结构就必须如此，而不管是什么东西在实际上起着该说法提到的名称、客体等的作用。

这一说法简约的形式性质以及缺少具体实例看来也许让人困惑，直到人们想起维特根斯坦的兴趣只限于研究为了让语言与世界可以相

互关联起来而必须具备的逻辑性质。回顾一下上节所讲的逻辑学家对发现正确论证形式的兴趣：没有必要在涉及像钟、月亮等个别事物的个别命题（由某种自然语言的句子所表达的命题）上花费心思，而只需要去关注论证的形式：使用一套符号（ p 、 q 、 $\&$ 、 v 等等）来明确显示这种形式。这正是维特根斯坦在《逻辑哲学论》中所做的工作。下面这些话足以表达他的目的：命题“ $p\&q$ ”是基本命题 p 和 q 的真值函数； p 是名称 w 和 x 的串联， q 是名称 y 和 z 的串联；这些结构层次中每一个层次都反映出世界中与之相应的结构层次。（维特根斯坦在《逻辑哲学论》中并没有给出与此极其类似的说法，但这只是个具体说明；参看《逻辑哲学论》4.24。）就这一方面来讲，维特根斯坦的论述完全是形式的或结构性质的。这就说明了为什么他与罗素不同，认为“心理学的”问题——关于客体是什么以及我们怎样用语言的原初成分即名称来指示客体的问题——不是他计划要做的事情。

在描述了语言——世界的平行结构之后，我们就有可能说明“映示”关系这个至关重要的问题，这种关系就是维特根斯坦所说的语言——世界赖以相互联结的基础。这是理解迄今为止的论证的关键，维特根斯坦这一次提供了许多实例来说明他想表达的意思。

按照维特根斯坦在其《笔记本》中所说，图像说的想法是受到报纸上关于巴黎一个审判室怎样使用汽车和人的模型的描述的启发，使用模型的目的是要显示某种当时世界上还比较新鲜的事件，即车祸的事实真相。人们通过把模型安排成与发生车祸时真实的人和车辆的位置完全相对应来反映实际情况。这就引出一个问题：某件事物成为另外某种事物的图像是什么意思？在巴黎审判室里缩小的街道场面成为实际情况的图像又是什么意思？维特根斯坦就是从回答这个问题展开论述的。

2.12 图像是实在的模式。

2.131 在图像中图像的成分是客体的代表。

2.14 图像的成分以一种确定的方式相互关联，这样就构成了图像。

2.15 图像的成分以一种确定的方式相互关联，这一事实表示事物以同样的方式相互关联。

以上这些都是显而易见的。维特根斯坦接着说，实在中的事物可以由图像表示——即事物的排列可以靠图像中的成分的排列显示出来——的可能性全靠图像与其所描写的实在之间具有某种共同之处；而这种共同的东西自然就是它们的结构。举一个简单易懂的实例：假如你在画一张静物画，其中一把椅子上面有一顶帽子位于一双靴子的左边。如果你这张画要描绘出这一组事物的真实情况，那么画的结构必须与事物组合的方式相一致；在画中帽子必须位于靴子的左边。维特根斯坦把这种共有的结构称作图像形式：

2.151 图像形式就是事物按照图像中成分相互关联的方式组合的可能性。

2.161 在图像与其所描绘的实在之间必须有某种一致的东西，使得其中一个能够完全成为另一个的图像。

2.17 为了能够照其实际运作的方式正确或不正确地描绘实在，图像必须与实在具有共同的东西，即图像形式。

所以正是图像形式（作为图像与其所描绘的实在之间具有一致结构的可能性来理解）使得图像映示关系成为可能。但是还有另外一点：图像与实在之间的共同结构是一种成分的结构——图像的成分与被描绘的实在的成分。一个特定图像与实在之间的联系就是它们各自成分之间的联系：

2.1514 图像关系是由图像的成分与事物之间的相互关联构成的。

2.1515 这些相互关联好比是图像成分的触角，图像就是凭着它们接触到实在的。

2.1511 这就是图像联系实在的方式；图像直接伸展而及实在。

2.1512 图像像尺子一样摆放在实在上面。

所有这些论题都是对于什么东西构成图像这个问题的回答。维特根斯坦用了简短的两步就过渡到命题就是图像（仅在此意义上）这个至关重要的论题。第一步是他说每个图像都是一个逻辑图像（《逻辑哲学论》2.182）。它的意思可以用下面的话说明：图像并非都属于同一种类，比如说并非都是空间图像；如果一个单调的图像描绘色彩丰富的事物，它是不能用颜色来完成的；还有其他等等——但是每个图像都有图像形式，即基本都可能与其所描绘的事物有着共同结构，某种东西只有满足了这项最低要求才能成为图像。所以这里的关键在于图像之所以成为图像所应具备的逻辑条件。这种条件是逻辑条件，因为它只考虑形式或结构，这种形式或结构在图像映示关系存在时必然是图像与其所描绘的实在所共有的，因为这样两者间的映示关系才能成立。所以维特根斯坦说，图像形式是逻辑形式（《逻辑哲学论》2.181及2.182）。而这就意味着任何具有逻辑形式的东西都是一个图像。

维特根斯坦的第二步涉及到真伪。他说：“一个图像符合或者不符合实在；它或者正确或者不正确，或真或伪”（《逻辑哲学论》2.21）。维特根斯坦有意将这个论点看作是直观的。如果一个图像成功地显示事物在实在中的状态，那么它就符合这种实在，我们也就因而说它是正确的描绘。当所说的图像是一个思想或命题时，我们就称其与实在符合为“真”，而称其与实在不符合为“伪”。“符合”与“不符合”之间的区别是绝对的：人们记得维特根斯坦说过（《逻辑哲学论》4.023）可供选择的答案只有“是”和“不是”。

讨论命题的图像说本身的条件现在已经具备。早已引用过的论题4.01断言“命题是实在的图像”，维特根斯坦借以得出这个论题的主要步骤在于已引用过的两个论题，即“思想是事实的逻辑图像”（《逻辑哲学论》3）和命题是思想的表达式（《逻辑哲学论》3.1）。维特根斯坦现在要对论题4.01的意涵作出说明。

他说，乍一看来命题根本不像图像；但是乍一看来乐谱也不像是

音乐的图像，字母表也不像是语言的图像；“然而这些符号语言却确实是它们所代表的东西的图像，甚至是照通常意思去理解的图像”（《逻辑哲学论》4.011）。乐谱的类比特别能说明维特根斯坦的论点：

4.014 唱片、音乐主题、乐谱和音波之间的关系正同语言与世界之间的内在描绘关系一样。它们都是按照一个共同的逻辑图样构造出来的。

这一点只要注意下列事实便可看清楚：存在一些规则，它们使乐师能够将乐谱转换成手指在键盘上的运动，从而通过钢琴的构造成为音调。同样，唱片上的纹道结构正好与转动的唱片发出的声音相对应；受过适当训练的人在听唱片时能够将音乐还原为乐谱。纹道、声音和乐谱都具有相同的逻辑形式。它们之间有着一种本质的关联，这种关联就是它们共同的逻辑形式。维特根斯坦说，正像乐谱描绘演奏时听到的声音一样，命题也是凭借共有逻辑形式的这种相同的内在关系而成为描绘实在的图像的。

4.021 命题是实在的图像：因为如果我理解一个命题，我就知道这个命题所表示的情境。

4.03 一个命题向我们传达一个情境，所以这个命题必须在本质上与该情境相关联。这种关联正表明命题是情境的逻辑图像。

这就说明了我们早先引用过的维特根斯坦在论题4.022“命题显示其意思”中所说的意思。概念或意思也就是平常语言中所说的“意义”：一个命题的意思（意义）就是它所描绘的事实：

4.031 我们不说“这个命题有如此这般的意思”，而只能说“这个命题代表如此这般的情境”。这里“代表”的意思很简单。维特根斯坦先前在谈到图像代表实在时说：“图像所代表（描摹、描绘、显示）的就是它的意思”；所以命题的意思就是它所描绘的实在中的情境。

这一论述中的最后一步就是维特根斯坦将其关于语言结构、世界结构和图像说等论题整合起来：

4.0311 一个名称代表一事物，另一个名称代表另一事物，而且它们相互组合在一起。整个组合——类似舞台造型——就是以这种方式展现一种事态的。

4.0312 命题的可能性基于客体以符号代表它们这一原则。根据上面所说，这些论断的含意是清楚的；它确立了图像映示关系最终依靠的“成分”——名称与客体之间的关联。

这就是《逻辑哲学论》的核心论点。这是维特根斯坦作为总的目标想确立的一些论题的基础。我们会记得，这些命题是说只有那些作为实在的图像——表示世界上事物存在情况的图像——的命题才是有意义的命题（从而也就是思想）。而这就是说，只有事实话语（“自然科学的命题”）是有意义的话语。按照维特根斯坦的学说，这是必然如此的，因为如果意思（平常语言中叫作“意思”）只借助命题是实在的图像才依附在命题上——而实在是事实即存在的事态的总和（事态的存在也确定不存在的东西，所以实在是完整的和确定的）——那么谈论和思考不属于事实领域的事情就根本没有意义，因为这样的思想和论述不映示任何东西；没有任何东西让它们映示。由此得出的最重要结论——这一论点现在已为大家熟知——就是对伦理学、宗教以及人生问题什么也不能说；但是在考察这个结论之前重要的是看一下另一个结论，即维特根斯坦的学说中留给哲学和逻辑的位置。

这里的问题有如下述。因为只有事实话语有意思，并且因为哲学和逻辑命题并非事实命题，所以维特根斯坦用来陈述其学说的哲学和逻辑命题本身就没有意思。因此他的学说看来很像悖论。但是维特根斯坦知道这一点，为了作出回应，他论述了哲学的性质，另外也论述了逻辑的地位。关于哲学他说：

4.111 哲学不是一门自然科学。

4.112 哲学的目的在于对思想作出逻辑上的澄清。

哲学不是学说的汇聚，而是一种活动。

一部哲学著作主要由一些阐明组成。

哲学并不得出“哲学命题”，而是让命题得到澄清。如果没有哲学，思想可以说是模糊不清的：哲学的任务是使思想清晰，使之具有分明的界限。

4.114 哲学必须为可思想之物划定界限；而这样做也就为不可思想之物划定了界限。

4.115 哲学由于清楚表明什么是可说的，它也就指明了什么是不可说的。

因此，维特根斯坦派给哲学的任务就是“阐明”，就是对我们的思想和论述进行澄清的过程。根据前后一贯的观点，这也正是《逻辑哲学论》要达到的目标；在以上最后引用的两个论题中“哲学”同样也可指《逻辑哲学论》本身。在论题4.114中维特根斯坦补充说：“（哲学）必须超越可以思想的东西而为思想划定界限。”照维特根斯坦的观点看，这个借助阐明或澄清而达到的“超越”过程会让我们站在高处俯瞰有意义的话语的界限，并从而能够如实地认识到带我们到达该处的步骤：

6.54 我的命题按照以下方式而起到阐明的作用：任何一个理解我的人，当他已经用这些命题当梯子登上高处之后，最终会认识到它们是无意义的。（比如说，他在登高之后必须抛掉梯子。）他必须超越这些命题，然后才会正确地看世界。

逻辑的情况则有所不同。我们该记得一般命题的真值由组成它们的基本命题的真值所决定，完全按照上节所给出的真值表规定的方式。因此，一般命题有时真和有时伪，全依世界中的事物的情况而定。但是逻辑的真命题永远为真，不管真值在其组成成分中的分配情况如何；逻辑伪的命题永远为伪，而与其组成成分的真值无关。前者是重言式，后者是矛盾式（《逻辑哲学论》4.46）。因此，逻辑命题的真值独立于世界中事物的情况：按照维特根斯坦的说法，它们“什么也没有说”（《逻辑哲学论》6.11）。

这并不是说逻辑空洞而无意义。相反，逻辑在描述世界与语言的

基本结构上起着重要的工具作用，维特根斯坦将它形容为“逻辑的命题描述世界的支架”，它们做到这一点是靠显示语言必须怎样才有意义来实现的（《逻辑哲学论》6.124）。逻辑只需假定名称指示客体和命题有意义（出处同上）；另一方面，“逻辑不涉及我们的世界真正是什么样子的”问题”（《逻辑哲学论》6.1233）。虽然逻辑完成的是一种完全普遍性质和形式性质的任务，即显示世界与语言为了相互联系而必须具有的结构，但是这种任务却是至关重要的；因为它由此显示出有意义的话语的界限。

正如我们已经看到的，由于这些界限只划定事实话语的范围，一切涉及价值和宗教的东西就超出了界限之外。因此，关于这些事情就什么也不能说。但是这些却是真正重要的事情，维特根斯坦说它们是“更紧要的事情”（《逻辑哲学论》6.42）。他在《逻辑哲学论》和几封信中都强调一点，即认为这些事情正是《逻辑哲学论》最终真正关心的问题——尽管《逻辑哲学论》是通过（几乎）对这些问题保持沉默来显示这一点的。要理解这一点，人们必须明白维特根斯坦在结合其主要论点以及他将哲学视为“阐明”的观点时所强调的一点。这就是人们不能正当地使用语言来谈论语言；人们不能正当地说命题具有某种这样的结构，即其中的成分与世界的成分通过图像映示关系而相互关联。当然这恰恰正是《逻辑哲学论》的要旨所在；但是《逻辑哲学论》的命题是些哲学性质的因而也是阐释性质的命题，它们是可以抛掉的梯子踏板，正如我们刚看到的那样。严格地讲，语言、世界以及两者之间的关系的逻辑结构，在人们正确看待它们时是能够显示其自身或者说使其自身显示出来的。维特根斯坦关于这一点的说法是：“命题不能表示逻辑形式：逻辑形式从命题中得到映示。语言不能表示在语言中得到反映的东西。”（《逻辑哲学论》4.121）与此完全一样，人们不能说伦理和宗教性质的事情，因为这些事情超出了语言的界限，所以关于它们的命题也就没有可映示的东西——这就意味着这类命题不可能有意思。更确切地说，伦理的和宗教的事情显示其自身：“确实有些事情不能用语言说出。它们使其自身显示出来。它们是神秘的事情。”（《逻辑哲学论》6.522）

关于维特根斯坦在这里的意图有一个可能的解释：他是在科学的

摧毁性入侵下努力保护价值内容。科学研究的对象是世界（事实领域），而事物在世界上的存在状态是非必然性的即偶然性的；世界上事物碰巧成了现在的这种情况，也许完全可能是另外一种样子（《逻辑哲学论》6.41）。但是维特根斯坦说，价值的事情不可能是偶然的；它们太重要了（出处同上）。事实领域与价值领域是完全不同的，前一种领域的命题不能用来描述或说明与后一种领域有关的任何东西。后者超越世界，即超出世界的界限之外。

然而维特根斯坦并不仅仅限于给出这些否定性的论点。通过《逻辑哲学论》最后四页上几段简短而不系统的评述，维特根斯坦指明在他心目中伦理的和宗教的东西靠其自身所显示的样子。他说，意志的善意或恶意的行为对于世界并没有任何不同，意思是说它们并不改变关于世界上事物存在状态的任何事实，然而它们却改变了“世界的界限”（《逻辑哲学论》6.43），即它们影响到整个世界在道德主体眼中的样子。因此，善意的主体眼中的世界“完全不同于”恶意的主体眼中的世界（出处同上）。维特根斯坦又说：“快乐者与愁苦者生活在两个不同的世界中。”（出处同上）这就表示善意对善意的主体产生或伴随着快乐，而恶意对恶意的主体所给予的正好相反；或者表示最根本的道德上的善就是快乐本身。某些评论家赞成后一种解释，但是前一种解释看来却得到维特根斯坦在相关讨论中的更多支持：维特根斯坦在《逻辑哲学论》6.43前面不远处说，伦理的回报和惩罚必须归于行为本身，而不应联想到它们在事实领域所产生的后果，即“惩罚”和“回报”这两个词的“通常意思”（《逻辑哲学论》6.422）。所以这一思想看来是指善意包含其本身的回报即快乐，而恶意则包含快乐的反面。

维特根斯坦认为价值问题涉及作为整体的世界，而不涉及世界上的事实问题；这一观点得到他关于死亡和上帝的论断的支持。他说，在我死时世界对于我来说并未改变，而是结束（《逻辑哲学论》6.431）；因此我本人的死亡不是我生命中的一个事件——“我们不是为了体验死亡而活着”，在某种意义上讲“我们的生命没有结尾，正如我们的视野没有界限一样”（《逻辑哲学论》6.4311）。他在谈到上帝时又说“世界上事物的情况对于更高的领域来说是完全无关紧要

的。上帝不在世界之内显示自身”（《逻辑哲学论》6.432）。这一论断说，关于上帝（也许这是价值的根源或焦点）的思考仅仅与作为整体的世界相关，正如关于价值问题本身一样。有两个命题支持这一论点：

6.44 神秘的东西不是世界上事物的情况，而是这种情况存在。

6.45 从永恒的观点看世界就是把世界看成一个整体——一个有限的整体。觉得世界是一个有限的整体，这才是神秘所在。

这些说法最终引出《逻辑哲学论》有名的最后一句话——“不可说的，只可不说”（《逻辑哲学论》7）——而维特根斯坦作出这个论断的理由现在已经为大家所熟知，即由于伦理的和宗教的内容超出世界之外，所以对它们什么也不能说。维特根斯坦在其信件中说，这是他的论点的真正要害，是通过对语言、世界及其相互关联的性质进行了逻辑研究才得出的结论。

3. 一些评论与问题

《逻辑哲学论》一书的命运颇为奇特。人们将它看作一部有历史趣味的著作，而不是当作一种对需要接受哲学论题时通常会遭遇的挑战和考验的论述。人们往往对它作出阐述、说明和解释，但却很少对它进行认真的批评。这是有充分理由的。其中的主要理由与《逻辑哲学论》在维特根斯坦的哲学发展中所占地位有关：它是一部早期著作，实际上还受到作者本人的否定——实际上维特根斯坦将对其中的主要学说的否定当作他后期哲学的基石。因此，其中的思想很少被人当作真正可以采纳或反驳的论点。而这就是为什么评论家尽管认识到有对《逻辑哲学论》加以说明的必要，却很少对之作出批判性评价的理由。《逻辑哲学论》在某些方面像是在下一盘棋。人们不能想象认为《逻辑哲学论》可能为真，正如人们不能想象认为一盘象棋可能为真一样。这是因为《逻辑哲学论》是一种未曾给予解释的盘算。其中的主要概念——“客体”、“名称”等等——是些类似棋子的形式手段：国际象棋中的“后”并非从任何意义上讲都是王后，连玩具王后也不

是，而是一种纯形式的东西，只靠许可的走棋规则来界定。这就是《逻辑哲学论》中“客体”和“名称”的性质；它们是抽象的平行结构中的组成成分，完全由其作用及相互之间的关系所界定。《逻辑哲学论》中的“名称”和“客体”与（类似“汤姆”的）名称和（类似茶杯的）客体相距之远正如象棋中的后不是王后一样。

然而当人们对《逻辑哲学论》作出批判性评价（正如维特根斯坦本人所作的一样）时，很快便看出有许多理由去质疑《逻辑哲学论》的一些学说。下面就简单举出一些理由。

首先是维特根斯坦本人对《逻辑哲学论》进行的批评，这种批评促使他在其后期主要著作《哲学研究》中采取了一种十分不同的看法。这就是：《逻辑哲学论》有一种匀称、简洁和外观上的严格性，正如数学中一个优美的证明那样让理智感到愉悦。然而《逻辑哲学论》是付出了过高的代价才取得这种特征的，因为它的匀称和表面上的严格性导致极大地过分简化了它所探讨的问题。这种情况在许多方面都有表现。

首先，维特根斯坦在《逻辑哲学论》中假定语言有单一的本质，他可以通过揭示其逻辑结构来指明这一本质。带有明显倾向性的概念就是那些关于本质以及语言的逻辑结构的概念。那种认为语言具有统一的性质，用单一的公式便可将其概括，认清这一性质就可一举解决一切关于思想、世界、价值、宗教、真理等等哲学问题的思想是一种野心过大的看法——但这却是早期的维特根斯坦要求我们接受的。维特根斯坦在《哲学研究》中驳斥了这种过分简单的看法而提出相反的论点——语言乃是一个由各自具有其自身逻辑的不同活动所组成的广大集合体。《逻辑哲学论》中的理论实际上提出了一种受到严重歪曲的语言观。维特根斯坦在该书中明确地声称语言是命题的总和，他所说的“命题”是指陈述句所断言的内容，例如“这张桌子是褐色的”，“天在下雨”等等，也就是有关事实的陈述。但是认为语言只是用来作出陈述的看法却忽略了语言的一大堆其他用途，诸如询问、发令、劝告、警告、承诺，此外还有许多用途。这些用途中没有一个是能够用《逻辑哲学论》中关于语言结构以及怎样通过图像映示关系将意思与

命题联系起来的论述得到说明。按照《逻辑哲学论》的原则，由于问题、命令、诺言等等不是命题，也就不是事实的图像，所以它们没有意思。但是由于语言的这些重要领域绝非没有意义，所以需要有一种学说恰当地将其纳入考虑。

总之，《逻辑哲学论》完全忽视了语言极丰富的多样性，这种多样性正是维特根斯坦在其后期哲学中所坚持的主张；这就使得人们有可能接受《逻辑哲学论》中只限于语言方面的一小部分理论。但是即使就这一部分——由陈述句所表达的命题而言，维特根斯坦也驳斥了他在《逻辑哲学论》中表示的观点，因为这一观点说语言——世界之间的最终关联是指示关系，即认为名称的意义就是名称所指示的客体。这样一种观点也经受不住仔细的考察，理由将在后面加以讨论；实际上维特根斯坦在《哲学研究》一书开始便针对这种观点作了较长篇幅的反驳。所以正如维特根斯坦本人所主张的那样，《逻辑哲学论》的语言理论是过分简单和歪曲真相的，因而必须加以驳斥。

人们也许很有理由要问，为什么维特根斯坦——还有包括罗素在内的其他人——在撰写《逻辑哲学论》时没有看到这一点。回答是维特根斯坦——同其他那些人一样——陷进了一种特殊的模式去思考语言与世界。这就是原子论的模式。维特根斯坦的论题建立在以下假定之上，即认为语言和世界是复合的从而是结构化的，由此它们的结构能够被分解为最简单和最基本的成分（或者至少是比较简单和比较基本的成分）。他还假定逻辑是专为描述和分解这些结构而设的。与这些假定相伴的还有其他一些假定；比如说，语言可以被看作一种真值函项结构——只有当人们认为一切语言都表现为命题，即断言性质的陈述句（或者至少是说一切句子都能转化为命题）时才容易接受这种特定的假定。

这些以及与之相关的假定引发了许多重要的问题。弗雷格和罗素的逻辑是否明显就是用来分析语言与世界的唯一正确的选择？“自然语言的逻辑”的其他替代方案已经被人提了出来。这就引起了维特根斯坦后来对于谈及“语言的逻辑形式”时是否确有所指抱有的那种怀疑。不管怎样，语言与世界是否具有不同于其表层结构的“深层结

构”？如果有，那么这些深层结构是否很明显就同《逻辑哲学论》中所讲的一样？为什么我们就应该接受维特根斯坦在《逻辑哲学论》前一部分关于这个问题的看法？——因为他在其中并没有论证这种关于语言与世界的观点是正确的。

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中对于他的所有基本假定并没有作出说明或辩护。正如我们从这些例子中可以看到，几乎所有这些假定都需要作出说明和辩护。关于分析、逻辑形式、弗雷格——罗素逻辑——所有这些概念以及其他概念结合成一种模式，这种模式使得《逻辑哲学论》的学说和罗素的“逻辑原子论”成为必然的结论，如果我们接受并使用这些概念的话。将这些概念应用到罗素的著作之中，鉴于他对于这些概念怎样与知觉、判断、认知、确定真伪等日常现象相结合抱有的兴趣，就得出一种比维特根斯坦所提出的更为具体（尽管最后也同样不可接受）的学说；正是由于维特根斯坦完全抽象地使用这些概念才使得《逻辑哲学论》的学说带有类似象棋的性质。但是维特根斯坦本人在完成他的后期哲学时选来供他进行特别攻击的最重要论点就是《逻辑哲学论》对语言的过分简单化和歪曲。这是因为《逻辑哲学论》主张语言是命题的总和；语言具有单一的本质，这种本质可以用谓词逻辑来描述；语言与世界具有通过图像映示关系相联系的平行结构；以及除非我们所说的是事实的图像，我们所说的（因而也是所想的）才有意思。维特根斯坦后来终于否定了这一切。

然而即使我们不去管上面的评论，我们还是会在《逻辑哲学论》的学说中发现其他一些困难。正如我们所看到的，这是一种关于语言与世界相关联的学说；但是正如我们也看到的，维特根斯坦在提出这个学说时拒不说明他所说的“名称”、“客体”、“基本命题”和“事态”是什么意思——我们现在可以考察一个简单但却重要的原由，显示对这些概念不加说明为什么关系重大。

按照《逻辑哲学论》的观点，一个命题如果“映示”现实情形或者与现实情形相对应，那么它便为真。表面看来这似乎是关于命题为真的情况的无可挑剔的描述，然而稍加探讨便可发现困难。暂且将《逻辑哲学论》放在一边，假定我们去考察“猫在席子上”这个命题，

它断言当时有一只特定的真实的猫在一张真实的席子上。这个命题的结构是什么？这件事实的结构又是什么？它们之间怎样确切地“对应”？暂且不管关于“指示”本身的一些问题，我们也许很想将命题分解为两个指示项及一个关系表达式，或者甚至分解为三个指示项，将“在……上”作为指示一种关系而不是一个事物；但是与事实打交道并不存在这样明显的现成方式，因为出现的只有两个事物（猫和席子），很难看出它们之间的关系如何充当这件事实的一个组成成分——完全同猫和席子是这件事实的组成成分一样，因为后者是具体的实体，而关系则是抽象的。所以从一开始事实及与之相应的命题就是很别扭地被分解为其组成成分的，因为并不清楚什么才算一个“组成成分”。就“这辆汽车是蓝色的”这样的命题而言，问题变得更加突出，因为在这里表面看来有两个命题组成成分，即一个主语和一个谓语，但是只有一辆蓝色汽车——除非人们偏要认为一辆蓝色汽车的存在这个事实大体上是由一辆汽车和一种蓝色性状组成，即只有一件事物和一种性质。但这是行不通的；为什么不说这个事实是由一辆汽车、一种蓝色性状和四种“轮胎性质”所组成（或者人们可以想到的任何事物和性质的组合）？

这些都是简短粗略的评论，但已足够显示人们在思考《逻辑哲学论》的学说时很难看出维特根斯坦所忽略的“心理学的”探究会产生什么可以代替名称、客体等等的东西。有个实例可以说明原因。就“猫在席子上”这个例子来讲，人们的想法是“猫”这个词可能指示一个客体，即这只猫。但是“猫”这个词不能充当按《逻辑哲学论》所说的意思来理解的“名称”，而一只猫也不能充当一个“客体”，因为猫是复合的可分解的事物——它们可以说是些事态，而客体则是简单的、不变的和不可分解的。由于猫不是客体，“猫”按照《逻辑哲学论》的学说来理解就不是一个名称。但是这样一来——这里就是我们关于《逻辑哲学论》的“象棋”难题——“名称”和“客体”又是什么？在没有提示的情况下，人们不可能知道语言与世界之间的图像映示关系是否还有一半理由可信：然而这却是《逻辑哲学论》学说的中心部分。这并不是吹毛求疵。这说明当人们停留在维特根斯坦的主要概念的圈子当中的时候，会有一种增加见解的印象——但是任何探究或者任何想使这些

概念与更具体的事物联系起来的努力却似乎都只是给人留下一套无用的概念构架。

这里的问题有一部分涉及一个更一般性的问题，这就是《逻辑哲学论》包含的论证很少。它的论题得到肯定的表述，它们得到各种各样的支持或补充：有时是具体说明；有时是引伸或者是界定；常常是隐喻或明喻。这些情况的出现远远多于在哲学讨论中通常使用的论证或证明。在关键地方对于重要问题提供的唯一说明便是比喻，例如关于图像映示关系的一些关键论述——“这就是图像附着于实在的方式：图像直接伸展而及实在”（《逻辑哲学论》2.1511）；“图像像尺子一样摆放在实在上面”（《逻辑哲学论》2.1512）；“这些相互关联好比说就是图像成分的触角，图像就是凭着它们接触到实在的”（《逻辑哲学论》2.1515）。按照维特根斯坦的观点，哲学在于给出“阐释”，而不在于提出《逻辑哲学论》所讲的“命题”，这当然是对的；但是读者也许有理由认为如果使用的最重要概念——如“名称”和“客体”——没有得到解释的话，那就什么也没有阐明，所以他还是不了解怎样使用它们；或者如果学说的关键方面——比如说图像映示关系——是通过图像有“触角”这样的隐喻或者说图像“像尺子一样摆放在实在上面”这样的明喻来论及的话，结果也是一样。这些思考对于评价《逻辑哲学论》是很重要的。关于语言及其与世界之映示关系的论题，所得出的结论是一旦我们从结构问题中抽身，开始转而弄清学说的实际意思（用维特根斯坦的话讲就是“正确地看世界”）时，整个方案便证明是行不通的：因为人们确实不知道维特根斯坦自己在讲些什么。

类似这样的困难还扩大到维特根斯坦最后关于价值问题的议论。拉姆齐评论说，将伦理学说成是“胡说但却是重要的胡说”太像是既想留下蛋糕又想吃掉蛋糕。他的话真是击中要害。维特根斯坦将一种超越的和超然的性质赋予了价值，但是这种性质却不符合这一事实，即伦理上的关注绝非这样超然：道德上成问题的情境每日都在发生，它们之所以成问题就在于其中重要部分涉及这些情境中的事实。举例说，我们判断无故对动物施加痛苦为不道德，其重要依据在于动物有感受痛苦的能力这类事实（对比之下，踢一块石头便没有什么不道

德)；所以在这里关于事物在世界上的存在状态的偶然事实会影响到我们在日常生活事务中的行动。另外，如果像维特根斯坦所说，价值果真会“显示自身”的话，那么下面的情况就会令人困惑不解，即对于伦理问题为什么会出现冲突和争执；或者人们为什么会充满激情并诚心诚意拥护一些观点，正如其他人会以同样的激情和诚意拥护相反的观点一样。

如果篇幅允许作进一步的探讨，人们还会提出其他针对《逻辑哲学论》的更加详细的批评。然而有一点应该强调指出，即维特根斯坦虽然在反对或修正他早期的立场上对彼时的自己毫不留情，这并不表示他的后期观点与其早期观点完全相反；正如我们将看到的，在他思想的两个阶段当中，既存在变化也存在连续性。

4.早期哲学的影响

关于维特根斯坦早期哲学的影响，普遍的看法是：《逻辑哲学论》是维也纳学派所发展的学说即“逻辑实证主义”的一个主要思想来源。一位论述当代哲学史的作家J.O.厄姆森同意这种看法，他觉得可以不加保留地说该学派的一些观点“大部分都来自对他们产生深刻影响的《逻辑哲学论》”。在其他论述这段时期的著作中也有类似的说法。另外，这种普遍看法还认为该影响是单向的；维特根斯坦后期哲学的评论者很轻视下面这种假定，即认为在1920年代以及特别在1930年代中他的思想发生的变化（其中许多很激烈）全是来自他与维也纳学派及其思想的接触。

比较晚近的一些研究显示维特根斯坦的早期著作与维也纳学派之间的关系并非如此简单。他们之间有着联系是没有疑问的；但是维特根斯坦的影响似乎比人们认为的要小得多，因为影响主要发生在学派的两个成员身上，然而他们并未因此与学派的其他成员产生分歧（除了与维特根斯坦学说大体无关的某些论点之外）。

我们将简短谈一下这些问题。首先，重要的是要注意维特根斯坦的工作所产生的一个更早的影响，这种影响在《逻辑哲学论》出版之

前许多年便已显露出来。这就是维特根斯坦对罗素的影响。维特根斯坦是由于读了罗素的《数学的原理》一书而投其门下的。这本书和罗素与怀特海合写的《数学原理》对于维特根斯坦产生了重大影响；

《逻辑哲学论》的出现以及其中许多思想的形成都要归功于它们。但是1912——1913年间维特根斯坦与罗素一起工作时，他很快便不再是后者的学生了，他们之间的讨论导致各自都发展了某些共同的基本观点和一个相同的出发点，即认为逻辑显示语言与世界的结构，尽管在最后完成的形式上两者有些不同（《逻辑哲学论》与罗素1918年的《逻辑原子主义讲演》）。就基本观点和出发点而言，罗素是主要来源。[有些哲学知识的人会知道罗素从对于弗雷格和莱布尼茨的第一手的研究中受到影响，这些影响形成了罗素著作中的逻辑和形而上学方面；除此之外，还必须提到休谟的影响，后者是罗素大部分认识论的来源。因此维特根斯坦是通过罗素继承这些影响的。他接受的其他影响来自叔本华和（通过叔本华而来自）康德。]但是维特根斯坦对于他从罗素那里学到的东西的反应反过来又影响了后者思想的发展，而正是这种相互影响促成了以后几年中他们各自观点之间的一些相似之处。罗素在发表其《逻辑原子主义讲演》时说其中包含的论点“来自我的朋友维特根斯坦”，这是罗素性格上特有的慷慨大度的说法，实际上是言过其实，因为《讲演》中罗素观点的要旨早已存在于他遇见维特根斯坦之前发表的著作中。

维特根斯坦的影响产生了一个重要结果，这就是罗素没有让维特根斯坦初来剑桥时他正在写作的一本书出版。这本书后来被称作《认识论》。书中只有前六章以论文的形式发表；罗素是由于维特根斯坦的敌视态度而放弃其余部分的。罗素在1913年写给一位朋友的信中讲述了来龙去脉：“我们两人都由于激动而不再冷静。我让维特根斯坦看我伏案成果中的一个至关重要的部分。他说这是完全错误的，因为未能看清其中的困难——他曾考察过我的观点，知道它行不通。我不能理解他反对的理由——实际上他并没有讲清楚，但是我确实感到他一定是对的，他看到了我所未看到的東西。”（从有关维特根斯坦的一些回忆录来看，这种通过反对的态度更甚于反对的内容来推倒某人观点——以及信心——的方法是他一生贯用的做法。）从罗素放弃一

个如此重要的计划可以看出当时他对维特根斯坦的看重以及两人之间的思想关系的性质。罗素这本书未能面世大概算维特根斯坦对哲学产生的第一次影响。

正如已指出的，维特根斯坦与维也纳学派之间的关系问题讲起来并不这样简单。学派的存在很大程度上归功于莫里茨·石里克。他于1922年来到维也纳担任教授职务，讲授归纳科学的哲学。起初的一个讨论小组后来成了一个更有组织的团体，拥有研究纲领和发表研究成果的刊物——《认识》。学派成员中有许多极有能力的人；除了石里克本人之外，还有鲁道夫·卡尔纳普、奥托·诺伊拉特和汉斯·赖兴巴赫等人。学派自1920年代中期起十多年中一直集会讨论，直到法西斯主义迫使其成员流亡国外才告解体。

学派成员所提出的学说——“逻辑实证主义”的中心内容就是要求在科学与该学派成员照贬义所说的“形而上学”（在他们的用法中这就是“无意义的胡说”的同义词）之间划出一道分界线。他们是通过宣称只有关于事实或者概念之间的逻辑关系的命题才有意义来做到这一点的。不能归入这两类的命题——例如伦理学和宗教的命题——被他们当作具有情感或规劝性质的表达式，不具有认知的内容；严格地讲，它们没有意义。他们说，事实命题以经验为依据，它们之所以有意义乃是因为它们可以被经验证实或证伪。他们把另一类有意义的命题——有关概念之间的逻辑关系的命题——称作“分析”命题，并将这类命题定义为其真值可仅仅通过考察构成它们的字词（或符号）的意义来判定的命题。这些命题包括逻辑和数学的命题。这些实证主义者还主张哲学的目的在于通过对含义作出逻辑分析来澄清经验科学命题，他们将这样理解的哲学当作科学的一部分而不是一门独立的学科。

从表面上看，这些观点与《逻辑哲学论》中的内容有着很多共同点。维特根斯坦说命题是事实的图像；说逻辑是重言式或“分析性”命题；说哲学的任务只限于“阐释”；说一切自然科学、逻辑和数学之外的命题都是无意义的。这些表面上的相似之处使得学派成员在1925年和1926年集会时认真研究了《逻辑哲学论》，并且促使石里克安排与维特根斯坦进行讨论。石里克夫人留下了一份记录，讲述她丈夫在

1927年第一次见到维特根斯坦后所感到的兴奋。在一段时间里，维特根斯坦还与学派其他成员进行过谈话，其中就有卡尔纳普和费格尔；但是很快他的定期谈话对象就限于石里克和他的一位名叫弗里德里希·魏斯曼的同事。虽然维特根斯坦在1929年离开维也纳前往剑桥，他还是经常回去探望，通过这些机会和信函与石里克和魏斯曼保持联系。这种关系一直持续到石里克1936年在维也纳大学的台阶上被一个学生谋杀（多半是由于政治原因）为止。

因此维特根斯坦与石里克和魏斯曼的接触是值得重视的。魏斯曼有一份已经发表的1929——1931年间他们与维特根斯坦之间讨论的记录。石里克鼓励维特根斯坦与魏斯曼合作写一本书，解释《逻辑哲学论》的学说以及该书出版以后维特根斯坦的思想发展。魏斯曼打算在维特根斯坦的指导下撰写该书。30年代早期维特根斯坦的思想产生了很大变化，使得这项计划显然不再值得进行；为了使计划进行下去，石里克说服维特根斯坦让魏斯曼改而讲述他的新观点。魏斯曼在这段岁月中随着维特根斯坦思想的改变费力地工作，却很少让后者满意；书写成后是在很久以后的1967年以魏斯曼本人的名义发表的，当时离作者去世已有六年。然而在维特根斯坦与魏斯曼合作期间，魏斯曼还是通过几篇讲演和文章介绍了维特根斯坦新近发展的思想的某些方面。

尽管维特根斯坦与学派中这两个成员有着广泛的接触，这种接触并未对石里克的实证主义产生多大影响。正如学派中其他成员一样，石里克的观点在遇到维特根斯坦之前早已成形；其思想来源是休谟、恩斯特·马赫以及哲学中的经验主义传统，加上罗素和弗雷格的逻辑学（学派的另一位领袖卡尔纳普曾于1910——1914年间在耶拿师从弗雷格）。因此，到学派成员组成一个具有确定思想特征和研究计划的团体时，他们早已牢固树立起基本的实证主义信条。此外，学派中的许多成员，特别是卡尔纳普和赖兴巴赫，都留下了一些关于维特根斯坦对学派的影响的论述，表明《逻辑哲学论》所起的作用较小，在某些方面甚至是消极的。在1925——1926年间他们一起讨论《逻辑哲学论》时，诺伊拉特经常插话喊出“形而上学！”——正如已经讲过的，这是实证主义者用来责骂的字眼。诺伊拉特在一些年后给魏斯曼

的一封信中写道：“这段研读维特根斯坦的时间让你（在某种程度上还有石里克）离开了我们的共同工作。”卡尔纳普在其思想自传中说：“我错误地认为（维特根斯坦）对待形而上学的态度与我们的相似。我不曾充分注意他在书中所作的论述，因为他在这个领域内的感情思想同我分歧太大。”

判定维特根斯坦对维也纳学派产生影响的程度的最有力证据与其说在于其成员的叙述和回忆，不如说更多地在于他们的出版物及其中提出的学说。出自该学派的书籍和论文不仅显示维特根斯坦的影响极小，而且看起来只能如此，因为《逻辑哲学论》的论题与逻辑实证主义的论题之间存在着许多深刻的分歧。第一，这些分歧首先明显表现为实证主义者认为事实知识的基础在于经验观察（后来由诺伊拉特和卡尔纳普不顾其他人的反对修正为一种“融贯说”，即主张确定基本命题的是理论的需要而不是“原始的观察”）；第二是实证主义者特别重视或然性和归纳的理论；第三是实证主义只给予价值关切和宗教以边缘地位——大多数实证主义者显露出对宗教的轻蔑，认为宗教是原始的迷信，而维特根斯坦却终身对宗教怀有最深的尊敬；第四是实证主义者对于“科学的统一”的信念，而根据魏斯曼的记录，维特根斯坦却认为这种信念在概念上毫无吸引力；在许多其他细节方面也是这样。

实际上上述证据显示的是维特根斯坦受到该学派思想的影响而不是学派受到他的影响——并不是说他本人（除了很短一段时间）成了某程度上的实证主义者，而是从反面意思上讲，即他把自己与《逻辑哲学论》中那些同实证主义者的观点相似的（尽管只有表面上的）信条之间的距离逐渐扩大，好像进一步看到《逻辑哲学论》中的实证主义成分使他相信该书在一些重要方面是错误的。维特根斯坦在1932年写给石里克的信中说：“在那本书（《逻辑哲学论》）中有很多很多说法我已不再同意”，这种想法在魏斯曼关于维特根斯坦谈话的记录中也得到强调。因此维特根斯坦后期哲学的动力至少有一部分是源于向实证主义者的学习，这让他再也不能同意自己早期著作中的观点了。

让评论家夸大维特根斯坦对于学派产生的影响的一个理由也许是

1920年代后期——当时正值维特根斯坦受石里克的影响而变得最接近实证主义——他在同石里克和魏斯曼的谈话中为实证主义者早已信奉的一个原则作出的简洁表述，即“一个陈述的意义就在于其证实方法”，也就是说一个陈述的意义在于用来确定其真伪的方法。根据维特根斯坦当时准备给《逻辑哲学论》的学说作出的一种解释，这一思想与他认为命题的真伪全靠其是否正确映示事实的观点相一致。石里克十分重视维特根斯坦讲述这个原则的方式；当A.J.艾耶尔用英语写成《语言、真理和逻辑》（1936年）来传播维也纳学派的思想时，证实原则占了最重要的位置并引起很多争论。但是维特根斯坦所作的贡献是在措词上而不是在思想上。他并没有长期相信证实主义的观点，至少是就实证主义者最直截了当的说法而言。

由于上述以及其他原因，人们不再可能像早先一些评论家所讲的那样将《逻辑哲学论》视为造成一个哲学运动的思想泉源。然而这并不是说《逻辑哲学论》是一部在历史上可以忽视的著作。该书的引入之处在于它是“逻辑原子主义”的一个毫不妥协的甚至极端的范例，从而生动地显示出这类观点所能蕴涵的内容。但是《逻辑哲学论》的重要性主要在于它在部分肯定以及更大部分否定的意义上是维特根斯坦从1930年代早期发展而来的后期哲学的来源。接下去我们就转到这上面来。

第三章

后期哲学

本章的主题是维特根斯坦的成熟著作，包括在他从1930年代中期到1951年去世为止所写的作品中。可是在此前的五年间维特根斯坦的思想经历了一段过渡时期，在这段时期中由于重新思考《逻辑哲学论》而萌发了他后期哲学的主题。我将以简要概述这一过渡时期开篇。

在以下各节中，我将考察在维特根斯坦后期哲学中占有中心地位的大部分思想。然而我却略去他的数学哲学以及身后出版的篇幅较短的著作，不作专门讨论。维特根斯坦在这些著作中的观点与以下要考察的主要著作即《哲学研究》、《字条集》和《论确实性》的观点基本相同。

1.过渡时期

上一节讲到维特根斯坦与维也纳学派之间的接触，这也是维特根斯坦后期哲学发展经历的一部分。正如该节所显示的，在同维也纳学派成员进行讨论的年月里，维特根斯坦一开始坚持自己早期的观点，经历了一个给这些观点作出实证主义解释的阶段，然后（在1930年代早期）才认为在许多重要方面它们是错误的。1929年回到剑桥之后，维特根斯坦便开始进入一段紧张的思想活动时期，写了很多东西。这段过渡时期大约延续到1935年，此时，将在《哲学研究》及其他后期著作中见到的许多思想已经在他的手稿中出现了。



图5 维特根斯坦生前最后的照片之一，摄于冯·赖特剑桥住宅的花园，其身后是作为背景而挂起的床单。

他在过渡时期的著作带有真正过渡的性质，其中兼有早期和后期观点的成分。其中一个主题涉及数学哲学；具体地讲，是探讨关于数学命题的地位的一些问题。数学命题是必然真理吗？数学命题能否完全通过逻辑得到说明？如果不能，又能对它们进行何种论述？同这个问题结合在一起以及相关的还有对于语言与含义、心理学概念和知识

概念的长期探索性研究。后面这些研究构成了后期哲学本身的中心题目。对于研究维特根斯坦的学者来说，过渡时期的著作是一笔丰富的资料，因为它们预示并铺平了后期哲学的道路，显示出一种涵盖于许多相关内容的思想发展过程。

维特根斯坦在1929年被授予哲学博士学位之后，随即申请剑桥三一学院为期五年的研究员职位。为了表明自己具备候选人的资格，他必须呈交一份他当时进行的哲学研究的较详细的样本，他及时这样做了。这部著作便是构成以后出版的《哲学评论》的大部分内容的手稿。（英译本Philosophical Remarks出版于1975年，但是更广为人知的却是以Philosophische Bemerkungen为书名出版于1964年的德文原本。）从维特根斯坦给这本著作写序这件事来看，显然他打算出版该书。（实际上，在维特根斯坦一生中剩下二十年中的不同时期，他曾计划并安排出版他的好几部著作；从他与剑桥大学出版社代理人之间的通信可以看出有些计划已经接近实现。结果维特根斯坦的著作没有一部在他生前出版，原因是他对表达自己观点的方式或者安排自己评述的顺序从未感到十分满意。）

《哲学评论》写于1932年为止这段时期，其中有许多迹象显示出维特根斯坦与实证主义者的接触以及他们对他的影响，特别是该书对证实的强调。《哲学评论》为《逻辑哲学论》的一些论题辩护——一个重要的例子便是图像说，但是它这样做时已经有了新的因素，其中的主要因素预示随着岁月的推移日益成为维特根斯坦所关注的东西。最重要的论点之一便是强调“意义就是用法”的观念，下面将对此作出较为详细的讨论。

维特根斯坦在1932年到1934年间继续大量写作，写了一份很长的手稿，最终于1969年以《哲学语法》为书名出版，英译本于1974年出版。这部著作有两部分，标题分别为“命题及其意思”和“论逻辑与数学”，由此可以看出其内容。维特根斯坦在1933——1934年间对这部著作进行修改，同时向学生口授笔记，后来这些笔记以打字稿的形式流传开来，按装订封皮颜色而取名《蓝皮书》。这本非正式出版物与《哲学语法》第一部分之间有着很大的相似性。

《哲学语法》的重要性在于它包含了后来出现在《哲学研究》中的内容，这些内容有时表现为其初始形式，有时则表现为完整形式。

《哲学语法》第一部分所探讨的中心问题是我们怎样使意义与由发出的声音和写印的记号所构成的语言联系起来。维特根斯坦在这里的论证简述如下。

一个很自然的观点是说理解语言是一种伴随语言活动的心理过程。按照这样一种观点，当我说话、聆听或阅读时，我心中就发生某种领会被使用符号的意义的过程。维特根斯坦立论反对这个观点；他说，理解语言不是一种过程，而是一种能力。他为此论题举出的一个例证涉及“知道怎样下棋的问题”。如果知道怎样下棋是一种过程——某种在大脑中进行的事情，那么就有理由问：“你在什么时候知道怎样下棋？你一直知道？还是就当你移动棋子的时候？”（《哲学语法》，§50）。但是这些问题显然有些古怪；它们的不自然表明将理解和知道当作心中发生的事件是一个错误。

维特根斯坦说我们倒是应该将它们看作能力，看作我们有实际能力去做的事情。他说，“心理过程”的观念本身无论如何是混乱的，容易让人产生误解——维特根斯坦认为这一论断非常重要，因而在他后期著作的哲学心理学中占有主导作用，正如我们将看到的那样。

维特根斯坦在《哲学语法》中继续探讨“思维”和“理解”本身这些关键性概念，其探讨方式很接近以后的《哲学研究》，特别是他主张理解有许多种类，其间的联系不是由于共同具有一组本质上的或界定性的特点，而是由于有一种被他称为“家族相似”的一般性类似关系。这个概念在《哲学研究》中也起着重要作用。它最早见于《哲学语法》，随后在《蓝皮书》中得到更明晰的阐述。在后一本书中后期哲学有了另外的重要发展，特别是意义就是用法理论：维特根斯坦说，我们不要问“一个词的意义是什么？”而应该问“说明一个词的意义是怎样一回事？词的用法是怎样学会的？”《蓝皮书》和《哲学语法》第一部分共同探讨的问题是：是什么“将生命赋予”（将意义赋予）构成语言的声音和记号；维特根斯坦的回答是：“如果我们必须说出记号的生命是什么，我们就不得不说那就是它的用法”（《蓝皮

书》，第4页）。

维特根斯坦在1934——1935年间将一份手稿口授给他的两个学生；同《蓝皮书》一样，手稿以非正式的方式在剑桥大学内外流传。装订封皮的颜色又一次决定了书名，这一次取名为《褐皮书》。《褐皮书》在内容上非常接近《哲学研究》；实际上这是后一著作的草稿。《褐皮书》的出现标志着维特根斯坦思想过渡阶段的终结；此后进一步发展《哲学语法》及《蓝皮书与褐皮书》中思想的作品也就构成了《哲学研究》的真正草稿，正如G.H.冯·赖特在他重构该书所经历的各个阶段时所指明的那样。过渡时期著作的一个突出特点是其关注的题目绝大部分仍是《逻辑哲学论》所探讨的问题，其中最重要的是“命题及其意思”——这一特点在后期著作中一直贯彻始终；同这些关注相关联并且作为维特根斯坦以新的方式对其进行探讨的必要补充的是关于理解、意向、经验等心理学概念的讨论。至于其理由读者很快便会明白。

在考虑自己的杰作《哲学研究》的出版时，维特根斯坦认为如果与《逻辑哲学论》一并出版，人们会更好地理解它。他的理由是《哲学研究》在许多重要方面是对《逻辑哲学论》作出的一个反应，所以将两者进行比较会有力说明《哲学研究》所要讲的东西。我们即将开始的关于后期哲学的讨论将表明这种说法在什么意义上是正确的。

2.方法、意义和用法

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中的立场是：语言具有一种可以发现的独一无二的本质，一种单一的深层逻辑，它可以通过对语言和世界作出显示结构的分析和对两者之间的“图像映示”关系作出描述而得到说明。图像映示关系本身归根结底依靠名称与客体之间的指示性联结关系；名称“意指”客体。《哲学研究》的论点来自对这种观点的明确否定。在这里维特根斯坦说，不是只有一种“语言逻辑”，而是有许多种“语言逻辑”；语言不具有单一的本质，而是由各有其自身逻辑的实践组成的广大集合。意义并不存在于字词与事物之间的指示关系或者命题与事实之间的图像映示关系；一个表达式的意义不如说就是它

在构成语言的多种多样的实践中的用法。进一步说，语言并不是某种完备而独立的东西，可以不考虑其他因素而进行研究，因为语言就交织在人类全部活动和行为之中，由此语言的许多不同用法乃是通过我们的实际事务、我们的工作和我们彼此之间以及同我们居住的世界之间的交往才获得内容和意义的——一句话，语言是一种涵盖一切的“生活形式”结构中的一个组成部分。

我们必须重视维特根斯坦在其过渡时期形成的一种关于哲学方法的性质的观点，尽管其中仍然保留了《逻辑哲学论》中哲学观的核心特点，却有了一个重大的不同。了解维特根斯坦在这个问题上的立场对于阐明他的后期哲学信念会有很大帮助。

正如先前提到的，维特根斯坦《逻辑哲学论》的观点认为哲学问题的产生乃是由于我们“误解了语言的逻辑”。这种信念在维特根斯坦的哲学著作中一直贯彻始终。正如我们刚刚看到的，发生变化的是他对“语言逻辑”含意的看法。但是还有另外一种变化。维特根斯坦已经认识到由于对语言的误解而产生的问题不能通过构建一种系统的哲学理论来解决，像他在《逻辑哲学论》中努力去做的那样。他说，不要设计理论去处理哲学问题，而是应该首先通过消除引起问题的误解来“消解”这些问题。这样我们就将哲学设想为一种完全按字面理解的治疗活动：“哲学家处理一个问题就像治疗一种疾病。”（《哲学研究》，255）因此，维特根斯坦在其过渡时期和后期著作中放弃了《逻辑哲学论》的严格的系统方法，代之以一种逐步解决的方法，目的显然在于避免产生一种结构性理论。正是这一特点让后期著作显得很连贯和松散，与《逻辑哲学论》的简约风格恰成对比。

维特根斯坦将他所认为的研究哲学的正确方法和目标等后期观点都写进了《哲学研究》。维特根斯坦说，困惑产生于语言的误用或对语言性质的误解。如果我们对语言运作的方式有不正确的看法，就很容易陷入混乱；例如，我们会把一种表达式的用法归入另一种完全不同的表达式的用法，或者我们会错误地脱离其正常运作的语境去理解一个表达式。维特根斯坦说，“我们陷入混乱发生在语言处于发动机失灵的情况下，而不是在它正常运作的时候”（《哲学研究》，

132)；“哲学问题产生在语言去度假的时候”（《哲学研究》，38）。治疗的办法是观察语言实际运作的方式：“（哲学问题）当然不是经验问题；恰恰相反，它们的解决是靠审视语言的运作方式，从而认识这些运作方式——尽管我们有误解它们的冲动。”（《哲学研究》，109）

按照这种观点，哲学问题在语言的运作得到正确理解之后便将消失。在通过“审视”语言的运作来进行治疗之前，哲学家就像飞进瓶子中的苍蝇，无助地嗡嗡乱撞。维特根斯坦评论道：“你的哲学目的是什么？是让苍蝇看到飞出捕蝇瓶的途径。”在这里需要理解维特根斯坦所说的“表层语法”与“深层语法”之间的区别。维特根斯坦所说的“语法”并不是指该词通常被理解的词义；而是指逻辑——更确切地说，是指一种特定语言活动的逻辑。语言活动有许多不同的种类；所以语言的“语法”也就有许多不同的运作方式。按照维特根斯坦的看法，哲学家陷进捕蝇瓶中乃是由于只注意到“表层语法”：“在字词的用法中，人们可能会区分出‘表层语法’与‘深层语法’……比如说，比较一下‘意指’这个词的深层语法与其表层语法会让我们生出疑问。这就难怪我们感到很难找到正确的道路。”（《哲学研究》，664）。所以维特根斯坦说《哲学研究》是一种“语法”研究：“因此我们的研究是语法性的。这样一种研究通过消除误解来阐明我们的问题。”（《哲学研究》，90）这就让人回想到《逻辑哲学论》，其中就将哲学描述为“阐明”——又一个表明维特根斯坦早期与后期思想连续性的实例，但是在《哲学研究》中方法是与所主张的观点紧密相关的，表现为这些观点的内容在某种意义上恰好就是正在运用的方法：因为维特根斯坦关于方法所说的话可以归结为这一主张，即在哲学中我们不应去说明而只应去描述（“说明”表示要构建更多的理论），因为我们不是在努力发现新的知识，而是与此十分不同地在正确组织（并从而让我们自己正确理解）我们对语言和思想早已知道的东西。

维特根斯坦关于方法所说的话注入了他后期哲学中的全部研究方法。使用这种方法的效果随着我们考察《哲学研究》的主要思想而变得清晰起来，这正是我们现在将要看到的。

按照维特根斯坦在《哲学研究》中的观点，要理解语言的各种运作，第一步就是让我们自己摆脱下面这个诱人的但却是错误的假定，即认为可以给出一种单一的关于语言的描述——也就是用一种单一的理论模式来说明语言的全部运作。在这里他所针对的当然就是《逻辑哲学论》；作为回应，他通过攻击该书在《哲学研究》中提出语言是由许多不同活动组成的观点。《哲学研究》的序言点明了对《逻辑哲学论》的语言观的攻击：“（近来）我有机会重读我的第一本书……我突然想到应该将这些旧的想法同新的想法放在一起发表：这样一来后者通过以我自己的旧的思考方式为背景并与之进行对比才可以得到正确的理解。因为自从我重新开始从事哲学工作以来……我已经不得不承认我写的第一本书中存在严重错误。”

维特根斯坦对这些“严重错误”作了具体说明，他不是去谈《逻辑哲学论》原书，而是讲到圣奥古斯丁在《忏悔录》中关于语言学习的说法。维特根斯坦先引用了奥古斯丁若干行原文，其中有“当长辈称呼某物时……我就明白他们发出的声音就是该物的名称”，然后他说：“在我看来，这些话给了我们一幅关于人类语言的特殊图像。这就是，语言中的单个字词称呼物体，这些名称组合成句子。从这种语言图像中我们发现下面这种思想的根源：每个字词都有一种意义。意义与字词相互关联。字词所代表的就是物体。”（《哲学研究》，1）刚才简述的自然是《逻辑哲学论》的理论，但是维特根斯坦使用了奥古斯丁的说法来表明所说的这种语言观既久远又普遍。另外，维特根斯坦说这种语言观还引导我们以错误的方式去研究语言；我们问些错误的问题，特别是“关于语言、命题、思想的本质的问题”，而这就错误地暗示语言的“本质”不是“某种早已展现出来并且经过重新安排便可加以审视的东西，而是某种处于表层之下的东西……‘本质向我们隐蔽着’：这就是我们的问题呈现的方式”（《哲学研究》，92）；因此“我们感到好像必须透过现象去看”（《哲学研究》，90）。而这又转而促使人们相信那种被维特根斯坦认为是奥古斯丁和《逻辑哲学论》所共有的错误的语言模式，因为这种模式“看起来好像（我们应该寻找）某种类似语言形式的最后分析的东西，因而也就是寻找每个表达式的单一的完全解析的形式。这就好像是通常形式的表达式在本质上

未曾分析过似的；好像其中隐藏着某种有待揭示的东西”（《哲学研究》，91）。维特根斯坦对于这种语言图像的反应是明确无疑的：他否认有任何必要去分析、去发现隐藏在话语中的本质。“哲学只是把一切事物放在我们面前，既不加说明也不进行演绎。——因为一切事物都已展现出来，也就没有要说明的东西。举例说，隐藏的东西对我们来说毫无意义。”（《哲学研究》，126）关键在于刚刚引自《哲学研究》第92条的话：维特根斯坦认为语言运作的方式是“某种早已展现出来并且通过重新安排便可加以审视的东西”。

维特根斯坦说，“展现出来”的是这一事实，即语言并不是一种单一的东西，而是一群不同的活动。我们用语言来描述、报告、告知、肯定、否认、推测、下命令、问问题、讲故事、演戏、唱歌、猜谜语、说笑话、解题、翻译、请求、感谢、祝贺、咒骂、祈祷、警告、回忆、表达感情和完成其他许多活动（特别参看《哲学研究》第23节以及比如说第27、180、288、654各节）。所有这些不同的活动维特根斯坦都称之为“语言游戏”。早些时候他在《褐皮书》中就曾使用这个概念来表示语言中一个经过简化的部分，审视这一部分我们就可以知道一些有关语言本身性质的知识。在《哲学研究》中这一概念获得了更加普遍的意义；它意指我们所做的许多不同的使用语言的活动当中任何一种活动：“‘语言游戏’这个名词旨在突出指明说讲语言属于一种活动的一部分，或者说属于一种生活形式的一部分。”（《哲学研究》，23）维特根斯坦谈到“语言游戏的多样性”，他在《哲学研究》第23节中列出一个语言游戏目录（大体如上所述）之后紧接着说：“有趣的是将语言工具及其使用方式的多样性、字词和句子的种类的多样性同逻辑学家（包括《逻辑哲学》的作者）关于语言结构的说法进行比较。”这种比较是在语言游戏的广泛多样性与“逻辑学家”和《逻辑哲学论》作者认为语言有一种单一的深层逻辑结构这种错误观点之间划分的。

维特根斯坦使用“游戏”这个词并不是想暗示报告、描述、询问以及其他等等不同的语言活动有什么轻浮或微不足道之处。这些活动当然是严肃的。他使用这个概念的理由见于下面这段文字：

看一看……我们叫作游戏的那些活动。我是指下棋、玩牌、球赛、奥林匹克竞技等等。它们共有的东西是什么？——不要说：一定有某种它们共有的东西，否则它们就不会都叫作“游戏”，而是要观察并确认一下是否有某种它们都共有的东西——因为如果你观察它们，你不会看到某种它们共有的东西，而只看到一些相似、一些关系以及整个一系列相似和关系。……这种考察的结果是：我们看到一个由部分重合和交叉的相似性组成的复杂网络……我想不到有比“家族类似”更能刻画这类相似性的表达式了；对于一个家族成员之间的各种不同的类似性来说：体格、面貌、眼睛颜色、步态、脾气等等等等都以同样方式部分重合和交叉着。——我要说，“游戏”构成了一个家族。（《哲学研究》，66——67）

维特根斯坦在说语言是由各种语言游戏所组成的时候，（正如我们已经看到的）他想点出的要害恰恰就是语言并没有可用一种整体理论来发现和阐明的单一本质。为了理解语言的运作，我们必须首先认识语言的不同和多样性——“我不去寻找某种为我们所说的语言所共有的东西，我讲的是这些现象并没有一种共同的东西可以让我们用相同的词去称呼它们全体，——但是它们却以各种不同的方式互相关联着”（《哲学研究》，65）。按照维特根斯坦的观点，一旦明白了这一点，我们就看出为什么他在《逻辑哲学论》中所持的意义观是错误的：他在该书中主张词的意义就是它所指示的客体；而在《哲学研究》中作者则主张表达式的意义乃是它在构成语言的许多不同的语言游戏中所能派上的用场：“一个词的意义就是它在语言中的用场。”（《哲学研究》，43）

在《哲学研究》的开头引用奥古斯丁的话之后的前面几节中，维特根斯坦表明为什么《逻辑哲学论》所采用的意义的指示理论本身有很大的缺陷。他的论点简单地说就是：如果词的意义在于它与客体的指示联系，那么这种联系就得由实指的定义建立起来，即通过指着一个客体——一般是用手去指——并说出其名称来实现。这就是维特根

斯坦认为是奥古斯丁所持的观点。但是指出实物并不能作为语言学习的基础，因为要懂得一个客体正在获得称谓，学习者就得至少先掌握一部分语言，即称呼客体这种语言游戏。这个论点可以这样加以说明：假如你在教一个不讲英语的人“table”这个词，你用的方法是在说出这个词时实指（指着）一张桌子。为什么学习者认为你是在称呼桌子而不是讲桌子的颜色、功用或其表面的光泽，或者甚至是命令他爬到桌子底下？当然在这个实例中，学习者由于早已掌握了他的母语，很可能会认为当前的语言游戏是称呼客体；但是一个第一次学习者却不具备这样的知识。这样看来怎样才能开始学习语言呢，如果意义就是指示从而依靠实指的定义？

维特根斯坦对实指的定义进行批判的目的是想让我们看清下列一些暗示：第一，同《逻辑哲学论》的理论相反，称呼并不是意义的基础；第二，称呼关系本身并不仅仅是由实指建立起来的声音（或记号）与客体之间相互联系的问题，而是必须通过名称与称呼参与语言活动的方式来理解。第一点是告诫性的，因为在《逻辑哲学论》中全部语言都是用指示模式来说明的，而如今维特根斯坦在《哲学研究》中则表明这种模式不能作为范例来说明全部语言运作的方式——让它作为范例来用甚至是产生错误和困惑的根源。第二点与“意义就是用法”这一概念相关联；这是《哲学研究》的一个核心特征，其含义需要加以说明。

在《哲学研究》中，作者有意不对“意义的用法理论”作出系统的表述。维特根斯坦对于用法概念的使用范围也有意定得宽泛，理由在于表达式的用法正如产生它们的语言游戏一样多变，所以没有单一的公式可以表达其多样性。实际上“用法”这个词本身并没有什么神圣之处；维特根斯坦另外还讲到字词和句子的功用（《哲学研究》，11、17、274、556、559），讲到它们的目的和意图（例如5、6、8、348），讲到其职责（402），讲到其作用和用途（例如66以下），目的在于用这些不同的说法使人对表达式在语言中所起的作用有个总的认识，中心思想就是认为掌握一种语言在于能够将语言中的表达式应用到其所属的许多不同的语言游戏中去。由于语言游戏的多样性，用法也就不可避免地会是一个含义广泛的概念，所以找不到一个能够

概括它的单一的公式。实际上用法这个概念也不应当被视为一个公式；对维特根斯坦来说，“意义就是用法”这个口号并不是意义的定义。为了掌握这个概念的全部含义，人们必须更多地了解维特根斯坦在《哲学研究》中进行的讨论，特别要结合他关于意义与理解之间的关系的观点以及他认为理解不是一种内心状态或过程，而是“掌握一种技术”的论点（《哲学研究》，99）；这里所说的技术就是遵循规则来使用表达式。

这些问题中有一个在上面一节讨论维特根斯坦的过渡时期时曾经谈过。这就是维特根斯坦终于抛弃了以下思想，即人们通过一个表达式来理解某种东西乃是经历一个内心过程。维特根斯坦特别关注的是反对那种认为理解意义就是有某种东西“展现在人的心灵之前”的观点（像《逻辑哲学论》所提示的，是一个图像或形象）；因为理解一个词并不是一种类似看见红色或感受疼痛的经验（《哲学研究》，140、154、217——218）。这并不是否认也许有一些经验伴随理解过程——某一个词可能唤起一个形象或者由于记忆的联想而产生比如说一次愉快的感受，但是这些经验并不构成词的意义或者人们对词的理解。在这里维特根斯坦是在驳斥那种认为意义的根基在于感官经验的经验主义观点；对于维特根斯坦来说，否定这种观点会导出两个论点：第一，人们并不是通过在学习者心中建立起字词与对某个客体或某种情形的体验之间的联想来教授词的意义；第二，我们在表达式使用场合的不同场合赋予表达式意义，而这并不靠每次都有同样的经验或者经历相同的心理过程。

维特根斯坦为了驳斥这种认为理解是“内心状态或过程”的观点给出了好几个理由。一个理由是意义和理解这些概念的逻辑不同于经验概念的逻辑（即他所说的“语法”）。让我们看一下疼痛：这是一种经验，我们能说疼痛延续时间的长短，是脚趾痛还是头痛，是剧痛还是隐痛。我们对于理解表达式却不能讲任何这一类的话；我们不能讲长时间理解表达式，或者在脚趾上理解，或者剧烈地理解。另一个理由是同一个表达式让不同的人联想到不同的形象或作出不同的反应；因此表达式的意义不可能存在于这些伴随的心理现象之中，人们对表达式的理解也不可能如此（参看《哲学研究》，137——138）。第三

个也许是最重要的理由是：就理解一个表达式而言，仅发生一种特殊的内心过程是不够的。为了具体说明这句话是什么意思，维特根斯坦以“立方体”一词的用法为例，说以为在“人的心灵前”出现一个立方体心理图像就是理解该词的想法是一个错误，因为这个心理图像本身并不告诉而且不能告诉人们“立方体”一词是什么意思。一个立方体的心理形象甚至可以与任何数目的表达式（如“盒子”、“糖块”、“几何学”、“冰块威士忌”）联系在一起，所以这一图像并不决定“立方体”一词应该怎样正确去理解（《哲学研究》，139——140）；也就是说我们不能从任何可以联想到的形象看清词的意义是什么。

这些思考产生了另外一个更具普遍性的问题。这就是某些哲学家因为认识到维特根斯坦在这里指出的那种困难并从而发现很难将理解与某些特殊的心理过程等同起来，于是便转而认为有一种特殊类别的深层的（因而是隐蔽的）心理过程，是它构成了对一个表达式“意义的理解”——换句话说，这种过程收进所有构成该表达式的图像或联想（或者其中一个重要子集）并以某种方式将其组合成某种难以确认因而只能通过深入的哲学分析来推导和考察的东西。维特根斯坦完全反对这种看法；实际上他对“内心状态或过程”观点的主要攻击就是针对那种认为理解乃是某种隐蔽的东西（不仅在“心中”而且在内心深处）的观点。

维特根斯坦在讲过意义和理解不是什么之后，便进而对它们是什么作出正面的说明。在这里处于核心的是理解的概念。维特根斯坦说：“理解一个句子意味着理解一种语言。理解一种语言意味着掌握一种技能。”（《哲学研究》，199）这就是说，“理解”乃是知道怎样做某件事情；就语言来讲，理解语言意味着知道如何使用语言。这样看来，理解、意义和使用之间有着紧密的关联。由此直接导出两个推论：第一，维特根斯坦反对“内心过程”观点的另一个理由变得清楚明白了——这种观点根本不能说明我们怎样才能够使用表达式。对比之下，将“理解”看作我们所做的某件事情——我们施展的一种能力，我们使用的一种技能——的观念是与使用的观念直接关联在一起的，因为使用本身就是一种活动。第二，作为一种实践能力的理解是某种由外界标准——人们从事的活动，人们的行为方式——来确认和衡量的

东西，因而是某种公开存在于公共领域的东西，远远不是在个人精神生活内部或者属于私人的东西。我们现在就将看到，这会引出一些重要的推论。

3.理解与遵守规则

维特根斯坦关于理解语言的论述（照刚才所讲，“理解”就是掌握一种技能或实践能力）借助于遵守规则这一观念，即认为理解表达式的意义这种实践就是遵守表达式在其所从属的各种不同的语言游戏中的用法规则（注意“规则”的说法很自然而且有意地与“游戏”的说法相关联）。维特根斯坦关于遵守规则的讨论主要出现在《哲学研究》第143——242节之间。这并不是一个简单的问题，因而是一个引起很多争论的主题；在阅读下面对该主题的论述时应当记住这一点。

了解维特根斯坦关于遵守规则的讨论的一个办法是再一次回想起《哲学研究》的一部分意图就在于从反面否定《逻辑哲学论》所体现的那种哲学态度。使用语言显然是一种受规则支配的活动，即哲学家所说的“规范”活动。维特根斯坦在《逻辑哲学论》中用来描述语言的规范特征的模式是一种演算的模式，也就是一种由严格定义的、自动运行的规则（逻辑的规则）组成的结构化系统。这样一种演算就像一台机器，给它原料便按照一种精确、有序和不变的方式生产出固定的产品。同样，逻辑规则——（按照《逻辑哲学论》的观点）从而也是语言规则——有其可以确定结果的严格用法。就语言来讲，这种结果便是意义：当人们掌握了表达式的应用规则时便理解了它的意义。维特根斯坦在《哲学研究》中当然并未否定这个观点，因为后期哲学还要借助于它；他所否定的是认为相关的规则形成一种单一的、严格的深层结构，甚至更为重要的是否定这些规则独立于我们之外，像《逻辑哲学论》所暗示的那样。换句话说，维特根斯坦否定演算的概念，而代之以语言游戏的概念：在《逻辑哲学论》中，在全部语言之下有一种单一的、严格一致的演算法；而在《哲学研究》中则有许多不同的语言游戏，其“语法”可以直接加以考察。

《逻辑哲学论》中的以及一般“奥古斯丁式”的语言观是：一个词

的正确用法的规则通过某种方式由该词所指示的客体的性质所确定，因为只有通过这种方式该词的意义（所指示的客体）才能支配词的用法。维特根斯坦抛弃了指示说；这就使得词的意义完全成了属于它的用法规则的事情。但是既然只有词及其用法规则事关紧要，那就一定不要受规则概念本身的误导，因为关于诸如逻辑和数学的规则有一种普遍的看法，即认为这些规则决定着我們做事是否正确，并不依赖我們应用或遵守这些规则的实践；而维特根斯坦则认为这是错误的：不仅本身错误，而且它意味着一组规则对于某一特定实践来说构成了一套完全而决定性的算法，意思是说一旦人們掌握了这些规则，他们就能自动看出自己所做的事情是否正确。按照维特根斯坦的观点，逻辑规则的模式应用在语言上是特别有害的，因为在语言中支配表达式用法的规则有很广泛的多样性，而在逻辑中则有一组单一的、包罗一切的严格的规则，这组规则构成了逻辑所赖以存在的“语言”。

演算的观点在处理规则与遵守规则的两个特点的方式上产生了维特根斯坦希望我們避免的那些问题。一个特点是人們在遵守规则时感觉受到规则的指导和强制；规则似乎在告诉人們去做什么，似乎在支配人們的活动。另一个特点是在一个类似诸如算术的演算中，规则事先就确定了应用规则所能得出的结论：例如，很容易认为一旦我给0——9这十个数的加减运算、相等关系下了定义（即给出支配它们的规则），全部算术过程就会自动引导出来——好像全部的算术真理（及谬误）早已“包含”在这些基本规则之中或受其预先确定。因此，这些规则似乎有着某种不可抗拒的东西，使得我所做的事情的正确与否与我做这件事情本身完全无关。（一班小学生中每一个成员可能用不同的方法将一组数字相加——有人用心算，有人用手指算，其他人则用计算器或算盘——但是遵守相关算术规则的人都会得出一个唯一正确的答案，而这个答案在他们开始做加法之前就是正确的。）

关于遵守规则这个概念的一个问题是：一方面感觉受到规则的指导并不保证规则受到遵守，因为某人可能认为自己在遵守规则而实际却在错误地使用规则；另一方面某人行事符合规则可能只是出于偶然——这个人也许根本不是在遵守规则；比如说他也许甚至不知道规则的存在。然而规则的指导作用以及不管在任何有关活动中遵守规则就

等于做得正确这两点对于规则和遵守规则的概念看来都是至关重要的。维特根斯坦说，赞成演算观点的人因此力图找寻一种关于遵守规则的深层基础的统一描述（典型的做法是将遵守规则视为一种内心活动过程），以此来说明这些特征并克服与之相关联的一些问题；并进一步通过提出这种以某种心理机制为根据的描述（多半是一种因果性的说法）来达到上述目的。维特根斯坦说，所有这一切都是错误的；他的理由仍然是那些他用来反对试图为任何涉及意义和理解的问题提出单一性说法（尤其是想借助于“内在的”和“隐蔽的”心理过程来提出的说法）的理由。

这些指责更多适用于遵守规则的一个特点，即人们主观感受到规则是强制性的或者具有指导行动的力量。另一个谈到过的特点——规则在表面上的“独立性”——照维特根斯坦所说，则暗示出那种认为规则多少会带来客观性的错误看法。算术的例子很能表明这是什么意思：正如已看到的，算术规则似乎已经预先确定了我们使用规则所得结果的正确与错误。例如对于“ $56, 897 + 54, 214 = ?$ ”这道算术题存在着一个唯一正确的答案，这个答案就某种意义讲早已存在，甚至在我们进行计算之前在规则所允许的范围内就已被确定。我们通过确定这些规则所说的意思来核对我们使用规则的正确性；所以由规则树立的正确性标准就显得独立于我们对规则的遵守，因为规则并不依靠我们的这样一种活动，即将规则当作由其本身所确定为正确的东西来使用。

演算观点集中关注的这两个特点当然是相互关联的：正是规则的外在性或“客观性”才让我们感到受规则的指引或指导。这两个特点结合起来便让人产生一种假想，即认为规则就像铁道线一样，我们沿着它按照固定方向移动（《哲学研究》，218）或者说规则就像一台按照被确定的并且起确定作用的方式工作的机器（《哲学研究》，193——194）。维特根斯坦的反对意见并非针对规则具有指导性或者构成正确性这一事实；倒不如说他的反对意见针对的是“铁轨”或“机器”这些模式本身，理由（正如我们所看到的）是这些模式将指导的概念转变为强制的概念，并将正确性标准的概念转变为某种“外在的和客观的”东西。维特根斯坦所强调的是这一关键性事实，即构成规

则的乃是我们对于规则的集体使用；遵守规则就是一种由共识、习惯和训练所建立的普遍实践。因此，尽管规则确实指导我们并向我们提供正确性的尺度，但规则并非独立于我们，从而并不构成一种强制的标准，从外界将遵守规则的实践本身强加给我们。维特根斯坦给我们举过一个实例：想一下我们在十字路口或某条小路上可能看到的路标。路标告诉人们要走的方向，但并不是因为路标强制人们去那里；路标的指导作用全靠有一种习惯、一种实践来确立我们通常对路标的使用，以及我们对这种功能的理解。这正是我们所理解的语言的“规则”——“一条规则立在那里就像一个路标”（《哲学研究》，85，参看198）。

这里的中心概念是“习惯”。维特根斯坦说，“一个人只有在经常使用路标这种习惯存在的情况下才会按照路标走路”（《哲学研究》，198）；“使用‘遵守规则’这个概念要预先假定一种习惯的存在”（《关于数学基础的评论》，第322页）。通过使用习惯这个概念（他在其他地方使用了“惯例”、“用法”、“实践”等说法，意思是一样的），维特根斯坦意图提出几个论点，其中两个论点特别重要。一个现在已为大家所熟知，即（与演算理论观点恰好相反）认为遵守规则并非一种内心活动，某种隐蔽的东西，而是一种公开的事实；当某人看见一个路标并照其指示方向行走时，他并不是在内心遵守一条规则，然后——作为按照因果关系或其他相关方式紧随“内心”遵守这第一步之后的第二步——再按照规则行事：他选择路标所指示的方向只是由于他遵守相关的规则。因此遵守规则根本不是一种神秘的活动；遵守规则在我们的实践中显示自身，它是明摆着的。为了理解规则和遵守规则，我们只需提醒自己注意在所有我们的那些不同类别的规范性行为（下象棋、照食谱烹饪、做算术等等以及在所有各种不同类别的语言游戏中使用语言）中所熟悉的东西。另一个论点是认为遵守规则本质上是一种社会实践，即某种存在于社会群体之中的事物，并认为建立我们所遵守的规则的正是在于社会群体当中的共识：维特根斯坦说，“‘共识’一词与‘规则’一词是彼此相关的，它们是堂兄弟。如果我教人学会其中一个词的用法，他便随之学会另一个词的用法”（《哲学研究》，224）。遵守规则本质上是一种以社会为基础的活动这一

事实意味着没有任何可以被看作“私自”遵守规则的东西——不可能有一个规定并随即遵守某一规则的鲁滨孙·克鲁索，因为这样一个人无法知道自己从一个场合到下一个场合是在遵守这项规则——他很可能认为自己是这样做，但他却没有核查的手段。某个人是否在遵守一项规则依赖于有无检验他这样做的公开标准：“因此‘遵守规则’也是一种实践。而认为人在遵守规则并不就是遵守规则。因此不可能‘私自’遵守规则：不然认为人在遵守规则就同遵守规则成了一回事。”（《哲学研究》，202）。（私自和“标准”这些概念对维特根斯坦来说是些重要的概念，我在下面还要谈到它们。）

维特根斯坦除了坚持以共识为基础的规则和遵守规则在本质上具有社会性质之外，还坚持要照字面意义去理解“习惯”这一观念，将其看作某种经常的、反复的、已确立的事情。他说：“应用‘遵守规则’的概念要预先假定一种习惯的存在。因此下面的说法是没有意义的：在世界历史上某项规则（或者一个路标的指示，做一次游戏，说出或理解一个句子，等等）只被人遵守一次。”（《关于数学基础的评论》，第322——323页）

因为规则建立在为一个社会群体同意和接受的实践之上，所以维特根斯坦说规则就是其本身的合理根据。在遵守规则上，除了受这一事实——如果一个人的活动不符合社会群体在某种情况下的习惯做法，他便没有遵守一项定下的规则——的限制之外，不存在任何外在的或客观的因素。这就证明维特根斯坦的观点已经远离《逻辑哲学论》的看法，后者认为存在某种凌驾于语言之上并构成对其客观限制的东西；维特根斯坦在《哲学研究》中的观点是：想为我们的实践找到某种外在的合理根据或理由是一种错误。这种合理根据或理由就在我们的实践本身之中；维特根斯坦在某个相关的地方说：“给出理由……总有个尽头，尽头……就是我们付诸行动，行动才是语言游戏的底层。”（《论确实性》，204）这就使他能够进一步说遵守规则是我们不加思考（《关于数学基础的评论》，第422页）甚至是盲目去做的事情：“当我服从一项规则时，我并非经过选择。我盲目地服从着这项规则。”（《哲学研究》，219）他说的话的意思可以通过观察比如说象棋来理解；对于“为什么王棋一次只能走一个方格？”这个问

题来说是没有答案的，因为如果人们下的是象棋，那么这本来就是定下的规则。所以实际上维特根斯坦的观点就是：遵守规则是一种习惯性实践，是作为我们的语言群体的青少年成员时所接受的一种训练：“遵守规则类似服从一项命令。我们是受到训练才这样做的”（《哲学研究》，206）。他在《蓝皮书与褐皮书》（第77页）中将这一论点讲得更加明白：“孩子通过接受语言用法的训练从成人那里学习这种语言。我使用的‘训练’一词十分类似我们讲动物接受训练去做某些事情时所指的意思。”

4.“生活形式”、私人语言和标准

我们将以上两节中考察的内容结合起来看，就能够将维特根斯坦关于意义和理解的学说描述如下。一个表达式的意义就是我们在理解该表达式时所理解的东西。理解就存在于知道该表达式在跨越各种各样的语言游戏时的用法，而这一表达式就出现在这些语言游戏中。知道表达式的用法就是具有一种能力：有能力在那些各自不同的语言游戏中遵守使用表达式的规则。遵守规则并不是一种神秘的内心过程，即理解某种类似在客观上树立正确性标准的演算那样的东西；倒不如说这是一种植根于一个社会群体的习惯和共识的实践，而作为一种实践来看，遵守规则本质上则是公开的事情。规则确实指导行动并提供正确性的标准，但是规则做到这一点乃是由于它们建立在共识之上；正确遵守规则就是遵循社会群体已成习惯的实践。我们是通过作为该社会的成员接受训练才获得使用语言表达式，即遵守其用法规则的能力的。

这个概述是想讲明意义、理解、用法、规则等概念之间的关联以及它们是以语言使用者组成的社会群体中的共识为基础的道理。但是人们不应认为这意味着可以一个一个地去理解语言表达式，因为按照维特根斯坦的看法，说某个人只理解一个或几个句子或者说他只遵守一项或几项规则是没有意义的。理解任何一个特定句子就是理解它所从属的语言游戏；相应地说，遵守一项规则就是掌握了对遵守规则本身的实践。

维特根斯坦关于意义和理解的看法直接显示一个问题，即如果一种语言的用法规则是语言社会群体中成员的共识的产物，不附有以“事实”或“世界”为表现形式的外在的客观限制，那么真理是否随之也是我们的共识的产物？维特根斯坦意识到了这个问题并作了回应：“你是否在说人们的共识决定什么是真和什么是伪？”——真和伪是人们说出来的；而人们的共识就在他们使用的语言之中。这并不是意见上的共识，而是生活形式上的共识”（《哲学研究》，241，强调形式是另外加上的）。

“生活形式”这一概念在维特根斯坦后期哲学中起着重要的作用，因为每逢他的探讨到达其他哲学家想为我们在思考和交谈中所用的概念开始寻求更深层的或更基本的合理根据的时候，他总是求助于这个概念。维特根斯坦用“生活形式”所表达的意思是：语言的和非语言的行为、假定、实践、传统和天然爱好等方面的基本共识才是作为社会存在的人所共有的，因而也是在人们使用的语言中被预先假定的；语言被编织成人类活动和性格的方式，语言表达式的意义是其使用者共同的观点和天性赋予的（《哲学研究》，19、23、241；《哲学研究》第二部分，第174、226页）。所以一种生活形式就存在于社会群体协调一致的自然的和语言的反应之中，这些反应产生了界定、判断以及随之而来的行为上的一致。因为存在于实践之中的语言用法的所谓“基础”就是语言编织成的生活形式，所以在维特根斯坦看来关于寻找体现于我们思想和谈话之中的概念的最终解释或合理根据的问题很快就会走到尽头——我们的语言用法的合理根据就是作为用法基础的生活形式，事情就是这样：更多的话既不必说也确实不能说。生活形式是我们学会在其中工作的参照框架，是我们在社会群体的语言中接受训练时获得的；所以学会这种语言就是学会该语言与之密不可分并且从中获得其表达式的意义的观点、假定和实践。这就是为什么解释和辩护都不必也不能超越关于生活形式的一种姿态：“如果我对正当性的证明已经走到尽头，那么我就碰到了基岩，我的铁锹也会转向，这时我就想说：‘这正是我做的事情’”（《哲学研究》，217）；“人们可以这样说：必须接受的事物，被给予的事物就是生活形式”（《哲学研究》第二部分，第226页）。

生活形式的概念是同维特根斯坦所强调的语言在本质上的公共性质紧密相关的；正如我们已看到的，这一后期哲学的主题出现在他对下面观点的反驳中，即认为意义和理解——因此还有遵守规则——都是心灵“内在的”、“隐蔽的”状态或过程。维特根斯坦就此提出一种论证，这一论证我们至今尚未谈到，但在讲述《哲学研究》的文献中却占有十分重要的地位。这就是“私人语言论证”，其要点是说不可能有一种由单独一个人发明且只能为其所理解的语言。这个道理直接来自维特根斯坦认为语言本质上是公共的这一观点，他维护这一观点乃是由于上面讨论过的所有理由；但是维特根斯坦在《哲学研究》第243——363节中却由于另外一个重要理由而对私人语言问题作出了广泛的探讨。这就是在从笛卡尔开始的哲学传统中，人们总是认为一切知识和解释的起点都在于对我们自身的经验和心理状态的直接感知。所以笛卡尔的出发点是“我思”，认识到这一点保证了“我在”；而经验论者则认为正是我们的感官经验和对经验的反思提供了我们相信外界事物和其他心灵存在的基础。依照这些观点，一种私人语言显然是可能的，因为它们接受下面这种想法（在某些情况下它们就来自这种想法），即认为一个天生的鲁滨孙·克鲁索能通过私人的、内心的实指定义来联结字词与经验，从而构建一种语言。与此相关，私人语言的观念就蕴涵在我们关于在语言中怎样获得指称自己的疼痛、心情、感受等等的表达式的常规看法之中，因为这些状态只有我们自己知道：没有另外一个人得知这些状态，除非当事人通过语言或行为表现它们；没有另外一个人能够感受我的心情或疼痛，甚或觉察出其存在，假如我不愿意的话。由于这种情况，我们就认为自己在通过一种内心的实指为我们的感觉“命名”，好像我们在胃疼时“指着体内”说“这就是胃疼”。而这就暗示一个人能够通过对自己说出在原则上无法为任何其他他人知道的他自身的感觉和内心生活来构建一种语言——这种“在原则上”的说法表示这样一种语言并非只是一种任何其他人都不能真正理解的密码，而是类似谜码或佩皮斯日记，也许可以破译，但是除了说话人之外没有任何别人能够理解它：简单地说，这是一种在逻辑上只有说话人懂得的语言。

维特根斯坦在《哲学研究》上述章节中猛烈抨击的正是这种在逻

辑上只有说话者自己知道的语言观。早已给出的主要理由是：理解一种语言就是要能够遵循使用这种语言的规则，没有什么可被认为是私人在遵循规则，否则在遵循规则与只是认为——也许是错误地认为——我们在遵循规则之间就没有区别了（《哲学研究》，202）。然而还有其他理由。对于维特根斯坦来说，正如我们已经看到的，讲一种语言就是参与一种生活形式；而共同参与一种生活形式就在于接受共同参与这种生活形式的训练；这种训练显然必定在公共的场合发生，否则它就不是一种共同参与赋予语言以意义的生活形式的训练了（参看《哲学研究》，244、257、283）。由此可知，“私人的”经验与我们用来讲述它的语言实际上都不是私人的；使用有关疼痛、心情以及其他等等的表达式有而且必须有公共的标准，即使为了这些表达式的存在也要这样。维特根斯坦说，要讲明白这一点，一个方法就是考察我们在讲述自己的情况时怎样使用“疼痛”这个词。按照他所反驳的那种观点，“疼痛”是某一种感觉的名称，我们通过一种内心的实指行为来为那种感觉命名。但是正如我们以上所看到的，实指的定义只有在一种先前已被理解的惯例或语言游戏的背景下才有效果，在这一背景下，指出、发音等行为都能被参与者识别，从而构成为某个事项附上指示标签的过程。在这里不可能有这种先前早已存在的语言游戏。既然“疼痛”并未通过实指使其与相关的感觉联系起来，“疼痛”也就什么也不指示；“疼痛”不是一个标签。那么“疼痛”又是怎样与我们用它讲述的那些感觉联系在一起的？维特根斯坦说，“一种可能”是讲述疼痛是通过学习获得的对作为疼痛的自然表露的呻吟和抽搐的代替（《哲学研究》，245、256——257）；“小孩因弄伤自己而哭喊；这时大人对他说话并教他感叹词，后来还教他句子”（《哲学研究》，244）。要点在于我们通常认为属于私人的状态或过程——疼痛、发怒等等——都是我们人性的一些特征，因而在行为上都有其自然表露形式（比如说婴儿能用语言之外的手段告诉我们他/她疼痛或发怒），而我们用来讲述它们的语言手段就是在公共生活中学会的取代那种行为的替换物。

这一看法在我们怎样使用关于疼痛的话语来讲自己的疼痛与我们怎样使用它来讲他人的疼痛之间建立了联系。按照一个传统的观点，

我们认为在适当情况下自己有理由相信疼痛或类似的“内心”状态也发生在他人身上，其方式是通过与自己的情况进行类比：如果我刺伤了手指，流了血，并发出呻吟，那么如果他人刺伤了手指，流了血，并发出呻吟，我就会推断出他必定在内心同样感到疼痛。但是这种论证——叫作类比论证——是一种无力的论证；它在逻辑上并不保证我所作的关于他人内心状态的推论有效，因为他也许在假装或作戏，或者他甚至是巧妙设计的毫无感觉的机器人。这就是对他人心灵抱有怀疑态度的根源：既然类比的论证无效，我又怎能认为我有理由相信宇宙中除了我自己的心灵之外，还有其他人的心灵？维特根斯坦的观点为这个问题提供了一个答案。他说，使用“疼痛”以及其他心理表达式的规则是公共的规则，不管是谈到我自己还是他人同样适用；对于这类表达式不存在两组规则，一组支配为属于我自己的状态寻找原因，另一组则支配为属于他人的状态寻找原因。因此，我说某人感到疼痛，其理由就来自他的行为加上我所掌握的使用“疼痛”这个词的规则。

不应把这种观点理解为一种简单的“行为主义”学说，即主张“疼痛”所指的不过是由抽搐和呻吟构成的身体信号。维特根斯坦说，这些信号还不如说就是使用“疼痛”这个词的“标准”；我还知道这类行为可能是假装、掩饰等等。理解这一点就是理解疼痛话语的一部分。但是有了这种理解，即理解这类行为进入我们的活动和实践的的方式并且理解这些事情与我们的天性之间的关系，也就告诉了我什么时候适合说他人感到疼痛（以及什么时候适合说“这是一例伪装”之类的话）。

维特根斯坦关于“标准”的概念引起了很多讨论。这是为使用表达式提供一类合理根据或保证的概念，这是为了使用表达式而提供的一种介乎演绎理由与归纳理由之间的保证。我们可以用下述方式来说明它的意思。“演绎理由”就是这样一些理由，它们蕴涵或决定性地确定以下情况，即只要这些理由存在就要求使用某一特定表达式，因为这些理由穷尽了该表达式的全部意思。这个观点的一个实例是刚才谈到的那种原始的行为主义；支持这一观点的人就从某人抽搐和呻吟推断出他感到疼痛。但这是一种过分强势的学说，因为在将支持说出“他

感到疼痛”的理由等同于“疼痛”的意义时，演绎主义者忽略了其他考虑，例如假装等等，它们表明该词的意义不能被定义为使用它的理由。

对比之下，“归纳理由”是这样一些理由，它们将某人的抽搐和呻吟当作征候或线索，并且以此为根据可能推论出他感到疼痛。然而这些线索本身并不是“疼痛”这个词的意义的一部分；照归纳主义者的观点看，这种意义是某种由“疼痛”所指示的事物，是某种私人的、隐藏在那个人主观性中的事物，即那种内心的、私人的疼痛感觉。照归纳主义者的观点看，在以抽搐和呻吟为一方与以内心的疼痛感觉为另一方之间的关联只是一种偶然的关联。

正如我们已看到的，维特根斯坦关于标准的讨论有意落脚于这两种观点之间。他说，我们关于抽搐和呻吟（行为信号）在表现疼痛上所起的作用的理解是我们掌握“疼痛”这个词的意义的一部分——这些信号不仅是疼痛的偶然征候，但同时它们并不是将疼痛归于某个抽搐和呻吟的人的演绎理由，因为我们对于“疼痛”的理解也包含这类行为并不表现疼痛的实例。简单地说，用来将疼痛归于某人的标准来自包括将疼痛归于某人在内的语言游戏；当我们学习怎样使用“疼痛”一词时，学会的是体验、识别和谈论疼痛的实践。

讨论私人语言问题和关于疼痛、心情以及其他被推定为私人心理状态的问题将我们带进维特根斯坦的心灵哲学或者通常称为他的“哲学心理学”的领域。维特根斯坦在这个方面所讲的话是他关于意义和理解的观点的一个重要推论——照某些批评家的看法，这甚至是他的语言哲学的基础——因此有必要在下面作进一步的探讨。

5.心灵与知识

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中将“心理问题”——其中包括关于经验和知识的问题——简单地归为“经验性的”，从而不属于哲学而属于科学。由于这个原因，他在《逻辑哲学论》中几乎未提及这类问题。与此形成强烈对比，这类问题在后期哲学中却随同意义的讨论占

据了中心位置。既然维特根斯坦努力争辩说，理解语言表达式并不存在于个人心理状态或过程之中，这样做便是十分自然的事情；因为他的观点意味着不仅这种思路不对而且普遍来讲“个人心理状态”这一概念本身也不正确。因此，从《蓝皮书》开始，但主要是在《哲学研究》、《字条集》以及其他后期著作中，维特根斯坦一直攻击这个想法：认为经验、思想、感觉、意图、期待以及诸如此类的概念具有内在性和私人性，只有拥有它们的人才得知晓。

之前我们已经讲到维特根斯坦所攻击的是自笛卡尔以来在哲学史上一直占有统治地位的观点。这种观点赋予主观经验一种特有的原初性和重要性。这种观点说，我们直接知晓的事物是我们自己的个人心理状态，由于这些状态的直接呈现而让我们对其内容和性质有着完全可靠的知识；这些状态，包括感官经验在内，为我们提供了一切知识和信念的出发点，这些知识和信念不仅涉及我们自己而且涉及我们身外的一切事物（主要是外在世界和他人心灵）。笛卡尔哲学的出发点是自我，人们对自我的存在只能感到是确实的；对于经验主义者来说，正是感官经验为我们关于世界的信念提供了不可动摇的基础。按照这种看法，关于心理状态的第一人称的知识是完全没有问题的，而关于心理状态的第三人称的知识则完全不同，理由是在他人身上发现这些心理状态——甚至在有理由相信这些状态在自己身外存在的情况下——充其量不过是从本质上不可靠的线索（他人表现出来的明显信号、行为等等）中进行推理得到的结果。

维特根斯坦在攻击这个笛卡尔命题时逆转了困难的顺序：他说，成问题的并不是第三人称的心理状态的归属问题，因为这类归属是以比较简单的公共标准为基础来使用心理字眼的（例如上面讲过的关于“疼痛”的使用）。相反，需要探讨的倒是第一人称的情况，因为维特根斯坦说正是在这里笛卡尔和这个哲学传统中的其他人犯了一个根本性的错误，即认为心理状态的第一人称归属（“我有一次疼痛”，“我期待……”，“我希望……”，“我的意图是……”）是本质上属于个人内心活动的记录或描述。维特根斯坦否认这些说法名副其实，而争辩说是些表露或表现，它们构成了使用相关心理概念的行为的一部分。在这里，中心概念就是“表现”。

维特根斯坦在他对第一人称的疼痛话语进行的探讨中讲明了他所用的“表现”所指的意思。在上面曾部分引用过的《哲学研究》第244节中，他说“一个人是怎样懂得感觉名称的意思的？——例如‘疼痛’一词。这里有一种可能：一些词与这种感觉的原始的、自然的表现相关联并用来代替这些表现。小孩因弄伤自己而哭喊；这时大人对他说话并教他感叹词，后来还教他感叹句。他们教给孩子新的疼痛行为”。维特根斯坦的主张是：某个人说出“我感到疼痛”就是他的疼痛的一种表露，这并不是某种另外发生在内心的事物的外在信号，而本身就是他的疼痛行为的一部分。这是疼痛的一种表现，正如呻吟和抽搐是疼痛的表现一样，但这却是学来的取代那些较原始的表现的替代物。尽管上面引用的话中的“这里有一种可能”暗示第一人称的心理话语也有可能通过其他方式来理解，然而维特根斯坦却将“表现”这个概念作了广泛的应用。就意愿、期待和记起——只举全部心理概念中的三个为例——来讲，维特根斯坦说，“基于天性以及一种特殊训练……我们在某些外界环境下往往倾向于让意愿得到自发的表现”（《哲学研究》，441）；“‘我随时都期待听到砰的一声’这个陈述就是期待的一种表现”（《哲学研究》，253）；“我用来表现记忆的言语就是我的记忆反应”（《哲学研究》，343）。因此，有时向往某种事物的愿望的本质部分就在于说出“我的愿望是……”，而期待某种事物的本质则部分在于说出“我在期待……”。期待也可以用其他方式表现；人们也许感到紧张，或者走来走去，或者常看手表；但是说出“我在期待……”与这类行为并无不同——更不是关于期待的记录或描述，它就是期待的一部分。当然，因为语言行为是学来的，它比走来走去这种“原始”行为复杂；维特根斯坦采用了这种观点，即对语言的掌握带来了不使用语言的动物无法拥有的丰富和细致：“一只狗相信主人在门口。但是它也能相信主人会在后天来吗？”（《哲学研究》第二部分，第174页）但是语言行为与其他行为之间的差别只是程度上的，而不是类别上的；语言行为是期待、疼痛等自然表现的延伸，而自然表现则要随情况而表现为走来走去或者抽搐等形式。

维特根斯坦对心理概念采取这一思路的理由当然是认为“疼痛”、“期待”之类词语的意义不能由个人内心实指来确定；照维特根斯

坦的观点看，这一论点是靠私人语言论证建立起来的。更确切地说，同所有字词一样，这些词的意义就是它们的用法，而它们的用法又是在共享的生活形式下由大家公认的使用它们的规则所决定的，正是这种共享的生活形式才使得这种公认成为可能。因此，心理字词的使用是完全一致的，不存在用于第三人称是一套规则而用于第一人称是另一套规则的情况。规则是同样的，都要依照同样的公共标准，“没有什么什么是隐蔽的”。所以正如心理字词的第一人称归属依靠它们是疼痛、期待以及其他等等表现因而也就是疼痛等行为本身的一部分那样，心理字词的第三人称归属也就是我们对于他人做出的行为的表现：“确信某个人感到疼痛，怀疑他是否感到疼痛等等都是对于其他人做出的许多自然的、本能的行为，而我们的语言只是从属于这种关系并对其进行了进一步延伸。我们的语言游戏是原始行为的一种延伸。（因为我们的语言游戏就是行为。）”（《字条集》，545）这就表示照维特根斯坦的观点看，自笛卡尔以来一直困扰哲学的“他人心灵”的怀疑论问题并不存在，因为刚才说过的想法——关于构成心理字词的意义的公共标准从而也关乎我们对使用它们的保证的想法——表明一切被传统哲学家视为本质上是内心的状态都有并且都必须有外界的标准；并且表明人们可以通过十分平常的并不神秘的方式，如实观看、确知某个人所处的状态：“另外一个人脸上的意识。审视另外某个人的脸，就看见他脸上的意识，一种特有的显出稍许不同的意识。看见快活、冷淡、兴趣、兴奋、麻木等等直接或含蓄地表现在脸上。为了在他的脸上看出怒气，你还需要审视自己吗？这在他脸上正如在你胸中一样明确无误”（《字条集》，220）；“意识表现在他脸上和行为上正如在我自己身上一样明确无误”（《字条集》，221）；“‘我们看见情绪’——与什么相对照？我们并不是看见面部的异样并据此推论出（像医生做出诊断一样）快活、悲伤、厌倦来。我们会直接说一张悲伤、快活、厌倦的脸，甚至在我们不能就面貌特点给出任何其他描述时也是这样。——我们会说悲伤在脸上被拟人化了。这属于情绪概念的范畴”（《字条集》，225）。

对于维特根斯坦来说，从所有这些论点引出的一个重要推论是：这些论点迫使我们重新考察另外一个极其重要的概念，即知识的概

念。在哲学传统中，人们认为我们对自己心理状态的熟知所特有的原初性为我们能够知道或者至少有理由相信一切其他事物提供了基础；因为按照传统的观点，我们确实知道我们自己的思想、经验等等的内容，但是超出这个范围便只能根据它们作出多少带有疑问的推论。与这种观点相反，维特根斯坦争辩说对于知识概念的这种用法是完全错误的，理由在于我们只能知道可以有意义地加以怀疑的事物，而因为只有当人们感到疼痛或期待听到砰的一声响时才不会怀疑这两种感受，所以我们不能说知道人们感到疼痛或具有这种期待。这一论点通过观察维特根斯坦对于G.E.摩尔关于知识和确实性提出的某些论题的回应可以极其明白地看出来。

摩尔在一篇题为“关于外在世界的证明”的有名论文中争辩说，存在着一些他能完全确实知道它们为真的命题。一个命题是“他有两只手”；他说，“证明”（如果需要的话）就是他能高举双手并展示它们。因此还有许多可以同样确实知道的其他这类命题。摩尔在这里是以批评的态度暗指笛卡尔在其《沉思录》中提出的主张，即一方面人们只要想到就能够确实知道作为一个“会思维的事物”（心灵）的自身存在；另一方面却可以对人们有“手和身体”提出合理的怀疑（《沉思录》，第一部分）。按照摩尔的“常识”哲学，这一类怀疑可以极其容易地驳倒；证明有手存在简单到只需展示双手。维特根斯坦虽然站在摩尔对笛卡尔关于知识和怀疑的观点进行的实事求是的反驳这一边，但他认为笛卡尔和摩尔两人对这些概念的思考都是错误的。正如已经指出的，他的理由是当怀疑本身没有意义时要坚持对知识的主张也是没有意义的；因为除了在极少的不幸的场合，人是否有手的问题根本不会而且不可能有理由出现，所以“我知道我有两只手”这句断言涉及对“知道”一词的误用。维特根斯坦的论证理由依靠对怀疑性质的思考，以及他对于构成我们日常知识和我们日常生活的“基础”的事物的看法。这些思考有如下述。

维特根斯坦说，怀疑本身只有在一种语言游戏的背景下才是可能的。如果要让关于我是否有手的怀疑清晰易懂，我就必须理解谈论“手”和我“有”手是什么意思。但是这样一来，这种理解由于它以其可能存在的语言游戏为基础，本身就使得这类怀疑没有意义；因为

有了怀疑就威胁着所使用的词带有意义这种状况本身。“我在我的句子中不假思索就使用‘手’这个词以及所有其他的词，实际上如果我甚至想去怀疑这些词的意义，我便会面对着虚空的深渊——这表明不容怀疑属于语言游戏的本质。”（《论确实性》，370）应该记得，一种语言游戏就是一种生活形式；这是一种实践或者一组实践，需要具备关于字词用法规则的共识。根据维特根斯坦常说的“我们讲话的意义来自我们的其他行为”（《论确实性》，229），可以推论出“如果你什么事实也不确知，你也就不能确知你所用的词的意义”（《论确实性》，114）。这不仅表明除了在极其不寻常的情况下，怀疑人有双手在语言游戏内部是没有意义的，而且表明语言游戏本身不能作为整体或从“外部”加以置疑：作为一种生活形式，语言游戏是“早已给予的事实”。维特根斯坦指出，一个小孩比如说正在学习历史，他就必须先接受语言游戏，然后才能提问某件事情是否真实或者是否存在（《论确实性》，310——315）；他说，“怀疑出现在信念之后”（《论确实性》，160）。如果学生继续怀疑世界的存在是否超过几个小时或几年之久，那么他们学习历史的任务就不可能完成。维特根斯坦说这样的怀疑是“空洞的”怀疑（《论确实性》，312），因为实际上这样的怀疑是让整个语言游戏本身成为不可能。但是如果语言游戏是不可能的，那么怀疑本身也就不会有任何意义：“一种怀疑一切的怀疑就不成其为怀疑。”（《论确实性》，450）

这些思考所排除的是与我们的语言及其他实践的基础相关的怀疑。维特根斯坦并不是说对任何事物都不能有任何怀疑，因为这当然可以有。但是合理的怀疑只能在一个本身不能被怀疑的框架的背景下才有意义：“怀疑这种游戏本身就预先假定了确实性。”（《论确实性》，115）所以摩尔肯定自己的手存在的主张——以及推广到任何肯定物质事物的存在、这个世界的历史连续性等等基本事实的主张等——就不是可以合理加以怀疑的事物，因为这些事物构成了我们全部实践的参照系。维特根斯坦说：“我的生活就在于我满足于承认许多事情”（《论确实性》，344）；“我的生活证明我知道或者确信在那边有一把椅子或者一扇门，等等”（《论确实性》，7）。因此在维特根斯坦看来，摩尔——以及（笛卡尔的）哲学传统，其观点影响了摩

尔对这些问题的看法——的错误在于未能看清他不知道并且不能知道他认为自己知道的东西：“我想说的是：摩尔并不知道他断言自己所知道的事情，但是这些事情对他来说是不可动摇的，正如对我来说也是这样。将其看作绝对稳固的东西是我们进行怀疑和探索的方法的一部分。”（《论确实性》，151）“当摩尔说他知道某些事情时，他实际上是在列举许多我们无须特别检验就可以肯定的经验命题。这些也就是在我们的经验命题体系中完成特殊逻辑作用的命题。”（《论确实性》，136）

关于某些命题的“检验”及“特殊逻辑作用”的想法令人想到维特根斯坦在其后期著作中其他地方就相关事实所讲的话，即具备理由或给出证明终得有个结束。它们结束的地方就是构成语言游戏的生活形式；这就是赋予我们的行为以可理解性的框架结构。检验我们的信念只能以无需检验的信念为背景来进行。“我们所提的问题和我们的怀疑依靠这一事实，即某些命题是不容怀疑的，它们好像是这些问题和怀疑赖以转动的枢轴。”（《论确实性》，341）。这些不容置疑的命题就是“语法”命题，即构成我们的语言和实践的框架的命题，它们构成了在其中进行一切检验的体系（《论确实性》，83、90——92、105）。维特根斯坦以不同的说法描述了这些命题所表示的信念，以说明它们所起的基础性作用：他说我们对它们的确信乃是由于我们的天性（《论确实性》，359），它们在“我们的参照系中所起的特殊作用”（《论确实性》，83）在于它们就是我们日常可检验的信念的“来源”（《论确实性》，162）或“支架”（《论确实性》，211）。

尽管维特根斯坦说这些信念构成了我们的语言游戏的“基础”（《论确实性》，401、411、415），他所用的这个词的意思却不同于哲学家通常所指的意思。“基础信念”通常用来指那些固定且持久的信念；所以有些哲学家主张，有一些信念是任何可以作为思想或经验的事物在逻辑上的必要条件，甚至火星人或神灵都得具备它们才可以享有任何被认作经验的事物。与此相反，维特根斯坦却说基础信念的基础性只是相对而言的——它们就像确定一条河的流向的河床和两岸（《论确实性》，96——99）；河床和两岸由于长时间经受腐蚀而移动，但这是一个长期的过程；从日常谈话和实践的观点看，人们

可以把基础信念视为“稳固的”和“可靠的”东西（《论确实性》，151）。但是重要的论点是：“语法”命题所起的基础性作用在于其在实践或行为中的不容置疑性：“某些事情实际上是不受怀疑的，这一点属于我们科学探究的逻辑。”（《论确实性》，342）

维特根斯坦关于怀疑与确实性的探究的要点包含在一个不必回答的反问中，即“人们能够说‘没有疑问的地方也就没有知识’吗”（《论确实性》，121）。这句话的目的在于从根本上推翻笛卡尔认为第一人称的知识才是知识的观点，从而支持了维特根斯坦对于下述观点的攻击，即个人心理状态具有特许权，哲学家在其中找到了不仅是知识的而且是意义和理解的来源。方才所讲的维特根斯坦关于知识的思考虽然来自《论确实性》，代表比《哲学研究》晚些而且更为详尽的对这些问题的看法，然而这种看法的基本主张也表现在维特根斯坦后期哲学的其他部分，表现在每当维特根斯坦想表明心理概念并不适用于某种本质上属于个人的东西的地方。维特根斯坦在《哲学研究》中有一段与自己的对话，可以说明这一点：

我的感觉在什么意义上是属于个人的？——的确，只有我才知道我是否真感觉疼痛；旁人只能猜测。——从一方面讲这是错误的，从另一方面讲则是无意义的。如果我们正在照通常用法使用“知道”这个词（我们又怎能用另外的方式使用它？），那么其他人往往知道我感觉疼痛。——是的，但是仍然不像我自己知道得那么确实！——就我来讲根本不能说（除非是开玩笑）我知道我感到疼痛。这句话除了可能表示我确实感觉疼痛，还会表示什么意思？（《哲学研究》，246）

6. 一些思考与评论

以上各节表明维特根斯坦的后期哲学是一个由相互关联的论题构成的复杂结构。然而其基本意图却是清楚的，表达这一意图的关键概

念——用法、规则、语言游戏等等——在所有后期著作（包括讲数学基础的著作）中都占有显著的地位，所以辨认它们和大体上看清它们的预定任务并没有什么困难。我现在将就维特根斯坦后期哲学的工作规划并就其中心概念作一个简短的考察。有许多细节需要作出评论，但我的讨论只限于就维特根斯坦哲学的要旨作一些关键性的评述。

有批评眼光的读者对他的后期著作的直接反应是：其中的主要观念不是含糊不清，便是隐喻式的，或者两者兼有。“游戏”的观念是一个隐喻；“用法”和“生活形式”的说法也不明确。这当然是有意为之；维特根斯坦的方法就是避免作系统的理论阐述，而坚决维护语言的多样性，他的动机是不要掉进《逻辑哲学论》中所说的陷阱，即建立一种严格统一的语言、思想观，从而只会曲解或者至少过分简化有关的论题。但是后期哲学的读者也许会怀疑维特根斯坦已在急于抛弃一种整体的观点时转而走向另一极端；代替早期哲学中发现的单一的固定构架的是由各种不同实践结合起来的大拼凑，维特根斯坦说，这些实践是如此多样，以致对于意义和理解的性质不能给出系统的说明（而对于它们所不具备的性质即个人的任何心理状态或过程在他看来却可能给出系统的说明）。人们也许会同意维特根斯坦的看法，即认为寻找《逻辑哲学论》所提供的那种理论是一个错误；但是这并不能推论出对语言不能作系统的说明，因为尽管在考察一组互相关联的和成型的实践——不管是涉及骑自行车或是说一种语言——的时候不能作出系统的说明是有道理的，对所谈的问题给出理论的表述（进行叙述，提供描述，甚至给出说明）却应该是可能的。维特根斯坦并没有说过让我们相信这类事情是无意义的或不可能完成的话。相反，维特根斯坦本人在讨论规则、语言游戏等等时似乎就恰好做了这类事情，尽管他曾正式否认要提出正面理论。但是他的说明是高度概括性的，所以在一些至关重要的方面显得过于含糊；人们觉得我们对所讨论的问题会有进一步的理解，假如维特根斯坦对他的观点赋予更加确切的内容并且大胆讲出他认为这些观点怎样用于实践的话。

对于他的后期哲学的一项重要批评也许就是认为普遍诉诸“用法”和“遵循规则”等观念——特别由于维特根斯坦认为“用法”和“遵循规则”的意义由于语境的不同而有很大变化——提供的说明少得令人

难以满意。如果人们以劝人相信意义就是用法为例，看一看人们从中学到多少东西，上面这种保留意见便会显得更加明晰。

首先必须看到“用法”的概念本身就是一个多样性的概念。人们可以说怎样使用某种东西，为了什么目的使用它，什么时候适合使用它，甚至可以说用在什么事情上（例如说“用猪油来烘焙食物”）。就前两项来说，以锤子为例，人们可以用握住锤柄并让锤头平面对准目标来说明怎样使用锤子，而十分不同的则是使用的目的，即打进钉子、打平表面、让会场安静等等。这样的说明向我们讲出关于锤子的一些情况，尽管它们并未唯一确定地讲出我们所说的东西是锤子——有许多我们要握住其手柄的东西（高尔夫球棍、行李箱）或者可以用来打进钉子的东西（鞋的后跟、一块石头）。显然人们可以照维特根斯坦的提示用类似的方式谈论字词的用法；人们可以说明怎样使用一个词，什么时候适合使用它，以及能用它做什么工作。但是这类说明在什么意义上是关于意义的说明？假如我告诉你怎样使用一个词：如果我说这个词用得很有效，或者说用得很无礼，或者说用得很富于思想见解，那么我就是一点也没有谈到它的意义。假如我告诉你某个给定的词可以用来达到什么目的：如果我说它可以用来侮辱、安抚或启发，那么我仍然一点也没有谈到它的意义。

这些评论表明意义与用法之间的关联并不像维特根斯坦的说法有时暗示的那样紧密和明显。毫无疑问，坚决赞成意义与用法是一回事的学说是错误的。这可以从下列事实得到证实，即人们可以知道词的意义（按照这个短语的完全通用的意思）而不知道其用法，人们也可以知道其用法而不知道其意义。例如人们可以知道拉丁文“*jejunus*”一词意指“饥饿”而不知道怎样用在句中；反过来说，人们可以知道怎样使用“阿们”和“证毕”（QED）这些表达式而不知道其意义。另外，许多词有用法而无意义——人名、介词、连词等都是恰当的实例。因此用法决不是意义的全部内容，用法可能是意义的部分内容，但却未能穷尽意义所包含的所有内容。此外，说用法是意义的部分内容这句话本身没有提供多大帮助——充其量只是一个起点；因为构成人们使用表达式的能力的知识或行事能力是什么并不能由用法概念本身得到说明；人们必须作进一步（或更深一层）的观察。

维特根斯坦在其后期哲学中将用法作为一个关键性概念主要是由于他想将注意力集中在用字词做什么上面，因为照维特根斯坦看来，讲明这一点就等于（通过某种并不完全清楚的方式）讲明了意义本身。评价这个关键性概念的一个方法就是看到在维特根斯坦的思想对哲学产生最直接影响的时期，这一概念曾与关于语言用法中所谓“言语行为”这方面的讨论紧密关联在一起。让我们看一看使用“停止！”“它在什么地方？”“它在桌上”这些表达式时做了什么事。第一个是命令，第二个是询问，第三个是陈述——命令、询问、陈述是我们在使用语言时所完成的行为，因此叫作“言语行为”。还有许多其他言语行为，例如许诺、评价、批评、称赞和开玩笑。这里的观点是：表明怎样用一个表达式来完成一种言语行为就是告诉我们该表达式的意义。举例说，在一种经过多次讨论的道德话语理论中，有人提出“好”这个词在言语行为中的作用就是称赞和评价，这就使得我们可以说，当我们说明“好”是用来称赞某件事物或对其作出正面评价时，我们也就说明了“好”的意义。同样，有人主张当我们看到用“真”这个词来确认、支持、承认或同意某种意见时，我们也就掌握了“真”的意义。这些建议也许使维特根斯坦本人较为含糊的看法显得更为精确，从而也就更加言之成理，但是它们又一次表明不能令人满意。讲明原因会帮助说明人们对无条件诉诸用法概念所感到的不安。

让我们看一看这个主张，即认为“好”是用来完成称赞这一言语行为的。如果某个人说“这是一支好钢笔”，那么显然他是在称赞这支钢笔。但是如果某个人问“这是一支好钢笔吗？”，那么同样明显的是没有进行称赞，即使“好”在此处是按原义来用的。维护言语行为理论的人也许会说“好”并不是一成不变地用来称赞，但它出现在话语中通常表示称赞这一言语行为即将发生，所以“这是一支好钢笔吗？”可以被解释为具有“你称赞这支钢笔吗？”的含意。但即使这样也不行，因为类似“我拿不准这是不是一支好钢笔”，“我不知道这是不是一支好钢笔”，“我希望这是一支好钢笔”等句子都与称赞无关，这一点可以从以下事实得到证明，即人们并不是在说“我拿不准我是否称赞这支钢笔”，“我希望我称赞这支钢笔”等句子。

这些思考表明：以为只要想到“好”、“真”这些字词的主要用法本

身就足以解决我们所有关于它们意义的问题是一个错误。事实上人所共知的情况是好与真的问题是典型的哲学上的大问题，不能仅靠观察“好”与“真”在日常用语即在其通常出现的语言游戏中的实际用法来解决。维特根斯坦的观点似乎蕴涵着这个推论，即如果我们“想到”这些用法，哲学上关于好与真的困惑就会消失。事实远远不是这样。

这些评论表明有一个理由让人们对他的后期哲学感到不满意，这就是维特根斯坦的一些关键性概念——这里讲的是用法——的含糊性。另一个理由是：他的思想的这个特点实际上不是解决而是招来常见的哲学上的困难，其中有一些是很难解决的困难。举一个例子说，他的后期哲学有时似乎向我们提供了一种语言观——更确切地说是涉及语言的各种不同种类的实践的拼凑，即将语言看作在某种程度上独立的东西。好像语言是一种浮游于一切事物之外的客观实在，自成一个世界，完全不同于《逻辑哲学论》所提出的语言观，其中一方面是独立的事实领域，另一方面则是与之相对的语言（思想），前者限制并确定后者，由真、伪构成两个结构之间的对应或不对应。与此形成对比，后期哲学则有时似乎暗示：世界依存于包括语言在内的“生活形式”；至少谈不上由某种独立于语言的东西来确定语言的正确使用——我们在语言使用上的对与错并不依靠我们是否正确描述客观事实，而是要看我们是否遵循我们的语言群体共同同意并遵守的规则。整个群体的运作也谈不上对与错，只是运作而已；对于用法的唯一限制都来自内部且基于共识和习惯。假定用法的改变是系统的、覆盖整个群体的话，那么任何改变都将不会——因为任何改变都不能——被发现；这个群体也许会合作改变规则的使用，不管是以渐近的还是随意的方式，而这却不会为人所知或至少被认为无关紧要。实际上，这些评论不会有什么意义，因为它们预先假定了某个可以进行比较的有利观点——但是这一观点由于是生活形式之外的东西，所以是不可能有的。

在对维特根斯坦的著作文本进行一番研究之后，我们并不容易理解这一点。大多数信奉维特根斯坦主张的人否认他的后期哲学是一种“反实在论”，但同时维特根斯坦本人却似乎认为关于独立存在的实在这个问题，人们最多只能说我们的语言游戏，即我们借以处理一些

比如说椅子、桌子等等事物的语言游戏，就预先假定了我们对其存在的确信。这就是《论确实性》所表达的观点，即认为许多信念的有效性存在于它们在语言中担当的角色；我们关于外在世界（其中有手和存在了很久的物体）的谈论的意义恰好就依靠我们毫不置疑地将这些信念本身（我们在这里有更多的隐喻）当作那种语言游戏本身的“河床和河岸”或“支架”。维特根斯坦在提出这个论点时说，类似“物体存在”这样的命题是“语法性的”，它们在我们的话语中的特殊任务是构成使话语有意义的条件的一部分。同样，宗教话语也是一种语言游戏，在其中谈论上帝也是类似地完成一种基本任务，因此宗教话语的有效性是某种内在于自身的东西（许多神学家怀着感激之情从维特根斯坦那里将这一论点接受过来，因为它有助于反对那种认为不存在独立的手段去证实宗教主张的批评）。这里谈不上提问，更谈不上回答这些语言游戏作为一个整体的有效性问题；语言游戏依存于“生活形式”（共同的经验、一致的意见、习俗、规则），后者是前者的基础并赋予它内容。所以照维特根斯坦的观点看，语言与思想在某种意义上似乎是从内部决定自身和构建自身的，因而实在并不像他在《逻辑哲学论》中所认为的那样，是独立于语言和思想的。

这样一种观点产生的问题很多。其中一个问题是：如果我们接受这样一种观点，我们就得说明在日常经验中世界对我们显示的独立存在的特性。如果不存在一个限制我们行动、思想和谈话的真正独立的世界，那么为什么看来似乎存在一个这样的世界？为什么至少表面上看来我们的实践和思想总是努力适应某种难以驾驭和独立的东西？世界显得独立于我们而存在这一事实确实可以由反实在论的学说加以说明，甚至那些认为存在物由思想或经验决定的彻底反实在论的说法也可以做到。但是这样一种学说的细节是极其重要的，因为这个学说的可接受性完全依靠它们。所以如果维特根斯坦确信这一看法，即认为实在并不独立于语言和思想，那么他就有（但并未完成）一种责任，要更详细地讲明为什么我们的经验与信念这样明显地带有实在论的色彩。

维特根斯坦的观点产生的这些问题引起了另外一个有关的问题，即这些观点有时似乎将维特根斯坦推向了相对主义。这是一个不仅让

哲学家而且让人类学家感兴趣的问题，它也部分说明了为什么后者对维特根斯坦发生兴趣。我们可以对相关内容说明如下。

广义来讲，有“文化的”和“认知的”两种相对主义。文化相对主义主张：在各种文化或社会之间或一种文化或社会的不同阶段之间，在社会的、道德的和宗教的实践和价值上存在着差异。举个实例说，在区分当代西方社会与比如说印度社会的事物当中，求爱和结婚的习俗就有明显的不同。在印度社会中，婚姻是由别人安排的，在举行婚礼前双方只在家人的陪伴下有一两次短暂的会面。在西方求爱的开始完全是靠机遇，而决定其是否继续和最终结果的则是个人的选择。显然在这两种社会中婚姻制度有着不同的意义。

文化相对主义并不产生哲学上的问题，因为显然我们能够认识上述这类差异就预先假定了我们能够接触其他文化，让我们能够认识差异之为差异；这就表明各种文化之间有些共同点，使得相互接触以及随之而来的相互理解能够发生。

认知相对主义是一件完全不同的事情。这种观点认为对于世界或经验有着不同的感知和思考方式，这些方式非常不同，以致属于一个概念群体的成员根本不能理解属于另一个概念群体的成员的情况。有些哲学家争辩说，就不同于我们自己文化的任何文化而言，甚至就我们自己文化历史上一个早期阶段而言，我们对于其成员的情况最多也只能有一种不确定的理解。他们声称，这是因为任何世界观都带有很强的理论性和解释性，而我们让一种陌生的世界观——一种陌生的概念系统或维特根斯坦所说的“生活形式”——变得可以被理解的努力不可避免要通过我们对陌生人的概念以及信仰和实践的再解释来进行，因为这是我们根据我们自己的观点可以理解它们的唯一途径。照这种观点看，可能甚至非常可能存在着与我们自己的概念系统非常不同的概念系统，以至我们不能认识到它们的存在——或者即使我们能够认识到，它们却仍然完全处在我们从内部察看其一鳞半爪的能力之外。由认知相对主义得出的一个直接推论当然是：真理、实在、知识、道德价值等等都是我们的真理、我们的实在等等；它们不是绝对的，而是相对的；它们只限于对我们适用，甚至只限于对我们占有的这段历

史适用；因此存在着许多关于“真理”、“实在”和“价值”的不同观念，正如存在着不同的概念系统或“生活形式”一样。

维特根斯坦有时看来似乎赞成刚才所讲的认知相对主义。他说：“即使狮子能讲话，我们也不能理解它”（《哲学研究》第二部分，第223页），“我们不能理解中国人的手势，正如我们不能理解中文句子一样”（《字条集》，219）。这些说法暗示相对主义适用于各种“生活形式”；维特根斯坦可能在讲，因为意义和理解是以参与生活形式为基础的，而且因为狮子和中文以不同方式所参与的生活形式与我们的生活形式完全不同，所以我们就不能理解它们，即我们无法理解他们的事物观，反之亦然。在《论确实性》中，维特根斯坦似乎相信相对主义适用于贯穿时间中的某种生活形式，他说我们自己的语言游戏和信念在改变（《论确实性》，95、96——97、256），这就表明我们在认知上也许不能理解我们祖先的事物观，正如不能理解狮子的或同样不同的中国人的事物观一样。

认知相对主义是一个令人头疼的论题。考察一下这个论点，即认知相对主义让真理、实在和价值等概念成了共同参与一种生活形式的人在某一特定时间、地点所碰巧形成的概念，而其他生活形式则在其他时间、地点产生了关于它们的不同的、也许是十分不同的甚至相反的概念。实际上这表明所说的概念并不是我们通常所愿意理解的真理等概念，而只是意见和信念等概念。如果认知相对主义为真（但是这里“真”的意思是什么？），我们认为“真理”和“知识”具有我们通常赋予它们的意义就是错误的，因为只有“相对的”真理，只存在我们在这个思想群体之历史的这段时期中所理解的实在。

认为维特根斯坦抱有这样一种观点是与他其他情况下所说的许多话相一致的。对维特根斯坦来说，语言表达式的意义就存在于我们对它们的使用上，这种使用遵循一起参与一种生活形式的人所同意的规则。这对于“真”和“实在”等表达式本身来说大概是适用的——确实，维特根斯坦的论点恰恰认为一旦我们想起了这类表达式的通常用法，它们就失去了哲学上的重要性。由此可以得出：有可能存在具有不同共识和规则的其他（即使只有一种）生活形式就因此意味着每一

种生活形式都对“真”和“实在”赋予其自己的意义——所以“真理”和“实在”都是相对的而非绝对的概念。这是一个关系重大的主张。

根据维特根斯坦的一些说法——特别是关于“天然表现”，即人们由于人的天性而易于采取的感受和行动的方式的说法——我们也许会认为一切人类群体都具有相同的生活形式，因此真理就是人类的真理，实在就是人类的实在。这就是说，维特根斯坦所主张的相对主义也许干脆就是人类中心论。这种解释得到他下面说法的支持，即“人类的共同行为是我们借以解释一种未知语言的参照系”（《哲学研究》，206，参看207）。但是他关于中国人的谈论（与刚才引用的说法相冲突，参看《字条集》，350）却似乎在提出一种更彻底的相对主义；与被“生活形式”概念所接受的一种解释相符，维特根斯坦也许抱有这样的观点，即认知的相对性遵循的是与文化的相对性相同的分界线。这确实算是一种极端的相对主义。

然而人们却无须拿这样一种极端形式的论题作为批评的靶子来说明认知相对主义不可接受。这一点可以证明如下。假定认知相对主义是对的，我们又怎样识别另一种生活形式之为另一种生活形式？认得出某种事物是一种生活形式并看出它不同于我们的生活形式的能力确实要求我们有一种手段去确认其存在并指明将其与生活形式区分开来的东西。但是，如果这种另外的生活形式不为我们所知，即对我们试图对其进行足够的解释从而说明其为生活形式的努力大门紧闭，那么这种手段就是不可得的。这就表示如果我们要从根本上谈论“其他生活形式”，我们就必须能认出它们是生活形式；我们就必须能认出构成生活形式的行为和实践的形式的存在，而在参与该生活形式的人中间有着共识并以此作为参照系来使实践得以持续。另外，如果我们想要看到这种生活形式与我们自己的生活形式之间的不同，我们就必须能够识别这些不同；这只有在我们能够充分说明其他生活形式，使这些不同之处变得明显之后才有可能。因此在两种生活形式之间就必须有足够的共同点才能作出这种说明。这种共同点必须包含两个相关的因素：第一，我们必须与其他群体的成员具有某些共同的知觉和认知方面的天然能力和反应，因此至少有着某些相似的关于世界的信念；第二，我们必须能够与其他群体的成员共同遵守某些支配这

些信念的原则；举个重要的实例说，即人们相信并因此作为行为依据的东西被认为是真的。正如已经讲过的，这是必然如此的，因为只有一个共同的背景下才能察看出不同来；如果一切都不相同，那么参与一种生活形式的人甚至不可能对另一种生活形式的存在展开猜想。

但是这种不同生活形式相互之间可了解性的要求就表明了认知相对主义的谬误。原因在于“不同的”生活形式中有些方面具有一个经验上和概念上的共同基础，使得不同的生活形式之间有可能相互了解，正是这些方面让我们对这些生活形式根本不能作认知相对主义的解释。作为一个不仅无懈可击而且重要的论题，文化相对主义本身确实只有在认知层面上各种文化之间可以相互理解的条件下才有意义。因此，将会变得明显的是能够存在的唯一可以令人理解的相对主义就是文化相对主义。

维特根斯坦的相对主义或者至少有时看来是由其观点引申出来的相对主义并未在文化相对主义与认知相对主义之间作出区分。确实，他似乎并未注意到从他的一些说法特别是他的“生活形式”概念可能引申出一种不可接受的相对主义来。然而这一概念支持着他的全部后期哲学，作为“既定条件”或“基本原则”为意义、用法、规则、知识和心理概念提供了最终的基础。因此，这一概念固有的含糊性及其不可接受的或者明显的相对主义的推论为维特根斯坦的整个后期哲学提出了一个问号。

以上讨论涉及的是维特根斯坦哲学的一般论点。现在我来讲一个较为具体的问题，即维特根斯坦关于遵守规则和私人语言的讨论。这构成了他的后期哲学中最核心和最重要的方面。但是这里同样存在一些问题，最主要的是维特根斯坦的这些观点并不具备一贯性。这一点可以阐明如下。

维特根斯坦驳斥私人语言的论证通常被认为是这样一种论证：它否认在逻辑上属于私人的（即只有一个人能够知道的）语言存在的可能性。这就预留了私人语言可以偶然存在的可能性，即事实上只有一个人知道但别人也许能够理解的语言——简单地说，这种语言可以翻

译成公共语言。人们有时会想到佩皮斯的《日记》是偶然存在的私人语言的一个实例；但这只是一种用密码写下的公共语言，并不构成在哲学上令人感兴趣的私人性。一个更好的实例也许是某个生下来就孤独生活的人——一个终其一生的鲁滨孙·克鲁索可能发明的语言。这样一种语言在某种令人感兴趣的意义上会是私人性的，但它只会是偶然存在的私人语言，因为别人也许会理解它。根据维特根斯坦的观点，鲁滨孙·克鲁索的语言只是因为大家可以理解才算是一种语言。

评论家关于维特根斯坦力图排除逻辑上的而不是偶然存在的私人性的一贯主张来自这一事实，即偶然存在的私人语言这一概念似乎是完全合理的；人们广泛认识到这类语言有可能存在，而且很难作出与此不同的论证。

然而当我们审视维特根斯坦关于遵守规则的论述时，却发现他本人站在一种不同于主张不可能存在逻辑上的私人语言的观点、而且比这种观点还要坚定得多的立场上。对于遵守规则的考察可以推出语言本质上是公共性质的。概括地说，这种论证就是认为使用语言乃是一种遵守规则的活动，而规则又是由一个语言群体当中的共识形成的（只有在这样一个群体内人们才能做到遵守规则，否则人们就不能区分遵守规则与只是以为自己在遵守规则；只要不能作出这种区分，便不会有遵守规则从而也就不会有语言）。但是照维特根斯坦的论证看，如果使用语言是一种遵守规则的活动，而这种活动本质上又是一件基于共识的事情，那么语言在本质上，即在逻辑上就是公共性质的。

维特根斯坦面对的问题就在这里：如果语言在逻辑上是公共性质的，那么就不可能有任何意义上的私人语言。不可能有一个生下来就是鲁滨孙·克鲁索的人来发明并使用一种甚至是偶然存在的私人语言，因为按照遵守规则的论证，他（由于不是一个语言群体的成员）不能区分遵守规则与只是以为自己在遵守规则，从而也就根本不可能是在使用语言。

为什么根据维特根斯坦的原则不可能有偶然存在的私人语言？这

里确实还有一个相关的深层原因，即这类语言是无法启动的。这是从前几节中提到的维特根斯坦关于语言学习所讲的话得出的，而语言学习要求有一个公共的背景，初学者能够在自己语言群体的实践（主要是遵守规则的实践）中得到训练。一个生下来就过着鲁滨孙·克鲁索式生活的人不可能有这样的开始，因而（按照维特根斯坦的观点）也就不会有语言。

这样一来，维特根斯坦的观点的明显冲突就是介乎坚决主张语言在逻辑上具有公共性质的观点与较温和的主张不可能有逻辑上的私人语言的观点之间的冲突。前者排除了偶然的私人语言存在的可能性，而后者则不排除这种可能性。维特根斯坦在详细讨论规则时维护前者，而在详细讨论私人语言时则维护后者。然而就他总的立场来讲，关于遵守规则的看法及其涉及的各个方面（共识、语言群体等等）都具有根本的重要性。因此，如果要作出选择的话，维特根斯坦看来必定坚持彻底的论点，从而摒弃较温和的论点。但是这样一来代价却是维护了不可能有偶然存在的私人语言这一存在争论的论点。（另一个选择——放弃较彻底的论点——则是维特根斯坦不能接受的；如果采纳这种论点的话，他就是放弃了他后期哲学中至关重要的部分。）

维特根斯坦的立场所遇到的这些困难让人想到，遵守规则和私人性等问题产生了又一个严重的问题。这个问题我们早已讲过：它涉及这一事实，即如果规则的形成来自一个语言群体中的共识，而不是由任何在语言群体之外的事物来决定，那么一个假定的私人语言使用者面临的问题——即他不能确定自己是在遵守规则还是只是以为自己在遵守规则——也是整个语言群体面临的问题。这个群体怎样确定它是否在遵守规则？维特根斯坦给出的答案是：不能确定。这一承认便是问题的要害。就个体的情形来讲，如果作出这一重要区分无关紧要的话，那么照维特根斯坦看来，这个人根本没有遵守规则，从而也就没有使用语言。但是这不适用于语言群体吗？如果适用，那么看来就会出现悖论，即该语言群体并没有使用语言。

在近来关于维特根斯坦的讨论中，人们已在努力解决这些以及其他困难。实际上这些困难是严重的，从根本上动摇着维特根斯坦的观

点。综合上面概述的较为普遍的批评，可以说维特根斯坦的后期哲学并不像表面看来那样有说服力。

第四章

维特根斯坦与晚近哲学

A.J.肯尼把维特根斯坦称作“20世纪最重要的思想家”。G.H.冯·赖特认为他是“我们这个时代最伟大和最有影响的哲学家之一”。J.N.芬德利虽然反对维特根斯坦的观点，但也把他说成是一位“有重大影响和独创见解的思想家……思想深邃……才华横溢”。类似的说法在论述维特根斯坦的文献中比比皆是。

任何一个人读到这类高度评价，自然都会以为维特根斯坦是20世纪哲学领域最具影响力的人物。实际并非如此。为说明这一点，最简便的办法就是指出：在维特根斯坦生前和死后，除了他的少数学生所做的工作外，哲学界的大部分活动恰恰是维特根斯坦著作所贬斥的东西——也就是说，哲学家进行系统研究的正是那些他所说的在人们适当注意语言之后就会消失的“哲学问题”。事实上，大多数现当代分析哲学家根本不同意这种主张。实践表明，他们完全没有接受维特根斯坦的看法，弗雷格和罗素的哲学遗产对他们所起的作用超过了他的影响。因为其中一个理由就是他们仍然属于维特根斯坦力图否定的主流哲学传统。这对了解维特根斯坦在当代哲学中所占的地位是件重要的事情，因为正如我们在前面各章已经看到的，他对哲学传统的否定就表现在他对该传统所指定和界定的哲学问题的否定上。除了他自己的学生，大家都不同意他对这个中心问题的看法；这就表明维特根斯坦对当代哲学的影响远远不像肯尼、冯·赖特和其他一些人所说的那样大。

然而这样说并不是对维特根斯坦的哲学地位提出一种相反的评价。判断维特根斯坦是否可以同诸如亚里士多德、洛克、康德这些大家并列还为时过早，这些人在哲学史上的地位是由于后世对他们的著作价值的肯定而确定下来的。理由也很明显，即对当代的和在世的哲学家难以作出确切的历史评价。纵观哲学史就可以发现有半打思想家

在我们看来占有很高的地位；在他们身边还有一打有着持久影响力和重要性的哲学家。这是一批英才。人们很容易忘记此外还有许多人写过和教过哲学，其中有的在当时和之后还颇有名气，然而他们的声誉却没有流传久远。马勒伯朗士就是一个例子。这位17世纪末、18世纪初的法国神父在当时誉满知识界，他的著作让许多人竞相仿效，也招来许多反对意见。洛克就曾为他写过一部专论；青年时期的贝克莱在游访巴黎时还特别想和他晤面。洛克和贝克莱的著作继续有人研究，而马勒伯朗士的著作却被人遗忘。在那些一般来说受到尊重但是除了少数哲学家和信奉者便很少有人去阅读的哲学人物当中，还可以举出一些不那么引人注目的实例；普罗提诺、阿奎那和叔本华是随意举出的也许带有倾向性的例子。尽管这些思想家在生前和死后一段时期受到人们的赞赏和尊重，在当时（正如事实所表明的）对于他们是否会获得和保持住真正重要人物的地位贸然作出历史判断还是有风险的。甚至重要人物的声誉有时也有起伏，时而显赫，时而低落。

这些考虑在这里必然有其重要性。关于维特根斯坦哲学地位的一些说法，如果有什么价值的话，只能是关于他死后的那段时期；由于上述理由，这些说法不会对未来思想家可能把多大的重要性赋予他的著作这一点提供任何指导。所以在试图确定维特根斯坦的地位这件事上，最好还是暂不作出上面那种判断，而是尽可能按照事实讲话。

描述维特根斯坦在近代哲学中的地位有着某些复杂情况。这些复杂情况主要来自维特根斯坦对其后期哲学思想所抱的保密和犹豫态度。这是因为他不愿让自己的思想尚未臻于完善就散播开来，更不愿让别人仿效或是剽窃自己的思想。因此，他不愿让别人先于自己将这些思想公之于世；但他又从未感到完全有把握发表它们，过长时间的犹豫终于使他的全部后期著作等到本人死后才得以出版。所以有两件事需要加以说明：一件是维特根斯坦与那些跟他同代或接近同代的人在观点上的关联，他们同维特根斯坦一样在哲学上对语言感兴趣；另一件是由少数人组成但却独树一帜的“维特根斯坦学派”怎样在他生前崛起并从此兴盛起来。

正如我们所知，在1930年代和1940年代的部分时间，维特根斯

坦在剑桥教书和写作，他的某些著作曾以打字稿的形式在有限范围内流传。通过他的学生们的活动以及这些打字稿的流传，他的某些思想不可避免地随意流传进哲学界。这些思想的痕迹可以在吉尔伯特·赖尔、J.L.奥斯汀和某些其他人的著作中看到。主要在1950年代风行牛津并与奥斯汀联系在一起的所谓“日常语言哲学”有时被认为是维特根斯坦思想教导的结果，但事实上他的影响远非这样直接；奥斯汀确实不曾承认自己的思想来自维特根斯坦。维特根斯坦的观点在倡导20世纪中叶占主导地位的对语言的哲学关注方面无疑起到某些作用，即使这种影响只占一部分并且是经过第二道手或第三道手的；但是同样确实的是维特根斯坦曾觉得“日常语言哲学”有些方面不合自己的心意。那些当时在哲学界享有盛誉的人（除了赖尔和奥斯汀之外，还有比如说摩尔、布罗德、罗素和艾耶尔），没有一个属于维特根斯坦学派；他们当中大多数人并未受到维特根斯坦后期思想的影响，有些人还是对其持坚决反对态度的。

因此，维特根斯坦对他哲学上的同代人的影响是散乱而有限的。一个“维特根斯坦学派”的产生也许因而令人迷惑不解，但是却可由这一事实加以说明，即维特根斯坦在剑桥的一些学生成了他热烈的信徒，而在他死后这段时期他那些学生又通过使徒般的一脉相承而让另外一些人受命成为传人。维特根斯坦学派的人因此成了当代哲学中一个人数虽比较少却能独树一帜的团体。他们认真研究维特根斯坦的原著，应用他的方法，其中还有人由于新的哲学发展有些背离维特根斯坦的思想而不去认真对待。这些追随者出版了相当多的论著，从评注到圣徒传记都有，也包括一些有时引起争论有时又激发思想的有独创见解的著作。

就本文目的而言，最重要的是哲学界对于维特根斯坦思想继续作出的普遍反应。在这里，情况是简单明白的。正如以上所说，根本不存在与维特根斯坦的基本主张有什么普遍的甚至是广泛的一致。确切地说，哲学界对维特根斯坦著作作出的反应正如对任何包含令人感兴趣的的思想的著作的反应一样：可获益之处就吸取，不敢苟同之处就表示异议。因此维特根斯坦的某些思想也就引起哲学界的广泛讨论。维特根斯坦后期哲学中有关意义的说法有许多并不令人信服，尽管承认

用法是意义的重要部分这个一般的（事实上并不确切的）思想广为流传，而维特根斯坦的著作在传播这一思想上又起过很大作用。哲学界获益最多之处来自维特根斯坦的精神哲学。就意义和精神两方面而言，维特根斯坦的主要想法是否认字词是通过指示即代表事物而有意义的，这也就是他在《逻辑哲学论》中从罗素和其他人那里采纳的观点。许多哲学家已经不是靠维特根斯坦而是独立地认识到这种观点的错误；他的后期哲学最能激发思想（尽管并非都是赞同）之处在于把这种否认应用到心理话语上来，即主张不存在由心理学词汇所指示的隐蔽的或属于私人的客体。与此以及与支持它的意义观相关联的是遵循规则和私人语言这些重要问题，它们都引起了很多讨论。然而许多在其他方面支持维特根斯坦的哲学家在所有这些问题上都持谨慎的态度，因为很难对他所说的话给出明白的解释；维特根斯坦的方法和文体风格所产生的晦涩难懂使得人们对他的某些主要概念（“标准”、“语言游戏”等等）可以作出各种不同的解释，因而很难对他的立场作出确切的说明。由于这种原因，有关维特根斯坦的很多论著都在努力做澄清和解释的工作。

如果人们能找到一项单一的理由来说明为什么很少有哲学家同意维特根斯坦的基本看法，那大概就是哲学家们无法接受他对于哲学困惑的症结作出的诊断。维特根斯坦说问题的出现是由于我们误解了语言的运作。他说我们受到语言的“迷惑”；他还说我们有时有一种误解语言的“冲动”。但是这种说法并不令人信服。不同的哲学家如柏拉图、培根和贝克莱都教人慎重对待语言，而且道理讲得很好，有些道理在上面第一章讲述罗素观点时就提到过；但是说一切哲学困惑都来自对语言的误解则是言过其实。首先，语言是一种可以精确使用的工具。精确使用语言就能够清楚表达和探讨哲学上的困难问题。如果维特根斯坦的观点是对的，那么人们如果相当粗心，有时就只能描述一个已知哲学问题所涉及的内容了。其次，把维特根斯坦的观点付诸实践的努力表明它们并不能成为解决哲学困难的一种方法。维特根斯坦说我们应该常常记起词语的日常用法以“消解”这类困难。但是正如我们已经看到的，注意“好的”、“真的”和“实在的”的日常用法本身并不能解决我们对“善”、“真理”和“实在”所感到的哲学困惑。事情如果

不是这样，人们恐怕早就完成那种令人感激的发现了。

然后我们看到维特根斯坦得到评论家的赞扬，这些人高度甚至过高地评价他的思想和著作的品质。然而他决不是20世纪哲学的中心人物。这里并没有什么矛盾之处。大体上讲，衡量一个哲学家的重要性有两个尺度：一是论述他的文献的数量，这是一个比较粗略的尺度；另一个尺度是他的思想如何确定他那个时代及以后哲学讨论的内容和方向——这是一个精确得多的尺度。就第一种标准来看，维特根斯坦是一个重要人物。但这只有在注意到他并不是唯一得到大量评述的近代哲学家时才是正确的；人们会想到弗雷格、罗素和胡塞尔也是许多人研究的对象。注意到这一点会有助于正确看待有关维特根斯坦的文献。然而起关键性作用的却是第二个尺度。正如前面所指明的，进入21世纪的哲学的内容和方向（它的问题、关注对象、方法）并非由维特根斯坦的思想所形成。如果像D.F.皮尔斯所说，维特根斯坦的著作“确实伟大”，那么这种情况就可能改变；未来几代哲学家可能会随着了解的过程而同意詹尼克和图尔明在《维特根斯坦的维也纳》一书中所说的话，即分析哲学家们整体误读和误解了维特根斯坦，因而可能逐渐与当代维特根斯坦学派的人同样基本上信奉他的看法和方法。迄今为止，这样的事还没有发生。

在结束本章时，我要从维特根斯坦的著作在近代哲学中的地位转而谈谈人们关于他的著作本身作出的某些更加偏重于印象的评论。需要讲明的是人们对维特根斯坦著作所持的许多保留意见来自解释上的困难。这些困难产生于维特根斯坦的哲学观和他进行哲学工作的方法。这种哲学观与这种哲学方法是紧密相关的。正如我们所见到的，维特根斯坦认为哲学是一种治疗方法；要紧的是消除错误，而不是建立解释性体系。因此文章风格也就紧紧为这种意图服务。文体是预言式的，好似神谕；由一些短论组成，旨在纠正、提醒、解惑。这就让他的后期著作看来像是拼凑而成的杂论。这些杂论之间的联系往往不够清楚，其中有大量的隐喻和寓言；有暗示、反问句、含义丰富的连字号；还有大量的重复。其中大部分是有意这样做的（这一点已在前面多次得到强调），因为维特根斯坦的文体很明显有意想达到他的治疗性目标以对抗构建理论这种“错误”。然而很少有人会认真向（比如

说)学生们推荐这种研究哲学的方法。维特根斯坦的方法在不适当的人手中是很好的掩盖学术欺骗的外衣,因为这种方法有意地避免构建体系,从而也就放弃了理论著作所要求和哲学家所普遍追求的必要的清晰、严格和精确。几乎任何人,包括研究哲学以外学科的人,都能为了迥然不同的有时甚至相反的目的从维特根斯坦的著作原文中摘选出需要的语句来。这一事实对于想仿效他的人来说是一个警告;一旦某人的著作成了形形色色的搜寻格言警句者的资料来源,那就充分表明他没有完成一项主要职责,即把意思表达清楚。

这些评论是以承认维特根斯坦本人关于治疗和避免构建理论的正确说法为前提的。当然,前面的讨论证实在维特根斯坦的后期著作中实际上是有一种理论的;这是一种可以清楚表述出来的理论,从关于用法和规则的考察开始,然后表明这些最终都建立在一种生活形式的一致上。这种理论有一种可以辨认的结构和内容,尽管两者都没有得到也许可以实现的明白的叙述和充分的阐明。阅读维特根斯坦著作的大部分困难在于这种理论并不是作为理论来表述的,因为构建理论完全不是作者公开表示的意图——这种理论是零零碎碎地和为了特定目的而显现出来的,因而其中心概念表达得很不清楚且往往缺少论证。

正如在以前各章中一样,在这里受到指责的不清晰性却偶然地被人说成是维特根斯坦著作的一个优点;冯·赖特说:“我有时想,使一个人的著作成为经典的条件往往正是这种(可能作出的解释的)多重性。解释的多重性让我们同时既渴求又排斥清楚的理解。”这是替晦涩作出的巧妙辩解;认为这话没有说服力应该是无可厚非的吧。

维特根斯坦比喻的生动性、出乎意料的实例和思想的转折,这些都让人感到他的著作所表达的思想有着某种深奥的东西。从某些方面说,维特根斯坦是个诗人。人们一旦仔细考察过他的著作原文,不再被他的隐喻的光辉和诗的特质所惊服,就会发现其远远达不到对哲学研究的期望和要求——论证很少,关键思想也非常缺少确定性。这是令人失望的。但是维特根斯坦著作的价值也许正是体现于其诗的特质因而也就是体现于其暗示性,正如体现于其实质内容一样。毫无疑问,在这一方面维特根斯坦的著作已经激发出深入的见解和新的观

点，特别是在哲学心理学上这些见解和观点有助于推进有关这些问题的思考。带来这种效果的哲学工作总是受到欢迎的。

因为在这里不可能对维特根斯坦的贡献进行详细的评价，所以用纯属我个人的意见作为结束也许是适当的。同许多人一样，我也不可能不受到维特根斯坦著作的非凡特点的打动，这些著作甚至对于那些披上比较平凡的外衣就是相当常见的思想和观点也会赋予一种奇特的独创性外貌。但是我发现当人们越过表达形式而思考其内容时，就产生一种不可抗拒的感觉：走过维特根斯坦那迂回的、充满隐喻的、有时是难以理解的否定和暗示的旅程是漫长的；但是这段旅程的距离却很短。

回想前文，加上有关维特根斯坦的回忆录和生平记述，让我想到我最后的结束语。后世可能会也可能不会把维特根斯坦看作伟大哲学家当中的一个。然而即使不会把他当作伟大的哲学家，也一定总会把他看作哲学领域的大人物。限于我们的视野，很容易把其中一种人错当作另一种人；时间将告诉我们他是哪一种人。

索引

A

agreement 共识 见form of life 生活形式

Aquinas 阿奎那

argument from analogy 类比论证

Aristotle 亚里士多德

Augustine 奥古斯丁

Austin , J.L. 奥斯汀

Ayer , A.J. 艾耶尔

B

behaviourism 行为主义

Bacon , F. 培根

Berkeley , G. 贝克莱

Brahms , J. 勃拉姆斯

C

Carnap , R. 卡尔纳普

certainty 确实性 见knowledge 知识

consciousness 意识

criteria 标准

custom 习惯 见form of life 生活形式

D

death 死亡

Descartes , R.笛卡尔

Dostoevsky , F.陀思妥耶夫斯基

doubt 怀疑 见knowledge 知识

E

empiricism 经验主义

Engelmann , Paul 保罗·恩格尔曼

ethics 伦理学

F

facts 事实第2章各处

Feigl , H.费格尔

Findlay , J.N.芬德利

form of life 生活形式 第3章各处 参见rule规则

Frege , G.弗雷格

G

God 上帝

grammar 语法 第3章各处

H

Hume , D.休谟

Husserl , E.胡塞尔

K

Kant , I.康德

Kenny , Anthony 安东尼·肯尼

Keynes , J.M.凯恩斯

Knowledge 知识

L

language 语言 书中各处

language games 语言游戏 第3章各处

language learning 语言学习

Leibniz , G.莱布尼茨

Locke , J.洛克

logic 逻辑 第2章各处

Logical form 逻辑形式 主要见第2章 参见grammar 语法

Logical Positivism 逻辑实证主义

M

Mach , Ernst 恩斯特·马赫

Mahler , G.马勒

Malebranche , N.马勒伯朗士

mathematics 数学

meaning 意义 全书各处；主要见第2，3两章 参见picture theory
图像说，rules规则，understanding理解，use 用法

Meinong , A.迈农

mental processes 心理过程 第3章各处

mind 心灵，精神 第3章各处

Moore , G.E.摩尔

mystical , the 神秘的东西

N

names 名称 第2章各处

Neurath , O.诺伊拉特

O

objects 客体 第2章各处；‘simple’“简单的”客体

On Certainty 《论确实性》第3章主要见

ostensive definition 实指的定义

other minds 他人心灵

P

pain 疼痛

参见private language私人语言

Pears , D.F.皮尔斯

Philosophical Investigations 《哲学研究》书中各处 主要见第3章

picture theory 图像说第3章各处

Pinsent , D.平森特

Plato 柏拉图

Plotinus 普罗提诺

Privacy 私人性 第3章各处

proposition 命题 书中各处 ; ‘elementary propositions’“基本命题”见第2章各处

psychological concepts 心理概念第3章各处

private language 私人语言

R

Ramsey , F.P.拉姆齐

Ravel , M.J.拉威尔

reality 实在 第2章各处

Reichenbach , H.赖兴巴赫

relativism相对主义

religious discourse 宗教话语

rules 规则 第3章各处

Russell , Bertrand 伯特兰·罗素；与逻辑原子主义；与描述短语的理论

Ryle , G.赖尔

S

Schlick , M.石里克

Schopenhauer , A.叔本华

‘showing and saying’“显示与言说”

speech acts 言语行为 见use用法

Spinoza , B.斯宾诺莎

state of affairs 事态 第2章各处

Strauss , R.施特劳斯

T

thought 思想 第2章各处

Tolstoy , L.托尔斯泰

Tractatus Logico-philosophicus 《逻辑哲学论》书中各处；主要见第2章

truth-functionality 真值函项的性质见logic逻辑

U

understanding 理解 第3章各处

Urmson , J.O.厄姆森

use 用法 第3章各处

V

Vienna Circle 维也纳学派

W

Waismann , F.魏斯曼

Walter , Bruno , 布鲁诺·瓦尔特

Whitehead , A.W.怀特海

Wittgenstein , Karl 卡尔·维特根斯坦

Wittgenstein , Leopoldine 莱奥波尔迪娜·维特根斯坦

Wittgenstein , Ludwig 路德维希·维特根斯坦 全书各处；当建筑师；对财富的态度；对朋友的影响；性格；去世；当僧人的愿望；与挪威；与音乐；获得哲学博士学位；早期哲学 第2章各处；后期哲学 第3章各处；从早期到后期哲学的过渡；哲学观与哲学方法；难以解

释；在晚近哲学中的地位第4章各处；与20世纪哲学以外思想的关系；宗教观点；参见伦理学；与罗素的关系；计划移民俄国；哲学风格；在小学任教；在剑桥讲课；旅行；与维也纳学派；战时服兵役

Wittgenstein , Paul 保罗·维特根斯坦

world , the , 世界 第2章各处

Wright , G.H.von 冯·赖特

Z

Zettel 《字条集》书中各处，主要见第3章

A Very Short Introduction

牛津通识读本

天文学简史

The History of Astronomy

[英国] 迈克尔·霍斯金 / 著
陈道汉 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

天文学简史/ (英) 霍斯金 (Hoskin , M.) 著 ; 陈道汉译.——南京 : 译林出版社 , 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文 : The History of Astronomy : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2981-9

I. ① 天... II. ① 霍... ② 陈... III. ① 天文学史-世界 IV. ① P1-091

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133553号

Copyright © Michael Hoskin 2003

The History of Astronomy was originally published in English in 2003.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013 by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 天文学简史

作 者 [英国] 迈克尔·霍斯金

译 者 陈道汉

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2007

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2981-9

目录

[序言](#)

[第一章 史前的天空](#)

[第二章 古代天文学](#)

[第三章 中世纪的天文学](#)

[第四章 天文学的转变](#)

[第五章 牛顿时代的天文学](#)

[第六章 探索恒星宇宙](#)

[后记](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

江晓原

天文学作为一门自然科学，有着与其他学科非常不同的特点。例如，它的历史是如此悠久，以至于它完全可以被视为现今自然科学诸学科中的大哥（至少就年龄而言是如此）。又如，它又是在古代世界中唯一能够体现现代科学研究方法的学科。再如，它一直具有很强的观赏性，所以经常能够成为业余爱好者的最爱和首选；而其他许多学科——比如数学、物理、化学、地质等等——就缺乏类似的观赏性。

由于天文学的上述特点，天文学的历史也就比其他学科的历史有更多的趣味性，所以相比别的学科，许多天文学书籍中会有更多令人津津乐道的故事。例如，法国著名天文学家弗拉马利翁的名著《大众天文学》里面充满了天文学史上的遗闻轶事——事实上，此书几乎可以当做天文学史的替代读物。

西人撰写的世界天文学通史性质的著作，被译介到中国来的相当少，据我所知此前只有三部。这三部中最重要的那部恰恰与本书大有渊源——那就是由本书作者霍斯金主编、被西方学者誉为“天文学史唯一权威的插图指南”的《剑桥插图天文学史》（The Cambridge Illustrated History of Astronomy）。

霍斯金（Michael Hoskin）是剑桥丘吉尔学院的研究员。退休前曾在剑桥为研究生讲授天文学史30年。在此期间他还曾担任科学史系主任。1970年他创办了后来成为权威刊物的《天文学史》杂志（Journal for the History of Astronomy）并任主编在国际天文学联合会（International Astronomical Union）和国际科学史与科学哲学联合会（International Union for the History and Philosophy of Science）的共同赞助下，他还担任由剑桥大学出版社出版的多卷本《天文学通史》（General History of Astronomy）的总主编。而这本《天文学简史》则可以视为上述多卷本《天文学通史》的一个纲

要。

天文学的历史非常丰富，但是在传统观念支配下撰写的天文学史，则总是倾向于“过滤”掉许多历史事件、人物和观念“过滤”掉人们探索的过程，“过滤”掉人们在探索过程中所走的弯路，“过滤”掉失败，“过滤”掉科学家之间的钩心斗角……最终只留下一张“成就清单”。通常越是篇幅较小的通史著作，这种“过滤”就越严重，留下的“成就清单”也越简要。本书正是这样一部典型作品。

这种作品的好处是，读者阅读其书可以比较省力地获得天文学历史发展的大体脉络，知道那些在传统观念中最重要的成就、人物、著作、仪器、方法等等。这类图书简明扼要，读后立竿见影，很快有所收获。

这种作品的缺点是，读者阅读其书所获得的历史图景必然有很大缺失——归根结底一切历史图景都是人为建构的，故历史哲学家有“一切历史都是思想史”、“一切历史都是当代史”这样的名言。人为建构的历史图景，永远与“真实的历史”——我们可以假定它确实存在过——有着无法消除的距离。

历史图景之所以只能是人为建构的，根本原因之一就在于史料信息的缺失。而历史的撰写者，无论他撰写的史书是如何卷帙浩繁、巨细靡遗，都不可能完全避免上面谈到的“过滤”，这就进一步加剧了史料信息的缺失。况且每一个撰写者的过滤又必然不同，结果是每一次不同的过滤都会指向一幅不同的历史图景。

所以，历史永远是言人人殊的。

2010年3月25日

于上海交通大学科学史系

第一章

史前的天空

天文史学家主要依靠遗存下来的文献（古代文献在数量上比较零散，占压倒性多数的文献出自近代）以及仪器和天文台之类的人造物进行研究。但是，在文字发明之前就生活于欧洲和中东的人的“宇宙观”中，我们能够发现天空所起的某些作用吗？是否曾经甚至有过一种史前的天文科学，使得当时的某个杰出人物得以预告交食现象？

为回答这些问题，我们主要依仗遗存下来的石碑——它们的排列、它们和地形的关系以及我们在某些石碑上发现的雕刻（通常是意义不明的）。当某一块石碑很独特时，根本的判断方法问题就最容易受到争议。例如，巨石阵在一个方向朝向夏至日的日升，而在另一个方向则朝向冬至日的日落。我们怎么能认定，这样一种在我们看来具有天文学意义的排列，正是巨石阵的建筑师因为该理由而选择的呢？它会不会是出于某种非常不同的动机或甚至是纯属偶然呢？另举一个例子，一座建于公元前3000年左右的石碑朝向东方，可能是因为金牛座中的亮星团即昴星团在东方升起，可能是因为它朝向夏至和冬至日升方向的中点，可能是因为在那个方向有一座神圣的山，或者选择这个方向只不过是為了利用地面的坡度。我们如何能判定，建造者怀有的是其中的哪一个想法（如果有的话）？

当论及散布于广阔地域中的大量石碑时，我们就不会那么盲目了。西欧的考古学家研究了石器时代晚期（新石器时代）的公墓，那个时候狩猎者的游牧生活已经被农夫的定居生活所取代。这样的坟墓为氏族的需要服务了许多年，因而它们都有一个入口，当有需要时，其他的尸体可由此放入。我们能够确定，坟墓的朝向正是里面的尸体通过入口向外“眺望”时的视线方向。

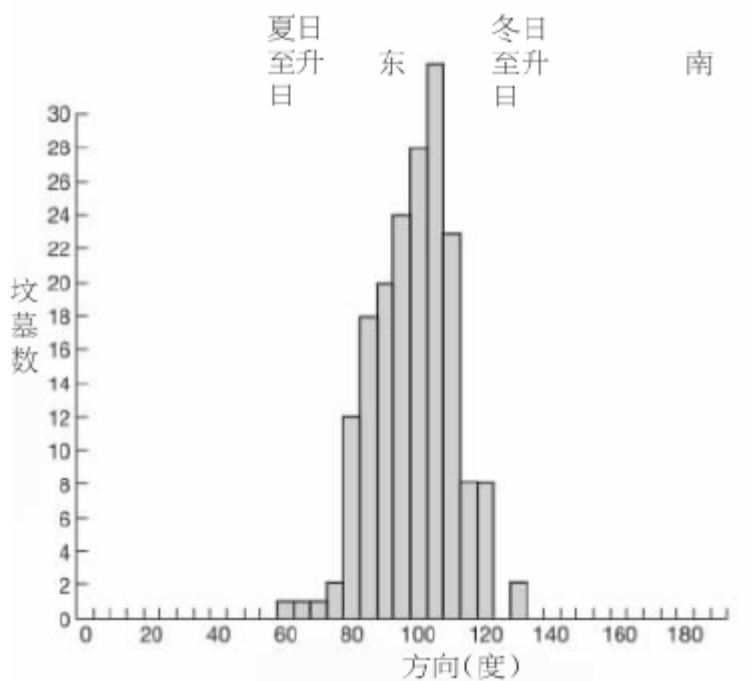


图1 葡萄牙中心区及邻近的西班牙地区177座七石室坟墓朝向的直方图。当计入地平高度后，我们发现，每座坟墓都在一年的某个时候朝向太阳升起的方向，大多是在秋天的月份里，我们可以料想当时建造者正好有闲从事这样的工作。这一点符合将坟墓朝向开工这天太阳升起方向的习惯，如同后来在英格兰和别的地方建造基督教堂时所惯常实行的那样。

在葡萄牙中心区有很多这样的坟墓，它们具有独特的而且是瞬间即可辨认的形状和构造，由习俗相同的人们所建造。它们散布在东西长约二百公里，南北宽度也近二百公里的一个无山地区，但是作者曾经测量过的177座坟墓全都面朝东方，在太阳升起的范围以内。

不仅如此，秋冬季节太阳升起的方向也是被优先考虑的。现在我们从书面记载得知，在许多国家基督教堂的传统朝向为日升方向（一年中两次），这是因为冉冉升起的太阳是基督的象征；建造者通常在

建设开始之日使教堂面向日升方向来保证这一点。假定新石器时代的这些坟墓建造者遵循相似的习俗，假设他们也将升起的太阳视为一个生命来临的象征，那么既然他们无疑在收获之后的秋冬季节才有空闲从事诸如此类的工作，于是我们就有望发现我们实际所发现的朝向模式；难以想象任何其他解释可以说明这种引人注目的朝向。所以，推断新石器时代的建造者将他们的坟墓朝向定为日升方向，应该是合理的。

如果事实确是如此，则我们有证据认为，天空在新石器时代宇宙观中所起的作用，就同它在教堂建造者的宇宙观中曾起过（和正起着）的作用一样，但是，这同“科学”无关。主张史前欧洲的确存在一种真正的天文学的是几十年以前的一位退休工程师亚历山大·汤姆，他查勘了英国境内的几百个石圈^[1]。汤姆认为，史前的建造者在设置石圈的位置时确保从这些位置看出去，太阳（或月亮）会在某个重要的日子——例如，就太阳而言，为冬至日——在一座远山的背后升起（或落下）。在至日前后几天以内，太阳差不多在地平线的同一位置升起（或落下），只有用很精密的仪器，才可以确定至日的正确日期。依据汤姆的说法，史前的杰出精英们利用石圈和远山构成了范围达方圆好多英里的仪器；他们利用太阳周和太阴周的知识，能够预报交食现象并由此确立了他们在人群中的优势地位。

汤姆的工作激起了人们巨大的兴趣，当然也引发了争议。但是，人们重新调查他的研究处所后能得出这样的结论：他知道他挑出的那些远山会符合其观念，而这样的排列可能纯属偶然并且和史前建造者没有任何关系。现在几乎没有人相信汤姆的猜想了，虽然任何一个试图理解史前宇宙观的人都应该因为他将注意力引向这样的问题而感激他。

我们可以肯定，在史前时期，天空至少为两类人（航海者和农夫）的实际需要服务。今天，在太平洋和别的地方，航海者利用太阳和恒星探寻他们的航程。史前地中海的水手无疑也是如此，但是在这方面几乎没有什么资料留存下来。关于农历——农夫始终需要知道何时播种及何时收获——我们倒有些线索。即使在今天，在欧洲有些地

方，农夫还在利用希腊诗人赫西奥德（约公元前8世纪）在《工作与时日》中为我们描述的天体信号类型。每年太阳在恒星之间完成一次巡回，所以某颗恒星（例如天狼星）会因为太靠近太阳而有几个星期在白昼不可见。但是，随着太阳的继续运动，天狼星在拂晓的天空中闪现的日子就会来临，这一刻即为“偕日升”。赫西奥德描述了偕日升序列，他那时的农夫把这一序列用于他们的历法中，而这就定然将前几个世纪里汇集起来的知识和经验浓缩纳入其中。令人惊讶的是，似乎有早得多的这样一个序列被铭刻在马耳他姆那德拉寺院的柱子上，这个寺院可追溯到公元前3000年左右。我和我的同事找到了一连串似为计数单位的雕刻的小洞，在分析了数目之后，我们发现它们很好地表述着一次重要的偕日升和下一次之间所隔的日数。正如我们将要看到的，天狼星的偕日升很快就在附近埃及的历书中起到了关键的作用。

【注释】

[1] 巨石构成的环形遗迹。——书中注释均由译者所加，以下不再一一注明。

第二章

古代天文学

现代天文学的开端最初在公元前第三个和第二个千年的史前迷雾中浮现，起始于在埃及和巴比伦发展起来的日趋复杂的文化。在埃及，一个辽阔王国的有效管理依赖于一种得到认可的历法，而宗教仪式要求有在夜间获知时刻以及按基本方向定出纪念物（金字塔）方位的能力。在巴比伦，王位和国家的安全依赖于正确解读征兆，包括那些在天空中被见到的征兆。

因为在太阴月或太阳年中没有精确的日数，同样在一年中也没有精确的月数，所以历法历来是，现在也依然是难以制定的。我们自己月长度的异常杂乱正说明这是自然界向历法制定者提出的一大难题。在埃及，生活为一年一度的尼罗河泛滥所主宰。当人们注意到这种泛滥总是发生在天狼星偕日升前后，也就是当这颗恒星在经历几周的隐匿后再度出现于破晓的天空中时，他们就找到了历法问题的一种解决方案。因此，这颗恒星的升起可以被用来制定历法。

每年由12个朔望月和大约11天构成，埃及人从而制定出一种历法，其中天狼星永远在第12个月中升起。倘若在任一年中，天狼星在第12个月中升起得早，来年就还会在第12个月中升起；但若在第12个月中升起得晚，则除非采取措施，否则来年天狼星将在第12个月过完之后才升起。为了避免这样的事发生，人们就宣布本年有一个额外的或“插入的”月。

这样一种历法对于宗教节庆而言是适宜的，但对于一个复杂的和高度组织化的社会的管理而言则不然。所以，为了民用目的，人们制定了第二种历法。它非常简单，每年都是精确的12个月，每个月由3个10天的“星期”组成。在每年的末尾，人们加上额外的5天，使得一年的总日数为365天。因为这种季节年实际上稍长数小时（这就是为什么我们有闰年），所以该行政历法按照季节缓慢地周而复始，但是

为了管理上的方便而采用这样一种不变的模式还是值得的。

因为有36个10天构成的“星期”，所以人们在天空中选用36个星群或“旬星”使得每10天左右有一颗新的“旬星”偕日升起。当黄昏在任一夜晚降临时，许多旬星将在头顶显现；到了夜晚，地平线上将每隔一段时间出现一颗新的旬星，标志着时间的流逝。

天空在埃及的宗教中起着重要的作用，因为在其中神祇以星座的形式出现，埃及人在地球上花费了巨大的人力，以保证统治着他们的法老有朝一日会位列其中。公元前第三个千年，法老的殡葬金字塔几乎精确地按南北方向排列成行，我们从中看到了一些端倪，至于这一排列是如何实现的，已有诸多争论。一个线索来自排列的微小误差，因为这些误差随建造日期而有规律地变化。最近有人提出，埃及人有可能是参照一条虚拟的线，这条线连接两颗特殊的恒星。在所有时间里，这两颗恒星都可以在地平线上见到（拱极星），当该线垂直时，就取朝向这条线的方向为正北。如其如此，由于地轴摆动（称为进动）所致的天北极的缓慢运动就可以解释这种有规律的误差。

埃及人为他们几何学和算术上的原始状态所制约，对恒星和行星的更难以捉摸的运动不甚了了，尤其是他们的算术几乎是无一例外地用分子为1%的分式来运算。

相比之下，在公元前两千年，巴比伦人发展了一套算术符号，这一项了不起的技术成为他们在天文学上获得显著成就的基础。巴比伦的抄写员取用一种手掌大小的软泥版，在上面用铁笔刃口向外侧刻印表示1，平直地刻印表示10，按需要多次刻印，他就可以写出代表从1到59%的数字，但是到60时，他就要再次使用1的符号，就像我们表示10这个数字那样，类似地可以表示 60×60 ， $60 \times 60 \times 60$ ，等等。在这个60进制的计数系统中，可以书写的数字的精确性和用途是有限定的，甚至在今天我们仍然在继续使用60进制来书写角度以及用时、分和秒来计算时间。

巴比伦宫廷官员对所有种类的征兆都保持着警惕——尤为关注的是绵羊的内脏——他们保留着任何一个不受欢迎但接着发生的事件的

记录，以便从中吸取经验：当征兆在未来再次发生时，他们就会知道即将到来的灾难的性质（该征兆是一种警示），于是就可以举行适当的宗教仪式。这就促使人们汇编了一部包含7000个征兆的巨著，它成形于公元前900年。

此后不久，为了使他们的预测更为精确，抄写员开始系统地记录天文（及流星）现象。这样的记录延续了7个世纪，太阳、月球和行星运动的周期开始逐渐地从记录中显露。借助于60进制计数法，抄写员设计出运算方法，利用这些周期来预报天体的未来位置。例如，太阳相对于背景星的运动在半年中加速，在半年中减速。为了模拟这种运动，巴比伦人设计了两个方案：或者假定半年采用一个均匀速度，半年采用另一个均匀速度；或者假定半年采取匀加速运动，半年采取匀减速运动。两者都仅仅是对真实情况的人为模拟而已，但他们完成了这项工作。

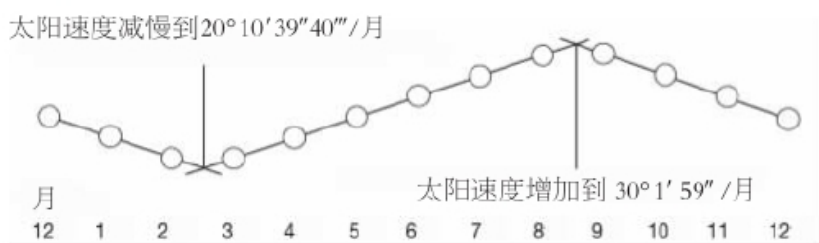


图2 巴比伦人对太阳相对于背景星运动速度的第二套模拟方案的现代表达。其中的数值见于公元前133或前132年的泥版。在这个人为的但却便于运算的表示法中，太阳的速度被想象成在6个月中作匀加速运动，然后在随后的6个月中作匀减速运动。人们发现这一方案的准确性能令人满意。

对于公元前4世纪以前的希腊天文学，我们的知识非常零碎，因为很少有那个时期的记载留传下来，而我们所拥有的，很多是即将被亚里士多德（公元前384——前322）抨击的主张中的引证。但有两个方面引起了我们的注意：首先，人们开始完全按自然的条件来理解自然，而没有求助于超自然；第二，人们认出了地球是个球状体。亚里士多德正确地指出，月食时地球投射在月面上的影子总是圆的，只有当地球是一个球体时，才会如此。

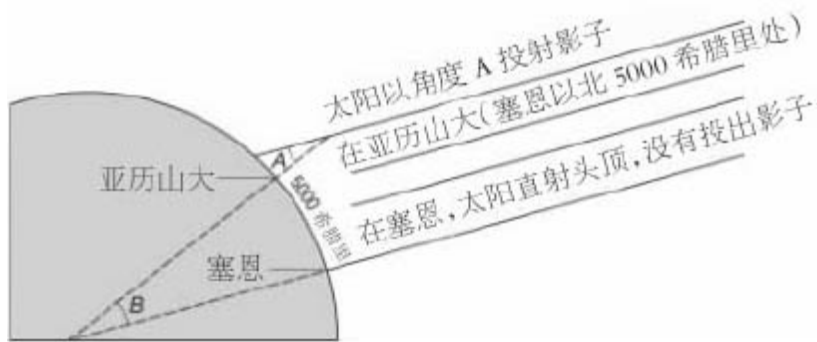


图3 埃拉托斯特尼为了测量地球所用的几何学，角度A和B是相等的。

希腊人不仅知道地球的形状，而且埃拉托斯特尼（约公元前276——约前195）还对地球的实际大小做出了相当准确的估计。从那以后，受过少量教育的人都知道地球是球形的。

埃拉托斯特尼对球形地球周线的测量

埃拉托斯特尼相信，在现称阿斯旺^[1]的地方，夏至日的正午，太阳位于头顶，而在阿斯旺正北5000希腊里的亚历山大，太阳的位置与太阳直射头顶处的距离为一个圆周的五十分之一。如其如此，则简单的几何学显示，地球的周长是5000希腊里的50倍。希腊里的现代等值是有争议的，但无疑250000希腊里这个值是近似正确的。

看起来，天空也是如此。而且，我们始终看见的正好是天球的一半，因此地球必定是位于天球的中央。于是经典的希腊宇宙模型形成了：一个球形地球位于一个球形宇宙的中心。

在艾萨克·牛顿时代仍被用于剑桥大学教学的亚里士多德多卷著作中，亚里士多德比较了位于宇宙中心的地球区——几乎延伸到远至月球处——和位于其外的天区。在地球区，变化、生死、存灭都在发生。地球在最中心；环绕着地球的是水层，然后是大气层，最后是火层。物体由这些要素按不同比例构成。在没有外力的情况下，物体会按直线运动，或者向着地心或者背离地心，从而使得离地心的距离合乎其元素构成。于是，本质似泥土的石头向着地心坠落，而火焰则向

着火球升腾。

紧接着，火球之外就是天区的开始。在天区里，运动是周期性的（从不是直线运动），所以不存在真正的改变。天空最高处是转动着的球层，由不可计数的“固定”恒星构成，之所以说“固定”，是因为恒星的相对位置从不改变。不固定星体的数目正好是7个：月球（明显是所有星体中最近的）、太阳、水星、金星、火星、木星和土星。这些星体相对于固定恒星运动着，并且因为它们的运动是永远变化的（的确，5个较小的星体实际不时地反向运动），所以它们被通称为“流浪之星”或“行星”。亚里士多德的老师柏拉图（公元前427——前348/前347）天生是个数学家，曾视行星为对他的信念（我们生活在一个受规律支配的和谐宇宙中）的一种可能的反驳。但是，这是否也可能表明，行星的运动实际上像恒星的运动一样具有规律，唯一的差别是支配行星运动的规律更为复杂而不是一目了然？

应对挑战的是几何学家欧多克斯（约公元前400——约前347），他为每颗行星设定了一个由三四个同心球构成的叠套系统，用于以数学方法演示行星的运动毕竟是似有规律的。他想象每颗行星位于最内球体的赤道上，该球作匀速转动并携带着行星运动，它的极被认为嵌入边上的球中并被其带动着也作匀速转动。第三个和（就较小行星而言）第四个球的情况也是如此。每个球的转动轴的角度都经过仔细地选择，其转动的速度也是如此。每种情形下，最外层的球产生该行星绕地球的周日轨迹，例如，月球诸球分别按24小时、18.6年和27.2日的周期作匀速转动，所以月球的合成运动反映着所有这三个周期。

对于5颗较小行星中的每一颗而言，其中两个天球的速率相等但方向相反地绕着差别细微的轴转动，因而这些球本身将赋予行星一种呈现8字形的运动，使得由四球叠套而成的整个系统不时地产生向后的运动。

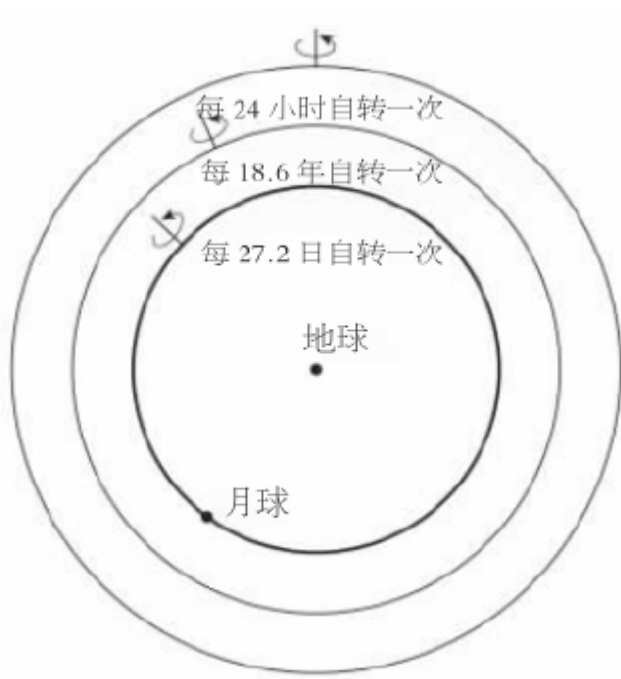


图4 依照欧多克斯的说法，月球运动所展示的数学模式。设想月球位于最内球层的赤道上，该球层每月旋转一周，这个球的极嵌入中层天球，中层天球每18.6年旋转一周，这个周期与交食周期相似，中层天球的极嵌入外层天球，外层天球每天旋转一周。

至此，一切是如此美好。但在这些几何模型中，较小行星的向后运动（逆行）完全有规律地重复着并且明显不重现那种在天空中我们实际所见的行星的乖僻运动。而且，模型迫使每颗行星维持在与中心地球距离恒定的位置上，而在真实世界里，较小行星的亮度以及与我们距离变化都很大。这样的缺点会使一个巴比伦人觉得讨厌，但该模型足以满足柏拉图那代人，他们认为宇宙确实是有规律的，即使其规律有待于被完全阐明。

起来为整个系统构建一个组合的叠套，所有球层的最外一个，也就是固定恒星的那个天球，其周日旋转可以对位于其内的每颗行星施加一个周日转动，所以每颗行星叠套球层的最外一个球可以舍弃。但是，除非采取步骤防止，专为个别行星设计的球会把它们的运动传递给系统，因此亚里士多德在合适的地方插入了反向转动的球层，旨在抵消不需要的转动。

所得到的亚里士多德的宇宙学——一个位于中央的地球或月下区，在那里有生存和消亡，以及一个位于其外的天区，其天球产生恒星和行星的周期运动——在2000年的大半时间里，支配着希腊人、阿拉伯人和拉丁人的思想。然而，在亚里士多德的门生亚历山大大帝征服了已知世界的许多地方，从而使希腊的几何天文学开始融入巴比伦人的算术天文学和观测天文学之后，希腊几何天文学的不具变通性以及所得到的理论和观测之间的差异几乎是立即获得了修正。匀速圆周运动继续被希腊天文学家视为理解宇宙之钥，但他们现在拥有了更多的变通性并且更多地关注观测事实。



图6 在一个偏心圆上，行星照例绕地球作匀速圆周运动，但是因为地球不在圆心位置，所以行星的速度从地球上看起来会有变化。

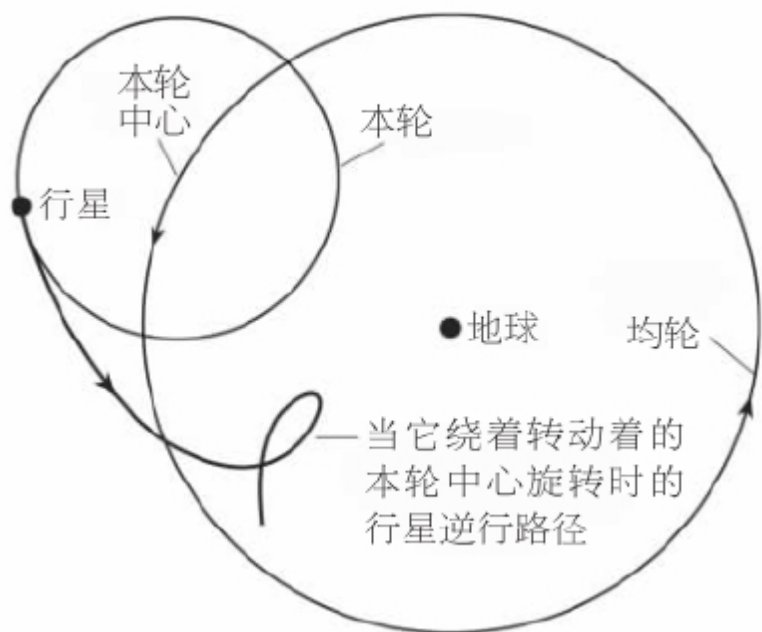


图7 本轮是一个小圆，它携带着行星沿着这小圆作匀速运动。本轮的中心同样以匀速绕地球在一个均轮上运动。该图显示，只要适当选择两种速率，不时观测到的5颗较小行星的逆行运动就可以用这个模型来模拟。

公元前200年左右，几何学家佩尔加的阿波罗尼乌斯发展了两种几何方法来提供变通性，一种是把行星绕地球的运动视为匀速圆周运动，但该圆周相对于地球而言是偏心的。

结果是当行星的轨道较靠近地球时，行星看起来就会运动得快一些。当行星在远离地球的一边时，运动就会显得缓慢。在另一种方法中，行星位于一个小圆即本轮上，而本轮的中心则在一个均轮上绕地球转动。

我们很容易评价这一设计的价值。因为，正如我们所见，金星（或别的星体）环绕着太阳转动，而太阳又环绕着地球转动。人们也许会说，天文学在正确的轨道上，不只是在正确的轨道上，而且是在一条最有希望的轨道上，因为重复地修正所涉及的各种量（参数）会

引起鼓舞人心的进展，但却从来没有获得过完全的成功——直到最后开普勒放弃了圆而采用椭圆为止。

第一个使用这些设计的是喜帕恰斯，他在公元前141年和前127年之间在罗得岛进行了观测。虽然他只有一本著作留传下来，随后托勒密将其纳入《天文学大成》时已变得陈旧过时，但我们获悉他的成就还是依赖于阅读《天文学大成》。通过喜帕恰斯，希腊人的几何天文学开始整合在漫长的几个世纪中所导出的精密参数。在那几个世纪里，巴比伦人保存着他们的观测记录。喜帕恰斯汇编了一部自公元前8世纪在巴比伦观测到的月食总表，这些记录对他研究太阳和月球的运动起了决定性的作用，因为在交食时，这两个天体和地球正好排成一线。喜帕恰斯采用了巴比伦的60进制书写数字，并且将黄道圈和其他的圆划分为360度。他只用一个偏心圆就成功地还原了太阳的运动。托勒密几乎原封不动地接受了这个模型。他在研究月球运动方面不怎么成功，而将较小行星的运动留给了他的后继者。

喜帕恰斯独一无二的最重要发现是分点的岁差，即黄道与赤道相交而成的两个相反位置在众恒星之间的缓慢移动。春分点被天文学家用于确定他们的参数坐标系，而该点的移动意味着恒星的测量位置随测量日期而变化。

喜帕恰斯也编制了一部恒星星表，但是业已佚失；唯一由古代留传下来的星表是《天文学大成》中的那一部。历史学家就此展开了辩论：托勒密是自己观测到他在星表中给出的位置，还是采用了喜帕恰斯的观测位置，在作了岁差改正后，简单地将恒星位置转化成他自己的历元？

在喜帕恰斯和托勒密之间的3个世纪，是天文学的黑暗年代。至少，托勒密似乎轻视那一时期的成就，也很少述及。大多数信息我们是从后来桑斯克里特的著作中获知的，因为印度天文学史很保守，而且它的作者保存着他们从希腊人那里所学到的知识。但是，《天文学大成》一书本身是比较稳妥的。关于该书作者的生平，我们所知寥寥，但是作者报告了他在127年和141年之间在伟大的文化中心亚历

山大所作的观测，故而他的出生不可能比2世纪的开始晚得太多。他可能是在博物馆和图书馆的发源地亚历山大度过了他的成年时期，并且他和喜帕恰斯一样，是在远离希腊大陆而又接近巴比伦人不可替代的观测记录点活跃的一位希腊天文学家。

《天文学大成》是一部权威著作，书中给出了几何模型和有关的表格，可以被用来计算在无限期的未来时刻太阳、月球和5颗较小行星的运动。该书写于亚里士多德之后500年，当时希腊文明近乎自然地发展着，书中综合了希腊和巴比伦在掌握行星的运动方面的成就。它的星表包含了被编排成48个星座的超过1000颗恒星，给出了每颗恒星的经度、纬度和视亮度。早先作者（著名的喜帕恰斯）的著作因为业已陈腐过时，所以从地球上消失了，而《天文学大成》则像巨人一样在随后的14个世纪中统治了天文学。

但是，后来又出现了问题。亚里士多德的宇宙论用以地球为中心的同心球来阐释天空，哲学家对这样的球以及它们的匀速转动感觉良好。然而，阿波罗尼乌斯和喜帕恰斯则引入了破坏这一常规习俗的偏心圆和本轮。在这样的模型中行星的确还在圆上作匀速转动，但是并非以地球为圆心。这已经是够糟糕的了，而托勒密居然发现有必要使用一种更为可疑的设计——对点——为的是按简约和正确的方式来拯救行星运动的“表象”。

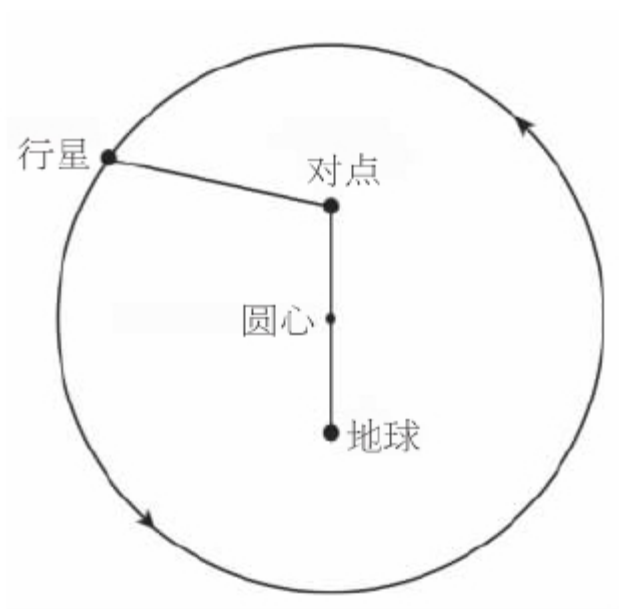


图8 对点是（偏心）地球的镜像，并且我们假定从对点上看来，行星以匀速运动。所以，实际上行星运动是非匀速的。

在一个行星模型中，对点是偏心地球的对称点，位于相反的位置。行星则被要求在它的圆上运动，使得从“对点”上看来行星在天空中以匀速运动。但是由于对点并不居于圆心，为实现匀速运动行星必须要改变其速率。托勒密是一个渴望知道所有时期行星位置的星相学家（他的《四书》是星相学的一部经典）。精确预报——不管所使用的方法是如何靠不住——较之认定所有在圆上的运动必定是匀速的这个哲学定则来说，是优先要考虑的事情。他和巴比伦人一样，认为预报的精确性而不是定则才是首先要考虑的。

开普勒的行星运动定律向我们揭示了为什么对点是如此有用的几何工具。

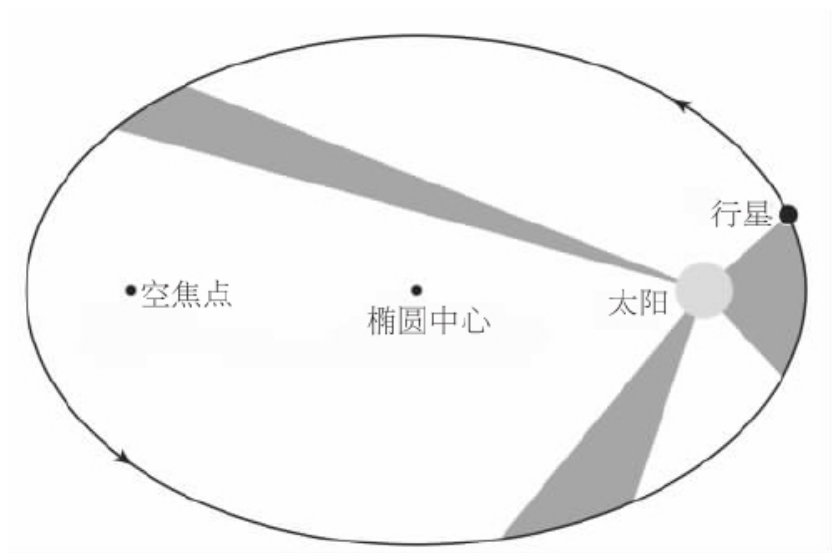


图9 开普勒的头两条定律使得我们了解了为什么对点是一个有用的工具。它们意味着，一个在椭圆上绕日运转的行星在靠近太阳时运动较快，而在靠近椭圆的另一焦点时运动较慢。结果，从这“空”焦点上看起来，行星的运动是近乎匀速的。

在本图中，轨道的椭率被极大地夸大了。

依照头两条定律，地球（或者其他行星）绕太阳按椭圆轨道运行，太阳位于两个焦点之一，从太阳至地球的连线在相等时间里扫过相等的面积。所以，地球在其轨道上接近太阳时，运动就会加快，地球远离太阳（从而靠近椭圆的另一个“空”焦点）时，运动就会减慢。从空焦点看，地球穿越天空的速率将会是近乎匀速的：当地球接近太阳而远离空焦点时，地球要运动得快一些，不过由于地球与空焦点的距离较远，所以并不明显；当地球靠近空焦点时，地球要运动得慢一些，不过由于它与空焦点的距离较近，所以同样不太明显。换句话说，开普勒教导我们，近似地说，地球穿越天空的速率由空焦点看来的确是近乎匀速的。因此开普勒椭圆中的空焦点和托勒密圆中的对点是相对应的。

在中世纪晚期的大学里，学生学到了亚里士多德的哲学理论和简化了的托勒密的天文学理论。从亚里士多德那里，学生们获悉了基本真理，即天空绕中央地球作匀速运动。从简化了的托勒密理论那里，

他们学到了本轮和偏心圆，这样产生的轨道的中心不再是地球，这就破坏了亚里士多德的基本真理。那些能够深入托勒密模型的专家会遇上对点理论，这些理论破坏了天体运动是匀速的这个（还要基本的）真理。哥白尼对这些理论尤为震惊。

尽管如此，利用《天文学大成》的模型——其参数在未来几个世纪中得到了修正——天文学家和星相学家能够以简便的方式和合理的精度计算行星的未来位置。异常的情况也存在。例如，在托勒密模型中，月球的视直径会有明显的变化，而实际上并非如此。该模型使用一种粗糙的特别设计，使天空中金星和水星始终接近太阳。但是，作为一本指导行星表制作的几何读本，《天文学大成》非常有用，而这才是其价值所在。

在《天文学大成》之后的著作《行星假设》中，托勒密提出了他的宇宙论。如同早先的希腊宇宙学家那样，他假设一颗行星在天空中相对于恒星运动的时间越长，亦即行星的运动和恒星的规则周日运动的差别越小，该行星离恒星就越近。如其如此，则有30年周期的土星是靠恒星最近和距离地球最远的，下面依次是木星（12年）和火星（2年）。月球（1个月）距离地球最近。但是，在恒星之间结伴运转从而全都具有相同的1年周期的太阳、金星和水星，其位置又如何呢？因为在天空中太阳居于支配地位，并且有的行星与之结伴运行而其余行星则不随侍太阳，所以传统上认为太阳居于7颗行星的中间，直接地位于火星下方并且将随侍的行星和不与之结伴的行星分隔开来。金星和水星的位置长期有争议，托勒密将水星置于金星的下方，未必比掷一枚硬币有更多的依据。

依据各式各样的推理，从似是而非的到纯属猜测的，托勒密建立了行星的序列。托勒密现在假设，地球上方每个可能的高度不时地被唯一一颗特别的行星所占据。例如，月球的最高高度（托勒密有论据表明，这个值是64个地球半径）和最贴近的行星水星的最小高度相等。水星的几何模型确定了它的最高高度和最小高度之间的比率，这个比率再乘上64倍地球半径就得出了水星的最高高度。就是说，几何模型给出了每颗行星最小和最高高度之间的比率，而具有64倍地球半

径的月球的最大高度则标定了整个系统。位于土星最大高度处的固定恒星在我们上方19865个地球半径或7500万英里处：托勒密的宇宙是令人印象深刻的大宇宙。

喜帕恰斯开始使用巴比伦提供的传统工具——算术的广泛用途以及长达几个世纪的观测定出的极其精确的参数——来追求希腊几何天文学的中心目标：依靠基于匀速圆周运动这一基本宇宙学原理而建立起来的一个几何模型再现每颗行星的完整轨道。托勒密完成了这项工作并达到了目的，虽然其中也做出了某些让步。《天文学大成》的模型在后来被屡次改进，但是只有在14个世纪之后，印刷术的发明才使得一个具有同等能力的数学天文学家认为其缺陷是根本性的，需要加以革新。

【注释】

[1] 古称塞恩。

第三章

中世纪的天文学

622年，先知穆罕默德迁出麦加到了麦地那，不久之后，新宗教伊斯兰教传遍了整个北非并传入了西班牙。伊斯兰教对天文学家的技能有特定的要求。每个月的起始是新月——不是当太阳、月球和地球排成一线时，而是在之后的两三天，当肉眼能看到蛾眉月的时候。可以使相邻的村庄都同意这个时候是新的一个月的开始吗（即使天空云层密布）？祈祷的时刻是按照太阳穿越天空时的地平高度而定的，因而正确定出这些时刻的需求最后导致了“穆瓦奇特”（清真寺“授时者”）官署的设立，给了天文学家一个稳定且受人尊敬的社会地位。当地的麦加方向即“奇布拉”的确定支配着清真寺和墓地以及其他诸多事务的形制，提出了一个具有挑战性的问题，这个问题正是“穆瓦奇特”和天文学家想要解决的。

在伊斯兰教传入很久以前，亚历山大在动荡年代就已不再是伟大的学习中心。《天文学大成》进入了君士坦丁堡，9世纪时，来自巴格达的使者购买了一个抄本，使巴格达年轻而活跃的穆斯林文化认识到了以希腊语留传下来的知识宝库的重要价值。在巴格达，智慧宫的一个小组作了翻译，先从希腊文本译成叙利亚文，再从叙利亚文译成阿拉伯文。君士坦丁堡的其他抄本则被尘封而无人阅读，直到12世纪，皇帝将一个抄本作为礼物送给了西西里国王，并在那里被译成拉丁文。

占星术尽管在《古兰经》中受到批判，但仍然盛行于穆斯林世界的每一个社会阶层。那些并非仅仅是算命人的占星家将他们的预言建立在行星位置表之上。《天文学大成》模型的成功是无可争辩的，但这些模型所结合的参数在几个世纪后却被日益精确地确定出来——托勒密本人就曾说明过该怎样确定。最初，天文学家为此目的所用的天文仪器并不大，但是，随着观测者抱负的增大，观测仪器的尺寸也变

大了，而且观测者指望赞助人来支付建造费用，并为他们提供住处。

但是，有时这会招致宗教权威的敌意，而一个赞助人的死亡——或者甚至是其勇气的丧失——也会引发天文观测的终止。在开罗，维齐尔^[1]命令于1120年开始建造一座天文台，但是到了1125年，他的继任者却被哈里发下令杀死，他的罪名包括“与土星交往”，于是，天文台被拆毁。在伊斯坦布尔，土耳其苏丹穆拉德三世在1577年为天文学家塔奇丁建成了一座天文台——其时正值一颗亮彗星出现。塔奇丁无疑是为了自己的发达而将这一天象解释为苏丹和波斯人作战的吉兆，但是实际情况却正好相反。1580年，宗教领袖使苏丹相信，窥探自然的秘密会招致不幸。苏丹于是下令将天文台“从远地点到近地点”彻底摧毁。

只有两座伊斯兰天文台存在的时间稍长一些。第一座在马拉盖，即今天的伊朗北部。这是波斯的蒙古统治者旭烈兀为杰出的波斯天文学家图西（1201——1274）在1259年开始建造的。它的仪器包括一座半径为14英尺的墙象限仪（一种固定在正南北方向的墙上，用于测量地平高度的仪器）和一座环半径为5英尺的浑仪（用于其他的位置测量）。借助于这些仪器，一组天文学家在1271年完成了一部《积尺》^[2]，即根据托勒密的《便捷表》传统而编制的天文表集，包括对使用方法的说明。但1274年，图西离开了马拉盖前往巴格达。虽然天文台的观测一直持续到下一个世纪，但是它的创造性时期却已经结束。

另一座主要的伊斯兰天文台受益于王子本人就是天文台的一位热心成员。在中亚的撒马尔罕，乌鲁伯格（1394——1449）在1447年继承王位之前就是一个行省的统治者，他于1420年开始建造一座3层的天文台，其主要仪器是按照“越大越好”的原则制造的一架半径不下于130英尺的六分仪。该仪器被装在户外两堵南北方向的大理石墙上，仪器的活动范围经过调节可以用来观测太阳、月球和五大行星的中天。撒马尔罕天文台的伟大成就是一套天文用表，其中包括一张有一千多颗星的恒星表。更早以前，巴格达天文学家苏菲（903——986）曾修正了托勒密的星表，他给出了改进过的星等和阿拉伯文的

称谓，但是恒星本身和它们常常不正确的相对位置却没有得到修订。所以乌鲁伯格的星表堪称是中世纪唯一重要的星表。撒马尔罕天文台在乌鲁伯格于1449年被谋杀后很快就被废弃了。

天文台是为杰出人物建造的，但是每一位星相学家也需要作观测，这在研制出星盘以后成为可能。星盘是源于古代的一个精巧的便携式计算装置和观测仪器。典型的星盘由一个黄铜圆面构成，通过位于顶端边缘的一个圆环可以被悬挂起来。星盘的一面可用来观测恒星或行星的地平高度，观测者将仪器悬挂起来并沿着一根瞄准杆观测天体，然后沿着圆周在刻度盘上读出该天体的地平高度。圆盘的另一面代表从天球南极投影到天球赤道面上的天球。

发自天球南极的每一根线与天球相交于一点，并且与赤道平面相交（于一个唯一的点），后者是前者的投影。因为黄铜盘面的尺度是有限的，又因为当时的星相学家对于南回归线以南的星空没有实际兴趣，故而投影的天空从天球北极（以圆盘中心来代表）一直延伸到南回归线为止，不再向南。



图10 在牛津大学莫顿学院保存的一个14世纪的星盘。

在观测者纬度处的等高度圈投影成的圆，和很多别的东西一起，被蚀刻在盘面上。到目前为止，一切都好，但是转动天空的恒星也需要显示。这可以通过一个黄铜薄片来完成，它指示出主要恒星的位置，并且尽可能多地挖去其余部分，从而使得下面的坐标圈露出来。这个黄铜薄片绕着下面一个圆盘的中心转动，就像恒星绕着北天极转动那样，它也能显示出太阳的黄道轨迹，观测者需要知道（并且标出）太阳在黄道轨迹上面的现时位置。

这样一来，在一次观测中——典型的观测包括在夜间一颗恒星的地平高度观测或在白天太阳的地平高度观测——观测者可以将该黄铜

薄片转动到它正确的现时位置，亦即移动它直至恒星（或太阳）位于适当的坐标圈之上。至此，整个天球现在就到位了，而且许多问题可以获得解答——例如，哪些恒星现在正处于地平线上方以及每颗恒星的地平高度是多少。将太阳和圆盘周边上的刻度连成一线并在标尺上读出钟点，即可确定时间。在确定黄铜薄片的位置以后，无论观测的是恒星还是太阳，星盘总是像钟一样，能够日夜24小时告知时间。

我们能够从星盘容易地获取大量的其他信息。例如，确定一颗恒星升起的时间。天文学家可以转动黄铜薄片直至该恒星位于零地平高度圈之上，然后读出时间就行了。星盘是一个简单、精巧而又多用途的设计，它促进了天空的定量观测。

早在9世纪的上半叶，巴格达智慧宫的花刺子米 [al-Khwarizmi，此人名字的讹误拼法给了我们“算法”（algorithm）这个词] 就编制了一部《积尺》。它使用了桑斯克里特天文著作中所包含的参数以及计算过程。770年左右，桑斯克里特的这本著作就被带到了巴格达。《积尺》于12世纪被译成拉丁文，从而变成了印度天文学方法运抵西方的载体。《积尺》使得对未来行星位置的预报成为可能，从事职业活动的天文学家或星相学家也应运而生，于是这类星表大量产生了，并且其中常常用到改进了的托勒密参数。

伊斯兰世界没有在基督教西方出现的大学的对应物，我们试图寻找一位有创意的挑战亚里士多德或托勒密地心宇宙基础的伊斯兰思想家，但却一无所获。在10世纪，经常出现怀疑托勒密的讨论。受攻击最多的是托勒密的对点，它违反了匀速圆周运动这个基本原理。但是本轮和偏心也遭到了批评，因为有关的运动虽然是匀速的，但却不再以地球为中心。这方面的一个纯粹主义者是安达卢西亚人拉什德（1126——1198），他在拉丁世界为人熟知的名字是Averroes，在西方，亚里士多德被称为“哲学家”，而Averroes则为“评注者”。他承认托勒密模型“拯救了表象”——再现了观测到的行星运动，但是这并不意味着模型就是真实。他的同事安达卢西亚人比特鲁基（他的拉丁名字是Alpetragius）尝试设计了替代模型，以满足亚里士多德学派的需要，但其结果当然令人很不满意。

在开罗，哈桑（965——约1040）试图修改托勒密模型，使得它们具有物理实在性的特征。在他的《论世界的构造》一书中，天空由同心的球壳层构成，在各层的最厚处，则有更小的球壳和球。在13世纪，他的著作被译成了拉丁文，并成为在15世纪影响乔治·普尔巴赫的著作之一。

甚至在最具实用观念的天文学家中间，对点也早已引起了疑虑。13世纪，马拉盖的图西成功设计了一种含有两个小本轮的几何替代物；出于同样的原因，哥白尼在他生涯的某个阶段也采用了一种相似的设计。不过历史学家还没有发现他们之间有明显的联系。14世纪中叶，大马士革倭马亚清真寺的“穆瓦奇特”伊本·舍德尝试设计了行星模型，剔除了所有引起异议的元素。他的月球运动模型避免了《天文学大成》中月亮视直径的巨大变化，他的太阳运动模型基于对太阳的新的观测，他的全部模型不仅摆脱了对点，而且也摆脱了偏心圆。但是他发现，由于我们能够很好地理解的理由，本轮是不可避免的。不过在舍德的时代，拉丁世界就已经发展起了它自己的天文学传统，从而不再依赖阿拉伯文的翻译。

这种独立是缓慢形成的，在罗马世界，没有一种主要的古天文著作是用拉丁文撰写的，希腊语仍然是学者的语言。随着罗马帝国的崩溃，希腊的知识在西方几乎全部消失，于是人们不再阅读古天文学的经典——即使是可以获得。罗马哥特王国的高官博埃修斯（约480——524/5）着手将柏拉图和亚里士多德的论著尽可能多地译成拉丁文，但是为时已经太晚。不过不管怎样，在因一桩不公正而反抗国王从而被处死以前，博埃修斯设法翻译了许多希腊语著作，其中有几种是逻辑学著作。他将这些著作和西塞罗这样的罗马作者的逻辑学著述放在一起，从而留赠给后世一套文集，这套文集成为长期研究的一个领域，中世纪的学生可以在书中进行“比较和对照”并且得出自己的结论。结果，逻辑学上的相容性成为了中世纪大学里的一大议题。关于本轮的真实性以及行星模型能否在根本上达到确定性的辩论，成为了人文学科青年学生们的兴趣所在。

在这段时期里，柏拉图只有一部（不完整的）著作被译成拉丁

文：宇宙学神话《蒂迈欧篇》。卡西迪乌斯（4世纪或5世纪）翻译了该书的2/3，还写了一段冗长的评注。虽然地球为球形这个基本事实从来没有被忽视，但在中世纪早期用拉丁文写成的天文学著作读起来简直是糟透了。生活于5世纪早期的非洲人马克罗比乌斯为西塞罗的《西庇阿之梦》写了一个评注，在其中他阐述了一种宇宙学理论。在这个理论中，球形的地球位于布满恒星的天球的中心，该天球带动着行星每天自东向西地转动着，每颗行星也有着相反方向的自转，因为马克罗比乌斯的材料来源不一样，所以他对于行星序列的表述很模糊。迦太基人马丁纳斯·卡佩拉（约365——440）写了《哲学和墨丘利的婚礼》，这部著作是一个关于天堂婚礼的预言，在婚礼上，7个女候相都献出了一门人文科学的纲要。这段描述对于解释以下问题很重要：为什么金星和水星总是出现在太阳的附近？其天文学解释是：它们绕太阳旋转，所以当太阳围绕地球旋转时，它们伴随着太阳。

像伊斯兰教那样，基督教也对天文学家提出了挑战，其中主要的挑战是计算复活节的日期。简而言之，复活节是春分第二个满日之后的那个星期天。这样，它在任一年的日期就同时依赖于太阳和月球的周期。作为巴比伦人传下来的月和年精确值的继承者，亚历山大的基督教徒可能提前若干年就已算出了复活节的合适日期，但是教会的权威人士则采取了更为实用的方法，尝试着找出一个由许多年构成的期限，它几乎和一个月的整数倍相等，并可设定未来年份中复活节的日期。这个日期一旦确定，这样一个序列就可以在未来的周期中年复一年地重复。

最后采用的周期是由巴比伦天文学家在公元前5世纪发现的，但却归功于希腊人默冬了，这一周期的依据是235个朔望月等于19年（误差只有两个小时）。725年，英格兰贾罗的“可敬者”比德（672/673——735）写出了一篇关键性的论文《论时间的划分》。在恺撒制定的儒略历中，每4年就有1个闰年（无一例外），所以每4年，一个给定日的周日总是超前5天，从而在 $7 \times 4 = 28$ 年后，周日将回到原先的日期。比德将这19年的默冬周期结合在一起，算出一个总的周期 $19 \times 28 = 532$ 年，既迎合了复活节与日和月的配合关系，又满足了复活节要在星期日的需要。

天文学以及占星术在拉丁世界的复兴是在第一个千年的末期开始的。当时星盘从信仰伊斯兰教的西班牙传入了西方。在那些日子里，占星术有一个合理的基础：植根于微观宇宙——单个生命体——和宏观宇宙之间的亚里士多德哲学类比。医科学生学会了怎样追踪行星，这样他们就知道什么时候有利于治疗病人的相应器官了。

1085年，伟大的穆斯林中心托莱多陷入了基督教徒之手，伊斯兰的知识宝库，特别是希腊文变得可以理解了。翻译家移居到西班牙，最著名的是克雷莫纳的杰拉尔德（约1114——1187），他数不清的译作中包括有《天文学大成》和撒迦里的《托莱多天文表》（1100）。这些表经修改后被其他地方所采用，事实证明它们很好用，虽然构成其基础的行星模型暂时还是个谜。

如果说12世纪是翻译的时代，那么13世纪就是译作被吸收的时代。在涌现的大学里，拉丁语是法兰西式语言，所以没有语言上的障碍阻止学生和教师去他们想去的地方。未来的律师可能到博洛尼亚，医科学生可能到博杜瓦，而对大多数学科来说，巴黎是个理想的去处。

在那里，像在别的地方一样，人文学科学院通过人文学科的7门课程（其中包括天文学）提供文学和计算方面的基本教育。人文学科的学生大多为十多岁的男孩子，而印刷术还未发明，所以讲授的水平不可避免地只是初等的。少数学生最后会留在更高级的学院，从事神学、医学或法律研究。医学和法律享有传统声誉，奥古斯丁和教会其他神父的著作确保了神学是门有前途的学科。所以，在更高级的学院教师和陷入人文学科单调常规的教师之间存在着一种紧张的关系。

大多数新的译作属于人文学科，阅读这些译作为巴黎的文学硕士提供了一种提高地位的途径。同时，亚里士多德文集的传播对于基督教《启示录》并无贡献，甚至似乎还挑战了某些基本的基督教教义，在神学家之中引起了疑虑和不安。紧接着是巴黎的十年混乱，直至多明我教会的修士托马斯·阿奎那（1225——1274）完成了综合，成功地将亚里士多德吸收到基督教教义之中，以至于17世纪的人们发现很

难将两者分开。

研究并不是那时候大学的任务，在天文学中最要紧的教学需要是一本青年学生可以用的初等教科书。13世纪中叶，霍利伍德的约翰——他的拉丁名字是Johannis de Sacrobosco——在这方面作了尝试，但是他的《天球》在解释太阳、月球和行星的运动时遇到了挑战，故而并不合适。尽管如此，在印刷术发明之后，这本著作还是为更有能力的天文学家提供了一个借口，去写出详尽的评注，并且就以这种形式成为了所有时代的畅销书之一。

在13世纪后期有个匿名的作者对《天球》连同他自己的《行星理论》的某些缺点作了校正。这给了各式各样行星的托勒密模型一个简单的（即使并不令人十分满意的）说明以及清晰的定义。同时，在卡斯提尔国王阿尔方索十世的宫廷，旧的《托莱多天文表》被《阿尔方索星表》所替代。现代计算机分析表明，这些在以后300年中被视为标准的星表是依据托勒密模型计算的，只是略有参数更新而已。

到14世纪，西方拉丁世界在充分掌握了过去的传统后，有了新的突破。对天文学来说，一个有意义的发展来自地球物理学。通过讨论抛体运动，亚里士多德曾经令人信服地论证了地球是静止的：垂直射出的箭会落回地面，正好是射手放箭的位置，这证明在箭飞行时，地球并没有运动。

但是，在讨论抛体运动时，亚里士多德并不能令人信服。他论证道，像一支箭那样的地球上的一个物体将会自然地向着地心运动，而其向上的（因而是非自然的）运动必定是由一个外部的力施加其上造成的——并且不只是施加其上。只要箭还在上升，这个力就一直存在。亚里士多德认为空气本身是维持箭向上运动的唯一动因，但是怀疑论者指出这是似是而非的，因为箭有可能会不顾大风而向上射去。

巴黎的大师让·布里丹（约1295——约1358）和尼古拉·奥莱斯姆（约1320——1382）同意亚里士多德关于必有外力作用的观点，但是他们反对将空气视作一种外力。他们表示，弓箭手必将一种“无形的动力”施加在箭上，他们称之为“冲力”。布里丹认为天球——它们虽

然没有摩擦力，但是要永远地自转下去则需要有个持久的动力（天使的智力？）——只要在创世时被赋予促成运动的冲力，就会永恒地旋转下去。

奥莱斯姆明白冲力概念的重要含义，如果地球的确是自转的，那么站在地球表面上的弓箭手会和地球一起运动。结果，当他准备射出箭时，会不知不觉地向箭施加侧向冲力。在这个冲力的作用下，飞行中的箭会水平地移动，也会垂直地移动，保持与地球同步，从而正好回落到它射出的地方。他说，因此箭的飞行对于地球是否静止的争论起不了作用。其他援引的传统论证，包括出自基督教《圣经》的引文，也证明不了什么。奥莱斯姆的见解是：地球的确是静止的；但这也不过是个见解而已。

15世纪印刷术的发明有许多影响，最重要的是促进了数学学科的发展。所有抄写员都是人，在准备一个原稿的副本时都会犯偶然的错误。这些错误常常会传递给副本的副本。但若著作是文字作品，后来的抄写员注意到了文本的意义，他们就有可能识别和改正他们的同行新引入的许多差错。但是那些需要复制含有大量数学符号文本的抄写员难得运用这样的控制手段。结果，撰写数学或天文学论文的中世纪学生会面临巨大的挑战，因为他只有一个手稿的副本可用，而该副本不可避免地在传抄中会有讹误。

在引入印刷术之后，所有这些都改变了。现在作者或译者能够核对校样，从而确保排好字的文本忠实反映出了他的意图；然后印刷机能够印出许多完美的副本，用来分发到整个欧洲并且出售。与手抄本的费用比起来，印刷本的价格也更为适中。

在几十年内，希腊天文学家的成就就已经被掌握并且还被超越了。奥地利宫廷星相学家乔治·普尔巴赫（1423——1461）的《行星新理论》于1474年付印，它描述了支撑《阿尔方索星表》的托勒密模型和这些模型的真实物理表现，也许就是这些表现的不足激发了哥白尼去从事天文学的研究。

1460年，普尔巴赫和他的年轻合作者柯尼斯堡〔拉丁文为

Regiomontanus（雷纪奥蒙塔努斯）] 的约翰尼斯·穆勒（1436——1476）遇到了尊贵的君士坦丁堡的红衣主教约翰尼斯·贝萨瑞恩（约1395——1472）。贝萨瑞恩渴望看到《天文学大成》的内容更易理解，他说服了这两位天文学家着手完成这一任务，普尔巴赫在次年即告离世，但雷纪奥蒙塔努斯^[3]完成了这一任务。他们的《天文学大成梗概》篇幅只有原著的一半，于1496年以印刷本面世。它至今仍是托勒密名著的最佳简介之一，至于《天文学大成》本身则于1515年以过时的拉丁文译本问世，1528年出版了新的译本，1538年出版了希腊原版。到了1543年，一本胜过它的书出现了。

尼古拉斯·哥白尼（1473——1543）出生于波兰的托伦，就读于克拉科夫大学，在那里天文学教授从不隐瞒他们对于对点概念的不满。然后他去了意大利，并在那里学习教会法规和医学，同时也学习希腊语并发展他在天文学方面的兴趣。据说，1500年左右，他曾对大批听众作过天文学讲座。1503年，他回到了波兰从事弗龙堡大教堂的行政管理，他的舅舅是那里的主教。他的余生就待在这个主教管区。

中世纪晚期，亚里士多德卷帙浩繁的著作在拉丁世界是可以读到的，但柏拉图的境遇就不怎么好了：只有两篇不重要的对话添加进卡西迪乌斯很久以前曾作部分翻译的《蒂迈欧篇》里。这些状况在文艺复兴时期改变了，因为此时恢复了与希腊世界的密切接触，在君士坦丁堡1453年陷落之前不少希腊学者涌入西方。柏拉图的对话被发现并以其文学价值而备受赞赏，而且他对宇宙的数学方面的观点开始取代自然主义者亚里士多德的宇宙理论。天文学家开始寻找行星理论中的和谐和匀称。但是他们没有在托勒密模型那里找到，即使《阿尔方索星表》仍能以合理的精度满足需要。他们对对点理论尤为不满，用哥白尼的追随者乔治·约阿希姆·赖蒂库斯（1514——1574）的话来说，对点理论是“自然所憎恶之事”。

托勒密的《行星假设》连同他总的宇宙论现在也已失传。《天文学大成》提供的是单颗行星的模型，但是托勒密明显没能呈现出一幅宇宙的整体图像。正如哥白尼所写的那样，这意味着过去的天文学家未能发现或推断出所有的要点——宇宙的结构和它各部分的真正对

称。但是他们，正如有些人那样，从不同的地方取来了手、足、头和其他肢体，描绘得的确很好，但造型不取自同一身体，相互之间也不匹配——故而这样的部件组合起来，与其说是个人，倒不如说是个怪物。

正是基于这些美学上的考虑以及托勒密模型月球视直径的荒谬变化之类的许多特殊问题，改革的压力产生了——即使托勒密模型（连同改进了的参数）已足够合理。

改革的方向有迹可寻。亚里士多德的习惯是引述他打算予以反驳的那些人的话，这意味着每个学生都得了解那些曾主张过地球是运动的这一观点的古代作者——亚里士多德的反驳已经不再令人信服。普尔巴赫曾评述过，由于未知的某种原因，在每一个单颗行星的模型中如何会产生一个年周期。无论是什么驱动了哥白尼的思想，在他返回意大利没有多少年之后，一本由他撰写的题为《要释》的手稿开始流行。在其中他简述了他对现存行星模型的不满，对于对点理论更是有专门的批评。他提出了一个以太阳为中心的替代方案，其中地球变成了一颗周期为一年的围绕太阳转动的行星，而月球则失去了行星的地位，成为地球的一颗卫星。

他指出这将如何为行星（现在的数目为6个）排列一个明显的序列（按周期和距离）。我们知道托勒密如何似是而非地假定，运动最慢的行星是天空中最高的；但这没有确定太阳、水星和金星间的序列，当它们相对于恒星运动时，它们结伴而行，所以看起来周期同为一年。一旦这个周期被认为是地面观测者的实际观测周期，就能找出水星和金星的真正周期，这两个周期非常不同，也和地球的周期不同，因而可以由此建立一个明确的周期序列。

哥白尼也能用地球与太阳距离的倍数来度量行星轨道的半径：例如当金星看起来距离太阳最远时（位于“最大距”），地球——金星——太阳构成一个直角，通过测量金星——地球——太阳间构成的角度，观测者能够画出这个三角形的形状从而得到其边长之比。周期序

列和距离序列被证明是统一的。他后来说到了这一点：

因此，在这种安排中，我们发现世界有一种奇妙的相称性，并且在运动的和谐和轨道圆的数量之间有一种确实的联系。这是用任何其他方式都无法发现的。

在那个时代，人们都是在像托勒密那样寻找宇宙中的和谐，因此以上的观点是一个有力的观点。同时，哥白尼在《要释》中更为详细地率先发展了行星和月球的无对点模型。

岁月流逝，其间哥白尼在远离欧洲知识中心的地方发展着他的数学天文学。1539年，当时还是维滕堡大学的一名数学教授的赖蒂库斯拜访了他。赖蒂库斯发觉他自己已被哥白尼的成就迷住了。哥白尼发展了行星运动的几何模型，足可匹敌《天文学大成》中的模型，但是它们被融入了一套完整的日心宇宙观中。他获得了哥白尼的许可，于次年发表了该著作的《简报》。他还说服哥白尼允许他将著作的完成稿〔以简化的拉丁文书名De revolutionibus（《天体运行论》）为大众所知〕带到纽伦堡付印，并委派了路德派教士安德烈亚斯·奥西安德（1498—1552）照看印刷事务。出于好意，教士插入了一篇未经授权和不加署名的序言，提出这里太阳的运动只是一种方便的计算手段。结果那些只看序言的读者就对作者的真实意图一无所知。

哥白尼的书大量涉及行星轨道的（无对点）几何模型，而且以其使人气馁的复杂性让这些模型与《天文学大成》的模型相匹敌。后来人们才证明了它们能够成为精确行星表的基础——证实日心体系能够通过实践检验的伊拉斯谟·莱因霍尔德（1511—1553）的《普鲁士星表》于1551年出版，该星表正是用哥白尼的模型计算的。在《天体运行论》的第一卷中，哥白尼概述了突出的结果，那些结果都是依据地球是一颗围绕太阳旋转的普通行星这一基本假设取得的。

我们已经看到，按周期排序的行星表与按距离排序的行星表是相

同的。同样显著的是行星的神秘“流浪”（行星由此得名）变成了从另一颗行星观测一颗行星的明显而可期的结果：当火星在天空中位于冲日方向时，看起来火星在退行，仅仅是因为那时地球从“内侧”赶上了它，至于为什么水星和金星这两颗行星总是在靠近太阳时可见，而其余3颗则在子夜时可以观测到，也不再有任何神秘之处了：水星和金星的轨道在地球轨道的内侧，而其余行星的轨道则位于地球轨道的外侧。

确实，作为唯一具有一颗卫星的行星，地球是反常的。“固定的”恒星确实也没有显现出周年视运动。如果从处于周年轨道的地球上观测，它们本应该有的（哥白尼反驳说，恒星在遥远的地方，所以它们的“周年视差”很小，以至于观测者不能观测到）。但是这些是细节。日心宇宙是一个真实的宇宙：

所有行星的中心是太阳，从这个位置，它可以一瞬间照亮整个宇宙。对于这座最美丽的神殿，谁能将这盏明灯安放到另外或更好的地方？事实上有人将太阳称为宇宙的明灯并无不当，另外有人称其为宇宙的心灵，更有人称其为宇宙的统治者。至尊的赫耳墨斯称太阳为“看得见的上帝”，索福克勒斯在《厄勒克特拉》中则称太阳为“万物的洞察者”。于是太阳好像端坐在御座之上，统治着围绕它旋转的行星家族。



图11 太阳系略图，取自哥白尼《天体运行论》第一卷。图中显示了各颗行星和它们的近似周期。注意第五颗是地球，是唯一带有一颗卫星（月球）的（哥白尼曾因这一异常而感到疑惑）。伽利略后来用望远镜发现木星也有卫星。

希腊人曾试图对神秘行星“拯救表象”，《天体运行论》利用匀速转动的圆的组合这种几何模型将这样的尝试推向了极致。虽然《天体运行论》每个部分都和《天文学大成》一样复杂，但它是去掉了对点的《天文学大成》。几十年之后其革命性意义开始彰显。

【注释】

[1] 伊斯兰国家的高官大臣。

[2] 元代译名，指历表。

[3] 即穆勒，他以其出生地的拉丁文名字闻名于世。

第四章

天文学的转变

哥白尼就他的目的以及着手实现其目的的方式而言，可能是传统的，但是他主张地球是运动的则提出了一整套的问题：是什么使地球运动？我们没有感觉到运动，是怎么回事？何以我们垂直向上射出的箭会回落到地面原先被射出的地方？如果我们观测恒星，当我们围绕太阳运行，每6个月从太阳的一边转到另一边时，为什么我们没有观测到恒星的视运动“周年视差”？我们又如何说明基督教《圣经》中那些似乎暗示了太阳在运动的段落？

有的人受《天体运行论》的未署名序言所误导，相信哥白尼自己并不主张地球是真正地在其轨道上运动；仅仅是为了更加成功地“拯救表象”，他才使用了几何模型，其中地球被假想成运动的。另有些人——包括下一代几乎所有能干的数学天文学家——则专注于精心利用这些模型以拯救表象，从而忽视了哥白尼《天体运行论》的第一卷，在书中他清楚地说出了他的信条。又有些人再次寻求某种折中，其中有个人叫第谷·布拉赫（1546——1601），他在哥白尼创新的地方保守，而在哥白尼保守的地方创新。

第谷出身于一个丹麦贵族家庭，但是他并不按照封建社会里他的阶级成员所采取的方式生活，而是追求自己的学术爱好，其中天文学为他的最爱。1563年发生了一次木星和土星的“合”。因为这两颗星是5颗行星中运动得最慢的，它们的“合”，亦即木星赶上土星，是罕有的事件，每20年才会发生一次，从星相学上讲是最不吉利的。十多岁的少年第谷在1563年“合”的时间前后对事件作了观测，并下结论说，13世纪《阿尔方索星表》对它的预报超时一个月，即使是基于哥白尼模型的现代《普鲁士星表》也误差了几天，他认为这是不可接受的。不久之后，他就投身于观测天文学的改革。

像他的前辈那样，哥白尼对于用过去传下来的观测资料做研究甚

为满足；只有当不可避免时，才会作新的观测而且使用的还是不尽人意的仪器。第谷的工作标志着观测天文学古代和现代的分界线。他将观测的精度视为建立好理论的基础。他梦想有一座天文台，可供他从事研究和开发精密仪器，并且有个熟练的助手团队负责测试仪器甚至编制一个观测资料库。利用他与高层的接触，他说服了丹麦国王弗雷德里克二世将汶岛授予了他，在那里，他于1576年至1580年间，建立了现代首家科学研究机构——乌兰尼堡（意为“天之城堡”）。

乌兰尼堡内一应俱全：4个观测室，众多卧室，餐厅，图书馆，炼金室，印刷所。在岛上的别处，甚至还有个造纸厂，这样第谷在出版他的著作时就完全可以自给自足。4年之后，第谷增加了他的设施，有了一个部分建于地下的卫星天文台“星堡”，其中的仪器和乌兰尼堡的不同，它们建在稳固的基座上并遮蔽了强风。但是，他不愿意承认乌兰尼堡有不尽人意之处，他说：再建一座天文台是为了阻止作平行观测的两队观测者之间互相串通。

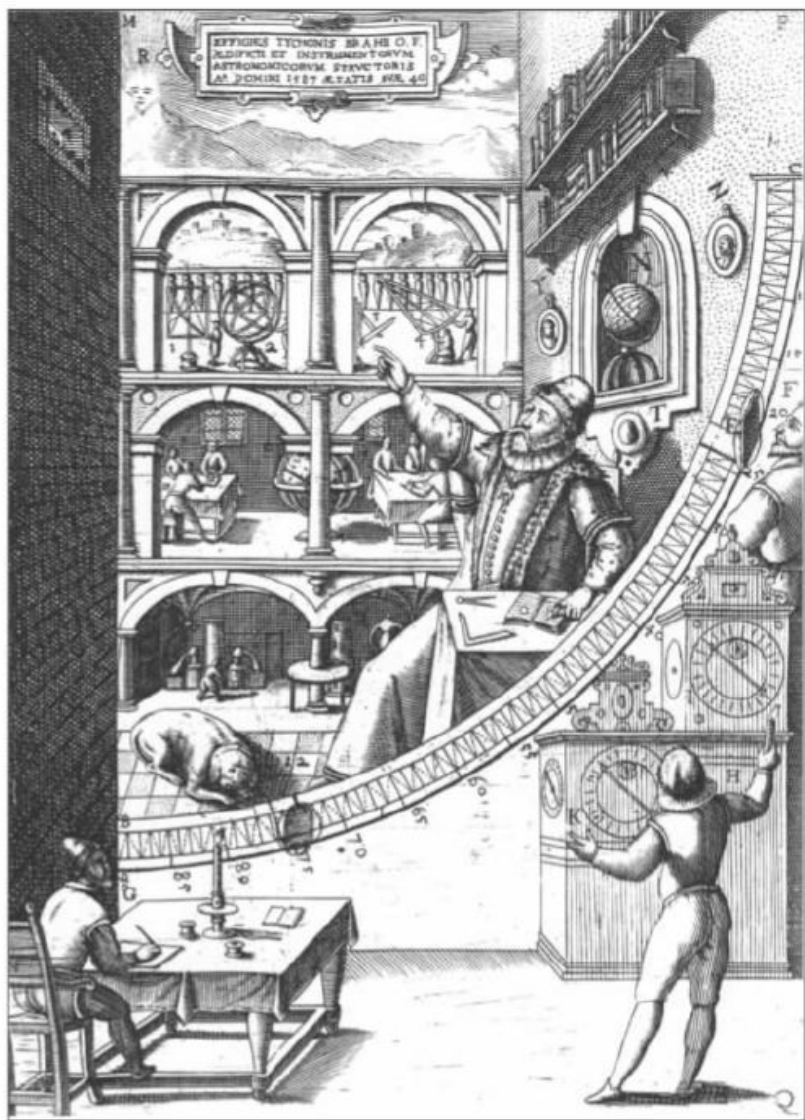


图12 乌兰尼堡第谷天文台中的大墙象限仪，墙是南北向的，观测者（在最右边，可勉强瞥见）在测量一个过子午线中天的天体高度。一名助手正大声叫出过中天的时刻，另一名助手正记录着观测。第谷和天文台各式人等的面貌被画在了墙上的图画中。

第谷留在汶岛直至1597年。那时弗雷德里克已被克里斯蒂安四世

所接替，后者对第谷和他傲慢的举止表示不满，并给他的生活制造了日益增多的困难。于是第谷离职了。两年以后，他成为了布拉格皇帝鲁道夫二世的数学家。第谷已经失去对观测的热情；有的仪器留在汶岛，而其余则干脆存放了起来。但是他拥有对太阳、月球和行星的精确观测的大量资料，那是他的团队在汶岛获得的。这些资料被证明对开普勒的工作起了决定性的作用。作为助手，开普勒加入了第谷的团队，并且在第谷1601年逝世后，接替了他。

第谷是现代观测者中的第一人，在他含有777颗恒星的星表中，最亮恒星的位置已精确到1弧度左右。他自己可能最为他的宇宙论骄傲，但伽利略则并非是唯一一个将它视为是一种倒退的妥协的人。第谷欣赏日心行星模型的优点，但也意识到了对地球运动的异议，包括源自动力学、基督教经文和天文学的异议。尤其是即使使用他那高等的仪器，也观测不到周年视差，这暗示着哥白尼的辩解（恒星太遥远以至于不能观测到其周年视差）现在看来是非常没有道理的。根据他的计算，当恒星至少比土星远上700倍时，他才会出错，而且在行星和恒星之间如此浩瀚的、无目的的、空荡荡的空间实无意义可言。

因此，他寻找着一种宇宙论，它具有日心模型几何学的优点，但又坚持认为地球为物理上静止在宇宙中心的天体。解决办法在事后看似是显然的：使太阳（和月球）围绕居于中央的地球转动，并使5颗行星成为太阳的卫星。但是发现之路通常都是曲折的。1578年，如同千年之前的马丁纳斯·卡佩拉那样，第谷在思考着使金星和水星成为太阳的卫星。到了1584年，他已将所有五大行星都变成了太阳的卫星，但这就意味着携带火星的球体会和携带太阳的球体相交。

也就在那时，第谷明白了他在16世纪70年代作的观测的意义。1572年11月，一颗亮到足以白昼可见的恒星状天体出现在仙后座。有史以来，天空就被认为是没有变化的，但该天体却好像是颗亮的恒星。虽然他只有26岁而汶岛的工作还没有展开，但作为一个观测者，第谷已经取得了进步，可以确定该对象是天体而不是大气。其他人在这方面展开了争论，但是第谷将他们的观测作了一个判定性分析，最后解决了问题：天空的确能够改变。

有人可能认为彗星已经足够证明这一点了，但对亚里士多德学派的人来说，彗星的“来了又走了”充分证实了它们是天体（或者更准确地说，是大气）。正如亚里士多德本人曾说明过的，彗星是旋转的天空作用于围绕地球的大气和火而形成的，“所以每当圆周运动以任何方式搅动起原料时，在其最可燃之点就会突然燃起火焰”。

只要天空是不变的，就没有理由对亚里士多德声称彗星是大气表示异议。但是，对这颗新恒星的争议消失之后，第谷仍然抱有怀疑。只要大自然能提供他一颗明亮的彗星，他就可测量其高度并确定它究竟是大气抑或是天体。1577年，当时乌兰尼堡还在建造中，大自然就赐予他一颗彗星；第谷证实了该彗星能在行星之间自由穿行。这表明，正如他稍后认识到的那样，被认为携带行星并以地球为中心的球体并不存在。

于是，对他的宇宙论的激烈反对意见消失了。在他那本1588年出版的论彗星的书中，他概略地提出了他的体系与太阳和月球运动的详细几何模型。

恒星直接位于土星的范围之外，与地球的距离约为地球半径的14000倍，所以第谷的宇宙甚至比托勒密的宇宙还要紧凑。

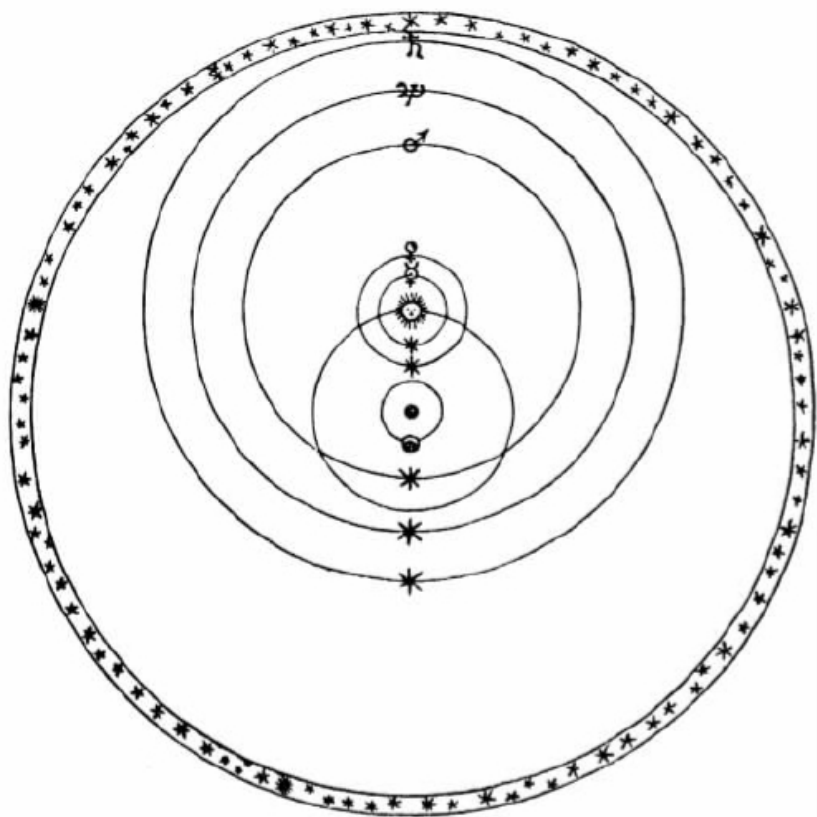


图13 第谷宇宙体系略图。地球位于中心，太阳和月球围绕着它运行。地球本身被五大行星绕转，太阳带着它们绕地球旋转。恒星在最外面的行星土星之外。相对运动和在哥白尼体系中的情形一样。伽利略曾捍卫过哥白尼的理论，这一相对运动的情形给他造成了极大的困扰。

许多相似的折中方案在后来的几十年中浮现，而且其中许多还颇具吸引力。因为它们难以反驳，所以在支持哥白尼的论战中，它们激怒了伽利略·伽利莱（1564——1642）。作为16世纪90年代博杜瓦的数学教授，伽利略曾用地球的周日和周年运动试图说明令人迷惑的潮汐现象。但是，一直到1609年一桩戏剧性事件发生之后，他才全心全意开始支持哥白尼。那年夏天他在威尼斯，有传言说，在荷兰有一种用两片弯曲玻璃片构成的仪器能使遥远的物体看起来很近。弯曲的玻璃能造成变形的像，所以在交易市场上是一种传统的娱乐消遣工具。

对传闻做了可靠确认之后，伽利略才着手为自己建造了这样一种仪器。同年8月，他向威尼斯当局展示了一架放大率为8倍的望远镜，使得他们“感到非常惊讶”。那年的8月之后，他把放大率增大到了20倍。再过数月，他就成为了图斯克尼大公的数学家和哲学家，这并非巧合。

直到发明望远镜为止，像他们的前辈那样，每一代天文学家看到的都是相同的天空。如果他们知道的更多，那主要是因为他们有更多的书可读，更多的观测记录可供挖掘。所有这些，现在都改变了。在即将到来的岁月中，伽利略用他的望远镜看到了在他之前无人见过的奇观：自创世以来就隐匿于视线之外的恒星，围绕木星运转的4颗卫星，土星奇怪的附属物（半个世纪后才被认出是土星环），金星的似月位相，与地球上的山并非大不相同的月球上的山，甚至还有在设想为完美的太阳上的斑点。他能够证实亚里士多德的见解，认定银河是由不可计数的小的恒星构成。他发现肉眼所见的恒星看起来为盘状是一种光学幻觉。这样一来，如果信奉哥白尼学说的人为了避免在周年视差问题上的困难而被迫将恒星放逐到遥远的区域，那么他们就不必使它们在体积上巨大无比。伽利略能够如此谈论他的先辈：“如果他们看到了我们之所见，他们也会做出我们所做出的判断。”从他的时代起，每一代天文学家都将比他们的前辈拥有更巨大的优势，因为他们拥有的设备允许他们去接近迄今未见的、未知的，因而未曾研究过的对象。

伽利略生活的那个时代里，科学期刊还未能为新著述的迅速传播提供论坛，以书的形式从容出版也还未能成为常态。但是他的望远镜发现不能等待，故而他在几个月以内薄薄一本《星际使者》（1610）中宣告了他的最早发现。1613年《太阳黑子通讯》继而出版。他支持哥白尼的几个新发现，尤其是金星位相的似月序列，就是在这本书中宣布的。

在托勒密体系中，金星在行星序列里位于太阳的下方。此外，为了“确保”金星在天空中从不远离太阳，托勒密模型要求金星的本轮中心在从地球到太阳的直线上。结果在这个模型里，金星总是位于地球

与太阳之间的某个地方。

如果金星被证明是个被太阳照亮的暗天体，那会怎样呢？如果托勒密模型是正确的，那么被照亮的一半将永远部分地背向地球，所以在我们看来，这颗行星永远不会像满月那样呈光轮状。相比之下，哥白尼认为，金星绕着太阳在地球轨道以内的一条轨道上运行。当它靠近地球时，会呈新月状，因为它被照亮的一半背向地球，情形如同托勒密模型中那样。但在远离太阳一边时，金星看起来会像满月一样。

这正是伽利略所目睹的。托勒密模型是错误的，它被一个决定性的观测所驳倒。因此哥白尼是对的——或者说，伽利略让我们相信他是对的。但是金星的位相告诉我们的仅仅是地球、太阳和金星的相对位置，并没有告诉我们它们三者之中哪一个是静止的。这种相对运动在哥白尼体系和第谷体系中是一样的。所以第谷体系并没有因伽利略的发现而受到影响。

对于伽利略而言，这是最不受欢迎的状况，因为托勒密长久以来就已经被那些相信地球是静止的、支持第谷或“半第谷”体系的人抛弃了。伽利略的望远镜发现使他成为了哥白尼学说的宣传员，但是证明托勒密是错的要比证明哥白尼是对的容易。于是他依然在托勒密和哥白尼之间进行非此即彼的验证。直至1632年，他给自己支持哥白尼学说的宣言取名为《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》。

为了消除物理学上的异议——当我们地球人在空间中飞驰时，怎么会始终相信我们事实上是在坚实的大地上？——伽利略创造了运动的一个新概念。运动——各种变化，位置的变化只是其中的一种——是亚里士多德哲学的基础，因为一个自然的物体是通过它的表现（它如何运动）来表达它的本性的。按照亚里士多德的观点，运动要求解释，而静止则不需要。

相反，伽利略提出了一种看待世界的新方式，其中运动的改变——加速度——需要解释，而定常运动（静止在此只是一种特殊情形）则是一种状态，不需要解释。他设想在球状地球完全光滑的表面上滚动着一个球，看不出有什么理由这个球应当回到静止：它会无限

期地处于一种匀速运动的状态，绕着地球中心转动。相似地，地球本身绕太阳系中心运动，处于匀速运动状态，因此地球上的人感觉不到他们在运动。

伽利略既有交友的天赋，也有树敌的可能。他认为地球是运动的，这一观点长久以来被视为与基督教《圣经》的某些说法相矛盾。1613年，伽利略给一位朋友写了一封半公开的信，这封信成为《致大公夫人克里斯蒂娜的信》（写于1615年，直至1636年才出版）的基础。现在它被认作是对传统天主教立场的经典陈述——《圣经》告诉人们如何去天堂，而不是告诉人们天堂如何运行——但是在反宗教改革时期，一个世俗人士很难发布对于《圣经》的解释。1614年，一个传教士向他发动了攻击，把《使徒行传》中的一段经文转变成了也许是教会史上最好的双关语：“加利利人呐，为什么你们站着呆呆地盯着天呢？”伽利略不顾朋友的告诫，坚持他的立场，争论升级并且梵蒂冈也卷了进来。最后在1616年2月，像圣徒一样的红衣主教罗伯·贝拉明会见了。贝拉明准备修改自己在地球稳定性方面的传统立场，但是只有在使人非信不可的证据出现的时候。他私下里让伽利略不可以再相信哥白尼体系是真实的或为其辩护。

时光流逝，1623年曾经是伽利略的朋友和支持者的一个人被选举为新的教皇，此事鼓励他重新开始了支持哥白尼的运动，并且最终使得他的《对话》于1632年出版。究竟是什么激怒了罗马教会，这个问题仍处于争论之中，但结果是伽利略被判软禁在家。虽然对伽利略的软禁实际上并无残暴之处，但对他的定罪对天主教国家的天文学来说是一种挫折，许多耶稣会的天文学家不得不支持第谷体系或类似的折中方案。

在伽利略的性格中有着某种懒散，特别是他不太愿意去从事艰深的数学研究，这使他在宣扬哥白尼学说的运动中并未取得太好的效果，因为对于一个同时代人所做出的对哥白尼事业的贡献，他一直视而不见。这个人把行星视为受中心的巨大太阳产生的力所驱动的天体，从而将天文学从应用几何学转换成物理学的一个分支，将运动学转换成动力学。约翰内斯·开普勒（1571——1630）生于斯图加特附

近的魏尔市，就读于蒂宾根大学，在那里，他那公正的天文学教师从正反两面讲述了包括哥白尼学说在内的各种各样的宇宙论。然后开普勒开始了神学研究。可是在1593年，当局任命他在格拉茨教数学，他勉强地照做了。

在格拉茨定居下来后，开普勒开始为宇宙的构造苦思冥想。他认为宇宙是由上帝创造的，上帝是个伟大的几何学家，他相信哥白尼已经发现了宇宙的基本布局，但却未能发现促使上帝从种种可能中选定这一宇宙的理由。特别是为什么上帝创造了正好6颗行星以及为什么他确定的行星之间的5个空间是现在这样的大小？最后，开普勒想到空间的数目等于正多面体（角锥体、立方体等）的数目，正多面体的形状必定对任何一个几何学家，无论是人还是神，有种极大的吸引力。因而开普勒开始调查研究由6个同心球组成的套件的几何构造，其中每一对球被5个正多面体之一以这样一种方式隔开：每对球的内球与正多面体的平面相切，外球则通过其顶点。最后，他找出了一个特别的序列，其中球的半径和哥白尼算出的结果相当一致。

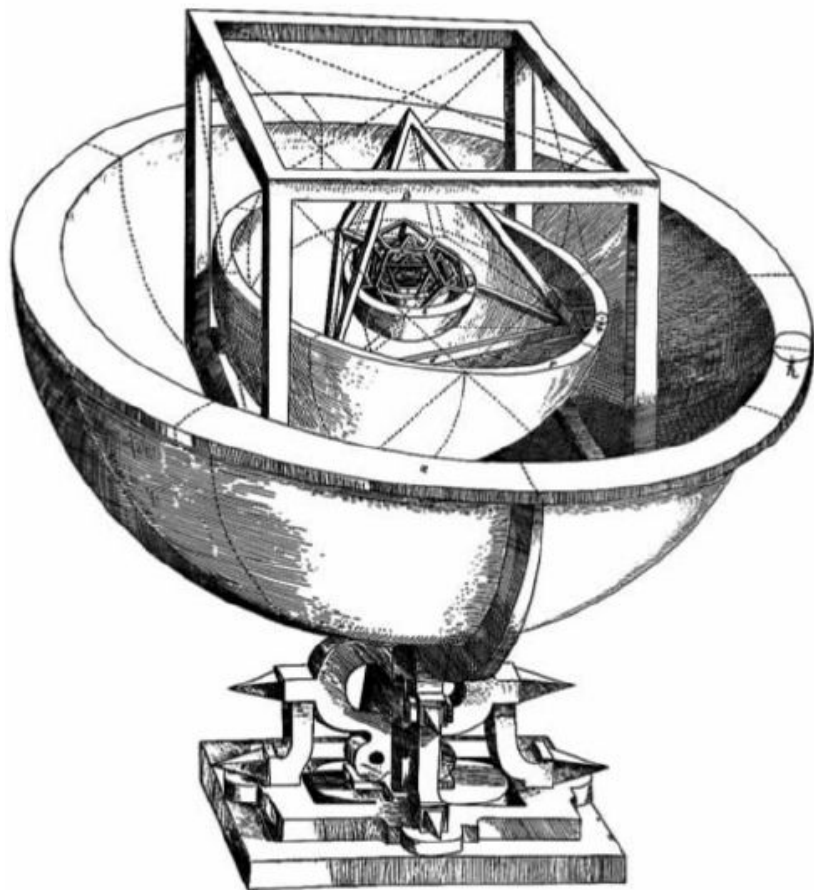


图14 开普勒《宇宙的神秘》（1596）中论及的上帝在其宇宙中体现出的几何关系。

这其中没有论及行星的速率问题，开普勒根据中心的——和巨大的——太阳的物理影响来探讨这个问题，这是划时代的一步。毕竟，哥白尼已经指出，一颗行星离太阳越远，它在轨道上就运动得越慢。也许这是因为是太阳导致了行星的运动，并且太阳作用力的有效性随距离增加而减少。

二十多年后，开普勒才建立了行星速率的实际模型，但是他发表于《宇宙的神秘》（1596）中的早先猜测已经向天文界宣告，一个新的天才人物登上了舞台。开普勒送了一本给伽利略，极力主张他出来

支持哥白尼，但是他收到的只是一个礼貌的回应。尽管开普勒的书是第一本系统讲述日心学说的书，但第谷却邀请开普勒到汶岛来参加他的工作。开普勒决定不去那个遥远的岛屿，但是到了1600年初，当第谷重新定居在布拉格后，开普勒决定去探访他，并在那里作了3个月的火星轨道研究。水星有很多时间隐匿在太阳的强光中难以跟踪，除此之外，火星的轨道偏离圆最大，因此最难用圆形去“拯救”它。3个月后，开普勒回到了格拉茨，但是他很快又回到第谷身边，第谷已经命不久矣。一年之内，开普勒就成为了第谷的继任者。

开普勒与战神火星的“战事”持续了好几年。他说，他的战役是基于哥白尼的日心理论、第谷-布拉赫的观测以及威廉·吉尔伯特（1544—1603）的磁哲学而展开的。吉尔伯特的《论磁》（1600）论证了地球本身是一个巨大的磁铁。

开普勒是那样另类，虽然是一个诚实的科学家，但在他的出版著作中并不理清他研究的过程，使得结论看起来直接又清楚。开普勒要求他的读者在计算的迷宫里追随他，而且他也没有合适的主题可作为引言，更不用说很简短的序言了。但是精华之点是明显的：开普勒放弃了传统天文学研究行星怎样运动的几何学模型，而是转向物理学，研究是什么力造成了行星的运动。

一旦第谷证实了通常被认为是携带行星运转的天球是不存在的之后，从运动学到动力学的转移几乎就不可避免了。人们对这些球为什么会继续转动已经少有兴趣——大多数人认为是天使的智力推动着它们。布里丹假设在创世时每一个球都得到了一个原动力，而哥白尼认为所有自然的球体自然地转动。但是在去掉了携带行星的天球以后，留下来的行星就是轨道上孤立的天体。那个驱动它们以近乎抛体方式运行的会是什么呢？一旦这个问题受到关注，日心假设的成功就有了保障，相对小的地球绕着拥有巨大质量的太阳运动（而不是反过来）就有了动力学意义。

1609年，开普勒发表了他对火星问题的解决方案，该著作取了一个挑战性的题目，宣告了天文学的重新定位：《新天文学：基于原因

或天体物理学，关于火星运动的有注释的论述》。之前，开普勒已经逐渐明白他必须采用真实的、有形的太阳作为他的太阳系的中心，而不是取某个几何上便利的点。同样，他必须对行星在经度和纬度上的运动作一个综合的说明。设计两个几何模型，每一个对应于某个坐标，而两者彼此不相容，这种办法已经不再能被接受了。

当太阳、地球和火星构成特别的位形时，第谷的资料很多，足以提供丰富的信息。例如当天空中发生火星冲日时，地面观测与从太阳系中心太阳上作的观测相似，第谷有许多这样的记录。这些记录是精确的：当开普勒用一个圆轨道模型“拯救表象”时，精度可达到8弧分（这个精度好到足以与此前任何一个观测者的观测相匹配）。开普勒知道，因为第谷的精度远比8弧分要高，所以这个模型还不能令人满意，因此他必须将它舍弃。但是第谷的观测（可说是）不是太精确：实际火星的轨道受到其他行星引力的扰动，因此这种具有理想精度的假设观测会妨碍开普勒提出以他名字命名的定律。

吉尔伯特曾证明地球是一个巨大的磁铁，也许太阳是更大的磁铁，因为行星全部绕太阳按同一方向公转，并且离太阳越远的行星运转得越慢。这使得开普勒将太阳看作一个转动的天体，它向空间发送磁力，推动着行星绕行，这种影响自然是对最近的行星最为有效。开普勒相信，如果没有这种连续的影响，行星就会在其轨道上停滞不前——也就是我们常说的惰性。

但是，因为行星的轨道并不是简单的圆，所以还有更多的问题。行星改变着它们的离日距离。为了解释这一点，开普勒在太阳中引入了第二个力，它在行星的部分轨道上吸引行星而在其余轨道上则推开行星。

在对第谷观测资料的分析中，这些物理直觉引导着开普勒。于是，开普勒发现了他的“第二定律”，该定律告诉我们行星在其轨道上的速率，这比说明行星轨道是什么样的“第一定律”的提出还要早。根据第一定律，行星按椭圆轨道运动，太阳位于椭圆的一个焦点。公元前2世纪起，几何学家就熟知椭圆。不用充斥着本轮、偏心轮和对点

的托勒密模型，而是通过一条异常熟悉的曲线就确定了行星的轨道，这堪称是一个妙举。但是在得出定律之际，开普勒的物理直觉在某个阶段变成了某种障碍——因为椭圆的短轴是对称的，而开普勒第一定律却告诉我们轨道的该轴是极不对称的，太阳位于一个焦点，而另一个焦点却是“空的”。

我们知道第二定律有个变形形式，牛顿后来发现这个变形形式是他的万有引力定律的一种推论：从太阳到行星的一条直线在相同时间里扫过相等的面积。数学家几乎无法处理这样一个古怪的表达式，他们宁愿选择其他形式，那些在数学上容易处理而且在观测上又几乎和面积定律难以区分的形式：行星运动的速率反比于太阳和行星间的距离；或者从空焦点看来，行星以明显的匀速率运动。在我们早先对圆中的托勒密对点的讨论中，我们知道为什么它在椭圆中的对应物——从空焦点上看到的匀速——与面积定律如此近似。

《新天文学》陈述了火星——由此可推知其他行星——怎样运动以及是什么推动它如此运动。但是，开普勒在《宇宙的神秘》一书中最先讨论过的行星系统综合样式到底有什么意义？这是《世界的和谐》（1619）一书中众多的论题之一，其他的论题还有行星在其轨道上产生的音乐。哥白尼高兴地发现，一颗行星离太阳越远，它完成一个回路的时间就越长。开普勒现在能够宣布一个公式来确保这一点：行星周期的平方与轨道半径的立方成固定的比率。

开普勒这时正努力使他的著作为广大读者所接受，将其设置为便利读者的问答形式。他的《哥白尼天文学纲要》曾在1618和1621年间陆陆续续刊行过，书名赞颂了他最大的灵感之源。但是哥白尼会困惑地发现，他的几何天文学在这里已转变成物理学的一个分支。

行星理论总是服从于最终的实际测试：它们能够用来生成精确的星表吗？第谷对天文学的兴趣是由采用哥白尼模型的《普鲁士星表》的缺陷所引起的，当第谷第一次将年轻的开普勒向鲁道夫皇帝引见时，皇帝委任开普勒与第谷一道制定出天文学家最终可以信赖的星表。1627年，当鲁道夫和第谷已经去世很久之后，开普勒发表了《鲁

道夫星表》。当法兰西天文学家皮埃尔·伽桑狄成为历史上第一个水星凌日的观测者时，开普勒也已死去。《鲁道夫星表》的预报要比《普鲁士星表》的预报精确30倍：开普勒的椭圆天文学通过了检验。然而，他的物理直觉（没有太阳不间断的推动，行星将会瞬间停滞）则是全然难以置信的。第二定律（确定行星在轨道上变动速率的关键定律）的表示法则会把人弄糊涂。开普勒用单纯的椭圆代替了众多的圆，并且他还鼓励天文学家将他们的学科视为“天体物理学”。但是，行星系统真正的动力是什么却仍是一如既往地神秘。

第五章

牛顿时代的天文学

中世纪后期的观点曾被亚里士多德所统治，文艺复兴时期的观点则由柏拉图所支配。但在随后的时代，“机械论哲学”或称“微粒论哲学”则变得越来越有吸引力。它源自希腊的原子论者，后者将我们对周遭物体不同的感知解释为我们的感觉对不变粒子运动的理解方式，这对一个时代是有吸引力的。这一代人发现用速度和形状等概念（至少大体上是数学概念）进行诠释，即可达到使人耳目一新的明晰。机械装置变得日趋精巧——斯特拉斯堡大教堂里的大钟就是明证。但是在这些机械中，复杂的效果是由简单的（而且明白易懂的）手段产生的：处于运动中的物体（齿轮、钟锤等等）。

上帝现在是伟大的钟表制造师，他创造的宇宙结构上非常复杂，但却像运动中的物体那样明白简单。伽利略被这种古代观念的复兴深深吸引，但是他更年轻的同代人勒内·笛卡尔（1596——1650）将这种机械论哲学推向了极致。在拉弗莱什的学校里，他的耶稣会教师在伽利略宣布望远镜发现后的几个月之内就向他介绍了这一发现。更重要的是，他们向他逐渐灌输了对于在几何定理中发现的确定性的极度赞美。对笛卡尔而言，在确定的真实和极可能的真实之间，存在着一条巨大的鸿沟。他判定，为了创建两者之间的联结，人们必须仿效几何学家的推理。此外，几何学家对空间会有正确的理解：欧几里得无限、均匀、无差异的空间不是理想的抽象（人们曾经这样认为），而是真实世界的空间。

作为一位哲学家，笛卡尔是无情的。伽利略提及亚里士多德的时候会批判其观点。不同于伽利略，笛卡尔对亚里士多德不屑一顾而径自创建他自己的哲学。在此之前，所有的讨论，无论是赞成抑或是其他，都会回溯到亚里士多德。但此后不久，所有的讨论就会提及笛卡尔了。

在笛卡尔的宇宙里，不再有任何与寻常位置不一样的优越位置，诸如地球的中心或太阳系的中心（因为运动是围绕它们进行的）。在分析物质本身的基本概念时，笛卡尔摒弃了颜色或味觉之类的特性，因为它们只属于某些物质而不是所有物质，最终结论是物质和空间在许多方面是统一的。于是，没有物质的空间——真空——是不可能的：世界是充实的。此外，因为空间是均匀的，所以物质也是如此。这意味着我们在这个物质和那个物质之间所觉察到的差异完全是由（均匀的）物质在两个空间中的运动方式造成的：当我们着手理解宇宙时，运动就是一切。

因为上帝处在永恒的存在中，所以他使这个特别的物质在这个瞬间所具有的运动守恒，以给定的速度按一个特有的方向前进：直线惯性定律。正如他使宇宙的总体空间守恒一样，他使宇宙中运动的总量守恒。这使我们得以建立起支配运动从一个物体转移到另一个物体的定律。

因为宇宙中装填着物质，所以直线惯性与其说是一种实在，不如说是一种倾向。实际上，只有在它前面的（以及后面的）物质也运动时，物质才能运动。结果是，物质通常作漩涡或旋转运动，这些漩涡像一架离心机，有的物质被驱向外部，有的则被推向中央。我们将后者视为自发光的，并且我们看到了像太阳和恒星那样的亮物质的巨大集合物。所以太阳只不过是离我们最近的恒星。在我们的无限宇宙中到处散布着相似的恒星。

太阳位于一个巨大的太阳漩涡的中央，这个漩涡携带着周遭的行星运转；这些行星有切向飞离之势，但却被漩涡中其他物质约束在封闭的轨道上。在行星中间有我们的地球，其本身就是携有月球的一个较小漩涡的中心。所以月球被太阳漩涡和地球漩涡两者运载着，因此，牛顿发现很难计算月球的运动。可是，虽然笛卡尔是一个数学家而且在一封信中他写道“我的物理学只是几何学”，但在他表明观念的《哲学原理》（1644）一书中却只有文字而没有数学方程。文字是含糊而且圆通的，《原理》的适应性如此之强，以至于它几乎能够解释一切而又什么都不能预报。这本书能够被无数的人所理解，它所阐明

的世界图景对巴黎沙龙里的热心人士具有强大的吸引力。

在这个世纪的后几十年里，亚里士多德在剑桥和牛津仍然居于正式的支配地位，虽然在个别学院中，有进取心的指导教师能够向他们的学生引入笛卡尔哲学的新颖内容。但是伦敦是建于1660年的皇家学会的所在地，院士们是曾经大大影响了开普勒思想的威廉·吉尔伯特“磁哲学”的继承人。约翰·威尔金斯（1614——1672）是皇家学会的领导人之一，他在1640年刊行了《月球世界的发现》第二版。在该书中，他论证了去月球上旅行在理论上是可能的，因为地球的磁影响随高度增加而减少：“这是可能的，磁力的大小反比于它距离磁源地球的距离。”

17世纪60年代早期，皇家学会的实验室监理罗伯特·胡克（1635——1703）甚至作了测试，看看地球的拉力在大教堂的顶端是否比在地面上小，结果当然是不确定的。胡克坚定地推广他关于磁学的想法，用于说明太阳系中我们周遭所见到的现象。到了1674年，他能够用三个出色的“假设”来表达他已经达到的阶段：

第一个假设是，所有的天体，不管是怎样的，都有一种指向其中心的引力或重力，依靠这种力，它们不仅吸引自己的各个组成部分，阻止这些部分飞散（正如我们所观测到的地球那样），而且吸引位于引力作用球之内的其他天体。

胡克相信太阳系的所有天体以一种恒同于重力、维持地球各个组成部分在一起的力吸引着其他天体——更准确地说，是“它们作用球之内”的那些天体。关于直线惯性，他论述得异常清楚：

第二个假设是，已经在做直线和简单运动的天体，不管它们是怎样的天体，将会继续沿着直线向前运动，直到受到某种别的有效

的作用力，才会偏斜或弯曲成用圆、椭圆或别的更复杂的曲线所描述的运动。

第三个假设是，引力的作用是如此强大，不管作用于其上的物质离得多近，引力仍然指向它们自身的中心。

但是，引力究竟是与距离本身成反比（ $f \propto 1/r$ ），还是与距离的平方成反比（ $f \propto 1/r^2$ ），抑或是别的什么形式？胡克不能够确定，他认为答案相对来说并不重要，仅仅是留给数学家的问题之一。

因为天体的亮度随距离的平方而衰减，故而反平方定律是明显的候选者。但是存在一个更加令人信服的理由。圆周运动（例如吊索上一块旋转着的石头）的动力学分析加上开普勒行星运动的第三定律使人联想起，如果行星全部以严格的圆周轨道和均匀的速率围绕太阳运动，这些轨道的全部样式都可以解释为太阳引力随距离平方减少的结果。但是行星的真实轨道是椭圆。能够证明椭圆轨道类似地也是由引力的反平方定律所引起的吗？

到了1684年，伦敦的意见变得坚定了：答案是反平方定律。但是无人能用数学证明这一点。才华横溢而又守口如瓶的剑桥数学家艾萨克·牛顿（1642——1727）能做到吗？埃德蒙·哈雷（约1656——1742）鼓足勇气挑战了牛顿。他问道，一颗行星被太阳按反平方定律吸引，其轨道将呈现什么形状？牛顿毫不犹豫地给了哈雷他所希望的答案：一个椭圆。

牛顿于1661年进入剑桥，在1665年成功分析了严格圆周运动的动力学。但是在试图了解行星的轨道时，他面临了严峻的问题：在笛卡尔的宇宙（牛顿那时候将它视为一个实在的真实）中，月球被太阳的漩涡和地球的漩涡两者所携带，因而使数学分析异常艰难。至于行星，有人则提出开普勒第二定律的几种变形，它们在观测上差不多是相同的，但概念上却有天壤之别。牛顿自己试图用该定律的对点形式进行研究，但是，最终他出版了一本书，将这个定律表达成我们今日所知的面积公式。

1679年，当收到一封来自胡克的信时，牛顿仍然致力于弄清漩涡的意义并且仍被轨道运动的动力学分析弄得一头雾水。胡克现在是皇家学会的秘书，他渴望剑桥的数学家参与学会的活动。他邀请牛顿考虑“行星切向运动[惯性运动]和向心运动”的后果。胡克并不将轨道运动视为离心力和向心力之间斗争的结果，而是将其视为吸引力对运动的影响，否则会继续沿直线运动。

胡克也告诉牛顿，他试图（见第六章）测量周年视差以证明地球的运动。在答复中，针对地球必定静止的传统“证据”（垂直向上射出的箭回落到发射的原地——或者等价地，从塔上丢下的一块石头回落到塔基的地面上），牛顿提出了新的方法。牛顿指出，因为塔顶比塔基距离地心更远，并且因为地球事实上是在自转着，所以仍然处于塔顶的石头比塔基地面的水平运动要快。于是他论证说，因为石头下坠时仍维持其水平速度，故而事实上它撞击的那块地面应该在塔的前方。他继续讨论这块石头会怎样运动：在假想情况下，石头可能不受阻碍地穿过地球。如此，牛顿将一个自由落体问题转化成了一个轨道运动问题。

胡克得意地指出了牛顿分析中的一个错误，尽管穿越地球的一条假想路径很对他的胃口，但是他确实向牛顿表示过对反平方定律的支持：“我的推测是，引力永远与离中心的距离的平方成反比。”

对于任何一丝批评，牛顿的反应是不予理会，同时他悄悄地致力于建立物质的真实。虽然他认为胡克所提的方案脱离了充满物质的真实（笛卡尔的）宇宙，他还是进行了数学分析并且作出了非凡的发现：胡克的行星沿着以太阳为一个焦点的椭圆运动，从太阳到行星的连线在相等的时间里扫过相等的面积，恰似开普勒对于真实行星的描述。能否说胡克的世界是真实的——一个几乎为空的世界里，孤立的天体不知为什么能依靠引力穿越其中的空间而相互影响——而笛卡尔的充实反倒是虚幻的？

我们对于牛顿思想从1679年至1684年（哈雷的造访）的发展知之甚少，只知道牛顿与皇家天文学家约翰·弗拉姆斯蒂德（1646——

1719) 之间就1680年11月超近太阳的一颗彗星是否就是次月离开太阳的那颗彗星(确实是同一颗)有费解的信件往来。如其如此,其间发生了什么?又是为什么会发生?牛顿一方面认为它可能是一颗“从太阳的范围内流了出去”的彗星——它已经绕过了太阳的背面——并且他或许已经想到这颗彗星的路径是太阳引力的结果,但是我们对此不能肯定。当然,恭敬适度并且举止得体的哈雷的造访鼓励了牛顿,牛顿答应哈雷要证明椭圆轨道是由太阳的反平方引力所引起的。草稿越写越长,最终形成了《自然哲学的数学原理》(1687),该书以缩写的拉丁文标题Principia(《原理》)更为人所熟知。同时代人因书名中对笛卡尔冗长而怪诞的《哲学原理》的挑战和非难而接受了它。

最初的草稿只有9页,它分析了在空的空间中以惯性运动的一个天体在一个“中心”的拉力影响下的轨道。这样一个天体会服从开普勒面积定律。如果拉力符合反平方定律,则轨道会是圆锥曲线——椭圆、抛物线或双曲线。如果天体按椭圆轨道运动,拉力指向其焦点,则轨道会服从开普勒第三定律;反之亦然。所有三条从观测中导出的开普勒定律(第二条则以“面积”形式表示),在一种高度可疑的动力之下,现在都被说明了是直线运动在反平方力作用下的结果。

牛顿还没有将引力视为大大小小的天体之间一种相互的作用力,如同更早些时候胡克所做的那样;这是难以理解的,因为他的草稿上说过开普勒第三定律可适用于木星的伽利略卫星以及土星的5颗卫星(克里斯蒂安·惠更斯在1655年发现了土卫六,而后卡西尼又发现了4颗卫星)。所有这些卫星被它们的母体行星所吸引,人们就觉得奇怪了:如果土星会拉土卫六,为什么土星却不会拉太阳呢?可能牛顿也有同样的想法,因为在下一个手稿中,引力就成为万有引力了。

牛顿认为,充满物质的笛卡尔的宇宙(其中的天体不停地相互撞击)现在已让位于几乎为空的宇宙(其中天体做直线惯性运动并受所有其余天体引力的影响——引力能穿越空的空间而抵达)。牛顿理所当然地被由之造成的数学挑战的复杂性吓呆了,尤其是在研究地球和太阳的共同拉力下的月球运动的时候。对欧洲大陆的数学家来说,他们因牛顿求助于一种神秘的“引力”这一后退之举而大受震动。对于这

种引力，牛顿没有给出机理，它对整个世界而言像是重新引入了可疑的“同情心”以及机械论哲学刚刚才予以剔除的其他“隐秘的特性”。

在经过两千年的观测和分析之后，即使反平方力的性质依然神秘，行星轨道最终却被弄懂了。但是彗星的情况又如何呢？牛顿现已确定，1680年末所见的两颗彗星是同一颗，而且它的确是从太阳周遭的范围内“流出”的。他断定，彗星是同一普适样式的一部分，而且在《原理》中他指出彗星的轨道是圆锥曲面（虽然不是必须为椭圆），而且它们也符合开普勒面积定律。这展示了以扁长椭圆轨道运动的彗星会定期地回到太阳系的可能性。

胡克久已怀疑地球对下坠石头的拉力与它对天体的拉力是一样的，现在牛顿也有同样的想法。但是将地球对一块石头的拉力和它对月球的拉力相比时，他面临着一种数学上的挑战。他将不得不把构成地球的所有物质对石头的拉力合并在一起，这些拉力作用的距离范围从几英尺到几千英里。将一种力通过薄薄的大气和通过若干英里的岩石和泥土后如何具有同等有效性的问题搁在一边——牛顿的有些追随者会承认，这只有在造物主的直接命令下才会发生——牛顿证明了一个重要的定理，合并的拉力等于设想整个地球全集中于地心的拉力。

他现在能够将地球对石头的拉力（在1个地球半径的距离上有效）和地球将月球送入封闭轨道（距离为60倍地球半径）的拉力相比较。他发觉拉力之比的确为 $60^2:1$ 。地球和天空符合引力的反平方定律。

当《原理》的文稿增加时，能找到解释的现象的数目也在增加。潮汐源自太阳和月球对陆地和海洋的引力效应之间的差别。自转的地球在赤道隆起而在两极平坦，因而不是严格地呈球形；结果是，太阳和月球的引力造成了地轴的摆动，并且由此引起了喜帕恰斯首先注意到的分点的岁差。月球运动中的几个“不等量”或不规则性也被发现——一个由托勒密发现，另一个由第谷发现——这些也是牛顿能定性（即使不是定量）作出说明的。

我们的卫星是易于观测的，虽然很容易说它受到了引力，但从数

学上分析则是高度复杂。牛顿为18世纪最具才能的数学家设置了一项任务：证明观测到的月球运动完全能够用反平方定律来说明。胆小鬼不敢去对这些逐步走向成功的尝试作历史性研究；对我们来说幸运的是，与其说它属于天文学史，倒不如说它属于应用数学史。

牛顿能够用观测到的地球、木星和土星的卫星去计算它们母行星的质量，他发现木星和土星要比地球巨大——而且，十之八九要比水星、金星和火星大。因此，这两颗大质量行星似乎位于太阳系的外围，在那里它们的巨大引力对太阳系稳定性的伤害会最小。但是即使是这种天意的安排也会经受摄动，然后系统会“需要一种改革”：天意会进行干涉来恢复原始的秩序，从而证明上帝对人类的持续关怀。

有些欧洲大陆的学者，如著名的莱布尼茨（1646——1716），认同牛顿的观点，认为上帝是伟大的钟表师，并且将宇宙视为机械装置的一个杰作，但是对于牛顿把上帝想作是一个可怜的、得用创造奇迹这种方式以修正其大错的工人而感到大为愤慨。但是，对于牛顿来说，从一开始这就是上帝计划的全部；为展现对其创造的继续眷顾，上帝已经参与了与宇宙的一个服务合约。

其余的欧洲大陆人发现引力的概念是个倒退：牛顿的确用这个设想的力解释了许多运动，但引力本身到目前为止还是不可解释的。它能用笛卡尔原理来说明吗？牛顿《原理》中定理的陈旧几何表述足以吓住所有人，除了少数自以为是的读者以外。直到18世纪早先几十年里推广普及开始出现，特别是大陆数学家成功地利用牛顿的方案并且解释了月球复杂运动中越来越多的方面时，引力的价值才变得无可置疑。1759年一颗彗星重现时，任何残留的疑虑都被一扫而光。

按照笛卡尔的物理学，一颗彗星是一颗死了的恒星，它自己的漩涡已经破灭，然后它从一个漩涡飘到另一个漩涡，如果它穿入一个漩涡足够深的话，它仍然可以以行星的样子待在那里。但是牛顿声称彗星符合开普勒定律（以其推广了的形式），而且轨道为扁长椭圆的彗星会有规律地重现。因此哈雷搜寻历史记录，寻找3颗或更多具有相似轨道特征的彗星，它们的再现在时间上间隔同样的年份或其倍数；

他发现1531年、1607年和1682年的彗星看来吻合这一规律。在1695年，他告诉牛顿，他想这些是同一颗彗星的重现。

但是，它们的时间间隔虽然相似，却并非相等。哈雷意识到，这是因为轨道会发生更改，每当彗星穿越太阳系时，彗星会在大行星近旁经过，并且经受该行星的引力拉动；他预报同一彗星将于“大约1758年的年末或次年的年初”回归。

这些奇特的初现能够像行星那样有规律吗？在1757年的夏天，克雷洛（1713——1765）和他的两个同事借助于钟表较详细地计算出了这颗彗星的轨道在1682年如何变更，当时它离开太阳系在木星近旁通过；最后，他们能够预测这颗回归的彗星在1759年4月中旬的几周内在太阳附近转向。

1758年的圣诞节，人们的确看到了一颗新到达的彗星，它在1759年3月13日绕太阳环行。关键的一点是，它的轨道特征与哈雷已经研究过的3颗彗星的轨道特征非常相似：所有4颗彗星是同一颗彗星。使天文学家和公众惊讶的是，牛顿力学预报了“哈雷彗星”在间隔了3/4个世纪后的回归。

同时，对于月球复杂行为的分析花费了许多数学努力。这部分是由数学上的好奇心所推动的，但也有多得多的严肃目的。海上水手的生命取决于他们知道他们在哪里，尤其是在夜间。确定船舶的纬度是比较直接的：领航员在夜间测量天极的地平高度（或者，不那么直接地，在中午时测量太阳的地平高度）。确定经度——对今日的航空旅行者来说，时间改变太熟悉了——则要困难得多。人们该如何比较地方时和标准时（今天我们用的是格林尼治标准时间）呢？18世纪早期，摆钟在陆地上走得还比较准，但到了海上就没有用了。

几个世纪以来，不时有人采纳喜帕恰斯的建议，认为城市之间的经度差，可以由两个地方同时观测月蚀，比较其地方时来确定；但是这样的食象对于航海者来说实在是太罕有了。伽利略提议用寻常得多的木星卫星的交食来代替；到了17世纪晚期，精确的木卫表使得这一方法在陆地上得到了成功的使用。但这样的食象——公平地说，依然

是很罕见——几乎不可能从船上观测到。

有人也曾尝试过另外的方法，既有几近无用的方法，也有离奇古怪的方法，最后严肃的选择方案归结为两个：研制能在海上维持精确时间的天文钟，以及利用月球相对于恒星的快速运动（与钟表时针相对于日晷时钟示数类似）。英国议会为海上经度问题的实际解决方案提供的奖金将使领奖人一夜暴富。

制作天文钟是手工钟表匠的活儿，其中为首的是约翰·哈里森（1693——1776）。同时，大学培养出的天文学家和数学家则为完善“月球距离”的测量方法而努力。为将这个方法付诸实施，领航员必须首先确定出月球在天空中的现时位置——实际上，是它相对于附近恒星的位置。为此，他需要一张准确的恒星星表以及一架用来量度月球和附近恒星之间角度的精确仪器。然后他要求有可靠的月球用表，将月球的观测位置转换成标准时，用来与他的地方时作比较，从而给出他的经度。恒星位置、角度测量以及月球用表的误差都会加大船舶实际位置和领航员计算出的船舶位置之间的差距，因而，将三项误差中的每一项尽可能地减少是很重要的。

位于格林尼治的皇家天文台于1675年创立，专门为了满足航海者对一张精确的恒星星表的需求；1725年发表的弗拉姆斯蒂德的遗著《不列颠星表》中含有3000颗恒星，它比第谷的肉眼恒星星表改进了整整一个星等，它的出版是第一个皇家天文学家对此需求的满足。适用于海上测量角度的精确仪器于1731年问世，这是一台双反射象限仪（六分仪的祖宗）。该由数学家（实际都是法国人和德国人）来完善牛顿的月球理论了，他们要整理出一张月球位置的精确用表，能够提前数月计算出月球的位置供航海者使用。终于，格丁根的教授图比亚斯·迈耶尔（1723——1762）研制出了表格，好得足以使他的遗孀挣得英国提供的3000英镑的奖金。所有这些使得当时的皇家天文学家奈维尔·马斯基林（1732——1811）能够在1766年出版《航海历书》的首本年刊。

与此同时，哈里森正在制作一个又一个巧妙的天文钟。第一个被

送到里斯本作试验用的于1736年被运回。结果是振奋人心的，哈里森因此获得250英镑，以资助其作进一步的研究和发展。就这样大约30年之后，1764年哈里森带着他第四个天文钟航行到了巴巴多斯而后返航，事后他被授予原先作为奖金提供的20000英镑的一半。一旦合适的天文钟能够以批量生产，它们就变成了经度问题更可取的解决方案。天文学家发觉他们自己还有一种新的作用，给大港口的天文台配备人员并在正午（或午后一小时）投放报时球，使得航海员在起航之前能够检查他们的天文钟。哈里森的天文钟——运动中的诗——今天能在格林尼治国立海事博物馆里看到。

牛顿看到了将小的内行星与大质量的木星和土星分隔开的巨大间隙，并视之为上帝保护太阳系免遭瓦解的证据。但是开普勒早先提出过这样的概念：这个间隙被一颗迄今尚未发现的行星所占据。到了18世纪，“已知行星”（言外之意是或许还有别的行星仍属未知）这一说法已不再是不寻常的了，一个奇妙的依行星离日距离排位的算术数列的发现使得人们纷纷推测可能有一颗“失踪的”行星存在。在1702年出版的《天文学基础》中，牛津教授戴维·格里高利（1659——1708）将这些距离定为正比于4、7、10、15、52和95；将其中两个数字稍作变更后，维滕贝格的约翰·丹尼尔·提丢斯（1729——1796）让它们等于4、 $4+3$ 、 $4+6$ 、 $4+12$ 、 $4+48$ 和 $4+96$ 。这些数字具有 $(4+3 \times 2^n)$ 的形式。这个算式被年轻的德国天文学家约翰·艾勒托·波得（1747——1826）热情地采用了，今日称之为波得定则。提丢斯和波得同意，定然有或曾经有对应于项 $4+3 \times 2^3$ 的一个或数个天体。

1781年，一桩完全意想不到的事情发生了：一个业余观测者威廉·赫歇尔（1738——1822）——关于他我们将有很多话要说——在研究较亮恒星时，偶然见到了一个奇妙的天体，它被证明是颗行星，今日我们称之为天王星。当数学家能够定出其轨道时，他们作出了重大发现，认为其与太阳的距离符合下面这个数列的下一项： $4+3 \times 2^6$ 。这足以使哥达的宫廷天文学家冯·察赫（1754——1832）对数列样式的确实性感到信服，他开始搜寻对应于项 $4+3 \times 2^3$ 的一颗行星。在未获成功之后，1800年，他和一群朋友举行了一次会议，讨论怎样最好

地继续下去。他们将黄道带——任何行星可能存在的区域——划分成24个区；每个区指定一个特别的观测者，他的职责是管辖他的区并且寻求没有固定驻留地的任何一颗“恒星”。

西西里巴勒莫天文台的朱塞佩·皮亚齐（1746——1826）是他们看中的巡视员之一。当时皮亚齐正在研制一张恒星星表，他工作得很仔细，在继后的夜晚会重新测量每颗恒星的位置。1801年1月1日晚，在冯·察赫和同伴的邀请到达之前，皮亚齐正在测量一颗八等“恒星”的位置，当他重测这颗星时，他发觉它已经移动了。

在太阳的炫光中丢掉它之前，皮亚齐也只能跟踪这个天体几个星期。在该年年末，冯·察赫又重新发现了它，这得感谢新出现的数学天才卡尔·弗里德里希·高斯（1777——1855）。皮亚齐称呼它为谷神星，它与波得定则的缺失项正好相符，但是它是小个儿的：赫歇尔（正确地）认为它甚至比月球还要小。还要糟的是，还有三个这样的天体，也是既小又符合缺失项，也在接下来的几年中被发现。赫歇尔提出将这些天体新族的成员称为“小行星”。内科医生和天文学家威廉·奥伯斯（1758——1840）也卷入了对失踪行星的搜寻，他认为它们可能是曾经存在过的某颗行星的碎片。

搜寻持续了许多年，但是没有结果，最后也就放弃了。直到1845年，另一颗小行星被德国的前邮递员亨克所发现。他的第二个成功发现是在两年之后，这一次重新燃起了大家的兴趣。到了1891年，被找到的小行星已经多于300颗。照相术现在已经简化了搜寻。海德堡的马克斯·沃尔夫（1863——1932）能够用一架追踪天空移动的望远镜在几个小时内拍摄一个大星场；恒星将以光点形式出现，小行星相对于恒星运动时会留下一条光迹。

假如奥伯斯是正确的，那么每颗小行星的轨道会——至少初始会——通过行星瓦解之处和太阳反面的对应之处。事实证明情况不是这样的。天文学家现在认为小行星合并起来的质量只是月球质量的很小一部分，由于木星的吸引力，它们是不可能聚合成一颗行星的。

天王星的发现延伸了波得定则的序列，但很快就发现，这颗行星

的运动是令人费解的。其轨道的早期确定因为发现它早在1690年就被观测（并且被列为一颗恒星）而被大大地简化了，但是该行星随即偏离其预定路径。各种各样的解释被提了出来，最后缩减为两个——或是反平方定律的公式在这样的距离上需要修正，或是天王星被一颗至今仍未发现的行星所拉动——并且归结为一个：未发现的行星。到了19世纪40年代，两位天才数学家伏案工作，用笔在纸上计算，希望告诉天文学家何处去寻觅这颗未知的（也是先前意料之外的）太阳卫星。

两个人中年纪小一些的是剑桥的研究生亚当斯（1819——1892）。詹姆斯·查理斯（1803——1882）是他的教授。1845年秋天，在查理斯的建议之下，亚当斯访问了格林尼治，向皇家天文学家埃里（1801——1892）解释他的计算。由于运气不好，他未能亲自见到埃里，但他留下了结果的摘要。次年夏天，埃里惊讶地收到了巴黎勒威耶（1811——1877）论文的副本，该论文预言了一颗几乎总处于同一位置的行星的存在。埃里的见解是，那种研究不是他所管理的国家天文台的研究范围，但他要求查理斯在剑桥展开搜索。

查理斯只好小心翼翼地在某一天区中标绘出星状天体，然后在一天后回到同一区域看看它们之中是否有一个移动了。这不可避免地是一个令人厌烦而且耗时的过程，查理斯也并不着急。不幸的是，为了英法关系的未来，勒威耶已要求柏林天文台的天文学家作搜索。他们——不像查理斯——拥有柏林科学院新星图有关图片的副本，所以能够将天空中的恒星与星图中的恒星进行比对。在1846年9月23日开始搜寻的几分钟以内，他们就找到了一个不在星图上的星状天体。它正是那颗失踪的行星。

后来人们知道，查理斯曾注意过同一颗“恒星”，但是他还没有回到同一天区里重新测量其位置。对英国人来说，亚当斯对行星海王星发现的道义申索，等于勒威耶的道义申索，但法国人却不是这么看的。但是，不管这个优先权的问题争论得如何，牛顿力学的地位则得到了充分肯定。

这一令人愉快的情形并没有持续。像天王星那样，水星的轨道有一个无法解释的特征：它最靠近太阳的点在经度上的进动比预料中的更快，大约每一个世纪超前约1度——虽然不多，但仍然要求解释。勒威耶不禁怀疑还有另一颗看不见的行星；1859年9月，他宣告说，一颗大小和水星一样、离日距离只达一半（从而难以观测）的行星可能是该现象的一种解释。碰巧，一个名叫莱卡博的不知名的法国内科医生在该年初曾经看见一个天体横穿太阳（或者他是这么认为的），当他读到勒威耶的预报后，他写信给勒威耶。勒威耶说莱卡博的观测是可靠的，他很满意，并将内科医生曾经见过的这颗行星命名为祝融星。各式各样声称见到了祝融星的断言接踵而至，但很少能令人信服；到了本世纪末，祝融星被认作是虚假的而终被舍弃。1915年，爱因斯坦指出，水星的异常行为正是他的广义相对论所隐含的：对宇宙来说，还有许多是超出牛顿哲学想象的。

第六章

探索恒星宇宙

直到1572年，天王星家才把“固定的”恒星——不只是在位置上，而且在亮度上都是固定不变的——视为行星运动的背景。当然，事实上恒星具有越过天空的独特或“固有”的运动，但是星际距离是如此之大，以至于即使是发自最近恒星的光也要几年后才会到达地球。结果，自行几乎是不可察觉的，除非在很长的时标上；因而，文艺复兴时期观测者所见的恒星的位置与托勒密赋予它们的位置没有什么不同（除了岁差的总效应之外）。

没有注意到亮度的变化可能是更令人惊讶的。虽然大多数恒星，比如太阳，几乎是不变的，少数恒星被一个伴星交食后亮度衰减，其他恒星则会经受较大的物理改变，无论是规则的还是不规则的，从而发生亮度变化。但是这些变星中没有一颗能亮到使其亮度变化让中世纪观测者相信天区是变化的。当你已经知道改变已是不可能时，为什么要寻找改变呢？

大自然唤醒了我们，1572年新星的出现（正如第谷所见，参见第四章）使我们相信了恒星是会变的，从而燃起了我们对它的兴趣。另一颗这样的新星则在1604年爆发，它在欧洲造成了惊恐和沮丧。8个世纪以来的第一次，缓慢运动的行星木星和土星在黄道带致命的“火焰区”相合；新星在它们中间闪耀，火星也参与其中——能想象到的最不祥的占星事件。

现在没有人怀疑天空会发生变化。的确，还有人谈到出现于鲸鱼座的另一颗新星，但是它要暗一些，在它暗淡下去和消失之前，只有一个观测者见到过它。1638年，鲸鱼座成为第二颗新星的宿主（或者说，看起来是如此）；像它的前任那样，它逐渐变暗并且消失——但是在它的发现者能够发表他的描述之前，它又重现了，这使他很惊讶。它继续每隔一段时间就消失和重现，1667年，伊斯梅尔·布里奥

(1605——1694) 宣布这颗“奇妙的星”每隔11个月达到其最大亮度；它的运动在某种程度上是可以预报的，因而是有规律的。

布里奥继续给出了变星的一个物理解释，那是一个非常巧妙的解释。他指出，太阳黑子的变化表明，太阳本身——此时仅仅被认为是最靠近我们的恒星——严格说来是变化的。而且太阳黑子的转动证明了太阳整体是自转的，其他恒星无疑亦是如此。然后设想一颗布满黑斑而不仅仅是太阳黑子的自转恒星；每当一块黑斑朝向我们时，我们将看到恒星的亮度减弱，这将随着恒星的每一次自转而规律地发生。但若黑斑本身像黑子那样不规则地变化，则将造成亮度的不规则变化。用这种方式，布里奥能够说明规则的和不规则的变化。的确，他成功地从物理学角度解释了变星，天文学家心满意足地宣布了他们关于特殊恒星变化的发现。但是，这些宣布既不易被证实又不易被证伪；被说成是变星的天体的数目激增，整个论题可说是声名扫地。

到了18世纪末，当威廉·赫歇尔发表了一系列《恒星的比较亮度表》时，核实这样的宣布的任务就被简化了。在这些表中，赫歇尔将恒星与其附近具有相似亮度的恒星仔细地比对，如此一来，其中一颗恒星的变化将会扰动已发表的比较星从而显露其自身。赫歇尔推广了一种方法，按亮度等级排列恒星的序列，这个方法在18世纪80年代早期被两位业余天文学爱好者所发展，他们是英格兰北部约克市的一对邻居。爱德华·皮戈特（1753——1825）是一位有造诣的天文观测家的儿子；他的年轻朋友约翰·古德里克（1764——1786）是个聋哑人，他热情地接受了邀请，参与了变星的研究。

他们详细研究的恒星之一是大陵五，一个世纪之前，它曾有两次被报告为四等星，而不是通常的二等星。1782年11月7日，大陵五仍是二等星，但5天后，它减弱为四等，次夜，又变回到二等。如此速率的变化前所未有，所以这两人一直监视这颗恒星。12月28日，他们的努力得到了回报：黄昏时他们见到的大陵五为三等或四等星，但就在他们眼前，它增亮为了二等。皮戈特马上怀疑大陵五正被一颗卫星所食，次日他向古德里克送出一份报告，在那里，他假设在11月12日至12月28日间的46天里，卫星完成了一个或两个轨道，并由此计

算出了这颗假想中的卫星未来的轨道。事实上，在即将到来的几个月中，他们的观测表明，卫星——如果的确是这种解释——绕大陵五运转一周不足3天。对天文学来说，这是一个迄今未知的现象。

皮戈特慷慨地将向英国皇家学会正式报告之事留给了他的残疾朋友，但十多岁的古德里克只是说交食理论为可能的原因之一，和传统的黑斑说一样。皮戈特事实上是对的——大陵五的确是被一颗伴星所食——但是这两位朋友最终又回到了黑斑解释，可能是因为他们错误地认为他们看到了大陵五光变曲线中的不规则性，或是因为他们发现的另外3颗短周期变星不能用交食理论说明。事实上，其中两颗是造父变星，即迅速升至最大亮度而后缓慢变暗的脉动恒星，有一天它们会被埃德温·哈勃和他的同时代人用作距离指示物。

结果是18世纪天文学贡献出了一族新的变星，它们的周期只有几天，但在理解这些现象的物理原因方面，进展甚微。

皮戈特和古德里克曾见到大陵五的亮度在几小时内发生变化。相比之下，位置的变化则要在很长时间后才能观测到。相对而言，只有很少的恒星具有高达每年1弧秒的自行，已知最大的自行也只是刚刚超过10弧秒。这样的运动只有在比较了恒星的现在位置与记录在星表中的早先位置后才能发觉；在其他条件相同时，距离早期星表的时间间隔越长，得到的自行值就越精确。但不幸的是，其他条件并非相同；当我们沿时间回溯时，精度标准下降，早期星表中任何不精确的恒星位置将会影响所得出的自行精度。

古代唯一的星表在托勒密的《天文学大成》中；1718年爱德蒙·哈雷用这张星表定出黄道倾角——黄道对赤道倾斜的角度——的变率时，认识到3颗恒星定然是相互独立地运动着。

此时哈雷进一步研究这个问题就不容易了，因为过去唯一一张有价值的星表就是第谷的星表了。它比托勒密的星表要精确得多；但是它距此时只有一个世纪多一点，并且它的作者只是粗糙地处理折射，即星光进入地球大气后的弯曲（它影响了恒星在天空中的观测位置）。不过，未来的几代人能够用上约翰·弗拉姆斯蒂德在格林尼治精

心编制的《不列颠星表》作为时间的起点去量度恒星的自行了。

或许只是看起来如此。但是后来在1728年，詹姆斯·布拉德雷（1693——1762）宣布了一个完全出人意料的复杂情况：“光行差”。光的速度很大，但是，正如上世纪晚期对木星卫星交食的观测所表明的，它仍然是有限的。当木星靠近地球，携有交食信息的光不必走那么远时，交食会提前发生。当木星离开太阳背面时，交食会推迟发生。

比较起来，地球在其绕日轨道上的速度是小的，但它又大到足以影响恒星的观测位置。在观测者看来，一颗恒星位于星光到达的方向上；这个方向随着地球运动方向的改变而（微微地）改变——如同事实上垂直落下的雨似乎从我们向之运动的方向上打在我们的脸上一样。

我们将在本章的后面看到布拉德雷是怎样发现了光行差。他的发现暗示，即使是用《不列颠星表》作自行测量的时间起点也是有严重缺陷的。当布拉德雷在1748年宣告地球的轴有“章动”或摆动时，该星表的另一个欠缺也暴露了出来。这是因为地球不是一个理想的球体，太阳和月球对地球的引力拉动有变化，并且这也引起了用于测量恒星位置的坐标系的运动。

布拉德雷本人在1742年成为了皇家天文学家。从1750年起直到他的健康开始衰退为止，他执行着一项观测计划，在其中他谨小慎微地记录着能够影响恒星观测位置的所有情况。但是他自己没有能来得及“归算”他的观测——作出为导出他的恒星的真正位置所需的计算。归算直到1818年才完成，当时伟大的德国数学家弗里德里希·威尔海姆·贝塞尔（1784——1846）出版了贴切命名的《天文学基础》，该书包含了1755年超过3000颗恒星的位置，那时正是布拉德雷观测计划中一个方便的时间。从那以后，19世纪的天文学家能够将一颗恒星的现时位置与《基础》中给出的该恒星在1755年的位置作比较，从而确定每年运动着的恒星在这段时间间隔中穿越天空有多远。

布拉德雷自己在1748年指出，所有的自行都是相对的：我们并没

有观测到一颗恒星在绝对空间中怎样运动，而只是观测到它相对于我们如何运动。12年之后，图比亚斯·迈耶尔讨论了这一点的含义。如果除了太阳以外，每颗恒星都是静止的，则太阳系通过空间的运动会向我们揭示其在恒星之间的（视）运动样式。所以，已知自行中的任一样式可能反映了太阳系的一种运动；剩余运动将会是单颗恒星本身的剩余运动。

一个现代的类比阐明了这样一种样式是怎样的。如果在城市里夜间驾驶一辆小汽车，一簇远处的车灯似乎合成一束，但当我们靠近时，它们似乎又分开了。同时，我们左边的街灯似乎在反时针运动，而我们右边的街灯似乎在顺时针运动。

迈耶尔没有在他所知的（不可靠的）自行中找到这样的样式，但在1783年，威廉·赫歇尔——有一段时间完全扑在他的书桌上工作——相信他已经找到了一种样式，这种样式意味着太阳系正向着武仙座运动。今天，无人怀疑他的结论，但是他的论据经不起仔细的调查。一代人以后，贝塞尔发现了找出可靠自行的方法，当时的那几个月他的《基础》正在印刷，并且他拥有了阐明任何一种运动样式所需要的全部数学才能，但是他只留下了一片空白。

到了1837年，天文学家才相信一种解决方案就在眼前。在那一年，波恩的天文学教授阿格兰德尔（1799——1875）发表了不少于390个自行的分析。他将自行按大小划分成3组，每组独立地给出了一个太阳向点的方向，离赫歇尔提出的方向不远。

他的结论很快被其他天文学家的分析所证实，但是这些全都依赖于同一基本资料——布拉德雷在英格兰对恒星所作的观测。但是拉卡伊（1713——1762）在1751——1753年造访了好望角并且定出了差不多10000颗恒星的位置，这些南天恒星中有部分在19世纪的位置当时也已经知道。1847年，保险统计员托马斯·加罗威（1796——1851）分析了81个自行（它们同布拉德雷完全无关）并且导出了一个方向，与基于北天恒星资料导出的方向相似。此后没有人再怀疑太阳系正按武仙座方向运动，对于已知自行——随着时间推移而在数量

和精度上大大增加的一览表——的进一步分析只被用来完善这个理论。

恒星有多远？对于古时的托勒密和16世纪晚期的第谷·布拉赫来说，固定的恒星只是在最外的行星之外。但若哥白尼是对的，则每6个月，我们就能从长度为地球绕日半径两倍（两个“天文单位”）的巨大基线的相反两端观测恒星。正如我们已经看到的那样，即使第谷用他的精密仪器也不能检测出恒星之间会产生的视运动（“周年视差”），他很合理地将此视为了对日心假设的驳斥。

问题部分出在观测的性质：当月份过去时，温度和湿度的季节变化将造成仪器的翘曲，空气压力的改变会使折射发生变动等。伽利略像往常一样机灵，他想到了一个办法来克服这些困难。假设两颗恒星相对于地球位于几乎同一方向，并且假设一颗比另一颗要远得多。

较远的恒星要比较近者有小得多的视差；这意味着，如果我们全然忽略较远恒星的视差并且取它为天空中的一个准固定点，再由它来测量较近恒星的视差，我们也不会错得太离谱。但这样做的便利非常明显，因为这两颗恒星将因仪器的任一翘曲、折射的改变等等受到相等的影响，可将这样的复杂效应从考虑中剔除。

懒惰一如往常的伽利略并没有证实他自己的观点，好多年后才取得了进展。与此同时，勒内·笛卡尔让学界相信，恒星是太阳，而太阳只是我们区域内的恒星。这是对恒星距离问题的一种新观点。

倘若空间是完全透明的，光就会按照距离的平方律衰减。所以，如果太阳被移至比它现在远上1000倍处，它的亮度将只有其现有亮度的百万分之一。现在假定恒星不止性质上相似于太阳而且在物理上恒同于太阳，这样从物理上来说，天狼星（还有其他恒星）是太阳的双胞胎兄弟。于是如果天狼星的亮度是太阳亮度的百万分之一，假定空间是透明的，那么我们就知道天狼星要比太阳远上1000倍。

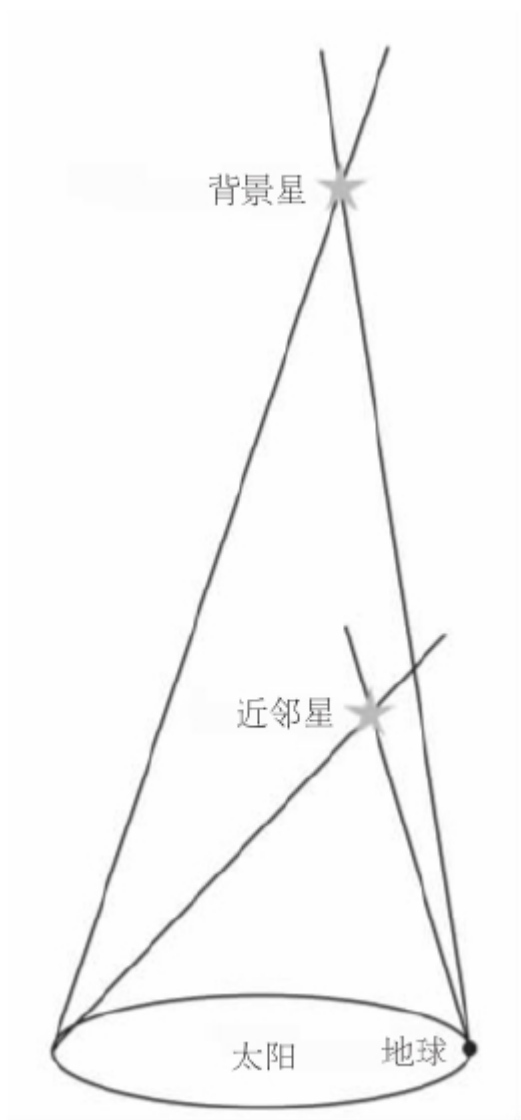


图15 伽利略检测周年视差的方法，测量一颗近邻恒星相对于一颗背景恒星的周年视运动。

但是，人们怎样在明亮太阳的辉光和恒星的暗光之间作比较呢？荷兰物理学家克里斯蒂安·惠更斯（1629——1695）在他自己和太阳之间放置一屏幕，其上钻一小孔。他的意图是改变孔的大小，直至穿

过小孔的这部分可见光在亮度上与天狼星相等，然后计算太阳的什么部分是可见的。这是一种粗略的办法，但是他的结果——天狼星距离我们27664天文单位——是1698年被发表后超过四分之一世纪中被印出来的唯一估算，因而被广泛地引用。明显地，恒星离我们很远。

与此同时，除了他的小圈子以外所有人都不知道的是，艾萨克·牛顿采用苏格兰数学家詹姆斯·格里高利（1638——1675）的独创性建议已经取得了好得多的进展。在一本出版于1668年的很少有人注意的书中，格里高利提出用一颗行星代替天狼星来简化亮度比较。直到该行星在亮度上与天狼星相等，人们才利用太阳系内的尺度知识，将直接照射到地球的太阳光与通过该行星反射到地球的太阳光相比较。按照这一思路，牛顿将天狼星放在1000000天文单位处。碰巧，天狼星比那个距离的一半还要远一些，故而，牛顿的熟人此时完全意识到了太阳与邻近恒星之间距离之大。

但是，每颗恒星是太阳的一个双胞胎兄弟这种暂时的假设是无法替代对于特定恒星周年视差（和由此得出的距离）的实际测量的。罗伯特·胡克想到，因为天龙座 γ 从他伦敦寓所的头顶通过，所以它的星光不受大气折射的影响。他将望远镜的部件与房子的实际构造结合起来，尝试着规避观测仪器季节性翘曲的危险。虽然望远镜天文学尚处于其初级阶段，但胡克设计并建造了一架望远镜，只为了在恒星通路上的某一时刻作观测。

胡克虽然足智多谋但却没有坚持不懈：1669年他的疾病和一个望远镜透镜事故使他停止了努力，他仅仅作了4次观测。但是他的方法有许多可以推荐之处。18世纪20年代中期，一个富裕的英国业余爱好者塞缪尔·莫利纽克斯（1689——1728）决定作另一次尝试，去测量天龙座 γ 的周年视差。他邀请詹姆斯·布拉德雷参与了他的工作，并且委托一个杰出的制造商乔治·格雷厄姆制作了一具“天顶扇形仪”。这架有垂直望远镜的仪器被安装在了莫利纽克斯家的烟囱上，当恒星从头顶越过时，望远镜的镜筒稍微倾斜，以使恒星从视场中央通过。倾斜的角度可以按天顶扇形仪的刻度测量出来，以给出恒星相对于垂线的角距离。

简单的计算表明，天龙座 γ 应当在圣诞前一星期到达一个极南的位置，所以布拉德雷觉得奇怪，他在12月21日看到它从头顶通过，明显比一星期前位置更靠南。到了次年3月，它应当向北移动时，它走到了比其12月时的位置更靠南大约20弧秒处。然后这颗恒星停下来走回头路，到6月回到它在头年12月时的位置并且在9月到达其最北端。

莫利纽克斯和布拉德雷这两位朋友争论着各种解释——是否有一种地轴的运动从而导致了我们用以测量恒星位置的坐标系的运动？或者地球大气因行星通过空间遭到了畸变，使得大气折射意想不到地影响到了测量？——但是没有结果。布拉德雷委托格雷厄姆制作了另一架天顶扇形仪，这次有了更广阔的视场，能观测到更多的恒星，因此他建立了恒星运动的样式；但是，它们的解释使他困惑。后来有一天，在泰晤士河的一条船上，他注意到当船转向时，船上的风向标也随之转向——当然不是因为风改变了方向，而是因为船改变了航程。他现在意识到星光同样是从改变着的方向抵达观测者，因为当地球环绕太阳运转时，观测者也改变着位置。

1729年向皇家学会宣布的光行差的发现是重大的，其中有几大理由。它是地球绕日运动的第一个直接证据。因为所有恒星受到相似的影响，所以这说明光的速度是自然界的一个常数。它揭示了（如同我们早先看到的）在过去的恒星位置测量（包括弗拉姆斯蒂德的测量）中有一个完全意想不到的错误。连精度确切的布拉德雷的天顶扇形仪也不能观测到周年视差，因此恒星必定位于至少400000天文单位处。

就在前一年，牛顿遗作《宇宙体系》的出版公开了他的估计。的确，这基于恒星之间的物理一致性这一工作假设——认为天狼星位于百万天文单位处。这两个结果——一个给出实际距离但是立足于一个有问题的假设，另一个则给出最小距离但是基于直接测量——合在一起使天文学家相信，恒星距离的尺度终被了解了。

其中隐含着一个人不受欢迎的结论：周年视差最多为1或2弧秒，这个角度是那么小，相当于几公里外一枚硬币的宽度。在几个月内进行

的这样一个一分钟的运动几乎不可能被观测到，下一代的天文学家对这样一个无望的任务没有表示出多少热情。威廉·赫歇尔在18世纪七八十年代收集了大量双星，表面上是为了用伽利略的方法测定视差；但他像自然史学者那样，收集了旁人有一天可能要用到的标本。大多数天文学家倾向于将他们的时间花在更有希望的调查方向上。

总之，约翰·米歇尔（约1724——1793）曾在1767年指出——赫歇尔并不知道——双星的数目很大，其中大多数必定是空间里真正的成对者（双子星），它们与观测者的距离相同，因而对测定视差的伽利略的方法是没有用的。当赫歇尔在世纪之交重新检查他的某些双星时，他自己证实了米歇尔的观点，而且还找到了两颗恒星相互运转的例子。一代之后，威廉的儿子约翰证实了它们的轨道是椭圆，并且将这些伙伴星结合在一起的力是牛顿的引力（他并不是唯一持这一观点的人）。虽然牛顿曾经宣布引力是一种普适的定律，但是这是定律应用到太阳系之外的第一个证据。

同时，天文学家发觉他们自己处于这样一种境地：随着望远镜的改进，地球上恒星位置的两个坐标以日益增加的精度被测量出来，而对恒星的第三个坐标——距离——则除了其巨大的尺度以外，知之甚少。当已知自行数目增加，人们发现了并非所有快速运动的恒星都是亮星时，就连最近的星最亮这个假设也成了问题。

一个极端的例子在19世纪早期就被找到了。先是皮亚齐然后是贝塞尔发现，相对较暗的恒星天鹅座61以每年超过5弧秒的罕见速度穿越天空。这是否一定表明这颗恒星尽管其亮度不高但必定距离我们很近？

周年视差当然是与距离成反比的。试图测量视差的观测者应将他们的努力集中在最靠近地球的恒星上，这是很重要的。1837年，在数次宣布测量成功，而后又被证明站不住脚之后，德国出生的威廉·斯特鲁维（1793——1864）提出了近距离恒星的三个判据：这颗恒星是否很亮？其自行是否很大？如果是一对双子星的话，考虑到两颗子星相互运转的时间，这两颗子星是否看上去彼此分得很开？

在 多 尔 帕 特（ 今 为 爱 沙 尼 亚 的 塔 图 ） 的 天 文 台 里， 斯 特 鲁 维 被 特 许 拥 有 一 架 由 约 瑟 夫· 夫 琅 和 费（ 1787——1826 ） 赠 送 的 大 型 折 射 望 远 镜， 它 的 物 镜 玻 璃 直 径 不 小 于 24 厘 米 且 质 量 非 常 好， 并 且 它 的 安 装 方 式 和 赤 道 相 似， 它 的 轴 指 向 北 天 极， 所 以 观 测 者 只 需 转 动 一 个 轴， 就 可 以 使 望 远 镜 和 恒 星 排 成 一 行。 为 测 量 视 差， 斯 特 鲁 维 选 定 了 织 女 星， 它 很 亮， 具 有 大 的 自 行。 1837 年 他 宣 布 了 17 次 观 测 的 结 果， 由 此 推 论 出 视 差 为 $1/8$ 弧 秒。 三 年 之 后， 他 报 告 了 100 次 观 测， 这 次 推 断 出 视 差 为 $1/4$ 弧 秒。 但 是， 自 胡 克 起， 虚 假 宣 布 就 一 直 不 少， 所 以 天 文 学 家 仍 免 不 了 心 存 疑 虑。

其 时， 柯 尼 斯 堡 的 贝 塞 尔 同 样 幸 运 地 获 得 了 很 好 的 仪 器。 他 的 夫 琅 和 费 折 射 镜 并 不 是 大 型 的， 物 镜 直 径 只 有 16 厘 米。 但 是 它 的 制 作 者 不 满 足 于 得 到 一 个 高 质 量 的 透 镜， 他 勇 敢 地 将 它 分 割 成 两 块 半 圆 形 的 玻 璃 片， 它 们 能 够 沿 着 公 共 直 径 相 互 运 动。 每 个 半 圆 都 有 一 个 完 整 的 像， 而 像 的 亮 度 则 只 有 原 来 的 一 半。 如 果 望 远 镜 转 向 一 对 双 星， 它 们 会 出 现 在 每 个 半 圆 上， 观 测 者 能 够 将 一 个 半 圆 相 对 于 另 一 个 半 圆 滑 动， 直 至 一 个 像 上 的 一 颗 恒 星 与 另 一 个 像 上 的 另 一 颗 恒 星 恰 好 相 合。 需 要 的 位 移 非 常 精 确 地 指 示 了 分 割 两 星 的 角 度。 因 为 这 样 的 仪 器 常 用 于 监 视 太 阳 视 直 径 的 变 化， 所 以 它 们 被 称 为 量 日 仪。

贝 塞 尔 选 择 了 被 称 为 “ 飞 星 ” 的 天 鹅 座 61 作 仔 细 观 测， 因 为 其 自 行 很 大。 1837 年， 他 让 这 颗 恒 星 受 到 前 所 未 有 的 观 测， 每 个 晚 上 观 测 16 次， 在 “ 能 见 度 ” 特 好 的 情 形 下， 观 测 次 数 还 要 更 多， 就 这 样 观 测 了 一 年 多。 次 年 他 就 能 够 宣 布 这 颗 恒 星 的 视 差 约 为 $1/3$ 弧 秒。 具 有 说 服 力 的 是， 由 他 的 观 测 绘 制 的 图 与 预 料 中 的 理 论 曲 线 相 吻 合。 约 翰· 赫 歇 尔 告 诉 皇 家 天 文 学 会， 这 是 “ 实 用 天 文 学 曾 目 睹 的 最 伟 大、 最 辉 煌 的 胜 利 ”。 恒 星 的 宇 宙 现 在 有 了 第 三 维， 成 功 测 量 的 周 年 视 差 的 数 目 在 未 来 的 几 十 年 中 会 成 倍 地 增 长。

但 是 这 宇 宙 的 大 尺 度 结 构 是 什 么？ 牛 顿 的 《 原 理 》 几 乎 没 有 谈 及 恒 星。 1692 年 在 收 到 年 轻 的 神 学 家 理 查 德· 本 特 利（ 1662——1742 ） 的 一 封 信 之 前， 牛 顿 对 宇 宙 学 问 题 也 没 有 什 么 想 法。 本 特 利 曾 就 科 学 和 宗 教 作 过 一 系 列 的 讲 座 和 布 道， 在 将 这 些 付 印 以 前， 他 想 知 道 那 本

人人尊敬但却无人能读懂的浓缩的数学书作者的观点。本特利没有时间来研究笛卡尔的立场，笛卡尔认为上帝创造了宇宙，并放手让其自行运动；但是他想知道，这一观点的论据是什么，于是他问牛顿，在一个初始时物质呈现理想对称的宇宙中会发生什么。牛顿没有意识到本特利指的对称是完全理想的，他回答说，在任何地方物质若比寻常更加稠密，其引力将会吸引周围的物质并导致更大的密度。本特利说牛顿说得不对，这使牛顿大为恼火，继而他承认在一个理想对称的宇宙里，物质没有理由以一种方式而不是另一种方式运动；但是他评论说，理想对称是有问题的，正如无穷多的缝衣针全都针头朝下立在一个无限大的镜面上。“这不是一样难吗？”本特利反驳道，“在无限空间中无限多这样的物质也要维持平衡呢。”换句话说，当每颗恒星都被所有其余恒星的引力拉着时，恒星是“固定”不动的，这不是一样吗？

《原理》声称引力是自然的普适定律，现在牛顿正面临着矛盾；因为即使经过多个世纪的观测，恒星似乎仍像以前一样固定。稀奇的是，牛顿是唯一一个（正如我们已经看到的）对星际距离的尺度有正确估计的人；但是他没有想到，恒星是那么遥远，它们的任何运动几乎都是不可察觉的。他继续相信恒星是不动的，他的问题是要解释何以会如此。

他对矛盾的解答可以在打算作为《原理》第二版的草稿中找到，此稿在他离开剑桥为谋求伦敦的一个职位时被丢弃了。我们记得他将绕日运行的有限的行星系统视为上帝为人类提供一个稳定环境的规划，虽然这种稳定是不理想的，因而上帝最后会介入，以防止引力削弱系统。恒星系统同样是稳定的；但是他争辩说，这是因为恒星在数目上是无穷的，它们的分布是（差不多是）对称的：每颗恒星最初是静止的，因为它在每个方向被其他恒星同等地拉着，所以它会继续保持如此状态。

但是只要一瞥夜天空就会看出这种对称其实是不理想的；的确，即便为了对较近恒星间表面的对称提供证据，牛顿也需要独具慧眼。但是他并不将不理想对称看作是一个问题：这是上帝的又一次有规律的干预，干预的结果是，恒星会恢复它们早先的秩序。

牛顿曾着力研究宇宙的动力学，但是使这些一样的恒星向我们发光的动力是什么呢？1720年左右，这个问题由他的熟人，一个年轻的内科医生威廉·斯图克利（1687——1765）向他提出。伽利略望远镜在一个世纪前就证实银河由数不清的微小恒星并合的光所形成；但是奇怪的是，对于引起这一现象的恒星的三维分布人们几乎没有继续研究的兴趣。牛顿没有想到银河的状况反驳了他的观点，恒星宇宙其实并不是对称的。

可是，斯图克利猜测，可见的恒星会一起形成一个球状的集合体，而银河中的恒星会在这个球体周围形成一个扁平的环——实际上，是像土星和土星环那样的恒星类似物。作为回应，牛顿暗示，他更倾向于一个无限的对称分布的恒星宇宙；对此斯图克利——不知道牛顿暗中相信的正是这个概念——反驳说，在这样的一个宇宙中，“[天空的]整个半球就会具有像银河系那样的发亮的外观”。

1721年早期，斯图克利和哈雷与牛顿共进早餐，并且讨论了天文学问题。其中必定包含了一个无限的恒星宇宙的可能性，因为几天以后，哈雷向皇家学会宣读了有关这一主题的两篇论文中的第一篇。当他的论文在《哲学会报》上发表时，牛顿的宇宙模型最后——以不具名的形式——进入了公众视野。

在一篇论文里，哈雷仔细地评述道：“我所听到的另一个观点主张，如果固定的恒星数目比有限还要多，那么它们外显的球的整个外表会是发亮的。”他对斯图克利的疑虑有他自己的解决办法，但是它是有缺陷的。直到1744年，关于无限和几近对称的宇宙中光的正确分析才得以发表。瑞士天文学家德·谢塞奥（1718——1751）指出，在最近恒星的距离处，对于一定数目的恒星，有（可以这么说）空间使得任何两颗恒星不至于过分靠近；这些恒星一起填满了天球的一定（小的）面积。在两倍距离处，可容纳的恒星数目可多达之前的四倍，但是每颗恒星的亮度变成了原先的 $1/4$ ，视大小也变成了原先的 $1/4$ 。所以，总体来说，它们会像以前那样将天空同样的面积填满，而且具有同样的亮度水平。在三倍距离处，恒星将用光填满天空更大的面积；依次类推，直到最后整个天空群星闪耀。

人们或许会如此想（现代天文学家确实将夜空的黑暗视为提出了“奥伯斯佯谬”）。但是谢塞奥指出——如同奥伯斯在1823年所做的那样——这一推理假定所有从一颗特定恒星发出的光都到达了其目的地；即使是微小的光损失，如果在沿途的每一步都发生，很远恒星的光就会显著地减弱直至看不见为止。所以无论对于谢塞奥还是奥伯斯来说，都不存在任何佯谬。

对19世纪后期的天文学家来说也不存在佯谬，即使现在人们已意识到，一种拦截星光的星际介质会自我加热并开始辐射。有很多其他方法可以摆脱困难，诸如无以太真空的存在，在其中光不能通过。只有在我们的时代，夜空的黑暗才会是一个佯谬。那些给它命名的人并不知道，这一问题回溯起来，要越过奥伯斯，到谢塞奥、哈雷，并最终到内科医生斯图克利。

同时，业余观测者开始苦思银河系。1734年，达勒姆的托马斯·赖特（1711——1786）作了一个公开讲座（或称布道），提出了他个人的宇宙论。他告诉他的听众，太阳和其他恒星围绕着宇宙的神圣中心运转。当它们这么运转时，它们占据着空间中的一层球壳，其外则是黑暗的外层空间；为了集中听众的注意，他向他们指出，他们中每一个人在死后注定要向内或向外通过这个区域。为了说服听众，他准备了直观的图片，展示了宇宙的一个截面，其中他用艺术手法描绘了地球上实际显示的太阳系和可见恒星；他说，更遥远恒星的光并在一起形成了“一个光的暗圆”——银河。

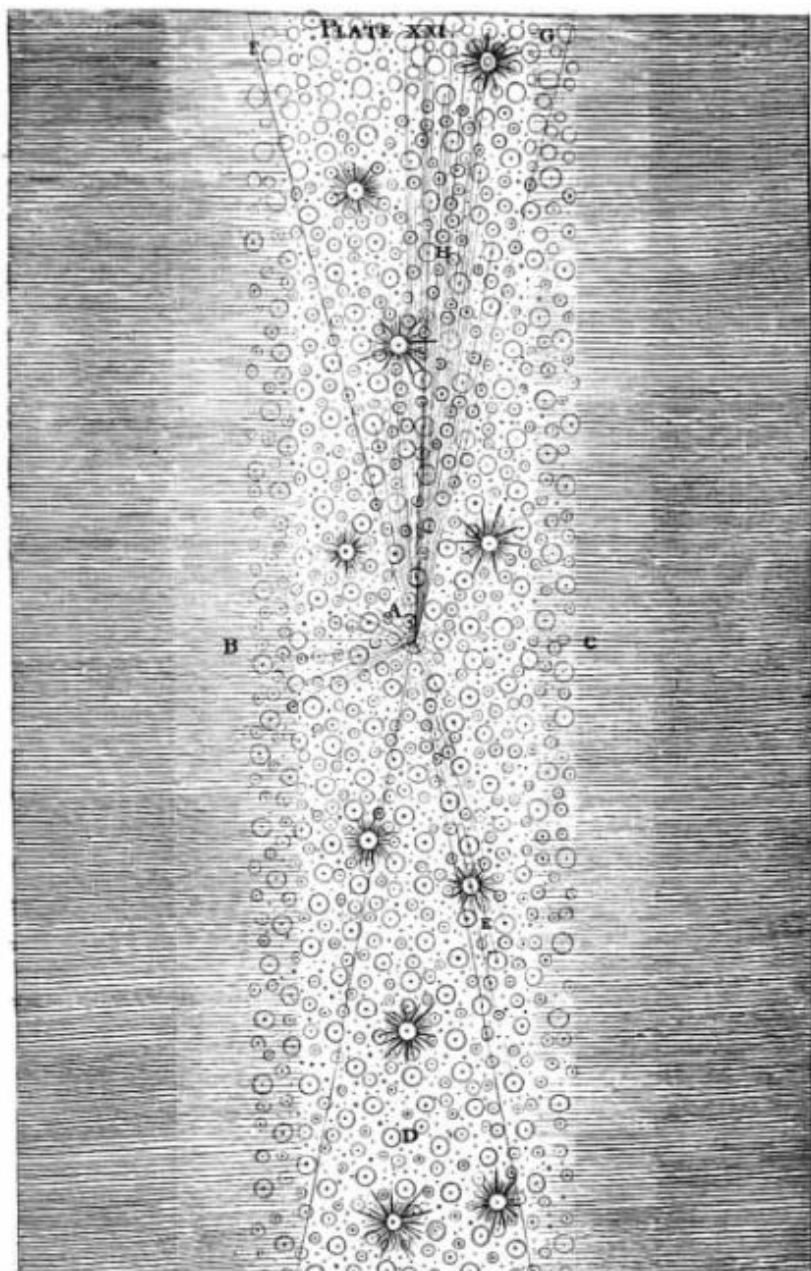


图16 赖特所用的草图，用来帮助读者理解他所推荐的恒星系的模型。在这个想象的宇宙中，有一个被两个平行平面所限定的恒星层。在A的观测者，当 he 从层内向外看时，在B或C的方向只会看到少数近邻的（因而明亮的）恒星；但是当他沿着

层面向D或E的方向看时，会看到或近或远数不清的恒星，它们的光并在一起，形成一条银河的效果。摘自托马斯·赖特的《一个新颖的宇宙理论》（1750）。

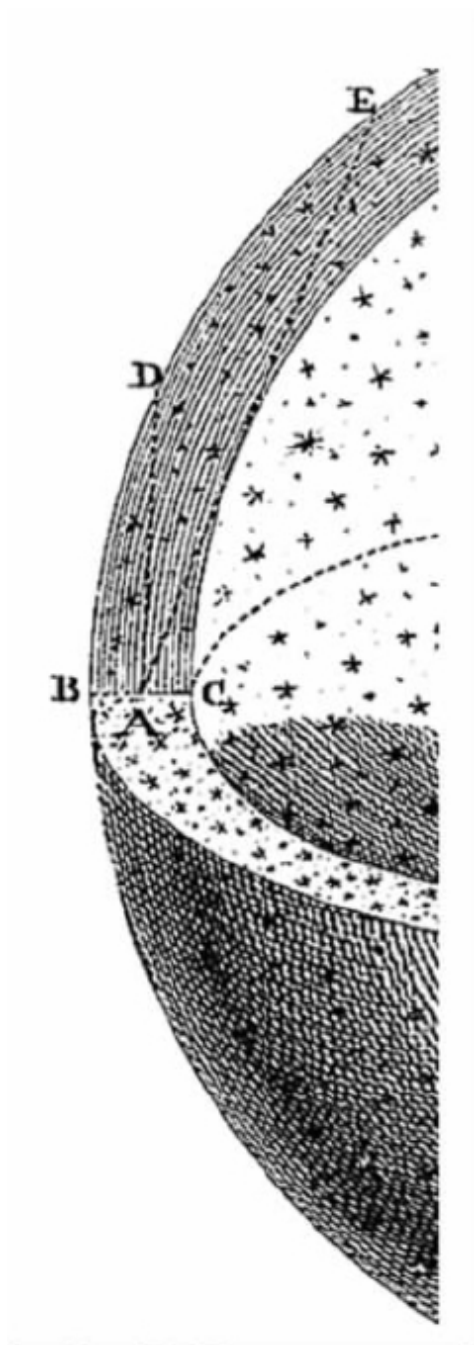


图17 赖特推荐的太阳系所属的恒星系模型。恒星占用的空间呈球壳形状，其半径

很大，其曲率对一个位于A点的观测者来说难以察觉。所以对观测者来说，可见恒星层的内、外表面近似于平行的平面。同以前一样，向B或C的方向看时，观测者看到的只是少量近邻的因而明亮的恒星，而当沿层面向着诸如D和E的方向看时，看到的是不可胜计的恒星，它们的光并在一起形成一个银河的效果。

稍后，他意识到了他的错误：这样一个银河会位于通过神圣中心和太阳系的每个宇宙截面上，而实际的银河则是独一无二的。为解决这个问题，在1750年出版的精美插图本《一个新颖的宇宙理论》中，他大大削减了太阳和我们系统（现在他设想有许多这样的系统，每个系统有它自己的神圣中心）的其他恒星所占据的空间球壳的厚度。因此，在我们凝视空的空间以前，我们向内或向外看时，看到的只是少量近邻的（因而明亮的）恒星。但是当我们沿着壳层切向看时，壳层的半径巨大，其弯曲程度难以察觉，我们看到了大量的恒星，它们的光并在一起，创造出一种乳状的效应：那就是银河的平面在我们的位置上与壳层相切。

次年，赖特的书的提要（不包括为理解他的古怪概念所需的插图）出现在了一本汉堡出的期刊上，引起了德国哲学家伊曼努尔·康德（1724——1804）的注意。康德不是没有理由地假定，必定只有一个神圣中心，它位于宇宙某个遥远的地方，而且我们的恒星系完全处于自然的秩序之中。他知道我们业已在天空中观测到乳状斑点（星云）的情况，他相信它们是其他的恒星系；但是这些系统是椭圆形的，而一个球状系统不管从哪个角度看来将永远是圆形。所以康德选择了赖特提出的另一个模型，其中围绕我们神圣中心的恒星形成了一个扁平的环。康德认为，这个环（整体上处于自然秩序之中）不应当不间断地从一边延伸到另一边，从而形成一个完整的星盘；一个星盘从侧向看来将呈椭圆形，正如业已观测到的星云一样。所以康德误以为赖特视银河为一个盘状的恒星聚合体，虽然它确实如此。

由热情研究的业余爱好者构想出的这些情形及类似的推测几乎不可能对专业的天文学家形成冲击。另一方面，他们却几乎不能忽视另一位业余爱好者在1781年发现的行星天王星。这位业余爱好者就是我们所熟知的威廉·赫歇尔，7年的战争流亡之后，这位音乐家从汉诺威来到英国。但是他的报告不够专业，而且他随口声称他是用目镜（据

说其放大率甚至超过专业光学仪器）作出了这个发现，因此他成为了一个有争议的人物。

1772年，赫歇尔将他的妹妹卡罗琳从汉诺威的家庭劳作中拯救了出来，成为他做的每一件事的忠实助手。他对天文学的热心不久就左右了他们的生活。赫歇尔的雄心是了解“天的构造”。赫歇尔认识到为了观看那些遥远而暗弱的天体，他必须装备能够收集尽可能多的光的反射望远镜——换句话说，尽可能大的反射镜。他从当地铸造厂购买了圆盘，学习研磨和抛光，但他的抱负很快超出了其能力：一个3英尺的玻璃圆盘就使他放弃了。1781年，他大胆地将家里的地下室变成一个铸造车间，但是他尝试了两次都失败了，还几乎遭受了灭顶之灾。

天王星的发现使赫歇尔的赞赏者有机会代表他去游说国王，1782年赫歇尔被授予了皇家津贴，使得他能够致力于天文学研究。他搬到了温莎城堡附近，在那里，他除了满足皇室家庭和他们的客人的观天要求之外，别无其他责任。他很快建造了史上最大的望远镜之一，一架焦距长达20英尺，口径为18英寸且有一个稳定平台（这也同样重要）的反射望远镜。

有卡罗琳坐在写字桌边听觉范围以内充当抄写员，赫歇尔在此后20年中用了很多观测时间，致力于在夜空中“扫视”星云和星团。朝向南方的望远镜被安置在一定的高度，当天空在头顶缓慢地转动时，可以上下微微调整其位置使其可以扫过可能含有星云的天空中的某一条带。在他们开始时，只有约100个这样的神秘天体是已知的；到结束时，他们已经收集了2500个样品并进行了分类。

每个人都认识到，不能辨别出单颗恒星的遥远星团会呈现出星云状，如同银河那样。但是全体星云都是遥远的星团吗？其中有些会不会是由近邻的发光流体云（赫歇尔称之为“真正的星云状物质”）所形成的？如果可以看到一个星云改变形状，这将证明它是一团近邻的云，因为一个遥远的星团太大了，不可能如此迅速地发生改变；1774年，在其观测日志的第一页上，赫歇尔记下了猎户座大星云并不像它

早先被描绘（17世纪由惠更斯所描绘）的那样。此后几年对同一星云的偶尔观测让他确信，星云会继续变化，因而它是由真正的星云状物质构成的。但是怎样区分真正的星云状物质和遥远的星团呢？看来赫歇尔正遇到了两类星云状物质：乳状的和有斑点的。他揣测有斑点的星云状物质反映了数不清的恒星的存在。

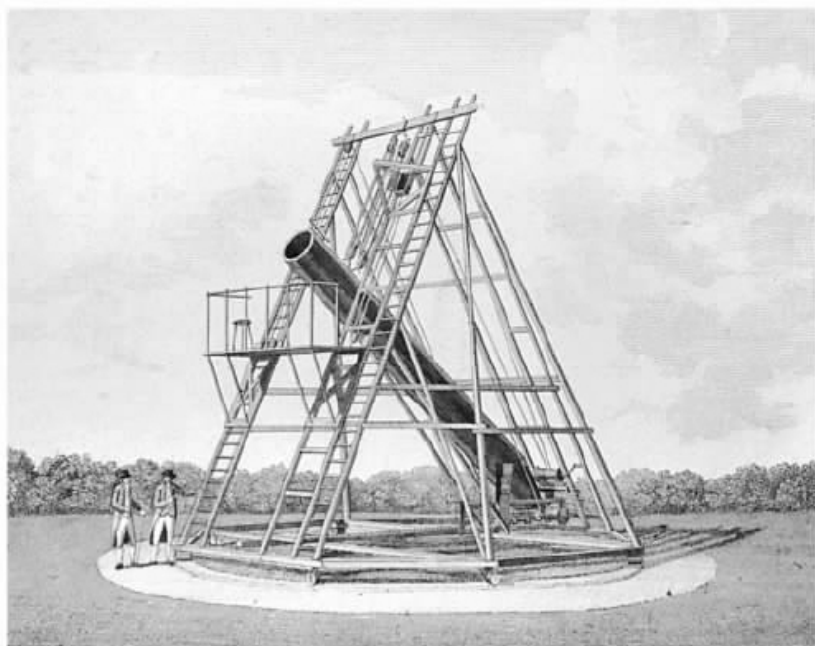


图18 威廉·赫歇尔“巨大的”20英尺反射望远镜（受托于1783年），本图摘自1794年发表的一张版画。他用这架仪器“扫视”天空，发现了2500个星云和星团。到了1820年，木建部分已大半朽烂，威廉的儿子约翰被迫建造了一个替代物，他将其携至好望角，将他父亲的工作拓展至了南天。

但1785年他碰见的一个星云包含了单颗的恒星以及两种星云状物质；他将它解释为从观测者延伸开去的一个恒星系统。最近的恒星是单独可见的，更远的恒星看起来像有斑点的星云状物质，而最远的像乳状星云物质。因此，赫歇尔改变了他早先的立场，判定所有的星云都是星团。

但是星团意味着群集：一种吸引力或几种力——可能为牛顿引力

——起着作用，将成员星愈发紧密地拉在一起。这意味着，一个星团里的恒星过去比现在更为松散；将来，它们会更紧密地抱成团。

这样一来，赫歇尔将生物学的概念引入了天文学：他像自然史学家一样收集了大量的样品并进行分类，他能够按年龄——如年轻的、中年的和老年的——进行排列。他正改变着科学的本质。

1790年的一个晚上，他正像往常一样扫视着天空时，偶然遇见一颗恒星被一个星云状物质的晕所环绕。他认定这颗恒星定然由星云状物质凝聚而成，故而真正的星云状物质是存在的。他必须将自己恒星系统的发展理论作一回溯，使其包含一个较早的位相，在这个位相中，稀薄的散射光在引力作用之下凝聚成星云状的云，恒星就从中诞生。这些恒星形成了星团，最初是散布的，然后日益凝聚——直至最终星团自身坍塌，产生巨大的天体爆炸，爆炸产生的光开始了又一次的循环。赫歇尔的同时代人中，几乎无人有能观测到证据的仪器，所以不知道该如何应对。

威廉·赫歇尔的儿子约翰（1792——1871）将恒星天文学带入了科学的主流。当他还年轻时，他父亲说服他放弃在剑桥的事业回家，做父亲的学徒和天文学的继承人，负责重新检验和扩大他父亲的天文样品收集。威廉的20英尺反射望远镜现在已因年代久远而朽烂，但他在1822年去世之前，监督约翰建造了一个替代物。

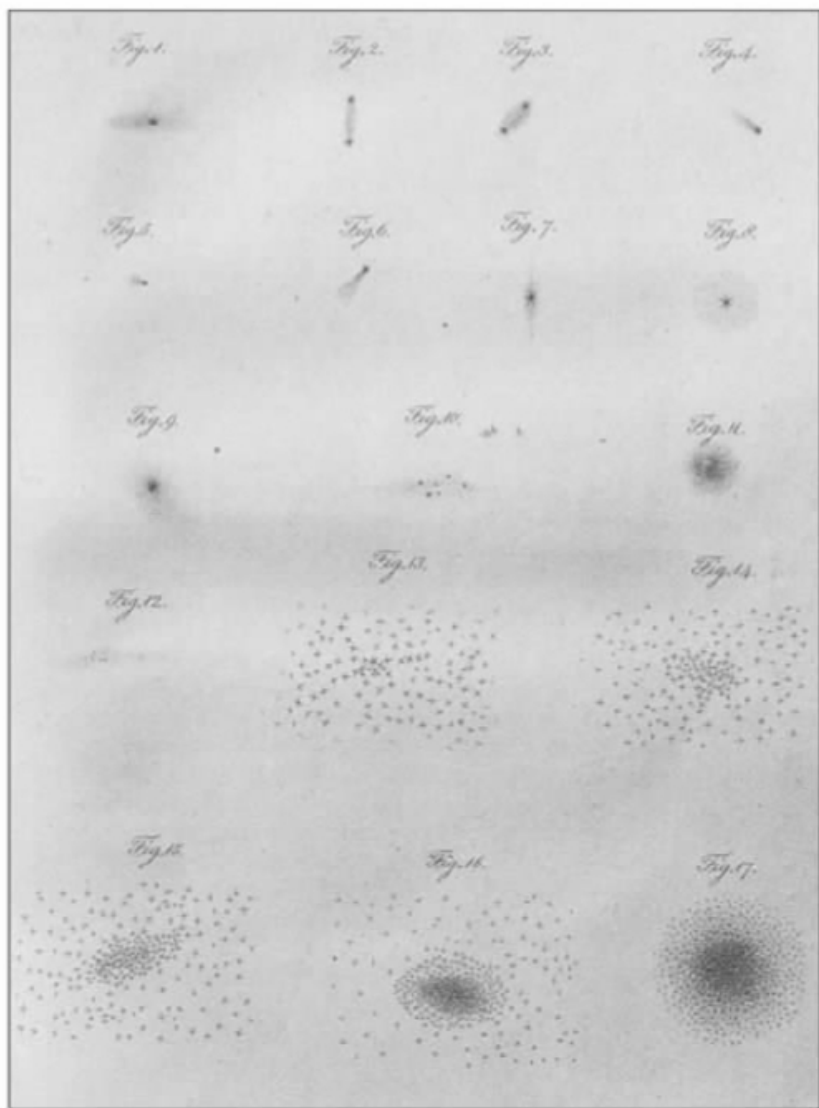


图19 赫歇尔画的略图，表示他的星云和星团表中的天体按照成熟程度递增的序列排列：随着时间流逝，引力起的作用使星团越来越集中。摘自《哲学会刊》104卷（1814）。

1825年，约翰开始修订他父亲的在英格兰可见的星云的星表。完成之后——并且还坚定地谢绝了所有政府提供的资助——他坐船到了好望角，在那儿他花费了4年的时间，将他父亲的星云、双星等等的

星表扩展到南天范围。他变成了（并且依然是）用一个大望远镜研究了整个天球的唯一观测者。

1838年3月约翰·赫歇尔坐船返家时，作为观测者的生涯就此告终，赫歇尔家对大望远镜的垄断也是如此。那年，在爱尔兰中央地区的伯尔城堡，未来的罗斯伯爵威廉·帕森斯（1800——1867）加工和装配了部件，做成了直径3英尺的合成镜面。次年，他成功浇注了同样大小的单镜面，并于1845年完成了“帕森斯城的巨兽”。这是一架吊起在巨大石墙之间的反射望远镜，镜子口径不小于6英尺，每块重达4吨。几周之内，这架反射望远镜就揭示出，有的星云在结构上是螺旋形的。

“巨兽”被设计成一劳永逸地解决以下这个问题：是不是全部星云都是被距离伪装起来的星团？观测肉眼可见的猎户座大星云是关键，在这一点上，人们达成了共识。正好反射镜足以观测确实嵌入这个（气态的）星云中的恒星。在看到这些时，罗斯说服他自己，他正在观看一个星团并且他已胜利地将它分解成了多颗成员星。

许多人同意，这个关于最大星云的发现能够推广，并且天文学不再需要“真正的星云状物质”了。他们很快被证明是错了，但等到那时，天文学已丧失了其自主性并为从事星光分析而与物理学和化学相结合。

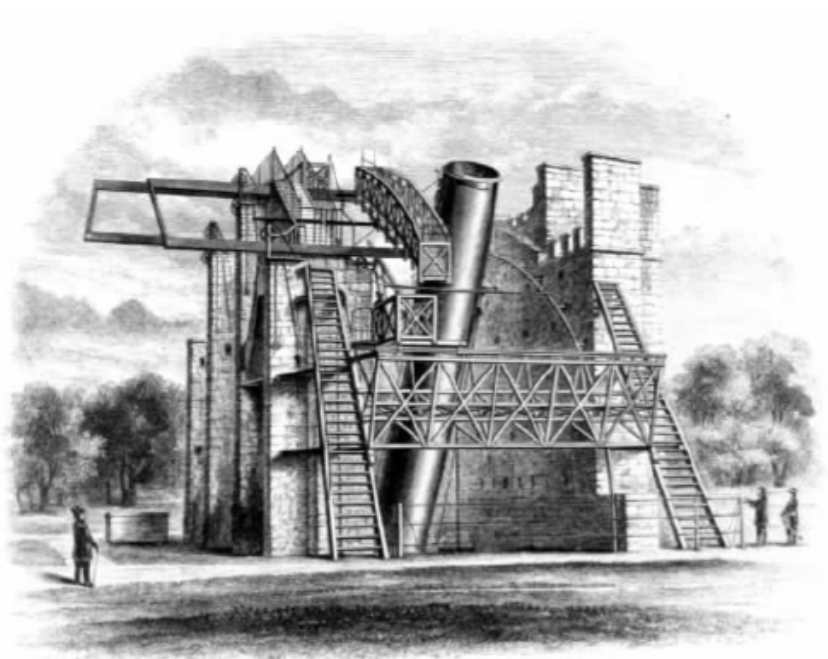


图20 罗斯伯爵6英尺镜面的反射望远镜，受托于1845年。该年4月，罗斯用它发现了某些星云的漩涡结构。

后记

在本书中，我们追随自古以来的观测者和理论家了解了天体——它们是什么，以及它们怎样表现。不管观测者是否意识到，他们的信息都是来自从这些天体发出现在正抵达地球的光：他们观测到的是光，而不是天体本身。

并非所有这样的光都是一样的。例如有的恒星闪耀着灿烂的白光，而其他恒星则有微红的色彩。距离我们最近的恒星太阳的白光和颜色之间的关系是1666年由艾萨克·牛顿建立的。他在剑桥三一学院居室的百叶窗上开了一个小孔，太阳光的光束通过一个棱镜照了进来。不出所料，他看到了具有彩虹全部颜色的熟悉的光谱。公认的理论是，白光是简单而基本的，而颜色则源于白光的某种修改：从白光开始，对白光作了一些修改，就得到了一种颜色。通过仔细实验，牛顿发现恰恰相反，颜色才是基本的，当重新并在一起时，它们会再次形成白光。太阳光就是由彩虹的颜色组成的。

牛顿正研究光本身，而不是作为光源的太阳。威廉·赫歇尔是好奇地研究其他恒星光谱的第一位观测者，那架具有充分“聚光能力”的望远镜使他的工作成为了可能。早在1783年，当他将20英尺反射望远镜指向一颗亮星时，他曾几次将棱镜放在望远镜的一个或另一个目镜上，但是直到1798年4月9日，他才对6颗最亮的恒星作了短暂的研究。他发现，“天狼星的光由红、橙、黄、绿、蓝、紫红和紫色组成”。另一方面，“大角星按比例比天狼星包含更多的红色和橙色，更少的黄色”等等。但是这些差别意味着什么，他并不知道。

从对太阳光的仔细得多的分析中，答案逐渐被找了出来。1802年，威廉·海德·沃拉斯登（1766——1828）重复了牛顿的实验，用一个只有1/20英寸宽的夹缝代替了牛顿在他的百叶窗上开的小孔。他惊奇地发现，太阳光谱上有7条暗线，他将它们认定为颜色之间的分界线。但是当望远镜的制造者约瑟夫·夫琅和费在玻璃棱镜上作测试时，他惊讶地发现事实上存在着几百条这样的线。他还发现在实验室里可

以产生不同的光谱，由稀疏的亮线以及它们之间的暗区所组成（与太阳和恒星的连续光谱形成对照的一种“亮线”光谱）。

在紧接着的30年间，情况逐渐明朗，其深远意义也变得显而易见。其间，化学家威廉·本生（1811——1899）和物理学家基尔霍夫（1824——1887）这两个德国人起到了核心作用。1859年他们证实了灼热的固体和液体能产生连续光谱，太阳光谱就是熟悉的例子，而灼热的气体则产生亮线光谱。[结果，当英国天文学家威廉·哈金斯（1824——1910）在1864年从天龙座的一个星云中获得了可见的亮线光谱时，他终止了延续了几个世纪的关于“真正的”（气体的）星云是否存在的辩论。]每个元素有它自己的特征线位置。令人惊奇的是，连续光谱在通过一种气体时显示为“暗线光谱”，其暗线为气体的特征。结果，一旦一种元素的谱线位置在实验室中被确定以后，研究者就能够证实该元素在恒星、星云或从天体来的光所通过的任一气体中的存在或者缺失。

一个潘多拉盒子被打开了。正如伟大的美国观测者詹姆斯·基勒所评述的：“光向我们显示了天体的存在也包含了它们的构造和物理状态的秘密。”1835年，奥古斯特·康特宣告了人类知识的局限，认为我们永远无法研究天体的化学组成，这一著名的论断在情感上很难让人接受。变革是如此深刻，以至于天文学失去了它的独立性，变成了物理学（以及化学）的一个分支，正如哈金斯所说的：

然后，天文台第一次变成了实验室。放出有害气体的原电池在窗外排列着；一个巨大的感应线圈连同一块带有莱顿瓶的电池安放在轮子上面的架子上，以便跟随望远镜的目端位置作出调整；搁板上本生炉、真空管、化学瓶（特别是纯金属样品）靠墙排列着。

天体的性质、结构和演化变成了“天体物理学家”而不是天文学家的研究领域。开普勒给取的名称，“新天文学”，再一次被援引。同

时，传统天文学与天体物理学一同兴旺和发展起来。

任何一门科学的历史是永无止境的，当从业者的数目逐级上升时，学科的范围也随之扩展。19世纪中期，天文学的变革标志着我们已开始讲述的故事的终止和（始终是）另一个故事的开始。

天文学研究现在成了科学家和工程师小组的团队工作。射电望远镜在人眼看不见的波长处截取辐射——信息。这样的望远镜组合可以等价于直径达几百公里的单个“抛物面天线”。镜面不断增大的光学望远镜建在山顶，高出绝大部分的地球大气，并且主要是在南半球，在那儿，大多数有意义的深空天体有待观测。计算机驱动了望远镜并且依靠“主动光学”对镜面的误差以及仪器上方大气中的微妙变化作出连续的补偿。新的技术极大地增加了获得的信息量。从哈勃空间望远镜及行星探测器等当代最先进的仪器中可以获取这些信息。看着从宇宙飞船通过无线电连接传输到地球的图像，就很容易理解为什么对天文学家来说这是一个最激动人心的时刻。

索引

A

aberration of light 光行差

Adams , J.C. 亚当斯

Airy , G.B. 埃里

al-Khwarizmi 花刺子米

al-Sufi 苏菲

al-Tusi 图西

al-Zarqali 撒迦里

Alexandria 亚历山大

Alfonsine Tables 《阿尔方索星表》

Alfonso X (King) 阿尔方索十世 (国王)

Algol 大陵五

Alhazen 哈桑

Almagest 《天文学大成》

Alpetragius 比特鲁基

annual parallax 周年视差

Apollonius of Perga 佩尔加的阿波罗尼乌斯

Aquinas , Thomas 托马斯·阿奎那

Argelander , F.W.A.阿格兰德尔

Aristotle 亚里士多德

arithmetic , Babylonian 巴比伦的算术

Egyptian 埃及的

asteroids 小行星

astrolabe 星盘

astrology 星相学，占星术

astronomy , Indian 印度的天文学

Islamic 伊斯兰的

prehistoric 史前的

Averroes 评注者

B

Baghdad 巴格达

Bede 比德

Bellarmino , Robert 罗伯特·贝拉明

Bentley , Richard 理查德·本特利

Bessarion , Johannes 约翰尼斯·贝萨瑞恩

Bessel F.W.贝塞尔

Bode , J.E.波得

Bode's Law 波得定则

Boethius 博埃修斯

Bologna University 博洛尼亚大学

Boulliau , Ismael 伊斯梅尔·布里奥

Bradley , James 詹姆斯·布拉德雷

Brahe 布拉赫see Tycho 参见“第谷”

British Catalogue 《不列颠星表》

Bunsen , William 威廉·本生

Buridan , Jean 让·布里丹

C

Cairo Observatory 开罗天文台

Calcidius 卡西迪乌斯

calendar , agricultural 农历历书

Egyptian 埃及的

Cassini , G.D. 卡西尼

cepheids 造父

Ceres 谷神星

Challis , James 詹姆斯·查理斯

Chéseaux , J.-P.L.de 德·谢塞奥

Christian IV (King) 克里斯蒂安四世 (国王)

chronometers 天文钟

churches , orientations of 教堂的朝向

Cicero 西塞罗

Clairaut , A.-C. 克雷洛

comets 彗星

Halley's Comet 哈雷彗星

Commentariolus 《要释》

conjunction , planetary 行星的合

Copernicus , Nicolaus 尼古拉斯·哥白尼

corpuscular philosophy 微粒论哲学

Cosmographic Mystery 《宇宙的神秘》

Cracow University 克拉科夫大学

D

De revolutionibus 《天体运行论》

deferent 均轮

Descartes , René 勒内·笛卡尔

Dialogue on the Two Great World Systems 《关于两大世界体系的对话》

E

Earth , circumference of 地球的周长

shape of的形状

spherical 球形的

Easter 复活节

eccentre 偏心

eclipses , lunar 月食

eclipses , prediction of 交食预报

Einstein , Albert 阿尔伯特·爱因斯坦

epicycle 本轮

Epitome of the Almagest 《天文学大成梗概》

Epitome of Copernican Astronomy 《哥白尼天文学梗概》

equant 对点

equinoxes , precession of 分点的岁差

Eratosthenes 埃拉托斯特尼

Euclid 欧几里得

Eudoxus 欧多克斯

F

First Report 《简报》

Flamsteed , John 约翰·弗拉姆斯蒂德

Fraunhofer , Joseph 约瑟夫·夫琅和费

Frederick II (King) 弗雷德里克二世 (国王)

Fundamenta astronomiae 《天文学基础》

G

Galileo 伽利略

Galloway , Thomas 托马斯·加罗威

Gamma Draconis 天龙座 γ

Gassendi , Pierre 皮埃尔·伽桑狄

Gauss , C.F. 高斯

Gerard of Cremona 克雷莫纳的杰拉尔德

Gilbert , William 威廉·吉尔伯特

Goodricke , John 约翰·古德里克

Graham , George 乔治·格雷厄姆

Greenwich Observatory 格林尼治天文台

Gregory , David 戴维·格里高利

Gregory , James 詹姆斯·格里高利

H

Halley , Edmond 埃德蒙·哈雷

Harmony of the World , The 《世界的和谐》

Harrison , John 约翰·哈里森

helical risings 偕日升

Hencke , K.L. 亨克

Herschel , Caroline 卡罗琳·赫歇尔

Herschel , John 约翰·赫歇尔

Herschel , William 威廉·赫歇尔

Hesiod 赫西奥德

Hipparchus 喜帕恰斯

Hooke , Robert 罗伯特·胡克

House of Wisdom 智慧宫

Hubble , Edwin 埃德温·哈勃

Hubble Space Telescope 哈勃空间望远镜

Huggins , William 威廉·哈金斯

Huygens , Christiaan 克里斯蒂安·惠更斯

Hven 汶岛

I

Ibn al-Shatir 伊本·舍德

impetus 冲力

inertia , rectilinear 直线运动惯性

Istanbul Observatory 伊斯坦布尔天文台

J

Jupiter , moons of 木星的卫星

K

Kant , Immanuel 伊曼努尔·康德

Kepler , Johannes 纳翰内斯·开普勒

Kirchhoff , G.V.基尔霍夫

L

Lacaille , N.-L.de 拉卡伊

laws , Kepler's 开普勒定律

Le Verrier , U.J.J.勒威耶

Leibniz , G.W.莱布尼茨

LettertotheGrandDuchess Christina 《致大公夫人克里斯蒂娜的信》

Leviathan of Parsonstown 帕森斯城的巨兽

light , formed of colours 颜色形成的光

logic 逻辑

longitude , determination of 经度的确定

lunar distances , method of 确定月球距离的方法

M

Macrobius 马克罗比乌斯

Maragha Observatory 马拉盖天文台

Mars , orbit of 火星的轨道

Martianus Capella 马丁纳斯·卡佩拉

Maskelyne , Nevil 奈维尔·马斯基林

Mayer , Tobias 图比亚斯·迈耶尔

mechanical philosophy 机械论哲学

Mercury , perihelion of 水星的近日点

transit of 的凌日

Meton 默冬

Michell , John 约翰·米歇尔

Milky Way 银河

Mnajdra 姆那德拉

Mohammad 穆罕默德

Molyneux , Samuel 塞缪尔·莫利纽克斯

Moon , apparent size of 月球的视大小

Eudoxan model of 欧多克斯模型

inequalities of 的不等式

mountains on 上的山

Murad III (Sultan) 穆拉德三世 (苏丹)

muwaqqit “穆瓦奇特”

N

Nautical Almanac 《航海历书》

navigation 航行 ; see also longitude , determination of nebulae
另见“星云经度的确定”

Neptune 海王星

New Astronomy 《新天文学》

Newton , Isaac 艾萨克·牛顿

Nile , flooding of 尼罗河泛滥

novae 新星

nutation 章动

O

Olbers , Wilhelm 威廉·奥伯斯

Olbers's Paradox 奥伯斯佯谬

omens , significance of 预兆的意义

orbits , elliptical 椭圆轨道

Oresme , Nicole 尼古拉·奥莱斯姆

Original Theory of the Universe , An 《一个新颖的宇宙理论》

Osiander , Andreas 安德烈亚斯·奥西安德

P

Padua University 博杜瓦大学

Paris University 巴黎大学

Parsons , William (Lord Rosse) 威廉·帕森斯 (罗斯伯爵)

Peurbach , Georg 乔治·普尔巴赫

Piazzi , Giuseppe 朱塞佩·皮亚齐

Pigott , Edward 爱德华·皮戈特

Planetary Hypotheses 《行星假设》

planets , distances of 行星的距离

masses of 的质量

order of 的顺序

Plato 柏拉图

prayer , hours of 祈祷时间

precession 岁差 see equinoxes , precession of 参见“分点的岁差”

Principia 《原理》

Principles of Philosophy , The 《哲学原理》

printing 印刷术

probes , planetary 行星探测器

projectile motion 抛体运动

proper motions 自行

Providence , role of 天意（上帝）的作用

Prutenic Tables 《普鲁士星表》

Ptolemy 托勒密

pyramids , alignment of 金字塔的排列

Q

qibla “奇布拉”

quadrant , double-reflection 双反射象限仪

R

radio telescopes 射电望远镜

refraction 折射

Regiomontanus 雷纪奥蒙塔努斯

Reinhold , Erasmus 伊拉斯谟·莱因霍尔德

Relativity , General Theory of 广义相对论

Rheticus , G.J.赖蒂库斯

Royal Society 皇家学会

Rudolf II (Emperor) 鲁道夫二世 (皇帝)

Rudolphine Tables 《鲁道夫星表》

S

Sacrobosco 萨克罗博斯科

Samarkand Observatory 撒马尔罕天文台

Saturn , moons of 土星的卫星

rings of 的环

Sirius , distance of 天狼星的距离

spectra of stars 恒星光谱

Sphere 《天球》

star catalogues 星表

Starry Messenger 《星际使者》

stars , distances of 恒星的距离

variable 变星

Stonehenge 巨石阵

Struve , Wilhelm 威廉·斯特鲁维

Stukeley , William 威廉·斯图克利

Sun , apparent movement of 太阳的视运动

spots on 上的黑子

T

Taqi al-Din 塔奇丁

telescope , invention of 望远镜的发明

Tetrabiblos 《四书》

Theory of the Planets 《行星理论》

Thom , Alexander 亚历山大·汤姆

tides 潮汐

Timaeus 《蒂迈欧篇》

Titius , J.D.提丢斯

Toledan Tables 《托莱多天文表》

Toledo 托莱多

tombs , Neolithic 新石器时代的坟墓

trigon , fiery 火焰区

Tycho Brahe 第谷·布拉赫

U

Ulugh Beg 乌鲁伯格

Uraniborg 乌兰尼堡

Uranus 天王星

V

Venus , phases of 金星的位相

Ptolemaic model of 的托勒密模型

von Zach , F.X.冯·察赫

Vulcan 祝融星

W

Wilkins , John 约翰·威尔金斯

Wolf , Max 马克斯·沃尔夫

Wollaston , W.H.沃拉斯登

Wright , Thomas , of Durham 达勒姆的托马斯·赖特

Z

zij 《积尺》

Cygni 天鹅座

A Very Short Introduction

牛津通识读本

数学 Mathematics

[英国] 蒂莫西·高尔斯 / 著
刘熙 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

数学/ (英) 高尔斯 (Gowers , T.) 著 ; 刘熙译.——南京 : 译林出版社 , 2014.3

(牛津通识读本)

书名原文 : Mathematics : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-4523-9

I. ① 数... II. ① 高... ② 刘... III. ① 数学——研究 IV. ① 01——0

中国版本图书馆CIP数据核字 (2013) 第242823号

Copyright © Timothy Gowers 2002

Mathematics was originally published in English in 2002.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 数学

作 者 [英国] 蒂莫西·高尔斯

译 者 刘 熙

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2007

出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2014年3月第1版 2014年3月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-4523-9

目录

[前言](#)

[序言](#)

[第一章 模型](#)

[第二章 数与抽象](#)

[第三章 证明](#)

[第四章 极限与无穷](#)

[第五章 维度](#)

[第六章 几何](#)

[第七章 估计与近似](#)

[第八章 常见问题](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

前言

20世纪初，伟大的数学家大卫·希尔伯特发现，有很多数学中的重要论点在结构上十分类似。他意识到，在适当的广义范畴下，这些论点事实上可以视为等同。与此类似的一系列发现为一个崭新的数学分支开启了大门。而这一新领域中的一个核心概念——希尔伯特空间——正是以希尔伯特的名字来命名的，这一概念使许许多多的现代数学研究变得清晰，范围之广包括了从数论直到量子力学各个分支，以至于如果你对希尔伯特空间的基本理论一无所知，你就根本不能算是一名受过良好教育的数学家。

那么，什么是希尔伯特空间呢？在典型的高校数学课程中，它被定义为“完备的内积空间”。修读这样一门课程的学生，理应从先修课程中了解到，所谓“内积空间”是指配备了内积的向量空间，而所谓“完备”是指空间中任意柯西列都收敛。当然，要想理解这样的定义，学生还必须知道“向量空间”、“内积”、“柯西列”和“收敛”的定义。就拿其中一个举例来说（这还并不是最长的一个）：序列 $x_1, x_2, x_3, \dots$ 若满足对于任意正数 ε ，总存在整数 N ，使得对于任意大于 N 的整数 p 和 q ， x_p 与 x_q 间的距离不大于 ε ，则称这个序列为柯西列。

简言之，如果你希望了解希尔伯特空间是什么，你就必须首先学习并且消化一系列由低到高、等级分明的较低级概念。毫无疑问这需要耗费时间和精力。对于许多最重要的数学思想来说都是这样。有鉴于此，要写一本书提供对数学的简单易懂的介绍，其所能达到的目标就极为有限，更何况这本书还需要写得很短。

我没有选择用更聪明的办法绕着这个难题走，而是集中关注数学交流中另一重完全不同的障碍。这重障碍并非技术性的，而更多属于哲学性质的。它区分开了两种人：一种人乐于接受诸如无穷大、负一的平方根、第二十六维和弯曲空间这样的概念，另一类人则觉得这些概念荒诞不经。其实无须沉浸在技术细节中，依然有可能坦然接受这些思想，我将努力表明如何做到这一点。

如果说这本书要向你传达什么信息的话，那就是——我们应当学习抽象地思考，因为通过抽象地思考，许多哲学上的困难就能轻易地消除。在第二章里，我将详细说明什么是抽象的方法。第一章中则考虑我们更熟悉、与日常更相关的抽象：从现实世界的问题中提取核心特征，从而将其转化为数学问题的过程。第三章中我将讨论什么叫作“严格的证明”。这前三章是关于一般性的数学的。

之后我将讨论一些更加具体的课题。最后一章与其说是关于数学的，不如说是关于数学家的，因此会跟前几章有些不同。我建议你在读过第二章后再阅读后续章节。除此以外，这本书已经尽量做到不受先后顺序影响——在任何章节中，我并没有假定读者已经理解并记住了先前的内容。

读这本书并不需要太多的预备知识，英国GCSE课程^[1]或同等水平即可。不过我假定读者具有一些兴趣，而不是需要靠我去大力宣扬。因此，我在书中没有用到趣闻轶事、漫画、惊叹号、搞笑的章节标题或者曼德布罗特集合^[2]的图片。我同样避免了混沌理论、哥德尔定理等内容：与它们在当前数学研究中的实际影响相比，这些内容在公众的想象中所占的比例已经过大，而且其他图书已经充分地阐释了这些内容。我所选择的内容都是很普通的，详细地去讨论，以说明怎样通过一种更深刻的方式来理解它们。换言之，我的目标在深不在广，在于向读者传达主流数学的魅力，让读者体会到它的不言而喻。

感谢克雷数学研究所和普林斯顿大学在我写作此书期间对我的支持和热情接待。感谢吉尔伯特·阿代尔、丽贝卡·高尔斯、埃米莉·高尔斯、帕特里克·高尔斯、乔比亚·卡茨和埃德蒙·托马斯阅读了本书的初稿。他们非常聪明，知识丰富，实在不能算作普通读者，不过还是能够让我放心，至少某些非数学专家是能够读懂我的作品的。基于他们对此书的评论，我作出了许多改进。我把这本书献给埃米莉，希望她能够借此了解一点点我整天都在做的是些什么事情。

【注释】

[1] 约相当于初中水平。——译注，下同

[2] 分形的一种。

序言

李大潜

数学是绝大多数人学得最多的一门功课，但对于“数学是什么？”这一看来很普通的问题，却很难一下子给出一个使公众满意的回答。按照恩格斯的说法，数学是以现实世界的空间形式和数量关系为研究对象的。尽管人们现在对空间形式和数量关系的理解已经大大深化和拓展了，但作为一种哲学的概括，恩格斯的这一论断应该说并没有过时，也便于向公众表述并为公众所接受。然而，要真正深入地回答“数学是什么？”这个问题，不能仅仅从定义出发，而必须涉及数学的具体内涵，作一些比较深入的解释和说明，才能达到使人信服的效果。但是，要这样做，会常常碰到下面两个似乎难以克服的技术上的困难。

第一，数学内涵的展现离不开众多的术语、记号和公式。在公众对有关的数学内涵产生兴趣并开始有所领悟之前，很可能早已为这些术语、记号和公式搞得晕头转向甚至望而却步了。

第二，数学内涵的展现同样离不开必要的逻辑推理。推理若过分严密，很难引起公众的兴趣；但若过于粗疏，语焉不详，则又易使人不得要领。

在现在的这一本书中，看不到很多的术语、记号和公式，对有关的数学概念及内涵一律用简明而生动的语言来介绍，看似如数家珍，娓娓道来，但举重若轻，高屋建瓴，反而更好地揭示了本质。不熟悉有关数学内容的读者，会感到茅塞顿开、豁然开朗；而已经熟悉有关内容的读者，也会有如沐春风、别开生面的感受。书中在论述极限时，用有限来刻画无限的生动而细致的处理方式，虽然本质上是经典的 ε - N （或 ε - δ ）数学描述的一套直观而通俗的说法，但脱离了数学记号和公式，更显得清楚和亲切，就是一个典型的范例。书中对黄金分割比是一个无理数的证明、用地图册来介绍微分流形的概念等等，都

同样独具匠心，可圈可点。另一方面，作者在不便于或不需要进行严格数学推导的时候，会巧妙地绕过去，但对于必要的推导和论证，绝不偷工减料，而是不遗余力地以十分详尽的方式加以说明，一步步地将读者引向有关的结论，同时也加深了读者对逻辑论证严密性的理解。在这方面，关于数系的扩张、关于 $\sqrt{2}$ 是无理数的证明、关于平行公设的独立性等段落，都是倾心着力撰写的。正因为作者作了如此认真的努力，这一本篇幅不大的书显得出类拔萃，应该说为现有众多的数学科普读物提供了一个楷模。能够做到这一点，而且做得如此出色，不言而喻，归根结底是和作者深厚的数学功力、对数学内涵及其精神实质的深刻理解和把握分不开的。

本书一开始就讲了数学建模，指出数学研究的对象只是有关现实世界的数学模型，同时，指出有关的数学模型并不真正是相应的现实世界，而只是它的一个近似的代表与反映。在书中作者反复强调并解释的是他的一个基本的观点：对于数学，不要问它是什么，而只要问它能做什么。这一抽象化的思考方法，将重点放在数学内部体系的相容性，强调新的数学概念、方法与内容和已有的数学体系应自然地融为一体，强调要将有关的数学内容脱离其物理上的实在、变为符合一些特定规则的记号，就会更利于应用，更利于正确地理解高等的数学。作者在书中举出指数函数、圆的面积、高维空间、分数维的几何等等一系列的例子来阐明这一观点对克服难关，深入理解与拓展数学概念所带来的好处。这是很有启发性的，也是很自然的，反映了抽象思维的必要性和优越性。由于有关的数学模型虽然只是现实世界的一个近似的代表，但毕竟是一个代表，适应于它的一些规则一开始并不是凭空而来的，而是从现实世界中移植、挪用或抽象过来的，对不同的现实世界可能引入不同的规则，也会造成不同的数学对象（不满足乘法交换律的矩阵，就是一个例子）。数学与现实世界的关系，套用一句文艺界的术语，看来应该是源于生活、高于生活的关系。如果作者在强调他的上述观点及做法的同时，也能够强调，数学要真正得到原创性的重大进展，除了要密切关注及面对数学内部的矛盾运动外，还要密切关注现实世界（包括其他科学技术）对数学提出的问题和需求，努力从外部世界中汲取生动活泼、丰富多彩的营养，应努力使二

者相互促进、相得益彰，是不是会更全面、更富有启发性呢？

本书的作者蒂莫西·高尔斯（Timothy Gowers）教授是1998年获得菲尔茨（Fields）奖的著名数学家。2000年当我在法国巴黎访问时，因美国克雷（Clay）研究所给法国科学院院士阿兰·科纳（Alain Conne）教授颁发一个大奖，曾在法兰西学院（Collège de France）的讲演大厅里召开过颁奖会。会上获菲尔茨奖不久的蒂莫西·高尔斯教授应邀作了一个公众讲演。他在强调数学是一个整体的时候，曾说，如果把所有的数学分支按是否有联系组成一个网络，一定是一个连通的网络，而不会有一些学科，尽管它们看来与其他分支联系很少，游离于整个数学这一大网络之外。这正像有些人有很多亲戚朋友，有些则很少，但整个社会的人群所组成的网络仍是连通的一样。他的这一观点及如此通俗易懂的说法曾给我留下了深刻的印象，从这个意义上说，我和他已有一面之缘。这次有机会看到他这一本颇具特色的数学科普著作的中译本问世，也是一件幸事，特为之序。

2013年12月25日

第一章

模型

扔石头问题

风轻云淡的一天，你站在水平地面上，手里拿着一块石头，想要扔得越远越好。已知你能用多大的力气扔出去，那么最重要的决策就是选择石头出手时与地面的夹角。如果夹角太小，那么尽管石头在水平方向的速度分量很大，也会很快落到地面上，因而飞不出太远；反之，若夹角过大，石头能在空中停留较久但掠过的水平距离却不远。很明显我们需要在这中间作一些权衡。

利用牛顿物理学和微积分的一些初步知识，可以计算得到最佳的折中方案——石头离手时应与地面呈45度夹角。就这个问题而言，这基本上是最简洁优美的答案了。同样的计算还可以告诉我们石头在空中的飞行轨迹是个抛物线，甚至还能得出脱手后在空中任意时刻的速度有多大。

看起来，科学与数学相结合能够使我们预测石块飞出去直至落地之前的一切行为。然而，只有在我们作了许多的简化假设之后才能够如此。其中最主要的假设是，作用在石头上的只有一种力，即地球的引力，而且这种力的大小及方向在各处总是一样的。但实际上并非如此，因为它忽略了空气阻力、地球自转，也没有计入月球的微弱引力，而且越到高处地球引力越小，在地球表面上“垂直向下”的方向也随着具体位置的不同而逐渐变化。即使你能够接受上述计算，45度角的结果也基于另一个隐含假设：石头离手的初始速度与夹角无关。这也是不正确的：实际上夹角越小，人能使上的力气越大。

上述这些缺陷的重要性各有不同，我们在计算和预测中应该采取怎样的态度来对待这些偏差呢？把所有因素全部考虑在内进行计算固

然是一种办法，但还有一种远为明智的办法：首先决定你需要达到什么样的精确度，然后用尽可能简单的办法达到它。如果经验表明一项简化的假设只会对结果产生微不足道的影响，那就应当采取这样的假设。

例如，空气阻力的影响相对来说是比较小的，因为石头很小很硬，密度大。假如在出手角度上有较大的误差，那么通过计入空气阻力来将计算复杂化就没有多大意义。如果一定要考虑进去的话，以下这条经验法则就足矣：空气阻力变大，则通过减小出手角度来弥补。

何为数学模型

当我们考察一个物理问题的解答时，十有八九能够就其中科学贡献部分和数学贡献部分划出一道清晰的界线。科学家在观察和实验的基础上，作一些简洁性与解释有效性的一般性考虑，建立一种理论。数学家，或者做数学的科学家，则研究理论的纯粹逻辑结果。有时候，这些情形是常规计算的结果，常规计算所预言的现象正是理论在提出时所要解释的。在某些偶然的情况下，理论所作出的预言则完全出乎意料。如果这些意料之外的现象后来被实验所证实，那么我们就得到了支持这种理论的重要证据。

然而，由于我上面所讨论到的简化问题，“证实一项科学预言”的概念就多多少少有了些问题。让我们考虑另一个例子：牛顿的运动定律和引力定律告诉我们，两个物体从同样的高度开始作自由落体运动，它们将同时到达地面（如果地面平坦）。这种现象由伽利略首先提出，它有点违背我们的直觉。实际上，它违背的不仅是我们的直觉：如果你亲自试一试，比方说用高尔夫球和乒乓球，你会发现高尔夫球首先落地。既然如此，究竟在什么意义上伽利略的论断是正确的呢？

当然，由于空气阻力的存在，我们不可能把这个小实验当作伽利略理论的反例：实验证明，当空气阻力很小时理论是正确的。如果你对此有所怀疑，觉得空气阻力实在稀松平常，怎能总是挽救牛顿力学

的预测于失败之际，那么，找个机会去观察一下羽毛在真空中的下落，你就能重拾对科学的信念以及对伽利略的赞赏——真空中，羽毛的下落的确与石头别无二致。

尽管如此，由于科学观察永远不是完全直接性和决定性的，我们仍需要一种更好的方式来描述科学与数学之间的关系。数学家并不是将科学理论直接应用于现实世界中，而是应用于模型上。在这里，模型可以看作是所要研究的那部分现实世界的一种虚构、简化的版本。在模型里，我们就有可能进行完全精确的计算。在扔石头的例子中，现实世界与模型的关系正如同图1和图2所展示的那样。

对于一种给定的物理情形，有多种方法将其模型化。我们需要结合切近的经验与深入的理论考量来决定，哪种模型更有可能向我们透露世界的本真。选择模型时，有一个需要优先考虑的因素，即模型的行为应当与实际中观察到的行为密切对应。



图1 飞行中的球甲

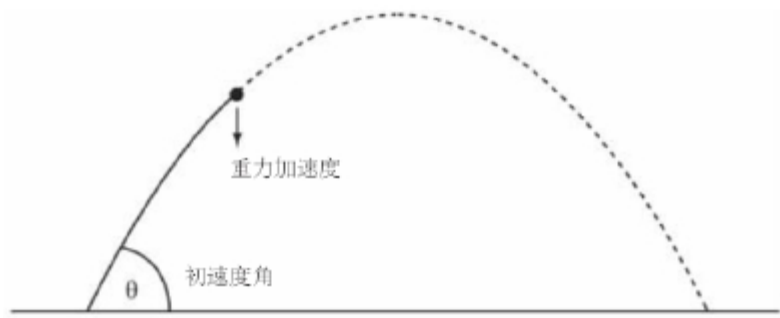


图2 飞行中的球乙

但是，诸如简洁、数学表达上的优雅等其他因素可能反而时常会更重要一些。实际上，确实有一些模型在现实世界中几乎找不到任何相似之物，但同时却非常有用。接下来有一些例子将会对此进行说明。

掷骰子问题

假设我要掷一对骰子，想要了解它们的行为如何。经验告诉我，问某些问题根本是不现实的。例如，不可能期待有人能预先告诉我某一次掷骰子的结果，即便是他掌握了很高超的科技，并且用机器来掷骰子。与此相反的是，关于概率的问题则常常是能够回答的，比如“两个骰子的结果之和为7的可能性有多大”之类的问题。这样的问题的答案可能也是有用处的，比方说在我玩双陆棋[\[1\]](#)赌钱的时候。这一类问题很容易模型化，只要将两个骰子掷出来的结果看作是从下列36个整数对中随机选取一个。

(1,1) (1,2) (1,3) (1,4) (1,5) (1,6)

(2,1) (2,2) (2,3) (2,4) (2,5) (2,6)

(3,1) (3,2) (3,3) (3,4) (3,5) (3,6)

(4,1) (4,2) (4,3) (4,4) (4,5) (4,6)

(5,1) (5,2) (5,3) (5,4) (5,5) (5,6)

(6,1) (6,2) (6,3) (6,4) (6,5) (6,6)

每组数对中第一个数表示骰子甲的结果，第二个数表示骰子乙的结果。恰有六组满足两数之和为7，因此掷出7的概率就是 $6/36$ ，即 $1/6$ 。

可能有人会反对这种模型，他们会说，骰子在滚动时是遵循牛顿定律的，至少在很高的精度上遵循，因此骰子落地的情况根本不是随机的：原则上是完全能够被计算出来的。但是，“原则上”这个短语在这里被过度使用了，因为这样的计算将会是极端复杂的，并且需要知道骰子的形状、材料、初始速度、旋转速度等更为精确的信息，而这般精确的信息在实际中是根本无法测出来的。因为这一点，使用某种更为复杂的决定论模型是无论如何也不会有任何优势的。

预测人口增长

较“软”性的科学——比如生物学和经济学中，也充斥着各种数学模型，这些模型都远比它们所要真正表示的现象简单得多，甚至以某些方式刻意地使其不够精确，但是这些模型还是有其用场、富于启发性。就以一个在经济学上有重要意义的生物学问题为例，我们来考虑预测一国未来20年的人口。我们可能会用到一种非常简单的模型，即将全国人口表示为一组数对 $(t, p(t))$ ，其中 t 表示时间， $p(t)$ 表示时刻 t 的人口规模。另外我们要用到两个数 b 和 d ，来表示出生率和死亡率。所谓出生率和死亡率，即每年出生人数和死亡人数占总人口的比例。

假设我们已知2002年初的总人口是 p 。根据上述模型，2002年的出生人数和死亡人数将分别为 bp 和 dp ，因此2003年初的总人口将为 p

$+bp-dp = (1+b-d)p$ 。其他年份亦然，因此我们能够写出公式 $p(n+1) = (1+b-d)p(n)$ ，意即 $n+1$ 年年初的人口是 n 年年初人口乘以 $(1+b-d)$ 。换句话说，每一年人口数量都会乘上 $(1+b-d)$ 。那么20年后的人口就是乘以 $(1+b-d)^{20}$ ，于是就得出初始问题的答案。

这个模型已经比较好了，它能向我们证明，如果出生率明显高于死亡率，那么人口就会急剧增长。但即便如此，它也还是不够现实的，它作出的预测可能很不精确。比方说，模型中假设出生率和死亡率在20年中都保持不变，这并不太可信。过去的事实已经证明，出生率和死亡率经常会受到社会变迁和政治事件的影响，如医学进步、新型疾病出现、女性首次生育年龄增大、税负激励以及偶尔发生的大规模战争等等。生育率与死亡率会随时间变化还有另一个原因，就是一国国民的年龄分布可能相当失衡。比方说，15年前出现了一波婴儿潮，那么我们就有理由预期再过10年到15年出生率就会增加。

因此，通过引入其他因素来使模型复杂化，这个想法相当诱人。我们记出生率和死亡率分别为 $b(t)$ 和 $d(t)$ ，使其可以随时间变化。我们并不想单用一个数字 $p(t)$ 来表示总人口，我们可能想要知道不同年龄层各有多少人。如果同时还能尽可能多地知道各个年龄层的社会态度和行为倾向，也会对预测未来的出生率和死亡率有所帮助。获取这样的统计信息是十分昂贵且困难的，但这些信息确实能够大幅提高预测的精度。因此，没有一种模型能够脱颖而出，声称比其他模型都好。关于社会和政治的变迁，谁也不可能确切地说出情况会是什么样子。关于某种模型，我们所能提出的合理问题，最多只能是问某种有条件的预测，也就是说模型只能告诉我们，这样的社会或政治变迁如果发生的话会产生怎样的影响。

气体的行为

气体动理论由丹尼尔·伯努利在1738年提出，后来又由麦克斯韦、玻尔兹曼等人在19世纪后半叶推进。根据这种理论，气体是由运动着的分子组成的，气体的许多性质——如温度和压强，都是这些分

子的统计属性。譬如，温度就对应着分子的平均速度[2]。

有了这样的想法之后，让我们设想一种模型来描述方盒子中的气体。这个盒子当然应该用一个立方体来表示（意即数学的而非物理的）。既然分子是非常小的，那么用立方体中的点来表示也就很自然了。这些点应当是运动的，所以我们必须确定控制它们运动的规则。此时，我们需要作出一些选择。

如果盒中只有一个分子，那么规则可以很明显：分子以恒定速度运动，撞到盒子壁面时就反弹出去。要将这种模型推广到包含 N 个分子的情形（ N 是个较大的数），最简单的办法就是假设分子都遵从这样的运动规则，分子之间绝对没有相互作用。为了启动这样的 N 分子模型，我们要选择分子（或者说，表示它们的那些点）的初始位置及初始速度。随机选择是一种好办法，因为我们可以预期，在任意时刻，真实气体中的分子都在空间中弥散着，运动方向也各式各样。

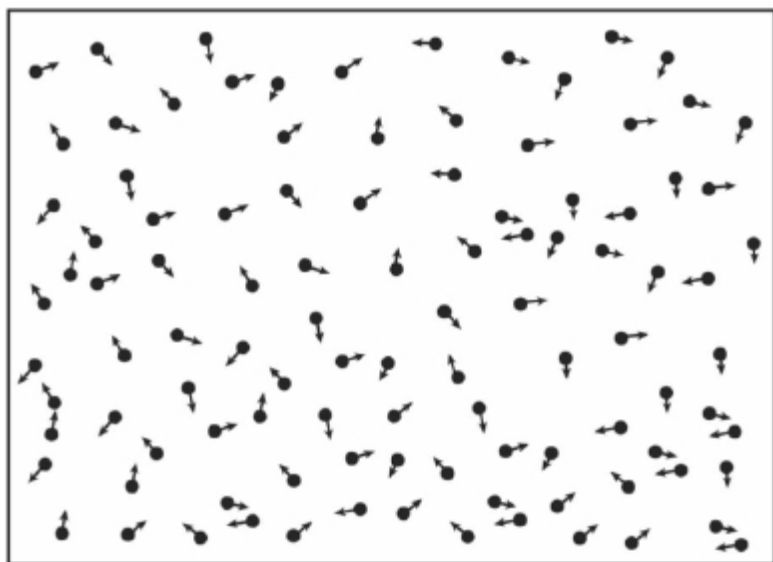


图3 气体的二维模型

要说清在立方体中随机取一个点并不困难，随机的运动方向也不复杂，但如何随机地选择速率就有些含混了，因为速率可以取从0到

无穷大的任意值。为了避免这个困难，我们可以作一个从物理角度看似不太可信的假设，让所有分子的速度大小都相同，仅仅让初始位置和方向能够随机选取。图3就表示了这个模型的一个二维情形。

N 个分子完全相互独立运动的假设毫无疑问是过度简化的。比方说，利用这个模型，我们就不可能理解，为什么当温度足够低时气体会液化：当你把模型中的各点运动速率降低，得到的还是相同的模型，无非跑得慢一些而已。不过这个模型还是能够解释真实气体的许多行为。例如，想象盒子被慢慢压缩的情形。分子仍然会继续以相同速率运动，但由于盒子变小，分子撞击壁面更加频繁，可供撞击的壁面面积也变小了。由于这两个缘故，单位面积的壁面每秒钟被撞击次数就增多了。这些撞击正是气体压强的来源，于是我们可以总结出，气体体积减小时，气体压强很可能增大——正如实际观测所证实的那样。类似的论证还可以解释，为什么气体温度升高而体积不变时，压强会增大。要推算出压强、温度与体积之间的数值关系也并不困难。

上述模型大致上就是伯努利所提出的模型。麦克斯韦的成就之一就是发现了一个优美的理论，来解决如何更逼真地选择初始速率的问题。为了理解这一点，让我们放弃分子间没有相互作用的假设。作为替代，我们假定分子会时不时地相互碰撞，就像台球一样。碰撞之后，它们就以另外的速率、向另外的方向，在遵守能量守恒和动量守恒定律的前提下随机弹开。当然，既然我们用没有体积的点来表示分子，那么就很难看出它们要如何碰撞。不过，这个麻烦在理论中恰可以作为一个非正式的论据，说明分子运动速度及方向具有某种随机性。麦克斯韦就这种随机性的本质作了两个非常合理的假定：其一，分子运动的随机性不随时间而改变；其二，这个随机性在不同方向上没有区别。大体来讲，第二条假设意味着，选取 d_1 和 d_2 两个方向及某个速率 s ，那么粒子以速率 s 沿着 d_1 方向运动的概率和以速率 s 沿着 d_2 方向运动的概率是相同的。不可思议的是，这样的两个假设就足以恰好决定分子运动速度的分布形式，即意味着，如果我们想要随机选取速度，就只有一种自然的方式。（它们应当服从正态分布。这种分布产生了著名的“钟形曲线”。这种曲线在各种各样的场合下经常出现，既出现在数学中也出现在实验中。）

一旦选定了速度，我们就可以再次忘掉分子间的相互作用。结果表明，这种作了一点改进的模型依然存在着原始模型中的许多瑕疵。为了进一步修正，我们只能再把分子间的相互作用考虑进来。但是结果发现，即使是非常简单的相互作用粒子模型，其行为也极其复杂，会引发极为难解，事实上多数都未能解决的数学问题。

大脑和计算机的模型化

计算机同样也可以看作由相互作用的各部分集合而成；很大程度上由于这个原因，理论计算机科学中同样有很多悬而未决的重要问题。其中有如下这样一个例子，我们可能愿意去尝试解答。假设某人选取了两个素数 p 和 q ，将它们相乘后的结果 pq 告诉你。你只要逐个取素数，看看它是否能够整除 pq ，即可以找出 p 和 q 。例如，给出91，你很快就能发现它不是2，3，5的倍数，继而发现它恰好等于 7×13 。

然而，当 p 和 q 非常大时——比方说都是200位的素数，那么这一试错过程会耗时极长，即使借助于强力计算机也是如此。（如果你想要体会一下这种困难，不妨尝试找出6901的两个素因子，以及280123的。）可另一方面，似乎也不难感觉到，说不定这个问题存在着更聪明的解决办法，基于它就可以编制出一种快速运转的计算机程序。如果能找到这种好办法，我们就能破解作为大部分现代安全系统之基石的密码，包括在互联网上以及其他各处——破解这些密码的难点就在大整数的因子分解。反之，如果能够表明由 pq 计算出 p 和 q 的这种快速有效的方法不存在的话，我们则能够安心。不幸的是，虽然计算机总在不断地让我们惊叹它的各种能力，对于它们做不了的，我们却几乎毫无了解。

在思考这个问题之前，我们必须找到一种方法来数学化地表示计算机，并且要尽可能简单。图4所显示的就是一种极好的方法。它包含许多层节点，连结点之间的线段称作“边”。进入到最顶层的称作“输入”，这是一条0和1的序列，从最底层出来的叫作“输出”，是另一条0和1的序列。节点分为三种，分别称作“与门”、“或门”和“非门”。每一个门都从连结上层的边中接收到一些0和1。它再根据所接

收到的数码来自自己发出一些0和1，所遵循的简单规则如下：与门当接收到的输入全部为1时，输出1，否则输出0；或门当接收到的输入全部为0时，输出0，否则输出1；非门只允许一条边连结上层，它在接收到1时输出0，接收到0时输出1。

一系列门由边连接起来就称作一条电路，我上面所描述的模型正是关于计算的电路模型。使用“计算”一词是恰如其分的，因为我们可以把电路看作这样一种装置，它拥有一条0和1的序列，继而按某些预定规则将其变换为另一条序列，如果电路很大，变换规则可能会很复杂。这也正是计算机所进行的工作，只不过它们能够把这些序列翻译成我们能够理解的格式，诸如高级程序设计语言、视窗系统、图标等等。实际上，存在一种比较简单的办法（仅从理论的角度而言——在实践上操作将是个噩梦），能将任意计算机程序转换为一条按完全相同的规则变换01序列的电路。而且，计算机程序的重要特征恰在其对应电路中有着非常类似的对照物。

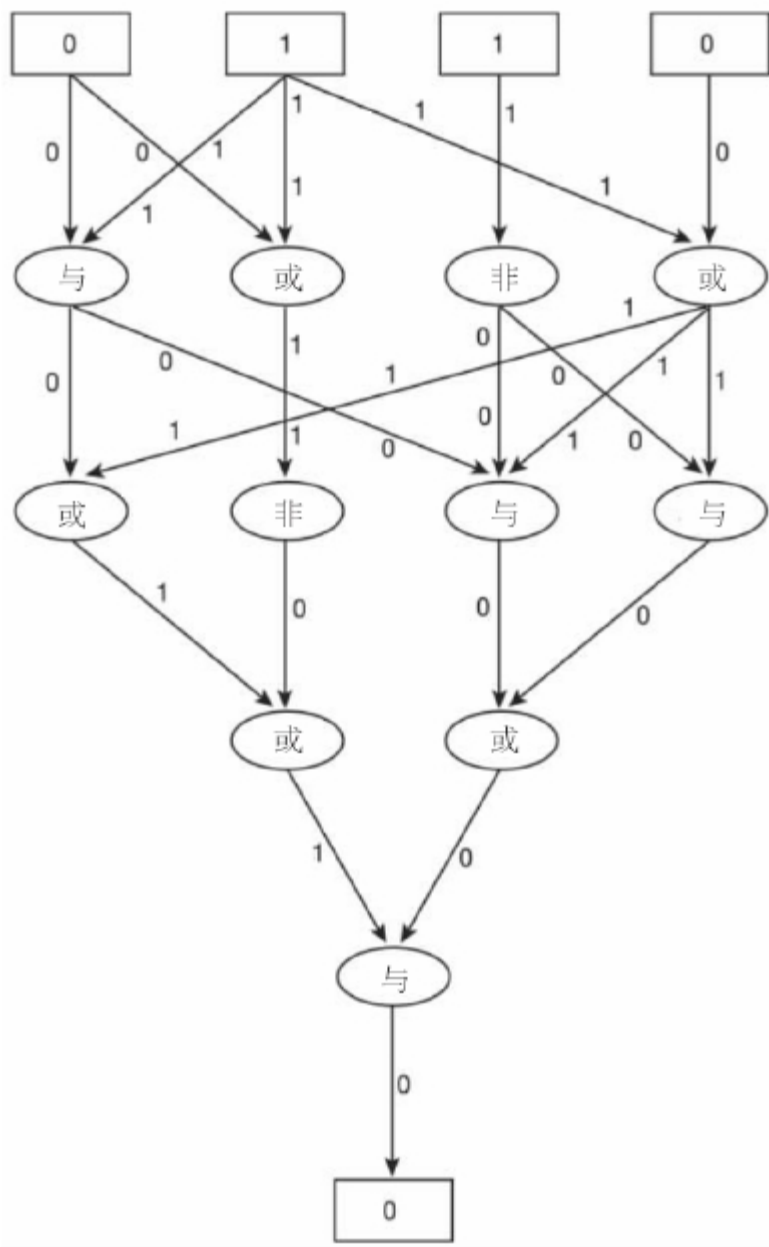


图4 一个简单的计算机程序

具体而言，电路中的节点数量正对应于计算机程序运转所花费的

时间。因此，如果我们能够表明，按某种方式来变换01序列需要庞大的电路，那么也就说明这种变换方式所需要的计算机程序运转时间很长。我们使用电路模型而非直接分析计算机，其优势就在于，从数学的角度来看电路更简单也更自然，考虑起来更容易一些。

对电路模型进行一点小小的修改，我们就能得到大脑的一种有用的模型。这种模型不再使用01序列，而是使用0和1之间的任意值来表示强度各异的信号。所有的门，即对应于神经元或者脑细胞，也有所不同，但其行为还是很简单的。每个门从其他的门接收到一些信号，如果这些信号的总强度——对应数字的总和——足够大，门就在某个特定的强度水平上输出它自己的信号，否则不输出。这对应于神经元所作的是否“激发”的决策。

似乎很难相信这个模型能够捕捉大脑全部的复杂性，但这部分缘于我并没有提到应当有多少个门以及如何安排这些门。一个典型的人类大脑包含大约1000亿个神经元，它们以非常复杂的方式排列着；以我们当前对大脑的认识，还不可能谈及太多——至少在精微的细节方面不可能说清。不过，上述模型提供了一种有益的理论框架，供我们思考大脑可能是如何工作的，也使我们能够模拟某些类似于大脑运行的行为。

地图染色与时间表制定

设想你正在绘制一幅地图，地图上分成了若干区域，你希望为这些区域选取颜色。你可能想选用尽可能少的颜色，但同时还希望避免任意两块相邻区域使用相同的颜色。再设想你正在安排大学课程的时间表。课程有很多门，但可供安排的总时间段有限，所以会有某些门课程时间冲突。哪些学生选了哪些课程已经登记在列，你希望尽可能合理安排，仅当两门课程没有学生同时选择时才可以时间冲突。

这两个问题看似截然不同，但一种合理的模型能够说明，从数学的观点来看它们其实是一样的。在这两个问题中，都需要给一些对象（国家、课程）赋予一些属性（颜色、时间）。对象中有某些两两组

合（相邻的国家，不能冲突的课程）是不能相容的，也就是说它们不能被赋予相同的属性。在这两个问题中，我们其实并不关心具体的对象是什么、要赋予的属性是什么，所以我们可以仅用点来表示它们。为了表示那些不相容的成对的点，我们可以将它们用线段连结起来。这样一组边和边连结起来的点的集合，就是“图”这种数学结构。图5给出了一个简单的例子。通常称图中的点为顶点，称线段为边。

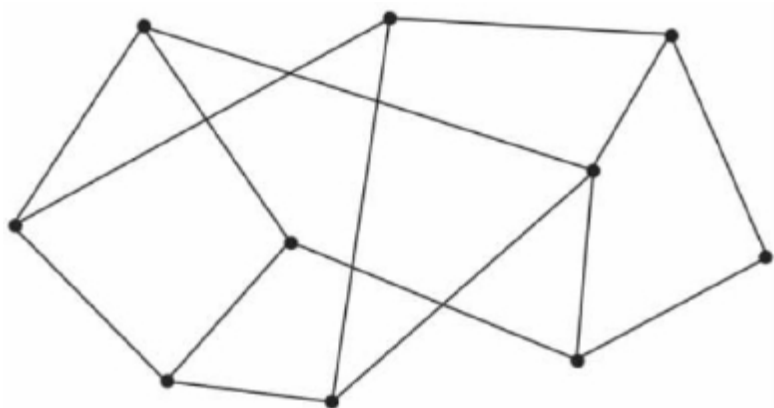


图5 10个顶点和15条边组成的图

一旦我们将问题用这种形式表示出来，我们在两个例子中的任务就统一为：将顶点分成尽可能少的几组，使得每组中不包含由同一条边相连的两顶点。（图5所表示的图可以分成三组，但不可能分成两组。）这也就说明了使模型尽可能简化的另一个充足理由：如果幸运的话，同样的模型可以用来一次性研究很多不同的现象。

“抽象”一词的不同含义

在设计模型的时候，我们会忽视所考察的现象中尽可能多的信息，从中仅仅抽象出那些对理解其行为必不可少的特征。在上述我所讨论的例子中，石头被简化为一个点，一国的全部人口被简化为一个数，大脑被简化为遵循一些简单数学规则的门的网络，分子间相互作用被简化到根本不存在。结果得到的数学结构就是具体情形在模型化之后的抽象表示。

我们说数学是一个抽象的领域，这包含两层含义：一来它从问题中抽象出重要特征，二来它所处理的对象不是具体的、有形的。在下一章，我们将讨论数学抽象的第三层，也是更深层的含义，前面的例子其实已经让我们对此有所了解。图是一种具有可塑性的模型，可以用在多种场合。但当我们研究图时，完全不需要考虑它的这些具体用途：点究竟表示地区、课程还是别的完全不同的东西，这并不重要。研究图的理论工作者可以完全抛弃现实世界，进入到纯粹抽象的王国之中。

【注释】

[1] 一种棋子游戏，靠掷骰子决定行棋格数。

[2] 原文如此，有误，应为“平均动能”。

第二章

数与抽象

抽象方法

几年前，《泰晤士报文学增刊》的一篇评论在开篇写到：

已知 $0 \times 0 = 0$ 以及 $1 \times 1 = 1$ ，就可以得到：平方等于自身的数是存在的。但是再进一步，我们就可以得到：数是存在的。经过这简简单单朴实无华的一步，我们似乎就从一个基本的算术式得到了一个令人吃惊的、极具争议的哲学结论：数是存在的。你可能还以为这有多么困难呢。

A.W.莫尔评论杰罗尔德·J.卡茨《现实理性主义》，

《泰晤士报文学增刊》，1998年9月11日

对于这个论证，我们可以从许多角度来批评，而且基本上不可能有人把它当真，包括评论人自己。然而，确实有哲学家在严肃地思考数是否存在这样的问题，而且正是这种思考使得他们不同于数学家——数学家理所当然地认为数就是存在的，不理解它何以能够成为一个问题。本章的主要目的就是要解释，为什么数学家能够愉快地忽视这样一个看似非常基本的问题，甚至理应忽视它。

如果我们把同样的论证方法搬到国际象棋上来，这个“简简单单朴实无华”的关于数的存在的论证就明显荒谬了。已知象棋中的黑色国王有时可以斜向移动一格，由此得出，存在着可以斜向移动一格的棋子。但接下来将进而得出：国际象棋的棋子是存在的。当然了，我

想说的并不是那句平平常常的断言：人们有时候会制造国际象棋的棋具。毕竟，没有棋具同样也能下棋。我所指的是一个更加“惊人”的哲学结论：象棋棋子的存在独立于它们的物理形态。

在象棋中，黑色国王是什么呢？这是个奇怪的问题。最令人满意的处理方式似乎是，回避这个问题。除了指着棋盘，说明游戏的规则，我们还能做些什么呢？也许在这么做的同时会对黑色国王给予特别的关注？真正重要的问题并不是黑色国王的存在性或者它的本质属性，而是它在游戏中所发挥的作用。

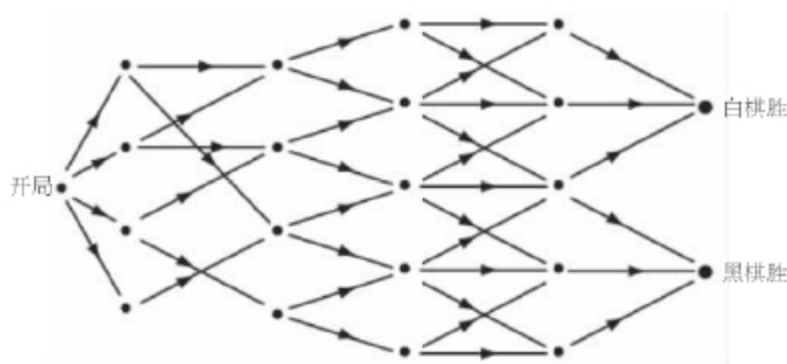
人们所谓的数学中的抽象方法，正是我们采取类似态度来对待数学对象的结果。这种态度能够用这样一句话涵盖：数学对象是其所做。在语言哲学中，我们能发现类似的话经常出现，而且可能饱受争议。我们可以举出两个例子，比如索绪尔所说的“语言中只有差异”，还有维特根斯坦所说的“语词的意义是它在语言中的用法”（参见书末“延伸阅读”）。另外，我们还可以加上逻辑实证主义者的宣言：“陈述的意义就是其证实的方法。”如果你出于哲学方面的考虑，认为我的观点令人生厌，那你不妨不要将它看作一个教条式的断言，而是视为一种可供采纳的态度。实际上，我希望表明的是，要想正确地理解更高等的数学，采纳这种态度是至关重要的。

没有棋子的象棋

看出这一点很有意思——尽管我的论述并不直接依赖于它：象棋，或者任何类似的游戏，都可以以图为模型。（图已经在前一章未定义过了。）图的顶点代表游戏的某种可能的局面。如果两个顶点P和Q有边相连，那就意味着可以从局面P出发，经过合乎规则的一步之后达到局面Q。因为有可能无法从Q返回到P，所以这样的边需要用箭头来指示方向。某些顶点可以看作白棋获胜，还有某些顶点可以看作黑棋获胜。游戏从一个特定顶点，即游戏的开始局面出发。两位棋手相继沿着边移动。第一位棋手努力要走到白棋获胜的某个顶点，第二位棋手则要走到黑棋获胜的顶点。图6显示了某种大大简化的类似游戏。（图中不难看到，对于这个游戏来说白棋有必胜策略。）

尽管象棋的这种图论模型很难有应用上的意义，因为现实中可能的局面数量实在太庞大了，但是就其所表示的游戏和象棋完全等价来说，它仍然是一种完美的模型。不过在定义它的时候，我完全没有提及关于棋子的任何事情。从这个角度来看，黑色国王是否存在的问题就是个离奇的问题了：棋盘和棋子只不过是方便我们将这么大的图中一团乱麻似的顶点和边组织起来的一种原则而已。如果我们说出“黑色国王被将军了”这样的句子，那么这只是一种简化的说法，它所指的无非是两位棋手到达了极多的顶点中的某一个。

图6 白先，白方有必胜策略



自然数

“自然”是数学家对我们所熟悉的1, 2, 3, 4这样的数字所赋予的称呼。自然数是最基本的数学对象，但它们似乎并没有引导我们去抽象地思考。毕竟，单单一个数字5能做些什么呢？它不可能像个棋子一样走来走去。它所具有的似乎是一种内在的属性——某种纯粹的“五性”，当我们观察图7这样的图片时就能立即从中提炼出这样的性质。

然而，当我们考虑更大的数时，其中的纯粹性就变少了。图8向我们表示了7, 12和47这几个数。可能有部分人能够立刻把握第一张图中的“七性”，但大多数人可能会在一瞬间有这样的思考：“外围的点形成了一个六边形，再加上中心的一个得到 $6 + 1 = 7$ 。”类似地，12可

能会被考虑为 3×4 或 2×6 。至于47，和别的数字比起来，比方和46相比，一组这个数量的物体就缺乏特别之处。如果这组物体以某种模式排列起来，例如排成少两个点的 7×7 的阵列，那么我们的知识就可以通过 $7 \times 7 - 2 = 49 - 2 = 47$ 迅速地得出总数一共有多少。如若不然，我们就只能去一个个地数，这时我们则是将47视为46之后的那个数，而46又是45之后的那个数，依此类推。



图7 “五性”的概念

也就是说，当数字变得还不算太大时，我们就已经不再将其视作一些独立的客体了，而开始通过它们的内在属性，它们与其他数字的关联，以及它们在数系中的作用来理解。这也就是我之前说数能“做”什么所要表达的意思。

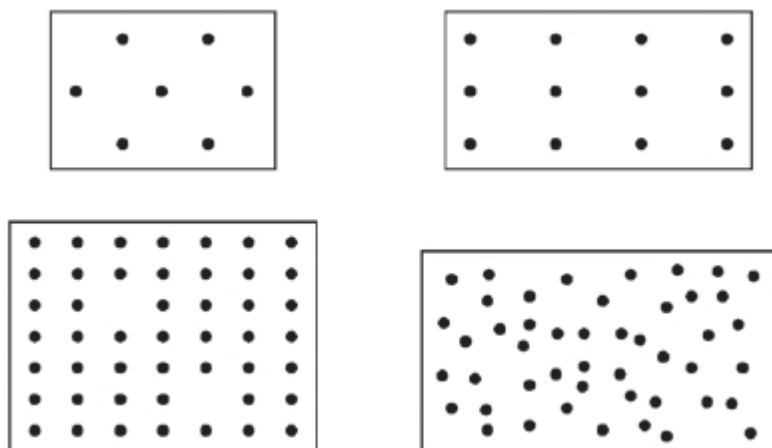


图8 表示7，12和47（两种）的方式

如我们已经清楚地看到的，数的概念与加法、乘法这样的算术运算紧密相连。比方说，如果没有算术的概念，对1000000017这样的数的意义就只能有很模糊的把握。一个数系并不仅仅是一堆数字，而是由数字及算术规则共同构成的。我们还可以这样来总结这种抽象方法：考虑规则，而不是考虑数字本身。按这种观点，数字就可以被当作某种游戏中的记号（或许应该被称为计数子）。

为了对其中的规则有一些了解，让我们来考察一个简单的算术问题：如果我们要确证 $38 \times 263 = 9994$ ，应当做什么？多数人可能会用计算器来检查，但要是因故无法这样检查呢？他们可能会作如下的推理。

$$\begin{aligned} 38 \times 263 &= 30 \times 263 + 8 \times 263 \\ &= 30 \times 200 + 30 \times 60 + 30 \times 3 + 8 \times 200 + 8 \times 60 + 8 \times 3 \\ &= 6000 + 1800 + 90 + 1600 + 480 + 24 \\ &= 9400 + 570 + 24 \\ &= 9994 \end{aligned}$$

为什么上述几步看起来是如此地天经地义呢？比方说，为什么我们会不假思索地相信 $30 \times 200 = 6000$ ？30的定义是 3×10 ，200的定义是 $2 \times (10 \times 10)$ ，所以我们可以充分相信 $30 \times 200 = (3 \times 10) \times (2 \times (10 \times 10))$ 。但为什么是6000呢？

一般没人会去问这种问题，不过既然有人问了，我们可能会说：

$$(3 \times 10) \times (2 \times (10 \times 10)) = (3 \times 2)$$

$$\times (10 \times 10 \times 10) = 6 \times 1000 = 6000$$

我们并没有经过仔细考虑就利用了关于乘法的两个熟知事实：其一，两数相乘时谁先谁后并没有关系；其二，多个数相乘时无论怎样加括号都没有区别。例如， $7 \times 8 = 8 \times 7$ 以及 $(31 \times 34) \times 35 = 31 \times (34 \times 35)$ 。第二个例子中，中间结果肯定会受到括号位置的影响，但我们知道最终结果是相同的。

这两条规则被称为乘法的交换律和结合律。下面我将列出若干条加法和乘法中常用的规则，也包括上述两条。

A1 加法交换律：对任意两个数 a 和 b ，有 $a + b = b + a$ 。

A2 加法结合律：对任意三个数 a 、 b 和 c ，有 $a + (b + c) = (a + b) + c$ 。

M1 乘法交换律：对任意两个数 a 和 b ，有 $ab = ba$ 。

M2 乘法结合律：对任意三个数 a 、 b 和 c ，有 $a(bc) = (ab)c$ 。

M3 1 是乘法单位元：对任意数 a ，有 $1a = a$ 。

D 分配律：对任意三个数 a 、 b 和 c ，有 $(a + b)c = ac + bc$ 。

我列出这些规则并非试图告诉你这些规则本身多么有意思，而是想请你关注它们在我们的思考中所扮演的角色——即便是在相当简单的数学陈述中。我们对 $3 \times 2 = 6$ 的信心大概是基于这样的一种图像：

```

*   *   *
*   *   *

```

这样一来，要直接论证 $38 \times 263 = 9994$ 就是不可能的了，于是我

们要以完全不同的方式来思考这一稍显复杂的事实，其中就要利用到交换律、结合律和分配律。如果的确遵守了这些规则，我们会相信最后的结果。而且，虽然绝不可能对9994个物体有视觉上的感知，我们也相信结果是正确的。

零

在历史上，数字0的思想的诞生晚于正整数。这在很多人看来是个神秘而且矛盾的概念，它引发了类似这样的问题：“某种事物既然没有，怎么可能存在呢？”但从抽象的观点来看，0其实很明确：它只不过是引入到我们数系中的一个新记号而已，并且满足下面这条特殊的性质。

A3 0是加法单位元：对任意数 a ，有 $0 + a = a$ 。

这就是关于0你所需要知道的一切了。无关它意味着什么，只是一条小规则告诉你它做什么。

那关于数字0的其他性质呢，比方说0乘以任何数都等于0的性质？我并没有列出这条规则，因为我们可以从性质**A3**及之前的其他规则把它推导出来。例如，我们已经将2定义为 $1 + 1$ ，那要怎样来表明 $0 \times 2 = 0$ 呢？首先，根据规则**M1**有 $0 \times 2 = 2 \times 0$ 。然后，由规则**D**得到 $(1 + 1) \times 0 = 1 \times 0 + 1 \times 0$ 。但根据规则**M3**， $1 \times 0 = 0$ ，所以该式等于 $0 + 0$ 。规则**A3**意味着 $0 + 0 = 0$ ，于是我们的论证就完成了。

从非抽象的角度出发，可能会这样去论证： 0×2 的意思是指，总共0个2相加，没有2，就是0。但用这种思考方式，我们将不太容易回答诸如我儿子约翰问我的这个问题（在他六岁时）：既然无和无相乘的意思是没有无，那为什么结果又会是无呢？尽管当时可能不太适合，但一个好的回答终归是，它能够如下所述从基本规则中推导出

来。（每一步之后我都列出了所用到的规则。）

$0=1 \times 0$	M3
$= (0+1) \times 0$	A3
$= 0 \times 0 + 1 \times 0$	D
$= 0 \times 0 + 0$	M3
$= 0 + 0 \times 0$	A1
$= 0 \times 0$	A3

为什么我要对非常基本的事实给出如此冗长的证明呢？和上面一样，原因并不是我觉得这些证明多么有数学趣味，而是想表明，抽象地（利用几条简单规则，忽略数字的具体意义）而非具体地（考察数学陈述的实际意义）证明算术陈述是怎么一回事。将实际意义及思维图像与数学对象结合起来固然非常有用，但是，正如我们将多次在本书中看到的，这样的结合常常并不足以告诉我们在新的不熟悉的场合下应当怎样去处理。因而，抽象的方法是不可或缺的。

负数和分数

谁如果曾经给小孩子教过数学，那一定会知道，减法和除法并不像加法和乘法那样直接，他们学习起来更困难一些。为了解释减法，我们当然可以利用“拿走”的概念，提这一类的问题：“一开始有5个橘子，吃掉2个，还剩下几个？”然而这并不总是思考减法的最佳方式。例如，当我们用100减98时，更好的想法不是从100中取走98，而是考虑什么数加上98能够得到100。也就是说，更有效的做法是求解方程 $98 + x = 100$ ，尽管计算时字母 x 并不常出现在我们的脑子里。类似地，考虑除法也有两种方式。为了解释50除以10的意义，我们既可以问“50个东西分成相等的10组，每组几个”，也可以问“10个东西分一组，50个东西能分几组”。第二种办法等于在问“10和几相乘能够得到50”，也就等于解方程 $10x = 50$ 。

向小孩解释减法和除法还有着更进一步的困难，那就是这两种计

算并非总能够进行。例如，不可能从装有7只橘子的碗中拿走10只，11颗弹珠不可能平均分给3个小孩。但成人却能够计算7减去10和11除以3，分别得到-3和 $11/3$ 。问题随之而来：-3和 $11/3$ 这样的数实际上存在吗？如果存在它们又是什么呢？

从抽象的角度看，处理这个问题的方式类似于之前对于零的处理方式：全都抛至脑后。关于-3，我们只需要知道它和3相加等于0即可；关于 $11/3$ ，只需知道它乘以3等于11即可。这就是它们的运算规则。再与之前的规则相结合，我们就可以在更大的数系中进行算术运算。为什么我们希望照这样扩充数系呢？原因就是，这样得到的模型允许我们在其中求解 $x + a = b$ 和 $ax = b$ 这样的方程，无论a和b取何值——只要a在第二个方程中不为0。换句话说，这样得到的模型中，减法和除法总是能够进行的，只要除数不为0。（除数为0的问题我们会在本章稍后谈到。）

按照这样的路数，我们只需再增加两条规则来扩充我们的数系：一条给我们带来负数，另一条给我们带来分数，即我们所熟知的有理数。

A4 加法逆元：对任意数a，总存在一个数b使得 $a + b = 0$ 。

M4 乘法逆元：对任意不为0的数a，总存在一个数c使得 $ac = 1$ 。

确定了这些规则后，我们就可以将-a和 $1/a$ 分别看作A4中的b、M4中的c的代号。至于更一般的表达式 $p \cdot q$ ，它表示p乘以 $1/q$ 。

规则A4和M4还蕴含了另外两条规则，即消去法则。

A5 加法消去律：对任意三个数a、b和c，若 $a + b = a + c$ ，则

$$b=c。$$

M5 乘法消去律：对任意三个数a、b和c，若 $ab=ac$ 且a不为0，则 $b=c$ 。

第一条可以通过在等式两端加上-a得到证明，第二条可以通过在等式两端乘以 $1/a$ 得到证明。应当注意**A5**和**M5**的地位与之前的那些规则是不同的——这两条是之前规则的推论，而不是我们向游戏中引入的新规则。

如果有人要加两个分数，如 $2/5$ 加 $3/7$ ，那么常用的方法是找出它们的公分母：

$$\frac{2}{5} + \frac{3}{7} = \frac{14}{35} + \frac{15}{35} = \frac{29}{35}$$

这种方法及类似方法的合理性可以用我们的新规则来证明。例如：

$$\begin{aligned} 35 \times \frac{14}{35} &= 35 \times \left(14 \times \frac{1}{35} \right) = (14 \times 35) \times \frac{1}{35} = 14 \times \left(35 \times \frac{1}{35} \right) \\ &= 14 \times 1 = 14 \end{aligned}$$

又有

$$\begin{aligned} 35 \times \frac{2}{5} &= (5 \times 7) \times \left(2 \times \frac{1}{5} \right) = (7 \times 5) \times \left(\frac{1}{5} \times 2 \right) \\ &= \left(7 \times \left(5 \times \frac{1}{5} \right) \right) \times 2 = (7 \times 1) \times 2 = 7 \times 2 = 14 \end{aligned}$$

于是，由规则M5得到 $2/5$ 和 $14/35$ 是相等的，正如我们在计算中所假设的那样。

类似地，我们还可以论证关于负数的一些熟悉的事实。请读者自己练习从上述规则中推出 $(-1) \times (-1) = 1$ ，它的推导和对 $0 \times 0 = 0$ 的证明相当类似。

为什么在很多人看来，负数的实在性要低于正数呢？大概因为对数量不多的物体的计数是人类的基本活动，在这其中并不会用到负数。但这只不过意味着，作为模型的自然数系在某种特定场合下比较有用，而扩充数系则不太用得上。但如果我们考虑温度、日期或者银行账户，那负数就的确能够发挥作用了。只要扩充数系是逻辑自治的——实际上也正是如此，用它作为模型就没有任何害处。

把自然数系称作一种模型似乎有点奇怪。难道我们不是在切实地数数，未涉及任何特定的理想化描述吗？我们的确是那样数数的，但数数的过程并非总是恰当的，甚至会根本不可能。从数学的观点来看，1 394 840 275 936 498 649 234 987这个数没有任何问题，但如果我们连佛罗里达州的选票都数不过来，就无法想象能确信自己拥有由1 394 840 275 936 498 649 234 987个东西组成的一堆。如果你将两堆落叶加到第三堆上，得到的结果并不是三堆树叶，而是一大堆树叶。倘若你刚观察过一场暴雨，那正如维特根斯坦所说，“‘你看到了多少水滴’这个问题的恰当答案是，很多。并不是因为没有那么一个数字，而是因为你根本不知道有多少”。

实数和复数

实数系包含了所有能够用十进制无穷小数表示的数字。这个概念看似简单，实则不易，其中的缘由我们会在第四章加以解释。而现在，让我们来讨论一下将有理数系扩充到实数系的原因。我要讲的是，这原因正与引入负数和分数的理由类似：它们使我们能够求解某些方程，缺少它们我们则无法求解。

这些方程中最著名的一个莫过于 $x^2=2$ 。在公元前6世纪，毕达哥拉斯学派发现 $\sqrt{2}$ 是无理数，即它不能表示为一个分数。（我们将在下一章中给出证明。）当时这项发现激起了一片错愕，但时至今日我们已经能够欣然接受：要想将正方形对角线的长度之类的事物模型化，就必须扩充我们的数系。抽象方法再一次使我们的任务变得轻易。我们引入一种新的符号—— $\sqrt{2}$ ，并引入一条说明它能够做什么的新规则：它的平方等于2。

如果你对此颇有研究，你可能会反对我刚才说的，理由是，这样的规则并不能区分 $\sqrt{2}$ 和 $-\sqrt{2}$ 。处理这个问题的办法之一就是向我们的数系中引入一个新的概念——序。比较数和数之间的大小总是有用处的，而且这还能使我们通过 $\sqrt{2}$ 的额外的性质——大于0——来识别它。不过即便没有这种性质，我们也已经能够做一些运算，例如：

$$\begin{aligned}\frac{1}{\sqrt{2}-1} &= \frac{\sqrt{2}+1}{(\sqrt{2}-1)(\sqrt{2}+1)} = \frac{\sqrt{2}+1}{(\sqrt{2})^2-\sqrt{2}+\sqrt{2}-1} \\ &= \frac{\sqrt{2}+1}{2-1} = \sqrt{2}+1\end{aligned}$$

而且，不区分 $\sqrt{2}$ 和 $-\sqrt{2}$ 其实是有一点好处的——上面的计算对这两个数都是成立的。

从用来描述数系每次扩充所得到的新数的名字，我们能够发现在历史上对抽象方法质疑的一些痕迹，比如“负的”和“无理的”。但更让人难以下咽的还在后面，这就是“虚幻的”，或者“复杂的”数，即形如 $a+bi$ 的数，其中 a 和 b 均为实数， i 是-1的平方根。

从具象的观点来看，我们会很快就摒弃-1的平方根：因为任何数的平方都是正的，-1根本就没有平方根，故事到此为止。然而，若采纳了抽象的观点，这种反对意见就显得软弱无力了。只要引入方程 $x^2=-1$ 的解并把它称作 i 就好了，为什么不继续单纯地把数系扩充下去

呢？为什么偏偏它的引入就应该比之前的 $\sqrt{2}$ 更值得反对呢？

一种回答大概是， $\sqrt{2}$ 能够按十进制小数展开，（原则上）能够计算到任意精度，而*i*就与此不同了。但这说的只不过是已经知道的事情，即*i*不是实数——正如 $\sqrt{2}$ 不是有理数一样。这并不能阻挡我们扩充数系，在其中进行如下的运算：

$$\frac{1}{i-1} = \frac{i+1}{(i-1)(i+1)} = \frac{i+1}{i^2-i+i-1} = \frac{i+1}{-1-1} = -\frac{1}{2}(i+1)$$

*i*和 $\sqrt{2}$ 之间最主要的区别就是我们被迫抽象地去思考*i*，而对于 $\sqrt{2}$ 我们则还有备选方案，可以将它具体地表示为1.4142...，或者看作单位正方形的对角线长度。要看出为什么*i*没有这样的表示方法，不妨问问自己这个问题：-1的两个平方根中，哪个是*i*哪个是-i呢？这个问题是没有意义的，因为我们对*i*所定义的唯一性质就是平方等于-1。既然-i也有同样的性质，那么关于*i*成立的那些命题，如替换为关于-i的相应命题，必定依然成立。一旦领会了这一点，就很难再赞同*i*指示一个独立存在的实在的客体。

这和一个著名的哲学难题有相似之处。你对红色所产生的感受与我对绿色产生的感受（交换亦可）有没有可能是相同的呢？一些哲学家很严肃地思考这个问题，并定义“感受性”一词来表示我们所拥有的绝对的内在体验，比如我们对色彩的体验。而另一些人并不相信感受性。在他们看来，“绿色”这样的词有更抽象的定义，那就是根据它在语言系统中所发挥的作用，也就是说，根据它与“草地”、“红色”等概念之间的关系。因此，就这个论题，要想从人们谈论色彩的方式来推断出他们的态度是不可能的，除非在哲学争论当中。类似地，在实践中，关于数和其他数学对象，重要的只是它们所遵循的规则。

如果说为了使方程 $x^2 = -1$ 有解我们引入*i*，那么其他类似的方程呢？比如 $x^4 = -3$ 或者 $2x^6 + 3x + 17 = 0$ 呢？值得注意的是，人们发现，所有这样的方程都可以在复数系中求解。也就是说，我们通过接受*i*作出小小的投资，结果得到了许多倍的回报。发现这个事实的历史过程

有点复杂，但人们通常将它归功于高斯。这个事实被人们称为代数基本定理，它给我们提供了令人折服的证据，使我们相信*i*的确有合情合理、自然而然的地方。我们的确无法想象一个篮子里有*i*只苹果，车行途中经过了*i*个小时，银行账户透支了*i*英镑。但对数学家来说，复数系已经必不可少。对科学家和工程师同样也是。比如，量子力学的理论就高度依赖于复数。复数作为最佳的例证之一，向我们表明了一条概括性原则：一种抽象的数学构造若是充分自然的，则基本上必能作为模型找到它的用途。

初探无穷大

一旦我们学会抽象地思考，事情就会立刻变得令人愉悦，这个境况有点像突然能够骑自行车而不必去担心保持平衡。然而，我也并不希望使读者觉得抽象方法就好像是印钞许可证。我们可以来作一个有趣的对比，比较一下向数系中引入*i*与引入数字无穷大之间的区别。乍看起来，似乎没什么可以阻止我们的：无穷大应当用来表示1除以0之类的，所以，为什么不使 ∞ 成为一个抽象符号，用它来表示方程 $0x=1$ 的解呢？

但当我们想做算术时，这个想法的问题立刻就来了。我们在这里举个例子，利用乘法结合律 $M2$ 和 $0 \times 2 = 0$ 的事实，就可以得到简单推论：

$$1 = \infty \times 0 = \infty \times (0 \times 2) = (\infty \times 0) \times 2 = 1 \times 2 = 2$$

这个式子表明，方程 $0x=1$ 的解若存在将会导致不相容性。这是否意味着无穷大不存在呢？并不是。这只说明，无穷大的自然概念与算术定律是不相容的。扩充数系以将符号 ∞ 包含进来，并且接受在新的系统下这些算术定律并非总是成立，这样做有时是有用处的。但是

通常，人们还是希望保持算术定律，不考虑无穷大。

把负数和分数放到指数上

抽象方法还有一点极大的优越性：它使我们能够将熟悉的概念扩展到不熟悉的情况下，赋予其新的意义。我所说的“赋予意义”的确是恰当的，因为我们所做的正是去赋予意义，而不是去发现某种早就存在的意义。这当中有一个简单的例子，那就是我们如何扩展指数的概念。

如果 n 是个正整数，那么 a^n 即表示 n 个 a 相乘的结果。如 $5^3 = 5 \times 5 \times 5 = 125$ 以及 $2^5 = 2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2 = 32$ 。但若以此作为定义，我们就不容易去解释 $2^{3/2}$ 这样的表达式，因为你不可能拿出一个半的2，把它们乘在一起。那处理这种问题的抽象方法是什么呢？我们又一次地需要抛开寻找内在意义的意识。在本例中即需要忽视 a^n 的内在意义，转而考虑关于它的规则。

关于指数运算的两条基本规则是：

E1 对任意实数 a ， $a^1 = a$ 。

E2 对任意实数 a 和任意一对自然数 m 、 n ，有 $a^{m+n} = a^m \times a^n$ 。

例如， $2^5 = 2^3 \times 2^2$ ，因为 2^5 表示 $2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2$ ，而 $2^3 \times 2^2$ 表示 $(2 \times 2 \times 2) \times (2 \times 2)$ ，由乘法结合律可知两数相同。

从上述两条规则出发，我们可以迅速重新得到已经知道的一些事实。比如，根据**E2**即知 $a^2 = a^{1+1}$ 等于 $a^1 \times a^1$ ；再根据**E1**，此即为 $a \times a$ ，正如我们所了解的。除此以外，我们现在还能够做更多事情。让我们用 x 来表示 $2^{3/2}$ 。那么 $x \times x = 2^{3/2} \times 2^{3/2}$ ，由**E2**得知它就是 $2^{3/2+3/2} = 2^3 = 8$ 。也就是说 $x^2 = 8$ 。这并没有完全确定下 x ，因为8

有两个平方根。所以我们通常会采取如下的准则。

E3 如果 $a > 0$ 且 b 是实数，那么 a^b 为正数。

再应用上**E3**，我们就发现 $2^{3/2}$ 是8的正平方根。

这并不是对 $2^{3/2}$ 的“真正值”的发现。但这也不是我们对表达式 $2^{3/2}$ 的随意解读——如果我们希望保持规则**E1**、**E2**和**E3**，这就是唯一的可能性。

用类似的办法，我们可以对 a^0 给出解释——至少当 a 不为0时。由**E1**和**E2**，我们知道 $a = a^1 = a^{1+0} = a^1 \times a^0 = a \times a^0$ 。消去律**M5**指出，无论 a 取何值，都有 $a^0 = 1$ 。对于负指数，如果我们已经知道了 a^b 的值，那么 $1 = a^0 = a^{b+(-b)} = a^b \times a^{-b}$ ，由此推出 $a^{-b} = 1/a^b$ 。例如， $2^{-3/2}$ 就等于 $1/\sqrt{8}$ 。

对数是另一个抽象地来看会变得更加容易的概念。关于对数，我在本书中要说的不多。但如果它确实困扰你，那么你可以消除顾虑，只要了解它们遵循如下三条规则就足以使你应用对数了。（如果你希望对数是以 e 为底而不是以10为底的，只需要在**L1**中把10替换为 e 即可。）

L1 $\log(10) = 1$ 。

L2 $\log(xy) = \log(x) + \log(y)$ 。

L3 若 $x < y$ ，则 $\log(x) < \log(y)$ 。

例如，要得到 $\log(30)$ 小于 $3/2$ ，可以应用**L1**和**L2**得出

$\log(1000) = \log(10) + \log(100)$
 $= \log(10) + \log(10) + \log(10) = 3$ 。而由L2得出 $2\log(30)$
 $= \log(30) + \log(30) = \log(900)$ ，又由L3得到 $\log(900) <$
 $\log(1000)$ 。因此 $2\log(30) < 3$ ，即得 $\log(30) < 3/2$ 。

在这本书的后面，我还将讨论许多类似性质的概念。试图具体地理解它们会让你感到困惑，但当你放轻松些，不再担心它们是什么并且应用抽象的方法，那这些概念的神秘性就消失了。

第三章

证明

图9中画出了五个圆，第一个圆上标出了一个点，第二个圆上标出了两个点，依此类推。连结这些圆上点的所有可能直线段都画了出来，这些线段将圆分割成若干区域。去数一数每个圆的区域数的话，会得到序列1, 2, 4, 8, 16。我们可以立刻辨别出这个序列：似乎圆上每添加一个新的点，区域个数就会加倍，因而 n 个点就分出了 2^{n-1} 块区域——至少在没有三线共点的情况下。

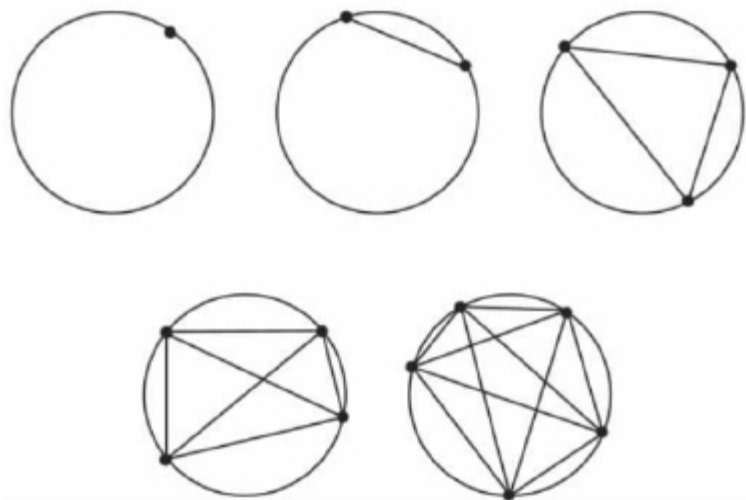


图9 将圆分割成若干区域

然而，数学家很少会对“似乎”这样的用语感到满意。他们需要的是证明，也就是能够扫清一条论断中所有疑点的论证。可是，这究竟是什么意思呢？尽管我们常常可以立论，在虑及所有情理之中的怀疑时认为论断正确；但如果要下结论说我们的论证扫清了一切的疑点，那我们必定要更上一层楼。历史学家能够给出许多例子来说明，一些论断一度被认为毋庸置疑，而后来却被证明是错误的，其中有一

部分就是数学方面的论断。为什么当今数学中的定理与此会有所不同呢？我在下面将回答这一问题，给出几个证明的例子来，并从中概括出一些一般性的结论来。

根号2的无理性

我在上一章中说到，一个数如果可以写成分数 p/q （其中 p 和 q 是整数）的形式则称为有理数，若不可以则称为无理数。数学中一条著名的证明表明了 $\sqrt{2}$ 是无理数。这项证明阐释了反证法这种技术，即通过推出矛盾来证明。

这样的证明以假设要证的结论为假开始。这看似有点奇怪，但我们在日常对话中经常用到这一技巧。如果你去警局报案，声称目睹了一辆车被人故意破坏，别人指控你自己就是破坏者，那你很可能说：“如果是我干的，那我根本不可能以这种方式让自己成为目标。”你暂且采纳了你就是破坏者的（非真）假设，以此来说明这是多么荒唐。

我们要去证明 $\sqrt{2}$ 是无理数，那就先假设它是有理数，再来表明这一假设会引出荒诞的结论。我在下面将按步骤写出证明，给出比较多的细节，很多读者也许并不需要这么多。

1. 如果 $\sqrt{2}$ 是有理数，那么我们可以找到整数 p 和 q 使得 $\sqrt{2} = p/q$ （由“有理数”的定义）。

2. 任意分数都能够写成某个分数 r/s ， r 和 s 不全是偶数。（分子分母连续除以2，直到至少有其中一个变成奇数。例如分数 $1412/1000$ 等于 $706/500$ 等于 $353/250$ 。）

3. 因此，如果 $\sqrt{2}$ 是有理数，我们就可以找到两个不全为偶数的整数 r 和 s 使得 $\sqrt{2} = r/s$ 。

4. 如果 $\sqrt{2} = r/s$ ，则 $2 = r^2/s^2$ （等式两端平方）。

5. 如果 $2 = r^2/s^2$, 则 $2s^2 = r^2$ (等式两端乘以 s^2)。

6. 如果 $2s^2 = r^2$, 则 r^2 是偶数 , 即 r 必须是偶数。

7. 如果 r 是偶数 , 那么存在某个整数 t 使得 $r = 2t$ (由“偶数”的定义)。

8. 如果 $2s^2 = r^2$ 且 $r = 2t$, 则 $2s^2 = (2t)^2 = 4t^2$, 于是得到 $s^2 = 2t^2$ (两端除以 2)。

9. 如果 $s^2 = 2t^2$, 那么 s^2 是偶数 , 意味着 s 是偶数。

10. 按照 $\sqrt{2}$ 是有理数的假设 , 我们已经表明 $\sqrt{2} = r/s$, r 和 s 不全是偶数 (第3步)。我们之后又得到 r 是偶数 (第6步) , s 是偶数 (第9步)。这是一个明显的矛盾。因为 $\sqrt{2}$ 是有理数的假设会推出明显错误的结论 , 所以这个假设本身必定是错误的。因此 $\sqrt{2}$ 是无理数。

以上我尽可能使每一步推导都做到明显有理有据 , 从而使结论无可反驳。但是 , 我真的完全没有给怀疑留下余地吗 ? 若有人愿意跟你打赌 , 如果找不到两个整数 p 和 q 使得 $p^2 = 2q^2$ 就给你一万英镑 , 但如果找到了就处死你 , 那你愿意接受挑战吗 ? 如果你愿意 , 又是否会有一点点的不安呢 ?

第6步中包含了 r^2 是偶数则 r 必定是偶数的论断。这看起来相当明显 (奇数乘以奇数是奇数) , 但如果我们要想使 $\sqrt{2}$ 是无理数这一命题绝对确定无疑 , 或许可以再加强一些。让我们把它分解成五个子步骤 :

6a. r 是整数 , r^2 是偶数。我们要表明 r 必定也是偶数。让我们假设 r 是奇数 , 然后寻求矛盾。

6b. 因为 r 是奇数 , 所以存在整数 t 使得 $r = 2t + 1$ 。

6c. 于是推出 $r^2 = (2t + 1)^2 = 4t^2 + 4t + 1$ 。

6d. 但是 $4t^2 + 4t + 1 = 2(2t^2 + 2t) + 1$, 这是奇数 , 与 r^2 是偶

数的事实矛盾。

6e. 因此 r 是偶数。

现在步骤6完全滴水不漏了吗？可能还没有，因为子步骤6b仍需要证明。毕竟，奇数的定义仅仅是非2的倍数的整数。为什么每个整数要么就是2的倍数，要么就比2的倍数多1呢？我们可以用以下论据来表明它。

6b1. 如果某个整数 r 是2的倍数，或者比2的倍数多1，我们就称它为一个好数。如果 r 是好数，则 $r=2s$ 或 $r=2s+1$ ，其中 s 也是整数。如果 $r=2s$ ，则 $r+1=2s+1$ ；如果 $r=2s+1$ ，则 $r+1=2s+2=2(s+1)$ 。不管是两种情况中的哪一种，都有 $r+1$ 也是好数。

6b2. 1是好数，因为 $0=0\times 2$ 是2的倍数，且 $1=0+1$ 。

6b3. 重复利用6b1这一步，我们可以推出2是好数，然后3是好数，然后4是好数，等等等等。

6b4. 因此，所有正整数都是好数，这正是我们要证明的结论。

我们现在完成了吗？大概这一回最不牢靠的步骤要数6b4了，因为它是从前一步“等等等等”这样十分模糊的字眼中得到的。步骤6b3告诉我们怎样去表明任意给定的正整数 n 是好数。但麻烦在于，若按照上面的论证，我们需要从1一直数到 n ，如果 n 很大的话，这就要花很长时间。如果我们想要说明所有正整数都是好数，情况就更糟糕了，看起来这样的论证似乎永无结束之日。

但另一方面，鉴于步骤6b1到6b3实实在在、确切无疑地给我们提供了一种方法，能够说明任意的 n 都是好数（只要我们有时间），这一反对意见看起来就不合理。实际上它是如此不合理，以至于数学家

们采纳了下述原则作为一条公理。

假设关于任意正整数 n 有一陈述 $s(n)$ 。（在我们的例子中， $s(n)$ 即表示陈述“ n 是好数”。）如果 $s(1)$ 为真，而且 $s(n)$ 为真总蕴含 $s(n+1)$ 为真，那么 $s(n)$ 对任意 n 都为真。

这就是数学归纳法原理，熟悉它的人也简称它为归纳法。通俗地讲，它所说的其实就是，如果你有一列无穷多的陈述序列想要证明，那有一种办法：证明第一条为真，并且每一条都蕴含下一条。

上述几段内容说明了，数学论证中的每一步都可以分解成更小的，因而也更加清晰有据的子步骤。这些小步骤又可以进一步分解为子子步骤，等等。数学中有个根本性的重要事实，那就是这样的过程最终必然会终止。原则上，如果不断地将步骤分解为更小的步骤，你最终会得到一条非常长的论证，它以普遍接受的公理开始，仅通过最基本的逻辑原则（例如“若 A 为真且 A 蕴含 B ，则 B 为真”）一步步推进，最终得到要求证的结论。

上一段中我所说的远非显然：事实上，这正是20世纪早期的重要发现，很大程度上归功于弗雷格、罗素和怀特海（参见“延伸阅读”）。这一发现对数学产生了深远的影响，因为它意味着，任何关于数学证明有效性的争论总是能够解决的。而在19世纪，与此形成对比的是，的确存在着关于数学实体问题的真正分歧。譬如，现代集合论之父格奥尔格·康托尔，基于某个无穷集可能比另一个无穷集“更大”这样的思想提出了一些论点。今天人们已经接受了这些论点，但当时的人们却对此产生强烈的怀疑。如今，如果人们对于某个证明的正确性存在分歧，那要么是因为这个证明写得不够详细，要么是因为人们还没有付出足够努力来仔细地理解、检查这个证明。

不过这并不意味着分歧永远不会出现。比如一种常见的情况：某人炮制了一篇极长的证明，在某些地方不够清楚，同时还包含许多小

错误，但并非明显可见的根本性错误。要想下结论说这样的论点是否能做到滴水不漏，通常要耗费巨大的工作量，而这样的工作却没有太高的回报。即使是提出证明的人自己可能也不愿意做，生怕会发现他的证明是错的。

虽然如此，争论在原则上必然能够解决这一事实的确使数学独一无二。没有任何一个学科像数学一样具有这一特性：有些天文学家仍然固守着宇宙的稳态理论；关于自然选择究竟有多大的解释力，生物学家各自都抱有极为不同的坚定信念；关于意识与物质世界的关系，哲学家们具有根本性的分歧；经济学家也追随着观点截然相反的不同学派，如货币主义和新凯恩斯主义。

理解前面“在原则上”这个短语是很重要的。没有哪个数学家愿意费心写出证明的完整细节——从基本公理开始，仅通过最明显、最易于检查的步骤来推导出结果。即使可行，也并不必要：数学论文是写给经过严格训练的读者的，无须事无巨细详细说明。而如果某人提出一个重要的论断，其他数学家发觉难以理解其证明，他们就会要求作者详细解释。这时，把证明步骤分解为较易理解的小步骤的过程就会开始。同样因为听众都是经过严格训练的，这个过程通常不需要进行太久，只要给出了必要的解释或者发现了其中的错误就可以了。因此，对某个结果的一个证明如果的确是正确的，那几乎总会被数学家当作是正确的。

一部分读者可能会萌生这样的问题，我还未触及：为什么我们应该接受数学家提出的公理呢？比方说，如果有人反对数学归纳法原理，我们应当怎样回应呢？大多数数学家会给出如下的答复。首先，所有理解了归纳法的人应该都认为它是显然合理的。其次，公理系统的主要问题并不是公理的真实性，而是公理的自洽性和有用性。数学证明实际上所做的正是要表明，由特定前提——如数学归纳法，能够得到特定的结论——如 $\sqrt{2}$ 是无理数。这些前提假设是否正确则是与此完全无关的问题，我们可以安然地把它留给哲学家。

黄金分割比的无理性

人们在学习高等数学时，走到一个证明的结尾处，通常会经历这样的思考：“我理解每一行是怎样由前一行得到的，但是我不明白为什么这个定理是正确的，人们是怎样想到这个论证的。”我们经常想从证明中得到更多的东西，而不仅仅是确信它的正确性。读过一个好的证明之后，我们会感到它对定理进行了一番阐明，使我们理解了之前所不理解的一些东西。

由于人类大脑有很大一部分是用于处理视觉数据的，我们也就不难理解有很多论证都用到了我们的视觉能力。为了说明这一点，我将给出另一个关于无理性的证明，这一回是所谓的黄金分割比。几百年来，这个数一直使非数学家为之着迷（数学家也着迷，只是程度较轻）。它是具有如下特征的矩形的长宽比：

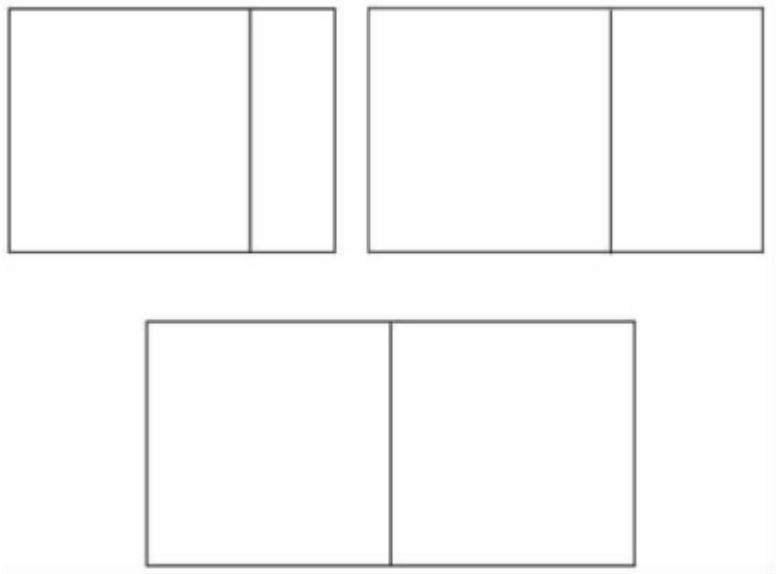


图10 黄金分割的存在性

从矩形中切掉一个正方形，剩下一个小矩形，它旋转之后恰与原始矩形的形状完全一样。图10中的第二个矩形正是这种情况。

为什么这样的边长比是存在的？（数学家已经被训练得惯于提出这类问题。）要回答它可以换一个角度，想象一个小矩形从正方形的

一侧生长出来，使整个图形变成一个大矩形。刚开始的时候，小矩形很长很瘦，而大矩形仍然差不多是个正方形。如果我们让小矩形继续生长，直到它自己变成一个正方形，那大矩形的长就是宽的两倍。所以，小矩形最开始的时候比大矩形瘦得多，现在却比大矩形胖（相对于各自的尺寸来讲）。在这两者之间必存在一点，使得两个矩形形状相同。图10说明了这样的过程。

还可以用另一种方式来考虑黄金分割比的存在，那就是把它算出来。如果我们把它叫作 x ，并假设正方形的边长为1，那么大矩形的边长就是1和 x ，小矩形的边长是 $x-1$ 和1。如果它们的形状相同，那么

$$x = \frac{x}{1} = \frac{1}{x-1}$$
。两端同时乘以 $x-1$ ，我们就得到 $x(x-1) = 1$ ，所以 $x^2 - x - 1 = 0$ 。求解这个二次方程，并且知道 x 不是负数，我们就得出

$$x = \frac{1 + \sqrt{5}}{2}$$

。（如果你在数学上很有造诣，或者深入理解了上一章，你可能会问为什么我如此确信 $\sqrt{5}$ 存在。实际上，这第二种论证正是要把几何问题归结于一个等价的代数问题。）

得出了比例 x 存在之后，让我们来考虑对边长为 x 和1的矩形进行如下的操作。首先，从中切掉一个正方形，由黄金分割比的定义，剩下的小矩形与原来的矩形形状相同。然后再不断地重复这一基本操作，得到一系列越来越小的矩形，每一个的形状都与之前的形状相同，因而长宽比都是黄金分割比。很显然，这一过程永远不会终止。（参见图11的第一个矩形。）

现在让我们对长宽比为 p/q 的矩形施行同样的操作，其中 p 和 q 都是整数。也就是说，这个矩形与边长为 p 和 q 的矩形形状相同，因而可以被分成 $p \times q$ 个小正方形，如图11中的第二个矩形所示。如果我们从这个矩形的一端切掉一些大正方形会怎么样呢？如果 q 小于 p ，那么我们切掉一个 $q \times q$ 的正方形，得到一个 $q \times (p-q)$ 的矩形。我们可以继续切掉下一个正方形，依此类推。这个过程会永远持续下去吗？不会。每次切掉的正方形都是小方格的整数倍，我们不可能操作多于

$p \times q$ 的次数——因为一开始就只有 $p \times q$ 个小方格。

我们表明了如下两个事实。

1. 如果矩形的边长比是黄金分割比，那么我们可以一直从中切掉正方形，没有尽头。
2. 如果矩形的边长比是某对整数 p 和 q 的比值 p/q ，那么就不能永不停止地从中切掉正方形。

于是我们可以得到，比值 p/q 不是黄金分割比，无论 p 和 q 取什么值。换言之，黄金分割比是无理数。

仔细思考上面这个证明，你最终会发觉，虽然乍看它和之前对 $\sqrt{2}$ 是无理数的证明很不一样，但实际上也并无太大区别。不过，我们将它呈现出来的方式确实不同——而且对很多人来说，这种方式更有吸引力。

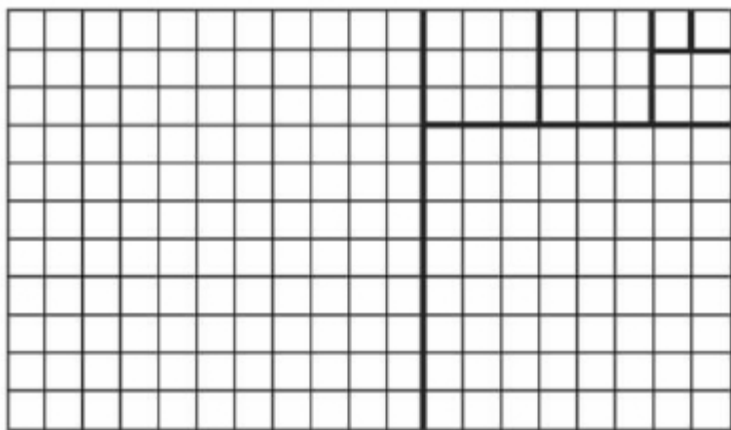
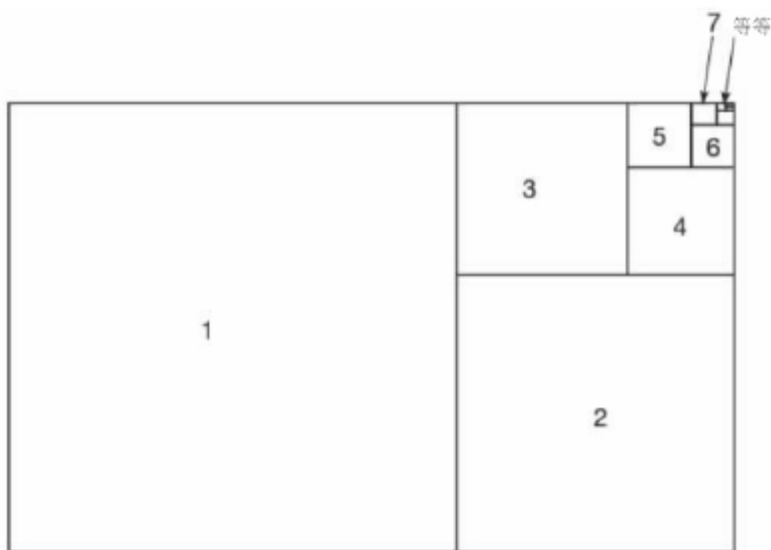


图11 从矩形中切掉正方形

圆的分割

既然我已经谈到了数学证明的本质，现在让我们回到本章开始时

的问题。圆上有 n 个点，我们用直线将这些点两两连结起来，希望能够表明这些直线所分割出的区域总数是 2^{n-1} 。对于 n 为1, 2, 3, 4或5的情形，我们已经看出这是对的。为了一般性地证明这个陈述，我们很想找到一种令人信服的推理，能够说明边界上每增加一点区域总数就增加一倍。这样的推理会是什么样的呢？

脑子里无法立刻蹦出些什么来，那么我们可以通过观察被分割的圆的图形来着手，看看能否从中发现某种模式并提炼概括。例如，圆上有三个点，就产生了三个外围区域和一个中心区域。圆上有四个点，就有四个外围区域和四个中心区域。圆上有五个点，就有一个中心五边形，五个三角形从中心指向外围，五个三角形嵌入这个五角星之中，于是又形成一个五边形，最后还有五个外围区域。因此，我们可以把4看作 $3+1$ ，把8看作 $4+4$ ，把16看作 $5+5+5+1$ 。

这能起到什么作用吗？我们似乎还没能掌握足够多的例子，看出清楚的模式，所以让我们再来画出圆上有六个点的情形。图12显示了这种情况。这一回外围有六块区域。每一块都与一个指向中心的三角形相邻。这样的区域两两之间，各夹着两个小三角形区域，至此共有 $6+6+12=24$ 块区域，还需要继续数位于中心的六边形内包含的区域。里面分成了三个五边形，三个四边形，还有一个中心三角形。所以看起来很自然地，区域总数是 $6+6+12+3+3+1$ 。

可是好像出了点什么错，因为结果是31。我们哪里疏忽了吗？事实上并没有：正确的序列开头几项是1, 2, 4, 8, 16, 31, 57, 99, 163。其实只要稍加深入思考，我们就能看出，区域总数不可能每次都翻倍。在刚开始时就有点麻烦，圆上0个点得到的区域总数是1而不是12，所以加上第一个点的时候区域总数就不是翻倍。尽管这种例外情形时常发生在0上，大多数数学家还是会认为这是个麻烦。但是，当 n 是个比较大的数时问题会更加严重，这时 2^{n-1} 显然会特别大。比如当 $n=20$ 时 2^{n-1} 是524 288，当 $n=30$ 时，结果是536 870 912。在圆的边上画30个点就会把圆分割成超过5亿个不同区域，这可能么？当然不可能。想象一下，在一块地上画一个大圆，在圆上打30个间隔不一的桩子，用很细的线把桩子两两相连。结果得到的区域数量

确实比较大，但也不会大到难以想象的程度。如果圆的直径是10米，把它分成5亿块，平均每平方厘米里就会有超过600块区域。这个圆一定密密麻麻布满了线，但周围只有30个点，实际情况显然不是这样的。

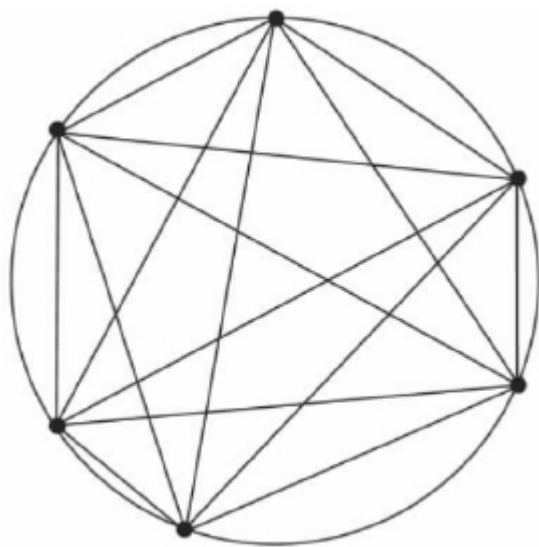


图12 圆的分割

我前面说过，数学家对待“显然”这样的词非常慎重。但在这个例子中，我们的直觉能够以坚实的论证来支持，归结如下。如果圆被分割成数量巨大的多边形区域，这些区域之间必然有大量的顶角。每个顶角处都是两条线的交点，和这个交点相联系的桩子，也就是两条线在圆上的端点有4个。我们在圆上选取这样的4个桩子，第一个桩子有30种可能的选择，第二个有29种，第三个有28种，第四个有27种。这意味着，选取4个桩子的方式共有 $30 \times 29 \times 28 \times 27 = 657\,720$ 种，但是这样就没有考虑到，如果以不同的顺序选取了同一组桩子，就重复列入了相同的交点。选出同一组4个桩子共有 $4 \times 3 \times 2 \times 1 = 24$ 种不同方式，考虑到这一点，我们就能够算出交点总数是 $657\,720 / 24 = 27\,405$ 个，根本不可能像536 870 912块区域的顶角数量那样巨大。（实际上，30个点分割出的区域的真正数量是27 841。）

在这个让我们引以为戒的故事中，包含了很多与证明数学陈述相关的重要教训。最明显的一个就是，如果不去小心地证明你所说的话，那你就有说错的危险。一个更积极一点的寓意是，如果确实努力去证明一个陈述，那你将能以全然不同而且更有意思的方式理解它。

毕达哥拉斯定理

毕达哥拉斯的著名定理所讲的是，假设一直角三角形的三边长为 a 、 b 和 c ，其中 c 是斜边长（直角所对的边），则 $a^2 + b^2 = c^2$ 。这个定理有若干种证明，其中有一种特别简短，而且很容易理解。它差不多只需要下面两幅图即可。

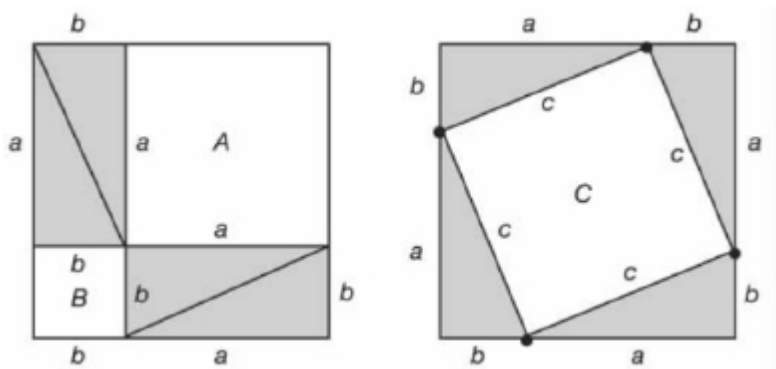


图13 毕达哥拉斯定理的简短证明

图13中，我标为A、B、C的正方形，边长分别为 a 、 b 、 c ，因而面积分别为 a^2 、 b^2 、 c^2 。因为四个三角形的移动并没有引发面积的改变，也没有使它们重合，所以两幅图中，大正方形去掉四个小三角形所得的面积应当是相同的。但在左图中，这个面积是 $a^2 + b^2$ ，而右图中则是 c^2 。

缺角正方形网格的铺地砖问题

这里有个著名的难题。画八横八纵正方形网格，去掉相对的两个角。你能用多米诺骨牌形状的地砖——每一块正好覆盖两个相邻方

格，把剩余部分覆盖吗？我在图中（图14）表明，如果用四横四纵来代替八横八纵，你是办不到的。假设你决定用一块地砖覆盖我图中标为A的区域，那么容易看出，你必须还要把地砖放到B、C、D和E的位置上，剩下一个小方格无法覆盖。既然右上角的格子无论如何总要覆盖住，而仅剩的另一种覆盖的方式也会导致类似的问题（通过位置的对称关系），所以覆盖整个图形是不可能的。

如果我们用五来代替四，网格的铺设仍然是不可能的，原因很简单，每块地砖占两个方格，而小方格总数是23——是个奇数。但是 $8^2 - 2 = 62$ 是个偶数，所以我们不能把这样的论证用于八横八纵的方格。另一方面，若想找到一种类似于刚才四横四纵情况中我给的证明，你很快就会放弃，因为你所需要考虑的可能情况实在太多了。那对这个问题应该怎样入手呢？如果你从没接触过这个问题，我强烈建议你在继续阅读之前先尝试求解一下，或者暂时跳过下一段，因为如果你解决了它，你将能够对数学中的愉悦感有很好的理解。

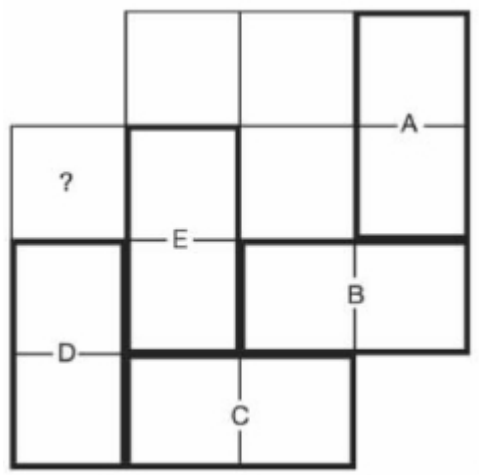


图14 缺角正方形网格的铺地砖问题

对于无视我建议的读者——经验表明这些人占大多数，有一个词几乎可以代表全部证明：国际象棋。国际象棋的棋盘是八横八纵的方格。每个小格交错地填上黑色和白色（就象棋游戏本身来考虑似乎并不是必要的，不过能够使视觉看起来更轻松）。两个相对的顶角方格

颜色是相同的。如果它们都是黑色的，那么一旦把它们去掉，剩下的棋盘就有32个白格子和30个黑格子。每一块骨牌只能覆盖两种颜色的方格各一块，所以一旦你放进了30块骨牌，无论是怎么放的，最终都必然剩下两个白方格，它们是无法覆盖的。

这个简短的论证极好地表明，证明何以能够不仅仅保证陈述的正确性。例如，四乘四方格去掉相对两角无法被覆盖，这条陈述我们现在有了两种证明。一种是我前面给出的，另一种是四乘四版本的象棋棋盘论证法。这两种证明都得到了我们想要的结果，但只有第二种给了我们一种关于无法覆盖的类似推理的东西。这样的推理能够立即告诉我们，一万乘一万的方格去掉相对的两角也是无法覆盖的。第一种论证则只能告诉我们四乘四的情况。

第二种论证有个值得瞩目的特征，它完全依赖于一种思想，这种思想虽出人意料，但一经理解便显得非常自然。人们经常很困惑，为什么数学家有时会用“优美”、“漂亮”甚至“绝妙”来形容一些证明。这样的例子就让我们对其含义有了一点理解。音乐也能够提供一个有用的类比：一段乐曲刚开始可能沿意想不到的和声方向行进，过后却感觉到非常完美恰当，或者一段管弦织体呈现出整体大于部分之和的境界，其方式我们还无法全然理解——每当这些时候我们就会为之陶醉。在数学证明中，有突如其来的启发，有出人意料却自然而然的思想，还有引人入胜、有待进一步发掘的暗示，这些都能够给我们带来类似的愉悦感。当然，数学的美不同于音乐的美，可音乐的美同样也不同于绘画的美、诗歌的美、姣好面容的美。

三条看似显然实则需要证明的陈述

较高等的数学中，有一点让很多人感到费解：其中有一些定理看上去非常显然，简直无须证明。遇到这样的定理时，人们常常会问：“如果这都不算显然，那还有什么才算呢？”我一位先前的同事对此给了一个很好的回答：如果脑子里立刻就有证明，那么这条陈述才是显然的。在本章的剩余部分，我将给出三条陈述作为例子，它们看上去都是显然的，却无法通过这样的检验。

1. 算术基本定理的内容是，每个自然数有且仅有一种被写为素数乘积的方式，不考虑先后顺序。例如， $36 = 2 \times 2 \times 3 \times 3$ ， $74 = 2 \times 37$ ，再如101本身就是一个素数（在这样的语境下，它就是单个素数的“乘积”）。观察过这些较小自然数，人们马上就会确信，根本不可能有两种不同方式把一个数表示为素数乘积。这就是这个定理看似几乎无须证明的主要论点。

但它真的有那么明显吗？7，13，19，37，47都是素数，那么，如果算术基本定理是显然的， $7 \times 13 \times 19$ 不等于 37×47 也应该是显然的。我们当然可以检验出，这两组数确实不同（任何数学家都会告诉你，其中一个比另一个更有意思^[1]），但这并不说明它们显然会不相等，也不能解释为什么我们不能另外找到两种素数乘积得到相同的结果。实际上，这个定理并没有很简单的证明方法。如果你脑子里立刻就有了证明，那你的脑子一定很不寻常。

2. 设想你用一段正常的绳子打了一个宽松的结，然后把绳子两端熔合在一起，得到了如图15所示的形状即数学家所称的三叶结。在不把绳子切断的情况下，有没有可能把这个结解开呢？当然不可能。

但为什么我们倾向于说“当然”呢？我们有没有立刻就想到一种论证？可能有——看起来，任何解开结的努力似乎都难以避免地会使得这个结更为繁复。然而，要把这样的直觉转换为有效的证明却是很难的。所谓显然，只不过是没有什么简单的方法解开这个结。难点在于需要排除所有的可能性，说明先把结变复杂再最终解开它也是不可能的。应当承认，这看起来不太可能，但是，数学中的确存在着这样的现象，甚至在日常生活中都是存在的：比如，为了把房间收拾干净，常常在开始时有必要先把它弄得更乱一些，而不是把所有东西都塞进橱里。

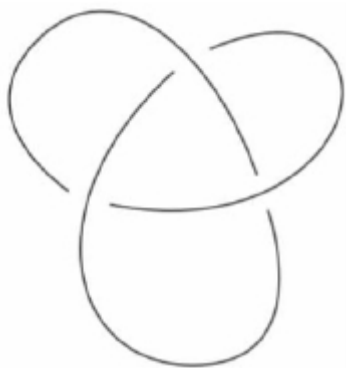


图15 三叶结

3. 平面中的一条曲线，是指笔尖不离开纸面的情况下，你所能画出的任何东西。如果曲线永远不和自己相交，就称它为简单的，如果它最终回到起点处，就称它为闭合的。图16显示了这些定义在实际图形中的反映。图中第一条曲线既是简单的也是闭合的，在平面上围出一块区域，即曲线的内部。很明显，所有简单闭合曲线都将平面分成两部分：曲线里面和曲线外面（如果把曲线本身也看作一部分，就是三个部分）。

这真的有那么明显吗？当曲线不太复杂的时候的确如此。但如图17所示的曲线呢？如果你在靠近图形中心处选一点，点在曲线里面还是外面并不显然。你可能想，大概的确不太显然，可它终归必定会有一个里面和一个外面，哪怕曲线很复杂，在视觉上很难辨别。

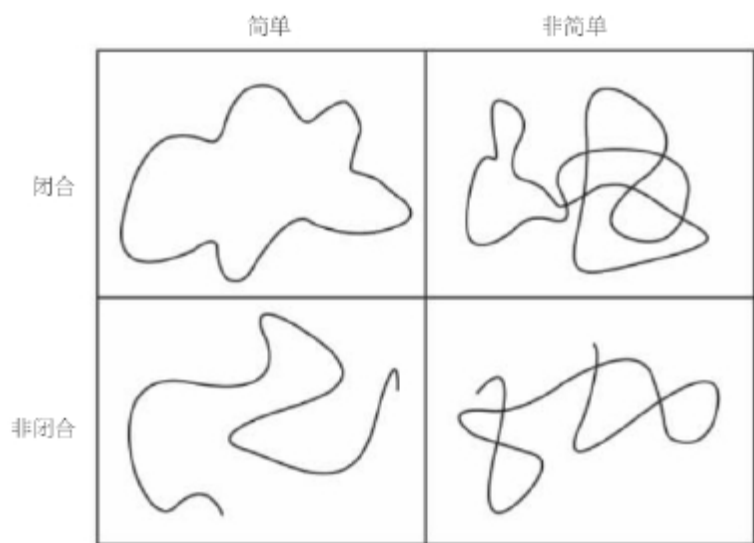


图16 四种曲线

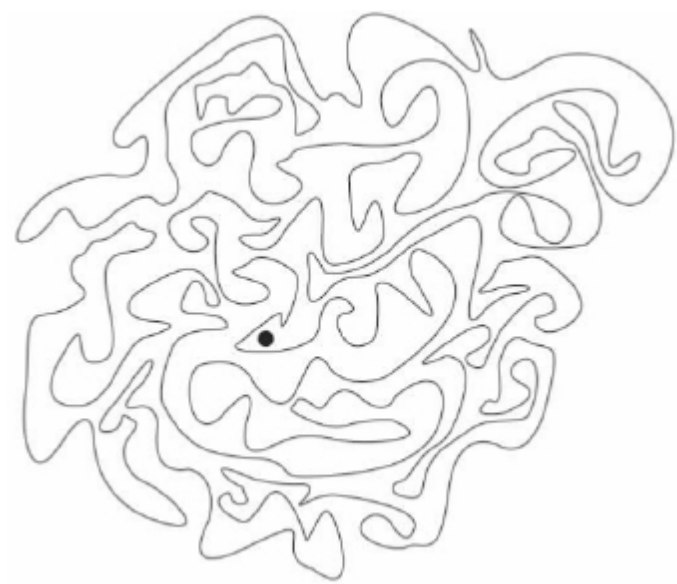


图17 黑点在曲线里面还是外面？

应该怎样来确证这样的看法呢？我们可能会尝试用如下的办法来

区别里面和外面。我们暂时假设，确实存在曲线的里面和外面，那么每次穿过曲线的时候，必定要么是从里面穿到外面，要么是从外面穿到里面。于是，如果你想确定点P是在里面还是在外面，你只需从P出发画一条线，一直画到远离曲线的另一点Q，也就是使Q明显位于曲线外面。如果画的这条线和原曲线相交奇数次，那么P位于曲线里面，否则位于曲线外面。

这种论述的问题在于，它把许多事情当作理所当然的了。例如，如果你从P出发画另一条线，画到曲线外另一点R，你怎么知道结果不会不同呢？（结果不会不同，但这需要证明。）实际上，任意简单闭合曲线都有里面和外面这一命题，正是一个著名的数学定理，称作若尔当曲线定理。无论它看起来多么显然，它都需要证明，而且任何我们已知的证明都非常困难，远远超出了本书的论述范围。

【注释】

[1] 英国数学家哈代回忆印度数学家拉马努金时谈到，某次他去医院看望拉马努金，提到路上搭乘的出租车的车牌号为1729，并无特殊之处。拉马努金说：“你错了。实际上，这是能以两种方式表示为两数立方和的最小自然数。”

第四章

极限与无穷

在上一章中，我努力指出：原则上，数学证明如何可以完全形式化。如果从特定的公理开始，遵循特定的规则，最后以有趣的数学陈述结束，那么这样的陈述就可以当作定理接受，否则就不能被视为定理。这种思想，即从少数几条公理出发演绎推导出许多复杂的定理，可以追溯到欧几里得。欧几里得只用了五条公理就建立起几何学的主要体系。（关于他的公理，我们将在第六章中讨论。）有人可能提出这样的问题：为什么直到20世纪，人们才认识到这样的思想可以应用于整个数学系统当中呢？

主要的原因可以被归结为一个词：无穷。出于种种原因，无穷这一概念在数学中必不可少，但却很难严格化。在本章中，我将讨论三条陈述。其中每一条乍看起来都普普通通，但经过仔细的考察，会发现最终都涉及到无穷。随之就产生了困难，本章的主要内容就是如何处理这样的困难。

1.2的平方根约为1.414 213 56

上面这条简单陈述仅仅在说一个不大的数差不多等于另一个数，哪里涉及到无穷了呢？答案就藏在“2的平方根”这个短语里面，这个短语隐含假设了2的确存在一个平方根。要想透彻地理解这条陈述，我们就必须问一问，2的平方根究竟是个什么样的对象。于是无穷就来了：2的平方根是一个无穷小数。

注意，下面这条紧密相关的陈述就不涉及无穷的问题：1.414 213 56的平方约为2。这条陈述完全是有限的，但是看起来所谈论的基本上是同样的事情。我们稍后就能看到，这一点至关重要。

说一个无穷小数的平方等于2，这是什么意思呢？在学校里，我们学过有限小数如何相乘，但从没学过无穷小数的乘法——不知出于什么缘故，我们仅仅假设它们能够参与加法和乘法，而不去深究。这运算应该如何完成呢？为了看看会出现何种困难，我们先来考虑加法。当我们把两个有限小数相加时，比方说2.3859加3.1405，我们将一个数写在另一个数下面，从右向左将对应的数位相加。我们从最末端的数位开始做加法——9加5，得到14，于是写下4，并进1。接下来，我们再加倒数第二位——5加0，以及进上来的1，得到6。依此类推，我们就得到了最终的结果5.5264。

现在假设有两个无穷小数。我们不可能从最右端开始，因为无穷小数根本没有最后一位。那么我们要如何把它们相加呢？有一个明显的回答：从左端开始。然而这么做是有缺陷的。譬如，我们再来加有限小数2.3859和3.1405，先加2和3，得到5。接下来再加3和1，得到4，很不幸，这是不对的。

这个错误给我们造成了一点麻烦，不过只要我们保持勇气继续下去倒也没什么大不了的。接下来要相加的两个数字是8和4，我们可以在这第三位上记下一个2，然后将上一位的4改为5加以修正。这个过程还会出现，在第四位我们会先写下一个5，然后修正为6。

注意，这样的修正有可能会在写下该位结果的很久之后才出现。例如，我们要计算1.355 555 555 555 557 3加2.544 444 444 444 444 445 2，会首先写下3.899 999 999 999 999 99，但再往下算一位，即7加5时这一连串的9就不得不修正。就像一连串多米诺骨牌一样，这些9一位接一位地变为0。不过这样的计算方法仍然是行得通的，最后得到计算结果3.900 000 000 000 000 002 5，它让我们能够对如何将无穷小数相加赋予意义。不难看出，没有哪一位数需要修正一次以上，所以如果我们有两个无穷小数，那么两数之和的第53位（打个比方），要么是我们在上述过程的第53步写下的那个数，要么是之后修正的那个数——如果有必要修正的话。

我们想要对这一论断赋予意义：存在一个无穷小数，其平方为

2. 要做到这一点，我们必须首先看一看这个无穷小数是怎样产生的，然后再去理解让它和自己相乘意味着什么。可以预料到，无穷小数的乘法会比加法更为复杂。

首先，有一个产生这个小数的很自然的办法。这个数肯定在1和2之间，因为 $1^2=1$ ，小于2，而 $2^2=4$ ，大于2。如果你一一计算 1.1^2 ， 1.2^2 ， 1.3^2 ，一直到 1.9^2 ，你会发现 $1.4^2=1.96$ 小于2，而 $1.5^2=2.25$ 大于2。所以 $\sqrt{2}$ 必然在1.4和1.5之间，因此它的小数展开一定是以1.4开头。现在假设你已经以此办法算出 $\sqrt{2}$ 的前八位数字是1.414 213 5。你可以继续如下的计算，得到下一位数字是6。

$$1.41421350^2 = 1.9999998236822500$$

$$1.41421351^2 = 1.9999998519665201$$

$$1.41421352^2 = 1.9999998802507904$$

$$1.41421353^2 = 1.9999999085350609$$

$$1.41421354^2 = 1.9999999368193316$$

$$1.41421355^2 = 1.9999999651036025$$

$$1.41421356^2 = 1.9999999933878736$$

$$1.41421357^2 = 2.0000000216721449$$

重复这一过程，你想算出多少位都可以。虽然这样的计算永远无法结束，但是你至少有了一种清晰明了的方法，能给定小数点后第n位的数字，无论n取何值：小数点后有n位数，平方不大于2的最大小数， $\sqrt{2}$ 的小数点后第n位数字就与它的最后一位相同。例如，在所有小数点后有两位的小数中，1.41是平方不大于2的最大的一个，所以 $\sqrt{2}$ 展开到小数点后两位是1.41。

让我们记最终得出的无穷小数为 x 。是什么让我们能够坚信 $x^2 = 2$ 呢？我们可能会给出如下的理由。

$$1^2 = 1$$

$$1.4^2 = 1.96$$

$$1.41^2 = 1.9881$$

$$1.414^2 = 1.999396$$

$$1.4142^2 = 1.99996164$$

$$1.41421^2 = 1.9999899241$$

$$1.414213^2 = 1.999998409469$$

$$1.4142135^2 = 1.99999982368225$$

$$1.41421356^2 = 1.9999999933878736$$

上述算式列表显示了 $\sqrt{2}$ 的小数展开位数越多，自身相乘得到的小数点后的数字9就越多。因此，如果把 $\sqrt{2}$ 完整地展开到无穷多位，我们应该得到无穷多个9，而 $1.99999999\ldots$ （9无限循环）等于2。

这样的论述会导致两个困难。其一，为什么 $1.999999\ldots$ 等于2？其二，也是更严重的一个问题，“完整地展开到无穷多位”是什么意思？这是我们首先想努力搞懂的问题。

为了解决第一个困难，我们必须再次搁置一切直觉。在数学中，人们的确普遍认为 $1.999999\ldots$ 等于2，但这个事实并不是经由某种形而上学的推理过程发现的。相反，它只是种传统习惯。但这也绝不是

毫无理由的传统，因为如果不采纳它，我们就必须发明怪异的新对象，或者抛弃一些熟悉的算术规则。比如，如果你坚持 $1.999999\dots$ 不等于2，那么 $2 - 1.999999\dots$ 是什么呢？如果这是0，那么你也就抛弃了一条有用的规则：若 $x - y = 0$ ，则 x 必定与 y 相等。如果这不是0，那这个数就没有通常的小数展开（否则，你从2中减掉这个数，得到的就不是 $1.999999\dots$ ，而是较小的别的数），所以你必须创造一个新的对象，诸如“0加小数点后无穷多个0，之后是个1”。如果做这样的事，那你的麻烦才刚刚开始。这个神秘的数自乘是什么东西呢？小数点后无穷多个0，之后再乘无穷多个0，之后是个1？如果你用它乘以10呢？你得到的是不是“无穷多减1”个0，之后是个1？ $1/3$ 的小数展开是什么呢？用它乘以3，答案是1还是 $0.999999\dots$ ？如果你遵循了惯用的传统，这一类难以对付的问题就不会产生了。（虽难以对付，但也并非全然不可能：在1960年代，亚伯拉罕·罗宾逊发现了对“无穷小”数的一个条理清晰的定义，但正如其名“非标准分析”所暗指的，这套理论还没有成为数学界的主流部分。）

第二个困难是更实在在的困难，但它也是可以绕过去的。我们不去试图想象对无穷小数进行长乘计算，而仅仅将陈述 $x^2=2$ 解释为， x 展开位数越多，平方的结果就越接近2，一如我们已经观察到的。为了更确切地说明这一点，假设你仍然坚持想要一个数，它的平方以1.9999...开始。我会向你建议1.414 21这个数，它是由 x 的前几位给出的。因为1.414 21很接近1.414 22，我预期它们的平方也会很接近（这很容易证明）。但根据我们选择 x 的办法，必然有 $1.414\ 21^2$ 小于2而 $1.414\ 22^2$ 大于2。因而这两个数都很接近于2。只要检查一下： $1.414\ 21^2=1.999\ 989\ 924\ 1$ ，于是我们就找到了满足条件的一个数。如果你想要一个新的数，其平方开始几位是

[illegible]

那我可以用同样的办法，只不过多取 x 几位而已。（事实上，如

果你想要 n 个9，那取到小数点后 $n+1$ 位就足够了。)无论你想要多少个9，我都可以办到，这一事实正是无穷小数 x 自乘等于2的含义。

请注意，我所做的是“驯服”无穷，只是将涉及无穷的陈述单纯解读为一种生动的简化，其所指的乃是一条不涉及无穷的累赘得多的陈述。关于无穷的简洁陈述是“ x 是平方等于2的无穷小数”。可以大致翻译成：“有这样一种规则，对任意 n ，它能够切实地给出 x 的前 n 位数字。这使我们能够算出任意长的有限小数，它们的平方接近于2，只要算得足够长，想要有多接近就能有多接近。”

我是不是在说， $x^2=2$ 这个外表简单的陈述的真正意思其实非常复杂呢？某种意义上我的确是这个意思——这条陈述确实隐含了复杂性；但从更重要的意义上讲，我并非是指这个意思。固然，在不提及无穷的情况下，要定义无穷小数的加法和乘法是很难的，而且我们还必须检查这个复杂的定义遵从第二章中列出的那些规则，诸如交换律和结合律。但是，一旦给出了这个定义，我们就可以再次无拘无束地进行抽象思考。关于 x ，重要的是它的平方等于2。关于“平方”一词，重要的是它的含义以某种乘法定义为基础，这种定义遵循着恰当的规则。 x 的第一万亿位是什么并不是真正紧要的，乘法的定义有多复杂也不真正紧要。

2. 我们经过那个路灯柱时时速为40英里

假设你坐在一辆正在加速的小轿车里，看着速度表的指针稳定地从时速30英里移动到时速50英里。我们很容易说，在某个时刻——恰在指针扫过40的那一瞬间——汽车以时速40英里的速度行驶。在那个时刻以前，车速小于它，在之后车速大于它。但是，说仅在某个瞬间车速为每小时40英里，这是指什么意思呢？如果汽车没有加速，那我们可以测量它一小时走过多少英里，从而得到它的速度。（更具操作性的是，观察它在30秒内走多远，再乘以120。）但是，这种办法对加速的汽车显然无效：测量它在一段时间内走多远，只能算出这段时间内的平均速度，并不能得到特定瞬时的速度。

如果我们能够测量在无穷小的一段时间内汽车走了多远，那问题就不存在了，因为这样速度就没有时间发生变化。如果这段时间是 t 小时， t 是个无穷小的数，那么我们可以测量汽车在 t 小时走过多少英里，记测量结果为 s ，它当然也是一个无穷小的数，用它除以 t 就得到了汽车的瞬间速度。

这种荒唐的幻想引起的问题相当类似于前面遇到的情况，当时我们简要地考察了 $1.999999\dots$ 可能不等于2的思想。 t 是0吗？如果是，那很明显， s 必然也是0（没有时间流逝，汽车不能走过任何路程）。但是，无法通过0除以0来得到清楚明白的答案。如果 t 不是0，那在这 t 小时之内汽车就会加速，从而导致测量无效。

要想理解瞬时速度，我们就要利用这样的事实：如果 t 非常小——比如百分之一秒，则汽车没有时间去加速太多。设想对于某个时刻，我们不去试图计算确切的速度，改而用一个较准的估计来代替。这样，如果我们的测量装置是精确的，我们就能知道汽车在百分之一秒内走了多远，然后把这段距离乘上一小时内百分之一秒的数量，即乘以360 000。这个答案并不会特别准确，但既然汽车在百分之一秒内加速不多，这个答案就给了我们一个相当接近的近似值。

这个情况让我们回想起 $1.414\ 213\ 5^2$ 相当近似于2这一事实，于是类似地，我们可以不用再操心无穷，或者说是本例中的无穷小。假设我们不是在百分之一秒内测量，而改为在百万分之一秒内测量，那汽车的加速就更少了，因而得到的答案会更加精确。这种观察让我们有了一种办法，可以把陈述“汽车此刻的行驶速度是40英里每小时”转换成以下这条更复杂的、不涉及无穷的陈述：“如果你给定了允许的误差范围，那么只要 t 足够小（远小于1），我就可以测出汽车在 t 小时内走过的英里数，再除以 t ，得到的结果将很接近于40英里每小时，误差在你规定的范围之内。”例如，如果 t 足够小，我可以保证使我的估计值位于39.99和40.01之间。如果你要求我的答案精确到误差小于0.0001，那么我可以使 t 变得更小。只要它足够小，我总可以满足你要求的精度。

我们再一次把一条涉及无穷的陈述，视为对一条更复杂的、关于近似的命题的方便表达。另一个更具提示性的词语是“极限”。一个无穷小数是一列有限小数的极限，瞬时速度是通过测量越来越短的时间内走过的距离所得近似值的极限。数学家经常谈论“在极限时”或者“在无穷时”的情况如何，但他们都很明白，他们并没有把这种说法完全当真。如果强迫他们说确切意思，他们就会转而谈论近似。

3. 半径为 r 的圆面积为 πr^2

无穷可以借由有穷的情况来理解——人类对这一点的认识就是19世纪数学的伟大胜利之一，不过这种思想的根源能够追溯到更早。我的下一个例子是讨论圆面积的计算，就将使用阿基米德在公元前3世纪所提出的论证。不过，在开始计算以前，我们应当明确要算的是什么，这个问题并没有乍看上去那么简单。什么是面积？当然，它是图形里某种东西的量（二维的东西），但怎样才能精确表达呢？

不论它是什么，对特定形状来说，它看起来当然是很容易计算的。例如，如果矩形的边长为 a 和 b ，那它的面积就是 ab 。任何直角三角形都可以被看作把矩形沿一条对角线切下一半所得，因此它的面积是对应矩形面积的一半。任意三角形都可以分割成两个直角三角形，任意多边形都可以分割成一系列三角形。因此，要算出多边形的面积并不会太难。不必去烦恼我们算的到底是什么，我们只要单纯地将多边形的面积定义为此计算结果即可（只要我们能够确信，将多边形切割成三角形的不同方法不会导致不同的答案）。

当我们考虑边缘为曲线的图形时，问题就来了。将圆切割成若干个三角形是不可能的。那么当我们说圆的面积是 πr^2 时，我们谈的是什么呢？

这又是抽象方法大有用处的一个例子。让我们不要关注面积是什么，而是关注面积能够做什么。我们要对这个说法作一些澄清，因为面积看上去做不了什么事情——它只不过是就在那里而已。我所说的意思是，我们应当关注，关于面积的任何合理概念所应具有的一些属

性。下面列出了五条。

Ar1 移动图形，图形面积不变。（更正式的说法：两个全等的图形面积相等。）

Ar2 如果一个图形完全包含于另一个之内，那么第一个的面积不大于第二个。

Ar3 矩形的面积通过它的长宽相乘得到。

Ar4 将图形切成若干部分，则各部分面积之和等于原图形的面积。

Ar5 图形向各方向扩张为原来的2倍，则图形面积变为原来的4倍。

如果回过头来看，你会发现我们利用了属性**Ar1**、**Ar3**和**Ar4**来计算直角三角形的面积。属性**Ar2**看起来非常显然，几乎无须一提，不过作为公理正应如此，而且我们后面还会看到它会多有用。属性**Ar5**尽管很重要，其实并不需要作为一条公理，因为它能从另外几条中推导出来。

我们怎样利用这些属性来谈论圆面积的含义呢？截至目前，这一章所要向读者传达的信息就是，不要考虑一步到位的定义，考虑面积的近似可能会有收获。我们可以采取下面这种办法轻易做到。想象一个图形画在一张布满细密方格的纸上。由属性**Ar3**，我们知道这些方格的面积（因为正方形只是特殊的矩形），所以我们可以数一数有多少正方形完全处于图形以内，以此来估计图形的面积。举例来说，图形中包含了144个小方格，那么图形的面积至少是144乘以单个方格面积。注意，我们所真正计算的面积仅是144个方格所构成的图形的面积，此面积由属性**Ar3**和**Ar4**可以很容易地确定。

对于图18所示的图形，这并不能给出正确的答案，因为还有若干个方格部分位于图形之内、部分位于图形之外，我们还没有计入它们

的面积。不过，有一种改进估值的明显方法，就是把每一个小方格分成四个更小的方格，改用它们来计算。和之前一样，又有一些方格部分位于图形外、部分位于图形内，但这回我们已经多包含进了一些完全在图形之内的小方格。一般来说，方格划分得越密，我们在计算中能够计入的原图面积也就越多。我们发现（这一点并没有看上去那么显然），随着把网格画得越来越密，方格越来越小，计算的结果也就越来越接近于某个数，就像 $\sqrt{2}$ 近似值的平方越来越接近于2一样，于是我们就将这个数定义为此图形的面积。

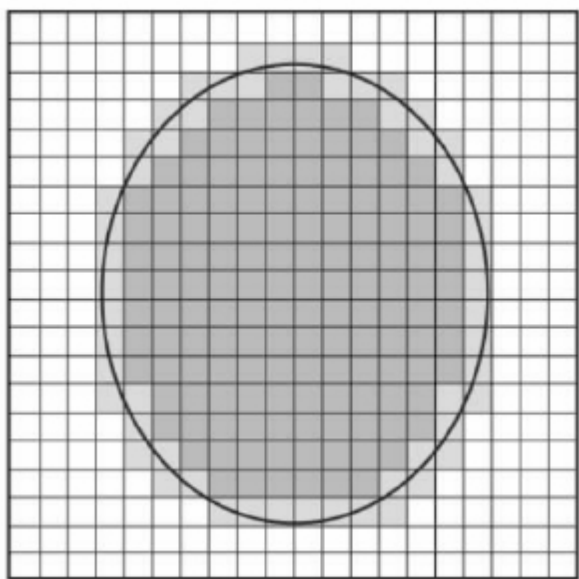


图18 曲线图形面积的逼近

所以，从数学的角度来讲，某个图形的面积为一平方码的含义是这样的：在特定的容许误差范围之内，无论多小，总可以找出充分密集的方格，由位于图形内的小方格来近似计算，得到的计算结果与一平方码之差少于给定误差。（在脑子里某处可能有这样的想法——但已经被压制住了：“在极限下”可以使用无穷多无限小的方格来得到确切的答案。）

还有另外一种说明方法，也许能够说得更清楚。如果一个曲线图

形的确切面积是12平方厘米，要求我用方格法来表明这一点，这个任务是不可能完成的——我需要用无穷多的方格才能做到。但是，如果你给出任何其他不同于12的数字，比方说11.9，那我都可以用一套方格来确定地证明它的面积不是这个数：我只需使网格足够密，让没有计入的部分小于0.1平方厘米即可。换句话说，在不涉及无穷的情况下，我不去证明它的面积是12，而是满足于证明它的面积不是别的任何数。图形的面积是我所不能证伪的那个数。

这些思想给了面积一个令人满意的定义，但仍给我们遗留下一个问题。我们要怎样来说明，如果采用上述过程来估计半径为 r 的圆的面积，估计值就会越来越接近 πr^2 呢？对于大多数图形来说，答案是必须使用到积分，我这本书中不会去讨论它。但对于圆来说，正如我之前所提到的，我们可以使用阿基米德的绝妙论证。

图19表示的是，将圆切成一片一片，再组合成接近于矩形的形状。因为每一小片都很窄，所以矩形的高度大约为圆的半径 r 。同样因为每一片很窄，这个准矩形的上边和下边都近似于直线。上下两边各用了圆的周长的一半，由 π 的定义知圆的周长为 $2\pi r$ ，则两边长度均近似为 πr 。因此，准矩形的面积是 $r \times \pi r = \pi r^2$ ——至少是近似如此。

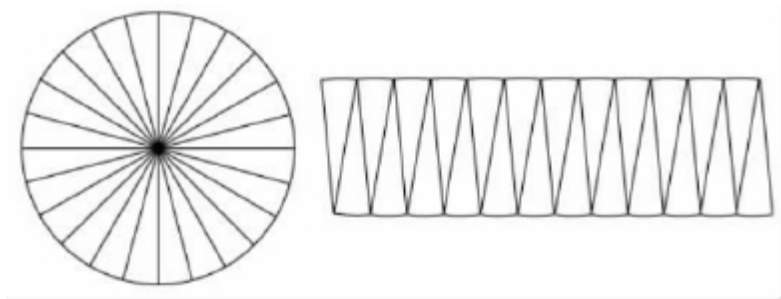


图19 阿基米德说明圆面积为 πr^2 的方法

当然了，事实上准矩形的确切面积就是 πr^2 ，因为我们所做的只不过是把圆切开，再移动各部分而已，但是我们目前还不知道这一点。到现在为止，这个论证可能已经使你确信了，但其实还没结束，因为我们还必须表明，随着切开的片数越来越多，上述近似值会越来越

越接近 πr^2 。一种非常简明的方法是利用两个正多边形，一个恰好包含在圆内，一个恰好包含圆。图20用六边形说明了这一点。内接多边形的周长小于圆的周长，而外切多边形的周长大于圆的周长。这两个多边形都可以切成多个三角形，再拼合成平行四边形。一点简易的计算就能够表明，较小的平行四边形面积小于 r 乘以内接多边形周长的一半，因而小于 πr^2 。类似地，较大的多边形面积大于 πr^2 。如果切出的三角形数量足够大，那么这两个多边形面积之差就会越来越小，想要多小就有多小。因为圆总是包含着小多边形，并被大多边形所包含，所以它的面积必然恰为 πr^2 。

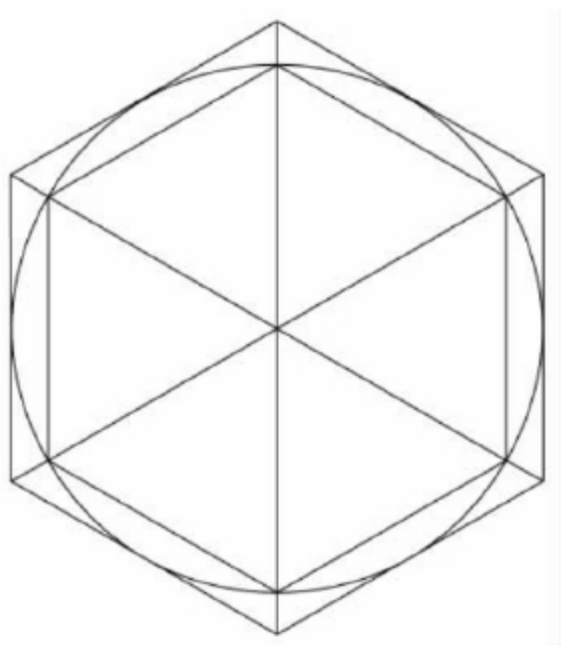


图20 由多边形逼近圆

第五章

维度

高等数学有个显眼的特征，它的大部分内容涉及高于三维的几何。这个事实令数学家以外的人感到很困惑：直线和曲线是一维的，曲面是二维的，形体是三维的，但怎么会有东西是四维的呢？一旦物体具有了高度、宽度和厚度，它就完全填充着空间的一部分，而且看起来已经没有任何其他维度施展的余地了。有人会提出第四维是时间——在特定情境下这是个不错的回答，比如在狭义相对论中。但它并不能帮助我们理解诸如二十六维乃至无穷维的几何，而这些几何在数学上又都很重要。

高维几何又是一例最好从抽象角度来理解的概念。让我们不去担心二十六维空间的存在等等，而去考虑它的性质。你可能会疑惑：这东西连是否存在都不确定，怎么可能考虑它的性质呢？不过这样的担心很容易解决。如果丢弃“这东西”一词，那么这个问题就变成了：连拥有这种性质的对象是否存在都不知道，怎么可能考虑这种性质呢？但这个问题一点都不困难。比如说，我们完全可以思考一位美国女总统可能会具有的特质，即便并不能保证就会有一位女总统。

我们会期待二十六维空间有什么样的性质呢？最明显的一种，即使它成其为二十六维的性质，是它通过二十六个数来确定一点，就像两个数确定二维空间中一点、三个数确定三维空间中一点一样。另一个性质是，如果你取一个二十六维形体，使它在各个方向上都扩张两倍，那它的“体积”——假设我们能够使这个词有意义——应当乘以 2^{26} 。此外还有其他的一些性质。

若最终发现二十六维空间的概念在逻辑上不能自洽，那这样的思考就没什么意思了。为了消除疑虑，我们终归还是要表明它是存在的——如果它不自洽，明显就不存在——不过是从数学而非物理的角度。这么说的意思是，我们需要定义一个恰当模型。它可能并非非

得是依附于某种东西的模型，但如果它具有我们所想要的全部性质，那它就表明这些性质是逻辑自洽的。不过，一如往常，结果表明我们将定义的这个模型非常有用。

怎样定义高维空间？

定义这个模型出奇地容易，只要怀有一个想法——坐标系。我前面说过，二维中的一点可以由两个数确定，三维中则需要三个数。常规做法是采取笛卡尔坐标系，之所以这样称呼是因为它是由笛卡尔发明的（他声称自己是在梦中产生这个想法的）。在二维上，先画出垂直相交的两个方向。例如，一个方向可能向右，另一个方向径直向上，如图21所示。给定平面上任意一点，你都可以通过水平移动一段距离（如果是向左移动，则认为是向右移动了负的距离），再转90度并垂直移动另一距离到达这一点。这两段距离给了你两个数，这两个数就是你所到达的这一点的坐标。图21中显示出了坐标为 $(3, 2)$ 的点（右移三上移二），坐标为 $(-2, 1)$ 的点（左移二上移一）以及坐标为 $(1, -2)$ 的点（右移一下移二）。完全同样的程序在三维，也就是在空间中也有效，只不过你必须使用三个方向，比如向前、向右和向上。

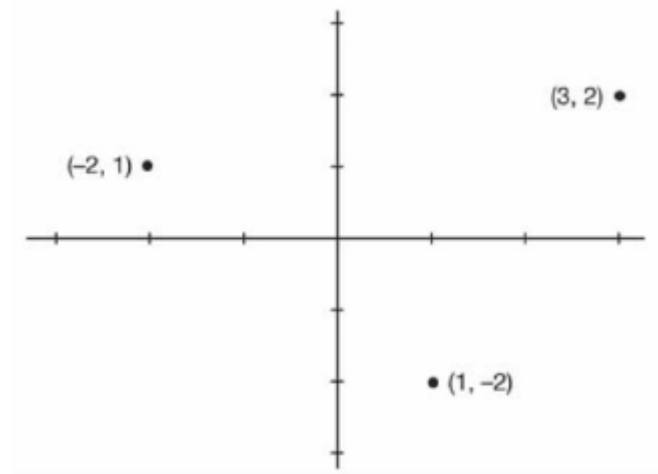


图21 笛卡尔平面上的三点

现在让我们稍微改变一下视角。我们不再将这两个数（或三个）称作点在空间中的坐标；让我们说，这些数就是点。也就是说，我们不再说“坐标为（5，3）的点”，让我们说“（5，3）这个点”。有人可能把这仅当作语言上的便利，但它实际上有更深的意义。它在用空间的数学模型取代实在的、物理的空间。我们的二维空间数学模型是由成对的实数（ a, b ）所组成的。尽管这些成对的数本身并不是空间中的点，我们也称它们为点，因为我们希望提醒自己，这正是它们所表示的东西。类似地，我们可以取所有的实数三元组（ a, b, c ）得到三维空间的模型，并把这些三元组称为点。现在我们就有了定义诸如八维空间中点的很明显的方法。它们只不过是实数八元组。例如，这就是两个点：（1，3，-1，4，0，0，6，7）和（5， π ，-3/2， $\sqrt{2}$ ，17，89.93， $-12\sqrt{2}+1$ ）。

我现在已经定义了一种初步的数学模型，但它还不值得被称作八维空间的模型，因为“空间”一词包含着很多几何含义，我还没有用模型来描述它们：空间不仅仅只是大量单个点的堆砌而已。例如，我们会谈论一对点之间的距离，会谈论直线、圆及其他几何形状。这些思想在高维空间中的对应物是什么呢？

回答这类问题，有一个通用的方法。找出一个二维或三维中熟悉的概念，首先完全用坐标的语言来描述它，然后就能预期，它向高维空间中的拓展变得很显然。让我们看看这个方法是怎么处理距离这一概念的。

给定平面上两点，如（1，4）和（5，7），我们可以按如下方法计算它们的距离。首先按图22所示画一个直角三角形，其另一个顶点位于（5，4）。我们注意到，连结（1，4）和（5，7）的线段是这个三角形的斜边，这意味着可以用毕达哥拉斯定理来计算出它的长度。另两条边的长度为 $5-1=4$ 和 $7-4=3$ ，所以斜边的长度是 $\sqrt{4^2+3^2}=\sqrt{16+9}=5$ 。因此两点之间的距离为5。将这种方法应用到一般的一对点（ a, b ）和（ c, d ）上，我们得到一个直角三角形，其斜边端点正是这两个点，另两条边的长度为 $|c-a|$ （这表示 c 和 a 之间的差距）和 $|d-b|$ 。毕达哥拉斯定理告诉我们，两点间的距离由下式给

出：

$$\sqrt{(c-a)^2+(d-b)^2}$$

类似的方法在三维中也有效，只不过稍微复杂一点，可以得出 (a, b, c) 和 (d, e, f) 两点间的距离是：

$$\sqrt{(d-a)^2+(e-b)^2+(f-c)^2}$$

换言之，要计算两点间的距离，你需要将对应坐标差的平方相加，然后求平方根。（简要地说，理由如下：以 (a, b, c) 、 (a, b, f) 和 (d, e, f) 为顶点的三角形 T ，在点 (a, b, f) 处是个直角。 (a, b, c) 到 (a, b, f) 的距离是 $|f-c|$ ，而由二维公式， (a, b, f) 到 (d, e, f) 的距离是 $\sqrt{(d-a)^2+(e-b)^2}$ 。在 T 内应用毕达哥拉斯定理，就能得到结果。）

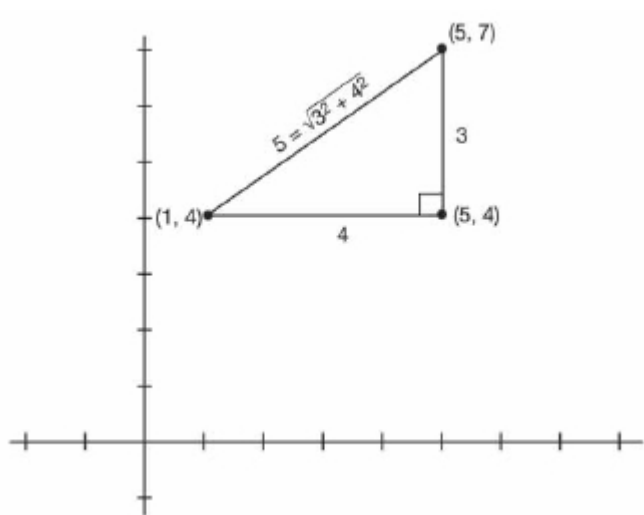


图22 用毕达哥拉斯定理计算距离

这条陈述有个有意思的特征：它没有提到假设点在三维空间中这个事实。因此我们凑巧发现了计算任意维空间中距离的方法。例如， $(1, 0, -1, 4, 2)$ 和 $(3, 1, 1, 1, -1)$ （五维空间中）这两点间

的距离是：

$$\sqrt{(3-1)^2+(1-0)^2+(1-(-1))^2+(1-4)^2+(-1-2)^2} = \sqrt{4+1+1+9+9} = \sqrt{27}$$

这种处理方式有一点误导作用，它暗示着任意一对五维空间中的点之间总是有一个距离（要记住，五维空间中的点只不过意味着五个实数而已），而我们发现了怎样把这个距离计算出来。但实际上，我们所做的是定义距离的概念。没有什么物理实在强迫我们必须按上述方法计算五维空间的距离。但另一方面，这种方法很明显，就是我们在二维和三维空间所用方法的自然拓展，若要采用别的定义则会显得很奇怪。

一旦定义了距离，我们就可以开始扩展其他概念。例如，球面显然就是圆在三维空间中的等价物。那四维空间中的“球面”会是什么呢？和距离一样，如果我们把二维和三维版本的概念用一种不提及维数的方法描述出来，就可以回答这个问题了。这其实根本不难：圆和球面都可以通过到定点（圆心或球心）固定距离（半径）的所有点的集合来描述。在此方面，我们完全可以把相同的定义用于四维中的球面，甚至八十七维中的球面。例如，四维空间中以 $(1, 1, 0, 0)$ 为定点以3为半径的球面，正是所有到 $(1, 1, 0, 0)$ 的距离为3的（四维的）点所组成的集合。四维空间中的点就是四个实数 (a, b, c, d) 。它到 $(1, 1, 0, 0)$ 的距离是（根据我们之前的定义）：

$$\sqrt{(a-1)^2+(b-1)^2+c^2+d^2}$$

因此，描述这个四维球面的另一种方式是：它是满足如下条件的所有四元组 (a, b, c, d) 的集合。

$$\sqrt{(a-1)^2+(b-1)^2+c^2+d^2} = 3$$

例如， $(1, -1, 2, 1)$ 就是这样的一个四元组，因此它是这个四维球面上的一点。

另一个可以扩展的概念是二维中的正方形和三维中的立方体。如图23所示，满足 a 、 b 均在0和1之间的所有点 (a, b) 的集合就形成了边长为1的正方形，它的四个顶点是： $(0, 0)$ ， $(0, 1)$ ， $(1, 0)$ 和 $(1, 1)$ 。在三维中，我们可以取满足 a 、 b 、 c 均在0和1之间的所有点 (a, b, c) 的集合，以此来定义一个立方体。它的八个顶点是： $(0, 0, 0)$ ， $(0, 0, 1)$ ， $(0, 1, 1)$ ， $(0, 1, 0)$ ， $(1, 0, 0)$ ， $(1, 0, 1)$ ， $(1, 1, 0)$ 和 $(1, 1, 1)$ 。显然我们可以在高维空间中采用类似的定义。比如，我们可以通过取各个坐标均在0和1之间的所有点 (a, b, c, d, e, f) 的集合，以此得到六维立方体，或者说一个明显当得起这个名字的数学构造。它的顶点就是所有那些坐标非0即1的点。不难看出，维数每增加1，顶点的个数就翻倍，所以这个例子中顶点共有64个。

除了单纯定义形状之外，我们还可以做许多其他事情。为了简要说明这一点，我来计算一下五维立方体的边的条数。我们并不能一下子就看出边是什么，但我们可以从二维和三维的情形中得到一些线索：边就是将相邻两个顶点连结起来的线段，两个顶点如果只有一个坐标不同，那就认为它们是相邻的。取五维立方体的一个常见顶点，如 $(0, 0, 1, 0, 1)$ ，根据刚刚给出的定义，它的相邻顶点是 $(1, 0, 1, 0, 1)$ 、 $(0, 1, 1, 0, 1)$ 、 $(0, 0, 0, 0, 1)$ 、 $(0, 0, 1, 1, 1)$ 和 $(0, 0, 1, 0, 0)$ 。一般地，每个顶点有五个相邻顶点，因而也就引出五条边。（怎样把连结相邻顶点的线段的概念从二维和三维扩展到五维，我把它留给读者自己思考。对于本次计算，它并不重要。）因为总共有 $2^5 = 32$ 个顶点，所以好像有 $32 \times 5 = 160$ 条边。但是我们把每条边计算了两次——从它的两个端点处各算了一次，所以正确的答案是160的一半，即80条边。

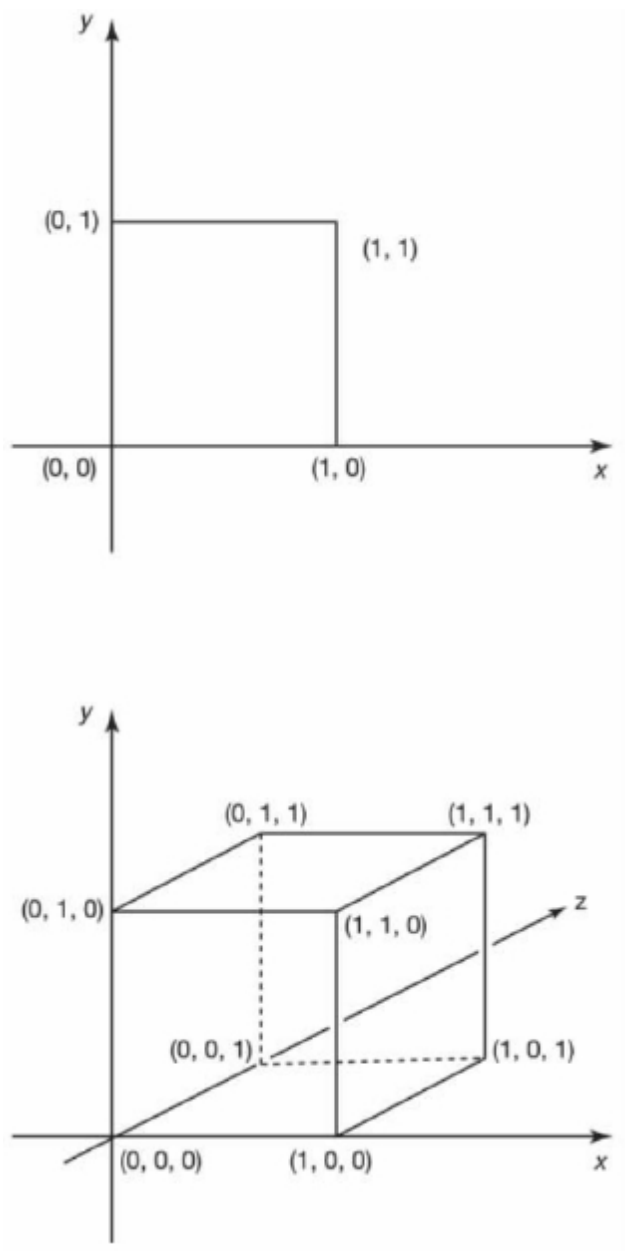


图23 单位正方形和单位立方体

总结上述做法的一种方式，称之为把几何转化为代数，通过坐

标系来把几何概念翻译为等价的但只涉及数之间关系的概念。尽管我们不能直接对几何进行拓展，但我们可以对代数进行拓展，而且将这种拓展称为高维几何似乎是合情合理的。五维几何显然不像三维几何那样与我们的切身经验直接相关联，但这并不妨碍我们去思考它，使它作为模型发挥作用。

四维空间能否图像化？

三维物体能够图像化而四维物体不能——这个命题看似显然，实际上却经不起严格的审视。尽管将物体图像化和直接观察它的感觉十分相像，这两种体验却有很重要的区别。例如，如果别人要求我将一个房间画出来，这个房间我比较熟悉但不是十分熟悉，这对我来说没什么困难。如果要问我一些关于它的简单问题，诸如房间里有多少椅子或者地板是什么颜色，我通常答不上来。这说明大脑中的图像不论是什么样的，还是不同于照片式的呈现。

在数学语境中，能与不能将某物图像化的重要区别在于，前一种情形下，我们能直接回答问题而无须停下来进行计算。这个“直接”当然只表示一种程度，但实际上毫不夸张。比如，如果要问我三维立方体有多少条边，我可以通过“仅仅观察”，看到顶面有4条边，底面有4条边，还有4条边从顶面伸到底面，所以一共是12条。

在高维空间中，“仅仅观察”变得困难了，我们常常被迫要像我在讨论五维空间中的推理问题时那样进行更多论证。但观察有时也是可能的。比如，我可以思考一个四维立方体，它由两个彼此相对的三维立方体组成，对应顶点以边（在第四维中）相连，就像三维立方体由两个彼此相对的正方形组成，对应顶点也连结起来一样。尽管我对四维空间没有一个完全清晰的图像，但我仍然可以“看见”两个三维立方体各有12条边，8条边连结着它们对应的顶点。这样，一共有 $12 + 12 + 8 = 32$ 条边。于是我可以“仅仅观察”到，五维立方体又是由这样的两个四维立方体组成的，依旧是对应顶点相连，总共有 $32 + 32 + 16 = 80$ 条边（每个四维立方体有32条边，其间有16条边连结它们），恰与我之前得到的答案相同。于是，我具有了某种初步地

将四维和五维图像化的能力。（如果你对“图像化”这个词感到困扰，可以换一个词，比如“概念化”。）当然，这远比三维的图像化要困难——比如，我无法直接回答，四维立方体旋转是什么样子，而三维的我可以说出来——但是，这也明显要比五十三维的图像化要容易，要是它们都不可能的话也就谈不上谁比谁容易的问题了。有一些数学家专攻四维几何，他们四维空间图像化的能力得到了极大拓展。

对数学来说，这个心理学要素的影响已远远超出几何学的范围。投身于数学研究所能得到的乐趣之一就是，随着专业领域的经验越来越丰富，你能够发现自己“仅仅观察”就能得到越来越多问题的答案，不一定非得是几何问题，而这些问题你以前可能要艰难思考上一两个小时。举个很基本的例子，来看 $471 \times 638 = 638 \times 471$ 这条陈述。为了验证，我们可以通过两个很长的竖式乘法来计算，发现它们得到相同的结果。但是，如果考虑一个471乘638的矩形点阵，你就可以看出，第一个式子是各行点之和，第二个式子是各列点之和，所以它们必然得到相同的结果。注意，在这个问题上，我们头脑中的图像与相片化的图像是很不一样的：你真的看到了一个471乘638的矩形，而不是463乘641的矩形吗？你难道能数出短边所有的点来验证吗？

高维几何中的点是什么？

表明能够赋予高维几何某种意义是一回事，但要表明这个问题为什么值得认真对待就是另一回事了。在这一章的前面部分，我曾经说它作为模型是很有用处的。但是，既然我们所居住的实际空间是三维空间，高维几何究竟有什么用处呢？

这个问题的答案相当简单。第一章中我谈到，一个模型可以具有许多不同的功用。即使二维和三维几何也用于许多不同目的，而不仅仅是物理空间的直观模型。例如，我们表示物体的运动时，常常画一张图来记录它所走过的距离随时间的变化。这个图是平面上的一个曲线图，曲线的几何性质与物体运动的信息相对应。为什么二维几何适用于这个运动过程的模型化呢？因为在这里有两个我们关心的数——流逝的时间和走过的距离——如我所说过的，我们可以将二维空间看

作所有成对的数的集合。这就提示了我们，为什么高维几何会有用处。宇宙中可能并没有潜藏着高维空间，但需要同时考虑好几个数的情形却有不少。我下面将简要描述两种情形，之后你很明显地可以发现还会有更多的类似情形。

设想我要描述一把椅子的位置。如果是向上直立着的，它的位置就完全是由两条腿与地面接触的地点来确定的。这两个点可以分别通过两个坐标来描述。于是四个数就可以用于描述椅子的位置。但这四个数是有联系的，因为椅子腿底端的相互距离是固定的。如果这个距离是 d ，地面上两条腿位于点 (p, q) 和 (r, s) ，那么由毕达哥拉斯定理有 $(p - r)^2 + (q - s)^2 = d^2$ 。

这就对 p, q, r, s 施加了约束，我们可以用几何语言来描述这种约束：四维空间中的点 (p, q, r, s) 被限制在某个特定的三维“曲面”上。更复杂的物理系统也可以用类似的方式来分析，维度也變得更高。

高维几何在经济学中也很重要。例如，你如果正在犹豫买某个公司的股票是否明智，那么能帮助你进行决策的大多数信息都是以数字的形式出现的——劳动力规模、各种资产的价值、原材料的成本、利率，等等。作为一个序列，这些数可被看作某种高维空间中的一个点。通过分析许多类似的公司，你可能会确定出空间中的某个区域，认为购买此区域中的股票是不错的主意。

分数维

讨论到现在，如果说有什么事情看起来很明显的话，那就是任何形状的维数总是一个整数。你要是说需要两个半坐标来确定一个点——即便是个数学的点，这会是什么意思呢？

这个说法看起来很有道理，但我们遇到的这个困难和在第二章中定义 $2^{3/2}$ 这个数之前遇到的困难非常类似，当时是用抽象方法绕过了它。我们能否对维度做相似的事情呢？要想这么做，我们就必须找到

与维度相关的某些性质，它和整数并没有直接的关系。这样就把与坐标数字相关的一切排除在外了，因为坐标看起来和维度这个概念联系实在太紧密了，让人很难思考其他东西。但是，的确还有另一种性质，在本章开头简短地提到过，它恰好给出了我们所需要的东西。

几何有一个重要特征会随维数变化，这就是当把形体沿各方向以因子 t 扩张时，有个规则决定形体尺寸如何变化。尺寸一词，我指的是长度、面积或者体积。在一维上尺寸变为 t 倍，或 t^1 ，在二维上尺寸变为 t^2 倍，在三维上变为 t^3 倍。因此， t 的指数就告诉了我们形体的维数。

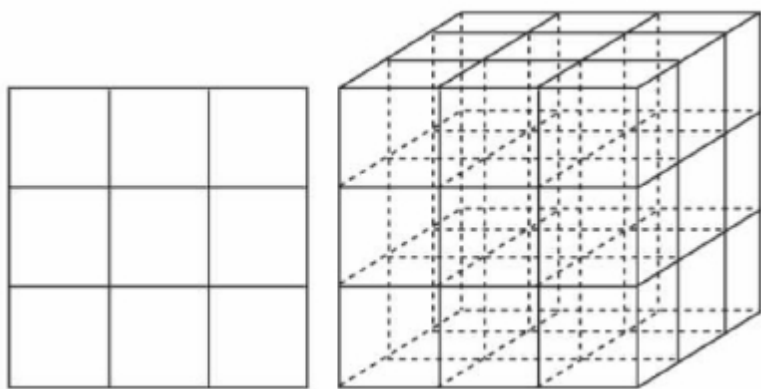


图24 将正方形分成 $9=3^2$ 个小正方形，将立方体分成 $27=3^3$ 个小立方体

到现在为止，我们还没有完全从描述中丢弃整数，因为数字2和3本身就隐含在“面积”和“体积”这两个词中。我们还可以不用这两个词，而采取如下的办法。为什么边长为3的正方形，面积是边长为1的正方形的9倍？原因是，我们可以把大正方形切成9个与小正方形全等的部分（如图24）。类似地，3乘3乘3的立方体，可以分成27个1乘1乘1的立方体，所以体积是小立方体的27倍。于是，我们可以说，因为当立方体以因子 t 扩张时（其中 t 是大于1的整数），则新的立方体可以分成 t^3 个原来的立方体，所以立方体是三维的。注意，“体积”一词没有在上一句话中出现。

现在我们可能会问：像上面一样推理得到的却不是整数，有这样

的形体吗？答案是有的。一个最简单的例子就是科赫雪花。我们无法直接描述它，而是要把它定义成下列过程的极限。首先从一条直线段，比如长度为1的线段开始。把线段分成三段相等的部分，以中间一段为底，作一等边三角形，再用三角形的另外两条边来代替中间这一段。结果得到的图形是由四条直线段组成的，每一段的长度都是三分之一。再将每条线段都切成三段相等的部分，仍将所有的中间一段都用等边三角形另两边来替代。现在的结果是16条线段，每条线段的长度是九分之一。接下来如何继续这一过程就很清楚了。开始的几步如图25所示。不难严格证明，这个过程将导致一个极限形状，正如图所示提示的那样。这个最终形状就是科赫雪花。（取三个这样的形状，连起来形成一个三角形，这样看起来会更像一个雪花。）

科赫雪花有一些很有趣的特征。和我们的主题相关的一个是，这个形状可以用它自身的微小版本建造出来。这仍然可以从图中看出来：它由四个小版组成，每一小版都是由完全版以因子三分之一收缩而得的。现在让我们来考虑，关于维数它告诉了我们什么。

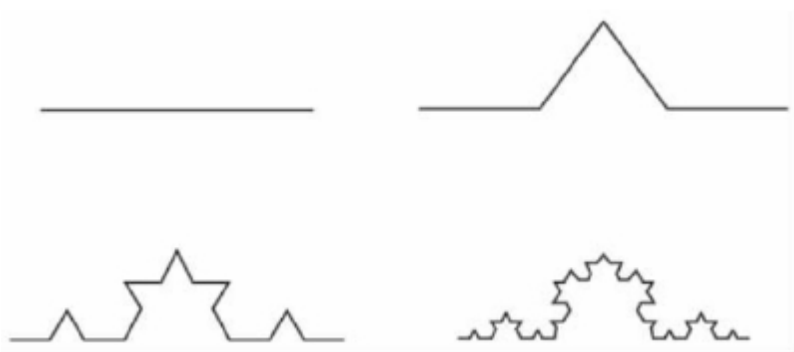


图25 建造科赫雪花

如果一个形体是 d 维的，那当它以因子三分之一收缩时，它的尺寸会除以 3^d 。（如我们所见，当 d 为1，2，3时，这是正确的。）这样，如果我们能够用图形的微小版本来构建出原图形，那么我们就需要 3^d 个小版本。因为对于科赫雪花来说需要四个，所以它的维数 d 应当满足 $3^d = 4$ 。由于 $3^1 = 3$ 而 $3^2 = 9$ ，这意味着 d 介于1和2之间，所以并不是一个整数。实际上，这个数是 $\log_3 4$ ，约为1.261 859 5。

这个计算依赖于科赫雪花能够分解为较小的自身这个事实，这是个十分罕见的特征：连圆都不具备这样的特点。不过，我们还可以进一步发展上述思想，给出更为普适的维度定义。正如我们应用抽象方法的其他情况一样，这并不意味着我们发现了科赫雪花以及类似奇异形体的“真正的维度”，我们仅仅是找到了与特定性质相容的唯一可能的定义而已。实际上，还有其他定义维度的方法，会对这个问题给出不同的答案。例如，科赫雪花的“拓扑维数”是1。粗略地讲，这是因为它像直线段一样，删掉内部任何一个点后就分解成为两个不相连的部分。

对于抽象化和一般化这两个孪生的过程，这个例子提供了一点有趣的启示。我已经提到过，要将一个概念一般化，我们应当先找出与其相联系的一些性质，再将这些性质进行一般化。这样做通常只有一种自然的方式，但有时，不同的性质组合会导致不同的一般化，而多种一般化方法有时会硕果累累。

第六章

几何

亘古以来，最具影响力的数学书大概要数约公元前300年欧几里得的《几何原本》了。尽管欧几里得生活在两千多年以前，但在多种意义上，他都可以算得上第一位现代数学家——至少是我们所知道的第一位。尤其是，他是第一位系统地使用公理化方法的作者，以五条公理开始全书，并由它们推导出许许多多的几何定理。大多数人熟悉的几何——如果他们的确熟悉某种几何的话，就是欧几里得几何。但从研究的层次来讲，“几何”一词则有着更广泛的定义：当今的几何学家已经不大用到直尺和圆规了。

欧几里得几何

下面是欧几里得的公理。根据通常的惯例，我用“直线”一词表示两端都能无限延伸的线。“线段”则表示有两个端点的线。

1. 任意两点有且只有一条线段相连。
2. 任意线段可以两端延伸形成一条直线，且只能形成一条直线。
3. 给定任意一点 p 及任意长度 r ，存在以 r 为半径、 p 为圆心的圆。
4. 任意两个直角全等。
5. 直线 N 与两条直线 L 和 M 相交，若 N 的同旁内角之和小于两直角，则 L 和 M 相交于 N 的这一侧。

第四条和第五条公理如图26所示。第四条公理的意思是，如果你将一个直角移动到另一个直角上，它们恰好能够重合。对于第五条公理，由于图中标的 α 与 β 两角之和小于 180° ，所以我们知道直线L和M会在N右侧的某处相交。第五条公理与所谓的“平行公设”是等价的。平行公设断言，给定任意直线L和直线外一点x，有且只有一条直线M经过x且永远不与L相交。

欧几里得用这五条公理建造起了全部的几何学，在那之后人们也正是如此去理解几何的。例如，下面就给出了三角形内角和等于 180° 这个著名结果的证明框架。第一步要表明，如果直线N与两平行线L和M相交，则内错角相等。也就是说在类似图27的情况下，必定有 $\alpha = \alpha'$ 及 $\beta = \beta'$ 。这是第五公理的推论。首先，第五公理告诉我们 $\alpha' + \beta$ 至少是 180° ，否则L和M就会相交（图中直线N左侧的某处）。由于 α 和 β 在一起形成一条直线， $\beta = 180 - \alpha$ ，有 $\alpha' + (180 - \alpha)$ 至少是 180 ，也就是说 α' 不小于 α 。由同样的论证， $\alpha + \beta' = \alpha + (180 - \alpha')$ 至少是 180 ，所以 α 不小于 α' 。于是只可能是 α 与 α' 相等。又因为 $\beta = 180 - \alpha$ 和 $\beta' = 180 - \alpha'$ ，于是推出 $\beta = \beta'$ 。

现在考虑三角形ABC，记顶点位于A、B、C的三个角分别为 α 、 β 、 γ 。由第二公理，我们可以将线段AC延伸为直线L。平行公设告诉我们经过 β 有一条直线M与L不相交。取 α' 和 γ' 为图28所示的角。很明显有 $\alpha' + \beta + \gamma' = 180$ ，因为 α' 、 β 和 γ' 形成一条直线。因此 $\alpha + \beta + \gamma = 180$ ，正是我们所要求证的结论。

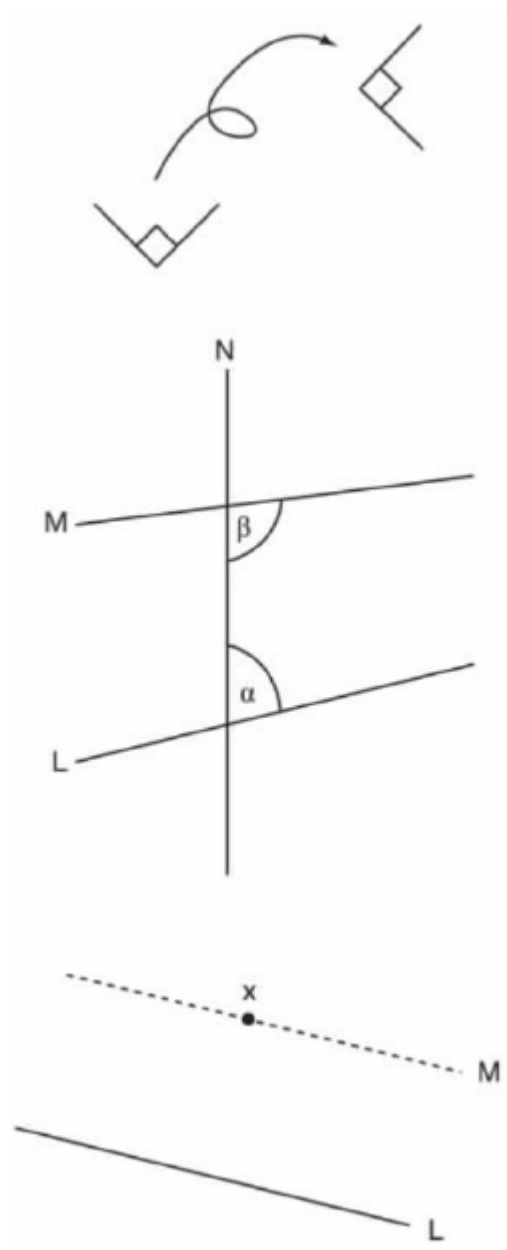


图26 欧几里得第四公理，及第五公理的两个版本

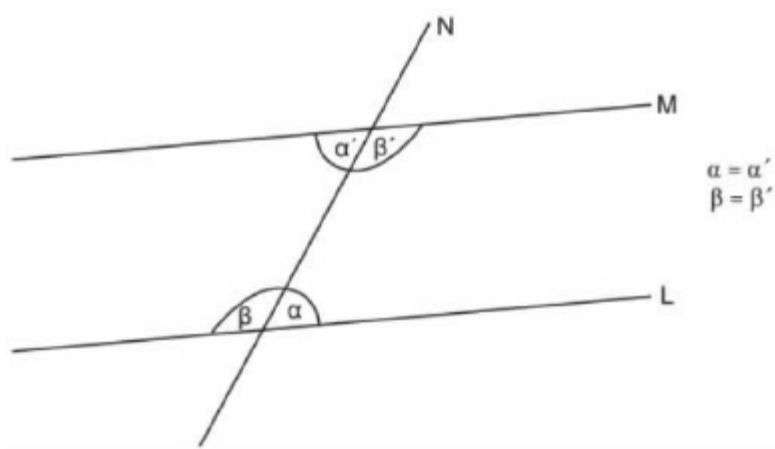


图27 欧几里得第五公理的推论

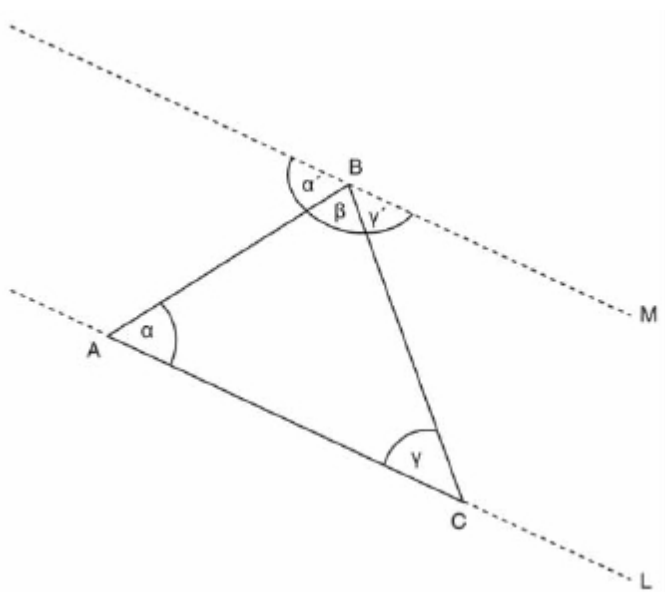


图28 三角形内角和为180度的证明

关于日常生活，这个论证告诉了我们什么呢？一个显然的结论似乎是，如果你取空间中A、B、C三点，仔细测量三角形ABC的三个内角，那它们加起来的和就是180度。一个简单的实验就可以证实这一点：在纸上画个三角形，把它尽可能整齐地剪下来，撕成三片，每片

包含一个角，将各角拼在一起，可以看到这些角形成了一条直线。

如果你现在确信，不可能想象存在一个物理的三角形，其内角和不等 180° ，那么你和历史上很多人站在了一起——从公元前300年的欧几里得到18世纪晚期的伊曼努尔·康德，其间所有人都得到了这个结论。康德非常相信这个结论，以至于他在《纯粹理性批判》中专门用一个显要的部分来谈论怎样绝对确定欧几里得几何为真。

但是康德错了：大约30年后，伟大的数学家卡尔·弗雷德里希·高斯就能够设想这样一个三角形。有此设想后，他实地去测量了三座山峰构成的三角形的角，分别是汉诺威王国的霍亨哈根山、因瑟尔山和布罗肯山，以检验其内角和是否为 180° 。（这个故事很有名，但诚实的美德迫使我在¹此注明，人们对于他是否真的想要检验欧几里得几何有一些怀疑。）他的试验不够具有说服力，因为要足够精确地测量这几个角很难，但这个试验的有趣之处与其说在于结果，不如说在于高斯竟然真的去费心尝试。我刚才给出的论证中究竟哪里可能错了呢？

其实，这个问题问得不对，因为上面的论证是正确的。但是，既然它以欧几里得五条公理为基础，除非这些公理在日常生活中正确，它就不能提示关于日常生活的任何事情。因此，要怀疑的是论证的前提条件，也就是要怀疑欧几里得公理的正确性。

但哪条公理看起来有一点点可疑呢？很难在它们任何一个中找出错误。如果你想在现实世界中用一条直线段连接两个点，那你只需拉紧这条线，使它通过两个点。如果你想把这条直线段延长为直线，那你可以改用激光柱来做到。类似地，画出任意半径和圆心的圆似乎也没有什么难度。经验还告诉我们，拿起纸的两个直角，确实可以使它们恰好重合在一起。最后，有什么能够阻止两条直线像无穷长的铁轨一样一直延伸到无限远？

平行公设

在历史上，引起最多怀疑的——或者至少是最让人感到不放心的公理，就是平行公设。它比其他公理都复杂，并且其基础就涉及到了无穷。当我们证明三角形内角和等于180度时，我们必须依赖于空间最远处所发生的事情，这难道不奇怪吗？

让我们更仔细地来检查一下平行公设，并且努力去理解为什么人们觉得它如此显然是正确的。或许在我们的思维深处存在着下列几项论证之一。

(1) 给定直线L和直线外一点x，要通过x做一条平行线，只要选经过x并和L沿着同样的方向的线即可。

(2) 记y为另一个点，它与x同在L的一侧，且到L的距离相同。用直线段连结x和y（公理1），再将这个直线段延长为直线M（公理2）。那么M就不会与L相交。

(3) 记与x在L同一侧且到L距离相同的点组成的直线为M。显然它与L不相交。

以上这些论证考虑的都是平行于L的直线的存在性。下面还有一个更复杂的论证，它想要表明这样的直线至多只有一条，这是平行公设的另一个部分。

(4) 将L和M用间距相同的平行线段连起来（如图29所示，就像铁轨那样），使其中一条线段经过x。现在假设N是另一条经过x的直线。在x的某一侧，N必然位于L和M之间，因此它会与相邻的一条平行线段交于点u，这个点也位于L和M之间。假设u的位置在M到L距离的1处，那N与下一条线段交点的位置就会在2处，依此类推。于是，经过100条线段后，N将与L相交。因为我们对N所作的假设仅仅是N不同于M而已，由此可以得出M是经过x且不与L相交的唯一的直线。

最后，对于经过一点且平行于L的直线，这里还有一个貌似能同时说明其存在性和唯一性的论证。

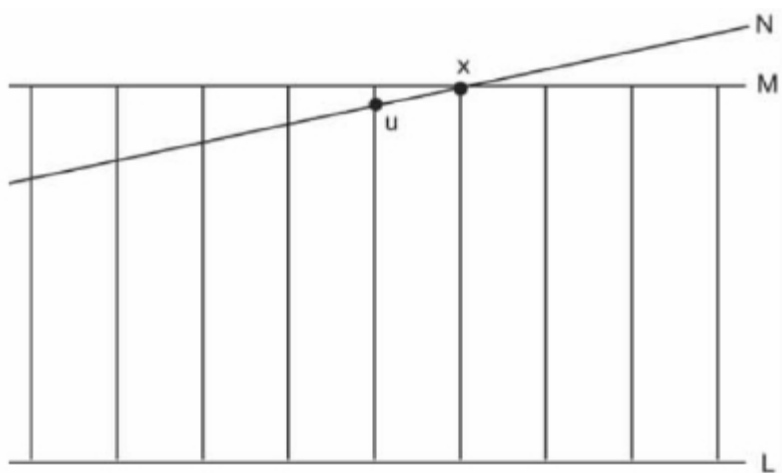


图29 平行线的唯一性

(5) 平面上一点可以用笛卡尔坐标系来描述。一条（非竖直）直线L有一方程形如 $y = mx + c$ 。通过改变 c ，我们可以上下移动L。显然，这样得到的直线任意两条都不可能相交，而且平面上任意一点都恰好被一条这样的直线所包含。

注意，我刚才所做的是试图证明平行公设，这也恰恰是19世纪以前许多数学家试图去做的。他们最希望将平行公设由另外四条公理推导出来，从而表明我们可以忽略掉它。然而，没有人成功过。上面我给出的这些论证及所有类似论证的毛病就在于，它们都隐含了前提假设，当把这些假设明确表达出来时，都不是欧几里得前四条公理的明显推论。尽管这些论证好像都很有道理，但它们并不比平行公设本身更有道理。

球面几何

将隐含假设明确表达出来的一个好办法，是在不同的情形下检查同样的论证。怀着这个想法，让我们来看看球面的情况。

要说平行公设在球面上不成立，这并非一望而知地显然，因为球面上根本就没有直线。我们需要使用数学中一种重要的基本思想来绕过这个难题。这种思想是抽象方法发挥作用的一个深刻例子，它就是要重新解释直线是什么意思，从而使球面上的确可以包含直线。

其实是有种自然的定义的：一条线段就是完全位于球面内的从 x 到 y 的最短路径。我们可以把 x 和 y 想象为城市，把线段想象为飞机所走的最短路线。这样的路径必定是“大圆”，即过球心的平面切割球面所得到的圆（如图30所示）的一部分。大圆的一个例子是地球的赤道（为了讨论方便，不妨暂且把地球看作一个严格的球体）。有了定义线段的办法，大圆也就自然成了“直线”的恰当定义。

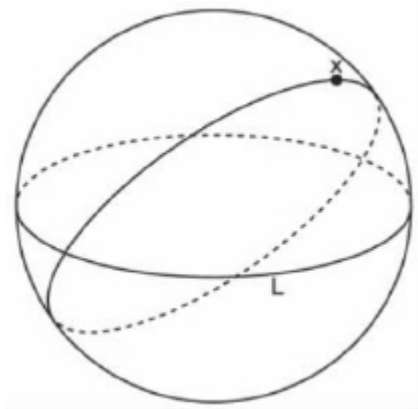


图31 球面几何中平行公设不成立

如果我们采用这样的定义，平行公设当然就不成立了。例如，设 L 为地球的赤道， x 为北半球的一点。不难看出，任何经过 x 的大圆都必有一半在北半球，另一半在南半球，与赤道相交于恰好相对的两点（如图31所示）。换句话说，经过 x 不存在一条与 L 不相交的直线（我

仍然指的是大圆)。

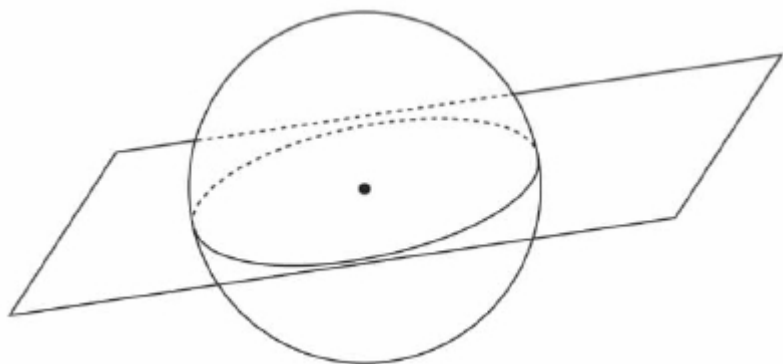


图30 大圆

这看上去好像是在耍花招：如果我用新的办法来定义“直线”，那平行公设不再成立并不特别令人吃惊。但令人吃惊不是我们的目的——实际上，我们的定义正是为了要使它不成立才如此设计的。检查一下人们在证明平行公设上的尝试会很有意思。在每个例子中，我们都能够发现在球面几何下无效的隐含假设。

比如，论证(1)假设了，“同样的方向”这个短语的意思很明显。但在球面下这一点完全不明显。为看清这一点，考虑图32所示三点，N为北极点，P在赤道上，Q也在赤道上，到P的距离为赤道的四分之一。图32中还在P的位置画了一个小箭头，沿赤道方向指向Q。那么在Q的位置上，指向同样方向的箭头应该怎么画？仍然沿着赤道方向是比较自然的。那在N处的同方向箭头呢？我们可以这样选择：从P到N画一条线段。既然P点的箭头与这条线段成直角，那N点的箭头也应该如此，那实际上也就是应当朝下指向Q。但是，我们现在就遇到了问题：我们在N点画的箭头和在Q点画的箭头指的并不是同一个方向。

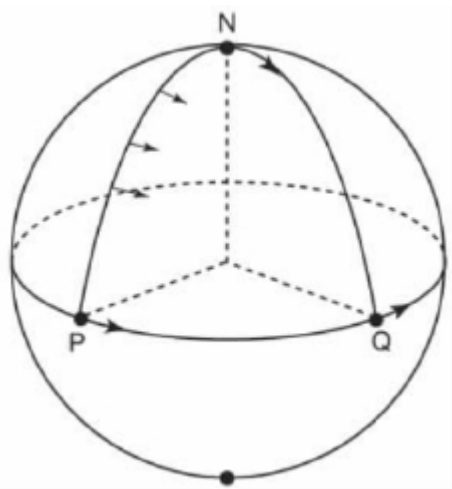


图32 球面上“同样的方向”没有意义

论证（2）的问题在于不够详细。为什么此处定义的直线M就不会与L相交？毕竟，如果L和M是球面直线的话，那它们会相交。对于论证（3）来说，它假设了M是一条直线。对球面来说这不正确：如果L是赤道，M由赤道北边1000英里的所有点组成，那么M就不是大圆。实际上，这是一条纬度恒定的线，所有飞行员和航海员都会告诉你，这不是两点间的最短路线。

论证（4）有点不一样，因为它考虑的是平行线的唯一性而不是存在性。我会在下一小节讨论它。论证（5）作出了一个巨大的假设：这个空间能够用笛卡尔坐标系来描述。但同样，这对球面来说是不正确的。

引入球面几何的意义在于，它让我们可以从论证（1）、（2）、（3）、（5）中分离出某些假设，这些假设实际上是在说：“我们所学的几何不是球面几何。”你可能会奇怪，这有什么错呢：毕竟我们做的不是球面几何。你可能还会奇怪：如果平行公设确实不是从欧几里得的其他公理中得出，我们怎么才有希望表明这一点呢？说数个世纪以来的数学家努力推导它都以失败而告终是没用的。我们怎么能确定，两百年之内会不会有某位年轻的天才能用绝妙的新思想最终得出证明？

这个问题有个漂亮的回答——至少是在原则上。欧几里得前四条公理的目的在于描述一种有限、平坦、二维空间的几何，但我们并不非要这样去解释它们——至少不是非得按照公理中那种平坦性去解释。如果我们可以将新的含义赋予“直线段”等短语，从而对公理进行重新解释（有人大概会说是“错误解释”），就像我们在球面几何中做的那样；如果我们这样做之后，发现前四条公理都是正确的但平行公设是错误的，那么我们就表明了，平行公设并非从其他公理中推出。

为了看清其中原因，可以想象一种假想的证明，从前四条公理出发，经过一系列严格的逻辑步骤，最终得出平行公设。由于这些步骤都遵循逻辑，如果我们对其赋予新的解释，它们仍会保持有效。但在新的解释下，前四条公理都是正确的，而平行公设不正确，所以这样的论证必然是有错误的。

为什么我们不能正好用球面几何来重新解释呢？原因是，很不幸欧几里得前四条公理在球面上并不全部成立。例如，球面上不能包含半径任意大的圆，所以第三公理不成立；而且从北极到南极不止有一条最短路径，所以第一公理也不成立。所以，尽管球面几何能够帮助我们理解某些尝试过的对平行公设的证明中的缺陷，但它仍然不能保证其他可能成立的证明不存在。因此，我要转向另一种新的解释，称为双曲几何。平行公设在这里再次不成立，但这一次第一到第四公理都是成立的。

双曲几何

描述双曲几何有若干种等价的方式。我所选择的这一种称为圆盘模型，是由伟大的法国数学家亨利·庞加莱所发现的。尽管在这样一本书中我无法确切地给出定义，但我至少能够解释它的一些主要特征，并且讨论一下关于平行公设它能告诉我们什么。

理解圆盘模型比理解球面几何要复杂，因为我们不光要重新解释“直线”和“直线段”等词语，还要重新解释距离这个观念。在球面上，距离有一个很好理解的定义： x 和 y 两点间的距离，就是在球面上

从 x 到 y 最短路径的长度。尽管双曲几何中类似的定义也是正确的，但并不显然，理由涉及到什么才是最短路径——或者说任意路径的长度是什么，我们在下面能看得很清楚。

图33所显示的，是用正五边形对双曲圆盘进行镶嵌。当然我们还需要解释这句话，因为要以通常的方式来理解，图肯定是错误的：显而易见，这些“五边形”的边不是直的，长度也不相同。然而，双曲圆盘中的距离并不是用通常的方式定义的，和常规距离相比，越靠近边缘的距离越大。实际上，虽然看似不像，但边缘处的距离特别大，以至于从圆周上到中心处的距离是无穷大。所以，标星号的五边形之所以有一条边看起来比其他四条边都长，原因就是这条边最靠近中心。其他的边可能看起来短，但由双曲距离的定义，这种表面上的短正好由距离边缘的近进行了补偿。



图33 用正五边形镶嵌双曲平面

如果这看起来很难解很矛盾，那不妨考虑一幅典型的世界地图。大家都知道，因为地球是圆的而地图是平的，所以距离必然被扭曲了。表示这种扭曲的方式有很多种，最常用的一种是墨卡托投影，靠

近极地的国家会显得比它们实际的要大得多。比如格陵兰就看似和整个南美洲大小相当。在这样的地图上，越靠近上端或下端，实际距离就比表面上的距离越小。

这种扭曲会产生一个众所周知的效应，地球表面上两点间最短路线在地图上就显示成了弯的。这种现象可以通过两种途径来理解。第一种是忘掉地图，想象一个地球仪，观察到如果在北半球选两点，第一点在第二点东边很远（巴黎和温哥华是个不错的例子），那么从第一点出发到第二点的最短路径会从靠近北极的地方穿过而不是伸向正西。第二种方法是直接从地图出发，根据越靠近顶部实际距离越短来推理，那么要想缩短旅程，应该同时既向西又向北走。用这种方法很难精确看出最短路径是什么，但至少“直线”（从球面距离的角度看）是弯的（从地图距离的角度看）这条原则是很清楚的。

我前面说过，越靠近双曲圆盘的边缘，与外表距离相比起来，实际距离越大。这样的结果是，两点间的最短路径倾向于朝圆盘中心偏折。这也就意味着它不会是通常意义上的直线（除非这条线恰好通过中心）。结果是，双曲直线，即双曲几何观点下的最短路径，正是与大圆边界成直角的圆弧（如图34所示）。现在再去观察图33的五边形镶嵌图，你会发现五边形的边尽管看起来不是直的，但其实都是双曲直线段，因为根据我刚才给出的定义，它们都可以延伸为双曲直线。类似地，尽管这些五边形的大小和形状看起来不都一样，但实际上的确是一样的，因为靠近边缘处的五边形要比它们看起来的大得多——与格陵兰的例子正相反。如同墨卡托投影一样，圆盘模型也是实际双曲几何的扭曲的“地图”。

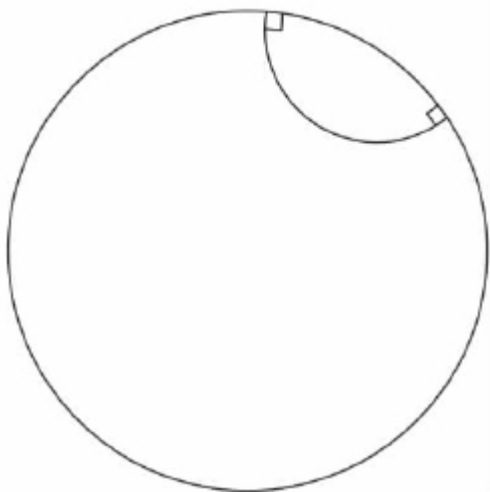


图34 双曲直线

到这里，有人很自然会问实际的双曲几何是什么样子。也就是说，这个扭曲的地图是反映什么的地图呢？什么东西和圆盘模型的关系，与球面和墨卡托投影的关系是对等的呢？这个问题的确不太好回答。球面几何之所以能够在三维空间中的曲面上实现，这某种意义上是侥幸。如果我们本来是从墨卡托投影开始，从它对距离的奇怪概念开始，并不知道这其实是球面的地图，那么我们要发现它恰好对应于一个完美对称的曲面，正是将曲面投射到平面的地图，而地图距离只不过是常规意义下容易理解的曲面最短路径长度，那我们一定会既惊讶又高兴。

不幸的是，对于双曲几何来说这种情况却不存在。但有意思的是，这并没有使双曲几何比起球面几何来缺乏实在性。这有点难以理解——至少刚开始有点，但正如我在第二章中强调的，数学概念的实在性更多地与它做什么而不是与它是什么相关。因为我们能够说清双曲圆盘做什么（例如，你要问我，将五边形镶嵌图沿中心五边形的一个顶点旋转30度是什么意思，那我是能够回答你的），所以双曲几何就和其他所有数学概念一样真实。从三维欧氏几何的视角来看，球面几何可能更易于理解，但这并不构成根本的差异。

双曲几何的另一个性质是它满足欧几里得前四条公理。例如，任意两点都可以且仅可以被一条双曲直线段（即与主圆垂直相交的圆弧）相连。尽管看上去好像不能以任意圆心画半径比较长的圆，这是因为你忘了，越靠近圆盘边缘距离越大。实际上，如果双曲圆几乎要擦上圆盘边缘了，那它的半径（双曲半径）将会非常大。（双曲圆恰好与普通圆外形一样，但它们的圆心却不在我们所料想的位置。参见图35。）

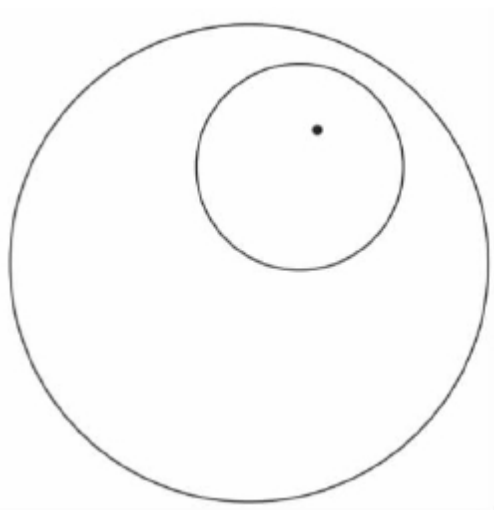


图35 双曲圆及圆心

至于平行公设，如我们所期望的，它对于双曲几何不成立。这可以从图36中看出，在图中我将三条（双曲）直线标为 L 、 M_1 和 M_2 在 x 点相交，但它们都不与 L 相交。因此，经过 x 有两条（实际上有无穷多）直线不与 L 相交。这违背了平行公设，平行公设说的是只能有一条直线。换言之，我们在双曲几何中恰好如愿找到了对欧几里得公理新的解释，从而说明了平行公设不是另外四条公理的推论。

当然，在本书中我其实没有证明双曲几何具有我所声称的全部性质。要这样做的话，需要在一般的大学数学课程中花上好几次课的时间，不过至少我还能就如何定义双曲距离说得更确切一些。要说清它，我就必须明确说明，在靠近圆盘边缘处，实际距离比看起来大了

多少。答案是，点P处的双曲距离是“常规”距离的 $1/d^2$ 倍，其中d是P到主圆边界的（常规）距离。换一种说法，如果你在双曲圆盘中移动，那么根据双曲距离的概念，你经过P点的速度是你表面速度的 $1/d^2$ 倍。这就意味着，如果你保持恒定的双曲速度，那当你接近圆盘边界时，看起来速度就会越来越慢。

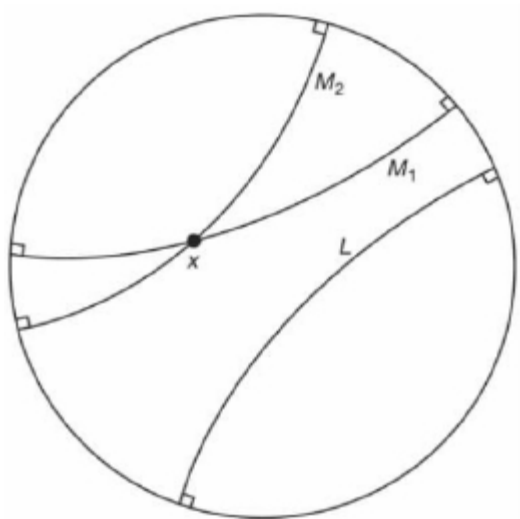


图36 平行公设在双曲平面中不成立

离开双曲几何之前，让我们来看看我前面给出的论证（4）为何不能证明平行线的唯一性。它的想法是这样的：给定直线L和直线外一点x，过x画一条直线M与L不相交，我们可以用几条垂直于L和M的线段将两条线连起来，将L和M之间的空间划分为矩形。这件事看似显然能够做到，但在双曲世界中却是不可能的，因为在其中四边形的内角和总是小于360度。换句话说，在双曲圆盘中，论证所需的矩形是不存在的。

空间何以能够弯曲？

数学中（以及物理学中）听起来最自相矛盾的短语之一就是“弯曲空间”。我们都知道线或面被弯曲是什么意思，但空间本身就是自

在之物。即便我们能够在一定程度上对三维空间弯曲的概念赋予意义，与曲面的类比还是揭示出，我们自己不可能观察到空间是否弯曲，除非跳到第四维中去观察。在那里也许我们会发现宇宙是一个四维球体（我在第五章中解释过的概念）的表面，这个球面至少听起来是弯曲的。

当然，这些都是不可能的。因为我们不知道如何能站到宇宙之外——这种想法几乎在措辞上就是矛盾的——我们能够用的证据只能来自于宇宙之内。那么，什么样的证据有可能说服我们空间是弯曲的呢？

和之前一样，如果我们采取抽象方法，这个问题就变得简单些了。不去做艰深的思维体操以试图理解弯曲空间的本质，让我们仅仅遵循扩展数学概念的寻常程序。我们理解“弯曲”一词用在二维表面时的意思。为了把它用在不太熟悉的情形中，即用到三维上，我们必须努力找到弯曲表面易于扩展的性质，就像我们要定义 $2^{3/2}$ 、五维立方体或科赫雪花的维度时所做的那样。因为我们最终要找到的性质应当是能够在空间之内察觉到的，所以我们应当去寻找，怎样在不需要站到弯曲表面之外的情况下就能察觉到它的弯曲性。

比如，确信地球表面是弯曲的一种办法是乘坐航天飞机向地面看，发现它近似球形。但是下面的这个更接近二维情形的试验，同样非常有说服力。从北极点出发一直向正南走大约6200英里，记下你初始的方向。然后向左转，再走相同的距离。然后再向左转，再走一次相同的距离。6200英里大致是北极点到赤道的距离，所以你的旅程会把 you 从北极点带到赤道，绕赤道走过四分之一，然后再次回到北极点。而且，你回到北极点时的方向应当与你出发的方向夹一直角。于是我们得到，在地球表面上，有一个各角均等于直角的等边三角形。在平坦表面上，等边三角形的内角必须相等且和为180度，所以各角均为60度。因此地球表面不是平坦的。

于是，从曲面内部说明二维曲面弯曲的一种方法，就是找出内角和不为180度的三角形，而且这种办法也是可以在三维中尝试的。这

一章我主要关注二维中的欧氏几何、球面几何和双曲几何，但它们都很容易扩展到三维上去。如果我们测量空间三角形的角度，发现它们的和大于180度，这就说明空间更接近于三维版本的球体表面，而不太接近于能用三个笛卡尔坐标描述的那类空间。

如果事实确实如此，那么说空间是正性弯曲的似乎就很合理了。这个空间可以预料到的另一个性质是，沿同一方向出发的直线都会相互靠近并最终相交。还有一个性质，半径为 r 的圆的周长不是 $2\pi r$ ，要比这个数小一些。

你可能很想指出，我们所知的这个空间并没有这些特性。沿相同方向的直线一直都能保持相同的方向，三角形内角和及圆的周长都如它们所应是的那样。换句话说，即便空间在逻辑上是可能弯曲的，它看起来其实也是平坦的。但是，空间对我们而言看上去平坦，有可能只是因为我们生活在空间特别小的一部分之中。这就像对那些没走过太远的人来说，地球表面看起来也是平的——至少除了大大小小的凹凸外基本平坦。

换句话说，空间可能只是粗略地平坦。如果我们能够画一个非常大的三角形，或许就会发现它的内角和不是180度。这就是高斯试图做的，可他的三角形却根本不够大。然而，在1919年，史上最著名的科学实验之一显示，弯曲空间的思想不仅是数学家的迷思，更是生活中的事实。根据爱因斯坦四年前发表的广义相对论，空间因引力而弯曲，因而光的行进并不总是沿直线——至少是按欧几里得的意思来理解的直线。这个效应很微弱，很难轻易探测到，但1919年一次日全食提供了很好的机会。这次日全食可以在几内亚湾的普林西比岛观测到。日食发生时，物理学家阿瑟·爱丁顿拍摄下了照片，照片显示靠近太阳的星星并不在通常预期的位置上，这正符合爱因斯坦理论的预测。

尽管人们现在已经接受空间（更精确地讲，是时空）是弯曲的，但也有可能正像地球表面的山峦和谷地一样，我们所观测到的曲率只不过是某个更为庞大、更为对称的形状上的小摄动。天文学中一个重

大的未决问题就是去确定宇宙的大尺度形状，即将恒星、黑洞等造成的弯曲熨平后宇宙的形状。它是仍然像大球面一样是弯曲的呢，还是像我们自然而然却很可能错误地想象的那样，是平坦的呢？

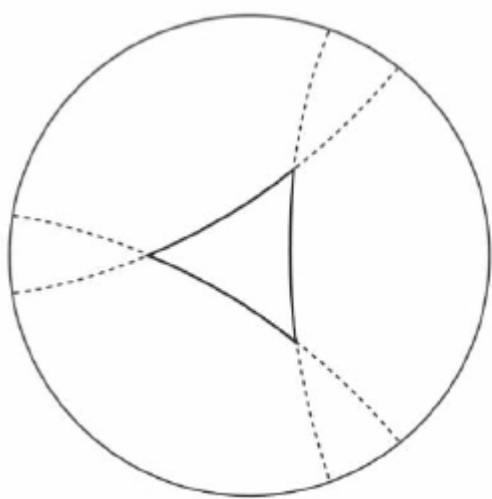


图37 双曲三角形

还有第三种可能性，宇宙是负性弯曲的。容易理解，这是指或多或少与正性弯曲相反。所以，负性弯曲的证据就会是，三角形内角和小于 180° ，沿相同方向的直线会发散，或者是半径为 r 的圆的周长大于 $2\pi r$ 。这类行为在双曲圆盘上会发生。例如，图37显示了内角和明显小于 180° 的三角形。要将球面和双曲圆盘扩展到高维的类似情形并不难，而且就大尺度的时空形状而言，双曲几何有可能是比球面几何和欧氏几何更好的模型。

流形

闭曲面是指没有边界的二维形状。球面就是个不错的例子，环面（即铁圈或面包圈的形状的数学称谓）也是。对曲率的讨论表明，曲面虽存在于三维空间之中，但若脱离开三维空间的参照来思考曲面，可能会很有益。如果我们要将闭曲面的概念扩展到高维空间，这样的想法就更加重要了。

不是只有数学家愿意从纯二维的角度来思考曲面。比如，美国的几何结构受到地球弯曲的显著影响，但如果想设计一幅实用的公路地图，则并不需要印在单张弯曲的大纸上。更实际的办法是印成数页的书，每一页上都是这个国家的一小部分。这些局部最好部分重叠，这样一来，如果有城镇位于某一页的边缘，显得不太方便，那它在另一页将不再处于边缘位置。另外，在每一页的边上都要指明，哪一页包含了重叠的区域，重叠以怎样的形式出现。由于地球的弯曲，没有哪一页是绝对精确的，但我们可以在图中画出经线和纬线以指明微小的扭曲。用这种办法，我们就可以用书中平坦的几页纸把美国的几何结构完全包纳了。

原则上，我们可以用类似方法制出精度相当的世界地图册（不过会有很多页几乎全是蓝色的）。因此，球面的数学性质就能以这种方式被一本地图册所涵盖。如果你想要回答有关球面的几何问题，却完全没有能力将球面图像化，只要你手头上有一本地图册，稍加努力就能做得到。图38显示了一个九页的地图册，画的并不是球面，而是环面。要看出它是如何对应于环形曲面的，可以想象一下，将各页粘在一起形成一大页，然后将大页的上下粘合形成圆柱，最后再将圆柱两端粘接。

数学中一大重要分支研究的就是称为流形的对象。流形正是将上述思想扩展到三维或更高维所得的结果。粗略地讲，一个 d 维流形就是任何一个这样的几何对象，其中任意一点都会被一小块极为类似于 d 维空间的区域所包围。由于随着维数的增加，流形会变得越来越难以图像化，所以地图册的思想也就相应变得更加有用了。

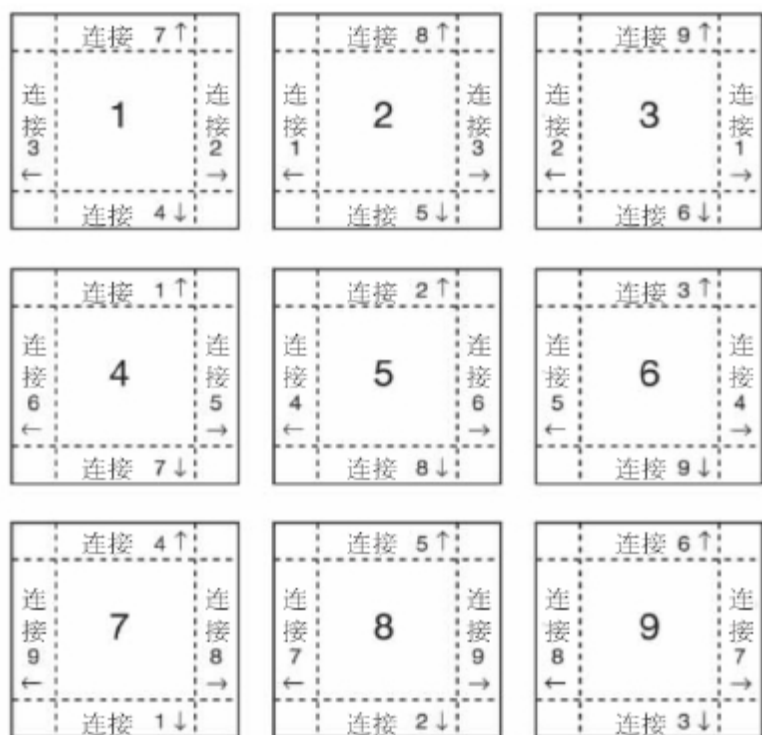


图38 环面地图册

让我们稍加考虑一下，一个三维流形的地图册会是什么样的。其中每一页当然都必须都是三维的，而且和公路图的页面一样应当是平坦的。所谓平坦，也就是应当为一块块我们熟悉的欧氏空间。我们可以要求它们都是长方体，但这在数学上并不太重要。这些三维“图页”中的每一页都是流形上一小部分的地图，我们会仔细地标记出各页之间如何重叠。一种典型的标记可能是这样的：在A页某边缘处的 (x, y, z) 点对应于B页上的 $(2y, x, z-4)$ 点。

给定了这样的地图册，要如何想象在流形上的移动呢？显然的方式是，设想在某页上移动的一点，一旦该点到达该页边缘时，还会有另外一页表示流形相同的局部，但点在其中不位于边缘，所以我们可以转向那一页。于是，流形的全部几何都可以用地图册来公式化地表达，所以没有必要将流形视作“确实”置身于四维空间中的三维表面。

实际上，某些三维流形甚至根本就不可能被放入四维空间中。

一些很自然的问题会随地图册的思想而来。例如，尽管地图册能使我们说明在流形中移动是什么情况，但如果地图册的页数太多，相互重叠的规则特别复杂，我们要如何从中得到对流形基本“形状”的一些感觉呢？我们怎样才能辨别两本不同的地图册其实都是关于相同流形的？特别是，有没有某种简易的办法，让我们一看到三维地图册，就能辨别它表示的是不是四维球体的三维表面？最后一个问题的一种精确表述称为庞加莱猜想，尚未解决；解答这一问题将能够得到100万美元的奖金（由克雷数学研究所提供）^[1]。

【注释】

^[1] 庞加莱猜想现已由俄罗斯数学家佩雷尔曼最终解决。

第七章

估计与近似

大多数人认为数学是一门纯净、精确的学科。我们经过在中小学的学习，料想数学问题如果可以简洁地陈述，大概就能得到简练地回答，通常是一个简单的公式。而继续学习大学阶段数学的人，尤其是那些专门研究数学的人，很快就发现这样的想法实在是大错特错。对于很多问题来说，如果有人能够找到解答的精确公式，那简直完全出人意料，如同奇迹一般。多数情况下，我们不得不满足于大致的估计。在你对此感到习以为常之前，这些估计总是看似很丑陋，难以令人满意。然而，品尝一下其中的滋味也是值得的，否则你就会错过数学中很多最伟大的定理以及最有趣的未解决问题。

无法用简单公式表达的简单序列

记 $a_1, a_2, a_3, \dots$ 为一列实数，根据如下规则产生。第一个数 a_1 等于1，后面各个数都是前一个数加上其平方根。也就是，对任意 n ，我们让 $a_{n+1} = a_n + \sqrt{a_n}$ 。基于这个简单的规则，显然可以提出问题： a_n 是什么数？

为了对这个问题有些感性认识，让我们对较小的几个 n 来算出 a_n 。我们有 $a_2 = 1 + \sqrt{1} = 2$ 。接下来：等等等等。注意，等号右端的表达式看起来无法简化，而且每个新的表达式都是前一个长度的两倍。从这个观察中，很容易得出，数字 a_{12} 的表达式中将会出现1024个2，它们中的大多数都深深地位于根号丛中。这样的表达式并不会使我们对数字 a_{12} 有多深的了解。

$$a_3 = a_2 + \sqrt{a_2} = 2 + \sqrt{2}$$

$$a_4 = a_3 + \sqrt{a_3} = 2 + \sqrt{2} + \sqrt{2 + \sqrt{2}}$$

$$a_5 = a_4 + \sqrt{a_4} = 2 + \sqrt{2} + \sqrt{2 + \sqrt{2}} + \sqrt{2 + \sqrt{2} + \sqrt{2 + \sqrt{2}}}$$

那么我们因此就应当放弃去理解这个序列吗？不。尽管当 n 比较大时，要考虑 a_n 的精确值似乎没有好办法，但这并未排除得到较准确估计的可能性。实际上，一个好的估计最终可能反而会更有用处。我

上面写出了 a_5 的精确表达式，但和 a_5 约为 $7\frac{1}{2}$ 这条信息比起来，这个表达式让你更好地理解 a_5 了吗？

所以，让我们不要再问 a_n 是什么，转而去问 a_n 大约是多大。也就是，让我们寻找能给出 a_n 较优近似值的简单公式。这样的公式是存在的： a_n 大约为 $n^2/4$ 。要严格地证明需要一点技巧，但要看出为什么这个估计是合理的，我们要注意：

$$\frac{(n+1)^2}{4} = \frac{n^2+2n+1}{4} = \frac{n^2}{4} + \frac{n}{2} + \frac{1}{4} = \frac{n^2}{4} + \sqrt{\frac{n^2}{4} + \frac{1}{4}}$$

也就是说，如果 $b_n = n^2/4$ ，那么 $b_{n+1} = b_n + \sqrt{b_n} + 1/4$ 。要是没有其中的“ $+1/4$ ”的话，这个式子就会告诉我们 b_n 正和 a_n 的生成方法一样。而当 n 较大时，加上 $1/4$ “只不过是个小扰动”（这就是我略去证明的部分），所以 b_n 可以看作近似正确地生成，由此推出 b_n 即 $n^2/4$ 给出了 a_n 较好的近似，正如我之前所断言的。

近似的方法

作类似于刚才的关于近似的论断时，明确什么才算是较好的近似很重要，因为标准会随着情景的不同而变化。如果想用一条能够简单定义的序列 $b_1, b_2, b_3, \dots$ 来近似一条稳定增大的序列 $a_1, a_2, a_3, \dots$ ，那我们所能期待的最优近似——实则很少能够达到，就是每一对

a_n 和 b_n 的差距都小于一定值——诸如1000。那么随着 a_n 和 b_n 增大，它们的比值会非常接近于1。例如，假设某时有

$a_n = 2408597348632498758828$ ，以及

$b_n = 2408597348632498759734$ 。那么 $b_n - a_n = 906$ ，这个差虽然是个大数，但与 a_n 和 b_n 比起来就微不足道了。如果 b_n 是在这种意义上对 a_n 的近似，我们可以说 a_n 和 b_n 是“相差常数以内的相等”。

另一类较优的近似是，随着 n 的增大， a_n 和 b_n 的比值变得非常接近1。当 a_n 和 b_n 相差常数以内相等时，这种情况是成立的，但它在其他一些情况下也会成立。例如，如果 $a_n = n^2$ 而 $b_n = n^2 + 3n$ ，则比值 b_n/a_n 为 $1 + 3/n$ ，在 n 较大时很接近1，尽管 a_n 和 b_n 的差 $3n$ 会很大。

即便这种情况常常也是难以企及的，如果能找到更弱的近似方法我们就会很高兴了。常见的一种方法是，如果 a_n 和 b_n “相差常数倍以内相等”，就视之为近似相等。它的意思是， a_n/b_n 和 b_n/a_n 都不会超过某个固定的数——诸如1000也是可能的，但越小越好。换言之，此时不是 a_n 和 b_n 的差，而是它们的比值保持在某个限度内。

要说两个相差1000倍的数大致相同，这或许看似很不合情理。但这是因为我们总习惯于处理较小的数。自然没有人会将17和13 895看作大致相同，但宽泛地讲，要说下面这样两个数规模相类则并不显得很荒唐：

29047562940897615623895453459876088907968723475143487577754
和

36098234598720976123498709824986340876234577967845873459871

尽管第二个数比第一个数大1000倍以上，但它们的数位大体相同——都在60到65位之间。既然没有其他有趣的性质，这一点很可能就是我们所关注的全部。

如果连这样程度的近似都是奢求，那也常常值得去找出两条参考序列 $b_1, b_2, b_3, \dots$ 和 $c_1, c_2, c_3, \dots$ ，并证明 b_n 总小于 a_n ，而 c_n 总大于 a_n 。那么我们可以说 b_n 是 a_n 的“下界”， c_n 是 a_n 的“上界”。比如，一位数学家想估计某个量 a_n ，他可能会说：“我不知道 a_n 的值是多少，甚至连近似值也找不到，但我能够证明它至少是 $n^3/2$ ，但不大于 n^3 。”如果这个问题相当困难，那这样的定理就可能成为重大进展。

关于对数、平方根等你只需要知道这些

估计和近似遍布于数学之中，而这个领域以外的人却不太了解这一点，部分原因在于，为了谈论近似，要使用类似于“大约和 $\log n$ 的速度一样快”，或者“限制在相差一个常数内为根号 t ”这样的语言，而这对大多数人来说意义不大。幸而，对于较大数的对数或平方根，如果有人只关心近似值，便很容易理解，这一类语言也不难懂。

如果你取两个大的正整数 m 和 n ，想快速得出乘积 mn 的估值，你应该怎么做？较好的办法是，一开始先数一下 m 和 n 各自的位数，如果 m 有 h 位， n 有 k 位，那么 m 位于 10^{h-1} 和 10^h 之间， n 位于 10^{k-1} 和 10^k 之间，所以 mn 位于 10^{h+k-2} 和 10^{h+k} 之间。于是，仅仅数一数 m 和 n 的位数就可以“在100倍以内”决定 mn ，即 mn 必落在 10^{h+k-2} 和 10^{h+k} 这两个数之间，且 10^{h+k} 仅比 10^{h+k-2} 大100倍。如果你折中一下，取 10^{h+k-1} 作为估计值，那么它与 mn 相差的因子至多为10。

换句话说，如果你只在“相差常数倍以内”的程度上关心某个数，那么乘法立刻就变简单了：取 m 和 n 两个数，数数它们合起来的位数，减去1（如果你在乎这一点），写下一个有这么多位的数。例如，1 293 875（7位）乘以20 986 759 777（11位）大致接近10 000 000 000 000 000（17位）。如果你想做得更仔细一点，那么可以用上第一个数的首位1及第二个数的首位2，也就意味着20 000 000 000 000 000是个更优的估计值，不过在很多场合下这样的精度是不必要的。

既然近似乘法这么简单，近似平方也就很简单了——只要把原来的数替换为一个两倍位数的新数。由此得出，把 n 的位数减半可以求出 n 平方根的近似值。类似地，将位数除以3可以求出立方根的近似值。更一般地，如果 n 是个大整数， t 是任一正数，那么 n^t 的位数大约为 n 的位数乘以 t 。

关于对数呢？从近似的观点看它们其实极为简单：一个数的对数基本上就是它所包含的位数。例如，34587和492 348 797 548 735的对数分别约为5和15。

实际上，数一个数的位数所近似的是它以10为底的对数，即在便携计算器上按LOG键得到的数。通常，数学家谈论对数指的都是所谓的“自然”对数，也就是以 e 为底的对数。尽管 e 这个数的确很自然也很重要，但我们在此只要了解：一个数的自然对数，即在计算器上按LN键得到的数，大体上是它的位数乘以2.3上下。于是2 305 799 985 748的自然对数约为： $13 \times 2.3 = 29.9$ 。（如果你了解对数，你会知道真正应当乘上的数是 $\log_e 10$ 。）

这一过程也可以反过来进行。假设你有一个数 t 且知道它是另一个数 n 的自然对数。那么数 n 称作 t 的指数幂，记作 e^t 。那么 n 大致是多少呢？刚才为了得到 t ，我们数 n 的位数并乘以2.3。所以 n 的位数必定约为 $t/2.3$ 。这就决定了 n 的大小，至少是近似值。

我上面给出的近似值定义最主要的用途是作比较。例如，现在我们能够明显看出，对大数 n 而言，其对数要远小于立方根：比如，如果 n 有75位，它的立方根将会很大——大约有25位数，但它的自然对数则大约仅为 $75 \times 2.3 = 172.5$ 。类似地，数 m 的指数幂会远大于它的乘方，如 m^{10} 。例如，若 m 有50位，那么 m^{10} 大约有500位，但 e^m 大约有 $m \cdot 2.3$ 位，远大于500。

对数字 $n = 941\,192$ 施行不同的运算，得到的近似结果如下表所示。我没有包含进 e^n ，因为如果要这么做，那我就得给这本书换个名字了。

$$\begin{array}{rcl}
 n & & 941192 \\
 n^2 & & 885842380864 \\
 \sqrt{n} & & 970.15 \\
 \sqrt[3]{n} & & 98 \\
 \log n & & 13.755 \\
 \log_{10} n & & 5.974
 \end{array}$$

素数定理

素数是大于1且不能被其他整数——1和自身显然除外——整除的整数。小于150的所有素数有2, 3, 5, 7, 11, 13, 17, 19, 23, 29, 31, 37, 41, 43, 47, 53, 59, 61, 67, 71, 73, 79, 83, 89, 97, 101, 103, 107, 109, 113, 127, 131, 137, 139和149。小于150的其他数都可以做因子分解：例如 $91 = 7 \times 13$ 。（你可能会担心，将1排除在素数的定义之外似乎不合情理。这并不表达数的某种深层事实，只是碰巧成为一个有用的惯例，采纳这样的定义能使任意数被分解为素数的方式仅有一种。）

自从古希腊时期以来，素数就一直困扰着数学家们，因为它们表面上多多少少是随机分布的，但又并非全然随机。从没有人找出一种简单的规则，能够告诉我们第 n 个素数是多少（当然可以下番工夫列出前 n 个素数，但这算不上是简单的规则，而且当 n 很大时会很不切实际），几乎也不太可能会有这么一种规则。但另一方面，仅仅检查前35个素数，也能向我们透露一些有意思的特征。如果你算出相邻两个素数的差，那么你会得到下面这个新的序列：1, 2, 2, 4, 2, 4, 2, 4, 6, 2, 6, 4, 2, 4, 6, 6, 2, 6, 4, 2, 6, 4, 6, 8, 4, 2, 4, 2, 4, 14, 4, 6, 2, 10。（即 $1 = 3 - 2$, $2 = 5 - 3$, $2 = 7 - 5$, $4 = 11 - 7$ 等等。）这列数仍显得有些不规则，但这些数有一个趋势，大致可以看出它们逐渐在增大。显然它们不是稳定地增大的，但最开始的几个数都不大于4，而10和14这样的数直到后来才会出现。

如果你写出前1000个素数，那么相邻素数间距增大的趋势就会变得更加明显。也就是说，和小素数比起来，大素数的出现越来越稀疏。我们正可以预料到这一点，因为大数不成为素数的方式更多了。例如，可能会有人猜测10 001是素数，尤其因为它无法被2, 3, 5, 7, 11, 13, 17以及19整除——但实际上它等于 73×137 。

有自尊心的数学家绝不会满足于仅仅观察到（甚至没有得到严格地证明）大素数比小素数稀少。他一定想要知道，它们稀少到何种具体程度。如果你在1 000 001和1 010 000之间随机取一数，那么这个数有多大的机会是素数？换言之，1 000 000附近的素数“密度”是多大？它是极其小还是仅仅比较小？

没有接触过大学数学的人很少会提出这样的问题，其原因在于，他们没掌握将问题公式化表达并进一步思考所需的语言。不过，若是这章到现在为止你都看懂了，那么你就能够欣赏到数学中最伟大的成就之一：素数定理。定理陈述的是，在数 n 附近的素数密度约为 $1/\log_e n$ ，即1除以 n 的自然对数。

现在再来考虑1 000 001和1 010 000之间取随机数为素数的机会大小。这个区间内的数都大体等于100万。按照素数定理，密度因而约为1除以100万的自然对数。它以10为底的对数是6（在这个例子中，数位数会得到7，但既然我们知道精确答案，不妨使用精确值），所以自然对数约为 6×2.3 ，即13.8。因此，1 000 001和1 010 000之间平均每14个数中有1个是素数，即略多于7。相比之下，小于100的素数共有24个，即几乎占有所有数的四分之一，这就说明了随着数的增大，素数密度是如何减小的。

既然素数分布有零零散散、颇似随机的性质，而我们却能证明其如此多的特点，这足以令人十分惊讶。有意思的是，关于素数的定理通常都是通过利用这种看似随机的性质得到证明的。例如，维诺格拉多夫在1937年证明的一个著名定理认为，任意充分大的奇数都可以分解为三个素数之和。我无法在本书中解释他是怎样证明的，但他绝对没有找出将奇数表达为三素数之和的方法。这样的思路几乎注定会失

败，因为即使是生成这些素数本身也非常困难。基于哈代和利特伍德之前的工作，他大体按照下述办法来论证。如果你能够按照和素数分布同样的密度来真正随机地选取一些数，那么概率论的某种初步理论就能够表明，你几乎一定能够将所有充分大的数表示为你所取的这些数中的三个之和。实际上，你能够以多种不同方式进行这一分解。因为素数是类似于随机的（证明中较难的部分就是要说明，“类似于随机”是什么意思，再加以严格证明），它们的行为就相仿于随机选取的序列，所以所有充分大的数都是三素数之和——同样也以多种方式。为了解释这种现象，这里我们以35为例，列出它分解为三素数之和的所有方式：

$$\begin{aligned} 35 &= 2 + 2 + 31 = 3 + 3 + 29 = 3 + 13 + 19 = 5 + 7 + 23 \\ &= 5 + 11 + 19 = 5 + 13 + 17 = 7 + 11 + 17 = 11 + 11 + 13 \end{aligned}$$

关于素数的很多研究都具有此类特点。你首先对素数设计一种概率模型，即假装告诉自己，它们是根据某种随机过程挑选出来的。接下来，在假设素数确实是随机产生的情况下，求证有哪些论断是正确的。这样可以使你猜测出很多问题的答案。最后，你努力表明，这个模型足够现实，能够保证你的猜测近似准确。要注意的是，如果强迫在论证中的每一步都给出精确答案，那这个思路就是不可能的。

很有意思，概率模型不仅仅是物理现象的模型，还能成为另一数学分支的模型。尽管素数的真实分布是严格确定下来的，可某种程度上它们看起来也像是实验数据。一旦这样看待它们，我们就很想去设计对应的简化模型，来预测特定概率论问题的答案是什么样的。这种模型有时确实曾使人们得到对素数本身的有效证明。

这种风格的论证取得了某些显著的成功，但它依然没能解决许多著名问题。例如，哥德巴赫猜想断言，任意大于4的偶数都可以表示为两个奇素数之和。这个猜想看起来比维诺格拉多夫所解答的三素数猜想要难得多。此外还有孪生素数猜想^[1]，它声称有无穷对相距为2的素数，诸如17与19，137与139。表达这个问题的另一种方式是，

如果你写出相邻素数之差，就像我之前做过的那样，那么2永远都会出现（尽管越来越稀少）。

数学中最著名的未决问题大概要数黎曼假设了。这个假设有若干种等价的表达形式，其中一种涉及素数定理给出的估计的精度。我之前说过，素数定理告诉我们在某数附近素数的近似密度。根据这个信息，我们可以计算出，不大于 n 的素数大约有多少。但这个“大约”有多“大约”？如果 $p(n)$ 是不大于 n 的素数个数的真实值， $q(n)$ 是根据素数定理得到的估计值，那么黎曼猜想断言， $p(n)$ 和 $q(n)$ 的差不会比 $\sqrt{n}$ 大太多。如果能够证明这样的精度确实成立，那么它将会有很多的应用，但迄今所得到的结果比这要弱得多。

排序算法

数学另有一个分支领域，理论计算机科学，其中满是粗略的估计。如果有人要写一个计算机程序完成特定任务，那么程序当然运行得越快越好。理论计算机科学家提出了这样的问题：我们所能期望的最快速度是多快？

要精确地回答这个问题几乎总是不现实的，所以我们转而证明诸如“当输入规模为 n 时，这种算法的运行步数约为 n^2 ”这样的论断。由此出发我们可以总结出，一台普通的个人电脑有可能处理的输入规模（简言之，即你想要分析的信息量）为1000，而不是1 000 000。于是，这样的估计就有了实际的重要性。

计算机能够完成的一项非常有用的任务被称为排序，即将为数很多的对象按照给定标准排列顺序。举例来说，想象一下你想要根据喜好程度来排列一系列对象（不一定非要是无生命的，也有可能是一项工作的应聘者之类）。设想，你无法对每个对象赋予一数值来表示有多喜欢它，但是若给定任意两个对象，你总能确定更喜欢哪一个。再设想，你的偏好是前后一致的，意思是指，永远不可能出现这样的情况：喜欢A胜于B，喜欢B胜于C，又喜欢C胜于A。如果你不想为这个任务花太多时间，那么将比较次数最小化就会很有意义。

当对象很少时，很容易看出要怎样做。比如有两个对象，那你至少要作一次比较，一旦比较了你也就知道了它们的排列顺序。若有三个对象A、B、C，那么一次比较是不够的，但总得从某个比较开始，从哪个开始都无妨。为了论证，假设你先比较了A和B，更喜欢A。这时你必须用A和B中的一个和C进行比较。如果你用A和C来比较，并且更喜欢C，那么你就知道了你的偏好顺序是C，A，B；但如果你发现更喜欢A，那么关于B和C，你就只知道它们都没有A讨你喜欢。所以这时需要进行第三次比较，以便能将B和C加入排序。综上所述，三次比较总是充分的，而且有时也是必要的。

有四个对象A、B、C、D时情况如何呢？分析起来就更加困难了。你可能仍从比较A和B开始。但一旦比完这一对，接下来的比较就会有两种本质不同的可能性。一种是用A或B来比较C，另一种是比较C和D，哪种主意更好并不明显。

设想你要比较B和C。如果幸运，你就能够对A、B、C进行排序。假设排序就是A，B，C。接下来还需要考虑D适合什么位置。最好的办法是先比D和B。在这之后，你就只需再比较一次，即比较D和A（如果D比B好）或比较D和C（如果B比D好）。以上一共比较了四次——两次来确定A、B、C的顺序，两次找出D的位置。

我们还没有分析完这个问题，因为在A、B、C的比较中你可能并不走运。也许比完前两次以后，你只知道A和C都比B好。那么面临着另一个困境：是比较A和C更优呢，还是用D来与A、B和C中的一个比较更优呢？考虑完各种情况及各种子情况，你还需要再观察，如果第二次比较的是C和D，情况会如何。

分析变得烦琐起来，但终究还是能够完成的。它表明，五次比较总是足够的，有时必须要比较五次之多，且第二次比较应当在C和D间进行。

这种论证的麻烦在于，要考虑的情况数量会急剧增加。譬如当对象有100个时，需要比较的确切次数是不可能算出来的——几乎可以确定这个数永远无从得知。（我犹记得，当我第一次听一位数学家宣

称某个特定量的确切值永远无法算出，我当时有多么震惊。但现在我已经习以为常了，这是常有的事，并不是特殊情况。当时的那个数是拉姆齐数 $R(5, 5)$ ，即为了保证 n 个人中必有五人全部两两认识，同时必有五人全部两两陌生，那么 n 至少是多大。)作为替代，我们要去寻找上界和下界。对于这个问题来讲，上界 c_n 的意思是，对 n 个物体进行排序的某种过程至多进行 c_n 次比较，下界 b_n 的意思是：无论有多聪明，有时候也必须要做上 b_n 次比较才行。这个例子中，已知的最优上界和下界正相差一个乘数因子：相差常数倍情况下，对 n 个对象进行排序所需的比较次数为 $n \log n$ 。

要理解这为什么有意思，你不妨自己构思一种排序过程。一种明显的方法是，先找出排序最靠前的对象放到一边，接下来再重复进行。为了找到最好的对象，先比较头两个，再将胜出者与第三个比，再将胜出者与第四个比，依此类推。这种办法下，需要比较 $n-1$ 次才能找到最好的，再找出次好的需要比较 $n-2$ 次，等等等等，于是总的比较次数为 $(n-1) + (n-2) + (n-3) + \dots + 1$ ，计算得约为 $n^2/2$ 。

尽管这种方法很自然，但如果你采用它，最终排列完时就比较了所有对象中的每一对，所以它其实是最低效的方法（虽然它的确具有易编程的优点）。当 n 很大时， $n \log n$ 是对 $n^2/2$ 很显著的改进，因为 $\log n$ 比 $n/2$ 要小得多。

下述方法被称为“快速排序”，它并不能保证一定就会更快，但通常情况它都会快很多。它是如下递归（即利用自身）定义的。首先选择任一对象，比如 x ，再将其他对象分成两堆，一堆全都优于 x ，另一堆全都劣于 x 。这需要比较 $n-1$ 次。接下来你只需分别对两堆进行排序——再次利用快速排序。也就是，对每一堆来讲，选出一个对象，将剩余对象分成两小堆，依此类推。一般来说，除非你运气很差，否则分出的两堆中对象数量是差不多的。于是可以表明，所需比较次数大致为 $n \log n$ 。换句话说，这种方法通常都能以你期待的效率运作，相差常数倍以内。

【注释】

[1] 2013年，华人数学家张益唐证明了弱形式的孪生素数猜想。

第八章

常见问题

1. 数学家在30岁以后就不比当年了，这是真的吗？

这种传说影响颇为广泛，正由于人们误解了数学能力的本质，才使得它很有吸引力。人们总喜欢把数学家看作极具天资的人，并认为天资这种东西有些人生来就有，其他人则绝难获得。

其实，年龄与数学成果间的关系对不同人来说差别很大。的确有一部分数学家在20来岁的时候做出了他们最杰出的工作，但绝大多数人都认为，他们的知识水平和专业素质终其一生都在稳健地提高，在许多年里，这种专业水平的增长都能够弥补“原生”脑力的任何衰退（如果确实有“原生”脑力这回事的话）。确实数学家在年逾40岁之后就少有重要的突破性进展了，但这也很有可能是社会学方面的原因。到了40岁时，如果有人还有能力做出突破性的工作，那么他极有可能早已因之前的工作闻名遐迩，因而有可能也不像未成名的年轻数学家那样具有奋斗精神。不过还是有很多反例的，有很多数学家在退休之后热情不减，还继续在数学领域工作。

一般来讲，人们通常所想象的数学家的形象——可能很聪明，但有点古怪，穿着邋遢，毫无性欲，比较孤僻——的确不是一种讨喜的形象。有一部分数学家在一定程度上的确符合这种形象，但如果你认为不这样就做不好数学，这种想法可就太蠢了。实际上，如果所有其他条件都相同的话，可能你还要比这些怪数学家更胜一筹。一开始学习数学的所有学生中，最后成为专职研究人员的比例极小，更多的人在早期阶段便离开了数学，比如失去兴趣、没有申请到读博机会，或者得到了博士学位但没有获得教职。在我看来（实际上不仅只有我这

么想），对最终通过了这层层考验的人来说，那些“怪人”所占的比例比占一开始学习数学的学生的比例要小。

对数学家这样的负面刻画可能杀伤力很大，吓走许多本来可能喜欢并且擅长这一领域的人，但是“天才”这个词则更加恶毒，杀伤力更大。这里有一个现成的对“天才”的大致定义：对于别人必须经过多年实践都未必能够掌握的事情，天才就是那些在少年时期就能够轻易做好这些事的人。天才的成就有着魔法般的特质，就好像他们的大脑并不只是比我们更有效率，而是运转方式完全不同。剑桥大学每年都会有一两个数学系本科生，他们经常在数分钟之内就能解决的问题，大多数人——包括应该能够教他们的人——往往需要花上几个小时以上。遇到这种人的时候，我们只能退避三舍、顶礼膜拜。

然而，这些超乎寻常的人并不总是最成功的数学研究者。如果你想要解决某个问题，而之前尝试过的数学家都以失败告终，那么你需要具备种种素质，在这其中天赋（如我所定义的那样）既不是必要的也不是充分的。我们可以通过一个极端一点的例子来说明这一点。安德鲁·怀尔斯（在刚到40岁的时候）证明了费马大定理（即对任意正整数 x ， y ， z 及大于2的正整数 n ， $x^n + y^n$ 不可能等于 z^n ），解决了世界上最著名的数学难题。毫无疑问他很聪明，但他并不是我所说的天才。

你可能会问，如果没有某种神秘的超常脑力，他还可能完成这一切吗？回答是，尽管他的成就非常卓著，但也没有卓越到无法解释的程度。我并不了解究竟是什么因素促使他成功的，但他肯定需要非凡的勇气、坚定和耐心，对他人完成的艰难工作的广泛了解，在正确时间专攻正确领域的运气，以及杰出的战略性眼光。

上面所说的最后一条素质，从根本上要比惊人的大脑运转速度更加重要。数学中绝大多数影响深远的贡献是由“乌龟”们而不是“兔子”们做出的。随着数学家的成长，他们都会逐渐学会这个行当里的各种把戏，部分来自于其他数学家的工作，部分来自于自己对这个问题长时间的思考。是否能将他们的专长用于解决极其困难的问题，则

在很大程度上决定于细致的规划：选取一些可能会结出丰硕成果的问题，知道什么时候应该放弃一条思路（相当困难的判断），能够先勾勒出论证问题的大框架继而再时不时地向里面填充细节。这就需要对于数学有相当成熟的把握，这绝不与天赋相矛盾，但也并不总是会伴随着天赋。

2. 为什么女性数学家很少见？

真想回避这个问题，因为回答这个问题很容易冒犯别人。但是，在全世界各地的数学系所中，即便是在今日，女性所占比例仍然很小；这是一个值得注意的现象，也是数学生活中的一个重要事实，我被迫感到不得不说点什么，尽管我所要说的也无非是对此感到不解和遗憾。

值得强调的一点是，数学家中女性较少只不过是一种统计现象：确实有十分优秀的女性数学家，与男性同行一样，她们表现优秀的方式也多种多样，有时也包括拥有天赋。没有任何迹象表明，女性在数学中所能达到的成就会有上限。我们有时会读到，在特定的智力测试中——比如说视觉空间能力，男性表现得更优秀，有人认为这解释了他们主导着数学领域的原因。然而，这样的论据不足以令人信服，因为视觉空间能力能够通过练习来增强，而且尽管它有时对数学家有帮助，却并非不可或缺。

更可信的一种理由是社会方面的因素：当男孩子为数学能力感到骄傲时，可以想象某个女孩子可能会为自己擅长这项不那么女性化的事务而感到窘迫。而且，有数学天赋的女孩子所能够效仿的榜样很少，她们只能靠自我保持、自我强化。一项社会因素可能会在之后发挥更大的作用：比起其他学科来，数学需要一个人更加专注，这虽然不是不可能，但也很难与女性的母亲身份相结合。小说家坎迪亚·麦克威廉曾经说，她的每个孩子都使她少写了两本书，不过在几年未动笔之后，她至少还能够重新写小说。但如果你几年没有做数学，你就失去了数学的习惯，很难再重拾了。

有人认为，女性数学家发展起自己事业的时间往往晚于男性同行，而数学家的职业结构倾向于回报早期成就，这就使得女性处于一种不利的地位。最杰出的一些女性数学家的人生故事支持了这种说法。不过她们发展自己职业生涯较晚的原因，基本上都是上面所说的社会原因，而且也有许多这方面的例外。

不过，这些解释看起来都不够充分。我在此不再深入探讨了。我还能做的就是告诉大家，关于这方面已经出了几本书（参见“延伸阅读”）。最后再加上一点评论：这样的情况是在不断进步的。数学家中女性所占的比例近年来在稳步提高，而且随着社会大环境的不断改变，这样的现象一定还会持续下去。

3. 数学与音乐息息相通吗？

尽管有很多数学家完全不了解音乐，也很少有音乐家对数学感兴趣，但一直有一种民间观念认为这两个领域是相关联的。其结果就是，当我们听说某位数学家钢琴弹得很好，或者爱好作曲，或者喜欢听巴赫，没有人会对此感到惊奇。

有很多奇闻轶事在讲，各种艺术形式中，数学家为音乐所吸引的最多。也有一些研究声称已经表明，受过音乐教育的儿童在科学领域中表现得更优秀。我们不难猜出为什么会这样。尽管在所有艺术形式中抽象都很重要，但音乐在其中最具有代表性，可以说是最明显的抽象艺术：听音乐所获得的愉悦感，大部分来自于对不具有内在含义的纯粹形式的直接——即使不是完全自觉的——欣赏。

不幸的是，这些传说中的证据很少得到严格的科学支持。关于这种说法，就连应该提出哪些疑问都不好说。如果我们收集到统计数据显著地说明，在相近的社会背景及教育背景下，数学家与其他人相比，弹钢琴的百分比更高，那我们能够从中了解到什么呢？我自己猜测，的确会得到这样的数据。但如果提出一种可经实验验证的理论来说明这其中的关联，会有趣得多。就统计证据而言，如果能够更加详尽明确，也会更有价值。数学和音乐都是内容很广泛的领域，某些人

很有可能只对领域中的某一部分有热情，而对其他部分毫无兴趣。数学和音乐趣味之间是否会有微妙的联系？如果有，那将会比这两个领域间整体的粗略相关性更具信息含量。

4. 为什么有那么多人旗帜鲜明地厌恶数学？

我们不常听到别人说他们从来不喜欢生物学，或者英国文学。毫无疑问，并不是所有人都会对这些学科感到兴奋，但是，那些没有热情的人往往完全理解那些有热情的人。相反，数学，以及其他内容高度数学化的学科，诸如物理，似乎不仅仅使人提不起兴趣，而且能激起反感。究竟是什么原因使他们一旦能够抛弃数学时就立刻抛弃，并且一生都对数学心有余悸？

很可能并不是因为数学很无聊，而是数学课的经历很乏味。这一点更容易理解。因为数学总是持续在自身的基础上构建，所以学习时的步步跟进就显得很重要。比方说，如果你不太擅长两位数的乘法，那你很可能就不会对分配律（第二章中讨论过）有良好的直觉。没有这种直觉，你可能就会在计算打开括号 $(x+2)(x+3)$ 时感到不适应，于是你接下来就不能很好地理解二次方程，因而也无法理解为什么

黄金分割比是 $\frac{1+\sqrt{5}}{2}$ 。

类似这样的环环相扣还有很多，但是，学习数学时的步步跟进不仅仅是保持技术熟练度而已。数学中常常会引入重要的新思想，新思想会比旧思想更加复杂，每一个新思想的引入都有可能把我们甩在后面。一个很明显的例子就是用字母表示数，很多人对此糊里糊涂，但对某个层次以上的数学来讲这是基础性的。还有其他类似的例子，比如负数、三角函数、指数、对数以及初步的微积分。没有作好准备来进行必要的概念飞跃的人，一旦遇到这些新思想时，就会对其后建立在新思想基础上的一切数学感到并不牢靠。久而久之，他们就会习惯于对数学老师所说的东西仅仅一知半解，日后再错过几次飞跃，恐怕连一知半解也做不到了。同时他们又看到班上其他同学能够轻而易举地跟上课程。因此就不难理解，为什么对许多人来讲数学课成为了一

种煎熬。

情况一定是这样的吗？有没有人天生注定就会在学校里厌恶数学，还是说，有可能找出一种不同的数学教学方法，使得排斥数学的人能够大大减少？我相信，小孩子如果在早期接受到热情的好老师一对一教学，长大之后就会喜欢上数学。当然，这并不能直接成为一种可行的教育政策，不过至少告诉我们，数学的教育方法可能有改进空间。

从我在本书中所强调的思想出发，我可以给出一条建议。在上面，我间接地将技术的熟练度与对较难概念的理解作了一番比较，但实际情况似乎是，凡是擅长其中一个方面的必然两个方面都擅长。况且，如果说理解数学对象，大体上就是要学习数学对象所遵从的规则，而非把握其本质，那么我们完全可以预期：技术的熟练度与数学理解力之间并不像我们想象得那样泾渭分明。

这又会对课堂实践产生什么影响呢？我并不赞成革命性的改进——数学教育已经深受其累，我所赞同的是小幅度的改变，有所侧重的小幅变化将会是有益的。比方说，一个小学生犯了个常见错误，觉得 $x^{a+b} = x^a + x^b$ 。强调表达式 x^a 内在含义的老师会指出， x^{a+b} 的含义是 $a+b$ 个 x 相乘，显然与 a 个 x 相乘再乘以 b 个 x 相乘的结果相等。不幸的是，很多孩子觉得这样的论证过于复杂、难以领会，何况一旦 a 和 b 不是正整数，这样的说法就无效了。

如果使用更抽象的办法，那么这些孩子可能会从中获益。正如我在第二章中所指出的，关于指数我们需要了解的一切，都能从几条很简单的规则中推导出来，其中最重要的一条就是 $x^{a+b} = x^a x^b$ 。如果这条规则得到了强调，那么上面的这种错误可能出现的机会就减少了，一旦出现了也很容易纠正：我们只需要提醒犯错的人没有使用正确的规则就行了。当然，熟悉 x^3 等于 x 乘以 x 乘以 x 这样的基本事实也很重要，但这样的事实可以当作规则的推论出现，而不是当作规则的论据。

我并不是想说，我们应该向孩子们解释什么是抽象方法，我只是

想指，教师们应当对抽象方法的隐含意义有所认识。这些隐含意义中最主要的一个就是，即使并不能确切地了解数学概念的含义，我们也很有可能学会正确地使用它们。这听起来似乎是个坏主意，但是用法总是容易教，而对意义的深层理解——倘若在用途之上的确有某种意义的话——常常会自然而然地随之而来。

5. 数学家在工作中使用计算机吗？

简单地说，大多数数学家并不用，或者说，即使用也不会数学工作中占据基础性的地位。当然，正如所有其他人一样，我们也认为，在文字处理和交流沟通方面计算机是不可或缺的，互联网也在日益发挥着重要的作用。在某些数学领域中，人们必须常规性地做冗长烦琐的基本计算，有一些很不错的符号计算程序能够完成这些工作。

所以，计算机能够成为非常有用的节省时间的机器，某些时候，它们甚至能使数学家发现单靠自己无法发现的结果。不过，计算机能够提供的帮助还是很有限的。如果你所研究的问题——更多情况下是子问题——正好是那一小部分能够通过长时间重复性工作完成的，那当然不成问题。可如果你的研究受阻，需要一个聪明的想法，那么就当前的技术状况而言，计算机什么忙也帮不上。实际上，大多数数学家都会说，他们最重要的工具还是纸和笔。

我的观点属于少数派，我认为这种情况只是暂时的，在未来的一百年左右的时间里，计算机将渐渐能够为数学家做越来越多的工作——没准会从帮我们做一些简单的练习开始，或者防止我们在证明错误的引理上浪费一个星期，以免到时才发现一种著名的构造就给出了反例（我说的正是自己常常经历的），直到最终完全取代我们。大多数的数学家则远比我悲观（或者说这才应该属于乐观？），认为计算机很难擅长做数学。

6. 数学研究何以可能进行？

反过来，我们也可以问，数学研究可能进行，这里面哪一点显得很奇怪呢？我在本书中提到过几个未解决的问题，而数学研究在很大程度上就是在努力解决这些问题以及类似问题。如果读过了第七章，那你会看到，有一种生成问题的好办法是去找一种很难精确分析的数学现象，然后努力对它作一些近似的陈述。第六章结尾处还提出了另一种办法：选一种较难的数学概念，诸如四维流形，然后你通常就会发现，关于这些概念，即便很简单的问题也非常难解答。

如果说数学研究中有什么比较神秘的话，那并不是困难问题的存在——实际上，要创造出奇难无比的问题很容易——而是居然有足够的问题恰好有相当的难度，从而钓住数以千计的数学家。要实现这一点，这些问题必然得有挑战性，但同时也必须让人们看到有可能解决的一线希望。

7. 有没有著名数学问题被业余爱好者解决过？

坦率地讲，没有——这就是对这个问题最简单的回答，也是最不具有误导性的回答。专业数学家能够很快地意识到，他们就著名问题所产生的几乎任何思想，都已经有许多前辈想到过了。一种思想要想成为全新的，就必须具备某种特征能够说明为何前人从来没有考虑过它。可能仅仅是这种想法极具原创性，出人意料，但这种情况十分罕见：总体而言，某种思想的诞生会有充足的理由，而不会是凭空冒出来的。如果你有了这种想法，那凭什么别人就不曾有过呢？一种更加合理的理由是，这个想法和别的某种思想相关，那种思想的知名度并不高，而你已经不畏艰难地去学习并且吸收那种思想。这样至少降低了别人在你之前已经有过同样想法的概率，虽然还是没有降到零。

世界各地的数学系所经常收到一些信件，寄信人声称他们解决了某某著名问题，但实际上无一例外，这些“解答”不仅是错误的，而且错得还很滑稽。有一些解答虽然严格地说并不是犯了错误，看起来却根本就不像是在正确地证明任何东西，简直都不能算是去尝试解答。有些解答至少遵循了数学陈述的常规方式，但其中使用的都是非常初等的论据，如果这些论据是正确的，早在许多世纪以前就会被人发现

了。写这些信的人对数学研究的艰难程度没有一点概念，不了解要想做出重大的原创性工作，必须要花上数年的时间来充分发展知识和专长，也不知道数学是一项多么需要集体合作的活动。

上面最后一句话并不是指数学家会在很大的团体中工作——尽管很多研究论文的确都署有两到三个作者的名字。我所指的是，随着数学的发展，人们创造出解答某些问题不可或缺的新技术。其结果就是，每一代数学家都站在前一代数学家的肩膀上，去解答过去一度认为难以触及的问题。如果你试图离开数学界主流去孤立地研究问题，那你就必须自行去创造这些技术，这当然会使你处于一种极其不利的境地。

当然我也不是说业余爱好者就不可能在数学中作出重要的研究。实际上的确有一两个这样的例子。1975年，一位几乎没有接受过任何数学训练的圣地亚哥家庭主妇玛乔丽·赖斯，在读过《科学美国人》杂志中谈到的问题后，发现了三种之前不为人知的用（非正）五边形镶嵌平面的办法。在1952年，一位58岁的德国校长库尔特·黑格纳证明了高斯遗留下来一个多世纪的一个著名猜想。

然而，这些例子与我之前所说的并不矛盾。有一些问题看起来与数学的主干联系并不太紧密，对于这些问题来讲，了解现有的数学技术帮助就不是很大。寻找新的五边形镶嵌方式的问题就属于这样的情况：专业数学家去解决它和一位有天资的爱好者去解决它，两者的水平几乎不相上下。赖斯所取得的成绩就好像是一位天文爱好者发现了一颗新的彗星，解决问题为她带来的名声正是她长久研究所应得的回报。至于黑格纳，尽管他不是一位专业数学家，他肯定也不是在孤立地开展工作的。尤其是，他自学了模函数的知识。我无法在此解释模函数是什么——实际上，这部分知识通常被视为比数学系的本科课程还要高深。

有意思的是，黑格纳并没有通过完全常规的方式详细写下他的证明。而且尽管他的论文勉强发表了，在很长的时间里也都被当作是错误的。直到1960年代末，这个问题由艾伦·贝克和哈罗德·斯塔克独立

地再次解决。直至此时，黑格纳的工作才被仔细地重新检视，并被发现是正确的。不幸的是，黑格纳已经在1965年去世，没能亲眼看到自己恢复名誉的那一天。

8. 数学家们为什么会认为某些定理和证明是美丽的？

在本书前面的部分我讨论过这个问题，所以在这里我会说得很简要。用美学的语言来表述数学这一类明显枯燥的事物，这似乎有些奇怪。但正如我在第三章中（在铺地砖问题的结尾处）所说明的，数学论述能够给人愉悦感，这样的愉悦感与更传统的美学愉悦感有很多共同点。

不过，其中一个不同点是——至少在美学观点看来——数学家比艺术家缺少个人特质。我们可能会极为景仰某位发现了美丽证明的数学家，但这项发现背后的人的故事却会最终被淡忘，结果能够愉悦我们的还是数学本身。

索引

A

abstract method , the 抽象方法

abstraction 抽象

approximation 近似

of logarithms 对数的

of multiplication 乘法的

of square roots 平方根的

Archimedes 阿基米德

area 面积

of a circle 圆的

of curvilinear shapes 曲线形状的

of polygons 多边形的

associative law , the 结合律

atlas 地图册

concept of 的概念

of a torus 环面的

axioms 公理

for addition and multiplication 加法和乘法

for area 面积

for inverses 倒数

for logarithms 对数

for powers 指数

of Euclidean geometry 欧氏几何

B

beauty in mathematics 数学之美

C

cancellation law , the 消去律

Cantor , Georg 格奥尔格·康托尔

Cartesian coordinates 笛卡尔坐标

chess 国际象棋

commutative law , the 交换律

complex numbers 复数

computers 计算机

consistency , importance of 自洽性的重要性

curved space 弯曲空间

D

decimal expansions 十进制展开

Descartes , René 勒内·笛卡尔

dimension 维度 see high-dimensional geometry 参见高维几何

dislike of mathematics 厌恶数学

distance 距离

distributive law , the 分配律

E

Eddington , Sir Arthur 阿瑟·爱丁顿爵士

Einstein , Albert 阿尔伯特·爱因斯坦

Euclid 欧几里得

Euclidean geometry 欧氏几何 see geometry , Euclidean 参见几何, 欧氏

Euclid's Elements 欧几里得的《几何原本》

exponentiation 指数幂

F

Fermat's Last Theorem 费马大定理

fractional dimension 分数维度

fractions 分数 see rational numbers 参见有理数

Frege , Gottlob 戈特洛布·弗雷格

fundamental theorem of algebra , the 代数基本定理

fundamental theorem of arithmetic , the 算术基本定理

G

Galileo 伽利略

Gauss , Carl Friedrich 卡尔·弗雷德里希·高斯

genius 天才

geometry 几何

Euclidean 欧氏

hyperbolic 双曲

spherical 球面

Goldbach's conjecture 哥德巴赫猜想

golden ratio , the 黄金分割比

graphs 图

great circles 大圆

H

Heegner , Kurt 库尔特·黑格纳

high-dimensional geometry 高维几何

cubes and spheres in 中的立方体与球面

reason for studying 研究的理由

Hilbert , David 大卫·希尔伯特

Hilbert spaces 希尔伯特空间

hyperbolic geometry 双曲几何 see geometry , hyperbolic 参见几何 , 双曲

I

induction , principle of 归纳法原理

infinity 无穷

instantaneous speed 瞬时速度

irrational numbers 无理数

J

Jordan curve theorem , the 若尔当曲线定理

K

Kant , Immanuel 伊曼努尔·康德

Koch snowflake , the 科赫雪花

L

logarithms 对数

M

manifolds 流形

mathematical models 数学模型

of brains 大脑的

of computers 计算机的

of dice 掷骰子的

of gases 气体的

of high-dimensional space 高维空间的

of population growth 人口增长的

of timetabling 时间表的

Mercator's projection 墨卡托投影

music and mathematics 音乐与数学

N

natural numbers 自然数

negative numbers 负数

number systems 数系

P

parallel postulate , the 平行公设

attempted proofs of 的尝试证明

Poincaré , Henri 亨利·庞加莱

Poincaréconjecture , the 庞加莱猜想

prime number 素数

theorem , the 定理

probability 概率

proof 证明

by contradiction 反证法

of Pythagoras'theorem 毕达哥拉斯定理的

that the golden ratio is irrational 黄金分割比为无理数的

that the square root of two is irrational 根号二为无理数的

Pythagoras 毕达哥拉斯

theorem of 定理

Q

qualia 感受性

Quicksort 快速排序

R

raising numbers to powers 指数运算

rational numbers 有理数

real numbers 实数

reductio ad absurdum 归谬法see proof by contradiction 参见证

明——反证法

reinterpretation 重新解释

Rice , Marjorie 玛乔丽·赖斯

Riemann hypothesis , the 黎曼假设

Russell , Bertrand 伯特兰·罗素

S

Saussure , Ferdinand de 费尔迪南·德·索绪尔

simplifying assumptions 简化假设

sorting algorithms 排序算法

spherical geometry 球面几何see geometry , spherical 参见几何, 球面

square root of minus one , the 负一的平方根see complex numbers参见复数

square root of two , the 根号二

T

teaching of mathematics 数学教育

tiling problem 铺地砖问题

trefoil knot , the 三叶结

V

Vinogradov , Ivan 伊万·维诺格拉多夫

visualization 图像化

volume 体积

W

Whitehead , Alfred North 阿尔弗雷德·诺斯·怀特海

Wiles , Andrew 安德鲁·怀尔斯

Wittgenstein , Ludwig 路德维希·维特根斯坦

women in mathematics 数学领域的女性

Z

zero 零

division by 作除数

A Very Short Introduction

牛津通识读本

叔本华 Schopenhauer

〔英国〕克里斯托弗·贾纳韦 / 著
龙江 / 译 陈毅平 / 校

 译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

叔本华 / (英) 贾纳韦 (Janaway , C.) 著 ; 龙江译.——南京 : 译林出版社 , 2013.1

(牛津通识读本)

书名原文 : Schopenhauer : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3271-0

I.① 叔... II.① 贾... ② 龙... III.① 叔本华 , A. (1788 ~ 1860)
——哲学理论——研究 IV.① B516.41

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219823号

Copyright © Christopher Janaway 2002

Schopenhauer was originally published in English in 2002.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 叔本华

作 者 [英国] 克里斯托弗·贾纳韦

译 者 龙 江

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2002

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年1月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3271-0

目录

插图

序言

前言

第一章 叔本华的生平与作品

第二章 现象之内与现象之外

现象与物自体

更好的意识

四重根

充足理由律的局限性

第三章 作为意志和表象的世界

表象

意志

第四章 意志、身体和自我

身体和意志的统一

生命意志

智性——意志发展的结果

自我

第五章 性格、性和无意识

意志和智性

性与性别

性格

第六章 艺术与理念

审美体验

客观性与天才

艺术与艺术的价值

音乐

第七章 伦理学：正确看待世界

[反对康德的伦理学](#)

[自由与决定论](#)

[自私与怜悯](#)

[道德的形而上学](#)

第八章 存在和悲观主义

[不可消除的苦难](#)

[死亡](#)

[意志的否定](#)

[悲观主义](#)

第九章 叔本华的影响

[索引](#)

[返回总目录](#)

插图



图1 叔本华：用达盖尔银版法拍摄，1853年6月4日

序言

夏中义

通览《叔本华》译本，有些心得，愿与作者、译者、编者和读者分享。

英国学者贾纳韦当属饱学之士，故能这般自信、凝练、准确地概述叔本华其人其著，宛如塑了一尊精神铜像。为西方哲学开非理性主义先河的叔本华，既擅长系统思辨，又通晓文学章法，竟将其名著《作为意志与表象的世界》的四个板块（认识论、意志论、美学和伦理学），写得像音乐那般富有曲式变化。相应地，贾纳韦的文字及其汉译，亦能在精致缩微叔本华哲学建构的框架里，不失语感的弹性和可读性，颇为难得。这大概是对“牛津通识读本”之“通识”一词的文体承诺。

在高等教育义域，“通识”有别于“专业”。“专业”侧重于知识型课程及相关智能、技能规训，“通识”则要为学子的人格养成提供价值型资源。前者旨在“专业成才”，后者旨在“精神成人”，即为学生一辈子把路走好打底。这用19世纪中叶英国教育思想家纽曼的话说，便是“专业”属教学范畴，“通识”才属教育范畴。

当物质至上和消费主义如迷雾弥漫地球，连静穆的世界名校也愈益躁动的今日，纽曼的思想遗产，不仅凸显永恒，更变得警策。于是，人们也就有理由对“牛津通识读本”滋生新的期盼。这就是：包括贾纳韦在内的学者，若能深挚地体恤学子对“精神成人”的潜在渴求，则其笔端或许会少一份学院派的矜持，转而到世界学术典藏中去寻觅更具针对性的优质营养，来有效地缓解学子“成长的烦恼”。

这落到《叔本华》一案，也就意味着有两种写法。一，比如追溯叔本华哲学的元概念“意志”一词，本是对康德“物自体”和柏拉图“理念”的创意性合成所致，这是典型的学术史路子，也是学院派所恪守亦最擅场的。还有第二条路。不依傍知识学学科谱系，而直接从《作

为意志与表象的世界》，读出让自己心灵颤栗的人本忧思，不仅切实地缓解青春期特有的灵魂阵痛，而且嗣后转化为文哲探索的第一内驱力即精神能源——这是王国维青年时曾走的路。

青年王国维不是贾纳韦。王国维当年没有能力从西方哲学谱系来系统解析叔本华，但这并不妨碍他从叔本华读出了其心灵成长最亟需的价值启示。这叫“心有灵犀一点通”。

记得贾纳韦曾写到叔本华1818年完成《作为意志与表象的世界》这一里程碑后，整个德国学界竟置若罔闻。然叔本华依然坚信：“一代人欣喜若狂地赞同我写的每一行字的那个时刻必定会到来。”（1843年5月17日致函波洛克豪斯）1848年后，已臻晚境的叔本华终于收获了迟到的光荣。但他做梦也想不到，在其身后四十二年，即1902年，在万里之遥的中国大陆，有一个叫王国维的无名之辈，竟捧着他的那部英语版名著，整整啃了两年。后来这竟使青年王国维的学业如火山喷涌：1904年首发《红楼梦评论》，1905年出版《静安文集》，1907年出版《静安文集续篇》，1908年刊发名著《人间词话》，既揭开20世纪中国文艺美学的辉煌序幕，又为20世纪中西美学关系史奠基。都说用文言文写的《人间词话》堪称“国粹”，然有识者却屡屡从青年王国维的墨迹中读出了叔本华。事实上，叔本华无涉功利的审美体验论（贾纳韦概述为“无意志的沉思状态”），已经成为青年王国维的人本 - 艺术美学的思辨基点。

世界上究竟有没有能穿越时空的思想史或心灵史？这就像问：“有无上帝？”信徒说有，不信者说无。深信青年王国维会认同有思想史或心灵史，否则，在1902至1908年间，他就无计与叔本华在人类精神星空作神圣相遇。

“通识”教育之根，恐怕不在学术史，而在思想史或心灵史。

2010年春于沪上学僧西渡轩

前言

本书旨在对叔本华哲学提供一个赞同兼批评式的评述。叔本华构建了一个包括形而上学、认识论、精神哲学、美学、伦理学和人生意义在内的体系。但是作为一个完整的体系，其哲学鲜有追随者，他也从未建立过一个学派。他对思想史的影响更多地表现在激怒从瓦格纳到维特根斯坦的一代又一代艺术家和思想家，并激发他们的灵感。他的部分思想与后来的弗洛伊德不谋而合，他最重要的哲学影响是对尼采的影响，后者起初发现他的悲观主义结论很有吸引力，后来又认为这些结论令人厌恶，但始终与他的“伟大导师”保持密切的对话。叔本华是一位真正的无神论者，他从根本上质疑人类存在的价值。存在对叔本华来说是一种漫无目的的、痛苦的抗争，被一种我们无法控制的无意识力量所驱使。要从这种存在中解脱出来，必须通过审美经验、悲天悯人和自我否定来舍弃我们的个体性。在审视叔本华哲学体系的所有主要方面的同时，本书希望凸显他就人类存在所提出问题的挑战性。

克里斯托弗·贾纳韦

2001年8月

第一章

叔本华的生平与作品

阿图尔·叔本华1788年生于但泽，1860年卒于美因河畔的法兰克福。他在生命的最后十年曾留下几张照片，从中我们可以获取对他最直接的感觉。他看上去脱俗不羁、坚忍不拔，但是炯炯有神的目光背后却藏着机警锐利的头脑和几许顽皮——这与从其作品中浮现出来的那个人格角色不无契合之处。叔本华直到生命晚年才开始享受某种程度的名誉，然而其哲学思想却并非老年或中年阶段的产物。虽然他发表的大部分著作完成于四十五岁定居法兰克福之后，但早在1810至1818年间他就构建了后来令他享誉世界的整个哲学体系。诚如尼采后来所言，我们应当记住，正是一个二十多岁的人以充满创造力和反叛精神的能量创作了《作为意志和表象的世界》。成熟阶段的叔本华专注于强化和补充他在这部杰作中所阐述的立场，但该著作却一直被知识界所忽视，直到他临近生命终点。

精神上的独立是叔本华最具个性的特征。他著述时无所畏惧，藐视权威，对他眼中德国学术圈徒有其表、因循守旧的传统深恶痛绝。但是在这背后还有一个重要的事实，即他在经济上的独立性。在步入成年的1809年，他继承了一笔遗产；若假以精明的管理，这笔钱足以让他衣食无忧地度过余生。叔本华出生时，其父海因里希·弗洛里斯·叔本华已是但泽富甲一方的大商贾。父亲四海为家，信奉启蒙运动的自由主义价值观与共和主义。当但泽被普鲁士并吞后，他离开该市，迁移到自由城市汉堡。阿图尔与父亲有一共同点，即都热爱法英两国文化，对普鲁士民族主义怀有恐惧。为儿子起“阿图尔”这个名字是因为好几种欧洲语言中均有此名——虽然其用意主要是希望孩子将来从事设想中的泛欧贸易事业。后来，叔本华觉得他还继承了父亲情感丰富、容易沉迷的个性。父亲死于1805年，很可能是自杀，这对叔本华是一个沉重打击。

叔本华在学校接受了广博而丰富的教育，而且富庶家庭所提供的旅行经历和社交机会进一步提升了叔本华的素养。在九岁那年，即他妹妹出生的同一年，他就被送到法国念书，从而学会了一口流利的法语。经过数年的学校教育，他在十五岁的时候随父母踏上了为期两年的欧洲之旅，所到国家包括荷兰、英格兰、法国、瑞士和奥地利。他游览了当时的许多著名景点，也不时被亲眼目睹的贫穷和苦难深深触动。可是，在父母游历英国期间，他被委托给温布尔登的一家寄宿学校，该校狭隘的、惩戒性的、恪守宗教信条的观念（与此前他所接受的教育形成鲜明对照）给他留下了持久的消极印象。这段经历对叔本华的性格和教养产生了重要的影响。他是一个血气方刚、争强好胜的学生，不肯屈服于周围的种种愚民行径，他也因反抗而似乎陷于相当的孤立。父母给他写信，在信中父亲对他的笔迹吹毛求疵，母亲则滔滔不绝地谈他们过得如何快乐，恳求他采取更理智的态度，但两人都不大愿意从他的角度看待问题。我们很容易把这种情形看做他后来生活的缩影。随着生活的推移，有一点变得越来越明朗：他的生活不会建立在与他人的亲密关系之上。他开始把同伴比做一团火，“谨慎的人取暖时需保持一定的距离”（《叔本华手稿》第一卷，123），即便与他人共处也决心选择孤独，以免丧失自己的完整性。他后来撰文说，六分之五的人类只配受到轻蔑，但他同样也发觉人与人的交往有内心深处的障碍：“上天用多余的造化赋予我的内心怀疑、敏感、激情和骄傲，从而使它陷于孤立。”（《叔本华手稿》第四卷，506）他有抑郁的倾向，承认“我总是心怀焦虑，强迫自己去发现和寻找并不存在的危险”（《叔本华手稿》第四卷，507）。

一些描述叔本华性格的作者考察了他与父母之间的关系，他们的发现并不令人惊讶。父亲是一个焦虑不安、凡事苛求、令人生畏的人，望子成龙心切。约翰娜·叔本华（娘家姓特罗西纳）同样来自但泽一个成功的商人家庭，个性却大相径庭。她是一个活泼、爱交际的人，怀有文学梦想，最终成为了一个浪漫派小说家，使她在有生之年比儿子更出名。她在儿子的生活中是一个重要的力量，但他们之间的关系从未充满温情。在婚姻方面也是如此，正如她自己所写的那样，她觉得没有必要对丈夫“假装有炽热的爱情”，还声称丈夫也并不期待

这种爱。海因里希·叔本华去世后，思想独立的约翰娜得以自由地追求文学事业。她迁居到魏玛，在那里成立了一个艺术和学术沙龙，常常引来当时许多社会名流的光顾。阿图尔与这个圈子中的一些人建立了联系，并从中受益。这些人当中尤其引人注目的有歌德和研究东方世界的学者弗里德里希·马耶尔，后者激发了叔本华对印度思想的毕生兴趣。然而，他与母亲的关系却有如疾风暴雨，乃至1814年母亲将他永远逐出家门，不再见他。

此事发生之时，叔本华已经放弃了父亲为他规划的经商事业，并已踏上学术之路。1809年他去哥廷根大学求学，两年后又迁到柏林。他上过各类不同的理科课程，最初曾想学医，但很快就被哲学强烈地吸引。哥廷根大学哲学家G.E.舒尔茨建议叔本华从阅读柏拉图和康德的著作开始，对其研究生涯起到了决定性的作用。虽然无论用何种标准衡量，叔本华已是博览群书、颇有学养的思想家，但仍可以公正地说，这两位哲学家的著作在他头脑中激发了从此以后塑造其哲学思想的根本观念。他从弗里德里希·马耶尔那里了解的印度教典籍《奥义书》是构成其哲学思想的第三个来源，后来他把这方面内容与柏拉图和康德元素加以混合，奠定了《作为意志和表象的世界》的原创性。

迁到柏林后，叔本华听过施莱艾尔马赫和费希特的讲座。虽然这两人都是当时哲学界的重量级人物，但是按一贯做派，自视甚高的叔本华对他们有点不屑一顾，当然不会为了吸纳他们的思想才去听讲座。他的听课笔记和写在所读书页边的旁注（保存于《叔本华手稿》一书）表明他急欲反驳和争辩，而且，尽管还是个年轻学生，他的反应却表现出一种对自己的立场近乎不可思议的确信不疑。这也是一种后来基本不变的行为模式。叔本华学习时不注重与他人的合作，不愿与人交流思想，将自己置于审视之下。他在学习和写作时依赖自己的判断，将别人的观点当做原材料，用以加工成自己想要的模样。有时他把无法加以利用的东西贬损为垃圾，但他以一种嘲讽且诙谐的方式通常成功地使读者站到他的一边。如果没有这种坚定不移的决心，叔本华的成就将会大打折扣，但是这个优点却被一个缺点所抵消：对哲学家而言，多与人交流，多一些对话和自我批评意识，这是一个长处，而叔本华有时的表现却与此相反。

1813年，当叔本华准备撰写他的博士论文时，战争爆发了。叔本华厌恶打仗，更厌恶站在普鲁士一边与法国人打仗。他往南逃到魏玛附近的鲁多尔施塔特市，在那里完成了他的第一部著作《论充足理由律的四重根》。该书为他赢得耶拿大学的博士学位，并于同年以五百册的发行量出版。该书研究的是一个陈旧的学术话题，即充足理由律（据此原理，一切存在的事物必有其存在的根据或理由）。书中简要回顾了哲学史上人们对此原理的研究方式，然后对各类不同理由给出四重解释。全书的系统构架来源于康德，叔本华显然吸收了康德的思想，尽管是不无批判的吸收。书中有一些出人意料的重要发现，足以开启新的哲学思路，并强烈预示其代表作将要表达的思想。叔本华始终认为《四重根》是理解其哲学思想的必读书，并在1847年对它进行修订，以便再版。

另一部早期发表的著作是1816年的《论视觉和颜色》。这本小书是他与歌德交往的结果，后者的反牛顿式的颜色理论发表于1810年代初期。在讨论这一理论的过程中，叔本华和歌德逐渐彼此熟悉。叔本华并未把它纳入自己的首要计划，但可以理解的是，他没有拒绝与有生之年可能遇到的最伟大的人物之一进行合作。比他年长四十岁的歌德赏识叔本华严谨的头脑，认为他拥有巨大的潜力，但歌德更关心的是在自己的学术追求上获得帮助，而不是培养叔本华的才能。他们之间的短暂合作是叔本华事业中的唯一一次例外——但其骨子里却没有成为某人弟子的打算。他自己的著作《论视觉和颜色》与歌德的思想有所偏离，他也毫不掩饰地认为该书更胜一筹。歌德淡漠的回应虽不至于令叔本华崩溃，却也让他感到失望，两人的合作关系随之冷却下来。后来他给歌德寄了一本《作为意志和表象的世界》，并于1819年与歌德有过一次热情的会面，但此时两人已经分道扬镳。如歌德后来所言，他们就像两个握手分别的人，一个朝南走，一个朝北走。

叔本华的真正目标在《作为意志和表象的世界》第一卷中得以揭示。该卷完成于德累斯顿，发表于1818年，尽管扉页上注明的是1819年。叔本华在1813年的《四重根》一书中所进行的不带个人情感的康德式演练并未揭示其哲学的驱动力。该书没有回答有关痛苦和救赎、伦理和艺术、性、死亡以及生活的意义等问题，但这些领域已

被纳入他关注的范围。搜集而成的《叔本华手稿》显示，他的最伟大著作经历了将近十年的创作过程。他对柏拉图和康德两人的思想加以改造，确信在普通意识与更高或“更好”的意识之间存在分裂，在后一种状态下，人的头脑能够穿透表象，领悟某种更真实的存在。这一思想蕴涵了美学和宗教的意义：叔本华在书中谈到，艺术家和“圣徒”都具备这种“更好的意识”——虽然我们应该立刻声明：他的哲学体系是彻头彻尾的无神论。他还敲响了悲观主义的基调之一，称我们在其中奋斗、渴求和受苦的普通经验下的生活，正是我们需要从中解放出来的状态。这些思想到1813年已在叔本华的头脑中得以充分确立。

使这部里程碑式作品得以成形的思想是有关意志的概念。在这部才华横溢的著作中，如其标题所示，叔本华提出世界具有两面性，一个是表象（*Vorstellung*）的或事物在经验中向我们呈现的那个世界，另一个是意志（*Wille*）的世界。据他论述，后者才是世界的本原，它处于局限着人类知识的种种表象之外。给意志下定义并非易事。先不妨说说它不是什么，这来得更容易一些。它既不是任何形式的思想或意识，也不将事物导向任何理性的目的（否则“意志”将成为上帝的代名词）。叔本华眼中的世界是漫无目的的。他的意志概念或许可以用如下观点给予最佳解释：朝着某个目标奋斗，人们只要记注意志在根本上是“盲目”的，且它存在于自然界毫无意识的各种力量之中。最重要的是，人类心理可以被视为分裂的：它不仅包括理解和理性思维的能力，在更深的层次上还包括一种本质上“盲目”的奋斗过程，该过程支配着我们本性中的有意识部分，但也可能与其发生冲突。人类在两种生活之间维持着平衡：一种是作为生物体在本能驱使下生存和繁殖的生活；另一种则是纯粹智性的生活，它反抗人的本能，渴望对“更高的”现实作超越时间的思考。虽然叔本华的确仍预想有一种听天由命的“救赎”，但他认为普通生存状态必然包含痛苦与厌倦的双重悲苦，坚信这是由人类乃至于整个世界的本质决定的，且本应如此。



图2 青年时期的叔本华，1802年

许多人无法将叔本华哲学作为一个单一的、连贯的形而上体系加以接受。但从叙事的角度，以及在该体系有关世界与自我的各个不同概念之间的动态互动方面，它的确具有强大的说服力和连贯性。与其把早期的著述视为所有后续著作的基础，不如把它当做一个早先的观点，它在新观点的比照下显得不够完善，并似乎受到新观点的削弱，但是后来却以改头换面的形式重新得到了确认。在这里有一种与同时代人黑格尔的方法表面上的相似，虽然一切与黑格尔有关的东西都令叔本华感到极度厌恶，而且在其他方面两人的写作也是大相径庭。托马斯·曼曾把叔本华的著作比做一首包含四个乐章的交响曲——以类似

的心态来阅读此书不无帮助，可以在大量的“变奏”当中寻找基调上的反差和主题上的统一。当然，在文学构思和节奏的把握上很少有哲学家能够与叔本华媲美，也鲜有文风如此雄辩者。

尽管如此，这部伟大的著作在出版后的多年间几乎无人问津。叔本华感到苦闷，但他不是那种认为世人皆对唯他错的人；他毕生都坚信该书具有至高的价值。1820年，在以哲学教授黑格尔为首的教员面前试讲之后，他被授予了在柏林大学执教的权力。叔本华正式登上讲台，讲座的题目是令人惊愕的“哲学通论，即关于世界和人类思维之本质的理论”。可是他选择的授课时间与黑格尔重叠。有二百人出席了那位处于事业巅峰的教授的讲座，留给默默无闻的叔本华的听众则寥寥无几。后来几年虽然他的名字仍出现在讲座日程表上，但他再也不愿重蹈覆辙，就这样终结了自己的执教生涯。黑格尔所代表的是叔本华在哲学上厌恶的一切。他是一个职业型学者，善于利用叔本华所鄙视的体制权威。他维护教会和国家，而作为无神论者和个人主义者的叔本华对此是无暇顾及的。尽管叔本华本人是彻头彻尾的保守派，但他仅把政治国家视为保护财产和遏制过度利己主义的一个方便的手段；他无法接受黑格尔视国家为“人类存在之全部目的”的表述（《附录与补遗》第一卷，147）。黑格尔还是一个令人瞠目的文体家，其写作似乎成了抽象概念的堆砌，从中感觉不到由常识经验提供的新鲜空气；叔本华——不仅因为这一点——发现他的作品浮夸自大，宣扬蒙昧主义，甚至不够诚实。叔本华说，挂在黑格尔式的大学哲学头顶的标记应该是“一只乌贼，它在自己周围制造出一团晦涩的乌云，以便无人能看清它是什么，并附上铭文，‘我因自身晦涩而强大’”（《论自然界中的意志》，24）。若说叔本华的哲学建立在反对黑格尔之上是不确切的——他在创作其代表作时黑格尔离他的思想很远——但黑格尔获胜般的功成名就，加上他本人长期得不到认可的境遇，却在他心中产生了一种积怨，支配了叔本华随后的大部分哲学生涯。

19世纪20年代是叔本华著述最贫乏的时期。他曾到意大利旅行过，但在返回途中以及旅行结束后均遭受严重疾病和抑郁的折磨；他还与柏林国家剧院的合唱团女歌手卡罗琳·里希特维持着一段暧昧关系。他曾酝酿若干写作计划，如翻译休谟的宗教著作和斯特恩的《特

里斯特拉姆·项狄传》，但无一落实。他的笔记本里有时写满了对黑格尔哲学的猛烈抨击，后经修改收入其后期的著作，但在柏林期间他并没有发表新的作品。特别令人遗憾的是，他为翻译出版康德的《纯粹理性批判》及其他著作而联系的英国出版商居然拒绝了他的提议。叔本华的英语很好，他有一流的文体感，而且对康德的作品了如指掌。假如他在这个相对较早的时候就成功地把康德推荐给英语国家的更多读者，这对人类思想史将会产生怎样的影响，只能留待人们推测了。（与此对照，他的学术成就之一即是对《批判》第一版的重新发现，对此我们应该感激他，该书于1838年得以重版要部分归功于他的努力。）

1831年霍乱波及柏林，显然是它夺走了包括黑格尔在内的许多人的性命，叔本华也离开了这座城市。经过一段时间的犹豫不决后，他在法兰克福安顿下来，在此继续过着一种表面上平淡无奇的生活。写作之余，他以各种消遣来作为调剂——看戏、听歌剧、散步、吹长笛、外出就餐以及在镇图书馆读《泰晤士报》。现在的他更多产了。1836年他发表了《论自然界中的意志》，此文旨在通过举出从独立来源获取的具有确证性的科学证据，来支持他关于意志的学说。这至今仍是一篇有趣的论著，虽然我们有理由认为，若无《作为意志和表象的世界》作支撑，该论著本身并非上乘佳作。不过，在1838和1839这两年，叔本华报名参加了由挪威皇家科学协会和丹麦皇家科学协会所举办的两次论文竞赛，这两次机缘催生了两篇相互对应又独立成篇的优秀论文：《论意志的自由》和《论道德的基础》，1841年它们被合并为《伦理学的两个基本问题》一书出版。就基本信条而言，这些文章并未彻底背离叔本华的早期著作，但二者构思严谨、富有说服力，在宏大设计下各个局部的论述均清晰了然。把它们推荐给今天的伦理学专业学生也很合适。在论自由一文中，叔本华令人信服地陈述了决定论的缘由，但他认为决定论几乎无法解决有关自由和责任的深层问题，这与稍晚近的一些哲学家看法一致。这篇论文被挪威皇家科协授予金质奖章。

第二篇论文的一部分是对康德伦理学的彻底批判，它在丹麦遭遇了不同的命运：尽管是唯一参赛的论文，皇家科协却拒绝给它授奖。

他们判定该论文未能成功地回答竞赛命题——并且他们对文中谈及时下几位优秀哲学家时的“不恰当”方式颇为不满。他们指的是谁呢？叔本华在后来的出版前言中反问道：费希特和黑格尔！难道这些人是不容轻慢的“哲圣”吗？的确，叔本华一直就没有遵循传统的学术礼貌规则，但是现在他要抓住这个机会，用一切可能的手段慷慨激昂地表达自己的观点。他对黑格尔哲学发出了一系列越来越严厉的谴责，称其空洞而混乱，并引用荷马关于客迈拉这个多种野兽混合体的生动描述作比喻。他在结尾处写道：



图3 叔本华：卡尔·路德维希·卡兹创作的微型肖像，1809年

进一步讲，即便我说出下面的话也不为过：丹麦科学院尊崇的这个“哲圣”所胡乱写下的荒唐言论可谓前无古人，以至于任何读过他那本最受吹捧的所谓《精神现象学》而不觉得有如到了疯人院一般的人，都有资格进精神病院。（《论道德的基础》，16）

1844年，《作为意志和表象的世界》的第二卷与该书的新版第一卷同时出版。叔本华的明智之处在于他没有试图去改写年轻时代的作品。相反，他对原作进行了充分而详尽的阐发，在深思熟虑的基础上对其加以廓清和延展。第二卷实际上比第一卷更长，二者结合恰好构成一个整体。1859年，即他去世的前一年，它们以第三版的形式再次一并发行。叔本华最后出版的新著是1851年问世的另一部双卷本《附录与补遗》。这个堂皇的希腊语书名的意思是“增补的作品和省略的材料”，内容涵盖了从扩展了的哲学论文到较为通俗的、常常分散发表的“人生智慧格言”。有点奇怪的是，正是这部首先在英国获得好评的晚期著作使得叔本华名扬天下。对其作品的再版需求也随即而来，他甚至成了德国大学课程里的专题内容。造访者和信件纷至沓来，其中包括热情的崇拜者理查德·瓦格纳寄来的歌剧《尼伯龙根的指环》的完整剧本。附带说明一下，叔本华对此人的音乐评价并不是很高。在去世后的头五十年里，叔本华将成为欧洲最具影响力的作家之一。尽管他从未标榜自己为诗人，但出现在《附录与补遗》（第二卷，658）结尾处的诗行无疑忠实地反映了他在人生末年的感受：

1856

终曲

我如今疲惫不堪地站在路的尽头；

憔悴的额头几乎连桂冠都难以承载。

可我对此生的成就感到欣喜，
从不因他人言论而畏缩。

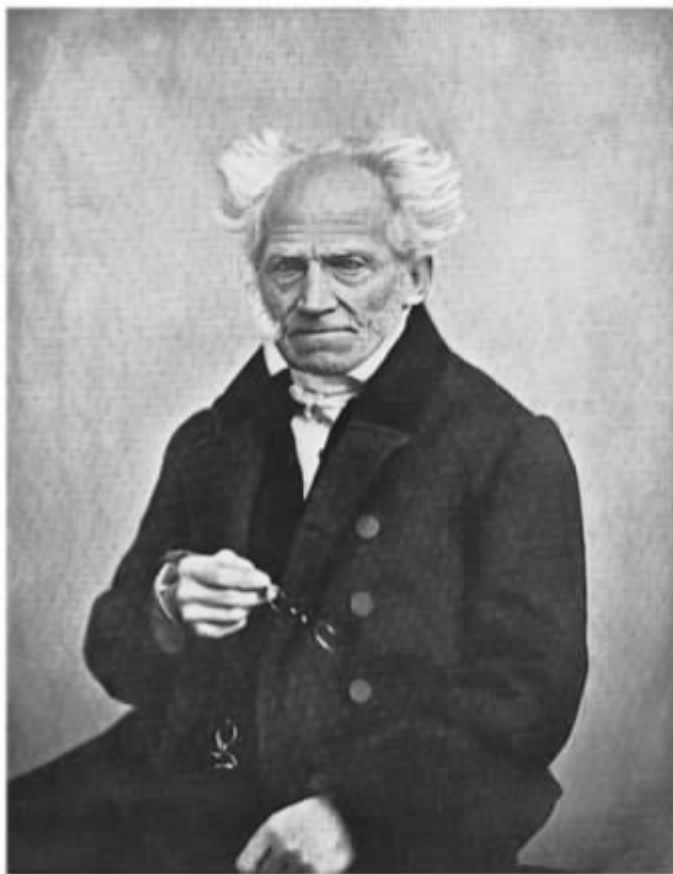


图4 叔本华：约翰·舍费尔拍摄的照片，1859年4月

第二章

现象之内与现象之外

现象与物自体

只要我们先认清贯穿叔本华全部哲学思想的主线，它就变得很容易把握了。这条主线就是他从康德那里发现的现象与物自体之间的区别。现象的世界由我们通过平常的感官经验和科学研究而认识的那些事物所构成，换言之，即经验世界。现象不可简单地理解为幻觉：构成我们经验知识的事物并非幻觉，而用相应的希腊语表示，它们就是组成世界的诸多现象。但是问题在于，整个世界是否仅由这些现象构成？我们是否应该认为“存在之物”可被我们的经验知识所穷尽？我们至少可以想象一个独立于我们的经验之外的现实，这就是康德所谓“物自体”的含义。

康德的成就在于表明知识是有限的：我们永远不可能了解世界的自体，而只能了解它向我们所呈现的状态，如科学家或普通感知者所为。因此，传统的形而上学者所标榜的认识上帝、灵魂之不朽或某种遍布全宇宙的超自然秩序的抱负注定无果而终。据叔本华的分析（见“康德哲学批判”，《作为意志和表象的世界》^[1]第一卷附录，417——425），除了这项具有破坏性的成就之外，康德还增加了两项较有建设性的成就。其一是认为现象世界具有基本的和必然的组织原则，且这些原则能够被发现。其二是主张伦理学可以从现象领域中分离出来，且它不像科学那样构成知识：当我们审视人类自身所必然具有的行动性和是非观念时，我们所考虑的就不是事物在经验世界的存在方式了。

首先，让我们看看关于现象——我们所了解的这个世界——含有一个必然结构的思想。康德认为现象世界必须占据空间和时间。我们显然难以想象空间或时间的缺失，但康德更进一步，他辩称如果没有

这二者，那么世界就根本不可知。类似的关系适用于原因和结果，以及事物能够在时间流逝中保持不变的原则。经验世界的规则是它必须包含持续恒久的事物，这些事物分布于时空之中，彼此发生系统的相互作用。康德认为，我们能够认识的经验世界不外乎此。然而，他最令人惊愕的断言是所有这些规则并非世界的自体所固有；它们描述的是仅当我们能够去经历这个世界时它所必然显现的状况。所以空间和时间、原因和结果仅仅与事物向我们呈现的必然方式有关。如果去掉经验的主体，则世界的结构也将了无踪影。

来自康德的第二个建设性论点与我们对自身的观念有关。在努力认识世界的同时，我们还需要作出各种行动和决定，这些归根结底都属于道德领域的问题。康德认为，道德成立的前提是我们每个人都把自己视为一个理性的、受责任制约且有选择行动原则之自由的生物。没有一种基于经验的考察能够表明我们是此类纯粹理性的、自由的生物：甚至可以说，在物质世界中不存在这种事物。尽管如此，我们却不能没有关于自身的观念。所以，虽然我的知识局限于经验世界，但我绝不认为我的本性也受此局限。简言之，康德的观点就是，我必须认为在表象之外的我的自体中，我是一个自由的和纯粹理性的主体。

当叔本华在哥廷根大学读书期间接触到康德哲学时，觉得它令人信服，但不完整。他接受现象与物自体之间的区别。在现象方面，他想对康德的观点作些修改，但欣然认同经验世界本身并不存在，而是被我们所强加的关于空间、时间和因果关系的规则赋予了结构。可是在物自体方面，他觉得康德的表述却含混不清。世界的自体究竟是什么？自我又是什么？这就是康德在区分了现象与物自体，并声称人们只能获得关于现象的知识之后留下的双重谜题。物自体的概念在德国学术界引发了对其他哲学问题的大讨论。叔本华的第一个老师舒尔策和他在柏林听过其讲座的费希特都是这场辩论中的主角。通过提出自己对这一谜题的解答，断言无论在整个宇宙还是人类微观世界中，物自体就是意志，叔本华是在回应当时一个炙手可热的问题，并在某种程度上聪明地利用了后康德时代为人熟知的一个观念。

更好的意识

从一开始，年轻的叔本华就不仅读康德的著作，还读柏拉图的著作，而正是从后者那里他接触到认识现象与“真实存在”之间不同之处的另一种方式。在柏拉图看来，“真实存在”是一组被称为理念或形式的不变的实体。个体事物是不完美的，它们来去匆匆，但这并不影响宇宙中的基本秩序，即由绝对和永恒的形式所构成的秩序。柏拉图认为，对人类的最大贡献莫过于获得对这些永恒形式——如正义本体、善的本体和美的本体——的认识。这样，人类的灵魂将被提升到一个超越一己之见和凡俗欲望的层次，达到对绝对价值标准的领悟，并从冲突和痛苦中获得解脱。在其思想发展的关键阶段，叔本华所臣服的就是这样一种远见。虽然康德的物自体本非人类知识所能企及，柏拉图的理念却是人类知识的最佳对象，但叔本华将二者的观点加以综合，形成了一种关于透过现象洞察物自体的柏拉图式见解。多年来他认为这是自己的一个重要发现：“柏拉图的理念和康德的物自体……这两者如出一辙，此结论虽闻所未闻，却肯定无疑。”（《叔本华手稿》第一卷，377）尽管叔本华尚未看出这两位大哲学家的立场其实并不相同，但其思想中产生的融合已经获得了自身的能量。他相信，经验意识受空间、时间和因果关系的局限，是一种低级意识，如有可能我们应该渴望从中逃离出来。只有进入一种“更好”的意识，人类才能发现真正有价值的东西。

“更好的意识”一词仅在叔本华早期未出版的手稿中出现过。它并未得到集中的阐述，后来被他弃而不用。但是他后期有关艺术的价值和以隐忍精神超然于世的思想却与其早期观点一脉相承。例如，1813年他曾在笔记本上写道：

一旦我们客观地考量，既冥思世间万物，那么在这一刻主观性也即一切苦难的源头便彻底消失了。我们自由了，感官对物质世界的意识停在我们面前，似乎是某种陌生和外来的东西，不再使我们感到疲惫和厌倦。并且我们不再潜心于思考空间、时间和因果关系

这个连结的系列（对我们的个体性有用），而是能看到客体的柏拉图式理念……从世俗的意识中解放出来，也就获得了更好的永恒的意识。（《叔本华手稿》第一卷，50）

普通意识被看成是“苦难”的依附对象；只要我们能够突破把知识局限于表象的康德规则，就能进入一个使我们自身及我们“冥思”的直接对象都变得永恒的王国。叔本华认为这种“解放”可以在艺术中，以及在他称之为“圣人”之道的处世态度中找到。艺术天才和圣人均被认为是从一个超越普通的经验认识的立场来沉思现实的。近来有很多评论者贬低柏拉图的影响，把叔本华作为一个不甚正统的康德派哲学家对待。但是“更好的意识”却显然并非康德式思想；叔本华自认为康德和柏拉图在其哲学中合而为一，这个评价更为确切，虽然二者的体现方式颇为不同。

事实上，叔本华倾向于列举三方面的影响：“若不是《奥义书》、柏拉图和康德同时把光芒照进一个人的头脑，我想我的学说就不可能产生了。”（《叔本华手稿》第一卷，467）这第三个影响的情况如何呢？当叔本华邂逅《奥义书》的时候，他已经熟知柏拉图和康德的哲学思想，并形成了有关“更好的意识”的观念。他在1814年获得这些印度圣典（一个译自波斯文、取名Oupnek'hat的拉丁文版本），并在晚年称它们为“我生活中的慰藉”（《附录与补遗》第二卷，397）。我们可能注意到，在叔本华研读的印度典籍中有两个主要思想给他留下了深刻印象：其一是Mâyâ或虚幻，其二是包含在强大的梵文格言“tat tvam asi”（“此即汝”）中的个体与宇宙的统一性。叔本华在谈及我们的普通经验时往往指其未能穿透“虚幻的面纱”。这并非通常意义上的怀疑思想，即我们不可信赖感官作为了解物质世界的途径，而是指我们经验的物质世界不具有永恒性，不应该成为我们的终极信任之所在。叔本华认为，与艺术家和圣人所特有的不受时间制约的想象力相比，我们所经验并能以科学手段研究的物质世界没有真正价值，必须抛弃。悬置或否定自我与外在世界的区别（“此即汝”）是这种永恒想象力的特征之一。叔本华需要解决一旦人们抛弃普通经验

意识，他们对世界和自我的认识将如何转变的问题，而在此过程中起到核心作用的概念就是丢弃视自我为单独个体的意识。他的部分思想与佛教有亲缘关系，这是他后来强调的一点，虽然它们之间是一种殊途同归而非影响的关系（《作》第二卷，169）。

四重根

当这些思想初步成形之时，叔本华正着手撰写他的博士论文，《论充足理由律的四重根》。在该文中他并没有提及“更好的意识”，而只是讨论支配着日常经验和推理的原则。他显然对自己得出的结论很满意，因为他后来几乎原封不动地保留了这些论文，并时常引用这篇论文。1847年他出版了该论文的扩充本，这也证实了他关于此文应被视为其完整思想体系之一部分的主张。我们现在通常所读的《四重根》就是后一个版本。

叔本华的《四重根》从单纯的充足理由律入手，它是与莱布尼茨和克里斯蒂安·沃尔夫相关联的18世纪学术传统中的惯用手段。该原则可以简洁地表述为：“任何事物都有其存在的根据或理由。”（《四重根》，6）没有孤立无依的事物；万物都处于相互联系之中，这正是它们存在的原因或解释。但是，叔本华认为，事物与某根据或理由发生关联的方式有四种，且它们与四种不同类型的解释有关。对此，他声称，前辈哲学家们无一作过清晰的区分。人们最熟悉的一类是因果解释或基于自然法则的解释，即我们以某事件或状态与另一事件或状态之间的因果关系来对其作出解释。第二类是我们以某判断赖以成立的依据，如经验式观察或可以从中推论出该判断的另一个真理判断，来解释该判断为真的理由。第三类是数学解释——比如，我们解释三角形为何具有那些特性。最后还有对人们所作所为的解释。我们以动机来解释行为，前者是后者的理由或原因，或兼而有之。叔本华认为，在所有这些情形中，我们讨论的都是人的意识所强加的关系，且在每一种情形下都是必然关系。因此，按他的表述，有自然法则必然性、逻辑必然性、数学必然性和道德必然性。一旦了解意识在处理这些关系时的活动特征，我们就能了解一切解释所采取的形式，并由此

认识充足理由律的真正意义。让我们逐一介绍这四种关系。

《四重根》中篇幅最长的部分显然是对因果律的论述。意识所能把握的一类明显的客体是那些占据空间和时间、构成经验现实的可感知的具体事物。如前所述，空间和时间为经验现实提供基本的结构。但空间和时间是不可感知的；我们能够感知的是占满空间和时间的东西，在叔本华看来，也就是物质（《四重根》，46）。如果空间和时间二者缺一，则既不可能有特征各异的物质个体，也不可能有变化，因果关系也将失去适用的对象。根据因果律，物质世界的每一个变化都必有其原因，或用叔本华的话说，“每一种呈现的状态都一定是由此前的某个变化所引发或导致”（《四重根》，53）。该原则不容许有例外：我们通常所说的某个事件的原因只不过是发生在该事件之前的一个具体变化，而此变化本身又一定是由更早的变化所引起，依此类推。叔本华所用引发一词的含义，是指有规律地相继发生，或“与第一状态存在的频率相同”。原因和结果之间的关系是，只要第一状态出现，则第二状态将不可避免。这种关系被认为是必然关系。

叔本华对经验现实的性质有着简单而清晰的观点。物质个体存在于时空之中。物质能够与其他物质发生因果互动关系。一种物质所发生的每一个变化都是此前一种物质发生的某个变化的必然结果。可是，一种较为复杂的情况是，叔本华在对待物质问题上不是一个现实主义者，而是理想主义者：就是说，对他而言，没有意识就没有物质。与康德一样，他认为我们刚才所描述的整个结构仅仅作为向我们这些主体呈现的对象存在，而本身并不存在。当叔本华称时空中的经验事物为客体的时候，他指它们是某一主体的客体。在他的语汇中，“客体”是指在经验中或在主体的意识中遇到的事物。空间和时间是我们赋予经验的基本形式。所以如果没有主体，就不会有时空的物质占有者，物质状况之间存在的因果关系是我们作为主体所强加的。

在叔本华对感知的描述中，人的智性“创造”了由普通物质组成的世界（《四重根》，75），其途径是将因果律应用于我们的肉体感官所接收的感知印象。我们察觉到身体状况中发生的某种变化，接着我们的智性就运用因果律，投射出空间中一个“外在的”物质客体作为感

知印象的因——这个投射物就是我们所谓感知的客体。所以因果律对叔本华来说具有双重重要性：它不仅主导物质之间的相互作用，而且为我们首先构建起对这些物质的认识。这个描述有一定的创造性，却又让人困扰。其一，肉体的感知印象从何而来？它们原本肯定是在智性活动之前由某种原因在身体内引发的，但叔本华并未讨论这个先在的原因是什么。其二，我们如何意识到最初的感知印象？后者不可能以物质个体（身体）发生的变化形式而被意识所察觉，但如果不是这样，又何必要运用掌管物质变化的因果律呢？

叔本华认为意识的第二类客体由概念组成。在他看来，概念是精神的表征，性质上属于派生的：他称之为“表征的表征”。初级表征是对物质世界中的事物——比如一棵具体的树——的经验；相反，树的概念则是以省略每一次经验中的细节因素而形成的、代表许多同类事物的一般性表征。叔本华喜欢强调概念与直接经验永远相隔至少一步之遥，后者他以康德术语*Anschauung*（直觉或洞察）表示。他认为，一个对我们很有用处的概念，一定总是能够转换成经验。以此衡量，诸如存在、本质或物这些概念实用价值最低（《四重根》，147、155）。我们将看到，叔本华还持以下观点：在一些领域，如艺术和伦理学，抽象的概念化思考实际上有可能阻碍真正的洞见。

尽管如此，叔本华认为，对概念的把握是人类的一个显著特征，它使我们超越了其他动物所能达到的意识高度。在他看来，其他动物在很大程度上跟我们一样，也具有对时空中存在的物质的感知能力——他在一段非同寻常的论述中悲叹在“人类皮肤变为白色的西方”，我们已经不再承认我们与动物之间的亲缘关系，而把它们贬为“野兽或畜生”（《四重根》，146）。但是其他动物的确缺少概念表征，进而缺乏判断、推理、创造语言或认识过去和未来的能力。思考或判断是概念的基本功能。叔本华把判断称为概念间的组合或关联，虽然他并不十分清楚这种关联的具体内容。他对判断可以表达知识这一观点更感兴趣，正是在这一点上充足理由律再次发挥了作用。“如果一个判断表达的是一件知识，则它必有一个充分的根据或理由；因为这个特征，它就具有了为真的属性。因而真理就是一个判断对与之不同的某事物的指涉”（《四重根》，156）。若一判断为真且有基于其自身

之外的某事物作为充分根据，则该判断等同于知识，这是一个为人熟知的观点。叔本华的简短评论似乎未将一判断之拥有充分根据与其为真的属性加以区分。他是否接受以下观念，即真理便是与事物的状况相符，无关乎是否有判断其为真的根据，这一点仍然含糊不明。



图5 叔本华：路德维希·西吉斯蒙德·鲁尔创作的肖像，1818年前后

叔本华所成功论证的是，为真的判断可以有各类不同的根据。它们可能基于另一个判断，比如当我们从一个真理辩论、断定或推导

（《四重根》，157——158）另一个真理的时候。另一方面，它们可能是“经验真理”，其根据不是基于另一个判断，而是源于经验。例如，我们作出“树上有雪”这个判断的理由可能是出于感官的见证。而在“树上有雪。雪是一种白色的物质。所以，树上有一种白色的物质”这个三段论中，最后一个判断为真的根据只不过基于前两个前提的真实性。叔本华把这称为“逻辑的”或“形式的”真理，它仅指基于演绎而不是观察的真理。按照他的描述，还有其他两类真理，他称之为先验真理和元逻辑真理。它们分别出现于当判断建立在经验状况之上或一般的思想状况之上这两种情况。一个著名的先验真理是“万事有因”，它既非基于观察也非基于从其他真理的演绎，而是一切经验所依据的基本原则。（叔本华在这一点上紧随康德。）元逻辑真理一般被认为是这样一种判断，即如果我们试图违反它，我们就完全不能正常思考。叔本华给出的一个例子是“不能同时承认又否认谓项为主项的属性”：比如，我们不能认为“雪既是白色又不是白色”。叔本华声称，充足理由律本身就是这样一种真理，尽管在一些伪装下，特别是在因果律的伪装下，它以先验真理的形式出现。

叔本华在《四重根》中给出的第三类客体仅由空间和时间构成。我们又一次离康德很近，他认为我们不仅能了解充满空间和时间的具体事物，而且能了解空间和时间本身的基本特性。根据这种观点，几何和算术是有关空间位置和时间顺序的知识体系，但它们既非科学的经验知识，也非纯粹的逻辑演绎。基于这种在今天会受到质疑的几何与算术观点，康德得出了结论，认为我们一定能以一种纯粹的、非经验的思维方式把握空间与时间。叔本华亦步亦趋，提出了他的充足理由律的第三类形式。比如，一个三角形具有三条边与它具有三个角之间的关系是彼此互为基础、互为充分理由。但叔本华争辩说，这种关系不是因果之间的关系，也不是一种知识与其论证之间的关系。我们不仅必须区分“成为”的理由（基于原因的变化）和“知晓”的理由（基于论证的知识声称），还必须区分“存在”的理由。如果说一个三角形有三个角是因为它有三条边，我们所指的理由不过是空间或其中一个面的存在方式。

充足理由律的最后一种形式仅适用于每个主体的单一客体。我们

每个人都能意识到自己是意志的主体。我们经历着自己的“想要”和“作决定”的状态，而且总能问“为什么？”（《四重根》，212）。我们假定我们的意志行为有其先在的理由，它能解释我们的行动或决定。这种先在的东西就是叔本华所称的动机，其运作原则就是他所谓的“动机律”，或行动的充足理由律原则。它认为每件意志行为都能用某种动机来加以解释。动机与意志行为之间的联系为因果关系，与普遍适用于物质世界变化的因果关系一样。因此，如叔本华所言，动机是“从内部看到的因果律”（《四重根》，214）。

充足理由律的局限性

叔本华之前的哲学传统对不同的解释形式没有作出始终如一的区别，《四重根》是把它们区别开来的一次非凡而执着的尝试。我们完全可能认同他的请求，即从今以后“每个哲学家，当其在推断中把结论建立在充足理由律的基础上，或只要谈及一个理由的时候，都应被要求说明他所指的是何种理由”（《四重根》，233）。然而，厘清支配着我们的经验与推理的框架仅仅是叔本华的任务之一。他在1847年的扩充版中说，他所讨论的关系无一适用于构成我们经验的现象之外的范围：充足理由律的任何一种形式均不能适用于被认为是物自体的世界（《四重根》，232——233）。他还提醒我们，“崇高的柏拉图”把现象现实降格为“总是昙花一现，却从未真正而真实地存在过”的东西（《四重根》，232）。

在1813年的笔记本中，叔本华回到原来的任务，想揭示在所有这些主体强加的联系模式之外有何物。于是有了一个十分重要的发现：随着考察的深入，有一点明朗起来，即揭示物自体的本性与厘清“更好的”柏拉图式意识是两项截然不同的工作。物自体是一个隐藏的本质，它在我们强加于经验客体之上的秩序下运作。驱使他前进的动力也正是他自己的内在本性——可以说是在他内心涌动着的 world。他把这种隐藏的本性称为意志，并把它与普通生活所施加的“苦难”相关联。与此相反，只要他能够不再是这个意志，不再强加一切主观的联系形式，那么同样的世界将呈现出完全不同的面貌：它将笼罩在永恒

和客观的荣耀之下，以“柏拉图理念”的华美盛装展现在他的面前。叔本华哲学的真正成形以他廓清物自体（意志）与“柏拉图理念”之间的区别为标志：前者指经验世界所包藏的昏暗现实，在这个世界中个体辛苦劳作并试图理解事物之间的联系；后者指一种值得追求的非凡境界，在那里一切联系都将解除，现实更为光明，无须苦心积虑地思考。

【注释】

[1] 以下表示引文来源时简称《作》。——编注

第三章

作为意志和表象的世界

叔本华最伟大的著作《作为意志和表象的世界》共分四卷，第一卷还收录了关于康德哲学的长篇附录。每一卷都呈现出一条清晰的思路。第一卷把世界看做表象，或者说是我们经验中的世界。第二卷又说，这个同样的世界（也是我们自身所在的世界）必须换一个角度来看待，那就是把它看做意志。以前我们曾把现象/物自体的区别称为叔本华哲学的支柱：现在“作为表象的世界”就相当于“现象”，而“作为意志的世界”就是物自体。但到了第三卷，审美思考的出现导致个人意志行为的中断，并把客体世界转变成永恒的理念现实。最后，第四卷强化了叔本华对于由欲望和行动组成的日常生活的悲观主义观点，提倡消灭人自身的意志，由此通向伦理之善，最终达到某种听天由命的神秘主义救赎。

表象

那么，世界首先是表象。换句话说，世界是把自身呈现于主体经验中的那个东西。叔本华首先阐述了一种唯心主义立场。这种观点认为，我们所体验的物质客体之所以有序，之所以存在，取决于认知它们的主体。他称自己的立场为先验的唯心主义，这是康德的说法。但他也强调他与贝克莱具有一脉相承的关系，因为他在后者的信条“存在就是被感知”中看到了唯心主义最初的真理之光——康德的贡献则在于解释当客体世界由空间、时间和因果关系等必要规则控制时，被感知的事物是如何构成客体世界的。叔本华对经验世界的解释就是他在《四重根》中的解释：经验事物由物质组成，物质充斥于不同的空间和时间，并与其他的时间和空间产生因果互动。不过按照叔本华的唯心主义观点，离开了经验主体，所有这些客体都不会存在。

更具体地说，脱离具有经验的主体，个体事物就不会存在。我们

在日常生活中所体验的是不同的事物。一张桌子是不同于其他桌子的个体，一只动物或一个人也是如此。但把世界分为个体事物的有效原则是什么呢？叔本华给出了一个明确而合理的回答：空间和时间中的位置。两张桌子是不同的个体，因为它们处于不同的空间，或者处于不同的时间，或者处于不同的时空。现在，如果你接受这种观点，并和康德一样，认为按照时空结构来组织事物是源自主体，而且这样的组织只适用于现象世界，不适用于自在世界，那么你就会得出结论，个体在世界中的存在方式不同于个体作为物自体的存在方式。如果不是我们主体赋予世界以时间和空间，那么世界就不会分化为个体事物。于是这里就出现了叔本华哲学的两条重要原则：空间和时间是个性化的原则，或者用他喜欢的拉丁文表述，*principiurn indi-viduationis*（个性化原则）；在“自体”这边不可能存在个体。

叔本华关于唯心主义有四个主要论点。其一，我们不能想象存在于我们思想之外的任何事物，因为“我们在某一时刻想象的……只是一个认知性存在的智性过程”（《作》第二卷，5）。这使人们想起了贝克莱提出的一个具有争议的论点。贝克莱认为没有被感知到的树是不可想象的。然而，叔本华引用这一论点并没有说服力，因为即使我对独立于我思想之外的世界的想象必须以我的思想为前提，但我所想象的事物——独立于我思想的世界——的存在却并非如此。第二个论点认为，如果怀疑主义行不通，唯一可行的就是唯心主义。怀疑主义认为，我们不可能确切地认识物质事物的存在或本质，因为所有能够确定的都是我们自己意识范围内的。如果拒绝唯心主义（该观点往后继续），认为物质世界完全存在于主体意识之外，那么就不得不承认怀疑主义的胜利，承认我们永远无法确切地认识物质世界。如果我们想坚持认为我们有资格认识物质世界，认为物质世界具有空间、时间并遵循因果律，那么就必须接受一点，世界不存在于我们的意识之外。

叔本华的第三个论点接着主张，实在论——作为唯心论的替代——脚踏两个“世界”，其中一个是多余的。实在论认为，世界应该

是存在的，像我们认识的那样，但它的存在又独立于人的认识。现在，让我们暂且从世界中去除所有认知性生物，那么世界上就只剩下无机物和植物。有石头啊，树啊，小溪啊，还有蓝天……但是，随后让我们往这个世界放一个认知性生物。那么，世界就再次将自我呈现在人脑中……这样，对于第一世界而言，增加了一个第二世界。虽然第二世界与第一世界完全分开，但却惟妙惟肖……所有这些看起来很荒唐，因此我们深信，头脑之外的绝对客观的世界——即独立于头脑且先于所有认识而存在的世界，那个我们起初认为已经设想过的世界，原来只不过是已经主观认识到的第二世界，即表象的世界。这恰恰就是我们实际上所能想象的世界。（《作》第二卷，9——10）

叔本华在此涉足的领域，在他前后都充满着比较复杂的争议。至此讨论的三个观点早在贝克莱那里就出现过。但是，这些观点并不是决定性的，原因很简单。实在论者回答“怀疑论”的争论时会说，如果在怀疑论和唯心论之间进行选择，怀疑论更好。接受这种物质依赖于主体而存在的观点以保证认识，代价未免太高。而且该论点只是说，如果说我们具有任何确切的认识，则必须首选唯心论。人们也许认为不存在确切的认识，坚持认为经验世界仍应被视为独立于主观意识而存在。对于第三点，即存在于意识之外的物质世界是多余的，实在论者可以简单地回答说，意识之外的这个世界可能就是那个世界。只有唯心论者想说，意识中物质的图像就已经是物质世界了。实在论者不这么看，他们将独立于我们而存在的世界与我们关于世界的图像明确区分开来。然而，叔本华的一些观点与争论中我们所熟悉的内容相一致，对于批驳一些反对派很有价值。如果实在论既说我们只能确定存在于我们意识中的东西，又说意识之外的世界与我们头脑中建立的世界的图像一模一样，那么就on能遭到他的批评。

叔本华关于唯心主义的第四个论点是他最大的法宝。它建立在主体与客体这两个概念之上，主体就是认知者或体验者，客体就是被认知者或被体验者。表象的世界对叔本华而言需要两者兼有。他有两个宏论：第一，任何东西不可能既是客体又是主体；第二，绝对不存在

没有客体的主体，或者没有主体的客体。他正是利用最后这个观点建立了唯心主义，而且在事实上使唯心主义成为一种显而易见的东西。如果没有主体去体验或思考，就不存在任何体验的客体。但我们为什么必须以这种方式思考时空中的物质客体呢？叔本华就会说，称它们为客体是为了说明它们能够而且确实存在于我们的体验之中。但他又要求我们相信，我们无论体验到什么，其存在都必须只是相对于我们对它的体验而言。这一简单的原理是叔本华的核心立场。由于这一原理，他认为，一旦人们能够恰当地理解唯心主义，就不会对之产生重大怀疑。不过这个原理确实是有问题的。

《作为意志和表象的世界》第一卷用相当多的篇幅讨论感知和概念推理的区别。我们在前一章看到，叔本华认为，我们与其他动物都具有感知能力，但正是概念和推理把我们与动物区别开来。对世界的感知关乎他所称的智性或理解力，他提出概念思维和判断在其中不起任何作用。另一方面，利用概念形成判断，把判断作为前提和结论互相联系起来，如此等等，则关乎他所称的理性。通过贬低理性的重要性，把概念视为或多或少是由直接经验或直觉模糊抽象而来，叔本华为人类思想和其他生物思想之间的密切同化铺平了道路。

意志

我们读完第一卷再读第二卷，会突然发现一种逆转。这主要体现在一个关键问题上。在作为表象的世界里，我是谁？世界在我面前展开，它包含时空中的个体事物，这些事物纷纷在因果律的作用下发生变化——但我自身正是那个主体，该主体与它所经历的所有客体（包括我称之为身体的那个客体）都有所区别。似乎缺了什么。我似乎成了“长着翅膀而没有身体的天使”（《作》第一卷，99），我面对的世界成了我不属于其中的异己。

对于这种纯粹的认知性主体而言，身体和所有其他事物一样是一种表象，是诸多客体中的一个客体。它的运动和行为像所有其他

认知客体的变化一样，目前为止以同样的方式为他所知；如果不用完全不同的方式破解它们的意义，这些客体对他而言都将同样地陌生，同样地不可理解。否则，他将把自己的行为看做呈现出来的动机的结果，遵循某种永恒不变的自然法则，就像其他客体的变化都有其因、刺激和动机。但是，他对动机影响的理解，不会比他对任何其他出现在他面前的因果联系的理解更深入。（《作》第一卷，99——100）

叔本华提出这个难题，就是想让我们接受全书的核心思想，下面就揭开它的面纱：

然而，这一切并非事实；相反，谜底是针对呈现为个体的认知主体，谜底就是这个词，“意志”。意志，只有意志才是他认知自我现象的关键，向他揭示其中的意义，向他表明他的存在、行为以及运动的内部机制。对于认知主体，这个只通过对身体的认同来作为个体出现的主体，身体是以两种完全不同的方式被赋予的。身体是在对作为表象的智性的感知中被赋予的，是众多客体中的一个客体，会受这些客体规律的影响。但同时，身体还以一种非常不同的方式被赋予，即作为每个人立即就明白的东西，用一个词来指称，就是意志。（《作》第一卷，100）

叔本华的意思是，当我行动的时候（当我做什么事时），我的身体会运动；我对身体的运动意识不同于我对其他感知到的事情的意识。我是“外在”于其他客体，或者说它们“外在”于我——但我自己的身体以一种独特而亲密的方式表明它是我的。可以这样解释：其他事件只是通过被观察到而发生，而我身体的运动是我的意志的表达。叔本华对意志行为的解释是反二元论的。二元论者认为，精神领域和身体领域是有区别的，意志行为（或意志力）是精神领域的事件，而身体运动是发生于身体领域的不同的事件。叔本华对此表示否认：

意志行为和身体行动并非两种不同状态的客观认知，并非由因果关系相联系。它们的关系不是因果关系，两者完全相同，虽然它们是以两种完全不同的方式被赋予的，首先是相当直接的方式，然后是为理解而进行感知的方式。（同上）

意愿、奋斗和努力要被看做我们用身体所做的事情，而不是与我们的身体没有关系的事件。它们在身体现实中表现自己，但也保持着“内在”性，因为我们每个人都以一种直接的、观察不到的方式知道自己奋斗的目标。这样，叔本华所称的“身体的行为”就既不属于彻底的精神领域，也不属于彻底的身体领域，而是具有两面性的单一事件：对于同样是普通经验世界之一部分的某个事物，我们每个人都有“内在”意识，并且这一点能够被观察到。

这种对意志行为的解释是叔本华思想中决定性的一步，因为它把人类主体牢牢置于物质世界之中。如果为目标奋斗就启动了身体，那么，在我们的意志行动时，我们就扎根于客体世界之中。因此，叔本华不能将意志的主体看做身体以外的任何事物。同时，他又反过来说，我们的身体性存在不过是意志行为。只要我们经历恐惧或渴望、喜欢或厌恶等情感，只要身体自身根据营养、繁殖或生存等各种无意识功能产生行为，叔本华都洞悉到意志在证明自己——不过是在一种新的广泛的意义上。他想要表明的是，普通的有意识的意志行为在本质上与许多其他启动身体或部分身体的过程毫无区别。不可否认，意志行为包含有意识的思考——它包含身体因智性中的动机而导致运动——但对于叔本华而言，这在原则上跟心脏的跳动、唾液腺的激活或者性器官的唤醒毫无差异。在叔本华看来，所有这些都可被看做个体组织在表现意志。身体本身就是意志；具体而言，身体是生命意志的表现，是一种盲目奋斗，一种位于有意识的思维和行为层面之下的盲目奋斗，其目的是保存生命，再次孕育生命。

这一有趣的想法包含于一种更为广泛的主张中，即整个世界本身

就是意志。正如我的身体运动有着客观经验未能揭示的内在性一样，世界的其他事物也是如此。叔本华想寻求一种让自然界所有的根本力量变为同质的解释，并认为科学天生是不能令人满意的，因为科学总是说着说着就没了声音，它解释现象的行为，却说不出现象的本质或隐藏的内在特征。它对自然的统一解释是，所有自然过程都是意志的表现。这初看起来有点异想天开——但我们应当注意叔本华的告诫：他大大地扩展了“意志”这一概念：

迄今为止，自然界任何具有意志的奋斗力量或操作力量，其内在本质的同一性都还没有得到认识，因此，诸多同类而不同种的现象还没有得到认可……所以，指称这“类”概念的词语尚无法存在。因此，我用最重要的种来命名类，对这些种的直接知识离我们最近，可以引导我们间接认识所有其他事物。但任何未能按要求引申该概念的人将永远处于误解之中。（《作》第一卷，111）

所以，我们不能头脑简单地把“意志”从人类行为迁移到整个自然。它只是在还不存在任何合适词语的情况下充当最方便的术语。然而，叔本华哲学的这个方面让人费解。什么是对意志概念“按要求引申”？可能这是对意义的引申：如果“意志”现在具有新的含义，可能会避免叔本华说些荒唐的话。但对这种想法不应该作过于宽松的理解。例如，叔本华坚持认为“意志”与“力量”不可通用（《作》第一卷，111——112），而且问题并非只是“语言上的争论”。通过声称所有过程都是意志，“我们事实上把某件鲜为人知的事当成了为人熟知的事，其实也就是当成了我们立刻完全知晓的那件事”（《作》第一卷，112）。把意志行为归入力量（或者能量，前面也提到过）之下并非叔本华的本意。有关意志的整体原则之所以对我们有所教益，只是因为我们从自身行动中对何为意志行为有了一定的理解。另外一种解释是，叔本华把“意志”的意义固定了，只是放宽了它所指现象的范围。他的确说过在力学中，“求索表现为地球引力……溃散表现为接受运动”，以及类似的话（《作》第二卷，298）；他准备着用惊人的

话语来谈论“洪水奔流而下的强大的、不可抗拒的冲击力，磁铁始终指向北极的毅力和决心，铁器飞向磁体的迫切渴望”（《作》第一卷，117——118）。这又当如何理解？如果从字面来理解，不免令人难堪。但这里他可能在做一件更为玄妙的事情，试图通过修辞手段告诉我们自身与自然的亲缘关系：无机世界的行为在一定程度上“像人的欲望那么强烈”，所以“我们不用发挥过多的想象力就能再次认识我们自身的内在本质，即便它非常遥远”。但这并不是说铁真的渴望什么，或者说大水奔流是因为它想要奔流。

我们通常称做意志行为的东西应该是认识世界的明确路标。因此，“意志”必须仍然在运用于人类行动的意义上进行理解；然而，我们必须扩展其意义，至少扩展到不至于野蛮地认为世界上每一个过程背后都有一个思想、一个意识或一个目的。在很大程度上，叔本华让我们相信，世界是盲目地运行的，“以一种枯燥的、片面的、不可改变的方式”运行——每个人类个人意志的许多表现也是如此。下面这段话非常清楚地说明了叔本华的观点：

只有意志是物自体……它的所有表象、所有客体就是现象、可见性、客观性。它是每一个具体事物最深层的本质、核心，也是整个世界的本质与核心。它出现在自然界每一种盲目行动的力量中，也出现在人们刻意的行为中。两者之间的巨大区别只与表现的程度有关，与表现的内在本质无关。（《作》第一卷，110）

这当然意味着，自然中的各种力量，那些与意识目的相关和不相关的力量，必须被理解成某种形式的奋斗或对目的的追求，即使是非常微弱的形式。

这种学说还有两个特质值得注意。首先，如果意志是物自体，它就不是存在于时空中的某种东西。时空只是主体强加给作为表象的世界的结构，而物自体是在作为表象的世界被忘却时所遗留的东西。既

然叔本华认为时空是个体化的原则，那么物自体就不能分裂成独立的个体。除了表象、空间和时间，只有整个世界才应该被视为意志。其次，作为物自体的意志与日常经验世界的事件之间不可能存在因果关系。因果关系也只是在个体物质事物发生的经验变化这一层面上起作用，在物自体的层面上不起作用。康德似乎要求物自体能够对我们产生因果影响，有些类似于某个经验客体，而叔本华充分地意识到，这种观点正是许多同时代的人接受康德思想的绊脚石。叔本华自己回避这个问题，从不认为作为物自体的意志是一种原因。但是，自在世界与我们经验认识当中的事物和事件之间又是什么关系呢？叔本华有时会谈到经验实际中意志的“表现”，但他喜欢用的术语是“客体化”。这意味着世界呈现给我们的只是我们所能体验到的那一面。我们不得不把单一意志和它在纷繁现象中的客体化看做硬币的两面，即同一世界的两个方面。

Die Welt
als
Wille und Vorstellung.

Von
Arthur Schopenhauer.

Dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage.

Erster Band.
Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen
Philosophie enthält.

Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergränzet?
Goethe.



Leipzig:
F. A. Brodhaus.
1859.

图6 《作为意志和表象的世界》书名页

这里一个重要的问题是物自体的可知性。叔本华的意志论是形而上的。对他来说，形而上学解释了实在的根本性质，但形而上学把经验资料用做唯一可能的指南：“世界之谜的答案必须来自对世界自身的理解……形而上学的任务不是忽略世界存在于其中的经验，而是彻底地理解它，因为内在与外在经验肯定是一切认识的主要源泉。”（《作》第一卷，428）严格地说，我们的认识再多，也只能局限于内在与外在经验的现象。所以我们不会——也不能——认识纯粹的物自体。我意识到自己正在进行中的意志行为时，我所认识的是意志的现象表现，不是物自体。然而，正是这种对我自己的意志行为的认识才是认识整个自在世界的关键。但如何认识呢？

我们知道，叔本华拿物质客体世界的经验与对人自身意志行为的“直接”意识进行对比。有时，他认为后者似乎直接就是对物自体的认识：“我的身体是我认识的唯一的客体，我不仅认识它表象的一面，而且认识它被称为意志的另一面”（《作》第一卷，125）；“每个人都发现他自身就是这种意志，世界的内在本质就由它构成”（《作》第一卷，162）；“一种源自内部的方法能让我们看清事物的那种真实的内在本质，这种本质我们从外部无法洞察”（《作》第二卷，195）。这可能在暗示我们内心与物自体直接的认知性接触，还可能暗示我们可以进一步推测世界上万事万物都有一个类似的内在本质。但我们一定想知道，如果物自体是绝对不可知的，这又如何能实现？叔本华比较慎重时就说，我们“立即”认知的意志行为是一个时间中的事件，因此是我们表象的一部分，而不是物自体。但是，他还说，虽然物自体“不是赤裸裸地出现”，但在我们对行动的“内在”意识中，已经“在很大程度上揭开其面纱”（《作》第二卷，197）。在对我们自身意志行为的意识中，我们仍然站在表象和物自体之间二分的这一边，但我们可以说我们距离认识物自体更近了。但这仍然麻烦。如果对我们意志行为的认识是我们最接近物自体的认识，即便在这里也不能直接认识它，那么，我们宣称认识到它是什么的真实基础是什么呢？

作为形而上学的运用，叔本华的意志作为物自体的学说有着明显的缺陷，有人甚至怀疑他是否当真——也许意志只是一个用来解释广

泛现象的概念，不应该引申到不可知的物自体？另一方面，如果这是他的全部立场，那么他不可能像他明确打算的那样揭开“谜底”。鉴于这些问题，他的形而上学理论追随者寥寥无几就不让人觉得奇怪了。然而，如果就此打住，未免目光短浅。叔本华更为严格限制的生命意志的概念是一种有趣而有力的思想，抓住了能观察到的人类和动物行为的特征。他的意志在人类中自我表现这一观念，以及他发现的我们为意志所统治但又逃离意志的对立性，使他得以给我们生活的很多领域赋予新的含义，这一点我们稍后就将看到。这使他能够把思维过程解释为具有一种有机的、指向生存的功能，能够说明无意识力量和感情对智性的影响，能够指出我们把自己描绘成理性的个体思想者在某种意义上只是幻想，能够把性作为人类心理的核心，能够解释音乐的力量和美学体验的价值，并认为日常生活不可避免地无法圆满，从而提倡抛弃个体欲望来与我们的存在达成和解。对后世哲学家、心理学家和艺术家产生最大影响的正是这些应用，而不是物自体就是意志这种枯燥的形而上的言论。

第四章

意志、身体和自我

身体和意志的统一

叔本华宣称的“我的身体和意志是一体的”（《作》第一卷，102）有许多不同的解释。首先，我们前面已看到，它是指意志的行为就是身体的运动。对此叔本华立场坚定，他说：“意志的每一个真实、真正、即时的行为也同时并直接是身体的一个明显的行为。”（《作》第一卷，101）虽然有些不合常理，但这意味着没有任何一种事物像意志行为一样，离开了人的肌肉和神经的正常运转就不能实现。（叔本华是否认为如果中风患者的身体不能按照其意愿来活动，这些患者就没有真正产生过意志呢？）但是叔本华是在试图废黜精神和物质之间的传统对立，而代之以一种意志和智性、理性之间的对立。知觉、判断和推理均是他所称的表象的功能。我们观察事物的一种状态在客体世界中的存在方式，判断它是应该被改变还是应该被保留，并形成行为意图。叔本华的主要观点是这些都还不是意志行为。知觉、思想和意图的活动是可能引发意志——也就是身体——产生行动的截然不同的预备事件。他淡化了意志行为和身体活动之间的区别，转而关注对客体世界的表现与其中的以实现目标为指向的运动状态之间的显著差异。

叔本华关于意志与身体统一性的另一个论据是，几乎所有对身体有影响的事物都引发意志的某种反应，反过来，一旦意志被激发，就总是会出现身体上的表现。以意志为主题列一个精神状态的清单可以包罗广泛：

一切欲望、奋斗、祝愿、要求、渴望、希望、热爱、欣喜、欢

庆，诸如此类，不亚于不情愿或抵制，一切厌恶、逃避、害怕、愤怒、仇恨、哀悼、遭受痛苦——简言之，一切情感、激情。因为这些情感和激情都是人自身意志的冲动，有些微弱，有些强烈，剧烈、猛烈或比较平静，而人的意志有的遭到压抑，有的得到发泄，有的得到满足，有的又得不到满足。尽管它们变化多端，但都与意志目标的实现与否相关，与对憎恶对象的忍耐和克服相关。因此，它们是同一意志的外在感情流露，该意志活跃在决策和行动中。

（《论意志的自由》，11）

叔本华承认，有时，当身体感官受到影响，我们的反应是中性的，并不以上面任何一种方式触发意志——但这种情况非常少见。多数情况下，这样的—个事件在一定程度上让人感到痛苦或者愉悦，乐意或是烦恼。同样，当我们处于叔本华那个清单上的任—种精神状态时，身体都会出现—种伴随特征：心跳加速，脸色煞白或是满脸通红。所以“每—次猛烈的、过度的意志行为，换言之，每—种情感，都会直接而即时地引发身体变化，影响它内部的活动”（《作》第—卷，101）。对叔本华来说，这些想法有助于说明身体和意志的—性。从叔本华所说的更宽泛的意义上来看，它们的确至少表明在身体存在和意志行为的经验表现之间存在紧密关系。

引起身体运动、产生于有意识思维中的表象就是叔本华所说的动机。我们同其他感知世界的动物—样有—些相同的动机。比如，猫因为感知到天敌或者食物而做出的行为就被叔本华归为由动机引起的意志行为。相反，人类是不同的，不仅感知动机，理性动机也可以引起他们的行为：通过概念化地表现事物，我们推理出应该做什么，这个过程是促使我们行动的原因。猫因为觉察到食物并感到饥饿就可能吃东西，而人吃东西则是因为他作出判断：这样做是最好的行动方式。但是意志行为在这两种情况下都以相同的方式通过身体活动表现出来。在叔本华看来，不同的意志行为真正的区别在于引起它们的原因。他区分了三种基本的原因，分别是动机、刺激和纯粹简单的原因（例如机械和化学变化中的原因）。

至此“意志行为”一直代表一系列具有身体表现的精神状态，包括积极奋斗、各种情感，以及快感和痛感。但是意志在身体上的一些表现我们根本不该称之为精神状态，而是一种甚至连其他较低等自然生物也具有的东西。植物对光线、水分、重力等以一定方式作出反应。它们并不实施行为，它们的活动和改变也不是由动机引起的，原因很简单，它们不具备用来感知的思维。导致植物向阳行为的是刺激，而不是动机。然而，叔本华还是愿意将这种植物行为看做意志的一种体现，他认为，即便不存在有目的性的思维，这种行为也只能被理解为具有目的指向。叔本华将意志归为身体活动，认为意志不同于表象，于是他发现植物对刺激的反应活动与猫及人的动机活动之间有密切联系。很明显，人类和动物也会对刺激作出反应——瞳孔无意识地收缩即是一例。在叔本华看来，这一情况同样是意志的一种表现——尽管这并不是意志行为，因为它不是由对世界的有意识的表象引起的。

生命意志

意志这个概念在叔本华那里并不局限于身体对动机和刺激的偶发反应，因为他宣称“整个身体只不过是物化了的意志”（《作》第一卷，100），意思是身体生长和发展的方式，以及它各部分的组织方式都揭示了一条为目的奋斗的原则，一条“盲目”起作用的原则：

牙齿、食道和肠道是物化了的饥饿感；生殖器是物化了的性冲动；能抓取的手和灵活脚则对应那些它们所表现的意志的较为间接的努力。（《作》第一卷，108）

身体运转的基础和解释这种运转的东西，其实也就是身体本身的存在，是它的生命指向性——叔本华称之为生命意志。叔本华是在大胆地寻求一个假设，以解释所有生命形式生长、运转和发生行为的方式。

很容易想到的是，“生命意志”这个观点是错误地建立在自然界存在目标这个观点之上的。但是，尽管叔本华表明“目标”或“目的”是通过各种行为模式和具体器官的运转来实现的，他显然还是认为有机体不怀有任何有意识的目标——因为意志的运作是“盲目”的：

从动物的本能和机械技能上我们同时看到，意志在不被任何知识引导的情况下同样活跃……一岁大的鸟没有蛋的概念，它却为之建了一个巢；幼小的蜘蛛没有猎物的观念，但它却去织网；蚊狮第一次挖洞做陷阱时对蚂蚁没有任何概念……甚至在我们身上，意志也以多种方式盲目地运作；在不受知识引导的我们身体的所有机能中，在身体所有关键过程和生长过程中——消化、循环、分泌、成长和繁殖中，意志都以多种方式盲目地运作。（《作》第一卷，114—115）

所以，尽管表面看来肤浅，但叔本华并不只是想从人格化的层面上理解自然。虽然他要我们用首先适用于我们自己的概念去阐释这个世界，但生命意志这个概念则起到将人性从不同于自然界其他生物的特殊地位降级的作用。首先，那种“盲目”的力量在我们的身体中和在自然界中一样运作：并没有任何有意识的意志行为来控制我们生存并繁殖生命。其次，甚至在有意识、有目的的人类行动的意志行为与在其他地方起作用的生命维持机能和本能之间，也存在着一种紧密的连续性。我们追求配偶，养育后代，是为与其他动物相同的本能所驱使。叔本华还将人类的感知、理性和行动能力视为一种涵盖面更为广泛的原则的分支，这种原则使得昆虫筑巢，羽毛生长，细胞分裂。在这方面，生命意志看似一个相当有前瞻性的概念。另一至关重要的特征是，叔本华坚决反对把自然看做具有外在的或是神性的目的。即使“单一的意志”贯穿现象的多重性而表现出来，也只是意味着一切行为都属于同样的奋斗或目的指向活动。一切生命形式都向着生命奋斗，但是自然界并不存在协调一致的目的，存在的是通常与达尔文主义紧密相关的无目的性和冲突。叔本华嘲笑那些认为世界具有神性

的“泛神论者”和“斯宾诺莎主义者”，但是他“压根不明白为什么存在这偌大的悲喜剧”（《作》第二卷，357）。

另一方面，叔本华确实相信世界上多种多样的生命物种和非生命物种是永恒的、静止的。并不是只存在个体，那些我们碰巧归类为蚂蚁、橡树或是磁场的事物。其实，每一个体都属于一个种类，这些能够存在的种类是固定的。所以，虽然个体事物在时光中来来去去，但蚂蚁或是橡树，作为一个种类，则是经验现实的一个永久的特征。叔本华表达这一观点有两种方法，他多次重复提到。一种是说意志（物自体）以一系列的等级来表现或是物化它自身。另一种是说这些表示种类的蚂蚁和橡树等是理念，或者是他常说的“（柏拉图的）理念”。我们能拥有的最客观的知识大概就跟那些“固定在物质自然界中的”持久形式相当。这样的客观知识并不在于认识赤裸裸的物自体——这是不可能的，而在于认识那些我们可以经历的事物的永久模式。

下面这段话很好地表明了叔本华如何在自然界运用他的生命意志学说和理念秩序的观念：

自然界中随处可见竞争、奋斗和胜败的交替……意志物化的每一个等级都为物资、空间和时间而战……这一普遍的冲突在动物王国表现得最为明显。动物以植物王国为自己的给养来源，而在动物王国内部，每一种动物又是其他某种动物的猎物和食物。这意味着，既然每种动物只有靠不断地淘汰其他动物才能维护自身的存在，表现一种动物理念的物质就必须让位于另一理念的表现。因此，生命意志通常是以饱餐自身而存在，它就是自己的养料，以不同的形式出现，直到最终人类征服了其他所有生物，将自然看做是为供他使用而制造的。（《作》第一卷，146——147）

智性——意志发展的结果

现在我们来到叔本华观点的一个重要阶段，其重要性无论怎么高估都不算过分。他宣称我们关于经验世界的所有知识都是我们所属的这种有机体的产物。知识及其客体的结构取决于它的主体碰巧成为的生命意志的表现。读者在作为表象的世界的入口所了解到的一切，控制着我们经验客体的时空形式和因果关系，还有我们能通过抽象从客体中得到的概念和判断——所有这些都只是一种表象，下面隐藏着我们本性的驱动力：意志。我们成长为可以感知、判断和推理的生物，是为了实现生命的目标：生存、获取养料和繁殖后代。在叔本华的叙述中，这是人类主体的命运中一个显著的变化。我们引以为荣的认知能力似乎突然成了一种方式，某个特定的物种会用这种方式来控制影响它的环境，以促进自身的幸福：

个体生命及其繁殖取决于一些目标的实现，而（智性）就是为了理解这些目标而存在。但是这样的智性绝不是注定要阐释独立存在于认知者之外的事物和世界的内部本质本身。（《作》第二卷，284）

为建立这一理论图景，叔本华不得不既要声明所有的生物功能都是生命意志的表现，又要声明知识、知觉和推理是生物功能。为此，他支持一种非常直截了当的唯物主义思想：思维的状态即是大脑的状态。如果不从自我意识的观点来看待我们的思考和感知过程，而是以一种“客观”的眼光来看，我们必然得出结论说，它们“不过是这个内部器官的生理功能”（《作》第二卷，273）。时空中的这整个个体客体的世界仅仅是由我们的表象组成的，而表象是大脑的功能。所以，大脑，这个“头骨中的柔软髓状物”支撑了整个客体世界——叔本华关于精神状态的唯物主义论述与他的理想主义结合，产生出这样的论断：个体事物的经验世界是大脑功能的产物。因为害怕说出这类事物，过去的人们发明了非物质的灵魂这个概念，但是叔本华却没有丝毫畏惧：

我们毫不畏惧地说，这个柔软的髓状物就像每一种植物或是动物的一部分一样，也是一种有机结构，它和所有那些在我们非理性兄弟的次等头颅中偏安一隅的较卑微的亲戚一样，甚至和那些毫无理解力的最卑微的生物也一样。（《作》第二卷，273）

最后，大脑是一个生物器官，所以也不能脱离叔本华的生命意志观念：客观感知的认知意志就是大脑，如同客观感知的行走意志，就是脚；抓取的意志，是手；消化意志，是胃；主育意志，是生殖器，凡此种种。（《作》第二卷，259）

所以，他的立场是：我们关于经验客体的知识能力属于大脑的机能运转，大脑是身体的一个器官，而身体的所有器官为了繁殖生命得到了发展。因此我们大肆吹嘘的知识只是我们自己的一个派生的特征；我们身上首要的要素是在身体这个整体中自我表现的意志。有意识的行动是由对世界的感知和有关世界的推理引发的，这只是我们身上的这种意志被启动的一种方式。人类的个体主体不同于世界上其他奋力生存的生物，只是由于他或她的大脑的特殊组织结构产生了自我意识和推理。但是这些能力只是冰山一角，冰山的主体是意志。不管愿不愿意，我们都会被意志所驱使，陷入冲突、痛苦和挫折的困境。叔本华仍抱有超越这个困境的希望，但是，我们下面将看到，我们只有中止身上的意志或者令其自我背叛，才能充分发挥智性的最大潜能。知识必须最终“抛弃它的枷锁，从意志的所有目的中挣脱出来，纯粹为它自己而存在，只充当一面反观世界的明镜”（《作》第一卷，152）。但这种情况很难出现。

自我

我是什么？叔本华会说我是世界上一个个体，是一个有生命的躯体，属于某一拥有意识、能够行动的物种。这样一来我怎么能够思

考自身呢？对此他却语焉不详。在他的哲学中，自我被相继看做经验与知识的主体，意志和行动的主体，生命意志的身体表现，以及一面反映永久现实的纯粹的镜子。有时，好像这些不同的概念在争夺第一把交椅。这种主体客体二分法是《作为意志和表象的世界》整本书的出发点，在这里显得尤为重要。如前所见，他解释说主体是认知者，客体则为主体所认知。但是这必然使我们感到疑惑：主体是什么？

对叔本华而言，表象的主体是一种单一的意识，在这种意识中，多种不同的客体经验统一在一起。物质性的事物和概念性的思想在主体看来是表象。但是主体本身是思考着和感知着的“我”，与被思考和被感知的事物是相对的。理解这一点很重要，即叔本华的表象的主体不属于客体世界的任何一部分。它根本不是一种事物。它不存在于时空中，不与客体发生因果关系，不可见，不等同于身体，甚至不等同于人类个体。他特别喜欢将主体比喻为一只眼睛，能看到外部世界却不能看到它自己，或是比喻为光线在凹透镜聚焦的无广延性的点。主体是经验汇聚之所，但它本身绝不是经验的客体：“我们从不知道它，但是它正好就是只要存在知识就能认知的事物。”（《作》第一卷，5）这样看待主体的不只叔本华一个人。他的这个观点有康德思想的影子，后者曾提出自我意识（知觉）的纯粹“我”的概念；另外，叔本华说，“神圣的《奥义书》中的优美章节提到：‘它是人看不到的，但能看到万物；它是人听不到的，但能听到万物；它是人识别不了的，但能识别万物’”（《四重根》，208）。维特根斯坦后来借用了叔本华不能看到自身的眼睛这一意象和主体不是世界的一部分这一观念。

叔本华对这个纯粹的表象主体的态度是矛盾的。一方面，他说“每个人发现他自己就是这个主体”（《作》第一卷，5）。我们不仅意识到我们所思考、感知的事物，而且意识到那个会思考和会感知的存在。另外，他表示，我们不可能不想到那个会思考和感知的东西有别于它所意识到的所有客体——甚至是身体，即“客体中的客体”。但是，同时我们每个人又都是一个不同于别人的个体。每个人都与物质世界的某一特定部分紧密相连，而且，作为行为或意志的主体，每个人必须是一个血肉之躯。看起来我们同时是两种主体：意志行为的

主体，它本质上是被体现的；以及认知主体，它是客观认知万物的，包括认知自己的身体和意志行为，它也是完全徘徊于个体事物的世界之外的。我们关于自我的概念也许应该加以分割。但我们认为思考和感知的“我”与行动的“我”是一体的，同一的。叔本华称之为“超凡的奇迹”，声称“意志行为的主体和认知主体的同一性是由于……‘我’这个词包含并表明了这两者，它是世界的节点，因此是无法言表的”（《四重根》，211——212）。

人们也许认为，叔本华无意间批驳了他自己的非客体的纯粹主体这一概念。因为他承认，这个概念充其量只是提供了一种不完全的、令人不解的思考自我的方式，他说很难解释“我”是如何能够同时指涉纯粹主体和行动的、物质性的身体的，他甚至不得不援用“奇迹”这个概念来解决这个问题。我们也可能无法相信我们确实“发现自我”是纯粹的认知主体，或是相信这根本只是一段关于自我意识的哲学论述所需要使用的概念。但是，叔本华的这些难题不只是他自己的无能为力——它们深深陷入了久久解不开的困惑。我们每一个人不仅仅是世界上一个客体；我们需要一些解释，为什么人会意识到自身的存在，为什么既存在于自己的经验“内部”，又好像与世界上其他事物不同。叔本华不是二元论者：他避免一切认为灵魂、精神或非物质物体是构成现实的一部分的观念。现实是物质的，我们每一个人用“我”来指涉的东西部分地是这个世界的主动的物质事物。但叔本华显然是正确的，他说问题并没有就此结束。有一点似乎是真的：我不知怎么就“发现自己是主体”，无论我们多么确切地解释它。一些哲学家最近表示，要协调关于我们自身的“主观”和“客观”的观点，存在着一个根本的甚至是不可逾越的问题。叔本华揭示的这个潜在难题是一个重大哲学问题。

关于自我的不同观点本来就斗争激烈，在叔本华作出智性运转是大脑的机能这一唯物主义的解释、提出个体身体是生命意志的表现这一学说之后，这种斗争越发激烈。

智性存在于自我意识中，因而是主观的，它又在其他事物的意识中表现为大脑，因而是客观的。意志存在于自我意识中，因而是主观的，它又在其他事物的意识中表现为整个有机体，因而是客观的。（《作》第二卷，245）

作为一个不可分割的点，大脑活动（或知识主体）的焦点确实是很简单的，但它并不因此就是一种物质（灵魂），而仅仅是一种状态、状况……这个认知的、有意识的自我与意志相关，意志是它外在现象的基础，就好像位于凹透镜焦点上的形象与镜子本身的关系；而且，正如那个形象，它只有一个受限制的，其实恰当地说仅仅是表面的现实。它根本不是绝对的第一物质（像费希特教导的那样），它本质上是第三物质，因为它以有机体为前提，而有机体又以意志为前提。（《作》第二卷，278）

这里我们需要提取两个不同的要素，一是叔本华的唯物主义，一是他认为意志是我们的本质的观点。

我们既可以主观地看待自我，也可以客观地看待自我。如果我们客观看待自我，把自我看做出现在经验世界的事物，那么根据叔本华的观点，唯物主义就是最合理、最连贯的立场。单纯而简单地做一个唯物主义者可能会导致“片面”（《作》第二卷，13），因为唯物主义绝不可能恰当地解释成为一个经历并理解世界的主体意味着什么问题：“唯物主义是一种主体哲学，主体忘记了考虑自己。”但是真理的一个方面是我们可以客观地把自己描述为居住在这个经验世界的事物，此处唯一的选择就是设想我们自己是时空的物质占有者，受制于因果法则。所以，我们从一个角度称之为思想和知觉的东西，从另一个角度就成了物质大脑和神经系统的过程。从这个客观的角度看，我们认为自我是主体，但这个主体——用叔本华最极端的话来说——“只是表面的”。

如何将关于自我的主客观看法结合起来是一个悬而未决的问题，但即便是这个问题也还不是叔本华带给我们的全部困境。因为大脑和有机体不仅仅是一个无活动力的物质现实的一部分。它们本质上是盲

目意志的表达，能够使生命存在、繁殖。意志是根本，意志之下才是主体和客体的区分。意志和表象之间的更大对比在此得以重申。表现的主体和被表现的客体在一定意义上都是虚幻的，因为在自在世界中主客体之间的区分并不存在。即使我这个主体消失，所有组成我的经验的个体客体也随我而去，意志自身仍会存在，继续奋斗，继续产生新的生命形式。对叔本华而言，关于自我的最根本的观点是，这同一个意志将在产生了我这个主体的身体有机体中继续奋斗。

第五章

性格、性和无意识

意志和智性

对叔本华而言，人最基本的要素是意志。智性只是第二位的；叔本华将智性解释为生命意志在大脑和神经系统中的一种特殊表现，“只是为意志服务的一个工具”（《作》第二卷，205）。叔本华创造出很多意象来解释智性和意志的关系，他最喜欢的意象是一个视力正常的瘸子被一个身体强壮的盲人扛在肩上。智性是有意识的，是我们观察世界的窗户，但是引导我们行为的驱动力却深藏于精神之中，藏于身体或者说是人这个有机体之中。意志至上论有多种用途，广义上都属于心理或伦理层面。叔本华在某些方面是20世纪无意识的观点和性影响人的行为等观点的先行者，两者均源于他对智性和意志的对立性的思考。他的伦理学也依托于这样一种观点：使个体成为他自身的那个核心并不是智性，而是永久的、潜在的意志。

我们再次发现，个体对他或她的身份意识是不确定的。自我是介于意志和智性之间的混合体。尽管从客观上讲，智性也是意志的一种表达，但在我们自己的自我意识中，我们能够将智性区分出来，作为我们被有意识的知觉和思维所占据的那一部分。这一分裂的主观征候表现为我们可能意识到的多种冲突和控制：智性与意志之间的一种“表现在人身上的奇特的相互作用”（《作》第二卷，207）。例如，意志是我们身上相对原始的部分，还没有先进到以不同于真实信念的方式对假想的观念作出反应：



如果……我们独自一人，思考个人事务，这时一个栩栩如生的画面出现在我们面前，比如就在眼前的危险的威胁，以及可能出现的不幸后果，焦虑会立刻涌上心头，血液也停止流动。但是如果智性接下来转而考虑可能出现相反的结果，并允许想象力在我们面前描绘出一幅夙愿得偿的幸福情景，所有脉搏就会立刻因欣喜而加速跳动，心也会变得如羽毛般轻盈，直到智性从梦中醒来……我们看到，智性一旦奏响它的旋律，意志一定闻之起舞；事实上，智性使意志扮演了一个孩子的角色，照看这个孩子的保姆兴之所致，时而唠唠叨叨，时而讲故事，一会儿讲高兴的事，一会儿说伤心的事，孩子的情绪也随之千变万化。（《作》第二卷，207——208）

另一方面，我们对世界的普通体验中充斥着来自意志的肯定或否定意义：

在对世界和生命的即时感知中，我们一般仅从关系的角度看待事物……我们看房子、船只、机器等等，都是考虑它们的用途和适用性……我们想想，种种情感或激情在多大程度上模糊、篡改了知识，事实上，一点点的好恶就让我们判断乃至我们对事物的最初感知都会产生扭曲、色差和歪曲。我们回忆一下，当我们因为一个圆满的结果而欢欣鼓舞，整个世界会立刻披上一层明亮的色彩，仿佛在对我们微笑，反之，当忧虑和悲哀压迫我们，世界会变得黑暗阴沉。我们再来看一看，甚至一个无生命的事物，由于它恰好是我们所憎恶的事件中的工具，也会显得面目可憎，例如绞刑架、关押我们的堡垒、外科医生的工具箱、带走我们心上人的长途客车，等等。（《作》第二卷，372——273）

我们倾向于不以“纯粹”的方式来使用智性。我们的经验和思维面对物质世界的方式是由意志驱动的——对叔本华来说，这进一步证明

了他的意志是人类最根本因素的观点。他举出很多别的例子来说明意志持有偏见：

我们的优势，无论是哪一种，都有一种凌驾于我们判断之上的相似的神秘力量；与它一致的东西我们就觉得公平、公正、合理……一个想象的成形的假想，会使我们对所有能证实它的东西目光灼灼，对所有与它相悖的东西视而不见。与我们的政党、计划、愿望、希望相违背的东西，常常不能为我们所把握和理解，但是其他人却看得清清楚楚。（《作》第二卷，217——218）

任何希望把大脑描述为一个纯粹知觉和推理的中心的人，都必须推翻叔本华（根据传闻轶事、一般观察及内省）提出的大量反证；他认为我们的经验大部分被符合我们自己目的、本能和情感需求的东西所支配。

叔本华表现非凡洞察力的地方是在他的下意识理论，这是他的意志理论中更重要、更有影响的一个方面。既然意志独立于我们对现实的有意识再现而运行，它就可以被归为欲望、目的和感情，这些虽不是思维主体有意识怀有的，但却能控制他或她的行为。他举出一个例证（他称之为“琐碎”、“荒唐”，然而“触目惊心”），我们计算自己的财务状况，“经常会犯一些对我们有利的错，而不是对我们不利的错；这样做确实不掺杂一丁点不诚实的意图，只是我们无意识中有一种希望减少债务、增加存款的倾向”（《作》第二卷，218）。但这只是一个普遍原则的小范例。叔本华说，智性时常被排除在“它自己意志的秘密决定”之外。我不是有意识地决定我希望在一个特定场合发生什么，但是看到某种结果，我会感到“一种欢欣鼓舞，一种难以抗拒的喜悦扩散至我的全身……我自己也很惊奇……直到这时我的智性才认识到意志早已牢牢地控制了这个计划”（《作》第二卷，209）。

意志在这里是个体心智的一部分，尽管它始终处于有意识的智性

视野之外，它仍然采取态度，引导公开的行为。叔本华甚至认识到一种类似于弗洛伊德许久之后提出的压抑论的过程：

这个意志……最终显示出它的至高无上。它的至上是通过禁止智性出现某些表象，完全制止某些思路的产生来实现的，因为它从同一的智性得知，换句话说，体验到它们会在它内部引起前面描述过的任何情感。于是它抑制、限制智性，强迫它转向别的事物……我们时常不知道我们渴望什么，害怕什么。我们能够长久地怀有一种渴望，而无须自我承认，甚至也无须清醒地意识到它，因为既然我们对自我的好的看法会因意识到这种欲望而不可避免地遭受损害，智性就不会去了解关于它的任何东西。但如果这个愿望得偿，我们就会从我们的快乐中认识到这就是我们渴望的，虽然不无羞愧之情。（《作》第二卷，208——210）

在另一段有趣的段落中，叔本华认为这种机制导致某些形式的精神失常：

每一个新的不利事件都必须被智性同化……但是这种过程本身常常是痛苦的，大部分情况下是缓慢的，不情不愿的。然而，要想保持心智健全，这种过程必须每次都能得以正确执行。反之，如果在一种特定情况下，意志对一些知识的接受所表现出的抵抗和反对达到了这样一个程度……以至于某些事件或状况出于智性原因被完全压制，因为意志不能忍受它们的出现，而且，如果因此产生的鸿沟因必要联系而被任意填充起来，我们就会精神失常。（《作》第2卷，400）

性与性别

叔本华夸大其词地说，他之前所有的哲学家都“忽视”了性爱[“我是前无古人”(《作》第二卷，533)]，而他尤其对柏拉图的贡献不以为然，这是没有根据的(《作》第二卷，532)。然而，能如此直言不讳地谈论性，把性作为自己哲学的重要基石，叔本华又一次显示了他非凡的前瞻性。在他看来，性时刻存在于我们的思想中，“这一公开的秘密在任何地方都不能被清楚地提出，但却在所有的地方一直被认为是头等要事”(《作》第二卷，571)。“它几乎是人类所有努力的最终目的；它对最重要的事务产生不利的影响，时时干扰最严肃的工作。”(《作》第二卷，533)以上这些在叔本华的理论中毫不为奇。性交的冲动是人类存在的真正核心，这种本能是生命意志在我们身体中最直接、最强有力的表现：“生殖器，”他乐于这样告诉们，“是意志的焦点。”

叔本华将本能解释为这样“一种行为，似乎与一种目的或目标的概念一致，但又完全没有这样一种概念”(《作》第二卷，540)。性行为 and 性解剖以一种类似目的的方式指向生殖。当然，生殖有时也可能是有意识的目的，但在他或她的行为表现出本能这个意义上，个体有意识的目的就无关紧要了。叔本华认为，性活动及其复杂、广泛的环境所指向的生殖“目的”实际上就是人类这个物种的一个“目的”，是一种自我生产的内在动力，个体只是充当其载体而已。个体对性目标孜孜以求，反映了这一潜在的物种目的的重要性。

所以叔本华认为，个体性行为完全听命于一种非人的力量。对此他最惊人的提法是，一个尚未孕育的后代的生命意志将一对男女伴侣吸引到一起。他们认为自己的行为是完全出于自己的兴趣，出于对另一个个体的个人渴望，这种观点是一种“妄想”(《作》第二卷，538)。这种妄想本身是“自然可以达到它的目的”的一种方法。由此看来，世世代代诗歌中颂扬的“对爱情的渴望”，其实是情人的身外之物，于是也就具有个体难以控制的强大力量：

这种渴望使无穷的完美幸福这一概念与对一个确定女人的占有

紧密相连，使不可言表的痛苦与占有无法实现这一想法紧密相连；这种爱的渴望和痛苦不能从短暂个体的需求中获取素材。相反，它们是物种精神的叹息……物种本身拥有无限的生命，因此能够拥有无尽的欲望，无尽的满足和无尽的苦难。但是这些都被囚禁于一个凡人狭小的胸膛中；因此，难怪这样的一个胸膛似乎随时要爆炸，无法表达满腔的无尽狂喜或痛苦。（《作》第二卷，551）

叔本华还相信，一旦物种的目标在情人间完成，他们的狂喜与妄想最终一定会消退：

被（物种精神）抛弃后，个体退回到初始的狭隘与贫乏，他惊奇地发现，经过如此高度、英勇、无尽的努力，除了性满足带来的快乐，其他方面毫无快乐可言。与期望相反，他发现自己并不比以前幸福；他注意到自己被物种意志欺骗了。（《作》第二卷，557）

当然，个体会继续感到性欲是他们自身对某一个特定的人的欲望，他们会意识到这个人的身体和精神特征。叔本华列出一个详尽的男人大概希望女人具有的特征清单（合适的年龄、健康、骨架匀称、丰满、姣好的面容——以此为序）和女人大概希望男人具有的特征清单（合适的年龄、力量、勇气）。但是，抛开这样的细节不谈，产生吸引力的所有特征都可用一种方式来解释：它们都产生于无意识的选择原则，物种意志通过这些原则发挥作用，确保下一代的特征。虽然性交的意图明明不是为了繁殖后代，叔本华仍坚定地 from 生命繁殖本能的角度解释主观的吸引力。甚至连同性恋现象也不能阻止他作如是观：他认为，这种广泛存在的情况一定是“以某种方式从人类本性自身生发出来的”，虽然他对同性恋的解释多少有点孤注一掷的意味。他认为，很年轻和很年长的男性精液有缺陷，他们会依照本能采取非繁殖的方式排放精液，因此他们仍然会促进尽可能繁殖最佳后代的“物种意志”。

有人可能会对叔本华的另一信念感到吃惊：我们从母亲那里继承的是智性，从父亲那里继承的是意志。很少有哲学家认为智性是一种女性特质，而情感能力却是男性的。叔本华确信他的主张是有经验证据的，但他又提出一个观点，该观点表现出他的本色。意志是“真正的内在存在、核心、根本要素”，而智性是“次要的、偶发的，是那个物质的意外产物”（《作》第二卷，517）。因此，就此推论，我们应该指望更强大的、更有繁殖力的这一性将意志灌输给它的后代，而母亲“不过是孕育的原则”，负责的仅仅是次要的智性。此处的重点是确保女性是表面的、次要的，而男性是实质的、根本的、首要的。由父亲那里继承的是“道德本质”、“性格”、“心灵”。智性由女性产生的观点，其实是叔本华形而上的意志至上论和他认为女性一定从属于男性的相当传统的偏见相结合的产物。

叔本华歧视女性的观点集中体现于短文《论女人》（《附录与补遗》第二卷，614——626），具有极强的腐蚀性，也使他背负些许骂名。他的观点在多大程度上使他从前人和同辈人中脱颖而出，这一点是有争议的。一方面，他也许特别值得注意，因为他试图将性别差异赋予这种形而上的意义，特别重视性在人类生命中的地位；另一方面，也可以认为他实际的观点在当时是相当普遍的。毋庸置疑的是，他在该问题上的措辞非常激烈：

只有男性的智性，因为被性冲动所蒙蔽，才会将身材小、肩膀窄、屁股大、腿短的性别称为美丽的性别；因为在这种冲动中能发现它全部的美。（《附录与补遗》第二卷，619）

终其一生，女人都是长不大的孩子，总是只看到眼前最近的地方，纠缠于当下，以为外表就是真实，喜欢琐事胜于重大事务。因此，正是凭借理性，男人才不像动物那样只活在当下……由于理性较弱，理性带来的好处女人享受得比较少，理性带来的坏处女人承受得也比较少。（《附录与补遗》第二卷，615——616）

有几种美德可补偿女人理性的不足。叔本华认为女人更具人性的慈爱之心，而慈爱具有最高的道德价值；他还认为女人比男人更脚踏实地，更现实（又是智性在起作用）；但他确信女人不是很善于推理，性格浅薄。她们的兴趣是“爱、征服、衣着、化妆品、跳舞”；她们把一切都看做赢得男人欢心的手段；掩饰是女人的天性，“如同自然为狮子装备了爪子和牙齿，为大象和野猪装备了长牙，为野牛装备了尖角，为乌贼装备了染水的墨液”（《附录与补遗》第二卷，617）。女人也许有天赋，但艺术天才很明显只能是男性：“一般来说，女人现在是、将来也是彻头彻尾、不可救药的俗人。”（《附录与补遗》第二卷，620——621）偶尔，人们能瞥见小说家、社交名流、他母亲约翰娜·叔本华的肖像：

最初的母爱纯粹是本能的，因此它随着孩子身体的无助而终止。取而代之的应该是一种建立在习惯和推理上的爱；但通常这种爱没能出现，特别是在母亲不爱父亲的情况下……男人长期不断的辛苦工作得来的财产后来落入女人之手，女人要么傻里傻气地耗尽，要么短期内挥霍一空……女人的虚荣心……是很糟糕的，因为它一心盯在物质上……所以她们热衷于社交。（《附录与补遗》第二卷，625——626）

混杂着个人辛酸的传统的男性情感——其结果很难有什么启发性。但是，任何对叔本华哲学的解释都不应该压制这些对他十分重要的观点。

性格

我们已经知道，叔本华认为意志是我们内部最重要的因素，而智性仅仅是次要的、“偶发的”。由此可见，意志通常扮演着一种非人的角色，一种大于个体的力量，依附于人类或整个世界，在每个个体身上平等地表现出来。但是，叔本华也相信每个人都有与众不同的性

格。在这一点上智性仍然是次要的。标志一个人作为个体的独立身份的真正核心，并不是智性能力和特点，也不是意识的连贯性。

我们年纪越大，我们经历的不留痕迹的事物就越多。高龄、疾病、大脑损伤、疯癫，会完全剥夺一个人的记忆，但他的个人身份并没有因此丧失。身份立足于同一意志及其无法改变的性格；也正是这一点让那一瞥的表情不可改变……我们真正的自我……其实什么都不知道，只知道愿意和不愿意，满意和不满意，以及各种被称为感觉、情感和激情的事物的变体。（《作》第二卷，239）

每个人的性格在叔本华看来都是独特的，尽管由于我们都属于同一物种，区别有时会很细微。个体性格在解释和预知行动时是很重要的。行动产生于动机，但动机必须与施动者的性格联合起来。相同的客观条件被不同的人以相同的方式感知和理解，可能导致他们采取截然不同的行动。对于巨额行贿，有些人会接受，有些人会婉言谢绝，还有人会将你移交官方。叔本华认为，动机（即智性认识到的事物的外部状态）在这三种情况下有可能相同，而且智性本身可以说也在以完全相同的方式工作。但是不同的是性格。如果我们彻底了解每个人的性格，以及他们所抱的所有动机，我们就能不差分毫地预知他们的所有行动。叔本华钟爱的另一条拉丁语格言就是*operari sequitur*，“行动源于存在”：我们是什么部分地决定了我们怎么做。这一原则无异于我们借以预知受到相同影响的不同自然物的不同行为的原则：“同一动机对不同人的影响完全不同；好比阳光赐予蜡白色，让氧化银呈黑色，所以热使蜡变软，使陶土变硬。”（《论意志的自由》，50）这一性格理论对自由、责任、道德都有影响，这一点我们后面将会发现。

叔本华将性格看做一个人的“存在”，一种有别于这个人所有行动的总和的东西。行动皆源于存在，每一个行动都带有它所属的这个人的烙印。这可能使性格听起来很神秘，但叔本华向我们保证，我们只

能通过经验表现在他人甚至我们自己身上来认识性格——实际上就像我们了解蜡或氧化银的特性那样。我们观察了很多行为，经过一段时间，才逐步了解一个人有多诚实，有多勇敢，有多少同情心。对我们自己也是这样：除非看到我们的行动如何进展，我们可能对自己的性格特征有很多误解。所以叔本华说性格是经验性的。它与我实施的系列行为不同，但只有通过观察这些行为才能被发现。

叔本华认为每个人的性格既是恒定的，又是天生的。我们既不能选择也不能改变我们所成为的那个自己。教育能使我们更好地认识世界和自我，赋予我们更好、更高尚的动机去行动，但是在这些动机驱使下行动的自我其实没有改变：“在一个人的年龄、关系，甚至是知识和观念储备这个变换不居的外壳下，如同蟹隐于壳下一样，隐藏着那个同一而真正的人，他是不可改变、始终如一的。”（《论意志的自由》，51）叔本华认为，我们平常的许多态度都证实了一个观点：我们承担的不仅是一个人的身份，还有他恒定的道德性格。如果我们一直相信某人会如何行动，而结果却令人失望，“我们绝不会说：‘他的性格变了’，而会说‘我看错他了’”（《论意志的自由》，52）。例如，照此观点，我们不会说某人以前诚实勇敢，但是现在狡诈怯懦，而会说他们狡诈怯懦的程度至今才完全显现出来。为了进一步证明性格的恒定性，叔本华举例说，我们多年后从别人的行为方式认出他们仍没有变，而且我们对自己四十年前的所作所为依然有责任感和愧疚感。

从性格是天生的这一论断中，我们又一次发现不应该把人类与自然界其他群体区别对待。不能指望橡树结出杏子来，叔本华说。人类明显具有天生的物种特征。为什么人们如此不情愿接受个体层面存在天生的勇气、诚实或邪恶呢？叔本华的证据，虽说不够有力，引导他这样来思考：人类个体出生时并不只是一张白板，等待经验来书写才形成任何性格。在我们能够获得知识或者很好地感知世界之前，我们就是意志生物，对影响我们的事物产生积极或消极的情感反应。即便在这个阶段，人也具有一个基本核心，这个核心并不是由他或她对世界的智性理解来塑造的。

叔本华也提出了习得性格的概念。特别是在年幼的时候，我们可能无法正确理解我们的性格是什么。我们不知道自己真正喜欢什么，想要什么，也不知道干什么能成功。习得性格是更好的自我了解，这是一个人通过洞察自己真实恒定的性格逐步获得的——这一观点在某些方面使人想起尼采后来的观点：“成为你自己。”但是，这一具有启发性的观点与叔本华的其他思想是相矛盾的。因为给人感觉是在我获得习得性格之前，我可能就开始了有悖于我真实本性的事业——这应该是不可能的，如果我天生的、不变的性格真的决定我的一切行动。

然而有时，叔本华对性格的论述甚至更叫人摸不着头脑。

无论我们变得多老，我们内心仍感到自己同年轻时完全一样……这种东西没有变化，总是完全保持绝对相同的状态，并不随着我们变老，它就是我们内在本质的核心，它不存在于时间之中……我们习惯于将认知的主体，也就是认知的我，看做真实的自我……但是，这只是大脑的功能，并不是我们真实的自我。真正的自我……它产生出另一种东西，当那种东西沉睡时它并不随之沉睡，当那种东西死亡消失时它仍保持着完好的状态……性格自身……仍与以前完全相同。独立自主的意志本身长存不息；因为唯有它不可改变，不可毁灭，不会变老，不是形而下而是形而上的，它不属于现象表现，而属于显现的物自体。（《作》第二卷，238—239）

在此，性格究竟为何并不清楚。一方面，它是独特的，依附于作为个体的自身。另一方面，它“不存在于时间之中”，它“不是形而下的而是形而上的”，甚至在个体死亡，他或她的主体意识消逝之时，仍“保持着完好的状态”。坦率地说，问题在于：我的“真实自我”，或者说“我内在本质的核心”，是依附于我这个有限个体，还是那个完全超越时空和个体性的物自体？如果是前者，那么它就既不可能独立于时间之外，又不能不受我自身死亡的影响。如果是后者，那么它就根本不能用来解释我的个人身份。叔本华似乎跌进了一个基础性的难题

之中。但是从某个方面来说，他的迷惑背后又有更为深奥的意味。因为他最终想宣称，看起来对我们如此重要的个性，不仅是痛苦的源泉，而且是某种错觉：“实际上，所有的个性归根结底只是一个特别的错误，虚妄的一步，一个最好是不应该存在的东西。”（《作》第二卷，491——492）《作为意志和表象的世界》第三、第四卷——我们下面要谈的这部巨著的后半部分——将探索逃避个体性，逃避位于我们核心部分的意志的可能性。

第六章

艺术与理念

审美体验

审美体验这一节故意完全改变了叔本华著作的总体倾向，因为主体的意志在此避而未谈。只要我们还在运用意志，或者为意志所控制，我们在认识一个事物时就会不得不考虑它与其他事物以及与我们的一系列关系，比如：我们需要吗？我们用得上吗？它比别的好吗？它是如何变成现在这个样子的？它能作什么用？正如我们的智性是用来服务于意志的器官一样，我们用来认识客体的所有惯常关系都是受意志控制：我们感知事物是为了控制事物，为了生存。只有当我们完全停止使用意志，客体才能摆脱时、空、因、果等关系的束缚而浮现在我们的意识中。

叔本华对审美体验的认识属于一种传统，即认为审美体验就是对客体持有一种“无利害关系”的态度，因此他也常被引用作为这种观点的主要支持者之一。该观点主张，要想从美学角度体验某个事物，必须抑制或抛开所有的欲望，不去考虑会产生什么结果，满足什么需要或利益，只关注事物在感知中自我表现的方式。在叔本华看来，审美体验肯定会永远是任何人一生中最不平凡的一段经历，因为他说过意志是我们的本质，我们“考虑事物的平常方式”无不渗透着意志：

只要我们的意识还是为意志所充满，只要我们还是听命于种种欲望及其不断的期待和恐惧，只要我们还是意志行为的主体，我们就永远得不到持久的幸福和安宁……因此意志行为的主体永远躺在伊克希翁的旋转轮上，永远在用坦娜伊德的筛子打水，是永远解不了渴的坦塔罗斯。

但是，如果某种外来因素或内在意向突然把我们 from 无尽的意志行为之流中托起，将知识从意志的奴役中解救出来，我们就不再把注意力集中于意志行为的动机，而是摆脱事物与意志的关系来理解事物。于是我们考虑事物就不带利害关系，不带主观性，而是纯粹客观地考虑……于是，突然间我们在意志行为的那第一条道路上总是可望而不可即的安宁自动向我们走来，我们就满心欢喜……在那一时刻，我们从可怖的意志的压迫下解脱出来。我们暂时从意志行为的徒刑中解放出来过上安息日；伊克希翁的旋转轮停止了转动。（《作》第一卷，196）

介绍作为表象的世界的第一本书轻松而又拘谨，我们步入作为意志的世界时初识消沉，第三本《作为意志和表象的世界》则带有光明和欢快的特征，这证实了美学对作者的重要性。

叔本华深刻地阐述了美学的核心问题：“如何在不涉及我们意志行为的情况下从客体身上体会到满足和快乐。”（《附录与补遗》第二卷，415）（他对美的愉悦的看法在某些方面类似于康德在《判断力批判》中提出的观点，尽管叔本华对这种联系不以为然，而且他也不认为康德的美学论著是他最好的著作。）按照常理，愉悦和满足来自某种欲望或目标的实现。我们所谓的幸福通常是在我们的一个目的得到实现后感受到的，或者可能是暂时还没有新的奋斗目标。但是这种愉悦和幸福，既然它们离不开意志行为，就永远带有痛苦的可能。首先，一切意志行为皆“源于缺乏，源于不足，所以也就是源于痛苦”（《作》第一卷，196）。其次，当任何一种欲望得到满足后，意志行为的主体很快会面临新的不足。因此在意志的驱使下人只能在痛苦和满足之间摆动，而且叔本华相信，痛苦持续时间更长，而满足只是暂时回到中间状态，然后又感到缺乏。



图8 叔本华：朱利叶斯·哈梅尔创作的肖像，1856年

美学的问题就在于除了这种摇摆中的愉悦，如何还可能存在其他的愉悦。如果我们把愉悦定义为补充缺乏或满足欲望，那么完全无意志的沉思状态应该就毫无快乐可言了。显然，身处这种状态的好处是不会再有痛苦的可能，叔本华对此非常清楚。然而无意志状态怎么可能让位于真正的愉悦呢？有时候，叔本华笔下也表明这似乎不可能，似乎美学沉思是一种纯知识状态，一种对客观现实的冷静记录——“我们步入了另一个世界，可以这么说，在那里任何动摇我们意志，因此也让我们深深不安的东西，不复存在……幸福与不幸都消失了”（《作》第一卷，197）。但是他同时又用“安宁”、“幸福”等字眼来描述审美体验，认为是一种特殊的快乐或愉悦。他甚至还说：

当“所有痛苦的可能全部消除……这种感知的纯粹客观状态就变得能让我们感到极其快乐”（《作》第二卷，368）。我们可以把这两种不同的说法加以调和，主张通常意义上的幸福或不幸取决于意志行为，但美学上的幸福则取决于意志行为的中止。

也许有人会认为，这就足以给审美体验赋予叔本华希望赋予的价值。然而，他对“审美态度”理论的看法却非比寻常，他要将无意志的沉思状态同获取最客观的那种知识联系起来。对他而言，没有主观欲望和目的的体验对世界的歪曲程度最轻，因此他可以认为审美体验之所以重要，不仅在于这种体验逃避个人自身意志的镇静作用，还因为唯有它能呈现事物永恒的面貌。换句话说，审美体验具有很高的认知价值，而不仅仅是进入到某种心理状态所产生的使人充实的作用或治疗作用。

客观性与天才

主体通常会体验位于时空中的物质客体、客体之间的因果联系，以及在动机影响下出现的意志的身体活动。但是叔本华相信，我们可以在某些特殊时刻进入到一种不被个体所分割的永恒现实。在个体事物和个体事件范围之外存在一种理念，“理念没有复数，也不会改变”：“理念表现自身的个体不可胜数，它们不断地出现，不断地消失，而理念却始终唯一不变，充足理由律也对它毫无意义。”（《作》第一卷，169）

叔本华在他第三本书开篇就论述了柏拉图的理念以及它们与物自体之间的联系。他的观点可以归结为，艺术家，以及所有从事审美体验工作的人，都会发现理念的永恒现实，尽管这种发现转瞬即逝。因此，他应该首先向我们说明这个形而上的问题：这些理念到底是什么？他把它们称做物自体“最充分的客观现实”。这听起来有点模糊，但事实上却是一个很简单的概念。物自体不可知，但是一个可知的客体以最低限度的主观歪曲将现实呈现给主体，那就是物自体的“充分客观性”。叔本华是这样解释的：

柏拉图理念必然是客体，可知的对象，一种表象，正是在这一点上，也只有在这点上，它有别于物自体。它仅仅将现象的附属形式抛在一旁，而我们认为这些形式属于充足理由律；或者它还没有进入这些附属形式。但它却保留下了最初的、最普遍的形式，即一般意义上的表象形式，作为主体的客体的形式……因此，它自身就是意志或物自体的最充分的客观性；事实上它甚至就是物自体的全部，只不过具有表象的形式而已。这正是柏拉图和康德极为一致的基础所在，尽管严格意义上他们所说的并不是一回事。（《作》第一卷，175）

这显然有点牵强，因为理念似乎必须既用做物自体，又用做表象，而这两者一开始就应该是互不相容的两个范畴。而且，虽然叔本华认识到将康德和柏拉图对等起来“在严格意义上”是错误的，但他仍然说出这句极其含糊的话：“两人学说的内在含义完全相同。”（《作》第一卷，172）一些评论家认为理念的说法是不恰当的、草率的事后补充。然而，这种评价并不完全公平，因为叔本华的理念说早在其理论系统形成之初就已出现，他在第二卷中论述自然中意志的客观化时就曾提到。我们应该坚持这样一种观点：自然不仅包含各种各样的个体事物和事件，同样也包含它们所属的、不变的单一事物和事件。自然界不仅有很多匹马，还有马这个物种；不仅有水池和喷泉，还有可重复的水分子 H_2O 结构；不仅有很多在不同时间、不同地点落到地面的物体，还有无处不在的地心引力。叔本华把后者看做永恒的理念，把我们对它们的理解看做世界上我们所能获得的最客观的知识。叔本华同柏拉图一样，认为理念存在于现实中，不依赖主体。它们不是概念。概念是我们为了把握一般现实而完成的精神构建；而理念是有待我们发现的自然的组成部分。在叔本华看来，理念甚至不能靠概念思考来发现，只能靠感知和想象。

那理念本身意识会是什么样的呢？叔本华的回答令人瞩目。一旦我们放弃充分理由律的指导，

我们考虑事物时就不再问在何处、在何时、为何、去何方，单单只问是什么……（我们）让整个意识充满对真实存在的自然物体的冷静沉思，不管是一道风景，一棵树，一块石头，一片岩石，一栋建筑，还是任何其他的什么……而人还是仅仅作为纯粹的主体存在，作为客体的镜子而存在，就好像只有物体存在，没有人去感知它，于是我们也不能再把感知者和感知分开……这样认知的不再是个体事物本身，而是理念……同时，涉及这种感知的人不再是一个个体，因为在感知中个体已忘记了自身；他成了纯粹的、无意志的、无痛苦的、永恒的认知主体。（《作》第一卷，178——179）

叔本华继续说道：“一下子”，这个特定的事物“成为了它那个种类的理念”，感知个体“成为了纯粹的认知主体”（《作》第一卷，179）。叔本华肯定是想说，我把这个特定事物看做一个普遍理念的化身，暂时失去了个体自我意识。他认为只要人还意识到自己作为个体区别于所思考的客体，就不可能认知理念[“只有当我们不再意识到自己属于这个世界，我们才能纯客观地理解这个世界”（《作》第二卷，368）]——反之，一旦人的沉思将人转变为现实的“纯粹的镜子”，他就不可能不认知理念。

尽管叔本华清楚地知道自然美（看看树、石块、岩石等例子）通常会引发审美体验，但他最关注的还是艺术。就他的时代而言他很正统，因为他相信创造艺术需要天才，而天才必须与一般的才气区别开来。但是他的确对天才进行了解释。他写道，天才就是“认知能力获得了远远超出服务意志所需的极大的拓展”（《作》第二卷，377）。具有天才的人智性占三分之二，意志占三分之一，而“普通人”则相反。这并不是说天才缺乏意志——比如这样的人通常感情强烈，而是说他们的智性能更大程度地摆脱意志的影响，具有自主发挥作用的能力。

天才的本能就在于具有最完全的客观性……能够保持在纯粹感知的状态中，在感知中忘记自我，将原本仅为服务意志而存在的知识清除掉。换句话说，天才就是能够完全不看个人偏好、个人意志行为和个人目的，并因此暂时完全抛开自身个性，从而始终做纯粹的认知主体，世界的明眼；并且，这也不只是短暂的，而是具有必要的延续性，经过有意识的思考，可以使我们能够通过审慎的艺术重复我们理解的事物。（《作》第一卷，185——186）

天才代表某个非人格化的事物，这在叔本华使用“世界的明眼”这一比喻时就有所暗示。天才不只是一个个体，“同时也是属于整个人类的一个纯粹的智性”（《作》第二卷，390）。天才放弃了在这个特殊个体中体现自我的意志，让智性脱离意志自由飞翔，它具有“从特殊中看出普遍”（《作》第二卷，379）的非凡才能。这是一种强化了感知能力，这一点很重要。一个伟大的画家或雕刻家观察事物时总是更加深刻，更加细致，并且具备更强的能力将所看到的保留下来或进行再创造。但是仅仅感知自己身边的东西还不够，“为了愉快地完成、安置、放大、修复、保留和重复生活中一切有意义的画面，还需要想象力”（《作》第二卷，379）。因此，无论在何种艺术形式中，天才都会胜过实际经验：一件伟大的艺术作品，如果它描绘的画面是经过提升的，就会更好地反映现实，与普通经验本身相比，包含的意义会更清晰、更明确。

天才真正的特长在于富有想象力的感知，而不是概念性的思考。相比之下，按照某种命题制造出来或是建立在完全理性设计上的艺术是没有生气的，毫无趣味可言。举个例子，当图片艺术变成一种象征性的寓言形式，只能通过用一个代码来辨认图象才能理解，那它在叔本华看来（《作》第一卷，239）就不是真正的艺术了。再举个例子，有些“模仿者”或“风格家”，看到某个程式在其他作品中运用成功，就亦步亦趋地制造。其结果让人不快：事先的刻意总能让人察觉，他们精心合成的那些组成要素总能“被人从混合物中挑出来，分离出来”。概念，“尽管在生活中很实用，在科学中很适用、有必要、富有成效，但在艺术上却永远是贫乏的，无效的”（《作》第一卷，

天才人物很稀少，因为他们一定意义上说是不正常的。对绝大部分人而言，运用智性是为了实现个人目标，叔本华的理论就是这么预言的。智性是意志的工具，并非“旨在”进行无目的的想象工作以把握并传承永恒理念。同样，有天才的人总被看成是怪物。天才具有高度的想象力，总是游离于事物的直接联系之外，因而有点类似于疯狂。天才不会去迎合他们那个时代和地域的期望，跟仅仅是有点才能的人不同，有才的人你要他做什么，他就做什么，因而为大家所羡慕（《作》第二卷，390）。天才还总是做一些不切实际的事情，因为在很大程度上他的智性独立于追求目的的意志而起作用。（我之所以用“他的”，是因为叔本华并不认可女性天才，尽管智性据说从女性那里遗传下来的。区别大概在于女性的感知能力总是停留在表面，永远上升不到“普遍性”。）

艺术与艺术的价值

叔本华对艺术有极其深刻而丰富的认识，因而受到美学史家们的尊敬。虽然他只提出了一个美学欣赏理论，即对理念的无意志沉思，但他会欣赏多种不同形式的艺术，从建筑到不同风格的绘画，到诗歌、戏剧，最后到音乐，他认为音乐有别于其他艺术形式。他的美学并不是毫无弹性的、形而上学的铁板一块，它的核心有着鲜活的优雅和敏感。

在讨论各种艺术之前，叔本华对他的理论进行了大量的限定。他提出，每当我们经历一次审美体验，都会同时出现意志行为的主观中止和对理念王国的客观洞察。然而，他现在又承认，一个审美体验的特定对象的价值可能存在于其中任何一种情形，跟另一种几乎全然无关：

（现实生活中的或通过艺术媒介的）美学沉思，不管是涉及无

机物和植物王国中的自然美，还是涉及建筑作品，都会以纯粹的、无意志的认知享受为主导，因为这里被理解的理念只是处于意志客观化的低层次，因而不是具有深刻意义和启发性内涵的现象。另一方面，如果动物和人类是美学沉思或美学表现的对象，那美的享受则存在于对这些理念的客观理解。（《作》第一卷，212）

换句话说，审美体验的认知输入通常可能很低。这让我们不禁想到，叔本华美学中唯一统一的因素就是其令人愉悦的无意志沉思的说法，甚至我们会想，他的美学并不统一。但是，他认识到艺术既是对生活压力的释放，又是一种强化的知识形式，这一点却令人信服。

所有理念构成了一个意志客观化程度从高到低的等级。最底层是无所不在的自然力，最顶层是人类的理念。建筑这种艺术形式处理的是关于固体物质行为的最底层理念，如重力、内聚力、刚性和硬度（《作》第一卷，214）。建筑物也必须实用，因此它们成为纯艺术的可能性是（或应当是）有限的。作为艺术的建筑的真正核心就是重力与刚性之间的矛盾。一栋好的建筑物其任何一部分都在向观察者展示这个矛盾，因而它是必要的，不是任意的：仅具有装饰性的因素属于雕塑，不属于建筑本身。同时，建筑用的是什么材料也很重要。一座大厦如果发现是由木材或浮石建造的，那就是弄虚作假，因为用没有石头那么牢固的材料建房将不适宜体现重力和刚性的理念。我们必须能在感知中体会到砖块正奋力落向地面，而砖块的刚性又奋力阻止这种下落。除此以外什么都无关紧要——仅具外形美并非特殊的建筑特征。其他唯一一个为叔本华所认可的建筑因素是光线。建筑物的光线能更清楚地显现其基本结构，而这个结构，通过拦截和反射光线，“会以最纯粹、最清晰的方式展现出（光的）本性和特征，给观看者带来极大的快乐”（《作》第一卷，216）。与建筑类似的是对“水的艺术处理”（《作》第一卷，217），但这门艺术不够发达，原因很简单，它不像建房那么实用。如果说建筑能体现刚性和内聚力的理念，那么建造喷泉、瀑布和湖泊则体现了流动性、活动性和透明性的理念。

园艺和景观设计是植物领域相似的两门艺术，尽管叔本华觉得这里更多地是大自然而非艺术在起作用。只有在画中描绘植物才能产生艺术。我们以一种审美的态度欣赏一幅全部以植物或非动物为主题的风景画时，“审美愉悦的主观方面占主导”，这种愉悦仅仅停留在纯粹的、无意志的认知中，而不是对理念的理解中（《作》第一卷，218）。但当绘画和雕刻的主题是动物，甚至是人类的时候，它们就会更关注对理念的客观描述。叔本华认为，直接面对一个人或动物与面对一件艺术作品两者没有太大区别——但有一点，天才的才能让艺术带给我们比自然所实际赋予的更伟大的美的典范：天才“将形式美印刻在坚硬的大理石上——这一点大自然经过千百次尝试也未能做到，然后，他把大理石放在她面前，好像在感叹说：‘这就是你想要说的吧！’”（《作》第一卷，222）。

对于描绘出来的动物——对于动物本身亦然——最美的个体是最具该种类特征的个体（《作》第一卷，220）——例如狮子，我们最能从狮子身上看出狮子所体现的普遍理念。这里，我们享受的不是无意志沉思带来的安宁，更多的则是逐步认识了在绘画或雕塑中看到的动物：“我们陷于被描绘出来的意志的不安和躁动之中。”（《作》第一卷，219）对于人类也是如此，最美的个体是最具人类特性的个体。但还要考虑个人的性格和表情：一幅画像必须体现人类的普遍理念，同时也必须传达模特儿的特殊性格。这岂不有悖于叔本华所持的艺术就是表达理念的观点？一件艺术品的魅力不应该是表达一种具有特殊性甚至任意性的东西吗？叔本华试图维护他理论的统一性，他主张：“每个人都在一定程度上展现一种理念，这种理念完全体现了这个人的特征。”（《作》第一卷，224）但是如果理解一种理念并不等同于理解一个永恒的、普遍的、对许多个体具有潜在共同性的东西，那我们该如何理解理念这个概念也必定不甚了了。

很多绘画作品描绘的场景或是出自历史，或是出自某个特别的神话或圣经故事。但同样，叔本华强调说，这些画作的艺术价值在于它们在多大程度上表达了人类具有普遍性的东西。具体的历史环境无关紧要：“无论是部长们对着地图争论国家、民族大事，还是啤酒店里一群粗人为打牌、掷骰子拌嘴，都不影响画作的内在意

义。”（《作》第一卷，231）叔本华喜欢拿艺术和历史对比。他态度很专横，经常找机会跟黑格尔的历史观唱反调。在他看来，人类的本质核心总是不变的，不会因为地域的变化或时间的变迁而改变。由此，他提出了一个令人震惊的说法：“各个民族的历史篇章实际上只是名称和日期有区别；真正本质性的内容任何地方都是一样。”（《作》第二卷，442）他主张，历史不过是配合事实反映人类不断变化的表面，永远不会超出这个范围。与之相对的话语形式是诗歌：“尽管听起来会有点矛盾，但更真实的、更纯粹的、更内在的真理只能求诸诗歌，不能求诸历史。”（《作》第一卷，245）而“真正的内在真理”应该是不变事物的真理，也就是人类的理念。

诗歌作为一种艺术形式，能够表达世界上任何事物的理念，它在描绘人类的各种性格和行为时占有至高无上的地位。同样，叔本华还很小心地将概念（由主体形成的抽象表象）与理念（能够在直接体验中获得，是自然本身结构的一部分）区别开来。诗人的任务便是运用诗歌同其他语言实际共有的概念手段，以达到向读者心灵揭示理念的独特目的。正是这一点使诗歌成为语言的一种艺术运用，成为天才的领地——因为作家除非首先有足够的客观性来感知理念，否则他或她就不可能清楚地把理念描述给读者。诗歌可被称为“通过词语发挥想象力的艺术”（《作》第二卷，424）。它同视觉艺术的区别不仅在于对语言的使用，更在于它对接受者的想象力有很高的要求。叔本华还对不同种类、不同风格的诗歌，如抒情诗、叙事诗、悲剧诗、浪漫诗以及（他最喜欢的）古典诗讲过很多有意思的话。有时候，诗人在自己身上发现了人类理念的材料，结果就创造出抒情诗。处在与之相反的另一端的是戏剧；在戏剧中，作家用客观的眼光描述人类。

叔本华特别关注悲剧，认为悲剧是“诗歌艺术的顶峰”（《作》第一卷，252）。虽然并不是他一个人认为悲剧是最高的艺术形式，但他认为悲剧特别重要，因为唯有悲剧能够描绘出最真实人类生活的画面，包括恰到好处地表现得不到满足的欲望、冲突以及十足的痛苦：“意志和它自己的对抗在这里以最高度的客观性得以最完全地展现出来。”（《作》第一卷，253）但是看到人类理念以可怖的真相揭示出来还不是最终的结果。叔本华要求我们还能理解人类最终的成就

（他之后还会论证），即放弃自我，对抗生命意志：“我们在悲剧中看到最高尚的人们，在经历长期的矛盾和痛苦之后，最终永远地抛弃了生活的一切乐趣和一直以来热切追求的目标，或者高兴地自愿放弃了生活本身。”（《作》第一卷，253）

看到悲剧中描绘的痛苦和放弃，我们自己在某种程度上也通过痛苦学到一些东西。最好的悲剧在叔本华看来（当然很多著名的悲剧都被排除在外）应该是这样的：主人公没有犯任何特别严重的错误，一场灾难却突然降临在他几乎很普通的生活中。这种悲剧“向我们展示了摧毁幸福和生命的强大力量，而且发生在主人公身上的悲剧也可能随时降临在我们头上……于是，一阵颤栗中，我们感觉自己已身在地狱了”（《作》第一卷，255）。那么，在这种恐惧中，在这种意志的不安中是否还存在纯粹的审美愉悦呢？叔本华的回答令人不禁想起康德对崇高的看法。康德认为，从目前安全的有利角度思考某件具有潜在破坏性的事，会让人产生一种愉快的高尚感。然而，叔本华对此提出了自己的理解。他说，我们为悲剧中描绘的痛苦和悲惨战栗之后，获得的是一种放弃所有意志行为的安详，这种安详在人生所能达到的最高地带向我们召唤。“赋予一切悲剧事件以崇高的特征倾向的是人们开始醒悟，原来世界和生活不能给予我们真正的满足，因此不值得我们留恋。”（《作》第二卷，433——434）

音乐

叔本华关于音乐的哲学理论是与他的其他艺术理论分开的，并在音乐界和美学界具有某种独特的生命力。他的音乐理论依然是音乐能够表达情感这类理论中最引人注意的一种，即便像所有尝试解释这一现象的理论一样，他的理论最终也不能令人信服。叔本华认为音乐是“意志本身的复制品”（《作》第一卷，257）。其他所有艺术形式展现给我们的理念是可体验到的意志的表现，而音乐则越过这些理念，“它是整个意志的直接客体化和复制品，就像世界本身一样”。意志同时体现为包含具体现象的整个世界和这些现象所属的普遍种类；它还重新将自己表现为音乐。叔本华的观点分为两部分：一是试图从

我们熟悉的、自身的感情和奋斗状态来解释音乐的意义，一是对自然中的大量现象和音乐包含的不同因素进行大规模的类比。

下面就是叔本华关于音乐和有意识奋斗的观点：

人的本质在于他的意志会奋斗，得到满足，然后又重新奋斗，如此循环往复；事实上人的幸福和快乐只存在于从欲望的产生转变为欲望的满足，再从满足转变为新的欲望的产生……因此，与之相对应，乐曲的本质就是以千种方式不断地对基调的偏离和变异……乐曲可以表达很多不同形式的意志的努力，还有最终再次发现一个和谐的间歇以及进一步发现基调而感到的满足。（《作》第一卷，260）

叔本华认为，我们如果将音调随着时间的变化进程同自己内在的奋斗进程进行类比的话，马上就能理解这是怎么回事了。他举了很多例子，请看下面这些：

就像从期望到满足，再到新的期望，这中间的迅速过渡给人带来快乐和幸福一样，没有很大变异的快速乐曲会给人欢快的感觉。缓慢的乐曲因奏响令人痛苦的不谐的音调，并只是通过很多小节绕回到主音上，因而听起来很忧伤，仿佛人们的愿望迟迟得不到满足，经过千辛万苦才得以满足……柔板讲述的是一次伟大而高尚的奋斗中的痛苦，这种奋斗蔑视一切微不足道的快乐。（《作》第一卷，260——261）

在这里延留音的效果同样值得考虑。这是一种延缓最终协和音的不协和音，人们必然会等待最终协和音的出现；这样对协和音的渴望就增强了，它的出现就带来更大的满足感。这显然就好比是意志的满足经过拖延变得更加强烈。（《作》第二卷，455——456）

很多人会发现这些理念在瓦格纳《特里斯坦与伊索尔德》的创作中反映得尤为明显。

有一种很流行的偏见，认为音乐表达的是作曲家或演奏家的情感。这显然不是叔本华的看法。音乐在他看来具有特殊功能，可以表达一种可称为非个人情感的东西：

音乐不是表达这种或那种具体的、确定的愉悦，这种或那种悲痛、痛苦、哀伤、恐惧、狂欢、欢乐或是心境的平和，而是欢乐、痛苦、哀伤、恐惧、狂欢、欢乐、心境的平和本身，从某种程度上说，以抽象的方式，表达它们根本的本质，不带任何附属物，对它们也不存在什么动机。（《作》第一卷，261）



图9 美因河畔法兰克福叔本华档案馆收藏的叔本华的长笛及其他物品

如果一个人在生活中经历了某种特别的快乐或悲伤，通常在这情感背后会有某种“动机”的推动或者某种表象的存在。情感往往与某个东西有关。但叔本华提出，我们可以直接地、无须任何概念就在音乐

中把握欢乐感或悲伤感的基本形式，或者不妨说是没有内容的形式——没有任何关于这种情感是什么的表象。因此听者能感受到的仅仅是意志的消长，奋斗与满足的更迭，他们的生活就是如此，不含任何欲念，体验不到他们自己的情感，因而也不会体味到痛苦。这种说法很吸引人，但是我们可能要问，这真的能抓住情感的本质特征，还是仅仅解释了听者应该如何去理解情感。

叔本华关于音乐还有一个核心思想，即世界上意志表达的范围有多大，音乐所及的范围就有多大。低音就像是意志客体化的最底层次——“无机自然，整个行星”（《作》第一卷，258）。高音则相当于“意志客体化的最高层次——有智性的生命和人的努力”（《作》第一卷，259）。而处于两者之间的所有部分，以及它们之间的间隙，便是意志从无机世界到植物王国再到动物王国的不同体现。因此，音乐不仅是有意识的人类奋斗的一种体现，同时也是丰富多彩的意志的复写，因此是整个现象世界的重现。这种说法虽然奇异，却相当美妙。不管叔本华的音乐观点是否真正被认同，我们都可以理解它为何常常能吸引很多音乐家。还没有其他哲学家把音乐放在如此重要的位置，而用纯言语的形式唤起音乐带给人的愉悦，这种办不到的事他几乎办到了，能超过他的寥寥无几。

第七章

伦理学：正确看待世界

反对康德的伦理学

在叔本华看来，伦理学与美学这两个领域有着相似性：规定性法则以及一般的概念性思想都不是本质的东西：

美德跟天才一样几乎是不可教的；事实上，概念对于它如同对于艺术一样是无效的，都只能用做工具。因此，如果我们指望我们的道德体系和伦理学能够创造出有德行的、高尚的和神圣的人，这个与指望我们的美学能够产生出诗人、画家和音乐家一样，都是愚蠢的想法。（《作》第一卷，271）

这意味着人们要么具备本能的伦理洞察力，要么不具备这种能力；我们知道叔本华认为一个人的基本性格是无法改变的。既然如此，道德规范就仅在引导和约束人们的行为方面有用：你可以训导一个自私自利的人，以减少他或她的行为的灾难性后果，却不能把他或她变成一个好人。由于叔本华秉持这种观点，他的哲学伦理学本身就不会是规定性的。这样的伦理学也不会试图争辩道德律是否具有普遍约束力，或考虑人们为何必须服从它们，也根本不会提出有关“道德律”的理论。

叔本华的伦理学理论与他的知识理论或美学一样，并非完全处于康德的阴影之下，但阴影却始终存在。康德的伦理学是关于义务的伦理学，它试图为具有完美理性的个体制订一套必须服从的行为准则。与之相反，叔本华的伦理学是关于同情的伦理学。它试图用个体在对

待彼此的态度以及对待整个世界的态度上的分歧来解释善与恶的区别。对叔本华而言，道德无关义务或“应该”；也不能建立在理性基础上。用维特根斯坦晚期的话来说，它是有关“正确看待世界”的问题。但是为了证明这种观点，叔本华首先必须和康德进行一番较详细的辩论。

在《论道德的基础》一文中，叔本华对康德伦理学作了简明而雄辩的讨论，提出了许多异议，主要的一条是康德关于“你应该”的行为准则是一个伪装下的神学概念。康德在这里所使用的语言具有圣经的意味，对无神论者叔本华来说，绝对命令本身要么偷偷利用了可以发号施令的绝对存在物这个假设，要么毫无根据。当康德后来试图说明伦理学为何需要引入上帝的概念时，叔本华想起了一个魔术师，他从帽子里变出一样他早就藏在里面的东西，却让我们大为惊讶（《论道德的基础》，57）。另一方面，如果没有上帝，我们首先就不应该轻信绝对的、普遍的行为准则这个概念。

康德的行为准则所针对的究竟是谁呢？不是人本身，而是“一切有理性的生物”。叔本华又严厉批评道：

我们知道理智是人类特有的属性，且绝无权利认为它存在于人类之外，无权建立一个与其唯一物种“人”相异的、名为“理性存在物”的属。我们更无理由为这些想象的理性存在物抽象地制定法则……我们不禁要怀疑，康德为了说服读者，在此想到了那些可爱的小天使，或至少寄望于他们的存在。（《论道德的基础》，63——64）

康德的道德律令只能抽象地施于理性存在物，因为他的伦理学原本就是非经验的，且完全基于先验的原则，即可先于经验获知的原则。但在叔本华看来，这一点本身应该受到质疑。实用道德——决策和判断——与占据经验世界的人类个体的实际行为有关。这也应该成

为叔本华称之为“道德”的理论探讨的焦点。他指责康德的道德准则相比之下是徒有形式，故没有任何“真正的实质内容”（《论道德的基础》，76）。

那么像康德那样诉诸理性又如何呢？叔本华指出，理性的行为并不一定就是道德上的善行：“事实上，合理的与邪恶的彼此相当协调，只有通过二者的结合才能产生重大而影响深远的犯罪。”（《论道德的基础》，83）换言之，如果一个人是邪恶的，那么理性将不会使他少一分邪恶；理性反而可能使他变成一个比脑子混乱的邪恶者效率更高、更加危险的恶魔。理智是工具性的，与人们为达成某一目的而采取的手段有关。因此，一条律令将驱使一个理性存在物采取行动，只要他或她有某种利益或目的可图。既然人这一存在物是物质的、奋斗的个体，表现出生命的意志，那么他们的目的就倾向于自私自利。利己主义是兑现任何正式律令所需的“出纳员”（《论道德的谱系》，89）：在某个具体情形下理性地驱使我采取行动的将是能否实现我的个人目的的考虑。

最后还有一个批评也许值得一提。叔本华被康德有关“人的尊严”的观点——我们所谓的“无条件的无与伦比的价值”——以及人类必须被当做“目的本身”来对待的观点所触怒。他如此反应的理由之一是，只有当事物满足了意志的某个具体愿望时，它才可能成为“价值”或“目的”。故“无条件的价值”和“目的本身”是被掩饰的矛盾。更重要的是，叔本华认为这种以牺牲其他动物为代价来提升人类价值的做法“令人作呕和憎恶”。其他物种仅仅因为缺乏理智而被认为不具备这种尊严，不能成为自身目的；但其后果是，在哲学道德上，动物

Die
beiden Grundprobleme

der



behandelt

in zwei akademischen Preisschriften

von

Dr. Arthur Schopenhauer,

Mitglied der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften.

I. Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, gekrönt
von der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften,
zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

II. Ueber das Fundament der Moral, nicht gekrönt von
der K. Dänischen Societät der Wissenschaften, zu Kopenhagen,
den 30. Januar 1840.

Frankfurt am Main,

Joh. Christ. Hermannsche Buchhandlung.

N. C. Zuchland.

1841.

图10 《伦理学的两个基本问题》书名页

仅仅是“物”，仅仅是用来实现任何目的的手段。因而它们可以用来做活体解剖、狩猎、追踪、斗牛和赛马，当它们拖着一车车沉重的石头艰难前行时还可能被鞭挞而死。这种道德是可耻的……它无视每个生物所蕴藏的永恒本质，这种本质透过所有看得见太阳的眼睛放射出不可思议的灵光！（《论道德的基础》，96）

叔本华的这些话仿佛出自我们当代人之口。同时，他对附加给人类或理性的特殊价值缺乏信心是其悲观主义的一个重要因素。我们将看到，身为人类的一分子本身既不是一件尊贵的事，也不是纯粹美好的事。

自由与决定论

叔本华相信，人的行为是在固定的个性与出现在意识中的动机合力作用下产生的。正是在此基础上，他声称一切行为都是注定的，而且从一个重要的意义上说，自由意志是不存在的。但是他对此问题的讨论，特别是在《论意志的自由》一文中的集中论述，具有相当的微妙性。除了为决定论辩护，他还对“自由”的不同含义作了一个重要的区分，最后他提出这样的观点：决定论的真实性并没有减少人们对自身行为的责任感——对此他明智地表示仍需要给出解释。

叔本华揭露了一个往往被忽视的问题：意志自由与行动自由之间的区别。行动自由是人们想要做某事而去做它的能力，这种自由可以通过外部阻力、限制性因素、法律或可能导致各种后果的预兆，或者通过损害主体的认知功能来予以剥夺。比如，坐牢、被武力胁迫或遭受脑部损伤都是可能妨碍人们去做他们想要做之事的原因。由此，叔本华列出了行动自由的三种类别：身体自由、道德自由和思想自由。可是，更深层的问题在于，我是否有想要采取这样或那样行动的自由。叔本华得出的答案直截了当，令人钦佩，它源自对仅有的两个证据的考察：我们对自身的意识和对自身以外的事物的意识。

我们对自身的意识无法告诉我们除了已经发生的意志行为，我们原本是否还有其他的可能性。在自我意识中，通过意识到我们的行动本身以及导致该行动的动机，我们明白我们在做自己想要做的事情。但我一旦选择了某一个行动方案，比如去法兰克福，我能否说我当初本可以同样选择去曼海姆呢？问题在于：

每个人的自我意识非常清楚地断言他能够做他意欲做的事情。但既然我们能够想象他发出完全相反的行为意愿，那么就可以推断如果他发出此意愿，则他也可以做相反的行为。外行人将此与人们在特定情形下亦能发出相反意愿的观点混为一谈，并称之为意志自由……但人们在特定情形下能否既发出此意愿又发出彼意愿……对这个问题需要作更深入的考察，不是仅凭自我意识就能决定的。（《论意志的自由》，23）

问题不在于一个人能否想要或希望作出两个相反行动中的每一个，而是人们能否有此意愿——对叔本华而言，（倘无阻碍）发出意愿就是行动。我去了法兰克福，而且我很清楚假如当初我的意愿是去曼海姆，那么我是能够这么做的。问题是：它当初可能成为我的意愿吗？叔本华的明智回答是，通过审视我对自己行为与动机的了解，我无法得出确定的答案。

在另一方面，如果人们考虑外部世界与发出意愿的主体之间的因果关系，人们注定会以处理任何其他因果关系的方式来处理这一情况。我不能唯独把自己看做不受充足理由律支配的世界一分子；所以，假如导致我去法兰克福的情势被原原本本地重复，它只会导致我去法兰克福。尽管这其中的部分原因是一个理性思考的过程，但对结果没有影响。叔本华认为，如果我的性格和动机——我对现实的表征——保持不变，那么我就不可能发出别的意愿。在此意义上，没有自由意志。我们以为我们拥有自由意志，但我们所拥有的只是实施我们意愿的自由，二者很容易被混淆。

这一论证已经颇有说服力，但叔本华还有更绝妙的论证方式，体现了他作为一个哲学作家的独特技巧。他说，设想一个人晚上六点站在街头，沉思下面的问题：“一天的工作结束了。我现在可以去散步，或去俱乐部；我也可以爬到塔上去观赏日落”——等等——“我还可以跑出大门，进入广阔的世界，一去不返。这一切均严格地取决于我，对此我有完全的自由。可是这些事情我现在一件都不想做，以同样自由的意志我决定回家和妻子团聚。”叔本华有何评论呢？

这恰似水对自己说：“我可以制造波浪（是的！在遭遇风暴的大海中），我可以冲下山坡（是的！在河床里）。”我可以往下俯冲、冒泡、喷涌（是的！在瀑布中），我可以变成一股水柱自由地升腾（是的！在喷泉中），最后，我还可以沸腾而蒸发（是的！在一定的温度下）；但这些事情我现在一件也没做，而是自愿地做清澈如镜的池塘中一汪安静而清澈的水。（《论意志的自由》，43）

然而，在陈述了决定论的理由之后，叔本华保留其“更高视角”的权利。“因为意识的另一个方面我至今还完全没有涉及，”他说，“这就是对我们所作所为的责任感，对我们的行为有所交代的感觉；这种感觉明白无误、确定无疑，它基于我们自己是我们行为的实施者这一不可动摇的确定性之上。”（《论意志的自由》，93——94）正如一些哲学家最近所言，决定论的真实性并没有消除这种“确定感”，即我们对自己的行为负有责任，这些行为在某种意义上“取决于我们”。

叔本华现在转向康德伦理学中的一个区别，即一个人的经验性格与其智思性格之间的区别，“这个伟大的思想家或人类有史以来所提出的最美丽而深刻的观念之一”（《论意志的自由》，96）。这是我们一直讨论的表象与物自体之间的核心区别的另一方面。

经验性格，比如完整的人，只是作为经验客体的一个表象，因

而注定表现为一切表象所具有的形式——时间，空间和因果关系——并受其规律支配。另一方面，这一切表象的条件和基础……是他的智思性格，即他作为物自体的意志。自由，甚至可以肯定地说绝对自由，即不受因果律支配（仅作为表象的一种形式）的自由，正是属于这种性质的意志。（《论意志的自由》，97）

其基本观点相当简单：如果我作为经验现实的一部分无法逃脱因果必然性，那么我的一个超越经验现实的方面则可以逃脱。叔本华指出，当我们追究某人的责任时，我们责备他或她的性格，或他或她的本性，其行为仅被用做证据。他暗示我必须为我的本性负责——该本性即表象背后的智思性格，我的一切行为的源头。自由并没有被消灭，而是被从经验王国抽离了。

这里叔本华面临一些严重的问题。一个是，以他自己的观点，我的性格是天生的、不变的。那么在何种意义上我能为我的本性负责呢？另一个问题是我似乎从自在世界消失了。物自体并非分裂为个体——这是贯穿叔本华全部哲学的一个至关重要的论断。“作为物自体的我的意志”，我的智思性格，不应与完整的世界分离；因此很难理解我如何能为“我的自在本性”负责。叔本华说，我们的确认为一个人应对其行为负责，无论他在事件的因果链中处于什么位置，我们都把这个人看做行为的真正起因。这些话没有错，但是，尽管叔本华的解决方案或许是对自由意志问题的一个敏锐审察，该方案并不真正令人信服。

自私与怜悯

那么在叔本华看来，道德的真正基础是什么？可以分三个阶段来解答。一个与他所声称的一切道德行为所符合的单一原则有关，即“不伤害人；相反，尽可能多地帮助每个人”（他是用拉丁文表达的）。解答的第二个阶段是尝试解释能够激励人们实施道德行为的基本心理态度，即怜悯或同情。然而，道德的基础直到第三个阶段才能

最终揭示，此时我们看到关于怜悯心何以成为可能而且合理的一个形而上的论述。

“不害人”原则可以分解为两个部分：“不伤害他人”和“尽可能多地帮助每个人”。叔本华把符合第一部分的行为称为自愿公正的例子，而符合第二部分的行为则属于无私心的慈善之举，或对其他人类的“慈爱”[也可能包括动物：沿袭其早先对康德的指责，叔本华援引了我们对动物的确有同情心的事实（《论道德的基础》，175——178）]。除了纯粹公正或慈善之举，没有什么行为可以算得上具有真正的道德价值（《论道德的基础》，138——139）。叔本华认定的一个前提是：这样的行为，无论多么罕见和令人惊讶，均被承认确有其事，且被普遍视为是善的。此类事例不胜枚举：从战斗中的自我牺牲到归还本可据为己有而无严重后果的失物，或明知无利可图而去救济乞丐。公正和慈善均源于怜悯，后者要么表现为对改善他人福祉的纯粹关心，或表现为对他人苦难的纯粹悲伤。

在叔本华看来，每一个人在其性格中都有一些怜悯心的成分（《论道德的基础》，192），但是我们天生的怜悯心在比例上却有很大的差异。有的人大慈大悲，有的人却几乎毫无怜悯之心。叔本华认为只有发自怜悯心的行为才具有道德价值，且我们是从本性上判断一个人的善恶，仅以其行为作为证据。如果在这些问题上我们都顺从他的观点，我们将不得不承认有些人比其他善得多，而有的人虽然偶尔也许会有发自怜悯心之举，却是不善的。无论这是否成为一个难题，与另一个难题相比，它都显得不那么重要了：如何用他的观点解释怜悯心产生的缘由，以及它如何能够激发人们实施善举。

如果每个人的心理结构中都有一部分怜悯的成分，那么余下的还有什么？叔本华的全部解答如下：

人的三种基本的伦理动机——自私、恶意和怜悯在每个人身上以不同的、大相径庭的比例存在。动机将根据这些比例作用于人并导致其行为。（《论道德的基础》，192）

叔本华用一个简洁明了的解释来帮助我们理解这三种动机。怜悯是寻求他人福祉（或减轻其痛苦）的动机。恶意是寻求他人痛苦的动机；自私是寻求自己福祉的动机。也许我们会问，这个三分法的逻辑是否完全正确：难道恶意事实上不是一种自我满足、一种自私吗？按叔本华的辩解，回答一定是至少有的恶意不是自私的。我们可以归之于残酷的行为很多是出自这样或那样的利己私欲：它于是成了实现自私目的的手段。但叔本华所指的纯粹恶意是与纯粹慈善一样特殊的东西，即堕落的或“恶魔般的”行为，此时的行为实施者不顾自己的福祉，仅仅为了伤害他人（《论道德的基础》，136）——可称之为无私心的恶意。因而自私、恶意和怜悯这个三分法是一个真正的三分法，虽然很多残酷和邪恶的行为并非源自恶意本身。

然而怜悯必须对付的最大对手却是自私的动机，因为构成每个人主体部分的正是自私：“人类和动物的主要和基本动机一样，都是自私，即对生存和福祉的渴求。”（《论道德的基础》，131）每个个体都是一个物质的有机体，里面流淌着生命意志：因此为自己的目的奋斗对每个个体而言是必需的。的确，按照叔本华的理论，它是如此地必需，以至于人们一定会问，怜悯之举从何而来呢？如果行为始终是个体朝着自己某个目的的一种身体上的努力，那么据称是唯一真正的道德动机的怜悯，应该永远不会驱使个体采取行动。自私是“巨大”而“自然的”：

每个个体，在一个浩瀚无垠的世界中渺小得几乎为零，却让自己成为世界的中心，把自己的生存与福祉置于高于一切的优先位置。事实上，从自然的角度看，他准备为此牺牲一切；为了让他自己这沧海一粟活得稍长一点点，他愿意毁灭世界。这种倾向就是自私，它对于自然中的一切事物而言都是必不可少的。（《作》第一卷，332）

自私如此高高地“凌驾于世界之上”（《论道德的基础》，132），以至于如果没有国家机器所代表的法律的制约，则个人将会卷入一场所有人之间的战争（《论道德的基础》，133）。这一切意味着以他人福祉为动机的行为应该不仅少之又少，而且因其与我们的天性相左而不可能。叔本华不得不承认怜悯是伦理学的一个不解之谜。他唯一能说的就是怜悯是一种原始的反自私的特征，它作为纯粹的事实存在于我们身上。但怜悯何以能“居住于人性之中”（《论道德的基础》，149）却是一个深深的谜，因为人是对生命意志的天然自私的表达。

道德的形而上学

然而，叔本华伦理学的最后阶段寻求把怜悯心置于形而上的基础上。怜悯归根结底是一种自我观和现实观，它与自私所隐含的自我观和现实观不同，并高于后者。故叔本华可以说，怜悯是一样好东西，不仅因为它倾向于减少世界上的苦难，还因为它体现了一个更真实的形而上图景。

最初的想法是，只有“当我在某种程度上将自己认同为另一个人，从而暂时消除我与非我之间的障碍”（《论道德的基础》，166）时，我才可能感到怜悯。叔本华严格按字面意义理解“怜悯”或“同情”（德语为Mitleid）的含义：一个人与他人“感同身受”。为自己谋利的想法必须让位于为他人谋利的动机；除非我能够把他人的痛苦和福祉当做我自己的切身关怀，否则就无法解释这种事如何能够发生。只有当我分享你的痛苦，在某种意义上把它当做我自己的痛苦来感受，你的福祉，或减轻你的痛苦，才能成为我的动机。叔本华说，要想有怜悯心，一个人必须“比一般人更少地区分自我和他者”（《论道德的基础》，204）。

但是现在他可以辩称，具有怜悯心的人持有一种不同的形而上观点：

坏人到处都感觉自己和己之外的一切事物之间有一堵厚厚的隔离墙。世界对他来说是一个绝对的非我，他与它的关系本质上是敌对的。……另一方面，好人生活在一个与他自己的真实存在同质的外部世界。对他来说别人不是非我，而是“我的重现”。因此他与每个人的基本关系是友好的；他觉得自己与一切存在物紧密相连，对他们的祸福有着切身关注，并且自信地对他们倾注一样的同情。（《论道德的基础》，211）

何为正确的世界观？表象/物自体的二分法将告诉我们。从受时空这一个人性原则支配的表象世界的观点来看，现实是由不同的个体组成的，任何道德行为实施者都是这种个体。所以认为“每个个体都是一个与其他人极不相同的存在物……其他一切均是非我、异我”（《论道德的基础》，210）的人对表象世界的看法是正确的。但在此之下还有一个作为物自体的世界，它并非分裂为个体，而是世界本身——无论其根本性质如何。所以大概更深刻的观点是把个性化视为“纯粹现象”而非归根结底乃现实的一部分。按照这种观点，没有人与世界上任何其他事物有别，所以能“在他人身上看到自己，看到他自己的真实的内在本质”（《论道德的基础》，209）。叔本华的印度思想突然凸显出来：世界由不同的个体组成这一观念乃是Mâyâ，“即幻觉、欺骗、幻影、妄想”（《论道德的基础》，209），而对更深层、更正确、非个性化观点的熟知在梵语中的表达是tat tvam asi：这就是你（《论道德的基础》，210）。

乍看这个观点很极端，以至于把怜悯的可能性彻底排除了。假如我真的相信你与我没有区别，那么我看待你的态度只能是一种奇特的自私。另一方面，真正的怜悯一定是以相信差别这个最低条件作为前提的。一个更形象的反对意见是，假如自在世界没有个体差异，那么它甚至都不会包含我：它肯定不包含我这个有血有肉、有意志的人，也不包含我从主观视角所认同的那个有思想的“我”。很难理解，那种认为包括我在内的一切个体都是虚幻的信念怎能支撑我这个个体与我施舍的乞丐之间的怜悯心。

但这个回应也许过于简单化。叔本华所认可的是一种对待世界的可能态度，它不认为作为特殊个体的人的存在具有头等重要性：一种与具体立场相对的“普适立场”（《作》第二卷，599——600）。如要采纳这一立场，人们不必完全抛弃对不同个体的信念。怜悯被认为能够驱使一个人对其他个体作出他作为个体必须实施的行为。可能为这种行为提供基础的是这样一个观念，即虽然个体各不相同，但我这个个体没有什么根本重要性。如果乞丐和我都是同一基本现实的相等的分子，同一生命意志的相等的表现形式，那么从世界整体的视角来看，我的目标是否获得推进、乞丐的目标是否遭到挫败，或者反过来，都无关紧要了。这种思想似乎真正能够为一种怜悯世界观提供基础。在此起作用的不是这样的信念：我不是一个有别于其他现实的个体；而是：虽然我是世界上一个独特（且天然自私的）事物，但我的视角却不必始终与我这个个体相一致。如叔本华在对审美经验的阐述中所示，我无须接受个性这一天然立场作为我看待事物时必须始终坚持的立场。在下一章我们将会看到，对叔本华而言，个体对其个性的放弃不仅使审美价值和道德价值成为可能，而且是使他或她的存在获得酬报的唯一态度。

第八章

存在和悲观主义

不可消除的苦难

意志从无意识的夜晚醒来，发现自己这个个体置身于一个无边无际的世界，周围还存在无数其他个体，全都在奋斗、受苦、犯错误。仿佛是做了一场恶梦，它匆匆地返回到原来的无意识状态。然而在此之前它的欲望还数不胜数，要求也无穷无尽，每个欲望一旦满足，新的欲望又产生了。世间没有哪种满足感足以平息意志的渴望，可以为意志的需要设定一个终极目标，可以填满意志内心的无底洞。在这一点上，让我们思考一个问题：人在获得任何一种满足的时候通常会出现什么？常常不过是维持本身的存在而已。要生存就必须每天不懈地努力，不断地操心，与苦难和需要作斗争，而人终有一死。生活中的一切都表明，尘世的幸福注定会受到挫败，或者被认为是一种幻觉。这样说，其根据可以到事物本质的深处去寻找。（《作》第二卷，573）

《作为意志和表象的世界》第四卷是该书的最后乐章，气氛严肃。叔本华的风格是与更为严肃的讨论相匹配的（《作》第一卷，271）。这种讨论跟我们已经谈到的伦理话题一道，关注的是——用一个陈腐的词语来说——人的状况本身。有见识、有文才在此领域作出具有哲学趣味的贡献的人为数不多，而叔本华无疑是其中之一。

叔本华环顾世界，发现世界遍布着苦难——挫折、乏味、痛苦和悲惨。或许有人认为这只是一个个人倾向问题。也或许会有人指出人生存在着好运、单纯的快乐、满足以及付出诚实劳动后的回报。如此说来，叔本华莫不是仅仅在关注高度筛选过的人生况味？果真如

此，那他的悲观主义就是肤浅的，无缘无故的。但事实并非如此。无论是否同意他的观点，我们都应该看到他在探讨关系人类存在价值的一些影响深远的结论。存在则必会受苦；与不存在相比，存在并非更可取。现实如果从未存在过就更好了。这些主张使叔本华成为一个具有哲学意趣的悲观主义者。

第一个观点是，苦难在任何个人的生活中都存在，不可消除。作为物质的、活生生的生物，我们的日常生活就是为目标而奋斗。然而，叔本华认为，一个奋斗的人，一个意识到自身目标以及目标是否实现的人是一个受苦的人。其中部分原因可从利己主义的角度来理解。芸芸众生，人人都必须奋力图存，这就会出现目标的冲突，而阻止同情心的神秘介入就必定产生苦难。既然同情心不是普遍存在的，甚至不是广泛存在的，那么生活在众生之间的个体生命就很有可能包含一些受苦的插曲，还有一些让他人受苦的插曲。

然而，意志行为本身在另一种意义上与苦难紧密相连。首先，意志行为不会源自完全充足和满足的状态。个体只有在经受某种缺乏或不足的时候才会奋斗，而经受缺乏就已经是一种形式的苦难。其次，在事件发展过程中，个体的有些奋斗目标没有得到实现。如果个体没有实现某个目标，那么个体原有的缺乏状态就延长了。这种事实与意识到没有实现目标的状态一起又导致进一步的苦难。或许我们可以想象某个个体总是成功地实现了奋斗目标——这对叔本华而言也是无济于事的。因为，当我们实现一个一直为之奋斗的目标时会发生什么呢？此时达到的状态叫做满足或者幸福。但是，叔本华说，这种状态仅仅相对于刚刚消除的不足是有价值的。满足感只能存在于一个受过苦的个体里，而其价值也只是相对于某个特定的受苦阶段而言的。叔本华在陈述时说，满足是消极的，痛苦是积极的。痛苦是可以感知的东西，而满足是一种缺席；得到满足仅仅是通过消除所感到的不足而退回至中性状态。感觉不到不足，因此就没有奋斗目标，仅仅是这样的状态本身就毫无积极价值。如果像这样持续一段时间，那就只是无聊了，叔本华常说无聊是人生的普遍特点之一。最后，目标的实现永远不能使人完全停止奋斗。“每个欲望一旦满足，新的欲望又产生了”：不管实现的是什么奋斗目标，很快就要继续为新的目标而奋斗。

斗，因而继续遭受进一步的苦难。因此奋斗无法消除苦难本身。只要我们存在，我们所做的任何事情都无法阻止我们产生意志行为，也就是说，我们必须受苦。

有一点对叔本华而言很重要：虽然生活包含苦难，却不能通过苦难有任何积极意义来弥补。很多生命事实上能在苦难与满足之间保持平衡，这样才足以使人忍受生命。

这是几乎所有人的生活：他们有意念，他们知道自己希望什么，他们为此而奋斗，所获得的成功足以使他们免于绝望，所遭受的失败也足以使他们免于无聊，免于无聊带来的后果。（《作》第一卷，327）

但是如果仅仅考虑苦难的存在，探问包含苦难的存在是不是好事，那么我们就不能说苦难可以通过远远高于存在本身的某种好处而得到弥补。一般的苦难要想得到弥补，那必须是：一个个体的人的存在是件单纯的好事，不管发生什么。而我们即将看到，这是叔本华彻底否定的。但到目前为止，如果接受他的观点，我们至少可以得出这样的结论：任何人可以获得的幸福都一定与苦难有着密切关系。想象一种没有苦难的存在就是想象一种并非人类个体的存在。

死亡

对于存在的最明显的事实——我们的存在将会终止，我们每个人应该采取什么样的态度呢？我们的确倾向于畏惧死亡，但叔本华认为这种畏惧不是基于好的理性的缘由，而是因为我们是生命意志的体现：“对生命的无限依恋”是人类与生俱来的情感，一切动物皆然（《作》第二卷，465）。如果死亡的过程涉及痛苦，那么畏惧死亡也许是正当的。但那样一来，畏惧的对象就是痛苦而非死亡。叔本华列举了几个熟悉的论据来说明畏惧死亡是不合理的。其中之一是对称

论：我们出生以前并没有无限期的存在，而那对我们而言是一件无关痛痒的事情，那么我们也应该同样看待自己的不再存在。另外一个便是伊壁鸠鲁的观点，即正是因为死亡包含着生命的不存在，我们才无须害怕死亡：一个不存在的事物的不存在能有什么影响呢？

然而，叔本华提出了一个更加积极的令人慰藉的观点。他承认死亡是人类个体的休止，但是他认为这不是看待死亡的唯一方式。同时代的很多欧洲哲学家在死亡的绝对寂灭论与永生论之间摇摆不定。但是两种观点都“同样错误”（《作》第二卷，464）。从一个“更高的视角”来看，这个问题就变得很明显。这个视角再一次利用了物自体与现象之间的差别。我作为一个个体，不过是现象世界的一部分。它在一定时段内占有一部分空间，其后就不再存在了。从个体角度看，死亡就是寂灭，并且是我的彻底寂灭，如果我的全部就是这个具体现象世界里的一个个体的话。然而，如果我同时也是我自身中的某个事物，超出一切时间和变化之外，那么死亡就不是我的终结：

最大的含混之处其实在于“我”这个字眼……据我自己的理解，可以说：“死亡是‘我’的完全终结”；或者“‘我’个人在现象世界中的出现只是我真实的内在本质的无限小的一部分，正如我是这个世界无限小的一部分一样”。（《作》第二卷，491）

“我真实的内在本质”在这里与“世界”指的应该是同样的东西，因为现实自体是不受任何个体状况左右的。因此那个“更高的视角”得出的想法是我就是世界；鉴于这一点，我们可以采取如下这个当能宽慰人心的观点：“我”通常是指一个短暂的个体，是不值得担心的。

叔本华再一次试图放宽我们把自己当做个体的那种常见的认同感。世界通过当时当下的我来体现自身。而当我不再存在后，同样的，世界会通过同物种的其他个体以同样的方式来呈现自我。这些个体会发现自己是意识的主体，把自己称做“我”，追求其目标，经历

苦难与满足，然后又不再存在。我可以这么认为：现实自体不会关心是这个还是那个个体的意志呈现。自然本身不会因为任何一个具体部分的毁灭而悲伤，没有我它依然会存在。如果我与现象世界的其他个体享有同样的“内在本质”，那么不管现象消逝与否，我的本质内核是继续存在的。其实，“继续存在”是对叔本华观点的一种曲解。从时间无限的意义上讲，现实自体是永恒的。我拥有我的“现在”，其他每个现象，不管是存在过的还是即将存在的，都同样拥有它的时间，对它而言同样是“现在”。但是，从现实自体的角度来看，时间是一个幻觉。因此某个特定事物在现在之后就不再存在这个现象事实，就不是关乎现实自体的事实了。

这里就出现了两个问题：一是这种观点作为形而上的应用可能不会令人信服；二是即使这很可信，也可能不会给人慰藉。物自体是无差别的、永恒的这一观点源自叔本华的理想主义时空理论。如果我们对他的理论有疑问的话，这个观点我们也会质疑。真正麻烦的是这样一种看法：“我”是以某种方式存在于这个永恒的、没有差别的世界。先前叔本华告诉我们，“我”指的是物质的、奋斗的人，指的是我们发现自己所作为的纯粹的有意识的主体。而且如果不是拥有身体器官的人，我就不会存在。但是，如果在人类个体不再存在的同时主体意识也不再存在，“我”所指代的任何事物又如何留存呢？我们在讨论一个具有同情心的人的非自我主义世界观时所说的内容，可以再次应用到关于死亡的更高的视角上：在死亡所要求的终极现实的画卷上是可能找到我自己的。

叔本华关于死亡的“更高视角”是否可以给人慰藉？这一问题很难回答。他努力反复灌输一种思想，即一个人的死亡在万物秩序中是没有多大意义的。但是如果接受他采取这种态度的理由，我们不应该认为个体生命是没有意义的吗？这个想法能给人慰藉吗？叔本华似乎是这样认为的：

死亡是不再做我的好机会……濒死就是从个体的片面状态中解

放的时刻。这种个体的片面并不构成我们真正存在的内核，而应该被看做一种失常的状态。（《作》第二卷，507——508）

事实上，叔本华认可两种不同的观点，他的死亡观可能因此给人以慰藉。第一个是对生命意志的肯定。持有这种观点的人可说是以“强硬之骨”立身于世。

一个在生活中找到满足并因此而非常开心的人，一个经过冷静深思却依然渴望他迄今为止所经历的人生旅程能无尽地持续或者不断地重现的人，一个以巨大勇气面对生活、为了生活的欢娱而心甘情愿承受生活的千辛万苦的人。（《作》第一卷，283——284）

这个人可以在叔本华所认为的“死亡无法毁灭我们”的理论中获得安慰：“装备了我们所赐予的知识，他会漠然看着死亡乘着时间的翅膀向他逼近。他会认为这是一个错误的幻觉。”（《作》第一卷，284）这样的人会认为作为个体而活着是很好的，然而生命的终结也是个体无力逃脱的命运。

叔本华认为，自杀同样是源于对生命的肯定态度。他的解释是这样的（乍看起来很奇怪）：如果我认为生命中的欢愉具有积极意义，那么尽管生命中包含痛苦，我也总是冒着痛苦将胜过欢愉的危险。如果我继续想从生活中得到潜在的积极方面，但又渐渐觉得得到的只有苦难，解决方法就将是不再生活下去。然而：

自杀远不是对生命意志的否定，而是强烈肯定生命意志的现象。因为否定的本质内容是避开生命中的欢愉而非悲哀。自杀是生命意志的体现。自杀仅仅是因为个体对生命状况的不满。因此他所放弃的绝对不是生命意志，而仅仅是生命，因为他毁灭了个体现

象。（《作》第一卷，398）

因此，一个希望自己的生命可以无限反复的人（尼采似乎又从这些人身上学到了一些东西）和一个不堪苦难重压而结束自己生命的人，他们的确采取的是同样肯定生命意志的态度。但是，二者都会错过另外一些东西：他们不会渐渐懂得叔本华所理解的真理，即不断受苦对所有生命都是至关重要的（《作》第一卷，283）。另一种观点包含着这个真理，那就是对生命意志的否定。这种态度意识到了苦难作为生命意志的个体体现遍布于所有个体，而且实现目标也绝不可能脱离苦难。它停止在人类个体生命中寻求任何积极价值，包括从转瞬即逝的满足感当中寻求积极价值。这就形成了一种对待死亡的独特态度：

情愿死，欣然死，怡然死，是安于现状者的特权，他们放弃并且否定了生命意志……他们自愿放弃了我们所知的存在，转而得到我们所认为的虚无。因为相对于那种存在，我们的存在是虚无。佛教教义把那种存在叫做“涅槃”，也就是毁灭。（《作》第二卷，508）

意志的否定

生命意志必须被否定——“如果要从我们这样的存在中获得救赎的话”（《作》第一卷，405）。救赎是一种宗教教义。叔本华热衷于把哲学探讨与基督教、婆罗门教和佛教联系起来。他声称，撇开神秘的外在表现以及近期堆砌的教义，这些宗教的核心都是一样的。甚至上帝也不够简洁明了：哲学意义是有神论者和无神论者一样都可以感受得到的（《作》第一卷，385），那就是，如果要在存在中找到真正的价值，我们必须摒弃作为人类的本质，或者拒绝它。真正的自我

是生命意志（《作》第二卷，606），而这也是必须被否定的，所以，救赎存在于自我否定或自我摒弃中。“事实上，”他说，“什么也不能被视为我们存在的目的，除了一点认识，那就是我们最好不存在。”（《作》第二卷，605）在“生命意志的否定”中，个体反对在自己身上发现的生命意志的特殊体现，也就是反对自己的身体，反对自己的个体性。因此个体会尽可能停止为实现自我目标而奋斗，停止躲避苦难或者寻求欢愉，停止欲求种类繁殖或任何性满足——简言之，个体鄙视自身本质的意愿部分，不再谋求对意愿的认同。经过叔本华令人欢欣的散文式描绘，这种显然不惬意的状态变得似乎值得去寻求：

我们可以推断，一个人的意志如果不是像在欣赏美时那样短暂地沉寂，而是永远沉寂、彻底消灭的话（除了最后发出与机体同生共死的微光），他的生活一定是多么地幸福啊。这样的人经历了与自身本质的诸多艰苦斗争，最终彻底征服了，仅仅留下一个纯粹的认知性存在，一面反映世界的纤尘不染的镜子。没有什么再可以让他烦恼或惊异了；没有什么可以再感动他了，因为他已经切断了把我们同世界捆绑在一起的千缕意志行为之线，以渴望、畏惧、嫉妒和愤怒的形式把我们拽来拽去、使我们不断痛苦的千缕意念之线。（《作》第一卷，390）

那时我们经受的就不是坐立不安，压力重重以及心力交瘁；也不是从欲望到忧虑、从欢乐到悲伤的不断转变；亦不是构成欲求者终生梦想的永无满足、永无休止的希望。我们看到高于所有理性的平和，看到心灵如大海般的平静，看到深深的宁静，看到不可动摇的信心与安详，这种信心与安详仅仅在拉斐尔和柯勒乔描绘的人物相貌中反映出来就是某种十足的福音书。唯有知识留存，意志已然消失。（《作》第一卷，411）

意志的否定与对美的宁静思索具有密切联系。尽管如此，这种否定也不能通过美学途径来获得。它首先是通过一种圣人般的生活获

得。这种圣人体会到自我主义、个体性以及整个现象世界都是一种错觉，并由此而生出正义与慈悲的情怀。所有事物在“自体”层面上都是一样的，这种假定的认识导致自我主义的彻底屈服，也导致人们将所有苦难都当成自己的苦难。这种“对整体的认识”因此成了“一切意志行为的消声器”（《作》第一卷，379），使得意志违背其自我肯定的自然状态。通向这种状态的另一条次要途径是苦难本身。这条途径在叔本华看来更为普遍，因为圣人般的生活不仅罕见，而且面对意志的诱惑极难保持（《作》第一卷，392）。然而，现实生活或悲剧艺术中也有这样一些人，他们的个人痛苦很长久或很强烈，最后生命意志破灭了。于是，仿佛“从苦难净化的火焰中突然闪现出一道银光”，救赎的状态就可能达到了。在这种状态下，人们摈弃所有欲望，人们超越自我，超越苦难，达到一种“神圣的平和、幸福和崇高”的状态（《作》第一卷，392——393）。

叔本华提出大量实践和经验，自认为能证实他对自我摈弃的描述：

寂静主义，即放弃所有意志行为，禁欲主义，即抑制个人意志，以及神秘主义，即意识到自身内部存在与所有事物的内部存在或世界核心的同一性，这些都有着非常密切的联系，因此任何人信奉其中之一便会逐渐接受其他思想，甚至会违背自己的意愿。表达那些教义的作家们尽管年龄、国籍及宗教信仰差别很大，他们的意见却是一致的，这一点最令人吃惊。（《作》第二卷，613）

禁欲者不满足于为他人祈福，当意志通过身体表现出来时，他积极寻求反抗意志的种种目的。[“人自身的苦恼”因此便成为行动的第四个刺激因素，另外三个是自我主义、恶意以及同情（《作》第二卷，607）]。叔本华这样描述禁欲者：“他身体强健，通过外生殖器表达性冲动，但是他否定这个意志，对自己的身体撒谎。”（《作》第一卷，380）与自觉戒除性行为——生命意志的最强有力的体现

——相伴发生的，通常是自甘贫穷、不躲避他人的伤害或侮辱、斋戒、自我惩罚以及自我折磨。因为所有这些情形都是刻意追求的目标，所以禁欲主义不能等同于完全没有意志。后者必须是像“突然的银光”一样从苦难中产生的，是不可预料的；人可以蓄意筹划苦难，但是真正的救赎不是有意的，不是预先设计的。

与此同时，神秘主义仅仅是“意识到自身内部存在与所有事物的内部存在的同一性”。叔本华声称他能做到从哲学角度描述神秘主义者在主观经历中达到的状态。但由于这种经历不可言传，他就达到了哲学的局限所在：

当我的学说达到最高点，它便带有一种特征，因而以一种否定告终。因此在这里它只能讲什么被否定或放弃了……神秘主义者正于此时此刻积极地行进，因此在这点上仅留下神秘主义。
(《作》第二卷，612)

叔本华的书开头说“世界……”，结尾的确是“——虚无”。现象世界被人所否定，这些人的意志反对这个世界，反过来他们拥抱的仅仅是虚无；但是随后，从他们变化了的视角出发，整体世界就可以归零了。无意志的主体不赋予人的苦乐轮回以任何积极价值，而在拒绝那些拥有普通人类价值之事物的过程中找到一种新的价值。

不管我们对叔本华最终的理论是否满意，我们一定会担心它能否自圆其说。我们经常质疑能否把自我看做存在于一个消除了个体间所有差别的世界。但是，即便撇开这一点，有人也许还是会问：如果世界的核心是被憎恶的生命意志，正是“我”如此想要逃离的东西，“我”又怎么能默认“我”与世界核心同一这一平静观点呢？然而，可以这样来解答这种担忧。我们不能忘记叔本华对认知与意志行为的区分。去认知世界作为一个无处不在的、无目的的生命意志，这不同于当意志通过身体表达自己的时候与其合谋——不同于代表这个特定

个体来实施意志行为。对叔本华而言，救赎是通过认识实现的，不是通过任何好的事态所获得的认识实现的。把世界看做一个并非与我不同的整体，这样的看法是有价值的，因为它把我从奋斗、幸福和苦难的单调工作中解放出来——而不是因为我渐渐认识到世界是好的。对叔本华而言，世界不是一个好事物，我也不是。但是如果退后一步，从普世的角度来认识这个糟糕之地，而不是在与其一小部分地区的毫无疑问的认同中继续意志行为，则还是可以抢救回一些价值的。

与意志否定相关的最后一个问题是，它是否始终注定是一种意志行为。如果我可以选择肯定或否定我的意志，那么在某个更高的层面上，我必定愿意否定生命意志。如果这个能识别肯定和否定的“更高的”意志行为不隶属于生命意志，这就不是一个矛盾：我就可以任意决定否定我的生命意志。但是，如果叔本华认为所有意志行为都是生命意志的一种形式，而且对生命的否定是我可以任意施行的，他的观点就很难自圆其说了。这个问题的最佳解决方法是声称对意志的否定仅仅存在于一个主体中，并不是一种有意识实施的行为。人对每种生物或是自身苦难的天然同情很大程度上克服了人的自我主义，于是他不可能再奋力追求那些从狭隘的自我存在中产生的目标。他对这点的另一种描述是“生命意志反对自身”。在《作为意志和表象的世界》的末尾，他写到的不是“那些否定了意志的人”，而是“那些其意志转而否定自身的人”（《作》第一卷，412）。有一点很重要，这里的媒介并非直接是我的。正如原先让自己拥有生命的不是我一样，反对生命意志的也不是我。这里的“施动者”是生命意志，是生命意志反对自身。所以意志的否定其实不是发生意志否定的这个人的一种意志行为。然而，叔本华有时候写的似乎就是这样的。那些其意志反对自我的人必须时常与对意志的肯定进行“斗争”，而肯定意志是身体的自然状态；他们必须“通过自我强加的一切形式的摒弃行为全力斗争，坚持这条道路”（《作》第1卷，391）。我内在的生命意志是顽固的，即使它先前被圣人般的行为或沉重的苦难所破坏，它还会反过来肯定自身。所以这样一来我就必须继续希望否定意志。

悲观主义

叔本华的哲学悲观主义体现在两个互相联系的论点上：一是对每个人而言，不出生更好，二是整个世界是所有可能的世界中最糟糕的。对第一个论点的论证基于这样一种看法，即对普通的奋斗者而言，生命必定包含苦难；还基于这样一种观点，即所有的满足仅具消极价值，是苦难的终止。叔本华从这里延伸到如下一种观点：人类存在中所能得到的任何满足都无法弥补生命中所必须包含的苦难。就好像是在天平上，与任何苦难，即便再小的苦难相比，没有什么满足感能平衡它们。光凭世界上存在恶这一点，世界不存在比世界存在要好——我们应该希望不仅我们自己没有存在过，而且我们必须受苦的这个世界也不曾出现过（《作》第二卷，576）。总之，我们的状况是“不存在会更好”（《作》第二卷，577）。

其实这个观点我们并非不得不接受。人生是无目的的，人生必定包含苦难，没有任何满足可以抹去任何一种痛苦带来的罪恶——这种看法很有道理；在这个意义上，叔本华援引的彼特拉克的一句诗，“一千种欢愉都弥补不了一种痛苦”（《作》第二卷，576），就是正确的。同样，还有一点可能也是正确的：不能保证存在比不存在要好。如果像叔本华另一个不无道理的断言所说的那样——“十个人当中有九人在不断与欲望作斗争，总是费劲费力地在毁灭的边缘保持着自我平衡”（《作》第二卷，584），那么存在好于不存在的个体生命的总数可能比我们认为的要少得多。我们仍然不能因此就说每个人都应该认为其存在比不存在要糟糕。所需要的关键前提是一个生命所包含的任何苦难都使得其不存在要更可取。但是这一步会让我们认为七十年的满足就因单独一段痛苦的插曲而变得毫无价值——那无疑是不可信的。我们应该更强烈地质疑这样一种观点，即所有的满足都是消极的——痛苦是被感知到的，而满足不过是恢复中性状态。不管一个人的生命中有多少幸福的部分，这些部分都不能带走个体受苦的那些部分，这种看法是正确的。但是仅仅是受苦的事实并不能带走不受苦的那部分的价值（不受苦的那部分可能恰好有很多），这应该也是同样正确的看法。

叔本华尖刻地批评乐观主义，即认为这个世界是所有可能的世界中最好的一个——“其荒谬性有目共睹”（《作》第二卷，581）。他

最猛烈的攻击是这样的观点：这个世界其实是可能出现的世界中最糟糕的。他是这样说的：“把‘可能’当成是‘能够实际存在并延续的’。那么既然‘这个世界要想能够继续艰辛地存在，它就是以它必须被安排的方式来安排的’（《作》第二卷，583），我们就可以明白，一个比这个世界更糟糕的世界是不能继续存在的。因此这个世界就是可能存在的最糟糕的世界。”这个论点很奇怪。叔本华引用大量证据证明一个观点：这个世界只有历经重重困难才能继续存在。十分之九的人类生活在灭绝的边缘，很多物种已经彻底消失了，温度稍微有些变化或是大气成分稍微有些变化就会将生命完全毁灭。地球轻易就可以被太阳系中的碰撞或是地壳底下的力量所摧毁。因此，也许有很多可能的世界比现在这个世界离灾难更远——如果真是这样，知道这一点可能对人有益。但是我们可以清楚地想象这个世界的很多变化都是明显地在恶化，它们还不足以毁灭地球或地球人。现在很多人认为环境正逐渐变得越来越不利于生命了。但如果叔本华言之有理，下面这个观点将是站不住脚的：此刻一定是最接近世界末日的——似乎没有任何理由接受这种极端的观点。

因此叔本华声称的这些极端的悲观主义学说是没有说服力的。然而，他的悲观主义成功地提出了某种不那么极端的完全可信的观点，即认为以下想法，如我们并非注定要受苦，我们从某种角度来说值得拥有幸福，或者世界应该让我们实现奋斗的目标，这些想法是错误的——同样，认为不管生活带来什么，活着就是好事的看法也是错误的。他对虚荣心或生命之无价值的冗长动人的讨论使得我们逃离这些乐观主义的错觉，接受一个更残酷却更人道（有待论证）的观点：生命本身是无目的的，苦难总是生命不可分割的一部分，生命的终结有时可能是好事。

尽管如此，有时人们会认为叔本华最终根本不是一个真正的悲观主义者。因为他并不真正认为人生中没有可以获得的价值。美学思考，艺术天才，慈悲和正义的生命，禁欲主义以及对意志的摒弃，这些都是至少等待着一些人的至高无上的价值。逃离意志的人正好获得了“救赎”，这似乎是一种其价值无可指责的状态。所有这些都是正确的，但又与“悲观主义”有矛盾，如果你认为在悲观主义看来任何事

物都毫无价值的话。这与叔本华下面的观点并不矛盾：不存在本来会更好，这个世界是最糟糕的世界。无意志的价值是真实的，但在叔本华看来，必须是在能对最糟糕的处境起到某种改善作用的条件下。有人可能反对这样的说法：在一个更糟糕的世界里，甚至连无意志顺从的救赎也是得不到的。但是叔本华会这样回答：在那种情况下，存在将变得很难忍受，没有哪个真正理解其性质的人能够忍受下去。在那个意义上，它就不是一个可能存在的世界。

最后，如果我们考虑到在他的万物谱系里唯一称得上悲观的价值取决于自我摈弃，甚至叔本华的救赎观本身也可以肯定地说是悲观的。对那些为生活奋斗的个体和林林总总的生活目的采取超然的态度，我们就能顺而从之，享受审美的宁静。如果这个活着的个体在表象的世界里仍然保持我的本性，如果生命意志仍然是我自身中的本性——没有非实体的灵魂，没有合理的本质，没有天意筹划的成分——那么我的本性不仅是无价值的，而且是一个障碍，必须拆除它才能看到真正的价值。因此要感受叔本华为存在问题所提供答案的全分量，就要遭遇一种自我憎恶，而自我憎恶中隐含着最深的悲观主义。

第九章

叔本华的影响

叔本华认为自己建立了一个揭示了“单一思想”的哲学体系（《作》第一卷，xii）。但是这个体系遭到很多批评，通常不是他吸引力的基础所在。他作为哲学家的永恒的重要性更多体现在他自由探究和直率质疑的风格，体现在他对传统的确定性的摧毁以及他所面对的新的不确定因素。不朽的灵魂，神的意图，人的尊严，这些旧思想对叔本华而言已经消逝了，而且不应该复兴。人类是自然的一部分，理性并没有赋予人类特别崇高的地位。人类个体被体现着，不安地活跃着，是奋斗的、受苦的动物，其核心是性欲和自我主义。个体的身份变得彻底成问题了。我们的大脑是一个适应生活目的的有机体的大脑，分裂为两个方面，一个是有意识的、认知的、我们试图认同的看似超凡脱俗的自我，另一个是看似异己却真正驱动我们的、无意识的、自然的意志。生命没有目的。做自己并不是一件具有任何积极价值的事。叔本华的论证使自己陷入一种困境，在这里存在本身就是一个问题，然后他又提出诸如天才和圣人般的状态、审美经历和个体性湮灭这些例外，作为打捞价值的唯一方式。这种令人不安的挑战性思想代表着他对现代文化的独特贡献。

尽管从来没有过一个叔本华学派，他对思想史的影响却是既伟大又丰富的。在19世纪晚期和20世纪初，他是欧洲文化的前沿：他的书被广泛阅读，为许多学术论文和出版的专题论文提供了素材，知识分子和艺术家们趋之若鹜。他拥有一些哲学上的追随者，但是可能更为显著的是他吸引了那些爱上他文章的人，他们认真思考或者苦苦琢磨他的思想，然后进行创造性运用。19世纪50年代瓦格纳迷上了叔本华，这种迷恋成为他的创作，尤其是《特里斯坦与伊索尔德》创作的主要动力。19世纪60年代，类似的事也发生在尼采和托尔斯泰身上。19世纪80年代和90年代，读过他作品的有托马斯·哈代、托马斯·曼以及马塞尔·普鲁斯特；20世纪初期的几年，年轻的维特根斯坦也读过。

我们在《布登勃洛克一家》和《追忆似水年华》中可以找到阅读叔本华或讨论他作品的角色；《德伯家的苔丝》也提到了他。总之，这里无法列举的还有许许多多著名艺术作品都打上了叔本华思想的烙印，有些是直接的，有些更为间接。受到叔本华哲学影响的艺术家的名单还可以继续往下写，如马勒、里夏德·施特劳斯、屠格涅夫、劳伦斯、贝克特、博尔赫斯等。

叔本华的魅力离不开他作为一个文学家的才干。他优美的散文以及他对结构和戏剧性的把握——叙述中的每一步都有一个充满力量的形象，在时间安排上也达到最佳效果——使他从哲学体系到小说或歌剧舞台的过渡极其流畅。没有哪一种学说能同时打动这么多作家和音乐家，但给人留下最强烈印象的无疑是他的美学理论，他的音乐哲学，他对无意识的认可，他对强烈的性冲动的探讨，他的悲观主义以及他对人类存在价值的质疑。在一些方面，令人奇怪的是叔本华影响最大的时期没有持续到20世纪20年代之后，而那时正是很多我们刚才提及的那些人成为知名文化人物的年代。这段时期经济领域很不景气，一战徒劳无功，又平添更多痛苦，对心理分析的广泛兴趣改变着人们对人类性格的认识——难道这不是一个真正的叔本华时代吗？然而直到20世纪中期他都不是一个那么有名的作者，其中一个主要原因是当代哲学的主流没有给予他真正的关注。

在那些为叔本华所折服的人当中，瓦格纳和尼采是最早的，似乎也是受影响最深的。也只有了解这两位大家的过程中，探讨他们与叔本华的联系是大有裨益的。瓦格纳不是哲学家；他有时也坦言，尽管他不断反复阅读，要弄清叔本华作品的深意还是很难。显而易见，音乐作为意志奋斗的直接表现这种观点吸引了他，但对意志的否定这一观点也是如此。他在写给李斯特的一封信中说：“我已经……找到了一种终于能帮助我在夜晚入睡的镇定剂；那是死亡的真谛而由衷的渴望：完全无意识，彻底寂灭，一切梦的结束——唯一的终极救赎。”瓦格纳清楚地感觉到叔本华的思想使他自己的一些见解变得明确了，让他对自己现有的作品有了全新的看法：“如今我终于可以理解我的佛旦了。”他在歌剧里最接近叔本华真实哲学的地方，是剧中人物特李斯坦和伊索尔德表达他们作为个体对停止存在的深切渴望的

时候。性爱可以压倒个体生命当然也是叔本华的主题之一。然而，瓦格纳试图将对不存在的渴望转变成性爱的高潮，而不是转变成叔本华所倡导的彻底否定性爱——换句话说，即使是在最感激叔本华的时候，他也并非完全亦步亦趋。

把瓦格纳与年轻的尼采联系在一起的事情之一是他们对叔本华的热爱。他们是各自发现叔本华的。即使尼采也曾经经历过一种情感上向叔本华哲学的“皈依”，他与该哲学的关系是非常不一样的。在他出版的第一本书《悲剧的诞生》中，尼采用一对具有象征意味的神——阿波罗和狄俄尼索斯来解释希腊悲剧了不起的艺术成就。阿波罗代表美丽的梦一般的个体英雄形象。狄俄尼索斯代表朝着暗藏在个体性之下的残酷世界的吓人而又令人陶醉的一瞥（这个世界将毁灭这个英雄）。在试图解释这对象征的时候，他用到了叔本华对表象和意志的区分。尽管这本书是一种独特的情感迸发，很多内容都与叔本华没有什么直接联系（尼采自己后来这样评论），但是阅读叔本华在为尼采提供该书的轮廓及写作冲动上起着决定性作用。

然而，使叔本华变得对尼采更有意义的是后来发生的事情。他背离了从前的“老师”，乃至说他“一无是处”。随着尼采自己哲学的发展，叔本华依然是他的一颗特殊的指路之星——一颗需要避开的星。在《论道德的谱系》里，尼采把叔本华的思想判定为是他自己性格的释放口，还特别提到对审美宁静的推崇表示了叔本华逃离他自己的可恶的性冲动之后的安心；而且“他本来会生病，本来会变成悲观主义者（因为他不是悲观主义者，尽管他很想），如果没有敌人，没有黑格尔，没有女人，没有感官愉悦以及存在和坚持下去的整个意志”。也许吧——但如果没有叔本华，没有他对错误的适时总结，尼采又会变成什么样子呢？尼采在前言中已经告诉我们：“受到威胁的是道德价值——在这一点上，我必须几乎全部向我伟大的老师叔本华妥协。”

尼采很关心价值的丧失。他同意叔本华的观点，即存在必定包含苦难，基本上是没有意义的。但是他反对把摈弃和禁欲当做救赎的方式。深入探索叔本华的思想是必要的一步，但是除了寻求逃离意志、

摈弃人的个体物质存在这种“否定生命”的态度外，必然有另外一种态度。尼采所建议的解决方案是一种创造性的自我肯定（“成为你自己！”），把自己的痛苦甚至是残忍作为自身真实的一部分来接受。他的“权力意志”观不只是用词上基于叔本华的“生命意志”，它试图取代后者来描述组织人类行为并在某种意义上组织整个宇宙的根本驱动力。权力意志并不主要是一种政治学说，而是试图通过假定一种潜在的增长趋势和掌控世界与自我的趋势来解释人类行为、认知以及文化信仰。尽管他驳斥叔本华关于物自体的形而上学说，试图全盘怀疑哲学上的形而上学，但尼采的权力意志观表现出与叔本华意志观惊人的相似。鉴于权力意志的观点，尤其是权力意志可以有意识的，也可以是无意识的，它在个体中有一个有机的基础，它无所不在，鉴于这些，把权力意志称为叔本华学说的继承者是恰当的。

尽管叔本华是尼采所批评的哲学家中的前沿人物，其批评的很多方法都是叔本华建议过的。比如说，尼采认为关于道德价值的形而上学的学说和信念并不来源于“纯粹的”理性思索，而常常是因为暗中需要与苦难以及掌控自己或周围环境的意志达成一致。这种观点明显就源自叔本华所持的意志塑造我们的智性过程这一学说。叔本华认为世界是由生物体的某一特定物种的大脑来构造的。这反映在尼采的思想中，他坚信没有绝对的真理或价值，只有帮助我们应对生活的观点和虚构。叔本华当然也提供了禁欲主义理想的最赤裸的例子。尼采认为大多数西方文化之下都暗藏着禁欲主义理想——“人类宁愿虚无，也不愿放弃意志”。除开这样的思想影响外，尼采的作品通常表现出与叔本华丝丝入微的联系。即使是在与叔本华思想存在最大分歧的时候，他也会借用叔本华语气和术语的神韵。读尼采而不了解叔本华就无法听出一个反复出现的潜台词，看不到在尼采作品常常令人困惑的推进中的一个关键方向点。

在尼采的同代人当中，人们对叔本华哲学的兴趣是广泛的。他常常被作为康德的一个主要继承人来研究。那个时代重要的哲学家，如汉斯·费英格和尼采的朋友、东方学家、玄学家保罗·多伊森就从叔本华那里发展出了新的体系。在20世纪，叔本华受到法兰克福学派的极力推崇。这个学派不满于正统马克思主义的乐观主义，尤其对马克思·

霍克海默不满。然而，声称到现在为止受到叔本华影响的大哲学家除了尼采只有维特根斯坦，这是不过分的。像尼采一样，维特根斯坦不是在一种学术背景下接触叔本华作品的。那些作品他是作为维也纳上流社会所有的思想储备的一部分来读的（有一个解释性的小细节，叔本华的另一个“门徒”古斯塔夫·马勒在早几年前住在维特根斯坦家中的时候，曾经送给布鲁诺·韦尔特一套叔本华全集）。事实上，对于一个来自像维特根斯坦家庭那样的有教养的年轻人而言，没读过叔本华会是一件很奇怪的事情。

维特根斯坦导致《逻辑哲学论》产生的最早哲学作品，初看似乎与叔本华没什么共同之处。他与弗雷格和罗素合作研究过形式逻辑的新方法，形式逻辑成为一场试图驳斥理想主义和德国形而上学假定的极端运动的基础。以前人们常常辩解，认为维特根斯坦对叔本华感兴趣是年轻人离经叛道。事实当然不止于此。在《逻辑哲学论》里，在谈及“我”的时候他用了叔本华的意象：这是一个无广延性的点，就像一只看不到自身的眼睛，是世界的一个局限而非一部分。“我”不是构成世界的事实的一部分。世界上也不存在任何价值。价值，无论是道德的还是美学的，都似乎来自对世界整体而非世界内部某些具体事实的态度。“从永恒的角度看待世界”——这是叔本华的另一个观点——“就是把世界看成一个整体”。维特根斯坦说，这是一种神秘的感觉。把哲学当做爬过之后就扔掉的梯子的意象同样使人想到叔本华对哲学与神秘主义关系的看法。

在《逻辑哲学论》里，我们感觉到它讲的是只在文中间接出现的某种东西。作者说，这本书的意义是“伦理”的，而在书中大家都知道，伦理不能表述为命题，它必须显示自我。维特根斯坦明显感到困扰，他在想，一旦人们用语言描述世界，真正的大问题，比如说“我”是什么，“我”与世界有什么关系，世界有什么意义以及善恶从何而来，这些就完全不会触及了。在他苦苦思考这些问题的时候，叔本华的哲学在很大程度上为他提供了一个阐述这些问题的坐标。在他早期的笔记中这点尤其清楚。早期的笔记上重复着“主体”与“客体”、“意志”与“表象”、“世界”与“我”这样的词语，这些词语只有被看做是试图借助叔本华的帮助来想清楚事情才可能理解得了。

维特根斯坦明显受到叔本华影响的另一个方面是行为理论。从他最早的作品到他的成熟之作，维特根斯坦都在担心是否存在独立于身体运动之外的意志的精神行为。这个问题是他探讨精神问题的核心：精神是否在任何意义上是“隐藏的”，并对分析哲学的行为理论具有重大影响？他似乎常常被一种基本观点所吸引，那就是，意志行为与行动是一致的，不是纯粹“内在的”精神过程。可以很容易地看出，这种观点根本上是叔本华的。尽管维特根斯坦在这方面并不经常提及前辈的名字，但他讨论所用的术语反映了其中的继承关系。

除了艺术和哲学，叔本华的影响也延伸到心理学，这是通过他的无意识观念以及性欲为人性之本的观点来实现的。曾经红极一时而如今多少被遗忘的一部著作是爱德华·哈特曼1869年发表的《无意识哲学》。这是一种奇怪的杂糅，作者试图把叔本华的一些观点与黑格尔的一些看法结合起来，并试图在悲观主义和乐观主义之间建立一种友好关系。他对叔本华无意识观念的主要修正就是建议它必须不仅仅含有意志，而且还含有理念，并且以某种方式追求理性目标。这部作品使“无意识”成为19世纪后期一个被广泛研究的主题，并同时成为人们对叔本华感兴趣的一种渠道。尽管他不是讨论无意识的第一个或唯一的哲学家，叔本华却可能是在弗洛伊德之前作出最大贡献的人。

弗洛伊德自己当然读过哈特曼的作品并且的确提到过。也有人常常指出，他一定在他活动的学术环境中熟悉了叔本华的观点。尽管如此，弗洛伊德尽量与叔本华保持着距离。他在一个著名的段落中说：

我小心地避免与哲学本身有任何接触。心理分析与叔本华哲学有着很多的巧合——他不仅断言情感占主导地位，性欲至高无上，甚至还意识到了压抑机制——这不能追溯到我对他学说的了解。我是很晚才读叔本华的。

弗洛伊德一定在某种程度上知道为保持原创权要避免读什么，这

一点人们很不情愿指出。无论如何，有一点可以确定，这一时期的学术和文化生活对叔本华高度关注，这是促成弗洛伊德著作的一个重要因素，不管弗洛伊德意识到没有。

荣格是受到叔本华感染的又一个有影响的心理学家。他说他从十七岁起就读叔本华（这让我们再次回到19世纪90年代）并且同意他把世界描绘成充满困惑、激情与罪恶：“这里终于有人有勇气洞察到：世界的基础由于某种原因并不是最好的状态。”

尽管叔本华的形而上学作为一个体系并不可信，但是他提出的关于自我与无意识、行为、奋斗、苦难、摒弃、美学崇高以及存在价值的问题——这些令人烦恼或给人慰藉的思想激励了许许多多有影响的思想家——仍然是鲜活的，仍然具有挑战性。当我们在前台更显眼的位置与（可能是）尼采或弗洛伊德辩论同样的问题时，叔本华的声音依然是一个独特的、充满力量的哲学声音，依然值得我们聆听。

索引

A

action 行动/行为；and freedom 与自由

aesthetic experience 审美经验

animals 动物

in art 艺术中的

appearance 现象

architecture 建筑

arithmetic 算术

art 艺术

artist 艺术家

asceticism 禁欲主义

atheism 无神论

B

beauty 美

Beckett , Samuel 塞缪尔·贝克特

Berkeley , George 乔治·贝克莱

better consciousness 更好的意识

body 身体

organs of 的器官

boredom 厌倦

Borges , Jorge Luis 豪尔赫·路易斯·博尔赫斯

Brahmanism 婆罗门教

brain 大脑

Buddhism 佛教

C

causality 因果关系

principle of 因果关系律

cause and effect 因果

in motivation 动机中的

character 性格

empirical and intelligible 经验的与纯概念性/智思的

Christianity 基督教

compassion 怜悯/同情

concepts 概念

D

Darwinism 达尔文主义

death 死亡

determinism 决定论

Deussen , Paul 保罗·多伊森

drama 戏剧

dualism 双重性/二元论

E

egoism 自私/利己主义

emotions 情感

in music 音乐中的情感

Epicurus 伊壁鸠鲁

ethics 伦理学

evil 罪恶/邪恶

F

Fichte , Johann Gottlieb 约翰·戈特利布·费希特

Frankfurt School 法兰克福学派

freedom 自由

Frege , Gottlob 戈特洛布·弗雷格

Freud , Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德

G

gender 性别

genius 天才

geometry 几何学

God 上帝

Goethe , Johann Wolfgang 约翰·沃尔夫冈·歌德

H

Hardy , Thomas 托马斯·哈代

Hartmann , Eduard von 爱德华·冯·哈特曼

Hegel , Georg Wilhelm Friedrich 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔

Hindu writings 印度教著作/典籍

See also Brahmanism , Maya , Up - anishads 也见婆罗门教 ,
《空幻境界》 , 《奥义书》

history 历史

homosexuality 同性恋

Horkheimer , Max 马克斯·霍克海默

horticulture 园艺

Hume , David 大卫·休谟

I

‘I’“我”

idealism 理想主义

Ideas 理念/观念

and aesthetic experience与审美经验

in the arts艺术中的

immortality 不朽

individuality 个性

loss of 的丢失

individuation , principle of 个性化原则

instinct 本能

intellect 智性/知性

relation to will 智性与意志的关系

J

judgement 判断

Jung , Carl Gustav 卡尔·古斯塔夫·荣格

justice 正义

K

Kant , Immanuel 伊曼纽尔·康德

aesthetics 美学

appearance and thing in itself 现象与物自体

ethics 伦理学

space and time 空间与时间

the self 自我

knowledge 知识

and thing in itself 知识与物自体

of Ideas 理念/观念的知识

L

Lawrence , D.H.D·H·劳伦斯

Leibniz , Gottfried Wilhelm 戈特弗里德·威廉·莱布尼茨

love 爱情

M

madness 疯癫

Mahler , Gustav 古斯塔夫·马勒

Majer , Friedrich 弗里德里希·马耶尔

malice 恶意/怨恨

Mann , Thomas 托马斯·曼

materialism 唯物主义

matter 物质

Maya 《空幻境界》

metaphysics 形而上学

moral imperative 道德准则

morality 道德

basis of 的基础

motive 动机

music 音乐

mysticism 神秘主义

N

nature , forces of 自然力

necessity 必然性

Nietzsche , Friedrich 弗里德里希·尼采

Nirvana 涅槃

non-existence 不存在

nourishment 营养

O

object 客体/对象

objectification 客体化/对象化

objectivity , aesthetic 美学客观性

optimism 乐观主义

P

painting 绘画

pantheists 泛神论者

perception 感知/感性认识

pessimism 悲观主义

Petrarch 彼特拉克

philanthropy 慈善/仁慈

plants 植物

Plato 柏拉图

Platonic Ideas , 柏拉图理念 , see Ideas 参见理念

pleasure 快乐

poetry 诗歌

Proust , Marcel 马塞尔·普鲁斯特

R

rationality 合理性

realism 现实主义

reason 理由

reason , sufficient 充足理由

see sufficient reason , principle of 参见充足理由律

representation 表征/表象

world as 作为表象的世界

repression 压抑

reproduction 再生产/生殖

responsibility 责任

Richter , Caroline 卡罗琳·里希特

Russell , Bertrand 伯特兰·罗素

S

saint 圣人

salvation 拯救/灵魂得救

satisfaction 满意

scepticism 怀疑论

Schleiermacher , Friedrich Ernst Daniel 弗雷德里希·恩斯特·丹尼尔·施莱艾尔马赫

Schopenhauer , Heinrich Floris (father) 海因里希·弗洛里斯·叔本华 (父亲)

Schopenhauer , Johanna (mother) 约翰娜·叔本华 (母亲)

Schulze , Gottlob Ernst 戈特洛布·恩斯特·舒尔策

sculpture 雕塑

self 自我

self-consciousness 自我意识

self-renunciation 自我否认/摈弃

sexuality 性 ; abstention from 节制性欲

soul 灵魂

space and time 空间和时间

and individuation 与个性化

Spinozists 斯宾诺莎主义者

state (political) (政治) 国家

Sterne , Lawrence 劳伦斯·斯特恩

stimulus 刺激

Strauss , Richard 里夏德·施特劳斯

subject 主体

of aesthetic experience 审美经验的

of will 意志的

sublime 崇高

suffering 苦难

and compassion 与同情

in tragedy 悲剧中的

salvation through 通过苦难获得救赎

sufficient reason , principle of 充足理由律

suicide 自杀

survival 生存/存活

T

thing in itself 物自体

relation to Ideas 物自体与理念的关系

Tolstoy , Leo N.列奥·N.托尔斯泰

tragedy 悲剧

transcendental idealism 先验的唯心主义

truth 真理

Turgenev , Ivan S.伊万·S.屠格涅夫

U

unconscious 无意识

university philosophy 大学哲学

Upanishads 《奥义书》

V

Vaihinger , Hans 汉斯·费英格

W

Wagner , Richard 里夏德·瓦格纳

Walter , Bruno 布鲁诺·韦尔特

will 意志

and freedom 与自由

and suffering 与苦难

blind 盲目的

body as 作为意志的身体

denial of 对意志的否认

grades of objectification 客体化的等级

primacy over intellect 意志高于智性

self as 作为意志的自我

world as 作为意志的世界

will to life 生命意志

and reproduction 与再生产/生殖

affirmation of 对生命意志的肯定

denial of 对生命意志的否定

will-less states 无意志状态

Wittgenstein , Ludwig 路德维希·维特根斯坦

Wolff , Christian 克里斯蒂安·沃尔夫

women 女人

A Very Short Introduction

牛津通识读本

生活中的心理学 Psychology

[英国] 吉莉恩·巴特勒 弗雷达·麦克马纳斯 / 著

韩邦凯 / 译

生活中的心理学

• 当代中国心理学家 黄希庭
• 西南大学心理学教授

Psychology 作序推荐

“心理学是研究心理现象的科学，它源自生活但又高于生活。”

版权信息

图书在版编目 (CIP) 数据

生活中的心理学/ (英) 巴特勒 (Butler,G.) , (英) 麦克马纳斯 (McManus,F.) 著 ; 韩邦凯译.——南京 : 译林出版社 , 2013.1

(牛津通识读本)

书名原文 : Psychology:A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2979-6

I. ①生... II. ①巴... ②麦... ③韩... III. ①心理学—通俗读物
IV. ①B84-49

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133135号

Copyright © Gillian Butler and Freda McManus 1998

Psychology was originally published in English in 1998.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for ex-port therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013 by Yilin Press, Ltd

著作权合同登记号 图字 : 10-2007-046 号

书 名 生活中的心理学

作 者 [英国] 吉莉恩·巴特勒 弗雷达·麦克马纳斯

译 者 韩邦凯

特约编辑 张 平

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press, 1998

出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司

译林出版社

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子邮箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年1月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2979-6

序言

黄希庭

心理学是研究心理现象的科学，它源自生活但又高于生活。

说心理学源自生活，是因为所有的心理学问题都可以追溯至人类的日常生活。在日常生活中我们常常会思考：人是怎样感知周围世界的？做梦是怎么回事？为什么学过的东西会遗忘？怎样的决策最合理？“志当存高远”有道理吗？理智能够控制情绪吗？个人的脾气为什么难以改变？为什么说智商和情商是不同的？我们能够测量心理吗？人为什么会产生心理障碍？人们为什么会随大流？人在独处时与在群体中的行为为什么不一样？以上种种问题心理学家都在不断探索，寻找其科学答案。可以说，凡有人类活动的领域都有心理学的问题。当今时代，心理学家探讨的问题已遍及人们生活实践的许多领域，例如，家庭社区、教育教学、经济商贸、航空航天、医疗保健、军事宗教、人口环保、传媒广告等，并且已经取得了可喜的成就。

说心理学高于生活，是因为它不同于常识，而是力求以科学方法来寻找答案的一门学问。“常识”往往是片断的、相互矛盾的，人们常常用暗含矛盾意味的日常谚语来说明人的心理与行为。例如，“小别胜新婚”说的是人们的一种情绪反应，“眼不见心不烦”说的是另一种情绪反应。类似的日常谚语还有“欲速则不达”与“兵贵神速”，“三个臭皮匠顶个诸葛亮”与“三个和尚没水吃”，“同性相斥，异性相吸”与“物以类聚，人以群分”，“人穷志短”与“人穷志不穷”等等。这些日常谚语是需要用科学方法加以检验的，其中有一些已被心理学研究证明是错误的。例如，“耳听是虚，眼见为实”是指听到的不足为信，亲眼看到的

才真实可靠。其实，心理学中大量的视错觉研究表明，亲眼看到的也不是真实可靠的，而在“形重错觉”的实验中，即使手眼并用也难区分真实的重量。又如“饭后百步走，活到九十九”，这一谚语显然是很片面的。当代健康心理学研究表明，一个人的健康与疾病是生物因素、心理因素和社会因素综合作用的结果。生物因素包括基因、病毒、细菌和结构缺陷；心理因素主要包括认知（如对健康的期望）、情绪（如对治疗的恐惧）和行为（如吸烟、饮食、锻炼及酗酒）；社会因素包括行为的社会规范（如吸烟或禁烟的社会准则）、行为改变的压力（如同伴群体的压力、父母的期望）、健康的社会价值（如对健康的重视程度）、社会阶层和职业。再例如，上个世纪80年代许多美国人相信高中生课余打工是件好事，其理由是：（1）打工挣钱可以贴补他们未来的教育费用和家庭开销；（2）可以发展他们的工作情操，在日后的职业生涯中他们会承担更多的责任；（3）有助于他们形成对美国经济的正确看法，提高其学习积极性。美国心理学家的研究却表明，高中生打工弊大于利；打工经验不仅没有使高中生形成对美国经济的正确观念和提高学习的积极性，反而使他们更加厌恶学习和工作，甚至引发了青少年的一些失足行为。有人认为心理学知识好像就是常识。这种说法看似有道理，其实不然。因为心理学是人类了解自身的科学，每个人似乎对自身都有所了解，但是这种了解往往是片面的、非科学的。心理学知识却是心理学家力求用科学方法获得的系统知识，因而心理学高于人们的生活经验，它能指导我们的生活实践。

应於梅责任编辑之邀请，我时断时续地阅读了由韩邦凯翻译、英国G. Butler和F. McManus所写的《生活中的心理学》一书，觉得颇有意义。之所以说它有意义，其原因有三。一是作者以科学的态度、易懂的文字介绍了心理学的基础知识——心理学的性质、知觉、注意、记忆、思维、动机、情绪、发展心理、个性差异、变态心理、社会心理和心理学的的应用；所举的例子大多是对人类心理与行为的研究成果，是一本好的心理学入门书，有助于大众对心理学知识的了解。

二是此书在资料选取上力求反映新近的研究成果，引用过的资料都列入在参考文献里，从中可以了解到某些心理学研究的新进展。三是该书结构体系有新意，由引言、人们共同的精神装备、人们的差异性以及心理学的应用四个部分组成，可以说是自成一体。

读书使我们充实，增长知识和才干。读心理学的书会使我们了解自己与他人纷繁复杂的思想、情感和行为。当今社会，竞争加剧，压力巨大，多读几本好的心理学书会有好处。它们会教导我们尊重他人和自己，有助于个人的心理和谐和人际和谐，从而促进社会的和谐与进步。

是为序。

2009年春于重庆西南大学

有容斋

目录

- 第一章 什么是心理学?怎样研究心理学?
- 第二章 什么进入到我们的头脑里?知觉
- 第三章 什么留在我们的头脑里?学习和记忆
- 第四章 我们如何利用头脑里的东西?思维、推理和沟通
- 第五章 为什么我们会做我们所做的事情?动机和情绪
- 第六章 有没有固定的样式?发展心理学
- 第七章 我们能不能把人分类?个体差异
- 第八章 在出问题时,发生了什么?变态心理学
- 第九章 我们如何相互影响?社会心理学
- 第十章 心理学有什么用?

[索引](#)

[返回总目录](#)

第一章

什么是心理学？

怎样研究心理学？

威廉·詹姆斯是美国的哲学家和医生，也是当代心理学的创始人之一。他在1890年给心理学下的定义是“精神生活的科学”。他的这一定义为我们理解心理学开了个好头，即便是在今天，也可以这么说。我们都有精神生活，因此，心理学究竟是什么意思，我们多少也知道一点。尽管对于心理学的研究，既可以通过鼠和猴，也可以通过人来进行，心理学这个概念依然是难以捉摸的。

威廉·詹姆斯和大多数心理学家一样，对人类心理学特别感兴趣。他认为人类心理学由一些基本成分构成：思想和情感、存在于时空中的物质世界，以及了解它们的方法。对我们每个人来说，这种知识主要是个人的和私人的。这种知识来自我们自己的思想、情感和在生活中的经历，它们可能受科学事实的影响，也可能不受科学事实的影响。由于这个原因，我们把自己的经验当成试金石，很容易对心理学上的问题下判断。我们像业余心理学家似的，对复杂的心理学现象发表看法，比如：洗脑究竟管不管用？我们对其他人为什么会那样行事有着怎样的看法（认为他们正受到侮辱，感到不开心，或突然放弃他们的工作）？然而，如果两个人对这些事情的理解不一样，问题就出现了。正规的心理学想提供方法，来决定哪些解释最可能是正确的，或者来确定各种解释所适用的具体条件。心理学家的工作能帮助我们区

分两样东西：一是内部信息，它是主观的，可能是有偏见的和不可信的；二是事实，它存在于我们的先入之见和科学意义上“真的”东西之间。

按照威廉·詹姆斯的定义，心理学与人的头脑或大脑有关。可是尽管心理学家确实研究大脑，我们对大脑所做的工作却了解得太少，还不能了解它在我们经历和表达希望、恐惧和愿望时所起的作用，也不了解它对我们的行为（从生孩子到看足球比赛）所起的作用。实际上，要直接研究大脑几乎是不可能的。于是，心理学家通过研究我们的行为，发现了更多的东西，并且运用他们的观察结果，衍生出了关于我们内部情形的种种假设。

心理学也是和方法有关的，有机体(往往指人)用这些方法来调动他们的心理能力或头脑在世界上活动。随着时间的推移和环境的改变，他们所用的方法也随之改变。进化论认为，有机体如不能适应变化着的环境，就会濒临灭绝(因此才有“适者生存”的说法)。头脑一直是由适应过程塑造的，而且这种塑造依然持续不断。这就是说，我们的头脑之所以会这样运作，是有进化论上的原因的——例如，我们之所以更善于发现移动的东西而不是静止的东西，大概是因为这种能力能帮助我们的祖先逃避肉食动物。了解这些原因，对心理学家来说是重要的，对在其他学科领域(如生物学和生理学)工作的人也同样重要。

心理学研究的固有困难是：科学事实应该是客观的和可检验的。发动机运作的方式是可以观察到的，而头脑的运作是不可直接观察的。在日常生活中，头脑的运作只能间接地被感知，得从可以观察到的东西(即行为)中推断出来。研究心理学和玩填字游戏所耗的精力很相似。它包括评估和解释现有的线索，以及用已经知道的东西去填空。另外，线索本身也必须是经仔细观察得来的，必须通过精确的测量。不仅要尽可能精确的科学严密性的角度来进行分析，还必须用合乎逻辑的和理性的论据来加以解释，这些论据要能经得起公众的考

查。我们想要在心理学中知道的很多东西——我们怎么感知、怎么学习、怎么记忆、怎么思考、怎么解决问题、怎么感觉、怎么发展、怎么相互不同和怎么相互联系——都只能间接地去测量，而且，这一切活动都是由多重因素决定的：它们受多种因素而不是一种因素的影响。例如，设想一下，你面对一个具体情境(在一个陌生的城镇迷了路)，要做出反应，有多少东西可能影响你。为了找出重要的因素，就得排除其他许多引起混淆的因素。

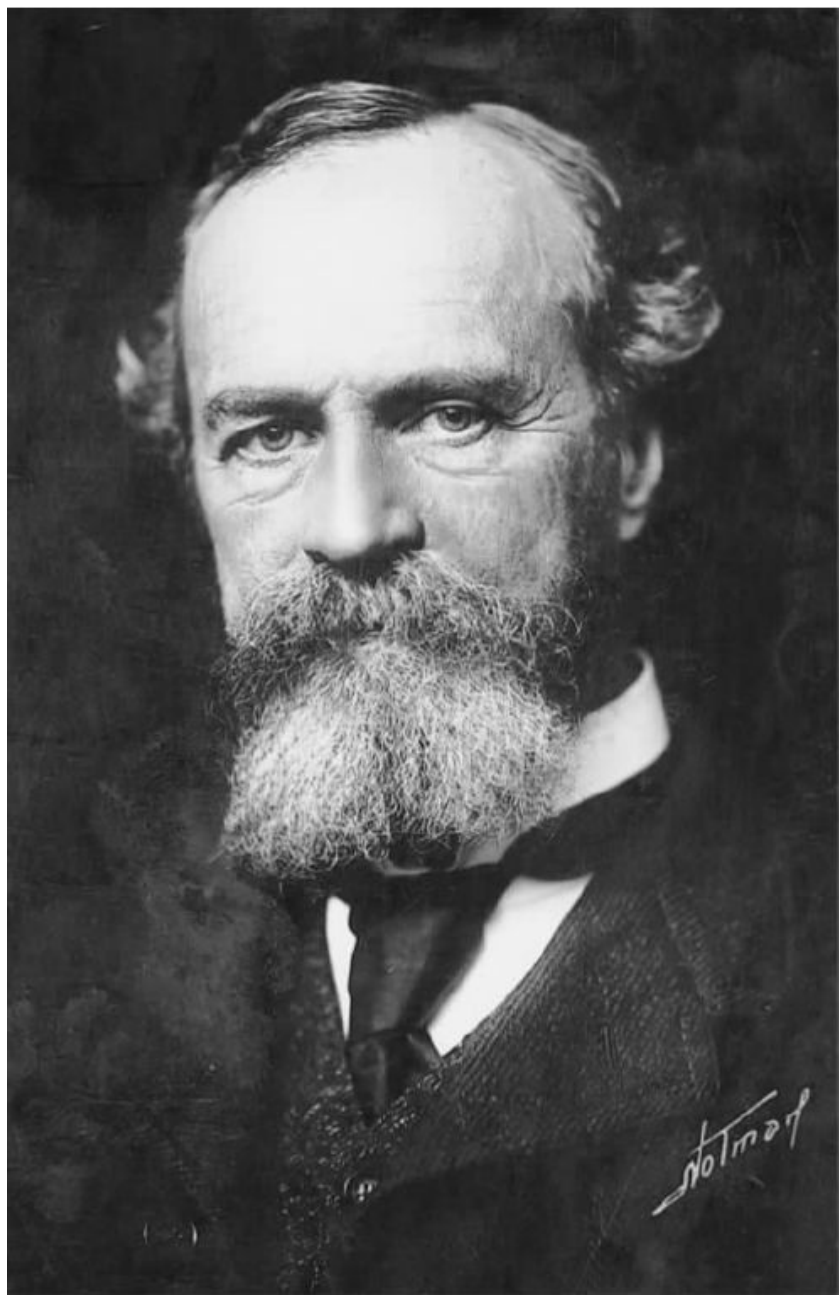


图1 威廉·詹姆斯（1842—1910）

在心理学中，复杂的相互作用与其说是例外的不如说是常规的，理解这些相互作用靠的是复杂技术和理论的发展。心理学和其他科学的目标是一样的：描述、解释、预测，并学会控制或调整本学科所研究的过程。一旦达到这些目标，心理学将帮助我们理解我们经历的本质。心理学同时还有实际的价值。例如，心理学上的发现在不同的领域都很有用：找出教孩子阅读的更加有效的方法，设计机器的控制板以降低事故的危险性，以及减轻情绪忧郁的人的痛苦等。

历史背景

尽管关于心理学的问题已经讨论了好几百年，但是对这些问题进行科学的调查，还只是过去一百五十年间的事情。早期心理学家依靠内省，也就是对自己意识经历的反省，来找出心理学问题的答案。这些早期心理学调查的目的是找出心理的结构。但是，在查尔斯·达尔文于1859年发表《物种起源》之后，心理学的研究范围扩大了，既包括意识的结构，也包括意识的功能。心理的结构与功能至今仍是心理学家兴趣的中心，但是用内省来研究它们，有明显的局限性。正像弗朗西斯·高尔顿爵士所指出的，它使人“成了一个无助的观察者，观察的只是大脑自动工作过程中的极细微的部分”。用威廉·詹姆斯的话来说，试图通过内省来理解心理，就好像“迅速调大煤气的气焰，看看黑暗是什么样子”。于是，当代心理学家就更喜欢把他们的理论建立在对自己感兴趣的现象(如其他人的行为)的仔细观察之上，而不是建立在对个人经历的反省之上。

1913年，约翰·华生为心理学发表了一篇行为主义的宣言，在其中他声称如果心理学要成为一门科学，那么它所依据的资料必须是可供检验的。这种对可观察的行为而不是内部(不可观察的)心理事件的注重，与一种学习的理论以及一种强调观察和实验的可信方法相联系，这种观察和实验的可信方法至今还影响着心理学。行为主义取向认为一切行为都是条件作用的结果，通过指定刺激、观察对刺激的反

应就可以研究条件作用（刺激—反应心理学）。对于发生在这两者之间的中介变量，早期的行为主义者认为它们并不重要，但它们后来倒变成了实验假说的主要来源。检验与此相关的假说，使得心理学家总结出了越来越复杂的关于心理结构、心理功能和心理过程的理论。

对20世纪初心理学发展有意义的另外两个影响来自格式塔心理学和精神分析。在德国工作的格式塔心理学家，对心理过程的构成方式有了一些有趣的发现。这些发现说明，如果我们的经历仅仅建立在外部刺激的物理属性上，那么我们的经历就和所期望的不同，结论是“整体大于各部分之和”。例如，当两盏很相似的灯依次闪亮时，我们看到的是一盏灯在两个位置之间移动(这就是电影的原理)。认识到心理过程以这种方式影响经历的性质，就为当代认知心理学的发展奠定了基础。认知心理学是心理学的一个分支，研究的就是这类内部过程。

西格蒙德·弗洛伊德的理论引起了心理学家对潜意识过程的注意。他的理论与儿童早期经历的持续影响以及理论上的心理结构有关，他把这些心理结构分为自我、本我和超我。潜意识过程包括潜在的和不能被人接受的愿望和欲望，这些过程是从梦、口误和怪癖中推断出来的，被认为对行为有一定影响。特别是潜意识冲突，它被假设为心理忧郁的主要原因。精神分析学家可以用协助人们表达这些冲突的办法来帮助缓解忧郁，并且用基于弗洛伊德著作的心理动力理论来解释病人的行为。弗洛伊德的理论建立在观察不到的心理过程之上，这种性质使该理论很难得到科学的检验。多年以来，更科学的或更具解释性的心理学分支沿着各自不同的途径，独自地发展起来了。

当代心理学今天正处在一个令人兴奋的阶段，部分原因是在一些领域，心理学分支之间的分界线正在消弭。怎么才能认识我们不能直接观察的东西，这不光是心理学要解决的问题，其他科学也有这个问题——想想物理学和生物化学吧。技术和理论的进步已经加快了这个进程，这种发展已经改变了心理学作为一门科学的性质，并将引起

进一步的变化。心理学家现在能使用复杂的测量仪器、电子设备和改良的统计方法，利用电脑和信息技术中的所有设备来分析多种变量和大量的数据。把头脑当做信息加工系统来研究，已经使心理学家发现了更多的无法直接观察到的东西，还有介于刺激和反应之间的种种变量，比如与注意、思维和决策有关的变量。心理学家现在能把他们对这些事情的假设不仅仅建立在由内省得来的假设理论上（像早期的分析学家那样），或建立在对行为的观察上（像早期的行为主义者那样），而且建立在以上两者的综合上，他们采用了更可信和更有效的观察和测量方法。这些发展，在作为“精神生活的科学”的心理学中引起了一场革命，它们的持续发展意味着还有很多东西有待发现。

心理学作为一门科学

说心理学是科学，是指它只要可能，就使用科学的方法。但是，也必须记住，心理学是一门处于发展初期的科学。心理学家感兴趣的某些东西，光用科学方法还无法完全理解，有些人甚至说这些东西永远无法用科学方法理解。例如，心理学的人本主义学派更强调个体对他们主观经历的叙述，而主观经历是很难定量或测量的。在下面的专栏1.1中列举了心理学家使用的一些主要方法。

专栏1.1 心理学家使用的主要方法

实验室里的实验：由某种理论衍生出来的某种假说在受控制的条件下受到检验，这些条件旨在减少两种偏见，一是在实验对象的选择上，二是在被研究变量的测量上。实验结果应该是可复制的，但是也许不可以推广到更接近现实生活的环境中去。

现场实验：在实验室之外，在更自然的条件之下对假说进行检验，但这些实验可能控制得不那么好，较难复制，或不可能推广到其他环境中去。

相关法：评估两个或几个变量之间关系的强弱，例如，阅读水平和注意广度之间关系的强弱。这是数据分析的方法，而不是数据搜集的方法。

行为观察：必须清楚界定所说的行为，观察行为的方法应该是可信的。所观察的感兴趣的行为必须是有代表性的。

个案研究：特别有助于开拓今后的研究，并且可以测量在不同条件下，重复出现的同一个行为。

自我报告和问卷研究：它们提供主观数据，基于自觉(或内省)。它们的信度可以通过好的检验设计来保证，也可以通过对大量有代表性的样本进行标准化的检验来保证。

访谈和调查：也可用于搜集新想法，以及从心理学家感兴趣的人群的反应中取样。

任何科学的发展都取决于它所依据的数据。因此，心理学家在数据搜集、分析、解释的方法上，在使用统计数据和解释分析结果时，都必须客观才行。有一个例子可以说明即便所搜集的数据是有效、可信的，解释数据的方法也很容易出现毛病。如果有报告说，百分之九十的虐待儿童的人，在他们小时候都受到过虐待，那么很容易设想，大多数儿时受过虐待的人将会成为虐待儿童的人——实际上这类报道也常常出现在新闻媒体上。事实上，这种解释不能根据逻辑从已知的信息里推断出来——大多数受过虐待的人并不重复这一行为模式。因此，作为研究人员的心理学家，既要学会以客观的方式呈现他们的数据，不能出现误导，又要学会解释他人报告的事实和数字。这需要高水平的和科学的思维。

心理学的主要分支

有人认为心理学不是一门科学，原因是它没有一个统领一切的范例或理论原则作为基础。它是由许多联系松散的思想学派组成的。但是，因为研究主题的关系，这恐怕是不可避免的。对有机体进行的生理学、生物学或化学研究，给心理学家提供了过去所没有的独特的焦点，原因就在于心理学家感兴趣的是心理过程，而心理过程和机体的其他各方面是分不开的。于是，可以预期，心理学研究有许多取向，有的比较接近艺术，有的比较科学，心理学的不同分支看起来像是被完全分割开来的领域。下面的专栏1.2里列出了心理学的主要分支。

专栏1.2 心理学的主要分支

变态心理学：研究心理官能紊乱及克服的办法。

行为主义心理学：强调能直接观察到的行为、学习和资料搜集。

生物（和比较）心理学：研究不同的物种、遗传模式和行为的决定因素。

认知心理学：致力于找出信息是怎么搜集、处理、理解和使用的。

发展心理学：研究有机体在其一生内是怎样变化的。

个体差异心理学：研究广泛的人群，以便找出和理解典型的差异，比如在智力或人格上的差异。

生理心理学：致力于找出生理状态对心理的影响，以及生理状态对感官、神经系统及大脑的工作的影响。

社会心理学：研究社会行为，以及个体与集体之间的相互作用。

实际上，心理学的不同分支之间以及心理学和相关领域之间，有

相当的部分是重叠的。

心理学的近亲

心理学常和一些领域相混淆——说真的，这种混淆还是颇有道理的。第一，心理学不是精神病学。精神病学是医学的一个分支，专门帮助人们克服精神障碍。因此，它致力于研究出问题之后所发生的一切，即精神疾病和精神忧郁。心理学家也在临床工作中应用这些技术，但他们不是医生，他们把对于心理问题和心理忧郁的焦点研究与普通心理过程和心理发展结合起来。他们一般不会开处方，而是往往专门帮助人们理解、控制或调整病患的思想或行为，以便减轻患者的痛苦和忧郁。

第二，心理学也常同心理治疗相混淆。心理治疗是一个牵涉面较广的用词，指的是许多不同类别的心理治疗，但并不单指哪一种。尽管这个词常被用来指治疗中的心理动力和人本主义取向，但是，它也有另一种更广泛、更一般的用法，例如，最近，认知行为的心理治疗有了很大的扩展。

第三，还有许多相关领域，心理学家可以在其中工作，或与其他人合作，例如，心理测量学、精神生理学、心理语言学和神经心理学。心理学家在更广阔的新兴领域中也发挥着作用，其他人也对这些领域做出了贡献，例如，认知科学和信息技术，或者在理解心理和生理现象(如紧张、疲劳或失眠)的诸方面。在临床工作中使用的心理学可能是众所周知的，但是，它只是大得多的一门学科的一个分支而已。

本书的目的与结构

我们的目的就是解释和说明为什么心理学在现在看来是有趣的、

重要的和有用的，因此，本书着眼于当代的材料。因为大多数心理学家对人感兴趣，所以，大部分例子都来自人类心理学。尽管如此，本书是以这样一种假设开始的，即成为心理学研究对象(同植物或阿米巴虫不一样)的最起码的条件是拥有一套精神控制系统(用非正式的话讲，就是“头脑”)，这套系统使有机体能够在世界上活动。一旦大脑和神经系统进化到相当程度，能被当做一个控制中心来使用，那么，这个控制中心一定能完成这几件事情：采集关于身外世界的信息、注意信息的变化、储存信息以备后用，并且用信息来组织其活动(粗略地讲，就是多得到它想要的东西而少得到它不想要的东西)。不同的有机体用不同的方式做这些事情(例如，它们有不同的感觉器官)，然而，所有物种又都有一些类似的过程(例如，学习的某些类型、情绪的某些表达方式)。心理学家关注的焦点之一就是弄清这些是怎么发生的。于是，第二章到第五章的内容集中在心理学家提出的四个重要问题上：什么进入到我们的头脑里？什么留在我们的头脑里？我们如何利用头脑里的东西？为什么我们会做我们所做的事情？问这些问题的目的是要说明心理学家怎样找出在知觉和注意(第二章)，学习和记忆(第三章)，思维、推理和沟通(第四章)以及动机和情绪(第五章)中所涉及的过程，并试图解释它们以什么方式为我们工作。这些篇章着眼于普遍性即人们的共性。它们的目的是描述我们的“精神装备”，并且看看心理学家的假说和他们为解释其观察结果而构建的一些模型。

心理学家对人们之间的不同之处及其显著多样性的决定因素也感兴趣。如果我们要更好地理解人们，那么，我们就需要把一般的影响和个别的影响区别开来。要是只有一般的样式和规则，而且我们都有一样的精神装备，那么，所有的人在心理学意义上就是相同的，但很明显，人们是不同的。那么，我们该如何解释他们是怎么成为现在这样的？又该如何理解他们的差别、他们的困难及他们之间的相互作用？第六章问道：人类的发展有没有固定的样式？第七章是关于个体差异的，它问道：我们能不能把人分类？第八章问道：在出问题时，发生了什么？这一章集中谈变态心理学。第九章问道：我们如何相互影响？

这一章描述了社会心理学。最后，在第十章里，我们问道：心理学有什么用？这一章描述了心理学的一些实际用途，并且对今后预期的发展类型做出了一些推测。

第二章

什么进入到我们的头脑里？

知觉

仔细看看图2。这是一个内克尔立方体，在两维的平面上它全部由黑线构成。但你感知到的却是一个三维的立方体。看这个立方体的时间长一点，就出现了明显的颠倒，立方体的前面变成了面向另一方向的立方体的后面。大脑设法使模棱两可的图画变得有意义，但信息不足以让它从两种解释中做选择，于是，上述两种画面轮番出现，你想不让它们出现都不行。看起来，知觉并不仅是被动地从感官获取信息，而且是一个主动的构建过程。

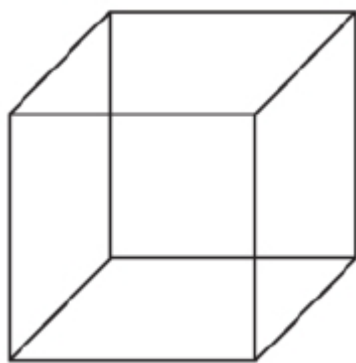


图2 内克尔立方体

更令人困惑的是魔鬼音叉的图画(图3)，它用深度知觉^①的标准线

索来误导我们。我们一时能看到一个立体的、三叉音叉的图形，一时又看不到它。类似的现象可以用其他感官来加以说明。如果你又快又稳地重复读英文单词say(说)，你会轮番听到“say say say.....”和“ace ace ace.....”这里要说明的问题是一样的：大脑凭借收到的信息工作，在缺乏意识指导的情形下，对现实做出假设，于是，我们最后意识到的是感官刺激和解释的结合体。如果我们在浓雾中驾车，或在黑暗中阅读，很明显得靠猜：“这是我们拐弯的地方还是另一条车道？”“是‘很’还是‘狠’？”感觉过程部分地决定了是什么东西进入到我们的头脑里，可是我们已经能够看到，其他更隐蔽、更复杂的过程也会作用于我们的感知。

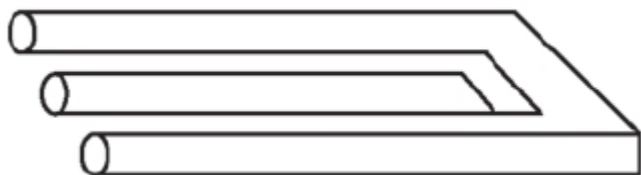


图3 魔鬼音叉

一般来说，我们都假定世界就是我们看到的那个样子，其他人也这么来看世界——我们的感官反映的是一个客观、共享的现实。我们假定感官所表现出的我们生活的世界，跟镜子里照出的脸一样准确，或者跟照相机拍下的某一瞬间的照片一样准确，一样凝固在时间中。当然，如果感官不能为我们提供近乎准确的信息的话，那我们便不能依靠它们了，但是，尽管如此，心理学家发现，关于知觉的这些假定是会产生误导的。采集周边世界的信息不是一个被动的反映过程，而是一个复杂的、主动的过程。在该过程中，头脑和感官一起工作，帮助我们构建对于现实的知觉。我们不仅看到亮光、黑暗和色彩的样式，我们还把这些刺激的样式组织起来，这样便可看到对我们有意义的物体。我们可以给它们命名或对它们加以辨别，把它们当成全新的物体或当成和其他东西类似的物体。从本书中我们将看到，心理

学的主题从来就不是简单的，对于知觉的研究说明了心理学的一些最普通的问题。首先，我们得确定哪些是相关的因素(有三个因素：感觉、解释和注意)，然后，我们得设法了解，并建立理论来解释它们相互作用的方式。

心理学对知觉的研究，大部分都集中在视觉上，因为视觉是我们最发达的感觉：大约一半的皮层(大脑里盘绕的灰色物质)都与视觉有关。视觉方面的例子可以用图解来说明，因此，在本章中主要举视觉方面的例子。

感知真实的世界

知觉的第一阶段是要找到说明外在事物的信号。人类的眼睛只能觉察到所有电磁能的百分之一的一个微小部分，即可见光谱。蜜蜂和蝴蝶可以看到紫外线；与人类相比，蝙蝠和海豚能听到的声音超过了两个八度。因此，我们对现实的了解受到了人类感官能力的限制。在这些限制的范围内，我们的敏感度仍相当惊人：在风清月朗的夜间，从理论上讲，我们可以看到三十英里外一支蜡烛的火苗。当我们找到一个信号，如亮光时，我们的感受器就把一种形式的能量转变成另一种形式的能量，于是，亮光的信息就作为一种神经冲动被传送出去。所有感官的知觉原料都由神经冲动组成，这些神经冲动分别被输送到大脑的特定区域。作为看见蜡烛火苗的冲动，一定得到达视觉皮层。在被激活的细胞里火苗的样式和速度以及在被抑制的细胞里火苗信息的缺乏，都要和细胞活动(或神经噪声)的背景值区别开来，并要被解译出来。有趣的是，准确觉察信号的能力非常多变，超出了我们对于感官系统的了解，而且受多种其他因素的影响。有些影响是明显的，比如注意；有的则不那么明显，与我们的期望、动机或倾向有关，比如在情况不确定时，倾向于说“是”，还是“不是”。如果你一边听收音机，一边在等一个重要的电话，那么你可能认为听到了电话铃声，而实际上电话根本没响；假如你没在等电话，而是在全神贯注地听收音

机，那么，电话铃响了，你也可能会听不见。觉察信号方面的这种差异有重要的实际意义，例如，在给特别护理病房设计有效的报警系统或给复杂的机器设计控制板的时候。

为解释这些发现而建立的理论，使心理学家能够做出预测并检验预测是否准确。信号检测论认为准确的知觉不仅是由感觉能力来决定的，而且是由感觉过程和决策过程一同来决定的。根据当时所需的谨慎(或反应偏向)程度的不同，决策会有所变化。实验室的技术人员在细看显微镜载玻片寻找癌细胞时，对每一种异常都做出反应，然后再把“假警报”排除。但是，决定何时超车的驾驶员，则必须每次都做出正确决定，否则就有撞车的危险。敏感度和谨慎程度可以由“撞上的频率”、“假警报”的次数及相对简单的统计方法计算出来，这样，便可预测什么时候能准确地检测出一个信号(一个癌细胞或一辆迎面而来的汽车)。这些测量确实是可信的，并且有许多实际用途，比如训练空中交通管制员——他们关于一个雷达信号是有还是没有的决定，可能对飞机能否平安着陆至关重要。

所有的感官对环境中的变化的反应要比对静止状态的反应更灵敏。当什么变化也没有时，感受器就完全停止反应，或形成习惯化，因此，当你刚把冰箱接上电源时，开始会听到有噪声，但后来就听不见了。我们生活繁忙，或许有人会认为，没有感官刺激一定很好，但是，感觉剥夺，或者没有感官刺激，对有的人来说可能导致可怕、怪诞的经历，包括出现幻觉。感受到的苦闷的程度，随人们的期望而变化。如果感觉超负荷相当长一段时间，也会有同样情况发生。最近去过流行音乐会、足球比赛现场或特别拥挤的超级市场的人可以作证，这些经历可能是刺激的、使人筋疲力尽的或令人困惑的。

知觉组织

通过一定的组织，知觉使我们能辨别我们感知到的东西的样式，

以便赋予其意义，但这种组织过的知觉来得那么自然，那么毫不费力，以至于我们很难相信它有多么了不起。电脑可以配上程序来下棋，但至今尚无法给电脑配上程序，让它和哪怕是相对初级的视觉技巧相比。知觉组织的主要原则，是格式塔心理学家在20世纪30年代发现的。

请看一下鲁宾的花瓶(图4)。你要么看到一个花瓶，要么看到两个剪影，但不能同时两样都看到。如果你看到了花瓶，剪影就会消失，成了花瓶的背景，但是，把剪影当图形来看，“花瓶”又转变为背景了。图形——背景知觉之所以重要，是因为它基本上构成了我们看东西的方式的基础。另外三条格式塔原理是相似性、接近性和闭合性，图5对它们做了图解。从感知的意义上讲，我们会把相似或相近的东西归在一起(a和b)，对于图形不完整的(c)，我们就会把缺口补上。这些组织原则帮我们辨别物体，把它们和周围的东西分开。我们一般先找出最重要的图形，然后再看细节，因此，在图6中，我们先看到H后看到S。知觉过程是否一直按这种顺序进行仍未确定。重要的是，我们构建自己的现实的方式之一，是用一套系统方法把所接收到的信息组织起来。

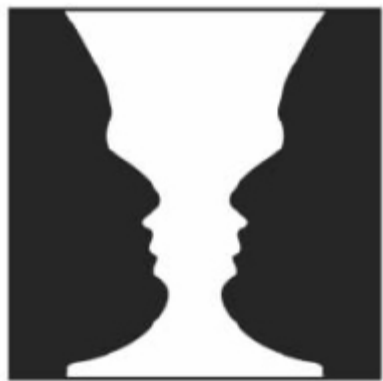


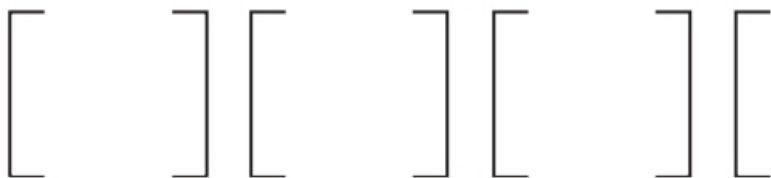
图4 鲁宾的花瓶



a.相似性



b.接近性



c.闭合性

图5 格式塔原理中的相似性、接近性和闭合性



图6 先看见H后看见S

格式塔心理学家相信，我们用视觉找出物品的能力，以及把它们和背景区分开来的能力，是生来就有的，而不是后天学到的。从对大脑单个细胞所做的记录来看，有些细胞对有一定方向或长度的线条特别敏感，另一些细胞则可能检测到简单的形状或表面。我们天生就有这种特殊的检测器，还是后来才发展出来的？先天失明的成人，后来又获得了视力（比如通过手术切除白内障），这种人总是在视觉上遇到困难，而且不断犯视觉上的错误。尽管其中可能有很多原因，但是，看来视觉技巧得经过学习才能获得。例如，在漫射光下饲养的动物常会撞上东西，因为它们虽然有正常的视觉神经，但漫射的光线使它们缺乏模式辨识的能力。

知觉受已有知识影响的程度以及这种知识所创造的期望是惊人的（见专栏2.1）。创造一个知觉定势（一个指导知觉的期望）就比较容易感知到某样属于该定势的东西。因此在超级市场里，拥有“自己的商标”的物品会较易找到（如果它们看上去相类似，又和竞争品牌不同的话）。



专栏2.1 知觉定势：你知道的影响你所看到的

拿一套字母和数字给实验对象看，出来一个就让他大声读出来。然后拿出下面这个有歧义的形象：



它既可以读作B又可以读作13。如果它前面是一串字母，实验对象就把它读作B，但如果它前面是一串数字，实验对象就把它读作13。

布鲁纳和明特恩，1995年

注意：利用有限的能力系统

知觉包括的不只是掌握辨别的技巧，它还包括提出假说、做出决策及运用组织原则。这些事情大多是在我们不知不觉的情形下发生的，甚至有时我们都不知道自己已经感知到了，或已经选择了要感知的内容。这是因为进入我们头脑里的东西是由知觉系统的工作方式决定的，也是由从引起我们注意的许多东西之中进行挑选的方式决定的。我们的大脑容量有限，充分地利用大脑有助于恰当地引导我们的注意力。如果你在喧闹的舞会上放录音带，那你最有可能听到的是乱哄哄的嘈杂声。但是，如果你开始和舞会中的某一个人讲话(或注意某个人)，那么你们的谈话就会在噪音背景中突显出来，你甚至不知道你背后的人是在讲法语还是英语。然而，若是有人提及了你的名字，即便没提高噪音，你还是非常可能能听得到。一般说来，我们按自己的愿望来集中注意力，在低水平信息的基础上，把当时对我们无关紧要的东西过滤掉，比如说话人的噪音或噪音发出的方向。

这个规律有一个令人迷惑的例外，即我们能听得到我们自己的名字。关于过滤系统是怎么工作的，心理学家提出了好几种解释。对于我们忽视的东西，我们必须有所了解，不然，我们就不知道我们想要忽视它们。感知到某样东西，却又不知道我们已经感知到了，这种情况叫作阈下知觉(专栏2.2)。实验室研究表明，我们的注意过程非常快、非常有效，它们可以保护我们，不让我们有意识地听到可能令自己不快的事情，比如淫秽的或令人不安的话语。

专栏2.2 阈下知觉：自我保护的手段？

屏幕上有两个光点，其中一个光点里面写了一个单词，写得很不清楚，不费力就会看不清。当隐藏在光点中的是个情绪色彩较重的词语时，实验对象就说亮度不够，而当隐藏在光点中的是个愉快的或中性的词语时，他们就说亮度够强了。这被称作知觉防卫，因为它暗中保护我们免遭不愉快刺激的损害。

注意是一种方法，我们用这种方法来挑选进入头脑里的东西——但是，我们并非一次只能注意一件事情。事实上，分配注意力是很正常的。在来自不同渠道的信息之间，我们可以很容易地分配我们的注意力——这就是为什么我可以一边看着锅，一边削土豆，一边听着孩子们的动静，我甚至还可以同时想着银行经理的来信。不过，我的一心多用毕竟也有限度。空中交通管制员曾被训练同时做许多事情：看雷达屏幕，和飞行员谈话，检查不同航班的飞行路径，并且阅读交到他们手中的留言。只要交通流量处在可处理的状态之下，管制员就可以分配其注意力，同时完成这些事情。然而，在研制安全系统期间，他们的能力模拟测验表明，如果信息量太大，或人太疲劳，他们的反应就会缺乏条理，甚至会变得很怪：站起来给飞行员指方向，可飞行员在几万英尺的高空上，离他们有好几英里远；或者大声叫嚷着要把信息传过去。

注意是个敏感的过程，知道这一点并不奇怪。我们已经发现许多因素都会干扰注意，比如刺激之间的相似性、任务的难度、缺乏技巧或练习、忧郁或担心、全神贯注或心不在焉、药物、厌烦及感觉习惯化。通过长长的地下隧道（如英法之间的海峡下面的隧道）用铁路运送旅客之所以比较安全，就是因为驾车太危险。没有感官上的多样性，知觉系统就会出现习惯化，注意力就会不集中。对一成不变的刺激，我们或适应，或出现习惯化，且趋向于新的刺激。因此，静静地躺在浴缸里，我不会感到温度在逐渐变化，除非我突然移动一下。

把知觉和注意结合在一起来看，我们实际感知到的东西既受内部因素（如情绪和身体状况）的影响，也受外部因素的影响。害怕被社会拒绝的人，更容易感受到不友好的征兆，比如不怀好意的面部表情。在饥饿的人的眼里，食品的图画比别的图画更光彩夺目。这些发现证实，知觉过程大多是在我们不知道的情况下进行的，因此，我们不能肯定我们所感知到的和现实是否非常相符，也不能肯定我们所感知到的和他人所感知到的是否吻合。心理学家提出，感知与两种处理信息的方法有关。

- 我们看见了真实世界里的某样东西，它触发了一系列内部的认知过程，这就开始了自下而上的加工。这种“由刺激驱动的”处理方法反映了我们对外部世界的反应，当观看条件好的时候，这种方法将占主导地位。

- 自上而下的加工反映了由概念驱动的重要过程的影响。即便在对光线和声波做出反应时，我们每个人都会把过去的经历(和注意)带到眼前的任务上，但假如观看条件不好，或我们的期望过于强烈，我们就会较多依赖内部信息而较少依赖外部信息。

看一下图7里的三角形，看看它说了些什么。你发现错误了吗？大多数人第一次都找不到错误，因为他们对著名话语的期望(自上而下的加工)影响了准确的感知(自下而上的加工)。

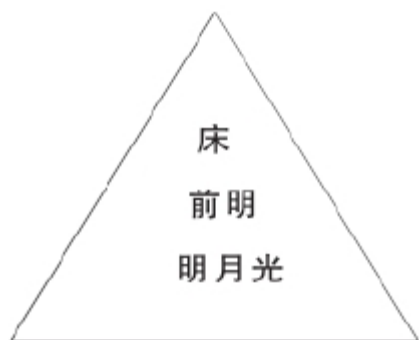


图7

当代的知觉理论已经发生了变化，也开始重视这类的观察结果了。例如，乌尔里克·奈塞尔说，我们用过去的经历所建立的“图式”来理解世界：过去的经历引导我们形成对物体或事件的期望(图式)，我们用这些图式去预期可能要碰到的东西。我们的图式从婴儿时期就开始发展了，图式指导着我们对感知世界的探索，于是，我们对进来的信息进行抽样，并根据所发现的东西来修改图式。根据这个观点，知觉是一个不间断的、主动的周期，而不是一个单向的过程或一张被动的照片，有什么就拍什么(图8)。我们的预期或期望影响了我们的感知，但是，实际上存在于某处的东西影响着我们的预期。想象一下，你要在人群中和一位朋友见面。你期望他的样子还和平常差不多，于是，你开始找高个子、留胡子的人，根本不看矮个子、胡子刮得干干净净的人。突然，你朋友拍了拍你的肩膀。你没认出他是因为他把胡子刮了。假如你对图式做相应的修改，那么，下回你就不会认不出他了。因此，我们的期望是随着新接受的信息在不断变化和调整的，我们的知觉系统帮我们适应，适应的方法是有些动物所无法仿效的。青蛙捉苍蝇靠的是感知苍蝇的行动，假如青蛙周围都是静止的(但也是可吃的)死苍蝇，它照样得饿死。

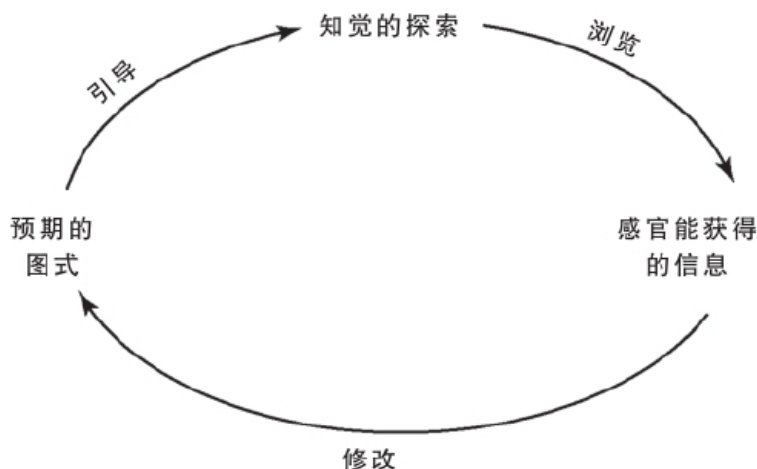


图8 奈塞尔的知觉周期

从知觉损伤中学习：错将妻子当帽子

由于知觉的复杂性，它可以出现许多不同形式的错误。在《错将妻子当帽子》一书中，奥利弗·萨克斯描述了当较复杂的、解释性的感知能力受到严重损伤时会出现的情形。他的一个病人是个极有才华的音乐家，音乐能力或其他心理能力还很正常。这个音乐家知道自己出现了问题，特别在认人方面，但是并不知道除此之外还有别的什么大毛病。他可以正常地说话，但已经不认得他的学生，而且分不清无生命的物体(如他的鞋)和有生命的物体(如他的脚)。有一次，和萨克斯大夫的访谈快结束时，他找他的帽子，可是却伸出手来，想把他妻子的脑袋提起来。他不能辨别电视里人物的表情或性别，也不会凭照片来找出自己家庭的成员，尽管凭各自的嗓音他倒能分得清。萨克斯写道：“就视觉而言，他迷失在一个由无生命的抽象物组成的世界里”，他好像丢掉了一条重要的组织原则。他靠特征和图式化的关系认识世界，就像电脑那样，因此，叫他找出一只手套，他就会把手套说成是“盛某种东西的容器”，或“一个自身折叠的连续表面，(它)看上去有

五个伸出的小袋囊”(p.13)。受这种严重知觉损伤影响最大的就是视觉的辨别能力：他好像能看到东西，但没法理解或解释所看到的東西。他丧失了知觉的解释能力，如果他不得不单单依赖视觉信息的话，他就彻底没辙了，不过，他靠跟自个儿哼唱着也能继续活下去——活在音乐的、听觉的世界里，对此，他是技巧过人的。尽管他能像我们看内克尔立方体(图2)那样做出假设(关于他妻子的脑袋或手套的假设)，但是他却不能对这些假设做出评判。仔细研究高水平知觉功能的选择性损伤，为我们提供了线索，帮我们理解了许多事情：这些功能所起的作用(不仅在知觉上，而且包括在现实世界里的帮助作用)，哪些功能在大脑中是分别编成代码的，以及那些功能的系统位于何处。

因此，知觉是一个个复杂过程的最终产物，许多过程是在我们不知道的情况下发生的。心理学家对知觉已了解得很多，他们可以十分准确地模拟一个视觉环境，甚至可以让训练有素的外科医生利用“虚拟现实”来练习做复杂的外科手术。虚拟现实创造了三维空间的幻觉，按一下电钮，就可以够到某样东西或穿过“坚实”的物体。感知系统能够很快地学习并很快地适应，然而，这一特点有好处也有坏处。如果外科医生长时间利用虚拟现实来练习调整对标准知觉线索的运用，以便在三维空间中保障手术安全，那么他们以后就特别容易出车祸。

有关知觉领域的这篇导论，仅仅开始回答了是什么进入到我们头脑里的问题。这个问题涉及更为迷人的话题，从对于知觉发展的看法到关于知觉过程在何种程度上是自动的或是可以有意控制的争论，范围很广泛。本章的目的是要说明，我们所知的现实，从某种程度上来说，也是一座座由人修建的建筑。我们每个人都在不断地为它添砖加瓦，心理学家帮我们理解了许多决定行为的条件。一旦我们了解了是什么进入到了头脑里，我们就可以继续追问其中有多少留在了头脑里，变成了我们学习和记忆的基础。

① 个体判断远近，把世界看成三维的知觉。——编注

第三章

什么留在我们的头脑里？

学习和记忆

当你学习某样东西时，情况就不同了：你以前不会做的事情，现在会做了，像弹钢琴；或者，你以前不知道的事情，现在知道了，比如“empirical”^①是什么意思。当某样东西留在头脑里，我们就假设它已经储存在某个地方了，这个储存系统被称之为“记忆”。这个系统的工作并非十全十美：有时我们不得不“绞尽脑汁”或“追寻记忆”。不过，关于留在头脑里的东西，最平常的先入之见恐怕是：总有一个地方把它们全部储存起来。有时，一个人找不到他想要的东西，这东西恐怕总在某个地方，要是知道上哪儿去找就好了。可是，心理学家有关学习和记忆的发现告诉我们，用类似仓库的比喻来恰当地理解留在头脑里的东西是行不通的。

关于记忆，威廉·詹姆斯在1890年曾问道：“为什么这个完全是由上帝赋予的本领，能把昨天的事情保存得比去年的事情要好？为什么保存得最好的是一小时之前的事情？又为什么到了老年，幼年时的事情记得最牢？为什么重复一个经历就可以加深我们对它的记忆？为什么药物、高烧、窒息和兴奋能使忘却很久的东西苏醒……这些事看起来挺古怪，但却很有意思。也许在某些时候，情况正好相反。很明显，记忆的本领并非绝对存在，它必须在一定条件下才能起作用；寻求这些条件则成了心理学家最感兴趣的任务。”（《心理学的原则》，i.3）

理解留在头脑里的东西仍然是心理学家面临的艰巨任务。他们的研究揭示了许多怪事。例如，实验室工作和临床的观察结果都表明，对久远事件的记忆和对近期事件的记忆有不同的特点。患遗忘症的人可能保存儿时的记忆，却几乎不可能获得新的记忆，比如刚刚见过的人的名字；或者，他们能说得出现时间，却不记得现在是哪一年，或不记得新房子的布置陈设。有些人几乎无法学习新的东西，尽管他们能准确地描述自己的童年，也能重复你刚刚朗诵过的诗句。他们可以很快学会新的运动肌肉的技巧，如打字，却否认以前见到过文字处理程序。尽管在这种情况下，损伤之处好像位于大脑的某一特定部位(海马)，但心理学家却找不到“储存室”，即神经的衔接点(互相连接的“线”网)终止的地方。我们每天不自觉地利用着学习和记忆的过程，它们就是这么紧密地连在一起，而且很复杂，以至于至今尚未证明可能造出一台能精确地模拟它们的电脑。

学习能让人“变得更好”。我们将从学习开始，来说明心理学家在这方面的理解。

学习：创建持久的联结

我们倾向于认为学习能力是由这样一些事情决定的：你到底有多聪明；你是否集中注意力；出现困难时，你能不能坚持下去。但实际上，学习的种类很多，有许多学习并不需要刻意的努力或正规的训练。我们一直在学习，即使我们并没想要这么做。我们的某些学习方法和动物的很类似，只不过我们的能力更强一些。人类的学习是由一系列不同的方式激活的。婴儿出世的环境相差很大，甚至在基本条件上相差也很大，比如他们是怎么被照看、怎么被喂养、怎么得到保暖的，因此，适应是至关重要的。婴儿适应得那么快那么好，是因为他们愿意学习，因为他们对具有某些关联的事情反应特别强烈，其中包括相倚（什么和什么一起发生）、差异（与常规的不同之处）以及交互作用（和别人的相互作用）。

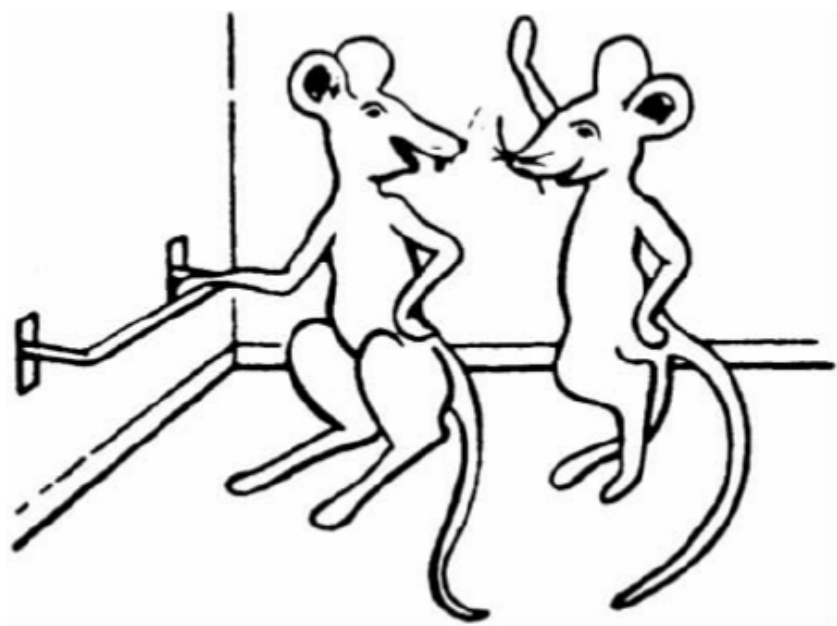
认识相倚使人学会了如何使事情发生：打开龙头，水(通常)就流出来了。通过学习开龙头、关龙头，我们就学会了控制水流。小婴儿重复地探索相倚：来回挥动胳膊，打一样东西，使它发出声音，一次又一次打这个东西，直到他们能控制弄出的声音为止。对相倚的这种明显的着迷，是其他类型的学习(如技巧学习)的重要基础。一旦你掌握了一种技巧，不假思索都可以完成某事，此时你就会把注意力转向别的事情：当你毫不费力就能读出单词时，你就会考虑它们的含义了；如果你能把一首曲子不假思索地弹出来，你就会考虑怎样解释这段音乐了。

一旦你知道要期望什么，差异就会变得很有意思——只要差异别太极端。孩子世界里的小变化(新型食品或在不同的地方睡觉)引起了孩子的探索，并帮助孩子去学习，但是，如果一切都突然中断，那又会令孩子痛苦万分。同样，用不同的方式唱一首歌(玩一个游戏)会很有意思，只要你知道其中的基本规则。这种靠制造差异来学习的能力是持久的和基本的。年长一些的人如果已有相关的知识储备，因而留意差异并根据差异做出调整，那么，他们能较快地学会新的东西，但他们却很难学会完全陌生的东西。

对婴儿来说，为了生存，和别人交互作用是必要的。婴儿先是哭和看，后来是用笑及更复杂的方式来参与这种交互作用，认识并控制自己的世界。当婴儿因需要某样东西而大哭时，这个婴儿就参与了一项影响他人的活动(尽管他自己不知道)。他倒不是参与什么权力斗争，或者希望操纵别人的注意，他只是开始一项能帮他生存的、与人交互作用的活动而已。若没人理他，这个婴儿最终只好放弃努力，变得冷漠起来，好像他已经知道这么做没用了。婴儿(实际上成人也一样)对相倚、差异和交互作用特别容易起反应，而这些方面激活了与学习有关的一些基本过程。

在许多不同类型的学习中，最基本的恐怕是联想学习或条件作用了。经典性条件作用最早是在20世纪20年代由巴甫洛夫率先研究和解

释的。在研究狗的时候，巴甫洛夫找到了一种方法来测量狗对食物产生反应时所分泌的唾液，然后，他留意到狗在得到食物之前就开始分泌唾液了。唾液的这种反射的或无条件的反应是由与食物相关联的东西引起的，比如碗的出现、带来食物的人，或和食物相配的铃声(食物出现时铃就响)。巴甫洛夫认为实际上任何刺激都可以变成唾液的条件刺激——节拍器的声音、画在大卡片上的三角形，甚至一次电击。于是他得出结论：当先前的一个中性刺激(铃声)和无条件刺激(某种我们自然要对它有反应的东西，如食物)联系在一起时，学习就发生了。经典性条件作用的变体、决定因素和限度都已被仔细地研究过了，因此我们不仅知道条件反应是怎么渐渐消失或泛化为类似的情形的，而且知道情绪怎么能被激发(孩子对浪的惧怕)和调节(在海边行走时抓住父母的手)以及在“一次性学习”里怎样能戏剧性地产生新的联想(就像某种食物令你作呕，你再也不想碰它一样)。



“哥们，这家伙是不是条件反射了？每次我一按杠杆，他就会送一粒吃的过来。”

图9 从另一角度看操作性条件作用

B.F.斯金纳最早研究了操作性条件作用，解释了在学习中强化所起的作用。操作性条件作用提供了一种有力的手段来控制人(和动物)学习什么和做什么。这一理论的主要设想是，如果一个行为后面跟着一个好的结果，那么这个行为就会被重复——或是被人重复，或是被老鼠重复。假如按一下杠杆，会送来一粒食物，那么，老鼠就会去学按杠杆，越饿学得越快，凭食物丸发送的速度就可以准确预计出老鼠反应的强度。假如食物丸是间歇地和不可预测地出来(吃角子老虎之所以吸引我们，就是这个道理)，那么老鼠“工作”得最起劲。假如不管老鼠怎么做，食物丸都要隔固定的一段时间才出来，那么老鼠的劲头就不会那么大了。因此，拿不变的计时工资去做枯燥重复工作的人，和拿计件工资的人相比，很快就失去了工作的劲头。科学家运用强化的原则，证明了有些动物能学习做非凡的事情，比如，逐渐朝正确的方向塑造鸽子的行为，它们就会学会用嘴“打乒乓”。

操作性条件作用有许多实际应用的例子。假如你想要一个已经学会的反应继续，比如叫孩子收拾好房间，你就应该间歇地而不是不停地奖赏他。假如你偶然奖赏了一种你想要减少而不是增加的行为(比如大发脾气)，那么你就会不小心加强了这种行为。如果奖赏来得太晚(收到员工的报告之后没有马上而是一个星期后才感谢他们)，那它的效果就差多了。这样，强化就为学习机器提供了燃料，不论强化是正面的还是负面的，学习机器都工作得很好。若强化是正面的，那就提供好的东西；若强化是负面的，那就摒弃不好的东西。如果你错过了演出，你就从中学会了提前计划好时间。

斯金纳对惩罚有强烈的不满，惩罚很容易和负强化相混淆，但两者却大不相同。他认为惩罚不是帮助人学习的有效方法，因为惩罚既痛苦又无益。惩罚压制了一种行为，却不说该做什么来替代它。事实上，惩罚会引起复杂的问题。惩罚可能有效(比如能减少某些精神失常儿童的自我伤害行为)，也可以用温和而有效的方式实施(向脸上

喷水，或从情境中暂时退出)。但是，惩罚的效果可能是暂时的，或只是在特殊的条件下才有效(青少年和朋友在一起可能吸烟，但在父母面前则不会吸烟)。惩罚往往不容易马上执行，而且传达的信息很少，还可能无意间成为奖赏(老师对调皮学生的申斥可能吸引班上其他人带强化性质的注意)。

在学校、医院和监狱等环境中，操作性原则已被转变为有效的行为矫正技巧了。理论上说，它们能提供预测和控制他人行为的能力。为培养小孩用厕所的习惯而利用这种能力是一回事，为政治目的而利用这种能力则是另一回事了。这种能力的滥用或许不像原先人们担心的那么危险，原因之一是，从心理学的意义上讲，在引起人们行为的一系列事件中，既有必然性的要素，也有自由意志的要素。联想学习不是仅有的可能。如果你留意到广告商把新车和性能力联系在一起，那么你就可以在较理性的基础上决定买不买这辆汽车；如果有人怀着不纯的动机对你表示友好，你可能会发现这种接触是无益的，于是相倚就不会发生了。当然，我们也可以利用其他的学习类型和认知能力。

观察学习是靠模仿和观察别人来学习。它提供了一条捷径，绕过了必要的尝试和错误，也绕过了联想学习所依靠的即时强化。学校里的学习大部分都是这种类型，它也解释了我们是怎样获得关于社区社会规范的看法和信息的(见专栏3.1)。

专栏3.1 观察学习：当别人树起了坏榜样时

小孩在实际生活中、电影或在漫画里先看到有个人在玩玩具。有时这个人打了其中一个玩具娃娃。孩子们后来也被带到同一间游戏屋去玩玩具。有的孩子不太开心，因为做实验的人把孩子正在玩的玩具拿走了。不开心的孩子会模仿他们看到的寻衅行为，更多模仿的是实际生活中的榜样而非电影或漫画中的榜样。进一步的研究表明，孩子们更可能模仿和自己类似的榜样(同年龄、同性别的孩子)以及他们仰

慕的人。

班杜拉和沃尔特斯,1963年

潜伏学习是不直接显现出来的学习。如果你看过一个新城市的地图，或作为旅客曾穿越过该城市，那么，比起完全不了解该城市的人来，你认路会快得多，而且你的学习优势可以被准确地测量出来。顿悟学习出现在你突然发现解决问题的方法的时候：怎样修理坏了的电灯。这种理解刹那间就出现。目前还不清楚其中的原因。究竟仅仅是因为先前学习的结果，还是因为在心理上用新的方法把原有的反应结合了起来（就像我们用新的组合方法使用语言当中的单词来表达我们的意思那样），我们还不得而知。

学习的认知理论脱离了联想的观点，试图解释其他过程的影响，如注意、想象、思维和感情。一旦我们开始了解了新学到的东西和头脑里原有的东西结合的方法，学习和记忆的区别就变得模糊了。记忆同知觉一样，是一个主动的过程，而不仅是一盘录下了你所学到的东西的卡带。对你所学的材料使用得越多(阅读法文报纸、跟法国朋友说话和写信、看法文电影、复习语法)，记得就越牢。被动吸收的材料很容易就忘了，而对于留在头脑里的东西来说，学习能起到的作用相当大。通过探索决定记忆的因素（找出记忆是怎么运作的），我们就能更充分地理解学习的作用。

记忆：影子、映像还是重建

记忆的大问题仍然是：“它是怎么运作的？”下列发现说明了解决这个问题的某些困难。早在1932年，弗雷德里克·巴特莱特爵士就已说过，记忆不单是把我们的信息准确记载下来，记忆还得让新信息融入原有的信息，并创造出一套有意义的解说(见专栏3.2)。

巴特莱特认为检索的过程也涉及重建，重建受到人们头脑中原有框架的影响。于是，记忆就像知觉一样，既是选择性的又是解释性的。记忆涉及建构和重建。

专栏3.2 “鬼魂的战争”

巴特莱特给人们读了美国印第安人的一个传说，这个传说部分源于对一种陌生信仰的理解。他发现人们在记这个传说时所犯的误差不是偶然的，而是经常的。在这个传说中，某人看到了鬼魂打仗，他把自己所看到的告诉他人，然后，他突然被鬼魂所伤。人们把这个陌生的材料融入到了他们先有的看法和文化期望之中，使情节能说得通。例如，“他的嘴里流出来一些黑东西”，在重新表述时就成了“逸出的呼吸”或“在嘴边流泡沫”；故事里的人被假定为某一名“鬼魂”宗族的成员。另外，在记这个故事时人们所做的改动也和他们第一次听到故事时的反应和情绪相吻合。一个受试者说：“我主要是靠我心中的意象写出这个故事的。”

巴特莱特,1932年

我们对事件意义的记忆要比对细节的记忆准确得多，而我们赋予事件的意义又会影响我们记得的细节。在“水门事件”审讯期间，心理学家乌里克·奈塞尔比较了白宫保存的谈话录音带和从见证人之一约翰·迪恩那里得来的关于这些谈话的报告。迪恩的记忆力好得出奇。奈塞尔发现迪恩记忆的意义是准确的，但其细节则不是，包括一些特别“难忘的”词句。迪恩对发生了什么的记忆是正确的，但对用过的词汇和讨论题目的顺序，他的记忆则是错误的。

在特别重要的或情绪激动的时刻，细节在我们的记忆中往往能得到更好的“固定”。然而，即便在这种情形下，两个人对同一事件细节的记忆也可能会非常不同。如果当我们决定结为夫妇时，我面对的是蓝色的大海而我丈夫面对的是昏暗的树林，二十年之后，我们可能为

当时我们在什么地方而争论，指责对方忘记了重要的、共享的回忆，因为一个记着的是黑暗，另一个记着的是光亮。“过去……总是反诉人之间的争论对象”(科马克·麦卡锡,《争论》,p.411)。

我们如何在反诉人之间做出决定仍然是一个重要问题。可能有的人在痛苦和伤心的环境中长大，在此过程中他们感到委屈或被忽视。后来，他们能准确地记起这些儿时的事件对他们的意义，对细节的记忆却是不正确的。这可以解释虚假记忆综合征的情形，患该综合征的人，据说是“恢复了记忆”，比如记得小时候受过某种程度的虐待，但记得并不准确。准确地记得不寻常或激烈的经历的细节，这也是可能的。记得细节并相信这些细节是准确的，就以为记忆是正确的，那就错了。

即使我们确实能准确地记得细节，我们记得的细节在记忆里也不是稳定的，而是可变的。如果我在十字路口目击了一个意外事件，后来被叫去问事件的细节，例如汽车是在树前还是树后停下的，那么，我很可能在记忆里插入一棵树（即使根本没有树）。一旦插进了一棵树，那么，它似乎也成了原始记忆的一部分，于是，我再也分不清哪个是我“真正”的记忆，哪个是我后来记得我以前记得的。因此，记忆可能被复述改变，法庭上询问的问题（“你见过一盏破了的头灯吗？”和“你见过那盏破了的头灯吗？”）会影响证人记起的东西，而他们自己却不知道已经发生了这种影响。

人们往往希望有完美的或摄影式的记忆，然而无法忘记也有其坏处(专栏3.3)。我们拥有的创造性的、不太准确的记忆和忘却的系统，可以根据我们的需要交替起作用。

专栏3.3 记忆术专家的头脑

一个人在看一眼大量的数字和单词之后，就能把它们记住——他还能顺着背、倒着背，甚至间隔十五年之后还背得出。他大概是把

接收到的信息变得有意义，才能把信息记住。他把信息的每一部分都和视觉意象及其他感觉意象联系起来，把这些数字或单词变得独一无二和“没法忘掉”。但是，这些意象随后影响了他精力的集中，使他不能进行简单的活动，包括不能跟人谈话。终于他不能继续从事记者这一职业了，因为新的信息(如他听到的别人所说的话)引发了一连串无法控制的、分散注意力的联想。

亚历山大·卢里亚,1968年

记忆模式怎么能说明如此不同的发现呢?关于记忆功能，这些模式又告诉了我们什么呢?有人提出三种很不相同的记忆储存形式来说明关于记忆的观察结果。这三种形式接收信息和失去信息的方式不同。感觉储存从感觉(视觉和听觉)中获得信息，在记忆里保存大约一秒钟，我们在此时决定要注意什么。被我们所忽视的东西马上就丢失了，而且再也无法找回来，因为它像亮光和声音一样消退了。有时，一个人没注意时，可以抓住某人说话的回声，但确实确实一秒钟之后就什么都没了。注意某样东西，就会把它转入短时储存，其容量为七秒。因此，我们能够记住一个电话号码，维持的时间大约够我们拨打这个号码。短时储存的容量有限，一旦装满，旧的信息就会被新的信息替换掉。然而，继续注意、在心里反复考虑，或复述信息，就会将其转入长时储存，其容量大概是无限的。这好像是说，在长时储存中的信息永远不会丢失，只要你知道怎么去找。但是遗忘还是会出现，因为在我们试图回忆时，类似的记忆会混淆，会互相干扰。除非我们拥有记忆术专家的头脑，不然，一次生日晚会可能和另一次搅在一起，我们最后记得的是生日的意义而不是在我们五岁、十岁、十五岁时究竟发生了什么。一般的意义要比细节重要得多，除非有某样东西为我们标出了那些细节(二十一岁的生日晚会或一次出人意料的晚会)。

那么，你怎么确定究竟发生了什么?我们确实有必要这么做吗?进

化的原因有助于说明为什么记忆是那样工作的。我们的记忆系统并不是因为我们需要把物品和事件分类才存在的，而是因为我们需要调整我们的行为。我们的头脑，包括我们的记忆，看起来都在不断调整，以适应变化着的情境。有我们需要记住的东西，比如怎么阅读，我们的朋友是什么样的，我们下一步该做什么；也有我们不必记住的东西，比如有关我们过去的准确细节。饿了有助于我们记得买吃的东西，这是适应性的。如果我们心情忧郁，伤心的记忆就会更容易进到头脑里，这或许是适应性的，或许不是。看起来，有零碎的记忆也就够了，我们可以根据兴趣从中挑选，或者用创造性的和有用的方式来组织这些零碎的记忆。头脑里有一些线索、提示物或部分零碎的记忆，我们就能进行选择、解释及把一样东西和另一样东西相结合，以便利用我们学到的和记得的东西。

沿着这些方向思考，当代心理学家认为记忆是一种活动，而不是一种东西——或者是一系列活动，涉及复杂的编码和检索系统，其中有些系统现在能分别进行研究。像第二章里描述过的感知系统一样，这些系统也运用组织的原则。如果信息在某种程度上是有关的、有特色的、已经精心研究过的或有针对性处理过的，而不只是表面处理过的，信息就会比较容易留在头脑里。当要记起它的时候(在你漫步超市时，想到“野餐食物”或“学校午餐”)，组织我们要记住的信息，就有了一种优势。一些一般的组织原则已经被发现，但是，与此同时，我们每个人又都基于过去的经历有了一套个人的组织系统。于是，我们用不同方法把进来的信息进行编码或加以组织；在检索信息时，各自的重点和兴趣也都不同。这有助于我们适应现在的情况：避开那些我们觉得乏味的人，寻找到满意的工作。但是，这也意味着我们的记忆不仅是过去的照片。正像我们已经看到的，感知和参与外部世界有助于我们建立关于现实的观点，于是，我们现在看到，学习和记忆也是主动的、建构性的过程。另外，我们记忆的准确性往往是无关紧要的。为了充分利用留在头脑里的东西，更重要的可能是记住意义并学会找出细节，而不仅是准确地记住所发生的事情。

① 经验上的。——译注

第四章

我们如何利用头脑里的东西？

思维、推理和沟通

鲁莽地行动、不停下来想一想、不通情达理或不符合逻辑，以及不能表达自己，这些过失是每个人都可能有的。假定我们有过以上的情形，我们就有了过失：我们行动之前应该想一想，应该考虑周到，通情达理，能把明确的思想变成言语。思维、推理和沟通的技巧转变成了文学、医学、芯片及家中的米饭，没有这些技巧，我们就不能像现在这样生活。但是，正如我们已经见到的，头脑是有创造性的，而不仅是忠实地记录、储存、分析外部信息的被动接收者，而且头脑并不总是按严密的逻辑规则行事。心理学家的调查结果告诉我们，认知技巧，如思维、推理和沟通，不仅是理性的产品，它们的价值及它们工作的效率也不是单单以理性的标准就可以测量的。

随着心理学的重点从行为研究转向内部过程，学者开始从三个角度进行认知方面的研究：认知心理学家提出了越来越复杂的、基于实验室的实验法，认知科学家研制了电脑程序来创造和测试人造的“智能”机器，神经心理学家研究了脑部损伤病人的认知过程。在本章中，我们将看到，这三种取向都加深了我们对人类认知的理解。

为了思考，我们必须有可思考的东西。在第二、第三章中曾讨论到，“原料”，即进入和后来留在头脑里的东西，不仅是由客观现实的

本质决定的，也是由感知和注意能力以及学习和记忆的过程决定的。如果我们能组织我们的知觉，使它们有意义，需要时能回忆信息，并用信息来思维、推理和沟通，那么我们就可以订计划、出主意、解决问题、想象或许有点稀奇古怪的各种可能性，并把这一切告诉别人。心理学家还在研究我们是怎样做这些事情的。

思维：基础材料

我们对概念的理解来自哲学家、语言学家和心理学家的工作。概念是思维的基础材料。概念帮助我们组织思维，对我们的经历做出恰当的反应。概念就是把我们知道的东西加以简化和归纳后得出的抽象信息。概念包含宽泛的信息和具体的信息。例如，土豆、胡萝卜和韭葱都是蔬菜，都可以烧来吃。如果有人告诉我们肥根芹菜是蔬菜，蔬菜这个概念就会告诉我们(大致上)该拿它做什么用了。概念是通过直接接触事物和实际情境形成的，也可以通过接触代表这些事物和情境的符号或记号(如文字)来形成。我可以通过吃、种和阅读来了解木薯。

利用概念使得我们可以用符号来表示我们知道的东西，用一样东西代表另一样东西。于是，字母T可以代表语言中的一个音，而记号T则可以代表同样形状的某样东西：T型路口^①、T型梁或T恤衫。对我们来说，在日常生活中有些概念比另外一些概念更有用一些(土豆比蔬菜或炸土豆条更有用些)。这些“基本概念”比那些看来应该高于或低于它们的概念，学起来要快得多。即便是这些具体的概念，也是出人意料地不准确或“不清楚”。胡萝卜肯定算是蔬菜，但番茄和南瓜可能就不算。有一种理论建议我们按一种原型，或一套特定的要点，把概念组织起来。心理学家已经发现一个事物离这个原型越远，就越不容易学习、记忆和辨认。原型理论是有用的，它能揭示具体概念以何种方式影响我们的思维，但它在说明我们所使用的抽象概念方面则有不足之处，例如“才干”一词恐怕就没有明确的原型。

我们往往认为我们有意识的心理在大多数情形下是受控制的。我们考虑我们正在做的事情，解决问题，并做出有意识的选择，像穿什么、吃什么或说什么。我们也会描述我们刚做完的事情并思考我们的行为、希望和恐惧。我们认为自己在有意识地思考、控制、检测自己的行为，这样做会使我们成为“有思想的”或“理性的”人类，而不像松鼠那样，被春天的温暖弄醒之后，“想都不想”就去寻找用来储藏的坚果。过去二十五年里，认知心理学家进行的研究已经表明，当我们思考时，许多不同的过程在表面之下进行着；他们的研究改变了我们关于思维(有意识的和逻辑的)性质的假定。

比如，思维也不总是件有益的事情。经过长时间的练习之后，原先需要仔细思考的活动，如打字或驾车，就能自动展开了。在进行这类活动的同时还可以进行别的活动，如谈话或为假期制订计划。我们可以“不假思索地”做这些事情。如果你问一个专业打字员，某个字母在键盘的什么地方，他为了回答你的问题，就不得不做有意识的努力，还可能模仿有关的动作。如果需要，下意识的神经活动(有时)也会被带到意识中去。但是，有意识地思考那些已经可以自动展开的活动(换挡、下楼梯)是会引起混乱的。把它们归入下意识可能会提高效率，让我们可以不假思索地做这些事情，即使偶尔心不在焉付出代价也没什么——把冰冻的豌豆放到面包箱里，或者开车回家时忘了拐到邮筒边去。这样就可以让多余的思维能力去做更重要的事情。关于上述认知功能衰退的研究表明，当产生压力、疲劳和混淆时，功能衰退就会加剧，在这种情况下，“停下来想一想”可以减缓功能衰退。

非意识的心理活动肯定会影响我们，即便我们没有意识到它们的存在。解决问题的方案、创造性的想法可能不需要提前思考就会进入头脑里，比如某些记忆或知识被我们没有意识到的暗示所激活，使我们能看到前进的新路子：怎么谈判一桩交易或怎么固定一扇破窗户。更令人惊奇的是，我们也可以做出行动的决策而自己却没有觉察到。奥运会的短跑选手可以在发令枪响后不足十分之一秒里起跑，这时他

们还尚未有意识地感知到发令枪的枪声。在人们意识到他们想行动之前，大脑活动就已经发生了变化。

关于“盲点”的发现恐怕是更具戏剧性的。一次外科手术之后，一位半盲的病人说，在他视野中的某一部分他什么也看不见。然而，他依然能说得出口，放在他视野中的这个部分的那盏灯，究竟在不在。他还能在凭运气的概率之上，区分移动的和静止的物品。尽管他认为自己是在猜，但是，这种“猜测”反映了他一直没有意识到的知觉。这么看来，从心理学角度来讲，思维和有意识的反复思考并不同义。对我们来说，意识到自己正在思维可能只有在下面几种情况下才有用：当我们不得不做出困难的选择时(要不要换工作)，当我们不能自行处理的事件发生时(车坏了，你束手无策)，以及当意想不到的情感出现时(某人使你十分生气)。

我们思维、推理和沟通时所用的概念不必那么准确和固定。通常认为，这些活动若符合我们学过的规则，如逻辑和语法的规则，就会有成效。不过在实践中，它们的成效还取决于许多其他的决定因素。

推理：使用你的大脑

推理就是运用我们所掌握的信息，以便得出结论、解决问题、做出评判等等。哲学家和逻辑学家区别出三种不同类型的推理。演绎推理、归纳推理和辩证推理这三种推理对解决不同类型的问题有用。尽管这些推理为我们的理性提供了基础，但是它们依然明显受到心理和逻辑过程的影响。

演绎推理遵循正式的规则让我们得出结论，而结论又必然来自结论所依据的前提。从两个前提出发，一是“如果我在思维，那么我就在有意地使用大脑”，二是“我正在思维”，我们就可以得出结论“我在有意地使用大脑”。若前提中的任何一个错了，结论也可能会错，但推理并没错。

研究演绎推理的心理学家已经发现了一些典型的错误，例如很难接受不受欢迎的结论(吸烟引起癌症)，或者很难承认价值观念(所有的母亲都是仁慈的)已经改变。在思考与自己的意愿不同的情形时，我们特别糟糕，见专栏4.1。

专栏4.1 错误的思维

受试者被问到这个问题：下面的推论对吗？

前提：如果下雨，弗雷德就淋湿了。

没下雨。

结论：弗雷德没淋湿。

超过百分之三十的受试者答错了。从逻辑上讲，这个结论无法得出，因为前提并未指出若不下雨，弗雷德会怎么样。

若加上第三个前提：“如果下雪，弗雷德就淋湿了”，犯错的比率就会大幅度下降。

埃万斯，1989年

当不知道前提是真是假的时候，使用演绎推理常会出错，因为我们的思维会偏向于增强已有的信念而不想接受与它们对立的信息。

事实上，我们的思维常受制于许多不合逻辑却相当有用的偏见。你的一位朋友正坐在家里看足球赛。他跟你说，如果他支持的队胜了，他就去酒吧。结果他支持的队败了，于是你“合乎情理地”，尽管不是“合乎逻辑地”，到他家去找他(尽管他从未说过在这种情况下，他会到哪儿去)。仅用演绎推理，并不能让你得出这个结论，但是你的“非理性”帮你见到了你的朋友。

归纳推理是科学领域依赖较多的一种推理。研究人员做了许多仔细的观察，然后才得出结论。研究人员认为这些结论可能是真实的，虽然以后发现的信息有可能说明这些结论是虚假的。在日常生活中，常常使用归纳推理：“玛丽批评了我所说的，并立刻否定了我的论点”，“因此，玛丽是个吹毛求疵的人”。归纳推理让我们得出的结论，看来是基于我们自身经历的，在大多数情况下，倒也不会错。然而，这种概率思维可能是错的，不仅因为会出现不寻常和罕见的事件，还有许多别的原因。主要原因之一是，我们疑惑的时候会设法查找符合我们所得出的结论(或怀疑)的信息(而不是通过更符合逻辑的、更有效的过程来找出信息，利用这种方式查找出的信息可能会说明我们是错的)。例如，在上面的例子中，可能是我的确犯了许多错误，而不是玛丽太挑剔。正如威廉·詹姆斯所说的，“许多人以为自己在思考，其实他们只是在重新组合他们的偏见”。另一个问题是，我们总是在寻找自己期望的东西，而期望难免受感情的左右。

推理是很难的，常常把沉重的负担加在记忆上面。在实际中，我们用不少启发法，或约略的估计来指导思维。启发法能帮我们解决复杂的问题。例如，可得性启发根据想起有关例子的难易，来估计某种类型事件发生的可能性。越是容易想起，这一类事件就越显得可能。因此，打印机若是出问题了，我做的第一件事就是检查一下电源打开了没有。我通常犯的错，一下子都蹦到了头脑里，而这个简单的动作很快就解决了问题。因此，启发法解决问题的优点超过了它的缺点。它主要的缺点是，决定可用的(蹦到我头脑里的)东西的因素很多，比如信息是否是最近才想到的、是否特别形象生动或充满情绪，所有这些因素在逻辑上可能与问题并无牵连。因此，害怕飞行的人往往会过高估计发生空难的可能性，如果最近刚听到过空难的消息，那么他们的表现就更强烈。

辩证推理是评估相反的观点、进行批判性思维以辨别真伪或解决分歧的能力。它指的是思考时使用一系列推理技巧的能力，而不是指

一种逻辑或科学方法。当某人的正确与否或要别人接受他的观点变得很重要时，他在心理上就会很难接受辩证推理。当人们是正确的时候(或站在胜方)，自尊就会得到加强；当人们是错误的时候(或站在败方)，自尊就会受到打击。许多心理因素干扰了我们以开放的头脑进行思维的能力，经验、情感及爱好就是其中的几个因素。为了辩证地进行推理，我们需要吸收和记住许多复杂的信息，并且需要不动感情地、批判性地分析问题。我们的情感和记忆给我们的推理能力设置了较大的限制。我们接收到的信息的“包装”也是如此。例如，在电视上以既浓缩又容易消化和记住的“原声摘要”方式宣传的政治信息，明显地干扰了批判性的思维。以消遣或娱乐的方式呈现在我们面前的、简化了的想法，很容易被人获取，即使一边心不在焉地看电视，一边做着别的事情，也不要紧。因此，思维也会被信息传达的方式所影响，而心理因素会增加思维和推理中的复杂性。

现在我们需要的是好的理论，用以解释和预测人类推理是怎么进行的，以及为什么充分模拟推理会那么困难。一个最有希望的可能是组建心理模式来表达我们所知道的东西，并根据这些模式评估效度或者评估从我们考虑的前提得出的结论是否正确。因此，思维和推理过程取决于我们构建概念的内部表现的方式，以及其他思维工具，如意象和命题。这些过程如果有助于我们的活动，那么它们就是成功的，否则就是失败的，与它们的逻辑基础站得住脚还是站不住脚无关。

理解我们如何利用进入头脑里的东西的另一种取向是，根据我们必须解决的问题来进行思维。在生活的大多数领域和大多数时间里，我们都是在不确定的条件下做出判断和决策的。我们正在思考下一步怎么办或者将来会发生什么事情，却不知道答案是什么。天会下雨吗？我有钱去度假吗？孩子想游泳吗？我的工作做得怎么样？我们有能力进行逻辑推理，也有能力留意到和避开一些最明显的非理性根源。我们的行为举止可以合乎理性，也可以转到自动化模式上心不在焉地行动而不必拿生命去冒险(一边在高速公路上开车，一边进行着有趣的

对话)。为了解决问题，我们可以利用内部表征、推理和记忆，利用所有“合情合理的”即使不是完全理性的认知能力，这些认知能力是有帮助的，它们帮助我们在不确定的条件下做出决策。

解决问题这个课题已经被心理学家研究了大约一百年，他们特别感兴趣的话题之一就是它如何受过去的经验（记忆中储存的信息）的影响。一般说来，很明显的是，由于我们积累了经验，我们解决问题就更容易了。这被称为正迁移效应，它解释了为什么成人解决问题比儿童要容易些，专家解决问题比初学者要容易些。比如，在想出策略解决棋局难题方面，专家比初学者强，但是，不论专家还是初学者都能从潜伏期中得益，在潜伏期内，他们从不(有意识地)考虑问题。找出了解决某一问题的策略之后，还需要以一定的技巧来应用这个策略(例如使凝固了的蛋黄酱恢复原状)，另外，还需要以推理的技巧来评估正在进行的过程。专家比别人更擅长认出模式、找出有关规则、排除行不通的策略等。但专家也不一定就能解决问题，因为他们使用了同解决以前的问题一样的策略与规则。形成一套定势可以让我们避免每一次碰到问题都要重新发明轮子^②，但是，在我们遇到一系列新困难时，定势又会减慢我们的速度。专家有时也会变得盲目，这是值得注意的。

专栏4.2 知识造成的盲目：定势

要求大学生看一系列卡片，每张卡片上面写着字母A和字母B，要求他们建立“正确的”序列(例如：在第一张卡片上，左边的字母应该被挑出来，而在第二张卡片上，右边的字母应该被挑出来)。在解决了几个有关“序列”的问题之后，

问题的类型改变了，于是选字母A的总是正确的，选字母B的总是不正确的。在一百次实验里百分之八十的学生没能解决这个小小的问题，而且，在没能解决这个问题的人当中，没有一个人能在六种可能性中挑选到正确的答案。

功能固着，或只以功能来看待事物，是另一种妨碍问题解决的定势。信封是放信的而不是你野餐时放糖的容器。解决糖的问题要求用新的、创造性的方式来看待信封。创造力可以用不同的方式来测量：例如通过测试人们的发散式思维(能自由地探索各种看法，找出许多种解决办法)，或聚合式思维(能跟随一套步骤，这套步骤看起来能集中到一个解决问题的正确办法上)。对普通物品，如砖头，他们想出的用途越多，他们的发散式思维就越强，创造力也就越强。

我们知道创造力在早期就有：小孩子会用新的、富于想象力的方式来运用熟悉的概念。鼓励独立思维的环境可以培养出富有创造力的人物。创造力不仅在艺术领域内很重要，在科学领域内、在家里(尤其是在厨房里)、在办公室里都很重要。它甚至还能通过鼓励发明创造，培养人的适应能力，这种能力在不断变化的条件下总是必需的。创造力要求思维要有可塑性和跨越界限的能力(见专栏4.3)。另外，令某些人惊奇的是，创造力同智力之间并没有紧密的联系。性格特征(如特立独行、自信、好奇和坚定)在决定创造力方面，至少和智力同等重要。

专栏4.3九个点的问题

任务：用不多于四条直线把下面图中的九个点连起来，画线时笔不能离开纸面。



答案见本章末。

沟通：传达要点

不论什么时候，我们都可以用新的方式把头脑中的意象结合起来，去创造新东西、解决问题，或者表达自己，这时，我们就是富于创造性的。其中最明显的方式之一，就是语言的使用。但是，语言和思想有什么关系呢？

语言相对性理论认为语言培养了思维和知觉的习惯，不同的语言把说话人引向了不同的现实观点。语言方面的证据是引人入胜的。比如，它告诉我们爱斯基摩人有许多描述雪的词，中国人没有一个常用词能表示“性高潮”，而法语中有关食物的隐喻则特别丰富。我们知道雪对爱斯基摩人十分重要，中国人在讨论房事时往往比较含蓄，而法国人的烹调则举世闻名。我们也知道我们可以互相学习对方的语言，可以学着去感知或理解其他语言表达上的差异。但是，仅有语言和文化的信息，还不能证明语言能影响思维。专栏4.4中的实验说明，清晰的思维和准确的观察相结合，才能给这类问题提供答案。

专栏4.4 语言能影响心智技能的获得吗？

亚洲儿童在数学上的能力总是比讲英语的儿童强，在他们的语言里，数字反映了十进制。比如表示12的标签是“十”和“二”。实验者要求来自三个亚洲国家和三个西方国家的一年级儿童搭积木，蓝积木代表十个单位，白积木代表一个单位，积木堆垒起来，表示一个特定的数字。能用两个正确的组合来表示每个数字的亚洲儿童比西方儿童多。能用两种积木来代表两位数的亚洲儿童比西方儿童多，西方儿童更倾向于使用同一种积木。

结论：语言差异可能影响数学技能。

另一项发现支持了这个结论：双语的美籍亚裔儿童数学测验的成绩，比只讲英语的儿童的成绩要高。

越来越多的证据说明了语言能够影响某些心智技能，但语言和思维之间的关系还没有定论。语言是否影响了思维？对这一问题的回答需要结合心理学和语言学两方面的知识，而研究该问题的科学的、精密的方法还尚未被设计出来。

涉及思维、推理和沟通的认知技能的研究工作仍在扩展之中。研究的范围包括这些技能的获得和发展、伴随它们一起产生的问题，以及它们之间的相互影响等等。恐怕要强调的是，为了正常地发挥功能和更好地适应，我们需要在心不在焉和集中精力之间获得一种平衡——知道什么时候该投入行动，什么时候该停下来思考。如果我们完全在逻辑的基础上行事，就像机器人或斯巴克先生^③那样，那么我们就不能灵活地适应复杂和不确定的日常生活。因此，确有一些领域，在其中，我们看来比人工智能机器要高明一些，尽管机器的记忆储存量比我们的要大，机器验证假说也比我们快。当然，我们的特点是既有感情又有思维，这可以帮助我们理解为什么我们会做我们所做的事情。

专栏4.3中九个点问题的答案

只有在由点所构成的正方形边界之外，延长一些线条，才能解决这个问题，或者可以用其他方式来打破“边界”：例如把九个点切成三列，再重新排成一条连续的直线。

① 即“丁字路口”。——译注

② 原文reinvent the wheel指做多余的努力。——译注

③ 科学幻想电视节目中的角色。——译注

第五章

为什么我们会做我们所做的事情？

动机和情绪

感情不仅给我们的经历增添了色彩，而且为我们的生活提供了情绪背景，感情是为目的服务的。感情促进了行动，我们常常用当时的感情来解释行动：我敲了桌子是因为我生气，避免说话是因为我紧张，或者，给自己找了杯饮料是因为我渴了。动机(饥、渴、性)决定了我努力的目标，而情绪(高兴、沮丧、绝望)则反映了我在过程中所体验的感情。然而，在心理学教科书里，动机和情绪常常被归在一起，若不做解释，这种并列可能会显得挺神秘。除了都能被你“感觉到”这一点之外，愤怒和口渴到底还有什么共同之处呢？它们之所以受到同样对待，主要原因就在于它们能驱使我们行动。我们谈到它们时，就好像它们是我们体内的力量，在这样或那样地推着我们。这股力量在不断地变化，并不一定总是可理解的或合乎逻辑的，但它们又不独立于其他心理因素而存在。它们都影响着之前所描述过的过程(知觉、注意、学习、记忆、思维、推理和沟通)，也受到这些过程的影响。心理学家的问题之一就是搞清楚这些过程和感情是怎样相互影响的，以此来说明为什么我们会做我们所做的事情。

情绪组织我们的活动。情绪告诉我们什么是我们想要的：做好工作、一顿美餐、摆脱了一切麻烦事；也告诉我们什么是我们不想要的：又一次争论或增加税收。情绪带着倾向，以一种特别的方式表现

出来。情绪可以起到动机的作用；一个伤心或害怕的孩子会寻求舒适和安全，或大哭起来求援，(在大多数情况下)人们都寻求接近他们所爱的人。于是，光有逻辑是不够的。想象一下，在没有感情的情况下，你试着决定做什么工作，信任什么人——甚至和谁结婚。人头脑里一切复杂的精神装备都已经发育成熟了，因此，当精神装备运转正常时，它会帮助我们得到想要的东西，避开不想要的东西。动机和情绪是精神机器的动员装置——它们是油缸里的燃料，而我们行为的方式(是采取行动还是不采取行动)则是感情同装备的其他部分相互影响的结果。

动机：推动与刺激

根据《牛津英语词典》的解释，动机是“有意识或无意识的刺激，它促进行动趋向由心理或社会因素提供的期望目标；该目标给出了行为的目的和方向”。按心理学的说法，正如乔治·米勒所说的，动机是“能克服我们的懒惰、促使我们(无论是急迫地还是不太情愿地)行动的所有推动与刺激——不论是生理的、社会的还是心理的”。行动背后的动机是由多种因素引发的：饥饿是生理的动机，接受是社会的动机，好奇则是心理的动机。因此，动机是复杂的。例如，饥饿是由内部和外部因素——空空的肚皮和新烤好面包的香味——决定的。我饿了就会去找食物，越饿找得越起劲，越愿意多花时间去寻找。饥饿决定了行为的方向、强度和持久度，但它并不决定吃这一行为所包含的一切。我也可能会在心痛而不是肚子痛的时候去找东西吃，或者仅仅因为我有一进家门就想吃东西的习惯。

心理学家用一种明晰的方式把动机分了类。初级动机帮我们满足基本需要，如食品、饮料、温暖和栖身之地。要保证生存，就得满足这些需要。对主观控制它们的企图，这些需要是不会轻易做出反应的——这就是节食为何那么困难的原因。有些需要是周期性的(吃东西和睡觉)，它们的力量以基本有规律的方式增加或减少。然而，这

些周期性的需要也是复杂的相互影响的结果——按时用餐的人，少吃一顿就会感到饿；那些成天吃零食的人，或用餐不正常的人就不大会感到饿。

次级动机(如友谊或自由——或如弗洛伊德所说的，“荣誉、权力、财富、名声和来自女人的爱”)是后天获取或学来的，它们所满足的需要可能同初级动机有间接的关系，也可能没有。赚钱使我能满足吃、喝之类的初级需要，但如写短篇小说等创造活动则似乎与初级需要无关。有些次级动机很容易区别：对友谊的需要、对独立的需要，因为内疚而对某人友善。有些动机可能是没意识到的，如我为增强或保护自尊而做的事情。有些动机可用来表示行为是合理的：避免冲突以便让他人高兴。1954年，马斯洛搞了一个等级表，上面列出了低层次的需要(满足了它们就减少了生理系统的匮乏，如对食品和水的需要)和高层次的个人需要或抽象的需要(专栏5.1)。

马斯洛相信，只有满足了低层次的需要，才会出现高层次的需要。这个理论的价值主要在于它推动了人本主义治疗的发展。现代社会的许多人，即使其基本生理需要已经得到满足，却仍会感到不开心，这说明，个人成长及实现潜能的需要是重要的动机力量。用人本主义的术语来说，它们比低层次的生理力量更有意义、更深刻的促进因素：“人不能光靠面包活着。”然而，这个理论缺乏实证支持，自我实现又没有明确的定义，在实际中，它对外部因素(如教育机会、文化机会、经济机会)的依赖程度一点不比对动机的依赖程度低。

专栏5.1 需要的等级

自我实现和个人成长

审美体验

认知活动

自尊

爱和归属感

安全感

生存

马斯洛，1954年

至今，尚无恰当的动机理论能够解释关于低层次动机(比如生理需要)及高层次需要(比如想要被喜欢、被接纳的欲望)现在所知道的一切(认知因素在高层次需要中很重要)。然而，在理解为什么我们会做我们所做的事情的时候，两种需要都需要考虑，这是很明确的。两种对照鲜明的理论（内平衡驱力理论和目标理论）说明了心理学家考虑动机时的取向。

内平衡驱力理论的主要观点是，保持一个相对稳定不变的内部环境是十分重要的。如果偏离了这种状态，或出现了不平衡，都会立即要求采取行动来恢复平衡。行动是受了不平衡感的“驱动”的，行动会继续下去直至平衡恢复：饥饿的心理效应把我们送进了厨房，在那里吃我们找到的东西就减弱了不平衡感或由饥饿引起的不舒适感。把强化的概念纳入到这个基本的内平衡理论之中的驱力降低理论认为，成功地减弱了一个驱力的行为(如你饿的时候吃了块巧克力)会被当做愉快的体验，因而会得到强化。随着驱力得到满足，继续这个行为的动机就会减少。因此，我们应该放慢吃的速度，或不饿了就别再吃。我们实际做的事情取决于动机(饥饿的驱力——或仅仅是对愉快体验

的需要)和学习(关于巧克力的知识——到哪里去找巧克力,吃多少块才不会感到难受)。这个理论很好地解释了复杂行为模式的某些方面(为了得到注意而拒绝吃东西)。满足对注意的需要,有助于重新建立一个正常的吃的标准。然而,驱力的概念不适用于解释行为的其他方面,如试吃一种新的墨西哥调味汁或吃下欧洲防风根以便不触怒他人。我们的大部分行为受到了社会的、认知的、美学的因素的诱导,而驱力降低理论并不能解释这些因素,除非假定一个驱力来对应一种相倚:想听舒伯特的驱力,想听迈尔斯·戴维斯的驱力,或者想沿着山顶行走的驱力。

相反,目标理论企图用认知因素来解释为什么我们会做我们所做的事情,这个理论认为某人的动机就是他有意识地努力去做的事情,即他的目标。这个理论还认为,目标越难达到,人们就越会努力工作,表现水平也越高。专栏5.2中描述了在车间里检验这个理论的实验。

在百分之九十的相关研究中,都可看到目标设置确实可以改进表现,在下列条件下更是如此:人们接受已设定的目标,有人把所取得的进步告诉了他们,达到目标有奖赏,有达到目标的能力,得到负责人恰当的支持和鼓励。这些发现已被有效地应用在工作环境之中,尽管我们仍需要了解为什么有的工人比其他人订的目标要高,以及树立一个目标所调动的驱动力和其他力量(生理的或社会的力量)如何相互影响。



图10 登山：驱力还是目标

专栏5.2 做到最好

假定：瞄准最难目标的人应该表现得最好。

方法：工人得到的任务是伐木和运输木料，他们被分成小组来完

成工作。想要“做到最好”的小组没领到目标，“指定”小组领到了事先指定的一定难度的目标，而“参与”小组则被要求自己设定目标的具体难度。

结果：想要“做到最好”的小组一小时运出四十六立方英尺的木料，“指定”小组一小时运出五十三立方英尺的木料，“参与”小组则一小时运出五十六立方英尺的木料。

莱瑟姆和于克尔，1975年

因此，不同的动机和生理系统、认知系统和行为系统以不同形式相互影响，于是，在明确初级动机时，内平衡驱力起了重要作用，在明确次级动机时，认知因素(如目标)则更有影响力。我们做的许多事情都涉及一套复杂的动机。这一领域的研究发现有许多实际的用处，如帮助我们鼓励人们的学习和工作，帮助我们理解并解决动机系统里的问题（例如肥胖者遇到的困难和节食的困难）。

情绪

要心理学家给出情绪的恰当定义，一直是非常困难的，部分原因是对其各组成部分的测量并不总是相互联系的。心理学家区分的五个组成部分有生理上的(心率和血压的变化)、表情上的(微笑、皱眉头、颓然坐在椅子上)、行为上的(握拳、跑开)、认知上的(感知到威胁、危险、失落或愉快)和经验上的(体验到复杂的感情)。伤心时我也能微笑，感到害怕时心率也会不变。这种相互联系的缺乏意味着，仅靠测量某一部分的因素是不能正确地研究和理解情绪的。

颜色中有三原色，那么，情绪中有没有原始情绪呢？这个问题依然悬而未决，尽管自达尔文以来，人们进行了许多跨文化、跨物种的研究。表达某些情绪(如害怕、愤怒、伤心、惊奇、讨厌和高兴)的面

部表情，在不同种族的人及许多动物中都是相当类似的，能识别出来。然而，可能因为情绪中的五个组成部分之间缺乏协调，所以在经验水平上比在生理和表情水平上，能识别出的情绪种类更多。当然，微笑和皱眉头的样子同做这种表情的人数及引发这种表情的情境一样多。复杂情绪(如内疚、羞愧)主要由认知因素(如我们怎么看自己，我们认为别人是怎么想的以及内化的社会规范)所决定。据我们现在所知，复杂情感和内在的社会规范在生理意义上并没有区别。如果仅靠观察得到的表情来辨别情感，那是很容易混淆的。

大多数时候，我们体验到的是混合的情绪，或者是不同程度的情感，就丰富程度而言，和我们感觉到的颜色一样。我们体验到的不是纯粹的状态。尽管这些情感有相同的方面，你和我都会感到伤心，都能体察到对方的伤心，当我们谈到伤心时也知道伤心是什么意思，但是，我伤心的体验和你的毕竟不同。伤心对我的意义以及我表达伤心的方式是由它融入我的世界的方式决定的，是由我的经历、记忆、思想、反应决定的，是由别人过去对我的伤心所做的反应决定的。如果他们曾叫我走开，别烦他们，那么，我可能会把伤心藏起来，并且觉得很难再谈起它。问题在于情绪的体验和表达都是复杂过程的产物，而心理学家才刚刚开始理解这些过程。

不同的情绪看起来是由大脑的不同部位控制的。愤怒和伤心明显是由右脑，而高兴则是由左脑来控制的。就连刚出生一周的婴儿都会在他们的两片额叶附近，对不同的情绪做出不同的反应。额叶是大脑的一部分，对情绪控制有特别的意义。这可能是因为，这两个半脑对肌肉的控制不同，右脑对在打斗或逃跑中发力的大块肌肉的活动有更好的控制。这种特异性控制是否还能带来其他好处，我们还不知道，但有证据显示，被称作边缘系统的那部分大脑像情绪中心那样发挥作用，那一层层盘绕的灰色物质(皮层和新皮层)在进化意义上发展得比较晚，它拥有思考情感的能力及其他一些能力。



图11 牛津大学某学院的滴水嘴，它描绘了一种原始情绪

信息高速地、直接地进出边缘系统，后来才到达认知中心，于是我们容易受到“情绪劫持”的影响：尽管我们已决定保持镇静并控制我们的情绪，可愤怒和恐惧照样突袭我们。在极度恐惧中，我们会做出“原始”反应，例如跳出大型货车的车道逃命，或更有头脑一些，打电话请求适当的救援服务。我们对饥饿的原始反应可能会让我们吃掉所有的巧克力，就像熊在寒冷的冬天开始之前，把秋天的水果大口吞下一样，而比较理性的做法则是“抑制”，而不是(对欲望)“投降”。因此，为了克服来自较原始系统的压力，就需要采取有策略的行为，这些行为引起了各种复杂情绪，从自我满足到未满足时的期盼。

从进化的意义上来看，情绪较原始的方面有助于解释情绪中断思维的能力(见专栏5.3)。当我们在情绪上被扰乱并抱怨我们再也不能思考的时候，事实上我们是正确的。额叶在记忆工作中起着重要的作用，当(与情绪有关的)边缘系统占据了优势并要求所有注意力的时候，额叶就不能正常工作。这一发现把心理学家的注意力集中到了研究情绪的控制是怎么获得的。这种控制有许多实际的应用，比如有助

于改变我们对爱捣乱的、学得比较慢的儿童的态度。痛苦和不安的学生难以正常地学习，因为他们的情绪被高度激发，减轻他们的痛苦比加强教学更能提高他们的学习潜力。

专栏5.3 内部自我的支点.....

“.....内部自我的支点是情绪。这个居高临下、‘与自我有关’的大脑处于额叶和边缘系统的连接位置，可以评定环境中的威胁并组织快速反应。人类可以不依从于这个普通的运作模式：行动可以重新考虑，我们能够学习并在经历中成长，有意识的控制能够改变无效的倾向。但是，人类最经常采取的最可靠和最可行的做法，还是跟着感觉走，在过去的时代尤其如此。”

摘自《意识的进化》，奥恩斯坦，1991：153

心理学这个领域里没有解决的最有趣的问题之一，是思想与情感之间关系的本质。早期的情绪理论，主要阐述了情绪的体验和身体变化之间的关系，即回答先有鸡还是先有蛋的问题(先有心跳加速还是先有恐惧体验)。这些理论都不能解释某种特别的知觉是怎么被认知系统了解的：我们如何才能知道我们所处的情境是危险的、刺激的，还是安全的？

认知标签理论(或双因素理论)是20世纪60年代初发展起来的。这个理论引发了情绪研究的一种新取向。根据这一理论，情绪体验是由生理唤醒和与此同时体验到的感觉标签(或解释)共同决定的。为了检验这个理论，研究人员设计了精巧的实验，使情绪的某些组成部分发生变动，而同时别的组成部分则保持不变，如专栏5.4中所描述的那样。实验发现已被用来说明认知在情绪体验中的作用。我们经历的事情受到认知因素很大的影响：比如我们对情境的了解，我们如何解释内部和外部所发生的一切，当然还有我们所了解和记得的关于这些情境的情况。

专栏5.4 我知道我的感受吗？

目的：当人们的生理兴奋症状类似，但情绪上有不同的体验时，会有什么情况发生？

方法：告诉一些受试者，他们正在参加一项测验，检测一种针对视觉的新型维生素。给一些受试者注射(能在生理上引起兴奋反应的)肾上腺素，给其他人注射盐水。只有部分被注射了肾上腺素的人被正确地告知了该药的作用。在等待药物起作用的时候，把这些受试者放入一个预先设定好的情境，(通过一位演员)使研究对象产生幸福或愤怒的感觉。

结果：等候期之后，受试者报告的情绪反映了演员所表达的情绪。很明显，他们的情绪受到了社会和认知因素的影响。那些被注射了肾上腺素，却又未被正确告知其药效的人，最易受影响。根据报告，他们最可能感到更高兴或者更生气，这要看演员是怎么做的。那些曾被告知药效的人，对演员行为的反应就不会那么强烈，而且会将自己的感受部分归因于注射。

结论：我们对情境的觉察会影响到我们实际感觉到的情绪，但是，我们的生理状态会决定我们感受的强弱。

沙赫特和辛格，1962年

尽管实验有瑕疵，但是认知标签理论仍有重要的影响。在情绪的认知方面的一些后续研究，对于理解忧郁及发展心理治疗是有很大贡献的。认知疗法，特别是对抑郁和焦虑的治疗，基于这样一个想法之上：思想和情感之间关系太密切，改变一个，另一个就会随之改变。由于直接改变情感比较困难，认知疗法企图间接改变情感，用疗法改变思维，以找出看待事物的新方法或新角度。例如，一段关系的了结可以解释为我今后再也找不到另一个合作伙伴了(这个想法令我伤

心，并使我难以再走出去，结识更多的人)，然而也可以解释为我虽然很不开心，这可以理解，但是我依然具备连我失去的伙伴都被吸引的种种特点，可以再去结交新朋友。换句话说，加深对情绪的认知方面的理解，可以帮助我们对思想、感情和一般行为之间的错综复杂的关系有更多的理解。反过来，这又可以指导认知疗法，这种疗法对帮助经历情绪困难的人，明显是有效的。

多年来，实验心理学家很少系统地注意过情感，他们假定更可能在别处找到对人类行为有用的解释。事实上，我们确实偏向于假定是情感挡了道，或者说是它们干扰了原本理性的行为，但有的心理学家似乎已假定了情感是临床医生研究的领域，而临床医生对情感的理解又与个人素质(如敏锐性和移情能力以及他们在心理学其他方面的更科学的知识)有关。但是，这种观点并未给予动机与情绪的进化功能以足够的重视。

恐惧使得我们想逃避，愤怒使得我们想出击。当然，愤怒等情感可能使我们惹上麻烦，也可能使我们摆脱麻烦，但我们如果没有这些情感，可能会使自己身处险境，而且我们也靠它们来界定目标并朝着目标工作。有人甚至主张，有一种东西叫作情绪智力——它是因人而异的，它能在不同程度上帮助我们达到目的，心理学家对此应做细心的研究，以便找出如何才能获得与发展这种品质，使其趋于成熟。

动机和情绪的研究对临床领域的贡献，与精神分析、人本主义疗法和认知疗法的贡献一样广泛。对于动机和情绪的研究也对一些治疗计划的发展有贡献，这些计划可以帮助那些在初级需要(如吃、喝及性)和次级需要(如吸烟、赌博)方面有问题的人。这类研究之所以能起到帮助，是因为我们已经证明了，为了研究情感和回答为什么我们会做我们所做的事情，我们有必要考虑许多相互影响的系统：身体的、认知的、情绪的、行为的和社会文化的系统。其中的复杂性意味着我们还有很多东西要学。我们对情绪刺激以及对注意、学习、记忆间相互影响的理解在不断加强。这种理解是有一些实际用处的。例如，我

们已经停止使用测谎仪了。测谎仪只测量了情绪的一个组成部分，因此，它不可能是可信的。这一领域的复杂性也许能说明为什么有些重要问题(如看电视里的暴力场面会产生什么效果，以及愤怒是封存起来好还是释放出来好)还存在广泛的争议。

第六章

有没有固定的样式？

发展心理学

人们发展最明显的是身体：从弱小无助的婴儿变成多少有点能力的成人。然而，发展，特别是心理上的发展并不随身体的成熟而停止——它在整个成人期不断继续。发展心理学的发现揭示了发展的惯常模式，这有许多用途：指导家长在孩子的什么年龄阶段该期望什么、规划什么样的教育，确定什么时候孩子的发展是不正常的，预测早期经历对后期行为的影响，以及为年纪大一些的人创造合适的机会。

发展心理学既要考虑随年龄而出现的变化，又要理解这些变化是怎么发生的(发展的过程)。在考虑过程时，有两个问题十分重要。第一个问题是：发展的过程是一个一个阶段展开的，还是连续展开的？第二个问题是：生物的发展是由“天性”(控制肉体成熟的遗传)决定的，还是受环境条件(“教养”)的影响？阶段的概念认为每个人都按一样的顺序通过一样的阶段，只有先通过前面的阶段才能达到后面的阶段。很明显，要获得复杂的技能必须先获得基本的技能：先学会数数，才学会相加；先会抓，才会提。发展的大致阶段也反映在“婴儿”、“儿童”、“成人”这些词语里。但是，有没有更具体一点的阶段呢？如果有，这些阶段是不是一成不变的呢？观察结果表明，发展并不像阶段论设想的那么固定：大多数孩子是先爬后走，但有些孩子却不

是这样。

规则的例外使得心理学家认为，在人类发展中有一些关键期——在某些时期，为了让发展继续正常进行，有些事件必须发生。例如，人的胚胎在第七周之前如接受不到适宜的激素，男性的性器官就不会很好地发展，直到青春期激发另一次激素活动为止。有证据表明，心理发展也有关键期(或至少是敏感期)。专栏6.1中的个案研究说明，在七岁前没开始学习语言的孩子以后再学就十分困难了。

专栏6.1 剥夺的极端个案：珍妮

珍妮十三岁时受到有关当局的注意。她的父母对她特别粗暴——她几乎所有时间都独自一个人，而且被绑得紧紧的。从来没有人跟她说过话，她弄出一点声音就要挨打。发现她时，珍妮缺乏很多基本技能——她既不会咀嚼又不会站直了走路，大小便失禁，几乎不会说话。珍妮接受了强化培训，最后被送到一个收养她的家庭。在体能和社交能力方面，她都取得了惊人的进步。尽管她学会了理解和使用基本的语言，可是她的语法和发音始终是不标准的。

珍妮的个案是个极端的例子，它说明了环境条件是怎样影响发展的。遗传因素和环境因素的相对重要性——天性/教养的问题——出现在心理学的许多论题中，而且，它与发展有特别的关联。分开养大的双胞胎之间仍有特别相似之处，如他们对某种风格的衣服和音乐的偏好。这说明在发展的过程中，预先定好的道路也许是不能改变的。然而，更深入的研究已经令大多数心理学家相信，健康的发展既要有“天性”的部分，也要有“教养”的部分。例如，学习口语的潜能是天生的（天性的部分），但是，语言学习的速度、语言的形式、重音、词汇及运用语言表达复杂的思想 and 感情的能力，则是由“教养”决定的，这种教养包括文化的影响，比如那些促使男人和女人以不同方式运用语言的影响。

什么是天生的？

正如第三章中所提到的，婴儿生下来就会学习。他们生下来就有一些自发的动作，如吮吸和抓握。才几天大的婴儿就会区别噪音，喜欢看人的脸。一个月大时，婴儿就会为得到一口甜的东西而区别声音。在一切物种中，年幼的动物好像就已经准备好了去学那些有用的技巧——人类的婴儿可能“天生”就具有种种能力来鼓励大人关爱他们。例如，新生婴儿在物体前后移动时还不会调整眼睛的聚焦点，却已经知道按他们被抱着时的大致距离来调整眼睛的聚焦点了。类似的情形是，新生婴儿区别话语的非凡能力使他们在才三天大的时候，就能听出母亲的噪音并能表示出喜欢母亲的噪音。有的学习甚至可能在子宫里就发生了——新生婴儿对母亲的语言和别人的语言的反应是不一样的。然而，“生来就有的”潜能(或能力)可能会指导和促进以后的学习。专栏6.2中的实验说明婴儿生下来就能组织和解释他们感觉到的大量刺激，他们好像已经在使用(第二章描述过的那些)初级的知觉原则了。

专栏6.2 关于数字，婴儿知道些什么？

给六至八个月大的婴儿看一系列成对的幻灯片，一张幻灯片上面有三个物品，另一张幻灯片上面有两个物品。在看幻灯片的同时，婴儿还能听到从幻灯片中间的扬声器里传出的两声或三声击鼓的声音。对与击鼓次数相吻合的幻灯片，婴儿就会看得时间长一点。当鼓声是两下时，婴儿就会多花一点时间来看有两个物品的幻灯片。这些结果说明，婴儿能很好地抽象出数字信息，认出类似的东西或给类似的东西“配对”。这并不是说他们具有数字方面的特殊知识，但是，他们具有某些天生的能力，这些能力可以帮助他们学习数字。

儿童的发展

在生命的头几年里发生的变化比其他任何时期都要多。例如，到两岁时，你就长到了最终身高的一半并学会了足以传达基本需要的语言。尽管孩子学习走路和说话之类的基本技能不需要正规训练，但是孩子学习这些技能的速度却很不一样。发展心理学家试图找出影响这个过程的因素。与生活在刺激更为丰富的环境中的孩子相比，生活在社会福利机构里的孩子很少受到注意，也没有多少玩耍的机会，他们发展的速度会慢一些。不过，这种由刺激不足所产生的有害影响，只要一天有一个小时玩耍的机会就可以弥补了。

对在不利环境中长大的孩子的观察说明，缺乏锻炼和运动的机会，会造成认知发展和动作发展的迟缓：就好像玩耍能帮助孩子思考似的。这些发现促使发展心理学家提出了另一个问题：加大刺激和训练量，会不会加速在良好环境里长大的孩子的发展？有实验对这一提法进行了检测，专栏6.3是其中的一个实验。

专栏6.3 额外的练习能帮助婴儿发育吗？

让同卵双胞胎中的一个做大量的早期练习来学习一种技能，如爬行。后来，让另一个做一段短时间的练习，然后来比较两人的表现。一般说来，双胞胎的表现总是差不多的，只要练得少的那一个有少量的练习就行。就运动技能而言，以后(当孩子的身体更成熟时)的少量练习同早期的大量练习的效果可以同样好。

人格与社会发展

如果生理发展既受经历的控制也受肉体成熟过程的控制，那么其他方面的发展，如人格与社会发展，是否也是这样呢？实际上，婴儿很早就出现社交反应了：不同文化背景之下的两个月大的婴儿，即便是盲婴，也会向母亲微笑——微笑可以增强母婴联系。微笑的普遍性说明了成熟在其中起到了重要的作用。到三四个月大时，婴儿会认

出和喜欢熟悉的人，但他们仍会对陌生人表示出友善的态度。直到八到十二个月大时，婴儿才开始害怕陌生人。分离时感到的痛苦和对陌生人的害怕，到两岁时就减弱了，那时候，孩子已经更有能力顾及自己的某些需要了。这些变化有进化上的意义：对陌生人的害怕随行走能力的增强而加强，然后随能力的增强而减弱。

有人说孩子同首要护理者(照料孩子最多的那个人)的联系在决定他以后的心理发展方面是至关重要的。例如，在1951年，约翰·鲍尔比曾说过：“在婴儿期和童年，母爱对于精神健康就像维生素和蛋白质对于身体健康一样重要。”最近，他又指出，有精神错乱的人都表现出一种社会关系上的失调，这种失调可能源自童年时母子关系不好。发展心理学家进行了调查，来研究早期关系的质量和/或数量是不是真的会决定以后功能的发挥，以及什么因素会影响早期的关系。



图12 一个孩子显示对父亲的依恋

孩子的早期关系常被称为依恋——和某个人(依恋对象)相对长久的情感联结。依恋的紧密与否可从两个方面来测量：婴儿或幼儿想接近依恋对象到什么程度；一般是否总向着他们（他们一走开就不开心，他们一回来就高兴）。依恋能使孩子在新环境中感到安全，于是他们就会在身体和心理上不断探索，逐渐增强自己的独立性并逐渐脱离依恋对象。依恋通常在一岁到一岁半时达到高峰，然后逐渐减弱，但其效果可能会持续下去。

表6.1描述了发展心理学家是怎么在一个固定环境(称为陌生情境)中观察孩子的行为并以此来给孩子的依恋程度分类的。在这个陌生情境中，孩子和妈妈待在一间放满玩具的屋子里。过了一会儿，孩子不认识的一个人来了，然后妈妈走开，很快又回来。通过一面单向的镜子可以观察到孩子在各阶段的行为。

表6.1 依恋的类型

一般描述	对母亲离去的反应	对母亲返回的反应	对陌生人的反应
焦虑—回避	大致上不受母亲在不在的影响——很少注意她，在她离开时也不显得痛苦。	当母亲返回时孩子一般很少跟她联系。	陌生人出现一般不会出现痛苦。对母亲和陌生人的态度一般差不多，母亲和陌生人都很容易安慰孩子。
安全地依附母亲	只要母亲在，玩得就很高兴。她一走，就会明显不高兴。	马上从母亲那里寻找和获取安慰，然后接着玩。	母亲在时会对陌生人友好，母亲不在时就会不开心。明显与母亲更亲近些。
焦虑—矛盾	在探索时不能向母亲寻求安全保护，她不在旁边时不高兴，她走开时更不高兴。	当母亲回来时，对她似乎既爱又恨，哭着要母亲抱起他，被抱起时又叫嚷要母亲放下他。	对陌生人试图接触的努力表示反抗。

尽管开始大家认为孩子表现出的是所谓的有意图的亲热——他们跟母亲黏得紧主要是因为母亲是他们的食物来源，但是专栏6.4中所描述的关于猴子的实验说明情况并非如此。

专栏6.4 猴子的依恋



图13

小猴子刚出世不久，就跟自己的母亲分开了，它们有两个替代的“母亲”。这两个母亲都是用金属丝网做的，分别有一个木头脑袋。一个身上有毛圈织物和泡沫，看起来更“可爱”。另一个只有裸露的金属丝，不过胸前有个奶瓶。猴子还是和“可爱”的母亲更亲热些，尽管另一个母亲会给它们奶喝。

影响人类依恋最重要的因素好像是孩子的气质(他的“天性”)和依

恋对象的应答性（对孩子需要的理解和敏感）。如果依恋对象的反应主要建立在自己的需要而不是孩子的需要信号之上，那么他就没法让孩子感到安全。例如，自己觉得方便就和孩子玩玩，而不是在看到孩子有想玩的迹象的时候。这也许可以解释为什么孩子最依恋的不一定是那个在身体上照料他们最多的人。在孩子决定依恋谁时，关爱的质量似乎比数量更重要。

早期经历的影响

发展心理学的一项重要任务就是设法确定早期经历(如父母养育得不好)是否影响以后的发展，以及匮乏的早期生活造成的后果能否得以改善。专栏6.5中的实验调查的就是这个问题。

专栏6.5 对早期剥夺造成的后果的调查

在全部隔离和部分隔离(可以看见但不能互相触摸)的条件下饲养猴子的结果表明，这种条件会引起极度适应不良的行为——这些猴子的社交能力减弱，爱对它们的同类寻衅，择偶有困难，而且后来常会变成虐待小猴的母亲。然而，假如不再隔离这些猴子，或只给它们一个玩伴，三个月后它们就会正常发展。其他实验包括用“虐待型母亲”(就是穿衣服的假猴子，它们会用冷气吹小猴)来饲养猴子。这些研究发现“受到虐待的”小猴对它们的“母亲”的依恋反而更强。

尽管对婴儿进行这类实验是不道德的，但是像珍妮(专栏6.1中所描述的)这样的个案研究确实揭示了早期剥夺所造成的部分后果。专栏6.6中描述了一项研究，说明了婴儿同父母分离对以后发展的影响。

专栏6.6 婴儿同其父母分离的后果

有一项研究是关于孩子的。四个月大的孩子被送往孤儿院里照

料，经研究发现，四岁时被人领养的孩子后来发展得比那些回到亲生父母身边或留在孤儿院里的孩子都好得多。这可能是因为领养父母的社会地位较高，或因为“返回儿童”回去的家庭依然有许多问题。这些结果表明，早期分离的有害后果是可以得到改善的，而迟至四岁才形成的关系，也可以为健康发展提供一个基础。另外，有的留在孤儿院里的孩子比回到亲生父母身边的孩子发展得更好，这个发现和鲍尔比的观点有矛盾，他认为“母爱”总是最好的。

一般来说，研究表明，安全地同父母在一起的婴儿能较好地根据新经历和新关系做出调整。越来越多的研究说明，婴儿时期父母若照料得不好，可能会引发以后的精神病。这类研究的发现给临床理论提供了坚实的科学基础，可能有助于提出更好的办法来解决临床问题，并帮助家长成为更好的护理者。另外，许多研究说明了，早期经历的有害后果是可以得到矫正的，特别是当孩子还小的时候就改善条件的話。事实上，许多研究者都为孩子的恢复能力而感到意外，在任何情况(除去最不利的情况)下，都有一种朝正常发展靠拢的倾向。

毕生发展

在一生中，人都在身体上、心理上不断发展，青春期的变化至少部分源于身体上的成熟，其他的变化则反映了相当程度上的环境影响。比如，上了年纪的人倾向于采取久坐不动的生活方式，但是这可能只是对环境变化(如退休、社会活动的减少、身体健康状况变差)的一种反应。1968年，埃里克森提出了毕生发展的阶段理论，认为人类的发展遵循表6.2中所设定的样式。

表6.2 人类发展的阶段

阶段	心理社会危机	主要活动	有意义的关系	有利的结果
一岁	信任/不信任	持续、稳定的关爱	主要的护理者	信任、乐观
二至三岁	自主性/疑虑	独立于父母	父母	独立、自尊
四至五岁	主动性/罪疚感	对环境的探索	基本家庭成员	自我定向、目标
六岁到青春期	勤勉/自卑	知识的吸取	家庭、邻居和学校	胜利感/成就感
青 春 期	同一性/角色混淆	突出的才能、人格	同伴、内集团、外集团	完整的自我形象
成 年 早 期	亲密/孤独	深刻、长久的关系	朋友、情人、竞争、合作	体验爱情、责任的能力
成 年 中 期	繁殖/自我专注	为社会生产和创造	劳动分工、分担家务	关注家庭、社会 and 后代
成 年 后 期	自我整合/失望	生活的回顾和评估	人类、大家庭	满足感、对死亡的接受

这种理论认为人的毕生发展有一定的阶段，每个阶段会包含一项具体的任务或心理社会危机，每个人在一生中都得完成这些任务或经历这些危机。例如，青春期的主要任务被看作是寻找同一性^①。开始，对小范围青少年的观察发现，青春期是动荡期，特点是对权威人物的反叛。然而，对更大范围的青少年的研究发现，许多青少年并不反叛权威，反而同家长和老师保持着良好的关系。这个例子说明，如

果只从更大的人群中挑一小部分代表性不强的人来进行观察的话，往往就会出错。后来的研究调查了各种背景之下的青少年，碰到了青少年时期的大量角色演变。处在青春期的的人获得了许多新的角色(如工作上的角色、男朋友/女朋友的角色)，还获得了成人间的相互影响模式。埃里克森认为青春期最重要的任务是习惯于这些新的角色：尽管不得不按照新的角色来行动，也要找到单一的、完整的同一性。正像每个阶段都为下一个阶段奠定了基础那样，人们认为，这种同一性的连贯也为以后成人期的社会关系和生产能力奠定了基础。埃里克森认为，没有完整的同一性，人会经历同一性混淆，并且会在组建关系、计划未来、达到目标方面遇到困难。如果对我们是谁没有清晰的感觉，就很难决定我们未来想要什么。

关于认知功能随年龄增长而趋弱的研究表明，只看人口中的子样本是会出问题的。有多项研究比较过年纪较大的人和年纪较轻的人的智力测验成绩，研究显示，年纪较轻的人有更高的智商，即智力随年龄增长而衰减。然而，这些研究没有考虑同质效应——智商测验表现出的社会性决定因素——以及全体人口的智力因更好的教育和营养而得到了提高。重复地对同一批人进行智力测量，并没有证据显示智力随年龄增长而衰减；相反，那些不断使用大脑的人，其智力还略有提高。类似的情况是，所谓记忆随年龄增长而衰减的说法，在科学的调查面前也站不住脚，而只能说明系统根据你的要求做出了反应而已。对日常事件记忆的比较显示，老年人比青年人表现得略好一点，这恐怕是因为老年人更关注他们的记忆，因而在测验时会更为专心、更为投入。记忆随年龄增长而衰减的神话，看来一部分要归咎于自我实现的预言：因为人们期望自己会变得健忘，所以他们就不努力去记忆了，于是发现忘记的多记得的少。看来，人们只要不断使大脑处于活跃状态，就不必担心心理能力会出现明显衰退，除非到了生命晚期(如缺乏医疗条件下的痴呆)。

尽管智力随年龄增长而衰减的说法没有多少科学根据，但是，确

实有一些行为变化同年龄增长有关。例如，在西方社会里，老人往往不如其他年龄的人表现得那么突出。解脱理论提出，当人们年纪大起来时，一种生理机制就会启动，这种机制鼓励他们从社会中逐渐退出来，就像动物一旦完成它的进化功能(保证其后代的生存)就偷偷离开，找个地方等死一样。然而，这个类比并不太合适，因为人类的这个解脱过程并不和孩子抚养阶段的终结连在一起，也不和身体健康状况差连在一起。相反，活动理论把老年人的解脱解释为一种社会过程：老人在社会上充当的角色少了，而退休可能更减少了在日常生活起重要作用的机会。尽管有人用其他有价值的活动替代了原先工作中的角色，但有人却做不到，他们可能感到自己没用或孤独。在西方社会里，与年龄增长有关的活动变化的后果，可能因“年龄歧视”而加重。对老人的刻板印象一般总是负面的——他们总是不够聪明、有病、懒惰、观点僵化、脾气不好。这样的刻板印象和其他形式的偏见一样，往往都是不对的——例如，老年人犯糊涂的情况其实并不多。像其他的偏见一样，如果老人所做的正面贡献被忽略而其负面因素却被记住的话(更详细的关于偏见的描述及克服偏见的方法，见第九章)， “年龄歧视”可能会一直持续下去。

我们已经看到，许多生理的、社会的和环境的因素会影响发展过程。虽然有了一个粗略的发展样式，自动矫正的倾向也会产生不断的适应，但是，还有许多潜在的陷阱。发展是个十分复杂的过程，我们在解释不同年龄组之间的差别时要十分谨慎，因为这些差别可能出自一代人与另一代人之间的变化，而不是出自年龄本身。不管怎么说，发展心理学家能够指出哪些因素会对发展有不利的影响，而哪些则不会，这些因素涉及多个领域，包括道德发展、语言习得、思维发展和性别认同等。对发展心理学家来说，未来的挑战集中在如何弥补早期负面经历造成的后果，如何治疗不正常的发展，以及如何在毕生各个阶段提高适应能力上。

① 人格成熟的一种状态，是一个人根本的、连续性的自我。

第七章

我们能不能把人分类？

个体差异

前面一章关注的是人类典型的发展过程和样式，是人们的相似之处，这一章关注的是人们之间的差异。大多数人都喜欢把自己设想与众不同的个体，那么，能不能把我们之间的差异进行分类呢？能不能找出这些差异的决定因素呢？在实践中，心理学家找出了测量人类心理特征的方法，这是为了找出人与人之间的相似性和差异性。这些心理学上的评估往往采取纸和笔的形式，比如能力测验或成绩测验，它们被用来测量能力或成绩，或被用来评估某个人是否适合担任某种职务（如特殊的教育部门的职务）。

心理测量

心理测验或心理测定工具必须既可信又有效——它们应该能够始终如一地测量出要测量的变量。例如，如果给同一个人做同一种阅读能力测验，两次之间间隔不长，但最后的测验结果却很不相同，那么这种测验就不算好（信度低）。类似的情况是，如果分数挺高阅读能力却不强，那么，这种测验就缺乏效度。同时，心理测验还必须是标准化的，这意味着必须有一套“标准”，以此来比较个体的分数。要使测验标准化，就要给一大批目标人群做这个测验，用统计方法来算出“标准”——计算出一个平均分，再计算出高于或低于平均分的人

数所占的比率。这样，这些标准就可以用来解释个体的分数了。智商测验是最有名的心理测验，经设计，使其平均分为一百分，百分之九十五的人分数介于七十至一百三十之间，于是，考分达到一百三十二的人就被看作是远远高于平均分的人(属于智商最高的百分之二点五的人)。心理学家还发现，测验进行的方法和条件可能影响测验的结果。如果灯光昏暗，或某人听不清或听不懂题目的说明，那么他的分数就可能人为地变低。因此，进行测验的条件也必须标准化——要使结果有效，那么给每一个人的测验必须以完全一样的方式、在类似的条件下进行。

心理测验被用来评估多种能力和特性。本章将集中讨论个体差异的两个方面——智力和人格,这两个方面也是研究得最仔细、测量得最多的。正如心理学的其他领域一样，智力和人格的个体差异是由遗传还是由环境的影响（天性或教养）所造成的，这一点众说纷纭。

智力

尽管智力是心理学的重要概念之一，但是给智力下定义，却十分困难。智力可以被简单地看作是适应环境的能力，但这种适应能力可能包含许多方面，例如逻辑思维、理性思维、抽象思维、学习能力，以及在新环境里应用学到的知识解决问题的能力。智力是否与所有心理活动都有关联？它是否反映了几个因素的作用？是否有好几种类型的智力？这些问题都曾有心理学家提出过。白痴天才(智商很低但具有某种特殊能力的人，如可以说出过去十年中任何一天是星期几)的能力说明，个体在不同领域可以有非常不同的能力。此外，具有极大实用价值的问题是：智力是既定的（天生的），还是能以任何方式学到或者提高的？

智力测验

智力最简单的定义之一就是“智商测验测量的东西”。这个循环定义提出了智商测验和智力定义两者之间关系的问题。智力定义的方式影响着为测量智力而设计的测验,例如,双因素模式认为,智力是由一个总的因素和几个具体的因素构成的;而其他模式则认为有许多独立的具体因素,如数字推理、记忆、音乐能力、语言流畅、视觉空间能力、感知速度、对自身的了解、对别人的理解,但并没有一个单独的总的因素。另一种测量智力的方法是检查与智力有关的过程,如处理信息的速度,信息在内部如何表现,或用来解决问题的策略。

对智力定义的不同意见引起了设计智力测量方法的困难:任何智力测验都是建立在一个特定的智力定义或智力概念之上的,这样就可能会反映出调查者侧重点的不同。例如,计时的测验强调处理问题的速度,而其他测验可能是为测量个别的“具体因素”或测量一种天生的、总的的能力而设计的。专栏7.1中列出了一些智力测验所涉及的项目。

专栏7.1 智力测验问些什么

智力测验大都包含几个部分,由不同类型的问题组成。有的只是问基本常识,如“一年里有多少个月?”或“澳大利亚的首都在哪里?”有的部分可能为评估人能记忆的数字范围而叫他们复述越来越长的数字串,或为评估他们的计算能力而问这样的问题:“彩票七十六便士一张,买六张,给他十镑,找我多少钱?”词汇量或理解能力也可得到评估,通过询问一些普通词汇的定义,或者询问词组有多少相似性,例如“奖赏—惩罚”(他们只有回答两者都影响他人的行为才能够取得满分)或“柑橘—香蕉”。其他部分可能要求把一些画排列起来,以编出一个故事,或者更实际些,按设计图搭积木或做拼图游戏。

智力测验通常给出一个分数,叫作智力商数,简称智商。由于在人生开头的十八年里心理能力的发展,“原始的”测验分数必须根据人

的实足年龄做出调整,这种调整要根据人所在的年龄组的标准来进行。对儿童来说,有时分数是以心理年龄来表示的。例如一个特别聪明的七岁孩子,他的表现和十岁孩子的平均表现水平一样好,那么,可以说他实足年龄七岁,心理年龄十岁。

尽管智力测验被广泛使用,但还是因为许多原因受到了批评。一个根本的问题在于,智力测验不是在测量智力本身,而是在试图测量所谓的能反映智力的特性。智力测验主要反映了教育成绩,而教育成绩可能不是智力,而是其他因素(如社会阶层、机会、动机等)的产物。另外,智力测验基于这样的想法,即智力是一个可以准确测量的值,它不受临时因素(如测验时的情况、个人的心理状态、动机或最近的经历等)的影响。事实上,智商测验的分数是受临时情境因素影响的,而且,多练习做智商测验就可能会提高分数。

在标准智力测验中,美国的黑人比白人的分数低得多,这个发现引起了特别的争论。事实上,大多数种族的智商测验分数都比美国白人中产阶级的分数低。这个发现被有的人用作



“你建不成茅舍，你不知道如何找可以食用的根，也不知道如何预测天气。换言之，你的智商测验成绩很差。”

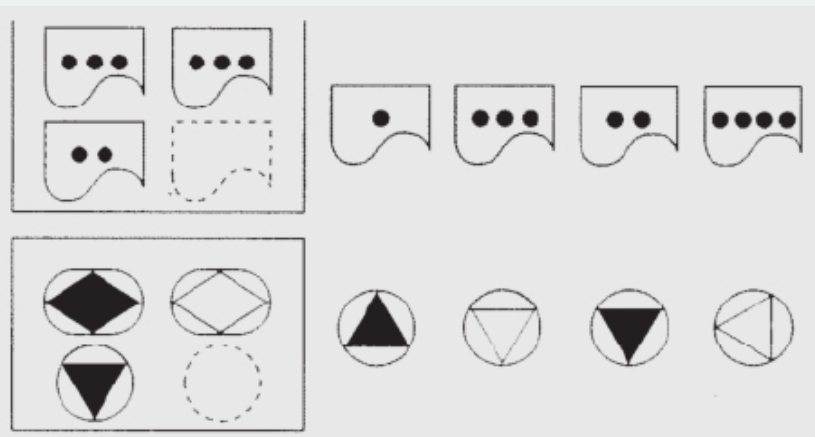
图14

“证据”，用以证明有的人种的智力比较低下，但是，其他结果又说明黑人、白人之间智商的区别不能归咎于黑人在遗传上的劣势，例如父亲是美国黑人士兵的德国婴儿同父亲是美国白人士兵的德国婴儿的智商就差不多一样。更可能的是，分数的差别反映了标准智商测验的一个缺陷——这些测验偏向于白人中产阶级的文化。类似于在一场战争中谁是某个国家的领导人这样的问题可能对西方社会受教育的人比较有利，因为在那场战争发生时，这些人可能有亲戚生活在那个国家，这些人的英语也可能会比较好。有人企图搞一种“文化公平的”测验，不问带文化偏向的问题，甚至根本就不使用语言(见专栏7.2

中的例子)。然而，事实已经证明，为一种以上的文化设计一视同仁的测验几乎是不可能的事情。另外，如果智力被定义为对环境做出适当反应的能力，那么，或许有人就会说，智力测验的确偏向白人中产阶级的文化，因为白人文化在当代许多社会中都是主流。

专栏7.2 “文化公平的”智力测验问题

要求受试者从右边的四个图形中挑选出一个最适合左边的。



有一种观点在关于智力是什么或智力是不是天生的等问题上做出了调停。这种观点认为有两种基本的智力：一种智力反映了遗传的潜能或一种天生的基本能力，另一种智力是在经历和潜能相互作用的情况下获得或学到的。1963年，卡特尔提出，“液态”智力是天生的解决抽象问题的能力，而“晶态”智力则与实际问题的解决和实际知识有关，而这两者都来源于经历。

智力受环境的影响吗？

心理学家常常通过研究在不同环境中长大的同卵双胞胎(他们在

遗传上是完全一样的)，或有近亲关系但关系略有亲疏的家庭成员在智力上的类似之处，来试图弄明白智力是受环境影响还是受遗传影响。从这些研究中得到的证据说明了两种影响都存在。例如，在一起长大的双胞胎之间智力上的相似程度比自小分开长大的双胞胎的相似程度要高，这说明了在智力发展中环境的作用。另外，对领养儿童的研究表明，他们的智商类似于他们的领养父母而不是亲生父母。然而，同卵双胞胎在智力上的相似程度又比异卵双胞胎的要高，这说明遗传还是有作用的。因此，遗传因素和环境因素都对智力产生了影响。试图弄明白哪个因素更重要也许并不可能，即便可能也没有什么用处。再说，并不是总能够把遗传的影响同环境的影响分开的：分开的双胞胎或领养的孩子也可能被故意放到同他们原先的家庭类似的环境中去。环境也可能会影响遗传潜能实现的方式，例如，社会经济地位较低的母亲由于生孩子前没有受到足够的关心爱护，生的孩子也会个头较小。

智力能增强吗？

更实际的问题是智力能否因环境影响而提高。诸如加强饮食或促进维生素的摄取之类的最低限度的干预也能使儿童的智商提高七分。这种干预可能会对整体健康状况及精力、专注度、注意等因素产生影响。还有证据显示，孩子受到父母关注的程度也会影响其智商——这或许可以解释出生顺序同智商之间的显著关系，因为第一个孩子通常总是得到较多的注意，而这种注意可能会提高智商。专栏7.3中所描述的研究显示，教育的介入也可能会影响以后的成就。

专栏7.3 启智方案

启智方案的目的是为了let美国那些生活环境不好的学龄前儿童得到补偿。日托托儿所的建立为这些孩子提供了额外的刺激和教育，若干年后，把这些孩子的认知能力和社交能力同没有进过日托托儿所的

孩子进行比较。尽管开头的结果并不令人鼓舞，似乎“启智”群体的优势都不能持久，不过后来的报告发现，原来有一个“事后效应”——启智群体在能力测验中分数较高，而且这个优势随年龄的增长而加强了。在实际中，启智群体进补习班或留级的可能性较小，他们更可能会想要追求学业上的成功。这个启智方案对家长也有作用——“启智”学生的母亲对其孩子的学校表现更加满意并会对孩子有更高的职业期望。

与此类似，其他研究也发现日托托儿所及学校的类型可以改变智商。一项研究发现，上较注重学业成绩的学校的儿童，他们的平均智商要比一般水平高五分，而上不那么注重学业成绩的学校的儿童，他们的平均智商要比一般水平低一点五分。

从这些关于智力与智商的研究中，能总结出些什么呢？第一，关于智力的定义或模式还有待取得一致意见。我们对智力是什么有了一个总的看法，但我们却用此术语来描述许多不同的东西，这可能是因为智力本身的确包括很多方面，这些方面又或多或少互相关联。统一智力定义的困难也反映在用来测量智力的测验里，于是测验也并不总是那么公平（如偏向白人中产阶级的文化）。看来，智力太复杂又没有一个恰当的定义，想用智商这样的一个数字来反映智力简直是不可能的。从实际的角度看，智力的研究表明，既然智商是由遗传和环境的影响决定的，就有可能通过改变环境条件来促进智商和成绩的持续提高。

人格

作为一个概念，人格在心理学中或许比智力更重要，也比智力更难定义。不太严格地讲，人格反映了一系列有特点的行为、态度、兴趣、动机，以及对世界的感情。人格包括人们如何同其他人进行社会交往，而且大家认为人格在一生中是相对稳定的。心理学家在努力寻

找辨别和测量人格差异的方式，这背后的动机之一就是为了能够预测人们未来的行为，以便预先考虑、调整或控制人们的这些行为。然而，测量人格也和测量智力一样有着类似的固有的困难，因为和智力一样，人格不能直接测量——人格只能从所谓的反映人格的行为中推断出来。

心理学家提出了关于人格的几种理论，表7.1对主要的研究取向做了小结。

表7.1中的每一种取向都反映了一种综合的理论，在此不可能详细讨论。我们将会强调其中某些主要的不同之处，并拿艾森克(1965)的人格理论当例子来讨论，他的理论结合了类型研究和特质研究的成分。

在把行为看作是由人决定还是由人所在的情境决定这一点上，不同的人格理论有不同的看法，而我们往往过高估计了人格在解释别人行为时的重要性(基本归因误差——见第九章)。然而，情境取向和行为主义取向认为，行为中的所有变量都由情境因素决定或由强化的方式调节。这未免言过其实了。如果真是这样，别人和我们在相同的情境中就不会做出不同的反应了。

表7.1

取向	关于人格的观点
类型的	人们被归入大的类型之中，每种类型的特性与别的类型不同，比如类型A或类型B，性格内向或性格外向。
特质的	一种描述性的方法。特质分为若干项，根据每一项的特征大小来区分人群，比如高度自觉、低度内向性等。
行为主义的	只把人格看作是人的学习历史的反映——它们只是重复了过去曾得到过的强化的反应。
认知的	认为信仰、思想和心理过程，在决定不同情境中的行为时是最重要的。
心理动力的	基于弗洛伊德的著作，认为人格是由内在精神结构(如本我、自我、超我)和源自童年早期的潜意识动机或冲突决定的。
个体的	强调更高的人类动机，把人格看作是个体的完整经历。
情境的	认为人格不是始终如一的，而只是对情境的一个反应。我们通过强化，学会以适合情境的方式行动。
相互影响的	把情境取向和特质取向相结合，认为人们倾向于以某些方式行动，但是又应不同情境的要求而做出调整。

研究人格的各种取向，在把人当做类型或当做多少具有某些特质的个体这一点上也有不同。类型理论往往强调个体的类似之处，而特质理论则强调个体差异及他们固有的与众不同之处。艾森克的方法则把两者结合了起来：他用复杂的统计技巧来分析，并把很多人表现出来的几百个特质加以分类(如乐观的、爱寻衅的、懒惰的)。开始他以

二维的方式提出了两组分类：内向性—外向性和稳定—神经质，后来，他又增加了第三维——智力—精神质，这一维同前两维并无牵连。每一维中都有许多特质。一个人的某一特质若比较明显，那么，这一维的其他特质也会比较明显——于是就勾画出了一个类型。图15描述了艾森克的人格理论。

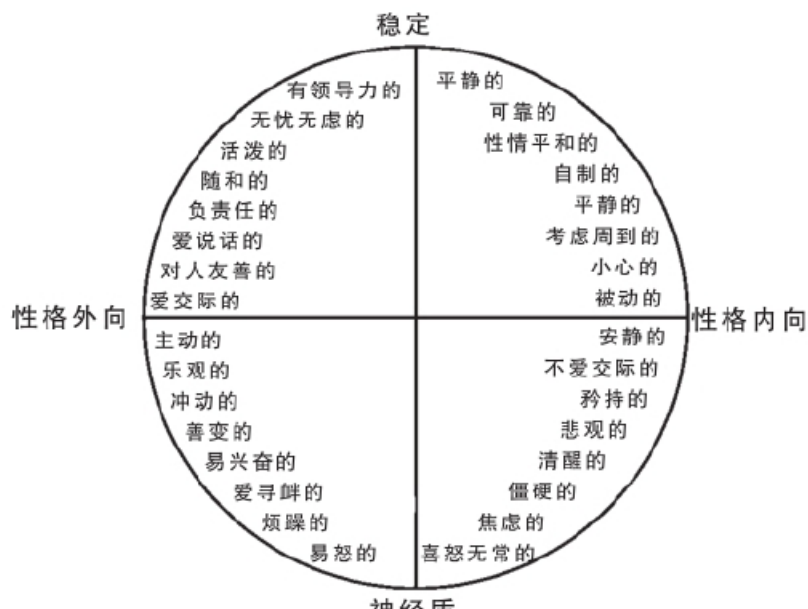


图15 艾森克的人格类型

在内向性—外向性和神经质—稳定这个二维平面图中，大多数人都中间的某个位置，但在神经质维度的得分上，大多数人都较低的位置。艾森克给他的理论提出了一个生理基础，他认为这些人格取向同大脑功能的生理差异有关。例如，他提出性格外向的人具有较低的大脑皮层觉醒度(脑的活动水平，被认为是负责调节觉醒水平的)，所以他们比性格内向的人追求更多的刺激与兴奋。相反，性格内向的人被认为在社交方面比较顺从、对强化比较敏感、具有较低的感觉阈，所以很容易感到痛苦。然而，不同人格类型的生理差异是有限的，

我们已经提出了一种心理测验来测量艾森克理论的维度，它使用以下这类问题来找出性格外向的人：“你是不是很喜欢和人交谈，以至于从不放过和陌生人交谈的机会？”和“你能不能轻松地给令人生厌的晚会注入活力？”同样的，在回答下面的问题时说“是”的人，就被认为是较为神经质的：“你是不是经常为做了不该做的事或说了不该说的话而担忧？”和“你是不是被自卑感所困扰？”

心理测验有什么用处？

在改进人格和智力测验背后，一个主要的动机就是要预测行为。然而，有证据说明：人格和智力可能并不像心理测验这个概念一样固定；某些人格特质相对稳定，特别是在青春期之后和成年期开始之时，但在一个给定的情境中，这种人格特质到底能不能预测个体的实际行为，目前还没有定论。这种一致性矛盾反映了这样一个事实，即我们倾向于把别人看成是相对始终如一的(如“约翰是对人友善的”)，但是某些研究发现这些特质并不总是能很好地预测出一个人在给定的情境中的实际行为。通过检验一系列情境中的行为，我们发现，在总的水平上人格特质可以较好地预测行为(就是说，约翰在大多数情境中是对人友善的)。同样，我们可以说，如果我们重复地抛钱币，正反面出现的次数一样多，但我们还是不能预测下一次抛钱币的结果是正面还是反面。在这样的情况下，行为是受许多变量影响的，不仅是外部的变量，而且还有内部的变量，如心情和疲劳感等。

人们对智商是否能预测行为也有不少兴趣。一方面，智商和智力行为的某些方面(如工作表现)是有关系的，但是，这种关系又不算很强，而且在大多数行业里，人的智商差异都很大。事实上，有些研究认为，社会经济背景比智商更能准确地预测出未来的学术成就和职业成就。一项长期的研究发现，有些高智商儿童长大后十分成功，有些则平平无奇。这两组人之间在智商上并无差别，但是这两组人的动机却有很大差别：成功的人有更强的上进心，会努力去争取成功。

尽管心理学家在量化和测量人们的差异方面已取得了意义深远的进步，但是在运用这类信息时，还是要小心为妙。在理解一次测验成绩的时候，特别重要的是要记住很多因素可能对成绩发生了影响，包括遗传的潜能、经验、动机以及测验时的条件。因此，不应该用分数，如一次智商测验的分数，来界定一个人能力的极限；而应该把分数看成是显示了当前的水平，或所处的大致范围。与心理测验有关的其他危险还来自对某些分数的价值判断——例如，认为分数高就好，那么，得高分的人就“高人一等”。若走到极端，这种论点还可能因社会和政治目的而被用来支持优生学及不鼓励低智商的人生育后代。但是，一般来说，多知道一点怎么从智力和人格的角度来测量人们之间的不同之处，有助于我们更多地理解许多起作用的变量、变化的潜力及其同成就之间的关系。

第八章

在出问题时，发生了什么？

变态心理学

前一章关注的是典型的人类行为，其个体差异也在正常的范围之内。与此相对，变态心理学关注的是非典型的行为，即精神障碍和精神残疾。尽管有这个不同，从常态行为研究中得来的信息还是能帮助我们理解变态行为。只有理解了正常功能的工作过程(如认知、感知、记忆、情绪、学习、人格、发展和社会关系)，我们才能开始理解当它们出问题时发生了什么事情。这一章将关注我们怎么给“变态”行为下定义，怎么给它分类，以及怎么试图去理解它。

什么是“变态”行为？

辨别变态行为的极端形式并不难，但是常态与非常态之间的界线却不是那么清楚。例如，因亲人去世而感到悲伤是正常的。但是悲伤到何种程度，悲伤多长时间，却是个问题。正常的悲伤在何时结束？反常的悲伤或病态的抑郁在何时开始？把你得到的每一张收据都保存起来，保存到家里几乎没有地方可放，这被认为是反常的；那么，为了“以防万一”而把大多数收据保存一两年，算不算反常呢？我们大多数人认为，有点非理性的恐惧是正常的，比如害怕蜘蛛或害怕当众演讲，但如果恐惧严重到使你不能工作、不能享受生活，这还能算是正常吗？另外，在一种情境下是正常的行为，到另一种情境下可能就会被认为是反常的：在有些宗教里，临时被“上帝”或鬼魂附身并以他们的口气说话，都算是正常的，但是，在其他情况下就会被看作是严重

精神病的征兆。同样，历史和文化的因素也会影响关于什么是正常的看法，这一点从人们性观念的改变(如对同性恋的看法)就可以看出来。

定义变态行为有几种不同的方法。变态行为的心理学定义强调行为的当前效用——如果这个行为造成了极大的痛苦，妨碍你达到重要目标或妨碍你建立有意义的关系，那么，这个行为就被看作是反常的，是需要治疗的。对于那些深陷困境、无法自拔的人，使用这个定义就会有困难，例如非常抑郁、把自杀当成解脱的人，或产生了幻觉（以为上帝在警告他们说他们的邻居其实是魔鬼）的人。同样，仅依据行为是否造成大的痛苦来确定行为算不算反常，这其中也有问题——行为可能完全正常，反常的可能仅仅是痛苦的程度。

变态行为的医学定义把变态行为看成是一种基础疾病的症状，疾病的原因可能已知也可能未知。这也就是说，行为如果是由精神疾病(如精神分裂症、抑郁、焦虑)引起的，就会被视为反常。通过对疾病的准确诊断来确定适当的治疗(通常是药物治疗)，这是我们要强调的。然而，对有效治疗缺乏一致看法或缺乏证据，则意味着即便做出了正确的诊断，仍可能没有显著疗效。这种医学模式因为忽视病人环境的影响及削弱个人的责任感而受到了批评。如果人们的症状还不够多，还不足以证实已经得了某种疾病，只是有一两种症状，如多疑、不合群，但程度却相当严重，那么，这种医学模式又会遇到问题。从理论上说他们还没得这种病，但他们的行为看上去却已经相当反常了。

变态也用统计规范和社会规范来加以界定——在统计上不常见的即被视为反常。这个方法已被用在了研究残疾(精神残疾)上：如果某个人的智商在最低的百分之二点五的范围内，那么他就算是有学习残疾的。然而，这种统计方法的问题之一是许多统计上不常见的行为和特性又不被视为变态，比如智商在最高的百分之二点五的范围内！另外，有些功能不健全的行为(如抑郁或焦虑)太常见了，从统计角度

看，它们又算是正常了；还有，在一种情况下是正常的，到另一种情况下就不是了：亲人丧生有点抑郁是正常的反应，但赢了彩票还抑郁，那就是变态了。同样，不符合社会环境中典型的行为可能就会被视为变态。尽管这种方法考虑到了人的环境，但是它是顺从主流社会和道德态度的。比如，维多利亚时代的英国人可能因在公众场合接吻而被送进医院，或者更近一些的，有些政府把怀有政治异见看作是变态行为。

存在主义取向把变态行为看成是对反常世界的不可避免的反应。所谓世界，可能指最接近某人的世界，即家庭，也可能指社会意义上的世界。变态行为可能是对相互矛盾的要求(一边受到残酷的对待和侮辱，但一边要表示尊重和友爱)的一种反应。这也解释了这样一个事实：虽然人们的变态行为给周围的人带来了问题，但对他们自己而言倒未必是多大的问题。某人认为自己是重要的或知名的人士可以给本人带来无比的振奋，但却给其他人造成了麻烦。

一般化的取向或以健康为基础的取向试图先列举出常态行为或健康的心理机能，然后把与其相对的界定为变态行为。一般认为，心理健康与许多特性相关，如对现实(既指本人的能力也指外部世界)的准确感知，某种程度上的自觉及对自己的感情和动机的了解，实行自我控制的能力和自信，自我价值感和自我接受感，能建立亲近的、令人满意的又不妨碍他人的关系，并在自己的环境中颇有能力。

给变态行为下定义的方法中，没有一种是完全令人满意的，把各种定义综合起来恐怕会更好一些。有一种方法把社会福利和心理健康综合起来，认为下列特性中的任何一个都不能够或不足以描述变态行为，但是，下列特性却有助于指出什么是变态：

非理性和不能理解，不可预测和失去控制，个人的和
社会的不适应性，受苦，不合常规，违反道德标准和理想
标准，令其他看到该行为的人感到痛苦。

这种方法的优点是比较灵活，但也隐含着缺点(它容忍了更大程度上的主观性)。心理学家已经认识到，给变态行为下定义之所以很困难，部分是因为变态行为反映了在早期环境中的纯粹适应性反应。例如，孩子知道为了躲避惩罚或批评就得出声，在那种情形下，这样做是有作用的。然而，如果这种沉默寡言一直持续到成年期，那么这种行为就不会起正面的作用了，它会阻碍同别人建立关系。

给变态分类

有人试图把许多不同形式的变态行为归类，这既有优点又有缺点。一个潜在的优点是：如果不同类型的变态行为有着不同的诱因，那么我们把有某类变态行为的人放在一起，并且寻找他们在行为或历史上的其他类似之处，就可以更深入地理解他们。如果研究了许多得过恐慌症的人，就会发现他们思维方式上的类似之处——得过恐慌症的人都把身体上的感觉理解为即将来临的灾难的征兆。得过恐慌症的人更可能把胸部紧缩的感觉(焦虑的一种普通症状)理解为心脏病或窒息的征兆。现在有证据表明，把这些身体感觉理解为灾难的征兆，是诱发恐慌症的主要原因。

给不同类型的变态行为分类、贴标签，形成诊断(即医学上表示障碍的名称，例如贪食症、社交恐怖症等)，就能起到医学上的速记作用，因为诊断能简捷地传达大量的信息。例如，我们知道患社交恐怖症的人过分担心他们做的事或说的话会令他们在别人面前感到尴尬或羞辱，因此他们会试图避开某些社交场合或交往；创造了社交恐怖症这一名称以后，我们就可以从这种病的治疗过程中获得信息，比如什么类型的治疗可能有效。但是使用诊断标签时要注意避免刻板印象，这是因为，人们一旦被贴上了“恐怖症”的标签，就会被看成与其他恐怖症患者一模一样，而他们自己的重要症状和他们个人对该症的反应却被忽视了。我们往往会给人而不是给疾病贴标签，比如不说“他患精神分裂症”而说“他是精神分裂的”。这样做可能不够人性

化，就好像所有患精神分裂症的人都有完全一样的人格似的。

不管是在研究中还是在临床实践中，许多心理健康专家都使用标准的方法来给病人的行为分类，这样，在不同地方或不同背景下工作的人都能知道他们指的是同一种行为。目前，最常用的分类系统就是美国精神病协会编的《精神障碍诊断与统计手册》第四版，简称DSM-IV。表8.1中列出了该书中提到的一些变态行为。

表8.1 变态行为的不同类型

类别	具体的例子
精神分裂及其他精神障碍	一组以精神病症状为特点的障碍——如在幻觉或妄想中与现实脱离、思想和知觉的明显失调、行为古怪等。
焦虑障碍	主要症状是焦虑，要么是对某种特殊刺激的反应，如恐怖症；要么是扩散性的焦虑，如一般化的焦虑。这类障碍往往会引起恐慌症的发作，即一系列焦虑症状的突然紧急发作。
心境障碍	偏离正常心境，从极度抑郁到异常得意(躁狂症)，或在两者之间交替(躁狂抑郁症)。
躯体化障碍	身体上的症状，如疼痛或麻痹，但又找不到身体上的原因，似乎是心理因素在起作用。比如，儿子一参军，母亲的右胳膊便不能动了，但儿子休假回到家里，她的胳膊就又好了。在这个类别中还有疑病症，也就是对健康的过度担心以及疑病妄想，病人常常会有错误的信念，认为自己得了致命的疾病。
分裂性障碍	这类障碍使通常完整的功能(如意识功能、记忆功能、识别功能或知觉功能)因情绪原因而分裂。在这个类别中还包括多种人格障碍和遗忘症，例如忘记曾受过创伤。

性和性别认同障碍	不仅包括性别偏好的问题，如对儿童有性 欲上的兴趣(恋童癖)、对物品有性欲上的兴
----------	--

性和性别认同障碍	不仅包括性别偏好的问题,如对儿童有性欲上的兴趣(恋童癖)、对物品有性欲上的兴趣(恋物癖),还包括性别认同上的问题,如易性癖(认为自己陷入了一个异性的身体里)和性功能不全(如阳痿)。
进食障碍	以进食行为的严重紊乱为特点的失常,如神经性的厌食和贪食。
睡眠障碍	睡眠的总量、质量或时段不正常(如失眠),或在睡眠时有变态行为或生理现象发生(如梦魇、夜惊、梦游等)。
冲动控制障碍	不能抵抗冲动、驱力或诱惑,如偷窃癖(不为个人获取什么,只受冲动支配的盗窃行为)和拔毛癖(为快乐或为舒缓紧张情绪而习惯性地拔下自己的毛发)。
人格障碍	内心体验和行为的持久模式,它们是持续而固定的,会引起痛苦或损伤,而且不符合社会规范。例如,自恋型人格障碍就和夸大妄想相关,有此障碍的人需要赞赏但却缺乏同情心;强迫型人格障碍的特点是过分追求整齐有序、尽善尽美和控制。
药物性精神障碍	对酒精和毒品的过分摄入或依赖。
假性障碍	故意搞出或装出身体上的或生理上的症状,为的是假装成“生病的人”或为了得到别的好处,如金钱上的好处或减少责任。

根据DSM-IV,为了达到诊断的标准,患者的症状必须持续相当长一段时间,所列的具体症状必须引起他们很大的痛苦或功能上的不

健全。因此，不存在“要么都是要么都不是”的定义。未经培训的人第一次读那张表时，会怀疑他们有了其中的每一种障碍，这是一点也不奇怪的。

解释变态行为

历史上变态行为曾被归咎于许多原因：从饮食不足到月亮的盈亏或恶鬼缠身等。最近，研究人员用科学的方法(如细心观察和假设检验)提出了几种不同的理论来解释变态行为。毫不奇怪，这些解释同表7.1中所列的有关人格的不同观点很有关联。对变态行为的各种解释的不同之处很多，有的关注过去，有的关注现在；有的基于心理学理论，有的基于医学模式。各种解释对医生和病人的意见的重视程度不同，提倡的治疗方法也不一样。

在精神病学中，使用医学模式是很常见的。医学模式认为，变态行为是由身体或精神的疾病造成的，而这些疾病又是由大脑或身体的生理功能不全或身体功能不全造成的，有些功能不全可能是由遗传引起的。在解释变态行为时，医学模式的早期成功就在于发现了轻瘫(这是使人虚弱的痴呆，在20世纪初很常见)是梅毒感染的长期结果。在医学模式中，治疗的主要任务就是做出正确的诊断和进行恰当的治疗——例如，像药物(如兴奋剂或有抗精神病作用的药物)疗法那样的身体疗法、精神外科学(用外科技术毁掉或切断大脑的某些部分)，以及电击疗法。药物疗法的最新进步意味着它不再有以前那种令人衰弱的副作用。这些新的药物疗法对许多人都有疗效，不过，还没有出现对每个人都有效的、完全没有副作用的药物。在药物疗法被发现之前，精神外科学和电击疗法的使用很普遍，而相对任意的使用又败坏了它们的名声。在当代精神病学中，电击疗法和精神外科学疗法的应用则更具针对性，比起以往要好得多。在利用其他疗法治疗慢性疼痛、抑郁或强迫症失败时，才会使用精神外科学疗法，但此时它的精确度会高得多。同样，电击疗法被用来引起痉挛，而这些痉挛会

影响大脑里化学物质的平衡。尽管电击疗法的使用被说成是野蛮的和非人道的，但是，使用肌肉松弛剂和麻醉剂则可以尽量减少病人的不舒适感，而且研究表明，这种疗法在减轻一些病人的抑郁方面可能是有效的，这些病人对任何其他疗法均无反应而且可能有自杀的危险。

心理动力取向最早基于西格蒙德·弗洛伊德的著作，现在又被许多人扩展了。简而言之，这种取向认为变态行为来自本能性驱力之间的冲突，这些冲突会导致焦虑。防御机制是用来处理焦虑的，它们可以用来避免或减轻焦虑，并保护人的自我。治疗常常着眼于病人的早期生活经历，在治疗师的帮助下，治疗能揭示病人的潜意识动机，并解决原始的冲突。使用这种方法的治疗师研究出一些治疗技术（如自由联想，即鼓励病人说出任何进入病人头脑里的东西）让治疗师来解释这些联想。治疗师把他们对病人痛苦及痛苦的征兆(如病人的梦、病人对治疗师的感情[移情])的解释，都建立在心理动力理论及行为模式之上。

与心理动力取向相反，人本主义的心理疗法着眼于现在，而且认为只有病人本人才能理解他们的问题。人本主义取向认为，人的自我感觉在促进人的成长和幸福安乐方面是十分重要的。不开心的事情和消极的人际关系可能使人自视过低、讨厌自己，治疗的目的是为了鼓励自尊和自我接受。治疗是一个增强能力的过程，在这个过程中，治疗师使病人能在“无条件积极关注”（治疗师不但不会批评病人，还会给他们温暖和同情）的气氛中揭示出他们的问题。

理解变态的第二种取向也着眼于现在，它包括行为取向和最近的认知行为取向。开始，行为取向认为治疗变态行为不需要理解变态行为的根源——心理学上的症状被看作是学来的不良的适应行为，既然是学来的，那么也就可以设法抛弃。这种过激的行为取向仅仅着眼于可观察到的行为。内部事件和意义以及病人的历史大都被忽略了。例如，治疗的技巧包括用系统脱敏^①来重新训练病人，教病人放松的技巧并用这些技巧来减轻他们面对一系列越来越可怕的情境时的焦

虑。这种办法使得原来同焦虑联系在一起的情境后来就同放松联系在了一起，病人就不会再对它们感到害怕了。现在行为取向经常和认知取向结合在一起。

认知行为取向着眼于病人的可观察到的行为，也着眼于他们自身对情境的解释(认知)。这种方法同时考虑到了过去和现在的行为样式，还利用了认知心理学实验研究的结果。在行为方法中加上认知的成分后，既增加了行为疗法的效能又增加了对行为疗法的配合。例如，有一位旷野恐怖症患者，我们叫她莎拉。她根本不能考虑任何有关暴露(即面对害怕的刺激——在这里，也就是指走到室外去)的治疗。治疗师运用认知技法发现，莎拉认为她一旦走出去，就会被焦虑压倒，会心跳过速而引起心脏病的发作。治疗师帮助莎拉重新考虑她的症状，用医学证据指出，莎拉的症状不太可能是由于心脏不好而引起的。莎拉犯病时再次给她检查，看到底发生了什么。检查结果说明心跳过速是焦虑的症状而不是心脏病的症状。莎拉受这个结果的鼓舞，开始接受一项暴露计划。在后来的治疗中，治疗师进行了一项行为实验来测试焦虑引发的心跳过速是否会导致心脏病的发作。治疗师让莎拉在心跳过速时，做一切可能会导致心脏病发作的事情(如待在很热的房间里或做剧烈的操练)。这并没导致心脏病发作，这下莎拉才最终相信，她的心跳过速是由焦虑引起的，不会造成永久性的伤害。



“别管我！我是行为治疗师。我在帮助病人治疗恐高症。”

图16

很明显，区分变态行为和常态行为并不是那么直截了当的：认为某事反常是带点儿主观色彩的，会受到环境、当前的价值和标准，以及常态行为和变态行为的概念的影响。理解正常人格和常态行为的不同方式也会影响对变态行为的理解与看法。造成变态行为的因素有很

多，包括遗传、早期经历、学习的历史、大脑中的生化变化、潜意识的冲突、最近带来巨大压力或外伤的事件以及思维的风格。把变态行为分为不同类型的系统已经建立了，这些系统可以帮助沟通和理解，但是这些系统的效度仍常常受到质疑。



图17

图中文字意为：（左上）“问题到底出在哪里？又是从什么时候开始的呢？”（左下）弗洛伊德学说的信奉者（右上）“我们开着溜一圈，看看到底是怎么回事。”（右下）行为主义治疗师

尽管存在着这些困难，变态心理学家还是对变态行为有了一些理解，也知道了该怎么帮助有困难的人。这些治疗方法有助于改善痛苦的症状，但它们并没有向我们传授幸福的秘诀，而只是致力于帮助人恢复到“正常的”状态而已。在考虑哪一种疗法最好的时候，必须记住，要精确地比较不同取向的效能是很困难的，尤其是有些取向又不那么经得起检测。该怎么测量潜意识冲突或自我实现的程度呢？最明显的有效疗法是基于可检测的理论之上的，而且它们已经经过了一切

科学方法(独立评估、用来检验假说的实验、多种标准化的测量、重复多次的测量以及恰当的用作比较的分组)的评估。现在，已有证据说明无论是药物治疗还是心理治疗，对改善痛苦症状都有效，而像认知行为疗法那样的心理治疗在复发率(治疗之后恶化或复发的病人的比率)方面比药物治疗更低。

变态心理学之所以能有如此发展，部分原因是心理学其他领域的进步。我们已经理解了：知觉和注意是如何受心境影响的(感到害怕如何使人总警惕着危险或过度警惕)，人是如何在没有意识到的情况下察觉信号的，为什么会莫名地感到痛苦，记忆怎么可能会既准确又不准确，抵抗同辈群体的压力会多么困难。因此，变态心理学的进一步发展，不论是朝改善治疗的方向发展，还是朝阻止问题发生的方向发展，都不会孤立地发生。要将这些发展应用到研究或治疗当中，就需要采取同样严格的科学标准和伦理标准。变态心理学家试图保证：他们的理论和实践建立在稳固的基础之上，他们应用变态心理学时采用的方法不带明显的偏见和强制，不有意培植依赖性 or 制造其他的问题。为此，变态心理学治疗应用中的伦理标准已经制定出来了，该标准将根据科学和文化的发展不断做出修改。

① 让病人在身体放松时逐渐靠近刺激物，直至病人的焦虑反应完全消失为止。——编注

第九章

我们如何相互影响？

社会心理学

前面几章主要讨论的是个体。但是，只有在本质上把人类行为当做社会行为(直接或间接受他人行为的影响)来考虑，才能正确地理解人类的行为。同样，他人在场通常也会影响我们的行为：有些事你一个人在家里可能会做，但在公众场合你是决不会去做的。心理学家把这种由他人在场所造成的行为的变化过程称为社会助长。社会助长的一个明显形式就是竞争。一般来说，人们如果相信他们是在和某人竞争——即便没有奖，他们的表现也会更好。看来关键因素是他人在场，而不是竞争的气氛。即便在要求人们不要竞争的情况下，若看到有别人在工作(共作效应)或别人在看自己工作(观众效应)，人们工作的速度就会加快一些。

实验表明，只要告诉参与者别人在别的地方也正在完成同样的任务，就能产生社会助长。因此，如果你打电话给同学，发现他们都在努力复习功课，那么你自己复习迎考的动机就会得到增强。社会助长是否能提高表现水平取决于任务的性质。如果任务挺简单又是学过的，那么表现就会得到改进；如果任务复杂、新颖，或很困难，那么表现就可能不好。社会助长在动物中也存在——就是蟑螂在被同类观看的情况下，跑得也会更快一些。

更直接的社会影响就不仅包括他人的在场，还包括和他人互相影响及做出努力试图改变他人的行为。这可能发生在：一个人企图影响作为整体的一组人时(领导)，群体的几个成员鼓励别人采取某个具体

态度时(从众)，某权威人士企图叫某人满足他的要求时(服从)，或某一群体的态度影响他们对另一群体采取的行为时(偏见)。本章将集中讨论这四个问题，并由此来进一步讨论社会心理学。

天生的领袖？

起初大家认为领导是一种特质，有的人有这种特质，另外一些人则没有。因此才会有“他是天生的领袖”这类评语。很多特点，如身高、体重、智力、自信及吸引人的外貌，都被认为同领导气质有关，至少在男人中是如此。说到智力，几项研究说明，典型的领袖在智力上只比群体成员的平均水平略高一点而已，而一般说来，心理学家又不能找出许多特性来区别领袖和非领袖。这就解释了为什么我们能不把特别吸引人的人想象成领袖人物。

因为具体的领导特质不好展示，心理学家又探索了其他的可能性。首先，我们已经看到，领导风格可以影响群体成员的行为和生产率。一般来说，民主的风格会通过群体成员之间良好的人际关系来提高生产率。独裁的风格更专制、更具指令性，它使群体成员没有多少决策权，虽说生产率也差不多(条件是领袖在场)，但是会使得群体成员之间人际关系较差、合作较少。放任自流的领导让群体各行其是，结果，其生产率比民主的或独裁的领导取向下的生产率都低。这些研究结果已经影响了许多机构管理策略的发展，鼓励机构脱离专制的管理模式而朝更民主的方向发展，使工人在机构管理中有一定的发言权。

心理学家对领导的环境因素也进行了调查，认为领导的作用主要取决于群体需要一个领袖来完成的那些功能。因此，领袖的人格素质或领导风格应该同环境的要求相匹配，这才是关键所在。有一些证据支持这个看法。例如，在群体条件既不是最好也不是最坏时，注重协调关系的领导就对群体比较有益。相反，当群体的条件较极端(要么

极端有利，要么极端不利)时，爱发号施令的、控制型的、注重分派任务的领导反而能产生更大的效益。这也许可以解释为什么在国家经受极端困难时，独裁的领袖较易受到欢迎。例如，在希特勒受到欢迎时，德国正为偿还第一次世界大战失利的赔款而艰苦挣扎。

为了找出环境对领导的更多影响，有些研究人员研究了随便挑一个人放到中心位置上的结果。实验表明，如果群体成员被迫只同一个人中心人物沟通，那么这个人就开始发挥领袖的作用了。和占据外围位置的人相比，中心位置的人发出的信息更多，解决问题更快、犯的错误更少，对他们本人和群体的努力也更为满意。放在领导岗位上的人往往会接受挑战，举止行为像个领袖，也被其他人看成是领袖。这也许可以解释为什么天生不像领袖的人也可以到达这个位置：“有的人生来就伟大，有些人凭借努力建立丰功伟绩，有的伟人是时势造就的”(《第十二夜》，第二幕)。因此，好领袖的素质是根据环境和群体成员面临问题的性质而变化的。

从众

理解领导有助于解释个体对群体的作用，可是群体对个体的作用比想象中的更复杂。你可能曾处在群体中，而自己的意见却与大多数人的不同。在这类情形下，你可能会改变自己的观点去顺从群体——尤其是当你对自己的观点没把握，或你有理由相信大多数人有更可靠的信息来源时。然而，要是你肯定自己是正确的而群体是不正确的，那么你该怎么办？你会屈服于群体的压力而顺从群体吗？感到来自个人或群体的压力而改变自己的行为或态度，这叫作从众。你可能已经留意到，假如好几个人已经对同一个问题给出同样的答案，那么最后那个人不大可能会不同意。因此，陪审团因为意见分歧而不能做出决定是非常罕见的。心理学家通过实验研究从众。在受试者已经听到好几个人对同一个简单的问题给出同样的错误答案之后，问他这个问题。在这一实验中，很重要的一点是，真正的受试者相信其他人都

回答得很诚实。结果显示，百分之三十的情形下人们都会从众，也就是给出同样的错误答案。

为什么人们要这样做？人们因群体压力而改变自己的观点或行为，似乎有几个原因。一些在实验中从众的人承认自己知道给出的答案是错的，但因为不想和别人不一样，或害怕别人笑话他，或担心如果他们不从众，就会使实验中断，所以还是给出了不对的答案。另外一些人好像已经把群体的观点内化了，于是他们意识不到自己已经受到别人的影响。当任务艰巨的时候或者当其他人被认为更具能力时，这种类型的从众（没有意识到自己已经受到了别人的影响）更为常见。例如，你关于下次选举日期的看法，较易受到政治家的影响，而不易受到售货员的影响，即便你听到政治家和售货员都说选举将在4月举行。

服从

当一个人屈服于群体的压力时，就表现出从众。权威人物也能造成类似的效果，而满足权威人物的要求就叫作服从。战争暴行（如第二次世界大战时期的大屠杀或美国军队在越南美来村对平民的屠杀）使得心理学家开始对服从进行科学的调查。这些战争结束后，人们发现，许多平常看上去也是文明人的战士同样犯下了滔天大罪。当问到这些战士为什么要做这些事情的时候，最常见的辩护就是：“我只是服从命令而已。”因此，心理学家开始对这个问题感兴趣：若仅仅因为别人叫他这么去做的话，一个普通人究竟能做出怎样的事情呢？图19和专栏9.1描述了一个调查公众服从的实验。



A



B



C

图18 抵制大多数人的观点

A.除左起第六人以外的所有人之前结成了同盟，他们在十八次实验中的十二次里都一致给出了错误的答案。六号被告知他正在参与一项有关视觉判断的实验。他在给出正确答案时，发现只有自己一人持异见。

B.受试者屡次持异见，表现出了紧张的情绪。他俯身向前。焦急地看牌。

C.异乎寻常地，这个受试者坚持了自己的观点，他说“他得看见什么说什么”。

专栏9.1 服从的极端

通过报纸招聘的公众成员参加了“一项记忆的研究”。受试者被告知他们将扮演“教师”，并要把一系列成对的词组教给“学生”。教师被告知他们该怎么按动操纵杆来给犯错误的学生施以电击。教师看见学生被绑在电椅上，有一个电极放在手腕处。教师接受了一次四十五伏特的电击，于是他们相信发电机运转正常。然后，教师坐在发电机前的座位上，面前有三十个开关，分别表示从“十五伏特——轻微电击”到“四百五十伏特——危险：剧烈电击”的不同强度的电击。教师被告知，学生每犯错一次，电击的强度要提高一级。实验者自始至终待在房间里。实际上，那位学生是个演员，他根本就没有受到电击，不过他曾受过培训，会装出受到电击后的反应，而且会犯许多错误。当电击变得厉害起来时，那个演员就开始大喊大叫和大声诅咒。到将使用标明“极端严重的电击”的时候，那个演员就安静下来，再也不回答问题了。毫不奇怪，此时很多受试者表示反对并要求停止实验，但实验者指示他们继续下去。令人震惊的是百分之六十五的受试者都坚持到了最高的电击强度(四百五十伏特)，而且在三百伏特(也就是演员开始踢旁边的墙的时候)之前都没有停止过。实验结果说明，普通人可以做出很可怕的事情，如果处在权威位置上的某人命令他们这么做的话。

米尔格兰姆,1974年

是什么造成了这样的服从？一种看法是，对权威的服从在社会生活中是十分重要的，可能在进化的过程中服从就已经被植入了我们的遗传构造。事实上，文明生活的许多方面，如在法律、军队、学校等系统中，都需要人们服从权威人士的指示。但是，心理因素也可能影响服从。像礼貌待人这样的社会规范，可能会使受试者觉得难以拒绝继续完成实验，特别是在实验开始之后。拒绝继续完成实验意味着先前已经做的事情是错的，受试者可能会认为实验者很坏。为什么在战争中只有那么少的人不服从命令就变得比较容易理解了：和仅仅开罪某人相比，不服从受的惩罚要严重得多。实验者的在场也增加了服从的百分比：当指示用电话方式传达时，服从的百分比就从百分之六十五下降到了百分之二十一。另外，还有人作弊，给学生施以较弱的电击。因此，服从至少部分地依靠不断的监视。



图19 米尔格兰姆的实验

（左上）米尔格兰姆服从实验中用到的“电击设备”。（右上）受害人被绑

在“电椅”上。（左下）一个受试者在“教学”前感受到了电击。（右下）这名受试者居然拒绝继续参加实验。

还有两个因素对这些实验中的服从也有影响，这两个因素和战争中见到的服从也有关联。第一，如果能离受害者远一些，那么，人们就更容易加害别人。假如教师不得不把学生的手强按到电极板上来说处学生所犯的错误的，那么，比起教师不必看到或碰到学生的情况，服从的情形就会少得多。这种情况和现代战争类似。在现代战争中，杀人者不必见到被杀者受苦，只要按一下按钮就行了。事实上，从心理学意义上说，用核武器杀一百万人比面对面杀一个人要容易些。第二，相信暴力只是实现有价值事业的手段，或意识形态上的合理化，也对服从有影响。在实验中，人们认为他们是在为科学研究做事情。当重复的实验与任何一所著名大学都无关的时候，肯服从指示的人就会减少了。同样，在战争中许多士兵理所当然地相信服从命令对他们的同胞最有利。对他们的培训宣扬了敌人的兽性，以此来培养对攻击性行动的积极态度。

实验前问到受试者时，大多数人都很坚决，说他们不会从众或服从施放电击的指示。但大多数人的确从众或服从了，这个事实说明我们并不善于预测自己的行为。我们认为我们会做的事情同我们实际所做的事情之间存在差距。这很好地说明了，我们倾向于过高估计人格因素的重要性，而过低估计环境影响的重要性（基本归因误差）。服从和从众不一定是可取的，但是它们肯定对内聚力有所贡献，正是这种内聚力使得我们可以生活在文明社会里。例如，没有服从就不可能实施法律，没有某种程度的从众就不可能有民主。

偏见

除了研究群体对个体的影响之外，社会心理学家还关注一个群体对另一个群体的影响。蓝眼珠—棕黄眼珠的实验(专栏9.2)说明了一个

特定群体如何改变了一个人的行为。

专栏9.2 蓝眼珠好还是棕黄眼珠好？

学生听他们的老师讲，有棕黄眼珠的学生智力较高，是“更好”的人。老师给棕黄眼珠的孩子一些特权，比如坐在教室的前排。两组孩子的行为都变了：蓝眼珠的孩子出现自尊降低、心情抑郁的迹象，而且功课也做得差了，而棕黄眼珠的孩子则对他们的“低级同伴”吹毛求疵，咄咄逼人。几天之后，老师说她搞错了，蓝眼珠的孩子才是更优秀的，行为样式很快颠倒了，棕黄眼珠的孩子变得抑郁起来。当然，实验结束之后，要给孩子们解释一下这个研究。

阿伦森和奥舍罗，1980年

尽管上面的实验不是在自然条件下进行的，但是它却包含了偏见在现实世界里的许多含义。偏见是对某一群体(后又扩展到对该群体的每个成员)的、比较持久的(通常是负面的)看法。偏见往往与刻板印象相关。刻板印象就是根据一些现成的、可以鉴别的特点(如年龄、种族、性别、职业)把人们分类，然后据此认为某个群体的个体有某些特点，而这些特点就是那个群体成员的所谓典型特点。例如，有人对女性有偏见，认为女性既愚蠢又弱小，于是他把这种看法用到他见到的每个女性身上。与偏见相关的刻板印象可能有一点真实性(例如，平均而言，女性是比男性弱小)，但它们常常过于笼统(有些女性就比有些男性强壮)、过于僵化(不是所有女性都愚蠢或者弱小)，或不够准确(没有证据表明女性在智力上不如男性)。

在世界上不同的群体中展现出许多形式的偏见，社会心理学家对它们的基本心理因素进行了调查。人格因素和环境的影响似乎都对偏见的发展造成了影响。蓝眼珠—棕黄眼珠的实验说明，只要给一个群体特权而不给另一群体，就可能造成偏见。同样，把两个群体放到争夺同一种资源的竞争中去，偏见也很容易产生，如在“强盗的山洞”这

个实验(专栏9.3)中所见到的那样。

专栏9.3 “强盗的山洞”实验

二十二个十一岁的男孩，在一个夏令营(“强盗的山洞”)里，参加了这次合作行为的研究。

第一阶段：男孩被分为两组，但分别都不知道还有另外一组。每组选定一个名字(响尾蛇或鹰)，用印有小组名字的帽子和T恤衫作为小组的标志。每个小组分别参加合作的活动并制定一些小组行为的标准，如裸体游泳或不提想家的事。

第二阶段：引进竞争机制。两个小组互相都知道对方的存在，并且为在大型比赛中争夺奖项而竞争。一轮竞争失利之后，一组攻击另一组的争斗就又很快发展了起来。

第三阶段：通过合作的活动解决争斗。这些活动中有一些双方都想达到的但又必须通过合作才能达到的目标，如凑钱租小型公共汽车。这样做，最终既消除了对另外一组成员的偏见，也消除了对自己小组成员的偏见。

谢里夫、哈维、怀特和胡德，1961年

几个证据来源表明，对资源的竞争可能导致偏见。例如，据说在美国南方几州，因种族原因而发生的私刑处死的数量，在经济困难时就会增加，在繁荣年代就会减少。偏见也可能源于人们想要正面地看待自己的普通需求：人们总是从较正面的角度来看待自己所属的群体，而不是别的群体。这样，他们对自己的群体就形成了正面的偏见，对别的群体就形成了负面的偏见(种族中心主义)。还有人认为偏见是迁怒的一种形式，在这个形式中矛头指向的是替罪羊(通常是一个社会认可的或合法的目标)，因为不可能把矛头指向真正的目标

——由于害怕造成的后果或由于真正的目标无法接近。

很清楚，环境的因素会影响偏见的发展。然而，几项研究已经发现，持偏见的人往往会有某些人格特点，如不够灵活和比较专制。人格特点和形成偏见的倾向之间的关系有助于解释为什么两个经历类似的人，可能会有不同程度的偏见。

心理学家利用他们关于偏见的心理因素的知识，来寻找减少偏见的方法。起初他们认为，增加接触、减少隔离或许会有帮助。缺乏同另一群体的直接接触会导致我向性敌对——忽视另一群体就理解不了对方行动的原因，也就没有机会发现对对方行为所做的负面理解是否正确。因此，要减少偏见，相对抗的双方就需要接触。然而，建立在不公平之上的接触(如男性老板雇请女秘书或女清洁工)，可能会起到强化刻板印象的作用。另外，因为不公平和对稀缺资源的竞争只会助长偏见的形成，所以，为减少偏见而进行的接触应该建立在公平的基础之上并鼓励追求共同目标，而不是鼓励竞争。

我们已经讨论过社会助长、领导、从众、服从和偏见，并且也已经看到我们的思想、感情和行为是受别人影响的。从这些研究中能得出什么结论呢？这些结论有什么用处呢？对社会助长和领导的研究认为，某些工作条件可以提高工人的劳动生产率及满意度，这条信息对雇主很有用。对服从和从众的研究表明，我们比我们意识到的还要容易受到别人压力的影响，而这些研究，为理解我们对这类压力特别敏感的原因，提供了一个框架。更好地理解对服从和从众起作用的因素在两种情境下都有用，一是在需要从众和服从的情境下，比如在军队里；二是在坚持自己观点是十分重要的情境下。例如，现在美国有的州的陪审团只有六个人而不是十二个人，因为社会心理学家的研究显示，人数少一点的群体不大会产生过度的压力叫人从众。对偏见的心理学研究找出的一些基本因素，有助于制订更有效的计划来减少偏见，以减少不同群体之间的争斗。

这一章介绍了社会心理学家感兴趣的一些问题，以及他们用来研究这些问题的一些方法。社会心理学的许多引人入胜的领域还未谈到，如群体动力学、旁观者调停、群体行为、印象的形成，以及人际间的吸引。无论是研究反社会的行为(如足球赛场上的流氓行为)还是研究亲社会的行为(如利他主义的行动)都很有意思。社会心理学今后最主要的任务，就是对有助于预测、控制或调整(增加或减少)上述两类行为的诸多因素，进行更多的了解。

第十章

心理学有什么用？

心理学既是一门学术科目又有许多实际用途。偏重学术的心理学家可能会在钻研心理学的某一领域的同时也进行研究，去进一步了解“精神生活的科学”。他们的发现能帮助我们理解、解释、预测或调整在心理方面发生的情况。我们的心理就像一个控制中心，它控制着认知、情感及行为(我们所想、所感及所做的事情)。心理学家也可能建立理论和假说，在应用的背景中进行探索性的研究。因此，学术领域与专业领域的发展可以互相影响，并取得特别有价值的成果，只要它们相互间沟通得好。例如，基于实验室的研究表明，为了得到奖赏，动物也会完成相当复杂的任务或一系列任务；这项研究再加上方法类似的对于人类的研究，最终推动了代币制酬赏的发展。代币制酬赏的奏效靠的是用代币来奖赏你想要增多的行为，而代币可以换取“好东西”或特权。这种制度已经成功地用于罪犯的心理康复，它还可以帮助长期住院的人增强自理能力。反过来，专业心理学家观察到的东西也可能引起学术界的兴趣。例如，在医院工作的心理学家注意到，有些有幻听毛病的人，如果戴上耳塞，幻听就会少一些。这个观察结果推动了对听觉和幻听之间关系的有价值的研究。

专业心理学家在哪里工作？

心理学家对人类功能的各方面都可能会感兴趣，有时，他们对动物的功能也会感兴趣。因此，作为应用心理学家或专业心理学家，他们可能会在许多领域工作。临床心理学家或健康心理学家在卫生保健领域(如医院、诊所、医生办公室或其他社区环境)里工作。临床心理

学家主要用心理技术来帮助人们克服困难和痛苦。他们的研究生训练包括提供疗法或顾问建议，评价心理干预和其他干预，用他们的研究技巧来发展出新的技巧，教导别人或指导别人，并对全面的计划、发展、服务管理做出贡献。健康心理学家偏重于关心病人体格健康的心理方面，用他们的知识来协助治疗或预防疾病和残废。例如，他们会设计关于艾滋病或节食的教育计划，找出同病人沟通的最好方法，帮助人们处理同健康有关的问题，如手术后的恢复或慢性病(如糖尿病)病人的生活。

专业心理学家也在卫生保健领域之外工作。例如，审判心理学家会与监狱、缓刑或警务打交道，用他们的技巧来协助破案、预测罪犯或嫌疑人的行为、帮助罪犯恢复心理健康。教育心理学家的特长是在学校工作的各方面，如观察学生学习和适应的决定因素或解决教育的问题。环境心理学家的兴趣是人同环境之间的相互作用，他们在以下领域里工作：城镇规划、人类工程学^①和住房设计（为减少犯罪），运动心理学家则试图帮助运动员创造最好成绩、制订培训计划和减轻竞争压力。

企业和商业的许多领域也雇用专业心理学家。职业心理学家考虑劳动生活的各方面，包括挑选员工、培训员工、提高员工士气，进行人类工程学、管理问题、工作满意度、激励和病假方面的研究。他们常被公司聘请去提高员工的满意度和/或员工的表现。消费心理学家致力于研究市场问题，如广告、购物行为、市场调查、为变化的市场研制新产品等。

在中学和大学里学过一些心理学，但没有完成心理学专业培训的人，常发现他们的心理学知识无论是在个人生活还是在工作中都有用。知道一些关于我们的头脑是怎么工作的知识，知道对于这种工作的直觉或成见是否有道理(主要基于自省)，确实有很多优势。心理学家的发现和他们的发现方法，在一系列专业工作中都有潜在的用途，如教师、社会工作、警察、护士和医疗，为电视和电台节目做研究，

政治顾问或分析，记者或写作，管理和人事，发展沟通方法和信息技术，训练动物和照看动物(照看动物的健康或它们要求的生存环境)等。心理学这门学科既教授了用途广泛的技巧，又培养了我们对于精神生活（思想、情感和行为）的科学思考。

心理学的运用与滥用

人们常常假设心理学家能做些什么事情——他们能从你的身体语言知道你在想什么，或者猜测你的心思。这类假设是可以理解的，但却并不正确。我们已经知道，心理学家可以研究思维的各方面：用奖赏来改变行为，给抑郁的人们一点劝告，比较准确地预测将来的行为。然而，他们并不能猜透人们的心思，也不能违背他人的意愿去操纵他人，他们也尚未给幸福画出蓝图。

心理学还可能会被误用，就像任何其他信息科学会被误用一样。有些误用的影响相对来说小一些，例如给难题(如怎么当个好家长等)提供肤浅的答案，但有的误用就根本不是小问题了，例如把具有某些政治观点的人当成是精神上有病的人。还有人指责心理学家说出的是“心理学上的胡言乱语”或伪科学的、充满难懂的行话术语的声明和劝告，提出的是一些据说还是基于稳妥的心理学原则的糟糕的计划。最近有越来越多的人开始以惊险活动来培训团队精神，一位心理学批评家批评这种情况时说：“心理学家过去是为表述显而易见的事实而召集会议的行家，现在终于把他们的注意力转向了20世纪末期企业施虐狂的最怪异的表现。”研究者们还“发现”，那些“在木筏制作上不能名列前茅的人，可能会灰溜溜地返回办公室，信心化为灰烬”。当然，这类课程数目增加的原因可能和金钱有关，跟心理决策可能倒没有多大关系。

像其他学科一样，心理学可能会被误解或误用，但这个事实并不减损它的价值。然而，心理学的确处于一个特殊的位置，因为它是这

样一门学科：每人都有一些关于它的内部信息，每人都可以对它表达基于个人信息和主观经历的观点。举一个例子或许有助于解释这个问题。心理学家已经花了许多年时间来研究不同类型的不幸，现在，他们把注意力转向了更为积极的情绪，进行了一些调查来了解妇女在婚姻中的幸福感。一份关于美国妇女的有代表性的调查说，结婚五年以上的妇女中，有一半的人说她们“非常幸福”，或对她们的婚姻“完全满意”，百分之十的人在目前的婚姻期间有过婚外情。与此相反，根据希尔·海特的报告《妇女与爱情》，结婚五年以上的妇女中，百分之七十有婚外情，百分之九十五的人在情绪上受过她所爱的人的骚扰。和前面那份调查的结果不同，海特的发现在媒体上被广泛报道。她本人很看重这些结果，因为四千五百名妇女回应了她的调查。但她的工作有两个主要的问题。第一，接受调查的人中，只有不足百分之五的人做出了回应(因此，我们不了解另外那百分之九十五以上的人的意见)。第二，起先这份调查只接触了妇女组织里的妇女。因此，回应的人(妇女组织内的、愿意回应调查的妇女只占很小的百分比)在相关的妇女人口中并不具有代表性。这类报告存在一些问题，因为我们知道人们倾向于接受那些符合自己的预感或先入之见的信息，而且注意力很容易就会被惊人的、新颖的或令人忧虑的信息所吸引。

问题是心理学并不由预感和常识来引导。为了恰当地理解心理学上的发现，人们需要了解该怎样评估信息的状态和性质。心理学家能够参与如婚姻和幸福之类的讨论，而且也确实参与了这些讨论，他们还可以帮我们提出一些能用科学方法来回答的问题(不是“婚姻幸福吗?”而是“结婚五年以上的妇女对她们婚姻的幸福表达了些什么?”)。因此，心理学科学的、方法论的本质决定了心理学有什么用，因而决定了下列事情的重要性：研究适当的询问方法，以明显客观的方式报告结果，以及教育其他人了解心理学这门学科。

和任何科学一样，心理学的本质过去一直取决于它所使用的科学方法和技术，现在依然如此。同样道理，建设中的大桥和楼房的设

计、相隔很远的人们之间信息传播的速度也取决于技术的发展。例如，复杂的电脑统计程序会帮助心理学家确保他们的调查能准确反映事实。对大量人群的调查可以告诉我们有关幸福的很多具体情况，但是调查应该有代表性，调查过程应该恰当，解释应该谨慎，报道时应该不偏不倚。要使调查具有代表性，一切有关的人群——城市的和农村的、黑人和白人、富人和穷人——被挑选的机会应该均等，抽样调查挑选人数的比例要和抽样地区的人口比例一致。电脑技术的发展使心理学家可以运行这类随机抽样程序，并检查他们的随机抽样是否确实在总人口中有代表性。黑人和白人数目相同的抽样调查，在赞比亚和法国都没有代表性。统计上的考虑是最重要的，例如统计上认为，根据一千五百人的随机抽样，就可以提出对一亿人观点的相当准确的估计——只要随机抽样是有代表性的。如果抽样调查的构成在重要的方面同总人口(得出的就是有关他们的结论)的构成不一致的话，一个有四千五百人参加的调查，不一定就比一千五百人的抽样调查更准确。心理学又一次处于特别困难的境地，因为心理学技术的某些方面一般是唾手可得的。谁都可以搞一次调查，但不是谁都能建一座桥。知道如何正确地做某件事情，也是同样重要的。

下一步是什么?进步和复杂性

一百年前，我们今天所了解的心理学几乎都不存在。当今这个学科的各方面都已经取得了长足的进步，还可以期望更多的进步。例如，现在我们在很大程度上知道，我们对于世界及世界上发生的事情会形成各自的感受，我们运用知觉、注意、学习、记忆的能力所获得的不仅是对于外部现实的被动反映。我们的精神生活比早期心理学家设想的要主动得多。早期心理学家以记载精神生活的结构和功能开始了他们的研究工作。我们的精神生活经过千千万万年的进化，才变成了现在这个样子。心理学家使我们能够理解心理过程的基本原理，以及为什么这些过程会以现在的方式运作。但是，在提供答案的同时，

他们的发现又不断提出新的问题。如果记忆是一项活动而不是一个仓库，那么我们该怎么来理解记忆的发展与变迁呢？为什么智力高的人会用那么多不合逻辑的方式来进行思维和推理呢？我们能不能模拟人类的思维方式，创造出人造的“有智力”的机器呢？这些机器除了能在短时间内处理大量的信息以外，还能帮助我们理解有关精神生活的其他更人性的方面吗？我们怎样才能理解有创造性的或不落言筌的思维和沟通的过程呢？语言和思想之间、思想和情感之间的关系的本质究竟是什么？人们是怎么改变主意的呢？或者，人们是怎么修正过时的或无用的思维模式的呢？我们知道，这些问题和许多与它们相似的问题的答案十分复杂，因为有那么多因素影响着心理功能的各个方面。但是，研究和分析的技术正在发展，有关的变量也正在被挑选出来，所以得出答案的可能性也在增加。

20世纪心理学家的大量研究是受到社会、政治问题的刺激而产生的。例如，在第二次世界大战期间，对智力和人格的理解和测量得到了长足的进步，因为那时军队需要更好的手段来进行招募和挑选士兵的工作。人们在战争中的行为又引起了米尔格兰姆那个著名的关于服从的研究。大城市的社会剥夺给启智方案提供了环境，从启智方案里，我们又学到了怎么来弥补儿童早期环境的不利。企业和政治文化的发展给有关领导、团队工作和目标设置的研究提供了背景。显在的社会问题产生了紧迫的需求，因此我们需要更多地了解偏见，了解怎么处理现代生活造成的压力和紧张。在下一个世纪里，心理学的发展很可能会继续受到社会问题和环境问题的影响。现在，为了更多地理解创伤经历对记忆的影响，理解丢失记忆和“恢复”记忆的决定因素，心理学家还在继续工作。在与此类似的领域里，部分的答案要比完整的答案更常见。研究的成果常常被用来改进对于未来的假设。

与五十年前的心理学相比，今天的心理学是个更加多元也更加科学的学科。它的复杂性意味着，它可能永远也不会是一种只有单个样式的科学，它将继续从不同角度——认知和行为的角度、精神生理

学角度、生物学角度和社会的角度——提供对精神生活的理解。和其他任何学科一样，它既是对立学派争鸣的场所，又是达成一致的场所——正是这一点使心理学成为了一门令人兴奋的学科。例如，很久之前，心理学就分成了实验性的分支和人本主义的分支，这两个分支分别得到了发展，几乎没有交集。也许，今天心理学家面前最令人兴奋的任务之一，就是把心理学一些不同专业的成果结合起来。这种努力对“认知科学”的发展有过贡献。在认知科学中，许多不同领域的科学家(不光是心理学家)为加深对心理(大脑和行为)功能的理解而在一起工作。心理学家对人类生活和行为的生理基础一直是有兴趣的，他们现在又在为进一步理解遗传因子和环境——天性和教养——如何相互影响而做出贡献。

同样，搞研究的心理学家和他们搞临床工作的同行之间的紧密合作开拓了多种令人兴奋的可能性。这里只提一下其中的两大可能。对婴儿及其护理者之间不断发展的关系的科学理解，可能会有助于弄清依恋的样式是怎么使人朝某个(可以测量的)方向发展的，而这样的发展可能会引致后来的精神病。早期无法测试的一些看法，现在可以测试了，因为心理学的不同分支走到了一起，在各分支工作的人可以互相学习。另外，仔细考虑了临床得出的观察结果之后，阐明人体功能的四个主要方面(思维、情感、身体感觉、行为)之间关系的理论模式正在逐步建立起来。这些复杂模式不仅对理解心理过程和现在行为的决定因素具有意义，而且对解释过去经历的影响、改进心理问题的治疗也有意义。毫无疑问，未来研究提出的问题和解答的问题会一样多，而且同样确定的是，心理学仍然会令人(从主观经历来了解心理学的人和把心理学当成终身事业的人)倾倒。

① 指研究人和机器、环境的相互作用及其合理结合的一门科学。

——译注

索引

A

ability 能力

abnormal behaviour 变态行为

classifying 分门别类

definitions of 的定义

explaining 解释

abnormal psychology 变态心理学

achievement 成就

activity theory 活动理论

adaptation 适应

adolescence 青春期

aggression 攻击

agoraphobia 旷野恐怖症

amnesia 遗忘症

anxiety 焦虑

anxiety disorders 焦虑障碍

aptitude 能力倾向

association learning 联想学习

attachment 依恋

attention 注意（力）

attribution 归因

audience effect 观众效应

autistic hostility 我向性敌对

availability heuristics 可得性启发

B

Bandura,A.班杜拉

Bartlett,F.C.巴特莱特

behaviour modification 行为矫正

behavioural experiment 行为实验

behaviourist approach 行为主义取向

biological psychology 生物心理学

blue eyes-brown eyes experiment 蓝眼珠—棕黄眼珠的实验

bottom-up processing 自下而上的加工

Bowlby,J.鲍尔比

C

case studies 个案研究

Cattell,R.B. 卡特尔

child development 儿童发展

classical conditioning 经典性条件作用

clinical psychology 临床心理学

closure 闭合性

coaction effect 共作效应

cognitions 认知

cognitive labelling theory 认知标签理论

cognitive psychology 认知心理学

cognitive science 认知科学

cognitive-behavioural therapy 认知行为疗法

cohort effect 同质效应

communicating 沟通

compulsion 强迫行为

computers 电脑

concepts 概念

conditioned stimulus 条件刺激

conformity 从众

conscious thought 意识思维

consistency paradox 一致性矛盾

consumer psychology 消费心理学

contingencies 相倚

convergent thinking 聚合式思维

correlational methods 相关法

cortex 皮层

cortical arousal 大脑皮层觉醒度

creativity 创造力

critical periods 关键期

crystallized intelligence 晶态智力

cultural differences in IQ 智商中的文化差异

culture-fair tests 文化公平的测验

cupboard love 有意图的亲热

D

Darwin,C.达尔文

decision processes 决策过程

deductive reasoning 演绎推理

defence mechanisms 防御机制

depression 抑郁

deprivation 剥夺

detachment 脱离

developmental psychology 发展心理学

developmental stages 发展阶段

devil's tuning fork 魔鬼音叉

diagnosis 诊断

dialectical reasoning 辩证推理

discrepancies 差异

disengagement theory 解脱理论

dissociative disorders 分裂性障碍

divergent thinking 发散式思维

dreams 梦

drive reduction theory 驱力降低理论

eating disorders 进食障碍

educational psychology 教育心理学

ego 自我

electroconvulsive therapy 电击疗法

emotion 情绪

emotional intelligence 情绪智力

Erikson,E.H.埃里克森

ethnocentrism 种族中心主义

eugenics 优生学

Evans,J.伊万斯

evolutionary considerations 进化的原因

evolutionary theory 进化论

existential approaches 存在主义取向

experimental methods 实验法

exposure 暴露

extroversion 外向性

Eysenck,H.J.艾森克

factitious disorders 假性障碍

false memory syndrome 虚假记忆综合征

figure-ground perception 图形—背景知觉

fluid intelligence 液态智力

forensic psychology 审判心理学

free association 自由联想

Freud,S.弗洛伊德

frontal lobes 额叶

functional fixedness 功能固着

fundamental attribution error 基本归因误差

G

general paresis 轻瘫

Gestalt principles 格式塔原理

Gestalt psychology 格式塔心理学

goal setting 目标设置

goal theory 目标理论

H

habituation 习惯化

hallucinations 幻觉

Headstart project 启智方案

health psychology 健康心理学

heuristics 启发法

historical background 历史背景

Hite,S.海特

homeostatic drive theory 内平衡驱力理论

humanistic psychology 人本主义心理学

hypervigilant 过度警惕

I

id 本我

identity diffusion 同一性混淆

ideological justification 意识形态上的合理化

idiot savants 白痴天才

impulse control disorders 冲动控制障碍

incubation 潜伏

individual differences 个体差异

inductive reasoning 归纳推理

information processing 信息加工

insight learning 顿悟学习

intelligence 智力

intelligence tests 智力测验

interviews and surveys 访谈和调查

introspection 内省

introversion 内向性

IQ 智商

J

Jam es,W .詹姆斯

L

language 语言

latent learning 潜伏学习

Latham,G.P.拉特姆

leadership 领导

learning 学习

Levine,M .莱文

lie detectors 测谎仪

lifespan development 毕生发展

limbic system 边缘系统

linguistic relativity,theory of 语言相对性理论

long-term memory 长时记忆

low level information 低水平信息

Luria,A.R. 卢里亚

M

McCarthy,C. 麦卡锡

Maslow,A.H. 马斯洛

medical model 医学模式

memory 记忆

mental age 心理年龄

mental models 心理模式

mental sets 定势

Milgram,S. 米尔格兰姆

Miura,I.T. 缪拉

mood disorders 心境障碍

motivation 动机

N

nature-nurture debate 天性和教养的争论

Necker cube 内克尔立方体

Neisser,U.奈塞尔

Neisser's perceptual cycle 奈塞尔的知觉周期

neocortex 新皮层

neural impulses 神经冲动

neuron 神经元

neuroticism 神经过敏

non-conscious thought 非意识思维

norm alizing 一般化

O

obedience 服从

observational learning 观察学习

obsession 执著

occupational psychology 职业心理学

operant conditioning 操作性条件作用

Ornstein,R.奥恩斯坦

P

panic attacks 恐慌症的发作

pattern discrimination 模式辨识

Pavlov, I.P. 巴甫洛夫

perception 知觉

perceptual defence 知觉防卫

perceptual organization 知觉组织

perceptual set 知觉定势

personality 人格

personality disorders 人格障碍

photographic memory 摄影式的记忆

physiological psychology 生理心理学

positive transfer effect 正迁移效应

prejudice 偏见

primary emotions 原始情绪

primary motives 初级动机

problem solving 解决问题

prototype theory 原型理论

proximity 接近性

psychiatry 精神病学

psychoanalysis 精神分析

psychoanalytic psychotherapy 精神分析心理疗法

psychological measurement 心理测量

psychological tests 心理测验

psychosis 精神病

psychosocial crisis 心理社会危机

psychosurgery 精神外科学

psychotherapy 心理治疗

psychoticism 精神质

punishment 惩罚

Q

questionnaire methods 问卷方法

R

reasoning 推理

rehearsal 复述

reinforcement 强化

relapse rates 复发率

reliability 信度

response bias 反应偏向

responsiveness 应答性

reward 奖赏

Robber's Cave experiment “强盗的山洞”实验

role transition 角色演变

Rubin's vase 鲁宾的花瓶

S

Sacks,O.萨克斯

scapegoating 迁怒

Schachter,S.斯坎特

schizophrenia 精神分裂症

secondary motives 次级动机

self-actualization 自我实现

self-esteem 自尊

sensory deprivation 感觉剥夺

sensory memory 感觉记忆

sensory overload 感觉超负荷

sensory processes 感觉过程

sensory receptors 感受器

separation, effects of 撤离的影响

sexual and gender identity disorders 性和性别认同障碍

shaping behaviour 塑造行为

short-term memory 短时记忆

signal detection 信号检测

signal detection theory 信号检测论

similarity 相似性

simple phobia 单纯恐怖症

Skinner, B.F. 斯金纳

social development 社会发展

social facilitation 社会助长

social norms 社会规范

social phobia 社交恐怖症

social psychology 社会心理学

somatoform disorders 躯体化障碍

sport psychology 运动心理学

standardization 标准化

statistical norms 统计规范

stereotypes 刻板印象

stimulus 刺激

stimulus-response 刺激—反应

strange situation 陌生情境

subconscious processes 下意识过程

subliminal perception 阈下知觉

substance-related disorders 药物性精神障碍

superego 超我

systematic desensitization 系统脱敏

T

theory 理论

thinking 思维

time-out 暂时退出

token economy programmes 代币制酬赏

top-down processing 自上而下的加工

trait theories 特质论

transactions 交互作用

transference 移情

two-factor model of intelligence 智力的双因素模式

type theories 类型理论

U

unconditioned response 无条件反应

unconditioned stimulus 无条件刺激

unconscious processes 潜意识过程

V

validity 效度

virtual reality 虚拟现实

visual cortex 视觉皮层

W

War of the Ghosts 鬼魂的战争

Watson,J. 华生

A Very Short Introduction

牛津通识读本

社会学的意识 Sociology

[英国] 史蒂夫·布鲁斯 / 著

蒋虹 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

社会学的意识 / (英) 布鲁斯 (Bruce , S.) 著 ; 蒋虹译.——南京 : 译林出版社 , 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文 : Sociology : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2972-7

I.① 社... II.① 布... ② 蒋... III.① 社会学-研究 IV.① C91

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133237号

Copyright © Steve Bruce 1999

Sociology was originally published in English in 1999.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 社会学的意识

作 者 [英国] 史蒂夫·布鲁斯

译 者 蒋 虹

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 1999

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2972-7

目录

[前言](#)

[致谢](#)

[序言](#)

[第一章 社会学的地位](#)

[第二章 社会结构](#)

[第三章 原因与结果](#)

[第四章 现代世界](#)

[第五章 江湖骗子](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

前言

社会学影响力的一个表现是，它既受人欢迎也遭人谩骂。确立已久的学科笑它是一位笨拙的新来者，却又采纳它的观点。普通人嘲弄那些以此为职业的人，却又将社会学的某些假设视为理所当然。政府指责这一学科危害道德和社会秩序，却又聘用社会学家来评估其政策法规。

我们对这门学科深感尴尬，君不见有如此多的笑话都以社会学为靶子？或许我是因为从事这个职业而过分多疑，但是，这种关于社会学家的玩笑似乎不会发生在历史学家身上。鉴于这类幽默无法用简单的语言解释到位，我只讲一则。这个经典的段子出自一部叫《守护人》的英国电视连续剧，这是1980年代一部关于小混混与伦敦底层生活的优秀喜剧。剧中两个可爱的无赖正谈论着他们的一个熟人，此人刚从监狱出来。其中一位宣称他们的朋友在里面通过学习已洗心革面：“是啊，他现在有了开放大学的学位。社会学的。”另一位问道：“那他不再行窃了？”先前那位回答说：“不是！但他现在明白自己为什么行窃了！”

这番嘲讽微言大义：社会学受到坏人的欢迎（大概因为它的着眼点是社会问题）；社会学通过展示个人行为的社会原因，解除了人们的责任；社会学天真幼稚，并且会被老于世故者操纵。这一学科是否犯有这些控告中的随便哪项或所有罪状，到这本小书的结尾就该一清二楚了。

由于下述显而易见的原因，社会科学家发现他们比自然科学家更难达成一致。譬如，物理学的前沿学者之间或许会有激烈的争论，但他们对于一部权威性地阐述学科基础知识的初级物理教材，却能达成充分的一致意见。相反，社会科学的入门教材常常将它们的研究对象描述成一系列对立的观点。强调不同观点是有益的。在我们要对外部社会的这个或那个方面进行解释的时候，通过将具体的重点代入逻辑结论，我们很容易理解那些需要解决的争议。与竞选中的政客一样，

不同学派的支持者竭力在自身与对手之间划出清楚的界线。然而，又跟掌权的政客一样，当这些支持者转过身来搞社会学研究（而不是仅仅宣传主张）时，他们往往会退回到某个共同的中间立场上来。

本书的这种“简明导论”形式的限制性使我不必对这一学科进行全面详细的阐述。相反，我将试图阐明社会学视野中的特质。这将通过三个步骤来实现。首先，我将思考把社会学作为一门社会科学意味着什么，从而说明这门学科的地位。在第二、三、四章中，我将试图解释社会学的某些基本假设。在最后一章里，我将通过剔除一些江湖骗子（不幸的是，他们目前颇受欢迎）来清理社会学的门户。

致谢

我要感谢牛津大学纳菲尔德学院的戈登·马歇尔教授和牛津大学出版社的乔治·米勒建议我撰写此书。感谢马歇尔教授、约克大学的史蒂文·耶里教授和阿伯丁大学社会学系的大卫·英格利斯博士，他们极为友善地对前面几稿提出建议。还要感谢编辑希拉里·沃尔福德，她一如既往的编辑工作确保我说出的每一句话都表达了我的本意。

序言

秦晖

在这套“牛津通识读本”中，英国社会学家S.布鲁斯写的这本《社会学简介》（Sociology：A Very Short Introduction，本书译为《社会学的意识》）是很有特色的一本。它没有像一些入门书那样介绍本学科的简要发展史和主要学术分支、学派及代表人物等等，而是集中地谈了一个问题，即社会学是什么，不是什么。作者强调社会学是研究社会结构与社会制度的一门实证性学科，它属于“社会科学”而不属于“人文学科”。而且从全书开篇就强调这一点，直到最后一段要求把“江湖骗子”从社会学界排除出去，看来这“清理门户”的工作是全书的主要关注点所在。这的确很有意思。

通常人们认为，“社会科学”只解决实然的问题或“是如何”的问题，而“人文学科”则往往与应然的问题即“应该如何”的问题相关。后者无可避免地会把学者自己的价值观与文化偏好带进来，而前者则相反，它应该尽量排除这些主观因素的干扰。就像一个物理学家可能是基督徒，另一个物理学家可能是马克思主义者，但是他们都不能把基督教或马克思主义带进物理学研究中，物理学也不可能有什么基督教学派或马克思主义学派。物理学只讨论客观事实，而且物理学家不管个人信仰有多少差异，在讨论物理学时都只能用公认的学术概念、在公认的学术范式下进行。

而在布鲁斯看来，社会学作为社会“科学”应该和自然科学类似，具有价值中立、客观性、可验证和可证伪等特点，而不同于像文、史、哲那样指向价值关怀的“人文学科”。在这个意义上，社会学与各种以批判社会、影响社会、改造社会为直接目的的“社会思想”和“社会理论”完全不同。按布鲁斯的看法，如果某人赋予社会研究太过强烈的“人文精神”和价值关怀，以至于以某种正义的激情冲淡了作为社会学生命的科学性，那他就成了“江湖骗子”而应当被从社会学学术圣殿中革除教门。应该说，这种强调客观性的实证主义传统在西方社会学

中源远流长，从学术渊源上讲，布鲁斯的这些观点可以上溯到他所谓的社会学三大奠基人中的涂尔干的观点，而涂尔干的观点又来自发明了“社会学”一词、并在科学至上的理念下把它解释为“社会物理学”的实证主义者孔德。

但另一方面，布鲁斯也指出包括社会学在内的“社会科学要完全做到这一点比较难。因为如果说自然科学都有可能出现类似于生物学中的“李森科现象”这类主观政治偏好扭曲科学研究的弊病，那么以研究者自己也置身其中的人类社会为目的的“社会科学”就更难做到价值中立，而不受研究者价值关怀先入之见的影响。

尤其是他指出，近代社会学在其创立的时期，对现存社会不满并希望变革和改造现存社会的主观意图就起了很大的作用，正是在这类意图推动下产生了现代社会学继承下来的第一批学术成果。而布鲁斯列举的近代社会学的三大奠基人，即马克思、涂尔干和韦伯，无不以其鲜明的价值偏好作为研究动力的人。马克思对现存社会（资本主义社会）的抗议和建立新社会的热情、韦伯对新教的虔诚信仰，都使他们的研究打下了明显的价值烙印。如果严格按照布鲁斯的定义，他们恐怕都难逃江湖骗子之讥。即便是三人中最鲜明地继承孔德实证主义、明确强调要把社会作为“自然现象”来研究、持“绝对客观”立场的涂尔干，也不能不先后受到圣西门主义、迈斯特尔保守主义和天主教伦理的影响，诚如后人评论的：“他的社会学研究实践是否与他（关于绝对客观）的论述相符，则是另外一个问题。”（见《布莱克维尔政治学百科全书》涂尔干条）

而布鲁斯所在的英国社会学传统，如他所说，则与韦布夫妇（B.&S.Webb，通译韦伯夫妇，本书译为韦布大概是为免于与马克斯·韦伯即M.Weber相混淆）创立的费边社有极大的关系。费边社的思想库伦敦经济政治学院也向来是英国社会学的重镇。这个传统下的社会学也是以倾向社会平等的强烈社会关怀著称，对于他们而言，保持价值中立，把社会当作一个物理对象那样予以纯粹客观、实证的研究，也绝非易事。

但实际上，上述这些怀有强烈价值偏好的人自己也从未放弃“客观”、“科学”这类诉求而把自己混同于一个某种信仰的布道者甚至是某种政治派别的宣传家。就以价值取向最为强烈的马克思而言，他也是以“科学”自许而自傲于此前所谓的“空想”社会主义的。因此如何在价值偏好难以免除的情况下尽量做到客观、科学地研究社会问题，就成了现代社会学研究能否具有生命力、能否给人类提供有效知识增量并具有学术公信力的关键。

关于这一点，布鲁斯指出研究者把客观性作为一个目标来追求是非常重要的，尽管事实上主观偏好的影响难以完全排除，但是那总比放弃此种追求、任意以主观价值偏好来剪裁客观现实的做法强得多。用布鲁斯的话说：“尽管绝对无菌的环境无法实现，但我们总还是愿意在手术室里、而不是在下水道里做手术。”在许多情况下，也许价值偏好更多地决定了一个人选择什么问题来研究，但对于这个问题本身他还是必须追求客观的、科学的认知。例如一个马克思主义者也许对研究劳资、主佃这类“阶级关系”特别感兴趣，这是其价值偏好使然，但是对于“阶级关系”本身他仍然必须坚持实事求是地去考察，比如说要进行大样本的统计调查，而不是仅凭“三条石”之类的例子得出“政治正确”的结论；比如说要搞无压力下的入户访谈，而不是仅凭动员式的“大会控诉”；比如说要计算一般性的基尼系数而不是仅凭若干典型故事甚至是创作出来的故事来渲染“两极分化”；等等。

于是我们就可以理解，为什么布鲁斯把马克思列为近代社会学的创立者之一，我国社会学界却公认这门学科是改革后才建立或“恢复”的，而在改革前尽管马克思的名声在我国如雷贯耳，他参与开创的这门学科却不能存在。其实何止社会学，其他“社会科学”不是一样吗？甚至就是张扬价值观的“人文学科”那种张扬也必须是“说真话”才有可信度。在宗教审判的时代怎么可能有真正的“人文学科”？

中国改革时期“恢复”的社会学由于处在社会剧烈变动的转型状态，与已经定型的现代西方社会不同，但却与本书提及的近代社会学开创的那个激荡时代有点类似，所以怀着强烈的价值关怀来研究社会的现象可能不亚于马克思那个时代的西方。因此社会学的客观、实证

与科学性的问题，在我们这里恐怕比布鲁斯那里更突出。

对于由难免持有特定价值偏好的研究者组成的“社会学界”如何做到价值中立和科学实证性，本书谈了很多。但有一点他们可能无须谈，对我们却很重要的：那就是每个人的价值偏好对自己的社会学研究的影响也许难以完全避免。但是在整个学界假如这些偏好是多元的，而不是一元的甚至是有组织的，也就是说并非只准有一种偏好，而是可以你有这种偏好，我有那种偏好，并且构成一种竞争格局的话，那么在“偏好在于选择问题，而研究问题还须实证；偏好在于选择材料，而各种材料皆能公开；偏好在于解释材料，而各种解释皆有自由”的环境下，各种偏好就可能既成为研究兴趣和动力之源，又在总体上形成互纠互补，使各种“片面的深刻”共同促进知识增量的生产。

这样，也许每个研究者都无法完全做到“价值中立”，但整个学界却可以实现“价值中和”，建立自己客观、实证的公信力。价值关怀对于“社会科学”科学性而言就可以成为一种正面的、而非负面的因素，“人文学科”与“社会科学”也就不是互相悖谬、互相冲突，而是关于人的知识中互相促进的两翼。

相反，如果“只准有一种偏好”，那就不仅社会科学，连自然科学都会产生“李森科现象”：本书提到的李森科与拉马克也许有共同的偏好并因此持有类似观点，但李森科时代只准有一种偏好，拉马克时代却并非如此，因此“李森科生物学”完全成了伪科学，而拉马克尽管其具体观点可以被证伪，但他仍不失为一个有贡献的生物学家。

我想，社会科学、尤其是社会学也是如此。

第一章

社会学的地位

社会学与科学

自我们开始瞩目于人类对物质世界的理解和支配之日起，科学家和哲学家们就一直试图将成功的现代科学，与诸如从石头里炼出金子或通过占星来预知未来这样的死脑筋区别开来。遗憾的是，所有这些努力都没有提出泾渭分明的界线，当我们审视真正的科学家实际所做的一切时，往往发现科学的工作寿命与哲学家们所描绘的图画并不匹配。不过，我们可以列出一系列特征，比如，这些特征更可能存在于天文学而不是占星术中。尽管我们无法绝对肯定地将关于物质世界的一些观点划分为科学和伪科学，但我们仍能有益地讨论“或多或少”具有科学性的事物。

良好的起点是先肯定任何一种好的科学理论应该是内在一致的。这就直接地将科学理论与一般认为的圈外人观点区别开来。我的母亲经常自相矛盾。她这回说的与她下回说的是两码事，但她几乎从来没有为此而感到不安。她曾经批评一家路边咖啡店，说那里的食物很糟，但同时又说分量太少了。

好的科学理论应该与证据相符合。这似乎是不言而喻的，但在此方面，跟圈外人相比，科学家应该对一切有更严谨的要求。比如，传统医学与非传统医学遵循着截然不同的标准。尽管医药公司受到商业规律的驱动，要赶在竞争对手之前将新药推向市场，但它们仍须对产品加以长期而广泛的试用。在“双盲”测试中，大批病人被分成实验组和对照组，一组试用新药，另一组试用无害又无效的“安慰剂”。在试用结束之前这些分配是保密的，病人和医生都不知道谁在服用真正的药物，谁在服用安慰剂。只有当药物实验组病人的状况比安慰剂对照组有明显改善时，新药物的临床试验才被视为药物有效性的可靠证

据。相反，信仰疗法、针灸或磁性疗法等非传统疗法很少得到测试；医生的个人经验，再加上一些奇迹般治愈的传闻，被认为足以证明其有效性。这类测试从来都不是双盲，因此，任何感知到的改善都可能是安慰剂的效果，并且这种可能性永远都消除不了。

第三，科学总是在不断变化。在某种绝对永恒的意义上，科学的发现永远都不是“正确的”；它们永远是暂时的，总是能被改进。此一世纪中令人信服的正统教义在下个百年会成为历史故旧。说科学导致进步有点牵强，因为我们不知道我们将去向何方，但我们无疑知道我们到过哪里，因而可以说科学逐步远离谬误。此外，如果将医学对实验证据的依赖和非传统疗法对传统的依赖加以对比，我们同样能看出端倪。在巴哈花药疗法、风水以及指压按摩领域，几百年来取得的成效（尤其是在未遭现代性污染的文化里）使它获得了合法性。鉴于如身体循环系统这类医学原理是较新的发现，某种观点的年代未给科学家留下印象就不足为奇了。

在坏的科学（如埃利希·冯·达尼肯声称埃及金字塔是由来访的太空人建造的）中，理论是由脱离语境的零星事实加以证明的。在好的科学里，用一种解释来替换另一种解释的关键，在于系统收集与这个问题有关的大量数据资料。

但这样做还不够，因为几乎没有什么观点会荒诞到完全无法找到支持的证据。要找到相信的理由是很容易的。一种更有效的检验是寻找不信的理由，寻找不符合这些观点的证据。在好的科学里，最具说服力的是这样的观点，它们经受住了试图证明其错误的多次尝试。

这向我们展现了好的科学最重要的特征之一，即它对待失败的方式。想象一下我提出一种关于次原子粒子行为的新理论。在实验室里，在那些我按照自己的观点训练过的学生们的辅助下，我获得了与我的理论吻合的大量实验数据。但随即，别的地方的科学家重复了我的研究，却没有证实我的发现。此时，我应该根据这个新的证据重新考察我的理论。假如我的理论能通过修正而涵盖新的结果，或能解释为何新的实验数据存在误导，它就站住脚了。假如不能，我们就该放

弃它。

倘若我们看一下另一种方法，这种研究方法的价值就显而易见。一位患有严重皮疹的病人到一个巫医那里求医。巫医用药使一只鸡中毒，然后，根据这只鸡临死前摇摇晃晃的姿态，确定病因是病人的弟媳妇对他施了魔法。巫医于是给了病人一个符咒，嘱咐他戴上一周，魔法自会被驱除，皮疹自会消失。但这一招并不灵验：一个月之后，病人身上的皮疹丝毫没有好转。巫医没有总结说，皮疹由恶魔引起的说法是无稽之谈、符咒没有任何医治功能，相反，他解释说符咒不灵验是因为病人缺乏诚意。看起来失败之事反而成了这一信仰体系进一步的佐证。

这一例证援引自非洲的传统医学，但我们在现代科学家身上可以找到许多同类的例子，他们以同样的独创性来竭力维护自己所偏爱的理论。绝对好的科学要仰赖这样的科学家，他们全力投身于科学事业却并不过于迷恋自己的特定学说。但是，科学家也只是人。使科学事业不必依赖于那些圣人般超凡脱俗的个体科学家的，是竞争这一事实。花了二十年提出某种次原子粒子理论的人，很可能会为使他成名的那些观点竭力辩护。然而，自然科学的职业结构意味着同一领域里将会有许多其他人在工作，这些人未受这位伟人任何恩惠，为了提出自己的竞争理论，他们正不顾一切地试图证明他是错的。

科学是在自由交换思想和智性竞争的基础上繁荣的。当外部机构试图将并非植根于这一学科工作的某种正统理念强加给科学家时，科学便停滞了，正如在天主教统治下的中世纪和斯大林统治下的苏联所发生的情形。在19世纪，一些遗传学家声称，个体在一生中获得的特征会通过基因而遗传。法国生物学家拉马克认为，长颈鹿之所以颈子长，应归功于它伸长脖子吃树叶的习惯。相反的观点会认为“长颈性”是一种遗传编码的特性，拥有该特征的那些长颈鹿比不拥有的有最佳的生存机会。因此，遗传种群是通过“自然选择”而不是通过习得发生改变的。到1920年代，拉马克学说基本上被淘汰了，但却在苏联残留下来，原因是自然选择学说被认为太接近资本主义的逻辑，因而在政治上难以接受。李森科利用自己的政治地位将拉马克学说融入官

方的共产主义哲学，那些反对他的遗传学家或者被迫放弃主张，或者被流放到西伯利亚。直到1950年代^[1]，苏联生物学才脱离了李森科的影响。遗憾的是，官方对错误学说的支持不仅扼杀了苏联的生物学，也危害了苏联的经济。出于意识形态的原因对“资产阶级”遗传学的拒斥，割断了苏联农业与西方农作物发展的伟大成就之间的关系。

现在人们对科学方法能确保真理这一观点通常予以嘲笑。社会学表明，科学运作的方式往往与普通人用来理解世界的常规方法相似，科学家总是受到让他们无法超脱的兴趣和价值观的影响；这样一来，社会学在削弱科学所提出的宏大主张方面就起了重要作用。不过，现代科学非常成功地（许多批评家或许会说过于成功地）让我们理解并操纵自然界，以至于当我们考虑研究人类社会时，它明确指出了该从哪里入手。换言之，在多数大学的院系结构里，我们发现社会学被归入“社会科学”院系而不是“人文学科”，这并非偶然现象。

社会学能成为科学吗？

然而，在描述社会学学科时，假如我们的出发点是说社会学应该模仿自然科学的方法，我们很快就会认识到这种模仿会带来一些根本的限制。

首先，社会科学家几乎无法构建实验。在对北爱尔兰的两个主要亲英派恐怖组织阿尔斯特防卫会（UDA）和阿尔斯特志愿军（UVF）的研究中，我开始对有些人如何逐渐占据重要的领导地位产生兴趣。在发现我能找到的有关这些领导人（以及那些被视为领导者的好苗子但终究没有成功的人）的所有资料之后，我得出了若干初步的结论。与人们对恐怖组织可能持有的判断相反，这些领导者并不是因个人邪恶而成为恐怖组织头目的。在约三十个案例中，我只发现了两个利用恐吓实行控制的人。其中一人在他的上一级庇护者失去权力之后就被自己人给杀了；另一位假如没有被逮捕囚禁起来，本来也会遭到同样的下场。对于领导人而言，比赤裸裸的高压手段更重要的是具有说服和调停的才能。然而，在UDA和UVF二十五年的历史中，其领导人似乎都拥有这一技能，这就无法解释这两大组织1970年代的领导者与

1980年代中期取代了他们的人在背景上的重要差异。

外交手腕是一个必备条件，但社会地位只在最初的十年间举足轻重，之后则并非如此。第一代领导者几乎总是那些在暴乱^[2]尚未发生，工人聚居区的抗议者自行组成自卫队之前，担任过社区领导职务的人。他们曾在工会、社区协会、北爱尔兰统一党和住房协会任职。但在1980年代后期脱颖而出的那些人却截然不同。他们中大多数人在恐怖组织里长大的，他们之所以成为重要人物是因为他们是“操作者”——残忍的杀手，以及恐怖行动或为筹措基金而进行的银行抢劫、敲诈、贩毒等辅助活动的策划者。

两代领导人之间的差异使我得出了如下结论。在一个无人拥有经验与资历的新组织里，确定领导人依靠的就是地位或能力这样的一般性条件。用现代的教育术语来说，领导能力被认为是一种可流通的技能。然而，一旦事业已运行了足够长的时间，大多数成员都获得了其核心活动（在本例中即策划或实施谋杀以及相关的犯罪活动）的经验时，就有可能根据组织的核心技能来判定潜在的领导候选人。于是，成员的注意力便从候选人的总体能力特征（如曾在其他社区活动中表现出色）转向与更具体的任务相关联的能力。

这种解释可能完全错误。就我的目的而言，此处重要的是我该如何对自身的观点作进一步的检验。如果需要，研究溴化物反应的化学家可以设计进一步的实验，视通常认为的外部变量为恒定不变，将注意力集中在那些最重要事物的变化上。但我不能这么做，我不能出于实验的目的拿一个先前稳定的社会来发动一次小规模内战。没有任何读者需要这样的说明：对社会科学知识的追寻并不能为恐怖主义提供辩护。即使我毫无道德上的不安，那也是行不通的。我既无财力也无权力发动一次小规模战争，并动员人们投身其中。

然而，我们不妨想象一下道德的和实际的障碍被排除后的情形。即便障碍被排除，创建我自己的恐怖组织所获得的数据，与那位溴化物化学家从反复实验中得出的那些数据也没有可比性，因为我的恐怖组织并不等同于我希望了解的那些“自然存在”的恐怖组织。这里有两

个问题。第一，相较于化学实验与真实世界的关系，社会科学领域里的人工实验与真实世界的关系完全不同，因为社会实验不是对自然存在的一种复制：它本身是一起新的社会事件。第二，社会生活似乎过于复杂，无法被分割成简单的组成部分加以孤立地探究。

因此，自然科学与社会科学之间的一个重要差异即，后者的观点通常不能通过实验（这种实验将我们感兴趣的人的行动特征与当下生活的复杂性分离开来）来加以严格检验。然而，我们可以进行准实验，实际上也的确常常这么做；在这些准实验中，我们试图在各种场景（这些场景除了关键的一两处，其余多数情况下是相同的）下比较我们感兴趣的行为。罗莎贝思·坎特对乌托邦社区的研究为我们提供了一个很好的例证。她想知道为什么一些村社成功了，而另一些村社却失败了。对这类组织的历史的广泛阅读以及1960年代在这些村社里的亲身经历，使坎特大致了解了这类人为组织的哪些特征可能起了作用。于是，她根据前期研究成果和她本人所作的非系统性观察，先进行了一些假设，随后对那些观点进行检验。为了避免社区差异被外围社会的差异掩盖，她的注意力所集中的社区成立于同一个国家的较短的时间段内，即1780年至1860年间的美国。她设法确定了九十个这样的社区，其中包括十一例延续了二十五年（通常看来，即一代人）的“成功”组织和七十九例不满二十五年历史的“失败”组织。她的结论是，尽管不存在所有成功例子都具备而所有失败例子都缺失的一系列特性，但的确有一些特征，它们几乎存在于所有那些延续了一代人已久的社区组织，同时又罕见于那些未能如此延续的组织。成功社区要求成员作出各种牺牲（如性行为、饮酒和跳舞被禁止）。它们具有明确地将社区优秀成员与世界上其他人区别开来的世界观。它们对会员资格有非常严格的规定，并有严格的会员资格测试。新会员需要投入大量的时间和金钱，一方面用来证明他们对这一事业的忠诚，另一方面，也使背叛的代价很高。几乎所有成功社区都通过地理上的孤立来促进这种心理隔离和社会隔离。坎特的结论是，对组织的忠诚不是乌托邦社会形成之前的一种必然的神秘现象。相反，忠诚是一种社会特性，可以刻意地利用她所说的“忠诚机制”来培养。

此后，研究者们对坎特的结论进行了修改。我曾主张，对某些信

仰体系的忠诚要比对另外一些信仰体系的忠诚更容易培养。那些赋予个人最高权威的政治哲学和宗教体系，要比那些能唤起某种更高力量的政治哲学和宗教体系难组织得多。保守的天主教徒和新教徒能够创立成功的社区；自由主义新教徒和新时代（New Age）的信徒却不能。然而，在这一点上，我更感兴趣的是坎特的方法而不是她的结论。她非常巧妙地表明，尽管我们不能像自然科学家那样容易地做实验，但通过运用想象力，我们能发现“自然存在”的资料，即真实生活的例子，使社会现象变得简洁明了。

社会科学家的常规做法是大规模的社会调研。设想我们想知道性别对政治倾向有什么影响。我们可以询问众多男女选民，他们在1997年那场使英国工党在保守党执政十八年之后重新掌权的选举中是怎样投票的，并对回答进行比较。然而，倘若就此止步，我们就了解不到什么，因为其他诸如收入、教育程度、种族以及宗教信仰等因素同样影响着人们的政治倾向。因此，我们会进一步向选民提出问题，在他们身上标上收入水平、接受正规教育的年限、民族身份、宗教派别等区别特征。然后，我们可以采用统计法来弄清哪些特征（无论单独地还是组合地）对投票行为产生的影响最大。

尽管这类研究具有启发性，但其结论往往是暂时的和或然性的。我们可以自信地说，工人阶级在政治上比上层阶级更有可能倾向于左派。但对于这个论点，有足够的例外使得我们不能将它当做一条自然法则。1950年代，当时能找出一群“顺从的工人”，虽然我们也许愿意“客观地”称他们为工人阶级，但这个群体的成员在政治上极端保守，认为上层阶级比工人阶级的代表能更好地管理国家。1980年代，玛格丽特撒切尔式的保守主义（经济上提倡放任自由，社会问题上采取独裁主义）获得了英格兰东南部一些繁荣地区的工人阶级的有力支持。因此，我们在开始时的判断过于简单，后来发现需要修正。单以职业类型（如体力工作和非体力工作）划分人群不能有效地预测投票情况。于是，我们又进一步划分阶级或者增加其他考量，然而却发现，我们的命题总有或然的例外。

一些社会学家把这类失败看成是一种鼓励，鼓励他们在界定、辨

析和评估社会行为的原因时更加深刻老练。这三方面的改进无疑受到欢迎，但社会学不能提供“法规”这一点所反映出的远不是它的相对不成熟。在科学的社会学确立已有百年之后，那种“它还处于幼年”的辩护听起来颇为无力。进行更多的研究，用更成熟的方法分析所收集的数据——这将使我们知之甚多，但我们永远都不可能发现人类行动的规律，因为人不同于原子。

社会科学所研究的对象是有意识、有感知，出于自由意志而行动的人。在此，我们不必纠缠不休于人在何种程度上真正“自由”这个问题。我们只须认识到一点：无论人类行为的趋同性是出于哪些原因，这些原因并非在任何绝对意义上都有“约束力”。最暴虐的政权也许紧紧地钳制着我们，使我们只能在服从和死亡之间作出选择，但我们仍然可以选择后者。这就使我们的研究对象与自然科学所研究的对象迥然相异。水被加热时，就无法拒绝挥发性的增强。压力不变时，水无法做到的是，在摄氏100度的温度下接连四天沸腾却在第五天不再沸腾。但人可以选择，甚至连最低级的蠕虫也能转变。

这使我们认识到，在社会科学里被当做解释的一切完全不同于物理学或化学里的解释。通过引证压力、温度和挥发性等一般定律，我们解释了水壶沸腾的原因。由于水还没有决定沸腾（决定在某个其他时候发生改变），我们不需要提及水的意识。假如我们只是想找出人类行为的某些非常宽泛的规律，那么，我们可以像对待自然科学中的变量那样来对待社会特征，并且提出（比如）非熟练工人比高层管理人员更可能投社会主义者一票，但假如我们想要解释原因，我们就必须考察人的信仰、价值观、动机以及意图。人的意识是驱动一切行动的引擎，所以社会科学必须比自然科学更深入一步。当化学家屡次在溴化物中发现同样的反应时，他就止步了。规律被发现便是研究的终结。对社会科学家而言，这仅仅是个开端。即使我们已发现，所有人在某种情形下总是会做某件事（这种很强的规律性几乎闻所未闻），我们还是想知道为什么。

“是什么”和“为什么”这两个词巧妙地表达了这种差异。对化学家来说，它们可以是一码事。当你在适当受控的环境下，收集到足够的

资料并对将要发生的一切充满信心时，你也知道这是为什么。但当德国社会学家马克斯·韦伯收集到足够的信息，自信新教改革中清教一派的发展和现代工业资本主义的崛起之间有极大的关联（“是什么”的问题）时，他才刚开始。他想知道的是，为什么清教徒提出了一整套特别有利于现代企业方法的理念。他也想知道，为什么某一套宗教信仰能创造出关于工作和消费的新理念。他在清教徒的头脑里寻找答案。为了阐释这种现象，他必须先弄清。

社会学家对信仰、价值观、动机和意图的兴趣同时也带来了自然科学中未知的一些问题。为了了解人们，我们需要征集他们的看法或者他们对自己所做事情的“描述”。而且，在这同一点上我们可以退一步讲，并不只有进行了解才需要对动机有某种兴趣。甚至连辨别我们希望了解的社会行为，也需要关注动机。让我们回到先前的那锅水吧。液体何时变成气体，有几种界定方法，这些方法没有涉及液体的思想状态。但是，人的行为不能单纯地通过观察来加以鉴别。或者，换句话说，行为本身是不够的。假设我们对公共场合下人们如何互动感兴趣，我们可以在一个拥挤的火车站里，坐在一张桌子旁，边观察边记录。假如只局限于那些看得见的东西，我们就几乎了解不到什么。我们可以记下“面向站台的男人在空中举起手臂左右挥舞”。我们不会说“男人挥舞着手臂向站台的旅客致意”，因为第二种描述是对这个物理行为的一种具体诠释。事实上，他也许正试图舒缓一下紧张的神经。

对于文化背景与我们相同的人的极简单行为，往往可以假定我们知道这些行为的意义。我见过很多下火车的人，所以看见他们“挥舞手臂”时，我知道那是什么意思。但是现在假定，这个行为涉及下跪、弯腰和起身，同时伸开双臂。如果是在北京，这也许是一种锻炼；在开罗，或许是一个穆斯林在祈祷。最后，唯一能确定该行为意义的途径是（以某种方式）去问当事人：“你在做什么？”因此，甚至连对行为的识别也需要关注动机和意图。

对行为的解释更是如此。社会学家最终不得不以某种方式询问：“你为什么那样做？”但是提问（无论以何种形式）这个事实本身

就是一次社会互动。人们所作的描述既可以是在真诚地重视过去的动机，也可能是在掩饰，为了眼前的利益。

在某些情境下，歪曲是明显的。我们可以确信，人们在法庭上自我辩护或认罪后请求减轻罪状时对自身行为的叙述，会完全不同于他们被判无罪或撤销羁押之后告诉朋友和家人的版本。叙述事件的人对叙述的结果感兴趣，而法庭本身要求以某种独特的风格叙述事件。我不是说正式的法庭陈述是假的，非正式的版本就是真的。我只是想表明，对事件的叙述本身就是一种社会活动，它不光是对早先活动的说明。

另一个例子可举宗教皈依的故事。在福音派新教徒圈内，对皈依者来说，讲述自身的皈依经历以“公开表明”其信仰是常见的事。人们只需听到这些表白的一小部分，就能认识到他们遵循着一些常规模式。皈依者在信仰方面受到一位教母的熏陶，这位教母竭尽全力使这个孩子保持正直而保守，但世间太多的诱惑，使这个孩子误入歧途，堕入罪恶的人生。无论人生有过多少愉悦，最终都化为难以吞咽的苦果。一些突发危机（通常是教母或某个至爱的死亡）使皈依者“悔罪”。“那晚驾车回家时，我感到自己罪孽深重。我意识到，如果我死了，就将去地狱。我停下车，祈祷耶稣进入我的人生。”日期、时刻和地点都有交代。在故事的最后，这位皈依者讲述了自皈依上帝以来他的人生变得多么美好。这类证词可能十分相似，因为它们旨在描述的基本现实是相似的。然而，鉴于任何在福音文化背景下长大的人都曾成百上千次听到过诸如此类的故事，那么，就很有可能这些相似之处是源自故事形式的普及性，以及这种形式在形成人们诠释自身经历的方法时所发挥的作用。

在对北爱尔兰那些支持政府的准军事部队成员的访谈中，我屡次遇到关于这个问题的一种说法。一些或许是因为长年抵制警察审问而变得极为缄默的人，故意贬低自己在恐怖主义犯罪中的作用。另一些人可能是为了使某个中间阶级学者“害怕”，则夸大他们的犯罪。其中有一个，极为热衷于吹嘘他的行为，以至于声称自己犯有凶杀罪，而我知道他并没有杀人。当我将此告知另一个政府支持者时，他嗤之以

鼻：“啊，对你来说，那是贾奇·德雷德^[3]。如果你问他，他会说他的悲伤超过意识到‘小鹿斑比的妈妈’已经不在。”然而，研究访谈本身歪曲了它所努力收集的那些证据，这个问题并不局限于对犯罪和其他极为敏感问题的研究。它渗透于各类社会调研，因为调研行为引入了新的变量。

在此仅举一例。过去，公众舆论的民意调查往往征求民众对此问题或彼问题的看法，在记述他们的回答时却没有考虑到一点：向人提问这一行为本身也许会引导人们就他们一无所知并且毫不关心的事物发表感受。加州的一次问卷调查中塞入了一个完全虚构的议题，该议题被假定将出现在即将来临的公民投票中。这个问题是：“你将会听到斯奈博修正案。你对此有什么看法？”给出的选项有：“强烈支持”、“支持”、“中立”、“反对”和“强烈反对”。大部分回答者都表示了支持或反对，其中，很多人还是强烈支持或强烈反对。或许他们认为，承认不懂访谈者所说的一切就会显得愚蠢。或许，他们只是想提供有帮助的信息。或许，互动的性质（“我正在回答问题”）使回答者完全养成了明确回答的习惯，以致惯性使他们忽略了轨道上的一处断裂。

我们可以从四个方面将人们所说的和实际所做的联系起来。首先，回答者也许想不起或不理解自己的动机。其次，他们也许完全记得或理解却故意装蒜。19世纪实业家J.P.摩根曾有一句话，对人想要体面和尊重的愿望一语中的，他说：“人的每个行为都有两个理由：一个好的理由和那个真正的理由。”第三，无论自我了解和乐于诚实的程度如何，叙述背景可能会对我们产生一种影响，使我们不能有把握地顺着人们所说的话去还原他们前期的心态。个体的多样性也许会被过滤为表面上的一致性：上述皈依证词就是一例。在这最后两类之间，我们可以加进第四个例子：集体掩饰。通常，一个群体的人的行为会有共同的理由，这些理由对他们来说是正当的，但通常，他们会诉诸一种公众更能接受的论证语言来“解释”自己的行为。譬如，肾衰竭或肺癌这类病症治疗成本高昂，医生在分配治疗名额时，可能会诉诸非正式的道德理由来决定哪种人值得关注，但另一方面，他们又声称这些决定完全是以医疗干预成功的可能性为依据的，从而避免了必

须为道德推论提供理由。

对人们行为的原因和人们之后对行为的说法这两者之间的多变关系，一种可能的应对是不要试着去理解被哈罗德·加芬克尔贬称为“人的头脑里所发生的”这种东西。加芬克尔的学生中有更进一步者认为，我们无法从传统意义上来理解人。我们所能做的一切就是研究进行叙述的技术细节。因此，我们可以分析法庭话语的形式结构，但我们无法根据这种话语来决定有罪与否。我们可以用与分析管弦乐乐谱同样的方法来描述宗教皈依的证词，但我们无法把证词作为解释皈依的资料。

这是一个无根据的结论。没有任何魔力（即便施展得很恰当）会把有助于我们理解的信息从干扰注意力的杂质中区分开来。然而，法庭有时同样能获知真相；经验丰富的审问者能识破混淆视听的辩护；民意调查者能发现战胜“顺从效应”的方法；勤奋刻苦的研究者通过多角度的研究，能形成关于社会活动的某个模糊领域的定论。没有万无一失的方法并不意味着我们注定总是失败。假如普通人有时能从言谈中得出有根据的结论，为什么社会学家就不能呢？

迄今为止关于自然科学与社会科学之间差异的讨论，总是对后者不利。在此，我想提出一个全然不同的结论。我们来考虑一下驯马师的地位。长期的经验也许使他们自信对马匹了如指掌。但社会科学家一开始就有巨大优势，他们与研究对象在生理、心理以及许多文化层面拥有共性。我从未成为恐怖组织的成员，并且一直让我的人生避开暗杀和逮捕。但在自身的经历中，我能发现自己极为喜爱的事业、十分恐惧和深感愤怒的事件，以及引以为豪的或者非常羞愧的行为。即使研究对象如外国公民那样遥远，共同的人性仍足以在我们之间结起无数纽带。我们也许会误解，但总有机会消除困惑。我们因无法实验而丧失的任何分析数据，都可以通过与研究对象展开持续谈话而详细获得。我无法用实验来检验我关于恐怖分子的亡命生涯的看法，但我能直接和间接地把这些看法陈述给问卷回答者。

结语

总之，对于事实上的科学家在多大程度上能严格遵循自己在纲领性陈述中所设定的关于自身行为及其效果的高标准，无论我们可能持何种保留态度，我们都无须怀疑自然科学为获得有关物质世界的知识提供了可用的最佳模板。批判性的论证，诚实而细致的证据积累，检验观点的内在一致性及其与可用的最佳证据的吻合度，搜寻反驳（而不是支持）论点的证据，开展不受观念形态约束的思想和资料的公开交流——所有这些都可以被社会科学有益地采纳。然而，我们必须正确看待自然科学与人文学科的研究主题之间的差异。人有思想。人们的行为之所以如此，不是因为他们必须遵循一成不变的规则，而是因为他们拥有信仰、价值观、利益和目的。这个简单事实意味着，尽管社会学研究的某些形式看起来相当接近于化学家或物理学家的工作，但对社会学家而言，总是有进一步的事要做。我们关于解释的观念并不止于识别社会行为的规律。它还要求我们理解。

【注释】

[1] 实际上，直到1964年赫鲁晓夫下台，李森科及其势力才在1965年倒台。——译注

[2] 指1970年代初北爱尔兰的暴乱。——译注

[3] 贾奇·德雷德（Judge Dread），原名亚历山大·明托·休斯，英国雷吉乐和斯卡乐音乐家。——译注

第二章

社会结构

对社会学的界定

大多数学科可以根据其关注焦点或基本假设加以描述。因此，我们可以说经济学家研究经济，也可以说，经济学家假定人类行为的一个根本原理是“达到最大值”的欲望。假如能在两家商店以不同价格购买到同样的产品，我们就会选择去较便宜的那一家。正是从这个简单假定出发，一个日趋复杂的假定体系渐渐扩展。譬如，经济学家继续假定，随着小麦价格的下跌，对它的需求就会增加。随着小麦价格的上扬，农民就会生产更多小麦。

同样，我们可以将社会学描述为对社会结构和社会制度的研究，社会学的内容通常被分成现代社会的阶级结构、家庭、犯罪和反常、宗教等主题。然而，罗列我们所研究的内容并不能使我们了解社会学研究方法有些什么特点。正如带有垂饰的手链一样，这种对社会学的描述将大量重要的观察悬在中心线四周，这个中心线由以下部分构成：现实是在社会中建构的；我们的行为具有隐蔽的社会原因；大部分的社会生活具有深刻的讽刺意味。

人类创造文化

当达尔文的进化论渗入大众文化时，人类便司空见惯地被看做只是极为聪明的动物。20世纪初，本能概念提供了一种解释人类行为的常用方法。20世纪末，基因图谱领域的进步使我们能对某些类型的疾病作出解释，人类受自身的生物学规律支配这一观点又一次流行起来。

要驳回生物决定论的那些更极端形式，一种简单方式是强调我们

有意排斥本能的许多做法。我们也许有生的意愿，但我们可以自杀。女人也许有繁殖的意愿，但她们可以选择不生育并且仍然过着显然是很满足的生活。我们或许有强烈的性欲，但仍可能独身。假如我们注意到，在什么是直觉的问题上存在着相当大的文化差异，上述生物学主张便进一步被削弱。人们不仅自杀，而且在不同的社会中自杀率也不同，无子女家庭的比率也是如此。无论本能在我们的生活中起到何种作用，它都因文化差异而变得复杂。

然而，生物学能提供一个有用的起点：假如我们了解低等动物受生物性支配的程度，进而意识到这些规律在多大程度上无法作用于人类，我们就能看到文化的极端重要性。蚂蚁不考虑是否跟随领头蚂蚁。它们互相跟随，这是它们的基因编排使然。鲑鱼不考虑何处有利于繁殖，它们会自动回到先前的产卵之地。相反，人几乎没有从自身的生物性中获得指引，关于个体自我管理和群体协调的难题也就随之而来。正如我将要阐述的，接下来的一切完全是人为的，因为它提出的问题是我们已经解决的。然而，通过对这些问题的理解，我们会认识到这些解决方法的重要性。

在把人类状况的巨大潜力和其他动物享有的非常有限的机会进行对比时，阿诺德·格伦使用了“世界开放性”这个词。我们的实践能力远远强于其他物种。公牛能进食、走路并四处跑动，用头猛顶其他公牛，并趴到发情的母牛身上交配。差不多就是这样。公牛无法超越所处环境的限制。我们能在阿拉斯加的冰下建造城镇，在那里，那些从结冰的废料中提取石油的工人在热腾腾的电影院里可以一边享受水流按摩浴，一边观看好莱坞电影。我们能做的事太多，因此，如果没有关于我们该做什么的某些准则，我们将因难以抉择而手足无措。因此，我们通过创建惯例和形成习惯来简化这一切。今天有效的东西变成了明天的行为模板。我们每天大约在同一时间起床，吃同一类食物，穿同一类衣服。通过忽视我们的大多数可能性并将其余可能性中的大部分视为习惯，我们只将世界的一小块领域留给自由选择、经过思考的行为。

然而，即使习惯形成过程使世界的开放性易于把握，我们也仍会

受到法国社会学家埃米尔·涂尔干所说的那种人天生的焦虑的摧残。涂尔干的出发点是：“没有任何生物能够幸福甚或能够生存，除非它的需求与满足需求的手段完全相称。”对于大多数其他动物来说，这种平衡的建立是“自动自发性的”。蚂蚁的目标单纯并由它的生物性决定。它所能实现那些目标的程度取决于它的环境。蚂蚁或者得到满足，或者死亡。因此，谈论一只不快乐或离群或受挫的蚂蚁是没有任何意义的。正如涂尔干所说：

当依赖自身资源的存在所产生的空隙被填满时，动物在需求得到满足后就不再要求什么。动物的反思能力还没有发展成熟，无法想象除了隐含于它自然本质内那些目的之外的其他目的……但对人类而言，情况并非如此，因为人类的大部分需求并不依赖于身体，或依赖的程度与其他动物不同。

来看一下我们摆脱本能或环境制约的后果。即使我们有再多的成就和收获，我们总是想要更多。的确，成功似乎只会激发更多欲望。年轻人想要一辆车。等攒足钱后，他买了一辆雪铁龙2CV型车。大概在一年当中，他感到满足。然后，他开始对路上所有超越他的车感到愤怒，并渴望一辆四个汽缸的汽车。等到又攒够了钱，他就换了一辆比雪铁龙2CV更快的沃克斯霍尔“万岁”。在接下来的一年左右时间里，他很快乐。然后，他想要一辆马力更大的汽车，渴望之情再度燃起。因此，他又鸟枪换炮，有了一辆沃克斯霍尔“骑士”。事情如此循环往复。即使在购买了梦想中的汽车后，他又会想要两辆车：一辆高速车道大马力轿车和一辆近郊四轮驱动的越野车。

某种程度上，这种苦恼是一个现代问题，是传统约束弱化的一种后果。另一种程度上，它是资本主义广告激发欲望的直接后果。但这也是一个普遍问题。涂尔干20世纪初的论断对非物质目标和物质领域同样有效。

人在行为、活动和努力方面的一切快乐表明，人的努力没有白费，通过努力他进步了。然而，当一个人没有前进目标时，他就无法进步，或者，当他的目标无限遥远时，情况也是一样。既然我们和目标之间的距离始终不变，那么，无论我们走哪条路，就都不如原地踏步。甚至连回顾走过的距离以及对此沾沾自喜也只能引起虚假的满足，因为剩余的距离并没有相应缩短。要实现一个根本不可能达到的目标必然使自己陷入永久的烦恼之中。

解决办法是规则。一种道德力量，一种明确了我们可以欲求什么以及应该如何实现愿望的共享文化，取代了生物学的束缚。为了填补格伦所称的“本能的丧失”所留下的这个空白，人们创建了社会准则。其中的一些准则可能由正式法律确定，但绝大部分只是约定俗成。没有任何法律规定白领管理人员应该穿黑色两件套装，然而，每个渴望获得高级管理职位的人都知道如何着装。就有效性来说，这种约束不是仅仅做做样子，而最主要地是深植于内心。我们通过社会交往而融入文化，这样，文化的要素便嵌入我们的人格之中。

给定一个能使个体获得满足的体系，假如我们能在其中看到文化的重要性，世界开放性——协调共同行为——的第三个问题就会更加显而易见。与蚂蚁和蜜蜂一样，哪里的交流和协调自身是生物性的，哪里就没有困难。一只蚂蚁不需要翻译另一只蚂蚁发出的信号，它自动地对分泌物作出反应。甚至像在蜂群中安排职能这种复杂的问题，蜜蜂也不会为此发生争执。对于蜂王之死，它们的自动反应是，通过给另一个卵喂食遗传物质来造就又一个蜂王。

角色

人类生物学在构建人类社会方面毫无建树。年老也许使我们变得虚弱，但不同文化在赋予老年人的威望和影响力方面具有相当大的差异。生育是作为母亲的一个必要条件，但这还不够。我们期待母亲的

行为举止具有母性并表现相应的母爱。我们规定了一些支配着母亲角色的规范或标准。社会角色独立于生物基础，这可以通过回到前文加以证明：对成为一个母亲来说，生育毫无疑问是不够的，而正如领养和抚育表明的，生育甚至也不是必需的！

人们所期待于母亲或父亲或孝子的，在细节方面也因文化差异而不同，但无论在哪里，人的行为举止都是通过角色的交互特性得到协调的。丈夫和妻子，父母和子女，雇主和雇员，侍者和顾客，教师和学生，军阀和追随者——每个只因与另一个的关系才有意义。“角色”这个词是一个恰当用语，因为剧中演员这个比喻恰好表达了大量社会生活受规则支配或完全顺从于规则的特征，也表明了社会是一个联合产物。社会生活之所以存在，是因为人们各自扮演自己的角色（战争和冲突如此，和平和爱情同样如此），那些角色只有在整部戏的语境下才有意义。这个戏剧的比喻也提醒我们，演员在艺术上可以有一些出位。我们可以忠实地扮演一个角色，或如下述来自萨特的引文所表达的，我们可以表演过火。

我们来看咖啡馆里的这名侍者。他快速向前移动，准确得有点过头，也过于迅速。他朝顾客走去，步履快了点。他过于殷勤地弯腰；他的声音、他的眼睛表达了对顾客点菜过分的热忱和关注。最后他转回来，试图模仿一种僵硬的走路姿势，像是一个托着盘子的步伐机械的人，像一个空中走索者那般不顾后果……他所有的举止在我们看来似乎是一场游戏……但是他在扮演什么呢？经过短暂观察后，我们就能解释这一切：他是在扮演咖啡馆的一名侍者。

美国社会学家欧文·戈夫曼将社会生活比喻为戏剧，并对此进行了大量有影响力的社会分析。或许，他最有力的观点是，只有通过扮演某种角色，我们才能表现品格。仅仅本性邪恶或善良是不够的，我们还必须看起来是邪恶或善良的。

我们将在下文对所扮演的角色和某个更深层的自我加以区分。在

此，我们可能注意到一些角色比另一些更有趣。如果一位女侍者扮演角色的方式向我们暗示，她远不止是自己的职业角色所展示的那样，我们不会感到惊讶。但我们会对“假心假意”扮演角色的父亲感到惊讶和反感。一些角色比另一些更宽泛，更深远。称某人为牧师或信仰医治者，比称他是公交司机更能说明这个人。在此，我主要想说的是，在缺乏强有力的生物联系时，交互角色为协调人的行为提供了机制。

分类与类别

为了防止我的中心论点与某个相关论点混淆起来，我想简要地说点题外话。涂尔干和格伦经常被狭隘地误认为是政治上的保守分子。如果我们只注意到他们对政治稳定的关注，便没有抓住要旨。人的一切行为，不管是保守的还是激进的、反革命的还是革命的，都需要进行某种基本的分类。托马斯·霍布斯担忧，如果没有某种外在力量来强制实现文明礼貌，人们就会损害整体利益来谋求私利。我认为，即便这样的追寻私利也需要相当程度的共同文化。甚至无政府主义者也必须稳定他们的品格，相互交流，理解敌人！

正如本能适合于其他动物的需要，我们创建了适合于我们的社会机构，这使生活变得容易。通过使行为程序常规化，将它们或者画在“背景幕布”上，或者写入剧本，我们可以为即兴创作和有意识的选择留出一个自由区域，这个区域大小适中，便于个人和团体管理而不会变得不知所措。

然而，虽然在冷静思考之下，我们能看到生活的大部分内容依循前人之路是有好处的，但现代人还是时常为人生的非人格化和可预知性感到沮丧。正如劳里·泰勒和斯坦·科恩在《逃逸的企图》中所阐述的，我们经常试图区分我们所扮演的社会角色与真正的“我们”。跟萨特的侍者一样，我们的行为方式向观众表明，我们不只是我们所扮演的经理、公务员、公交车司机、父亲以及忠贞的配偶等角色，我们还能超越它们。我们可以利用业余爱好、假日以及周末旅游来构建一个表面人格，这个人格独立于我们在日常生活的最重要现实中所处的地位。然而，这强化了格伦关于共有法则之重要性的例子，即使这些逃

逸企图是寻常且反复的。羊不用思考就会选择同一条最不费劲的绕山路，同样，即便在我们认为自己正从事着大胆、激进、反传统的行为时，我们仍倾向于循规蹈矩的生活。因厌倦妻子和家庭，一位中年实业家试图通过与秘书的恋情来重新发现自己的独立性（以及青春）。他想象自己是探险者，正在向未知的水域挺进，但在企图逃避日常生活中令人压抑的例行公事时，他只不过是接受了另一个出色运行的脚本。他爬越了监狱的围墙，暂时获得了所想象的自由，但很快又得出结论，自己只不过是跌入了另一间监狱的活动场地内。

文化的可靠性

上文是对现实是在社会中建构的这一观点的拓展。与那些认为人类行为的规律源于我们共同的生物性的观点相悖，社会学视角首先指出人不同于其他动物，因为人的世界是开放的，具有发展的可能性。因此，我们发现的这些规律性（我们发现它们，往往是因为它们对保持心理稳定和社会稳定十分重要）是文化的产物：它们是由人构建的。文化不可能被归结为生物性。

关于这个断言，还有一种不起眼却很重要的说法。即使客观刺激与我们的行为有关联，影响我们行为的却是我们对那些刺激的解读。想一想我们是如何“喝醉”的。在酒精的代谢方式上，澳大利亚土著农民、纽约实业家、苏格兰医科学生和意大利儿童之间不大可能存在重要差异，不过，当这些人喝酒时，他们的行为却有巨大差别。我的意思不止是不同文化对醉酒有不同看法，尽管这也是事实。在北大西洋上出海一周后返家的渔民所能接受的，并不会出现在东京的商务午餐中。我的意思是，文化“覆膜”已有如此效应，以至于不同民族的人期待酒精以不同方式影响自己，并且的确由此而形成了不同的感受。同样的酒精量，在一种文化背景下引起步履不稳、语无伦次和失控的傻笑，在另一种文化背景下却可导致静思默想与平和情感。或者换句话说，我们知道了该期待什么并且大体上发现了它。正如霍华德·贝克尔在《成为一个大麻使用者》这篇极为重要的文章中所论述的，同样的客观情感既可以被解释为兴奋也可以被解释为恶心，学会感觉前者而

非后者则是成为一名吸毒者的关键。

这将我带回到社会学中对初学者来说非常难的一个方面。把世界分成真实的事物和想象的事物（客观的外部现实和主观的内部景观）——这样的划分非常诱人。我有一个学生，此人既不善言辞，对荒唐可笑的人又没有意识；他在设法总结对精神分裂症的生物学解释所发出的批评时说：“看得出，精神病都是空想出来的！”也许如此。但令社会学家感兴趣的领域既非“完全在头脑里”，也非完全处于我们的意识之外：它介于主体之间。假如有足够多的人都以类似的方式想象一些事物，那么这些事物就可能具有一种与“客观”世界难以区分的永久甚至压迫性的现实性。在考虑如何解释我们的行为时，美国社会心理学家W.I.托马斯写道：假如人们确定情境是真实的，那么，其后果也是真实的。一个相信房子着火的人会逃离这所房子。房子没有被烧毁这个事实证明他的信念是错误的，然而，要搞懂为什么这个人要逃离房子，重要的是他的信念而不是“事实”。

假如我们思考一种社会制度，例如宗教，我们可以在更大的规模上得出同样的观点。社会学家不希望卷入判定哪种宗教信仰正确（假如有正确信仰的话）这种难题中。我们只需要注意到宗教信仰数以百计，且多数基本上互不相容。如果罗马天主教徒是对的，那么，基督教新教徒、穆斯林、印度教徒和佛教徒就是错的。因此，我们至少可以接受的说法是：有一种或更多种宗教信仰是错误的。然而，宗教信仰体系可以有极大的影响力。在中世纪，基督教会发挥着巨大作用。它统治着国家，它的信仰塑造着社会的高层文化和人们的日常生活方式。通过宗教仪式和贯穿其中的观念，教会观照着出生、婚姻和死亡以及季节变化的周期。尽管复杂的神学知识仅为受过教育的少数人所掌握，但几乎所有的人都知道有一个上帝，他创造了人间、天堂和地狱，他规定着某些类型的行为举止，他赏罚分明。甚至连那些不特别虔诚的人也使自身的行为符合教会对神意的解释，并时常乞援于教会神奇的魅力。神圣的护身符、圣水、圣徒的遗物，以及价值堪比一座森林的圣十字架碎片，这些是敬奉之物，是促进健康、改善社会关系和提高农业生产力的实用手段。毋庸赘述：不论中世纪基督教教会是否拥有“真正”的宗教信仰，人们都相信它拥有并依此信仰行事。

然而，社会结构只有在被共享时才切实可行——这一点至关重要。它们可能是虚构的，但假如人人都相信，它们就不再是信念了；它们就是“真实事物”。但是，只由少数人共享的世界观则没有获得那种可靠性，它依然是信念。假如只有极少数人或只是某个人享有这种信念，那么，它会被视做疯狂。

至此，我已进行了简化，假定对主体间的可靠性而言，重要的是数量：多数人的观点是准确的描述，少数人的观点则是应被拒斥或纠正的病理学。这一点很重要，因为一种世界观要获得极大的合理性，还是要诉诸体现它的世俗行为，诉诸这些行为不易察觉的重复发生。当每一次对不幸的反应都是祈祷，当每次分别都互道“上帝与你同在”（我们现在使用的“再见”的原型）以示庄重，当对好天气的反应是“赞美主啊”，世界理所当然会被认为是由上帝创造的。通过这种方式，共识赋予信念极大的力量。但是，值得指出的是，不是所有的观点都具有同样的影响力或说服力：个人和社会团体“界定情境”的能力有差异。正如彼得·伯格所说的：那个有最大棍棒的人拥有将观点强加给他人的最佳机会。我们可以补充说，把什么当做棍棒则因社会而异。

假如我们待物和行事的方式不是“自然的”，即不是来自我们的生物性，而只是文化的一种结果，这是否就意味着，我们居于其中的这个通过社会化而建构的世界是脆弱而易变的？前文给出的回答是否定的。在1800年的西西里，一个孩童长大后基本上没有机会不成为天主教徒。但多数社会不满足于将文化的合理性诉诸共识。用被马克思通俗化了的术语来说，他们也进行物化（reify，源于拉丁语re，即“事物”，意思是“使之如物一般”）。

假如格伦和涂尔干是正确的，即文化为人类所做的就是本能和环境约束力为其他物种所做的，那么，我们必须经常刻意地漠视文化的人类渊源。假如我们公开承认我们的各种制度与机制具有社会建构的本质，并对其他民族以不同方式行事这一事实过于熟悉，我们的体制就会丧失信仰。

在实际生活中，我们有很多种手段来进行物化。举个纯粹个人的例子吧。我认识的一位老太太不“喝咖啡”。但每天在同一时间，她有“咖啡时间”：这意味着她遵循某种不由自己设计的时间表。她的喝咖啡时段表现为一种义务。“咖啡时间”不仅要有咖啡，还要有饼干，因为“没有饼干单喝咖啡太湿”。作为一个在漫长一生中几乎没有去上班挣钱的人，很显然她可以随心所欲安排自己的日程，但她却把自己的生活视为一系列义务，甚至偶尔还从反叛这些义务中得到快乐。

在更大规模上，我们可以注意到，大多数社会都在为其体制寻求超合法化。原始狩猎者认为，他们之所以用这种独特的方式狩猎，是因为诸神教他们如此狩猎。中世纪君王们声称他们得到神的支持。维多利亚时代的一位赞美诗人写下圣歌《万物光明而美丽》，其中有“城堡里的富人，大门口的穷人，上帝创造他们，高贵的和卑微的，安排了他们的财产”的歌词，特意说服穷人接受现状。无疑，对这首广为传唱的赞美诗的反吟唱，的确有助于阻止下层民众变得失控。正如社会的差异在于其权力的渊源不同，它们在可被称为特定社会机制的超合法化方面也有差异。如上述三个例子所示，宗教社会把权威归结于上帝或众神。在19世纪和20世纪初的西欧，宗教解释变得越来越难以令人信服，人们开始要求用科学来解释一些特定的等级秩序。因此，指定富人和穷人的财产的不再是上帝，而是他们的遗传物质，或如玛格丽特·撒切尔和罗纳德·里根这样的经济保守主义者会赞成的，是神秘而不可战胜的政治经济规则。社会之间的差异主要在于谁或什么被认为创建了社会秩序——与这一点相比，我更关注的是下面这个抽象的观点：物化的近乎同等的普遍性表明，它不只是支持影响力强者，它还服务于一个更大的目标。

物化如此普遍的一个理由是它包含了一个基本真理。就个人而言，我们谁都没有创建形成我们生活方式的社会体制；我们生在其中。那些构建着我们的行为举止并限定着他人对我们的期待的角色，在我们来到这个世界之前已经存在，并且在我们离开这个世界后仍将继续存在（无疑会被稍加修改）。现实可能是通过社会化建构的，但从整体来看，它不是由任何单个有名有姓的个人造就的，它无疑跟我们中的任何一个人几乎没有或根本没有关系。语言是惯例所具有的强

制本质的一个恰当例证。当然，语言是由人设计的，但它的基本形态是直接呈现给我们的。尽管我们可能对它进行修改（我们中的一两个人可能实际上造成某个重大变化），我们的总体感觉却是，我们只是沿袭着业已存在的一切。

总之，我们能认识到现实是通过社会化建构的，无须作反向推测，即假如我们不再将某种情境界定为真实的，那么它将逐步消失。社会体制可以具有极大的力量，单纯地通过展示其人类渊源（特别是通过展示一些团体比另一些团体从某些体制中受益更多）来对它们加以“解构”，并不会使它们消失。

结构层：工作中的人

宗教团体惯于声称其组织架构是上帝指定的，但政府机构、商业集团、工厂以及其他“正式组织”却被欣然承认是由人创建的。我们常常说得出创建某个团体或从根本上改变其结构的那些人的名字。然而，在此领域，社会学在“揭示”正式机构应该如何和它实际如何运作之间的差异时也可以是彻底的。我们可以把社会建构概念看做一种邀请，邀请我们去体会一座大厦的原始设计图与实际建造好的大厦之间的差异。

这种研究的一个最佳例子是麦尔维尔·多尔顿1959年出版的《管理者》一书。为了充分体会多尔顿这部著作的重要性，我们应回到马克斯·韦伯关于官僚制的著述。关于现代社会与先前社会有何不同，社会学的三位奠基者都有自己的高见。对马克思来说，不同之处在于阶级。对于涂尔干，在于共同准则的崩溃。对韦伯来说，在于理性的兴起。在此，我会对这本书里所给出的所有对立项加上适合的限制条件。尽管这一限制条件会简化我们的叙述（如果我们声称如此的话），但是，社会发展的各个时期之间不会有清晰的界线。几乎不存在界限分明的断代。一个时期盛行的观点和习俗只是逐步地被其他时期的观点和习俗取而代之，许多观点和习俗会在特定的地理区域和社会团体中得以延续。当社会学家从时代的角度谈论社会变迁时，他们跟漫画家一样，会抓住并放大社会中最重要特征。假如篇幅允许，

此处所述的一切还会补充很多限制性细节和例外情形。但由于篇幅有限，我只能继续进行总括性的概述。

在一个由历史悠久且横跨众多行业的社会纽带联系在一起的民众小团体（即我们所说的“社区”）里，人际互动可以受到面对面的监测和协调。某个有问题的人可以被“谈话”、被回避，如果有必要，也可以被排斥。决议可以通过协商和共识达成。当这个小型社区被大规模的社会取代时，所涉及的人的数量和复杂性都要求有一种完全不同的管理模式。二十名共享牧场的小农场主可以定期碰面，决定每人有多少头牲畜可以使用公共牧场。而北海石油勘探和开采的地段分配，则需要正式机构来完成。

现代化的一个特征是理性官僚制的大量增加。官僚制不是工业社会的发明；正如韦伯所指出的，中古时代的中国人相当精于此道，而在过去两千年的大部分时期，基督教教会都是以官僚制组织起来的。但韦伯认为，现代社会在生活受理性支配的程度方面不同于传统社会。

上面这一点将在第四章进行进一步论述。在这里，我想概述韦伯对现代组织的描述。首先，现代官僚制将职位与位居此职的个人区分开来。当司法长官辞职时，权力就被移交给下任长官。职位与任职者之间的区别也适用于薪金。一家工程公司的资产属于公司，而不属于那位恰好是经营主管的任职者。作为重视企业命运的一种激励，我们可以给管理人员一些公司股份，但一般来说，他们所拿的薪水与公司资产无关。为了看清与此不同的其他操作方式，我们可以考虑中世纪的包税制。人们通过许愿为国王增加一定税额，来争取收税员的职位。于是，他们想征收多少就能征收多少，并且超过他们许给国王的上缴额度。这样做也许能有效地将财源上缴给国王，但这也鼓励收税员敲诈纳税人。而现在，我们的税收与收税员的薪水收入则完全分离。

其次，官僚制根据工业劳动分工的方式来处理事务。诸如打仗这样的复杂行业被分解成不同的组成部分，因此，每种工作就有且仅有

一个职位来负起责任。军火部门组织武器的生产，医疗队医治伤员，出纳室负责士兵的工资，等等。这种劳动分工不仅保证一次性完成一切必要事务，而且也使任职者精通被指定的业务。这也意味着，对新的官员可就工种所需的专门技能进行训练和考查，而专业能力可以为晋级提供合理的标准。

在各项任务的划分中，职位安排有明确的等级，指令序列清晰。所有管理人员都知道他们该听谁的和该向谁报告。

最后，任职者的职责是由普遍适用的规则来规定的。所有情况（与其说他们是人还不如说是“情况”）都用同样的方法处理，并且所作评判只涉及当前事务。现代收税员向自己的朋友、亲戚以及教友并不比向陌生人收更少的税：他们将同样的规则用于所有纳税人。

乍看之下，且从远处看，这一模式对现代社会和传统社会之间的主要差异作了很有说服力的描述。1900年的德国军队，19世纪宗教改革后的英国教会，或美国国税局，这些都是充分的证明。然而，韦伯的描述读起来也像是某种公共关系的训练。的确，20世纪前半期政府机构和私人公司提供的许多自我介绍，读起来都是由某个谙熟韦伯对理性官僚制的论述的人写成的。

多尔顿对现代组织之理性的怀疑源于他1950年代初的亲身经历，那时，在一座被他称为马格内西亚的美国城市里，他担任着两家制造公司的初级经理。白天工作时，他观察自己及同事们做事的实际方式。他的结论是，在正式结构和运行程序与公司实际运行的方式之间存在相当大的差异。在那个时代，管理的普遍理念是它是“科学的”，遵循着切实理性的方法来获得解决问题的唯一最佳途径。多尔顿表明，管理是一种利己的政治活动，涉及谈判、妥协，并承认不存在唯一的解决方法。多尔顿洞穿了商学院和公司企业所给出的作为人类行为理想模式的管理者的行为方式，揭开了现实：他们做事，是因为他们在工作，然后用组织的规章来为某些根据非常实用和实际的理由作出的决定赋予一种理性的假象。

多尔顿给出了众多例证，在此仅举三例。某公司对零件和材料有

严格的控制，这些零件和材料只有在出具货单说明用途时才能签字出库。然而，生产线的管理者却认为，手头直接存有这些零件和材料可以防止高成本的延误。为了阻止此类囤积，公司要求人事管理部门进行突袭式的储备审计。但检查人员在工作中也需要那些生产管理者的合作。因此，检查人员并不采取突袭式的检查，而是事先把话传出去，他们将于何时、沿哪些路线检查。生产管理者于是把违规的存货放在电车上，这样他们就可以快速地将它们转移出检查路线。结果是，检查者没有违反公司的正式要求，同时也保持了与生产人员的良好关系，让他们继续做事。

多尔顿也关注职务的任命和升迁。他发现不少高级管理人员既是共济会会员，又是游艇俱乐部的成员，数量超过了正常比例。显然，他们之所以被任命，是因为他们是“我们中的一员”。他们善于操纵政治交易和战略交换的非正式体系，以达到目的。他们也是非正式小集团的成员，这些集团要求得到尊重。尽管这些特征不属于选拔管理人员的正式标准，但多尔顿从管理的角度表明，它们具有实际的意义。

言辞与现实之间的差异的第三个例子，与权威的等级制和职务的权力相关。多尔顿曾工作过的那些公司遵循韦伯的模式——清晰的问责机制和明确的职权分工。但在那些形式上享有同等地位的管理人员中，一些人比另一些人拥有更大的权力和影响力。底层人员很清楚某些上司无足轻重，可以把他们交办的工作放到最后处理，但另一些上司是“有前途的人”，这些人应受到格外尊重。在某种程度上，这反映了能力；不是所有在形式上担任同等职务的人都同样地精通业务。在另一种程度上，它反映了某种取向。某人已接近退休年龄，他只想过安静的生活，而另一个则年轻有为，抓住每个机会来加强自己的职权。如果用角色的语言，如莎士比亚的《哈姆雷特》，我们可以说，人物角色是预先设定的，但演员在表演这个角色时，却保留了相当多的自由。

一个复杂组织的现实并不反映其形式结构，这已不再令人惊讶。我不想去确定犬儒主义的传播与揭露行为的盛行始自何时，但在20世纪的大多数时期，我们都可以看到诸如以下的文化成果：西格弗里德·

萨松在第一次世界大战的战壕中写下的生活日记，或斯派克·米利根在第二次世界大战的英军行伍中的生活故事。就目前而言，多尔顿所提出的观点对我们来说已不足为奇。尽管这样的观点已是老生常谈，但这不影响它的真实性和重要性。显然，有着明确界定的正式组织总是由于内部成员的活动不断地被塑造和重塑。这不是说它们是混乱的，缺乏组织。这仅仅意味着，正式组织的那些原创理论家们没有正确指出“正式”这种性质的位置。多尔顿的公司运行顺利，因为它们拥有管理者和员工之间业已达成共识的颇为清晰的目标（虽然这些目标有时相互冲突）。他们创造出并维护着属于自己的对怎样运行企业的实际理解，假如被要求对自我进行解释，他们也学会了使自己的行为成为合乎逻辑地遵循正式结构和操作程序的结果。

结构层：违规者

现实被反复重建，成为多个层级——这可以通过法律和违法者的例子加以说明。毫无疑问，法律是人类创造的。有关的政治学和法学的书籍可以列举出那些立法者。在英国，议会制定法律。在美国，国会和参议院制定联邦法，而各州的立法机构制定州法律。此外，我们可以看到，尽管审判员和法官只应当解释和应用法律，但应用本身就可能创立新的法律。在一些文化（如毛拉统治下的伊朗）里，有人会通过声称法律神授来为法律寻求超自然的合法性，但即便在此，我们也能辨别出毛拉，正是他们对《古兰经》的诠释形成了伊斯兰教教法，或者说宗教法。

我们可以以法律的存在为出发点，并假定我们可以欣然理解哪些行为属于违法。我们辨别出某种行为（比如男人将自己的性兴趣指向不情愿的女人），再对照法律模板，看它是否是犯法的。遗憾的是，事情并非如此简单。首先，许多法规本身是含混的。甚至非常具体的法规也难以明确规定，在各种想象得到的情形中它们该如何应用。其次，许多行为潜在地受制于很多法规，它们之间并不总是完全吻合。法律会逐步积累。制定者们也许会尽他们最大的努力协调新法与现存法之间的关系，但两者之间的冲突将无法避免，因此，即使相关的行

为没有争议，应由何种法律机构对它进行裁决也很可能会引起争议。

此外，对法律的应用很少一以贯之。举开车超速这个相对简单的例子。在英国的主干道上，时速限制是每小时六十英里。但是，交警很少制止那些每小时开六十五英里的人，原因是测量设备和汽车速度计没有精确到足以确认故意超速。然而，甚至这种新的“真实”的时速限制也没有被公平地应用。这里的本地警察执勤时接到的报警多到难以应付，而且，乡间公路上的超速不会优先处理。当没有其他事要处理时，在驾车者习惯超速的某个直行路段，交通队会将警车停放在一排山毛榉树后面，伺机逮住几个肇事者。之后，他们就回去处理更紧迫的事情。因此，被当场抓住超速的可能性取决于执勤期间其他报警事件的紧迫性。此外，警察对超速司机的反应不仅取决于“事实”（诸如时速与路况），还有赖于驾车者的态度和举止这些无形因素。假如驾车者看上去不是那种惯于无视速度限制的人，那么，最可能的制裁是一顿严厉的训斥。假如驾车者咄咄逼人且“看上去像一个超速者”，那么，他更有可能受到记名警告和罚款。在决定如何作出反应时，警察不仅问“违法了吗？”而且还问“这个人可能再次违法吗？”

因此，我们从简单的公式，即犯罪就是违反法律开始，很快就发现事情极为复杂。的确，决策和解释的滤层看起来如此之多，以至于我们可以更准确地说：（1）犯罪就是由恰当的官员裁决的违法；

（2）这些裁决的根据包括许多“超法律”的因素或（如上例中警察对那个推定罪犯的未来行为的猜测）至多与法律问题具有某种复杂社会关系的因素。这或许已对我们的出发点作了重要的阐述，然而，警察当然不是唯一参与辨别罪犯的人。检控方必须决定是否提起公诉，如果提起，又是何种罪由。法官和陪审员们必须审判这个案子并且作出裁定。

刑事司法制度是一个反复的社会建构的复杂过程，每个组成部分都受自身利益的驱动，并受到其他部门决策的影响。警察对家庭暴力的处理为这类反馈机制提供了很好的佐证。在1960年代，警察一般忽略“家庭矛盾”。他们对此的解释是，家庭暴力的受害者通常拒绝出庭作证，法庭往往无法证明施暴者有罪，即使证明了，也只量以轻罚。

对于警察机关来说，他们有太多消耗资源的事要做，“家庭矛盾”似乎不值得花费力气。然而，这种情形在1970年代开始转变，当时，有组织的妇女团体设法引起媒体对家庭暴力的关注。这最终影响了法官，使其对家庭暴力不再那么容忍。新的制度被设计出来，以减轻原告（在调查和起诉阶段）的压力，这反过来导致更多的控告，证人更愿意出庭作证，警察产生“工作卖力会获得奖赏”的预期，因而愿意采取更有力的行动。由此，我们逐步地看到家庭暴力的社会建构在变化。

社会上存在大量的家庭暴力犯罪，而受到报道、记录、处理和审理的案件所占的比例是动态的——这种看法仍然假设，司法过程的基本素材是可被明确划分为犯罪与非犯罪的世界。然而，还可能有一种更为激进的观点。假如情况的确是，原始行为的“实际”状况比在过滤阶段介入的各种因素对最终结果影响更小，那么，说进行社会界定或贴标签这样的行为实际上是犯罪行为的源头岂不更准确？一位道德哲学家或一名警察可能想说，“犯罪性”是原始行为的一种特性，有些犯罪行为被发现，有些则未被发现。假如我们对真实世界里的行为的后果感兴趣，那么最好还是将“犯罪性”视为官方界定者贴于某些行为的标签的一种特性。

用“贴标签”的观点来看待犯罪和异常行为在1960年代后期流行起来，显然，它的主要吸引力在于对社会秩序抱明显的激进态度。这种“贴标签”的视角在面对那些含混不清又处于临界地带的案例时非常有说服力。一个英式橄榄球俱乐部举行的宴会给某个宾馆造成相当大的损害，这是狂欢作乐还是严重的流氓行为？一位上了年纪的夫人相信外星人拿走了她的电视机，这是怪癖还是精神病呢？一位小店主篡改他的纳税收入，这是欺诈还是企业家的想象呢？船上的索具堆里发现了一个渔民的尸体，这是自杀还是意外死亡呢？鉴于这些行为或事件可以有种种解释，贴标签的方法似乎是合理的。它有极大的优势，那就是将我们的注意力引向这样的事实：最终的标签将既归功于发现也同样归功于创造性的解释。它让我们看到与这类解释相关的各种各样的利益纠葛。我们可以尝试作以下种种猜测。由上层阶级的橄榄球俱乐部造成的犯罪损害会被界定为“兴高采烈”，而劳动阶级足球迷同样的行为却被视为肆意破坏公物。假如上述年老的夫人在经济上自给

自足，同时又不是某个家庭单位中的重要人物，那么，她的怪癖更可能被容忍，而不是成为治疗的关注点。与偷“别人钱”的社保骗子不同，那个通过欺骗收税员来保住“自己的钱”的商人受到的惩罚会更轻一些，即使他们一样损害了公共利益。假如那位死去的渔民有亲戚，并属于某个保守的宗教传统，与他独身一人并且不是宗教徒相比，他不明不白的死亡就更有可能被判为意外死亡。在所有这些例子中，我们可以看到某种行为是被判定为犯罪还是异常行为，并不依赖于行为本身的特性，而是由介入贴标签过程或界定过程的种种因素来解释。

在更真实地描述犯罪与异常行为方面，贴标签的做法很重要，但这种方法因疏忽了社会界定的两个重要方面而言过其实。首先，某些社会规则实际上很简单。在任何特定的社会或者亚文化里都可能有这样的共识，即我们往往无须考虑在标签法中被视为关键的社会界定的过程。尽管一些野蛮的肢体接触可以通过解释消除责任（“她从楼梯上掉了下来”），另一些可以得到合理的解释（“我以为他拿着刀要捅我”），但是还有各种各样的大量案例，我们中几乎所有人都能把它们正确归类为“用致命武器袭击”、“严重的身体伤害”、“谋杀”，等等。尽管各种古怪行为可以被当做怪癖加以忍受，但同样，也有那么多多种的古怪行为可以毫不迟疑地被视为需要治疗的疯癫。也就是说，尽管我们之所以知道某事是一种犯罪或异常行为，只是因为社会是如此界定的（贴标签观点），这些界定也还是可能变得很完善以至于大多数人能够相当公平地使用它们。

标签法的第二个弱点是它或多或少地忽视了良心。这一点使我能正式地介绍内化这个概念。从它最强的意义来看，标签法意味着未经界定的犯罪不是犯罪。但是请看：一个男人在杀妻并将其埋于天井里十年后，走进警察局，要求与侦探谈话，并供认了罪行。他这样做是因为一直被罪感折磨。他不需要任何外界权威把他的行为归为犯罪；他自己的良心已经这样做了。尽管他通过社会化而吸纳自身所处文化中的规范，还没有彻底到能阻碍他杀人的程度，但他已经充分内化了那些规则，内心的社会声音使他不能为所做的事感到心安理得。

说到良心，我可以重申本章第一节所隐含的一个观点：当人类文

化的外部特征在人的头脑和人格内部被复制时，人就变得社会化了。回到前文的戏剧比喻，在一个稳定而成功的社会里，演员不仅仅练习角色的对话。他们是“体验派演员”，完全融入而不只是在表演角色，他们活在了角色中。脚本和舞台指导这些外在辅助不再是必不可少的。演员呈现了人物。

社会学有很大一部分内容就是要理解这一切是怎么发生的。社会学的重要原则之一是，他人的看法对人如何看待自我有很大影响。在论述社会作为一个由环环相扣的角色构成的体系时，我已对这个现象在宏观层面上进行了阐释。作为父亲，必须有子女。作为教师，必须有学生。作为一个好父亲的必要条件是，子女认为你是个好父亲，并且其他人（如配偶、子女的祖父母外祖父母们、朋友以及邻居）也是这么认为的。

当我们意识到他人的看法对习得某个角色的作用时，上述情形便可以用个人的动态的词语来说明。一名男子试探性地采用在他看来与一个好父亲相称的方法行事。随后，他便本能地监测子女和亲近的人（正是这些人观察着他的表现）的反应，并根据自己所认为的他人看法来调整行为。假如感觉得到了认可，他可能为自己所做的一切感到自豪和愉悦。看到敌意、缺乏理解、恐惧以及厌恶时，他可能感到惭愧。伟大的美国社会心理学家查尔斯·霍顿·库利创造了“镜中我”这个词，来描述通过对他人眼里自我形象的反应而获得某种身份这个过程。有时，这种监测是正式而公开的，即这名男子与妻子可能就好父母的原则进行辩论。但多数情形下这种监测是非常低调的，几乎察觉不到。

社会互动的特征带来的一个重要结果是，确定某人是谁或某人是什么的企图可能会自我实现。如果一个女孩总是不整理她的房间，不按时做好准备工作，即使做简单的事情也不收拾起专用工具，她的父亲会反复地把她描绘成一个“傻瓜”：可爱但无能。如果这种称号及其隐含意义被父母和其他亲友频繁复述，这个女孩完全可能将她自身的这种形象内化。她会认为自己无能，并且越来越表现出自己的无能。原本是作为对某种现有性格的有效描述，却在事实上创造了它自以为

自己所观察到的东西。

对这一描述，需要补充许多重要的限制条件。首先，被贴上标签的这个人不是被动的。身份是协商确定的。那个女孩可能找到方法来回应父亲对她的看法，而不只是简单地接受。父亲反过来又可能发现新方法来理解她的行为，比如将“傻瓜”变成“心里明白的孩子”。再则，并不是所有与这位女孩接触的人都对她具有同样的影响。乔治·赫伯特·米德谈到过“重要的他者”。对于孩子来说，父母（或者他们的替身）是最重要的他者，但年长的朋友和其他亲戚也可能有影响力。在日后的生活中，那些身处正式职位的人变得重要起来，我们甚至可能受到想象中抽象的“参照群体”应当会持有的观点的影响。在撰写本书时，我很清楚社会学家这个群体可能会有反应。

在教育社会学领域，大量研究非常有效地运用自我实现的预言来解释学校如何无意地再造着社会阶层。我们从屡次的调研中了解到，父母是劳动阶级的子女比起父母是中产阶级的子女更有可能最终成为体力劳动者。我们还知道，甚至当我们比较具有同等智商的孩子时，结果依然如此。然而，我们也了解到，很少有老师有意识地歧视底层阶级的孩子或故意给他们低分。那么，阶级是如何再造的呢？无疑，答案是复杂的。聚居模式往往反映社会阶层，结果是，区域性学校的阶级结构也随之不同。中产阶级区域的学校往往吸引更多优秀的老师，而且有校风好和考试成绩好的名声，这些反过来又会吸引更多的中产阶级父母和雄心勃勃且自信的劳动阶级父母。中产阶级学校也往往资金雄厚。但是，即使承认这些大背景的因素，在任何学校里，孩子们的学习成绩往往深受阶级的影响这一情况依旧存在。

原因出在恶性循环上。劳动阶级子女从一开始就对自己期望不高。一般来说，他们只希望得到父母和近亲所从事的那些工作。这些相同的角色模式寓于一种“粗俗”的文化，这种文化使他们的子女比中产阶级子女更爱炫耀、更为粗俗。他们往往更爱捣乱，也更难对付，即便是在他们完全不是故意这样做的时候。他们学习不太努力（这一点很关键），并且即使当他们跟别的孩子一样努力学习时，他们的优点也往往被忽视，因为老师们会很快对某些孩子将学得怎样作出评

估，这些预期基于含有强烈阶级成分的微妙暗示。老师的这些预期通过很多经常是无意识的方式反馈给孩子，结果是，他们甚至在正式证明是否成功之前就有了一种“失败”感。这些预期在那些根据学生能力“分班”的学校体制里得到进一步强化。

孩子们一旦开始明显表现出成绩不佳，他们就面临一个选择：要么继续与学校的官方价值体系保持一致，将自己看成“失败者”，要么寻求其他维持自尊的途径。后者之所以是一种选择，是因为已经历了失败且年纪较大的孩子创建了一种对抗性的亚文化，他们为反叛行为感到自豪，并乐于“拿老师开心”。我能回忆起在我的学校（那个时候，体罚司空见惯）里有一个男孩上学后不久就与教员起了冲突，从那以后，他为没人能治自己的那股狠劲感到自豪。与教员们正面冲突时，他故意激化矛盾，从而证明无论遭到多么经常和多么用力的体罚，他都不会哭。不出所料，教员们很快就视他为一个需要对付的问题学生，他也一有机会便尽早地离开了学校，没有拿到毕业证书。

在此所述的是一种关于学习的情境理论。这种理论假定，那些由于在某个价值体系里被认定为失败而感觉被贬低的人，可能被一种与主流价值体系相悖的反文化所吸引。为了使自己感觉良好，这些坏男孩创造了他们自己的亚文化，在这种文化里，“坏”实际上就是好。

上面通过运用米德和库利的社会心理学理论表明的是，坚持把人当做某一种人来对待会使他们成为那种人。然而，我们可以讲述一个略有不同的故事，在这个故事里，演员接受他人的评价就不那么重要了。让我们假定，一名中层管理会计师被冤枉犯有欺诈行为。无论怎么声明自己是无辜的，他还是被判有罪坐了牢。他丢了工作。妻子离开了他，并且带走了孩子。他失去了房子和经济保障。出狱时，他发现自己再也不能做一名诚实的会计师。以前的朋友和同事疏远了他，高尔夫俱乐部开除了他，本地教会回避他。正派社会对他的排斥与他从罪犯那里获得的接纳具有明显的反差。在监狱里，他与那些不因为他的假定之罪而鄙视他的人交往。尽管一直否认犯罪，他却发现有一个社团因为他被认为做了的事而钦佩他。

在那样的环境下，我们的会计师完全可能发现自己愿意接受罪犯们的帮助。被贴上罪犯的标签这一事实非但没有阻止他进一步犯罪，相反可能足以使他（假如我们相信他关于自己无辜的声辩）成为他不是的那种人。总之，某些标签可以导致非常类似的后果，不管那个原始标签的获得是否因为下定义的人有权进行定义。

标签法并不只是一种抽象姿态；它支撑着我们的少年司法制度。尽管不同社会在年龄划定方面有所不同，但大多数现代国家在对待青少年犯罪时，都会尽量减少青少年被迫放弃传统角色而进入犯罪生涯的可能。因此，我们的法庭会努力保护未成年违法者的身份，假如他们必须被关押，会与成年囚犯分开关押，因为后者可能成为他们的角色模式。

现在，我想回到本书的主题。以上关于犯罪行为和异常行为以及教育失败的论述表明，社会行为中的创新因素不只局限于某种体制的诞生。正统的基督教徒完全可能成为物理学家。他们可能承认上帝造就了地球，但随着继续研究物质行为的规律，他们将这一点搁置一旁。他们只是认为，上帝在创造了物理学规律之后，便不再插手这些规律的日常运行。民众与其所建构的社会现实之间的关系则截然不同。我们不能在承认我们的文化是一种社会产物之后，紧接着又认为我们无须反复参照这种命题所暗示的创造性解释就能研究社会生活。相反，我们必须意识到社会秩序是不断流动的，它永远处于变化之中。尽管把社会理解为是受大量规则支配、由互相关联的角色构成的不同群体，这很可取，然而我们必须永远牢记，某些角色的表演为即兴创作提供了偌大空间，解释的过程从未停止。

第三章

原因与结果

隐藏的原因

在前一章里，我明确指出，尽管现实是由社会建构的，但它具有持久和强制性的特征，因为我们任何人在这一建构中的作用都是微不足道的。即使我们自觉地反对秩序，我们的“逃逸企图”也倾向于遵循预定的路线。社会学有别于常识的一个方面就在于，它对我们所喜欢的将自己视为自身思想和行为的创始人的幻象提出了质疑。并不是说我们经常把自己看做自身命运的主人。大企业的首脑、宗教幻想家以及政治领袖们也许把自己视为独立之人，但是我们多数人都非常了解自己在那个图腾柱上的位置。然而，正是我们的身份感预设了一个独立于社会力量之盛衰的“我”。我也许不能防止我的生活水平不受银行利率变化的影响，但是我能决定我吃什么食物，支持哪个政党，上哪座教堂（如果有的话），以及如何装饰我的寓所。

然而，假如要对人的行为有任何解释，那就一定得存在有规律的生活模式，那些规律性至少在某种程度上由我们所无法控制和认知的因素所引起。当卡尔·马克思说我们不是在自己所选择的环境中创造自己的命运时，他就清楚地表达了自由与约束之间的这一悖论。“创造我们的命运”这一想法，就像那些更直接的约束那样显而易见。我决定周日下午驱车前往某处，并且意识到我是根据交通规则开车的。但是关于我们是谁和我们做什么的很多问题，都包含了我们并不清楚的社会原因。通过寻找有规律的模式以及对不同世界的系统比较，社会学家能够阐明那些原因。

对于某些研究——这些研究找出了在我们看来高度个人化的行为的社会原因，一个很好的例证是爱情和社会身份之间的联系。在很多社会里，婚姻是由父母做主的，父母在为子女选择配偶时，着眼于家

族联姻的价值。但在一些例外情形下（比如没落的贵族），工业社会里的人们为摆脱这些外在因素的考虑感到自豪，认为他们纯粹是基于朦胧而强烈的爱的情感进行择偶。那些继续采用更古老形式的人可能成了笑柄。《盲目约会》是一档广受欢迎的电视节目，节目中安排一位符合条件的青年男子或女子从三个应征者中选一个约会对象，但他（她）看不见这三个应征者，只有观众可以看到他们。他（她）得到的唯一信息是一些搞笑的问答。屏幕中出现的是那个最终被选中的人，在接下来的一期节目中，这对青年男女又被邀请回来谈谈对方。1997年在英国，许多犹太商人提出创建一个犹太电视频道的建议。当问及节目内容时，他们其中一人开玩笑说这个频道可能上演《盲目约会》的一个版本，在这个版本里，由应征者的母亲来安排约会。

从现代西方思维来看，以财富、教育或者职业背景的标准来选择配偶似乎是对真正感情的背叛。但当心平气和地比较诸如配偶们的人口特征和社会经济特征时，我们发现这些显然以爱情和感情为基础的选择竟显示出非常清晰的社会模式。尽管人们很少意识到自己因非感情的因素而在爱情上作出让步，但大部分人通常都与宗教、种族、阶级以及教育背景相同的人结婚。社会团体有效地使我们实现社会化，使我们认为某些类型的服饰和发型、言谈和举止、口音和词汇比另一些更有吸引力。这种选择看起来富于个人色彩，但使我们对某个人产生好感（或对另一个人感到厌恶）的东西，与一名卖力的媒人在为我们选择配偶时心中所想的东西几乎是相同的。

我们的许多信仰和观点也同样如此。我们可能认为，对观点的坚持是因为我们客观地审查了证据，并得出了正确理解，但是社会调查反复表明，我们所认为的很多东西可以通过诸如性别、种族、阶级和教育等社会特征被预见。我们也许认为信教完全是个人的事，但是在每个工业社会（以及许多其他社会）里，无论我们如何评估这些特性，显然，女性比男性更真诚、更虔诚。

当然，不是所有人都愿意一直为自身的行为负责。如果不提及受害者的狂热，任何关于社会力量对我们的影响程度的现代讨论都将是不彻底的。在任何社会，人们都会在某些时候不愿为自己的行为负

责。宗教人士会归咎于神的不悦或魔鬼的影响。在世俗文化中，社会本身可能为我们不愿承担责任的那些行为而受到指责。正如特里在本书前言里讲述的《守护人》中的那个笑话，他的朋友仍在行窃，只不过目前他有了社会学的学位，知道了行窃的原因。假如涂尔干的观点是正确的，即一个社会的自杀率由“规则”和“整合”这两大伴生的社会属性决定，那么，任何个人对其自杀的责任一定是有限的——马克思关于阶级冲突导致社会进化的模式更证明了这一点。假如我们是因为与生产方式（我们的“阶级”）的关系而成为现在的我们，假如阶级冲突的动力推动我们前行，那么，我们很难对自己的命运负责。米德和库利的互动主义社会学，从其最激进的关于犯罪的标签论来看，同样把我们从自身行为中解脱出来。假如我们成为他人所指责的人，那么错在他们。

诸如此类有关社会学的通俗化解释是那些电视脱口秀节目的命脉，在这些脱口秀节目里，那些伤心的人为他们的不幸遭遇指责所有的人，唯独不指责自己。假如你无法与人保持关系，那是因为你小时候受到了父亲的虐待。即使你不记得曾经受过虐待，“重新发现记忆”这一新理论也让你断言父亲真的虐待过你，虽然你直到中年才在某个虐待治疗专家帮助你反省时知道这一切。瘾君子、酒鬼、贪食者、厌食者以及性爱狂，这些人一个接一个地叙述他们问题的社会根源。这或许并不奇怪。关于个人与其社会角色之间的关系，我将在下文详述，但我们可以把这两件事分开来看这个事实允许我们进行有利于自我的选择，即选择哪个是我们想要声称的真正的“我”，哪个被我们贬为社会影响的产物而不予考虑。

专业社会学在很多方面与非专业社会学不同。首先，它注重公平公正。一般的人通常希望将自己的困境归咎于社会，而将成功归功于自己。社会学家对健康、财富和幸福感的兴趣，不亚于他们对疾病、贫困和抑郁的社会原因的兴趣。其次，它注重证据的引导。第三，它关注一般和典型，而非个体。当然，对于（举个例子）有代表性的非熟练工人的经历，唯一的研究方法是收集数百个体工人的信息，然而，我们所关注的恰恰是他们经历中的那些共同元素，而非那些独特的东西。业余社会学家利用所谓的一般解释来理解他（她）的生活，

专业社会学家则研究个体生活，目的是研究其普遍性。

意想不到的结果

社会学手链的一个环节是意料之外的结果这一讽刺的原则。正如苏格兰诗人罗伯特·彭斯曾言简意赅地说过的：“人鼠相商妙计，最终弄巧成拙。”我们一开始是有意识地去去做一件事。因为没有意识到所有影响我们的社会因素，也因为不能预料我们的行为将如何被他人所接受，我们最终获得完全不同于初衷的结果。我将借助两个例子来阐明这一点，这两个例子关乎思想与人们为倡导这些思想而创建的那些机构之间的关系。

罗伯特·米歇尔斯，韦伯的一名学生，在20世纪最初十年间活跃于德国的左翼政治领域。左翼工会和左翼政党的一种共同演变模式吸引了他。它们一开始都企图以革命的或激进的方式重建世界，后来却变得日趋保守并且与这个世界和平相处。他们以原始民主开始，却变得越来越缺乏民主精神。乍一看，这是一个全然不同的领域，一个保守新教教派的世界。从中，H.理查德·尼布尔识别出一种类似的模式。在18世纪后期，卫理公会教派运动是一场激进运动。该运动与英国国教决裂，因为它希望回归到一种更纯正的基督教。最初它鼓吹要重建这个世界，但逐渐地，它在社会问题上变得保守起来。最初它强调所有信徒都要有牧师身份，但逐渐地建立了专业牧师制。

同样模式的重现说明它并非偶然，因此可以通过引用某些一般社会过程来加以阐释。结果完全不同于所有相关的人所希望的，这表明我们不能简单地以这些人希望那个结果的说法来解释所发生的一切。

米歇尔斯给出的解释是这样的：任何团体活动都需要有组织。然而，一旦某个团体开始组织，他们就在这个运动内部引起了被组织者和组织者之间、普通成员与官员之间的分裂。后者很快获得知识和专门技能，这些知识和专门技能将他们与普通成员区分开来，并赋予他们凌驾于普通成员之上的权力。这些官员于是开始通过他们在组织里的地位来获取个人满足，并千方百计地巩固自己的地位。他们在这个

组织持续的繁荣发展中获取利益。对普通工会会员而言，工会只是一种权益，他们从中能获取小部分股份。但对于带薪官员，工会就是他们的雇主。维护这个组织变得比帮助组织实现目标更为重要。因为激进行动可能引起政府的压制，所以机构官员趋于中庸。

物质利益使他们倾向于缓和曾经的激进态度，与此同时，一种新的“参照群体”将这些官员引入新的视野。他们逐渐认识到，与自己政党的普通成员相比，他们与其他政党的官员有更多相同之处。就像仆人议论主人，工党和保守党的激进分子会相互讲述他们所代表的人民的愚蠢之举，他们会用“秘诀”来换取组织效率。

尼布尔对新教各教派中激进主义的衰落作了类似的描述。第一代成员审慎且自愿接受了这一教派对他们的一系列要求。他们为自己的信仰作出了牺牲。在18世纪和19世纪初期与英格兰和苏格兰的国家教会决裂的那些人，有时会受到政治、社会和经济的制裁。国家可以没收他们的财产，不准他们担任政治职位或军队职务，将他们与子女分离，由他人将其子女抚养成为虔诚的圣公会信徒。就他们为信仰所作的牺牲而言，教派创始人对新的信仰不只是投入了希望，他们的献身经过这般考验也变得更加伟大。然而他们的后代，这一教派创始人的子子孙孙，并非自愿加入教派。他们生来就属于这个教派，无论付出多大努力使他们融入教派的思想体系，他们的献身意识都难免要弱于父辈。

假如教派成员靠勤奋工作来展现上帝的荣耀，不使用昂贵而浪费的奢侈品，获得了一种比父辈们更舒适的地位和生活水准，情形就更是如此。大多数第一代卫理公会教徒的后代都在深入社会生活，由于与社会有那么多龃龉之处，他们因此将失去更多。他们与比自己的父母地位更高的人交往。他们感到有点窘迫，为他们简陋、粗俗的礼拜堂、缺乏教养的牧师，以及粗俗的民间颂歌和礼拜仪式。他们开始迫切要求一些适应性的小变化，使其教会朝着一种更体面、更接近于国教的模式发展。

另外还有一点也准确反映了米歇尔斯关于政党的论述。尽管大多

数教派都以原始民主开始，所有信徒一律平等，几乎或完全没有任何正式组织，但逐渐地，一个专业领导核心出现了。特别是在那位具有超凡魅力的创始领袖去世之后，就需要培育能将运动维持下去的牧师和教师，就需要协调正在壮大的组织。这个组织有资产要保护，有书籍要出版和发行。随着组织的形成，带薪官员应运而生，这些人在缓和教派与周围社会之间的冲突方面有既得利益。其他宗教组织的教士取代了宗派中的非神职人员，成为重要的参照群体。教派教士终于感到，他们配得上专业同行所享有的地位、教育程度、训练以及回报。

尼布尔把分裂出来的教派（sect）看做宗教组织的一种暂时形式，它将逐步变得更加宽容、松散，在社会和经济地位方面更趋于向上流动，最终成为一个正式的教派（denomination）。这一模式很容易找到。这通常历经不止一代人。卫理公会教派在卫斯理去世后五十年间的发展符合这一描述，正如18世纪后期和19世纪在贵格派中发生的变化。早期追随者一丝不苟的献身精神，与众不同的朴素装束（男人戴宽边帽，引人注意地拒绝向国王脱帽致意）和言语模式，已被更为传统的风格所取代。早期贵格会教徒不会去读小说或去看戏，但是“同性恋贵格会”（当时的称呼，成员通常是富商、工厂主和银行家的后代）却变得越来越类似于他们与之平等交往的那些信奉英国国教的邻居。到19世纪中叶，人们发现他们首先跨入新教教派，尔后进入英国国教的主流教派。

尼布尔的模式呈现了一个重要事实，但需要某些限定。尼布尔倾向于把注意力集中在教派内部要求变革的压力而低估教派外部世界变化所产生的影响。比如，在谈及的那些时期，经济快速发展，生活水平总体上在提高。在一个停滞或衰退的经济里，妥协的诱惑会极少且极弱。其次，职业教士和官僚机构的出现常常被认为好像是源于教派人员的道德弱点，而事实是，在很大程度上，它是由社会其他成员的期望强加于现代世界任何团体之上的。职业化和官僚制只是现代社会的组织手段，许多教派成员发现他们不得不与国家协商各种形式的认可（比如出于信仰而拒服兵役的权利，或免于财产税的权利），从而变得更富有组织性。

此外，尼布尔夸大了新教各教派彼此相似的程度。正如布赖恩·威尔逊详细论述的，教派之间的教义差异使各教派在不同方面易受尼布尔所描述的那种和解的影响。我们不必深究其差异，只需留意，教派有能力对他们自身以及他们与周围社会的关系进行组织，从而在数代人之中一直保持其派性。向教派妥协转变是一种常见的机构发展历程，但这并不是必然的。

这些例子清楚地阐明了人的反身思考能力的反向结果。假如人们不可能或不愿意改变，他们可以求助于社会学解释，为自己的行为辩解，并安慰自己。然而，人们可以从他们过去的错误，以及对他们行为的社会学描述中吸取教训。尽管米歇尔斯的结论通常被称为“寡头统治的铁律”，尼布尔的命题经常被视为似乎同样找出了社会进化的一条基本规律，但是它们并非自然科学意义上的规律。对无政府主义者来说，不受妥协和名望的影响也许罕见，但还是有可能。激进的政治运动有可能忠诚于最初的精神，即使这种精神导致其毁灭。分裂出来的教派可以抵制住正式教派的名望的吸引。面对着由会员的日益富足所带来的威胁，基督复临安息日会的化解之道是确保大部分富足和随之而来的生活水平的改善都由安息日会来引导，从而将会员更完全地联系在一起。诸如阿米什和哈特派这样的公有制社会宗派，则找到了避免更显而易见的陷阱的方法。首先，他们制定了禁止使用现代农业机器的规定，控制生产力。在此情形下仍然变得富有时，他们便利用利润去购买新的土地，并且分割公社。这样做的另一个好处是，公社的规模能让所有成员进行面对面的交流，建立密切的个人关系。这反过来限制了正式领导结构的发展，从而防止了米歇尔斯的“寡头统治”。

重要的是，安眠药的作用总是一样。人们拥有反身意识，能够思考他们所做的一切。这并不意味着他们总是能主宰自己或环境，但的确意味着他们能从自身和别人的错误中吸取教训。他们也可以从社会学中学到东西。希望创办公社的人现在可以阅读坎特并从她的研究中学到东西。在我的宗教社会学这门课上，曾经有个学生令整个课堂感到震惊，因为她宣称选这门课的原因是她打算创建自己的宗教，希望从这门课上获得一些秘诀。

第四章

现代世界

观察者与被观察者

社会学与它的研究对象具有某种独特的关系。尽管我们可以把它视为一种旁观世界的公正的知识学科，但是社会学自身正是它所描述的事物的一种征候。

在描写科学领域的清教徒的著述中，罗伯特·默顿认为，犹太人的宗教以及随后的基督教是使事物合理化的力量。通过信奉一个上帝而不是众神（众神经常反复无常且意见分歧），并设想上帝仅仅创造和终止世界而不在创造和终止之间过多干预，基督教使人有可能对物质世界持一种科学的态度，因为它假设世界是井然有序的。此外，物质世界自身在任何意义上都不神圣到会阻止对它进行系统的研究。一旦16世纪欧洲的宗教改革拒斥了罗马教会的权威，科学家们就可以不受宗教义务的约束而自由地研究学问。根据默顿的观点，使现代科学成为可能的，与其说是仪器设备方面的技术进步，还不如说是一种看待世界的崭新方式。

可以举出类似的例子来解释为什么社会学应运而生。14世纪阿拉伯哲学家伊本·赫勒敦或古希腊哲学家柏拉图和亚里士多德在撰写他们的哲学和历史作品时进行了社会学的观察，但直到18世纪末亚当·斯密、大卫·休谟和亚当·弗格森的时代，我们才在被统称为“苏格兰启蒙”的运动中发现现代社会学家会认可的一批学术作品，直到20世纪，社会学这个学科才蓬勃发展。这并非偶然。在一个传统社会，这个社会拥有一种具有凝聚力且包罗万象的文化，拥有数量很少却强有力的社会机构，拥有一种无孔不入的宗教来将神圣权威赋予那些社会机构，在这样的传统社会里，很难把世界看做一种社会建构。虽然有些人可能知道，情况也可以有所不同，他们甚至还可能已经到过国外

社会，但他们自己的那个被视为理所当然的社会，其坚固性可能摧毁这类知识的任何相对化影响。传统的削弱、社会秩序的宗教合法性的衰退以及社会的日益多样化，这些都是社会学的必要前提。

现代性

对现时代独有的特征作更为详细的阐述似乎是一个不错的主意。我所说的“现代化”，是指无生命动力与有生命动力之比例的增长所产生的社会后果。除非冯·达尼肯关于太空人的说法是正确的，否则古埃及金字塔就是由人和牲口仅仅靠用来减轻重量的杠杆和斜面而建成的。我们在现代的建筑工程中会使用由化石燃料驱动机器，这种机器极大地增加了我们的生产能力。对于现代化之结果的这一描述只不过是一种漫画速写，但它能概括在社会学看来与之相关的社会结构的独特性（与人类学家所研究的传统社会相对）。

制造业被划分得越来越细。任务以及任务执行者变得如此专业化，以至于我们现在谁也离不开谁。典型的中世纪农民所拥有的一切都是他自己制作的，甚至那些富人们所有的物件也只是由少数几个手艺人制作的。现在，在日本或德国，即便穷人也会拥有世界另一边制造的商品，吃着从另一个大陆运来的食物。生产不再是家庭和社区的一种个人活动。交换通过现金（不是物物交换）这种非个人媒介进行，并且通过市场来协调。尽管与他们的农业先辈们相比，生活在工业社会里的人过于缺乏自立，但他们的无助并不增强人际束缚。它只是更加需要正式的协调手段。寻找所需之物时，我们不再通过在乡村公共绿地上进行的非正式谈话，相反，我们使用黄页。

随着社会机构变得越来越专业化，生产劳动越来越细的分工同样反映在非经济领域。工业社会比农业社会“区别化”得多。宗教机构权力范围的缩减便是一个很好的佐证。在中世纪，基督教会不仅能提供通向超自然权力的入口，而且掌控民政、教育、救济和社会风纪。现在，民政属于世俗政府部门的管辖范畴，教育由幼儿园、中小学和大学提供，福利由社会工作机构提供，社会控制则由警察、法院和监狱共同完成。

家庭的变化提供了更进一步的专业化的例子。在农业社会，家庭往往既是社会机构，又是一个生产单位，我们通过它们来实现整个社会的生物性再生产和社会再生产。在工业经济社会，大多数经济活动在完全不同的环境中进行：我们离开家去上班。

工业化的兴起给不平等这一现象的性质和社会后果带来了复杂的变化。理论上讲，人们变得更相像了，在很多方面，世界也变得更加公平。与此同时，不同类型的人群之间的社会差距加大了。尽管在农业社会人们的地位差异较大，但大多数人过着同样的生活，相互住得很近。在中世纪的塔楼和城堡里，上等人和他的下人经常同室共眠，中间只用帘子隔开。主人也许会有干净的麦秸，但主人和下人都睡在麦秸上。他们同桌吃饭，以盐器分出上等人 and 下人。因为社会结构公开地等级化，上等人并不因靠近他们的仆人而感觉地位受到威胁，他们能自如地与下人生活在同一个物质和精神的空间里。

工业化摧毁了封建社会秩序这个巨大的金字塔。技术革新与经济扩张带来了职业的流动性。人们不再因为其家族一直从事一项工作而永远固守这份工作。职业的变迁和社会进步使人们很难认为自己永远处于劣势且“地位”保持不变。此外，经济增长带来了更大的身体流动性和与陌生人更多的接触。只有当等级制为人所共知且被广泛接受，就像印度的种姓制度，地位的严重不平等才是可以容忍的与和谐的。士兵可以从一个军团调到另一个军团并依然知道自己所处的地位，因为具有统一的（双重意义上的）等级制。在一个复杂而流动的社会里，要弄清我们是比某个新人优越还是要听命于他，这并不容易。一旦人们难以知道谁该先行礼时，他们就不再行礼。基本平等成为了准则。

这种动态通过家庭与工作的分离得以强化。我们不可能从日出到日落是农奴，而夜晚和周末却是自由之身。一个真正的农奴必须是全职的。1800年，在约克郡罗斯代尔，一名铅矿工人上班时也许深受压迫，但在晚上和周日，他却可以更换衣服和形象变成卫理公会的一名非神职牧师。依此身份，他是一位享有很高威望和地位的人。这种变换的可能性标志着一个重要变化。一旦职业脱离整个包罗万象的等级

制的限制而变成特定的任务，人们就有可能在不同的等级制中占据不同地位。这使我们有可能区别角色与角色扮演者之间的差异。虽然角色仍可以被分成不同等级，并被赋予完全不同程度的尊敬、权力或地位，但在某种抽象意义上，平等对待所有这些角色背后的人成为了可能。反过来说，在一种等级制中，如果只根据一种身份看人，要做到人人平等是不易的，因为对一个农民和他的封建领主一视同仁会有颠覆整个世界的危险。然而，一旦撇开具体的人来评判一种职业地位，就有可能做到，比如，在工厂维持某种必要秩序，而在工作环境之外适用另一种不同的评判体系。铁器制造商可以管辖他的工人，在本地教堂里作为长辈与工头并肩而坐。当然，权力和地位通常可以转让。某个领域里的一种力量能增加在另一个领域具有影响力的可能性。铁器制造商可以期待统治全体信众，但只有当他的财富再配上明显的虔诚时，他才可以做到。如果不是这样，教友们就可以跑去参加邻近教会的集会，以此回应他试图将自己的意志强加于人的做法。

总之，简朴的传统社会的分裂导致了自主个人的出现，他们被认为至少在抽象意义上非常相似。

在同样的方向上，引起平等主义的结构性原因不仅强化了意识形态的影响，而且也被后者所强化。最初的现代工业社会主要信奉新教，这并非巧合。16世纪的宗教改革运动本身已蕴涵了二百多年后法国革命所提倡的“自由、平等、博爱”的种子。马丁·路德和约翰·加尔文并非现代意义上的自由主义者。他们相信所有人是平等的，但只是就他们的罪性和在上帝面前来说才是平等的。然而，上帝眼里的平等为人类眼里和法律面前的平等奠定了基础。只要社会、政体和经济被视为一个单一统一并且和谐的宇宙，那场宗教改革运动所固有的平等主义思想就会因掌权者坚持维护等级制而受到危害，然而，一旦这个单一宇宙被分裂成不同部门，民主就可能得以实现。

宗教改革运动的一个后果是读写能力的普及，它加速了民主的兴起，并且它恰好也是一种现代经济和一个现代民族国家的必要条件。一种宣称服从教士阶层并遵循其仪式的人才能获得灵魂拯救的宗教，不需要它的教徒驯顺而被动，但它也没有做出什么来鼓励其他性格的

养成。一种宣称人人必须学习《圣经》并自我负责服从上帝旨意的宗教，不仅鼓励个人的自主性，而且要为人们提供阅读《圣经》的能力。因此，那些改革者所做的第一件事就是把《圣经》从拉丁文（有教养的人的国际语言）翻译成多种普通人使用的语言。第二件事是教人读书识字。这项努力中所蕴涵的革命性潜能得到了充分的理解。到了19世纪初，一位名叫汉娜·莫尔的福音会教徒在门迪普地区创办了一系列学校，这些学校只教学生阅读，不教写作。写作具有解放思想的危险性，阅读则是安全的，特别是阅读由莫尔自己写作的那些在社会问题上保守、在道德上令人振奋的系列短文。但她没有实现初衷。她的学生们获得了新技能，却转而用来满足自身的需要。

平等主义的要旨常常被人误解。我并不是指现代化消除了财富与权力方面的所有差异。我说的是，对卡尔·马克思而言，工业资本主义的阶级结构比它所取代的等级制更简单，更富于流动性，因为它以简单的契约取代了封建约束和相互责任这个复杂体系。马克思的误区在于，他认为随着所有其他的社会划分被他所称的“与生产资料的关系”所取代，阶级将变得更加森严。在马克思的构想里，只存在两个大的阶级：拥有生产资料的资本家和一无所有的无产者。这两个堡垒之间不断增加的冲突将最终导致一场伟大而终极的革命，那时，私有财产将被取消，共产主义将取代资本主义。显然，马克思关于革命的观点是错误的，这个错误源于他对日趋严格的阶级划分的误读。阶级划分远远没有变得更加刻板，相反，它缓和下来了。正如韦伯指出的，马克思所说的阶级的内部存在着重要的划分。从马克思的理论来说，所有无产者都在同一艘（越来越渗漏的）船里，但正如韦伯正确看到的，那些同样不拥有生产资本的人在权力并由此在人生机遇方面仍然可以存在很大差异。那些拥有高超技能的人（如专业工人）可以完全掌控其工作条件，享有相当大的自主权。还有一个重要的管理者群体，尽管他们不拥有资本，却能通过对资本主义企业的日常控制，享有一种与非熟练工人截然不同的地位。此外，股份制公司的出现意味着越来越多的资本不再是个人所有，而是由集体代理机构，比如退休基金所有。

马克思对职业结构内部的流动所引起的后果也没有予以重视。在

整个19世纪和20世纪早期，农业劳动者的比例不断下降：农场工人流入了城镇和工厂。在20世纪，从事体力劳动的非熟练工人的比例已稳步下降。1911年，英国超过四分之三的在职人员是体力劳动者。到1964年，这个数字降至半数，随后到1987年这个比例只有三分之一。即便我们可以把阶级结构看成一串稳固的盒子（并且很快便有更多那样的盒子），那些盒子的内容也一直在变化。人们一直在这些盒子里进进出出，在一代人中通常会发生，在两代人中则几乎总会发生。这为我们提供了一个非常有理的理由，来解释为什么人们没有如马克思所期待的那样，认为自己在极大程度上被自身阶级所界定。他们没有根据那些方面看待自己，因为他们在任何一个社会职位上所处的时间都不够长久。

韦伯根据“市场形势”或人们对其劳动生活的支配程度来形成阶级这一概念，这已被证明比马克思的资本——劳动图式更有成效。当今最常用的分类方法对人进行了如下划分。那些公务阶层，或者说拿薪水阶层的人代表雇佣他们的机构行使被授予的权力或使用专门知识技能。作为回报，他们享有较高的收入、就业的保障、步步擢升、高额养老金的领取权，并且在工作中拥有很大的自主性。工人阶层包括熟练工人和非熟练工人，他们提供相对短期的、数量各异的劳动并以特定的交换方式获得报酬。这些职业也趋向于受到更集中的监控。在公务阶层和劳动阶层之间，我们有常规职员阶层，这一阶层通过将公共事业关系和纯劳动合同的元素结合起来的雇佣关系来界定。第四个阶层包含小业主和个体经营者，他们既享有公务阶层的自主性，也以“计件”或计时的形式获取报酬。最后，我们将农场主与农业工人区别开来，他们的劳动生活通常与那些小业主和体力劳动者有明显不同：他们拥有土地，全家人都投入生产过程，而且以实物形式（比如酒厂直营）进行款项收付。

上述分类比我们通常所说的阶级更为复杂，但这个系统有很多好处。首先，这些类型基于一种明确而可检验的理论，即关于影响人生机遇的重要因素的理论。其次，它们被反复证明在解释社会的规律性方面是有效的。第三，它们被广泛用于对社会流动性进行跨国比较。

我们说社会流动性，是指阶级之间流动的范围或便利程度，在此我们通常考虑两个问题：某人在有生之年有多大可能从一个阶层流动到另一阶层？人们有多大可能最终进入不同于他们的父辈所属的阶层？现代阶级分析最令人惊讶的结果之一是，在不同社会里，改变地位的相对可能性基本没有什么区别。我们可能认为，像日本、澳大利亚和美国这类新型或完全重建的社会比英国要开放得多，但可靠研究已表明，这些社会以及其他十个主要的工业社会具有十分相似的流动性政体；也就是说，它们具有同样的流动性。此外，我们中那些足够幸运、已经从阶级结构的变化中获益的人也许很难相信，但事实的确是，在整个20世纪里，阶级流动的相对可能性基本保持一致。

这一发现令我们惊讶，因为我们通常将任何个人事业的“顺利发展”与社会地位的升迁机会混淆起来，这样的机会在很大程度上是由体制结构所决定的。我将对此进行解释。不管你出生于哪个阶层，自我提升的可能性不仅取决于体制的流动性，也有赖于你想最终进入的那个盒子的容量。20世纪以来，随着体力劳动者人数的减少和白领以及专业性行业的快速增长，阶级等级制的形状已从金字塔形（小范围公务阶层；大范围劳动阶层）变成了菱形。这一变化的结果是，人人都有更好的上升机会，但对底层和顶层的人而言，最终到达高层的相对机会基本没有什么变化。正如戈登·马歇尔所指出的：

更多的“顶层空间”并不伴有到达那里的更为平等的机会。所发生的一切不过是，更大比例的新的薪水阶层职位落到了那些父母已经占据特权阶层的子女身上。总而言之，技术白领工作的增长一般说来增加了流动性的机会，但对这些机会的跨阶级分配却依然如故。

换言之，劳动阶层的子女得益于白领工作的扩展，但中间阶层子女也同样受益。

我们如何看待这个问题很大程度上取决于我们想要什么或期待什么。假如关注社会公正，我们可能发现情形令人沮丧，因为处于上层的那些人保留着优势。然而，如果我们感兴趣的是绝对的社会流动性，那么如此众多的劳动阶层成员上升到公务阶层仍将令我们印象深刻，虽然并没有相应人数的公务阶层成员进入劳动阶层。现在很多人过着更舒适、更富庶的生活，这一事实更多地要归功于经济领域的变化，而不是更多的机会平等，不过这不应使我们看不到变化的规模。

公务阶层的扩展关乎我所描述的现代化的另一个要素：民族国家的兴起。我们已那么习惯于在地图上将世界分成法国、德国、意大利和类似的国家，习惯于国家之间的战争（真实的和比喻的），因此，我们可能容易忽视对人的这种划分方式和组织方式的创新性。在古代，宗教和语言使民族联合起来并与邻族隔开，但是直到18世纪，大多数经济体和政治体都比目前的国家更大或更小：村庄和城镇为一些目的服务，君主制（可能包含了很多国家）和帝国为另一些目的服务。随着民族国家的兴起，需要越来越多的官员来充实政府机构。在20世纪，民族国家成为福利国家，在卫生、社会保障、住房和教育领域创造了大量中间阶级的职业岗位。

现代生活与其说是由社区还不如说是由民族国家组织安排的，这使社会与文化之间的联系自相矛盾。一方面，民族国家需要某种程度的内部同质性，通过一种共享语言和一部民族史（最好是一部英雄史）来促进一种共享的身份感。它要求对祖国的忠诚。但与此同时，现代民族国家必须容忍其境内极为多样的文化。

多样性有各种各样的起源。人们带着他们的文化迁移，这是美国或澳大利亚等新世界国家所经历过的。国家可能扩张领土从而容纳新的民族，如英国的领土扩张使其成为联合王国。单一国家可能源自许多共和国、王国以及公国，就像德国和意大利。然而，现代化本身创造了社会内部的文化多样性。在封建世界里，单一教会包含了一个国家几乎所有人口，并对人民强加一系列一元化的价值观和规范。随着工业化的发展，由境况类似的人组成的社区被分成各具自我利益的不同阶级。这种增强的社会多样性反映在被分为各种竞争组织的宗教文

化中。上等阶层（和他们所控制的农业劳动者）继续追随国教；其大主教、主教和牧师的等级制完全符合贵族阶级所持的一个观点，即世界是一个由上帝指定的金字塔。但城市商人、熟练技工以及有更多自主性的农场主却被更民主的宗教形式所吸引，他们支持一系列的宗派分裂。然而，对于一种曾经一元化的文化的瓦解，细节并不重要，重要的是它所产生的后果。

面对不断增加的社会多样性，国家有一个简单的选择。它可以努力强制实现一致性，也可以变得包容。通常，包容是第二选择，只有当强制所需费用变得太高而无法承受时该选择才被接纳，而且只是在最近才被接纳。在英国，直到19世纪中叶，才废除了对不信奉国教者的公民自由的最终限制。在苏格兰，天主教徒直到1829年才获得选举权（而直到1998年，他们仍不能成为国王或女王）。直至1870年代，牛津大学和剑桥大学一直保留着宗教入学考试。到了1891年，议员的这类考试才被废除。这些是为保护一种国家性宗教文化所作努力的最后遗迹，这种文化自18世纪以来已摇摇欲坠。尽管受到迫害，贵格会教徒仍变得有钱有势，到1830年代，卫理公会教徒和浸礼会教友已有众多成员，无法被排除在公众生活之外。日益增强的多样性，与上述平等主义的兴起一道，使国家对文化差异变得越来越包容。

长期的文化多元性给社会生活的结构及其心理方面带来了根本变化。在社会层面上，我们看到公共领域与私人领域之间的分离日益加深。在家中，在休闲时，在私下，人们变得越来越随心所欲。与此同时，在公共领域，一些程序化的规则使人们更加包容。从我们对“歧视”这个词的使用中，可以看到这种重大变化的大量例证。在19世纪早期，对于某个身居显要公职的人来说，行使权力为家人和朋友谋取利益是件很正常的事。提携与效忠这种互惠关系是社会地位晋升的关键。比如，按照一般的估计，主宰教会任命的大地主们会将富余的教区或大教堂的工作职位，提供给他们的亲属或能回报这一提拔的那些富有的赞助人士之子。高级军官和公务员会任命他们的亲友。我们现在会认为这种体制不公平。裙带关系不再是一个描述语，而是一种罪名。不仅如此（这还提供了对现代世界的另一种重要的洞见），我们还会认为这是一种低效的体制。

现代社会遵循作为制造业工业化之基础的那些原则，并将它们应用于其他领域的人员组织。我们假定，只要专注于正在做的事情并让其他一切考虑都为之让路，任何任务都能出色完成。这样，我们就会期待，士兵得到晋升是因为他们显示了作为军人的能力，而不是因为他们是将军的幼子。我们会期待，牧师被任命是因为他们表现出相应的灵性，而不是因为他们的家族对教区赞助人有什么“影响力”。高校录取以学历资格为依据。专注于正在执行的任务要求我们具有“普遍性”，比如，我们认为政府住房分配最有效、最公平的方法是制定需求的标准（比如子女的人数和目前的居住状况），在有住房空闲时，再把它们分配给那些最“需要”的人。当我们发现地方议员拒绝将那些简易住宅分配给移民时，如1960年代早期发生在伯明翰的事件，我们谴责他们的“歧视”行为，并制定了一系列新规定和新程序，强制在合理的基础上进行住宅分配。

当然，有势力的群体不易屈服于对公民权利的要求，在很多领域中，我们见到漫长的猫捉老鼠的把戏。当美国赋予黑人选举权时，南部很多州试图通过创建表面上看起来公正的选举人必备条件（比如文化测试）来维护白人的最高地位，这些条件适用于每个人，但实际上意在限制黑人的投票。此外，当大量黑人开始投票，选区又被以减低黑人投票有效性的方式进行划分。通过创建大量低密度白人选区和将极大数量的黑人集中在少数选区，一张白人的投票影响力可以抵三四张黑人的投票。联邦政府和法院的回应是创建新律法来防止每个新的回避策略。

公民权利在现代社会的进步步履维艰。尽管在立法方面，我们为机会均等作了一切努力，但许多群体在体制上仍旧处于不利地位。虽然我们在促进个人的法律和政治权利以及试图防止歧视方面有良好表现，但在纠正那些源于诸如阶级、性别和种族等社会特征的权力和财富的巨大差异方面，却做得不够。我们实施策略，试图通过向弱势群体提供各种“领先”机会来重新分配财富或创造真正的机会均等，但这些策略通常遭到对立观点的否决，后者认为，这些策略侵犯了某些个人的权利，这些个人不属于能受益于“平权行动”的群体。然而，各个社会仍保留着某些形式的不平等这一现象，不应使我们无视它们已在

相当程度上放弃了其他不平等的做法。现代社会把二百年前完全为人们所接受的歧视做法视为不公正且无效，并且竭力废除它们。

总之，一方面，我们使公共领域变得越来越独立于文化规范（如“任人唯亲”）。另一方面，我们使人们拥有越来越大的自由，让他们去作自己的优先选择。宗教爱好和性取向现在基本属于个人事务。这些变化将社会学家的解释与唯心论哲学家的解释分离开来，对于这些变化，社会学家也许会强调，越来越多的个人自由和自主权不是因为哪个个人或群体认为自由是一个好主意而产生的。这不是法国革命者或黑人人权活动家们还世界以本来面目的标语口号战。这类社会运动仅仅强化业已发生的变化，作为对现代化力量的一种必要调节。经济和政治结构中所发生的变化要求我们改变对人的基本态度。公与私的划分是对越来越多元化的社会与文化的一种必要调节，其背景是假定所有的人在根本意义上都是平等的。

这就从结构的角度阐述了社会的分裂所引起的反应。另外，在我们坚持信仰和价值观的方式上也发生了一个巨大的变化。我们先是在宗教里看到这种变化，然后它就展开来。当那些主流宗教文化首先分化时，每个宗派都坚持认为自己而且仅有自己是正确的，但是随着不断增加的多样性，这种信仰已变得难以维持。最简单的做法是建立一种既坚持自身观点之优越性又阐述他人观点之谬误的学说。在19世纪，英国的传教士们提出了一个概念，认为上帝以适合于不同种族的社会进化的形式现身。对澳大利亚的土著和非洲人，他赐予泛灵论；对更发达的阿拉伯人，他赐予伊斯兰教；对南欧人，他赐予天主教；但对北欧人（尤其是英国人）他通过赐予他们基督教新教而充分现身。我们能理解这种思路所具有的丰富的功能性。它解释了其他人错在哪里，但不指责他们怀有恶意。它明确指出英国新教的首要地位，证明了英国帝国主义的教化使命的正当性。通过“提升”这些所谓落后的种族，我们可以使他们到达接受真正宗教的起点。

这是人们在面临选择时可能用来维护自身观点的做法之一。另一种做法是假设观点与我们相悖的那些人受制于某种邪恶势力。因此，冷战时期的美国原教旨主义者认为，自由基督徒要么受雇于要么受控

于苏联共产党。当持不同政见者是“外来的”而不是跟我们一样的人时，所有这些策略就会发挥最佳效果，这就是为什么由社会内部分裂而产生的文化多样性比来自外部的分裂更具有威胁性。当与我们意见相左的是我们自己人——我们的左邻右舍、亲朋好友时，我们就更不能轻描淡写地对待他们的意见。在那种情形下，我们更可能调整我们为自己的观点所赋予的地位和适用范围。当然，教条主义依然流行。但是，尤其当我们通过大众传媒这种公开形式表达观点和信仰时，我们通常采用（即便不是有意识地）一种实际上是相对主义的方式。我们假设对你可行也许对我不行（或正相反），以此来对待我们的意见分歧。价值观变得个人化了。

关于相对主义，笔者将在最后一章进一步阐述。在此，我要总结的是，平等个人主义的兴起不仅对社会结构（主要是增加了私域的自由和对公域的限制）产生了影响，而且也影响了我们对自身观点和价值观的定位。

失范与社会秩序

将这两者联系起来略带人为痕迹，但我想回头来看看社会秩序的本质和犯罪原因，并且平等主义的话题在下面的叙述中的确是主角。想一想印度。在此，我们看到一个贫富悬殊的国家。但与美国相比，它的犯罪率很低，而且比较而言，几乎没有通常与都市社会弊病相关的罪恶，如酗酒、吸毒以及自杀。

对此的核心解释是简单的，罗伯特·默顿在1950年代已给出。他接受了涂尔干关于个人稳定和社会秩序之间的联系论述，并且补充了一个极端的新观点。我们经常认为社会生活中的重要张力在于个人与社会之间。犯罪与其他形式的社会隐患来源于社会没有能够使其价值观在人们心中留下深刻影响。反社会行为来源于社会化不足。默顿则认为，犯罪和反常行为的倾向实际上是现代社会特有的。

当然，这一概述使问题简化了，但默顿的具体论点是，我们可以把社会理解为两个相对独立的领域：文化和社会结构。文化告诉我们

两件事：我们应向往什么和我们应如何表现。结构描述着权力、财富和地位的分配。传统社会的结构是等级制的。少数人有钱有势，多数人卑微而贫穷。文化反映着这种差异。不同群体被教导在生活中期待全然不同的东西，用合乎身份的方式行事。因此，人们期待的和得到的处于平衡状态。穷人预期的是贫穷，他们因而接受受穷的事实。在中世纪的欧洲和印度教的印度，这种根深蒂固的差别体制被一种广泛共享的宗教合理化了，这种宗教对那些恭顺地接受今生命运的人给予承诺，承诺在来生他们将获得巨大回馈。那位温顺的基督徒期待着来生继承这个世界，只要今生不窃取它。这位贫穷却虔诚的印度人在他的来生将会得到生在好人家的回报。

正是由于文化和社会结构不再和谐共存，冲突被完全置于现代社会体系的中心。这种文化是民主的：人人都可以享有物质成功。美国梦的承诺是任何人都能成为美国总统或至少成为一家大公司的总裁。正如安德鲁·卡内基所说：“在你的梦中成为一个国王。对自己说‘我的位置在最上面’。”默顿走得更远，他的说法是，美国（在此，它在程度上也许不同于许多欧洲社会）使个人抱负富于爱国色彩。

然而，志向的平等并没有得到机会平等的匹配。精英统治的辞令鼓励人人想要同样的东西，但阶级结构的现实意味着许多人没有机会合法地实现他们的目标。鉴于社会结构不允许他们对经过社会确认的目标和手段怀有同样的态度，他们一定会对价值体系的某一个（或全部两个）方面失去信任。默顿认为，有五种基本做法来使个人适应目标和手段之间的张力。

默顿的个人适应模式类型学

适应类型	文化目标	制度化手段
I. 顺从	+	+
II. 创新	+	-
III. 拘泥于形式	-	+
IV. 退却主义		
V. 反叛	+/-	+/-

就社会是稳定的这一点而言，顺从将是最常见且具有广泛扩散性的立场。大多数人忠实于既定目标及其实现细则。创新者们致力于最终结果但抵制程序规则。对成功的不懈强调和成功手段的不均匀分布，两者合在一起使许多人感到有理由寻找新的（和非法的）方式继续前行。在拒绝了成为通用汽车公司总裁的现成机会之后，那位意大利青年渴望成为意大利黑手党的一名头目。

第三种适应方式——拘泥于形式——饶有趣味。英国的社会历史文献提供了许多对于几乎是过分“体面”的中下阶级的研究，这类人在乔治·奥威尔的早期小说中得到了充分的探究。在这一点上，我们可以看到这样一些人，用世俗的话来说，他们属于不真正憧憬成功的人（并且对野心勃勃的人——抱有超出自我身份的思想的人——的确持怀疑态度），然而，这些人同时又害怕退回到劳动阶级。服饰与语言代码成为在体面阶层和粗俗阶层之间划出界线的重要手段。正如默顿指出的：“这个视角属于受惊的雇员，属于私有银行出纳室或公共工程公司决策层中热衷于墨守成规的官僚。”

退却反应最为罕见。这一类型主要包括“精神病患者、孤独症患者、贱民、被社会遗弃者、无业游民、流浪者、乞丐、酗酒者以及瘾君子”的适应性活动。这些人不再相信目标和手段，或者用一个澳大利亚的比喻来说，他们“长期徒步旅行去了”。最后，默顿补充了第五种反应：反叛。它描述了这样一些人对目标和手段所采取的刻意选择的态度，他们试图用一个集优点、努力和奖赏于一体的新世界来取代现行秩序。

与社会学传统中的许多其他经典一样，默顿的失范理论激发了大量研究，这些研究确认这一模式中的某些要素而质疑另一些要素。尤其是，学者们对默顿所作的创新将最为紧密地与劳动阶级相关这一预期持批评态度。阶级体系的不公正会令那些最贫困的人大失所望，以至于他们试图通过抢劫、夜盗、行窃和背袭抢劫等方式使自己富裕起来——这听起来似乎有道理，但为什么那些有机会通过诚实的方式变得富有的人依然想通过不诚实的手段使自己更富有呢？为什么金融家们要忽悠他们的客户呢？为什么有钱的企业家们要篡改他们的税额呢？默顿的确讨论了白领犯罪的问题，但是他在1950年代的观点现在看来颇为幼稚。随着新闻记者对有钱有势的人不再毕恭毕敬，我们对权力精英阶层的活动方式有了很多了解。假如我们对近年来美国总统的职权加以考虑，就将看到理查德·尼克松同意部下采用非法手段削弱对手的竞选并掩盖犯罪行为的丑闻；我们将看到罗纳德里根批准非法武器销售，为尼加拉瓜非法游击队提供资金；我们还将看到比尔·克林顿的亲信极为可疑的金融交易。为了回避对富人犯罪与穷人犯罪的社会成本进行对比这一危险话题，我将最低程度地指出：目前在我们中间几乎没有人像默顿那么有信心地认为，创新与劳动阶级有着特别牢固的联系。

然而，默顿洞察了关于现代社会的重要的一点。任何一个稳定世界的核心都有一个共同信仰：通常来说事情本该如此。无须存在一个详细证明社会结构的正当性、受到每个人热情赞同的主流思想体系，但的确需要存在某种大多数人得其所应得的是非感。印度教的因果报应概念完美地到达了那种境界。它是建立在反复转世再生原则上的，所以它可以认为，无论现在看来事情多么不公正，坏人命好一定是由于他在前生行善。不仅如此，坏人还将由于今世的行为在来生遭遇更坏命运的惩罚。尽管基督教不那么善于解释为什么好人会遭到不幸，但它在天堂与地狱的概念中提供了某种恢复机制。然而，现代社会主要是世俗的，我们对社会公正的愿望必须在这个现世世界得到满足。

如我所述，平等主义的冲动是现代世界的一个核心特征，它挑战着生活中显而易见的的不平等。只要精英统治更多的还是一种愿望而不是现实，那些被鼓励去分一份好处但又感到没有获得公平待遇的人，

在拿走他们认为自己是应得之物时就不会怀有歉意。美国记者斯塔兹·特克尔曾经建议将芝加哥城的座右铭定为“我的在哪里？”两种看法可以将默顿的理论从中间阶级创新的问题中解救出来。首先，我们可以指出，经历和反应能够扩散，并被社会定位之外的其他人采纳，这些人最切近地经历了默顿所说的挫折。情况很可能是，劳动阶级最早或最为严厉地体会到世界的不公正本质，但对法律的漠视也可能很普遍。其次，我们可以回到涂尔干关于人类欲望之无限性的观点。一个拥有一切的人仍然可能想要更多，一种强调世俗成功同时又提倡个人权利高于共同体命运的文化，会促使每个人——不管他处在怎样的客观位置上——感觉受到了相对剥夺。

后现代性？

在前文对现代化的论述中，学者们在强调现代化的原因时各有侧重，但是他们普遍认为工业社会从根本上不同于先前的农业社会。在20世纪的多数时间里，对于世界的哪些特征是工业化的结果，哪些是属于工业化在其中成形的资本主义经济形式的特征，存在着进一步的争论。人们从阶级结构、性别关系、宗教言论的模式以及犯罪率这些方面，对资本主义民主国家和共产主义阵营国家进行了比较。共产主义在1980年代的受挫结束了那些争论。想要理解我们的历史中哪些部分是“本质”的、哪些是非本质的这一努力，现在已转向对我们的过去和第三世界国家的现在之间的比较。比如，现在当我们看到在新加坡、日本、韩国和中国这些截然不同的背景下，民族国家、代议政治和工业化的发展情形时，我们就有可能更好地理解自己的历史。对于1950年代的某些西方社会学家来说，这类对照物的存在无疑削弱了他们的一种信心，即西方的历史为现代化提供了一种通用模板。

对西方的描述也有一个重大转变，因为许多学者（有趣的是，他们往往是哲学家和社会理论家而不是社会学家）认为，尽管以上关于现代化的论述对19世纪和20世纪初期来说相当准确，但我们现在进入了另一个时代：后现代世界。尽管“后现代主义”（在成为一种社会理论之前是一种艺术风格）包含方方面面的内容，但它有一个基本理

念，即个人自由已与增强的地理流动性以及更好的交流相结合，以创建一个“顾客”从一家全球咖啡馆里挑选文化元素的世界。以理念和形象的生产和分配为基础的经济取代了以物品的生产和分配为基础的经济。独特的偏爱、品位和选择已发展到相当的程度，以至于再去谈论诸如阶级之类的社会构成问题已经没有什么意义。一个明显例证可见于口音问题。1970年代之前，在诸如英国和美国这样的社会里，某一种口音与社会威望之间有明显联系。大众传媒播音员用上流阶层的口音播音。那时，往往通过口音便可猜到一名政客所属的政党。英国托利党党员讲话的口音像皇室成员；工党政客们讲话则带着劳动阶级的地方口音。现今，这种区分已极为困难。受过良好教育的中间阶级子女会听“匪帮说唱乐”以及其他与城中贫穷黑人相关的音乐风格，不仅效仿服饰式样和姿势派头，还会借用他们的词汇和口音。

在政治上，再也不可能从人们所处的阶级地位来“全部读出”他们的偏爱。相反，我们发现了许多有意识创立的兴趣团体：激进学生运动，环境运动，动物权利运动，同性恋权利团体，以及妇女团体。

民族国家已变得无能。贸易和金融的全球化彻底削弱了国家控制经济的能力。现代数字通讯技术根本地削弱了国家控制本国公民的能力。国家正在变得越来越从属于诸如欧盟这样的超国家实体。

甚至连出生、性别以及死亡所具有的确定性也被器官移植和繁殖创新所取消。基因工程已使我们能够从根本上改变身份的生物基础。我们现在已经克隆出了一只羊。我们将很快克隆人。在后现代世界里，没有什么是固体的，一切都是流动的。

以上描述有一定道理，但它被极大地夸大了。对于伦敦、巴黎和纽约的知识分子，提醒他们大部分外省的生活依然如故，这总是有益的。卫星电视也许是一种新颖的交流形式，但我们观看的肥皂剧与狄更斯小说并无两样。廉价的国际旅行现时已成为可能，但穿越伦敦所花的时间，仍不少于福尔摩斯当年为侦破维多利亚时代伦敦的犯罪而横穿全城所需的时间。德国鲁尔和英国克莱德的重工业已不复存在，但工人们仍处于工会的组织之中，职业阶层仍影响着人们的态度、信

仰和政治行为。对自主消费者的后现代形象来说，更为重要的是，人们的生活、健康和寿命这些铁的事实依然主要由阶级所决定。在此仅举一例。20世纪初，在伦敦和格拉斯哥，劳动阶级出身的男孩比中间阶级出身的男孩平均身高要矮2.5英寸。到20世纪末，情况依旧。离婚和再婚的流行使得现代家庭结构比19世纪的家庭结构更为复杂，不过家庭仍然是生育和社会化的主要单位，对大多数人来说，家庭依然是获得巨大满足和心理稳定的一个源泉。技术创新和社会创新已对家庭构成了威胁，但它们也为在新时代维持旧习俗提供了资源。廉价的高速旅行让我们远离彼此，但也使我们经常重新组合。正如我们所看到的，当各国限制贸易、规定接受移民的限额，以及为在“国际社区”对这个或那个政治危机的回应中谁将扮演何种角色而争论不休时，宣布民族国家已经消亡，至少可以说还为时过早。

不妨说，就其特征而言，社会学极为关注的现代社会十分依赖于工业制造，因此，向以技术知识和交换为基础的一种经济形式转换将给社会和文化带来如此深远的变化，以至于我们在21世纪初将有理由宣称一个新时代的到来。但是在目前，这种称号看起来尚不成熟，并且它掩盖了一个事实，即许多被归入“后现代”名下的变化只不过是令马克思、韦伯和涂尔干着迷的现代世界特征的延伸。

反讽后果与社会政策

为了避免重复，社会行为之反讽本质的一个非常重要的后果我们至此才予以关注。我们这个世界的很多方面既漫不经心又出人意料——这是一个关键的社会学命题，不仅是因为它有助于理解事情为何不是按计划进行，还因为它有助于看清事物为何是现在的样子。这具有重要的政策含义，因为假如误解了与我们相关的事物的原因，我们为改变它们所作的努力就会迷失方向。

这个观点可以通过思考关于现代性自由的保守批判来加以阐明。那些哀叹“传统”家庭之衰落的人，往往把日托儿童比例、未成年怀孕、高离婚率，乃至都市犯罪和青少年犯罪，归责于那些公开支持方便避孕、性解放、更容易地离婚以及小家庭生活方式的个人或社会运

动组织。1960年代，来自“宽容社会”的那些自由派作家的观点被援引，他们的观点也被认为是有效的。换言之，这些问题是由这些坏人所倡导的经过深思熟虑的政策导致的。因此，解决方法就在于，既要限制自由派宣传其理念的机会，也要约束保守派在论述传统价值观的优点时同样畅所欲言的机会。

然而，关于日益增长的离婚率，一种社会学观点是，它们是多项事态发展的意外后果，绝非自觉期望目标的慎重结果。上述事态发展，多数受到保守派的支持和欣赏，但发展所带来的结果又引起他们的哀叹。显然，婚姻的稳定主要源于它在分配财产和决定继承方面的作用。当绝大部分资源表现为可继承的私有资本时，决定谁恰好是合法继承人就至关重要。当对身份有一个明确的划分，男性充当着一家之主，并且对性别角色有一个划分时，就有充分理由让个人的成功服从于家庭单位的稳定。但是，工业化削弱了家庭作为生产单位的经济重要性，也削弱了“合法性”（以及对性活动的约束）的重要性。避孕技术的发展切断了性满足与生育之间的联系。个人的日益富足（对那些自身并不富有的人来说则是福利国家的创建）使人们更容易不必为积累资源而组成小家庭；不再喜欢这些家庭时，我们也更容易解除它们。

同样重要的是，平等主义这个概念的外延逐步扩展。在人人都一样这一基本思想被体现为人人享有平等权利这一文化之前，曾展开多次立法之战和政治之战，然而逐步地，权利从地主拓展至富有的男人，再到不十分富有的男人、所有男人，然后到妇女。

家庭的经济功能与政治功能的衰退，使得提出一个关于小家庭合理性的新理由成为可能，这一理由即，提供情感满足。1950年代，诸如塔尔科特·帕森斯等美国社会学家认为，家庭的首要作用应该是提供温暖、舒适和相依相伴。家庭应是一个供人养精蓄锐，并且随心所欲地做一些在公共场合被禁止的事的地方。工作中，我们必须保持理智，遵守纪律，不越出自己的角色，按照通用准则对待他人。但在家里，我们可以放松，我行我素。我们是诚实的。或者至少，我们被期望是诚实而坦率的——这使我们对祖先们一边发誓一生忠贞一边干着

婚外情的虚伪行止提出了疑问。注重心理满足使制度承受着巨大的压力，因为它唤起了令人难以置信的高度期待。

健康的改善产生了另一个难题。现代工业资本主义最令人瞩目的成就之一是平均寿命的增加。自1800年甚或1900年以来，爱惜对方“直到死神降临”这一誓言所包含的内容已大大改变。20世纪初，英国只有8%的人活过六十岁；到20世纪末，已有20%的人活过六十岁。这样说听起来也许有点冷漠，但离婚可以被看做夭折的现代对应词。

具体的因果联系是复杂的，但我希望上述内容已足以使我们相信，传统小家庭的衰退与那些反对家庭的人的著作没有什么关系。这些思想的传播并不是原因，更有可能的是，它们是业已进行中的那些变化的症状。家庭中所发生的变化不能同经济结构中的变化分离开来，也不能同权利观念的拓展和日益增长的富足分离开来。并且总的说来，这些情形正是哀叹家庭消亡的那些保守者所想要的，他们不希望呈现另一番景象。

其中的政策含义如下。当我们专注于个人对特定行为方针的选择时，我们就可能犯一种错误，即认为那些行为将会产生预期的后果。大量行动误入歧途，世事的结果不是因为哪个人想要它那样，而是因为单一目的的行为具有出人意料的后果——通过忽略这些证据确凿的事实，我们可能犯下错误，夸大我们策划变动的能力。尤其是当我们能发现一个的确想要那种变化的群体时，我们就会欣然（但是错误地）认为变化的发生是因为他们希望变化，而且这种变化也可因我们想要某种不同的东西而被逆转。

这种错误的最充分的例子是共谋论。理解世界的愿望是可理解的，它导致了关于强大的隐蔽动因的简单理论始终有着巨大的市场。因此，第二次世界大战并非数量极多的个人、团体和组织所发出的数量极多的行为的结果；它是由犹太人，或共济会会员，或国际共产主义，或其他的什么统一行动者所引起的。假如想象不出这个具有足够潜能的世俗动因，那么我们总能想到外族人。这种共谋思维实际上是

对社会因果关系的一种偏颇的、片面的理解。它正确地假设生活远不止我们所见的，并反映了无能为力者的一种感觉，即世上存在着未受训的眼睛所看不到的一种秩序。但随即，它便回复到那种观点，认为事情的发生是因为有人希望如此。共谋思维未能理解行为的结果，也未能理解行为的超个人原因。

第五章

江湖骗子

前面几章试图勾勒出社会学研究的主题和社会学视野中世界的独特韵味。为了进一步阐明这一视野，本章将简要审视一下社会学阵营里的各类江湖骗子，然后，努力对这一学科作一综述。

改良者与空想家

恶意批评我们的人普遍怀有一个印象，认为社会学时刻准备（或应时刻准备）帮助人们解决问题，业内人士对此印象也并不陌生。这种看法可以理解，但却是错误的。它可以理解，原因在于这一学科中的很多早期贡献者是因为希望改变世界而从事研究的。卡尔·马克思首先是一个革命家，他希望看到不公正和压迫的资本主义被一种更人道的经济和政治体制所取代。英国经验性社会研究传统的创始人，如西博姆·朗特里和查尔斯·布思，如实描述了社会的贫困状况，因为他们希望使政府感到震惊而对此做点什么。英国的社会学应特别感谢伦敦经济学院，该学院与韦布夫妇（他们创立了费边社，对早期工党具有影响力）的密切关系赋予其大部分研究工作一种清晰的改革派基调。芝加哥大学社会学系建系元老中的一些人是在新教牧师家庭中成长的，尽管远非马克思主义者，但他们也会欣然接受马克思关于研究世界是为了改造世界的观点。

然而，尽管这一学科很大程度上受惠于改革者，而且很多社会学家是从参与世界的道德活动和政治活动中获得研究兴趣的，社会学还是必须与社会改革区分开来。一门学科只有当它受到自身而不是他人所关注的问题的驱动时，才能运行。甚至连最自信的科学方法的拥护者们，都意识到了阐释与观察之间不断的相互影响。在了解应该观察什么或怎样描述它之前，我们需要一些试验性理论。社会学家需要相互合作以积累大量的知识，因此需要讲一种共同语言。比如，前一章

提到的比较式阶级分析之所以有可能做到，完全是因为不同国家的学者使用着同样的模型。再则，只有双方都同意使用相同的通用语言，辩论（比如关于马克思主义者和韦伯派阶级观的相对优点）才可能理性地进行。为此，只有那些对正在进行的任务具有必要性的观点，才应被允许来指引我们的工作。

这一点说起来容易，做起来难。遗传学的核心思想与苏联共产主义哲学的核心思想之间的差异足以使我们看到，在李森科事件中两者被相提并论是有害而歪曲的干涉。但是，对社会生活的研究和对社会的改革有着共同的概念、方法和理论，这使两者难以避免相互影响。然而，避免相互影响必须成为我们的目标。社会学家之间要想进行富有成效的对话，最好是尽一切努力将为学科所必需的价值（如诚实、清晰和勤奋）与应被置于一旁的非学科问题区别开来。

我们当中从事社会学教学的人通常会发现，学生很难区分社会问题和社会学问题。被要求选择研究课题时，学生们几乎总是着眼于世界的某个阴暗面。他们想为无家可归的人或酗酒或家庭暴力“做一点什么”，这个缺乏力度的动词“做”清楚表明了对解释与纠正的混淆。

澄清差异的一种方式描述一个社会学研究案例，研究的对象是某个可能被普遍视为不可接受的真实社会的某个特征。大卫·苏德诺对加州某个法院的“辩诉交易”进行了研究。该院大约80%的案例从未被审理，因为被告同意认罪，这为法院节省了很多钱。为了鼓励被告“承认有罪以求轻判”，通常会许以较轻的罪名指控。犯罪嫌疑人可以选择，要么抗辩从而承担受到应有刑罚的危险，要么接受显然较轻的刑罚。

加州的法律认可较轻犯罪的概念。假如某人犯甲罪时也一定犯了乙罪，而乙罪的刑期较短，那么，乙罪就是较轻犯罪。比如，抢劫必然包含小偷小摸，意思是说，一个人如果没有小偷小摸，也就无法实施抢劫了。法院的程序规定，不能指控一个人两项以上有包含关系的罪行。例如，一个人不可以同时被指控犯有“杀人罪”和必定包含于其中的较轻犯罪“企图谋杀”。这些规则还规定，法官不能授意陪审团考

虑并非必然包含于所指控罪行的那些犯罪，来作为判被告有罪的替代罪行。

苏德诺解释了主导着指控和较轻犯罪的那些法律原则，因为他想要对正式规则 and 实际发生的事进行比较。就地方检察官（提起公诉）和公设辩护人（下文简称检方和辩方）而言，他们对指控的关注完全不同于载入法典中的关注内容。他们并不关心被告实际犯有何种罪行以及关于罪行包含的程序规定，而是关注与对方达成协议。为了说服被告认罪，他们需要找到一个较轻的罪行，这个罪行所对应的惩罚应该轻到使协议看起来是一桩好买卖，但同时又不至于让检方觉得被告“逃脱了处罚”。

苏德诺发现的是，罪行通常被降格至其他罪行，后者既不必然包含于也不实际上包含于主要罪行中。例如，“酗酒”通常被降格为“扰乱治安”，即使治安实际上并没有被扰乱。“骚扰未成年人”经常被降格为“在校园附近游荡”，即使罪行并没有发生在校园附近的任何地方。此外，降格往往蔑视最初指控的本质。破门行窃经常被降格为小偷小摸，即使小偷小摸必然包含于抢劫，而抢劫显然在法律上有别于破门行窃。假如人们认真对待法典，这类降格会是无稽之谈，然而，这种做法却变成了惯例。检方和辩方互相勾结藐视法律，个中原因显而易见：产生恰当的结果比遵循法律条文要重要得多。

但是怎样实现这种实用目标呢？答案是通过漫长的体验，检方和辩方逐步了解了特定阶级犯下罪行的典型方式、那些惯犯的社会特征、犯罪场景的特征、通常牵涉的受害者类型，等等。基于对各自所在地区的充分了解，他们建构了“常规犯罪”这一概念。随着辩诉交易的发展，双方都制定出一些行之有效的降格方法。典型的“用致命武器攻击”被降格为简单的攻击，“骚扰”被降格为“在校园周围游荡”，等等。尽管这些方法是用于个体被告的，但只要罪行可被归入某个典型类型，单个案例的细节就不那么重要了。问题的焦点就在于犯罪的类型和罪犯的典型类型，那些案件记录是以一种把所有相关人员引向正确解释的方式写成的。这样，那位饱受干扰、也许通常只有几分钟时间来了解案情的辩方律师，才可以迅速弄清什么是符合要求的，什么

是可行的。

苏德诺的成果可以被理解成一份关于某个“社会问题”的报告。这种体制提供的打折公正可以被看成是对公民自由的一种严重侵犯：人们按惯例要被迫承认那些无人认为是由他们犯下的罪行。然而，这一切都不是苏德诺所关注的。他想要了解的不在于法院例行施舍的公正是好还是坏，而是这种公正是什么，它是怎么来的。他的目的不在于强调需要纠正的事，而在于找出需要解释的事。这样，他便为一种常见现象提供了一个材料翔实的实例，在这类现象中，人们开拓出一种共享的专门的典型化模式，用这种模式以一种能使他们“顺利交差”的方式组织起工作的素材。

类似的主题也贯穿于一名研究生的研究，这名研究生是我1970年代在斯特林大学的同学。她想要搞清精神病护理的实际组织，因此花了好几个月的时间在苏格兰的一家大型精神病医院进行“卧底”研究。她很快发现，那里的病人受到两种截然不同的体系的管理。会诊医生根据形式上的诊断图式将病人分类，给出适合于诊断类型的治疗方案。但对于那些负责病房日常管理的护士们，则有一个更简单的体系来反映她们的工作职责。她们把病人归类为“潮湿者”和“漫游者”。前者的主要问题是小便失禁，后者的问题是方向感缺失。护士们明白她们的分类体系会激怒医生以及病人的家属和朋友，因此，那些名词只在护士私下谈话中和在诸如茶室、饭厅以及护士之家等“后台区域”使用。

与多尔顿对组织的正规模式和工作场所的非正规组织之间的分裂所作的研究一样，这些实例可以被看成是在识别问题，而且毫无疑问某些兴趣团体会向它们发出抱怨。但对社会学家来说，那不可能是一个核心问题。在制定议程时，社会学家们肯定受到在社会学意义上有趣的事情，而非在社会意义上成问题的那些事情的推动。欧文·戈夫曼关于角色的研究富有影响，该研究的基础是对平凡的日常行为，而不是对那些奇异的或特别令人烦恼的行为的研究。霍华德·贝克关于反常行为的标签理论，其源头在当时和在一位社会改革家看来，似乎在于选取了一个不寻常的主题。既然有严重的犯罪需要探究，为什么要研

究吸大麻的爵士音乐家？

专业之外的考虑是一种无益的干扰。假如戈夫曼用的是精神病医生或他们的批评家的视角，来看待为疯人院提供大量原料的精神病机构，他也许就看不到社会学意义上的精华了。戈夫曼观察了大量琐碎而先前未被注意的行为（如把彩色蜡笔当成口红），并表明这些行为拥有一种共同而重要的社会功能：它们是病人在某种情境下用来维持自我身份感的手段，这种情境原本是为了治疗的目的被设计来削弱身份感的。戈夫曼在观察中发现了新的含义，因为他是以一名社会学家的身份亲临现场的。他并没有把寄宿学校、疯人院、修道院以及部队训练营视为彼此互不相关，只是分别地关乎教育、治疗、宗教以及军事；相反，戈夫曼看到这些机构拥有他用“总制度”这个概念所表达的共同的 sociology 特征。戈夫曼是从社会学的角度思考问题的，所以能就自己的资料提出其他有着不同考虑和兴趣的研究者不会提出的问题。

派别偏见

社会科学中特别容易发生背弃原则的现象，因为一个中心前提（那个带垂饰的手链上的一根线）如果被误解，就可能为党派性提供正当理由。当我们认识到现实是一种人类的产物、一种社会建构时，我们就削弱了感知与客观现实之间的可靠联系，并对我们自己所作描述和解释的立足点产生质疑。我们于是更进一步，指出人们如何看待事物很大程度上要归结于他们的共同利益。

这不是有关诚信的断言（尽管十分相关）；它所关乎的是比撒谎更微妙的东西。意识形态不同于假装之处在于，它是意识形态专家们所相信的。当保守的美国基督徒们宣称（让我们错误地假定），青少年怀孕水平居高不下是无神论者禁止公立学校祷告的结果时，他们没有在撒谎。他们因受共同信仰的影响，用一种特定的方式看待世界。当企业家们声称劳动权益的增加将使工作付出高昂代价时，他们也不是在假装。他们在发表自己真诚的想法，这恰好与他们的物质利益相吻合。

对我们来说，天生的诱惑是认为自己的观点准确无误，而他人的观点则是意识形态，但社会学通过识别越来越多社会团体中意识形态的影响使这种情形不易发生。两个例子特别说明了这种情况。在1850年代，很常见的将职业与其他类型的工作区分开来的做法是，指出比如医生和律师经过长期的培训获得专业知识，他们不受外在规章的制约（只有医生自己能评判某个同事是否玩忽职守），他们可以限制他人进入这一职业，并享受高额薪金。各种职业和其他形式的熟练工作（如工艺工程）之间泾渭分明，虽然后者同样试图限制他人从业的权利以提高薪金。职业人士这样做时，合理性来自他们是为某种高尚的社会利益（健康和公正）服务。而当工程师这样做时，这就是未经授权的商业限制，在很多国家是不合法的。

社会学研究很快刺破了职业人士的这种夸大的自我幻象，它表明，尽管职业人士的优势足够真实，但那些合理性理由在很大程度上只不过是自我利益服务的措辞。通常，漫长的培训期更多的是用来排除阶级、种族和性别方面的异己，而不是用来获得必要技能。职业的自我约束与其说是与社会利益（健康和公正）相关，还不如说是为了躲避业外人士对业内不端的监督。职业人士似乎跟任何其他工人群体一样贪得无厌。

科学的自命不凡也受到社会学研究的打击；社会学研究表明，科学家们极不愿意自己的理论受到批驳，学术派系的社会影响对新思想的接受产生着重要影响，并且正统科学与伪科学的行为之间经常没有任何明显差异。科学根本没有任何方法来保证其结果的权威性，它看起来与其他形式的工作非常相似。在第一章，我阐释了我为什么认为科学的这种降级被极大地夸大了，但在西方的社会科学领域，这种现象已变得司空见惯。

假如社会学家们削弱了职业性和科学的特殊地位，那么，他们自身的工作又处于何种地位？这难道不意味着社会科学这一职业本身渗透着意识形态的影响？即便这一学科没有特别的意识形态的利益，多数从业者还是会受到男性白人资产阶级在种族、性别以及阶级方面的一般性利益的影响。

解决这个难题的诱人做法之一是去除关于科学中立的全部伪装。既然传统学术没有提供在竞争性的构想之间进行裁决的方法，我们就得根据学科之外的理由支持一方，选择那个有坚定信仰的学派的构想。于是，对观念之后果（马克思称之为实践）的关注取代了诸如准确性这样的目标。例如，重要的不再是对犯罪原因的解釋是否前后一致且有充分的证据（因为证据的可信性和地位本身是意识形态的产物），而在于一种理论是否能促进受到支持的任何一个社会团体的利益。比如有一个无礼的犯罪学家，他本人对这个领域几乎没有什么贡献，却堂而皇之地质问埃德温·萨瑟兰对推动民众斗争做过些什么，荒谬地借此质疑美国犯罪学泰斗的研究！

另一种为持有派别偏见的学者所作的辩护在民族研究和妇女研究领域已很普遍。这里的主张并非客观性不可实现；它主张的是，即使有可能实现，客观性也将阻碍社会学的事业。为了解释，我们必须理解。为了理解，我们必须体验。只有黑人能真正理解黑皮肤意味着什么。只有女人才能理解其他女人。

怀疑这一主张的一个合适理由是，它不是被公正地提出来的。我们没有发现哪个社会学家论证说，只有贵族才能有效地研究贵族或只有法西斯主义者才能研究法西斯主义。这类特殊的辩护只是那些人代表自身提出的。它往往表现为漫不经心地坚持（而不是论证）他们的主张的优越性。显然，拥有某种特征可能有利于理解其他有着相同特征的事物。我在第一章里对社会学的总体辩护中已阐明了这一观点。然而，在诚信的学术研究中，不可能为通吃的王牌留下任何余地。

为了理解，人们必须有归属——这种观念通常因对人们应该归属的团体的界定方式而变得更为可疑。在圈内人和圈外人之间划上界线时，我们不得不将一套明显言过其实的（即使不是完全虚假的）共享经历和利益强加给这个群体。显然，并不是所有女人或族群中全体成员都享有同样的经历或拥有同样的价值观。玛格丽特·撒切尔可能是英国第一位女首相，但她对女权主义者们所界定的妇女利益却明显地无动于衷。1890年代早期，科林·鲍威尔是美国陆海空三军中地位最高的黑人，但他却在20世纪最保守的总统罗纳德·里根手下服务，而且极

少支持少数民族事业。上述学派知识分子的一个反应是把这样的人从荣誉群体中开除出去：撒切尔不是一名真正的女人，而鲍威尔是一个“汤姆大叔”。另一种反应是，假如那个群体的思维没有被意识形态所扭曲，就用这个群体本该想到的来取代这个真实群体的观点。那些性别和种族的狂热支持者们主张着他们的当事群体本该想到的一切，然后声称那就是观看这个世界的有利地位。

捍卫价值中立

在此，我想为捍卫客观性这一目标作一辩护。那些持有派别偏见的人认为，客观的社会科学是不可能的，因为社会学家无法超越受自身意识形态制约的世界观。假如这不是一种信仰声明的话，那就必须被看做一个可检验的命题。恕我有一点小小的冒犯，我将首先指出这些持有派别偏见的人的自相矛盾：意识形态遮住了别人的眼睛，但他们却能超越迷雾。除非这些持有派别偏见的人提出一个可信且可检验的解释，说明为何他们对影响所有其他人的疾病具有免疫力，否则他们的美好智力状况就让我们很有理由怀疑，想象中困扰着所有人的那种疾病是否真的那么普遍、那么严重。

第二个反应是要指出，即使意识形态问题在理论上是真实的，对于大量社会学研究来说也可能并不相关。让我们继续这个关于疾病和健康的比喻：疾病可能不会同样程度地损害所有的人体功能。拿我自己对保皇派准军事组织的研究为例，我是苏格兰人而非爱尔兰人，并且对民族主义没有什么共鸣——这些事实也许对我的研究的某些方面会产生影响，但对其他方面却根本没有影响。回到第一章提及的例子，我看不出意识形态的利害关系会对我在恐怖主义者如何获得领导权这个问题上的看法有什么影响。

反对客观性的那些主张假定，带有不纯的倾向性会扭曲一个人的全部研究。我自身的经验表明，在社会学中，许多有趣而重要的问题完全不带有道德、伦理或者政治方面的感染力，这种感染力会导致观察和解释的差异随着问题研究者的社会利益而发生系统的变化。

但是，即使如此，我们仍发现社会学家们所采取的立场看起来与他们的利益并无频繁的关联。我举一个宗教社会学的例子。一些社会学家认为在现代世界宗教明显衰落了；另一些社会学家认为在这明显衰落的背后，是一种持久而相当恒定的笃信。很多宗教社会学家本身就是虔诚的教徒，为了更好地理解自己的信仰，他们受到这门学科所吸引。因此，我们也许会预料，这些评论者的个人价值观会影响他们理解证据的方式。但是，主人公们并没有像我们可能预料的那样拥有相同的立场。在那些被世俗化这一证据所说服的人当中，我们发现了如下一些人：两位自由派无神论者；一位路德会教友，年轻的时候是福音会教徒，现在属于主流教派；一位前卫理公会教徒，现在是一名有职司的圣公会信徒；一个保守的无神论者，悲叹着道德的正统信仰正在流逝；美国一个重要教派的要员；以及一所保守的浸礼会大学的教授。在那些相信现代社会与前工业化社会几乎完全同样虔诚的人中，也显示出同样广泛的宗教立场。尤其是当我观察到这些学者当中有些人已经改变了立场，并且很多人发现对手所提的主张中有相当合理的成分时，我断定这个领域至少没有支持利害关系无法超越这个一般性看法。在政治社会学领域也可以找到类似的例子。我们同样看到有学者研究他们身处其中的外部社会的那些方面，同样发现难以协调（比如）选举行为和政治偏好之间的冲突解释。

对持有派别偏见的人的另一个回应是指出如下事实：大量学术研究的质量不完全依赖于学者的个人美德。正如我对自然科学所作的评述，企业的社会组织也密切相关。社会学家们在一种富于竞争的环境里工作，允许他们随时进行思想和信息交流。无论我有多么片面，总有人会积极证明出我的错处。客观性不取决于我们每个人都完全没有学科之外的价值观；竞争和合作抵消了任何一位学者的偏见所带来的歪曲影响。

最后，我要指出，认识到如下一点是非常明智的：超越个人的信仰和价值观并且仍然努力地克服实现客观性的障碍，这有时是困难的。正如美国人类学家克利福德·格尔茨恰当指出的，我们知道不可能创建一个完全无菌的环境，然而，我们中多数人更愿意在现代手术室里而不是在下水道进行心脏手术。

相对主义

假如对意识形态问题的一个回应是派别偏见，那么另一个回应则是相对主义，这把我带回到了后现代主义这个话题。假如现实是不可知的，假如客观而准确地描述社会是不可能的，那么我们就只能从这个观点跳到那个观点，无休止地制造关于世界是何面目的片面描述。并且，那些描述都没有高下之分。我们在此再次看到一个复杂的互动：社会学家所描述的世界的方方面面和某些社会学家怎样看待其研究之间的复杂互动。在诸如传媒研究和文化研究这样处于社会学边缘的学科中，相对主义已变得尤为普遍，然而，与癌症一样，它已经在这个学科的整体机体中催生了继发病症。与癌症一样，学科要想生存，就需要清除它。

我们可以很容易地理解为什么相对主义在文化研究中广受欢迎。奥斯汀作为作家是否比布莱顿更优秀，康斯太布尔作为画家是否比毕加索更优秀，这在很大程度上是一个品位问题。在大多数社会里，社会等级制产生了品位等级制；某个特定阶级决定什么是好的艺术，什么是坏的艺术。在1950年代的英国，“我不太懂艺术，但知道我喜欢什么”这种说法是那些自命不凡的人对缺乏教育的中下层人的嘲弄，是侮辱后者缺乏专业知识的一种方式。在1990年代，这种说法变成了对高度民主原则的一种表述。维护一种优秀文化的“经典”的努力被视为精英分子的愚蠢举动。说奥斯汀是比布莱顿更优秀的作家被看成是势利行为。在许多西方民主国家（特别是美国），对文化等级制的抨击带有一种特别刻薄的语气，因为它们之所以受到抨击，不光是因为阶级，而且还因为性别和种族偏见。高雅文化被贬为“过时的白人男性”的作品。对艺术和文学领域的这类批评，我们也许会产生某些共鸣，然而，它们却提出了一个棘手的问题：真正的个人偏好和客观事实之间的界线应该划在哪里？我们当中有些人相信理性思维，相信社会科学的可能性，这些人会进行重要的清楚的划分，理由是我们赋予每个人权利去相信他们所希望的、同时又坚称某些信念是错误的。人们有权相信世界被国际犹太金融家的共谋所操纵，或西方政府与外星人有定期联系，对此我完全赞同，但我会坚持认为这些看法没

有充分根据。

相对主义者所做的是拓展那些应被视为个人喜好问题的知识的领域，因而也是合理分歧的领域。公民权的民主成为了一种知识民主，这个过程表现为一种假设，不是假设人人都享有获取知识的平等权利，而是假设人人所相信的同样可能变成事实。

与相对主义相悖的观点

相对主义的部分魅力在于它真实而无法回避。它动人心魄且清晰明了，但那些回应往往显得既单调，又模糊。幸运的是，这并没有阻止它们成为有说服力的回应。它们不能满足那些想要既简单又吸引人的方案的人，但它们共同构成了对相对主义的全面反击。

在论述阶级不再具有重要意义这一观点时，我已作了一个简要回答：研究一直表明事实并非如此。眼下总是有可能声称，这种或那种模式的规律性仅仅是用来发现此种规律性的策略的产物。毕竟，采用鸡中毒疗法的那位赞德巫医会坚称，他的因果论是有充分依据的。但是，虽然许多背景各异的学者得出了同样的结论，假设他们的发现是某种集体幻觉却变得不那么容易，更容易的是假定它们实际上与某些外部现实建立了联系。对文化背景迥异的学者来说，我们的评述都会有说服力——这一点表明存在着一个真实的世界，这个世界独立于我们有关它的信念，因而我们至少能希求对它有所发现，这种发现不光是对我们的信仰和偏爱的某种表达。

跨越文化和社会界线的理解这一点很重要。如果后现代主义者的一种观点，即没有任何一种解读、任何一种描述比任何其他解读和描述更为有效，如果这个观点是正确的，那么跨文化交流将是不可能的。整体的翻译概念认为，我们能够（至少在理论上）区分比较可靠和不太可靠的翻译。在任何特定情形下，这或许不容易做到，但很多事实（而且这是一个“事实”）——民族国家议订和约，传教士将经文翻译成外语，数百万的人每天跨越阶级、性别、种族、民族以及语言界限成功地交流——应足以使我们确信，相对主义者的悲观情绪是不

适当的。

翻译之所以可能，是因为尽管存在人类学意义上的多样性，但在人的经验里有许多东西是相通的。一种文化可能极为偏爱男性后代，而另一种文化可能对男女婴一视同仁，然而，为人父母的欢乐和磨难在全世界都是一样的。各种文化在对牛肉的喜欢方面可能有具体方式的差别。我们过去常常看重肥牛，可现在我们更喜欢瘦肉。但这全然是因为全世界的养牛者讲“同一种语言”，使他们能够比较瘦肉相对于肥牛的优点。几个世纪以来，东非的马萨伊人在最恶劣的环境里养牛，人们可能认为他们跟苏格兰东北部富裕的牛肉农场主没有什么共同之处，然而，由于马萨伊人和班夫郡一个叫梅斯利克的小村庄里一个农民的合作，1990年在非洲，建立了首个纯种西门塔尔牛基地。马萨伊人和这个农民天隔一方，但他们都爱牛，并能为共同的行动找到一种共同语言。

对相对主义的这种反驳的困难在于，相对主义者可以拒绝意识到这一点，因为他们不认同论战规则。与那些将每一种批评贬低为意识形态的持有派别偏见的人一样，相对主义者可能坚称，让相对主义的观点接受经验的检验，这一观点本身所基于的知识观已经被相对主义证明是错误的。

对这种全盘拒绝妥协的态度，最佳回应是询问相对主义者是否自始至终都是按照他们公开宣布的哲学立场行事的。显然，他们不是。后现代主义者们撰写作品，发表演讲；他们试图将自己的主张传达给其他人。他们这样做是因为相信，自己是正确的而别人是错误的。假如十足剂量地服用一剂自己的药，他们就将关门大吉。假如没有一种解读优于其他解读，那么为什么要通过排斥所有其他的解读来向全世界标榜某一种呢？假如不可能将真理和谬误区别开来，那为什么后现代主义者与那些持不同观点的人又争论不休呢？

结论

社会学学者为帮助我们理解世界作出了令人瞩目的贡献，在这样

一本小书里，本来就不可能通过全面列举这些贡献来描述社会学。我设法引述了一些重要人物以及他们最重大的贡献：马克思和韦伯论阶级；韦伯论理性；涂尔干论失范；格伦论本能；默顿论犯罪的结构性原因；米德和库利论社会化；米歇尔斯论寡头政治；帕森斯论家庭；贝克论贴标签，以及戈夫曼论角色和整体体制。我还努力充分引用社会学研究的一些具体案例，来管窥社会学家们所做的工作。然而，本书的目的不在于向读者提供一个社会学概述，而在于呈现一种社会学的意识。

社会学要想超越有趣（且并非总是那么有趣）的推测，它就必须是经验性的。也就是说，它的理论和解释必须基于对真实世界的可靠观察。因此，我在进行引用时倾向于那些将理论与具体的经验性研究结合起来的大学者们。社会学要成为经验性的，就必须以自然科学为模式。

然而，在声称社会学必须是一门社会科学时，我们也要牢记由这一学科的奇特研究对象所带来的独特的利弊：我们研究自己。推理和解读的能力使我们不只是出于本能而行动，也不只是能对身边的物理环境作出回应，这种能力使我们能够研究任何事物。反过来，这意味着我们不能寄希望于把社会行为当做与物理世界的规律相类似的一些基本规律的征候。我们必须认识到现实的社会建构本质，研究那些社会结构（社会学本身就是其中的一个特定的经过系统化且经过改进的范例）。对持有派别偏见的人和相对主义者来说，这是一个复杂的难题，对此的回应只能是放弃研究，然后，要么根据意识形态选择自己的立场（持有派别偏见的人的观点），要么完全赞同或完全反对（相对主义者的立场）。

如我已经声称过的，这两种形式的投降都是不必要的悲观主义的回应。毫无疑问，要理解西方的犯罪或宗教衰落的原因并非易事，而要解释政治偏好和教育成就同样也非轻而易举。然而，在日常生活里，只要我们继续相信我们能搞清楚哪些公交车去市中心，哪些教堂愿意倾听忏悔，哪些政党最接近我们的偏好，以及子女什么时候在对我们撒谎，我想没有任何理由认为我们不可能以更大的规模对这类问

题进行更系统的研究。在本书各个章节里，我已将注意力引向了社会学的解释方式与常识的不同：社会学承认现实的社会建构本质；它识别行为的隐蔽动因；它描述行为不曾预料到的后果。但我也要坚持说，常识本身提供了社会科学之可能性的最佳担保。我们中的一些人比另一些人更擅长于社会学，我们都犯错误，但每天，用数百次无关紧要的方式，我们努力观察、描述、理解以及解释我们自己的行为和他人的行为。假如我们能像业余者那样做这件事，通过更大的努力，我看不出为什么我们不能把它做得更专业一点。

索引

A

accent 口音

actions 行为，行动

Amish 阿米什派

anarchists 无政府主义者

anomie 失范

Aristotle 亚里士多德

Asylums 疯人院

Australia 澳大利亚

B

Baptists 浸礼会教友

Becker , Howard 霍华德·贝克

“Becoming a Marijuana User”《成为一名大麻使用者》

beliefs 信仰

Berger , Peter 彼得·伯格

biological determinism 生物决定论

biology 生物学

Booth , Charles 查尔斯·布思

Britain 英国

bureaucracy 官僚制

Burns , Robert 罗伯特·彭斯

C

Calvin , John 约翰·加尔文

Cambridge University 剑桥大学

capitalism 资本主义

Carnegie , Andrew 安德鲁·卡内基

Catholic Church 天主教会

Catholics 天主教徒

Christian Church 基督教会

Christianity 基督教

Christians 基督教徒

Church of England 英国国教

civil rights 公民权利

class 阶级，阶层

Clinton , Bill 比尔·克林顿

Cohen , Stan 斯坦·科恩

commitment 信奉，忠诚
communism 共产主义
communities 社区
community 社区
competition 竞争
conformity 符合，遵从
consensus 意见一致，同意
Conservative Party 保守党
contraception 避孕
Cooley, Charles Horton 查尔斯·霍顿·库利
counter-culture 反文化
crime 罪行，犯罪
criminal justice system 刑事司法体制
cultural hierarchies 文化等级制
cultural studies 文化研究
culture 文化

D

Dalton, Melville 麦尔维尔·多尔顿
Darwin, Charles 查尔斯·达尔文

democracy 民主，民主国家

discrimination 歧视

diversity 多样性

divorce 离婚

domestic violence 家庭暴力

dress 服装

Durkheim, Émile 埃米尔·涂尔干

E

economic change 经济变化

economic structure 经济结构

economy 经济

education 教育

egalitarianism 平等主义

élites 精英

England 英格兰

environment 环境

equality 平等

Escape Attempts 《逃逸的企图》

escape attempts 逃逸企图

ethnic studies 民族研究

F

Fabian Society 费边社

family 家庭，家族

farmers and agricultural workers 农场主和农业工人

Ferguson, Adam 亚当·弗格森

feudal order 封建秩序

fragmentation 分裂，破碎

French Revolution 法国大革命

G

Garfinkel, Harold 哈罗德·加芬克尔

Geertz, Clifford 克利福德·格尔茨

Gehlen, Arnold 阿诺德·格伦

Gender 性别

Germany 德国

Goffman, Erving 欧文·戈夫曼

H

habit 习惯

hierarchy 等级制

Hindu 印度人

Hobbes , Thomas 托马斯·霍布斯

human behaviour 人类行为

Hume , David 大卫·休谟

Hutterites 哈特派信徒

I

Ibn Khaldun 伊本·赫勒敦

identity 身份，同一性

ideology 意识形态

India 印度

industrialization 工业化

inequality 不平等

nnovators 创新者

instincts 本能

instinctual deprivation 本能剥夺，本能丧失

integration 融合

intentions 意图

inter-subjectivity 主体间

interaction 互动

interest groups 利益群体

interests 利益

internalization 内化

interpretation 解读

Iran 伊朗

Italy 意大利

J

Japan 日本

Jewish religion 犹太人的宗教

K

Kanter , Rosabeth 罗莎贝思·坎特

L

labelling 贴标签

Labour Party 工党

Lamarck , J.-B.拉马克

language 语言

law 法律

leadership 领导地位

legitimation 合法化

London School of Economics 伦敦经济学院

looking-glass self 镜中我

loyalist paramilitaries 保皇派准军事部队成员（尤指北爱尔兰的）

Luther , Martin 马丁·路德

Lysenko , T.D.李森科

M

marriage 婚姻

Marshall , Gordon 戈登·马歇尔

Marx , Karl 卡尔·马克思

Mead , George Herbert 乔治·赫伯特·米德

means of production 生产资料

media studies 传媒研究

Men Who Manage 《管理者》

Merton , Robert 罗伯特·默顿

Methodism 循道宗教义

Michels , Robert 罗伯特·米歇尔斯

Milligan , Spike 斯派克·米利根

Minder 《守护人》

modernization 现代化

More , Hannah 汉娜·莫尔

Morgan , J.P. 摩根

motives 动机

N

nation state 民族国家

nepotism 裙带关系

Niebuhr , H.Richard 理查德·尼布尔

Nixon , Richard 理查德·尼克松

O

objectivity 客观性

occupational structures 职业结构

organization 组织，机构

Orwell , George 乔治·奥威尔

Oxford University 牛津大学

P

Parsons , Talcott 塔尔科特·帕森斯

partisanship 派别偏见

Plato 柏拉图

political parties 政党

political preferences 政治偏好

political structure 政治结构

politics 政治，政治学

polity 政体

postmodernity 后现代性

Powell, Colin 科林·鲍威尔

praxis 实践

production 生产

professions 职业

Protestants 新教徒

Q

Quakers 贵格会教徒

R

race 种族

rationality 理性

Reagan, Ronald 罗纳德·里根

reality , as social construction 作为社会建构的现实

rebellion 反叛

rediscovered memories 被重新发现的记忆

Reformation 宗教改革

regulation 制约

reification 物化

relativism 相对主义

religion 宗教

reproduction 再生产；生育

retreatist response 退却反应

rights 权利，权益

ritualism 拘泥于形式

roles 角色

routine clerical class 常规教士阶层

Rowntree , Seebohm 西博姆·朗特里

rules 规则

T

salariat 薪水阶层

Sartre , J.-P. 萨特

Sassoon , Siegfried 西格弗里德·萨松

science : methodology 科学：方法论

Scotland 苏格兰

Scottish Enlightenment 苏格兰启蒙运动

sects 教派

service class 公务阶层

Seventh Day Adventists 基督复临安息日会

small proprietors and self employed 小业主和个体户

Smith , Adam 亚当·斯密

social constructions 社会结构

social institutions 社会体制

social mobility 社会流动性

social norms 社会规范

social order 社会秩序

social policy 社会政策

social reform 社会改革

social structures 社会结构

socialization 社会化

sociology , and natural science 社会学，与自然科学

sociology , experimental methods 社会学，实验方法

Soviet Union 苏联

subculture 亚文化

Sudnow , David 大卫·苏德诺

suicide 自杀

Sutherland , Edwin 埃德温·萨瑟兰

T

Taylor , Laurie 劳里·泰勒

technology 技术

Terkel , Studs 斯塔兹·特克尔

Thatcher , Margaret 玛格丽特·撒切尔

Third World 第三世界

Thomas , W.I. 托马斯

total institutions 总制度

trade unions 工会

translation 翻译

U

Ulster Defence Association (UDA) 乌尔斯特防卫会

Ulster Volunteer Force (UVF) 乌尔斯特志愿军

unintended consequences 出人意料的后果

United Kingdom 联合王国

United States 美国

utopian communities 乌托邦社区

V

values 价值观

victim , cult of 受害者的狂热

Von Daniken , Erich 埃利希·冯·丹尼肯

voting behaviour 选举行为，投票行为

voting rights 投票权

W

Webb , Sidney and Beatrice 西德尼·韦布和比阿特丽斯·韦布

Weber , Max 马克斯·韦伯

welfare state 福利国家

Wilson , Bryan 布赖恩·威尔逊

women's studies 女性研究

working class 工人阶级，劳动阶级

world-openness 世界开放性



A Very Short Introduction

牛津通识读本

设计, 无处不在 Design

[美国] 约翰·赫斯科特 / 著

丁珏 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

设计, 无处不在/ (美) 赫斯科特 (Heskett, J.) 著; 丁珏译.
——南京: 译林出版社, 2013.1 (2013.10重印)

(牛津通识读本)

书名原文: Design: A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2975-8

I.① 设... II.① 赫... ② 丁... III.① 工业产品-造型设计-基本知识
IV.① TB472

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133553号

Copyright © John Heskett 2002

Design was originally published in English in 2002.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字: 10-2007-046号

书 名 设计, 无处不在

作 者 [美国]约翰·赫斯科特

译 者 丁 珏

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2002

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年10月第2次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2975-8

目录

[序言](#)

[第一章 什么是设计？](#)

[第二章 设计发展史](#)

[第三章 实用性和重要性](#)

[第四章 物品](#)

[第五章 传达](#)

[第六章 环境](#)

[第七章 形象设计](#)

[第八章 系统](#)

[第九章 语境](#)

[第十章 未来](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

柳冠中

“设计”一旦被囿于一种“物”的设计的话，设计师就已经被这个物的概念和现象束缚了创造力。“设计”应被认为是有关人类自身生存发展的“本体论”、“认识论”和“方法论”。而“工业设计”则是工业时代认识“人为事物”的一种方法，是对工业革命以来一切人为事物的一种反馈，其中包括该肯定的要肯定，该否定的要否定。这种积极的“反馈”机制正是“设计学”的核心，是工业设计能将“限制”、“矛盾”协调转化为“优势”的原因，也是工业设计有别于仅从“美术”或“技术”角度片面地就事论事的偏执倾向的本质之所在。如此一来，设计就能从“物”、技术、经济体制和社会结构存在的“问题”（“事”的解决）中，在“限制”下形成“差别”和进步：创造“新物种”、创新“产业链”，乃至实现真正的生存方式上的“创新”。

曾在美国从事设计教育和研究实践的约翰·赫斯科特教授于退休后，被香港理工大学特聘为专职教授多年。他融合了东西方的哲学理念，对“设计”这个复杂的问题提出了独特的见解。他从生活中浅显的原理入手，深入浅出地道出了人类与生俱来的创造性智慧的开发——“设计”的作用。他指出：“我们所定居的这个世界的形式或结构不可避免地沦为了人类设计的结果……设计都不是由技术、社会结构、经济体制，或其他任何客观原因所决定的。设计源于人类的各种决定和选择。”他还指出：“虽然设计在许多方面深刻影响着我们所有人的生活，但是它的巨大潜能却尚待开发……”

当代科学的发展，尤其是生物学、遗传学、核物理、天体物理以及人工智能等领域的突破，在人们还来不及适应的时候，就又开始向更深的领域跨越。人类的生产和科学实践的发展，自然也使得设计的范围、内容、广度和深度骤增。信息交流和存储的渠道、速度、效率的发展，信息量的急剧膨胀，都使原有的生产管理体制、文化艺术、道德、思维几乎已容纳不下这种时间和空间上的变化了。科学与艺术

的合流、自然科学与人文科学的合流已成了不可逆转的趋势。

工业时代的科学乐观主义开始转向小心谨慎与信心不足了，人类自身冲击自然的能力转而使人类感到越往前走可能遇到的“无知陷阱”就会越多，就如同一个越来越大的圆与外界相连的空间也越来越大一样。人类必须学会在行动之前更全面地探测危机，这就意味着人类行为的决策，也就是“设计”的功能已被提高到经济管理、社会管理和人类未来生存方式的高度上来了。当今社会对设计的需求已不限于对单个产品的造型、色彩、装饰的改进，它已突破传统的“物”的范围，开始对整个社会即所有人为事物的复杂系统负责。设计的道德要求使设计教育的责任和任务也与产品结构、产业结构、生态平衡、生存环境、生存方式和伦理道德紧密相关。

当人类的追求比较简单时，决策的任务只是告诉人们“怎样去做”；而当人类的追求比较复杂，追求什么样的目标本身需要经常进行复杂的交叉研究后才有可能弄清时，科学的责任就不仅是告诉人类“怎样去做”，也不仅是告诉人类“为什么能那样做”。科学更为重要的责任是引导我们去思考，丢弃约定俗成的提法或时髦的新概念，弄清事物的本质，决定“应该去做什么”，然后还要“做什么”。

设计不应深陷于科学和艺术之争，设计有它自身的内涵和外延。设计是为了发现、分析、判断和解决人类生存发展中的问题。人类进步的每一个里程碑都是对自己认识水平的否定，是从不同角度、不同层次对已被认可的“名”、“相”的否定。当这样一个人为的、阶段性的“分类”和“命名”的观念阻碍我们认识自然和社会时，人类就会创造出新的“分类”和“命名”。

沉溺于工业文明之中的“技术膨胀”和物质享受，以及对于占有欲的宣扬，淡化了我们对污染、资源浪费和可持续发展的意识，腐蚀了人类的道德伦理观。如果我们经不起技术的引诱，我们就将丧失生存的权利。人类的生存与发展除了衣食住行方面的物质享受以外，还有额上的汗、手上的茧，人与人之间的接触、谅解，与大自然的互动、共生，与他人一起改造和创造时产生的行动和思想协调统一的乐趣、

情感，以及对一切事物的尊重。忘记这一切，投身于竞争，只期待轻巧地获取享受，这是一种无知和不负责的态度。要知道，社会的任何进步，首先是品行道德、社会风俗、政治制度的进步，这些都属于科学和文化上的进步。这就是目前国际社会对于发展现状的反思，也是设计所面临的现实。

设计教育是为了培养另一种能力和智慧——从观念、思维方法、知识和评价体系等各个方面来整合科学和艺术。当设计的目标系统确立时，就该从科学和艺术的角度出发，实事求是地选择、组织、整合各种可能的方法和手段。设计是人类的第三种智慧系统，它的子系统包含科学和艺术这两个要素。设计是人类为主动适应生存环境等外部系统而进化形成的一个“新知识结构系统”，是人类在重组生存结构过程中的智慧性的“创造”。

人类区别于其他生物的最重要的特点是人类能改造自然，创造“人为事物”。然而，人类社会物质文明的每一次发展和进步无不寓于人类社会这个大背景之中，不同民族、不同地域、不同气候、不同时代的人类物质文明依然遵循“适者生存”、“各得其所”的规律，在生产、流通、使用、销毁的全过程中新陈代谢。人类的发明、创造不可能违背这个规律，这也就是我们常说的“师法造化”。

约翰·赫斯科特教授的这本著作，在当前众多的有关“设计”的出版物中可谓不可多得。我深切地期望能与国内的设计同行，尤其是从事设计教育和设计研究的学者们互相勉励，一同思考中国设计所面临的挑战，以及中国设计教育所肩负的历史责任和历史使命。

2008年10月13日

第一章

什么是设计？

现代社会最为显著的特征之一是它的表现方式。在这种表现方式之下，设计变得既庸俗又让人摸不着头脑。但是我认为如果认真对待、合理运用，设计应该成为一个全面塑造和构建人类环境的关键性平台，它能改善人们的生活，增添生活的乐趣。

但是，如果我们因此就断定设计是一件很严肃的事情，那也会造成各种问题。设计并不像媒体广泛报道的那样：或许有趣，或许令人愉悦，或许还具有一点点实用性；在短暂的流行周期和裁员周期影响下的经济领域内有利可图；但设计并不触及人类生存的根本问题，设计无足轻重，仅起到装饰作用。

毫无疑问，由于对设计的重要性和价值并未达成广泛的共识，因此必定会造成一些误解。对于有些学科领域来说，作者与读者之间共有一定的知识基础。比如，就一本关于建筑学或历史学的概论而言，虽然各个读者的知识面会有参差，但他们对于题材的内容会有比较合理的概念。在其他一些非常专业化的学科领域，比如说核物理领域，读者与作者之间就很难存在共识，因此有必要向读者介绍一下基本的原理。

设计即处于这两个极端之间。作为一个词而言，设计十分普通，但它本身充满了各种矛盾。设计有着大量的呈现方式，但是我们缺乏清晰的定义来对它们进行一一界定。作为一种实践，设计生成了大量的素材，其中很大一部分生命力短暂，只有一小部分能长久保留。

很明显，我们中间有很多人对设计有着一定的认知，有些人对设计很感兴趣，但就这个术语所表达的确切意思却很难达成共识。在时尚、室内装修、包装设计或汽车设计领域，这一点最为明显。这些领域由于缺乏固定的评判标准，一切仅凭个人品位来判定，而个人品位

又有高下，于是便导致了形式和风格缺乏固定、统一的规定。上述这些领域的确是当代设计实践中很重要的一部分，是我们评论所关注的焦点，占广告开支中很大的一部分。其他的焦点可能集中在技术操作或工艺层面。尽管它们数量巨大，但也只是一个整体的各个部分，得处于整体之下。在讨论时，我们不能以偏概全。

那么，我们该如何有意义地从整体上来把握设计呢？我们的生活中充斥着广告与宣传搅起的泡沫，还有哗众取宠的艺术名家制造出的种种炫目的视觉效果、权威人士的各式宣言，以及生活方式推销员满口的虚假宣传。透过这些，我们必须认识到一个简单的事实，即设计是人类的基本特征之一，对人们的生活质量起着决定性的作用。它从各个细节、各个方面影响着每个人每天所从事的活动。就此而言，设计至关重要。由于人们越来越关注物质环境的设计，物质环境中几乎所有方面都受到了它的影响，并因此而得到巨大的改进。但是糟糕的设计也带来了越来越多的问题，如不恰当的照明、不利于用户操作的机器、排版混乱的新闻等等。这些问题引起了人们越来越多的关注。因此，我们有必要问一问：如果这些东西真是我们生存中不可或缺的一部分，为何它们常常做得如此糟糕？要回答这个问题并不容易。通常，成本因素是人们用来开脱的最好借口。然而，优劣设计之间的界限是相当模糊的，只要有合理的设计投入，成本因素通常可以忽略不计。但是，这一切都取决于我们如何“合理”地投入。“设计”这个词涵盖了众多活动，它要求财力的投入能满足最细微的需求。在解决一个实际问题时，如果忽略了对对象本身的用途，那就会带来灾难性的后果，比如把一个医疗设备设计成传达个人时尚意象的载体。

虽然设计在许多方面深刻影响着我们所有人的生活，但是它的巨大潜能却尚待开发，本书正是在这样的认识上展开论述的。书中将对这个问题做出一些解释，并提供一些可行的改进方法。本书的目的不在于否定“设计”名下所涵盖的一切活动，而在于拓展对这个术语的理解，检验在不同文化背景下，设计活动所触及的生活领域以及它对日常生活的影响。在展开论述之前，为了理清围绕这个主题所产生的混乱，我们必须澄清一些基本问题。

有关设计的讨论之所以如此复杂，首先还是由这个词语本身造成的。“设计”在不同层次的含义不同，导致它本身成为了混乱的一个源头。就像“爱”这个词一样，如果指称者和被指称者不同、使用背景不同，它的意义就会随之相差十万八千里。例如，在一个看似无意义的句子中，同是“设计”这个词，意义却发生了变化：

“设计就是设计一种能生产设计的设计。”

这个词的每一次使用在语法上都是正确的。第一次是名词，泛指一般概念，适用于所有领域。它的用法类似于“设计对国家经济很重要”中的“设计”。第二次是动词，指示行为或过程，如“她受委托设计一个新式食品搅拌器”。第三次也是一个名词，意指某种产品的成品，是将概念转化后的实际存在，如“大众推出的新款甲克虫汽车采用的是复古设计”。第四次还是一个名词，表示一种概念或建议，如“这款设计交给客户审核”。

由于设计的实践活动和定义涉及的领域太广，这样也造成了其他的混淆，比如手工艺设计、工业设计、商业设计、工程设计、产品设计、平面设计、时装设计和交互设计等等都可归入设计名下。2000年8月至9月间，在《星期日泰晤士报》（伦敦）爱尔兰文化板块下有一个关于“爱尔兰设计家”的系列报道。该报道每周一篇，为期六周，其主题依次是：爱尔兰国家警察部队所佩戴的徽章、服装设计师路易斯·肯尼迪、供户外野餐的派对烧烤炉、卡罗尔烟草公司生产的“卡罗尔一号”香烟的包装、科斯特罗伊牌刀具、瑞安（折价）航空公司的企业形象。虽然每篇报道的观点清晰、明确，文字凝练，但整个系列中所涉及的主题太广，让读者眼花缭乱。

有些活动为了显得更为专业，只要跟“设计”这个词沾边，都挤进了设计活动的名单中，比如发型设计、指甲设计、花卉设计，甚至葬礼设计。为什么不说是发型工程，或者是葬礼建筑，而一定要用设计

这个词呢？这个词之所以被如此任意地使用，部分原因就在于它不是一个具有统一标准的行业。它不像法律、医药或者建筑，这些行业都要求从业者持有行业执照或者类似的资格证书。它们有既定标准，受自律性机构保护，有各自的行话，而且只接受通过规定程序获取资格的这部分人。与之相反，设计活动因缺乏一个统领的概念或机构，被一而再地细化了，也正因为此，任何人都能够使用它。

在此种混乱的情况下，为了找出一种模式，围绕设计展开的讨论必须从两个方面着手：一是对滥用之下的本质行为模式进行界定，以期建立某种结构和意义；二是对这些模式溯本穷源，寻找当下混乱形成的原因和存在的方式。

针对第一点，设计从本质上可被定义为人类塑造自身环境的能力。我们通过各种非自然存在的方式改造环境，以满足我们的需要，并赋予生活以意义。

审视周围的环境，我们便可了解设计活动所辐射的范围和广度。不管你是在逛书店，还是待在家里，不管你是在图书馆、办公室、列车上还是其他什么地方，你都可以发现设计的踪影。在这样的环境中，几乎没有纯粹自然的东西——即便是植物，那也是按照人们的意愿修剪和摆放的。实际上，设计在环境改造中占的比重相当大。我们改造世界的能力已经如此登峰造极，以至于在我们这个星球上，只有为数不多的些许方面仍保留着原初的状态。具体而言，我们的生活已经完全适应了这种或那种人为设计的结果。

我们所定居的这个世界的形式或结构不可避免地沦为了人类设计的结果。虽然这一点是显而易见的，但绝对值得强调。这些设计的结果并不是必然的，也不是一成不变的。我们可以对它们进行研究或围绕它们展开讨论。无论使用得好还是不好（无论基于何种评价标准），设计都不是由技术加工、社会结构、经济体制，或其他任何客观原因所决定的。设计源于人类的各种决定和选择。在不同水平的设计实践中，尽管时代背景和环境会产生很大的影响，但是人为因素一直都起着决定性的作用。

有了选择就有了责任。选择意味着在方法上、目的上、既得利益者的人选上存在其他的可能。这就表示设计不仅仅反映设计师最初的决定或者概念，同时也涉及这些决定或概念的贯彻执行，以及通过何种方式对它们所产生的效果或者收益进行评估。

简而言之，设计能力在无数的方面都成为了我们作为一个物种存在的关键。除了人类，地球上没有其他生物具备这种能力。这种能力使我们能够以独特的方式改造我们居住的地方。若是没有这种能力，我们就无法界定何为人类文明，何为自然世界。设计的重要性就在于它像语言一样界定了人类的本质特征，使人类远远优于其他物种。

当然，这个基本能力可以通过大量不同的方式呈现，其中有一些已经成为专业行为，有固定的称呼，如建筑、土木工程、环境美化和时装设计等。在这本小书里，我们将会关注日常生活中出现的那些平面的和立体的事物，换言之，即物品、传达、环境和系统。不管是在家里还是在工作岗位上，不管是在休息还是在祷告，不管是在街道上还是在公共场所里，即便是外出旅行，你都会遇到它们。虽然圈定了讨论的范围，但是本书的覆盖面仍然是非常广的，因此我们只需对其某些例子进行考察，而不必一一涉及。

如果人类的设计能力有如此多的表现方式，我们该如何理解它的多样性呢？要回答这个问题，我们又得回到第二点，即设计的发展史上。设计有时被解释为艺术历史性叙述的一个分支，强调潮流和风格在时间上的简单更替——新的表现形式出现，替代原有的表现形式。然而，设计史更像是一个不断叠加的过程。在这个过程中，随着时间推移，新的发展叠加在现存事物之上。这种叠加并不是一个单纯累积或聚合的过程，而是一个动态的交互过程。在这样一个运动中，每次的革新都会从角色、意义以及功能上改变现存的事物。例如，世界各地不计其数的手工艺生产一度曾是文化和经济的重要支柱，如今它们的中心地位已被大规模机器生产所取代。尽管如此，它们也找到了新的角色定位，比如为旅游业提供产品，或为“工艺美术”这个特殊的全球性市场提供服务。计算机和信息技术的高速发展，不仅为交互设计创造着令人兴奋的契机，同时也在不断改变产品和服务孕育及生产的

方式。新的事物并非取代旧的事物，而是对其进行补充和完善。

然而，我们也无法提炼出一个可以涵盖所有情况的模式。在不同的社会环境下，改造活动会衍生出大量的变异，由此而产生的后果也不尽相同。然而，无论在何种具体条件下，过去的事物中总会有一种广泛的模式，这种模式会继续贯穿事物的发展过程。因此，我们在面对目前的状况时，才能对这些由设计衍生出来的不同实践模式及其晦涩而复杂的结构进行一定的解释。保留下来的那部分传统手工艺和形式被不断地注入新的活力，运用到新的领域。设计认识中存在的大部分混乱都源于这种历史演变模式。如果确实存在一个框架，而且这个框架支持对多样性的理解，那么，现在造成混乱的事物也可以成为丰富的、可利用的资源。所以，对设计发展史的梳理，即对形式创造的实践和活动的整理，是很有必要的。

第二章

设计发展史

人类在历史上经历了不同层次的变革与发展，然而人类的天性却鲜有改变。我们与曾定居在中国、苏美尔或者埃及的古人可以算是同一类人。对我们而言，通过迥异的渠道（如希腊的悲剧或北欧的传说）来表达同样的人类困境并非难事。

有证据表明，随着技术、组织结构和文化的变迁，尽管表达的手段和方法发生了变化，人类的设计能力一直都保持着相对的稳定。虽然设计是人类一项独特且固定的才能，但在历史发展中它的呈现方式却并不相同，我们这里要讨论的是后者。

由于设计活动所涉及的范围非常之广，以至于任何对它的描述都难免成为一个提纲挈领的概述。为了了解当下的复杂性是如何形成的，只得使用大手笔，避免过多的细节，介绍主要的变革。

在探求人类设计才能的起源时，第一个难题是界定在何时、何地人类开始对他们的环境进行重大的改变——每次考古上的重大发现都会引发新一轮的辩论。由于人的手非常灵活，能自如转动，还能做出各种造型，有多种功能，手无疑成了这个过程中一个至关重要的工具。人的手不仅能够推、拉，还能够高强度地施力或控制力道。手有着多种功能，其中包括了抓、捧、握、揉、压、拍、砍、刺、击、掘或者敲等等。最初发明的工具无疑增进了手的这些功能，提升了它们的力量、精确性和灵敏度。

大约在一百万年以前的早期人类文明中，自然界的物体就被用作工具和器具，以增补或提高手的能力。比如，手能挖出土里的食用块根，但是人若是把棍子或蛤壳攥在手里，就能更轻松地完成这项工作。这样一来手不仅能够长时间作业，还能避免损伤手指和指甲。若是把一个贝壳用兽皮或须根绑在一根棍子末端恰当的位置上，就能做

成一把简易的锄头，使工作变得更加轻松。在直立的姿势下，这样的工具使用的范围更广，效果更好。同样，我们可以合掌掬水喝，但是一个口径较深的贝壳可以永久地保持手掌掬水时的形状，使用起来就像勺子，盛水时不会漏水。即便是这种程度的改造，也要求人们能够理解形式与功能之间的关系。

在这些以及其他众多方面，自然界已有的可获取的材料和模型为我们提供了丰富的资源。这些资源极具可塑性，可解决大量问题。然而，一旦它们被改造，又会涌现出新的问题，比如如何使锄头耐磨而不易损毁，不会像海贝那样容易破裂。这便引发了其他范围内的改造，而这次不仅仅是用可获取的材料按自然界已有的形状改造，而是将自然材料改造成自然界中并不存在的模样。

早期的发明中还有一大特点就是通过革新技术、形状、式样来满足新的目标和实践。例如，1993年一支考古队在土耳其南部一个叫作恰约尼的地方发现了一个史前农业村庄的遗址。他们在那里发现了现存最早的纺织品残片。这一残片大约生产于公元前7000年，是用家用亚麻布织成的，很明显地借用了已有的编织篮子的技术。

其他事物的改造明显也借鉴了自然形态。自然形态仍然常常为了某个特殊的目的而被当作理想的模型。早期的金属或陶土制品常常与它们摹拟的自然模型形状一致，比如金属做的勺子会呈现出海螺壳的形状。

在很早以前，人类就创造了各种形状的模式，对于何种形状能满足何种目的，我们已经形成了固定的概念。而与此相反的是，人类也具有创新的能力。事实上，形状已经越来越贴近社会需要，它与生活方式相互交织在一起，成为传统不可分割的一部分。在生活没有保障、生命受到威胁的环境下，我们从未轻易抛弃融入在形状中并由这些形状来体现的人类经验。

不仅如此，随着时间的推移，无论是有意还是无意，这些流传下来的形状有些变得越来越考究，有些接受了新工艺手段的改造。这些新的模型慢慢成了标准模型，又在具体社会环境下接受进一步的改

造。例如，在西格陵兰地区，爱斯基摩人主要定居地里的居民用于渡海的皮船各不相同。



图1 格陵兰岛上爱斯基摩人的皮船。

一味地强调手工艺中手的作用，难免会低估了另外的两项发展。这两项发展在提高人类改造环境的能力上也是至关重要的。它们都是对人类先天局限性的挑战。其中之一通过借助自然力、优于人类体能的动物体能、风力和水力等资源，来弥补人类体力上的不足，同时选择优良的植物和动物种类进行培育以获得更高的产量。这些都需要经过调查，累积知识，并判断哪些知识能有利于发展。在这方面，书面记录和视觉再现起到了至关重要的作用。

我们使用的工具最初来自自然形态，到后来完全由人类独创。随着工具的发展，我们有能力将累积的实用经验提升到抽象理论的层面。在相当长的一段时间内，人类的这个能力变得越来越重要。抽象观念使我们能够从具体的问题中抽身，得出一般规律，并自如地用规律来解决其他问题。

语言或许是抽象思维最佳的范例。文字本身并无任何意义，在使

用过程中既是任意的，又带有强制性。比如，house、maison以及casa在英语、法语和意大利语中都表示可供人类居住的有形之物，但它们只有在各自的社会中才能获得约定俗成的意义。总而言之，这种语言的抽象能力使观念、知识、工序和评价得以积累、保存并世代流传。这种能力同时也是了解任何制作工序不可或缺的一部分。换言之，在任何创造性的过程中，智力和思维方式与手和工具（包括铁锤、斧子或凿子）一样重要。前者指再现和表达潜在概念的能力，是人们使用“脑力工具”的能力。后者代表了身体技能。

在设计方面，抽象能力触发了纯文化上的发明。这些发明不参照人类的外形、运动技巧或自然界的其他形式。很多有关几何图形的概念可能是实践过程中累积的经验，经过整理后又用于指导其他实践。比如，澳大利亚土著居民所使用的带钩的矛式投掷器（当地人叫它“掷枪”）的演变就再现了这种抽象能力。人们一定是做了长期的试验和改进，才提高了矛式投掷器的准确性，使其在打猎中发挥出更大的威力。然而，轮子的形状是无法在外界找到明确参照物的——人类的四肢无法以自身为轴旋转，自然界也无法为此提供灵感。可以说，不停旋转的概念是史无前例的发明。换言之，物品不一定是为了解决具体问题的，它们大可大大扩展，超出时空限制，在一个创新的、改进的动态过程中将生活的理念具体化。



图2 造型简单，工艺性复杂：澳大利亚土著居民使用的掷枪。

因此，仅凭手和其他一些官能，都无法构成设计能力的源头。应该说，手、其他官能及大脑三方协调，共同构成了人类日趋强大的支配世界的能力。从人类生活的起源开始，出于个人和社会不同的需要，人们采用不同的形式和过程来适应不同的环境。这种灵活性和适应性造成了方式和结果的多样性。

早期的人类社会是游牧式的，人们靠打猎和采集野生食物来维持生活。随着生活模式的改变，为了寻找新的食物来源，轻巧、便携、顺应性强便成了主要的标准。随着更多以农业为基础的定居型乡村社会的发展，为了适应新型的生活方式，一大批不同的特色和形式传统迅速涌现出来。但是必须强调的是，传统并非一成不变，它时刻产生细微的变化以适应人及其所生存的这个环境。虽然传统形式凝缩了社会群体的经验，它的具体表现形式还得为适应个人需要做各种细微的调整。一把长柄镰刀或一把椅子有基本的、通用的形状，但因使用人的体格和身体比例不同，在细节处理上也不尽相同。定制的基本原则促使新的改进不断涌现。这些改进如果被经验证明是先进的，则会被纳入主流传统。

随着有固定生活方式的农业社会的出现，人口得以集中，手工艺的专业化得到了更高层次的发展。在众多文化中，寺院不仅是人们冥想和祷告的地方，也是一些手艺人的集中地。他们有足够的自由去实践，常常走在工艺创新的前端。

人口密度高的城市社区分布越来越广。随着财富的积累，人们滋生了各种奢华的需求，这些需求吸引了越来越多的专业技艺超群的手工艺者。这样便促成了手工艺者协会的形成，它们常常以行会或类似的形式出现。比如，早在约公元前600年，印度的城市中就已经存在这样的机构了。身处于这样一个动荡的世界，无论在何种文化背景下出现的行会，社会、经济的稳定都是它们追求的主要目标。行会普遍的作用在于维持工作和管理的标准。在某些控制层面上，它们预示了许多现代职业协会的特点，代表了持照设计师的早期模式。

行会常常能够通过地位的提升和财富的增加对所在社区施加巨大的影响。比如文艺复兴时期，位于德国南部的奥格斯堡就以金、银器匠精美的工艺而著称。这些金、银器匠是当时城市生活中的一大主要势力。十七世纪早期该市的市长达维德·索赫尔就是这个行会的成员。

然而，行会的影响力和控制力最终还是被人们从多个方面瓦解了。当远距离贸易中心开始开放的时候，冒着巨大危险追求同等回报的中间商们逐渐控制了生产。一些手工业利用边远地区的剩余劳动力，大大削弱了行会的标准，并把对形式的控制权放到了中间商的手中。在中国，景德镇的瓷窑生产了大量瓷器出口印度、波斯和阿拉伯半岛，并从十六世纪开始向欧洲出口。随着制造商与市场之间远距离贸易的开启，产品被生产出来之前它的形态就已经确立。画稿和样品从欧洲被送到中国，特定的形式和装饰被运到不同的市场，然后提供给不同的客户。十五世纪末，随着印刷机在欧洲的推广以及绘画和印刷物的发行，形式的概念得以广泛地流通。个体设计师专门针对形式与装饰，出版了各种制图样的小册子，使从业者摆脱了行会对产品内容的控制，同时扩充了有关产品形态的图库。



图3 工艺、财富及社会地位的象征：位于布鲁塞尔皇宫的行会公所。

政府出于自身的目的控制并利用设计，政府的这些举措也削弱了行会的势力。十七世纪早期，为了实现对奢侈品生产和贸易的国际控制，法国君主利用优势的地位、豪华的设施把最优秀的工匠吸引到巴

黎，通过立法促进出口贸易，限制进口贸易。迎合了贵族市场的手工艺者享有各种特权，并且生活优渥。在君主的帮助下，手工艺者渐渐摆脱了行会的控制。



图4 高贵、优雅展示：由安德尔·夏尔·布尔于1710年左右在巴黎设计的带抽屉的小柜。

十八世纪中叶兴起的工业革命带来了规模最浩大的变革。产品完全由机器生产制造，这让生产者陷入了窘境。手工艺者大多不能或不愿意顺应工业生产的需要。此外，为吸引开放市场中有力量的购买者，新的形式来源亟待确立。此时的市场主要是针对中产阶级，即时代新贵的。当更多实力更强的制造商进入市场后，竞争变得越来越激烈。同时，为了激起顾客的购买欲，产品需要具有不同的时尚品味。这些都要求注入新的观念。当时，唯一受过专业制图训练的只有学院派艺术家，越来越多的厂商开始委托他们对流行品味中的形式和装饰进行界定。比如，英国画家约翰·弗拉克斯曼就为乔赛亚·韦奇伍德陶

瓷制品厂做了几个类似的设计项目。

但是，艺术家们对美学概念如何能转换到产品中要么一无所知，要么所知甚少，而且，新环境也需要新技术。就某个层面而言，制造业需要一批新的工程师。这些人得掌握钟表和器具制造方面的工艺知识，并能快速地将其运用到解决技术性的问题上。这些问题包括制造有多种用途的机器——比如，制造更耐用的蒸汽发动机的汽缸，这种汽缸能产生更大的压力和动力。

在讨论有关形式的问题上，曾出现过两个颇具影响的新群体。第一类人的工作建立在不断探求能被市场接受的新概念上，这类人后来成了所谓的时尚顾问。第二类人是新兴的制图员。越来越多的制图员受雇于工厂，他们或者接受时尚顾问、中间商或工程师的指令，或者使用艺术家制作的绘图或介绍花色的小册子，为具体生产提供专门的绘图技术。在第一次工业时代，这些制图人俨然成了设计的机器，通过复古或者复制竞争对手已获得成功的产品，承担着生成形式的责任。

产品形态或计划的设想与实际产品制造之间的分离进一步加深，使得功能不断被细分。人们在不了解生产背景的情况下设计形式，造成了很多家用器具的包装设计与其功能脱节。在很多人眼中，过度的工业化使得艺术贬值、品味和创造力降低。英国是工业革命的摇篮，约翰·罗斯金和威廉·莫里斯等人在这里发起了对工业社会的批判。这场运动在很多国家产生了深远的影响。十九世纪晚期，随着“工艺美术运动”的确立，罗斯金等人倡导的批判运动所产生的影响在英国达到了顶峰。他们宣称，这些设计工匠们将一度已经被人们遗忘的设计活动和社会标准重新统一了起来。然而，在1914年，随着第一次世界大战的爆发，人们看到了现代工业所释放的暴力。这份苦涩的回忆导致了浪漫化的中世纪田园怀旧形象的日渐泛滥。

即便如此，人们仍然相信艺术的力量高于工业的力量。例如，1917年俄国革命后，许多理想主义的艺术家用工业为载体，通过艺术来改造前苏联社会。这一设想在包豪斯建筑学派的原则中也发挥

了重要的作用。包豪斯建筑学派是一战后在德国创立的一个学派，它认为社会可以也应该利用机器生产将艺术的力量传达到社会的不同层面，至于究竟该如何传达，它也提出了自己的设想。作为一种理想，它引发了二十世纪不同时期受包豪斯建筑学派影响的设计师的共鸣。但实业巨头并未打算妥协。这种艺术设计师的理念成为了现代众多设计渠道中的一个重要元素。有名的艺术设计大师，如迈克尔·格雷夫斯或菲利普·斯塔克，仍受到广泛的关注。然而，在实际操作中，艺术设计师并没有成为现代社会的改造大师。



图5 功能的简约：由克里斯托弗·德莱塞于1885年在设菲尔德设计的水壶。

如果说，欧洲孕育生成了一种强大的设计理论，强调工艺艺术的

地位，那么，美国在二十世纪二十年代开始的新一轮工业技术和组织机构的变革则深深地改变了设计实践。通过投入巨额资金进行大规模生产，大额交易引发了新一轮的产品革新。这些新产品不仅从根本上改变了美国生活和文化的各个方面，它们产生的影响力还辐射到了全球的各个角落。为了刺激市场，产品必须时时更新，再加上大量广告战的刺激，导致了顾客无节制的购买。

比如，汽车就是一个典型的例子。在欧洲，汽车首先是为有钱人量身定制的玩具。但是，随着1907年亨利·福特的T型车的投产，汽车的价格逐步调低，慢慢成了大众都能消费得起的产品。福特遵循大规模生产的逻辑，坚信这个单一款型能满足所有人的需要，而它唯一要做的就是降低成本，提高产量。与之相反，通用汽车公司总裁阿尔弗雷德·P.斯隆则认为新的生产方式必须与不同的市场消费水平相适应。斯隆于1924年制定了一个方针，用以解决大规模汽车生产和产品多样化之间的矛盾。利用在各条流水线上生产的汽车基本配件，就可以给产品设计不同的外形，以此来迎合不同的市场需求。专攻风格的设计师由此应运而生。这些设计师通过生成视觉形式，从视觉效果上与其竞争对手相区别。

不过，像亨利·德莱弗斯那样顶尖的设计师开始慢慢规划他们所扮演的角色，希望能通过与工业合作实现对社会的改造。第二次世界大战之后，设计师将其专长延伸到了形式设计之外，并开始着手解决客户在交易中遇到的那些更基本的问题。唐纳德·德斯基曾经是有名的家具设计师，后成为美国纽约大型顾问公司的负责人。这家公司专门提供商标和包装方面的咨询。就连首席设计师雷蒙德·洛伊也指出美国制造业品质在滑坡，购买者在被产品外在的式样吸引后发现产品在使用上不尽如人意，进而对整个制造业大失所望。他们为美国企业习惯模仿竞争对手的产品、设计意识日益淡薄而感到担忧。他们称，设计虽不是必选项，但作为一种高级的战略规划活动，它对企业的竞争远景至关重要。



图6 设计成为主流：1936年奥兹莫比尔的折篷车。

从二十世纪六十年代开始，美国逐渐成为各国商品角逐的角斗场，美国的市场上开始逐步形成变革意识。在面对日本、德国等国的进口商品时，美国一些大型的工业部门在与它们的竞争中败下阵来。这些国家不仅注重产品的质量，而且非常注重设计的整体性。

然而，这些盛极一时的设计方法也被逐步取代了。我们能感受到各个方面发生的变革。到了二十世纪八十年代，设计上发生了急剧的转型，人们淘汰了现代主义朴素的几何风格，纷纷投入到后现代主义的名下。这一转型的主要特点是形式上的选择性过剩。这些形式与实用性毫无关系，它们任意地、频繁地出现，导致了选择性过剩。这一转型并不反映事实的本质，相反，它从根本上准确地描述了与事实无关的那部分内容。不仅如此，产品语义学概念在大量吸收了语言学上关于符号和意义的理论后，又为它们提供了理论上的支持。换言之，抛开设计师的个人偏好不论，即便意义几乎无法反映任何价值，即便这样会导致混乱，人们仍认为设计中所包含的意义比任何实用目的更重要。

另一个重要的趋势是由新兴技术带来的，如信息技术和弹性制造。它们专门定位在小规模的利基市场^[1]，为满足具体需要，提供产品定制服务。一些设计师为了响应这一趋势，着手倡导新的方式。他们专门针对用户的使用习惯开发出整套的方法，建立硬件和软件之间的联系，在复杂系统的设计上充当战略规划师的角色。电子媒体采用的交互设计也面临着新的问题，即如何帮助用户驾驭庞杂的信息。对有购买能力的用户解释新技术是非常重要的。

这些变革不过是一个重复出现的历史模式的一部分。如上所述，设计史上每一个新阶段的出现都不会将之前的种种整个推翻，而是叠加在已有的成果之上，这就是贯穿设计史的轮回模式。它不仅有助于解释为何当下社会设计模式的构成中会存在如此多样的观念和实践方式，而且提出了一个问题——未来我们会在何种程度上面临类似的变革。未来具体会发生什么尚未可知，但是其征兆却确凿无误，比如新技术、新市场、新的商业组织形式都在从根本上改变着我们的世界。毫无疑问，新的环境下需要新的设计观念和实践。然而，围绕这个问题最大的不确定性在于：它们将为谁的利益服务？

【注释】

[1] 特殊消费群体形成的市场，因其规模较小常被大型企业所忽视。——编注

第三章

实用性和重要性

尽管设计的各种表现形式在很多层面上深刻地影响着我们的生活，但其实现方式各不相同。此外，为了使看似混乱的状况显得有条理，有必要制定一些基本原则以供解释。为了达到这个目的，其中一个有效的手段是区分设计的实用性和重要性。通过区分实用性和重要性，我们将努力阐明设计讨论中围绕“功能”问题所产生的大量混乱。

1896年，美国建筑师路易斯·沙利文在《高层办公大楼的艺术考量》一文中写道：“所有有机的和无机的、物质的和非物质的、人类的和超人类的事物，所有头脑、心灵以及灵魂的真实表达中都渗透了一个普遍规律，那就是生命通过表达可被认知，而形式永远追随功能。这就是规律。”

这些观点很大程度上以达尔文的进化理论为前提，特别强调了达尔文关于适者生存的观点。到了十九世纪晚期，人们已经普遍接受了鱼类或鸟类形态的演变是对自然环境的回应的观点，至于动物和植物与周遭环境紧密相连的说法也成了老生常谈。在那样的背景下，功能优于形式的说法确实是很有说服力的。斑马身上的条纹，或者鹦鹉身上绚丽的羽毛，在不变的生存法则中都有着明确的目的。沙利文还认为功能中包含的装饰用途同样是设计中不可或缺的一部分。

沙利文的观点被浓缩成一句格言，即“形式追随功能”。这句格言后来成了设计中的一个时尚说法，虽然在这个过程中它本身已经发生了一些改变。设计的功能性被广泛地解释为它的实际效用，人们在此基础上推断出事物是如何被制造出来的，以及事物的预期用途应该如何通过形式得到合理地反映。这种推断忽略了装饰的作用，也忽略了意义类型如何通过形式来表达，或者如何附着在形式之上。就这一点而言，我们还可以鼓吹另一句格言，即“形式追随想象”。换言之，与自然世界相对的人类生活常常从梦想和愿望中而非仅仅从实践中获得

灵感和动力。

因此，功能成了设计中最受争议的一个名词。二十世纪早期，在“功能主义”的庇护伞下集结的一些主要思想清楚地表达了一种设计理念，这种理念反对十九世纪时期流行的华丽装饰。这种反对可能意味着许多事情。对一些设计师，比如曾活跃于二十世纪早期德国的彼得·贝伦斯而言，古典建筑和设计是灵感的来源之一。十九世纪的风格是不加选择地吸纳历史中所有的标准和文化，让人目不暇接。剥去装饰后产生的结果可能是规则的几何形式和令人满意的品质，这些品质与十九世纪典型的风格相反。传统的形式可以通过类似的方式简化和提炼，就像W.R.莱瑟比和戈登·罗素在作品中所呈现的那样。W.R.莱瑟比和戈登·罗素是和贝伦斯同时代的人，也是英国工艺美术运动的继承者。虽然这两种趋势都与过去保持着关联，但它们都可以同时声称自己代表着当下。

第一次世界大战后，在欧洲兴起了另外一种完全否定过去的更为激进的趋势。与这一趋势相关的人物主要有荷兰理论家及风格派的领导人物特奥·范·杜斯堡、德国包豪斯建筑学派的领袖沃尔特·格罗皮乌斯以及法国的勒·科尔比西耶。他们发展了一整套关于抽象几何形式的理论，据称该理论最适合标准化的工业生产。然而，大规模制造技术也能生产复杂的装饰形式，而且就生产过程而言，装饰确实能提供优势。比如，二十世纪三十年代，在录音机塑料包装盒的生产中使用了重压技术，但这种技术很难生产出一个简单的盒状的东西，因为压制过程中产生的巨大压力会在宽大、平整的表面上留下“流水线”似的痕迹。因此，最好是通过一些办法将大块的表面进行分割，比如把表面分层，或者在上面加点、刻影线等等。人们对规则的几何形式的追求并非仅仅在于它反映了生产方式的内在特点，实际上，它更多地是作为一种意识形态，反映了设计在工业社会中所起的作用。几何形式并不是最适合实践操作的，但它却成了一个最有力的隐喻，表现了机械化时代理想的形式应该怎样。我们可以从中获得数个概念，这只是其中之一。从流线型作业的水滴弧形和速度线中，我们可以得出类似的具有同样效力的概念。

过去，教条式的专断限制了形式研究的范围。我们需要一种综合性更强的定义来界定功能，并以此来取代教条主义的种种主张。该定义首先要能将功能的概念一分为二，即分为实用性和重要性这两个主要概念。

实用性可被定义为使用过程中的适合性。这就表示它所关注的是事物运作的方式、设计的实用效果范围，以及设计的示能性^[1]或可能性的范围（反之又会产生怎样的后果）。让我们来举一个简单的例子。专门用来准备食物的菜刀，它的首要实用价值是作为一把切削工具。为了能够有效地工作，原材料必须使刀刃保持锋利，而且在使用过程中不易变形（施压的时候，太薄的刀刃会晃动，使用起来不仅效率低而且十分危险）。使用时也要求刀把的手感好，能够被充分地、紧紧地握住。由于受制于技术和材料因素，实用性在此主要考虑的是效率问题。然而，高效在使用过程中也可带来相当的快感。当所有细节方面都被整合在一起，最好的菜刀便成了感官的延伸，它必然适合手的操作，令人产生一种微妙的均衡感和控制感，给人一种恰到好处的满足感。从这一点来看，效率代表着不同程度的回应和意义。在实践过程中，实用性和重要性紧密地交织在一起，所以，要将两者准确地区分开来有时确实很困难。

作为设计中的一个概念，重要性阐释了在使用过程中形式呈现意义的方式，或者说形式在这一过程中的作用和意义。形式常常是习惯模式和仪式中强有力的符号或者象征。与强调效率相反，重要性更多关注的是表达和意义。两个关于木制牙签的简单例子（极少有比它们更为基础的形式了）就可以阐明实用性和重要性之间的差别，以及它们通常具有的相似之处。

第一根牙签，市场上也称为“牙棒”，是由乔丹公司，一家专门生产牙具的挪威公司生产的。它长不足两英寸，呈楔形，不仅可在餐后十分有效地清洁牙齿和牙龈，也可随时维持口腔卫生。为了完成特定任务而精心设计的这么一个小件物品上凝聚了高度的实用性。

第二个例子是一根老式的日本牙签。它比乔丹牙棒要长半英寸，

呈圆形，仅一端削尖，另一端是圆锥体切面，切面下方是几圈切口。削尖的一端很明显与物体的实用性（将陷在牙齿里的食物剔出）有关。乍看之下，另一端似乎仅仅是为了装饰，我们无法轻易地从它的形状中看出任何目的。然而，从日本社会的传统饮食模式中可以找到关于这一形式的解释。当用餐者跪在漆桌旁的榻榻米上时，这一设计则成了感性和优雅的表现。此时使用的大部分器皿和人工制品本身都是艺术品，尤其是餐桌，在它光泽的表面上常嵌有或绘有精美的图案。用餐时把牙签置于这样精美的桌面上是十分不雅的，所以人们发明了牙签座（实用性和重要性的另一个结合）。这样牙签就可以放置在牙签座上，并且避免已经使用过的那一端接触到桌面。这种牙签本身在设计上就已经解决了这个问题。牙签上的那几圈切口使牙签的一端能被轻易地折断，折断的部分可以当成牙签座使用，用来摆放已经使用过的牙签头。这个例子充分展示了，即便是最微不足道的实用物体身上也体现了某些价值。

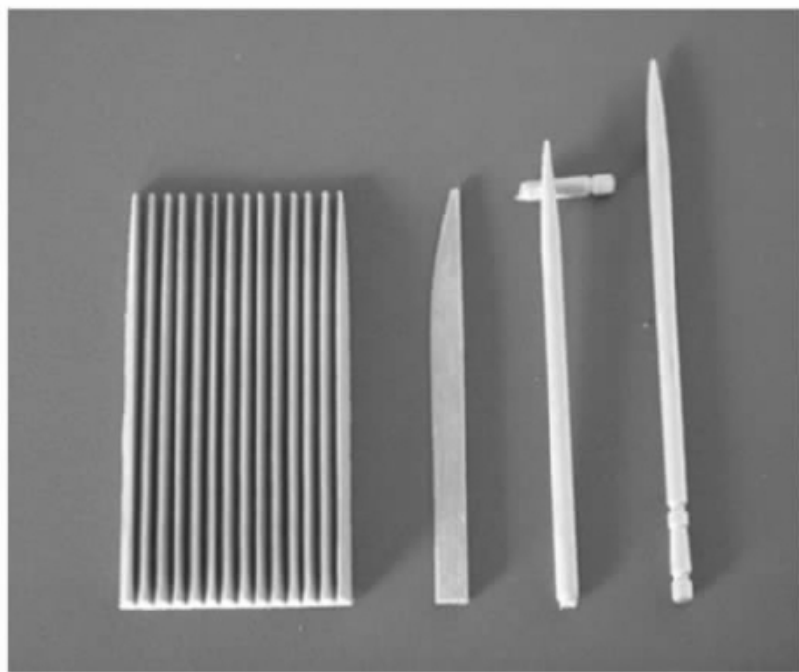


图7 牙签。

当然，也有很多设计仅仅只具备实用性或仅仅只具备重要性。比如，专门提供某些服务的产品或用途极其特殊的工具往往只具备实用性，如手锯、车床和医疗设备（如超声波仪器）。当被报道的信息具有很强的任务性时（如列车时刻表），排版和字体必须清晰、简明、直接地传递必要的信息。实用性设计最主要的一个条件就是它必须有效地执行或支持某项任务。然而，一件首饰、一尊瓷雕，或者一个装全家福的相框并无那样的特定目的。相反，它们的目的可能是使人达到预期的快感或起到一定的装饰效果。无论它们的意义是来自某个特定潮流或年代的社会品味，还是来自个人情感基础之上的对联系和意义的再创造，它们的重要性都是固有的，并不依赖于任何具体的示能性。

此外，除了明显以实用性为特点或以重要性为特点的事物外，还有无数的产品以惊人的方式将二者相结合，它们既注重产品的功效又注重产品的表达方式。一件照明设备一方面是一件具有实用性的照明工具；另一方面，通过雕塑形式，它同时又表现出高度的个性，甚至具有独特的风格。在用餐时，餐具、刀具、玻璃器皿都有着特殊的用途。这些器物形态各异，常常被饰以复杂的装饰性图案。在我们这个时代最为典型的例子也许是汽车。从研发早期开始，汽车除了具有将人和行李从一地运往另一地的实用功能外，它实际上也是自我和个人生活方式的一种延伸。比如，劳斯莱斯汽车不仅展示了极高的技术工艺，同时也是社会成就和地位的一种象征。

然而，物品的重要性以及它们身上被赋予的精确价值，常常因文化不同而产生巨大的差异。在上面所提到的日本牙签的例子中，我们必须首先认识到深奥微妙的礼节与日本文化之间的特殊关系。由于不同的文化通过特有的方式表达不同的价值，这便引发了一些重要问题，其中包括文化是如何衍生出那些被编制成规则或规范的行为模式的。



图8 个人成就的象征：劳斯莱斯银色天使2000。

但是由于产品的重要性随时空的变化而变化，因此产品的意义并非永久不变。比如，二十世纪三十年代在德国由阿道夫·希特勒（希特勒本人就是狂热的汽车爱好者）直接下令生产的大众甲壳虫汽车就是一个典型的例子。1937年，由德国一个正式的工人组织德国劳动阵线生产的第一个汽车模型——“欢乐力量的车子”，经宣传后成了展示纳粹党功绩的标志。第二次世界大战结束以后，大众汽车重新投入大规模的生产。二十世纪五十年代，它成功出口到美国，并成为风靡一时的时尚物品。它的设计在这段时期前后并没有任何改变，但是产品的意义却发生了显著的转化：在三十年代，“欢乐力量的车子”是法西斯主义的标志，而到了六十年代，美国人称它为可爱的“爬虫”。这辆车也是沃尔特·迪斯尼公司创作的《疯狂金龟车》系列电影中的主角。1997年，新款甲壳虫一问世便迅速引领了美国的时尚，进一步加深了它意义上的转化。

文化的概念主要可以分为两大类，首先是文化即教养的观念。这种观念促使我们从被认为具有特殊价值的那些风格或行为中获得观念或能力。人们已经形成了一些等级观念：认定一场古典音乐会比一场

摇滚音乐会更有意义，或者认定一件雕塑作品比一件工业设计产品更有价值。随着众多美术馆加大对设计作品的收藏和增加以设计为主题的大型展览的场次，显然在某种程度上，设计已经被逐步地纳入到这个等级观念之中。然而，通常这种以“装饰艺术”为名、将设计概念专业化或排他化的行为并非是为了了解设计在现代生活中的作用，而主要是与美术馆为当代所树立的形象有关。

第二个关于文化的主要概念，同时也是本书讨论的基调，是从一个更概括的观点出发，将文化视为一个群体内部的共享价值。在这个意义上，文化是指不同的社会群体特殊的生活方式，尤指通过学习获得的行为模式，经由价值观、通讯系统、组织机构以及人工制品等方面来表现。文化渗透到日常生活中的方方面面，它包含了在不同情况下人们实践它的方式。文化让我们考虑将设计的范围进一步扩大，并帮助我们了解设计在人们生活中所起的作用。如果将讨论范围扩大，它还能够将更出色的定义纳入进来。

文化价值的影响是多层次的，正如设计品在艺术处理和作品内涵上所反映的那样。过去，不同地方的人们生产不同的产品，这些产品在整体上功能相近，最终大大丰富了该产品的内容。在某种程度上，这一现象现在依旧存在。比如，当我们考察食物的烹调方法时，我们会发现，在中国人们仍旧只用一口锅来烹调大部分的食物，而在欧洲特定的平底锅有着特殊的用途。前者烹调出来的食物需要用筷子来帮助食用，而后者则备有一套专门的刀具。随着时间的推移，特定的文化背景、习惯和价值观在许多方面都照着各自的方式形成，借由特定的形式来表达。

在面对具体的时空特点时，我们主要会遇到两个方面的难题。第一个难题是我们需要适应现存的文化模式，在不破坏或不违反现存文化模式的基础上，试着与其结合或者与之同化。第二个难题包括排除这些模式中不可避免的变化。与前者相比，后者要复杂得多。

如果产品简洁且实用，问题似乎会少很多，也不会如此迫切，还能将文化冲突的可能性降到最低。国际市场中流通的大量奢侈品，如

爱马仕皮具，尽管价格昂贵但本质上并不复杂，可以同等对待。

不了解文化差异的力量会造成惊人的后果。二十世纪八十年代初，哈佛大学市场营销专家西奥多·莱维特因提出全球化理论而名噪一时。他认为产品的差异性在逐步减小，标准化产品将会是全球未来的营销手段。与此同时带有几分巧合的是，家用电器制造商伊莱克斯公司的管理层也认定欧洲应该是一个专售冷藏或冷冻冰箱的市场。他们认为欧洲就像美国一样，就靠几个大型制造商提供几款固定的设计就行了。伊莱克斯公司为推行这一目标于1983年制定了相应的政策。然而，由于欧洲拥有众多的文化背景，它们强硬地拒绝接受美国的模式，伊莱克斯公司为此付出了昂贵的代价。例如在北欧，人们每周购物一次，因此冷藏和冷冻的空间必须大小相同。在欧洲南部，人们仍习惯每天在当地的市場购物，他们需要小型的冰箱。冷冻蔬菜在英国比在世界上其他任何地方都更受欢迎，所以冷冻室需要占用60%的空间。有些人希望冷冻室位于上部，有些人则希望冷冻室位于底部。伊莱克斯公司试图使生产更加简化，但七年过去了，它的生产中仍包含了一百二十种基本设计，这些基本设计又衍生出一千五百种变型，同时它还发现有必要研发新的冷藏柜以迎合具体的利基市场。

包装和视觉形象也可能暗藏危险。可口可乐公司前任执行长官罗伯托·戈伊苏埃塔说，他们公司进入中国市场后，才发现公司名称的音译为“嗑口蝌蜡”（啃蜡制的蝌蚪）。人们在主要生产开始前发现了这个问题，聪明地将包装上的中文写成了“可口可乐”，表示好喝又能带来快乐的意思。

又如东亚一款知名品牌的牙膏，在数十年间都采用“Darkie”（对黑人的蔑称）这一商标销售，这又是一个漠视全球化时代文化危险的例子。牙膏的包装上是一个卡通式的滑稽演员，黑脸，头戴大礼帽，牙齿泛出珍珠白的光芒。起先在当地市场销售时，人们似乎并不觉得会引起什么问题，但是，当1989年高露洁——棕榄公司收购了这个产品的香港制造商后，却在美國遇到了意想不到的麻烦。在美国，一时之间流言四起，传言这家公司正在销售一款带有种族歧视的产品。随即，该公司纽约总部外就出现了高举横幅的示威抗议者。为了安抚美

国批评者同时又不破坏这个亚洲知名品牌，高露洁——棕榄公司试图将商标界定为“Darlie”，并重新设计了视觉形象与之匹配。包装上的形象被修改为一个优雅的时髦男子，仍然打着白色的领结，戴着大礼帽，现出一口闪闪发亮的牙齿，但却没有标明他的种族身份。

然而，全球化不应该仅仅被视作适应或顺应的问题。西奥多·莱维特指出了技术和传达的发展将会通过何种方式将全球联系在一起，进而从根本上改变一些文化观念。在这些方面，他的观点确实有几分道理。全球化带来的影响表明文化并不一定需要依靠特定的环境，每个人不一定都遵守着一套大致相同的价值与信仰体系。全球化将有可能带来一个与我们所知的文化都不同的文化。未来的文化模式在很多层面上都将趋向多样化而非同质化，将强调文化创新而不是留恋文化遗产。但是，任何类似的转型都不是简单的，也不容易达到。

设计可以使不同国家、不同种族之间的价值观发生改变。设计的作用可能体现在产品层面，比如摩托车和电视机，然而，全球电视广播和广告中不断出现的影像冲击、交互式网站中简易又适合操作的配置，或企业的形象所带来的影响应该更大，比如美国有线新闻网、亚马逊网，又如麦当劳、可口可乐公司等。由于它们无处不在，人们又普遍受其吸引，因此造成了大量的冲突，受到法国民族主义、印度和伊斯兰宗教激进主义在内的各方的抨击。抨击各方的背景和依据各不相同，但都以保护文化身份为名义，共同抵制全球设计意象代表的新世界主义模式。当然，将所有的反全球化行为都与极端组织挂钩是错误的。有许多人士真正担心的是，那些看似无关、对其行为又不负责任的力量往往会造成地方性的失控和身份的丧失。虽然人们能够观看到世界另一端的更新报道，但这种便利并不能弥补它们对孩子们产生的巨大影响。这些影像和行为充满异域色彩，但同时带有一定的胁迫性。从一个比较世俗的角度出发，这也容易触犯到他人的习俗。比如，日本一家大广告公司给一款美国肥皂做广告，广告中描述了一个男人走进浴室，此时他的妻子正躺在浴缸里。在美国，这可能被理解为一种性诱惑，但在日本却被认为有伤风化，让人无法接受。

我们不能将这些回应当作是改变引起的必然结果，进而忽略它

们。在任何水平下，与世界同步交流的能力都算是一个了不起的进步，当这一能力被认为是一种威胁时，技术的作用和力量确实是一个问题。的确，国际市场上充斥的产品太多，服务泛滥，但人们极少甚至可以说是完全没有考虑到它们是否能被理解或被方便地使用。利用全球设计中的一致性作为解决问题的基本原理，这样的设想会引发新的问题。其实，只要做出少许规划，我们就可以确保合理地顺应当地的情况。

很明显，人类能够在一个相当广的可能性范围内创造出富有意义的形式。最为意味深长的是，形式可体现抽象意义，超出有形形式的界限，成为宗教和信仰符号，表达人类最深层的信仰和渴望。无论是太平洋岛屿上的部落、北美大平原上的图腾，还是佛陀、湿婆（印度教的主神之一）的雕像，又或是基督教的十字架，这些具体的形象本身并不隐射它们所代表的信仰和价值的复杂性。然而，人们认为这些符号反映了客观的社会事实，所有信仰它们的人都能领会它们所象征的意义。与此同时，人们在不与某文化内其他主要信仰模式冲突的情况下，也可以将强烈的个人目的投射到一些物品上。

1981年，两名芝加哥社会学家，米哈伊·奇克森特米哈伊和尤金·罗奇伯·霍尔顿联合发表了一项题为《物品的意义》的研究成果。这项成果讨论了物品在人类生活中所扮演的角色。他们写道：

人们可以极其灵活地在物品中附加或解读出各种意义。几乎任何物品都可被赋予一系列的意义。尽管物品的物理特性经常偏重于某些意义，但它们并不能决定物品能传达哪种类型的含义；同样，当文化内的符号惯例与具体物品发生交互作用时，前者也无法完全决定后者能产生的意义。至少，每个人都有可能从他或她各自的生活经验中发现并编织出一张意义网来。

在大规模生产和广告业发达的时代，我们并不太信任人们能够将

意义附加在物品之上，也不太相信在设计师、制造商原本的构想之外，人们能从一件物品、一种传达中想象性地创造出某种意义。我们总是强调推行意义模式，使客户与制造商的立场一致。人类将精神力量投射到客观物品上的能力异常强大，因此，学习并了解设计的重要性是非常有意义的。在某种重要的意义上，有人认为设计过程的结果，即最终产物，不应该成为研究和理解设计的中心问题，而应该被看作是设计师的意向与用户需求和感受之间的相互作用。正是在这个互动的层面上，才产生了有关设计的意义和重要性的讨论。基于这个原因，在接下来的章节中，我们在更加细致地探讨设计的结果时，将不会使用平面设计或工业设计（尽管会有必要讨论这些术语）等专业设计活动中通用的分类，而是按照概念范畴分为物品、传达、环境、系统和形象设计。在这个范畴中我们不仅会进一步研究设计者的概念，同时也会研究用户的反应与参与的概念。

【注释】

[1] 指在具体的环境和文化下，人们认为物品所具有的功能。——译注

第四章

物品

“物品”这个词被用来描述日常活动中，人们在家、公共领域、工作场所、学校、娱乐休闲场所和交通系统等环境下，接触到的数量庞大的三维立体人工制品。从简单的专用产品（如盐瓶）到复杂的机械装置（如高速列车）都属于这个范畴。其中有些是人类想象的表达物，另一些是高科技的产物。

人们将可以或应该怎么生活的理念注入到有形的物品上，而物品就成了这些理念的重要表达方式。物品传达的即时性和直接性，不仅仅是视觉上的，也可以是其他感官上的。比如，我们对于汽车的体验不仅来自它的外观，也来自对于座椅和操控性的感觉、引擎发出的声音、车内装饰发出的味道，以及行驶的状况。从多个方面协调感官效果能形成一种强大的累加影响。物品的构思、设计、感知以及用途等方面的多样性为我们提供了理解及阐释的多重视角。

在专业实践中，对这个术语的界定非常复杂。“产品设计师”和“工业设计师”这两个称谓在现实中是可以互换的，它们都表示在协调技术与用户的关系的基础上设计产品形式的人。“时尚设计师”这个称谓使用的范围更为专业。它通常被用来指称那些在商业操控下，执著于从审美上区分产品形式的设计师。“工业艺术家”是早期使用的一个术语，现在偶尔还会使用，它也从审美的角度强调了形式。许多建筑师也像设计师一样，使用多种方法。对于特别复杂而且性能要求又十分具体的物品，工程设计师会在技术标准的基础上决定它应该采用的形式。面对复杂的物品时，这个情况会变得更加复杂，必须要求多学科团队紧密协作。

在上一章的结束部分，我们讨论了设计师与用户各自关注方面的相互影响。总而言之，在这个基本结构内，有一些设计师总是更专注于他们自己的观点而不是用户的想法。二十世纪八十年代，在后现代

主义名下集结了一批理论观点，这些观点进一步强化了这一做法。它们强调设计的语义价值而不是实用价值。换言之，人们在构想和使用产品时，参照的主要标准是它的意义，而不是它的用途。这些概念关注的焦点是设计师而非用户，从而导致生产出来的产品形式随意，与其用途少有或没有任何联系。但是，这些形式却被其“意义”赋予了存在的合理性。比如，除了那些长期以来生产的经典的、造型十分简洁的家用产品外，意大利的阿莱西公司近几年生产的一系列产品都反映了这种趋势。其中，最广为人知的应该是菲利普·斯塔克设计的名“Juicy Salif”的柠檬榨汁器。斯塔克在设计造型独特、引人注目的产品上非常有才华。他设计的这个榨汁器在实际操作中完全无法完成其宣称的功能，然而，它却妄图成为“家用电器的楷模”。比起一个造型简单但效率高得多的机器，这个可以用来装饰厨房、富于时尚品味的榨汁器，将花掉你差不多二十倍的价钱。实际上，由于它主要是为了让商家获利而非为顾客提供服务，或许“剥削器”的名称应该更适合它。

无数的公司积极地采用这种特殊的设计方式，来给利润率低的产品注入附加值。结果，后现代主义的设计概念被大量用于商业目的，将原本高效、廉价、易得的产品转变成了无用、昂贵且难求的产品。对意义的强调甚至呈现出了一幅拥有无限可能的远景。人们不断更新形式，但这些形式与目的关联甚少，或者根本无关。它们将制造商的利益放在第一位，导致产品堕入时尚更迭的潮流之中。

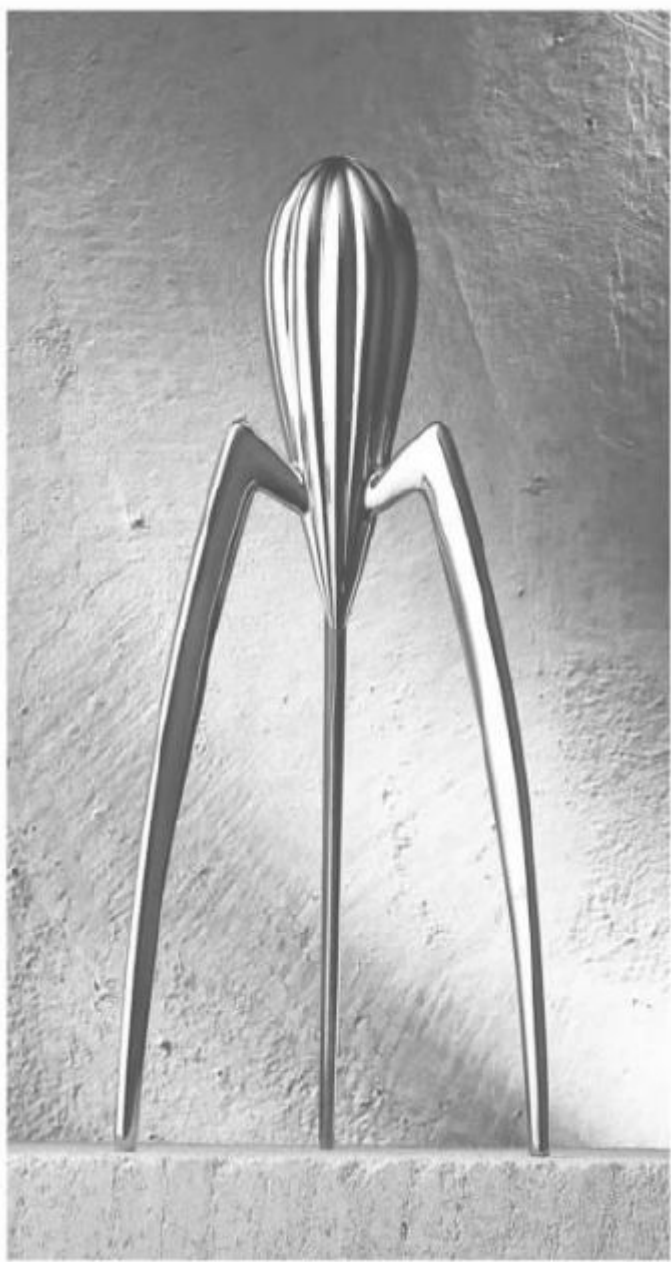


图9 高价低效的新时尚：菲利普·斯塔克为阿莱西公司设计的“Juicy Salif”柠檬榨汁器。

时尚主要依赖于大众对于舒适性的界定，但现今人们却受到他人做什么和买什么的左右。这也是人性内在的特点。从这个视角来看，商品是社会和文化地位的标志。随着在发达工业国家人们可支配收入的增多，人们具备了炫耀性消费的能力。毫无疑问，一方面它加大了对个性产品的需求，另一方面消费者也受到了更为强烈的控制。这一现象引发了诸多反应，其中之一便是所谓的“设计师品牌”。经证实，这个手段非常有效，尤其是对于所有产品里那些更豪华的产品而言。

费迪南德·波尔舍^[1]是其中一个很好的例子，其祖父是原大众甲壳虫汽车的设计师。费迪南德从家族汽车公司入行，1972年拥有了自己的设计室。他的设计活动中包括有很强实用元素的大型产品，比如为曼谷公共交通系统公司设计的列车、为维也纳设计的有轨电车，以及高速游艇。但是，他最有名的设计是与主要几家大制造商联合生产的高级个人用品，这些用品包括烟斗和太阳镜，都设计得十分精巧。这些制造商（如辉柏嘉公司或者西门子公司）本身就有很高的知名度，但在销售产品时，商标上仍注明由波尔舍设计。该设计本身已成为豪华商品的时尚标志。

如果我们将所有遵循“以设计师为中心”的方法都认定为只是通过形式辨别来增加价值，那么我们就产生曲解。有些设计师洞察人们的生活，将不明显的问题通过有形的、可触的方式来展现，他们所设计的产品从根本上对这些问题提出了新的解决方案——换言之，他们满足了用户自己都没有意识到的需求——这是设计能起到的最富有革新精神的作用。



图10 实用、便利的设施：波尔舍为维也纳设计的有轨电车。

从这个意义上来说，现代社会中对于形式最具影响力的人物之一是吉尔盖多·乔治亚罗。乔治亚罗也是从一名汽车设计师起家的，他曾替菲亚特汽车公司、贝尔通汽车公司、吉亚汽车公司打过工。1968年，他与两名同事一起创建了“意大利设计公司”。世界上再也没有其他人像乔治亚罗那样对汽车设计的方向产生过如此巨大的影响了。他在1974年设计了大众高尔夫汽车，这款车成了小型仓门式后背汽车的

典范。他在1978年为蓝旗亚汽车公司设计了第一款小型货车。他的作品最典型的特色是用色干净，线条优美，没有多余的装饰。意大利设计公司最初做一些工业设计，1981年后又成立了分公司——乔治亚罗设计公司。这个公司专注于更广的产品市场，包括照相机、手表、特快列车（即使是这类产品上都有他的标志）、地铁、小型摩托车、家用电器、飞机内部装饰以及街道设备。近来，他又设计了很多个性化的时尚商品。



图11 仓门式后背汽车的新型典范：吉尔盖多·乔治亚罗在1974年设计的大众高尔夫汽车。

对于有些设计师而言，为了保证作品的完整性，必须在设计上保有一定的控制权，这是设计实践中至关重要的因素。如果既想保有设计上的控制权，又想在市场上取得巨大的成功，那么就不仅需要创意还必须具备高度的商业敏感。斯蒂芬·皮尔特经营的文特设计公司总部设在加利福尼亚。这家公司因具有创新的理念和高质量的设计而享有盛名。众多大型公司为获得他的青睐而争相竞争，所以皮尔特无须为他的产品销售而烦恼。为了节省开支，同时保有同委托人就设计

进行磋商的可能，他拒绝扩大公司规模。若是他的设计理念在未经他许可的前提下被擅自更改，他可以宣布合同无效。由于坚持了这样的规定，所以他能够保持设计的整体性。

在有些公司，个人的影响力可能起着决定性的作用，特别是在产品理念的定位，即它们在人们生活中该充当何种角色的问题上。以家用电器（如烤面包机、食品搅拌器和吹风机）领域为例，这些产品实际上每天只在很短的几分钟内被派上了用场。所以，关于产品的形式在其闲置时所起的作用就成了我们该关心的问题。

德国设计师迪特尔·拉姆斯将产品比作一位优秀的英国管家：在使用时，产品应该提供安静、高效的服务，在闲置时，它应该退居于一旁不显眼的位置。（白金汉宫一位退役管家曾建议出演《告别有情天》的演员安东尼·霍普金斯：“当你在一个房间里时，这个房间应该显得更空旷。”）直到二十世纪九十年代中期，拉姆斯在长达四十多年的时间内给博朗公司所做的设计采用的都是简洁的几何形式。他基本采用无彩色设计，主要用白色，细节处使用黑色和灰色。主要的色彩用在小处（如开关），通常有极强的目的性。博朗公司逐步建立的这套美学理念成为了二十世纪晚期家用电器设计领域最具影响力的势力之一，它为公司塑造了一种可直接识别的标志。后来者争相效仿，但能与之抗衡的很少。



图12 简约风格：博朗公司生产的AB 312型旅行闹钟，由迪特尔·拉姆斯和迪特里克·吕布斯设计。

相反，在斯特凡诺·马尔扎诺的指导之下，荷兰的飞利浦公司设计的同类产品试图呈现更为强烈的视觉形象。飞利浦公司的产品由一系列朴实简单的形式加上明亮的色彩设计而成，意在表明这类产品在闲置时也要在家庭生活中展现出鲜明的视觉效果。

当具有高度个性和创新性的形式与提高产品实际性能的目的相结合时，这些设计会变得相当成功。由乔纳森·艾夫设计、由苹果电脑公司于1998年推出的iMac系列电脑，一反之前常用的“牙膏色”，采用了透明的塑料外包装和配件，一时之间引起了轰动。艾夫在iMac系列中革新了电脑形式的设计理念。在这个系列中，他巧妙地通过形式强调了电脑的可亲性和连通性，将产品指向那些从未使用过电脑的人群。这种设计显然引领了一股潮流，这种透明色被四处滥用，渐渐变得重复而空洞，随即，另一波时尚接踵而来。



图13 风格和连通性：由乔纳森·艾夫设计的iMac系列电脑。

设计师本来就要通过设计来张扬个性，大部分的设计师都被培育成独立的创作个体，设计文献中无数的参考资料都指向“某位设计师”。毫无疑问，对于某些种类的产品，尤其是那些体积相对较小、技术含量不高的产品（如家具、照明设备、小电器和家用器皿），确实需要展现它们特别的风格。然而，在那些规格稍大的物品中，强烈的个人风格也可以产生强有力的影响。大量的设计师都被聘请来实践某个常常被忽略掉的概念。因为很多成功设计师的“个性”大多体现在富于创意的管理中而非实际的设计工作中，所以强调个性本身就有问题。因此，我们有必要将完全独立工作的设计师和处于团队工作中的设计师加以区分。对于后者而言，组织管理和加工处理与设计师的创造力具有同样重要的意义。

当一个小型设计顾问公司慢慢发展壮大时，设计师必将耗费一定时间在管理活动上，这使得个人的创作水平难以得到保持。米歇尔·德·卢基在米兰拥有一个大约五十人的顾问团，他的客户遍布全世界。但显然，并不是所有的咨询工作都由德·卢基本人完成，虽然他会确定方向并制定各种标准。但是，他为了保持自己的设计能力，同时还创建了一个小型的制作公司，确保他在一定程度上能够继续亲身探索个性的表达，而这一切在严格强调正规作业的集体中是不可能实现的。

然而，在设计工作的其他领域盛行着另外一种风气。许多设计顾问公司并不指向单一的个人，而是以事务所的形式出现。这些事务所麾下常有许多雇员，办事处遍布世界各地，涉及众多领域。其中最有一个当属一家英美联合设计顾问公司，IDEO设计公司。二十世纪九十年代末，它已经在伦敦、旧金山、帕洛阿尔托、芝加哥、波士顿和东京设立了办事处。梅塔设计公司在德国成立后，也走国际运营路线，它在旧金山和苏黎世都有分支机构。有些顾问公司提供一般性服务，其他一些则专攻某一个特殊领域。波士顿的设计连续体公司在设计医疗设备方面具备专家级水准，它十分重视设计师与机械师之间的紧密合作。顾问工作中的一个常见的特点就是团队合作，但是团队合作也许会掩盖个人的具体贡献。

企业的设计团队只需专注于具体产品和步骤的设计，生产操作由公司来执行。这样一来，它们能够深挖具体问题，研发出几代产品。同样地，它们会采用许多形式。这样的团队目前面临的问题就是，如何在保有细致而精确的专家水准的同时避免陈旧，这就意味着需要时时给团队注入新鲜的刺激。为了保持设计的连贯性，一些团队会固定一小部分的内部成员。同时，为了拓宽视角，它们会不时地吸纳新的顾问人员。另外一些团队，比如西门子公司和飞利浦公司，为了在同外部团队竞争时中标，要求团队的所有成员都像内部成员一样工作。但在工作之余，员工也可以接其他的工作。有些巨型企业，尤其是日本的一些公司，拥有庞大的内部团体。这些企业常常拥有一个由四百名设计师组成的团队，有时团队的规模更大。这些设计师中有很多人可能只是负责一个很具体的环节，对现有产品做一些细小的变动，努力满足更广泛的喜好。

如果说在设计思考和批评中提及“某某设计师”会产生个人偏好，那么另一个广泛流传但具有争议的指称——“某某设计过程”则暗示了实际操作中并不存在的一种统一性。实际上，为了适应设计者工作的对象和环境的巨大差异，设计过程也是多样的。

在这个范畴的一端是一些高度主观的过程。这些过程基于个人洞见和经验之上，我们要对它们进行解释和限定会很困难。尤其在公司里，一切都是靠金融和销售方法所展示的“各种事实”说话，这些过程往往会很容易被人忽略。然而，我们在经济和商业理论中达成了一项认知。在很多学科中，基于经验和洞见所获得的那部分知识，即所谓的隐性知识，可成为储藏巨大潜能的重要仓库。虽然这并不意味着设计的能力必须限制在隐性的范围内，但是许多设计知识实际上就属于这一种。在设计中，我们非常需要拓展可替换的知识形式。这些知识形式能被建构并适于传达，换言之，这些知识就是所谓的编码知识。

大部分应用学科，如建筑学和工程学，都有一套关于其实践内容和实践行为的基本知识和理论。它们为任何学生或者感兴趣的外行人搭建了一个平台和一个起点。设计面临的最大问题之一就是缺少一个类似的基础。强调隐性知识意味着许多设计系的学生必须做重复劳动，以非系统化的方式从操作中获取知识。实际上，比较理性的调查和工作的方法反而被认为是不重要的。

比如在那些强调形式差别的地方，隐性知识作为主观方法也许适用于小型工程。相比之下，大型工程牵涉了复杂的技术问题，需要协调各个层次间的相互影响，个人直觉不一定能够处理所有必然的状况。针对这样的工程，合理且高度组织化的方法能够确保工程的所有方面被视作一个平台。在这个平台之上，通过具体的操作，人们可以创造性地解决问题。比如，在极度重视物品与顾客契合度的地方，人机工程学依靠人文研究提供的各项数据，能够确保形式在一定程度上合乎任何特定人群的需求。由唐·查德威克和比尔·斯顿夫为赫尔曼·米勒公司量身设计的“阿埃隆铁铝合金椅”就是在极其细致地参考了人机工程学数据后进行的创造性发挥。这款办公椅设计精巧，考虑周详。

人们研发出计算机辅助方法，将它们用于分析重要的、复杂的问题。其中一款名为“结构规划”的程序是由查尔斯·欧文在芝加哥伊利诺伊理工大学的设计学院里研发出来的。依靠计算机的辅助，人们将问题分解至组元，详细分析组元后，将其重新装配成新的更富创造性的综合体。一些公司（如世界上最大的办公用品制造商，斯蒂尔凯斯办公用品公司）利用结构规划程序对复杂的大规模市场做出前景预测，提供发展建议。科勒卫浴公司经营卫浴设备，它运用这个程序生成了大量的产品议案，其中一个已经上市的产品便是嵌入式浴缸。沐浴时，入浴者能够将水注满内部的浴缸，享受深层浸泡。



图14 形式和人机工程学：由唐·查德威克和比尔·斯顿夫为赫尔曼·米勒公司量身设计的“阿埃隆铁铝合金椅”。

在观念形成方面，市场分析是一项长期使用、强而有力的工具。在二十世纪八十年代早期，日本佳能公司的设计组考察了复印机销售模式，发现市场被非常昂贵的具有切削刀技术的大型机器所占据。基于现今已被广泛认可的技术，设计组推测体积相对较小、造价相对较低的个人复印机应该切实可行。因为推测合理，佳能公司获得了巨大的市场成功，在这个领域赢得了优势地位。

在另一个层面，人们也从人类学和社会学等学科中借用方法论，试图了解用户存在的问题。比如，利用行为观察方法可以预见人们在不同情景下（如工作环境、购物或者学习中）可能遇到的困难。在时空之内进行的详细观察可以揭示出种种困难，而这些困难又可以通过新的设计予以解决。

尽管大多数物品在生产时都被赋予了特定用途，但是，当我们从设计师最初设想的角度进行分析时，仍会遇到一些问题。在实际使用过程中，人们常常破坏或颠倒设计师的原意，人们非常善于将物品用于其特定用途之外。（想想一个金属书夹能够用于其他哪些用途。）一把椅子可以是一个座位，但也可以用来堆放纸张或书、悬挂衣服，或撑开房门，在换灯泡时，还可以用它来垫脚。按制造商最初的设计，录像机是用来播放已经录好的带子的。但是，用户不久就开始使用空白带来录制电视节目，以供他们在方便的时候观看，这样就可以不再受广播公司限制。尽管并非所有情况都如此，但就一般而言，附加功能可以补充或丰富原来的设计意图。比如，大量警察局的记录显示，餐刀或者剪刀很容易成为伤人的凶器。

一些制造商试图把用户的这项能力作为一种有利资源。如果不知该如何处置一项新技术或新产品，他们常常以体验形式将其投入市场，鼓励用户试用，以期用户强大的改造能力能够挖掘出这些技术或产品的实用性。我们在研发“即时贴”系列产品时，一方面依靠3M公司研制出的可反复粘贴的黏合剂，但另一方面主要还是从人们对普通纸张形式拓展性的使用（如书签、传真标签、购物单等等）中得到了启

示。运动鞋的设计也受到了大街上年轻人各式标新立异的穿法的启发，可以说它也是沿着相似的路线演变而来的。

1951年，英瓦尔·坎普拉德在瑞典成立的宜家家具公司又是一个鼓励消费者参与的例子。宜家连锁店现今遍布世界各地，邮购业务发达。通过消费者参与的形式，宜家家具公司已经重新界定了产品的生产过程。为了方便运输，它生产的组件都能进行平板式封装，而且每个组件的设计都必须确保消费者在购买后能在家里轻松地进行组装，这样一来，就节省了大量的费用。消费者能以更低廉的价格购买产品，从中获得实惠。另外，宜家的成功还归功于它一贯坚持的设计追求。瑞典现代的工艺美术风格是宜家的主要设计追求，这个风格贯穿了所有的操作工程，使宜家家具公司能在世界市场上保有地方特色。然而，这在不同的使用环境中也会出现一些问题。比如，当宜家家具公司生产的床第一次投入美国市场时，床的尺寸和美国通用的床单被褥的尺寸居然不配套。

当我们考虑哪种程度的革新比较恰当，何种设计方法最适合某些特定产品的时候，生活周期的概念变得极为重要。任何新产品刚问世的时候，不确定性因素大量存在，典型的形式试验能探测到多种可能性。当市场形成并稳定以后，产品获得了一系列具体特性，并逐步变得标准化，此时，侧重点会偏向产品的质量和价格。例如，二十世纪八十年代初，尚处试验阶段的个人电脑存在着大量的可能性。随后，IBM公司推出的个人电脑形式逐渐占据了主导地位。与此同时，苹果电脑在平面设计中得到了广泛的运用。近来，基于高效、经济的生产系统，戴尔电脑公司或康柏电脑公司逐渐成为了关注的焦点。这些公司产品的基本质量和性能都毋庸置疑。市场建制已经逐步完善，消费市场日趋饱和。在这种情况下，人们普遍开始关注电脑附加功能和感官上的差异。在手机通讯等系统日趋激烈的竞争之下，固定电话已经发展到了所谓的“功能蔓延”^[2]阶段。一部电话可能拥有八十多项功能（大部分功能都匪夷所思），形式繁冗，有香蕉、西红柿、赛车、运动鞋以及米老鼠等形式。

由于有些产品的基本形式是从功能的角度确立的，想改变这些形

式异常困难，所以，它们能成功地抵制这种滥用现象。以电熨斗为例，台板式设计能够非常好地契合它的工作，之后的设计只能在现存形式上做小的改动。

在针对各类问题制定的法律、法规中，可能有些并没有明确提到设计，但它们都对产品性能设定了严密的参量。这些法律、法规成了设计活动主要的约束。在美国，产品责任法规定制造商需对产品造成的损伤负责；《美国残疾人法》规定环境和交通设备要为残疾人提供通道。在德国，一系列的环境立法要求产品或包装使用可回收材料，而且制造商要负责商品包装的处理。若产品说明书中未包含这些要求，制造商将为此付出高昂的代价。

当代设计师需要面对的更多挑战是与不断发展的技术保持同步。二十世纪，电力取代了机械能源，到了世纪末，电子技术大肆进入各个领域，这些都从根本上改变了很多物品的特性。小型电路板携带的双重功效和电脑芯片惊人的处理能力早已推翻了形式反映功能的理论。处理过程不再可视、可触或清晰明了，承载这些技术的载体要就没有个性特征，要不就受形式操纵，试图引领时尚或生活方式的走向。

比如，全球使用的自动柜员机就是个性缺失的一个典型范例。这些柜员机常常被嵌入建筑物的墙体内，是银行的交付点，承担一度只有银行柜员才能提供的服务。这项服务的完成，必须依赖于硬件和软件的结合。首先，它的物理结构必须能够保护到机器内的现金。另一方面，对于用户而言最重要的是它的软件系统。为柜员机设计的交互式程序要确保用户能够提取到现金。所以，自动柜员机作为一件物品，其本身并不重要，重要的是由计算机支持的系统界面。自动柜员机带来的便捷是对先前处理方式的巨大超越，然而，它们常常被时下的理论引用，沦为人类异化的证据。然而，并非是技术造成了人类的异化，而是在面对新问题时，我们采用的设计方案欠妥当。

有预测显示，在未来，微芯片将引发更大范围内的物品革命。椅子可内置传感器，能够对坐着的人做出反应，根据他们的体积和习惯

姿势进行自动调节。同样，我们也能想象，运动鞋在不同情况下做出的相应调整，无论穿鞋者是站立、行走还是跑步，不管他们是在柏油碎石地面、草地、沙滩还是岩石上。

但是便捷的形式使设计师和用户之间的关系出现了更多问题。物品是否主要是设计师通过努力操控创造欲望，用来表现自我的玩具？或者，它们确实是设计师根据用户的需求或发现用户的需求，在意义和应用方面做出的回应？

【注释】

[1] 保时捷汽车公司的创始者，该公司即以他的姓（Porsche）命名。——编注

[2] 指软件过分强调新的功能，以至于损害了其他的设计目标。——译注

第五章

传达

在这里，“传达”作为一个简略的术语，被用来讨论在现代生活中使用范围很广的平面材料。平面媒体形式已经扩张到我们生活的各个方面，我们到哪儿都不断地受到视觉图像的轰炸。它们可以起到通知、命令、影响、鼓动、混淆或激怒的作用。无论是从正面的还是从负面的意义上来说，它们的影响都很深远。无论是打开电视机，浏览互联网，还是沿着一条街道走，翻阅一份杂志，或者走进一家商场，我们都会遇到大量的标志、广告和各种大大小小的社会宣传。有些图像（如一个街道标志）可以是永久的，但是与物品相反，绝大部分的传达（如报纸和广告材料）都是短暂的。



图15 竞争视觉化：香港特别行政区街道上的各式招牌。

同时，我们有必要注意到物品和传达之间另外一个重要的区别。

物品本身可以通过视觉形式存在，即使在没有其他参考的情况下也能使用。比如，一个花瓶或供小孩子玩的乐高拼装玩具，并不一定需要配备任何文本来帮助我们了解或使用它们。它们本身具备的视觉或者触觉品质就能直接传达非常有效的信息。但是，平面图像与物品不同。作为个人表达的一种方式，这些图像在传达中具有很强的即时性。它们能够强而有力地刺激生成一系列的反应，虽然我们无法精确或者提前计算出它们产生的影响。但是，为达到不同的实际目的，在诸如地图或者图表之类的形式中，我们通常需要用文本来补充平面图像，以获得一定程度的精确性。我们尝试着通过图标和图形符号来进行有效的意义传达，尤其是当用户来自不同国家、使用不同语言的时候。目前，我们的努力已经取得了一些成功。奥托·艾克为1972年德国慕尼黑奥运会设计的明了易懂的标志系统，是这方面经典的范例。这组标志系统被后人大量效仿。然而，仅用一则广告或一本宣传册作为产品的使用说明，或者仅张贴一幅图或图表，而没有任何形式的文字说明，通常都稍嫌含混，难免会造成歧义。所以，要实现有效的传达，文字和图像制品的结合是非常重要的。

与物品设计一样，传达设计中包含了大量不同类型的实践，其覆盖范围相当广。传达设计活动中出现得最多的当数“平面设计师”。这个术语最先出现在二十世纪二十年代，专指负责平面图像设计的人。然而，就像设计中的大多数术语一样，这个词也会造成一些混淆。它包括为小公司设计笺头的设计师，也包括为大公司设计视觉识别程序的设计师。然而，无论是哪个层次的操作，平面设计师都要使用同样的标志、符号、字体、颜色和式样来生成信息和组织资料。

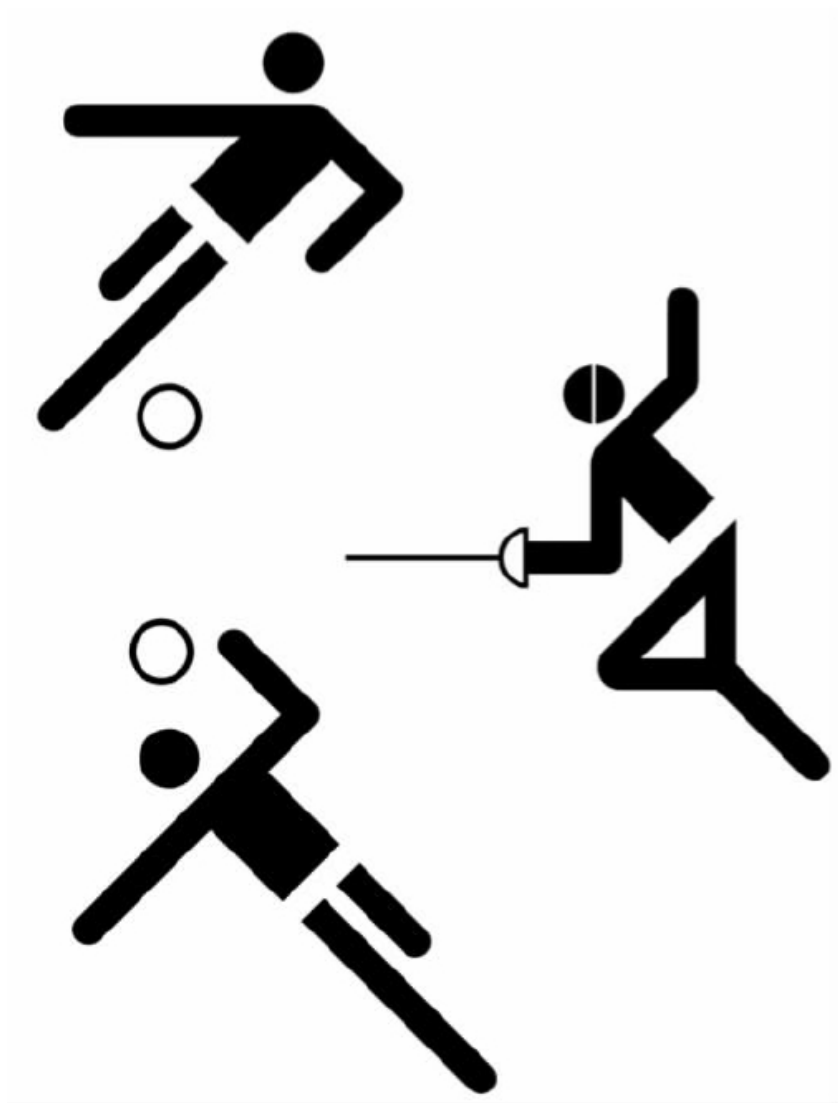


图16 无界限传达：1972年，奥托·艾克为德国慕尼黑奥运会设计的标志系统。

与物品设计师一样，平面设计师也可以作为顾问或组织内部的成员。有些平面设计顾问有很鲜明的个人风格，比如美国设计师阿普丽尔·格雷曼。在美国接受完初级训练后，她来到了凸版印刷术发源地之一的瑞士继续学习。她是为人所熟知的将计算机运用到设计中的先驱，被称为“用鼠标从事设计的女性领袖”。格雷曼利用计算机的功能

将多样的材料、不同种类的图像和文本相叠加，产生了令人耳目一新的、充满了深度和复杂性的作品。在洛杉矶经营自己的事业许多年后，她于1999年成为了五角国际设计公司的合伙人。像这个公司其他所有的合伙人一样，她对自己的作品全权负责。

平面设计咨询服务可以以大型组织的形式存在，最有名的平面设计咨询公司也许就是由已故的沃尔特·兰多尔于1941年在旧金山成立的美国朗涛设计顾问公司。沃尔特·兰多尔生于德国，在英国接受了专业的设计教育。他认为了解消费者对公司和产品的认知与了解产品的制造过程同样重要。在这个基础上，他成立了自己的顾问公司，并使它成为了品牌策略和企业形象设计领域的权威之一。朗涛设计顾问公司成立六十年后，已经拥有员工八百多名，工作室二十五个，分布于美洲、欧洲和亚洲。它为世界上无数知名公司设计了商标形象。其中包括为多家航空公司设计的企业形象项目，如意大利航空公司、美国达美航空公司、巴西大河航空公司，以及加拿大航空公司。其他的企业形象项目还包括法国电信、联邦快递、英国石油公司、惠普公司、微软公司、百事可乐公司、肯德基，以及必胜客等。它的作品中还包括替很多重大事件进行的设计，如为1996年亚特兰大奥运会设计的标志以及为1998年日本长野、2002年美国盐湖城冬季奥运会设计的全套形象系统。尤其，在其他设计顾问公司迅速壮大，而后相继败落的情况之下，朗涛设计顾问公司这些年不断稳步地成长，这确实令人瞩目。

与物品设计相比较，企业内部平面设计师的工作似乎没那么专业，这主要是因为他们选材的范围要广阔得多。当然，内部平面设计师必须一直将焦点放在与公司相关的问题之内。他们需要承担的工作和责任的范围相当大。有些行业需要定期制作大量的小册子、说明书、包装以及标签，这就需要有人专门从事平面设计的工作，以确保这些材料的流通。在很多大公司里，一些设计师并不需要原创的理念，他们更多是在专门的顾问公司设计的企业形象系统框架内进行创造性的解说。书籍、杂志或者唱片包装的出版商定期要求设计师设计出具有高度原创性的、仅供一次性使用的材料。但企业内部的设计师并不需要受到这些方面的限制。

不同类型的政府机构也都需要制作大量的表格和文件。它们大多充斥着官方术语，字体很小，需要市民花大力气去解读，然后在狭窄的空格上填写必要信息。对英国护照申请表格进行的改进可以算是这个领域内令人印象深刻的例子。以前，要弄懂表格的要求是一个非常痛苦的过程，如今，高效的平面设计让人们能很容易地掌握要求，并能很快地填写表格。这个例子证明了，政府机构推出的设计其实没有任何内在的理由需要如此华而不实。当纽约市被预言将作为一个功能性实体而瓦解的时候，纽约市政府正式委托米尔顿·格拉泽设计了一款“我爱纽约”的心形图案，这是史上被效仿得最多的平面形式之一。

各种各样的公共非营利性团体也有广泛的设计需求。广播公司中最有影响力的设计项目之一是由波士顿WGBH公共电视台制作的，它旗下有一个由三十名设计师组成的团队。要建立一个电视台的视觉形象，可以从银屏直接入手和采用间接素材，其中需要利用大量的手段，包括徽标、节目介绍和标题、动画片断、教学材料、成员信息、年度报告、书籍以及多媒体包。

许多教堂和慈善机构对出版物也有很强的依赖。末世圣徒教会拥有一个六十人的设计团队，本部设在犹他州。这个设计团队负责从纸制印刷品、电子刊物到商品包装的设计，这些设计是其传教活动的一个固有特色。类似乐施会那样依靠赞助的团体也需要长期宣传它们的事业，以获得公众的支持。

对博物馆而言，从展位的平面图到指向标志以及主要的目录表等一些数量庞大的材料也必不可少。近几年来，博物馆的在线网站成了一个相当重要的延伸领域。其中一些博物馆只是简单地用另外一种形式将已有信息搬到网上；而另外一些博物馆，如洛杉矶的盖蒂博物馆，则通过向更多的观众展示其丰富多样的藏品来挖掘网络博物馆潜在的教育能力。

那些进行政治和社会抗争的机构也必须予以关注。反核武器运动的标志就是一个经典的例子。这个标志几乎同米尔顿·格拉泽设计的心形图案一样被广泛复制，它也见证了这些团体设计形式的力量。最

近，对抗艾滋病的团体设计了一款红丝带标志。

在技术层面，传达的一个特色就是它涉及的范围广泛，几乎无处不在，可同时指向综合化和专业化两个方向。一方面，具体的传达可能结合了不同的视觉元素。比如，一件包装物上就可能凝聚了材料和结构准则，包括带有说明性和高清晰度的视觉形象、企业徽标、集合了排印技巧的字体设计等表现手段；同时，按法律要求，包装上还需附上商标、标志、使用说明和产品信息。另一方面，随着设计范围的扩大，一个具体单元常常要求设计具有专家水平，在某种程度上与制作电影的能力要求相似。例如，它可能需要综合排版、插图、摄影、信息设计或者计算机程序界面设计，其中任何一项工作都只有每个领域的专家才能处理。

字体是设计中最为基础的组成要素。排印，即设计字体和排版，是创作印刷形象的基本技巧。字体设计可以以清晰度为目的，试图最大限度地传达信息；当然，字体设计也可以是为了表达或唤起某种强烈的情感。随着计算机的介入，可用字体的范围越来越惊人。设计师既可以从宽广的历史和地域范围中，又可以从新近设计的格式中，考察各类范例。字体编成字库后，我们可以将它们放大很多倍，也可以通过选择墨色来体现细微的区别，或者将文字处理成富于表现力或装饰性的形式，作为设计中具有高度表达性的元素。

出版物采用了很多形式，其中，书籍是传达观点和信息的典型载体。电子媒体问世后，大多数人认为书籍将退出流通领域。但由于书籍便于携带，方便阅读，适合不同的人群，所以它们仍然保留了可观的优势条件：至今，在数码世界里并没有出现类似于“书籍收藏者”和“书籍爱好者”的词汇。相对而言，报纸和杂志更新较快，它们也因此更易受到电子媒体的冲击。人们经常根据兴趣组成社团，社团内的成员对特定类型的书（如哈利·波特系列）有广泛的认同；人们有时也会从独特的社论政策或立场出发，组成社团。出版物（如《泰晤士报》、《时尚》杂志、《滚石》杂志和《连线》杂志）的视觉形象是产生此类吸引力的主要元素。在一个更为极端的层面，许多亚文化也是围绕这些出版物形成的，比如戴维·卡森的作品。卡森是加州的一位

设计师，二十世纪九十年代初，他为《激光枪》和《沙滩文化》杂志做设计。卡森利用计算机创造出了各种动态形象，在杂志所面向的青年文化市场引起了广泛的共鸣。

插图虽然强调传达的艺术性，但却是区分很多从业人员的核心技巧。雷蒙德·布里格斯或昆廷·布莱克与众不同的风格，包括他们非凡的讲述故事才能，使他们开创了作者兼插画大师的职业。年轻一辈的代表人物有苏·科和亨里克·德雷舍尔。科生于英格兰，主要在纽约工作。他利用传统手工艺（如蚀刻术）创作的系列印刷品引发了热烈的社会评论。德雷舍尔生于丹麦，曾在美国接受教育，现今在新西兰工作。他曾在《纽约时报》和《时代》杂志上发表过作品。他利用媒染技术处理出风格怪异的作品，其中最好的作品应数他出版的儿童读物了。他对计算机的使用出色地证明了数码技术作为一种创造性工具所具备的潜力。

然而插图也可以是一项有着很强专业性的工作，通常要求相当多的专门技术知识，比如在创作技术插图或医学插图的时候。一些顾问公司关注这些技巧，将它们当作一个特殊的市场，如教育性和科学性的出版物，或者博物馆和展览馆的展览。摄影可以是最富个性的工作，但为了达到某个特殊目的，它又可以采用专业化的形式，例如纪录片的摄影，或者为促销对象、展览目录以及其他出版物进行的摄影。

传达最令人印象深刻的特点之一便是它采用的方式。随着多媒体出版业的发展，设计的许多方面都经历了急剧的变形，文本、图像、视频和动画相结合的方式提供了无限的可能性。人们在互联网上很容易就能感受到这种新媒体覆盖的范围和它的机动性。它在提供直接经验和快速通道方面的潜力仍处于初期开发阶段，由于无法简单拷贝其他媒体的形式，它在排版和图像的发展形式上仍存在大量问题，这些是电子出版物必须面对的具体问题。总而言之，随着商业运用的进一步扩大，我们需要更多地关注一些主要的问题，比如，如何在错综复杂的网站中浏览，如何面对庞大的信息量带来的问题。比较成功的在线网站（如亚马逊网和城市旅游指南网）展露了新媒体的潜力，但也

暴露了它的种种局限。通过设计出客户容易掌握的界面，这些网站开拓性地为客户提供了选择的种种可能。然而，同时需要强调的是，尽管信息处理渠道发生了急剧的变化，通过这些渠道购买的对象却基本上没有改变，比如书本和飞机座椅的设计就没有受到这种变革的影响。



图17 让网页浏览越来越容易：亚马逊网。

电子媒体革命带来了持续的发展，其最高形式是电子商务。电子商务已经得到了迅速的拓展。它简化了各种程序，使得客户能从他们的电脑上访问网站，这些能力都可成为提高效率的巨大潜力。厂商可以存储大量关于产品和服务的信息，这样消费者就能够及时订购商品，同时，资金和设备也不会陷在大量的库存货物上。然而，这类系统的效率主要是以信息处理的清晰度、准确性和可理解的程度来衡量的。客户无法快速浏览他们需要的页面是供货商将面对的主要不利情况。需要强调的是，对于这些在线网站而言，如果不能让用户参与进来，大师级的视觉效果也没有用。

随着大量的技术不断地被进一步分化、合成，比如，在动画片中配上说明，或者为电影名称排版，多媒体应用的复杂性也说明了传达

更为广泛的特点。索尔·巴斯从事的设计活动既包括电影宣传，又包括企业徽标设计，而这两者根本就是风马牛不相及。电影宣传方面，他参与了奥托·普雷明格的《金臂人》以及阿尔弗雷德·希区柯克的《惊魂记》的制作。在这两部经典电影中他将包括视觉图像、字体以及象形符号在内的多种元素与音乐相结合，创造了引人入胜的场景。这些元素不仅仅是字幕设计的基本原则，同时也是其他宣传素材（如海报和广告）的基础。另外，他同时也为联合航空公司和美国电话电报公司设计了企业徽标。作为这样一个负责大量大型工程的平面设计师，为了确保每个环节正常运转，他需要对各行各业都有所了解。所以说，人们原以为设计师都是独行侠似的艺术家，但实际上他们可能是一群或一组综合性人才。

传达在信息设计领域受到了质疑。所谓的信息设计是设计传达中一个高度专业化的分支，任何项目产生的数据都将会被用来作为决策的基础。在很大一个范围内，这类信息可以通过多种形式、多种媒介来呈现，比如我们日常生活中的天气预报。来自众多渠道的资源被快速地转换为视觉形式，帮助人们决定旅行时该带什么衣服，工作时应该有什么设备。我们可以通过阅读各类日报上的图片和文本，观看电视里的图像、视频或访问在线网站来获得这类信息。美国气象频道二十四小时连续播报天气预报，英国广播公司定时在电视和广播里播报天气，除此之外，人们还可以从相关的网站上了解到一周范围内全国、各地区或城市的详细天气预报。此外，从美国一家名为世界黄页网的网站上，人们可以了解到整个北美地区电话用户的相关地址信息，其中附有详细的区域地图、住宿信息以及每个地址附近的设施状况。又比如，在市场信息传达的新方法上，晨星公司为我们提供了例证。晨星公司总部设在芝加哥，专门提供财务数据服务，以供投资者在购进和卖出共同基金时参考。公司的核心任务是通过大量的平面设计手段，将庞大的数据压缩，整理成清晰明了的格式，使用户能够快速准确地了解市场并做出投资决策。起初，公司使用印刷物来传达信息，现在这项服务已经能够在线提供。晨星公司所强调的首要责任是服务内容，而不是审美表达。然而，由于公司的整体形象保持了高度的一致性，实际上它已经成为了一个鲜明的审美形象。

与之相反，广告作为渗透式传达中最为特殊的领域，本身就极具诱导性，其主要目的不是赋予用户以权力，而是利用文本、图像的结合来推销产品和服务。为了使物品设计达到最大限度的视觉影响，设计者会考虑到将它转化为广告形象，如此一来，物品设计和传达设计中自然会存在一些交叠的部分。就这个意义而言，在贯彻市场竞争的诸种元素时，广告形象可以使人们在实际看到物品前形成对物品的认知。例如，一款新车的车型真正出现在大街上之前，大部分人早就通过广告先看到了这款新车。

大部分广告都有一项特征，那就是它们一边试图打造某种观念，一边又不能得罪特定市场中的任何人，因此广告所描述的人和生活方式大都大同小异，没有特色。一些批评家批评广告商是现代社会中典型的木偶师，操纵人们做一些并非对他们最有益的事情。但是，大部分广告商认为自己周旋于社会潮流和客户利益之间，一方面反映社会上发生的种种事情，另一方面又将这些事情通过程式化的形式反映到广告活动和意象中。

然而，广告的影响力是不能小觑的，尤其是现在它已经成了诱导大众消费的工具。广告技术最先在美国得到发展，它对美国社会的渗透也是最深的。广告采用的方式和意象已经成了美国文化中不可或缺的一部分。无论是竞选总统，还是竞选其他政府要职，这些竞选活动都被美国人运作成一场广告战。他们不断调整候选者的形象，使其时刻符合不断变化的环境。结果，意象和现实之间的分界经常被模糊，这也正是这些技术带来的深层影响。

另外，广告与宣传之间的分界也被模糊了。后者是一项专门的传达形式，试图通过塑造民意来达到某种政治的或意识形态的目的。广告不能离它预期的观众对于现实的理解太远，即便它一贯的手法是通过选择性强调或选择性省略来歪曲人们的认知。但是，宣传与广告不同。宣传时常需要通过诋毁某个特殊群体来塑造一个形象。为此，宣传会将这些人描述为典型的“敌人”。尽管广告有时会失真，但是谎言与恶意歪曲是宣传的通病。

在这个急剧动荡和不断改变的时代，不同的文化相互交叠、相互借鉴又彼此结合，传达在现代社会的功能无疑是很庞大的，它在很多方面都非常重要。一方面，我们可以认为这是全球化进程的一部分。观念更加自由地往来于不同的国家和民族文化之间。即使是在不同的文化领域内，也有着类似的交换过程。专业设计师使用的多种形式即是如此，比如“涂鸦”形式就是从城区街道运动中的嬉蹦或者朋克文化中借鉴过来的；大众则使用计算机或打印社提供的器材，这些东西将专业技术打包成人人都能使用也能负担得起的形式。由此造成的一个负面结果是迎合当地需求的小型平面设计业务减少了。但是随着专业设计师逐渐走出严格的职业界定，同时，大众越来越多地参与到传达的活动中来，这种交叠也会带来一些正面影响。如果传达设计的目的之一是要在视觉方面形成一种身份感的话，那么新技术则加强了形象创造者和接受者之间的相互理解，为未来提供了无限可能。

第六章

环境

当我们开始考虑环境因素时，关于设计的讨论会变得更复杂。环境与物品、传达一样，都由形式、颜色、图案和肌理这些基本元素构成，但是空间和光线的表现是环境设计专有的特点。而且，在这个环境背景下，物品和传达与空间元素相互勾连，各自的功能和意义都得到了加强。

环境另一个重要的特征是，它为活动提供了框架。它深刻地影响了使用模式和行为模式，改变了家庭生活、工作、休闲和一系列商业投资的前景。

用基本的分析术语来讲，内环境和外环境之间有着明显的界限。我们通常认为后者在其他学科领域内起着支配性作用，例如建筑业、城市和区域规划，以及园艺。此外，构成室内框架的结构通常也是由建筑师、工程师和施工人员决定的。然而，还是有一部分的环境设计主要服务于特殊的用途，它们虽然仍包含在设计范围内，但在很大程度上与其他形式的设计实践并不一样。然而，这类设计的功能和观念涉及的范围异常广泛，要把它们放入一个狭小的范围内讨论难免是在隔靴搔痒。

正如其他的专业化领域一样，室内设计在方法和专业职能上跨度很广。其中一类设计师关注特定空间内部的装饰性设计和内部摆设，他们利用现有的家具和材料，以期获得整体上的审美效果。这些设计师多为富人设计豪宅，或为酒店、宾馆等场所服务。这些设计多是受到了流行趋势、设计师和客户个人品味的影响。可以说，这些设计多是将现存的元素合成，而不是基于基本原理进行的创作。然而，在室内设计发展的另一端，我们可以找到原创的空间概念、规划，以及有特殊用途的特殊设备。比如，办公室、医院或者学校必须严格符合一系列关于健康、安全和高效的标准。

然而，与设计的其他方面相比较，除了这些专业因素外，环境设计还有一个独一无二的特点。在一定程度上，环境设计是唯一一个可以让大量的人参与决策的实践领域，比如家居设计。大部分人并不参与身边的产品或者传达的设计，但是家庭环境是我们实践设计的主要空间，在这里人们可以按照自己的意愿进行设计。在第三章结束时，我们提到了奇克森特米哈伊和罗奇伯——霍尔顿所做的调查，结果显示人们通常将个人意义附加在物品上。利用环境设计，我们不仅可以从现有的形式中创造出个人意义，还可以通过积极的改造，将现有的环境变得更加合人心意。越来越多的产品、宣传和电视节目开始趋向于让用户自己设计，这些正是这种潮流的重要表现，也为那些希望通过改变个人环境来反映个人的需要和渴望的人们提供了手段和信息。但这有时也会造成混乱的结果。过度装饰会造成滑稽甚至怪诞的效果，比如，布满郊区起居室天花板的塑胶仿木横梁，在后院里销售的、买来后镶在卧室人造板家具塑料外壳上的金色的洛可可式装饰品。然而，这种潮流中有一个经常被忽略了的重要原则。有关这类设计的书籍、工具和材料鼓励人们在事关个人环境改造时自己做出重要决策，在一定程度上，创造性地实现自己的理想。进行这些活动所要求的观念和技术并非特别难，是大部分人力所能及的，尽管这些行为的结果很容易成为那些自诩为鉴赏专家的人的笑柄。与之前由专家决断的时代相反，这些行为有力地证明了设计是具有实现功能的，它激发了大众的参与。

有趣的是，在美国情况却有些不同。美国室内设计师学会在2001年就拥有三万名员工，其中有相当一部分人专门负责住宅设计，他们与设计所需产品和服务的制造商（如纺织品、墙纸、室内陈设品和家具的制造商）有密切往来。此外，美国大部分大型家具公司和百货公司都雇有专业设计师，他们在客户购物时负责提供专业参考意见。仅芝加哥一个家具零售商店就宣称有两百位设计师为客户服务。因此需要专业住宅设计的人口比例在美国也比在欧洲要高出许多。例如，与美国相比，荷兰设计师协会在“环境设计”部拥有一百八十名设计师。按人口比例计算，在荷兰这个国民富裕、居民设计意识强的国家，每八万九千人中才配有一名室内设计师，而在美国，每八千七百人就会

配有一位室内设计师。据一项评估显示，在美国，三分之一的私房屋主在装饰自己的房屋时都选择咨询专家建议。造成这个情况的原因有很多，其中可能包括大众文化对人们产生的影响。由于人们一味追求舒适而非动手操作，动手能力减弱，这样就进一步加深了商业化的服务对文化的渗透。再加上现今已婚夫妇为确保家庭收入水平双双延长工作时间，仅余下极少的时间来布置家庭。

每个社会在处理家居环境时都有一系列独特的方式，因此，要从中归纳出固定的范式很困难。更明显的是，在不同的文化和地域环境下，这些方式会存在很大的差异。其中包括房屋是属于私房还是租赁房，占主导地位的房屋供给形式是公寓住宅还是独幢房屋，以及可供使用或合理的家居空间等要素。

另外，不同于其他国家，第二次世界大战结束后，美国家庭的大小增加了一倍。在很大程度上，这反映了家居必备和必需的财产及设备的扩展。就全球比较而言，美国家庭可以利用的空间如此之多，几乎不需要仔细考虑功能性设备的一些细节问题。美国生产的家庭用具，如洗衣机、电冰箱、炊具和洗浴设施，在形式和技术上通常体型庞大而且式样过时。与专为欧洲或亚洲市场设计的产品比较，它们的价钱便宜。在一般的美国人家里，人们大多专注于空间形式，而在如何利用形式满足需要方面鲜少做实质性的考虑。我们常常可以看到若干个浴室。独立式洗衣间也是标准设计之一。如果某个设备功能不够成熟，普遍会有一个购买及支付的补偿系数。

与美国人的住宅相比，一般的日本家庭面积非常小。随着所需的功能日渐增长，在这样一个有限的空间内，日本人必须考虑家居的每个细节。因此，市场上体现个人元素的设计和家居内在环境的设计都必须适应不同的需求。比如，在日本，浴盆通常比较小，仅够坐着或蜷缩着淋浴，而无法舒适地躺着。当然，公共澡堂倒是常常能提供很大的空间。厕所和坐浴设备通常合并在一起，并且由电子操控。同样地，他们没有体积庞大的洗衣机和烘干机，而是将两种功能综合在一个小型设备里。冰箱很小巧，但是技术很先进。炊具被细分成很多小的单位，以便存放于厨房墙上的储藏空间内。后一点也说明，这种

空间限制迫使很多日本家庭向垂直方向发展而不是向水平方向延伸，也就是说，用品必须往上堆而不是横向摆放。此外，日本房屋中的许多功能在筹划时必须留有改动的余地，而不能固定为专属的空间和专用设备，比如，起居室可以当成卧室，过后又能够再恢复成起居室。



图18 是躺着还是坐着：美式浴室和日式浴室。

然而，在总体文化差异的框架内，在大部分国家里，住宅仍然是每个人根据自己的生活方式和品味布置环境的一个地方，除此之外别无他处。当然，那些“时尚”类的杂志、由制造商打出的广告，以及零售商的宣传目录上宣称的时尚会给人们造成无数困扰，但将某处空间私人化，并赋予它一定意义，仍然是个人得以满足其设计决定权的主要途径。

与之相反，绝大多数的工作场所都是由经理和设计师决定该如何安排的，在这个环境下工作的个人只能接受这个安排带来的结果，不太可能对其进行修正。随着二十世纪的发展，人们对工作和管理有了新的认知，关于工厂和办公室合理规划的观点也随之发生了改变。随着世纪初大型企业的增多，弗雷德里克·W.泰勒及其继任者在“科学管理”运动中提出的观念占据了主导地位。泰勒和他的追随者提出，通过推行标准程序来对工作过程进行管理控制。他提倡找出所有工作中“唯一的也是最好的办法”，为了配合这样的生产模式，应采取工业操作效率研究分析的手段来组织工人。在大规模生产的基础上，为了使生产效率最大化，工厂的工人必须服从于详细设计好的生产流程。办公室职员坐在办公桌前，身着不同的制服，同样也按严格的等级制度组成并受其控制。我们会发现，在一些官僚系统内，桌椅摆放的方位和它们的大小随着级别的改变而改变。在工厂和办公室，工作程序的重点是通过高度组织化的运作来解决已知问题和完成各道工序。

从二十世纪六十年代起，一些公司在管理上开始实行宽松的管理机制。总的来说，它强调的是领导而不是控制，它鼓励工人进行团队合作，更积极地为生产过程服务。例如，在一些大型的日本公司，工人在生产过程中所做的贡献使得公司在取得进步的同时减少了大笔的开销。从工厂空间布置的特点上我们就可以看出这样的偏重。例如，在工厂里辟出几块区域设置舒适的椅子，方便工人们定期会谈讨论工作事宜。这种创新帮助很多日本公司在竞争中取得了巨大的成功。办公室里另一个并行的创新就是所谓的“办公室景观设计”。基于类似的观念，这种设计也期望加大员工的参与。它的布局更为灵活，大量地

使用隔板将办公室隔成若干个小的单间，既为员工提供了一定的私人空间又确保相互之间能够融洽相处。

随着设计各个领域的发展，观念上发生了一系列的演变，这些观念被接受的过程是曲折的，放眼全球，我们仍然可以找到处于不同阶段的工作组织。即便开发了新的技术，泰勒昔日最糟糕的观念也能被保留下来。在一些文件录入公司，为防止不必要的分心，办公区域内没有窗户，办公桌按照等级排放。这些公司设有摄像头，监控员工的一言一行，甚至电脑的按键次数，以确保工人能保持一定的工作速度。在众多的例子中，技术的影响并未指向任何具体的方向，它们在运用者的价值观的基础上被改造和表现。

然而，人们在许多现代技术发展的潜在机动性中也发现了一些有利的方面，这些有利的方面也得到了有效的应用。与制造企业的发展不同，日本的办公室仍然十分拥挤，不同级别的钢制桌子反映了等级态度，以及城市空间的普遍缺乏。然而，二十世纪八十年代末以后，大批的“智能型”建筑完工，这些建筑的目的在于开发新的电子技术的潜能。例如，丹下健三设计的东京市政厅于1991年完工。大楼最初安装的十二台超级电脑，加上随后又增加的数台超级电脑，配合大量的传感器，可以计算出人们的活动，并依此对光线和温度进行调节。它们也控制了大楼保安、电话线路、防火门以及升降梯。办公室是典型的隔断分区，色调温暖且柔和。一万三千名员工使用智能卡刷卡进入自己的办公室。在这栋综合性建筑物内，这些智能卡也能用来在餐厅消费和在商店购物。在效率操作方面与先前的环境相比，这是一个很大的进步，但这并不表示在办公室工作理念上的任何提高。

但是，日本一些公司已经开始探索智能型建筑理念带来的新的可能性。对工作模式的研究结果表明，一个工作日内，日本员工通常只有40%的时间在使用他们办公室内的办公桌。为了寻求更大的效率，一些公司引进了更有弹性的工作系统。根据员工的工作性质，他们可以在不同的办公桌上办公，以便跟同事交流。只要使用智能卡，他们的个人电话就可以追踪到任何一张办公桌上。

我们要将工作从办公室内转移出来，而所做的这一切不过是走了一小步而已。早在二十世纪九十年代初，一些公司（如资生堂化妆品公司）就将大部分的销售活动移交下来了。员工可以在家中或临近的办公室里办公，而不必每天在高峰时期花上四个小时，费时费力地往返于公司和住地之间。销售员工只需要配备一台手提电脑，通过手机联网，进入公司主机，就能够即时地为客户取得重要信息，比如是否有货、价格高低和货物投递问题等。

虽然这些发展带来了很多便利，但也带来了许多新问题。毫无疑问，将工作向下移交可以节省空间，同时可以省下在市中心昂贵的租赁费，但还是需要有一个主要的办公室让员工可以办公（即便只是偶尔）。对于顾问公司而言，就更是如此了。顾问公司里的许多员工大部分时间都与客户在一起。他们有时一周甚至一个月内只有一天在总公司办公。在美国，一些大型的公司，如德勤会计公司、安永会计公司、安达信咨询公司，已经开始试验一种名为“旅馆式办公”的解决方案。

基本上，这就是一项空间配置计划。员工可以通过电子技术与总公司进行交流，在特定时间内预约空间，甚至可以预定食物和饮料。在办公室内，个人电话号码和网线都接入预定的办公桌。一个名为“门房”的后勤职员负责将个人文档放入一个小推车内，安置在办公桌旁，并将所需的设备、文具和材料都准备好。即便是家庭照片这类物品有时也在工作人员抵达之前就被放置好了。工作人员离开之际，文档会叠放在推车里归还，贮备会得到补充，办公区域会被整理干净，以待下一位使用者。这项设计很明显借用了酒店运行的方式。

由于这种短暂的工作模式要求彻底改变工作行为和态度，许多员工起初并不适应。但只要技术开发达到一定层次，尤其是在软件和辅助活动的帮助下，我们很快就会发现员工能够克服这类方案带来的空间丧失感。

但从TBWA/Chiat/Day广告公司的例子，我们看到了贸然进行这种大规模改变所带来的危害。早在二十世纪九十年代初，TBWA/

Chiat/Day广告公司就开始参与旅馆式办公试验，这是当时覆盖范围最广的试验之一，但是这个试验给它带来了种种问题，受到了公众的高度关注。公司在当时设在洛杉矶和纽约的办事机构内大范围地进行了所谓的“虚拟办公室”实验。然而，没多久员工们便起来反抗这种持续的流动模式，认为这种模式造成了不必要的分裂。他们开始要求有自己的工作空间。为了应付不断改变的商务环境中层出不穷的问题，人们似乎需要有一个稳定和安全的避风港。

当然，对于商界变化规则的认知总是滞后于对新型环境模式的探寻。许多管理人员，尤其是那些成功企业的管理人员，都意识到在这个急剧变化的年代，最大的危险就是满足于现状。尤其，随着信息技术的爆炸，可获得的数据量和信息量呈指数增加，很明显，只有在创造性地理解和运用它们的前提下，这些信息才具有价值。随着工业技术上的改变，这种管理思维上的发展趋势被大大地加强了。这些改变包括从大规模生产到利基市场的弹性制造，还包括对服务行业越来越多的关注。结果，为在竞争中求得生存，我们重申创新是必需的，其重中之重依赖于创造力。这便要求员工们能够积极参与工作过程，将他们的知识和经验运用于解决快速改变的环境下出现的种种几乎从未遇到过的问题。结果，制约合作和交流的机构等级制度与环境被新的环境所取代。新环境有一个令人愉悦的组织结构，鼓励相互交流，巧妙地结合了私人空间和公共空间。人们相信在一个通常很随意的日常环境中，通过相互作用和私人交流，能产生各种观点，激发人们的创造力。

如果企业策略强调培养新观点和创造新产品，现在工作环境、设备和器材的设计所面临的挑战就变成了如何对空间进行布局，使它能够激励员工之间的互动，增加活力和创造力。将多种强调创新的观念融合在一起，结果就产生了一个由许多小团体构成的办公室环境，组织内不同元素之间可以进行高水准的潜在互动。

1999年，TBWA/Chiat/Day广告公司在吸取了先前经验教训的基础上，将位于洛杉矶的一个十二万平方英尺的仓库改装成了新的办公地点，由克莱夫·威尔金森负责设计。这反映出了解决方案上一个有趣

的转变：从旅馆式办公系统中所体现的临时工作地点理念到能灵活地同时包含不同工作模式的社区理念。通过向每个员工提供单独的工作区，这样便解决了之前虚拟办公室试验中出现的很多问题。但是，员工还是有很大一部分时间以团队形式待在专门处理大客户问题的办公室里。社区概念在一些环境中十分明显，比如在一些工作区附近会有一条商业街横穿整个地区，还有一个中央公园，里面栽种了一些无花果树，供人们休闲。这么做的目的在于提供一个集合个人、团队和社区资源的场所。这个场所建立在高度灵活性的基础上，意在鼓励日常交流和互动，反映了公司考虑问题的方法发生了改变。



图19 类似社区的办公室景观：由克莱夫·威尔金森为洛杉矶的TBWA/Chiat/Day广告公司设计。

与自适应邻域式室内空间概念直接相对的是现代生活发展的另一个特点，即标准环境的指数式增长。美国首创了这一原型形式，后扩展到了其他很多国家。我们可以在高消费市场找到早期的例子。比如，为了使在旅途中的管理人员不论身处何地都能够很快地找到一种连贯性与熟悉感，希尔顿饭店旗下所有的建筑物都是按一个标准模式来建造的。基于这个概念，希尔顿饭店成为了全球知名的连锁饭店。

然而，只有当这个原则扩散到低收入消费者市场以后，它的影响才在最大程度上得到了发挥。曾经有一度，美国无数的小镇和郊区最有特色的景观之一就是道路两旁长达数英里的“商业街”。这些商业街上不过是一些商店、餐馆以及服务行业，这些早先高度集中的行业现在沿着商业街四处分布，看似杂乱，但为机动车辆提供了快捷通道。

然而，在这样的混杂中，特殊公司有着高度的识别系统，尤其是快餐专营店。麦当劳、必胜客或汉堡王等专营店的建筑，在全国范围内，事实上，在全世界范围内，都采用类似的模式，顾客能马上识别它们。无论个别场所的具体空间维度是怎样的，它们内部的装修、设备和家具也能为顾客提供即时识别模式。同样，它们的菜单上提供高度标准化的食物和清晰的报价。因此，设计的作用在于提供一个可以覆盖所有活动和设计元素的完整的样式，并且能根据具体地点在细节上灵活变动，但是所有的变动都是在总的标准框架内进行的。



图20 广告牌林立：美国商业街。

在英国或者欧洲，空间更加有限，规划控制大大地限制了这种蔓延，主要商业街都是以大体一样的模式出现，各类连锁店和食品专营店占据了所有的城市。博姿化妆品、W.H.史密斯连锁书店、莫凡彼冰淇淋或者维也纳森林烤鸡餐厅的室内设计都遵循标准方针，无论位于何地，它们都呈现出一个熟悉的模式，出售的大部分产品也都一样。

另一个影响二十世纪九十年代设计诸多方面的商业趋势是对“体验”和“娱乐”的偏重，尤其是在一些环境设计范畴中。有些设计公司的职位种类中甚至还包括了所谓的“体验设计师”一职。无论是电视节目

还是新闻出版业，又或者是类似于足球和摔跤这样的体育项目，无论是购物还是上馆子吃饭，我们生活中越来越多的领域已经变成了大众娱乐规则下的附属物，而这只不过是**趋势下的一部分。



图21 逛商场就像是在逛戏院：位于芝加哥的耐克体验中心。

英国的酒吧长期受制于“主题酒吧”的发展之下，酿酒厂买断了独立业主的供酒权，并通过迎合特殊的趋势以求贸易最大化。比如，有

些酒吧通过使用浮凸墙纸和铸铁制成的桌椅，试图营造出早先维多利亚时代的感觉。爱尔兰健力士酿酒公司为了配合世界上各个大城市中大量涌现的“正宗”爱尔兰酒吧，生产了成套的仿十九世纪的包装和海报。但是，这些现代技术同时也开发了“精酿啤酒”工艺。与大牌啤酒酿造商生产的标准化产品不一样，精酿啤酒业生产的是高度个性化的自酿啤酒。

在餐厅经营中也有类似的分歧。我们现在仍然可以在世界上很多城市里一些装修简单、服务一般的环境中找到好吃的食物。那些地方是享受美食、轻松聊天的好去处。但是，美国的餐厅越来越偏向于按照特殊的主题进行设计，比如意大利式餐厅和越南式餐厅，餐厅里的服务员就像一群按程序办事的表演者。吃、喝在这种地方都不再是随性的社交行为，用餐者必须谨遵用餐仪式下的种种程序。人为合成的怀旧风情是这类餐厅中一个很强的元素，所谓的中世纪筵席就是一个极端的例子。这类筵席声称忠实于历史，但这种声明跟餐厅推出的“正宗食谱”一样令人质疑，比如它会将一只烤鸡放置在一个木制的浅盘中。

购物职能也未能避免这种潮流的影响。从按成本价售出商品的批发商店，如美国的玩具反斗城零售连锁店，到为了唤起愉悦感而特别设计的场所，如耐克体验中心（一个试用性消费场所），在商品供给的范围上也存在着类似的分歧。第一个体验中心由体育运动产品制造商耐克公司建造，设在芝加哥主要的商业街之一密歇根大街上。它旨在为有能力购买公司生产的各种运动鞋、运动服装、运动器材的客户提供体验和享受的机会。在体验过程中，顾客对新产品的反映被记录下来以便对新款商品进行评估。公司绝大部分的产品仍然通过常规渠道销售，所以这些体验中心的目的并不是为了售出商品，它们更像是一个促销展示平台或者试验台。

强调“体验”性服务，为环境设计带来了大量令人眼花缭乱的形式和主题，这些形式和主题有时充满奇思妙想，能快速地进行任意的改变。在这个过程中，在那些新奇有时又让人迷惑的环境下，我们很容易忽略掉那些看似单调但同时却又至关重要的需求。如同设计的其他

方面一样，环境设计变得越来越复杂。比如一个像伦敦希思罗机场或者日本成田机场那样的现代机场，需要配备更为系统的解决方案。

第七章

形象设计

人们可以利用物品和环境构建自我意识，表达身份意识。然而，身份的构建远非表达谁是谁的问题；它可以是个人或组织，甚至可以是国家为创造一个独特的形象和意义而采取的审慎而周密的尝试，旨在影响甚至是支配他人对自己的认知和理解。

就个人而言，我们生活的这个时代充满了各种技术，可实现的主要变革之一就是自我的转型。对于现在的大多数人来说，身份不仅是先天遗传或后天培育的能力的体现，它已经成为了一个选择性的问题，这种选择甚至包括了身体整形。在美国，进行这种或那种整容手术的人数和消费金额已经达到了惊人的程度。广告推出了一系列我们可以成为也应该成为的形象，不断地鼓励我们成为自己内心希望成为的人，我们只需要购买它们提供的产品，便可成就这类转型。广告的影响看似相对温和，但其力量不容小觑。

作为刺激消费的一个手段，个人形象商业化的趋势席卷了全球，并造成了不寻常的效果。比如在服装、化妆品、食物和音乐等方面，一个日本青少年身上就可以反映出其所受到的民族传统教育的影响，同时他也有可能表现得和世界上其他国家的同龄人一样。换言之，一个人可以隶属于一种文化，但也可以同时隶属于一种或多种亚文化，尽管这些文化的主流形式之间相似点甚少。

一方面，这种影响力更为广泛地渗透到了世界的各个角落；另一方面，为了追寻更好的生活方式，大批移民涌入比较富裕的国家，这便导致了另外一种转型的产生。现代技术，如卫星通讯、小规模印刷技术以及互联网，使人们能够成为主方社会某个职业亚文化领域（如医学和建筑）内的功能型市民；与此同时，他们的家庭和居住地区仍保留了他们心目中的本族文化的精华，并不受外界的影响。

在很大程度上，这一点对于个人而言仍是一个选择上的问题。现代通讯的范围和灵活性使移民能够轻松地与远方的家乡文化保持联系，这样便不仅能维持还能加强他们最初的身份意识。同时，他们减少了吸收主方文化和向主方文化妥协的需要。就主方文化而言，它既能带来文化的丰富性和多样性，也会带来明显的差异，尤其是视觉上的差异，而这些差异很容易成为怨恨的对象。

第二次世界大战以后，随着非殖民化的发展，大量国家纷纷摆脱殖民地的身份。二十世纪八十年代末，前苏联解体，又有许多国家纷纷独立。这些国家都急于寻找各自的符号来宣告新建立起来的独立政权。身份建构的另一个方面便来源于此。纹章图案中充满神秘感甚至带有攻击性的生物（如鹰、狮子和狮身鹫首的怪兽）常常与表示仁爱的形象（如身着民族服饰，面露微笑，手上通常还抱着一捆谷物的女性）并置。这类图像常常出现在硬币和纸币上。在这个问题上，形象设计也不过是从一系列的可能中做选择。



图22 传统创新：斯洛文尼亚的国家形象。

即便是在那些早已确立政权的国家，形象问题仍可引发关注。比如，玛丽安娜是法国的象征，重新设计这一妇女形象，不可避免地引发了接二连三的激烈争论。随着二十世纪渐渐结束，在英国发生的最不可思议的一件事情就是有人提议要“重新打造”国家形象，要改变外国人眼中的英国形象，使其能传达“时尚英伦”的新潮概念。结果，彻底的保守派坚持要维持现状，另一些人则提倡以市场营销为基础模式，认为所有的事情都要跟上“时尚”，这两派人注定谁也无法说服谁。他们之间不是在辩论而是在争论，若用辩论来形容，未免夸大了他们之间的交流。这些倡导品牌更新的人犯了一个致命的错误，他们不知道将商业概念就这么强加到其他背景中是没有希望获得成功的。基于一种粗俗的、过度简单化的判断，他们傲慢地提出商业世界才是“真实世界”，正如它经常被人称道的那样，而且，他们还妄想使商

业世界的概念成为全部生活的典范。实际上，一个商业公司可以通过管理旗下的产品和服务项目来确立一个品牌，相比之下，任何一个政府，即便是施行独裁统治的政府，要想控制社会生活中的方方面面，所要面对的困难会大得多。

关于国家形象的争论或许会让人觉得奇怪，但是，即便是在没什么目标激励人民的工业国家里，它起到的推动作用也是毋庸置疑的。例如，二十世纪八十年代，随着国有电话业务的私营化，英国电信成立了，此时在英国发生了一场抵制引进新型电话亭的运动。为表明为平民服务的自主立场，英国电信决定撤换掉长期以来遍布英国境内的鲜红色电话亭。它以低价从美国制造商手中现货购得一款新型的玻璃电话亭。英国电信称此电话亭效率更高，事实上，在很多方面它们确实如此。然而，原有的电话亭是从1936年开始使用的，它们已经成了代表英国形象的一个特色标志，大量出现在旅游海报和宣传册上。所以，英国电信做出的这一决定引发了公众强烈的抗议。虽然在此之后，英国电信对电话亭进行了多次重新设计，但并未真正彻底平息因替换原有的、深入人心的、独一无二的文化景观元素而引发的怨愤。这种对改变的抵制可能基于怀旧情愫，但却带来了实实在在的问题，因此民众的抵制并不仅仅是一时冲动。

全球化发展带来了众多影响深远的问题，其中之一便是文化差异对设计实践的影响。对于有意愿扩充市场的公司而言，文化差异带来的问题可能暗藏着不少危险。美国的惠而浦家用电器公司不得不试着去设计一套产品发展的全球式/地方式方案，这套方案的出发点是产品的概念要能适应不同国家的情况。1992年，它推出了一款轻巧型“世界洗衣机”。在印度，有必要在该洗衣机上增加一项防缠绕功能，因为当地人会用它来清洗十八英寸长的莎丽；在巴西，则要增加浸泡功能，因为当地人认为只有在清洗前先浸泡一段时间才能把衣物洗干净。



图23 捍卫传统：英国旧式（上）、新式（下）电话亭。

相反，吉列公司认为文化差异在剃须方面是没有什么影响的。正

是基于这样的认知，吉列公司获得了极大的成功。它没有花上百万去开发适合不同国家喜好的产品，而是一视同仁地对待所有市场，试着把同样款型的剃须刀推销给所有人，这一策略取得了极为广泛的成功。很明显，文化因素是跟具体产品的特殊使用模式相关的。一般而言，全球模式可能适合某些产品，尤其是那些功能更为简单的产品，但是其他一些产品则要求在细节上进行调整。另外，在一些市场上，人们对不同产品的具体需求也可能成为其中一个因素。

所以，跨文化设计所面临的一个两难的困境就是判断何种程度内的文化身份是固定的，或者文化身份能够改变到何种程度。由于计算的失误而造成的问题可以是相当严重的，人们会以保护文化身份的名义对它进行广泛的抵制。这些人抵制世界大同的模式，尤其是带有全球化特征的更为自由的贸易和传达的泛滥。

在这种情况下有两点值得强调。第一，我们有大量的机会去确认任何具体环境下的各种特征，还可以用有别于全球性组织的方式来进行设计。在韩国，冰箱都设计有发酵泡菜的功能。所谓泡菜就是腌制的味道辛辣的卷心菜，是韩国餐桌上不可缺少的一种传统食物。在土耳其，小巴，即小型公共汽车，是一种非常灵活的公共运输工具，可上门接送乘客。当昂贵的进口车不能满足当地需要时，当地兴起了一项产业，研发出许多适合当地环境的车型，甚至还可以为所有的驾驶员量身定制小巴，以满足他们的具体需求。

第二，全球性市场的渗透，在具体需求上唤起了我们对地区身份确认的需要，与此同时，为了适应相关市场范围的扩大和多样性的增加，我们也需要若干能与之相抗衡的国际性工商企业。如果新的可能行得通或值得做，那么设计师需要面对的一个主要问题就是如何使来自不同文化背景的人能够解决改变所带来的各种问题。换言之，工商企业应该对不同文化的要求予以回应，改善人们的生活。产品和服务的设计要适用、清楚、便捷、令人满意，并能够融入人们的生活方式。文化身份并不像琥珀里的昆虫那样是永远不变动的。它不断发展、转变，设计是其中一个主要的元素，它激活了人们的这种潜在意识。

总而言之，用设计专业的术语来说，现代商业公司操控了有关身份的讨论，这些公司花大笔钱来设计身份是什么以及身份代表了什么。企业形象的概念源于军队和宗教组织。比如，古罗马军团就有着非常强烈的视觉形象。统一的制服和鹰饰军旗为这个团体带来了一致性，表示了共同的纪律性和从属性。十七世纪的西班牙军队成了当代的首例。他们同样通过引进统一的着装和武器装备来提高其令人敬畏的声誉。与以上情形不同，天主教会则通过罗马帝国的教士团以及明显的视觉手段，如权杖和徽章，一直维持着它古老的组织形象。

在工业化之前，大部分的商业单位都很小；当时，拥有十到十五个员工的单位就被视为规模很大了。只有一小部分商行（如造船所）才雇用大量员工。到了十九世纪，随着那些地理分布很广的大型企业的发展，企业逐渐需要在员工中形成某种公共形象，这个形象同时也要能传达给公众。英国一家大公司中部铁路公司到十九世纪末的时候，已经拥有了九万名员工。从全部列车的装饰、印刷字体和建筑风格，到员工的制服都为其广泛的业务带来了整体的一致性。

二十世纪早期，随着大规模生产的出现，大公司的统治地位得到了巩固。1907年，建筑师及设计师彼得·贝伦斯被任命为德国电气巨头通用电气公司（简称AEG）的艺术总监，对所有跟视觉表现有关的企业活动有绝对的管理权。身为艺术总监，他必须负责建筑设计、工业产品和消费品设计、广告策划、宣传计划以及展览谋划。企业徽标上公司名称的缩写就采用了他设计的一款字样。这款字样为所有印刷品带来了和谐一致的效果，现在仍然是公司视觉形象的基本元素。

奥利维蒂公司和IBM公司（国际商用机器公司）虽然所属领域不同，但在二战以后都已经成了设计方面的典范。起初，奥利维蒂公司在意大利生产一系列电器产品，后来又开始生产电子器材。在整个发展过程中，公司并不强调要保持设计的一致性。相反，它招募了一批杰出的设计师，包括马里奥·扎努西、马里奥·贝利尼、小埃托雷·索特萨斯以及米歇尔·德·卢基。公司认为每个具体的物品本身都应该是一件出色的设计，所以给了这些设计师大量的自由，对他们的工作予以大力支持，即使是公司徽标也被频频更换。公司坚信，如此一来，公

司的整体形象便不会墨守成规，而是充满了连绵不断的创造力。奥利维蒂公司的政策中一个显著的特点就是公司不会雇用专职设计师。为了保持设计师的创作生命力，公司一贯要求这些设计师有一半的时间在公司外工作。

IBM公司也聘用了同样有非凡才能的设计师，其中包括保罗·兰德、查尔斯·埃姆斯和雷·埃姆斯夫妇、密斯·范·德·罗厄和埃利奥特·诺伊斯等。然而，与奥利维蒂公司不同的是，IBM公司更加严谨，产品和印刷品都受到严格的指导方针和标准规范的限制。甚至，曾有一度，它要求员工按规范统一着装以符合公司整体形象。

二十世纪九十年代初，奥利维蒂公司在顺应新技术和新产品时面临了严重的问题，设计在公司中的地位也被削弱。由于面对改变没有采取正确的应对，即便是一系列非常优秀的产品和传达设计最终也无法挽回这个失策带来的后果。这也表明，无论多么杰出的设计，单靠它是无法确保在商业上取得成功的。随着个人计算机制造商的大量涌现，IBM公司同样也遭遇到了实力很强的对手，尽管如此，它在设计方针上还是坚持了原有的高标准。二十世纪九十年代，IBM公司又恢复了往日的地位，再度推出了优秀的产品，如理查德·萨帕于1993年设计的Think Pad手提电脑和Aptiva台式电脑。生产这些产品的目的在于表明IBM公司在这个领域仍扮演主要角色，而设计是它传达自己形象时不可缺少的一部分。

很多形象工程（如福特汽车公司的徽标）是在经过了长时间的演变和不断的修改后，才在保留原有风格的基础上建立起来的，但有时，有些形象的确立速度实在惊人。二十世纪八十年代初，由史蒂夫·乔布斯创立的苹果电脑公司和其他几家公司一度让IBM公司陷入了窘境。苹果电脑公司有着鲜明的企业形象——彩虹色苹果的徽标，并在商业领域的各个方面都进行了设计。麦金托什个人电脑是易用型电脑界面设计方面的标杆，而且，它的包装也与众不同。运送麦金托什电脑的包装盒设计得十分巧妙，而且，每个部件都按顺序摆放，上面附有说明，介绍这个部件应放在哪儿以及该如何连接。所以，客户在取出货物的同时就可以快速地进行机器组装。机器顺利组装完毕后，马

上就能使用。随后，在这个充满变数的行业中，尽管苹果电脑公司的地位时有起伏，但它在设计和变革上的付出，一直是苹果电脑公司在传达其企业形象时重要的、不可或缺的一部分。

随着电子商务的出现，通过使用互联网，企业形象可以更快速地建立起来。虽然在预期的购买者中形成对企业的即时认可相当重要，但对于企业形象和由此产生的信赖感而言，独特的视觉形象只有建立在对产品质量、使用及服务的承诺之上才能树立成功的企业形象，而这一点却常常被人们所忽视。此外，这一点在服务行业中表现得更为明显。例如，成立于1973年的联邦快递开辟了文件和包裹空运服务市场。二十年后，它已经发展成为一个拥有四百五十架飞机、四万五千辆汽车的团队，服务遍及全球。此时，公司却发现原有的徽标已无法传达公司已经确立的快捷、可靠的服务口碑，于是便委托朗涛设计顾问公司提供改进建议。整个过程中的关键就在于人们意识到这家公司已经被普遍性地称为FedEx，这个名词甚至不时地被用来表示动作了。所以，人们将这个标志选作新的徽标。公司在飞机、汽车、标志和文件上都印上了这个徽标，达到了更为醒目的效果。它的简洁性不仅使传达更为清晰明了，而且比起之前的徽标，在油漆和印刷方面也节省了大量开销。

然而新的企业形象若没有高效的服务支撑也是没有用的。1994年，视觉形象领域的新突破伴随着新一轮技术革新产生了，这一点正好得到了强调。条形码出现后，又有一款新的私有软件FedEx Ship被研发出来，供顾客使用。顾客只需通过一个简单的界面，就能追踪到包裹的投递情况或者委托公司托运包裹。之前，顾客如果想要了解某个具体包裹的投递情况，就必须致电联邦快递（对方付费电话），然后由公司员工设法为顾客查找包裹的下落。这样一来，不但增加了电话费，顾客也等得不耐烦了。新的软件引入了搜索功能，由顾客自行控制，不但为顾客提供了更好的服务，同时又替联邦快递省下了大笔操作费用。



图24 特色鲜明、成本低：美国朗涛设计顾问公司为联邦快递设计的企业徽标。

一个新的视觉形象也能成为公司主要目标策略改变的信号。2000年，朗涛设计顾问公司再次出马，为英国石油公司设计了一个新的公司形象。新形象在公司一贯使用的黄绿调配模式上，采用了一个独特而又生动的太阳式的符号。新形象伴随着广告和“超越石油”的广告词，表示了公司的行为模式将朝更广的领域发展。愤怒的环保主义者攻击英国石油公司，称该公司的绝大部分业务还是以石油为基础的。新形象是否能够维持下去，一方面，大大地取决于公司未来的作为，另一方面，也取决于形象本身在多大程度上传达了它要传达的意义。

改变企业形象能够大大地提升对企业的预期，但是有时也会带来灾难性的后果。1997年，伦敦的纽厄尔和索雷尔公司耗资六千万英镑，为英国航空公司重新打造形象。新形象推出时碰巧遇上公司与机场员工之间产生了纠纷。后来，由于很多机场员工参与罢工，最终导致航班被取消。对于一个正在宣传其服务质量的机构而言，这是很不走运的。同时，在新形象的一个细节问题上也引发了一场争议。公司决定从各地不同的民族艺术中取材，并将新形象印在机尾。新形象试图打破其本土公司的形象，而将公司重新定位为面向全球的运输机构。机尾的设计受到了一些赞扬，同时也遭受了大量的奚落。不久，这个形象就被从机尾悄悄取下，换上了英国国旗的标志。由于英国航空公司60%的乘客都非英国公民，企业定位引起的问题着实不容小觑。新形象引发了一些闹剧般的场面，如英国前首相撒切尔夫人在参观飞机模型展览时，赫然将一块手帕遮在一架印有民族风情图案的飞

机尾翼上，此举引发了媒体的关注。然而，具有讽刺意味的是，英航的这个设计项目在世界航空公司中可算是最有深度的设计之一。它真正实现了一些创新，比如把头等舱和商务舱的座位调整成床。事实上，在实际操作过程中，英国航空公司在目标市场取得的认知效果比其颇为不幸的推广宣传取得的效果要好得多。



图25 改变的风险：英国前首相撒切尔夫人用手帕盖住飞机模型上的英航新形象。

这正好证明了企业形象设计领域内可能存在的最大问题是意象和形象之间频繁出现的混淆。前者指的是能够使客户轻松识别某家公司的视觉影像。很明显，对公司而言，它是一项有利又必要的功能。后者指的是客户对这个意象的理解，或者他们对公司产生的预期。意象是公司传达给顾客的，表达了公司希望被顾客了解的方式；而形象是在客户体验了公司所传达的信息后的实际情况。只有当两者协调一致时，才有可能谈到企业的整体性。但是如果两者之间存在鸿沟，在视觉形象上砸再多的钱也无法挽回客户的信任。换言之，只有好的产品或者服务才能维持意象的可信度。然而，好的产品或者服务并不一定需要一个昂贵的意象设计。最理想的情况就是，好的产品和服务辅以一贯高质和可信的传达手段，这时，意象和形象就是一回事了。

第八章

系统

在设计活动中，人们愈来愈重视各种关于系统的问题。这种重视与对具体形式的关注相反。人们之所以会关注系统，在某种程度上，是由于人们认识到现代生活愈来愈复杂，元素与元素之间存在着多重结合与交叠，进而会影响整体绩效。技术基础设施系统的普及成了现代生活的基石。2000年末，加利福尼亚州爆发的电力供应危机就证明了这一点。人们日渐意识到，信息技术在衔接不同职能（与人们日渐攀升的电力消费）时起了相当大的作用。从另一角度，人们不断认识到，人类对自然系统的干涉造成了大量的环境问题。也因为这样，人们慢慢形成了生态、有机联系等概念。这些都是引发人们重视系统的原因。

系统可以理解为由一群相互影响、相互关联或者相互依赖的元素构成的（或有可能构成的）一个综合体。在设计领域中，系统的综合性可以通过不同的方式来表现。不同的元素可以通过功能相连的方式结合起来，就像运输系统那样；或通过一个结构或渠道的共同网络结合起来，就像银行或者电信系统那样；或由相互兼容的元素构成有条理的、能够进行灵活管理的结构，就像模块化生产系统那样。系统的另一个特点就是，相关观念和形式的结合要求一定的准则、标准以及程序来确保和谐、有序的相互作用。这就要求有系统思维的能力，同时也意味着合理的、系统的以及目的明确的过程。

形式和视觉方案只能应对比较简单的任务，此时，若设计师继续沿用这些手段来处理系统产生的问题，就会因为无法找出问题的实质，继而无法适应新的要求而彻底失败。历史上的事件时常证明，新技术在出现之初会倾向于用已有的形式来定义，新形式被研发出来之前需要有一个过渡阶段。比如在汽车之前是“无马车厢”；又比如台式电脑基本上就是一个电视机显示器加上一个打字机键盘，现在仍需改

进。对于很多一开始就要适应实际需要的系统而言都是如此，只有通过发展以后才能达到所谓的系统性的程度。起初，汽车是以孤立的形式存在的。如果人们想远行必须携带燃料，如果出现故障车主得自己维修。出城以后，大部分的路都是土路。直到后来，系统方法才渐渐出台，包括道路的建设和维护、信息系统和支持系统（即维修、燃料补给、食品供给等）。高速公路在不同的时期和地方名称不同，在英国被称作motorways，在美国被称作freeways，在德国被称作autobahns。人们花了半个世纪的时间来设计建造高速公路的关联系统，才普遍满足了司机们的期望。

除了系统的物理方面以外，很明显，信息在与用户的交流方面也起到了很重要的作用。公路网的一个特色是交通标志系统，这个标志系统列举了在一个系统环境下设计的一些关键特征。在公路网中，每一个方向指示标志都提供了与具体地点相关的详细信息，如它所处的地理位置和周边的连接线路。然而，它们不是被独立设计出来的，而是得服从于一个标准规范。这个规范决定了每个标志的尺寸、使用的字样和符号，以及所采用的颜色。比如，英国高速公路上的标志都是蓝色的，字体用白色；其他主要道路的标志用深绿色，公路编号使用黄色字体，地名用白色字体；支线道路的符号用白色，字体用黑色。因此，人们通过精确的、标准化的符号形式能迅速进行识别。每个标志都能提供非常详尽的信息，并同时以能够与整个系统建立联系的方式进行编码。这种系统的目的只在于提供清楚的信息，告诉人们在某个地点转弯或选择某个方向将会怎样，至于真正想去的地方则必须由司机自己决定。有必要补充的是，有些信息形式（如地图或者计算机导航系统）呈现的方法并不完全一样，但能与其他方法兼容，这些对于用户操作系统而言也是至关重要的。

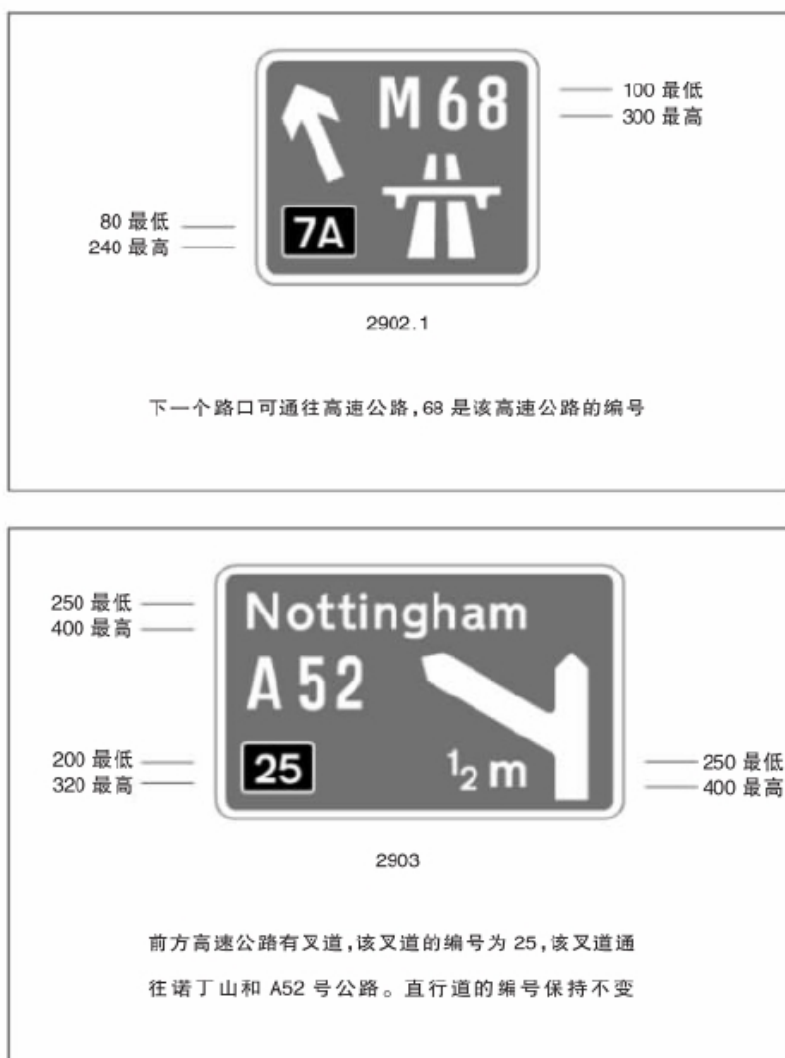


图26 标准的界定：由英国交通部推出的英国路标系统模板。

方向指示标志还包括路边一系列有着其他用途的记号和象形符号。比如在欧洲，这一类符号在某些情况下已经建立了国际标准。人们要能够区分哪些符号要求遵守，哪些符号只是帮助我们做决定。比如，禁止通行的符号或限速标志试图阻止或控制行为；另一些标志则对可能存在的危险或者出现的问题发出警告，要求司机做出决策，如

提示前方十字路口有学校或路前方是一个急转弯。类似这样的基本的区分非常重要。

总而言之，任何系统的效率都取决于其整体一致性。这种一致性使得用户能够通过明晰的标准，了解并找出解决问题的方法，避免不必要的问题。由于新的视觉习惯要求用户进行一定程度的学习和适应，那些建立在新的视觉习惯上的新系统，对整体一致性的要求应更为严格。由于设计师们试图通过创建越来越多的标志来提供视觉速记服务，在这个方面，计算机程序遇上了大麻烦，过多的标志以及标志本身的含混不清不可避免地造成了大量难题。

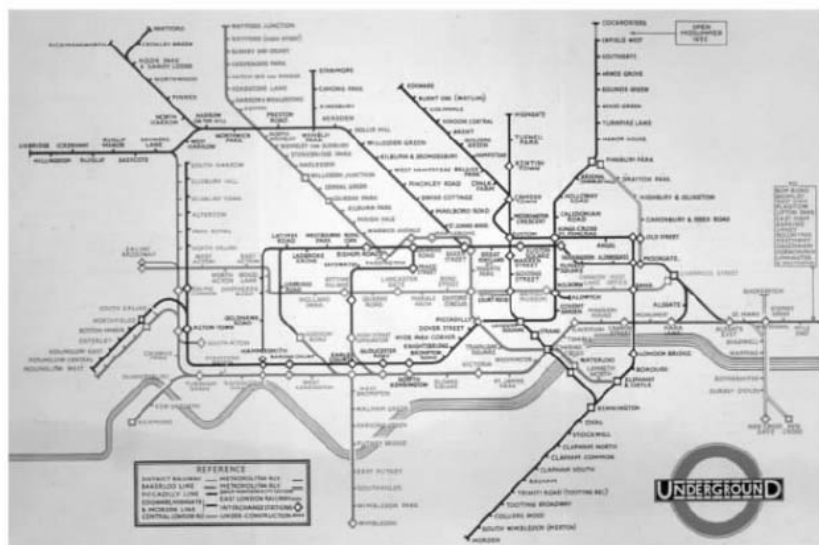


图27 全世界的典范：由哈里·贝克设计的伦敦交通图（1933）。

此外，运输业从其他方面也证明了对系统方法的需求，比如一些主要城市对地铁系统或捷运系统的需求。以汽车和公路系统为例，人们对于城市运输系统整体特性的了解是从局部逐个开始的，经过不断的试验和失误，才形成了具体的概念。在这个方面，伦敦交通公司在十九世纪末二十世纪初到二战后的发展可以作为研究的主要案例。在弗兰克·皮克的领导下，不同部门有组织地帮助公司建立了一套多层次的系统方法，首先是确定公共的徽标、字体设计和各种标志，接下来

是列车、汽车和车站设备的标准式设计。哈里·贝克在1933年为伦敦交通公司设计的地图是信息设计领域中杰出的作品，这幅地图大大地加深了用户对系统的了解。尽管不是受正式委托（是由贝克在业余时间设计的），但这幅地图非常成功地帮助人们清楚明了地从整体上了解了这个系统，以至于世界各地都争相效仿。

为了在协调一致和特殊要求之间达到一种平衡，我们可以将整体模式分解成很多子系统，几乎所有城市的交通系统都向我们证明了这一点。就某些方面而言，在地区之间运送乘客时会产生一些问题。要解决这些问题，达到高效操作，就需要不同元素之间技术上的配合。不同类型的车辆、通讯工具和环境的要求各自不同，但是，一套标准的方法会对操作和维护提供相当大的帮助。我们不仅可以在物理传达的意义上考虑这种系统，也可以将它运用到信息通讯领域。近来的概念将注意力集中在用户的立场之上，关注用户与功能、服务范畴的冲突。观测使用模式能够促使一般概念的形成，并确保一般概念成为即将建立的信息通讯系统内的公共标准。

乘火车或地铁旅行时，我们能遇到不同的形式，正好可以证明这一点。标志符表明了某项设施的存在，车站入口上方悬挂的一个标志即是如此，公众如果想要进入车站，就可以由此进入。地图、时刻表以及票价表提供了服务方面的信息。乘客可以从自动售票机或者报刊亭里购得车票，车票上的说明可以帮助他们找到通道。详细的说明可以给乘客指路，帮助他们进入机构内，到达不同线路或通往不同方向的月台。限制性标志（如阻止用户进入操作部门的标志，或者禁止吸烟的标志）也是系统的一部分。列车上会提供进一步的信息，车站内会有更多的标志符，用户可以通过它们来了解该什么时候下车。车站内常常装饰着美观的图像，比如壁画或者马赛克图画，试图为乘客提供娱乐和刺激。在列车上，可能还有其他的表达途径。比如，在那些必不可少的广告中间也会有别出心裁的个人交流，如照片或者诗歌等。在车站，我们还发现一些机构试图通过宣传来将其信仰强加给大众。下车后，乘客可以根据路线指南和周边地区的地图，迅速找到转乘车辆或车站出口的具体方位，迅速熟悉周边环境。在使用一种或多种官方语言的地区，传达模式会变得很复杂。香港特别行政区公共交

通系统内所有的标志符都是中英文对照的。



图28 应对多元化：香港特别行政区街头的双语路标。

当然，除此之外，还有一个类似的环境和物品模式，环境和物品与传达形式相互关联，组成了用户的体验系统。比如，自动售票机和列车本身就属于物品，而售票处、候车大厅、走廊和月台则属于典型的环境。在便于使用方面，最有效的系统是保持着一致性和标准化模式的系统，它帮助用户了解下一步会如何，同时维持一种安全感和熟悉感。为了满足这些需要，设计需要配合使用大量用途不同的手段

（如标志、场所、车辆、语音），使用户能不费力气地解决复杂的问题。比如，里斯本的地铁系统在所有车站的站台上都设有系统集合地图，这些地图采用重复的模式，以城市地理环境为背景。它还有地铁线图表以清楚地指示系统的组成要素，以及每个站台周边环境的详细地图。东京地铁的地图沿用了伦敦交通公司的模式，使用抽象形式和彩色代码标出不同的线路，而且将这个安排做了更进一步的发挥。每个线路的标志和布告也使用与线路同样的颜色，走廊和通道的沿途也画着一些彩条，为乘客寻找具体线路提供指示。

在专为身体有缺陷的人提供特殊预防性措施的传达设计中，这类标准化带来了一个特殊的优势。比如，简单的有专为坐轮椅的乘客服务的指示箭头、标志和升降机等。但对于盲人而言，视觉标志显然是多余的，他们的问题需要采用更复杂的模式来解决。东京地铁的许多系统都采用了独特的触觉交流方式。车站甬道的地面上特别用瓷砖条铺成了狭长的盲道。盲道位于道路中间，盲人只需拄着拐杖便能找到他们要走的路。在交会地点处，盲道上瓷砖条的图案以及它们的触感会有所改变，以提醒盲人这里不止一条路。为了解决盲人的困难，专门的自动售票机在关键点上也设有盲文指示和按钮，帮助他们购得车票以及浏览系统。这些盲道也延伸到了月台上，通过特殊的设计，帮助盲人找到列车的车门。我们完全可以把为盲人提供的这些预防性措施当作是整个大系统下的子系统。

设计领域其他方面的系统方法近年来也发展迅速，这一点在产品开发和制造方面尤为明显。随着全球化和区域经济共同体（如欧盟）的扩张，这些组织加大了连接不同市场和文化的需要，但同时，扩张也带来了新的问题。

全球化趋势特别重视那些看似矛盾的需求。一方面，它要求产品与产品之间有更多的共性以实现大范围的经济增长；另一方面，它又要求能够满足不同品味的具体要求，适应特定的市场。全球化历经了很多形式，在这些形式中隐含了从标准产品生产到标准部件生产的转换。那些标准化的部件能够灵活装配成不同的形式，满足众多的需求。

早期的大规模生产模式非常僵化，只有在大量生产标准化产品时才能达到最高效率。但如此一来，即便只在标准产品上进行相对简单的变动都会使整个程序变得相当复杂。比如，替不同市场生产的汽车，有时会要求左座驾驶，有时会要求右座驾驶。解决方案之一就是所谓的“中心线设计”原则，即一条主轴的两边同时作业，车辆装配在其中任意一条线上进行，这样便能够满足任何具体市场的驾驶实践。然而，这样的调整代价十分昂贵，也会产生混乱。

大规模生产的设计通常倾向于单个分离性的产品，这类产品通常以零配件的形式被生产出来，经过组装后可以实现特定的目标。这个过程相当漫长，这种专一性加上具有个人风格的设计导致了市场的分化。新产品的生产过程同样耗时，而且花费一样很大。然而，生产工艺发生的改变提供了迥异的设计途径，尤其是在弹性生产手段逐步取代大规模生产的趋势下。这些都使得生产工序的焦点从成品生产转向便于快速合成和装配的配件的生产。实现这个目标的手段之一就是产品范畴内的核心元素配置成标准化部件，而且，这些部件都需配备标准化的接口或者连接，这一点同样十分重要。这样一来，系统便能朝着为用户提供更多选择的方向发展。用户可按自己的需要改装产品，这个过程被称为大批量定制，这是一个看似自相矛盾的过程。

日本的国际自行车工业公司可被看作是大批量定制发展早期的一个范例。公司建立了一个系统，借此经销商可以向客户提供定制自行车的机会。如此一来，经销商就可以评估客户规模，确定颜色偏好和应附加的部件。国际自行车工业公司收到订单后，由一个能生成一千一百万件不同模型的计算机系统为客户定制的自行车绘制设计图。随后，工人会把标准化的部件组装成产品。定制的模件投递时，它的框架上有丝网印刷的客户名称。

摩托罗拉公司位于佛罗里达州博卡拉顿的工厂在组织生产寻呼机时沿用了类似的原理。据估计，它向顾客提供了两千九百万种不同的寻呼机模型。从美国任何一个地方递送上来的订单到达公司约十五分钟后，客户定制的产品就会投入生产，隔天便可配送。对于厂商而言，这种“准时化生产方式”可以避免库存造成的资金冻结。对于客户

而言，能逐一规定产品的具体细节，按他们的希望购买，这毫无疑问提高了他们对产品的满意度。

惠普公司生产的打印机在面对差异很大的全球性市场时，所采用的大批量定制系统采取了延迟差异的办法。任何产品的生产在未达到供应链的最后一个潜在环节前都不考虑它的变异情况，这就要求将配送工序纳入到产品设计中，并且产品的整个设计要适应配送的需要。基本产品递送到离客户最近的供应点后，根据具体环境的需要（如产品与当地电力系统的兼容性）再进行装配。

随着组模单元的运用，灵活配置得到了进一步的发展。同时，这也意味着产品的整体结构被分解成了若干基本的功能部件和转换部件。这些部件按标准组模单元分组，进而命名为可选性附加元件，这一举措促使系列产品大量地涌现。模式化设计使得每个部件都能经受检验，成为高质量产品。这些部件运用于不同的配置方案，生成一系列能适应不同市场需求的产品，又或者成为满足个别用户具体要求的用户化产品。公司以往是将成品作为基本概念的出发点的，随着模块系统的建立，公司的重心转向了整体系统概念内的程序设计。

二十世纪四十年代末，来自丹麦比隆的奥勒·基尔克·克里斯蒂安森为儿童设计的乐高塑料拼装玩具一直是模式化运用的通用例证。塑料拼装玩具是从早期的木块发展而来的，它从木块僵化的标准几何形式中发掘出了大量可行的变体。

然而，模块系统的渊源可以追溯到更早的时候，而且，早在二十世纪头十年它就已经出现在组合家具的设计中了。这类家具以标准的长、宽和高为基础进行设计。到了二十年代，模块系统变得更加普遍，生产出来的组合家具能够适应不同面积的家庭，或按用户要求进行组装。到了八十年代，德国公司（如西曼帝克公司和博德宝公司）设计的厨房系统畅销欧洲市场。客户能够选择一系列模块组件来适应特别的空间和需要，同时，销售点可以通过计算机模拟的三维影像来展示最终结果，帮助客户调整组件或末道漆色的选择。一旦选择结束，订单完成，客户的具体要求就会通过电脑递送到工厂，工厂按订

单生产组件。这样一来，又节约了囤货和仓库需要的大笔费用。



图29 统一与多样化：西曼帝克橱柜。

电子制造商普遍地利用模块系统，大量地生产各种音频和视频产品。戴尔电脑公司在模块系统运用这方面的成效最为惊人。它利用模块设计开发了互联网作为通讯装置的潜力，重新界定了竞争的维度。通过使用互联网或电话，买主可以在公司的网站上按自己的规格订购电脑。整个过程中，买主先从一批模块部件中进行选购，最后选择配送方式。公司不需要把部件囤积于大型仓库之内，节省了大笔开支，这就使得它取得了实在的价格优势。

将这种程序进一步扩展，我们就得到了产品平台的概念。为了满足基本的功能性目的，这些平台把模块和部件组合在了一起。在这个平台之上，我们可以迅速地开发和制造多种产品配件。这使得公司的基本观念能够迅速地针对市场变化或竞争环境做出调整。索尼公司就可算是其中一个成功的范例。1979年索尼公司推出了一款随身听。这

款随身听兼有基本功能模块和高级功能模块，一开始就取得了很好的市场反响。每个模块都能帮助它迅速地推出一系列的样品，以测试市场上不同层次的应用和特征。这些模块是它与效仿者竞争的基础，并确保了它不败的地位。

索尼公司使用平台系统在竞争中保持领先，柯达公司则利用它们来回击日本富士公司在1987年推出的一款使用35毫米底片的一次性相机。柯达公司花了一年的时间研发了一个可与之竞争的样品，到1994年时，它已经占据了美国市场70%的份额。即使在这样一个特殊的领域，作为一个效仿者的柯达公司也比富士公司推出的产品更多、价格更便宜。这一点再次证明，平台概念加上通用组件和生产过程是这次成功的基础。在这个基础之上，这种相机可以快速、成批地投入市场。

1995年，福特汽车公司开始了一项长期改组计划，该计划吸收了平台理论，试图把公司打造成全球性组织。自此以后，公司在开发车辆类型时，重心都放在全球视角上，而不是为特殊市场生产特定车辆。这样做的目的在于减少产品开发的费用。在汽车行业，产品开发的费用已经攀升到一个惊人的高度了，只有在全球性市场范围内才能进行调节。基于一系列标准车辆的概念，平台生产方法使福特公司能够在世界上任何能提供最廉价、最高速生产服务的地方制造元件。反过来，这些方法又能成为适应个别差异市场的基础。当具体的需求被确定后，这些市场又能得到快速开发。

这些开发和设计系统解决了明显存在于高速、经济的产品生产需求与客户按需定制产品的愿望之间的矛盾。这样做是为了通过特性和共性的并置，在低成本、高效率的生产系统中找出具体的举措。

这类方法的优点还体现在，它们能够在后续的服务中为用户提供更大的价值。佳能公司生产出来的第一台个人复印机并没有配套服务，后来，通过在墨盒中添加通用模块里常用到的一些元件，解决了这个问题。事实上，每次更换墨盒的时候，机器都获得了一个新机械，如此便大大地减少了维修的需要。

然而，设计师遇到的最大挑战可能是如何更好地使人们创造出来的系统与数万年进化的结果（即生态环境）和谐共存。如果我们能了解系统的本性，了解局部变化是如何影响系统，系统又是如何影响相连的各个系统的，就有可能减少一些相对明显的危害效应。如果客户、公众和政府授以适当的方针和方法，设法从根本上解决问题，那么设计可能会成为一种解决办法。遗憾的是，经济系统的基本观点坚信共同利益取决于以个人利益为前提所做出的各个决定的总和，若是用这样一个系统来解决人类在改造自身环境时出现的问题，不得不让人怀疑它的能力。在这个意义上，设计本身也成了问题的一部分。设计是经济和社会这个大系统下的一个子系统，而且在这些背景下，它不是独立运行的。

第九章

语境

从广义上来说，来自三个语境的影响与设计实践有关，这些领域分别是：专业设计机构，或设计师看待自己的方式；大部分的设计实践所处的商业语境；此外，还有国家政策。每个国家的政策都不同，但是在很多地方，国家政策是一个非常重要的因素。

上文里我们曾提到过一个事实，那就是设计从未作为一个主要职业发展过，它并不像建筑、法律或医学那样有自律的权利，可以控制准入和实践的级别。设计活动确实千变万化，其作品丰富多样。因此，设计是否应该以职业为基础来建构，这样的建构能否成功，实在令人怀疑。

尽管如此，许多国家已经建立了专业的设计团体，它们能提供专业化的服务，或按设计能力进行综合分类，这一切都表现出了设计师给政府、工业、新闻界和公众带来的影响。同时，这样的团体也为从业者开辟了一个讨论相关事务的论坛。这些团体中有些（如美国工业设计者协会或美国图形研究协会）进行的是专项设计，而有些团体（如英国特许设计师协会）的设计方向则比较多元。它们中间也有国际机构，可以承办国际会议，解决跨国界的设计问题。

设计机构可就它们如何看待自己的作品发表声明，也可对实践活动的标准提出建议。但事实上，在这类问题上并不是设计师一个人说了算的。设计师出于个人兴趣爱好进行的个人试验和探索，是维持其创作动机所必需的。除此之外，绝大部分设计师很少为自己工作或者独立作业。他们为客户或雇主工作，所以商贸背景必须被当作设计活动展开的主要舞台。最终，设计活动中哪些可以被接受、哪些可行或者哪些令人满意，主要由客户或者雇主来决定。因此商业政策和活动成了了解设计在操作方面的运行方式、设计能够产生的作用及其功能的基础。

由于有关设计在公司整体策略上所起作用的详细说明相对较少，所以，在利用商业方法对设计进行分析时会存在很多问题。在企业的上下级关系中，将设计作为领导者来定位，这样的做法同样是不合适的。因为，我们可以发现设计以大量不同的形式存在于企业中。比如，设计可以是一个独立的职能部门，也可以隶属于工程部、销售管理部或研发部。

在很大程度上，设计实际的运行方式取决于不同机构内的固有方法。同时，它更多地依赖于个性和习惯性行为的倾向。然而，正是由于这些差异，我们才能对一些基本模式加以区分。

在组织机构方面，设计可以是中枢职能部门，也可能被分散到机构的各个部门。众所周知，类似于IBM那样的公司，长期以来对于生产什么样的产品、如何进行市场营销都有严格的集中控制。相反，如日本电器巨头松下电器公司这样的集团企业，会将权力下放到各个具体产品的生产部门，如电视机、录像机或家用电器等部门。

有些公司的设计很明显地分为长期解决方案或短期解决方案。在汽车行业，德国梅塞德斯公司注重长期的解决方案，坚信由它生产出来的汽车，不论过了多久，都易于识别。在设计上，梅塞德斯公司进行了集中化的控制，主张每一款新的汽车模型都要保持梅塞德斯品牌的一贯风格，确保它的可识别性。与之相反，通用汽车公司采取的则是短期革新的策略。公司将设计责任移交到不同品牌（如雪佛莱、别克和凯迪拉克）的生产部门。通过每年设计、更新汽车模型，公司将重点放在不断的变异求新上。在众多公司联合组成集团化企业的情况下，不仅是产品决策而且就连设计活动也常常被移交到下属各个组成部门，吉列公司就是一个典型的例子。公司除了主打产品化妆品以外，还拥有专门生产牙齿护理用品的欧乐B公司、专门生产电器产品的博朗公司，以及派克制笔公司。

在服务机构、航空、银行等领域以及特许权经营公司，如快餐和石油公司里，尽管各个销售网点的经营者不同，设计都是它们保持公司形象和协调统一标准的主要手段之一。类似于麦当劳这样的公司无

法对散布于全球的所有特许经营点的各个方面都进行日常管理。但是，通过设计，在食物本身以及食品烹制、递送和环境布置等问题上都形成了系统化的方法。设计在建立和维持公司基本标准上起到了关键的作用。

如果设计在机构内起到的整体作用是如此多样，而可辨的基本模式又是如此之少，那么我们可以推测，设计在具体操作管理层面上会更加混乱。即使是在一些特殊的产品部门，公司在为同样的市场生产类似的产品时，仍然会产生大量的差异。

很明显，各个机构特定的历史以及设计师的个性，对于理解设计在他们各自活动中所扮演的角色都起到了至关重要的作用。有些公司最初靠企业家对于市场机遇的洞见而建立起来，有些公司的创建则是源于特别的技术创新。也有极个别的创建人是出于一种社会责任心。甚至有些设计师，为了保持他们作品的实质面貌，成立了自己的公司。有些公司已经建立了正规程序，能保持长时间运作的一贯性。但是其他一些公司则依靠领导者个人的洞察力和偏好。这些领导者身居高位，坚信设计对公司的形象和声誉至关重要。

设计意识出现以后，与其他竞争力相结合，成为决定公司存亡的核心竞争力的一部分。至于公司是如何发展到这一步的，并没有明确的模式。那些强调高标准产品形式和传达的企业，从最初开始就具备了设计意识，索尼公司就是其中一个典型的例子。在另外一些情况下，设计意识则是在面对危机时生成的一种应对方法，这也说明了，设计在改变公司命运的问题上可以起到一定的作用。二十世纪九十年代初，美国三大汽车制造商中规模最小的克莱斯勒公司，设计出了一系列极具创新性的汽车，使得公司从深陷的危机中脱身出来。克莱斯勒公司生产的这个系列，即便在“世界汽车之都”底特律城也都享有盛名。这一切绝大部分得归功于能干的设计副总托马斯·盖尔。盖尔能进入企业战略决策层，并能将新的设计概念融入到公司的整体复兴计划之中。然而，在很多公司，对设计的认识目前仍需努力地进入企业的决策过程。

如果说，阐述公司意识中设计演变所采取的模式会比较困难的话，相对而言，设计如何在公司中失势则是比较清楚的。一个大型企业不适应这种或那种环境变化而产生危机时，没有谁能保证设计可以帮助它渡过危机，即便我们认为这个公司具有典型的设计意识也是如此，奥利维蒂公司就是一个很好的例子。管理风格和意识上的改变也意味着细心培养的设计水平会被慢慢削弱，甚至被当成无关紧要的事情，或许还会存在不同个性的碰撞，当克莱斯勒公司与戴姆勒——奔驰汽车公司合并以后似乎就发生了这种情况。近来，一些公司见证了设计发展的另一种趋势，即外包。这个术语是用来指那种为缩减开支而依赖外界顾问而不是利用公司内部设计资源的做法。即使像飞利浦和西门子这样一贯强调设计要融入公司的结构和程序的公司，现今也要求旗下的设计团队像内部设计师一样工作，这就意味着它们必须与外界的顾问公司一起竞争公司项目。为了在财政上能够自给自足，公司也希望它们能从外面接洽业务。

这种削弱设计部门的趋势或许可以削减开支，但是也有它的弊端。如果公司希望设计能实实在在从长期、深层的意义上成为区分本公司与其竞争对手的标志，那么公司就会要求持续地发展设计，以期它能承载某种独特的观念。在这方面，芬兰专门生产电信产品的诺基亚公司，一直在通过细心的设计来突显产品的实用性。这使得它在十年不到的时间里就能与爱立信公司、摩托罗拉公司这样的电信领域内的企业巨头相抗衡。

除了大公司以外，全球大量的商业活动都集中在中小型企业的名下。这些中小企业很少像大企业那样占领着市场。它们必须回应市场，有时是紧跟着潮流的变化而变化，有时是利用设计来开拓市场。意大利的照明设备公司（如弗洛斯公司和阿提卢斯公司）以及丹麦的家具公司（如弗雷德瑞西亚公司），已经在利基市场确立并维持了它们的领导地位。通过对产品进行大胆的创新，这些公司常常瞄准了有利可图的上层市场。



图30 实用性和竞争力：诺基亚移动电话。

如果公式化的途径不易辨别的话，无论如何，对于规模较小的公司而言，一个明显的决定性因素是私营企业主在替设计活动设定标准时所扮演的角色。三个来自不同生产部门的例子就能说明如果在最大程度上支持并联合设计，中小型企业可能取得的发展前景。乔·班福德在英国成立了JCB公司，专门生产挖掘装载机。公司确立的设计标准使得它的产品能够在全球市场上与同领域的大公司，如美国的卡特彼勒公司和日本的小松公司竞争。总部设在德国吕登沙伊德市的欧科公司是著名的工程照明灯具生产厂商。欧科公司在经历了四分之一世纪的转型后，从早期默默无闻的生产家用照明设备的制造商发展成为了世界工程照明设备利基市场的领头人。根据常务董事克劳斯·于尔根·马克对市场的预测，公司把焦点从原来的家用设备转向了可移动的照明工具。他认为公司开发的任何新产品都必须是真正意义上的创新，

强调设计必须贯穿公司运作的各个方面。美国一位退休的企业家萨姆·法贝尔发现患有关节炎的老年朋友在使用厨具时会遇到困难，由此他成立了一家生产厨房用品的新公司，请纽约斯马特设计公司替这些产品设计了方便控制和操作的手柄。事实证明，这是一个了不起的成功。它不仅迎合了广大老年朋友的需要，而且获得了更广泛的青睐。正是得益于这些产品，好易握公司在十年之内重新整合了市场。

为了能够对自己的工作有更多的决定权，一些设计师成立了自己的公司，这是个很有意思的现象，如德国灯具设计师英戈·毛雷尔，又如英国的戴维·梅勒（他不仅负责设计和制造刀具，还把自己的设计与具体的零售结合了起来）。或许在这些人中，最典型的例子应属詹姆斯·戴森。他设计的双气旋真空吸尘器击败了诸如胡佛、伊莱克斯以及日立等全球主要公司生产的产品，成为了英国市场上最畅销的产品，同时，他还在不断开拓海外市场。戴森曾表明要成为世界家用电器行业最大的制造商，这一点正好非常清楚地证明了大公司不过是由有雄心的小公司发展而来的。



图31 照明的不一定是台灯：欧科公司的工程照明系统。

如果说，商业是进行具体设计决策，或者微型设计决策的主要竞技场，许多政府则推动了所谓的宏观设计政策的发展。政府把开发和宣传设计作为一个国家为提高工业竞争力而制订的经济计划的一个重要因素。与商业相同，在政府为设计拟定政策目标时，会出现大量的组织和实践方式。为了达到特殊目的，其中一些甚至开始干预设计实践。但是，即便私人企业拥有执行权，在决定任何政府政策产生的效力时，两者之间的相互作用都是至关重要的因素。当然，这对任何特定社会的设计方向都会产生决定性的影响。



图32 并非生活必需品，但所有人都喜欢：好易握公司生产的系列厨房用具——Y形削皮器。

政府政策可以理解为围绕特定主题、为达到特定目的而采取的一系列法则、宗旨和程序。除了正式政策公文上明文规定的条款以外，在政策执行时还存在着一些隐性方面，这对于了解政策的效力也十分重要。比如，在日本，政府官员与商务专员之间有着一张十分密切的、非正式的联络网，它是意见交流与合作方面的渠道，力量十分强大。

尽管设计的具体执行情况因政府的性质和执政目标的不同而不同，众多形式的政府早已将设计视为了经济和贸易目标的一部分。政府是否会试图直接对工业施加影响？更有甚者，在某些政体下，它是否会控制生产方式和产品分配？或者，在一个比较民主的政体下，它是否会努力制定大目标，依靠与工业的合作或对于工业的鼓励，将这些目标一一实现？

过去，政府干预经济事务多是为了避免改革会威胁到政府的利益，或者预防改革有可能引起的社会动乱。然而，在十八世纪的欧洲

兴起了一场名为“重商主义”的经济政策变革。简而言之，这项政策努力限制进口，大力促进出口，以此来提高相对的经济实效。这项政策首先在法国由路易十四系统地规划了出来。为了达到这些目的他采用了如下手段：大力促进国内制造业的发展；直接投资生产设备；设定高额进口关税，以保护本国制造商抵御来自国外的竞争；支持商业资本家在海外的竞争；投资基础设施建设，提高生产能力；吸引国外有才华的工匠；发展有利于设计教育的环境。

实质上，重商主义经济政策的基础是一个静态的经济概念：既然可能的产量和商机在总量上是有限的，那么，一个国家的商业政策就应该把获得有效总额中最大的份额作为目标，即便这样会损害到其他国家的利益。在这样的情况下，设计被认为是创造竞争优势的决定性因素。基于这样的政策，不管是过去还是现在，法国都是奢侈品制造领域的龙头老大。

重商主义坚信国家在解决经济问题时必须以自己的利益为前提，这不仅是它也是当今任何一个政府在制定设计政策时的基础。尽管类似于欧盟和北美自由贸易区这样的区域性组织在不断地壮大，这种信念仍然存在。而且，重商主义派生出来的概念仍是许多政府政策中一股强有力的力量，尽管它们在表现形式上有所变化。我们现在的重心是发展技术和设计，使其成为提升国家竞争力，进而取得经济利益的手段。但是，这些能力是否能够被定义为国力，或者是否能作为一个国家的特点，在其疆域内推广，正日渐受到质疑。

在欧洲，国家的设计政策通常以宣传实体的形式出现。这些宣传实体由政府出资建立，但是在职能行使的具体环节上，它们有相当大的活动余地。英国是最早推行设计政策的国家之一，这种宣传模式首先明确地出现在英国。工业革命使英国在技术和经济上取得了巨大的领先，但是法国的产品依靠出众的设计风格，仍能有效地与英国产品抗衡。1835年，英国议会提议成立的设计与制造特选委员会为解决这些问题提出了诸多建议。结果，新的设计学校纷纷成立。问题是，人们相信工业设计的提高必须依赖于艺术的介入。更有甚者，有些人认为唯有那些艺术家才能胜任新学校的教学任务。所以，这些学校实际

上都发展成了艺术学校。它们中间最为突出的一所是设计师范学校，后更名为皇家艺术学院。在接下来的十年里，教育系统在输出专业设计师方面的种种不足导致了制造商的频频控诉。为了满足工业设计的需要，人们努力从其他方面提高设计教育，但总体上收效甚微。

1944年，第二次世界大战进入到最后阶段，英国政府成立了工业设计委员会，后更名为设计委员会。尽管由政府出资，但是它仍是一个以半独立状态运营的机构。它主要目的在于通过提高工业设计来刺激出口贸易。如果按它最初的目标来评判，那么这个机构的运营是完全失败的。因为在四十年后，英国制成品的贸易差额出现了两百年来的首次赤字。设计委员会成立以来，一直试图通过劝导的方式来行使职责，致使它无法有效地改变任何事情。1995年后，政府对它进行了机构精简，大力将设计作为政府鼓励工业创新的一个方面。然而，英国在成品贸易上仍处于赤字，它需要做的事情还有很多。

德国也有一个类似的机构，即设计委员会。它成立于1951年，也是由政府出资的，事实上，应该说是由联邦政府出资的。它一度对设计在工业和普通大众中的宣传起到了实质性的作用。它不仅强调设计在现代社会中的经济影响，也重视设计的文化作用。到了二十世纪八十年代，政府出资减少了。尽管如此，它仍坚持运作，只是将宣传工作的重心移交到了联邦政府下不同的设计中心，而这些设计中心更强调区域的发展。

对于这类团体而言最明显的一个问题就是，它们时常要受到瞬息万变的政治气候变化的影响。由荷兰政府于1993年投资成立的荷兰设计中心，在约翰·萨卡拉的管理下曾一度充满活力，是人们关注的焦点之一。人们在那里讨论设计在现代社会中的作用，各种富于首创精神的实践层出不穷。但是2000年12月，在文化部长的建议下，资金被撤走，它因此而被迫关闭。显然，当这类机构的实际运行与政客们预期的构想之间产生分歧时，后者通常具有决定性的权力。

说到这类关系，丹麦设计中心在欧洲众多宣传团体中是一个非常成功的典范。它成立于第二次世界大战结束以后，现已成为丹麦设计

建设中不可或缺的一个元素。设计不仅仅是丹麦经济生活中的一个因素，同时也参与到了有关丹麦社会特性的对话之中。如果没有政府一直的支持，这一点恐怕是不可能实现的。比如，2000年初，在哥本哈根的中心基于特定目的而新建成的总部，不仅显示了政府对设计的支持，同时，也证明了设计已经完全融入到了国民的生活中。

令人诧异的是，与之相反，在大西洋彼岸的美国，过去没有，现在也没有制定任何的设计政策。有关当事人，如专业设计机构，纷纷抛出各种各样的建议，但是美国联邦政府对这样一个领域仍拒绝接受，只有密歇根州和明尼苏达州对设计在提高竞争力方面的能力表示出了一点兴趣。造成这种情况的原因是复杂的，但有一部分与经济思维方式有关。这种思维方式认为设计是表面的、无关紧要的东西，很容易就会被国外的同行剽窃，所以政府不应该资助这种事情。

具有讽刺意味的是，二战结束后，日本开始实施经济重建计划时，就借鉴了美国在两次战争之间利用设计作为商业工具以取得发展的例子。在日本，负责经济发展政策的主要政府实体是日本的国际贸易与工业部（简称MITI）。它的政策是为了协调日本企业在特定部门内的种种行为，使它们具备立足于国际市场的竞争力。日本提高其设计水平的方法是这些政策当中的一部分，也是MITI运作下的典型模式。实际上，日本人采用的方法有力地证明了重商主义原则的变体在现代社会仍然很活跃。

在某种程度上我们可以说日本的工业界早在二战前就已经有了专门的设计技术。这些技术源自欧洲以艺术或手工艺为基础的理念。在很大程度上，日本一直通过翻版国外的设计来生产廉价产品。战败后，日本的工业生产力几乎被完全摧毁。MITI以贸易出口为基础，制订了重建和经济扩张的计划。MITI的早期政策包括两个主要的政纲条目：一是引进国外最新技术，二是重建并保护国内产业。因此，国内市场就成了出口贸易的发展平台。



图33 设计是国策：丹麦设计中心。

作为政策的一部分，MITI开始积极推广设计。它从国外聘请了拥有杰出设计师的咨询小组，但更为重要的是，它同时还成批地派遣有才华的年轻人赴往美国和欧洲接受培训，培养出了一批合格的设计师骨干。随着MITI旗下的日本工业设计促进组织的成立，以及“优秀设计选拔系统”的形成，设计宣传活动得到了进一步的促进。所谓的“优秀设计选拔系统”，又称为“优秀设计奖”竞赛，旨在宣传日本最好的设计。

到了二十世纪五十年代中期，在MITI的大力推动下，众多大型日本公司渐渐成立了设计部门。设计很快融入到了开发过程中，并成为了其中不可缺少的一部分。从海外归国的一些设计师或受聘于企业的设计部门，或独自创立咨询公司。比如，荣久庵宪司成立了GK工业设计研究所，平野拓夫成立了平野设计株式会社。在近半个世纪的时间里，这两个机构都处在领先地位，在工商业界取得了一定的设计口碑。由于新的教育课程不断增加，在职培训不断发展，到九十年代初时，在日本从业的工业设计师已经多达两万一千人了。尽管在九十年代出现了经济衰退，MITI仍然坚持把设计当作国民经济的一项战略性资源。它不断审视当下政策，提供思想框架，并对新的发展做出回应。日本最初生产仿制品，后来转向生产技术先进、设计优良的产品。世界上几乎所有人都受到过日本这种转型的影响。在这个过程中，日本在世界上的经济地位和它的生活标准都得到了显著的提高。

东亚其他国家或地区也都沿用了日本设计宣传的模式，并取得了巨大成功。比如在过去，台湾地区的产品被称为廉价的仿制品。现在，台湾地区的“经济事务部”坚持把设计宣传与技术开发作为提高对外出口产品内在价值的手段。负责这一政策的出口贸易协会卓越地提升了台湾产品的形象。新世纪的经济政策有两个对等的目标，概而言之，就是要把技术与设计的结合作为未来发展的基础。现在，台湾人对他们的产品有着十足的自信，不仅如此，他们还在杜塞尔多夫、米兰和大阪等地建立了设计宣传中心，积极地向主要竞争者传达自己的观念。

韩国也展示了一个类似的发展模式。十九世纪五十年代初期，战

争让韩国变成一片废墟。到了六十年代，政府开始效仿日本工业化的模式，同样鼓励公司依靠设计师来提升产品的标准和声誉，同时，由政府出资，谨慎地扶植设计的教育和推广。与日本的情况一样，过去韩国的产品也仿造国外的设计。但是到了八十年代以后，韩国的设计教育设施得到了快速、充分的发展，在企业设计和设计咨询两方面的表现也都上了一个台阶。

包括新加坡、马来西亚和泰国在内的许多亚洲国家都将设计宣传作为提高它们在国际贸易中所占份额的手段。在整个亚洲，每个国家和地区在推广这种标准的时候，都伴随种种公开的或者非公开的限制，以确保本国市场免遭海外产品的渗透。

很显然，许多政府都认为这样的政策是有用的。它们一直坚持贯彻这种政策，并时常投入大量的资金来兑现它们的承诺。我们通常认为，只有国力增强了，我们才能抵制全球化的侵蚀。但是我们必须认识到，设计咨询公司在发挥最大的效力和创造力时，可以是无国界贸易全球化模式中灵活性最强的。比如，新加坡就鼓励国内的设计部门成为一个自主的服务性行业，在区域或全球范围内行使职能，这比仅仅将它定位为国家政策时所产生的实用性要强得多。

此外，在大多数国家，为国民提供设计教育服务也被认为是政府的责任，尽管没有任何建议表明要将现行的设计教育进行大规模的改造，以期谋求未来的利益。就政府而言，政府尽管大力资助了对其他很多商业能力（如技术和竞争力）的研究，但是却明显地忽略了对设计及其功效的认真研究。

另一个突出的事实是，现代及专业意义上的设计似乎已经在国家经济和技术的发展中起到了相当大的作用。在经济欠发达的国家中，我们尚未有明显的例子能够证明设计已经被提升到国家战略的地位，但它仍有可能成为有利于新兴国家或第三世界国家经济建设的工具。

基于语境，最后我们需要引证的具体问题还包括：既然设计能产生如此广大的效应和深刻的影响，它是如何被广大公众理解的呢？媒体如何描述设计，它与经济、文化生活之间的关系，以及它对二者做

出的贡献，还有人们怎样看待自己在设计适用中承担的角色，这些方面都是讨论此点的要点。这些要点要么极度含混，要么因其缺失而引人注目。在二十世纪，由于大部分设计还是取决于生产者的认知以及他们对使用者的定位，所以，我们毫无意外地拥有大量的市场数据。然而，关于人们对于设计真实的想法，我们却没有什么了解。所以，我们现在最需要做的事情，就是研究设计是如何被人们接受的，并依此来建立清晰的指标。

第十章

未来

本书中反复出现的两个主题一是设计活动变化的范围，二是在技术、市场和文化中发生的意义深远的变革影响设计活动的方式。设计不可能远离这些影响力广泛的模式而独善其身，但是它与这些模式相处的情形却没有什麼章法。在变革的早期，人们迫切地想知道变革意识能发展到何种程度。由于我们不能确定最终的结果，所以我们没有明确的答案。从二十世纪八十年代早期开始，人们一方面试图改造旧的形式和程序使其适应新的目标；另一方面则在大刀阔斧地试验，对远景进行大胆地判断。如果本书的基本观点认为，设计的历史发展是分层的而不是线性的，那么我们可以说，设计的发展是依靠新生事物对已有模式进行补充，进而改变它的功能和关系，而非简单的新旧置换。

可以肯定的是，已有的设计方法和理念，尤其是在二十世纪占主导地位的方法和理念，在一定程度上会继续发展。正如我们在第八章所提到的，基于复杂的系统理念，大规模生产方式已经进入到一个新阶段，辐射到了全球市场。计算机并非总能取代现存的概念化手段以及再现和分类的方法，但却能对它们进行大量的补充和提高。毫无疑问，计算机作为一个工具对设计起到了深刻的乃至革命性的影响。人们在巨型电脑屏幕上，通过虚拟技术再现现实，能同时对不同地点的工作进行十分细致的操作。这在很大程度上取代了旧的操作方式，代替了以往利用有形模式生成产品理念的方法。然而，对任何设计师而言，在典型的并置模式中，制图作为研发和再现视觉理念最古老的方法之一，仍然是一种不可取代的技巧。随着快速成形机的逐步完善，它能够在越来越短的时间内，根据计算机给出的指令生成规模越来越大、复杂性越来越高的三维立体图形。这又给生产工序带来了巨大的影响。同时，计算机还能从诸如文本、相片、音频和视频之类的众多材料中合成、叠加形式，实现大量平面影像的转换。一方面，某些特

殊的应用领域对技巧的要求越来越具体，设计变得越来越专业化。与此同时在另一方面，设计朝着跨专业的方向发展，设计活动需要运用多种形式的技巧。

在某些机构内，设计师承担的角色原本就有明显的差别。可以预见的是，这些差别会越来越大。有一些设计师承担执行者的角色，他们实际上执行的是他人提出的想法。即便是在这些执行者中，他们的工作也不尽相同。根据产品特点和传达情况，一些人对产品进行常规性的改造，另一些人则对产品的功能和形式进行具有高度原创性的重新界定。根据公司从事的商业类型、产品的使用周期情况，设计师的工作可分为模仿、改装、重新界定主要功能和开发全新理念。同时，设计师慢慢进入到公司战略的决策层。这不仅对未来的形式设计产生了深刻的影响，同时也影响了今后商业的整体模式。比如，索尼公司旗下设有一个战略设计小组，它直接向总裁汇报工作，为规划索尼公司未来可能的发展方向不断出谋划策。在这些发展的背后，我们需要思考的是：设计的价值是否主要体现在与现有产品和服务相关的一系列技巧上？设计是否同时也被当作一种独立的知识形式？设计是否能够形成一整套全新的价值理念？

另一方面，我们要从职能上来甄别设计师，将他们分为形式制定者和形式提供者。前者设计的形式不允许发生任何变异，要么被用户接受，要么被拒绝；后者利用信息技术和强大的微型系统，为用户提供改造形式和系统的方法，以实现用户不同的目的。人们发展电子技术，制造功能强大的微芯片，开发越来越精密的软件，并以低廉的价格供给消费者。这一切都表明产品和系统在满足用户的具体需求时具有高度的弹性。无论是制定形式还是提供形式，这两种职能我们都需要。基本价值观和方法的不同，导致了两者的差别，以至于它们构成的行为模式在每一点上都有实质性的不同。

更为精细的技术和方法无疑会层出不穷，甚至会以更强大、更系统的方式出现。然而，随着工具变得日益强大，我们有必要提出一个非常重要的问题：设计活动中所渗透的价值观念是什么？产品的内容、生产目的的未来模式是否仍然主要由商业公司决定，体现设计师

个人的价值观，还是由用户决定，设计师和企业提供服务以满足用户的需求？相对自由的经济意识形态认为后者才是未来应该采取的模式。然而，现实的经济行为明确地指出，前者在很多方面占据了统治地位。以电话应答系统为例，它们首先会对用户表示这次通话对公司是多么重要，然后一步步把致电者引入一个混乱的、无应答的电子迷宫，令人愤怒的是，最终我们面对的还是一个机器应答系统。在商业社会里，意象和现实之间的鸿沟表现得最明显的地方莫过于顾客受到的待遇。一方面，制造商试图控制市场；另一方面，新技术为用户提供了获得信息和对照标准的潜在渠道，两者之间的内在冲突与日俱增。大部分情况下，设计师无法参与决策制定，但是在表现产生的结果上，设计是一个重要组成部分。

因此，了解设计师在他们的作品中所指向的群体变得尤为重要。发达工业化社会的人口占世界人口比例小，其成员的基本需要在很大程度上能够得到满足。大部分人有足够的饮食，他们的生活水平不错，在选择医疗和教育的问题上也有很大的自主性。生活选择、教育机会以及信息获得上的开放性带来了实质性的好处。美国在计算机个人拥有和网络访问水平方面都位于世界前列。大多数美国人能使用设计优良的交互式网站自由获取信息，提高产品定制的水平，这些好处都是显而易见的。然而，我们并不确定世界上其他国家是否会沿用美国的模式。出于不同目的，系统设计技术既能提高也能限制信息自由度。

此外，贫困也是一个相关因素。工业化国家中仍然存在着大量的问题，要求人们给予更多的关注。设计有助于这些问题的解决，比如改善贫困和无技术人员的教育设备（在美国和英国，约占人口比例四分之一的人属于职业性文盲）；在不断改变的经济形式下，通过提供各种再教育的机会，减少失业问题；关注老龄人口的需求；提供灵活性的福利和医疗措施；解决种种环境问题——我们不仅要忙于解决严重的生态问题，也要关注噪声污染和人类环境压力等更为直接的问题。

剩余财富主宰着市场，无节制的消费蔚然成风，往往会把这些问

题掩盖。以美国为例，据统计，仅在2000年年内，这个人口占世界人口3%的国家消费了世界上25%的有效资源。在美国，人们不仅越来越重视产品和传达的设计，同时也开始关注各种“体验”设计。在某种程度上，这可以理解为基本的实用性已经基本完善。同时，它也暗示了生活对于没有能力亲自体验任何事物的人是无意义的。人们则不断被动地接受各种人造的、商业化的以及产品化的体验。这些体验往往都以客观逼真的形式呈现。在这样的情况下，设计用庸俗的方式阻挡了任何棘手的或令人不安的事物。

通常意义上的“第三世界”，或称“发展中”国家、“边缘”国家，拥有世界上约90%的人口。随着全球化、工业化以及城市化的发展，关于设计在经济、文化中所起的作用，也是这些国家需要面对的迫切问题。一些全球性企业已经基本“腾空”了在本土作业的员工，仅保留些许核心管理和设计的职位，而将生产转移到有廉价劳动力的地方。这些公司并不关心这个生产过程对多样的当地文化造成的影响。企业圈子里盛行的说法是，随着全球化的展开，中央政府起的作用会越来越小。这听起来明显像是一厢情愿的说法。除了少数发达的工业国家之外，许多国家的政府可能是唯一能抵制商业扩张和文化蚕食的机构。总之，这些侵略不是来自国外，就是来自国内。遗憾的是，在实际操作中，许多政府本身就是建立在一种腐败的基础之上，它们自发成为了这类剥削的同盟。

然而，我们不能把全球化进程简单地描述为某些大企业以不可阻挡之势将世界收归旗下。基于这种认识，人们掀起了各种反抗浪潮，以抵制世界银行和世界贸易组织那样的实体。不计其数的中小型企业逐渐加入到世界贸易的行列，它们推出的产品和服务的范围相当广泛。这种情况与对于资本主义的残酷印象并无多少关联。

这样的例子在小型的商业公司中比比皆是。这些公司秉承着对顾客负责的态度进行生产。芬兰的费斯卡公司对现有的剪刀在设计和制造上进行了改造。该公司对剪刀的实际使用过程进行了仔细的功效学研究，所有的设计都建立在这些研究结果之上，以使每件产品都能安全、高效地应对具体的工作。这个方法相当成功。随后，公司得以将

它的业务拓展到其他产品，如园艺工具和手斧上。这样的发展确实证实了商业成功是可以建立在符合社会价值观的设计之上的。

然而，有些设计师宣称他们在固有方式上代表的是用户立场，这一理想化的声明明显是站不住脚的。特别是在世界上还有着那么多的基本需求没有被满足甚至被忽视的同时，一大批设计师却忙于满足富有阶级奢侈消费的需要。不过，随着发展中国家和地区的一些问题被意识到并引起关注后，我们显示出的解决问题的能力虽然不强，但还是充满希望的。比如，特雷弗·拜利斯提出的“无电源发条式收音机”的概念，帮助了非洲南部的政府往电力供应缺乏的边远地区传送关于对抗艾滋病的信息。在智利，两名年轻的设计师——安赫洛·加拉伊和安德烈·乌梅雷斯——将通常被人们丢弃的电灯泡包装袋加以设计，以方便那些常使用裸灯泡照明的贫困家庭将它改装成一个灯罩使用。如果更多的公司能够将自身的利益定位在为生存确保必要的赢利，更多地关注客户及潜在客户的需要，那么，类似这样的、灵活的小规模设计方案会越来越多，继而会产生巨大的、渐增的影响。为满足当地特殊的需要，对某个具体问题所做的创造性的解决方案，常常能运用到其他许多地方，满足其他的需求。比如，拜利斯为小收音机设计的发条式动力装置现已被改装用在了手电筒上。

满足用户需要会带来大量商机，但是一个令人困扰的问题是：如果所有的基本需求逐渐被满足，全世界会不会都开始追求过度消费？随之，会导致怎样的后果？在这个意义上，设计不仅仅是一种靠设计师制定方针的行为，它反映的是在持续发展的基础上，社会认可的生活质量。设计师虽不能完全解决这些问题，但能参与思考解决问题的办法。

所以，在考虑设计未来所能扮演的角色时，需要回答的主要问题就是：设计师是否只是技术专家？他们是否只需要将技术出让给出价最高的投标人，而不需要考虑会产生的后果？在他们的工作范围中是否还存在一个尚待确认的社会和环境目标？即便是在发达社会，还有多少最为基本的方面被人们忽略了？比如，2000年11月美国总统大选所采用的投票表格和处理程序明显地漏掉了与选民的交流的设计。

选民在投票以后，无法获得反馈信息，也无法确认投票结果，甚至没有任何纠错能力。有关解决方案的讨论一直停留在硬件设备和费用支出上。如果银行的自动柜员机在程序上也出现同样的纰漏，那会引起公众强烈的抗议。显然，对民主权利的认可远没有履行商业功能那么重要。

如果技术真的要趋于人性化，并用来造福世界上越来越多的人，我们就必须认识到日常生活中执行技术操作的各个具体层面都是由设计师设计的。这些设计所要体现的价值范围主要包括生成利润、为人们提供服务，或者协调各种生态问题。所有这一切是否都能进入到某种可行的商业决算之中，这是一个非常重要的问题。

在回答这些或许多其他重要问题时，我们需要设定一个前提，那就是要始终认定设计是塑造我们生活的决定性因素。我们赖以生存的环境、我们身边的物品和传达的方方面面都或多或少地，在相当的程度上，受到了设计的影响。设计所有的表现形式不过是种种选择的结果，表面上由我们做主，但实际上，它在大部分情况下都与我们没什么关系。当我们明白了这些以后，设计的意义在当下社会才有可能发生改变。只有当我们对设计进行充分地讨论和了解，认定它对每个人都至关重要时，人类在设计方面的全部潜力才会被渐渐发掘出来。

索引

A

Aicher , Otl 奥托·艾克

Alessi 阿莱西公司

Alitalia 意大利航空公司

Allgemeine Elektrizitäts Gesellschaft (AEG) 通用电气公司

Amazon.com 亚马逊网

web page 网页

American Institute of Graphic Arts 美国图形研究协会

American Society of Interior Designers 美国室内设计师学会

Americans with Disabilities Act 《美国残疾人法》

Andersen Consulting 安达信咨询公司

Apple 苹果电脑公司

iMac computer iMac系列电脑

Macintosh personal computer 麦金托什个人电脑

Arteluce 阿提卢斯公司

Arts and Crafts Movement 工艺美术运动

Association of Dutch Designers 荷兰设计师协会

AT&T 美国电话电报公司

ATMs (automated teller machines) 自动柜员机

Augsburg 奥格斯堡

Australian aboriginals 澳大利亚土著居民

woomera (spear-thrower) 掷枪 (带钩的矛式投掷器)

automobile design 汽车设计

B

Bamford , Joe 乔·班福德

Bangkok Mass Transit System 曼谷公共交通系统公司

Bass , Saul 索尔·巴斯

Bauhaus 包豪斯建筑学派

Bayliss , Trevor 特雷弗·拜利斯

Beck , Harry 哈里·贝克

Behrens , Peter 彼得·贝伦斯

Bellini , Mario 马里奥·贝利尼

Blake , Quentin 昆廷·布莱克

Boots 博姿化妆品

Boulle , Andre Charles 安德尔·夏尔·布尔

Braun 博朗公司

travelling clock , Type AB 312 AB 312型旅行闹钟

Briggs , Raymond 雷蒙德·布里格斯

British Airways (BA) 英国航空公司

British Broadcasting Corporation (BBC) 英国广播公司

British Petroleum (BP) 英国石油公司

British Telecom 英国电信

telephone kiosks 电话亭

Burger King 汉堡王

C

Campaign for Nuclear Disarmament 反核武器运动

Canadian Airlines 加拿大航空公司

Canon 佳能公司

personal copiers 个人复印机

Carrolls Number One cigarettes “卡罗尔一号”香烟

Carrozzeria Bertone 贝尔通汽车公司

Carson , David 戴维·卡森

Caterpillar 卡特彼勒公司

Cayonu , Turkey 土耳其的恰约尼

Chadwick , Don 唐·查德威克

Aeron Chair 阿埃隆铁铝合金椅

Chartered Society of Designers 英国特许设计师协会

Christiansen , Ole Kirk 奥勒·基尔克·克里斯蒂安森

Chrysler 克莱斯勒公司

Church of Jesus Christ of the Latter Day Saints 末世圣徒教会

CNN 美国有线新闻网

Coca-Cola 可口可乐公司

Coe , Sue 苏·科

Colgate-Palmolive 高露洁——棕榄公司

Compaq 康柏电脑公司

corporate design 企业设计

corporate identity 企业形象

Costelloe cutlery 科斯特罗伊牌刀具

Council of Industrial Design 工业设计委员会

Csikszentmihalyi , Mihaly 米哈伊·奇克森特米哈伊

customization 定制

cutlery 刀具

D

Danish Design Centre 丹麦设计中心

Darkie/Darlie toothpaste 黑人牙膏

Darwin , Charles 查尔斯·达尔文

de Lucchi , Michele 米歇尔·德·卢基

De Stijl 风格派

Dell Computers 戴尔电脑公司

Deloitte&Touche 德勤会计公司

Delta 美国达美航空公司

Design Continuum 设计连续体公司

Design Council (UK) 设计委员会 (英国)

design for mass-production 大规模生产设计

design processes 设计过程

designer-brands 设计师品牌

Deskey , Donald 唐纳德·德斯基

Disney , Walt 沃尔特·迪斯尼

Doesburg , Theo van 特奥·范·杜斯堡

draughtsmen 制图员

Drescher , Henrik 亨里克·德雷舍尔

Dreyfuss , Henry 亨利·德莱弗斯

Dyson , James 詹姆斯·戴森

E

Eames , Charles and Ray 查尔斯·埃姆斯和雷·埃姆斯夫妇

Ekuan , Kenji 荣久庵宪司

Electrolux 伊莱克斯公司

ERCO 欧科公司

Eriksson 爱立信公司

Ernst&Young 安永会计公司

Eskimo kayak 爱斯基摩人的皮船

European Union 欧盟

F

Faber-Castell 辉柏嘉公司

Farber , Sam 萨姆·法贝尔

FedEx 联邦快递

FIAT 菲亚特汽车公司

First World War (1914——1918) 第一次世界大战 (1914——1918)

Fiskars 费斯卡公司

Flaxman , John 约翰·弗拉克斯曼

flexible manufacturing 弹性制造

Flos 弗洛斯公司

Ford Motor Corporation 福特汽车公司

corporate logo 企业徽标

global organization 全球性组织

Model T automobile T型车

Ford , Henry 亨利·福特

France Telecom 法国电信

Fredericia 弗雷德瑞西亚公司

Fuji 富士公司

functionalism 功能主义

G

Gale , Thomas 托马斯·盖尔

Garay , Angelo 安赫洛·加拉伊

Garda Siochanna 爱尔兰国家警察部队

General Motors 通用汽车公司

German Labour Front 德国劳动阵线

Ghia 吉亚汽车公司

Gillette 吉列公司

Giugiaro , Giorgetto 吉尔盖多·乔治亚罗

Volkswagen Golf 大众高尔夫汽车

GK Associates GK工业设计研究所

Glaser , Milton 米尔顿·格拉泽

glassware 玻璃器皿

global design 全球设计

globalization 全球化

G-Mark competition , Japan 日本的优秀设计奖竞赛

Goizueta , Roberto 罗伯托·戈伊苏埃塔

graffiti 涂鸦

graphic design 平面设计

Graves , Michael 迈克尔·格雷夫斯

Greiman , April 阿普丽尔·格雷曼

Gropius , Walter 沃尔特·格罗皮乌斯

guilds 行会

guild houses , Brussels 布鲁塞尔的行会公所

Guinness 健力士公司

H

Herman Miller corporation 赫尔曼·米勒公司

Aeron Chair 阿埃隆铁铝合金椅

Hermes leather goods 爱马仕皮具

Hewlett-Packard 惠普公司

Hirano&Associates 平野设计株式会社

Hirano , Takuo 平野拓夫

Hitachi 日立公司

Hitchcock , Alfred 阿尔弗雷德·希区柯克

Hitler , Adolf 阿道夫·希特勒

Hong Kong 香港特别行政区

dual language road signage 双语路标

Mass-Transit system 公共交通系统

street advertising signs 街道广告牌

Hoover 胡佛公司

hotelling 旅馆式办公

Humeres , Andrea 安德烈·乌梅雷斯

I

IBM IBM公司，国际商用机器公司

Aptiva desk-top computer Aptiva台式电脑

Think Pad portable computer Think Pad 手提电脑

IDEO IDEO设计公司

IKEA 宜家家具公司

Industrial Designers Society of America 美国工业设计者协会

Industrial Revolution 工业革命

information design 信息设计

information technology 信息技术

Institute of Design , Illinois Institute of Technology 伊利诺伊理工大学的设计学院

interactive design 交互设计

interior design 室内设计

Internet 互联网

Italdesign 意大利设计公司

Ive , Jonathan 乔纳森·艾夫

Apple iMac 苹果电脑公司的iMac系列电脑

J

J.Paul Getty Museum , Los Angeles 洛杉矶的盖蒂博物馆

Japan Industrial Design Promotion Organization (JIDPO) 日本工业设计促进组织

JCB JCB公司

Jobs , Steve 史蒂夫·乔布斯

Jordan dental sticks 乔丹牌牙棒

K

Kamprad , Ingvar 英瓦尔·坎普拉德

Kennedy , Louise 路易斯·肯尼迪

Kentucky Fried Chicken 肯德基

kitchen knives 菜刀

Kodak 柯达公司

Kohler 科勒卫浴公司

Komatsu 小松公司

L

Lancia 蓝旗亚汽车公司

Landor Associates 朗涛设计顾问公司

Landor , Walter 沃尔特·兰多尔

Le Corbusier 勒·科尔比西耶

Lego 乐高

Lethaby , W.R.W.R. 莱瑟比

Levitt , Theodor 西奥多·莱维特

lighting fixtures 照明设备

Lisbon Metro 里斯本的地铁系统

Loewy , Raymond 雷蒙德·洛伊

London Transport 伦敦交通公司

Underground map (1933) 地铁线路图 (1933)

Louis XIV , King of France 法国国王路易十四

Lubs , Dietrich 迪特里克·吕布斯

M

Maack , Klaus-Jürgen 克劳斯——于尔根·马克

MacDonalds 麦当劳

Marzano , Stefano 斯特凡诺·马尔扎诺

mass-manufacturing 大规模制造

mass-production 大规模生产

Matsushita 松下电器公司

Maurer , Ingo 英戈·毛雷尔

medical equipment 医疗设备

Mellor , David 戴维·梅勒

mercantilism 重商主义

Mercedes 梅塞德斯公司

Metadesign 梅塔设计公司

Microsoft 微软公司

Midland Railway 中部铁路公司

Ministry of International Trade and Industry (MITI) , Japan
日本的国际贸易与工业部

modernism 现代主义

modular systems 模块系统

monasteries 寺院

Morningstar 晨星公司

Morris , William 威廉·莫里斯

Motorola 摩托罗拉公司

motorway signage 高速公路上的标志

Mövenpick 莫凡彼冰淇淋

N

National Bicycle Industrial Company 国际自行车工业公司

Netherlands Design Institute 荷兰设计中心

Newell&Sorrell 纽厄尔和索雷尔公司

Nike 耐克公司

Niketown 耐克体验中心

Nokia 诺基亚

Normal School of Design 设计师范学校

North American Free Trade Area 北美自由贸易区

Noyes , Eliot 埃利奥特·诺伊斯

O

office-landscaping 办公室景观设计

Oldsmobile coupè 奥兹莫比尔的双门车

Olivetti 奥利维蒂公司

Olympic Games 奥林匹克运动会

Munich Summer Games (1972) 慕尼黑夏季奥运会 (1972)

Nagano Winter Games (1998) 长野冬季奥运会 (1998)

Salt Lake City Winter Games (2002) 盐湖城冬季奥运会
(2002)

Oral-B 欧乐B公司

Owen , Charles 查尔斯·欧文

Oxfam 乐施会

Oxo Good Grips 好易握公司

P

Parker Pens 派克制笔公司

Party Grill stove 派对烧烤炉

Peart , Stephen 斯蒂芬·皮尔特

Pentagram 五角设计公司

Pepsi-Cola 百事可乐公司

Philips 飞利浦公司

Pick , Frank 弗兰克·皮克

Pizza Hut 必胜客

Poggenpohl 博德宝公司

Porsche Design 波尔舍设计

Porsche , Ferdinand 费迪南德·波尔舍

Post-It notes 即时贴

post-modernism 后现代主义

Preminger , Otto 奥托·普雷明格

product semantics 产品语义学

R

railway timetables 列车时刻表

Rams , Dieter 迪特尔·拉姆斯

Rand , Paul 保罗·兰德

Rat für Formgebung 设计委员会

Rochberg-Halton , Eugene 尤金·罗奇伯——霍尔顿

Rolls-Royce 劳斯莱斯

Rolls-Royce Park Ward (2000) 劳斯莱斯银色天使 (2000)

Royal College of Art 皇家艺术学院

Ruskin , John 约翰·罗斯金

Russell , Gordon 戈登·罗素

Russian Revolution 俄国革命

Ryan Air 瑞安航空公司

S

Sapper , Richard 理查德·萨帕

Scientific Management 科学管理

Select Committee on Design and Manufacture 设计与制造特选委员会

Shiseido Cosmetics 资生堂化妆品公司

Siematic 西曼帝克公司

Siemens 西门子公司

Sloan , Alfred P.阿尔弗雷德·P.斯隆

Slovenia national identity 斯洛文尼亚的国家形象

smart cards 智能卡

Smart Design 斯马特设计公司

Sony 索尼公司

Strategic Design Group 战略设计小组

Walkman 随身听

Sottsass , Ettore Jnr.小埃托雷·索特萨斯

standardization 标准化

Starck , Philippe 菲利普·斯塔克

Steelcase 斯蒂尔凯斯办公用品公司

strategic planning 战略规划

streamlining 流线型

Structured Planning 结构规划

Stumpf , Bill 比尔·斯顿夫

Aeron Chair 阿埃隆铁铝合金椅

style consultants 时尚顾问

styling 设计

Sullivan , Louis 路易斯·沙利文

T

tableware 餐具

tacit knowledge 隐性知识

Tange , Kenzo 丹下健三

Taylor , Frederick W.弗雷德里克·W.泰勒

TBWA/Chiat/Day TBWA/Chiat / Day广告公司

Los Angeles headquarters 位于洛杉矶的总部

Thackara , John 约翰·萨卡拉

Thatcher , Lady Margaret 玛格丽特·撒切尔夫人

Tokyo City Hall 东京市政厅

Tokyo Subway 东京地铁

tools 工具

toothpicks 牙签

Toys'R'Us 玩具反斗城零售连锁店

Travelocity 城市旅游指南网

U

United Airlines 联合航空公司

user behaviour 用户的使用习惯

utility 实用性

utilitarian design 实用性设计

V

van der Rohe , Mies 密斯·范·德·罗厄

Varig 大河航空公司

Vent Design 文特设计公司

Vienna street trams 维也纳的有轨电车

Volkswagen Golf 大众高尔夫汽车

Volkswagen 大众汽车

W

Weather Channel , The 气象频道

Wedgwood , Josiah 乔赛亚·韦奇伍德

WGBH , Boston Public Television 波士顿WGBH公共电视台

W.H.Smith W.H.史密斯连锁书店

Whirlpool 惠而浦家用电器公司

Wienerwald restaurants 维也纳森林烤鸡餐厅

Wilkinson , Clive 克莱夫·威尔金森

World Bank 世界银行

World Pages.Com 世界黄页网

World Trade Organization 世贸组织

Z

Zanussi , Mario 马里奥·扎努西

Zorer , David 达维德·索赫尔

牛津大学·世界名著

A Very Short Introduction

牛津通识读本

人生的意义 The Meaning of Life

[英国] 特里·伊格尔顿 / 著

朱新伟 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

人生的意义/ (英) 伊格尔顿 (Eagleton , T.) 著 ; 朱新伟译.
——南京 : 译林出版社 , 2012.11 (2013.3重印)

(牛津通识读本)

书名原文 : The Meaning of Life : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3178-2

I.① 人... II.① 伊... ② 朱... III.① 人生哲学 IV.① B821

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第173158号

Copyright © Terry Eagleton 2007

The Meaning of Life was originally published in English in
2007.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2012by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2011-272号

书 名 人生的意义

作 者 [英国] 特里·伊格尔顿

译 者 朱新伟

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2007

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2012年11月第1版 2013年3月第3次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3178-2

欢迎关注公众号：精品书籍推荐分享

想看什么书
请在后台留言
两日之内推送



每日推送图书
满足所有人的
日常读书需求

现已整理的作家与系列作品

我的小屋（7000 余部），豆瓣 2019 读书榜单（116 部，持续更新中），哈佛百年经典（38 部），亚马逊 2019 榜单（50 部），茅盾文学奖（1-10 届 48 部），刘慈欣（20 部），金庸（15 部），村上春树（38 部），余华（17 部），冯唐（14 部），马伯庸（20 部），东野圭吾（87 部），刘猛（14 部），莫言（16 部），渡边淳一（31 部），温瑞安（76 部），古龙（49 部），阿加莎·克里斯蒂（91 部），梁羽生（35 部），半小时漫画系列（12 部），马尔克斯（23 部），王小波（15 部），夏目漱石（15 部）

关注公众号后台回复相应的名称即可获取相应图书，半小时漫画系列与作家作品包括单册与合集，其他系列为单册，格式包括

AZW3+EPUB+MOBI。

目录

[序言](#)

[引言](#)

[第一章 提问与回答](#)

[第二章 意义的问题](#)

[第三章 意义的没落](#)

[第四章 人生是你创造的吗？](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

邓晓芒

英国当代著名的马克思主义文艺理论家、文学批评家特里·伊格尔顿（Terry Eagleton，1943——）前几年写了一本哲学书：《人生的意义》。他在书中坦承，他不是哲学家，他是以“喜剧演员”的轻松明快的方式来处理这个崇高的主题的。的确，我们在这本薄薄的小书（总共一百来页）中到处遇到的是英国式的幽默和无伤大雅的调侃，但话题却是严肃而深沉的。使我感到惊叹的倒不是这一沉重的话题能够写得如此通俗活泼，而是一本如此飘逸生动的小书居然能够切入到如此深邃的哲理之中，这是我从未见过的。可以看出，作者虽然身为英国作家，而且研究的是最具感性色彩的文学理论，但明显深受大陆哲学如存在主义、生命哲学、意志哲学和解释学的熏陶，并对这些非盎格鲁——撒克逊的思辨套路驾轻就熟。不过他最感兴趣的还是大陆的两栖哲学家（既是分析的又是思辨的）维特根斯坦，后者的清晰明白是英美语言分析哲学最强有力的理论支柱。与分析哲学家不同的是，他把关注的重点放在维特根斯坦后期的《哲学研究》上，这恰好说明他已经超越了罗素等人的分析的传统，也是他敢于并有兴趣认真对待“人生的意义”这样一个在分析哲学家看来毫无意义的话题的基础。俗话说，“听话听音，锣鼓听声”，他比罗素更敏锐地听出了维特根斯坦话语后面的东西，而将分析哲学这一文学的天敌俘获为文学与思辨哲学结缘的纽带。

我们只要看看他对“人生的意义是什么？”这一问题的语义学分析就会发现，虽然他广泛运用了对词和意义的分析技术，但他的处理方式和分析哲学家们完全不同。他不是用分析来消灭这个问题（例如说，断言这个问题“无意义”），而是用分析来从语义层面的问题引向更深的存在层面的问题，亦即人生的悲剧处境的问题。“在所有的艺术形式中，悲剧最彻底、最坚定地直面人生的意义问题，大胆思考那些最恐怖的答案。最好的悲剧是对人类存在之本质的英勇反思，其源

流可追溯至古希腊文化……最有力的悲剧是一个没有答案的问句，刻意撕掉所有观念形态上的安慰。如果悲剧千方百计告诉我们，人类不能照老样子生活下去，它是在激励我们去搜寻解决人类生存之苦的真正方案……”。对悲剧的这种解释很新颖。悲剧并不像黑格尔的经典定义所说的那样，意味着两种同样合理的伦理力量的冲突通过主人公的牺牲而得到调解；相反，悲剧是对人的存在的一个提问，这个提问的答案是开放的。“人生没有既定的意义，这就为每个个体提供了自主创造意义的可能。如果我们的人生有意义，这个意义也是我们努力倾注进去的，而不是与生俱来的。”不言而喻，人生的意义更不是由别人规定好让你去实现的。我们现在通常的做法是，由政府颁布一种人生的意义，写在教科书里面从小灌输给孩子，以为只有这样孩子长大了才不会失去人生的意义，不会感到“空虚”。这是一种非常愚蠢的做法。曾经有不少受过这种教育的青年满怀困惑地来问我，人生到底有什么意义。我一般回答说，人生的意义需要你自己去寻求，别人给的都不是真的。但也有很大一部分大学生，一涉及到人生意义的问题就很自信地背出从小学到的一套教条来，流露出不少得意，我却为此感到悲哀。我分明看到的是在现行教育体制下中国人个性的萎缩。

不过，本书的作者也不完全赞同这种把人生意义当做个人事业的观点，他认为这只是“传统智慧的观点”。在这方面，他倾向于用（更为“传统”的）马克思主义的宏大叙事来补充个人主义的意义追求，这种宏大叙事并不是单独的个人能够根据自己的特殊性来设定的，但却最终用来衡量人生意义的标准。他把这种标准称之为“意味深长的模式”，并认为，“倘若人类生活中没有意味深长的模式，即使没有单独的个人想这样，结果也会造成社会学、人类学等人文学科的全盘停摆”。当然他也不认为这种模式可以归结为马克思所说的“历史客观规律”，但毕竟不能说，人类几千年以来一直都在乱碰乱撞，总会有某些确定一贯的东西是那些自由主义者和个性至上论者所公认的，或者虽然并不明确意识到，至少也是实际上用作自己判断的前提的。这种情况，作者更愿意用康德的“无目的的合目的性”来解释。只不过这种不是人所有意设定的合目的性往往被人们归于不可见的上帝的安排。对于这种安排，人们要么听天由命，这就不用自己思考任何意义了；

要么努力探索，这将导致无穷的痛苦。的确会有人为了摆脱这种痛苦而认为，即使有人生的意义，人还是不要知道这种意义为好。这种犬儒主义的当代标本就是所谓“后现代主义”。作者在本书中对后现代主义的批评是我所见过的最到位的。“后现代主义坚称，只要我们还有深度、本质和根基，我们就仍然活在对上帝的敬畏之中。我们还没有真正把上帝杀死并埋葬。我们只是给他新换了一套大写的名字，如自然、人类、理性、历史、权力、欲望，诸如此类。……‘深刻的’意义总会诱惑我们去追寻那诸意义背后的元意义这种妄想，所以我们必须与之切割，才能获得自由。当然，这里的自由不是自我的自由，因为我们已经把‘自我’这个形而上学本质同时消解掉了。到底这一工程解放了谁，这还是一个谜。”最后一句话是点睛之笔，也是神来之笔。

从现代主义过渡到后现代主义的典型作家是萨缪尔·贝克特。作者在对贝克特的代表作《等待戈多》的分析中充分显示了作为一个文学批评家的敏锐。一方面，他从这种“等待”中看到了一种现代的英雄主义（类似于加缪的《鼠疫》）：“尽管推迟的行为使得人生难以承受，但也可能正是这种行为使得人生处于运动之中”，“如果这个世界是不确定的，那么绝望就是不可能的。”“他的文字反常的地方在于，对零零碎碎的意义如学究一般考究，对纯然的空虚也要精雕细琢，狂热地想要言说那不可言说之物。”但另一方面，贝克特的作品又表现了一种“后现代的实证主义”，即就事论事，反对向事物施加某种自以为是的意义。不过，作者从贝克特的这种“次级的”后现代主义倾向中引伸出了他认为合理的东西，即虽然排除了人为的意义，但却仍然认为“事物必须内在有意义，而不是靠我们钻研出意义”。

现在问题在于，这种客观事物的“内在的意义”如何能够被我们所知道、所把握。作者认为，这个问题类似于新教伦理对上帝的态度：“新教徒的自我在随机力量的黑暗世界里胆怯地走动，内心萦绕着一个隐匿的上帝，不知道自己是否会得到救赎。”但这又是一次“巨大的解放”，当破除了一切权威的解释之后，一切答案都要靠自己去寻找了。“孤独的新教精神胆怯地在黑暗中摸索，这会是为那些相信人生由自己创造的人感到忧虑的原因吗？既是又否。否，因为创造自己的人生意义，而不是期待意义被预先给定，这是一个非常令人信

服的主意。是，因为这应该是一个清醒的警告：人生的意义不是自己能够随心所欲创造的，它并不能免除你的一项责任，即在常识之下证明任何使你的人生有意义的东西的合理性。”“这也不是无中生有的创造过程。人类可以自我决断——但只能建立在更深刻的对自然、现实世界的依赖以及人类相互依赖的基础之上。”这里不太严格地表达了一种“解释学的循环”：对整体的理解有赖于每个个体的创造性，但个人创造又是基于对整体的理解。所谓“不太严格”是指，判断整体的合理性标准不是既定的“常识”，而是不断深入的洞见；人们据以决断的基础也不是对世界的“依赖”，而是对经验的历史回顾、认知和预测。

书的最后一章提出了人生意义的两个着眼点，一个是死亡哲学，一个是实践哲学。首先，作者批评了亚里士多德以来以“幸福”作为人生的意义基础的传统，认为这是一种自欺欺人。当他说这是“西方文化的一个普遍的特点，即不承认那些令人不快的真相，迫切想要把苦难扫到地毯下面”时，我几乎怀疑是否要把这里的“西方”改为“中国”。其实西方文化正视死亡也是一个自苏格拉底、柏拉图以来的巨大传统，柏拉图甚至说“学习哲学就是学习死亡”，看来作者并不熟悉这一点。但作者在批评了各种幸福的涵义之后，也提出了一个真正富有洞见的命题：“人生若不包含人们没准备好为之赴死的东西，这种人生就不可能富有成就”，“没准备好”应为“准备好”之误^[1]。他认为，“人生即是死亡的预期。我们只有心怀死亡才能活下去。”这都很不错。可是他把这种观点与“人生的意义在于思考人生的意义”这种“颇具诱惑力”但却是“同义反复”的命题对立起来，则似乎有些欠考虑。英国学者通常不习惯于思辨，当他们强调实践的时候，他们认为这就是对思辨最好的驳斥，就像第欧根尼用走动来反驳芝诺的运动悖论一样。

所以作者在这里提出的第二个着眼点就是立足于实践，为的是排除思辨。“如果人生有意义，那个意义肯定不是这种沉思性的。人生的意义与其说是一个命题，不如说是一种实践。它不是深奥的真理，而是某种生活形式。”所以，“人生的意义便是人生本身”。可是，这难道不也是一个“同义反复”？什么是“人生本身”？没有沉思的人生就只剩下吃饭穿衣之类，当然还有“爱”。但作者对“爱”并没有无条件地接受为人生的意义，而是对它进行了一番“沉思性的”解释：“我们称

为‘爱’的东西，即我们调和个体实现与社会性动物之本性的方式。因为，爱表示为别人创造发展的空间，同时，别人也为你这么做。每个人的自我实现，成为他人的实现的基础。一旦以这种方式意识到我们的本性，我们便处于最好的状态。”不仅如此，这种沉思肯定也应该包含对死的沉思：只有当我们意识到人生必有一死，我们才能为自己规划出和为别人创造出发展的“空间”（实际上是“时间”）。所以作者的两个着眼点实际上应该是同一个不可分割的着眼点，即由沉思准备好的实践或者对实践的沉思。它既是“深奥的道理”，同时也是某种经过反思的“生活形式”，如苏格拉底所说的：“未经反思的生活是不值得过的”。

作者最后以爵士乐队的即兴演奏作为自己所推崇的“人生意象”。在爵士乐队中，每个人任意发挥自己的自由个性，但又随时保持着一种接纳性的敏感，与其他队员互相激励和呼应。在这种演奏中所体现的是一种“毫无目的的生活”，在这里，“人生的意义有趣地接近于无意义”。但这只是表面现象。不是随便什么人都能加入这种没有乐谱的即兴演奏的，这些人必须在长期默契中达成某种共识，必须思考过爱与死这样一些人类共同的问题，他们的各自表达虽然没有明确的主题，但都以各自的个性和特有的方式发表着爱与死的宣言，并从同伴们那里得到应和。人生的意义之所以“接近于无意义”，是因为这个意义已经被创造出来了，人们在物我两忘中享受着人生的意义。但要达到这样的境界决非一日之功，在日常生活中这甚至常常是一个可望而不可即的理想。但正是这一理想不断地激励着人们，要将自己个人的人生意义实现在群体或社会的认同之中。就此而言，我赞同作者的最后一言：“在这样一个危险无处不在的世界中，我们追求共同意义的失败过程既鼓舞斗志，又令人忧虑。”

2012年9月9日

于喻家山

【注释】

[1] 此处原文为：a life which contains nothing for which one is not prepared to

die is unlikely to be very fruitful。见英文部分第90页。——编注

引言

任何一位鲁莽决定用这个标题来写书的作者最好都准备收到一个邮包，邮包里装满笔迹潦草、附寄各种复杂的符号图表的来信。人生的意义，这样一个主题既适合疯子来写，也适合喜剧演员，我希望自己宁可是后者而非前者。我尽量用轻松明快的方式来处理这个高尚的主题，同时又不失严肃性。但是，这整个主题涵盖太广，近于杂乱，而学术界的讨论范围要小很多。多年前，我还在剑桥大学念书，视线被一篇博士论文的题目吸引，该论文题为“跳蚤的阴道系统略论”。有人会猜想，这个论文题目不太适合近视眼患者作研究；但这个标题提醒着一种动人的谦恭，这种谦恭我很明显没有学到。我至少可以保证的是，这是少数几本以“人生的意义”为书名，却没有讲述罗素和出租车司机那个段子的著作之一。

感谢约瑟夫·邓恩，他阅读了本书手稿，并给予了宝贵的批评和建议。

第一章

提问与回答

哲学家有一个惹人讨厌的习惯：喜欢分析问题，而不是解答问题。我也准备以分析问题的方式开始我的论述。^[1]“人生的意义是什么？”这是一个真问题还是只是看上去像个问题？是否有什么能充当答案？或者它只是一个伪问题，类似于传说中的牛津大学入学考试题目，只有一句话：“这是一个好问题吗？”

“人生的意义是什么？”初看好像和以下问题差不多：“阿尔巴尼亚的首都在哪？”“象牙是什么颜色的？”但真的差不多吗？是不是更接近这个问题：“几何学趣味何在？”

有些思想家认为人生的意义问题本身并无意义，之所以如此认为，有一个相当坚实的理由。意义是一个语言层面的东西，无关实体。它是我们讨论事情的某种方式，而非像纹理、重量、颜色那样，是事物本身的属性。一颗卷心菜或一张心电图，其本身没有意义，只有当我们谈论它们的时候它们才有意义。照此推论，我们可以通过谈论人生来让人生变得有意义。但即便如此，人生本身还是没有意义，就像一朵浮云本身没有意义一样。比如，声称一朵浮云为真或为假，这根本行不通。真与假仅是我们关于浮云所作的人为命题的功能。与多数哲学主张一样，这个主张也存在问题。后面我们会考察其中的一些。

我们一起来简单地看一个比“人生的意义是什么？”更唬人的质问。也许我们所能提出的最根本的问题是“为什么一切事物会存在，而不是不存在？”为什么会存在那些事物，我们首先可以问其“意义何在”？哲学家们对这个问题是真是伪存在争论，不过大多数神学家的意见是一致的。对多数神学家来说，答案就是“上帝”。上帝之所以被称为世界的“造物主”，不是因为他是一切创造者的创造者，而是说，上帝是世界万物存在的根本原因。据神学家说，上帝乃存在之基础。

即使这个世界从不曾开始，这一点对他来说也依然成立。即使某些东西亘古就有，他依然是一切事物之所以存在的终极因。^[2]

“为什么存在万事万物，而非一片虚无？”这个问题可以粗略地转换成“这个世界是如何产生的？”它可被视为因果论的问题：在此情形下，“如何产生”即指“从哪里产生？”但这显然不是这个问题真正想问的。如果我们努力通过讨论世界万物从哪里产生来回答这个问题，我们找到的那些原因就包含在这个世界当中；这就变成循环论证了。只有一个不属于这个世界的原因——一个超验的原因，正如设想中的上帝——才能避免以这种方式被拖回论证本身。所以，这个问题事实上并不关乎世界如何产生，并且至少对于神学家来说，也不关乎世界的目的，因为在神学家眼中，这个世界根本没有任何目标。上帝并不是宇宙工程师，在创世时有一个从战略上经过盘算的目的。上帝是一个艺术家，创造世界只是为了自娱自乐，为了享受创世这个过程本身的乐趣。我们由此可以理解，为什么大家觉得上帝有某种扭曲的幽默感了吧。

“为什么存在万事万物，而非一片虚无？”毋宁是一种惊叹：我们很容易推想原本是一片虚无，事实上却最初就存在着一个世界。也许这就是维特根斯坦说“玄妙的不是这个世界的样貌如何，而是这个世界以这样的样貌存在着这一事实”^[3]的时候他心里部分所想的。有人可能会说，这是维特根斯坦版的马丁·海德格尔的存在问题，德语叫做 *Seinsfrage*。海德格尔想追溯到“存在是怎么来的？”这个问题。他关心的不是特定实体如何产生，而是另一个让人迷惑的事实，即究竟为什么会有实体存在。这些实体值得我们思考，因为它们本来很可能并不会出现。

不过，许多哲学家，不单单是盎格鲁——撒克逊传统下的哲学家，认为“存在是怎么产生的”是一个典型的伪问题。在他们看来，即使有解答的可能，也不只是难以回答；令人深深怀疑的是，也许没有任何东西需要回答。在他们看来，提这种问题就像一个笨头笨脑的条顿人大吼一声“哇！”。“存在是怎么来的”对一个诗人或神秘主义者来说也许是一个有效的问题，对一个哲学家却不是。尤其是在盎格鲁

——撒克逊世界，诗学与哲学两个阵营之间壁垒森严。

在《哲学研究》这本著作中，维特根斯坦对真问题和伪问题的区分非常敏感。一段话可能在语法形式上是一个问题，实际上却不是。或者，语法可能会误导我们，让我们把两种不同的命题混淆起来。“同胞们，一旦敌人被打败，在胜利的时刻我们还有什么做不到？”听起来是一个期待答案的疑问句，但实际上是一个反问句，回答“没有什么！”是不明智的。这句话诘问的语气仅仅是为了提升气势。“那又怎么样？”“你怎么不滚？”“你看什么看？”听起来是问话，实则不然。“灵魂在身体何处？”可能听起来像一个合理的问题，但仅仅是因为我们把它当做“肾脏在身体何处？”一类的问题来思考。“我的嫉妒心在哪儿？”这个问题具有真问题的形式，但仅仅是因为我们无意识地把它和“我的腋窝在哪儿？”当做一类问题。

维特根斯坦进而认为，大量的哲学难题都源于此类语言误用。比如，“我有点痛”和“我有顶帽子”在语法上是相似的，这种相似性可能会误导我们去认为，能够像拥有帽子那样拥有疼痛，或者是拥有更一般的“感受”。但是，说“来，拿着我的疼痛”这种话是奇怪的。询问“这是你的帽子还是我的？”是有意义的，但要问“这是你的疼痛还是我的？”听起来就怪怪的。想象一下几个人在房间里，像玩击鼓传花一样传递疼痛；随着每个人轮流痛得弯下腰，我们大叫：“啊，现在他正在拥有疼痛！”

这听起来愚蠢，实际上却有一些相当重要的暗示。维特根斯坦将“我有点痛”和“我有顶帽子”在语法上进行区分，不仅向我们展示了“我”与“他”这样的人称代词的用法，而且颠覆了将个人感受当做私有财产的传统思维。实际上，我的感受比帽子更具私人性质，因为我可以扔掉自己的帽子，但不能扔掉疼痛。维特根斯坦告诉了我们，语法如何蒙蔽着我们的思维；他的论断具有激进的，甚至是政治上激进的后果。



图1 路德维希·维特根斯坦，常被认为是20世纪最伟大的哲学家

维特根斯坦认为，哲学家的任务不是解决这些疑问，而是消解它们——去揭示它们所产生的根源，即各种他所谓的“语言游戏”之间的相互混淆。我们被自己的语言结构所魅惑，哲学家的工作是祛魅，拆解开词语的各种用法。由于语言必然具有一定程度的规整性，它很容

易让不同类型的话语显得极为同一。所以，维特根斯坦戏谑般地引用了《李尔王》中的一句话作为《哲学研究》的卷首题词：“我来教你什么是差别。”^[4]

不单单是维特根斯坦这么想。尼采是19世纪最伟大的哲学家之一，在怀疑是不是出于语法的原因我们才无法摆脱上帝时，他已经比维特根斯坦先行一步。既然语法允许我们建构一系列名词，而名词代表独特的实体，那么，似乎也可以建构一个位于一切名词之上的名词，一个被称做“上帝”的元实体，若没有它，我们身边所有的小实体都将崩溃。然而，尼采既不相信元实体，也不相信那些日常的实体。他认为，诸如上帝、醋栗等独特客体的理念本身正是语言的具体化效应。就个体自我来说，他当然相信是这样的，“个体自我”在他看来不过是一种省事的虚构。他在上面的评论中暗示说，也许存在着一种人类语法，在这种语法中，不可能发生具体化效应。也许这将是未来的语言，说这种语言的是“超人”（德文叫做Übermensch），而超人已经完全超越了名词和单个的实体，自然也就超越了上帝之类的形而上学幻象。深受尼采影响的另一位哲学家雅克·德里达，在这一论题上更为悲观。他和维特根斯坦一样，认为这种形而上学幻象深植于我们的语言结构之中，根本不可能消除。哲学家不得不向它们展开一场克努特式的永无休止的战争——维特根斯坦视之为某种语言疗法，德里达则称之为“解构”。^[5]

正如尼采认为名词有具体化效应，有人可能会认为在“人生的意义是什么”这个问题中，“人生”一词也是如此。我们稍后会详细考察这一点。也许还可以这样想：这个问题无意识地把自己和另一个问题叠加在了一起，这才是它误入歧途的地方。我们可以说“这个值一块钱，那个也值一块钱，那么两个加起来值多少钱？”似乎我们也可以说“这段人生有意义，那段人生也有意义，那么各段人生加起来有什么意义？”可是，各个部分有意义，并不意味着整体就有一个超越于各部分之上的意义，就像有许多小东西，不能仅仅因为它们都被涂成粉色，就可以组装成一件大东西了。

无疑，以上这些都没能让我们接近人生的意义。不过问题是值得

探究的，因为在判定什么可以充当答案时，问题的本质很重要。我们甚至可以说，难就难在提出问题，而不在于寻找答案。众所周知，一个愚蠢的问题只能招来同样愚蠢的答案。提出正确的问题能够打开一片崭新的知识领域，并使其他极其重要的问题随之浮现。处于所谓精神的解释学转向中的一些哲学家，认为现实就是任何能为问题给出答案的东西。只有当我们向现实发问的时候，现实才会按发问的类型回应我们，就像一个惯犯，不加盘问，他不会自动说话。马克思曾经略带神秘地评论说，人类只会提出他们能够解答的问题——他的意思也许是说，假如我们具备提出某个问题的概念装置，那么理论上我们已然有了规定答案的手段。

这部分地是因为，问题不是在真空中提出的。的确，问题并没有让人省心地将答案直接绑在自己身后；但是问题暗示了哪种类型的回应至少可以充当答案。问题指给我们一些有限的方向，提示我们到哪里去寻找答案。撰写一部知识史的简便方法，是从人们认为能够提出或有必要提出的那类问题着手。并非任何问题的提出都可以不拘时间。伦勃朗不可能问“摄影是否淘汰了现实主义绘画”这样的问题。

这当然不是说所有的问题都能解答。我们习惯于有问必答，就像我们总觉得一堆碎片应该拼成原貌。但是世界上总归会有大量问题我们可能一直无法解决，还有许多问题永远不会有人去解答。拿破仑死的时候头上有多少根头发？当时没有任何记录，因而我们永远不会知道。或许人类大脑注定无法解决某些问题，比如智力的起源问题。或许这是因为，人类的进化并不要求我们这么做，正如人类进化也不要求我们去理解《芬尼根守灵夜》或者物理学原理。另一些问题没有答案，仅仅是因为它们本来就没有答案，比如麦克白夫人有几个孩子，或者福尔摩斯的大腿内侧有没有痣。对后面那个问题，肯定的回答或者否定的回答都是无效的。

照这么说，人生的意义这个问题可能确实有答案，但我们永远不知道它究竟是什么。如果是这样，那么我们的处境就好像亨利·詹姆斯的小说《地毯上的图案》里的叙事者，他所仰慕的一位著名作家告诉他，在他的作品中隐藏着某种设计，这个设计内含于每一个词组的意思

象和转折之中。但还没来得及告知那充满困惑又极为好奇的叙事者谜底，作家就死了。可能作家在故意捉弄叙事者。也可能他觉得作品里有某种设计，实际上却没有。也可能叙事者自始至终都看出了这种设计，自己却浑然不知。也可能呢，他自己能编造出来的任何一种设计都能算做谜底。

甚至还可以这样来设想：不知道人生的意义正是人生意义的一部分，就像我发表餐后演讲的时候不知道自己说了多少个字，这反而有助于我圆满地完成演讲。也许正如马克思眼中的资本主义一样，人生就是依靠着不去理解它的根本意义而顺利进行下去的。哲学家阿图尔·叔本华也有这种思想，西格蒙德·弗洛伊德在某种意义上也是如此。写过《悲剧的诞生》的尼采认为，人生的真正意义对人类来说太恐怖了，我们需要各种安慰性的幻象才能继续生活下去。我们所说的“人生”不过是一种必要的虚构。如果不掺入大量的幻想的润滑剂，现实就会慢慢地停顿下来。

另外，有些道德问题也没有答案。因为存在着各种不同的美德，比如勇气、怜悯、正义等，这些美德有时无法互相兼容，有可能引发悲剧性的冲突。社会学家马克斯·韦伯曾以苍凉的笔调评论：“诸种可能的人生态度无法调和，因而它们之间的冲突没有终极的解决方案。”^[6]以赛亚·伯林曾以同样的笔调写道：“在我们所遭遇的日常经验的世界中，我们面临着一些同样绝对的选择，实施某种选择必然会牺牲掉其他选择。”^[7]有人可能会说，这反映了自由主义的悲剧倾向，这种倾向不同于现如今对“选择”或“多元选择”的盲目崇尚，它已经准备好承担追求自由与多元需要付出的代价。这也和另一种更加乐观的自由主义意见相左，后者认为多元主义本质上是有益的，各种道德价值观的冲突反而会激发社会的活力。但事实是，有某些情形下，人不可能全身而退。只要情况足够极端，每一种道德原则都将在接缝处解体。托马斯·哈代深深意识到人可能会在无意中把自己陷入道德困境，在此困境中，不管你作出什么选择都将对人造成严重伤害。倘若一个纳粹士兵命令你交出你几个孩子中的一个来被杀死，你愿意牺牲哪一个？这个问题根本没有答案。^[8]

政治领域亦是如此。恐怖主义的唯一终极的解决方案很显然是实现正义的政治。在这个意义上，恐怖主义尽管残暴，却并不是非理性的：比如北爱尔兰那些通过恐怖手段来促进政治目标的人，在意识到他们所提出的正义与平等的诉求已经得到部分满足后，认为眼下再实施恐怖活动只会产生反面效果，于是同意停止恐怖活动。但也有些进行恐怖活动的伊斯兰原教旨主义者声称，就算阿拉伯社会提出的条件得到满足——巴以问题公平解决，美国从阿拉伯领土上撤销军事基地，诸如此类——他们伤害和屠杀无辜平民的行为也不会停止。

可能真的不会停止。但是这不过就是说，问题目前已经升级至所有可行的手段都无法解决的程度。这不是失败主义的看法，而是认清现实。从可纠正的目标所生发出来的毁灭性力量，可能会获得属于自己的致命能量，无法止步。也许现在再来阻止恐怖主义的蔓延为时已晚。现在的恐怖主义问题已经没有解决的办法了——几乎所有的政客都不会公开承认这一点；绝大多数民众，尤其是向来乐观的美国人，都很难接受这一点。尽管如此，事实可能真是这样。为什么人们总是觉得，有问题就必然有解决方案呢？

悲剧乃是诸多无乐观方案的人生意义问题中最有力之一。在所有的艺术形式中，悲剧最彻底、最坚定地直面人生的意义问题，大胆思考那些最恐怖的答案。最好的悲剧是对人类存在之本质的英勇反思，其源流可追溯至古希腊文化，这种文化认为人生脆弱、危险、极易受到打击。对古代的悲剧家来说，这个世界只能透过理性的微光才能断断续续地看清；过去的行为施重压于当下的欲求，将其扼杀于萌芽状态；残暴的报复性力量把人玩弄于股掌之间，想把他们撕成碎片。只有低下你卑微的头颅，膜拜各种凶恶多端，极少值得人尊敬、更不用说值得崇拜的神灵，你才有望颤颤巍巍地跨过人生的雷区，存活下来。在这片危险地带原本能帮助你站稳脚跟的人性力量，可能经常失去控制，以至于与你敌对并使你堕落。正是在这种令人恐惧的处境下，索福克勒斯《俄狄浦斯王》中的歌队唱出了阴沉的尾章：“没有人是快乐的，直到死亡的那一刻，人才算解脱痛苦。”

这算是对人类存在问题的一种回应，但很难称得上是答案。悲剧

经常会展现没有答案的事件：为何个体生命会被碾压或伤害到无法忍受的程度？为何不公正与压迫似乎主宰着人类事务？为何父亲会受到欺骗，去咀嚼自己遇害的孩子那烤焦的肉？或许，唯一的解答隐藏在人类对这些事件的承受力，以及悲剧讲述这些故事的思想深度和艺术技巧之中。最有力的悲剧是一个没有答案的问句，刻意撕掉所有观念形态上的安慰。如果悲剧千方百计告诉我们，人类不能照老样子生活下去，它是在激励我们去搜寻解决人类生存之苦的真正方案，而不是异想天开、渐进改良，也不是感情用事的人文主义或者理想主义的万灵药。悲剧一方面描绘了一个亟待救赎的世界，另一方面也提醒我们，救赎观念本身可能只是另一种把我们的注意力从一种恐怖上移开的手段，这种恐怖可能会把我们变成石头。 [9]

海德格尔在《存在与时间》中说，人类与其他存在物的不同之处在于，他们具有反省自身存在的能力。对人类这种生物来说，不仅存在的具体特征有问题，连存在本身也有问题。按照他的理论，某些具体的处境可能会让一只疣猪感到有麻烦，而人类是一种特殊的动物，他们把自身的处境当做一个问题、一种困惑、一个焦虑之源、一片希望之地，或者是负担、礼物、恐惧或荒诞。这部分地是因为人类意识到他们的存在是有限的，而疣猪想来并不知道自己的有限性。人类也许是唯一一种永远生活在死亡阴影下的动物。

不过，海德格尔的思想有其独特的“现代”特征。我们自然不是说亚里士多德或匈奴王阿提拉没有意识到生命的有限，虽然阿提拉可能更多地意识到别人而不是他自己的终有一死。同样正确的是，部分地因为人类拥有语言，他们具有把自身的存在对象化的能力，而一只乌龟想必是没有的。我们可以谈论“人的境况”，一只乌龟却不大可能在龟壳里沉思身为乌龟的境况。在这个意义上，后现代主义者和乌龟很像，两者都对自身的境况全然陌生。换句话说，语言不仅使得我们把握自身，也帮助我们整体上思考自身的境况。我们依靠符号生活，而符号具有抽象把握的能力，我们可以把自己从切身处境中抽离出来，从肉体感官的禁锢中解放出来，进而反省自身的处境本身。然而，抽象能力像火一样有利有弊，兼具创造与毁灭的潜能。抽象能力帮助我们形成人类共同体的意识，它也帮助我们制造化学武器摧毁人

类共同体。

要拉开这种距离并不要求我们完全跳脱自身，也不要求我们像奥林匹斯山上的神那样俯视世界。反思自身存在本身就是我们存在的一种方式。即使如后现代主义所说的，“人的境况本身”是一种形而上学海市蜃楼，它仍然是一个能够加以思考的对象。无疑，这与海德格尔的观点有几分相近。其他动物会为躲避追捕、喂养幼雏这样的事感到焦虑，但它们不会产生我们所说的“本体论的焦虑”：感到自己是一个没有方向、多余的存在（有时伴随着极为强烈的惆怅）——如萨特所说，是一股“无用的激情”。

尽管如此，20世纪的艺术家和哲学家远比12世纪的更容易把恐惧、焦虑、恶心、荒诞等当做人类处境的一般特征。现代主义思想的标志性特征是一种信念，认为人的存在是偶然的——没有根基、没有目标、没有方向、没有必然性，人类本来很有可能从未出现在这颗行星上。这种可能性掏空了我们的现实存在，投射出恒常的失落和死亡的阴影。即使是狂喜的时刻，我们也颓丧地知道脚下的根基宛如沼泽——我们的身份与行为缺乏牢固的基础。这可能让我们的美好时光变得更加珍贵，也可能让它们变得毫无价值。

对于12世纪的哲学家来说，上面这种观点没有多少支持者，他们把上帝当做人类存在的坚实根基。但即便如此，他们也不认为人类在世界上的存在是必然的。实际上，那样想会被视为异端。宣称上帝凌驾于宇宙万物之上，意思也就是说上帝本没有必要制造万物。他造出这个世界是出于爱，而非出于必要。造人也是出于同样的原因。人类的存在是没有理由的——是一种恩惠或礼物，而非必不可少。即使人类不存在，上帝也可以活得很好，甚至日子还过得清静些。正如某个不肖逆子的父亲一样，上帝极有可能在暗中懊悔，为什么自己要决定当父亲。人类先是破坏了他制定的律法，然后变本加厉，又背弃了对他的信仰，并且蔑视他的命令。

也许从某种意义上说，追问人生的意义是人类永恒的可能性，是人之所以为人的要素之一。《旧约》中的约伯像萨特一般坚持追问人

生的意义。然而对于大多数希伯来人来说，这个问题可能没有意义，因为答案太明显了。耶和华和他制定的律法便是人生的意义——不承认这一点近乎不可思议。就算是约伯，那个把人类的存在（至少他自己的存在）当做越快消失越好的可怕错误的约伯，也承认耶和华无所不在。

在古代的希伯来人看来，问“人生的意义是什么？”就好像问“你相信上帝存在吗？”一样奇怪。而对现在大多数人，包括许多信教的人来说，后一个问题在潜意识中和“你相信圣诞老人存在吗？”“你相信外星人绑架事件吗？”属于同一类问题。他们的想法是，某些存在物，比如上帝、喜马拉雅山雪怪、尼斯湖水怪、UFO来客等等，可能存在，也可能不存在。证据不充分，观点自然有分歧。但古代希伯来人面对“你相信上帝存在吗？”这个问题时可不这么想。由于耶和华的存在显现于整个天地之间，这个问题的意思只能是：“你信仰上帝吗？”这不是一个思辨的命题，而是一个实践问题。它问的不是观点，而是一种关系。

因此，尽管有海德格尔极为普遍的主张，前现代的人也许不像我们现代人那么受人生的意义问题困扰。这不单是因为他们的宗教信仰比我们坚定，还因为他们的社会实践比我们更少有问题。或许在那个时代，人生的意义差不多等于遵循祖先的行事惯例和亘古以来的社会规范。宗教和神话在那里，在那些具有根本重要性的事项上指导你。你有专属于你自己、迥异于别人的人生意义——这种观点没有多少支持者。大致来说，你个人的人生意义就在于你在一个更大的整体中发挥的作用。离开这个背景，你只是一个空洞的符号。“个人”（individual）这个词原本表示“不可化约”（indivisible）或“不可分割”。荷马笔下的奥德赛大约就持这个观念，莎士比亚笔下的哈姆雷特则绝对不这么想。^[10]

感觉你的人生意属于一个更大的整体，这和强烈的自我意识并不矛盾。这里的关键是个体自我的意义，而不是自我的客观状况如何。这不是说前现代的人不关心“我是谁”或“我在做什么”之类的问题，只是他们绝大部分不像阿尔贝·加缪或T.S.艾略特年轻时期那样为

这种问题焦虑。这很大程度上和他们的宗教信仰有关。

如果说前现代文化大体上不像弗兰兹·卡夫卡那般为人生的意义所烦扰，后现代文化似乎也是如此。置身于发达的后现代资本主义社会的实用主义和市侩气息中，加上它对远大图景和宏大叙事的怀疑、对形而上事物的固执的祛魅，“人生”和许多其他总体性概念一样已经名声扫地。我们被诱使只考虑生活中的小问题，不去思考大问题——讽刺的是，与此同时，那些试图毁灭西方文明的人做法恰恰相反。在西方资本主义与激进的伊斯兰世界之间的冲突中，信仰的缺乏直面着信仰的过剩。西方世界发现自己正遭受一种狂热的形而上层面的攻击，而自己却处于可以说是在哲学上被解除了武装的历史时刻。关涉信念之处，后现代主义宁愿轻装上路：后现代主义诚然有各种各样的信念（beliefs），但没有信仰（faith）。

法国哲学家吉尔·德勒兹等后现代主义思想家甚至认为，“意义”这个词本身就很可疑。“意义”预设了一个事物能代表或代替另一个事物——有些人觉得这种观念已是明日黄花。“阐释”这个观念本身因此饱受质疑。事物该是什么就是什么，而非代表其他东西的神秘符号。所见即所是。意义和阐释暗示了信息和机制的隐藏性，即表象与深度的叠加；但是对于后现代主义来说，“表象/深度”这整套思维带有陈旧的形而上学意味。“自我”的观念同样如此，它已经不再关乎神秘的褶层和内在的深度，而是直观可见；自我是一个去中心化的网络，而不是神秘难解的精神。

这和用寓言来阐释世界的前现代思维不同。在寓言中，事物的意义并未直接呈现于表面；相反，它们必须被理解为某种“文本”或潜在真理的符号，通常是道德或宗教符号。在圣奥古斯丁眼中，直观地理解客体，这是一种世俗的、堕落的存在模式；相反，我们必须采用符号学的方式去解读它们，超越它们本身而指向宇宙这篇神圣的文本。符号学和拯救是连在一起的。现代思想在某种意义上与这种联系模式割裂开来，但在另一种意义上仍然忠实于这种模式。意义不再是埋藏在事物表面之下的精神本质。但意义仍然要被挖掘出来，因为这个世界不会自发地揭示它。这种挖掘行为有个名字叫做“科学”，在某种观

点看来，科学就是在揭示事物运行所遵循的隐含的规律和机制。深度尚未消失，但现在在深度中发挥作用的是自然，而不是神性。

后现代主义随即把这个世俗化进程又往前推进了一步。后现代主义坚称，只要我们还有深度、本质和根基，我们就仍然活在对上帝的敬畏之中。我们还没有真正把上帝杀死并埋葬。我们只是给他新换了一套大写的名字，如自然、人类、理性、历史、权力、欲望，诸如此类。我们并未摧毁整套过时的形而上学和神学体系，只是用旧瓶装了新酒。“深刻的”意义总会诱惑我们去追寻那诸意义背后的元意义这种妄想，所以我们必须与之切割，才能获得自由。当然，这里的自由不是自我的自由，因为我们已经把“自我”这个形而上学本质同时消解掉了。到底这一工程解放了谁，这还是一个谜。情况也可能是，虽然后现代主义厌恶一切绝对根基，它还是偷偷地加入了一个绝对的信条。当然，这个绝对信条不会是大写的上帝、理性或历史，但它的作用同样是根本性的。像其他的绝对信条一样，再往它下面深挖是不可能的。对后现代主义来说，这个绝对信条叫做“文化”。

原本被视为理所当然的那些身份、信念和规则陷入危机之时，人生的意义之类的疑问就会浮现出来，变成严肃的问题。最伟大的悲剧作品往往也是在这些危机时刻出现，也许并非巧合。这不是要否认，人生的意义问题可能一直都是有效的。但是，海德格尔的《存在与时间》的写作时间恰好是历史动乱时期，问世是在一战之后，这与该书的观点无疑存在关联。萨特的《存在与虚无》探讨的也是此类重大主题，出版时间是二战时期；存在主义，及其对人生的荒诞感，总体上正是在二战后几十年间兴盛起来的。也许每一个人都会思考人生的意义；但有些人，由于充分的历史原因，想得比其他人更迫切些。

如果你被迫在总体上探究存在的意义，那么，结果很有可能是失败的。探究某个人自己的存在意义则是另一回事，因为他可能会说，这种自我反思与过一种完满的生活密不可分。一个从未问过自己人生过得如何、该如何更好地生活的人，会显得尤其缺乏自我意识。很有

可能，这个人的生活许多方面实际上没有看上去那么好。她没有自问过生命中各种境况的好坏，这本身就说明生活本可以过得更好一些。如果你的生活过得特别美好，其中一个原因大概是，你时常思考生活是不是需要有所改变，或者作一些大的调整。

无论如何，意识到自己过得不错，这很可能会提高你的幸福感；给自己的满足感锦上添花，何乐而不为呢？换言之，只有不知道自己快乐时才是快乐的，这话是错的。那是浪漫主义者的天真想法，对这种人来说，自我反思总是让人心里疙疙瘩瘩。这可被称为“悬崖间走钢丝”的人生理论：你稍微思考一下，幸福感立刻就坠入谷底。但是，知道自己过得如何，这是决定自己是去努力改变生活还是维持原状的必要条件。了解境况是幸福的助手，而非敌人。

不过，问人类存在的意义，这个问题本身就表明我们可能集体丧失了生存之道，不管我们作为个人活得如何。1870或1880年的英国某地，维多利亚时代关于这一问题的某些信条开始瓦解；所以，托马斯·哈代和约瑟夫·康拉德这样的人提出了人生的意义问题，其关切程度之迫切是威廉·萨克雷和安东尼·特罗洛普无法想象的。还有比这些作家年代更早的人，简·奥斯丁。艺术家们固然在1870年前就提出过人生的意义问题，但极少是作为整个追问式文化的一部分。20世纪前几十年，这一文化携本体论的焦虑，以现代主义的形式表现出来。这一思潮产生了若干西方世界有史以来最杰出的文学艺术。几乎每一重传统价值、信念和制度都发出了挑战，时机已然成熟，艺术可以提出关于西方文化本身之命运的最根本的问题，并进而提出关于人性本身的命运问题了。很可能某个乏味而庸俗的马克思主义者，会找到这次文化剧变与维多利亚晚期经济萧条、1916年全球帝国主义战争爆发、布尔什维克革命、法西斯主义兴起、两次世界大战间经济衰弱、斯大林主义兴起、大屠杀爆发等事件之间的关联。我们自己则宁愿把思考限定在不那么庸俗的精神生活上。

这股丰富而不安的思想气质在不久前有一次余波，即存在主义；但是，到1950年代基本上就退潮了。这一思潮在1960年代的各种叛逆文化中有所展开；但到了1970年代中期，这种精神追求逐渐衰弱，

在西方世界被日趋严酷和实用主义的政治环境遏制。后结构主义，以及随后的后现代主义，认为把人生当做一个整体来思考，这是声名狼藉的“人文主义”——或者说，实际上是某种“总体化”理论，而“总体化”理论直接酿成了极权主义国家集中营的惨剧。已经没有什么人性或人生可供沉思。只有种种差异、特定文化和本土境况才是思考的对象。

20世纪之所以有比以往多数时期更为痛苦的关于存在之意义的思考，一个原因或许在于，这个世纪的人命薄如纸。这是史上最血腥的时代，数以百万计的无辜生命遇害。如果生命在实际生活中被如此贬低，那么，人们自然想要在理论上质问其意义。但是，这里还有一个更为普遍的问题。现代时期的一个典型特征是，人类生命的所谓“象征维度”被一直挤到了边缘。在这一维度之内，有三个领域在传统上至关重要：宗教、文化和性。这三个领域随着现代时期的展开而越来越远离公共生活的核心。在前现代社会，它们的绝大部分既属于私人领域，也属于公共领域。宗教不但关乎个人良心和自我救赎，它还是国家权力、公共仪式和国家意识形态的内容。作为国际政治的一个关键因素，宗教塑造了从国内战争到王朝联姻等各个国家的历史命运。各种征兆表明，我们身处的时代将在某些方面改变这一局面。

至于文化领域，过去的艺术家不是那种孤独地躺在粗俗的波西米亚咖啡馆中的局外人，他们更像是公务员，在部落、家族或宫廷中行使规定的职责。如果没有受雇于教会，他就可能是受国家或某个有权势的赞助人雇佣。艺术家们一旦收到报价不菲的任务，去为一次追思弥撒谱曲，他们就不会那么热情地去冥思苦想人生的意义。更何况，这一问题很大程度上已经由他们的宗教信仰解决了。性，一如既往地是关于肉欲之爱和个人满足的问题。但是，它与亲缘、继承、阶级、财产、权力和地位等制度的关联程度，也要比今天的大多数人身上所表现的更加深入。

以上描述并不是要美化过去的好时代。过去的宗教、艺术和性在公共事务中的作用也许比现在更加重要；但是，出于同样的原因，它们也可能成为政治权力的忠诚侍女。一旦摆脱政治权力的束缚，它们

就能享受某种从未设想过的自由和自主。但是，这种自由代价高昂。这些象征性活动继续扮演重要的公共角色；但是总体上，它们逐渐转入私人领域，在这里真正变成私人事务，其他任何人都不能干预。

这和人生的意义问题又有什么关系呢？答案是，这些正是人们传统上探寻自身存在之意义和价值时所指向的领域。爱、宗教信仰以及对家族血缘与文化的眷恋：很难找到比这些更为根本的生命理由。事实上，许多世纪以来，很多人愿意为了这些理由而献出生命或亮出屠刀。公共领域自身越是日益丧失意义，人们就越是急切地想寻求这些价值。事实和价值似乎分离了，前者变成了公共事务，后者则属于私人事务。

资本主义现代性看起来把一套几乎纯粹是工具性的经济制度强加给了我们。它是一种生活方式，追求权力、利润和物质生存条件，而不是培育人类共享和团结等各种价值。政治领域的内容更多的是管理和控制问题，而不是齐心协力塑造一种共同生活。理性本身被贬低为自私自利的算计。道德也越来越变成一桩私人事务，成为在卧室而不是会议室中讨论的话题。文化生活在某种意义上变得愈发重要，成长为物质生产的一个单独的行业或分支。但在另一种意义上，文化又降格为一种社会秩序的门面装饰，这种社会秩序只关心那些可以标价和测算的东西。文化现在主要变成了人们工作之余打发时间的无害手段。

但这里有一个讽刺。文化、宗教和性越是被迫充当衰落的公共价值的替身，它们就越无力扮演这种角色。意义越是集中在象征领域，这一领域就越是被意义施加的压力所扭曲。结果，生命的这三个象征领域都开始显出病征。性演变成色欲的沉迷。性是这个枯燥的世界中仅存的少数几种快乐源泉之一。性刺激和性暴力代替了已经丧失的政治斗争热情。艺术的价值也相应地膨胀。对于唯美主义运动来说，艺术现在完全是一种生活方式。对于某些现代主义者来说，艺术代表了人文价值在人类文明中最后一片飘摇的立足之地——艺术本身对文明已经嗤之以鼻。然而，这只体现在艺术作品的形式上。由于艺术内容不可避免地反映着周遭的物化世界，它无法提供持久的救赎资源。



图2 在巨石阵举行的“新时代运动”集会

同时，宗教越是充当公共意义不断流失后的替代选择，它就越是被灌输为各种糟糕的原教旨主义。若非如此，则被灌输为新时代运动的噱头。简单地说，宗教精神变得要么硬如岩石，要么沉闷乏味。人生意义问题的解释权，现在掌握在宗教领袖和精神调理师、制造迷醉式满足感的技术专家，以及心灵按摩师的手中。你只要掌握正确的技术手段，就能确切地在短至一个月的时间内把无意义感像多余的脂肪一样排出体外。被谄媚冲昏了头脑的名流们转而寻求犹太教神秘主义哲学和科学论派的解释。他们听到那种陈腐的谬论感到很受用，这种谬论认为精神必然是奇特而神秘的，而不是实践的、物质的。毕竟，名流（至少在内心）想要逃脱的正是表现为私人飞机和成群保镖的物质。

对于以上各类人来说，精神不过是物质的对立面。它是一种营造出来的神秘领域，可用来补偿世俗声誉的虚无。精神性的东西越是模糊——越是与一个人的经纪人和会计师的冷漠算计不相像，似乎就越是有意义。如果说日常生活缺乏意义，那么，它就需要人为地用材料来填充。偶尔可以加点占星学或者巫术，就像给每日膳食添加几片维生素一样。你若正在无趣地为自己物色下一套配有五十间卧室的豪

宅，这时候突然来研究一会儿古埃及人的秘方，这该是多么惬意的调剂啊。更何况，既然精神性全部存在于意识中，你就不必去做任何麻烦的事，比如把金钱散发给无家可归的人以摆脱操持豪宅的烦恼。

事情还有另一面。如果说象征领域已从公共领域中脱离了出来，那么它仍然遭受着后者的侵扰。性被包装成了市场上贩卖的牟利商品，文化则成为逐利的大众媒体的主角。艺术变成了金钱、权力、地位和资本的事。各地文化现在成了旅游产业包装和贩售的异域风情。甚至宗教也把自己改造成营利的产业，电视里的福音传道者们从虔诚而天真的穷人手中骗取血汗钱。于是，象征领域和公共领域中最糟糕的东西都被强加到我们头上。传统上充满意义的地方不再对公共领域真正有影响力；但它们还受到商业力量的猛烈侵占，于是变成意义流逝的帮凶，这种流逝正是它们曾努力抵抗过的。现已私人化的象征生活领域不堪烦扰，开始提供自己无力恰当提供的东西。结果，甚至在私人领域，寻找意义也变得愈发困难。文明焚毁、历史崩溃之际，你想混混日子，或者摆弄摆弄自己的花园，已经不再像以前那样行之有效了。



图3 原教旨主义派头十足的美国福音派电视演说家杰里·福尔韦尔

在我们的时代，最流行、最有影响力的文化产业之一无疑是体育。如果你问，是什么为现在许多人，尤其是男人的人生提供了意义，回答“足球”总不会错。也许，没有多少人愿意承认；但体育运动，在英国特别是足球，已经取代了许多高尚的事业——宗教信仰、国家主权、个人荣誉、道德归属；几个世纪以来，人们一直愿意为这些事业献出自己的生命。体育包含不同团体间的忠诚和敌对、象征性仪式、炫目的传奇故事、偶像般的英雄、史诗般的战斗、华丽的美感、身体上的实现、精神上的满足、壮丽的奇观和强烈的归属感。体育还创造了人群的集体感和直接的肉体参与，这是电视无法做到的。失去这些价值，许多人的生活就会变得空空荡荡。现在人民的鸦片不是宗教，而是体育。实际上，在基督教和伊斯兰教原教旨主义泛滥的世界里，宗教与其说是人民的鸦片，不如说是大众的强效可卡因。

我们这个时代假冒的心灵导师和智者，代替了那些业已失败的传统神灵。例如，哲学家们似乎已被贬为穿着白色外套的语言技师。没错，把哲学家当做人生意义的向导是一种普遍的谬见。但即使是这样，哲学家肩负的工作也不该仅仅局限于通过辨析“什么都无所谓”和“什么都无聊”之间的语法差别，来劝阻自杀者跳窗轻生吧。^[11]同时，日益发展的世俗化进程，以及教会所犯的各种罪行和蠢事，败坏了神学的清誉。实证主义社会学和行为主义心理学，以及丧失远见的政治学，一道促成了知识分子阶层的背叛。人文学科越是为经济需要所吸纳，就越是容易放弃探究那些根本的问题；所以，塔罗牌贩子、金字塔式营销者、亚特兰蒂斯的化身和“灵魂排毒者”之流也就越是蜂拥着去填充知识分子所放弃的阵地。人生的意义，现在可是一项获利颇丰的产业。题为“商业银行家的形而上学”之类的书籍有很大的市场。不再沉迷于赚钱的男男女女们，转而向心灵真理的供应商寻求帮助，让后者靠贩卖这些东西又大捞一笔。



图4 大悲大喜：一位体育迷

在现代性的纪元，重新挑起人生的意义问题还有什么其他理由呢？有人可能猜想，现代生活的问题是，意义既太多，又太少。我们身处现代性的时代，即说明我们淡忘了所有最根本的道德和政治问

题。在现代时期，已经有过大量关于人生意义的争论，但论辩者们谁也不服谁。这说明，任何单一答案都必定显得可疑，因为有太多诱人的替代性方案可供选择。我们由此陷入某种恶性循环。一旦传统信仰在历史危机面前瓦解，人生的意义问题就会把自己推向前台。但是，这一问题是如此突出，以至于引发了广泛的回应；解决方案多得令人不知所措，从而削弱了其中任何一种方案的可信度。感觉提出人生的意义问题很重要，这本身就表明该问题很难回答。

在这种情形下，有些人总是有可能在多样的观点本身中找到人生的意义，或至少是其中相当多的一部分。持这一想法的人通常叫做“自由主义者”，尽管其中有些人也被称做“后现代主义者”。对他们而言，重要的不是去寻找人生意义问题的确切答案，而是有那么多极为不同的解答方式这一事实。实际上，能够在那么多观点中选择，这种自由本身可能就是我们所碰巧找到的最珍贵的意义。所以，在某些人看来毫无希望的碎片化世界，在另一些看来则是鼓舞人心的自由世界。

对于大多数热情地追求人生意义的人而言，最重要的是追求的结果。对自由主义者和后现代主义者来说，最重要的则是令人愉悦的众声喧哗；在他们看来，对话和我们要挖掘的意义同样重要。人生的意义就在于追寻人生的意义。许多自由主义者更喜欢问问题，而不是找答案，因为他们觉得答案过于限制人的思维。问题是自由浮动的，答案则不是。关键是要保持好奇心，而不是用某种枯燥的答案对这个问题下定论。的确，这个思路没法很好地解决“我们怎样才能在他们饿死之前提供食物？”或“这是不是预防种族谋杀的有效方式？”这类问题，但是，也许这些问题对自由主义者来说级别太低了。

可是，多元自由主义也有自身的局限。因为，为人生意义问题提出的某些答案不仅互相冲突，甚至完全相悖。你可以认为人生的意义在于关怀弱小，而我则认为人生的意义在于尽量欺凌患病、无助的弱者。我们两人的观点可能都是错的，但不可能都是对的。即便是自由主义者在这里也一定会强烈地排斥某些观点，排除任何可能危害自由和多元的解决方案（例如建立一个极权主义国家）。自由绝不容许摧

毁自身的根基，尽管激进主义者会声称，在资本主义条件下自由每天都在自掘坟墓。

在此意义上，多元主义也有自身的局限，即如果只有一种确定的人生意义，它对每个人来说就没有区别了。我可以说“我的人生的意义是，只要还有爬行的力气，我就要喝威士忌”；但是，我不能说“对我而言，人生的意义就是喝很多威士忌”，除非后一句是前一句的另一种表达方式。这就好似宣称“对我而言，雪花的颜色是略带品红色的青绿色”，或者“对我而言，‘木桩’的意思就是‘睡莲’”。意义不能由我任意决定。如果人生确实有某种意义，那也是对你、对我、对其他人的意义，是我们认为或希望人生所拥有的任何意义。不管怎样，也许人生有多重意义。我们为何想象它只有一种意义呢？就像我们能赋予人生多重意义一样，也许人生本来就有好几重内在意义——如果人生确有内在意义的话。或许，人生有多重目的同时在起作用，其中有些目的互相矛盾。又或许，人生时不时地会改变目的，就像我们所做的那样。我们不应该预设，那些给定的或内在的意义总是固定不变、独一无二。假使人生的确有一个目的，但这个目的与我们自己的努力方向完全相悖呢？情况可能是，人生有个意义，但历史上的绝大多数人对这个意义有所误解。如果说宗教是谬误，那么正是在这个意义上的谬误。

不过，本书的许多读者很可能会像怀疑圣诞老人的真实性一样怀疑“人生的意义”这个短语。这个短语看上去是个别致的概念，既真诚朴素，又自命不凡，很适合做“巨蟒”喜剧小组的讽刺主题。^[12]现在许多受过教育的西方人士，至少是宗教氛围过浓的美国以外的西方人，相信生命不过是进化过程中的偶发现象，它与一缕微风的起伏或腹中的一声闷响一样，没什么内在意义。然而，人生没有既定的意义，这就为每个个体提供了自主创造意义的可能。如果我们的人生有意义，这个意义也是我们努力倾注进去的，而不是与生俱来的。



图5 “巨蟒”喜剧小组的电影《人生的意义》中油腔滑调的圣公会牧师，由迈克尔·帕林饰演

从这个理论上讲，我们是书写自我的动物，无须由“人生”这个抽象概念来叙述自己的一生。对尼采或王尔德来说，我们所有人（只要有勇气）都能够成为以自己为作品的伟大艺术家，手中握着泥土，把自己捏塑成某个精致而独特的形象。关于这一点，我认为传统智慧的观点是，人生的意义不是预先规定好的，而是人为建构出来的；我们每一个人都有极为不同的建构方式。无疑，这里面包含许多真理；但因为这也很枯燥乏味，我想以简短的篇幅来加以考察。本书的部分内容将专门质疑这种把人生的意义当做个人事业的观点，看看这种观点能有多大说服力。

【注释】

[1] 请允许笔者说明，本人并非哲学家。当然，就算我不说，我的批评者们肯定也会指出这一点。——作者注（以下除特别说明，均为作者注）

[2] 这里伊格尔顿暗指《圣经·诗篇》中的“你的宝座从太初立定。你从亘古就有”（93：2）这句话自相矛盾。——译注

[3] 维特根斯坦，《逻辑哲学论》（伦敦，1961），6.44。

[4] 参见《李尔王》第一幕第四场。朱生豪译为“我要教训你知道尊卑上下的分

别”。——译注

[5] 更为详细的讨论参见拙文《维特根斯坦的朋友们》，收入《格格不入》（伦敦，1986年）。

[6] 马克斯·韦伯，《社会学论文集》，H.H.格特与C.赖特·米尔斯合编（伦敦，1991年），第152页。

[7] 以赛亚·伯林，《自由四论》（牛津，1969年），第168页。

[8] 讨论道德两难困境，可参看罗莎琳德·赫斯特豪斯，《论德性伦理》（牛津，1999年），第三章。

[9] 拙著《温柔的暴力：悲剧的理念》（牛津，2003）更详细地讨论了悲剧的理念。

[10] 《奥德赛》是主人公回家的故事，寓意个人回到共同体；《哈姆雷特》则是个体觉醒的故事，王子将自身从王室家族中区别开来。伊格尔顿以此来说明古代和现代的区别。——译注

[11] 牛津大学教授吉尔伯特·莱尔曾称，他通过解释这两句话的区别而成功劝阻了一位学生自杀。

[12] 除了“巨蟒”喜剧小组的电影《人生的意义》以外，还有一部同名电影，笔者曾在盐湖城的摩门堂观赏过。遗憾的是，我已经完全忘了这部电影认为人生的意义是什么，部分是因为我对这部电影时长才四分钟感到惊讶了。

第二章

意义的问题

“什么是人生的意义？”这个问题是少数几个字字皆可质疑的问题之一。甚至第一个词就有问题，因为对于数以百万计的宗教信徒来说，人生的意义不是“什么”，而是“谁”。一个忠诚的纳粹分子很可能以他自己的方式同意，人生的意义在于一个人——阿道夫·希特勒。人生的意义也许只有在时间的尽头才能得到揭示，化身为弥赛亚，款款而至。或者，全宇宙不过是某个超级巨人的拇指指甲中的一个原子。

不过，真正具有争议的是“意义”这个词。如今我们倾向于认为，一个词的意义即它在日常生活中的某个具体用法；但“意义”这个词本身有许多种具体用法。以下列举其中的部分：[\[1\]](#)

法语的“Poisson”一词表示“鱼”。

你真的想掐死他？

那些云意味着要下雨了。

她说“被跳蚤咬过的老驴子”，是指那边围栏里的那头吗？

这桩不光彩的事有什么意义？

我指的是你，不是她。

薰衣草味的浴皂对他具有重大意义。

乌克兰人显然来真的了。

这幅画像注定是无价之宝。

拉维尼娅心怀善意，但尤利乌斯未必。

那位死者生前向侍者要“毒药”，也许他指的是“鱼”？[\[2\]](#)

他们的相遇看来几乎注定是的。

他发火不表示什么。

考迪莉娅应该在星期天午饭之前把瓶塞钻还回来。

这个词的这些用法大致可分为三类。一类是心里意图做某事，或心里想着某事；实际上，“意义”（meaning）这个词在词源上与“心灵”（mind）有关。另一类关乎“表示……的意思”。第三类将前面两类结合起来，表示“意图”这个动作，或者心里想以这个动作来表示某种意思。

“你真的想掐死他？”这句话显然是在问你的意图，或者当时你心里在想什么，“我指的是你，不是她”这句话也是同样的用法。说他们的相遇看来是“注定”的，是在说他们的相遇显得是出于一种神秘的意图，也许是命运的意图。“拉维尼娅心怀善意”表明她有善良的意图，虽然她的意图不一定会转化为实际行动。“考迪莉娅应该在星期天午饭之前把瓶塞钻还回来”表示我们觉得（或预计）她会这么做。“乌克兰人显然来真的了”是在陈述他们的目的或意图很坚决。“这幅画像注定是无价之宝”或多或少与“这幅画像被认为是无价之宝”是同义句，表示这是那些知情人“心里”的想法。这并不包含意图的观念。但其他大部分例句都含有“意图做某事”的意味。

与之相反，“那些云意味着要下雨了”和“薰衣草味的浴皂对他具有重大意义”并不是在说“意图”或心理状态。那些云并非“有意图表示”下雨，它们只是在表示而已。“薰衣草味的浴皂”不会有心理活动，说它对某人意义重大，只是在说这块肥皂表示许多内容。“这桩不光彩的事有什么意义？”是同样的用法，是在问这件事表示了什么。请注意，不是其中涉及的人物想要表示什么，而是该情形本身的含义。“他发火不表示什么”意思是他的怒火不表示任何内容，但不一定是指他主观上不想表示。这句话的意思与他的主观意图无关。如我们所见，第三类用法不是单纯的意图，也不是单纯的表示意思，而是有意图表示某种意思。这包括“她说‘被跳蚤咬过的老驴子’，指的是什么？”或者“他果真指的是‘鱼’？”这样的问题。

区分作为给定含义的“意义”，和作为意图表示某种意思的动作的“意义”，这非常重要。这两种意义的用法在“我想（表示意图）要鱼，但脱口而出的词却表示毒药”这句话中可以同时找到。“你想说什么意思？”意指“你心里的想法想表示什么？”而“这个词是什么意思？”问的则是该词在某个给定的语言系统内的表意价值。研究语言学的学者有时把这两种不同的“意义”含义区分为作为动作的意义和作为结构的意义。就后一种而言，一个词的意义是语言结构的一种功能——“鱼”这个词通过它在语言系统中占据的位置、它在系统中与其他词的关系等等而获得意义。那么，如果说人生有意义，也许这个意义是我们自己主动赋予的，就好比我们在一张纸上画一组黑色记号，表示某种意思；或者，这个意义与我们自己的活动无关，而是类似于作为结构或功能的意义。

不过，我们再把思路往前推，这两种“意义”不无关联。实际上，你可以想象两者是鸡生蛋、蛋生鸡一般的关系。“鱼”（fish）这个词表示某种有鳞片的水中生物，但之所以如此，是因为无数讲英语的人就是如此使用这个词的。这个词本身可被视为一系列历史活动所贮藏或积淀下来的成果。但相反，我只能用“鱼”这个词来指称有鳞片的水中生物，因为这个词在我的语言结构中表示的就是这个意思。

词语不是僵死的空壳，等着活生生的说话人倾注意义进去。我能意指（在意图说这个意义上）的东西受限于我所操语言中既有的意义。我不能“意指”一串完全无意义的词，尽管稍后我们将会看到，我仍然能用它来表示某种意思。我也不能意图说某种完全超乎我所操语言之外的内容，就像一个人如果事先没有脑外科医生的概念，就根本不可能意图成为一名脑外科医生。我不能随心所欲地让一个词意指某义。就算我说出“世界卫生组织”这个词时心里想的是一条熏鱼的生动画面，我说出口的意思仍然是“世界卫生组织”。

如果我们把意义当做词语在某种语言系统中的功能，那么，任何掌握了这个系统的人都可以说理解了词语的意义。如果有人问我，我怎么知道“永劫之路”（the path to perdition）的意义，回一句“我说英语”大概就够了。但是，这并不表示我理解这个词组的特定用法。

因为这个词组能够在不同的场合指称不同的事物；要明白“意指”这个词在这个意义上是什么意思，我得考虑特定说话人在特定语境下意图表达的意思。简单来讲，我需要弄清这个词组的实际应用；只知道个别词语在词典里的意思是不够的。一个词在特定场合下的指称对象或者选择对象，并不总是那么容易分辨。澳大利亚土著语中有个表示“酒”的词是“弯腰”，因为土著居民第一次学会这个词是在殖民者们碰杯高呼“国王”的场合。^[3]

我们可以谈及某人时说：“他说的一一个个字我都理解；但连起来我就不理解了。”我熟悉他用的那些词的含义，但我搞不懂他对这些词的用法——他想指称什么，他暗含的态度是什么，他希望我明白什么，他为什么要我明白，诸如此类。为了搞清楚所有这些疑问，我得把他说的词放回到具体语境；或者换句话说，我得把这些词当做某种叙事话语的组成部分来把握。就这一点来说，光熟悉每个词的词典意义用处不大。在后一种情况下，我们讨论的是作为一种动作的意思——作为人们所做的事情、作为社会实践，作为人们在特定生活形式中运用特定符号的各种方式，这些方式有时意义不明并且互相矛盾。

那么，“意义”这个词的这些不同意思，对回答“人生的意义是什么？”这个问题有什么帮助呢？首先，“人生的意义是什么？”显然与“炫财冬宴”这个词的意义是什么？”不同。^[4]前者问的是某一现象的意义，后者问的是某个词的意义。让人困惑的不是“人生”这个词，而是人生本身。另一方面，我们可以注意到，当有人哀叹“我的人生毫无意义”的时候，他们不是指人生就像一串诸如*&\$?%的乱码一样毫无意义。相反，它更像是“随时随地，诚意相伴，我们永远是您卑微而忠诚的仆人……”这种客套话一般地无意义。发觉人生无意义的人，并不是在抱怨他们不知道自己身体的构造，或者抱怨自己是陷入了黑洞或是坠入了海洋。怀有那种无意义感的人不只是意志消沉，而且还有精神病。他们所要表达的是，自己的生活缺乏深意（significance）。所谓缺乏深意，就是说缺乏核心、实质、目的、质量、价值和方向。这些人不是在说他们不能理解人生，而是他们没有什么东西值得为之生活。不是说他们的存在不可理解，而是空洞无物。但是，要意识到他们的生活空洞无物，需要大量的阐释，因而需

要大量的意义活动。“我的人生毫无意义”是一句存在主义的陈述，而非逻辑陈述。一个感到人生无意义的人大概不会去找本字典来查意义，他更可能会去找自杀药丸。

莎士比亚笔下的麦克白不必实施自杀，因为他的敌人麦克德夫已经一剑送他上了西天；但是这位苏格兰篡位者最终也陷入了绝望的心境：

……熄灭了吧，熄灭了吧。短促的烛光！

人生不过是一个行走的影子，

一个在舞台上指手画脚的拙劣的演员，

登场片刻，就在无声无息中悄然退下；

它是一个愚人所讲的故事，充满喧哗和骚动，

却没有一点意义。

第五幕，第五场

这段话要比看上去更令人困惑。麦克白其实是在抱怨人生的两大方面——短暂易逝和空虚无聊，并且我们能够领会两者之间的联系。任何功名成就都因为如此短暂而变得虚空。然而事物的短暂性并不一定意味着悲剧：我们也可以把它看做事物存在的自然之道，不带有必然的感伤意味。假如美味佳肴终将消失，那么暴君和牙痛也将一同逝去。一次为所欲为、通向无限的人生会有意义吗？在此意义上，难道死亡不正是人生具有意义的先决条件吗？或者，这样的人生除了“拥有意味深长的存在方式”这一点，还会有别样的意义？不管怎样，如果人生的确如此短暂易逝，为什么这个念头会让你想把人生变得更短？（“熄灭了吧，熄灭了吧。短促的烛光！”）



图6 惊恐的麦克白，由约翰·吉尔古德饰演

麦克白的这段话意思是，人的存在就像一次戏剧表演，持续时间不会很长。但是，这一比喻的思路并不严密，因为，戏剧本来就不应该演太长时间。我们不想永远坐在剧院里。那我们为什么不能以同样的态度接受人生的短暂呢？甚至，人生的短暂应该更容易接受，因为

人类生命的短促是自然规律，而话剧不是？另外，演员退场不等于她在台上的表演完全作废。恰恰相反，她的离场是整个话剧意义的一部分。她不是想走就走的。在这个意义上，剧场比喻与以下观念相反，即死亡会削弱和取消人的奋斗成就。

莎士比亚在想唤起一种消沉的人生观时，用的是拙劣的演员来比喻，这并非偶然。毕竟，这样的演员是最容易败坏自己的名声和钱包的人。人生就像一位拙劣的演员（“拙劣”兴许同时表示“无能”和“可怜”），无意义是因为做作、不真实、充满夸夸其谈。演员的台词不是她自己“表达”的意思，人生亦然。但，这个比较不也是谬误吗？这不也是把意义当做“意图要说”的内容？而我们已经看到，这种观念用于人生是不可靠的。

那么，“一个愚人所讲的故事”这个比喻呢？在某种意义上，这个比喻让人感到慰藉。人生也许很虚幻，但至少它组成了一个故事，故事必然带有基本的结构。这个故事也许讲得乱糟糟，但背后总有一个叙事者，不论他或她多么愚蠢。若干年前，英国BBC电视台拍过一版《麦克白》，麦克白的扮演者朗诵这段剧终台词时的语气不是断断续续的喃喃自语，而是充满憎恨的大声咆哮，对着头上方的镜头放声大吼，而这个镜头的位置代表的自然是上帝。上帝正是那位愚蠢的叙事者。按我们即将分析的叔本华的世界观，这出可怕的闹剧背后的确有一位作者，但是，有作者不等于整个故事符合情理。恰恰相反，这只是为闹剧的荒诞意味又添了一份讽刺。不过，这儿还有一个含混之处：整个故事是本来就很荒谬，还是因为叙述者是一个白痴而变得荒谬？又或两者皆有？这个比喻也许主观上无意表明，客观上却表明，人生是有可能有意义的，就像“故事”这个词可能提示的那样。怎么会有几段话字面上不表示任何意思，但仍然算一个故事呢？

人生就像一篇华丽的演讲，看上去很有意义，实则了无趣味。人生又像一位演技拙劣的演员，看上去要表达些什么，但能力不够。能指符号的泛滥（“充满喧哗和骚动”）掩盖了所指的缺失（“却没有一点意义”）。人生就像一段低劣的修辞，华丽地用空虚来填补空虚。人生充满欺诈，又毫无内涵。所以，当冒牌国王的政治野心最终化为嘴

角的一缕灰尘时，真正的问题在于苦涩的幻灭感。不过，这个比喻也具有部分欺骗性。毕竟，演员就像任何人一样是真实存在的。他们的确在真诚地创造虚构故事，他们的舞台真实存在。[这个比喻也许在不由自主地暗示，这个世界（或舞台）就像演员一样不真实，而你总是可以断言人生不过是一场骗局，但布局的物质条件实实在在地存在。]“销声匿迹”的演员们只是退到了屏风后面，而不是进了坟墓。

《麦克白》的这段台词至少体现了两种关于“无意义”的概念。其中一个概念是存在主义的：人的存在是一片虚无，或一场空洞的闹剧。确实有很多意义存在着，但都是糊弄人的。另一个概念是所谓语义学的，暗指人生没有意义，就像一段疯子的话没有意义。这是一个白痴讲述的故事，不表达任何意思。人生既无法理解，又毫无意义。但严格说来，这句话不能同时说。因为如果人的存在真的无法理解，你就不能对它进行任何道德评价，比如你不能断定它没有意义。这有点像我们不能因为自己无法翻译某个外语单词而说这个词没有意义。

倘若人生的意义问题不同于解读一段无意义的话，那么，这个问题也不同于“Nacht这个词在英文中是什么意思？”^[5]我们不是在做翻译，寻找一个系统里的某个词在另一个系统里的对应词。道格拉斯·亚当斯在《银河系漫游指南》中有一段著名描写：一台名叫“深思”的计算机被要求演算出全宇宙的终极答案，这台计算机花了七百五十万年来运算，终于得出答案：42。接着就需要制造另一台更大型的计算机，以弄清那问题究竟是什么意思。这不禁让人想起美国诗人格特鲁德·斯坦，据传她在临死前不断地问“答案是什么？”，最终沉吟的却是：“但问题是什么？”在虚无的边缘提出关于问题的问题，这似乎是现代人境况的贴切象征。

“深思”计算机给出的“42”，有趣之处不只是它的突降法——我们后面还将继续讨论这个概念。还有一个荒谬的地方在于，“42”居然能够充当这个问题的答案，这就好像别人问你“太阳有可能在什么时候寿终正寝？”你回答“两盒原味薯片，一只酱蛋”。我们在讨论的是哲学家所说的范畴谬误，这就是它显得有趣的原因之一；类似的问题比如：投入多少感情才能让一辆卡车停驶？让人感到有趣的另一个原因

是，面对这样一个许多人渴望回答的问题，它给出了一个简洁明了的答案，但我们对这个答案完全无从着手。“42”根本没法运用。我们无法凭借这个答案继续阐发。听上去这像个精确的、权威的解决方案，但实际上和回答“球花甘蓝”差不多。

这个答案的另一个滑稽特征是，它把“人生的意义是什么”这个问题当成与“Nacht这个词的意思是什么”同属一类。正如德文单词“Nacht”和英文单词“night”之间存在等义关系，亚当斯的喜剧故事认为，人生也可以转化为另一种符号系统（这次是转化为数字系统，而非文字系统），结果呢，你可以用一个数字来表示人生的意义。或者，仿佛人生就是一个谜语、一道难题、一篇密码电文，可以像填字游戏那样被破译，找出巧妙答案。在这个玩笑背后，是一种把人生问题当成可以求解的数学问题的思维方式。“问题”这个词的双重含义也引发了滑稽效果：一个填字游戏或一道数学难题是问题，人的存在这种成问题的现象也算是问题。仿佛人生可以解码，会有那么一个“我解出来了！”的时刻，一个关键词——权力、吉尼斯、爱情、性、巧克力——灵光乍现，我们的意识便豁然开朗。

“人生的意义”这个词组里的“意义”一词，是否可能拥有类似于“某人意图表明什么”这个范畴的意思？当然不可能，除非（比如）你相信人生是上帝的言辞，即上帝借以向我们传达重要内容的一个符号或一段话语。伟大的爱尔兰哲学家贝克莱主教就是这么想的。在此情形下，人生的意义指的是意义的一个动作，即上帝（或生命力量，或时代精神^[6]）意图通过它来传达的任何内容。但是，如果有人完全不相信这些令人敬畏的实体呢？是否意味着人生注定毫无意义？

不一定。例如，马克思主义者通常也是无神论者，但他们相信人类生活——或者用他们更喜欢的词，“历史”——有其意义，能够展现出某种意味深长的模式。那些鼓吹所谓的辉格党历史理论，即把人类叙事当做自由和启蒙理性的持续展开的人，也认为人类生活形成了某种意味深长的模式，虽然这种模式不是什么至高存在放进去的私货。确实，这些宏大叙事现在已经过时；但它们至少指出了一点，即相信人生有意义并且不需要声称这意义是某个主体所赋予的，这是可能

的。在意味深长的模式这个意义上，意义的确不等于意图说某事这个动作，或者红灯表示“停驶”这个意思。然而，这的确是我们偶尔会用“意义”一词表达的意思之一。倘若人类生活中没有意味深长的模式，即使没有单独的个人想这样，结果也会造成社会学、人类学等人文学科全盘停摆。一位人口学家可以评价说，某一地区的人口分布“有其意义”，即便住在该地区的居民对这种人口分布的模式事实上一无所知。

这样就有可能让人相信：存在着某种意味深长的叙事深植于现实中，即便它不具有任何超人的源头。例如，小说家乔治·艾略特没有宗教信仰；但是拿《米德尔玛契》这部小说来说，和许多现实主义文学作品一样，它预设了历史本身含有一个有意义的设计。经典现实主义作家的任务与其说是要虚构一个寓言，不如说是要把内含于现实中的隐藏的故事逻辑表现出来。与之相反，现代主义作家，比如乔伊斯，他觉得模式不是从宇宙中挖掘出来，而是被投射到宇宙之中的。乔伊斯的小说《尤利西斯》，从书名所指的希腊神话就可以看得出来，全篇都经过精心营造；但部分荒唐之处在于，随便什么神话也许都可以起到同样作用，赋予这个偶然的、杂乱的世界某种秩序的假象。

在把“有意义”视为“揭示了某种意味深长的设计”这种宽泛理解中，我们可以不预设意义背后有个作者，便谈论某物的意义；讨论人生的意义的时候，这一点值得留意。宇宙可能没经过有意设计，它几乎肯定也不是想表达些什么，但也不是全然杂乱无章。相反，它的深层规律显示出某种美感、对称和简洁，能令科学家们感动落泪。认为这个世界要么是由上帝给定意义，要么完全混乱而荒谬，这是一种错误的二元对立思维。即使那些碰巧把上帝当做人生终极意义的人，也不必非要认为，没了这块神性的基石，就将没有任何连贯的意义。

宗教原教旨主义有一种神经质似的焦虑，觉得如果没有一种所有意义背后的终极意义，意义就根本无以立足。这不过是一种轻率的虚无主义。这种想法的实质是，总觉得人生像纸牌搭建的房子一样：轻轻弹开底部那一张牌，整个脆弱的结构便会散落。这么想事情的人不过是一种象征说法的囚徒。实际上，许多宗教信徒都排斥这种观点。

没有一位有理智、明是非的信徒会认为，非信徒注定要陷入绝对的荒谬之中。他们也不会必然认为，由于有了一个上帝，人生的意义问题就变得一清二楚。恰恰相反，一些怀有宗教信仰的人认为，上帝的存在使得这个世界更加神秘莫测，而不是变得明朗易解。即使上帝的确有一个明确的旨意，那也是我们猜不透的。在这个意义上，上帝不是解开问题的答案。他容易让事情复杂化，而不是让一切变得不言自明。

在同时思考自然有机体和艺术作品时，哲学家伊曼努尔·康德在《判断力批判》中认为，两者展现了“无目的的合目的性”。人体没有目的；但我可以说，各个器官依据它们在整个身体系统中的位置而具有特定“意义”。并且这些意义不是由我们自身决定的。人的双脚不是由谁设计的，我们也不能说，脚的“目的”是帮助我们踢、走、跑。但是，脚在人体这个有机体中具有特定功能，所以，一个不懂人体解剖学的人问脚有什么意义是合情合理的。“意义”的其中一个意思是某个系统内特定词语的特定功能，同样，我们可以稍微延伸一下语言系统的范围，声称脚在作为整体的身体中是有意义的。脚不只是腿的尽头一只随意的垂片或铰链。

再举个例子：听到狂风神秘地吹过树木时，你问“那响声是什么意思？”并不会显得太奇怪。无疑，狂风不是想表达什么含义；但它的声响还是“表示”了一些信息。我们如果要满足提问者的好奇心或安抚其紧张心理，可以讲述一点儿关于气压、声学等的故事。同样，这不是我们自己能决定的意义。我们甚至可以说，一些随意摆放的卵石，也能表达出某种意义——这些卵石不经意间拼出了（例如）“一切权力归属苏维埃”，即便没有人怀着这个目的摆放它们。^[7]

有些事物的出现纯属意外，比如生命看起来就是如此，但仍然可以展现出某种构思。“意外”不等于“不可理解”。交通意外并非不可理解。它们并非完全毫无来由的反常事件，而是一系列具体原因所导致的后果。只不过这个后果并非当事人有意为之罢了。某些过程可能当时看上去是意外，但事后看来，可以由某种有意义的模式来解释。这或多或少是黑格尔的世界历史观。我们经历的时候可能觉得毫无意

义，但对于黑格尔而言，比方说，当时代精神越过自己的肩头回望，对自己所创造的一切投去赞赏的一瞥时，一切都具有了意义。在黑格尔眼中，甚至历史的愚蠢错误和盲目小道最终都是这宏大构思的一部分。与之相反的另一观点，体现在一个老玩笑中：“我的人生充满光彩夺目的角色，但我不知道该怎么安排情节。”从一个时刻到另一个时刻看起来都有意义，但全部归在一起则出了毛病。

还有什么方式来看待非意图的意义呢？一位艺术家可能在画布上绘出“猪”这个词，但不传达“猪”的意思——不是想“表达”猪这个概念，可能只是觉得“猪”这个词的造型很迷人。然而，字型还是会表达出“猪”的意思。与之相反的例子是，一位作家在他的作品中加入大量胡言乱语。如果这有一个艺术目的，我们可以说这些词语传达出了意义，虽然字面上无意义。例如，达达主义可以借这段胡言乱语批评那些认为词义固定不变的古板之见。作者这么做是“意图”表达些什么的，即便他“想说”的话只能用他语言系统里无意义的词语来表达。

我们谈论莎士比亚戏剧中复杂的意义网络时，并不总是认为莎士比亚在写下那些台词的时候脑子里一直装着那些意义。任何一位想象力如此丰富的诗人，怎么可能时时想着笔下所有词语的全部意涵呢？说“这是这部作品可能的意义之一”，有时即是说这部作品可以从这个角度来合理地解读。而实际上作者当时究竟“在想什么”，恐怕永远无法得知，甚至他自己也想不起来了。许多作者都曾遇到过这样的情形：别人向他展示作品的多种意义，但其实作者本人创作时根本没有想到。还有，按照定义并非故意意图的“无意识意义”呢？“我真的是用笔在思考，”维特根斯坦说，“因为我的脑袋常常不知道我的手在写什么。”^[8]

正如有人可能认为，有些东西——甚至“人生”——或许有一种意味深长的设计或方向，但不是任何人所意图的；你也可以认为人的存在毫无意义、混乱无序，但实际上这正是意图的结果。这可能是恶意的“命运”或“意志”的成果。大致说来，这正是德国哲学家阿图尔·叔本

华的观点，这位哲学家的观点是如此消极，以至于他的作品无意间成为西方思想史上伟大的滑稽经典。（甚至他的名字也有点滑稽，“叔本华”是高贵、冗长的姓氏，“阿图尔”则相当市井。）在叔本华看来，全部现实（不单单是人生）都是他所谓的“意志”的短暂产物。意志是一种贪婪的、无法平息的力量，它有自己的意图性；但如果说它产生了世上的一切，那不过是它保持自我运转的手段罢了。意志通过再生产现实来再生产自我，虽然这一切绝无任何目的。因此，人生的确有一个本质或核心动力；但这个真相令人恐惧，而不是鼓舞人心，它将导致破坏、混乱和永久的痛苦。并非所有的宏大叙事都不切实际。

由于意志纯粹由自己决定，它的目的完全内在于自己，仿佛是对上帝的恶意模仿。这意味着，它不过是在利用我们人类和世界上的其他生命，来实现自己的神秘目的。我们也许自认为，我们的生命拥有价值和意义；但真相却是，我们的存在只是在无助地充当意志的工具，为其盲目而无意义的自我再生产服务。不过要实现这一点，意志必须让我们产生错觉，误以为人生真的有意义；它的做法是，在我们脑中培育一种自我欺骗的拙劣机制，即“意识”，我们由此而获得一种幻象，觉得自己的人生有目的、有价值。它让我们误以为，它的渴望即我们的渴望。在这个意义上，叔本华眼中的一切意识都是虚假意识。就像老话说的那样，语言是我们掩饰思想的工具，同样，意识也是蒙蔽我们，让我们无法看到自身存在之徒劳本质的工具。否则，一旦直面屠杀与贫瘠的全景（也即人类历史），我们肯定会自我了断。不过，甚至自杀行为也代表了意志的狡黠胜利：它是不朽的，相形之下，它的人肉玩偶则将一一死去。

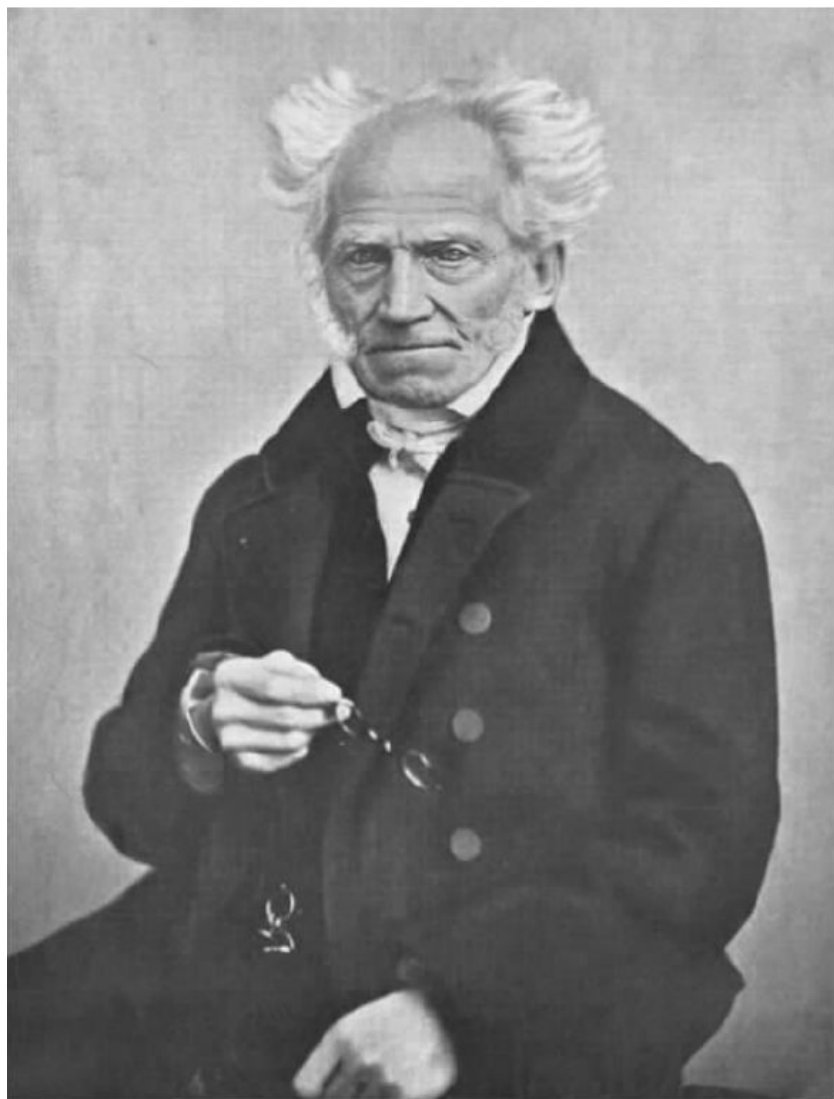


图7 阿图尔·叔本华，他的表情与他的人生观一样严酷

如此说来，叔本华属于哲学家中的以下谱系：这些哲学家认为虚假意识远不是需要用理性之光驱散的迷雾，而是绝对内在于我们的存在中的。早期著作受到叔本华影响的尼采，也属于这类哲学家。“真理是丑陋的。”他在《权力意志》中写道，“我们拥有艺术，是为了防止被真理摧毁。”^[9]西格蒙德·弗洛伊德是另一位深受他那位悲观的德

国同胞影响的人。弗洛伊德将叔本华称为“意志”的那个东西重新命名为“欲望”。对弗洛伊德来说，幻想、误解和对真实（the Real）的压抑都是自我的构成要素，而非附属部分。一旦失去这些补救性的遗忘，我们将无法度日。会不会事实是这样：人生确实有其意义，但这个意义我们还是不知道比较好？我们倾向于假设发现人生的意义是自然而然值得努力的事，但如果我们的这个想法是错的呢？如果真实是一只会把我们变成石头的怪兽呢？

毕竟，我们总是可以问，为什么有人想要知道人生的意义。他们是否确信，这有助于他们活得更好？毕竟，许多人虽然看起来不知道这项奥秘，却也活得不错。又或者，他们一直都掌握着人生的奥秘，只是自己不知道。兴许，人生的意义就是我现在正在做的事，就像呼吸一样简单，我根本意识不到它。如果人生的意义之所以神秘，不是因为它被藏了起来，而是因为它离我们的眼球太近，以至于我们无法看清呢？也许，人生的意义不是某个需要追求的目标，或一块需要发掘的真理，而是生活本身表达出来的某种东西，或者寓于某种生活方式之中。毕竟，一段叙事的意义不只在于它的“目的/结局”，还在于叙事过程本身。

维特根斯坦对此有段恰当的表述。“如果有人觉得他解决了人生的问题，”他写道，“并且想要告诉自己一切现在都变得简单，那么，只要他想一想自己过去没发现这个‘答案’的时候，便会意识到自己错了；而那时候也照样生活，现在发现的人生答案就过去的生活来看似乎是偶然的。”^[10]在这个看法的背后，是维特根斯坦的一种确信：如果有“人生的意义”这么一个东西，那它既不是一个秘密也不是一个“答案”——这两点我们后面会继续讨论。同时，我们可以再问一次：如果人生的意义是某种我们应该想方设法不去发现的东西呢？

启蒙运动时期的思想家们则不会这么想问题，他们认为，应该勇敢地分清是非对错。然而，18和19世纪之交，“救赎的谎言”或者说“有益的虚构”这种观念，逐渐流行开来。或许，人类将被真理摧毁，倒在它无情的目光之下。兴许虚构和神话不只是需要清除的谬误，更是能让我们存活下去的有效幻象。生命也许不过是一次生物学

上的意外事件，甚至不是受到盼望的意外；但它在我们体内培育了一种随机现象，即心灵，我们可以依靠心灵来抵御由于知晓自己的偶然性而产生的恐惧。

仿佛在为我们施行顺势疗法，大自然既给了我们毒药，也好心地给了解药，而毒药和解药是同一种东西——人的意识。我们可以转而去徒劳地猜测，大自然关心作为整体的人类却对个体生命如此冷漠的原因。或者，我们可以把思绪转向建构那些赋予生命的神话——宗教、人文关怀等——它们也许可以在这个不友善的宇宙间给我们一些地位和意义。这些神话从科学的角度来看也许是不正确的。但我们在科学真理上或许过于自负，以至于认为它是唯一真理。

就像总体上的人文学科一样，这些神话可以说含有自己的真理——不在于它们提出的命题多么雄辩，而在于它们所产生的实效。如果这些神话能让我们怀着价值感和目的感去行动，那么，它们就足够真实，值得继续。

我们如果去看20世纪马克思主义理论家路易·阿尔都塞的著作，就会发现，这种思维方式甚至渗入了马克思主义，带着其对意识形态所带来的虚假意义的坚决抵制。但如果意识形态是极其必要的呢？如果我们需要用意识形态来说服自己，让我们相信自己是能够自主行动的政治主体呢？马克思主义理论也许觉得，个体没有很大程度的联合性和自主性，甚至没有现实性；但每个个体自身必须相信他们有，如果他们想有效行动的话。在阿尔都塞看来，保卫这种补救性的幻象是社会主义意识形态的任务。对弗洛伊德而言，心理学意义上的“自我”亦是如此，自我不过是无意识所衍生出来的，而它却把自己当做世界的中心。自我觉得自己是一个完整的、独立的实体，而精神分析学知道这不过是幻象；但不管怎么说，是有益的幻象，我们根本离不开它。

看起来，我们无法谈论人生的意义了，也许还面对着人生与意义之间的选择。如果真理将摧毁人类的存在呢？如果它如年轻时的尼采所想，是一种毁灭性的酒神力量；如叔本华阴郁地沉思的，是一种贪婪的意志；或如弗洛伊德所设想，是一种吞噬一切、冷酷无情、超越

于个人之上的欲望呢？对精神分析学家雅克·拉康而言，人的主体要么“意指”，要么“存在”，不可能两者兼具。一旦我们进入语言，进而步入人性，所谓的“主体的真理”，即存在本身，就被分割在没有尽头的局部意义的锁链之中。我们只能放弃存在以追求意义。

要到受尼采和叔本华双重影响的小说家约瑟夫·康拉德，这种思想倾向才第一次大规模地进入英文写作。作为一位哲学上十足的怀疑主义者，康拉德不相信我们的种种概念、价值和设想在这个如波纹一般无意义的世界里有任何根基。即便如此，还是有各种道德和政治上的紧迫理由要求我们假装相信这些概念、价值和理念有坚实的基础。如果我们不这么做，一个人们不愿意看到的结果将是社会的无政府状态。甚至可以说，我们怀有信念这个事实比我们相信的具体内容更加重要。这种形式主义接着就进入到存在主义，对后者而言，介入的状态本身，而不是介入的实际内容，才是本真性存在的关键。

剧作家阿瑟·米勒笔下的角色是很好的例子。如《推销员之死》中的威利·洛曼或《桥上一瞥》中的艾迪·卡本，都介入他们自己的某重身份，并介入身边的世界，从客观的观点来看，这个世界是不真实的。比如威利，他相信人生的意义在于获得社会的尊敬和财富上的成功。然而，对这些自欺欺人的人物来说重要的，就像易卜生笔下的悲剧角色一样，是他们投入这种介入活动的强度。到最后，有意义的是他们执著于自己的扭曲形象时表现出的英雄般的毅力，虽然这种毅力将他们带向了错觉和死亡。有信仰地活着——也许是任何过时的信仰——即是要为自己的生命注入意义。这样看来，人生的意义就变成了你的生活方式问题，而非实际内容问题。

只有傻瓜才会想象人生值得一过，在叔本华看来这是自明的真理。对他而言，人生最恰当的象征是拥有铲状爪子的鼯鼠：

用它硕大的铲状爪子使劲挖洞是它一生唯一的事业；无尽的黑夜笼罩着它……它历经充满困难、毫无乐趣的一生又获得了什么呢？只是食物和繁殖，即在新的个体中继续和重新开始悲惨一生所

整个人类的进程明显是一个可怕的错误，早就应该叫停。只有那些顽固不化、自我欺骗的人面对尸横遍野的历史时才会不这么想。人类叙事就是这样一种毫无变化的不幸，只有那些被意志的狡黠俘虏的人才会觉得人类的诞生是值得的。

在叔本华眼中，这个自我感觉良好的物种身上有种荒谬的东西，其中每个人都相信自己具有至高价值，追逐一些会在瞬间化为乌有的启迪性目标。这无意义的喧哗与骚动并没有伟大的目标，只有“暂时的志得意满、由渴望限定的瞬间快感、大量而长期的痛苦、持续不断的挣扎、一切人对一切人的战争、互相逃避和追捕、压力、欲望、需求、焦虑、尖叫和怒号；这是永恒的景象，或者等到地球土崩瓦解重新展开”^[12]。叔本华所能指出的是，“没有人对这整场悲喜剧存在的原因有丝毫的了解，因为它没有观众，演员也经历着无尽的烦忧，极少有享受，并且只有消极的享受”^[13]。这个世界不过是一次徒劳的欲望、一场荒诞的烂戏、一个巨大的交易市场或生命互相厮杀的达尔文主义斗兽场。

当然，总有他人的陪伴；但对叔本华来说，是纯粹的无聊驱使着我们去寻求陪伴。就意志而言，人类与水螅之间没有显著区别，两者都是完全单调的生命动力运转的工具。人内心的最底层搅动着一股力量——“意志”，它才是人的内在本质，但它就像搅动海浪的力量一样无情又无名。主观性是最不能被称为属于我们自己的东西。我们内心承担着一股由虚无带来的迟钝的重量，仿佛会随时苏醒过来在心里作怪；这是意志在我们内心的作为，它构成了我们自我的核心。一切都带着渴望：人类不过是带着他们父辈繁殖本能的行尸走肉，这些徒劳的欲望都建立在匮乏的基础之上。“所有的意志行为，”叔本华写道，“都来自匮乏、缺陷，因而都来自痛苦。”^[14]欲望是永恒的，而欲望的满足则是罕见而不连续的。只要自我持续存在，被我们称做“欲望”的致命传染病就不会消失。只有无我的审美沉思，以及一种

佛教式的自我克制，才能治愈我们因匮乏而产生的散光病，重新看清这世界的本来面目。

无须多言，事情还有另一面。然而，如果叔本华仍然值得阅读，那不只是因为他比几乎任何哲学家都要更坦诚、更严酷地直面了人生的某种可能性，即人的存在在最卑劣、最可笑的层面上都毫无意义。还因为，他讲的大部分内容都是对的。总的来说，实际的人类历史更多地是以匮乏、苦难和剥削，而不是以文明和教化为主要内容。那些想当然地认为人生必定有意义，并且是令人振奋的意义的人，必须直面叔本华的阴郁挑战。他的著作让这些人不得不尽力避免自己的观点沦为安慰性的止痛剂。

【注释】

[1] 以下的这些例句涉及英文“意义”（meaning）一词的动词形式（mean）的具体用法，差别很大，中译文无法用同一个词表述，敬请读者谅解。——译注

[2] 法语中的“鱼”（poisson）和英文中的“毒药”（poison）拼法很相似。——译注

[3] 英文中的“国王”（the King）和“弯腰”（ducking）的发音很像。——译注

[4] 炫财冬宴是北美西北海岸印第安人为炫耀财富、地位而进行的一种活动。——译注

[5] Nacht是德语“夜晚”的意思。——译注

[6] 原文为德语词“Zeitgeist”。——译注

[7] 罗杰·斯克鲁顿在他的《现代哲学》（伦敦，1994）的第251页驳斥了这种观点。斯克鲁顿自己使用的短语不是“一切权力归属苏维埃”，而是“上帝已死”——一个无意为之但颇具意义的选择，因为尼采曾高呼上帝已死，或者说意义的终极母体已死，而这被认为会导致意义阐释的无政府状态。我自己举的例子无疑同样有启发性。

[8] 维特根斯坦，《文化价值》（芝加哥，1984），17e。

[9] 尼采，《权力意志》（纽约，1975年），第435页。

[10] 维特根斯坦，《文化与价值》，4e。

[11] 阿图尔·叔本华，《作为意志和表象的世界》（纽约，1969年），第二部第353——354页。

[12] 同上，第354页。

[13] 同上，第357页。

[14] 阿图尔·叔本华，《作为意志和表象的世界》（纽约，1969年），第一部第196页。

第三章

意义的没落

请看安东·契诃夫的剧本《三姐妹》中的一小段对话：

玛莎：难道不是有一些意义吗？

屠森巴赫：意义？……看看窗外，正在下雪。那又有什么意义？^[1]

雪既不是一种陈述，也不是一个象征符号。就我们所知，那并不表明诸神在伤心难过。它并不在努力诉说些什么，正如菲利普·拉金想象春天所做的：

树木吐新枝

宛若将欲言……

《树木》

但是，说“看看窗外，正在下雪”，这已经包含了许多意义。就它属于一个可理解的世界的一部分来说，雪是有“意义”的，这个世界由我们的语言所组织和展开。这不是什么怪异的谜团。如果一个人从未见过下雪，那他问一句“那是什么意思？”并不突兀。虽然雪不象征任何东西，但它应该被视为一个能指。也许，它表示冬天即将来临。这样，雪就是由我们能够理解的自然规律主宰的气象系统的一个组成部

分。我们可以强调，这种类型的意义是“内在固有的”，而非“外在赋予的”：雪意指冬天即将来临，不管我们碰巧认为它意指什么。下雪这个事实还能被用做一个能指：实际上，屠森巴赫正是这么做的，他（颇具讽刺意味地）把雪指做无意义的一个符号。或者有人会高呼：“快看，下雪了——冬天来了！我们最好动身前往莫斯科”，这使得雪成为人类活动的一个能指，成为人与人之间信息交流的基础。在所有以上列举的意义上，下雪都不单纯是下雪而已。

也许屠森巴赫是想说这个世界荒诞不经。但“荒诞”也是一种意义。类似“那也太荒谬了吧！”的感叹让人联想到，存在着某种连贯的获得意义（sense-making）的可能性。只有在这种意义获得的对照之下，荒诞才具有意义，就像只有在确定性的背景之下，怀疑才具有意义。我们面对那些宣称人生无意义的人，总是可以反驳：“你说的无意义是指什么？”他接下来的回答必定是从意义方面来表达。那些追问人生的意义的人常常问，人生中的各种境况总括起来意味着什么；但既然分析人生中的每一个具体处境都要涉及意义，那么，就不能悲叹人生没有任何意义。怀疑一切乃是空洞的姿态，同样，我们也难看出人生从头至尾就是荒诞。也许就缺乏给定的目的或目标来说，人生从头至尾是无意义的；但除非我们能依据某一逻辑来评价这一事实，我们就不能说人生完全荒诞。

然而，情况或许是，我们的人生相比它曾经含有的意义显得荒诞，或者相比你所认为的它曾含有的意义显得荒诞。契诃夫之类的现代主义者为什么会如此关注无意义之可能性，其中一个原因是，现代主义本身离过去那个充满意义，或至少据说充满意义的时代不远。契诃夫、康拉德、卡夫卡、贝克特等作家当时还能足够切近地感受到意义的消散，并为之震惊和沮丧。典型的现代主义艺术作品仍然沉浸在有秩序的世界的记忆之中，心存留恋地把意义的没落当做一阵剧痛、一桩丑闻和一次不堪忍受的剥夺。这就是为什么这些作品经常围绕着一个缺席的中心打转，那个中心是一种隐秘的缺口或缄默，它标志着意义流失的出口。我们会想起契诃夫《三姐妹》里的莫斯科城、康拉德的非洲黑暗的心、弗吉尼亚·伍尔夫的茫然的神秘灯塔、E.M.福斯特空空的马拉巴尔洞穴、T.S.艾略特的变幻世界的固定点、位于乔伊斯

《尤利西斯》核心的不遇、贝克特的戈多或卡夫卡笔下的约瑟夫·K的莫名罪行。处于不断追求意义而意义恼人地不断闪躲的张力之中，现代主义可能是真正的悲剧。

相形之下，后现代主义已经远离了那个存有真理、意义和现实的时代，像一个毛头小伙那样粗鲁地对待那些痴想的错觉。没必要为从未存在过的深度而神伤。深度看似消失并不表明人生肤浅，因为你必须先有深度才能衬托出肤浅。诸种意义之意义不是一个可靠的根基，而是具有压抑性的幻觉。不依靠那些意义的保证而生活，这才是自由的生活。你可以说，过去确曾有过一些宏大叙事（例如马克思主义），它们回应了某些真实的东西，但现在我们已经完全摆脱了；或者你可以坚持认为，这些叙事话语从一开始便是妄想，也就无所谓失不失去。要么这个世界不再由故事来塑造，要么这个世界从未被故事塑造过。

尽管许多后现代思想在这个问题上观念幼稚，但有一点它们的确有提示性。面对预设的无意义的世界，让——保罗·萨特所说的“恶心”或加缪悲剧性的反抗，在面对一个被假定为无意义的世界时，确实是各自所回应的问题的一部分。只有你原本就对这个世界抱有不实的期待，你才可能感到世界不是完全旧式的无意义，而是令人恶心的无意义。这么说来，加缪和萨特离过去的那个看上去有意义的世界不远；但如果他们觉得即使在那时，这也是一种错觉，那么，伴随那个时代的消失所丧失的到底是什么呢？人生也许没有一个固有的目标，但这不能说明人生是徒劳的。虚无主义者不过是幻灭的形而上学家。对世界的忧惧不过是信仰的轻率的一面。这就像那些叛教的罗马天主教徒，他们倾向于变成彻头彻尾的无神论者，而不是变成英国高教会派的圣公会信徒。你只有因为曾错误地想象这个世界可能本质上具有某种意义——后现代主义者则觉得此说不通——现在才会如此失望地发现世界原来并无意义。

萨缪尔·贝克特的作品可被解读为搁浅于现代主义与后现代主义的境况之间。在强调意义的极端难解方面（他曾说自己最喜欢的词是“也许”），贝克特是经典的现代主义者。他的文字从头到尾弥漫着

一种文字本身的易逝之感，反讽地认为它们也许最好从未存在过。这就是为什么他的文字看似勉强存在的原因——危险地徘徊在语义连贯的边缘，随后无精打采地跌入某种无言的黑暗。它的空泛恰到好处，几乎难以察觉。意义忽闪忽灭，几乎刚一出现就自我清除。一段无意义的叙事话语费劲地脱离自己的现实根基，结果还是在半途因另一个同样徒劳的叙事而夭折。甚至没有足够的意义能够道出与我们的预期相背离的东西。



图8 萨缪尔·贝克特戏剧《等待戈多》中的弗拉季米尔和爱斯特拉冈

奥斯维辛之后，每件事情都变得暧昧和不确定。每个命题都是暂时的假设。我们很难确定是否有任何事正在发生，因为，在这个世界上哪些事情还能算做事件呢？等待戈多算是一个事件，还是事件的悬置呢？等待，是一种没有内容的行为，意义的一次无限延迟，一种对

未来的期待——同时也是一种活在当下的方式。这表明活着即延迟，延迟那终极意义的到来；尽管推迟的行为使得人生难以承受，但也可能正是这种行为使得人生处于运动之中。毕竟，在一个意义的获得是如此脆弱、断裂的世界里，你怎样才能辨认出这样一种灿烂的意义呢？《等待戈多》里的爱斯特拉冈和弗拉季米尔也许已经辨认不出了；也许波卓就是戈多（他俩可能听错名字了），只是他们没认识到。或许，整个令人痛苦的、闹剧般的时间停滞，就是戈多的到来，就像哲学家瓦尔特·本雅明认为，历史的空虚恰恰以否定的形式指出了弥赛亚即将降临。兴许戈多的到来将是一次有益的祛魅，告知人们其实本无必要等它——从来就没有什么重要的东西在呼唤救赎，但这种认识本身也是我们的错误意识的一部分。这有点类似于瓦尔特·本雅明的弥赛亚观念，即弥赛亚真的会变革世界，但变革的手段却是作些微调。

如果这个世界是不确定的，那么，绝望就是不可能的。一个模糊不定的现实必然要留些许空间给希望。也许，这就是流浪汉不自杀的原因。（不过，是谁称他们为流浪汉的呢？）贝克特的世界里没有死亡，只有不断地衰退——肢体僵硬、皮肤剥落、眼球模糊、听力下降，一种似乎将永远持续下去的颓败。戈多的缺席好像把生命投入了极端的不确定性之中，但那也意味着，并不能确定他不会来临。如果一切都不确定，那么我们对一切的了解也就不确定，我们就无法排除存在着对这一切的密谋的可能性。在一个万事无绝对的世界里，甚至绝望也不是绝对的。看起来这样的世界里毫无救赎的可能，即便在我们看来，在这种地方救赎的观念可能仍合情合理；不过，也可能并不是绝对需要救赎。无论如何，完全从另一个角度看，谁又会说这块怪异的、残缺的、无毛的血肉之躯不是在变革的边缘蹒跚而行呢？

至少可以说，看起来可能性极小。然而，在贝克特的笔下没有什么确定的，每一个破碎的能指都将我们运送到下一个能指——这个事实不单可以被视为一个欲望的寓言，也可以被视为意义的寓言。意义也是一个无尽的、未完成的过程，从一个符号拖着脚步走到另一个，对于终结既无恐惧亦不指望。我们至少可以肯定，意义总是越挖越多。逻辑上不可能有一个终极意义，一个终结所有阐释的意义，因

为它本身也需要阐释。既然一个符号的意义来自于它与其他符号的关系，那么，就不会有一个终极的符号，正如不会有一个终极数字，或终极之人。

在贝克特的世界里，意义总是越挖越多这个事实通常意味着痛苦也越多。然而，终极意义的这种退场也提供了一些条件，因为它创造了让我们暂时得以生存的空间。的确，生存和发展所需要的保证，比贝克特的枯竭宇宙所能提供的要多；但保证如果太确定，那也会阻碍我们的发展。“也许”一词是贝克特回应法西斯绝对主义的一种方式，作为法国抵抗运动的参加者，他英勇地反抗着法西斯绝对主义。如果说我们的确需要一定程度的必然性来过日子，那么反过来，太多的必然性也是致命的。同时，某些看上去无法扼杀之物一直延续着轨迹，带着消化过程所具有的全部特征——单调乏味、千篇一律又难以平息。

稳定意义的消失是我们难以将贝克特的作品定为悲剧的原因之一，因为他的作品看起来太不确定了。另一个原因是其坚定的庸俗感，颇具爱尔兰讽刺意味的吹嘘和泄气话。它具有一种反文学的笔调，颠覆了文学成就的浓烈修辞。他的文字与失败，与只求苟延残喘的累人而乏味的苦差签订了契约。贝克特笔下内心被掏空的、没有记性的人物甚至配不上担当悲剧主角，因为悲剧主角至少具有某种稳定的内涵。他们甚至连上吊都准备不好。我们面对的是粗俗的滑稽戏和阴郁的嘉年华，而非动人的戏剧。就像第二次世界大战一样，极端行为就是今天的秩序守则。我们甚至不能称那些亲身经历的痛苦是我们自己的，因为人类主体已经与它所属的历史一道崩溃了。将一段记忆或经历赋予这个人类主体而不是那个，这需要某种程度的确信，而这种确信现在已经很难获得了。

贝克特的文字鲜有稳定性和同一性。问题接踵而来：为什么事物能够既如此反复无常又如此持续地让人痛苦？不过他的作品悖论在于，尽管在它的核心有一个由意义塑造的空洞，它却保留着对真理与意义的怀想。逃避与暧昧的另一面是贝克特苦行僧般地坚持追求准确性，以及他那颗爱尔兰经院哲学的心。他的文字反常的地方在于，对

零零碎碎的意义如学究一般考究，对纯然的空虚也要精雕细琢，狂热地想要言说那不可言说之物。他的技法采用一组假设，用类似结构主义的方式让它们经历各种机械排列，直到过程穷尽，再换另一组同样无意义的排列。同样几片碎片和残余，经过重新组合以后就成了一出完整的戏剧。贝克特的世界也许带有神秘气息，但他的方法却是冷静的去神秘化手法。他语言节制，削去任何无关紧要的枝蔓，大砍大删，只留筋骨。它的文字流露出一种新教倾向，即反对过剩和装饰。简省，也许是最接近真理之径。读者受到的款遇没有那么热情，却更加真诚。让我们震惊的是他的作品编织废话时的极端细致，以及摆弄各种暗示和荒唐话时的严密逻辑。贝克特的材料或许是原始而不加选择的，但他处理材料的手法却具有讽刺意味地是程式化的，如芭蕾舞手势一般地优雅、简约。真理、逻辑和理性的整个形式框架仿佛完整无缺，即便里面的内容已经被一点一点抽空了。

不过，贝克特作品的另一面是一种后现代的实证主义，在这一面中，事物并非无止境地迷惑难解，只是无知觉地成为它们自己罢了。正如他在巴黎的同代人萨特在《存在与虚无》中所写的：“自在的存在（being-in-itself）未经创造，其存在没有理由，与其他存在没有任何关联，它永远是多余的。”^[2]这反映了贝克特的某个方面，即接受这个世界的任何实际样貌，身为一个对小石子或圆顶礼帽等物件的完全无生命的物质性充满惊奇，并反对向它们施加某种自以为是的意义的艺术家（“无人为意图，即无象征符号，”他写道）。这些无生命的物件当中，最主要（尽管不享有特别地位）的是身体，身体上似乎从来不附着意义。身体只是一台笨拙的机器，我们就像坐在一台起重机里面一样栖息在身体中。贝克特世界中的事物要么毫不起眼，极为模糊，要么对意义完全无动于衷。现实要么表情冷漠，不为意义的获得提供任何支撑，要么是能指的一次神秘闪现。现实模糊而易逝，但也是充满利刃和重量、让人粉身碎骨之地。

依这种次级的、“后现代”的角度来看，人生并非充满意义，但也并非毫无意义。悲观地说存在失去了意义，就表明你仍然被囚禁于幻象，觉得它可能有意义。但是，如果人生不是那种可以从这两个方面中的任何一个来言说的东西呢？如果意义是人创造出来的，那么我们

怎么能预料这个世界本身有没有意义呢？这个世界没有呈现出充满意义的样子给我们，但我们为什么要为此而悲伤呢？你不会因为自己出生时没有戴小羊毛帽而感到悲伤。人们不会期待婴儿戴着神气的小羊毛帽出生。我们没有理由为此而心情低落。你不戴帽子来到这个世界——没有理由为此产生悲剧式的忧惧。这不是那种让你在日常生活中闷闷不乐地意识到的匮乏。

这里没有东西被漏掉，就像被问及“水壶为什么在沸腾？”时，我回答“因为我把它放在了煤气灶上”没有遗漏什么一样。不过，有人可能怀疑，我没有真的解释水壶为什么在沸腾，除非我还解释背后的整个化学过程和这个过程背后的化学原理等等，直至挖到最深层的那个基本原理，终结所有问题。除非有一个绝对的根基，否则总有什么缺失。一切事物肯定都悬在空中，摇摇欲坠。对有些人而言，意义亦是如此。的确，如果意义只是某种我们钻研出来的东西，它就不能充当现实的牢固基础。事物必须内在有意义，而不是靠我们钻研出意义。所有这些意义必须能够整合成一个总的意义。除非有一个诸种意义背后的总意义，否则就完全没有意义。如果下雪这个事实没有表明上帝在用遗忘的柔软斗篷笼罩世界，那么，下雪便是荒诞之事。

那什么是“内在的”意义呢？意义可不是像墨水在瓶子里面一样在事物“里面”。这个世界有可能存在某种意味深长的设计，而我们完全不知道（例如，就像一片看不见的雪花，或一种尚未发现的社会学模式）；但是，在更普通的意义上，“意义”不是这么来理解的。意义乃是对世界的解释，因而由我们决定。谈论“内在的”意义，可归结为谈论试着描述某件实际存在的东西。但进行描述的乃是我们。我们可以把这一点和“被指定的”意义，例如“格陵兰岛”作比较。还存在明显是主观的意义，例如“我觉得，芝加哥的天际线是上帝的轮廓”或“我只要一听到‘骨盆’这个词就联想到亚伯拉罕·林肯”。

后面我们会看到，我们能够把意义当做某种植入事物内部的东西或事物本身具有的性质来谈论。不过大多数情形下，“内在的”意义只是我们的语言所能深入到事物身上的那部分。有时存在一些情形，我们根本不知道那里存在着什么，我们所有的解释可能都偏离了真相，

比如玛丽·塞勒斯特号^[3]到底发生了什么。这又会怎样影响到我们关于人生意义的辩论呢？人生可能具有某种我们所有人都一无所知的“内在”意义——它不同于我们在个体的人生中所建构的意义。例如，弗洛伊德相信人生的意义在于死亡——爱欲或生存本能的全部努力是为了回到死亡一般的静止状态，使得自我不再受到伤害。如果这是真的（当然也可能是假的），那么可以得出，在弗洛伊德发现这个事实以前它就是真的，甚至现在对那些对此毫无所知的人来说也是真的。我们的驱力和欲望可能构成某种我们没有意识到的模式，而这种模式深刻地决定着我们的存在意义。因此，也许有一种我们现在（或过去）完全不知道的人生意义，但却并非是由上帝或时代精神等超人力量所赋予。说得更精细些：意义的内在性并不必然表示超验力量的存在。上帝赋予人生的某种意义，或我们自己唤起的某种意义——也许并非全部的可能性。

“被赋予的”意义和“内在的”意义之间的明显冲突，我们举一个语言的例子来讨论。文学批评界曾有过一场争论：到底诗歌的意义是已经在作品里，等待读者去挖掘，还是我们读者将其带入诗歌的？如果是我们赋予了诗歌以意义，那么，我们从中得出的意义难道不就是我们赋予它的意义？在这些情形下，诗歌如何能给予我们惊喜，或者让我们感到它是在反抗我们阅读它的方式？这里有一个类比，即人生就是你创造的东西。这是不是说，我们能从人生当中得到的东西只是我们所投入的？“最终，”尼采写道，“人在事物中发现的不过是他自己所投入的东西。”^[4]因此，如果你发现人生空虚，那为什么不自己填充一些东西，就像食物吃完的时候就往冰箱里填充东西那样？既然解决方法明显掌握在自己手上，为什么还要对着事实大声哀号？然而，这种意义理论看似过于自我中心主义。我们永远都不会换位思考吗？难道一种真正的意义不是我们感到自己是偶然碰到的，不是会抵抗或拒绝我们，不是会以某种不可避免的方式被我们认识到的吗？如果人生要拥有某种意义，它当然不会是我们随意投射上去的。人生本身在这件事情上必定要有发言权？

接下来我们将看到人生如何反抗我们对它的创造。同时，我们可以更细致地考察诗歌“里面”的意义概念。说“我能否将你比做夏

日？”（Shall I compare thee to a summer's day?）这句诗的意义在这些词语“里面”，等于说这些词语在英文中有约定俗成的意义。这种约定要比我想要这些词语表示的任何意思都更加深入，它最终与共享一种实际的生活方式息息相关。存在一种共同的约定这个事实，并不意味着我们不能在具体的语境下争辩这些词的意义。也许这里的“我能否”表示“你要我”？或者表示“将来我真的会把你比做夏日吗”？关键只是，我们争辩的不是随意赋予词语的意义。即使这样，这些意义在诗歌的“里面”，仅仅是因为社会惯例决定了英文的字母组合d-a-y表示日出与日落之间的时间段，字母t-h-e-e的组合是过去的人称代词“你”的宾格，等等。这些惯例从外部来看自然是随机的，这一点我们比较一下保加利亚语中的字母组合“day”和“thee”代表什么便可看清。但是，从内部来看，这些意义不是随意的，就像象棋规则不是随意的一样。

说意义是“内在的”——以某种方式植入事物或情境内部，而不是从外部强加上去——也许在表述上有误导性；但即便如此，也可能说对了一部分。例如，有些物体凭借其物质存在形态便可表达或体现出某些意义。典型的例子是艺术作品。艺术作品让人疑惑的地方正在于，它们看上去既是全然物质的，又是有意义的。在本书开头，笔者曾提及心电图仪之类的物体自身不可能有意义，因为意义是在语言层面产生的，而不是物体自身产生的。但是，心电图仪不像卷心菜，它是一件人工制品，所以，我们当然可以说它具有被植入的意义和意图。毕竟，它在医药领域有其独特的功能，这一功能独立于我可能分派给它的任何功能。我可以用它在天气闷热的时候把窗户敲开保持通风，或者极为灵活地挥舞它来击退一个嗜杀的疯子；但我所使用的仍然是一台心电图仪。

对于那些相信上帝的人，或相信宇宙背后的其他智能力量的人来说，人生之所以具有内在意义和目的，乃是因为它自身便是一件人工制品。无疑，它在许多方面是一件工艺异常粗糙的作品，明显是艺术家在缺乏灵感的时候草草完成的。但是，就像你可以谈论一件扶手椅一样，你在这里也可以谈论内在意义。说一件扶手椅是“有意为之的”，这不是说它藏有什么秘密的愿望，而是说，它是为了达到某种

效果，即供人坐，才被构造出来的。这一功能意义不受我的主观意图的影响。但是，这一意义并非不受全体人类的影响。它以这种方式构造，是因为有人以这种方式设计了它。

当我们问某个具体情境是否是（比如）种族主义实例时，我们是在问这个情境本身，而非我们的主观感受或我们用来描述这种情境的语言。把“带有偏见”和“带有歧视”等意义看做该情境的“内在”意义，这只是我们在自负地声称该情境确实带有种族主义特征。如果看不出这一点——比如，认为“种族主义”只是我们强加在某些客观事件之上的一系列主观意义——我们就不是在按该情境本来的样子看待它。如果缺少“带有歧视”等词语的描述——例如，有人试图做到“价值无涉”——就无法充分捕捉该情境的实际状况。无论作为评价还是描述，它都是不合格的。这不一定是说该情境的意义显而易见。它是不是种族主义的——这一点有可能无法判断。无疑，这就是当人们宣称有可能以互相冲突的方式“建构”该情境时所表示的意思。“种族主义”等词语体现了可争辩的阐释。但我们讨论的是该情境的真相，而不是我们所作出的阐释的具体意义。

再换个方式来看。我们不去追问“内在”意义看起来是什么样的，而是追问，意义乃是我们“建构”世界所得出的，这句话究竟意味着什么。这是不是说，我们可以用任何自己喜欢的旧方式来“建构”世界？当然不是。没有人真的会这么想，部分原因是，我们的阐释时常会出错。这就是人们对为什么会出现如此不同的解释，所给出的理由。然而，所有人都会同意，把老虎“建构”为忸怩作态、惹人怜爱的动物，这是行不通的。首先，我们当中有些人将不再有机会来叙述自己的悲惨遭遇。有些思想家会指出，这与我们的其他阐释不相符合，而另一些思想家则会说，这种对老虎的理解不会帮助我们做合适的、有益生存的事，比如当老虎亮出利齿时尽可能快地跑开。另一些被称做“唯实论者”的理论家则会说，我们不能把老虎视为惹人怜爱的动物的原因是，老虎本来就不惹人怜爱。我们是怎么知道的呢？因为我们有强有力的证据，这些证据来自于一个不受我们的主观阐释影响的现实世界。

在这里，不论个人所持立场如何，似乎“内在固有的”意义与“外在赋予的”意义之间的区分对某些目的足够有效，在其他方面则适于被拆解。首先，许多所谓的内在意义，比如异教徒关于命运的解释、基督教的救赎观念或黑格尔的绝对理念，都需要人们自己来弄清自己的人生。依照这种理论，每个人并不像叔本华所说的是某种宏大真理的玩偶。按照上面所举的几个理论，确实存在这样一个真理；但如果缺少人们的主动参与，它就无法展开。俄狄浦斯的悲剧命运部分在于，他即使不是盲目，至少也是主动地参与制造了自己的灾难。对于基督教信仰而言，除非人们协助参与创造，否则天国永远不会降临，虽然他们的参与本来就是天国概念的一部分。在黑格尔看来，历史理性只有通过个人真正地行动才能在历史进程中实现；实际上，个人越自由，历史理性就越真实。所有这些宏大叙事都消解了自由与必然性之间的区别，也即铸造自己的意义和愿意接受预先置入世界的意义之间的区别。

一切意义都是人类的言语行为，而“内在”意义只是某些捕捉到了事物真理的言语行为。这个世界不是泾渭分明地分成两类人，一类相信事物具有“内在”意义，就像阑尾在我的身体腹部一样，另一类奇怪的人则相信“我有阑尾”这个观念只是关于人体的“社会建构”。（出于充分的医学原因，也不是所有这些人能活着陈述经历。）这类“建构”是一种与世界的单向对话，在这种对话中，是由我们来叙述事物的真相，就像美国人在伊拉克所做的那样。但是，实际上意义是我们与现实相互作用的产物。文本与读者互相依赖。

回到我们的“提问与回答”模式：我们可以向这个世界提问，这些问题当然是属于我们的，而非这个世界本身的。但是，这个世界回应的答案之所以对我们有教益，恰恰是因为现实总比我们的问题所预期的更加丰富。现实超越了我们自己对它的解释，还时不时粗鲁地对待或挫败这些解释。意义固然是人们所做的事情；但人们是在与一个确定的世界的对话中做事的，而这个世界的运行规则不是人类发明的，并且人们的意义要想有效，他们就必须尊重这个世界的本质和特征。要承认这一点，必须培育某种谦逊的品格，而这和在意义问题上“一切由我们做主”的“建构主义”公理是相悖的。这种表面上激进的概念实

际上暗合了西方的一种意识形态，即重要的是我们出于自己的目的赋予世界和他人的意义。

莎士比亚已经意识到这些问题，正如《特洛伊罗斯与克瑞西达》中这段关于特洛伊的海伦的价值的对话所表明的：

特洛伊罗斯：哪样东西的价值不是按照人们的估价而决定的？

赫克托：可是价值不能凭着私人的爱憎而决定；

一方面这东西的本身必须确有可贵的地方，

一方面它必须为估计者所重视，

这样它的价值才能确立。^[5]

第二幕，第二场

特洛伊罗斯的想法属于某种存在主义，即认为事物本身没有价值和意义可言；事物只能通过人类投入的精力来获得价值和意义。在他看来，海伦之所以珍贵，是因为她是一场光荣战争的导火索，而不是因为她珍贵所以引起了战争。相反，不那么急躁的赫克托则持有一种更加“内在”的价值理论：在他看来，价值是既有物和创造物的结合。事物没有得到高度珍视，但是它们本身既可能是珍贵的，也可能无足轻重。某种程度上，他当然是对的：健康、和平、正义、爱情、幸福、欢笑、仁慈等都符合内在价值的范畴。还有食物、水、温暖和房屋，这些是我们维持生命的必需品。但还有许多在赫克托看来具有内在价值的东西——比如黄金——其实是由社会约定形成的。莎士比亚非常清楚价值与意义的相似之处。他的剧作始终思考的问题是，意义究竟是内在的还是相对的。毕竟，他生活的时代正处于从信仰前者转向相信后者的历史转折点；而他的戏剧把这个重大的转型，与由市场力量所创造的从“内在”价值转向“交换价值”的经济转型联系了起来。

^[6]

“内在主义”与“建构主义”之争早在伊丽莎白时代以前就发生了。弗兰克·法雷尔在他颇具启发性的研究中，将其追溯至中世纪晚期天主教与新教的神学论争。^[7]问题是，如果上帝是全知全能的，这个世界就不可能有内在的或本质的意义，因为这些意义必然会限制上帝的自由行动。创造物不可能被容许反抗创造者。它不能拥有心灵和自主性。所以，保存上帝的自由与全能的唯一办法，看起来只能是抽空这个世界的内在意义。对于某些新教思想家来说，现实相应地也必须被稀释，剥除托马斯·阿奎那等天主教神学家曾赋予它的厚度。现实必须极度不确定，这样才能被造物主随心所欲地按他的设想来塑造成任何形状。他不再需要尊重事实，比如女人就是女人，因为只要他想，他可以轻易地把女人变得像一只刺猬。正如后现代主义所认为的，这个世界变成了一场巨大的整容手术。

于是，必须消除本质，即那种认为包括人类在内的万事万物均具有确定性质的观念。如果本质继续存在，它们就会妨碍上帝的超能力。认为存在确定本质的“唯实论者”，与认为本质只是语言虚构的“唯名论者”势不两立。因此这类新教主义是反本质主义的先行者。就像当今的某种反本质主义一样，它与一种唯意志论，或者说意志崇拜关系密切。一旦确定的性质消失，上帝的专断意志最终将畅通无阻地盛行。事物的存在原因将归诸他的旨意，而非事物本身。后现代主义不过是用人类替换了上帝的位置。现实不是自在地存在，而是由我们所建构。

唯意志论者认为，酷刑之所以在道德上是错误的，是由上帝的意志决定的，而不是因为酷刑本身是错的。事实上，没有什么事物本身是对或是错。事物本身无所谓对错。上帝本可以轻易地决定，不对彼此施加酷刑是一种应加惩罚的过错。他作出的决定无须理由，因为理由将阻碍他行动的绝对自由。因此，反本质主义与非理性主义密切相关。上帝就像所有的暴君一样，是无政府主义者，不受法律和理性的制约。他是他自己的法律和理性的来源，这些法律和理性都服务于他的权力。酷刑如果符合他的目的，完全可以得到允许。——我们不难辨别这些学说在当今政治世界的继承者们。

然而，消除现实世界的本质还不一定能够为任性的意志清除所有障碍。因为，如果清除本质的时候，把自我也一道清除了呢？如果自我也没有确定性质，它的意志和能动作用就将遭到致命打击。它获得最终胜利之时，自身也被清空了。人生没有既定意义，这个消息既令人振奋，又令人惊恐。个体自我现在代替了上帝的角色，成为至高的立法者；然而，像上帝一样，他似乎是在一片虚空之中立法。它的法令的每一点都如同神的命令一般随意而没有目的。在道德领域，这有时采取的是被称为“决断论”的形式：杀婴之所以错误，是因为我，或者我们，作出了某个根本性的道德决断去禁止这种行为。正如尼采所说：“真正的哲学家……是指挥官和立法者：他们说，就这么办！”^[8]自我孤独地存在着，但却取得了胜利，在这个内在意义已经被消除的世界里，它现在是意义和价值的唯一来源。然而，这种无意义似乎也入侵了它自己的密室。就像上帝一样，它可以随意在宇宙的白板上刻写意义；但由于现在没有客观的理由决定它如何刻写，这种自由变得漫无目的，成了自我消耗。人类本身变成了一桩荒唐事。

新教徒的自我不再属于这个世界。两者之间不再有给定的联系。现实本质上没有意义，所以自我无法在现实中找到反映，现实与自我成了两种完全不同的东西。因此不久之后，自我仿佛漂流至荒野之地，开始怀疑起自身存在，失去了自身之外任何可以证明自己身份的东西。“人”是现实世界中意义的唯一来源；但这个世界已经关闭了获得意义的大门，使其变得随心所欲又没有根基。而由于事物没有任何意义（sense）或逻辑，它们也就没有任何可预测性。这就是为什么新教徒的自我在随机力量的黑暗世界里胆怯地走动，内心萦绕着一个隐匿的上帝，不知道自己是否会得到救赎。

当然，所有这些同时也是一次巨大的解放。不再只有一种唯一有效的解读现实的方式。牧师不再独掌意义天国的钥匙。阐释的自由变得可能。所有人不再臣服于上帝赋予这个世界的预定意义。在宇宙的神圣文本上，物质元素是精神真理的象征，现在这个文本已逐渐让位于世俗的文本。现实被剥除了预制的意义，现在可以根据人类的需要和欲望来理解了。原来固定的意义变得更加灵活，并能以新的想象形式重组。有象征意味的是，发明阐释学或者叫“解释学”的是一位名叫

弗里德里希·施莱尔马赫的新教牧师。甚至可以论证，这种新的看待世界的方式可以在《圣经》中找到充分的根据。《创世记》第2：19节写道：“耶和华神用土所造成的野地各样走兽和空中各样飞鸟都带到那人面前，看他叫什么。那人怎样叫各样的活物，那就是它的名字。”命名行为在犹太文化中一直是一种创造性或表演性的活动，所以，这表明人类乃是意义的来源，而耶和华是一切存在者的来源。上帝创造了动物，把它们呈现给人类，然后它们就成了他创造的材料。

孤独的新教精神胆怯地在黑暗中摸索，这会是为那些相信人生由自己创造的人感到忧虑的原因吗？既是又否。否，因为创造自己的人生意义，而不是期待意义被预先给定，这是一个非常令人信服的主意。是，因为这应该是一个清醒的警告：人生的意义不是自己能够随心所欲创造的。它并不能免除你的一项责任，即在常识之下证明任何使你的人生有意义的东西的合理性。你不能只是说：“我个人认为我的人生意义在于让睡鼠窒息而死”，然后就这样敷衍过去。

这也不是无中生有式的创造过程。人类可以自我决断——但只能建立在更深刻的对自然、现实世界的依赖以及人类相互依赖的基础之上。我为自己的人生所创造的任何意义，都在内部受制于这一依赖关系。我们无法从零开始。这不像尼采所想象的那样，是一个清除上帝赋予的意义，然后铸造我们自己的意义的问题。因为，无论身处何方，我们都已经深陷于意义之中。我们被编织进他人的意义网络——我们不曾选择过那些意义，但它们却提供了一个母体，我们可以在其中理解自我与世界。在这个意义上，即使不是在所有意义上，“我能决定自己的人生意义”这种观念乃是一种错觉。

但是，不单单是别人的人生意义会限制我的人生意义。我的人生意义还受制于我的存在特征，这些特征来自于我作为自然物种的一员的身份，并且在我的身体的物质本质中表现得最明显。我应该一天三次，每次徒步跳跃三十英尺——这可不是我的人生意义的一部分。任何有意义的人生计划若要可行，必须将亲属关系、社会关系、性特征、死亡、玩乐、哀愁、欢笑、疾病、劳动、交际等现实因素考虑在内。的确，人类生活的这些共通方面在不同文化中的践行方式差异很

大；但同样值得强调的是，这些是任何个体存在过程中的重要组成部分。私人生活的许多关键特征根本不是私人性质的。单凭我们是物质性的动物这个事实，我们的许多方面，不止是获得理性的方式，就已经被决定了。因为，我们的推理方式与我们的动物性有密切关系。^[9]维特根斯坦评论说，即使一只狮子会说话，我们也根本无法理解它的言语——或许，当他这么说时，他心里所想的部分地就是这个意思。除非人生的意义包括我的肉体和我的物种属性，否则就不能说它包括我。我们将在下一章详述个中意味。

【注释】

[1] 玛莎的疑问针对的是屠森巴赫的一段感慨：“不但在两三百年以后，就是再过一百万年，生活也还会像现在一样，它不改变，它是固定的，它要遵循它自己的法则，这个法则，我们是一点也看不见的，或者，至少是我们永远也不会懂得的。就像候鸟，拿仙鹤作比吧，它们来来回回不停地飞，无论它们脑子里转着什么念头，高超的也好，渺小的也好，依然阻不住它们得继续不明目的、不知所以然地飞。”引自焦菊隐译《契诃夫戏剧集》，第388页，上海译文出版社，1980年版。——译注

[2] 萨特，《存在与虚无》（伦敦，1958），第xlii页（译文有修订）。

[3] 玛丽·塞勒斯特号是1872年12月在北大西洋发现的一艘保存完好的美国弃船，船员去向及弃船原因始终是个谜。——译注

[4] 尼采，《权力意志》，第327页。

[5] 朱生豪译文。——译注

[6] 更详细的讨论参见拙著《威廉·莎士比亚》（牛津，1986）。

[7] 参见弗兰克·法雷尔，《主体性、现实主义与后现代主义》（剑桥，1996）。

[8] 尼采，《善恶的彼岸》，载于瓦尔特·考夫曼编，《尼采主要作品选》（纽约，1968），第326页。

[9] 参见阿拉斯戴尔·麦金太尔，《互相依赖的理性动物》（伦敦，1998）。

第四章

人生是你创造的吗？

我们在前面几章关注得更多的是意义，而不是人生。然而，“人生”这个词就像“意义”一样问题多多，原因不难得知。我们之所以无法讨论人生的意义，真的是因为不存在“人生”这种东西吗？正如维特根斯坦会说的，我们不正是被自己的语法所迷惑，像创造“番茄”这个词一样，创造了单数形式的“人生”这个词吗？也许，我们之所以会有“人生”这个词，仅仅是因为我们的语言本质上具有把抽象概念具体化的作用。正如维特根斯坦所说，“本质是由语法来表达的”。^[1]说到底，人的一生经历无数事情，从分娩到跳木屐舞，这些怎么能汇总成一个单一的意义呢？每样事物都应该不祥地与其他事物有共鸣，构成一个极端明晰的总体，这不正是妄想症的幻觉吗？或者如果你愿意的话，也可以说是哲学的幻觉，借用弗洛伊德的诙谐评论来说，是最接近妄想症的东西？甚至单个人的人生也构不成一个统一总体。诚然，有人把自己的一生看做一个有头有尾的精彩故事，但并非所有人都这么想。那么，如果连一个人的人生都做不到，千千万万的人生加起来怎么能构成一个连贯的总体呢？人生确实没有足够的条理，甚至连一个谜都构不成。

“人生的意义”满可以表示“意义总和”，而分娩和跳木屐舞则被认为是一个单一的、有意义的总体的各个方面。即便是外观最美、浑然一体的艺术作品也做不到这一点。即便是最宏大的历史叙事，也不会认为自己能绝对地理解一切事物。马克思主义无法解释灵猫那发出肛门臭味的腺，而马克思主义并不认为这是它的一个缺陷。关于西约克郡的瀑布，佛教没有任何官方立场。要人生的每件事都构成一个连贯模式的一部分，这极不可能。那么，换做大部分事情呢？或者，“人生的意义”表示的是“人生的本质意义”——不是囊括进一切，而是归结出要点？例如“人生的意义是受苦”这样一个陈述，并不是说受苦是人生的全部，或是人生的关键、目标，而是说它是人生最重要、最基本

的特征。照这么说，我们只要沿着这条线索追溯人生，就可以领悟那整个令人困惑的设计。

那么，是否存在一种叫做“人生”的现象，可以充当某种连贯意义的承担者呢？人们有时当然会用这样宽泛的词语来谈论人生。人生是一缕烟尘、一个娼妓、一场歌舞、一溪泪水或一床玫瑰。这些在商店里陈列已久的旧标签不足以支撑我们的立论。然而，就此认为所有关于人生的元陈述（meta-statements）都是空洞的，这本身就是一种空洞的观点。只有实在的、具体的真理才具有力量——这种观点是错误的。例如这样一个概括：历史上的大多数人都一事无成、不幸而艰辛，这种概括怎么样？它当然比下面这个命题更令人不安：特拉华州的大多数人过着一事无成、不幸而艰辛的生活。

也许，我们不可能高明地概括出人生的意义，因为我们必须跳出人生之外才能看清它。这就像我们无法跳出自己的皮囊审视自己。只有完全超脱人类存在，比如上帝，才能以全局的眼光考察人生，看它是否说得通？^[2]这接近尼采在《偶像的黄昏》中的论点，他说我们不能判定人生本身有价值或无价值，因为我们所遵循的判断标准本身也属于人生的一部分。但是，这无疑经不起推敲。你不必完全跳出人类存在才能评价它，就像你不必跑到新西兰才能整体性地批评英国社会一样。诚然，没有人曾真正看到过英国社会的整个面貌，正如没有人看过童子军运动的全貌；可是，我们可以依照自己熟知的现实部分作出合理的推论，来判断那些我们不熟悉的部分。这不是要观察全貌，而是要观察到足够多的部分，能够辨析其典型特征便可。

关于人性的概括如果有效，其中一个原因是，人类同属于一个自然物种，很大程度上具有共通性。这么说不是要忽视人类在政治上激增的差异和对比极具政治能量。但是，那些后现代思想家被差异所迷惑，无论走到哪儿都一成不变地见到差异，他们不应该忽视我们的共通特征。人类内部的差异极其重要，但这些差异还不足以充当建立伦理和政治的基础。

另外，即使一个人在公元1500年无法描述“人类境况”，他肯定可

以在2000年时做到。那些对此观点心存反感的人看起来没听说过全球化。正是跨国资本主义帮助人类成为一个整体。我们目前至少具备的共同点，是面对各种威胁人类生存时的求生意志。从一种意义上说，那些否认人类境况的现实的人，也会否认全球变暖这一事实。没有什么能比物种灭绝的危险更能团结该物种的全体成员。至少，面对死亡时，我们会走到一起。

如果人生的意义在于人类的共同目标，这个问题似乎就不难解答了。我们每个人追求的都是幸福。诚然，“幸福”是一个难以说服人的词语，像“假日野营”似的，让人联想起穿着花衣服狂欢作乐的场景。但正如亚里士多德在他的《尼各马可伦理学》中所说，幸福充当了人生的一种基础，因为你不能问我们为什么要追求幸福。它不像金钱或权力一样是追求其他东西的手段。它更像是希望得到尊重。想要幸福，这似乎是我们人性的一部分。这里关系到某种基础性的条件。而问题在于，幸福这个概念太缺乏确定性。幸福似乎既重要，又空洞。什么能算做幸福呢？如果你恐吓老太太而感到幸福，这算幸福吗？一个决心成为演员的人可能一贫如洗，但还要花费无数个小时试镜，却徒劳无功。大部分时间她心情焦躁、低落，有时还要挨饿。她不是那种我们通常称之为幸福的人。她的人生没有欢乐。但可以这么说：她准备通过牺牲自己的幸福来追求幸福。

幸福有时被看做一种心理状态。但亚里士多德并不这么想。我们通常用“福祉”（well-being）来翻译他对幸福的叫法，而福祉是一种我们所说的灵魂的状态，对亚里士多德而言，福祉不仅包括存在者的内在状态，还包括人的行为倾向。正如维特根斯坦所说，心灵的最佳形象是身体。如果你想观察一个人的“精神”，就去看他的做事方式。在亚里士多德看来，幸福是通过美德实现的，美德首先是一种社会实践，而不是一种心灵态度。幸福是实际的生活方式的一部分，不是某种私密的内在满足。按照这种理论，虽然你无法用二元论的模式来观察人类，但你可以观察某人的行为一段时间，然后宣布“他是幸福的！”并且，那个人不必非得满面笑容或手舞足蹈。

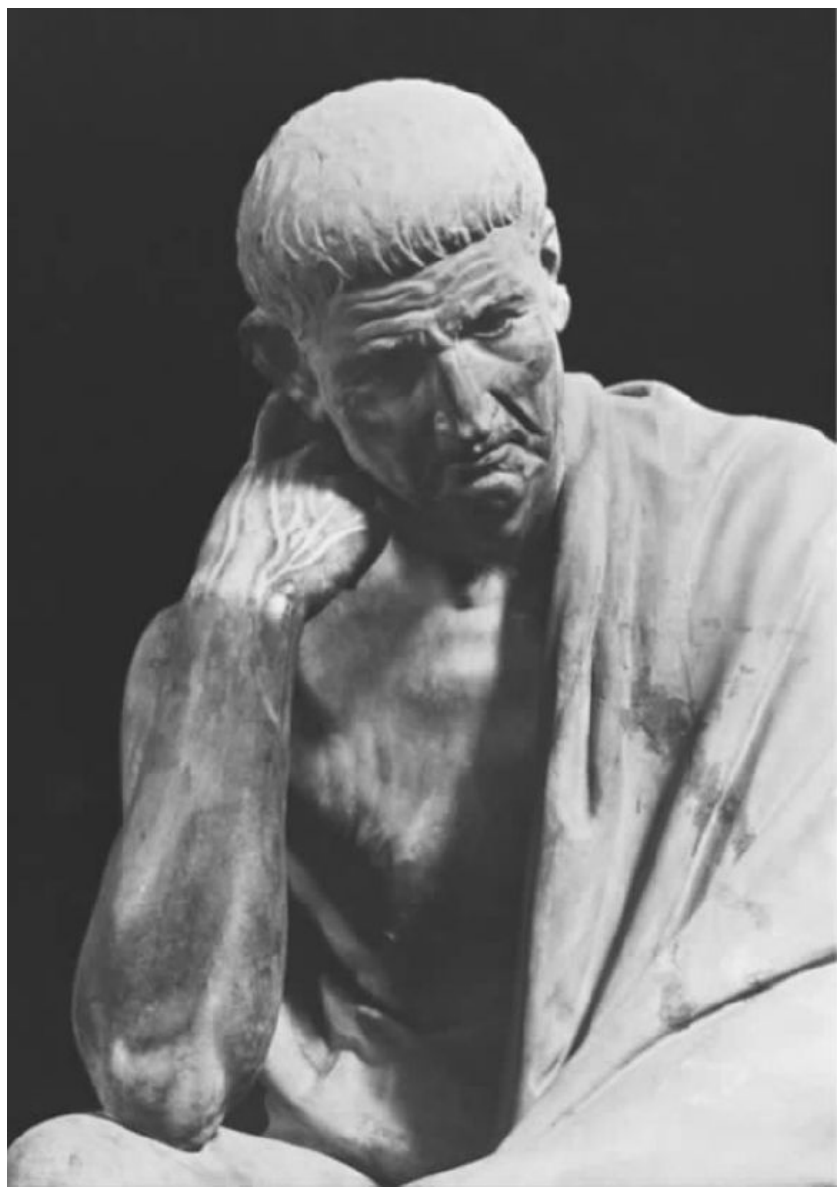


图9 希腊哲学家亚里士多德的雕像

朱立安·巴吉尼在他的《一切都是为了什么？》一书中关于幸福的讨论完全没能注意到这一点。他为了表明幸福不是人生的全部内容和目的，举了一个例子说，如果你准备开始追求幸福，然后看到有人陷

入了流沙，这时候去救他们要比追求你的个人愿望更为妥当。^[3]“准备开始追求幸福”这种话当然很诱人：首先，这让幸福听起来像是一项私人事业，其次它让幸福听起来像是去城里逍遥一个晚上似的。实际上，这会让幸福听起来更像是快乐：从流沙里救人可不算数，因为没什么乐趣。事实上，巴吉尼就像是大多数道德哲学家一样，在他书中的另一处说快乐是一种无法持久的情绪，理想的幸福则是一种存在的持久状态。你可能体验到强烈的快乐，却没有一丝幸福；正如你似乎可以出于某种可疑的理由（例如恐吓老太太）感到快乐，你也可以享受某些道德败坏的快乐，例如通过虐待敌囚取乐。

有一条显而易见的论点可以反驳巴吉尼的例子。从流沙中救人难道不能算做个人幸福的一部分，而不是出于履行义务？只有那些沿着快乐的思路而不是亚里士多德的福祉观来思考幸福的人，才会认为这一点含糊不清。在亚里士多德看来，幸福与对美德的实践密切相关；尽管他没有谈及从流沙中救人，但是，对于他思想的伟大继承者、基督教哲学家托马斯·阿奎那而言，这当然也算是福祉的表现。阿奎那认为，这是爱的例证，而爱在根本上与幸福没有冲突。这不是说，在亚里士多德眼中幸福和快乐是简单的二元对立。相反，在他看来，具有美德的人就是那些从做好事当中获得快乐的人，那些没有从做正派的事当中感到快乐的人不是真正具有美德的人。不过，迟钝的快乐或暴君式的放荡快乐肯定是与幸福相对立的。

巴吉尼与亚里士多德相悖的幸福观还体现在他借自哲学家罗伯特·诺齐克的一个场景中。假设你被塞进一个机器，类似电影《黑客帝国》中的超级计算机，它可以让你模拟体验到完全的、连续不断的幸福。大多数人难道不会因其非现实性而拒绝这一颇具诱惑的至乐吗？我们难道不想诚实地过自己的生活，没有欺骗，意识到是自己在做主，是我们自己的努力而不是由某些精心营造的装置来满足我们的愿望？巴吉尼相信，大多数人真的会基于这些理由而拒绝这台幸福机器。他的想法当然没错。但他提供给我们的幸福观念再一次与亚里士多德相悖。它是一种心绪或意识状态，而不是生活方式。实际上，它正是亚里士多德可能无法理解的，或至少会反对的那种现代的幸福观。在他看来，你不可能一辈子坐在一台机器里体验到幸福——这不

单是因为你的体验是模拟的而非真实的，还因为福祉包含一种实践的、交往的生活形式。亚里士多德认为幸福不是可能实施某些行动的内在倾向，而是创造心理倾向的行为方式。

在亚里士多德眼中，你一辈子坐在机器里不会真正感到幸福的原因，与你因为离不开轮椅或人工呼吸器而不会感到完全幸福的原因大致相同。当然，不是说残疾人就体验不到其他人自我实现的珍贵感觉；只是说，身体有障碍表明一个人无法实施某些力量和能力。按照亚里士多德的专家式定义，这些力量 and 能力的实施是一个人幸福或福祉的一部分。残疾人还可以充分体验到其他的“幸福”感。即便如此，与维多利亚时期否认穷人多半活得艰辛一样，作为一种道德上的虚伪，现在也时兴拐弯抹角地否认残疾人真有残疾。这是一种自欺欺人，在虚弱令人尴尬、成功无所不能的美国，这种自欺欺人表现得尤为明显。它属于西方文化的一个普遍特点，即不承认那些令人不快的真相，迫切想要把苦难扫到地毯下面。

为他人牺牲自己的幸福，这可能是我们所能想到的道德上最高尚的行为。但这并不意味着，这种行为是最典型的，甚至是人们最希望获得的爱。之所以不是人们最希望获得的爱，因为这种行为一开始便是不得不做的事情；之所以不是最典型的爱，因为正如我即将论证的，最典型的爱包含着最大限度的互惠互助。一个人可以爱她的小婴儿爱到乐意为他/她们去死的程度；但由于完整的爱也是婴儿将要习得的品质，所以，你和他/她们之间的爱无法成为人间之爱的原型，就像一个人与她忠诚的老管家之间不那么亲密的感情也不能算做人间之爱的原型一样。在这两种状况下，双方关系都不够平等。

于是，对亚里士多德来说，幸福或福祉包括着对人的某些典型才能的创造性实现。你做出多少事情，就有多少才能。它不能在孤立的条件下实现，这一点与对快乐的追求不同。亚里士多德意义上的美德大部分是社会性的。“实现自我”这一概念有点儿阳刚、脸红的意味，好像我们在说某种精神体操似的。实际上，亚里士多德脑中拥有“高尚灵魂”的道德原型大致是这样的：一位富有的雅典绅士，他没有接触过失败、损失和悲剧——有趣的是，亚里士多德却创作了世界上最

伟大的悲剧论著之一。亚里士多德意义上的好人听起来更像是比尔·盖茨，而不是阿西西的圣方济各。诚然，他关心的不是作为这种或那种人——例如商人或政治家——而成功，而是要作为人而成功。在亚里士多德看来，“成为人”是我们必须掌握的能力，拥有美德的人必然善于生活。即使是这样，这种幸福论仍然是有缺陷的，因为“幸福的女人”这个观念就明确地与这一理论相矛盾。“幸福的失败”这个观念亦然。

不过，在马克思这位处于亚里士多德谱系中的道德哲学家看来，实现自我还包括，比如，欣赏弦乐四重奏或者品尝桃子。也许“满足自我”要比“实现自我”更少一些艰苦的意味。幸福是一个关于自我满足的问题，不可混同于童子军或爱丁堡公爵把人生看做一系列需要跨越的障碍和需要藏在绶带下的成就的意识。成就是在整个人生的质量语境下获得意义的，而不是（如把人生当做登山的意识）作为一系列孤立的成就高峰获得意义。

大致说来，人们要么感觉良好，要么感觉不好，并且他们自己通常会察觉到。无疑，一个人在这里无法驱除所谓的虚假意识的影响。一个奴隶可能被骗相信他自己生活在天堂般的满足感之中，而他的实际行为却流露出一自己并非如此。我们有充足的资源把自己的苦难加以合理化。但比方说，有惊人的92%比例的爱尔兰人告诉问卷调查者他们感到幸福，我们只好相信他们。爱尔兰人的确有着对陌生人的友善传统，所以，也许他们宣称自己幸福的原因只是想调查者感到幸福。但是，没有真正的理由不去认真对待他们的话。在实践的幸福或亚里士多德意义上的幸福中，自我欺骗的危险性更大。因为，你怎么能知道自己过的生活符合德性呢？也许一位朋友或观察家是比你自己更可靠的裁判。实际上，亚里士多德撰写伦理学著作的部分原因，正是要纠正人们的幸福观。他也许认为，在这个问题上存在许多虚假意识。否则，我们就很难理解他为什么要推荐一个所有人在任何情况下都应该追求的目标。

如果幸福是一种心理状态，它可能就会受制于具体的物质条件。你也可以说自己无视这些条件而感到幸福，这接近于斯宾诺莎或古代

的斯多葛派的状态。然而，如果你生活在一个肮脏又拥挤的难民营里面，并且刚刚在一次自然灾害中失去了孩子，你基本上不可能感到幸福。按照亚里士多德的幸福观，这更为显而易见。你不可能变得勇敢、高尚和宽厚，除非你作为一个自由的主体生活在培育这些美德的政治环境中。这就是亚里士多德认为伦理学和政治学具有密切关联的原因。好的生活要求有一种特定的政治状态——在他看来，就是要有奴隶和顺从的女人，他们做牛做马，你忙着去追寻高尚的人生。幸福或福祉事关制度：它需要一种社会政治条件，能让你自由地发挥自己的创造性能力。如果你按照自由主义的倾向，把幸福当做一种内在的或个人的事务，这一点就不那么明显了。幸福作为一种心理状态也许需要一个不受干扰的环境，但它对政治环境没有特定要求。

这么说，幸福也许可以充当人生的意义，但并不那么一目了然。例如，我们看到，有人会宣称幸福来自于行事卑鄙。他们甚至可能变态地说幸福来自于不幸福，例如“他抱怨的时候最幸福”。换言之，受虐倾向总是存在。只要卑鄙的行为继续下去，一个人的生活就可能在形式上具有意义，即有条有理、前后连贯、细致规划、充满明确的目标，但在道德方面却不值一提甚至恶劣不堪。两者甚至可以联系在一起，例如心灵枯萎的官僚综合症。当然，除了幸福，人生的意义还有其他选项：权力、爱、荣誉、真理、快乐、自由、理性、自主、国家、民族、上帝、自我牺牲、沉思、皈依自然、最大多数人的最大幸福、自我克制、死亡、欲望、世俗成就、周围人的尊敬、获得尽量多的强烈体验、好好地笑一场，等等。理论上也许并非总是如此，但实际上对大多数人来说，人生是因为身边最亲密的人，例如伴侣和孩子，才变得有意义的。

以上选项中有许多会被人认为过于琐碎，或过于工具性，无法构成人生的意义。权力和财富明显属于工具性的范畴；而任何工具性的事物都不具有人生的意义看起来所要求的那种根本特质，因为这些事物之所以存在，是为了比它更为根本的东西。这并不必然地把工具性和次要性等同起来：自由，至少按照某些人的定义，就是工具性的，但大多数人都同意自由非常珍贵。

那么，说权力能构成人生的意义，看来就很可疑了。自然，它是一种珍贵的资源，没有权力的人都领教过。就像财富一样，只有那些拥有很多这一资源的人才有能力鄙视它。任何事物都得看谁在实施它、为了什么目的、在什么样的条件下。但与财富一样，权力也不是目的——除非你采用尼采意义上的“权力”，则权力更接近“实现自我”而不是控制别人。（这不是说尼采对过分的强制力不反感。）在尼采的思想中，“权力意志”表示所有事物都倾向于实现、扩张和增殖自我；我们有理由把这种倾向本身当做目的，就像亚里士多德把人的发展本身当做目的的一样。斯宾诺莎对权力持有大体同样的看法。只是，在尼采关于生命的社会达尔文主义理论中，权力的这种无限增长的过程也包含作为控制力的权力，每一种生命形式都在努力征服其他生命形式。那些把作为控制力的权力本身当做目的的人，应该想想丑陋而怪异的英国报业巨头罗伯特·马克斯维尔，那个骗子加流氓，他的身体就是他灵魂的可憎写照。

至于财富，我们生活在这样一个文明当中，这种文明否认财富是自身的目的，并且在实际上也正是以这一态度对待财富的。对资本主义最有力的控诉之一是，它驱使我们把大部分创造性能量投入到纯粹功利性的事物中。人生的手段成了目的。人生成了为生活奠定物质基础的活动。令人震惊的是，人生的物质组织活动在21世纪和在石器时代竟然同样重要。本该用于在某种程度上将人类从劳动的迫切需求当中解放出来的资本，现在却被用来积累更多的资本。

如果人生的意义问题在这种境况下显得颇为急迫，首先是因为这个整个的积累过程在根本上漫无目的，就像叔本华笔下的意志一样。资本和意志一样拥有自己的动力，主要为自己而存在，把人当做实现自己盲目发展的工具。它还拥有意志的某些卑劣的诡计，向那些被它当工具使唤的男男女女鼓吹说他们是珍贵的、独特的、自主的。如果说叔本华把这种欺骗行为称做“意识”，马克思则称之为意识形态。

弗洛伊德一开始相信人生的意义是欲望，或者是我们清醒时的无意识的诡计，后来觉得人生的意义是死亡。但这种说法可以表示多种含义。对弗洛伊德本人来说，这表示我们最终都屈服于“Thanatos”，

即死亡驱力。但也可以表示，人生若不包含人们没有准备好为之赴死的东西，这种人生就不可能富有成就。或者可以表示，怀着人必有一死的意识生活，就是在怀着现实主义、反讽、诚实以及对自我有限性和脆弱性怀着磨炼意识而生活。至少从这个方面看，真实地把握我们最动物性的特征而生活，即是本真的生活。我们就不会那么想要发动狂妄的念头，给我们自己和其他人带来不幸。对我们自己不会赴死的无意识信任，是我们大部分毁灭能力的根源。



图10 令人生畏的收割者，“巨蟒”喜剧小组的电影《人生的意义》剧照

一旦警醒地意识到事物的易逝性，我们就会谨防神经质般地把它们揽入怀中。通过这种不偏不倚的态度，我们能够更好地看清事物原貌，并更充分地享受它们。在这个意义上，死亡提升和加强了生命，而不是取消它的价值。这不是什么及时行乐的药方，而是恰恰相反。抓住当下，有花堪折直须折，今朝有酒今朝醉，活得像活不过今天似的——这些疯狂享乐乃是一种试图胜过死亡的绝望策略，一种盲目地

想要欺骗死亡，而不是借助死亡来创造意义的策略。这种策略通过狂热的享乐主义向它所蔑视的死亡低下了头。它虽然使劲浑身解数，但仍是一种悲观的观念，而接受死亡则是实事求是的态度。

另外，意识到自身的局限，也即意识到我们与其他人互相依赖、互相束缚的方式。死亡把局限丢给我们，给我们带来无情的宽慰。当圣保罗说我们每一刻都在死去，他的部分想法也许是，我们只有将自我与他人的需要结合起来，才能活得很好，这是一种“小死亡”，即法国人所说的“*petit mort*”。我们通过这种方式排练和预演最终的自我否定，即死亡。这样，死亡作为一种自我不断消逝的过程，乃是好的人生的源泉。如果这听起来过于软弱谦卑、自我否定，让人不舒服，那么，这仅仅是因为我们忘了如果别人也和我们采取同样做法的话，结果将形成互惠互利的局面，为每一个人的充分发展提供环境。这种互惠互利的传统名称叫做“爱”。

然而，从字面意义上讲，我们也是每一分钟都在死亡。人生伴随着持续的否定，我们取消一种境况，然后进入另一种境况。这个永恒的自我超越过程叫做历史，只有拥有语言能力的动物才能做到这一点。然而，从精神分析方面来讲，它的名称叫做欲望，这就是欲望能够充当人生意义选项的原因之一。但凡有东西缺失，欲望就会涌上来。欲望与匮乏有关，它把当下掏空，以便把我们送到某个同样掏空的未来。在某种意义上，死亡与欲望互为敌手，因为如果我们停止欲望，历史就会停滞下来。在另一种意义上，作为弗洛伊德眼中的生命源动力的欲望，通过其内在的匮乏反映了每个人都无法避免的死亡。在这个意义上，同样，人生即是对死亡的预期。我们只有心怀死亡才能活下去。

如果死亡充当人生的意义过于令人沮丧，欲望则过于狂热，那么精神上的沉思呢？从柏拉图和斯宾诺莎，到新保守主义的权威列奥·施特劳斯，把反思存在的真理当做人类最高尚的目标，这种想法颇具诱惑力——不消多说，特别是对于知识分子来说。只需每天钻进自己的大学办公室，便已经钻研出宇宙的意义，这感觉听上去不错。这就好比被问及人生的意义时，裁缝回答“一条真正好看的裤子”，农民则回

答“一次好收成”。甚至亚里士多德也认为这是最高意义上的满足形式，虽然他的兴趣全部投入在人生的实践形式上。可是，认为人生的意义在于思考人生的意义，这听上去有点同义反复。这种观点还预设了人生的意义是某种命题，比如“自我是一种幻觉”或“万物皆由粗面粉构成”。一小部分精英智者，把自己的生命奉献给了对这些问题的沉思，他们也许足够幸运，能碰巧摸索出问题的某种真相。亚里士多德的看法则不尽然，他觉得这种沉思，或者说“theōria”，本身便是一种实践；但它又是一种危险，这种情形通常会招致的危险。



图11 出发到永恒

不过，如果人生确实有意义，那个意义肯定不是这种沉思性的。人生的意义与其说是一个命题，不如说是一种实践。它不是深奥的真理，而是某种生活形式。它本身只能在生活中真正为人所知晓。也许，这就是维特根斯坦在《哲学研究》中说下面这段话时心中所想的：“我们感觉，即使所有可能存在的科学问题都解答完了，诸多人生问题还是完全没有触及。当然，那时世界上就没有问题了，这就是答案。从这个问题的消失中，能看出人生问题的答案。”（6.52，6.251）

我们能从这些令人费解的话当中领悟些什么呢？维特根斯坦的意

思大概不是说人生的意义是一个伪问题，而是说，在哲学范围内这是一个伪问题。维特根斯坦对哲学并无多少敬意，他撰写《哲学研究》的目的便是要终结哲学。他认为，所有的重大问题都处于哲学的严格界限之外。人生的意义无法以确凿命题的形式来言说；而对早期的维特根斯坦来说，只有这类确凿的命题才具有意义。当我们意识到人生的意义不可能成为某个在哲学上有意义的问题的答案时，我们便窥见了一丝人生意义。它绝不是什么“解答”。一旦我们认识到它超越所有这些问题，我们便知道，这就是我们的答案。

本书前面所引用的维特根斯坦的话——“令人费解的不是这个世界的样貌如何，而是这个世界存在着这一事实”——也许指的是，我们可以讨论世界上这种或那种事态，但无法讨论作为一个整体的世界的价值或意义。这不是说维特根斯坦把这些讨论当做无意义的话丢在一边，那是逻辑实证主义者的做法。相反，他认为，这些讨论要比讨论实际的事态更加重要。只是说，语言无法描述作为整体的世界。但是，尽管作为整体的世界的价值和意义不能被陈述出来，它们却能被展现出来。有一种相反的方法是，展现哲学无法说出来的那些东西。

人生的意义不是对某个问题的解答，而是关乎以某种方式生活。它不是形而上的，而是伦理性的。它并不脱离生活，相反，它使生命值得度过——也就是说，它使人生具有一种品质、深度、丰富性和强度。在这个意义上，从某种角度看人生的意义便是人生本身。执著于人生的意义的人们通常会对这种说法感到失望，因为它通常不够神秘和华丽。它看起来太老套、太通俗。只不过比“42”给人的启迪稍微多些。或者，实际上是比T恤衫上印的“如果霍基——科基舞是意义的全部呢？”给人的启迪更多些。它把人生的意义问题从行家或专家的小圈子手中夺回来，放回日常生存的平常事务当中。这正是马太在他的福音中所创立的突降法，他在福音书中呈现了人之子在末日审判之际由天使簇拥着充满荣光地返回的场景。尽管有这个现成的宇宙意象，救赎最终呈现出来的面貌却异常平庸——为饥民提供食物、为口渴的人提供饮用水、欢迎陌生的外来者、慰问囚犯。这没有任何“宗教”魅力或气息。随便什么人都能做。宇宙的关键原来不是什么令人震惊的启示，而是许多正直的人都能做到的事，根本不用多想。永恒并不在

一粒沙当中，而是在于一杯水之中。^[4]宇宙以抚慰疾患为中心。这么做的时候，你就在分享那铸就满天繁星的爱。按照这种方式度日，不仅是在拥有生活，而且是拥有丰富的生活。

这种行为叫做“agapē”，即爱，它与情欲甚至是柔情无关。爱的律令完全是非个人的：这种爱的原型是对陌生人的爱，而不是去爱那些你欲求或欣赏的人。它是一种生活实践或生活方式，而不是心理状态。它无关温暖的热情或私密的温存。那么，人生的意义是爱吗？许多敏锐的观察家，尤其是艺术家，无疑认为这是最佳的答案。爱像幸福一样，是某种基础，可以充当自身的目的。爱和幸福大约都属于我们的本性。很难解释你为什么要费心把饮用水递给口渴的人，尤其是在你知道他们将在几分钟内死去的时候。

不过，这两种价值在其他一些方面也存在冲突。有些人一辈子照料严重残疾的孩子，为了他们的爱而牺牲了自己的幸福，尽管这种牺牲也是以（孩子的）幸福的名义。为正义而斗争，是爱的一种表现形式，但这会给你带来死亡的危险。爱是一件令人劳累和沮丧的事，充满挣扎与挫折，而不是笑嘻嘻的、傻头傻脑的满足感。不过，我们仍然可以说，爱与幸福最终可以归结为对同一种生活方式的不同描述。其中一个原因是，幸福实际上不是某种笑嘻嘻的、傻头傻脑的满足感，而是（至少对亚里士多德来说）福祉的条件，福祉来自于个人力量和能力的自由发展。可以说，从关联的角度来看，爱也是福祉的条件——在此状态下，一个人的发展来源于其他人的发展。

我们该如何理解爱的这一定义，遥远得如同既来自卡图卢斯^[5]又来自凯瑟琳·库克森^[6]？首先，我们可以回到早先的想法，即人生具有内在意义的可能性，并不依赖于对某种超验力量的信仰。人类进化是随机的意外事件，这很有可能，但它并不一定表示人类就不具有某种特定的本性。也许，好的人生便是要实现这一本性。蜜蜂的进化也是随机的，但我们当然可以说蜜蜂具有一种确定的本性。蜜蜂做蜜蜂的事情。在人类身上，则较难分辨这一点，因为人类不像蜜蜂，我们在本性上是文化动物，而文化动物具有高度的不确定性。即使是这样，我们似乎仍可以明显看到，文化并未简单地取消我们的“物种存在”，

或者说物质本性。例如，我们在本性上是社会性的动物，必须合作生活，否则就会死掉；但我们也是个体性的存在，各自寻求各自的实现。个体化是我们物种存在的一项活动，而不是一项与之冲突的条件。比如，若不是由于语言，我们无法达到个体化，而语言之所以属于我，仅仅是因为语言首先属于整个物种。

我们称为“爱”的东西，即我们调和个体实现与社会性动物之本性的方式。因为，爱表示为别人创造发展的空间，同时，别人也为你这么做。每个人自我的实现，成为他人的实现的基础。一旦以这种方式意识到我们的本性，我们便处于最好的状态。部分原因是，以允许他人同样实现自我的方式实现自我，这可以排除谋杀、剥削、酷刑、自私等因素。我们如果损害他人，长远地看也就是损害自我的实现，因为自我的实现必须依靠他人的自由参与。由于不平等的个体之间不可能有真正的互惠互利，以长远的眼光来看，压迫和不平等也会阻碍自身的发展。这些都与自由主义的社会模式相冲突，对于自由主义来说，只要我的个人发展不受他人干预，就足够了。他人并非我存在的主要基础，而是威胁我存在的潜在因素。亚里士多德亦是如此，尽管众所周知，他认为人都是政治动物。他并不认为美德或福祉具有本质的关联。他固然认为，他人对自我的发展至关重要，孤独的人生只适合诸神和野兽。但据阿拉斯戴尔·麦金太尔的研究，亚里士多德意义上的人不懂得爱为何物。^[7]

认为人生的意义主要是一件个人事务，这种看法流行至今。朱立安·巴吉尼写道，“追求意义的过程本质上是个人性的”，包含“发掘，并部分地为我们决定何为意义的能力和 responsibility”^[8]。约翰·科廷汉把有意义的人生说成是“个体在其中参与……真正值得参与的活动，这些活动反映了他或她作为自主个体的理性选择”^[9]。此话一点不假。但这段话反映了在现代普遍存在的个人主义偏见。它没有把人生的意义看做共同的或互惠互利的事业。它没能意识到，就定义来说，可能不存在只属于我个人的意义，无论是人生的意义或其他什么意义。如果我们在他人当中并通过他人而存在，那么，这一定密切关系到人生的意义问题。



图12 好景社交俱乐部

按照我刚才提出的理论，人生的意义的两大选项——爱和幸福——在根本上互不冲突。如果按照亚里士多德的理论，幸福是我们的能力的自由发展，如果爱是容许能力自由发展的互惠互利，那么，两者就没有终极的矛盾。幸福与道德之间也没有冲突，因为，公正而同情地对待他人，这就大的层面来说是自我发展的条件之一。那么，我们就更没有必要担心这样一种人生：就它是创造性的、有活力的、成功的、得到实现的这一面来说，它看似有意义，但另一方面它又包含对他人的虐待或践踏。按照这个理论，人们也不必像巴吉尼说的那样，应该在许多选项中被迫选择什么是良善人生。巴吉尼为人生的意义提出许多可能性——幸福、利他、爱、成就、丧失或克制自我、快乐、属于物种的更大的善，并以他自由主义的方式说，每个选项都有点道理。相应地，他提出了挑选加混合的模式。我们每个人都像设计师一样，从这些善中挑选自己中意的，然后捏合成独属于自己的独特人生。

不过，我们可以在巴吉尼列举的选项中画条线，然后就会发现这些善中的大多数可以被结合在一起。举一个好的人生的意象，比如爵士乐队。^[10]爵士乐队的即兴演奏明显与交响乐队不同，因为很大程

度上每位演奏者都可以按自己的喜好来自由表现。但是，她在这么做的时候，对其他乐手自我表达式的演奏，怀有一种接纳性的敏感。他们所形成的复合的和谐状态，并非源于演奏一段共同的乐谱，而是源于在他人自由表达的基础上，每位乐手都用音乐自由地表达。每位乐手的演奏越有表现力，其他乐手就会从中得到灵感，被激励而达到更精彩的效果。在这里，自由与“整体的善”之间没有冲突，但这个意象与极权主义截然相反。虽然每位乐手都为“整体的更大的善”作出了贡献，但她不是通过苦涩的自我牺牲，而只是通过表达自我。这当中有自我实现，但实现的方式是自我在作为整体的音乐中消失。其中有成就，但不是自吹自擂的成功。相反，成就——音乐本身——充当着乐手之间发生关联的媒介。演奏的高超技巧带来快乐，并且——因为人的力量得到了自由满足或实现——存在着自我发展意义上的幸福。由于这种自我发展是互惠互利的，我们甚至可以宽泛地、比拟地说，这是一种爱。当然，把这一场景比做人生的意义大概是最妥当的——一方面，它使得人生富有意义；另一方面（更有争议一些），我们如此这般行事，便可实现最佳的本性。

照这么说，爵士乐是人生的意义？不完全是。将爵士乐比做人生的意义，那就意味着要在更大的范围内建构类似的共同体，而那是属于政治的问题。自然，那是乌托邦式的奋斗目标，但并不更糟糕。这类奋斗目标的关键是要指出一个方向，不管我们将来会如何不幸地注定达不到目标。我们需要的是一种毫无目的的生活，就像爵士乐演奏那样毫无目的。它不是要服务于某个功利目的或形而上的严肃宗旨，它本身就是一种愉悦。它不需要处于自身存在之外的合法性理由。在这个意义上，人生的意义有趣地接近于无意义。有些宗教信徒会觉得对人生意义的这种看法太过散漫、缺少慰藉，但他们应该提醒自己，上帝也是他自身的目的、根基、来源、理性和自我愉悦，人类只有这样活着，才能说是分享着他的生命。宗教信徒有时会说，有信仰的人和没信仰的人之间的一个关键区别是，对于前者来说，人生的意义和目的处于人生之外。但是，即使对宗教信徒来说也并非全然如此。按照古典神学的理论，上帝虽然超越俗世，但会在俗世中以深刻的真理形式存在。正如维特根斯坦曾说的：如果真的存在永恒的生命，它必

然就在此地此时。作为永恒之化身的，正是此时此刻，而非这样的时刻的无穷接续。

那么，我们一劳永逸地解决这个问题了吗？现代性的一个特征是，几乎没有任何重大问题能够一劳永逸地得到解决。正如我在前文所说，现代性是这样一个时代，身处其中的我们渐渐意识到即使在最关键、最根本的问题上我们也无法取得共识。无疑，我们关于人生意义的持续争论将产生丰富的成果。但是，在这样一个危险无处不在的世界中，我们追寻共同意义的失败过程既鼓舞斗志，又令人忧虑。

【注释】

[1] 维特根斯坦，《哲学研究》，G.E.M.安斯康姆译（牛津，1963），第371节。

[2] 约翰·科廷汉在《论人生的意义》（伦敦，2003）中似乎支持这个论点，并在论证时引用了维特根斯坦的《逻辑哲学论》。然而，按维特根斯坦在《逻辑哲学论》中的观点，不仅人生的意义处于可知事物的范围之外，主观性本身也是。

[3] 朱立安·巴吉尼，《一切都是为了什么？》（伦敦，2004），第97页。

[4] 此处暗指威廉·布莱克的名句“一花一世界，一沙一天国”（to see a world in a grain of sand, and a heaven in a wild flower）。——译注

[5] 加伊乌斯·瓦列留斯·卡图卢斯（约前87——约前54），古罗马诗人，主要以爱情诗闻名。——译注

[6] 凯瑟琳·库克森（1906——1998），英国现代女作家。——译注

[7] 阿拉斯戴尔·麦金太尔，《伦理学简史》（伦敦，1968），第80页。

[8] 巴吉尼，《一切都是为了什么？》，4，86。

[9] 科廷汉，《论人生的意义》，第66页。

[10] 这个意象的灵感来自于G.A.科恩。

索引

A

absurdity 荒诞

accidents 意外事件

Adams , Douglas 道格拉斯·亚当

agape (Christian love) 爱 (基督教义所讨论的爱)

allegory 寓言

Althusser , Louis 路易·阿尔都塞

angst 对世界的忧惧

answers 答案

anti-essentialism 反本质主义

Aquinas , Thomas 托马斯·阿奎那

Aristotle 亚里士多德

happiness , on 论幸福

art/artists 艺术/艺术家

Augustine , St 圣奥古斯丁

Austen , Jane 简·奥斯丁

B

Baggini , Julian 朱立安·巴吉尼

Beckett , Samuel 萨缪尔·贝克特

being 存在

Being and Nothingness (Sartre) 《存在与虚无》(萨特)

Being and Time (Heidegger) 《存在与时间》(海德格尔)

Benjamin , Walter 瓦尔特·本雅明

Berkeley , George 乔治·贝克莱

Berlin , Isaiah 以赛亚·伯林

Birth of Tragedy , The (Nietzsche) 《悲剧的诞生》(尼采)

Buena Vista Social Club 好景社交俱乐部

C

Camus , Albert 阿尔贝·加缪

capitalism 资本主义

causality 因果论

Chekhov , Anton 安东·契诃夫

Conrad , Joseph 约瑟夫·康拉德

consciousness 意识

Cottingham , John 约翰·科廷汉 注

Critique of Judgement (Kant) 《判断力批判》(康德)

culture 文化；see also sport 也见体育

D

death 死亡

death drive 死亡驱力

Death of a Salesman (M iller) 《推销员之死》(米勒)

decisionism 决断论

deconstruction 解构

Deleuze, Gilles 吉尔·德勒兹

Derrida, Jacques 雅克·德里达

desire 欲望

disability 残疾

E

ego 自我

Eliot, George 乔治·艾略特

Eliot, T.S.T.S. 艾略特

essence 本质

existentialism 存在主义

F

Falwell , Jerry 杰里·福尔维尔

Farrell , Frank 弗兰克·法雷尔

football 足球

formalism 形式主义

Forster , E.M.E.M.福斯特

freedom 自由

Freud , Sigmund西格蒙德·弗洛伊德

fundamentalism 原教旨主义

G

Genesis (Old Testament) 《创世记》(《旧约》)

Gielgud , John约翰·吉尔古德

global warming 全球变暖

globalization 全球化

God 上帝

grammar , and 和语法

meaning of life 人生的意义

postmodernism and后现代主义和

grammar 语法

H

happiness 幸福

love (agape) 爱

Hardy , Thomas 托马斯·哈代

Hebrews 希伯来人

Hegel , G.W.F.黑格尔

Heidegger , M artin 马丁·海德格尔

hermeneutics 阐释学

history 历史

Hitchhiker's Guide to the Galaxy , The (Adams) 《银河系漫游指南》(亚当斯)

Homer 荷马

human condition 人的境况

human existence , contingency of 人的存在的偶然性

I

indeterminacy 不确定性

individuality 个体性

inherent meaning 内在意义

intellectual contemplation 精神沉思

interpretations 阐释

irrationalism非理性主义

Islam , radical激进的伊斯兰教

Islamic fundamentalist 伊斯兰原教旨主义

terrorism 恐怖主义

J

James , Henry 亨利·詹姆斯

jazz 爵士乐

Job (Old Testament) 约伯 (《旧约》)

Joyce , James 詹姆斯·乔伊斯

K

Kafka , Franz 弗兰兹·卡夫卡

Kant , Immanuel 伊曼努尔·康德

King Lear (Shakespeare) 《李尔王》 (莎士比亚)

knowledge 知识

L

Lacan , Jacques 雅克·拉康

language 语言

grammar 语法

meaning , and 和意义

Larkin , Philip 菲利普·拉金

liberal pluralism 多元自由主义

liberalism 自由主义

love 爱

see also agape 也见爱

M

Macbeth (Shakespeare) 《麦克白》(莎士比亚)

MacIntyre , Alasdair 阿拉斯戴尔·麦金太尔 注

Marx , Karl 卡尔·马克思

Marxism 马克思主义

masochism 受虐狂

Matthew , St (New Testament) 圣马太 (《新约》)

Maxwell , Robert 罗伯特·马克斯维尔

meaning 意义

act , as 作为行为的

existentialism and 存在主义和

inherent 内在的

intention , as 作为意图的

intention to signify , as 作为表示意图的

nature of 的本性

poetry , in 在诗学中

signification , as 作为表示的

structure 结构

subjective 主观的

unintended 非意图的

uses of 的使用

Meaning of Life , The (Monty Python film) 《人生的意义》
(“巨蟒”喜剧小组的电影)

Meaning of Life , The (Mormon film) 《人生的意义》(摩门
堂的电影) 注

Middlemarch (Eliot) 《米德尔玛契》(艾略特)

Miller , Arthur 阿瑟·米勒

modernism 现代主义

modernity 现代性

Monty Python“巨蟒”喜剧小组

morality 道德

mortality 生命有限性

myths 神话

N

New Ageism 新时代运动

Nicomachean Ethics (Aristotle) 尼各马可伦理学 (亚里士多德)

Nietzsche , Friedrich 弗里德里希·尼采

language 语言

life , on 论生命

Übermensch 超人

nihilism 虚无主义

nominalism 唯名论

Nozick , Robert 罗伯特·诺齐克

O

Oedipus the King (Sophocles) 《俄狄浦斯王》 (索福克勒斯)

P

Palin , Michael 麦克·帕林

paranoia 妄想症

Paul , St 圣保罗

philosophers 哲学家们

language 语言

meaning of life 人生的意义

twelfth-century 12世纪

Philosophical Investigations (Wittgenstein) 《哲学研究》(维特根斯坦)

pleasure 快乐

pluralism 多元主义

poetry 诗学

postmodernism 后现代主义

God 上帝

meaning of life 人生的意义

post-structuralism 后结构主义

power 力量

Protestantism 新教

psychoanalysis 精神分析

Q

questions , nature of 问题的本质

rhetorical 修辞的

unanswerable 无法解答的

R

racism 种族主义

Real 真实

realism 唯实论

reality 现实

fantasy 幻想

Will 意志

reason 理性

religion 宗教

meaning of life 人生的意义

public sphere 公共领域

spirituality 灵性

religious fundamentalism 宗教原教旨主义

Rembrandt Harmensz , van Rijn 伦勃朗

Ryle , Gilbert 吉尔伯特·莱尔 注

S

Sartre , Jean-Paul 让——保罗·萨特

Schleiermacher , Friedrich 弗里德里希·施莱尔马赫

Schopenhauer , Arthur 阿图尔·叔本华

Scruton , Roger 罗杰·斯克鲁顿 注

Seinsfrage (question of being) 存在问题

self/selfhood 自我

self-awareness 自我意识

self-deception 自我欺骗

self-realization 实现自我

self-reflection 自我反思

sexuality 性

Shakespeare , William 威廉·莎士比亚

significance 意义

Sophocles 索福克勒斯

souls/spirit 灵魂

Spinoza , Benedict de 贝内迪克特·斯宾诺莎

spirituality 精神性

sport 体育

Stein , Gertrude 格特鲁德·斯坦

subjective meaning 主观意义

suicide 自杀 注

T

terrorism 恐怖主义

Thackeray , William 威廉·萨克雷

Thanatos死亡驱力

theatre 剧场

theology/theologians 神学/神学家

Three Sisters (Chekhov) 《三姐妹》(契诃夫)

torture酷刑

Tractatus Logico-Philosophicus (Wittgenstein) 《逻辑哲学论》
(维特根斯坦)

tragedy 悲剧

transnational capitalism 跨国资本主义

'Trees , The' (Larkin) 《树木》(拉金)

Troilus and Cressida (Shakespeare) 《特洛伊罗斯与克瑞西
达》(莎士比亚)

Trollope , Anthony 安东尼·特罗洛普

truth 真理

Twilight of the Idols , The (Nietzsche) 《偶像的黄昏》(尼
采)

U

Übermensch 超人

Ulysses (Joyce) 《尤利西斯》(乔伊斯)

V

value 价值

View from the Bridge , A (Miller) 《桥上一瞥》(米勒)

voluntarism 自发主义

W

Waiting for Godot (Beckett) 《等待戈多》(贝克特)

wealth 财富

Weber , Max 马克斯·韦伯

Whig Theory of History 辉格党历史理论

Wilde , Oscar 奥斯卡·王尔德

Will (Schopenhauer) 意志 (叔本华)

Will to Power , The (Nietzsche) 权力意志 (尼采)

Wittgenstein , Ludwig 路德维希·维特根斯坦

language 语言

meaning of life 人生的意义

Woolf , Virginia 弗吉尼亚·伍尔夫

Y

Yahweh 耶和华

A Very Short Introduction

牛津通识读本

全球经济史 Global Economic History

[英国] 罗伯特·C. 艾伦 / 著

陆贻 / 译

• 社会经济史学家 萧国亮
• 北京大学教授

作序推荐

“我迄今为止所见到的篇幅最小、涵盖面广，
而又雅俗共赏的经济史著作。”

图书在版编目(CIP)数据

全球经济史 / (英) 艾伦 (Allen, R. C.) 著; 陆贇译. —南京: 译林出版社, 2015. 1

(牛津通识读本)

书名原文: Global economic history: a very short introduction

ISBN 978—7—5447—5044—8

I.①全... II.①艾... ②陆... III.①经济史-世界 IV.①F119

中国版本图书馆CIP数据核字 (2014) 第224580号

Copyright © Robert C. Allen

Global Economic History was originally published in English in 2011.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong

SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2015 by Yilin Press, Ltd.

著作权合同登记号 图字: 10-2013-27号

书 名 全球经济史

作 者 [英国] 罗伯特·C. 艾伦

译者 陆 赟

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press, 2011

出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司

译林出版社

出版社地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009

电子邮箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

经 销 凤凰出版传媒股份有限公司

印 刷 江苏凤凰通达印刷有限公司

开 本 635毫米×889毫米 1/16

印 张 21.5

插 页 4

版 次 2015年1月第1版 2015年1月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-5044-8

定 价 25.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换

(电话: 025-83658316)

目录

序言

致谢

第一章 巨大的差异

第二章 西方的崛起

第三章 工业革命

第四章 富国之路

第五章 庞大的帝国

第六章 美洲

第七章 非洲

第八章 标准模式与后发工业化

第九章 “大推进”式工业化

后记

[返回总目录](#)

序言

萧国亮

英国牛津大学教授罗伯特·C·艾伦是当今经济史研究中的一位大家，他涉猎的领域十分宽广，思想非常活跃，多有创新之作。如《从农场到工厂：苏联工业革命的再诠释》（2003年），如《近代英国工业革命揭秘：放眼全球的深度透视》（2009年）等，一经出版，读者蜂拥，好评如潮。现在我们面前的这本《全球经济史》是他专门为牛津大学的博雅教学（liberal education）而撰写的通识读物。博雅教育的目的在于培养知识渊博、举止优雅的通才，所以这本专门为经济史学科以外的人士开阔视野、增进知识、提高素质而编纂的《全球经济史》，是我迄今为止所见到的篇幅最小、涵盖面广，而又雅俗共赏的经济史著作。一言以蔽之，“短小精悍”！这本书可以轻松地在在一个宁静的周末下午读完。

许多人或许都以为经济+历史，可能就是枯燥+乏味，倘若不想获一个专门的经济学博士头衔，大概鲜有人会去问津经济史的书籍。但是，《全球经济史》这本书将告诉你，这是一个多么大的误解！

2013年，欧美诸国的人均国内生产总值少则三万多美元，多则十万多美元，而非洲的有些国家如刚果民主共和国、中非共和国等则只有三百多美元，与欧美发达国家相差100倍至300倍。我们的邻国朝鲜也只有五百多美元，中国（不含港澳台地区）是6,747美元，处于世界的第81位，可谓是中等收入。《全球经济史》将会告诉你，贫富差距起源于两百多年前的工业革命。两千多年的传统社会里，世界各国的经济状况差距甚小，当时也根本没有经济发展的概念，公元元年到公元1400年，全世界的经济年均增长率仅有0.05%，换言之，经济总量翻番需要1400年，所以在公元1400年之前，没有一个思想家发现了世界经济的增长与发展。15世纪以后，世界经济走上了增长之路，17世纪的荷兰曾是当时世界经济的领头羊，其经济年均增长率达

到0.5%，这就是说，荷兰的经济总量每过140年就会翻一番。这样的状况促使亚当·斯密思考了“国民财富的性质和原因”这样的问题。17世纪下半叶，英国爆发了工业革命，英国的经济年均增长率达到2%，如此35年，经济总量就会翻一番。19世纪，后起的工业化国家如美国 and 德国，其经济年均增长率竟然达到4%左右，17.5年经济总量就要翻一番。而20世纪的东亚诸国如日本、韩国、新加坡和中国，其经济年均增长率破天荒地达到8%至10%，每过七八年经济总量就要翻一番。这就是后起的工业化国家能够超越发达国家的原因所在。至今没有工业化的国家依然沉睡在传统社会里，经济状况当然就与工业化国家出现了天壤之别。而在工业化道路上踟蹰的国家，也就与发达国家渐行渐远了。

《全球经济史》还向我们诠释了工业革命起源于英国的原因：工业革命的基本特征是创新，而当时的英国有激励创新和实现创新的社会环境。与“欧洲的自由党人和当代经济学家”不同，罗伯特·C·艾伦并没有将英国的宪政等“奉为典范”。他认为，英国的宪法体系虽然有许多有利于经济增长的特点，但是远远谈不上民主，议会虽然能够限制王权，但是“谁又能压制议会的权力呢”？议会之下的英国政府具有强大的征税能力，所以在重商主义时代，能够将扩张的财政开支用于扩建陆军与海军，陆军的“主要任务是随时待命，镇压反对使用机械或倡导民主的群众集会，确保国内秩序稳定。海军的任务是拓展大英帝国的版图，促进贸易”。他还认为法国对私有财产的过度保护不利于其经济的发展，而英国议会有权剥夺私人财产和颁布私法例，并无视财产所有人的意愿，实施圈地运动。除了学术界公认的制度创新、技术创新、新教精神、教育发展以及地理环境等因素之外，罗伯特·C·艾伦就是这样独具慧眼地指出了政府的作用和殖民主义的原始积累对英国工业革命的意义。我不反对学生学习经济学原理之类的教科书，但是以为学了“三高”（即高级微观经济学、高级宏观经济学和高级计量经济学）就可以通行天下，以为经济学的理论“放之四海而皆准”，那就大错特错了！读读这本《全球经济史》就会明白所谓的经济学理论距离经济史的实践究竟有多么遥远。比如，在流行的经济学原理或“三高”教科书中很难寻觅德国历史学派创始人李斯特的伟大踪影，

因为他从德国和后发国家的民族主义利益出发批评亚当·斯密的理论，尤其是有关自由贸易的理论，提出落后国家要在工业化的道路上赶超，必须实现四个“目标”：一要废除内部关税并改善交通条件，建立全国性的统一市场；二要征收外部关税，保护民族工业；三要成立银行，稳定货币，提供商业贷款；四要建立大众教育体系，加快新技术的引进和发明。在《全球经济史》中，李斯特的上述理论与主张被罗伯特·C.艾伦奉为落后国家发展工业化的圭臬（即所谓的“标准模式”），美国、德国、日本等后起的工业化国家无不推崇李斯特的经济思想，执行李斯特的“标准模式”。对此，《全球经济史》作了较为详尽的叙述。

在解释工业革命和世界各国的工业化进程时，罗伯特·C.艾伦特别强调他的“高工资经济模式”。他认为，英国的殖民地贸易使整个英国（包括工人）获益，由此奠定了英国“高工资经济模式”的基础。高工资促使企业家进行技术创新，他们发明了珍妮纺纱机、水力纺纱机、“骡机”等等，来取代昂贵的劳动力。工业革命就是这样在英国兴起的。落后国家的工业化依然需要发挥“高工资经济模式”对机械化和工业化的刺激。罗伯特·C.艾伦说，像印度这样的人口大国，工资水平低下，使用机器进行生产（资本密集型）无法获利，因而劳动密集型的生产方式无法被取代。罗伯特·C.艾伦的这个“高工资经济模式”其实对今天的中国来说颇具启发意义。多少经济学家都在哀叹中国“人口红利”的消失，殊不知一方面，只有“人口红利”的消失，才能促进工资水平的提高，而工资水平的提高，才能促进生产过程中自动化的全面实现，才能提升产业结构的水平。另一方面，只有工资水平的提高才能促进大众消费，满足人们不断提高生活质量的愿望。《世界经济史》对此的叙述颇详，解释颇精，无须我在这里赘述。

李斯特的“标准模式”在沙皇时代的俄国、明治维新以后的日本，以及拉丁美洲诸国——其实在这里需要补充一句“还有1949年以前的中国”（书里对彼时中国工业化的叙述付之阙如，是一个小小的遗憾）——都不甚成功。这些奉行“标准模式”的国家虽然出现了工业化，但是经济增长的速度没有像美国与德国那样实现了英国速度（2%的年均增长率）的翻番，这样就不可能缩小与发达国家的差

距。根据我的研究，这种情况的持续，就会导致革命、战争与动乱。革命、战争与动乱之后，就出现了罗伯特·C·艾伦所谓的“大推进”式工业化模式。这个“大推进”模式的特点就是利用政府的力量，采取计划的机制，推行重化工业的优先发展，使经济增长速度达到年均增长6%的水平，以缩小与发达国家的差距。苏联1929年开始“大推进”式工业化，9%的年均增长速度保持了24年之久。1954年以后苏联的经济增长速度一再下滑，到苏联解体前夕，其经济增长速度几近为零！我认为这是苏联解体的一个重要原因。

日本的“经济奇迹”，大家耳熟能详，限于篇幅在此不能详解。但有一个问题特别需要在此申述。有经济学家喜欢拿日本1991年的房地产和股市泡沫破灭，经济陷入长期低迷作为警示，告诫国人。其实我认为这纯粹是借用“虚舟飘瓦”来危言耸听。罗伯特·C·艾伦说得好！日本经济繁荣的终结，“有更深层次的原因，那就是支撑日本经济迅速发展的各种条件已不复存在”。日本已经填平了与发达国家之间的鸿沟，“经济增长速度只能和世界技术前沿的拓展速度保持一致——每年增长1%至2%”。“日本经济增长放缓是不可避免的结果。”

《世界经济史》的最后一节是关于中国经济发展的。当然，在过去的三十多年里，中国经济保持了年均9.6%以上的增长速度，是前无古人的奇迹。罗伯特·C·艾伦说，中国经济如果继续保持增长（他认为年均6%就足够了），就必然赶上西方。“中国将再此成为世界上最大的制造业国家，在克里斯托弗·哥伦布和瓦斯科·达伽马完成航海探险之前，中国就是世界第一。世界将重新回到起点。”这个结论，我相信是能够经受历史考验的。谓予不信，可拭目以待。

总的说来，罗伯特·C·艾伦的这本《全球经济史》篇幅虽然不大，但是对工业革命的发源地欧洲（特别是英国）、南北美洲、亚洲与非洲的经济发展状况都作了简明扼要的描述与阐发。现在，出版的书籍是越来越多了，但是具有阅读价值的好书似乎是越来越少了。罗伯特·C·艾伦的《世界经济史》是一本生动有趣，发人深省的好书，具有阅读价值，可以说老少咸宜，雅俗共赏。

所以，结论是：闲话少说，开卷有益。

是为序。

2014年12月18日于北京珑原螺蛳斋

致谢

我要向下列助理研究人员表示感谢，他们协助我再现了世界范围内工资和价格的历史变化，他们是斯图亚特·默里、谢丽·梅特卡夫、伊恩·凯伊、亚历克斯·惠利、维多利亚·贝特曼、罗曼·斯蒂德、汤米·墨菲和埃里克·施奈德。他们不仅做事细致，而且对于本项研究及文本表述提出了独到见解，从中我获益匪浅。我还要感谢许多读过本书草稿并与我讨论的朋友，他们是保罗·戴维、拉里·埃尔德雷奇、斯坦·恩格曼、詹姆斯·芬斯克、蒂姆·列夫尼格、罗格·戈德曼、菲尔·霍夫曼、克里斯·基桑、彼得·林德特、布兰科·米拉诺维奇、帕特里克·奥布莱恩、吉勒斯·波斯特尔——维奈、吉姆·鲁滨逊、让—洛朗·罗森塔尔、肯·索科洛夫、安东尼亚·斯特雷奇、弗朗西斯·蒂尔、彼得·特明、扬·莱腾·范桑登、劳伦斯·怀特海德、杰夫·威廉森和尼克·伍利。此外，我要感谢我的儿子马修·艾伦和妻子戴安娜·弗兰克。虽然我一心投入这个项目，并且不断要求他们对草稿发表意见，但他们一直都很支持我的工作，使我得以保持愉快的心情。同时，他们的校读和点评也让我获益良多。

我还要感谢加拿大社会科学及人文研究委员会和美国国家科学基金会多年来为全球价格与收入变化史研究小组提供经费。

我把这本书献给我的儿子马修和他的同龄人，希望他们能明白当今世界为什么会是现在这个样子，并且希望这样的认识能帮助他们，让世界变得更加美好。

第一章 巨大的差异

经济史是社会科学的核心。它的研究范围可以借用亚当·斯密的代表作来表述，那就是《国民财富的性质和原因的研究》。经济学家采取一种不考虑时间因素的经济发展理论来探究“原因”，而经济史学家则在历史变迁的动态发展过程中来寻找答案。近年来，经济史研究格外引人关注，因为其中最根本的问题（“为什么一些国家富裕，而另一些国家却陷入贫困？”）已经把视野拓展到全球范围。这和五十年前完全不同，当时的核心问题是：“为什么工业革命发生在英格兰，而不是法国？”近年来关于中国、印度和中东地区的研究强调世界各大文明内在的发展动力，因此我们如今要问的是：为什么过去的经济增长发生在欧洲，而不是亚洲或非洲？

关于远古时期的收入状况，我们所掌握的数据并不充分，不过在1500年左右，似乎各国间的贫富差距并不大。在达伽马到达印度和哥伦布发现美洲之后，如今的贫富分化格局才基本开始成形。

我们可以把过去的五百年分为三个阶段。第一个阶段从1500年到大约1800年，可称为重商主义时期。这一阶段始于哥伦布和达伽马的航海探险（正是这些航行最终促成了一体化的全球经济），终于工业革命。在此三百年间，美洲开始被殖民并向欧洲输出白银、糖和烟草；非洲人被运往美洲充当奴隶，生产上述产品；亚洲则将香料、纺织品和瓷器运往欧洲。主要欧洲国家不断获取新的殖民地，并采用关税和战争手段阻挠其他国家与殖民地开展贸易，企图以此来增加本国的贸易收入。以牺牲殖民地的发展为代价，欧洲制造业取得了进步，但当时经济发展本身并不是各国的兴趣所在。

第二个阶段出现在19世纪，可称为赶超时期。在这一阶段，情况发生了变化。当拿破仑于1815年兵败滑铁卢时，英国已经在工业领域内确立了领先优势，将其他国家都甩在身后。西欧各国和美国将经济

发展作为首要任务，试图采取一系列政策来发展经济。这些政策包括四个部分：（1）消除内部关税，加强交通基础设施建设，从而建立统一的全国性市场；（2）建立外部关税，保护本国工业，应对来自英国的竞争；（3）成立银行，稳定货币并为工业投资提供资金；（4）建立大众教育体系，提升工人的能力。这些政策在西欧和北美取得了成功，这些地区内的各个国家和英国一起构成了如今的富国俱乐部。一些拉美国家没有完全采取这些政策，未能取得巨大成功。来自英国的竞争使得大多数亚洲国家没能走上工业化道路。自从英国的奴隶贸易于1807年停止后，非洲改为对外输出棕榈油、可可粉和各种矿物。

到了20世纪，曾经在西欧（尤其是德国）和美国取得成功的各项政策在不发达国家实行后，并没有取得显著效果。大多数技术都由富裕国家发明，由于这些国家的劳动力价格日渐昂贵，所以它们需要发明新的技术，通过投入更多资本来提高生产率。对于工资水平较低的国家来说，采用新技术常常不够划算，但要想追赶西方国家，它们需要这些技术。大多数国家一定程度上都采用了现代技术，但它们的发展速度还不足以赶超富裕国家。也有一些国家在20世纪成功缩小了与西方国家之间的差距，它们采取的是大推进式的发展模式，通过计划手段和投资协调来取得快速发展。

在研究一些国家如何变得富裕之前，我们必须先确定它们何时变得富裕。在1500年至1800年间，如今的富裕国家确立了微弱的领先优势，我们可以用人均国内生产总值来衡量这一优势（参见表1）。1820年，欧洲已经成为最富裕的大洲，人均国内生产总值是世界其他地区的两倍。当时最富裕的国家是荷兰，人均收入（国内生产总值）为1,838美元。17世纪，低地国家开始繁荣，其他地区经济发展的主要目标就是赶超荷兰。当时英国正在追赶的道路上。工业革命已经经历了两代人的发展，英国的富裕程度仅次于荷兰，1820年人均收入达到1,706美元。西欧和英国的附属地区（加拿大、澳大利亚、新西兰和美国）的人均收入为1,100美元至1,200美元。世界其他地区远远落后，人均收入为500美元至700美元。非洲是最贫困的大陆，人均收入只有415美元。

从1820年到现在，除个别国家外，收入差距在扩大。1820年最富裕的几个国家随后发展最快。如今最富裕的国家人均收入为25，000美元至30，000美元，亚洲和拉丁美洲的大多数国家人均收入为5，000美元至10，000美元，而撒哈拉沙漠以南的非洲地区人均收入只有1，387美元。图1展示了地区间的差异，靠近右侧的地区在1820年具备较高的人均收入水平，正是这些地区呈现出了最大的收入增长幅度。与之相比，靠近左侧的地区初始收入水平较低，同时收入增长幅度也较小。欧洲和英国的附属地区实现了17倍至25倍的收入增长。东欧和亚洲大多数国家的初始收入低于欧洲和英国的附属地区，它们的收入增长在10倍左右。南亚、中东地区和大部分撒哈拉沙漠以南的非洲地区更为不幸，它们在1820年时就更为贫困，在那之后它们也只有3倍至6倍的收入增长。它们与西方国家的差距拉得更大。“差异等式”总结了这一模式。

表1 1820年至2008年世界各地人均国内生产总值

	1820 年	1913 年	1940 年	1989 年	2008 年
英国	1706	4921	6856	16414	23742
荷兰	1838	4049	4832	16695	24695
西欧其他地区	1101	3608	4837	16880	21190
地中海地区的欧洲各国	945	1824	2018	11129	18218
北欧	898	2935	4534	17750	25221
英国、加拿大、新西兰和澳大利亚	1202	5233	6838	21255	30152
东欧	683	1695	1969	5905	8569
苏联	688	1488	2144	7112	7904
阿根廷、乌拉圭和智利	712	3524	3894	6453	8885

（续上表）

	1820 年	1913 年	1940 年	1989 年	2008 年
拉丁美洲其他国家	636	1132	1551	4965	6751
日本	669	1387	2874	17943	22816
中国	600	552	562	1834	6725
印度次大陆	533	673	686	1232	2698
东亚其他地区	562	830	840	2419	4521
中东及北非	561	994	1600	3879	5779
撒哈拉沙漠以南的非洲地区	415	568	754	1166	1387
全世界	666	1524	1958	5130	7614

国内生产总值测量的是一个经济体生产（提供）的产品和服务总量，以及它获得的总收入。在表1中，各个地区不同时期的国内生产总值已经过换算，统一用1990年的美元价格作为基本单位，以便对不同时期和不同地区的产量（真实收入水平）进行比较。

注：从1940年起，英国的数据包括北爱尔兰地区。

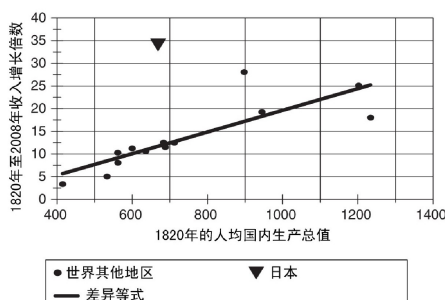


图1 巨大的差异

个别地区的发展并不符合收入差异模式。其中最重要的是东亚地区，因为只有这一地区扭转了原有趋势，改善了自身地位。日本在20世纪取得的成就最大，因为它在1820年时还是毫无争议的贫困国家，但它随后消除了与西方国家之间的收入差距。同样取得巨大进步的还有韩国和中国台湾地区。苏联是另一个例外，不过它并没有完全成功。现在中国或许正在创造新的奇迹。

工业化和去工业化是造成世界各地收入差异的主要原因（参见图2）。1750年，世界上的大多数产品由中国（占全世界总量的33%）和印度次大陆（25%）制造。亚洲的人均产量低于更为富裕的西欧国家的人均产量，但差距很小。到1913年时，世界格局发生了翻天覆地的变化。中国和印度次大陆占世界制造业的比重分别下降到4%和1%。英国、美国和欧洲占到世界总产量的3/4。英国的人均产量是中国的38倍，是印度的58倍。这不仅是因为英国的产量迅猛增长，中国和印度次大陆制造业的大幅衰落也是原因之一，因为西方各国的机械化生产将这两个国家的纺织业和冶金业驱逐出了市场。在19世纪，亚洲各国从世界制造业中心变成了只会生产并出口农产品的典型的不发达国家。

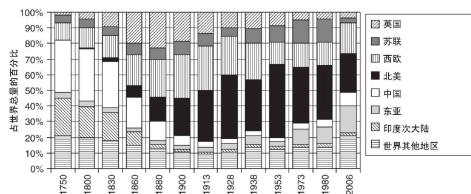


图2 世界产量的分布

图2展示了世界历史进程中的若干重大转折点。从1750年至1880年，英国工业革命是主要事件。在这一阶段，英国占世界制造业的份额从2%上升到23%，正是来自英国的竞争摧毁了亚洲的传统制造业。从1880年至第二次世界大战这一阶段，标志性事件是美国和欧洲大陆（尤其是德国）的工业化。到1938年，它们占世界制造业的份额分别提高到33%和24%。英国被这些竞争者抢占了部分市场，它所占的份额下降到13%。从二战结束后到20世纪80年代，苏联占世界制造业的份额迅速上升，但随着苏联解体后各成员国陷入经济衰退，这一地区所占的比重又大幅下降。东亚奇迹见证了日本、中国台湾地区和韩国的崛起，它们占世界制造业的份额提高到17%。从20世纪80年代起，中国大陆地区也一直在进行工业化。2006年，中国大陆地区制造的产品占世界总量的9%。如果中国大陆地区追上西方国家的前进步伐，那么世界格局将重新回到原点。

真实工资

国内生产总值并不足以充分衡量民众的福祉，还有许多因素有待考虑，比如健康、预期寿命和受教育程度。此外，缺乏数据时常给国内生产总值的计算带来困难。不管怎么说，用国内生产总值来衡量福祉可能会产生误导，因为它只计算了平均收入，而没有区分富人和穷人。计算“真实工资”（即人们的收入所能获得的生活水平）有助于有效解决上述问题。真实工资让我们得以了解普通人的生活水平，并且有助于解释现代工业的起源和发展，因为在劳动力最昂贵的地方，就会产生最大的动力来增加每个工人平均使用的机械数量。

我关注的是体力劳动者。要衡量他们的生活水平，就必须将他们的工资与消费品价格进行比较，并且必须对这些消费品价格进行加权平均，以计算消费价格指数。我所采用的指数是一个人维持“最低生活开支”所花费的成本（即维持生存所需的最少费用）。此时饮食有一半是素食。煮过的谷粒或者没有发酵的面包提供了生存所需的大部分卡路里，豆科植物成为富含蛋白质的有益补充，黄油或植物油提供了一点脂肪。在1500年的时候，世界各地的典型食物就是这些。一个名叫弗朗西斯科·佩尔萨特的荷兰商人在17世纪早期到过印度。他注意到，德里附近的人们“没有其他食物，只吃一点青豆和米饭做成的杂烩饭……他们在晚上才混着黄油吃杂烩饭，白天只嚼一点干豆子或者其他谷粒”。这些苦力“几乎没尝过肉的味道”。事实上，大多数肉类对他们来说是禁忌。

表2显示了一名成年男性在“最低生活开支”状态下的消费模式。他的饮食基于世界各地最便宜的谷物——在欧洲西北部是燕麦，在墨西哥是玉米，在印度北部是小米，在中国沿海地区是水稻等等。这些谷物的数量是选定的，这样的一份饮食每天产生的热量是1,940卡路里。食物之外的开支只限于简单的衣物、少量燃料和蜡烛。大部分开支都用于食物，更确切地说，用于饮食结构中最核心的部分：碳水化合物。

关于生活水平，我们要关注的基本问题是：一名全职体力劳动者能否挣到足够多的钱，来维持一家人的最低生活开支。图3显示了全职收入相比全家人最低生活开支的比率。如今，欧洲各地的生活水平差不多。上一次出现这样的情况还要追溯到公元1世纪。当时的生活水平也很高：体力劳动者的收入大约是家庭最低生活开支的4倍。然而，18世纪欧洲地区开始出现巨大的差异。

表2 维持最低生活开支的物品组合

	每人每年的 消费量	每天摄入的 卡路里	每天摄入的蛋 白质（克）
食物			
谷类	167千克	1657	72
豆类	20千克	187	14
肉类	5千克	34	3
黄油	3千克	60	0
合计		1938	89
非食物			
肥皂	1.3千克		
亚麻布/棉布	3米		
蜡烛	1.3千克		
灯油	1.3升		
燃料	200万英制热量单位		

注：本表基于西欧和北欧地区燕麦粥的数量和营养价值。世界其他地区的最低生活开支使用当地最便宜的谷类食物进行计算，因此确切的数量有所不同。

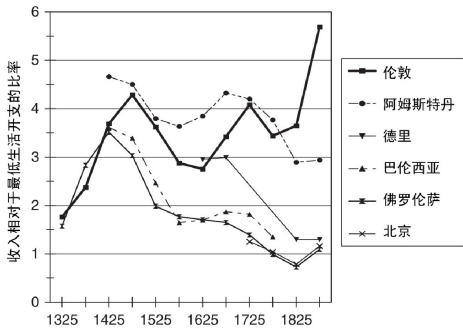


图3 体力劳动者的收入和最低生活开支的比率

欧洲大陆的生活水平下降，体力劳动者的收入只能购买表2中的物品（或同类产品）。在中世纪，佛罗伦萨的工人能吃上面包，但到了18世纪，他们只能吃玉米糊，这是刚从美洲引入的新物种。

相比之下，阿姆斯特丹和伦敦的体力劳动者的收入依然是最低生活开支的4倍。不过，伦敦的工人在1750年并不是把表2中的燕麦粥吃上4份，而是改善自己的饮食，吃上了白面包、牛肉和啤酒。只有在邻近凯尔特人的地区，当地英国人才吃燕麦。正如约翰逊博士所言，燕麦是“一种谷物，在英格兰通常用于喂马，但在苏格兰却是当地人的食物”。英格兰南部地区的工人收入颇丰，他们买得起18世纪的奢侈品，比如珍本图书、镜子、糖或茶叶。

和人均国内生产总值一样，各个地区的真实工资也呈现出巨大差异。图4显示了从1300年至今伦敦体力劳动者的真实工资变化以及从1738年至今北京体力劳动者的真实工资变化。1820年，伦敦的真实工资水平已经是最低生活开支的4倍，此后这一比率一路攀升至50倍——这一变化主要发生在1870年之后。

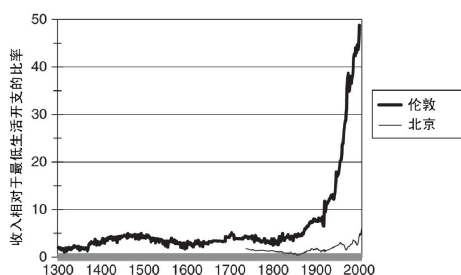


图4 收入和最低生活开支的比率，伦敦和北京

然而，在贫困国家，真实工资依旧只够维持最低生活开支。1990年，世界银行将世界范围内的贫困线划定为1美元/天（此后因为通货膨胀的缘故提高到1.25美元/天）。这一界线的划定依据的是当今落后国家的贫困线水平，它相当于表2所界定的最低生活开支。如果把表2列出的那些物品折算成2010年的价格，则相当于人均1.3美元/天。如今有超过十亿人（占世界人口的15%）生活在贫困线以下，在1500年这一比重远高于现在。19世纪时，北京的体力劳动者就是如此贫困。过去数十年里，虽然中国经济取得了迅猛发展，但劳动者的生活水平也只提高到最低生活开支的6倍¹。

现在我们可以回头来看表1列出的1820年的低收入状况。这些数据已经过转换，以1990年的美元价格作为基本单位。在1820年，最低生活开支是1美元/天，或者说，365美元/年。当时，撒哈拉沙漠以南的非洲地区平均收入为415美元/年，比最低生活开支（这是绝大多数当地人的生活水平）只多出15%。亚洲和东欧的大部分国家有着资本密集型的农耕体系和等级社会，这些地区的平均收入只有500美元/年至700美元/年。大多数人过着最低标准的生活，多余的物品则归属国家、贵族阶层和富裕商人。欧洲西北部地区 and 美国的年平均收入是

最低生活开支的4倍至6倍。正如图3所示，只有在这些地区，工人们的生活才能超过最低标准。这些经济体的产品数量充裕，足以满足贵族和商人阶层的需求。

就社会福祉和经济发展而言，最低生活开支还有其他意义。首先，过着最低标准生活的人身高不高。在哈布斯堡效力的意大利人平均身高从167厘米下降到162厘米，原因就是他们的饮食从面包改成了玉米糊。与之相比，18世纪的英国士兵平均身高达到了172厘米，因为他们有着更好的营养。（如今，美国、英国和意大利男性的平均身高为176厘米至178厘米，而荷兰人则达到了184厘米。）在人们因为缺乏食物而影响发育的同时，他们的预期寿命也缩短了，总体上他们的健康程度出现了衰退。其次，过着最低标准生活的人受教育程度不高。弗雷德里克·伊登爵士调查了18世纪90年代英格兰体力劳动者的收入和消费模式，他提到一位伦敦园丁每周花6便士送两个孩子读书。他们一家人购买小麦面包、肉、啤酒、糖和茶叶，他的收入（37.75英镑/年）大约是最低生活开支（低于10英镑/年）的4倍。如果收入突然减少到最低标准，他们就必须大幅削减开支，两个孩子无疑将被迫退学。高工资水平有助于经济增长，因为高收入有助于人们保持健康，并且有利于普及教育。最后，同时也最为矛盾的是，在劳动者只获得最低生活开支的情况下，国家缺乏经济激励。虽然人们强烈希望每天的工作能带来更高产量，但由于劳动力十分廉价，企业没有动力来发明或采用新的机械设备以提高生产率。最低生活开支是一个贫困陷阱。工业革命是高工资水平的结果，而不仅仅是原因。

第二章 西方的崛起

为什么世界变得越来越不平等？答案涉及两个方面：一方面，诸如地理、制度和文化之类的“根本要素”影响着经济发展；另一方面，“历史上的偶然事件”也在起作用。

地理因素十分重要。疟疾阻碍了热带地区的发展，而英国的矿产资源则为工业革命提供了基础。不过，地理因素并不是唯一的解释，因为它的重要性取决于技术和经济条件。事实上，技术进步的目标之一就是减少恶劣的地理条件所产生的负面影响。比如，18世纪时，煤矿和铁矿的位置决定了炼铁高炉的位置。如今，海上运输成本低廉，日本和韩国可以从澳大利亚和巴西购买所需的煤炭和铁矿石。

文化往往被用来解释经济成就。比如，马克斯·韦伯认为，新教思想使北欧人比其他地区的居民更加理性，更努力工作。当韦伯于1905年提出这一设想的时候，他的理论听起来颇有道理，因为当时信奉新教的英国比信奉天主教的意大利更加富裕。不过，现在的情况恰好相反，因此韦伯的理论并不成立。另一种文化论调认为，第三世界的农民之所以贫困，是因为他们坚持传统的耕作方法，没有对经济激励做出反应。不过，事实恰好相反：贫困国家的农民试验了新的农作物和耕作方法，他们合理雇用劳动力，而且在不亏本的情况下，他们愿意使用现代肥料和种子；他们还像富裕国家的农民那样，根据价格变化来调整种植的农作物品种。这些农民之所以贫困，是因为他们以低廉的价格出售农作物，同时也因为他们缺少合适的技术，而不是因为他们不愿意使用。

虽然对于非理性和懒惰的文化解释并不可靠，但某些文化因素确实影响了经济表现。尤其是读写和计算能力的普及，自17世纪以来，已经成为取得经济成功的必要条件（即便不是充分条件）。这些智力技能有助于贸易繁荣和科技进步。大众教育使更多的人掌握了读写和

计算能力，对于经济发展而言，大众教育已经成为各国普遍采取的策略。

政治和法律制度的重要性已经成为争论的热点。许多经济学家认为，明确的财产权、低税收和政府的最少干预造就了经济繁荣。独断专行的政府不利于经济增长，因为这将导致高税收、行政管制、腐败和寻租行为——这些因素都将减少生产的积极性。这些观点被用来分析历史现象。有人认为，像西班牙和法国那样的绝对君主制和像历史上的中国、古罗马或阿兹特克那样的帝国压制了经济行为，因为它们禁止国际贸易，并且威胁到个人的财产乃至生命。显然，这些观点是在附和以亚当·斯密为首的18世纪的自由主义者。经济发展获得成功，是代议制政府取代绝对君主制的结果。1568年，荷兰推翻西班牙的统治，成立了共和国。随后荷兰经济取得了快速发展。17世纪早期，在詹姆斯一世和查理一世的统治下，英国经济发展受阻，因为这两位君主无视法律，强行征税和放贷。查理一世试图在不召开议会的情况下维持统治，但未能如愿。随后英国内战爆发。1649年，国王以叛国罪被处决。然而，王政复辟之后，保皇派和议会之间的争端依然持续，最终导致了1688年的光荣革命。在这场革命中，詹姆斯二世逃离英国，议会将王冠交给了威廉和玛丽。随着议会获得最高权力，绝对君主制遭到压制，英国经济开始繁荣。这就是经济学家描述的历史发展。

不过，在经济学家强调英国制度优越性的同时，历史学家一直在研究绝对君主制和东方的专制统治是如何起到积极作用的。他们通常认为，绝对君主制和专制统治有利于维持和平、有秩序和运作良好的政府。于是贸易开始繁荣，区域性的专业化程度提高，城市开始扩张。随着各个地区变得日益专业化，国家收入开始增长，这一过程被称为“斯密式增长”。经济繁荣面临的巨大威胁是蛮族的入侵。吸引入侵者的，是这些文明所生产的财富，而不是皇帝的横征暴敛或过多干预。

第一次全球化

制度、文化和地理因素总是藏身幕后，而技术进步、全球化和经济政策则是造成不均衡发展的直接原因。工业革命本身就是全球化第一个阶段的结果。15世纪晚期，哥伦布、麦哲伦和其他伟大探险家的航行开启了全球化的进程。因此，巨大的发展差异始于第一次全球化。

全球化需要能远赴重洋的船只。欧洲人直到15世纪才有了这样的船。这些新发明的“全帆装”船有三根桅杆：船的前部和中部安装了横帆，船的后部则安装了大三角帆。同时，船体变得更加坚固，舵取代了船桨，这些改变造就了能够完成全球航行的船只。

起初，这些全帆装船所产生的商业影响仅限于欧洲地区。15世纪，荷兰人开始将波兰的谷物从但泽运往荷兰。到了16世纪晚期，他们又将谷物运往西班牙、葡萄牙和地中海沿岸。紧接着就开始了纺织品的运输。中世纪时，意大利城邦主宰着制衣业，但英国和荷兰的制造商努力仿造意大利布料，生产出轻便的毛料布。到了17世纪早期，这些“新布料”已经遍及地中海地区，英国人和荷兰人将意大利人挤出市场。这是一次重大变化，由此欧洲的制造业开始向西北欧地区转移。

不过，全帆装船所产生的最重大的影响在于地理大发现。由印度、阿拉伯和威尼斯等地的商人组成的贸易网络从阿拉伯购买胡椒和香料，途经中东，运往欧洲。葡萄牙人希望能通过全程海路运输与之竞争。15世纪，葡萄牙人沿着非洲海岸向南航行，寻找前往东方的航线。

1498年，瓦斯科·达伽马抵达印度的科钦，他将船只装满了胡椒。科钦当地的价格只有欧洲的4%左右（参见图5）。价差中剩余的96%是运输成本。到1760年，印度和英国之间的价差下降了85%，这一降幅体现了全程海路运输的好处。不过，16世纪时，只有葡萄牙人从下降的运输成本中获利，因为该国由国家掌控的贸易公司将价格维持在中世纪水平，把差额都作为利润收入囊中。一直到17世纪早期英国和荷兰各自建立东印度公司才打破了葡萄牙人的海上垄断，并导致

欧洲价格下降2/3。印度的胡椒卖家得到的真实收入只提高了一点：欧洲消费者得到了亚洲贸易的大部分好处。

热那亚水手克里斯托弗·哥伦布提出另一个方案，他建议向西航行，从欧洲直接前往亚洲。他说服西班牙国王斐迪南二世和伊莎贝拉女王资助他的航行。最终他于1492年10月12日抵达巴哈马群岛，当时他以为自己到了印度。但实际上他“发现”的是美洲，这一发现改变了世界历史。

哥伦布和达伽马的航海探险引发了对于帝国殖民地的争夺。早期获胜的是葡萄牙人和西班牙人。在印度第乌的两次战斗中，葡萄牙人击败了威尼斯人、奥特曼帝国的军队和亚洲的地方势力，在印度洋区域建立起霸权。随后，他们将统治范围向东推进至印度尼西亚，沿途建立了一连串殖民地。最终，葡萄牙人来到传说中的香料群岛（即印度尼西亚的马鲁古群岛），当地盛产丁香、肉豆蔻果实和干皮。1500年，葡萄牙人还意外发现了巴西，后者成为了他们最大的殖民地。

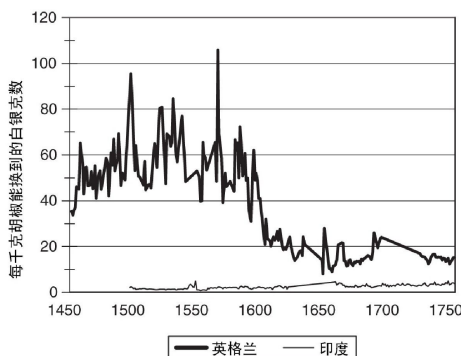


图5 胡椒价格，已调整到1600年的价格水平

西班牙帝国更加富庶。1521年，埃尔南·科尔特斯征服了阿兹特克帝国；十一年后，弗朗西斯科·皮萨罗征服了印加帝国。这两次胜利成为西班牙帝国的最大成就。依靠枪炮、马匹、诡计和天花，人数不多的西班牙武装两次击败大规模的本土军队。他们把阿兹特克帝国和印加帝国洗劫一空，将大量财富带回西班牙。紧随征服而来的是矿物

大发现，在玻利维亚和墨西哥都发现了大规模的白银矿。这些白银大量流入西班牙，为哈布斯堡家族的军队提供了军费，协助他们在欧洲各地与新教徒作战；同时，这些白银也为欧洲人提供了足够的现金，用于购买来自亚洲的商品。此外，这笔财富也引发了长达数十年的通货膨胀（被称为价格革命）。

16世纪，北欧人也进行了帝国探险，但规模不大。1497年，英国人派遣约翰·卡波特向西航行，最终到达布雷顿角，也就是现在的纽芬兰。虽然早在几个世纪前巴斯克水手就已经到纽芬兰大浅滩去捕鱼，卡波特的航行依然被视作一次地理发现。16世纪三四十年代，法国人三次派遣雅克·卡蒂埃前往加拿大。和墨西哥或马鲁古群岛所带来的利益相比，法国人与加拿大土著人之间的毛皮交易不值一提。

直到17世纪，北欧人才成为重要的帝国主义势力。他们最喜欢采取的组织形式是将帝国主义与私营经济结合在一起的东印度公司。通常，这些东印度公司都是高度资本化的股份公司，它们在亚洲或美洲进行贸易，掌握一定的军事力量和海上武装，并在海外建立起具备防御能力的贸易站。所有的北欧强国都成立了东印度公司。1600年，英国东印度公司获得特许经营权。两年后，荷兰东印度公司成立。

荷兰东印度公司打败葡萄牙人，在亚洲建立起荷兰帝国。荷兰人于1605年占领马鲁古群岛，1641年占领马六甲，1658年占领锡兰，1662年占领科钦。1619年，他们把雅加达作为印度尼西亚领地的首府。17世纪三四十年代，荷兰人占领了巴西。此外，他们还占领了加勒比海地区出产蔗糖的一些岛屿，并于1624年建立了纽约，1652年又在南非建立了开普殖民地。

英国人同样在17世纪建立起自己的帝国。在亚洲，英国东印度公司于1612年在印度苏拉特附近的苏瓦里的海战中击败了葡萄牙人。随后，英国人在苏拉特（1612年）、马德拉斯（1639年）、孟买（1668年）和加尔各答（1690年）建立起贸易站。到1647年，东印度公司已经在印度境内拥有23家商业机构。在美洲，许多个人和团体建立起殖民地。1607年，弗吉尼亚州的詹姆斯敦是最早建立的殖民

地。随后是著名的普利茅斯殖民地，建立于1620年。十年之后，更为重要的马萨诸塞湾殖民地建立起来。17世纪二三十年代，巴哈马群岛和加勒比海地区的一连串岛屿被英国人占据。1655年，牙买加成为大英帝国的一部分。

英国政府积极扩张帝国，荷兰人成为了最大的牺牲品。奥利弗·克伦威尔在共和国时期（1640年—1660年）率先采取了扩张措施，王政复辟后这些措施依然延续。海军开支大幅增加。1651年，第一个航海法案通过。这一举措体现了重商主义思想，旨在将荷兰人排斥在大英帝国的贸易范围之外。为了争夺商业优势，第一次英荷战争（1652年—1654年）爆发，但效果并不理想。查理二世于1660年复辟后，各种航海法案得以恢复和延续，海军（现在变成了皇家海军）兵力增加，与荷兰人进行了多次战斗（1665年—1667年和1672年—1674年）。1664年，英国人占领纽约。沿着美国海岸线，英国人建立起多个殖民地，从佐治亚一直到缅因。通过将烟草、稻米、小麦和肉类出口到英格兰和加勒比海地区，这些殖民地的经济飞速发展。到1770年时，英国统治下的美洲地区人口已经达到280万，将近英格兰本土人口的一半。

英格兰和荷兰与海外殖民地之间的贸易往来推动了它们的经济发展。城市持续扩张，以出口为导向的制造业快速增长。职业结构也相应发生了变化。表3将欧洲主要国家的人口分为三类：农业人口、城市人口和农村地区的非农业人口。在中世纪，约3/4的人从事农耕，大多数制造业都在城市，“农村地区的非农业人口”包括村里的手工匠人、牧师、马车夫和庄园里的仆人。1500年，意大利和西班牙是当时最发达的经济体，拥有最大的城市，出产当时最好的产品。低地国家（主要是现在的比利时）是此类经济体的延续。荷兰人口很少，英格兰比一个牧场也大不了多少。

表3 1500年至1750年，按行业划分的人口比例

1500 年				1750 年		
	城市人口	农村非农业人口	农业人口	城市人口	农村非农业人口	农业人口
变化最大						
英格兰	7%	18%	74%	23%	32%	45%
显著现代化						
荷兰	30%	14%	56%	36%	22%	42%
比利时	28%	14%	58%	22%	27%	51%
小幅变化						
德国	8%	18%	73%	9%	27%	64%
法国	9%	18%	73%	13%	26%	61%

（续上表）

1500 年				1750 年		
	城市人口	农村非农业人口	农业人口	城市人口	农村非农业人口	农业人口
奥地利匈牙利	5%	19%	76%	78%	32%	61%
波兰	6%	19%	75%	4%	36%	60%
几乎不变						
意大利	22%	16%	62%	22%	19%	59%
西班牙	19%	16%	65%	21%	17%	62%

工业革命前夕已经出现了具有重大影响的变化。英格兰是变化最大的地区，农业人口比重下降到45%。在整个欧洲，英格兰是城市化速度最快的地区。1500年伦敦人口为5万人，1600年增加到20万人，1700年增加到50万人，最终在1800年超过100万人。1750年，英格兰人口中32%的人属于农村地区的非农业人口。这些人绝大多数从事制造业，他们所生产的商品被运往欧洲各地，有时甚至被运往世界各个角落。比如，牛津郡威特尼地区的工匠将毛毯出售给哈德孙湾公司，后者用这些毯子去和加拿大的土著人交易毛皮。低地国家有着类似的经济发 展轨迹。荷兰的城市化程度甚至超过了英格兰，并且同样拥有大规模的、以出口为导向的乡村工业。

欧洲其他地区的变化幅度小于英格兰。欧洲大陆几个大国的农业人口比重略有下降，农村工业人口比重略有增加，没有额外的城市发展。西班牙和意大利看起来处于停滞状态，人口比例没有发生变化。

西班牙尤其不幸。表面看来，它是16世纪最成功的帝国主义国家，因为拉丁美洲出产如此多的白银。然而，白银的输入导致西班牙出现了比其他地区更为严重的通货膨胀。结果，西班牙的农业和制造业失去了竞争力。西班牙城市人口比例保持稳定，这掩盖了背后的巨大变化——在马德里凭借从美洲掠夺来的财富迅速扩张的同时，旧的

工业城市人口大幅减少。全球化推动欧洲西北部地区向前发展，却阻碍了南欧地区的前进脚步。

全球性经济体取得的成功，对于经济发展具有重大影响，主要包括几个方面：

第一，城市化和乡村制造业的发展增加了对于劳动力的需求，从而导致劳动力市场供不应求，工资水平居高不下。伦敦和阿姆斯特丹的生活水平较高（参见图3）。

第二，发展中的城市和工资水平较高的经济体对于农业有着巨大需求，既需要大量食物，同时也需要大量劳动力。结果就是，在英格兰和荷兰两地都出现了农业革命。在这两个国家，农业劳动者的人均产量都增加了约50%，达到欧洲地区的最高水平。

第三，不断增加的城市需求还导致英格兰和荷兰两地出现了能源革命。在中世纪，城市中使用的主要燃料是木炭和木柴。随着城市的发展，木材价格急速上涨，人们开发出替代能源。在荷兰，替代木材的是泥煤；在英格兰，则是煤炭。达勒姆和诺森伯兰地区的煤炭被开采出来，沿着海岸线运往伦敦。18世纪，英格兰是世界上唯一拥有大规模煤炭产业的国家，它因此得以享用世界上最便宜的能源（参见图6）。

第四，工资水平较高的经济体通常能培养出具有良好读写能力、计算能力和技术水平的工人。表4估算出了1500年至1800年各个地区的读写能力（以能够自行签名而不是画押作为衡量标准）。欧洲各地的读写能力都在提高，但西北部地区的进步幅度最大。宗教改革常被当作读写能力提高的主要原因，但其实改革并不足以解释这一现象，因为在欧洲东北部地区，比如法国、比利时和莱茵河流域（都奉行天主教），当地人的读写能力并不亚于荷兰人和英格兰人。读写能力提高的真正原因在于商业化经济体制之下的高工资。商业和制造业的扩展对教育提出了更高要求，因为当时教育在商业上具有重要价值。与此同时，工资水平较高的经济体为家长提供了足够的资金，用于支付子女的教育费用。

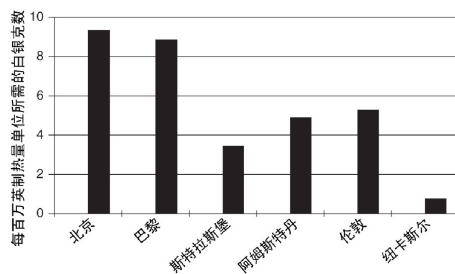


图6 能源价格

表4 成人读写能力，1500年至1800年。能够自行签名的成人占总人口的比例

	1500 年	1800 年
英格兰	6%	53%
荷兰	10%	68%
比利时	10%	49%
德国	6%	35%
法国	7%	37%
奥地利/匈牙利	6%	21%
波兰	6%	21%
意大利	9%	22%
西班牙	9%	20%

第三章 工业革命

工业革命（大致时间为1760年至1850年）是世界历史的转折点，开启了经济持续增长的新时代。虽然这一时期被冠以革命之名，但它并非历史进程的突然变化，而是早期近代经济转变的必然结果，上一章我们已经对此有所讨论。从1760年算起的一百年里，年经济增长率保持在1.5%左右。相比近年来的经济增长奇迹（国内生产总值增幅保持在8%至10%），当初的发展速度可以说是十分缓慢。然而，那个时候英国一直在拓展世界技术的前沿领域，比起其他国家通过引进技术来追赶领头羊（这正是它们能够飞速发展的原因），创新者的脚步总是要缓慢一些。而且，英国工业革命的伟大之处在于，它缔造了持续的经济增长，使得国民收入不断累积，最终达到如今的普遍繁荣。

技术变革是工业革命的动力。当时出现了许多著名的发明，比如蒸汽机、纺织机和新的炼钢技术（用煤炭取代木材作为燃料）。此外，许多机器在改进之后操作更为简便，从而提高了普通产品（比如帽子、大头针和钉子）的生产效率。还有大量新产品问世，其中多数产品像韦奇伍德瓷器一样，受到了亚洲同类产品的启发。

在19世纪，工程师全面拓展了18世纪机械发明的应用范围。随着铁路和蒸汽船的发明，蒸汽机被用于交通运输。动力驱动的机械最初只用于纺织厂，后来被普遍应用到整个工业领域。

问题是：为什么这些具有革命意义的技术出现在英格兰，而不是荷兰或法国，甚至中国或印度？

文化与政治背景

工业革命发生在一个有利于创新的、特定的政治文化背景中，这

一背景或许能解释工业革命的起源。

英国的宪法体系被欧洲的自由党人和当代经济学家奉为典范。这一体系远谈不上民主：只有3%至5%的英国人有选举权，苏格兰人的比例甚至更低。大部分权力依然归属国王，尤其是宣战和停战的权力。虽然宪法赋予了议会拒绝为战争筹措资金的权力，但议会从未动用这一权力。

英国的宪法体系有许多利于经济增长的特点，不过当代经济学家并没有强调这些特点，他们更重视限制税收和保障私人财产。事实上，英国议会拥有的至高权力造成了相反的结果。虽然法国的君主政体被称为绝对君主制，但法国国王并不能在未经允许的情况下增加税收，正是公共财政危机迫使路易十六于1789年召开三级会议，并最终导致了法国大革命。法国贵族不用交税，而英国议会于1693年引入土地税，不仅平民要缴纳，议员也不能例外。不过，绝大部分税收来自消费税，征收对象既包括啤酒之类的国内消费品，也包括糖和烟草之类的进口商品。这些税收主要由工人来负担，因为他们在议会中无人代言。英国议会或许压制了王权，但在缺乏民主机制的情况下，谁又能压制议会的权力呢？

结果，英国政府征收的税额平摊到每个人头上，大约是法国的两倍。同时英国用于开支的国民收入份额也大于法国。这部分支出是否起到了促进经济增长的作用，还尚无定论。大部分开支用于陆军和海军。前者偶尔会被派往国外，但主要任务是随时待命，镇压反对使用机械或倡导民主的群众集会，确保国内秩序稳定。海军的任务是拓展大英帝国的版图，促进贸易。就连工人也能从中获益，因为帝国模式是高工资经济体系的基础，这一体系通过技术革新来节省劳动力，从而促进经济增长。如果法国的路易十六有权征税，或许他就用不着根据战争或和平状态来调整法国海军的规模，在扩张和收缩之间摇摆不定；相反，他可以让海军随时待命，以促进法国的经济繁荣。

英国议会有权剥夺人民财产，哪怕当事人并不情愿，这样的权力也有助于经济增长。在法国，这绝不可能。事实上，因为私人财产受

到过度保护，法国处于不利地位，普罗旺斯没有建设有利可图的灌溉项目，因为英国议会有权颁布私法法例，但法国却无法颁布类似法令。有了这些私法法例，英国政府就可以无视财产所有人的意愿，实施圈地运动，也可以建设穿过这片土地的运河或高速公路。光荣革命实际上意味着英国政府有了永久的“专制权”，它“在1688年之前只能间或动用.....但此后却可以一直享有”这份权力。

除了合适的政治体制，新兴的科学文化同样有利于工业革命。在17世纪的科学革命中，产生了关于自然世界的若干重大发现；到了18世纪，发明家将这些科学发现应用到实际生产中。此外，自然哲学的成就让人们开始信奉科学方法，认为世间万物自有其规律，我们可以通过观察来发现这些规律，并且用它们来改善人类的生活。在这些成就中，最伟大的当属牛顿提出的太阳系模型，它促使有识之士转变思想，重新看待宗教和自然。

究竟通俗文化在多大程度上促成了类似的思想转变，这尚无定论。一方面，重要的例子表明，一些工人出身的发明家采用了牛顿提出的模型。比如，约翰·哈里森从一位牧师那里借到了桑德森论自然哲学讲座的文稿，并且复制了一份，这是一本宣扬牛顿学说的小册子。哈里森对于牛顿学说的兴趣是否促使他最终发明了计时仪器呢？另一方面，当时的人们对于巫术依然怀有浓厚的兴趣，中世纪时，巫术可是科学的替代品。很可能，相信巫术的人要多于相信牛顿力学定律的人。约翰·卫斯理的布道吸引了数千万信徒，在他看来，“放弃了巫术就等于放弃了《圣经》”。

比起牛顿的《数学原理》，社会变革对于通俗文化产生了更为直接的影响。最剧烈的变化莫过于城市化和商业的发展。这些变化使得读写和计算能力具备了更大价值，从而激励更多人掌握了这些能力。到18世纪时，大部分手工匠人、店主、农夫以及相当部分的体力劳动者都让他们的儿子接受几年时间的初等教育。有许多女孩子同样接受过学校教育。结果就是，公众能够阅读报纸，并且更懂得政治。这是一个全新的世界，像托马斯·潘恩这样的激进人士能够通过销售数十万本《人的权利》而名扬天下。

解释工业革命

欧洲各地对于科学发现都有所了解，各国上流社会普遍对自然哲学怀有热情。因此，文化发展并不能解释为什么工业革命发生在英国。实际上，真正的原因在于英国独特的工资和价格结构。英国的高工资和廉价的能源经济使得英国企业可以通过发明并使用新技术来获取利润。

在第一章和第二章中，我们已经看到，英国的工资水平很高，大多数人买得起面包、牛肉和啤酒，不至于靠着燕麦粥勉强度日。更重要的是，就技术而言，英国的工资相对于资本价格来说比较高（参见图7）。16世纪晚期，在英格兰南部、法国和奥地利（这些是欧洲大陆具有代表性的地区），工资与资本服务价格的比率大致相当。然而，到了18世纪中叶，英格兰的劳动力/资本比率比欧洲大陆要高出60%。到19世纪初，首次有了亚洲的数据。比较的结果是，印度的劳动力/资本比率比法国的或奥地利的更低。因此，印度更加缺乏经济激励，不愿意采取机械化方式进行生产。

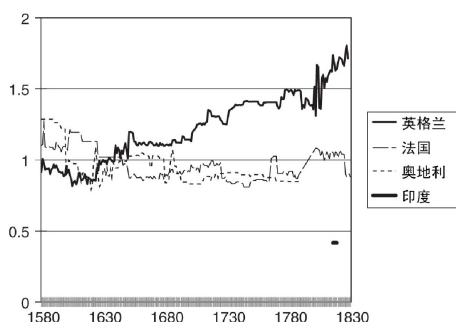


图7 工资相对于资本服务价格的比率

这一现象与能源的状况类似。英国（尤其是北部和中部的煤矿区）拥有世界上最廉价的能源。因此，相比世界上其他地区，在英国能源相对于劳动力要便宜许多。

正是由于工资和价格的这些差异，英国企业发现采用新技术有利

可图，通过增加相对廉价的能源和资本，可以节约昂贵的人力成本。有了更多资本和能源，英国工人就能生产出更多产品——这就是经济增长的秘诀。在亚洲和非洲，廉价劳动力造成了相反的结果。

棉纺织业

埃里克·霍布斯鲍姆有句名言：“谈论工业革命，就必然要说到棉纺织业。”这一行业始于18世纪中期，随后发展成英国最大的行业。1830年，它占到英国国内生产总值的8%，同时为英国制造业提供了16%的工作岗位。棉纺织业是最先采取工厂化生产的行业。棉纺织业的发展带动了曼彻斯特以及英国北部许多小城市的飞速发展。英国的扩张损害了印度、中国和中东地区的利益。当这些国家最终重新开始工业化进程时，它们最先发展的行业就包括了棉纺织业。

17世纪，中国和印度拥有世界上最大的棉纺织业。孟加拉、马德拉斯和苏拉特将当地的棉布运往印度洋彼岸，最远到达西非。亚洲和非洲到处都有小型棉纺织中心。17世纪末，各家东印度公司开始将印花棉布和平纹细布运往欧洲，这些布料在欧洲大受欢迎，与欧洲生产的主要布料亚麻布和毛料衣物分庭抗礼。由于棉布销量巨大，1686年法国甚至禁止进口棉布，英国也下令限制棉布的国内消费。不过，在西非有着巨大的海外市场，那里棉布可用来交换奴隶。在西非市场，英国布料和印度布料展开了竞争。

正是国际竞争最终带来了纺纱工序的机械化。棉布越精细，需要的纺织时间就越长。由于英格兰的工资水平太高，因此只有最粗糙的纺织品才能在价格上与印度布料竞争。精美的布料有着巨大的市场，但英格兰要想参与竞争，就必须发明机器来减少劳动力。其中的利益极其可观：1750年，孟加拉的纺纱量大约为8,500万磅/年，而英国只有300万磅/年。人们对于机械化生产进行了许多尝试。詹姆斯·哈格里夫斯于18世纪60年代中期发明了珍妮纺纱机，这是第一台在商业上取得成功的机械，随之而来的是理查德·阿克莱特的水力纺纱机。塞缪尔·克朗普顿于18世纪70年代发明了走锭纺纱机，这种机器结合了

珍妮纺纱机和水力纺纱机的优点（因而得名“骡机”），成为此后一个世纪机械纺纱技术的根基。

这些机器与科学发现无关。没有一台机器用到了全新的理念。事实上，它们需要的是把多年来的机械改进与可靠实用的设计结合起来。托马斯·爱迪生的名言“发明是1%的灵感加上99%的汗水”正适用于棉纺织业。

要想解释工业革命为何发生在英国，最重要的就是要说明为什么英国的发明家花费如此多的时间和金钱来进行研发（研究和开发，也就是爱迪生说的“汗水”），以求让平淡无奇的想法能用于实践。这其中的关键就在于，他们发明的机器可以通过增加资本投入来减少劳动力。因此，在劳动力成本较高而资本价格较低的地方（即在英格兰）使用这些机器有利可图。这些机器在其他地方都没法获取利润。这就是为什么工业革命最终发生在英国的原因。

生产棉纱需要经过三个步骤。首先，打开大包棉花原料，去除其中的尘土和杂质。接着，对棉线进行梳理。具体而言，就是拖着棉线经过插满别针的卡片，把多条棉纤维并成一条疏松的粗棉线，这条线被称为无捻粗纱。最后，将无捻粗纱纺成细纱。在纺织机发明之前，带螺纹的纺织棒被用于生产细支纱，而手纺车被用于生产粗支纱。不论是生产细支纱还是生产粗支纱，都需要先拉直无捻粗纱，让它变细；然后再搓成绳子，让它变得更牢固；最后，将纱线绕在纺锤周围，一起交给织布工人。

所有这些工序都改由机械来完成。可以说，理查德·阿克莱特的最大成就就是设计出了一家小型工厂（克伦福德2号工厂），里面的机器按照合理顺序依次排列，后来英国、美国和欧洲大陆的早期棉纺织厂都参照这家工厂进行布局。纺纱是其中最重要的步骤，自从18世纪30年代起，许多人致力于改进这道工序。18世纪四五十年代，刘易斯·保罗和约翰·怀亚特采用了滚筒纺纱装置，这一思路是正确的，但是他们位于伯明翰的工厂却一直在亏本。詹姆斯·哈格里夫斯于18世纪60年代发明了珍妮纺纱机，这是第一台在商业上获得成功的纺纱机。

珍妮纺纱机在手纺车的基础上有所改进，它将多个纺锤安装在同一台纺车上，用拉杆和联动装置来模仿纺纱工人手部的动作。阿克莱特雇用钟表匠人，花费五年时间来完善使用滚筒的水力纺纱机。随着滚筒的纺纱动作，无捻粗纱穿过成对排列的滚筒，被拉紧绷直。这些滚筒就像轧干机一样，牵引棉线前进。每一对滚筒的运转速度都比之前的滚筒更快，因此通过滚筒之间的相互牵引，纱线变得更长和更细。

在所有产生重大影响的纺纱机中，克朗普顿的骡机发明时间最晚。它将哈格里夫斯的珍妮纺纱机的拉杆与阿克莱特的水力纺纱机的滚筒结合在一起，从而能够纺出更为精细的纱线。有了珍妮纺纱机和水力纺纱机，英格兰在粗纱纺织领域就能和印度一较高下；有了骡机，英格兰在细纱纺织领域同样将生产成本大幅降低。

这些机器背后的经济原理大致相同。它们减少了生产每磅纱线所需的人力劳动时间。与此同时，它们增加了每磅纱线所需的资本。于是，人力成本越高的地区，机械纺纱节约的成本就越多。18世纪80年代，建立一家阿克莱特工厂的回报率，在英格兰是40%，在法国是9%，在印度不到1%。投资者期望固定资本投资能带来15%的回报率，这也就不难解释为什么在18世纪80年代，英国新建了大约150家阿克莱特工厂，法国只有4家，而印度连一家都没有。珍妮纺纱机的相对收益率也呈现类似模式。在法国大革命前夕，英格兰共建造了2万台珍妮纺纱机，法国只有900台，印度一台都没有。在法国和印度两地，花费大量时间和金钱去发明机械纺纱技术毫无意义，因为在这两个地区使用新技术无利可图。

这一局面并未持续下去，所以工业革命最终扩散到其他国家。阿克莱特的工厂把各种机器结合在一起，因此比珍妮纺纱机削减的成本更多。克朗普顿的骡机削减了纺织精纱的成本。在随后的半个世纪里，众多发明家继续改进骡机。他们不仅节省了劳动力，也节约了成本。到19世纪20年代，欧洲大陆各国采用改进后的纺纱机，变得有利可图。到19世纪50年代，经过进一步改进的机器甚至在印度和墨西哥这样的低工资经济体中也能赢利。到19世纪70年代，工厂化的棉布生产开始向第三世界转移。

蒸汽机

蒸汽机是工业革命最具变革力的新技术，有了蒸汽机，机械动力就能用于铁路、远洋轮船以及各种工业领域。

蒸汽动力是科学革命的副产品。气压是17世纪物理学的研究热点之一。欧洲各地的著名科学家，包括伽利略、托里切利、冯·格里克、惠更斯和波义耳，都对此做过研究。17世纪中期，惠更斯和冯·格里克提出，如果汽缸中出现真空环境，那么气压将把活塞推入汽缸。1675年，法国人丹尼斯·帕潘利用这一设想，制造出一个粗糙的蒸汽机原型。托马斯·纽科门经过12年的试验，于1712年在达德利制造出一台更加实用的机器。这台新机器将水煮沸以制造蒸汽，然后将蒸汽灌满汽缸，接着将冷水注入汽缸使蒸汽凝结，由此气压将活塞压至汽缸底部。汽缸活塞与连杆相连，当活塞被压入汽缸时，连杆就将抽水机的活塞提起。

蒸汽机体现了经济激励对于创造发明的重要性。欧洲各国对于发动机的科学原理都有所了解，但最终是英国完成了蒸汽机的研发，因为只有英国使用蒸汽机才有利可图。纽科门蒸汽机被用于抽干煤矿中的积水。英国拥有庞大的煤炭产业，煤矿数量远多于其他国家。此外，早期的蒸汽机要消耗大量煤炭，因此只有在能源价格较低的地区使用，才能将利润最大化。在18世纪30年代，约翰·西奥菲勒斯·德萨居利耶写道，纽科门蒸汽机“在煤炭厂……已被普遍采用，因为那里的煤炭废料没法销售，正好可以用来提供热能”。其他地方很少使用纽科门蒸汽机。虽然已经取得科学突破，但如果没有英国煤炭业，蒸汽机就不会得到发展。

蒸汽动力成为了一项新技术，它有许多用途，并且可以在世界各地使用，但前提是蒸汽机必须得到改进。这一任务直到19世纪40年代才完成。约翰·斯密顿、詹姆斯·瓦特、理查德·特里维西克和阿瑟·伍尔夫等工程师研究并改进了蒸汽机，使之减少了能源消耗，并且使动力输出更为平稳。在18世纪30年代，要获得每小时的最大马力，纽科门蒸汽机必须消耗44磅煤炭；到了19世纪晚期，三胀式船用蒸汽机只需

消耗1磅煤炭。经过英国天才工程师的技术改进，使用蒸汽机在世界各地都变得有利可图，这样一来，英国反而减弱了自己的竞争优势。最终工业革命传播到国外，全世界都开始了工业化进程。

继续发明

工业革命最伟大的成就在于，18世纪的发明不再像之前几个世纪那样昙花一现。相反，18世纪的发明开启了连绵不绝的创新之路。

棉纺织业继续成为创新的焦点。18世纪的发明将纺纱变成一整套工厂体系，但织布依然是在村庄里通过手工完成的。埃德蒙·卡特赖特牧师的发明改变了这一状况，他花费了数十年时间，将积蓄都用于完善织布机。他的灵感来自雅克·德·沃康松制作的机器鸭子，当时这只鸭子在凡尔赛让整个宫廷大吃一惊，它居然能扇动翅膀，能做出吃东西的动作，甚至还能排便！（伏尔泰嘲讽道：“如果没有沃康松的鸭子，你都想不起来法国有什么事物值得骄傲。”）如果一台机械装置能够有那么惊人的表现，为什么它就不能做一些有用的事？卡特赖特有了这样的念头，于是在1785年为他的第一台织布机申请了专利，随后又在1792年为改进后的新机器继续申请专利。不过，当时这样的机器成本过高，还无法用于生产。之后，多位发明家一点一点地改进织布机。到19世纪20年代的时候，机械动力织布机开始在英格兰取代手工织布机，不过直到19世纪50年代之后，手工织布机才彻底退出历史舞台。机械动力织布机大幅增加了资本投入，减少了劳动力成本，因此，是否采用机械动力织布机取决于生产要素的价格以及这两种方法的相对效率。美国接受机械动力织布机的速度远快于英国，这一现象值得注意。到19世纪20年代，美国的工资水平已经高于英国，技术革新的模式反映出了这一变化。

棉纺织同样把蒸汽机引入了工厂。当然，在此之前已经有过许多尝试。1784年，博尔顿和瓦特投资阿尔比昂面粉厂，意图推广他们的机器，因为这家工厂是第一家大规模使用蒸汽动力的工厂。次年，蒸汽首次被用于棉纺织厂。不过，在19世纪40年代之前，大多数工厂依

然使用水力作为动力。因为直到那时，蒸汽机的煤炭消耗量才下降到足够低的水平，从而使蒸汽机成为更为廉价的动力来源。在此之后，蒸汽机在工业领域的应用范围不断拓展。

在19世纪，蒸汽动力也给交通带来了革命性的变革。每一个高压蒸汽机的发明者（居纽、特里维西克、埃文斯）都想将它用于陆地交通，但都没有取得成功，因为谁都无法应对不平整的路面状况。解决方案之一是将蒸汽机安装在轨道上。人们早就开始在煤矿里铺上简陋的木制轨道，然后推着手推车在轨道上行进，用这种办法来运送煤炭和铁矿石。到18世纪，铁轨取代了木轨，并且路线一直延伸。1804年，理查德·特里维西克建造的第一台蒸汽动力机车，行驶在位于威尔士的佩尼达伦钢铁厂的一段铁轨上。斯托克顿至达灵顿的铁路（1825年通车）全长26英里，原本计划用作煤炭运输，后来却发现运输普通货物和旅客也能挣钱。第一条通用铁路是利物浦至曼彻斯特的干线，全长35英里，1830年通车。铁路铺设获得了巨大成功，英国从此开始了疯狂的铁路铺设。到1850年，已经通车的里程接近1万公里。三十年后，铁路网的总里程达到2.5万公里。

蒸汽动力也用于水路航行——避开糟糕道路的另一种办法。从一开始，发明就不仅限于一国。最早的蒸汽船出现在法国：1774年首航的“帕尔米佩德号”和1783年首航的“皮罗斯卡菲号”。第一艘在商业上取得成功的船只是罗伯特·富尔顿的“克莱蒙特号”，它从1807年起航行在哈德孙河上。两年后，一个名叫约翰·莫尔森的加拿大酿酒商驾驶蒸汽船行驶在圣劳伦斯河上，他用的是魁北克三河城制造的蒸汽机。

到19世纪中期，蒸汽船已经开始在远洋航行中取代帆船。由于在钢铁工业和工程制造方面居于领先地位，英国成为了世界船舶制造的中心。布鲁内尔的“大西方号”（1838年建成）标志着新的突破，因为它证明，船只可以携带足够多的煤炭横跨大西洋。布鲁内尔的另一艘船“大不列颠号”（1843年建成）是第一艘用钢铁建造的船只，它用螺旋桨取代了叶轮。不过，直到半个世纪之后，蒸汽船才将帆船彻底淘汰。原因在于，这些蒸汽船必须携带煤炭作为自身燃料，因此在远程航行的时候，可用于装载货物的空间并不多。因此，最先采用蒸汽船

的路线都是短途航行。随着蒸汽机的煤炭消耗量下降，在携带同等煤炭量的情况下，蒸汽船可以航行更远的距离，从而可以在更多航线与帆船竞争。最后一条采用蒸汽船的航线是从中国到英国的远洋航行，快速帆船直到19世纪晚期才最终退出这条路线。

蒸汽动力是通用技术的一种。所谓通用技术，指的是可以应用到各个领域的技术。电力和计算机也是通用技术。要经过数十年的发展，通用技术的潜力才能被开发出来，因此要等到通用技术发明很久之后，它对于经济发展的贡献才会体现出来。蒸汽机的例子就说明了这一点。在瓦特发明蒸汽机将近一百年之后的1800年，蒸汽动力对于英国经济的贡献依然不足称道。然而，到了19世纪中叶，随着蒸汽机被广泛应用于交通和工业，它的潜力最终被发掘出来。当时，英国生产率的提高有一半源自蒸汽动力。这样的长期回报是整个世纪经济持续增长的重要原因。另一个原因是科学成果不断被应用到工业生产中，我们将在下一章讨论这个话题。

第四章 富国之路

从1815年到1870年，工业革命从英国传播到整个欧洲大陆，并且取得了巨大的成功。西欧各国不仅奋起追赶领先的英国，还和英国一起组成了创新集团，共同推进世界科技发展。美国也在19世纪实现了工业化，很快加入领头的创新集团。可以说，美国已经成为世界技术的领导者，只不过它和其他几个国家“并驾齐驱”——和美国水平相当的国家包括西欧各国和英国。

西欧的成功出乎意料吗？这取决于人们如何看待工业革命。一些历史学家认为，现实中在英国出现的工业革命完全有可能发生在法国或德国，因此需要研究的问题是：为什么工业革命出现在欧洲，而不是亚洲？在这些历史学家看来，欧洲大陆很快就实现工业化，这是理所当然的事情。不过，另一些历史学家则认为，英国和欧洲大陆在制度或经济激励方面存在根本性差异，在这种情况下，需要对西欧各国的工业化做出解释。

制度论者认为，与时代脱节的旧制度阻碍了18世纪欧洲大陆的发展。法国大革命扫除了这些旧制度，法兰西共和国和拿破仑的军队又把新制度传播到了欧洲的大部分地区。在法国人征服的每一处地方，他们都参照本国模式进行改革，具体措施包括：废除奴隶制，法律面前人人平等，确立新的司法制度（《拿破仑法典》），没收修道院财产，通过废除内部关税和征收统一的外部关税来创建全国性市场，建立更为合理的税收体系，普及世俗性的初等教育，发展现代中学、专科学校和大学，以及促进科技协会和科学文化的发展。俄国等国被拿破仑击败，但没有成为法兰西帝国的一部分，不过它们也对各自的制度进行了现代化改革。拿破仑发动的战争使得这些改革没有产生直接影响，但在滑铁卢战役之后，欧洲已经为工业腾飞做好了准备。

另一种解释强调经济激励对于采取新技术所起到的作用。首先，

英国最早开始创新，这意味着英国制造商在竞争中强于欧洲大陆的同行；其次，工业革命产生的新技术不适合大陆国家，因为那些国家的工资水平较低，并且能源价格普遍高于英国。欧洲大陆要想实现工业化，必须等待合适的新技术出现，并且要保护本国工业，以应对来自英国的竞争。

英国并没有制定政策来“实现工业化”，但此后的大多数国家都采取策略，效仿英国的成功模式。19世纪出现了一整套发展政策，许多国家先后采纳。这些政策最初在美国奏效（参见第六章），随后，弗里德里希·李斯特又在欧洲大力倡导这些政策。李斯特是德国人，1825年至1832年期间在美国生活，之后返回德国并撰写了《政治经济学的国民体系》（1841年）一书。他提出的标准发展策略基于拿破仑的制度改革，包括四个目标：（1）废除内部关税并改善交通条件，建立大规模的全国性市场；（2）征收外部关税，保护“尚处于婴儿期的工业”，抵抗来自英国的竞争；（3）成立银行，稳定货币并提供商业资金；（4）建立大众教育体系，加快新技术的采用和发明。这一整套发展策略帮助欧洲大陆最终赶上了英国。

德国是一个很好的例子。在中世纪，德国处于分裂状态，有几百个独立的政治主体。1815年维也纳会议召开时，这一数字减少到38个。普鲁士是最大的德意志邦国，它在18世纪着手普及初等教育。其他邦国相继跟进。到19世纪中期，初等教育已基本在德国范围内普及。

普鲁士还在建立全国性市场的过程中起到了带头作用。1818年，普鲁士建立关税同盟，实现了领土范围内的统一管理。其他德意志邦国先后加入。关税同盟在废除内部关税的同时，征收统一的外部关税，从而将英国制造商排除在外。经济同盟为1871年成立的德意志帝国奠定了基础。

铁路的修建巩固了市场一体化进程。第一条德国铁路联结纽伦堡和菲尔特，全长6公里，于1835年建成，仅比联结利物浦和曼彻斯特的铁路晚了5年。19世纪50年代，铁路主干线铺设完成，随后的几十

年里，各条支线不断增加。到1913年，已经通车的铁路里程达到6.3万公里。

英国工业革命并没有涉及投资银行，但在欧洲大陆的工业化进程中，投资银行发挥了重要作用。荷兰促进国民工业通用银行率先发挥了作用，该行于1822年成立，致力于促进低地国家的工业发展。随后，德国的私人银行起到了同样的作用。1852年，动产信誉银行在法国成立，为铁路和工业提供资金，这是巨大的进步。

次年，从动产信誉银行中衍生出达姆施塔特银行，在它的带动下，股份投资银行在德国普及开来。到1872年，日后的德国银行业巨头（德国商业银行、德累斯顿银行、德意志银行等）都已成立。这些银行开设了众多支行，把储户的资金汇聚在一起。它们与工业客户建立起长期合作关系，以经常项目透支的方式，为后者提供低利率的长期资金。这些贷款时常需要用工业资产进行抵押，同时由银行派遣代表在这些工业企业中担任董事。从1880年到第一次世界大战，这些银行为德国工业的迅猛扩张提供了资金支持。

从1815年到1870年，工业革命所涉及的主要行业全部出现在欧洲大陆，而且都有利可图。工业革命之前，珍妮纺纱机和早期的阿克莱特工厂在法国无利可图，但到了19世纪30年代中期，技术进步已经将粗纱的生产成本减少了42%。在成本下降之后，新式工厂变得有利可图。到1840年，法国每年纺织的棉花达到5.4万吨，英国的加工量为19.2万吨。德国和比利时的生产也开始起步，加工量分别达到1.1万吨和0.7万吨。值得注意的是，当时美国的原棉加工量已经达到4.7万吨。

到1870年，欧洲大陆已建立起现代钢铁业。在18世纪之前，熔化并提纯铁矿石所用的燃料是煤炭。工业革命最著名的创新措施之一就是使用焦炭（煤炭经过提纯后的一种形式）来取代木炭。1709年，亚伯拉罕·达比在科尔布鲁克代尔钢铁公司率先应用这项技术。不过，直到1750年之后，在生产轧钢产品（钢筋、铁板、铁轨）时，采用焦炭生铁才划算。在此之前，它的用途只限于达比持有专利权的特定铸造

过程。1750年至1790年，焦炭生铁取代木炭生铁，成为生产轧钢产品的主要原料。不过，当时焦炭生铁的成本依旧过高，不足以在欧洲大陆完全取代木炭生铁，因为像法国这样的国家拥有广袤的森林，可以提供廉价的木炭，煤炭反倒是稀缺资源。直到五十年后，高炉设计经过不断改进，焦炭炉的生产率终于提高到一定程度，最终在欧洲大陆将木炭完全淘汰。最后的转变在19世纪60年代很短的时间内完成，当时法国企业和德国企业都建造了最先进的高炉。换句话说，它们大步跃进到炼钢技术的最前沿，因为在欧洲大陆只有这种新技术才具备竞争力。

同样，到了19世纪中期，欧洲大陆在新兴产业方面并没有落后于英国。西欧建造了铁路，并且欧洲的机车和英国的一样先进。钢铁生产同样如此。1850年之前，钢材只是炼铁业一种昂贵的副产品，炼铁的主要产品是铁板和铁轨，方法是采用搅炼炉把生铁提炼成锻铁。炼钢的技术难题在于熔炼纯生铁，因此要精确控制其他元素（包括碳）的添加。这需要超过1,500℃的高温。最早的解决办法是采用转炉，这一装置由亨利·贝塞麦和威廉·凯利于1850年左右独立发明。另一种方案由卡尔·威廉·西门子率先提出，他在19世纪50年代建造了一台蓄热炉，它可以烧到很高的温度。1865年，皮埃尔—埃米尔·马丁采用西门子蓄热炉来熔化生铁以制造钢材。事实证明，这种被称为平炉的装置在生产钢板、铁皮和各种结构件时，性能优于贝塞麦转炉。此后，它成为钢铁生产的首选技术，直到20世纪60年代才被碱性氧气吹炼法所取代。重要的是，大规模炼钢技术的四个发明者包括一个英国人、一个美国人、一个住在英格兰的德国人和一个法国人。各国之间没有技术差距。

到1870年，西欧已经克服了主要技术缺陷，但欧洲大陆的生产水平远不如英国。不过，第一次世界大战改变了这一局面，西欧和美国都在制造业方面超过了英国。1880年，英国制造的产品占到世界总量的23%，而法国、德国和比利时一共才占到18%。到了1913年，这三个大陆国家加在一起已经超过了英国，它们的份额上升到23%，而英国下跌到14%。与此同时，北美的份额从15%上升到33%。英国最出色的行业是棉纺织业，1905年至1913年共加工86.9万吨原棉，而美

国则同期达到了111万吨，德国43.5万吨，法国23.1万吨。英国在重工业方面的表现要逊色许多。1850年至1854年，英国熔炼的生铁产量为300万吨，而德国同期为24.5万吨，美国为50万吨。1910年至1913年，英国的生铁产量为1,000万吨，而德国的产量达到1,500万吨，美国更是达到2,400万吨。

产量的变化有着重要的政治意义。在19世纪中期，英国号称“世界工厂”，世界上的出口产品绝大部分由英国生产。美国和德国通过扩大出口来增加产量，已经有许多研究分析过它们在外贸方面的进步。英国延续一贯的政策，继续将产品销往帝国领地，帝国的价值由此显现，因此在主要工业国家中掀起了一股抢占殖民地的热潮。德国的钢铁产量超过英国，这对于军火制造而言意义重大。英德之间的贸易争斗让国际局势变得日益紧张，最终导致了第一次世界大战的爆发。

1870年至1913年，欧洲大陆和北美不仅在工业生产方面超过了英国，在技术实力方面也具备了竞争力。事实上，美国超过了英国，成为世界科技的领头羊。不过，在多数行业，重大发现依然出现在所有的工业强国。以全球性视角来看，引人关注的是富裕国家和世界其他地区之间的巨大差异：前者作为一个整体，推动科技向前发展；后者看起来则没有任何创新性贡献。

19世纪晚期的重要特征之一就是一些全新的产业得到发展，这些产业包括汽车、石油、电力和化学。所有富裕国家都参与到这些行业的创立过程中。第一台使用汽油发动机的车辆由奥地利人西格弗里德·马尔库斯于1870年制造。他还发明了电磁打火系统和旋转式化油器，这些设备现在已成为汽车的标准配件。卡尔·本茨于1885年制造了第一台实用车辆，戈特弗里德·戴姆勒和威廉·迈巴赫紧随其后。他们都是德国人。威廉·兰彻斯特于1895年制造了第一台英国车辆，他还发明了盘式制动器和电启动装置。第一家专业制造车辆的公司是1889年在法国成立的潘哈德和勒瓦索尔公司。这家公司还发明了四缸发动机。1902年，雷诺引入了刹车鼓。1903年，荷兰的雅各布斯·斯派克制造了第一辆四轮驱动赛车。汽车的出现需要一系列发明，包括发动

机、启动系统、刹车、传动装置、悬挂装置、电气设备等。现代汽车是全部工业强国的技术人员共同的发明成果。到1900年时，所有的工业国家都有汽车制造企业。创新是一种集体行为。

新产业的另一项特征是，许多产业与自然科学的发展有关。在这些领域具备强大科研实力的国家在经济上得到了回报。在20世纪30年代之前，德国是一个最好的例子。德国物理学家和化学家获得过多项诺贝尔奖。工业领域的重要技术人员都经过大学学习。大学里的研究人员做出了重要发现，能够改进工业生产过程，发明新的产品。弗里茨·哈贝尔发现了将空气中的氮转换成氨的办法，这是他在卡尔斯鲁厄大学期间的研究成果，他因此荣获诺贝尔奖。这是一个著名的例子，类似情况还有很多。

希特勒、第二次世界大战和战后两德分治的局面破坏了德国的科学研究。大学研究的领先地位让给了美国，后者拥有庞大的高等教育部门。美国的大学研究得到了政府大笔资金的扶持。冷战期间，研究的主要方向是军事领域，但许多项目对于经济发展也有好处。政府资助的其他方向包括医学、太空探索、人文学科和社会科学。这些资金巩固了美国的世界领先地位。

技术进步的宏观经济特征

大多数研发都是在如今的富裕国家中完成的。这些国家努力开发在它们看来能够赢利的技术。因此，它们发明的新产品和新工艺必然适合自身环境和需求。尤其重要的是，富裕国家的高工资水平促使它们开发各种可以通过增加资本投入来节约人力成本的新产品。结果就出现了一种螺旋形的进步轨迹：高工资导致了更多的资本密集型生产，而这一情况又进一步提升了工资水平。这一螺旋形发展轨迹解释了为何富裕国家的收入一路攀升。

西欧和美国包办了世界上所有的技术研发，这样一来就出现了一种世界“生产函数”，它规定了可供所有国家选择的技术。所谓“生产函数”就是以数学形式来估算一个国家在现有的劳动力和资本条件下所

能取得的国内生产总值。图8显示了世界生产函数，具体做法是选取57个国家作为样本，选择1965年和1990年两个年份，将劳动者人均完成的国内生产总值和劳动者人均分摊的资本这两项数据分别标注出来。这些小点勾勒出函数的大致情况。它的特点是每个劳动者平均分摊的资本越多，他的产出也越多。而且，当人均资本处于较高水平时，产出的增长幅度明显减缓，这是由于收益递减率在起作用——随着资本的增长，额外得到的产出越来越少。最后，图8中使用不同的符号来表示1965年和1990年的数据。一个国家如果劳动者人均分摊的资本为1万美元，那么1990年它的产出并不会高于1965年的水平。换句话说，这个国家没有取得科技进步。世界科技的变化趋势在于将劳动者人均分摊的资本提高到新的水平，从而达到提高人均产出的目的。这些变化的受益者是富裕国家，它们在1965年就能采用资本密集型技术。到了1990年，能够发明新技术的依然是这些国家。科技进步并不会自然散播到贫困国家。

对于其中一些国家来说，我们可以将劳动者人均产出和人均资本这两项数据追溯到工业革命时期。有了这些数据，我们就能将时间产生的影响和空间产生的影响进行比较。比如，图9中标注为“美国”的曲线将美国自1820年至1990年的人均资本和人均产出的数据连在一起。美国的这条发展轨迹与1965年至1990年间富裕国家和贫困国家的发展轨迹呈现出相同的模式。其他富裕国家也是如此：经济增长随时间推移而产生的变化看起来就像是当今世界由于空间因素而产生的差异。图10显示了意大利的发展轨迹。图11显示了德国的发展轨迹。这些历史轨迹呈现出若干特点：美国作为世界科技的领先者，在同等资本和劳动力的情况下，通常比其他国家生产出了更多产品；德国或许是得益于投资银行的重要援助，积累了更多的人均资本——但这两个国家的根本发展趋势是一样的。经济增长随时间推移所产生的变化与空间差异之间存在着对应关系，造成这一现象的直接原因是，当今世界的可用技术都源自富裕国家。

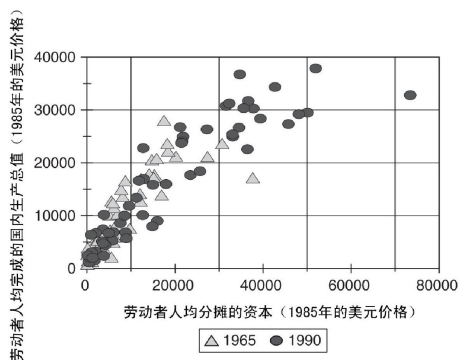


图8 世界生产函数

贫困国家之所以贫困，就是因为它们使用的是富裕国家过去开发的技术。许多发展中国家做得最好的工业是制农业。关键技术是缝纫机。脚踏式缝纫机的商业化生产始于19世纪50年代，电动缝纫机于1889年投入使用。如今，大多数发展中国家的出口成就依然建立在19世纪科技的基础上。

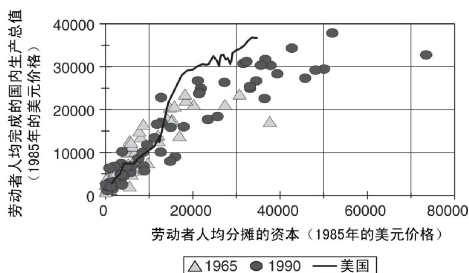


图9 美国的发展轨迹

图8中的统计数据同样说明了这一点。为什么秘鲁相对贫困？1990年，秘鲁劳动者人均分摊的资本为8,796美元，人均产出为6,847美元。这些数据与德国1913年时的数据相差无几，当时德国人均分摊的资本为8,769美元，人均产出为6,425美元。哪个国家现在人均分摊的资本越少，落后的年限也就越久。比如，津巴布韦1990年劳动者人均分摊的资本为3,823美元，劳动者的人均产出为2,537美元。这两项数据如果放在1820年不算太糟糕。马拉维的人均分摊资

本为428美元，劳动者人均完成的国内生产总值为1，217美元，大致相当于印度在19世纪早期的水平，远低于当时英国、美国和西欧各国的水平。甚至到了1990年，印度劳动者人均分摊的资本仅仅增加到1，946美元，人均产出达到3，235美元，算是赶上了英国在1820年的水平。

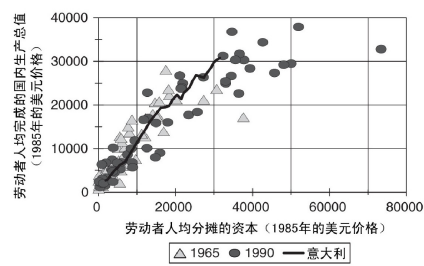


图10 意大利的发展轨迹

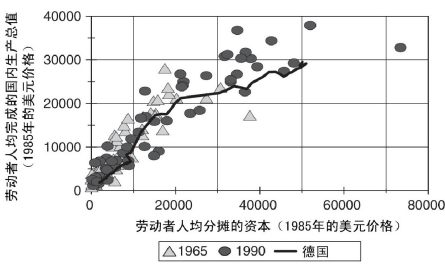


图11 德国的发展轨迹

这里有个很明显的问题：为什么秘鲁、津巴布韦、马拉维和印度不采用西方国家的技术，让自己也变得富裕起来？答案是，采用西方技术并不能带来收益。西方国家在21世纪所采用的技术代价高昂，劳动者分摊的人均资本数额巨大。只有当工资水平相对于资本成本较高时，采用这样的技术才有利可图。在所有的示意图中，这表现为劳动者人均产出和人均资本之间的关系曲线逐渐变得平缓。与人均资本处于较低水平时相比，当人均资本达到较高水平时，要想把人均产量再提高1，000美元，需要投入的人均资本就更多。只有当劳动力价格十分昂贵的时候，才值得额外投入这么多资本。在西方国家的发展过程

中，高工资水平促使人们发明各种节约劳动力的技术，而这些技术的使用又推动生产率和工资水平继续上涨。如此循环往复，不断进步。如今的贫困国家错过了发展机遇。它们工资水平低，资本成本高，只好依靠陈旧的技术和低收入勉力维持。

工业发展史为这些原理提供了范例。在上一章里，我们分析了机械动力织布机的发明，同时也谈到，此类机械在经过完善之后，最终在美国（国内工资水平很高）和英国投入使用。在工资水平较低的国家，机械动力织布机没法做到利润最大化，因此当地人依旧使用手工织布机。到了19世纪，在工资水平最高的美国成为世界经济领头羊之后，这些国家的处境更加困难。美国发明的技术体现了国内的经济环境。19世纪90年代，一个名叫詹姆斯·亨利·诺思罗普的英国移民做出了一系列发明，制造出一台全自动纺织机。这种机器大幅提高了生产率，但是需要大量投资。在美国，因为工资水平很高，使用这种纺织机有利可图，但在英国就不一样了，它的成本太昂贵，虽然按照世界标准来看，英国也是一个高工资的国家。对于贫困国家来说，诺思罗普纺织机更加不适合。在技术变革中，经济强国的发明家试图减少需要支付高工资的劳动力，而他们发明的机械设备进一步加强了富裕国家的竞争优势，同时贫困国家没有得到任何好处。

第五章 庞大的帝国

欧洲的东方分布着几个帝国。奥图曼帝国的土耳其人于1453年征服了君士坦丁堡，他们的统治范围从巴尔干半岛一直延伸到中东和北非。俄国沙皇统治着从波兰到海参崴的广袤领土。波斯帝国历经多个王朝，延续了数千年时间。在17世纪和18世纪，莫卧儿帝国的君王统治着印度的大部分领土。自公元3世纪起，日本天皇就已在位。南亚的某些国家，如柬埔寨和泰国，在很早以前就有了成熟的国家形式。这些帝国中，最强大的当属有着数千年历史的中国。

早在一千多年前，欧洲人就已经对亚洲的富庶有所耳闻，这也是他们试图通过海路前往亚洲的原因之一。马可·波罗于13世纪到过中国，他的游记风靡一时，哥伦布也购买了一本，并详加注释。法国神父兼汉学家杜赫德根据耶稣会传教士的描述，撰写了《中华帝国全志》（1736年），描绘了中华文明的灿烂景象。这本书广为流传，并引发了大规模的讨论。

不过，并非所有人都赞同富裕东方的说法。提出质疑的主要是几位古典经济学家，如亚当·斯密、罗伯特·马尔萨斯和卡尔·马克思。他们一致认为，相比东方帝国，欧洲更加富裕，并且经济前景更加美好。他们都认为中国处于落后状况，并且用各自偏爱的理论加以分析。在斯密看来，问题在于中国政府禁止对外贸易，并且私有财产在中国得不到保障。在马尔萨斯看来，普遍成婚导致了高生育率和低收入。在马克思看来，问题在于中国的社会结构还达不到资本主义阶段，无法维持个人的积极性。

过去有许多人接受了这些观点，但近年来，经济史研究中的加利福尼亚学派对此提出了挑战——之所以用这个名号，是因为这一学派的主要倡导者均为加利福尼亚大学的教授。根据他们的看法，中国的司法体系堪比欧洲，私有财产得到了保障；中国家庭把生育率控制在

低水平，因而中国的人口增长速度并没有超过欧洲；此外，中国的商品市场以及土地、劳动力和资本市场的发展程度不逊于欧洲。欧亚大陆两端的生产率和生活水平大致相当。因此，工业革命之所以发生在欧洲，原因并不是制度或文化差异，而是因为欧洲大陆拥有现成的煤炭资源，并且在全球化进程中攫取了大量财富。

加利福尼亚学派对于中国和其他帝国的发展滞后给出了新的解释，他们的说法引起了广泛讨论。受到质疑最多的是，他们认为中国的发达地区（如长三角地区）的收入水平不亚于英格兰和荷兰（参见图3）。此外，人们逐渐接受了对于中国市场和制度的积极评价，因为对于其他帝国（如古罗马）的重新评价得出了类似结论。因此，加利福尼亚学派认为工业革命发生在英国是因为煤炭和商业，这一观点是正确的。纵览亚洲历史，不难发现亚洲国家缺少这样的诱因。

全球化与去工业化

这些庞大的帝国在19世纪的日子都不好过。1857年起义之后，印度正式成为英国的殖民地。20世纪20年代，中国、奥斯曼帝国和俄国的皇帝都被赶下了皇位。19世纪初，这些庞大的帝国拥有世界上最大的制造业。到了19世纪末，它们的传统制造业已被破坏殆尽，却没有现代工业来接替。只有俄国和日本是例外，它们拥有一部分现代工业。

从滑铁卢战役到第二次世界大战，这段时间内的经济成败取决于三个因素：技术、全球化和国家政策。

西方的工业革命造成亚洲制造业难以为继，原因有两点：首先，欧洲的制造业生产效率更高，从而降低了生产成本。但在工资水平较低的其他地区，利用工业技术并不划算。比如，印度人不可能使用纺织机械来和英国人竞争，因为对于印度国内的纺织业来说，使用机械增加的资本成本将超过减少的劳动力成本。亚洲生产者只有两条路可走，要么寄希望于英国人改进纺织机，使得这些机械能大幅降低成本（最后的确如此），要么重新设计这些机械，使它们适应亚洲的生产

条件（日本就是这么做的）。

其次，蒸汽机和铁路使国际竞争变得更加激烈。随着运输成本的下降，世界经济更加紧密地结合在一起。在这一过程中，使用动力机械的西方企业实力大增，其他地区采取手工生产的制造者远不是它们的手，从卡萨布兰卡到广州都是如此——哪怕东西方的工资水平存在着巨大差异。随着制造业在亚洲和中东地区逐渐消亡，工人们回归农业生产，这些地区的出口产品变成了小麦、棉花、稻米和其他初级产品。换句话说，它们变成了当代的欠发达国家。

这些变化并非出于富裕国家的合谋，也不仅仅是因为殖民主义政策（虽然这的确是原因之一）。造成这一切的主因是经济学的一条根本原则——比较优势。根据这一理论，各个国家专事生产自己更富效率的某些商品，然后进行交易。它们出口自己生产的商品，并进口自己不擅长生产的其他商品。假设印度与世界其他地区隔绝开来，那么印度要想增加棉布的消费量，唯一的办法就是减少农业劳动人口，让更多的工人去从事纺织。这两项工作的劳动效率将决定，究竟小麦产量该减少多少，才能换取棉布的产量新增一米。如果可以进行国际贸易，并且在世界市场上，棉布相对于小麦的价格比率低于国内生产技术所隐含的比率，那么印度人就会发现，对于他们来说，出口小麦并进口棉布比自己生产棉布更为有利。换句话说，他们变成了农民，而不是制造者。这一调整以牺牲长远发展为代价，换来了短期繁荣。

在达伽马抵达印度的卡利卡特之前，欧洲和亚洲之间要付出巨大的代价才能互通有无。可以说，它们各自都“与世界其他地区隔绝开来”。随着横帆船、全球航行、蒸汽船、苏伊士运河、铁路、电报、巴拿马运河、汽车、飞机、集装箱船、电话、高速公路和互联网的发展，上述隔绝状况不复存在。交通和通讯的改善降低了国际交易的成本，将各个市场结合在一起，各国之间的竞争更加激烈。比较优势所发挥的功效变得更加强大，生产效率的相对差异对于国家财富的影响也变得日益显著。结果就是，第三世界沦为“不发达”地区。

自滑铁卢战役之后，国家政策是影响经济发展的第三个因素。为

了应对英国廉价商品的挑战，美国和西欧都采取了标准发展策略，即理顺内部关系，建立外部关税，创办投资银行和推行教育普及。殖民地没法采取这一策略，因为它们的经济政策受到限制，必须为殖民国利益服务。独立国家有权选择发展道路，不过并非所有国家都为此而努力，也并非所有国家都能取得成功。

棉纺织业

在印度和英国的棉纺织业发展史中，我们可以看到这些主题。工业革命期间，随着各种生产机械的完善，英国提高了棉布的生产效率。根据比较优势原理，英国制造业效率提高，而印度没有取得同等进步，这必然加强了英国棉布生产者的竞争力，同时削弱了印度生产者的竞争力。反过来，印度在农业生产方面的比较优势增加，而英国的比较优势则减少。比较优势的变化意味着，工业革命带来的不均衡的生产效率增长将会使得工业生产在英格兰取得进一步发展，而印度将出现去工业化的情况。事实正是如此。

比较优势的转变发生在运输成本下降的大背景下，这加剧了它的影响力。运输成本下降的原因是船只效率的提高，以及从欧洲到印度的海上航线更加激烈的竞争。18世纪，英国和荷兰的东印度公司统治了这条线路。虽然17世纪初这两家公司在成立时就打破了葡萄牙对胡椒贸易的垄断，造成欧洲的胡椒价格下降，但随后颁布的英国航海法案将荷兰人排除在英国控制的市场范围外，压制了竞争。第四次英荷战争（1780年—1784年）给了荷兰人最后一击：荷兰公司的实力大为削弱，只能眼看着自己的特许权于1800年到期。不过，英国公司最终还是在1813年失去了垄断地位。随之而来的竞争导致印度到欧洲航线的运输成本持续下降。

从英格兰和印度两地的棉布价格变化可以看到生产效率的不均衡发展和持续下降的运输成本所产生的影响。1812年，一群英国棉布制造商聚在一起，反对东印度公司继续垄断贸易。他们准备的一份备忘录上提到，同样纺织40支纱线，在印度成本是43便士/磅，但在英格

兰成本只有30便士/磅。结论就是，只要允许竞争存在，印度就是英国产品巨大的潜在市场。他们的看法是正确的。但需要指出的是，十年前他们还没有这样说的底气，因为当时英国生产40支纱线的成本是60便士/磅。1802年的纺织技术在生产效率方面还不足以使它挫败印度。但1812年的机器可以做到。英国的机械继续得到改进。到1826年，40支纱线的价格已经下跌到16便士。既然可以在这一价位买到纱线，就连印度最贫困的妇女都不会亲自动手纺织了。因此，印度的棉纱生产一度消亡，直到19世纪70年代开始机械化生产，才得以恢复。

织布行业也出现了同样的情况，不过对于印度来说，结局没有那么惨淡。本书第四章已经提到，技术进步降低了英国白棉布的价格。在英格兰，从18世纪80年代中期开始，本土生产的布料总是比进口的印度布料更加便宜。不过，这两种布料的价格并没有出现明显差异，但购买者把两种布料当作彼此的替代品。因此，1790年之后英国布料价格的下降迫使印度布料价格也随之下降（参见图12）。

在我们统计的印度布料价格中，1805年至1818年这一时段没有可用数据。但就在那段时间，出现了两个重大变化。首先，印度与英格兰之间的价格变得十分接近。因为两个市场构成了一个整体，其中一个市场的发展必然影响到另一个。其次，英格兰的布料价格下降到低于印度布料价格的水平。印度至英格兰的布料出口逐渐停止，因为此时出口到英格兰已无利可图。相反，英格兰开始对印度出口布料。

这一变化对印度产生了重大影响。它从主要出口国变为主要进口国。印度的棉纺织业被破坏殆尽，所有的棉纱线都依靠进口。织布产量同样下降，虽然在规模减小、利润削减的情况下，手工织布的生产方式得以延续。在比哈尔，制造业的劳动力占总劳动力的比重从1810年的22%下降到1901年的9%。这段时间真是去工业化的重大时刻！

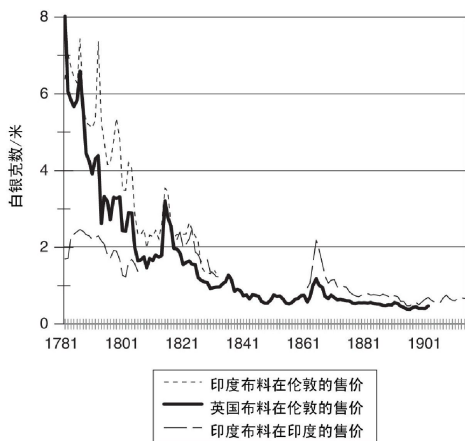


图12 棉布的真实价格

每个国家都在某些方面具备比较优势。印度在制造业方面失去了原有优势，但它在农业方面取得了新的优势，尤其是原棉。图13显示了1781年至1913年古吉拉特和利物浦两地的原棉价格变化。在18世纪，印度的棉花价格更低。随着美国南部的棉花种植面积扩大，英国的棉花价格开始下降。到19世纪30年代，英国和印度市场融为一体。一方面，棉纱和棉布市场的一体化导致价格下跌，并迫使印度生产商退出市场；另一方面，农产品市场的情况正好相反。原棉价格逐渐提高，导致种植面积扩大，印度开始向英国出口原棉，为纺织业提供原料。

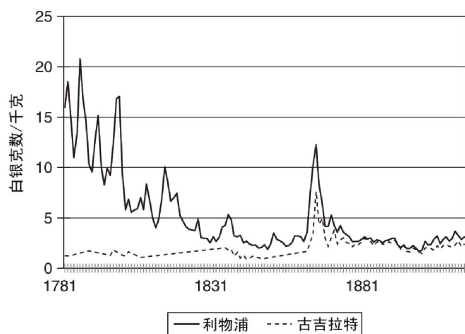


图13 原棉的真实价格

1840年，英国议会下属的东印度产品特别委员会目睹了一场激烈的辩论，一方是代表麦克莱斯菲尔德地区的议员约翰·布罗克赫斯特先生，另一方是作为证人出席的罗伯特·蒙哥马利·马丁。布罗克赫斯特认为“印度的纺织业已经遭到破坏”，因此“印度现在是一个农业国，而不是一个制造业国家，之前从事制造业的人员现在都转移到农业生产中”。对于大英帝国的所作所为，马丁持批评态度。他回答道：

我不同意印度是农业国这样的说法。印度既是农业国，也是制造业国家。如果有人非要把印度降到纯农业国的地位，他就是在试图降低印度的文明等级……自古以来，印度一直善于制造各类产品，在公平竞争的情况下，没有哪个国家能与之抗衡。

不管马丁的态度多么值得称赞，市场力量显然站在布罗克赫斯特一边，英国工业淘汰了印度的制造业。

19世纪，第三世界的大部分地区经历了类似印度纺织业的遭遇。不均衡的技术变迁，加上全球化的影响，推动了西方国家的工业化进程，同时又导致亚洲的传统制造业遭到破坏，出现去工业化的局面。哪怕是那些独立的国家，比如奥斯曼帝国，技术变迁和运输成本的下降依然将它们转变成现代的欠发达国家。在20世纪中期，亚洲经济发展问题被看作是“传统社会”向现代化国家转型的难题。事实上，这些国家的处境与传统毫无关系。欠发达状况是19世纪全球化以及西方工业发展的产物。

印度的现代工业

难道印度无法改变欠发达国家的命运，只能出口初级产品并进口工业产品吗？在手工生产消亡后，印度工业能否利用廉价劳动力来建立现代工厂以获得新的发展？可以用印度的发展史来试着回答这些问题，因为印度接受英国统治，受英国法律管辖，并且与英国保持自由贸易关系。这些因素对于印度的发展究竟有没有好处？

印度的确经历了一些工业发展。主要成就在于黄麻纤维制造业和

棉纺织业。两者都利用了廉价劳动力。英国投资者为孟加拉地区的黄麻纤维工厂提供资金。到第一次世界大战时，印度已经达到世界上最大的黄麻纤维生产规模，它出口的产品将英国竞争者赶出了大多数市场。孟买的棉纺织业也开始繁荣。到1913年，这里每年加工的原棉数量达到36万吨，超过法国，但少于德国。不过，这些工业成就对于印度国家经济的影响可以忽略不计。1911年，黄麻纤维生产和棉纺织业雇用的劳动力只有50万人，还不到总劳动力的1%。印度经济依然是农业经济。

工业要想取得发展，就必须改变由比较优势主导的经济模式。民族主义的观点认为，印度应当采取标准发展政策，正是这些政策帮助西欧和美国赶超了英国，其中具体包括：建立外部关税，创办投资银行，理顺内部关系和推行教育普及。

殖民统治最引人关注的一点就是，上述政策的执行程度非常低。在19世纪，只有1%的印度人接受过学校教育，具备读写能力的成年人只占6%。关税很低，并且目的只是为了获取税收。没有银行政策来为工业发展提供资金。

印度政府所采取的措施体现了该国政策的局限性。它在旁遮普等地兴建水利设施，以增加农业出口。1857年起义之后，它又修建铁路，以便在全国范围内运送军队，同时将内陆的农业地区与沿海地区连成一体，以便出口初级产品。到第一次世界大战之前，印度铁路总里程达到6.1万公里，成为世界上最大的铁路网之一。铁路确实创造了全国性市场，因为货物可以以低廉的成本运到印度各地。

然而，印度在修建铁路的过程中错失了一个机会。铁路是一项巨大的工程，需要多种现代原料，比如铁轨和机车。大多数国家在修建铁路时，都会借此机会来发展这些产业（有些国家甚至从无到有，创立新的产业），它们采取的办法就是通过关税和政府采购，把订单交到当地企业手中。但印度殖民政府却想办法把订单交给了英国企业。英国对印度的工程材料出口大幅增加。但印度并没有得到附加利益，到了20世纪，印度才最终建立起钢铁业和工程制造业。

直到今天，印度、巴基斯坦和孟加拉国的大多数人依然从事农业生产。其他贫困国家的情况同样如此。不过，一些国家在19世纪时陷于贫困，如今却大有起色，它们采取的办法不仅有标准化发展策略，还有大推进式的发展模式，我们随后将讨论这些变化。

第六章 美洲

美洲融入世界经济对于新旧两个世界都有着重要意义。美洲土著人数锐减，土著文明被欧洲文明所取代。北欧由此走向工业化，而南北美洲恰好为世界范围内的南贫北富格局提供了佐证。

南北美洲的不同发展轨迹可以追溯到殖民时期，其根源在于地理和人口差异。南美洲住着绝大多数土著人，并且有着最多的财富。同时，它离欧洲也最远。这些差异最终导致了今天我们所看到的收入差距。

地理是关键因素，因为它影响到不同地区与欧洲进行贸易的能力。对于经济增长而言，贸易产生的影响可能是积极的，也可能是消极的。一方面，廉价的英国产品抑制了工业化进程。另一方面，当地农产品出口对于殖进程和农业发展起到了巨大的推动作用，而这些进步可能成为后续工业化的跳板。在这方面，北美洲更受青睐。首先，它离欧洲更近，而欧洲是殖民地出口产品的主要市场。在航运成本较高的情况下，北美地区相比南美地区可以生产和出口更多种类的产品。美洲内陆地区的地理环境进一步加强了北美地区的优势。北美洲东部沿海地区面积广大，土壤肥沃，足以支撑一定规模的经济发展，圣劳伦斯河、莫霍克—哈德孙河和密西西比河连通内陆地区。拉丁美洲的情况正好相反。大多数经济活动发生在墨西哥的内陆地区和安第斯山脉附近。河流并没有连通内陆与海岸，因此出口成本很高。

人口因素同样重要。美国、加拿大和南美洲大部分地区气候宜人，对于欧洲人来说几乎没有疾病威胁，因此他们在这些地区很快就开始繁衍生息。与之相比，热带疾病导致欧洲人在加勒比海地区和亚马逊河流域大量死亡，从而抑制了欧洲人口在当地的生长势头。

土著人在美洲大陆上的分布并不均匀。大多数土著人居住在墨西哥（2,100万人）和安第斯山脉（1,200万人）。住在美国境内的

土著人只有约500万人，在美国建国初期十三个殖民地的范围内只有25万人。人口差异体现出地理因素的影响。墨西哥和秘鲁是当地主要食物的天然发源地，这些食物包括：玉米、豆类、西葫芦、西红柿和藜麦。后来土著人就在原来的地方开始人工培育这些植物，因此它们已经适应了当地的自然环境。此外，当地比世界上任何地方都要更早培育这些植物。比如，早在4,700年前，他们就已经开始人工培育玉米和豆类。因此，在科尔特斯于1519年到达这里之前，墨西哥人有长达4,200年的充足时间来繁衍生息。当然，玉米、豆类和西葫芦具有很强的散播能力，但它们的遗传和种植必须适应不同的自然环境，这减缓了它们的散播速度。举个例子：如果把玉米从热带移植到温度更低的环境中，玉米的生长期必须从通常的120天至150天减少到大约100天。直到公元1000年左右，人们才最终实现了玉米的移植。在此之前，在美国和加拿大的东部地区，玉米的种植范围都很小，因此在欧洲人抵达之前，土著人在北美洲东部地区繁衍生息的时间并不长。

对于土著人来说，欧洲人的到来是一场浩劫。据保守估计，1500年土著人口大约为5,700万。到了1750年，这个数字锐减到大约500万。绝大多数人死于欧洲人携带到美洲的各种疾病，如天花、麻疹、流感和伤寒，土著人对于这些疾病没有任何抵抗力。剩下的人死于战争、奴役和虐待。

虽然土著人出现了人口锐减的情况，但南北美洲受到的影响不尽相同。在墨西哥，土著人口减少幅度超过90%。17世纪20年代，当地人口达到历史最低点，为75万人。但这一数字依旧是欧洲人到来前夕美国东部地区总人口的三倍。在安第斯山脉，1718年至1720年爆发的一场流行病让土著人口减少到不足60万人。17世纪中期之后，墨西哥人口出现反弹，1800年达到350万人，安第斯山脉的土著人口达到200万人。虽然西班牙人在过去的三个世纪里不断移民，但土著人依旧占到这些地区总人口的3/5，并且混血儿占到1/5。剩下的1/5人口是相对富裕的白人，他们是殖民地的统治者。对于这些地区的长期发展而言，这样的种族结构 and 经济结构具有负面影响。

北美地区的情况截然不同，因为这里的土著人口并不多。1500

年，25万人居住在东海岸。到了1890年美国第一次对土著人进行人口普查时，他们只剩下14,697人。人口减少主要发生在17世纪，而且是在欧洲人开始殖民之前。在“五月花号”于1620年抵达马萨诸塞之前，一场流行病侵袭了这一地区，从1617年一直持续到1619年。“五月花号”上的乘客将这视为上帝的护佑：“就这样，上帝从一开始就保佑着我们……他清除了大量土著人……就在我们到达那里的前不久，为我们腾出了空间。”随后，持续了五十年的战争消灭了剩余的土著人。土著人的高死亡率和殖民者的低死亡率意味着，美国殖民地很快就成了英格兰的翻版。不过，美国南部的殖民地走了另一条发展道路，欧洲人从非洲掠夺奴隶，到那里从事苦力劳动。但土著人虽然在当地存活下来，却并没有像在格兰德河以南地区那样阻碍北美殖民地的发展。

北美洲的殖民地经济

开拓殖民地是美国殖民时期历史的主题。一些殖民者，尤其是那些来自新英格兰地区的人不想再屈服于另一种信条，他们渴望在新大陆实现宗教自治。不过，驱使大多数殖民者来到这里的原因还是经济收益，就连清教徒也希望马萨诸塞的生活水平能够赶上英格兰。

在英属北美地区，殖民与出口紧密相关。加拿大经济学家哈罗德·英尼斯提出了“物产理论”，着重强调这种关系。根据这一理论，加拿大这样的地区的经济增长取决于出口到欧洲的产品，如鳕鱼、毛皮和木材。出售这些产品的所得被用于购买欧洲的制造品，如布料、工具、陶器、图书等。这些产品都是从英国进口，而不是在殖民地自行生产的，因为英国的产业规模足够大，实现了规模经济，这意味着相比殖民地的小企业，英国公司的生产效率更高。“农民认为，用牛和谷物去换取布料，比自己生产布料更加有利。”英国的航海法案将荷兰人和法国人摒除在外，不让他们参与殖民地贸易。

殖民地的物产经济有三个特点。首先，物产在殖民地的售价低于在欧洲的售价，并且差额等于运输成本。两个市场的价格同步波动，

因为贸易将它们联系在一起。其次，出口占到殖民地收入的很大一部分，剩余的收入来自服务业。最后，殖民者得到的收益超过在欧洲的收益，差额足以支付移居殖民地的成本和抗击移居的风险。

宾夕法尼亚殖民地体现了这三个特点。它建立于1681年，以种植小麦为主，小麦是当地的主要物产。宾夕法尼亚将小麦出口到西印度群岛、伊比利亚半岛和英伦诸岛，为此它必须与爱尔兰和英格兰的农产品展开竞争。结果，费城和伦敦的售价同步波动。从图14中可以明显看出这种同步性。七年战争时期（1756年—1763年）和美国独立战争时期（1776年—1783年）属于例外情况，因为在这两段时期内，贸易遭到破坏，价格关联也不复存在。除了小麦和面粉，宾夕法尼亚殖民地还出口木材、船只、铁和钾碱，从海上商贸活动中获取外汇。对于殖民地经济而言，出口非常重要，1770年出口量占到总产量的约30%。出口所得用于购买英国生产的消费品。

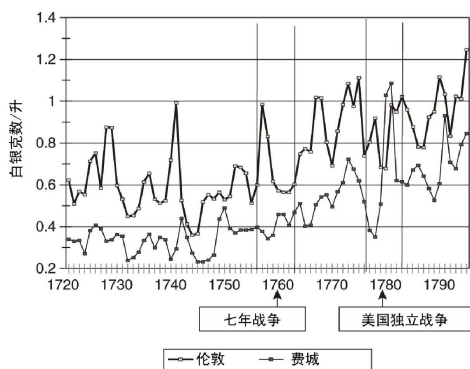


图14 小麦价格

随着经济增长，宾夕法尼亚殖民地吸引了更多的欧洲人。18世纪，费城的真实工资与英国的变化趋势保持一致，但费城的工资水平更高一些，因为要给殖民者一定的补偿，以吸引他们移居到遥远的未开发地区（参见图15）。英格兰和北美殖民地都很繁荣，工资水平相当于最低生活开支的4倍至5倍。与之形成反差的是佛罗伦萨，到18世纪末期，当地工资已经跌至最低生活开支的水平。

如图15所示，新英格兰的经济表现不那么尽如人意。18世纪早期，马萨诸塞地区的工资水平与伦敦持平，但低于宾夕法尼亚地区的。虽然人们在回顾美国历史的时候，总是把马萨诸塞视作殖民地的代表，但实际上那里的经济发展并不稳定，因为缺乏一种农业物产。当地的出口产品主要是鱼类、牲畜、鲸鱼油脂以及包括船只在内的木制品。新英格兰地区的居民建立起庞大的海运业，从中获得巨额外汇。这惹恼了英国商人，因为殖民地与本国展开了竞争。这些商业活动没能迅速扩展，因此新格兰地区劳动力需求的增长速度赶不上人口的增长速度。结果就是，当地工资水平下降，人口持续外迁。

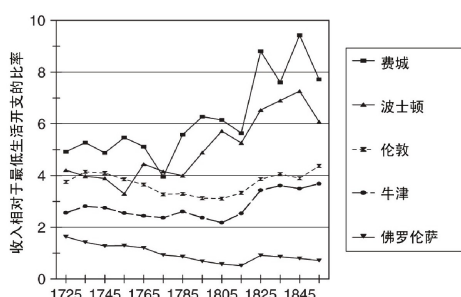


图15 非熟练工人的工资水平，欧洲和美国

虽然物产理论最初被用于解释加拿大的经济状况，但最佳案例却是加勒比海地区的糖料作物殖民地。欧洲人最早接触到食糖是在巴勒斯坦，当时正值十字军东征时期。随着他们被驱逐出境，食糖生产随之转移到塞浦路斯。最终，他们开始在大西洋的岛屿上种植糖料作物。1485年，葡萄牙人占领了圣多美，这成为历史的转折点，他们开始在那里尝试用非洲黑奴作为劳力，大面积种植糖料作物。后来这一体系被引入巴西和加勒比海地区，事实证明，这一做法在那里可以获得丰厚利润。17世纪和18世纪，巴巴多斯、牙买加、古巴和圣多曼格（现在的海地）是世界上部分最富裕的地区。

加勒比海地区的殖民地种植糖料作物和包括咖啡在内的其他作物，并将产品出口到欧洲。欧洲投资者提供资金，非洲黑奴则提供劳动力。相比欧洲移民，黑奴作为劳动力，价格更为低廉。糖料作物种

植物园里的死亡率非常高，由于奴隶极为廉价，因此补充奴隶的主要方式是购买新的人手，而不是自然繁衍。被带到英属西印度群岛的奴隶共计400万人，到1832年黑奴获得解放时，只剩下了40万人。出口量决定了殖民地经济的规模。1832年，牙买加的糖、咖啡和其他热带产品的出口量占到总收入的41%。其他收入来自为种植园提供的辅助性服务（为奴隶提供食物，供应其他物资，提供船运和交通服务，派备司法与治安人员，以及为辅助工人提供住房）或种植园主的消费开支（主要用于仆役和庄园）。种植园主在殖民地的开支只占到收入的很小一部分，他们把大部分收入寄回英国，而不是在牙买加进行投资。

美国的南方殖民地有许多特点与加勒比海地区类似。南方地区拥有值钱的物产——在南卡罗来纳地区是稻米和靛蓝，在弗吉尼亚和马里兰地区是烟草。生产这些作物的种植园起初雇用英国契约劳动力，后来改用非洲黑奴。南方比北方殖民地更加富裕，因此吸引了更多定居者，同时也聚集了大多数的黑奴。

南卡罗来纳殖民地始建于1670年。但是，当时的殖民者缺少“适合欧洲市场的商品，他们拿得出手的只有一些从印第安人手中购得的毛皮，再加上一些雪松。他们就把雪松装满船只，带上毛皮前往伦敦”。随后的几十年里，他们一直在寻找一种能获取利润的物产。最终，他们偶然发现了稻米。当地的稻米出口量从1700年的人均69磅增加到1740年的人均900磅。奴隶进口数量从1700年的275人增加到1740年的2,000人。种植技术的进步使得种植面积和劳动生产率提高了50%。在种植稻米的沿海地区，当地社会结构变得越来越像加勒比海地区。出口占到沿海地区总收入的30%以上。这里的经济围绕稻米发展，正如牙买加的经济围绕糖料作物发展一样。在总人口中，黑人占到绝大多数。

白人在最南部地区占到人口总数的一半，他们退到内陆地区，在那里家庭式农场成为主要的经营模式。他们自己种植食物，但远谈不上自给自足，因为他们为种植园提供食物，用获得的收入来购买英国布料和其他消费品。弗吉尼亚和马里兰地区情况类似，烟草成了出口物产。

英属殖民地在经济和社会不平等方面有着明显差异。新英格兰地区和濒临大西洋的中部地区最为平等。这些地方也有奴隶，但在农业生产中，奴隶制并不重要——不是因为道德观念或技术障碍，而是因为收入不足以支付由此产生的成本。这些地区面积广袤，因此土地价格不高，这意味着大部分收入都以工资的方式累积，并且收入必然被分配给数量众多的劳动者。处于另一端的是加勒比海地区的殖民地，那里的大多数人都是奴隶，受到极不公平的对待。美国南部殖民地处于这两者之间，一方面种植园内存在不平等现象，另一方面边疆地区人数不多的农民信奉人人平等。

不过，北美地区所有的殖民地拥有一个对未来发展十分有利的共同优势——具备读写能力的白人殖民者的比率至少和英格兰本土的保持一致，处于世界领先地位（参见表4）。到美国独立战争时期，弗吉尼亚和宾夕法尼亚地区70%的自由人能够自行签名，而英格兰同期具备读写能力的人口比率为65%。在新英格兰，这一数字接近90%，这多亏当地政府建立学校并严令民众接受教育。

为什么殖民地具备读写能力的人口比率如此之高？原因和英格兰的一样：经济优势。殖民地的生活水平取决于贸易和外国市场，这意味着阅读、写作和计算能力能带来收益。司法体系同样增加了读写能力的价值，因为合同和土地所有权都是通过书面文件确立的。在马萨诸塞地区，或许是清教徒渴望阅读《圣经》的缘故，当地具备读写能力的人口比率超过了英格兰和宾夕法尼亚，但更重要的是，当地经济依赖贸易和航运，因此居民有强烈的经济动力去接受学校教育。

拉丁美洲的殖民地经济

拉丁美洲的不同地区采取的发展道路各不相同，并且都不同于美国模式。我们需要区分以下几个地区：（1）加勒比海地区与巴西；（2）南部的锥形地带（阿根廷、智利、乌拉圭）；（3）墨西哥和安第斯山脉。

我们已经讨论过加勒比海地区的经济模式，巴西的发展与之类

似，只不过规模更大，因为巴西的土地面积更大。巴西距离欧洲足够近，可以出口糖料到欧洲。葡萄牙人在16世纪早期从圣多美将糖料作物引入巴西。起初，种植园里使用的是土著奴隶，但随即非洲黑奴取代了他们，第一次物产繁荣很快到来。1580年至1660年，葡萄牙与西班牙合为一体。荷兰与西班牙之间的战火波及葡萄牙。1630年至1654年，荷兰人占领了巴西出产糖料的省份伯南布哥。他们在离开时带走了糖料的生产工艺，并将糖料作物引入加勒比海地区。这里距离欧洲更近，相比巴西的竞争者，他们占据了有利位置：阿姆斯特丹的糖料价格从1589年的每磅3/4荷兰盾下降到1688年的每磅1/4荷兰盾。在这一价位上，巴西的种植园无法与之竞争，巴西的糖料繁荣就此终结。此后的三个世纪里，巴西的主要物产不断更替：先是黄金（18世纪早期），接着是咖啡（1840年—1930年），然后是橡胶（1879年—1912年）。在每个阶段，巴西都将产品输出到欧洲，并将奴隶或殖民者带回本国从事种植。和加勒比海地区的糖料一样（但和美国的情况不同），巴西的物产繁荣没有转变成现代化的经济增长，这究竟是因为什么？

拉丁美洲南部的锥形地带和北美的情况类似，当地土著人口不多，并且最终因为疾病、战乱和欧洲人的迫害而消亡殆尽。潘帕斯草原出产的牛肉和小麦不逊于宾夕法尼亚地区的，但阿根廷距离欧洲太远，在殖民时期不可能将这些东西运往欧洲。阿根廷所能出口的物品只有少量兽皮。智利距离欧洲更加遥远。正经说起来，这些国家的经济史只能追溯到19世纪中期，当时远洋船只经过改进，足以将当地物产出口到欧洲。

最为重要的西班牙殖民地是墨西哥及安第斯山脉。欧洲人的征服决定了当地的发展轨迹。在地广人稀的北美洲，殖民者见到的土著人依然采取刀耕火种的原始农耕方式；但在这里，西班牙人见到了密集的人口、庞大的城市、发达的农业、像欧洲一样等级鲜明的政治和宗教组织，还有大量的黄金白银。征服者推翻了阿兹特克帝国和印加帝国，成为当地的统治者。他们掠夺黄金白银，还压制本土宗教，焚烧经文，用天主教来取代本土宗教的地位。土著人沦为附庸种族，不得不竭力满足征服者的贪欲。数以万计的西班牙人来到美洲，寻找发财

的机会。

阿兹特克帝国和印加帝国的君主大肆剥削臣民，不仅要求他们进贡，还要他们提供劳役。西班牙人照搬了这一做法。土著人的工资低得惊人：16世纪30年代，一名全职工作的墨西哥土著人只能挣到1/4的基本生活必需品（参见图16）。这不足以养活一家人。虐待土著人的情况极其严重，西班牙国王因此于1542年下令禁止以土著人作为奴隶，并且限制了征服者的权力。

与此同时，土著人虽然数量大幅减少，但由于幸存人数较多，依然有剥削价值。策略之一是强制劳动。16世纪70年代，西班牙人重新启用印加帝国曾使用过的一种劳役制度——“米塔制”，以便为波托西地区的银矿开采提供人手。墨西哥则采取阿兹特克帝国用过的强制劳动形式——“劳役摊派制”。西班牙国王还把无人居住的土地赐给西班牙人作为领地，称为“大庄园”。到17世纪早期，墨西哥谷地有超过一半的农业用地被富裕的西班牙人以这种方式占有。剩余土地归土著人共同所有，实行轮耕制。这种由大量土著人集体占有土地的情况在北美殖民地并不存在。

这一地区与北美相比，另一个重大差异是地理环境，正是地理环境导致秘鲁和墨西哥无法出口农产品。秘鲁距离欧洲太远，因此无法出口产品，这不足为奇。事实上，美洲西海岸的市场与亚洲而不是欧洲结合得更加紧密。西班牙人在墨西哥的阿卡普尔科与菲律宾的马尼拉之间航行，用银币来交换中国的丝绸和茶叶。18世纪晚期，“法国、英国和美国的无数船只”从现在的英属哥伦比亚的土著人手中购买海豹皮，然后到中国贩卖。“海豹皮的价格在美洲沿海地区上涨，在中国却大幅下跌。”

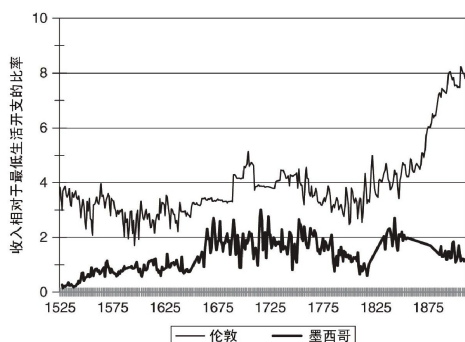


图16 非熟练工人的工资水平，墨西哥和伦敦

墨西哥的情况更令人困惑。紧靠加勒比海的港口城市韦拉克鲁斯离欧洲的距离与新奥尔良离欧洲的距离不相上下。但墨西哥的问题在于，要想在沿海地区与海拔数千米的内陆高原之间运输货物，需要高额成本。从韦拉克鲁斯到墨西哥城的道路就“修了”好几次——先是在18世纪中期，后来在1804年又修了一次。不过就连那时，货物运输依旧靠骡子，而不是用车辆。这样的方式代价太大，不管是进口还是出口农产品都无利可图，对于当地制造业的保护程度也减弱了。同时，西班牙人的法律禁止墨西哥与其他国家进行贸易，意在将殖民地市场留给西班牙制造商，这种做法进一步加剧了墨西哥的孤立状况。

可以说，墨西哥和安第斯山脉地区能出口的产品只有一种，那就是白银。西班牙人在征服土著人之后，立即开始搜寻贵重金属。最大的发现包括位于玻利维亚的波托西银矿（1545年发现）以及位于墨西哥的萨卡特卡斯银矿（1545年发现）、瓜纳华托银矿（1550年发现）和松布雷雷特银矿（1558年发现）。

以白银作为主要出口商品极为不利，墨西哥和安第斯山脉地区因此无法复制北美的发展轨迹。首先，白银有通胀压力。秘鲁和墨西哥经济的基础就是铸造钱币，因此货币供应的增加推动了当地物价和工资上涨，超过了世界水平。比如，小麦在墨西哥的价格是在阿姆斯特丹的4倍至10倍。墨西哥的工资水平是意大利或印度的两倍，而安第斯山脉地区的工资又是墨西哥的两倍。这些差距之所以能一直维持，

就是因为运输成本太高，西班牙对贸易进行限制（这导致廉价的进口商品无法进入这些地区，虽然走私一直都存在），以及西班牙制造业本身的成本过高（它同样受到新世界白银的通胀压力）。其次，白银并没能带来大量的工作岗位。1597年，墨西哥银矿雇用了9,143人；1603年，波托西银矿雇用了1.1万人至1.2万人。到1790年左右，波托西的就业人数下降到4,959人。和劳动力总数相比，这些数字可以忽略不计。和北美地区从事出口农产品生产及供应的人数比起来，这些数字也少了许多。最后，银矿收入的大部分落入少量富人手中，并未惠及大多数人。因此，白银是导致拉丁美洲出现高度不平等的原因之一。

参照北美模式来看，墨西哥经济算不上物产经济。1800年，出口只占到国内生产总值的4%。墨西哥经济的绝大部分与出口无关。因此，墨西哥的收入分配法则不同于英属殖民地的。在北美地区，出口机遇促使欧洲的劳动力和资本来到殖民地，要想取得收益，他们必须回到英格兰，在那里殖民地要尽力吸引更多殖民者和更多投资。在墨西哥，工资水平由内部因素决定，包括强迫土著人劳动，均衡土地与劳动力，以及提高经济体的运行效率。在1650年之前的人口锐减时期，前两个因素最为重要，而在随后的人口增长时期，第三个因素起到了决定性影响。

在1650年之前，墨西哥经济呈现出一种前工业化经济体的共有模式：人口与工资构成反比。当西班牙人于16世纪20年代来到这里时，当地人口众多，工资水平较低（参见图16）。事实上，征服者将工资压得更低，超过了人口数量所能产生的影响。随着土著人口的锐减，真实工资开始上升（虽然西班牙人试图强迫土著人劳动），并在17世纪中期达到收入与最低生活开支大致相当的水平。在这种情况下，一名全职劳动者可以养活全家，让家人都过上最低水平的生活。

在1650年之后，墨西哥人口开始增长，从原先的100万至150万上升到1800年的600万。就在同一时期——这一点极为关键——人口与工资之间不再呈反比关系：虽然人口一直增长，但工资上升到最低生活开支的两倍。只有在劳动力需求大于供给的情况下，才会出现劳

动力供应与工资同时增长的局面。劳动力需求的增长反映出整个经济体各部门生产效率的提高。农业的改变源自欧洲作物和动物（小麦、绵羊、牛）与当地作物（玉米、豆类、西葫芦、西红柿、辣椒）的结合。依靠来自欧洲的耐干旱动物（马和骡子），交通运输取得了巨大进步。制造业的动力来自两个方面，一是新产品（羊毛布料）的生产，二是特定区域内生产的集中，这些区域有助于劳动分工。正是这些特征使得英国工业在生产效率方面超过美国，同时也阻碍了殖民地的制造业发展。当然，拉丁美洲经济的扩展在西班牙的统治下进行，并说明了西班牙的政策无论多么不自由，并没有对经济扩张产生根本性的负面影响。

虽然墨西哥经济在殖民时期开始成长，但墨西哥社会具有明显的不平等结构。法律将该国居民划分为五个种族类别，这一分类方式与经济差异吻合。一份研究显示，西班牙上层阶级（占总人口的10%）占有总收入的61%，而土著农民（占总人口的60%）只拿到了17%。相比北美的新英格兰地区和大西洋沿岸中部的殖民地，墨西哥的不平等状况严重得多，可能与加勒比海地区和美国南部种植园地区的情况类似，不过确切的数据现在还无法获得。当地独立后，严重的不平等状况阻碍了经济的发展。

独立：美国

1776年，美国脱离英国统治，宣布独立，并建立起自己的行政体系。1787年，美国宪法生效。在内战之前（1790年—1860年），美国经济快速发展。人口增加了8倍，人均收入翻了一番。

我们可以把美国战前的经济状况视为物产理论的另一个案例。

烟草、稻米和靛蓝不再是出口的主要产品，它们让位于最重要的物产，那就是棉布。随着工业革命的开始，英国对于棉纤维的需求急剧上升。佐治亚地区种植了棉花，但并没有以此作为主要赢利手段，直到伊莱·惠特尼于1793年发明了轧棉机，才改变了这一局面。随后棉花种植遍及美国南部。由于棉花都是在使用黑奴的大型种植园内培

育，因此黑奴进口大幅增长，直到国会于1808年禁止了奴隶贸易。在接下来的半个世纪里，奴隶人口的增长依靠自然繁衍，棉纺织业迅速扩张，这为棉花种植面积的扩大提供了经济激励。19世纪50年代，种植棉花的利润极其可观，如果不是因为内战（1861年—1865年），奴隶制也不会走到尽头。

物产理论认为，棉花出口带动了整个美国经济。根据这一看法，中西部地区农业生产的扩张是为了给种植园提供食物——这一结论颇有争议。棉花对于东北部地区的工业化也有着促进作用，因为南部的种植园和西部的农场为工业产品提供了市场。

美国的工业化也有赖于四项积极政策，这些政策构成了19世纪经济发展的“标准模式”。第一项政策是大众教育。殖民时期就已经在这方面取得了巨大的进步。到了19世纪，教育进一步发展，并且受到经济激励的影响。另外三项政策最早由亚历山大·汉密尔顿在《制造业报告》（1792年）中提出，分别是：（1）改善交通，扩大市场；

（2）建立国家银行来稳定货币，确保贷款供应；（3）建立关税，保护当地工业。如果没有关税保护，南部和西部地区购买的制造品就不可能引导美国走向工业革命，因为英国可以满足相关需求，就像之前在殖民时期那样。

美国参议员亨利·克莱将汉密尔顿的提议称为“美国体系”，但自从弗里德里希·李斯特推广这一模式之后，许多国家都采用了这一体系。宪法本身就是实施这一策略要走的第一步，因为宪法废除了地方关税，从而为全国性的市场打下了法律基础。其余的发展步骤包括：

（1）1811年至1818年，建设坎伯兰大道，将波托马克河与俄亥俄河连接起来；（2）1817年至1825年，开挖伊利运河，将哈德孙河与伊利湖连接起来；（3）1791年和1816年，分别成立合众国第一银行和第二银行；（4）自1816年起，废除一系列内部关税。

在1816年之前，美国关税不高，但拿破仑战争将美国航运作为打击对象，于是美国采取了保护性措施，宣布贸易禁令，并于1812年对英国宣战。在这些壁垒背后，美国的制造业开始扩张。拿破仑于1815

年战败后，美国于1816年颁布新的关税措施来保护本国制造业，对于大多数进口商品征收20%的关税，纺织品关税更是高达25%。1824年和1828年，税率进一步提高，但是高关税引发了争议，因此1846年，美国又再度降低关税。

随着北方利益集团掌控了国家领导权，保护主义成为美国的主导政策。内战增加了美国对于联邦收入的需求，于是它再度调高关税，并于1861年颁布《莫里尔关税法》。接下来的一个世纪里，税率一再提高，最终在1930年颁布的《斯姆特—霍利关税法》中达到顶点。英国则走上相反的道路，它于1846年撤销了谷物法，又在三年后撤销了航海法案，由此开始了自由贸易之路，直到1932年才重新施行关税。其他国家大多也以同样的方式来应对大萧条。直到第二次世界大战后，美国才着手去除保护，因为它发现进入其他国家的市场比保护本国市场更为有利。

在关税壁垒的保护下，美国的棉纺织业快速增长。19世纪50年代，英国拥有世界上最大的工业规模，每年消耗的原棉重量达到29万吨，美国排名第二，达到11.1万吨，遥遥领先于排名第三的法国（6.5万吨）。如果亚历山大·汉密尔顿和亨利·克莱看到，棉布出口如此有助于经济增长，他们一定会感到欣慰。

不过，这样的结论夸大了物产出口的重要性。首先，虽然棉布（以及后来的小麦）是换取外汇的主要商品，但在1800年至1860年期间，出口产品的价值只占到国内生产总值的5%至7%。这一比重远低于宾夕法尼亚和南卡罗来纳沿海地区的数据（30%），更不用说牙买加的（41%）。棉布和小麦的出口量还不足以推动战前的经济发展。其次，劳动力市场的表现比物产理论预测的更为出色。18世纪，宾夕法尼亚的真实工资略高于英格兰的，当时美国殖民地正在发展，吸引大批欧洲移民前来，因此这是预料之中的结果。随着美国赢得独立，而欧洲却陷入战乱，大西洋两岸的劳动力市场不再一体发展，美国的真实工资继续上升，而英国的工资在工业革命期间停滞不前。19世纪30年代，美国的真实工资已经是英国的两倍。如果物产理论成立的话，那么美国的真实工资不应该这么高，因为拥入美国的移民将迫

使工资降到更低的水平。

国内生产总值和工资水平的提高说明美国已经有能力依靠自身努力来提高生产效率。物产理论的主要问题是，一个经济体以什么样的方式，发展到了什么时候，可以不再依赖主要出口产品。很显然，美国在19世纪上半叶完成了这一转变。

对此，普遍接受的一种解释是英国经济史学家哈巴卡克提出的设想，他认为边疆地区充足的荒地催生了高工资——如果人们可以移居西部，从头开始经营一个农场，谁会愿意接受纽约或费城等地的低工资呢？这种情况将引导企业投资于节省劳动力的技术，从而提高人均国内生产总值，并最终把工资提高到新的水平。我们在第四章已经讨论过，在过去的两个世纪里，美国、英国和荷兰是少数几个持续追求高生产率和资本密集型技术的国家。

事实上，我们可以看到，在棉纺织业中这些因素都在产生影响。纺织业的成功需要人手，但人手并不够。棉纺织业的成功离不开能大量节省劳动力的技术突破。从18世纪70年代起，劳动力的高成本迫使美国企业尝试机械生产，但要想在商业上取得成功，工人和管理层都需要精通这项技术。1793年，塞缪尔·斯莱特建造并负责管理第一家在商业上取得成功的加工厂。下一个突破由波士顿制造公司完成，他们于1813年在马萨诸塞州的沃尔瑟姆建造了一家将纺纱和机械织布融为一体的加工厂。工厂的创始人弗朗西斯·卡波特·洛厄尔曾到访英国并见到机械织布机，回到美国后他凭借记忆画出了机器草图，并创办了这家企业。生产模式由洛厄尔手下的工程师保罗·穆迪设计完成。洛厄尔—穆迪体系最重要的特点在于，他们在引进英国技术之后对其做了大幅调整，以适应美国的环境。19世纪20年代，美国的真实工资已经高于英国了。于是，美国以更快的速度采用了动力织布机。在工业技术方面，美国领先于全世界。

美国的领先优势不仅限于棉纺织业。1782年，奥利弗·埃文斯建造了第一家面粉自动加工厂。在19世纪前，每把手枪或步枪的扳机装置都不尽相同，制造枪械的匠人必须将每个部件与配套的其他部件装

配在一起，才能保证装置顺利使用。法国人奥诺雷·勃朗和美国人伊莱·惠特尼最早提出设想，并尝试采用可相互替换的部件。但直到1816年左右铣床发明之后，大规模生产同等规格的零部件才成为可能。19世纪20年代，美国政府设在斯普林菲尔德和哈珀斯费里的兵工厂制造出可相互替换的零部件，适用于滑膛枪。1851年，在水晶宫博览会上展出的美国武器给英国人留下了深刻印象，他们派出一个代表团专门研究“美国体系”。零部件的可替换性这一理念先是传播到像柯尔特那样的私营军火商那里，随后在19世纪中期又影响了手表制造商，紧接着是自行车、缝纫机、农用机械等产品的制造商，最后又影响了汽车制造，可替换性成为福特的流水线体系的一部分。美国经济的成功取决于创新技术在工业领域内的全面应用。劳动力的高成本促使美国人采取机械化的生产方式。要想对此做出成功的回应，就要有大量潜在的发明者。挑战与回应之间的相互作用成就了美国，在第一次世界大战来临的时候，美国已经成为世界范围内生产效率的领先者。

独立：拉丁美洲

西班牙帝国延续了三百多年，它将君主与殖民地的白人精英阶层联系在一起。18世纪，西班牙波旁王朝的君王们试图建立一个现代的财政和军事国家，但殖民地抵制了他们的敛财命令。不过，抗拒来自马德里的指令并不是最严重的问题，真正的麻烦源自殖民社会中种族与经济的分化格局。1780年，秘鲁爆发了图帕克·阿马鲁起义，白人的人身安全和财产安全遭到普遍威胁。这只是令白人不快的众多事件之一，它提醒了白人，社会金字塔的底层有多么危险。1808年，拿破仑入侵西班牙本土，西班牙统治下的美洲殖民地意外获得独立。事实上，这些国家完全是被动地接受了这一结果。重建帝国显然不可能。在墨西哥，米格尔·伊达尔戈于1810年率领土著人起义，反对当地占据统治地位的“出生在半岛上的西班牙人”（指出生在西班牙本土的白人）。起初，这次行动吸引了克里奥人（指出生在墨西哥的白人）参与，但土著人的暴力行为针对全体白人，双方无法共同反对西班牙，最终起义遭到镇压。1821年，墨西哥获得独立，起因是克里奥人发动了一场政变，试图保住他们的特权地位，因为他们担心西班牙国内的

自由主义势力抬头，会威胁到他们的利益。

独立之后，墨西哥遭遇了几十年的经济停滞，究其根源，还是在于殖民社会的两难境地。18世纪晚期，更为激烈的国际竞争已经开始破坏墨西哥的制造业，结果就是像印度那样的去工业化。亚历山大·冯·洪堡解释道，“普埃布拉镇过去以制作精美的德福特陶器和帽子而闻名”，在“18世纪的头几年”，“这两个行业[出口的商品]繁荣了阿卡普尔科与秘鲁之间的贸易往来”。然而，从欧洲进口的商品破坏了这一贸易关系。

如今，在普埃布拉与利马之间几乎没有任何往来，德福特陶器的很多生产作坊都被迫倒闭，原因就在于欧洲人从韦拉克鲁斯低价进口石器和瓷器。在1793年营业的46家作坊中，到了1802年只剩下16家陶器作坊和两家眼镜作坊。

1780年的真实工资相当于最低生活开支的两倍，到了19世纪30年代，真实工资已经降到了最低开支的水平。

纺织业同样受到英国进口商品的冲击。墨西哥的大多数布料由羊毛纺织而成，棉布要从加泰罗尼亚进口。18世纪90年代，英国对西班牙实施封锁，切断了进口商品的来源，棉布生产才在普埃布拉开始起步。这段繁荣期时间很短，因为1804年后，西班牙的进口商品重新进入墨西哥，而且在独立之后，全国到处都能见到廉价的英国布料。墨西哥的棉纺织业发展受挫。对此墨西哥采取的策略类似于亨利·克莱的美国体系以及李斯特向德国提出的建议。时任内政与外交部长的卢卡斯·阿拉曼开始对进口的棉纺织品征收关税，并且将部分税收用于组建阿维奥银行，专门为新工厂提供资金，用于购买设备。不过，墨西哥并没有建立全国性市场，因为地方性关税依然存在，并且交通没有得到任何改善。大众教育也被忽略了。

结果同样是喜忧参半。一方面，从1835年至1843年，墨西哥新建了约35家棉纺纱厂。自1840年后，真实工资水平也重新提高。另一方面，当地缺少发展工程行业的激励因素，因为机器都依赖进口，安装机器并监控操作的工程师同样来自外国。同时，这些新建的工厂

前途渺茫。在19世纪中期，棉纺织业处于停滞状态，其他行业的发展也不值一提。墨西哥没有出现美国式的整体进步。

下一波经济增长要等到迪亚斯时代。1877年至1911年，墨西哥处于波菲里奥·迪亚斯的独裁统治之下，故此得名。迪亚斯比阿拉曼更加积极地推行19世纪的标准发展策略。通过大量建造铁路，废除各州的商品过境税，迪亚斯成功建立起了全国性市场。他还利用关税来保护墨西哥工业。他采取了一项创新政策，那就是借助外国投资来为企业提供资本，而不是依赖本国的投资银行。外国投资还成为了引入先进技术的渠道。

在迪亚斯时代，经济发展取得了一定成功，但依然存在不足。一方面，墨西哥取得了一些令人瞩目的工业发展。人均国内生产总值从1870年的674美元上升到1911年的1,707美元。另一方面，墨西哥所取得的技术进步几乎与本国人员无关，因为外国工程师的任务只限于建造由外国公司设计的工厂，这意味着相关进步只限于国家扶持的行业。而且，增长带来的收益被少数人占有。在迪亚斯统治时期，真实工资呈下滑趋势。1911年，革命终于爆发。

教育与发明

为什么美国经济的增长速度远远快于墨西哥呢？有一种颇具影响力的解释将美国的成功归因于该国制度的“高品质”，而将墨西哥的表现归咎于该国制度的“低品质”。但到底是哪些制度在起作用？美国的优势源自一整套英国体系，包括财产权和法院、立法机构（和司法机构）对行政机构的钳制、人人平等的思想（但不包括南方地区）、民主和自由放任政策（但不会因此放弃关税）。墨西哥的劣势包括土著人对于土地的集体所有权、社会与种族的极度不平等、将殖民遗产中最糟糕的部分永久继承下来的政治体系——各级法院之间的判罚互相矛盾，政府过度管制商业活动，税收系统效率低下（虽然根据殖民时期的经济增长幅度，人们有理由怀疑这一因素的重要性）。

经济政策对于经济的影响力超过上述的制度因素。美国于19世纪

初率先采取标准发展策略。宪法废除了地方关税，加上新技术（蒸汽船、铁路）的发明使交通条件得到改善，美国由此建立起全国性市场。自1816年起，美国开始采取保护性关税措施，并建立全国性银行体系来稳定货币。最后，大众教育早在殖民时期就已开始。墨西哥也在逐步推进这些政策——19世纪30年代，墨西哥建立起关税和银行，但在1880年之后才建立全国性市场，直到20世纪晚期才推行大众教育。教育政策的差异有助于解释两个国家的不同发展轨迹。

不同的技术发展道路体现了技术供求关系的差异。一方面，早在1800年，美国的真实工资就已远远高于英国的水平。高工资产生的额外费用促使企业采用能够节约劳动力的机械设备。随着新发明的出现和生产率的提高，工资进一步增长，于是整个过程不断循环强化。另一方面，墨西哥的工资远低于美国的水平，因而缺乏这样的激励效果。

美国的技术供应也远超墨西哥。原因并不是宗教差异，也不是西语文化的中世纪特色（或者说，非理性特色）。提出上述看法的人是伟大的德国地理学家，科学巨擘亚历山大·冯·洪堡。1803年，他曾在墨西哥短暂居住。当地的科学水平给他留下了深刻印象。

新大陆没有哪座城市，包括美国的诸多城市在内，能够像墨西哥的首都城市那样展现出如此伟大而又坚实的科学成就。

洪堡列举的例子包括当地的大学、矿区的学校、艺术研究所、植物园和博学家。通过公开讲座，普通民众对科技文化有所了解。就连偏远的省份也开始进行科学学习。

来自欧洲的旅行者必然会感到惊讶，在这个国家的内陆地区，紧靠加利福尼亚边境的地方，一些年轻的墨西哥人正在思考在水与大气合为一体的过程中，水自身该如何分解。

并不是因为墨西哥没有经历启蒙运动，所以经济发展才遇到阻碍，真正的原因在于劳动力普遍缺乏实用技能。读写能力可以说明这一点。一方面，在美国，到了18世纪末，超过70%的成年白人男性有

读写能力，到1850年时，这一数据接近100%。另一方面，黑奴（占总人口的14%）几乎都不具备读写能力，因为具备读写能力的美国男性的比率是86%。在墨西哥，绝大部分白人具备读写能力，但剩余人口却都不具备：“我们只有在白人群体中才能发现……思维能力。”在墨西哥，白人仅占总人口的20%，因此具备读写能力的人口比率大约就是这个数字。

从美英两国出版的发明家传记中可以清楚地看到这种差异对于技术进步的重要性。几乎所有的发明家都具备读写能力。不具备的人很难做出发明，因为他们没法阅读技术文献。此外，发明家自己也经营企业，他们要写信，签署合同，获取专利，还要与客户洽谈。要在商业世界中赢得一席之地，就必须能读会写。在美国，大多数白人男性都具备这样的能力。在墨西哥，约有80%的人被摒除在外。因此，墨西哥人在工程机械方面采取创新举措的可能性也大幅减少。

造成两国差异的直接原因很清楚：美国的学校数量远多于墨西哥的。新英格兰在殖民时期就通过政府资助和强制就读的方式，差不多实现了全体男性扫除文盲的目标。贺拉斯·曼领导了马萨诸塞的教育改革。1852年，该州参照普鲁士的做法，建立了新的教育体系。“公立学校运动”扩散到北方各州，因为这一做法适应工业发展的需求。大众教育和巨额关税一样，成为了美国的标志。1862年，代表佛蒙特州的议员贾斯廷·史密斯·莫里尔提出一项法案，要求将联邦土地拨给各州，用于建立大学。就在前一年，莫里尔还对保护性关税给予支持。在这项法案的推动下，共建立了超过70所所谓的“划拨土地大学”。从1910年至1940年，“高中运动”见证了全国范围内州立中学的创建热潮。二战之后，又有新的高中和大学建立起来。

在20世纪之前，墨西哥教育的扩张幅度无法与美国的相比。革命促成了更多的学校教育，但在1946年，超过一半的成年人依然不具备读写能力。在过去的半个世纪里，各个层次的教育都进步显著。但对墨西哥来说，这样的进步迟到了两个世纪。

为什么美国和墨西哥走上了不同的发展道路？殖民时期的美国对

于读写能力和计算能力的需求大于墨西哥，因为北美殖民地施行物产经济，殖民者期望能通过大量出售当地物产来换取英国的消费品，从而将生活质量保持在欧洲水准。墨西哥的情况正好相反。白人精英阶层控制了个国家，推行大众教育对他们的利益没有好处。由此，墨西哥的普通民众得不到必要的教育。不公平现象很严重，在安第斯山脉地区和以黑奴作为主要劳动力的殖民地（比如加勒比海地区和巴西），政府同样代表着少数精英的利益。结果就是，整个拉丁美洲的教育程度很低。

不妨拿美国来做个比较，因为在殖民时期，美国最富庶的地区同样以黑奴作为主要劳动力。为什么美国得以避免了牙买加或巴西的困境？在废除奴隶制、重建家园之后，美国南方各州同样存在高度不平等现象，政府官员出身精英阶层，对于教育黑人群体毫无兴趣。黑人接受教育的机会很少，质量也不高，这一情况直到20世纪60年代，种族隔离制度终结之后才有所改观。南部地区是美国最贫困的区域，教育落后是主要原因之一。美国与拉丁美洲的主要区别在于被正常的社会生活排斥在外的人口比例。黑人占到美国总人口的1/7，而土著人和黑人占拉丁美洲总人口的2/3。如果美国以对待黑人的态度来对待70%的大众，结果就不仅仅是更大范围内的不公平现象了。这样做将导致整个国家的发展遭遇挫折，因为如果教育程度低下，美国就不可能成为经济强国。

第七章 非洲

非洲的贫困由来已久。早在1500年，撒哈拉沙漠以南的非洲地区就是世界上最贫困的区域，现在依然如此——虽然期间当地的人均收入有所提高。本章将会分析，究竟是哪些结构性因素和偶然事件让非洲一直陷于贫困之中。

候选“短名单”很长。西方社会的某些人依然存有殖民观念，在他们看来，非洲之所以贫困，是因为非洲人懒惰或智力低下，但这其实只是他们的想象。有些解释更为复杂，其中一种认为，非洲人受到传统观念或非商业价值观的束缚。但上述说法都经不起历史检验。

关于非洲贫困原因的制度性解释也颇为盛行。非洲的奴隶贸易很普遍，而且如今非洲最贫困的国家就是历史上输出黑奴最多的那些国家。然而按照现今的生活水平来看，即便是那些极力抵制奴隶贸易的国家也极度贫困，因此这并不是原因所在。殖民主义是另一种流行的解释，因为在许多地方，殖民政策的目的是要将财富从非洲人那里转移到欧洲人手中。虽然说，非洲在殖民统治时期经历了一定的发展，但欧洲人组建的政府并没有开启现代经济增长。在相信依附理论的人看来，非洲落后的原因在于全球化程度过高，因为他们认为非洲一心出口初级产品，这一做法从长远来看对非洲不利。此外，近来许多评论者强调，非洲政府腐败成风，对经济横加干涉，并且采取独裁手段，这些才是造成贫困的主因。如果落后的国家改由西方人组建的政府加以管理，非洲经济将会腾飞——不过，前提当然是这些外国人在二次管理时做出正确的选择。

要想明白为什么非洲现在处于贫困状态，我们必须先了解，为什么在1500年时非洲就已陷入贫困。答案涉及地理、人口以及农业的起源。1500年，当时的社会结构和经济结构决定了非洲大陆怎样应对全球化和帝国主义的入侵，而那些措施导致了此后的长期贫困。

非洲与发展差距之争

撒哈拉沙漠以南的非洲地区在1500年时很穷，因为那里并没有先进的农业文明。当时世界上具备先进农业文明的地区只有几个：西欧、中东、波斯、印度的部分地区、中国和日本。这些地区有可能迎来工业革命。包括非洲在内的世界其他地区不可能出现工业革命。这就是为什么在谈到发展差距的时候，非洲总是被排除在外。

农业文明拥有许多非洲缺乏的优势，比如高产量的农业、多样化的制造业以及现代经济增长所必需的制度与文化资源。这些资源包括土地的私有产权和没有土地的劳动者，还包括用于管理财产和商业活动的文化因素，比如书写能力、土地测量、几何学、算术、标准化的度量衡、硬币以及一整套司法体系。这样的体系建立在书面文档之上，并且需要能够处理此类文档的官员。要想发展贸易，要想促进知识、数学和科学的发展，要想促成现代科技的发明与扩散，这些文化因素必不可少。撒哈拉沙漠以南的非洲地区不具备这些前提条件，东南亚的大部分国家、澳大利亚、新西兰、欧亚大陆的北端、波利尼西亚以及美洲人口较少的地区同样如此。

非洲的历史发展轨迹受到早期农业以及农业与人口关系的影响。大约在公元前3000年，非洲人从中东地区引入牛羊，开始在撒哈拉地区放牧（当时这一地区比现在湿润）。与此同时，他们开始在尼罗河流域和埃塞俄比亚高原种植小麦和大麦。后来，埃塞俄比亚人开始种植画眉草、龙爪稷、芝麻、芥、象腿蕉和咖啡，丰富了当地作物的品种。混合畜牧业也开始发展，当地人用去势后的公牛来拉犁耕种，用牛羊粪便来施肥。此外，他们还投资修建梯田和灌溉设施。埃塞俄比亚是撒哈拉沙漠以南的非洲地区唯一产生先进农业文明的区域。大约在公元前2000年到公元前1500年，非洲人开始在乍得湖附近种植小米和高粱。当地农民也养绵羊，但他们并不像埃塞俄比亚人那样进行混合耕种。即使现在，当地人依然轮流种植高粱和小米，并且使用锄头耕种，而不是用去势后的公牛来犁田。最后，山药和棕榈油构成了雨林地区的农业基础。尼日利亚最先种植山药，现在当地的产量很高。雨林地区没有畜牧业，因为雨林盛产的舌蝇会传播昏睡病，造成

当地的马、牛和羊大量死亡。

当新的机会出现时，西非地区的农耕体系及时做出了反应。从1世纪到8世纪，当地从亚洲引入新的作物，包括香蕉、大蕉、亚洲山药、芋头和豆类。16世纪，当地从美洲引入了玉米、木薯、落花生和烟草，作物品种再次大幅增加。这些新品种迅速成为当地的“传统”作物，从这一点也可以看出，不能以“不变的传统”来解释非洲的贫困。

和世界其他地区一样，在非洲作物的培育使得永久性的村落形成，同时生育率也随之提高。埃塞俄比亚高原不存在热带疾病，因此当地人口迅速增长。随着土地变得稀缺，国家和贵族阶层通过出租土地或收税来获取资金。原本属于集体所有的资产变为私有。与此同时，人们不再拥有随处耕种的权利，因此出现了没有土地的劳动者。公元前8世纪，位于埃塞俄比亚北部和厄立特里亚地区的迪姆特王国建立起来。当地农业以犁耕和灌溉为基础，人们对铁器有所了解，并且形成了书面语言。在迪姆特王国之后出现的阿克苏姆王国面积更大。

由于热带疾病导致了高死亡率，西非地区的人口增长受到限制。就在种植山药的农民着手清除雨林的时候，最致命的一种疟疾以及传播这种疾病的蚊子（恶性疟原虫和冈比亚疟蚊）开始出现。这些清理出来的空地很可能助长了疾病的传播。其他热带疾病（如昏睡病）也起到了作用。

西非依然是一片拥有广袤土地的农耕区，在那样的环境下，轮耕是恰当的。雅科人就是这样做的。他们住在尼日利亚东部的雨林中，以种植山药为生。20世纪30年代，乌莫尔地区的雅科人村庄拥有40平方英里可用于耕作的土地，但每年实际种植的土地只有大约3平方英里。收获之后，雅科人在接下来的六年时间内任由这片土地重新变成荒野，同时清理出新的土地来耕作。在允许土地休养生息的情况下，40平方英里的土地中只有21平方英里被用于耕作。剩余的土地留给孩子或任何需要土地的人使用。因此，村庄里不存在没有土地的劳动者，也没有购买或租借土地的需求，因为任何人都可以在不损害他

人利益的情况下清理出新的空地。

种植山药以及从棕榈树中提取棕榈油和棕榈酒的工作量并不大，但提供了足够多的食物。表5中的甲组显示了乌莫尔地区典型的雅科人家庭所生产的食物。这个家庭包括一个男人、他的两个妻子和四个孩子。他们每年种植1.4公顷的山药和一些芋头，中间夹杂种植了豇豆、南瓜、秋葵和其他植物。他们的饮食以素食为主——只有少量打猎得来的肉，还有一部分买来的肉（加入山药作为调味品）。此外，这个家庭每天要消耗一定数量的棕榈油和半加仑的棕榈酒。他们摄入的能量换算下来，相当于每个成年男性每天摄入1,941卡路里。这些人处于最低生活水平。家庭里的三个成人每年总共要花费400个工作日，用于耕种菜地和加工棕榈产品。在欧洲人到来之前，非洲人的消费模式很可能都差不多。

表5 雅科人的收入，20世纪30年代

甲组：食物生产与消耗

家庭组成情况为：1个男人，两个女人，4—5个儿童（相当于4.75个成人）

家庭耕地面积为1.4公顷，以种植山药为主，间杂南瓜和秋葵。他们还利用野生的棕榈树从来制作棕榈油和棕榈酒。

每个成人平均消耗的食物数量

	千克/年	千卡/天	蛋白质（克/天）
山药	489.2	1582	20.5
豇豆	12.4	114	8.0
肉类	4.4	30	2.4
南瓜	9.6	7	.2
秋葵	9.6	8	.5
棕榈油	2.1	50	0
棕榈酒	174.7	150	1.0
合计		1941	32.6

山药耕种需要307天。

制作棕榈产品需要93天。

肉类通过购买获得。

乙组：生产棕榈产品用于销售

棕榈油	12 罐，每罐36 磅
棕榈仁	747 磅
棕榈酒	93 瓶，每瓶半加仑

生产用于销售的棕榈产品需要155个工作日

非洲人口稀少，运输成本高昂，这些因素导致当地很难出现足以满足大规模市场需求的专业化的制造商。早在公元前1200年左右，西非地区就出现了铸铁业，但总产量很低。大草原地区的人们种植棉花，并且使用手工织布机来织布。棉纺织业的中心在卡诺附近，但是棉纺织业和铸铁业一样，产量很低。大多数人并不是从制造商那里购买产品，而是自行制造简陋的器具，并且用树皮当衣服。因此，当地的消费品种类有限。人们种植的食物只用于满足自身需求，因为即使有多余的产品，也没什么可买。耕种只占全年时间的一部分，剩余时间他们就享受闲暇。

这一生产体系带来两种政治风格。第一种称为团队或部落，这是由某个地区的耕种者所组成的联盟。它可以组织土地分配，并且解决因土地使用而产生的纠纷。部落中的男性组成了民兵队伍，保护自己的领土不受其他群体侵犯。这些部落的领袖是“酋长”，他们借助信仰来维持自身的地位。这种政治体系相对而言较为平等。

轮耕具有一个特点，那就是耕种者享有大量的休闲时间，这最终导致了等级制的社会组织出现。如果劳动者被迫工作更长时间，他们将生产出更多食物，超过最低生活水平，而那部分剩余产品足以让某些人或（在政治层面上）一支武装力量完全脱离生产。在摆脱生产和享有特权的双重诱惑下，采取奴隶制就是理所当然的了。维持奴隶制的困难之处在于，空旷的地理环境让奴隶们有机会逃跑，并且有办法谋生。20世纪的法属刚果就有这样的例子：为了逃避兵役或橡胶园中的强制劳动，村民们逃入灌木林中，并在那里靠着四处搜寻食物生活了许多年。非洲的酋长转而至其他地区抓捕奴隶，被捕的人不懂当地语言，也不知道如何在当地生存，因此无法再用这种手段来逃避。当然，他们的孩子知道该怎么做，因此奴隶制在当地时常只限于一代人，奴隶的孩子被当地部落接纳为新成员。在欧洲人到来之前，奴隶制在非洲已很普遍，是许多国家的经济基础。

虽然当时的非洲已经出现了各个国家，但这些国家与成为先进农业经济体的国家形式有所区别。农业国家可以通过征收土地税或出租国家财产来获取收入。但这种做法在非洲行不通，因为当地拥有丰富

的土地资源，土地并不值钱。这样一来，先进农业社会用来组织私人财产的各种法律和文化制度，比如测绘、算术、几何和书写，在非洲都无法实现。只有西非大草原的几个帝国（如加纳、马里和桑海）是例外。农田都归集体所有，奴隶制普遍存在。但国家的收入主要依靠商品税，并且征税的对象是横跨撒哈拉地区的贸易活动和黄金生产（而不是农业）。这些帝国都信奉伊斯兰教，宗教信仰帮助当地人掌握了书写能力，并且确立了财产法，可以解决当地的行政问题。

奴隶贸易

欧洲人的到来给原本实行轮耕制的社会带来了重大变化，因为欧洲人引入的商品种类远多于当地人原本拥有的物品种类。很快，美洲的土著人、波利尼西亚人或非洲人都意识到，棉布做的衣服远比树皮舒服，枪炮远比长矛厉害。1895年，玛丽·金斯利经过加蓬地区，在她的笔下，大多数非洲人。

无论男女老幼，都把交易当作生活中的大事，从学会走路时开始，他们就喜欢交易，就连死亡也不能阻止他们，根据他们的说法，那些有名的商人死后，他们的灵魂依然会来到市场，参与交易。

在这方面，非洲并不是唯一发生变化的地区。在法国人到来之前，加拿大的休伦人用滚烫的石头将水烧开，然后将开水灌满挖空的树桩，用来烧饭。法国毛皮商人随身携带的水壶给当地人留下了深刻印象，他们甚至认为，制造出最大的水壶的那个人一定就是法国国王。为了购买欧洲人的水壶、斧头和布料，当地人需要东西用于出售。他们最终确定特色物产之后，就开始增加工作时日，以便扩大出口。在北美，当地物产是毛皮。大约在1680年，一个密克马克人和一个来自法国的方济各会修士开玩笑：

我的兄弟，他工作真勤奋，把一切都做到了完美。他给我们提供了原料，可以做成水壶、斧头、长剑和小刀，他还给了我们吃的喝的。有了它们，我们可以省去耕种的麻烦。

西非将黄金出口到地中海周边地区和阿拉伯世界，但在16世纪当地出现了一类更为重要的出口业务——奴隶贸易。美洲的糖料种植园需要大量劳工，要满足这种需求，最廉价的方式就是购买劳动力。1526年，刚果国王阿丰索一世（他试图让他的臣民改信基督教）向葡萄牙国王若昂三世抱怨：“我的臣民中有许多人极其渴望得到贵国的商品，这些商品由您的臣民输入我国。为满足此等贪欲，他们抓走了原本自由的黑人臣民……（并且）将他们贩卖给”沿海地区的奴隶贩子。在17世纪，某些素来以奴隶制为立国之本的王国，比如达荷美和阿散蒂，开始通过战争和搜捕的方式来满足外部需求。抓获的黑人被送往沿海地区，在那里他们被贩卖给欧洲商船。非洲的国王们用这部分收入来购买枪炮（这加强了他们的力量，进一步帮助他们搜捕黑奴）、纺织品和酒类饮品。从1500年到1850年，1,000万至1,200万奴隶被贩卖到新世界。此外，在整个撒哈拉地区以及红海和印度洋周边地区，也有数千万人被贩卖到亚洲。

合法贸易

18世纪，启蒙思想家和宗教人士开始反对奴隶制。1807年，大英帝国禁止奴隶贸易。新的出口品，即所谓的“合法贸易”，取代了奴隶。最早出现的替代品是棕榈油，欧洲人将其用作机械设备和铁路设施的润滑剂，同时也将其用于制造肥皂和蜡烛。1842年，黄金海岸的一名英国法官弗朗西斯·斯旺齐向英国议会的特别委员会汇报，新的出口贸易促使非洲人更为积极地工作，因为他们获得的报酬可以用于购买消费品：

人们的需求与日俱增。走进当地人的房子，你会看到欧洲制造的家具，还有欧洲制造的农具，当地人穿着更多的衣服。事实上，他们的生活水平得到了极大改善，他们的需求不断增加。为了满足这些需求，他们不可能悠闲地晒着太阳，他们必须工作。

英国出口到西非的商品中，棉布占了一半还多，其他商品主要是金属和金属制品（包括枪炮）。在被问到非洲人怎么可能买得起英国

产品时，斯旺齐这样回答：

他们去荒野挖黄金，还有许多人生产棕榈油。二十年前，这些产品很少出口。现在出口数量很多，花生也在出口商品之列。

棕榈油被运往沿海地区，这个商业网络就是之前贩卖奴隶的关系网。尼日利亚是最大的出口国，但生产散布在西非地区的各个角落。19世纪中期，棕榈的商业潜力被进一步开发出来，因为人们发现，用棕榈果仁生产出的一种油很适合作人造黄油的原料。棕榈油可以在种植园采集，但主要还是由个人采集野生棕榈果实来加工生产。比如，在20世纪初，尼日利亚共有240万公顷的野生棕榈被用于生产，而种植园面积只有7.2万公顷，私人农场的种植面积也只有9.7万公顷。之前我们曾说到，一个典型的雅科人家庭每年要花费155天来进行生产，共计生产出12罐4加仑装的棕榈油（每罐重36磅）、超过700磅的棕榈仁以及93瓶半加仑装的棕榈酒，这些产品都在当地销售。他们购买的商品主要是布料和衣物，但他们同时也购买餐具、家用器皿、化妆品、装饰物（这些都是进口的），还有肉类。

鉴于非洲人生产棕榈油是为了购买欧洲商品，因此他们的动力取决于每一罐出售的棕榈油所能换取的布料数量。图17显示了在西非各个港口从1817年到现在棕榈油相对于棉布的价格比率。从1817年到19世纪中叶，棕榈油相对于棉布的价格大幅上升。在这一时期，非洲人用同等数量的棕榈油可以换得越来越多的棉布，这促使他们扩大了生产。英国的进口量从1800年的每年几吨增加到19世纪中叶的2.5万吨，最后一路攀升到第一次世界大战前夕的将近10万吨。

棕榈制成品并非西非唯一的出口产品。可可是另一种深受欢迎的产品。可可豆原本生长在美洲，19世纪时被引入非洲。19世纪40年代至80年代，可可相对于棉布的价格比率在英国翻了一番（参见图18）。这促使非洲人（而不是欧洲人！）尝试生产可可。19世纪90年代，加纳开始大规模种植可可。由于当地原先并没有野生的可可，人们必须在森林中清理出空地，专门用于种植。这种做法对于财产的集体所有制构成了挑战，在土地归集体所有的情况下，任何部落成员

都可以占用空地进行生产。为了促进可可产业，非洲人修改了他们的财产制度。其中一种解决办法是把树木的所有权与土地的所有权分离开来，这样不管周围的土地上是哪些人在种植山药或木薯，种树的人都能得到回报。

克罗博人采取了一种更为激进的措施。一群克罗博人集体出资，从其他部落手中购买土地，然后将土地分为若干份，每人分到一小块属于自己的土地。等到手中的土地开发完毕，他们就继续购买新的土地。就这样，他们一路向西横穿加纳，最终来到科特迪瓦。这时许多克罗博人拥有的土地零星散布在这些国家境内。他们自行耕种其中的一些土地，并将另一些租给别人。迁移并建立新家园需要大量投资，这笔钱来自克罗博人已经从可可树中赚得的收入。克罗博人的举动就像是马克斯·韦伯所描述的新教伦理在实际生活中的应用。

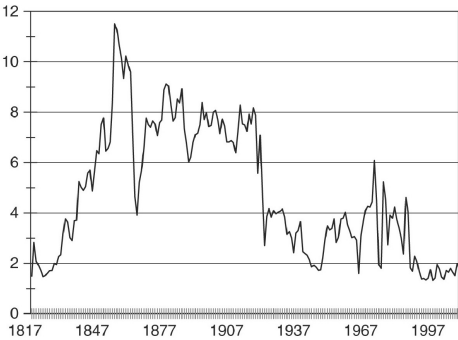


图17 棕榈油相对于棉布的价格比率

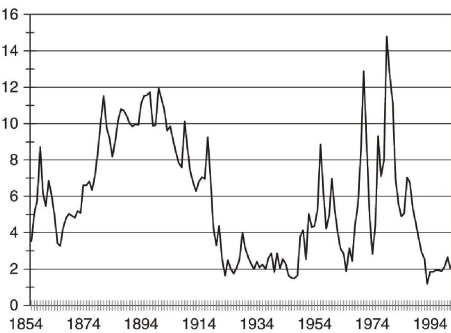


图18 可可相对于棉布的价格比率

殖民行为

欧洲人的殖民行为始于葡萄牙人，他们于15世纪和16世纪在如今的几内亚比绍、安哥拉和莫桑比克建立起了定居点。欧洲其他强国也在西非沿海地区建立起要塞，以便进行奴隶贸易。1652年，荷兰人在好望角建立定居点。到了19世纪，欧洲人的殖民热情更加高涨，但直到19世纪末，各国势力才正式瓜分了非洲大陆。

建立殖民地既有经济原因，也有战略考虑。欧洲人希望这些殖民地可以为本国提供热带物产，同时也成为本国制造品的新市场。另外，这些殖民地也为欧洲人提供了定居场所，并且为资产阶级提供了投资获利的机会。此外，帝国被赋予了文明教化的使命，殖民者应该致力于传播基督教，并将当地文化提升到欧洲水平。按照殖民者的预期，这些目标将在不损耗帝国力量的情况下完成，因为殖民政府可以自给自足。

殖民行为对于非洲经济造成的伤害大于世界其他地区。欧洲人在非洲的殖民活动建立了非常糟糕的制度。和之前的北美殖民地一样，早期的非洲殖民地实行“直接统治”，也就是说，殖民政府在管辖范围内，用宗主国的法律来管理殖民者和土著人，虽然后者经常得不到选举权。但到了19世纪晚期，直接统治被“间接统治”所取代。这样做的目的是为了让土著人甘心接受殖民统治，具体做法是将各个民族区分开来，并向那些投诚的地方领袖提供权力和财富以换取他们的支持。在这一体系中，殖民政府用城市法律来管辖殖民者，并且仅限于城市范围内。控制乡村土著人的任务交给了各个“酋长”，他们在“部落”内部按照“习俗”行事。我将上述几个词加上引号作为强调，因为它们都是殖民地的法律概念，与殖民之前的历史用法没有必然联系。非洲的全部政体，从阿散蒂那样的王国到结构最松散的团体，都被当作是具有统一习俗的平等实体，虽然一些较为复杂的政体中包括了被他们征服的对象，后者具有不同的习俗。新的酋长开始治理加纳北部和尼日利

亚东部等地，之前他们从未统治过这些地方。许多政体之前具有流动性，人们有权离开压迫他们的政府，对于独裁统治者来说，这是一种制约措施。后来人们被迫加入部落，并且不得离开，他们就此失去了选择权。当地的习俗经过重新界定，以适应殖民统治的需要。类似奴隶制的“野蛮”习俗被废除（虽然在实践中依然存在），有用的习俗（比如酋长享有特权，不劳而获）得以保留。这样一来，强制劳动成为殖民地的通行做法。土地集体所有制往往变成一种习俗，因此人们只有加入某个部落，才能获得耕地——并且必须得到部落酋长的同意，他们都听命于酋长。新酋长通常经由传统步骤产生，但无论如何，任命权归属殖民者。殖民时期的酋长相比殖民前的统治者拥有更大的权限。新酋长实际就是帝国的工头，负责征税，强迫劳役，并且利用手中职权大肆敛财。殖民统治创造出一大批地方独裁者来治理非洲乡村。

在非洲殖民地所施行的政策和后来在印度及其他地区所实行的政策一样，对于当地经济造成了严重伤害。在19世纪的标准发展模式里，殖民地政府只采取了一项措施，那就是改善交通。到第一次世界大战为止，撒哈拉沙漠以南的非洲地区开通了3.5万公里的铁路。修路资金来自私人投资（往往由政府出面担保），修路的目的在于将非洲内陆地区与沿海港口联结起来，以方便初级产品的出口。殖民政府并没有用关税收入来发展制造业，而是将关税保持在低水平，只求获得收益。因此，殖民地经济完全融入了世界市场。随着海上运输费用和横跨非洲大陆的陆地运输费用的下降，欧洲制造品在非洲的价格下降，初级产品的价格上涨。对此，当地经济做出了调整。棕榈油和花生等初级产品的产量和出口量迅速上涨，而卡诺地区的棉纺织业产量下降。全球化意味着非洲沦为初级产品的专业化生产地。

殖民政府没有采取任何措施来教育非洲人。这一任务交给了基督教传教士、穆斯林学校和其他独立运作的项目。他们的努力取得了一定的成绩，克罗博人的进步尤为明显，他们的商业行为促使他们掌握了读写能力，并且他们有足够的收入来支付教育费用。但直到非洲殖民地获得独立时，当地人的整体读写能力还停留在非常低的水平。殖民政府同样没有创办银行来支持投资。一些殖民地采取措施，激励外

国投资，但非洲人为此付出了代价，因为外国投资者得到了当地资源的所有权。在这方面，不同殖民地之间存在着显著差异。

首先来看西非的英国殖民地。这里是间接统治政策的诞生地，同时也是这一政策的实施典范。这里的大部分地区由酋长治理，并且对欧洲人获取土地加以限制。比如1907年，威廉·利弗想在尼日利亚得到大片土地用于种植油棕，但遭到了拒绝。

德国、比利时和法国在西非殖民地所采取的土地政策和劳动政策对于当地人来说就没那么有利了。殖民政府征用土地，交给欧洲投资者来建造种植园或开采矿石。比如，比利时人就允许联合利华公司在刚果建立油棕种植园。非洲人被迫到种植园劳动或建造铁路。

和位于西非的英国殖民地正好相反的是欧洲移民建立起来的殖民地。南非是一个最极端的例子，但津巴布韦和肯尼亚高地也有类似的强行征用土地的情况。

当英国人于1806年占领开普敦时，当地有大约2.5万名荷兰人、德国人和法国新教徒。到1850年时，欧洲移民增加到10万人。随着当地陆续发现钻石矿（1866年）和金矿（1886年），移民人口迅速增加，到1900年时已超过了100万。与之相比，从1800年到1900年，非洲土著人口仅仅从150万增加到350万。自1835年，布尔人从开普殖民地出发进入德兰士瓦，从当地土著人手中夺取了大量土地。这些布尔人建立起奥兰治自由邦和南非共和国。1899年至1902年，布尔人与英国人之间爆发了战争，布尔人战败后，他们的地盘都被并入南非。在夺取土地所有权方面，英国人丝毫不逊于布尔人。1913年颁布的《土著人土地法案》是这场土地掠夺运动的高潮，根据这项法案，非洲土著人在保留居住地以外的任何地方购买或租赁土地都属于非法行为。然而，尽管土著人占到总人口的2/3，他们的保留居住地只占到南非领土面积的7%。

移民建立的其他殖民地情况类似，但没有那么极端。比如，在津巴布韦，当第一次土地改革于2000年开始时，4,500名白人农场主拥有1,120万公顷最好的土地，而100万黑人家庭则居住在1,640万

公顷相对较差的集体所有的土地上。在这种情况下，房地产法作为一种法律体系，保护了特权者的利益，而不是鼓励所有人通过互惠交易来促进各自的利益。

迫使土著人与土地分离的政策既是为了获取他们的土地，同时也是为了将他们用作劳动力。19世纪60年代，牧师J.E.卡萨利注意到，掠夺土地的目的在于：

迫使土著人……在极其狭小的范围内生活，他们不可能靠着农产品和牲畜来生存。于是，他们被迫出卖自己的劳力，为农场主干活，充当仆人和劳工。

用于控制劳动力的种族隔离制度进一步巩固了这一目的，这一制度对待黑人的态度就好像他们虽然居住在保留地里，但整体上只不过是这个国家的外来劳工。

从历史视角看当代贫困

19世纪早期，西非开始了一段和北美殖民地颇为相似的发展旅程——当地经济以外贸为导向，在全球市场高价的激励下，非洲人大肆砍伐雨林，由此获得的收入被继续投入商业活动。不过，这一切没能启动现代经济增长。原因何在？

这一现象既有直接原因，也有潜在根源。直接原因体现在图17和图18中。这两幅图显示，自20世纪初期以来，棕榈油和可可的真实价格一路下跌，在30年代和二战期间降到低谷。棕榈油（相对于布料）的价格从未回复到一战前的水平，如今的价格更是比30年代的价格更低。生产可可的国家情况略好一些——但可可种植者的日子并不好过。二战之后，世界市场的可可价格疯狂上涨，最高价位远超19世纪90年代的水平。但在一些主要出口国（比如加纳），从收入增长中获益的是国家，而不是农户，因为可可种植者被迫将他们的产品卖给一家国有的市场营销机构，由后者在国际市场统一出售。表面上，营销机构以稳定的价格向种植者收购可可，从而保护后者免受价格波动的

危害；实际上，这些营销机构像苏联的政府采购部门那样，获取了国际销售所带来的大量收益。由于将国内收购控制在低价位，这些市场营销机构压制了农户扩大生产的积极性，同时也导致农民无法摆脱贫困。

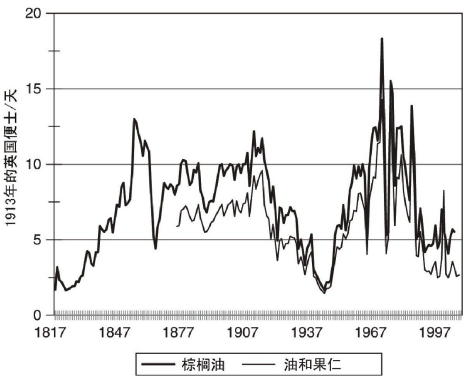


图19 棕榈油每天带来的收入

价格变化直接影响到农户的真实收入变化。图19显示了一户雅科人家庭在同时生产棕榈油和果仁的情况下，每天得到的真实收入。前提是，他们的生产效率没有发生变化——当时的确如此。源自棕榈油的收入变化曲线和价格变化曲线保持一致。自1980年以来，棕榈生产者的真实收入没有提高，还是和20世纪30年代一样处于低水平。可可生产者经历了类似的长周期的价格回落，但他们错过了20世纪六七十年代的收入增长，因为那些市场营销机构并没有将世界市场高价位所带来的收益分给可可种植者（参见图20）。

如今，可可生产者每天获得的收入就购买力而言，相当于1913年的10便士。这是当时加纳阿克拉地区一名体力劳动者所能挣到的工钱。棕榈油生产者的收入只有5便士。非洲所有的出口农产品都面临同样的困境。由于约60%的非洲人从事农业劳动，因此农业收入决定了整个经济体的收入。非洲人之所以贫困，就是因为非洲大陆的农业生产所带来的收入只能维持一战时期的生活水平。

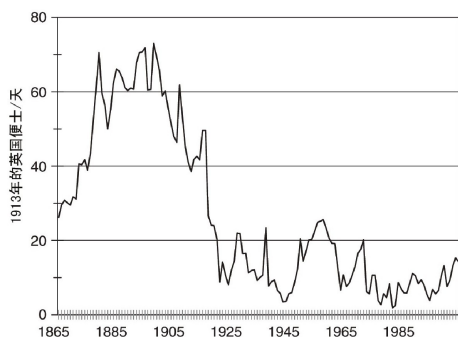


图20 可可每天带来的收入

两个原因决定了非洲农业无法获得更多的收入。首先，出口农产品的价格下跌。造成这一现象的原因有三点。第一，出现了更为廉价的替代产品。19世纪下半叶石油产业的出现带来了新的润滑剂。相比棕榈油而言，这种新产品效果更好，价格更低。另一种石油衍生品煤油则将棕榈油衍生品硬脂精从蜡烛生产过程中淘汰出去。当然，蜡烛本身也被煤油灯以及之后出现的电灯所替代。第二，亚洲农产品生产者加入竞争。20世纪初期，苏门答腊和马来半岛的大型种植园就已经开始种植油棕。相比西非地区，这些种植园更适合油棕的生长。自二战以来，马来西亚和印度尼西亚的出口产品主导了国际市场，从而压制了非洲出口产品的价格。第三，非洲地区的生产规模扩张。对于可可价格而言，这一因素尤为重要，因为大部分可可依然产自非洲，并且在巧克力生产过程中，没有合适的替代品来取代可可。可可的种植区域向西拓展，横穿加纳，一直到科特迪瓦境内。生产所需的劳动力来自西非的贫困地区。产量提高了，价格却下跌了。就此而言，非洲的贫困是一种恶性循环，因为低工资导致出口产品价格低廉，反过来低价格又进一步压低了工资。

其次，可可和棕榈油无法带来更高的收入，因为这两种产品生产率较低，没有取得技术进步。原因与生物研究有关。德国人和比利时人对油棕进行了基础研究，意想不到的是，研究结果损害了非洲地区的利益，反倒是东南亚地区从中获利。和其他大陆相比，几乎没有研究致力于改进非洲的作物。

机械化是生产效率提高的另一个原因。在生产棕榈油的过程中，大多数劳动力都被用于加工刚摘下来的果实。传统方法包括堆积、发酵、煮熟、捣烂、踩碎、浸泡、撇去杂质和压榨。捣烂果实用的是棍子，踩碎靠的是双脚，诸如此类。种植园内的果实加工已经机械化，但村庄里的技术进步却很缓慢。用于压榨果实和出油的简单机械大幅减少了对劳动力的需求，但同时也要求投入更多资本。这些机械在西非地区的小村庄里无利可图，因为当地的工资水平非常低。在第四章里我们讨论过技术陷阱，这就是一个鲜活的例子。当地的低工资意味着采用机械技术无利可图，因为这种技术只有在提高工资的情况下才会被采用。无论如何，没有必要将劳动力从棕榈油加工业中解放出来，因为当地的非农业人口已经超过了农业之外的工作的数量。

劳动力市场的这种不均衡状况反映了过去五十年的发展。首先是人口增长。自1950年起，人口增长了5倍。由于非洲方面能提供的数据有限，我们不可能得出确切的解释，但其他热带地区的经验表明，造成人口猛增的直接原因是死亡率的下降，尤其是婴儿和老人的死亡率。这很可能得益于公共卫生事业的发展以及现代医学的普及。

其次，非洲在这一时期没能实现工业化。对此的解释既有经济因素，也涉及更为宽泛的制度因素。就非洲地理与历史而言，这些解释都说得通。

关于非洲缺乏工业有三种经济解释。第一种是比较优势论。由于小麦生产是土地密集型产业，并且美国地广人稀，因此北美向欧洲出口小麦。非洲的人口密度甚至比美国的还低，因此它的比较优势在于生产那些大量使用土地和自然资源的产品，也就是它所出口的农产品。在美国，与丰富的土地资源相对应的是高工资。19世纪时，如果没有关税保护，美国的制造业相比进口产品毫无竞争力可言。但非洲的情况不一样。当地工资水平低，但制造企业却发现在那里无利可图。原因很可能是因为，当地生产效率低下，导致生产成本过高。生产效率低下的原因之一可能是劳动者未受过教育。然而过去的数十年间当地教育已经取得了飞速发展，年轻劳动者普遍接受过教育——但这些进步并没有产生显著的经济效益。

生产效率低下的另一个原因是缺少互补企业的支持。在富裕国家，工业生产在都市网络中进行，各种类型的企业通过提供专业化的产品和服务来相互支持。这些“外部规模经济效应”提高了生产率，公司得以在保持自身竞争优势的同时，支付较高的工资。非洲则是陷入了恶性循环——企业网络永远都无法建立，因为所有企业都发现，在缺少支持的情况下，在当地开展业务将无利可图！19世纪，非洲曾有机会建立类似的网络。当时非洲有零星散布的钢铁厂，卡诺地区有纺织业，还有其他类似企业，但殖民主义支持下的全球化进程扼杀了这些萌芽。

最后一种经济解释与技术有关，它将农业机械化的相关分析应用到工业领域：非洲的工资水平太低，因此采用资本密集型的现代工业技术将无利可图。非洲陷入了另一种困境：机械化的工业发展是提高工资水平的办法，但现有的低工资却让机械化变得无利可图！

不过，多数人接受的一种解释认为，是制度因素而不是经济因素造成了非洲的贫困：“坏制度”的其中一个方面是肆虐的战乱。毫无疑问，战争对于企业来说非常糟糕。贫困本身就是战乱的原因之一，因为贫困导致招募军队的成本非常低廉。低工资导致战乱，后者反过来又限制了经济发展，从而导致低工资——这是另一个版本的贫穷困境。此外，有多次知名战乱都与非正式的殖民统治有关。比利时控制卢旺达的手段就是刻意将图西族与胡图族之间的差异夸大为虚构的种族分化。图西族被认为是外来的闯入者，他们在种族上更为优越，因为他们是圣经人物含的后代。胡图族则被认为是当地土著，在种族上低人一等。殖民政府将教育资源和各种机会都给了图西族，使得后者能够统治胡图族。然而，在1959年爆发的革命中，占人口多数的胡图族最终控制了整个国家。1990年，当图西族的军队入侵该国，并且击败了以胡图族为主的卢旺达军队后，图西族威胁要夺回胡图族自1959年以来所获取的利益，这也为后来的种族屠杀埋下了隐患。

“坏制度”的另一个方面是腐败和许多国家表现出的非民主特色。这些缺陷也是殖民时期的政府架构遗留的影响。新近独立的非洲各国继承了原来的宪法体系，其中既包含了种族分化的内容，也保留了非

正式统治所采取的部落架构及行政架构。非洲各国在消除种族主义方面成效显著，但在消除部落制方面却颇为不顺。大多数国家对于城市地区和农村地区有着不同的管理体系。用于城市的是现代化的法律体系，而农村地区则被划分成不同的“部落”区域。这些区域创建于殖民时期，现在依然由酋长来管理，管理的依据是殖民时期的习俗，包括土地集体所有制。于是经常会出现这样的局面：殖民统治依然在延续，但这一事实被国家采取的统一的法律体系所遮掩，这一法律体系将现代司法与传统习俗杂乱拼凑在同一个法律文本里。因此，非洲的大部分农村地区都由一批未经选举产生的腐败的统治者来治理，这些统治者可以强行榨取当地人的收入或者要求后者免费提供劳役，同时他们还向本国政府要求收取租金。

对农民阶层进行控制也是出于经济目的。20世纪60年代的意识形态将经济发展看作是牺牲农村地区以换取城市经济增长的过程。殖民国过去曾利用间接统治的形式来管理乡村地区，为殖民统治服务。殖民者扶持酋长，就是想利用他们对于集体土地的“传统”所有权，促进经济的发展。他们还威胁要赶走农民，以迫使农民接受农业革新。同时，农村地区居民被迫参与了基础设施和种植园的建设。此外，政府直接胁迫农民。尤其是，农民被迫将作物卖给国有的市场营销机构，由此政府可以将食物以低廉的价格卖给城市工人，并且出口的农产品可以征收高税率，办法就是低价收购农民手中的产品，然后再以高价在国际市场上出售。之前我们看到的可可的例子就是这样。这些做法对于工业发展没有多大作用，却压制了农民发展农业的积极性，助长了腐败风气和极权主义。

信奉极端主义的国家走上了一条看似不同的道路，但结局却颇为相似。这些国家在废除种族主义的同时，也废除了部落制。用莫桑比克首任总统萨莫拉·马谢尔的话来说：“国家要想存活，部落就必须消亡。”这些国家建立一党专政，意图压制分歧，保护发展。然而，彻底清除殖民主义没那么容易。原先的部落领袖变成了执政党的骨干，继续保有权势。以发展的名义，改革后的政府采取了殖民时期的经济发展计划——在这些地方重新出现了强迫劳动。非洲不可能轻易摆脱它的历史。

第八章 标准模式与后发工业化

到1850年时，欧洲和北美已经领先于世界其他地区。贫困国家如何追赶成了新的问题。殖民地对此无能为力，因为帝国势力限制了它们的发展。不过已经取得独立的国家可以采用标准模式（建设铁路、统一关税、建立银行和发展教育），这一模式在北美和西欧地区都取得了成功。然而，随着时间的推移，这一策略已不再像之前那样有效了。

俄国

长期以来，俄国一直是欧洲最落后的地区。彼得一世（1672年—1725年）试图将俄国改造成现代化的西方强国。他建造了新的港口圣彼得堡，并且建立了多家以军工生产为主的工厂。然而，俄国并未因此赶上西方。在克里米亚战争（1853年—1856年）中，俄国被英国和法国击败，从中可以清楚地看到当时俄国的落后状况。现代化成为迫切的目标，沙皇亚历山大二世因此废除了农奴制。改革派希望这一举措能够产生自由劳动力和私有财产，从而推动经济发展。但事实上，农奴解放并没有迅速带来转变。

在解放农奴之后，俄国政府采取了经过微调的标准发展模式。首先，俄国政府通过规模庞大的铁路建设项目来创建全国性市场。到1913年，已经开通的铁路里程达到7.1万公里，将俄国与全球经济联系在了一起。

[1903年，]当俄国农民在尼古拉耶夫地区销售他们的谷物时，他们问道：“根据最新电报，现在美国的谷物是什么价格？”更让人吃惊的是，他们知道如何将价格从美分/蒲式耳转换成戈比/普特。

其次，俄国政府通过关税来建立本国工业。到1910年，俄国的生

铁冶炼能力达到400万吨/年，虽然没有赶上由美国、德国和英国组成的第一集团，但在第二集团中已经处于领先地位。俄国还建立起了重要的工程业。此外，俄国还对纺织品征收高关税，对原棉征收低关税，以此来促进轻工业的发展。结果，在如今的乌兹别克斯坦地区，棉花种植面积大幅增加。在20世纪初期，俄国纺织厂的棉花加工量几乎与德国的相等。第三，经济政策上的最大变革在于金融业。俄国的私有银行过于弱小，无法起到同类银行在比利时或德国所起到的作用。因此，俄国转而依赖外国资本。他们通过在国外出售证券来募集铁路建设资金，外国直接投资成为将先进科技引入俄国的主要手段。然而，这些工厂都是按照西欧标准建造的，并没有根据俄国自身的经济状况加以调整。结果就是，当地的生产成本高于西欧的。第四，从19世纪60年代起，教育范围不断扩大。到一战时，将近一半的成年人具备读写能力。体力劳动者中，具备读写能力的人收入高于不具备读写能力的人，因此对许多人来说，学校教育具有吸引力。

标准模式（调整后的）将俄国重工业占国内生产总值的比重从1885年的2%提高到1913年的8%，但农业依然是规模最大的产业（比重从59%下降到51%）。在这一时期，随着国际市场上小麦价格的提升，俄国的农业产量翻了一番，国内生产总值的增长绝大部分源自农业生产。沙皇治下的经济增长主要源自农业繁荣，加上关税保护所带来的若干工业化发展。一战之后，随着国际市场上小麦价格暴跌，这部分增长很可能就此消失。俄国需要一种新的经济模式来赶超西方。

有一项指标能说明标准模式在俄国产生的影响很有限，那就是劳动力市场。虽然国内生产总值出现增长，但劳动力需求并没有产生足够的增长，无法实现充分就业，因此工资停留在最低生活水平。经济增长所产生的额外收入分为两部分：一部分作为利润被产业所有者占有，另一部分作为地租被土地所有者占有。这些因素最终引发了社会冲突。不平等的发展模式导致了反抗，先是1905年的起义，随后是1917年更大规模的革命。标准模式没能改变俄国，反而导致了自身的消亡。

日本

日本是个特别有趣的例子，因为它是第一个赶上西方世界的亚洲国家。日本历史可以划分为四个阶段：德川时期（1603年—1868年），当时日本处于德川幕府的统治之下；明治时期（1868年—1905年），此时权力回到明治天皇手中，日本开始推行经济现代化；帝国主义时期（1905年—1940年），日本建立起重工业；最后，高速发展时期（1950年—1990年），日本赶上西方强国。

日本取得成功的源头在德川时期，虽然当时有许多制度不利于经济发展。整个社会分为几个阶层：武士、农民、手工业者和商人。整个国家分成几百个领地，由被称为“大名”的地方诸侯治理。这些领地可能被国家没收，因此在社会最高层面上，私有产权得不到保障——就像是伊丽莎白时代的英格兰。政府对于国际贸易和联系施加了严格限制。只有来自中国、朝鲜和荷兰的船只被允许进入日本，并且荷兰人被限于在长崎的一小块殖民地范围内活动。

德川时期的日本在科技方面取得了进步，但进步的特点与英国的正好相反。由于东亚地区工资较低，日本人发明了新的技术，这些技术可以雇用更多的劳动力，从而提高土地、资本和材料的生产效率。比如，劳动力被用于建设水利工程，以提高作物的产量。稻米的新品种（比如杂草稻）开始种植，同时对水源的掌控使得农民可以种植第二种作物，比如小麦、棉花、甘蔗、草莓或油菜籽。随着犁具和役畜替代了原始的锄头，农民在每公顷土地上花费的劳动时间更长，投入的资本更少。

产品制造过程的生产效率也有所提高。各个领地都努力发展工业，支持研究，意图提高生产效率，因为更高的产量就意味着更多的税收。以丝绸为例，早期曾有人尝试参照英国人的模式来使用机械（比如，受钟表和自动机械的启发，采用齿轮和传动带），但最后他们终止了这一做法，因为成本太高。之后，人们尝试提高蚕的培育率。通过选择性培育和温度控制，人们得以缩短蚕的成熟时间，并且将每只蚕茧的出丝率提高了1/4。在采矿业中，人们对机械化的排水

系统有所了解，但没有使用，而是雇用大批劳动者来完成这项工作。同样，炼铁业雇用了大量劳动力，以便从矿石中提炼出最大数量的金属。唯一例外的是日本米酒。人们建立起了资本密集型的、使用水力的工厂，但之所以这样做是因为政府限制生产，规定了酿酒厂的工作时间。这一限制导致工厂在设计时不得不选用高产量模式。

德川时期的经济发展带来了不均衡的繁荣格局。在17世纪，日本的人口和稻米生产都出现了增长，但劳动者的工资依旧停留在基本生活水平。在德川时期的晚期和明治时期的早期，普通民众每天摄入的热量约为1,800卡路里。大多数卡路里和蛋白质来自稻米、土豆和豆类，而不是肉类和鱼。因此，日本人普遍较矮：男性平均身高为157厘米，女性为146厘米。

不过，许多人过着更为富裕的生活。大约15%的日本人住在城市里。江户（即现在的东京）的人口达到100万，大阪和京都各40万，位列世界上人口最多的城市。日本人的平均寿命不断提高。休闲活动增多，农民享受“休闲假日”，在国内四处游玩。就农业社会而言，日本的入学率非常高。1868年，43%的男孩和10%的女孩入学就读，学习阅读和算术。超过一半的成人具备读写能力。以求知和消遣为目的的阅读行为十分普遍。对于大多数人来说，书籍太贵买不起，但他们可以从书店租借图书。1808年，仅江户一地就有656家租书店，为大约10万户居民（差不多是当地人口的一半）提供图书。教育普及率较高，很可能是因为日本经济的商业化程度较高，这为日后的腾飞打下了基础。

德川时期的日本在工程和管理方面成就斐然，从位于长崎的首家钢铁铸造厂就可以看出。促进发展的主要动力是军事需要。1808年，“菲顿号”进入长崎港，意图攻击荷兰人的运输船只。“菲顿号”威胁说，如果不满足他们的条件，就要轰炸港口。当时日本人缺少用于防卫的火炮，因为他们没有可以铸造炮管的熔炉。后来成为长崎统治者的锅岛直正对西方科学抱有极大热情，他建立起一支团队来创建火炮铸造厂。团队成员既有专家，也有精通铸铁的工匠。他们翻译了一本描述莱顿市铸造厂的荷兰语图书，照搬对方的做法。1850年，他们

成功建造了一台反射炉。三年后，他们开始铸造火炮。1854年，长崎团队从英国引进了当时最先进的后膛装填式阿姆斯特朗火炮，并加以仿制。到1868年时，日本已经有11台熔炉用于铸铁。

明治维新

1839年，英国向中国发起攻击，意图迫使中国放开对鸦片进口的限制，因为鸦片是东印度公司利润最高的产品之一。1842年中国战败，贩卖毒品的帝国主义如愿以偿。日本会是下一个被征服的对象吗？答案似乎是肯定的：美国海军准将马修·佩里于1853年率领四艘军舰抵达日本，他要求日本解除对外贸活动的限制。由于缺少现代化的海军力量，日本被迫同意，随后与美国、英国、法国和俄国签订条约。日本迫切需要一支具有足够实力的军队。德川幕府采取了一些措施来加强日本的安全，但在许多人看来，这些措施远远不够，并且来得太晚。

1867年，明治天皇登基。改革派发动了一场政变，末代德川将军被迫放弃权力。改革派的口号是“富国强兵”。

新政权采取了全面的改革措施。所有封建领地都被“交给”天皇，全国190万武士的收入变成了政府债券。社会的四个阶层被废除，任何人都可以自由选择职业。农民的土地所有权得到确认，现代产权形式得以创立。封建时期的赋税改为向国家政府缴纳的土地税。19世纪70年代，这项税收占国家收入的绝大部分。1873年，日本引入普遍兵役制，建立起一支西式军队。这进一步侵蚀了武士阶层的特权，之前只有武士才能携带武器。1890年，日本施行首部宪法，以普鲁士为模板，建立君主立宪制。

从一个小问题可以看出明治时期日本社会的剧烈变革，那就是时间的测算。过去日本的计时器将从日出到日落的时间划分为6个时辰，然后将日落到第二天日出的时间划分为另外6个时辰。因此，白天和晚上的时辰并不相等。而且，一年之中，每个时辰的确切时间也在不断变化。德川时期的钟表匠凭借着聪明才智，将西方的机械钟改造成适合日本时辰的计时器。1873年，日本的第一条铁路竣工，明治

政府遇到了麻烦：他们必须发布铁路时刻表。政府并没有采用复杂的时刻表，列出一年之内不断变化的火车出发和到站的时间，而是废除了传统的时辰计时法，代之以西方的24小时计时法。现代交通需要现代时间。

明治时期的经济发展

明治政府本想借鉴西欧和北美取得成功的标准模式来发展经济，但只引入了其中两项政策。第一项是通过废除领地间的关税建立起全国性市场，并且修建铁路网。第二项是普及教育。1872年，日本政府开始推行义务制小学教育。到1900年，90%的学龄儿童入学就读。政府还创办了一些中学和大学，但数量有限，竞争非常激烈。成千上万的日本人前往国外学习。因此，相比其他贫困国家，日本发展教育的时间要早得多。表6将日本与印尼作了比较，后者可以作为亚洲和非洲大多数国家的代表。到19世纪晚期，在校学习的日本人占到总人口的相当大的比重（10.8%）；到二战时，这一比重更是达到了现代水平（19.7%）。印尼的情况正好相反，比日本落后了好几代。大众教育是日本成功采用现代技术的重要原因。

标准发展模式的其他部分——投资银行和保护性关税——推行的难度更大。德川时期的日本没有任何机构能起到现代银行的作用。明治时期从一开始就建立了银行，但银行体系很混乱。日本花了五十年时间才参照德国模式发展出一套银行体系。在明治时期，由于银行业尚未完善，风险投资的功能由国家来完成。

表6 在校学习人数占总人口的比重

	日本	印尼
1870年	2.5%	0.1%
1880年	6.7%	0.1%
1900年	10.8%	0.4%
1913年	14.1%	1.1%
1928年	17.5%	2.8%
1940年	19.7%	3.4%
1950年	22.3%	7.0%
1973年	17.2%	13.6%
1989年	18.8%	23.9%

1866年西方列强迫使日本签订条约，将最高关税定为5%，因此日本不可能利用关税来保护本国的工业发展。政府转而采取“针对性工业政策”来直接干预经济。其中扮演最重要角色的是内务省和产业省，它们负责引进现代科技。19世纪七八十年代，产业省建立起日本的铁路网和电报通信体系。起初由外国技师来指导这些项目，之后日本政府在大阪建立起一所学校，专门培养日本工程师。在这批人员学成毕业后，日本迅速摆脱了对外国技师的依赖。日本之所以亲自掌管这些项目，其中一个原因就是确保采购政策有利于日本工业的发展。例如，日本的制陶企业接到了政府订单，为电报线路制造绝缘材料。日本的工业陶瓷产业就此诞生。

19世纪七八十年代，内务省和产业省制定政策的基本前提是日本经济无法按照既定速度来引进现代技术，因此政府必须出面扮演企业家的角色。当时日本政府建立了国有的矿场和工厂，使用先进的进口机械，但大多数尝试在商业上都失败了。例如，富冈缫丝厂于1872年建立，使用法国机械和蒸汽动力，但一直亏本。19世纪80年代，日本政府卖掉了大多数国有产业，寄望于各家企业能够在政府设置的框架内自行决定经营事宜。日本企业最终解决了进口技术的难题，办法是通过技术改造，使之适应日本国情。

日本还面临着一个难题，并且随着时间的推移，这个问题更加严重：现代技术对于机械和工厂的具体规格有着严格要求，但这些规格专为西方企业设计，针对的是西方国家的实际情况。到19世纪晚期，西方国家的工资水平远高于日本，因此西方的技术设计使用了大量资本和原材料以节省劳动力。然而这一思路并不适合日本，最终导致了

成本过高。一些国家继续使用不适合本国国情的西方技术，但日本人采取了更富创造性的应对措施：他们改进了西方技术，使之在低工资水平的经济体中也能带来收益。

以早期的缫丝技术为例。就在富冈缫丝厂亏本经营的同时，小野家族在东京的筑地地区建立起一家工厂，同样使用源自欧洲的机械设备。但他们的机器由木头制成，而不是通常用的金属，并且他们使用人力推动曲柄来产生动力，而不是使用蒸汽机。通过此类方式对西方技术所做的改进在日本被称为“诹访法”。这种技术很适合日本，因为它减少了昂贵的资本，代之以大量廉价的劳动力。

棉纺织技术同样也经历了转变。起初日本企业试图用骡机来纺纱，但并不成功。更受欢迎的是卧云辰致发明的废纱机。这种废纱机可以由当地的木匠生产，成本低廉（因而节省资本），同时它所生产的纱线质量并不亚于与之竞争的手纺车。废纱机并不是明治政府的高级项目，但它得到了卧云辰致所在地的生产发展协会的支持。

与印度的对比更有说服力。19世纪70年代，棉纺织业在孟买得到迅速发展，当地人使用英国骡机，并且按照英国模式管理工厂。他们没有进行系统性的尝试来减少印度纺织业的资本投入。然而，日本人进行了此类尝试。其中一个基本步骤就是将工厂的运营时间从每天一个班次（11小时）改为两个班次（各11小时）轮换，前者是英国和印度的通常做法。日本人的变革将每小时工作分摊的资本减少了一半。从19世纪90年代起，环锭细纱机取代了骡机。这些技术革新都增加了劳动力相对于资本的比重，削减了成本。到了20世纪，日本已经成为成本较低的棉纺织品生产国，不仅超过了英国，就连印度和中国也不是它的对手。

农业领域也进行了技术革新。19世纪70年代，日本尝试使用美国的农业机械，但并不成功，因为需要太多的资本投入。更为成功的做法是增加土地的产量，哪怕需要为此投入更多的劳动力。1877年，“神力”水稻在大阪附近培育成功。在施加肥料并精耕细作的情况下，这种水稻产量极高。在农业省的支持下，有经验的农民组织将这

种做法传播到日本其他地区。在明治时期，日本的农业产量稳步提升，对于经济发展做出了重要贡献——前提是技术革新以增加产量为目的，因为土地是农业生产中稀缺而又昂贵的资源。

帝国时期，1905年—1940年

日本社会在明治时期经历了巨大变革，但经济结构的变化速度很慢。传统产业，比如茶叶、丝绸和棉花，依然占据主导地位。这些产品出口换来的外汇用于购买进口机械和原材料。

1905年至1940年，工业发展速度加快，并且性质发生变化。制造业占国内生产总值的比重从1910年的20%上升到1938年的35%。就在这一时期，日本建立了冶金、工程和化学工业，这些部门在二战之后日本经济的增长过程中发挥了主导作用。同时在这些部门中也涌现了一批知名企业。

就在工业发展取得进步的同时，日本开始全面执行标准发展模式。1894年和1911年，日本重新取得本国关税的自主权，它立即提高税率以保护本国工业。到20世纪20年代，日本的银行体系完全成熟，足以为工业发展提供资金。此外，日本保留了针对性的工业政策。事实证明，各种政策工具的综合使用对于促进重工业的发展非常有效。

1905年，日本迈出了第一步，出于战略目的，它建立了八幡钢铁厂。钢铁厂归属国有，在最终赢利之前直接接受政府补贴。第一次世界大战对于日本经济起到了推动作用，因为当时欧洲的进口渠道被阻断。战后，日本军方与私营企业进行联合研究，通过政府采购促进了一些重点工业（比如汽车、卡车和飞机）的发展。大型企业以及为它们提供资金的银行都归属于几家控股财团。这些财团协调生产，并且将资金投入工业发展。

财团意图通过增加储蓄率和投资金额来解决日本的资金短缺难题，同时下属企业的管理层也采取适合日本国情的技术来应对生产要素的价格难题。美国企业在高工资的环境中运营，因而建立了高度机

械化的装配线生产体系，以求节约劳动力。日本企业则正好相反，它们力求节约原材料和资本投入。日本最知名的产品之一是三菱公司生产的零式战斗机。这种飞机在4,000米高空的最高时速达到500公里，但三菱公司并不是通过增大发动机马力而是通过减轻重量来做到这一点的。20世纪30年代，日本企业采取的一种经营策略是“零库存”生产。它们并不是事先生产零部件并储存，因为那样需要资本投入，它们在需要的时候才生产零部件。事实证明，“零库存”生产是一种非常有效的策略，如今世界各地，不论当地的资本价格是高是低，都在使用这种经营方式。

不同于沙皇治下的俄国，也不同于同时期的墨西哥，日本并没有把外国投资作为引进西方技术的重要渠道。日本企业建立了自己的研发部门来仿制并改进西方技术，使之适应日本国情。企业得到政府的大力支持。1914年，由于无法从德国进口涡轮发电机，政府给了日立公司一份合约，为水力发电项目生产一台1万马力的涡轮机。之前日立公司生产的最大动力的涡轮机只有100马力，因此在完成新项目的过程中，有许多技术需要学习，日立公司的工程建设能力得到了提升。

在实施标准发展模式的过程中，日本有得有失。一方面，日本建立起了具备先进工业的都市型社会。人均国内生产总值从1870年的737美元提高到1940年的2,874美元。考虑到当时经济滞胀让第三世界的大多数国家陷入困境，日本的成就就显得非常突出。另一方面，人均收入的增长速度（每年2%）并不快，只比美国（每年1.5%）略快一些。如果在1950年之后，日本的经济发展依然维持在这样的速度，那么日本要花费327年才能赶上美国。那样的速度显然不够快。

与俄国和墨西哥一样，从劳动力市场的缺陷中也可以看出日本经济发展缓慢。大型企业支付高额工资，但在农业和小规模工业生产中，工资水平很低，因为劳动力需求不高。这些经济部门依然依靠手工操作或简单机械进行生产。在现代经济部门和传统经济部门之间存在着共生关系：如果现代生产过程的某个步骤能够通过小规模的手工生产以最低成本来完成，那么这道工序就会被转包给小企业。

拉丁美洲

拉丁美洲最新尝试标准模式。就在拉丁美洲南部的一些国家融入世界经济体系的同时，标准模式也开始普及。

墨西哥、安第斯山脉地区、巴西和加勒比海地区自从16世纪以来就是世界经济体系的组成部分，但拉丁美洲南部距离欧洲太远，难以开展贸易。1860年之后，蒸汽船的出现使得一些产品的出口有利可图，比如阿根廷和乌拉圭的小麦以及太平洋沿岸地区的鸟粪（用作肥料）和铜。1877年，肉类也加入了出口产品的行列，当时第一艘配有冷库的船只“冷藏号”装载冰冻的羊肉从布宜诺斯艾利斯出发前往法国的鲁昂。出口开始繁荣，这一地区吸引了来自欧洲的移民和投资。到1900年，拉丁美洲南部地区已经是世界上最富裕的地区之一。继墨西哥之后，阿根廷也开始发展制造业。

一方面，许多拉美国家面积太小，难以发展工业，因此它们继续出口初级产品，进口制成品——这些国家依然很穷。另一方面，经济规模较大的国家在19世纪晚期开始采用标准发展模式，并一直延续到20世纪80年代，当时这种做法被称为“进口替代型工业化”。首先，截至1913年，阿根廷、巴西、墨西哥和智利已经铺设了9万公里铁路。其次，关税保护了纺织和钢铁等产业。第三，部分国家在采取俄国模式之后，从国外募集资本。第四，教育没能普及，这是重大不足。阿根廷是个例外，早在1884年就开始施行免费的义务教育。因此到1900年时，阿根廷是拉丁美洲具备读写能力的人口比率最高的国家（其次是智利），超过一半的成年人具备读写能力。与之相比，墨西哥、委内瑞拉和巴西只有1/4的成年人具备读写能力。

20世纪二三十年代，在关税的保护下，制造业开始加速发展。当时拉丁美洲的农产品只能以低价出口，这成为政府发展工业的原因之一。联合国拉丁美洲经济委员会在阿根廷经济学家劳尔·普雷维什的领导下，将上述看法变成了正式声明。《拉丁美洲经济发展及其主要问题》（1950年）提出，和进口的制造品价格相比，拉丁美洲出口的初级产品价格正在下跌，因此建议政府出面推动工业发展，以改变这一

趋势。这就是所谓的“依赖理论”，在政治上这一理论产生了巨大影响，虽然它的观点值得商榷。不妨来看本书所举的例子。棕榈油和可可的历史发展符合依赖理论，因为自从19世纪中期以来，它们相对于棉布的价格是下跌的（参见图17和图18）。然而，19世纪在印度，原棉相对于布料的价格是上升的，这导致了去工业化（参见图12和图13）。

在依赖理论的影响下，拉美各国普遍接受了标准发展模式。教育普及最终得以实现。各国建立发展银行为经济发展提供资金，同时外国投资成为重要手段，一方面为工业提供资金支持，另一方面引入了国外的先进技术。各国还采取关税及政府控制的手段来促进各种现代产业的发展。制造业产量猛增，同时城市化发展迅速。从1950年到1980年，人均收入翻了一倍多。然而，外债也随之增长，到了20世纪80年代早期，由于利率提高，一些国家已经付不起利息。1982年，由于墨西哥无力还债，西方银行收回了贷款，拉丁美洲就此陷入衰退。标准模式到达了极限。

关税政策引导下的工业化没能取得成功，这也反映出了更深层次的原因，比如技术的演变。富裕国家与贫困国家之间的工资差距进一步拉大，因此在20世纪50年代的时候，新的资本高度密集型技术相比19世纪50年代的传统技术更加不适合贫困国家。此外，出现了一个新的问题。20世纪中期的新技术不仅要求很高的资本/劳动力比率，同时也需要足够大的工厂规模。贫困国家的市场规模很小，难以满足这些条件。

汽车产业是一个突出的例子。大多数拉美国家努力发展汽车生产，但它们的市场规模太小，无法实现有效经营。在20世纪60年代，车辆装配厂的最小有效规模必须达到年产20万辆。发动机和传输装置的最小有效规模接近年产100万台，而板料冲压设备在使用年限之内可以生产400万个部件。只有七家公司（通用、福特、克莱斯勒、雷诺、大众、菲亚特和丰田）年产超过100万辆，并且能够在发动机、传输装置和装配等环节都达到最低有效规模。（冲压环节要想达到有效运作，每隔几年就必须更换车身设计。）规模较小的公司要负担更

高的成本。

拉丁美洲的汽车市场规模更小。20世纪50年代，阿根廷每年售出的新车数量约为5万辆。1959年颁布的《车辆法令》要求售出的汽车零部件国产化率必须达到90%。从那时起一直到1965年，每年汽车产量的增幅为24%。1965年的汽车产量为19.5万辆，汽车产业占到经济总量的10%。就产量增长幅度而言，“进口替代型工业化”取得了巨大成功，但整个工业规模实在太小，无法实现大规模的有效生产。更为糟糕的是，原本就不大的市场被十三家公司瓜分，其中最大的公司年产量不过5.7万辆。结果就是，在阿根廷生产一辆汽车的成本是美国的2.5倍。以这样的工业结构，阿根廷在国际市场上永远无法与强国竞争，这一部门的落后状况拖累了国民经济的整体效率。由于钢铁、石油化工和其他工业部门有着类似的情况，“进口替代型工业化”造成了劳动者人均国内生产总值的下降，因而也影响了生活水平。

20世纪的情况与19世纪的形成了鲜明反差。在19世纪，规模并没有产生重大影响。在1850年左右，一家典型的棉纺织厂拥有2,000个纺锤，每年可以加工50吨纱线。美国每年大约消费10万吨纱线，因此可以容纳2,000家达到最小有效规模的纺织厂。其他的现代工业部门同样如此：一台高炉每年产量为0.5万吨，而美国的总消费量大约为80万吨，或者说，是最小有效规模的160倍。一家铁轨生产厂每年产量为1.5万吨，而美国每年铺设的总量为40万吨（只多出27倍！）。19世纪，美国和高额关税提高了消费者支付的价格，但这些地区并没有效率低下的工业结构，因而不会给国民经济带来负担。标准模式在北美行之有效，在南美却行不通，根本原因就在于此。

标准模式的终结

在沙皇时代的俄国、日本和拉丁美洲，标准模式在一定程度上促进了经济的发展，但增长速度还不足以使它们赶上西方列强。发达国家的人均国内生产总值以每年大约2%的速度增长，贫困国家至少要

达到同样的增长速度才能不被拉开差距，如果要想在短期内赶上发达国家，就必须取得更快的发展速度。在采用标准模式的情况下，沙皇时代的俄国、日本和拉丁美洲无法做到这一点。结果就是，劳动力需求的缓慢增长跟不上人口的增长。这样一来，沙皇时代的俄国、日本和拉丁美洲出现了明显的贫富不均现象，同时政治格局也不稳定，这影响了它们的经济发展。第二次世界大战之前，日本有许多人群——农业和小型工业中的劳动者，还有女性——都没能享受到经济增长的好处。随着时间的推移，这些问题日益严重，因为有效生产的最小规模在增长，同时富裕国家的资本/劳动力比率变得更高。哪怕20世纪80年代早期没有发生金融危机，标准模式也将走到尽头。那么替代它的又将是哪种发展模式呢？

第九章 “大推进”式工业化

20世纪，西方各国进一步拉开了与世界其他大部分地区的差距，但也有些国家和地区逆流而动，赶上了西方的脚步。这些国家和地区包括日本、中国台湾地区、韩国和（没有完全取得成功的）苏联。中国大陆地区看起来正经历同样的发展道路。这些国家和地区取得了快速的经济增长，在半个世纪的时间内消除了与西方国家之间的差距。在它们的经济腾飞之前，它们的人均收入仅相当于发达国家的20%至25%。在发达国家保持年增长率2%的情况下，贫困国家要想在两代人（六十年）的时间内赶上它们，人均国内生产总值的年增长率就必须达到4.3%。这意味着，国内生产总值的年增长率必须保持在6%以上，具体数值视人口增长速度而定。这是一个很高的要求。这些国家要想取得如此快的增长速度，唯一的办法就是先建设先进经济体所必需的各项要素——钢铁厂、电厂、汽车厂、城市等——而且是同时建设。这就是大推进式工业化。这种做法带来许多难题，因为需要建设的各项工程都超前于供求关系。在使用轧钢板的汽车厂还没建好之前，钢铁厂就已经先制造好了轧钢板。在要加工的钢铁材料还没准备好，甚至在产品需求还不够规模的情况下，汽车厂就已经先造好了。每一项投资都取决于一种信念，那就是配套的其他投资必将实现。这样的宏伟设计要想取得成功，必须有一个制订计划的权威机构来协调各方行为，并确保实施到位。这些在20世纪成功摆脱贫困的国家和地区都成功做到了这一点，虽然它们制订计划的机制有很大差异。

苏联的经济发展

苏联是“大推进”式发展的经典案例。1917年革命之后，苏联进行了持续四年的内战，最终布尔什维克获胜。他们提出，土地归农民所有，并且应该平均分配。到1928年，在新经济政策的推动下，苏联经济已经复苏。此时，列宁去世，斯大林掌权。

苏联所面临的问题和其他贫困国家的一样：大多数人居住在乡下，从事手工生产和小规模农业生产。整个国家需要建立一个现代化的城市经济体系。要做到这一点，就要投入大量资金用于发展现代科技。苏联采取的解决办法是从中央到各个地方的计划模式，典型措施就是五年计划。由于苏联企业都属国有，因此可以通过从上到下的指导性意见（计划）来加以引导，而不是根据市场变化来调整。在很长一段时间内，苏联模式看上去获得了巨大成功，这促使许多贫困国家也跟着采取了计划性发展战略。

苏联的大推进式发展始于1928年制订的第一个五年计划。当时的发展策略包括四个部分。第一，将资金投入重工业和机械生产。这加强了苏联建造资本设备的能力，从而加快了投资速度。苏联的经济规模足够大，可以容纳大型工厂的全部产品，因此大型工厂在苏联十分普遍。第二，苏联规定了产量，以此来引导企业经营。由于产量最大化可能导致亏损，企业得到了大量的银行贷款以弥补亏损。资本主义“严苛的预算限制”被“宽松的预算限制”所取代。第三，农业集体化。在政治上，这一政策引发的争议最大，因为农民不喜欢这一做法，他们情愿采取以家庭为单位的小规模耕作，并且希望村里能定期将土地重新分配以确保公平。事实上，集体化造成了农业产量大幅减少，并最终导致了1933年的大饥荒。第四，大众教育。建国后，苏联迅速普及了义务制学校教育。同时国家也大力开展成人教育，目的在于削减劳动力的岗位培训时间。

这些措施推动了经济的迅速发展。到1940年德国入侵时，苏联已经建立了成千上万的工厂、大坝和电厂。国家制订的计划在投资方向重工业倾斜，因此重工业发展迅猛。到1940年，生铁产量已经从战前的最高水平每年400万吨提高到每年1,500万吨。这是当时英国产量的两倍，但只有美国产量的一半。发电量从50亿千瓦时提高到420亿千瓦时。（列宁曾风趣地说，共产主义就是“苏维埃政权加上整个国家的电气化”。按照这个标准，革命取得了成功。）投资占国内生产总值的比例从1928年的8%左右提高到1939年的19%。

消费品的产量同样得到提高，但增幅不大。一方面因为消费品并

非优先发展的经济部门，另一方面也因为农业集体化造成了破坏。不过到了20世纪30年代末，产量出现反弹。1939年，苏联加工的去籽棉花约为90万吨。相比1913年的产量，这一数字翻了一番，同时也比英国当年的产量多出了50%（由于日本的竞争，英国的产量显著下降），但只有美国的52%。虽然人均消费量在1932年和1933年大幅下降，但从1928年到1939年，苏联的人均生活水平提高了20%。此外，教育和医疗服务的覆盖范围也大幅扩展。

第二次世界大战对苏联造成了重大打击：15%的苏联人死于战争（20岁至49岁之间的男性死亡率达到40%），住宅和厂房被摧毁。然而，1950年苏联就恢复了原有的资本总量，重新开始快速增长。投资占国内生产总值的比例保持在38%左右。到1975年，苏联的生铁产量达到约1亿吨，超过了美国。消费品产量同样迅速增长。看起来苏联模式是最适合贫困国家的发展道路。

但随后一切都乱了。20世纪七八十年代，经济增长速度突然放缓。到80年代末，经济停止增长。戈尔巴乔夫总统提出要进行“重组”。中央计划调控让位于市场经济，但这一变化来得太晚，已经无法挽救苏联解体的命运。

在苏联的案例中，有两个问题值得关注。首先，哪些措施是正确的？为什么从1928年到20世纪70年代，人均国内生产总值增长如此迅速？答案涉及“国内生产总值”和“人口”两个方面。国内生产总值迅速增长，是因为在建立大规模、现代化的工厂时，苏联的体制非常有效。将资金用于重工业的做法加强了苏联建造厂房与设备的能力，同时宽松的预算限制创造了大量的就业机会，否则在一个劳动力过剩的经济体中，将会有大量人员失业。就连农业集体化也有所贡献（虽然贡献很小），它加快了人口向城市迁移的速度，因为城市里有新的工作机会。一开始，苏联在制订行政计划时并不需要多少远见，因为计划的目的是使西方技术适应苏联的国情。

人均国内生产总值快速增长的第二个原因是苏联人口增长速度较慢。1920年苏联人口为1.55亿，1990年增加到2.9亿。人口增长速度

较慢的原因之一是集体化和第二次世界大战造成了大量人员死亡，但更重要的原因是生育率的下降。20世纪20年代，苏联妇女平均生育7个孩子。到了20世纪60年代，这一数字下降到2.5个。造成这一变化的原因之一是城市化的发展，但就苏联而言（贫困国家的情况普遍如此），最重要的原因是妇女接受了教育，并且在家庭之外从事有偿工作。

其次，哪些措施是错误的？为什么苏联的经济增长在20世纪七八十年代放慢了脚步？对此有多种解释，既有短期因素，也有根本原因。具体而言，有人认为问题出在苏联经济不再是劳动力过剩；有人认为苏联不该浪费资金进行西伯利亚开发；有人认为与美国的军备竞赛耗尽了民用产业中的研发资源；有人认为苏联在技术方面追上西方之后，就应该规划未来发展，而行政计划在这方面遭遇到了诸多困难；有人认为中央掌控本身就不可行（如果美国总统不得不尝试行政计划，美国经济会变成什么样？）；还有人认为在当时，人们对于政府不再信任，只是随波逐流。苏联的解体导致部分研究者反对国家计划调控，转而鼓吹自由市场的优点。但是，其他国家采取了不同于苏联模式的计划调控，取得了更好的效果。

日本

第二次世界大战之前，日本的政策可以用一句口号来概括：“富国强军”。战败迫使日本放弃了“强军”的打算，但它开始花费更大力气来追求“富国”的目标。日本需要“大推进”式发展来赶上西方。它的规划取得了显著成效。1950年至1990年，日本的人均收入保持5.9%的增长速度，1953年至1973年期间更是达到了8%的高速增长。到1990年，日本已经达到西欧国家的生活水平。

日本之所以能取得这样的进步，是因为它改变了明治维新时期和军国主义时期的科技政策。它不再根据日本的要素价格来调整现代技术，而是大规模地采用最先进的资本密集型技术。20世纪70年代，日本的投资比例占到国民收入的1/3左右。资本总量迅速增长，仅仅通

过一代人的努力就建立起了高工资的经济体系。在这种情况下，要素价格必须根据新的技术环境来做出调整，而不是相反。

战后日本的工业化进程需要计划调控，起到关键作用的是通商产业省。20世纪二三十年代，日本曾对一部分政策工具加以完善，战后这些政策被用于加快经济发展。

通商产业省关注两大类问题。首先是生产规模——正是这个问题导致拉丁美洲的进口替代型工业化遭遇了失败。钢铁生产是日本取得的一项巨大成就。钢铁产量从1932年的240万吨上升到1943年的770万吨，之后下跌至1945年的50万吨，随后又恢复到1950年的480万吨。钢铁生产的一个重要特点是，通过大规模、资本密集型工厂的生产，做到成本最小化。1950年，有效生产的最小规模是100万吨至250万吨。大多数美国工厂的规模都超过了这个标准，但只有一家日本工厂（八幡钢铁厂，生产能力为180万吨）在这一范围之内。日本其余的钢铁厂产量都没有超过50万吨。于是，尽管日本的工资水平不高，但钢铁价格却比美国或欧洲的至少贵了50%。20世纪50年代，通商产业省的目标就是重组日本的钢铁产业，从而让所有的工厂都能以有效规模进行生产。通商产业省的影响力来自它对于银行体系的控制和调拨外汇的权力。要想进口焦炭和铁矿石，就必须用到外汇。到1960年，日本的现代化、大规模钢铁厂的生产能力提高到2,200万吨。此后，通商产业省采取间接调控的办法。通过“绿地投资”的方式，新的工厂建立起来，产量进一步提高。这些工厂都达到了有效生产的最小规模，当时这一标准已经提高到大约700万吨。与之相比，当时美国的大部分钢铁生产都在老的工厂里进行，这些工厂的生产能力低于最小规模的新标准。在技术上，日本工厂也更为先进。20世纪70年代中期，日本有83%的钢铁采用转炉炼钢法生产，而美国只有62%。同时，日本有35%的钢铁采用连续浇铸法成形，而美国只有11%。虽然工资大幅提高，但日本依然是世界上成本最低的钢材生产商，原因就在于它积极采用了现代化、资本密集型技术。1975年，日本的钢产量超过1亿吨。

这么多钢材卖给谁？国内购买者主要是造船、汽车、机械和建筑

行业。这些行业必须与钢铁行业保持同步发展。计划调控的第二个难题就是要确保这一点。这些行业所采用的技术必须由政府来决定，和炼钢业一样，它们同样采取了大规模、资本密集型技术。以汽车生产为例，日本企业的资本/劳动力比率高于美国企业，同时日本的资本投入更为有效，因为日本采取了“实时”交付的办法，这意味着未完成的部件占资本的比例远低于美国的。此外，日本的生产规模也更大。20世纪50年代，汽车装配工厂的最小生产规模为每年接近20万辆。福特、克莱斯勒和通用的每家工厂年产量在15万辆至20万辆之间。20世纪60年代，新成立的日本汽车企业采用现场冲压和多条装配线的办法，把有效生产的最小规模提高到每年超过40万辆。所有的日本制造商都以这一规模进行生产，效率最高的企业，比如本田和丰田，可以达到每家工厂80万辆的年产量。日本采用高度资本密集型生产的办法，创造出了世界上最有效的汽车产业，因此日本可以在支付高工资的同时，保持产品的价格优势。

计划调控的第三个难题是确保日本国内的消费需求增长，让民众来购买这些耐用消费品。具有日本特色的产业关系制度对此做出了贡献：在大型企业内部，企业工会、资历工资和终身雇佣制意味着成功企业将自己的一部分盈余与员工分享。但是，小型企业在日本提供了大量的工作机会。在20世纪50年代（就像两次世界大战之间的间歇期一样），它们支付的工资很低。20世纪六七十年代，工业的大规模扩张消化了全部劳动力，上述双重经济模式消失了，因为小企业的工资水平迅速提高。由于就业扩张带来的收入增长导致日本人的生活方式发生了变革，他们开始购买冰箱和汽车，用于生产这些产品的钢材供应量也在提高。日本人不仅有了更多的机械设备，而且吃得更好，长得更高。1891年，应征入伍的士兵平均身高为157厘米；到了1976年，这一数字变成了168厘米。日本的消费开支有助于扩大产能和提高工资，因此资本密集型技术是合适的选择——事实已经证明了这一点，虽然之前没有人敢断言。

计划调控的最后一个难题与国际市场有关。这个难题所产生的影响远超出通商产业省的管辖范围。20世纪70年代中期，日本钢铁产业将近1/3的产量用于出口，主要是面向美国市场。出口到美国的汽车

和耐用消费品的比例也差不多如此。在日本的竞争下，美国的钢铁产量和汽车产量大幅下降。可以说，伴随日本的经济奇迹而来的是美国“铁锈”地带的经济衰退。如果美国维持1816年以来的高关税政策，它原本可以轻易地阻止这些产品的进口。后来美日两国协商，采取所谓的“自愿出口限制”，但这些只是权宜之计。最终，美国决定削减关税，但前提是其他国家也采取类似措施（即多边贸易自由化）。美国这样做自有原因，二战之后美国成为世界上最具竞争力的经济体，因此对美国来说，扩大出口要比采取不必要的措施来保护本土市场更加有利。日本的出口成就对上述观点提出了挑战。不过，日本已经把自己定位成美国在东亚地区防御共产主义的堡垒，因此地缘政治方面的重要性巩固了日本的贸易选择。

高速发展时期不可能无限延续。通常把1991年房地产和股市泡沫的破灭作为日本经济繁荣终结的标志，此后日本就进入了通货紧缩时期。然而，还有更深层次的原因，那就是支撑日本经济迅速发展的各种条件已不复存在。在日本经济迅速发展的同时，它与西方的差距在缩小，包括资本/劳动力比率、教育/劳动力比率和生产率。到1990年，日本在这些方面已经赶上了西方。于是，和其他发达国家一样，日本的经济增长速度只能和世界技术前沿的拓展速度保持一致——每年增长1%至2%。1990年之后，日本经济增长速度的放缓是不可避免的。

中国

在追赶西方的道路上，韩国和中国台湾地区紧随日本。两者都曾是日本的殖民地，这导致它们在起步时目标不够明确。当时它们都建立了现代教育体系，但重点在于培养日本人，而不是当地人。基础设施建设和农业发展的目的在于为日本提供食物供给。1940年，人均收入达到1,548美元。二战之后，日本人被驱逐出境，他们的财产被没收，土地被重新分配，分发给当地的农业人口，由此建立了平等的农民合作社。自20世纪50年代起，韩国和中国台湾地区都大力推进工业化。韩国效仿日本，采取“大推进”式模式。由于外国企业被排除在

外，引进并掌握先进技术的任务由韩国企业来完成。韩国政府规划投资并限制进口，以达到保护本国制造业的目的。和日本一样，韩国政府要求这些企业将很大一部分产品出口国外，以达到提高品质、改善经营的目的。韩国建立了包括钢铁、造船和汽车在内的重工业，这些行业都曾是日本获得成功的领域，将近一二十年之后，韩国也在这些行业里取得了成功。

韩国和中国台湾地区的崛起引人注目，但如果中国大陆地区能继续保持它在过去几十年里的高速工业化，它必将取得更大的成就。1949年中国共产党开始执政时，中国的人均国内生产总值处于最低谷（448美元）²。到2006年，人均收入已经达到6,048美元，中国得以跻身中等收入国家的行列。这样的表现远远胜过亚非拉的大多数国家（参见表1）。

中国是如何做到这一切的？答案通常是“自由市场改革”，但这还不够。1949年以来，中国的经济发展可分为两个阶段——计划经济时期（1950年—1978年）和改革开放时期（1978年至今）。在第一个阶段，中国参照苏联模式，实行集体农场、国有工业和中央计划调控。当时的发展策略偏向重工业，目的在于生产城市化、工业化社会所需的机械设备，建立产业结构。投资率占到国内生产总值的将近1/3，工业产量迅速增长。技术政策（被称为“两条腿走路”）尽可能地将资本密集型先进技术与劳动密集型制造业结合在一起。钢铁产量一直都是“大推进”式工业化的目标之一，中国的钢铁产量从1950年的约100万吨/年提高到1978年的3,200万吨/年。虽然中国的发展政策几度变动，包括大跃进（1958年—1960年）、随之而来的自然灾害和文化大革命（1967年—1969年）³，但中国的人均收入从1950年的448美元提高到了1978年的978美元（年平均增长率为2.8%），翻了一倍多。这一成就不容忽视，但还不足以让中国摆脱贫困国家的行列。

1976年毛泽东离世，1978年邓小平开始推行改革。高度集中的计划经济逐步向市场经济转轨。不同于东欧国家采取的“休克疗法”，中国通过逐步修改和增补原有的制度来推进改革。自1978年起，中国

的经济开始飞速增长。

最初的改革措施在农业领域实行，并展现了问题的复杂性。有两项措施尤其重要：第一，在1979年和1981年，对于农业产量超出计划规定的部分，政府采购部门提高了收购价格，总的幅度达到40%至50%。第二，集体生产被家庭承包责任制所取代。在新的制度下，集体土地被分割成小的农田，租赁给家庭经营，这些家庭必须完成计划任务，但对于超出配额的部分，政府以高价进行收购，收入归这些家庭所有。

随着这些政策的实行，农业产量迅速提高，这正说明了改革措施的重要性。1970年至1978年，国内生产总值中源自农业收入的部分以每年4.9%的速度增长，这一速度甚至高于1985年至2000年期间每年3.9%的增长速度。然而，1978年至1984年，农业产量以每年8.8%的速度增长。在这一时期，谷类产量的增长速度超过了其他任何时段。鉴于提高价格和家庭承包责任制对于农民提高产量起到了经济激励作用，因此通常的结论是，政策变化导致了农业产量的增长。

不过，改革措施并非推动农业发展的唯一因素，之前计划经济体制下取得的其他方面的进步也起到了作用。中国农民之所以能提高产量，是因为他们有机会使用先进的农业技术。就在农业制度改革的那段时间里，多项技术取得了进步。在中国的生产条件下，谷类产量要提高需要在三个方面加以改进：更好的水利条件、高产量的种子和肥料。20世纪50年代至70年代，中国的土地灌溉面积大幅增加，北方地区开挖了数以千万计的管井用于农业灌溉。在计划经济时期，供水量的增加有助于提高谷类产量，同时这也是1980年前后产量迅猛增长的基本前提。

产量的大幅提高需要适应肥料的种子。热带地区普遍存在物种难题：如果对传统的稻米品种进行施肥，它们会长出更多的叶子和更长的茎秆。最终作物会歪倒下来，影响谷粒的生长。解决办法就是种植茎秆强健、不容易歪倒的矮稻，这样施肥增加的营养就会进入种子，而不是叶子。日本的水稻品种就属于这一类，这是明治时期日本农业

产量取得迅速增长的生物基础。但是，由于日照时间的差异，日本水稻不能在纬度更低的地区种植，因此必须要培育适合热带地区的矮稻品种。最著名的就是“奇迹稻”，该品种在位于菲律宾的国际水稻研究所中培育成功，并于1966年正式推出。“奇迹稻”及其后续品种成为亚洲许多地方开展绿色革命的基础。鲜为人知的是，最早培育出新型矮稻的是中国。在“奇迹稻”推出的两年后，中国科学院培育项目组已经培育出了一种高产量的矮稻。正是这种新型矮稻的推广，带动了农业产量的大幅提高。

高产量的水稻品种只有在大量施肥的情况下才能取得高产出。20世纪70年代，中国农民已经在最大程度上使用了传统肥料。想要提高施肥率，就必须用工业化方式来生产硝酸盐肥料。20世纪60年代，提高肥料产量的努力并未取得太大的成功。于是1973年至1974年，政府从外国供应商那里购买了十三家氨生产厂。到20世纪70年代晚期，这些工厂正式投入运营，它们生产的肥料使得农业产量迅速提高。现在我们无从得知，究竟是改革促成了1978年至1984年间农业产量的迅速增长，还是说哪怕没有改革，产量也会提高。

中国农业生产中的技术变化与日本的类似，这也反映出技术发展必须适应本国的生产要素比例。和日本一样，中国有着丰富的劳动力资源，但土地稀缺，因此在过去，技术进步一直以提高土地生产率为目标，这一状况直到近年才有所改变。相比较而言，只有少量投资被用于节约劳动力。在这方面，绿色革命在中国的发展过程与在印度的不同，印度的机械化与高产量作物的种植同步进行。在印度，大规模经营的农场主可以得到廉价贷款，从而在竞争中获得优势，扩大自己的经营规模。在这一过程中，付出代价的是小规模经营的农民，他们往往会失去自己的土地。农业机械减少了耕作所需的人手。中国避免了此类冲突。中国的土地集体所有制确保了权利平等，保护了小规模的经营，在劳动力资源丰富而资本稀缺的情况下，这是一种更为理性的做法，同时也更加公平。

改革也涉及工业领域。最初的改革举措同样出现在农村。制造业作为副业，一直是中国农村地区的特色，由集体农场来完成。1978年

之后，地方官员开始积极扶持乡镇企业。之前，消费品生产一直落后，乡镇企业填补了这一空缺，在自由市场中销售它们的产品。消费品产业的资本/劳动力比率较低（这和计划经济重点发展的重工业截然不同），因此乡镇企业采取了适合中国的技术，这就是它们能够在市场竞争中胜出的原因。1978年至1996年，乡镇企业雇用的劳动力从2,800万增长到1亿3,500万，产值占国内生产总值的比重从6%提高到26%。20世纪80年代中期，国营经济的各个部门开始推行市场化，政府不再采取计划调控，并允许企业不按照计划规定，在自由市场上自行销售产品。从那时起，大陆地区的经济就“摆脱了计划”，随着经济的发展，市场的驱动力日益显著。

1992年，中国共产党第十四次全国代表大会同意将建立“社会主义市场经济”作为改革目标，同时废除物资均衡调控的做法，这是中央调控制度最重要的内容。随后的改革建立了金融体系来取代国家对资金的调拨，并且将国有企业由政府主导转变为股份制公司。国有企业改革包括大规模裁员和削减不良产能。这是苏联从未取得的成就，很可能也是苏联经济发展停滞的重要原因之一，因为苏联一直有相当一部分劳动力从事缺乏效率的工作，没有被调配到生产率较高的新岗位。随着市场在投资中发挥的作用越来越大，投资率一直较高。政府发挥了积极作用（虽然更多地采取非正式调控的方式），引导资金进入能源和重工业。或许正是因为这个原因，钢铁产业依旧保持了高速发展。中国现在的钢铁年产量达到5亿吨。美国、苏联和日本的年产量从未超过1.5亿吨，因此中国已经打破了所有的世界纪录。当然，中国的人口要比另外三个国家的人口多得多，但现在人均产量为377千克（1950年只有2千克，就连2001年也只有102千克），已经达到了富裕国家的消费水平。1978年至2006年，人均收入以每年6.7%的速度增长。

通常人们都将经济高速增长的原因归于改革，但就像农业领域的情况一样，这一解释并不完整。答案或许是计划经济时期遗留的影响，或许是中国社会的其他特点，又或许是将中国与其他贫困国家区分开来的政策。

计划经济时期遗留的影响当然起到了一定的作用。这些影响包括受过良好教育的民众、庞大的工业部门、低死亡率和低生育率，以及具有重要研发能力的科研机构（虽然文化大革命造成了严重破坏）。在整个计划经济时期，基础教育的范围不断扩大，到1982年人口普查时，已经有2/3的人具备读写能力，职业技能同样得到普及。中国人的预期寿命在20世纪30年代还不到30岁，到50年代增加到41岁，70年代增加到60岁，2000年已经提高到70岁。20世纪50年代，每个女性平均生育的孩子的数量（总生育率）超过6个，到70年代晚期，这一数字已经下降到2.7个——当时甚至还没有独生子女政策，这一措施直到1980年才正式启动。和苏联的情况一样，低生育率很可能是女性接受教育的结果，教育使女性有机会从事有偿劳动，获取收入。

不管历史学家如何估量计划经济产生的影响、改革后的各项制度、合理的政策措施、文化激励等因素的重要性，中国正在完成一个历史循环。如果在接下去的三十年里，中国依旧保持自1978年以来的发展速度，它将赶上西方。中国将再次成为世界上最大的制造业国家，在克里斯托弗·哥伦布和瓦斯科·达伽马完成航海探险之前，中国就是世界第一。世界将重新回到起点。

后记

中国正在追赶西方，但非洲、拉丁美洲和亚洲的其他国家未来又将如何？富裕国家的人均收入以每年大约2%的速度增长，因此其他国家必须以更快的速度发展才能缩小差距。亚洲和拉丁美洲的许多贫困国家要想在六十年之内赶上富裕国家，就必须保持人均收入每年4.3%的增长率。要想做到这一点，国内生产总值就必须连续六十年保持至少6%的增长速度。更加贫困的国家，比如撒哈拉沙漠以南的许多非洲国家，必须以更快的速度发展，或者经过更长的时间，才能赶上富裕国家。

很少有国家或地区能够在这么长的一段时期内保持快速增长。从1955年到2005年，只有十个地方能做到这一点。阿曼、博茨瓦纳和赤道几内亚是特例，因为在这一时期它们发现了大量的石油或钻石储备。新加坡和中国香港地区享有特殊便利：当投资增长时，不会有农业人口拥入城市的烦恼。因此，工资水平可以随劳动力需求同步增长，同时繁荣也可以扩散。令人感兴趣的发展案例是那些有着庞大农业部门的国家，比如日本、韩国、泰国和中国。此外，苏联也可以加入这一行列，如果去掉第二次世界大战前后的十年时间，从1928年到1970年，苏联的人均收入以每年4.5%的速度递增。

这些国家要想赶上西方，就必须在教育、资本和生产率这三个方面缩小差距。普及学校教育可以缩小教育方面的差距，由政府主导的各种工业化模式可以缩小资本和生产率方面的差距。这些国家采用了大规模、资本密集型技术，尽管这些技术在当时并不能带来额外收益。之前拉丁美洲将现代技术引入小规模经济体时，陷入了效率低下的困境，但上述国家避免了这种不利局面，可能是因为它们的经济规模足够大，可以在充分生产时消化全部产品，也可能是因为它们有机会进入美国市场，代价是美国的产量下降。

这些国家所采取的各项措施中，哪一条最有效？对此人们争论不休，未有定论。同样，人们也无法确定，这些成功经验能否被移植到其他国家。因此，关于发展经济的最佳政策，人们尚未达成共识。

[1]此为2000年的数据。

[2]此处及以下涉及中国的数据均不含港澳台地区的数据。

[3]一般认为文化大革命始于1966年，终于1976年。

A Very Short Introduction

牛津通识读本

全球化面面观 Globalization

[美国] 曼弗雷德·B. 斯蒂格 / 著
丁兆国 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

全球化面面观 / (美) 斯蒂格 (Steger , M.B.) 著 ; 丁兆国译.
——南京 : 译林出版社 , 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文 : Globalization : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2977-2

I. ① 全... II. ① 斯... ② 丁... III. ① 全球化-研究 IV. ① D81

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133475号

Copyright © Manfred B.Steger 2003

Globalization was originally published in English in 2003.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 全球化面面观

作 者 [美国]曼弗雷德·B.斯蒂格

译 者 丁兆国

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2003

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2977-2

目录

[序言](#)

[前言](#)

[缩略语](#)

[第一章 全球化：一个有争议的概念](#)

[第二章 全球化是一个新现象吗？](#)

[第三章 全球化的经济向度](#)

[第四章 全球化的政治向度](#)

[第五章 全球化的文化向度](#)

[第六章 全球化的意识形态向度](#)

[第七章 全球主义面临的挑战](#)

[第八章 对全球化未来的估量](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

时殷弘

在世界政治经济观察和研究中，作为近年来被使用得最频繁（或近乎最频繁）的一个术语，全球化是个动名词。它远不只是指一种既有的状态，也是指一种能动的过程。这个过程以世界各不同社会的经济、政治和文化生活方式的某些重大方面生成某种趋同为头号主题，在其中跨国和跨社会稠密交往与其变迁效应的范围和深度愈增，改造着所有有关国家、社会和其他人类群体，使之从缺乏全球类同性变成多少具备这样的类同性，从外在于全球体系变成内在于这个体系，而且它们之间的相互关系也变得愈益广泛、深入和复杂。与此同时，这个过程以及上述交往、变迁、改造和趋同总是有它们的限度，人类生活方式的地域——文化差异和政治——社会多样性常在不息，永远是世界的一个基本事实和世界发展的一个基本动因。

在世界现代史以前，无论全球化过程有怎样的部分潜因和雏形性的类似物，少可争议的是全球化本身发端于15世纪末至16世纪初的航海大发现和西方初始扩张，用一位著名的国际政治学家的话说，此时开始创立了取代“旧世界线性体系”的全球“环状构造”。由此初露端倪的原始的全球性政治经济与初生的现代国际体系、现代商业经济和现代思想相伴并互动，到18世纪后期已经可以使亚当·斯密这位自由主义者形成一个在我看来是最初的全球化理论，而到19世纪中期更能使马克思真正宏伟和鞭辟入里地指出全球化过程已有的历史大貌、根本动因和主要效应，连同它的最一般远景。那时以来，在由马克思启示、伊曼纽尔·沃勒斯坦世界体系论阐发的“世纪性趋势”（包含所谓扩展趋势和深化趋势两者的“增进剥削范围和强度的最长期趋势”）驱动下，全球化促成了种种世界现代史头等重大事态，其中不仅有殖民帝国、美国和法国革命、工业革命和世界大战，而且有非西方现代民族主义和非西方现代大国的兴起，连同真正全球性国际体系的形成。在当今的全球化观察家和理论家们相对新颖的关注中间，很大程度上由

全球化导致的各类非国家行为体，尤其是“全球（或跨国）公民社会集团”和跨国公司占有突出的位置，连同它们与民族国家的关系和对民族国家权能的影响。

无论如何，全球化是塑造当代世界基本性质的最主要因素之一。在广度和深度愈益增大的全球化的影响下，与先前的历史时代相比，战争作为国家利益的有效工具的价值总的来说已大为衰减，国际关系的日常首要问题越来越从领土/军事安全转向经济问题和软权力问题，国际经济互相依赖的程度和影响愈益增大，国家在经济、文化、外交和道义影响方面的表现一般来说越来越比它们的军事力量表现重要，同时国家主权在似乎愈益增多的领域受到愈益显著的侵蚀和削弱。然而另一方面，全球化和互相依赖仍有相当大的局限。严格地说，迄今为止全球化只是在发达世界内才造就了（并且是广泛和稠密地造就了）真正的互相依赖。大多数国家在争取得益于全球化的同时，相当广泛地采取和顽强地坚持旨在限制和抵制全球化负面影响的政策，用根本的政治经济学哲理来说，在市场对国家这一关系中，与市场削弱国家的某些权能相对，国家会倾向于抵抗，并且谋求新的权能。还有，越来越明显，世界政治经济中的矛盾和冲突并未像一些自由主义理论观点所示的那样，由于全球化的急剧进展而迅速衰减或消退，反而充斥着全球化进程。摩擦、紧张、对立和冲撞不仅显著和广泛地见于传统的国家间权势关系，而且同样见于非传统的全球性稠密交往和互相依赖构造。

总之，有如我在多年前已经强调的那样，在全球化时代（这只是对我们时代的合理有用但势必简单化和粗略的界定之一），全球国际体系的基本性质的继续与其重大变化趋势两相并存，国家行为和国际安排应有的根本原则新旧相兼，国内社会政治形态和国家政策观念的趋同以及国际关系日常首要问题的转换趋势虽将发展但仍有限；同样在这全球化时代，国际权势结构中会留存就某些地理区域和问题领域而言的单极或霸权状态，但同时也存在越来越有力的多极化或权势相对分散趋势，其中最重要的是非西方强国的兴起，它带来世界政治中主要权势关系模式和规范的历史性创新需要。还有，在这全球化时代，一般而言民族国家目前是，在可预见的未来仍将是个人和社会的

主要的安全维护者、身份体现、忠诚对象、福利供给来源和正义促成者，一个更好的世界也在很大程度上依赖国家间合作；然而与此同时，全球体系内跨国公民社会的作用迅速增大，以致用一本著名的全球化研究著作中的话说，成了在主权国家和政府际组织之外的“第三力量”，它与前两者的复杂关系已经成为世界政治研究中尤其重要的议题之一，因为这关系显然趋于在越来越大的程度上参与塑造未来世界的面貌和性质。

我们面前由声誉卓著的译林出版社出版的这项译作——美国教授曼弗雷德·B.斯蒂格所著《全球化面面观》——是一部佳作。它难能可贵地契合全球化的历史性、多面性和复杂性，以深远的论说、综合的视野和精致的观察，概览和透视了全球化的大部分面貌和性质。不仅如此，它令人赞赏地体现了一种思想方法和立场特征，即在现有的各大类关于全球化的理论或意识形态面前既博采众长，又超越偏颇。这特别是指（像作者在开头着重交代并通篇贯彻的）该书既对全球化的积极效应——就人类生活繁荣、健康和公平而言——“感到欣慰”，并且“欢迎以全球化之名进行的社会结构的进步性变革”，同时又自始至终贯穿一个“批判的声音”，其矛头特别针对全球化的某些特定的表现和趋势，它们不符合多半由当代自由国际主义或“鼓吹全球化者”宣讲的“世界主义的美好景象”，即全球化势必带来一个更为平等与和平的全球秩序。

同样需要强调的是，这部在思想水平和学术品位方面值得称道的著作是一部短作，或用原书副题说是“一番很简短的导论”，并且配以生动和深入浅出的语言、简明丰富的图表和想必同样大得益于课程讲授经验的整套“教学文风”。通过译者的成功的翻译，它们对中文读者甚有裨益。我相信，无论是大学本科生和研究生，还是专业研究者和有关工作者，阅读这本译作都必有可贵的收获，何况当前我们所有人都面对全球性金融危机和经济衰退，面对其政治、文化和意识形态效应，它们已经异常剧烈地告诫世人去认真反思全球化，并且反思关于全球化的现有认识、既定观念甚或简单信仰。

前言

针对像全球化这样一个复杂的话题写一本简短易懂的入门书，并不是一件容易的事情；而要写一本非常简短的入门书，这一挑战就更加令人望而生畏了。因此并不奇怪，在现在仅有的几本关于这一主题的入门书中，作者只选择了讨论全球化的一个方面——通常是新兴的全球经济系统、历史、结构、预期的好处和不足。虽然这些有限的论述有助于解释错综复杂的国际贸易政策，全球金融市场，全球货物、服务和劳工的流动，跨国公司，海外金融中心，对外直接投资以及新型的国际经济机构，但它们也使得一般读者粗浅地认为全球化主要是一个经济现象。

诚然，关于经济问题的讨论肯定是全面论述全球化的重要组成部分，但不应该把两者混为一谈。本书将证实，最好把全球化看成一组多向度的社会进程，而不能把它局限在任何单一的主题框架内。全球化的转变性力量确实已深入到了当代社会生活的经济、政治、文化、技术及生态的各个方面。

此外，全球化充满意识形态的叙述形式包含了重要的推论，它给公众提出了一个特定议程；这个议程与它要讨论的话题、要问的问题以及要阐明的主张有关。这些叙述的存在表明，全球化不只是一个客观的进程，而且还是众多定义、描述和分析这一进程的叙事。在有关全球化的这些众说纷纭的说法背后存在着一种社会力量，它想要赋予这一新的流行词语以规范、价值和意义。它不但推进着特定权力的利益并使其合法化，还塑造着几十亿人的个体和集体身份。为了认清这些说法采用的策略，任何介绍全球化的入门书都应该审视它的意识形态向度。毕竟，在课堂、会议室和街头巷尾，人们围绕着应该把全球化看成“好”事还是“坏”事这一问题展开了热烈的讨论。

在本书的写作过程中，作者深刻意识到，全球化研究超出了当前既定的学术领域。它虽然缺乏一个坚实的学科基础，却包含了巨大的机遇。“全球化研究”是一个新兴的学术领域，它跨越了传统的学科界

限。它注重全球化研究的跨学科性，要求学习全球化的人熟悉各种学科文献，而以前人们经常孤立地研究这些文献。因此，当今全球化研究面临的巨大挑战在于，以某种方式联系与综合各种知识，从而正确对待我们后现代世界日益加剧的流动性和相互依存的本质。总而言之，全球化研究需要一个宽广的跨学科视角，从而能让人一眼窥见“全貌”。长久以来，专家使得学术通才黯然失色，而这样一个全面的思想计划可能会让后者重振旗鼓。

最后，我再说几句澄清的话。虽然本书主要目的在于以描述和解释的方式为读者讲解全球化的各个向度，但细心的读者会发现，本书自始至终都贯穿着一个潜在的、批判的声音。然而，尽管我以质疑的眼光来看待全球化当代形式的本质和效应，但这并不等于说我完全否定这一现象本身。我认为我们应该对下面这一事实感到欣慰：世界正在成为一个日益相互依存的地方，人们将拥有更多的机会认识与接受他们共同的人性。只要全球范围内思想和商品的流动、技术的飞速发展及更加有效的环保与所有人更高形式的自由和平等保持一致，我就欢迎以全球化之名进行的社会结构的进步性变革。我批判的矛头针对的是全球化某些特定的表现和趋势，我觉得它们并不符合世界主义的美好景象——一个更加平等与和平的全球秩序。

我很想在这里表达一下我的感激之情。首先，我要感谢夏威夷大学马诺阿分校全球化研究中心的同事和朋友，他们自始至终都在支持我的研究工作。我也特别感谢伊利诺伊州立大学的同事，特别是贾迈勒·纳萨尔和莱恩·克罗瑟斯，他们阅读了本书的部分底稿，并提出了有益的建议。我还要深深感谢全世界的众多读者、评论家和听众；几年来，对于我就全球化这个主题的公开演讲和著述，他们提出了富有真知灼见的评论。

感谢夏威夷大学马诺阿分校社会学系主任埃尔登·韦格纳，他为我提供了宝贵的办公场所以及教授社会理论夏季课程的机会。我还要感谢我的研究生助教瑞安·坎尼，她热情地协助了我的研究。

在这里特别值得提到的是我在檀香山全球化研究中心的好朋友，

勤奋的研究专家弗朗茨·J.布罗斯威莫，他为我提供了关于全球化历史和生态方面的宝贵资料。还要感谢牛津大学出版社的本书编辑谢利·考克斯，他专业精湛，能力高超。最后，一如既往，我要感谢我的妻子珀尔·贝瑟曼对我不懈的支持。许多人都曾帮助我提高本书的质量，但其中出现的缺陷和不足由我个人负责。

缩略语

AOL 美国在线

APEC 亚太经济合作组织

ASEAN 东南亚国家联盟

BCE 公元前

CE 公元

CEO 首席执行官

CFCs 氟利昂

CITES 《濒危野生动植物种国际贸易公约》

CNN 有线新闻网

CNBC 全国有线广播公司

EU 欧盟

FTAA 美洲自由贸易区

G8 八国集团

GATT 关贸总协定

GDP 国内生产总值

GNP 国民生产总值

INGO 国际非政府组织

IMF 国际货币基金组织

MAI 多边投资协定

MERCOSUR 南方共同市场

MTV 音乐电视

NAFTA 北美自由贸易协定

NATO 北大西洋公约组织

NGO 非政府组织

OECD 经济合作与发展组织

OPEC 石油输出国组织

TNCs 跨国公司

UN 联合国

UNESCO 联合国教科文组织

WTO 世界贸易组织

第一章

全球化：一个有争议的概念

2001年秋，我为一个本科班开设现代社会政治理论课程。此前不久，恐怖分子袭击了世界贸易中心和五角大楼，大多数学生还沉浸在悲痛之中，他们觉得难以理解我在课堂上讲授的内容，无法把宗教激进主义的暴力与一幅展现发达技术、正在进入全球化的现实世界图景联系起来。“我理解‘全球化’是一个富有争议的概念，它有时指自相矛盾的社会进程，”教室后排一个充满灵气的历史专业的学生不无讽刺地向我发问，“但是，电视上那个住在阿富汗山洞里的宗教狂热分子正在谴责现代性和世俗主义，你怎么能认为他的形象充分表现了全球化的综合动因？难道恐怖主义的恶行不正是在表现着相反的一面，即地方主义势力的发展会破坏全球化的进程吗？”显然，这个学生是在指出生于沙特阿拉伯的“基地”组织领导人奥萨玛·本·拉登，他在10月7日通过录像带向全世界发表声明，谴责“国际社会的异端行径”。

强烈的求知欲促使这个学生提出这样的问题，同时我也意识到，全球化作为目前流行的一个术语，它的含义模糊不清；若不借助于现实生活中的事例使它具体化，它会永远让人觉得神秘费解。因此，在继续对全球化作出界定、分析和澄清之前，我们不能以抽象的方式来切入主题。我认为应从上文提到的录像带出发来思考这个问题，答案很快就会水落石出——对那些形象进行的解构分析，为什么会有助于理解全球化这一现象的本质和动因。

解构奥萨玛·本·拉登

那盘声名狼藉的录像带没有日期，专家们估计它是在播出前两个星期内录制的。为了达到最佳效果，录像带的发布时间似乎经过精心策划，正好赶在美国对阿富汗的塔利班和“基地”组织发动空袭的那一天。虽然奥萨玛·本·拉登和他的高级幕僚躲在偏僻的山区，但他们肯

定拥有高科技录音设备。而且，“基地”组织成员消息灵通，他们显然能够快捷地利用复杂的信息和通讯网络，在确切的时间掌握有关国际形势。本·拉登曾义正词严地谴责现代性的力量，但正是依靠20世纪最后20年发展起来的高科技，他领导的组织才能得以顺利运行。

为进一步说明这个明显的矛盾，我们可以分析国与国之间复杂的依存链，依靠它，本·拉登的信息才能传送给世界各地的亿万电视观众。录像带从阿富汗东部封闭的大山里一路飞到了首都喀布尔，然后又不知由谁带到了当地卡塔尔半岛电视台的办公室外。五年前，国家出资修建了半岛电视台这一电视网络；作为一个阿拉伯语的新闻时事频道，当时它仅提供有限的几个节目。在半岛电视台设立之前，阿拉伯国家根本就没有最前沿的电视新闻业——如可自由表明立场的公众话题采访和观众可电话参与的现场访谈节目。然而在仅仅不到三年的时间里，在被欧美火箭和宇宙飞船送入轨道的卫星的强大支持下，半岛电视台就开始为中东观众昼夜不停地播放一系列令人目不暇接的节目了。

事实上，随着圆盘式电视卫星天线体积的缩小和大幅降价，半岛电视台的市场份额又进一步扩大了。不经意间，人们发现，即使低收入人群也能买得起这类技术设备。在世纪之交，五大洲的人们已可以全天24小时观看半岛电视台的节目。2001年，半岛电视台总裁与有线新闻网——美国在线——时代华纳超级跨国公司旗下的一家主要的新闻网——签署了一项能带来巨大利润的合作协议，从而进一步加强了半岛电视台在全球的扩张。几个月后，当全世界都在关注阿富汗战争，半岛电视台已然成为一家势力强大的全球性媒体。它可以把设备租赁给一些重要的新闻媒体，如路透社和美国广播公司，还能向美联社和英国广播公司出售卫星时段，甚至还与另外一家美国全国有线广播公司合作，别出心裁地设计了一个阿拉伯语的经济新闻频道。

由于不受国界和地形的限制，这些四处扩张的新闻媒体之间能够有效地开展合作。仅在奥萨玛·本·拉登的录像带送到位于喀布尔的半岛电视台办公室几个小时后，有线新闻网就得到并播放了这盘录像带的副本。布什政府对当代神速的信息交换始料未及，于是要求卡塔尔

政府“约束控制好半岛电视台”，宣称未经事先磋商就轻易播出本·拉登的录像带会导致阿拉伯国家反美情绪高涨，从而威胁和破坏美国的战事。然而，“损失”已无可挽回，只要拥有电脑和调制解调器，人们就可以在网上观看录像带的片段，浏览本·拉登的全文声明。半岛电视台的网站迅速引起了全世界人们的关注，其日点击量达七百多万次。

显然，这一系列国际间的相互依存和联系使本·拉登的声明快速地传遍了全世界。然而同时必须强调，即使是那些反对、谴责现代性的人也无法逃避全球化的进程。为了广泛传播信息和吸纳新成员，反现代化的人也不得不利用由全球化提供的工具。本·拉登在录像带里的着装打扮就表现了这一点：他内穿阿拉伯的传统服装，外套流行的越南军绿色战服。其实，他的衣着体现了时下的碎片化和交叉化的过程，这一过程被全球化研究者称为“杂文化”——全球经济和文化交流带来的不同文化形式和风格的混合。实际上，那件色彩斑驳的战服上的浅色富有象征意义，暗示着它来自前苏联，同时让人想起在20世纪80年代，本·拉登和其他伊斯兰军人曾以激烈的游击战抗击前苏联入侵阿富汗。本·拉登那支从不离身的AK-47式卡拉什尼科夫突击步枪也可能来自俄罗斯，虽然人们知道，四十多年来全世界数十家兵工厂都在生产这种常见的武器。到20世纪90年代中期，俄罗斯和其他国家共生产了七千多万支卡拉什尼科夫步枪，至少有五十个国家曾用它来装备军队，从而使它成为全世界最受欢迎的武器。可见，本·拉登的AK-47步枪可能来自世界上任何一个地方。然而过去20年间，有组织的犯罪正在快速地向全球化方向发展，因此不难想象，本·拉登的那支枪可能是“基地”组织和俄罗斯黑手党这类强大的国际犯罪组织走私的军火。那支枪也可能是通过秘密武器交易进入阿富汗境内的。

如果仔细观察本·拉登的右手腕，就不难发现另一点线索，它也会帮助我们理解全球化的强大动因。当本·拉登对着话筒蔑视美国及其盟国时，挽起的衣袖让人注意到他戴着一块时髦的运动手表。看到这只价格不菲的手表，记者们纷纷猜测它的来路。最后他们一致认为那是一块天美时手表。这种表如同苹果派一样也是美国的特产，而它居然出现在“基地”组织领导人的手上，这真是颇具讽刺意味。毕竟天美时公司的前身是19世纪50年代成立的沃特伯里钟表厂，它位于康涅狄格

州的诺格塔克山谷，在整个19世纪那里一直被人们称为“美国的瑞士”。现在，天美时公司已经成为跨国公司，和世界上65个国家的附属企业和营销部保持密切的业务关系。它的公司雇员来自世界各地，其总数达7500人。他们多来自低收入的南半球国家，已经成为了天美时公司全球生产进程的主力。

通过简要地解构录像带里一些重要的形象特征，就不难理解，阿富汗山涧前那个反现代的恐怖分子的形象为什么看上去那么的不合时宜，但实际却表现了全球化的基本动因。确实，正是由于世界各地间的相互依存正在以史上最快的速度增强，地方主义与普世主义势力之间的冲突已经达到了前所未有的水平。像“基地”组织这样的国际恐怖组织的出现不过是全球化现象的诸多表现之一。正如本·拉登“纯粹的伊斯兰”这一浪漫的意识形态本身就是现代想象的结果一样，我们的全球化时代，以它对技术的迷恋和批量销售的商品，持久地激起了强烈的反全球化潮流。

对奥萨玛·本·拉登的解构为我们提供了一个来自现实生活的实例，它解释了全球化错综复杂而有时又自相矛盾的社会动因。现在，我们可以从一个更有利的视角出发，给全球化总结出一个合理可行的定义；这样人们就可以更加精确地分析全球化这个备受争议的概念，让它不再如大家所说的那样难以界定和难以说明。

定义全球化

“全球化”这个术语最早出现在20世纪60年代，从此，无论是在通俗文献还是在学术文献中，人们一直用它来描述一种进程、一种状态、一个体系、一股力量或一个时代。由于这些众说纷纭的说法意义大不相同，因此不加辨别地使用它们经常会让人感到晦涩难解，从而造成混乱。假如草率地把进程和状态合在一起，就会出现无效的循环论证式的定义。例如，经常说的那个同义反复的定义——“全球化（进程）导致更多的全球化（状态）”——就无法让我们分析原因和结果之间的意义差别。因此，我建议用全球性这个术语来表达一种社会状态，它的特点是：全球经济、政治、文化和环境之间存在着关联

和流动，使许多通常存在的界限变得无关紧要。然而，我们不能认为“全球性”是指一个确定的、不再发展的终点；相反，这个概念指一种特定的社会状态——和其他的状态一样，它注定会被具有独特本质的各种新的社会状态所取代。比如说，不难想象，全球性可能会成为一种叫做“星球性”的东西——对太阳系进行成功殖民后带来的一种新的社会构成；而且，我们可以轻易地想象出全球性的不同社会表现：或者主要建立在强调个人主义和竞争的价值观念以及以私有财产为基础的经济制度之上，或者体现为更多社区性和合作性的社会安排，其中包括了较少的资本主义经济关系。所有这些可能的表现都证明了，全球性在本质上是不确定的。我们的子孙后代也许可以更好地判断哪个表现将可能占据上风。

可是，全球化这个术语应该指一组社会进程；人们认为这些进程把我们的社会状态转化为了一种具有全球性的状态。这样，全球化的核心就是人类联系的多种变幻莫测的形式。确实，“全球化正在发生”这个流行的说法包含了三条重要信息：首先，我们正在慢慢地远离自16世纪以降渐渐兴起的现代性状态；第二，我们正在走向（后现代）一种具有全球性的新状态；第三，我们尚未达到这种状态。确实，如“现代化”和其他以词缀-ization结尾的动名词一样，“全球化”这个术语暗示着活力，它以清晰可辨的模式，最好地体现在了“发展”或“展开”这一类的观念里。这种展开可能发生得很快也可能很慢，但它总是对应于变化的观念，因此，也意味着当前状态的转变。

因此，探讨全球化动因的学者特别喜欢追踪与社会变化这一主题相关的研究问题。全球化是如何发生的？是什么在推动全球化？是一种原因还是多种因素的综合？全球化是统一的进程还是不均衡的进程？全球化是现代性的延续还是与现代性的根本断裂？全球化与先前的社会发展有什么不同？全球化会制造新形式的不平等和等级制度吗？值得注意的是，把全球化概念化为一种持续的进程而不是固定的状态，这就迫使研究者要密切注意不断变动的时空观念。由此可见，全球化研究者为什么特别注重历史分析和社会空间的重构。

全球化是一组促使我们走向全球性状态的社会进程。这种说法可

以消除出现循环论证式定义的危险，但这只是从定义上给出了这一进程的一个特点，即它正在走向更大程度的相互依存和一体化。这样笼统地定义全球化，我们就会对它的其他性质所知甚少。为克服这一缺陷，我们必须认识到全球化不同于另外一些社会进程的其他特点。然而，一旦研究者为进一步聚焦于所讨论的现象而增加其具体性时，就会引发更多对这些定义的学术论争——现在我们所谈的这个主题也不例外。全球化之所以仍是一个有争议的概念，其原因之一就是，学术界对何种社会进程构成了全球化的本质还未达成共识。

虽然见解各不相同，但在学术界众多企图认识全球化进程的本质特点的观点中，我们仍然可能发现它们在主题上存在一些重叠之处，比如说下面五个有影响的全球化定义。这五个定义认为在这一现象的核心存在着四个显著的性质或特点。首先，全球化关系到新事物的创造与现存的社会网络和活动的扩展，它们不断地越过了传统的政治、经济、文化和地理之间的界限。如同我们在半岛电视台这个实例中看到的那样，造就当今的卫星新闻公司需要联合专业的互联网络、技术革新和政治决策——这样，超越地方结构的新社会秩序才能得以出现。

全球化因此可以定义为世界范围内社会关系的强化，它把相距遥远的各个地方联系起来，使得远方的事件影响当地发生的事情，反之亦然。

伦敦经济学院院长安东尼·吉登斯

全球化这一概念反映了世界交流的极度扩张以及全球市场的视野，这两者都比现代性的前期阶段看上去更加直接和真实。

杜克大学文学教授弗雷德里克·詹姆森

可以把全球化看做一个进程（或一组进程），它体现了社会关系和事务在空间组合上的转变——无论是从广度、强度、速度还是从冲击力上来说——生成了洲际或跨地区的流动，以及活动、互动与权力运作的网络。

作为一个概念，全球化既指世界的集约化，同时又指世界整体性意识的日益强化。

匹兹堡大学社会学教授罗兰·罗伯逊

全球化压缩了社会关系的时间和空间这两个方面。^[1]

美洲大学国际关系学教授詹姆斯·米特尔曼

全球化的第二个特点反映在社会关系、社会活动和相互依存性的扩张与延伸中。当今的金融市场遍布全球，电子商务夜以继日地进行着。在各大洲都出现了大型购物中心，为那些具有购买力的顾客提供来自世界各地的商品——包括各个部件分别在不同国家生产的产品。让我们回到最初的例子，现在我们知道，奥萨玛·本·拉登的组织在20世纪90年代后期迅速扩大了其活动空间。在新技术和撤销经济管制的协助下，恐怖组织的分支在五大洲的许多国家涌现出来，这最终使“基地”组织变成了一个全球性的恐怖网络，它能够以迄今为止令人难以想象的规模策划和发动袭击。在一些较为温良的组织如非政府组织、商业企业、社团、不计其数的地区性及国际性的机构和协会那里，也存在着同样的社会扩展的进程，比如联合国、欧盟、东南亚国家联盟、非统组织、南方共同市场、无国界医生组织、大赦国际组织、科学家关注联盟、世界经济论坛、微软公司、通用汽车公司等。

第三，全球化与不断强化和加速的社会交流活动有关。因特网在瞬间传递来自远方的信息，卫星为消费者实时提供遥远地区发生的事件图像。正如安东尼·吉登斯的全球化定义所指出的那样，全球社会关系的强化意味着远方发生的事件会影响某个地方性的事件，反之亦然。换句话说，全球化和地方化这两个看似对立的进程，实际上彼此包含：“地方的”与“全球的”形成了一个空间连续体的两个终端，而“民族的”和“区域的”则是这个空间连续体的中心部分。

为了进一步阐明这一点，让我们再次回到奥萨玛·本·拉登的例子

上去。有理由认为，美国和印度计算机实验室的技术突破，以及华盛顿特区、布鲁塞尔和世界其他地方的政治和军事决策在不断地影响着他的恐怖主义战略；同时，奥萨玛·本·拉登的战略也深刻地影响着美国政治家、英国军事工程师和以色列特工的各种活动。人们常说“全球化压缩了时空”，这其实就是说，事情发生的速度在加快，距离在大幅度地缩小。如西班牙社会学家曼努埃尔·卡斯特所指出的那样，如果没有新信息和交通技术的快速发展推动技术革命，当今的全球“网络社会”就不可能出现。这些不断进步的革新正在重新塑造人类生活的社会图景。

第四，社会相互关联和依存的产生、扩展及强化不仅局限于物质与客观的层面。如罗兰·罗伯逊的定义所示，全球化也涉及人类意识的主观层面。因此我们必须记住，全球化也意味着人们越来越意识到，社会间的相互依存日益明显，社会互动迅猛发展。他们认识到地理界限和距离的重要性已日渐消退，从而强烈地感觉到自己正成为全球整体的一部分。这些全球相互依存的经历旷日持久，日益加强，正逐渐改变着人们的个体和集体身份，也因此深刻地影响了人们在现实中的行为方式。

现在，我们似乎已经认识到了全球化的一些本质特性，由此，可以这样来定义全球化：

全球化指的是一组多向度的社会进程，它们创造、增加、扩展和强化了世界范围内的社会交流和相互依存性，同时使人们越来越意识到本地与远方世界之间的联系正在日益深化。

其他争议点

通过吸取其他有影响的定义中那些共同的洞见，我们给全球化下了一个充分而可行的定义。但我们不能忽视全球化仍然存在诸多争议。毕竟，全球化是一种不均衡的社会进程——这一社会结构和文化区域的巨大转变会对生活在世界不同地区的人们产生不同的影响。因此，各个评论者曾以不同或经常是相互对立的方式，来分析和解释构

成全球化的社会进程。学者们不仅对如何合理地定义全球化持有不同意见，而且还对全球化的规模、因果关系、年表、影响、发展轨迹及政策后果争论不休。例如，就全球化的规模，人们围绕着这样一个问题展开了学术争论：究竟是应该以单一的还是区别对待的方式来理解全球化？这个“多向度”的观念看起来似乎是我们的全球化定义的一个重要特征，不过仍需要对它做出详尽的说明。佛教中盲人学者和象相遇的古代寓言故事，将有助于阐明对全球化各种向度的学术论争的本质。

盲人学者不知道大象长什么样子，因此他们决定通过触摸它来获得一幅心灵图像，从而得到他们想要的知识。摸到象鼻的盲人说，大象像一条活泼灵动的蛇；另一个人摸着大象巨大的腿，说这个动物像一根粗糙而巨大的柱子；第三个人抓住了大象的尾巴，坚持说它像一把柔韧的大刷子；第四个人则摸到了锋利的象牙，便断言大象长得像一柄长矛。关于大象的样子，每个盲人学者都坚持自己的意见。由于他们的学术声誉取决于他们各自发现结果的真实性，最后盲人学者对什么是大象真正的本质还在争论不休。

学术界一直在争论，究竟哪个向度包含了全球化的本质——这恰恰再现了盲人摸象这个寓言故事的后现代版本。即使是那些赞同可以把全球化看做单一进程的学者，他们对社会生活哪个方面构成了这一现象的主要论述范围也在争论不休。有些学者认为经济进程是全球化的核心，其他一些学者则更加重视全球化的社会、文化或意识形态方面，还有一些人则指出环境方面的进程是全球化的本质。如寓言故事中的盲人一样，每个全球化研究者在一定程度上都是对的，因为他们都正确地分辨出了所讨论现象的一个重要向度；然而，他们所犯的集体性错误在于他们企图固执地简化全球化这样一个复杂的现象，使它变成一个只与自己的专业知识相关的论述领域。

诚然，研究全球化的学者们面临的一项中心任务是，发现更好的方法以判断各个向度的相对重要性，同时需要注意，它们是一个相互联系的整体。如果对全球化坚持片面的理解，那将是个严重的错误。幸运的是，越来越多的研究者已经开始注意这一要求，采取一种真正

多向度的方法来看待全球化，从而避免有害的简化论。全球化包含多方面且各不相同的多种进程，因此可以说，社会生活的方方面面都在它的影响范围之内——或者，我们能这样说吗？

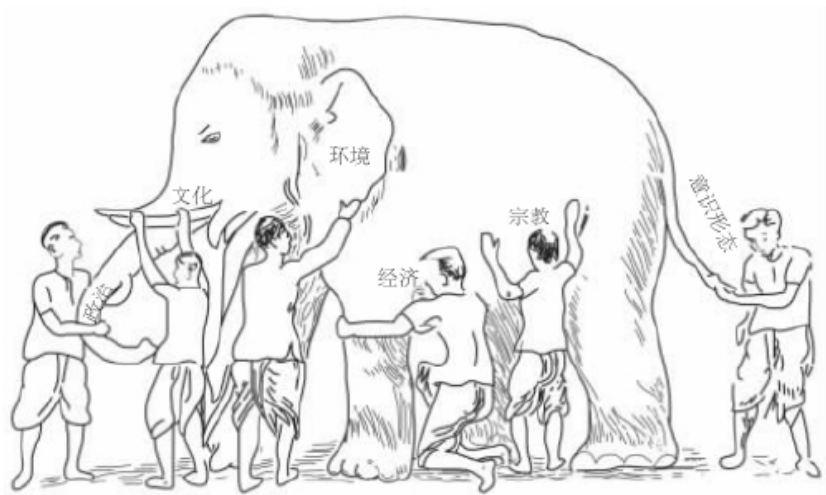


图1 全球化学者与大象。

在得出这个重要结论之前，先让我们考虑一下“全球化怀疑论者”阵营的学者提出的几个反对意见。这些反对意见有的指责时髦的“全球化言论”最终竟然是“荒唐至极”^[2]，有的则较为温和，认为全球化是一个更为有限的、不均衡的进程，而并不像那些所谓的“鼓吹全球化者”要我们相信的观点那样笼统。从很多方面看，最激进的全球化怀疑论者就像一个盲人学者，他占据了大象前后腿之间的空档，徒劳地寻找它身体的某个部位。由于没有发现任何东西，于是他就指责同行们虚构了子虚乌有事物的离奇故事，并声称世界上根本就没有所谓“大象”这种动物。

然而，越来越多的证据表明，世界范围内的社会关系正在迅速得到强化，因此，我不打算去驳斥那些为数不多的完全否认全球化存在的全球化怀疑论者；另一方面，我十分赞同全球化是一个在地理上有限的、不均衡的进程。就如我在下面各章里将要论述的那样，世界上大量的人群，尤其是南半球的人们，无法平等地享用日益密集的网络

和基础设施——从这个意义上说，全球化是和不平等现象联系在一起的。然而，尽管我们看到社会间相互关联和依存的强化集中出现在北半球的经济发达国家，我们仍然有充足的理由“大谈全球化”。毕竟，北半球相互依存的模式正在兴起，它的存在确实反映了全球化的部分倾向，并可能对世界其他地区产生重要影响。

在我看来，来自全球化怀疑论者阵营的最具挑战性的问题是：全球化主要是一个现代的现象吗？批评者对此问题的回答可能是肯定的，而且他们还会说，全球化这个概念的使用缺乏历史的精确性。一句话，这群有思想的怀疑论者认为，只要粗略地看看历史，就会知道当代全球化并没有什么新鲜东西可言。因此，在本书以下几章具体探讨全球化的五大向度之前，我建议让我们认真对待这个重要的观点。确实，批判性地探究全球化所谓的新颖性，与方兴未艾的全球化研究领域里的另一个热点难题密切相关。关于全球化合理的年表和分期是什么样的呢？让我们到第二章去寻找问题的答案吧。

【注释】

[1] 时空压缩的概念最早由英国新马克思主义地理学家哈维提出。他认为，一方面人们跨越空间所需的时间急剧缩短，另一方面时间的缩短压缩了空间的距离，人们在经济和生态上的相互依赖性也相应增强了。——书中注释均由译者所加，以下不再一一说明。

[2] 原文中的baloney有“骗人之谈”的意思。第二次世界大战的时候，鲁斯夫人骂某人讨论国际问题说话毫无道理，创立了一个新词globaloney，就是把global（全球性的）和baloney（胡说）两词组合起来，等于中文的“荒唐至极”。这里用来形容由全球化理论家提出的各种空洞的、带偏见的和循环论证的命题。

第二章

全球化是一个新现象吗？

如果我们问走在伦敦、纽约、曼谷或里约热内卢街头的普通人什么是全球化的本质，他们的回答可能与“新技术”带动下的政治与经济间不断发展的相互依存形式有关，如个人电脑、因特网、移动电话、寻呼机、传真机、掌上电脑、数码相机、高清晰电视、卫星、喷气式飞机、航天飞机和超级油轮。尽管如以下几章所示，技术对当代全球化各种存在形式的解释并不是完整的，但是，如果否认新技术在创造、增加、扩展和强化全球性的社会依存和交流方面的作用，那将又是愚蠢的。特别值得一提的是因特网，它通过创建能够连接亿万人、民间团体以及政府机构的万维网，对促进全球化起到了关键作用。这些新技术的出现不过30年的时间，因此，如果我们赞同那些评论者的观点，认为全球化确实是一个新现象，这似乎也不无道理。

然而，我们在前一章定义全球化时，同时所强调的是这一现象的动态本质。全世界相互依存的发展，以及不断深化的全球互联意识的总体增长，都是具有深刻历史根源的、循序渐进的进程。例如，研制出手提电脑和超音速喷气式飞机的工程师都站在技术创新先驱的肩膀上，是先驱们创造了蒸汽机、轧棉机、电报机、留声机、电话、打字机、内燃机和电器用品。反过来说，这些产品的存在又依赖于更早的技术发明，如望远镜、罗盘、水车、风车、火药、印刷机和远洋轮船。为了承认所有的历史记载，让我们来回顾一下在更为遥远的年代出现的重大社会成就和技术成就，比如造纸、文字的演化、轮子的发明、野生动植物的驯养和驯化、语言的出现，以及在人类进化的发端时期，我们非洲祖先缓慢的向外迁移。

这样，对于全球化是不是一个新现象这个问题的回答，取决于我们愿意把导致最近技术和社会结构的原因追溯到多久之前——因为大多数人总是把全球化这个流行的词语与技术和社会结构联系在一起。

为了理解全球化的当代特征，有些学者有意识地把全球化的历史范围限制在了后工业社会^[1]的过去40年；其他学者则想把这一时间表扩大，进而包含19世纪这一具有开拓性进步的时代；还有另外一些学者则认为，全球化真正代表的是一些复杂进程的延伸和继续，而这些进程始于五个多世纪前资本主义世界制度和现代性出现的时期；其他少数研究者则不愿把全球化限制在仅仅使用十年或世纪量度的时段范围内，他们宁愿建议，这些进程几千年来一直都处于发展过程中。

无疑，这些争论不休的视角各有洞见。在随后几章里我们就会看到，赞同第一个角度的人列举了大量证据以证明他们的观点：自20世纪70年代早期以来，全球交流的急速增加和膨胀表现了全球化历史的一次巨变；提出第二种观点的人一针见血地强调，在所谓的工业革命的技术爆炸与全球化的当代形式之间存在着密切的联系；代表第三种观点的人则准确地指出了16世纪发生的时空压缩的重要意义；最后，坚持第四种观点的人提出了一个颇有道理的论点，他们认为，如果不考虑我们地球历史中的古代发展和持久动因，那么任何对全球化真正全面的论述都会存在极大的欠缺。

无可避免，下面这个简短的年表也是笼统的和不完全的，但它却足以让我们清楚地认识到：全球化和人类本身一样古老。以社会交流速度的显著提高和地理范围的急剧扩大作为划分依据，这一简短的历史年表确定了五个显著的历史时期。在这个语境之中，我们必须记住，我的年表并不一定意味着历史的线性发展，也并不提倡一种传统的以欧洲为中心的世界历史观。全球化的历史涉及我们这个星球所有主要的地区和文化，其中充满了不可预料的意外、剧烈的转变、突然的间断以及戏剧性的逆转。

这样，我们应该尽量避免把一些具有决定论意义的观念，如“必然性”和“不可逆性”，强加给全球化。然而，重要的是我们应该注意，历史上发生的技术和社会的巨大飞跃曾把这些进程的强度及其在全球的范围推进到新的水平。记住这些应该注意的方面，再去探讨和分析全球化的简短年表，我们就能领会每个时期的新颖之处，以及全球化这一现象本身的连续性。

史前时期（公元前10000——公元前3500年）

让我们从大约一万两千年前开始，来对全球化做一个简短的历史概述。当时，一小群猎人和采集食物者到达了南美洲的南端，这一事件标志着人类非洲祖先一百多万年前以来在五大洲定居这一漫长过程的结束。虽然直到更近一些的时期，才有人类在太平洋和大西洋中的一些主要岛屿栖息，但真正的人类全球散居已最终完成。游牧者最终成功地定居南美洲，这全靠他们西伯利亚祖先的迁徙功绩，他们早在此前1000年前就穿越白令海峡进入北美洲了。

在这一全球化的最早时期，遍布全世界的成千上万的狩猎者和食物采集者群体的相互接触大多是偶然的，在地理上也是有限的。大约在一万年前，这一倏忽而逝的社会互动模式发生了巨大变化，人们在自产食物方面迈出了关键的一步。由于多种因素的作用，包括适合驯养和驯化的动植物在自然界的出现，以及各大陆在面积和人口规模方面的差异，在这些日益发展的农业定居点当中，最为理想的只有位于或靠近欧亚大陆的某些地区。这些地区位于中东的新月沃土、中国的中北部、北非、印度的西北部和新几内亚岛。随着时间的流逝，这些早期的农夫和牧人的食物有了剩余，人口开始增长，出现了永久的村落和防御性的城镇。

流浪的游牧人群定居下来，组建了部落和酋长领地，并最终发展为强大的农业生产国家。高度集权、阶层化的族长式社会结构从本质上瓦解了政治权力分散、实行平等主义的狩猎和采集食物的人群，酋长和祭司成为新的领导者——他们无须从事繁重的体力劳动。而且自人类有史以来，这些农业社会第一次具有了额外供养两个社会等级的能力，这两个等级的成员不需要参加食物生产。一群人由全职的手工业专门人员组成，他们致力于发展新技术，如功能强大的铁器、由贵金属制成的精美的装饰品、错综复杂的灌溉沟渠、精致的陶器和编制物品，以及雄伟的建筑物；另一群人则由专门的官吏和士兵组成，他们后来发挥了重要的作用，如在统治者的领导下垄断暴力手段，为中央集权领地的生存和发展所必备的剩余粮食做精确的账目统计，获取

新的领土，建立永久的贸易路线，以及到远方进行系统的探险活动。

然而，在很大程度上，史前时期的全球化是十分有限的。能够克服当时存在的地理和社会障碍的先进技术基本上还尚未出现，因此从未实现持久和远程的相互影响。只有到了这一时期的末期，集中管理的农业、宗教、官僚体制和战争才逐渐产生；它们作为日益强化的社会交流模式的主体，将把世界很多地区越来越多的社会联系在一起。

前现代时期（公元前3500——公元1500年）

在公元前3500年到公元前2000年间，美索不达米亚、埃及和中国中部地区发明了书写文字，这大致与公元前3000年左右西南亚发明轮子的时间相重合。这些伟大的发明创造标志着史前时期的结束，集中体现了技术与社会的一个巨大进步，把全球化推进到了一个新的水平。由于欧亚大陆在地理上向东西方向延伸，这一特点曾经有利促进了同一纬度上适合作为食品的农作物和动物物种的快速传播——新技术在相距遥远的大陆各地扩散仅仅用了几个世纪的时间。显而易见，这些发明创造对加强全球化进程很重要。此外，轮子的发明促进了一些重要基础设施的革新，比如，畜力车和固定的道路使得人和物品的运输更加高效和快捷。除了思想和新发明的传播，书写文字极大地协调了复杂的社会活动，因此也有助于大型国家的形成。这一时期所兴起的大板块中，只有南美洲的安第斯文明，在没有轮子和书写文字的帮助下，变成了强大的印加帝国。



图2 带有楔形文字的亚述陶片，约公元前1900——公元前1800年。

因此，前现代时期是帝国时代。一些国家成功实现了对其他国家的长久统治，随后积聚的大片领土为埃及王国、波斯帝国、马其顿帝国、美洲的阿兹特克和印加帝国、罗马帝国、印度帝国、拜占庭帝国、伊斯兰帝国、神圣罗马帝国、非洲加纳帝国、马里帝国、桑海帝国和奥斯曼帝国的出现打下了基础；所有这些帝国都增加和扩展了远程交流以及文化、技术、商品和疾病的传播。在这些幅员辽阔的前现代帝国中，持续时间最长、技术最发达的无疑就是中华帝国；仔细查看它的历史，就会发现全球化的一些早期动因。

在数个独立王国进行了几百年的战争后，公元前221年，秦始皇的军队最终统一了中国东北部的大片土地。在随后的1700年里，接连更替的汉朝、隋朝、唐朝、元朝和明朝统治着由庞大的官僚体系支撑的帝国，它们的势力扩展到遥远的地区，如东南亚的热带地区、地中

海、印度和东非。光辉灿烂的艺术和哲学成就促进了其他知识领域（如天文学、数学和化学）的新发现。中国在前现代时期有一大串技术革新，主要包括改进的犁具、水利工程、火药、天然气的利用、罗盘、机械钟表、造纸、印刷技术、刺绣精美的丝织品以及复杂的金属加工工艺。中国修建了由上千条小运河组成的大型灌溉系统，从而提高了这一地区的农业生产力，同时也提供了世界上最好的河运系统。法典的制定、度量衡以及货币价值制度的确定促进了贸易和市场的扩展，车轴大小和道路的标准化使得中国商人第一次准确地计算出了进出口货物所能达到的数量。



图3 中国的长城，始建于公元前214年，后又多次重建。这是唯一从太空用肉眼能看见的人类工程。

在这些贸易路线中，扩展最远的要数丝绸之路。它把中国和罗马帝国连接了起来，而帕提亚人则较好地扮演了中介的角色。在丝绸之路到达意大利半岛1300年后即公元前50年，一群真正具有多元文化背景的欧洲、亚洲和非洲的全球旅行者，包括闻名遐迩的摩洛哥商人伊本·巴图塔和威尼斯马可·波罗家族的商人们，就是依靠这条伟大的

欧亚大陆贸易路线，到达了北京富丽堂皇的蒙古可汗皇宫的。

到15世纪，由上千艘长400英尺的越洋船只组成的声势浩大的中国船队，穿越了印度洋，在非洲东海岸建立了短暂的贸易据点。然而，几十年后，中华帝国的统治者实施了一系列致命的政治决定，中断了海外航海事业，导致技术的进一步发展出现了阻碍。如此一来，他们扼杀了萌芽时期的工业革命，这一发展机会曾使相对小得多的欧洲国家成为了推动全球化的主要历史主体。

这样，截至前现代末期，由几条连锁贸易路线组成的全球贸易网络，把人口最为稠密的欧亚和东北非地区连在了一起。虽然澳洲和美洲大陆尚未成为这一不断扩大的经济、政治和文化依存网络的组成部分，但阿兹特克和印加帝国却已经在其半球成功地开发了主要的贸易网络。

这些经济和文化交流网络不断扩张，引发了大规模的移民浪潮，这又导致了人口的进一步增长以及城镇中心的快速成长。在随之而来的文化冲突中，地方性的宗教变成了今天为人们所知的几大“世界宗教”，如犹太教、基督教、伊斯兰教、印度教和佛教。但是，由于人口密度加大，更远地区间的社会交往加强，腺鼠疫这样的新型传染病得以广泛传播，比如，14世纪中期的大瘟疫分别使中国、中东和欧洲失去了三分之一的人口。然而直到命运攸关的16世纪，当“新”、“旧”世界产生碰撞的时候，在不断发展的全球化进程中出现的这些令人避之不及的副产品才以最可怕的方式表现了出来：大约一千八百万美洲土著死于欧洲入侵者带来的可怕病菌。

早期现代时期（1500——1750年）

“现代性”这一术语已经和发生在18世纪的欧洲启蒙运动联系在一起，这一运动发展了客观科学，获得了道德和法律的普遍形式，把理性的思维方式和社会组织从被认为是非理性的神话、宗教和暴政中解放了出来。因此，“早期现代”这一说法指的是在启蒙运动和文艺复兴之间的一段时期；在这两个世纪里，欧洲及其社会实践成为了全球

化的主要催化剂。大约在公元1000年前，阿尔卑斯山西北部的欧洲人对技术和其他文明成就并没有做出什么贡献，但来自中国和伊斯兰文化领域的技术革新的散播却让他们受益良多。大约五百年后，虽然中国的政治影响已经削弱，新月沃土也出现了明显的生态恶化，但欧洲强国并没有深入非洲和亚洲的腹地；相反，它们把扩张的欲望转向了西方，试图寻找一条通往印度的有利可图的海上新航线。他们得到了一些发明创造的协助，如机械化的印刷技术、精巧的风车和水车磨房、四通八达的邮政系统、改进的海运技术和发达的航海技术，再加上宗教改革的巨大影响以及有限政府自由主义的政治思想；我们可以看出这一质的飞跃背后所存在的主要力量，它们极大地加强了欧洲、亚洲和美洲之间的人口、文化、生态和经济的互动。

当然，在早期现代时期，欧洲大都市中心及其所属的商业阶层的兴起是强化全球化趋势的另一重要因素。欧洲的经济实业家体现着个人主义的新价值观和无限的物质积累，他们为后来学者所说的“资本主义世界制度”奠定了基础。然而，如果没有来自他们各自政府的大力支持，这些刚刚起步的资本家的商业公司就不可能实现世界性的扩张。西班牙、葡萄牙、荷兰、法国和英国的君主投入了大量资源去探索新世界，创建跨地区的新市场——与他们富有异国情调的“贸易伙伴”相比，这带给他们的益处要大得多。到17世纪早期，他们试图在海外设立贸易据点以获取高额利润，为达到这个直接目的，他们建立了像荷兰和英国东印度公司这样的股份制公司。随着这些富有创新精神的公司的规模和实力不断扩大和增长，它们获得了管理大多数洲际经济交易的权力，在贯彻执行社会制度和文化实践的过程中，使得后来的殖民政府能够对这些外国地区实行直接的政治统治。与此相关的一些开发，如跨越大西洋的奴隶贩卖和美洲人口的强行迁移，给数以百万计的非欧洲人带来了痛苦和死亡，同时却让白人移民和他们的原籍国家获得了极大的利益。

当然，欧洲本土的宗教战争也在一定程度上使高加索人流离失所，而且，由于旷日持久的武装冲突，军事联盟和政治安排也在不断变化。最终，到1648年，作为现代社会生活的承载，从威斯特伐利亚国家体系^[2]中演化出的拥有主权和领土的民族国家出现了。就在现代

早期即将结束的时候，民族国家间的相互依存日益加强，愈发密切。



图4 1626年出售曼哈顿岛。

现代时期（1750——1970年）

到了18世纪末期，澳大利亚和太平洋诸岛屿被渐渐并入了由欧洲主导的政治、经济和文化交流的网络。在数次面对了“远方”的故事和无数“他者”的形象后，欧洲人及其在其他大陆的后裔主动承担了保卫普遍法律和道德世界的责任。虽然他们一直坚持认为自己是文明的倡导者，但奇怪的是，对自己的种族主义行径、对自己社会的内部以及西方与“其他地方”之间所存在的严重不平等状况，他们却浑然不觉。大多来自世界其他地区的材料和资源源源不断地流入西方资本主义企业，使得它们的规模有所扩大，从而敢于反抗强大的政府控制：企业家和他们的学术搭档开始传播一种将个人主义和自我利益合理化的哲学，赞美理想化的资本主义制度的优点，认为它基于自由市场及其“看不见的手”的天意运作。

1847年，德国政治激进者卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯写出名著《共产党宣言》，其中的这段话记录了现代时期社会关系质的转

变，它把全球化推向了一个新的层次。

美洲的发现为大工业和创造一个真正的全球性市场开辟了道路。后者极大地扩展了贸易、航海和陆上的交流，然后这些发展又引起工业的进一步增长。工业、贸易、航海和铁路的发展也与资产阶级和资本的兴起同步，这使得中世纪旧的社会阶级退居幕后。……为销售产品，资产阶级带着强烈的欲望不断扩大全球市场，他们到处定居、开垦、建立关系……除此之外，他们别无选择。资产阶级迅速改进生产工具，利用日益便捷的交流模式把所有的民族都推入文明——即使最不开化的民族也不例外……一句话，它按自己的形象创造世界。

作者自译

确实，在1850到1914年间，世界贸易额大幅度增加。在跨国银行的带动下，资本与商品相对自由地跨越国界进行流通，因为以英镑计价的金本位制度使一些主要国家的货币，如英镑和荷兰盾有可能在世界范围内流通。大多数欧洲民族国家急于获得自己独立的资源基地，把大半个南半球置于直接殖民统治之下。到第一次世界大战前夕，工业化国家的商品贸易总额几乎占全国总产出量的12%，这一水平一直保持到20世纪70年代。全球的价格体系促进了谷类、棉花和各种金属等重要商品的贸易。带包装的品牌产品，如可口可乐饮料、金宝汤、胜家缝纫机、雷明顿打字机也第一次亮相。为了提升这些公司的全球形象，国际广告机构首次发动了跨国界的全面商业促销活动。

然而，正如马克思和恩格斯所指出的那样，如果没有19世纪科学技术的迅猛发展，就不可能有欧洲资产阶级的兴起以及与之相关的全球依存性的强化。自然，维护这些新兴的工业体制需要如电力和石油这类新型的能源；对这些能源的滥用，则导致了无数动植物物种的灭绝以及整个地区的毒化。而另一方面，铁路、机械化的海运以及20世纪的洲际空运已成功克服了仅存的地理障碍，建立了真正的全球化基础设施，同时降低了运输成本。

通讯技术的迅猛发展与这些交通方面的发明创造相得益彰。电报在1866年后跨越大西洋，从而使得两个半球实现了即时信息交换；而

且，电报为电话和无线电通讯的出现创造了条件，促使新兴的通讯公司提出宣传口号（如美国电话电报公司欢呼一个“无法分离、紧密相连”的世界的到来）。最终，在20世纪出现了流量极大的报纸、杂志、电影和电视，人们越来越觉得世界正在迅速变小。



图5 19世纪末东欧移民抵达纽约城。

现代时期也是一个人口空前膨胀的时代。从公元元年到1750年，世界人口从仅仅3亿增长到7.6亿，而到1970年世界人口已增至37亿。强大的移民浪潮加剧了原有的文化交流，转变了传统的社会结构。受人欢迎的移民国家如美国、加拿大和澳大利亚充分利用了这一推动力量来提高生产力。20世纪初期，这些国家已作为引人注目的强国登上了世界舞台。而与此同时，它们也努力控制移民的大量涌入，并在这一过程中创造了新的官僚控制形式和监管方法，收集了更多关于国民的资料，同时阻止“不受欢迎的人”入境。

工业化进程日益加快，使得财富和福利差距超出了人们的承受限度，在北半球的各种工会运动和社会主义政党中，工人开始以政治化的方式组织起来。然而，尽管他们充满理想主义色彩，呼吁国际社会

阶级的团结与联合，却基本没有引起什么注意；倒是民族主义的意识形态激发了全世界数百万人的想象。无疑，由于大规模移民、城市化、对殖民地的争夺以及世界贸易的过度自由化，到20世纪初期，国与国之间的敌对开始加剧；随后，极端民族主义最终导致了两次可怕的世界大战、长期的全球经济萧条，以及为保护狭隘的政治团体而采取的敌对措施。

轴心国集团在1945年的战败及非殖民化进程的加剧，使得全球流动和国际交流开始缓慢复苏。《联合国宪章》奠定了民族国家新的政治秩序，展现了全球民主管理的前景。然而在20世纪50年代，这一世界主义的美好前景随着冷战的到来很快消失，在长达40年的时间里，世界被划分为两大敌对阵营：美国控制的自由资本主义阵营和前苏联控制的社会主义阵营。人类有史以来第一次出现了全球性冲突的幽灵，它实际上能摧毁这个星球上的所有生命。

当代时期（自1970年开始）

我们在本章一开始曾指出，从20世纪70年代早期开始，全球范围内的相互依存和国际交流的产生、扩张和加剧激动人心，它们代表了全球化历史上另一次巨大的飞跃。但眼下到底发生了什么？为什么现在发生的事情让人们有理由创造出一个流行词语（不仅吸引了公众的想象，而且还引起了这样强烈的不同情感反应）？当代全球化是一件“好”事还是“坏”事？本书自始至终都会思考这些重要问题可能的答案。这样做的时候，我们把“全球化”这一术语的使用限制在当代时期，同时谨记这些进程的动因千万年前就已产生了。

在开始下一阶段的旅行之前，让我们暂停一下，回想在第一章提到的重要一点。全球化不是一个单一的进程，而是一组不均衡的进程，在几个层面和各个向度上同时运作。我们可以把它们之间的互动和相互依存比喻成一条精致的挂毯，它的形状和颜色相互重叠交错。然而，就像一个汽车技工学徒为了解发动机的运转必须先关掉然后拆卸它一样，为了弄明白全球相互依存的网络，学习全球化的人也必须分析它的特性。在以下各章，我们将认识、探讨和估量全球化在各个

领域的模式，同时关注它作为一个各部分相互影响的整体是如何运作的。我们将分别研究全球化的各个向度，而不会把全球化简化为一个单一的方面。这样，我们就能避免那个让盲人无法全面了解大象的莫大错误。

【注释】

[1] 一般认为1970年前后，工业社会已进入与一百多年前欧洲由农业社会转变为工业社会相似的变化期，即后工业社会。其特征包括：经济发展的主导因素由制造业转变为服务业，民族与全球资本的扩散，职业构成以专业技术人员为主导等。

[2] 源自1648年签署的《威斯特伐利亚和约》。该和约确定了国家主权、国家领土和国家独立等国际关系准则，开创了以国际会议解决国际争端的先河。

第三章

全球化的经济向度

在前一章开头我们讲到，新技术是当代全球化的显著特征之一。确实，最近30年来，重大的技术进步就很好地说明了社会所发生的深刻变革。人们从事经济生产以及组织商品交换的方式发生了变化，这显著地体现了我们时代的一个重大转变。经济全球化是指在全球范围内加强和拓展相互间的经济关系。资金和技术的大量流动激发了商品和服务贸易的发展；市场已延伸到世界的各个角落，并在这一过程中建立了新的国家经济关系。作为构成21世纪全球经济秩序的主要集团，庞大的跨国公司、强大的国际经济机构以及大型的地区贸易体系随之出现了。

全球经济秩序的出现

当代经济全球化可以追溯到一种新的国际经济秩序的逐渐出现，这一国际经济秩序产生于二战即将结束时在沉寂的新英格兰小镇布雷顿森林召开的一次经济会议。在美国和英国的带领下，北半球主要的经济强国都改变了其在战争期间（1918——1939年）的保护主义政策。与会国一致同意将不遗余力地扩大国际贸易，并决定订立管理国际经济活动的条款；而且，它们还决定建立更加稳定的货币兑换体系，维持各国货币值与美元挂钩，美元与黄金挂钩。在这些预定的规则内，各国可以自由控制其国界的渗透性——各国可以确立各自的政治和经济议程。

布雷顿森林会议还为三个新的国际经济组织制度奠定了基础。国际货币基金组织的建立是为了管理国际货币系统；国际复兴开发银行——后来称为世界银行——原是为了向欧洲战后重建提供贷款而成立的，然而，在20世纪50年代，它的目标进一步扩大，开始为全世界发展中国家的各种工业项目提供贷款；最后，1947年，作为全球性贸易

组织的关贸总协定成立，它负责制定并执行多国贸易协议。1995年，世界贸易组织替代了关贸总协定。我们在第八章中将会看到，20世纪90年代，在有关经济全球化的布局及效果方面，世界贸易组织已成为了公众激烈争论的焦点。

在约三十年的运作过程中，布雷顿森林体系极大地促成了被评论者称为“管制资本主义的黄金时代”的建立。现存的由国家控制的国际资本流动机制使得就业充分，福利国家制度进一步发展。工资的提高和社会服务的改进暂时缓和了北半球富国的阶级矛盾。然而，到20世纪70年代初，布雷顿森林体系崩溃了；它的消失加强了经济一体化的趋势，后来评论家把这种趋势看做是全球经济新秩序被分娩时的阵痛。这是怎么回事呢？



图6 1944年召开的布雷顿森林会议。

世界政治的巨大变化逐渐削弱了美国工业的经济竞争力，因此，理查德·尼克松总统在1971年废除了金本位的固定汇率制度。在随后10年里，全球经济表现出不稳定的特点，其具体表现形式为：高通货膨胀率、低经济增长率、高失业率、过高的公共事业赤字，以及两次史无前例的能源危机——由于石油输出国组织能够控制世界上很大一

部分石油的供应。最认同管制资本主义模式的北半球的政治力量在一系列选举中大败，这是由提倡以“新自由主义”方式对待经济和社会政策的保守政党导致的。

新自由主义

新自由主义来自亚当·斯密（1723——1790年）和大卫·李嘉图（1772——1823年）的古典自由主义理念。他们认为，作为一种自我调节机制，市场趋向于保持供需平衡，从而保证最有效的资源分配。在这些英国哲学家看来，任何对自由竞争的束缚都将扰乱市场机制的天然效能，进而不可避免地导致社会发展停滞，政治腐败，以及反应迟钝的官僚体制的产生。他们还提倡取消进口关税以及影响国际贸易和资金流动的其他壁垒。英国社会学家赫伯特·斯宾塞（1820 - 1903年）又把被曲解的社会达尔文主义引入了这一学说，他认为，自由市场经济是人类竞争最文明的形式，其中的“适者”自然会获得成功。

然而，在二战后的几十年里，即使是欧洲和美国最保守的政党也放弃了那些“放任主义”的思想，相反，它们采用了国家干预主义这种更为人所广泛接受的观点，这种观点的宣传者是布雷顿森林体系的设计者，英国经济学家约翰·梅纳德·凯恩斯。然而，到了20世纪80年代，在英国首相玛格丽特·撒切尔和美国总统罗纳德·里根的带领下，反对凯恩斯主义的新自由主义革命有意识地把全球化的观念和全世界的经济“解放”联系在了一起。

随着1989至1991年前苏联及东欧的解体，新自由主义的经济新秩序获得了更多的合法性。从此出现了有关经济全球化的三项最重大的进展：贸易与金融的国际化、跨国公司势力的不断增强，以及国际经济机构（如国际货币基金组织、世界银行和世界贸易组织）作用的加强。下面我们来简要地审视一下这些重要特征。

新自由主义的具体措施包括：

1. 公有企业的私有化

- 2.撤销对经济的管制
- 3.贸易及工业的自由化
- 4.大幅削减税额
- 5.采取“货币主义”措施抑制通货膨胀，甚至不惜增加失业率
- 6.严格控制劳工组织
- 7.减少公共开支，特别是社会性支出
- 8.缩小政府部门的规模
- 9.扩大国际市场
- 10.不再控制全球金融资金的流动

贸易与金融的国际化

许多人把经济全球化与自由贸易中有争议的问题联系了起来。的确，从1947年到20世纪90年代末，世界贸易总值增幅惊人，已由570亿猛增至60000亿。最近几年，当北半球富国通过地区及国际自由贸易协定（如北美自由贸易协定和关贸总协定）不断致力于建立一个全球单一市场时，公众对自由贸易所谓的好处和坏处的讨论达到了白热化的程度。自由贸易的倡导者向公众保证，消除或减少国与国之间现有的贸易壁垒，就可以让消费者获得更多的选择、增加全球财富、确保国际关系的平稳，还可以在全世界范围内推广新技术。

的确，有证据显示，一些国家因为自由贸易增加了国民经济生产力。不仅如此，专业化、竞争和技术传播也给社会带来了一些好处。但人们还不十分清楚，自由贸易产生的利润是否在各国内部以及各国之间得到了公平分配。大多数研究表明，富国与穷国之间的差距正在快速扩大。因此，工会和环境保护组织严厉地批判自由贸易的倡导者，它们宣称，消除社会控制机制使得全球劳动标准降低，生态环境

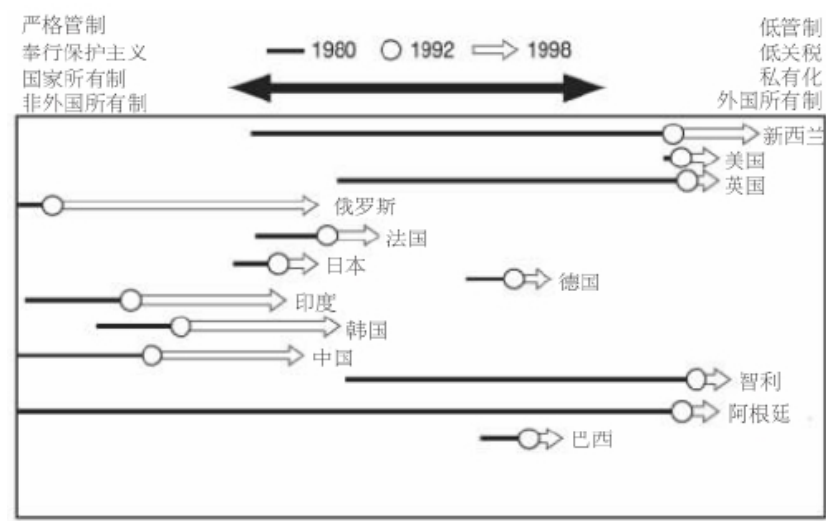
严重恶化，南半球欠北半球的债务越来越多。我们将在第七章再讨论全球不平等这一问题。

南半球：一种比债务更糟的局面

世界上 47 个最贫穷、负债最多的国家所拥有的财富总额	4220 亿美元
西方工业化国家每年用于武器和军队支出的财富总额	4220 亿美元
1985 年为埃塞俄比亚饥荒赈灾,由“巨星义助非洲慈善演唱会”筹集的资金总数	2 亿美元
所有非洲国家每周支付的外债援助总额的利息	2 亿美元
联合国估计非洲每年需要用于控制艾滋病教育、防治和治疗的费用总和	150 亿美元
非洲国家每年支付的债务总额的利息	135 亿美元
扎伊尔每年的人均收入	110 美元
为偿还国外债务每个扎伊尔人需要支付的金额	236 美元
赞比亚 1997 年预算中用于偿还国外债务的百分比	40%
赞比亚预算中用于基本社会福利事业(包括卫生和教育)的百分比	7%
世界上欠债最多的国家的债务中,世界银行和国际货币基金组织能够在不影响自身运作的情况下将其免除的债务比率	100%
世界银行和国际货币基金组织实际同意免除的债务比率	33%
2000 年埃克森公司的利润额	169 亿美元
贝宁、布隆迪、乍得、几内亚比绍、圣多美、多哥、卢旺达、中非共和国、塞拉利昂、马里、索马里和尼日尔的债务总额	169 亿美元

资料来源：戴维·鲁德曼，《还在等待大赦年——第三世界贷款危机的实用解决方案》，《世界观察专论》（华盛顿特区：世界观察研究所，2001年4月）：“福音

两千年”英国网站www.jubilee2000uk.org，2001年5月17日阅览；“福音两千年”美国网站www.j2000usa.org/action5.htm；“减免债务”组织网站www.dropthebt.org，2001年5月22日阅览；约瑟夫·卡恩，《美国为非洲提供数十亿美元抗击艾滋病》，《纽约时报》，2000年7月18日。次级文献：《世界观察》，第14卷，第4期，2001年7/8月，第39页。



撤销管制和自由化的进展，1980——1998年。

资料来源：文森特·凯布尔，《全球化与全球管理》（皇家国际事务研究所，1999年），第20页。

贸易的国际化与金融交易的自由化同步发生。前者的主要组成部分包括撤销利率管制、消除信用控制，以及国有银行和金融机构的私有化。随着限制的减少和投资机会的增加，金融交易的全球化增加了金融业不同部分之间的流动性。随着欧洲、美洲、东亚、澳大利亚和新西兰政府逐步撤销对资本和证券市场的控制，这种新的金融基础结构在20世纪80年代出现了。10年后，东南亚国家、印度和几个非洲国家也相继效仿。

上世纪90年代期间，新的卫星系统和光导纤维通讯电缆提供了基于因特网技术的传导系统，这进一步加快了金融交易的自由化。如微软首席执行官比尔·盖茨那本畅销书风靡一时的书名所言，很多人“以

思考般的速度做生意”。众多个人投资者不仅利用全球电子投资网下订单，而且还可以获得相关的经济和政治进展方面的宝贵信息。2000年，“电子商务”、“dot.com公司”，以及其他实际参与这种以信息为基础的“新经济”的人，仅在美国就通过网络完成了4000亿美元的交易。到2003年，全球商务交易预计将达到60000亿美元。企图连接纽约、伦敦、法兰克福和东京股票交易的投机活动也正在紧锣密鼓地进行。这种计算机网络空间中的金融“超市”将遍布全球，它的电子触角会伸向无数张分散的投资网，并以惊人的速度进行数十亿次的贸易。

然而，在这些全球金融交易中，有很大一部分资金与为生产性投资（如组装机器和组织原材料、工人生产可出售的商品）提供资本无关。大多数金融资金以高风险的“对冲基金”，以及其他只涉及货币交易的货币和证券市场的形式增长，它们以承诺未来的生产利润做交易——换句话说，投资者是在对还不存在的商品或货币比率下赌注。例如，2000年，仅仅在全球货币市场上，每天的资金交易额就相当于20000亿美元。在推进高风险创新的高度敏感的股票市场的控制下，世界金融体系表现出高度不稳定、竞争疯狂以及普遍不安全的特点。全球投机商经常利用金融和银行的脆弱体系，从发展中国家的新兴市场赚取巨额利润。然而，由于这些国际资金可以快速地反方向流动，它们就能够建立人为的繁荣——衰退循环，从而威胁整个地区的社会福利。1997至1998年期间的东南亚金融危机就是近来金融交易全球化所导致的经济倒退。

东南亚金融危机

20世纪90年代，为了吸引国外的直接投资，泰国、印度尼西亚、马来西亚、韩国和菲律宾政府都逐渐取消了对国内资金流动的限制。为建设更稳定的货币环境，这些国家提高了国内利率，并把本国货币与美元的价值联系起来。随后，缺乏理性的国际投资者欣喜若狂，这使得整个东南亚的股票和房地产市场飞速上涨。然而直到1997年，投资者才发现，由于通货膨胀的原因，价格已经远远超过实际价值。他们惊恐万状地收回了1050亿美元，迫使这些国家的政府废除联系汇率。由于无法阻止随之而来的货币价值自由下滑，这些国家用尽了它

们全部的外汇储备。由此，经济产出减少，失业人数增加，工资水平直线下跌。国外银行和债权人做出反应，拒绝新的贷款申请和扩大已有的贷款。1997年末，整个东南亚地区陷入了金融危机带来的痛苦之中，并产生了可能引发全球经济衰退的威胁。由于国际社会的经济援救方案，加上迅速以最低价向外国投资者出售东南亚的商业资产，这才勉强免于遭致灾难性的后果。时至今日，东南亚国家的普通民众还在经受由那场经济灾难带来的社会和政治方面的可怕后果。



图7 纽约证券交易所。平均每个交易日有数十亿股票在这里易手。

跨国公司的力量

所谓跨国公司，其实就是我们在上一章中所讨论的早期现代商业企业的当代版本。在几个国家拥有子公司的大公司的数量，已从1970年的7000家猛增到2000年的5万家。像通用汽车公司、沃尔玛公司、埃克森美孚公司、三菱公司和西门子公司这些企业，都属于200家最大的跨国公司，它们的产量占世界工业总产量的一半以上。所有这些公司的总部无不设在北美、欧洲、日本以及韩国，这种地理分布的集中性反映了当下南北之间不均衡的力量关系；然而即使是在北半球内

部，也存在着明显的力量差别。1999年，200家主要跨国公司中有142家的总部设在美国、日本和德国这三个国家。

就经济实力而言，这些公司超过了民族国家，它们掌控着全世界大多数的投资资金、技术以及进入国际市场的通道。为了保持其在全球市场领域的显赫地位，跨国公司经常与其他公司合并，近期的合并包括：世界最大的因特网供应商美国在线与娱乐界巨头时代华纳合并，其总额为1600亿美元；戴姆勒——奔驰汽车公司以430亿美元收购克莱斯勒汽车公司；以及1150亿美元的斯普林特公司与世界通信公司的合并。仔细研究公司的销售额和各国的国内生产总值就会发现：全球经济100强中有51个是公司，而只有49个是国家。由此，难怪一些评论家会把经济全球化的特征描述为“公司全球化”或“来自上层的全球化”了。

随着政府逐渐撤销对全球劳务市场的管制，跨国公司加强了它们的全球运作。在南半球，它们可以获得廉价的劳动力、资源以及有利的生产条件，这就提高了公司的灵活性和效益。跨国公司占有世界贸易70%以上的份额，在20世纪90年代期间，它们的国外直接投资以每年15%左右的幅度递增。它们能够在世界许多不同地区把生产进程分割为众多环节，这反映了全球生产本质的变化。这种跨国生产网络使得如耐克公司、通用汽车公司、大众公司这样的跨国公司能够以全球规模生产、分配和销售它们的产品，例如，耐克公司就将全部生产分包给了中国、韩国、马来西亚和泰国的75000个工人。跨国生产网络使得跨国公司更容易越过以国家为基础的工会组织以及其他工人组织，从而增强全球资本主义的实力。在几次成功的消费者抵制和其他形式的非暴力直接行动中，通过赢得公众的参与，全世界反血汗工厂运动的积极分子对跨国公司的这些策略做出了回应。

跨国公司与国家：一项比较

	国家	国内生产总值 (百万美元)	公司	销售额(百 万美元)
1	丹麦	174,363.0	通用汽车公司	176,558.0
2	波兰	154,146.0	沃尔玛公司	166,809.0
3	南非	131,127.0	埃克森美孚公司	163,881.0
4	以色列	99,068.0	荷兰皇家 / 壳牌公司	105,366.0
5	爱尔兰	84,861.0	国际商用机器公司	87,548.0
6	马来西亚	74,634.0	西门子公司	75,337.0
7	智利	71,092.0	日立公司	71,858.5
8	巴基斯坦	59,880.0	索尼公司	60,052.7
9	新西兰	53,622.0	本田汽车公司	54,773.5
10	匈牙利	48,355.0	瑞士信贷公司	49,362.0

资料来源：销售额：《财富》杂志，2000年7月31日；国内生产总值：世界银行，《2000年世界发展报告》。

毫无疑问，跨国公司实力的增长深刻地改变了国际经济的结构与功能。这些巨型公司及其全球战略已经成为了全球贸易流动、工业分布和其他经济活动的主要决定因素。因此，跨国公司在影响许多国家的经济、政治和社会福利制度方面扮演着极其重要的角色。最后，再举一个例子。

诺基亚公司在芬兰经济中的作用

诺基亚公司是以芬兰西南部一个小镇的名字命名的，它从十多年前一个不起眼的公司一跃成为了一家大型跨国公司，世界上销售的每100部手机中就有37部是由该公司生产的。现在，它的产品用一张无形的网将全球10亿人连接起来。然而诺基亚公司给芬兰的回报，即让它成为全球令人瞩目的内部联系最为紧密的国家，却是以经济依赖为代价的。诺基亚公司是芬兰经济的龙头，占有股市价值的三分之二以及全国出口总量的五分之一。该公司雇佣了22000个芬兰人，这还不

包括大约两万个凭合同为诺基亚工作的本国非芬兰裔雇员。诺基亚公司为荷兰税收贡献了很大一部分，其年销售额高达250亿美元，几乎相当于整个国家的预算。然而当近些年诺基亚公司的发展速度减缓时，公司主管人员透露说，他们对国家相对过高的所得税不满。现在，很多芬兰民众担心，诺基亚公司为数不多的几个管理人员的决策可能会迫使政府减少公司税收，从而废弃本国丰厚的、平等主义的福利制度。

国际经济机构作用的加强

在经济全球化的语境中，最常提到的三个国际经济机构是国际货币基金组织、世界银行和世界贸易组织。这三个机构享有制定并实施全球经济规则的特殊地位，这是由南半球与北半球之间的实力差别决定的。由于我们将在第七和第八章中详细讨论世界贸易组织，所以在此我们要重点讨论另外两个机构。如前文所指出的，国际货币基金组织和世界银行都源于布雷顿森林体系。冷战期间，这两大机构的作用是为发展中国家提供贷款，这与西方遏制共产主义的政治目标有关。自20世纪70年代以来，尤其是在前苏联解体后，国际货币基金组织和世界银行的经济日程与新自由主义的利益保持一致，这是为了在全世界范围内整合市场，并减少政府对市场的控制。

国际货币基金组织和世界银行可以向发展中国家提供急需贷款，作为回报，它们应债权国的要求要在这些发展中国家实行所谓的“结构性调整计划”。20世纪90年代这套新自由主义政策在发展中国家实施后，经常被称为“华盛顿共识”，它是由20世纪70年代曾任国际货币基金组织顾问的约翰·威廉森设计并调整的。这一计划的各个部分主要是针对还有大量20世纪七八十年代外债残留的国家的，其官方目的是在发展中国家改革债务国的内部经济机制，从而有利于它们尽早偿还贷款。然而，实际上，这个计划的条款清楚地表现了一种新的殖民主义形式。威廉森所界定的“华盛顿共识”的10个要点要求各政府必须实行以下结构调整，然后才能获得贷款资格：

1. 确保财政纪律，控制预算赤字；

2. 削减公共支出，特别是在军事和公共管理方面；
3. 税制改革，旨在创建一个基础广泛、执行有效的体制；
4. 金融自由化，由市场来决定利率；
5. 实行竞争汇率，支持由出口带动的经济增长；

6. 贸易自由化，外加取消进口许可制度以及降低关税；7. 促进国外直接投资；

8. 将国有企业私有化，达到高效管理和提高效益；

9. 撤销对经济的管制；

10. 保护产权。

难怪这一计划叫做“华盛顿共识”，因为从一开始，美国就是国际货币基金组织和世界银行的主导力量。然而，不幸的是，这些机构发放的大部分“开发贷款”或者进了独裁政治领导者的私囊，或者养肥了他们通常为之服务的当地企业和北半球公司。有时候，过多的资金都消耗在了不成熟的建设项目上。最重要的是，结构性调整计划很少能达到“开发”债务社会的预期效果，因为削减公共开支的规定减少了社会项目的数量和教育机会，加剧了环境污染以及绝大多数人贫困的程度，最典型的就是国家预算的最大份额都消耗在了供给未偿还的债务上。例如，1997年发展中国家支付债务的总费用为2920亿美元，但得到的新贷款却只有2690亿美元。这意味着从南半球向北半球净转移了230亿美元的财富。在反全球主义势力的压力下，直到最近，国际货币基金组织和世界银行才同意考虑一下在特殊情况下豁免总括债务的一项新政策。

新自由主义经济学与阿根廷

不到十年前，国际货币基金组织和世界银行的官员认为阿根廷是“典型的发展中国家”。大量结构性调整计划导致阿根廷的国有企业走向私有化，关税被削减，很多社会项目被废除；阿根廷政府为较低

的失业率、钉住美元的稳定货币以及雄厚的外国投资而庆幸。短短的几年之间，自由主义经济学似乎被证明是正确的；然而当国际货币基金组织要求从紧的偿还新贷款的措施时，阿根廷的经济开始出现了问题。2000年6月，为符合国际货币基金组织赤字方针的要求从而得到72亿美元的应急信用额度，政府开始缩减预算，这引发了集体大罢工，国家陷入了瘫痪状态。2002年1月，在经过了大城市数月强烈的街头抗议活动之后，阿根廷正式决定不偿还高达1410亿美元的巨额公共债务。为了防止国家金融和社会的彻底崩溃，在短短两个星期内，阿根廷第五任总统爱德华·杜阿尔德进一步限制人民获取储蓄存款，降低比索与美元的汇率。几小时内，货币贬值三分之一，普通人的劳动成果被洗劫一空。“阿根廷已经破产完蛋，”总统承认，“这个[新自由主义的]模式把所有一切都一扫而空。”

如本章所示，我们几乎无法将全球化的经济视角与对政治进程和机构的分析截然分开。毕竟，全球经济互联性的加强不是简单地凭空而来；相反，它是由一系列政治决策启动的。因此，本章尽管承认经济学对我们讨论全球化的重要性，但在同时，最后还想提出如下建议：我们应该怀疑那些片面的说法，即把不断扩大的经济活动看做全球化的主要方面并将其视为快速发展背后的动力。全球化的本质是多向度的，它要求我们更加详尽和充实地去论述全球化经济与政治方面的互动。

第四章

全球化的政治向度

政治全球化是指全球范围内政治关系的强化和扩展。这些进程提出了一系列重要的政治问题，它们与国家主权的原则、政府间组织日益扩大的影响力以及地方与全球管理的前景相关。显然，这些主题与超越民族国家框架的政治安排的演变相对应，从而开辟了全新的概念基础。毕竟，过去几个世纪以来，人类都以领土为界来建构他们的政治差异，从而产生一种对某一特定民族国家的“归属”感。

地球的社会空间被人为地划分为“本国”和“外国”，这与人们创建一个基于共同的“我们”和陌生的“他们”之上的集体身份相对应。因此，现代民族国家制度依赖于心理根基和文化想象，它们传达了生存的安全感和历史的延续感，同时要求以民族忠诚来考验公民。在将他者形象妖魔化的影响下，人们相信自己民族的优越性，这为发动大规模战争提供了必要的精神能量——正如现代国家强大的生产能力为上世纪的“全面战争”提供了必要的物质条件一样。

全球化的当代表现部分地越过了这些古老的领土国界；在这一过程中，它同时也弱化了坚不可摧的观念和文化分界。在强调这些倾向的同时，鼓吹全球化者认为，20世纪60年代末迄今这段时期的特点是政治、统治和管理上彻底的“去领土化”。而全球化怀疑论者则认为这些说法最多不过是不成熟的表现，从最坏处说甚至是错误的，他们不但确认了民族国家作为现代社会生活的政治承载者仍然具有相关性，而且指出地区集团的出现是新形式的领土化的迹象。因为这两群人对现代民族国家命运的估量存在差异，所以他们对经济和政治因素孰轻孰重也在争论不休。

在这些争论中，出现了探讨政治全球化程度的三个基本问题：第一，跨越国界的资本、人口和技术的大量流动是否真的削弱了民族国家的权力？第二，这些流动的主要原因在于政治原因还是经济原因？

第三，我们是否已经看到全球管理的出现？在详细回答这些问题之前，先让我们来简要地考虑一下现代民族国家制度的主要特征。

现代民族国家制度

现代民族国家制度的起源，可以追溯到17世纪欧洲的政治发展。1648年，《威斯特伐利亚和约》结束了新教宗教改革后欧洲大国的一系列宗教战争。以最新形成的主权和领土原则为基础，随之出现的自给自足、非个人化的国家模式，挑战了中世纪拼凑起来的小政体。这些小政体的政治权力往往是地方性的，它们集中在个人手里，但仍然服从于一个较大的帝国政权。威斯特伐利亚模式的出现并没有使广袤的帝国疆域的跨国特点在一夜之间黯然失色，但它却逐渐强化了一个新的国际法观念，该观念基于所有国家都有平等的自决权这一原则之上。不管是处于法国和普鲁士专制国王的统治下，还是处于形式更加民主的英国和荷兰君主立宪制和共和国领导者的统治下，这些统一的疆域都构成了现代性世俗的基础和民主政治权力体制的基础。根据政治学家戴维·赫尔德的看法，威斯特伐利亚模式包含了以下几个要点：

1.世界由不承认更高权威的拥有主权领土的国家组成，而且划分为这样的一些国家。

2.主要由单个国家掌握制定法律、解决争端以及实施法律的过程。

3.国际法倾向于建立共存的最低规则；建立长久关系是一个目的，但它必须要符合国家目标。

4.跨越国界的过错行为的责任只是与当事人相关的“私人问题”。

5.认为所有国家在法律面前一律平等，但法律条款并不考虑国力的不平衡。

6.国家通常以武力解决争端，一切都是由强国说了算。实际上并不存在遏制武力使用的法律约束，国际法律准则只提供最低程度的保

护。

7.所有国家共同的首要任务在于把限制国家自由的障碍减少到最低。

《威斯特伐利亚和约》签订后的几个世纪里，政治权力进一步集中，国家管理机构进一步扩张，专业外交进一步发展，国家成功地垄断了高压政治手段；而且，国家提供了商业扩张所必需的军事手段，这反过来又促进了欧洲政治统治模式在全球的传播。

第一次世界大战末期，美国总统伍德罗·威尔逊提出了有名的基于民族自决原则的“十四点”协议，致使现代民族国家制度有了新的表现形式。他设想所有形式的民族身份都应该在领土上表现为拥有独立主权的“民族国家”，但实现这一点却非常困难；而且，由于威尔逊把民族国家神圣化为他所提出的国际体系的道德和法律的最高点，他无意间就使那些激进的种族和民族主义势力获得了某种合法性，它们把世界主要强国再次推进了一次全球规模的战争。

然而，威尔逊对民族国家的苦心孤诣与他的国际主义梦想是分不开的，他想在国际联盟这一新的国际组织的领导下，建立一个集体安全的全球体系。随着1945年联合国的成立，威尔逊意在使国际合作形成机构的想法最终得以实现。虽然联合国和其他新兴的政府间组织深深根植于以现代民族国家体制为基础的政治秩序，但它们也促进了跨越国界的政治活动不断扩展，并因此破坏了国家主权独立的原则。

随着全球化趋势在20世纪70年代日益加强，由一个个国家组成的国际社会迅速转变为政治上相互依存的全球网络，这对民族国家的主权形成了挑战。1990年，海湾战争伊始，美国总统乔治·H.W.布什成功地宣布了“新世界秩序”的产生，这实际上宣告了威斯特伐利亚模式的死亡，新秩序的领导者不再尊重跨越国界的过错行为只与当事国有关的看法。这意味着现代民族国家制度不再可行了吗？

民族国家的终结？

鼓吹全球化者以肯定的方式回应了以上的问题。同时，他们中的大多数人认为，政治全球化不过是在更为根本的经济和技术力量的推动下产生的次要现象而已。他们主张，一股不可遏制和无法抗拒的技术和经济力量几乎已经使政治变得软弱无力，它会破坏政府重新引入限制性政策和规定的所有企图。这些评论者赋予经济一种不同于政治甚至超越政治的内在逻辑，他们期待着世界历史的一个新阶段，届时，政府的主要作用将不过是全球资本主义的一个超导体而已。



图8 联合国安理会在开会。安理会有15个国家组成，其中的五个国家——美国、英国、法国、俄罗斯和中国——是永久成员国。根据《联合国宪章》第25条的规定，成员国必须遵守安理会的决议。

鼓吹全球化者宣布一个“没有国界的世界”的兴起是为了让公众相信，作为理解社会政治变化的一个有意义的概念，全球化必然涉及国界的消亡。因此，这群评论者认为，政治权力存在于全球社会的构成中，体现在全球网络而不是以领土为基础的国家上。实际上他们主张，在全球经济中民族国家已经不再起主导作用了。随着领土的分界变得越来越不重要，甚至就连国家也不再那么有能力决定国内社会生活的方向了。比方说，由于与真正的全球资本市场运作相比，民族国家控制汇率或者保护本国货币的能力相形见绌，它们也就更容易受到

其他地方经济政策的影响，对此，国家并不能进行实际的控制。鼓吹全球化者坚持认为，地方经济与近乎完美的全球生产交换网络的联合将决定未来最基本的政治秩序。

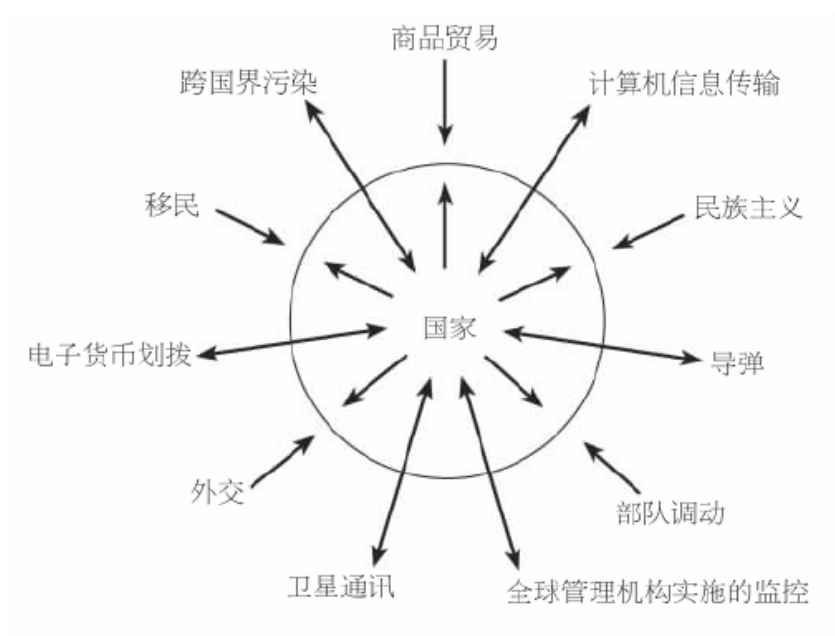
一些全球化怀疑论者持有不同意见，他们反而强调政治在释放全球化力量中发挥的关键作用，特别是在通过政治力量进行成功动员这一方面。他们认为，全球经济活动的快速扩展不能简单地归因于市场的自然法则和计算机技术的发展；相反，它来自20世纪八九十年代新自由主义政府撤销资本国际限制的政治决策。一旦那些决策得以执行，全球性市场和新技术就应运而生了。这一观点清楚地表明，领土仍然很重要。因此，全球化怀疑论者坚持认为，无论是以现代民族国家的形式还是以世界性城市的形式而运作，传统的政治单位仍然难脱干系。

在我看来，无论是鼓吹全球化者还是全球化怀疑论者，他们都还在类似于鸡生蛋还是蛋生鸡这种令人特别苦恼的问题上纠缠不休。无论如何，政治决策启动了相互依存的经济形式，而这些决策又是在某些特定的经济语境里制定的。如我们在前几章里所指出的，全球化的政治和经济方面是紧密联系在一起的。无疑，最近的一些经济发展，如贸易自由化和撤销对经济的管制，已经极大地限制了国家的政治选择——在南半球尤其如此。例如，资本现在已经越来越容易逃脱税收和其他国家政策的限制，这样一来，全球市场经常削弱了政府设定独立的国家政策目标以及强制执行国内标准的能力。因此，我们应该承认作为主权实体的国家的衰落以及由此引起的国家权力向地区、地方政府和各种跨国机构的转移。

另一方面，这一妥协让步未必是说，面对全球力量的运作，民族国家已经成为了无能为力的旁观者。政府仍然可以采取的措施，从而使它们的经济或多或少地吸引全球投资者。另外，民族国家仍然控制着教育、基础设施以及最为重要的人口流动。确实，人们经常援引说，全球一体化这一总趋势最为显著的例外就是控制移民以及登记和监管人口。虽然世界上只有2%的人口生活在他们的出生国之外，控制移民却已经成为了大多数发达国家的核心事务。许多政府企图限制人口

流动，特别是那些来自南半球穷国的人口。即使是在美国，20世纪90年代年均六十万左右的移民也只不过是20世纪头20年记录数的一半而已。

最后，作为对“9·11”恐怖袭击的回应，全世界采取了一系列重大的国家安全措施，由此反映出的政治动因与鼓吹全球化者所预言的无国界世界正好相反。一些民权运动者甚至担心，全世界爱国主义的卷土重来或许会使国家重新限制运动和集会。而与此同时，全球恐怖主义网络的活动已经暴露出了以现代民族国家制度为基础的传统国家安全结构的不足，从而迫使各国政府致力于新形式的国际合作。



全球化世界中的民族国家。

资料来源：简·阿特·肖尔特，《世界政治的全球化》，选自约翰·贝里斯和史蒂夫·史密斯编写的《世界政治的全球化》，第2版（牛津大学出版社，2001年），第22页。

那么总的来说，我们应该拒绝过早地宣布民族国家即将终结，同时也要承认民族国家已经越来越难以履行它的一些传统功能。当代全

球化已削弱了国内和国外政策之间的一些传统界限，同时促进了跨国界的社会空间和机构的成长，这自然又动摇了传统的政治格局。21世纪伊始，世界正处在现代民族国家体系与后现代全球管理形式之间的一个过渡阶段。

政治全球化和全球管理

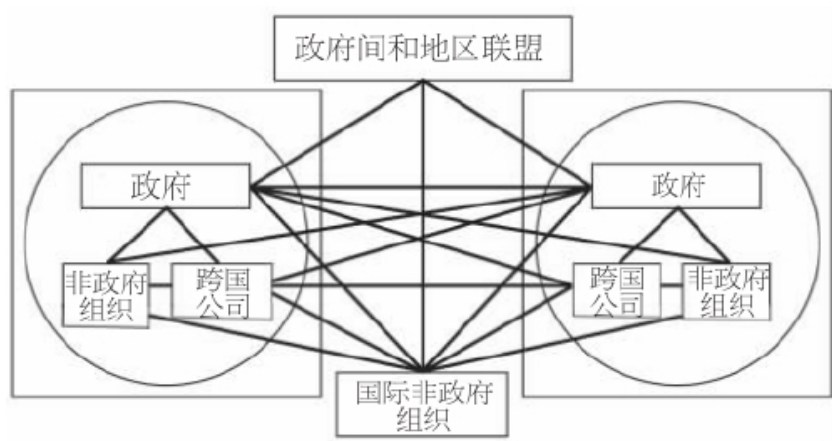
政治全球化最显著地体现在了跨国机构和联盟的兴起之上，这些机构和联盟由共同的规范和利益连在一起。在这一全球管理的早期阶段，这些组织仿佛是一个由相互联系的力量中心（如省市级政府、地区集团、国际组织，以及国内和国际的民间私营联盟）构成的网络。

在省市层次上，在各个地方当局之间，提出政策和跨国界接触的数量有了显著增长，例如，在中国的省份和美国的联邦州之间已经建立了永久性的联络团体和联络点，其中的一些能够相对独立地运作，很少受到各自国家政府的监督。为获得贷款，加拿大、印度和巴西的各省份和联邦州也开始发展它们自己的贸易日程和金融战略了。城市国际合作的一个例子是像世界大都市联盟这样的强大城市网络的兴起，它们开发合作性的投机事业，从而处理共同的跨越国界的地方性问题：像东京、伦敦、纽约和新加坡这样的“世界性城市”彼此之间联系密切，就密切程度而言，往往超过它们与各自国内许多城市的联系。

在地区层次上，多边组织和协定大量产生。全世界地区性协会与机构的涌现使得一些观察家认为，它们最终会取代民族国家成为基本的管理单位。最初，这些地区性集团是因整合地区经济而出现的，有时它们已经发展成为松散的政治联盟，拥有共同的管理机构。例如，1950年创建的欧洲共同体源于法国外交部长罗伯特·舒曼一个不起眼的计划，它旨在建立一个负责管理法国和德国煤炭和钢铁生产的跨国机构；半个世纪之后，15个成员国已经形成了一个具有政治机构的紧密的共同体，它制定共同的公共政策，设计休戚与共的安全计划。1991年前苏联解体之后，东欧的许多国家已经正式申请加入欧盟。

在全球范围内，各国政府已经组成了许多国际组织，包括联合国、北大西洋公约组织、世界贸易组织和经济合作与发展组织。这些组织完全合法的成员资格只向国家开放，它的决策权来自各国政府的代表。这些世界团体的激增表明，民族国家已经越来越难以管理不断蔓延且相互依存的社会网络了。

最后，新兴的全球管理结构也受到了“全球公民社会”的影响，这个领域主要由世界范围内成千上万自发的非政府组织组成。像大赦国际组织以及绿色和平组织这样的国际非政府组织代表着上百万普通民众，他们随时准备挑战民族国家和政府间组织的经济和政治决策。在第八章里，我们会再讨论其中一些组织的反全球主义活动。



发端时期的全球管理：相互联系的权力中心网络。

资料来源：改编自彼得·威利茨的《全球政治中的跨国因子与国际组织》，摘自贝里斯和史密斯合编的《世界政治的全球化》，第379页。

一些全球化研究者相信，政治全球化可能会促进民主的跨国社会力量的出现，它根植于蓬勃发展的全球公民社会。这些乐观的声音预言民主权利将最终摆离与泾渭分明的领土单位的狭隘关系，它们期待着出现一种民主的全球管理结构，这种结构基于西方的世界主义理想、国际法律运作以及各种政府和非政府组织间不断扩展的联系网之上。如果这样一个诱人的远景方案果真能够实现，那么世界主义民主

的出现可能会是政治全球化的最终结果，它会成为在相互容忍和彼此负责的结构中多元身份活跃的基础。根据这一观点的主要阐述者之一戴维·赫尔德的看法，未来的世界主义民主包含下列政治特征：

- 1.一个与各地区、国家和地方相联系的全球议会；
- 2.一个有关权利和责任的新宪章，它关注政治、社会和经济力量的各个方面；
- 3.经济利益与政治利益的正式分离；
- 4.一个相互联系的全球法律体系，它具有从地方到全球的强制执行机制。

一批并不那么乐观的评论者质疑政治全球化正在走向世界主义民主这一看法。大多数批评可以归结为：政治全球化沉湎于一种幻想的、抽象化的理想主义之中，没有考虑当前公共政策层面的政治发展。怀疑论者还认为，世界主义的提倡者没有充分仔细地考虑全球民主在文化上的可行性——换句话说，世界范围内文化、经济和政治互动的加强会引起对立和反抗，这似乎与那个彼此融合、宽容差异的温和而美好的幻想同样真实。要继续探究全球化的这一文化向度，就让我们进入下一章吧。

第五章

全球化的文化向度

即使写一本十分简略的介绍全球化的入门书，如果不去审视它的文化向度，也会给人留下遗憾和不足。文化全球化是指全球范围内文化活动的加强与扩展。显然，“文化”是一个相当宽泛的概念；人们经常用它来描述所有的人类经验。为了避免下文出现概括过度的问题，就必须对社会生活的各个方面进行分析和区别。例如，我们把形容词“经济的”与商品的生产、交换和消费联系了起来；如果讨论“政治的”方面，我们是指与社会中权力的产生和分配有关的实践活动；如果讨论“文化的”方面，我们关注的是意义的象征性构建、表达和传播。鉴于语言、音乐和图像构成了象征性表达的主要形式，它们在文化领域中具有特殊的意义。

过去几十年里，文化互联和依存的网络蓬勃发展，这使得一些评论者认为，文化实践是当代全球化的核心。然而，文化全球化并非始于摇滚乐、可口可乐或足球在全世界的传播。正如第二章所指出的，文明间的广泛交流比现代性要古老得多。尽管如此，当代文化传播在数量和程度上都大大超过了以前的各个时期。在因特网和其他新技术的带动下，相比起以往，我们这个时代主要的意义象征系统，如个人主义、消费主义以及各种宗教话语，得到了更加自由和广泛的传播。因为思想和图像能够轻易而快速地从一地传播到另一地，所以它们深刻地影响了人们对日常生活的体验方式。现在，文化实践经常避开如城镇和国家这样的固定地点，最终在与全球主要主题的互动中获得新的意义。

由于研究文化全球化的学者涉猎的主题图景广阔，提出的问题太多，我们无法在这本简略的入门书里进行充分论述。本章并不想提供一长串相关话题的清单，而只是想重点讨论四个重要主题：新兴的全球文化中同一性与差异性之间的张力，跨国媒体公司在传播大众文化

方面的重要作用，语言的全球化，以及物质主义和消费主义的价值观对我们这个星球的生态系统的影响。

全球文化：同一性还是差异性？

全球化让全世界的人们变得更加相似还是更加不同？这是在讨论文化全球化这一主题时经常提到的问题。一群所谓的“鼓吹全球化的悲观的评论家”赞同前者，他们认为，我们并非正在走向一个反映世界现存文化多元性的文化幻想。相反，我们看到的是一个不断被同质化的大众文化的兴起，支撑它的是以纽约、好莱坞、伦敦和米兰为中心的西方的“文化产业”。这些评论家指出，他们这一解释的证据是，亚马孙河区的印第安人穿着耐克训练鞋，南撒哈拉沙漠的居民购买美国德士古棒球帽，巴勒斯坦青年在拉姆安拉商业区炫耀他们的芝加哥公牛队的运动衫。这种文化同质说的阐述者把英美价值观和消费品的传播看做“世界的美国化”，他们认为，西方的规范和生活方式正在颠覆那些更为弱小的文化。虽然有些国家在努力抵制这些“文化帝国主义”的力量——例如，在伊朗，人们被禁止使用圆盘式卫星天线，法国对进口电影和电视节目强制实行配额和关税制度——但在美国，大众文化的传播似乎势不可当。

在北半球主要国家内部，这些同一性的表现也很明显。美国社会学家乔治·里茨发明了“麦当劳化”这个术语来描述这一广泛的社会文化进程，由此，快餐店原则开始逐渐控制美国社会和世界其他地方越来越多的行业部门。从表面上看，这些原则似乎是合乎理性的，它们努力以高效而平常的方式来满足人们的需求。然而，在声称“喜欢见到你微笑”的这类不断重复的电视商业广告背后，我们能看出一些严重的问题。其一，一般来说快餐食品营养价值低，其中脂肪含量尤其高——这成为了出现严重健康问题（如心脏病、糖尿病、癌症和儿童肥胖症）的内在根源；而且，“理性的”快餐服务企业的运作例行公事，缺乏人情味，这实际上破坏了多元文化的表现形式。从长远来看，世界的麦当劳化意味着把统一的标准强加于人，这削弱了人类的创造力，而且使社会关系变得非人性化了。

美国式的生活方式

弗吉尼亚州莱克里奇一家西夫韦连锁超市出售的带包装面包的品种数	104
以上那些面包中不含氢化油脂或甘油二酯的品种数	0
快餐业每年用于电视广告的费用总额	30 亿美元
用于推广美国国家癌症研究所“每日五项”计划(鼓励人们消费水果和蔬菜以预防癌症和其他疾病)的费用总额	100 万美元
星巴克出售的“咖啡饮料”的品种数(其店面每周接待五百多万名顾客,他们大多匆忙进出)	26

20 世纪 50 年代纽约市格林威治村咖啡店里的“咖啡饮料”的品种数	2
2001 年郊区居民可购买的新型汽车的品种数	197
大多数郊区居民除汽车外可以利用的其他便捷交通方式的数量	0
2000 年美国日报的品种数	1,483
控制以上大多数报纸的公司的数量	6
美国人平均每周空闲的小时数	35
美国人平均每周看电视的小时数	28

资料来源：埃里克·索斯勒，《快餐国家》（霍顿与米夫林出版社，2001年），第47页；www.naa.org/info/facts00/11.htm；《2001年消费者报告购买指南》（消费者协会，2001年），第147——163页；劳里·加勒特，《信任的背叛》（海波龙，2000年），第353页；www.roper.com/news/content/news169.htm；《2001年世界年鉴》（世界年鉴图书公司，2001年），第315页；www.starbucks.com。

在这群悲观的鼓吹全球化者当中，最有思想的分析者或许要数美国的政治理论家本杰明·巴伯了。在讨论这一主题的一本畅销书里，他告诫读者要防范他称之为“麦克世界”的文化帝国主义——那是一个没有灵魂的消费资本主义，它正在迅速地把世界多样化的人口变成一个

冷漠和统一的大市场。对巴伯来说，在奉行扩张主义的商业利益的驱使下，麦克世界是20世纪五六十年代拼凑起来的美国肤浅流行文化的产物。音乐、影像、戏剧、书籍和主题乐园服务于美国的形象并向外输出了这一形象，它们围绕共同理念、广告口号、明星、歌曲、品牌、打油诗以及商标创造了共同的趣味。

乐天派的鼓吹全球化者也赞同他们悲观的同仁，认为文化全球化产生了更多的同一性，但他们认为这是一件好事情。例如，美国社会理论学家弗朗西斯·福山明确地表示，他欢迎英美价值观和生活方式在全球的传播，并认为世界的美国化就是民主和自由市场的扩展。但是，乐天派的鼓吹全球化者并不是以美国沙文主义者的样子出现，在世界范围内应用命定扩张说^[1]这一陈旧的主题。这个阵营的一些代表人物把自己看做坚定的世界主义者，把因特网赞美为同质化的“技术文化”的先驱。另一些人则热衷于自由市场，拥护全球消费资本主义的价值观念。

承认世界上存在强大的同质化倾向是一回事，而断定我们这个星球上现存的文化多元性注定会消失则是另一回事了。实际上，一些有影响的评论者提出了一个相反的推测，它把全球化与新形式的文化表现联系了起来。例如，社会学家罗兰·罗伯逊主张，全球文化的流动经常会给地方文化注入活力。因此，地方差异和特色并非完全被西方同质性的消费主义力量所淹没，它们在创造璀璨的独特文化方面仍发挥着重要作用。罗伯逊认为，文化全球化总是发生在地方语境里；他摒弃了文化同质化这一论点，相反，他提出了“全球地方化”——具有文化借鉴特点的全球与地方的复杂互动。文化“杂交性”的最终表现不能简化为泾渭分明的“同一性”或“差异性”。如我们在前面讨论奥萨玛·本·拉登时所指出的那样，这种杂文化过程在时尚、音乐、舞蹈、电影、食品和语言方面表现得最为显著。

在我看来，鼓吹全球化者和怀疑论者各自的观点未必水火不容。当代跨越文化界限的生存和行为经验既意味着传统意义的丧失，也意味着新的象征表现方式的产生。重新建构的归属感与一种流动不居的感觉不安地共存。文化全球化使人们的意识发生了显著的转变。实际

上，现代性的旧结构似乎正逐渐被一个新的后现代框架所取代，其特点是对身份和知识的感觉不再那么稳定。

鉴于全球文化流动的复杂性，人们实际上可以预料到不均衡和自相矛盾的结果。在某些情境里，这些流动或许会改变传统的民族身份的表现形式，使它朝着具有同一性特点的大众文化方向发展；在其他情境里，它们或许会催生新的文化排他主义的表现方式；在另外一些情境里，它们还会鼓励文化杂交。那些笼统地指责美国化所带来的同质化效果的评论者必须记住，在当今世界，几乎没有一个社会拥有“本真的”、自足的文化。那些对繁荣的文化杂交性感到极度失望的人应该听听激动人心的印度摇滚乐，欣赏一下夏威夷复杂的洋泾滨英语，或者享受一下古巴式中国菜的烹饪乐趣。最后，那些欢迎消费资本主义传播的人需要注意它带来的负面效应，如社区情感的大幅削弱及自然和社会的商品化。

媒体的角色

在很大程度上，全球媒体帝国生产和指挥着我们这个时代的全球文化流动，它们依靠强大的通讯技术传播信息。这些公司以程式化的电视节目和毫无思想性可言的广告渗透进了全球文化，不断地塑造着全世界人们的身份和欲望。在过去20年里，一小部分巨型跨国公司已慢慢控制了全球娱乐、新闻、电视和电影市场。2000年，仅10家媒体企业集团——美国电话电报公司、索尼公司、美国在线——时代华纳公司、贝塔斯曼集团、自由媒体集团、维旺迪环球公司、维亚康姆公司、通用电气公司、迪士尼公司和新闻集团——就占世界通讯业年均收入（2500亿美元到2750亿美元）的三分之二还要多。2000年上半年，全球媒体、因特网、电信业联合组织的交易额达到3000亿美元，这一数字是1999年前六个月的三倍。

即使在15年前，也不存在一家控制着本杰明·巴伯所谓的“信息娱乐电信业”的当代巨型媒体公司。到2001年，几乎所有这些公司都名列世界非金融业企业的300强。当今，大多数媒体分析者都承认，与20世纪早期的石油和汽车业相类似，一个全球性商业媒体市场的出现

就意味着商品供应寡头独占式的垄断。几十年前举足轻重的文化创新者——独立的小型唱片公司、无线电台、电影院、报纸和图书出版公司——事实上已经销声匿迹，因为它们发现自己根本没有能力和媒体巨头竞争。

这种金融与文化的勉强结合带来了显著的负面效应。电视节目变成了全球性的“流言蜚语市场”，为各个年龄层次的读者和观众提供美国名人（如布兰妮·斯皮尔斯、詹妮弗·洛佩兹、莱昂纳多·迪卡普里奥和科比·布莱恩特）空洞无聊的私生活细节。有证据表明，全世界的人们，特别是北半球那些富国的人们，看电视的时间超过以前任何时候。例如，在美国，每个拥有电视的家庭看电视的日平均时间从1970年的5小时56分钟增长到了1999年的7小时26分钟。同年，美国的电视进入率为98.3%，其中73.9%的用户拥有两台或更多台电视机。2000年，美国电视广告的喧嚣达到史无前例的程度，黄金时段每小时的商业广告最长的超过了十五分钟，这还不包括时不时就露脸的当地广告。美国的电视广告业务量从1970年的36亿美元增长到了1999年的504.4亿美元。最近有研究表明，美国12岁的儿童每年平均要看两万多部电视商业广告片，而那些蹒跚学步的两岁孩子也已经开始信任商标品牌了。

2001年“十大”媒体企业集团

美国电话电报公司（对以下这些公司拥有部分或大部分的所有权）

电视：7个网络（包括华纳兄弟公司、家庭票房电视台和娱乐电视网），1个制片公司，最大的有线电视供应商

电影：3个制片公司（包括华纳兄弟公司）

无线电台：加拿大的43个无线电台

音乐：一个制作公司（昆西·琼斯娱乐公司）

索尼公司（对以下这些公司拥有部分或大部分的所有权）

电视：4个网络（包括德莱门多电视网、精选音乐网和游戏展示网）

电影：4个制片公司（包括哥伦比亚影视公司），1个连锁影院（洛伊影院）

音乐：4个唱片公司（包括哥伦比亚唱片公司、史诗唱片公司 and 美国唱片公司），1个录音室（惠特菲尔德录音室）

美国在线——时代华纳公司（对以下这些公司拥有部分或大部分的所有权）

电视：15个网络（包括华纳兄弟公司、家庭票房电视台、特纳广播公司、特纳网络电视和有线新闻网），第二大的有线电视供应商，4个制片公司（包括华纳兄弟公司和城堡石公司），收藏有6500部电影，32000个电视节目，1个数字化录像公司（美国数字录像公司）

杂志：64种杂志（包括《人物》、《生活》和《时代》）

电影：3个制片公司（包括华纳兄弟公司和新线公司）

音乐：40个唱片公司（包括大西洋唱片公司、伊莱莎唱片公司和犀牛唱片公司），1个制作公司（昆西·琼斯娱乐公司）

因特网：4个因特网公司（包括美国在线、电脑服务公司和网景公司），7家网站（包括音乐网、Winamp网、电影讯息与售票网）

贝塔斯曼集团（对以下这些公司拥有部分或大部分的所有权）

电视：欧洲的22个电视台，欧洲最大的广播商

因特网：6家网站（包括来科思网、音乐网、得乐网、巴恩斯和诺布尔网）

杂志：80种杂志（包括《YM》、《家庭圈》和《健康》）

无线电台：欧洲的18个无线电台

音乐：200个唱片公司（包括阿里斯塔唱片公司、美国广播唱片公司和贝塔斯曼音乐集团经典唱片公司）

报纸：德国和东欧的11家日报

自由媒体集团（对以下这些公司拥有部分或大部分的所有权）

电视：20个网络（包括探索频道、美国网络、科幻有线频道、QVC电视购物网），14个电视台，日本最大的有线电视运营商，两个制片公司（麦克尼尔和莱尔制片公司），1个数字化录像公司（美国数字录像公司）

因特网：3家网站（包括票王网和城市搜索网）

电影：6个制片公司（包括美国电影公司、格瑞梅西影视公司和十月电影公司）

无线电台：位于美国的21个无线电台，位于加拿大的49个无线电台

杂志：101种杂志（包括《美国婴儿》、《现代新娘》和《十七岁》）

维旺迪环球公司（对以下这些公司拥有部分或大部分的所有权）

电视：在15个国家拥有34个频道（包括美国有线电视网和太阳舞频道），在11个国家拥有有线电视业务，两个制片公司（环球制片公司）

电影：6个制片公司（包括环球制片公司、宝丽金影业公司和格瑞梅西影视公司）

音乐：10个唱片公司（包括域际唱片公司、高清果酱唱片公司和MCA唱片公司）

因特网：1个因特网公司（维萨维公司），两家网站（得乐网和万网）

杂志：两种杂志（《快报》和《拓展》）

报纸：法国的免费报纸

维亚康姆公司（对以下这些公司拥有部分或大部分的所有权）

电视：18个网络（包括哥伦比亚广播公司、联合派拉蒙电视网、音乐电视网和尼克克隆顿电视公司），39个电视台，7个制片公司，1个数字化录像公司（美国数字录像公司）

电影：4个制片公司，1个电影出租连锁公司（百视达公司）

因特网：8家网站（包括运动在线网、好莱坞网和万网）

杂志：4种杂志（包括《BET周末》、《显现》和《全心全意》）

无线电台：184个无线电台，哥伦比亚广播公司无线电网络

通用电气公司（对以下这些公司拥有部分或大部分的所有权）

电视：12个网络（包括美国全国广播公司、艺术与娱乐频道和布莱伏有线电视网），13个电视台和帕克斯电视网，5个制片公司，1个数字化录像公司（美国数字录像公司）

因特网：6家网站（包括沙龙网、汽车销售网和波罗网）

沃尔特·迪士尼公司（对以下这些公司拥有部分或大部分的所有权）

电视：17个网络（包括美国广播公司、娱乐和体育节目网络、人生频道），10个电视台，6个制片公司（包括博伟影视公司、试金石影业公司和萨班影业公司）

电影：6个制片公司（包括帝门影业公司、米拉麦克斯影业公司和试金石影业公司）

无线电台：50个无线电台以及4个网络

杂志：6种杂志（包括《美国周报》、《发现》和《谈话》）

新闻集团（对以下这些公司拥有部分或大部分的所有权）

电视：14个网络（包括福克斯电视网络、国家地理频道和高尔夫频道），33个电视台，5个制片公司（包括摄政电视公司和XYZ娱乐公司），1个数字化录像公司（美国数字录像公司）

电影：7个制片公司（包括福克斯探照灯公司、摄政时代电影制作公司和二十世纪福克斯公司）

音乐：1个唱片公司（劳库斯唱片公司）

报纸：7家日报（包括《纽约邮报》、《太阳报》和《澳洲人报》）

改编自《国家》第7期，2002年1月14日

跨国媒体企业所传播的价值观念不仅保证了流行文化无可争议的文化霸权地位，而且还导致了社会现实的非政治化和公民责任感的日益削弱。过去20年，最引人注目的变化就是新闻广播和教育节目转变为了浅薄的娱乐节目。由于新闻节目的利润还不及娱乐节目的一半，所以媒体公司不顾新闻业所鼓吹的新闻编辑业务与商业决策分离的说法，不断地屈服于高额利润的诱惑。新闻业与娱乐公司的合作及联合正迅速成为一种规范，于是出版管理人员会迫使记者参与报纸的商业活动，这种情况并不罕见。因此，持续打击新闻业的自主权也是文化全球化的一部分。

语言的全球化

估量由全球化带来的文化变化的一种直接方法是研究全球语言使用模式的转变。语言全球化可以看做这样一个进程：在国际交流中，人们越来越多地使用一些语言，而另外一些语言却失去了主导地位，甚至因为缺乏使用者而消失。夏威夷大学全球化研究中心的研究者已经找出了影响语言全球化的五大变量：

1.语言数量：世界各地语言数量的减少表明，同质性的文化力量在不断加强。

2.人口流动：语言会随同人们一起流动和迁移。移民模式影响了语言的传播。

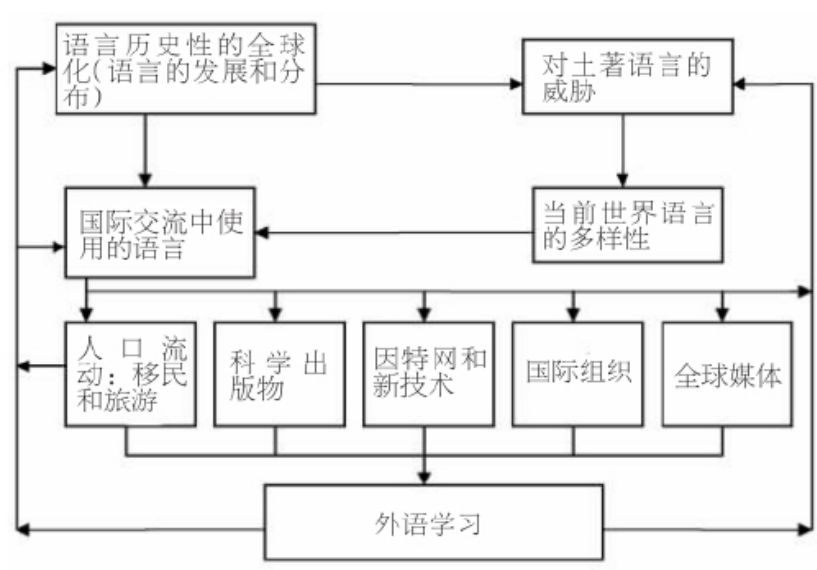
3.外语学习和旅游：外语学习和旅游促进了语言跨越国家和文化界限的传播。

4.网络语言：因特网已成为了即时交流和快速获得信息的全球性媒介。网络语言的使用是分析国际交流中语言的主导性和种类的关键因素。

5.国际科学出版物：国际科学出版物中包含着全球思想话语的语言，因此对关乎全世界知识生产、再生产和流通的思想界会产生至关重要的影响。

后面的图表说明了这五个变量之间的关系。

由于这些因素之间的相互作用具有高度的复杂性，这一领域的研究经常会得出相互矛盾的结论。以下的图表只能代表对语言全球化意义和影响的一种可能的概念化理解。这一领域的专家无法达成一致意见，于是他们提出了几种不同的假设。一种模式提出的假设认为，有几种语言（如英语、汉语、西班牙语和法语）越来越具有全球影响力，这显然与世界其他语言数量的不断减少有关。另一种模式认为，语言的全球化并不一定意味着我们的子孙后代注定只能使用几种语言。此外，还有一种观点强调，英美文化工业的力量会使得英语成为21世纪唯一全球通用的语言。



语言的全球化。

资料来源：改编自夏威夷大学马诺阿分校全球化研究中心发布的资料，
www.globalhawaii.org。

当然，英语日益彰显的重要性可谓历史悠久，可以追溯到16世纪末英国殖民主义产生的时候。那时，以英语为母语的人大约只有七百万。到20世纪90年代，这一人数已经猛增至超过三亿五千万，另外还有四亿多人将英语作为第二语言。现在，因特网上80%的内容都是英语的。全世界人数不断增长的外国留学生中，几乎有一半人在英美国家的大学注册就读。

洲	16 世纪初期		17 世纪初期		18 世纪初期		19 世纪初期		20 世纪初期		20 世纪末期		21 世纪初期	
	数量	%	数量	%	数量	%	数量	%	数量	%	数量	%	数量	%
美洲	2,175	15	2,025	15	1,800	15	1,500	15	1,125	15	1,005	15	366	12
非洲	4,350	30	4,050	30	3,600	30	3,000	30	2,250	30	2,011	30	1,355	45
欧洲	435	3	405	3	360	3	300	3	225	3	201	3	140	5
亚洲	4,785	33	4,455	33	3,960	33	3,300	33	2,475	33	2,212	33	1,044	38
太平洋地区	2,755	19	2,565	19	2,280	19	1,900	19	1,425	19	1,274	19	92	3
世界	14,500	100	13,500	100	12,000	100	10,000	100	7,500	100	6,703	100	2,997	100

资料来源：夏威夷大学马诺阿分校全球化研究中心，www.globalhawaii.org。

然而，与此同时，世界无书面形式的口头语言的数量也从1500年的一万四千五百种左右减少到了2000年的不足七千种。一些语言学家预测，按照目前这种速度减少下去，到21世纪末，50%——90%的现存语言将会消失。

但语言并不是世界上唯一面临灭绝危险的事物。消费主义价值观和物质主义生活方式的蔓延也已危及到了我们这个星球的生态健康。

文化价值观与环境恶化

人们如何看待他们的自然环境在很大程度上取决于其文化背景。例如，沉浸于道教、佛教和各种万物有灵论中的文化，倾向于强调所有生物之间的相互依存性——要求在生态需要和人类需求之间保持一种微妙的平衡。另一方面，犹太教和基督教的人文主义则包含了深刻的二元价值观，它认为人类是宇宙的中心。自然被看成是一种“资源”，可以将它作为一种工具来使用，以此来满足人类的欲望。这种人类中心范式最极端的表现就是消费主义的主要价值观念。如上文所指出的，美国主导的文化产业试图让全球的观众相信，人生的主要价值和意义在于无穷无尽地积累物质财富。

然而，21世纪伊始，我们已经不可能忽视这样一个事实：人们呼吸的空气、赖以生存的气候、吃的食物、喝的水都已经把这个地球上

的人紧密地联系在一起了。虽然人类明白相互依存这一显而易见的道理，但因为他们想获得奢华的生活方式，所以我们这个星球的生态系统在不断地遭受人类的破坏。即使我们承认，当今世界所面临的一些主要生态问题也曾是困扰古代文明的问题，但直到工业革命发生前，环境恶化相对来说还是地方性的，而且经历了成千上万年的时间。过去几十年里，地球环境恶化的规模、速度和深度都达到了史无前例的程度。试看环境恶化的全球化的一些最危险的表现形式。



全球环境恶化的主要表现和后果。

资料来源：本书作者。

人们关心的两大问题与北半球失控的人口增长和奢华的消费模式有关。自大约四百八十代人之前农业经济第一次出现以来，世界人口爆炸性地增长到了之前的1000倍，达到六十多亿。这一增长量的二分之一发生在过去30年间。大概除了啮齿类动物之外，人类已经成为了

地球上数量最多的哺乳动物。对食物、木材和纤维需求的极度增长，已经给地球的生态系统带来了巨大的压力。今天，地球表面的大片土地，特别是那些干旱和半干旱地区，从生物学上来说几乎已经不再具有生产能力了。

人们经常狭隘地把对人口增长与环境恶化问题的关注局限在人口总量的水平上。然而，人类对环境的全球性影响也是人均消费的结果，就如同总体人口规模所产生的结果一样。例如，美国人口只占世界人口的6%，却消费着全球30%——40%的自然资源。地区性的过度消费加上失控的人口增长给我们这个星球的健康带来了严重的问题。除非我们愿意改变支撑着这些可怕动因的潜在的文化和宗教价值结构，否则地球母亲的健康将有可能进一步恶化。

2001年某些国家的个人消费模式

国家	肉类 (千克)	纸张 (千克)	矿物燃料 (等量的燃油千克数)	客车 (每千人)	个人消费 总值
美国	122	293	6,902	489	21,680 美元
日本	42	239	3,277	373	15,554 美元
波兰	73	54	2,585	209	5,087 美元
中国	47	30	700	3.2	1,410 美元
赞比亚	12	1.6	77	17	625 美元

资料来源：美国公共广播服务公司，<http://www.pbs.org/earthonedge/science/trends.html>。

由人类引起的如全球变暖这种气候变化，是当代环境问题在强度和范围上发生决定性转变的另一实例。我们这个星球大气层中排放的气体（包括二氧化碳、甲烷、氮氧化物和硫氧化物以及氟利昂）迅速积累，这已经大大增强了地球阻止热量排放的能力，由此而来的“温室效应”就是造成全球平均气温上升的原因。

虽然全球变暖的确切效应难以计算，美国科学家关注联盟提供的数据表明，全球的平均气温从1880年的 13.5°C （ 56.3°F ）上升到了2000年的 14.4°C （ 57.9°F ）。全球气温的进一步升高可能会导致极地地区部分冰帽融化，到2100年会引起全世界的海平面升高90厘米——这一灾难性的后果会威胁到世界上许多沿海地区。

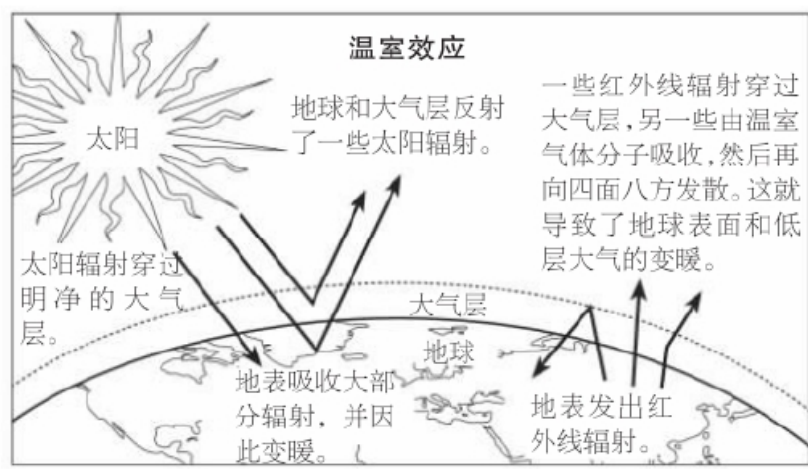
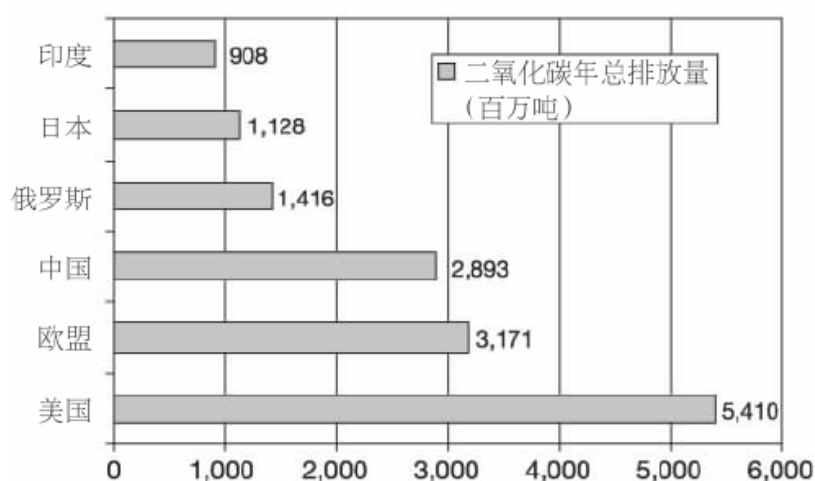


图9 温室效应。

跨越国界的污染是我们集体生存的另一重大威胁。大量人工合成的化学品被排入到空气和水中，使得人类和动物的生存条件已超过了以前生物学经验的极限。例如，20世纪下半期人们使用了氟利昂作为不可燃的冷却剂、工业溶剂、发泡剂和气溶胶喷射剂。20世纪70年代中期，研究者指出，无节制地向空气中排放氟利昂似乎损耗了地球的臭氧保护层。10年后，人们在塔斯马尼亚、新西兰和面积南极地带的上空发现了很大的“臭氧层空洞”，这最终导致了一项国际联合行动，即逐渐停止生产氟利昂和其他一些破坏臭氧层的物质。其他一些

跨越国界的污染包括工业排放的硫氧化物和氮氧化物。这些化学物质最终以“酸雨”的形式返回地面，损害森林、土壤和淡水生态系统。北欧和北美部分地区现在的酸性沉淀物至少高达环境监测机构设定的临界水平的两倍。



二氧化碳排放量：2001年的主要污染国。

资料来源：英国广播公司科技报道，<http://news6.thdo.bbc.co.uk>。

当前，有关环境恶化的全球化最可怕的问题或许是世界范围内生物多样性的破坏。1998年，一些美国科学家把生物多样性的丧失认定为比全球变暖或跨国界污染更为严重的环境问题。现在，10个生物学家中会有7个认为，世界正处在这个星球45亿年以来生物大规模灭绝速度最快的时期。根据经济合作与发展组织最近的一项报告显示，世界三分之二的耕地已被认定为“有些退化”，三分之一被认定为“严重退化”。全世界有一半的湿地已经被破坏，淡水生态系统的生物多样性正面临着严重的威胁。自1900年以来，全世界已经失去了四分之三的农作物和动物物种的遗传多样性。一些专家担心，有高达50%的动植物种类将在本世纪末消失，其中大多数都在南半球。

名称	覆盖范围 / 保护	年代
《拉姆萨公约》，伊朗	湿地	1971 年
《联合国教科文组织世界遗产》，巴黎	文化与自然遗产	1972 年
联合国环境规划署会议，斯德哥尔摩	总体环境	1972 年
《濒危野生动植物种国际贸易公约》，华盛顿特区	濒危物种	1973 年
《海洋污染公约》，伦敦	船只造成的海洋污染	1978 年
《联合国海洋法公约》	海洋物种，污染	1982 年
《维也纳议定书》	臭氧层	1985 年
《蒙特利尔议定书》	臭氧层	1987 年
《巴塞尔公约》	有害废物	1989 年
联合国“里约热内卢环境峰会”	气候变化，生物多样性	1992 年
《雅加达条例》	海洋和临海地区的多样性	1995 年
《京都议定书》	全球变暖	1997 年
《鹿特丹公约》	工业污染	1998 年
约翰内斯堡世界峰会	生态的可持续性，污染	2002 年

资料来源：本书作者。

即使人们看到这一连串糟糕的生态报告，他们也可以对不断出现

的国际环境条约和协议保持谨慎的乐观。这些协定的各种条款旨在控制空气和水的污染，保护濒危物种，限制有害废物的处理。然而不幸的是，大多数条约缺乏有效的国际强制执行机制；而且，一些主要的环境污染者，如美国和中国，还没有批准其中的一些重要协议。

1992年，科学家关注联盟发布了一个名为“警告人类”的公告，声明全球环境正在严重危机中痛苦挣扎。有一千五百多位科学家在这个文件上签名，其中包括很多诺贝尔奖获得者。人们对我们这个星球生态极限的认识正在日益加深，但更为紧要的问题是，这是否会转而成为对根植于积累无限物质财富欲望中的文化结构的必要修正。对此，人们还要拭目以待。

【注释】

[1] 19世纪，美国扩张主义者认为美国的对外扩张为天命所定。

第六章

全球化的意识形态向度

意识形态可以定义为这样一个体系，它包含了广泛共享的观念、模式化的信仰、具有导向性的规范和价值观以及特定人群认可为真理的理想。意识形态不仅按照世界本来的样子，而且按照世界应该有的样子，为个人提供了一幅比较连贯的世界图景。这样一来，意识形态就有助于把高度复杂的人类经验组织成相当简单却经常被歪曲的形象，并以此作为社会和政治行动的指南。这些被简化和歪曲了的思想常被用来使某些政治利益合法化，或维护占统治地位的权力结构。为了在社会中渗透他们喜欢的规范和价值观，意识形态主义者向公众递交了一个议程，它已经限定了该讨论什么、该主张什么以及该询问什么。他们面对公众讲述故事和叙事，用于说服、赞扬、谴责，区别“真理”与“谬误”，并区分“好的”与“坏的”东西。这样，意识形态就能通过概括化的行为准则和要求来组织和确定人类活动的方向，把理论与实践联系起来。

如所有的社会进程一样，全球化也包含了一个意识形态向度，充满了关于这一现象本身的一系列规范、要求、信条和叙事。例如，全球化是一件“好”事还是一件“坏”事的问题，就在意识形态领域引发了激烈的公共讨论。因此，在探讨全球化的意识形态向度之前，我们应该在全球化与全球主义之间做重要的分析和区别，前者指各种评论者以不同的甚至是相互矛盾的方式来描述不断强化的全球相互依存的社会进程，而后者则是指赋予全球化这一概念以新自由主义价值观和意义的意识形态。

我们在第七章将会看到，对新自由主义价值观与全球化二者之间的联系，各社会群体并没有达成一致意见；相反，他们企图赋予这一概念以不同的规范和意义。然而，迄今为止，这些群体所表达的理想并不能动摇全球主义中新自由主义话语的统治地位。后者在全世界的

传播主要依靠的是北半球强大的社会力量，这一阵容主要由集团公司的经理、大型跨国公司的主管人员、集团公司的说客、新闻记者、公共关系专家、面向大众读者写作的知识分子、国家官僚及政客组成。作为全球主义的主要拥护者，这些人物使得公众话语中充斥着理想化的形象——一个保护消费者的自由市场。



图10 微软总裁比尔·盖茨，世界上最有影响力的全球主义倡导者之一。

兜售全球化

2002年，美国新自由主义杂志《商业周刊》推出了一则关于全球化的封面报道，它包含了如下声明：“近十年来，政界与商界的领导者企图说服美国公众，让他们相信全球化的好处。”通过援引2000年4月一份关于全球化的全国民意调查结果，文章继续报道说，大多数美国人似乎对这个问题有两种看法：一方面，有65%的接受调查者认为，全球化对美国和世界其他各地的消费者和商业来说都是一件“好事”；另一方面，他们担心全球化可能会使美国的就业率大幅滑坡；

此外，有70%的接受调查者认为，与低收入国家签署的自由贸易协定是美国工资下降的原因。文章的结尾对美国政界和商界的领导者发出了颇有火药味的严重警告，认为对反全球主义势力的论点不可掉以轻心。为了减少人们对这一问题不断产生的担忧，美国决策者应该更有效地突出全球化带来的好处。毕竟，公众对全球化持续的担忧会产生严重的反作用，进而危害国际经济的健康运行和“自由贸易事业”。

这一封面报道包含了两条与全球化的意识形态向度相关的重要信息。第一，它公开承认了政界与商界的领导者在积极地向公众兜售他们自己中意的全球化版本。实际上，《商业周刊》那篇文章的作者是以积极的态度来看待对全球化观点和形象的构建的，认为它们是实现基于自由市场原则之上的全球秩序必不可少的工具。无疑，这种全球化的正面景象对公众舆论和政治选择具有深远的影响。如今，为了实施具有市场倾向的政治议程，新自由主义决策者已不得不变成诱人的意识形态集装箱的设计专家。鉴于商品交换构成了所有市场社会的核心活动，全球化话语本身也已经转变成了一种特别重要的商品，专门供公众消费。

第二，《商业周刊》封面报道的调查数据表明，在不断全球化的世界中，人们的个人经历与他们对全球化的规范性定位之间存在着认识上的明显差异。人们该如何解释，为何有相当一部分接受调查者担心全球化会给他们的生活带来经济上的负面影响，但同时却认为全球化是一件“好事”？显然，问题的答案就是意识形态。全球化光彩夺目的新自由主义叙事已经在很大程度上塑造了全世界的公众舆论，即使人们的日常经历呈现出的场景并不皆如它们渲染得那样美好。

北半球富国的十几家影响最大的杂志、报纸及电子媒体，如《商业周刊》、《经济学家》、《福布斯》、《华尔街日报》与《金融时报》，为读者灌输了众多固定不变的带有全球主义的主张。全球主义已经成为一些社会政治思想家所谓的“强势话语”——一种臭名昭著的难以抵制的话语。它有强大的社会势力支持，这种势力预先选定了那些被认为是“真实的”东西，从而相应地来塑造世界。不断地复述全球主义的主要主张和口号能够产生它们所表述的东西，随着更多新自由

主义政策的执行，全球主义的主张更加牢固地深入到了公众心里。

在本章的余下部分，我们将认识和分析五大意识形态主张，它们频频出现在有影响的全球主义倡导者的谈话、演讲和著作中。需要指出的是，全球主义者本人也是为了兜售他们的政治和经济日程才形成这些主张的。或许，并没有一段全球主义的演讲或一部著作能同时涵盖下面所讨论的五个论断，但它们至少都包含了其中的一些主张。

主张一：全球化就是市场的自由化与全球一体化

如所有意识形态一样，全球主义从一开始也试图建立对这一现象的来龙去脉的权威叙述。对新自由主义者来说，这根植于自我调节的市场观念，它是未来全球秩序的框架。如第三章所指出的，新自由主义者试图培养公众的意向，使他们毫无批判地把“全球化”与他们所宣扬的市场自由化的好处联系起来。特别值得注意的是，他们说全球市场的自由化与一体化是一种“自然”现象，能够促进世界的个体自由和物质进步。以下是三个例子。

全球化与市场对政府的压倒性优势相关。不管是赞成还是反对全球化的人都一致认为，作为当今驱动力的市场正在左右政府的职能。

《商业周刊》，1999年12月13日

（政府的）的一个角色就是清道夫——为商品、服务和资本的自由流动扫清障碍。

克林顿政府的美国前副国务卿琼·斯皮罗

自由主义市场经济从本质上来说是全球性的。它是人类奋斗的最高目标。通过我们的努力和选票，无论是在集体还是个人层面，我们都已经为它的建设做出了贡献。为此，我们应该感到自豪。

英国记者彼得·马丁

这一主张的问题在于，全球主义的使命——市场的自由化和一体化——只有通过市场进行行政规划才能得以实现。因此，全球主义

者必须随时准备利用政府的力量来削弱和消除那些限制市场的社会政策和机构。鉴于只有强有力的政府才能完成转变当前社会结构这一野心勃勃的任务，市场自由化的成功取决于集权政府的介入和干涉。然而，这样的行为与新自由主义理想化地对政府职能进行限制形成了强烈反差。当然，全球主义者确实期望政府在执行他们的政治日程方面扮演非常积极的角色。在20世纪八九十年代，美国、英国、澳大利亚和新西兰新自由主义政府的积极参与表明了强大的政府行为在策划自由市场方面的重要性。

而且，宣称全球化就是市场的自由化与全球一体化，就会将一个原本偶然的政治计划固定为“事实”。全球主义者的成功在于他们说服了公众，让其相信他们关于全球化新自由主义的叙事，正是对所要分析的情况的客观的或至少是中立的判断。诚然，新自由主义者或许确实能够为市场的“自由化”提供某种“经验性证据”。但是，市场原则的蔓延真的就是由于全球化与市场扩张之间存在着某种形而上的联系吗？或者，它之所以发生，难道是因为全球主义者拥有政治和话语权，从而能大致按照自己意识形态的公式来影响这个世界——自由化+市场的一体化=全球化？

最后，这一对全球化过于经济化的表述削减了此现象的多维性。全球化的文化与政治向度仅作为依赖全球市场流动的从属进程而被提及。即使相信全球化的经济向度具有决定性作用，人们也没有理由认为这些进程必然与撤销对市场的管制有关。与此相反，另一个观点则可能会把全球化与全球性监督管理结构的创建联系起来，这个结构会使市场对国际政治机构负责。然而对全球主义者来说，当与最具限定性的法律与机构做斗争时，把全球化说成是一项能解放并整合全球市场以及从政府控制下解放个人的事业，是他们获取公众支持的最好方式。只要能成功地向大多数人兜售他们对全球化新自由主义式的见解，他们就能维持一种有益于自己的社会秩序。对那些仍然怀疑全球主义的人来说，全球主义者还有另外一个胸有成竹的主张——为什么要去怀疑一项带有历史必然性的进程呢？

主张二：全球化是必然的、不可逆转的

全球化是历史的必然，这一想法乍一看似乎很不适合一个基于新自由主义原则之上的意识形态。毕竟，在整个20世纪，自由主义者和保守主义者都对马克思主义者提出了批评，因为后者的决定论主张贬抑了人的自由意志，而且忽视了非经济因素对社会现实的影响力。然而，全球主义者依靠的也是一个相似的历史必然性叙事，它是单一因果的和经济主义的。根据全球主义者的解释，全球化反映了技术创新驱动下不可逆转的市场力量传播的必然性。让我们来思考一下以下的陈述：

现在，我们必须接受全球化残酷无情的逻辑——从我们的经济力量、我们城市的安全到我们人民的健康，都不仅取决于我们国内发生的事情，而且也取决于半个世界以外的地方发生的事情……全球化不可逆转。

美国前总统比尔·克林顿

全球化是不可避免的，是冷漠无情的，它正在以越来越快的速度到来……全球化正在发生，它就要发生。不管你是否喜欢它，全球化正在发生，即将发生。

联邦快递公司董事长和总裁弗雷德里克·W.史密斯

我们需要更多地解放印度经济，撤销对经济的管制。没有一个明智的印度商业家会反对这一点……全球化不可避免。没有更好的选择。

印度企业家拉胡尔·巴贾杰

新自由主义者把全球化描写成某种就像天气或重力一样的自然力量，这使得全球主义者更易于让人们相信，想要生存和发展就必须适应市场规律。因此，宣扬全球化必然使关于全球化的公共话语变得非政治化了。新自由主义政策被说成是超越政治的，它们只是在执行自然规律而已。这里的寓意就是，人们并非根据一系列的选择行事，而只是在履行世界市场的法则而已，是这些法则要求消除政府的控制。这正如英国前首相玛格丽特·撒切尔曾说过的，“我们别无选择”。如果

人们对经济和技术力量的自然流动无计可施，那么政治团体就应该默许并充分利用这一不可改变的境况。反抗将是不合乎自然规律的、非理性的，而且是危险的。

必然性的观念也更容易说服公众去共同承受全球化的重负，从而让他们支持一个经常被新自由主义政客利用的托词：“由于市场，我们才削减社会规划。”德国前总统罗曼·赫尔佐克通过电视呼吁全国，全球力量不可抗拒，它迫使每个人都必须做出牺牲。当然，赫尔佐克总统并没有讲明白等待大股东和公司执行官的将是怎样的牺牲。最近的例子，如美国安然公司轰动一时的破产表明，牺牲将极有可能很不均衡地由那些工人和雇员承担，因为新自由主义的政策会使他们失去工作或社会福利。

最后，宣称全球化是不可避免的和无法抵制的，其根源在于一种更宏大的进化论话语，这一话语赋予某些国家以特权地位，让它们处在从政治控制下解放市场的前沿。如第五章所讨论的，乐天派的鼓吹全球化者经常把全球化当做一个委婉语来使用，它代表了世界不可逆转的美国化。由此看来，全球主义力量似乎复活了19世纪赫伯特·斯宾塞和威廉·格雷厄姆·萨姆纳之类的人们宣扬的英美先锋主义范式，古典市场自由主义的主要因素在全球主义那里无一不有。我们发现了西方文明、自我调节和自由竞争的经济模式、自由企业的优势、国家干预的缺陷、放任主义原则，以及适者生存和不可逆转的进化过程中无情的自然法则。

主张三：没有人对全球化负责

全球主义的决定论语言提供了另一个话语优势。如果市场的自然法则预先规定了新自由主义的历史进程，那么全球化并不反映某一特定社会阶级或集团任意的议程。在这种情况下，全球主义者只是在执行一种具有超验力量的不可改变的律令。人并不对全球化负责，而是市场和技术对全球化负责。人类的某些行为会加速或延缓全球化，但最后的分析证明，市场那只看不见的手总是会表现出它高超的智慧。下面是关于这一观点的三种表达方式：

左派中有很多人不喜欢全球市场，因为它在总体上体现了他们厌恶市场的原因：无人对市场负责。实际情况是，看不见的手也统治着大部分国内市场，这是一个似乎被大多数美国人看成生活事实的现实。

美国经济学家保罗·克鲁格曼

有关全球化最基本的事实是这样的：无人负责……我们都情愿相信有人在负责。但现在的全球市场由“电子族群”构成，经常包括匿名的证券、债券和货币交易者与跨国投资者。网络和屏幕把他们联系在了一起。

《纽约时报》记者，获奖作家托马斯·弗里德曼

全球化巨大的魅力在于没有人控制它。其巨大的魅力在于，它不受任何个人、任何政府和任何机构的控制。

高盛公司副董事长罗伯特·霍马茨

但只有从表面意义来看，霍马茨先生的话才是正确的。虽然并不存在由单一邪恶势力控制的有意识的阴谋，但这并非是说没有人对全球化负责。全球市场的自由化和一体化并非是在人类的选择领域之外进行的。如第三章所示，全球主义者在全世界整合市场，并使市场脱离国家的干预计划，创造了也维持着不均衡的权力关系。美国是迄今为止世界上最强大的经济和军事力量，而且最大的跨国公司的总部也都在北美洲。这并不是说美国绝对控制着全球化的宏大进程，但的确表明，在很大程度上，全球化的实质与发展方向受到了美国内外政策的影响。

总之，有人认为无人领导全球化进程，这一说法并没有反映当今世界的现实；相反，这一说法为维护 and 扩张北半球国家利益的政治议程服务，同时，也保护与它联合的南半球的精英力量。如历史必然性的言论一样，无人负责的观念企图使关于这一话题的公共讨论非政治化，从而解散反全球主义运动。一旦大部分人接受了这种全球主义的形象，即它是一种自我运行、自我调节的力量，要组织反抗运动就会

变得相当困难。当普通民众不再相信有选择另一种社会格局的可能性时，全球主义将具有更大的能力来建构被动的消费者身份。

主张四：全球化对每个人都有益处

这一主张是全球主义的核心内容，因为它为应该把全球化看成是“好”事还是“坏”事这一关键的规范性问题提供了一个肯定的答案。全球主义者经常把他们的论点与所谓的市场自由化带来的好处联系起来：全球生活水平的不断提高、高效能的经济、个人自由以及史无前例的技术进步。下面就是几个这类的说法：

几乎毫无疑问，总的来说，全球金融的显著变革有利于促进世界经济结构的重大改善和生活水平的显著提高……

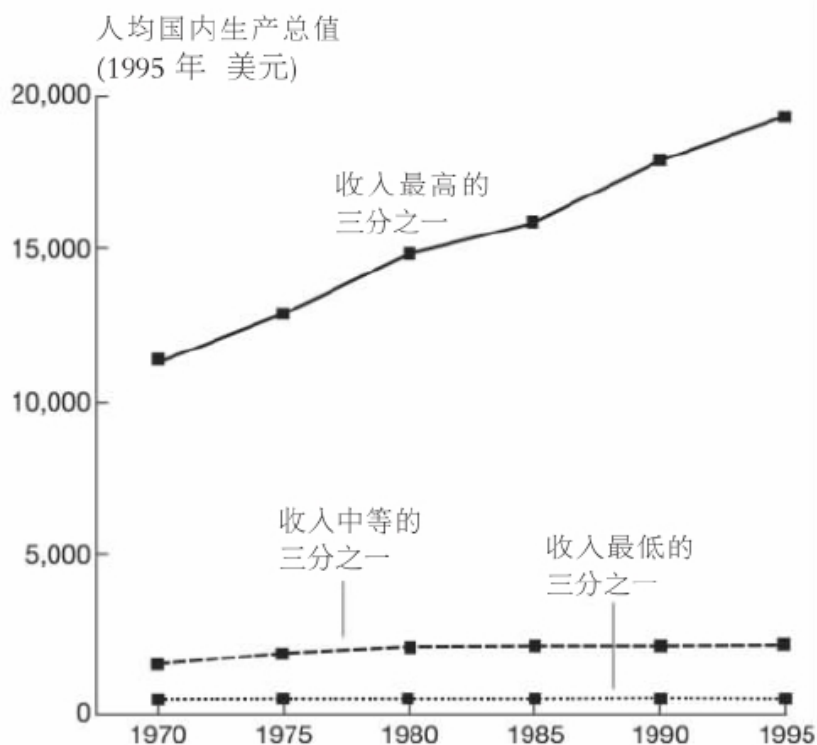
美国联邦储备委员会主席艾伦·格林斯潘

全球化的效果非常好。在前所未有的自由化的刺激下，世界贸易继续增长的速度超过了全球经济总产出增长的速度，使得生产力和效率飞速提高，创造了百万个工作机会。

英国石油公司董事长彼得·萨瑟兰

我们正处于这个世界最让人欢欣鼓舞的时代：国家间的壁垒正在减少；经济自由主义无疑正受到广泛关注，而且非常有效；贸易和投资在飞速增长；国家间的收入差距正在缩小；财富的生产创历史纪录新高——而且我相信这种情况可能会继续下去。

联合技术公司首席执行官乔治·戴维



穷国与富国收入悬殊，1970——1995年。

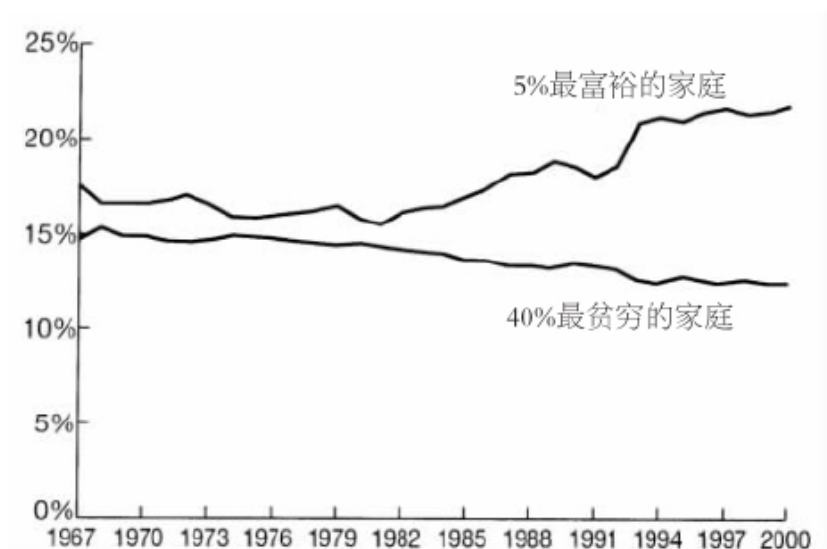
资料来源：世界银行，《1999/2000年世界发展报告》。

然而，戴维先生绝没有表明他这番话背后的意识形态假定。“我们”确切地说是谁？谁“证明了”新自由主义非常“有效”？“有效”是什么意思？然而，实际上存在着与此相反的确凿证据。市场过度控制社会和政治将导致的后果是：全球化的机遇与回报并不均衡，它以牺牲大众为代价把权力与财富集中在了一小部分人、地区和公司的手里。即使是来自世界银行的数据也表明，近来，国家间的收入差距实际上正在以史无前例的速度扩大。

《联合国人类发展报告》1999年和2000年版的数据表明，在1973年全球化开始之前，最富国与最穷国的收入比率大约是44：1。25年后，这一比率增长到74：1。冷战结束后的这段时期，生活在国

际贫困线以下的人数从1987年的12亿增长到了现在的15亿。如果当前的趋势继续下去，到2015年，这一数字将会达到19亿。这意味着，21世纪伊始，人类最底层有25%的人每年依靠不足一百四十美元维持生存。与此同时，1994到1998年，世界上200个最富的人的资本净值翻了一番，超过了一万亿美元。世界上三大亿万富翁的资产超过了所有不发达国家及其6亿人国民生产总值的总和。

即使在世界上最富有的国家内部，也同样能看到日益加剧的不平等趋势。例如，我们可以看看美国日益扩大的收入差距（见下图）。



家庭收入在美国总收入中所占的份额，1967——2000年。

资料来源：美国统计局，www.census.gov。

美国政治行动委员会的数量从1974年的400个上升到了2000年的9000个。为了继续维持新自由主义路线，这些集团的说客成功地给国会和总统施加了压力。超过三分之一的美国劳动力，即4700万工人，每小时工资不足十美元，与1973年相比，每年要多工作160个小时。全球主义者经常用美国20世纪90年代的低失业率来证明全球化带来的经济利益，其实这背后掩盖的是低工资和数以百万计的临时工人，这些临时工人无法得到全天的工作岗位，每周最低工作时间只要达到21

小时，就被登记为在业。与此同时，大公司首席执行官的平均薪水却在大幅度提高。2000年，它比普通工人工资高416倍。1%的最上层美国家庭的财富超过了占总数95%的底层家庭的财富总和，这反映了过去20年来的巨大变化。

另外，还有很多迹象证明，追求全球利润实际上使穷人更难以享受到科技创新带来的好处。例如，到处都有证据表明，有一个日益扩大的“数字分水岭”把北半球与南半球分开了。

全球因特网用户占地区人口的百分比，1998——2000年

国家	1998 年	2000 年
美国	26.3	54.3
高收入的 OECD 成员国(美国除外)	6.9	28.2
拉丁美洲和加勒比海地区	0.8	3.2
东亚和太平洋地区	0.5	2.3
东欧和 CIS	0.8	3.9
阿拉伯国家	0.2	0.6
撒哈拉沙漠以南的非洲	0.1	0.4
南亚	0.04	0.4
世界	2.4	6.7

资料来源：《2001年联合国人类发展报告》。

（OECD：经济合作与发展组织；CIS：独联体）

关于全球公共医疗卫生服务不断加大的差距，来看看英国广播公司2000年10月31日的新闻报道：

美国的一些科学家最近警告公众，现在，就防止非洲撒哈拉沙漠以南地区寄生虫疾病的蔓延来说，经济全球化可能成为其最大的威胁。他们指出，总部在美国的一些制药公司正在停产许多抗寄生虫的

药物，因为发展中国家买不起这些药物。即使世界上超过两亿人仍患有血吸虫病（一种严重损害肝脏的寄生虫疾病），由于利润的下降，治疗血吸虫病的药物在美国一家制药厂已被停产。另一种抗肝吸虫病损害的药物自1979年就已停产，因为南半球的“消费基础”没有足够的“购买力”。

少数几位承认全球不平等分配模式的全球主义者通常坚信，市场本身最终会纠正这些“不均衡”。他们坚持认为，在短期内，“插曲式的错位”是必然的，但它们最终会被全球生产力的巨大飞跃所取代。实际上，有一官方说法认为全球化有益于所有人，对这一官方说法不完全认同的全球主义者，必须承担他们的批评所带来的后果。因为公开批评他所在机构的新自由主义经济政策，曾获诺贝尔奖的世界银行前任首席经济学家约瑟夫·斯蒂格利茨受到了猛烈攻击。他认为，世界银行和国际货币基金组织强加于发展中国家的结构调整项目经常带来了灾难性的后果。他还指出，“市场理论家”曾利用1997——1998年亚洲金融危机来减弱国家干涉的可信度，从而在更大程度上促进了市场的自由化。1999年底，斯蒂格利茨因压力过大而辞职。五个月后，他与世界银行的顾问合同也被终止。

主张五：全球化促进民主在全世界传播

全球主义的这个主张来自一个新自由主义的设想——自由市场与民主同义。在公共话语中，这两个概念不断被确认为“常识”，常常无人质疑它们之间是否真的一致。这里有三个例子：

由全球化带来的经济发展，有利于以强大的中产阶级为主体的复杂市民社会的产生。这一阶级和社会结构会促进民主的发展。

霍普金斯大学教授弗朗西斯·福山

在前共产主义国家里，新企业和购物中心的出现应该被看做民主的中坚。

美国纽约州议员希拉里·罗德姆·克林顿

“电子族群”将从总体上加强民主化，这一点有三个重要的原因：灵活性、合法性以及可持续性。

《纽约时报》记者，获奖作家托马斯·弗里德曼

这些观点取决于民主的观念，它强调正式程序，如在经济和政治决策中以牺牲大多数人的直接参与为代价的选举。对民主的这种“空洞肤浅”的定义，反映了一种低强度的或“形式上的”市场民主，这种民主以精英主义的组织化模式为特征。实际上，把一些民主因素嫁接到普遍独裁的结构上，可以保证被选中的人免受来自大众的压力，从而实现“有效”的管理。因此，断言全球化会促进民主在全世界的传播，从很大程度上来说，是基于对民主的一种肤浅的理解。

而且，这一主张也必须面对许多与此相反的证据。让我们来看一则转引自《芝加哥论坛报》的报道，它是由“新经济信息服务”^[1]发布的。这表明，在竞争美国出口市场和美国对外投资的时候，民主国家并不占优势。

1989年，在美国从南半球进口的所有商品中，民主国家的商品占到了一半以上。10年后，可以选择的民主国家更多了，但在美国从发展中国家进口的商品中，由民主国家提供的还不到三分之一；而且这一趋势还在不断增强。随着世界上更多的国家选择民主政体，更多的美国企业似乎更喜欢其他政体。这些发现提出了这样一个重要的问题：在实际上，美国公司对外采购和投资的决策是否破坏了脆弱的民主的生存机会？为什么北半球富国实力雄厚的投资者会做出这些企业决策？这首先是因为，那些国家的工资比民主国家的工资要低一些，这使得前者的企业在出口商品时获得了货币优势。另外，低工资、工会禁令以及宽松的环境法有利于那些国家吸引外资。

结论

对全球主义五大主张批判性的研究表明，新自由主义关于全球化的说法从下面这个意义上说是与意识形态相关的，即它带有政治动

机，有助于建构全球化的特定含义，借此保留和稳定现存的不均衡的权力关系。但是，全球主义意识形态的影响范围并没有局限于狭隘地为公众解释全球化的意义。全球主义由强大的叙事组成，它们兜售一个包罗万象的新自由主义的世界观，从而创造出具有集体性质的意义，并且塑造了人们的身份。

然而，无论是从西雅图到热那亚的大规模的反全球主义抗议，还是“基地”组织于2001年9月11日发动的恐怖袭击，都表明全球主义这一意识形态的扩张遇到了众多的抵抗。在下一章我们将会看到，21世纪的第一个10年似乎正迅速成为一个战场，关于全球化意义和走向的观点，在这里针锋相对。

【注释】

[1] 一家非盈利性组织（民主教育基金会）的一个服务项目，提供全球化和技术变革对民主的影响的信息和评论。

第七章

全球主义面临的挑战

作为我们这个时代主导性的意识形态，全球主义对于全球化的新自由主义认识已经牢固地铭刻在了全世界很多人的心里；强大的政治机构和经济团体转而又在进一步维持并确认着这一认识。然而，从没有哪种意识形态具有绝对的控制优势。人们的切身经验与意识形态主张之间存在的差距，可能会给主导性的模式带来危机。这时，持不同见解的社会团体就会感觉到比较容易向公众传达它们的思想、信念和行为实践。

20世纪行将结束之时，在关于全球化的公共话语中，反全球主义的观点开始受到了更多的关注；这一过程之所以产生，是由于人们更加清醒地意识到，公司贪婪的利润策略正在导致全球财富与福利差距日益扩大。1999到2001年间，在全世界许多城市，全球主义与其意识形态挑战者的斗争以街头冲突的形式爆发，最后发展成为一场史无前例的针对美国的恐怖主义袭击，导致三千多人死亡。这些反全球主义的力量是什么呢？

两大反全球主义阵营

这些不同的社会力量共有的一个信念就是，它们必须保护自己和相关各方不受全球化带来的消极后果的影响。从这个方面来说，他们都是某种“保护主义者”。然而最重要的是，我们必须记住反全球主义者追求的目标十分宽泛，他们发展政治议程的手段各不相同。例如，在估量全球化的形成特点、原因以及什么才可以被准确地归为“消极后果”的时候，他们之间存在着广泛的分歧。即使会显得过于简单化，我仍然建议把反全球主义的团体划分为两大意识形态阵营；在此基础上，还可以根据另外的标准再进一步将其细分。

在美国，帕特里克·布坎南和H.罗斯·佩罗是坚持特定论保护主义立场的两个主要代表。在欧洲，民族主义政党（如约尔格·海德尔领导下的奥地利自由党、让-马里·勒庞领导下的法国民族阵线和格哈德·弗雷领导下的德国人民联盟）都表示反对“美式的全球化”。在南半球，人们可以发现类似的态度，如奥萨玛·本·拉登对伊斯兰教义的偏激理解，或者乌戈·查韦斯总统委内瑞拉式的民粹主义。让我们再次记住，我们不仅要在这些团体的政治进程方面，而且还要按照它们反全球化斗争的手段——从恐怖袭击到非暴力的议会式方法——对它们加以区别。

特定论保护主义

特定论保护主义者是这样一些人：他们谴责全球化给本国或本地区的经济、政治及文化所带来的麻烦。特定论保护主义者感觉到古老社会模式正面临逐渐消失的危险，他们谴责自由贸易、全球投资者的力量、跨国公司的新自由主义日程以及世界的美国化，并认为是这些导致了生活水平的下降和（或）道德滑坡。由于担心失去民族自决权和自己的文化遭到毁灭，他们发誓要保护传统的生活方式，使其不受那些“外来因素”的影响——他们认为是这些因素释放了全球化的力量。相对于如何建设一个全球性的更加公平合理的国际秩序而言，特定论保护主义者更加关心本国公民的福利。

在美国，消费者保护人拉尔夫·纳德崭露头角，成为了普世论保护主义者的主要代表人物。在欧洲，已成立的绿色团体的代言人早就指出，毫无节制的新自由主义的全球化已经导致了全球环境的严重恶化。欧洲和美国的无政府主义者也赞成这一观点，但是，与纳德和绿色人士不同，他们为达到目标，情愿有选择性地使用一些暴力手段。在南半球，反新自由主义的民主大众运动代表了普世论保护主义者的观点，如墨西哥的萨帕塔运动、印度的抱树运动和海地总统让——贝特朗·阿里斯蒂德领导的穷人运动都是如此。其中一些团体已经和反全球主义的国际非政府组织建立了密切的联系。

普世论保护主义

在致力于创建更加公平合理的南北半球关系的进步政党那里，人们能够发现普世论保护主义者；此外，还包括数量日益增多的非政府组织和跨国网络，它们关注环境保护、公平贸易、国际劳工问题、人权及妇女问题。这些团体挑战了上一章所讨论的那些全球主义的重要主张，并提出要建立一种基于全球财富与权力再分配之上的国际新秩序。普世论保护主义者宣称指导他们思想的是，他们不仅要为本国公民，而且要为全世界人民争取社会正义与公平。他们指责奉行全球主义的精英所推行的政策，因为它们导致了更大程度上的全球不平等、高失业率、环境恶化以及社会福利的消失。他们呼吁一个“来自下层的全球化”，它对被边缘化的人和穷人有利，企图保护全世界的普通人免受新自由主义的“来自上层的全球化”的伤害。

在讨论近几年主要的反全球主义活动之前，我们先来详细地看一下这两大反全球主义阵营最引人注目的代言人。

特定论保护主义者

从20世纪60年代早期开始，帕特里克·J.布坎南就与美国共和党的右翼联系在了一起。他把自己看做一个富有爱国主义精神的保护者，保护“辛勤美国人”，反对公司精英、近来的移民、福利接受者以及享受“特权”的少数族裔。近年来，美国民族主义组织的数量陡然上升，他们反全球主义的言辞甚至比布坎南的民族主义更加极端。一些如约翰·伯奇协会、基督教联盟、自由游说团以及所谓的爱国和民兵运动之类的团体深信，全球化是美国许多社会问题的根源。他们觉得全球化在吞噬自己的国家，是一种异己的邪恶的意识形态，他们担心跨国势力正在无情地销蚀着“美国的传统生活方式”。

就自由贸易和移民问题与共和党高层产生严重分歧之后，布坎南在2000年脱离了共和党，成为民粹改革党的总统候选人。在其畅销书和激烈的竞选演讲中，他把自己的反全球化立场说成是“经济民族主义”——按照为狭隘的民族利益服务的方式来设计经济。他经常这样来表达自己的信念：在当代美国社会的核心，美国民族主义的要求与全球经济控制之间存在着难以抑制的冲突。布坎南认为，美国大多数

主流政客都受制于跨国公司的利益，这些利益支持由国际贸易组织和其他国际机构牵头的全球管理结构，正在损害着美国的国家主权。同时，他也指责“倡导多元文化主义的自由主义者”为百万移民打开了国门，而这些移民正是造成美国经济和道德衰退的原因。



图11 帕特里克·J.布坎南。

欧洲特定论保护主义者就经济民族主义发表的讲话也愈发激烈，这使他们更容易激发公众对全球化带来的经济和文化后果的焦虑。他们的目标是国际银行家、货币交易者、“自由资本”、跨国公司以及布鲁塞尔的欧盟管理机构。从西班牙到俄罗斯的右翼党派都把全球化看成是对国家主权和自决权的最大威胁，都在全力倡导保护主义的措施和重新调整国际金融市场。

当反全球主义的言谈与所谓的“外国人问题”合为一体时，它似乎成了一种特别有效的武器。许多年来，在奥地利、德国和欧洲其他国家，移民、客籍劳工以及总体上的“过度异国化”问题已经成为了触发公众怨恨的催化剂，因为外国人很容易被人看成是威胁侨居国文化传承和文化身份的替罪羊。仇外通常与成功地妖魔化全球化密切相关。认为全球化是必然的、不可逆转的这种全球主义的主张，经常遭到依

照特定论保护主义主题组织起来的政党的攻击。附和着布坎南的措辞，它们呼吁强势政治领导人的出现，以中断新自由主义这一主宰世界的力量。这些党派中的大多数人都预见，会出现一个由欧洲主权国家组成的“欧洲堡垒”，这些国家会维护本地区的政治、经济和文化独立。

北半球特定论保护主义的兴起是对新自由主义全球化带来的经济困顿和文化混乱的权威性反应。“全球化的受害者”包括产业工人、小企业主和小农场主，这些人对稳固界限与熟悉秩序的解体感到非常焦虑。他们的政治代表向公众表达了一个愿望，即希望建立一个文化统一、道德稳固及具有民族优越感的真实世界或想象世界。

奥萨玛·本·拉登激进的伊斯兰教义也带有一种家长式的等级制风格。本·拉登表现出具有超凡魅力的领导者和无畏的信仰捍卫者的形象，其宗教激进思想激发他与被自己看做是异己的邪恶势力做斗争。在阿拉伯世界，人们通常把全球化与美国的经济和文化统治联系在一起。如第一章所指出的，像本·拉登的“基地”恐怖网络这样的宗教组织增强了一种共同的感觉，即西方的现代化不但没有结束本地区的普遍贫困，反而还加剧了他们自己社会的政治不稳定，强化了世俗化的倾向。

宗教激进主义的出现，通常是人们对自由主义或世俗世界物质侵袭的反应。本·拉登和他的追随者吸收了18世纪神学家穆罕默德·伊本·阿卜德·瓦哈卜广泛传播的宗教复兴运动思想，企图以任何必要的方式，让穆斯林世界回归到一个“纯粹”和“本真”的伊斯兰世界。他们的敌人不仅是以美国为首的全球化势力，而且还包括国内那些接受了外来的现代性影响力并将其强加给伊斯兰民族的团体。奥萨玛·本·拉登及其“基地”组织追随者的恐怖主义的方式可能与伊斯兰教的基本教义相矛盾，但他们反全球化的斗争却在特定论保护主义的价值观和信念里找到了意识形态上的支持。

普世论保护主义者

拉尔夫·纳德是美国普世论保护主义阵营的主要代表，他以对公司全球化犀利的批判而久负盛誉。截至20世纪90年代，已有超过十五万人踊跃加入了他的六大非盈利性组织。其中之一的全球贸易观察已经成为了一家主要的反全球主义的监督机构，它监视国际货币基金组织、世界银行及国际贸易组织的活动。1996年和2000年，在作为绿党候选人参加总统竞选期间，纳德以民主原则的保护者自居，反对全球主义的新自由主义势力。然而，与布坎南的民族主义版本不同，纳德的保护主义并不会激发起民众怨恨少数族裔、近来的移民或者福利接受者的怒火。事实上，他的思想总是归结到这样一点，即必须在国际上联合平等主义势力来反对全球主义。他还强调，消除贫困以及保护环境已成为迫在眉睫的道德问题，它应该超越国家或地区有限的领土框架。

纳德拒绝接受全球主义者的主张，即全球化等于市场的自由化和一体化，而且前者对后者的促动是必然的、不可逆转的。在他看来，成功挑战全球化是可能的，但这需要发动一场跨越国界的非暴力抵抗运动。这位绿党候选人并不强调强势政治领导者的中心作用，而是唤起了人们对世界上非暴力社会正义运动的记忆。在这些运动中，普通大众为战胜猝然纠集在一起的反民主力量而并肩作战。



图12 拉尔夫·纳德。

拉尔夫·纳德在美国的组织网络是新兴的国际非政府组织全球网络的一部分，这些组织的成员相信，草根阶层能够改变当前全球化的新自由主义进程。现在，世界各地有成千上万个这样的组织。有些仅由少量积极分子组成，而另外一些的成员会多一些。例如，第三世界网络就是一个非盈利性的国际组织网络，其总部设在马来西亚，在五大洲都有地区办事处。它的目标是研究与南半球有关的发展问题，为国际会议的反全球主义视角提供一个平台。全球化国际论坛是一个全球性的联盟，由活动家、学者、经济学家、研究人员及作家组成，他们以普世论保护主义的方式发起活动以回应全球主义。此外，跨国妇女网络从世界各国吸纳妇女团体，发展公共政策计划，其中具有代表性的是那些与妇女权利有关的建议。事实上，鉴于新自由主义的结构调

整项目的很多受害者都是南半球的妇女，目睹这些组织的快速发展也就不足为奇了。

在兴起之初，所有这些普世论保护主义的网络都不过是看上去并不起眼的小团体，由志同道合的人组成。很多这类组织都从发展中国家反全球化的斗争特别是墨西哥的萨帕塔起义中吸取了理论和实践方面的重要教训。1994年1月1日，北美自由贸易协定生效的那天，一小队自称萨帕塔民族解放军的反叛者占领了墨西哥东南恰帕斯地区的四个城市。随后几年，萨帕塔运动与墨西哥军队和警察进行过几次小规模战争，继续抗议实施北美自由贸易协定以及其领导人马乔什副总司令所谓的“旨在消除那些对强权者无用的大众的全球经济进程”。此外，萨帕塔运动还提出了一个全面的反全球主义纲领，决心逆转新自由主义市场政策带来的破坏性后果。虽然萨帕塔运动的参与者坚持说他们的斗争大都与恢复墨西哥土著和穷人的政治和经济利益相关，但同时，他们也强调必须在全球范围内开展反新自由主义的斗争。

不管是在特定论者还是在普世论者的阵营里，反全球主义的保护主义者的策略都是从言论和行动上挑战全球主义。在20世纪90年代的大部分时间里，相对于占支配地位的新自由主义模式来说，这种反全球主义的努力看上去似乎无济于事。然而近几年来，全球主义还是不断受到了来自两个阵营的反对者的攻击。

从西雅图反世界贸易组织的抗议到对世界贸易中心和五角大楼的恐怖主义袭击

1999年6月18日，有迹象清楚地表明，在全球主义与它的挑战者势力之间，一场大规模的冲突即将来临；当时，各种劳工团体、人权团体和环境团体组织了一个叫做“6·18”的国际性抗议活动——此时正值八国集团在德国科隆举行经济峰会。北美洲和欧洲的城市金融区遭到了经过精密筹划的直接行动的冲击，包括大规模的街头抗议以及由黑客高手为破坏大型公司计算机系统而发动的一万多次“网络攻击”。在伦敦，2000名抗议者的游行转变为暴力活动，几十人受伤，财产损

失惨重。

六个月后，有四五万人参加了西雅图的反世界贸易组织的抗议活动。虽然参加抗议者主要来自北美洲，但也有相当一部分人来自其他国家。若泽·博韦这样的激进分子——他是法国的牧羊农场主，因破坏一家麦当劳快餐店而成为了国际知名人物——与印度农民及菲律宾农民运动的领袖并肩游行。这个东拼西凑起来的反全球主义联盟包括消费者激进分子、劳工激进分子（包括为抗议血汗工厂而游行的学生）、环境保护主义者、动物权利激进分子、拥护解除第三世界债务的人、女权主义者及人权辩护者，它清楚地表达了普世论保护主义者所关心的事情。声势浩大的这群人代表了七百多家组织和团体，他们对世界贸易组织在农业、多边投资及知识产权方面的新自由主义立场提出了批评。

然而，与这些团体共同前进的，还有一些代表特定论保护主义观点的人。例如，帕特里克·布坎南曾呼吁他的支持者加入抵制世界贸易组织的反全球主义事业。与此类似，那些坚持己见的新法西斯主义士兵，如总部位于伊利诺伊州的“世界造物主教会”的创始人马特·黑尔，则鼓励他们的追随者来西雅图“破坏敌人机器的齿轮”。我们仍可以肯定地说，大多数汇集在西雅图的示威者都对自由市场资本主义与公司全球化提出了普世论式的批评。他们传达的主要信息是，世界贸易组织制定的全球规则以牺牲发展中国家、穷人、环境、工人及消费者为代价来支持公司利益，这太过分了。

会议开始那天，大群示威者阻碍了市中心的交通。他们手拉手，设法挡住进入会议中心的主入场口。许多曾受过非暴力抵抗方法训练的示威者要求封锁重要的路口和入口，借以使国际贸易组织会议无法举行。当几百个会议代表一路匆忙进入会场时，西雅图警察开始加紧清理道路。很快，他们向人群——包括那些安静地坐在人行道和路面上的人群发射了催泪瓦斯。几个小时后，西雅图警察看到并未成功达到目的，便使用了警棍、橡皮子弹、胡椒水喷射剂以对付其余的示威者。一些警官甚至用手指把胡椒水喷射剂灌进受害者的眼睛里，以及用脚踢非暴力抗议者的腹部。警察一共逮捕了六百多人。值得注意的

是，对其中五百多人的指控最终被撤销。实际上接受审理的只有14个案件，最终有10人认罪，2人被判无罪，只有2人被判有罪。

当然，大约有二百人拒绝保证自己只会采取非暴力的直接行动，他们以砸店面和翻倒垃圾箱为乐。这些年轻抗议者大都是“黑色集团”的成员——一个总部位于俄勒冈州的无政府组织，从意识形态上反对自由市场资本主义和国家集权。头戴黑色头巾，脚登长统靴，“黑色集团”的成员捣毁了那些被认为从事了残酷商业活动的商店。例如，他们放了嘉信理财公司一马，却砸毁了富达投资公司的窗户，因为它在“西方石油”——一家应为暴力打击哥伦比亚土著负主要责任的石油公司——拥有高额投资。他们行动起来反对星巴克咖啡，因为这家公司并不支持公平的咖啡贸易；但他们并不反对塔利兹咖啡。他们没动娱乐设备公司，却给盖普服装店造成了损失，因为这家公司严重依赖亚洲的血汗工厂。



图13 1999年11月30日，警察使用催泪瓦斯击退西雅图市区的反世界贸易组织的抗议者。

会议中心的谈判磋商也没能够顺利进行。导致会议开幕延迟的诸多不利因素已经让世界贸易组织的代表们疲于应付，而他们很快又因

国际劳工和环境标准之类的重要问题陷入了僵局——很多来自南半球国家的代表拒绝支持这样一个由经济大国私下里起草的议程。在会场内外两种抗议的夹攻下，官员们企图使事态恢复正常。克林顿总统一方面强调自由贸易和全球化的“好处”，但同时也不得不承认世界贸易组织需要实行“一些内部改革”。最后，西雅图会议并没有达成实质性协议。

具有讽刺意味的是，西雅图之战证明了，全球主义者为之雀跃欢呼的许多新技术既代表了全球化，也可以为反全球化势力及其政治议程服务。例如，因特网使得西雅图事件的组织者能够安排新形式的抗议活动，比如在全球许多个城市同时进行一系列示威活动。全世界的个人及团体可以利用因特网快速和便捷地吸纳新成员、确定聚会的日期、共享经历、安排后勤事宜，以及确定和宣传作战目标——而在15年前，这些活动需要花费更多的时间和金钱。其他新技术（如移动电话）不仅让示威者能自始至终保持密切的联系，而且能快速有效地应对警察不断变换的战术。即使没有指挥中心、明确的领导层、庞大的官僚机构及大量的资金来源，随着安排和协调抗议活动能力的提高，街头示威活动在本质上焕然一新。

在西雅图反世界贸易组织抗议活动后的几个月里，世界各地接连不断地发生了几场反新自由主义全球化的大规模示威活动。下面是其中的一些事件：

华盛顿特区，2000年4月

一万五千至三万名来自世界各地的反全球主义积极分子，试图迫使国际货币基金组织和世界银行每半年一次的会议无法举行。虽然多数抗议者并没有暴力行为，但还是有1300人被捕。

布拉格，2000年9月

大约有一万名抗议者企图破坏货币基金组织和世界银行的年会。在一些游行与警察发生冲突受伤后，街头示威活动转变为暴力活动，有400人被捕。

达沃斯，2001年1月

反全球主义势力突然袭击了在瑞士山区度假胜地举行的世界经济论坛年会。这被认为是自二战以来发生在本国的最大的一次安全行动，有成千上万的警察和部队机构处于高度戒备的状态。警察与示威者的巷战致使几十人受伤，几百人被捕。残暴对待和平抗议者的这一行径遭到了来自瑞士国内外的强烈批评。

魁北克市，2001年4月

有三万多名反全球主义的抗议者在美洲国家首脑会议召开地游行。警察与一些示威者发生了激烈的街头冲突。有四百多人被捕。

伦敦，2001年5月

成千上万的反全球主义者在伦敦的主要购物区游行。全副武装的警察部队与和平的示威者都尽力避免发生严重冲突。

哥德堡，2001年6月

在瑞典举行的欧盟峰会上，成千上万人举行了反全球主义的示威活动。和平的游行转变为暴力事件，3名抗议者中弹身亡。城里的购物街遭到严重破坏。大约有五百人被捕。

热那亚，2001年7月

10万名反全球主义示威者袭击了在意大利召开的八国集团峰会。一小部分无政府主义者与警察发生持续交火，抗议活动转变为暴力事件。几十人受伤，还有一名抗议者被警察击毙。

在很短的时间内，当三架被劫持的商业客机接连撞击了纽约世界贸易中心和华盛顿特区国防部五角大楼时，人们正在筹备着类似的大规模示威活动，以反对2001年9月11日举行的国际货币基金组织和世界银行的秋季会议。在劫机分子到达其预定目标之前，第四架飞机在宾夕法尼亚州坠毁。不到两个小时的时间里，有三千多名无辜者丧

生，其中包括上千名勇敢的纽约警察和消防员，他们被困在世界贸易中心正在坍塌的大厦里。

在袭击发生后的几个星期里，一切都已水落石出：早在几年前，“基地”组织的恐怖主义网络就已着手策划这次行动了。在随后几个月出现的几盘录像带里，奥萨玛·本·拉登清楚无疑地表明，就是他的组织制造了这些残忍的暴行，而这都是为了回应全球化的各种表现：美国在全球的军事扩张特别是在沙特阿拉伯的军事基地，1991年海湾战争的国际化，不断升级的巴以冲突，现代世界的“异教信仰”，长达80年的“国际异教徒”对“伊斯兰国家”进行“百般羞辱”的历史。通过把世界人口划分为“那些求助于真主的人”与“那些拒绝服从真主宗教的人”，奥萨玛·本·拉登对以美国为首的“国际异教徒”宣战，以最极端的形式体现了特定论保护主义的冲动。



图14 燃烧中的世界贸易中心双子大厦，2001年9月11日倒塌前片刻。

毫无疑问，对有关全球化的意义及其发展方向的争论来说，2001年的“9·11事件”带来的是未曾预料到的震动。如美国总统乔治·W.布什

在袭击发生九天后对国会的电视讲话中所解释的，打击恐怖主义的战争一定是旷日持久的，会波及全球。反恐战争会带来更为广泛的国际合作和相互依存的形式吗？抑或它会阻碍全球化强劲的发展势头？2003年春，反恐战争延伸至伊拉克，可见促进全球合作的前景似乎确实并不美妙。当英美军队陷入了旷日持久、消耗巨大的游击战争的泥潭之中难以自拔时，全球化的黑暗面——日益加剧的文化冲突和日渐突出的经济不平衡现象——似乎正在占据上风。让我们转向本书的结论部分，来简要地推测一下全球化的未来。

第八章

对全球化未来的估量

仅靠开展一场“反恐战争”就能停止或减缓像全球化这样强大的一组社会进程，乍一想，这似乎令人难以置信。然而，现在已经出现了一些早期的警示性迹象。全世界主要的海港和机场已经实施了更为严格的国界控制和安全措施，这给旅行和国际贸易带来了更多的麻烦。在公共话语中，要求严控国界和保持泾渭分明的文化分界的呼声越来越高。世界各地到处展现着斗狠好勇的爱国主义情绪。

细察现代史，我们不难发现，大规模的暴力冲突能阻止甚至逆转全球化先前的趋势。如我们在第二章所指出的，1860至1914年这段时期构成了全球化的“黄金时代”，其特点是交通和通讯网络的前所未有的发展，国际贸易的快速增长以及资本的巨额流动。但全球化在性质上是资本主义和帝国主义的，它从被殖民的南半球转移资源以换取欧洲的产品。英国作为世界上首屈一指的超级大国，其政治制度和文化观念已传遍全球。然而，在大英帝国的保护下，不遗余力地推行一个单一的全球市场，这种做法却导致了严重的反全球化逆流，并最终引起了第一次世界大战的爆发。

在一项有关这一主题的重要研究中，已故的政治经济学家卡尔·波拉尼认为，20世纪前半期支配世界的社会危机的根源在于那些企图使市场自由化与全球化的拙劣构想。通过一条能有效分割经济活动与社会关系的无情的市场逻辑，商业利益逐渐控制了社会。自由市场原则摧毁了彼此负责的社会综合关系，也破坏了公共的价值观念，如公民义务、互惠及再分配。许多人在突然发现他们缺乏一个适当的社会安全和公共支持体系的时候，便为保护自己采取了激进措施来反对市场全球化。波拉尼指出，欧洲反全球主义运动最终在国家层面上产生了强行通过保护性社会立法的政党。第一次世界大战后，经过一场旷日持久的严重经济混乱，特定论保护主义的冲动最极端的表现就是意大

利法西斯主义和德国民族社会主义。最终，奉行自由主义的全球主义者试图要全世界都服从自由市场的要求，这一梦想激发了一场同样极端的反抗运动——这场反抗运动使得市场变成了极权国家的附属物。

显然，波拉尼的分析适用于当下的状况。当今这个版本的全球主义像它19世纪的前身一样，也代表了一次规模宏大的实验，即在全世界范围内发动消费文化和撤销对经济的管制。但如我们在前一章中所看到的，新自由主义全球化的兴起并非没有遇到挑战。21世纪的反全球主义力量——特别是在特定论保护主义的强烈表现方面——似乎能够吸引那些对全球化愤怒不满的数以百万计的受害者，他们情愿采取暴力手段以达到政治目的。因此，不难想象，在这场美国政府及其联盟对全世界越来越多的恐怖组织及其支持者的讨伐战争中，“基地”组织对世界贸易中心和五角大楼的袭击不过是日益扩大的全球战争的一个开端而已。这一可怕的对抗性反应可能会减缓全球化的速度。

另一方面，继续遏制这股强烈的特定论保护主义势力，实际上也可能会加强国际间的合作，并有助于形成新的全球联盟。为了消除恐怖主义的主要社会根源，北半球国家可能会愿意以实质性的改革日程来取代占主导地位的新自由主义的全球化，这一日程意在缩减现存的全球贫富和福利差距。不幸的是，虽然许多全球主义者信誓旦旦地要为他们掠夺式的全球化装上一张“人性化的面孔”，但他们并未突破自身的团体议程这一参照标准。他们提出的“改革”，如果确实有所实行的话，在性质上也基本是象征性的。

例如，随着西雅图的示威活动而来的是，富国代表们与世界贸易组织总干事一起向全世界的观众保证，他们愿意改革这一经济机构的规则和结构，使它向着更加透明和负责任的方向发展。然而，三年过去了，人们并没有看到他们采取任何具体的步骤来兑现这些承诺。当然，发展中国家提出要重新审查存在问题的程序，应它们的这一强烈要求，世界贸易组织一直都在举行全体理事会会议。但是，控制世界贸易组织的北半球强权政府的代言人已清楚地表示，他们认为现存的布局具有法律约束力。在他们看来，只有在新一轮全面多边谈判的情况下，世界贸易组织才能致力于解决程序问题，而且谈判必须根据许

多发展中国家和特定论保护主义组织有争议的那些规则来进行。

这种以温和的改革主义的新言论来巩固全球主义范式的新策略可能会在短期内奏效，但是从长远来看，全球不平等的加剧和接连不断的社会不稳定中潜伏着发动反动社会力量的可能性。与这些力量相比，就连20世纪三四十年代给千百万人带来苦难的力量也相形见绌。确实，如最近的事态所示，全球化的生死存亡将取决于它能否实现根本转变。为了防止全球主义与其反对者之间的激烈冲突进一步升级，世界领导者必须设计并实施全面的“全球新政”。

这一全球新政的核心是，在全世界认真努力地构建休戚相关的网络。这样一轮宏大谈判中最重要的肯定是要求富国一方做出真诚的、改善南北关系的承诺。2002年1月，在巴西召开的世界社会论坛峰会——普世论保护主义在达沃斯新自由主义的世界经济论坛之外的另一选择——吸引了五万多名与会者。他们围绕全球管理、社会和经济平等及人权问题，讨论了一大批旨在转变全球化现状的提案。具体的政策提议包括（但并不仅限于）下面列举的项目。

1. 一个为南半球而制订的“马歇尔计划”，它包括减免第三世界的债务

2. 为国际金融交易征税

3. 取消那些为富人和公司提供避税港的海外金融中心

4. 执行严格的全球环境协议

5. 执行更加公平的全球发展议程

6. 建立一个新的世界开发机构，主要由北半球国家通过金融交易税之类的措施来提供财政支持，并且主要由南半球国家来实施管理

7. 建立国际劳工保护标准，或许把这些标准作为深度改革后的世界贸易组织的条款

8. 国际机构和国家政府为公民提供更高程度上的透明性和更多责

任感

9.使所有全球化的管理都对性别问题明确保持敏感性

无疑，“9·11”恐怖主义袭击及随后在阿富汗和伊拉克的反恐战争，已严重影响了全球化名下社会进程的形态和发展方向。人类已经处在另一个关键时刻。除非我们愿意眼看着全球不平等发展到这样的程度——为特定论保护主义暴力吸纳新成员——否则此时，我们就必须把全球化的未来道路与深入的改革主义日程联系起来。如我在本书自始至终所强调的，全球化带来的社会相互依存的多数表现并没有问题。然而，这些转变性的社会进程必须能挑战当前全球种族隔离的压迫性结构（它把世界划分为一个享有特殊利益的北半球与一个贫困的南半球）。如果这果真能够实现，全球化将会带来一种真正民主和平等的全球秩序。

索引

A

advertisement 广告

Al-Jazeera 半岛电视台

Al Qaeda “基地”组织

antiglobalism 反全球主义

Aristide , Jean-Bertrand让——贝特朗·阿里斯蒂德

B

Barber , Benjamin 本杰明·巴伯

Bin Ladin , Osama奥萨玛·本·拉登

biodiversity 生物多样性

Black Bloc 黑色集团

Bretton Woods 布雷顿森林

British Empire 大英帝国

Buchanan , Patrick帕特里克·布坎南

Buddhism 佛教

Bush , George H.W.乔治·H.W.布什

C

capitalism 资本主义

carbon dioxide emissions 二氧化碳排放量

Castells , Manuel 曼努埃尔·卡斯特

Chávez , Hugo 乌戈·查韦斯

Chipko Movement 抱树运动

chlorofluorocarbons (CFCs) 氟利昂

Christian Coalition 基督教联盟

Civil Society 公民社会

Clinton , Bill 比尔·克林顿

Clinton , Hilary Rodham 希拉里·罗德姆·克林顿

communication 交流，通讯

consumerism 消费主义

Convention on International Trade in Endangered Species of
Wild Flora and Fauna (CITES) 《濒危野生动植物种国际贸易公约》

cosmopolitan 世界主义的

cultural hegemony 文化霸权

D

David , George 乔治·戴维

democracy 民主

deregulation 撤销管制

deterritorialization 去领土化

developing countries and debt 发展中国家与债务

Diamond , Jared 贾里德·戴蒙德

E

e-business 电子商务

environmental degradation 环境恶化

environmental treaties 环境条约

European Union (EU) 欧盟

evolution 进化，演变

F

fascism 法西斯主义

free markets 自由市场

Free Trade 自由贸易

Frey , Gerhard 格哈德·弗雷

Friedman , Thomas 托马斯·弗里德曼

Fukuyama , Francis 弗朗西斯·福山

G

Gates , Bill比尔·盖茨

General Agreement on Tariffs and Trade (GATT) 关贸总协定

Giddens , Anthony安东尼·吉登斯

globalism 全球主义

challenges to面临的挑战

claims主张

Global Trade Watch 全球贸易观察

globality 全球性

globalization全球化

and culture与文化

and economics与经济

and environment与环境

and media与媒体

and politics与政治

definition定义

future of的未来

golden age黄金时代

history 历史

Contemporary Period (From 1970) 当代时期 (自1970年开始)

Early Modern Period (1500——1750) 早期现代时期 (1500——1750年)

Modern Period (1750——1970) 现代时期 (1750——1970年)

Prehistoric Period (10000BCE——3500BCE) 史前时期 (公元前10000——公元前3500年)

Premodern Period (3500BCE——1500CE) 前现代时期 (公元前3500——公元1500年)

losers 受害者

of languages 语言的

Research Center in Honolulu 檀香山全球化研究中心

sceptics 怀疑论者

scholars and elephant 学者与大象

selling 兜售

Global New Deal 全球新政

global North 北半球

global South 南半球

glocalization 全球地方化

greenhouse effect 温室效应

Green Party 绿党

Greenspan , Alan 艾伦·格林斯潘

Gross Domestic Product (GDP) 国内生产总值

Gross National Product (GNP) 国民生产总值

Group of Eight (G8) 八国集团

H

Haider , Jörg 约尔格·海德尔

Hale , Matt 马特·黑尔

Held , David 戴维·赫尔德

hybridity 杂交性

hyperglobalizers 鼓吹全球化者

I

ideology 意识形态

imperialism 帝国主义

Industrial Revolution 工业革命

integration 一体化

International Forum on Globalization 全球化国际论坛

International Monetary Fund (IMF) 国际货币基金组织

International Non-Governmental Organizations (INGOs) 国际
非政府组织

internationalization of trade and finance 贸易与金融的国际化

Internet 因特网

Islam 伊斯兰

J

Jameson , Fredric弗雷德里克·詹姆森

John Birch Society 约翰·伯奇协会

K

Keynes , John Maynard约翰·梅纳德·凯恩斯

Krugman , Paul保罗·克鲁格曼

L

laissez-faire 放任主义

Le Pen , Jean-Marie让-马里·勒庞

liberalization of markets 市场自由化

Liberty Lobby 自由游说团

M

Marx , Karl卡尔·马克思

McDonaldization 麦当劳化

McWorld 麦克世界

migration 移民

Mittelman , James 詹姆斯·米特尔曼

multiculturalism 多元文化主义

N

Nader , Ralph 拉尔夫·纳德

nationalism 民族主义

nation-state 民族国家

neoliberal 新自由主义的

New World Order 新世界秩序

Nixon , Richard 理查德·尼克松

Non-Governmental Organizations (NGOs) 非政府组织

North American Free Trade Agreement (NAFTA) 北美自由贸易协定

North Atlantic Treaty Organization (NATO) 北大西洋公约组织

O

Organization for Economic Cooperation and Development (OECD) 经济合作与发展组织

Organization of Petroleum Exporting Countries (OPEC) 石油输出国组织

Over-Foreignization (Überfremdung) 过度异国化

P

Palestinian-Israeli conflict 巴以冲突

Pentagon 五角大楼

Perot , Ross 罗斯·佩罗

plague 瘟疫

Polanyi , Karl 卡尔·波拉尼

pollution 污染

popular culture 大众文化

protectionism 保护主义

particularist 特定论的

universalist 普世论的

protests 抗议

R

Reagan , Ronald 罗纳德·里根

religion 宗教

Ricardo , David 大卫·李嘉图

Ritzer , George 乔治·里茨

Robertson , Roland 罗兰·罗伯逊

S

Seattle , Battle of 西雅图之战

September Eleventh “9·11事件”

Silk Road 丝绸之路

slave trade 奴隶贩卖

Smith , Adam 亚当·斯密

Spenser , Herbert 赫伯特·斯宾塞

Southeast Asia Crisis 东南亚金融危机

sovereignty 主权

Soviet Union 前苏联

Stiglitz , Joseph 约瑟夫·斯蒂格利茨

T

technology 技术

territory 领土

terrorism 恐怖主义

Thatcher , Margaret 玛格丽特·撒切尔

Third World Network 第三世界网络

Transnational Corporations (TNCs) 跨国公司

America Online (AOL) 美国在线

AT&T美国电话电报公司

Big Ten media conglomerates十大媒体企业集团

Bertelsmann贝塔斯曼集团

Chrysler Motors/Daimler-Benz 克莱斯勒汽车公司/戴姆勒——奔驰汽车公司

Disney 迪士尼公司

Exxon-Mobil埃克森美孚公司

General Electric 通用电气公司

General Motors 通用汽车公司

IBM 国际商用机器公司

Liberty Media 自由媒体集团

MCI WorldCom世界通信公司

Mitsubishi 三菱公司

News Corporation 新闻集团

Nike 耐克公司

Nokia and the Finnish Economy 诺基亚公司与芬兰经济

Royal Dutch/Shell 荷兰皇家/壳牌公司

Siemens 西门子公司

Sony 索尼公司

Viacom维亚康姆公司

Vivendi维旺迪公司

Volkswagen 大众公司

Wal-Mart 沃尔玛公司

transportation 交通

U

Union of Concerned Scientists科学家关注联盟

United Nations (UN) 联合国

Human Development Report人类发展报告

Security Council安理会

United Nations Educational , Scien tific and Cultural
Organization (UNESCO) 联合国教科文组织

V

violence 暴力

W

war 战争

Washington Consensus 华盛顿共识

Westphalia , Peace of 《威斯特伐利亚和约》

Williamson , John约翰·威廉森

Wilson , Woodrow伍德罗·威尔逊

World Bank 世界银行

World Church of the Creator 世界造物主教会

World Economic Forum (Davos) 世界经济论坛 (达沃斯)

world income issues 世界收入问题

World Trade Center Buildings 世界贸易中心大厦

World Trade Organization (WTO) 世界贸易组织

X

xenophobia 仇外

Z

Zapatistas 萨帕塔运动

A Very Short Introduction

牛津通识读本

牛顿新传 Newton

[英国] 罗布·艾利夫 / 著
万兆元 / 译

 译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

牛顿新传/ (英) 艾利夫 (Iliffe , R.) 著 ; 万兆元译. ——南京 : 译林出版社 , 2013.1

(牛津通识读本)

书名原文 : Newton : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3280-2

I. ① 牛... II. ① 艾... ② 万... III. ① 牛顿 , I. (1642~1727) -传记
IV. ① K835.616.11

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219859号

Copyright © Rob Iliffe 2007

Newton was originally published in English in 2007.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 牛顿新传

作 者 [英国] 罗布·艾利夫

译 者 万兆元

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2007

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年1月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3280-2

目录

[前言](#)

[序言](#)

[第一章 一位爱国者](#)

[第二章 哲学式玩耍](#)

[第三章 神奇岁月](#)

[第四章 挑剔的大众](#)

[第五章 真正的炼金术哲学家](#)

[第六章 少数蒙选者之一](#)

[第七章 神圣之书](#)

[第八章 都市之中](#)

[第九章 万有之主](#)

[第十章 马人与其他动物](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

前言

在维多利亚女王时代的英国，每位学童都知道艾萨克·牛顿爵士是一位无与伦比的数学天才和科学天才，而且大部分学童还能基本道出牛顿的主要科学发现。在光学上，牛顿发现白光并不是自然界中的基本元素，而是由几种更基本、更原始的光线混合组成的。物体之所以呈现出一定的颜色，是因为物体具有反射某些色光而吸收其他色光的属性。在数学领域，牛顿发现了二项式定理和微积分的基本定律。二项式定理用于展开两个变量之和的任何次幂，而微积分研究的是任意变量（一条曲线的形状或一个移动物体的速度）的瞬时变化率问题，同时也提供了计算曲线面积和曲面体积的技巧（当然还有其他用途）。牛顿在数学和光学上的成就过了好几十年才完全为他的同代人接受，这首先是因为他只给少数几个同代人展示过自己的工作成果，其次是因为许多同代人感到他的工作成果难以让人重复，而且太具革新性，不易领会。

牛顿体系的辉煌巅峰在于他1687年出版的《数学原理》^[1]。在《原理》中，牛顿提出了运动三定律以及万有引力这一不可思议的概念。所谓万有引力，是指所有大质量物体都在根据一条数学定律不断地吸引其他一切物体。牛顿使用诸如“质量”与“引力”等全新的概念，以运动定律的形式宣布：（一）除非受到某种外力的作用，否则一切物体都将一直处于运动状态或静止状态；（二）一切物体所处状态的变化与引起此变化的力成比例，且与该外力的方向一致；（三）对于每一个作用力，总有一个大小相等而方向相反的作用力。对牛顿在该领域成果的后续研究形成了18世纪天体力学的基础，一门全新的、堪称正确的关于地球与天体的物理学（狭义相对论与广义相对论效应除外）由此诞生了。由此可见，绝大多数受过良好教育的人将牛顿视为理性之奠基者并不是没有道理的。

除此之外，维多利亚时代的人们也知道艾萨克爵士既是一个痴迷的炼金术士，也是一个激进的异教徒。为了理解牛顿生活与工作的这

些匪夷所思的方面，当时的英国精英们可谓绞尽了脑汁。同时，一些证据还无可争议地表明牛顿对待多位同代人的方式应该受到谴责。从那以后，如何解释牛顿的人格以及如何调和牛顿工作的“理性”方面与“非理性”方面便一直挑战着历史学家们。另外，直到20世纪70年代，人们才有机会接触并认真研究牛顿的许多重要论文，这就意味着只有在过去二三十年中我们才有可能勾勒出一幅较为均衡的牛顿的工作图。

虽然人们早就知道牛顿有着这些显然是很古怪的兴趣，而且牛顿本人无疑认为这些研究要比他那些“更令人尊敬”的追求更有意义，但是近期一些流行的牛顿传记却不断地大肆渲染这些不那么正统的成分，就好像头一回描述这些东西似的。可是，这些传记既没有提出什么新的见解，也没有利用前些年才得以上网的、内容惊人的材料。大部分传记还夸张地声称牛顿智力活动的各个领域之间有着这样或那样的联系。为了纠正这些问题，这本对牛顿的介绍一方面吸纳了近期的学术研究成果，另一方面也利用了新近才得以上网的著作副本。这样一来，与近期那些传记中的形象相比，本书中所描绘的牛顿显得要奇怪得多。

【注释】

[1] 其全称是《自然哲学的数学原理》（The Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica），简称《数学原理》或《原理》。——本书注释均由译者添加，以下不再一一说明。

序言

陆埏

译林出版社的於梅编辑打来电话要我为该社即将出版的《牛顿新传》（英国罗布·艾利夫著，万兆元译）的中文译本写个序，并把书稿寄给了我。对于我们从事物理和天文工作的人来说，牛顿当然是这个领域的先驱人物，出版他的传记自然是一件有意义的事。

四年以前的2005年被联合国规定为国际物理年，也可以叫做爱因斯坦年，标志性的事件是一百年前（1905）爱因斯坦在他二十六岁这一年内，发表了五篇划时代的物理论文，这一年被认为是爱因斯坦的奇迹年。那一年，他创建了狭义相对论、证明了 $E=mc^2$ 、发表了光电效应（量子论的奠基性论文，诺贝尔奖获奖之作）和布朗运动（皮兰因用实验证明了爱因斯坦的布朗运动理论而获得诺贝尔奖）。谈起爱因斯坦，人们自然会同时提起牛顿，他们两人常常被相提并论。说来也巧，牛顿也有他的奇迹年，那是在他二十三至二十四岁期间（1665 - 1666），当时他刚从英国剑桥大学三一学院毕业在家躲避瘟疫。这两年，牛顿的科学思想十分活跃，遍及数学、光学和力学，几乎把他一生中大多数重要科学创造的蓝图规划了出来。

牛顿的科学贡献主要在如下三个方面。1）数学方面：他发展了无穷级数理论，证明了二项式定理，求出了任意幂二项式的级数展开式，特别是创立了微积分。2）光学方面：他发现了分光现象，用三棱镜将太阳光进行分解，证明白光是由不同颜色（即不同波长）的光混合而成，这一发现为光谱分析打下了基础。牛顿还把一个凸透镜的凸面，压在一个十分光洁的平面玻璃上，在白光照射下看到了明暗相间的同心圆圈，人称“牛顿环”。对于光的本性，牛顿还提出了光由微粒组成的学说。此外他还首次制成了反射式望远镜，这在天文学上也具有里程碑的意义。3）力学方面：这是牛顿最主要的科学贡献。他提出了力学三定律，构成了完整的力学体系。他还发现了人类所知的第一种基本作用力——万有引力定律。无论月亮绕地球运动，还是行

星绕太阳运动，万有引力都是支配它们的唯一的一种力，而且与地面上物体所受的重力实属同一种力。万有引力的提出第一次显示了地上的规律和天上的规律实际是统一的，因此，牛顿已经完全奠定了天体力学的基础。人们精确计算行星、卫星的运动，以及人们发射人造卫星，均需要依据这些规律。事实上，他不仅提出了力学定律，而且也提出了包括绝对时间、绝对空间在内的完整的经典力学框架。这是人类提出的第一个完整的科学体系。

科学的发展要有两个前提，一个是能提供正确理论分析的严格的逻辑，一个是能反映客观实际的观察和实验。在牛顿时代，这两个条件已经具备。古希腊的欧几里得几何学已经给出了严格逻辑体系的范例。伽利略、开普勒等已经开创了力学和天体力学的实验和观测工作。牛顿得以在他们的基础上完成了完整的低速度经典力学体系，系统描述了物体的动力学行为他是第一位集大成的科学家。他所处的时代和环境，必然还处于科学发展的早期，还存在着不少非科学甚或迷信的东西。在这样一种环境和氛围中，在这样一种科学发展的过渡时期，作出这样的科学贡献确实十分不易。20世纪上半叶，人们曾发现了一箱子牛顿没有公开过的手稿，包括了他的大量笔记、手稿和私人信件等资料。事实上，牛顿本人也存在着两面性，他不仅发表了《自然哲学的数学原理》和《光学》等著作，总结了他的科学贡献，也留下了五十多万字的炼金术手稿和一百多万字的神学手稿这些非科学的东西。当然，无论从他自己思想达到的程度，还是从他产生的客观效果来看，发表的与未发表的应当区别看待。

这本《牛顿新传》也收集了他的大量鲜为人知的新材料，可以让人们了解，科学是怎样艰难地一步一步地在非常复杂的社会背景中诞生出来的。

第一章

一位爱国者

1727年3月20日（星期一）凌晨1点刚过，艾萨克·牛顿爵士便与世长辞，享年八十四岁。他从前一个星期六傍晚开始，就一直处于昏迷状态。在牛顿弥留期间，其私人医生理查德·米德在身旁负责照料。米德医生后来告诉伟大的法国哲学家伏尔泰，牛顿在临终前承认自己仍是处男之身。照顾牛顿度过临终时光的还有牛顿同母异父妹妹的女儿凯瑟琳及其丈夫约翰·孔杜伊特——后者在牛顿晚年充当过牛顿的私人助手。尽管事务缠身，孔杜伊特还是差不多一个人组织了悼念这位他最终得以认识的伟人的活动，而且我们现今所有关于牛顿私人生活的重要信息，几乎都是在孔杜伊特堪称壮举的监督之下收集起来的。1727年3月底，孔杜伊特操办了在威斯敏斯特教堂举行的牛顿的葬礼，并委托亚历山大·蒲柏撰写了牛顿的墓志铭。其后几年中，孔杜伊特授权当时英国和外国最伟大的艺术家给他心目中的英雄牛顿创作了无数的画像和半身塑像。

有好几年，孔杜伊特都在试图撰写一部翔实可靠的牛顿“全传”，但他始终未能完成这一任务。孔杜伊特曾详细记录了自己与牛顿的一些谈话。为了获得更多关于牛顿科学工作的细节，他还请几位相关人士给他寄来他们关于牛顿的回忆录。牛顿去世一周后，孔杜伊特给巴黎皇家科学院的终身秘书伯纳德·德·丰特奈尔去信，提出愿意给这位法国人提供素材，以供其撰写牛顿的《颂词》之用。孔杜伊特认为这是一个可以确立牛顿在法国的声誉的机会——这个国家一直都极不情愿承认他的姻亲牛顿在科学与数学上的卓越造诣。实际上，一直到18世纪30年代晚期，牛顿的声誉才算在法国牢固地树立起来了。在牛顿刚去世的那段时间内，孔杜伊特特别关注的是：法国学者和其他外国学者应该意识到牛顿在创立微积分上的优先权。在当时，大多数法国学者都把这一荣誉归于博学多才的德国学者戈特弗里德·莱布尼茨。孔杜伊特于1727年夏天撰写了一篇牛顿的《传略》，并于7月间寄给了

丰特奈尔。

孔杜伊特的《传略》追述了牛顿的智力探索与道德生活，其笔调或有溢美之嫌，不过内容基本属实。孔杜伊特形容牛顿“思想纯洁，言行无垢”：为人极为谦逊，心肠非常慈善，性情温顺可爱，常常会为一个伤心的故事而潸然泪下；热爱自由，热爱汉诺威王室乔治一世的政权，对迫害“深恶痛绝”，而善待人与动物更是“他津津乐道的心爱话题”。孔杜伊特还记述了牛顿早期在剑桥的发展历史，并对牛顿和莱布尼茨之间的优先权之争进行了一边倒的描述：莱布尼茨不仅没有最先创立微积分，而且“对微积分从未有过足够透彻的理解，无法将其应用于宇宙体系的研究之上，而艾萨克爵士则将其应用到了这一伟大而光荣的领域”。

1727年11月，丰特奈尔撰写的《颂词》在巴黎皇家科学院宣读。丰特奈尔很好地叙述了牛顿在科学与数学上的发展，承认牛顿所有的重大发明几乎都是他二十刚出头的那几年做出的。虽然丰特奈尔并不认同《原理》中提出的许多原则，尤其是“引力”的概念，但是他对《原理》的总体意义仍然赞不绝口。丰特奈尔意识到牛顿并不认同法国伟大的数学家和哲学家勒内·笛卡儿的许多理论，但他指出牛顿和笛卡儿都曾试图将科学建立在数学的基础之上，两人都是各自时代中独特的天才人物。这篇《颂词》被立即译成英文，并且在此后一个多世纪中成了牛顿所有英文传记所依赖的主要材料。



图1 孔杜伊特自己设计的牛顿半身像。J.M.雷斯布拉克塑。

其他有关牛顿的著作也纷纷问世，其中之一就是威廉·惠斯顿的《真实记录集》。该书首次对牛顿“白衣骑士”^[1]的光辉形象提出了公开挑战。惠斯顿继牛顿之后担任了剑桥大学的卢卡斯讲座教授，但在1710年因信奉宗教异端观点而被剑桥大学开除。实际上，惠斯顿的异端观点与牛顿的很接近。惠斯顿在书中首次披露了牛顿的极端神学观点，并拿牛顿“谨慎的性情和行为”和自己“公开的行为”进行对比，说

牛顿“尽管生性非常胆怯、谨慎而多疑”，但终究还是未能隐藏他在神学上的重要发现。

还在读惠斯顿的著作之前，孔杜伊特就对丰特奈尔不偏不倚地比较牛顿和笛卡儿的做法以及丰特奈尔对优先权之争的处理感到恼火。

《颂词》发表后，他立即于1728年2月再次写信给几位牛顿学说的信奉者，发出这样的呼吁：“由于艾萨克·牛顿爵士是一位爱国者，所以我以为人人都应为一部旨在替他伸张正义的著作贡献一份力量。”在孔杜伊特收到的回信中，最有意思的是来自汉弗莱·牛顿（与牛顿没有亲属关系）的两封信。汉弗莱做过牛顿的文书（秘书），对牛顿撰写《原理》期间（1684——1687）的行为有着独到的见解。根据汉弗莱的叙述，牛顿有时会“突然起立，转身，像阿基米得一样，一边喊着‘我找到啦’，一边跑上楼梯，扑到桌子上奋笔疾书，连扯把椅子坐下来都顾不上”。显然，那时的牛顿只会在家里有选择地接待一小部分学者，其中包括三一学院的化学讲师约翰·弗朗西斯·维加尼。按照凯瑟琳·孔杜伊特的说法，维加尼与牛顿相处甚欢，但自从维加尼“讲了一个关于修女的下流故事”之后，两人便不再友好了。

约翰·孔杜伊特从古物学家威廉·斯蒂克利那里收到了许多极其重要的资料。斯蒂克利是在牛顿去世前不久搬到格兰瑟姆镇去住的。由于牛顿在格兰瑟姆镇上过文法公学^[2]，而且上学期间还在当地药剂师家寄宿过，所以该地是收集有关少年牛顿的信息的理想之处。1800年，斯蒂克利收集的一些资料结集出版，不过其中并没有多少孔杜伊特的文章。然而，到了19世纪早期，新出现的资料深刻地改变了人们对牛顿的看法。1829年，让·巴蒂斯特·比奥新出的一部牛顿传记被译成英文，书中揭示牛顿在17世纪90年代早期曾出现过精神崩溃。更具破坏性的是，在19世纪30年代，人们从首任皇家天文学家约翰·弗拉姆斯蒂德的文件中发现了接二连三的令人伤心的证据，让牛顿的行为在人们心目中黯然失色。此后，维多利亚时代的人开始竞相著书立说，论述牛顿的生平与著作。其中最重要的是戴维·布鲁斯特对自己的《艾萨克·牛顿爵士的生平》（1831）进行大幅修改之后出版的《艾萨克·牛顿爵士的生平、著作与发现实录》（1855）。该书成了此后一个多世纪中牛顿的权威传记。布鲁斯特勇敢地叙述了牛顿对炼金术

的投入、牛顿的非正统宗教思想，以及牛顿对朋友和敌人经常表现出的粗俗行为，但他最终还是不愿充分承认牛顿人格方面的缺憾。

19世纪70年代早期，凯瑟琳·孔杜伊特的一位远亲后代，拥有牛顿论文手稿的第五代朴次茅斯勋爵作出一项慷慨决定：将牛顿的“科学”手稿捐献给国家。剑桥大学成立了一个委员会来评估这批收藏的价值，评估结果在1888年通过一份论文目录予以公布。那些包括炼金术内容与神学内容在内的“非科学论文”被普遍认为没有多少分量，所以仍旧留在朴次茅斯家族。1936年，这批论文在苏富比拍卖行被廉价甩卖，售价仅为少得可笑的九千英镑多一点。一家联合企业从交易商那里逐渐购得了牛顿的大部分神学论文，而这些论文后来又被一位研究闪族文献学的专家及收藏家亚伯拉罕·亚胡达全部买走。亚胡达1951年去世以后，他所收藏的数目惊人的牛顿论文在经历了一场持续近十年的官司之后，为耶路撒冷希伯来大学的犹太国家与大学图书馆所拥有——虽然亚胡达本人是一位反犹太复国运动者。

伟大的经济学家约翰·梅纳德·凯恩斯参加了那次苏富比拍卖会的一部分拍卖，并下工夫获取到了牛顿所有的炼金术论文以及约翰·孔杜伊特当初持有的所有“私人”文件。到1942年，也就是牛顿诞辰三百周年的时候，凯恩斯已经拥有了牛顿的绝大部分炼金术论文以及一部分神学短文。虽然为第二次世界大战忙得不可开交，凯恩斯还是根据自己拥有的材料做了一次发言，以此作为默默纪念牛顿诞辰三百周年活动的一部分。凯恩斯所描述的牛顿要比之前传记作家笔下的牛顿独特得多：作为“迈蒙尼德派的犹太一神论者”，牛顿既不是一位“理性主义者”，也不是“现代第一位科学家和最伟大的科学家”，而是

最后一位术士，最后一位巴比伦人和苏美尔人，最后一位伟大的智者：他的眼光与将近一万年就开始构建我们文化遗产的那些人的眼光相同，他用这样的眼光来观察着这个可见的、理性的世界。

牛顿认为自然世界与晦涩文献一起组成了一个巨大的谜团。要解开这个谜团，则需要解码“上帝留在世间的一些神秘线索。上帝留下这些线索，是为了让哲学家能够像寻宝那样找到拥有秘传之识的同道会”。凯恩斯认为，牛顿有关炼金术和神学主题的著述“显然经过了认真的钻研，方法精确缜密，陈述极其冷静”，“简直就和《原理》一样理性”。

20世纪晚期最有影响的两部牛顿学术传记都大量利用了手稿材料。弗兰克·曼纽尔1968年出版的《艾萨克·牛顿的画像》从心理分析的角度描述了牛顿的个性。曼纽尔的分析主要基于这样一个假设：牛顿的潜意识行为“主要会在爱与恨的情形下”表现出来。在曼纽尔看来，牛顿的心理问题根源于这一事实：他年仅三岁时母亲便再次嫁人。在此之前，牛顿已经失去了亲生父亲——他父亲在他出生前几个月就去世了。这让牛顿对他的继父充满了敌意。于是他便将自己献给了他能真心承认的唯一父亲——上帝。曼纽尔展示了牛顿小时候所遭受的精神创伤是如何被内化的，还有这位才华横溢而身世坎坷的年轻清教徒最后是如何变成18世纪早期那位老气横秋的暴君的。

理查德·S·韦斯特福尔1980年出版了更为正统的《永不歇息——艾萨克·牛顿的科学传记》。他在书中将牛顿的工作当做牛顿生活的主轴来叙述。韦斯特福尔充分利用了当时可供学者使用的大量牛顿手稿。他的《科学传记》虽然以牛顿的科学生涯“作为中心主题”，但也涉及牛顿兴趣所及的各种智力活动。韦斯特福尔非常出色地展示了牛顿的智力成就，但显而易见，他对牛顿这一方面的钦佩并没有延伸到牛顿的个人操行上。

最后，韦斯特福尔开始憎恶起这个他花了二十多年来研究其著作的人了，而他并不是第一个对这位伟人产生这种感觉的人。

【注释】

[1] 这里应是“卫士”或“救星”的意思。在骑士传奇中，白衣骑士原是一位农夫，后来变成一位骑士来保卫小镇，其主要对头是黑衣骑士。现在，“白衣骑士”常指目标企业为免遭恶意收购而找到的善意收购者。

[2] 英国文法公学源于中世纪，旨在教授学童拉丁文法。到牛顿的时代，文法公学的课程内容扩大了，不仅包括希腊语等其他语言，而且还列入了自然科学、数学等科目。在当今英国，文法公学提供中等教育，但不同于免试入学的综合中学，学生需要通过考试选拔才能入学。

第二章

哲学式玩耍

根据英国当时使用的历法，牛顿出生于1642年的圣诞节（在欧洲大陆的大部分地区是1643年1月4日）。在他出生后的头十年里，英国经历了可怕的内战。17世纪40年代，议会军与保皇军之间爆发战争，结果将查理一世于1649年1月送上了断头台。牛顿的舅舅和继父都是地方教区的教区长。在国会召集教会当局检查宗教“虐待”情况的过程中，他们两人似乎并没受到什么折磨。十多岁的时候，牛顿生活在激进的、信奉新教的共和政体下。到了1660年，查理二世复辟，共和政体被取代了。牛顿出身于一个相对殷实的家庭，在一种浓厚的宗教氛围中长大。牛顿的父亲也叫艾萨克，他是一个自耕农，在1639年12月继承了林肯郡伍尔索普教区的一片土地和一座很气派的庄园。牛顿的母亲汉娜·艾斯库来自下层乡绅家庭，似乎仅仅受过一点基本教育（不过这在那时是比较普遍的）。不过，她弟弟威廉却是17世纪30年代剑桥大学三一学院的毕业生。后来，在送牛顿去上三一学院的过程中，威廉发挥了很大的作用。

牛顿的父亲（他显然连自己的名字都不会写）死于1642年10月初，当时离儿子出生还有将近三个月时间。牛顿曾对孔杜伊特讲，他刚生下来时瘦小孱弱，一副病态，人们都认为他活不长久。家里打发两个妇人到当地一位贵妇那里寻求帮助，结果她俩却在半路上坐下来休息，因为她们肯定等自己返回时那个婴儿已经死了。然而，命运多舛的牛顿还是活了下来。母亲把牛顿抚养到三岁的时候，当地一位上了年纪的教区牧师巴纳巴斯·史密斯向她求婚。史密斯牧师很富有，他答应会给汉娜的头生子牛顿遗留一些土地，于是汉娜就在1646年1月和史密斯结婚了。从那以后，一直到史密斯1653年去世，汉娜大部分时间都和后夫生活在一起，而且为他生育了三个孩子（其中一个就是凯瑟琳·孔杜伊特的母亲）。虽然约翰·孔杜伊特用抒情的笔调描写了汉娜的品德，并且很细心地指出汉娜是一位对孩子的孩子“都很溺爱

的母亲”，但同时强调她最钟爱的还是小艾萨克。无论这话的真实性如何，来自牛顿自己的证据则表明他少年时与母亲的关系非常不好。此外，在长达七年的时间里，汉娜实际上都将牛顿留在伍尔索普由外婆抚养，历史学家一直觉得很难将这一事实与孔杜伊特的描述协调起来。

牛顿先后就读于当地的两所小学，十二岁后进入格兰瑟姆文法公学读书。他寄宿在当地的一位药剂师约瑟夫·克拉克家中。克拉克的药房成了牛顿获取信息的一个大好来源。克拉克的一位后代告诉威廉·斯蒂克利，牛顿对店中大量的药品和化学制品表现出了极大的兴趣。斯蒂克利写道，牛顿曾花了大量时间来收集药草，还很可能向克拉克的学徒了解过这些药草的属性。牛顿当时和克拉克的继子女生活在一起。这些继子女中有一位叫凯瑟琳——也就是后来的文森特夫人，她提供了有关这位神童的大量信息。斯蒂克利遇到的每个人都会向他叙说牛顿制造机器的“天赋和非凡的创造性”。他们这样告诉他：“放学后，牛顿不跟其他男孩一起玩耍，而总是在家里忙个不停，随心所欲地制作各种各样的小玩意儿和木头模型。”文森特夫人称自己就是那位年轻的发明家当年关注、爱慕的对象。根据她的记录，牛顿的同学“并不十分喜欢”牛顿，因为他们知道牛顿要比他们“心灵手巧得多”。小艾萨克“一直”都是“一个严肃、沉默寡言而善于思考的少年”。他从不跟男孩子一起玩耍，但偶尔会做一些玩具小屋中摆放的家具，给女孩子“摆放玩偶和悬挂小饰品”。

牛顿将母亲给他的钱都用来购置锯子、凿子、手斧、锤子之类的工具，并慢慢在格兰瑟姆建起了“一家齐备的工具店”。“他用起这些工具来得心应手，好像生来就是干这一行似的。”文森特夫人描述过的那些机器以及牛顿制作的其他机器，其设计构思大都源自约翰·巴特的《自然与艺术的奥秘》一书。《自然与艺术的奥秘》属于当时极为流行的“数学魔术”一类的书籍，其中包含了无数制作机器的法子和图画。那时的牛顿已不甘于按部就班地利用书中的信息，而总要大大发挥一番才行。由于不满足于按照巴特的描述复制一个简单的风车，牛顿曾专门跑到附近一个村子里观摩制造一架真正风车的过程。他“天天跟工匠们待在一起”，“非常准确地掌握了风车的制作机理，然后自

己制作了一个真正的、完美的风车模型”。不仅如此，牛顿还超越了他的风车样板。他改变了风车的机理，竟让一只老鼠来驱动风车的翼板——老鼠为了够着谷物，只得不停地推动一只轮子。虽然给斯蒂克利提供信息的人对风车的准确机理有着不同的说法，但他们都一致说当时人们会从几英里外赶来观看艾萨克的“老鼠磨工”。斯蒂克利敏锐地指出，牛顿往往会专注于“滑稽的”（即“好玩的”）发明。除了老鼠磨工和玩偶家具之外，牛顿还研究过一个简单风筝的结构和尺寸，然后做了一个更好的风筝，拴上一个点燃蜡烛的灯笼放飞。这个风筝曾一度引起当地人的惊恐，给了他们许多饭余酒后的谈资。

牛顿还造了一个木钟，而且就像他制作风车和风筝那样，紧接着又造了一个更好的。改进后的木钟带有一个钟盘，由涓涓细流来驱动，而水是他每天早晨加进去的。这个木钟是牛顿用汉弗莱·巴宾顿送给他的一个箱子改做的。巴宾顿是克拉克夫人的弟弟（克拉克夫人是汉娜·史密斯的好友），他因为拒绝宣誓效忠共和政体而被三一学院开除。在以后的几十年中，巴宾顿将在牛顿的生活中扮演一个重要的角色。此外，牛顿还进一步发挥自己的艺术天分，着手制作复杂的日晷，在克拉克家房子外部的许多地方刻画了各种各样的时钟。根据斯蒂克利的记载，牛顿“画了长长的线条，在上面系上穿有滚球的长线；在墙上插入栓子，以标明小时、半小时以及一刻钟。凡此种种都显示了他思维的深度与广度”。牛顿还用这些线条做了一本“年历”，“根据线条就能知道是某月的第几日，太阳进入各宫的时间，以及二分点与二至点”。与牛顿的其他发明一样，“艾萨克的日晷”在当地教区也非常出名。这些发明也许是少年牛顿最伟大的成就。斯蒂克利认为它们就是牛顿醉心于天体运动的开端。

牛顿在艺术方面也很出色，比如在素描方面，甚至在作诗方面——虽然他对诗歌的兴趣仅仅持续了一小段时间。牛顿在自己所住阁楼的墙上用木炭画满了动物、人物和植物的素描以及数学图形，还将自己的名字刻画在隔板上。在20世纪中叶，人们在伍尔索普庄园的石雕上发现了蚀刻的几何图画，这无疑也是牛顿的杰作。

在1659年购买的一本笔记本上，牛顿作了一系列有关巴特那本著

作的笔记，从中可以看出牛顿当时的艺术倾向。这些笔记显示出牛顿比较关注素描的实用方面，还表明牛顿对如何利用动物、植物和矿物或者通过混合几种现有颜色来制作各种彩色墨水和颜料比较感兴趣。仅仅十多年之后，牛顿就因混合现有颜色生成新的颜色而闻名遐迩。笔记本中摘录的其他一些说明涉及鱼饵制作以及通过迷醉手段捕鸟的种种方法——这些方法并非全都复杂。巴特的书中还有一些配制万能软膏和药膏的配方，牛顿也记下了好几种。实际上，在剑桥和牛顿做过二十年室友的约翰·威金斯后来回忆起的几件事情之一就是：牛顿经常会拿一种自制的、令人作呕的调和物（“卢卡泰诺香膏”）来作防腐剂。还有一些笔记来自约翰·威金斯的《数学魔术》。这是一本当时流行的著作，其中提供的信息与巴特的书类似。笔记本中的其他笔记提到了产生永动的不同方法，而永动是牛顿以后几十年中都一直极感兴趣的一个题目。

心灵手巧的牛顿沉浸在实用创造的世界中，这不仅预示了他非凡的未来，而且直接造就了他非凡的未来。实际上，对于牛顿早期所痴迷的活动与他后来所取得的成功之间有着怎样的联系，斯蒂克利有过极为出色的描述。他指出，少年牛顿能够娴熟地使用机械工具，加之具有素描与设计的专长，这对他后来拥有出色的实验技能帮助极大，“给他打下了运用自己强大推理能力的坚实基础”。非常罕见的是，牛顿具有成为一位伟大自然哲学家的所有素质，诸如“深邃的洞察力”，“坚定不移、百折不挠的解决问题的精神”，“延伸其推论[与]演绎链的巨大思维力量”，“无与伦比的代数技能以及其他使用符号的方法”。与所有的孩子一样，牛顿也很喜欢模仿他人。但在斯蒂克利看来，“他实际上就是一位天生的哲学家。学习、机遇和勤奋给他的洞察之眼指出了一些为数不多的、简单而普遍的真理”。他逐步拓展这些真理，“终于揭示了宏观世界的体系”。

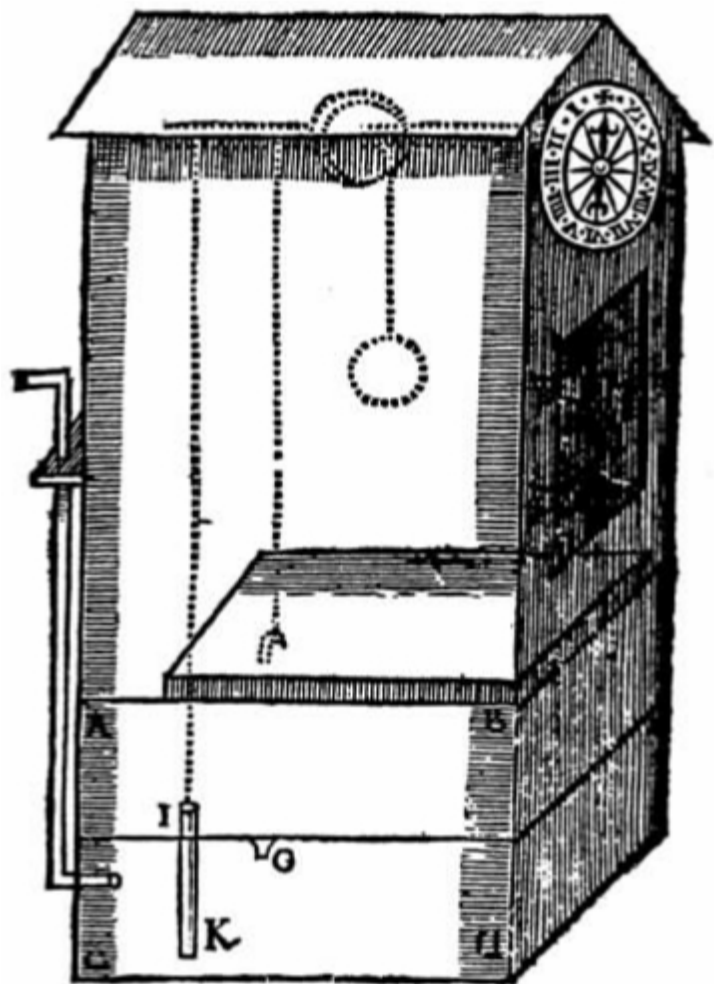


图2 牛顿借以制造水力钟的原始设计图。摘自约翰·巴特的《自然与艺术的奥秘》。

虔诚之子

这位极具天赋的乡下男孩虽然热衷于制造种种器具，但却在郁郁寡欢中度过了青少年时代。1662年5月底，牛顿用速记法记下了他在前十年中犯下的所有罪行；有一小段时间，他还记下了自己在剑桥的所有不端行为。虽然拿“清教教义”这个词来形容牛顿信奉的宗教教义

是完全不当的，但如果用与这个词相关的那些激进的新教伦理价值观来形容这些条目所反映的牛顿，则是再恰当不过的。牛顿记下的许多罪行都是他在虔诚的基督徒理应休息的安息日（“主日”）所做的一些事情。在17世纪50年代的许多个星期天，他要么读一本无关紧要的书，要么在小教堂中吃一个苹果，要么做一个滑键、一个钟表、一个捕鼠器或搓一截绳子，在晚间还会做一些馅饼。牛顿承认在上帝之日有过“无聊的谈话”，所以他也会在不经意间听到并记下许多训诫，这是不足为奇的。牛顿还写道他有一次完全错过了礼拜仪式。有时候，他将心思用在学习和钱财上，更喜欢“世俗的东西”，而没有将上帝放在心上。的确，牛顿记下的许多罪行都涉及他没能像一个虔诚的人那样生活的情形。“因为没能按照自己的信仰生活”，而且“疏于祈祷”，所以他远离了上帝。他没做到为了上帝而爱上帝，没有达到“渴望”上帝规诫的程度。

有些小插曲与村里其他孩子的经历也没有什么不同。牛顿曾在另一个男孩的帽子中放大头针“戳”人家，妈妈让他回家时拒绝回家，藏有一把石弓却向妈妈和外婆撒谎说没有。在其他时候，他还会跟仆人“闹翻”。有关食物的罪行也很突出。牛顿从克拉克的继子爱德华·斯托勒那里偷过樱桃棒，从妈妈的食物盒里偷过李子和糖。他还承认在病中暴饮暴食，实际上，在他所列的在剑桥求学时所犯的罪行清单上，头几条就是暴饮暴食。第一张罪行单上的其他评语描绘了牛顿心灵的阴暗面。他用拳打过自己的一个妹妹，殴打过“多人”，还狠揍过爱德华的弟弟阿瑟·斯托勒。牛顿的单子上还有“有过不洁的思想，说过不洁的话，有过不洁的行为，做过不洁的梦”，但其具体含义不详。牛顿还悔恨地写道他曾通过“非法的途径”使自己摆脱“忧伤”，但其具体所指也不清楚。牛顿还记得自己曾“希望死亡降临到一些人身，诅咒他们死去”。最令人震惊的是，他还隐约记得曾经威胁要将继父和母亲连同他们的房子一起烧掉。这些都表明牛顿怀有强烈的憎恨。牛顿还编了一份常用词名单，依照弗朗西斯·格雷戈里1651年的《简明名词词典》的样式按字母进行排序。在“父亲”、“妻子”、“寡妇”等词后，牛顿加了“私通者”、“娼妓”等词——这些词是格雷戈里的书中所没有的，可能表达了他对母亲和继父的看法。

牛顿的愤怒还体现在生活的其他方面。孔杜伊特对牛顿相当熟悉，他认为从学业生涯之初开始，牛顿就在怨恨之心和竞争之念这两大力量的驱使下，一门心思要超过其他所有人。牛顿经常会对孔杜伊特讲一件他进入文法公学不久发生的事情。这个故事可能与他对于狠揍阿瑟·斯托勒的“供认”有关。当时，牛顿是班上垫底的学生。有一天，在上学的路上，一个同学踢了牛顿的肚子。放学后，他就和这个攻击者在教堂墓地打了一架。虽然牛顿“没有对手健壮，但他斗志昂扬，意志坚决，一直打到对手停手求饶为止”。随后，在校长儿子的唆使下，牛顿还强行将对手的脸抵到教堂的侧墙上。从此以后，牛顿开始发奋努力，在学习上赶超对手，终于在成绩名次上排到了对手的前面。而且更绝的是，他还一举成了全校拔尖的学生。

牛顿的课外活动会对他的学习产生消极的影响。但是只要他愿意，他就可以随时捡起功课，一举超越同学。牛顿就有这种本事。斯蒂克利写道：“有时候，一些愚笨的男孩会在排名上超过牛顿，但这往往会激励牛顿加倍努力，反超他们。”校长约翰·斯托克斯好像在早期就发现了牛顿的天赋。他曾经温言劝告牛顿以功课为重，但仍然无法让这个少年放开手中的锤子和锯子。可是，到了1659年下半年，牛顿的母亲决定让牛顿辍学，回家料理自家的庄园，并让一位可靠的仆人照看着牛顿。尽管如此，牛顿还是痴迷于制造水车与其他模型，而且一读起书来就会忘掉一切，根本无法胜任料理庄园的任务。他负责照看的牛羊会闯进附近的田地。有记录表明，这年10月他还因此被罚过款。牛顿还常常忘记吃饭；用斯蒂克利的话来说，“他整个心思都扑在哲学上了”。

各种传记在写到牛顿此时的发展时，都不再将他描写成一位极具天赋的技工，而会开始将他描绘成一位超脱的学者。后来，有好几种不同的证据表明，到牛顿前去剑桥求学的时候，他已经因自己超脱的行为或“愚钝的”行为而闻名乡里了。作为家务管理者，牛顿的确不可救药。他会贿赂仆人来代替他，而本人则跑到上学时寄宿过的那间阁楼里去寻求学者式的避难，全神贯注地阅读堆放在那里的医学书籍和科学书籍。在其他时候，他干脆就躺到篱笆或树下看书。还有一次，他拉的马挣脱了笼头，而他却一个劲地埋头看书，走了好几英里路都

没有觉察。牛顿的母亲“对他的这种书生气怒不可遏”，而仆人们则称他为“一个傻小子”，认为他“永远都不会有什么作为”。

这时，校长斯托克斯向牛顿伸出了援手。斯托克斯告诉汉娜，牛顿极具天赋，不应埋没于“乡村俗务”中。他看到了“这个少年的非凡才能，惊叹于他的惊人发明、心灵手巧以及远远超过他的年龄的奇妙洞察力”。他还告诉汉娜，牛顿“将成为一位非常了不起的人”。斯托克斯还提出愿意免除牛顿的膳食费，这一点可能是促使汉娜同意儿子返回文法公学、预备上大学的关键因素。牛顿于1660年秋返校，并接受了拉丁语和希腊语的额外训练。在牛顿毕业离校的那一天，斯托克斯为他举行了一场激动人心的欢送会，据说还让学校的其他学生热泪盈眶。不过，斯蒂克利写道，仆人们可没有感受到这种情感，他们断言牛顿“一无是处，只配上上大学”。

三一学院

到毕业的时候，牛顿将上剑桥三一学院的事情已经定了下来。三一学院是英国当时最有声望的学院。在将牛顿送入三一学院的过程中，威廉·艾斯库和新近恢复了三一学院研究员身份的汉弗莱·巴宾顿的共同努力也许发挥了决定性的作用。1661年6月5日，牛顿以“减费生”这一接近仆役的身份进入剑桥。牛顿的低级身份与他母亲拥有的财富显得很不相称，令人奇怪。减费生须负担自己的膳食并参加讲座。他们实际上就是研究员或富有学生的仆人。牛顿可能以减费生的身份服侍过巴宾顿——虽然仅仅是在名义上。此前一年春天，查理二世复辟，剑桥市民和大学师生对此作出了迅速而积极的响应。在学校的高级职位上，保王党的支持者取代了共和政体任命的人员。1662年，国教学者，极具影响的《信经讲解》（1659）的作者约翰·皮尔逊成为三一学院院长。在他的领导下，三一学院强调更为传统的学术形式，尤其注重神学方面的学习。

牛顿在大学里是如何花钱和打发时间的呢？来自一个小笔记本的证据让人们能对此有所了解。笔记本开头的一些条目表明，牛顿购买了书籍、纸张、钢笔、墨水等基本学习用品以及在17世纪的学生住宿

条件下所需的一般生活用品，如衣服、鞋子、蜡烛、一把课桌锁、一张屋内地毯，还有一个夜壶。牛顿还买了一块手表、一个棋盘，后来又买了一套棋子（据凯瑟琳·孔杜伊特说，牛顿玩起棋盘游戏来得心应手），并付了七个便士作为使用网球场的年费。笔记本中还有“去舞会和游艇”的条目，并且在后面重复出现，表明牛顿在剑桥的第一年并没有将每时每刻都花在学习上。的确，牛顿还另列了一个“琐碎”而“浪费”的开销单子，上面有购买樱桃、啤酒、柑橘酱、奶油饼、蛋糕、牛奶、黄油和干酪的记录。后来，他还买过苹果、梨和炖梅脯。

很快，牛顿就开始给他的宿舍清洁员和同学放债——从现存的学生记录来看，这在当时的大学生中是非常罕见的。向牛顿借钱的同学有许多都是“自费生”，他们在大学中的社会地位要略高于牛顿。绝大多数得到牛顿慷慨借款的人都偿还了借款，这一点可从牛顿在相关记录上所划的叉号看出。大约是在1663年的某个时间，牛顿认识了另一个自费生约翰·威金斯（他儿子尼古拉斯写道，他父亲当时发现牛顿“孤独而沮丧”），随后两人决定合住一室。威金斯还会时不时地充当牛顿的誊写员。两人一直合住到1683年，是年威金斯离开剑桥，到教会担任了一个职位。约翰·威金斯曾告诉儿子尼古拉斯·威金斯，牛顿工作起来常会忘记吃饭，而且在早晨起床时“精神饱满，为发现了某个命题而心满意足；似乎一点也不在乎晚上的睡眠，或者晚上根本不需要睡觉似的”。如果牛顿的回忆准确的话，他应该就是在遇到威金斯的那一年迷上“决疑占星学”^[1]的，而且还买了一本关于占星术的书。所谓决疑占星学，就是通过研究恒星和行星的位置来评估个人前途未来的学问。可是，牛顿对占星术并不满意，于是在次年转而研究欧几里得的数学，但不久又丢开了，因为他觉得欧氏数学无足轻重、过于浅显。

牛顿可能听过艾萨克·巴罗于1664年3月首次开讲的卢卡斯数学讲座。巴罗是首任卢卡斯数学讲座教授，他也许曾注意到自己的听众中有一位特别专心的学生。巴罗开始数学讲座一个月后，三一学院举行了一次定期进行的奖学金竞赛。牛顿参加了这次竞赛。根据牛顿后来的叙述，他的考官就是巴罗；由于他对欧几里得的数学缺乏了解，所

以巴罗对他很失望。巴罗当时绝对想象不到，这个年轻学生竟然已经钻研过笛卡儿那令人生畏的《几何学》了。牛顿当时显然很谦虚，并没有道出自己的这一成就。不过，牛顿最后还是获得了奖学金，从而拥有了好几样特权。第二年早些时候，大约就在证明广义二项式定理的同一时间，牛顿为了获得文学学士学位，不得不参加一场耗时较长的、更为标准的知识考试。后来也有一种说法，称牛顿这次考试差一点没能及格。不过，这一说法可能将这次考试和前一年的奖学金考试混为一谈了。

1665年年中，一场瘟疫席卷了英国的许多地方。牛顿和绝大多数学生一样，也在7月底或8月初回家了。1666年3月，牛顿返回剑桥，继续给许多以前向他借过钱的同学放债。然而，刚到夏天，那场瘟疫又死灰复燃，牛顿便又回到林肯郡躲避瘟疫。正是在林肯郡，而且很可能就是在巴宾顿位于布斯比帕戈内尔的家里，牛顿完成了自己绝大部分的创造性工作。1667年3月20日，牛顿从母亲那里收到十英镑。次月，牛顿返回剑桥时，母亲又给了他十英镑。在随后的一年中，牛顿将这笔钱的大部分以及他的债务人所还的大部分钱用于如下用途：购买了一些磨制工具以及进行实验的设备，买了三双鞋，打牌输钱（两次），在酒馆喝酒（两次），买了几卷早期的《哲学会报》以及托马斯·斯普拉特新出版的《皇家学会史》，给他妹妹买了一些橙子。9月，牛顿又参加了一次竞赛，这次是为了角逐大学研究员的职位。不知是由于得到了巴宾顿或巴罗的支持，还是因为牛顿的才华和对学问的执著在为期四天的口试中大放异彩，他最后被选为了副研究员。

显然，这次当选也意味着牛顿精通院长皮尔逊要求的那种神学学问。当选之后，牛顿按要求宣誓要将神学作为他研究的中心，还宣誓将来要领圣命，否则就得辞职。此后不久，牛顿就搬到一间新屋居住，并根据个人的品味装修了屋子。1668年7月，牛顿被授予文学硕士学位，这样他就可以向学院正研究员的职位靠近了。牛顿在自己的衣袍布料上花了好多钱，还购买了一顶昂贵的帽子、一套衣服、几张皮地毯、一把睡椅（与威金斯合买），并买了一些填充一张新羽绒床的材料。他还买了三个棱镜，每个一先令；还买了一些“玻璃杯”——大概是用来进行化学实验的。那年夏天早些时候，牛顿第一次去了伦

敦。不久之后，他便声名鹊起。

【注释】

[1] 主要用于中世纪和文艺复兴初期，与当时主要用于医疗诊断和气象预测的自然占星学（natural astrology）相对。不过这一区别现在已不复存在。

第三章

神奇岁月

在17世纪的头几十年里，人类对地球与天体的认识大大加深了，这一进程通常被称为“科学革命”。大学过去非常倚重亚里士多德的哲学，这种倚重此时正在迅速减弱，虽然就整个欧洲而言，亚里士多德的自然哲学与伦理学作为本科生阶段的课程，一直要按部就班地讲授到17世纪末。在亚里士多德的自然哲学体系中，物体的运动是“按照因果关系”用物体所拥有的四元素（土、水、气、火）的多少来解释的：物体因为自身特定元素的重量优势或升或降，向着各自的“自然”位置运动。人们会习惯性地自然哲学与数学或光学、流体静力学和声学等“混合数学性”科目进行对比。在这些科目中，可用数字来测量外部量，如长度和持续时间等。不过，这一切都是在这样一个宇宙观中进行的：地球位于中心，周围则环绕着太阳和行星。

第一次认识上的巨变发生在天文学上。哥白尼的日心体系尽管遭到天主教会和许多新教派别的正式反对，但还是获得了新的皈依者。在1596到1610年之间，约翰尼斯·开普勒和伽利略·伽利雷^[1]的著作引发了一场天文学革命。开普勒在其1596年发表的《宇宙的秘密》中假定了一个以太阳为中心的宇宙体系。在这个体系中，行星之间的距离可以通过在正立体中内切行星的轨道而求得。1609年，开普勒出版了巨著《新天文学》，提出了一个引人入胜的关于行星运动的理论，其中就含有后来以“开普勒三定律”而闻名的行星运动定律的头两条（行星沿椭圆轨道运行，而太阳则位于其轨道的一个焦点上；所有的行星围绕着太阳在相等时间内扫过同等的面积）。

1609年，伽利略将多个镜头组合在一起，发明了一台能够放大物体的仪器。他将这台“望远镜”转向太空，发现木星周围有一系列卫星绕行，就像行星绕着太阳运行一样。1610年，伽利略出版了《星际使者》。在这本小书中，伽利略还宣布月球上有山峦和峡谷，而银河是

由成千上万颗恒星组成的。1613年，伽利略证明太阳也有黑点，而当时的人们普遍认为，天是“永不腐败的”。1619年，开普勒出版《宇宙谐和论》，提出自己的第三定律，指出对任何行星的轨道而言，行星到太阳的平均半径的三次方跟行星公转周期的二次方的比值不变。伽利略的一系列发现彻底推翻了人们认为天完美无缺的看法，而开普勒定律将在牛顿论证《原理》的关键命题中发挥至关重要的作用。

伽利略对17世纪科学的贡献并不限于他在天文学上的工作。1632年，伽利略勇敢地出版了《关于两大世界体系的对话》，该书试图证明哥白尼的世界体系。就是因为这本书，他被软禁在家，直到1642年去世。不过，就在软禁期间，他还是设法于1638年出版了光辉著作《关于两门新科学的谈话和数学证明》。亚里士多德认为，抛出的物体首先会经历“剧烈”的运动，然后便被“自然”运动所取代，而自然运动会促使抛射体中的土粒子向下运动，回到它们的自然位置。亚里士多德还认为，物体下降的速度和物体的重量成正比。然而，伽利略却在《谈话》中宣布抛射体的运动轨迹是抛物线，并且接近地球表面的物体所受的垂直分力可以用一条定律来表示。根据这一定律，任何重量或“体积”的物体垂直降落的总距离与降落时间的平方成正比。伽利略还清楚地指出，重力的物理起因并不重要，而且要揭示出来的确极其困难，这又一次和亚里士多德的整个学说体系相反。伽利略揭示了地球上的好些现象都是可以用数学来描述的，从而为力学这门现代科学奠定了基础。牛顿在其同名巨著《数学原理》中展示了他的辉煌成就，旨在表明“数学原理”也是更多自然现象的基础所在。

现代科学的另一个重要方面则是由弗朗西斯·培根勾勒出来的。在伽利略和开普勒发展天文学和力学的同时，培根也在提倡这样一种思想：理解自然的正确方法是直接研究自然，而不应通过亚里士多德的著述（或其他任何文献）来进行。培根认为自然哲学上的进步只能通过协作项目来实现，并由此提到了新近发现美洲和太平洋的壮举，赞扬了艺术与贸易所取得的进步。对迥然不同的事实进行观察，会增加人们对这个可见世界的认识，而设计精良的实验能将自然世界分解为各个组成部分，从而得出有关大自然真正秘密的信息。培根甚至还赞扬了炼金术士用以分析自然的方法，不过他同时对炼金术士们的封闭

生活方式和模糊的行话感到悲哀。

并非所有的反亚里士多德主义者都认同伽利略的方案就是发现科学真理的正确方法。勒内·笛卡儿提出了一种复杂的解释，用以描述这个物理世界背后的各种微结构。笛卡儿认为，我们周围的世界中存在的那些机械现象也在不可见的层面上运作着。在他的机械哲学中，一个不可见的微观世界配有许多钩子和螺丝，将各种元素凝聚在一起。根据笛卡儿的解释，一种巨大的太阳“涡旋”通过运动压出各种物质，对地球上的现象产生重大影响，从而产生了诸如磁、热、重力和电等大规模现象。笛卡儿认同伽利略的反亚里士多德学说（同时还秘密地认同伽利略和开普勒信奉的哥白尼学说），但他又指责这个意大利人的“建构缺乏基础”，声称科学解释需要采用自然界的微观机械建构模块。我们将会看到，这就是青年牛顿从事的最有影响的工作，虽然它很快就成了对手的批评对象。

数学新手

最初，牛顿接受的是剑桥大学本科生所受的标准教育。他得阅读大量规定的神学文献和亚里士多德的著作。他对严肃数学的兴趣，则很可能是巴罗于1664年春的卢卡斯数学讲座激发的。根据牛顿后来的记述，大约就在巴罗开讲的那会儿，他学习了威廉·奥特雷德的《数学之钥》和笛卡儿的《几何学》。在1664到1665年的冬天，牛顿认真研究了笛卡儿的分析数学（以及荷兰数学家弗里斯·范·斯库滕在其编译的笛卡儿的《几何学》中所加的评注）、弗朗索瓦·韦达的代数学著作，以及约翰·沃利斯的“不可分割法”。牛顿利用我们所说的笛卡儿坐标几何学，掌握了定义各种圆锥曲线（圆、抛物线、椭圆和双曲线）的方程。尽管牛顿最初低估了欧几里得在《几何原本》中的成就，但他后来非常钦佩欧几里得和阿波罗尼奥斯的伟大成就，视他们的方法为从事数学工作的模板。

到1664年年底，牛顿找到了求曲线任意点上的“曲度”或斜率的方法。这就是所谓的切线问题。詹姆斯·格雷果里和勒内·弗朗索瓦·德斯卢斯等数学家当时正致力于研究这一问题。笛卡儿发明了一种通过找

出一个大圆在接触曲线的点上的曲率半径来确定曲线“法线”（即垂直于切线的直线）的方法。不久，牛顿便改进了这一方法。他利用近距离两点之间的法线，让这两点之间的距离变得任意小，由此便能求出“表达”任意圆锥曲线的方程中任意点的切线，还可求出相关方程的最大值和最小值。牛顿将这个过程加以推广，用来表述我们现在称为微分法的基本要素。根据微分法，切线的斜率代表着曲线在任何一点的变化率。

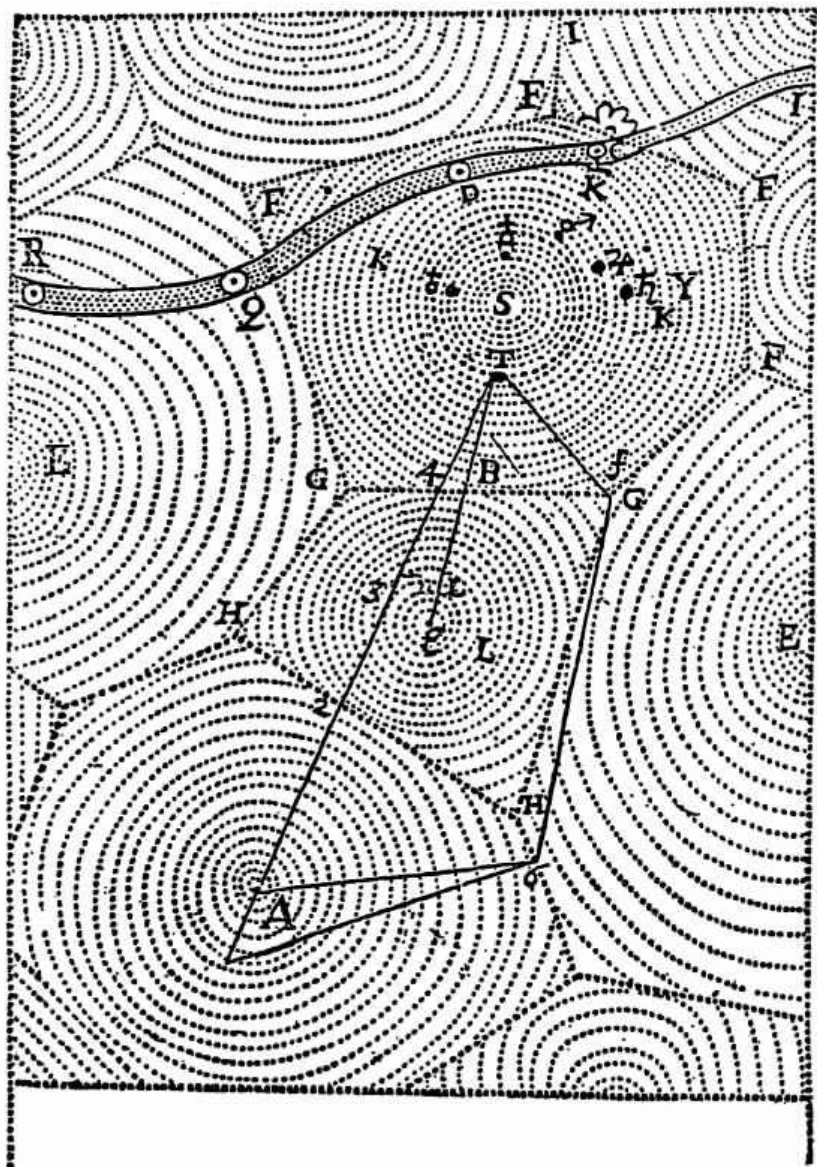


图3 笛卡儿的涡旋：围绕着太阳S的太阳系，以FFFFGG为界。其他星系也以恒星为中心。

早在1663到1664年的冬天，牛顿已开始研究沃利斯有关曲线截面下面积求法的分析。沃利斯的方法是将曲线下的区域分割为无穷小

的截面来计算。到沃利斯1655年出版《无穷算术》的时候，人们已经知道对于基本方程式 $x = y^n$ ，其曲线下0到a之间的面积是 $a^{n+1}/n + 1$ 。这就是有名的“求面积法”或“求积法”，也就是我们现在称为“积分法”的雏形。但对于更复杂的方程式来说，则需要使用不同的技巧，例如利用无穷级数。在无穷级数中，随着一系列项达到极限，就能够接近一个终值。沃利斯发展了这一思想，他对抛物线和双曲线求积，发现了一系列接近 π 值的项。

在1664到1665年的冬天，牛顿认真研究了沃利斯的著作，并提出了能够取得同样结果的另一种方法。不久，牛顿对沃利斯的方法加以提炼，开始考虑利用分数幂（涉及平方根、立方根和其他根）来求曲线面积的方法。牛顿还超越了沃利斯，发现了求与圆面积相等的正方形面积的正确级数。他进而拓展了从这一成功中得到的洞察力，最终证明了广义二项式定理（既适用于整数幂也适用于分数幂），可以用来展开任何 $(a + x)^{n/m}$ 形式的方程式。在1676年致莱布尼茨的一封信中，牛顿首次公开宣布了这一发现。

1665年初，牛顿基本上弄清了切线法与求积法是互逆的运算，也就是说，那时的牛顿已经掌握了微积分的基本定理。到1665年末的时候——很可能是出于对巴罗的模仿，牛顿依然照常将曲线视为在特定条件下的点在一个虚拟空间中划出的线条，并谈到了点在特定时刻经历的“速率”。这就是牛顿所说的“流数”法——曲线上各点的值从一点“流向”下一点。至此，曲线下面积不仅可以被视为无限小部分的总和，而且可以被视为“运动学上”的面积——一个运动的点与其正下方x轴上相应的值的连线所扫过的区域。在1666年10月的一篇杰出论文中，牛顿系统地阐述了他在这方面的大部分杰出成就。那篇论文标志着他已经成了当时世界上顶尖的数学家了。

苹果落地

一个苹果掉下来，让牛顿想到将促使苹果落地的力量和促使月球保持在其轨道上的力量进行比较。这个故事可以说是科学史上最著名的一个传说了。不管其真实性如何，牛顿在数学上取得一系列发现的

同时，还在力学上进行了一系列了不起的研究，这些研究使他成为将支配地上运动的力量与支配天上运动的力量统一起来的第一人。按照牛顿自己的说法，他首先发现了将旋转物体保持在其轨道内的定律，由此获得了他在力学上的新颖洞见。很快，牛顿就写下了一系列运动定律。他在二十年后撰写《原理》时，将会想起（并发展）其中的许多定律。在一本名为“废料簿”的笔记本上，牛顿在1665年初写下了一百多个运动公理，这些公理已含有了惯性的基本概念。牛顿断言撞击的效果与撞击的起因必然相等——这是后来《原理》中第三运动定律的雏形，不过他却援引一个形而上的理由来解释这一断言。牛顿精巧的分析考虑到了物体的体积和速度，最后得出了这样一个定律：撞击之前与之后的动量（ mv ）守恒。

接着，牛顿又非常灵巧地研究了一个物体在封闭的正方形中受各边碰撞之后的运行途径，并设想正方形各边对物体的四次撞击之和与保持一个物体围绕一个中心沿轨道运行的力量是类似的、相等的。牛顿假设施加撞击作用的边数可以无限大（这样多边形就会成为一个圆），由此推出维持一个物体沿圆圈运动一周所需的总力量“与物体的运动力量之比相当于所有的边〔即圆的周长〕与圆的半径之比”。如果“物体的运动力量”为 mv ，那么物体旋转一周所受的总力量应是 $2\pi mv$ 。如果旋转一周所需的时间为 $2\pi r/v$ ，那么总力量除以时间，其结果 mv^2/r 表示的就是在特定时刻作用于旋转物体上的力量。这一力学发展上的开创性成果是克里斯琴·惠更斯在1673年发表的，但早在几年之前，牛顿就已经利用这一发现走到了惠更斯的前面。

现在，牛顿发觉自己可以解决一个最早由伽利略提出的问题，即将一个物体保留于地球上的力量（重力）与该物体所受“离心力”之间的比率。离心力就是地球的自转将物体甩向太空的趋势。就重力来说，牛顿独立算出了重力加速度 g 。就离心力而言，牛顿测定地球自转一周，离心力会使物体移动 $2\pi r$ 的距离。他将地球的大小作为其中的一个值，得出重力大概要比离心力大350倍（在一秒钟之内，重力会使一个物体下降16英尺，而离心力只会使一个物体移动半英寸多一点）。

也许因为看到苹果落地而受到了启发，牛顿在17世纪60年代末将月球离开地球的趋势与地球表面的重力进行了比较。这个问题也是伽利略提出的。牛顿用一个数字来表示地球的大小；根据这个数字，月球就有60个地球半径（从地球中心到赤道的距离）那么远。在此基础上，他推导出一个物体离开地球赤道的趋势（其离心力）是月球离开地球的趋势的12.5倍。如果月球轨道的规律要求月球的离心力能够平衡地球施加的向心引力，那么月球的离心力就应等于地球表面重力所施拉力的 $350 \times 12.5 (= 4325)$ 倍。

在进行这些计算的同一份手稿中，牛顿还将自己关于旋转物体的受力定律插入开普勒的第三定律，从而得出施加于一个旋转物体的力与距离的平方成反比（ $1/r^2$ ）这一定律。牛顿后来回忆道，他算出的将月球维持在轨道中的力的数值（即4325）“非常接近”根据平方反比定律将月球到地球的距离的平方（ $60^2 = 3600$ ）纳入计算之后得出的数据。那时，他将两个计算结果之间的差异归于一种地球涡旋的影响。后来，他意识到这一差异实际上是由对地球大小的不当计算造成的。他还会将这一了不起的工作视做他优先发现万有引力定律的证据。不过，不管这一成就有多么了不起，它尚缺乏他那伟大理论——万有引力定律的许多要素。

哲学问题

牛顿的这些兴趣并未影响他在科学上的多产。在另一本笔记本中，牛顿对亚里士多德的著作以及相关评注作了一系列笔记。这些笔记涵盖了当时任何一个欧洲大学生所必修的普通课程科目，例如伦理学、逻辑学、修辞学和自然哲学等。大概是在1664年末的某个时间，牛顿便不再在这本笔记本上摘录亚里士多德的著作，而是写下一个“某些哲学问题”的标题，在下面记了一系列哲学笔记和哲学疑问。在这个标题上方，他写了一句众所周知的格言：“柏拉图是我的朋友，亚里士多德是我的朋友，但真理是我更伟大的朋友。”

“哲学问题”笔记本开头的一些条目配有小标题，这些小标题涉及物质的本质、一些微小物体“凝结”成大物体的原因、冷与热的本质，

以及有的物体下降而有的物体上升的原因。他还有力地批评了传统的观点。实际上，他评论过的这些普遍主题将是他一辈子感兴趣的焦点所在。最先的这些条目带有一种形而上的味道，这与他不久以后采用的更具实验性的方法截然不同。例如，关于物质的本质，他认同亨利·莫尔在其《灵魂的不朽》（1659）一书中的看法，指出物质世界的基本建构模块非原子莫属。物质与“数学上的点”不同，无法进行无穷分解，因为一个由无穷小的部分——无论它们有多小——组成的集合，是无法构成一个有限物体的。对于凝结现象，牛顿利用笛卡儿的假说来解释。笛卡儿假设，一种太阳“涡旋”会喷出一种稀薄的物质，这种物质产生了大气，而大气反过来又“向下压迫”地球，使“世上的一切物质紧紧簇拥在一起”。

一直到17世纪80年代初，牛顿都信奉笛卡儿的涡旋说。起初，他将涡旋最精纯的部分称为“轻纯物质”，不过，为了将这种遍布一切而又不可觉察的介质与更为粗糙的“空气”区别开来，他后来改用了“以太”一词。牛顿怀疑涡旋的搅动是否会使物体升温，还想知道热究竟是由光驱动空气引起的，还是由光本身直接引起的。他还提出了这个问题：在波义耳的真空泵（该气泵可抽取或压缩玻璃箱中的空气）中排除水的热量，能否让水结冰？牛顿认为，那种通过自身向下运动生成重力的物质必然会以另一种形态上升，这是因为：（1）如果不上升，就会导致地球地下洞穴的膨胀；（2）如果不以另一种形态上升，上升的物质就会抵消下降的物质，重力也就无从产生。牛顿还认为，上升的物质一定要比下降的物质“粗重”，否则上升的物质会撞击大物体更多的（即内在的）“部分”，从而产生一种比下降力更大的上升力。牛顿对这种循环宇宙论的兴趣从来没有减弱过，而这一兴趣的意义在他后来的炼金术实验和科学工作中都有体现。

甚至天体现象也可通过实验来研究。牛顿就笛卡儿《哲学原理》中对彗星本质的论述作了笔记，并紧接着在后面记下了他自己在1664年12月对彗星的观测结果。根据牛顿后来的回忆，那次彗星观测耗费了他许多时间和精力，甚至让他“身心紊乱”。牛顿记录道，彗星“沿涡旋流逆向”向北移动，并提出了一些非常特别的实验，以测验月球涡旋可能产生的作用。是月球的作用引起了潮汐吗？一开始，牛顿指出

不是这么回事，因为如果是这样的话，潮汐应该在新月出现的时候最小，但事实并非如此。不过，这可以通过一试管水或水银来检验，看看管内液体的高度是否会受到月球方方面面的影响。

在每一点上，牛顿都会提出解决主要哲学问题的实验。这在当时的大学生中是绝无仅有的。牛顿提出了一系列实验，来测定不同元素的具体重力，确定将物体加热或冷却是否会影响其重量，还有将物体移到不同地方或不同高度是否会影响其重量。令人惊叹的是，牛顿不仅建立了重力理论，而且还提出了这样的问题：重力的“射线”能否像光线那样被反射和折射？若能使重力射线击打一个上面按特定角度安置了板条的水平轮子，从而让轮子像风车一样转动，或者设法让重力射线仅仅作用于一个竖轮的某一半，从而让轮子旋转起来，那么永动也并非不可能。在笔记本的其他地方，牛顿还提出了一系列类似的疑问，以期利用磁力射线产生永动。磁铁通过发射磁力射线，也许能让一块炽热的、状如风车翼板的铁块旋转起来？可能就是为了检验这些想法，牛顿在1667年买了一块高质量的磁铁，并于不久之后用磁铁的锉屑做了一系列非常独特的实验。

在阅读笛卡儿的《哲学原理》的过程中，牛顿再次对空气与水的本质产生了疑问。他花了大量精力来思考笛卡儿关于软硬物体的微观结构的描述。像在别处一样，牛顿在这里又提出利用波义耳的真空泵来验证深奥的理论猜想——这些猜想大都是关于以太的。例如，光在一个抽空的气泵中照样可以发生折射，所以折射必定是由“空气和真空中的同一种稀薄物质”引起的。不过，在不同种类的玻璃中，折射的幅度是否都一样呢？波义耳没有考虑过这个问题，但牛顿考虑到了——他当时可以利用基督学院的一个真空泵。

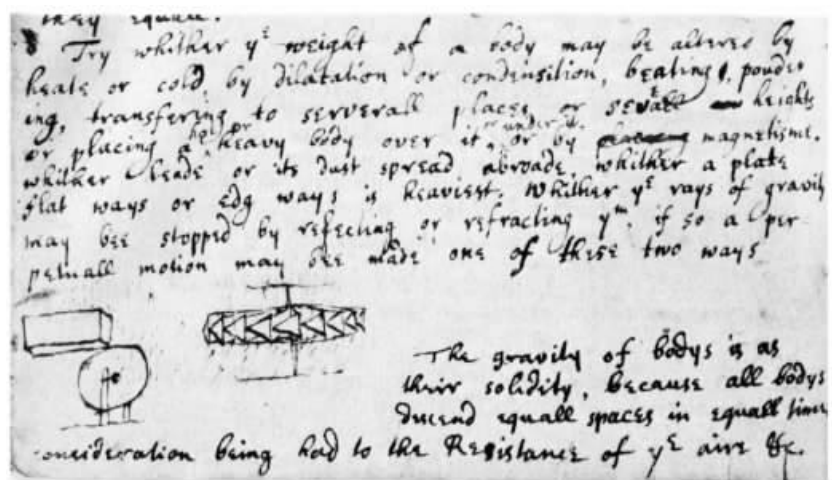


图4 两个关于利用重力波来制造永动机的想法。摘自牛顿在剑桥三一学院的“哲学问题”笔记本。

精神与身体

“哲学问题”笔记本中的许多条目都涉及灵魂的本质与确切所在，以及内在的、主观的精神与外在的身体在人的体验中各自发挥的作用。从一开始，牛顿就对我们所说的“精神 - 身体”问题非常着迷，也对不同的人对同一起因会产生不同的反应这一事实非常着迷。在“关于同情与反感”这个标题下，牛顿写道：

一个人尝来是甜的东西，另一个人会觉得是苦的。同样东西，一个人闻来非常美妙，另一个人则会感到不快……看到同样的东西，有些人无动于衷，有些人则会如痴如醉。乐曲带来的快乐也因因人而异。触觉也是一样。

在题为“关于感觉”的另一节（夹在摘自莫尔《灵魂的不朽》的笔记中），牛顿写道，“对他们来说爪哇胡椒并不辣”。

在这些笔记条目中，牛顿还谈及了被哲学家们援引为灵魂处所的大脑的各个部位。他记录了各种不同的现象，表明就算大脑受到严重损伤，人的感觉也可以不受影响。一只青蛙如果大脑被“刺穿”，它就会丧失一切“感觉和行动”。但是人在大脑被刺穿后，只要大血管没有受刺，仍能运用自己的感觉。显而易见，一个人无法通过环钻（或锥子）在自己头上所打的孔张望，但是“假如给一个接受环钻术的人的脑髓加一丁点重量也会使他完全丧失感觉和行动能力”。

牛顿早期研究内容的一个关键要素涉及自由意志的本质问题，以及与此相关的灵魂如何与身体的其余部分产生联系的问题。一些身体运动是无意识的。在“关于运动”的大标题下，牛顿写道，人的许多动作都是纯机械的：音乐家可以不假思索地奏乐，歌手唱歌时“无须留心也不会漏掉一个音符”，人走路时并不需要意识到自己应该如何行走。将一根鲸须伸入人的喉咙会让人呕吐，这又是一个纯机械动作的例子，也明显地证明了动物的行动是“机械的、独立于灵魂的”。

不过，牛顿在描述灵魂的过程中，有力地驳斥了一切对灵魂的纯机械式的解释。跟大多同代人一样，牛顿不想像笛卡儿和托马斯·霍布斯等机械哲学家一样，沾上无神论者的恶名。因为灵魂的官能与人的个性有关，所以记忆就提供了关乎人的动作缘由的重要证据。人的头部如果受到重击，有可能会使人完全丧失记忆；但是很久之后，在遇到类似事情的时候，记忆又可能被重新激活。在题为“关于灵魂”的一个条目中，牛顿认为记忆不仅仅是一种“变更后的大脑物质”的行动，我们体内肯定有一种什么“原则”，这一原则能使我们在最初的动作停止之后还能想起相关的事物来。这一见解后来成了牛顿自然哲学的关键点之一。

在另一篇不同寻常的短文《论创造》中，牛顿还讨论了动物的“灵魂”。在那个时代，绝大多数哲学家都认为动物灵魂与人类灵魂的本质截然不同。不过，牛顿却暗示，有那么一种原始的“非理性灵魂”，当其与不同动物的身体结合时，就产生了现存的所有那些野兽。牛顿用速记法（因为他的论点太过大胆了）暗示道，说上帝最初为不同的物种创造了不同的灵魂，就相当于说上帝做了一些不必要的

工作。不同物种之间的差异源自其本能，而本能依赖于物种身体的构造组织。更为激进的是，牛顿还主张，人的灵魂本质上都是类似的，人与人之间的差异仅仅来源于身体构造的不同。在单列出的另一个关于上帝的短小条目中，牛顿指出不论人还是动物都不会是“原子偶然混杂”的产物。如果是这样，人或动物定会会长有许多无用的部分，“不是这儿多一团肉，就是那儿多一个器官，有的兽类可能只有一只眼，而有的却可能有好几只”。

牛顿曾试图区分灵魂的行动与身体的行动，其最惊人的尝试始于他所记的一系列关于“想象力”（或“幻想力”）和创造力的笔记。牛顿认为，想象力是灵魂的一种能力，能够产生睡梦和记忆中出现的那种图像。他指出，“一种脚跟朝上的适当姿势”以及“新鲜空气、禁食与适量饮酒”都有助于想象力的培养。不过，“醉酒、暴食、过度学习（过度学习与偏颇的激情都会导致疯狂）、情绪的混乱骚动”则会摧毁想象力。牛顿警告说，“沉思冥想”会让有的人大脑发热、“注意力分散”，会让其他人产生“一种疼痛或眩晕感”。训练想象力来做一些新的事情，这是可能的。从约瑟夫·格兰维尔的《武断宣称的自负》（1661）中，牛顿摘录了一个很有名的故事：一位牛津大学的学者从吉卜赛人那里学会了如何“通过加强自己的幻想力和想象力”来对他人进行精神控制。

录下牛津学者的这个故事之后，牛顿过了一段时间便紧接着该条目记载了他自己进行的关于想象力与视觉的一系列实验。在1665年的某个时间，他对自己的视力做了一系列危险的实验，其中就有长时间直视太阳的行为。牛顿虽将这些系列实验称做主观体验，但他对它们的详尽描述则表明他带有一种客观的超脱态度。牛顿写道，用一只眼睛直视太阳一段时间后，所有浅色的东西看起来都成了红色，深色的东西都变成了蓝色。用这只受损的眼睛来看，白纸乍看起来是红色的，但是“如果我通过一个很小的孔来看，只让很少的光线进入我的眼睛”，同样的白纸看起来就成绿色了。

牛顿的视觉实验并未就此打住。当他眼中“精灵”的运动（他是这么认为的）渐渐消失之后，他闭上眼睛却还可以再现出太阳的映像。

眼中先会出现一个蓝点，蓝点中央渐渐变淡，周围逐渐出现一个个红色、黄色、绿色、蓝色和紫色的同心环。牛顿在不同的条件下进行这个实验，发现那个蓝点有时候会成为红色。他将眼睛睁开之后，看不同颜色的感觉与刚开始直视太阳之后的感觉一模一样。于是，他得出这样的结论：太阳与他的想象力作用于他的视觉神经与大脑中精灵的方式是完全一样的。牛顿还到外面凝望白云，结果看到了红色，这跟注视白纸后得到的效果相同（“只是大部分都要深一些”）。他看上一会儿云（云明亮得让他的眼睛都会湿润），就能让一个点“在朦胧的红色中闪亮”。

这些实验实际上只是牛顿类似系列实验中的一部分。牛顿对工作的投入和痴迷由此可见一斑。牛顿让眼睛休息了一会儿，然后在黄昏前一小时又重复了上述整个实验。这之后，当他用好的那只眼睛看白纸或白云等白色物体时，照样能在纸或云的背景下看到太阳的形象，周围簇拥着“朦胧的红色或黑色”。这时牛顿发现，除非他把心思花到别的工作上，否则他的眼睛几乎不可能看不到太阳的形象。等到每只眼睛都能承受太阳形象的时候，他就可以在太阳原来的位置上想象出好几个形状来，“由此也许可以得出，对太阳最令人痛苦的注视能够显示出对可见事物最清楚的幻觉”。牛顿继续写道，“从中我们可以得出一些关于疯狂或梦的本质的认识”。这些艰苦实验的后遗症非常持久，牛顿在1691年向约翰·洛克详细描述过这些实验，在1726年又向约翰·孔杜伊特详细描述过这些实验，说如果他有心思的话，仍可以在眼中唤起一个太阳的映像。

光与色的新理论

牛顿早先在笔记本上写过关于颜色的条目。一段时间以后，他又翻开新的一页，写下同样的标题，在下面记录了一系列用棱镜进行的实验。通过这些实验，牛顿不仅驳斥了亚里士多德关于光与色的观点，而且对笛卡儿、波义耳和胡克在其新作中对颜色的论述提出了挑战。牛顿是在什么时候开始这些研究的，其确切日期我们不得而知。不过，牛顿后来说他之所以开始研究颜色，最初是为了重复笛卡

儿在其《屈光学》中报告的用棱镜进行的颜色实验。在《屈光学》中，笛卡儿称光经过棱镜的传播，会在距棱镜约五十厘米之外的墙上产生各种颜色，并说这一现象能够解释彩虹的形成过程。为了重复这一“著名的颜色现象”，牛顿在某个时候搞到了一个棱镜，不过“哲学问题”笔记本中记录的最早的实验条目提到的工具却是两个。

在这部分关于颜色的笔记中，第一条评论提出要检验这一问题：通过棱镜产生的红色和蓝色混合在一起能否构成白色？在此之前，牛顿已经批评了更早的一些理论，这些理论或认为颜色由黑色与白色组合而成，或假设颜色源于阴影与光线的混合。在笔记本的其他地方，牛顿还批评了光是由压力引起的观点。这一观点肯定站不住脚，因为如果真是这样的话，涡旋施与我们身上的压力会让我们一直看到亮光，而在黑暗中，一个人只有跑动起来才能看到事物。最后，牛顿抨击了光的波动说，其理由是光是按直线行进的，而波或“脉冲”通过以太介质时并不会按直线行进。早些时候，牛顿非常认同光是由微粒或小球组成的猜想。这一猜想与罗伯特·胡克在其新作《显微术》中所描述的“脉冲观”截然对立。

笔记上所记的一系列观测记录中的第三个条目描述了牛顿的一个关键性实验：通过棱镜观察一根一半染成蓝色、一半染成红色的线。牛顿注意到，线的一半“显得比另一半高，且两个半截并未出现在同一条直线上，其原因是这两种不同颜色的折射度不同”。牛顿通过光“球”的潜在速度来解释这一现象，认为移动较慢的光束和移动较快的光束的折射幅度不同，而蓝色和紫色应该属于速度较慢的光束。牛顿推断，每当较慢的光束为物体吸收时，物体就呈现出红色或黄色，而每当较快的光束不被物体反射时，物体就会呈现出蓝色、绿色和紫色。以此为基础，牛顿后来提出了更为复杂的解释，称自然物体根据自身的属性能够“展示”特定的光束，从而显示出不同的颜色。由运动或快或慢的小球组成的有色光束是普通光的固定特征，因为普通光就是有色光的混合物。单束色光不是由棱镜产生的，而是由棱镜折射出的。当时人们普遍认为通过棱镜产生的颜色是由折射造成的“改变”引起的。牛顿的观点与此相反，既质疑了亚里士多德的观点，也挑战了当时流行的对光与色的机械式解释。

牛顿相信眼睛在光的体验中以特定的方式发挥着作用，而他此时的工作并没有与这一理解相脱节。他接着进行了一系列与眼睛相关的实验，这些实验对眼睛的损害程度丝毫不亚于当初直视太阳的实验。他从侧面用力压迫一只眼球，使之变形，让眼中浮现出一些“幻影”。牛顿还写道，他将“一个黄铜板置于眼睛与接近视网膜中央的骨头中间——我的指头放不进那里”，由此看到了一个“非常鲜明的印象”。牛顿还在黑暗中或者在不同的压力下将这个实验重复了好几次。毋庸赘言，那个时代没有第二个人做过这类事情。

测算折射率

在一本所谓的“化学”笔记本中，牛顿继续进行他的视力实验。他在这本笔记中写了另一篇文章——《论颜色》，记述了截然不同的研究努力。文章开头叙述了一个通过棱镜观察一根双色线的实验，接下来则列出了一系列非常新颖的关于反射和折射的实验。当时，牛顿的同代人（他们尚不知道颜色具有不同的折射率）最多只是将光束折射后投射到约一米之外的地方，牛顿则将折射光束投射到大约七米（22英尺4英寸）外的一堵墙上，表明不同颜色的光束具有不同的折射指数。在一间黑屋子里，牛顿让阳光从窗帘上的一个小洞中射进来。他发现经过一个三棱镜的折射后，光束会在对面墙上形成一个长方形的形状，而不是圆的形状。与他以前观察到的一样，蓝色光束折射得比红色光束厉害。不过牛顿也很谨慎地指出，红色和蓝色并不是光的固有属性，而只是眼睛对具体光束的体验。牛顿还以非同寻常的精确程度测出，通过棱镜折射出的不同颜色的光束有着各自不同的折射率。在那之前，还没有任何人注意到这一点。

在后面记录的系列实验中，牛顿还描述了一个更加复杂的实验：让从第一个棱镜折射出的光束经过第二个棱镜被再次折射。这一次，蓝色光束与红色光束的折射程度仍和它们穿过第一个棱镜时的折射程度一样。牛顿还注意到单束有色光经第二个棱镜折射后，并不会进一步变更其他颜色。牛顿又增加了一个棱镜，将三个棱镜平行放置，让透过三个棱镜的光束互相重合。这时牛顿写道：“在几个棱镜折射

出的红色、黄色、绿色、蓝色和紫色混合的地方出现了白色。”做过这些实验之后，牛顿已经掌握了他后来关于光与色的成熟理论的基本要素。他抛开自己的粒子说，认为白光并不是一种经过变更能够产生颜色的基本实体。相反，他认为白光是由多种（牛顿并未说明究竟是几种）不同的原色光合成的，而每一种原色光都有自己不变的折射指数。

牛顿还对有色薄膜进行了分析研究，这是他另一项重要的观测实验。有色薄膜现象是胡克最先观察到的。把一个透镜尽可能紧地压到一块平面玻璃上，然后通过透镜观察玻璃，就可以看到一些不同颜色的同心圆。通过计算透镜的曲率半径，牛顿竟然测出了同心圆与玻璃之间的空气薄膜的厚度，而且精确到了十万分之一英寸。牛顿的这个分析大约是在1670年或1671年进行的，其结果首次出现在他于1675年底发给皇家学会的《观测论文》中，后来又收录在他1704年出版的《光学》中。牛顿的主要发现是：任一点上薄膜的厚度与每个圆圈的直径的平方成正比。此外，牛顿和其他一些人在试图将两块玻璃完全压合起来时遇到了困难，这一困难后来成了短程斥力存在的主要证据。

这第二篇论文《论颜色》明确表明，眼睛实验仍然是牛顿颜色研究的一个主要部分。牛顿发觉用铜板来做实验工具不是很好，于是就找来一根“粗针”——一种用来在织物上钻洞的缝纫工具，将粗针戳进眼后的隐窝，“而且尽可能接近我眼球的后面”。这时他眼前像以前一样又浮现出了几个圆圈。牛顿写道，“当我持续用针头摩擦眼球时”，这些圆圈“最为明显”；“但当我将眼球和针头都停止不动，就算我持续用针压迫眼球”，圆圈还是会“渐渐变暗，经常消失，直到我再次转动眼球或者移动粗针时才会再现”。

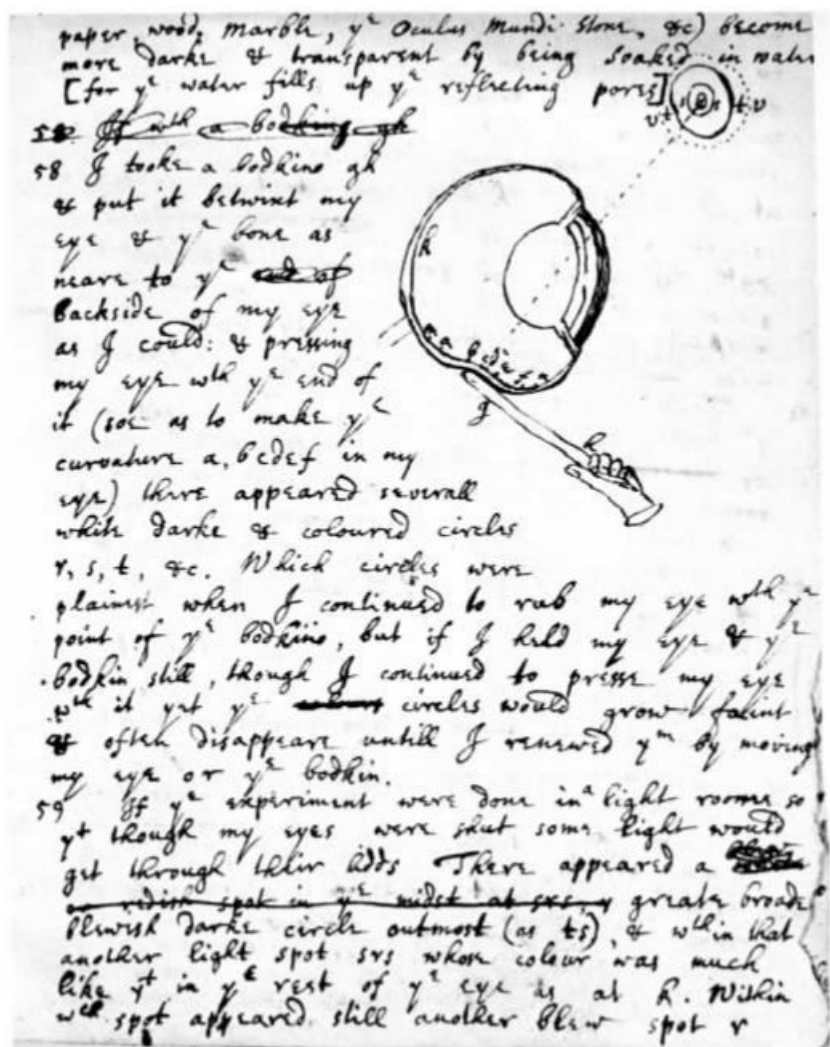


图5 牛顿所画的实验示意图：用一根粗针压迫自己的眼球并使之变形。

牛顿后来说自从他发现了色差现象之后，他就停止了改进折射望远镜镜片研磨技术的努力。笛卡儿曾提出，一个磨成任一圆锥截面（双曲线或椭圆）的透镜会形成球面透镜所无法形成的清晰图像（其原因在于折射的正弦定律）。牛顿曾花了好多个钟头，亲自尝试用圆锥截面透镜形成清晰的图像，并在其“废料簿”中记录了实验结果。然而，色差使得所有的尝试都无果而终，由于不同的颜色折射幅度不

同，透镜无法将它们聚拢在一起形成清晰的图像。如果制造清晰的折射望远镜是不可能的（尽管牛顿并没有完全放弃这个想法），那么是否可以利用平面镜来制造一架望远镜呢？同代人最多只在理论上探讨过建造这样一种望远镜的可行性，而牛顿却领先一步，实实在在制造了一架很成功的平面镜望远镜，而且望远镜的各个部件都是由他亲手制作的。虽然这架望远镜的金属片容易失去光泽，所形成的图像也没有色彩，但是它却解决了色差的问题，而且放大程度跟一架高性能反射望远镜不相上下。这是一个了不起的成就，牛顿因此名满剑桥，就像他当年通过自己的发明闻名格兰瑟姆一样。

【注释】

[1] 伽利略姓伽利雷，全名为伽利略·伽利雷（Galileo Galilei），但现已通行用他的名来称呼他，而不用他的姓。

第四章

挑剔的大众

1668年，牛顿成为了三一学院的正研究员。由此开始，他的人生道路发生了重大转折，而这一转折在很大程度上是由艾萨克·巴罗促成的。那时候，巴罗已经发现了牛顿的巨大潜力。他曾感谢牛顿（尽管没有点名）帮助他修订1669年光学现象方面的一本著作——《十八讲》，而牛顿也几乎肯定参加过巴罗在1667与1668年所作的卢卡斯几何光学讲座。那时巴罗大概还不知晓牛顿在光学领域所做的颠覆性工作。在巴罗的支持下，牛顿于1669年9月被选为巴罗的继任者，担任卢卡斯讲座教授。

1669年初，巴罗给牛顿看了一本上年年末出版的书——尼古拉斯·墨卡托的《对数术》。墨卡托发现了一种使用无穷级数来求对数的方法。牛顿后来说他初读《对数术》的时候，还（错误地）以为墨卡托发现了可用来展开分数幂多项式的广义二项式定理。不管怎样，看了墨卡托的书之后，牛顿意识到墨卡托已经开始通过“平方”项来生成无穷级数。这促使牛顿撰写了一篇才华横溢的数学论文，即我们现在称为《无穷级数分析法》（或《分析法》）的那篇论文。这篇论文内涵十分丰富，虽然没有详细阐明二项式定理，但却展示了几个接近 $\sin x$ 与 $\cos x$ 的值的无穷级数。牛顿还提出了求摆线积分与割圆曲线积分的种种技巧。他宣布正切法与求积法是互逆的技巧，并利用1666年10月的那篇论文为他的流数法提供了有力的基础。此外，在1676年写给莱布尼茨的两封重要数学信件中，牛顿还将特别倚重《分析法》一文。

1669年7月底，巴罗将这篇论文寄给身居伦敦的数学家约翰·柯林斯，并于一个月后向柯林斯透露了牛顿的作者身份。无穷级数是当时人们探讨的热点。通过柯林斯，牛顿的那篇论文以及他的数学成就开始引起了其他数学家的注意。实际上，牛顿还于11月在伦敦与柯林斯

见了一面，两人一起讨论了牛顿的反射望远镜、级数的扩展、和声的比率等问题，还谈到了牛顿亲自研磨镜片的事实。不过，柯林斯注意到牛顿并不愿透露自己工作背后的基本方法。就在此时，巴罗让牛顿评论一下柯林斯不久前才翻译过来的杰勒德·金克于森的《代数》一书。牛顿写了一篇详尽的评论，不过这篇评论从未公开发表。让柯林斯深感奇怪的是，牛顿无论如何都不愿自己的名字出现在那篇评论中。牛顿在1671年9月向柯林斯清楚地指出，如果他的评论一定要公诸于众的话，他希望能以匿名的形式出现在人们面前。“无论公众中有谁想将我草草写就的东西予以出版”，他都不想“获得此人的敬重”。此后三十年中，这一态度一直都支配着牛顿与其著作的潜在读者之间的关系。

作为卢卡斯讲座教授，牛顿讲授的几何光学与他的前任巴罗所讲授的截然不同。他接二连三地采用实验、棱镜和透镜来证实自己的白光异质性理论，非常重视他在工作中一贯追求的数学精确性与确定性。他坚持认为自然哲学家应该成为几何学者，应该停止探讨那些仅仅是“可能”的知识。在此，牛顿首次公开宣布自然哲学能够达到一种绝对确定的程度，并且自然哲学应该建立在数学原理的基础之上。

此时，如果牛顿愿意发表自己的研究成果的话，他必将被视为当时世界上最多产的科学家之一，而且无疑是世界前所未见的最有才华的数学家。有一段时间，柯林斯一直督促牛顿发表《分析法》一文以及他的光学讲义。牛顿也花了许多精力来修改这两部作品。1671年初，他将《分析法》加以拓展，写成一篇新的关于级数法和流数法的论文；1671年下半年，他重写了自己的光学讲义。与原来的讲义有所不同，新讲义提出在讨论颜色的本质之前，应该先测算光的折射度与反射度。1672年4月，柯林斯再次督促牛顿发表其著作。不料牛顿却告知柯林斯，他原想将光学著作与数学著作合在一起出版发行，但后来却放弃了这一想法，“因为从我那非常有限的发表作品的经历中，我已经发现除非与出版事务划清界限，我将不会获得以前享有的安宁与自由”。可是，那会儿牛顿的名字确实曾作为编者出现在伯纳德·瓦伦纽斯编著的一本关于地理的书上。不过牛顿后来也承认，他对该书没有多少贡献。

牛顿对发表成果的失望源自他首次与国际读者接触的经历。牛顿早就向柯林斯说过他制作了一架反射望远镜。1671年年末，巴罗将牛顿制造的一架新的反射望远镜送给皇家学会，让反射望远镜的话题又一次“热”了起来。皇家学会的秘书亨利·奥登伯格告诉牛顿，他的望远镜深受会员们的好评，“一些光学科学与实践领域的顶级专家”也对其进行了较为细致的审查。奥登伯格还告诉牛顿，他已将一份关于望远镜构造与性能的描述寄给了巴黎的克里斯琴·惠更斯，“以防那些可能在这里或者在您所在的剑桥见过望远镜的陌生人篡夺这一发明”。

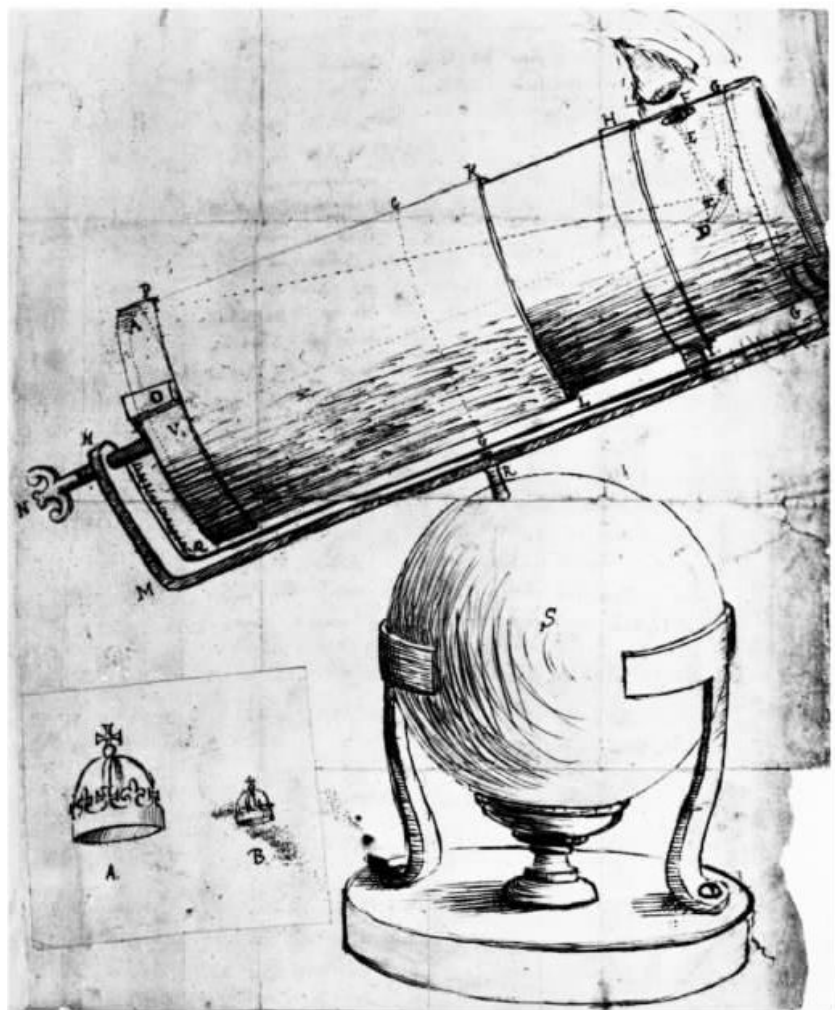


图6 皇家学会的一位会员所画的牛顿反射望远镜草图。这架望远镜是牛顿于1671年末呈送给皇家学会的。

在回信中，牛顿对自己的发明表现出了一贯的超然态度。他告诉奥登伯格，那架望远镜已在剑桥静静地放了好几年了，在此期间他并未进行过任何鼓吹宣传。他还就如何生成用来制作镜面的合金提供了建议，并感谢皇家学会选他为会员。接着，牛顿仍以谦虚的姿态接受了学会给他提供的一笔资助，并表示为了对会员们的活动有所裨益，他愿意向他们传递他经过“贫乏而孤独的努力”所获得的一切成果。不过，牛顿在致奥登伯格的另一封信中披露，促使他制作反射望远镜的那个发现在他看来称得上“迄今为止对自然运作最奇特的发现，如果不是最重大的发现的话”。1672年2月初，奥登伯格适时收到了牛顿论述这一发现的那篇划时代的论文。

牛顿在皇家学会

皇家学会成立于1660年。在其成立后的几年中，学会就对进行实验和描述实验的最佳方法形成了一种观点——实际上就是学会的官方观点。在很大程度上，这种观点是以罗伯特·波义耳采用的方法为基础的。波义耳在其著作中建议，作者应该采取一种“历史叙事”的风格。这就要求作者尽可能详细地描述他们在具体场合所进行的实际活动。但凡有可能，作者都应避免提到任何无法通过实验进行验证的假设，而且不应过于草率地提出普遍性声明，宣称自然在所有类似情况下都会如何运作。作者应对他们的声称持有谦虚的态度，而且对自己的观点持有的确信不应超出证据能够支持的程度。任何命题的真伪，都会为时间所证实，都会为其他许多人多次就同一现象进行的重复实验所证实。波义耳认为一些倾向于利用数学方法的自然哲学家对应用数学技巧来研究自然世界过于自信，容易就自己的工作提出无根据的、过于确信的主张。

在2月提交的那篇论文中，牛顿开头以历史叙事的方式叙述道，在尝试研磨非球面透镜的中途，他于1666年买了一个棱镜，在一间黑屋子里让一束阳光通过棱镜，投射到22英尺之外的墙上，以此来测

验“颜色现象”。他原想根据折射定律，会在墙上看到一个圆形的映像，但却“惊奇地”发现看到的映像是“长方形的”。根据牛顿的叙述，他逐渐排除了有关“光谱”被拉长的各种解释——包括玻璃的厚薄或者均匀程度，并对实验结果进行了精确的测量。光线进入棱镜的角度（31°）与光线离开棱镜的角度（29°49'）相差太大，难以用传统的折射定律来解释。

“最后”，牛顿写道，他便进行了他所说的 *experimentum crucis*（“关键性实验”，该术语源自培根的 *instantia crucis*^[1]）。关键性实验就是他在那篇关于颜色的最成熟的论文中描述过的双棱镜实验的改进版，不过描述得有些含糊不清。在关键性实验中，牛顿拿了两块板，板上各有一个很小的洞。他把一块板放置在窗前（第一个棱镜就放置在那里），将另一块板放置在离窗12英尺远的地方。他将第一个棱镜绕轴转动，让不同颜色的光线通过第二块板上的洞，射到放在板后的第二个棱镜上。牛顿想通过这个实验显示（这一点在后来有更清楚的体现），虽然不同颜色的光线都以相同的入射角进入第二个棱镜，但是每种色光从第二个棱镜射出时发生的折射幅度，与其原先从第一个棱镜射出时的折射幅度一样大。每种色光的折射率并没有为第二个棱镜所修改，所以每种色光都具有一种内在的“发生特定幅度折射的……趋势”。牛顿评论说，由此产生的色差限制了折射望远镜成像的精确度。

论文写到一半的时候，牛顿便放弃了历史叙事的写法，声明如果继续那样写下去，就会使他的文章变得“乏味而混乱”。他写道，自然哲学家会惊奇地发现，颜色理论是一门基于数学原则之上的“科学”；颜色理论具有无可争议的实验基础，因此不是假设的，而是绝对确定的。在论文的剩余部分，牛顿列出了自己颜色理论的“原则”，并增加了一两个实验予以说明。一束特定颜色的光线连续通过几个棱镜时会“顽固地保持其颜色”，“不管我怎样努力，都无法改变其颜色”。最奇妙的是，牛顿欣喜地写道，他发现白光是由所有原色光混合而成的。牛顿称他的理论可以解释一切自然物体的颜色：我们之所以看到物体呈现出某种颜色，是因为它们倾向于反射某些色光而不反射其他色光的缘故。在论文结尾，牛顿提出了一个将给他带来无数麻烦的宣

称：光是物质的（即由物体组成的）这一事实也许再也不容否认了。但他接着写道，要确定光究竟为何物，或者要确定光究竟如何被折射或者“以何种模式和动作在我们的脑中产生颜色的幻觉”，这要比确定白光的组成困难多了。不过，牛顿也指出，他最后关于光的本质的声称对他论文的论点并不是至关重要的，而他不会将“确信与臆测混为一谈”。

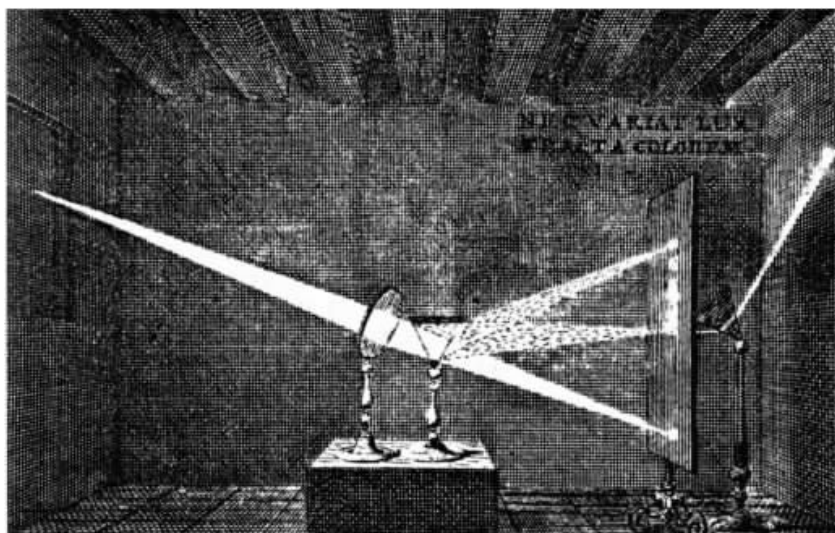


图7 关键性实验。翻印自牛顿的法文版《光学》（第二版）。

这篇论文不仅是现代史上对普遍接受的光学观点提出的最大挑战，而且还清楚地表明牛顿眼中调查与证明科学宣称的正当方法应该是什么。奥登伯格在回信中告诉牛顿，学会的会员们“专心致志地”考察了该篇论文，并对它“发出了难得的喝彩”。他要求牛顿同意将此文发表在《哲学会报》上。奥登伯格还提到，学会决定让一些会员尝试重复论文中描述的实验以及其他一些相关实验。牛顿回信说他之所以将论文寄给皇家学会，是因为他认为学会会员们是“哲学事务最公正、最能干的鉴定人”。牛顿还说“并没有将论文披露给有偏见的、好挑剔的大众（许多真理就是因为被披露给了大众而受到阻隔以致消失了）”，所以他现在可以“自由地”将注意力“转向一群明智而公平的人士”，并为此“深感荣幸”。

假设的麻烦

反射望远镜的结构说明以及关于光与色的论文一并发表了，这让牛顿声名鹊起。几位同时代的哲学家，包括有名如克里斯琴·惠更斯者，都对牛顿的发明赞许有加。然而，论文发表后不到一周时间，皇家学会的明星会员罗伯特·胡克就写信给奥登伯格，称自己对牛顿的理论持有重大保留意见。虽然胡克同意牛顿的实验现象是真实的，但他不相信光的不同折射度只能由牛顿的白光异质性理论来解释，他不同意牛顿的实验表明光是物质的。胡克宣布他早就发现了类似的现象，认为牛顿关于白光的理论并不像牛顿自己在论文中展示的那么确定。

胡克自己的假设是：光是通过匀质的、无形的介质传播的一种脉冲或运动，而颜色就是由光经过折射而产生的改变引起的。胡克宣称这一假设是在成百上千个实验的基础上得出的。如果牛顿真有一个非常有说服力的关键性实验来证明自己的论点，那胡克定会欣然同意牛顿的理论。可是，他还可以想出无数其他的假设来解释牛顿实验中发生的现象。为什么组成颜色的所有的运动在撞击棱镜之前应该聚拢在白光中？这完全没有什么必然性。这就像说在风琴的管子发出声音之前，所有的声音都“在”风箱中一样毫无必然性。牛顿的理论充其量是一种假设——不过是“一种非常精妙而灵巧的假设”，完全不像一个数学证明那么确定。

1672年6月，牛顿从自己的实验记录本以及光学讲义中选取大量数据，撰长文答复了胡克。这份答复本身构成了光学领域的一份重要文献。在答复开头，牛顿先以高傲的姿态谴责了胡克的行为。胡克本该“施惠”于他，给他写一份私人信件的。胡克归之于他的那个“假设”并不是他在论文中所表达的那个假设，因为他在论文中并没有坚持光是否为一种物体。他鄙视“假设”，在论文中没有理睬“假设”，在谈到光时只是“用笼统的术语将光抽象地视为由发光体向各个方向沿直线发送的某种东西，而并未指明这种东西究竟为何物”。

接着，牛顿利用他早在学生时代就得出的论据，对胡克的光的波

动说进行了直接攻击。牛顿说，也许有人会承认胡克的波动说能够解释他所描述的实验现象，但胡克的这个假设面临着一系列问题。液体的波动与振动并不沿直线运行，但光却似乎是按直线传播的。更糟的是，由于不同的物体必然会渗出“不同”的脉冲，那么普通光肯定是由这些不同的脉冲构成的混合物，或者是“不同光束聚集而成的一种集合体”，而这恰恰是牛顿所主张的光的异质性。牛顿继续大力攻击胡克：胡克的假设不仅不够充分，而且难以理喻。胡克如果是一位稍有廉耻之心的实验者，就该发现他所说的是真实的。“从总体上”来考虑光，基本颜色应该不止两种，而胡克的声称与此相悖。牛顿称他的关键性实验的确名至实归。

胡克当然不会感受不到牛顿信中的语气。在致皇家学会一位资深会员的信中，胡克写到自己后来又按照牛顿的提示，拿棱镜和有色环做了进一步的实验，但依然无法相信牛顿的理论。不过，他又说如果他的信冒犯了牛顿的话，他对此表示抱歉，因为那封信原本就没有打算让牛顿过目。胡克强调指出，他对自己的观点确实有很好的证据。的确，胡克做过一些折射实验，表明在特定条件下，光的确会扫射到“阴影”区域。胡克说如果他的假设让人难以理解，他对此感到抱歉。不过，胡克也不无讽刺地指出，他并不“怀疑”牛顿能够解释原色光在折射后如何保持自己固定的折射度，之后又如何被聚在一起而“合为一体，然后又彼此分离，不受干扰地沿直线运行，好像从未相遇一样”。牛顿也许能够理解其中的奥妙，但是胡克理解不了，他也无法理解此时的牛顿何以害怕说明光线究竟是什么东西。

胡克在回应中固执地认为，哲学解释必须为解释对象提出可以理解的物理原因，这就给自然哲学家理解牛顿的理论定下了一个模式。次年年初，克里斯琴·惠更斯再次提到了胡克曾经提出的观点，大意是说其他所有颜色都由基本颜色生成，而基本颜色的数目是有限的。惠更斯还指出，牛顿并没有遵守机械哲学的基本原则，也就是说，牛顿应该提出一个物理假设，来解释光通过棱镜后何以会展示出不同的颜色。惠更斯说，如果牛顿做不到这一点，那么“他没有告诉我们颜色的本质与差异，他教给我们的就只有不同颜色具有不同折射度这样一个偶然事件了（当然这一现象本身也是非常值得考虑的）”。

惠更斯的批评似乎超出了牛顿忍受的极限。牛顿提笔给奥登伯格写信，说他想退出皇家学会，因为他与伦敦之间的“距离”使得他无法给学会带来裨益。同时，牛顿还告诉柯林斯，他受到了学会一些成员的“无礼对待”。牛顿的这一意见被反馈到皇家学会的秘书奥登伯格那里。奥登伯格在给牛顿的信中提到胡克时说，每个团体中都会有一个麻烦制造者，但“就整体而言，学会成员都很尊敬和爱戴您”。

不过，牛顿还是给惠更斯去了一封措辞激烈的复信。牛顿说要由黄色与蓝色合成光经棱镜折射后产生各种颜色是不可能的，而光的基本现象仅是由两种光线引起的，这一解释也让人难以信服。虽然牛顿在最初的论文中就提到过简单光与复合光可能看上去一样，只有通过实验才能分开，但惠更斯的评论迫使他再次指出这一点。如果白光能够仅仅由两种色光组成，那就意味着色光本身就是复合的，而不是原始的。好像嫌自己的语气还不够粗鲁一样，牛顿斥责道：这一点是如此明显，“以至于我觉得认识到这一点不该有丝毫的迟疑，对那些懂得如何检验一种颜色是简单的还是复合的以及一种颜色是由什么颜色构成的人来说更应如此”。

虽然奥登伯格曾跟惠更斯说过牛顿是一个非常率直的人，但惠更斯还是被牛顿的这种态度激怒了。他说如果牛顿这么激烈地为自己的理论辩护，他就不想再跟牛顿有什么争论了。不过，惠更斯还是非常大方地给牛顿寄送了一本他撰写的、非常出色的书——《摆钟》。牛顿感谢惠更斯赠书，说该书充满了“非常敏锐而有用的推论”（譬如离心力方程），但对于惠更斯对他信中语气的批评，牛顿回应说向他提出他已经回答过的异议，似乎有点“不近情义”。在写给奥登伯格的一封信含有对惠更斯的回应的信中，牛顿重申了他“不再热衷于哲学事务”的打算。

此后，牛顿仍间歇性地与柯林斯以及其他一些数学家通信，讨论协助建立对数表、平方表、平方根表与立方根表的捷径与技巧。不过，这时候牛顿的生活中发生了其他一些事情。1674年年末，牛顿面临着这样一件事：若要保住他在三一学院的研究员身份，他就得接受神职，从而确认他对圣三位一体教义的信仰。由于下一章将会解释的

那些原因，牛顿已不可能再接受神职。次年1月，牛顿曾向奥登伯格暗示，他很快就要失去自己在三一学院的职位了。不过，牛顿于次年2月底去了一趟伦敦，会晤了政府的一些高层官员。之后，他便得到特许，允许他在1675年春不领圣命而继续担任研究员。巴罗（时任三一学院院长）的支持很可能是牛顿成功获得特许的关键因素。

阴暗的日子，糟糕的棱镜

就在牛顿认为自己摆脱了公开争论之时，一连串新的轻率的通信又将他拖回到公开争论之中。列日耶稣会会士弗朗西斯·利努斯写了一篇批评文章，由此掀起了对牛顿理论的新一轮攻击。利努斯1675年去世以后，他的同事们代表他继续攻击牛顿的理论。他们批评说，牛顿在论文中所给的各种指示操作起来很困难，而且重复实验也很难取得牛顿所说的实验结果。在一定程度上，牛顿原先已经预见到了这些问题。他采用的数学方法必然会带来这些问题，因为数学方法处理的是一两个抽象的、理想化的实验情形，而不会是很多相关实验的一些详细描述。起初，皇家学会的会员就牛顿关于光与色的理论写下了一些疑问，当奥登伯格将这些疑问寄给牛顿后，牛顿也承认他论文中的说明有些晦涩，并说如果当初就想着要发表的话，他就会描述得更详细一些，还会加入更多的图解。

牛顿与利努斯的同事约翰·加斯科因和安东尼·卢卡斯之间的通信进一步扩大了牛顿原先与利努斯之间的争执。英国的多位自然哲学家在重复牛顿的大多数实验时似乎并没有遇到多少麻烦，但牛顿与耶稣会会士之间的通信表明，即使是一些很有造诣的哲学家，在重复牛顿的实验时也会遇到重重困难，甚至要理解这些实验的要点也非常困难。从耶稣会会士一方来看，他们认为自己是奉行皇家学会的基本原则，相信只有通过一些不同的实验来了解一个理论的不同方面，才能逐渐积累起科学知识。他们说由于牛顿的理论过于新颖，所以就应由牛顿自己来证明这个理论。但在牛顿看来，耶稣会会士是在明目张胆地攻击他的真诚和能力。他坚持认为自己的关键性实验就足以证明他的理论是站得住脚的。他批评耶稣会会士没有按照他的指示做实

验，批评他们没有能力按照要求的精度去测量折射角度（要精确到分，而不仅仅是度），批评他们使用的棱镜不够格，而且依赖早已作古的实验者。

1677年的某个时候，牛顿再次决定出版自己的光学著作（可能要与他关于无穷级数的著作一起发表），包括他的光学讲义和已经发表的通信。那年3月，牛顿让一位叫戴维·洛根的艺术师给他刻了一幅画像，准备作为这部著作的卷首插图，但后来事情并没有按计划进行。1678年2月，牛顿向卢卡斯索要一份卢卡斯早期（1676年10月）来信的副本，因为他在一场火灾中失去了这封信的原件。那场火灾应该发生在不久之前，毁坏了牛顿的许多论文，而且让原来计划的出版工作泡了汤。碰巧，卢卡斯在两个月前就已征得牛顿的首肯，将这封信发表在《哲学会报》上了。于是，这封信就经由罗伯特·胡克转到了牛顿的手上。胡克是奥登伯格刚刚去世之后皇家学会的几位新任秘书之一。可是不知怎的，牛顿发现卢卡斯发给胡克要求发表在《哲学会报》上的那封信跟原件稍有不同。1678年3月，牛顿在写给卢卡斯的最后一封信中，对卢卡斯早期信件所体现的低下的科学质量破口大骂。处于崩溃边缘的牛顿称卢卡斯及其耶稣会会士“友人”策划了一个针对他的阴谋。他们将他“逼”入他深恶痛绝的公开辩论之中。牛顿告诉卢卡斯，他认为卢卡斯的大多数观点都太“无力”，无法予以承认，而牛顿不愿与卢卡斯“争论”还有“其他谨慎的原因”。如果和耶稣会会士的公开争论让他大倒胃口，他大可以将时间花在其他有意思的事情上。

【注释】

[1] 意为“关键性实验”。培根用这一术语来指能够证明一假设正确而另一假设错误的某一实验。

第五章

真正的炼金术哲学家

17世纪中叶，炼金术的名声可谓毁誉参半。许多人看不起炼金术，认为变贱金属为金子不过是一种毫无希望的追求。其他的人却认为炼金术有着悠久而可敬的传统，其中的秘密隐藏在晦涩难懂的文字和比喻之中，因而显得格外“高贵”而意义重大。罗伯特·波义耳等自然哲学家虽然看不起一些所谓的炼金法术，但同时相信如能进行正确的解读，一些炼金术文献实际上对自然界中最有价值的运作提出了自己的解释。就此而论，炼金术应属于一种被称为“化学”的范围更大的实践活动。化学还包括普通的或“庸俗的”化学操作，而这些操作应是每一位化学家全部技能的一部分。不过，炼金术传统则相信整个自然界都是活生生的。这一传统似乎有望解答关于发酵、发热、腐烂以及动植物与矿物生长的问题。人们认为炼金术士应该掌握了仿效发酵、发热、腐烂、生长等非凡进程的技能，运用这些技能他们就可以将各种元素进行相互转换。大多数炼金术士相信炼金术有其根本的宗教成分或灵性成分，但牛顿的炼金术论文中则显然缺少支持这一信念的证据。

17世纪50年代，以美洲人乔治·斯塔基为中心在伦敦兴起了一个炼金术士的圈子。乔治·斯塔基撰写了一些著作，发展了 J.B.范·海尔蒙特的生机理论。斯塔基还分析了促使某些基本元素发酵或生长的方法。受此吸引，牛顿于17世纪60年代末开始阅读斯塔基的著作。在这段时期所记的笔记中，牛顿用从波义耳的著作中找到的术语编了一本化学词典，并记下了从事普通化学这一行业所必需的所有化学制品、操作程序和许多仪器。当时，发酵、嬗变、生命、繁殖以及精神与身体的关系等至为重大的主题深深困扰着牛顿和他的同代人。为了解答涉及这些主题的种种问题，牛顿还是转向了炼金术传统。牛顿是从什么时候开始投身炼金术研究的，其确切时间无从得知。不过，就在1669年，牛顿给他的朋友弗朗西斯·阿斯顿写了一封涉及炼金术的

信，购买了两个熔炉，还一口气买进了拉扎勒斯·泽兹纳的六卷本《化学剧场》。这一切表明，他同年荣任的卢卡斯讲座教授一职可能多少影响了他对炼金术的研究兴趣。

然而，牛顿并没有忽略“普通”化学所能提供的东西。大约就在那个时候，牛顿在他的“化学”笔记本中从罗伯特·波义耳的《关于寒冷的新实验与新观察》中抄录了许多页笔记，中间加有他自己的疑问，偶尔还会提出自己的实验。《关于寒冷的新实验与新观察》出版于1665年，与波义耳在17世纪六七十年代发表的其他著作一道，形成了一座可供牛顿挖掘的再好不过的信息宝藏，提供了关于自然界的详尽而权威的信息。例如，波义耳注意到，虽然亚洲要比欧洲冷得多，但中国人并不像欧洲人那样感到寒冷，这是因为亚洲的“地下呼气”中含有“发热流”的缘故。从摘自波义耳著作的其他笔记以及牛顿对它们的思考中，我们可以看出牛顿始终感兴趣的一些自然哲学主题：热、光、嬗变以及自然的“原理”等。

在笔记本的另一处，牛顿记有一节关于“形状”嬗变的笔记，其中有这样的记录（摘自波义耳1666年发表的《形状与性质的起源》）：珊瑚、螃蟹和龙虾等生物体如从水中捞出，终会变成石头；在苏门答腊岛附近生长着一种枝条，其根却是“虫子”；而在巴西，一种类似蝗虫的动物变成了一种植物。波义耳还提供了——一个关键的信息：雨水蒸馏后，会留下一种白色的土质残渣。牛顿以赞许的口吻提到范·海尔蒙特，说范·海尔蒙特认为水是万物之本，因为万物“通过连续的运作”终会“还原”为水。

提及范·海尔蒙特之后，牛顿又从乔治·斯塔基的《宣称的焰火制造术》中摘抄了一些内容。这表明牛顿当时的阅读重点已发生了变化。大约就在同一时间，牛顿也阅读了迈克尔·迈尔的《十二国炼金术士成就谈》一书。牛顿在1669年5月致阿斯顿的那封信就是以此书和一份关于旅游者忠告的手稿为基础写成的。在那封信的开头，牛顿夸夸其谈地提了一些如何对付外国人的建议。不过，牛顿也要求阿斯顿（阿斯顿即将去欧洲大陆旅行）留心一种金属嬗变为另一种金属的实例，因为这些实例“也是哲学中最有启发性且收益非凡的实验，非常

值得足下的注意”。笔记本中的具体指示来自他所阅读的迈尔的著作，但与他从波义耳的著作中撷取的信息也有关联。不久以后，牛顿就开始贪婪地大量阅读炼金术著作——既有手稿也有印刷品。牛顿从许多炼金术手稿文献中摘抄了笔记，这一点非常重要，因为它表明牛顿与基于剑桥——或者更可能是伦敦的炼金术士圈子相识。不幸的是，牛顿所结交的这些炼金术士，其身份大都模糊不清。

金属的生长

如同对待“哲学问题”一样，牛顿很快就开始进行新颖的炼金术实验。不过，给不同的炼金术著作与术语编纂索引并比较这些著作与术语依然是他研究策略中关键的一环。购买《化学剧场》后不久，牛顿利用这部合集中引用过的文献，编了一个简短的“命题”清单。牛顿在清单中提到了一种活跃的“挥发之灵”，叫做“磁体”，说它是遍布世界万物的“独一无二的生机媒介”。这就是所谓的“哲学之汞”，即一切金属的原始形状。一旦经过炼金术士的复原，“哲学之汞”就可发挥不同反响的转变效果。“哲学之汞”通过温热发挥作用，可用来将元素复原（或“腐烂”）为它们最基本的状态，然后将它们“再生”（或“生成”）为新的形状。牛顿借用一个炼金术传统的基本比喻说，这一精元的“运作方式”因其运行领域——不论在金属上、人体中还是炼金术士的实验室里——而各有不同。“哲学之汞”能从“金属精子”中生成金子，从人的精子中生成成人。

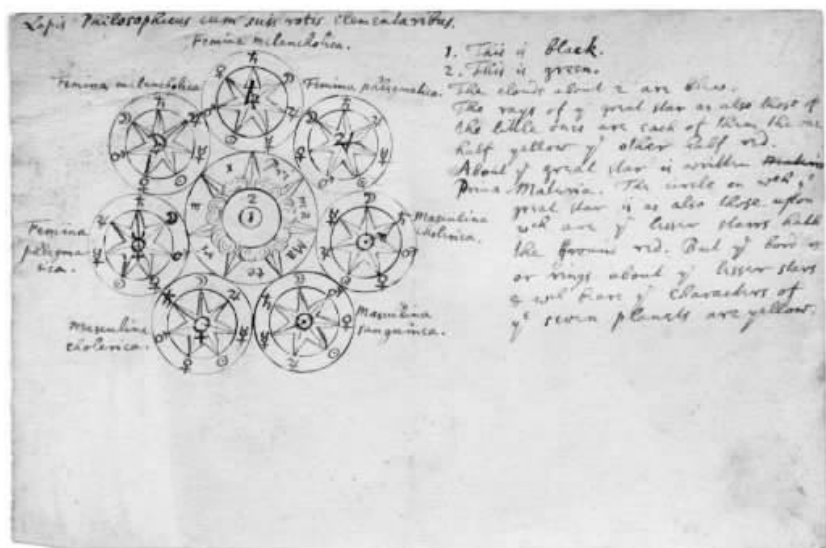


图8 牛顿所画的哲学家之石。这种物质可以帮助将贱金属转变为金子或者使人返老还童、获得永生。

大约在17世纪70年代早期，牛顿写了一篇非常出色的论文，详尽讨论了一些类似的主题。这篇论文以其首行文字——“关于大自然体现于生长中的明显法则与进程”——而为人所知，是牛顿所有论文中最重要的少数几篇之一。这篇文章讨论了嬗变、凝固以及自然乃一位永远“进行循环工作的工人”等许多主题，这些主题将在他不同领域的工作中再三出现。在像论文提纲那样进行了标号的标题之下，牛顿写道支配植物生长的那些法则同样支配着金属的发育。利用炼金术就可以将金属之中的“潜在之灵”发动起来，从而使金属开始生长。如同艺术一样，大自然只能培育自然物的各种“原型”或形式，但并不能创造它们——创造乃上帝的杰作。

牛顿认为，虽然动物界与金属界彼此有别，但它们之间也有好几个“一致”的领域。正如我们所看到的，对牛顿而言，在实验条件下培育金属的情形类似于大自然从事自己工作的方式。的确，正因为金属是活生生的东西，所以它们拥有影响动物的巨大能力——不论是裨益还是损害。这一点可从以下几方面看出：春天具有复苏万物的力量，空气中金属粒子数量及类型的变化会带来“健康或多病的年月”，还有

人们注意到覆盖矿藏的土地常常是不毛之地。矿物可与动物的身体结合，成为动物身体的一部分。“如果矿物中没有一种生长素的话，它们是无法做到这一点的。”

牛顿声称，与所谓的“庸俗”化学中的变化一样，大自然的行动要么是“生长性的”（或“繁殖性的”），要么是纯“机械性的”。有时候，物体结构的变化是由其组成粒子的“机械结合或分离”引起的；但更多的时候，结构的变化是“潜在生长物质”通过更高贵的方式达成的。大自然有其“微妙、秘密而高贵的运作方式”，远远胜过我们在普通化学中发现的运作方式，而炼金术士努力模仿的正是大自然的这种运作方式。大自然繁衍行为的基础与“媒介”是位于物质核心的“种子或精子管”（其周围有一层湿润的覆盖物）。牛顿将这些“种子”称做大自然的“火”、“灵魂”与“生命”。它们只占物质“很小的一部分，而且小得令人难以想象”。但如果没有它们的激活作用，物质充其量只是一团“死土与淡水的混合物”。虽然由粗大物质组成的物体在极热条件下经常都不会受到什么影响，但是其种子的“效力”却会为超过其临界值的一点点温度升降所终止或破坏。种子发挥“效力”的核心在于生长：“成熟的”种子会作用于另一种物质不大成熟的部分，使其变得跟自身一样成熟。在这份手稿的另一部分，牛顿将物质的这种微妙成分称为“生长之灵”。万物都拥有同样的生长之灵，只不过在不同物体中，生长之灵的成熟程度或“被消化”的程度不同罢了。当成熟程度不同的生长之灵混合后，它们就会“开始发挥作用”，腐化，“深度混合，不停运作，直至达到一种次消化状态”。

这篇论文还讨论了炼金术士该如何通过仿效自然，利用生长机制来产生一些非同寻常的现象。炼金术士要做到这一点，首先必须将物质还原为一种“腐烂的混沌状态”，并且“所有腐烂的物质自身都可以生出一些东西”。虽然彻底的腐烂只会产生“一种黑色的、恶臭的腐败之物”，但适度的腐烂却能从物质中“分离”出一些东西，因而是生殖与获取营养的必要条件。如同在大自然中一样，腐烂的发生要在“温”热条件下在潮湿的物质中进行，而寒冷或过热的温度则可能阻止腐烂的发生。炼金术可以助长自然对任何东西的作用，由此得到的产物不见得就不如自然单独产生的一样“自然”。“难道身体不适的母亲生下的孩子

不算自然？难道在花园中栽种和浇灌的树木不如野外独自生长的自然？”人工技术可使百年橡树进行繁殖，而将矿物“进行适当的安排，使其具有一定的湿度”，就能使矿物“腐烂变质”。

矿物宇宙

牛顿认为，金属转变为“稀薄而不稳定的烟气”后，能够渗透水（或其他液体）并“将其充满”。在冷水中，这些烟气会丧失其生长力，从而冻结为一种“稳定的”盐的状态。这时再要将它们复原成金属，那将是极其困难的事情。例如，海盐就是由各种各样的金属烟气凝结在一起而产生的一种混合物，而且其中的“盐簇”还能够结合形成长长的水晶管。烟气或蒸气的这种凝结趋势可从雨水经过蒸馏分离为不同组成成分的过程中看到，也可从水容易与矿物质结合形成岩上生长物的趋势中观察到。

将各种烟气的“不可见蒸气”混合，就可产生最“亲密”的凝结效果，从而得到“构造”更“松散而稀薄”的凝固物——比如“硝石”。牛顿将硝石称为一种“活力”，认为这种元素是“火与血……以及一切植物的酵素”。在这些蒸气稠化的过程中，能够产生硝石的湿润部分也会产生盐，但由于冰冷的海水会抑制这些更稀薄的蒸气，所以在海水中永远找不到硝石。在更稀薄的亚硝状态下，盐也会发酵腐败，但纯盐本身则是“死的”。不过，通过自然或人工的方式，可“用处于活性生长状态的其他物质”来“促使”盐的生长。碱盐可用来保存肉，这是通过盐的粗粒子实现的。但在特定的条件下，盐的“潜在素”会被引发，进而对其他元素产生“有力的”影响。处于这一状态的硝石一般被认为是火药的来源，是空气最纯部分的来源，也是最能肥沃土壤的矿物。牛顿提出，如果能让盐腐败变质，盐就会成为一种了不起的药物。

牛顿回顾了他早期的理论，描述了一个大宇宙循环体系。在这个体系中，地球向上呼出各种水汽和矿物烟气。随着空气的上升，以太被迫不断下降进入地球，“并在那里逐渐浓缩，跟遇到的物体结合，促进这些物体的活动——因为以太是一种柔嫩的酵素”。由于以太富有粘性和弹性，所以以太在下降过程中会将更重的物体带下去；而且

由于以太要比空气精纯，所以以太向下带动物体的速度要比空气上升的速度快得多。这样，地球就像一个巨大的动物或“了无生气的植物”，每天吸进以太来恢复自己的活力。牛顿继续写道，地球上的元素是由以太和一种更活跃的灵混合而成的。这种灵是“大自然的普遍媒介，大自然的秘密之火，一切生长的酵素和要素”。这种灵是“一切物质的物质灵魂”，能够为温热所激活，在本质上也许是由与光同质的东西构成的。这种灵与光都具有“不可思议的活性要素”，两者都是“不断工作的工人”。所有的东西在受热后都会发出光。同阳光一样，热也是生长所不可或缺的，“没有什么物质能像光那样公平地、微妙地、迅速地渗透万物，也没有哪种灵能像这植物灵那样微妙地、尖锐地、快速地侵入物体”。这是一种非凡而丰富的宇宙哲学，其目的恰恰在于揭示生命乃至整个宇宙的活性元素。牛顿后来还会不断地以不同方式提到这些主题。

压碎蝌蚪

牛顿的这种具有明显炼金术色彩的宇宙哲学也以不同的形式出现在了他1675年末撰写的《假说》中。虽然这部写于1675年的作品在他有生之年并未印行出版，但其中所讨论的所有重要主题，都在18世纪早期以“疑问”的形式重新出现在不同版本的《光学》中。牛顿从事的炼金术工作显然旨在揭示普通物质中的活性元素，但他在《假说》中所描述的工作却在一定程度上涉及了针对以太的实验：用罗伯特·波义耳研究空气的那种实验式探究方法来研究以太。实际上，牛顿在1675年初在伦敦见到波义耳的时候，波义耳还就牛顿诱捕“普遍以太”的打算开过玩笑，这一点是很明显的。在同一时间，牛顿也曾就反射与折射跟胡克有过长篇累牍的讨论。牛顿认为，光的反射与折射是由光穿行其中的以太介质的边缘所起的作用引起的。他重提自己十年前的建议，告诉胡克在真空泵中做一个实验就可以证明这一点：在一个抽空了的气泵中，光的反射与折射现象将不会发生改变，从而证明造成反射与折射的是以太，而不是空气。

1675年12月初，牛顿寄给奥登伯格两篇论文。一篇是早先提过

的、与有色环有关的《观测论文》。另一篇是一篇简短的论文，牛顿谦虚地称为“另一篇涂鸦小作”。从12月9日开始，这篇论文在皇家学会的每周例会上宣读，当时题为《一个解释我在几篇论文中谈及的光的性质的假说》。牛顿原先从未打算发表这类文章，但他这时却说（无疑是在影射胡克）：“我注意到一些大师们的头脑非常在意假说，就好像我的论文[缺少]一个解释它们的假说似的。”牛顿说他乐观地希望这篇文章将会终止有关他论文的种种争论。

这篇论文提出，地球上的多种现象都是由以太而非空气引起的。以太比空气更稀薄，更细微，更有“弹性”。正如空气是由空气的主体成分[与]各种“蒸气或呼气”组成的一样，以太“部分是由以太富有粘性的主体成分，部分是由其他各种‘以太精’”组成的混合物。以太能够产生像电与磁等相差甚远的现象，这足以证明以太的混合本质。牛顿推测，或许整个“大自然”都是由各种混合物构成的，而这些混合物就是由以太精或以太蒸气经沉淀浓缩而成的。大自然中的各种形状最初由上帝之手直接创造，以后则一直由自然本身的力量来控制。牛顿接着（借用他炼金术论文中的语言）写道，大自然通过“增加、繁殖”的命令，使自己“成了一位彻底仿造那位原型为她创设的东西的模仿者”。

牛顿描述了一个简单的实验，明确显示了电的本质，并再次援引了凝结的概念。在这个实验中，先用力摩擦一块圆形的、上面覆有黄铜的玻璃，不一会儿玻璃下的碎纸屑就会开始跳跃，“灵活地来回移动”。即使在摩擦停止之后，纸屑还会继续“跳跃”，朝各个方向奔腾跳蹿，有的还会在玻璃的底面短暂停留。牛顿写道，显而易见，玻璃中的某种“微妙的物质”被稀释并从玻璃中释放出来，形成了一股以太风。后来，这种物质就会凝固并返回到玻璃中去，由此产生了电引力，将纸屑吸附到玻璃的底面。

十年之前，牛顿就曾对重力的起因有过粗略的思考。现在，《假说》让他有机会公开自己对重力的可能起因的思考。重力可能是由某种非常精纯的精元持续凝固引起的。这种精元是“粘性的、胶着的、有弹性的”，类似于空气中维持生命的那部分成分。这种精元可能会在发酵或燃烧的物体中凝固，然后以重力射线的形式降入地球的空穴

中，从而形成“一种娇嫩的物质，这种物质有可能就是地球的营养液汁或者原始物质，从中会长出可生育之物”。然后，地球会向上释放出一股呼气流，这股呼气流会一直上升到大气层的平流层，在那里再次“稀释为其最初的[以太]要素”。牛顿又一次使用炼金术文献中的术语，说这样自然就像一位“不断进行循环工作的工人”，将液体转变为固体，将精纯的物质转变为“粗大”的物质，实际上是将一切东西转变为它们的对立面，然后又变回来。在一个更宏大的层面上，太阳也许在完全一样的现象中扮演着一个核心角色，不断吸收以太“来保证自身的照耀”，从而不让行星逃离出去。

对牛顿而言，以太能够解释地球上的大多数现象：是以太赋予发酵、腐烂、融化、反射和折射等活动以能量。更有猜测意味的是，牛顿认为以太也许还能解释“那个令人费解的问题”，即人何以能够移动自己的身体。人可以浓缩或扩展遍布于肌肉之中的以太，肌肉也就随之进行收缩和扩展。无疑，牛顿前一年春天与波义耳进行的关于诱捕以太的讨论就是以这一理论为基础的。在那次讨论中，牛顿曾建议波义耳在真空泵中进一步进行肌肉实验。虽然水是无法压缩的，但波义耳之前还是设法对一只蝌蚪进行了一定程度的挤压，由此表明蝌蚪的“动物液”和毛孔中大概带有的稀薄的以太能够被压缩（或扩展）。波义耳认为空气具有“弹性”或弹力，牛顿还对这个概念进行了修改，假定在通常的情形下，物体里面必须要有一定量的有弹力的或“有弹性的”以太，这样物体才能“承受或平衡外部以太施加的压力”。

在17世纪70年代末的某个时间，或者更可能是在17世纪80年代初的某个时候，牛顿写了一篇非常出色的论文（《论流体的重力与平衡》，现在一般称为《论重力》）。在这篇论文中，牛顿强烈批驳了笛卡儿的这一观念：物体的运动只能参照周围的物体来衡量。对我们来说，这篇文章的不同凡响之处在于牛顿认为空虚的空间实际上充满着各种潜在的形状，这些形状能够“容纳”同样大小的有形物体（但与笛卡儿所说的不同，这些形状并不等同于有形物体）。一切空间都是上帝的杰作，但并不等同于上帝。上帝能够使某些空间不可渗透或以某种方式反射光线，从而创造出可感知的物体——“神圣意志的产物是在一定量的空间中实现的”。牛顿认为这一切仅仅通过神圣思想与

意愿的作用就可实现。这有点类似于我们随意移动身体的方式。牛顿总结说，如果我们能知道自己是怎样随意移动身体的，“经过同样的思考我们应该也能知道上帝是怎样移动物体的”。虽然上帝与人相差悬殊，但人毕竟是按照上帝的形象创造的。我们将会看到，这一理论还会出现在牛顿18世纪的主要著作中，只不过规模更为宏大而已。

挤压蝌蚪的实验有助于揭示动物是如何控制自身肌肉的，因此也许还有助于人们理解精神与身体的关系。灵魂操控肌肉运动中流体的相对密度的方式微妙而复杂，不过牛顿还是勇敢地提出了几个假设，其观点的核心是这一理论：动物体液中含有以太式的“动物灵”，但这种“动物灵”并不会从大脑、神经和肌肉外层的毛孔逃逸出去。至于其中的原因，牛顿认为动物身体的某些部分的构造或多或少倾向于收容这种灵，因为有一种“秘密的法则”，能让不同物质之间的以太具有“交际性”或“不交际性”。这一法则会让动物灵待在身体的某些部分中，而不待在其他的部分。这一理论还可解释太阳涡旋与行星涡旋保持分离状态的原因。牛顿提出，就空气粒子而言，我们可以引入某种第三元素，使得原先“不交际”的物质变得彼此交际起来。那么，难道灵魂就不能以同样的方法与以太发生互动吗？灵魂也可以引入一种不同的以太，使肌肉中的动物灵与它们的包裹层彼此交际或者停止交际。

站在胡克的肩上

牛顿在《假说》中称光既不是以太本身，也不是以太的振动性运动，而是从透明体中流出的“某种东西”，但他没说明这种东西究竟是什么。这一观点与胡克在其《显微术》中描述的理论直接对立。牛顿认为在最开始，某种“运动法则”让光加速运行，从而脱离了透明体。不过，他还是不愿说明这是由“机械”原因引起的，还是通过某种其他途径——也许是某种类类似于上帝植入动物体内的那种自动法则——而实现的。

牛顿接着说，光与以太能够互相作用，以太会折射光，而光会作用于以太，进而产生热。光也能使以太产生振动，让振动从一个更大的物体中倾泻而过，就像击打一对鼓能使空气产生振动一样。振动空

气可以产生声音，以此类比，人对各种颜色的体验也可能是由视觉神经的毛细纤维中产生的振动引起的。最强的振动会产生最强烈的颜色。牛顿甚至提议，可以按照将声音“定成”不同音调的方法来分析光。就是在这篇论文中，牛顿（在一位朋友所画线条的基础上）再次使用了八度音的类比，首次公开提出可将光谱分为七种颜色。最后，牛顿试图解释同心环纹何以出现在薄膜中，还有衍射是如何出现的。衍射的问题在1675年春皇家学会的一次会议上引起了争论。在那次会议上，胡克提出了衍射的话题，牛顿宣称衍射只不过是一种折射，而胡克则断言如果衍射是一种折射的话，那它肯定是一种非常新颖的折射。但在《假说》一文中，牛顿则指出他在阅读中发现，早在胡克之前，格里马尔迪就曾做过衍射实验。

提交《假说》一周之后，牛顿给皇家学会去了一封信，在信中又描述了一些可以用玻璃与纸屑来做的有关光的实验。这触发了一股试图重复这些实验的热潮；在此后四十年中，这些对电现象的即席观测实验都长盛不衰，由此可见牛顿影响的深远和创意的新颖。不过，牛顿当时更为关注的是他与胡克愈演愈烈的关于光学现象的争论。12月16日，在皇家学会宣读《假说》第二部分的时候，胡克站起来说牛顿的大部分假说在他的《显微术》中都可以找到，牛顿只不过“在某些具体方面”将其深化了而已。牛顿听说此事后，立马向这位格雷欣学院^[1]的教授连本带息地回敬了两大赞语——缺乏创意，涉嫌剽窃。牛顿称胡克在《显微术》中有关以太引起光学现象的解释与笛卡儿“和其他人”著作中的解释没有什么两样；胡克从人家那里“借用了”许多学说，只不过他将借来的理论应用于薄膜现象和有色体的研究，稍稍拓展了一下罢了。

牛顿继续说，除了在以太振动这一大体概念上一致之外，他与胡克没有多少共同之处。胡克假定光等同于振动的以太，而他并不这样认为。他对折射和反射的解释、对自然物何以产生各种颜色的解释都和胡克的解释相差甚远。实际上，他的薄膜实验“摧毁了胡克关于光与色的一切论述”。牛顿的这封信在12月30日举行的皇家学会会议上宣读了。毋庸置疑，胡克对牛顿和奥登伯格感到非常恼火。两天后，胡克便成立了一个“哲学俱乐部”（其中包括克里斯托弗·雷恩等他的支

持者)。在这个俱乐部中，他再次指控牛顿，称牛顿实际上从他的《显微术》中拿走了大批的材料和理论。

1676年1月20日，皇家学会宣读了牛顿的另一封来信。随后，胡克匆忙给牛顿写了一封和解信，在信中指责奥登伯格在他俩之间挑唆。胡克知道牛顿想听什么，所以在信中辩称他非常讨厌通过印刷物来进行辩论和争斗，并郑重说明他非常看重牛顿“卓越的专题论文”。胡克声称他很高兴看到牛顿“支持并改进”那些他很早就想到但由于缺乏时间而未能完成的想法。这一说法像信中的其他评论一样，也是一把双刃剑。不过，虽然胡克在信中还说了一些类似的评论，但他对牛顿的能力的确赞誉有加，说牛顿的能力远胜于他。在信的结尾，胡克说他很愿意和牛顿进行私人通信，如果可以的话，他愿通过个人信件来提出他的一些异议。

正是在此背景下，牛顿写了他那封著名的回信，在信中说如果他曾看得远一些，那是因为他站在巨人肩上的缘故。他告诉胡克，私人通信更像磋商，他非常欢迎，因为“在众目睽睽下所做的事情除了探询真理之外，很少有不带别的考虑的”。牛顿抛开他致奥登伯格的信函中强调的重点，转而称赞胡克的工作超越了笛卡儿，说胡克可能做过一些他本人尚未做过的实验。信的最后一句话可以有两种解读。他们两人交流中所用的许多措辞都有这个特点。如果说牛顿和胡克此后多少有了一些和解的话，这种和解也仅仅持续了四年的时间。

与胡克的这个尴尬事件结束后几个月，牛顿写信给奥登伯格，谈论波义耳新近匿名发表的一封关于“炼金术之汞”的信。该信说将汞与金混合在一起，汞就能加热并溶化金。牛顿怀疑这种汞有可能通过“粗大”的金属粒子对金子产生了作用，因而在医学操作或炼金术操作中可能毫无用处。牛顿还说，波义耳不再就该主题发表文章，实乃明智之举。的确，“如果炼金术士的著作中真有什么真理的话，如果我们想避免对世界产生大的损害的话，不进行传达”也许“能将人们领向某种更高贵的东西”。波义耳应该采纳“一位真正的炼金术哲学家”的忠告，因为一位真正的炼金术哲学家的判断要比任何人的都珍贵——“（如果那些大骗子所言不虚的话，）除了他们声称只有他们才

掌握的金属嬗变之外，还有其他的東西”。后来，牛顿还批评波义耳过于公开，“沽名钓誉”。这一评论无疑在一定程度上与上述事件有关。

炼金术式的天体演化学

1679年2月，牛顿给波义耳去信，谈及他俩早些时候关于“物理性质”概念的讨论。那次讨论很可能就是在他1675年春前去拜访波义耳时进行的。这封信无疑取材于他的炼金术研究，虽然也涉及他在1675年的《假说》中表达过的更传统的哲学观点（而且在许多地方都是对这些观点的总结）。牛顿告诉波义耳整个大气中都弥漫着一种有弹性的以太，并重复他在《假说》中的评论，说这种以太可以解释许多普遍的现象。他再次援引自己的“交际性”理论来解释为什么有的金属需要经过一种“合适媒介”的处理，才能与水或其他金属进行混合。信的其他部分则来自他的炼金术研究。牛顿告诉波义耳，想想地球的内部如何通过持续发酵产生了空气物质，那么认为大气中最持久的部分是金属的想法也就不那么荒唐了。最恒久的那部分大气是“真正的空气”，因为包含较重的金属粒子，所以它刚好处于地面之上、更轻的蒸气之下。不过，它并不是空气中能够赐予生命的那部分，“如果没有漂浮其中的那部分更柔嫩的蒸发物和精气，它就不能给生物提供任何养分”。在信的最后一段，牛顿援引他的以太理论，洋洋洒洒地对重力进行了解释。

在其职业生涯的大部分时间，牛顿都执著于他的以太假说和炼金术活动，只不过大都是在私下进行的。在17世纪70年代末和17世纪80年代初，牛顿孜孜不倦地进行了一系列炼金术实验。1687年春，他一完成《原理》的编撰工作，就立马又投入到炼金术研究上来。他在这方面的工作大都是组织和评估不同的文献，不过在17世纪90年代早期，牛顿又突如其来地进行了一系列密集的实验活动，其时他的朋友法蒂奥·德·杜伊连尔担任他和伦敦一些炼金术士之间的联系人。17世纪90年代后期，牛顿移居伦敦，之后他活跃的实验活动似乎逐渐消失了，但他依然致力于研究炼金术传统中的一些核心主题，而且依然

坚持炼金术的基本见解——大自然中充斥着一种微妙而强大的活动。

偶尔，牛顿也会将他的炼金术活动向别人透露一点儿。1680年末，牛顿正在进行一系列长时间的炼金术实验，这时剑桥大学基督学院的托马斯·伯内特前去拜会牛顿这位剑桥最出色的自然哲学家，向牛顿请教上帝有可能是怎样通过自然途径创造地球的。伯内特1681年出版了《关于地球的神圣理论》。到17世纪90年代，此书开始流行起来，成为第一本流行开来的物理神学类著作，不过那时该书的基础已改为牛顿《数学原理》中的哲学了。

牛顿告诉伯内特，山岳与海洋的创造最初可能是由太阳的热量引起的，或者是由地球涡旋与月球涡旋压迫原始水域而导致的。地球会朝赤道方向蜷缩，使赤道地区“更加凹陷”，从而使海洋的水聚集到那里。此外，创始的头几天持续的时间应该要比现代时期长得多，这样才能给予创始的进程以足够的时间，使其变得接近世界今天的样子。为了理解原始的混沌状态是如何分化为山岭与空穴的，牛顿又转向他那篇关于“金属的生长”的论文中所作的分析。在那篇论文中，牛顿指出固体常常是在溶解中生成的。例如，硝酸钠会溶解于水，进而结晶为长长的盐条。除此之外，地上混沌的其他部分在太阳的热量下会干涸收缩，从而形成一些隧道，让水下降到地下，也让像间歇泉和矿井中的“烟气”那样的“地下蒸气”从地下深处升出来。

在一篇关于《圣经》诠释的重要文章中，牛顿也批评了伯内特关于应该如何理解摩西的创世描述的论述。摩西说上帝在第四天创造了两个光体（即太阳和月球）和星星，但我们不应认为这一描述暗示这些天体实际上就是在那一天被创造的，而且摩西描述的也不是这些天体的物理实在，“它们中有一些要比这个地球大得多，而且也许是可居住的世界，说它们是光体仅仅因为它们是这个地球的光源而已”。摩西说光是第一天被创造的，牛顿对此也采用了类似的诠释办法。虽然摩西为了适应无知大众的感知能力而“调整了”自己的语言，但不能因此就说他的描述是假的。牛顿说摩西关于创始的叙述不是“哲学上的或伪造的”，而是真真切切的——“摩西的任务并非是纠正哲学事务中的世俗观念”，而是“尽可能优雅地提出一种适应世俗之人的感觉

与能力的创世描述”。

除了在致伯内特的信中有所暗示外，牛顿还在1693年初致理查德·本特利的一封信中指出，其他世界的存在并不是不合情理的。牛顿的“哲学问题”笔记本也显示，早在学生时代，牛顿已经有了大火灾之后会出现“一系列连续世界”的极端想法。在1694年，牛顿告诉戴维·格雷戈里，彗星具有一种神圣的功能，而木星的卫星是造世主留下以备新的创世之用的。

在生命快走到终点的时候，牛顿跟约翰·孔杜伊特有过一次非常特别的谈话。牛顿告诉孔杜伊特，太阳发出的光与其他物质曾经结合形成一颗卫星，这颗卫星通过吸收其他物质进一步形成了一颗行星。最后，这颗行星成了一颗彗星，而这颗彗星为了获得补给，到时将会重新落入太阳。他还说这颗彗星有可能就是1680年出现的那颗大彗星。这颗大彗星在不算太久的将来会撞入太阳。一旦发生此事，这颗彗星将会急剧增加太阳的热量，甚至会将“这个地球烧焦，地球上将没有动物能够存活”。这似乎能够解释1572年和1604年出现的超行星现象。这一切可能将在接受上帝指导的更高级的“智能存在”的监督下进行。牛顿继续说人类在这个星球上的存在是有限的，并暗示神圣力量可能会向这个星球“重新赋予人类”。听了这话之后，孔杜伊特指着《原理》中牛顿提到彗星补给恒星的一段话，问牛顿为什么没有明确说明这对我们的太阳系有着怎样的含义。显而易见，世界末日的话题在那时显得很有趣，所以牛顿以少有的诙谐语调说，那个话题“与我们关系更大，并笑着补充说他已经说得够多了，人们应该能够知道他的意思”。

【注释】

[1] 一所独特的高等学府。该院既不招收学生，也不授予学位。自从1567年根据托马斯·格雷欣的遗嘱成立以来，格雷欣学院就一直致力于为大众提供免费的公开讲座。

第六章

少数蒙选者之一

牛顿进入三一学院的时候，学院体制异常重视对神父著作的学习，当然还有对《圣经》的研习。大概是在17世纪70年代早期的某个时间，牛顿成了一个激进的反三位一体教义者。他认为传统的圣三位一体教义是一种莫名其妙、恶魔一般的腐败产物，是基督后第四个世纪中由那些曲解经文者引入的。牛顿逐渐相信，正统基督教派的创建者亚大纳西与许多僧侣、教士以及东西罗马帝国的皇帝们一道，将一些新词引进了基督教，从而败坏了基督教的教义；这些人还将捏造的经文插入《圣经》和教会教父的著作，将他们那些堕落的支持者塞满教会理事会。在牛顿看来，他们计划的核心就是这一骇人听闻的观点：基督在身体上也等同于上帝。牛顿相信上帝选择了自己来发现基督教衰落的真相，并且坚信这项工作是他将从事的最最重要的工作。

1674年末，牛顿需要得到不领圣命的特许，这表明那时他已牢固确立了异教思想。虽然像其他本科生一样，牛顿在“了解你的敌人”的原则之下，得以阅读当时反三位一体教义的著作，了解其中类似的观点。不过，若说有人鼓励牛顿接受这些信条，那几乎是根本不可能的。不过，正统基督徒视反三位一体教义的观点为可怕的异端思想，法令汇编中对那些贬低基督本性的人也有严厉的惩罚规定。终其一生，牛顿一直都在掩盖自己的宗教思想，只向两三个知名的支持者透露过。

牛顿早期的许多笔记都流露出一些反天主教的痕迹，而这对当时的剑桥学生来说是理所当然的。反对天主教教义是可以接受的，但牛顿视基督低上帝一等的思想却是不可接受的。在早期，牛顿逐渐相信经文中的大量证据表明，基督并不等同于圣父，而要低圣父一等。那些支持三位一体的经文要么是插入《圣经》中的腐败言辞，要么是对经文“牵强附会”的误读。在《圣经》的很多地方，基督——被创造的

圣言或道——承认自己是低上帝一等的存在。如果基督拥有神的力量——牛顿认为基督的确拥有这些力量，那也是上帝授意的结果。上帝允许他的儿子自我贬抑，牺牲在十字架上。正是这一点使得基督值得受人崇拜，而不是作为上帝而受到崇拜。道在圣女之腹中变成肉身，基督遂成为圣子。在十字架上殉道的正是这一神圣存在，而非一个人的灵魂与神圣之道的混合体。最后，基督的复活也是借由上帝的旨意而实现的。

巴比伦淫妇只有一个

对牛顿而言，三位一体教义不仅难以理解，而且根本就是假的。正统基督教用晦涩难懂的形而上的论据维护三位一体教义，通过武力直接或者用异教习俗将其淡化后强加于异教徒。牛顿非常重视基督教基本教义的简明性，强调只需相信有关基督的很少的几个信条，就可获得得救的信心。这几个信条就是保罗所说的给婴儿的奶，包括：耶稣是《旧约》预言的弥赛亚；耶稣是上帝之子，在圣父面前降尊牺牲在十字架上，然后又为上帝所复活；耶稣终有一天将再临，届时会审判“活人和复活的死人”。不过，《圣经》中也有更深的真理或“给成人的肉”，以供那些经过洗礼、被纳入教会的“成年人”获知。这些知识需要经过长期的研习才能获得，但并不是基督教信仰所必需的，而且基督徒们不应参与关于这些知识的争执，以免导致教派分裂。

研习经文最重要的对象是预言，尤其是《新约》最后一本书《启示录》中的预言。在理解《启示录》所需的主要方法上，牛顿与17世纪那些最主要的新教《圣经》注释学者意见一致。像那些注释家一样，牛顿相信《启示录》中的那些比喻指的是4世纪末开始的善恶之间的一场大战。其中的关键象征和描述指的是真正的教会受到迫害的具体时期和真理的敌人横行无忌或者被正义之士征服的具体时期。的确，一些解读方法——比如牛顿在剑桥的先驱约瑟夫·梅德所做的工作——非常通行，以致牛顿认为自己所做的不过是在解经先驱们的根本“发现”上添砖加瓦。显然，牛顿至少与一个同代人（亨利·莫尔）讨论过一些解读预言的技术性问题，但并没有透露这些问题对基督教的

历史有什么意义。这完全符合他一贯的谨慎做法。

几乎可以肯定的是，在1675到1685年间，牛顿写了一部阐释《启示录》的洋洋大作，提供了“诸多证据”来证明自己的见解，就像他在《原理》中用许多证据来证明自己的观点一样。一开始，牛顿就宣称自己“通过神恩”获得了理解预言式著作的知识，现在则到了透露他的证据的时候了。他有责任、有义务传授这些证据的含义，以启迪教会。这里的教会并不包括所有的基督徒，而只涉及

一部分残存者，即上帝拣选的少数人。他们散居在各地，不盲从自己的喜好、所受的教育或人世的权威，能够真心诚意地寻求真理。

现在，研究经文是“这一至伟时刻的责任”。基督徒如果不能正确地辨别基督复临的征象，他们必将受到责难，这责难与当初犹太人因未能认识到耶稣就是他们的弥赛亚而受到的责难一样严厉。只有心灵纯洁的人才能明辨基督复临的征象，但做好此准备的人为数不多。牛顿称，真正的忠信者也会貌似卑劣，并会因此而被识别出来，而“世人的谴责”则是真正教会的特征。

要对《圣经》进行解读，关键是要按照一系列规则将其中的预言“条理化”。这许多规则已成了新教经文注释学的权威基础。例如，除非有特殊原因，给经文中的某一特定地名一般只应赋予一个意思。最初，这唯一的意思可能只是“字面”意思，但偶尔也可以允许一种“神秘”含义。要解读“神秘”含义，必须遵循古代解释者所遵循的解读预言式的“比喻语言”的传统。如果在缺乏这样一个基础的情况下对一段话进行神秘意义上的解读，只能导致错觉。正是这种对经文的肆意解释导致了牛顿所能想到的各种异端邪说。解释必须“自然”，必须将经文还原为最为“简明”的状态。最重要的是，预言式的异象和形象必须能够根据这些规则彼此协调一致，然后才可与历史事件相联系。《启示

录》理解起来虽然比较困难，但经过正确的译解，就会对真正的教会产生举足轻重的意义。真正的宗教并不能像欧几里得几何那样为确凿的证据所证实，而且只能使少数一些人信服，但事情就应该这样。牛顿总结说，真正的宗教“能获得那些蒙选者的认同”，而这就足够了。

根据自己的计划，牛顿利用好几种不同资料列出了一个关于预言的“定义”清单。在预言“文体”中，太阳指一位国王，月球指国王手下之第一人，而星星则指王国中的伟人们。地球指地上的列国或者一国的普通大众，而海洋也指列国或一个民族。地球与海洋在一起时则指两个不同的民族。有时候，一个词会指一个以上的事物，所以一座山根据上下文可以指一座城市，也可以指一座庙宇。

列出这些定义之后，牛顿进而展示了不同的异象是怎样彼此相连的。《启示录》中的一些象征是“连续的”，即它们指的是或前或后发生的事件；其他的象征则需被视为“同步的”，即它们指的是同一时期的不同方面。不过，如前所述，要先将这些象征之间的联系展示出来，然后才可以把它们与具体事件联系起来。牛顿总结说，几乎所有的解释者都认为《启示录》中在预言开始的时候，展示给约翰看的七印指的是连续的时间。头六个印指的是大叛教发生之前的一段时期。例如，在第五个印里，有一位临盆的女人和一只等着吞噬婴儿的红色大戾龙（撒旦）。这些描述刻画了真正的教会（那位女人）未来的命运以及她的后代（那位“男孩”）将会面临的巨大危险。

第七个印揭开不久，就从大地出来一只兽。《启示录》中说这兽有两只角，可是说话像条龙。这兽迫使所有的人在他们的额头上打下一个代表兽的数字（666）的名号。《启示录》中将那些敬神者描述为十四万四千位蒙选者，他们得到了上帝的印记，被一位天使密封起来。在另一个幻象中，羔羊（基督）站在锡安山上，身边是那些蒙选者，他们额上都有上帝的名字。那条戾龙从口里喷出一股洪水（牛顿推测，这股洪水指的是腐败堕落的群众，因为经文中经常用海来表示这类人），那位受到迫害的女人（真正的教会）则试图逃到荒野，并在此过程中得到了“大地”（也就是那些敬神之人）的帮助。经过一小段时间后，大多数释经者都会转向用“吹奏七个号角”的象征来解释不

久之后发生的事情。号声之后，从海里上来一只十角兽（一种比大戾龙更为可怕的新家伙），兴起了一种显赫的十角兽宗教。接着，两角兽借助假奇迹，诱使大众崇拜十角兽，由此在地球上建立了一种新的宗教。大多数新教教徒认为这里指的显然是罗马天主教的兴起。

后来，七碗上帝的震怒被倾倒在盲目拜兽的信徒身上。大多数新教释经者都认为这一描写象征着后来的新教改革运动。但是牛顿却让每一个“相应”的碗与每一个号角“同步”，接着又将这些与那七声响雷的象征协调一致。牛顿认为，之所以要加上那七声响雷，为的是让七碗、七号角与七雷声之间的“间隔”得以描绘与代表兽的数字的名号一样的秘密（666）。这样，每个在数字次序上对应的碗和号角实际上描述的是同一个时期的两个不同方面，彼此丰富了对方面描画的景象。在这里，牛顿并没有将碗专门留出来当做对新教所受磨难的具体描述，这说明牛顿明确暗示，宗教改革运动几乎没有对那个兽性帝国的权力膨胀产生一丁点抑制作用。

第五个号角吹响之时，那兽的力量急剧加强，并向那位女人后裔中的“剩余者”开战。大多数新教注释家——牛顿也不例外——都认为，这里所预言的时刻实际上宣告了一段漫长时期的开始。《启示录》中那些再鲜活不过的形象就是用来描述这一时期的。这就是罪人或反对基督者统治的时期。《启示录》将反对基督者描述为假先知或两角兽，而假先知或两角兽后来便蜕变为巴比伦的淫妇。牛顿这样解释两角兽：“两角兽是一个信奉异教的基督教会国家；以此而言，两角兽就是一个十足的淫妇。我们没有理由认为《启示录》中所说的淫妇不止一个。”这段时期直到第六个印的末尾才结束，（在《启示录》中）持续了1260天。在此期间，那位身处荒野的女人为兽所逼，不得不一直待在荒野。那兽与圣徒和烈士作战，大肆杀戮圣徒和烈士，而世间的国王们却与那个淫妇通奸，并对她顶礼膜拜。



图9 巴比伦的淫妇。阿尔布雷希特丢勒绘于1498年。

按照牛顿的理解，第六个号角（对他而言还有第六个碗）指的是离道叛教活动达到顶峰的大灾难之时。那时福音已传遍每一个国家，那些幸存下来的敬神者对上帝感恩戴德。最后一个号角和最后一个碗描述道，许多人手拿棕树枝从不同的国家赶来，上帝的羔羊给他们吃

的，将他们送到生命的水源那里，而上帝则为他们擦去眼中的泪水。羔羊与他未来的妻子团圆了；在传统上，这一象征被理解为基督、圣徒与烈士重聚在一起。

视预言为历史

牛顿和同时代的那些激进的新教徒沉迷于解读这些以及其他的预言象征。对他们而言，这些象征本身就具有意义。不过，要充分阐明这些象征的意义，仍需将其“应用”于历史事件。在列出自己的预言定义之后，牛顿接着分析了教会的历史。在分析中他交替采用“命题”或“假定”的形式，让人感觉好像一篇数学论文似的。例如，牛顿认为第五个印指的是公元4世纪初戴克里先皇帝对基督徒的迫害与杀戮。君士坦丁大帝的出现带来了下一个印，即基督教成为罗马国教的那段时期。基督教之所以会成为国教，（牛顿认为）是凭借淡化自身的教义以迎合异教徒而做到的。337年，君士坦丁去世，罗马帝国分裂为东罗马与西罗马，而（在牛顿看来）西罗马的出现对应的就是那只角兽从海中上来。

君士坦丁的两个儿子分别成了东、西罗马的首领，但他们的宗教观念并不一致。君士坦斯倾向于认同三位一体教义或者牛顿所说的“本体同类论”^[1]。君士坦斯的弟弟（君士坦提乌斯二世）则支持阿里乌斯派主张。阿里乌斯派主张得名于坚信基督的地位要低上帝一等的阿里乌斯牧师。牛顿写道，到364年，兽的宗教受到了公开的崇拜，其形式便是崇拜偶像，例如崇拜“死人的骨头和殉教者的其他遗物”。偶像崇拜与鬼魂崇拜一道，很快就通行天下，“就像自古以来就是这般一样”。现在，魔鬼在地上肆无忌惮地耍弄牛顿所说的“他狡猾的伎俩”，用虚假的、恶魔的奇迹引诱无知的大众。按照牛顿对事件的理解，这一预言体现的就是信奉三位一体教义的罗马天主教获得了胜利，而敬神的阿里乌斯派信徒则受到了迫害。

380年，亚大纳西的三位一体论成了全罗马的官方宗教，大叛教由此大功告成。第七印的启封描述的就是这一事件。在牛顿看来，那些行将侵占有形教会、迫害敬神者的叛教者必是基督徒无疑——只不

过是那种“异教的”、堕落的基督徒。牛顿认为，有人可能会狡辩说叛教者只是在外表上信仰基督教，但一个基督徒“能比其他任何类型的人更恶毒”。395年的那第一个号角的号声既与那股可怕东风的象征同时，也与第一个碗的象征同步。它讲述的是“一种恶毒而剧痛的疮”长在“那些带有兽印且崇拜兽像的人身上”。天主教会早期的一些作家无意之中给牛顿提供第一手的证据，表明那一时期的神职人员有多么堕落。神职人员的腐败堕落使得上帝安排罗马帝国东部游牧民族哥特人起而攻击他们。天主教徒血腥地迫害那些想要脱离天主教主教会的基督徒群体——牛顿认为这是再可悲不过的，但哥特人却通过一系列野蛮的事件转而攻击罗马本身，最终于410年洗劫了罗马。第二个号角与第二个碗所描述的就是这个事件。

牛顿接着声称，第三个号角与第三个碗跟那股南风恰好暗合，描述的是非洲天主教徒在汪达尔人手中遭受杀戮的事件。汪达尔人要比哥特人凶残多了。不管怎么说，哥特人虽然偶尔会有残暴的行径，但他们管理罗马的方式还算虔诚正直。牛顿从维克托的《汪达尔人迫害录》中得知了汪达尔人施加给好迫害他人的非洲天主教徒的可怕暴行。牛顿指出汪达尔人嗜杀成性，史无前例。谁不追随他们的迷信做法，他们就谋害谁，就着手实施“那些血腥的迫害，而且这些迫害一直在欧洲实行，直到今天还在天主教会中持续存在”。牛顿怀着非常激动的心情一次又一次地写道，汪达尔人连本带息地回敬了天主教徒。汪达尔人的首领根泽里克用烧红的铁板折磨修女，使许多修女变成了残废，牛顿也同意这是“非常残酷的”。不过，天主教徒是不贞洁的，成千上万的天主教徒遭受苦难是神圣正义的体现。牛顿认为其中的关键在于，汪达尔人迫害天主教徒是因为天主教徒道德败坏，而不是因为他们信仰的宗教。

对偶像与圣母马利亚的崇拜“始于”第四个号角与第四个碗的末期。那时上帝让非洲的天主教会短暂恢复，好让教会里那些傲慢而顽固的神职人员一次又一次地遭受汪达尔人的迫害。从第五个号角与第五个碗开始，“事情”出现了“新的一幕”。《启示录》这样描述道：烟从一个坑中冒出，从烟里涌出一大群蝗虫——它们在预言式的语言中指军队，这些蝗虫不得伤害各种生物，只可伤害那些额头上没有上帝

的印记的人。

在第六个号角与第六个碗期间，一位天使放开了幼发拉底大河所捆的四个天使，准备让骑着狮头战马、穿着鲜艳盔甲的骑士杀死“人类的三分之一”。那些照常崇拜鬼魂和由金、银、铜、石、木造的“看不见、听不见、走不动”的偶像的人们受到了谴责，那些犯了凶杀、奸淫和偷窃等罪行却仍不悔改的人们也受到了谴责。

第六个碗描述的是幼发拉底大河干涸枯竭，从龙口、兽口和假先知的口中出来三个邪灵，状如青蛙。它们是邪魔之灵，会行奇迹。它们让诸王与异教徒为哈米吉多顿大战做好准备。

牛顿对教会历史的这个分析可谓新颖独到，惊世骇俗。在17世纪七八十年代，这一分析曾占据了牛顿的大部分心思。牛顿使用的分析技巧与同代那些激进的新教徒所采用的差不多，但是他的结果却彻底颠覆了各派正统基督徒所坚信的历史上的英雄与恶棍。实际上，就在牛顿编撰他的《原理》的时候，他同时在撰写一篇具体而详尽的评论，剖析天主教徒是如何满足第六个号角与第六个碗所描述的条件。在此评论中，牛顿将天主教徒称为“巫师”和“术士”。鉴于最后一个号角和最后一个碗之前的许多事件尚未发生，牛顿在此也表现出了他从事哲学工作的谨慎态度，说他不愿冒险去揣测未来之事的具体性质和发生时间。相反，他认为自己的工作是对预言在历史中的应验进行观察，并在事实的基础上进行分析。在18世纪早期，牛顿将未来大事的发生时间进一步推后，认为在基督再临之前，还将有一段很长的腐败时期。

【注释】

[1] 认为圣子耶稣与圣父上帝分具互相类似的两个本体，既反对圣子与圣父本体统一，也反对圣子与圣父本体互异。

第七章

神圣之书

1679年6月初，牛顿的母亲死于一种热病。这病显然是她在照顾牛顿的同母异父弟弟本杰明时染上的。牛顿返乡照料生病的母亲并处理庄园事务，前后花去了大约六个月的时间。但不要忘了，在此期间，他每天还会花好多个小时来思考神学问题。11月底，牛顿从伍尔索普回到剑桥。回来后的第二天，他就回复了罗伯特·胡克的一封信。那时候，皇家学会的例会上早已不见了科学创新的乐趣。作为学会的秘书，胡克恳求牛顿将他可能想到的任何“哲学”问题与学会进行交流。胡克还问牛顿如何看待他的这一理论：利用一条惯性路线和一种将一个物体吸向另一物体中心的力来研究行星的运动。这次请教对牛顿发展自己的轨道力学具有非常重大的意义。

在回信中，牛顿找了个借口，说“我由于忙于其他事务”，多年来已很少考虑哲学了。不过，他还是提了一个关于地球日常自转的“怪念头”：当一个物体从空中落到地球上时，地球的日常自转并不会让物体落到正下方的那一点之后（“这与一般人的观念相左”），而会让物体落在它原来位置的前面（即东侧）。这是因为物体在落下之前所处的高度上由西向东运转的速度要大于它在离地球较近的位置上的速度。如果将一个物体从一个高塔上扔下，也许就能证明地球每日都在自转。在假设地球没有阻力的情况下，牛顿还画了一个示意图，具体描述了物体落向地球中心的螺旋路线。

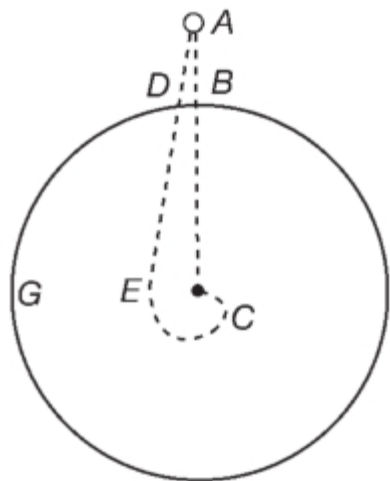


图10 牛顿提出的物体从地球表面正上方落下时途经的路线。在这里，随着地球围绕着C逆时针旋转（即BDG），牛顿假设物体的路线会一直进入地球的表面之内。

胡克回应说，根据他假定的惯性运动以及向心引力，牛顿描述的那样一个物体下落时会划出一个椭圆的形状，而不是一个螺旋。除非遇到阻力，不然这个物体会沿着曲线AFG永远运动下去，落到地球中心附近。胡克的这一评论很有见地，在他早期出版的一部作品中也宣扬过。一些历史学家据此觉得胡克在这方面应该得到比牛顿多得多的荣誉，后来的一些评论家也承认轨道力学的基本原理是由胡克提出的。但不管怎样，这些都永远无法改变一个事实：胡克始终未能证明如何从自己的物理原则中推出绕轨运行物体的椭圆运动。

像以往一样，牛顿无法接受别人对自己的纠正。他回信指出，再次假设没有阻力，物体也不会以椭圆路线下落，而会“在其离心力与重力交替压倒彼此的过程中进行或升或降的循环

运动”。牛顿的回答表明，他此时距离七年后将在《原理》中采用的天体运动分析方法仍然非常遥远。不过，牛顿也暗示了一种复杂得多的方法：通过连续不断的、无限小的重力元素来解决这个问题。不仅如此，牛顿还暗示他能够处理一种并非维持不变而是从中心向外不断变化的重力。

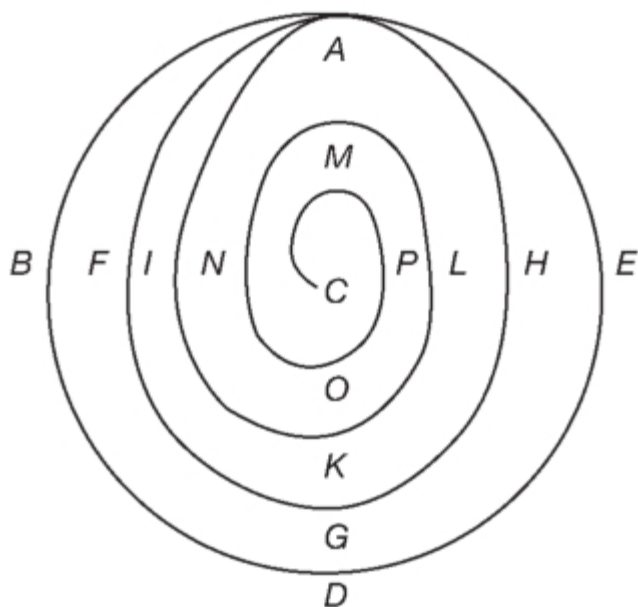


图11 胡克反过来说，除非遇到阻力，否则牛顿所描述的那样一个物体会沿椭圆AFGHA旋转。在有阻力的情况下，物体则会落到地球中心附近。

胡克再次回信，这次透露说他原来就假定物体的重力总是与其到引力中心的距离的平方成反比。胡克说，现在的问题是：如果一个物体被吸向某一特定物体的中心，且其所受引力与它们之间距离的平方成反比，那么这个物体的运行会划出怎样的路线呢？在这里，胡克向牛顿提供了研究直线运动惯性与向心引力之间的新动态关系的关键线索。接着，胡克向牛顿提出了一个相关的问题（胡克与雷恩在伦敦讨论这个问题已经好几年了）：由开普勒第一定律可知天体的运行轨道是椭圆，那么如何将平方反比定律与天体的运行轨道联系起来呢？胡克告诉牛顿，他毫不怀疑“您轻易就会算出这个曲线到底是什么，它有什么特性，并提出这个比例的物理原因”。虽然牛顿后来指责胡克无能，不愿继续与他通信，但牛顿后来还是向埃德蒙·哈雷承认，他与胡克的这次交流引发了他对天体力学的重新思考。的确，大约就是在这个时候，牛顿迈出了重大的一步：用开普勒第二定律来证明一个沿着椭圆轨道运行的物体遵循引力平方反比定律。

彗星，一直持续到1681年3月初彗星消失。随着彗星逐渐消失，他还使用功能更强大的望远镜进行追踪观察。牛顿无法接受这两颗彗星本是同一颗的观点，并于2月末对弗拉姆斯蒂德的观点提出了一些尖锐的批评。他说虽然他可以想象太阳会持续不停地吸引彗星，使彗星偏离自己原来的路线，但是太阳对彗星的吸引永远都不会使彗星径直朝太阳方向运行。而且，太阳涡旋只会将彗星推离太阳。就算一颗彗星曾经转到太阳的正前方，它返回的路线也不会是天文学家所观察到的那个样子。此外，假设11月的那颗彗星与12月的那颗是同一颗，那么就会出现这样一个问题：这颗彗星从首次消失到再次现身之间何以会有那么长的一段时间？

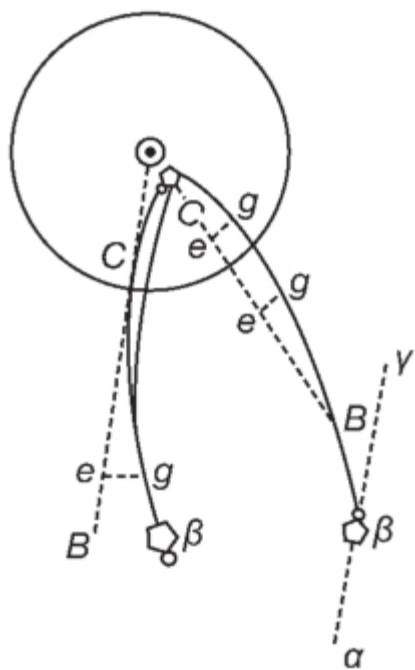


图13 弗拉姆斯蒂德提出的1680至1681年冬的那颗彗星的运行轨迹。它从右下方的 β 点开始，在太阳前面的C点遭到排斥。

牛顿提出，解决这些问题的唯一方法，就是设想这颗彗星转到太阳的另一面去了，但其背后的物理机理又不明确。牛顿承认太阳会发出一种向心引力，使行星沿曲线运行，而如果没有这种引力，行星是

会采取直线运动的。不过，太阳的这种引力不会是磁力，因为磁石（天然磁体）在高温下会失去磁力。更重要的是，就算太阳的吸引力像一块磁铁，且彗星像一块铁块，弗拉姆斯蒂德还是没有解释清楚太阳怎么会对彗星从吸引突然转向排斥。

近一个世纪以来，磁力一直是太阳吸引行星的最佳解释，但牛顿基于对磁体的认识——他在“疑问”笔记本中就有了这种认识——竟然彻底拒绝了这一解释，这具有举足轻重的意义。在后来的一封信中，牛顿说磁铁的“指令性”力量要大于其“吸引性”力量，所以一个物体一旦处于被磁铁吸引的位置，它就会一直处于这一位置，并将永远受到磁铁的吸引。太阳一旦吸引了彗星，就永远不会再排斥彗星。还有，就算的确有一种排斥性的磁力在起作用，这种力量也会在彗星到达近日点（图14中的K点）之前的某个时间就排斥彗星，使彗星继续沿着自己的路径加速离开太阳，绕到太阳的另一侧。

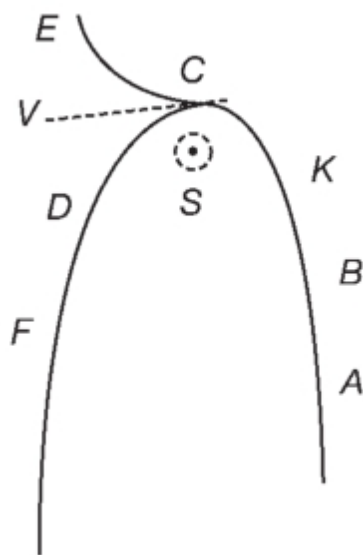


图14 虽然牛顿仍然认为1680年的11月和12月出现的彗星不是同一颗，但他这一虽显粗糙但聪颖独到的图示则表明了同一颗彗星在太阳后面可能的路径。

牛顿否认排斥性磁力的存在，这同他的其他观点一样，显得非常新颖独到。彗星如果仅仅受到一种持续的吸引力，就会在离开太阳的

过程中逐渐减速，沿着一条接近人们所能观察到的轨道运行。

大约就在此时，牛顿发觉只用一种吸引力来解释彗星也是可行的，从而意识到解决“同一个彗星”问题的办法。但在写给弗拉姆斯蒂德的信中，牛顿还是使用了他致胡克的信中提到的术语，说那种“vis centrifuga”或“离心力”在近日点“超过了”引力，从而使彗星不顾太阳的吸引而倒退开去。离心力就是一个沿轨道运行的物体离开吸引体的趋势（或程度）。虽然牛顿后来会舍弃离心力的概念，但是持续不断的引力这一概念却成为了后来《原理》中所论述的更成熟的动力学的基石。这时牛顿离认识到应像对待其他天体那样来对待彗星虽然还有三年之遥，不过已经很近了。

绕轨运行物体的运动

1684年8月，埃德蒙·哈雷前去剑桥拜访牛顿。此前一段时间，伦敦几位名流学者一直在讨论天体动力学的问题。哈雷拜访牛顿就是这些讨论促成的结果。根据牛顿的说法，哈雷当时问他与距离的平方成反比的力量会划出怎样的曲线，他不假思索地说经他演算应该是椭圆形。但当他寻找自己的演算证明时，却怎么也找不着了。哈雷一直等到11月，才收到了牛顿的一篇短篇数学论文——《论轨道中物体的运动》。牛顿在这篇《论运动》中勾勒出的宇宙是一个抽象的体系，其中运行着一个个遵循特定数学规律的物体。牛顿在这里创造了“向心”这一术语，用来描述在其体系中运作的朝向中心的吸引力。他把物体借以“尽力维持自身直线运动”的那种力量定义为“固有力”。牛顿进一步宣称：除非受到外力的作用，否则物体会永远沿直线运行下去。这些将共同构成《原理》中第一运动定律的基础。在标题“假设3”下，牛顿还描述了“力的平行四边形”定则的雏形。这一定则最终演变成了《原理》中的第二运动定律。

在《论运动》的“定理1”中，牛顿证明了开普勒第二定律，这是他整个分析的核心所在。开普勒第二定律适用于一切围绕一个引力中心旋转的物体：物体在相等时间内扫过相等的面积。牛顿的证明方法是将绕轨运动划出的面积分解成一个个无限小的部分。绕轨运行的物

体每时每刻都会受到“冲力”的作用，给物体的运行方向带来无限小的改变，由此产生一系列面积彼此相等的无限小的三角形。不过，“定理2”与“定理3”研究的并不是冲力，而是连续力。最终而言，连续力都可按照伽利略发现的持续（匀）加速公式来研究。这样，牛顿就提出了两种力的解释：一种是“冲”力，由质量与速度的乘积（ $mv = \text{动量}$ ）来计量；一种是“连续”力，由质量与加速度的乘积（ ma ）来衡量。这两种解释处于紧张状态，而且这种紧张状态在《原理》中依然存在。

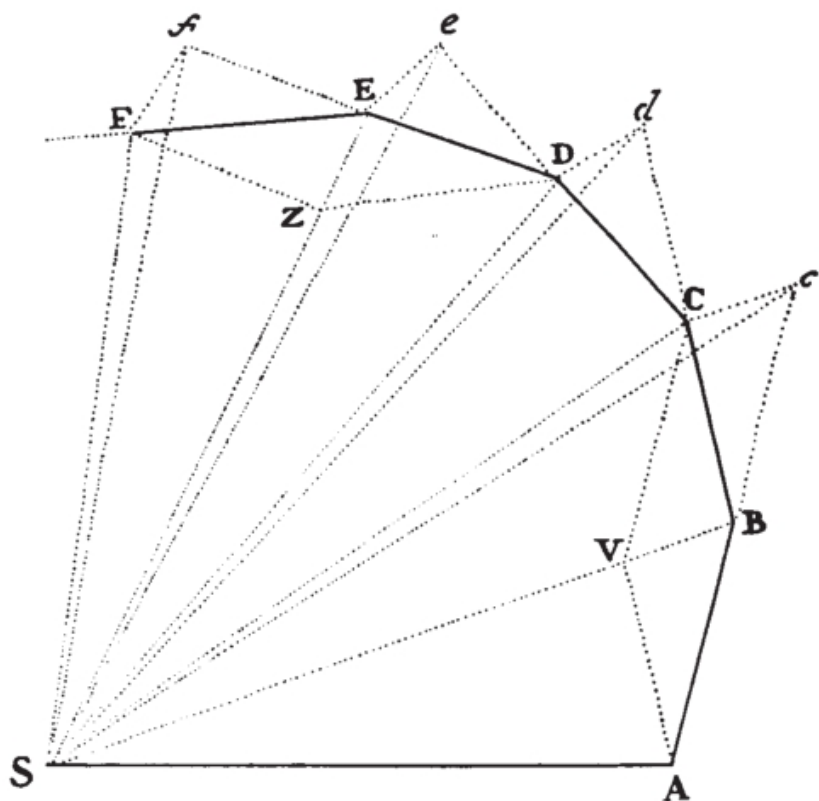


图15 牛顿对开普勒第二定律的证明（见《原理》第一卷，命题1）。一个物体沿路线ABCDEF运行，为一种朝向S的向心力所吸引。可以认为，该物体在相等的时间内在B、C、D等几个点受到一种“唯一而巨大的冲力”的连续推动。这些点之间的距离可以变得无限小，好让其轨迹变成一条曲线。由于SAB、SBC等都是同样大小的三角形，所以该物体在同等时间内会扫过同等的面积。

牛顿在“定理3”中表明，绕轨运行的物体受到平方反比力的吸引。他进一步证明，行星就是按照他在论文中勾勒出的定律围绕太阳旋转的此类物体。具有重要意义的是，牛顿在“问题3”下证明了平方反比定律支配着在椭圆轨道中运行的物体。此外，他还首次将彗星纳入了一个自然哲学的数学体系之中。牛顿也认为，通过更为精密的分析，甚至还可确定彗星是否具有周期性（即是否拥有椭圆轨道和能够定期回归）。在“假设1”下面，牛顿指出他的体系中的物体通过没有阻力的介质运行。不过，他确实也以“问题6”与“问题7”的形式增加了一些论述阻力介质中的运动的内容。

在1684到1685年的冬天，牛顿与弗拉姆斯蒂德有过一系列有趣的通信。通信表明，牛顿已在试图将自己的分析与行星及其卫星的更精确的实际运行图景联系起来，并且正在测验开普勒第三定律的准确性。在此之前，弗拉姆斯蒂德已读过牛顿11月写的《论运动》。他意识到牛顿在论文中暗示，可以将行星当做像太阳一样具有向心吸引力的物体来对待。与此同时，牛顿还更进一步，假设如果木星支配着自己卫星的运动，那么木星对其他行星也会施加影响，而其他行星反过来对木星也会有影响。在1684年12月的一封信中，牛顿索要有关木星“作用”于土星的资料，但弗拉姆斯蒂德拒不承认相距如此之远的行星能够互相影响。此时的弗拉姆斯蒂德仍然认为就算有这种作用力，也必然是磁力。

1685年早期，牛顿开始修订《论运动》一文。在修改稿中，原来的“假设”上升到了“定律”的地位。虽然此时牛顿离提出万有引力理论还有一段时间，但是他已经提出了这一革命性的宣称：由于行星之间的互动作用无穷无尽且反复无常，太阳系的重力中心并非一直都处于太阳的位置，因此，行星的运行轨道总是不规则的，也永远不会是开普勒提出的那种精确的椭圆。多少世纪以来，人们都视行星的轨道为永恒完美的典范，但实际上它们时时刻刻都发生着微小的变化。牛顿指出，行星的实际运动情况繁琐复杂，非人类的智力所能洞悉。不过在大体上，人们还是可以将行星的轨道作为椭圆来对待。牛顿后来还会这样认为：这样一个宇宙体系能够保持稳定运作，只能归功于一位神圣几何大师的妙手。牛顿在这里还引进了一个论点，这一论点对其

后来在《原理》中采用的方法至关重要：既然彗星的尾巴并未出现明显的缩减，那么在宇宙的自由空间中实际上并不存在什么阻碍彗星运行的物质。现在，牛顿也开始考虑这个问题了：以太不仅精微异常，而且不会产生阻力作用，这样的以太还能被说成是存在的吗？

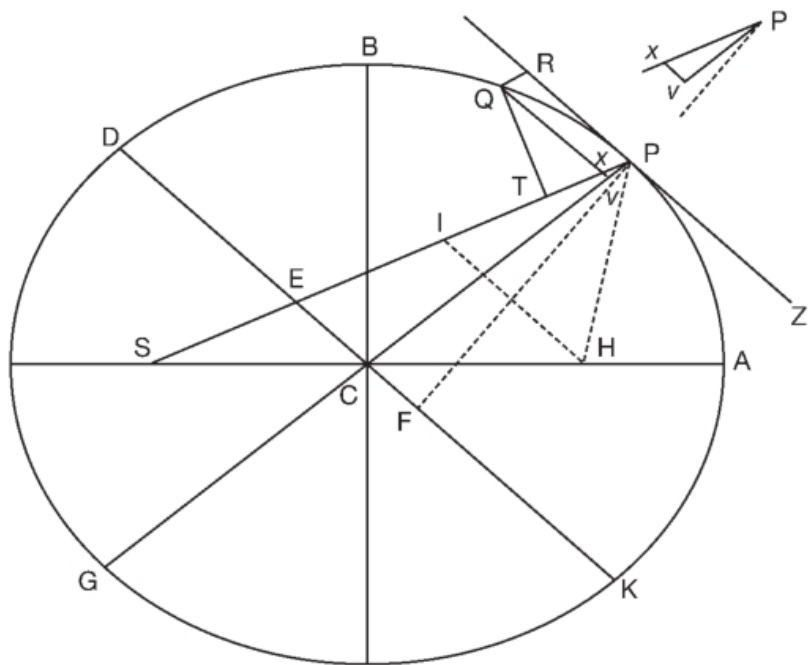


图16 《原理》第一卷命题11问题6的图示。牛顿在此演示，物体P围绕焦点S沿着椭圆旋转，受到一种与距离SP成反比的向心力的吸引。

牛顿对力改变物体运动方式的分析发生了重大的变化，这使他现在可以重新引入惯性这一普遍化的概念。惯性指一个物体会保持其当前的运动状态或静止状态，而物体的运动或静止状态都是相对于被选来当做参照框架的任何体系而言的。牛顿接着提出了一系列革命性的主要见解。有了惯性这一被相对化的概念，牛顿进而宣布了一套“定义”（写于修订《论运动》之后），说物体围绕向心引力来源所做的匀速圆周运动并不是一种简单的惯性运动，而实际上是物体的运转速度与一种持续引力共同作用的产物——这种持续引力使物体不断偏离其原本会采纳的路径。

惯性概念具有相对性的含义，这就提出了一个棘手的问题：究竟能否发现绝对的运动？这一问题又回到了牛顿《论重力》中的分析。牛顿意识到这一问题不仅具有神学意义，而且还具有科学含义。因此，他对所下的定义做了补充，在其中强烈主张存在着一个绝对的空间，这个空间独立于其中的所有东西，“因为一切现象都取决于绝对的量”。正如我们在牛顿向伯内特所说的话中所看到的那样，牛顿认为普通人通过相对的话语来感受世界，所以先知也以那种语言向他们说话是理所应当的。在给《论运动》的修订版所写的补充材料中，牛顿写道：“普通人不能从可感知的表面现象抽象出思想，所以一直说着相对的数量，如果智者甚或先知以别的方式向他们说话，那将是非常荒谬的。”这一重大观点也被写进了《原理》，只不过没有提及神学而已。在《原理》中，牛顿说平民百姓只会考虑“可感知的物体”的数量。他继续写道，不过“在哲学讨论中，我们应该从我们的感官那里后退一步，来考虑事物本身——事物本身与人们对事物的仅仅可感知的度量是截然不同的”。牛顿想表明人们可以找到一个高于其他任何参照对象的“绝对”的参照框架，但他的这种努力到头来被证明只是一种幻想。

在同一份草稿中，牛顿又加了六条“运动定律”，其中的第三条称“一个物体给另一个物体施加多少作用力，它也会受到多少反作用力”。这实际上就将一个物体“抵制”移动的力（就是后来在《原理》的“定义3”中描述的“惯性力”）与持续或通过冲力施于任何物体的“压迫力”等同了起来。这条定律就是《原理》中第三运动定律的前身。有了这个定律，再加上他的质量概念，牛顿现在就可以将向心引力的概念推广到宇宙中万物之上了。

在这里，牛顿更加精确地定义了物质“体积”的量。起初，牛顿宣称物质的量与物体的重力“通常一致”。在1685年春天或夏天在他的“定义”修订稿中，牛顿将“物质的量”（或“质量”）定义为基本的、“均匀的”物质，所以一个物体“密度加倍，体积加倍”，其质量就会是原来的四倍。也许最有意义的是，牛顿这一新的分析方法要求将所有的基本物质都视为在本质上一般无二，而如果没有物质，就什么也没有。在《原理》定稿（1687年）第三卷的“命题6”中，牛顿引入

了“假设3”，宣称由于物质的基本构成模块都是一样的，所以从原则上讲，一切形式的物质都可以互相“转变”。这样，牛顿就含蓄地将“质量”这个数学概念与他的炼金术式的分析联系了起来。

认同牛顿学说的古人

到1685年11月，牛顿已经完成了《原理》的一份初稿。这份初稿也叫《论物体的运动》，由两卷构成：一卷通常被称为《运动讲义》，另一卷是《论世界体系》。《运动讲义》扩充了原来《论运动》（及其各个修订稿）中提出的那些证明。在这里，牛顿试图解决在考虑两个以上物体之间的相互吸引作用时所遇到的那些棘手问题。

在1685到1686年的冬天，牛顿对《运动讲义》进行了扩充。他进一步分析了卫星（一个抽象天体，但其性质实际上与月球一模一样）在两个或多个天体（也是抽象体，但明显指的是太阳和地球）作用下的运动情况，增加了一个很权威的命题（XXXIX），毫不含糊地提到了他掌握的微积分知识。莱布尼茨在1684年首次发表了微积分的基本公理。牛顿这么做在一定程度上无疑是为了声明自己创立微积分并没有依赖莱布尼茨的工作。1686年早期，牛顿扩充了对阻力介质中的运动的处理。这一分析的篇幅变得非常之长，以至于牛顿将它单独列出，后来构成了《原理》的第二卷。第一部分是对于无阻力介质中的运动的分析，后来成了《原理》的第一卷。在第二卷的定稿中，牛顿增加了更为复杂的关于压力和胶粘性内容，认为笛卡尔提出的涡旋在物理上是不可能存在的。

在1685年完成的那部著作第二卷（即《论世界体系》）的开头，牛顿提到了支撑柏拉图、毕达哥拉斯和罗马贤王努马·庞皮利乌斯的著作的古代哲学与天文学。努马曾“为女灶神维斯太建造了一座圆形的庙宇，下令在庙中央燃起一堆火，并要保持长明不灭”，以此象征以太阳为中心的世界体系。与大部分同代人一样，牛顿也认为古人对自然世界有过正确的认识，只不过这种知识在后来遗失了。牛顿在17世纪80年代中期撰写了一长篇论文（《外邦人神学的哲学起源》），认为古人曾经相信宇宙是以太阳为中心的，但是这一认识被后人误解和

歪曲了。对那些以太阳为中心的宇宙的象征性表述，毕达哥拉斯和其他一些人能够正确理解其中的真正含义：太阳居于中心，周围则环绕着沿同心轨道运行的行星。但是，亚里士多德等希腊人则假定这样一个系统的中心是地球。

最初，希腊人通过俄耳普斯和毕达哥拉斯从埃塞俄比亚人和埃及人那里获得了对自然世界的认识。埃塞俄比亚人和埃及人将这些真理藏起来不让普通人知道。在那时候，有一种仅供传授给专家的“神圣”哲学，还有一种公开向普通人传扬的“通俗”哲学。埃及人

借助音乐的音调，指出了行星的[正确]顺序。为了嘲笑俗人，毕达哥拉斯也借助全音程与半音程中的和声比例——而且更滑稽的是，借助天体音乐——来测算行星之间的距离以及地球与各个行星之间的距离。

在《论世界体系》中，牛顿再次提出这个观点：像迦勒底人一样，古埃及人已然知道彗星是天体现象，可以将彗星当做一种行星来对待。

古埃及人按照太阳系的模式修建庙宇，根据行星的顺序来给他们的众神命名。同样，古埃及人的宗教也是基于他们对天体的理解进行的仿效。牛顿偶尔还会提到古人的“天文神学”。将七个已知的行星（包括月球）与五种元素——气、水、土、火和上天之精髓——加起来，就能得到各古代宗教所共有的十二个主神。诺亚是土星和杰纳斯，有三个儿子。牛顿与其他历史学家一样，采取了一种“神话即历史”的方法，认为异教徒的神话描述的是被神话了的真实人物，只不过不同民族对他们的称呼不同而已。此中证据有：神话人物的名字多有相似之处，尤其是对神话人物的性格与行为的描述显然一模一样。

由此来看，《论世界体系》的第一部分应是牛顿在写就该文之时正在着手进行的一个更大项目的衍生物。在随后的几十年中，牛顿都

曾下大工夫并以多种形式寻找古代文献中有关真正哲学的“线索”。例如，在稍后完成的一篇文章《宗教的起源》中，牛顿断言古代中国人、丹麦人、印度人、拉丁人、希伯来人、希腊人和埃及人都曾按照同样的习俗奉行崇拜，而英格兰的史前巨石群显然是又一座维斯太庙。牛顿继续写道，宗教的这一面是再“合理”不过的了：“在没有启示的条件下要获得对神的认识，除了借助自然框架之外”别无他途。由于拥有关于真正哲学的知识，他能够恢复那种一直被“遮盖”的神圣哲学，而这反过来又能保证他自己对世界的解释是正确的。牛顿的神学工作旨在恢复真正的宗教，同样，牛顿也一直认为自己所从事的科学工作在本质上就是为了恢复已经丧失了的知识。

《原理》

《运动讲义》研究的是一个抽象的数学体系，《论世界体系》的其余部分则研究了潮汐的数据（系1685年秋通过通信从弗拉姆斯蒂德处获得），描述了钟摆实验、真实的月球以及其他来自真实世界的现象。牛顿将这些与《运动讲义》中描述的数学世界进行对比，进而断言，在那个抽象世界中运作的定律同样支配着我们真实世界中的现象。不过，此时的牛顿还无法在第二卷中对彗星做出充分的解释，所以他在1685到1686年的冬天经过不懈努力，终于提出了一个充分的解释。

《原理》的最后一部分即第三卷完成于1687年初，研究的是世界的真实体系。牛顿根据基本原则，通过天文数据和物理数据证明了地球在两极是扁平的（即地球是一个扁圆的球体）。最后，牛顿展示了他的物理学可以用来解释彗星的行动。如果找找以前记载了类似轮廓的彗星的资料，我们可能会觉得彗星的轨道是周期性的，因而是椭圆形的。虽然如此，我们还是可以将彗星接近太阳的轨道视为抛物线，而且这部分轨道可以通过实际测算来确定。在这里，牛顿花了一些篇幅来描述彗星的神奇功能。在彗星接近太阳的过程中，彗尾会从太阳的物质中获得补给，这反过来又会更新彗星的流质成分。每当行星从彗星的尾巴中穿过，行星上的生物就会从彗星的流质中获得营养。牛

顿还写道，空气中最精纯的部分，就是维持地球上一切生命的那部分，也来自彗星。显然，牛顿在此扩展了他在17世纪70年代所写的包含炼金术和哲学内容的著作中所描述的地球的循环体系。

1687年，《原理》面世。这部著作大胆地宣布了一个将影响后世科学研究达三个世纪之久的信条：假设应该被摒弃，设计精良的实验应该成为普遍数学定律的基础；这些普遍的数学定律在数量上越少越好，而且应该被视为准确无误，除非出现相反的证据。《原理》中最伟大的概念是万有引力定律。根据这一定律，大物体会彼此吸引，两个物体之间的引力等于常量“G”乘以它们质量的乘积再除以两物距离的平方（ Gmm'/r^2 ）。《原理》的划时代意义由此开始显现：拥有向心引力的不再只是巨大的行星了，因为从第三运动定律中可知，所有的大物体都会施加这样一种力。这就产生了一个令人惊叹的结论：宇宙中的每一个大物体都吸引其他每个物体。这将给牛顿和他的同代人提出一些重大的问题。究竟什么是引力？宇宙一端的物体如何向另一端的物体施加这种引力？引力通过何种媒介运作？

在将《原理》的最后一批书稿发往伦敦之前不久，牛顿还为《原理》撰写了一篇不同寻常的《结论》，在其中声称《原理》中的分析方法可以用来研究地球上的一切现象。牛顿已经用万有引力解释了宏观现象，在此方法的基础上，他认为应该援引短程力来解释“无数”其他的局部性运动。这些运动因过于微小而无法察觉，但正是它们引起了地球上的诸多现象，例如电、磁、热、发酵、化学转变、动物的生长等。

牛顿在第二卷中分析天上的运动时完全摒弃了他二十年来一直倚重的以太。同样，在分析地球上的现象时牛顿也摒弃了以太。他提出就用他所说的吸引力与排斥力来取代以太。他用通俗的言语说，人们传统上就用“引力”这个概念来形容微粒借以“冲向彼此”的任何一种力。在短程范围内，这些力具有吸引性。这可以解释他以前在炼金术和哲学工作中注意到的物质“凝结”的属性。距离再大一些，这些力就变成排斥性的了。这可以解释之前在《假说》中用以以太来解释的表面张力现象（例如苍蝇可以在水上行走）。不过，牛顿声称这类力有好

几种，不过这就与他提出的哲学家应该采纳尽可能少的普遍原则的要求有点冲突了。

牛顿还写道，他之所以提到这些力，只是为了鼓励进一步的实验而已。不过，他接着又基于物质的基本原料是相同的这一观点提出了一个推测。因为绝大部分空间都是空的，所以促使物体结合的那些力会使物体结合形成规则的结构，“如同雪和盐的形成过程那样，几乎就像艺术的产物”。物质内部会有网状的结构，由很长且富有弹性的几何竿组成。这一点可用来解释为什么有些物体要比其他的物体更容易加热或者可以让更多的光线穿过。牛顿再次援用接近炼金术语言的术语，称在吸引力的作用下，物质基本元素的不同网状排列能够让嬗变得以发生。牛顿使用海尔蒙特的概念断言，水“这种稀薄物质”通过发酵可以转变为动物、植物和矿物中“更稠密的物质”，并且最终可以“转化为矿物质和金属物质”。在另一方面，斥力则能让稠密的物体变成蒸气、挥发物或空气，而让更稀薄的物体变成光本身。牛顿的这个微观世界设想令人吃惊，但他最后却取消了出版这篇《结论》的计划，而是将它浓缩为一篇前言的草稿。不过，就是这篇前言在《原理》的定稿中也没有出现。

冒充大师——胡克

1686年5月，就在《原理》第一卷被介绍给皇家学会之后不久，哈雷告诉牛顿胡克对其中的平方反比定律有“一些要求”，声称是他让牛顿注意到这一定律的。虽然胡克并没有对由平方反比定律证明出圆锥曲线提出任何权力要求，但这一次牛顿则对胡克完全失去了耐心。牛顿告诉哈雷，胡克在1679到1680年与他的整个通信过程中都跟他纠缠不清，而且此人没有给他带来一点他原先不知道的东西。几天后，在细读了一些过去的论文之后，牛顿非常生气地发现原来胡克仅仅“猜测到”平方反比定律会一直延伸到地球的中心，而且他的这种猜测还是错误的。牛顿告诉哈雷，他决定停止第三卷的撰写工作，因为哲学“就像一个傲慢无礼、争论不休的女人，一个男人一旦与她发生纠葛，无异于惹上了一场官司”。

牛顿并没有就此打住。他告诉哈雷，就在基本写完该信的时候，他听说胡克正在“蛊惑人心，伪称我的一切都源于他，并希望人们能为他伸张正义”。像以前一样，牛顿指出胡克在哪些地方窃取了他人的著作，将他人的东西当做自己的东西一样传播。胡克在自己的著作中显得

好像他知晓并已充分提示了一切，所剩下的只需通过辛苦的计算与观测来确定罢了，但他又借口忙于其他事务而不自己进行计算和观测。实际上，他倒真该用无能来为自己开脱。

牛顿讽刺道，在胡克看来，

所有那些发现、研究和处理一切的数学家都该满足于仅仅将自己视为乏味的计算者和苦工，而另一个无所事事、一味巧取豪夺的人却可以名正言顺地攫取一切发明——既包括前人的，也包括后人的。

与以前两人的交锋一样，牛顿还编造了一个复杂而又难以置信的故事，说胡克有可能是从与他的通信中一点点搜集到平方反比定律的。哈雷的回信让牛顿平静了下来。哈雷告诉牛顿，他就此事在一家咖啡馆里进行了讨论，现在很少有人还相信胡克证明了椭圆轨道与平方反比定律的关系，或是相信胡克提出了一个关于自然的宏伟体系。

显而易见，牛顿并没有停止《原理》第三卷的写作，不过他的确使表述更加数学化、更加难以理解了。这其中有一部分原因可能是要给胡克一个教训。但无论如何，第三卷必然更加令人生畏，这是其内容发展的必然要求。许多很有成就的数学家虽然下了工夫，但也只能

理解《原理》中的头几条命题，其他的就无能为力了。这样一来，《原理》便以深奥难懂而闻名了。

第八章

都市之中

在完成《原理》最后一卷之前，牛顿就发现自己卷入了一场新的危机。1685年初，詹姆士二世登上王位。即位不久，这位天主教徒国王就开始放松那些旨在限制天主教徒担任公职和进入大学的法律和惯例。1687年2月，剑桥大学的副校长接到一道命令，要求剑桥大学接纳奥尔本·弗朗西斯神父进入西德尼·萨塞克斯学院研修文学硕士学位。牛顿立即采取行动反对这一命令，因为他觉察到这会威胁到他所在大学的新教的完整性。1687年4月，牛顿成为剑桥大学委派的八名“使者”之一，前去接受一个宗教委员会的调查。这个宗教委员会由杰弗里斯法官领头。杰弗里斯曾是牛顿的本科同学。不过此人现在臭名昭著，因为他最近将新教徒蒙默斯公爵的数百名支持者判处了死刑。4月21日，杰弗里斯以自己的一贯作风，高声训斥了剑桥的八位代表。不过，他还是给了几位代表一段时间，让他们准备下一步的答辩词。5月12日，牛顿、巴宾顿和其余六位代表被告知，他们“狡猾的影射”引起了调查团的愤怒。杰弗里斯随即遣散了他们，命令他们不可再犯罪，不然将有更大的厄运降临到他们头上。

早在4月份的一次准备对抗杰弗里斯的会上，牛顿就强烈建议在是否接纳弗朗西斯神父一事上采取毫不妥协的立场。他在一篇短文中指出，当前的事态极为严重，剑桥大学不能相信詹姆士关于维护新教的许诺（詹姆士虽是天主教徒，但作为英格兰的国王，他在名义上也是英国国教的捍卫者）。实际上，詹姆士是不能作出这样的许诺的，一则这为他自己宗教的规条所不容，二则在任何情况下，他都不能合法地利用自己的豁免权废除那些确保新教在英国占据中心位置的法律。英国人不会放弃保护个人自由与财产的法律，他们更不应放弃那些保护自己宗教的法律。

在另一篇文章中，牛顿接着考察了国王豁免权的权限。他发现如

果没有废除法律的必要，国王便没有废除法律的权力。在一份分析陈述中，牛顿更是将国王的权力降到了“人民”的权力之下，认为只有“人民”才能决定是否有必要废除法律。这份陈述清楚地表明牛顿持有“辉格党人”的观点——牛顿在1689年当选为下院议员后，便走进了辉格党人的激进圈子。在为与杰弗里斯最后摊牌准备的文件中，牛顿指出代表之所以采取那种立场是为了捍卫他们自己的宗教；天主教徒和新教徒不可能在同一所大学“幸福地或长期地”共存；而新教教育的根基“一旦枯竭，从那里流出的一直在浇灌全国的涓涓溪流也必将衰竭”。

1687年，牛顿终止了他作为卢卡斯讲座教授的活跃生涯。在1684年，也就是他在这个职位上给学生授课接近十年的时候（虽然有时候并没有学生来上课），为了履行自己的职务职责，他向剑桥大学图书馆提交了一份代数学讲义手稿。威廉·惠斯顿1707年出版了这份手稿，名为《通用算术》。牛顿在这部作品中赞扬了古代数学家对几何学的依赖，但对现代分析者将方程与算术术语引进几何学却大加申斥。

1688年末，詹姆士二世逃离了英格兰，奥兰治家族的威廉（通过后来所说的光荣革命）来到英国。这给牛顿提供了向新政权表示忠诚的机会。1689年1月，牛顿被选为代表剑桥大学参加议会的两名议员之一。虽然选票上曾用无以复加的赞词介绍了牛顿，但最后的当选还是多少让牛顿有些吃惊。2月上旬，牛顿和大多数议员一起投票，确认詹姆士的撤离意味着他已“放弃了”王位。在后来的几周中，牛顿供职于一个委员会，该委员会负责草拟了一份关于宽容各种不奉国教者的议案。自然，牛顿支持国家容忍各种稍有差异的新教教义，认为国家应该不分教派和允许任何合格的新教徒（比如他自己）担任公职。5月17日，这一针对宗教宽容的议案被国会通过，成为法律，是为《宗教宽容法》。根据该法，不奉国教者可以自由地进行公开崇拜活动。不过，规定任公职者须领圣餐面包与葡萄酒的《宣誓法案》并未废除，天主教徒与反三位一体教义者并没有信仰自由。

1689年夏，牛顿又遇到了一个挫折：尽管有新国王威廉三世的强

力支持，他还是未能获得国王学院院长一职。不过，牛顿并不缺乏崇拜者和追随者。好几个人都争着要当他那部伟大著作《原理》下一版的编辑，其他人则致力于理解该书深奥得让人难以置信的内容。牛顿反过来也会稍稍施惠于他的追随者，例如他帮助戴维·格雷戈里获得了牛津大学萨维列恩几何学讲座教授的职位。在欧洲大陆，惠更斯和莱布尼茨等著名自然哲学家对《原理》也是赞不绝口，虽然他们二人都认为牛顿忽略了自然哲学的整个目的，因为他没能给“引力”提出一个物理解释。

在《原理》第二卷中敲响了涡旋说的丧钟之后，牛顿便致力于解释重力问题。17世纪90年代上半期，牛顿从事了《原理》的修改和订正工作，曾给法蒂奥·德·杜伊连尔和戴维·格雷戈里看过他的许多修改和订正内容，其中有一些涉及重力的物理成因。他给第三卷的命题4——9写了一系列“古典”注释，指出《原理》提出的万有引力与其他原则都曾为古人所知，今人通过认真研读维吉尔、奥维德等诗人的诗作便可以获得这些知识。在这些修改稿中，牛顿声称万有引力借助“某种主动原理”运作，这种主动原理能让力从一个物体传送到另一个物体：

因此，那些正确领悟了神秘哲学的古人教导说，有一种无限之灵遍布一切空间，包容整个世界，给世界赋予生机。根据亚里士多德引用的那位诗人的话，这种灵就是他们的守护神：我们在他里面生活，获得我们的存在。

古人通过潘和他的笛子的象征，提到了这一神灵作用于物质的方式：“不是通过不规则的方式，而是和谐地或者按照和声的比率进行。”很久以后，凯瑟琳·孔杜伊特提到，牛顿认为重力取决于质量，就像声音与音调取决于弦的尺寸一样。

牛顿恢复失传的古代知识的努力绝不仅仅限于这一方面。大约在

同一时间，牛顿投身于一项旨在“恢复”古人失传了的几何学的数学大业。1691年末，他还开始撰写了一篇名为《曲线求积术》的论文。在这篇了不起的论文中，他回顾了自己发现微积分和发展无穷级数的过程。他在文中大量援用他在17世纪70年代中期写给莱布尼茨的信函，由此可见他此文的主要目的是为了表明自己的发明要早于并优于莱布尼茨的发明。1694年格雷戈里读过此文后说牛顿发明了求积理论（积分），且这一发明“让人震惊，令人难以置信”。

《原理》完成后的几年中，牛顿进行了他一生中最为紧张的一部分智力活动。17世纪80年代晚期，牛顿计划撰写一部四卷本的光学著作，并打算在最后一卷中展示视觉效果如何根据短程引力和斥力发生作用。在一份草稿中，他再次提出了他给《原理》写的但扣下未发的那份前言和结论中的评论，大意是哲学家应该假定各种类似的力不仅在宏观世界运作，而且也在微观世界运作。牛顿接着写道，鉴于这一“大自然的原则与哲学家持有的观念相距甚远，所以我并没有在[《原理》中]进行描述，[以免]有人将其斥为荒诞不经之想”。尽管牛顿最初有着这样的打算，他在1694年却将计划中的书稿压缩为三卷，而十年后《光学》就是以三卷本的形式最终出版的。

1690年夏天和秋天，牛顿兴奋而热烈地研究了一个争论激烈的问题：天主教徒和三位一体教义者当初是如何歪曲《新约》的真正经文的？1687年，监管出版的许可法令有所松懈，于是出现了好几本反三位一体教义的著作。1689年，天主教徒理查德·西蒙出版了一本著作，分析了一段支持三位一体教义的关键经文——《约翰一书》第五章第七和第八节，即所谓的使徒约翰的逗号。当时，与牛顿相识不久的约翰·洛克询问牛顿对那段经文的看法。1689年11月，洛克（他即将发表《论宗教宽容函》、《论人类的悟性》、《论政治两文》等伟大著作）收到了牛顿的一篇长文，其中不仅解释了上述那段经文，而且还论述了另一段三位一体教义所倚重的经文——《提摩太前书》第三章第十六节。虽然牛顿试图用客观研究的厚厚帷幕来掩盖自己的实质工作，但他毫无疑问知道洛克是赞同自己的观点的。

西蒙说那段经文虽然在最古老的希腊文抄本中找不着，但是天主

教的传统能够确保其真实性。牛顿告诉洛克，这是天主教对经文的又一歪曲，许多人文学者和新教徒对此心知肚明，但还是宁愿保存这段经文，因为它可是用来反对异端的一个关键证据。牛顿虚伪地声称，他准备写的东西“不涉信仰，无关教规，只是关于《圣经》文本的一篇评论而已”。简而言之，牛顿认为教父哲罗姆将那段伪经插入了他翻译的拉丁文《圣经》，后来

拉丁人曾在他们《圣经》的页边空白处指出了哲罗姆所作的变更。从那以后，尤其是在经院哲学家复兴辩驳之风的12世纪以及其后的世纪中，那段伪经最终还是在抄写过程中悄悄爬进了经文。

自从印刷术出现后，那段经文“从拉丁文《圣经》中爬出来，又爬进了印刷出来的希腊文《圣经》，全然置一切希腊文手稿和古代文本的权威于不顾”。

牛顿探究这些篡改的方法包括三个方面。第一，他能指出那段经文为什么会被插入各种抄本和印刷本中，以及是如何插入的。这就牵扯到对经文进行复杂而精深的研究。牛顿分析说如果那段经文的的确确原本就有，那么哲罗姆之前的那些可靠的作者必然会有所提及，但他们却一字未提。没有任何证据表明那段经文曾出现在最古老的希腊文经文中。实际上，哲罗姆的一些同代人就曾指控哲罗姆，说他随心所欲地插入了那段伪经。牛顿更是将哲罗姆推上审判席，而且毫不吃惊地发现哲罗姆有罪。第二，牛顿实际上能够查阅到《圣经》古抄本以及提及古抄本的印刷本《圣经》，其中提到的那段讨厌的话在古本中要么不存在，要么被打上了问题标号。如果哪里出现了带有逗号的那段经文，牛顿则会努力表明那是很久以后添加上去的。第三，那段经文恢复原貌后显然更加合理；为了洛克着想，他还重新整理了那段有争议的经文。

此后不久，牛顿又寄给洛克一篇文章，提出了更多的问题经

文，“因为篡改经文的企图有过许多，且其中有一些已经得逞，这是不足为奇的”。根据牛顿的看法，所有这些讹误最初都是天主教徒所为，“然后为了使这些篡改合理化，为了宣扬它们，[天主教徒]便指责异端和过去的阐释者，就好像古人正确的阐释和翻译反倒是讹误一样”。那个时期的学者在一个个可耻的行为之间来回摇摆：“这就是那个时代的自由：博学者在翻译原作者的著作时肆意修改而不脸红，并且公开承认自己的行为，好像进行忠实的翻译反倒是一桩罪行似的。”新教徒现在也在参与犯罪。牛顿很伪善地告诉洛克，他之所以“提到”这一切诡计，“是因为我对虚伪的骗子深恶痛绝，是为了让基督徒出于羞耻而放弃这些做法”。

精神崩溃

在1692年以及1693年初，牛顿与法蒂奥·德·杜伊连尔交往极为密切。法蒂奥编造故事纠缠这位老人，说他的一位朋友炼出了一种丹药，服用一剂就有非常奇妙的疗效。在一封信中，法蒂奥要求牛顿投资一大笔钱来开发并推销这种丹药。1693年初夏，牛顿好几次从三一学院前去伦敦，大概就是为了和法蒂奥商量此事以及其他事务。7月的时候，牛顿出现了精神崩溃，但直到他9月中旬给塞缪尔·佩皮斯去了一封信后，他的这一痛苦经历才为人所知。这封信是牛顿在思想非常混乱的状态下写的。他在信中忧心忡忡地指出，他从未试图将佩皮斯或詹姆士二世作为自己的恩主。他告诉佩皮斯他将不得不结束与佩皮斯的交往，甚至要与佩皮斯的一切朋友永远断绝联系。洛克也收到了牛顿一封更加令人费解的信。这封信写于肖尔迪池的一家酒吧，时间应是给佩皮斯去信的三天之后。像佩皮斯一样，洛克也是头一次听说牛顿的这些忧虑。牛顿在信中为曾经指责洛克试图用女人来“纠缠”他而道歉。他恳求洛克原谅，因为他曾希望洛克死于所患的疾病。他还为自己曾经指控洛克为霍布斯哲学理论的追随者（即唯物主义者）和称洛克在其文章中削弱了道德的基础而表示歉意。

面对这些恶劣的辱骂，佩皮斯和洛克表现出了可敬的谅解态度。实际上，没过多久，牛顿就称自己已忘了当时究竟写了些什么。对于

牛顿的这种奇怪行为，人们用工作过度、水银中毒、对法蒂奥的迷恋受到压抑、未能在伦敦获得一份工作等原因来解释，但是这些理由似乎没有一个能令人信服。

牛顿的思想恢复了平静、生活恢复了正常之后，又作了最后一次努力，想矫正他在《原理》中论述月球理论时遇到的一些顽固问题。可以说，这将是牛顿从事的最后一项主要的持续性科学活动。从1694年夏开始，他再次尝试解决月球理论问题。为了获得最新的数据，他前去格林尼治拜访约翰·弗拉姆斯蒂德。弗拉姆斯蒂德同意给牛顿看他改进后的月球观测数据，但加了一个条件：牛顿得答应不将这些数据给任何人看。牛顿声称他改进后的理论可以纠正这些观测数据，所以弗拉姆斯蒂德反过来也想得到牛顿的纠正结果。然而，牛顿可没打算平等地对待这位皇家天文学家，只是一个劲地要求弗拉姆斯蒂德按照他的吩咐提供原始的观测数据。牛顿要求什么类型、什么精度的数据，弗拉姆斯蒂德都尽量满足。但到头来，牛顿还是没能解决棘手的“三体”问题^[1]。而不解决这个问题，他就无法在月球理论上取得进展。

后来，牛顿和弗拉姆斯蒂德彼此越来越怀疑对方。弗拉姆斯蒂德听说牛顿给哈雷和格雷戈里看了他对月球数据的“纠正结果”，而牛顿则指责弗拉姆斯蒂德提供原始数据时显得疏懒迟缓，同时对弗拉姆斯蒂德想了解他的纠正结果的理论基础也感到不快。在后来的几年中，双方的关系持续恶化。1698年，弗拉姆斯蒂德威胁要通过印刷物揭露：是他正在给牛顿提供观测数据，而借助这些数据牛顿就有可能改进他的月球理论。牛顿听后勃然大怒，没让弗拉姆斯蒂德发表这则消息。当时的牛顿一心扑在造币厂督办的工作上，不想让更多的人知道他还没能解决月球运动的问题。牛顿告诉弗拉姆斯蒂德，他并不想被“公开地拉上舞台，卷入那些也许永远都不适合让公众知晓的东西，不想让世人期待一些他们也许永远都不会拥有的东西”。他“不愿在每个场合都被曝光”，更不愿“因为数学问题而被外国人纠缠或嘲弄，也不愿让自己人以为我将本应用于国王事务的时间虚掷在数学问题上”。两人之间的关系原本就不牢固，此后也一直未见好转。

【注释】

[1] “三体”指太阳、地球和月球。所谓三体问题，是指如何找到一个数学方法，来准确地勾勒这三个天体的运行轨迹。

第九章

万有之主

1696年，牛顿在首都谋求一份工作的努力终于有了结果：他从一位遁世者一跃而成了一名高级公务员。1696年3月19日，牛顿在三一学院的昔日同事查尔斯·蒙纳古（1700年后受封为哈利法克斯男爵）签发了一封信，确认牛顿被任命为造币厂督办。蒙纳古当时是财政部的高官，同时担任皇家学会的主席。不久以后，他就成了牛顿外甥女（即其同母异父妹妹之女凯瑟琳·巴顿，后嫁给孔杜伊特）的情人。作为造币厂督办（监督铸币过程的钦差），牛顿面临着好几项挑战。英国当时需要雄厚的财政储备来支持对法国的军事行动。但是，英国国内的“剪钱”行为^[1]严重降低了货币的价值以及铸币的质量。另外，由于铣边新币要比“锤成的”旧币更重且含银成分更高，所以不法分子会将新币熔化后出售牟利，或将真币剪边与铜混合后制成伪币。早先有人曾就银币的问题征询过牛顿的意见，牛顿认为（由于铸造硬币的原料金属要比硬币的面值更值钱而导致的）熔化新币的灾难只是暂时的，只要准许新近成立的英格兰银行发行的纸币进入流通领域，就可以在短期之内减缓这一问题。牛顿还持有这样一个陈旧观点：花大钱购买外国的奢侈品既是对个人德行的侮辱，也是对国家力量的侮辱。

唯一的长远之计就是收回所有的“旧”币，大大增加造币厂生产的“新”币数量。“重铸货币大行动”将生产非常标准的、周边带有可见纹路的新币，而且全都由最先进的滚轧机制造。虽然造币厂督办先前只是一个报酬不错的闲职，但牛顿还是一心扑在重铸新币的工作上。他筹集铸造钱币所需的大量银条，并在诺里奇、约克、切斯特、布里斯托尔和埃克塞特等地设立了临时分厂。这些造币厂生产了大量银币，不过到牛顿1727年去世的时候，流通中的银币已经为数不多了。

作为督办，牛顿还得负责检举剪钱犯和伪造硬币者，并且如果他们罪有应得，可以建议对他们实施死刑。牛顿就像当年揭发伪造经文

者一样，非常投入地追查那些歹人，甚至使用的手法都一般无二。他广泛研究了剪钱与伪造硬币的技术与历史，出钱从告密者那里获得消息，寄钱给友善的证人让他们能够体面地出庭作证。一些被投入监狱的伪造硬币者曾威胁要枪杀牛顿，而牛顿反过来对威廉·查洛纳等罪犯也毫不手软。威廉·查洛纳在被送上绞刑架的前几天，恳求牛顿对他大发慈悲，但牛顿对此充耳不闻。在牛顿的打击下，剪钱和伪造硬币的行为逐渐减少，因为这项罪名被处死的人数也下降为零。

到1698年，牛顿基本上已把平素由造币厂厂长行使的职责都拿过来了。当时的厂长是托马斯·尼尔，他于1699年末去世后，牛顿就继任厂长。厂长负责监督用来铸造硬币的铸锭中各色金属的质地，还负责铸币所得收入的使用。

在后来的岁月中，牛顿有关化学过程的知识也会偶尔派上用场，尤其是在所谓的“硬币年度检验”中。所谓硬币年度检验，就是一群金匠手拿“试验”币，来检验随便选择的硬币的质量。厂长偶尔也会督促（就牛顿而言应是设计）铸造不同金属的硬币，以庆祝皇家的任职典礼或军事上的胜利。

牛顿在伦敦生活得不错，但对文学或戏剧并未表现出什么兴趣。牛顿曾告诉斯蒂克利，他一辈子只去看过一次歌剧，而且刚看了一半就跑出来了，还对自己竟然待了那么长时间感到有点纳闷。1701年，牛顿当选为国会议员，开始在国会供职，直到次年5月为止。与十多年前一样，他在担任议员期间表现平平，乏善可陈。1705年5月，牛顿再次竞选国会议员，并且再次得到了哈利法克斯男爵的支持。可是这次牛顿却输了，这让他大伤脸面。也许令牛顿多少感到安慰的是，就在此前一个月，安妮女王在前去纽马基特观看赛马期间莅临剑桥，将他封为爵士。

《光学》

1703年3月，罗伯特·胡克去世。同年11月，牛顿被选为皇家学会主席——不过绝非全票当选。也许胡克的去世加速了牛顿的当选过

程。这次当选重新燃起了牛顿那已失去多年的对自然哲学的兴趣。虽然能够理解其《原理》的人寥寥无几，但牛顿借助这一机会，让更多的人了解自己的光学观点。牛顿的《光学》出版于1704年2月，书末还附有论文《求积术》以及研究“三次曲线”的一篇论文。

《光学》主要由牛顿过去的一些论文组成。该书采用英文出版，含有大量实验，并且避免使用《原理》中那些深奥的数学论证，因此能为广大读者所理解。《光学》的确含有一卷新的论述衍射的内容，不过篇幅比较短小。牛顿在这一卷（即第三卷）中还插入了十六个短小的“疑问”，论述了他的自然哲学的根本特征。这些“疑问”以问题的形式出现，表述大都采用了“引力”等《原理》式的措辞，而且与《原理》一样，也没有用到以太的概念。在给这部著作草拟的一份导言中，牛顿说一个人应该从一系列广泛的现象中推出三四个“普遍假设”，然后通过这些现象来解释世界上的一切现象。只有从现象入手并从中推导出普遍原则才算正途，否则“你也许可以提出一个貌似合理的哲学体系，为自己博得名声，但你的这个体系比传奇故事好不到哪里去”。他在这些发表的“疑问”中，旗帜鲜明地用具有超距作用的微观力来解释光与物体的关系。他严厉抨击了一切将光解释为在“运动力或压力”下的变化的努力，将其斥为“一个假设体系”。

实际上，就在牛顿写下这些的时候，他已在撰写七条新的疑问，这些疑问出现在两年后拉丁文版的《光学》中。可以说，这些疑问与1717年英文版《光学》第二版中加入的八条新疑问一道，构成了18世纪化学与自然哲学领域最具影响的文献。也正是在这些疑问中，牛顿回顾了他在《论重力》中所作的杰出分析，首次公开谈到了他如何理解上帝与其造物之间的联系。在疑问20（即1717年版的疑问28）中，他说那虚空的空间就像上帝的“感觉中枢”；上帝能够觉察宇宙中发生的一切，就像人可以觉察进入其大脑里的种种形象一样。疑问23（即1717年版的疑问31）涉及面非常广泛。在这条疑问的一份草稿中，牛顿指出那位至高之神的思想“对物质的影响非常之大，胜于母亲的想象对胎儿的影响”。他回顾了给《原理》草拟的那些古典注释，并告诉戴维·格雷戈里上帝通过其秘密的临在而成为重力的直接原因。在这些草稿中，牛顿声称空间就是上帝的感觉中枢或者上帝

的躯体。这实际上是一种古老的基督教异端思想。虽然这一观点在《光学》最初采用的一些例子中有所体现，但在后来的印刷中牛顿将那句话改成空间就像上帝的感觉中枢。

这些新疑问描述了一系列化学现象，并将它们归入“主动原理”的标题之下，从而发展了牛顿在那篇扣下未发的《原理》的《结论》中所作的分析，延伸了他早期在哲学与炼金术方面的工作。这些令人惊叹的疑问将他过去四十年来从事的许多各不相同的研究活动糅合在一起。在内容广泛的疑问23的草稿中，牛顿说“（我们所看到的）世界上的种种运动一直在衰减”，只有借助主动原理才能恢复运动。主动原理产生了重力，引起了跟发酵与凝结相关的无数现象。这些现象会受到普遍法则或定律的影响，而这些法则或定律才是“机械哲学的真正原理”。牛顿宣称：“除了（显然）由于这些主动原理和意志力而发生的运动之外，我们在世界上很少能遇到别的什么运动。”在这些草稿中，牛顿对比了仅仅具有惯性这一被动力的物体的性质，以及“发酵”、生命和意志给世界带来新运动的方式。他将发酵描述为一种“非常强大的主动原理，只有在〔物体〕彼此接近时才会作用于它们”。牛顿接着写道：“我们发现自身具有通过思想调动身体的力量，但是并不知晓支配这一力量的定律为何。”他还格外引人注目地补充道：“我们并不能说整个自然并非都是活的。”

牛顿一就任主席，皇家学会就开始定期给仪器制造师弗朗西斯·豪克斯比发薪，让他在学会每周例会上用真空泵演示实验。从1706年直到1713年去世为止，豪克斯比就毛细管作用和电致发光现象做了一系列非常出色的实验。推断起来，豪克斯比在这些实验的许多内容上应该得到过牛顿的指点。牛顿逐渐相信豪克斯比的实验证明了电力的存在，并主张电力是一种基本力量，在其他许多现象中都发挥着作用。在给1713年出版的《原理》第二版增加的《总释》部分，牛顿宣布存在“一种极其微妙但仍属物质的”“电精”，它隐藏在“一切粗大物体之中”，非常活跃，而且还能发光。

在给1717年版的《光学》所写的八条新疑问的草稿中，牛顿回顾了自己四十年前在《假说》一文中对电的解释，将大量的短程力以及

与光有关的现象都归因于这种电精。他重温了对精神与身体问题的兴趣以及他的炼金术工作，进而认为这种电精将“有思想的灵魂与没有思想的身体”连接了起来，在植物的生长过程中会发挥巨大的作用，“植物生长需要考虑三样东西：生殖、营养以及养料准备”。然而，就在这些新的“疑问”中，牛顿重新引进了一种以太概念，用来解释光与热的关系。牛顿还用另一种以太来解释重力：这种以太由排斥粒子组成，因而非常富有“弹性”。这一描述与1675年的《假说》中的表述几乎一模一样。

一个狡猾而乖张的人

对于那些在牛顿面前卑躬屈膝的人来说，牛顿就是和蔼可亲的化身。然而，牛顿天性多疑，一旦自己的地位、荣誉或能力受到威胁，就会大发雷霆。这一点连他的朋友都不否认。牛顿与约翰·弗拉姆斯蒂德的关系不仅没从冷淡中恢复过来，而且于1704年恶化到了极点。是年，牛顿给弗拉姆斯蒂德送了一本《光学》，弗拉姆斯蒂德随后让他过去的助手詹姆斯·霍奇森在伦敦发表演讲，指出《光学》中含有的“错误”。另一方面，牛顿非常渴望得到弗拉姆斯蒂德的数据，以便完成自己的月球理论。他告诉弗拉姆斯蒂德他准备向安妮女王的丈夫乔治亲王建议，让亲王支持弗拉姆斯蒂德出版一份观测数据目录。弗拉姆斯蒂德后来这样写道：“我对这一主张深感惊奇，因为我总觉得他是个阴险狡猾、野心勃勃、极度贪求赞美而又容不得反驳的人。”从那以后，弗拉姆斯蒂德就铁了心肠，坚决反对牛顿的阴谋诡计。弗拉姆斯蒂德不愿让自己“完全落入他的权势之下，任由他来处置，因为此人会毁坏抓到手中的一切”。

我们已看到，在17世纪90年代晚期，弗拉姆斯蒂德就已认定牛顿深受一批“奉承者”和“赞扬者”的影响。他将这些人斥为“几个爱管闲事、傲慢自大、心怀叵测之人”。他们不停地纠缠他，催促他尽快完成目录，但同时又千方百计地阻止目录的完成。正如他所怀疑的那样，牛顿给这些人看了他曾经要求牛顿不要透露的材料，而这些人又反过来利用这些数据来贬低他这位皇家天文学家。尽管发生了这些事

情，尽管在1698到1699年的那个冬天牛顿对他大发雷霆，但在1700年弗拉姆斯蒂德还向一位通信者说牛顿“本质上是个好人，虽然本性有点多疑”。但自从1704年以后，他便一直视牛顿为一个疯狂揽权的暴君，一直在设法“破坏”他的工作。

1704年末，牛顿成立了一个专家或“仲裁”委员会，来监督弗拉姆斯蒂德的星象目录编纂工作。这一行为与后来牛顿对付莱布尼茨的手段何其相似！弗拉姆斯蒂德将这个委员会斥为牛顿微不足道的马屁精，认为牛顿试图将他工作的所有荣誉据为己有，同时却将亲王资金中本应资助他的费用扣下不发。若非如此，他应该早已完成了牛顿想要的那部分内容了。1705年牛顿受封爵士后，弗拉姆斯蒂德经常只用“SIN”^[2]来称呼牛顿。在以后的岁月中，他经常拿自己“诚实而正直”的行为与他所说的牛顿的“狡猾”、“恼人的伪装”以及“没有诚意、存心不良的行径”进行对比。

1706年4月，尽管弗拉姆斯蒂德一再抗议说那份目录尚不完全，并且将那么重要的材料交给别人是非常愚蠢的，他还是被迫交出了当时已经完成的那部分目录。为了防范起见，霍奇森将那部分目录进行了密封。牛顿认为此举有怀疑他的诚实之嫌，因此感到很不高兴。根据弗拉姆斯蒂德的说法，牛顿此时便开始指责他愚蠢糊涂，蓄意破坏自己的工作。同时，弗拉姆斯蒂德也在私下抱怨牛顿变得越来越刚愎乖张，而且不给他的工作支付酬劳。1708年3月，弗拉姆斯蒂德向仲裁委员递交了一份1689到1705年的所有观测数据。他还签了一份协议，同意移交月球观测数据以及一份经过修改的星表，其中还会带有“星等”。在后来的几年中，弗拉姆斯蒂德持续给他的星表加入新的观测数据，而且相对来说并未受到来自牛顿的干涉。在私底下，他经常谴责牛顿乖张而“狡猾”，散布他对牛顿光学和重力著作的指责性评论。

1710年12月，两人之间的短暂休战突然结束了。这一月，弗拉姆斯蒂德接到安妮女王的一道正式命令，告知他为了提高航海技术，将由一个以皇家学会主席为首的监理会来监督指导天文台，该监理会有权要求皇家天文学家每年递交上年的所有观测数据。让事情更加恶

化的是，弗拉姆斯蒂德于次年春天听说牛顿要求他提供某些星座的星等，而这些星座并没有包含在他之前交给牛顿的那份星表中。这表明牛顿并未遵守承诺，私自拆封了那份星表。他对牛顿的可鄙行为产生了警觉。更让他惊恐的是，他发现他的著作（《不列颠天空的历史》）在没有他的补充的情况下竟然正在印刷。他认为这一行动“是最胆大妄为的企图之一”。1711年3月底，他被告知他的星表正由哈雷“料理”，从而证实了他的担忧。在后来的几个月中，弗拉姆斯蒂德又被要求校改哈雷印刷的书页。他对此深感羞辱，于是决定推出自己的版本。

1711年10月，在皇家学会总部举行的一次会议上，事情终于闹到了不可收拾的地步。牛顿主动提出维修天文台的仪器，暗示这些仪器是国家的财产，而非像弗拉姆斯蒂德坚持所说的那样是他自己的。从弗拉姆斯蒂德后来愉快的描述中可以看出，牛顿当时完全失控了，他

勃然大怒，对我恶语相加，措辞之恶劣为我平生仅闻。我没有回应，只是希望他能平静一点，不要那么激动，并感谢他给了我那么多荣誉称号，并告诉他迄今为止上帝一直都在眷顾我的工作。

根据弗拉姆斯蒂德的记述，牛顿骂他的最好听的一个字眼是“小狗”。牛顿问弗拉姆斯蒂德在接受国家资助的近四十年光阴里都干了些什么。勇敢的皇家天文学家则反问牛顿，作为造币厂的厂长，他究竟做了什么，也配领五百英镑的年薪。更糟的是，弗拉姆斯蒂德还提到，有人说牛顿《光学》中的一段话（大概就是那段没来得及改正的关于上帝的感觉中枢的话）表明牛顿是一个无神论者。他还声称牛顿及其党羽是一群强盗，牛顿则反过来骂弗拉姆斯蒂德妄自尊大，傲慢无礼。次年，哈雷编辑的《不列颠天空的历史》出版，书中几乎不加遮掩地抨击弗拉姆斯蒂德在发表观测数据过程中的表现迟缓怠惰。弗拉姆斯蒂德在痛苦中又度过了十个年头，而接任其皇家天文学家一职

的竟是被篡改的《不列颠天空的历史》一书的编辑哈雷。

伤透了莱布尼茨的心

德国人戈特弗里德·莱布尼茨也是牛顿在智力较量中的敌人，他比弗拉姆斯蒂德等人要厉害得多。他可以说是当时唯一能与牛顿在智力上匹敌的人。莱布尼茨分别于1673和1676年访问英国。在他第二次访问英国的时候，他已经创立出了一种非常不同的微积分，而且已有十年之久。在此阶段，莱布尼茨和牛顿的关系良好，这一点可从牛顿1676年写给莱布尼茨的两封信中看出。1684年，莱布尼茨发表了微分与积分的法则。也许他当时并不知道牛顿已先他创立了微积分（虽然柯林斯曾经在他第二次访问伦敦期间给他看过牛顿的《分析法》一文）。17世纪末，法蒂奥撰文暗示莱布尼茨的微积分不仅比不上牛顿的，而且还滞后于牛顿的，并说莱布尼茨的微积分可能是从牛顿那里“借”来的。莱布尼茨反过来撰写匿名文章，评论牛顿1704年的《求积术》以及《分析法》（该文首次出现在威廉·琼斯1711年编辑的一本论文集集中），在其中含沙射影地说牛顿的流数法其实就是他的微分学，只不过使用了一套不同的符号而已。在其后几年中，这一事件急剧演变为一系列激烈的争论，内容涉及神学、形而上学、自然哲学和数学。

在与莱布尼茨纠缠不断的时候，牛顿和极具天赋的普拉米安天文学讲座教授罗杰·科茨合作再版《原理》。从17世纪90年代早期开始，牛顿就时不时修改他的杰作。1709年他与科茨合作之后，科茨便鼓动牛顿对《原理》尤其是对第二卷作出更加彻底的改动。1713年早期，牛顿完成了给《原理》撰写的《总释》。在《总释》中，牛顿痛斥了涡旋“假说”，继续断言彗星有着补给作用，而且宇宙的整个井然有序的结构证明世界是由一位睿智的全能之神创造的。他写道，这一灵性的神明“作为万有之主”统治着辖下的仆人。上帝无处不在，无时不在，“实实在在地”存在着，但并不受限于影响物体的一般现象。通过类推，人们是能够了解上帝的一些属性的。牛顿回到他以前在《论重力》中所作的分析，声称上帝“浑身是眼，浑身是耳，浑身是脑，

浑身是臂，拥有洞察、理解与行动的一切能力”，但其运作“方式绝不同于人类的运作方式……绝不是物质的，是我们完全不了解的”。

在最后一刻，牛顿指出探讨上帝“无疑是实验哲学的分内之事”。在1726年的第三版即最后一版中，牛顿扩大了“实验哲学”的范围，用它来覆盖一切自然哲学。牛顿将上帝的作用扩大到这个程度，实际上是在以他一贯的谨慎作风表达他核心神学信仰的一个方面。在1713年，谁若被发现是一个反三位一体教义者，就会遇到灾难性的打击，就像惠斯顿几年前的遭遇那样。尽管牛顿这样谨慎，当第三版出版的时候，好几个牧师还是有些怀疑《总释》的正统性。

在最后两段中，牛顿又回到了支撑其整个科学事业的两大基础。首先，他宣称观测与经验已经证明了重力的存在，所以没有必要给重力虚构一个假设性的原因。他还谈到了“某种能够渗透并潜藏于一切粗大物体的极其细微的气精”，而凝结、光、电等现象以及我们移动自己身体的那种能力都是由这种气精产生的。不过，牛顿也说这些都不是用几句话就可以解释清楚的，同时我们也没有足够的实验来确定支配这些现象的规律。在这部著作的开头，科茨还于当年春天写了一份很有帮助的前言。在前言中，科茨将所有相信单凭思想就可推导出宇宙体系的人或者相信上帝创造了一个能够完美运作的、不需自由意志或超自然干预的宇宙的人称为“可怜的爬虫动物”。随着与莱布尼茨及其支持者的纠缠不断加深，这段话虽没有指名道姓，但其攻击对象一目了然。

优先权问题

约翰·基尔写了一篇文章，宣称牛顿是创立微积分的第一人。1711年3月，莱布尼茨对此文作出回应，所谓的优先权之争由此全面展开。牛顿此时已经看过了那篇评论《求积术》的“匿名”文章。他帮助对这篇评论很不以为然的基尔起草了一份非常有力的回应，驳斥莱布尼茨关于自己优先创立了微积分的声称，而莱布尼茨在1712年初期也适时作出了回应。不久之后，牛顿收到了莱布尼茨对《分析法》的一份负面评论。他立即着手在皇家学会组织了一个委员会，（按照莱

布尼茨的要求)来调查优先权之争的真相。就像对付弗拉姆斯蒂德那样,牛顿组织了一个屈从于自己但对外宣称是中立的委员会,这样的委员会肯定不可能有利于莱布尼茨。牛顿发挥他出色的辩论技能,仔细搜索他的论文和信件(包括约翰·柯林斯所收藏的那几篇论文,琼斯曾将这几篇论文收入他所编的论文集中),寻找证据,向委员会提供了得出结论所需的一切材料。委员会将相关资料收集起来,于1713年初以《行业信》为名予以发表。

《行业信》从头到尾都对莱布尼茨进行了批判。莱布尼茨作出了匿名回应,并将自己的回应称为“快报”或“飞页”。他还援引一位“渊博数学家”(约翰·伯努利)的话,说牛顿不具有微积分方面的足够知识,因此不能被视为微积分的创立人。就这样,双方在欧洲主要刊物的版面上发起了一场攻击与反击战。牛顿发觉自己的立场表现得还不够充分清楚,就于1715年初发表了自己恣意撰写的对于《行业信》的“说明”。

优先权之争的另一个背景显得同样重要:莱布尼茨当时还担任汉诺威乔治亲王政权的皇家史官一职。1714年夏,安妮女王去世,没有留下子嗣,于是根据1701年制定的《王位继承法》,汉诺威王室的统治者成了英国的君主。牛顿和他的支持者迅速采取行动,让汉诺威王室成员相信牛顿哲学的正确性。牛顿安排向国王的情人演示光学实验,同时国王的一位私人牧师塞缪尔·克拉克也开始做威尔士亲王的妃子、聪颖的卡罗琳公主的工作。可是,在1715年11月,莱布尼茨跟卡罗琳公主说,牛顿学说的信奉者认同洛克的观点,相信灵魂是物质的,而空间是上帝躯体的器官,上帝借助空间观察宇宙中发生的一切。这一指控一定要有所回应才行。这时,牛顿生命最后二十年中最信赖的朋友克拉克自愿请缨来捍卫牛顿的事业。

牛顿并不想在众目睽睽之下卷入这些事情,可是当时的赌注实在太诱人了。1715年,多位外国科学家和天文学家访问伦敦,哈雷和牛顿有选择性地给几位到访者看了牛顿旧得发黄的数学手稿,以证明牛顿在微积分之争中占有优先权。豪克斯比很有才干的继任者让-泰奥菲勒·德萨居利耶也向这些到访者演示了牛顿的关键性实验。此后,法国

的哲学家就听说了牛顿关于光与色的那些难以置信的学说是真的。在随后的几年内，牛顿的学说扫过了英吉利海峡：1719年《光学》第二版出版，而法语版也在随后的两年内推出了。

克拉克与莱布尼茨之间的重要通信是通过致卡罗琳公主的信进行的。这些通信涵盖了许多主题，囊括了两大阵营的所有主要分歧。双方互相讽刺，尽量使对方的观点显得滑稽可笑或者缺乏信仰。牛顿密切注视着争论中克拉克这边的情况。虽然牛顿并没亲笔为克拉克起草信件，但克拉克信中的内容与牛顿的观点完全一致。从1716年初起直到同年11月莱布尼茨去世，莱布尼茨总共与克拉克通过十封信，在其中对牛顿学说的信奉者提出了一系列指控：牛顿学说的信奉者让空间成了上帝躯体的一部分；他们认为上帝创造的这个世界很不完善，所以上帝不得不定期进行干预，来修补他这架有缺陷的机器；他们相信上帝的行为完全不受逻辑限制，将上帝变成了一个武断的统治者（从而含蓄地暗示牛顿学说的信奉者敌视乔治一世，渴望詹姆士二世之子的专断统治）；“引力”之说不可理喻，将哲学带回了以前的“黑暗时代”，让机械哲学业已取得的成果付诸东流。

克拉克再次直言不讳地指责莱布尼茨，称其“前定和谐论”否认了自由意志。他还重提科茨的观点，说莱布尼茨的上帝就像一位“遥领地主”，他在一开始创造了一个完美的、像机器一样的世界，然后便对这个世界撒手不管，毫不关心。莱布尼茨暗示上帝必然遵从逻辑规律，这样就明显束缚了上帝的能力。依照同样的思维，莱布尼茨显然相信一个人不用辛辛苦苦去做实验，单从逻辑原则就可得出有关世界的真理。在牛顿和克拉克看来，上帝无所不能，单凭其意志的运作就可自由行事，达成其目标，而这些目标很可能是渺小的凡人（甚至牛顿）无法理解的。应该把引力理解为指称一个在观察基础上得出的真理的“名字”。这个名字要比莱布尼茨提出的那个晦涩难懂、过于形而上的“单子论”可取得多。1716年11月莱布尼茨与世长辞，终于为这场争论画上了一个句号。但令莱布尼茨懊恼尴尬的是，他的“学生”卡罗琳公主在他辞世的时候，似乎转而倾向了牛顿一边的主张。

【注释】

[1] 所谓剪钱，是指剪下或削下银币的边缘并积累起来牟利的行为。

[2] 这应是Sir Isaac Newton（艾萨克·牛顿爵士）的首字母缩写，合起来是“罪恶”之意。

第十章

马人^[1]与其他动物

在其生命的最后十年中，牛顿继续在皇家学会和造币厂履行多项行政职责。然而，他的健康状况越来越不利于他执行这些公务。1725年，在凯瑟琳和约翰·孔杜伊特的劝说下，牛顿搬到肯辛顿地区居住。那里远离伦敦有害的烟雾，气候对健康更为有益。牛顿智力方面的干劲也衰退了，但他每天还会花好几个小时研究预言、教会史和年表。1726年，《原理》第三版出版，由亨利·彭伯顿编辑，不过这一版并没有给第二版增加多少内容。

虽然牛顿的创新能力早已枯竭了，但他依然是全欧洲最卓越的自然哲学家。几十年来，他将自己的弟子安排到荷兰与英国主要大学的最高职位上。在没有机会担任这些职位的时候，他的追随者就通过无数的书籍和系列讲座宣传牛顿的哲学。到18世纪20年代，牛顿的学说体系在英国已取得了至高的统治地位，但在法国，牛顿体系被人完全接受还需要十年之久。除了伏尔泰、弗朗切斯科·阿尔加罗蒂、夏特莱侯爵夫人等人的出色宣传之外，促使法国人接受牛顿学说的还有对秘鲁和拉普兰进行的科学探测，这次探测证明正如牛顿所断言的那样，地球在两极是扁平的。

牛顿仍在孜孜不倦地探究宗教真理。不过，他变得更加谨慎小心，不愿轻易拿当代事件来解读预言的应验。在18世纪20年代所写的一份手稿中，牛顿将“审判日”最早定在2060年，让那些希望“千禧年”迅速到来的人大为气馁。对于一个相信应该用历史事实解释预言的人来说，以推测为主的未来学没有什么用武之地。牛顿所写的大量关于早期教会历史的手稿都保留了下来，其中许多都写于他与莱布尼茨的争论期间，而且大都与那场争论有关。这些手稿研究了基督教最初的历史。牛顿对喀巴拉主义者、诺斯替教教徒等许多异端群体篡改真正教义的方式发生了兴趣。他发现这些群体用形而上学腐化了教

义，“将经文从道德意义扭曲到形而上的意义上去了”。

在孔杜伊特看来，牛顿晚年最重要的著作就是一篇名为《和平提议或趋向和平的教会体制》的论文。基督教的原则要从基督和使徒“明确的话语”中寻找，而“不应从玄学和哲学”中寻找。而且现在看来，这些原则也不见得非要在《圣经》中才能找到。各个民族原先都只有同一个宗教，这个宗教的基本戒律是：

要信仰一位上帝，不得转让对他的崇拜，也不得亵渎他的名字。要戒绝谋杀、偷盗、通奸以及一切伤害。不得食肉，不得喝活的动物的血，甚至连残忍的牲畜都应善待。要在一切城市与社会中建立正义法庭，将这些律法付诸实施。

毕达哥拉斯、苏格拉底、孔子等人掌握了这种知识。后来，这种知识渐渐成了异教徒的道德哲学，成了“各民族的道德律”——尽管这些民族大都转向了偶像崇拜。

偶像崇拜违反了牛顿眼中伟大戒律的第一条：要崇拜、尊敬上帝。我们不可将给上帝的崇拜让给其他的造物，“也不可将任何荒谬或矛盾之事归因于上帝的本性或行动，以免我们亵渎或否认上帝，或者向无神论或反宗教跨进一步”。欲望和骄傲——“对女人、财富和荣誉的过度渴望以及娇气、贪求和野心”——是违反第二大戒律的最恶劣的两大罪行。实践正义、推己及人、爱邻如己，这便是“仁爱”。这样，基督教就给人们新加了一项义务——善待他人。不过，就像弗拉姆斯蒂德所指出的那样，并非人人都同意牛顿在自己的生活中曾体现过善待他人的品德。

至于基督教团体，牛顿声称所有受过洗礼的人，即使不属于哪个具体的教会或教派，也都是基督身体的一部分或“教会”的成员。人们在受洗之后应该研习预言，对比《旧约》与《新约》，“相互教导温顺和慈善的美德，不将个人见解强加于对方，也不因个人见解而争

吵”，如此便能在神恩的沐浴下成长。在英格兰教会中，人们通过按手礼被纳入教会。如果他们违反了某条他们受洗时宣布遵从的信条，就会被逐出教会，但这并不会取消他们通过受洗而被赋予的那个更大教会的成员资格。终其一生，牛顿虽然轻视英国国教的许多教条，但仍能公开表白对国教的信仰。对于像他这样属于少数蒙选者的人而言，个人内心的宗教信仰才是最重要的。

在其最后的岁月中，牛顿还花了许多时间专心研究年表。在牛顿之前的几个世纪中，确定古代历史事件的时间以及根据神话即历史观来协调不同民族的历史和系谱都曾吸引了新教国家和天主教国家中顶尖学者的注意。虽然《旧约》是古代历史最古老、最真实的来源，但历史学家还是使用各种技巧来调和《旧约》和异教徒的历史，因为异教徒的历史有时也会涉及《旧约》中记载的同一历史事件。从16世纪晚期起，历史学家便开始利用天文学技巧来帮助他们更为准确地确定具体的历史事件。

牛顿对年表的广泛钻研表明他对古典文学和《旧约》拥有渊博的知识。牛顿试图从根本上重新确定有记录的历史的日期，缩短有记录的历史的长度。他采用了非常新颖的、基于日食与月食的证据，采取了一种极端的论点：历史上诸王统治的平均期限是十八到二十年。除了他所敬仰的希罗多德的记载之外，牛顿谴责了其他所有异教徒的历史，认为其中所载的系谱过于膨胀。

早在17世纪80年代，牛顿就已致力于精确测定基督教以前的记录的年代，但他的大部分年表著作则写于18世纪早期，即他担任造币厂厂长的时候。他的年表的一份《概要》最初是以法文翻译的形式出现的。这份《概要》的英文原稿是他多年前托付威尼斯伯爵安东尼奥·康蒂转给卡罗琳公主的。法文《概要》的面世让牛顿大为恼火。紧接着，对《概要》核心论点的驳斥纷至沓来，其中法国大学者尼古拉斯·弗里莱特和艾蒂安·苏西耶的批驳显得尤其突出。牛顿利用其生命的最后几年，撰写了一部篇幅比《概要》长得多的年表著作。这部著作于1728年出版，名为《修订版古王国年表》，不过这已是牛顿去世之后的事了。

牛顿年表体系的核心是确定阿尔戈英雄远航的年代。在那期间，天文学家马人喀戎^[2]和穆赛欧斯（俄耳普斯的老师，他自己也是一位阿尔戈英雄）曾制作了一个“天球”，在上面画出了那时可以观察到的星座。牛顿利用骇人听闻、晦涩难懂的证据确定了喀戎在天球上安置二分点的位置，将其与《原理》中提出的周年分点岁差进行对比，得出那次探险的年代应在公元前936 - 公元前937年左右。对牛顿的年代考据事业至关重要，他同意犹太历史学家约瑟夫斯（希罗多德的追随者）的观点，认为埃及法老塞索斯特里与塞撒克是同一人。这个法老就是在所罗门死后摧毁了圣殿的那个埃及王——《列王记上》记载了他对朱迪亚地区的入侵。塞索斯特里（即欧西里斯或巴克斯）在阿尔戈英雄远航之前的那一代盛极一时，这一事实让牛顿得以将埃及历史记录的时代与《旧约》中的事实记载联系起来。

文明的诞生

按照牛顿的观点，在远古时代，无数民族曾像诺亚（或萨杜恩）的子孙被分开那样被分散到各地。某一帝国特有的传统会用不同的名字称呼他们的祖先，但其叙述的在本质上是同一段历史。诺亚的儿子及其后裔生活在白银时代，遵行原始的诺亚七律^[3]，在世界各地繁衍不息。虽然这些事件过于古老，无法确定其具体年代日期，但牛顿还是动情地描述了最早时期出现在欧洲的生命形式。从那之后，文明便以农业、啤酒、货币和战争等外部形式出现了。在一篇题为《古王国起源考》的文章的手稿中，牛顿发展了他在17世纪80年代发现，再次断言崇拜的最初形式要求古人实践维斯太式的崇拜，只不过这些崇拜形式到后来都降格为偶像崇拜了。例如，埃及人误解了他们象形文字的含义，他们的宗教也就降格为崇拜动物的滑稽教条，降格为相信灵魂轮回的可笑信仰了。

面对从海峡对岸纷至沓来的对其年表体系的攻击，牛顿急于作出回应。在其生命的最后两年中，他一直在改进他的《年表》。实际上，虽然《年表》只在他死后才得以出版，但这部著作的各章他都写过不止一稿。在最终出版的时候，他那伟大工程中更有趣、更激进的

元素消失了，只剩下一个记载连续事件的卡片清单。在其生命的最后几个月中，牛顿显然努力想过一种理想的生活，一种他清楚说过的好基督徒应该过的生活。不过，他的愤怒和击溃对手的欲望偶尔还会冒出来。他向亲戚和陌生人施与了相当数量的金钱，还组织了捐献《圣经》的活动。正如我们在本书开头看到的，孔杜伊特夫妇都回忆起牛顿非常憎恨迫害和虐待动物的行为。



图17 伊诺克·西曼1726年所画的牛顿像。

1727年春，牛顿与世长辞。那时，他的声誉和成就让有史以来所有的自然哲学家都相形见绌。时至今日，他的声名也几乎未见消退。就自身的科学成就超越同代人的程度而言，牛顿应该超越了达尔文、爱因斯坦等科学史上的英豪。近三百年来，牛顿的私人生活和“其他的”学术兴趣一直令人入迷。民意调查显示，全世界大部分人依然将

牛顿视为世所仅见的最伟大的睿智之士。

牛顿在不同的工作领域会采用不同的方法，这并不是说他不同部分的智力研究之间没有联系或连贯性。虽然牛顿的神学研究只能是一项个人事业，但他却将其视为自己生活的主轴。《圣经》的语言和意义（还有《圣经》中提到的他在历史中的作用）对他的行为起着无出其右的支配作用。虽然我们更应该敬佩他在光学、物理和数学上的杰出成就及其体现出的惊人勇气、想象力和原创性，但是我们也应尊重他那有些书本气的强烈的信仰。孔杜伊特在努力完成自己的牛顿“全传”的过程中，差点儿提出了这样一个危险的宣称：牛顿的品质使他超越了人类。在哈雷看来，牛顿虽然不是神，但有理由认为没有人曾经像牛顿那样接近过神。

【注释】

[1] 希腊神话中人首马身的怪物。

[2] 希腊神话中一位博学多智、多才多艺的马人。

[3] 指上帝授予亚当和诺亚的七条普适律法。

索引

A

aether以太

air空气

air-pumps 真空泵

alchemy 炼金术

Algarotti , Francesco 弗朗切斯科·阿尔加罗蒂

algebra代数(学)

Anglican church 英国国教

animals 动物

Anne , Queen 安妮女王

anti-trinitarianism反三位一体教义

Apollonius 阿波罗尼奥斯

apostasy 叛教

Aristotle 亚里士多德

Arius 阿里乌斯

Aston , Francis 弗朗西斯·阿斯顿

astrology , judicial 决疑占星学

astronomy 天文学

see also 另见 comets 彗星 ; plane

tary motion 行星运动

Athanasius 亚大纳西

atheisM 无神论

atoms 原子

attraction 引力

Earth 地球

electric 电 (的)

magnetic 磁 (的)

optics 光学

in Principia 《原理》中的

Ayscough , WilliaM 威廉·艾斯库

B

Babington , Humphrey 汉弗莱·巴宾顿

Bacon , Francis 弗朗西斯·培根

Bank of England 英格兰银行

Barrow , Isaac 艾萨克·巴罗

Bate , John 约翰·巴特

Bentley , Richard 理查德·本特利

Bernoulli , Johann 约翰·伯努利

Bible 《圣经》

Biot , Jean-Baptiste 让-巴蒂斯特·比奥

Book of Revelation 《启示录》

Boyle , Robert 罗伯特·波义耳

Brewster , David 戴维·布鲁斯特

Burnet , Thomas 托马斯·伯内特

C

Cabbalists 喀巴拉主义者

calculus 微积分

Cambridge University 剑桥大学

Catholics 天主教徒

Lucasian Chair of Mathematics 卢卡斯数学讲座教授

member of parliament for 的议员

Newton at 牛顿在

Newton papers 牛顿的论文

Caroline , Princess 卡罗琳公主

Catholics and Catholic Church 天主教徒和天主教会

centrifugal force 离心力

centripetal attraction 向心引力

Chaloner, William 威廉·查洛纳

Charles I, King 国王查理一世

Charles II, King 国王查理二世

Châtelet, Madame du 夏特莱侯爵夫人

Christianity 基督教

chromatic aberration 色差

chronology 年表

Clark, Joseph 约瑟夫·克拉克

Clarke, Samuel 塞缪尔·克拉克

cohesion 凝结

coinage 铸币

Collins, John 约翰·柯林斯

colour (颜) 色

comets 彗星

condensation 凝固

Conduitt, Catherine 凯瑟琳·孔杜伊特

Conduitt, John 约翰·孔杜伊特

Confucius 孔子

Constantine, Emperor 君士坦丁大帝

Conti , Antonio 安东尼奥·康蒂

Copernican astronomy 哥白尼的天文学

Cotes , Roger 罗杰·科茨

D

Desaguliers , Jean-Théophile 让-泰奥菲勒·德萨居利耶

Descartes , René 勒内·笛卡儿

atheisMand 无神论与

on comets 论彗星

on motion 论运动

on prisms 论棱镜

on vortices 论涡旋

differential calculus 微分学

differential refrangibility 不同折射度（率）

diffraction 衍射

Diocletian , Emperor 戴克里先皇帝

Dürer , Albrecht 阿尔布雷希特·丢勒

E

Earth 地球

eclipses 日食与月食

Egyptians 埃及人

electricity 电（力）

ellipses 椭圆

English civil wars 英国内战

equinoxes 二分点

ethics 伦理学

Euclid 欧几里得

exploration 探测

F

Fatio de Duillier , Nicolas 尼古拉斯·法蒂奥·德·杜伊连尔

fermentation 发酵

Flamsteed , John 约翰·弗拉姆斯蒂德

fluxions 流数

Fontenelle , Bernard de 伯纳德·德·丰特奈尔

Francis , Father Alban 奥尔本·弗朗西斯神父

free will 自由意志

Fréret , Nicolas 尼古拉斯·弗里莱特

G

Galileo Galilei 伽利略·伽利雷

Gascoignes , John约翰·加斯科因

generalized binomial theorem广义二项式定理

Genseric (Vandalic leader) 根泽里克 (汪达尔人的首领)

geography地理

geometry 几何学

George , Prince of Denmark 丹麦的乔治亲王

George I , King 国王乔治一世

Glanvill , Joseph约瑟夫·格兰维尔

Gnosticism诺斯替教

God 上帝

creation 创造

Goths哥特人

gravitation重力

Descartes on 笛卡儿论

Galileo on伽利略论

God上帝

Hypothesis on 关于...的假说

Greeks 希腊人

Gregory , David 戴维·格雷戈里

Gregory , Francis弗朗西斯·格雷戈里

Gregory , James詹姆斯·格雷果里

Grimaldi , Francesco弗朗切斯科·格里马尔迪

H

Halifax , Charles Monague , Baron 查尔斯·蒙纳古·哈利法克斯男爵

Halley , Edmond 埃德蒙·哈雷

harmonic ratios和声的比率

Hauksbee , Francis弗朗西斯·豪克斯比

heat热

Herodotus希罗多德

Hobbes , Thomas托马斯·霍布斯

Hodgson , James詹姆斯·霍奇森

Hooke , Robert罗伯特·胡克

death of 的去世

disputes with Newton与牛顿的争论

Micrographia 《显微术》

orbital dynamics 轨道动力学

Huygens , Christiaan 克里斯琴·惠更斯

I

idolatry 偶像崇拜

imagination 想象力

inertia 惯性

infinite series 无穷级数

integration 积分

inverse-square law 平方反比定律

Islam 伊斯兰

J

James II , King 国王詹姆士二世

Jeffreys , Judge 杰弗里斯法官

Jerome , Father 教父哲罗姆

Jesuits 耶稣会会士

Jones , William 威廉·琼斯

Josephus 约瑟夫斯

judicial astrology 决疑占星学

Jupiter 木星

K

Keill , John 约翰·基尔

Kepler , Johannes 约翰尼斯·开普勒

Keynes , John Maynard 约翰·梅纳德·凯恩斯

L

Leibniz , Gottfried 戈特弗里德·莱布尼茨

lenses 透镜，镜片

light 光

colour (颜) 色

diffraction 衍射

white 白 see also 另见 refraction 折射

Linus , Francis 弗朗西斯·利努斯

Locke , John 约翰·洛克

logarithms 对数

Logan , David 戴维·洛根

logic 逻辑 (学)

Lucas , Anthony 安东尼·卢卡斯

Lucasian Chair of Mathematics

Cambridge University 剑桥大学

的卢卡斯数学讲座教授

M

magnetism 磁

Maier , Michael迈克尔·迈尔

Manuel , Frank弗兰克·曼纽尔

mathematics数学

algebra 代数 (学)

binomial theorem二项式定理

calculus 微积分

geometry几何学

infinite series 无穷级数

'Lectiones de Motu' 《运动讲义》

logarithms对数

Principia book 3 《原理》第三卷

matter 物质

Mead , Richard 理查德·米德

mechanics 力学 , see also另见motion 运动

Mede , Joseph 约瑟夫·梅德

Mercator , Nicholas尼古拉斯·墨卡托

mercury 汞

metals 金属

metaphysics 形而上学

mind-body relationships精神与身体的关系5see also另见 soul灵

魂

minerals矿物

Moon 月球

More , Henry亨利·莫尔

More , Thomas托马斯·莫尔

motion 运动

inertia 惯性

planetary行星的

Principia《原理》

muscle movement肌肉运动

N

natural philosophy 自然哲学

Nature (大) 自然

Neale , Thomas托马斯·尼尔

New Testament 《新约》

Newton , Hannah (nee Ayscough) (mother) 汉娜·牛顿 (娘家姓艾斯库) (母亲)

Newton , Humphrey 汉弗莱·牛顿

Newton , Isaac (father) 艾萨克·牛顿 (父亲)

Newton , Sir Isaac艾萨克·牛顿爵士

Ancient knowledge古代的知识

anonymity 匿名

‘apple story’“苹果的故事”

artistic ability艺术能力

biographies about的传记

at Cambridge 在剑桥

character性格，特征

charitableness慈善

childhood童年

death去世

early machine-building早期的器具制造

Flamsteed弗拉姆斯蒂德

Hooke 胡克

knighthood骑士

Leibniz 莱布尼茨

Lucasian Chair卢卡斯讲座教授

as Member of Parliament 作为议员

mental breakdown精神崩溃

‘Philosophical Questions’notebook“哲学问题”笔记本

plagiarismMaccusation剽窃指控

president of the Royal Society 皇家学会主席

religious beliefs 宗教信仰

at Royal Society 在皇家学会

school years 上学岁月

scriptural exegesis 经文注释

self-experimentation 对自己进行实验

on sovereign powers 论君主权力

Warden of the Mint 造币厂督办

works by 的著作：‘De Analysi’《分析法》

‘De Quadratura curvarum’《曲线求积术》

‘Hypothesis’《假说》

‘Of Natures obvious laws and processes in vegetation’《关于大自然体现于生长中的明显法则与进程》

Optice《光学》（拉丁文版）

Opticks《光学》（英文版）

Principia《原理》see 见 Principia《原理》

Numa Pompilius 努马·庞皮利乌斯

O

Old Testament《旧约》

Oldenburg, Henry 亨利·奥登伯格

optics 光学

Oughtred , WilliaM威廉·奥特雷德

Ovid 奥维德

P

parabolas 抛物线

Pearson , John 约翰·皮尔逊

Pemberton , Henry亨利·彭伯顿

Pepys , Samuel 塞缪尔·佩皮斯

philosophy 哲学

plagiarism剽窃

plague 瘟疫

planetary motion 行星运动

Plato柏拉图

Pope , Alexander 亚历山大·蒲柏

Portsmouth , 5th Lord 第五代朴次茅斯勋爵

Principia (Newton) 《原理》 (牛顿)

book three 第三卷

celestial motions天体运动

‘Conclusio’ 《结论》

continuous attraction持续吸引

‘De Mundi’《论世界体系》

General Scholium《总释》

Kepler's laws and 开普勒定律和

laws of motion 运动定律

‘Lectiones de Motu’《运动讲义》

lunar theory月球理论

success of 的成功

third edition of 的第三版

Universal Gravitation revisions 对万有引力理论的修正

prisms棱镜

prophecy预言

Protestantism新教

putrefaction 腐烂

Pythagoras 毕达哥拉斯

Q

quadratures求积（分）

R

reflection反射

refraction折射

Hooke胡克

refrangibility 折射度（率）

repulsive force斥力

Roman Empire 罗马帝国

Royal Society 皇家学会

S

salt盐

satellites 卫星

Saturn土星，萨杜恩

Scientific Revolution 科学革命

Sesostris 塞索斯特里

Simon , Richard理查德·西蒙

Sluse , RenéFrançois de 勒内·弗朗索瓦·德斯卢斯

Smith , Barnabas巴纳巴斯·史密斯

Socrates 苏格拉底

Souciet , Etienne艾蒂安·苏西耶

soul 灵魂

space空间

Sprat , Thomas 托马斯·斯普拉特

square numbers 平方

Starkey , George 乔治·斯塔基

Stokes , John 约翰·斯托克斯

Storer , Arthur 阿瑟·斯托勒

Storer , Edward 爱德华·斯托勒

Stukeley , William 威廉·斯蒂克利

Sun 太阳

supernovas 超行星

T

tangents 切线

telescopes 望远镜

theology 神学

trade 贸易

transmutation 嬗变，转变

trepanning 诱捕

Trinity College , Cambridge 剑桥三一学院see见Cambridge University 剑桥大学

Turkish Empire 土耳其帝国

U

Universal Gravitation 万有引力, see also另见gravitation 重力

V

van Helmont, J.B.J.B. 范·海尔蒙特

van Schooten, Frans 弗兰斯·范·斯库藤

Vandals 汪达尔人

Varenius, Bernard 伯纳德·瓦伦纽斯

vegetation 生长

vibrations 振动

Viète, François 弗朗索瓦·韦达

Vigani, John Francis 约翰·弗朗西斯·维加尼

Vincent, Mrs 文森特夫人

Virgil 维吉尔

Voltaire 伏尔泰

vortices 涡旋

Voyage of the Argonauts 阿尔戈英雄远航

W

Wallis, John 约翰·沃利斯

water 水

Westfall , Richard S.理查德·S.韦斯特福尔

Whiston , WilliaM威廉·惠斯顿

white light 白光

Wickins , John约翰·威金斯

Wickins , Nicholas尼古拉斯·威金斯

Wilkins , John 约翰·威尔金斯

Willia M III , King 国王威廉三世

Woolsthorpe Manor , Lincolnshire 林肯郡伍尔索普庄园

Wren , Christopher克里斯托弗·雷恩

Y

Yahuda , Abraham亚伯拉罕·亚胡达

Z

Zetzner , Lazarus 拉扎勒斯·泽兹纳

A Very Short Introduction

牛津通识读本

尼采 Dietzsche

[英国] 迈克尔·坦纳 / 著

于洋 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

尼采/ (英) 坦纳 (Tanner , M.) 著 ; 于洋译.——南京 : 译林出版社 , 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文 : Nietzsche : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2968-0

I.① 尼... II.① 坦... ② 于... III.① 尼采 , F.W. (1844 ~ 1900) - 哲学思想-研究 IV.① B516.47

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133086号

Copyright © Michael Tanner 2000

Nietzsche was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 尼采

作 者 [英国] 迈克尔·坦纳

译 者 于洋

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2000

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2968-0

目录

序言

引用文献说明

第一章 尼采之形象

第二章 悲剧：诞生、死亡及复活

第三章 幻灭与隐退

第四章 道德及其不满

第五章 唯一不可或缺之事

第六章 预言

第七章 占据制高点

第八章 主人与奴隶

第九章 用锤子进行哲学思考

后记 尼采与生命保险

索引

返回总目录

序言

周国平

尼采在现代西方哲学史和思想史上的重要性毋庸赘言，但是，要对尼采哲学做一个简明的解说却是一件难事。别的哲学家，尤其别的德国哲学家，都有意识地构筑体系，仿佛已经亲自把展厅布置好，导游只需带游客循序参观就可以了，能否看懂则另当别论。尼采相反，他拒绝体系，他的多数著作是格言的荟萃，其风格又是充满反讽、跳跃、矛盾，这里没有现成的展厅，无论谁当导游都必须自己动手布展，凭自己的眼光把纷繁的展品整理出一个秩序来。

和别的哲学家的另一大区别是，尼采的哲学与他的内在精神历程有着最紧密的联系，倘若对这个历程没有切身的感应和同情的理解，任何解说都只能是隔靴搔痒。也就是说，要对尼采哲学做出中肯的解说，解说者必须调动和带入自己的主观精神体验，不应该是所谓纯学术的客观研究。

因为上述原因，尼采哲学的确给不同的解释留下了巨大空间。但是，这绝不意味着解释者可以任意发挥，而是必须把握好文本和解释者之间的“视界融合”的分寸。我对尼采哲学的一本好的入门书的基本要求是，能够抓准尼采所思考的主要问题和解决方向，以此为基本线索阐明其哲学的演变和发展。英国学者迈克尔·坦纳的《尼采：一个简明导论》（中译名《尼采》）就是这样的一本入门书。

作者认为，尼采一生的根本关注是痛苦与文化的关系，其立足点不是回避或消除痛苦，而是为了肯定人生而肯定人生必有的痛苦，据此对文化的价值进行评估和分级，并寻求一种真正能够肯定痛苦的有内在力量的文化。我不是引用原话，而是做了某种归纳和补充，并且需要强调一点：尼采主要关注的是人生的根本性痛苦，即生命意义之缺失，这既是折磨他自己的最大个人问题，也是他后来定义为虚无主义的最大时代问题，而他寻求的则是一种能够为生命创造意义的文

化，或者退而求其次，一种勇于担当生命之无意义的文化。

依据痛苦与文化的关系这个线索，作者对尼采生前发表的正式著作进行了梳理，试图标示出尼采解决这个问题的走向。下面我简要地描述一下这个走向，应该说明的是，在描述中仍然必然会加进我自己的认识。

处女作《悲剧的诞生》是一个清晰的起点，尼采在其中想要解决的正是怎样肯定人生包括肯定人生必含的痛苦和毁灭的问题。他在希腊的酒神精神和悲剧文化中找到了答案，相信唯有艺术能够拯救人生，并把希望寄托在悲剧文化通过德国音乐的复兴上。但是，这个希望很快就落空了。

在从《曙光》到较晚期的《论道德的谱系》一系列著作中，尼采致力于分析历来道德对抗痛苦的各种方式。其中，有两种基本方式最值得注意。一是同情，即企图通过剥夺个人在痛苦面前的尊严来消除痛苦。二是禁欲主义，即企图通过扼杀生命的本能来消除痛苦。

尼采关心的是伟大而不是善，二者的区别在于，伟大包含着对痛苦的肯定和有效利用，善则一味企图消除痛苦。在《快乐的科学》（作者视为“尼采最令人振奋的一本书”）中，他描绘了他心目中的伟大，便是“赋予个性一种风格”，艺术地规划自己天性中的长处和弱点，甚至使弱点也悦人眼目。另一种表达是，“要成为生活的诗人——尤其是成为最琐细、最日常的生活的诗人”。这实际上是提出了一种新的道德，就是要做一个能够自我支配的强者，包括支配人性的弱点和人生的痛苦，以此来使生活变得美好。也许仍然可以把这看做一种审美人生观，但显然已经脱尽了《悲剧的诞生》中那种生硬的形而上学逻辑。

但是，究竟如何面对人生最根本的痛苦即生命的无意义呢？在《查拉图斯特拉如是说》中有三个概念是人们在提及尼采哲学时谈论得最多的，也是理解得最有歧义的，便是超人、永恒轮回和权力意志。其实，这三个概念正是要解决这个问题的。按照永恒轮回说，在宇宙的永恒流变中，每个人生命中的每个瞬间都将无止境地重复回

归。这与其说是一个假说，不如说是一个考验性的提问，尼采仿佛如此问：即使生命毫无意义，你愿意它无限次地重复吗？作者正确地指出，尼采在很大程度上是用永恒轮回来定义超人的，超人就是那个通过欢欣地拥护这个信条而对今生今世的一切都说“是”的人。而一个人能否如此全盘肯定人生，则取决于内在生命力是否足够强大，尼采大多是在这个意义上使用权力意志概念的。

我们终于来到了尼采的晚年。在神志清醒的最后一年，他突然又频繁地谈论酒神。在《偶像的黄昏》中，他如此宣告：“这样一个解放了的精灵带着快乐而信赖的宿命论置身于万物之中，心怀一种信仰：唯有个体被抛弃，在整体之中万物得到拯救和肯定——他不再否定……然而一个这样的信仰是一切可能的信仰中最高的：我用酒神的名字来命名它。”（译文据尼采原著）在转了一大圈之后，尼采似乎回到了青年时代的酒神信仰。但是，正如作者所指出的：酒神是无限肯定之神，而肯定的语境已经迥然不同，因此所需的肯定的类型也和《悲剧的诞生》几无相同之处。最大的区别也许在于，青年尼采孜孜于要为肯定寻找某种理由，晚年尼采只是肯定，他不屑于寻找理由，似乎也不再需要理由了。难以判断的是，他这样做是出于无比的自信，还是出于彻底的绝望，抑或二者都是，是从绝望中产生的自信。

在以上的粗略描述中，我不得不舍弃作者的许多有趣见解。事实上，作者在阐述过程中经常是议论风生的，包括对尼采提出质疑。例如，他对尼采最广为传颂的作品《查拉图斯特拉如是说》评价颇低，责备其戏仿《圣经》的预言式文体背离了一向具有的嘲弄与试探的风格，并导致了后来者的可笑模仿和狂热崇拜。他最推崇的尼采作品是《论道德的谱系》，赞赏其用对学术程式的嘲弄式模仿的笔法论述极为严肃的内容，辩证性逆转运用之娴熟已臻完美。作者显然是一个有自己的独特眼光和明确趣味的解说者，因此我相信，他一定希望读者在听他的解说时也坚持独立思考。

最后我想指出，尼采在认识论领域有重大建树，启迪了现代哲学中反本质主义和语言哲学的潮流，而本书对这方面的内容甚少涉及。作为一本尼采哲学的入门书，这或许是一个不足吧。

2010年12月28日

引用文献说明^[1]

书中所引尼采著作，除首次提到时使用著作全称，其余如下所列，均使用书名缩写。所有引用内容之后首先是书名缩写，其次是章节编号。对于包含较长章节的著作，这种标示可能引起不便，但目的只在于使读者可以据此参考手边现有的任何一个版本。

A 《反基督者》

BGE 《善恶的彼岸》

BT 《悲剧的诞生》

CW 《瓦格纳事件》

D 《曙光》

EH 《瞧，这个人》

GM 《论道德的谱系》

GS 《快乐的科学》

HAH 《人性的，太人性的》

NCW 《尼采反对瓦格纳》

TI 《偶像的黄昏》

TSZ 《查拉图斯特拉如是说》

UM 《不合时宜的沉思》

WP 《强力意志》

【注释】

[1] 为方便阅读，译文中用中文书名代替原文的缩略语。——编注

第一章

尼采之形象

弗里德里希·尼采（1844——1900）是一位德国哲学家，在1889年初突然神智失常以前，几乎完全被人们所忽视。如今，“尼采”成为这样一位人物，假其权威，观点不同、意见迥异之士均可为各自的观点寻找支持。有一项出色的研究（阿舍姆，1992）致力于考察1890至1990年间尼采对德国的影响，该研究列举出了“无政府主义者、女权主义者、纳粹分子、宗教信徒、社会主义者、马克思主义者、素食主义者、先锋派艺术家、体育爱好者和极端保守分子”，他们都从尼采的著作中获得启示，而这个名单显然还可以继续延伸下去。该书的封面高调展示着一张1900年的藏书票，上有尼采头戴荆棘冠的图像；封底则是另一张，裸身的尼采肌体强健，站在阿尔卑斯山某高峰之上。在过去的九十年间，德国文化界或艺术领域，从托马斯·曼^[1]到荣格^[2]，再到海德格尔^[3]，几乎无人不承认尼采的影响。

有一本书研究了尼采在西方英语世界中的影响（布里奇沃特，1972），借用其书名中的一个词来说，在“盎格鲁——撒克逊体系”中尼采也具有类似的影响力。一波又一波的“尼采主义”热潮席卷而过，虽然也曾有一些时期，尼采因被视为德国军国主义的鼓动者而遭到冷落，受到同盟国的贬低。20世纪初，尼采被广泛地但很不准确地译介到英语中，或者说与尼采的母语有着奇特关联的这种语言中。至少是部分地因为尼采语言的古体风格，五十年间，这是尼采多部著作仅有的译本。

后来，当尼采的名声在英国和美国处于低谷时，流亡在美国的普林斯顿大学哲学教授瓦尔特·考夫曼^[4]开始重新翻译尼采的许多重要作品，并以一部专著开启了有关尼采的研究计划。自1950年问世以来，这本专著在许多年里一直在如何评价尼采方面具有决定性的影响（考夫曼，1974）。考夫曼呈现出的是一位更传统的思想家，而非为无政

府主义者和素食主义者等提供灵感的人。令人普遍惊讶而又得到较为广泛承认的是，尼采被证明是一位讲求理性的人，甚至还是一个理性主义者。考夫曼致力于建构尼采的形象，这种形象远离纳粹、远离那些声称以尼采为先驱的反理性主义运动、远离艺术中的浪漫主义。新的定位使过去的阐释变得难以理解，这样一来，尼采的学院化应运而生。尼采成为众多哲学家中的一位，人们将他与斯宾诺莎、康德、黑格尔，以及其他西方哲学传统中的领军人物相提并论，比较异同。钦服于考夫曼的渊博学识，一些美国哲学家以及随后更多的英国哲学家在他们的著作和文章中，将考夫曼作为从客观性、真理本质、希腊思想、自我本性以及其他无危险课题等方面研究尼采的起点。

与此同时，尼采成为二战后欧洲（在那里尼采从未丧失体面）存在主义者和现象学派持续研究和征引的对象。1960年代和1970年代，尼采逐渐成为批评理论家、后结构主义者和解构主义者关注的焦点。当后两个学派在美国立足进而大行其道之后，尼采再次被认定为启发两种思想的主要源泉。一些分析哲学家也发现，尼采并非如先前想象地那样与他们的旨趣相去甚远。出于学术圈中典型的互惠互利的动机，这些学者将他们的一些见解的萌芽归功于尼采，与此同时，通过引用尼采的权威他们进一步确立了自己对这些思想的贡献。如今，由于尼采对各种反差极大的思想以及反思想学派的吸引力，尼采研究正在蓬勃兴起。几乎确凿无疑的是，每年出版的有关尼采的书籍超过了关于任何其他思想家的。

佯称尼采完全不愿看到这样的现状是徒然无益的。尼采在世时几乎完全为人忽视（除非另作说明，本书所言的在世都指在1889年之前，那年尼采精神失常，距他逝世还有十一年）。尽管尼采并没有因此而感到愤懑，正如几乎任何事都不会使他愤懑，但世人的忽视确实使尼采陷入困境，因为他相信自己可以向同时代人传递真理，这些人正在因为忽视这些真理而付出惨痛的代价——这是尼采最精确的预言之一。然而，对打着他的旗号完成的著作或做下的事，他定会嗤之以鼻；学术圈对他的学院化改造的成功，尽管不像尼采所遭受的其他改造那么惊人，但从尼采的角度来看一定极像是最终的失败，因为他无论如何不愿被学术界所同化，在学术界，任何事物都只供讨论而不会

付诸行动。

在阐释尼采的观点之前，有必要稍作停顿，来思考一下为什么尼采的著作对纷繁复杂的运动和各种学术思潮都极富吸引力。对于这个问题，更清晰的答案要到后面才能给出。这里一个粗略的解释是，原因恰恰在于尼采的行为特质使人初见即耳目一新。在《悲剧的诞生》（1872）和《不合时宜的沉思》（1873——1876）之后，他的作品通常都是由短小的文章组合而成，篇幅不及一页，风格近乎箴言，尽管我们将会看到，他的箴言式语句与以通常方式来创作和欣赏的格言警句迥然不同：一两行包含人类经验本质的话语，以优雅严谨的确定语气希求人们接纳。讨论的主题庞杂众多，其中的许多话题，如气候、饮食、锻炼和威尼斯，竟会出于哲学家之口，让人不禁诧异。而且通常情况下，他的思考没有依照一定的次序。这就意味着他的思路比大多数哲学家易于进入，他对各种体系所频繁表现出的反感则使读者认为，持有这种反感方为人之常情。尼采的许多“准箴言”内容激进，对于他的所爱，读者从中仅可隐约察觉，但对于他的所恶，却更易于从他惯常的睿智而极端的话语中明确了解到很多。尼采看起来厌恶他那个时代的文明，尤其是德国文明的方方面面，这令读者为之一振。尼采的基本观点是，如果不能创造一个全新的起点，那么我们就在劫难逃，因为两千多年来几乎对所有重要事物的观点从根本上都是错误的，而我们就生活在这些错误思想的残骸之中，也可以说是生活在致命的颓废之中——这样的观点将自主权赋予了那些想要与全部的文化遗产决裂的人们。尼采则从未对这种不可能实现的完全决裂抱有任何幻想。

即便如此，有关尼采著作的多种阐释仍需进一步的剖白。这些阐释并没有随着时间的流逝逐渐消减，而是在不断增加，尽管它们已不似从前那般带有启示录的神秘色彩。多种阐释的存在向不知情者暗示着，尼采必定晦涩难懂，而且还有可能自相矛盾。这两点确有其事。但人们如果不能意识到并始终牢记着如下事实，这两点往往会给人造成比实际更为糟糕的印象：事实是，从《悲剧的诞生》开始，在撰写成熟作品的十六年中，尼采发展深化其观点的速度无人能及，并且他很少愿意浪费笔墨，指明自己思想的变化轨迹。

尼采更经常做的是试图以新的视角看待自己早期的作品，以了解自己前行的踪迹；从他考察自己著述生涯的思路看，他似乎认为人们若不了解其早期作品，就无法理解他的后续作品。他想由此以自我为范例，说明禁闭于19世纪颓废文化的现代人可以怎样从默从转而反抗，并为彻底的转变提供建议。特别是在1886年尼采的创造力濒于枯竭时——尽管他自己不可能事先知晓这一点，他在自己以往的作品上花费了大量精力，为它们提供新的导读，这些导读有时是极严厉的批评；对《快乐的科学》，他实际上写了一本全新的长篇作品来说明写作目的。毋庸置疑，这样做的一个目的就在于表明，对于过去既不应后悔也不必忽略。但是许多评论者却被引入歧途，误以为他们可以据此认为尼采的全部作品仿佛是同时创作出来的。

另一导致误读和令人震惊的歪曲因素源于一个事实，即至少从1872年起（很可能更早），尼采必定就已经开始将大部分时间用于写作。已出版的作品数量足以惊人，而他的笔记至少和成书的材料一样丰富。不幸的是，这些未出版的作品（遗稿）大部分留存了下来。如果存在这样一条普遍接受的方法论原则，即在任何情况下未出版的著作都应该与已出版的著作区别对待，那么这并不会造成不幸。然而，几乎没有人遵守这一基本原则。甚至那些宣称会这样做的人也常常为了印证自己对尼采的评价，悄悄地从大量的遗稿中进行语焉不详的摘引。此种处理方式的极大危害在于，尼采的一些核心概念，其中最重要的可能是强力意志和永恒轮回，得不到充分拓展。尼采通常很确信自己已经发掘了哲学的金矿，以至于只是粗略地记下许多思想，而没有充分发展它们。这就给评论者提供了可能性，在不受制于任何明确主张的情况下将某一思想的发展归因于尼采。一些人甚至认为，“真实的”尼采存在于他的笔记之中，而出版的著作不过是一套精致的——十分精致的——掩饰手法。海德格尔即持有这种荒谬的态度，这使得他可以将自己的哲学观点同时作为对尼采哲学的延伸和批判加以宣扬。

和所有其他的评论者一样，我也将偶尔援引尼采的遗稿，但这样做时我会明确标示。尼采对自己那些付梓著作的最终形式煞费苦心，他是最不可能认为风格可有可无的人。尼采是一个天生的文体学家，

即使草草记下的笔记也比大多数哲学家的成品优雅精致。但是如果将
他已发表的作品和这些作品的草稿相比，其差异却十分明显。这种差
异会让人不禁感到，在将这两类作品相提并论时一定要十分慎重。我
之所以强调这一点，是因为正如我们将看到的，对尼采作品的操纵一
直是创造尼采神话的一个主要因素。

以上这些仍不足以充分解释，为何尼采会被描绘成忧伤之子^[5]，
甚或被描述成带着许多其他的伪装。尽管尼采的观点多有模糊难解之
处，同时他也刻意不对理想形象加以明确限定，但人们终究希望失实
的阐释有个限度。在此，我只能无奈地说，很显然，看起来不存在这
样的限度。一个像尼采那样快速获得显赫名声的人，一旦本人对此名
声无能为力，他也许就会被人毫无顾忌地用来证明任何一个需要偶像
的运动。此时，就像在其他某些方面一样，尼采颇具反讽意味地成为
了他自己的反面，即“钉死的肉身”。这大概是尼采写下的最后一段
话：“我有义务反抗我的习惯、甚至本能的骄傲所深深反感的事物：
听我说！因为我是如此如此。最重要的是，不要将我和不属于我的思
想混为一体！”（《瞧，这个人》序言，1）然而，在尼采写下这段话
之后的一个世纪里，鲜有读者，更鲜有仅仅耳闻过他的人不是这么做
的。

【注释】

[1] 托马斯·曼（1875——1955），德国作家。凭代表作《布登勃洛克一家》获得
1929年诺贝尔文学奖。——本书注释除特别注明外，均由译者添加，以下不再一一注
明

[2] 荣格（1875——1961），瑞士心理学家，分析心理学的创立者。

[3] 海德格尔（1889——1976），德国哲学家。其代表作《存在与时间》是20世
纪西方哲学最重要的经典著作之一。

[4] 瓦尔特·考夫曼（1921——1980），著名尼采研究学者和翻译家。

[5] 忧伤之子（the Man of Sorrows）：《圣经·以赛亚书》第53章对耶稣的指
称：“这里甚至称他是‘忧伤之子’，可见他在世上的时候，经历了如何的屈辱和孤单。”

第二章

悲剧：诞生、死亡及复活

尼采是一位早慧的学者，少时即创作颇丰。尽管如此，他的第一部著作《悲剧的诞生》，或据第一版之全称《从音乐精神中诞生的悲剧》，却迟至二十七岁时才出版。年方二十四岁即享誉学界并荣任巴塞尔大学古典哲学教授，尼采也许不该为学界对其新著的肆意攻击感到意外，但显然尼采很意外。不论以何种学术规范衡量，《悲剧》^[1]一书都不够严谨，更不用说遵从古希腊研究中所确立的学术规矩了。很快，尼采从学生时代起的宿敌乌尔里希·冯·维拉莫维茨-默伦多夫^[2]便撰写长篇书评，指责尼采无知，歪曲事实，对古希腊文化和现代世界的类比荒唐可笑。对此，尼采的挚友埃尔温·罗德^[3]，以至少是同样激烈的言辞予以回击，一轮争论随后发生。这种由于学术准则被冒犯而引发的论战在学术圈屡见不鲜，尼采因此声名狼藉，虽为时短暂，这却是他日后经常要面对的、仅有的“声名”。

自此以后，《悲剧》的读者分化为两个阵营：一派认为尼采汪洋恣肆的文风为其论述内容所必需，读来令人振奋；另一派则因厌恶而表示轻蔑。双方观点都易理解：《悲剧》刮起一阵旋风，以它热烈怪诞的激情及在有限篇幅内探讨尽可能多主题的渴望扫荡了一切。尼采借论述希腊悲剧为何行世短暂的史实之名，宣称此悲剧形式近日已在理查德·瓦格纳^[4]的杰作中复活。自从在一次偶然的機會中看到了《特里斯坦与伊索尔德》的乐谱，尼采就狂热地爱上了瓦格纳的歌剧。当时他十六岁，经常和朋友们一起在钢琴上弹奏并试唱这部歌剧（《瞧，这个人》，11.6；也见于洛夫，1963）。1868年，尼采见到了作曲家本人和他当时的情妇——李斯特的女儿科西马。到1869年，尼采已成他们的密友。在瓦格纳夫妇侨居卢塞恩湖畔的特里布森时，尼采经常登门造访。毫无疑问，在交往中他们曾多次探讨过《悲剧》的全部主题，瓦格纳也为书中的若干中心论题贡献良多（西尔克与斯特恩，1981：第3章）。纵然如此，瓦格纳和科西马收到书的成

稿时还是对书中所述大感意外。不管热衷于历史演义的瓦格纳对该书有何等重要的影响，书中众多的新观点足以让他深受启示。

一般支持《悲剧》的读者会为该书最后十章感到遗憾，遗憾于其中长篇累牍地论述瓦格纳艺术是古希腊悲剧之复活这一命题。在他们看来，这个命题不但荒谬，而且偏离了书中前三分之二的內容所确立的主题，从而破坏了全书的统一性。这样的解读几乎完全错过了书中浓墨重彩的论点，也误解了尼采毕生孜孜以求的事业。对于那些希望理解尼采一以贯之的关切的读者而言，《悲剧》之所以成为尼采著述生涯不可或缺的起点，就在于他在论述中处理问题的方式：他的讨论始于看似远离时代的诸多议题，却逐渐揭示出他真正关心的问题是文化、文化的永久状况，以及实现文化永久性的诸多障碍。

《悲剧》开篇即节奏明快，并且这一势头从未减缓。首次阅读最好尽可能加快速度，一个不错的方法是跳过那些晦涩难懂和明显游离于中心论点（该词应从广义理解）之外的部分。这样一种初读的方式当然包含不加深究地接受，但第一遍通读就采取批判的视角难免使人烦躁或倦怠。感受贯穿着《悲剧》全书的流动性十分重要，在某种程度上，流动性也是该书的探讨主旨所在。在“前言——致理查德·瓦格纳”中，尼采首先提到了“我们正在讨论的严肃的德国问题”，并确信“艺术是生命至高无上的使命和生命真正形而上的活动”。然后，尼采恰如其分地以如下论断开始他的论述：“当我们不单能从逻辑推理上了解，而且能够直接感受到艺术的持续发展源于日神和酒神的二元性，那么我们就在很大程度上理解了审美科学。”随后在短短几行内，尼采明确表示，他将在三方面继续推进。首先是当代德国文化的危机，其次是一个有关形而上学本质的大胆判断，最后涉及的是“审美科学”。（尼采使用“Wissenschaft”一词指称“科学”，它的意义不同于英语中的“科学”，指任何一种系统的调查研究——这一点在阅读尼采的全部作品，或更确切地说在阅读其中任何用德语进行的论述时，均应牢记。）

尼采很快转而讨论日神和酒神之间的“对立”，但“对立”并不意味着两者是敌对关系。尼采很快就在阐述中点明：“两种如此不同的本

能彼此共生并存，又常常剧烈对抗，相互间不断地激发更有力的新生”，直到他们“终于产生了阿提卡悲剧——这种既是酒神的又是日神的艺术作品”。这种旨在比任何单一一方创造出更多成果的对立是19世纪德国哲学的特点，它的主要代表人物是黑格尔，尼采基本上毕生都在与这位哲学家抗衡。毋庸置疑，这其中部分原因在于尼采对叔本华情有独钟，而叔本华对黑格尔的厌恶尽人皆知。不过，在阐释对立及其克服方面，尼采并不需要求助于任何辩证法的机制，而黑格尔自己却深受其累。尼采可以通过形象和例证实现他的规划，尽管他在举证时常常带有明显的倾向性。

尼采认为，日神是关于形象的艺术。确切地说，日神就是形象。尼采以梦阐释他的观点：最具代表性的日神艺术格外清晰，刻画事物轮廓鲜明，很好地例证了个体化原则。叔本华将这一原则视做我们所犯的主要认识论错误——我们对世界的观察和设想着眼于彼此孤立的客体，包括孤立的个人在内。作为拥有感官和观念机制的存在者，我们无法避免用这一根本错误的方式看待世界。在叔本华看来，这一错误是我们遭受许多最痛苦的幻相和经历的根源，尽管我们并不清楚克服这一错误能否使我们的生活不再那么可怕。

在《悲剧》里，尼采利用了叔本华思想中的困惑之处。很明显，在产生自己的、某种程度上可以说是独立的“艺术家的形而上学”时，尼采并不比叔本华对这些困惑更加明了。在《自我批判的尝试》中，尼采曾以自嘲的方式对自己的写作过程表示质疑。这篇为《悲剧》第三版所写的精彩前言作于1886年，当时尼采正处于自我评价时期。通过使用短语“艺术家的形而上学”，尼采一方面意指某类定制的形而上学可以赋予艺术一种重要性，这种重要性后来他自己也承认过于荒谬；另一方面则指使用艺术或伪艺术手法生成形而上学观点，再用美的标准而非真实性标准对这些观点加以检验。因此，有人将《悲剧》视做一次康德式的先验的论证，其遵循的一般模式是：x是既知事实，即论据。那么为使x成为可能，何种其他的既知事实是必须的？尼采的论据与任何其他哲学家迥然相异，他赋予审美经验以优先性，而审美经验，即便在考虑之中，也通常是哲学范畴里排序靠后的因素。尼采将我们创造日神艺术（雕塑、绘画，尤其是史诗）和酒神艺

术（音乐、悲剧）的体验作为他的论据，询问为使我们拥有这些体验，世界必须如何。我们已经看到尼采将日神艺术比做梦，而使酒神艺术作为梦之本质的最初显现与醉的状态相一致，这种状态是感知到的个体化原则得以克服的深度方式，是清晰性的丧失，是个体特征的消弭。

既然我们已经领悟到，日神象征着美丽形象而酒神使我们尽情体验现实同时又不被现实摧毁，那么，为何我们还需要兼备两者？之所以我们被如此建构，是因为现实的体验必须被保存起来，以待特殊情况下备用，正如希腊人意识到的：它是为节日而准备（尼采写作《悲剧》时，首届拜罗伊特音乐节^[5]正在筹划之中，但直到1876年音乐节才得以举行）。此外，更深一层的原因在于，形象本身并没有问题，只要我们了解那就是它的真实状态（这将一直是尼采作品中的一个关键主题）。正如我们所见，希腊史诗是日神艺术形式的一种，其最引以为豪的代表当属《伊利亚特》，一部因主题明晰和勾画鲜明令我们欣悦的杰作。真实经历过此段历史的希腊人乐意为自己虚构一个众神自娱自遣的王国，对此，尼采的评价值得回味，他认为这是“神正论唯一令人满意的形式”（《悲剧》，3）。正是在这个层面上，在《悲剧》第一版中出现过两次、后来又在《自我批判的尝试》中得到重申的一个论述才成立：“只有作为一种审美现象，世界才具有存在的合理性。”（表述略有不同）对于荷马时代的希腊人来说，极贫乏的生存状态令人不堪忍受，因此，他们表现出一种英雄式的艺术本能，将战乱频仍的生活转变成一种壮观的景象。这就是他们需要众神的原因，他们并不以求得更好的来生安慰自己，就像构想另一个世界时所通常怀有的动机那样，而是在他们自己所可能拥有的任何一种生活和众神的不朽生活之间作出区分。荷马曾令人震惊地向我们表明，众神正因为具有不朽之躯，所以可以肆无忌惮，不顾责任。“谁要是心怀另一种宗教走近这些奥林匹斯山之神，想在他们那里寻找高尚的道德，甚至寻找圣洁、非肉身的空灵、仁慈与怜悯，他就必定会怅然失望，立刻调首而去。”（《悲剧》，3）

尼采一生都对“英雄气概”充满怀疑，如果我们还可以赋予这个概念某种意义，那么这一定发生在对英雄景象的想象过程中。在《悲

剧》中，尼采首次尝试给一个短语注入力量，在后来的写作中，他也一直对这个短语情有独钟，这就是“强者的悲观主义”。尼采从未幼稚到成为一个乐观主义者，像一个“非英雄”那样认为生活会一如既往地美好。而我们普通人，作为“非英雄”，只能汲汲于“生活质量”（有人希望尼采会对这个糟糕透顶的短语作出恰如其分的评价）。当我们认为“生活质量”无法改善时，便转而成为悲观主义者，而不是感伤主义者——或如尼采所言的“浪漫主义”者，悲叹着生活的苦难，同时还可能将这种悲叹恰到好处地转化成柔和的诗歌形式。

尼采对荷马以及他在《伊利亚特》中创造的不朽英雄的礼赞充分说明，日神艺术本身并没有问题。但是，它纵容一种幻想，因此存在着固有的不稳定性，易于蜕化而变得不那么有价值。有些探索很可能通向繁难，史诗时代的希腊人拒绝进行这样的探索，而当他们更加清楚自己与众神的关系时，史诗时代便产生出悲剧时代。尼采从很多方面论述过这一重大的转变，其中大多深受他对叔本华的崇奉的影响，这种崇奉充满激情而又十分短暂。在《悲剧》第一节末尾，尼采写道：“人不再（像曾经创造众神的人那样）是艺术家，他已经成为艺术品：整个大自然的艺术力量，以太一的极乐满足为鹄的，通过醉的颤栗显示出来了。”读到《悲剧》中位置比较靠前的这一段论述，我们依性情不同或震惊或恼怒，尼采就是要在论述中不断激发读者类似的情感。他有着大量深刻而动人的艺术体验，而其他经验却寥寥无几，所以只能以一个伟大的批评家在批评的古典传统衰落之后仅有的方式使这些经验具有意义：通过写作一部作品，似乎能随着作品的自然展开，不断复制那些体验的力量和丰盈。

在这样的写作模式下，读者首先接触到的是词汇和短语，随后才去思考它们的意义。尼采原本可以在写作生涯中一直采用这一模式，但他很快意识到此模式并不适合带有学术论文性质的专题著作。上段的引述就是一个很好的例证。尼采将荷马时期的希腊人描述成艺术家，并且由于他们富于创造力（帮助他们忍受生活的能力）、能够虚构出任性多变的众神形象，尼采进而认为，希腊人自身就是艺术品。但是，这样的更进一步首先是一种出于严肃目的的文字游戏，阐明观点之后，仍需进一步证明。叔本华的概念，即在所有的个体表象之下

是单一的、本质上不会改变的太一（这一概念为尼采的思考提供了框架），援助了尼采；尼采由此赞颂创造悲剧的希腊人将人变成艺术品，或按尼采的说法，将人变成“生活的艺术家”。希腊人意识到，为了直面现实而不是陶醉于美丽的外表，他们必须面对生活本质上乃个体之永恒毁灭这样的现实，放弃彼此的疏隔，全心为酒神艺术而欢欣；酒神艺术是他们得以抵御野蛮人的酒神节的堡垒，这个节日的核心内容“是一种癫狂的性放纵，其浪潮吞没了一切家庭生活的庄严规范。天性最凶猛的野兽在此脱开缰绳，甚至连被我始终视为‘女巫之淫药’的那种东西，即爱欲与严酷的扫兴混合物，也释放了出来”（《悲剧》，2）。

也就是说，艺术总是具有形式，即便是最极端的酒神艺术也不例外。形式甚至可以达到篡改主题内容的程度，主题内容本身是不名其状的痛与乐的旋涡，其中痛苦占据着主导地位。但是，艺术需要这种篡改，若不如此则难以为人接受。因此，尼采在书的最后部分论述瓦格纳的《特里斯坦与伊索尔德》时宣称，它必须是一部戏剧，因为戏剧中有角色，即个人，这就意味着日神在发挥作用。在该剧的第三幕里，特里斯坦这个角色居于我们与瓦格纳的音乐之间，特里斯坦经历死亡，而我们，在尽可能接触到原初现实之后，生存了下来。因此，悲剧英雄都是一些有着牺牲精神的受害者，我们经由他们得到“救赎”。“救赎”是瓦格纳和基督徒爱用的一个词，尼采此处用过之后很快后悔，但这仍不妨碍他在其他语境下为了论述之便继续使用这个词。

我跳过了《悲剧》中间各章，以便展示尼采如何试图在希腊悲剧和瓦格纳歌剧之间建立连续性。在尼采看来，后者势必比前者对我们更有意义，因为希腊悲剧演出的音乐已经失传，我们只能从现存的关于观众反应的记录推断音乐的效果：观众陷入一种醉（Rausch）的状态，而这一状态直到此时才再度为我们所拥有。若不是面对一个群体的观众，这种状态就不可能出现。这个观众群体产生的是相当于现代足球观众所有的那种身份丧失感，只是更高级些。但是，我们必须关注醉产生的方式，否则，在足球观众和悲剧观众之间就无法作出质的区分。尼采很快便感觉到，出于一些复杂的原因，瓦格纳歌剧的观众和相应的醉后闹事的酒徒无甚差别。但这一想法隐藏于痛苦的未来之

中。在当时，尼采试图借助将具有相同幻觉的人们联合起来而复活集体精神。这是“我们要面对的严肃的德国问题”。在这一阶段，尼采认为，德国人具有其他民族所欠缺的对绝对真理和价值的感知力，这一能力很大程度上来源于德国丰富的音乐遗产。

《悲剧》的开篇说明了日神和酒神的二元性，结尾几节又论述了两极极为复杂的辩证关系，通过这种关系，两者相互滋养。而在书的中间部分，我们了解到尼采对希腊悲剧的巅峰（埃斯库罗斯和索福克勒斯）和衰落（欧里庇得斯）的阐释，这种阐释极为系统，几近怪诞。尼采的中心论点是，歌队在巅峰时段起着主导作用，通过它，观众在舞台上看到自身的映像被提升到压倒一切的顶峰，达到痛苦和变形的极致。然而，当欧里庇得斯（他流传下来的戏剧作品远远多于前辈戏剧家）登上舞台时，他对个体、心理，最糟糕的是，对理性之效力（或如尼采所言，对“辩证逻辑”）显示出很大兴趣。尼采毫无犹疑地指出，给欧里庇得斯带来如此腐化影响的是苏格拉底，苏格拉底罪当饮下毒芹，原因不在于他对雅典青年的教唆，而在于他对原本有可能得以延续下来的悲剧性伟大的破坏。“欧里庇得斯成为了审美苏格拉底主义的诗人。”（《悲剧》，12）

苏格拉底之所以成为一个如此激进的反悲剧的人物，就在于他相信理性之万能——尽管可能会有人指出，在《柏拉图对话集》这部在学者们看来最有可能代表苏格拉底自己观点的著作中，除却从反面说明，关于理性万能这一点并没有进一步的论述。而尼采对苏格拉底的描画并不符合这一观点。

直觉智慧在这个完全反常的性情中出现，只是为了在某些地方阻止清醒的认识。在一切创造者那里，直觉都是创造和肯定的力量，而知觉则起着批判和劝诫的作用。在苏格拉底那里，却是直觉从事批判，知觉从事创造——真是一件赤裸裸的大怪事。

（《悲剧》，13）

对于苏格拉底这个形象，尼采从未感到游刃有余；与尼采同他的万神殿和反万神殿中的其他主角的关系一样，他与苏格拉底也保持着一种痛苦的矛盾关系。原因在于，尼采并不认为直觉和知觉的关系像他此处声称的那般简单，他更确信的是：

辩证逻辑中的乐观主义因素，它在每个推论中欢庆自己的胜利，只能在冷静的清晰和知觉中呼吸自如：这种乐观主义因素一旦侵入悲剧，就会逐渐蔓延覆盖其酒神世界，迫使悲剧自我毁灭——最终纵身跳入市民剧而丧命。我们只需要考察一下苏格拉底的一些箴言：“知识即美德，一切罪恶源于无知，有德者即幸福者。”悲剧的灭亡已经包含在这三个乐观主义的表述中了。

（《悲剧》，14）

这是一段精彩的控诉，尽管它与欧里庇得斯无甚关联。西方哲学中理性主义的伟大传统与乐观主义惊人一致地携手并进，这并非偶然，而直到叔本华，我们才遇到一个悲观主义的哲学家，他与一个信仰非理性意志至高无上的反理性主义者相契相合，这也不是什么巧合。由于柏拉图主义和基督教的联合，西方传统一直以来就对悲剧充满敌意，而那些伟大的悲剧，尤其是莎士比亚和拉辛的悲剧，不是被排除在神学语境之外就是与这一语境关系紧张。因为音乐的缺席，尼采并不认为莎士比亚是一位成熟的悲剧作家。这一判断使得尼采处境十分尴尬，对于这种处境，他几乎是以全然逃避的态度来面对的。

《悲剧》中有关莎士比亚的一个经过简短论证的段落是对哈姆雷特的深刻洞察。尼采将哈姆莱特视做一个洞悉酒神世界的人，意识到所有行动的徒劳无益——他不是一个犹豫者，而是一个绝望者（《悲剧》，7）。不过，尼采并没有考察，如果这能够产生完整的悲剧效果，那么它又如何产生。

更值得商榷的是，尼采根本不去解释音乐悲剧如此匮乏的原因。他似乎想当然地认为瓦格纳创作了这类悲剧——尽管在笔者看来很明显的是，瓦格纳并没有。确实，一个又一个作曲家已经用音乐至高无上的力量证明，不管舞台上的戏剧多么糟糕，它们都可经由音乐得到拯救。事实上，真正打动尼采的是音乐与其他艺术的不同，它能引起极度的痴狂。他赋予悲剧传统意义上的高尚位置，因为这一艺术形式显示出，即使生活显然令人难以忍受，我们依然可以生存。由此，尼采实现了合二为一。

也正是在这一点上，尼采对叔本华的依从最可商榷。叔本华也相信音乐能使我们直接领悟意志的发展变化，因为音乐不以概念为中介。然而，在他对意志的本质——永恒奋斗却永无成就——的一般论述中，很难看出我们怎样或为何会愿意在一种让人直接沉浸于其中的艺术中获得快乐。

在某种程度上，尼采修订了叔本华的观点，他宣称太一是痛苦与快乐之混合，但是如前所述，痛苦处于主导地位。尼采所做的是试图回答一个传统问题：我们为何喜欢悲剧？他认为以往的答案浅薄而自负，因而明智地摆脱了它们。但是，在努力将悲剧塑造成一种能转变看似不可转变之物的中介的过程中，他越过了目标，自己掉进了将真与美等同的陷阱中，对于这个陷阱，他后来以强有力的措辞予以抨击。此时此刻，我们想要问他一个问题，也是十多年后他自己问出的问题：为何是真理而不是非真理？是何种内在于我们的东西促使我们寻求真理？

在《悲剧》中，尼采似乎回答了这些问题，只是答案不甚清楚。事实上，直到生命的最后阶段，尼采才充分深入这些话题。然而，值得注意的是，此时的尼采已经开始他一生的重要探询：一旦看清了生存的真实状态，我们该如何使它变得可以忍受？尼采是通过引用狄俄尼索斯的朋友西勒诺斯的故事来说明这个问题的。西勒诺斯说：“可怜的浮生啊，无常与苦难之子，你为什么逼我说出你最好不要听到的话呢？那最好的东西是你根本得不到的，这就是不要降生，不要存在，什么也不要。不过对于你还有次好的东西——立刻就

死。”（《悲剧》，3）然而，尽管西勒诺斯很“机智”，彻底悲剧性的智慧[尼采一直很反对Wissenschaft（知识、科学）和Weisheit（智慧）]最终还是将他击倒。这一结果是通过日神和酒神之间复杂的相互作用达成的，书中后半部分一些相当晦涩难解的巧妙构思即着墨于此。随即，尼采给出了最具启发性的评价：“悲剧神话所唤起的快感，与音乐中不和谐音所唤起的快感有着同一个根源。酒神冲动及其在痛苦中经历的原始快乐，乃是孕育音乐与悲剧神话的共同母腹。”（《悲剧》，24）

读者可能已经意识到，这就是勋伯格^[6]后来热烈宣称的“不和谐音的解放”。因为，尽管我们发现没有需要消解的不和谐音的音乐单调乏味，世界却似乎更愿意无穷无尽地向我们展示不和谐音，只是间或有所停顿。但是，就此阶段而言，我们没有必要对这一点穷追不舍。尼采的确为我们提供了一种艺术家的形而上学，在这种形而上学中，物质世界顽固地抗拒着被组织起来的命运，由此推动着创造力不断取得成就——这创作同时也是一种模仿，因此我们可以说艺术也同时在向我们展示现实，但却是对现实的变形而展现的。

在《杜伊诺哀歌》的开篇，里尔克^[7]写道：“因为美无非是/我们恰巧能忍受的恐怖之开端，/我们对它充满敬畏，则因为它宁静得不屑于摧毁我们。”（斯蒂芬·米切尔译^[8]，此处稍有改动）可以说，诗中表现了《悲剧》的基本思想。这一思想至少令人感到不安，甚至是厌恶（扬，1992：54——55）。它决然地抹掉了崇高与美之间长期以来的差异，将前者纳入后者，并成为其中的首要元素。但这还不算是该思想中最震慑人心的革新。更重要的是，它宣布了尼采的毕生事业所坚守的信仰，他以英雄般的气概在生命中将这一信仰显现。他没有习惯性地给予生活中的痛苦一个否定角色，在当代场景中这样的否定角色比其他任何事物都让他感到压抑。与此同时，他纠缠于一种景象，即世界将成为一片恐怖之地，任何想从道德方面赋予世界意义的尝试都根本不可能。这就是为何在《自我批判的尝试》一文中，在比任何人都更严厉地批判了《悲剧》并声称他发现这是“不可能的”之后，尼采仍然发现“它业已显示出一种精神，这种精神不畏任何风险来反抗生存的道德阐释和意义”（《悲剧》，“自我批判的尝试”，

5)。在几行论述之后，尼采明确指出：“基督教精神是人类迄今所听到的对道德主题的最无节制的阐述。”这不过是事后之见，但尼采一直都对苦难（指其他人的苦难——对于自己他倒是一个令人难以置信的斯多葛派）颇为敏感却是个事实，为此他从各个方面为苦难寻求“解释”，包括苦难对人的益处，苦难作为恶行之惩罚，以及其他在千年来无法忍受的生活中所流传的种种空话。

尼采自己和其他人对《悲剧》的各种指责大多并非言过其实，但《悲剧》却是许多古典学者和人类学家获得启示的丰富源泉。与此同时，由于对日神——酒神之二元性的强调，《悲剧》对世俗世界的想象影响深远。反复阅读这本书，总会有新的收获。一旦弄清全书的脉络，就会从中发现许多在尼采的其他著作中所没有的特别洞见。然而，有一种细读却收效甚微，这就是现今流行的那种寻找奇难、断裂和自我颠覆的阅读，以及解构主义者工具箱中的其他货色。这些方法只适用于思路明晰连贯的作品，毫无疑问，《悲剧》缺少这种明晰。事实上，只有在尼采的热情中，我们才能找到一种连贯性。正是带着这样的热情，尼采在情感的推动下毅然决然地将他最珍视的主题与表现这些主题的偶像焊联在一起。换言之，这是一部年轻人的作品，与后来的作品相比，它并不完全忠实于作者。而且，最令人讶异的是，它是迄今为止对悲观主义世界观最乐观的表达。

【注释】

[1] 即《悲剧的诞生》，下同。后文中其他书名亦有类似省略。

[2] 默伦多夫（1848——1931），德国古典语言学者，主要研究古希腊文学。

[3] 埃尔温·罗德（1845——1898），德国古典学者。代表作为《心灵》一书。

[4] 理查德·瓦格纳（1813——1883），德国作曲家。创作有《尼伯龙根的指环》和《特里斯坦与伊索尔德》等经典乐剧。

[5] 瓦格纳在德国巴伐利亚城市拜罗伊特亲自设计了一座剧院，举办一年一度的拜罗伊特音乐节，上演自己的歌剧。1876年8月13日，第一届拜罗伊特音乐节开幕，上演了瓦格纳的四联乐剧《尼伯龙根的指环》。

[6] 阿诺尔德·勋伯格（1874——1951），美籍奥地利作曲家、音乐教育家和音乐

理论家。

[7] 里尔克（1875——1926），奥地利著名诗人，著有《生活与诗歌》、《梦幻》、《杜伊诺哀歌》等。

[8] 指英译文。

第三章

幻灭与隐退

直到《悲剧》问世，可以说是尼采一生中最快乐的时光，也是他不受疾病、孤独和排挤困扰的最后时光。1872年，随着瓦格纳夫妇离开特里布森迁往拜罗伊特，尼采一直以来拥有的温暖而受益颇丰的友谊也告一段落。瓦格纳离开后，尼采开始质疑瓦格纳歌剧的质量和目的。直至生命结束，尼采从未放弃对这些疑惑的思索。然而于公开场合，尼采仍然是一个瓦格纳信徒，为着一项迫切需要宣传的事业积极地进行宣传。尼采很快意识到他在《悲剧》中过高地评价了德国文化，他对德国文化的状况变得忧心忡忡，因而开始着手写作一系列针对时事的短文，称它们为《不合时宜的沉思》。尼采计划写作十三篇，但只完成了四篇。不过，也许两篇就够了。这些文章很长，篇幅都在五十页以上，这说明尼采并没有找到一种写作形式，恰到好处地表现自己的天赋。在文中，为了解释和提出一个观点，他往往诉诸漫无边际而又流于铺张的表达，这在尼采一生中是仅有的一次，其风格远不如《悲剧》那般引人入胜。

然而，《沉思》更根本的问题还不在于这些方面。书中，在对当代文化之健全性进行评价时，尼采对《耶稣传》的作者、年老的大卫·施特劳斯^[1]发起攻击，并且在尼采看来，作者的另一本书《旧信仰与新信仰》危害更大。此外，尼采还亲自实践历史编撰学并且颂扬叔本华和瓦格纳的天赋。然而，除了第二篇“历史学对于生活的利与弊”以外，尼采在上述过程中并没有找到符合他关注的对象的主题。在第一篇中，被他选为批评对象的施特劳斯的那本书，简单得不值得细品，平易得不适合睿智的嘲讽，读者因此疑惑，尼采为何要为其费神，而且很明显，他确实这样做了。尽管如此，这篇文章仍值得一读，它探讨的话题和马修·阿诺德^[2]的《文化与无政府状态》极为相近，两者连措辞都令人惊讶地相似。因此，最有效的阅读方式就是将这篇文章与阿诺德的那本浅显而又颇有影响力的小册子一起阅读。文章中包含着

尼采最富启发性的一个新词，“文化庸人”，即那类知道自己应该知道的，并且确信这不会对自己造成影响的人。

《沉思》的第二篇是一部伟大的作品，是对我们在何种程度上能在担负知识，尤其是历史知识的同时又不丧失自我的真正思考。文章最后热切地呼吁我们去采纳希腊人的文化观念、抵制罗马人的文化观念，因为前者是一种“作为新的改善了的生长之物的文化概念，没有内在与外在，没有掩饰与习俗，是作为生活、思想、表象和意欲之一体原则的文化”（《沉思》，2.10）。尼采的表述相当精彩，但却像是学校授奖演讲日中的发言，因为这段话中所体现的情感并没有在文章中得到充实。

《沉思》的第三篇“作为教育者的叔本华”让人颇感困惑，因为它甚少涉及叔本华本人。对于这位折衷的悲观主义者，尼采所怀有的信徒情结已渐趋减少，他赞颂的主要是这位哲学家对学院哲学家的蔑视。其实，对于这一点，叔本华自己在《附录与补遗》中有着更加中肯的说明。《沉思》的最后一篇“瓦格纳在拜罗伊特”读起来有一定难度。即便我们不了解在写作这篇文章的同时，尼采也在他的笔记中记录了关于瓦格纳的一些严重问题，我们仍可以感觉到有些地方出了差错。这是尼采唯一一次让人听起来言不由衷，他试图重新捕获一种心理状态，这种状态在持续时曾经那么美好，但却在以惊人的速度逃向过去。瓦格纳对此文——“朋友，你怎么对我那么了解？”——的热情，只有一种解释：他太忙而没有时间去读它。这一解释本身成为尼采一生（极少数关键事件）中下一个关键事件的前兆：参加1876年首届拜罗伊特音乐节并与瓦格纳决裂。

大多数尼采批评家都乐意看到尼采最终成为一个瓦格纳反对派，大概因为这样一来他们认为自己就不需要对瓦格纳有太多了解。当然，这样的情形根本不会出现，因为瓦格纳比其他任何人，包括苏格拉底、耶稣以及歌德，都更多地成为尼采作品中的主角。不过，从一个更严肃的层面来看，批评家们也许意识到，如果尼采一直是一个瓦格纳崇拜者，他就无法忠实于自己，只有在忍受了决裂的极度煎熬之后，他才保持住真实的自我。对于这一切，瓦格纳在很长时间内甚至

并不知晓。我们无法按轻重之分来辨别哪一个才是导致决裂的真正理由。毋庸置疑，尼采对拜罗伊特音乐节所抱有的天真期待被击得粉碎；瓦格纳的期待也被击碎，但他明白当时形势的实用性所在。《沉思》各篇应该保持平衡，尽管糟糕的是它们并非如此。不过，尼采的这一尝试至少说明，拜罗伊特音乐节需要得到有钱人的支持，同时它也意味着，这次旨在成为社会以最小代价庆祝共同价值观的节日，变成了另一种场合，在其中最为显眼的是时尚界的文化庸人，另外还有皇室成员和其他无关人士。

尼采对身处这些人之中感到惶恐，他逃到附近的乡村以治疗使他日益憔悴的头痛。在那里以及后来，他仔细地考察了自己同瓦格纳本人以及作为艺术家的瓦格纳之间的关系。此时，尼采很明确地感到，他不再想成为任何人的信徒——这肯定是一个关键因素。也许他曾经爱慕过科西马，对此我们尚无明显证据，但这样的推断似乎不无道理。最不令人信服的倒是尼采最着重于对外强调的那番解释：瓦格纳已经成为了一个基督徒。据尼采称，两人友谊的最终破裂缘于他收到了瓦格纳的诗集《帕西法尔》。而事实上，在1869年瓦格纳朗读该诗的散文体草稿时，尼采不仅在场而且听到瓦格纳就诗的主题发表看法。因此，两人关系的破裂不可能如尼采所声称的那样属突然之举。此外，尼采自己想要成为一名作曲家的理想，以及在这方面令他尴尬的失败，这两个因素也应予以考虑。他会在瓦格纳面前弹奏业余钢琴曲，而且直到很久以后还在创作合唱歌曲，不过，它们听上去倒像是公理教会的圣歌，只是在几个音符上有些差错，这些歌曲是“生命的赞歌”或“友谊的赞歌”——很明显，这样一个人无法在音乐方面判定自己的天赋。

不仅是作为作曲家，尼采感到失望。全面地讲，他还是一个壮志未酬的有创造力的艺术家。这在很大程度上解释了他作品中对待伟大艺术家，即使是他最崇拜的艺术家时那种自始至终目空一切的态度。尼采是一类作家的典型代表，从最好的方面看，这类作家的洞察力无可匹敌；从最坏的方面看，他们傲慢无礼，性格扭曲。他们自己没有能力从事艺术创作，于是搜刮别人的成果来填充自己的视野。也许所有伟大的批评家（不管在什么情况下，都是很少一部分人）都是

如此。人们当然不会到他们那里寻求对作品的精确阐释——只有非常优秀的批评家才能提供这样的阐释。然而，不管怎样，看到伟大的艺术家的形象在炽热的想象中渐渐似大理石般被归类为“经典”，总是令人欣悦的，这种想象提供的是对艺术家的奇特的、具有高度“偏见”的看法。这样的理解也许比其他任何因素都更好地解释了诸如《悲剧》这样的作品为何具有持久不衰的影响力。

也许，最有助于我们看清两人关系破裂的方式是，在瓦格纳身上，尼采生平唯一一次见到他的一种象征化为肉身。很显然，在《悲剧》之后出版的作品中，几乎所有专有名称代表的都不是个人，而是各种运动、趋势以及生存方式。尼采写作中的这个特色常常是富有创见的，但偶尔也会让人觉得违背常情，甚至产生误导。就瓦格纳一例来说，困惑之处在于，对于尼采来说，瓦格纳首先的确意味着他曾“与名人结交”（《快乐的科学》），尼采无法在写作中将瓦格纳其人与他所代表的事物分离开来，以至于尼采对瓦格纳所表现出的矛盾情感在程度上远远超过对他的其他“反面英雄”。即便不曾与瓦格纳相识，尼采也难免会在作品中给他留出一个重要的位置，因为瓦格纳以最便利的方式为他总结出了19世纪晚期文化的诸多特点。对于这些特点，尼采是深恶痛绝的，尽管这种厌恶并不像他本来希望的那般坚决果断。然而，失掉作为朋友和导师的瓦格纳，却让尼采承受了远超过他承受限度的代价，虽然这是必经之途。

尼采以他所能一直倚靠的唯一方式来处理问题：他勤于写作，完成了一部新作，在几乎所有方面都显示出他迅速增长的力量，从此以后，大多数作品的写作模式也由这本书得以定型。这部作品就是《人性的，太人性的》，副标题为“一本献给自由精灵的书”。该书共包含九章，每章都有一个非常笼统的名称，分成638个编有序号的小节，其中许多带有标题（尼采后来又出版了两个内容翔实的续篇，因此整部书是尼采所有作品中篇幅最长的一部）。和所有其他以这种模式写作的书一样，这部书读来十分费力。各节虽是按主题划分，但尼采常常允许自己在其中自由发挥，连珠炮似的向读者提出某些话题，随后又迅速用其他话题将这些话题替换，这样一来，读者根本无法记清读过的内容，这令人十分沮丧。解决这个问题的唯一途径就是对那些印

象尤为深刻的小节作标记，以便回头查找。尽管采用这样的模式有些冒险，但它却构成了尼采写作策略的一个关键因素。在写作中如此频繁地、突然地使用该策略表明，尼采已经开始对《悲剧》的伪叙述感到不满。虽然辞藻铺张，《悲剧》倒是易于记忆，就因为它有一个前后连贯的主线。

然而，尽管《人性》中不断有新的突破，这部书还是让人感觉并没有体现尼采最真实的水平。正文前致伏尔泰的献词即显出这样的征兆。因为，尽管尼采可能认为，伏尔泰轻松灵动的浅显思想是自己在坚持不懈地探索深奥的浪漫悲观主义之后真正想要的东西，但将这两种性情视做本质上彼此对立却令人难以苟同。伏尔泰对乐观主义的批判之作《老实人》，本身即是一部地道的充盈乐观情绪的作品。其实，伏尔泰吸引尼采之处，正如17世纪的那些箴言作家对尼采的吸引一样，在于风格上的硬朗。它有着一种日神式的品质，暗示着可以将经验包裹在一个个简洁而又引人注目的形式中。所有好的箴言式作品读来都使人疲倦，因为读者必须完成作者的一大部分工作。作者提供了一个句子，读者就要把它扩展成一个段落。尼采曾说，他要以一篇篇幅写出其他人得用一本书表达，并且还没有表达清楚的思想。然而，尼采渴望使用的那种箴言或准箴言具备改造读者意识的效果：换言之，它们有着与诸如拉罗什富科^[3]的格言警句相反的效果。尼采身上最显著也是他最擅长的一点是，将经验从以往的束缚中反向释放出来：他的颠覆、戏弄和侮辱使我们不仅因为自己的生存方式，并且因为我们自满于拥有实现自我的最佳范畴而感到羞愧。这些表述并不单调乏味，也不使人感到厌烦，因为它们引导我们朝向一种强化了意识，即意识到我们有可能逃离常规，不再固守自我。这一直以来都是法国道德家的传统特点，他们是观察家，善于优雅地描述人类固有的生存状态。他们让读者因羞愧而颤抖，但并不期望读者会因此变得与以往不同。

因此，尼采连篇累牍地拿这些道学家调侃打趣，所针对的更多是他们言说的方式而非言说的内容。但这也暗示着某种古怪之处：自始至终，尼采都固执地坚持内容和形式的不可分解。否则他怎么会在《悲剧》中如此强调体裁，说明一部写成戏剧而非史诗的作品能达到

的效果截然不同呢？唯一的解释是，他在以极端的方式远离浪漫主义：每种事物都必须在日光下看得清清楚楚，与此同时还要包含无限的暗示意义。在《人性》中，尼采对前者的关注远超过后者。其结果是，相对于他后来的作品，读者感到，尼采在克制自己，在审视境况——以社会生活、激情、艺术家的心理以及孤独为表现形式的人性，同时却没有意愿去改变自己的典型特征。可随机举书中一概括性段落为例：

对深切痛苦的渴望。——当激情过去后，留在身后的是一种模糊的对激情自身的渴望；甚至还在消失过程中，它就向我们投来诱惑的目光。被它的鞭子抽打一定还令我们感到快乐哩。相比之下，温和的感受反而显得乏味；同平淡的快乐相比，我们更愿意接受强烈的不快。

（《人性》，1.606）

这段话极为深刻，它使人产生认同，又不会因为认同而感到震惊。但在其他地方，尼采的精确表述却可能是令人痛苦的：“强迫自己全神贯注。——只要我们注意到某人在同我们交往和谈话中强迫自己全神贯注，我们就有了有效的证据，证明他不爱我们，或不再爱我们。”（《人性》，2.247）

瓦格纳在收到一本有尼采签名的《人性》时曾说，终有一天尼采会因为他没有阅读这本书而感激他。事实上，《人性》的写作向尼采揭示了他自身的某些方面，他一定对这样的发现感到高兴。首先揭示的是，尼采属于那类不会放过蛛丝马迹的人。在许多方面尼采的经验范围都非常狭窄，但这已足够他观察自己身处的文化、观察自己的知交，并对他们进行全面的阐释，这些阐释常常令他们心生胆怯。在《瞧，这个人》这部古怪的自传中，尼采的情绪在危言耸听与滑稽模仿间令人目眩地来回变换。他庆幸自己长了一个美得出众的鼻子，这

是哲学家通常不屑于考虑的器官。而正是在《人性》中，这个器官的敏锐第一次得以全然彰显。其次，《人性》显示出，即使在贫困悲惨的境况下，尼采依然可以凭借自生的力量卓有成效地工作。正如在《悲剧》中一样，人们感到，是写作的动力产生了书中的华彩篇章。再次，也是最重要的是，尼采能够全神贯注于一些主题，这些主题引起令人恐惧的苦痛却不带有丝毫愤恨。在《人性》中，尼采证明了他此前未曾倡导过的思想，即最痛苦之事可以转而成为良好的意图，并且展示出奋发向上的精神。与此同时，尼采并没有借此契机突出自己就是这样做的，而在后来一些作品中却表现出这一恼人的倾向。

他的下一部作品《曙光》，副标题“论道德的偏见”，继续沿用了《人性》的写作模式，但在内容上存在明显不同，与他的晚期著作更加接近。在1878年《人性》出版受到普遍冷落与1880年写作《曙光》之间的两年里，尼采的生活发生了巨大的变化，接下来十年的生活模式由此奠定。尼采的诸多朋友对他的这一转变感到困惑，除了最忠实的几位友人，其余都与他日益疏远。1879年，几年前就该辞职的尼采终于辞去了巴塞尔大学的教授之职，学生们也已经对他的教学失去兴趣。也是在那一年，尼采患严重的偏头痛长达一百一十八天，这使他无法工作。1870年在普法战争中任医学勤务兵时，尼采遭受着痢疾和白喉的双重病痛，这使他的健康每况愈下。1870年代后期的某段时间里，在旅居意大利时，尼采很可能又从一个妓女那里感染了梅毒，最终导致精神失常和瘫痪。自此以后，尼采过着居无定所的漂泊生活，为了可以最大限度地独处以从事写作，他到处寻找有利于缓解病痛的地方。冬天他喜欢到意大利北部的几个城镇，夏季则到瑞士的阿尔卑斯山，自1882年后，这样的安排成为每年的惯例。

尼采就阅读《曙光》在书后提供了一些建议：“本书不是用来通读或朗读的，而是用来随时翻阅的，尤其是在外出散步的路上或旅行的途中。你必须能够一次次埋下头去再一次次抬起头来，直到发现身边的一切都变得陌生。”（《曙光》，454）尼采的建议听起来不错，但若全然照做，读者将永远无法通读全书。因此，类似于他以前的作品，一个阅读的好方法应该是：先慢慢地通读全篇，然后，如果可能，再采纳尼采的建议。不过，也许尼采并不在乎提出好的建议，而

是意在嘲讽。因为正是在这部被研究得最少的书里，尼采回到了一生为之奋斗的伟大道路上。这部书甚至可能是奋斗正式开始的地方，但这样说就忽略了《悲剧》曾经设定的研究进程。

【注释】

[1] 大卫·施特劳斯（1808——1874），德国作家、神学家和历史学家，《耶稣传》是其代表作。

[2] 马修·阿诺德（1822——1888），英国19世纪著名诗人、文化批评家。

[3] 拉罗什富科（1613——1680），法国箴言作家，代表作为《箴言集》。

第四章

道德及其不满

尼采一生的根本关怀，就在于勾勒痛苦与某种文化或多种文化之间的关系。他根据看待普遍存在的痛苦的方式来对文化归类分级，并以同样的标准评估道德规范。这就是为何他先是对悲剧兴致勃勃，而在意识到当代不可能存在悲剧后又意兴索然。这也是为何他一直热情地痴迷于生活中而非艺术中的英雄主义，并且最终用Übermensch^[1]（我故意对此词不作翻译，因为英译的两个词中，superman过于荒唐，而overman矫揉造作）来重新为英雄主义命名。这是他攻击超验形而上学以及一切迷信来生的宗教的基点。当然，这也是他对“存在”最主要的关注点，因为痛苦贯穿他个人生活的始终。

与人如何看待痛苦这一关怀密切相关的，是尼采对伟大而非善的关注。因为，任何伟大都同时伴随着抵御、吸收以及最有效地利用极度痛感的意愿与能力。可以这么说，伟大包含着对痛感的运用，而善则尝试对痛感进行消除。尼采此后的作品都致力于探索这一深刻的区别。在《曙光》中，尼采首次对道德机制以及道德所包含的权威性进行了深思熟虑的分析。

为避免误解，有必要从《曙光》中详尽地引用一个段落，这个段落使许多加在尼采身上的批评不攻自破：

否定道德的两种不同形式。——“否定道德”首先意味着：否认人们所谓的道德动机真正激发了人们的行动，断定道德只是一些说法，属于或者粗鄙或者巧妙的欺骗（特别是自我欺骗），是人类，也许尤其是那些德高望重的人的拿手好戏。其次，“否定道德”可以指：否认道德判断基于真理之上。我们在此承认，道德的确是行动的动机，然而却是这样一种动机：它作为一切道德判断的基础，谬

误将人们推向道德行动。这正是我的观点：我决不否认，在许多情况下我们有理由认为，另一种观点——也就是拉罗什富科和其他像他一样思考的人的观点——也同样站得住脚，并且，无论如何得到了广泛地应用。因此，我之否道德，恰如我之否定炼金术：我否定它的前提，然而我并不否认确实存在过一些炼金术士，他们相信这些前提，并且按照这些前提采取行动。同样，我也否认不道德：不是否认无数人觉得自己不道德这一事实，而是否认这种感觉具有任何真正的理由。不消说，我并不否认——除非我是一个傻瓜——对许多被称为不道德的行为应该加以避免和抵制，或者许多被称为道德的行为应该加以实施和受到鼓励——然而我认为，我们鼓励道德行为、避免非道德行为根据的是其他理由，而不是迄今为止我们所找到的理由。我们必须学会以不同的方式思考——以便最后，也许是很久以后，收获更多：以不同的方式感觉。

（《曙光》，103）

令人遗憾的是，尼采告诉我们“不消说”的话题，他自己也鲜有提及。因为，普遍流行的观点是，尼采确实否认“对那些被称做不道德的行为应该加以避免和抵制”，也否认诸如此类的说法。然而，请注意，在这部谨慎写出的作品中——谨慎是《曙光》的一个典型特色，令人颇为讶异的是，人们很少谈到这一特色——尼采确实提到“许多”行为，但并没有具体指出是哪些行为。我认为，部分原因在于尼采的观点在这一时期正经历着剧烈的变化，而且他可能并不希望自己囿于某些特定的情形。然而在此阶段，尼采也不确定取消道德的那些“前提”能够在多大程度上改变已有的结论。在他紧接着所批判的那些前提中，包含着依据“人类的自保与发展”来定义道德目标的前提。对于这一点，尼采质询道：

能否从中确切地得出结论，究竟是应该着眼于人类可能的最长时间的生存，还是应该着眼于人类最有可能的非动物化？在这两种情形下，所需要采取的手段，也就是道德实践，将会多么地不

同！……假设我们以实现人类的“最大幸福”作为道德的目的和内容，那么，这里的最大幸福指的是人类个体可以达到的幸福的最高程度呢，还是指所有人最终可以平均获得的——必然是无法计算的——幸福呢？而且，为什么实现这种目的的途径只能是道德？

（《曙光》，106）

尼采就这样任思路驰骋前行，令无所适从的评论者心生犹疑，不知是否应对这部有价值的著作详加阐发。尼采这样做是有价值的，会累积成一部大部头的作品，但篇幅总不会大过某类著作，后者只知道论述毫无价值的作品，比如论述康德的《实践理性批判》。《实践理性批判》无疑是哲学史上最令人失望的著作，产生于哲学史上最光辉的著作《纯粹理性批判》之后。不管怎样，此处我们无法对《曙光》详加论述。和此前的作品一样，《曙光》对诸多主题进行了反思，其中当代音乐占有很大比重。但这部书的主要目的是表明道德所陷入的混乱局面。尼采以简明的方式指出：“‘功利主义’。——如今，我们的道德感左右为难，无所适从：对于一些人来说，道德的功利性证明了道德；对于另一些人来说，道德的功利性却驳斥了道德。”（《曙光》，230）

值得注意的是，《曙光》在提出各种主张时体现出了克制与谦卑。没有迹象表明查拉图斯特拉即将从他隐居的山上下来，捣碎我们所有的道德牌匾。书中所表达的大多数观点在我看来无可反驳，但是很显然，并非每个人都有这样的印象。因此，我们看到仍然有许多人——其中包括哲学家——提出种种主张，比如：道德是一个自足的体系，对外在于它自身的事物无所依傍；道德建立于理性之中，道德的基础可以被证实；道德如尼采所言，或者被它的功利性证实或者被它的功利性驳斥。详细论述这些话题十分重要，但这样就会错过尼采思路拓展的要点。因为至少在以英语为母语的世界中，当前所有关于道德的争论都存在许多为尼采所否认的假设。就我所知，所有这些争论都还没有作好准备，去认识我们所遇到的诸般互不相同的道德准则是如何从各种对世界本质的矛盾观点中产生的。例如，常常听到哲学家

们谈论对自己“直觉”的信任，认为无须检视，除非这些直觉彼此相互矛盾——这真令人震惊。他们通常以“我的直觉是……”开始一个哲学讨论，就好像他们代表了人类永恒的声音。

也正是基于这样的出发点——不是某个人自己的直觉，就是那些“我们”共享的直觉——才使我们将尼采的许多道德主张习惯性地斥为“精英主义的”、“反民主的”等等。这是每一个尼采评论者都必须应对的一个关键问题，我将引用亨利·斯塔顿的一个完整段落予以说明。在我看来，斯塔顿写作了一部最富启发性的评价尼采的著作：

我们的道德信仰并非降自天堂，也不是我们为了确立德行而亮出的徽章一般的凭证。想想其他一切人类历史吧，包括此时此刻我们这个星球上的多数历史。面对这一残酷、愚蠢以及痛苦的景观我们能说些什么呢？相对于历史，我们应该采取怎样的姿态，作出怎样的判断呢？所有这一切是一个天大的错误吗？基督教试图通过制定一个神圣的计划来弥补历史的伤痛，它赋予历史一种现时现世的理性，然后用来世加以补偿，然而重视人性的自由主义无法赞同此种解释。根本就没有什么解释，只有严酷的事实。然而，这个我们必须面对的严酷事实甚至比那个古老的解释更令人难以承受。因此，自由主义的左翼将它纳入新的叙述当中，根据这种道德叙事，一切固定在历史机器上的生灵都被指派了明确的角色，成为压迫或非正义的受害者。这种观点隐含着—个目的论，现代左翼自由主义就是那个赋予其他历史以形式和意义的终极目的。直到最近的时代才可能出现像舒特（奥费利娅·舒特在她的著作《超越虚无主义：撕去面具的尼采》中谴责了尼采的权力主义）这样的学者，她十分自信自己所给出的评价能够被学术圈接纳，就如同一个基督布道者给虔诚的信徒所写的话语那样被接受。并且，只有在信仰共同体的保护范围内，此一言语行为才能令人满意地发挥作用，通过记诵实现的有价值的事才有意义。当这个道德共同体通过这样的记诵重新认可了自己的信仰，它便得以发展壮大，因为它成为了历史意义的载体，成为人们观察历史、作出判断，而不只是绝望无助或闭目塞听的场所。在历史的背后也许没有任何计划，也不存在补偿逝者的方式，但是我们可以绘制一条无形的公正之线，让它贯穿于历史之

中，并以此对历史施加影响。与令人生畏的“事实如是”的历史相对，我们确立的是“应当如是”的威严。

然而我们的自由主义于昨日兴起，也可能于明日衰亡。昨日之前，我们的祖先把黑人当成奴隶。我们身处于怎样微弱的光芒之中啊，是否尽管它不可预见，易于消逝，却帮助我们照亮历史，同样它也可能照亮未来？我们想说的是，就算我们的信仰共同体不再存在，也不会对这些信仰的有效性造成影响。公正之线将永远贯穿于历史当中。

（斯塔顿，1990：78——79）

在这段令人印象极为深刻的论述之后，斯塔顿试图阐明，他不是在一个相对主义的基础上批评自由主义，而只是要强调尼采关于人的历史地位以及价值观具有偶然性的观点。这必定意味着，仅仅像往常那样对尼采晚期的观点表示震惊是不够的，这些观点应被视做某种价值体系的一部分。正是凭借着这些价值，尼采孤独地、因而也是带着日益尖刻的态度，应对生活。

《悲剧》以旁观者的视角看待悲剧，一部分原因在于，它讨论的是戏剧形式而非人类历史。尽管如此，对尼采而言，存在之令人恐惧是永恒的现存事实这一点还是清楚地显现出来。“只是作为审美现象，生命的正当性才能得到证明”——但是我们应记得，尼采在同一本书中还说过，我们自身将成为这个现象的一部分。“生命”并不存在，而我们只是坐在外围的观众席上。如果尼采曾在1871年这么认为，那么，很快他就会以最令人沮丧的方式领受到这种想法的错误。

而且，道德真的意味着社会中得到正式认可的各种态度吗？道德以基本的形式照看着我们的幸福安康，因此，当我们对他人不予理睬时我们至少仍会感到安全。这一点不可否认——当尼采说他并不否认许多所谓的非道德行为应加以避免等等时，他的意思就是如此。这里所说的难道不就是审慎吗？尼采说，当然是。尼采认为，自柏拉图以来的许多哲学家一方面（在低级层次上）向他兜售着审慎，另一方面

（在高尚的层次上）兜售着道德，而且试图以一种先验的律令对待它们，这在他看来不过是傲慢的谬语。因此，存在着一种处在实用功能层次上的道德，这种道德为任何想要维持下去的社会所必须——尽管如果一个人足够强大，他就可以在很大程度上不受束缚。但这样的道德只是我们延续生命的手段，当我们到达生命的尽头时，又该怎样赋予生命以意义和目的呢？人们也常用“道德”一词来掩饰这个问题，虽然有些人更愿意谈论“理想”，并声称理想从根本上说是属于个人的。尼采没有考察这些术语方面的问题，但当他谴责道德或道德的种类时，当他称自己是非道德主义者时，他所想的是生命的目的和意义。

正是在这里，问题开始变得复杂。为了尽可能解释清楚，我将在一定程度上放弃对尼采进行时间顺序的考察，同时着重讨论弗里肖夫·贝里曼^[2]的一篇文章，《尼采对道德的批判》（所罗门与希金斯，1988）。不过，应该在此重申的是，某些时候评论者之间的认同只限于观点一致。在我要说明这一切的过程中，作为便利条件之道德与作为理想之道德之间的区分将伴随着其他许多差异最终瓦解。

首先应当牢记的是，在某种意义上，尼采并不否定价值观念的存在。认为他否定价值观念的存在是一个普遍存在的错误，这令人感到诧异。但是，尼采所说的“虚无主义”主要就是指对价值的否定，他对即将到来的虚无主义的恐惧超过了任何其他事物。如果说有时他认为自己就是预见虚无主义的先知，这并不意味着他在告知人们虚无主义的到来值得庆祝，而是在耶利米是预见耶路撒冷毁灭的先知这一意义上的。他在一部又一部书中刻画的是西方人渐趋加速地进入一种状态，在那里没有什么价值观能够影响他们，或者他们口口声声说着这些价值观念，而这些价值观念对他们不再具有任何意义。这才是在尼采看来迫在眉睫的事实。那么，同时代人无法洞见的这个灾难是如何生成的，怎样才能得到补救呢？

为了寻找答案，需要从两个方面对道德进行考察：首先是它的基础，其次是它的内容。人们至今仍在践行的道德来源于希伯来——基督教传统，就最广泛的理解而言，这意味着它的源头在于一个中东小部落的神的训诫之中，并且，道德的内容大体保持不变。由此人们可

以直接将这些内容以两种方式先验化。首先，它们的存在是无可辩驳的命令，如果违反就会受到惩罚，这曾经是神即时给出的报应。其次，既然它的内容显然是为部落的生存延续而设计的，这些部落的生存条件在许多方面又与我们截然不同，它的内容就必须抽象，并且与我们所处的生存条件相脱离。这样导致的一个结果就是，一方面，道德变得晦涩难懂；另一方面，道德通过使我们成为与它相适应的那种人而强行与我们发生关联，尽管我们知道，在许多方面这种关联性并不真实。

不仅如此，这个问题还变得更加复杂，原因在于《新约》和《旧约》之间的分歧，以及基督在宣称他是为履行律法而非破坏律法而来时所表现的不恳切（《马太福音》，3：17）。他的许多深入人心的训令与上帝的律法明显矛盾，如“不要抵抗恶人”，而《旧约》仍是经文法典的一部分，因此，基督教总是处于一种道德认同危机之中。这是形成西方道德混乱的一个很重要的因素，但对尼采而言，它不过是一个边缘问题。尼采的主要兴趣在于普遍意义上道德律令的本质。

由于种种原因，近三百多年来，哲学家们一直热衷于支持他们所继承的道德训诫，与此同时，也在试图为这些道德训诫寻找新的根据，这其中也包括否认它们需要任何依据这样的极端情形。正是在这样的情况下，我们为尼采出于对英国的恐惧去攻击乔治·艾略特^[3]感到遗憾，他真正想要攻击的是一种传统，艾略特在这种传统中不过是一个小小角色。攻击出自《偶像的黄昏》，这虽是尼采晚年的一本书，却像他的其他表现出睿智和苛刻的作品一样，包含着十年来一直探讨的话题：

他们失去了基督教的上帝，现在却更加坚信基督教道德应该坚守不渝。这是一种英国式的合乎逻辑的行为；我们不希望为此责怪艾略特这个重道德的小女子。在英国，每一次从神学的控制里获得一点解放，人们必定会以真正令人敬畏的方式显示出自己是一个怎样的道德狂热分子，以此恢复自己的声誉。在那里，这是他们赎罪的方式。

我们其他人并不这样做。当一个人放弃基督教信仰时，他就会把他对于基督教道德的权利从自己脚下抽离出去。这种道德绝不是不言自明的：人们不得不顾那些英国的平庸之辈，一遍又一遍地揭示这一点。基督教是一个体系，一套对事物作整体考虑的完整观点。如若有人打破了其中的一个核心概念，即对上帝的信仰，他就以此摧毁了这个整体：他就不再持有任何必然的东西了。基督教假定，人不知道，也不可能知道，对他来说何谓善何谓恶：他信仰上帝，因为唯有上帝知道。基督教教义是一种命令，其根源是超验的；它超越一切批评及批评的权利之上；只有当上帝是真理时，它才拥有真理——它与对上帝的信仰共存亡。

倘若英国人真的相信，他们“本能地”知道何为善恶，倘若他们因此而认为，基督教作为道德的保证不再有必要，那么我们目睹的就仅仅是基督教价值观的支配地位所造成的效果，以及这一支配地位所显示出的力量和深度：这样一来，人们就遗忘了英国道德的起源，也不再感觉到这种道德之所以有权利存在的那些前提条件。对英国人而言，道德至此不再是个问题。

（《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”，5）

将“英国人”换做“西方人”，这个一段对我而言则变成了没有答案的问题。然而很明显，几乎唯一一对此表示赞同的就是基督徒，他们合乎情理地坚称，自己的信仰可被看做一个“体系”（就这个词的某种意义而言）。这里，对尼采的论点最引人注目的支持，来自于G.E.M. 安斯康姆^[4]的著名（在哲学家中）文章《现代道德哲学》（汤姆森与德沃金，1968）。同时，更令人印象深刻的是，安斯康姆在写作时明显不知道尼采的论点。作为一个传统的罗马天主教徒，她写道：

责任和义务的观念——也即道德责任和道德义务，某物从道德上讲正确或错误的观念，以及道德意义上的“应该”观念，这些都应该弃之不用，如果从心理上讲可能的话。因为它们不过是某个早期道德概念的残存之物，或者残存之物的衍生物，而这个早期道德概

念本身通常早已消逝。缺少了这一早期概念，它们只能是有害的。

（汤姆森与德沃金，1968：186）

不消说，安斯康姆的建议并没有被证明为“心理上讲可能的”。在这样写时，她毫无疑问就已经意识到了这一点。出于同样的理由，尼采的断言被认为是“不可能的”，即我们不可能知道用什么来替代这些“应该弃之不用”的术语。

倘若继续阅读安斯康姆的文章，读者就会不断地对这个已然成为尼采信徒却不自知的学者所采取的尼采式语气感到惊讶。例如：

要对道德规范怀有一种法律概念就要相信我们所需要的……乃是神圣法律所必需的……很自然地，除非相信上帝是法律的制定者，否则，这样的概念就不可能存在；就像犹太人、斯多葛派和基督徒……这就像是说，即便刑法和刑事法庭被废止和遗忘了，“罪犯”这个概念也可以保留下来。

（汤姆森与德沃金，1968：192——193）

这样说一点不错，然而，使尼采和安斯康姆沮丧并且为他们所轻蔑的是，这正是人们设法去做的事情，在大多数情况下并没有受到相关的概念混乱的困扰，而且几乎不加掩藏。

当然，尼采对于人在历史中的这种表现最终意味着什么抱有根本不同的态度。在写于1885年的著作《善恶的彼岸》里，尼采将这个问题置于最广泛的语境当中：

人类进化的奇特的限制性，它的踌躇犹豫、迟滞耽搁、频繁的

倒退以及交替循环，都立足于以下现实：群畜（herd）的服从本能被最大限度地遗传下来，并且以命令的艺术作为代价。如果人们想象这个本能可以走到肆无忌惮的地步，那么，就根本不存在什么发号施令者或独立的人。或者，如若确实存在这样的人，他们也会因败坏的良心而受苦，而为了能够下命令，他们就不得不将欺骗加于自身：这里的欺骗指的是，他们自己也只是在服从。实际上，这种情况正存在于今天的欧洲：我称之为发号施令者的道德虚伪。他们知道没有别的办法在他们败坏的良心面前保护自己，除了摆出较古老的或更高级的命令（祖先的、宪法的、正义的、法律的甚至上帝的命令）执行者的姿态，或者甚至从群畜的思维方式那里借来群体的准则，例如，表现为“民族的第一公仆”或“公共福利的工具”。另一方面，在当今之欧洲，牧人（herd-man）把自己说成是唯一被允许存在的一种人，将他的各种品质作为人的真正美德，即公德心、慈善、体谅、勤奋、温和、谦虚、克制、同情，由于这些特性，他是温顺的、平和的，并且对群畜有用。然而，就在领袖和带头人被视为不可或缺的这些情形下，人们一次又一次地尝试着将聪明的牧人联合起来以取代它们：例如，一切议会政体都有这个起源。尽管存在着这一切，对于这些如群畜一般的欧洲人来说，一位绝对的命令者的出现是多么好的祝福，是无法忍受的负担下多么大的解脱。拿破仑的出现所造成的影响便是最近的一次充分证明：拿破仑影响下的历史，几乎就是这个世纪在它最有价值的人身上和最有价值的时刻中所达到的较大幸福的历史。

（《善恶的彼岸》，199）

这段极富尼采特色的段落可能会引起混合的反应。它游弋在令人信服的、雄辩的修辞论证式风格与旨在振聋发聩的措辞之间。尼采一定希望这些措辞可以震人耳目，即便它们会使大多数读者畏缩退却也在所不惜。“群畜”一词以及它的同根词的使用令人不安，所列出的那些为“牧人”所认同的品质同样令人沮丧，因为我们也认同这些品质：公德心、勤奋、谦虚，诸如此类。我们认同它们是因为我们即是牧人，并且完全不确信我们会成为其他别样的人。我们甚至也不知道，即便可以成为另外一种人，我们是否愿意。然而，我们还是开始感到

不安了，因为有关服从的所有问题已经提出来了。我们很乐于服从那些我们相信是正确的指令，但问题在于，既然我们，或者我们中的一些人已经废黜了发号施令者，为什么我们仍会持有这样的信仰？当然，道德信仰首先来自上帝的指令这一事实并不意味着，如果上帝不存在这些信仰就是错误的。这属于“起源的谬误”，一种为人熟知的破坏信仰的说法，不足为信。然而另一方面，对抛弃原有信仰就需要新的替代信仰这一说法，不认同则是不明智的，因为我们太容易像“英国人”那样，认为我们“本能地”知道何为善恶——当然，如果我们果真知道，那真是非同凡响，因为我们没有其他真正属于直觉的知识。

眼下我还不想进一步探讨尼采有关道德内容的具体观点，除非那些观点对他论述整个道德制度不可或缺。

尼采神气十足地将《曙光》中开始的话题带入了他的下一本书《快乐的科学》。正是在这部书里，尼采为突破诸多价值观念作好了准备，使他后来可以在《查拉图斯特拉如是说》中对这些价值观念进行彻底剖析。《快乐的科学》是尼采最令人振奋的一本书，因为他在书中充满自信地超越了前两本书所提示的数不尽的想法，与此同时，又没有背负因为写作《查拉》而加于自身的预言负担。尽管对尼采所谓“实证主义”时期的有力抨击仍在继续，但是可以感觉到，我们对他的前进方向已经开始有了更为全面的理解。对后基督教时代的人所陷困境的深刻论述是《快乐的科学》最显著的特色。在第125节，尼采发表了他最著名的宣言：上帝死了。

这一节的标题是“疯人”。那些在市集上听尼采如是宣讲的人认为尼采疯了，因为他们完全不懂他在说什么。人怎么可能杀死上帝？这实际上是尼采在表达极度的痛苦，因为他看到了其他人所未见的上帝之死的后果，看到了这将会带来怎样长久的影响。一旦意识到上帝不再是他们世界的核心支撑，人们会有何种举动，想到这一点他感到恐慌。尼采论述的精华在于，上帝是否存在并不重要，重要的是我们是否相信上帝存在。在过去的几个世纪里，对上帝的信仰已经渐趋衰弱，而人们并没有注意到发生的一切。这一点最严重的后果就是对价值观念的影响，因为，正如尼采在一篇未发表的笔记中所说的：“无

法从上帝那里寻求伟大之处的人，在其他地方也将无从觅得。他只能否定伟大或者创造伟大。”如若我们承担创造伟大的重担，那么我们中的大多数或者全部，都会在这一重担之下坍塌。然而，缺少了伟大，生活就毫无意义，即使伟大非人力所及。我们将在后文探讨尼采从基督教自身的内在矛盾追溯上帝之死的辩证逻辑。此时此刻，重要的是上帝之死的后果已经出现，而大多数人并没有意识到这意味着什么，重要的是一旦意识到了这一点，人们将不再认为生活值得一过。

尼采对待基督教的态度，就像对待他所关心的大多数其他事物一样，在最深的层次上存在着分裂。上文扼要说明的是他对基督教所灌输的道德的蔑视，这种情感随着时间的推移而与日俱增。然而，尽管他憎恶作为基督教义一部分的人类的渺小，以及同样作为其中一部分的那套德行，他却十分敏锐地知晓，只有基督教文化才能产生那些成就。人类不可能建造一座沙特尔多大教堂去赞颂人本主义的价值，或者创作B小调弥撒去肯定对这些价值的信仰。因此，看来后基督教时代最可能的特色就是，人们变得比他们所替代的那些小基督徒们还要渺小。道德可能很糟糕，然而，想要取代它就明智吗？

【注释】

[1] 即“超人”。

[2] 弗里肖夫·贝里曼（1930——），密歇根大学哲学教授。

[3] 乔治·艾略特（1819——1880），英国小说家，主要作品有《弗洛斯河上的磨坊》、《米德尔马契》等。

[4] 安斯康姆（1919——2001），英国哲学家，主要作品为《意愿》。

第五章

唯一不可或缺之事

《快乐的科学》前四篇行文渐入高潮，越来越精彩恢宏，深刻透彻。第四篇始于新年的决心，沿着前几篇的思路一如既往地前行，同时它也体现出了肯定性思考开始激增，正是这种激增将尼采引向《查拉》。

我要更加努力向学，把事物的必然性视为至美，如此我必将成为美事物的人群中的一员。Amor fati（爱命运）：从今以后，那就是我的所爱了！我无意对丑开战，无意指控，甚至无意指控控诉者。将目光转移，这将是唯一的否定。一言以蔽之：我希望在将来某一天成为一个只说“是”的人。

（《快乐的科学》，276）

这段话充满强烈的情感，以一种让人沉醉的方式表达出来，因此对它进行严密思考可能会有失公允。我们最敏锐的诊断者尼采永远不可能转移他的视线，而且，假若他真的将目光转移，我们就会看不到他的许多最有价值的作品——这在一定程度上缓和了说他永远都不会成为一个只说“是”的人的指责，也使一个事实更易为人接受，即在他最后写作的五部作品中，三部为攻击他人之作：两部针对瓦格纳，一部针对耶稣；唯一表达肯定思想的著作是关于他自己的。

至少在当时，尼采一直怀揣着这种喜悦兴奋的心情。随后在第290节，他首次明确提示，他所希望的替代基督时代晚期或后基督时代那些渺小之人的应该是何种人：

唯一不可或缺之事——赋予个性一种“风格”，实在是伟大而罕见的艺术！一些人纵览自己天性中所有的长处和弱点，并作艺术性的规划，直至一切都显得艺术而理性，甚至连弱点都悦人眼目——人们就是这样实践这艺术的。这儿增加了许多第二天性，那儿去除了某种原有天性——两方面都需要长期演练，每天付出辛劳。这儿藏匿着无法被去除的丑陋，那儿这丑陋得到重新诠释，成为崇高。不愿变为有形的诸多暧昧被储存下来以备远望之用，其目的在于对远不可测之物进行召唤。最后，当这工作完成时，事物无论大小，如何受一种品位的支配和构建则变得显而易见。这品位是好是坏，并不如人们想象的那般重要，只要是一种品位，这就够了！

（《快乐的科学》，290）

这不是整节的全部内容，但却足以让我们由此论证开去。

早在《悲剧》中，尼采已经提出成为“生活的艺术家”的思想，但那时的语境迥然不同，所以不易辨别这前后的连贯性。在《快乐的科学》中，尼采一路宣扬的是在一定框架下的极端的个人主义，它并不会导向某种难以理解的个人至上主义。然而，一旦我们对他的意象有所感悟，也就会开始感到迷惑。因为，很明显的是，此处勾画的与艺术的类比，或者说与园艺学的类比，无法以一种直截了当的方式得以实现。人只能活一次（永恒轮回将留待后面讨论，因为在此处讨论并无助益：如果在此犯错，这个错误就会如过去一样在将来不断重复），而艺术家，除了极少数的例外，能够无限地修补作品直到感觉已经获得自己想要的东西。尼采提出的建议是，我们应该审慎地考察自己的天性，并对它进行评定，尽管此时我们还不知道评价标准——什么可以被看做长处，什么可以被看做弱点——并赋予这种天性一种稳定性，这种稳定性就是一般所说的“风格”。对人类性格中的各个要素进行一种“艺术性的规划”确实会给人一种印象：除了注定不受约束的遁世者之外，我们比任何人都更少地受制于外在偶然性。

尽管在论述伊始存在这些疑惑，尼采的暗示仍有引人之处。它开创了古典主义的新形式，在那里，“最强壮、最有支配力的天性按照属于自己的法则在束缚和完善中尽享欢乐”，它们与“那些憎恶风格的束缚并且没有力量控制自身的脆弱天性”（即浪漫主义者）截然相反。尼采就个人风格有许多设想，但很显然，他所诉诸的风格的概念与个人是相分离的。如果没有一些外在的标准，那么只要与其他人不同，任何人都具备风格。仅仅是风格概念的使用已足以让我们意识到，存在着预先给定的框架，人们在这些框架中工作，借助框架的支撑实现个性化。一个明显的例子就是音乐领域里的古典风格，这一风格从海顿直至莫扎特和贝多芬都有表现，后来于某个不确定的时刻消失。当时对于古典风格的束缚是强有力的，但是，如果没有这种束缚，就无法想象会有三位作曲家的杰作。他们之所以能够成为自己，是因为很多东西已被事先设定。在当时，任何人都可接触到古典风格，我们也可以看出，这种风格在（例如）胡梅尔^[1]那里得到了完美体现，不过没有产生天才的作品罢了。胡梅尔认为自己的价值在于拥有这样的风格。由此可见，正是在风格与伟大艺术家的强大个性的张力中，我们发现了至高的成就。

然而，尼采就文化所作的分析只适合于当时的条件，现在则有很大不同。如今已经不存在一个可以在创造性张力下起作用共同风格，因此，我们必须寻找自己的风格。很明显，在这样的条件下，风格概念本身就受到很大限制。尼采说“这品味是好是坏，并不如人们想象的那般重要，只要是一种品位，这就够了！”他这么说的意思是，此处使用的标准不仅是审美的标准，而且具有形式特征。相对于它们的结构形式，各个要素的本质只处于次级地位。这使我们再次怀疑，要素事实上是什么是否真的重要。当然，尼采认为很重要。在本节的结尾处，他写道：“只有一件事是不可或缺的：人必须达成自我满足，不管是通过诗歌还是艺术的方式；只有这样，人才值得一看。”然而，达成自我满足至多只是一个必要条件。世界上有许多人达成了自我满足，而且，也正因为如此，他们不值得一看。

诸如这样的段落确实引出一个问题：我们应该将对尼采的理解推到何种程度？尼采倾向于使用那些极端夸张的表达，但是他似乎技巧

娴熟地避免了不恰当的应用。而与此相对的危险却是，我们称他“令人振奋”，这意味着我们并没有认真对待他所说的话。在这个特定的情境下，倒值得尼采冒险使用一些生硬的表达，因为那其中包含着对他的作品具有核心意义的思想萌芽。不过，这些思想将远比尼采本人奇特怪异，所以，我们最好从尼采笔下的人而非超人的维度来看待他。

因此，如果在性格要素这一问题上，我们暂不断言尼采是否给予了具有风格的人以全权自由，我们会赞同，我们认为一个人具有风格，是因为他具有应付自如的能力，可以将各种分歧以及那些令大多数人感到尴尬或耻辱的经历合并在一起，纳入一个更庞大的系统之中。在让·雷诺阿^[2]的电影《游戏规则》结尾处有一个动人而又滑稽的时刻，令人难以忘怀。一位正在乡村旅店度假的王牌飞行员在一次枪击事件中丧生，这次令人震惊的事件发生之后，旅店的老板劝慰聚集在一起、已被吓得目瞪口呆的客人们。他说起话来如此字斟句酌，精致优雅，以至于其中的一个客人对另外一个客人说：“他说是意外事故，这个解释可真算得上新奇！”而另外一个客人反驳道：“他说话很讲究风格，这在当今才是真的罕见。”的确如此。优雅的言谈维持着礼仪，保住了显然已岌岌可危的文明的门面，让客人们可以带着哀悼的而不是责难的或者未释放的情绪回房间就寝。对这种看起来像是委婉语的驾驭能力中有一种力量，一种应对某些经验的力量，这些经验可以让任何一个复杂的人产生分裂或者至少产生自我厌恶的情绪。

对于这一点，尼采毫不讳言。几节之后，他问道：

我们有什么办法可以让事物变美、变得吸引人，变得值得欲求呢，如果它们本来并非如此？我倒是认为，事物本身并不美，不吸引人，也不值得欲求……与事物拉开距离，直到看不见它们……凡此种种，我们都应向艺术家学习，同时在其他方面还要比他们更聪明才是，他们纤巧的能力一般会终止于艺术结束而生活开始之处；而我们要成为生活的诗人——尤其是成为最琐细、最日常的生活的诗人。

我们可以用一些不那么机智和有品位的话来解释：切勿使自己过分谨小慎微地去做正确的事，也即真实的事。更重要的在于，使事物在最糟糕的情况下可以容忍，在最好的情况下显出美丽。

我猜想，尼采心中所想的是更加本能的东西，而他给人的印象却好像是在有意劝告——这是不可避免的，因为他必须说清楚他希望人们知晓并且身体力行的东西。一次又一次，尼采发现自己陷入了一种窘境：是应该让自己满足于只是给出暗示呢，还是应该将自己认为有必要使人们知道的事情大张旗鼓地说出来呢？尼采希望我们是那种只需要暗示的人，因为我们是如此灵动。然而，他知道，除了预示世界末日的轰雷，我们对任何其他事都会充耳不闻——而且还会控诉那轰雷制造了太多的噪音。在写作《快乐的科学》期间，尼采仍然试着使用一些暗示的、带有挑逗性的表述，以使读者自己在这些表述之间建立联系。查拉图斯特拉因为意识到他将一直为人所误解而经常忍受疲惫，而在此时，尼采尚未感受到这种痛苦。并且，他也不确定，是否可以通过教育使那些仅仅是无知的人具有品位，或者是否有可能对那些已经有着低下品位的人进行再教育。《快乐的科学》基本上是尼采有意识地写作的最后一部乐观主义作品。

不管怎样，此处表现出的是尼采相对而言比较放松的一面，恰好与J.P.施特恩所恰当指称的“艰苦卓绝的道德家”相对。因为，如果某人的性格中显现出了努力的迹象——如果一个人用意志力使自己看似迷人、温和、沉着、随意，那么，这就是最典型的风格上的失败。然而，当我们拥有令人不安的自由去挣脱那些普遍接受的传统限制时，当这种自由似乎相应地向我们开放大量的生活方式，并且生活方式过于多样时，如果没有一些可见的张力的迹象，我们就不可能将“内在于自我的混乱”组织起来。甚至歌德，这个越来越能代表尼采所说的自我组织的偶像的人，也无法掩饰为此所付出的努力。当然，歌德是一个以统一驾驭多样性的极限情形，大多数人在面对兴趣与冲动的这

种多样性时都会感到束手无策。

尼采的主张，即赋予人格以风格乃“唯一不可或缺之事”（这个短语很可能是对瓦格纳的戏仿，因为瓦格纳剧中的人物通常专注于一种压倒一切的需要），与他对同情的批判有着某种意想不到的关联。批判同情是尼采坚持宣称的最著名的主张之一，也是他一直以来最为坚持的主张之一。在一篇极为精彩的散文（可惜这篇散文太长无法全文引用）中，尼采思考了“受苦的意愿与富有同情心的人”。尼采试问这对同情者或者同情的对象是否有益，并且在随后的微妙讨论中进一步说明，他之所谓反对同情，无论如何与通常人们认为的那种无情、冷酷或者冷漠没有任何关系。针对被同情之人，尼采指出，他的精神状态的构造非常精妙，而那些注意到他陷入悲伤并且急于提供帮助的人则“扮演了命运的角色”，他们从未想到，遭受痛苦之人可能需要痛苦，这种痛苦与快乐交织在一起；“不，他不懂：‘同情的宗教’（或‘心’）命令他们帮助别人，他们相信，越快帮助别人，帮助就越有力。”（《快乐的科学》，338）

很明显，尼采此处所说的不是为饥饿的人提供食物和水，或者为将要手术的人实施麻醉。他所攻击的同情是指投入全部精力来整顿他人的生活，并且，就像我们通常被教授的那样，以高尚的理由而忽略他人自己的利益。因此，将尼采的意思误解成是在宣扬忽视他人的基本要求是很粗浅的（事实上也是非常普遍的），正如他自己在紧接着就“同情对同情者的影响”所作的讨论中所阐明的那样。“我知道，把我引入歧途的方式不下百种，而且都是冠冕堂皇的，确实都是极为‘道德的’！是啊，现在鼓吹同情的那些人甚至认为，以下做法而且只有以下做法才是符合道德的：离开自己的道路，赶快去帮助邻人。”（《快乐的科学》，338）接下来，尼采雄辩地强调追寻自我道路的艰难，这条路往往孤独，不会有感激和温暖。尼采公开地总结道：“我的道德告诉我：隐居起来吧，这样你才能为自己而活。”

许多人会认为，坚信人可以按照自己的方式生活这种道德是他们无法遵循的道德，其原因很明显：他们没有自己的“方式”——他们有的只是各种竞争、需要、焦虑和难题，这其中没有一个可以作为他们

的个体化目标。在建议每一个人都成为自己生活的艺术家的同时，尼采试图应对的可能是一个我们现在所持有的，或者直到现在一直所持有的那个有些苛刻的观点，即独创性居于其他值得追求的甚或必要的要素之上，构成了艺术作品的特性。对人类抱有这样的希望看起来有些荒谬，更不消说命令人们去这样做；它预设的前提是，大多数人对自我的独特性有着强烈的意识——若尼采作如是设想，那么他早就施以重墨去阐明了。

事实上，尼采当时至少想到了那些能够理解他的人——他并没有这样表述过，这是我的理解；如果没有人能够理解他，那么总结出遵循“个人方式”的各种能力的机会就没有价值。这已经将尼采对话的人群限制在一个很小的范围里。那么，其他人呢？如果这些牧人没有能力成为另外一种人，他又怎么可以因此谴责他们呢？然而，尼采并没有谴责他们，只是对他们不感兴趣。人们因此对他的政治主张，或者说缺少政治主张提出质疑，评论者对这个问题比对他的思想的任何一个特点都表现得更加言不由衷。这一点我将留待以后讨论。然而，如何看待那些能够理解尼采的意思，但仍然没有属于自己的特别方式的人呢？他们在逃避，以使自己过得轻松些，或者他们这样做可能是正确的——这是尼采的观点吗？如果尼采认为是前者，那么，他对人之可能性的估计似乎令他自己都感到惊讶。如果是后者，那么，他所说的给予生活以风格则与此并不相关，人们会疑惑，到底尼采希望他们怎样对待自己——那些有天赋的、聪明的、有教养的、敏感的、善于接受的人，他们并没有树立更高目标的意愿，因为尽管他们有着天赋，本质上却是十分被动的。或者，没有人本质上是被动的？更多的问题我们将留待以后讨论。

在完成对风格的讨论之前还有一个悬而未决的问题需要探讨，它值得不断提及。杰出的尼采评论家亚历山大·尼哈马斯^[3]提出了这个问题（尼哈马斯，1985），但他没有得出态度超然的令人满意的答案。这个问题是：根据很少有人（当然不包括尼采）会反对的标准来衡量，一个性格极为卑劣的人是否仍可能通过有无风格的测试？如果尼采的那些标准是纯粹形式化的，即所有的标准可以组合成一个整体，而个别的标准无关紧要，那么，令人震惊的是，答案似乎是肯定的。

尼哈马斯写道：“我认为，具备性格或风格这个事实本身是令人向往的。”（尼哈马斯，1985：192）那么怎么看待戈林呢？他的风格无法否认，无可指摘，但是，我们并不希望他拥有很多崇拜者。尼哈马斯说：

我不是很清楚，一个一贯作恶多端并且不可救药的邪恶之徒是否真的具备性格；那个被亚里士多德描绘成“野蛮人”的人可能不具备。即使以尼采的形式意义而言，具备性格或风格从而避免极端的罪恶之事得到颂扬，这其中也包含着某种本来就值得赞颂的东西。

（尼哈马斯，1985：193）

这是令人尴尬的：尼哈马斯只能通过明显的语言学规定推进他的主张，这就是这段话所得出的结论。

其实，没有必要这样费尽周折地为尼采辩护。正如我此前所说，尼采在《快乐的科学》中所建议的应被视为朝向一个目标的最初行动，这个目标连他自己也并无信心能够达到。事实上，他是在为成就自己的不朽之作进行准备，而第四篇的最后两章，也就是《快乐的科学》第一版的结尾，则孕育着后来使他成就声名的著作。倒数第二节“最重的分量”介绍了永恒轮回的概念，这个概念令人如此恐惧，只有最坚强者才能承受，而且最坚强者会为此狂喜。最后一节“悲剧开始了”几乎与《查拉》开头的内容字字相同，它是整部书的预告，若不是如此，这一段简直难以理解。我们必须承认，在给予自己生平的作品以统一性方面，尼采在这里作出了最为明显的努力。

【注释】

[1] 胡梅尔（1778——1837），奥地利作曲家和钢琴家。

[2] 让·雷诺阿（1894——1979），20世纪法国杰出的电影大师，代表作品有《大幻影》、《游戏的规则》等。

[3] 亚历山大·尼哈马斯（1946——），美国普林斯顿大学哲学教授，著有《尼采：作为文学的人生》。

第六章

预言

在过去很长一段时间里，尼采最著名的作品要属《查拉图斯特拉如是说》。而现在，我认为，情形已不如此。就整体而言，我对这样的发展趋势表示认同。这部灵感迸发状态下写就的作品过分清晰地展示了灵感所能显出的最糟糕迹象，尽管其中不乏作者最精彩的文笔。在书中尼采试图确立自己哲学家诗人的形象，为了这个目的，他用一套习惯用语向人们揭示他心中的诗歌为何物，这难免令人沮丧。他运用了大量意象和寓言，这些意象和寓言他在其他场合也使用过，但效果却比这里好得多。此处给人的第一印象是戏仿：最明显的是对《圣经》的戏仿，从直接呼应《圣经》的语言到滑稽的模仿——读者很容易忽略这其中情绪的变化，因为每章结尾处重复出现的“查拉图斯特拉如是说”已经使他们变得有些麻木。书中确实包含着诗歌，其中一些已经广为人知，并且成为许多作曲家的素材，对这些素材运用得最成功的是马勒^[1]和戴留斯^[2]。我们可以看出，为何这些诗歌对于两位作曲家特别具有吸引力。他们都是有着强大的强力意志的人，一生的大部分时光都在唤起尘世的完满与美丽，绵延持久，与短暂的人生形成对照。但是，他们的成功也同时暴露了尼采-查拉图斯特拉身上的一面——怀旧，这一面正是尼采所努力摆脱的。

在《查拉》中，最真诚的语气是遗憾，它常浮现于书中令人讶异之处；最不令人信服的语气是欣喜与肯定，查拉图斯特拉竭尽全力地要反复表达这样的情绪，因为它们是超人的到来所必不可少的依据，查拉图斯特拉就是他的预言者。然而，这个预言者并无意向招拢信徒，这是他尤其渴望强调的一点，因为这一点将他与所有其他预言者区别开来。但是也许有人会发问，一个言说真理的人是否应该拒绝拥有尽可能多的信徒。答案似乎是，查拉图斯特拉本人仍不确知驱使他离开自己的山冈而“下山”或“入世”的真正原因——一个对尼采而言虽经仔细考虑却仍然暧昧不清的原因。在第四部，魔术师道出了一直以

来与查拉图斯特拉形影相随的忧郁，他唱道：“我从一切真理中被放逐，唯一的傻子！唯一的诗人！”在第一部分的最后一节“论赠予的道德”中，查拉图斯特拉对信徒所说的话让尼采十分引以为豪。因此，在《瞧，这个人》序言的结尾处，尼采引用了这段话：

我真诚地建议你们：离开我吧，而且要提防查拉图斯特拉！最好是：为他感到羞愧吧，也许他已经欺骗了你们……人若只是当学生，那么就是对老师的最糟糕的报答。你们为什么不愿扯掉我的花冠呢？……你们说，你们信仰查拉图斯特拉？但是，查拉图斯特拉对你们又有何用？你们是我的信徒——但是，当信徒对你们又有何用？你们还没有寻求自身：而你们却发现了我。所有的信徒都是如此。因此，一切信仰都是微不足道的。

这段话充满力量，然而，这样一段深思的智慧出自一个预言家之口未免令人感到奇怪，因为预言家通常不作辩解，只是宣布。那么，信徒们通过什么样的方式才能在查拉图斯特拉的训诫中发现何为正确、何为错误呢？拒不接受未经独立真理检验的敬畏是令人钦佩的，这也明显是尼采旷日持久地与基督抗争的一部分。然而，这也使得我们全然不知如何理解查拉图斯特拉的训诫，作为堕落者，我们并不是最佳评判者。

面对一个自我怀疑的预言家，一个对自己提到的任何事物都提示要审慎对待的人，我们真的感到很棘手：我们面对的是一个矛盾修辞的具体化身。查拉图斯特拉并不是第一个警示我们成为诗人有多危险的人。然而，这样的危险仅在于使得一个问题变得有些复杂，此问题即，如何对待一个似乎不仅仅是越来越持怀疑态度的哲人艺术家。在这些不利的条件下，我们所能做的就是努力参透查拉图斯特拉所见之幻象，看看它们在多大程度上支配了我们的想象，并且时刻谨记，这些幻象是不道德的。但是，如果我们最终发现这些幻象本身晦涩难辨，我们就不得不把它当流浪汉小说^[3]来欣赏。对于这本书，我最终

确信这是我们唯一可以做的事情。

以上给出的这些提醒有些令人沮丧，但是书中仍有许多精彩的片段读来令人难忘。开篇即给人以深刻印象，查拉图斯特拉自山巅而下，他的下山宣言（可以这么说）充满了真诚的心灵感悟。然而，查拉图斯特拉随即转入他的核心主题：“瞧，我告知你们何谓超人。超人乃尘世之意义。你们的意志要这样说：让超人成为尘世的意义吧！我恳求你们，我的弟兄们，继续忠于尘世吧，不要听信那些跟你们奢谈超脱尘世之希望的人！”（《查拉》，1.前言，3）这段话引入了查拉图斯特拉三个主要概念中的第一个。忠诚于尘世的训诫是尼采不断回顾的一个重大主题，也是我个人最有共鸣的一个主题。不过，我们现在期待的是阐明超人为何是尘世之意义，采用何种步骤才能让他到来，以及在出现之时他会是什么样子。不幸的是，有关这些问题我们从书中所知极少。一些简单的误解——例如，认为超人将会是一种进化现象——倒是可以很快澄清。我们没有理由认为他不具备人的形体，但这不会带来什么启迪。在很大程度上，尼采是用查拉图斯特拉的第二次宣告，即永恒轮回来定义超人的。超人就是那个欢欣地拥护这个信条的存在者，因为这个信条，或者说教条，也是他自身。查拉图斯特拉的第三个训诫是强力意志，这是存在的基本现实。再一次，超人以他最纯粹、最打动人的方式将这一训诫彰显：彰显为自我克服，不管其结果如何。

在查拉图斯特拉不断前行的过程中，所趋向的一件事情逐渐变得清晰明了。值得指出的是，查拉图斯特拉是超人的通报者，但他自己不是超人。不过，两者有着许多相同的特点，而且通常看来，我们要想了解超人，最佳的方式就是将超人当做一个提升了的查拉图斯特拉。

例如，在第四部中，占卜者告诉查拉图斯特拉他的终极罪恶是什么——原来是对人类的同情。人们认为，不用他人引诱，超人就会意识到此乃最终的诱惑。他能够接受人正在遭受痛苦的事实，这不会令他痛苦——如果他因此而痛苦，又会怎样呢？我们遭受着无处不在的痛苦，并且认为这是最根深蒂固的存在——事实上也确实如此，以至

于我们认为在某种程度上这就是生活最深层的状态。快乐总是转瞬即逝，我们因此也认为它很肤浅——或者不过是诱惑而已。我们听到的唯一永恒的快乐是另一个世界的快乐，一种我们无法领会的快乐。由于可以理解的生物性原因，我们将快乐，或者说愉悦，看做一段过程的终点，从而认为当另一段过程，或者同一过程的另一阶段开始时，它就会被取代。在这个意义上，我们都是温和的叔本华派。叔本华本人采取的是更加极端的态度，认为快乐不过是痛苦的暂时消除。到思想发展的这个阶段，尼采已经完全站到了叔本华的对立面。和他此前的偶像瓦格纳一样，叔本华已经成为《查拉》列举出的一系列多少有些荒谬的人物之一，不过是稍加掩饰而已。查拉图斯特拉的训诫是——他希望自己的信徒对此持不同意见吗？——快乐比痛苦更加深刻。我们在第四部分的“醉歌”一章（这是英译本的翻译；新的德语评注版译名是“Das Nachtwandlers-Lied”——“梦游者之歌”）了解到：

世界很深，
比白昼所意识到的更深。世界的痛苦很深；
快乐——却比痛苦更深。
痛苦哀求着说：逝去吧！
可是一切快乐都希求永恒——
希求深深的，深深的永恒！

即使在德语世界，这也不算一首好诗。然而，这首诗的基本情感却很感人，并且对查拉图斯特拉来说，它与永恒轮回最为紧密地相关。在同一小节的开头，查拉图斯特拉已经明确表达了这一点：

你曾对一种快乐肯定地说“是”吗？哦，我的朋友们，那么你们就对所有的痛苦也说“是”吧。一切都缠绕在一起，陷入彼此，相互

迷恋；如果你们曾要求一个事物再来一次，曾说，“你让我愉快，幸福！停一停啊！只要片刻！”那么，你们就想要一切都回归。一切都重新再来，一切都永恒存在，缠绕在一起，陷入彼此，相互迷恋——哦，这样，你们就会爱上这个世界。永恒的人啊，请永远并且始终如一地爱着这个世界吧；而且你们也要对痛苦说：逝去吧，但要回来！因为一切快乐都希求永恒。

在这一段中，尼采以即使不是热情洋溢也是抒情的方式说出了他在其他场合以更加严肃的态度表达的观点，即对任何事物说“是”就是对所有事物说“是”，因为在因果关系的网络中，任何状态都依赖于自然中的其他存在所处的状态。至少在最初，这就是尼采所宣布的永恒轮回的观点。超人就是那个准备好对所到来的一切说“是”的存在者（being），因为对尼采而言，在《悲剧》中所论述的最初的太一之后，快乐和痛苦就总是不可分离。因此，尽管直至如今都一直存在着生存的恐惧，他仍然准备肯定所有这一切。不管怎样，此即我个人对这种恐惧以及对尼采的理解方式。

然而，这仅仅是超人哲学的开始。因为，虽然尼采表达了对生存的无条件接受，认为一切事物都应该严格按照它们曾经有过的状态重复，但是，超人对于他所处的时代会有怎样的作为这个问题仍待解决。情况很可能是，与人截然不同的某物，“是联结在动物与超人之间的一根绳索——悬在深渊上的绳索”（《查拉》，1.前言，4）。他与我们之间的差别正如我们与动物之间的差别。他做任何事都带着坚定不移的态度，但这又会带来什么呢？我们只知道它不会带来什么——渺小、被动、愤恨。在查拉图斯特拉身上存在着一种唯信仰论，即认为只要有着正确的基本态度，就可以做想做的事。这一点在“论贞洁”一章中有明确表述。他说：

我要奉劝你们消灭感官吗？我是在劝你们保持感官的纯洁无邪。我要奉劝你们保持贞洁吗？对一些人来说，贞洁是一种美德，

可是对多数人来说，贞洁却几乎是一种罪恶。他们的确可以克制自我，可是从他们的一切作为中却有肉欲这只母狗嫉妒地斜睨着双眼。上至他们美德的峰顶，下至他们精神的冷漠地带，都有这只母狗和它的不安紧跟着他们。如果不给这只母狗一块肉，它会知趣地只讨要一块精神。

这段话里有一丝清教主义的味道，但表达得很圆滑，尤其是最后一句话，带着查拉图斯特拉惯有的祈使语气，令人感到宽慰。然而，除了语气以外，这其中尚有一条处于支配地位的线索在朝着相反的方向发展——不是压制，而是尤为强调费力与艰辛的自我忍耐。这并不令人意外，因为我们知道，尼采最关心的主题乃是伟大，而舒适、合意、感官满足都不利于伟大之形成。那么，超人又将如何成就其伟大呢？尼采一向对取得艺术成就比较关注，因此，人们期望他能有关于艺术的惊世之作问世，然而，令人奇怪的是，《查拉》对这一主题保持了沉默。当然，去思考尚未问世的艺术作品是徒劳无益的，它不同于思考尚待实现的科学成就，因为在后一种情况下，我们尚且知道要回答的问题是什么，在艺术领域却并不存在这种意义上的问题。再者，想象一组超人全部都是艺术家也是荒谬的。那么，他们会是些什么人呢？再继续思考这样的问题毫无用处，因为尼采并没有就这个主题提供什么线索。事实上，尼采似乎没有能力在这方面取得进展，并且尽管和创造其他术语一样，尼采也以创造“超人”这个词而广为人知，但除了自我颂扬的《瞧，这个人》，这种现象并未一再出现在他的作品里。在《瞧，这个人》中，尼采不断提到《查拉》，所占篇幅超过了其他任何一本他写的书。他说：“在这里，人每时每刻都是可战胜的，超人这个概念在这里变成了最伟大的现实。”（《瞧，这个人》，“查拉图斯特拉”，6）

然而，这不过是令人遗憾的一厢情愿罢了。尼采已经屈从于无法摆脱的诱惑，想成为理想创造者——理想如此远离肮脏的现实，人所能做的只是在不断思考着现实之可怕的同时，声称理想绝不像现实那样。这使人想起斯威夫特在《格列佛游记》中刻画的形象：令人讨厌

的耶胡人^[4]（我们自己）和令人赞赏的慧骃马^[5]。利维斯^[6]针对两个形象作出了恰如其分的评价：“他们也许拥有全部的理性，然而耶胡人却拥有全部的生活……简而言之，慧骃马干净的皮肤延伸于一片虚空之中，而本能、情感和生活，这些让清洁和体面变得复杂的问题却留给了一直与肮脏和无礼相伴的耶胡人。”这与人和超人的关系出奇地相像，虽然也许没有那么不可思议，因为任何一个人，要想指明超越并且否定人性的理想，都一定会遭遇这些困难。

在《查拉》的前面部分有着另外一番解释，或者说，这番解释也许只是想对人们所称的“精神”进程进行补充说明。那是查拉图斯特拉的第一篇演说，当时，他似乎还不太善于使用比喻性语言，这一点可以从该段有些蹩脚的表述中判断出，正如埃里希·赫勒^[7]所言，它引来“一种极端的动物学意义上的，并且是精神上的不适之感”（赫勒，1988：71）。起初精神是作为一匹骆驼出现的，也就是说，现代人在各种价值的压迫下不堪重负，因为这是一个具有压迫性的传统，由义务和违背此类义务所导致的负罪感所构成，而人不可避免地会违背此类义务。奔向沙漠之后，这匹骆驼先是步履蹒跚，但最终起而反抗。为了战胜一条龙，它蜕变成了一只狮子。这条龙的名字叫做“你应当”，是它给骆驼制造了难以忍受的负担。它宣称：“一切价值都早已被创造出，我就是那被创造出的一切价值。”狮子为了用“我要”取代“你应当”而进行反抗。然而，尽管狮子能够反抗，他也只能为新价值创造自由，而不能创造价值本身。狮子说了一句神圣的“否”，这就是他的结局——他已经为能达到的唯一目的履行了义务。至此一切都清楚了。最后一次变化令人吃惊：他变成了一个孩子。

捕食的狮子，为什么必须变为孩子呢？孩子是天真，是遗忘，是一个新的开始，一场游戏，一个自转的轮子，一个肇始的运动，一个神圣的肯定（“是”）。为了“创造”这一游戏，我的弟兄们，需要一个肯定：这时，精神想要拥有它自己的意志，丧失世界者会获得他自己的世界。

除了其他的含义外，这必定是尼采在诠释基督的话语：“除非成为幼小的孩童，否则无法进入天国。”（《马太福音》，18：18）在其他地方，尼采使用了短语“生成之无邪”。在写作中的一些紧张时刻，他有时诉诸那些自相矛盾的，或者在最深层意义上带着感伤色彩的表述方式，因为他知道，在这种组合的表述方式中，一个因素如此深入地嵌入我们自身、无法抽离，而另一个因素可以改变，虽然它看上去那么不可调和。因此，早在《悲剧》中，我们就听说了“演奏音乐的苏格拉底”，而事实上，尼采是在以他特有的方式刻画苏格拉底反音乐的特点，以此说明苏格拉底的本质。在一份未发表的笔记中，尼采还记述了“有着基督灵魂的罗马皇帝凯撒”。

这些是知其不可为而为之的动人尝试，还是意义的强加？我们有理由认为是前者，因为尼采就是一个极端分裂的人。他情不自禁地崇拜苏格拉底，远比公开承认的要热烈；并且正如我们将要看到的，当他以抒情的笔法描绘所谓“理想的颓废者”时，《反基督者》几乎超出了他的控制。让我们再回到《查拉》，尼采对生活采取了被当今的视频图书馆称为“高度成人化的”一般态度，然而令他着迷的仍是孩子的想法，这个孩子全神贯注于玩耍，时而严肃，时而出神，总是那么天真而无知。尼采是否想让他超人成为瓦格纳歌剧中西格弗里德那样的人，对世界一无所知，却又因为渴望了解而痛苦？似乎不太可能。那个短语“一个新的开始”是危险的。因为在我们的选项中，没有对过去一笔勾销这一项，对这一点的清醒认识是尼采作为颓废鉴赏家的一个典型标志。我们需要有一个自我去克服，这个自我是整个西方传统的结果，同时它又试图“扬弃”（“aufheben”）这个传统。尼采并不喜欢“扬弃”这个词，因为它打上了黑格尔的烙印，同时意味着“拭去”、“保留”和“拾起”。这难道不就是超人受命去做的事，或者如果我们放下他，自己想要重新获得救赎，就必须越过现在的生活状态，进而去做的事？成为孩子，或作为孩子的那个理想，除了附属于基督教教义以外，还带有浪漫主义的色彩，奇怪的是，尼采竟会认可这种浪漫主义。我确信，尼采强调的是孩子所拥有的不自觉状态。然而，对于我们，或者比我们更高级的生命，想在目前达到这一点几乎是无法想象的。

这样我们就回到了信奉永恒轮回的超人，这是尼采思想中最难解的主题。它只是意味着“如果……将会怎样？”的质疑精神，还是关于宇宙本质的一个严肃假设？《快乐的科学》第四篇倒数第二节说明的当然是前者。但是，在尼采的笔记中，包括那些在他身后编入《强力意志》里的部分，尼采试图以证据证明永恒轮回乃一普遍原理。他根据的事实是，如果宇宙中原子数量有限，那么它们必须具备此前就有的一种构造，这就必然导致宇宙的历史自我重复。这是尼采最缺乏启发意义的思索，而这些实验性的思想未能发表倒令人欣慰——或者说将会令人欣慰，假使学者们没有为了理解尼采而试图从这些思想中寻找蛛丝马迹的话。这些学者因为尼采自己对这一想法的兴奋而受到鼓舞。尼采在瑞士恩加丁谷——那个“超越人类与时间六千英尺之上”的地方产生了这个思想，他将这一思想当做人类的直觉之一，并且确信，在此直觉中存在着某种深刻而真实的东西，尽管无法确切知道它是什么。

关于这一信条的宇宙论观点并未得到普遍的肯定。然而，尼采自己对这一信条（或者至少是对这一信条的名称）充满热情，这给批评家们留下了深刻的印象，他们充分发挥自己的想象试图解释尼采的真实意图。此处我只能说，在试图使这一思想变得明晰而有趣的过程中，批评家们所给出的阐释反而使人产生疑惑：为何尼采要采用这样一个误导人的命名？简而言之：如果“永恒轮回”一词并不真正意味着永恒轮回，那么，为何尼采不直呼其义呢？

这样一来，留给我们的就只有“如果……将会怎样？”这一方法。对此，我最初的反应是说我根本不在乎，令人惊讶的是，这样反而具备了超人的身份，因为根据证实主义者的立场，如果每一个周期都按它必须存在的状态，与前一个以及后来的周期严格相同，那么，我们就会对上一轮所发生的事，尤其是我们已经做过的事无从知晓。到头来，我们既无法采取措施避免灾难性的结果，也无法带着恐惧或喜悦思索前方的道路。如果永恒轮回确实存在，那么，这已是我第 n 次写作这本书，而我却不会改变书的内容。看起来就是如此。然而，对于许多曾与我讨论过这个问题的人，虽然他们也赞同事情不会发生什么变化，但是，他们仍然不愿承认，这不会影响他们对事物的看法。正

如最近一个人问我的那样：只存在一次奥斯威辛集中营的宇宙与存在无限多次奥斯威辛集中营的宇宙，哪一个更糟糕？我们至少可以说，只有冷酷之人才会认为这并不重要。轮回的概念，尽管从实际的角度来看无甚影响，却让人对确定要发生的事感到了可怕的重压。

在《不能承受的生命之轻》开头那段著名的话里，昆德拉将这一点作为他关于这个主题的核心思想。他的表述简洁而又意味深长：

让我们因此认同，永恒回归的想法暗示了一种视角，由此视角观之，事物并不以我们所知的方式呈现：它们看起来并没有因为转瞬即逝就具有减罪情状。的确，减罪情状往往阻止我们对事情妄下论断。那些转瞬即逝的事物，我们能去谴责吗？落日的余晖给一切都抹上一丝怀旧的温情，哪怕是断头台。

（昆德拉，1984：4）

这段话的要义，或点题之句，是第一句。人们之所以深受永恒轮回这个想法的吸引，原因就在于，他们采取了一种位于任何单一周期之外的视角，因此，他们可以想见这个周期无休止地重复。甚至很可能就是因为看到自己从被困于周期之中转移到周期之外，以神的视角观察整个过程，才使人产生了那种震颤和无法忍受的重力之感；对于坚定地说“是”的人，则激发出对回归的痴迷。

对此，我仍持怀疑态度。无论哪种方式，对我而言都毫无助益，尽管我依然赞赏这个想法给伟大的艺术家们带来的灵感。例如，叶芝在他的诗歌《自我与灵魂的对话》中写道：

我满足于重新活过一遍

再活过一遍……

我满足于追溯每一个行为
或思想中的事件至其根源；
衡量一切；彻底原谅我自己
当我这样将悔恨抛出
一种如此美妙的感觉流入胸中
我们必会大笑，我们必会歌唱，
我们受到一切事物的祝福，
我们观照的一切都得到了祝福。

如果叶芝没有阅读过尼采并且受到深刻影响，那么，简直难以想象他会写出这些诗行。这些诗行很好地表明，尼采深刻影响着那些对他的思想仅有模糊、不确切概念的人——有时，人们甚至怀疑尼采自己是否真的理解那些思想。这些诗行中也包含了尼采大力宣扬的许多主张，尤其是抛却悔恨的想法。但是在晚期的作品中，尼采并不是通过永恒轮回，而是通过对一般意义上悔恨和回忆的作用进行深入透彻的心理分析来达到这一想法的。

有关永恒轮回，还有一点值得简要说明，这一点使永恒轮回看似一个笑话，尽管任凭怎样想象，这也不算是尼采最精彩的笑话。那就是，它是对彼岸世界所有信条的戏仿，彼岸世界与此岸世界——这个“可笑而又讲求实际的猪猡的世界”，再次引用叶芝的诗——的关系是，彼岸世界在本体论和价值论上具有优先性。永恒轮回揭示的是此岸世界通过无意义的重复创造永恒，而没有揭示天堂与地狱，或者不变的柏拉图式的形式世界。彼岸世界的信条宣称此岸世界只有通过与此岸世界相关才能获得价值，永恒回归则带着些许戏弄地暗示：此岸世界的价值被剥夺的过程与一个句子不断重复直到变成一堆噪音的过程相类似。让我们再回到昆德拉：偶然事件具有了重量是因为它们发生了不止一次，而“发生一次就等于没有发生”，或者更恰当地说，“任何事都要尝试两次”；但是，重量是一回事，价值则是另一回事。昆德拉，一个在这方面虔诚的尼采信徒，于轻与重、意义（或者价值）

与无价值之间确立了灵活的辩证关系。难道我们会询问，或者当询问，我们是否应该因为某个事物在一个无限序列范围内具有独特性或典型性而更加珍视这个事物？这有意义吗？最简短的回答是，这依人的性情而定。尼采的性格过于变幻不定，他会说“两者都是”，也会说“两者都不是”。

查拉图斯特拉的第三个主要教义是强力意志。第一部里名为“一千零一个目标”的一章中首次提到这个概念。这一章详述了查拉图斯特拉访问了许多国家后发现，每一个国家都有可敬之处，但敬重的对象却彼此不同。就这样：

在每个民族的头上，都吊着一块刻着善的标准的匾。看吧，这是记录他们克服困难的匾；看吧，这是他们追求强力意志所发出的声音。对于一个民族是困难的，就被认为是值得称赞的；不可或缺又难以获得的，就被称做是善的；那能够释放最深层次的需要的、最罕见的、最困难的——他们就称为神圣的。

后来，在同一章中，查拉图斯特拉强调了权力与价值的关联：“敬重就是创造：你们这些创造者啊，请听好！敬重本身就是一切被敬重事物的无价之宝。只有敬重才能产生价值：没有敬重，则存在之核心乃为虚空。”然而，在这一章的结尾，他说道：“人性还没有目标。可是，我的弟兄们，请告诉我，如果人性还缺少一个目标，那么，不是连人性本身也欠缺吗？”后来，他又对强力意志如何与价值评判彼此相关作了比较充分的讨论。在第二部分“论克服自我”一章中，还有另外一些对强力意志的简单论述，这些论述更加清晰地表明了两者之间的关系。查拉图斯特拉说：“用‘生存意志’这样的话向真理射去的人，当然射不中：这个意志并不存在〔这是对叔本华的批判〕……只有生命存在的地方，才有意志：不是求生的意志，而是——如我所说——强力意志。”

这就是尼采在《查拉》中论述的全部主题。换言之，我们再次发现，查拉图斯特拉所预言的更多是其作者未来要写的内容，而不是已经实现并且可以严肃讨论的内容。尼采的问题在于，他坚决反对体系和体系的确立者，就如同他的许多言论所显示的那样。然而，我们尚不清楚，如果要传播一系列新的价值，他该如何避免体系。这一两难困境使得尼采对两个世界都持有悲观的看法：他给出了诱人的暗示，这反而给人们提供了阐释与误解的机会。然而，尽管这些暗示隐含了极其丰富的潜在思想，我们却无法领会它们，并且被告知：如果可能的话，我们必须反对这些过于零散的思想，零散得我们甚至不知道该反对什么。这是对《查拉》最严苛的评价。不这么严苛的评价是可以自圆其说的，但是我更愿意继续讨论尼采的那些后查拉图斯特拉作品。在那些作品中，尼采的能力与作品的深度相称，而且他也不必为了看上去庄严神圣而戴上预言家的斗篷。

【注释】

[1] 马勒（1860——1911），奥地利作曲家、指挥家。

[2] 戴留斯（1862——1934），英国作曲家。

[3] 产生于16世纪中叶的一种文学体裁，它以幽默讽刺的笔触、从城市下层人物的视角反映社会生活。此处指不用太计较其真实性。

[4] 《格利佛游记》中的人形兽，其邪恶、贪婪、肮脏的本性象征着人类自身。

[5] 在《格利佛游记》中，慧骃马代表着仁慈、高尚、理性等一切美好的天性。

[6] F.R.利维斯（1895——1978），英国文学评论家，主要著作有《劳伦斯》、《英诗新方向》、《伟大的传统》等。

[7] 埃里希·赫勒（1911——1990），英国散文家、学者，主要研究领域是德国哲学和文学。

第七章

占据制高点

《查拉》是尼采在遭受了人生中最具毁灭性的一次打击之后写作的：他通过朋友保罗·雷^[1]向露·莎乐美^[2]求婚，但遭到拒绝，结果发现他们两人相互之间比两人与他之间的关系更加亲密。露是一位天资聪颖的女子，后来成为里尔克的情妇，再后来成为弗洛伊德最器重的门徒，弗洛伊德曾以非同寻常的慷慨之语赞颂露在肛门性欲领域的发现。尼采向往着与露合作，在一个他认为与自己智力相当的女人的理解和帮助下继续他的研究工作。有一张很奇怪的照片是在尼采一再坚持下拍摄的，照片上他和雷拉着一辆牛车，露则站在车上挥舞鞭子驱赶着他们。不管这种关联是否真的发生过，重要的是，这张照片出人意料地从侧面呼应了《查拉》中那句臭名昭著的评价，即一个老妇人对查拉图斯特拉说：“打算回到女人身边去吗？别忘了带上你的鞭子！”

求婚遭到拒绝后，尼采深感羞辱，几近绝望。1882年圣诞节那天，尼采写信给他的挚友弗兰茨·奥弗尔贝克^[3]，他说：

这是我经历过的最让人难以吞咽的生命的苦果，我很可能会被它噎着。我忍受了这个夏天带给我的令人羞辱的痛苦回忆，就像经历了一场精神错乱一样——我在巴塞尔和上一封信中所说的掩藏了最重要的部分。在两种对抗的激情中存在着一种紧张，它让我不知所措。就是说，我使尽浑身解数想要自我克制，但是，我已经在孤独中生活了太久，依靠“自己的脂肪”为生太久，就这样，我被自己激情的车轮碾得支离破碎，没有其他人会如此……除非发现将污物变为黄金的炼金术，否则，我会从此迷失。此时，我有了一个最为美妙的机会来向自己证明：“一切经历都是有用的，每一天都是圣洁的，所有人都是非凡的！！！”

（米德尔顿，1969：198——199；引号内的内容摘自《快乐的科学》第一版的题词，来源于爱默生）

正是在这样的背景下，尼采开始写作《查拉》；毋庸置疑，痛苦促使他采用高蹈的风格，这种风格有时真令人难以接受。然而，也正因为失望与孤独，他试图使用炼金术士手法的努力令人印象深刻，很是成功。痛苦可能也是导致《查拉》中出现大量模棱两可的口吻的原因，对此我并未在讨论中予以关注。然而，查拉图斯特拉容易消沉、颓丧、昏迷，容易因为无能为力而自我怀疑，所有这一切使得我们无法否认，查拉图斯特拉和他的作者十分相像。

尼采将《查拉》描绘成人类迄今所见最重要的一本书，此类做法表明，不管他如何建议信徒们批判地接受这本书，自我批评不在他考虑之列，至少在当时不是。令尼采更为苦恼的是，该书的前三部出版后，并未在欧洲文化生活中引起什么反响。1885年，尼采不得不自费出版第四部。这说明尼采对同时代人的思想状态缺乏了解。如果他有所了解的话，本不该对此感到奇怪。如果说他此前的书如重石一般坠落人间，那么，与自普罗提诺^[4]以来的“哲学家”所写的书相比，这一本一方面更加富有革新精神，另一方面却又显得更加古旧。是怎样的材料造就了这样一本书？

看起来令人震惊的是，在这之后尼采仍然坚持写作，不过是按照《查拉》以前的书建立起的模式去写。尼采坚持认为，他在《查拉》之后所写的每一部书都是对《查拉》的评论，但是，这样的说法似乎并不是对这些书的性质或水准的真实评价，它更像是自我肯定。一则，超人从此不再被提及，永恒轮回很少再次出现，而强力意志也在表面之上和之下交替涌动。再则，从《查拉》之后的第一本书《善恶的彼岸》，到他的杰作《论道德的谱系》，直至最后一年写作的充满激情的那些小册子，都与《查拉》中论述或勾画的内容没有多大关联。

更让我感到惊讶的是，通过写作《查拉》，尼采从他自己建立的

体系中一次挖出许多内容——幸好是这样的情形。不管那些对尼采的怪异并且热切的模仿多么站不住脚，它们都是从这本书中得到启示，正是这些模仿构成了我在第一章中谈到的对尼采的狂热崇拜。从尼采其他的书中，他们都不可能得到这些启示，因为嘲弄与试探的语气在这些书中贯穿始终，其间夹杂着尖刻的声讨与谴责，这排除了遵从信条的可能。读尼采的所有书都要求全神贯注于其中，但是若要从《查拉》中有所收益，则需要灵活机动，并且时刻保持警醒。然而，在读了开头几页的长篇大论之后，很少有读者还能做到。如果没有尼采创造的这个预言家，尼采的妹妹伊丽莎白也就没有机会在尼采精神错乱后给他罩上白袍，作为“改变了容貌的预言家”展示给参观者。在

《瞧，这个人》的最后一章中，尼采写道：“我非常担心，有一天人们会说我是神圣的：会有人真的猜到，为什么我预先出版这本书……我不想做圣人，宁愿做傻瓜。”（《瞧，这个人》，“为什么我是命运”，1）若非如此，尼采的朋友彼得·加斯特^[5]也不能够在尼采下葬时说，“愿你的名字在未来后世中变得神圣！”

《查拉》之后，尼采故意给下一部书起了一个容易引起误解的书名：“善恶的彼岸”；不管尼采自己或同时代的人有怎样的看法，这个书名都暗示着对一切价值进行重估，而不仅仅是一个人准备用一套新的体系去取代现有的体系，不管新体系有多激进。正是这一点给了人们理由（如果仔细阅读，就会发现这个理由并不存在）去认为，尼采决心要消除人世间的一切价值。事实上，世界本身并无意义可言，也正因为如此才更需要赋予这个世界以价值。那么，怎样才能赋予呢？尼采坚信，我们一直在给世界赋予价值，只是直至如今人们并不这样认为。从把事实上是我们发明的东西看做我们在寻找的东西，到充分意识到这就是我们正在做的事情，这中间需要一个过程。如果不想直接落入虚无主义的深渊，我们就必须同时干净利落而又小心翼翼地处理这个过程。

在《善恶的彼岸》开头，尼采巧妙地设计了一种思路，它就我们相对于我们所认定的基本价值——真理——所处的境况，造成了一种最强烈的不安之感。如果尼采可以使我们和他一样对于求真的意义产生怀疑，那么，我们就会任他左右我们的思想，因为再没有比真理更

为根本的价值让我们诉诸了。这是尼采采用的一个非常典型的路线，从真理发展到求真意志，进而对我们与世界的关系进行心理层面的分析。他将这一切置于一种猜谜的形式中，就如他所承认的那样，让人很难知晓这里谁是俄狄浦斯，谁是斯芬克斯。“我们更要质询这个意志的价值。假设我们欲求的是真理：为什么不是宁求非真理？非确定性？甚至无知？”

使得尼采的质疑看起来十分古怪的，不只是几千年来人们对一套根深蒂固的价值的依附。欲求非真理，即知道自己想要非真理，这个想法本身就很古怪。我们完全可以说，人们想要对某事保持无知，或者对其中可能包含的真理不感兴趣。实际上，我们经常这样做。然而，声称或主张人们欲求非真理，则带有逻辑悖论的意味。这完全不同于人们在寻求真理时不求甚解却颇感自满，正如几乎所有人在重要问题上的表现。这也不同于想要相信事实上是虚假的东西，尽管我们事先并不知道。声称“我的许多信仰是虚假的”并没有什么稀奇，任何一个正常人都会同意这一点。然而，如果声称“我的许多信仰是虚假的，包括……”，然后还提供一个清单，这就显得尤为怪异。因为，声称某物为虚假，则表明并不相信。

我所以对这一点详加阐释，是因为尼采确乎建议考察我们何以有求真意志，即意欲赞同我们已经确信或者自认为已经确信为真理的那些命题。如果尼采的用意果真如此，他就是混乱的。如果不是如此，他又想表达什么呢？他不断地（依循一个典型的策略）变换主题，以至于我们如果不小心跟随，就会搞不清他正在研究的问题究竟为何。在第二节，尼采转向了大量不同的主题，其中最发人深省的是形而上学者“对对立价值的信仰”。尼采在《悲剧》中放弃成为一名形而上学者，自此以后他从未停止过对形而上学者的批判。他敏锐地指出，尽管形而上学者宣称他们怀疑一切可能，他们却没有对事物从对立中衍生这一可能性提出质疑。例如，他们否认无私可从自私中产生，内心的纯洁可从贪欲中产生，真理可从谬误中产生。既然渺小之物不能成为价值的本源，那么它们就只能产生于“存在的怀抱中，永恒的事物中，隐蔽的上帝中，‘自在之物’中”。换言之，就是柏拉图所确立的那些观念，尼采此处并没有使用这些观念，但在其他地方常常使用。尘

世中存在着谬误、丑陋和邪恶（“欲望”），因此，它们的对立面必定来源于超尘世的领域。

与此相反，尼采提出了他的质疑：

首先，是否存在对立；其次，被形而上学者打下烙印的那些通俗的价值评价和对立的价值，是否并不只是预先的评价，而仅仅是暂用的视角……用画家们的说法，即青蛙的视角。尽管真的、真实的和无私的事物都具有价值，一种对于生活而言更高的和更根本的价值还是有可能源于欺骗、自私和贪欲。甚至更有可能的是，构成那些好的、值得尊敬的事物之价值的东西恰恰在于它们与那些邪恶的、表面上对立的事物暗中相类似，相关联，相交织，也许甚至在本质上相等同。也许！

（《善恶的彼岸》，1.2）

照这样思考下去是危险的，而尼采并没有减缓势头。紧随其后，让我们看看他在多大程度上已经从本节开头所关注的问题上移开。尼采此时细致审查的不是我们的求真意志，而是我们认为某些主张为真实的意愿，那些将我们轻视的事物和珍视的事物对立起来的意愿。尼采所做的是举出一些例证，来说明我们认定的真理的基本价值事实上来自于其他更为本能的价值。他希望我们发觉这些例证令人讨厌但却无法反驳。一个哲学家当然会承认，真理乃是一种有意识的反思，但是，尼采进而论证了另一观点，他将哲学家的大部分活动置于本能的层面，声称哲学家有意识的思考听命于他们的意向，“即价值评判，或更清楚地说，为了维持某种生活方式而产生的生理上的要求”（《善恶的彼岸》，1.3）。这听上去很糟糕，然而，在另一篇讨论智识上的道德败坏的文章中，尼采又说：

对我们而言，一个判断的错误并不必然是对一个判断的拒斥；在这方面，我们的新语言听起来也许是最奇怪的。问题在于，一个判断能在多大程度上提升生命、延续生命、维护物种，也许甚至培育物种……对非真理作为生活的条件加以承认，这就意味着以危险的方式抵制惯有的价值情感，而敢于冒此风险的哲学将由此独自置身于善恶的彼岸。

（《善恶的彼岸》，1.4）

这样的哲学将否定我们进行价值判断的基础，从而置身于善恶的彼岸。它也将使我们变成关注全部人类生活场景的人类学家，这样一来，我们也会置身于善恶的彼岸，就像研究原始部落的人类学家“超脱”于他们所研究的部落的概念一样。然而，这样做是把我们将置于太高的位置上了——我们被视为新哲学家：《善恶的彼岸》的副标题是“未来哲学的序曲”。任何一个人如果像尼采那样从《曙光》中的“关于道德偏见的思考”那里就开始关注如此影响深远的一件事，都势必会感到自己占据了越来越崇高的位置，因为他意识到，任何有关道德的意见都是偏见。但是，这样的观点确实会产生出尖锐的问题：他如何实现并且维持如此高高在上的视角。在某种意义上，他的处境与众所周知的“人类学家的困境”恰恰相反。即是说，如何理解一个部落，如果它所有的概念你不得而知——因为理解在某种程度上就是准备将相同的概念应用于相同的环境中；如果我们与一个善用巫术的部落之间存在着如此广泛的差异，它的巫术建立在部分部落成员践行的规则仪式与其他成员承受的结果之间的偶然联系之上，那么，看上去我们就无法理解他们到底在做什么——或者至少一些人类学家和理论家会这样认为。

然而，在试图采用人类学的姿态对待他自己的社会以及西方文化的核心传统时，尼采却陷入了一种不同的，但可能更令人担忧的境地之中。因为他第一个认定，不存在可以冷静观察世界并且不受环境影响的实在自我。他愈发迫切地指出，我们并不超然于自己的本能冲动、记忆，以及其他那些由语法（以及衍生于语法的哲学和神学）推

演而出的归某一神秘主题所有的状态和性情。这些心理状态由我们成长于其中的社会所决定，使得我们无法与自我相分离去审视一个问题：如果独立于组成我们的事物，我们会成为什么样子。那么，又是什么使尼采能够以神的眼光注视人类的状况，并根据这一状况进行超越善恶的判断呢？

尼采从未直接回答这个问题，尽管他当然意识到了这个问题。他的解决方案，就其本意来说在于一个主张，由于这个主张如此适于解构主义者的阐释，所以成为近年来他最著名的观点。尼采认为根本不存在无法阐释的事实，他就这一点最强有力的主张来自于他的笔记（作为《强力意志》的第481节出版）。在尼采已发表的作品中，最明确的声称是：“世上只有观念的看，只有观念的认知，我们越是允许更多的情感去言说事物，我们关于此事物的‘概念’，我们的‘客观性’就越加全面。”（《论道德的谱系》，3.12）这样一来，阐释主体和阐释对象所处的位置就与朴素的认识论对它们的设定完全不同。我们注定要从自己的视角对事物进行观察，因此，采用尽可能多的视角是一个不错的方法。我们永远无法到达“事物本身”，原因既在于我们自己，也在于就这个短语所具有的传统意义而言，我们没有理由认为存在这样的事物。

尼采从未详细阐明他自己的认识论，我们也没有理由认为他特别想这样。和以往一样，尼采最关心的是文化，并且乐于通过讲述他对于视角问题的研究——虽然这远不足以避免他的观点引起的争议——来强调一点，即我们的信仰，尤其是关于价值的信仰，从未独立于我们在这个世界中所占据的位置。如果一个人试图将他的透视主义置于这种影响之上，这是很令人怀疑的。这无疑解释了，在上述《论道德的谱系》的引文中，为何会有大量引号围绕在机智的话语旁边。然而，就价值而言，尼采以自己的实践表明，一个人如何能采用不同的态度看待一个具体问题，并且从未达到与此问题相关的真理，因为那样就等于假定在价值的世界中存在真理——由此赋予真理优先地位，这一点他当然极力反对。

然而，似乎确实存在着一个标准，它于尼采的第一部作品中首次

亮相，并且直到最后一部作品依然存在，所有的一切都是基于这个标准最终得到评判。这就是：生命。我们已经注意到，尼采在《善恶的彼岸》中已声称，一个判断的错误并不必然是对这个判断的拒斥，问题在于，判断能在多大程度上提升生命、延续生命。在写作《善恶的彼岸》的同一年，尼采为他此前出版的作品写作了多个版本的序言，《悲剧》也在其中。在《悲剧》序言里，“生命”再一次成为评判一切事物的标准：“以艺术家的视角看待科学，以生命的视角看待艺术”，这在“自我批评的尝试”一节中被尼采称为“这部大胆的作品第一次敢于解决的任务”。生命与什么相对呢？尼采给出的答案并不比其他杰出的艺术家和哲学家给出的更加明确。他关心的当然不是周围生命的数量——倘若生命真有数量可言，他也宁愿这个数量少些，宁愿生命处于更高的等级。然而，何为更高等级的生命呢？好了，就是超人吧，一个人可以这样想象。但是，我们已经看到，这个人要想有所助益，就必须对超人有更多想象，超人是查拉图斯特拉开具出来却未指出兑现方式的一张空白支票。是强力吗？既然生命就是强力意志，强力当然关系重大；然而，尼采并不赞同所有强力。他不可能赞同，否则就等于对一切事物都表示赞同。而且，在尼采的哲学中，强力和生命这两个词占据的概念领域如此相同，以至于不是一个洞明另一个，而是两者都需要独立的观照。

所有拥护以生命作为终极标准的伟人——基督、布莱克^[6]、尼采、史怀哲^[7]、D.H.劳伦斯^[8]，仅举几例——都从更为珍贵的生命形式和种类出发，强烈地谴责生命数量过多。在某种程度上，人们领会了他们的意思。尽管，细菌可能宣称它们毋庸置疑地拥有和大的有机体相同的生存权利，而史怀哲正是为了这些有机体才主张消灭这些细菌。并且，此处所提到的被视为“站在生命一边”或者“否定生命”的这五个人在许多方面截然不同。然而，当他们代表生命发言，所说的话模棱两可、并且通常对作决定不利时，他们并非一无所指。一般情况下，尼采所指的生命接近于生命力（vitality），甚而接近于活力（liveliness）。这一点在他评论艺术时逐渐变得清晰。在尼采后期和最后阶段的写作中，对艺术的评判标准是，它是否显示出创造者极为充沛的创造力，或者是否是需求和被剥夺之后的产物。正是作为后一

种普遍状况的典型例证，瓦格纳受到尼采的谴责。

有一点至少很清楚：生命力，即使不是充分条件，也是尼采在晚期作品中认可事物的必要条件。歌德（尼采很自然地将他当做神话）这样的人物所以受到尊崇，是因为他能够在广泛多样的领域里，在一个空前多产的生命历程中组织并调动起大量不同的动力。并且（暂时回顾一下风格），他所做的一切都打上了自己的印记。然而，在生命这个标准的表面之下，潜伏着强烈的、令人不安的紧张。亨利·斯塔滕围绕着这种紧张写作了他的那本杰作（我们已经引用过书中的一整段），精辟地论述了其中至为关键的一点：

一方面，存在着一种全面的体系，它同时包括健康和衰败；另一方面，尼采无法割舍在宣称强大势力战胜衰败力量时感到的满足。这些力量之间的关系问题也就是尼采的身份问题。

（斯塔滕，1990：30）

也就是说，尼采被引向了总体肯定，正如永恒轮回揭示出的那样——如果它有所揭示的话。然而，肯定活动面临着强大反抗，这反抗来自于他对所遭遇的几乎一切事物的极端嫌恶，当然，这些嫌恶就存在于他的同时代人之中。这种紧张与那种生命的紧张相当类似：是一切生命，还是只是最高尚、最好、最强大的生命？

令人惊奇的是，就我所发现，尼采从未注意到他作品中的这种分裂，尤其是这种分裂必然反映出他在试图应对自己的痛苦生命时所经历的种种危机。这种分裂也可以被看做《悲剧》中的日神和酒神的推演。因为日神以一种可忍受的方式表现生命，它排除一切阴霾之面；而酒神不忽略任何事物，强迫我们去直面那些生存的基本恐惧。如若尼采没有发现自己因为种种原因不得不放弃《悲剧》中艺术家的形而上学，那么，他就会为自己建立一个体系，这个体系认可他性格中那些彼此矛盾的冲动，并且解释产生这些冲动的原因。

然而，就在不久之后，那个我们几乎无法忍受的“痛苦”对尼采开始具有完全不同于《悲剧》所预示的意义。在《悲剧》中，痛苦是壮观的，通常情况下是受难，有时也表示一种原初的喜悦。对这种苦难的肯定是令人振奋的，也是几乎不可能做到的，除了最伟大的悲剧作家。正是在这一方面，尼采公开暴露出他的不成熟之处以及经验的缺乏。然而，当经验不断丰富，并且突然来得太多太快时，其结果则是，尽管其中的一些经验令人震惊，如果没有过分渲染，仍可以在酒神的保护之下被看到，大量其他的经验则不在《悲剧》的考虑之中，并且令尼采感到茫然：它们琐碎细小，并不比被一大群虫子叮咬所遭受的痛苦更刺激人。其结果是，如果你是尼采，那么最难面对的就是日常琐事，因为将这些琐事归给任何一位艺术之神都是对他们的侮辱。正因为如此，尼采无法将19世纪最典型的艺术形式，即现实主义小说，归入任何艺术范畴。当然也存在着与小说相对的艺术形式，即器乐演奏，它正以西方文化中前所未有的规模和方式蓬勃发展。但是，只有作为悲剧的一部分，音乐才扮演了它最真实的角色。如今，在世俗世界和“纯粹”音乐之间存在着巨大的裂痕：世俗世界明显不受任何形式的艺术美化的影响，而“纯粹”音乐所表现的壮观与悲苦也不被“现实”玷污。将两者结合起来的企图造就了瓦格纳的江湖骗术，因为它最具欺骗性，所以是最令人痛心的当代现象。再没有出现其他人去联合这本不应分离的事物。（就形势的严峻程度来说，尼采在最后关头对比才在《卡门》中表现出的天赋击节赞赏，显得有些平淡。尼采需要一部作品，在其中意义具有普遍性，然而，正如阿多诺所言，《卡门》毫不妥协地拒绝将意义赋予任何事件。）

在第三部的某处，查拉图斯特拉为了恢复精力暂时回到山上，他说：

在山下的世间，一切言语皆是徒然！那里，忘却和离开乃是至上的智慧：这一点我现在懂了！要理解人类的一切，就必须把握住一切。可是，我的双手太干净，不屑于这样做。我甚至不愿意与他们共同呼吸；唉，我在他们的喧嚣和污秽的气息中生活得很久了！

查拉图斯特拉继而带着恐惧，讲述了他在这世间遭遇的那些难以回避的空洞言谈。我确信，那就是尼采对他身处的城市环境的通常反应。然而，对不够格的肯定者（affirmer）而言，自绝于几乎所有的人类生活却是一种奇怪的行动。看上去，通过谈论“忘记和移开目光”，尼采试图回避他所瞥见的自己观点中的矛盾之处，就如同在《快乐的科学》第四篇的开头他所说的，“移开目光，这将是唯一的否定”。然而，如果需要目光的事物无所不在，你只能或者生活在隔室里，或者抛开这个世界走入山顶的洞穴中，那么，又会是怎样的结果呢？这种情形所显示的绝望，比与平庸结合并对平庸进行谴责更加令人难以承受。而当尼采有了这样的想法，或类似的想，他反而下定决心，不管以何种方式，他将肯定一切。毕竟，在一种无限说“是”的哲学里，一开始就将大多数事物划在界外的做法很难称得上高明。当查拉图斯特拉声称，对永恒轮回最大的抵抗就是认为渺小之人将会回归这一思想时，他认可了这一点。在《瞧，这个人》中，带着别具一格的绝望的幽默，尼采表达了相同的思想，他写道：“坦白地说，永恒轮回是我真正深不可测的思想，可对它提出最强烈的异议的总是我的母亲和妹妹。”（《瞧，这个人》，“我为什么如此有智慧”，3；这个段落一直被伊丽莎白封存，直至1960年代才得以出版）

尼采对肯定一切也有着更深的担忧。尽管尼采着迷于一些惯用语，如“爱命运”，他也意识到，这些惯用语不可避免地令人沉闷。因为在肯定与听任之间并不存在易于说明的区别——更确切地，我们可以说，它们形态不同，但在实践中却很难知道这种不同会带来什么。这是微笑与耸肩之间的区别吗？这就足够了吗？肯定生命的全部丰饶——也包括全面分析生活的贫瘠，按我的理解，这并不要求事实上去做任何具体的事情；它至多要求采取一种态度，欢迎发现的一切。但是，如果发现的是渺小与精神的败坏，并且这一切是不可抗拒的，那么，看起来就需要肯定者的干预，从而提升这个世界的格调。这正是阿多诺简要表达出的反对尼采的地方（阿多诺，1974：97——

98)，也是尼采自己内心孜孜以求的目标，《善恶的彼岸》对此表现得最为明显。这意味着他必须继续向前，在一本书中提出的难题推动着他在另一本中寻求解决——这是他一部接一部笔耕不辍的典型驱动力（参见彼得·赫勒，1966）。然而，尽管下一部是他最杰出的作品，由于尼采毫不退让地坚持诚实，这部作品并未舒缓此种紧张，实际上反而拉紧了它。这使得最后一年，即1888年出版的那些作品，在无比的厌恶与热烈的赞颂之间来回震荡。

【注释】

[1] 保罗·雷（1849——1901），德国作家和哲学家。

[2] 露·莎乐美（1861——1937），作家和精神分析学家。出生于沙皇俄国，因与尼采、瓦格纳、弗洛伊德和里尔克之间的纠葛与情谊而留名于世。

[3] 弗兰茨·奥弗尔贝格（1837——1905），德国新教神学家。

[4] 普罗提诺（205——270），罗马帝国时代的希腊哲学家，新柏拉图主义奠基人。

[5] 彼得·加斯特（1854——1918），原名约翰·海因里希·科瑟利茨，德国作家和作曲家，与尼采一生结谊。“彼得·加斯特”是尼采为其取的笔名。

[6] 布莱克（1757——1827），英国诗人，主要诗集有《天真之歌》、《经验之歌》等。

[7] 史怀哲（1875——1965），德国哲学家、神学家和风琴演奏家。

[8] D.H.劳伦斯（1885——1930），英国作家、诗人、剧作家和文学评论家，主要作品有《儿子与情人》、《恋爱中的女人》和《查泰莱夫人的情人》等。

第八章

主人与奴隶

尼采为《论道德的谱系》加上了“一篇论战文章”这个副标题，并在次页宣称此书是“我上部书《善恶的彼岸》的续篇，也即补充与澄清”。至少从表面上看，此书与尼采的其他作品形式不同，它由三篇带标题的论文组成，其中包含若干相当长的章节。《道德》一书据说带有学术论文的一些附属部分，但这不过是尼采式的揶揄。尽管论述内容极为严肃，其笔法却是对学术程式的嘲弄式的模仿。这部书无疑是尼采最复杂的文本，至少前两章如此，辩证性逆转运用之娴熟已臻完美，再往前推一点点就会显得混乱了。

值得注意的是，在听过爱德华·希奇曼^[1]于1908年读出《道德》的摘录后，弗洛伊德说尼采“对他自己的理解之深超过任何在世的或将要来到世上的人的自我理解”（琼斯，1955：2.385）。在《道德》中，尼采就如何厘清痛苦之含义以及前人在这方面所作的努力进行了深入持续的阐发。弗洛伊德倾毕生之精力，从截然不同的角度从事着相同的事业，因此他有感而发盛赞尼采之词也不足为奇。《道德》论述之迂回曲折往往出人意料，有时见于全然的矛盾对立之中。这都源于尼采一直以来对人赖以对抗痛苦的各种方法所进行的思考。因此（按照尼采的思路继续推演），禁欲主义者之所以将某一种痛苦加于自身，不过是为了逃避更多其他类型的痛苦。我们当然无法仅凭此行为本身作出评价。待到第三篇论文《禁欲主义理想意味着什么？》，当尼采逐一检视艺术家、哲学家、牧师及其跟随者所奉行的各种各样的禁欲主义时，他的评价变得丰富并且相互间形成了关联，这些复杂的联系恰恰反映出了尼采的论述已臻精妙，虽然它时常为文字的力量所掩盖。这种精妙表明，现象已不易为可理解的排序所左右。

从整体上看，《道德》一书的发展起于对比的单纯，终于范畴的消解，前者从形式到内容都引人产生疑问，后者则近于不可理解。第

一篇论文《善与恶、好与坏》假定的前提是“高贵者”，他们因所处地位而担当起价值的立法者，“他们认为并且确立自己的行为是好的，也即上等的，与所有低下的、卑贱的、平庸的和粗俗的相对。正是出于这种距离感他们首先掌握了创造价值及为价值命名的权利：“这和功利有何相干！”（《道德》，1.2）。正是在这里，尼采明确阐释了“善恶的彼岸”这一短语的另一效力。因为善恶此时被归为奴隶的范畴，奴隶们将主人视为恶的化身，并将与主人不同的东西定义为“善”。与之相反，最初的贵族首先定义自身，然后将任何缺乏他们品质的东西定义为“恶”。很明显，尼采认为后一种过程优于前一种，前者本质上是被动的，是否定的产物。这些原初贵族（proto-nobles）的问题在于，他们生活的态度过分简单，使人厌倦。天生健壮，对痛苦漠然处之，无意于谴责与他们不同的人，他们是价值创立者，却缺乏使价值评判产生意义的原料。

在《善恶的彼岸》中，尼采不断强调审慎评判的重要性——生命即依赖于此。但无限制的肯定有时似乎是唯一积极的价值，高尚者早先所处的境况很接近于此，这时候，审慎评判应如何进行？顺理成章地，这将我们带回到《善恶的彼岸》的困境之中。例如，没有悔恨或怀旧的生活听起来似乎很美妙，但是，人怎能不悔恨虚掷的光阴、错失的机会、失败以及一去不复返的欢乐？在悔恨中，人又如何能避免进行对照与比较，而这正是评估的基础？一般而言，查拉图斯特拉的一些意味深长之语似可解决此问题：

朋友们，你们是在告诉我，别去争论什么趣味和品位？可生命的一切就是围绕着趣味和品位的争论！趣味，同时是砝码、秤盘和验秤者；一切有生命者，想要不围绕着砝码、秤盘和验秤者的争论而生存下去，那就注定要遭难！

（《查拉》，2，“论崇高的人们”）

因此很明显的是，高尚者，即那最初的“主人”，他们并非尼采确定无疑要赞美的主题。同样地，憎恨主人的“奴隶”，在对自己悲惨命运之根源的不断质询中，则更有可能带来有趣的答案。但他们的答案过于有趣，丢失了任何可能的英雄式的单纯。毫无疑问，因为它丢失了，并且不能恢复，我们这些后来的已堕落的人，就必须鼓起迟来的勇气去论证，无论这将引向何处。让我们粗略概括一下尼采的主要论点（想对《道德》进行总结概述是无望的）：奴隶们发现，只要比主人更精妙（这并不困难），他们就可以有效地锤炼自己的强力意志，虽然从高尚的角度看来这样过于卑下，但最后，他们甚至可以将主人按照自己的价值转化。这就是从处于牢笼中的犹太教到基督教的不可避免的发展进程，也是有史以来道德方面所发生的最大的政变。在第二篇论文《“负罪”、“良心谴责”及其他》中，除了其他论题以外，尼采对此进程进行了追溯。通过谴责诸如骄傲、富足、自得等世俗价值，并将之替换为谦逊、谦卑以及其他价值，基督徒成功地将其统治者变得与他们一样渺小。但他们也由此培养了一种价值，埋下了足以毁灭基督教精神的种子。在《道德》结尾处，尼采引用了《快乐的科学》第五卷中最具说服力的一段：

基督教道德本身，是真实概念的不断严格化，是忏悔之微妙，它体现于基督教良心被不惜代价地转化、升华为科学良心以及智识之洁净的进程中。自然被看做上帝之仁慈和旨意的证明；借神圣理性之光荣，历史被解释成道德世界的秩序和道德意向的永恒见证……——这些似乎都已经成为过去，这些都有与之相对的良心……”

（《快乐的科学》，357）

尼采继而在《道德》中写出了最精彩的段落：

所有伟大的事物都通过自我征服的方式导致自我的毁灭：因此，生命的规律会起作用，那是生命的本质中不可或缺的“自我征服”的规律，规律的制定者最终也听到了召唤：向你自己制定的规律屈服吧。就这样，基督教作为教义被自己的道德所摧毁；出于同样的原因，基督教作为道德现在也必然要毁灭；我们正处于这一事件的开端。

（《道德》，3.27）

尼采最后在书中评论说，求真意志获得了自我意识后，受基督教挟持的道德将最终瓦解。

请注意“所有伟大的事物”及其后关于基督教的自我毁灭的叙述。

《道德》是尼采最均衡的一部书，不是因为风格上的庄重节制——尼采对此已经兴趣全无，而是因为它将对立各方推到极致并对它们一视同仁。这样，尼采就可以统辖一场或者多场争辩。他乐于为各方提供最强大的装备，贡献最大限度的支持，让它们一决雌雄。这使他得以沉迷于最后几部书中精心设计的偏见。《道德》是创造性的回顾，也是通往尼采被突然中断的下一阶段的起点。

这一回顾的向度形成了第三篇论文《禁欲主义理想意味着什么？》的奇怪结构，该篇论文似乎游离于尼采之前的论点之外。在这篇论文中，尼采从加于自身的痛苦出发，考察了禁欲主义理想对于在他看来至关重要的几类人来说究竟意味着什么。无论如何，生活是可怖的，为什么还要奉行禁欲主义、自愿增加正常人都想避免的东西，使生活变得更糟？我们无法忍受偶然袭来的、毫无缘由的痛苦，但当我们主动将痛苦加于自身时，我们不仅可以理解痛苦，而且也由此理解整个生活。

艺术家是尼采首先审查的对象，但他很快转而思考瓦格纳（这在尼采给我们的惊讶中不算什么），并对瓦格纳晚年崇奉贞操进行了分析。在这一过程中，尼采说“我们最好把艺术家和他的作品分开来看，不必像对待作品那样认真地对待艺术家……事实上，如果他和作

品一样，他就不会去表现、构思、表达作品：假如荷马是阿喀琉斯[2]，他就不会创造出阿喀琉斯，如果歌德是浮士德，他也不会创造出浮士德”（《道德》，3.4）。结论是，艺术家是不需要道德意识的，他可以采取有利于作品的任何姿态。艺术家依靠经验进行创作，而创作和“真”并无干系。“那么，禁欲主义的理想究竟意味着什么呢？对艺术家而言，正如我们所看到的，它毫无意义！”（《道德》，3.5）尼采于学术生涯伊始认为“艺术是生命中真正的形而上活动”，在抛弃形而上学之后，他现在倾向于认为艺术和现实并不密切相关。在后来的一次评论中，他写道：“哲学家说‘善与美一致’，这是不光彩的；如果他还要加上‘与真也一致’，我们应该对他饱以老拳。真理是丑陋的。我们拥有艺术，以免我们因真理而毁灭。”（《强力意志》，822）尼采总是以艺术作为人类活动的典范。这又是一个未解决的难题：艺术家似乎生性多疑，艺术为了维持生命而逃避着真理，但艺术常常被表现为真理——瓦格纳当然就是这么干的。尼采严厉地谴责任何一位试图照实记录现实的艺术家的。除此类艺术家之外，其他艺术家“不论在什么时代，都是某种道德、某种哲学或某种宗教的仆从”。（《道德》，3.5）因此，为理解禁欲主义理想起见，“让我们撇开艺术家”（出处同上）。

尼采继而开始论述哲学家。哲学家为自己的利益而奉行禁欲主义。但在这里，禁欲主义首先仅指执着于一个目标并为追求此目标摒弃各种快乐。而禁欲主义之所以有强烈吸引力，是因为担心自己受之有愧而恐惧生活中的各种享受。存在两种禁欲主义：有选择的禁欲主义和强加的禁欲主义，它们是截然不同的现象。那些听从教士的命令而奉行禁欲主义的人，并非为了达成任何以禁欲为先决条件的善，而是因为教士强加的负罪感驱使着他们不断接受理应承担的痛苦：通过施加更多痛苦向人们解释人生为何会有痛苦，这其中包含着可憎的残忍，即人要为自己的痛苦负责。

这种怪异的现象既令尼采着迷也使他恐惧，正如他对人们背对生活的整体、活在琐屑的悲惨状态中感到吃惊一样。“人是病态的动物”，但似乎所有的药方都已试过却并不奏效。因此，尼采才日益焦躁起来——这反映在他最后一年电报式的散文风格上，也才渴望彻底

的革命。当尼采自己的痛苦变得越来越激烈，尤其是1887和1888年痛苦以惊人的速度加剧时，他对任何试图赋予事物意义的观点变得越发难以容忍；在此期间，他以同样的态度看待道德，认为道德不过是频繁地采用一些极为精巧的步骤，劝人们相信良好的举止与成功密切相关。在《道德》结尾处，尼采许给自己这样的希望：“毋庸置疑，道德将逐渐消亡。”但他不可能真的相信这一点，因为《道德》的大部分章节都在表明，即使不担任教职，教士这类人也有近乎无限多的方式来谋求道德不断发展。抛开基督教，人可能变得伟大，但我们更可能依附在基督教道德上，声称仅需微小的调整即可在功利的尘世建成天国。当人变得越来越渺小时，即使仍有实现伟大的可能，我们也已经失去了认识伟大的能力。奴隶的道德取得了胜利。我们心满意足地做奴隶，即使已没有主人存在。《道德》的最后一节十分精彩，不加简化也不作概括地总结道：

人，这最勇敢、最惯于忍受痛苦的动物，他并不拒绝痛苦本身：他想要痛苦，甚至寻求痛苦，只要有谁给他指示出一种意义，指示出痛苦的目的。是痛苦的无意义，而不是痛苦本身构成了长期压制人类的灾难，而禁欲主义理想给人类提供了一种意义！直到现在，这还是人类唯一的意义，任何一种意义都强似毫无意义……人因此而得救，他拥有了意义，他再也不是风中飘零的叶子……他现在可以意欲些什么了；追求的初始目的、原因和手段都无关紧要：意欲本身得到了拯救。

我们不能再缄口不谈那全部意欲所要表达的东西，它从禁欲主义的理想中找到了自己的方向：仇恨人类，甚而仇恨动物界，进而仇恨物质；憎恶各种感官，憎恶理性本身；畏惧幸福与美；渴望摆脱一切表象、变化、成长、死亡、愿望，甚至摆脱渴望本身——这一切意味着（让我们鼓起勇气理解它）一种对虚无的欲求，一种对生命的反感，对生命最基本的先决条件的反抗；但它是并且仍将是一种意欲！……最后让我用开头的话来结尾：人宁可欲求虚无也不能无所欲求。

尼采以这些话语结束了他最后一本原创著作。此书不包含丝毫希望的信息，语气之欢欣鼓舞却让人称奇。不管怎样虚幻，在这个阶段给出的诊断却足以使人惊异，因为它已走在治疗的途中。

【注释】

[1] 爱德华·希奇曼（1871——1957），奥地利医生和心理分析师。

[2] 希腊神话中海洋女神忒提斯与国王佩琉斯的儿子，全身刀枪不入，唯有脚踝例外，故有“阿喀琉斯之踵”的谚语。

第九章

用锤子进行哲学思考

1888年，也就是尼采神智正常的最后一年，是他非常多产的一段时期，但写出的内容却越发怪异。尼采开始写作本可能成为他压轴之作的一部书——《重估一切价值》，随后又放弃了。有人可能怀疑，原因大概并不在于缺乏毅力，而在于尼采最终发现自己陷入迷惑之中。他惯常使用的“返璞归真”、“新意识的诞生”等短语，在不能用艺术的形式体现时，对他显得尤为空洞。因此，尼采试图进行深入论辩，在写作风格上变得异常清晰，这在以前是从未实现的。一些评论者认为，他将过去的言论简化为口号降低了原来思想的分量；其实不然。

然而，在尼采和自己毕生中研究过的伟人逐一清算的时候，这些论辩文章一次又一次地发出挽歌式的鸣响。尼采写了两本关于瓦格纳的小册子，他从未摆脱瓦格纳在个人性格和艺术两面对他的巨大影响。第一本书《瓦格纳事件》犀利而又风趣。正如睿智的评论者托马斯·曼所指出的，其总体效果是一种奇妙的倒置式赞美，许多赞美甚至没有进行倒置。当尼采最终回顾自己的整个艺术体验过程时，对他而言最重要的作品似乎仍是《特里斯坦与伊索尔德》，一如《悲剧》中的情形。毫无疑问，尼采谈起这部作品对自己的影响来，仍然是最雄辩有力的。攻击瓦格纳是个颓废者，说他以神话方式刻画本属福楼拜笔下的人物，这些反过来也可以针对尼采本人：“大体而论，瓦格纳看来只对如今吸引着可怜的巴黎颓废派的问题感兴趣。总是离医院近在咫尺。这些都是十足的现代问题，十足的都市问题。对此无须怀疑。”（《瓦格纳事件》，9）尼采呢？他当然正掌管着这医院里发生的一切过程。

第二本反对瓦格纳的辩论文章《尼采反对瓦格纳》是尼采早年作品的辑录，从《人性的，太人性的》到《善恶的彼岸》，只是略加修

订。瓦尔特·考夫曼认为此书“很可能是尼采最美妙的书”。这一评价有些奇怪，并不是说此书不包含美的段落，而是说它不过是一个选集而非结构严谨的著作，并且只有二十页的篇幅。和其他作品一样，这本书也是尼采制造自我神话的一部分。在书中尼采把自己说成是“被罚做德国人”，而瓦格纳和其他人截然不同，直到后来他也“茫然无助，绝望崩溃，突然跪倒在基督的十字架前”（《尼采反对瓦格纳》，“我是如何摆脱瓦格纳的”，1）。尼采把瓦格纳刻画成自己的对立面，以此说明，如果没有足够的力量意识到完全的浪漫主义所带来的危险，自己也会成为瓦格纳那样的人。尼采对音乐、对瓦格纳的音乐剧、对瓦格纳的天赋本质之深刻洞见，令人叹为观止，而把这些段落聚合起来更增加了此种效果。但更重要的是，这本书印证了一点，即尼采对禁忌事物怀有持久不变的爱好。

这个论断对《反基督者》更加准确。在尖锐而有力的论辩中，此书将基督描述为“伟大的象征主义者，[因为]他只接受内在的现实为现实，为‘真理’——其他的一切，一切自然的、时间的、空间的、历史的东西在他看来只是符号，只是譬喻的时机”（《反基督者》，34）。这一段铺陈下去直达欢乐抒情的顶峰，直让人替他担心如何收场。尼采巧妙地通过攻击克尔凯郭尔可能引以为豪的基督教王国，以及攻击自己极力反对的圣保罗，完成了这一步。但尼采就教士利用基督教义所表达的愤怒，因富有激情及对腐化的满腔厌恶而灼然生辉。他的话发人深省：“只有基督徒的践行，像死在十字架上的那个人所经历的生活，才是真正信奉基督的。如今，这样的生活还是可能的，对于某些人甚至是必需的：真正的、原初的基督教在任何时候都是有可能的。”（《反基督者》，39）但这样的生活并不适于坚强的心灵，因为它倚赖的是信仰。“信仰带来福佑：因此，信仰靠不住。”（《反基督者》，50）这话出自于在宗教方面拘谨得近于顽固的尼采，他认为，“当快乐的情感进入对‘什么是真的’这一问题的讨论时，对‘真理’最强有力的怀疑就会产生。”（《反基督者》，50）人们可能赞同这一点，尽管尼采似乎暂时搁置了他对求真意志的质询。在同一本书的前面章节，尼采对康德的伦理学进行了猛烈的抨击，写道：“在生命本能的驱使下所采取的行动，伴随而来的快感可以证明

它的正当性；然而，这个满腹基督教条的虚无主义者〔康德〕却把快感当成反对这一行动的理由。相较于没有内在需要、没有个人选择和没有丝毫快乐地工作、思考、感觉——只是作为自动自觉的‘义务’——还有什么能更快地毁灭我们呢？”（《反基督者》，11）尽管这里没有明显的矛盾，却体现出一种独特张力，一面是勇于面对一切的大无畏者尼采，一面是高谈阔论的快乐主义者尼采。

1888年尼采最富有活力、最机智、最令人欣悦的作品是《偶像的黄昏》，标题戏仿瓦格纳充满宿命论色彩的《诸神的黄昏》。这部著作显示了尼采挥洒自如的写作能力，虽然它成书于尼采精神濒临崩溃之时。书中包括尼采篇幅最长、最热烈的对歌德的赞美诗。自尼采放弃超人后，歌德逐渐成为“高等人”的原型，令人欣慰的是，这个概念存在诸多例证；而查拉斯图特拉则一直坚持认为，“超人从未有过”。尽管尼采对任何一种高等人都有所保留，但通过歌德，我们至少可以理解尼采赞颂的究竟是何等人物。歌德“想要的是整体；他抵制理性、感性、情感和意志的彼此割裂（与歌德的意见正相反，康德用一种最令人望而生畏的经院哲学鼓吹这种隔绝）；他训练自己成为整体，他创造自身”（《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”，49）。尼采对他不吝自己最高的赞美：“这样一个精灵，带着快乐和信赖的宿命论自由屹立于宇宙之中，心怀一种信仰：唯独个体令人生厌，在整体中一切都得到拯救——他不再否定。然而，这样一种信仰在一切可能的信仰中层次最高：我用酒神的名字来做它的教名。”（出处同上）这段话里包含着明显的转变——我们从未听尼采说过“唯独个体令人生厌”，也不知道此中有何含义。但我们多次听到尼采谈论酒神狄俄尼索斯，虽然效果殊异。酒神几乎从未离开过尼采的万神殿，却在这最后一年中登台最多。和往常一样，酒神是无限肯定之神。但肯定的语境已经迥然不同，因此所需的肯定的类型也和《悲剧》几无相同之处。

此时的尼采是在地狱里勇敢地讨论天堂的欢乐——这一年他比以前更多地进行否定。有人甚至会说他的肯定只是否定之否定，这就是他的悲剧所在。他的信仰——我们居然发现尼采会从积极的角度谈论信仰——就在于，做一个无须以否定为起始的人是可能的。但他注定

成不了这样的人，他的辩证之术使用得越多，纵然机巧熟练、精彩迭出，他离那个理想就越远。我们可以确定尼采所能成为的狄俄尼索斯，只会是那个被撕裂为不可胜数的碎片、极为痛苦的狄俄尼索斯。

后记

尼采与生命保险



我想，任何一个人如果花大量时间与尼采相伴，不仅把他的著作当做待阐释的“文本”，还当做生活中邀请读者加入的实验，他就一定会在某个时刻感到嫌恶，又会在另一些时刻，为尼采的洞察力以及他在一些陈腐主题上的洞见和创新所折服，心中充盈着兴奋与感激。我希望本书之前的章节能够清楚地表明我对尼采的热切回应，现在我想谈谈先前在我更倾向于持怀疑态度时尼采给我造成的一些印象。我接下来要做的主要是进一步阐释此前略有提及的若干论题。此时此刻，这些论题比以往我所想象的更为重要，无疑也会比以后我能体会到的更为重要。正如我们所看到的，尼采或者他的代言人查拉图斯特拉热切地希望拥有思想上与之最针锋相对的门徒，因此我将针对尼采的观点和论述过程提出若干基本问题，这些问题虽然简单，却不能因此而被忽略。这些方法论以及内容方面的问题都产生于一种意识，即不管尼采如何声称，他实际上决意成为一个在论辩中不被战胜也不可战胜的作者。也正因为如此，诚实的学者早晚会感到——与阅读维根特斯坦时相同——自己永远只会是一个受愚弄的人。

尼采最常用的使自己立于不败之地的策略就是声称，他对任何事物并不固持己见，尽管刺目的事实恰恰与之相反。在我看来，他非常向往这种不可战胜的状态，我也确信他对这一点一定会矢口否认。尼采是探索者也是试验者，借用《快乐的科学》第338节中的原话，他决心为“探寻自己道路”的人树立一个榜样。这件事情是如此困难，以至于信仰基督教^[1]的人为回避自己生命中的艰难困苦，要时常干涉他人。尼采只关心有望成为卓拔超群之士的人，他实际上奉行了一种极端的个人主义。这意味着，一个人要想成为卓拔超群之士，至少应与众不同。因此，不管是否愿意，他心中应当始终关注他人，这是个人

主义者在其所处文化的晚期无论如何要付出的代价。这当然是尼采所要付出的代价，他对同时代人所作的无休止的攻击已证明了这一点。尼采乐于给人一种对他人傲慢冷淡的印象，然而他是因为太过着迷于他人所表现出的各种颓废之态，无法对之不加检视，并非因为过于审慎而指出“我们其他人”并非如此。

我想说的是，尼采似乎认为，他的不确定性和非独断论的方法论，以及他极为重要的论断，即“我还不够顽固，无法建立体系，甚至就我自己的体系来说也不够顽固”，使他在观点和原则上能够达到一种自由自主的状态。然而在我看来，人们没有理由不认为尼采自己应该给出他的道德观点的基础，并认定，尼采最好是以某个他人作为自己行为的榜样。除非有人先验地认为，要做自己就要与他人截然不同，否则，成为个人主义者与以其他人作为自己的榜样之间并无冲突，哪怕是潜在的冲突。尼采对道德进行审美化的程度始终是值得商榷的，但其中所包含的一个确乎有害的方面则是认为，正如人们对艺术作品原创性的要求不仅仅是与其他作品不同，对人的道德要求亦应如此。正如我在第五章所指出的，无论如何，在我们的文化中，艺术作品之间的关系与人与人之间的关系存在着显著差异。而尼采似乎认为，一群极为相似的人与一堆毫无差别的艺术作品一样乏味和多余。如果以上帝的眼光来看世界——这正是某些时候尼采假装采用的角度，结果可能就是“芸芸众生”感到厌倦；如果人们确实太过相像，任何人都会感到厌烦——到一定程度，情况很可能是观点一致的人也会让人感到无聊沉闷。然而，也大可不必由此走向另一极端，要求所有人都尽可能具有最鲜明的姿态。从定义上说，卓拔超群是一种稀有的品质，但这并不意味着大多数不拥有或不渴望它的人，应该受到鄙视或被清除。

尼采之所以如此强调要成为一个无固定信仰的人，原因之一在于，在敦促人们成为自己的时候，他并不是在信奉任何需要探索或捍卫的理想。但是，他褒扬时所用的那些词语，那些他竭力保存其纯粹形式的词语，正足以让我们选出某些个体，他们拥有这些词语所描述的品质。例如，“自我超越”是一个“厚重”的词：我们可以说歌德超越了自己，因为我们知道，若没有那些兴趣，歌德可能仅仅是他的各部

分之和，并会逐渐失去他在各部分中所具有的感染力；实际的歌德是一个令人惊异的生动的整体，这就是为什么尼采晚期的著作表现出对歌德的敬佩，并以歌德为榜样，一个因无与伦比而应被模仿的榜样。

因此，尼采宣称拒绝给读者提供任何具体建议，除了成为自己之外——任何人都不会因为这条建议太过具体而加以批评，这种姿态不应掩饰如下事实，即尼采实际上远比他所宣称的更加明确清晰。他经常改换似乎已然坚信的立场，但我们不能就此倾向于认为他所持的那些观点是暂时性的。我怀疑尼采本质上不能“安于不确定性”，从任何角度来看，他都不具备济慈所描绘的那种诗性气质。他的灵活性来自于随时乐于改变自己的观点。当尼采说他不够顽固、无法建立体系的时候，他实际上应该说他不夠顽固，无法守着某一个体系。当然，不是说在任何一点上尼采会去详尽阐释某一个体系，他太缺乏耐心，不足以完成此事。或者，这也可能取决于一个人对体系的定义。如果你所指的是希望所持有的所有观点相互统一，那么，不陷入思想混乱就是基本的要求。如果你所指的不仅如此，那就还应说出具体所指。但尼采除表示了对超验形而上学的厌恶外，并未进行具体说明。

尼采大多数著作中所表现出的极端非线性特征具有多种感染力，它不仅使读者能够在有兴致的时候按照尼采的建议去公正地阅读《曙光》以及他的大多数作品，而且也免去了他们理解长篇累牍的抽象论述时的痛苦。当然，正如任何审慎而着迷的读者所意识到的，这样做也有风险。一个不寻常的现象是，某一独立段落强有力地冲击了读者，这种冲击仅仅持续了一小段时间，下一引人注目的段落又会以截然不同的话题给读者带来相同力量的冲击。事实上，这种非系统性不过意味着行文缺少组织，这对尼采这种思想丰富的作者来讲不足为奇，它发于作者的经验，又合乎读者依自身经验而来的反应。尼采迫切需要阐发随时迸发出的精彩想法，讨论的话题比以往任何一位哲学家都要广泛，尤其是，如果考虑到他通常连续挥洒多篇所保持的水准，情况就更是如此。雄辩的激流结合着充满洞见的思想，这意味着，你看完尼采的书，尤其是他中期的书之后，立刻觉得有必要再看一遍，同时为自己理解力和记忆力匮乏感到羞愧。这个过程永无休止，我们也因此心怀感激。即便如此，因为它于尼采而言乃是自然而

然形成的风格，我们不应将这种行文风格视为是在原则上拒绝系统化。比较一下《不合时宜的沉思》和《人性的，太人性的》这两本书的任意部分就可以看出，每当尼采放弃以连续的散文体裁写作的时候，就会使行文更加晓畅、明显增色。对文章如此，写一部著作就更不用说了。不管他是否以此作为一种论辩的策略，效果都是一样的。就我所知，要说怎样恰当地理解尼采，还没有人给出过令人信服的回答。阅读任何关于尼采的书籍或者文章，可以注意到主题是如何地局限于讨论尼采的只言片语，全然不顾其中所包含的广泛而深刻的趣味。非常典型的情形是——当然也包括我自己的书在内——作者选择一些可以讨论的段落加以阐释，一般是近年来颇受关注的段落，正如尼采的这一部或那一部著作在不同时间总会遇到的情形那样；与此同时，尼采作品的绝大部分内容却无人触及。在这种分析方法之下，尼采表面上是胜者，其实却是输家。他希望我们将他的格言警句融入生活，同时又声称希望我们在接近他时永远持怀疑态度。将他的某一句深刻格言奉为圭臬并身体力行，这会消耗一个人生命的许多时光——谁能在这样做的同时又保持怀疑态度所要求的距离？这显然不可能。事实上，任何像尼采这样的作者确实要求从读者那里得到极大信任，虽然他装作在这方面一无所求。

我发现，我就尼采的写作方式所作的批评逐渐变成了同情，比我原本设想的更甚，这也是惯于令人难堪的尼采加于读者的另一独特影响。

二

现在来重新考虑一下至少是我认为的尼采最重要的几个观点，更要强调一下这些观点如何使尼采免受生命中的意外和突发事件的侵扰，这种侵扰是他最不想遭受的。尼采的理想乃是希望与世界及他在世上的经历建立某种关系，通过这种关系，任何事物都不能使他不安全、惊恐、厌恶或者受伤。如果读者接受了上述说法，那么尼采最令人费解的观点——这些观点究竟意味着什么，为什么他持有这些观点——也就不那么难以理解了。这种关系难以达成，真正达成的人将由

此变得卓拔超群。这个问题的尖锐性可以通过再一次思考尼采对同情的态度彰显出来。对尼采而言，同情往往不过是一种境况之症候，其实际情形比看上去更严重、更可悲：它相当于因为深受痛苦（不管是谁的痛苦）的侵袭而尝试去缓和它，同时却意识不到痛苦无所不在，尝试减轻痛苦乃是愚蠢之举。人应该采取一种不同的生活态度，它将使同情变得毫无意义。尼采从未像这样直截了当地阐明立场，或许是因为他为痛苦的临近而深感不安，因此犯下了一门心思只考虑同情的过错。如果同情别人并为此付出行动完全是浪费时间和精力，那么，在一段时间以后——尼采显然忽略了这样一段时间——对这样一群无可救药的读者阐明上述事实，也同样是浪费时间 and 努力。应该做的事情是，将这一问题移至另一层面，在此层面同情这一行为不会成为关注的对象，并且表明曾有人这样做到过，从而树立一个尼采也不会表示异议的范例。

以何种视角看，一个人会希望如此行事？可以说，这就是尼采在高度成熟时期，也是在他的最终阶段到来之前的那些著作中最关注的问题。事实上，在《快乐的科学》中，正是在他对同情及其效果所作的著名分析之前的那一节，尼采表明了自己的雄心，虽然尚处于酝酿之中；而且，尼采不经意地流露出对自己所描绘的理想，他是多么绝望无助。我仅仅引用其中一小段——尼采展示其论辩才气的文字即使只是片断，也给人以深刻印象：

任何人若把人类的历史当成自己的历史加以感受，就会普遍体悟到各色人物的忧伤：顾虑自身健康的病人，回忆青春之梦的长者，失去恋人的情郎，理想正在消逝的殉道者……然而，如果一个人承受了，如果一个人能够承受这形形色色、不可胜数的忧伤……如果一个人能够让自己的灵魂担负这一切——人性中所有的最老、最新之物，失败，希望，征服，胜利；如果一个人能够将所有这一切集于内心，压缩为一种单一的情感，那么，就会产生人类前所未有的幸福：一种充满力与爱、泪与笑的神圣幸福。这幸福宛如夜间的太阳，一直馈赠着它那永不枯竭的财富，并将其倾入海洋，仅当此时，最贫穷的渔夫也能划动着金色的桨，感到自己最为富有，就

像太阳一样！这神圣的情感将被称为——人道。

（《快乐的科学》，337）

面对如此动人的雄辩，对之进行条分缕析会显得尤其狭隘。此段是尼采的神来之笔，无疑给出了关于“人道”的全新阐释，紧随其后，尼采开始批判旧的阐释，旧阐释首先将人道与避免或减轻痛苦相关联。如果一个人用一种新的生活替代充满同情的生活，并且全心体验它，那么，他就会达成这种“新的人道”。然而，去假设生活中可能存在这样一种高尚的状态是否有意义？比起体验被选定的“人性中的失败、希望、征服和胜利”来，体验一切即使不是更容易，也是更可容忍的，正如尼采的整个著述生涯所表现出的那样。尽管尼采厌恶并且蔑视“无条件性”，但他对一个相近的概念十分着迷，那就是包罗万象。如果一个人可以容忍大部分事物，这也就意味着他仍无法容忍某些事物——这是可以理解的。要成为“神一般的人”，或成为悲剧哲学家、悲剧性的人物，人必须忍受一切。尽管很难描述出这是怎样的一种状态，但尼采认为他知道这将“产生人从未领略过的幸福”。人，甚至是超人，永不能也不会理解这种状态，因为这甚至也不是康德所称的“调节性理想”——这一点不是很明显吗？情况更有可能是，尼采沉醉于自己所具备的一种无与伦比的能力，即用最为抒情和沉郁的笔触描绘使生活可以忍受的唯一一类状态，这类状态原来都只不过是哲学家的迫切需求弃之不顾的诗人所造就的。

此段文字还有一点值得冷静地加以注意。同情——尼采激烈抨击的情感的放纵——与新的人道之间的一个差别是，在后一种状态中，人仅仅是持有一种态度，没有迹象表明人会做任何具体的事情。如果同情某个不幸的人，我们就“饰演了命运的角色”，而忽略了“内心的整个次序与繁杂，这些才是你我不幸之所在”。另一方面，如果在对待任何事物时都追寻一种宏大、甚至是宇宙般广袤无边的情感，那么，这将无法付诸行动。事实上，确有一种可以想见的行动对应于尼采的理想状态；尼采的散文蕴含着令人惊异的力量，但就现在看来，尼

采当时对行动并不热衷，热衷的只是写作，这无疑部分解释了他的散文为何充满力量。再一次地，我们要问，我们其余的人能够集聚起何种力量？又该以这种力量去做什么？

逐一检视尼采持肯定态度的核心文本，并表明它们展现了类似的非特定性以及同时处理所有问题的迫切心情——这样做不但乏味而且让人沮丧。这意味着，在每种情况下，人并不知道当下该做些什么，也不知道为何该做这一件事而不是其他事。再一次，我们不能不猛然意识到一个悖论——尼采在持极度吹毛求疵的态度的同时又无意否定任何东西，因此，查拉图斯特拉的论断，即“生命的一切都是围绕着趣味与品位的争论”，势必与对这一论断表示肯定的坚持态度相冲突。当一个人培养自己拥有快乐的肯定态度时，他是要对自己说谎，还是将过去“美化”成与实际不同的东西？当所有的“实际情形”变为“我希望的情形”，这是一种自我欺骗还是一种更为崇高的东西？除了少数值得称道的例外，评论者们倾向于对这些问题避而不谈，似乎它们本身就是对良好品位的冒犯。

《快乐的科学》中有关赋予生命以风格的段落也提出了相似的问题。实际上，当尼采说“需要长期践行，每天付出辛劳”时，其中就包含着劝人行动起来的建议，尽管又一次地，它在修正着似乎更为重要的观点：“这儿无法去除的丑陋被隐藏，那儿这丑陋得到重新解释，成为崇高。”但当我们意识到这是在讨论个人品格时，这种“重新解释”难道不是自我欺骗么？假如我为了羞辱某人而对他说了些什么，之后记起来的时候觉得既不愉快又引以为耻，我能告诉自己我当时是出于另外的动机么？我能够一直让自己确信，我是个优雅的人么？这样做是否有助于我提升自己的品格？尼采在九节之后以独有的句式说，“我们想要成为自己生命的诗人”，此时我们却记得在他的下一本书里，尼采通过查拉图斯特拉之口所说的话：“诗人满口谎言，但是，唉，查拉图斯特拉也是个诗人。”

因此，在我看来，尼采在一路向前。他始终是某种一元论者：在《悲剧》中，他相信在日神的表象之下存在着太一。在不再认可任何一种形而上学的体系之后，尼采对存在的恐惧仍然惊恐，但在为此开

出的所有药方中，他都坚持应当从某个单一方面观察存在。为何这样就可以使事物变得更好、更容易，或者变成尼采想要它们成为的任何模样？《快乐的科学》中另一个奇妙的小节是第276节，又一次地，它的论述美得让人忘却思考。此篇的主题是：不希望任何事物有所不同；转过身去乃是尼采唯一的否定。而这不过是在预示他之后最喜爱的两个概念，即爱命运和永恒轮回，前者给出了接受生命所赐的一切时所应遵循的原则，后者则解释了人为何应当如此行事。

通常情况下，我不愿意引用《强力意志》，但不可否认，书中包含着许多富于启发性的段落。尼采在此书中说，“伦理：或‘值得欲求的哲学’——‘事物理应不同’，‘事物将会不同’：不满足乃是伦理学的起点”。

人可以从欲望中拯救自己，首先可通过选择不会带来这种感觉的状态；其次可以通过理解它的傲慢和愚蠢：欲求某种事物与它的实际状况不同，就意味着欲求所有的事物都不同——这包含了对整体的谴责性批评。但是生命自身就是这样的一种欲求。

（《强力意志》，333）

这段真正体现了尼采的才华横溢之处，同时也体现了尼采典型的悖论性。如斯塔滕所言，如果生命即是欲求事物各不相同，那么尼采的生命也该如此——从所有的证据来判断也确实如此。爱命运是他的座右铭，他的命运就是激昂地怒斥命运本身，或者说怒斥事物的本然存在。尼采允许自己有这样的命运么？从之前引用过的第11节“梦游者之歌”来判断，他不允许。肯定一种单一的快乐就意味着肯定一切，但是我们又一次看到作为完美的抒情诗人的尼采占据了优势——这个抒情诗人对相信下述论断的人俯首称臣：如果你将全部的存在看做统一的整体，那么你会肯定所有存在，或者至少，如果你肯定存在的一部分，你也会肯定其整体。然而，一切事物都“缠绕在一起，陷

入彼此，相互迷恋”这一事实，并不意味着人们喜欢它们如此。如果生命就是欲求事物各不相同——这确实是生命的主要构成，也是人们做大部分事情的动机之所在——那么不可避免地，人们就会想要实现其中的某些差别。正如尼采在《善恶的彼岸》第9节中与此相类似却有本质差别的另一段所言，“活着——难道不就是想要与这个本性截然不同？难道活着不就是估量、偏爱、不讲公正、受到限制、想要有所不同吗？而且，假定你们的律令‘按照本性来生活’从根本上意味着‘按照生命来生活’，那么，你们如何能够不这样？为何你们还要制定一个原则，来规定自己是什么和必须成为什么？”然而，如果你必须成为你自己，那么，制定任何原则都是毫无意义的，爱命运也不例外。这种或可称为尼采式斯多葛主义的肯定，为何没有沦为他在其他地方蔑称的“听任主义”？尼采对此并未置评。

我断定尼采在努力使自己变得无懈可击，这一点已经在前面的论述中有所暗示。令人惊奇的是，一个还发出过“危险地活下去！”这种口号的人，似乎并不想被出其不意地领会，也不想声称一切都是必要的、因此并无任何偶然，以此来坦然面对任何偶然。无论发生任何事情，他都欲求如此。尼采最突出的悖论在于宣称，任何确实发生过的事情，都是他所欲求的。在一个笼统概述的层次上进行写作，尼采不需要面对这样的情形：宣称事先欲求的事物理应如此，这种做法与其说是超人之举不如形容为非人之举。尼采认为，通过宣布影响深远的普世必然性教义，再宣称它们所规定的内容具有无限重复性，他已经表明了天下，甚至包括天上，永远不会有也不可能有新事物。但是，在微观的层面上，尼采仍然比任何人都敏锐，甚至过于敏锐以至于使他转向另一个极端——那些他如此热衷于追求的“高度”。他已准备好以极其谨慎和透彻的方式来阐释：事物，尤其是人，有多么可怕。只要停留在事物和人的层次，那种使人疲憊的恐惧就会持续增长。因此当尼采肯定时，不可能通过选择被赞许的事物，因为这些事物都处于他所厌恶的对象之列。他只能对他憎恶的现象照单全收，从它们那里获得一种“距离的感伤”，并对它们报以蔑视。然后，拜模糊不清的视野所赐，他终于能够对所有的事物说是。在此过程中，他因假装对所有价值一视同仁而背叛了自身珍视的所有价值。这种崇高与冷漠麻

木并无分别。

【注释】

[1] 原文the religion of pity，尼采以此指代基督教。

索引

A

Adorno , T.W.阿多诺

Aeschylus 埃斯库罗斯

amor fati 爱命运

Anscombe , G.E.M.安斯康姆

aphorisms , nature of 箴言的本质

Apollo , Apolline 日神/阿波罗 , 日神的/阿波罗的

Arnold , M.马修·阿诺德

‘artist’s metaphysics’“艺术家的形而上学”

asceticism 禁欲主义

B

Bayreuth 拜罗伊特

Beethoven , L.v.贝多芬

Bergmann , F.贝里曼

Bizet , G. , and Carmen 比才与《卡门》

Blake , W.布莱克

C

Caesar 凯撒

Christ 基督

Christianity 基督教

D

Delius , F.戴留斯

Dionysus , Dionysiac 酒神/狄俄尼索斯，酒神的/狄俄尼索斯的

E

Eliot , G.艾略特

Emerson , R.W.爱默生

epic 史诗

Eternal Recurrence 永恒轮回

Euripides 欧里庇得斯

F

Flaubert , G.福楼拜

Freud , S.弗洛伊德

G

Gast , P.加斯特

Goering , H.戈林

Goethe , J.W.歌德

goodness 善

greatness 伟大

H

Hamlet 哈姆莱特

Haydn 海顿

Hegel , G.W.F.黑格尔

Heidegger , M.海德格尔

Heller , E.埃里希·赫勒

Heller , P.彼得·赫勒

herd-man 牧人

Homer 荷马

Hummel , J.N.胡梅尔

I

Iliad 《伊利亚特》

individualism 个人主义

intuitions 直觉

J

Jung , C.G.荣格

K

Kant , 康德

Kaufmann , W.考夫曼

Keats , J.济慈

Kierkegaard , S.克尔凯郭尔

Kundera , M.昆德拉

L

La Rochefoucauld 拉罗什富科

Lawrence , D.H.劳伦斯

Leavis , F.R.利维斯

life as criterion 以生命作为标准

Liszt , F.李斯特

looking away 移开目光

M

Mahler , G.马勒

Mann , T.托马斯·曼

masters 主人

metamorphoses of the spirit 精神的变形

morality 道德

Mozart , W.A.莫扎特

music 音乐

N

Napoleon 拿破仑

Nehamas , A.尼哈马斯

Nietzsche , E.伊丽莎白·尼采

Nietzsche , F. , works by : 尼采的著作 :

Antichrist , The 《反基督者》

Beyond Good and Evil 《善恶的彼岸》

Birth of Tragedy , The 《悲剧的诞生》

Case of Wagner , The 《瓦格纳事件》

Daybreak 《曙光》

Ecce Homo 《瞧，这个人》

Gay Science , The 《快乐的科学》

Genealogy of Morals , The 《论道德的谱系》

Human , All Too Human 《人性的，太人性的》

Nachlass (unpublished) 遗作 (未发表)

Nietzsche Contra Wagner 《尼采反对瓦格纳》

Thus Spoke Zarathustra 《查拉图斯特拉如是说》

Transvaluation of All Values , The 《重估一切价值》

Twilight of the Idols 《偶像的黄昏》

Untimely Meditations 《不合时宜的沉思》

Will to Power , The 《强力意志》

nihilism 虚无主义

O

opposite values , faith in 对相对立的价值有信心

Overbeck , F. 奥弗贝克

P

Paul , St 圣保罗

perspectivism 透视主义

pity 同情

Plato 柏拉图

Plotinus 普罗提诺

R

Racine , J.拉辛

Rée , P.保罗·雷

Renoir , J.雷诺阿

Rilke , R.M.里尔克

Rohde , E.罗德

S

Salomé , L.莎乐美

Schoenberg , A.勋伯格

Schopenhauer , A.叔本华

Schutte , O.舒特

Schweitzer , A.史怀哲

Shakespeare , W.莎士比亚

Siegfried 西格弗里德

Silenus , wisdom of 西勒诺斯的智慧

Silk , M.S.西尔克

slaves 奴隶

Socrates , socratism 苏格拉底 , 苏格拉底哲学

Sophocles 索福克勒斯

Spinoza , B.斯宾诺莎

Staten , H.斯塔滕

Stern , J.P.斯特恩

Strauss , D.施特劳斯

style 风格

Swift , J.斯威夫特

T

taste 品位、趣味

tragedy 悲剧

U

Übermensch 超人

utilitarianism 功利主义

V

Voltaire 伏尔泰

W

Wagner , C.科西马·瓦格纳

Wagner , R.瓦格纳

Parsifal 《帕西法尔》

Tristan und Isolde 《特里斯坦与伊索尔德》

Twilight of the Gods 《诸神的黄昏》

Wilamowitz-Moellendorf, U. 维拉莫维茨——默伦多夫

will to power 强力意志

will to truth 求真意志

Wittgenstein, L.J.J. 维特根斯坦

Y

Yeats, W.B. 叶芝

Z

Zarathustra 查拉图斯特拉

A Very Short Introduction

牛津通识读本

美国总统制 The American Presidency

[美国] 查尔斯·琼斯 / 著
毛维准 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

美国总统制/ (美) 琼斯 (Jones , C.O.) 著 ; 毛维准译.——南京 : 译林出版社 , 2013.2

(牛津通识读本)

书名原文 : The American Presidency : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3175-1

I.① 美... II.① 琼... ② 毛... III.① 总统制-研究-美国 IV.① D771.221

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第173115号

Copyright © Charles O.Jones 2007

The American Presidency was originally published in English in 2007.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2011-272号

书 名 美国总统制

作 者 [美国] 查尔斯·琼斯

译 者 毛维准

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2007

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年2月第1版 2013年2月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3175-1

目录

[序言](#)

[前言](#)

[致谢](#)

[第一章 创造总统制](#)

[第二章 总统制就位](#)

[第三章 选举总统（兼论入主椭圆形办公室的其他方式）](#)

[第四章 担任与连任总统职位](#)

[第五章 衔接并领导政府](#)

[第六章 工作中的总统：制定法律与推进政策](#)

[第七章 改革、转变与展望未来](#)

[附录](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

张千帆

美国总统据说是全世界“最强势”（most powerful）的人。这当然不是说总统自己有三头六臂，而是说美国实力全球第一，而总统有能力调动整个国家的各种资源。但是如果你问总统自己，几乎每一位有幸荣登宝座的美国总统都有一肚子苦水要倒。总统的不自由不用说了，私生活成了公共生活的一部分，碰到媒体泼脏水也无法名誉维权，说话稍不谨慎就会遭到反对派穷追猛打……更不能容忍的是，美国总统远不如外界想象得那样说一不二，力不从心的日子伴随了大多数总统四年或八年生涯的大部分时间。艾森豪威尔总统行伍出身，二战期间因担任盟军统帅而成为民族英雄，并借此登上总统宝座；他一开始也是像总司令一样颐指气使，但很快发现手下这帮官僚们不比海军部，再斩钉截铁的死命令也会遇到软钉子，好比铁拳打在软绵绵的沙发上，陷下去又弹回来，几个回合下来只得乖乖认输。

其实严格来说，美国宪法意义上的“总统”并不是一个人，而是以总统为核心的整个机构——白宫办公室幕僚、部长内阁、各种专家咨询委员会、庞大的公务员队伍……总统换了，部长和幕僚也跟着换，但是专家和公务员则未必换人。更重要的是，法律没换，法院也没换，官僚机构只认法、不认人。这就是美国等所有法治国家似乎对高层换人没什么感觉的原因，他们能给社会带来的变化确实有限得很。在决策过程中，总统受到各行专家和利益集团的牵制，很难真正实现自己的抱负和承诺。有的总统竞选时信誓旦旦要“制裁中国”，但上台不久便学会如何现实面对中国，原先的竞选承诺也就很快成了“作秀”。即使总统想改变什么，只要参众两院有一个不在自己手里便做不成事。即便有“大萧条”那样的冲击和罗斯福那样的魅力，国会两院都以压倒多数通过了大规模改革立法，没想到半路杀出了最高法院这个“程咬金”，硬是宣布“新政”措施“违宪”。虽然最高法院最后在全国压力面前退却了，但也没能实现罗斯福总统要给法院“加塞”的想法。

当然，没有人能否认总统是重要的。如果全美要选一个最重要、最强势的公民，那么这个人显然非总统莫属。尤其在“新政”之后，总统趁着联邦扩权的东风实现行政扩权，总统作为联邦三权中的行政权所掌握的决策资源大大增强。虽然每一部提案都要通过国会两院，但是最重要的提案一般都来自总统，其中包括年度财政预算，而这项权力赋予总统布置政府工作重点的重要权力。总统每年元月在国会发表“国情咨文”，也就显得顺理成章。连国会都忌惮总统的预算提案权，因为如果修改得面目全非，总统一怒之下否决预算法案，而国会又得不到三分之二超多数压倒否决，联邦预算即陷入僵局；如果不能及时打破僵局，那么来年联邦政府将面临关门，大家都没工资可发。另一方面，大权在握的美国总统并非“和尚打伞、无法无天”。克林顿在任时想搞“择项否决”，即被最高法院判决违背美国宪法的三权分立而作罢。因此，美国总统究竟有权还是无权、强势还是弱势，确实是个一言难尽的问题。

我很高兴看到译林出版社选择翻译“牛津通识读本”系列中的《美国总统制》。在这本十万字的小书中，作者琼斯教授言简意赅而引人入胜地介绍了美国总统的方方面面，对于初学者来说是不可多得的入门书。我相信读者从中读到的不只是历届美国总统的奇闻异事，而且是关于美国分权体制的深刻洞见，抑或对反思中国行政权的宪法设计有所助益。

是为序。

2012年平安夜于北大陈明楼

前言

在本书写作之时，我正生活于我所经历的第十三任总统任内——从赫伯特·胡佛到乔治·沃克·布什。由于胡佛来自艾奥瓦州，我们住在中西部的家人们会相当自豪地谈论他，但是我并没有多少关于胡佛的记忆。对于其他总统，我则拥有深刻的个人看法和学术印象。我依旧记得1944年的一天，我来到南达科他州的坎顿，与我祖父母一起生活。那时，我正炫耀地戴着一枚富兰克林·罗斯福的徽章。祖父则让我摘下来。祖父甚至更不喜欢杜鲁门，尽管他坦率直言的风格时常让我想起杜鲁门。换句话说：如果他们能够相遇，他们将会很好地彼此了解。

在我读中小学到大学的那些年中，我一直关注总统，并且时常思索如何成为其中之一。富兰克林·罗斯福是我对总统的第一印象，所以尽管受到祖父的影响，我仍然认为他们是超人。后来，我意识到是我对于他们的期待超出了常人的范畴。我因此关注着总统们的来来往往，着迷于他们能够很好地履行各种职责：通过正面行为赢得赞誉，在作出负面行为而必然遭受责备时，那些赞誉便成了定盘之星。

应付不成比例且时常相互冲突的期待是本书的主题。引人注目的是，费城起草宪法之时面临的驱策力时至今日依然明显。我们希望让总统为政府中的一切事务负责，但是我们并不希望他们掌握太多的权力。于是，我们通过赋予权力，然后审查、制衡并分享这些权力的方式来筑起藩篱。

使整个体系恪尽职责，使所有参与者能够不论时间与议题差别而致力于体系运行，这才可能实现公平。毕竟，各位总统也都是匆匆过客，很少能够得到自己想要的全部，而且发生的大多数事件都是别人（包括前任政府^[1]）的行为导致的。麻烦之处在于，体系并不是个人性的或者私人性的，因此很难说事态恶化该归咎于谁。然而，我们通常需要问责机制，这是千真万确的。因此，总统们就屹立在那里，担任着行政首长，名扬天下。这是他们恪尽职责的时代——我们甚至用

他们的名字来称呼政治时期：罗斯福时代、艾森豪威尔时代或者克林顿时代。

在这本“极简介绍”中，我力求描绘分权体系之下总统领导权所面临的各种挑战。行政问责制是这个体系的一部分——它与总统职位如影随形。国会议员需要对不同的选民群体负责，法官们则需要对法律尽忠职守。我们并不敢绝对确定这一体系将延续下去，但是它在过去已经如此前行。我已经尽力解释为什么如此，并努力促进人们去理解这一体系是如何运行的。

查尔斯·琼斯

于弗吉尼亚州韦特格林

【注释】

[1] 原文为administration（行政分支），与government（政府）有所区别。考虑到国内用法惯例，此处仍译为“政府”。——译注

致谢

我要向若干学者、记者和政治人物表达谢意；在过去这些年中，他们教给我关于总统制的若干知识。致谢名单太长，在此无法一一罗列，不过注释和参考文献中已经引用了其中一些人的成果。毫不奇怪，迪克·诺伊施塔特^[1]位于名单首位。熟悉其研究工作的人们将会发现他对本书字里行间的影晌。

鉴于本丛书之目的，我曾经向一些非专业人士请教，请这些关心政治的朋友和邻居对我的最初写作计划予以回应。来自戴维与乔治娅·奥凡、鲍勃与凯西·诺尔斯、卢与托尼·琼斯、雷吉·霍尔以及薇拉·琼斯的评论对我的写作大有帮助，其中充满常识性的建议，对此我都一丝不苟地听取。三位匿名学术评审人也对写作计划提供了有益的反馈。

当时任职于牛津大学出版社的凯特·哈米尔，与我一起进一步完善了写作计划，并让我确信这项工作值得一做。在各章完成后，德迪·费尔曼接任编辑。她拥有一种非凡能力，能发现哪里仍待改善，并能估计作者是否有能力获得更大成功。她在编辑过程中的敦促鼓励与本书目标相得益彰，在实质上大大改善了书稿。

牛津大学出版社的其他同事也在关注本书创作过程的同时提供了帮助。除了让原稿变身成书外，米什尔·博韦还搜寻并发现了若干恰如其分的图片。海伦·马尔斯为编辑过程以及其他细节工作把了关；玛丽·萨瑟兰细心地编辑润色了本书文本；此外，彼得·布里加蒂迪与马利·努科尔斯搜集并编排了全书的索引部分。他们使得书稿在每一个环节都得到了巧妙的处理，对此，我十分感激。

本书献给我才华横溢的兄弟姐妹们。我永远感激他们的真爱、支持与幽默。事实上，在这个不怎么好玩的世界中，我们是一个非常有趣的团体（不管从哪方面来说）。

【注释】

[1] 与后文出现的理查德·诺伊施塔特为同一人。“迪克”是“理查德”的昵称。——

编注

第一章

创造总统制

试想，你正处于开国奠基的时刻。谁来执掌国家大权？如何遴选掌权者？将会产生一个还是多个领导者？如何组建政府？政府能持续发挥作用吗？形形色色的问题摆在美国开国元勋们，如詹姆斯·麦迪逊、本杰明·富兰克林、亚历山大·汉密尔顿、古弗尼尔·莫里斯、埃德蒙·伦道夫、罗杰·谢尔曼和乔治·华盛顿等面前，他们都是那个时代最为卓越的政治思想家和公共事务实践者。

因为不想重复同时代的那些人所犯下的种种治理过失，开国元勋们开始探索新的答案。这种探求解释了，为何恭逢其盛会令人如此欢欣鼓舞，更别提可以与富兰克林共赴晚宴的荣幸了。1787年夏天，美利坚合众国宪法起草小组在费城的创造性成就，在随后两个多世纪的政治和政策争辩中被不断地解释和援引。

第一次建国，也就是1781年批准通过的松散邦联，最终归于失败。心切的政治家认识到其中的缺陷，并在犹为未晚之时聚到一起，设计出一个更具可行性的政府。他们的聚会与众不同。会上制定出一个独一无二的蓝图，这个蓝图最终被运用于这片横跨大陆的辽阔区域。漫漫历史长河中，鲜有条件如此有利于制度创新。

其中，最具试验性的创造就包括总统制本身。国家需要一种更加有效的领导机制，这种看法早已经深入人心。但是，在维持足够制衡以防止专制的同时，上述目标能够达成吗？因此，最终的目标是，去治理，而不是仅仅去控制，并且解决之道在于分权。在权力分散的宪政结构下，总统们能够立足于此并展开工作，从而增进并保持联合。思考一下这句话：通过分立达到联合（separating to unify）。对这一格言进行深思将增加你对费城经世伟业的钦佩，更不必说，它还为理解美国政府和政治提供了一个基础。

“总统制”（presidency）这个词本身并未出现在宪法之中。这张标签只是随后才被加诸政府的行政部门头上的。那时，行政主管被称为“主席”（president）。新罕布什尔州和宾夕法尼亚州当时就有这种职位，南卡罗来纳州也是如此。主持大陆会议和制宪会议的人也叫“主席”，根据《邦联条例》选出来主持诸邦委员会的代表亦然[一个更生动的头衔本应是“无实权代表”（His Nonentityness）]。但是，后来用以称呼拥有行政权力及职能的机构的“总统制”并未出现。

为什么选择“总统”这个头衔呢？为什么不用在各州更为普遍的“总督”（governor）头衔呢？这一问题的答案显示了开国元勋们所面临的根本困境。可以理解，美国民众唯恐出现某个人像以前的英国国王那样行使行政权力的局面。实际上，《邦联条例》下的第一届政府并没有这样的行政机构。然而，在费城，开国元勋们已经达成共识：要想使治理更加有效，美国就需要一个行政机构。虽然在费城有与会者于不同时期提议使用“总督”这个头衔，但是，诚如一位历史学家所言，它“令人回忆起殖民时期那些令人憎恨的皇家总督和特许领主”^[1]。“总统”这个头衔更加中性，盛气凌人感可能更弱一些；它源于拉丁语“主持”（praesidere），实质上就是“主持、负责或统辖”（to preside）的意思。并且，这也正是制宪会议、大陆会议和邦联议会的各位主席所履行的职责；他们就是在主持会议。

就那时来看，“总统”称谓满足了对一个既不具有威胁性又振奋人心的行政头衔的需求。经历过英国统治和无执行能力的邦联等架构之后，“美国国民需要一个关于行政机构角色与功能的正面定义”^[2]。国家元首的全新称号标志着这种诉求的开端。然而，分权体系中关于行政机构之权限与地位的争论才刚刚开始。所有总统都会斟酌自己在全国政府中的地位，原因正在于它从未得到明确地阐述。每位总统都必须找到各种方法来理解并迎接我向读者诸君提出的问题：如何在分权体系中达到联合？

乔治·华盛顿：开国总统

如果有一个营造行政权力的正面形象的机会就摆在面前，我们很

难期待有谁能比首任总统乔治·华盛顿做得更好。他也许曾被称为“不情不愿的乔治”（George the Reluctant），因为他曾经多次表示更愿意留驻弗农山庄而不是担任一国最高领导人。特别是，在那些热衷于从政者的熙攘声中，华盛顿并未恋栈，其不情不愿使他更加获得世人爱戴。

就在那里，他正襟危坐，主持着制宪会议；他的出席重新恢复了人们的信心，人们相信每次扩充的总统职权都会得到明智而审慎地运用。南卡罗来纳州代表皮尔斯·巴特勒认为，“如果不是许多成员将目光投向华盛顿将军，视之为总统，并且根据对其德行的评价形成了关于应授予总统之权力的观点”，总统权力“可能就不会如此之大”^[3]他就是那位击败英国人后毅然解甲归田的将军。“阁下”（His Excellency）并不是他想要的称号。当然，实际上，1787年8月6日，一个委员会曾经在向制宪会议提交的报告中纳入这一头衔，但是，有人提议将这一头衔移除——该提议获得通过。

对华盛顿将出任国家首任总统的预期，也进一步促使制宪会议在实现政府各分支之间的平等和独立的道路上稳步前进。早期的提议曾偏向国会占据优势地位，行政机构由国会产生。但是，《邦联条例》的缺陷充分显示，有必要让行政机构拥有独立于立法机构的地位，也许应通过独立的选举来产生。华盛顿的性格特征和个人品质促使制宪会议将总统制设计成独立于国会的机构，从而有助于分权政府的发展。

创制伊始

大多数人都有过治理一方的经历，例如，治理学校委员会、商业集团、劳工联盟、慈善团体或房管协会（令人厌恶的政治）等。因此，如果身处制宪会议之中，你将会毫不惊讶地观察到各个委员会的形成过程。这些委员会行使的重要职能有：平息争议议题（或发现这些议题不可能平息）、改进各种提案、识别影响以及综合多方意见等。表1.1列出了制宪会议的各个委员会，

表1.11787年制宪会议各委员会

委员会	目的
全体委员会	实际上是提交弗吉尼亚方案作为工作文件 (6月13日报告)
细则委员会	汇编得到赞同的议案以供进一步讨论(8月6日报告)
未决事务委员会	确定未决议题以供进一步讨论(9月4日报告)
文本委员会	准备倒数第二版的宪法草案以供审查(9月12日报告)

来源：作者汇编。

并列了它们履责的顺序。全体委员会旨在处理代表们抵达时的早期意见和计划，从而启动制宪会议；细则委员会在一开始的六周内汇总达成的协议与关于核心问题的待定提案；未决事务委员会应对那些未解决的和极富争议性的事件（包括与总统制相关的问题）；文本委员会准备确定各条款的最终形式。如果你参加了制宪会议，那么成为未决事务委员会成员就会成为你的首选。请继续阅读从而明晰个中缘由。

制宪会议上最为显著的观点冲突来自反联邦党人和联邦党人；反联邦党人大多满足于对《邦联条例》进行修改，联邦党人则希望拥有一个具有真正权威的强化的中央政府。两派之间的观点和建议被融合进两份方案，提交给代表们。新泽西方案与《邦联条例》修正版之间无甚差别；弗吉尼亚方案则试图创造一个更为有力的合众国政府。然而，两份方案都不如最终的文件具有开拓精神。

任何政制重建，关键都在于确立一个独立选举产生的行政机构。该议题的题中应有之义是分权是否实际存在。无须惊讶，总统制的谋划是经过深思熟虑的。恰如亚历山大·汉密尔顿后来在《联邦党人文集》第67篇所言：“我们体制中几乎没有哪一部分比这个[执行部门]更加难以安排；更没有哪一部分受到这样不加掩饰的攻击，或者

受到这样没有见识的批评。”^[4]

对于汉密尔顿所间接提及的白热化争论，人们可以从一系列决定中发现其踪迹，这些决定最终形成了规定行政权力的宪法第二条。制宪会议屡次徘徊于关涉行政长官遴选和行政权力的基本议题。为什么呢？对曾经起草州宪或在州宪之下效力的制宪者及其朋友而言，组织立法机构和司法机构是驾轻就熟的事。但是，他们却对如何创建一个分立而独立、重要且持久的行政机构不甚熟悉。许多代表对赋予行政部门过多权力心存恐惧，他们知道，华盛顿的继任者们不会都像他那样，无意于追求或攫取那些权力。实际上，即使是支持强有力中央政府的联邦党人，最初也支持弗吉尼亚方案所规定的由国会产生行政机构。

制宪会议关于总统制的工作主要分为四个阶段：（1）在6月上旬检验各种想法；（2）在7月中旬更为认真地审议各种议题；（3）8月对委员会报告作出反馈；以及（4）在9月上旬修订并通过最终安排。实际上，对行政机构的设想经历了由国会产生并受国会制约，到由独立选举产生并拥有重要的内政外交政策权威的变化过程。

针对行政机构所展开的辩论，主要议题包括遴选机制、长官人数、任期长短、续任、免职解职和权力分配等。所有问题都很关键，但是遴选问题决定了权力分立问题，因为国会选举的总统难以真正独立于立法分支。因此这才是讨论的起点。

遴选机制

直到9月，制宪会议才最终决定独立选举行政机构。弗吉尼亚方案和新泽西方案都提议由立法机构来选举行政机构。分歧在于弗吉尼亚方案倾向于两院制的立法机构，新泽西方案则支持一院制的立法机构。

通过两院制立法机构来遴选的提案被纳入了6月13日全体委员会的报告，并在随后被纳入8月6日细则委员会的报告中。但是，两份报告都没有包括关于投票的详细规定。细则委员会报告只是简单地叙述

道：“阁下”（为总统提议的称号）“将通过立法机构投票选举产生。”

一旦有政治党派产生，通过立法机构来选举行政机构将最终形成一个议会体系。无论哪一个政党、政党联盟抑或党派，如果能够在议会占据多数席位，都将可能选举本党成员担任总统。这样一来，美国就将由一个一元的而非分立的体系来统治。也就是说，其中一个分支——立法机构，将选择另一个分支——行政机构的领导人。但是，无论如何，权力的分立都要求行政机构和立法机构的选举是分离的。

由立法机构选举行政首长的方案作为最初的出发点而得到批准。虽然如此，代表们还是在这一议题上分裂为两派，即警惕独立行政机构的一派（反联邦党人）和支持强化行政机构的一派（联邦党人）。反联邦党人支持由立法机构选举的方式；联邦党人则支持普选，或为选举行政机构而先选出选举人。在该事项上，分歧是如此之大，附属议题是如此交叠（例如任期长短和续任问题），以至于最终决议留给了未决事务委员会。恰好，支持独立行政机构的人在委员会中占据多数，“选举人团”（Electoral College）由此而生。总统普选从未得到与会代表的充分支持，因此必须寻找其他制度，就其实质而言，应是一种兼顾立法机构和各州利益的混合物。

选举人团制度使许多美国人，实际上也使所有外国人感到迷惑。然而，它并非故意想制造混乱（尽管一个既没有教师也没有学生的机构被称为“College^[5]”，含义并非足够清晰）。这个提议是协调各种冲突性观点的一次精彩尝试。立法机构本来希望通过两种重要方式来承担总统选举之职：（1）每个州的选举人数等于基于人口而分配给每州的代表席位数加上其两个参议员；（2）如果没有候选人获得多数选举人票，众议院将以州而非个人为单位投票选出总统。以个人为单位投票的参议院将在这些情形下选举副总统。最后，各个州将决定如何委任这些选举人，包括由公众选举产生这一方案。

制宪会议最终以9比2的表决结果批准了这项方案（以州而非会议代表个人为单位投票），相同的比例原本支持由立法机构选举行政机构，这是代表们思想的一个显著转变。这样，通过分离立法机构和行

政机构的选举，分权就被牢固地纳入了宪法之中。后来在现实中形成的实践是，总统候选人在全国范围内竞选以获得多数选举人的支持，参众两院候选人分别在州内和议会选区内展开竞选活动。结果是，形成了三种相互关联的对选民的全国性评估，分别基于总统、参议员和众议员的选举结果。

一个还是多个？

《邦联条例》中的政府按规定是一个“各州委员会”，其中每州一位代表，它负责“管理联合起来的各州的一般事务”。其中的一位代表被委任为“主席”，这一职位在委员会三年任期中任职不超过一年。这项规定的局限——主席在行政委员会中工作时面临严格限制的任期——恰是宪制修改的主要动机。因此，设计更加有效的“一般事务”管理机制必须考虑这个问题：是设置一位行政长官，还是设置一个委员会或理事会。

鉴于《邦联条例》下的政府失灵和各州大多数行政制度的缺陷，如果会议代表中有任何人支持设置多位行政长官，这将会令人惊讶。但是，最年长的代表本杰明·富兰克林，却是这一方案的倡导者，他曾支持在家乡宾夕法尼亚州设置十二人行政委员会。特拉华州的约翰·迪金森也支持三人组成的行政机构，分别负责东北地区、中部地区和南部地区各州。新泽西方案则规定支持由国会选举多元行政机构（人数未定）。

在会议上，代表们很早就针对单一行政首长的议案进行辩论，并于6月4日以州为单位7比3表决通过。其后，对该议题并未再作严肃的重新考虑。且不论行政首长如何被选举、在职任期为多长时间、续任者需要何种资格，已经确定的是行政机构将由一个人领导。

任期和续任

单一行政首长应该任职多长时间？就现在而言，四年任期看起来很明显，但是会议代表在议程中达成这一共识相当之晚。并且，任职者应该被任期所限制吗？这些都是制宪会议上存在的有争议的议题，

因为它们与新政府中行政权力的核心紧密相连。《联邦党人文集》大多数文章的执笔人汉密尔顿，在第71篇中解释了较长任期的好处：“凡人对其拥有之物，其关心程度均取决于其所有权是否可靠，这是人性使然；所有权具有临时或不定的性质，就比较重视，而所有权具有长期或肯定的性质，则会更加重视；当然，为了后者也就比起为了前者更加甘冒风险。”^[6]然而，虽然任期持久，民选的行政首长任职时间过长则具有终身君主的特征，而君主是大多数美国人所蔑视的。因此，任期越长，行政首长丧失再次任职资格的可能性就越大。

在这一议题上，制宪会议既不愿模仿各州体制，也不愿模仿《邦联条例》的规定。二者都以每年一度的选举为特征，经常包括某种形式的任期限制（例如，候选人在继续任职之前必须等待以年计算的一个时期——当然年数有所变化）。大多数与会代表都认为一年任期过于短暂；但是，无论在职时间长短，那些担忧强有力的中央政府的反联邦党人都对允许连任心存疑虑。为什么呢？因为有些规定一年任期和有连任资格的州，会一而再再而三地选举出同一个州长。在规定三年任期的纽约州，选民们选举乔治·克林顿担任州长多达六次。“所以，毫不奇怪，为什么如此多的美国人担心连任资格意味着终身总统的出现。”^[7]

不足为奇的是，代表们在费城提交了关于任期期限与连任规定的多份提议。缺乏不同任期的历史实践，一个人关于任期长短的好坏估计并不必然比另一个人的看法更为优越。在会议早期，代表们同意行政首长只能任职一届，时长七年。后来，无资格担任第二任期的规定被取消了，但在7月下旬又被重新纳入。

对最好方案的不确定，使得会议代表们一直在不断地改变主意。我将关于任期的辩论描绘为一种针对任期的拍卖：“我赞成六年。我听到七年了吗？七年？六年半？”在不同阶段，若干提议包括：可连任的六年；单届的八年、十一年、十五年 and 二十年任期；或十二年中不超过六年的任职；以及只要尽忠职守即可保持职位（实际上对品行良好者而言就是一种终身制）。许多会议代表都参加了这个数字游

戏。

面对着不同的提议和不确定的效果，任期长短和连任问题被提交到未决事务委员会，对全体会议上无法解决的议题，这是一种方便且有用的方式。（你开始理解我为什么推荐这个委员会了吗？）

未决事务委员会最终决定任期为四年，这较之此前所提议的期限为短，但并不限制第二任期或随后的任期。对支持强有力行政机构的人而言，该方案意味着一种胜利；在各州批准宪法的辩论中它受到了批评，因为热衷于终身任职的行政首长会导致选举人团中的选举人舞弊。

正如后来所发生的，乔治·华盛顿功德无量地帮助人们消除了这些疑虑。1796年，他拒绝了第三次任职，因此似乎引入了两届任期的限制，这一限制直到1940年才被打破，当时富兰克林·罗斯福竞选连任了第三任期和随后的第四任期。1951年，限制总统任职最多两个任期的宪法第二十二条修正案获得批准。从此之后，华盛顿的先例正式成为宪法的一部分。

职权解除

1998年，美国人民切身体会了弹劾总统的相关事宜。根据宪法设置的程序，比尔·克林顿总统被众议院弹劾，由参议院审判并被宣告无罪。美国最高法院首席大法官威廉·伦奎斯特主持了参议院的审判。

在1998年至1999年支持总统的那些人当中，有许多人质疑指控者的正当性，宣称他们实际上是在试图废除克林顿在1996年所赢得的连任。这个观点让人想起亚历山大·汉密尔顿对总统弹劾议题的总结，如《联邦党人文集》第65篇所述：“在完全民选政府中建立审议弹劾案的完善法庭，虽甚需要，但绝非易事。”^[8]汉密尔顿准确地预测到引发弹劾和审判的指控将会“煽起整个社会之激情”^[9]。因此，指控和审判公职人员的过程必须得到细致地设计。事实上也的确进行了细致设计。

弹劾是对行政行为和司法行为加以界定和施加限制的一种方法，实质上是要确保无人可以僭越法律。开国元勋们所使用的这个概念衍生于英国法律。“他们〔制宪者〕在起草弹劾条款时最明显地采纳了那个〔英国〕法律。”^[10]最终，弹劾的实质内容和程序都复制了英国的实践。“叛国、贿赂或其他重罪和轻罪”（宪法第二条第四款）诸条款便是在英国法律中使用的。“叛国”和“贿赂”明显足以使总统遭到弹劾；“重罪和轻罪”则没有那么确定，但更容易被当作引发控告的基础。相应地，激烈的辩论也很容易出现在某位总统成为目标的极少场合中（仅有两例：1868年的安德鲁·约翰逊和1998年的比尔·克林顿；此外，理查德·尼克松在1974年辞职之前，也被威胁使用弹劾条款）。

提出充分指控以发起弹劾和审判的职责，分属公众选举的众议院和精英选举的参议院；众议院负责实际弹劾的工作；参议院（在1913年宪法第十七条修正案批准之前，由州立法机构选出）负责审判。其实践也遵循英国模式，即“平民（下议院）担当公诉人角色，贵族（上议院）则负责审判”^[11]。

但是，制宪者们也熟悉各州宪法的弹劾条款。那些规定弹劾条款的州提供了若干审判方法。所以，对于汉密尔顿所提出的解除民选官员职务的问题，制宪者们了解各种处理方式。



图1.1 1868年，参议院作为法庭来审判被弹劾的安德鲁·约翰逊总统的解职问题。与1999年的克林顿一样，约翰逊也被宣告无罪。（《安德鲁·约翰逊总统的弹劾审判》，木雕作品）

在8月6日提交报告之时，细则委员会决定在进入最高法院程序之前对弹劾进行审判，这也许模仿了英国担负司法功能的贵族院。这项提议充满争议。如果大法官受到弹劾，谁来审判他们？猜测一下发生了什么？该项议题留给了未决事务委员会。和选举人团事宜一样，未决事务委员会作出了一项精彩的妥协。参议院负责审判案件，以三分之二多数同意而达成解除职务，最高法院首席大法官主持审判。相应地，最高法院也发挥功能，绝对多数的要求将“帮助参议院超越党派偏见并以相对冷静的方式来思考”^[12]。（克林顿案出现的情形被视为印证了这一点。）

在代表们的心目中，解职条款与选举、连任选举、任职期限条款是相联系的。如果缺乏弹劾和解职的方法，反联邦党人和对强有力的联邦政府心存疑虑的人们所担心的事很可能会变成现实。将这些措施包括进来，符合权力制衡原则，该原则对分权制度至关重要。

分配和界定权力

根据定义，行政权力倾向于是衍生性的。行政行为的发生要求有一个对象。法律在制定之前不能付诸实施；标准的设立并非存在于抽象之中，而是为了达成一个全体同意的目标。因此，完全符合逻辑的是，开国元勋们首先勾画出国会权力，然后予以明确规定：“行政权力赋予美利坚合众国总统”，最后在宪法第三条中概括出法院的司法权力。其顺序——第一条：国会；第二条：总统；第三条：司法——遵循着治理的一般过程，即从法律制定到执行再到审查。

这一点也解释了为什么无须具体规定每一项行政权力。例如，宪法第一条第八款说明“国会有权规定并征收税金”就足够了。这项明确规定暗示，行政机构将执行国会指令所要求实施的事宜，例如从法律具体规定的个人和团体手中征收国会规定的税金。在收入税方面，大多数美国人都知道其如何运作：该税由一个行政机构——美国国家税务局——负责管理。

但是，宪法也必须界定一些行政职能。谁来进行关键职位的任命？谁来统帅军队？谁来缔结条约并承担其他外交政策职能？总统的立法角色为何？当面临国家和国际危难之时，谁来因应？这些都是最重要的与治理相关的议题，对它们的处理权本来既可以分配给国会也可以分配给行政机构。有益的提醒是，这些问题的答案现在已为人们所熟知，但是在1787年，每个问题都必须在分权的总体原则背景下予以探讨、辩论和最终解决。

人事任命

鉴于分权体系下各机构之间不可避免的竞争，人事任命权的分配必定会引发争论。国会应该拥有制衡行政机构的权力吗？或者，这项特权对有效率的行政机构而言是必不可少的吗？谁有资格获得任命？特别是，国会议员能够同时在行政部门或司法部门任职吗？

如上所述，弗吉尼亚方案规定由立法机构选举行政机构，其实质是创立一个议会制或一元的体系。于是，这一方案允许立法者在行政

分支中担任部长职位似乎就顺理成章了（例如，与英国的议会成员一样）。但是，事实上它并未如此。立法者不但“无资格担任特定州或美国权威下设立的任何职位”，并且也不能在离开国会后一段时间内担任。

代表们就“不适任”条款进行了广泛而深入地辩论，并形成不准同时任职的一致意见，但是关于离任后一段时期内不能任职这一点，代表们提了一些重要问题。这一问题最终得到解决，议员们在立法机构任职期间无资格担任行政部门职位的规定得到批准；但是，并没有追加条款禁止任命已离开国会的立法成员——如我们所见，此后许多离开国会的立法成员得到了任命。

对分权体系的塑造而言，非常关键的问题是由谁来作出任命决定。每个分支的地位都非常紧要。弗吉尼亚方案提议由立法机构来设立法庭并任命法官。通过赋予参议院任命法官的权力，这项条款较早地在制宪会议中得以完善。细则委员会8月6日的报告将各项任命权分配如下：财政部长由立法机构任命；大使和最高法院法官由参议院任命；总统则负责任命“本宪法未作规定的其他官员”。

与其他议题一样，未决事务委员会选择了一个以行政部门为主导的过程，这是制宪会议此前从未表决过的议案。总统获得了提名的权力，“在征求参议院建议和同意的前提下”，任命“大使、公使、最高法院的法官，以及一切其他在本宪法中未作规定的合众国官员”。委员会建议的文本言辞精确到与最后批准的文本基本一样。总统也被赋予权力来填补参议院休会期间出缺的职位，国会可以以法律把低阶官员的任命权“授予总统一人，授予法院，或授予各行政部门的首长”（宪法第二条第二款）。最后，未决事务委员会再一次支持在三个机构之间保持制衡的权力分配方案。假如是你的话，你将如何对这一议题进行投票？

军事

总统拥有的最大权力之一在制宪会议上却寥寥几个字一表而过：“总统为陆海军的总司令。”从表面上看，这似乎认定行政首长将

管理民兵，这和各州的情况相符。当然，更关键的问题是，哪个分支可以宣战。

尽管宣战极其重要，它在费城却只得到较少的注意力。因为由总统来指挥民兵团体已经被接受，国会拥有宣战权就得到普遍承认了。唯一的问题是，它是否只是参议院的特权，国会是否拥有权力“发动战争”或者“宣布战争”。发动战争意味着应对和指挥。细则委员会的报告使用了“发动战争”的说法，但是经过会议代表动议，文本被更改为“宣布战争”。诚如一位代表指出的，发动战争可能被理解为“实施”战争，准确说来，这是一项行政职能。

缔结条约

在缺乏行政首长的前提下，外交政策和条约缔结必须由《邦联条例》下的一元立法机构管理。那么，不可避免的是，如果他们同意分权体系，制宪会议就必须决定如何分配这些事宜。同样可以预期的是，就像在会议过程中发生的一样，加强行政机构将包括强化总统在外交政策中的角色。毕竟，在两院制立法体系中并没有设置单一领导者。即便如此，直到制宪会议的最后几周，缔结条约权才从参议院转移到总统手中。

意料之中，未决事务委员会又一次加强了总统的职权，其报告指出：“总统有权缔结条约，但须征求参议院的意见并取得其同意……但是须出席的参议员中三分之二的人同意。”如詹姆斯·麦迪逊所记录，辩论主要集中在三个议题上：加入众议院的建议和同意，缔结“和平条约”不要求三分之二多数同意，以及参议院多数票同意即允许缔结条约。第一条修正方案和第三条修正方案被否决，第二条修正方案最初被接受，后又在审慎考虑之下被否决。因此，宪法的定稿认定总统为国家元首，拥有在参议院建议和三分之二多数同意之下缔结条约的权力。

在实践中，这项权力赋予了总统在外交关系上的主动权以及在国际上作为国家领袖的身份。然而，它也让外国领导人得知，美国政府的主要决定通常要涉及两个或更多的政府分支。宪法中的许多条款可

以被视为分权体系如何运转的说明书（通过分立达到联合）。缔结条约条款仅是其中之一。

立法角色

是否赋予总统立法或法律制定的角色，是制宪会议上引发众多辩论的主题。大多数讨论聚焦于总统对参众两院通过的立法的否决权。辩论的焦点在于应该采取何种否决形式，以及国会应如何推翻总统的否决。一个相关议题是司法部门是否应介入否决程序。弗吉尼亚方案提议设立一个由行政机构和司法机构组成的“复审委员会”来审查立法，并予以“拒绝”或者否决。在费城会议上，这项提议被三次提出，但是每次都被否决。在这一议题上，你将如何投票——实质性地审查已通过的法律之合宪性，而不是在法院等待诉讼？

否决权观念本身已经被广为接受。支持行政机构主导的人，如亚历山大·汉密尔顿，想要实现绝对的否决权，即立法机构不再有追索权。这一立场被彻底击败。汉密尔顿参加的这次会议可没那么好说话！问题现在变成了推翻总统否决权所要求的最低票数，这种推翻的结果是在总统反对之下依然使立法成为法律。在8月6日的报告中，细则委员会将最低票数设定为两院中每院全体成员的三分之二多数。后来批准了一项动议，将门槛提高到四分之三多数，但是在制宪会议的最后几天中又被改回三分之二多数。三分之二多数被证明为一个很难跨越的障碍。只有极小部分被否决的法案，因为否决又被推翻而变成法律。

一段时间之后，具有较少争议的立法权对加强总统的立法地位将变得极为重要。其中，三条相互关联的条款尤其关键。

- “他可以要求每个行政部门长官提出有关他们职责的任何事项的书面意见。”（第二条第二款）

- “总统应不时向国会报告联邦的情况……”（第二条第三款）

- “〔总统应〕向国会提出他认为必要和适当的措施，供其考

虑。”（第二条第三款）

这三项条款为一位积极主动的总统向国会指定议程提供了宪法权威。第一项鼓励总统利用各部门“长官”的建议来形成提案。第三项赋予总统将上述情况和提案进行整合并推荐给国会的权力。第二项则规定了向国会报告联邦状况的正式机制。在实践中，这种“不时”已经变成总统一年一度向国会盘点工作和设定议程的一种信息机制。实际上，伴随电视的到来，总统的信息汇报成为“国家盛事”之一，如总统本人、他的支持者以及他在国会和新闻界的批评者所言，它呈现了我们作为一个民族国家而存在。

最后，总统负责“注意使法律得到切实执行”（第二条第三款）。这是一种“包罗万象”的用语，它被纳入8月6日细则委员会的报告，并被保留在9月12日文本委员会的最终报告中。在界定行政权的意图方面，这也许是最好的做法，但是其精确意涵和应用依旧模糊。然而，总统仍要依赖这一条款来赋予那些难以从宪法的明示权威或现存法规中获得合法性的行动以效力。从历史发展来看，总统诉诸这些条款也争议连连。因为，当运用到重大议题上时，缺乏精确含义会导致肆意变化甚至常常是具有党派偏见的解释。

结论

发明者便是问题解决者。一般地，他们修修补补直到相信已达到一个可运行的方案。经常的状况是，发明者事先并不知道其发明创造能够运行多好或多久。当开国元勋们致力于创造行政分支时，他们都是认真严肃的设计家。在工作过程中，他们塑造了分权的政府。他们拥有指导其探索的理论知识，却鲜有在一国范围内运用这种形式的经验。依理查德·诺伊施塔特所言，开国元勋们贡献的是“由分享权力的不同机制组成的政府”^[13]。如上所述，行政机构的角色展现如下：

通过在政府中分享权力并获得具有竞争力的地位，行政机构从弱

小向强大迈进。最早的决定意在建立一个国会政府，通过国会来遴选行政首长，行政首长不享有人事任命和缔结条约的某些关键权力。后来的决定确立了一个能与其他分支分庭抗礼，但并非一定能够经常凌驾于它们之上的行政分支。

强有力的行政机构有助于塑造一个分立而非一元的政府体系。

《邦联条例》中的治理权力集中于国会之手。创立分享治理权力且由独立选举产生的行政机构，产生出一种前无古人的崭新政府形式——分权。

表1.2总统权力与国会分享的权力（美国宪法规定）

总统权力	国会分享的权力
否决权(第一条第七款)	参众两院以三分之二多数推翻否决(第一条第七款)
选举(第二条第一款;第十二条修正案)	规定时间;在无候选人获得选举人团过半数票时,由众议院选定总统,由参议院选定副总统(第二条第一款;第十二条修正案)
总司令(第二条第二款)	“宣战……招募陆军和供给军需……建立和维持海军”和其他权力(第一条第八款)
缔结条约(第二条第二款)	参议院建议和三分之二多数同意(第二条第二款)
遴选任命(包括驻外大使、公使和最高法院法官)	参议院建议和同意;将低级官员的任命权授予他人(第二条第二款)
向国会通报联邦状况并推荐因应措施(第二条第三款)	“制定一切法律”(第一条第八款) “除了依照法律的规定拨款之外,不得自国库中提出任何款项”(第一条第九款)
副总统职位出缺时提名副总统(第二十五条修正案)	参众两院多数通过(第二十五条修正案)
免职(第二条第四款)	众议院拥有弹劾的专有权力;参议院拥有审判弹劾的专有权力(第一条第二、三款)

来源：作者汇编。

分享权力的分离机构在运行中所受到的制约，恰恰暗含于它们必

须分享权力这一点。如任何有兄弟姐妹的人所知，分享可能显得很礼貌，甚至很合群，但是留给你的部分的确变得少了。分享能够引发竞争，以获得尽可能多的一部分。开国元勋们对这一趋势一直非常敏感并致力于施加各种限制，经常在条文中强制要求跨部门协商和合作（参见表1.2）。因此，即使是强化的行政部门也被制衡原则所限制。

分权体系要实现有效的治理，需要每个机构为其他机构考虑。这个原则似乎主宰着开国元勋们的思维。运用到总统制上，它为本书主题提供了一个原理：总统不是也不能如大多数人想象的那么有权力。开国元勋们所创造的是一个比美国当时的任何行政机构都强大得多的行政机构，但是其力量和效力只能基于与其他分支的协调方能实现。这是通过分立达到联合的实质所在。在创制过程中的任何时刻，都没有出现任何实质性的观点，认为开国元勋们发明总统制就是为了确立总统制政府（presidential government）。他们想要的是有效政府，即总统通过充分考虑其他分支扮演的合法角色来领导的政府。

创造并强化总统制确保了分权体系的出现。但是，如此行事并未将美国从国会主导的体系转变成为总统主导的体系。这一点给我们的启发不言自明：研究总统制需要关注总统在权力分享和权力竞争的分立政府中的地位。

【注释】

[1] Forrest McDonald, *The American Presidency* (Lawrence, KS: University Press of Kansas, 1994), 157.

[2] Donald L. Robinson, "To the Best of My Ability": *The Presidency and the Constitution* (New York: W.W. Norton, 1987), 19.

[3] Quoted in Richard J. Ellis, ed., *Founding the American Presidency* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999), 9.

[4] 译文引自：[美] 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》（程逢如、在汉、舒逊译），北京：商务印书馆1980年版，第342页。——译注

[5] 常用义为“大学、学院”。——译注

[6] 译文引自：[美] 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》（程逢如、在汉、舒逊译），北京：商务印书馆1980年版，第363页。——译注

[7] Quoted in Richard J.Ellis , ed. , Founding the American Presidency (Lanham , MD : Rowman and Littlefield , 1999) , 98.

[8] 译文引自：[美] 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》（程逢如、在汉、舒逊译），北京：商务印书馆1980年版，第332页。——译注

[9] 同上。

[10] Raoul Berger , Impeachment : The Constitutional Problems (Cambridge , MA : Harvard University Press , 1973) , 54.

[11] Raoul Berger , Impeachment : The Constitutional Problems (Cambridge , MA : Harvard University Press , 1973) , 54.

[12] Ellis , Founding the American Presidency , 237.

[13] Richard E.Neustadt , Presidential Power : The politics of Leadership (New York : John Wiley , 1960) , 33 , 黑体强调出自原文。

第二章

总统制就位

在新政府中设立总统制还需要回答两个与地理位置相关的问题：首都位于哪个城市？总统本人在哪里生活和工作？此外，还有一个关系到长远政治利益的问题：这个新生的行政机构如何与其他分支配合工作？

如后来所发生的，制宪会议在评议中逐渐形成的那个分立原则似乎能对这三个问题予以回应。首都将坐落于一个中心位置，差不多处于北部和南部的中间地带。国会和总统的办公地点将在这个城市中隔开一段距离，由一片沼泽隔开两座建筑。除非无法在选举人团中获得多数支持，总统候选人们无须通过国会投票来取得胜利。虽然他们在所获得的授权方面是互相依赖的，在选举方面却将彼此独立。

今天，前往华盛顿特区的访客也许很难相信，乔治·华盛顿就任美国首任总统之时这座城市尚不存在。1789年4月30日，华盛顿在联邦大厅阳台上作了就职宣誓，这个大厅位于纽约华尔街与百老汇街交汇处。然而，纽约并非行政首长的长久的就职地点。

为确立政府的永久工作地点，早期曾经发生过一场争论。多位国会议员曾经提议将他们自己的州或地区作为首都。1790年7月最终通过的《首都选址法》决定，沿波托马克河边划定区域设立首都，并授权华盛顿总统任命专门委员来确定具体地点。同时，政府将在1790年12月离开纽约迁往费城，直至1800年再迁往新址。随后，位于中心位置的崭新的“联邦城”（Federal City）将担负国家首都功能。

首都选址的首要问题业已解决，接下来待决定的便是首都在波托马克河畔的精确位置以及城市的设计问题。马里兰州划出了河东北部的土地，弗吉尼亚州则划出河西南部的土地（并未使用，这一部分日后被弗吉尼亚州收回）。华盛顿总统选定了具体地点，从弗吉尼亚州

亚历山德里亚开始横跨波托马克河，与弗农山庄相距不远。此后，他委任曾在大陆军服役、出生于法国的工程师皮埃尔·查尔斯·朗方少校来规划设计联邦城。

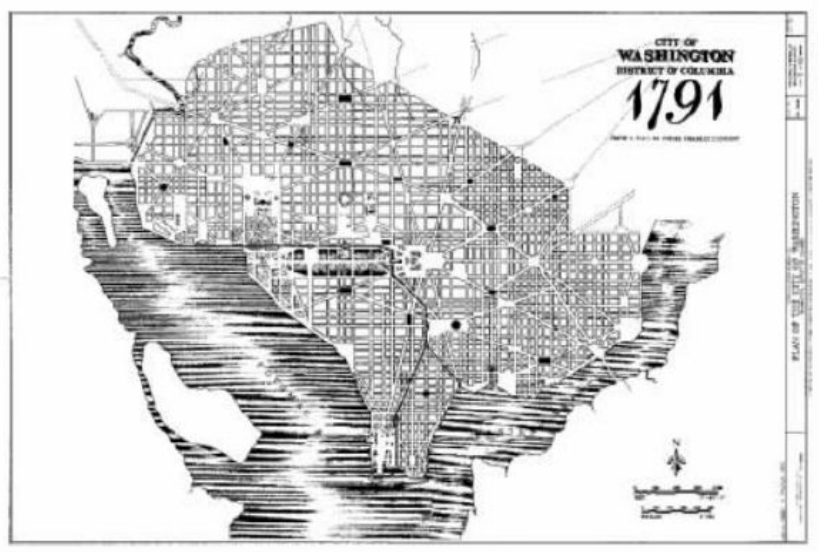


图2.1 朗方少校设计的“联邦城”，随后以乔治·华盛顿之名命名。（国会图书馆图片与摄影部）

朗方的设计并未得到全面的采纳，并且华盛顿在中途解雇了这个容易激动的设计者（“朗方”在法语中是“孩子”的意思）。但是，当代的大多数人还是能够从朗方的最初设计，包括宽阔的街道、开放的空间区域以及错落有致的斜线网格中，看出今天华盛顿特区的样子。正如制宪会议希望避免权力集中，联邦城并未给政府留出中心区域。“朗方的设计在物理空间上分开了权力，有意或无意地对这一政治观念给出了一个地理性的表达。”^[1]

新首都设立三大政务中心，分别是国会、总统府和位于司法广场（尽管最高法院从未坐落在那里）的法院。行政分支和立法分支相隔最远（超过一英里），法院位于二者之间。这种分隔很容易培养出大为不同的社区，这种趋势在早期就已出现，并且随着国会和行政机构工作人员的增加而持续了下去。^[2]实际上，各分支之间的距离使得各

社区可以互不妨碍地发展，不过这种局面在沼泽被抽干之后就不复存在了。

按照设计方案，最初被称为“总统府”的建筑既是居住地点也是工作地点。这座建筑也被称为“行政大厦”，在詹姆斯·麦迪逊和詹姆斯·门罗任期中开始被称为白宫。“白宫”这个名字的来源尚有争议。^[3]最有说服力的解释是，1812年，它被战争的大火严重毁坏，重建后被粉刷成白色。

因此，关于任职处所的第一个问题和第二个问题的答案是，总统官邸将设置在一个被指定为首都的新城市，并与国会隔开一段距离。1790年，这个城市以首位总统之名命名，这是由华盛顿任命的三位专门委员作出的决定，他们协助华盛顿在波托马克河岸确定了新首都的地址。有趣的是，华盛顿从未居住在这座以他的名字命名的城市里。他是唯一一位从未在白宫居住的总统。当首位入住的总统约翰·亚当斯发现白宫透风、潮湿并且没有洗澡间的时候，华盛顿如果知道，一定感到庆幸。

关于政府中总统位置的第三个问题，其答案最初依赖于宪法第二条规定的行政分支的框架。对于行政首长，制宪会议存在三种明显不同的观点：（1）绝对总统制（presidential presidency），行政机构主导的分支；（2）国会总统制，行政机构由国会遴选并因此依附于国会；以及（3）分权总统制，行政分支和立法分支分享并竞争权力。

亚历山大·汉密尔顿是绝对总统制的主要倡导者。他提议行政首长应该被称为“总督”（Governor），并且只要“品行正当”便可得到选举人选举，实际上是一种终身制。总督将具有绝对的否决权、身为总司令的全部权力、不受节制的主要部门人事任命权，以及在参议院“建议与赞许”下的缔约权。

如果这项方案得到通过，美国由谁来主事就没有多少疑问了。如后来所发生的，没有必要进一步考虑这个问题。在制宪会议上，汉密尔顿的方案很少或基本没有受到支持，因此算不上一个持久的视角。

唯一的后续发展便是汉密尔顿本人，他被任命为华盛顿总统班底中的财政部长，任职超过五年，并持续地支持强有力的行政机构。

同样的结论却不适用于国会总统制和分权总统制的观点。制宪会议上，前一种观点得到反联邦党人强有力的拥护，他们一直警惕权力过大的行政首长和居于主导地位中央政府。实际上，在1787年8月6日细则委员会向代表们提交的系列议案中，主要体现的是国会的主导性。国会将遴选行政首长，并具有某些行政功能（例如，参议院拥有缔约权）。

遵循这些思维的大多数议案都朝着使行政机构更加独立的方向进行了修改，这样的行政机构尽管不如汉密尔顿提议的强大，却更加独立于国会。然而，确定的一点是，那些害怕过于强大的行政机构的人们将会一直密切关注总统如何解读并运用其权威。实际上，从1787年至今，国会权力和总统权力之间的平衡一直是辩论的重点（例如，2006年小布什任期内，政府对恐怖主义嫌疑分子的通讯进行的监控）。

行政权力的最终版本采用了分权总统制，即独立选举产生行政首长，但是行政机构分享某些独立于国会的权力。这是三种模式中最具试验性的，因此也是随着时间推移最取决于解释的一种。重要的事件和人物将很容易影响这个没有先例的总统制的发展，正如对行政机构与其他分支协调运作的要求也很容易影响它的发展。这里体现着该项实验的胆识，即机构权力的分立既要足以防止专制，同时又不至于导致陷入僵局。

国会总统制？

本来还有什么其他选择？表2.1显示了细则委员会在1787年8月6日向制宪会议提出的关于行政分支的建议。这些建议与制宪会议的最初章程一致，即修改而不是抛弃《邦联条例》。其中几个提议也和会议代表作为出发点的弗吉尼亚方案所包含的方案相似。

表2.1本来可能选择的国会总统制：细则委员会报告中的行政首长相关条款

条款	点评
由立法机构选举产生	在未决事务委员会报告出台之前似乎是主流观点
称呼为“阁下”	几乎确认行政首长为礼仪性的
七年任期	存在若干种提议,但是七年任期得到最多支持(在弗吉尼亚方案中)
无资格担任第二任期	鉴于任期较长,任职人丧失再次参选资格的规定也合情合理
参议院拥有缔约权、大使和最高法院法官任命权	这两种权力通常被认为是行政权力;将可能形成一个虚弱的行政机构
立法机构任命财政部长	赋予立法机构的另一项行政功能
国会议员无资格担任任何其他职位;参议员在离职后一年内无资格任职	由立法机构选择行政首长意味着是议会体系;规定立法委员无资格担任总统阻断了其发展
立法机构被赋予“发动战争”权	表明国会,而非三军统帅可以发动战争;后来改成“宣战”
联邦最高法院负责审判弹劾案	当审判法官的问题产生时,后来改由参议院负责

来源：汇编自细则委员会报告，见Charles C.Tansill，*Documents Illustrative of the Union of the American States*（Government Printing Office，1937），471-82.

8月6日的方案本来会创设国会总统制，本来不会有权力分立。国会遴选总统和财政部长；参议院任命大使和最高法院法官。以“阁下”称谓的总统只能任职一届七年。参议院任命的最高法院负责审判

弹劾案。国会赋予“发动战争”的权力；参议院负责“缔结条约”。

奇怪的是，这份报告居然包括一项禁止国会成员担任行政职位的条款，并且禁止参议员在离职一年之内担任这类职位。这一议案与通常从议会中任命部长的议会制体系有所不同。支持这一限制的会议代表，急切地想避免国会成员进行职位分赃而形成小阴谋集团。但是，这项安排却允许总统们选择其朋友和熟识之人担任相关职位，长久来看，这些人无须明确地接受国会问责，便可以获得显著的权力。

按照细则委员会的规定，国会将限定出总统在政府中的位置。一旦政党得以形成并发展成熟，其立法机构中的成员将遴选总统，并试图影响其人事任命。总统反过来将对其政党或政党联盟负责，这大致和英国的状况一样。除了得自所属政党的公共身份之外，总统并没有从选民中获得支持的独立基础。尽管如此，他们还是被限制为只能担任一届七年任期。

开国元勋们本有可能创造的是国会总统制，比邦联中规定的行政机构稍强一些，但不会创设一个足以满足分权政府标准的充分独立的行政机构。然而，这个早期方案显示出许多杰出代表对拥有一个强大、独立的行政机构的踌躇。因此，早期的总统们都已明了，要小心翼翼地界定自己的权位，如履薄冰地施展权力。

分权总统制

从1787年整个8月到是年9月，制宪会议步履维艰地向创设一个较少依赖于国会的行政机构迈进。在行政分支中创设一个手握重权且独立选举的总统职位，也许是新政府最为突出的特征。然而，如表2.2所显示，行政机构并没有被强化到汉密尔顿所向往的完全自决的程度。否决权可以被推翻，缔约需要参议院三分之二多数支持，重要的人事任命需要听取参议院的建议、得到其同意，并且作为三军统帅，总统需要从国会得到支持才能发动战争、支持并维持军队。

表2.2中所列的制衡措施足够严格，但是其目的并不仅仅是否定

性的。开国元勋们正在塑造一个相互依赖的法律制定体系。体系的每一部分都支持并且推动其他两个部分的运转。制衡原则鼓励双向的磋商。在某些情况下，如缔约权和人事任命权，宪法甚至要求总统倾听来自参议院的“建议”。但是，深谙政治之道的总统们会意识到与国会山同僚进行沟通的必要性。如果他们希望自己推动的立法能够得到起草和通过，他们就需要得到沼泽彼岸国会山的支持。同样，如果国会议员希望自己的目标得到总统的支持，这些目标也需要对总统有利从而避免被否决。政党能够推动这种联系。同时，总统和国会二者都必须警惕最高法院关于所达成协议之合宪性的判决。

1789年，当这个经过修正的政府开始运行时，人们并不确定这种权力分配的混合体系能否运转以及如何运转。在相当程度上，它依赖于各种事件来检验这种“互锁”体系的应对能力。宪法第二条关于行政机构的寥寥数语对总统之角色提供的启示极少。有太多的东西没有写成文案或未加具体规定。大量的工作留待来日完成。

表2.2分权总统制：权力和制衡（宪法条款）

权力	国会制衡
议案否决	参众两院重新考虑并且三分之二多数通过
拒绝签署法案	十天内(周日除外)自动成为法律
拒绝签署且国会休会	无追索权
三军总司令	宣战,招募军队并供给军需,建立和维持海军,管理和控制陆海军队,召集、组织、装备和训练民兵
征求内阁建议	无相关条款
颁发缓刑令和特赦令	无追索权
缔结条约	出席参议员的建议及三分之二多数同意
提名和任命大使、其他公使及领事、最高法院法官	参议院建议和同意
接见大使	无相关条款
参议院休会时任命官员补充职缺	无追索权
向国会报告联邦状况	无相关条款
向国会推荐因应措施	无相关条款(但是要求国会的批准成为法律)
召集两院或其中一院开会;当两院对休会时间意见不一致时,使两院休会	无追索权

切实地执行法律

无相关条款

出现副总统职缺

参众两院多数通过

时提名副总统

(第二十五条修

正案)

来源：作者根据美国宪法条款汇编。



图2.2 分权总统制的特征之一——向国会发表国情咨文演说。

因此，举例来说，人们最初大概很难预测到，总统向国会提交国情咨文并提出因应措施供其考虑的义务竟然具有关键的议程设定功

能。最初大概同样不明显的是，行政机构将扩展到如此巨大的规模，并因此挑战着总统的管理能力和国会的监督能力。可能被预见到的多样性，即后继总统们在使自己胜任这个职位时所表现出的风格、技能、适应性和智慧。并且，显而易见的是，权力的分配与模棱两可的权力界定，意味着总统将必须在华盛顿内外的权力网络中不断地定位和重新定位自己。这个权力网络最终将包括，数以千计拥有私人利益的游说群体、数量庞大的媒体机构、非政府“智库”、外国政府和国际组织的代表等——在最初，这一点完全不明显。

长久的考验

宪法及其创设的政府要想延续下去，将会不可避免地出现两类治理群体，即来去匆匆的群体和驻留此间的群体。经由选举产生的政治人物及其助手大多组成第一个群体——近几十年来，这个一般化结论已经发生变化，因为国会山有很多人会重复任职。终身任职的法官和文官大多组成了第二个群体。第一个群体伴随新州的加入而适度增长；第二个群体，特别是文官和技术官员，则呈现指数增长态势。这样的增长是一个走向成熟的政府在社会中发挥功能的本质要求。

一般而言，国内的期望是当选官员掌管全国政府。对来到华盛顿、之后又返回原乡的人们而言，其面临的长久考验是，向那些长期任职的人充分学习监督和管理工作的方法。对总统们而言，这个考验特别显著，因为众人对其期望甚高，并且他们是短期任职者中的最短暂者。

华盛顿开创的先例，即总统任职不超过两届，持续了152年，最终被富兰克林·罗斯福打破，他在1940年参加第三任期的竞选并成功连任。在这个时间区间里，32位总统中的9位（算上罗斯福）任职达到8年。其中，格罗弗·克利夫兰赢得两个不连续的任期（1884年竞选成功，1888年失利，1892年又重新竞选成功）。其他两位，林肯和麦金利，两次当选却双双遭到暗杀。

自从1951年第二十二条修正案获得批准，总统任职时间被限制为

不得超过两个任期以来，11位总统中有3位任满两个任期（艾森豪威尔、里根和克林顿）；有一位在本书写作之时处于其第二任期（小布什总统^[4]）。另外一位，尼克松总统，当选两次却在可能被弹劾之前辞职。

这个记录显示，43位总统中的12位（28%）曾经任职8年（一位即将完成；另一位富兰克林·罗斯福任职为12年）。8年任期等于一又三分之一一个参议院任期或者4个众议院任期。^[5]当然，大多数总统都未能任职如此之久。二战之后总统的平均任职年限（不包括小布什）是5.6年——尚不到一届参议院任期。

总统们进入的是要由他们来负责的长期政府。在一开始，这项任务颇为棘手。随着联邦政府的规模和管辖范围的扩张，任务变得异常繁重。对于不曾在华盛顿任职的人来说，挑战尤为吓人；即使在当代，这种现象也不乏其例（最近的5位总统中，有4位来自总统本人的原乡）。

乔治·华盛顿作为首任总统面临的考验是独一无二的。“当华盛顿于1789年4月30日进行就职宣誓时，他所走向的岗位，其性质仅仅由一部从未适用过的宪法中的一些条款所描述。”他的成功并非注定。但是，按照一位著名的公共行政学者的评价，“他……是曾经担任总统职位的最称职的行政首长之一”^[6]。鉴于首次人事任命的重要性，华盛顿“在遴选新的公务官员班底的过程中表现出一丝不苟的谨慎”^[7]。两位未来总统都与华盛顿总统共事，约翰·亚当斯担任副总统，托马斯·杰斐逊担任国务卿。亚历山大·汉密尔顿则担任财政部长。制宪会议上的一位关键人物，埃德蒙·伦道夫任总检察长。这恰是激活“从未适用过的宪法中的一些条款”的一个有力的开端。

谁来担任首任总统事关重大，因为这个总统制需要华盛顿和亚当斯有可能给出的合法界定。杰斐逊则持一种不同观点，他极不支持强大的中央政府和影响力强的行政机构。从杰斐逊的总统任期到20世纪，不同总统对总统领导权角色的认知也大相径庭。一般而言，诸如经济衰退、对外战争，以及最显著的美国内战等，这些事件在确定哪

位总统最为积极能动的问题上影响深远。这些事件有助于界定总统领导权，并解释了除华盛顿外历史学家们对安德鲁·杰克逊、亚伯拉罕·林肯、西奥多·罗斯福和富兰克林·罗斯福、伍德罗·威尔逊、哈里·杜鲁门以及罗纳德里根的较高评价。

直到20世纪，总统才得到许多帮助，来把自己嵌入一个不断扩张的政府。总统作出人事任命，但是极少在白宫中获得私人的专业协助。二战之后，这种情况发生了剧烈变化。现在，总统在白宫办公室（White House Office）拥有几百名助理，总统办事机构（Executive Office of the President）的各个部、局则拥有更多的助理（见第五章）。这些数目众多的助手和支持机构在大量行政、立法和司法机构之间作为联络组织而存在，实际上就是总统在政府体系中的触手。

适应环境

通常情况下，承担一份新工作，要做的不仅是读懂岗位描述，密切注意组织的增长。这里还要求进行更多微妙的考量，特别是就职之时岗位所处的地位。即将离任者所作的决策有什么影响？人们对前任的表现是否满意？针对决策和行为，人们有什么期待？一位杰出的学者还向总统们多提了一个问题：“总统们如何担负起将他们的地位融入历史的任务；这些地位是否易于根据总统制的设计来塑造？”^[8]

在获得工作岗位之前，人们便应该充分考虑其真正性质和复杂性。实际上，在下定决心参加竞选时，应该问的最重要问题之一便是：为什么我想成为总统？对前面所提问题的解答应该有助于回答这个关键问题。胜选之后，总统的关注自然而然地转向调整相关安排使之符合寻求这份工作的目的。但是，选举之后，并不能将一切推倒重来。有一个组织已经存在。目的是由前任行政机构和国会设置的政策来促成的，可谓铁打的政府流水的领导权。

新总统面对挑战的例证无处不在。考虑一下，大萧条期间富兰克林·罗斯福接掌国家大权时的情形如何。对他而言，也是对国会而言，可怕的挑战迎面而来。在这种情形下，政府组织不足以应对经济和社会

会问题。必须建立新的机构来管理大胆且全新的政策。多位总统一上任就要应对战争遗留问题——杜鲁门面临着第二次世界大战；艾森豪威尔面临朝鲜战争；尼克松面临越南战争；小布什后的第四十四任总统^[9]则面临反恐战争。这些总统希望达成的任何其他目标，都必须考虑到与他们所接手的战争相关的决策。

其他总统则就职于政府服务急剧扩张的时期。作为拥有大半生军旅生涯的总统，艾森豪威尔要为罗斯福“新政”和杜鲁门“公平施政”这两个社会项目善后。尼克松则继承了林登·约翰逊的“伟大社会”国内项目，这是一项一揽子政府津贴计划（例如老年保健医疗、医疗补助、联邦教育补助和食品券等），实际上，尼克松对此基本上是不支持的，至少在这些形式上不支持。

国家经济状况和联邦负债也会影响总统迈向白宫的路径选择。里根优先考虑的，是由卡特任期末期的两位数通货膨胀、失业率和利率所决定的。里根的减税方案刺激了经济，但他基本上未能削减政府支出。因此，他离任时留下了政府赤字和公共负债，这将限制其继任者的选择。由于1991至1992年的衰退，克林顿必须首先着眼于经济，也因此必须延缓其他重点关注的事项。

丑闻也会将延期效应加在新总统身上。例如，杜鲁门（任人唯亲）、尼克松（水门事件）、里根（伊朗门事件）以及克林顿（政治募款丑闻和莱温斯基绯闻），每个丑闻都影响着总统履职，并影响着下一位白宫主人对什么是必要行动的判断，大多数情况下他们会承诺去制定并执行伦理准则。

最后，一届总统任期确立的改革措施经常影响到另一总统任期。这是第七章讨论的主题。在这里只需要指出的是，改革措施（例如《战争授权法》和《国会预算和截留控制法》）一旦确立，继任总统或国会很少抛弃，即使这些措施是无效的。相反，它们会成为制度的一部分，因此必须被融合进总统的履职方式之中。

前任的影响

这样想想：总统们正在经历着一个他们不能创造却可以影响的历史过程。前任们遗留的问题需要他们来解决，同时，他们还要处理自己任期中发生的事件，忙于自己的议程中设定的议题。要判断如何适应角色，大可从个人登上总统大位的方式中得到一些启示。富兰克林·罗斯福、约翰逊和里根等总统以巨大的差额赢得大选，反映了公众对于变化的热切期盼。这些总统中的每一位都被公众期待着去启动大规模的纲领性变革。在获得总统大位的早期，他们被鼓励应该极度自信。总体来看，他们的履职情况是近代历史上主要政策变革中最有成效的——罗斯福和约翰逊偏向具有扩张倾向的政府，里根则偏向于巩固性和收缩性的政府。

更为经常的是，新总统被建议做审慎的领导人，因为公众情绪很难让人读懂。他们以微弱多数或者相对多数赢得选举，因此很难通过选举结果解读政策信息。适应环境则要求以同样的力度关注缺点和优势。以47%的平均普选得票率当选，肯尼迪、尼克松、卡特、克林顿和小布什都必须听从这个建议。有些总统没有听从。卡特（发起广泛的能源计划）、克林顿（将国民健康保险视为头等大事）和小布什（在第二任期中发起针对社会保障的主要变革），在对大规模变革的有限的政治或公众支持下，虽然奋力推进，最终却都成果有限或全无成果。

某些总统本是备位人（custodial），他们在前任去世之后承继了总统职位。对杜鲁门和约翰逊而言，适应环境还包括要对两位广受欢迎的总统（富兰克林·德拉诺·罗斯福和约翰·菲茨杰拉德·肯尼迪）所留遗产作出敏锐反应。当然，也有观点认为应该将老布什^[10]视为里根的继承人。有人说，他是在担任里根的第三任期。在每种情形下，继任总统必须尊重前任遗产，同时努力塑造符合其自身偏好的总统职位——这并非轻而易举之事。杜鲁门和约翰逊足够成功地凭借自身条件在随后赢得竞选；老布什则功败垂成。

在其他情形下，因为前任的丑闻，总统被寄予期望成为制度复兴者。因为前任的丑闻（见先前的讨论），艾森豪威尔、福特、卡特和小布什便面临着将强调伦理作为优先事项。其中，在水门事件的广泛

影响和尼克松总统辞职事件的影响下，福特面临的挑战最大。他面临的局限包括：他是被任命为副总统的，而非通过选举产生；在宣誓之后立即对尼克松实行特赦；以及1974年民主党在国会的多数优势大幅度增加。福特的经历赋予了“永久的考验”新的含义。

结论

总统们面对着就如何任职作出判断的棘手任务。人们对他们的任职表现有着不同的期待，却大多寄予很高期望。最初，总统必须在解读自己的权威时审慎行事。如果表现得过于咄咄逼人，就会有一些改革措施来限制他们的权力。通观历史，总统必须调整自己，去承担与日益增长的人口、土地和官僚机构相关的较大责任。总统们如何因应变化，不可避免地会影响继任者工作岗位的性质。相应地，宪法权威、这些特权如何被解读并运用于实践、相关事件及其对治理和政府的影响，以及前任总统的表现甚至是私人行为，这些都会结合在一起勾画出总统的岗位描述，并影响公众对总统的接受程度。

正如我们将在第三章讨论的，并非所有总统都可以拥有平等的有利条件，去找到他们在政府中的位置。有些人几乎没有在联邦政府工作的经验便入主华盛顿。其他人因为机缘，或者是因为他们作为副总统所辅佐的总统死亡或辞职（迄今为止只有一例），而登上总统大位。这些情形下的每一位总统，在寻找自己的位置时都面临着一些独特的问题。

【注释】

[1] Gerhard Casper, *Separating Power: Essays on the Founding Period* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), 102.

[2] 参见ibid., ch.4。法院的发展并不明晰。1935年前，联邦最高法院一直设立于国会大厦；此后，它搬迁到国会山上的建筑中，也就是现址。

[3] 详情见Gilson Willets, *Inside History of the White House* (New York: The Christian Herald, 1908), 39-40.

[4] 原文作第43任布什，全部译作小布什。——译注

[5] 参议院任期为6年；众议院任期为2年。——译注

[6] Leonard D.White, "Public Administration Under the Federalists," Boston University Law Review 34 (June, 1944) : 145.

[7] Ibid. , 182.

[8] Stephen Skowronek, The Politics Presidents Make : Leadership from Adams to George Bush (New Haven , CT : Yale University Press , 1993) , 18.

[9] 即2008年当选的巴拉克·奥巴马总统。——译注

[10] 原文作第41任布什，全部译作老布什。——译注

第三章

选举总统

（兼论入主椭圆形办公室的其他方式）

创新即做与众不同之事。开国元勋们创造了一种确认行政领导权效力的崭新方式。他们的方案不仅设定了一种从未尝试过的选举体系，而且也有助于塑造机遇，确定总统权力的疆界。人们对于那些顶着“总统”头衔的人往往寄予很多期待，但是他们的当选为满足这些要求提供了非常不同的政治资本。并且，有一些总统——20世纪担任总统职务者的四分之一——在首次任职时并非通过选举。

这个方案运转良好吗？对此，在肇始时刻，没有人百分之百地有把握；事实上，除了接受乔治·华盛顿作为首任总统之外，没有人确切地预料到下一步将会发生什么。这是多么惊心动魄的故事啊！今天的许多人都认为，选举人团运转的神秘之处，可能对这个制度的延续起到了作用。将改革者的热情放到一边，我们必须钦佩这种卓越才智，这种才智塑造了一种与快速变化极不相容的连锁体系。对某一部分的修修补补（如任期、选举人的遴选、计算选举人票、替代性的普选等）充满着难以预料的后果。

何妨一试。选择一种对总统选举方式的最中意变革。然后，对你的变革效果进行一个现实的检验，全盘地考虑这个体系。本章或许有助于分析这个问题。下面的内容基本上会显示，宪法构造和历史现实都支持去维系开国元勋们设计的独特方法。

在乔治·华盛顿于两个任期内的实际加冕之后，最初规划所具有的政治敏锐并未能阻止选举中异常情况的发生。要做的是纠偏而非改革。例如，1796年，在华盛顿退休之后的第一次选举中，约翰·亚当斯和托马斯·杰斐逊都是情理之中的选择；那时，亚当斯担任副总统，

杰斐逊则拥有作为《独立宣言》主要撰写人以及第一任国务卿的全国威望。亚当斯险胜。因为得票名列第二，杰斐逊便在亚当斯任内担任副总统。如果将其放在当代背景下，这近似于艾尔·戈尔和随后的约翰·克里在2000年和2004年选举后担任小布什的副总统。

1800年，还是这两位候选人——亚当斯和杰斐逊——参加竞选，这次他们都得到国会党团会议（congressional caucus）的支持：联邦党人支持亚当斯，民主共和党人支持杰斐逊。随后得到的结果是一个平局，并非在亚当斯与杰斐逊之间，而是杰斐逊与其竞选搭档阿龙·伯尔之间的平局。这个异常情况必须予以纠正，于是通过了第十二条修正案。

宪法规定，总统选举人通过由各州立法机构决定的方法而任命。分配给每个州的选举人数目，设定为众议员数目加上两个参议员席位。选举人们在各州相聚并对两个候选人进行投票。随后，他们的投票结果被送到参议院议长处进行计算。获得多数选票的人当选总统。最初，如果两个候选人获得相同的多数（如1800年杰斐逊与伯尔的得票数），众议院将进行选举，每州一票。如果没有候选人获得选举人票多数，众议院将从得票最多的前五名候选人中进行选举。在这两种情形之下，获得选举人票第二多的候选人便将担任副总统，如果两个或更多的人获得相同数量的选票，参议院将作出选择。

以任何标准来衡量，这种选举方法都不寻常。它忽略了政党发展的可能性。它允许普选选举人，但并不要求必须如此。这样，在普选的民主方法之外，它也允许贵族式的任命选举人的方法。并且，副总统的选举是一件无关政党的事——实质上无论是谁，只要得票第二便可任职，就像杰斐逊担任亚当斯的副总统一样。

这个体系是如何开始运转的呢？1789年第一次选举中，华盛顿囊括所有的选举人票。因为他没有对手，如何任命选举人的问题便无关紧要。尽管如此，选举人的任命方式在各州中依旧各不相同。一些州的立法机构通过联合会议任命或共同任命选举人；其他的州则规定了变化的形式，即通过普选以及由州立法机构选定。1789年，有三个州

未参加选举人投票：纽约州是因为其参众两院未就方法达成共识，北卡罗来纳州和罗得岛州是因为那时尚未批准联邦宪法。华盛顿获得了69张选举人票。选举人们要投两次票，虽然华盛顿没有明确的反对者，对于第二个选择，则存在不同的观点。约翰·亚当斯得到最多的第二轮选举票数。

在某个方面，第一名和第二名的问题必定会产生麻烦。如果两个人获得同样多的选票该怎么办？宪法规定，如果这样，其竞争将移到众议院。但是如果这种情况经常发生，恰如一些开国元勋们所认为的，分权原则就可能会遭到颠覆，因为实际上是由国会在作出选择。进一步来说，例如杰斐逊担任亚当斯的副总统，一个总统的对手可能会在这个总统死亡或辞职之后接掌权力。

没过多久，这些问题便得到应对。1800年，副总统托马斯·杰斐逊是总统候选人。阿龙·伯尔想必是希望竞选副总统。两人都得到73张选举人票。宪法明确规定，选举人应“每人投票选举二人”，但并未规定分别投票给总统和副总统。在这些情形下，众议院应按要求“投票选举其中一人为总统”（第二条第一款）。作为参议院主席，杰斐逊宣布结果：平局。

如宪法第二条之规定，众议院中的投票以州为单位，无论有多少众议员，各州只有一个投票权。在第一轮投票中，杰斐逊赢得8个州的支持，伯尔赢得6个州的支持，两个州的代表发生意见分歧而并未投票。要赢得选举必须获得9个州的支持。总共通过36轮投票和大量的政治妥协，最终杰斐逊获得第九个州的支持。

1803年，国会通过一条宪法修正案，要求选举人“投票选举总统和副总统”，从而区分了两个职位。这条修正案很快被批准为第十二条修正案，并运用于1804年的总统大选。选举人团的选举方法并未成为其他宪法修正案的主题。然而，伴随时间推移，提名和选举程序也发生了演变，从而与早期的竞争大不相同。

不断演变的体系

1800年选举显示出的歧义问题只是需要解决的许多问题之一。谁将是候选人？政党是否会出现？总统和副总统候选人能够作为一个团队进行竞选吗？如何遴选选举人？对这些问题进行解答显示出启动改革所面临的复杂性。制度开始变得日益相互联系；鉴于团队获胜的利益攸关，政党对候选人遴选怀有浓厚的兴趣。

缔造美利坚合众国的各种重大事件必定会诞生出可能的总统候选人。乔治·华盛顿的事例已经在前文中讨论过。然而，还有其他大量的著名人物积极地投入到公共事务中，包括约翰·亚当斯、托马斯·杰斐逊、亚历山大·汉密尔顿、阿龙·伯尔、托马斯·平克尼、约翰·杰伊、詹姆斯·麦迪逊和乔治·克林顿等，这些人不过是其中的一小部分。本杰明·富兰克林也是一位卓越的人物，但是在建国之时他已年迈，并在一年之后离世。太遗憾了。倘若由富兰克林担任总统，本来可能使政府、政治和社会生活更具生气与活力。读者可以通过阅读费城一代的任何一本传记来理解个中缘由。

国会党团会议

国会党团会议即具有相似思想的参议员和众议员举行的会议，它在早期的几次选举中作为提名总统候选人的途径发展而来。国会党团会议的出现被一些人视为对制宪会议达成的机构分立原则的损害。因为，如果总统们首先必须由国会议员提名，他们难道不会觉得对议员们有所亏欠？然而事实上，这一时期（1804——1824）的党团会议，选出的基本上都是众望所归的（即使并不总是必然的）人选。1812年和1820年两次总统选举中，民主共和党人提名了时任总统麦迪逊和门罗。这段时期，联邦党人日益没落，到1820年之前已经变得无足轻重。

从1824年至1832年，对总统提名和政党发展而言，这段时期事后看来非常关键。1824年，国会党团会议体系成为一个议题。民主共和党人中一小部分人召开党团会议，提名财政部长威廉·克劳福德为总统候选人。其他的地区候选人并不接受这个决定，并在各自州内得到提名。结果，选民和选举人面临四个选择：来自田纳西州的安德鲁·杰

克逊；来自马萨诸塞州的约翰·昆西·亚当斯；来自佐治亚州、由小型党团会议提名的威廉·克劳福德；以及来自肯塔基州的亨利·克莱。

杰克逊赢得普选和选举人投票的相对多数，但是在两项投票中得票都未过半。因此，按照第十二条修正案，选择权落到众议院手中，再一次由各州投票，但这次选择对象是得票最多的三个人，即杰克逊、亚当斯和克劳福德。得票名列第四的克莱，转而支持亚当斯，因此亚当斯在第一轮投票中便得到获胜需要的多数，即13个州的支持。可以理解，杰克逊被激怒了。作为回报，亚当斯总统任命克莱为国务卿。有意思的是，历史上两次最有争议的选举，1824年和2000年，都涉及前总统的儿子，即约翰·昆西·亚当斯和小布什。

政党全国代表大会

国会党团会议作为候选人提名组织的短暂时代已经结束。这种提名方式终结的大环境表明，必须找到一种更受欢迎的总统候选人提名方式。到1824年，已经明晰起来的是，公众并不支持国会议员控制他们对总统的选择权。1824年选举也标志着开国元勋一代的结束，以及联邦党人作为政治力量的逝去。此外，因为未能团结起来支持同一个候选人，民主共和党人也衰落了。

1828年，安德鲁·杰克逊再一次得到田纳西州议会提名，并成为新的民主党的共推候选人。那些支持约翰·昆西·亚当斯总统连任的人自称为国家共和党。1828年选举结果并无争议；杰克逊以大于2比1的优势赢得选举人团选举。

如果总统提名来自华盛顿特区之外，某种形式的政党大会就在意料之中了。1831年9月，两党之外的第三党——反共济会党首次召开了这种秘密会议。国家共和党随后于1831年12月召开了一次全国大会，并且制定了第一份政党纲领；民主党人于1832年5月召开了首次会议。这种新的提名方式，尽管伴随着时间发展而拥有了不同的功能，一直延续了下来。从1831年至今，每一个主要的政党候选人都是通过全国代表大会来获得正式提名的。

同样可以预见的是，人们的注意力将最终转到提名大会的代表选择上来。那些希望影响总统或者期望获得总统回报的人们，试图首先控制各州代表。当政党实力增强，各州和地方的头面人物便开始与候选人组织就人事任命和政策议题讨价还价。

在有些情形下，磋商一直持续到代表大会召开，争议主要围绕着代表席次、施政纲领撰写和总统候选人选择等。在总统预选产生之前，往往要通过多轮投票来提名总统和副总统候选人，特别是民主党，因为它要求候选人需要以三分之二多数来赢得提名。从1832年到1924年的24次民主党代表大会中，有13次经过了多于一轮的投票。7次大会经过了超出10轮的投票，4次大会超过40轮投票（最高纪录是1924年的103轮）。1936年，民主党放弃了三分之二多数规则，自那以后，只有一次民主党代表大会经过多轮投票（1952年）。

共和党在提名总统候选人时自始至终规定简单多数规则。从1856年建党到1920年的17次代表大会中，有8次大会经过多轮投票。只有一次代表大会投票超过10轮，即1880年的36轮投票。随后，除1940年和1948年两次大会之外，共和党人全部通过一轮投票完成候选人提名。在失去挑选候选人的戏剧情景之后，代表大会一方面仍然保留着其他的目的，特别是团结全党展开全面的竞选；另一方面，它对公众的吸引力也降低了。

总统初选

在现代，总统初选制度的发展与完善是全国大会上只需单轮投票的主要原因。1901年，为遴选全国代表大会代表，佛罗里达州成为实施初选制度的第一个州。随后，威斯康星州于1905年，宾夕法尼亚州于1906年，俄勒冈州于1910年，先后实施了这一制度。到1912年全国代表大会时，已经有12个州采取了某种形式的初选（或者选举代表，或者允许选民在不同候选人之间表达偏好，或者两者兼而用之），到1916年，又有8个州也采用这一方式。在1920年代和1930年代，人们对于初选制度的热情开始衰退。有几个州相继废止了相关法律规定。大多数政党领导人不再热衷于初选制度，因为初选用地方和

各州领导对代表席位的控制取代了选民的选择。在1930年代，伴随着罗斯福总统主政，公众的注意力集中于大萧条和第二次世界大战。1920年的初选次数为20次，1940年只有14次，在两党内部，这些初选几乎都没有受到认真对待。

第二次世界大战结束之后，总统初选作为候选人提名的普遍方式得到复兴。如果候选人能够获得足够的代表支持，即使得不到政党领导人的支持，他们也能赢得胜利。交通和通讯条件的改善，使有希望的候选人能够实施全国范围的竞选，在全国大会之前预先确立领先优势。

1952年，对民主与共和两党而言，初选都非常重要。来自田纳西州的参议员埃斯蒂斯·基福弗通过初选竞选挑战民主党领导人。他在1952年赢得15场竞争中的12场，并使全国代表大会进行了3轮投票（伊利诺伊州州长阿德莱·史蒂文森以不足2%的初选票获胜）。共和党方面，德怀特·艾森豪威尔将军成功地挑战了来自俄亥俄州的罗伯特·塔夫脱的候选资格。艾森豪威尔赢得了他参加的9场竞争中的5场。

从那时起，人们就期望候选人参加初选并在初选中确立领先优势，即使大多数代表是通过其他方式来参加初选的（大多通过各州政党党团会议）。从1952年到1964年，总统初选的场数增长幅度不大（在15场到19场之间变动）。但是，获得最多初选票的候选人每次都会获得提名。

民主党的1968年提名事后看来是巩固初选之重要性的关键事件。总统林登·约翰逊决定放弃连任，从而为提名提供了一次公开竞争机会。主要的候选人是来自明尼苏达州的参议员尤金·麦卡锡和来自纽约州的罗伯特·肯尼迪。在肯尼迪参选之前，麦卡锡就赢得了早期的初选。肯尼迪赢得了关键的加利福尼亚州初选，但是就在获胜的当晚被人暗杀。副总统休伯特·汉弗莱未参加初选，只能获得“另选他人”（write-in）的选票。当时的主要议题是越南战争，麦卡锡和肯尼迪反对这场战争，汉弗莱则代表着约翰逊政府的一贯态度。

这场全国代表大会可以说是历史上最为热闹的一场。汉弗莱是政

党领导人选定的，但是未经初选的检验。刚刚浮现的热门人选肯尼迪已经身亡。反战活跃分子孤注一掷。汉弗莱获得提名后，代表大会所在城市芝加哥发生了若干起骚乱。代表大会后的改革委员会聚焦于确保建立一个更为开放的程序，以更好地代表所有群体。

这些变化鼓励着其他更多的州采取总统初选制度。采纳初选制的州数目在1976年时为25个左右，在1980年代达到35个左右，到了1990年代有将近40个，世纪之交已经超过40个。

到20世纪末，提名机制已经在总统初选制度中确立下来。从1972年到2004年，每个党的领先者都得到提名。全国代表大会成为已经选出的候选人的批准机构。此外，各州开始让初选“前期吃重”（front-loading），即将初选制度在日程上前移。于是，提名竞选更早地得以展开，领先者从最初阶段的初选中便脱颖而出，全面的大选造势较过去提前了几个月。不难理解，这些变化增加了竞选总统的成本，并且提出了竞选筹款改革的要求。

“初选竞选与电视这样的可视媒介被证明是完美搭配。”^[1]通讯手段的急剧发展对提名过程具有深刻的影响。恰如赛马，竞选也会吸引人们兴致勃勃地去关注。竞选在公开场合举行，赌注可观，并设有终点线——选举日。但是，电视、网络和其他的通讯方式也以大幅攀升的金钱代价和组织化努力而被纳入个人竞选之中。

从历史角度看，总统候选人提名经历了几个阶段的演变：（1）选择众所期待的国之栋梁；（2）国会党团会议背书；（3）全国政党代表大会；（4）由初选制度作为补充的全国代表大会；（5）确立领先者的初选制度；以及（6）决定最终选择的初选制度。这些阶段演变反映出把公众纳入其中的意图，主要是回应普遍的民主化进程，例如政党的出现、选举权的扩大、各州选举人制度的改革以及大众媒体的成长。

政党：赢得选举

詹姆斯·麦迪逊在《联邦党人文集》第十篇中针对“党争危害”提出警告，并强调控制其影响的必要性。麦迪逊将宗派（faction）定义为“全体公民中的多数或少数，团结在一起，被某种共同情感或利益所驱使，反对其他公民的权利，或者反对社会的永久的和集体利益”^[2]。他相信开国元勋们已经发现了规制宗派的方案：跨越“更多种类的宗派和利益”的代议制政府。简言之，即缔造共和制度，拓展其涵盖范围。

在《联邦党人文集》第五十一篇中，麦迪逊通过对控制之必要性的类似承认，证明了分权和制衡的合理性。“野心必须用野心来对抗……毫无疑问，依靠人民是对政府的主要控制；但是经验教导人们，必须有辅助性的预防措施。”^[3]因此，恰是开国元勋们才使得宗派控制整个政府体系实际上成为不可能之事，不管这里的宗派是一个政党，还是一个利益团体。

然而，宪法方案中并未禁止宗派或者政党。麦迪逊阐明，消除共同情感冲动或利益冲动产生的原因，这是错误的或者不可能的。自由社会的繁荣系于民众组织起来维护共同利益的权利。因此，这是一个政党何时以及如何发展的问题，而不是是否发展的问题。表3.1显示了出现过的主要政党，以赢得总统选举为存在标志。如表所示，从1856年至今，竞争主要发生在民主党和共和党之间。一路走来，小党也是重要要素，但是1856年后，从未有过小党获得持续的全国竞争力。

政党是如何发展的？它给总统带来了哪些不同之处？要对这些问题予以回应，指出麦迪逊及其同仁设计了有效的控制机制意义重大。联邦主义、权力分立、选举分离、制衡原则、两院制、不同的任职期限以及选举人团等决定着政党如何发挥功能。这种设计并不限制政党或宗派的出现，但是它创造了使这些政党各安其职的环境。

表3.1角逐总统大位的主要政党，1789——2008

时期	政党A	政党B
1789—1796	联邦党	——
1800—1816	联邦党	民主共和党
1820—1824	独立的民主共和党	民主共和党
1828—1832	国家共和党	民主共和党
1836—1852	辉格党	民主党
1856—2008	共和党	民主党

来源：作者汇编自Harold W.Stanley and Richard G.Niemi , *Vital Statistics on American Politics* , 3rd ed. (Washington , DC : Congressional Quarterly Press , 1992) , 111-15.

这个宪政结构将政党塑造为松散的、以选举为基础的、基本上无意识形态的、利益驱动的组织，党员身份基于自我认同。更有纲领性和意识形态导向的第三政党都好景不长。的确，共和党倾向于更为保守，不大可能推动政府来解决问题，并代表商业利益。民主党则倾向于更为自由，更有可能支持政府发挥较大功能，并代表劳工的利益。但是，这两顶“帐篷”都很大，并存在重大的区域差异。

人们一直都说，银行被抢劫恰是因为它是有钱的地方。同样地，政党得以组织正因为那里存在着选举。并且，根据宪法的意图和允许，选举无处不在。对总统而言，最为重要的是那些争夺总统职位以及竞争众议院与参议院席位的选举。从多个方面而言，这些都是州选举，受制于那个层面的规范。相应地，政党需要适应州的法律，这些法律规定着它们如何组织、如何遴选候选人、如何实施选举以及如何募集和支出资金。

任职期限长短影响着政党的组织和运转。如果总统、众议员和参议员都拥有共同的四年任期，可以想象，政党就可以协调竞选信息，并提出治理的领导战略。然而，总统选举之时，众议员两年之后便会重选；只有三分之一的参议员将任职六年，除非总统获得连任，否则这部分参议员的任期将比总统多两年。

开国元勋们通过错开选举来强化分权。与议会制体系截然不同，美国政党组织起来是为了赢得三大机构，即众议院、参议院以及总统的选举。每个党都在众议院和参议院中设立竞选委员会，来募集资金并协调选举活动。总统候选人也有自己的竞选委员会，全国性的政党委员会努力使这些委员会和谐共进。政党结构的这种内部分立是由三种类型的全国选举（总统、众议院和参议院）之间的种种区别所塑造的。每种选举的竞选各不相同，这体现在募款、议程、利害关系（不同的任期）、适用法规、候选人类型以及与各州和地方政党的关系等方面。所有这些组织之间的协调问题竟是通过无人负责来避免的！

将全国性的选举错开所带来的一个清晰且完全是宪法性的影响是，允许两个政党都取得胜利。例如，1996年民主党人克林顿总统轻而易举地获得连任，共和党人则继续把持着在众议院和参议院的多数席位。这种政党分裂（split-party）的结果使宣布授权变得困难起来。看来，选民们经常采纳棒球选手约吉·贝拉的建议：“行经三岔路口，请一往直前即可！”

如表3.2所显示，在两个政党和三种选举之间，共有六种分裂的可能。自1856年现存两党制成型以来，所有六种情形都曾经在现实中出现过。在19世纪的下半叶，政党分裂的结果非常普遍，发生在这个时期的将近50%的时间里。在20世纪的上半叶，一党主政白宫，一党占据国会多数的情况比较罕见。然而，在第二次世界大战之后，政党分裂的政府又成为普遍形式。这段时期，11位总统中的8位曾经面对着国会一院或者两院中的反对党多数。引人注目的是，在1981至1993年的整整12年中，不同政党分别控制着总统职位和国会，并且，这种情况占据了从1969至2009年期间75%的时间。

对政党而言，选举错开和任期分割的影响甚为广泛。在总统选举中被击败的政党可能掌控众议院和/或参议院的多数席位。在这种情况下，总统在推行一个项目时，必须寻求跨党支持。面对反对党控制国会这种情形的总统还发现，针对反对党的太多妥协会导致来自本党支持的流失。有时，你即使赢了选举，甚至也不能算赢。

显而易见的是，总统希望他们的政党能够在参众两院占据多数席位。然而，这种有利形势并不必然保证忠诚。任期的分割（2年、4年和6年）意味着所有的众议员和三分之一的参议员将在两年之内面临选举。国会山的强烈动机是向总统的各种需要注入以选区为导向的视角。各州利益和地方利益经常压倒政党忠诚。

持续的检验

总统选举和国会选举都是按照日程表，而不是根据危机、信任投票甚至是当事人死亡展开的。因此，在某次选举中，完全可能只有相对极少的议题；1988年选举恰是这种情形。根据法律，总统选举和国会选举在11月第一个周一过后的首个周二举行。有一个确定的选举日期，这在组织动员、候选人活动和资金支出方面决定着竞选活动。日程上的其他重要日期包括，总统初选、两党全国代表大会以及候选人辩论。

表3.2政党分裂格局，1856——2009（附示例）

总统	众议院	参议院	示例
民主党	共和党	共和党	克利夫兰, 1895—1897; 威尔逊, 1919—1921; 杜鲁门, 1947—1949; 克林顿, 1995—2001, 总计12年
民主党	共和党	民主党	布坎南, 1859—1861, 总计2年
民主党	民主党	共和党	克利夫兰, 1885—1889, 总计4年
共和党	民主党	民主党	海斯, 1879—1881; 艾森豪威尔, 1955—1961; 尼克松—福特, 1969—1977; 里根, 1987—1989; 老布什, 1989—1993; 小布什, 2007—2009, 总计24年
共和党	共和党	民主党	加菲尔德, 1881—1883; 小布什, 2001—2003, 总计4年
共和党	民主党	共和党	格兰特, 1875—1877; 海斯, 1877—1879; 阿瑟, 1883—1885; 哈里森, 1891—1893; 塔夫脱, 1911—1913; 胡佛, 1931—1933; 里根, 1981—1987, 总计18年

来源：作者汇编数据自Norman J.Ornstein et al. , *Vital Statistics on Congress , 2001-2002* (Washington , DC : AEI Press , 2002) , 56-58.

民意调查活动持续地展开，经常主导着媒体竞选的报道。在第二次世界大战之后，只有一家民意调查组织，即盖洛普民意测验。时至

今日，已经有若干家相关机构。大多数主要媒体——全国性的报纸和杂志、网络、有线电视——都会发起民意调查，州和地方的媒体也会发起相应层面的民意调查。大学和研究机构同样会进行调查和民意测验。候选人机构和政党也开展自身的民意调查活动。

公共舆论的此类测量大多针对候选人展开。目前谁领先？领先多少？测试也会针对具体议题，并有可能影响竞选的言辞和辩论。选举日通常会决定谁将成为总统。一个例外是2000年的总统选举；当时佛罗里达州的重新计票将最终结果的公布延迟到12月中旬。直到最近，竞选活动还是在选举日停止，并且由新团队主导的第一阶段的治理工作会随即开始。政治顾问会转向其他的客户，民意调查者减少测验。但是现在，所有这些都发生了急剧的变化。

现在，持久的竞选已经成为治理的显著特征。各种民意调查会常规性地针对主要议题展开，总统的工作满意度会经常性地得到检视。在乔治·W.布什总统任职的前三年中，他总共受到了630次关于工作表现的评价；也就是一年210次，每月将近18次。小布什每周面临评估的次数与杜鲁门总统一年面临的次数相同。^[4]

关于公众对总统工作表现的看法的测试次数呈现指数增长趋势，怎么解释呢？民意测验技术的改进是部分答案。与过去相比，在当今时代，获得、分析和发布民意测验结果变得更加容易。为什么这些结果会引起兴趣呢？毕竟，总统已经身处固定的、四年的任期中。政党分裂的政府、更为公开的政策过程，以及近年的“微弱优势”（narrow-margin）政治，这些都有助于解释为什么会有更多的民意测验，为什么我们会关注结果。每个原因都值得一说。

总统与反对党占多数席位的国会山一道工作，这引发了人们对其在两党之间所处政治地位的兴趣。工作满意度好评被视为公众支持的证据，至少是民意测验之时的支持，因此也是总统的潜在优势。国会成员，特别是那些来自总统赢得选举的各州和选区的成员，会理所当然地关心这些评价。

与这个变化相关的，是使政策辩论日益向公众开放的趋势。实质

上，现在的所有主要立法都已经成为电视广告、谈话类节目和有线新闻台讨论热点、互联网博客分析重点，有时还是公众示威的主题。因此，正如存在着候选人赛局，也存在着政策赛局。一般的看法是，判断谁将获胜的方法便是开展民意测验。

“微弱优势”政治推动了这些变化。2004年总统选举是1988年以来获胜者首次囊括普选票多数的大选，但也只是51%。从1995年到2007年的12年中，众议院和参议院多数席位一直是微弱优弱，这就为跨党联合提供了激励因素。同样，由公众支持来衡量的总统政治地位，是在势均力敌的国会中实施有效领导的影响因素。

这些民调、政策和政治方面的发展趋势，鼓励总统活跃且持续地展开竞选。诚如一句短语所言，当代总统“公开了自己”（go public）[\[5\]](#)。现在，总统在宣布重大提案之后走向街头巷尾，是很平常的事。在某些情况下，如2005年小布什总统提出社会保障改革时，甚至会进行正式的造势。一言以蔽之，现代总统要接受持续地评估，他们将其视为工作的一部分，从而影响这些评价来维持政治地位。

谁是赢家？

总统竞选中的获胜者罗列在本书附录之中。本节的讨论将聚焦于1856年现代两党制形成之后的时期。表3.3显示出总统大选获胜的一些基本情况。在1856到2004年之间，共有38次选举和25位总统当选（未计入安德鲁·约翰逊、切斯特·阿瑟和杰拉尔德·福特，他们担任总统却未经选举）。在本时期内，共和党人赢得38次选举中的61%。民主党人只在一段时期，即1932年到1952年之间连续占据着总统职位，其中富兰克林·罗斯福当选4次加上杜鲁门当选1次。共和党人赢得1856年到1928年之间74%的选举，并赢得1952年到2004年之间64%的选举。





图3.1 克林顿总统在为竞选和政策造势方面表现出色。

从1856年到2004年，只有3位民主党人（威尔逊、富兰克林·罗斯福和克林顿）成功连任（富兰克林·罗斯福连任三次），尽管克利夫兰担任过两个不连续的任期。7位共和党人（林肯、格兰特、麦金利、艾森豪威尔、尼克松、里根以及小布什）得到连任。在这些连任的总统当中，林肯、麦金利、富兰克林·罗斯福和尼克松并未完成任期（富兰克林·罗斯福未完成第四任期）。如表3.3所显示，2位民主党总统和4位共和党总统在寻求连任时折戟（其中之一克利夫兰随后当选第二任期）。

总统如何当选因人而异，这种差异对总统在华盛顿的政治影响力具有深刻影响。政党分裂之下政府的性质和引发的结果已经在前面讨论过（见表3.2）。表3.4罗列出1856年后的若干场选举，其中的获胜者在普选或选举人团或者两者中都未获得决定性的胜利。以下几点值得注意：

- 超过半数的选举（38场中的21场）势均力敌。

●势均力敌的选举获胜次数基本平分在两党之间：民主党10次，共和党11次。

●势均力敌的选举中有三分之二（21场中的14场）的总统未获得普选票的多数，包括三位普选失利者（海斯、哈里森与小布什）。这14场选举占1856到2004年的所有选举次数的37%。

表3.3总统选举获胜，1856——2004（38次选举和连任选举）

特征	民主党	共和党
首次当选与连任当选*	15(39%)	23(61%)
人数*	(36%)	16(64%)
连任	3(富兰克林·罗斯福连任3次)	7
不连续地两次当选	1(克利夫兰)	0
连任失利	2(克利夫兰、卡特)	4(本杰明·哈里森、塔夫脱、胡佛、老布什)
副总统继任	2(杜鲁门、林登·约翰逊)	5(安德鲁·约翰逊、阿瑟、西奥多·罗斯福、柯立芝、福特)
继任者当选并任满任期	2(杜鲁门、林登·约翰逊)	2(西奥多·罗斯福、柯立芝)
继任者竞选失利	0	1(福特)

* 不包括从未参加总统选举的安德鲁·约翰逊、阿瑟和福特。

来源：作者汇编数据自Michael Nelson, ed., *Guide to the Presidency*, 2nd

- 在表3.4列出的三分之一场数的选举中（21场中的7场），获胜者同时在普选和选举人团中获得微弱优势。两位总统在普选中失利，却在选举人团获得勉强多数（1876年的海斯与2000年的小布什）。另一位总统，本杰明·哈里森，也在普选中失利，但是获得58%的选举人票。

- 最后，在势均力敌选举中产生出的21位总统中，超过三分之二也面临反对党在其任期的某个时期控制国会的一院或者两院（见表3.2）。此外，以相当大优势取胜的7位总统也面临过反对党控制的国会山（艾森豪威尔两次、第二任期的尼克松、老布什、格兰特、胡佛和第二任期的里根）。

对于理解分权体系中总统职务的政治地位和所面临的政策挑战，这些数字非常关键。伴随着以普选票和选举人票的具体组合来衡量的不同的公众支持，再辅以国会选举的独立结果，总统入主或再次入主白宫。如表所示，较多的总统在势均力敌的选战中获胜并且/或者在某个时段内面对着由反对党控制的国会。对许多总统而言，胜选赋予其一个行使权力的地点——白宫，但是并不能在一开始为总统带来什么政治资本。毫无疑问，合法地入主总统办公室是对职位和体制地位的确认。但是，值得注意的是，从1856年到2004年，有超过一半的总统实质上必须从就职仪式开始加强自身的地位。如此行事的动机一目了然，因为不管是否拥有政治资源来进行统治（rule），他们都需要对治理（governing）承担责任。事实似乎是这样的：当选总统只是施展权力的第一步。

以其他方式成为总统

如表3.3所示，7位副总统继其所服务的总统之后成为总统。其中6次是因为在任总统死亡，1次是因为辞职（尼克松）。这种情况总共

占全部总统的16%。7位继任总统中的5位试图通过选举获得连任，4位成功（民主党中的杜鲁门和林登·约翰逊；共和党中的西奥多·罗斯福和柯立芝），一位功败垂成（福特）。继任的各位副总统只任职35年多一点（1789年到2005年间总时长的16%），自1901年以来共任职28年（这段时期总时长的27%）。

表3.4势均力敌的总统选举，1856—2004

结果	民主党(年)	共和党(年)
普选		
以相对多数 获胜(12)	9: 布坎南(1856)、 克利夫兰(1884, 1892)、威尔逊 (1912, 1916)、杜 鲁门(1948)、肯 尼迪(1960)、克 林顿(1992, 1996)	3: 林肯(1860)、加菲尔 德(1880)、尼克松(1968)
以50 ± 52%获 胜(6)	1: 卡特(1976)	5: 麦金利(1896, 1900)、 塔夫脱(1908)、里根 (1980)、布什(2004)
失利(3)	0	3: 海斯(1876)、本杰明· 哈里森(1888)、布什 (2000)
选举人团		
以50 ± 55%获 胜*(7)	3: 克利夫兰 (1884)、威尔逊 (1916)、卡特(1976)	海斯(1876)、麦金利 (1900)、布什(2000, 2004)

* 这7场选举，是本时期内最为势均力敌的，代表着他们获得的普选和选举人团支持很有限。有两场，即海斯和小布什的竞选，总统在普选中失利。

来源：作者汇编数据自Harold W.Stanley and Richard G.Niemi , Vital Statistics on American Politics , 3rd ed. (Washington , DC : Congressional Quarterly Press , 1992) , 113-15 ; 近年选举的互联网数据。

的确，副总统随总统一起当选，但是对他们的选择一般更像是任命。总统候选人挑选竞选伙伴，基本上都是看这个选择对自己的选举有多大帮助、如果当选对自己履行总统职责又有多大贡献。副总统一般不能预测是否或何时将入驻椭圆形办公室。他们不能以任何严肃的方式计划此事。他们从与总统的亲近和完成总统分配的任务中获得收益。近年来的总统，至少从卡特到小布什，都曾经给副总统分配重要职责。从1977年到2005年这段时间内，3位副总统——1984年的蒙代尔、1988年的老布什和2000年的戈尔——曾经竞选总统。只有老布什成功当选。



图3.2 就职仪式：为新当选总统或连任总统举行的全国仪式与公众庆祝。本图是克林顿总统1993年1月20日的就职仪式。

总统的亲近与倚重使副总统日益熟悉总统领导权的重要性与相关程序。当意外发生，副总统宣誓就职时，他们所承担的总统领导权是为另一人所创造和塑造的。通常，试图在短期内重新组建总统办公室、内阁和其他主要职位来适应新任总统的风格与目标，这并不可能。全面的改天换地并不可行。为什么呢？因为继任者需要幕僚人员

和机构主管来协助过渡，有天赋又有经验的幕僚并不会立即就位，并且突然的变动很容易被视为对离任总统的摒弃。这些问题在建国早期并不如此重要，因为当时人员规模较小，人事任命较少。但是，在当代，这些问题非常关键。在重新塑造前任的总统职位，以适应自己的执政风格之前，继任者可能必须等到自己通过竞选赢得一整个任期。20世纪的4位继任者曾经拥有这种机会，即西奥多·罗斯福、柯立芝、杜鲁门以及林登·约翰逊。

小结

开国元勋们设计了一个独特的选举体系；它是如此特别，以至于人们并不确定这个体系到底将如何运转。总统由选举人选举来担任4年任期，而非由人民直接选举。众议员由民众选举担任2年任期，参议员则由各州立法机构选举担任6年任期（在很长时间之后，宪法第十七条修正案将其修改为普选）。这个经过修正的民主制度塑造了全国政治的大多数内容，并详细规定了界定总统权力的机会与限制。如上所述，历史充满着将总统及国会成员的提名和选举进一步民主化的努力，某些变革已经被写入宪法修正案之中（尽管只有一个变革选举人团的第十二条修正案）。

很明显，错开选举和任期分割保证了权力分立。政党的首要功能是，通过其委员会和领导人在整个联邦体系内相互依赖地运转来组织选举。恰是因为不存在单个的决定性的选举，所以不存在压倒一切的政党部门。根据这个体系的本质，政党的实力以其适应以下差异的能力来衡量，这些差异存在于地区、各州条例、选举职位、任职期限以及选民的政策偏好等方面。美国体系成熟的标志正在于，两个主要政党已经持续存在了150年。

各位总统在极不相同的政治条件下入主白宫。一些总统任职时，本党在国会拥有多数席位；许多总统则需要面对反对党占多数的国会。更多的总统在势均力敌的选举中获胜，一些总统赢得普选的相对多数票，另一些总统则在普选中失利。我们选举全国政府的方式允许两党都能够获胜，这就迫使总统必须跨越政党界限来寻求对其施政项

目的支持。

越来越多的民意调查机构正在越来越频繁地评价总统的表现。因此，宣传造势已经成为白宫生活的常态。曾经，四年一度的选举是公众评价总统表现的主要时机。现在，评价在一个月之中就可以进行多次（欲知次数多少敬请访问realclearpolitics.com）。总统们则通过直接向民众传递信息的方式予以回应。

20世纪总统中的四分之一最初任职时并未经过选举。在为其他人量身打造的总统职位中，接任的副总统在一开始面临着特别的治理挑战。鉴于选举是根据日程而非议题来设定，作为继任者的总统寻求选举的合法性要等待选举年的到来——杜鲁门等待了将近四年。然而，这种安排是在分析美国总统制及其在政府体系中的地位时，需要说明的另一个变量。

【注释】

[1] Rhodes Cook, *The Presidential Nominating Process: A Place for Us?* (Lanham, MD: Roman and Littlefield Publishers, 2004), 37.

[2] 译文参考自：[美] 汉密尔顿、杰伊、麦迪逊：《联邦党人文集》（程逢如、在汉、舒逊译），北京：商务印书馆1980年版，第45页。——译注

[3] 同上，第264页。——译注

[4] 参见Charles O. Jones, *The Presidency in a Separated System* (Washington, DC: Brookings Institution Press, 2005), 136.

[5] Samuel Kernell, *Going Public: New Strategies of Presidential Leadership*, 3rd ed. (Washington, DC: Congressional Quarterly Press, 1997).

第四章

担任与连任总统职位

总统们进入的通常是业已运转艰难的政府。分权体系必然以机构的各组成部分之间不同的任期和工作习惯为特征。民选官员来来往往，通常依循着不同的时间框架。文官则继续“官僚化”，法官继续从事审判，游说集团和记者群体也一如既往。

高层的变动毫无疑问至关重要，但是已经存在的施政方案和已经在职的人员说明了华盛顿发生的大多数事情。并且，以管理的项目和支出的金钱来衡量，工作负担在增加。直到1962年，联邦政府的支出达到1000亿美元。20年后，政府支出超过7000亿美元；再过20年之后，也就是2002年，支出突破2万亿美元大关。这40年中有9位总统任职，每位总统都继承了前任总统经历过的支出膨胀的责任。

为管理耗资数十亿甚至数万亿的项目，庞大的官僚体系应运而生。许多这类工作在内阁各部门中完成。1945年第二次世界大战结束之时，有10个部门，其中2个（战争部与海军部）随即合并为国防部。在随后的60年中，增加了5个部门，每一个都代表新的或者大为提升的联邦事务（例如卫生、教育、能源与国内安全等）。在小布什任期内，美国卫生与公众服务部的支出超过卡特总统任期内整个联邦政府的支出；国防部支出数额紧随其后。

未来的总统被期望能够掌管这个利维坦式的庞然大物。在一个由各州联邦单位、项目、规则、程序，以及与其他国内和国外政府机构的关联所组成的迷宫中，他们要为所发生的一切负责。当新当选的总统审慎考虑踏上职位、接管事务这样的任务时，他们也同时观察卸下职务的人——那些精于为留驻华盛顿的政府常任雇员担负责任的人。新总统及其幕僚与那些离任者大多数情况下分属不同政党，因此在交接之时很少说些什么。新的执政团队必须边干边学。并且，所干的工作就是要使总统班底有足够的力量，为政府中发生的一切承担责任。

以下的部分是必须要做的事。

顶层位移

想象一幅画面，许多小三角形在一个大三角形中跳跃。现在想象，三角形的顶部被移除，构成了梯形。这些几何意象传达了高层发生变化时所出现的情形。白宫清空了，各个部门与机构领导的办公室也是如此。总统拥有宪法赋予的职责，“经征求参议院的意见和同意”（第二条第二款）来填充许多这类位置。在19世纪的大部分时期中，政治分赃制（patronage），即对党人的任命，深入地延伸到各个部门和机构中。随着《彭德尔顿法》的通过，职业的公务员机构得以创立，从此将任命限制在了高层领导职位上。

总统拥有权力进行多批人事任命。最为重要的是任命白宫幕僚、内阁和其他高级行政官员、机构首领和其他高层职位、规制性委员、委员会成员以及大使与领事。联邦法官的任命权也被授予总统，但是必须等待空缺出现。联邦法官并不会随着新总统的当选而大规模退出。总统并“在参议院休会期间，如遇有职位出缺，有权任命官员补充所有缺额”（第二条第二款），这是允许总统临时任命应由参议院提名的官员的一项条款。

如前面所指出的，在建国后的第一个百年中，政治分赃制非常普遍，并且这一制度现在依然主导着主要的政策职位以及总统的私人幕僚。人们于是期待，总统将任命那些表现出对政党及其领袖的支持的人。然而，近几十年来，有人呼吁总统应该在内阁中至少任命一位他党成员。二战后的大多数总统都试图如此行事。因此，举例来说，来自缅因州的共和党人、参议员威廉·科恩得以担任克林顿任期的国防部长；来自加利福尼亚州的共和党人、前众议员诺曼·峰田被任命为小布什总统的运输部长（峰田也是克林顿总统的商业部长）。

只是近来，性别、种族和民族多元性才成为评价内阁的一个标准。从1945年到1977年（从杜鲁门到尼克松——福特），97%的内阁部长是高加索人^[1]。艾森豪威尔任命了一位女性，约翰逊任命了一

位非裔美籍男性，福特总统任命了一位女性和一位非裔美籍男性。这些任命中的每一项都是为了接替前任或者领导一个新建部门。这段时期四位总统的最初内阁清一色都是白人男性。

1977年到1989年之间的内阁在某种程度上更为多元。卡特总统任命了三位女性，包括一位非裔美籍女性。三位中的两位是初始内阁成员。里根任命了两位女性，并且还任命了非裔美籍男性与西班牙裔美籍男性各一位。

自1989年以来，内阁职位的多样性成为衡量未来总统人事任命的标准。从1945年到2005年，76%的多样化人事任命就是在这第三段时期进行的：老布什总统作出6次这种任命；克林顿作出16次，小布什作出13次。白人男性主导着第一段和第二段时期（分别为97%和87%）。在第三段时期，这个比例只有57%。

初始内阁成员任命的数目也大幅增加：老布什在其初始内阁中任命了3位，克林顿任命了8位，小布什任命了7位。在克林顿的内阁中，白人男性处于少数地位。在小布什的内阁中，白人男性占据一半。鉴于这种趋势代表着女性和少数族裔更广泛的政治参与，我们没有理由期待它会逆转。



图4.1 里根总统在白宫内阁会议厅与内阁成员会晤。（国家档案与记录管理局）

另一个重要的变化是，多元化的人事任命开始指向克林顿和小布什的内阁高层职位。克林顿首次任命女性出任总检察长（珍内特·雷诺）和国务卿（马德琳·奥尔布赖特）。小布什首次任命非裔美籍男性和女性担任国务卿（科林·鲍威尔与康多莉扎·赖斯）以及首位西班牙裔美国人担任总检察长（阿尔韦托·冈萨雷斯）。

从竞选到治理

竞选不同于治理。以下是里根总统的一位幕僚对两种活动的比较：“[竞选]是我们与他们之战。是共和党人对民主党人之战。这与国家治理大相径庭……治理中没有多少需要祈祷‘万福马利亚’的大麻烦。它每次损坏五到十码，并且让人们在你的场地一边玩耍。”另一位总统幕僚认为竞选是一场“只有一个舞台的马戏”，聚焦于候选人以及宣布获胜者的确定一天。与其相反，治理是一场“有着万千舞台的马戏”^[2]。

当然，两种活动不同并不意味着它们毫不相关。总统竞选决定着

哪个团队可以执政，并且影响着他们如何执政。一般而言，竞选提供了竞争性的政策重点，或者提供一些政策建议，在这些建议中候选人们能就重点事项达成一致。总统候选人及其班底创造、管理着一个全国性组织，并且经常与国会竞选和州长竞选相交叉。这样，候选人们就有机会去了解政策议题、其他人的偏好、工作人员能力以及组织有效性等。在这些意义上，竞选具有让获胜者为治理作好准备的潜在功能。

也存在这种情况，即治理影响竞选。候选人在巡回竞选过程中搜寻议题。大多数议题都是从政府正在从事的工作中浮现出来的。例如，2004年总统竞选聚焦于反恐战争和伊拉克战争、国内安全、能源、社会保障、赤字和税收等。相应地，小布什第一任期的治理设置了竞选议程，两组候选人都检验了公众对这些议题的反应。获胜者（小布什以微弱优势获胜）于是将学到的教训应用于第二任期的治理。

同时，国会成员大多开展单独的竞选活动，其议题一般是为各州和地方选区量身定做的。总统和国会将竞选经验与教训运用到国家治理上的效果，为下一次选举设置了新的议程。这两项功能——治理和竞选——是实实在在又持续不断地相互连接的，正如人们在代议制民主之下所期待的那样。

在以前，总统并不愿意广泛地巡回奔波来为其施政方案确立支持。历史上存在相关事例，著名的如伍德罗·威尔逊支持国际联盟的全国巡回。比较普遍的是募款旅行以及电台或电视演讲。约翰逊总统曾说：“有时……登上报纸和深入民心的唯一方法是与国会开战，对他们恶语相向，展示我的脾气。”在大多数情况下，他相信他应该“从内部工作”，因为走到外面去很可能会疏远国会议员。^[3]

但是，1965年，约翰逊拥有两项有利条件：以压倒性的优势获胜，并且民主党占国会绝大多数席位。从那以后，没有哪位总统有过如此有利的政治地位。因此，随着通讯手段的发展，总统们越来越多地走向公众以寻求支持。为了更好地完成这项任务，总统将竞选顾问

请到身边。最近的例子是小布什身边的卡尔·罗夫，担任副幕僚长，既在政策也在竞选方面为总统提供建议。毫不奇怪，罗夫已经成为强烈批评的目标，同样，这也将是未来在白宫中当差的政治顾问们的命运。为什么呢？因为他们代表着竞选与治理的融合，而许多批评家相信这两者应该分开。

启动：过渡期

当选的总统有大约十个星期来组织并准备其直属机构。此时，他们设置政策重点；作出关键的人事任命；确立与国会、文官、媒体以及其他政府机构之间的联系；并且，准备搬进白宫及其他政府建筑里已经清空的办公室中。这是一项极其复杂的任务，在新总统当选后，这项任务一般都会涉及政党之间的轮换（第二次世界大战后，8次政府过渡中有7次政党轮换）。政策重点的设置一般会遵循竞选过程中提出的主张。毕竟，竞选是与议程相关的。议程构成了全部辩论的基础。然而，千真万确的是，按照日程而非议题的出现来进行的选举，会在政策重点的先后次序上造成实质性的变化。1968年，没有人会怀疑结束越南战争是尼克松的政策重点；或者1976年，也没有人怀疑能源问题和政府伦理问题是卡特政府优先考虑的事。经济问题在1980年成为里根政府的首要任务，并且在1992年再次成为克林顿政府的首要任务（“笨蛋，问题在于经济”）。不那么清晰的，是1988年老布什的政策重点，那次的竞选被指责为缺乏议题；还有2000年小布什的政策重点，当时对好几个议题都进行了辩论，但是没有哪个议题在公众中被确立为重点。布什自己将减税视为最优先的政策。确立一个清晰主题是向治理阶段过渡的显著优势，因为它设定了此一总统任期的目标和方向，也有助于确定谁将得到任命。

可以理解的是，过渡期中的媒体注意力会聚焦于关键的人事任命。人们有强烈的兴趣来关注“盒子”，即关键的内阁职位和总统的主要幕僚的填充。对许多期望得到任命的竞选幕僚而言，过渡期是一个令人焦虑的时段。并且，与政府有业务往来的集团，以及与白宫和内阁各部有合作关系的国会各委员会及其工作人员，也兴趣高涨。表

4.1列出了2006年秋季时的内阁各部门及其部长，包括总检察长。

在作出人事任命方面，已经形成了一些惯例和次序，如果在选举之前已经对过渡期有过规划，大多数人事任命都会得到有效地执行。其中部分规则如下：选择一位具有联邦政府工作经验的任命主管，快速行动，尽早地任命白宫幕僚和主要的内阁职位（国务院、财政部、国防部、司法部），尽快确定亲密顾问的未来，使人事任命代表政策议题，将竞选善后的各项职能从人事任命中区分出来。对继任者而言，这些实践经验合在一起构成了头脑清醒且有逻辑的规划，施政方案与人员得到完美协调，传达出清晰的使命感。以这些标准来衡量，肯尼迪（1960）、里根（1980）和小布什（2000）过渡期得到很高分数，卡特（1976）、老布什（1988），以及特别是克林顿（1992）过渡期得到较低分数。顺利的过渡并不能保证有效的总统任期，但是它的确更有可能创造一个有效的开端。

“清白无辜直到被提名”，这是老布什的顾问伯登·格雷描述的人事任命过程。总统人事任命专家保罗·莱特曾说：“人事任命过程本身便是”说服优秀管理人才进入政府的“最大障碍”^[4]。被提名人必须通过联邦调查局的背景调查，提交详细的财务公开表格，由参议院委员会人员进行审查，在确认听证会上接受质询，并且由媒体和利益集团密切监督。所有这些检查都会耗费时间。在关键岗位，尤其是高级行政官员的填补方面的拖延，对即将承担治理责任的新总统而言，会使富有挑战性的任务变得更加复杂。

表4.12006年的内阁各部门和任职人员

部门	创立于	2006年任职(任次)*
国务院	1789年	康多莉扎·赖斯(第64任)
财政部	1789年	亨利·保尔森(第74任)
国防部	1789年设立战争部; 1798年设立海军部; 1947年设立国防部	唐纳德·拉姆斯菲尔德(第21任国防部部长)
司法部	1792年设立总检察长;1870年设立司法部	阿尔韦托·冈萨雷斯(第79任总检察长 ^①)
内政部	1849年	德克·肯普索恩(第49任)
农业部	1889年提升为内阁级	迈克尔·约翰斯(第29任)
劳工部	1913年(最初为1903年的商务和劳工部)	赵小兰(第24任)
商务部	1913年(最初为1903年的商务和劳工部)	卡洛斯·古铁雷斯(第36任)

卫生与公众服务部	1953年设立卫生教育和福利部;1979年设立卫生与公众服务部	迈克尔·莱维特(第20任卫生教育和福利部部长;第8任卫生与公众服务部部长)
住房和城市发展部	1965年	阿方索·杰克逊(第13任)
交通运输部	1966年	玛丽·彼得斯(第15任)
能源部	1977年	塞缪尔·博德曼(第11任)
教育部	1979年	玛格丽特·斯佩林斯(第8任)
退伍军人事务局	1988年	吉姆·尼科尔森(第6任)
国土安全部	2002年	迈克尔·切尔托夫(第2任)

① 美国司法部是在总检察长的基础上设立的。司法部成立后,由总检察长任部门长官。总检察长(Attorney General)也有人译为“司法部长”。——译注

* 如果任职人员在该位置上任职时间超过一位总统任期,并不重复计数。

来源:作者汇编信息自The United States Government Manual, 2005-2006 (Washington, DC: Government Printing Office, 2005)。

党派问题也增加了对新行政团队的考验。公认的一点是,总统应该能够任命自己中意的人。因此,参议院对大多数任命都会同意。然而,近几十年来,更常见的情形是,总统作出的任命必须得到另外一党控制的参议院的同意(如不同时间内尼克松、福特、里根、老布什、克林顿和小布什面临的情形)。相应地,总统必须考虑被提名人遭到否决的可能性;例如,老布什高调提名来自得克萨斯州的共和党人、前参议员约翰·托尔到内阁中任国防部长。引人注目的是,托尔在参议院中的许多前同事投票反对这项任命。有趣的是,老布什接下来提名的是理查德·切尼,他后来成为老布什之子的副总统。

尽管遵循不同的程序，司法任命也变得非常富有争议。这些人事任命并不是建构总统制的一部分。相反，在任命“最高法院大法官”方面（第二条第一款^[5]），他们代表总统宪法权威的运用；并且对“低级法院”法官的任命（第三条第一款），是由法律所规定的。这些任命是为了填补第三分支的职位空缺，并且实际上是终身任职，而不是与总统任期相符。



图4.2 一届政府向下一届政府过渡——从艾森豪威尔到肯尼迪（德怀特·艾森豪威尔图书馆）

与行政系统的人事任命一样，总统选定的大多数法官人选都能得到批准。但是，总统与参议院之间的政党分裂控制使得征求“意见和同意”的过程日益紧张，特别是对上诉法院和最高法院人选提名而言。人事任命可能被司法委员会搁置，或者在极少数情况下在参议院议席上被否决。在第108届国会（2003——2005）上，少数党派民主党动用阻挠议事（filibuster）程序，挫败了小布什对上诉法院法官的多项任命，这项程序到第109届国会（2005——2007）时经两党协商至少暂时停用了。

人员流动：重塑总统制

各直属机构已经组织完成，参议院已经同意对内阁的任命，新团队已经嵌入常任政府（由长期任职的官员、议员连任率高的国会和终身任职的法官组成），此后，总统们只能寄希望于各直属机构能够有效地形成合力。然而，这毫无保证。被任命者往往来自大相径庭的背景。在议会体制中，内阁一般由具有相似政治经历的部长组成——大多是会议议员。但是，这种情况并不会发生在美国的分权体系中。内阁各部长分别来自公共领域和私人领域的各种背景。例如，克林顿和小布什的第一届内阁分别来自商界和银行界、法律界、国会、教育界、州和地方政府以及军事部门。大多数人过去从未一起工作过；一些人甚至与总统并不熟识。此处的挑战是，如何确保若干彼此迥异的部门领导支持总统的施政方案，并且正确地实施这些方案。

一般情况下，白宫幕僚的确都拥有一些共同的政治经验。大多数人都处在刚刚结束的竞选中非常活跃。这些竞选幕僚很少在第一届内阁中得到任命。然而，他们却非常熟悉总统的施政方案，以及这些方案在竞选中是如何形成的。因此，他们非常适合来监督各种提案是否及如何得到处理，是否及如何在各个部门和机构中得到推动，至少那些拥有十足的经验、非常了解华盛顿的人是适合的。

幕僚人员和各部门以及机构领导之间的冲突并不少见，这些人与资深文官的意见相左也不少见。当总统任命的人进入各自部门与机构的岗位，“走向本职”时，有时会得到一些参考意见。这里的关切是，他们会对现存的施政方案，而非对总统的改革议程表达更多的忠诚。

为总统服务是一项临时性的工作。毕竟，第二十二条修正案为总统任职设置了最多两个任期的限制。很少有内阁部长曾经任满两个任期，自从1951年任期限制修正案被批准以来，只有10位：艾森豪威尔任期有2位；肯尼迪——约翰逊任期有3位；里根任期有一位；以及克林顿任期有4位。人员变动率尽管在各个总统任期内有差别，但是的确很高。内阁部长在两个任期的政府（包括由副总统继任的，如肯尼迪——约翰逊和尼克松——福特政府）中任职月数的中位数，位于

克林顿8年的48个月到尼克松——福特8年的24个月之间。尼克松和福特任期总共有43位内阁部长得到任命；艾森豪威尔任期只有20位。比较显著的是，总共有5位总检察长和5位劳工部长在尼克松和福特时期任职，对这两个职位而言平均任期只有19个月多一点。

怎么解释在人员流动方面的这些显著差异呢？无疑，总统的变更（如肯尼迪死亡以及尼克松辞职）意料之中地会引起人员流动，因为继任总统最终会带来他们自己的团队。不过，就尼克松而言，甚至在他辞职之前，也存在着较高的人员流动率。在一开始就将人任命到合适的位置上，这对人员留任而言显得非常重要。与之相关的，是与总统和白宫幕僚之间保持良性的工作关系。不过，即使在这些条件都得到满足时，人员流动率也相对较高。工作要求苛刻，各种批评不可避免，薪水却相对较低。因此，不原隐忍的人经常会宁愿返回私有部门，从事收入较高的工作。

从克林顿和小布什的任期来看，情况或许已经有了变化。在20世纪，克林顿内阁的人员流动在所有八年总统任期中最低，同时任职贯穿整个八年的人数最多。小布什内阁在第一个任期中创造了辞职人数最少的当代纪录，只有两位内阁部长发生变动——一个是自愿辞职，一个是非自愿辞职。随后，另外一个纪录诞生：在第一任期和第二任期之间内阁人员变动最多。也许，伴随更大的稳定性，未来的人员变动将会减少。这样的结果当然会受到欢迎，因为高层的频繁变动会引发文官机构与白宫、国会、各州和其他政府之间必须重新确立衔接关系。

第一任期和第二任期

第一任期和第二任期是非常不同的。在第一任期内，有很大的压力去作出满足各色人等期望的人事任命，这些人包括竞选工作者和其他贡献者、国会议员、利益集团、政党组织和媒体等。每项人事任命都会受到评估，看它在政策和政治方面反映了新的总统班底怎样的倾向。

第二个任期的任命也会受到关注，形势却显著不同。某些关键人员可能决定继续任职，总统在填补职缺方面具有某种程度上的更大弹性，潜在被提名人的选择范围将包括许多在部门或机构拥有经验，或者在从事相关工作时得到总统信任的人。

8位总统得到连任（1896——2004）：麦金利、威尔逊、连任三次的富兰克林·罗斯福、艾森豪威尔、尼克松、里根、克林顿和小布什。他们的纪录显示，在连任获胜时重组内阁，这是现代才有的现象。第一组的4位总统——麦金利、威尔逊、第二任期的罗斯福和艾森豪威尔——在连任当选时没有作出任何人事调整。罗斯福在第二次连任和第三次连任（1940年与1944年）时确实作出了一个调整。

第二组4位总统——尼克松、里根、克林顿和小布什——则在连任当选时作出了重大调整。1972年，尼克松要求白宫幕僚和内阁辞职。据说，尼克松曾对他的幕僚说：“没有什么东西是神圣不可侵犯的……我们将要刨掉豆田。”^[6]内阁6个职位发生变动（50%的人员变动），幕僚得以重新组织。里根和尼克松也一样作出6次变动；克林顿任命5位新的内阁部长；小布什则创造了8次人事变动的历史纪录。在后面三种情况下，人员变动更多地与内阁部长的偏好而非尼克松式的“大扫除”相关。当然，其效果是，伴随45%的平均人员流动率，这三套总统机构都经历了一次更新。

经常有人声称，总统们存在一个第二任期诅咒，即连任的总统注定失败。这个说法的原理在于，总统的多数施政方案都是在第一任期内制定推行的——华盛顿圈内人将第二任期的总统视为“跛脚鸭”，并且第二任期会放松约束，容易引发丑闻。历史记录的简短回顾显示，第二任期发生的一切更多是一种偶然，而不具有历史必然性。在现代，获得连任的总统比较少。回顾每个具体案例时，这一数字就变得更小了。

麦金利被暗杀，威尔逊在连任一年内便严重中风。罗斯福三次获得连任，因此很难说他受到了诅咒。因为水门事件的调查，尼克松在第二任期的第二年中便辞职。本书撰写之时，小布什尚未完成其第二

任期。因此只留下三个完整的情形：艾森豪威尔、里根、克林顿。

三位总统中的每一位都确实沾染了丑闻，只是丑闻属于不同类型。艾森豪威尔的幕僚长谢尔曼·亚当斯曾经接受商人伯纳德·戈德法因的馈赠，并试图为了他去影响相关联邦机构。亚当斯最后辞去了职务。里根时期的主要丑闻涉及一个复杂的计划，即以向伊朗秘密出售武器获得的利润，来支持试图推翻尼加拉瓜左派政府的反政府军。总统承担了责任，幕僚长唐纳德·里甘被免职，随后，对国家安全人员进行了改组。

克林顿在第二任期的丑闻涉及总统本人的私人行为。那时，他已经成为独立检察官肯尼思·斯塔尔的调查对象，主要针对阿肯色州的一起土地交易以及对保拉·琼斯的性骚扰指控。1998年的新丑闻，涉及克林顿与白宫实习生莫尼卡·莱温斯基关系的曝光。斯塔尔向众议院提交的报告导致众议院以带有明显党派倾向的投票决定弹劾总统。但是，参议院的审判最终并未导致其免职。

第二任期的这些丑闻在每种情形下都破坏总统机构吗？当前证据并不足以推导出存在“诅咒”。共有四个因素与之相关：丑闻的发生时间、总统的工作满意度评价、中期选举结果以及重要法规的出台。如下便是事实：

- 艾森豪威尔：丑闻曝光于1958年（亚当斯在中期选举之前便辞去职务）；总统工作满意度评价在丑闻之前便持续下降，随后上升；民主党在1958年获得参众两院的巨大胜利；与第一任期相比，第二任期通过了数量略多的重要法规。

- 里根：丑闻曝光于1987年，一直延续到1988年；总统工作满意度评价在丑闻之前下降，在任期将尽时上升；民主党人重新控制参议院，并在丑闻曝光之前得到众议院席位数的小幅净增长；第二任期出台的主要法规数量比第一任期内有大幅增长（1987——1988年是出台数量最多的两年）。

- 克林顿：莱温斯基丑闻曝光于1998年初，一直延续到1999年

参议院审判为止；总统的工作满意度评价在1997年就职之后呈现上升趋势，1998年中一度下挫，然后在其第二任期末又有上升趋势；民主党人打破了所谓的“第六年之痒”，并在1998年使众议院席位实际上得到小幅净增长，参议院席位并没有净减少；与第一任期相比，第二任期通过的重要法规数大大减少。

总而言之，这些混合的结果使得人们难以对第二任期持一种总体的看法。丑闻与工作满意度评价以及选举结果的关联并没有那么紧密。重要法规可能并且的确在第二任期中得到通过，数量有时甚至多于第一任期。与第二任期诅咒的暗示相比，一个更站得住脚的结论是：一组变量因素结合起来影响着分权体系的运转和产出，这符合人们对开国元勋们的政府创制之道的期待。需要注意的是，最初的设计并没有任期限制，因此也就没有“跛脚鸭”总统的结构基础。

结论

总统制是一种动态机制，不断地被塑造和重塑着。与该制度的民主基础相关联的两个主要因素，有助于我们理解其蓬勃的生命力。第一，就实际发生的情形而言，总统进进出出相当频繁。他们被赋予在某些限制之内组织直属机构的自由。如果得到连任，他们会重新塑造自己的组织机构和施政方案，乃至使其重获新生。第二，出于有意设计和历史原因，总统制是代议式的。相应地，人们可能期待总统以纲领性和组织性的调整来对各种重大事件作出回应。

机制的活力并不意味着不稳定或者剧烈变革。实际上，分权原则便是设计出来防止行政分支的结构和组织发生剧烈重组的。总统们的确作出了可能会被纳入未来白宫运行机制的各种调整。在过去半个世纪中，总统制经历了渐进的变化，如第六章和第七章将显示的。一般而言，这些转变都反映了社会、经济和技术变迁，这对代议制民主来说是意料之中的事。

【注释】

[1] 即白人。——译注

[2] 引自Charles O.Jones , Passages to the Presidency : From Campaigning to Governing (Washington , DC : Brookings Institution Press , 1998) , 52.

[3] Lyndon B.Johnson , Vantage Point : Perspectives on the Presidency , 1963-1969 (New York : Holt , Rinehart and Winston , 1971) , 450.

[4] 莱特引用自Charles Babington , “Presidential Appointment Process Questioned , ”Washington Post , January10 , 2001.

[5] 应为美国宪法第二条第二款 , 原文疑有误。——译注

[6] 报道于Stephen E.Ambrose , Nixon : Ruin and Recover , 1973-1990 (New York : Simon and Schuster , 1991) , 14.

第五章

衔接并领导政府

合理警告：有些主题因过于重要而不那么有趣。第五章和第六章便充满这些话题——组织、管理、联络、政策提出、法律制定、预算等。请继续下去。我一直试图让相关讨论变得易读。在开国元勋们设计的分权体系之下，这些主题的重要性不是我能改变的。他们意识到领导力的必要性，却警惕着易于实现的控制力。因此，以下两章将详细描述总统面临的一项挑战，即超出既有权力去竭力满足民众对领导力的期待。稍加思索，这听起来既饶有趣味又非常重要。

宪法第二条首句，“行政权力赋予美利坚合众国总统”，或许本来暗含着如下措辞：“总统负责衔接政府其他部分。”开国元勋们创造了由若干部门组成的政府。作为唯一的全国选举的领导人和官僚分支的首长，毫无疑问，总统将为所有其他部分负责。这个事实本身，就会促进总统留意整个政府所发生的事。

那么，看看政府变成了何种模样。《2005——2006年美国政府指南》列出了行政分支中的下列单位〔除将要在下面讨论的总统办事机构（Executive Office of the President）外〕：15个内阁部门；59个独立机构和政府公司、51个各种委员会、理事会；4个准官方机构和若干多边或双边组织。并且，这些机构只是冰山之一角。例如，国防部拥有3个部门，每个军种一个部门^[1]，16个部局，以及若干作战司令部和野外行动部门。最近创建的国土安全部拥有2位助理部长、7位主管、1位副部长、5位业务副部长和1位海岸警卫队司令。行政分支中还有若干独立的组织单位，负责期货交易、产品安全、人文艺术、邮政资费、交通安全，以及其他各个方面。

组织机构管理着工作人员，在联邦政府中就有几百万工作人员。表5.1显示了具体人数。联邦雇员总数，包括文职人员与军队人员，逼近400万人——大约是洛杉矶总人口的规模。表5.1还显示了位于华

盛顿的选任官员数目。请注意，立法者的数目增加，对参议院而言反映了州的增加，对众议院而言则反映了人口数目的上升——直到1911年众议院席位被限定于435个。行政长官的数目则保持在一位总统和一位副总统。现在，来看看雇员数目：由两位民选长官管理的几百万人；立法者们管理的超过3万人。

但是，你猜怎么样？因为多方面的原因，近年来联邦雇员人数实际上下降了。现在，更多的联邦政府工作改由州和地方来完成，在过去20年中，州和地方雇员数量增加了40%（现在逼近2000万）。也存在这种情况，即以前由政府雇员从事的工作现在转包给私人公司。并且，兵役现在是志愿的（并非义务役）和“高科技的”。这些变化减少了雇员数目，却增加了管理问题和问责问题。联邦项目，如医疗补助制度和犯罪控制等，可能会交给下级政府去处理，但是总统依然要对最终结果负责。

表5.12003年联邦雇员

部门	2003年雇员	
行政:文职人员	2,677,294	
行政:军队人员	1,045,067 *	
立法	31,297	
司法	34,472	
总计	3,788,130	
民选官员	1789年	2006年
行政	2	2
立法:众议院	65(13个州)	435(50个州)
立法:参议院	26(13个州)	100(50个州)
司法	0	0

* 2002年数据。

来源：Statistical Abstract of the United States，2004-2005（Washington，

成本问题同样解释了总统对衔接工作的关注。尽管努力控制支出，成本数字还是缓慢增长并逐步扩大。表5.2显示了近几十年的统计情况。以前难以想象的政府赤字已经构成全部债务的极大份额。这些数字的单位是十亿美元，意味着许多项目的支出当以万亿来计算。2000年，资金收入实际上超过了支出，这是20世纪末代表经济蓬勃发展的一个显著成就。即便如此，联邦总债务还是继续攀升。从1980年到2004年，收入增长超过3倍，支出却增长4倍。然而，衡量经济的标准指标，即支出占国内生产总值的百分比，一直保持在将近20%。更加令人苦恼的是日益攀升的总债务，它已数以万亿计，占国内生产总值的比重从三分之一扩展到三分之二。

表5.2支出、赤字与债务（单位：十亿美元）

预算	年份			
特征	1980	1990	2000	2004 (估算)
收入	517.1	1,032.0	2,025.2	1,798.1
支出	590.9	1,253.2	1788.8	2,313.8
结余或赤字	-73.8	-221.2	+236.4	-520.7
支出占GDP百分比	21.7	21.8	18.4	20.2
联邦总负债	909.0	3,206.3	5,628.7	7,486.4
债务占GDP百分比	33.4	55.9	58.0	65.3

来源：Statistical Abstract of the United States , 2004-2005 (Washington , DC : Government Printing Office , 2005) , 308.

一万亿有多少？这很难以人们的日常词汇来解释，但是当债务总额为1.5万亿时，有人曾经以美元钞票重量来计算，它相当于15艘航空母舰、12艘驱逐舰、2艘战列舰、2艘巡洋舰和17艘小舰船的重量之和。在本书写作之时，债务总额正朝向8万亿美元迈进。你可以自己计算，然后谈论一下瘦身的必要性吧！

就目前的意图而言，表5.2中的数字清楚表明了总统为施展行政权力，与政府中的常任官员建立联系的紧迫性。现存的施政方案拥有来自运作它们的组织，以及它们所服务的委托人的支持力量。在管理这个庞然大物的问题上，新一任总统早已落后于预定计划。即将离职的总统及其幕僚编制合适的预算，并准备好下一财政年度的支出和税收计划。然而，已在册项目的支出和执行效果不久就将由新一任领导人来“照看”。

与谁衔接？

总统必须与谁衔接，或者衔接什么内容？不管他们对发生之事负多大责任，事实是总统对其他治理部门的指导与控制有很大不同。就某些部门而言，总统能够招揽人马或解除任命，在一定程度上重新组织，并施展预算权力。其他部门则拥有不同程度的独立，从拥有自身合法性来源到公众或委托人的支持力量等。其类型——受白宫控制的程度由大到小——包括：与总统任期基本一致或根据总统意愿而任命的内阁各部及机构，任期重叠或长期任职的独立机构，联邦政府的其他分支，媒体以及其他政府与国际组织等。

内阁各部及主要机构

人们普遍承认，总统有权管理庞大的部门和机构。毕竟，总统拥有民主制之下合法性的“黄金标准”——经选举而任职。总统任命各部部长、行政官员和主管，这些人将会实现总统的政策偏好。集中的预算控制和对项目动议予以批准是总统施行其决策的杠杆。那些无法满足总统要求的人可能被免职。最近的例子是：克林顿总统在上任后不久便将国防部长莱斯·阿斯平解职，财政部长保罗·奥尼尔被小布什总统解职。

独立委员会

国会已经设置多个政策领域的委员会，这些领域被视为不宜受到党派之争的影响。这些委员会大多处理经济和规制方面的议题：证券

交易、银行业、利率、贸易、航运、通讯和劳工关系等。这些委员会中最主要的是联邦储备体系，简称“美联储”，原因在于它关于利率的决定对经济的影响。总统任命委员会主席，但通常不能免除其职务；主席任期相互交叉以便提供政策连续性，通常超出一届总统的四年任期。这些委员会的构成要求照顾两党均衡，任何一党的成员优势不能超过一人。总统可以通过人事任命来影响政策，但是情况往往是，对其独立性的更大威胁来自他们对自身主管产业的特殊照顾引起的后果。

其他分支

联邦法官终身任期制是司法机构独立性的主要基础，这也由民选官员不能影响法庭个案判决的基本理念支撑。总统有机会通过提名法官的宪法特权来影响法院的方向，参议员也可以在“建议和同意”过程中影响法院。伴随政党分裂政府和微弱多数的频繁出现，近几十年来，联邦法院人事任命变得越来越充满争议。自1968年到目前为止，共和党总统拥有最多的机会来任命法官，在这40年（1968——2008）中，共和党人占据白宫28年。然而，在许多情形下，法官本来被认定为持有某种哲学信仰，最终展现的却完全不同（例如，肯尼迪任命的最高法院大法官拜伦·怀特被认为是温和自由主义者，上任后却是一位温和保守主义者；福特任命的约翰·保罗·史蒂文斯和老布什任命的戴维·苏特，情形恰恰相反）。

总统不可能停止影响国会。相反，挑战在于与参议院和众议院中复杂而迥异的组织之间确立衔接关系。两院中的委员会和小组委员会都与行政机构的主要框架近似对等（例如，国防部和参众两院的武装部队委员会）。因此，在官僚分支机构和相对应的委员会之间早已经存在衔接关系，这就是所谓“默契小三角”（cozy little triangles）的三个侧边中的两个（第三个侧边是受当前议题影响的私人 and 委托人利益）。总统若出于某种原因急于改变政策，就必须通过发展自身与立法者之间（包括委员会和小组委员会中的常任工作人员）的紧密纽带，来推翻以上这些持久的关联。

与政党领袖发展密切关系的必要性也同样重要，包括要弄清这些领袖需要获得白宫的哪些支持，来确立其在立法机构中的多数位置。在某些情形下，总统所在的政党可能在国会中与反对党主席展开连年的政策争辩。例如，肯尼迪和克林顿就职之时，民主党已经在艾森豪威尔与里根——布什时期把持参议院和众议院多数达六年之久。与此相似，在小布什就职之时，共和党人也已经占据参众两院多数达六年多。曾在与白宫对峙的过程中磨练了技能，国会山的执政党现在却必须变成啦啦队队长——这并不是永远轻而易举的转变，但如果总统幕僚足够机敏，过程会容易得多。

媒体

在两类核心机构，即总统直属机构与新闻界之间，存在着永久的紧张关系。“迟早，所有总统都会把问题归咎于媒体。他们是正确的。新闻界与总统之间天生就有敌意。他们互相需要，却又憎恨这种关系。”^[2]这两类机构之间也是天生具有竞争性的，甚至是对抗性的。总统凭借其通过民选任职而成为民众的代表。记者们相信，告诉民众总统的所作所为是其职业义务，甚至是宪法第一修正案规定的宪法义务。在国家政治方面，极少有比这种关系更为敏感的关系。白宫记者团是一帮来自于纸质媒体或电子媒体的记者，他们以总统官邸为工作场所，并且追随总统的外出日程。白宫新闻传播办公室提供每日简讯，并负责通过其他渠道告知公众全国性的政策决定。白宫新闻秘书逐渐成为总统政策决定的非正式发言人。

其他政府

联邦政府与50个州和数千个地方的治理机构以错综复杂的方式相关联。根据人口普查局2002年的统计，美国有超过87,500个地方政府单位（县、市、镇和特别地区），绝大多数都接受并使用联邦资金。

2003年，联邦政府对州政府和地方政府的资助拨款总额接近4000亿美元，大约占这些政府总支出的三分之一。这笔钱中超过85%

花费在医疗补助、收入保障、交通运输和教育方面——这些项目是州和地方治理的核心。有些项目的支出以惊人的速度增长：对医疗补助制度的拨款从1980年的140亿美元增长到2003年的1610亿美元；同一时期，收入保障则从180亿美元增长到860亿美元。

在联邦政府对各州和地方的社会和经济生活进行投资的前提下，如果总统希望削减或改革这些项目，则必须审慎谋划。在准备变革提案之时，他们需要利用好联邦各部与实际主管着项目的政府之间的衔接关系。他们可以确信的是，都是在各州和选区当选的国会议员们，将会特别关注改革的效果。实际上，恰是在这一层面上，对个体和家庭而言，政府会变得非常私人化，个体和家庭对改革的反应是可以预测的——往往是抵制。在此方面有关联的是，曾经担任过州长的总统（1976——2008年5位中有4位担任过）更有可能对这些需求敏感。

与外国政府和国际组织衔接则另当别论。多个内阁部门（特别是商务部、国防部、劳工部和财政部）与其他国家的对口部门拥有常规的交流，但是国务院是处理对外关系的主要机构。总统任命成为总统代表的大使，但是使馆和其他外交机构的多数人员都是驻外事务处员工，在每个地方都有一个人被任命为使馆馆长。与之相似，其他国家也在华盛顿特区设立使馆，实质上就是他们在美国的联络地点。

国务院也是负责维持我们与国际组织的关系的机构，主要通过其国际组织事务局来实现。常驻联合国代表的工作地点位于纽约的美国驻联合国使团，他们与国务卿联合工作。

如我们所见，总统对这些组织、分支和政府的影响是通过人事任命来实现的。但是，在外部的被任命人员和内部的常任官僚之间存在着普遍且易于理解的紧张关系。摩擦经常发生在专家和政治人物之间。

常任官僚会学着去为总统及其同僚服务。总统的挑战在于如何利用常任官僚的经验来制定并促进自己的施政方案。在对外政策和国家安全政策中，达成这一目标有可能特别困难。国内官僚机构大多位于美国国内；对外政策和国家安全政策官僚机构则位于美国和全世界范

围内。进一步而言，态度和风格的分歧一般会产生在外交官和军事人员之间，造成总统需要应对的又一种矛盾。

是否胜任？

“明显的事实是，没有哪位现代总统完全管好了行政分支……此外，总统之所以是失败的管理者，似乎是因为他们对这项任务并无兴趣，他们的兴趣停留在别的地方。”^[3]这个由公共管理领域的一位著名学者作出的分析提出了另外一个因素：总统是否胜任其职责，即有效地担任行政首长。

1937年，总统行政管理委员会提交的一份报告，正式意识到了为总统获取更多帮助的问题。其结论是：“总统需要帮助。”^[4]两年后，总统办事机构成立。实质上，这个举动为各个单位创造了一个制度性的总部，以推动信息搜集和政策控制。伴随时间发展，总统办事机构必定会扩大功能，增加人员，这一点与它在成立时所想控制的官僚机构并无不同。这个机构从几个咨询者的规模扩展到数百名工作人员，这些人被分别划归联邦政府施政方案所代表的主要政策区域中。今天的总统办事机构就是常任行政分支的缩影。

表5.3显示了小布什时期总统办事机构的组织单位。注意，只有两个单位是1939年时的总统办事机构的一部分——白宫办公厅和管理与预算办公室那时是预算局）。^[5]两个特别重要的委员会诞生于二战刚结束时：经济顾问委员会和国家安全委员会。其他六个机构则产生于1963年以后。

表5.3 2006年总统办事机构

单位	创设原因	年份
白宫办公厅	行政命令	1939
副总统办公室	宪法规定之官员	20世纪60至70年代 人员增长
经济顾问委员会	就业法	1946
环境质量委员会	国家环境保护法	1969
国家安全委员会	国家安全法	1947
行政办公室	行政命令	1977
行政管理和预算局	政府改组法第1号 令(即前预算局)	1939
国家药品管理政策办公室	国家反毒品法	1988
政策研究办公室		
·国内政策委员会	行政命令	1993
·国家经济委员会	行政命令	1993
科学与技术政策办公室	国家科学与技术 政策组织及优先 权法	1971
美国贸易代表办公室	行政命令	1963

来源：The United States Government Manual，2006-2006（Government Printing Office，2005），85-98.

总统办事机构下属的这些单位覆盖了主要的政策领域：经济、国家安全与对外政策、贸易、环境议题、科学与技术、国内议程和预算

等。这些单位服务于多重目标。一些单位只负责提供咨询（经济顾问委员会、环境质量委员会、科学与技术政策办公室）。另一些单位负责协调主要的政策决定（国家安全委员会、国内政策委员会、国家经济委员会）。两个单位拥有政策制定功能：国家药品管理政策办公室和美国贸易代表办公室。行政办公室主要行使内务处理功能。

上面未提到的行政管理和预算局与白宫办公厅，是它们当中最为重要的单位（副总统办公室值得在下文单独考察）。行政管理和预算局是一个超级协调机构，其功能之广令人惊叹：准备与管理预算、审议政府效率并建议组织变革、批准各部和机构的立法提案、评估政府表现，并提出规制改革提案。^[6]我曾经建议许多学者，如果他们希望影响政府，就受雇于行政管理和预算局吧。

总统对行政管理和预算局的依赖程度因人而异，但是没有人会相信，在缺乏行政管理和预算局的经验与特长的前提下，总统的机构能够有效地工作。自1974年以来，国会也设置了一个对应机构，即国会预算办公室和参众两院预算委员会。这些进展有助于在这个核心功能方面推动各个分支的衔接。

核心圈子

白宫办公厅是白宫助手的核心圈子，他们是总统寻求内部建议和咨询的依赖对象。这些人组成了“团队”，他们深受总统信任，经常是因为他们帮助总统打赢选战，并且/或者之前曾在其他职位上为总统服务。他们中的许多人是跟着总统到达华盛顿的，例如，为卡特州长服务的佐治亚州人士、跟随里根的加利福尼亚州人士、跟随克林顿的阿肯色州人士以及跟随小布什的得克萨斯州人士。在最好的情况下，这些幕僚能够站在他们所服务的总统的角度思考各种事务，明确理解总统的最佳利益所在。在最坏的情况下，这些幕僚则变成骄傲自大的“无所不知者”，为总统、为国家都不能很好尽职。

通过使幕僚敏锐关注当前政策的未来效果，与总统的同心同德可以保障总统权力。最为有效的便是那些既提供信息、又负责预警的幕

僚。职位，即身为总统的地位，并不能保证在位者至高无上。因此，幕僚们可以通过既提供分析又提供批评，为总统带来极大助益。那些只围绕自我（egos）行事的幕僚带来的帮助将会极少。

白宫西翼第一层

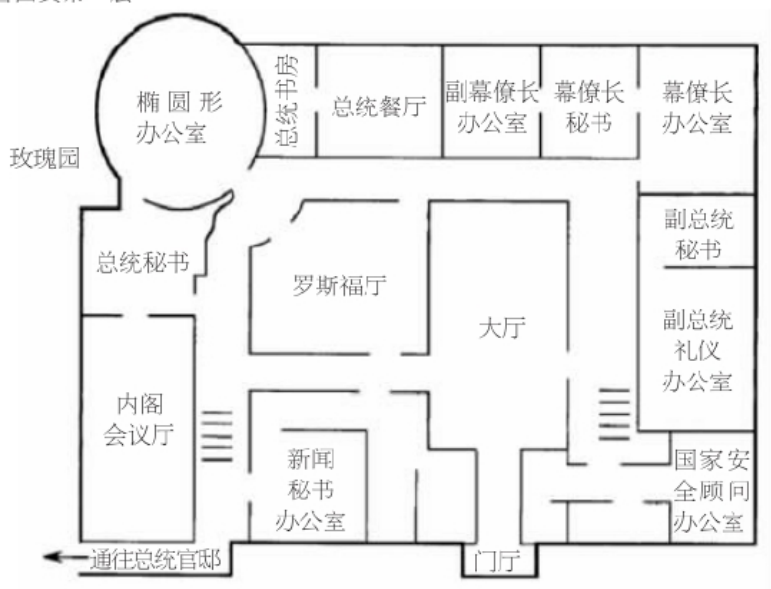


图5.1 白宫西翼：总统及其核心团队工作的地方

表5.4概述了白宫办公厅当前的人员安排情况。总统在判断如何组织白宫运作时，拥有宽泛的裁量权。一些总统如肯尼迪与卡特倾向于放开椭圆形办公室，并且不希望设置幕僚长。其他总统如艾森豪威尔与尼克松则希望通过幕僚长来进行更多的控制。最初，里根总统与“三驾马车”共事，不过三人中的詹姆斯·贝克就是幕僚长。克林顿、老布什和小布什则两种方式并用：设置一位幕僚长，并实质性地让其他幕僚能够接近自己。^[7]

提交给白宫办公厅的政策议题也会随全国性议程和总统偏好的不同而有所变化。引人注意的是，在小布什（见表5.4）任期内，就本土安全与信仰和社区行动倡议在白宫办公厅中设有专门职位。对克林顿而言，任职表现评估或“再造政府”是优先考虑的事。为明确表达重

视与强调，林登·约翰逊希望贫困项目能够设置在白宫办公厅中。当然，维护国家安全是所有核心团体都应遵守的准则。

管理方面的功能尽管一直在拓展，但是变动较少。这些助手中的许多人，责任就在于确立并维持本章所探讨的衔接关系。除了内部的管理功能（例如，幕僚长、幕僚秘书和人事部门），大多数活动都涉及联络事宜：与立法机构、与媒体、与内阁、与公众、与各州以及与地方政府等。实际上，白宫办公厅的许多工作都带有“沟通交流”色彩。总统致力于发起并维持与政府和公共受众的联系和对话，这项任务因为信息的传播和接受方式的急剧变化而变得更加复杂。

表5.4 2006年白宫办公厅工作人员职位

职衔与领域	数量	职责
总统助理(管理)	9	幕僚长、副幕僚长(2)、新闻秘书、幕僚秘书、沟通交流、立法事务、人事管理、发表演说
总统助理(特别)	1	副总统幕僚长
总统助理(政策)	5	国家安全(2)、信仰和社区行动倡议、本土安全、政策与战略规划
顾问(法律)	1	法律事宜
顾问(一般事宜)	1	提供一般建议和咨询
总统副助理(管理)	12	为幕僚长提供建议咨询、发起沟通、沟通政策与规划、资深顾问助理、人事任命与日程安排、准备演讲稿或新闻稿、政治事务、公共联络、政府间事务、立法事务(2)、椭圆形办公室运行
总统副助理(特别)	1	第一夫人幕僚长
总统副助理(政策)	3	国家安全、战略倡议、自由服务团
总统特别助理(管理)	3	媒体事务、社会秘书、内阁联络

来源：作者汇编数据自The United States Government Manual , 2005-2006 (Washington , DC : Government Printing Office , 2005) , 86-87.

总统们经常拥有特别顾问，这些顾问形式上的职位不大可能反映出他们实际施展的影响。一般而言，这些心腹的建议更多是政治性的而不是政策性的，但是对两者予以区分经常很困难。民意调查和其他政治交流形式的最新进展，使这些职位与过去相比变得更加专业化。在1994年共和党人获得国会支配权之后，克林顿总统向迪克·莫里斯寻求帮助，莫里斯是曾经与克林顿共事的政治顾问。开始时，莫里斯的角色是一个谜，即使对其他白宫幕僚而言也是如此。后来，当其角

色被人们所知后，莫里斯成为一个争议性的人物，被某些白宫幕僚视为对自己工作的扰乱。^[8]

在小布什任内，卡尔·罗夫的职位与影响从未成为秘密。人们早已熟知，他是布什竞选和连任竞选主要的政治军师。在布什的第二任期，罗夫被任命为白宫办公厅的副幕僚长，这是既能影响政策又能影响政治的一个职位。

副总统

在赢得总统宝座之前，总统就已经作出了第一项政府人事任命。一位竞选伙伴被选定，随后这位伙伴将担任副总统。就大多数历史而言，历史上副总统的首要工作是作好准备，在总统死亡、无行为能力、解职或辞职时继任。对许多人而言，这个职衔换成“副星号”（Vice Asterisk）可能更好。作个测验：谁是富兰克林·罗斯福的第一任副总统？伍德罗·威尔逊的副总统呢？（答案请见附录。）然而，9位副总统最终成为总统，其中5位随后竞选属于自己的完整任期，4位成功。

总统们并不考虑非自愿离职的事，因此在过去他们一般会选择那些能够帮助他们获胜而非随后帮助其执政的竞选伙伴。

但是，最近的实践证明，副总统在就职以后自有潜在的用武之地——经常是弥补总统的弱点。例如，卡特并没有华盛顿或者国会经历，他便挑选受人尊敬的前参议员沃尔特·蒙代尔担任竞选伙伴。里根因为缺乏外交政策背景，便挑选了经验丰富的外交官老布什。与卡特一样，克林顿和小布什在国会山及华盛顿的其他地方都需要协助。克林顿选择了曾经担任过参议员和众议员的阿尔·戈尔。小布什选择了理查德·切尼，他曾经担任过众议员、在白宫任福特的幕僚长、在内阁中任国防部长，这些职务使他成为历史上经历最广泛的副总统之一。

在以上每一个例子中，副总统都协助总统作好与国会和官僚机构的衔接。在治理中扮演的更重要角色使副总统有了规模更大、发声更

多的幕僚人员，现在其规模比二战刚结束时的总统幕僚还要大。2005年，副总统切尼的幕僚包括如下职位：



图5.2 里根总统与布什副总统共进午餐，这是磋商的常规场合。（国家档案与文件署）

幕僚长和副幕僚长；

切尼夫人的幕僚长；

5位副总统助理，分别为：顾问、国家安全首席副助理、新闻秘书、行政助理、通讯主管；

2位副总统副助理。^[9]

推动副总统活跃参与政事的一个考量因素是他希望成为总统的抱负大小。副总统竞选总统，这在二战之后几乎已经成为惯例。排除那些继任为总统者（约翰逊和福特），这个名单包括尼克松（1960）、汉弗莱（1968）、老布什（1988）以及戈尔（2000）。蒙代尔（1976）和奎尔（2000）是在副总统任期结束之后参加竞选的。尼克松是第二次竞选（1968），奎尔并未赢得2000年的提名。在这些

人中，只有老布什作为在职副总统获得胜利，尼克松在第二次竞选中获得胜利。

认识到总统和副总统之间的独特关系，哈佛大学教授理查德·诺伊施塔特向他以前的学生、随后竞选副总统的阿尔·戈尔指出了一些“拇指法则”。其中，最为中肯的规则是这些：

- 1.副总统会使总统想起死亡；总统使副总统想起自己的依附性。
- 2.白宫幕僚活在当下，副总统的幕僚则活在未来。
- 3.副总统不能被解雇，但是总统可以忽略或欺负他——如果总统如此行事，总统幕僚也将如此——并拥有相对的豁免权。
- 4.与被忽略相比，更令人感到挫折的唯一事情是，聆听并思考你的建议，之后却并不采纳。^[10]

近些年总统和副总统间的工作关系相当亲密，并且富有成效。在未来，大多数副总统想必都会有竞逐总统职位的野心。毕竟，他们处于一个绝好的位置上，可以观察并反思：如果换作自己，将如何决策。然而，最近几十年中承担最多职责的副总统理查德·切尼，已经提前宣布他无意竞选总统。

总统分支

白宫幕僚与常设政府机构衔接从而协调政策和政治的努力，不可避免会复制他们在其他地方发挥的职能。总统办事机构需要的是熟悉政府项目、经验丰富的专家，这表明它的人员流动不能太频繁。作为面向总统个人的专门组织，白宫办公厅也需要有属于自己的政策团队与运行人员。如音乐剧《欢乐音乐妙无穷》（The Music Man）中那句有力的台词所说，他们都“需要知道自己的领土”。

尼尔森·波尔斯比曾说，这种对总统“协助”的制度化已经产生出一个“分离于且独立于行政分支”的总统分支。^[11]它所产生的结果并不像军中的情形那样，是精确的命令链。相反，它是一种采取集中协调方式的沟通，即支持总统的政策和政治偏好。

白宫幕僚的这项工作，不仅可能对内阁各部和其他机构中的官僚，还可能对这些部门和机构中由总统亲自任命者的工作产生冲突和干扰。并且，与所有扩张中的组织一样，为获得老板青睐，竞争将在成员之间产生。曾经担任过约翰逊新闻秘书的乔治·里迪将白宫幕僚的诡计类比为“谷仓旁场地中的生活，如对小鸡间啄食顺序的研究所生动阐释的那样”^[12]。

总统需要确保这个总统分支真正为自己服务，而不是仅仅勾起幕僚的野心或者妨碍有效治理——要理解总统这么做时面临的危险，人们无须接受里迪这个相当刺耳又生动的描绘。毫无疑问的是，为总统工作将是一种重要的有证明力的经历，如果之后进入私有部门，将容易找到有地位、收入高的职位。实际上，华盛顿充斥着曾得到任命的前总统幕僚，现在为各种利益而游说。因此，总统们无法一直有把握，幕僚们的目标会与行政分支设定的目标协调一致。

总统分支内的其他管理难题包括幕僚人员变成公众人物（1937年报告建议避免的事）、幕僚人数扩张时防止信息泄露、维持总统不熟悉的人的忠诚度以及避免幕僚懈怠。

与其他问题相比，人们较少地认识到最后一点。白宫幕僚的职位在两个方面较容易变得毫无限制：工作时间和职务内容。杰弗里·伯恩鲍姆在著作《精神病院》中分析“为总统工作的私人混乱”时，认为“白宫是年轻人的地方。其他人极少能够忍受其严酷”^[13]。工作节奏和缺乏清晰的职责规定都是危害之源。如伯恩鲍姆所强调的，与可能满足的期待相比，总统的期待要大得多，幕僚却有责任来满足这些期待。

小结

本章的焦点集中在新总统需要进行的与他将要领导的政府的衔接上。本文已经详细地描述了使这项任务变得日益复杂和紧张的那些变化。总统及其顾问们可以研究以前这项任务是如何完成的。但是每个总统都与其他总统不同，并且很大程度上依赖于各自的偏好、素质、能力、资源、背景和目标，这些要素会塑造新领导人的风格和方式。总统得到的建议是“快马加鞭，及时行动”（hit the ground running）。然而，在未与常任政府职员建立起可靠的衔接关系时，新总统及其幕僚大概只能原地打转。

伴随时间推移，白宫的运作的确日益改善。然而，凑巧的是，正当幕僚和主要的被任命者开始专心于治理的日常工作时，总统寻求连任的时间到了。在这个时间点上，三件事情同时发生：核心团队开始忙于竞选（经常为此专门增加工作人员）、那些依旧在职的主要的被任命者严肃地考虑辞职问题、连任选举本身改变了常任政府职员对白宫的看法——所谓的“跛脚鸭”情形。因此，总统必须在第二任期中作出组织调整，此时恰逢其衔接关系网络已经成熟。至少可以说，衔接并领导政府是一个需要耐心和技巧的动态过程。

【注释】

[1] 指陆军部、海军部和空军部。——译注

[2] Gary Wills，转引自Charles O.Jones，“The Presidency and the Press，”*Journal of the Press and Politics*，Vol.1，No.2（1996）：16.

[3] Peri E.Arnold，*Making the Managerial Presidency：Comprehensive Reorganization Planning，1905-1980*（Princeton，NJ：Princeton University Press，1986），361-62.

[4] President's Committee on Administrative Management，*Administrative Management of the Government of the United States*（Washington，DC：Government Printing Office，1937），5.

[5] 预算局最初经由《预算和会计法》创设于1921年。起初，它是财政部的一部分，1939年，根据《政府改组法》，预算局移归总统办事机构管辖。

[6] 参见The United States Government Manual，2005-2006（Washington，

DC : Government Printing Office , 2005) , 全部列表见92页。

[7] 详细内容请参见Stephen Hess (with James P.Pfiffner) , Organizing the Presidency , 3rd ed. (Washington , D.C. , Brookings Institution Press , 2002) , chs.3-10.

[8] 详情请参阅Dick Morris , Behind the Oval Office : Winning the Presidency in the Nineties (New York : Random House , 1997) 与George Stephanopoulos , All Too Human : A Political Education (New York : Little , Brown , 1999)

[9] The United States Government Manual , 2005-2006 (Washington , DC : Government Printing Office , 2005) , 88.

[10] Charles O.Jones , ed. , Preparing To Be President : The Memos of Richard E.Neustadt (Washington , DC : American Enterprise Institute Press , 2000) , 131.

[11] Nelson W.Polsby , “Some Landmarks in Presidential-Congressional Relations , ”in Both Ends of the Avenue : The President , the Executive Branch , and the Congress , ed.Anthony King (Washington , DC : American Enterprise Institute , 1983) , 3.

[12] George E.Reedy , The Twilight of the Presidency (New York and Cleveland : World Publishing Company , 1970) , xiv.

[13] Jeffrey H.Birnbaum , Madhouse (New York : Times Books , 1996) , 244.

第六章

工作中的总统：制定法律与推进政策

总统是决策者，他们从事的工作由民众期望和目标实现之间的紧张关系所塑造。这种张力大多源自开国元勋们试图创建一个运转良好的政府的手段——但是并不是太有效。开国元勋们将权威分开并限制权力。因此，作出决策一般是共同完成的。国会能够通过法案，但是要由总统签署从而成为法律。总统可以商谈条约，但是必须得到参议院三分之二的多数批准。最高法院可以否决一项法律，但是国会与总统可以通过制定一项避开最高法院议题的法律来达到目的。我情不自禁地想到，开国元勋们将会满足于分权体系的当前发展，最重要的是因为当年在费城辩论的许多制度问题依然是今天的核心问题，尤其是在下面这个背景下：总统权力应该大到何种地步？

无论共同完成与否，总统都要为华盛顿发生的事负责。经常受到检视的正是总统的工作满意度，现在一年甚至受到检视数百次。为什么呢？一段时间内只有一位总统。总统实际上是唯一经全国民选产生的官员。他们担任最高领导人，这当然是展现着权威的一个头衔，因此人们期待他们领导众人并且达成目标。没有任何借口，更没有人会说：“但是你不理解，那是个共同事业。”

碰巧的是，人们也期望总统能够恪守其权威和地位的边界——从而避免滥用权威，承认其他分支的合法性，并且尊重人民了解决策的内容及程序的权利。让总统为整个分权政府中发生的一切负责，这公平吗？我将这个问题留给你回答。但是，历史清晰表明，总统们将出于上面陈述过的理由负责，这种责任因此是随职务而来的。那些试图角逐总统大位者必定事先便明白这一点。那些入主白宫者首先体验到的与众不同之处就在于责任方面。杜鲁门总统曾经直率且简洁地说：“责任止于此处。”

本章将走进总统工作的内部世界，揭示在全国性政府中作出决策

的本质以及总统在决策过程中的角色与功能。相互依赖是互相嵌入的分权体系的主要特征，每个分支都施展权力促成其他分支的工作。

法律制定及其执行为相互依赖提供了例证。总统指定议事日程并提议应该完成的事项，国会在根据设定的议程进行的立法活动中代表着选区的利益，官僚机构执行由国会通过并经总统签署的法律，法院则裁定对法律的挑战 and 法律的执行。各个机构的确分享权力并角逐权力，但是，一个机构的工作很少会被误认做其他机构的。如果发生职能侵犯，那种干扰将可能受到批评，甚至会对簿公堂。

鉴于总统会在国内与国际上公开露面，他们一般需要富有前瞻性地思考，衡量各项提案与决定的效果对其未来治理能力的影响。用小布什的话来说：“我认为我的工作就是要立于时代之先。总统……可能会陷入泥沼，如果你不能成为应该成为的战略思考者的话。”^[1]理查德·诺伊施塔特提供了更为细致入微的分析：

我[在思考总统制时]的基本问题一以贯之，即在既定岗位的制度背景下，如何思考自身的决定对个人未来的影响力可能产生的效果……那意味着去探寻从政治角度进行思考的本质，这是没有终点的探索，因为那是如此本能的、直觉的过程。^[2]

对诺伊施塔特而言，“从政治角度进行思考的本质”会引导总统保护自己在未来决策过程中的影响力。例如，1994年，当克林顿威胁要否决一项自己不喜欢的全民医疗保险提案时，他实际上限制了自己在这方面的选择范围。在国会发表国情咨文演说时，总统为一项医疗保险计划进行了辩护。随后，他在半空中挥舞着钢笔并威胁动用否决权。这位前总统在回忆录中承认了这个失误：

我认为我的辩护言辞是卓有成效的，只有一件事情除外：演讲

近尾声时……我举起钢笔，并且说我将要用它来否决不能保证全体美国人加入医疗保险的任何法案……对国会里我的反对者而言，这是一个并不必要的示警。政治讲究妥协，公众期望总统能够获胜，而不是为他们惺惺作态。^[3]

最终，这项计划在民主党把持的国会参众两院都惨遭失败。

与国会共事

总统必须以多种多样的正式或非正式身份与无数官员和团体发生互动，例如作为外交官与他国互动、作为政党领袖与政治人物互动、作为管理者与机构人员互动、作为教育者与公众互动，以及作为三军统帅与武装部队互动。然而，其中最重要也最永久的关系是总统与国会议员之间的关系。单是预算过程就会确保总统将密切关注国会山动向。“除了依照法律的规定拨款之外，不得自国库中提出任何款项。”（宪法第一条第九款）简言之：缺乏国会的拨款，政府便会处于困境，根据宪法，它不能从财政部得到拨款，正如1995年克林顿与共和党人主导的国会在预算问题上的剑拔弩张。

在与国会的工作关系方面，总统们各不相同。总统们的政治背景和政府背景解释了这种不同的大部分原因。几个事例解释了最近几位总统的不同。

林登·约翰逊曾经担任过众议员（12年）和参议员（12年，其中10年作为领袖）。他是身为总统的多数党领袖。“他很早便学会且永远不会忘记政客的基本技能，这是一项将任何数字都除以二再加上一的能力。”^[4]正如约翰逊在国会中的表现，他是一个促成国会山多数以支持“伟大社会”计划的高手。

理查德·尼克松也曾在国会中任职，但是并不是国会领袖，并且任职时间为6年而不是24年。他的兴趣和专长在外交政策方面。他是身为总统的外交部长，更喜欢致力于国家安全和国际关系议题。因此，

他并不想与国会议员保持热络联系，这些国会议员的主要兴趣在于国内议题。引述一位共和党众议员的说法：“我可以确定地断言：没有私人关系，你几乎没有方法可以联系到他。”^[5]

吉米·卡特也不欢迎与国会的真正联系。然而，原因并不相同，再一次与背景联系在一起。作为“后水门事件”的民选总统，卡特对主导着国会的妥协政治充满狐疑。他是身为总统的政治门外汉。忘了自己在1976年获胜时的微弱优势，他的观点是总统代表着全体人民，并且拥有资源来提出全面的施政方案。与政治性的讨价还价相比，他更强调做正确之事的重要性。

与卡特一样，里根、克林顿和小布什在担任总统之前都曾经担任州长职务。相应地，他们在与国会的工作关系方面呈现了行政倾向上的不同。与私生活中的职业一致，里根是一名身为总统的演员。他对自己的身份的看法，最好地概括于卢·坎农的一本书，即《里根总统：一生的角色》的副标题。与卡特不同，里根一点也不反对妥协，这契合了他对总统角色的理解。他将自己的职责视为类似于指派并界定有限的议程、委派幕僚承担职责并研议细节、同意合理的妥协、宣布胜利。在他的政治舞台上，他同意克林顿的观点：“民众期待总统获胜。”

克林顿则是一位身为总统的竞选者。历史上，极少有总统具有如此之多的竞选公职的经验——竞选众议员、竞选总检察长及6次竞选阿肯色州的州长和2次竞选总统。即使在赢得总统大位之后，他依旧继续販售其施政方案。每次发表国情咨文之后，他都会四处奔走来加固公众对其提案的支持。在提出法律议案方面，他比里根具有更为广泛的抱负——里根只是聚焦于一些大型项目。



图6.1 现任总统在征程中。小布什为寻求支持而宣传造势。（美国空军照片，由吉姆·韦基奥上士提供）的权力作宽泛解释。

小布什沿袭了克林顿既为选举也为政策宣传造势的做法。实际上，小布什超过了克林顿创纪录的巡回演说次数，以至于一位学者将小布什称为竞选式总统。^[6]当然，克林顿和小布什的风格与目的并不相同。小布什的工作方式是身为总统的纯粹的行政长官。他是最为奉行权力分立主义的总统之一，坚信总统与国会拥有不同的功能。他将自己的工作视为指定议题并向国会提交议案，而不是像约翰逊那样在国会山寻求多数支持。他的宣传造势首先是为了使公众确信，他拥有正确的政策重点以及最有效的方案。与尼克松一样，在国家安全问题上，他会对自己第二次世界大战之后的其他总统，在对待国会的方式上同样各不相同：艾森豪威尔——军事指挥官；肯尼迪——资历尚浅的参议员；福特——少数党派领袖；老布什——职业外交官。总统们是带着个人观点来推进工作的，这种个人观点有助于塑造总统对所遇到的各种议题以及衍生这些议题的事件的反应。

权力类型与权力环境

总统们在不同类型的环境之下作出不同类型的决定。他们的政策

世界步履匆匆并且情况复杂。他们需要应对政策内容及其阶段、过程和互动效果。许多事是常规性的，实质上是由文官官僚、获任命的政治官员及其幕僚、政策专家处理的，这些人很可能都关注总统的政策重点。不过，总统必须负总责，因为他们有权说是或否，或者再试一次。

政策内容

内容是指政策是“什么”，即考虑中的要旨。其范围非常广泛，但是大多数议题都属于两个大类：国内议题和对外议题。这两类之间存在互动效应。能源供给和需求是一个很好的国内议题的例子，它对外交政策会产生巨大影响，反过来也受外交政策影响。然而，每一类都保持着足够的显著特征，证明着分类的合理性。其中，国会在国内事务中比在外交和国家安全议题方面扮演着更重要的角色。在两个类别之中，总统扮演的角色显著不同，他在外交事务方面具有大得多的自由裁量权。

表6.1显示了重要的国内事务的范围。表中给出了克林顿两个任期（1993——2001）和小布什的第一任期（2001——2005）期间制定通过的主要国内立法。这些法律以总统所在政党是否在国会中占多数席位（本党主导或者政党分裂主导）来分组。首先，请注意表6.1中所列主要法律的精简标题反映出的广泛的主题范围：财政、社会、福利、环境、犯罪、医疗保险、选举、游说、机构、重组、国内安全、商业、农业、灾害等。这些事务中的每一项都在官僚机构和国会委员会中拥有一个组织机构。这些机构关照着受立法影响的委托人，那些委托人将会游说总统与国会，让两者认可并支持自己的观点。在代议制民主下，人们难以期待其他的东西，但是这的确使提出和实施变革变得复杂了，因为那些从政府项目中获益的人想要守住已经到手的东西。

第二，请观察主要法律获得通过时，总统所在的政党是否在国会山占据多数。实际上，不论主导国会的是总统所在政党还是反对党，通过的主要法律的平均数目并无显著的不同。第103届国会和第108

届国会都是总统所在政党占据多数，平均有8.5部法律通过，非常接近于4届政党分裂的国会平均通过的9部法律。在第107届国会的几个月开会期中，共和党在参议院中占微弱多数，一项附加的主要法律在此期间得到通过。显而易见，当不同政党分别控制不同政府分支时，政府瘫痪（gridlock）并非不可避免。

第三，表6.1显示总统在面临不断变化的政党运势时需要如何敏捷应对。在克林顿的两个任期与小布什的第一任期的12年中，把持国会的政党经过4次变换：从第103届国会中的总统所在政党主导，到第104届、第105届和第106届国会中的反对党主导，再回到第107届国会短暂地由总统所在政党主导，然后到第107届国会剩余会期中的政党分裂主导（只在参议院中），最终回到第108届国会的由总统所在政党主导。对于这些不同的政党格局，需要采取不同的策略。如果另一党派占据国会山多数，总统便丧失在指定议程方面的主导性。当总统所在政党占据多数时，本党团结将带来胜利，但是如果反对党处于主导地位，他们便需要反对党的投票支持。

表6.1主要的国内立法，1993——2005

克林顿(1993—2001)

总统所在政党主导国会	反对党主导国会
第103届国会(9项):赤字削减、选民注册、美国志工团、学生贷款、教育、犯罪、沙漠保护、堕胎诊所	第104届国会(14项):州授权、国会核算、游说、诉讼、福利、电信、农业、单项条款否决权、支出削减、医疗保险、最低工资、农药、安全用水、移民
	第105届国会(7项):平衡预算、食品药品监管局改革、收养政策、交通运输、国内收入署改革、公共住房、教师
	第106届国会(5项):银行、千年计划、教育、沼泽地、社区更新

布什(2001—2005)

总统所在政党主导国会	政党分裂*
第107届国会(1项):减税	第107届国会(10项):航空业紧急援助、航空安全、应急支出、教育、创设国土安全部、竞选资金、农业、公司改革、选举改革、恐怖主义保险
第108届国会(8项):处方药、减税、成形胎儿堕胎、森林、公司税、灾害救助、未出生受害人	

* 指民主党在参议院占据多数，共和党在众议院占据多数。在前五个月中，共和党人占据参议院多数。

来源：作者汇编自David R. Mayhew, *Divided We Govern: Party Control, Lawmaking, and Investigations, 1946-2002* (New Haven, CT: Yale University Press, 2005), 208-13, 与<http://pantheon.yale.edu/~dmayhew>.

在制定和执行外交政策与国家安全政策时，总统们具有更大的独

立性。身为三军统帅的宪法地位，再加上条约缔结权与大使任命权，为强化总统作为国家领导人的角色提供了特别权力。表6.2显示，纯粹属于外交政策或国家安全政策的主要法律或决议要少得多。在所列的克林顿和小布什任期内的14项法案中，4项涉及贸易协定，另外7项涉及恐怖主义和伊拉克战争，除了一项外，其他都发生在小布什任期内。这些法案中的多项对国内事务都有重要影响，尤其是贸易协定、情报搜集与《爱国者法》等，其中《爱国者法》赋予司法部更大的权力来打击恐怖主义。

总统在对外和国内安全政策方面有很大的自由裁量权，克林顿与小布什任期很好地说明了这一点。这些权力可能成为争议的主题，经常引致国会的调查和监督，原因多数是因为国会在总统采取的动议方面作用很小或根本不起作用。

在克林顿任期内，自由裁量行动的显著例证包括军事行动与和平倡议。这些行动都未要求国会授权。1995年8月下旬，北约发动了对波斯尼亚塞族的空袭行动，克林顿授权批准美国参与。在库尔德人控制的一座城市遭到袭击之后，克林顿于1996年9月上旬命令轰炸巴格达；鉴于伊拉克拒不与联合国调查人员合作，克林顿于1998年12月命令再次轰炸巴格达。1999年3月，他又发动针对塞尔维亚的空袭战争，迫使南斯拉夫总统从科索沃撤军。

表6.2主要的对外立法与国家安全立法，1993——2005

克林顿(1993—2001)

总统所在政党主导国会	反对党主导国会
第103届国会(2项):北美自由贸易协定、关税与贸易总协定	第104届国会(1项):反恐怖主义
	第105届国会(2项):化学武器、北约扩展
	第106届国会(1项):与中国的永久贸易关系

布什(2001—2005)

总统所在政党主导国会	政党分裂*
第108届国会(3项):艾滋病拨款、国防支出、情报改革	第107届国会(5项):使用武力(阿富汗)、爱国者法案、伊拉克决议、贸易快速审批权、“9·11”事件委员会

* 同表6.1

来源:同表6.1

克林顿还将和平倡议基本上作为行政行为来发起。1995年11月,“代顿和平协议”结束了波斯尼亚冲突,美国派遣军队以维护和平。2000年7月,克林顿在戴维营主持了高层会晤,来解决以色列与巴勒斯坦之间的问题。他本人还积极地致力于解决北爱尔兰地区的争端。

同样,小布什也提供了数不清的案例来说明,总统会在国会很少或完全没有直接参与的情况下作出军事和外交决定。即使是国会2001年使用武力决议(阿富汗)和2002年伊拉克决议,基本上也未限定军事行动的时间、理由说明和形式。在对待囚犯问题上产生的大多数争议,都来自关于恐怖分子监禁问题的行政和军事决定,这些决定在最早期并不受制于由公开的国会听证会而来的严密审查。相似地,2006

年出现了国家安全局对美国境内被怀疑与恐怖分子有通讯往来的人进行无证监控的问题；这是由总统下令实施的一项做法，后来成为法庭审查的对象。

小布什总统最初并不愿意涉及以色列——巴勒斯坦问题的解决。然而后来，2003年5月，他的政府开始积极致力于“和平路线图”倡议，并在2006年夏天以色列和基于黎巴嫩的真主党之间爆发战争以后，通过联合国来推动达成停火协议。朝鲜的行动所引起的核威胁，由美国通过与该地区内各国（特别是中国、日本、俄罗斯和韩国）共同合作的外交努力而得以缓解。在努力抑制伊朗发展核武器的野心的早期，外交手段也是依赖的对象，只是这一次是由欧洲国家带头。这些仅仅是众多例子中的一部分，显示了外交首先是并且必须是行政机构的权限范围，总统在其中指引方向。

当纯粹的行政行动产生肯定的结果时，随后会获得国会的支持。当发生严重的问题或者问题的解决时间比预期的更长（如越南战争和伊拉克叛乱）时，国会的批评会逐步增加，调查会启动，甚至会威胁或强制实施对总统裁量权的限制。

但是，如果军事行动正在进行之中，国会则会保持克制。国会掌握着钱袋子，但是国会议员们并不愿意拒绝向部队拨款。在现代战争中，同样可能出现的情形是军事行动在国会采取行动之前已经结束。这里的问题与外交有若干不同。条约需要参议院批准（出席者的三分之二多数），财政支持则需要国会授权与拨款。然而，行政机构决定着磋商的地点、时间与内容。国会并没有另行设置外交小组。在对外政策方面，不管国会批准与否，总统都会施展其最大的影响力。

政策类型

总统的角色也会依纳入考虑的政策类型而有所不同。大多数决策都可以归为四大类：新倡议、现有项目的渐进式调整、对已入册项目的重要改革、危机反应。不同类型的政策都会或多或少地促进对总统的授权。

新倡议最可能来自于行政机构，并且经常在新总统就任时提出。例如，克林顿在上任第一年成功地提出美国志工团倡议，鼓励年轻人在社区中从事志愿工作以换取教育支持。小布什则支持一项基于信仰的倡议，来刺激社区层面对弱势群体的帮助。国会并没有通过所提议的立法，小布什于是签署一项行政命令来启动这项提案的某些方面。

与过去相比，新施政方案的通过变得更为困难，很大程度上是因为从罗斯福到约翰逊时期入册项目的成本问题。除国防外，权利保障计划，例如社会保障、老年保健医疗制度与医疗补助制度、联邦教育补助、住房贷款担保、食品券以及其他福利补助，再加上国防，在预算中为新倡议留下的空间很小。因此，新项目一般必须包括新型的资金筹措方式，有时还包括削减其他开支的提议。

出于多种原因，渐进主义成为大多数现存政府项目的特征：伴随人口的增长和老龄化、生活成本的上升以及有组织的团体的权利主张，更多的人被纳入补助范围。例如，伴随民众寿命延长、健康问题增多，以及被活跃的政治团体，特别是美国退休人士协会所代表，为年迈公民提供补助的许多项目在规模方面日益增长。

渐进主义政治是可以预测的。一旦就位，权利项目便会自动增长。遏制支出的唯一途径便是改变受惠资格，这是大多数总统和国会议员在提出时会很谨慎的一个动议。作为议程设定者，总统知道，任何这种提议，即使是为了亟需的改革，也可能在国会山和受益者当中引发政治风暴。因此，总统必须认真估算提出重大变革所牵涉的政治风险。

尽管存在政治成本问题，总统偶尔也会冒险提出针对现有项目的重要改革。当大多数政府项目面临严重的审查与变化时，变革的时机便到来了。这个时机一般发生在大型项目（如罗斯福“新政”和约翰逊的“伟大社会”）制定实施的数十年后。因此毫不奇怪的是，近年来行政分支向国会提交的计划已经在题目中包含了“改革”：例如社会保障与福利改革、老年保健医疗制度改革、农业补贴改革、公共住房改

革。最常见的情况是，提议中的改革以改良的方式实施，但是偶尔也会是彻底的重构——如1996年的福利改革，并且引发剧烈的争议。

在社会保障方面提议的改革具有很高的风险，这在2005年小布什任期内得到证实，当时他支持将私人账户作为已经支付的部分工资税的一种选择。无论是在参议院还是众议院，他的计划连在专门委员会都没有得到通过。1981年，里根总统也认识到了这种政治代价，当时他建议进行一些重要改革，随后在1982年，共和党人丢失了25个众议院席位。移民改革也是一个政治雷区，小布什在2006年就领教过。恰是这个如何对待数百万非法外来移民的问题，也充斥着政治风险。

一个长期存在的看法是，福利改革同样携带着许多相同的风险。克林顿总统将其作为第一任期的政策重点，这对一个民主党人而言是不寻常的举动。然而，他将福利改革排在医疗保险改革之后，而后者遭到了挫败。与此同时，国会中的共和党人同意将福利改革作为优先的政策。获得1994年的众议院与参议院多数席位后，他们主动制定了一项计划。克林顿总统两次否决该法案，但是当共和党人主导的国会第三次通过时，他签署了。许多民主党人批评克林顿的行为，他自己的政府中有些人则辞职离去。



图6.2 罗斯福总统签署1935年《社会保障法案》，“新政”项目之一。（社会保障局历史档案）



图6.3 约翰逊总统签署1965年《老年保健医疗法案》，“伟大社会”项目之一，前总统杜鲁门出席。（林登·约翰逊图书馆收藏照片，由冈本洋一拍摄）

克林顿在这两种情形——全民医疗保险与福利改革——中遇到的风险是多重的并且连续的。他提议采取两项主要改革，前者彻底失败，后者则将福利改革的提议权丢给了共和党人。最终签署共和党人第三次通过的法案，引发了自己党内的批评。这些情形极好地说明了提出彻底改革所带来的种种危害。

危机反应具有与前述政策类型截然不同的性质。根据定义，它是一种特别的类型，是对常规秩序的一种干扰。人们的期望是行政机构会立即作出回应，由总统领导和指导。国会也会参与其中，但通常是在总指挥的领导之下。然后，人们会评价总统的回应是否有效。

危机反应的最新事例也是历史上最为突然的事例之一：2001年9月11日恐怖分子袭击纽约世贸大厦与华盛顿五角大楼之后小布什作出的决定。常规性国内改革的现有议程，被一系列国土安全与国防议题所替代。政党分裂的国会以及选民中存在的党派之争，很快转向了对

小布什总统领导力的不分党派的支持。其施政满意度猛增至空前的高点，并且自这些测量手段被采用之后，这一高水平满意度此次维持的时间在所有总统中最长。

形成鲜明对比的是，在伊拉克战争问题上，对总统的支持更为冷淡，无论是在开始阶段，还是在全面军事行动结束之后发生持续不断的暴动袭击时。区别在哪里呢？总统很难说服其批评者，并进而说服许多民众：萨达姆·侯赛因在伊拉克的统治代表一种危机，或者这种统治直接与反恐战争相关联。这些质疑又被无法找出大规模杀伤性武器所强化。换句话说，无论对公众还是对许多国会议员而言，伊拉克战争并不被视为危机反应。

卡特里娜飓风是危机反应的另一个例证，与“9·11”事件相比，它对小布什的领导力远为不利。没有人怀疑这场飓风是一种危机或者应该由联邦政府作出反应。但是，反应的效果是地区性的，而不是全国性的，罪魁祸首是大自然而不是恐怖分子。的确，“9·11”事件也被地方化了，但是其威胁却四处扩散。

就卡特里娜飓风而言，联邦、州以及地方政府之间的协调并不适于处理一项异常的自然灾害。作为人们期待中应该作出有效应对的机构的首长，总统必然要承担起责任。不管公众对总统或政府应对能力的期待是否现实，卡特里娜飓风灾害都是总统责任的一次主要体现。它就是与身在高层的职位如影随形。没有任何借口可言。

政策过程

政策的设置与执行的过程可被划分为如下几个阶段或功能：问题界定、议程设定、备选方案形成，以及项目的合法化、执行和评估。总统及其助手在每个阶段扮演着不同的角色，其他分支官僚机构、立法机构与司法机构也是如此。政治主要决定着总统的参与以及这种参与的理由说明与形式。但是，将能明显看出的是，鉴于总统与行政分支采取一种组织化的等级结构来提出政策重点与提案，它在早期阶段扮演着特别关键的功能。

问题界定是第一步。什么议题会要求获得联邦政府的关注，为什么？至少要思考两个维度：宽泛的议题（例如恐怖主义）与具体的问题（例如国土安全、辨别并俘获或者铲除恐怖分子、处理社会与经济效应）。在辨识与阐述议题并对需要应对的问题进行界定方面，总统经常扮演关键角色。他们处于引导公众对某个议题进行关注的有利位置上。

但是，总统们并不拥有最后决定权。什么议题要求关注，为什么？这经常是国会与媒体辩论的主题，甚至就该议题的重要性存在着广泛共识。例如，在后“9·11”时代的美国，移民问题被广泛视为一种关键议题。但是，一些决策者将这一问题界定为未能控制好边界、执行好现存法律；其他决策者则强调解决数百万非法移民问题的必要性，因为他们作为劳动力资源已经成为美国经济中的重要力量。

即使总统的偏好已经被法律制定过程带来的变化所修改，总统也必须承担责任吗？这是必然的。就算是总统本来反对的计划，总统也需要担负起责任（例如，里根必须为任何他反对的任何数量的政府方案负责）。

议程设定实际上是设定政策重点的一项活动。它是一项极具政治色彩的行为，总统具有显著的宪法、机制与选举方面的优势来详细说明政策重点。他们发表国情咨文，他们由一个能够为政策重点提供详细解释的复杂官僚体系服务，他们与预算编制者紧密共事，而这些预算编制者知晓正被设定的政策重点的财务记录和效果。

总统们在利用这些优势的程度方面各不相同。决定因素包括总统的治理哲学（更为主动还是更为被动）、主要议题的性质与数量以及反对党的力量。例如，艾森豪威尔并不是强势的政策活动者；他在相对平和的时期内担任总统，面对极少的重大议题；并且，在其8年总统任期中，民主党在国会两院中占据多数席位时间长达6年。与其相反，约翰逊则在总统任期中展现出一副扩张的面貌，他必须处理日益不受欢迎的越南战争，并且其所属党派占据着国会绝对多数。

恰如预期，在给定的三个决定因素（哲学理念、议题与反对党力

量)上,二战之后的各位总统展现出多种不同的组合。里根推崇有限政府理念,试图削减税负与官僚机构的规模,并任职于相对平稳的时期,拥有8年任期中有6年由共和党人主导参议院意想不到的优势。在任职的最初几年中,里根的议程主导了与政策相关的政治活动,其削减税负的立法成就影响着此后总统的议程。

克林顿与小布什的情形很有趣。前者开始时奉行雄心勃勃的政府角色观,后来则作出调整;面对很少的国内或者对外危机;并且不久便在国会中失去民主党人的多数地位。国会中的共和党人,主要是众议院议长纽特·金里奇,在1995年得到议程设定权力,但是后来眼睁睁地看着克林顿在1996年连任后重获这项权力。2000年,小布什倡导“富有同情心的保守主义”议程,作为保守主义政策重点的中间道路。这些政策重点几乎尚未落实,小布什便察觉到美国正在从相对平和时期向“9·11”后日益剧烈的危机时期转型。他持续不懈地与在国会中占微弱优势的共和党(在2001年共和党甚至失去参议院多数达到18个月之久)合作共事,这种状况在他推进政策重点时会促进激烈的党派斗争。

如果总统只有有限的政治资本,他会期待其他人来扮演议程设定者的角色。1989年,当老布什在国会山上处于弱势政治地位时,众议院议长詹姆斯·赖特(来自得克萨斯州的民主党人)便是活跃的议程设定者;1995年,当克林顿也面临这种地位时,纽特·金里奇(来自佐治亚州的共和党人)便成为活跃的议程设定者。2001年,当民主党成为参议院多数时,他们处于为参议院设定议程的位置上,这与小布什所偏好的位置很不相同。对小布什而言,更引人注目的是民主党人在2006年中期选举中接过国会两院的主导权。议程设定要求总统与反对党领袖进行磋商。

备选方案形成也是行政机构本来就有的功能,主要原因在于官僚机构及其等级结构所代表的专业知识。总统及其幕僚在竞选中作出承诺,并在主政白宫期间回应各种议题。通常情况下,这些承诺缺乏详细的规划。它们有待相应的内阁部门或机构内的专家来加以拓展。与之相似,国会委员会的工作人员也经常与国会议员的私人工作人员一

道，准备对规划进行修改或者提供替代方案。

总统们很少寄望于国会能够全部批准他们的备选方案，即使在总统所在政党占据国会中的明显多数时。1965年约翰逊的老年保健医疗制度提案，就由众议院筹款委员会民主党主席威尔伯·米尔斯（来自阿肯色州的民主党人）进行了大幅修改。另一个医疗改革的例子：尽管民主党占据多数席位，克林顿的全国改革方案还是在国会两院都遭到否决。众议院与参议院民主党人设计替代方案的努力也徘徊不前。

针对重要议题，一般还是由总统来说：“让我们从这里开始着手。”每一位高层官僚和国会议员都有一个装满备选方案的抽屉（在今天，更可能是一个硬盘）。然而，这些人没有总统那样的威望，也没有宣传其备选方案的受众。

合法化是一项备选方案（经常是一种妥协）得到批准的过程。这基本上是一项立法功能，尽管当法案向前推进时，总统及其幕僚也会积极地参与其中。多数支持的获得，要经过各委员会和参众两院内部的一系列阶段，以及两院之间的会谈。这个过程可能会持续数月，甚至会延续数年。对某些争议性提案来说，并不罕见的是，在达成最终通过法案所要求的所有立场的协调一致之前，国会需要多次重复这些阶段。因为参议院中有阻挠议程序，在法院通过法案可能需要绝大多数的支持（60%）。并且，根据宪法条款，缔结条约需要参议院三分之二多数的赞同，宪法修正案或者推翻总统的否决则需要国会两院三分之二多数的通过。

总统、总统助手以及各部和机构的工作人员一般都会活跃地寻求多数——有时是处于支持的立场上，其他时间则是处于反对一方。总统的变更——通常意味着政党轮换，可能意味着白宫支持或者反对立场的颠倒。最终，总统拥有签署或者否决法案的宪法权力，或者不签署，任由其在不含星期日的十天之内自动成为法律（如果国会已经休会，法案不会成为法律）（第一条第七款）。在寻求多数过程中的多个阶段，总统经常利用这种宣布“是”或“否”的核心权力来影响立法，例如他会威胁否决法案，除非法案作出修改；或者撤销对法案的支

持，这样便有可能改变投票结果。

在立法方面，存在着一种通过计算一个国会会期中通过并被签署为法律的法案数量来记分的趋势。但是，因为难对付的议题必须得到解决，在重要的全国性议题上，记分的进展可能会很缓慢。将法案未能通过记为一种损失，往往会掩盖在这些议题上取得的进步。举例而言，联邦政府为了制定一项对教育项目的援助政策用了将近三十年，教育项目很久以来都是州和地方政府专门负责的领域。种族、宗教与联邦主义等议题，必须在法案最终获得国会两院大多数支持之前解决。法案在众议院中会得到通过，结果只是随后在参议院遭遇南部民主党人的阻挠议事。作为约翰逊“伟大社会”计划的一部分，《中小学教育法》最终在1965年得到通过。

危机经常能够加速这种合法化的进程。“9·11”事件之后，国会通过了《爱国者法》，这是一项全面的措施，它为总检察长提供了搜集恐怖分子情报的权力（窃听、搜查、拘禁以及其他监控措施）。参议院中的委员会听证和投票程序被绕开了；众议院议长介入众议院议事程序，将行政分支支持的法案直接提交给全体议员。最终的法案在国会两院中得到压倒性多数的支持而通过。四年之后，国会又经过数月通过了对《爱国者法》的重新授权。

政策执行基本上是一项官僚性质的功能，作为行政首长的总统将会对其负责。立法者通常会对项目如何执行以及在哪里执行提供指令。但是负责适用这些指令的官僚们，依国会指令的明晰程度不同，往往具有很大的自由裁量权。州和地方政府经常在执行国内项目时扮演主要角色，这是在责任分配方面的又一重复复杂性。

代表着新的冒险行动、重新组织或政策重大转向的大规模项目，可能需要数年时间才能得到有效地执行。老年保健医疗制度和医疗补助制度方案于1965年制定，它们是联邦政府进行实质性干预的主要例子，干预对象是一个多维度、半公共又缺乏同时性的医疗保障体系。1960年代开始时规模适中的项目，现在耗资则动辄以千亿美元计。2004年，处方药津贴计划被追加通过，但是在最初几个月中同样面临

着严重的执行困难。

另一种类型的政策执行，标志着联邦政府应对大型灾难的特征。灾难救援项目在近几十年中一直在扩展。然而，几乎从定义就能看出，应对不可预料之事很困难。2005年，墨西哥湾海岸沿岸的卡特里娜飓风便是这种情形，这次飓风或许是美国曾经遭遇过的最大的自然灾害。出于若干原因，政府被视为应对不力，这些原因包括：灾难的严重程度、三级政府中正在进行的对灾难应对机构的重要整顿、通讯和执法的中断、州和地方机构之间协调机制的缺乏以及何人主管什么问题的不确定性等。然而，这些以及其他失败之处的责任被归于小布什总统，大多数官员、大众，到最后连总统本人都持有这种观点。卡特里娜飓风的经历是不分情形的总统问责制的经典案例。这样做的一个目的是，将责任归给最适于作出变革的官员。

评估是政策活动中最为多样化的一种。每个分支都会与私人利益和私人组织一起，涉身其中。负责项目执行的行政机构通常必须向国会汇报其在达成目标方面的进展。这些机构中的监察长有调查欺诈行为和渎职行为的职责。在准备预算时，管理与预算办公室会持续地评估项目。白宫幕僚会不断地关注项目，特别是那些与总统政策偏好相关的项目的有效性。并且，总统会经常委派专门委员会来评估项目并提出变革建议。

国会委员会也有监管项目执行情况的责任。这种监管可以采取多种形式：作为重新授权与拨款的常规举措；通过授权委员会或通过两个监管委员会（众议院监管和政府改革委员会、参议院国土安全与政府事务委员会）来展开调查；或者通过政府责任署的工作。后者是专门负责向国会提供政府项目有效性信息的立法分支的机构。

司法分支也可能被要求对项目进行评估，检验项目是否违反宪法规定。宪法第三条并没有将司法审查权专门赋予法院，但是大法官约翰·马歇尔成功地声称，这项权力显著地暗含在宪法之中，甚至暗含在法官作出的宣誓之中（1803年“马伯里诉麦迪逊案”）。然而，必须有个案例让法院来行使这种权威。他们不能像国会通过法律、总统签署

法律那样，常规性地将宪法标准适用于法律。

最后，委托人团体、传媒、智库、公共兴趣或监督团体、特别工作组以及候选人组织会持续地评估在册的项目。媒体扮演着特别重要的角色，原因主要有二：媒体相对于政治与政府的反对派角色；以及近几十年来媒体机构总量的增长。第一个原因可以由通常被视为新闻的东西予以解释——负面多于正面。第二个原因代表着传播手段的阶段性变化。不仅由于电子技术的发展，出现了新的形式，而且覆盖时间也持续不断，如24/7所显示的全天候，即一天24小时/一周7天。一个结果是，白宫通过大规模地拓展其传播活动来适应这种形势。以前只有一个新闻秘书外加一个很小的工作团队，现在则有多位助理为总统提供传播方面的协助，包括演讲稿撰写、社区拓展、总统巡回的前期工作、政策和规划方面的传播活动、公共联络以及政府间事务等。

政策协调：预算过程

几十年来，总统一直主导着预算过程。1921年的《预算与会计法》赋予总统在预算局（原属财政部，后属总统行政办公室，再后来更名为管理与预算办公室）协助之下准备年度预算的权力。“在美国国家历史上，1921年法案……是对政府各分支之间的权力平衡所作出的最为重要的变动之一。”^[7]一项预算案在行政机构中的形成是一个多阶段的、历时近年的过程，总统与各部及机构之间不断地磋商与改进，管理与预算办公室作为中间人游走其中。如表6.4所示，最终结果随后以预算咨文形式被提交给国会。在过去，国会中的税收、拨款和授权诸委员会几乎完全依赖于总统预算来展开工作，从未将预算规划作为一个整体通盘考虑。

1974年，一切都发生了变化。随着《国会预算和截留控制法》的通过，国会确立了自身的预算流程。这项法案创立了众议院和参议院预算委员会——由国会预算办公室协助，并且正式确立了一项程序来调节和监督其他委员会的工作。为按时推进程序，还设置了截止日期。但是，那些截止日期很少得到遵守。

表6.4高度简化地显示了预算程序理应如何运行。如表所示，每

个分支都会准备一个预算案，尽管国会中的预算案会以行政分支准备的内容为方向。国会程序以以下机构之间的磋商为特征，包括国会两院中的预算委员会，税收、拨款与审查委员会，其中国会预算办公室自始至终提供专业知识。意料之中的是，该程序紧张且充满争论，既代表着各委员会对自身权限的保护，也代表着它们所服务的利益。然而，它也通过多种方式反映出行政分支中各个机构与总统以及管理与预算办公室之间所发生的一切。

表6.4预算程序（作者根据多种来源汇编）

预算过程

行政机构流程

筹备（3月→2月）：历时近年的总统、管理与预算办公室及各机构之间的改进与磋商过程。管理与预算办公室传达总统的偏好，并负责具体调整各机构的要求以符合总统的偏好。

提交（1月→2月）：备妥总统预算咨文并将预算提交到国会。

更新（7月）：总统提供中期审查意见。

国会流程

筹备（1月→4月）：为期三个月的对当前预算和总统预算的审议和分类过程，涉及到国会预算办公室，各预算委员会，税收、拨款与授权诸委员会。

决议（4月）：国会通过一项同时生效的预算决议，其中包含给各委员会的指导原则。

协调（6月→9月）：作出调整以满足预算目标的程序，再一次涉及国会预算办公室，各预算委员会，税收、拨款与授权诸委员会。

官僚机构阶段

执行（10月1日→9月30日）：各机构执行由国会授权与拨款的项目。

人们或许也会想到，白宫与国会之间会有摩擦冲突；在近些年当中，1995年克林顿总统与共和党主导的国会之间的冲突最为激烈。当时，共和党人40年来首次赢得全面的国会控制权，他们下定决心要赢得预算战争。1995年秋季，他们连续两次通过削减联邦项目的决议。克林顿总统否决了每次的决议，两次导致联邦政府的部分关闭。1996年1月，共识最终达成，此时已经超过财政年度开始时间（1995年10月1日）三个月了。人们普遍承认，总统已经赢得这次政治抗争。他成功地消解了国会山上的共和党多数的气势。“这个充满党派偏见、对抗斗争与政治诡计的过程走向了僵局，共和党人最终让步。”^[8]结果是，克林顿总统迈出了重要的一步去恢复他在1994年所失去的东西，即在设置议程方面的主导权。

1974年之后的时期以政党分裂的政府与微弱优势为特征，这是制定预算的政治背景。只有卡特（4年，1977——1981）与克林顿（1993——1995）在国会中拥有相当大的政党优势。这一时期的其他总统（福特、里根、老布什、1994年后的克林顿^[9]、小布什）或者面对反对党主导的国会（一院或者两院），或者在工作中只有非常微弱的政党优势。冲突虽然不可避免，总统却有自己的优势，即更为细致的筹备、威胁动用否决权以及对预算过程更为协调的态度。通常情况下，在预算抗争方面，他们胜多败少。^[10]

战后时期的结果

在早期，据说并非所有总统都生而平等。同样，并非所有总统都平等地作出贡献。各种重大事件似乎造成了这种差异。一些总统主政在历史的转折点，另一些总统则任职于相对平和的时期。差别并不一

定在于时任总统的素质或能力。危机是不可选择的。相反，危机检验着那时碰巧入主白宫的任何总统。并且，历史表明在危机时期任职的总统会引人注目，历史学家和大众通常对他们评价较高。

第二次世界大战之后，处于转折点的总统包括杜鲁门、约翰逊、里根与小布什。杜鲁门必须面对二战结束的问题，应对其后果，处理朝鲜冲突。此外，他是富兰克林·罗斯福的继任者，而罗斯福是一位拥有伟大的国内成绩和国际成就的总统。约翰逊情形相同，任满了广受欢迎的肯尼迪总统的剩余任期，肯尼迪被暗杀保证了民众对他的遗产的支持。约翰逊接手负责前任的议程，并且制定了“伟大社会”计划，这项计划自那以后便一直主导着国内政策。约翰逊对越南日益升级的危机处理得远为糟糕，与在国内事务上的表现同样乏善可陈。

1980年的经济环境为里根削减税负并向国防转移资源提供了支持。减税的效果是，随着赤字攀升而改变了政策争论；向国防转移资源最终导致冷战结束以及随后的苏联解体。在本书写作之时，评价小布什为时尚早，但是很少人可以质疑“9·11”事件作为一项对政策与政治产生重大影响的历史事件的重要性。反恐战争——后被小布什扩展为伊拉克战争——对对外政治和国内政治产生了深远影响。

重大事件也对二战之后的其他总统（艾森豪威尔、尼克松、福特、卡特、老布什和克林顿）产生了影响。但是，这些事件都比不上杜鲁门面对的战后重建问题、约翰逊面对的延续被暗杀总统遗产的问题、里根所面临的经济和政府改革机遇的问题，以及2001年“9·11”事件及其后续发展所带来的国内与国际威胁等问题。因此，第二组中6位总统的在位任期更多地是以努力巩固、加强和改革已经运行的政策与项目为基本特征。他们的总统职位是备位人性质的，当然这并不意味着对他们在遇到大规模事件时的个人应对能力有丝毫贬低。

战后总统中余下的一位——肯尼迪避免了一次潜在的严重危机，即苏联在古巴布置导弹所带来的威胁。毫无疑问的是，他在这次事件中表现出的决心引人注目，深得历史学家的认可。对肯尼迪进行归类的难处在于其任职时间的短暂。

结论

政府自身具有一种动力，它并不依赖于白宫中谁主沉浮。在职的总统们协助维持着这种动力、加速一般变化，并回应意外事件。他们是立法、政策制定和决策的促成者。行政分支的组建，是为了以国会对总统保持依赖的方式来推动这些目的。

也许，总统工作最为显著的需求是灵敏性与适应性。人们期望总统能够推出全面的协调的项目，但是依据其本质，分权政府在多种场合下都允许其他机构的参与。如本章所论，总统对政策内容（更加偏向于外交与国防事务而不是国内事务）、政策类型（多数属于危机应对）、政策过程（多数侧重于问题界定、议程设定和备选方案形成的早期阶段）和政策协调（相当程度上关注预算编制，尽管与过去相比程度降低）拥有不同的影响力。最后，由于意外事件能够使分权体系的正常运行搁浅，总统的工作便具有最大的历史影响。通常以危机形式出现的这些事件，最终会成为领导权的试金石。

【注释】

[1] 引用自Bob Woodward, *Bush at War* (New York: Simon and Schuster, 2002), 136.

[2] 引用自Charles O.Jones, "Richard E.Neustadt: Public Servant as Scholar," *Annual Review of Political Science* 6 (2003): 11.

[3] Bill Clinton, *My Life* (New York: Alfred A.Knopf, 2004), 577.

[4] Ralph K.Huitt, "Democratic Leadership in the Senate," *American Political Science Review* 55 (June, 1961): 337.

[5] 引用自Stephen J.Wayne, *The Legislative Presidency* (New York: Harper and Row, 1978), 161.

[6] George C.Edwards, III, *Campaigning by Governing: The Politics of the Bush Presidency* (Upper Saddle River, NJ: Pearson Longman, 2006).

[7] Donald F.Kettl, *Deficit Politics* (New York: Macmillan, 1992), 128.

[8] Daniel J. Palazzolo, *Done Deal? The Politics of the 1997 Budget Agreement* (New York: Seven Bridges Press/Chatham House, 1999), 36.

[9] 原文如此，疑应为1995年后。——译注

[10] 一个例外发生在1990年，当时老布什总统在其“绝不加税”承诺方面食言。参见Palazzolo, 33.

第七章

改革、转变与展望未来

美国及其宪法已经迈入了第三个世纪。每个世纪之交都是多事之秋。1800年总统大选便充满着强烈仇恨与个人恩怨。竞争在两位现任者之间展开：时任总统约翰·亚当斯与副总统托马斯·杰斐逊。那次竞选大部分都是由党派推动展开的。杰斐逊赢得73张选举人票，但是他的竞选伙伴阿龙·伯尔也获得相同数目的选举人票。伯尔拒绝让步，经过众议院36轮投票，杰斐逊才最终获胜。权力于是从联邦党人手中转移到民主共和党人手中。“1800年大选是一次重大事件，它显示出这个年轻的共和国具有扭转乾坤的能力。”^[1]

进入20世纪之时的总统大选，则是一场在时任总统威廉·麦金利与平民主义者威廉·詹宁斯·布赖恩之间展开的重新竞争。许多棘手议题都与从农业社会向工业社会过渡所衍生的各种变化相关，这些难题即使解决不了，也要加以考虑。与美国在世界上扮演的更为重要的角色相关，新问题不断涌现。麦金利几乎没有参加竞选造势，便轻松获得连任，尽管并不是压倒性的胜利。两党制继续面对来自第三党的挑战，特别是新世纪最初几年中的进步党人。1901年麦金利遇刺身亡，活跃的继任者泰迪·罗斯福肩负起了领导这个国家迈向新世纪的重担。

2000年的总统大选也可以列入这些“世纪转折”时期的竞争，堪称具有历史性。国会中民主党的主导地位已经于六年之前被打破，小布什的当选为华盛顿带来了近五十年来第一个完全由共和党人主导的政府。布什的当选是历史上最富争议的选举之一，如实呈现了遭弹劾总统克林顿与共和党国会之间的敌对关系，以及占国会少数的民主党人的挫败感。最高法院解决了本次选举的争议，加上小布什在普选票上的落败，使本国首都强烈的党派争斗情绪火上浇油。

这三次大选竞逐也反映出总统制的变化。总统的宪法权威在实质上依然相同，但是施展这种权威的环境却在每个世纪的尾声显示出极

大的不同。杰斐逊就职之时，总统制仍在创设过程中。此时，它更是一个个人而不是一种机制，在职者试图领会自己权力的界限与意涵。

到1900年，总统制开始显示出优势地位。议会制政府——伍德罗·威尔逊1885年的一部专著即以此为题——能够处理农业社会中的各种议题。工业化与世界经济的增长要求官僚机制、等级制度和行政控制的专业化，包括通过行政首长来实现这种专业化。继任总统西奥多·罗斯福乐于承担这些职责，伍德罗·威尔逊与富兰克林·罗斯福也持相同态度。这个世纪前三分之一时间内的其他总统，塔夫脱、哈定、柯立芝与胡佛，则不太接受关于总统权力的扩张性观点。然而，大局已定。自富兰克林·罗斯福开始，总统制在地位、影响和结构方面都将得到提升。

在两百年的时间里，总统制由个人职位——华盛顿、随后的亚当斯及杰斐逊——变成上千人共同参与的总统事业。理查德·诺伊施塔特在《世纪中期的总统制》中这样评论：“总统与总统制不再是同义词；这一职位现在构成了一个官场。”^[2]白宫依旧是总统制的象征性场所，但是它仅仅容纳了一小部分为总统效力的人员。因此，当小布什2000年被选举为总统之后，首要任务便是填补职缺——从任命人事主管开始。

这一评论提示了在21世纪考虑总统制的一个重要教训：在解释发生的转变方面，重大事件、它们产生的议题、任职的人一般比改革更为重要。诺伊施塔特再次评论道：“当今的总统制拥有不同的模样……但是……那个模样并不是由法令法规或者人员配备所凭空生出。相反，这些都是对外部环境施加于我们政府形式的影响的回应；不是原因，而是结果。”^[3]我们不应该对这一教训感到意外。毕竟，总统制是代议制民主中的核心机制。就这一点而言，总统制会被期待去回应重大事件，包括作出各种调整以更加有效地发挥功能。

改革与改变

“与世界上其他国家的人相比，美国人一直都属于最充满激情的

改革者。”^[4]总统制是改革者频繁关注的对象。它被许多人认定为分权体系中最为强势的分支。因此，依据政府行为的成功抑或失败，总统制也会受到过分的褒扬或者诟病。在三个分支之中，国会最倾向于推动总统制改革，因为它经常与总统竞逐以分享权力。在这种权力竞争之中，司法机构的角色是保持更大的距离，并且依赖于个案的具体情况。法院的裁定通常为改革设定条件，然后再由其他两个分支进行设计。

改革（reform）意味着什么？它如何不同于改变（change）？这里所说的改革，是指变更总统制的结构或权威的重大努力。它们是指那些将重新安排机制运作方式作为唯一目的的情形。赋予总统执行政策的新权力并不包括在内。例如，宪法第二十二条修正案限制总统任期为最多两届，这十分明确地是一项改革；但是，赋予总统设定排放标准从而改善空气质量的权力，则并不属于改革之列。

作为竞争分支，国会通常提议对总统制进行彻底的体制改革。几乎从未出现过相反的情形：总统支持对国会进行改革（如果尝试这种方式，必然会遭到国会山的深恶痛绝）。国会议员经常提出警告，总统特权可能导致“皇帝式总统”，扭曲平等权力的分立。^[5]这些担忧已经衍生出各种法规与宪法修正案，以纠正异常情形或施加制约条件。

改革很少带来想要的转变。它们通常由在重大决定（例如参战）上的分歧所推动。然而，这种纠正往往是程序性的（例如，改变如何作出派遣部队的决定）。不幸的是，对改革者而言，改变组织、规则与程序并不能确保结果尽如人意。改革往往会产生预想不到的结果；这些结果便是改变。

欧文·哈葛罗夫和迈克尔·纳尔逊的陈述特别好地归纳了改革与改变之间的不同之处：“总统的领导力和国家政治不可变更地交织在一起。”^[6]这个国家中正在发生的一切是由，并且应该由华盛顿宾夕法尼亚大道的两端同时予以代表。^[7]诚如哈葛罗夫和纳尔逊所示，改革者往往对总统应该如何行事怀有一个偏好模式。但是，这些“专家给出的设计”，极少能够说明对那些为治理带来转变的重大事件与议题

的真正回应。唐纳德·凯特尔明智地将回应与改变全部归于最初的设计：“美国缔造者们非凡才能的标志……就在于当新问题出现之时，这个体制持续不断地延伸、转变与适应的卓越能力。”^[8]

优良改革及其成效

改革可以通过多种方式实施：宪法修正案、法令法规、法院裁定、惯例和公众期待等。促成转变的目的也多种多样：匡正缺陷、改善政府流程、重组政府、授予权力、阐明或限制权力、重新分配权力、扩大权限等。有些时候，改革的动力源自一种判断，即掌权者在行使权力时走得太远；在其他时候，则是因为在某种特定情况下权力的使用尚没有先例可循。由于要应对不熟悉的反恐战争，两种动力在“9·11”之后都得到了体现。如凯特尔所言，改革者经常试图使行政机构变得更加负责。但是，在一个分权体系之内，对事态发展的责任归属予以衡量并非易事，不过改革要想取得效果，这将必不可少。^[9]换言之，权力分立分散了责任，使得在不改变宪政秩序的前提下集中责任变得极富挑战性。

宪法修正案

鉴于宪法修订程序的复杂（要求国会和州两个层面上的绝对多数），人们不会期盼宪法修正经常发生。当前，共有9条宪法修正案直接影响总统制。它们可以分为三种类型：对原始文件中的遗漏与异常之处予以纠正、扩大选举权、限制任期。

如表7.1所示，第十二条、二十条、二十三条和二十五条修正案对宪法提供了必要的纠正。这些修正案拥有不同的效果。如前文所讨论的，第十二条最为关键。第二十条与二十五条也拥有重要的有利影响。不妨想象一下，如果今天新总统还是于3月4日而不是1月20日就职，此时已经是选举之后四个月了。值得一提的是，规定这一变化的第二十条修正案直到1933年才得以批准生效。

在近几任总统任期中，尤其是自卡特以来，副总统发挥的作用越

来越大。自从副总统接任的规定适用以来，共被运用过两次——一次是1973年斯皮罗·阿格纽辞去副总统职务后由杰拉尔德·福特接任，一次是1974年8月9日福特在尼克松辞职后继任总统，纳尔逊·洛克菲勒继任副总统。1998年克林顿被众议院弹劾，如果参议院1999年裁定将克林顿免职的话，这一规定本来可以再次得到援用。继位总统戈尔本来会提名一位副总统在1999至2001年辅佐他。

表7.1通过宪法修正案实现的改革

类型一：纠正	
修正案(已批准)	目的
第十二条(1804)	选举人分别投票选举总统和副总统
第二十条(1933)	总统任期在1月20日结束，而不是(1792年国会提出的)3月4日
第二十三条(1961)	哥伦比亚特区拥有3张选举人票
第二十五条(1967)	填补副总统职位空缺；并且，当总统无法履行职责时，提供应对方法
类型二：扩大选举权	
第十五条(1870)	投票权扩展到非洲裔美国人
第十九条(1920)	投票权扩展到妇女
第二十四条(1964)	不得以未缴纳人头税为由阻碍公民行使投票权
第二十六条(1971)	年龄限制降低到18岁
类型三：总统两届任期限制	
第二十二条(1951)	总统任期不得超过两届

来源：作者汇编。

如果1974年尼克松被弹劾并被免职（如尼克松辞职之前一些民主党人所威胁的），再如果第二十五条修正案并未得到通过和批准，那

么将没有副总统来继任总统职位。如果上述条件成真，众议院议长、来自俄克拉荷马州的民主党人卡尔·艾伯特将会承继总统大位——他并不情愿如此。

第十五条、十九条与二十六条修正案使选举权顺应了当时的形势发展——确保了非洲裔美国人与妇女的投票权，并将投票年龄限制降低到18岁。第二十四条修正案保证了缴纳人头税并非享有投票权的前提，这是迟到已久的保证。久而久之，选举权的修正案将会改变总统竞选的性质。每一项修正案都带来合格选民数量的大增。然而，这些选民的投票率的增长也需要很长时间。

剩下的那条修正案，第二十二条修正案，重新审视了被视为在制宪会议上已有定论的那次辩论。按照惯例，总统会自觉地把任期限定在两届之内。富兰克林·罗斯福并没有遵循这一惯例。伴随第二次世界大战结束以及那位连任三次的总统拥有的超级行政权力，共和党主导的国会在1947年碰头之后不久，便提出一项规定两届任期限制的修正案。这一修正案很快在国会两院以需要的三分之二多数通过，并且在4年之后送交各州批准。历史学家福里斯特·麦克唐纳称之为“打向罗斯福身后的一记耳光”^[10]。

第二十二条修正案的效果还难以下定论。它的第一次效力发挥在艾森豪威尔身上（这一修正案在杜鲁门在任期间提出，因此杜鲁门并不受其制约）。要想判断这一修正案的效果，就必须先回答一个难以捉摸的问题：那些任满两届的总统会争取第三任期吗？就年龄与健康状况而言，艾森豪威尔与里根本有可能继续谋求第三任期。剩下的就是克林顿了（在本书撰写之时，小布什正处于第二任期）。就克林顿而言，年龄本是寻求第三任期的有利因素。在第二任期结束时，他54岁。

我们可以说的是，这一宪法修正案把一个问号变成了句号。总统会谋求第三任期吗？不能。结果，连任之后的总统大选（例如，1960年、1988年、2000年，以及可能的2008年）以两党内部的公开角逐为特色。于是，就在赢得第二任期的总统就职之后不久，又一次总统

竞选便会拉开帷幕。许多候选人可能在国会中供职——大多数是在参议院，急切地想在竞选之前增加自己的筹码。同时，总统内阁及幕僚知道的时间同样有限，这促使他们考虑自己的政治生涯。对于一个受限于任期的领导人来说，克服对未来的急切以专注于眼前是一个重大挑战，这也是改革所产生的始料未及的结果之一。

法规

大多数的改革和对改变的适应是通过一般的立法过程来实现的。与单纯地试图找出管理议程的最好或者最可行的方法相比，国会山与白宫中的常规工作较少地属于有意识的改革。例如，当老年保健医疗制度与医疗补助制度这样的项目在历经多年后落实到位时，国会授权行政部门有组织、分步骤地采取必要措施来有效实施这些项目。这类大规模项目获得通过的一个结果，便是官僚机构的显著膨胀与总统职责的日益增多。这些情形中都有改革的决心，但是它指向的是提供医疗保健，而不是机构膨胀。

国会议员有责任监督对这些项目的管理，但是在现实中，他们却依赖于行政机构，即使是在监督方面。这种依赖性，是对行政机构相对于立法机构的权力的一种衡量标准。

值得注意的是，总统并不会一直喜欢承担更多的责任。事实上，因为失控的支出对赤字造成的影响——这也会进一步限制总统开辟新项目的选择空间，那些接手各种权利保障项目的总统可能试图抑制这些项目的增长。

表7.2通过法规法令实现的改革：案例精选

立法	改革
预算	
1921年预算与会计法	全国性预算体系首次得以创建,预算局成立
1974年国会预算和截留控制法	国会预算体系得以设计,国会预算办公室成立,总统截留资金的权力受到限制
1985年格拉姆—鲁德曼—霍林斯反赤字法	在平衡预算的目标之下,自动削减开支的调整体系得以确立
1996年单项条款否决权	授予总统否决具体项目的权力。后来被最高法院宣布为违宪
经济	
1913年联邦储备法	确立独立的货币政策体系与联邦储备委员会
1934年互惠贸易协定法	授权总统与外国缔结商务贸易条约
1946年就业法	建立总统的经济顾问委员会,并为国家经济状况提供报告
组织再造	
1939年重组方案(以及随后的各种方案)	建立总统办事机构,将预算局从财政部移归总统办事机构管辖,增加总统幕僚人员。此后还通过了拓展总统办事机构的其他方案
国家安全	

1947年国家安全法	重新组织军事机构为国防部,建立国家安全委员会并为总统办事机构以及中央情报局配备人员
1973年战争授权法	限制总统派遣军队参加战争的权力。当缺乏宣战时,设置汇报与撤军的时间表。推翻尼克松的否决
2002年恐怖袭击调查委员会	授权总统委任一个委员会调查“9·11”之前的情报不力问题,并提出建议
2004年情报机构改革	重组情报机构,授权总统任命一位主管来协调情报机构,包括中央情报局
竞选	
1974年联邦竞选法	为总统竞选提供公共资金支持,设立联邦选举委员会
2002年跨党派竞选改革法案	限制募集“软性捐款”(soft money) ^① ,对竞选募款的其他限制等
公众知情	
1974年信息自由法修正案	针对1966年法案的主要拓展,让公众接触到政府文件。推翻福特否决得以实施

① “硬性捐款”是直接支持某候选人的捐款；与之对应，“软性捐款”不是直接捐给某一候选人，而是捐给某政党的捐款。——译注

来源：作者自多种资料汇编而成。

在实质性政策主题（例如农业、福利、医疗保健与犯罪）方面的立法之外，也会不时通过一些法律，这些法律或者是为了支持

或约束总统特权，或者是为了影响其施政方式。通常情况下，就意图而言，此类法律具有更为直接的改革特征。推动这些立法的人试

图改变的不仅是决策“内容”本身，还试图改变“如何”决策以及“谁”来决策的问题。表7.2列举了20世纪与21世纪初这类法律的一些例子。这15项法律代表了改革总统制与行政分支的努力，主要涉及6项关键职能：预算、经济、组织能力、国家安全、竞选以及公众知情。这些法律中的大部分都着眼于加强或限制总统制；有一些则是为了加强国会地位，以使国会更为有效地与行政分支竞争。

回顾这些法律，显而易见的是，总统发挥更大的作用是大势所趋，当然间或也有对总统权力施加制衡与控制的努力。从逻辑上来看，大多数变化都是由政府项目数量的增长与项目的复杂性所引起的。预算问题的重要性与日俱增，它要求经济学和会计专家的专业知识的辅助。因此，这项职能便日益集中到行政部门。因为对行政机构的依赖，国会变得日益焦虑不安；于是，1974年国会确立了自身的预算程序，包括雇用自己的预算专家。

在经济、国家安全政策与总统制的机制化方面，相似的趋势也变得引人注目。一般说来，即使总统只有有限的工具来管理经济，他们也必须为国家经济状况负责。因此，举个例子，通过在货币政策中扮演的角色，独立的联邦储备委员会拥有影响经济发展的大得多的权力。国会也授权支持总统对经济进行管理，并且总统也出于这个目的在白宫中进行了重组（最近的一次改变是，1993年国家经济委员会依据行政命令得以建立）。

作为三军统帅，总统在国家安全政策中的角色具有宪法基础。这一地位于1947年得以实质性地奠定；当时，军事机构统一了编制，国家安全委员会得以建立并配备了人员。就预算问题而言，国会会不时地对总统在其中的支配地位表达关切，由此努力限制未经国会宣战的军事行动，或者在事态发展有偏差时，调查国家安全方面的决策。这些举措并非没有效果，但是在对外与国家安全政策上，总统依旧处于领导地位。

作为一种机制，总统制的成长过程从未间断。其成长的关键点是1939年总统办事机构的创立。这个名字本身就承认了，需要这一“伞

式组织”来掩蔽为适应政府项目增长所设置的许多咨询机构。并且，职能——国家安全、经济、环境、贸易、科学——每延伸一次，另一个“办公室”或者“委员会”便会被纳入总统办事机构中最为重要的行政管理和预算局。再加上白宫办公室，这些便是构成前文所论之总统分支的单位。

笔者也将两种不同类型的法令纳入了讨论——竞选类与公众知情类。前者对改革者而言通常是一种挫败的经历。人们的注意力主要集中在竞选财务方面，关注支出的数目以及经费来源。新的法律改变了款项募集方式，却未对筹款数额予以控制，这对提供资金的金主具有不同的影响。最后，修正后的《信息自由法》使媒体与学者受益良多，同时它督促行政分支在发布与保存文件时要提高警惕。

这些法规显示了分权政府之下改革所牵涉的复杂政治关系。各个分支一直关注着自身在制度中的地位，努力保护自身特权，并对其他机构的特权感到愤怒。相应地，为应对重大事件与议程转移所设计的变化方案，宾夕法尼亚大道两端都密切注视着，看它们将如何影响权力的平衡。

通过法案进行改革的成效与教训分别是什么？首先，显而易见的是，代议制政府会回应首都之外的事态变化。例如，行政部门准备预算并处理军事问题是合情合理的。虽然它降低了代议制立法机构的影响力，但是事实就是如此。第二，行政部门在20世纪以及21世纪最初几年中得到扩张，这从逻辑上来看是必然的。前面援引的多部法规都为总统带来了更大的责任（虽然不一定伴有更大的权力）——关系到预算、军事、发动战争、经济与社会生活。第三，同样明显的是，国会尚未跟上前进的步伐。国会议员已经通过如下方式作出了努力，包括创立预算程序、重新组织委员会、增加人手、增加专门立法机构以及要求加强行政问责等。但是，巨大的挑战存在于立法筹备以及对实施这些立法的监管之中。第四，开弓难有回头箭。我将《战争授权法》纳入讨论主要便是为了说明这个问题。几十年来，战争一直处于重新定义的过程中。最近一次定义是反恐战争，它激起了各个分支之间关于分享权力问题的进一步争论和困惑。

最高法院的裁决

总统制改革和转变的第三个源泉来自最高法院。就最高法院大法官们的工作性质来讲，他们并不是改革者。无论个人信仰为何，他们的工作部门都不鼓励他们采取这样的主动性。然而，他们的裁决具有巩固、明晰或者阻挠总统权力的效果。人们普遍接受的观点是，最高法院会支持行政权力。毕竟，不这样做的话就意味着一个分支否决另一个分支。因此，如果真的发生这些情况，便会引起人们的注意。

至少有三类裁决会影响到总统权力。第一种裁决是取消总统中意却超出其权限的法律。例如富兰克林·罗斯福总统提议运用激进的立法来应对经济大萧条。但是，有多项方案被最高法院推翻，其中最显著的包括《全国工业复兴法》中的一项建议，它要求设置公平竞争的工业规范（1935年“谢科特家禽公司诉合众国案”），以及《农业调整法》中的条款等（“合众国诉巴特勒案”）。

第二类是针对其他分支提议的立法所作出的裁决。在水门事件期间，1974年《联邦竞选法》修正案得以提出并获得通过。在众多条款之中，修正案设定了政治捐款和支出的限额。最高法院宣判后者有违宪法第一条修正案规定的言论自由权（1976年“巴克利诉瓦莱奥案”）。这项判决意味着竞选经费将会持续攀升，总统候选人不可避免地能够动用巨额经费。

第三类据说是最高法院希望避免的那些裁决：那些取消行政权力的运用的裁决。表7.3显示了一些精选案例。这些裁决反映了最高法院的介入具有视具体情况而定的特征。换句话说，除了最高法院对总统处理前所未有事件时的越权行为的关注，我们很难通过归纳这些裁决来预测未来的裁决。

免除被任命人的职务是迈尔斯案与汉弗莱斯案的主题。新的机构和任命程序确立之后，详细阐明便处于核心位置。迈尔斯案允许解除得到参议院同意的被任命人的职务；汉弗莱斯案则限制解除日益增多的独立的管理委员会委员的职务。

有两个案例与前所未有的战时情形相关。朝鲜战争时期，杜鲁门总统特别担忧，一场蓄势待发的针对钢铁工业的罢工可能会危害备战物资的生产。想必是自恃握有三军统帅的权力，他下令接管国内的钢铁公司。最高法院驳回了杜鲁门关于其权力的解释。很久以后，小布什总统面临着一种特殊情形，即在未获得普遍的全国认同的状况下，审判被指控或被怀疑为恐怖分子的人。他的方法是设立独立的军事法庭，在未获得国会同意的前提下便展开审判。最高法院再一次驳回了关于总统权力的阐释，同时敦请国会采取行动（“哈姆丹诉拉姆斯菲尔德案”），并在第109届国会早些时候提出设立军事委员会来对恐怖主义嫌疑分子提起公诉。

表7.3解读总统权力：最高法院案例精选

案例	裁定
1926年迈尔斯诉合众国案	在解除获得参议院同意的被任命者的职务时,总统无须获得参议院同意
1935年汉弗莱斯执行人诉合众国案	对总统解除独立的规制委员会委员职务的权力予以限制
1952年杨斯顿钢铁公司诉索耶案	裁定杜鲁门总统在朝鲜战争期间接管钢铁公司是违宪行为
1974年合众国诉尼克松案	尼克松总统宣称拥有行政特权,因此拒绝向特别检察官移交椭圆形办公室录音带,最高法院予以驳回
1997年克林顿诉琼斯案	宪法不保护在职总统免于民事诉讼;保拉·琼斯所提诉讼可以继续
1998年克林顿等诉纽约市等案	国会授予总统的单项条款否决权违宪
2000年布什诉戈尔案	佛罗里达最高法院指定的重新计票程序违宪(适用于当前案例)
2006年哈姆丹诉拉姆斯菲尔德案	布什总统建立军事委员会审判恐怖主义嫌疑分子违宪

来源：作者自多种资料汇编而成。

“合众国诉尼克松案”与“克林顿诉琼斯案”是特殊的案例，在两案中，总统试图阻止潜在的破坏性证据进入司法程序。尼克松动用行政特权阻止水门事件特别检察官使用椭圆形办公室谈话录音。最高法院驳回了他的主张，这最终导致尼克松辞职。克林顿希望在他依旧担任总统期间，阻止保拉·琼斯的民事行为继续下去。最高法院裁定这种诉

讼不会干扰总统履行职责。两个案例都全体一致地作出了不利于总统的裁定。

表7.3中的其他两个案例则几乎没有相同点。共和党控制的国会在克林顿任期中规定了单项条款否决权，这是克林顿要求的权力，他的前任们也曾要求过。最高法院发现这项行为不具有任何宪法基础。2000年，最高法院决定叫停佛罗里达州重新计票，并且出于各种实际考虑，将总统大位授予小布什。出于对解决选举争端这种特殊情况的谨慎，最高法院特别强调其裁决只适用于当前案件。

关于总统制的法院裁定，与其说是改革，倒不如说是在澄清，同时对转变作一点暗示。当国会与总统作出调整以适应新的或者正在发展的形势时，最高法院可能会接受一件要判断这些行动是否符合宪法要求的案子。这些案件有时援引1803年的“马伯里诉麦迪逊案”：“解释法律显然是司法部门的权限范围和责任。”因此，举例而言，如果总统宣称他拥有行政特权或者宣称一项决定符合固有权力，那么最高法院可能审理对这项宣称的质疑，并对总统是否正确作出裁决。

回顾这些案件，总统应该吸取的最大教训可能是：如有疑问，敬请依靠分权原则。这个信息主要暗示的是，总统应该获得国会支持或者司法许可（至少要认真检视法院的先例）。除非处于刻不容缓的危机之中，否则它建议不要单独采取行动。与之相关的教训是，事关个人行为时，总统在主张权力来保护自身不受指控时，要慎而又慎。当他这么做时，是总统而不是法院在宣称什么是法律。

习俗惯例与民众期待

习俗惯例的变更以及公众和其他人对总统制的期待也会产生影响。这些特征比前文所讨论的因素更为杂乱无章，但是它们也暗示出政府的、政治的与社会的发展动向。

与习惯或者常规程序一样，习俗惯例就是做事的通常方式。新环境往往会确立新的习俗惯例。例如，富兰克林·罗斯福一周两次要在椭圆形办公室接见记者。记者们挤在他的办公桌周围向他发问，而他的

回应往往是非正式的。除了重要演说，罗斯福与公众的交流也是很低调的。他开创了通过收音机发表“炉边谈话”的方式，当这种方式首次被运用时，被评价为“总统在运用媒体方面的革命性的进步”^[11]。



图7.1 1941年12月23日，罗斯福总统与丘吉尔首相举行联合记者招待会（美国联合通讯社图片）

通讯与交通方面的变化极大地改变了总统及其幕僚现在与新闻界以及公众互动的方式。与记者们的会面一般都记录在案，不仅可以供新闻媒体报导，通常还能提供给任何有兴趣的人翻阅。这些会面的文稿在网络上便可以查找到。总统也比以前更为频繁地巡回走动，为其施政方案争取公众支持。克林顿总统在发表国情咨文后会立即上路，去为他的提案提供合理性证明和辩护，这种做法最后成为其继任者小布什的“惯例”。

白宫其他人物的传统角色已经发生了明显的变化。在过去，第一夫人就其本身来说很少被视为公众人物（埃莉诺·罗斯福是一个主要的

例外)。但是，现在情形变了。希拉里·克林顿就曾负责一项全国医疗保健提案。在过去，副总统职责寥寥，幕僚无几，并且没有官邸。以前，国情咨文是被送往国会，而不是由总统在国会发表演讲。并且，过去白宫的安保工作很是松懈。但是，所有这些，以及更多的方面，都已经发生了改变。

这些变化也有助于改变人们对总统与总统制的期待。期待可能有两种形式。第一种与新闻界及公众所了解到的总统情况——如背景、人生观、价值观等相关。第二种则是与总统制相关的预期——特别是总统在分权体系中的领导者角色及其在世界上的地位。这两种形象并不总是和谐一致，并且在总统任职期间会发生变化。

用几个实例来作一说明：杜鲁门必须应对不一致的公众期待，因为他缺乏行政经验，人们对他期待很低；但是因为紧随富兰克林·罗斯福的三个多任期，人们又对他期望较高。鉴于艾森豪威尔的军事统帅背景，人们期待他能够在杜鲁门之后重塑总统制。水门事件及其余波（包括福特总统赦免尼克松）对于总统制的形象造成了负面影响，给从未在华盛顿工作过的总统卡特带来了主要挑战。就行政经验来说，老布什位于最合格的总统之列，但是其总统职位则是由人们对他的前任罗纳德·里根的期待来塑造的。小布什面临的总统职位，由于其前任遭到弹劾并因此引发党派冲突而受到削弱，并且他还面对着人们对新总统能力及其当选正当性的各种质疑。

与此同时，对总统领导力的要求日益提升，随之而来的是人们对总统承担更大责任的期待。联邦政府施政项目的扩展与全球化带来的国家之间的相互关联，说明了为什么大多数目光都投向了华盛顿和白宫。

展望未来：新现实

总统制的过去和现状都极大地影响着其未来发展。透过政治现状的棱镜看未来是展望未来的最可靠的方法。总统制的宪法地位经历的转变相对较少。其中最重要的变化发生于五十多年前，即规定总统最

多任职两届。除了改革选举人团的四年一度提案外，目前并无意向针对宪法第二条作重大修正。因此，核心功能——“行政权力赋予美利坚合众国总统”——依旧保持不变。

发生变化的是行使行政权力的环境。正如我力图阐明的，纵观历史，情况正是如此。目前的形势能为我们预测未来提供什么帮助？在新的世纪，政治形势、政策议题以及行政局面都与对总统权力的评估息息相关。

政治形势

自从1992年以来，以微弱优势为特征的政治形势极少甚至从未发生变化。从强势的南方民主党人把持国会转移到共和党人掌握主导权，这个转变巩固了激烈竞争的两党制度。这种泾渭分明的分化通过红蓝州地图^[12]更容易看清，并且可以通过一个简短术语来描述：极化。大多数分析具有一种改革派色彩，它们暗示这种分裂状况是需要纠正的。与此同时，事实是，总统选举与国会选举的结果很可能会以非常微小的差距得以确定，而并非受制于全国范围内的操纵。

微弱优势很容易带来一个政党分裂的政府。2001年，一位参议员退党而成为无党派人士，这将参议院多数控制权从共和党转移到民主党手中。如果2000年的佛罗里达州与2004年俄亥俄州选票发生一些变化，民主党本有可能赢得白宫，并且同样非常可能的是两次都由共和党控制国会。2006年的中期选举，两党在参议院以49席对49席打成平局，由两位与民主党人投相同票的独立参议员来组织参议院。

这些现实对总统制产生了深远影响。其动力是竞争与派性，而不是合作与跨党联合。总统必须谋划出策略，一方面认可微弱优势、政党政治与激烈竞争，另一方面又要在立法过程中的某些关键节点上作好妥协的准备。保密甚至隐藏计划和决定，可能同样会带来好处。处于微弱优势政治中的总统也可能留意国会中政党纪律的重要性，他需要关注，在立法的早期阶段，不能因为达成跨党协议而损坏在参议院与众议院争取领导权的努力。

微弱优势和分裂控制的党派动机有可能普遍存在，其中，有权势的少数人施展着每个可能的策略来迫使两党达成妥协。少数派的阻碍作用越大，多数派就越会寻求额外的党派优势，尤其是在众议院中。这些情形经常会导致总统的职责减少，使总统从当事人变为旁观者。

这种局面无论多么不受欢迎，却并不必然会对立法造成危害。如前文所述，法律的确得以通过，危机消弭了党派偏见；不仅是执政党，两个政党都有积极参与政策制定的动力。关键点在于，施展总统权力的背景各不相同。在权力分立体系之下，这也是极为合理的——在改革的万丈豪情中，这个细节有时却被忽略了。

政策议题

作为重大事件的主题，政策议程日新月异。与其他局势相比，关于政策的预测就不那么言之有据了。例如，克林顿任职期间与小布什任职最初几个月内已设定的主要国内议题，都因为“9·11”事件而发生变化。这个重大事件引起了若干问题，如习语所言，这些问题都“不胫而走”（have legs）。相应地，未来几任总统都可能面临着不熟悉的战争带来的政策不确定性。

或许，诸多确定性中最为主要的因素是，国家安全对其他议程的影响。作为一项主导性议题，恐怖主义就其本身而言具有严重的影响，同时它也影响到其他议题的界定。就其本身而言，反恐斗争是一场无国界的战争，在这场斗争中，敌人可能藏匿在包括美国在内的数个国家中。就其影响而言，举几个例子，诸如移民、港口安全、国际贸易与金融、联邦——州——地方的治安维持等许多议题都深受影响。

一个影响范围如此之大的议题，将会引发严肃的辩论与批评。过去有句格言说，政治口水止于水边，特别是就对总统的跨党支持而言——现在，这句话已经不成立了。几乎可以顾名思义，根据已知情况（例如常规战争）制定的规则难以运用于陌生的环境（例如无国界的反恐战争）。除非碰到类似于“9·11”那样的大灾难，未来的总统无法指望国家安全与对外政策方面的决定能够获得国会、媒体或者公众的

自动支持。

如有人所指出的，反恐战争、美国在中东地区的军事行动和政治介入，以及不友善政权的核武器研制，都影响到对美国国内议题的解读。但是，还有其他现实问题关系到本土议题。大多数这类问题都源自早已入册的项目。“改革”一词被纳入几乎所有重要的总统提案中：社会保障改革、老年保健医疗制度改革、移民改革、环境改革等。国内议程主要源自政府已在从事的工作。这一事实不会伴随行政分支的更新而发生变更。2008年、2012年、2016年以及可以预见到的未来总统都将发现，为给新生事物寻找空间而开启新项目或扼杀已经存在的项目将困难重重。

行政局面

在几乎不受控制的情况下，权利保障项目与军备的成本一直在呈指数增长。支出变得没有节制。在财政收入难以跟上步伐且微弱优势政治使得税收难以增加的情形下，各种方案与重大事件决定着支出的增加。赤字随之而来，公共债务也日益攀升。1997年，克林顿总统与共和党把持的国会试图平衡未来的预算，但是2001年后的重大事件与政治发展还是刷新了赤字与国债的纪录。

有一首著名的西部歌曲，曲名为“请不要围困我”（“Don't Fence Me In”）。将总统权力想象为“被围困的”，这丝毫不夸张。总统是债务的管理者。他们在竞选时会作出承诺，但是这承诺若要兑现，尚需总统们找到一种不改变税收的方法来落实，或者他们能够提出富有说服力的解释，即拉动需求比增加债务更为重要。

政府项目的联邦化并不像行政上的变化那么引人注目。总统及其任命的人通过两级、三级或者更多级的政府管理着大多数国内议程。一些调适或许是允许的，以适应地区、各州与地方的具体环境。这一过程现在已经延伸到国土安全领域。

不足为奇的是，总统制已经发展出属于自己的专家分支。总统们希望并且需要助理来引导他们穿过项目的提出、通过与提交之路。维

系前任创造的地位是继任总统比较典型的做法。白宫在很久以前便不再是单纯的行政官邸了。现在，它是努力提供行政管理并由总统承担责任的一个政府分支。

结论

美国总统制并不是美国政府的全部。确切地说，它是一项为管理行政分支所创造的领导制度，与立法和司法分支相互影响。总统制已经发生变化，以适应国内发展与国际发展的要求。总统制也已经经历过改革，其中最值得注意的是规定总统任期不得超过两届。不过，即使就本书的写作来说，理解总统制的起点也仍是宪法所规定的分权体系。正是这份文件，要求独立遴选总统、国会成员与法官，并且任期长短各异。因为独立遴选，这些官员才在制定、实施与评估法律上相互依赖。

教训也是显而易见的。在分权体系之中，有效行使总统权力的前提是承认其他分支的合法功能。彭德尔顿·赫林这样贴切地描述总统制：“我们创造出一个执掌大权的岗位，但是我们将这种权力的全面实现寄托于影响力，而不是法定权力之上。”^[13]相应地，对总统制予以研究应该承认总统在宪政框架中的政治地位与风格。这是本书一直强调的。

【注释】

[1] Noble E. Cunningham, Jr., In Pursuit of Reason: The Life of Thomas Jefferson (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987), 237. 宪法第十二条修正案后来修正了这个错误；见第三章。

[2] Richard E. Neustadt, “The Presidency at Mid-Century,” Law and Contemporary Politics 21 (Autumn 1956): 609-45

[3] 同上。黑体强调出自原文。

[4] Donald F. Kettl, “Reforming the Executive Branch of the U.S. Government,” in The Executive Branch, ed. Joel D. Aberbach and Mark A. Peterson (New York: Oxford University Press, 2005), 344.

[5] 在尼克松总统时期，小阿瑟·施莱辛格所著的一本具有深远影响的专著中提出了这个事例，参见The Imperial Presidency (New York : Houghton Mifflin , 1973)。施莱辛格最关注总统在外交与国家安全方面的责任，因为在此方面脱缰的总统制”可能导致国内的滥权，第vii-x页。

[6] Erwin C.Hargrove and Michael Nelson , Presidents , Politics , and Policy (Baltimore , MD : Johns Hopkins University Press , 1984) , 271.

[7] 宾夕法尼亚大道连接白宫与国会大厦。——译注

[8] Kettl , “Reforming , ”344.

[9] Kettl , “Reforming” , 369-70.

[10] Forrest McDonald , The American Presidency : An Intellectual History (Lawrence : University Press of Kansas , 1994) , 407.

[11] Michael Nelson , ed. , Congressional Quarterly’s Guide to the Presidency , 2nd ed. (Washington , DC : Congressional Quarterly Press , 1996) , 124.

[12] 红州是指倾向于支持共和党的州；蓝州则是指倾向于支持民主党的州。——译注

[13] E.Pendleton Herring , Presidential Leadership (New York : Rinehart and Company , 1940) , 2-3.

附录

1789—2009年美利坚合众国总统与副总统

年份	总统	副总统	所属政党	得票率 %
1789	华盛顿	亚当斯	联邦党	EV=100 *
1792	华盛顿	亚当斯	联邦党	EV=98
1796	亚当斯	杰斐逊	联邦党/民主 共和党 **	EV=51
1800	杰斐逊	伯尔	民主共和党	EV=53 ***
1804	杰斐逊	乔治·克林顿	民主共和党	EV=92
1808	麦迪逊	乔治·克林顿	民主共和党	EV=69
1812	麦迪逊	格里	民主共和党	EV=59
1816	门罗	汤普金斯	民主共和党	EV=83
1820	门罗	汤普金斯	民主共和党	EV=98
1824	约翰·昆西· 亚当斯	卡尔霍恩	民主共和党	PV=31 EV=32 ***
1828	杰克逊	卡尔霍恩	民主共和党	PV=56 EV=68
1832	杰克逊	范布伦	民主党	PV=54 EV=76

1836	范布伦	理查德·约翰逊	民主党	PV=51 EV=58
1840	威廉·哈里逊	约翰·泰勒 [#]	辉格党	PV=53 EV=80
1844	波尔克	达拉斯	民主党	PV=50 EV=62
1848	扎卡里·泰勒	菲尔莫尔 [#]	辉格党	PV=47 EV=56
1852	皮尔斯	金	民主党	PV=51 EV=86
1856	布坎南	布雷肯里奇	民主党	PV=45 EV=59
1860	林肯	哈姆林	共和党	PV=40 EV=59
1864	林肯	安德鲁·约翰逊 [#]	共和党	PV=55 EV=91
1868	格兰特	科尔法克斯	共和党	PV=53 EV=73
1872	格兰特	威尔逊	共和党	PV=56 EV=78
1876	海斯	惠勒	共和党	PV=48 EV=50+
1880	加菲尔德	阿瑟 [#]	共和党	PV=48 EV=58

1884	克利夫兰	亨德里克斯	民主党	PV=49 EV=55
1888	本杰明· 哈里森	莫顿	共和党	PV=48 EV=58
1892	克利夫兰	史蒂文森	民主党	PV=46 EV=62
1896	麦金利	霍巴特	共和党	PV=51 EV=61
1900	麦金利	西奥多·罗 斯福 [#]	共和党	PV=52 EV=65
1904	西奥多· 罗斯福	费尔班克斯	共和党	PV=56 EV=71
1908	塔夫脱	谢尔曼	共和党	PV=52 EV=66
1912	伍德罗· 威尔逊	马歇尔	民主党	PV=42 EV=82
1916	伍德罗· 威尔逊	马歇尔	民主党	PV=49 EV=52
1920	哈定	柯立芝 [#]	共和党	PV=60 EV=76
1924	柯立芝	道斯	共和党	PV=54 EV=72
1928	胡佛	柯蒂斯	共和党	PV=58 EV=84

1932	富兰克林· 罗斯福	加纳	民主党	PV=57 EV=89
1936	富兰克林· 罗斯福	加纳	民主党	PV=61 EV=98
1940	富兰克林· 罗斯福	华莱士	民主党	PV=55 EV=85
1944	富兰克林· 罗斯福	杜鲁门 [#]	民主党	PV=53 EV=81
1948	杜鲁门	巴克利	民主党	PV=50 EV=57
1952	艾森豪 威尔	尼克松	共和党	PV=55 EV=83
1956	艾森豪 威尔	尼克松	共和党	PV=57 EV=86
1960	肯尼迪	林登·约 翰逊 [#]	民主党	PV=50 EV=56
1964	林登·约 翰逊	汉弗莱	民主党	PV=61 EV=90
1968	尼克松	阿格纽	共和党	PV=43 EV=56
1972	尼克松	阿格纽/ 福特 ^{##}	共和党	PV=61 EV=97
1976	卡特	蒙代尔	民主党	PV=50 EV=55

1980	里根	乔治·H.W. 布什	共和党	PV=51 EV=91
1984	里根	乔治·H.W. 布什	共和党	PV=59 EV=98
1988	乔治·H.W. 布什	奎尔	共和党	PV=53 EV=79
1992	威廉·克林顿	戈尔	民主党	PV=43 EV=69
1996	威廉·克林顿	戈尔	民主党	PV=49 EV=70
2000	乔治·H. 布什	切尼	共和党	PV=48 EV=50+
2004	乔治·H. 布什	切尼	共和党	PV=51 EV=53

注意：PV = 普选得票百分比；EV = 选举人团得票百分比

*普选得票率表直到1824年才开始提供；选举人团得票百分比只是针对总统；竞选得票第二名为副总统，他得到不一样的得票率，这一状态直到第十二条修正案得到批准为止。

**杰斐逊竞选排名第二，担任副总统，属于不同的党派。

***选举最终进入众议院程序。

#总统死亡，继任总统职位。

##副总统阿格纽辞职，福特根据宪法第二十二修正案程序被任命为副总统；尼克松辞职时福特接任总统。

来源：数据汇编自Machael Nelson, ed., *Congressional Quarterly's Guide to the Presidency* (Congressional Quarterly, 1996), 1667-69.

索引

A

Accountability 问责：and Hurricane Katrina 与卡特里娜飓风；
for management of government 政府管理；and power 与权力；and
reforms 与改革；and separation of powers 与分权

Adams , John 约翰·亚当斯：elections选举；political
involvement of 政治介入；and Washington 与华盛顿；and White
House residence 与白宫官邸

Adams , John Quincy 约翰·昆西·亚当斯

Adams , Sherman 谢尔曼·亚当斯

agencies 机构 See also specific agencies 也见专门机构

agendas of presidents 总统议程 See also policies 也见政策

Agnew , Spiro 斯皮罗·阿格纽

Agriculture Adjustment Act 《农业调整法》

Albert , Carl 卡尔·艾伯特

Albright , Madeleine 马德琳·奥尔布赖特

ambassadors 大使：appointments of 的任命；and Congress 与
国会；and congressional presidency 与议会总统制；and policy
making 与政策制定

American Association of Retired Persons (AARP) 美国退休人
士协会

Anti-Federalists 反联邦党人；and congressional presidency 与议会总统制；and Constitutional Convention 与制宪会议；and impeachment provisions 与弹劾条款；on selection of executive 论行政首长遴选；and term length and limits 与任职期限和限制

Anti-Masonic party 反共济会党

appointments 人事任命；See also ambassadors 也见大使；cabinet 内阁；other specific posts 其他专门岗位；conflicts with 冲突；and congressional presidency 与议会总统制；in first and second terms 在第一和在第二任期；of judges 法官的；and policies 与政策；power to make 决策权；and presidents-elect 与当选的总统；in presidential presidency 绝对总统制中的；process 过程；process of making 作出过程；removal of 免职；scope of 范围；and Senate 与参议院；and separated presidency 与分权总统制；and split-party government 与政党分裂政府

Arthur , Chester 切斯特·阿瑟

Article II 宪法第二条

Articles of Confederation 《邦联条例》；and Anti-Federalists 与反联邦党人；and Committee of States 与诸邦委员会；and Constitutional Convention 与制宪会议；and governing powers 与治理权；and selection of executive 与行政首长遴选；and term length and limits 与任职期限和限制；and treaty making 与缔结条约

Aspin , Les 莱斯·阿斯平

B

Baker , James 詹姆斯·贝克

Bipartisan Campaign Reform Act (2002) 2002年《跨党派竞选改革法》

bipartisanship 跨党政治

Birnbaum , Jeffrey H.杰弗里·H.伯恩鲍姆

branches of government 政府分支；balance in 平衡；and executive powers 与行政权力；and federal employees 与联邦雇员；interdependency of 相互依赖；management of 的管理；separation of powers 分权

Bryan , William Jennings 威廉·詹宁斯·布赖恩

Buchanan , James 詹姆斯·布坎南

Buckley v.Valeo 巴克利诉瓦莱奥案

budget 预算；See also economy 也见经济；balanced budget 平衡的预算；budget process 预算过程；and Congress 与国会；and deficits 与赤字；and federal debt 与联邦债务；legislation on 立法；management of 的管理；and policy agenda 与政策议程；reforms in 改革

Budget and Accounting Act (1921) 1921年《预算与会计法》

bureaucracy and bureaucrats 官僚机构与官员；and appointments 与人事任命；and policy agenda 与政策议程；and presidents-elect 与当选总统；relationship of president with 与总统的关系；role of 的角色

Bureau of International Organizations 国际组织事务局

Bureau of the Budget (BOB) 预算局

Burr , Aaron 阿龙·伯尔

Bush , George H.W.乔治·H.W.布什（老布什）：cabinet posts 内阁职位；and Congress 与国会；elections 选举；and expectations for presidents 与对总统的期待；judicial appointments 法官任命；and

party margins 与政党优势；policy agenda 政策议程；presidential ambitions of 的总统抱负；and Reagan legacy 与里根的遗产；and split-party government 与政党分裂政府；staff 幕僚；transition period 过渡时期；as vice president 身为副总统

Bush, George W. 乔治·W. 布什（小布什）：cabinet posts 内阁职位；campaign issues 竞选议题；and communications surveillance 与通讯监控；and Congress 与国会；and consultants 与顾问；domestic policy 国内政策；elections 选举；EOP units 总统办事机构单位；ethics emphasis 伦理重点；and expectations for presidents 与对总统的期待；foreign policy 对外政策；as governor 身为州长；and Hurricane Katrina 与卡特里娜飓风；and immigration reform 与移民改革；job performance 工作表现；and military tribunals 与军事法庭；and party margins 与政党优势；policy agenda 政策议程；on role of president 总统角色；second term 第二任期；and social programs 与社会项目；Social Security 社会保障 reform of 2005 2005年改革；and split-party government 与政党分裂政府；staff 幕僚；and terrorist attacks 与恐怖袭击；transition period 过渡时期；travel 巡回；and vice presidency 与副总统

Bush v. Gore 布什诉戈尔案

Butler, Pierce 皮尔斯·巴特勒

C

cabinet 内阁：appointments to 任命；backgrounds of appointees 被任命者的背景；departments 部门；diversity in 多样性；duration of 持续时间；in first and second terms 在第一与第二任期；management of 的管理；and presidents-elect 与当选总统；of Reagan 里根的（see also under other presidents 也见其他总统条目）；turnover in 人员流动

campaigning 竞选：See also elections 也见选举；campaign consultants 竞选顾问；of Clinton 克林顿的；Federal Election Campaign Act (1974) 1974年《联邦选举法》；and governing 与治理；of members of Congress 国会议员的；permanency of 的永久性；promises made during 期间作出的承诺；reforms in 改革

Cannon , Lou 卢·坎农

capital 首都

Carter , Jimmy 吉米·卡特：cabinet posts 内阁职位；and Congress 与国会；and economy 与经济；elections 选举；ethics emphasis 伦理重点；and expectations for presidents 与对总统的期待；and Oval Office access 与椭圆形办公室的开放性；and party margins 与政党优势；policy agenda 政策议程；and public expectations 与公众期待；transition period 过渡时期；and vice presidency 与副总统

Central Intelligence Agency (CIA) 中央情报局

checks and balances 权力制衡；and executive powers 与行政权力；and impeachment provisions 与弹劾条款；Madison on 麦迪逊论；and political parties 与政党；and reforms 与改革；and separated presidency 与分权总统制

Cheney , Richard 理查德·切尼

Clay , Henry 亨利·克莱

Cleveland , Grover 格罗弗·克利夫兰：elections 选举；multiple-terms 多个任期；and split-party government 与政党分裂政府

Clinton , Bill 比尔·克林顿：and balanced budget 与平衡预算；and budget battle of 1995 与1995年预算战争；cabinet posts 内阁职位；campaigning 竞选；challenges faced by 面临的挑战；and

Congress 与国会；domestic policy 国内政策；elections 选举；and expectations for presidents 与对总统的期待；foreign policy 对外政策；as governor 担任州长；and health care bill 与医疗保险法案；impeachment 弹劾；and party mar-gins 与政党优势；policy agenda 政策议程；and political consultants 与政治顾问；scandals 丑闻；and split-party government 与政党分裂政府；staff 幕僚；and term limits 与任期限制；transition period 过渡时期；travel 巡回；and vice presidency 与副总统；and welfare reform 与福利改革

Clinton , George 乔治·克林顿

Clinton , Hillary 希拉里·克林顿

Clinton et al.v.New York City et al.克林顿等诉纽约市等案

Clinton v.Jones 克林顿诉琼斯案

Cohen , William 威廉·科恩

commander in chief role 最高统帅角色：in Constitution 宪法中规定的；and policy making 与政策制定；and presidential presidency 与绝对总统制；and separated presidency 与分权总统制

Committee of Detail 细则委员会：on appointments 论人事任命；on congressional presidency 论议会总统制；on impeachment 论弹劾；on legislative role of president 论总统的立法角色；role of 的角色；on selection of executive 论行政长官选举；on veto power 论否决权

Committee of States 诸邦委员会

Committee on Style 文本委员会

Committee of the Whole 全体委员会

Committee on Postponed Matters 未决事务委员会：on

appointments 论人事任命；on congressional presidency 论议会总统制；on impeachment 论弹劾；role of 的角色；on selection of executive 论行政长官的选举；on term length 论任职期限；on treaty making 论缔结条约

committees of the Convention 制宪会议委员会

communications 通讯传播

Congress 国会：and appointments 与人事任命；and bills 与法案；and budget process 与预算过程；campaigning 竞选造势；and capital 与首都；Congressional Budget Office 国会预算办公室；Congressional caucuses 国会党团会议；and congressional presidency 与议会总统制；and Constitutional Convention 与制宪会议；and Electoral College 与选举人团；and executive powers 与行政权力；and federal employees 与联邦雇员；and foreign and national security policy 与对外和国家安全政策；and incumbency return 与现任者回归；and party loyalty 与政党忠诚；and policies of president 与总统政策；powers of 的权力；and presidents-elect 与当选总统；and recommendations of president 与总统建议；and reforms 与改革；relationship of president with 与总统的关系；and selection of president 与总统遴选；and separation of powers 与分权；and split-party government 与政党分裂政府；and statutes 与法规；and term lengths 与任职期限；and treaty making 与缔结条约；and veto power 与否决权；and wartime powers 与战时权力

Congressional Budget and Impoundment Control Act (1974)
1974年《国会预算和截留控制法》

Congressional Budget Office (CBO) 国会预算办公室

congressional presidency 议会总统制

Constitutional Convention 制宪会议：on balance of powers 论权力平衡；committees 委员会 (see also specific committees 也见专

门委员会) ; and congressional presidency 与议会总统制 ;
innovation exercised in 施展的创新 ; on legislative role of president
论总统的立法角色 ; on military 论军事 ; on number of executives
论行政长官人数 ; on powers of the executive 论行政权力 ; on
removal of the president 论总统免职 ; on selection of president 论总
总统选举 ; on term length and limits 论任职期限与限制 ; on treaty
powers 论缔约权力 ; on war-time powers 论战时权力

Constitution of the United States 合众国宪法 : See also
Constitutional Convention 也见制宪会议 ; Article II , Constitution
of the United States (continued) 美国宪法第二条 ; constitutional
amendments 宪法修正案 (see also specific amendments 也见特别修
正案) ; on elections 选举条款 ; experimental quality of 的试验特
征 ; and judicial review 与司法审查 ; and political parties 与政党 ;
on powers of the president 总统权力条款 ; “presidency” in 规定的总
总统制 ; and presidential authority 与总统权威 ; and separation of
powers 与分权

consultants 顾问

Continental Congress 大陆会议

Coolidge , Calvin 卡尔文·柯立芝

Council of Economic Advisers (CEA) 经济顾问委员会

Council on Environmental Quality 环境质量委员会

Crawford , William 威廉·克劳福德

crisis response in policy making 政策制定中的危机应对

custodial presidencies 备位人总统

customs 关税

D

death of presidents 总统死亡

debt , federal 联邦负债

deficits 赤字

Democratic Party 民主党 : and close elections 与势均力敌的选举 ; ideological orientation of 意识形态倾向 ; presidents elected from 选出的总统 ; primaries 党内初选 ; and split-party government 与政党分裂政府 Democratic-Republicans 民主共和党人

Department of Commerce 商务部

Department of Defense 国防部

Department of Health and Human Services 卫生与公众服务部

Department of Homeland Security 国土安全部

Department of Labor 劳工部

Department of State 国务院

Department of Treasury 财政部

Dickinson , John 约翰·迪金森

domestic policy 国内政策

Domestic Policy Council 国内政策委员会

E

economy 经济 : See also budget 也见预算 ; and challenges

facing new presidents 新总统面临的挑战；and deficits 与赤字；and Executive Office of the President 与总统办事机构；and federal debt 与联邦负债；and Federal Reserve System 与联邦储蓄体系；Gross Domestic Product (GDP) 国内生产总值；reforms 改革

education , federal aid for 联邦教育补助

Eisenhower , Dwight D.德怀特D.艾森豪威尔：cabinet posts 内阁职位；and chief of staff 与幕僚长；and Congress 与国会；elections 选举；and ethics emphasis 与伦理重点；and expectations for presidents 与对总统的期待；and Kennedy 与肯尼迪；policy agenda 政策议程；scandals 丑闻；and social programs 与社会项目；and split-party government 与政党分裂政府；and term limits 与任期限制；and war 与战争

elections 选举：and campaigning 与竞选；close elections 势均力敌的选举；and Congress 与国会；and Constitutional Convention 与制宪会议；costs of 的成本；early procedural corrections 早期程序纠正；election day 选举日；election of 1789 1789年选举；1796年选举1796；1800年选举；1812年选举；1820年选举；1824年选举；1952年选举；2000年选举；2004年选举；2006年选举；Federal Election Commission (FEC) 联邦选举委员会；and inaugurations 与就职；and national conventions 与政党全国代表大会；nominations for president 总统提名；and political parties 与政党；and polls 与民意测验；and popular vote 与普选；and primaries 与初选；and public expectations 与公众期待；reelection of presidents 总统竞选连任；and scandals or controversies 与丑闻或争议；and separated presidency 与分权总统制；separation of elections 选举分离；and separation of powers 与分权；split results in 分裂的结果（ see also split-party government 也见政党分裂政府 ）；and term limits 与任期限制；and Twelfth Amendment 与宪法第十二条修正案；and vice presidency 与副总统；winners of 获胜者

Electoral College 选举人团；and close elections 与势均力敌的选举；and Congress 与国会；development of 的发展；and election system design 与选举体制设计；and political parties 与政党；and popular vote 与普选；and reform proposals 与改革提议；role of 的角色；and term length 与任职期限；ties in 平局；and Twelfth Amendment 与宪法第十二条修正案

Elementary and Secondary Education Act 《中小学教育法》

Employment Act (1946) 1946年《就业法》

entitlement programs 权利保障项目，See also specific programs 也见特别项目

executive branch 行政分支；authority of 的权威；and capital 与首都；expansion of 的扩展；and federal employees 与联邦雇员；managerial role of 的管理角色；and presidency 与总统制；size of 规模；units for 单位

Executive Office of the President (EOP) 总统办事机构

expectations for presidents 对总统的期待

F

Fair Deal “公平施政”计划

Federal Bureau of Investigation (FBI) 联邦调查局

Federal City 联邦城

Federal Election Campaign Act (1974) 1974年《联邦竞选法》

Federal Election Commission (FEC) 联邦选举委员会

federal employment 联邦就业

Federal Hall 联邦大厅

Federalist essays 《联邦党人文集》

Federalists 联邦党人；and Constitutional Convention 与制宪会议；decline of 衰落；and election of 1800与1800年选举；and endorsement of Adams 与对亚当斯的支持；on selection of executive 与行政长官遴选

Federal Reserve Act (1913) 1913年《联邦储备法》

Federal Reserve System 联邦储备体系

Fifteenth Amendment 宪法第十五条修正案

food stamps 食品券

Ford , Gerald 杰拉尔德·福特；cabinet posts 内阁职位；and Congress 与国会；elections 选举；ethics emphasis 伦理重点；and Freedom of Information Act (1974) 与1974年《信息自由法》；judicial appointments 法官任命；pardon of Nixon 赦免尼克松；and party margins 与政党优势；presidency of 的总统任期；and split-party government 与政党分裂政府；and vice presidency 与副总统

foreign policy 对外政策

Foreign Service 驻外事务处

Founding Fathers 开国元勋

Framers of the Constitution 宪法的起草者

franchise 选举权

Franklin , Benjamin 本杰明·富兰克林

Freedom of Information Act Amendments (1974) 1974年《信

息自由法》修正案

future of the presidency 总统制的未来

G

Gallup Poll 盖洛普民意测验

Garfield , James 詹姆斯·加菲尔德

Gingrich , Newt 纽特·金里奇

Goldfine , Bernard 伯纳德·戈德法因

Gonzalez , Alberto 阿尔韦托·冈萨雷斯

Gore , Al 阿尔·戈尔

Government Accountability Office (GAO) 政府责任署

governor (title) 总督；州长（头衔）

Gramm-Rudman-Hollings Anti-De-ficit Act (1985) 1985年《格拉姆——鲁德曼——霍林斯反赤字法》

Grant , Ulysses S. 尤利塞斯·格兰特

Gray , C.Boyden 博伊登·格雷

Great Society “伟大社会”计划

H

Hamdan v.Runsfeld 哈姆丹诉拉姆斯菲尔德案

Hamilton , Alexander 亚历山大·汉密尔顿：and creation of government 与创立政府；on executive department 论行政部门；on

impeachment 论弹劾；political involvement of 政治介入；on presidential presidency 论绝对总统制；as secretary of the treasury 担任财政部长；on term length 论任职期限；on veto power 论否决权

Harding , Warren 沃伦·哈定

Hargrove , Erwin C. 欧文·C.哈格罗夫

Harrison , Benjamin 本杰明·哈里森

Hayes , Rutherford B. 拉瑟福德·B.海斯

Herring , E. Pendleton E. 彭德尔顿·赫林

Hoover , Herbert 赫伯特·胡佛

House Committee on the Budget 众议院预算委员会

House of Representatives 众议院；and elections 与选举；and impeachment 与弹劾；number of representatives in 众议员数量；and policies of president 与总统的政策；and political parties 与政党；term of office 与任职时间；and treaty making 与缔约

Humphrey , Hubert 休伯特·汉弗莱

Humphries Executor v. United States 汉弗莱斯执行人诉合众国案

Hurricane Katrina 卡特里娜飓风

Hussein , Saddam 萨达姆·侯赛因

I

immigration reform 移民改革

impeachment 弹劾：of Andrew Johnson 对安德鲁·约翰逊的；of

Clinton 对克林顿的；and Congress 与国会；and congressional presidency 与议会总统制；in Constitution 宪法中规定的

incrementalism in policy making 政策制定中的渐进主义

Intelligence Overhaul (2004) 2004年情报机构改革

Internet 因特网

Iraq 伊拉克

J

Jackson , Andrew 安德鲁·杰克逊

Jay , John 约翰·杰伊

Jefferson , Thomas 托马斯·杰斐逊：elections 选举；political involvement of 政治介入；presidency of 总统任期；as secretary of state 担任国务卿；as vice president 担任副总统；job approval ratings 工作满意度评价

Johnson , Andrew 安德鲁·约翰逊

Johnson , Lyndon B.林登·B.约翰逊：cabinet posts 内阁职位；and Congress 与国会；custodial role of 备位人角色；elections 选举；on media 论媒体；policy agenda 政策议程；political position of 的政治地位；and public expectations 与公众期待；and social programs 与社会项目；staff 幕僚；State of the Union address 国情咨文演说；as successor of Kennedy 作为肯尼迪的继任者；and vice presidency 与副总统

Jones , Paula 保拉·琼斯

judiciary 司法：appointments 人事任命；and capital 与首都；and congressional presidency 与议会总统制；and federal employees

与联邦雇员；and policies of president 与总统政策；powers of 的权力；and reforms 与改革；and veto power 与否决权

K

Kefauver , Estes 埃斯蒂斯·基福弗

Kennedy , John F.约翰·F.肯尼迪：cabinet posts 内阁职位；and Congress 与国会；and Eisenhower 与艾森豪威尔；elections 选举；historical regard for 历史评价；and Johnson 与约翰逊；judicial appointments 法官任命；and Oval Office access 与椭圆形办公室的开放性；and split-party government 与政党分裂政府；transition period 过渡时期

Kennedy , Robert 罗伯特·肯尼迪

Kettl , Donald 唐纳德·凯特尔

Korean War 朝鲜战争

L

lame duck presidents 跛脚鸭总统

leadership styles 领导风格

League of Nations 国际联盟

legislative role of president 总统的立法角色

legislature 立法机构See Congress 参见国会

L'Enfant , Pierre Charles 皮埃尔·查尔斯·朗方

Lewinsky , Monica 莫尼卡·莱温斯基

Light , Paul C. 保罗·C. 莱特

Lincoln , Abraham 亚伯拉罕·林肯

line-item veto 单项条款否决权

M

Madison , James 詹姆斯·麦迪逊 : and creation of government 与创建政府 ; and executive mansion 与行政大厦 ; on factions ; on need for controls 论控制的必要 ; political involvement of 政治介入 ; on treaty making 论缔结条约

managerial role of president 总统的管理角色

Marbury v. Madison 马伯里诉麦迪逊案

Marshall , John 约翰·马歇尔

McCarthy , Eugene 尤金·麦卡锡

McDonald , Forrest 福里斯特·麦克唐纳

McKinley , William 威廉·麦金利 : cabinet posts 内阁职位 ; elections 选举 ; second term 第二任期

media 媒体 : adversarial role of 反对者角色 ; and expectations for presidents 与对总统的期待 ; and policies of president 与总统的政策 ; and presidents-elect 与当选总统 ; and primaries 与党内初选 ; Medicaid 医疗补助制度

Medicare 老年保健医疗制度

military 军事 : and cabinet 与内阁 ; and Congress 与国会 ; costs of 成本 ; employees 雇员 ; and executive powers 与行政权力 ; organizations of 组织

Mills , Wilbur 威尔伯·米尔斯

Mineta , Norman 诺曼·峰田

Mondale , Walter 沃尔特·蒙代尔

Monroe , James 詹姆斯·门罗

Morris , Dick 迪克·莫里斯

Morris , Gouverneur 古弗尼尔·莫里斯

motivation for presidential candidacy 总统候选人动机

Myers v. United States 迈尔斯诉合众国案

N

narrow-margin politics 微弱优势政治

National Commission on Terrorist Attacks (2002) 2002年恐怖袭击调查委员会

National Economic Council 国家经济委员会

National Environmental Protection Act (1969) 1969年《国家环境保护法》

National Industrial Recovery Act 《全国工业复兴法》

National Narcotics Leadership Act (1988) 1988年《国家反毒品法》

National Republicans 国家共和党

National Science and Technology Policy , Organization and Priorities Act (1971) 1971年《国家科学与技术政策、组织及优先权

法》

national security 国家安全；and budget 与预算；and
bureaucracy 与官僚机构；influence of 的影响；legislation 立法；
management of 管理；reforms in 改革

National Security Act (1947) 1947年《国家安全法》

National Security Council (NSC) 国家安全委员会

Nelson , Michael 迈克尔·纳尔逊

Neustadt , Richard E.理查德·诺伊施塔特

New Deal 新政

New Jersey plan 新泽西方案

New York 纽约

Nineteenth Amendment 宪法第十九条修正案

Nixon , Richard 理查德·尼克松：cabinet posts 内阁职位；and
chief of staff 与幕僚长；and Congress 与国会；elections 选举；
impeachment threat 弹劾威胁；policy agenda 政策议程；
presidential ambitions 总统抱负；and public expectations 与公众期
待；resignation 辞职；and social programs 与社会项目；and split-
party government 与政党分裂政府；and War Powers Act 与《战争
授权法》；Watergate scandal 水门事件丑闻

O

Office of Administration 行政办公室

Office of Management and Budget (OMB) 行政管理和预算局

Office of National Drug Control Policy 国家药品管理政策办公室

Office of Policy Development 政策研究办公室

Office of Science and Technology Policy 科学与技术政策办公室

Office of the U.S.Trade Representative 美国贸易代表办公室

Office of the Vice President 副总统办公室

O'Neill , Paul 保罗·奥尼尔

P

parliamentary system 议会制

parties 党派See political parties 参见政党

partisanship 派性

Patriot Act (2001) 2001年《爱国者法》

patronage 政治分赃

Pendleton Act (1883) 1883年《彭德尔顿法》

Pennsylvania 宾夕法尼亚

perceptions of presidential role 对总统角色的认知

Pinckney , Thomas 托马斯·平克尼

plural-executive debate 关于设置多位行政长官的辩论

policies 政策：and agenda designation 与议程设定；and appointments 与人事任命；and budgeting 与预算过程；and campaigning 与竞选；covered by Executive Office of the President (EOP) 由总统办事机构负责；and custodial presidencies 与备位人总统；evaluation 评估；and future presidents 与未来总

统；implementation 执行；legitimation 合法化；option formulation 备选方案形成；and presidents-elect 与当选总统；problem definition 问题界定；process of making 制定过程；public nature of debate 辩论的公共性质；substance in 内容；types of 类型；and White House Office 与白宫办公室

political parties 政党：See also Democratic Party 也见民主党；Republican Party 共和党；and balance of power 与权力平衡；and change in party control 与政党控制上的变化；development of 发展；and elections 与选举；and nominations for president 与总统候选人提名；opposition parties 反对党；party loyalty 政党忠诚；party margins 政党优势；party unity 政党联合；and selection of president 与总统遴选；and split-party government 与政党分裂政府；third parties 第三党

polls 民意测验

Polsby, Nelson W. 纳尔逊·W. 波尔斯比

popular election 普选

Powell, Colin 科林·鲍威尔

powers of the president 总统权力：and Congress 与国会；and congressional presidency 与议会制总统）；defining 界定；and executive powers 与行政权力；in foreign and national security policy 在对外和国家安全政策上；and Hamilton 与汉密尔顿；and presidential presidency 与绝对总统制；and separated presidency 与分权总统制；and Washington 与华盛顿

presidents-elect 当选总统

presidential branch 总统分支，See also executive branch 也见行政分支

presidential presidency 绝对总统制

President's Committee on Administrative Management 总统行政管理委员会

press secretary 新闻秘书

primaries 党内初选

Progressives 进步党

Q

Quayle , Dan 丹·奎尔

R

Randolph , Edmund 埃德蒙·伦道夫

Reagan , Ronald 罗纳德·里根 : cabinet posts 内阁职位 ;
challenges faced by 面临的挑战 ; and chief of staff 与幕僚长 ;
elections 选举 ; and expectations for presidents 与对总统的期待 ;
and George H.W.Bush 与乔治·H.W.布什 ; as governor 担任州长 ;
historical regard for 历史评价 ; and Iran-Contra scandal 与伊朗军售丑闻 ;
and party margins 与政党优势 ; policy agenda 政策议程 ;
and public expectations 与公众期待 ; and social programs 与社会项目 ;
and split-party government 与政党分裂政府 ; and term limits 与任期限制 ;
transition period 过渡期 ; and vice presidency 与副总统制

Reciprocal Trade Agreement Act (1934) 1934年《互惠贸易协定法》

Reedy , George E. 乔治·里迪

reforms 改革；and branches of government 与政府分支；and change 与改变；consitu-tional amendments 宪法修正案；effect on presidency 对总统制的影响；extent of 程度；implementation of 执行；statutes 法案；Supreme Court decisions 最高法院裁决

Regan , Donald 唐纳德·里甘

regulatory commissioners 规制委员会

Rehnquist , William H.威廉·伦奎斯特

Reno , Janet 珍内特·雷诺

Reorganization Plan (1939) 1939年重组方案

Republican Party 共和党；and close elections 与势均力敌的选举；ideological orientation of 意识形态倾向；and judicial appointments 与法官任命；and presidential candidates 与总统候选人；primaries 初选；and split-party government 与政党分裂政府

Residency Act 《首都选址法》

restorative presidencies 复兴者总统

Rice , Condoleezza 康多莉扎·赖斯

Rockefeller , Nelson 纳尔逊·洛克菲勒

Roosevelt , Eleanor 埃莉诺·罗斯福

Roosevelt , Franklin D.富兰克林·罗斯福：cabinet posts 内阁职位；challenges faced 面临的挑战；and Churchill 与丘吉尔；elections 选举；historical regard for 历史评价；influence 影响；multiple-terms 多个任期；presidency of 的总统任期；and press 与新闻界；and public expectations 与公众期待；and role of president 与总统角色；and social programs 与社会项目

Roosevelt , Theodore 西奥多·罗斯福

Rove , Karl 卡尔·罗夫

S

scandals 丑闻

Schechter Poultry Corporation v. United States 谢科特家禽公司
诉合众国案

second-term curse 第二任期诅咒

Senate 参议院 ; and appointments 与人事任命 ; and
congressional presidency 与议会总统制 ; and elections 与选举 ; and
Electoral College 与选举人团 ; and impeachment 与弹劾 ; number
of senators in 参议员人数 ; and policies of president 与总统的政
策 ; and political parties 与政党 ; and presidential presidency 与绝
对总统制 ; and separated presidency 与分权总统制 ; term of office
在职时间 ; and treaty making 与缔约 ; and Virginia Plan 弗吉尼亚
方案

Senate Committee on the Budget 参议院预算委员会

separated presidency 分权总统制

separation of elections 选举分离

separation of powers 分权 ; and accountability 与问责 ; and
appointments 与人事任命 ; balance in 平衡 ; and capital 与首都 ;
and Congressional caucuses 与国会党团会议 ; and congressional
presidency 与议会总统制 ; in Constitution 宪法中规定的 ;
development of 的发展 ; effectiveness of 的有效性 ; and elections
与选举 ; and election system design 与选举体系设计 ; and executive
powers 与行政权力 ; and impeachment provisions 与弹劾条款 ;

implications of 的暗示；Madison on 麦迪逊论；and political parties 与政党；and reforms 与改革；and selection of president 与总统选举（see also elections 也见选举）；and unity 与联合；and Washington 与华盛顿

September 11 , 2001 terrorist attacks 2001年“9·11”恐怖袭击

Seventeenth Amendment 宪法第十七条修正案

Sherman , Roger 罗杰·谢尔曼

Social Security 社会保障

Souter , David 戴维·苏特

split-party government 政党分裂政府；and appointments 与人事任命；and bipartisanship 与跨党联合；and budget process 与预算过程；and influence of president 与总统的影响；and narrow-margin politics 与微弱优势政治；and polling 与民意调查；variations of 的多样性

Starr , Kenneth 肯尼思·斯塔尔

State of the Union addresses 国情咨文演说；development of 的发展；and executive powers 与行政权力；method of delivery 提交方式；and policy agenda 与政策议程

Stevens , John Paul 约翰·保罗·史蒂文斯

Stevenson , Adlai 阿德莱·史蒂文森

succession 继任

Supreme Court 最高法院；appointments to 人事任命；and congressional presidency 与议会总统制；and election of 2000与2000年选举；and impeachment 与弹劾；location of 地址；and presidential power 与总统权力；and reforms 与改革；and

separated presidency 与分权总统制

T

Taft , Robert A. 罗伯特·塔夫脱

term length 任职期限：for congressional presidency 议会总统制；and Constitutional Convention 与制宪会议；debate on 相关辩论；and election system design 与选举体系设计；and political parties 与政党；and Twentieth Amendment 与宪法第二十条修正案

term limits 任期限制：for congressional presidency 与议会总统制；debate on 相关辩论；and “lame-duck” presidents 与“跛脚鸭”总统；and Twenty-second Amendment 与宪法第二十二条修正案；and Washington 与华盛顿

term of office 任职时间

terrorism 恐怖主义：as influence on policy 作为对政策的影响；legislation on 相关立法；and military tribunals 与军事法庭；terrorist attacks of 2001 2001年恐怖袭击；and 2004 presidential campaign 与 2004年总统竞选；and war on terrorism 与反恐战争

Tower , John 约翰·托尔

trade 贸易

transition period of presidents 总统过渡期

travel of presidents 总统巡回

treasurer 财政部长

treaty powers 缔约权力：and Congress 与国会；and executive powers 与行政权力；and policy making 与政策制定；in presidential presidency 绝对总统制中的；and separated presidency 与分权总统

制

Truman , Harry S.哈里.S.杜鲁门：on accountability 论问责；
cabinet posts 内阁职位；and cronyism scandal 与任人唯亲丑闻；
custodial role of 备位人角色；elections 选举；and expectations for
presidents 与对总统的期待；historical regard for 历史评价；job
performance 工作表现；and Johnson 与约翰逊；presidency of 的任
期；and social programs 与社会项目；and split-party government
与政党分裂政府；and steel mills 与钢厂；as successor of Roosevelt
作为罗斯福的继任者；and vice presidency 与副总统制；and war 与
战争

Twelfth Amendment 宪法第十二条修正案

Twentieth Amendment 宪法第二十条修正案

Twenty-fifth Amendment 宪法第二十五条修正案

Twenty-fourth Amendment 宪法第二十四条修正案

Twenty-second Amendment 宪法第二十二条修正案

Twenty-sixth Amendment 宪法第二十六条修正案

Twenty-third Amendment 宪法第二十三条修正案

U

United States v.Butler 合众国诉巴特勒案

United States v.Nixon 合众国诉尼克松案

V

veto power 否决权：and Congress 与国会；debate on 相关辩

论；and executive powers 与行政权力；and influence of president 与总统的影响；line-item veto 单项条款否决权）；and presidential presidency 与绝对总统制；and separated presidency 与分权总统制

vice presidency 副总统制；and Congress 与国会；and election bids 与选举努力；and Electoral College 与选举人团；and executive powers 与行政权力；and Office of the Vice President 与副总统办公室；and presidential ambitions 与总统抱负；relationship of president with 与总统的关系；replacement of 替换；role of 角色；as successors to president 作为总统的继位者；and Twelfth Amendment 与宪法第十二条修正案；and Twenty-fifth Amendment 与宪法第二十五条修正案

Vietnam War 越南战争

Virginia Plan 弗吉尼亚方案；and appointments 与人事任命；and Committee of Detail's plan 与细则委员会方案；and Committee of the Whole 与全体委员会；and council of revision 与修订委员会；goals of 目标；and selection of executive 与行政长官遴选；and term length 与任职期限

voting franchise 选举权

W

war 战争；and congressional presidency 与议会总统制；and elections 与选举；and executive powers 与行政权力；and military engagements 与军事参与；and presidents-elect 与当选总统；and presidential leadership 与总统领导权；and terrorism 与恐怖主义

War Powers Act (1973) 1973年《战争授权法》

Washington , George 乔治·华盛顿：appointments 任命；and capital 与首都；and creation of government 与创建政府；elections

选举；historical regard for 历史评价；influence on presidency 对总统制的影响；two-term precedent of 两个任期先例；and White House 与白宫

Watergate scandal 水门事件丑闻

welfare benefits 福利

White , Byron 拜伦·怀特

White House 白宫：assistants to the president 总统助理；condition of 条件；origin of term 任期起始；press corps 新闻传播办公室；security 安全；staff 幕僚；West Wing floor plan 西翼办公室示意图；White House Office (WHO) 白宫办公室

Wilson , Woodrow 伍德罗·威尔逊：cabinet posts 内阁职位；elections 选举；historical regard for 历史评价；national tour of 全国巡回；on role of president 论总统角色；second term 第二任期；and split-party government 与政党分裂政府

World War II 第二次世界大战

Wright , James 詹姆斯·赖特

Youngstown Sheet&Tube Co.v.Sawyer 杨斯顿钢铁公司诉索耶案

A Very Short Introduction

牛津通识读本

马基雅维里 Machiavelli

[英国] 昆廷·斯金纳 / 著

李永毅 / 译

译林出版社

目录

[序言](#)

[前言](#)

[引言](#)

[第一章 外交使者](#)

[第二章 君主智囊](#)

[第三章 自由论者](#)

[第四章 佛罗伦萨史家](#)

[返回总目录](#)

版权信息

Copyright © Quentin Skinner

Machiavelli was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2014 by Yilin Press, Ltd.

著作权合同登记号 图字：10-2011-716号

马基雅维里

作 者：【英国】昆廷·斯金纳

译 者：李永毅

责任编辑：何本国

原文出版：Oxford University Press, 2000

出版发行：译林出版社

版 次：2014年11月第1版

ISBN：978-7-5447-4924-4



官方微博： @译林出版社



官方微信：



序言

任剑涛

《马基雅维里》，是一本“大家”写“大家”的小书。

先说作者。昆廷·斯金纳堪称“大家”。他早就蜚声国际政治学界。评论者认为他是我们这个时代最值得阅读的十个作者之一。因为他在政治思想史、政治理论、时政评论等方面的贡献，有着显见的创新和独到的阐释，引起广泛的关注和评论。并且以他为核心，创立了政治思想史研究的剑桥学派，俨然在政治思想史研究上独辟蹊径、一开新风，堪称典范。在中国，斯金纳的盛名基本上限于专业学术圈。在政治思想史研究领域，研究者大有不认同剑桥学派，就归属施特劳斯学派的势头。但对读书界来讲，斯金纳还是需要隆重推出的大师级人物。

次说传主。马基雅维里声望隆盛，一般意义上的“大家”甚至难当其名，这似乎不必多说。但他一方面享有现代政治思想奠基者的声名，另一方面则饱尝邪恶导师的指责。到底马基雅维里应该以何种形象入史、以怎样的理论家面目示人，就成了一个问题。这也许是思想大家的趋同境遇：是大师，就得面对人们不断的重写，遭到不同趣味人士的理解或曲解，接受人们的崇敬礼赞或严厉指责。而斯金纳以大家眼光，重新书写马基雅维里，就是想为他蒙受的不白之冤，正本清源，还其真实面目。

“大家”写“大家”，似乎应该以如椽巨笔，写成皇皇巨著。否则，就与作者和传主的身份地位不太相称。但斯金纳这本《马基雅维里》实在是一本小书。小书，是就其篇幅来讲的。不到十万字，就将开现代政治思想先河的大师“打发”掉了。这样的篇幅，对马基雅维里这样的思想家来说，实在是有些小得可怜了。斯金纳以这么小的篇幅评说马基雅维里，一者与作者的约稿方要求有关，二者也与他不愿其小、申论宏旨的书写定位有关。因此，这本篇幅甚小的书，容量极大，完

全可以纳入思想家评传的经典之列。

斯金纳这本书有三个值得读者高度关注的重要贡献。

一是他确立的政治思想史叙事进路。别看这是本篇幅很小的书，但它贯穿了剑桥学派研究政治思想史的方法意识。在政治思想史研究上，剑桥学派以两个拒斥为先导，立定自己独特的思想史方法：一是拒斥那种思想史家以自己的主观价值偏好理解历史上的政治思想家的思想，避免偏离文本与时代，曲解思想家的思想。二是拒斥单纯以一个政治思想家的时代氛围来理解其思想的进路，杜绝矮化思想家，做大时代反应，将思想家仅仅当作时代符号。两“破”为一“立”：剑桥学派主张，政治思想史的研究，是语境中的思想。所谓语境，不仅指思想家所处时代、付诸行动这个大语境，而且也指思想家著述这个思想小语境，更指思想家与时代互动呈现在著作中的整全语境。于是，剑桥学派，尤其是斯金纳，重视文本解读、语言分析、行动导向、概念清理、修辞手段的综合研究。

以这种看起来更为健全的方法作为指引，剑桥学派的旗帜性人物斯金纳，在对传主马基雅维里做评传之时，确实比较有效地避免了两个陷阱：一是像施特劳斯学派那样以自己的主观价值偏好，对马基雅维里这样的研究对象进行诋毁谩骂。二是像流行于西方的政治思想史主流范式那样，将马基雅维里这样的思想家处理为现代政治兴起的象征符号，似乎思想家仅仅是时代与社会的应声虫。在斯金纳笔下，马基雅维里的形象就此丰满起来。一个剑桥学派最值得重视的研究对象，最有力反映思想与行动互动的传主，活灵活现地浮显在他的笔下。

这本书的第二个贡献是，斯金纳对马基雅维里进行了有效的历史还原、形象重塑，完成了他确立的“重觅过去”的研究任务。本来，这是一本篇幅甚小的书所难以完成的任务。因为，马基雅维里的著述不少、思想丰富、经历复杂，如果要面面俱到、夹叙夹议，还真是需要很多篇幅才能竟功。加之斯金纳又确立了那么刚性的政治思想史研究方法，以此方法来处理像马基雅维里这么适中的对象，细部的展开，

也许更容易展现其方法的精妙。但斯金纳的功夫就是了得。即便篇幅限定了，也不妨碍他将其特殊方法悉数动用起来。

斯金纳书写马基雅维里，首写人生重要经历，次写重要著述要点。写人生经历的时候，将思想与行动连贯起来，让人们在马基雅维里的所思所想有所期待，做好理解他思想的心理预期。在概述他重要著作的时候，斯金纳将之与传主的个人经历、国家处境、时代状况、外交关系诸因素贯穿起来，其所思，其所行，水乳交融。这就避免了要么流连于思想家著述的字里行间，望文生义；或者执著于时代背景，小看了思想家的观念创制能力。

马基雅维里之所以一开现代政治思想风气，与他的特殊经历具有密切关系。说起来，马基雅维里并不是一个力断众流、首开新潮的人物。他有着那个时代所有重要人物的共同特征：在人文主义气氛甚为浓厚的佛罗伦萨，其人文修养功夫甚好，这为他晋身政界提供了台阶。同时，他对意大利的统一建国，萦怀于心，对内思考政治整合，对外比较国家建构，视野甚为广阔，行动导向极其明确。这样的高层经历，恐怕也是马基雅维里足以洞穿政治的决定性条件。加之，他从高层政治摔下来，堕入民间，紧张的教训归纳，与重出江湖的应急考量，让他着力制定了再次跻身政界的对策性建国方案。不过好运不常，马基雅维里以政治生涯而辉煌，也因政治经历而深沉，但最后则因政治失意郁郁而终。但正是因为他与政治的终生纠缠，才足以深刻领悟政治的真谛。斯金纳开篇对之的叙述，就将马基雅维里足以掀动现代政治思想革命的时代大背景与个人小处境，交代得清清楚楚、明明白白。一个理论政治家与实践政治家错位交叠的马基雅维里立体形象，就这么呈现在人们面前。

斯金纳在叙述马基雅维里的生平、经历后，对他三本重要著作进行了缕析。无疑，马基雅维里之成为马基雅维里的理由，首先在于他撰写了《君主论》。下决心成为“君主智囊”，是他写这本现代政治学开创性著作的最强劲动力。这本书让马基雅维里蒙受了邪恶导师的污名。斯金纳经过分析，认为这一指责过于严重。考虑到马基雅维里所处时代的人文主义风气、他的政治实践经历，他之所以鲜明推崇君主

临机应变的政治化举措，实在是当时政治的发展需要正当化时运之上的德性。这里的德性，不是亚里士多德德性伦理学意义上的美德，而是一种审时度势、当机立断、与时俱进的综合能力。人文主义重视时运，马基雅维里视其为迂远。在建国之际，人们岂能采取治国之时的政治方略。尤其是关乎国运的君主，德性要讲，政治能力更为重要。斯金纳特别强调，这是马基雅维里经历佛罗伦萨共和衰亡给他的深刻启迪。这哪是一般和平状态下的政治思想史研究者能理解的主张。那些单纯幼稚的古典学家，在这里，就像马基雅维里时代的人文学家一样，露出不懂政治的怯懦来。

马基雅维里的研究者，常常以他思想的另一面为他开脱邪恶导师的指斥。在《君主论》之外，他的另一本著作《李维十论》（本书中译为《论李维罗马史前十卷》），被人认读为反映了马基雅维里政治理想的作品。在这本书里，马基雅维里表现出对古典共和主义的偏爱，似乎这才是他涉论建国的理想寄托。在斯金纳看来，这本书乃是一本著述宗旨与《君主论》完全一致的作品。只不过，两书的落笔重点，略有不同而已：如果说《君主论》主要是提请君主注意，运用政治手段强力建构国家是其要务的话，那么，《李维十论》不过是借助罗马史学家李维的著作，来申发如何可以成功建构强大国家的想法。马基雅维里两本重要著作的宗旨，其实是一以贯之的。这就有力矫正了马基雅维里研究中将两者对立起来分析的习惯性思路。

马基雅维里认为，共和建国，基点应落在古典的集体自由上面，重点应落在建国者对时运与德性的综观把握能力上。一个伟大的政治家，为自己民族创制强大国家，那不过是一种运气。而再造国家的政治家，应当开创一种更具有延续性、足以整合平民德性的法治体系。这样才能杜绝国家的朽败，保证国运昌盛、历久不衰。而足以维护国家时运与德性的适时匹配，在政体上莫过立于自由的混合政体。着眼于此，《君主论》的主题便得到深化与拓展。斯金纳就此成功地弥合了分裂的马基雅维里形象。

斯金纳的这本书，主要篇幅都在缕述《君主论》与《李维十论》中蕴藏的马基雅维里政治思想。在对之条分缕析，力辟流俗之见，展

现马基雅维里思想全貌之后，他用十来页的篇幅，评述了马基雅维里晚年的重要著作《佛罗伦萨史》。这部著作的严格历史学意义是不足的。但之所以单独拿出来品评，是因为这部著作体现了马基雅维里关于建国的一贯思想：杜绝国家的朽败，寻求对内激活政治体能量的冲突，确定对外的军事扩张战略，以保持国家的生机活力。尤为关键的是，对马基雅维里而言，撰写这部授命而作的历史作品，事关他的家乡情怀。在斯金纳看来，马基雅维里的政治思想时时处处游荡着一个幽灵——佛罗伦萨，这个城邦的兴盛与衰败，是激发他政治思考灵感的源头活水。这也许是斯金纳不得不花费一些笔墨处理这本书的缘故所在。

斯金纳在马基雅维里的著作中选取《君主论》、《李维十论》和《佛罗伦萨史》进行专门讨论，绝非无意之举。他自陈，选取这三本书讨论马基雅维里的思想，是因为三本书恰好呈现了马基雅维里政治思考紧密关联的三个方面：“《君主论》是希望向君主进谏，如何通过建立‘伟业’赢取荣耀，《论罗马史》（即《李维十论》——序者注）是力图解释某些城邦为何‘能够崛起’，罗马为何能脱颖而出，成为‘超级强权’，创立‘辉煌功业’。”而《佛罗伦萨史》在全力阐释一个城邦或国家如何可以避免朽败，走向衰亡。三本书的主题是内在呼应的：确立建国任务，刻画建国典范，避免建国误区。斯金纳以简明扼要之笔，描摹了完整的马基雅维里政治思想图像。

斯金纳这本书第三个方面的贡献是，在重塑马基雅维里形象的细节上进行的精到分析与准确刻画。如果说全书的宗旨是论述马基雅维里政治思想旨在处理国家建构中的时运与德性关系的话，那么，斯金纳在一系列具体论述中，澄清了对马基雅维里的种种不当论断。他确信，政治思想史家是“记录的天使，而不是杀人的法官”。因此，还原马基雅维里之为马基雅维里的真实语境，就成为他不懈努力的目标。他坚决拒斥施特劳斯学派那种将马基雅维里视为邪恶导师的血口喷人，试图以更为宽容的态度对待马基雅维里推崇君主肮脏政治手段的主张，并且尝试理解马基雅维里这种主张的个人经历、时代处境、国家命运、国际政治诸方面的思想动力。基于此，他在全书的具体论述中，随时呈现出为马基雅维里清污的努力。

这样的清污，在书中处处可见。开篇，斯金纳就明白无误地指出，他写马基雅维里，就是要在古典哲学和文艺复兴哲学的思想语境、16世纪初意大利城邦生活的政治语境中，领悟他的所思所想。接下来，在全书的具体论述中，斯金纳先是将马基雅维里放到他生活的社会中，描述他那个时代的精神氛围、政治状态。清理他心仪和讨厌的古今政治家，分析他打过交道的政治家及其得失，凸显了马基雅维里之所以切入政治思想世界的综观动力。在解析马基雅维里的两本重要著作的时候，斯金纳澄清了马基雅维里那个时代关于运气与德性的复杂含义，这就有助于人们准确理解马基雅维里讨论建立国家与继承国家的划分、区隔和贯通时运与德性的进路、追求物质与寻求荣耀的划分、重视美德与推崇权谋的不同立意。人们也许会理解，马基雅维里对根本美德与君主美德刻意严加区分的意图，绝不在浅层的权谋，而在深层的政治寓意。在马基雅维里一生中，他总是处在古典人文主义的精神氛围和共和主义推崇美德的政治取向牵引中，但他对权谋诡诈之术的倡导，旨在表明自己试图为真正“政治的思考”开辟一条通路。为此，他提倡君主不讲道德，主张国富民穷，力推贫富冲突，狂热要求建立公民军队，推崇对外扩张，因之掀动一场政治思想上的“马基雅维里革命”。

这场“马基雅维里革命”，其实是一场矫正当时人不作“实际上”要做的事情，非要做“应该做”的事情的时风的革命。这场革命，让人们意识到，人文主义所主张的那一套东西，是一种单纯幼稚的东西。对一个处在建国关键时刻的国度来讲，一味地对建国者即君主灌输美德，其实是相当不理性的、灾难性的做法。从美德的视角看，为善的优先性自不待言。从政治的角度讲，当时势不允许行善的时候，就该当机立断，下定为恶的决心。这是一个把握国运的君主必须具备的、审时度势的能力。否则，就会像马基雅维里家乡的政客们一样，在共和国面临危机的时候，当断不断、反受其乱。由此，他画出了自己与古典人文主义以及古典共和主义的重要界限：在适时的时候，放弃德性，坚持理性。这对主政者即君主来讲，以狮子的凶猛和狐狸的狡猾双重手段，对付复杂的政治局面，把握建国与治国的要领，乃是决定生死存亡的头等大事。正是基于这样的冷峻理性观念，君主才足以把

握建国时运，也才能在治国之时，掌握臣民敬畏与仇视的两个端点，有效供给国家秩序。

“马基雅维里革命”，乃是一场政治理性对道义逻辑的革命。这对一切单纯崇尚美德传统的人来讲，确实是一场无法接受的、翻天覆地的革命。但站在现代建国的历史起点上，马基雅维里及时掀起了这场革命，而为现代国家打开了历史闸门。在马基雅维里的思想中，不是不讲道德，而是不讲具有无条件优先性的道德；不是不重视美德的地位与作用，而是拒绝将道德置于一切事务的前置地位，将之视为一种后置的结果。这是斯金纳在书中没有直接得出的结论。但可以从他对“马基雅维里革命”的语境缕析中推导出来。

这就是斯金纳此书“重觅过去”的最大贡献：现代政治思想的生成，原来并不是马基雅维里个人的偏好，而是政治观察的深刻洞见。施特劳斯学派对马基雅维里的愤愤然，原来是因为也期待政治洞察力的他们，不太理解马基雅维里的苦心孤诣所指，有虑及此，似乎完全可以释然放下。

大师小书，值得精读。

前言

本书曾有一个较早的版本，于1981年出版，收入《历史上的大师》丛书。我要感谢凯斯·托马斯当初邀请我参与那套丛书的撰写，感谢牛津大学出版社的编辑们（特别是亨利·哈迪）在编校方面的帮助，感谢约翰·邓恩、苏珊·詹姆斯，J.G.A.波科克和凯斯·托马斯细致审读我的原稿，并提供了许多宝贵的意见。在准备这个新版本的过程中，我又得到了出版社编辑们专业水准的帮助，我要再次感谢他们，谢利·考克斯的耐心和鼓励尤其让我感激。

这个新版本对原稿做了全面的修改，也更新了参考文献，但我的理路没有变。我仍然认为，就主要倾向而言，马基雅维里代表了人文主义政治思想的一种新古典形式。我还提出，在讨论马基雅维里政治思想中最具创造力和洞察力的方面时，我们应当看到，他既沿用并大体认可人文主义的传统观念，又反复诘问和驳斥它们，甚至把它们作为讽刺的靶子。虽然此书的主要目的是通俗易懂地介绍马基雅维里关于治国术的见解，我仍希望上述解读也能激起本领域专家的兴趣。

引用波伊提乌、西塞罗、李维、萨卢斯特和塞涅卡时，我用的是洛布古典丛书的英译本。引用马基雅维里的《书信集》、《出使篇》和所谓的《怪论集》时，译文都是我自己的。引用《君主论》时，我用的是罗素·普赖斯的译文（收于昆廷·斯金纳和罗素·普赖斯编的《马基雅维里〈君主论〉》，剑桥1988年版）。引用马基雅维里的其他著作时，我用的是艾伦·吉尔伯特（感谢他的许可）在《马基雅维里：代表作及其他著作》（三卷本，杜克大学出版社1965年版）中的精彩英译。在引用《书信集》和《出使篇》时，我分别在括号里用C和L做了标识¹，并在引文后注明了页码。在引用马基雅维里的其他著作时，我的行文已表明出处，只在括号里另外加上了页码。引用文献的详细信息见书末的附录²。

关于译文我还有两点说明。我在个别地方对吉尔伯特的译法稍做了改动，以更贴近马基雅维里原文的措辞。另外，我始终坚信马基雅

维里的核心术语virtú（拉丁语virtus）³在现代英语中无法找到对应的词或能曲折达意的短语。因此，我在整本书中都保留了这两个词的原文。然而，这并不意味着我没有讨论它们的含义，恰恰相反，书的相当篇幅其实都在阐发我对马基雅维里笔下这些词的理解。

引言

马基雅维里辞世已近五百年，但他的名字仍是狡诈、阴险和政治事务中背信弃义的象征。莎士比亚所称的“心狠手辣的马基雅维里”从来都是道德论者仇视的对象，无论他们属于哪个阵营，保守还是革命。埃德蒙·柏克声称在法国大革命“民主暴政”的根基里看到了“马基雅维里式政策的可憎信条”。马克思和恩格斯谴责马基雅维里主义的原则时同样言辞激烈，只不过他们坚信真正奉行“马基雅维里式政策”的是在革命时期试图“扼制民主能量”的那些人。双方一致认为，马基雅维里主义的种种罪恶对政治生活的道德基础构成了最严重的威胁。

马基雅维里俨然已经臭名昭著，给人贴上马基雅维里分子的标签仍是政治论争中攻击敌人的利器。例如，亨利·基辛格曾在一次著名的访谈（发表于1972年的《新共和》杂志）中阐述自己的政治哲学，特别讨论了担任总统顾问的经历。采访者评论说，“听你说话，我们时常关心的不是你在多大程度上影响了美国总统，而是马基雅维里在多大程度上影响了你”。这层联系显然让基辛格避之不及。他是马基雅维里分子吗？“不，绝对不是。”他受到了马基雅维里的任何影响吗？“绝对没有。”

马基雅维里的恶名背后到底是怎样的图景？他活该被人诅咒吗？他在主要著作中对政治行为和政治道德究竟提出了什么样的见解？这些就是我希望在这本小书里回答的问题。我的观点是，要读懂马基雅维里的理论，我们首先必须还原他在《君主论》、《论李维罗马史前十卷》和其他政治著作中所关注的问题。而要获得这样的历史眼光，我们又必须重构他当初写这些书时的语境——既包括古典哲学和文艺复兴哲学的思想语境，也包括16世纪初意大利城邦生活的政治语境。一旦我们将马基雅维里放回他最初形成自己观点的那个世界，我们就能逐渐领悟到，他对同时代主流道德观念的批判是多么卓尔不群。而一旦把握了他本人道德观的种种内涵，我们就很容易明白，为什么每当人们讨论政治权力和领导术时，仍会频繁提及他的名字。

第一章 外交使者

人文主义背景

1469年5月3日，尼科洛·马基雅维里出生于佛罗伦萨。现存记录显示，1498年他开始在家乡事务中扮演积极角色，当时正值萨伏那洛拉控制的政府倒台。吉罗拉莫·萨伏那洛拉是圣马可修道院院长、多明我会会士。此前四年里，依靠先知式的布道，他在佛罗伦萨政坛呼风唤雨。这年4月初，他却因为异端罪名被捕，此后执政团⁴迅速出手，将政府中其残留的支持者解职。亚历山德罗·布拉切西⁵也受牵连失掉了第二国务厅长官的职位。最初这个位置空缺了一阵，但几星期之后，默默无闻的马基雅维里却进入了备选名单。他刚满29岁，似乎也没有行政经验。但他的提名没遇到明显的阻碍，6月19日，大议事会正式批准他担任佛罗伦萨共和国第二国务厅长官。



图1 佛罗伦萨的韦奇奥宫，1498—1512年间马基雅维里任职第二国务厅时在此工作。

马基雅维里进入国务厅的时候，该机构主要职位的聘任已经有一套固定的办法。竞聘者不仅要表现出外交才能，还应展示出所谓人文学问的深厚素养。这种人文研究（*studia humanitatis*⁶）的观念源于罗马，尤其是西塞罗，他的教育理想在14世纪意大利人文主义者中间复活了，并逐渐对大学和意大利的公共生活产生了强烈影响。人文主义者的首要标志就是对“真正人文”的教育应当包含什么内容有特定的主张，并严格遵循。他们要求自己的学生先掌握拉丁语，然后研习修辞，模仿古典大家的风格，最后通过细读古代历史和道德哲学来完成学业。他们还让一个沿袭已久的观点深入人心，那就是这样的训练为

政治生活提供了最好的准备。正如西塞罗反复强调的，这些学科能够培养治理国家所需的主要价值观：让个人利益服从公共福祉的意愿；对抗道德朽败⁷和专制统治的渴望；实现最崇高目标的雄心，也就是为自己和国家争得名誉和荣耀。

佛罗伦萨人日益受到这些信念的熏陶，于是开始征召他们中间最优秀的人文主义者出任市政府的顶层职位。这种做法可以说发端于1375年，当时科卢乔·萨卢塔蒂被任命为国务厅长官，很快这就成了通例。在马基雅维里的成长期，担任第一国务厅长官的是巴尔托洛梅奥·斯卡拉，他履职期间一直是大学教授，继续就典型的人文话题撰写著述，其代表作是一本讨论道德的专著和一部《佛罗伦萨人史》。马基雅维里担任国务厅长官时，斯卡拉的继任者马尔切洛·阿德里亚尼仍鲜明地延续了这一传统。他也是从大学教席走上了第一国务厅长官的岗位，也继续发表人文研究的著作，包括一本拉丁语教材和一本用意大利语撰写的《论佛罗伦萨贵族的教育》。

或许正因为这样的理想风行一时，年纪尚轻的马基雅维里才得以获得要职，参与共和国的管理。他的家庭虽不富庶，门第也不算高贵，却与城里最有声望的人文研究者圈子交游甚密。马基雅维里的父亲贝尔纳多是一位职业律师，对人文学问有热切的兴趣。他与几位最杰出的学者是好友，包括巴尔托洛梅奥·斯卡拉，后者在1483年发表的对话体著作《论法律和司法裁决》就以他本人和贝尔纳多·马基雅维里（被他形容为“我的挚友”）为讨论的双方。而且，从1474—1487年间贝尔纳多的日记看，在他儿子尼科洛的成长期，贝尔纳多一直在钻研构成文艺复兴时代“人文学问”根基的几部古典名著。根据记录，他在1477年和1480年分别借阅了西塞罗的《反腓力辞》⁸和这位作家的修辞学杰作《论雄辩家》。他还在1470年代多次借阅西塞罗最重要的道德学著作《论义务》，1476年他甚至还获得了一本李维的《罗马史》⁹——正是这本书在四十多年后为他儿子的《论李维罗马史前十卷》¹⁰（马基雅维里篇幅最长、用力最深的政治哲学著作）提供了框架。

贝尔纳多的日记还表明，虽然经济投入巨大——逐条记录的花销

表明了他的焦虑——他仍尽心竭力地为儿子打下最好的人文教育基础¹¹。据我们所知，马基雅维里刚满七岁，这样的教育就开始了，当时他父亲记录称“我的小儿子尼科洛已经到马泰奥老师那里求学了”，正式教育的第一阶段是学习拉丁语。12岁的时候，马基雅维里进入下一阶段，由一位著名的校长保罗·达·隆齐里奥内接手，马基雅维里同辈中多位著名的人文研究者都出自他门下。1481年11月5日，贝尔纳多在日记中记下了这个进展，他自豪地宣布，“尼科洛已经能用拉丁语写文章了”——按照当时的标准教法，这意味着模仿最优秀的古典写作风格。最后，如果我们相信保罗·焦维奥的话，马基雅维里可能是在佛罗伦萨大学完成他的学业的。焦维奥在《博雅名人传》¹²中称，马基雅维里古典教育的“精华部分”应归功于马尔切洛·阿德里亚尼，而我们已经知道，阿德里亚尼在出任第一国务厅长官之前，曾在该大学任教数年。

上述的人文主义背景或许可以解释，1498年夏天马基雅维里为何突然获得政府任命。阿德里亚尼已在当年早些时候出任第一国务厅长官，在这政权更迭之际，为国务厅物色人选的他大约还记得马基雅维里在人文学问方面的才能，于是用职位作为回报——这样的猜想应算顺理成章吧。因此，马基雅维里在反萨伏那洛拉的新政府里登台亮相，很可能是靠了阿德里亚尼的奖掖，他父亲的人文主义朋友或许也发挥了影响。

外交使命

马基雅维里需承担两方面的职责。第二国务厅成立于1437年，主要处理佛罗伦萨所辖领土的行政文书往来。但作为这个部门的领导，马基雅维里也是第一国务厅长官的六位秘书之一，正是由于这一身份，为军事十人团（负责共和国外交关系的委员会）服务的工作很快也分派给了他。这意味着除了日常文书工作外，他会代表十人团出使各国，扮演特使秘书的角色，并协助把外国事务的详细报告发回国内。

他首次获得这样的出使机会是在1500年7月，当时政府指派他和弗朗切斯科·德拉·卡萨“以最快速度”赶赴法王路易十二的宫廷（《出使篇》70页）。之所以派出这个使团，是因为佛罗伦萨在征讨比萨¹³的战争中遇到了麻烦。比萨人于1496年发动叛乱，在接下来的四年里，他们击退了所有绞杀独立运动的军事攻势。但在1500年初，法国人同意帮助佛罗伦萨人收复该城，并派出一支军队前往围攻。但这次行动也一败涂地：佛罗伦萨招募的加斯科涅¹⁴雇佣兵临阵脱逃，瑞士扈从军因为缺饷而哗变，进攻只好灰溜溜地取消。

政府指示马基雅维里，“务必澄清，战役无功而返不是由于我方的任何失误”，如有可能，还应“让对方感觉”，法国指挥官的表现“腐化怯懦”（《出使篇》72、74页）。然而，他和德拉·卡萨初次觐见路易十二便发现，佛罗伦萨对以往失败所做的辩解，国王没多少兴趣听。相反，他想知道的是，一个表现得如此混乱无能的政府，将来是否可能给法国提供实质性的帮助。后来他们又与法王及其主要顾问弗洛里蒙·罗贝泰和鲁昂大主教¹⁵举行多次磋商，但会谈的基调此时已经定下了。结果马基雅维里虽然在法国宫廷停留了几乎半年，他对法国政策的了解却没增加多少，反而对意大利城邦日益暧昧的政治地位感触甚深。

他学到的第一课是，在任何熟谙现代君王术的人看来，佛罗伦萨统治机器的犹豫与软弱都近乎荒谬。到了7月底，执政团如果不再派一个使团来重新商谈与法国结盟的条款，局面似乎就无法收拾了。从8月到9月，马基雅维里一直在苦等新特使启程的消息，并反复向鲁昂大主教保证，使团随时可能到达。到了10月中旬，依然没有使团的音讯，没完没了的敷衍之词招致了大主教毫不掩饰的鄙夷。马基雅维里在汇报中沮丧地说，当大主教得知承诺的使团终于出发的时候，他的“原话如下”：“没错，您是这么说的，可是等不到特使来，我们就已经死了。”（《出使篇》168页）更让马基雅维里感到屈辱的是，他发现家乡佛罗伦萨自视甚高，但在法国人看来，这样的认识跟它的军力和财力极不相称，可笑至极。他不得不告诉执政团，法国人“只看重有强大军队和掏钱意愿的人”，而他们已经确定，“你们两项条件都不具备”。虽然马基雅维里试图证明“你们的强大将保证法王在意大利的

属地安全”，他却意识到自己“完全是白费唇舌”，因为法国人只以嘲笑作答。他承认，痛苦的真相是，“他们称你为废物先生”（《出使篇》126页及该页注释）。

这一课让马基雅维里耿耿于怀。他在成熟期撰写的政治著作中反复告诫，拖延是愚蠢的，表现得优柔寡断是危险的，战争和政治都需要果敢迅速的行动。但他显然无法接受进一步的推断：意大利城邦没有任何前途。他继续探讨这些城邦的军事和政治体制，因为他相信它们仍然能够恢复和维持独立地位，虽然在他的有生之年，它们却只能彻底臣服于法兰西、德意志和西班牙排山倒海的军队。

出使法国的任务于1500年12月结束，马基雅维里匆匆赶回家中。姐姐在他出国期间去世，父亲在他快动身的时候也去世了，所以家庭事务（他向执政团抱怨说）已经“完全陷入混乱”（《出使篇》184页）。此外，他也担心自己的职位，因为助手阿戈斯蒂诺·韦斯普奇在10月底曾向他报信，说已有风声，“如果你不回来，国务厅的职务就将不保”（《书信集》60页）。而且此后不久，马基雅维里又添了一个留在佛罗伦萨周围的理由：他开始向玛丽埃塔·科尔西尼求爱。两人于1501年秋天成婚，玛丽埃塔在马基雅维里的故事中从不显眼，但他的信件却表明，她是他一生钟爱的对象。玛丽埃塔为他生了六个孩子，默默忍受了他的不少出轨行为，在他死后继续活了四分之一世纪。

接下来的两年，马基雅维里主要在佛罗伦萨及附近地区度过。这期间，执政团有了一个新的大患，切萨雷·博尔贾的军力不断增长，对边境构成严重威胁。1501年4月，博尔贾被父亲教皇亚历山大六世封为罗马涅公爵。为了切分一块与这个响亮的新名号相配的领土，他发动了一系列冒险的攻势。首先他占据了法恩扎，围攻了皮翁比诺，并于1501年9月进入该城。然后他的手下于1502年春在瓦迪齐阿纳策动了针对佛罗伦萨的叛乱，与此同时，博尔贾本人挥师北上，用闪电般的突袭夺取了乌尔比诺公国。连续的胜利让他信心暴涨，于是他要求与佛罗伦萨人订立正式同盟，并命令他们派出代表，来听他开出的条件。这项棘手的任务交给了马基雅维里，他曾在乌尔比诺见过博尔

贾。马基雅维里于1502年10月5日领命，两天后便在伊莫拉与博尔贾会面了。

这次使命标志着马基雅维里的外交生涯进入了成型期，正是在这一时期，他有机会扮演自己最喜欢的角色，做当代治国术的一手观察者和评估者。同样是在这一时期，在观察各国统治者决策的过程中，他形成了对他们中多数人的最终评价。常有人说，马基雅维里的《出使篇》包含的只是他晚期政治观点的“原材料”或者“草稿”，后来在被迫赋闲期间他才整合了这些事例和见解，并把它们视为普遍模式的范本。然而我们研读《出使篇》就会发现，马基雅维里对政治人物的评判，甚至他的警言妙论，在事发当时就已成型，后来几乎是不加改动地嵌入了《论李维罗马史前十卷》和《君主论》（后者尤其如此）。

马基雅维里出使博尔贾宫廷历时近四个月，在此期间，他与这位公爵有过多次面对面的讨论。博尔贾似乎是刻意向他解释自己的政策及其背后的野心。马基雅维里深受震动。他汇报说，公爵不仅抱负远大，而且“有超人的勇气”，他“认为自己可以从心所欲，无所不能”（《出使篇》520页）。他出语惊人，行动也毫不逊色，因为他“亲手掌控着一切事情”，管理手段又“极其隐蔽”，所以决策和实施都出人意料又有雷霆万钧之势（《出使篇》427、503页）。总之，马基雅维里意识到，博尔贾绝不是军事起家的暴发户，而是“必须严加提防的意大利新势力”（《出使篇》422页）。

这些评论最初是以密件形式发给军事十人团的，后来却成了人们津津乐道的名言，因为它们几乎原封不动地出现在《君主论》第七章里。在概述博尔贾的政治生涯时，马基雅维里再次强调了公爵的超凡勇气、出众才能和强烈的目标意识（33—34页）。他也重申，博尔贾的行动能力和策划能力同样卓越。“为了向下扎根”，他“用尽了一切可能的手段”，在极短的时间内就“为未来的霸业筑好了宏伟的地基”，如果不是运气突然背弃了他，他“必将征服一切困难”（29、33页）。

虽然马基雅维里佩服博尔贾的统治才能，但他从一开始就对公爵的极端自负感到不安。早在1502年10月，他就从伊莫拉写信说，“在

我停留期间，公爵政权的唯一支撑是他的好运”（《出使篇》386页）。到了第二年年年初，他对公爵的行为越发不满，因为后者仍然只寄望于自己“前无古人的好运”（《出使篇》520页）。1503年10月，马基雅维里出使罗马时，又获得了近距离观察博尔贾的机会，他先前对公爵的质疑此时已经凝固成一种判断：公爵的能力有重大缺陷。

马基雅维里的罗马之行主要是为了追踪教廷的一次罕见危机。教皇亚历山大六世死于8月，庇护三世继任不足一月又亡故。佛罗伦萨执政团急于获取每天的最新情报，以便预判形势，特别令他们不安的是，博尔贾已经改旗易帜，声援红衣主教朱利亚诺·德拉·罗韦雷出任教皇。这一动向可能会威胁到佛罗伦萨的利益，因为公爵的支持是以一项承诺为代价的：罗韦雷如果当选教皇，就必须任命博尔贾为教皇军统帅。看起来能够确信的是，博尔贾一旦获得这个头衔，就会在佛罗伦萨边境发动一系列新的敌对行动。

因此，马基雅维里最早的信函主要聚焦于红衣主教团的会议。罗韦雷在会上“以压倒性多数”当选教皇，即尤利乌斯二世¹⁷（《出使篇》599页）。此事尘埃落定后，所有人的目光都转移到博尔贾和教皇之间日益尖锐的冲突上。两位玩弄权谋的高手开始对峙、试探，作为观众的马基雅维里意识到，自己当初对公爵能力的怀疑完全得到了印证。

他感觉博尔贾转而支持罗韦雷是缺乏远见的，因为他没看到其中的危险。马基雅维里提醒军事十人团，在公爵父亲亚历山大六世担任教皇期间，这位红衣主教“在外流亡十年之久”。他据此推论，罗韦雷“不可能这么快就忘掉了旧怨”，真心实意与仇人的儿子结盟（《出使篇》599页）。但马基雅维里对博尔贾最严厉的指责是，面临如此诡谲危险的形势，博尔贾依然深信自己吉人天相，就近乎妄诞了。最初，马基雅维里只是有些惊讶地评论道：“公爵让无节制的自信迷了心窍。”（《出使篇》599页）两周后，教皇的任命书仍未下达，博尔贾在罗马涅的领地纷纷叛乱，马基雅维里的语气变得刻薄起来，他说，公爵“在时运¹⁸的这些攻击面前惊慌失措”，“他还不习惯这种苦头呢”（《出使篇》631页）。到了月末，马基雅维里断定，博尔贾已被

厄运摧垮，任何决定他都不能坚持到底了。11月26日，他已有把握向军事十人团预言，“从今往后，你们行动时再不必考虑他了”（《出使篇》683页）。一周后他最后一次提到博尔贾的事，只是淡淡地说，“公爵正慢慢滑进坟墓”（《出使篇》709页）。

和前面那些文字一样，这些对博尔贾的秘密评价也因为写进了《君主论》第七章变得尽人皆知。马基雅维里在书中再次声明，公爵支持“尤利乌斯担任教皇”是“错误的选择”，因为“他绝不应将任何他伤害过的红衣主教送上教皇宝座”（34页）。他仍坚持自己对公爵的基本指责——过分依赖运气。他没有直面一种显而易见的偶然性，那就是“时运的恶意打击”可能在某个时候挫败自己的事业，当此事变为现实，他立刻就崩溃了（29页）。虽然不乏钦佩，马基雅维里对博尔贾的最后断语却是负面的（在《君主论》中甚至比《出使篇》中还严厉）：他“赢得成功依凭的是父亲的时运”，而一旦时运弃他而去，立刻一败涂地（28页）。

马基雅维里接下来有机会直接观察的重要领袖是新教皇尤利乌斯二世。他当选前后，马基雅维里曾数次觐见，但他得以洞悉这位教皇的性格与权术却是在后来的两次出使期间。第一次是在1506年8月和10月间，马基雅维里回到了罗马教廷。执政团指示他随时通报尤利乌斯光复教皇领地的进展，这项夺取佩鲁贾、博洛尼亚等地的计划典型地体现了教皇咄咄逼人的风格。1510年机会再次降临，马基雅维里跟随新的使团前往法国宫廷。此时，尤利乌斯已决定发动一场浩大攻势，将“蛮族”赶出意大利。这番雄心却让佛罗伦萨人陷入了尴尬境地。一方面他们绝不想冒犯日益好斗的教皇，另一方面，他们又是法国的传统盟友。法国人立刻抛来一个问题：如果教皇进犯路易十二前一年刚夺回的米兰公国，他们将提供什么样的帮助？和1506年的情形相仿，马基雅维里一面紧张地追踪着尤利乌斯的战事，一面心存侥幸地盘算着如何保持佛罗伦萨的中立。

观察这位“战士教皇”的行动，马基雅维里最初颇感震撼，甚至觉得不可思议。一开始他不假思索地认为，尤利乌斯收复教皇领地的计划必将惨败。他在1506年9月写道，“没人相信”教皇“能够实现他设定

的目标”（《出使篇》996页）。然而转瞬之间，马基雅维里就被迫咽下自己的预言。未到月底，尤利乌斯已经重新进入佩鲁贾，“平息了事态”，10月还没结束，马基雅维里的使命便已结束，他带回的惊人消息是，一番猛攻之后，博洛尼亚已无条件投降，“它的使臣蜷伏在教皇脚下，将城市呈交给他”（《出使篇》995、1035页）。

但是没过多久，马基雅维里便发出了质疑之声，特别是针对1510年尤利乌斯的一个令人震恐的决定：以他的微弱兵力与强大的法国对抗。开始他只是以嘲讽的口吻说，但愿“最终的结果表明”尤利乌斯的莽撞行为“并非依凭他本人的神圣地位”（《出使篇》1234页）。可是很快他的语气就变得严峻起来，“这里没人知道教皇的行动究竟有什么依据”，就连尤利乌斯的特使都承认，当前的局面让自己“瞠目结舌”，因为“他非常怀疑教皇是否有足够的资源和组织力量”来实现目标（《出使篇》1248页）。马基雅维里还不愿意直截了当地谴责教皇，他仍觉得，或许“像进攻博洛尼亚的战役一样”，教皇“仅凭自己的勇壮和威权”就把丧失理性的攻势转化成侥幸的胜利，也并非不可想象（《出使篇》1244页）。但总的来说，他已经开始被不可遏制的紧张情绪笼罩。他深有同感地重复着罗贝泰的一句话，大意是尤利乌斯仿佛“是上帝特意授命来摧毁世界的”（《出使篇》1270页）。他还异乎寻常地补充了一句极其严肃的评论，称教皇在他看来确“决意让基督教世界变为废墟，让意大利成为瓦砾”（《出使篇》1257页）。

这段关于教皇行动的记述几乎原样出现在《君主论》中。马基雅维里首先承认，虽然尤利乌斯“在一切事情上都冲动莽撞”，但就连他最离谱的计划“也总取得成功”。然而，马基雅维里接下来便声称，这仅仅是因为“时代和环境与他的行事风格太合拍”，他才从未尝到无所顾忌带来的苦果。所以，尽管教皇战功显赫，马基雅维里却觉得必须严厉批评他的治国术。的确，尤利乌斯“凭借冒险行动实现的功业，其他教皇用尽人的智慧也不能企及”，但这只是“他的短寿”给人造成的印象，似乎他真是一位杰出的领袖。“倘若天假以年，需要谨慎行事的时刻到来，他的失败将无可避免，因为他永远不会放弃天性赋予他的那些方法。”（91—92页）

在1506年出使教廷和1510年重访法国之间，马基雅维里还因为一次外交任务离开过意大利。这次他有机会直接体验另一位重量级国君——神圣罗马帝国皇帝马克西米利安。¹⁹执政团决定派出使臣，是因为皇帝进军意大利并在罗马加冕的计划令他们不安。公布此项计划时，他向佛罗伦萨人索要一大笔赞助，帮他克服财政困难（他似乎永远缺钱）。他若来，执政团自然急于迁就他；他若不来，他们就不肯掏钱了。他真要来吗？1507年6月，他们派弗朗切斯科·韦托里去探明情况，但他的汇报却模棱两可，六个月后，他们给了马基雅维里一番指示，命他再去打探。两位使臣在帝国宫廷滞留到第二年6月，那时远征计划显然已取消了。

马基雅维里对哈布斯堡家族首领的评价完全不像他对切萨雷·博尔贾和尤利乌斯二世那样严谨缜密；自始至终，他对这位皇帝只有一个印象：昏庸无能，几乎没有治国所需的任何素质。马基雅维里觉得，他最根本的弱点在于，总是“犹豫、轻信”，结果“听到任何一种不同的观点，他的想法都会立刻动摇”（《出使篇》1098—1099页）。如此一来，根本无法和他谈判，因为即使他开始已经做了决定——例如进军意大利——我们仍可以保险地预言，“只有上帝知道会如何收场”（《出使篇》1139页）。这种性格也极大地削弱了他的领导权，因为所有人“都始终茫然无绪”，“没人知道他究竟会如何行动”（《出使篇》1106页）。

马基雅维里在《君主论》中对这位皇帝的描绘基本上复制了早期的印象。他在第二十三章以马克西米利安为例讨论了君主应该如何听取好的建议。这位皇帝的行为被当作反面教材，用以警告君主，如果在谋臣面前缺乏决断会招致怎样的危险。马基雅维里形容他“毫无主见”，一旦他的计划“已广为人知”，然后又“遭到身边人的反对”，他便立刻失去方向，“把当初的目标抛在脑后”。和这样的人打交道，让人沮丧透顶，因为“没人知道他到底想做什么”；这样的统治者也完全不称职，因为他的任何决定“都不可信赖”，“今日所成就的，他明日便毁掉”（87页）。

外交心得

马基雅维里亲身领教了这些国君显贵的行事之道，当他将最终评价诉诸文字时，已经得出结论：所有这些人没能正确理解一个简单却又根本的道理，结果他们的事业多以失败告终，即使成功，也应主要归于运气，而非睿智的政治判断。面对变化的形势不能做出主动的调整，这是他们共同的、全局性的致命缺点。切萨雷·博尔贾任何时候都目空一切，马克西米利安永远都优柔寡断，尤利乌斯二世从来都冲动亢奋。他们都不肯承认，如果自己能够努力抑制个性，去适应时势的要求，而不是企图用个性来改造时势，他们的功业会远为辉煌。

最终，上述体悟成了马基雅维里在《君主论》中分析统治术时的核心观点。但早在以外交官身份四处奔波的年代，他就已把这份心得记录下来。而且，从《出使篇》可以看出，这个结论最初其实不是他自己的概括，而是对别人观点的消化吸收。在他接触过的最精明的政客中，有两位曾向他表达过类似的观点。他第一次听到这样的议论是在尤利乌斯二世当选教皇的那天。马基雅维里与弗朗切斯科·索代里尼搭上了话，此人是沃尔泰拉的红衣主教、佛罗伦萨元首

（gonfaloniere）皮耶罗·索代里尼之兄。红衣主教对他说，“这么多年来，咱们的城市从没像今天这样对新教皇寄予如此的厚望”，但他又补充道，“只有知道怎样和时代合拍才行”（《出使篇》593页）。两年后，在与锡耶纳统治者潘多尔福·彼得鲁奇谈判的时候，马基雅维里又听到同样的见解。他在《君主论》中称赞这位贵族“很有才干”（85页）。执政团给马基雅维里的任务是质问潘多尔福，他对佛罗伦萨“用尽阴谋诡计”，究竟是何居心（《出使篇》911页）。潘多尔福放言无忌的态度让马基雅维里颇感震惊。“每天我都尽量少犯错，”他说，“我管理政府按日安排，处理私事按小时安排，因为时势永远比我们的智力强大。”（《出使篇》912页）

虽然一般而言，马基雅维里对同时代的统治者批判甚为严厉，但如果据此认定，当时的治国术在他眼里无非是一部罪恶、愚蠢和灾祸组成的历史，那就错了。在外交生涯的某些时刻，他曾目睹政治难题

得到果断圆满的解决，这些方案不仅令他由衷钦佩，也明显对他自己的治国理论产生了影响。1503年的事件就是一例。在切萨雷·博尔贾和教皇旷日持久的智谋战中，马基雅维里兴致勃勃地关注着尤利乌斯二世如何处理一个复杂的局面：作为敌人的公爵就在自己的教廷里。他提醒军事十人团，教皇对博尔贾“经年累月的仇恨尽人皆知”，但这改变不了博尔贾在他登顶过程中“功劳最大”的事实，因此他“向公爵许下了不少慷慨的诺言”（《出使篇》599页）。困境似乎无法摆脱：尤利乌斯怎么可能既不受公爵的羁绊，又不违背自己庄严的承诺？

马基雅维里很快发现，答案分为两步，都简单得惊人。升任前，尤利乌斯刻意强调，自己是“一诺千金的人”，绝对会信守誓言，与博尔贾“保持联系，以便兑现承诺”（《出使篇》613、621页）。但他刚感觉地位稳固下来，便翻脸不认账了。他不但拒绝授予公爵头衔和军队，而且下令将他逮捕并囚禁在自己的官邸里。目睹他的闪击行动，马基雅维里难以抑制自己的惊愕和仰慕之情。“瞧，”他感叹道，“这位教皇多么光明正大地着手清偿债务：他就这么直截了当地把它们一笔勾销了。”更重要的是，马基雅维里评论道，教皇的名声没受到任何玷污，相反，“所有人都和从前一样热烈地亲吻²⁰教皇的手”（《出使篇》683页）。

这次，博尔贾的表现让马基雅维里失望，他竟如此轻易被敌人暗算，一败涂地。马基雅维里以他典型的语气总结道，公爵根本不该以为“别人的话比自己的话更值得信赖”（《出使篇》600页）。尽管如此，观察博尔贾的政治行动无疑让马基雅维里获益最多，他曾有两次难得的场合目睹博尔贾处理和化解一场严重危机的全过程，后者的果决和自信赢得了他毫无保留的尊敬。

一次是在1502年12月，当时罗马涅人突然发声，控诉博尔贾的副手利米罗·德·奥尔科在上年“安抚”该省时采用的高压手段。利米罗自然只是执行公爵的命令，而且成效显著，整个地区很快摆脱混乱，恢复了秩序。但他的铁腕政策也激起了广泛的仇恨，此时已威胁到该省的长治久安。博尔贾该如何应对？他的方案干脆利落，却又令人毛骨悚然，马基雅维里的记述也同样简练生动。利米罗被召到伊莫拉，四

天之后“广场上发现了他的尸体，被切成了两块，并且一直留在那里，好让所有人看到”。“公爵很乐意向人们展示，”马基雅维里说，“他可以根据手下的功过任意生杀予夺。”（《出使篇》503页）

大致在同一时间，博尔贾还解决了罗马涅的军事困局，他的方式让马基雅维里既震惊又佩服。最初公爵只能依靠当地的小领主为自己提供主要的军事支持。但到了1502年夏，形势已经表明，他们的首领——尤其是奥尔西尼家族和维泰利家族——不仅难以信任，而且已经在密谋背叛。他该如何行动？他的第一步就是直接除掉他们。他假装与他们和好，召集他们到塞尼加利亚开会，将他们集体屠灭。唯有这一次，马基雅维里无法保持他刻意的冷静风格，当他描述这次行动时，坦承“这样的局面”让自己“惊愕得失去了方寸”（《出使篇》508页）。然后，博尔贾决定从此再不借力于这种毫无忠心可言的盟军，而要建立自己的军队。这一做法在当时简直闻所未闻，几乎所有意大利君主都依靠雇佣军作战，但马基雅维里却立刻感觉到这是极具远见的政策。他明显以赞赏的口吻汇报说，公爵不仅决定要让“属于自己的军队”从此成为“他权力的一个基础”，而且开始以惊人的速度招募士兵，“并已举行了有五百步兵和五百轻骑兵参加的检阅仪式”（《出使篇》419页）。马基雅维里改用告诫的语气解释道，他之所以“乐于把此事记录下来”，是因为他已经相信，“任何拥有嫡系部队和良好军备的人，无论形势如何变幻，都能保持优势地位”（《出使篇》455页）。

到了1510年，经过十年出使国外的历练，马基雅维里对自己遇见的多数政治家都有了定评，只有尤利乌斯二世仍多少让他捉摸不透。一方面，马基雅维里觉得教皇在1510年对法国宣战的行为近乎疯狂，是不负责任的行为。无须任何想象力便可看到，“这两大势力的敌对局面”对佛罗伦萨来说意味着“最可怕的祸患”（《出使篇》1273页）。另一方面，他又情不自禁地希望，借助他不计后果的闯劲，尤利乌斯或许会再次成为意大利的救星，而不是灾星。博洛尼亚战役结束后，马基雅维里甚至梦想，教皇会不会“完成更伟大的功业”，让“意大利一劳永逸地摆脱那些企图吞并它的力量”（《出使篇》1028页）。四年之后，尽管国际危机越发严峻，他的恐惧也日益加深，他

仍在安慰自己，或许教皇会像“在博洛尼亚那样”，再次“将所有人带在身后”（《出使篇》1244页）。

不幸的是，对马基雅维里和佛罗伦萨来说，事实印证的是他的恐惧，而不是他的希望。由于1511年在战场上严重受挫，尤利乌斯建立了一个最终改变了意大利样貌的同盟。1511年10月4日，他与西班牙国王费迪南德签署了神圣同盟协议，获取了西班牙的军事支持，以对抗法国。1512年的新攻势刚启动，可怕的西班牙步兵就开进了意大利。他们首先击退了法军的进攻，迫使他们撤出拉韦纳、帕尔马、博洛尼亚甚至米兰。然后他们便转身收拾佛罗伦萨。该城一直不敢冒犯法国人，因而也就没有明确支持教皇。现在它要为此错误付出惨重的代价。8月29日，西班牙人洗劫了邻近的普拉托城，三天以后佛罗伦萨人就投降了。元首索代里尼逃往国外，美第奇家族时隔18年重返佛罗伦萨，几周之后共和国就瓦解了。

马基雅维里的好运和共和国政府的好运一起崩溃了。11月7日，他被正式解除国务厅的职务。三天以后，他被判处在佛罗伦萨国土上监视居住一年，保证金高达一千弗罗林²¹。1513年2月，真正的厄运降临了。他被误认为卷入了一起针对新上台的美第奇政府的未遂政变，一番酷刑折磨之后，他被投入监狱，并被处以巨额罚金。后来他在《君主论》的献词中向美第奇家族诉苦：“时运的恶意强烈而执拗”，以迅雷之势凶狠地击倒了他（11页）。

第二章 君主智囊

佛罗伦萨的时代背景

1513年初，美第奇家族取得了最辉煌的胜利。2月22日，得知尤利乌斯二世的死讯后，红衣主教乔瓦尼·德·美第奇动身前往罗马，3月11日红衣主教会议推选他为新教皇，名号为利奥十世。从一个角度看，这让马基雅维里的希望再次遭受打击，因为它为佛罗伦萨的新政权赢得了史无前例的凝聚力。乔瓦尼是第一位出任教皇的佛罗伦萨人，根据当时著名日记作家卢卡·兰杜奇的记载，全城举行篝火晚会和烟花表演，欢庆持续近一星期。但从另一个角度看，这也为马基雅维里带来了意料之外的好运：为了表示庆祝，政府宣布大赦，他也在释放之列。²²

刚一出狱，马基雅维里便开始盘算，如何向城市的新统治者推销自己。他以前的同事弗朗切斯科·韦托里已被任命为驻罗马大使，马基雅维里不断给他写信，催促他四处游说，“好让我从教皇大人那里获得一官半职”（《书信集》244页）。然而，他很快意识到，韦托里派不上用场，或者可能不愿帮忙。马基雅维里万分沮丧，退居自己在圣安德里亚的小农场，只为（他在给韦托里的信中如是说）“避开所有人的脸”（《书信集》516页）。正是在那里，他第一次更多地从分析者而不是参与者的角度开始思考政治。最初，他的想法都表达在给韦托里的长信中，滔滔不绝地论述了法国和西班牙重新干预意大利的政治含义。后来，为了打发被迫赋闲的时光（如他在12月10日的信中所说），他开始系统地总结自己的外交经验、历史的教训和治国术的原则。

马基雅维里在同一封信中抱怨，他只能住“一间破房子”，靠“一小笔遗产”过活。但他学会了苦中作乐，每晚回到书房，阅读古代历史，“进入古代宫廷，和古人会面”，“与他们交谈，询问他们行动的理由”。在“研究统治的艺术”时，他也在反复思索“15年来”形成的那些

观点。他说，最后的结果“是一部小书《论君主国》，在这个话题上我已穷尽自己所能到达的深度”。这部“小书”也就是马基雅维里的杰作《君主论》，根据这封信的说法，它是在1513年下半年撰写的，在圣诞节前完成（《书信集》303—305页）。²³

马基雅维里向韦托里透露，自己最期望的效果是用这本书引起“我们的美第奇官长们”的注意（《书信集》305页）。他以这种方式自荐——正如《君主论》的献词部分所说——是急于以忠实臣民的身份向美第奇家族“表明心迹”（3页）。在这方面的焦虑情绪甚至损害了他在论述时一贯保持的客观标准。在《君主论》第二十章，他激动地宣称，新统治者会发现，“在他们统治初期曾猜忌过的那些人反而比他们最初重用的人更可靠，更有用”（74页）。这一观点在后来的《论李维罗马史前十卷》中被他自己断然否定（236页）。显而易见，此处马基雅维里的分析掺杂了某种申辩的味道，他甚至一再声明，“我必须提醒所有的统治者”，“安于前政权统治”的人永远比其他入“更有用”（74—75页）。

IL PRENCIPE DI

NICOLO MACHIAVELLI,

al Magnifico Lorenzo de Medici.

LA VITA DI CASTRUCCIO

Castrocani da Lucca.

IL MODO, CHE TENNE IL DVCA

Valentino per ammazzare Vitellozzo Vitelli,

Oliuerotto da Fermo, il S. Paulo, &

il Duca di Gravina.

I RITRATTI DELLE COSE

della Francis, & dell'Alamagna.

Au Louues. 10

26-73

B^m n° 938 quir
-quies



IN VENETIA

Per Comin de Trino

M D XLI.



图2 威尼斯早期出版的数版《君主论》之一的扉页。

然而，马基雅维里最关心的当然是让美第奇家族明白，他是值得起用的，是一位不容错过的治国专才。他在献词中称，“若要正确理解统治者的含义”，就必须“做熟谙民众心理的人”（4页）。他以惯常的自信口吻补充说，他的政治见解很可能具有非凡的价值，这有两个原因。首先他强调了自己“在现代事务方面的长期经验”，这是他“多年来”用“无数艰险”换来的。然后他自豪地指出，在此期间他“坚持不懈地研究古代史”，“专注细致”地探求这个不可或缺的智慧之源，已经掌握了治国术的理论精髓（3页）。

那么，马基雅维里究竟从他的阅读和实践发现了什么秘诀，可以教给天下的君主，尤其是美第奇家族呢？任何人刚打开《君主论》时，都会觉得这不过是本枯燥的书，它不厌其烦地列举了君主国（principal ity）的类型以及“夺取和维持政权的方式”（42页）。在书的第一章，马基雅维里以“国”（dominion）的概念为主题，提出国只有两种——“共和国和君主国”。他立刻撇下了共和国这一类别，声称自己暂时只讨论君主国。然后他又把君主国分为继承国与新建国两类，这也并非什么高明的见解。接下来他又将继承国抛在一边，因为继承国的统治者面临的困难较少，无须自己提供建议。在谈到新建国时，他又区分了“完全新建”和“被统治者吞并、像肢体一样与继承国连接”的两类国家（5—6页）。他对后一类不太热心，在用三章篇幅分析所谓“混合君主国”²⁴之后，他从第六章开始，集中讨论显然最令他痴迷的话题：“完全新建的君主国”（19页）。在这个节点上，他对内容又做了进一步的区分，与此同时引入了或许是他的整个政治理论中最重要的对立项，也是《君主论》逻辑的轴心。他断言，建立和维系君主国或者需要“依凭自己的军队和德性”，或者需要“借助他人的力量和时运”（19、22页）。

论及最后这组对立项时，马基雅维里仍然对第一项不太感兴趣。他承认依凭“自己的德性而非时运”崛起的人都是“最杰出”的领袖，并举出“摩西、居鲁士、罗慕路斯、忒修斯和其他此类人物”为例。但他在同时代的意大利找不到这样的典范（或许弗朗切斯科·斯福尔扎²⁵是唯一的例外）。马基雅维里似乎暗示，在朽败的现代世界里，传说中的“德性”大约已无迹可寻了（20页）。因此，他关注的是借助时运和

外国军队建立的君主国，这类例子在现代的意大利就比比皆是了。最有启发意义的是“靠父亲的时运登上高位”的切萨雷·博尔贾，对于所有“通过时运和别人的军队获得权力”的人来说，他的政治生涯都“值得效法”（28页）。

上述论点标志着马基雅维里的逐级分类已经结束，他开始专心讨论自己最关心的一类君主国。读到这里我们也已清楚，尽管他竭力维持假象，仿佛所有分类完全不带感情色彩，其实却有一个狡猾的设计，刻意突出某一类君主国，而他这么做，是有地域原因和个人原因的。他声称，亟需专家建议的情形是统治者借助时运和外国军队上台。《君主论》的当代读者都不会忘记，马基雅维里抛出这一论点的时候，美第奇家族刚刚恢复了他们在佛罗伦萨的统治，他们依靠的正是出乎意料的好运和西班牙国王费迪南德势不可挡的军队。当然，这并不意味着马基雅维里的见解没有任何普遍意义，无须重视。但这本书给人的印象的确是，他希望当时的读者集中关注一个时间、一个地点。这个地点就是佛罗伦萨，这个时间就是《君主论》成书的时间。

古典遗产

当马基雅维里和同时代人觉得有必要思索时运在人类事务中的巨大力量时——例如在1512年，他们大都会转向古罗马的史家和道德论者，希望在古人那里找到对这位女神²⁶性格的某种权威分析。这些古代作家的传统说法是，如果一位统治者是靠时运女神的干预获得权力，那么他首先要学习的功课便是敬畏她，即使她满载礼物而来。李维在《罗马史》第三十卷加入了一段影响深远的话来阐明此观点。他描绘的是汉尼拔最终向年轻的西庇阿投降的戏剧性时刻。汉尼拔在投降演说的开头以羡慕的语气评论道，自己的征服者是“一位从没被时运欺骗的人”，但这反而促使他冷峻地告诫人们，留意时运在人类事务中的位置。不仅“时运的力量巨大”，而且“最大的好运永远最不能信赖”。如果我们指望时运把我们送上高位，那么当她背弃我们的时候，我们只会跌落得“更加悲惨”，而她最后必然会这样做（XXX.30.12—30.23）。

然而，古罗马的道德论者从不认为时运是一种本质邪恶的力量。相反，他们把她看成一位善神（bona dea）和潜在的盟友，她的青睐值得争取。寻求她的友谊自然是因为她掌管着好运——所有人似乎都天生渴望的东西。人们对好运的描述各式各样：塞涅卡推崇名誉和财富，萨卢斯特更喜欢荣耀和权势。但大家普遍认为，时运的种种礼物中，最珍贵的是名誉和与之相伴的荣耀²⁷。正如西塞罗在《论义务》中反复强调的那样，人的至福是“获得荣耀”，“提高个人的名誉和荣耀”，获得与自身能力相称的“真正荣耀”（II.9.31；II.12.42；II.14.48）。

那么，我们如何才能说服时运女神垂青于我们，将丰饶角²⁸中的宝贝倾泻到我们而不是别人身上呢？答案是，尽管时运是一位女神，她仍是一位女人，既然她是女人，就最容易被vir——真正阳刚的男人——吸引。因此，人们认为她尤其喜爱奖赏的一个特质是勇武。例如李维就曾多次引用“时运偏爱勇者”的格言。但她最仰慕的特质是“德性”（virtus），也就是真正阳刚男人的属性。这个信念背后的思想在西塞罗《图斯库兰论说集》²⁹中体现得非常清楚，他明确提出，真正男人的标志就是拥有最高程度的“德性”。李维在《罗马史》中充分探讨了这一论断的内涵。书中罗马人的每次胜利几乎都是用同样的逻辑解释的：时运喜欢追随甚至侍奉德性，并会降福于展示德性的人。

基督教取得统治地位后，这套古典的时运阐释被彻底推翻了。基督教的论证否定了时运可以受人影响这个关键前提，最有说服力的例子是波伊提乌的《哲学的安慰》。这位女神从此被描绘成“一种盲目的势力”，在分发礼物时毫无目的，不加任何区别。她不再是一位潜在的朋友，而是一股不知怜恤的力量；她的徽记不再是丰饶角，而是变动之轮，“像潮涨潮落一样”永无休止地转动（177—179页）。

人们对她本性的认识变了，她的意义也变了。由于她在实施奖赏时毫无标准，全然不关注人的功过，人们相信，她的价值在于提醒我们，时运的种种好处根本不值得追逐；按照波伊提乌的说法，对世俗名誉和荣耀的欲望“其实都是虚幻的”（221页）。因此，她的作用是指引我们避开荣耀之路，让我们把目光投向人间牢狱之外，寻找我们

天上的家。但这也意味着，虽然她专横无常，其实却是上帝的婢女（*ancilla dei*），仁慈神意的一个工具。因为上帝救赎计划的一部分就是向我们显明，“幸福不在于尘世生活中的偶然之物”，这样我们才能“鄙视世俗事务，因为对天国的眷恋而乐于摆脱物质的羁绊”（197、221页）。波伊提乌得出结论：正是为了这个缘故，上帝才将尘世福禄的分配交给混乱的时运。他的用意是让我们明白，“财富不能带来满足，王位不能带来权力，职司不能带来尊重，荣耀不能带来名声”（263页）。

波伊提乌化解了时运和神意的对立，对意大利文学产生了持久影响。但丁《地狱篇》第七章和彼得拉克《两种时运的药方》中都能发现其痕迹。然而，随着文艺复兴的深入，古典价值观得到恢复，将时运视为上帝婢女的观点受到质疑，人们重新遵循更早的看法，认为必须区分时运（*Fortune*）和命运（*fate*）。

产生这一变化，是由于当时对人类所特有的“卓越和尊严”有了新的理解。传统认为，上述属性源于人拥有不朽的灵魂，但彼得拉克的后继者们却越来越倾向于把问题的重心转到自由意志上。然而，他们感觉时运不受人左右的观念威胁到了人的自由。于是，一个相应的趋势出现了，它否认时运仅仅是神意的工具。一个突出的例子是，皮科·德拉·米兰多拉抨击了占星术这门所谓的科学，声称它基于一个错误的假设——我们的时运在出生那一刻就已经被星座无可更改地分给我们了。在稍后的文学中，我们发现作家普遍诉诸一种更积极的时运观，例如莎士比亚戏剧中，卡修斯就对布鲁图斯说，如果我们没能建立期待的功业，过错一定“不在我们的星座，而在我们自己”³⁰。

以这样一种对待自由的新态度为基础，15世纪意大利的人文主义者成功地恢复了古典著作中时运女神在人类事务中的丰满形象。这在莱昂·巴蒂斯塔·阿尔贝蒂的《论家庭》和乔瓦尼·蓬塔诺的《论时运》中都有体现，最有代表性的例子是埃涅阿斯·西尔维乌斯·皮科洛米尼于1444年撰写的小册子《时运女神之梦》。作者梦见自己在指引下游历时运女神的王国，并且见到了女神，她同意回答他的提问。她承认自己行使权力时固执任性。当他问“你会善待人们多久”时，她答

道：“无论对谁，都不会太久。”但她远非对人的优劣毫不在意，听到“有些技艺可以帮助人们获得你宠爱”的说法，她并没否认。最后，作者问她尤其喜欢和讨厌什么品质，她答道，“缺乏勇气的人最让我憎恶”，这让人联想起“时运偏爱勇者”的观念³¹。

在《君主论》倒数第二章讨论“时运在人类事务中的力量”时，马基雅维里对这个关键话题的处理表明，他是人文主义态度的典型代表。在该章开头，他引用了人们普遍相信的说法——人“被时运和上帝统治”，指出这种观念显然意味着，面对世界的变迁“我们无计可施”，因为一切都被神意预定（84页）。针对这些基督教的信条，他立刻抛出了一套关于自由的古典式分析。他承认，人类的自由当然很不完整，因为时运女神的力量太强大，“或许支配了我们一半的行动”。但他坚称，如果相信我们的命运完全受她摆布，就会“消灭人类的自由”。由于他坚决赞同人文主义的观点——“上帝不愿凡事都亲自处理，以免剥夺我们的自由和属于我们的荣耀”，他自然的结论是，我们的行动大约有一半在自己的真实掌控中，而不是被时运支配（84—85页、89页）。

为了阐明人是自身命运的主宰这个想法，马基雅维里仍然采用了源于古典时代的意象。他强调“时运是一位女人”，自然会被男人阳刚的品质打动（87页）。所以，他相信人的确可能将时运女神变为自己的盟友，学会与她的力量协调行动，抑制她反复无常的本性，这样在所有的事务中都能立于不败之地。

这样的思路将马基雅维里引向了古罗马道德论者最初提出的那个关键问题。我们如何才能与时运女神结盟，如何引诱她赐福于我们？他的回答与古人没什么不同。他强调她是勇者的朋友，喜欢“谨慎不足、冒险有余”的人。他提出的看法是，最能让她兴奋并采取行动的品质是阳刚男性的德性。他先从反面落笔，称缺乏德性尤其令女神愤怒和憎恶。正如拥有德性就像筑起了抵挡她汹涌洪水的大堤，她的怒潮也总向“没有任何堤防”的人奔腾而去。马基雅维里甚至提出，她只在拥有德性的人无力抵抗她时才施展自己的大能，这意味着她对这个品质如此钦慕，永远不会对显示出德性的人发泄她致命的敌意（85、

87页)。

马基雅维里不仅重复了这些古典的论述，而且给它们添加了一点罕见的情色味道。他暗示，时运女神甚至可能有些乖戾，渴望人们狂暴地对待自己。他不仅声称，“时运是一位女人，如果你想控制她，就必须对她粗暴些”，还说她事实上“更愿屈服于敢于侵犯她的人”（87页）。

人们可以如此占时运女神的便宜，这种观点有时被视为马基雅维里的专利。但即使在这里，他的灵感也来自一系列现成的熟悉意象。塞涅卡早就强调过，必须用暴力对抗时运女神，皮科洛米尼在《时运女神之梦》中甚至已经开掘过这种观念的情色意蕴。当他问女神“谁能和你相伴最久”时，她承认，最吸引她的是“最激烈地抵抗她、让她的大能无法施展的人”。他最后提出一个大胆的问题：“生者中谁最合你的意？”她告诉他，自己鄙视“见了我就逃跑的人”，而“把我赶跑的人”却能激发她的欲望。³²

如果人能扼制时运的负面作用，从而实现他们的最高目标，下一个问题便是新建立政权的君主该为自己设立什么目标。马基雅维里从最低条件开始论述，这个短语在《君主论》中反复出现。最基本的目标必定是维持政权，他的意思是新君主必须守住原来的局面，尤其是控制好主要的管理体系。然而生存之外，还应追求更高的目标。从他的具体阐述可以看出，马基雅维里是古罗马史家和道德论者的真正传人。他相信，所有人最希望获取的是时运女神的宝物。因此，他完全忽略了正统的基督教律令（例如圣托马斯·阿奎那在《君主统治》中就强调了这一点），那就是好的统治者应当拒绝尘世荣耀和财富的诱惑，以确保获得天国的奖赏。相反，马基雅维里认为，显而易见，人注定要竞逐的最高奖赏正是“荣耀和财富”——时运女神所能赐予的最美妙的两件礼物（85页）。

然而，和罗马道德论者一样，马基雅维里也把获取财富视为庸俗的追求，宣称对“具远见和德性”的君主而言，最崇高的目标是创立一种“能给他带来名誉”、为他赢得荣耀的统治形式（87页）。他补充

道，新君主甚至有机会获得“双重荣耀”：他们不仅可以创建新的君主国，而且能够用“好的法律、强大的军备、忠实的盟友和典范的行为”来巩固政权（83页）。这样，和李维、西塞罗一样，马基雅维里也把赢取现世的名誉和荣耀看成最高的目标。他在《君主论》末章设问：意大利的现状是否有利于新君主获得成功？他觉得这个问题可以转换成：具备德性的人是否能“将它塑造成一种为他赢得名誉的样式”（87页）。他在表达对西班牙国王费迪南德（同时代政治家中最敬仰的一位）的钦佩之情时，给出的理由便是，费迪南德所成就的“伟业”已使他成为“整个基督教世界最著名、最荣耀的国王”（76页）。

马基雅维里认为，如果君主继承了一个“已经习惯本家族统治”的国家，实现这些目标（至少在最低程度上）并不特别困难（6页），但对新君主国的统治者来说任务就异常艰巨，如果他是借助好运登上高位的，难度就更大。这类政权“无法形成坚实的根基”，很容易在时运女神随意刮起的第一场风暴中就被吹得无影无踪（23页）。而且，他们不可以（更准确地说，绝对不能）相信时运会继续善待自己，那样做就是依靠人类事务中最不能依靠的力量。所以，在马基雅维里看来，下一个问题（也是最关键的问题）是：应当给新君主提供怎样的建议、规诫，一旦“在实践中熟练应用”，就能让他“仿佛磐石般稳固”（83页）？《君主论》剩下的部分主要就是回答这个问题。

马基雅维里革命

马基雅维里给新君主的建议分为两大部分。他的第一个根本论点是，“所有国家的主要基础”都是“好的法律和好的军队”。而且，二者中好的军队更重要，因为“没有好的军队，就没有好的法律”，相反，“有好的军队，就一定有好的法律”（42—43页）。他以典型的夸张语气说，真谛就在于，明智的君主除了“研究战法战例”，“不应有其他的目标和兴趣”（51—52页）。

然后，他把军队分为两个基本类型：雇佣军和公民军。意大利各

国几乎全部采用雇佣军，但马基雅维里在第十二章集中火力攻击了这一制度。“多年以来”，意大利人一直“被雇佣军控制”，后果令人震惊：整个半岛“被查理蹂躏，被路易洗劫，被费迪南德扫荡，被瑞士人羞辱”³³（47页）。这样的结局完全在意料之中，因为所有的雇佣军都“百无一用，反添危险”。他们“彼此不和，各怀野心，军纪废弛，毫无忠信”，如果他们还没毁掉你，那只是暂时的，“一旦需要他们上阵，你就在劫难逃”（43页）。对马基雅维里而言，结论不言而喻，他在第十三章中极力主张，明智的君主永远“不要使用这种军队，而要组建自己的武装”。他甚至按捺不住加了一句荒谬的断语，说他们“宁可率领自己的军队承受失败，也不愿借助外国军队获取胜利”（49页）。

如此激愤的语气令人困惑，如果考虑到多数史家都认为雇佣军是一种有效的制度，就更需要解释一番了。一种可能是，马基雅维里在此处只不过遵循了某个文学传统。亚里士多德、李维和波里比阿都曾强调，为国从军是真正公民精神的体现，从莱奥纳尔多·布鲁尼师徒开始，佛罗伦萨的数代人文主义者都继承并发扬了这个观点。然而，即使在效法他最敬重的权威时，马基雅维里也极少如此亦步亦趋。更合理的解释是，虽然他是在普遍意义上攻击雇佣军制度，萦绕在他脑际的却是家乡的悲惨遭遇，在与比萨的长期战争中，雇佣军将领的确让佛罗伦萨蒙受了一系列的耻辱。不仅1500年的战役惨不忍睹，1505年的新攻势同样可悲：战斗刚打响，雇佣军的十位连长就在阵前哗变，不到一个星期，计划就流产了。

我们已经知道，1500年的灾难发生时，马基雅维里发现法国人对佛罗伦萨人冷嘲热讽，这让他深受刺激，鄙视的原因就在于军力太弱，甚至连比萨的叛乱都无法平复。1505年噩梦重演后，他决心采取行动，制订了一份用公民军取代佛罗伦萨雇佣军的详细方案。大议事会于同年12月暂时批准了提议，授权马基雅维里招募士兵。第二年2月他已准备好在市内举行首次阅兵游行，卢卡·兰杜奇观看了表演，大为叹服，在日记中写道：“大家认为，这是佛罗伦萨有史以来最好的仪式。”³⁴1506年夏，马基雅维里写了《论筹建步兵》³⁵，强调“难以把希望寄托在外国的雇佣军身上”，佛罗伦萨应当“用自己的武器、自

己的公民武装起来”（3页）。到了年末，大议事会终于被说服了，成立了一个新委员会——“公民军九人团”，马基雅维里任秘书，佛罗伦萨人文主义者最珍视的一个理想终于变成现实。

1512年，马基雅维里的公民军奉命守卫普拉托，却被进攻的西班牙步兵轻松击溃——我们或许以为，如此悲惨的表现会浇灭他的热情，然而，他对公民军的信心丝毫没有动摇。一年后，他仍在《君主论》篇末极力劝说美第奇家族，他们的“当务之急”就是建立佛罗伦萨自己的武装（90页）。1521年发表《战争的艺术》（他生前唯一出版的治国术著作）时，他还在重复同样的观点。整个第一卷都在反驳质疑公民军作用的人，极力维护“建立公民军的做法”（580页）。马基雅维里当然承认，这样的军队并非战无不胜，但他坚称，它比其他任何类型的武装都优越（585页）。他夸张地总结称，把一位质疑公民军想法的人称为智者完全是自相矛盾（583页）。

至此我们就明白了，马基雅维里为何觉得切萨雷·博尔贾是一位非凡的军事统帅，并且在《君主论》中断言，给新君主的最佳建议就是仿效这位公爵的行为（23页）。我们知道，公爵残酷地决定处死雇佣军首领，建立自己的军队时，马基雅维里正好在场。这个大胆的策略似乎对马基雅维里的思想产生了决定性的影响。在《君主论》第十三章刚谈到军事政策的时候，他就迫不及待地提到这个例子，并把它作为新君主应当采取的典范措施。他首先称赞博尔贾清楚地认识到雇佣军首领由于缺乏忠诚，是潜在的威胁，应当无情地除掉。马基雅维里甚至夸张地吹捧博尔贾，说他已经抓住了任何新君主若要维持政权都必须理解的基本道理：不再依靠时运和外国军队，招募自己的士兵，做“自己军队的绝对主宰”（25—26页、49页）。

军备和君主，这就是马基雅维里《君主论》的两大关键词。因此，他要让同时代的统治者明白的第二个道理是，希望登上荣耀顶峰的君主不但应有强大的军队，还必须培养君主领导术的恰当品质。关于这些品质的内涵，古罗马的道德论者曾做过影响深远的分析。他们首先指出，所有伟大的统治者必须在某种程度上是幸运的，因为除非时运女神保佑，单靠人的努力，我们是不可能实现最高目标的。但我

们在前文谈到，他们也相信一些特定的品质（阳刚男人的品质）易于获取这位女神的眷顾，从而保证我们几乎没有悬念地赢得名誉、荣耀和声望。这种想法的逻辑在西塞罗的《图斯库兰论说集》中总结得最为精辟。他宣称，如果我们的行动是源于对德性的渴望，而不是赢得荣耀的盼望，那么只要时运女神庇佑，我们反而最可能赢得荣耀，因为荣耀就是德性的奖赏（I.38.91）。

这番分析被文艺复兴时期意大利的人文主义者原封不动地继承过来。到了15世纪末，从人文主义角度向君主建言的书已形成可观的规模，通过印刷术这个新媒介，其影响范围也远超前代。巴尔托洛梅奥·萨基、乔瓦尼·蓬塔诺和弗朗切斯科·帕特里齐等著名作者都写过指导新君主的著作，并且都基于同样的原则：拥有德性是君主成功的关键。蓬塔诺在论《君主论》的小册子中极其高调地宣称，任何统治者若想达到自己最崇高的目标，就“必须”在所有公共行为中“毫不懈怠地遵从德性的命令”。德性是“世界上最辉煌的东西”，甚至比太阳还灿烂，因为“盲人看不到太阳”，“却能清楚明白地看见德性”。³⁶

马基雅维里在论述德性、时运和如何实现君主目标时，完全沿用了上述观念。他第一次明确表达自己的人文主义立场是在《君主论》第六章，他提出，“在一个全新的君主国，新君主维持政权的难度”基本取决于他是否“具备一定的德性”（19页）。后来在第二十四章，他又强化了这个观点，该章的主旨是解释“意大利的统治者为何失去诸邦”（83页）。马基雅维里认为，他们遭受的羞辱不该归咎于时运，因为只有在有德性之人不愿抵抗她时“她才显示自己的威力”（84、85页）。他们的失败只能怪自己没能认识到，唯一“有效、可靠且持久”的防御必须建立在自己的德性之上（84页）。他在第二十六章（《君主论》末章以解放意大利的激情“呼吁”闻名）再次强调了德性的作用。马基雅维里在这里提到了那些因为“出众德性”被他在第六章称赞过的无与伦比的领袖——摩西、居鲁士和忒修斯（20页）。他暗示，只有将他们的惊人才能和最好的运气结合起来，才能拯救意大利。他以罕见的谄媚语气补充道，荣耀的美第奇家族幸运地拥有所有必备的条件：他们有非凡的德性，有时运女神的钟爱，而且受到了“上帝和教会的眷顾”（88页）。

常有人抱怨马基雅维里从未给出德性的定义，甚至用法也没有任何系统性。但现在我们可以看出，他是前后一致的。他追随了古典和人文主义的权威，将德性理解为这样一种品质：它帮助君主抵抗时运女神的打击，争取她的青睐，从而登上君主声名的顶峰，为自己赢得名誉和荣耀，为政权赢得安定。

然而，具备德性的人究竟有哪些具体的特征，仍然需要考虑。关于德性，古罗马道德论者留下了一套复杂的分析，按照通常的描述，具备真正德性的人拥有三组既独立又相关的品质。首先，他应当秉有四种“根本”美德：智慧、公义、勇气和节制。这些美德是西塞罗（继承柏拉图）在《论义务》的开篇单列出来的。但古罗马作者又添加了一些他们认为应当专属于君主的品质。最主要的一种（也是《论义务》中的核心美德）是西塞罗所称的“正直”，它意味着信守承诺，与所有人交往永远正大光明。此外，还有必要补充两种品质，《论义务》中已经提及，但详加阐述的是塞涅卡，他为每一种都单独写了著作。一种是与君主相称的“大度”（塞涅卡《论仁慈》的主题），另一种是“慷慨”（塞涅卡《论恩惠》的主题之一）。最后，具备德性的人还应具备一个特征，就是始终牢记，要想赢得名誉和荣耀，我们必须始终尽我们所能按照德性的要求行事。这个观点——符合道德的永远是理性的——是西塞罗《论义务》的灵魂。他在第二卷中指出，许多人相信“一件事可能符合道德，却不方便做；或者方便做，却不符合道德”。然而这是错觉，因为只有用符合道德的方法，我们才可能实现期望的目标。任何相反的表象都是欺骗性的，因为所谓“方便”永远不可能与道德要求发生冲突（II.3.9—3.10）。

为文艺复兴时期君主建言的作家们全盘继承了这套说辞。他们的基本假定是，德性总的概念应当涵盖全部“根本”美德和专属君主的美德，并且一边继续添加条目，一边不厌其烦地细分。例如，在帕特里奇的《国王的教育》中，德性的顶级概念下竟层层罗列了君主应当培养的40种美德。然后，他们毫不犹豫地接受了古人的论点，相信君主应当采取的理性行动永远是符合道德的行动——他们的论证如此雄辩，最后“正直是最好的政策”几乎成了政治谚语。此外，他们还从基督教的特有立场出发，增加了一条反对将利益与道德割裂开来的理

由。他们坚称，即使我们在此生通过不义手段获得了利益，在来生接受上帝的公义审判时，这些表面的好处也会被没收。

阅读马基雅维里同时代的道德论著，我们会发现这些论点被不厌其烦地重复。但当我们转向《君主论》时，却发现人文主义道德的这一面突然被粗暴地颠覆了。剧变在第十五章露出端倪，马基雅维里在开始讨论君主的美德与恶德时，淡定地警告读者，“我深知这个话题许多人都写过”，但“我要说的与别人的见解有所不同”（54页）。首先，他提到人文主义的老生常谈：有一些专属君主的美德，包括慷慨、仁慈、诚实，所有的统治者都有义务培养这些品质。接下来他承认（仍是正统的人文主义立场），如果君主能在任何时候都如此行事，“自然应当极力称颂”。但接下来他完全否定了人文主义的基本预设，那就是统治者若要实现自己的最高目标就必须拥有这些美德。人文主义者指导君主的这条金科玉律被他视为显而易见的、灾难性的错误。他对目标本身的性质自然没有异议：每位君主都要保住国家，并为自己争得荣耀。但他指出，若要实现这些目标，没有统治者能完全具备这些“公认为善”的品质，或者把它们全部贯彻到行动中。任何君主面对的真实情形都是在一个恶棍横行的黑暗世界里竭力保护自己的利益。在这样的条件下，如果“他不做人实际所做的，非要做应该做的”，就只会“削弱自己的权力，不可能维持它”（54页）。

在批判古典和当代的人文主义时，马基雅维里的论证并不复杂，却极具杀伤力。他提出，如果统治者意欲实现最高的目标，他会发现符合道德的并不总是符合理性；相反，他会意识到，持之以恒地培养所谓君主的美德其实是不理性的、灾难性的做法（62页）。但如何应对基督教的反驳呢？既然一切不义行为在末日审判时都会受到惩罚，如此置之不理难道不是既愚蠢又邪恶吗？马基雅维里对此一言不发。他的沉默胜过雄辩，甚至是划时代的。它像雷霆般在基督教的欧洲回响，起先大家惊愕无语，随后报以诅咒的号叫，余音今日不绝。

如果君主不应奉行传统的道德，他们该如何行动？马基雅维里的答案出现在第十五章开头，这是他对新君主提出的正面建议的核心。明智的君主考虑的第一原则是形势所迫：如果他“希望保持权力”，就

应永远“准备在必要时做违反道德的事”（55页）。三章以后，他重申了这条基本教义。在条件允许时，明智的君主可以行善，但“如果时势不允许行善”，他“就必须有为恶的意愿和决心”。而且，他必须接受这个事实：“为了保持权力”，他经常都会由于形势所迫“做出奸诈、残忍和违背人性的事”（62页）。

我们已经知道，马基雅维里在外交生涯的早期就认识到了这一点的重要价值。1503年和1505年先后与沃尔泰拉红衣主教和潘多尔福·彼得鲁奇谈话后，马基雅维里便觉得有必要把这条后来成为他政治思想核心的意见记录下来：成功治国术的要诀在于承认时势的力量，接受形势所迫之事，让自己的行为与时代相适应。潘多尔福给他开出治国秘方的第二年，马基雅维里自己也首次提出了一套类似的看法。1506年9月他在佩鲁贾停留，在追踪尤利乌斯二世的倥偬战事之余，他在一封给朋友焦万·索代里尼的信中阐述政治和军事的成败原因。他写道：“自然赋予了每个人特殊的才能和灵感”，“人人都受它控制”。但是“时代各不相同”，而且“时时在变”，所以“凡是不能调整行事方式的人”都必然会“今日遭逢好运，明日遭遇厄运”。结论不言而喻：谁要想“永远享受好运”，就必须“有足够的智慧与时俱化”。如果人人都能如此“驾驭自己的天性”，让“行事方式与时代契合”，那么“智者就果真能够主宰星座和命运了”（73页）。

七年后，在创作《君主论》时，马基雅维里把这些他谦称为“怪论集”的文字几乎直接搬进了讨论时运如何影响人类事务的那一章。他说，每个人都喜欢按本性行事：有人谨慎，有人冒进；有人尚勇，有人好谋。但与此同时，“世易时移”，如果统治者“固守自己的方法”，最终定会“遭受灾祸”。然而，如果人能学会“让个性随时代和时势而变”，时运就不会变。所以成功的君主必须永远做与时俱化的人（85—86页）。

至此我们已清楚看到，马基雅维里在“君主宝训”这类体裁中发动的革命，其基础实际上是对德性这个关键概念的重新定义。他继承了传统的概念框架，把德性视为一系列品质的集合，它帮助君主与时运结盟，赢得名誉、荣耀和声望。但他却斩断了这个词的意义与“根本

美德”和“君主美德”的必要联系。他提出，真正有德性的君主应当具备的首要品质是，为了实现自己的最高目标，他愿意做一切形势所迫的事，无论它碰巧是邪恶还是高尚。因此，“德性”描述的恰恰是君主不受道德拘束的这种必要品质：“他必须根据时运的风向和形势的起伏随时改变自己的行为。”（62页）

马基雅维里费了不少唇舌，并且用了他最恶毒的反讽语气来凸显其思想与人文主义政治学传统之间不可逾越的鸿沟。在古典道德论者和他们的无数追随者那里，道德的典范性是阳刚男性的根本特征。因此，放弃德性不只意味着放弃理性，也意味着放弃人类的地位，沦为兽类。正如西塞罗在《论义务》第一卷中所说，人的过犯有两种，一种通过强力，一种通过欺骗。他声称，两种都有“兽类的印记”，“配不上人的尊贵”——因为强力是狮子的特性，而欺骗“似乎是狡猾狐狸的本性”（I.13.41）。

与此相反，在马基雅维里看来，仅有人性似乎是不够的。他在第十八章开头写道，人的确有两种行事方式，“一种适合人类，一种适合兽类”，但“因为前者往往不能奏效，所以必须求助于后者”（61页）。所以，君主需要知道模仿哪种动物。马基雅维里的著名建议是，他如果“同时”模仿“狐狸和狮子”，在人类正当行事的理想外，用兽类的强力和欺骗作为补充，就会取得最佳的效果（61页）。下一章也强调了这一点，马基雅维里特别讨论了他最喜欢的一位历史人物——古罗马皇帝塞普蒂米乌斯·塞维鲁。首先，他肯定这位皇帝很有德性（68页）。然后在解释自己的论断时，他说，塞普蒂米乌斯的优点在于“兼具狮子的凶猛和狐狸的狡猾”，结果“人人对他都既畏且敬”（69页）。

在分析收尾时，马基雅维里列举了真正有德性的君主应当遵循的行为方式。在第十九章，他从反面来阐述，强调这样的君主永远不会做让人鄙视的事，也会永远尽力避免成为仇恨的对象（63页）。在第二十一章，他从正面描述了德性的涵义。有德性的君主会永远卓然独立，无论是“作为可靠的盟友还是坚决的敌人”。与此同时，他会像西班牙国王费迪南德那样，确保在臣民心目中的高贵形象，投身“伟

业”之中，让臣民永远“在挂虑和惊奇中等待结局”（77页）。

借助这番描述，我们可以轻易地找到马基雅维里仰慕切萨雷·博尔贾的另一条理由，尽管他有明显的局限，马基雅维里总是想把他树为其他新君主可以效法的德性典范。因为博尔贾曾经在一个令人震恐的场合表明他透彻地理解这一点：既让臣民敬畏又不能被他们仇视，是至关重要的。当时他意识到，在利米罗·德·奥尔科精明却残暴的治理下，自己在罗马涅的政府已面临最可怕的危险——被臣民仇视。我们知道，马基雅维里亲眼目睹了博尔贾解决困局的冷血手段：他断然处死了利米罗，并将他抛尸广场，以释人们心头之愤。

避免被大众仇恨和鄙视是生死攸关的事，马基雅维里的这一信念或许可以追溯到此刻。但是，即使公爵的行动仅仅强化了他对政治现实已有的领悟，眼前的一幕也无疑给他留下了难以磨灭的印象。他在《君主论》中讨论仇恨和鄙视的话题时，正是用这个记忆中的事件来阐释的。他明确指出，自己思索之后认定博尔贾的行动完全正确。它果断、勇敢，准确地达到了预想的效果，因为它“既让民众满意，也让他们惊愕”，同时还清除了仇恨的根源。马基雅维里以最冷酷的语气总结道：博尔贾的政策不仅应当“了解”，而且值得“他人仿效”（26页）。

新道德体系

马基雅维里深知，他对君主德性的这番新解释也引发了一些新问题。他在第十五章中指出了最主要的矛盾：一方面“希望保持权力的君主一定要在形势所迫时甘心为恶”，另一方面他又必须竭力避免招来恶人的名声，因为这不仅不能巩固权力，反而会摧毁它（55页）。困难在于，如何在不得不为恶的同时不给人留下为恶的印象。

真正的问题甚至比这还严重，因为君主的真正目标不只是巩固自己的地位，还要赢得名誉和荣耀。在第八章讲述西西里的阿加托克利斯³⁷时，马基雅维里指出，这让任何新君主的处境变得更加艰难。按

照他的说法，阿加托克利斯“一直都过着荒淫的生活”，并以“骇人听闻的残暴为世所知”。这些特点给他带来了巨大的成功，让他从“最卑贱的出身”登上了叙拉古的王座，并且在统治期间“境内平安”（30—31页）。但马基雅维里以发人深省的措辞告诫我们，这种肆无忌惮的暴行或许能为我们赢得权力，却“不能赢得荣耀”。虽然阿加托克利斯可以凭借这些特点保住政权，它们却“不能称为德性”，也使得“他无法跻身杰出人物之列”（31页）。

马基雅维里拒绝承认，如果严格限制君主的恶行，光明正大地对待臣民和盟友，就可以解决这个困局。这种做法恰恰是最不可行的，因为所有人在所有时候都“忘恩负义、见异思迁、表里不一、逃避危险、贪求好处”，所以任何统治者“如果完全相信他们的承诺，而不另做防范，只会身死国灭”（59页）。这意味着，君主，尤其是新君主如果要保住位置，不受欺骗，一定会经常（而不是偶尔）因形势所迫做出违反人性的事情（62页）。

这些困难是巨大的，但并非不能克服。君主只需记住，虽然不必拥有通常公认为善的全部品质，装作拥有它们却是绝不可少的（66页）。慷慨的形象是值得羡慕的，仁慈而非残酷的形象是应当追求的，功勋卓著的形象是至关重要的（56、58、64页）。因此，解决的办法是做一位高超的仿冒者和掩饰者，学习“迷惑人心”的技巧，让他们不辨真伪（61页）。

马基雅维里很早就领教了迷惑人心的用处。我们知道，1503年末，他曾亲历切萨雷·博尔贾和尤利乌斯二世之间的争斗，当他在《君主论》中讨论掩饰的话题时，首先浮上心头的显然仍是当时的情景。他立刻提到了自己曾目睹这一幕，用它作为主要的例子来证明，必须时刻警惕君主的两面派手法。他记得尤利乌斯极其聪明地掩饰了自己对博尔贾的仇恨，让公爵犯了超级错误，竟相信“新恩惠能让大人物忘记旧仇怨”（29页）。这样，他的卓越演技就派上了大用场。他在博尔贾鼎力支持下当选教皇后，突然露出真容，与公爵反目，将他彻底击垮。博尔贾这次自然铸成大错，马基雅维里觉得他理当受到严厉指责。他早该知晓，散布烟幕弹的才能是任何成功君主的必备技艺

(34页)。

然而，马基雅维里不可能意识不到，将欺骗的技艺奉为成功的关键，有让自己显得过于圆滑之忧。更正统的道德论者都曾认真讨论过用伪饰迅速获取荣耀的建议，但最后都排除了这种可能性。例如西塞罗就曾在《论义务》第二卷明确提出这个想法，但又因为太过荒谬而摒弃了它。他宣称，任何人“如果以为靠伪装能赢得长久的荣耀”都“错得太远”。原因在于，“真正的荣耀根深枝广”，而“一切伪装都像脆弱的花一样转瞬坠落地面”(II.12.43)。

和前面一样，马基雅维里用最刻薄的语气反击此类真诚的情感。他在第十八章中坚称，伪装不仅对于君主的统治不可或缺，而且如果需要，也不难保持得足够长久。他提供了两条理由来支持这个蓄意挑衅传统的论点。第一条是，多数人都头脑简单，尤其擅长自欺，他们通常都是只看事物表面，完全不加分析(62页)。第二条是，在评判君主的行为时，即使最精明的观察者往往也只能借助表象，因为君主与大众隔绝，又罩着威严的光环，“每个人都能看见你的外表”，却只有“极少数人能直接感受你的真相”(63页)。所以完全不用担心你的诸般罪过会泄露，相反，“娴熟的欺骗者会发现，甘愿受骗的人所在皆是”(62页)。

马基雅维里讨论的下一个问题是，对于他所极力鼓吹的这些新准则，我们该采取何种态度。乍看起来，他似乎选择了比较传统的道德立场。他在第十五章中称，如果新君主表现出通常公认为善的品质，“自然应当极力称颂”；他还说，抛弃“君主美德”就等于学习“做违反道德的事”(55页)。同样的价值标准甚至在恶名昭彰的《统治者如何守信》这一章也出现了。马基雅维里首先承认，当一位统治者“行事磊落，不用诡计”时，所有人都知道这应当称赞(61页)。他接着又说，君主不仅应看起来符合传统美德，而且只要形势允许，就应“真正践行美德”。在可能的条件下，他“不应偏离正确的行为，但在形势所迫时，他要有能力踏上为恶之路”(62页)。

然而，第十五章中却引入了两种不同的论证，并且每种后来都有

继续发挥。首先，马基雅维里有些怀疑，那些公认为善其实却会毁掉我们的品质是否真的配得上美德之名。既然它们易于造成灾难，他宁愿说，它们“似乎是美德”；既然相反的品质更可能巩固我们的位置，他宁愿说，它们只是看上去像恶德（55页）。

后面两章都对这种说法做了进一步的开掘。名为“慷慨与吝啬”的第十六章选取了一个所有古典道德论者都考虑过的问题，却把论点颠倒过来。西塞罗在《论义务》中（II.17.58和II.22.77）讨论慷慨的美德时，认为它既是一种“避免让人觉得吝啬”的欲望，也是一种意识：对政治领导人来说，最不可容忍的恶德便是吝啬和贪婪³⁸。马基雅维里回应说，如果这就是所谓的慷慨，那么它不是美德，而是恶德。他的理由是，统治者如果希望避免吝啬的名声，会发现自己“需要大张旗鼓地挥霍”。一旦这样做了，为了弥补慷慨造成的亏空，他就必须“对人民课以重税”，如此的政策很快就会招致“臣民的仇恨”。相反，如果他当初放弃了慷慨施与的欲望，开始或许会落得吝啬的名声，但“最后臣民反而会觉得他更慷慨”，而且事实上他所践行的也是真正的慷慨美德（59页）。

下一章的标题“残忍与仁慈”包含了一个相似的悖论。这也是古罗马道德论者热衷的话题，塞涅卡的《论仁慈》就是最著名的例子。塞涅卡认为，仁慈的君主总会显得“极其不愿”施行惩罚，只有当“恶劣的罪行一犯再犯，超出他忍耐极限”的时候，他才会考虑此下策，而且只有在“万般犹豫”和“一再拖延”之后，才会以最大限度的仁慈来施行（I.13.4，I.14.1，II.2.3）。面对这个正统观点，马基雅维里同样指出，它完全误解了仁慈的美德。如果你开始竭力表现得仁慈，实际是在“放任混乱局面的发展”，等到“杀戮劫掠”已成为现实才求助于惩罚，比起最初就有勇气重判首犯、以儆效尤的统治者来说，你的行为其实远算不上仁慈。马基雅维里举出了佛罗伦萨同胞的例子：叛乱初起之时，他们不希望给人残忍的印象，等到局面不可收拾，却摧毁了整座城市——这样的结果比他们当初能够设计的残忍手段要残忍许多倍。切萨雷·博尔贾的行为与此形成对照，人们“认为他残忍”，但他的严酷措施却“恢复了罗马涅的秩序”，他所谓的恶行却“赢得了统一、和平和忠心”（58页）。

顺着这个思路，马基雅维里在同一章的后面部分提出了一个密切相关的问题——他仍然意识到了其中的悖论——“是被爱比被怕好呢，还是相反？”（59页）。经典的答案同样可以在西塞罗的《论义务》中找到。“恐惧只是持久权力的一个劣等保障”，而“爱却足以永保它的安全”（II.7.23）。马基雅维里再次表明了针锋相对的立场。他反击说，“被怕比被爱远为保险”。原因在于，许多为君主赢得爱戴的品质也容易为他招来鄙视。如果你的臣民没有“畏刑之心”，他们会利用一切机会欺骗你，为自己牟利。相反，如果你让他们害怕，他们就不敢贸然触犯或伤害你，这样你就更容易管理你的国家（59页）。

这几章中的另一条论证线索以更轻蔑的态度摒弃了传统的人文主义道德。马基雅维里提出，即使通常公认为善的那些品质是真正意义上的美德，鄙视它们的统治者也真是在自甘堕落，他也不用为这些恶德³⁹担心，只要他自己认为它们有用，或者与统治行为无关。

马基雅维里在这里的主要用意是提醒新君主，他们最基本的义务是什么。明智的君主“不应该在意自己是否因为恶德落得恶名，没有恶德，他将难以保持权力”。他会意识到，在履行自己基本义务（自然是维持政权）的过程中，这样的批评只是不可避免的代价，他必须承受（55页）。这样的解读最早出现在讨论吝啬这个所谓恶德的时候。明智的君主一旦洞悉吝啬“是帮助他统治的一种恶德”，他就不再关心别人是否觉得自己吝啬（57页）。同样的原理也适用于残忍。无论在政治还是军事领域，在适当时候痛下狠手的意愿对维持良好秩序极为关键。这意味着明智的君主“不应担心得到残忍的恶名”；如果你是军队统帅，这一点就更加紧要，因为没有这样的名声，你就不可能让你的部队“上下齐心，随时可战”（60页）。

马基雅维里最后考虑的是，如果统治者希望治理好国家，戒绝与肉体相关的次等恶德秽行是否重要。为君主建言的作者在处理这个问题时，普遍采用了非常严厉的道德说教。他们的祖师西塞罗在《论义务》第一卷称，行为中正⁴⁰“对道德至关重要”，因此所有掌权者都切忌在私人生活方面不守节操（I.28.98）。马基雅维里对此却不以为然。明智的君主如果能做到，“就会努力避免这些恶德”；但如果他发

现自己改不了，就一定不会为这些普通的道德毛病花费不必要的心思（55页）。

NICHOLAS MACHIAVEL'S
P R I N C E.

ALSO,

The life of *Castruccio Castracani*
of *Lucca*.

AND

The meanes Duke *Valentine* us'd
to put to death *Vitellozzo Vitelli*, *Oli-*
verotto of Fermo, *Paul* and the
Duke of *Gravina*.

Translated out of *Italian* into *English*;
By *E. D.*

With some Animadversions noting
and taxing his errours.

L O N D O N,
Printed by *R. Bishop*, for *Wil: Hills*, and
are to be sold by *Daniel Pakeman*
at the signe of the Rainbow
near the Inner Temple
Gate. 1 6 4 0

图3 爱德华·戴克斯的《君主论》英译本（最早出版的英译本）扉

页。

第三章 自由论者

写完《君主论》，马基雅维里心里重新燃起了回归政坛的希望。他在1513年12月给韦托里的信中说，他最大的抱负仍然是“为美第奇官长们效劳，即使他们让我从滚石头做起都行”。他在盘算，要实现这个理想，最有效的办法会不会是直接揣着“我的这本小书”，到罗马面见朱利亚诺·德·美第奇，向他证明“有我辅佐，对他将是一件乐事”（《书信集》305页）。

最初，韦托里似乎愿意支持他的计划。他回信让马基雅维里把书寄给他，他好“看看是否可以进献给教皇”（《书信集》312页）。马基雅维里立刻把前几章的定稿发给他，韦托里的反应是“非常喜欢”，虽然他谨慎地加了一句，“我还没看到书的其余部分，还不想下最后的断语”（《书信集》319页）。

然而很快便可看出，马基雅维里的希望又将被击得粉碎。1514年，韦托里读完了《君主论》，却没给任何反馈，情况不妙。他再没提过这本书，却在信里用自己最近的风流韵事来充篇幅。虽然马基雅维里只好以同样轻佻的笔调回信，他却难掩自己日益焦虑的心情。到了年中，他终于意识到前途黯淡，极度愤懑地告诉韦托里，他放弃努力了。他在信中称，显而易见，“我将注定继续过这种龌龊的生活，没有一个人记得我当初的功劳，或者相信我能干一番事业”（《书信集》343页）。

遭受这次打击之后，马基雅维里的生活彻底转向了。他丢掉了使臣生涯的梦想，让自己逐渐适应了文人的角色。这一新定位的主要标志是，在乡下过了一年多“穷极无聊”的生活后，他开始积极参加一群人文主义学者和作家举办的活动，他们定期聚集在佛罗伦萨近郊科西莫·鲁切拉伊的花园里，切磋学术，观看表演。

他们在奥里切拉利花园的部分讨论与文学有关。他们会争辩拉丁语和意大利语作为文学语言的优劣，还会朗读甚至表演戏剧。受此影

响，马基雅维里为自己的创造力找到了一个新方向：他决定创作一部戏剧。他写出的喜剧《毒参茄》⁴¹虽然冷酷，却很精妙，讲述的是一位老法官年轻美貌的妻子被人引诱的故事。原作大概完成于1518年，而且很可能先在花园朗读给马基雅维里的朋友听，然后才在后面两年于佛罗伦萨和罗马首次公开表演。

然而，花园聚会时争辩最激烈的显然还是政治话题。其中一位参与者安东尼奥·布鲁乔利⁴²后来在《对话录》中回忆说，他们反复讨论过共和政权的命运：它们如何崛起，如何保持自由，如何衰落，如何朽败，最后如何无可挽回地崩溃。他们对政治自由的兴趣不只停留于空谈。群体的一些成员激烈反对复辟的美第奇“专制”，并卷入了1522年刺杀红衣主教朱利奥·德·美第奇的未遂政变。事败之后，雅各布·达·迪亚托托被处决，扎诺比·布昂德蒙提、路易吉·阿拉曼尼和布鲁乔利本人都被流放。他们都是奥里切拉利花园集团的核心成员，政变失败后，聚会活动就骤然终止了。

马基雅维里从来都不曾激烈支持共和制的自由，所以不愿让自己卷入反对美第奇家族的各种密谋。但与科西莫·鲁切拉伊圈子的接触对他的影响显然还是很深的。参加这些讨论的一个结果是，他写了《战争的艺术》这本书，并于1521年出版。书是以对话的形式展开的，地点就在奥里切拉利花园，鲁切拉伊主持讨论，布昂德蒙提和阿拉曼尼扮演主要的对话者。但与这些共和制拥护者交往最重要的效果是，他决定撰写《论李维罗马史前十卷》，这是他最长的著作，就某些方面而言也是他对治国理论最具独创性的贡献。马基雅维里不仅把它献给布昂德蒙提和鲁切拉伊，而且在献词中明确感谢他们：“若没有他们的督促，我永远不会写这本书。”（188页）⁴³

强盛之道

马基雅维里的《论罗马史》名义上是对李维《罗马史》前十卷的评注。在这一部分，李维追溯了罗马击败当地竞争对手、驱逐国王、建立“自由国家”的崛起过程。但马基雅维里涉及的李维文本远远超过

了书名的限制，而且他在讨论时，常自由联想，不成体系，偶尔甚至显得很破碎。有时他仅仅把李维的记述当作一个连接点，借机广泛探讨治国理论的某个重要话题；有时他只引用李维书中的一位人物或者一个故事，然后总结出一条道理。但这绝不意味着他的迷宫没有主线可循。《论罗马史》分为三卷，上卷主要关注自由国家的政体，中卷讨论如何有效地保持军事实力，下卷研究领导术的问题。我会按照上述轮廓介绍这本书，但需要记住，马基雅维里原作的结构远没有我勾勒的这么清晰，或许他要避免的正是这种效果。

马基雅维里开始研究早期罗马史的时候，有一个问题始终盘踞在他心头。他在《论罗马史》上卷开篇就提到了它，在书的其余部分它也常是未点明的主题。马基雅维里称，他的目标是发现“使罗马共和国成为霸主”的因素（192页）。罗马究竟靠什么赢得了无与伦比的国力？

这一问题显然与《君主论》的主旨有关。的确，在《君主论》中，马基雅维里拒绝考虑共和国，而在《论罗马史》中，他的主要论据都与共和国有关。但如果据此推论，《论罗马史》仅仅关注共和国，而忽视了君主国，那就错了。马基雅维里在第二章强调，他的兴趣不在共和国政体本身，而在如何统治城邦，无论它们是“共和国还是君主国”（195页）。而且，两本书有颇为相似之处：《君主论》是希望向君主进谏，如何通过建立“伟业”赢取荣耀，《论罗马史》是力图解释某些城邦为何“能够崛起”，罗马为何能脱颖而出，成为“超级强权”，创立“辉煌功业”（207—211页、341页）。

那么，罗马“成为强国靠的是什么方法”（358页）？对马基雅维里而言，这个问题很有实践意义，因为他认可传统人文主义的一种信念：“考察今古之事，任何人都会明白，所有的城邦⁴⁴和民族都有共同的欲望和性格。”这意味着“勤于思索历史的人易于预见未来”，“能够借用古人的疗救之法”，至少“能利用事件的相似性发明新的药方”（278页）。《论罗马史》通篇洋溢的振奋人心的希望是，一旦发现罗马成功的秘诀，我们就有可能复制它。

根据《论罗马史》中卷开篇的说法，对古典时期历史的研究表明，罗马成功的关键可以用一句话来概括：“经验显示，除非处于自由状态，城邦的疆域不会扩大，财富不会增长。”马基雅维里提到，古代世界有两个突出例子可以证明这条普遍真理。首先，“雅典摆脱皮西斯特拉托斯的专制统治之后，仅仅一百年间，就取得了多么长足的发展，想想就令人惊叹”。但“更令人惊叹的是罗马，它摆脱国王的禁锢后，变得多么强盛”⁴⁵（329页）。然而，“在那些受奴役的国家，情形正好相反”（333页）。“一个自由的共同体一旦被专制挟持”，第一样灾祸便是这类城邦“不再前进，国力和财富不再增长，在多数情况下（事实上没有例外）都会倒退”（329页）。

马基雅维里如此强调自由，是因为他首先抱着一个信念：一个城邦若要强盛，就必须摆脱一切形式的政治奴役，无论是暴君统治的“内部”奴役，还是霸权国家的“外部”奴役（195、235页）。下一步的推论是，说任何城邦拥有自由，就等于说除了共同体本身的权威外，它独立于其他任何权威。所以，“自由城邦”就意味着“完全自治的城邦”。这一点马基雅维里在上卷第二章表达得很清楚。他宣布，自己将“放弃讨论”一开始就“臣服于人的城邦”，只考虑从自由起步的城邦，即“从建国之初就靠自己的判断管理自己”的城邦（195页）。在该章的后面部分，马基雅维里重申了这个选择：他首先称赞梭伦的法律创立了“一种建立在民治基础上的政体”，接着又把这种体制等同于“自由”生活（199页）。

因此，《论罗马史》的第一个普遍结论便是，“只有受人民控制”，城邦“才能在很短的时间内迅速成长”，走向强盛（316页）。这并没有让马基雅维里丧失对君主国的兴趣，他有时（虽然并非始终）愿意相信，君主制政体下仍有可能保持民众的权力（例如427页）。但在共和制与君主制之间，他显然还是更倾向于前者。他在中卷开篇强有力地阐述了理由。“城邦强盛”靠的“不是个人利益，而是公共福祉”，而“无疑只有在共和国中，公共福祉才受重视”。君主制下“情形相反”，因为“对他有利的通常对城邦不利，让城邦获益的却让他受损”。这样，君主统治的城邦很少能“进步”，而“世界上任何享受自由的城邦与行省”却总是“有巨大的收获”（329、332页）。

如果自由是强盛的秘诀，如何才能得到和保护好自由呢？马基雅维里首先承认，一定的好运总是不可少的。一个城邦若想有荣耀的前景，关键在于“开始就是自由的，不受制于任何人”（193、195页）。如果从悲惨的奴役状态开始，城邦“通常很难，甚至不可能发明让它们保持自由”、为它们赢得美名的“法律”（296页）。

然而，和《君主论》中的想法一样，马基雅维里认为，把城邦崛起完全归于无常的时运是极其错误的。在下卷开头讨论这个问题时，他指出，按照普鲁塔克和李维等“重量级”作家的看法，罗马民族的荣耀崛起全是拜时运之赐。但他回应说，自己“绝不承认这一点”（324页）。他随后承认，罗马人的确享受了时运女神的许多恩惠，也从她的种种打击（“目的是锻炼罗马，让它赢得荣耀”）中获益匪浅（408页）。但他坚称（让人再次想起《君主论》），成就任何大事都不可能只靠好运，它永远是时运和德性这一关键品质共同作用的结果；德性让我们能够平静地忍受厄运，并为我们赢得时运女神的垂青。因此他得出结论：要想理解罗马共和国“为何能成为霸主”，我们必须承认，答案其实在于罗马具备“出众的德性”，并且让这个关键品质“保持了许多世纪”（192页）。正是由于罗马人“将时运与最高的德性结合起来”，他们才保住了最初的自由，并最终主宰了世界（326页）。

当马基雅维里着手分析德性这个关键概念时，他完全沿袭了《君主论》中的思路。他使用这个词的方式的确让人觉得，它的内涵有了一个重要拓展。在《君主论》里，这种品质仅限于最杰出的政治领导人和军事统帅，而在《论罗马史》中，他却明确提出，城邦若想强盛，它的公民整体就必须具备德性（498页）。然而在界定德性的含义时，他基本上重复了以前的论述，不动声色地把《君主论》的惊人结论作为自然的前提了。

按此思路，拥有德性就意味着为了城邦的强盛与荣耀，愿意做任何必需的事，而不去考虑行为本身的善恶性质。这首先被当作政治领导术最重要的品质。和在《君主论》中一样，马基雅维里此处的论证又引述了西塞罗人文主义的价值观，并予以尖刻的批驳。西塞罗在《论义务》中断言，罗慕路斯认定“由他一人做王更方便”，并谋杀了

孪生兄弟，是犯了一桩难以饶恕的大罪，因为他的辩解“既不合理，也不充分”（III.10.41）。马基雅维里却针锋相对地指出，任何“智慧的理性”都不会“指责任何人在组建君主国或创立共和国时采取非法手段”。谈及罗慕路斯的弑亲行为⁴⁶，他主张，“虽然事件的性质指控他，历史的结果却能赦免他；在罗慕路斯这样的例子中，最终的善果永远都可以赦免违法者，因为应当受到指责的是用暴力破坏秩序的人，而不是用暴力恢复秩序的人”（218页）。

对普通公民而言，愿意将共同体的福祉置于私利和普通的道德考虑之上，也是同样重要的。马基雅维里在论述这一点时，再次揶揄了古典人文主义的价值观。西塞罗在《论义务》中宣称，“有些行为或者太可憎，或者太邪恶，即使可以拯救国家，智者也不会采用”（I.45.159）。马基雅维里反击道，“如果真正事关国家存亡”，每位公民都有义务知道，“此时已不可再考虑正义、仁慈、荣辱之类的问题了，应当抛开一切顾虑，毫无保留地执行任何可以挽救国家及其自由的计划”（519页）。

统治者德性与公民德性的共同标志就是：双方都必须努力“增进公共福祉，而不是个人利益，为共同的祖国奋斗，而不是为自己的后代”（218页）。正是由于这个缘故，马基雅维里认为罗马共和国承载了“如此丰盛的德性”：爱国主义被他们普遍视为“最强大的信念”，结果罗马民族“四百年间始终是王权的敌人，始终热爱祖国的荣耀和公共福祉”（315、450页）。

保持自由的关键是保持整个公民群体的德性，这种论点显然会引向另一个，也是最根本的问题：我们怎样才能让这种品质广为传播、长盛不衰，以确保城邦获得荣耀？马基雅维里再次承认，一定的好运是必不可少的。除非碰巧有一位伟大的开国者，如同父亲将“女儿一样”的城邦带到世间，让她走上正确的道路，否则强盛之路将难以想象（223页）。“无缘享有智慧开国者”的城邦几乎总会“陷入某种不利的境地”（196页）。相反，有伟大开国者的“德性与方法”可资利用的城邦（例如罗马受益于罗慕路斯）已经“拥有最幸运的起点”（244页）。

城邦之所以需要这种“初始好运”，是因为建立一个共和国或君主国永远不能指望“民众的德性”，因为他们“意见过于庞杂”，永远“不适合组建一个政府”（218、240页）。所以，“创立共和国的重任只能由一人承担”（220页）。不仅如此，一旦城邦“因为道德朽败而衰落”，同样只有“某位在世伟人的德性”（而不是“民众的德性”）才能帮助它走向复兴（240页）。马基雅维里于是得出结论：“我们应当把这视为一条普遍法则：除非由一人创立，极少甚至根本没有任何共和国或君主国能从一开始就有良好的体制”，或者能在后来的某个时候“焕然一新”（218页）。

然而，他接下来却声称，如果任何城邦仅仅依赖初始好运，这种愚蠢之举不但会让它丧失原有的力量，而且城邦很快就会溃灭。因为“一人之力”虽然“适合组建政府”，却没有任何政府“仅靠一人之力”就能长存（218页）。任何寄望于“一人德性”的政体都有一个必然的弱点，那就是“其人一死，德性遂灭，后世子孙极少能企及先祖的高度”（226页）。因此，为了拯救君主国或共和国，与其“拥有一位在世时能明智统治的领袖”，不如“拥有一位善于设计制度的领袖”，以确保国家未来的命运能够转而依靠“民众的德性”（226、240页）。治国术最深的秘密就是知道如何实现这一目标。

马基雅维里强调，这是一个超乎寻常的难题。我们可以期望在城邦的创建者身上找到卓越的德性，却无法奢望同样卓越的德性自发地存在于普通公民中间。相反，多数人“更倾向于为恶，而不是行善”，因此更可能无视共同体的利益，“只要没有约束，他们就会按其邪恶本性为所欲为”（201、205页）。这样，所有城邦都有一种趋势，从创建者的纯粹德性“滑向更糟糕的情形”——按照马基雅维里的概括，即使最优秀的共同体也难以摆脱这种逐渐朽败的进程（322页）。

这番分析的背后是亚里士多德使用过的意象：政体⁴⁷如同一具自然的身体，和所有凡俗的生命一样，必然是“时间的牺牲品”（45页）。在下卷开头，马基雅维里特别突出了政治体⁴⁸的身体比喻。他认为，“显而易见，如果不更新，这些身体就不能长久”，因为它们的德性迟早必定会朽败，如果创伤不加治疗，它们终将因为朽败而丧命

(419页)。

这样，朽败的侵袭就被等同于德性的丧失或耗损；马基雅维里提出，这个堕落的过程有两种发生形式。公民群体失去德性，不再关心公共福祉，可能表现为完全失去了政治热情，变得“怠惰且不再适合参与任何需要德性的活动”（194页）。但更可怕的危险情形是，公民们仍然积极投身政治，却开始牺牲公共利益，追逐个人野心，培植派系势力。马基雅维里提出，朽败的政治主张就是“只关心如何向公众索取利益，却不在意公共福祉”的主张（386页）；朽败的政体就是“只允许有权势者”提出方案，而且“只为巩固权势不为促进共同自由”的政体（242页）；朽败的城邦就是执政机构不再由“德性卓越之人”掌管，而被权势最大、因而最易经营个人私利者把持的城邦（241页）。

上述分析将马基雅维里引向了一个困境。他一方面反复强调，“人生来充满野心和猜忌”，“除非形势所迫”，多数人“永远不会做任何善事”（201、257页）。但另一方面他又坚称，一旦人们有机会“在野心的阶梯上攀登”，他们的城邦很快就会“四分五裂”，丧失任何强盛的机会（290页）。原因在于，虽然保持自由是强盛的前提，朽败的扩散却必定会对自由造成致命威胁。一旦怀有野心的个人或派系开始获得支持，人民“代表自由”立法的意愿就会受到侵蚀，利益集团就会接管权力，“专制很快就会出现”，取代自由（282页）。这样，只要朽败的毒素扩散到整个公民群体，他们的“自由便很难延续，事实上会立刻消失”（235页；参见240页）。



图4 圣迪蒂托绘制的马基雅维里肖像，收藏于佛罗伦萨的韦奇奥宫。

马基雅维里的困境因此可以归结为：如何才能在天然缺乏德性的公民群体中培育出德性？如何防止他们滑向朽败？如何强迫他们在足够长的时期内保持对公共福祉的关心，以实现城邦的强盛？《论罗马史》的其余部分都是在探讨这个问题。

法律与领导术

马基雅维里相信，他揭示的这个难题虽不能直接克服，却可以在一定程度上绕过。他提出，我们虽然很难奢望公民群体表现出多少天然的德性，但应该可以期望城邦偶尔交上好运，出现一位堪与伟大的创建者比肩的领导人，他的行为显示出天然的卓越德性（420页）。

马基雅维里提出，在城邦赢得荣耀的过程中，这些真正高贵的公民是不可或缺的角色。他说，在罗马历史上，“如果至少每十年”都能出现这样的德性典范，那么“必然的结果”是，这个国家“根本不可能朽败”⁴⁹（421页）。他甚至宣称，“如果一个共同体的运气很好”，每代人中都能找到一位“除旧布新”的优秀领导人，他“不仅能够避免国家衰亡，而且能把它拉回正道”，那么最后将出现一个奇迹：一个“永恒”的共和国，一个能够逃脱死亡的政治体（481页）。

个人德性的培育如何为城邦实现最高理想做出贡献？在整个下卷，马基雅维里都在尝试回答这个问题，他的意图是说明“个人的行为如何促进了罗马的强盛，如何产生了诸多有益的结果”（423页）。

在讨论这个话题时，马基雅维里显然仍秉持与《君主论》相似的立场。因此毫不奇怪，他在《论罗马史》下卷插入了不少《君主论》的内容——不到一百页的篇幅中，引用就有十余处。而且和在《君主论》中一样，他提出，德性超卓的政治家或将领可以通过两种不同的方式来成就伟业。第一种是影响其他不如自己的公民。马基雅维里首先指出，他们的德性有时能产生直接的感召力，因为“他们巨大的名声和榜样效应会促使好人纷纷模仿他们，坏人也耻于过与他们相反的生活”（421页）。但他的基本观点是，杰出领导人的德性总是部分地表现为能在追随者身上烙下印记，虽然他们并非天生就有这种关键品质。在讨论这种影响方式时，马基雅维里的观点与《君主论》和更晚的《战争的艺术》第四卷相同：胁迫民众按照德性生活的最有效手段就是让他们不敢做相反的事。他称赞汉尼拔知道有必要“通过他个人的性格”将恐惧灌注到军队中，使将士“上下齐心，不敢逾矩”（479页）。他对曼利乌斯·托尔夸图斯⁵⁰最为钦佩，“强力意志”和著名的严

厉风格帮助他做到“军令如山”，迫使他的公民同胞重新践行已经准备放弃的纯粹德性（480—481页）。

杰出人物帮助城邦赢得荣耀的另一种途径更为直接。马基雅维里相信，他们的卓越德性本身就能防止国家的朽败与灭亡。与此相应，《论罗马史》下卷的一个主要议题就是，领导人德性的哪些方面最容易产生上述的良性结果。他在第二十三章开始提出答案。在考察了“罗马最睿智将领”卡米卢斯⁵¹的生涯后，他指出，让卡米卢斯卓然不群、为他建立“无数显赫功勋”的品质包括“细心、智慧和英勇”，尤其是“管理和指挥军队的杰出才能”（484、498页）。马基雅维里在后面用连续数章的篇幅详细讨论了这个话题。首先他声称，伟大的城邦领导人必须知道如何控制妒忌者，“因为妒忌常常妨碍人们”获得“成就大事所需的权威”（495—496页）。他们还应具备出众的勇气，如果参与作战，这一点就更为重要，因为他们必须如李维所说“在战斗最激烈的地方搏杀”（515页）。他们还必须有很深的政治智慧，熟谙古史和现状（521—522页）。最后，他们还必须特别细心谨慎，不会被敌人的计谋欺骗（526页）。

在整个论述中，马基雅维里明显记挂着家乡的命运。无论他声明领导人必须具备哪一方面的德性，总会停下来指出，佛罗伦萨共和国的衰落和1512年的屈辱败亡主要就是由于没有充分注意这个重要品质。有德性的领导人应知道如何对付妒忌者，但萨伏那洛拉和索代里尼都“无力扼制他人的妒忌”，结果“双双倒台”（497页）。有德性的领导人还必须以历史为鉴：佛罗伦萨人本可以很容易地“了解蛮族在古代的习性”，却不肯花功夫研究，结果被轻松诋骗和洗劫（522页）。有德性的领导人应当谨慎睿智，佛罗伦萨的统治者面对背叛阴谋却如此天真（例如在与比萨交战时的表现），结果让共和国颜面扫地（527页）。在对他曾效劳过的政权的激烈指责中，马基雅维里结束了《论罗马史》下卷。

回到马基雅维里一开始提出的难题，他的《论罗马史》下卷显然远远没有解决。虽然他解释说，伟大领导人的榜样有可能迫使普通公民践行德性，但他也承认，出现这样的领导人永远都只是纯粹的好

运，因此不是城邦赢取荣耀和声名的可靠方式。所以，根本的问题仍然留在那里：天性倾向于被野心或怠惰腐蚀的普通人如何才能获得德性，并长时间保持，以使城邦获得荣耀？

正是在这个节点上，马基雅维里开始决定性地越出《君主论》政治理论的范围。他宣称，解决这个问题的关键是确保公民“有序地组织起来”，用特定的组织方式强迫他们获得德性，维护自身的自由。这个主张在《论罗马史》上卷第一章就提出来了。若要理解古罗马的德性为何“经历如此多世纪仍保存如此之好”，我们就需考察它的“组织方式”（192页）。下一章重申了这个观点。要知道罗马为何能“踏上将它引向完美终点的正确道路”，我们首先应该研究它的制度（ordini）、政体安排以及管理组织公民的方法（196页）。

马基雅维里指出，这显然要求我们回答一个问题：城邦需要发展怎样的制度，才能避免朽败在其“内部”事务（指政治和政体安排）中滋长（195、295页）。因此，《论罗马史》上卷的大部分篇幅都用来考虑这个话题，他主要援引早期罗马史的例子，反复强调“这些制度多么有利于它强盛”（271页）。

他认为有两条组织内政的方法最关键，它们都能将德性灌注到整个公民群体里。首先，从第十一章到第十五章，他论证了维护宗教信仰、保证其“善用”的制度对任何城邦来说都是最重要的（234页）。他甚至宣称，“遵守宗教诫命”具有至高无上的价值，本身就可以促成“共和国的强盛”（225页）。相反，一个国家朽败衰亡“最明白无误的标志”就是“神圣的信仰遭人鄙夷”（226页）。

古罗马人深知如何用宗教来增进共和国的福祉。罗慕路斯的继任者、国王努玛尤其懂得，“若想维持一个文明共同体”，建立国家宗教“绝对必要”（224页）。可悲的是，与此对照，现代意大利的统治者却意识不到这一点。虽然罗马城仍是名义上的基督教中心，但由于罗马教会的“反面榜样”，“在这片土地上虔敬之心已荡然无存”，这样的事实简直是讽刺（228页）。这样的丑行使得意大利人沦为欧洲最无宗教感的民族，因而也成为最朽败的民族。直接的后果是，他们失

掉了各种自由，不知道如何保卫自己，“不仅强大蛮族”把这个国家“当作猎物”，“任何人都可侵犯它”（229页）。

古罗马人知晓的秘密已经被现代世界遗忘：和杰出人物的作用一样，宗教制度也能促成城邦的强盛。宗教可以用来激励普通民众，在必要时也可恫吓他们，让他们关心共同体的利益胜于一切其他利益。马基雅维里主要以飞鸟占卜（auspices）⁵²为例说明罗马人如何培养爱国主义情绪。开战之前，古罗马将领总不忘宣布，兆象为吉。这样，军队就会怀着必胜的信念参战，信心又会激发他们的英勇德性，结果他们几乎每战必胜（233页）。然而，马基雅维里更佩服的是（这也符合他的一贯风格）古罗马人如何用宗教来恫吓人民，让他们因为恐惧而表现出平素绝不可能有的惊人德性。他在第十一章举了一个最有戏剧性的例子。“罗马人在坎奈⁵³败给汉尼拔后，许多公民聚集商议，认为祖国已无希望，只能离开意大利。”西庇阿得知消息，“拔出利剑”拦住他们，迫使他们庄严发誓，决不放弃阵地。这样做的效果是胁迫他们践行德性：虽然“对国家和法律的爱”不足以让他们留在意大利，他们却因为害怕亵渎誓言⁵⁴而不敢离开（224页）。

一个敬畏上帝的共同体自然可以收获荣耀，这是马基雅维里同时代人熟悉的想法。正如他自己所说，1490年代萨伏那洛拉在佛罗伦萨发起的运动就基于这样的承诺。当时佛罗伦萨人真相信，“他曾与上帝对话”，上帝给他的讯息是，一旦他们恢复最初的虔敬，祂就会让这个城邦重归强盛（226页）。然而，与上述的正统观念相比，马基雅维里本人对宗教价值的看法却有两点根本的不同。首先，他虽然希望保持政治生活的宗教基础，但出发点和萨伏那洛拉的支持者不一样。他对宗教真理毫无兴趣，只关心宗教情感的政治作用——“激励人民，让普通人向善，让恶人羞愧”，而且在判断不同宗教的价值时，他也仅仅考虑它们在多大程度上能起到上述效果（224页）。所以他的结论是，任何共同体的领导人都有义务“接受并推广”任何“有利于宗教”的东西，而且“即使他们自己完全不信”，也要永远这么做（227页）。

马基雅维里偏离正统的另一点也与这种实用主义的态度有关。他

声称，用上述标准评判，古罗马人的宗教远比基督教信仰更可取。虽然基督教也完全可以“依照德性”来阐释，并用“改进和保卫”基督教诸国，但它的实际阐释方式却削弱了自由活跃的政治生活所要求的品质。它“尊崇谦卑的静思者”，它把“谦卑、恭顺和对人间万事的鄙视”树为“最高的善”，它丝毫不看重“智力的伟大、身体的强健”或公民德性的其他任何品质。它将人的卓越强行塑造成一种出世的形象，不仅无助于城邦的强盛，而且事实上还腐蚀了公共生活，导致了一些大国的衰亡。马基雅维里以堪与吉本媲美的反讽口气总结道：基督教“向我们揭示了真理和正途”，我们付出的代价却是，“世界因它而衰弱，变成了恶人的猎物”（331页）。

《论罗马史》上卷的其余部分主要是在论证，引导人们学习德性还存在另一种更有效的手段：法律的强制力量可以迫使人们将共同体的福祉置于所有私利之上。书的开头几章首先宽泛地讨论了这一点。马基雅维里说，公民德性的范例“都源于好的教育”，后者又源于“好的法律”（203页）。如果追问某些城邦为何能长期保持德性，基本的答案无一例外是“法律使然”（201页）。到了《论罗马史》下卷开头，这一观点在马基雅维里总体论述中的枢纽地位就显现出来了：如果城邦要“获得新生”，走向强盛，“领导者的德性和法律的德性”至少必居其一（419—420页）。

从这样的信念出发，马基雅维里如此重视城邦的创建者就显得很自然了。他们扮演着立法者的独特角色，因此从一开始就可以为共同体提供促进德性生长、扼制朽败蔓延的最好手段。他认为，斯巴达创建者吕库古是最令人信服的例子。他制定的法律规范如此完美，城邦“受其庇佑”，竟能“安然延续八百余年”，“从未损及其尊严”，也从未失去自由（196、199页）。罗马最初的国王罗慕路斯和努玛的成就也不逊色。凭借他们实施的许多善法，城邦一开始“就被迫拥有了”如此卓越的德性，甚至“帝国时代的强盛也不能在数世纪中腐蚀她”；她仍然“充满德性，不亚于任何以德性闻名的城市或国家”（195、200页）。

马基雅维里提出，由此我们可以总结出从历史研究中学到的重要

一课。他的论证表明，最伟大的立法者就是那些透彻理解如何用法律促进城邦强盛的人。因此，如果我们考察他们的政体规定的细节，就有可能发现他们成功的秘诀，从而让古人的智慧直接为现代世界的统治者服务。

一番考察之后，马基雅维里总结道：古代最明智的立法者都洞悉的关键一点可以用很简单的话表述出来。他们都发现，君主制、贵族制和民主制这三种“纯粹”政体都缺乏内在的稳定性，都倾向于产生周期性的朽败和溃烂。他们因此正确地推论，通过法律的力量推广德性，要诀在于建立一种混合政体，抑制纯粹政体的不稳定因素，结合它们的长处。在这方面，罗马仍然是最明显的例子：正是由于她演化出了“一个混合型政府”，所以最后成为“一个完美的共和国”（200页）。

为混合政体的特别优势辩护，在古罗马政治理论中当然屡见不鲜。它是波里比阿《历史》的中心论点，在西塞罗的著作中也反复出现，后来在15世纪又被佛罗伦萨主要人文主义者普遍接受。然而，马基雅维里认为混合政体最利于培养德性和维护自由，理由却与常规的人文主义观点相去甚远。

他的论证从一条政治公理开始：“每个国家都有两个敌对派系，平民和富人。”（203页）他认为显而易见的推论是，如果政体允许其中一个派系垄断权力，共和国就会被“轻易地腐蚀”（196页）。如果富人中的某人担任君主，立刻就会有专制的危险；如果富人建立贵族制政府，他们就会按自己的利益来统治；如果实行民主制，平民也会如此。上述各种情况都会让普遍福祉让位于派系忠诚，结果国家的德性和自由就会消失（197—198页、203—204页）。

马基雅维里提出，解决办法就是在制定与政体相关的法律时，设计出让敌对社会力量保持一种紧张平衡的机制，使各方都能参与政府事务，“互相监督”，既扼制“富人的傲慢”，也避免“平民的放纵”（199页）。由于敌对集团都警惕地审视着对方，提防任何夺取最高权力的企图，在这种压力下，能够通过的“法律和制度”就必然“有利

于公共自由”。虽然各自都完全被私利驱动，不同的派系却仿佛被一只看不见的手引导，在所有的立法行动中都会促进公共利益：“所有有利于自由的法律”都会“从他们的对立中诞生”（203页）。

马基雅维里为纷争唱赞歌，让同时代人大为震恐。弗朗切斯科·圭恰迪尼在《〈论罗马史〉读后》中的回应代表了他们所有人的声音：“赞扬纷争，就像因为药方的效果而赞扬疾病本身。”⁵⁶马基雅维里的论证违背了佛罗伦萨共和思想的整个传统，该传统自13世纪末以来就反复强调两个信条：一是所有的纷争都应视为派系活动加以禁止，二是派系构成了城邦自由的最大威胁。雷米焦·德·吉罗拉米、布鲁内托·拉蒂尼、迪诺·孔帕尼，尤其是但丁都猛烈抨击过公民同胞拒绝和平相处、危害共同自由的行为。因此，坚持马基雅维里的惊人之论——古罗马的种种争斗“配得上最高的赞扬”——就意味着摒弃佛罗伦萨人文主义最珍视的一个观念。

然而，马基雅维里对这条正统信念的攻击毫不留情。他明确提到，“很多人认为”罗马平民和贵族的反复冲突让国家“陷入了巨大混乱”，幸亏“好运和军事优势”挽救了它，才没有分崩离析。但他仍然认为，谴责罗马纷争的人没有看到，正是这些冲突防止了派系利益得胜，因此他们“苛责的其实是让罗马保持自由的源头性因素”（202页）。于是他总结道，即使这些纷争本身是邪恶的，它们也是“罗马走向强盛的必要之恶”（211页）。

预防道德朽败

马基雅维里接着提出，为了保持自由，混合政体虽然必要，却并不充分。原因在于（他再次提醒我们），多数人更忠诚于自己的野心，而不是公共利益，“除非形势所迫永远不会做任何善事”（201页）。这样，势力强大的公民和利益集团就永远倾向于为了个人和集团的目的而打破政体平衡，从而在政治体中播下朽败的种子，威胁它的自由。

为了应对这个不可根除的威胁，马基雅维里提出了另一条与政体相关的建议。他声称，自由的代价就是需要永远保持警惕。首先必须学会辨认危险信号，识别某位公民或某个政治派别“越过权力红线”的手段（265页）。其次，必须建立一套特别的法律和制度来处理这类紧急情况。他说，每个共和国“都应有监督公民的制度，防止他们在行善的幌子下为恶，这样他们获得的支持就只会促进而不会伤害自由”（291页）。最后，每个人都必须“睁大眼睛”，不仅随时准备发现这类朽败的苗头，而且要在它们开始形成威胁之时（甚至更早）就用法律的力量予以铲除（266页）。

在分析过程中，马基雅维里指出，从早期罗马史中还可学到与政体相关的重要一课。既然罗马的自由保持了四百余年之久，它的公民一定找到了真正对自由构成严重威胁的因素，并制定了恰当的制度来应对。因此，我们若要理解这些威胁和相应的防范措施，最好的途径就是重温罗马共和国的历史，以便汲取古代的智慧，来解决现代世界的问题。

古罗马的例子表明，任何混合政体最初需要面对的危险总是来自旧政权的受益者。按照马基雅维里的说法，这就是来自“布鲁图斯的儿子们”的威胁。他在第十六章首次谈到这个问题，在下卷开头又特别加以强调。尤尼乌斯·布鲁图斯将罗马从最后一位国王塔克文·苏佩布的专制政权下解放出来，但他自己的儿子们却曾“受益于暴君统治”（235页）。因此，确立“人民的自由”对他们而言几乎等于奴役。于是，他们“密谋反叛自己的祖国，理由就是，在执政官⁵⁷管理下，他们无法像当初在国王统治下那样非法牟利”（236页）。

扑灭这种危险，“再没有比杀死布鲁图斯的儿子们更有力、更有效、更可靠、更必要的手段了”（236页）。马基雅维里承认，布鲁图斯竟然愿意“担任主审法官，而且他不仅判处自己的儿子们死刑，还到现场观看”，这似乎很残忍；接着他又用最冷酷的语气说，这的确是“历史记录中的罕见样例”（424页）。但他坚称，这样的严厉手段事实上是必需的。“谁夺取了专制的权力，却不杀死布鲁图斯，或者谁给一个国家自由，却不杀死布鲁图斯的儿子们，都注定不能长

久。”（425页）

威胁政治稳定的另一个因素是，历史表明，自治的共和国往往不知感恩，反而诽谤中伤它们最杰出的公民。马基雅维里在第二十九章首先提到这个缺陷。他说，任何一个城邦在“力图保持自由”的时候都容易犯一个极其严重的错误，即“伤害它本该报答的公民”。这样的痼疾若不医治，将非常危险，因为遭受此类不公待遇的人通常都有强力反击的能力，从而让城邦“迅速滑向专制——例如凯撒就是凭借武力夺回了罗马吝于给他的东西”（259页）。

唯一的药方就是建立特殊的制度，防止妒忌者和忘恩负义者破坏杰出人士的名声。最好的办法是“开辟充分的诉讼渠道”。任何公民如果觉得自己受到诽谤，都必须能够“无所畏惧、毫不犹豫地”要求对方出庭证实他们的指控。如果一项指控“进入正式程序并经严格调查”，最后发现不能成立，法律必须规定对诽谤者处以重罚（215—216页）。

最后，马基雅维里讨论了他心目中对混合政体的平衡威胁最大的因素：有野心的公民或许会企图建立以个人效忠而不是公共福祉为基础的派别。他在第三十四章开始分析这个动乱根源。上卷剩余部分主要都是在考虑这样的道德朽败如何产生，需要用怎样的制度来堵死通往专制的大门。

延长军事指挥权的时限会鼓励派系力量的成长。马基雅维里甚至暗示，“一些公民”通过这种途径“获得的权力”是后来“罗马沦为奴隶”的最主要祸根（267页）。“长期获得这种不受束缚的权威”总会“危害自由”，因为绝对权威永远会腐蚀人们，让他们成为“朋党和拥趸”（270、280页）。共和国晚期的罗马军队就是如此。“当一位公民长时间担任一支军队的统帅，他们的支持和忠心就全归向他了”，结果将士“逐渐忘了元老院的存在，而把他视为领袖”（486页）。这时只需苏拉⁵⁸、马略⁵⁹以及后来的凯撒聚集起“肯为自己反对公共福祉的士兵”，政体的平衡就会被猛烈打破，专制接踵而来（282、486页）。

面对这一威胁，不应当畏惧独裁权威的想法本身，因为在国家的危急关头将权力赋予一人有时是非常必要的（268—269页），正确的做法是通过合适的制度确保这种权力不被滥用。有两种途径可以实现目标：一是为所有的绝对指挥权“设定一个期限”，“不允许终生享有”；二是确保该权力的行使仅限于“处理最初设立此职的事由”。只要遵守这两条规则，绝对权力就不会必然导致朽败，“削弱政府”（268页）。

形成派系的另一个主要源头是巨富之人的恶性影响。富人总是能对其他公民施以恩惠，比如“借钱给他们度日，帮他们的女儿操办婚礼，保护他们免遭官长责罚”以及诸如此类的好处。这种赞助制度尤其阴险，因为它会“让人成为赞助者的拥趸”，而牺牲公共利益。如此一来，“他们追随的人就会得意忘形，以为自己能够腐蚀公众，挑战法律”（493页）。因此，马基雅维里认为，“道德朽败，缺乏自由生活的素质，其根源是城邦内的不平等”。所以，他也一再警告，“城邦如果不能通过各种手段压制住富人的野心，很快就会败亡”（240、274页）。

解决上述困境的唯一办法就是在“秩序良好的共和国保持国富民贫的状态”（272页）。马基雅维里没有明确指出实现这种效果的制度，却滔滔不绝地列举了该政策预期的好处。如果法律“让公民贫穷”，即使他们“缺乏道德和智慧”，也能剥夺他们“用财富腐蚀自己和别人”的能力（469页）。如果此时国库又充盈，政府就能比富人更慷慨地“笼络民心”，因为它给服务城邦者的奖赏总是比公民效劳私人获得的报酬更丰厚（300页）。马基雅维里于是总结道：“一个自由共同体能造出的最有用之物就是公民的贫穷。”（486页）讨论的最后，他以夸饰的修辞语句宣布，如果说“他人的著述往往不能让人发现这个话题的光芒”，自己却能够“用一篇长文论证贫穷比财富更能结出善果”（488页）。

到了分析的这一步，我们很容易看出，和下卷一样，马基雅维里在一般性论述的外表下始终思考着家乡佛罗伦萨的命运。首先，他提醒我们，城邦若要保持自由，它的政体就必须包含某种安排，以遏止

诽谤和猜忌杰出公民的流行恶德。他接下来便指出，“我们的城邦佛罗伦萨在这方面从来就做得很差”。“阅读这个城邦的历史”，任何人“都会发现，身居要职的公民从来就被无数诽谤包围”，结果“纷扰不断”。这些内耗全都损害了城邦的自由，但它们其实都可轻易避免，只要他们曾在某个时候设计出“起诉公民和惩罚诽谤的制度”就行（216页）。

当佛罗伦萨没能阻止科西莫·德·美第奇发展出忠实于自己家族私利的派系时，佛罗伦萨朝着奴役的深渊又前进了一步。马基雅维里已经告诉读者，如果一位势力很大的公民企图用财富收买民众，城邦该采取什么策略：要比他还慷慨，重赏为公共福祉服务的行为。然而，科西莫的对手们却决定把他逐出佛罗伦萨，他的追随者因此怨恨满怀，最终“把他召回，拥立他做城邦的君主——若没有对手的公开抵制，他永远也无法登上这样的高位”（266、300页）。

佛罗伦萨确保自由的最后一次机会是在1494年，当时美第奇家族被再度放逐，共和政体完全恢复。然而，城邦的新执政者在皮耶罗·索代里尼的领导下，却犯了最致命的错误，在政权剧烈更迭之际，他们没能采取一项绝对必不可少的政策。马基雅维里已经指出，任何“读过古代史”的人都知道，“从专制到共和”的革命一旦发生，就必须处死“布鲁图斯的儿子们”（424—425页）。但索代里尼“却相信凭着耐心和善意，他能抑制布鲁图斯的儿子们卷土重来的欲望”；他认为无须流血，“自己就能消灭邪恶的派系”，并用奖赏“化解一些人的敌意”（425页）。他的天真令人震惊，结果“布鲁图斯的儿子们”——美第奇家族的拥趸——逃过了灭顶之灾，反过来趁着1512年的祸乱推翻了他，复辟了美第奇专制政权。

索代里尼没能践行马基雅维里治国术的核心原则。他不肯为了求得善果而作恶，所以不肯镇压自己的敌人，因为他明白，只有夺取非法的权力才能实现那样的目标。但他不明白的是，当城邦的自由真正面临危机时，仍屈从于此类信条是愚蠢的。他应该懂得，“他的行为和动机当用结果来评判”，应该意识到，“如果时运和生存之机在他一边，他就能够说服所有人，自己所做的全是为了保卫祖国，而不是出

于个人的野心”（425页）。由于“他没有效法布鲁图斯的智慧”，后果是极其悲惨的。他不仅失掉了“自己的地位与名声”，更失掉了城邦和它的自由，让自己的公民同胞“沦为了奴隶”（425、461页）。所以，和下卷一样，马基雅维里在此段论证的最后，也激烈谴责了他曾服务过的领导人和政府。

帝国追求

在《论罗马史》中卷开头，马基雅维里告诉读者，关于制度的讨论他才进行一半。此前他已经证明，城邦若想强盛，就要建立恰当的法律和制度，确保公民在“内部”事务中表现出最高程度的德性。现在他提出，为了鼓励公民在“外部”事务（他指的是与其他君主国和共和国的军事及外交关系）中也表现出同样的德性，建立另一套制度也势在必行（339页）。整个中卷，他都在阐述这个问题。

添加这些法律和制度之所以必要，是因为所有国家，无论君主制还是共和制，都处于一种敌意的竞争状态。人永远不会“满足于靠自己的资源过活”，永远有“竭力控制别人”的欲望（194页）。因此，“一个共和国不可能与世无争，安享自由”（379页）。任何城邦若采取这种和平主义的政策，很快就会陷于无休止的政治波动中，每个人的命运都会永远“沉浮无常”，无法“保持稳定”（210页）。唯一的解决办法是把进攻作为最好的防御，执行扩张政策，确保自己的祖国“既能击退来犯之敌，也能摧垮任何阻碍其强盛的人”（194页）。这样，在海外追求霸权就成了在国内享受自由的前提。

和前面一样，在阐述这些观点时，马基雅维里又到早期罗马史里找论据。他在第一章中宣称，“从来没有别的共和国”像罗马这样，制定过如此多适合扩张和征服的制度（234页）。为此罗马应当感谢它的首位立法者罗慕路斯，他的远见让这个国家从一开始就通过军事征伐发展出了“罕有的卓越德性”（332页）。这一点和超乎寻常的好运结合起来，帮助罗马赢得了一系列辉煌的胜利，最终获得了“无与伦比的国力”和“无远弗届的霸权”（337、341页）。

罗慕路斯正确地认识到，一个城邦若要称心地处理“外部”事务，就必须采取两项根本措施。首先，一定要保证有尽可能多的公民可以用于防御和扩张。为实现此目的，必须执行两条相关的政策。第一条（见第三章）是鼓励外国人移民本国：确保“希望到本城邦生活的外国人能安全通畅地前来”，对城邦显然是有利的，尤其在人力方面（334页）。第二条（见第四章）是“为自己赢得盟友”：你需要与周边的国家结盟，让他们居于服从的地位，但要用你的法律保护他们，以换取他们为你提供兵源（336—337页）。

与扩大兵力储备相关的还有另一条重要措施。为了最大限度地用好军队，从而最大程度地服务城邦利益，一定要让战争“时间短，规模大”。罗马人就是这样做的，“一旦宣战”，他们总是“率军直扑敌人，立刻发动进攻”。马基雅维里干脆地总结道，没有什么政策“更保险、更强力、更有用”，因为你能以最小的代价获得谈判中的优势地位（342页）。

概述了这些军事制度后，马基雅维里开始考虑，他能从罗马的成就中发现一系列更具体的作战要诀。他在第十章提出这个话题，并在中卷的剩余部分展开讨论。后来他在《战争的艺术》的中间章节继续做了分析，虽然文字更多雕饰，风格却基本未变。

马基雅维里在这些章里的结论都是以否定形式表述的，这或许表明，他越发怀疑现代世界能否恢复古代的军事德性。他考虑的不是什么样的方法可以促进德性和国家的强盛，而几乎只关心哪些错误的战略战术不仅不能赢得胜利，反而会导致“死亡和毁灭”（377—378页）。结果，他列出了一长串需要警告的行为。相信“财富是战争支柱”的流行之见是不明智的（348—349页）；做决定时“举棋不定”或者“缓慢拖延”是有害的（361页）；认为作战“最终只靠火炮”是完全错误的（367、371页）；使用扈从军或雇佣军（马基雅维里提醒我们，该观点已经“在另一部著作中详细论证过”）是毫无用处的（381页）；把堡垒作为主要防御体系，在战争时期是无效的，在和平时期更是招祸的（394页）；如果公民觉得受到了侮辱或伤害，却不能“痛快复仇”，是危险的（405页）；最严重的错误是在受到优势军队攻击

时，“拒绝任何谈判”，却不计后果地企图击败对方（403页）。

马基雅维里谴责上述各种做法的理由是一样的：它们都没认识到，若要赢得城邦的荣耀，最需灌输给本国军队也最需警惕敌军军队具备的品质是德性，或者说将个人生死置之度外、捍卫祖国自由的决心。

马基雅维里指出，上述一些做法的危险在于，它们会激发对方超常的德性。例如，依赖堡垒就是这样的错误。它们提供的安全感会让你“在压迫臣民时更无忌惮”，但这却会“让他们怒不可遏”，那时“引发这一切的堡垒却再也不能保护你”（393页）。同样的逻辑也适用于不让公民复仇的做法。如果公民蒙受了严重羞辱，他可能出于义愤而爆发出惊人的德性，不顾一切地实施报复。保萨尼亚斯就是这样的例子。他遭人凌辱后，马其顿国王腓力却不许他复仇，结果他以弑君作为回应⁶⁰（405—406页）。

其他一些做法的危险在于，你的命运可能会落到一些毫不关心公共利益的无德之人手中。如果你的政治决策过程缓慢犹豫，就可能招致这样的结果。因为一个基本可靠的假设是，希望阻止某项决策的人往往“被自私的欲念驱动”，其实在尽力“搞垮政府”（361页）。使用扈从军或雇佣军的道理与此相同。既然这类军队本性败坏，他们“通常不仅劫掠雇佣者的敌人，也劫掠雇佣者本身”（382页）。

最危险的情况是意识不到德性不仅在政治领域，而且在军事领域也是头等重要的品质。所以用财富来衡量敌人是取祸之道，显然你应该用德性来衡量他们，因为“作战是用钢铁，而不是用黄金”（350页）。希望以火炮取胜的错误也是一样。马基雅维里当然承认，罗马人“如果在那个年代有枪炮可用，会赢得更轻松”（370页），但他坚持认为，如果以为“有了这些火器，人就不能像古代那样表现出德性，靠德性作战”，那将是大错（367页）。他因此得出了一个比较乐观的结论：“如果能与古人的德性融合，火炮在军队中还是有用的”，但“面对一支德性卓越的军队它就完全失效了”（372页）。最后，同样的原理也解释了为什么拒绝与优势军队谈判是极其危险的。因为即

使对德性最卓越的军队来说，这种要求也是不现实的，它等于是“把结果完全交给时运处置”，而“任何智者不到万不得已绝不会冒这样的险”（403页）。

和其他两卷一样，马基雅维里在本卷检视罗马历史之后，再次将祖国彻底朽败的状况与古代世界的经典德性做了一番沉痛的比较。佛罗伦萨人可以轻易地“了解到罗马人的军事手段”，“完全可以仿效他们的做法”（380页）。然而，他们根本不肯以罗马人为师，结果掉进了每一个想象得到的陷阱（339页）。罗马人透彻地懂得犹豫迁延的危险，但佛罗伦萨的领导人从未理解这个显而易见的历史经验，结果“我们的共和国遭受重创，尊严无存”（361页）。罗马人从来都知道雇佣军和扈从军派不上用场，佛罗伦萨和许多其他君主国、共和国却仍在依靠这些朽败怯懦的军队，招致本可避免的羞辱（383页）。罗马人意识到，在监督自己的盟友时，“修建堡垒来胁迫他们效忠”的政策只能制造仇恨和动荡。相反，“在佛罗伦萨，却有所谓智者散播的一种说法，声称只有堡垒才能让比萨这些城市就范”（392页）。最后，马基雅维里痛心疾首地谈到了他斥为最无理性的做法：在直面优势军队时拒绝谈判。古代史的所有事例都证明，这是以孤注一掷的方式挑衅时运。然而，当费迪南德的军队于1512年夏进犯的时候，佛罗伦萨人正是这么做的。西班牙人刚越过边境，就因为缺粮而想休战。但“佛罗伦萨人听闻消息，骄气更盛，没有接受提议”（403页）。直接后果是，普拉托被攻占，佛罗伦萨投降，共和国倒台，美第奇家族复辟专制——所有这些本来都很容易避免。和前面一样，谈及他效劳过的政权的种种愚蠢，马基雅维里又是在近乎绝望的愤怒中收笔了。

第四章 佛罗伦萨史家

历史之用

写完《论罗马史》之后不久，时运的轮子突然转向，马基雅维里终于得偿所愿，被美第奇家族看中了。马基雅维里曾在1516年朱利亚诺死后将《君主论》献给洛伦佐·德·美第奇，三年之后洛伦佐突然身亡，接替他掌管佛罗伦萨大权的是他表弟红衣主教朱利奥（他很快就当选教皇，即克雷芒七世）。红衣主教碰巧与马基雅维里的密友洛伦佐·斯特罗齐（后来马基雅维里的《战争的艺术》就是题献给他的）是亲戚。由于这层关系，1520年3月马基雅维里被引荐进入美第奇宫廷，很快他就听到风声，自己可能获得某个职位（虽然是文学而非外交性质）。这次他没有失望，同年11月他获得美第奇家族的官方授命，负责撰写佛罗伦萨史。

马基雅维里的余生几乎都在创作这部《佛罗伦萨史》。这是他最长也是最从容的著作，也只有在这部作品中，他才最严谨地遵循了自己喜爱的古典权威作家的创作规范。古典（也可以说人文主义）历史编纂学的两条基本箴规是，历史著作应当讲授道德教训，史料的选择和组织也应最大限度地突出这些教训。例如萨卢斯特就曾在著名的段落中阐述这两条原则。他在《朱古达战争》中提出，史家的目标必须是以“有用”和“有效”的方式反映过去（IV.1—3）。在《喀提林阴谋》中，他进一步推论道：史家的正确方法只能是“选择值得记录的材料”，而不是提供一份完整的编年记录（IV.2）。



图5 马基雅维里故居（位于佛罗伦萨以南的佩尔库西纳的圣安德里亚）书桌，1513年他就是在此撰写《君主论》的。

马基雅维里一丝不苟地遵行了上述要求，这在他处理记述的过渡段落和高潮部分时体现得尤为明显。例如第二卷的结尾，就是以道德说教的方式讲述了雅典公爵如何于1342年成为佛罗伦萨的僭主，又如何于次年被赶下台。第三卷在简单勾勒了此后半世纪间的情况后，迅速跳到了下一个有道德启示意义的事件——1378年齐昂比的叛乱。与此相似，第三卷结尾描述的是1378年革命之后的反应，第四卷开篇却越过40年的缺口，直接讨论美第奇家族如何上台。

人文主义历史写作还有一条规则是，为了让读者牢记这些最有益的教训，史家必须锻造出一种引人入胜的修辞风格。正如萨卢斯特在《喀提林阴谋》的开头所说，史书的特别挑战在于，“风格与措辞必须与记录的事件相配”（III.2）。马基雅维里同样严肃地追求这种理想效果，他甚至在1520年夏天决定为史书创造一种风格“模型”。他在奥里切拉利花园的朋友中间传阅自己的草稿，希望听取他们对写作风格

的意见。他选择的题目是给卡斯特鲁乔·卡斯特拉卡尼（14世纪初卢卡的僭主）作传。但他并不太关心卡斯特鲁乔的生平细节——有些干脆就是他编造的，而更注意用一种雅正且富教益的方式选择和连缀材料。开篇关于卡斯特鲁乔出生的记述是虚构的，他并非弃儿，但这让马基雅维里有机会庄严地议论一番时运在人类事务中的力量（533—534页）。在接受了神父的教育之后，年轻的卡斯特鲁乔开始“勤于学习使用武器”，马基雅维里又借机讨论了一个经典话题：文学和军事孰轻孰重（535—536页）。这位僭主临终前悔过的演说同样遵循了古代最优秀史书的写法（553—554页）。故事末尾还辑录了卡斯特鲁乔的许多隽语，其实这些话多半是出于修辞效果的考虑，从第欧根尼·拉尔修的《名哲言行录》中直接偷来的（555—559页）。

当《卡斯特鲁乔传》交到朋友阿拉曼尼和布昂德蒙提手中时，他们已知道马基雅维里有写一本历史巨著的打算，所以都把它当作某种“预演”。布昂德蒙提在1520年9月的回信中，称这篇传记是“你未来史书的样本”，因此他认为最好“主要从语言和风格的角度”来评论马基雅维里的手稿。他盛赞文中最富修辞效果的段落，说那段编造的临终演说“尤其”让他喜欢。他接下来所说的一定是马基雅维里最想听的，因为他正准备到这个文学的新领域探险：“我们都认为，你现在就应该全力以赴，创作你的《历史》了。”（《书信集》394—395页）

几个月后，当马基雅维里着手撰写《佛罗伦萨史》时，上述风格技巧全被他精心编织进去了。这本书构思缜密，妙语连珠，结构对称，节奏铿锵，他政治学说的主要观点披上修辞的华裳，悉数登场。例如第二卷中，一位执政官⁶¹面对雅典公爵，就“自由之名”慷慨陈词：“没有力量能摧毁它，没有时间能侵蚀它，没有任何利益能与它抗衡。”（1124页）下一卷中，一位普通公民在执政团面前发言，讨论德性与朽败，呼吁每位公民在任何时候都为公共利益服务，同样文采飞扬，激情四溢（1145—1148页）。第五卷中，里纳尔多·德利·阿尔比兹为了争取米兰公爵的支持，对抗美第奇家族扩张的势力，又献上了一篇关于德性与朽败的精彩演说，声称爱国的义务就是效忠“平等地爱所有公民”的城邦，而不是“对极少数人卑躬屈膝，却无视其他所有人”的城邦（1242页）。

人文主义者从古典权威作家那里学到的最重要一课是，史家必须关注祖先最杰出的成就，以鼓励后人效仿他们最崇高、最光荣的行为。虽然古罗马的伟大史学家普遍比较悲观，并且经常感叹世界不断朽败，但他们反而因此更加热烈地履行纪念美好过去的责任。正如萨卢斯特在《朱古达战争》中所说，只有让“伟大事迹的记忆”长存，我们才能在“崇高人们的胸中”点燃这样一种雄心，“它一旦开始燃烧，便永远不会熄灭，除非他们的德性终于能够与先祖的荣名媲美”（IV.6）。而且，文艺复兴时期的人文主义者在研究李维、萨卢斯特和其他古罗马作家的时候，感受最深的便是史家事业的这种颂赞的特性。例如，国务厅长官波焦·布拉乔利尼在1450年代完成的《佛罗伦萨人民史》的献词中，便显然是按此思路讨论历史功用的。他说，“信史的最大益处”在于“我们可以看到最杰出的人物凭着德性可以成就怎样的事业”，可以知道“对荣耀的渴望，对祖国自由的珍视，对子孙福祉的关心，对神灵和一切仁善之事的爱”如何鼓舞他们行动。最后，我们自己也因他们的光辉榜样而“热血沸腾”，“仿佛他们亲自在鞭策我们”赶超他们⁶²。

毫无疑问，马基雅维里完全熟悉人文主义历史书写的这一面，他在《佛罗伦萨史》序言中甚至称赞了波焦的著作（1031页）。然而到了这里——在如此谨严地模仿了人文主义写法的每一步之后——他突然打破了此前为读者建立起的心理期待。在第五卷篇首，当他开始考察上世纪佛罗伦萨的历史时，他宣称，“我们的君主所行之事，无论在国外还是国内，都无法像古人那样，因为德性卓越、影响深远而供人在仰慕中阅读”。我们无法“讲述士兵的英勇，将军的德性或者公民对祖国的爱”，只能描绘一个日益朽败的世界，只能看见“君主、士兵、共和国的首脑，为了保住他们根本配不上的名声，用尽阴谋诡计做各自的事”。这样，马基雅维里就通过精心设计，彻底颠覆了关于历史功用的流行见解：讲述故事不是为了“激励自由心灵去效法前人”，相反，他的目的是“警告这些心灵避免和消灭当今的种种恶行”（1233页）。

因此，整部《佛罗伦萨史》的中心议题是衰亡。第一卷描绘了罗马帝国的灭亡和蛮族进入意大利。第一卷末尾和第二卷开头描绘

了“罗马废墟上出现的新城市、新国家所显示出的非凡德性”，“它们解放了意大利，保护她不被蛮族霸占”（1233页）。但这有限的成功只持续了很短时间，剩下的故事（从第二卷中间部分到第八卷）在马基雅维里笔下是一部日益朽败和溃灭的历史。他的叙述终结于1490年代，最低谷是1494年，意大利遭受了最极端的羞辱，曾经被她赶跑的蛮族“却反过来让她做了奴隶”（1233页）。

佛罗伦萨的衰亡

贯穿《佛罗伦萨史》的主题是朽败。马基雅维里描述了它的可怕魔爪如何攫住了佛罗伦萨，扼杀了它的自由，最终将它推入了专制和屈辱之中。他基本沿用了《论罗马史》的思路，指出了朽败因素最容易滋生的两个主要领域。他在序言中做了相应区分后，使用它们来组织全书的叙述。首先，在处理“外部”政策时，永远存在朽败的危险，主要的症状就是在军事决策上越来越犹豫、怯懦。第二，在“内部事务”中也存在相似的危险，朽败的扩散主要体现为“公民之间的争斗与敌对行动”（1030—1031页）。

马基雅维里在第五卷和第六卷讨论了前一个方面，也就是佛罗伦萨处理外部事务的历史。然而，他没有像在《论罗马史》中那样，详细分析城邦的战略失算与错误。他只是满足于用嘲讽的口气展示佛罗伦萨在军事上的无能。这允许他在保持人文主义史书通行模式（永远浓墨重彩地描绘著名战役）的同时揶揄它们的内容。马基雅维里的战争场景特写有一个独特之处：他描写的战斗都极其可笑，毫不激烈，更谈不上光荣。例如，他写到扎哥纳拉战役⁶³（1424年进攻米兰的首战）时，首先评论称，这在当时被视为佛罗伦萨的一次惨败，“消息传遍了意大利”；然后补充说，只有三名佛罗伦萨人阵亡，“他们坠马后，淹死在泥浆里”（1193页）。后来记述1440年佛罗伦萨人在安吉亚里的著名大捷⁶⁴时，他同样用了讽刺的笔法。据他说，在这场漫长的战斗中“只死了一个人，而且他既没受伤，也没英勇地承受敌人一击，而是掉下马被踩死的”（1280页）。

书的其余部分回顾了佛罗伦萨在内部事务方面日益朽败的可悲历程。在第三卷开头转向这个话题时，马基雅维里明确指出，他所说的内部朽败（和《论罗马史》中的说法一致）指的是城邦法律和制度“不为公共利益设计”，却为个人或派系牟利（1140页）。他批评此前的著名史家布鲁尼和波焦在他们各自撰写的佛罗伦萨史中没能注意到这个危险（1031页）。他提出，自己如此关注这个话题，是因为当一个共同体失去这方面的德性后，随之而来的内斗“会导致城邦中出现各种灾难”，佛罗伦萨的悲剧已经是雄辩的证明（1140页）。

最开始，马基雅维里承认，任何城邦永远都会有“平民和贵族之间天然的、严重的对立”，因为“后者希望统治，而前者拒绝被统治”（1140页）。和《论罗马史》的立场一样，他绝不认为所有这样的对立都应当避免。他重申了以前的观点：“有些纷争伤害共和国，有些纷争却于国有益。有害的纷争伴随着派系和集团，有益的纷争却没有派系和集团的操控。”所以，明智立法者的目标不是“彻底消灭对立”，而只应当确保“没有派系”从不可避免的对立中产生（1336页）。

然而在佛罗伦萨，内部纷争却总是“以派系为基础”发展起来的（1337页）。结果它就堕入了不幸共同体的行列，仿佛遭受天谴，在同样悲惨的两极之间震荡，“不是在自由与奴役间”变换，而是“在奴役和放纵间”交替。平民是“放纵的制造者”，贵族是“奴役的制造者”。城邦因而无助地来回摇摆，“从专制倒向混乱，又从混乱倒向专制”，两个对立集团的敌人都很强大，任何一方都无法长期维持稳定的局面（1187页）。

在马基雅维里看来，13世纪以来佛罗伦萨的历史就在这两个极端之间疾速冲撞，城邦和它的自由最终都裂成了碎片。第二卷从14世纪初贵族掌权开始落笔。这一局面直接导致了1342年雅典公爵的专制统治，当时公民们“眼见政府的威严被摧毁，习俗被扫荡，法律被废除”（1128页）。于是他们奋起反抗，赶走了僭主，成立了自己的平民政府。但正如马基雅维里接下来在第三卷所讲，民主又堕落成了放纵，“毫无节制的暴民”于1378年成功地控制了共和国政府（1161—

1163页)。然后钟摆又滑回了“平民派背景的贵族”手中，到了15世纪中期，他们企图重新限制人民的自由，于是逐渐发展出一种新的专制统治（1188页）。

的确，进入书的最后阶段（第七卷和第八卷），马基雅维里在论述时变得更含蓄，更谨慎。这部分的中心内容无可避免地是美第奇家族的上台，他明显觉得，既然是这个家族授命他创作这部史书的，他在评价他们时就不能太严厉。虽然他花了很多功夫掩饰自己的敌意，但如果我们把刻意分开的一些论点连缀起来，其实很容易发现他究竟怎样看待美第奇家族在佛罗伦萨历史上的作用。

第七卷开头，他在一般意义上讨论了上层公民腐蚀民众，进而发展派系，为自己夺取绝对权力的阴险手段。这个问题他在《论罗马史》中已经详尽分析过了，马基雅维里基本上只是在重申以前的观点。最大的危险是容许富人用财富笼络一批人，“让他们出于个人私利”而不是公共利益“成为自己的拥趸”。他还说，主要有两种手段实现这一目的。一是“向许多公民施恩，在官长面前保护他们，给他们提供经济帮助，帮他们谋得不该得的权位”。二是“用公共娱乐和公开馈赠来讨好民众”，通过奢侈的展示来制造出自己深受欢迎的假象，诱骗他们放弃自由（337页）。

如果我们脑海里装着上述分析来读《佛罗伦萨史》的最后两卷，就不难发现在马基雅维里对历届美第奇政府的热烈吹捧下面潜藏的反感。他首先记述的是科西莫。在第七卷第五章，他献上了一篇辞藻精美的颂词，尤其夸赞他“不仅权财”盛极一时，“而且慷慨”也“胜过了同时代其他人”。然而，马基雅维里的用意很快就显明了：科西莫死时，“整个城邦中没有一位头面人物不曾从他手里借过巨资”（1342页）。这种刻意慷慨的阴险含义，读者已经不陌生了。接下来，马基雅维里讲述了科西莫之子皮耶罗·德·美第奇短暂的政治生涯。开始他被形容为“仁善正直”，但我们很快得知，为了沽名钓誉，他举办了一系列奢华壮观的骑士比武赛和其他庆典，筹备和表演就让全城忙了数月（1352页）。和前面的例子一样，我们也已经知道这些取悦民众的行为有何危害。最后，当马基雅维里写到“荣耀者”洛伦佐的执政期

（也是他自己的青年期）时，他几乎已不再费力抑制涌动的憎恶之情。他宣称，到了这个阶段，“时运”与美第奇家族的“慷慨”已彻底败坏了民心，对于推翻美第奇专制的呼声，“民众充耳不闻”，于是“自由从此在佛罗伦萨销声匿迹了”（1393页）。

最后的厄运

尽管佛罗伦萨已复辟专制，蛮族也已卷土重来，马基雅维里仍能安慰自己，至少意大利逃脱了最可怕的羞辱。虽然蛮族取胜了，他们还未能屠戮意大利任何一座引以为豪的名城。他在《战争的艺术》中说，托尔托纳虽被攻占，“米兰没有”；“卡普阿丢了，那不勒斯没丢”；“布雷西亚毁了，威尼斯没毁”；最重要的、最具象征意义的是“拉韦纳失陷了，罗马还在”（624页）。

马基雅维里本不该如此乐观地向时运女神挑衅。1527年5月，不堪想象的事发生了。1525年，法国惨败于神圣罗马帝国之手⁶⁵，被迫割让在意大利的领地；次年，法王弗朗索瓦一世心怀鬼胎地订立了一个同盟⁶⁶，以夺回失地。为了应对新的挑战，1527年春查理五世下令军队重新开进意大利。然而，由于士兵没领到军饷，纪律败坏，结果他们没有进攻任何军事目标，却直接攻入了罗马。5月6日进入这个不设防的城市之后，他们一连屠杀劫掠了四天，震动了整个基督教世界。

罗马已沦陷，克雷芒只好逃命。失去教皇的支持，日益不受欢迎的美第奇政府迅速倒台。5月16日，城邦议会召开，宣布恢复共和政体，翌日清晨年轻的美第奇权贵们便骑马逃出城去，自动流亡了。

马基雅维里从来就坚定地支持共和，如今佛罗伦萨恢复了自由政府，他本该扬眉吐气了。然而，由于他与美第奇家族的联系（过去六年他一直在领取薪水），在年轻一代的共和派看来，他不过是一名曾寄食于可耻专制政权的老头罢了。虽然他似乎抱有重回第二国务厅的希望，但在反美第奇的新政府里是没他容身之地的。

这种难堪的处境可能让他深受打击，很快他就患上了重病，且一病不起。多数给他作传的人都说，他曾叫来一位神父听他的临终忏悔，但这无疑是信教者后来的杜撰。终其一生，马基雅维里都鄙夷教会的仪式，没有证据表明他死前改变了态度。6月21日，他在家人朋友的陪伴下离世，翌日葬于圣克罗齐教堂。

事实证明，马基雅维里比其他任何政治理论家都更有魔力，人们没法抵抗住诱惑，没法不追赶到坟墓的另一面，去总结和评判他的哲学。他刚辞世，这一过程便开始了，今天仍未结束。最早评价马基雅维里的一批人，例如弗朗西斯·培根，尚能承认“我们应感谢马基雅维里等人，他们所描绘的是人实际的样子，不是他们理想的样子”。但马基雅维里同时代的读者大多对他的观念极为震惊，直接给他贴上魔鬼后裔的标签，甚至把他视为魔鬼本身。相比之下，今日大多数马基雅维里的评注者在面对他最耸人听闻的教义时，也能以一种见惯不惊的宽容淡然处之。但仍有一些人，尤其是列奥·施特劳斯⁶⁷及其信徒，仍毫不妥协地坚持传统的评价，认为（施特劳斯本人的说法）马基雅维里只能被称作“邪恶的教唆者”。

然而，史家的职司当然是做记录的天使，而不是杀人的法官。所以，我在本书中所做的只是重觅过去，并把它呈给现在，而不力图用今天的标准去褒贬过去，因为这些标准既受视阈所限，也无永恒效力可言。马基雅维里墓碑上的文字骄傲地提醒我们，“任何墓志铭都配不上如此的荣名”。

[1]为了读者的方便，译本中直接把C（英文为Correspondence）和L（英文为Legations）分别标注为《书信集》和《出使篇》。——除特别说明，均为译注。

[2]指书的英文版附录。

[3]拉丁语的virtus以及它的衍生词（例如英语的virtue、意大利语的virtù）源于拉丁语单词vir（“男人”），意思偏向于男性的勇敢以及其他典型的男性品质。此外，virtus常被古罗马作家用来翻译古希腊语的arete，其意义近于英文的excellence，大致可译成“优秀”、“卓越”，并不限于道德。在西方哲学发展过程中，virtus逐渐演化为相对稳定的一组品质的集合体，马基雅维里继承了这个术语，却改变了它的内涵，强调的是为维护城邦利益而表现出的勇武和果断的品质，形势所迫时，违反道德也在所不惜。保持了术语的统一并尊重国内通行的译法，书中的virtus和virtù（马基雅维里的拼法，等价于现代意大利语的virtù）都译作“德性”，但我们应当仔细区分它的古罗马意义、人文传统意义和马基雅维里体系的意义。

[4]佛罗伦萨共和国的最高行政机构，意大利文signoria，此处英文为ruling council，与大议会（great council）不同。

[5]布拉切西（生卒年不详），意大利人文主义者，拉丁语和意大利语诗人。

[6]拉丁文，直译为英文就是studies of humanity，现代英语中人文学科称为the Humanities，就发源于此。古罗马人所说的humanitas（英语humanity的词源）概括地说，是指人（文明人）之为人的品质，特别是理想的罗马公民所具备的仁慈、正直、公义等品质。

[7]“道德朽败”（corruption）是古典政治学和马基雅维里政治理论中的一个重要概念，它的含义远比“腐败”或者“腐化”广，简言之，它意味着德性（virtus）的衰败和丧失。

[8]《反腓力辞》（Philippics），西塞罗抨击古罗马军阀安东尼的著名系列演说，恼羞成怒的安东尼派刺客割下了西塞罗的头和手。

[9]1455年谷登堡发明活字印刷术后，欧洲才有批量印刷的书出现。在15世纪晚期，古罗马著作一般还没有印刷本，只有手抄本，数量极少，非常珍贵。

[10]《论李维罗马史前十卷》（Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio），英译名一般为Discourses on Livy，本书中简称为Discourses。

[11]Bernardo Machiavelli, Libro di Ricordi, ed. C.Olschki（Florence, 1954），pp.11, 31, 35, 58, 88, 123, 138.——原书注

[12]此处英文为Maxims，直译为《格言》，但焦维奥并没有相应书名的著作。据译者查考，焦维奥记录马基雅维里生平的书是Elogia doctorum virorum ingenii

monumentis illustrium (1546年出版), 可译为《博雅名人传》。该作者另著有一本相仿的书Elogia virorum bellica virtute illustrium, 可译为《勇武名人传》。

[13]比萨在这一时期是佛罗伦萨共和国的属地。

[14]在法国西南部。

[15]鲁昂大主教区是天主教在法国的15个大主教区之一, 主要管辖诺曼底地区。

[16]意大利中部偏东北的一个地区。

[17]罗韦雷的意大利名字为Giuliano della Rovere, Giuliano对应的拉丁名是Iulius, “尤利乌斯二世”中的“尤利乌斯”是拉丁名的翻译。

[18]Fortune是马基雅维里政治学说中的一个关键词, 后文有详细讨论。这里只是指出, 它和Fate是不同的概念, Fortune (对应于拉丁语Fortuna、希腊语Tyche, 常被视为一位女神) 强调的是未来的偶然和不可控制, 类似东汉王充所说的“遭命”, 本书中在没有限定时译成“时运”(good Fortune则译成“好运”); Fate (对应于拉丁语Fatum、希腊语Moirai, 常被视为三位女神, 所以拉丁语和希腊语常用复数Fata和Moirai, 拉丁语中另有Parcae的名字指命运三女神) 强调的是未来的必然和不可避免, 类似王充所说的“正命”, 本书中译成“命运”。让问题更复杂的是, 基督教兴起后, 两个概念的区别淡化了, 很多时候甚至可以互换, 都偏向“命运”的意义。文艺复兴期间, 随着古典文化的传播, “时运”的概念逐渐复活。马基雅维里笔下的Fortune与古罗马观念基本一致。

[19]神圣罗马帝国, 全称为“日耳曼民族神圣罗马帝国”, 由德意志国王奥托一世在962年建立, 15世纪初开始进入诸侯割据状态, 皇位一直由奥地利哈布斯堡家族占据。马克西米利安一世(1459—1519)在位期间通过和欧洲王室联姻和发动多次战争, 试图重振帝国雄风。

[20]“亲吻”原文为bless, 字面意思是“祝福”, 实际指对教皇行吻手礼表示尊崇。

[21]1252年开始在佛罗伦萨流通的金币。

[22]兰杜奇(1436—1516), 佛罗伦萨药剂师, 1450年开始记日记, 一直到死。他的日记成为研究佛罗伦萨的重要史料。

[23]马基雅维里最初设计的书名是拉丁语De Principatibus, 此处对应的英文是On Principalities, 直译为《论君主国》, 最后发表时的题目是意大利语Il Principe, 直译为《君主》, 通行译法是《君主论》。

[24]即上句所说的和“继承国”连接在一起的“新建国”。

[25]斯福尔扎(1401—1466), 米兰公爵, 斯福尔扎王朝的创建者, 原为雇佣军首

领。

[26]Fortune（拉丁语Fortuna）在古罗马常被视为一位女神，这一观念一直沿袭下来，文艺复兴时仍然流行。关于Fortune的翻译，参考第一章的注释。

[27]“名誉”（honour）和“荣耀”（glory）很难截然分开，但也有区别，前者主要是指社会对个人的称赞和尊重，后者主要指地位和事业（尤其是军功）的辉煌。

[28]时运女神的传统饰物，羊角形，象征着丰收和好运。

[29]西塞罗的哲学文集，因为他别墅所在的地方（Tusculum）而得名。

[30]出自莎士比亚历史剧《凯撒》。

[31]Aeneas Sylvius Piccolomini, 'Somnium de Fortuna'in Opera Omnia (Basel, 1551), p.616.——原书注

[32]Aeneas Sylvius Piccolomini, 'Somnium de Fortuna'in Opera Omnia (Basel, 1551), p.616.——原书注

[33]“查理”指法王查理八世，于1494—1496年侵入意大利；“路易”指法王路易十二，曾占领米兰；“费迪南德”指西班牙国王费迪南德二世；“瑞士人”曾帮助法国人进攻米兰。

[34]Luca Landucci, A Florentine Diary from 1450 to 1516, trans.A.Jervis (London, 1927), p.218.——原书注

[35]此书英文名为A Provision for Infantry，英文provision的各种意思放在这里似乎都不妥帖。经过多方查找，仍只读到少量片段，无法判断具体内容，所以不能保证书名翻译的准确，只好存疑。

[36]Giovanni Pontano, 'De principe'in Prosatori Latini del Quattrocento, ed.E.Garin (Milan, n.d.), pp.1042-4.——原书注

[37]阿加托克利斯（公元前361—前289），西西里城邦叙拉古的僭主，将迦太基势力赶出了西西里。叙拉古是希腊人在西西里建立的最著名的城邦。

[38]“贪婪”，此处的英文是avarice，但它的拉丁语词源avarus其实更偏向“吝啬”的意思，后来虽然演化出“贪婪”的意思，仍表示守财奴式的贪婪，例如葛朗台之类，与greed有差别。

[39]“恶德”对应的英文为vice，常与“美德”（virtue）并提。

[40]“中正”对应的英文为propriety，西塞罗原文为decorum。decorum是古罗马人的一个重要概念，含义是“符合道德”、“恰到好处”，通常的译法“合适”、“得体”都冲淡了原

词的道德感。译者觉得“中正”兼顾了“适中”和“符合道德”两重意思，更贴近原文。

[41]《毒参茄》（Mandragola）的剧名取自一种植物，毒参茄也叫曼德拉草（英文mandrake），因为外形像人，被视为一种催情药，但传说这种草具有邪恶的生命，因而也是最让人畏惧的植物。

[42]布鲁乔利（？—1566），意大利人文主义者、宗教思想家，因为将《圣经》译成意大利语而闻名。

[43]以下简称《论罗马史》。

[44]此处和下文多处的英文cities我都没有译成“城市”，而是译成“城邦”，因为其拉丁语词源civitas一般指国家，而且在马基雅维里的著作中，“城市”一词几乎总是包含着独立政治实体的意味，特别是总有佛罗伦萨的影子。

[45]从传说中的建城之年公元前753年到共和国建立之年公元前509年，罗马一直实行君主制。

[46]“弑亲”与原文“fratricide”（杀死兄弟的行为）并不完全对应，但因为罗慕路斯和雷姆斯是孪生兄弟，也没有历史证据表明谁稍早出生，直译成“弑兄”或“弑弟”都不准确。

[47]“政体”，此处的英文是polity，书中其他地方也用constitution（在早期政治学著作中不指宪法，而指政体，即政权的基本组织形式）。

[48]“政治体”（the body politic）是从政治的角度将国家或全体公民视为一个整体，如同“经济体”（the economy）是从经济的角度把国家视为一个整体。

[49]“国家”原文为city，但在历史上，罗马城通常就代表罗马国。

[50]托尔夸图斯（生卒年不详），公元前3世纪罗马著名将领、政治家，曾两次担任执政官，一次担任独裁官（罗马共和国时期临时的军政最高指挥官）。

[51]卡米卢斯（约公元前446—前365），古罗马杰出将领，曾五次担任独裁官，被授予“罗马的第二位创建者”称号。

[52]auspices源于拉丁语avis（鸟）和spicere（看），是通过观察飞鸟来判断吉凶的一种占卜，盛行于古罗马。罗慕路斯和孪生兄弟雷姆斯争夺王位时，就是以飞鸟占卜为依据。

[53]第二次布匿战争（罗马和迦太基之间的战争）的著名战场，罗马在此惨败，青壮年几乎死光。

[54]古典时代的人极为看重誓言，因为他们相信违背誓言将遭天谴。

[55]此处和下文中某些地方的republic被译成“国家”，因为在马基雅维里的著作中，在

不与君主国对照的时候，这个词的概念不涉及政体，泛指国家。

[56] Francesco Guicciardini, 'Considerations on the "Discourses" of Machiavelli' in *Select Writings*, trans. and ed. C. and M. Grayson (London, 1965), p. 68.——原书注

[57] 执政官 (consul) 是罗马共和国最高行政职务，由选举产生，共设两名，任期一年。

[58] 苏拉 (公元前138—前78)，古罗马将领，曾两次发动内战，并以政治大清洗在历史上留下恶名。

[59] 马略 (公元前157—前86)，古罗马将领、政治家，曾七次当选执政官，并因为击败日耳曼人入侵被授予“罗马的第三位创建者”称号。

[60] 保萨尼亚斯是马其顿国王腓力二世 (公元前382—前336) 的近身护卫官，因为被腓力的将领阿塔罗斯性侵，要求腓力惩处被拒，转而将愤怒发泄到国王身上，在东征波斯前将他刺杀。

[61] 佛罗伦萨的高级官员，其名称单数为signore (女性为signora)，复数为signori。

[62] Poggio Bracciolini, 'Historiae Florentini Populi' in *Opera Omnia*, ed. R. Fubini, 4 vols (Turin, 1964), II, 91-4.——原书注

[63] 伦巴第战争中的一次战役，在佛罗伦萨共和国和米兰公国之间展开，整场战役只有一位军官阵亡，佛罗伦萨有五千余名士兵被俘。

[64] 伦巴第战争中的另一次战役，在米兰公国和以佛罗伦萨为首的意大利联军之间展开，最后联军获胜。

[65] 指帕维亚战役，法国军队被西班牙和神圣罗马帝国联军打败，伤亡惨重。

[66] 指科尼亚克同盟，参加方包括法国、教皇国、米兰公国、威尼斯共和国、佛罗伦萨共和国和英国。

[67] 列奥·施特劳斯 (1899—1973)，德裔美国政治哲学家、古典学家，在芝加哥大学从事教学研究工作多年，在古典政治学界拥有大批追随者。

分享译林更多好书：

-  官方微博： @译林出版社



-  豆瓣小站： <http://site.douban.com/yilin>

-  官方微信：



您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

A Very Short Introduction

牛津·通识读本

罗兰·巴特 Barthes

[美国] 乔纳森·卡勒 / 著

陆诚 / 译

 译林出版社

版权信息

Copyright © Jonathan Culler

Barthes was originally published in English in 1983.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2014 by Yilin Press, Ltd.

著作权合同登记号 图字：10-2011-716号

书 名 罗兰·巴特

作 者 [美国] 乔纳森·卡勒

译 者 陆 赟

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press, 1983

出版发行 译林出版社

版 次 2014年9月第1版

书 号 ISBN 978-7-5447-4798-1



官方微博： @译林出版社



官方微信：



目录

[序言](#)

[前言](#)

[第一章 多面手](#)

[第二章 文学史研究者](#)

[第三章 神话研究者](#)

[第四章 批评家](#)

[第五章 论战者](#)

[第六章 符号研究者](#)

[第七章 结构主义者](#)

[第八章 享乐主义者](#)

[第九章 作家](#)

[第十章 文人](#)

[第十一章 巴特身后的巴特](#)

[注释及参考书目](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

汪民安

今天，罗兰·巴特的盛名似乎已经过去了。这使我们可以冷静地对待他的遗产。巴特当初是作为一个理论家引起世人关注的。他是作为一个文学批评家，一个符号学家，一个结构主义者，最后也是作为一个后结构主义者而获得了巨大的声誉。巴特的时代，正好是文学批评的时代。那个时候，人们急于摆脱先前的老式的文学研究方法，寻找各种各样的文学阐释方式，以至于文学批评成为显赫的学科。而巴特始终是这个潮流中的先行者，他总是将各种各样的哲学观念（尤其是他的法国同行的哲学观念）引入到文学批评中来，他将文学批评进行花样翻新，他在这个行当不断地挑衅、刺激和发明。作为一个文学研究者，他野心勃勃，他相信文学批评值得倾注全力。他由此成为他那个时代最为著名的文学批评家（他和老派批评家的一场热闹而尖锐的争论加剧了他的名声）。巴特最重要的文学意图，是尝试确定一个关于文学的理论，一门文学的普遍知识，一门文学科学——为此，他先是建立符号学理论，后是建立叙事学理论。即便是他操持的反体系的解构主义批评，他也尝试建立一种解构的技术范式——而所有这些，都同旧的批评方案针锋相对，他甚至也不断地同自己的过去针锋相对。他作为新派批评的开拓者和代言人而广受注目。他在学院里面，在文学课堂上被大量地阅读和讨论。

这样的结果是，他的这些理论遗产在今天已经被完全消化了，以至于人们有时候忘记了哪些是批评的常识，哪些是巴特当年的历史发明。就像德里达的解构如此之为人们所熟知，以至于人们忘却了他了解构的发明者一样。另一方面，文学批评的显赫时代已经过去了。一个单纯的文学研究者可能会被历史所抛弃。但幸运的是，在20世纪的批评家中，人们还能想起罗兰·巴特的身影——或许是寥寥无几的身影之一。可以肯定地说，这不是，或者说不仅仅是因为他当年文学研究的成就，而更多地是因为他特有的写作方式。他的研究和批评本身已

经是一门艺术：一门写作和语言的艺术。在这方面，也许只有本雅明像他这样追求一种语言的炼金术。他的批评家的成就也是他作为作家的成就，也就是说，他是一个以批评家面貌出现的作家。一个热爱语言的作家。一个心灵敏感和目光锐利的作家。一个能够单凭文章就能不朽的作家。

作为一个作家，除了文学批评之外，他还细致地写下他所见所闻的一切。他热爱细节更甚于热爱思想，热爱文学更甚于热爱哲学，热爱普鲁斯特更甚于热爱萨特，热爱经验更胜于热爱抽象。但是，他津津乐道于前者的时候，从来没有将后者抛弃到脑后。他总是将文学转向哲学，将单一性转向普遍性，将经验转向抽象。反过来也是如此，他用文学驯化哲学，用细节驯化整体性，用形象驯化抽象，用经验驯化理论。他总是从细节和经验着手，然后将它们塞进总结性的格言和理论中。但是，马上又对这种总结和理论进行质疑，用细节和经验对它们进行摧毁。哲学家说他太世俗，老派批评家说他太荒谬，普通读者有时候则觉得他太艰深。但是，今天回过头来看，似乎只有他同时赢得了学院内外的广泛读者。

这当然是因为他对细节和经验的书写。他在各种经验和现象的表面停留，在人们总是熟视无睹的现象面前驻足。事实上，当人们总是将目光对准各种各样的大事件的时候，巴特注意到的是各种各样的小细节。他注意细节，人的细节，物的细节，日常生活的细节。他很早就提到了生活方式（这个词如今被可笑地滥用）的问题。人们也称他为社会批评家。尽管同是在思考生活方式，但是，他的方法同社会学家的调查方案截然不同。后者对数据的依赖，对一个广泛人群的科学考察对于他来说是一件极其乏味的事情。罗兰·巴特的出发点是自己的经验，他确信的也只是自己经验到的东西。他总是能够对这些经验——许许多多或许都曾感受过的经验——说出一些特殊的专属于他自己的体会。这是他最有魅力的地方。他致力于揭示这些经验，而且，这些个人化的经验相对于普遍化经验而言并非无关紧要，因为个体经验就是他的全部存在感。每个人的经验都是每个人的存在感。对于他来说，个人生活或许就是由这些看上去平庸无聊的日常细节构成，而不是被各种各样的战争、政治运动、暴力和激情所控制。他喜

欢中性而不是歇斯底里的状态。尽管他的生活经历过了一个天翻地覆的时代，但是，他努力让这个时代变得中性（他晚年在法兰西学院的一门课就是“中性”）。巴特从少年时期开始，就一直处在动荡的状态：孩童时的丧父，少年时代的战争和疾病，青年时期的海外漂泊，中年时期1968年的动荡。也就是说，他经历了许多“事件”，但是，这一切好像没有击中他的内心。他谈论了一切，唯独没有谈论战争，也很少谈及政治，仿佛这些离他很远。即便是他写过被左派推崇的具有批判意义的《神话学》，这种批判也是奠定在日常生活经验上的资产阶级的神话学。与其说他要批判，不如说他真正追求的是快乐，来自个人经验的快乐。一旦这种快乐消失了，他就会感到真正的悲哀。对快乐的追求是不可能停止的，但是，快乐的获取随着年岁的增长则越来越困难。这或许是他晚年郁郁寡欢的原因。晚年的日记表明，他孤独，无助，缺乏爱情，濒临崩溃——他失去了快乐。这个一辈子追求快乐的作家，一旦快乐眼睁睁地离他远去，他想抓住快乐的愿望就变得极其强烈。但是，快乐，一种绝对意义上的快乐，总是落空，这是他的晚年悲剧。这不是战争和政治的悲剧，而纯属个人意义上的悲剧——在某种意义上，这也是人类的悲剧。

这种快乐的追求，一方面来自身体，另一方面来自语言。巴特热爱语言，这甚至是他最强烈的也是最显而易见的风格标志。他用美妙语言讲述一切。即便是粗陋的现实、毫无意义的对象、种种不快乃至一些难以启齿的生理习惯，他都能通过语言赋予它们一些特殊的风格。他从没有因为推崇文学科学，没有因为谈论那些所谓的学院主题而杀死语言的微妙感性（看看从美国到中国愈演愈烈的学院八股文吧，这种语言官僚主义越来越令人感到窒息。人们正以严谨、科学和研究的名义在杀死语言的无限性）。巴特在语言中找到了快乐——既在伟大作家的语言中，也在自己的写作语言中。正是这一点，这一“文本的快乐”，让巴特获得了统一性和稳定性。事实上，他没有流派（他没有学术上的追随者），没有体系（人们总是说他善变），没有原创性理论（人们只是说他运用理论和消费理论），但他有朋友（他一直在思考如何同朋友一起共同生活），有非凡的洞见，有革新一切事物的目光，有追求快乐的永恒意志——最重要的是，他有一个

安置这种快乐的语言国度。理论、体系和流派总是转瞬即逝，但是，一个语言的美妙国度却是永恒的，也是唯一的。或许，罗兰·巴特将不是作为一个理论家，而是作为一个作家而不朽。

前言

罗兰·巴特于1980年猝然离世，当时他是文化与批评领域内的大人物：他具有强大的影响力，评点世间一切，并且以显著的先锋姿态极大地改变了人文学科（尤其是文学研究）。二十年过去了，他的地位变得更加扑朔迷离。对于我们来说，巴特如今意味着什么？他是个什么样的作家，或者说，什么样的知识分子？也许应该问：如今我们要读巴特的哪些作品？为什么要读？长期出版巴特著作的门槛出版社已经推出了他的全集，厚厚的三卷本，共计数千页。其中不仅囊括了他的代表作，还收录了数以千计的短篇文字及应酬之作。巴特的最后一部作品《明室：摄影札记》畅谈了个人对于摄影的看法，颇多创见，不落俗套，因而被广泛引用、赞扬和讨论。他的早期作品《神话学》是文化研究领域的奠基之作，研究者在讨论这一领域时多援引此书。在以上两部作品之间的许多著作和文章——尤其是《S/Z》和《文之悦》——在大学里被选为文学批评或文学理论课程的阅读书目。那么，巴特是文学理论家吗？作为一名从未在生前公开性取向并且在遗作中也很少谈及本人性生活的同性恋者，巴特引起了同性恋研究者的兴趣。他的自传体作品《罗兰·巴特自述》是一部极为诱人、极具创意的著作，是关于思想和写作的冒险最动人的论述之一。要是只考虑“该读些什么”这一问题，现在就更迫切需要评估巴特和他的贡献了。

本书原本为丰塔纳出版社推出的现代大师系列而写，在巴特去世不久后出版。书中分析了他的成就，并且描绘了他的多重身份，针对的读者群体是那些认为巴特有用、有趣和富有创意的人。巴特的作品涉及如此广泛的领域——他的情绪和文体也同样如此——以至于每个人都能从巴特身上找到适合自己的一面，但关键的问题是，巴特能带领我们走向何方和他的魅力产生了什么样的影响。在这个新的版本中，我只对主体文本做了些许修改，一方面因为我对于巴特的绝大部分看法依然成立，另一方面也因为太多的干预可能会创造出一个不均衡的文本，导致年轻时的我和中年的我这两种声音在其中相互争执。

除了稍加阐释之外，我还加入了新的研究书目，但最重要的是，我增添了最后一章来描述巴特去世后的地位变化，并且对于他在当今时代的价值提出了我自己的看法。

伊萨卡市，纽约州

2001年6月

凡涉及巴特的作品，本书使用的引文格式如下。前一个数字为法文原版的页码，后一个数字为英译本的页码，在“推荐阅读”部分列出了英译本的具体信息。

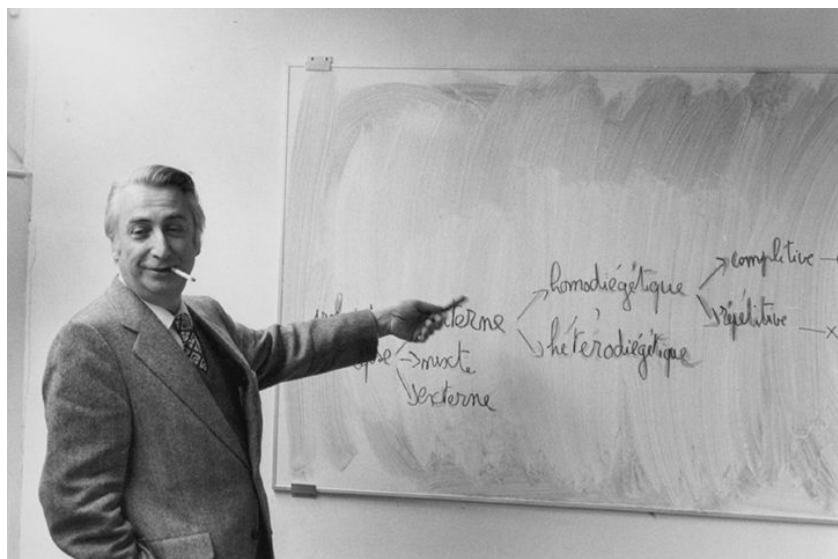


图1 巴特在高等实用研究院的研讨会上，1973年。

第一章 多面手

罗兰·巴特于1980年去世，享年65岁。当时他任职法兰西学院教授，这是法国学术体系的最高位置。他曾以对法国文化做出切中肯綮、蔑视权威的分析而闻名，但到了去世的时候他自己已经成为了现行文化体制的一部分。他的讲座吸引了人数众多、背景各异的听众，从外国旅游者到退休中学教师再到知名学者。他在报纸上撰写专题文章，对日常生活的各个方面进行了深入思考。他的《恋人絮语》作为一种恋爱“修辞”，不仅成为畅销书，还被搬上了戏剧舞台。

在法国之外，巴特继萨特之后，成为法国知识分子的标志性人物。他的著作被翻译到多个国家，并拥有众多读者。他的论敌之一韦恩·布斯称他为“或许是对当前的美国批评产生最大影响力的人”，但他的读者群体远远超出文学批评家的范畴。^[1]巴特是具有国际声望的大人物，是一位现代大师。但他究竟擅长什么？他以什么而知名？

事实上，巴特的声誉源自几个相互矛盾的方面。对于许多人来说，他首先是个结构主义者，或许是唯一纯正的结构主义者，他提倡对文化现象进行系统、科学的研究。他同时也是符号研究（对于符号的科学研究）最知名的倡导者，勾勒出了一中结构主义式的“对于文学的科学研究”。

不过，对于另一些人来说，巴特代表的不是科学，而是愉悦：阅读的愉悦，以及读者为了获取可能得到的愉悦而进行个性化解读的权利。巴特反对以作者为中心的文学批评，那种批评一心想复原作者的思想或意图；巴特提出读者的重要性，并且提倡那种为读者提供了积极的创造性角色的文学。

另外，巴特素以支持先锋派文学而闻名。法国的批评家们抱怨阿兰·罗伯——格里耶以及其他新小说的实践者所写的小说难以卒读——他们认为这些作品只是把一些令人困惑的描述胡乱堆砌在一起，缺少

可以辨识的情节，也没有引人瞩目的角色。但巴特不仅称赞这些小说，把他本人的前途和这些作品的前途联系在一起，而且还提出，正是这些向我们的预期发起挑战的“难以卒读”的作品最完美地体现了文学的目的。巴特提出了“可读”文本和“可写”文本这两个相对立的概念。前者指顺从传统代码和可理解性模式的作品，后者指实验性作品，我们不知道该怎么去阅读这类作品，只能（实际上必须）在阅读的时候去写作这些文本。

然而，令巴特对于先锋派的支持变得广为人知的几部著作并没有讨论当代的实验性作家，而是探讨了经典的法国作家，如拉辛和巴尔扎克。巴特最爱的是“从夏多布里昂到普鲁斯特的法国文学”，而普鲁斯特是他最挚爱的作家。人们甚至怀疑，他宣扬先锋派并且公然否定早期文学的做法是一种明智的策略，这一策略（有意或无意地）创造出一种批评氛围，由此他能够在后来把关注的焦点重新转回到那些早期作家身上，并且以新的方式来解读他们的作品。

最后，巴特还以“作者之死”的代言人形象而知名，所谓的“作者之死”是巴特提出的一个说法，其目的在于消除作者在文学研究和批判性思维中所处的核心位置。他在1968年写道：“我们现在知道，一个文本并非释放出单一的‘神学’意义（一位作者——上帝想要传递的‘讯息’）的一连串词语，而是一种多维度的空间；在这个空间中，多种写作（均非原创）相互混合、碰撞”（《意象、音乐、文本》，第146页）。他特别强调，我们应该研究文本，而不是作者。

然而，这位广大作者的公敌却是一位著名的作者，他的各种著作展现出了个人风格和眼界。许多作品非常特别，很难用现有的文体类型来归类：比如，《符号帝国》把他在日本旅行期间的见闻与他对于日常生活中的符号及其伦理意义的思考结合在了一起；《罗兰·巴特自述》回避了自传的种种惯例，以怪异的疏远姿态描述了一个名叫“罗兰·巴特”的人，描述他的生活及其作品；《恋人絮语》更像是恋人之间谈话的样本和程式，而不是对爱情的研究；《明室：摄影札记》是巴特对于他所钟爱的相片的思考，而不是对于摄影艺术的分析。这些独特而动人的作品是一位作者想象力的产物，写出这些作品的人不仅

是位法语散文大师，而且也具有独特的生活体验。

这就是罗兰·巴特，一个矛盾的人物，他提出了各种错综复杂的理论和立场，对此我们必须加以阐述。我们该如何来评估这样一位人物？当被问到巴特究竟擅长什么的时候，人们往往回答“文学批评”。（在法兰西学院，他自命为“从事文学符号研究的教授”。）但这一头衔并不能涵盖他的成就，他的声望并非源自文学批评领域内的权威性成果。他的影响力来自他所勾勒和支持的多个研究设想，这些设想促使人们改变了思考各种文化客体的方式，从文学、时尚、摔跤和广告，到自我、历史和自然等概念。

人们或许可以称赞巴特是许多学科的创始人，是许多研究方法的倡导者，但这种说法同样不能令人满意。每当巴特强调某种新的、具有远大目标的理论设想时——比如，关于文学的科学研究、符号研究、关于当代神话的科学研究、叙事学、文学语义的历史、关于分类的科学研究、文本愉悦的类型学——他又迅速地转向了其他设想。他不断地抛弃他曾经推动发展的研究内容，时常以挖苦或轻视的态度来评点他本人之前的想法。巴特是一位对他人产生了深远影响的思想家，但他却试图把他的影响消除在萌芽状态。他的一些理论设想取得了蓬勃发展，但这种发展却是在没有他参与，甚至是在他的反对之下获得的。

对于那些读过巴特的某一部作品并且被它预见的理论前景所激励的人们来说，巴特的做法让他们颇为恼火。他拒绝固定自己的立场，不断变换着自己的兴趣和态度，其目的不是在于纠正错误，而是在于试图回避过去。人们想要谴责巴特缺乏毅力，并且赞扬那些在葡萄园里苦干实干的人，他们没有回避艰苦工作去追求天边出现的诱人的新希望。但巴特之所以吸引我们，正是因为他能激发我们的思考，我们很难把他作品中的诱人之处与他不断采取新视角和放弃惯性感知的尝试区分开来。如果巴特长期致力于某些理论建设，他就不可能成为如此多产的思想家。

意识到这一点，巴特的铁杆支持者往往称颂他乐于改变和拒绝被

固化的态度，他们没有把巴特的写作当成需要我们来评价的分析性研究（评价的依据是这些作品对于我们的理解力所做出的贡献），而是把这些文本看作是一次次的个人冒险。实际上，为了应对巴特的各种作品所表现出来的自相矛盾，他们采取的办法是在这些作品中寻找一种个性，一种个人化的学术风格。他们称赞他不断改变的做法，而不是他的结构性分析；他们称赞他敢于追随自己的兴趣和愉悦，而不是他在这个或那个领域内所取得的成就。

在法兰西学院的就职演说中（通常一位新任职的教授会阐述他的研究方法），巴特没有谈论如何发展一种文学符号研究，也没有说要拓展知识，而是谈到了遗忘：“我承诺要让自己负载起任何生命都具有的那种力量：遗忘”（《就职演说》，第45/478页）。他提出，他不打算传授他所知道的内容，而是要强调“消除已有知识，顺从不可预见的变化，遗忘将这些变化强加给了人们所积淀的知识、文化和信仰。”巴特借用了拉丁语中意为“智慧”的词“sapientia”，用来指称这个遗忘的时刻，这种消除已有知识的行为；他用自己的话来界定这个词：“sapientia：没有权力，有些许知识，些许智慧，还有尽可能多的情调”（《就职演说》，第46/478页）。

巴特总是显得情调十足，尤其是他那些出人意料的表述方式，似乎让他失去了保护。巴特在本质上是个有着特别情调的名人，这一看法得到了公认，因为它迎合了两类有影响力的人群：首先是巴特的崇拜者，对于他们来说，他的每一部作品都是一首《罗兰之歌》；其次是记者，他们可以更加自如地谈论一位名人，而不是一个理论家。巴特“消除已有知识”的说法以及他放弃之前立场的做法，让法国新闻界可以套用一個陈旧的模式——愤青转变为绅士——来描述巴特的职业生涯：在厌倦了体系、原则和政治之后，他决定与社会和平共处，从而享受社会带来的愉悦，并追求一种个人的满足。他在早期和中期所采取的政治立场和社会批判只是他的众多情调中的一部分，成熟后的巴特自然忽略了这些情调，他回避各种理论，从而养成了自己的个性。他对于先锋派文学的“教条主义式”的倡导可以被视为一种青年人的热情，随着年岁渐长，他自然就转向了经典法语文学。“消除已有知识”的做法推动巴特超越了每个立场和每个理论设想，这被看作是

为法国文化和法国社会所具有的终极价值提供了佐证，巴特最终还是接受了这样的价值观。到他去世的时候，这位资本主义社会及其神话的批评家已经被政治家称赞为法国文化的温和的代表人物了。

法国以外的读者或许没那么在意媒体如何看待巴特的转变，也不在意他的政治立场，他们甚至不关心他与先锋派的确切关系。巴特于1971年声称，他的历史位置“在先锋派的后场”（《回应》，第102页）。既然本项研究旨在阐述巴特多变的理论立场和相应的贡献，这些问题当然是研究的首要任务。但如果人们打算阅读巴特的作品，就必须面对一个根本性的问题：该如何看待他的思想。巴特的崇拜者总是把他的作品看作是一种欲望的表述，而不是有待思考、发展和反驳的观点，这种做法导致他们低估了这些作品的重要性；与此同时，巴特本人嘲讽自己过去的做法也推动了这种倾向。比如，在《罗兰·巴特自述》中，他对一些二元对立的术语（比如可读与可写、内涵与外延、隐喻与转喻等）进行了反思，这些术语的区分在他的早期研究中曾起过重要作用。在一段题为“伪造”的文字中他把这些对立术语称为让他得以持续写作的“生产的修辞”。“这种对立被铸造成形（就像一枚硬币），但人们并不想兑现它。那么它有什么用？很简单，它的作用在于说出某些内容”（第96/92页）。在题为“写作机器”的段落中，巴特谈到了他对于寻求对立概念的热情。“就像魔术师的手杖，概念，尤其是成对的概念，催生了一种写作的可能。”他说，在这里存在着说出某些内容的可能性。“因此，作品靠着概念带来的冲动、持续不断的兴趣和短暂的狂热向前推进”（第114/110页）。

和《罗兰·巴特自述》中的许多内容一样，这种反讽性的自我揶揄十分诱人；在成熟后的巴特的鼓励下，人们觉得自己比年轻时候的巴特更加厉害，因为后者把自己的狂热误当成有效的概念。但是，在智识方面充满好奇的读者至少应该停下来提出疑问：这是否就是解读巴特的最佳方法？巴特对于自己以往作品的去除神秘性的做法是不是反倒产生了重新神秘化的结果——一种机敏的、个性化的回避？考虑到对某个作者采用的概念进行评估所涉及到的困难，人们往往武断地宣称这些概念纯属一时冲动，或者体现了一种想要写作的潜在欲望，这种欲望将某位作者与其他作者联系在一起。巴特嘲讽自己过去立场的

做法或许创造了一种巴特式的神话。《罗兰·巴特自述》中的片段甚至可以被解读为一种炫耀的形式，就像一个骑自行车的年轻人喊着：“妈，快看！没用手！”巴特也在大喊：“妈，快看！没用概念！”一个作家完全可以愉快地宣称，他的作品并没有依靠重要的理论来支撑，而是依赖短暂的狂热；作品的声望不取决于其认知价值，而是取决于概念带来的冲动和持续不断的兴趣。

即使巴特真的这样来看待他本人的作品——他的写作过于戏谑，难以得出确定性的结论——我们也不必同意他的看法，不必把他的作品当作是一系列的冲动，并且认为它们的重要性比不上它们所表达的基本欲望。虽然怀着发现“真实的巴特”的希望去寻找作品中统一的、潜在的欲望，对于研究者来说是一种挑战，但更忠实于巴特的做法——忠实于他的全部作品，忠实于他和他所处的世界之间的关系——是保持他的变色龙形象，他怀着活力和创造力加入到一系列相去甚远的批评实践中。人们不该寻求一种简化的一致性，而是该让巴特保持他的活力，他的真正形象应该是个多面手，参与各种有价值的总体性的理论建设，这些理论未必具有共同的特性。

如果我们必须寻找一致性，如果我们依然觉得有必要用一个短语来总结巴特，我们或许可以（像约翰·斯特罗克在一篇有用的文章中所做的那样）称他为“无与伦比的激活文学头脑的人”。^[2]或者我们用一个更好的说法，借用巴特本人对于作家的总体评价：我们可以称他是“一个公共实验者”（《文艺批评文集》，第10/xii页）。他以公开的方式，为了公众，对各种思想和体系进行实验。一篇以《何为批评？》为题的文章进一步发展了这一想法。巴特认为，批评家的任务不是发现作品的秘密意义——关于过去的真相——而是要为我们所处的时代来建构一种可理解性（《文艺批评文集》，第257/260页）。要想“为我们所处的时代来建构一种可理解性”就是要发展若干概念框架来处理过去和现在的各种现象。可以说，这就是巴特最主要的活动，也是他最持久的关注。在一次访谈中，他这样说道：“在我的一生中，最吸引我的是人们如何让他们的世界变得可以理解”（《访谈录》，第15/8页）。他的写作试图向我们展示，我们如何做到这一点，特别是我们正在这样做：那些对我们来说看似自然的意义上

是文化的产物，是概念框架造成的结果，我们对于这些概念框架太过熟悉，以至于忽略了它们的建构本质。巴特对现有的观念发起挑战，提出新的视角，从而揭示出让世界变得可知的习惯方式，并且尝试加以修正。把巴特当作一位公共实验者，把他的写作看作是在建构我们所处的时代所需的可理解性，这样的看法有助于解释他的作品中许多令人困惑的内容，同时又能够保留其中包含的各种立场和视角。接下来，我将描述巴特所探讨的各种研究设想，以便来支持上述说法。

不过，我还是先来概述一下巴特的生平，有了相应的参照点，我们的后续讨论才能顺利进行。在巴特成名之后，采访者频繁问及他的私人生活，起初他拒绝回答，但很快就打开了话匣子，并且一直强调“任何传记都是不敢说出名字的小说”（《回应》，第89页）。在后面的章节中，我会讨论巴特的传记小说展现的文学品质（例如，在《罗兰·巴特自述》中）。但现在，我们所关心的是情节和一些醒目的主题。

巴特于1915年出生于一个中产阶级新教家庭。他的父亲是一位海军军官，在他未满周岁的时候死于一次军事行动，他从小由母亲和外祖父母抚养，在巴约纳市长大，这是法国西南部大西洋沿岸的一座小城。《罗兰·巴特自述》（书的序言警告说“所有这一切必须被视为小说中的人物所说的话”）中对于这段童年生活的论述强调了三点：音乐（巴特的姨妈是位钢琴教师，只要钢琴空着，他就会练习弹奏）、资产阶级闲谈（例如，来喝茶点的贵妇之间的交谈）和带着一丝怀旧心情回想起的童年见闻。在他九岁那年，巴特随母亲移居巴黎，她靠着装订书籍获得一份微薄的收入，而巴特的生活环境则换成了学校（定期放假，到了假期他总是回到巴约纳市）。在他十二岁那年，母亲爱上了巴约纳的一位艺术家，并且产下一子，也就是巴特同母异父的弟弟。终其一生，巴特一直和母亲及弟弟住在一起，但他从没有提及这个弟弟。巴特没怎么谈论他的学校生活，但他是个好学生。1934年，他完成高中毕业会考后，曾计划报考巴黎高等师范学校，法国最好的学生都在那里接受大学教育。但他感染了肺结核，被送往比利牛斯山脉进行治疗。一年后他回到巴黎，开始大学生活，他学习法语、拉丁语和希腊语，同时他协助创办了一个剧团，并花费大量时间来演

出古典戏剧。

1939年战争爆发的时候，巴特被豁免兵役，他在比亚里茨和巴黎两地的公立中学里教书，但到了1941年，由于肺结核复发，他被迫中断教学。随后的五年里（大体上就是德军占领法国的时段），他的大部分时间都在阿尔卑斯山的疗养院里度过，他在那里过着规律的生活，读了许多书。等到疗养结束的时候，他变成了（用他本人的话来说）萨特的支持者兼马克思主义者。回到巴黎后，他逐渐恢复了健康，并且获得在国外教授法语的职位，最初在罗马尼亚，随后到了埃及，那里的一位同事A.J.格雷马斯向他介绍了现代语言学的研究成果。

回到法国后，他在政府文化服务部门负责海外教学的分部工作了两年。1952年，他获得一笔研究资金，用于写作一篇词汇学论文，主题是19世纪早期社会辩论中所用的词汇。他的论文研究没有取得进展，他却出版了两部文学批评作品：《写作的零度》（1953）和《米什莱》（1954）。失去研究资助后，他为一个出版商工作了一年，其间写了大量文章，其中有多篇文章对当代文化进行了简要研究，后来以《神话学》（1957）为题，结集出版。1955年，朋友帮他拿到了另一笔研究资金，这次需要他对时装进行社会学分析，最终他写出了《流行体系》（1967）。1960年，在他的研究资金用完之际，他在高等实用研究院（这所学校在法国的大学体系中处于边缘位置）获得了一个教职，1962年起成为这里的固定教师。与此同时，他发表了以新小说和其他文学主题为研究对象的多篇论文，后来以《文艺批评文集》（1964）为题，结集出版。他试图在《符号学原理》（1964）中勾勒出一种关于符号的科学研究。此外，他还写了一部引发巨大争议的作品《论拉辛》（1963）。

1965年之前，巴特在法国的知识圈中是个十分积极却又处于边缘的人物，但就在那一年，索邦大学的一名教授雷蒙德·皮卡尔出版了一本著作，题为《新批评还是新欺诈？》，书中对巴特批评尤多；这些指责随后被法国新闻界一再炒作，使巴特变成了文学研究领域内激进、不当、蔑视权威等做法的代表人物。虽然皮卡尔的首要目的在于

反对巴特以精神分析话语来讨论拉辛的作品，但争论迅速演变为一场广义上的古今之争，巴特的“恶”名由此变得众人皆知。在《批评与真实》（1966）中，巴特答复了皮卡尔的质疑，并且提出要建立一种结构主义式的“对于文学的科学研究”；在之后发表的论修辞和论叙事的文章中，巴特对这一研究进行了初步探讨。随后两年里，他又出版了另外两本与结构主义研究相关的著作：《萨德、傅立叶、罗犹拉》（1971）和《S/Z》（1970）。前者出人意料地把这三位思想家放在一起，将他们视为话语体系的共同创始人；后者是巴特最为详尽的文学分析作品。与此同时，前往日本的旅行造就了《符号帝国》（1970）这本小书，巴特声称，他在写作此书时所获得的快乐远胜过其他作品。

到了20世纪60年代后期，巴特已经成为巴黎名流，与克劳德·列维——斯特劳斯、米歇尔·福柯和雅克·拉康齐名。各个国家和地区都争相邀请他讲学，起初他接受了一些邀请，前往旅行并演讲，他想享受异国他乡带来的新鲜感受以及别国语言的朦胧感觉，同时又无须与不相识的人进行交谈。但他从来都不是像福柯那样热情的表演者，也不像拉康那样喜欢别人用恭顺的态度来关注他。巴特很快就厌倦了旅行演讲，宁愿待在巴黎附近，他在这里度过了大半生，在高等实用研究院主持研讨课，并不时与朋友们见面聚会。



图2 结构主义的时髦人物：福柯、拉康、列维-斯特劳斯和巴特。

在他作为结构主义者的名望如日中天之际，巴特出版了给他的名声带来巨大改变的两部著作：《文之悦》（1973）和《罗兰·巴特自

述》（1975）。前者就阅读和愉悦的思考澄清了巴特思想中的伦理层面；后者对于日常经验进行了优雅的理论化分析，并且采取了自我贬低的口吻，这些做法使他以作家的新面目出现在公众面前。1976年，他被任命为法兰西学院教授；1977年在瑟里西举办了为期一周的研讨会，专门讨论他的作品。但巴特拒绝沾染学究气，迅速推出了《恋人絮语》（1977），对情人之间的感性语言进行探讨。在文学界和理论界的先锋派看来，这是最不值得关注的话题，但这部非正统的作品却备受欢迎，在它的推动下，巴特的公众形象拓展到了学术领域之外。

1978年，巴特作为作家的地位再次得到巩固，但原因却让他感到不快：一部名为《轻松学会罗兰·巴特》（类似于《轻松学会法语》）的戏仿之作于当年出版，它宣称以十八节简易课程的形式，教会读者如何使用罗兰·巴特所用的语言，一种似是而非的法语。巴特现在已经是值得模仿的文体名家。采访者一再询问，他是否打算写一部小说。虽然巴特通常都予以否定，但他还是在法兰西学院花了几堂课的时间来谈论自己“小说的准备工作”，讨论的内容包括作家如何从视觉上想象他们正在创作的内容，以及他们如何以各种方式来实现这些内容。在巴黎，精神分析理论是知识界的时髦话语，但巴特却成了传统文学价值的主要倡导者，同时也是以非精神分析模式对日常生活进行研究的主要理论家。《明室：摄影札记》（1980）是巴特向母亲致敬的作品，他的母亲于1977年11月去世，这对于巴特而言是个重大打击，由此他写了这部论摄影的作品。下一步他将做什么？他的天赋将引领他走向何方？这些都是引起人们关注的谜团。

1980年2月，巴特与一些社会党成员和知识分子一起用完午餐后出门，穿过马路前往对面的法兰西学院，就在此时他被一辆洗衣店的卡车撞倒在街头。虽然他一度有所恢复，能够与来访者见面，但最终他还是在四周后去世。巴特的猝然离去让他的职业生涯变得更加令人困惑。虽然这不是那种某个学者在某个伟大项目的进行过程中被意外夺走生命的悲剧性死亡，但人们无法确信，究竟巴特是否已经写出了他最好的作品。谁又能预见，他下一步打算做什么？他又会带给我们什么样的实验作品？

如他本人所言，三个因素在巴特的一生中起到了重要作用。首先是在窘迫的环境中，一个中产阶级家庭所面临的寻常无奇、令人忧虑的贫困状况。巴特在自述中这样写道：“对他的一生产生重大影响的问题，毫无疑问是金钱，而不是性”（《罗兰·巴特自述》，第50/45页）。巴特并没有谈论悲惨的生活，而是提到了财政问题带来的窘困——比如，省吃俭用以购买课本和鞋子——他把这种早期生活的体验与他后来对于安逸生活的喜好联系在一起，因为安逸正是窘迫的反面（对于巴特来说，愉悦意味着安逸，而不是奢靡）。

第二个因素是肺结核，在他的学术道路上，肺结核两次阻碍了他的发展；更重要的是，这种疾病把一种特殊的生活强加给他。巴特说，他的身体属于托马斯·曼在《魔山》中描绘的那个世界，在那里，肺结核的治疗真的是一种生活方式。巴特逐渐适应了一种有规律的生活，时刻注意着自己的身体状态。在这样的生活里，闲谈多，大事少，好在还有朝夕相处产生的友情。

第三，巴特委婉地谈到了一段“职业动荡”时期：从1946年到1962年，他一直靠着短期收入来维持生活，既没有明确的方向，也没有稳定的工作。后来，当他名声鹊起，有机会获得明确的公共角色和职业角色时，他却没有如人们所料，充分利用他的知名度。他谈到了对于情调（而不是权力）的渴望，并且真的在设法回避他可能获取的权力——虽然他的谦逊本身具有一种特别的力量。



图3 疗养院举办的化妆晚会。巴特在最右边，他装扮的人物是法兰西文学院成员巴雷斯。

人们可以把巴特生活中的这几个方面与他的写作联系起来，从他的生活经历中推断出他所采取的立场。巴特本人有时也会做此类尝试，但结果却难以令人信服：每种所谓的原因——贫困、肺结核、职业动荡——都可能产生无数的结果；对于巴特的写作来说，最主要的影响还是来自每部作品所涉及的理论设想。巴特具有惊人的创造性，但他首先对于周围正在发生的事有着敏锐的观察，能够捕获讯息，加以思考，最后创造性地把它用作新的理论设想中的关键概念。他具有超人的识别力，知道什么事物让人惊奇同时又充满诱惑，知道该利用什么样令人震惊的悖论或矛盾。因此，他写作的背景（不管是他自己的处境，还是他要反对的内容）至关重要。他展现出特殊的技艺，特别适合对我们这个时代的可理解性进行实验。

第二章 文学史研究者

出于几点原因，巴特总是对历史颇感兴趣。首先，历史起到与自然相反的作用。文化竭力装作是人类状况和实践的自然特征，但实际上这些特征具有历史性，它们是历史力量和利益作用下的结果。巴特写道：“历史遭到否认的时刻，恰恰是它发挥作用的时候”（《写作的零度》，第9/2页）。历史研究能够说明各种文化实践形成的时间和方式，从而消除该文化意识形态的神秘性，并且揭露它作为意识形态的伪装。

其次，因为其他时代能够带给我们陌生感，并且帮助我们理解当前时代，所以巴特看重历史。在《文艺批评文集》中写到17世纪的伦理学家拉布吕耶尔时，巴特提出，我们应当“重点关注将他的世界和我们的世界分隔开来的距离，以及这种距离教给我们的东西；这就是我们在此想做的事：让我们一起来讨论拉布吕耶尔作品中与我们关系很少甚至无关的内容。或许只有这样我们才能抓住他的作品所具有的当代意义”（第223/223页）。我们觉得历史有趣、有价值，恰恰是因为历史不属于我们这个时代。

第三，历史有用，因为它能提供一个帮助我们理解当前时代的故事。这就是巴特在他最早的批评作品《写作的零度》中所寻求的目标。他勾勒出一段写作的历史（关于文学观念和秩序的历史），以帮助我们定位并且评价当代文学。当时最伟大的文学知识分子让——保罗·萨特在1948年出版了一本影响深远的小册子《何为文学？》，他用一段浓缩的历史回答了标题中提出的问题。他认为当代文学为了实现它的承诺，应当摆脱唯美主义和语言游戏，转向社会和政治问题。对此，巴特写了一段很有趣的回应（虽然他没有提及萨特的名字），他提供了另一个版本的故事，并以此对当代文学做出了不同评价。

在萨特鲜活、有力的描述中，18世纪晚期的法国作家最后才确立了自己恰当而实际的地位，因为他们在一群强大的听众面前说出了自

己对于这个世界的进步看法，这一看法同时也是他们整个阶级的共同立场。但自1848年之后，随着资产阶级发展出一套意识形态来保护并支持他们新近获得的统治地位，作家们——简单地说——要么屈从资产阶级的意识形态，要么对此加以谴责，并且选择了在政治上无所作为的自我放逐。从此，政治上最“先进”的文学变成了一种没有合适听众的边缘化行为。福楼拜和马拉美选择了一种特殊的“无政治倾向”的文学，而20世纪的超现实主义选择了一种在萨特看来是徒劳的和理论化的否定行为，回避了严肃的现实世界。

萨特认为，与他同时代的作家在第二次世界大战和抵抗运动期间感受到了强烈的“历史性”，因此他们明白政治倾向的重要性，并且让文学回归“它的本质，即一种选择立场的行为”。“作为作家，我们的任务是表征世界，并且为它作证。”在萨特看来，诗歌或许能玩弄语言游戏，或者进行语言实验，但散文才是在使用语言：命名、描述、揭示。

作家的作用就在于直言不讳。如果词语患病，我们就有责任治疗它们。然而，许多作家非但没有这样做，反而依赖这种疾病。在许多时候，现代文学是词语的一种癌症……我认为，尤其可悲的是一种被人称为“诗性散文”的文学实践，它使用词语来取得朦胧的音乐和声效果，在词语周围不断回响；构成诗性散文的词语所表达的都是含糊的感觉，和清晰的意义正好相反。 [3]

作家应该使用一种有效、透明的语言，用事物在这种语言中的名字来称呼它们。

萨特区分了散文语言（不存在模糊意义的、透明的语言）和诗歌语言（意义模糊的、容易引发联想的语言），这意味着自福楼拜以来先锋派文学用来处理语言的全部手法都应该被归入诗歌领域，文学的故事（从福楼拜、马拉美到超现实主义及其他）是一段充满错误和衰

落的故事。巴特赞同萨特的两点看法：文学与历史、社会之间具有重要联系，以及18世纪作家具有令人羡慕的处境（参见他论伏尔泰的文章《最后一个快乐的作家》，收录在《文艺批评文集》中）。他也同意萨特的说法（相比其他地区，这一看法在法国显得更为合理），认为1848年是历史的转折点（巴特认为，自福楼拜之后，文学就意味着对于语言的思考，以及和语言之间的冲突）。但巴特不同意萨特对语言和文学的另一些看法，他并不认为具有自我意识的现代主义文学如萨特所言是一种可悲的、缺乏道德意义的错乱，或者说，是“词语的一种癌症”。^[4]

因此，巴特从一开始就对萨特的说法（政治上有效的语言必然是直接的、透明的、按照字面意义来理解的语言）提出了大胆挑战。

埃贝尔[法国大革命时期的一位积极分子，担任一份报纸的编辑工作]所写的每一期《老头迪歇纳》都以“干”、“混蛋”这样的骂人话开头。这些低俗的词没有字面意义，但它们具有意指效果。它们指向整个大革命的局面。这个例子向我们展示了一种写作模式，它的功能不再只是交流或表达，而是引出语言之外的某个对象，这个对象既包括历史，也包括我们在历史中的立场。

《写作的零度》，第9/1页

所有的写作都包括符号，就像埃贝尔所用的低俗词语，这意味着一种社会模式，一种与社会的关系。仅仅通过页面上的位置安排，一首诗歌就可以产生意指效果，“我是诗歌，你不要按照阅读其他语言的方法来解读我。”文学具有不同的意指方式来告诉读者“我是文学”，而巴特的著作是关于这些“文学符号”的简明历史。没有哪种散文是萨特希望看到的透明的语言。即便是最简单的小说语言——比如海明威或加缪的作品——也以间接的方式意指一种与文学以及与世界的关系。一种去除修饰后的语言并不是自然或中性的语言，也不是透明的语言，而是刻意地被加入到文学机制当中；表面上，它拒绝了文学

性，但实际上这变成了一种新的文学写作模式，用巴特的话来说就是，一种可辨识的书写。作家的语言是他从前人那里继承下来的用法，而他的风格则是一种个性化的（或许也是潜意识的）用词习惯和偏好所形成的网络，但他的写作模式或者说书写则是他个人从所有的历史可能性中做出的选择。它是“一种想象文学的方式”，是“文学形式的一种社会性用法”。

巴特认为，从17世纪开始到19世纪中期，法国文学采取了一种单一的古典书写模式，主要特点是相信语言的表征功能。当拉法耶特夫人写道，汤德伯爵在得知他的妻子怀上了另一个男人的孩子时，“想到了一切在这种情况下人们自然会想到的事”，她对写作功能的理解和近两个世纪后的巴尔扎克的完全一致。后者写道，欧也纳·德·拉斯蒂涅是“那些被不幸遭遇逼着努力的年轻人之一”，他还写道，于洛男爵是“那些一看到漂亮女人就两眼放光的男人之一”。这种古典书写所依赖的前提是，存在一个熟悉的、秩序井然的、可以理解的世界，文学就指向了这样的世界。此处，写作具有政治效果，因为它以某种方式蕴含着普遍性和可理解性。

古典书写在思想和风格方面存在巨大差异。巴特认为，虽然巴尔扎克和福楼拜这两位几乎是同时代的作家在思想方面只存在次要差异，但他们的书写有着明显不同。他认为，1848年后资产阶级意识形态的倾向性开始显露出来。之前作家曾假定内容具有普遍性，而现在写作不得不对它自身（作为一种写作）进行反思。写作就是要自觉地与文学进行争辩。对此，巴特解释说：

大致的发展阶段如下：首先是一种文学创作的技艺意识，对作品的精心要求到了痛苦的自我约束的地步（福楼拜）；接着是一种英雄般的意愿，想要在同个创作题材中把文学和文学理论融为一体（马拉美）；接着是希望能避免文学性的同义反复，办法是不断地推迟对文学的界定，宣布将要创作的内容，并且将这种创作宣言融入文学本身（普鲁斯特）；接着是有意地、系统性地增延词语的意义直至无穷，但并不遵从任何一种对于被意指对象的理解，以此来检验文学的真实性（超现

实主义)；最后是一种反向操作，削减这些意义，努力捕获文学语言的此在，一种写作的中性（但并不是一种清白）：说到这里我想到的例子是罗伯——格里耶的作品。

《文艺批评文集》，第106——107/97——98页



图4 《写作的零度》（1953）出版时的巴特。

这是巴特在1959年所做的一番解释。但在1953年出版的《写作的零度》中，巴特用到的例子并不是阿兰·罗伯——格里耶，而是阿尔贝·加缪，后者尝试采用中性的、不带情感的方式来写作，巴特称之为“写作的零度”。萨特把加缪的空白书写看作是拒绝表露政治倾向，但对于巴特来说，加缪的写作和从福楼拜开始的自觉性文学的其他例子一样，都在另一个层面具有历史性：它们对于“文学”的反抗以及它们对于意义和秩序的假定。严肃的文学必须质疑它自身以及文化借以规范世界的惯例，那里有它巨大的潜力。但“没有哪种写作能一直保持革命姿态”，因为违反语言和文学常规的做法最终将被复原为一种新的文学模式。

巴特的第一部著作《写作的零度》是一本怪异的批评论著。它很少提及文学作品，几乎没有任何相关的例子——唯一的引言来自共产主义知识分子罗杰·加洛蒂所写的一部小说（名字没有被提及）。后来，在收录于《论拉辛》里的一篇关于文学史的评论文章中，巴特批评文学史家，认为他们空有历史研究方法，却忽视了研究对象自身的历史本质。我们在这里看到了一个正好相反的问题：巴特强调了他的研究对象——写作，或者说，文学功能——的历史性，但他缺少一种历史方法。他没有具体解释古典书写这一说法，读者必须自己来寻找例子。巴特既不分析，也不展示。他甚至都没有答复萨特（他没有提到萨特的书）。^[5]他似乎是在实验萨特的文学故事：对其进行修改，从而产生一种新的思路，以便思考文学史并评价福楼拜之后的文学写作。

巴特在文学史领域的短暂涉足达到了三个目的。首先，他提出了“文学语言的政治和历史影响”。写作的政治重要性不仅在于政治内容或者作者明显的政治倾向，而且也体现在文化对于世界的文学性规范过程中该作品所起到的作用。不过，巴特并没有通过详尽的分析向我们展示，人们如何才能确定实验性写作潜在的政治效果，但他提出，文学对于语言的探索以及对于既定代码的批判释放出了一种宝贵的乌托邦式的质疑力量。他最令人信服的说法是，既然连政治手册也要通过间接的方式来产生作用，那么对写作的政治重要性进行评估就不会是件简单的事。

其次，《写作的零度》确立了一种总体性的历史叙事，为思考文学提供了便利。巴特提出，一种非自觉的、表征性的文学在1848年之后被一种自觉的、不易理解的实验性文学所取代；后来，他把自己所建立的叙事脉络变得更加复杂。在《S/Z》中，他区分了可读与可写：可读文本是我们知道该如何进行阅读的文本，它具有一定的透明性；可写文本则体现出自觉意识，并且抗拒阅读。这种新的历史性区分与当代的阅读实践（而不是历史事件）的联系更加明显，但它的思想萌芽还是在古典书写和现代书写的区分中，巴特正是通过这一区分试图来理解当代的文学创作的。

最后，巴特关注的是文学的符号——写作如何暗指某种文学模式，这让我们（同时也让他自己）注意到意义弥散而强大的次级层面，之后他将继续对此进行研究，只不过变换使用多种不同的说法。他把这种次级的意指行为称为“神话”，而正是作为一名神话研究者，巴特开始在学界崭露头角。

第三章 神话研究者

在1954年至1956年间，巴特为《新文学》杂志撰写了一系列专题文章，每月一篇，题为《本月神话研究》。他写道：“在关于当代生活的描述中，自然和历史总是被混为一谈，我痛恨这种做法。”在讨论大众文化的各个方面时，他试图分析那些假装成自然现象的社会惯例，揭开“习以为常的现象”背后潜藏的意识形态。《神话学》收录了这些专题文章，并且加上了一篇题为《当今神话》的长文作为结尾。这是巴特最有趣和最容易理解的作品，但它提出了一个巨大的难题：巴特所说的“神话”究竟指什么？

在许多例子中，巴特揭示了在看似自然的现象背后潜藏的意识形态因素，他在这些例子中所用的“神话”一词，指的是一种有待曝光的欺骗。以《人类家族》为题对一些照片进行分析的一篇文章就是个很好的例子。巴特写道，“其目的在于说明，世界各国的日常生活中人类行为所具有的普遍性”，同时提出，“出生、死亡、工作、知识、游戏，总是在施加同一种类型的行为”，因此他要描述人性作为一个庞大家族的各种表现形式（第173/100页）。这一神话把它所宣扬的人类行为的多样性比作是相貌和形体特征在家族内的变化，从而掩盖了社会和经济条件的显著差异，而人们正是在这些条件下出生、工作和死亡的。“这里的一切……都致力于压制历史的决定性因素”，所采取的办法是在人类相貌、制度和环境等表面差异底下设置一种共同的人类本性。巴特认为，进步思想“必须一直牢记要颠倒这场古老骗局所使用的术语，不断地凿开自然及其‘法则’和‘限制’，从而在那里挖掘出历史，并最终确立作为历史的自然”（第175/101页）。

展出的每一张照片都代表着一幕人类场景，以这种方式聚集起来，它们获得了次级的神秘意义，而这一意义正是巴特要曝光的对象。其他客体和实践，甚至是那些最具功利主义色彩的做法，都以同样的方式发挥作用，被社会惯例赋予了次级意义。例如，葡萄酒在法国不仅仅是一种饮料，而且是“一种图腾加饮料，就像英国王室喝的

荷兰牛奶或茶，具有仪式性质”。它是“一种依靠胁迫达成的集体性道德准则的根基”。对于法国人来说，“对葡萄酒的信仰是胁迫之下的集体行为”，而喝酒则是一种社会融合的仪式（第75——76/58——59页）。通过制造神话意义，文化试图让它们的规范以自然事实的面目出现。

整个法国沉浸在这种无名的意识形态中：我们的出版社、电影、低俗文学、仪式、司法、外交、日常交谈、对于天气的谈论、谋杀案的审判、感人的婚礼、渴望品尝的菜肴、穿的衣服。可以说，我们日常生活中的一切，都取决于人与世界之间的关系如何被表征，而这正是资产阶级拥有并且迫使我们也拥有的表征……资产阶级规范被当作了一种自然秩序的不证自明的法则。

第127——128/140页

但是，如果“日常生活中的一切”都变成了神话研究者的领域，那么神话就不仅仅是有待揭露的幻想，就像“人类的伟大家族”的神话那样。虽然“葡萄酒的优点”是个神话，但它并不完全是种幻想。巴特注意到神话研究者的两难境地：“葡萄酒客观上是好的，但与此同时，葡萄酒的优良属性是一种神话”（第246/158页）。神话研究者关注的是葡萄酒的形象——不是酒的属性或效果，而是由社会惯例附加在它身上的次级意义。巴特起初将神话视为一种幻想，但很快他就强调，神话是一种交流形式，一种“语言”，一种次级意义的体系，类似于他之前著作中讨论的书写。例如，埃贝尔的粗俗词语作为语言符号具有初级意义，但更为重要的是它们的神话意义：粗俗被当作一种革命符号。《神话学》提供了另一个例子：一个学生打开他的拉丁语法课本，发现了一个出自伊索寓言的句子，说到狮子要求得到最大份额，因为我的名字是狮子，他明白这些词的初级意义远不如这句话所传递的次级意义来得重要，即“我是一个在语法上用来说明谓语一致的例子”（第201/116页）。我们或许会说，在文化中，一切都可以被当作

例子：一条法国面包同样意指法国性。

正如巴特此时所强调的那样，《写作的零度》不仅是一种文学史上的尝试，同时也是“对文学语言的一种神话研究。我在书中把写作界定为文学神话的能指，也就是说，一种业已充满[语言]意义的形式，它从这个时代的文学概念中获得了一种新的意义”（《神话学》，第221/134页）。不管写作的语言内容是什么，它意指一种对于文学形式的态度，因而也是一种对于意义和秩序的态度；它倡导一种文学神话，通过这一神话，它在这个世界获得了一个角色。通过探讨大量不太重要的行为所具有的意识形态作用，《神话学》向我们展示了文学神话是如何产生社会意义的。

巴特在这些文章中的目标各不相同。有时他把注意力转向了某些产品，广告宣传赋予了这些产品相应的神话意义。他谈到雪铁龙汽车的最新款式、20世纪50年代出现的塑料的形象，以及以肥皂粉和清洁剂为主角的特殊的戏剧场景：清洁剂“杀死了”污垢和细菌，而肥皂粉则让污垢消散，把物品从难以察觉、难以捕捉的敌人手中解救出来。“说奥妙能做到深度清洁就是假定那块亚麻布具有深度，之前没人想到过这一点”（第39/37页）。巴特讨论的内容还包括：“《旅游指南》所珍藏的世界”这一构想、媒体对待忠诚的态度、飞碟、爱因斯坦的大脑，以及其他神话事物。巴特把习以为常的意义写出来，用嘲讽的语气强化这些意义或者思考它们的潜在影响，然后用简短的一句话收尾；他会提到政治或经济方面的关键问题，从而把我们从神话中硬拽出来。

巴特给人留下最深刻印象的关于次级文化意义的分析出自《神话学》的第一篇文章《摔跤世界》。为了说明类别和区分（通过这些类别和区分，文化得以将意义赋予各种行为），人们可以比较在肢体方面相近的两种活动，比如摔跤和拳击。比较的结果显示，不同的惯例分别在这两种运动中起作用，从而产生不同的神话意义。我们可以想象，这两种运动在另一种文化里可能属于同一种神话，人们以同样的方式来观看这两种运动。但在我们的文化里，这两种运动之间显然存在观念差异，这种差异有待解释。为什么人们就拳击比赛（而不是摔

跤比赛)的结果打赌?为什么当一个拳击手像摔跤选手那样大声叫喊并且痛苦地打滚时,会显得很怪异?为什么在摔跤比赛中,选手总是违反规则,而在拳击比赛中却不会出现这种情况?要想解释这些差异,就需要一整套复杂的文化惯例,这些惯例把摔跤比赛变成了一种景观,而不仅仅是一种竞赛。

巴特认为,拳击是一种詹森主义运动,其基础是证明自身的优秀性:观众的兴趣在于最终结果,他们把拳击手表露的外在痛苦仅仅解读为一种即将临近的失败的符号。摔跤则正好相反,它是一种戏剧表演,每个时刻都必须作为景观来解读;摔跤选手本身是以道德角色出现的夸张形象,出于这个原因(即这场表演的戏剧性意指行为),观众才会关注比赛结果。因此,在拳击比赛中,规则外在于比赛,对比赛加以限制;而在摔跤比赛中,规则很大程度上内在于比赛,作为惯例,它增加了可能产生的意义。规则存在的目的就是为了让观众违反,扮演“混蛋”角色的摔跤选手看起来更加狂暴,同时观众也带着报复和愤恨的情绪投入了比赛。选手当着观众的面违反规则(虽然裁判会转过身去):不让观众发现的违规行为毫无意义。痛苦必须被夸大。事实上,正如巴特向我们展示的那样,把摔跤和拳击区分开来的主要因素就是可理解性和公正的观念,这些观念让摔跤变成一种浮夸的表演,从根本上确保它以一种景观的面目出现。

出于几点理由,巴特对摔跤特别感兴趣:它是一种大众娱乐,而不是资产阶级的消遣行为;它偏好场景,而不是叙事,它沉迷于那些戏剧化的意指姿态;而且,它毫不掩饰自己的人工特质,不仅在于那些痛苦、愤怒和悲伤的符号,就连它的结果也是如此:听到比赛被操纵的消息,没有人会感到震惊。此后,在他关于东方的神话研究(即《符号帝国》)里,巴特称赞日本的日常生活中所展现出的人工特质——礼仪精致,偏好表面胜过深度,拒绝(至少在一个西方人眼中如此)把自然作为实践的根基。“如果语言也有‘健康’,那么它的根基就是符号的任意性。神话的病症在于求助于一个虚假的自然”(《神话学》,第212/126页)。

神话随时都准备好了“借口”:它的实践者一再否认有次级意义牵

涉其中，他们声称，穿某些衣服是因为舒适或耐穿，不是因为意义。但不管他们如何否认，神话意义一直在起作用。巴特举了一个更富政治色彩的例子，在《巴黎竞赛》杂志某一期的封面上，他看到一个黑人士兵穿着法军制服，目光紧盯着国旗，正在敬礼。这是意指行为的第一个层面：封面上的形体和色彩被解读为一个黑人士兵穿着法国军服。巴特写道：“但或许我有些天真，我清楚地意识到了这幅照片向我传递的意指效果：法国是个巨大的帝国，她的所有子民，不分肤色，都在她的旗帜下忠诚服役；这个年轻的黑人在为所谓的压迫者服役时展示出的热忱，就是对于那些殖民主义的批评者最好的回应”（第201/116页）。法国军队里确实存在黑人士兵，这一事实让这张照片显得更自然，或者说，更无辜；为它辩护的人可以说，这只是一张黑人士兵的照片，仅此而已；就像穿皮衣的人坚持认为，他们只是想着保暖而已。这个惯用借口反映出一种狡诈，巴特认为，这是神话中我们最需要反对的内容之一。

一个糟糕的事实让巴特对此更加厌恶：当神话研究者分析那些习以为常的事物并且指明神话意义的时候，他本人和他所攻击的对象却是在合谋。巴特把现代汽车称为“足以与伟大的哥特教堂相提并论的事物：我的意思是，它们都是一个时代的伟大创造；无名艺术家满怀激情构思出这样的事物；所有人都把它们看作是一种纯粹的魔幻事物，人们消费的是它们的形象，而不是使用价值”（第150/88页）。巴特对我们所处的时代展开批评，但同时他也为神话做出了贡献。1971年，巴特注意到，仅仅对神话加以分析和谴责并不够：人们要做的不是提倡一种健康的使用符号的方法，而是设法消灭符号本身（《意象、音乐、文本》，第167页）。这样做是否更为有效？我们可以根据《神话学》出版后产生的影响来做出判断——消除神秘性的努力并没有真的消灭神话，而是赋予了它更大的自由。过去，当人们指责政治人物想方设法宣传自身形象时，政治人物会感到尴尬，但随着消除神话的尝试日渐频繁，他们面对这种指责的时候不再觉得那么尴尬了。现在一位候选人的助手甚至公开谈论，他们正如何试图改变政治领袖的公共形象。再举个例子，一些专题文章把某些事物当作特定生活风格的符号，这种揭示并不会消除它们的神话效果，反而在总

体上让它们变得更吸引人。巴特描述了这种文化机制在文学中的运作方式：最坚决的反文学性运动并没有消灭文学，而是形成了一种新的文学流派。非文学领域也有着同样的机制。揭露一位总统如何操纵事件来创造形象并无法消灭这一形象，反而产生了次级意义的新的可能性：我们可以不把总统的行为或决定当作一个政策符号，甚或为巩固他的形象所做的努力，而是将其看作一个表明他在意自身形象的符号。神话变化多端，或许它根本就是不可战胜的。

巴特的《神话学》开创了消除神话的先河，他曾希望这样的努力能产生政治效果。1953年，他提出，分析神话“是知识分子采取政治行动的唯一有效途径。”^[6]虽然他后来更倾向于放弃神话研究者的反讽或嘲弄，改为对符号进行彻底批判，但是他在20世纪70年代所写的作品依然保留了神话研究者对于次级意义的迷恋；日常生活的神话成了一种写作资源，而不是采取政治立场的机会。他在接受采访时谈道：“在日常生活中，我对于见到和听到的一切都感到好奇，可以说这是一种智识上的偏好，同时也是准小说期望得到的结果”（《访谈录》，第192/203页）。

对于巴特来说，准小说等于小说减去故事和人物：由敏锐的观察所组成的片段对世界（作为次级意义的载体）所作的详细描述。这种准小说式的对于细节的关注让《神话学》显得生气盎然，在后来的《恋人絮语》和《罗兰·巴特自述》中，巴特再次采取了这种方法：前者描述了爱情神话（即作为模式化文化表述的恋人话语），后者对日常生活进行了反思。巴特注意到，就连谈论天气都具有神话性的次级意义：在和面包房的妇女谈论天气的时候，巴特说“光线如此美丽”，但对方没有回应，由此巴特意识到天气才是最能体现文化特色的细节：“我意识到觉察到光线与一种阶级性的鉴赏力有关，或者说，面包店的那个女人当然也会喜欢某种‘迷人’的光线，这么说来，受到社会标记的就是‘模糊’的景色，没有轮廓、没有对象、没有成形的景色，即透明的景色”（第178/176页）。人们或许会说，光线在客观上是美的，但光线的美感是一种神话，在某个文化群体所秉持的惯例中，弥漫着这样的神话。这就是神话研究者的发现：关于日常世界的最“自然的”评论其实取决于文化代码。正如帕斯卡所言，如果习俗是

第二天性，因为它公然出现在这些装成自然的文化之中，那么或许可以说，天性只不过是第二习俗。

第四章 批评家

尽管有着许多离经叛道的行为，巴特还是花费了大量时间去完成批评家的传统任务——对作家的成就进行阐释和评估。他写了许多前言和导论，点评的对象既有当代的实验性写作，也有经典的法语作品。他最重要的批评作品可以分为两大类：一类是他的著作，他在书中分析了某个作家（比如，米什莱、拉辛和萨德）的全部作品；另一类是他为了宣扬先锋派作家（比如，布莱希特、罗伯——格里耶和索尔莱斯特）所写的文章，他在这些文章中满怀激情地提出了文学在当代的特定任务。

巴特向来善于制造惊奇，他早期所写的关于米什莱的著作展示了他在这方面的天赋。《写作的零度》称赞了具有自觉意识的现代主义文学，人们因此以为巴特接下来会转向加缪或者布朗肖——在他的同时代人中，这两位一直都在尝试他所描述的反文学性的文学。然而，巴特却选择了儒勒·米什莱，19世纪早期一位多产的通俗历史作家。米什莱是个风格多变的作者，同时也是个热忱的爱国者兼法国大革命的崇拜者。此外，他对于古怪神秘的中世纪也情有独钟，在他所创作的多卷历史作品中记录了这一时期的故事。在米什莱的作品中，找不到任何巴特倡导的自觉约束，但他却是巴特最喜欢的作家之一（另两位是普鲁斯特和萨德）。巴特自称，他在疗养院的时候读了米什莱的全部作品——这是个艰巨的任务——并且摘抄了所有让他感到愉悦或者给他留下深刻印象的句子。“排列这些卡片的时候，有点像人们在玩一副牌，我忍不住想要描述这些主题”（《回应》，第94页）。

这些描述最后变成了《米什莱》（1954），书中探讨了巴特在《写作的零度》中所说的风格：在米什莱的虚构世界中呈现出的“各种痴迷情形所组成的有序网络”。他没有理睬米什莱的思想，而是偏好他所谓的“存在主义主题”，即他的写作对于某些物质和属性的强调，包括鲜血、温暖、冷淡、丰富、平滑、液化（论法国大革命的一个著名片段把冷淡的、了无生气的罗伯斯庇尔与温暖的、充满活力的

暴民进行了对比)。巴特写道,“把米什莱的存在主义主题去除之后,就只剩下一个小资产阶级”,不值得关注(第88/95页)。

《写作的零度》强调文学形式的意识形态功能,而《米什莱》则抛开这样的问题,转而描述一个由对立的属性和物质所组成的宇宙。因此,巴特所写的这部著作与法国批评的发展有着紧密联系:当时,加斯东·巴什拉提出了通过对于四种元素(土、气、火、水)的“精神分析”,可以总结出一套范式,用来讨论物质对于诗学和非诗学思维的重要性。巴特声称他没有读过巴什拉(这的确很有可能),但巴特的作品可以看作是日渐壮大的现象学批评的一部分,这一批评不是把文学作品看作有待分析的人工制品,而是看作意识的呈现:对于世界的意识或者体验,读者被邀请加入其中。当时,乔治·布莱的《人类时间研究》(1950)和《内在距离》(1952)刚出版不久。让·斯塔罗宾斯基刚刚出版了《孟德斯鸠》(1953),这本书与巴特正在写作的《米什莱》属于同一套丛书。次年,现象学批评中所谓的“日内瓦学派”的另一位成员阿尔贝·贝甘出版了这套丛书中的另外两本(论帕斯卡和贝尔纳诺斯)。或许最为重要的是,同期出版的让——皮埃尔·理查德的《文学与感知》公开提出了《米什莱》所隐含的假设:“一切事物始于感知,肉体、客体和氛围构成了对于自我来说最为重要的空间。”正是在这里,在身体感知中,出现了文学形式、主题和意象。

Notes

in bed ...

Betwixt
Gide, Journal
Peters Vertige
("Sincere")
of B&P
les betwix de gens
intelligents sous
fascinants

Reversal: of scholarly origin, the note follows the various twists and turns of movement.

Dans le train 235 KB
l'air de fantôme des idées
- En train, j'ai des idées -
Bon reflux de circulation
autour de moi (≠ avion:
immobile, more de l'impact,
des corps)
cf l'indirect
- les corps qui parlent
la Boite

... outside ...

La Seconde Homo Homosexualité
Homosexualité: tout ce qui
elle permet de dire, de faire,
de comprendre, de savoir etc.
Pour une cristallisation, une
médiatrice, une ~~intense~~ figure
d'intercession:
→ La Seconde Homosexualité

... or at a desk

图5 笔记。

《米什莱》的推出似乎是现象学批评所掀起的新浪潮的一部分，但是从巴特的后期作品来看，《米什莱》有两个显著特点值得注意。首先，巴特所采取的方法使他能够将米什莱的写作变成一系列视觉片段，他没有把写作的兴趣与连贯性、发展和结构相联系——这些都是米什莱（作为一名历史学家）的作品不容否认的特征——而是把它与文本片段的愉悦，与读者从零星的句子及其意象中能够得到的愉悦联系在一起。其次，这种文本愉悦（它引导巴特把这些文本作为研究对象，以间接的方式来评论）与身体有关。写作与身体对于空间和物质的经验之间产生了联系。

后来，巴特尤其关注他本人的写作与身体经验之间的关系，仿佛身体感知可以被当作起源或依据。^[7]虽然现象学批评关心的是体验或现象的显现（世界作为它呈现在意识面前的样子），它却使批评家把他们要讨论的身体感受当作了一种自然依据。经过高度加工的人工制品被追溯到基础的、前反思的感知，后者被当作一种自然起源。巴特最锐利、最有成效的作品反对那种将文化变成自然的神秘化倾向。考虑到他在后期作品中策略性地将身体作为写作的依据，我们就不得不提出这样的问题：这是否也是同一种类型的神秘化操作？表面看来，《米什莱》与巴特在1954年所显露的文学与政治倾向相去甚远，但它所探寻的立场在他后来的作品中将再次出现。

和《米什莱》一样，《论拉辛》也把重点放在一个虚构的世界，但它既不是一种痴迷于句子和片段的写作，就像《米什莱》那样，也不是一种以物质和属性为重点的现象学描述。相比拉辛的语言和想象，巴特对于束缚人物的悲剧性宇宙更感兴趣，他用“一种温和的精神分析语言”，展开了“对于拉辛笔下人物的人类学研究”。他问道：什么样的生物居住在这个悲剧性的宇宙中？他把这些戏剧叠合在一起，把它们看作是拉辛的悲剧体系所呈现出的不同面貌，并且试图辨认出其中的根本关系，正是这种关系创造了戏剧处境和人物。他特别强调权威、敌对和爱这三种关系的结合，这些关系可以在原始人群的神话中找到，弗洛伊德等人已经对此有所论述：儿子们团结起来，杀死了统治他们并且不许他们娶妻的父亲，他们最终建立了一种社会秩序（以及乱伦禁忌）来控制他们之间的敌对状态。“这个故事，虽然是

虚构的，却是拉辛戏剧作品的全部”（第20/8页）。把所有的戏剧作品组合在一起，构成一部宏大的悲剧，“你就会发现这个原始人群中的人物和行为……只有在这个古老寓言的层面上，拉辛的戏剧作品才能找到它们的一致性。”在表层之下，“陈旧的基石就在那里，随手可得”，这些人物正是根据他们在力量的总体分布中所占据的位置来获取他们各自的属性的。

在《文艺批评文集》中，巴特提出，作家“假定意义的存在，也就是说，作家创造形式，由世界来填充其中的内容”（第9/xi页）。这种看法把批评当作一种填充的艺术，或者我们应该说，为了和巴特把作家视为公共实验者的看法保持一致，批评家以填充的方式进行实验，以作家或作品为对象，尝试各种可能的语言和背景。这就是巴特在《论拉辛》中所持的观点：“让我们以拉辛为对象进行尝试，得益于他的沉默，我们可以尝试本世纪所有可供使用的语言”（第12/x页）。拉辛保持“沉默”，因为他创造了形式，这些形式假定但并不决定意义。他的戏剧是“一个空洞的场所，永远向意指意义开放”。如果说他是最伟大的法国作家，那么“他的天赋并不在于让他获得成功的那些长处，而是在于独一无二的保持无限可能的技艺，这种技艺让他永远停留在任何批评语言的应用范围之内”（第11/ix页）。

把伟大的法国经典称为“一个空洞的场所”，这是一种刻意为之的无礼举动，就像巴特尝试用精神分析语言来描述这位作家一样，要知道后者通常被认为是纯正、端庄和智巧的典范。这样做的结果就是，巴特为我们奉上了一种极具争议的、混杂的解读，他把自己感兴趣的三种方法（对于虚构宇宙的现象学描述、对于体系的结构分析，以及对个别作品进行新的主题性阐释时对于当代“语言”的利用）生硬地结合在一起。结果，他对“陈旧的基石”的描述变成了结构性分析，他寻找的不是属性，而是差异和关系，这样一来，他对于虚构世界的描述就丧失了许多现象学的特色。同样，他试图利用神话和精神分析的语言对每部戏剧进行不同寻常的主题性解读，但这种尝试破坏了他的结构主义分析，后者把这些戏剧当作一个由形式规则所组成的体系的产物。《论拉辛》是一部充满争议的作品，每个读者都会从中得出自己关于拉辛的想法；同时它向公众展示，文学批评（或者至少说新批

评，即受到理论启发的批评作品）也可以成为迷人的阅读体验，但对于巴特或其他人来说，这并不是一个理想的范式。

在《萨德、傅立叶、罗犹拉》中，巴特再次把作家的全部作品当作一个体系，他强调并修改了《论拉辛》曾经尝试过的两个方面。巴特认为人们可以总结出一个作家全部作品的“语法”，找出其中的基本要素和结合法则，这是他从语言学借鉴来的想法，但在《论拉辛》中，这个想法变得相对不太重要，它体现了作品背后潜藏的简化倾向。在《萨德、傅立叶、罗犹拉》中，语言学类比完全发挥了自身的作用：这三位作家被当作“logothetes”，或者说，特殊“语言”的创造者。萨德对于性冒险不厌其烦的叙述，傅立叶创造的乌托邦社会，罗犹拉对于精神修炼的提议，都展示了对于区分、排序和分类的癖好；它们建立起类似语言的体系，在它们所表述的领域中产生意指行为。

巴特写道：“在萨德的作品中有一种情欲的语法，一种色情兼语法体系，包括色情要素和结合规则”（第169/165页）。对于萨德来说，情欲想要“根据精确的规则，把特定的邪恶行为结合在一起，以便从这些行为系列和行为集合中创造出一种新的‘语言’，这种语言不再是口头的，而是通过行为来表达，这是一种罪行的语言，或者说，一种新的爱情代码，和优雅的爱情代码一样精致”（第32/27页）。情欲代码的最小单位是姿态，“最小的可能性结合，因为它联系的对象只有一个行为和它的身体作用点”。除了性姿势之外，还有多种“操作因素”，比如：家庭关系、社会等级和生理变量。姿态可以相互结合，构成各种“操作”，或者说，构成复合性的情欲场景。当运作随着时间流逝而发生变化时，它们就变成了“人生片段”。“所有这些单位，”巴特继续写道，

都要遵循结合或复合的规则。这些规则能够很轻松地将情欲语言形式化，就像语言学家所用的“树状结构”一样……在萨德的语法中，有两条基本规则；此外，还有常规步骤，叙述者根据这些步骤来调用他的“词汇”（姿态、形体、片段）的基本单元。第一条规则是穷尽原则：在一次“操作”中，应该尽可能地同时实现最大数量的姿态……第二条规则是

互惠原则……所有的功能都可以交换，每个人都可以并且应当轮流充当施动者和受害人，轮流充当鞭打者和被打者，轮流充当喂粪者和食粪者。这是一条核心原则，一方面因为它让萨德的情欲语言真正变成了一种形式语言，在这种语言中只有行为类别，没有人的分类，这极大地简化了语法；另一方面因为它让我们无法根据性角色来划分萨德的社会。

第34——35/29——30页

除了让语言学范式发挥更充分的批评作用，《萨德、傅立叶、罗犹拉》修改了《论拉辛》的另一个方面。在前一部作品中，巴特使用性语言或者精神分析语言来分析拉辛及其剧中的人物，这种做法可以看作是一种尝试，他想让崇尚拉辛式典雅风格的法国公众感到震惊。但在《萨德、傅立叶、罗犹拉》中，巴特表明他特别感兴趣的是当不协调的语言相互接触时所产生的效果，比如语言学的专业术语与萨德的性欲描写相互摩擦时所出现的情形。这不是对文化丰碑的嘲弄，而是对不同语言相结合的效果进行实验。^[8]

与《米什莱》和《论拉辛》一样，《萨德、傅立叶、罗犹拉》表明，尝试用本世纪的语言来分析某位作者，并不是要说明他的作品关系到当前的实际问题，从而使这些作品变得与我们“相关”。那种做法属于主题性研究，比如关注拉辛的爱情心理学或者米什莱的政治观点。与此相反，巴特对于当代语言的实验在总体性上强调了他所研究的写作文本的怪异特质——米什莱的迷恋，拉辛的幽闭宇宙，萨德、傅立叶、罗犹拉三人对于分类的狂热。巴特写道，最后这三个人没有一个“能让人忍受，他们每个人都使愉悦、快乐和交流取决于一种没有变化的秩序，或者（更糟糕的情况下）取决于一种结合的体系”（第7/3页）。巴特在对这些作品进行分析时并没有找出相关的主题，而是想要把文本从不同作者（傅立叶、罗犹拉、萨德）的视野和目的（社会主义、信仰、邪恶）中“解放出来”，并且盗用它的语言，“把文化、知识和文学的旧文本变成碎片，并且将它的特征散布到难以辨认的表述中去，就像人们在掩饰盗窃来的物品时所做的那样”（第15/10页）。这显然是一项不同寻常的批评计划，它对于怪异

的特质远比熟悉的内容更感兴趣，并且在碎片中找到了愉悦。引人注意的是，巴特无意去描述个别作品的轮廓或架构。他盗用这些作家的语言，目的不是在于阐释和评价这些业已完成的作品，而是在于阐明写作的实践以及这些实践对于意义和秩序的潜在影响。

在巴特身为批评家所从事的另一项主要活动（即他对于某些先锋文学实践的宣扬）中，这一点也很明显。他的最初事业是一种戏剧书写，20世纪50年代，他在布莱希特身上发现了文学形式的社会用途。在大学里，巴特创立了一个演出希腊戏剧的团体。战后，他又协助创办了《大众戏剧》杂志，抨击当时的商业剧，倡导关注社会和政治话题的戏剧。萨特曾写过政治戏剧，但巴特试图构想出一种在语言和形式上并不简单化的政治戏剧。1954年，当布莱希特带着他的柏林剧团来到巴黎的时候，巴特找到了他心目中的英雄。据他透露，“《大胆妈妈》的现场演出以及节目单中布莱希特论戏剧的一段话让他热血沸腾”（《访谈录》，第212/225页）。1971年，巴特写道：“布莱希特对于我依然极为重要，现在他不怎么流行了，他一直都没有成为先锋派的一员，虽然人们曾经想当然地以为他会加入，但这反而让他变得更为重要。我之所以把他视为典范，不是因为他的马克思主义文艺观，也不是因为他的审美观念（虽然这两点都很重要），我所看重的是这两者的结合，也就是将马克思主义分析与关于意义的思考结合在一起。他是一个对符号的效果进行过深入思考的马克思主义者：这非常罕见”（《回应》，第95页）。

布莱希特提供了巴特一直在寻找的新的戏剧实践，同时也提供了一种理论视角，帮助巴特来解释西方传统戏剧的问题所在。虽然巴特历年来关于戏剧的论述中没有提及布莱希特的名字，但这些文字体现了布莱希特的陌生化（或者说，异化）概念。巴特的基本看法是，戏剧要想产生效果，需要的不是与主要人物产生移情性认同，而是要保持一定的批评距离，使我们可以判断和理解他们的处境。巴特认为，在布莱希特的《大胆妈妈》中，“重点就在于告诉那些把战争当作命中劫数的人们，比如大胆妈妈，其实战争就是一种人类现象，不是宿命……因为我们看到了大胆妈妈缺乏理性判断，我们看到了她没有看到的潜在因素……通过这种戏剧化的吸引观众的手段，我们就明白，

正是她所没有看到的潜在因素让大胆妈妈成为了受害者，而这个潜在因素是一种可以挽救的罪恶”（《文艺批评文集》，第48——49/334页）。

另一个例子：在伊利亚·卡赞导演的电影《码头风云》中，观众对于主演马龙·白兰度的认同减弱了这部影片的政治力量，虽然腐败的工会被挫败，大人物也被加以嘲讽，但到了电影末尾，当白兰度站到雇主和体系一边时，我们也和他一起站了过去。巴特写道：

这里我们应该采取布莱希特所提出的去除神秘性的方法，来分析我们与影片的主角取得认同所产生的后果……正是这幕场景中的参与性在客观上使它成为神秘化过程的一部分……现在，布莱希特提出异化方法，正是为了要抗拒这样的机制所带来的危险。如果是布莱希特担任导演，他会让白兰度展现出他的天真，让我们明白，虽然我们可以哀其不幸，但更为重要的是，要察觉导致这些不幸遭遇的原因，并且找出补救措施。

《神话学》，第68——69页/《埃菲尔铁塔》，第40——41页

从布莱希特身上，巴特学到了三点。首先，布莱希特从认知（而不是情感）的视角来看待戏剧（这可以推及到他对待整个文学的态度），因此他强调意指意义的机制。他质疑统一场景这个概念，告诉巴特“表述的代码必须相互分离，从胶着的有机状态（这是传统西方戏剧所秉持的观念）中松脱开来”（《意象、音乐、文本》，第175页）。“戏剧艺术的责任并非在于表述现实，而是在于意指现实”（《文艺批评文集》，第87/74页）。在道具、服装、姿态和演出手段方面，不要想着“自然表达”。用几面旗帜来意指一支军队胜过用数千面旗帜来真实地表现。

其次，戏剧应当探索符号的任意性，让观众注意到符号的人为性质，而不是对其加以掩饰。这是布莱希特提出的陌生化原则的巴特版

本。演员们在演出拉辛的戏剧时，应该像朗诵诗歌一样来念他们的台词，而不是让这种形式化的、高度有序的语言看起来像是心理状态的自然表露。巴特引述并赞同布莱希特的想法，认为演员在念台词的时候，不要装作他们就是人物本人在即兴发言，而是要演得“像是在引用别人的话”。他赞赏许多大胆表露虚构本质的戏剧实践，从《神话学》中描述的职业摔跤的场景到《符号帝国》中大肆赞扬的日本歌舞伎和文乐木偶戏表演。他提出，任何戏剧作法只要放弃了以人物和心理状态为重点的戏剧理念，转而将人物处境和外在表现作为重点，都会具备消除神话的政治潜力。演员、剧作家和制作人应该注意巴特最喜欢的口号：我指着我的面具前进。

第三，“布莱希特肯定了意义，但没有加以填充”（《文艺批评文集》，第260/263页）。他的陌生化技巧被用来创造“一种意识（而非行动）的戏剧”，或者更确切地说，他的戏剧是关于“无意识的意识，那些遍布舞台的无意识的意识——那就是布莱希特的戏剧”，让观众意识到问题，但不像政治宣传那样提倡某种解决方案。即便这种看法不完全符合布莱希特的戏剧观，这至少反映了巴特本人的文学设想，重要的不是告诉我们，某些事物意味着什么，而是让我们注意到意义如何产生。巴特的戏剧评论体现了这一看法，他使用的语言采用了一些根本性的对比：表面与深度，外在与内在，轻与重，批评距离与移情性认同，面具与人物，符号与现实，不连贯性与连贯性，空洞或含混与意义的充实，虚构性与天然性。能够以轻巧的风格来获取政治效果吗？布莱希特似乎为我们提供了这种可能性。

就在布莱希特让巴特感到“热血沸腾”的同时，他也成为了小说家阿兰·罗伯——格里耶的坚定支持者，《文艺批评文集》中有四篇文章以罗伯——格里耶作为评论对象。巴特宣称：“终我一生，让我感到痴迷的是人类如何让世界变得可以理解。”罗伯——格里耶的小说探索了这一过程，他的作品以一种英勇但徒劳的方式，想要消灭意义，从而让我们注意到我们已经习以为常的、让事物变得可以理解的方式。在《写作的零度》中，巴特提出，采取一种书写——“一种设想文学的方式”，“文学形式的一种社会用途”——具有潜在的政治影响。形式实验可以成为一种承诺的模式，就像尝试写作反文学性的文学，

并取得写作的零度那样。加缪对于文学的反叛并没有走多远，因为他把世界的无意义变成了一个主题。事物依然具有意义：它们意指“荒诞性”，读者和评论家迅速采纳了这个词。在巴特看来，罗伯——格里耶在尝试一种更为激进的做法，想要破坏我们关于可理解性的假定并且阻挠我们的常规阐释步骤，从而达到清空意义或者将其暂时搁置的目的。那些没有必要的详尽描写、空洞的人物和不确定的情节乍看之下难以卒读，换句话说，根据我们对于小说和世界的传统假设，这些内容难以理解。但是罗伯——格里耶“拒绝故事、逸事、动机心理学和事物的意指意义”，在巴特看来，这样的做法向我们的经验秩序发起了强有力的挑战。

既然……事物被掩埋在各种意义之下，而人们通过鉴赏力、诗歌和[语言的]不同用法把这些意义渗透到每个客体的名字中，那么某种意义上，小说家的工作就是为清除意义而努力：他把人们不断施加在事物之上的不恰当的意义从事物那里清除。如何做到这一点？显然是通过描述。因此，罗伯——格里耶对于物体的描述非常精确，足以阻止诗性意义的引入；同时他的描述也非常详尽，破坏了叙事的魅力。

《文艺批评文集》，第199/198页

这段论述强调了两点。首先，巴特把罗伯——格里耶的作品，连同作品中以阻止意义为目的的描述，看作是完全表面的文本。传统上，深度和内在性被认为是小说的领域，小说要深入人物内心，潜入社会内部，以获取其中的本质，并相应地选择细节。罗伯——格里耶的读者试图揣摩人物的心理和动机，并且对细节进行阐释，但这对于深入理解作品并无帮助：只不过让这些文本变得平常乏味罢了。

其次，巴特称赞罗伯——格里耶，因为后者采取了一种特殊的书写，“破坏了叙事的魅力”。通常小说都包含故事：读小说就是要遵循某种故事发展。令人惊讶的是，巴特对于故事毫无兴趣。他喜欢狄德罗、布莱希特和爱森斯坦，因为这些都偏好场景胜过故事，偏好戏

剧场面胜过叙事发展。巴特喜欢片段，设计了各种方式把具有叙事连贯性的作品变成片段。不过，在罗伯——格里耶的小说中，巴特找到了抗拒叙事秩序的文本。例如，要想把一个故事拼凑起来，从而判断出哪些是“真正发生”的事，哪些是记忆、幻觉或叙事者的插叙，这往往很难。读者花费了很大力气来组合一个故事，这一过程迫使他们意识到达成叙事秩序的困难；但如果人们真的组成了一段叙事，就等于否定了对叙事的挑战，没有抓住其中的关键。

巴特对这两种策略（消除深度和打乱叙事）尤其感兴趣。他早年所写的文章《客观文学》和《没有想象力的文学》极力称赞喜欢描写琐碎事物的罗伯——格里耶，认为后者完全投身于对事物进行客观的、非人性化的描述，而那些事物就简简单单地在那里存在着。但随着读者逐渐熟悉罗伯——格里耶的小说，他们显然能够把这些文本复原成文学作品，并且得出它们的意义，尤其是通过设想一位叙事者。如果作品中的片段被看作是一位受到困扰的叙事者的思绪，那么那些最机械化的描述，最令人困惑的反复或脱漏，都具有了某种意义。带有精确的重复描述的《嫉妒》可以被看作是一位患有妄想症的、痴迷的叙事者对于周围世界的感知。《在迷宫里》可以被解读为一位患有健忘症的叙事者所说的话。在他的作品里，我们得到的不是“客观文学”，而是一种关于主体性的文学，整部作品完全发生在一位精神不正常的叙事者的头脑里。

巴特曾接受邀请，为一本关于罗伯——格里耶的研究著作撰写序言——这本书恰恰做了巴特在文章里强调的不该做的事：重构情节、假定叙事者、辨认象征模式和提供主题性阐释——巴特采取了一个不同的立场。他在《罗伯——格里耶的位置？》一文中提出，有两个罗伯——格里耶：一个是客观主义者，另一个则是人文主义者（或者说，主体论者）。他可以从任何一个方面来解读，“最终起作用的是这种含混性，这关系到我们，这承载着他的全部作品中的历史意义，虽然这些作品看似拒绝历史。这种意义是什么？就是意义的对立面，也就是说，是疑问。事物究竟意指什么？这个世界究竟意指什么？”（《文艺批评文集》，第203/202页）。“罗伯——格里耶的全部作品成了某个社会所经历的意义的磨难”，社会与这些作品之间的

关系变化说明了这一点。

巴特在《文艺批评文集》的序言中写道，文学的任务并非如人们通常以为的那样，要把不可表述的内容表述出来，那样的文学将沦为他所鄙夷的“灵魂文学”。文学应该尝试“把可以表述的内容变得难以表述”，要质疑我们自动传递或接受的意义。因此，罗伯——格里耶对于巴特来说具有典范性，后来收录在《作家索尔莱斯》中的多篇文章又把另一位先锋派散文的创始人菲利普·索尔莱斯塑造成同样的角色，认为他试图反书写在之前的话语里被写就的世界。作家竭力“要从世界给予他的初级语言的泥泞中区分出一种次级语言”（《文艺批评文集》，第15/xvii页）。这种次级语言——或许秩序井然，或许典雅得体——在巴特的设想中，应该是轻盈且干净的，而不是沉重笨拙或充满意义的。

在巴特对于先锋派文学的倡导中，语言的伦理性具有核心地位，这或许能解释他的批评所呈现出的令人困惑的特点。虽然巴特有着广泛的文学品味——他欣赏现代作家，同时也欣赏老派文人；他喜欢文风简洁的作者，却也喜欢浓墨重彩的写法——但他对于诗歌毫无兴趣。除了拉辛，他从来没有评论过诗歌，而他对于拉辛的诗作也只是几笔带过。没有哪种全面的诗歌理论能解释他忽略诗歌的做法，但各种连带的点评以及《写作的零度》其中一章“存在诗歌写作吗？”或许能让我们对这个令人好奇的谜团有所了解。

有几处点评表明，巴特把诗歌与象征以及意义的丰富性联系在一起，同时认为诗歌试图创造出有理有据的符号（而不是任意的符号），因此他将诗歌看作是文学性的某个方面，而这个方面正是布莱希特、罗伯——格里耶和索尔莱斯等英雄试图攻击的对象。不过，在《写作的零度》中，他采取了不同立场，提出不存在诗歌写作，因为古典诗歌并不基于语言的特殊用法（它是无所不包的古典书写的一部分），而同时，现代诗歌是“一种[特殊]语言，在其中一种强烈的驱动力为了寻求自治，摧毁了所有伦理范围”。人们或许会期待巴特热衷于他所说的“充满了裂缝和闪光，充满了缺位和饥渴的符号，但没有固定或稳定意图的话语”，但他接下来却把注意力转到其他地方，他

认为现代诗歌试图摧毁语言，并把话语简化为“作为静态事物的词汇”（第38——39/48——51页）。在《神话学》中，他提出，诗歌试图取得一种前符号状态，在这种状态下，它能够呈现事物本身。



图6 拿着雪茄的巴特。

巴特不相信诗歌呈现出一种未经中介的现实，而且他把一种可疑的抱负强加在诗歌之上，这看上去和喜欢描写琐碎事物的罗伯——格里耶的抱负非常相似。因此，人们觉得还有其他因素在起作用，在巴特的批评实践中有其他原因导致他忽视了诗歌。虽然《写作的零度》

否认存在诗歌书写，把诗歌搁置起来，但我们也可以争辩，事实上存在一种诗歌书写，它具有丰富的内涵、浓度和意义的深度，这些因素具有强大的影响力，甚至能破坏那些最坚决的反诗性的诗歌作品。像“我昨天去了镇上，买了一盏灯”这样的句子，在被当作诗歌来解读的时候，就利用了象征代码（照明、商业）和对于意义的惯性设定，从而创造出丰富的意指可能性。（如果这首诗只有这样一个简短的句子，我们可以在缺乏其他陈述这一事实中发现意义。）在《符号帝国》中，巴特写道，对于西方人来说，俳句是一种诱人的形式，因为你记录单个印象，“你的句子（不管什么样的句子）都会道出一种经验，释放一个象征符号，你轻易就能造成一种思想深邃的印象，而你的写作也将变得充实”（第92/70页）。我们西方的诗歌书写假定了象征的丰富性，并且引领我们对俳句进行相应的解读（而巴特却设想，在他的乌托邦式的日本，这些俳句一直保持着空无状态）。对于西方人来说，很难在诗歌中避免意指的充分性，而在长篇散文的形式中，象征意义带来的压力就没那么大了。巴特把诗歌排除在他的批评领域之外，试图把文学从与之相关的意义的丰富性中解脱出来。

巴特还以另一种方式把诗歌当作替罪羊。在《神话学》的结尾处，他写道：“在广义上，我对于诗歌的理解是，寻找事物不可剥离的意义”（第247/151页）。他让诗歌以神秘的方式成为（对于他来说）对前符号的自然或真相的追寻，由此他可以通过搁置诗歌，把这种追寻驱逐出文学领域。在《何为文学？》中，萨特区分了诗歌（和语言一起游戏）和散文（使用语言来描述世界），从而通过忽略诗歌，把语言游戏排除在外。巴特在区分这两者时所采用的术语完全不同于萨特的用法——对于巴特来说，散文进行着语言实验，而诗歌则试图超越或破坏语言——但从结构上讲，巴特所做的是同一码事：把文学的某些重要的总体方面等同于诗性（这种做法值得商榷），从而可以拒绝讨论诗歌，并进而忽略这种与诗歌相关的属性或设想。

此外，还有一个因素。在法兰西学院的就职演说中，巴特宣称：“我所理解的文学，不是一类或一系列作品，甚至不是一个商业化的教学领域或范围，而是对于一种实践的痕迹所进行的复杂的铭刻：那种实践就是写作”（《就职演说》，第16/462页）。他感兴趣

的是写作实践，而不是完成的形式，因此他不怎么重视十四行诗，更喜欢长篇散文，这样他就可以从中选出自己喜欢的部分，创造出强有力的、可以在他的批评话语中调用的片段。他没有去解释那些具有精致结构的形式，而是宣扬一种符号活动。毫无疑问，这就是为什么他所写的许多关于文学的作品采取了种种非正统形式的原因。

第五章 论战者

1963年，巴特在《泰晤士报·文学增刊》和美国的《现代语言笔记》杂志上发表了若干文章。他告诉读者，在法国有两种批评，一种是枯燥的实证型的学院派批评，另一种是充满活力、多样化的阐释型批评（不久后就被冠以“新批评”的名号），从事阐释型批评的评论家对于论证作品的具体信息不感兴趣，而是致力于以现代理论或哲学的视角来探讨作品的意义。次年，这些论战性的文章被收录在《文艺批评文集》中结集出版，学术界对此颇为恼火。《世界报》（1964年3月16日那一期）刊登了由索邦大学教授雷蒙德·皮卡尔所写的书评，书评对这本书的其他方面不予理会，全力批评这种“徒劳且不负责任的诽谤行为”，认为这或许会给一位不知情的外国读者留下关于法国大学的错误印象。

但或许这种印象不完全是错误的。在法国的大学体系中，教师要想升职，就必须在国家博士论文（篇幅较长的学术性论文，很少能在十年之内完成）上取得明显进展，而这种论文的目标是掌握坚实的文献知识。这种研究并不鼓励在方法论、理论思考或非正统的阐释方面进行创新。在法国，那些对于推动和促进文学研究做出重大贡献的批评家大部分活跃在大学体系之外；他们为获得经济来源，或从事写作（让——保罗·萨特和莫里斯·布朗肖），或到国外教书（乔治·布莱、勒内·基拉尔、路易·马林、让——皮埃尔·理查德），或在特殊机构工作（巴特、热拉尔·热奈特、茨维坦·托多罗夫、吕西安·戈德曼），这些机构在任命他们担任教职时采取了其他标准。1968年后，大学里的这种情况有所改观，但在20世纪60年代早期，巴特对于两种批评所做的区分不无道理。

巴特对于学院派批评的不满主要在于两个方面。阐释型批评家在哲学或意识形态方面寻求盟友——存在主义、马克思主义、现象学、精神分析、符号学——而学院派批评家却声称自己保持客观，装作他们没有意识形态。在未经理论探讨的情况下，学院派批评声称自己知

道文学的本质，并且以常识的名义，折衷地接受或者干脆拒绝具有意识形态倾向的批评所提出的一切观点。它拒绝弗洛伊德流派或者马克思主义的阐释，认为这些阐释过于夸大或牵强（巴特说，它本能地踩下了刹车），但它却不承认，拒绝阐释这一行为本身隐含着另一种心理学或社会学理论，而这种理论需要确切的表述。事实上，传统批评所秉持的温和的折衷主义是最肆无忌惮的意识形态，因为它声称自己知道什么时候其他方法是对的，同样也知道什么时候其他方法是错的。巴特最强烈反对的就是意识形态伪装成常识。

其次，巴特认为学院派批评拒绝接受的是内在阐释——这一点对于英美读者来说或许不太熟悉。学院派批评想要用作品之外的事实，比如作者所处的世界或者他的素材来源，来解释文学作品。由于这种批评把文学作品看作是对某个外在物的再生产，因此在某些情况下，如果它利用作者的过去来解释某个作品，它会接受精神分析解读，认为后者是合理的解读，但失于片面；如果它利用历史现实来解释作品，它也会承认马克思主义的解读。巴特认为，学院派批评不愿意接受的观点是，“阐释和意识形态可以在完全属于作品内部的某个领域内发挥作用”。巴特认为，使用理论语言来研究作品结构完全不同于试图在作品之外寻求解释的方法。一种内在解读可能会使用精神分析概念来说明作品的内在动力，但这完全不同于精神分析解读，后者试图把作者解释为作者心灵的产物。巴特说，法国的学院派批评对于内在分析持敌视态度，因为学院派批评把知识与因果分析联系在一起，同时也因为评估学生的知识比评估他们的阐释更加简单。学院派批评提倡的文学理论以作者的生平和时代为重要依据，这种做法适合测验和评分。

或许，皮卡尔会对他没有提及的另一篇文章《历史或文学》（收录在《论拉辛》中）同样感到恼火，这篇文章着重探讨了以拉辛为研究对象的几部批评著作的失败之处，其中就包括皮卡尔的博士论文《让·拉辛的职业生涯》——许多“令人钦佩的”作品都服务于“一项令人困惑的事业”，这篇论文就是其中之一（第167/172页）。巴特认为，致力于文学史研究的教授们痴迷于研究作者及其所作所为，却忽视了真正需要历史答案的问题——在拉辛所处的时代，文学功能或者

文学制度有着什么样的历史？对于皮卡尔来说，“历史依然是——这一点是致命的——人物画的原始素材。”“如果想写文学史，人们必须放弃作为个人的拉辛，转向技巧、规则、仪式和集体心态等层面”，讨论这一时期文学生涯的整体模式（第154/159页、第167/172页）。当批评家专注于拉辛，把他本人的经历作为他创作的悲剧的源泉时，这实际上是一种阐释，而不是历史。这些批评家总是想“踩下刹车”，仿佛“这一假设所体现的怯弱和陈腐就足以提供合理依据”（第160/166页）。在联系作者和作品的时候，他们必须依赖一种心理学。在他们应该大胆宣布他们所依赖的心理学理论时，他们恰恰变得极度胆怯。

在所有以人类为研究对象的方法中，心理学是最难以验证和最受时代影响的方法。这是因为，对内心深处的自我的了解实际上只是一种幻觉：真正存在的只有不同的表述方式。拉辛引用了几种语言——精神分析、存在主义、悲剧、心理学（其他语言可以被创造出来，也将被创造出来），这些语言都不纯粹。但承认无法讲述关于拉辛的真相，就等于最终承认文学的特殊地位。

第166/171页

这种观点是皮卡尔无法接受的，他在名为《新批评还是新欺诈？》的小册子中清楚表明了这一点。借助次年出版的这本小册子，他与巴特展开了论争。他声称：“存在关于拉辛的真相，每个人都会同意这一点。尤其是依靠语言的确定性、心理统合力的潜在作用和文体类型的结构要求，耐心而谦逊的研究者能够提供无可辩驳的事实，这些事实在某种程度上决定了客观性的范围（从这些范围开始，他可以——非常谨慎地——冒险进行阐释）。”^[9]皮卡尔抨击了巴特在文章中所说的阐释型批评家，尤其是巴特本人的《论拉辛》，他试图与新批评带给文学研究的“威胁”以及带给清晰、连贯、合乎逻辑等原则的“威胁”作斗争。他提出了四条罪名：（1）巴特将印象主义与意识

形态的教条结合在一起，对于拉辛的戏剧提出了某些不负责任、毫无根据的看法；（2）他的理论导致了一种相对主义，在这样的理论里，批评家什么话都说得出来，因为它只要求批评家承认他的观点的主观性；（3）巴特的品味极其糟糕，他在这些戏剧里注入了“持续纠缠、毫无节制、愤世嫉俗的性”，以至于“人们必须重读拉辛的作品才能说服自己，他笔下的人物不同于D.H.劳伦斯的人物”；（4）巴特使用了一套神秘的、伪科学的术语，以显示他的理论的严密程度，而事实上这种严密并不存在。

虽然皮卡尔令人信服地证明了，巴特关于拉辛人物的看法只适用于其中几个角色，但引起广泛关注并引发关于文学的强烈论争的，是皮卡尔的坚定立场，他要维护文化遗产，反对挑战正统的意识形态及其术语。看过那些热情赞颂《新批评还是新欺诈？》的书评，人们不难判断，在这些混乱但坚定的信念中，表现出两个深藏的原则：

（1）国家文化遗产的荣耀取决于意义的确定性和历史的真相（人们所研究的拉辛，其意义不应该发生变化）；（2）质疑艺术家的自觉掌控或者忽视作者的意图就是要在总体上挑战主体把握自身和把握世界的能力。《世界报》上的一位作者公然提出之前巴特在《神话学》中曾经嘲讽过的资产阶级对待批评的态度（它的任务就是要宣布，拉辛就是拉辛）。这位辩论者写道，真正的批评就是为了要理解过去而去理解，“拒绝对过去加以修正……这种批评在拉辛本人中寻找拉辛，而不是要寻找拉辛在沾染了各种意识形态或术语之后所经历的变形。”^[10]在“拉辛就是拉辛”这样的表述中，巴特注意到，虽然这种同义反复只是虚幻的，因为不存在真正的拉辛，只有拉辛的不同版本，

但至少，我们明白，这样的空洞定义为那些挥舞着这一定义的人提供了有力支持：一种次要的伦理救赎，一种满足感（努力追寻拉辛的真相，同时又不用承受任何真正的研究必然遇到的风险）。同义反复省去了我们的麻烦，不用自己提出想法，但与此同时，它又以自己为荣，因为它把这种许可变成了一种严苛的道德态度：它的成功就在于此——懒惰被提升到严苛的层面。拉辛就是拉辛：虚无得到了令人钦佩的保障。



图7 难受、厌倦。

皮卡尔的攻击使得巴特成为新批评的代言人，卷入这一争端的人对他褒贬不一。在《批评与真实》中，巴特没有回应皮卡尔关于拉辛的不同看法，而是探讨了在这次争端中所提出的总体问题。他的主要观点是，皮卡尔所采用的依据（语言的确定性、心理统合力的潜在作用和文体类型的结构要求）本身就是基于某种意识形态的阐释，学院派批评家希望把这种意识形态改头换面，使其以理性的面貌出现。巴特认为，主要问题在于学院派批评不愿意承认语言的象征本质，尤其是语言的含混性和言外之意。很显然，当皮卡尔拒绝各种形式的言外之意时，他在竭力维持着某种规范性：“人们没有权利把‘回到港口’这样的表述看作是对于水的召唤，同样也不能把‘原地休息’看作是对于呼吸系统的暗指”（第66——67/20页）。巴特强调，这样的说法需要理论支持，要对文学语言和批评的惯例与目的提出相应观点。这些说法不能被视作理所当然，虽然旧批评的全部倾向就是求助于习以为常的思想，并且指责新批评走得太远。

对于巴特来说，阐释当然要超过限度。如果不敢超出现有观念，批评就缺少了意义和乐趣。巴特的写作总能引发争议：宣言式的简明风格激怒了持不同看法的人。但巴特很少参与由他所引发的争论，到了后期他变得（用他自己的话来说）更加宽容：他不肯在观点上做出妥协，但同时又无意挑战他人，也无意为自己辩护。得益于成功的眷顾，他可以沉浸在（用他在就职演说中的话来说）“一种个人倾向中，通过探究个人愉悦来避开智识上的困境”（《就职演说》，第8/458页）。

不过，在《批评与真实》中，巴特却身不由己地卷入到论战之中。在此书的第二部分，他提出了关于文学研究的设想，这是他本人最清晰、最具说服力的表述。他提出，一个国家文学批评的任务应当是“周期性地把过去的事物作为评论对象，从新的视角对它们加以描述，从而发现这些事物能够对批评起到什么作用”。巴特区分了批评和陌生化效果（或者说，诗学理论）：前者担负起风险，把作品放在某个情境之中，并且阐发作品的意义；后者分析意义的条件，把作品看作是一种空洞的形式，在阅读的时候才被赋予意义。批评家同时也是作家，他试图用自己的语言来涵盖作品，并且通过从作品本身获取意义来创造出作品的意义。诗学理论则正好相反，它并不阐释作品，而是试图描述阅读的结构和惯例，这些结构和惯例使作品具有可读性，并且使它们对于不同时代、不同信仰的读者来说都具有一定的意义。

在皮卡尔的逼迫下，巴特说出了自己的立场，这一立场不仅合乎逻辑，而且也站得住脚，但他本人并没有遵循他所提出的区分。由于他深信文学是对于意义的一种批评，他不喜欢把时间花费在填充意义上，但与此同时，他又对尝试用自己的语言来分析过去和当代的作品很感兴趣，这种兴趣使他没法将自己局限于仅仅分析结构和代码。

《批评与真实》并没有告诉我们巴特的立场，但它对于批评做了精彩的描述，同时也提出了结构主义式的关于文学的科学分析（或者说，诗学理论）的清晰设想。

第六章 符号研究者

符号研究是关于符号的总体科学，现代语言学的创始人费迪南德·德·索绪尔于20世纪初期最早提出这一设想，但直到60年代，符号研究依然只是一个概念。到了20世纪60年代，一些人类学家、文学批评家和其他研究者对语言学取得的成功所倾倒，试图从语言学的方法论中吸取经验，开始发展索绪尔所设想的符号科学。^[11]巴特是符号研究的早期倡导者之一。多年之后，他在选择法兰西学院的教职头衔时，以符号研究作为研究领域，虽然他在就职演说中强调，他个人的符号研究与当前不断壮大的这一学科（之前他曾积极推动它的发展）只有间接联系。

要想讨论巴特作为一名符号研究者的所作所为，不仅需要确认他对于这一领域的持续关注，而且要注意他对于新方法的态度。他看重这些方法，因为它们具有阐释力，并且能造成陌生化的效果，但是一旦出现正统化的苗头，他立即就开始反叛。最初吸引他转向符号研究的原因很清楚。在《神话学》中，他发现各种语言学术语使他能够从新的视角来观察文化现象，于是他满怀热情地接受了这一设想，把人类的全部行为看作是一系列“语言”。“对我来说，一种符号科学能够刺激社会批评，在这一理论设想中，萨特、布莱希特和索绪尔可以携手合作”（《就职演说》，第32/471页）。吸引他的部分原因在于，他希望一种需要人们对能指和所指加以命名的形式研究能够令人信服地展示各种行为所隐含的意识形态特征。但一种新的学科或者一套新的词汇的重要意义，首先在于迫使人们重新审视习以为常的现象，并且揭示人们潜在了解的内容：为了应用新的术语或者实施新的操作，人们必须重新思考熟悉的实践行为。

新的方法具有陌生化效果，随着这一学科变成正统的一部分，这种效果也将就此消失。只有把符号研究界定为对其他业已确立的学科提出质疑的一种观点，巴特才能继续将他本人视为一名符号研究者。在《就职演说》中，他开玩笑说，希望把“文学符号研究教授”变成一

把轮椅，一直保持移动，成为“当代知识的通配符”（第38/474页）。他把自己的符号研究描述为对语言学的“消解”，或者更确切地说，对意指行为各个方面的研究，这些方面不属于纯粹的语言现象，因此被科学性的语言学搁在一旁。他的符号研究要“努力汇集语言中的杂质，语言学中的废弃物，任何讯息的即时变化：欲望、惧怕、表达、恐吓、进步、讨好、抗议、辩解、侵犯和旋律，积极的语言正是由这些内容所构成的”（第31——32/470——471页）。在他的职业生涯里，巴特一直保留着符号研究这个概念，用它来揭示意义的各种层面，而这些意义层面正是正统的学科研究所忽略的内容。随着符号学变成一个正式的学科领域，巴特的符号研究发生了转变，从倡导一种符号科学，变成在这种符号科学的边缘位置进行活动。

在《符号学原理》（1964）中，巴特试图确立一种规范做法，他提出了这门新兴学科的若干基本概念——区分了语言和言语，能指和所指，横组合关系和纵聚合关系——并且思考了如何将这些术语用于分析语言之外的现象。他认为，符号研究必须先“实验自身”。他扮演了公共实验者的角色，尝试了各种在他看来有助于研究其他意指现象的语言学概念。

在索绪尔所做的各种区分中，最重要的一对是语言和言语。前者指语言体系，也就是人们在学习语言时所掌握的内容；后者指人们说的话，即无数的实际表达，包括口语和书面语。语言学和（通过类比关系确立的）符号研究试图描述潜藏的规则体系和区分，这些要素使得意指成为可能。符号研究的前提是，既然人类行为和客体具有意义，那么就必然存在某种由区分和规约所组成的（有意识或无意识的）体系，能够产生意义。对于想要研究某种文化中的食物体系的符号研究者来说，言语由各种饮食事件所构成，而语言则是潜藏在这些事件背后的规则体系。这些规则规定，什么是可以吃的，哪些菜肴之间可以搭配，哪些菜肴之间形成鲜明对照，以及这些菜肴如何组合构成一顿饭菜。简而言之，这些规则 and 规定决定了哪些饭菜在文化意义上是合乎正统的，哪些不是。餐馆的菜单是一个社会的“食物语法”样本，其中包括了“句法”位置（汤、开胃菜，主菜、色拉、甜食）和不同项目所组成的纵聚合类别，用来填充每个位置（供人们选择的各种

汤)。在一顿饭菜中，各道菜的句法次序有惯例可循（汤、主食、甜食，这是正统的次序；甜食、主食、汤，这样的次序则不合语法）。在各个类别（比如主食或甜食）中，不同的菜肴之间所形成的对比具有重要意义：汉堡和烧野鸡有着不同的次级意义。符号学家借用语言学范式来处理这样的素材，他的任务很明确：重构由各种区分和惯例所组成的体系，这些区分和惯例使得某些现象对于某个文化的成员来说，具备一定的意义。



图8 1978年1月7日，法兰西学院：巴特的就职演说。

巴特的论述有一个鲜明特点，那就是他声称语言不仅是符号体系的重要范例，而且也是符号研究者所依赖的现实：事实上，除了语言，不要研究其他事物。他甚至提出，索绪尔把语言学当作符号研究的一个分支，这是种错误的做法；符号研究才是全面语言学的一个分支：它研究的是语言如何表述世界。符号研究者调查某个特定文化的食物体系或者服饰体系，试图找出其中的意指单位和差别，他们所能找到的最佳线索就来自语言，来自人们用于谈论食物和服饰的语言，来自这一语言命名和没有命名的事物。巴特问道：“谁能确信，当我们从全麦面包转到白面包的时候，或者从无边女帽转到无边男帽的时候，我们从一个所指转到了另一个所指？在多数情况下，符号研究者

有一些制度性的中介物，或者说元语言，能够为他提供变换所需的所指：关于美食的文章或者时尚杂志”（《符号学原理》，第139——140/66页）。

虽然语言是符号研究者拥有的唯一证据，但这并不会让符号研究成为语言学的一部分，就像历史学家对于书面文献的依赖不会让历史研究成为语言学的一部分一样。但符号研究者不能只依赖语言，他们不能假定被命名的一切都是重要的，没有被命名的一切就是不重要的，尤其是在研究习以为常的现象时。然而，对于巴特来说，语言证据在《流行体系》（他的大规模符号研究）中是不可或缺的方法。时装是一种体系，它通过区分各种服装来创造意义，使细节具有意指功能，并且在服饰的某些方面和世俗行为建立联系。巴特写道：“真正销售的是意义”（第10/ xii页）。为了描述这一体系，巴特选取了两本时装杂志一年内配发的照片说明文字作为研究对象。他的设想是，这些文字把人们的注意力吸引到让服装显得时尚的某些方面，由此他可以辨认出在这个符号体系中起作用的区分。

巴特找出意指行为的三个层次，有两个例子可以很好地说明这种层次划分：“印花布在竞争中取胜”和“细长的花边让人印象深刻”。在巴特所说的“服装代码”（即界定时尚的代码）层面上，印花布和花边是能指，它们的所指是时尚。在第二个层面上，把印花布和竞争放在一起意味着这些服饰适合在某种社会场合下穿着。最后，还有“一种新的符号类型，它的能指是说出口的时尚言论，而它的所指是这本杂志拥有或者想要传递的关于世界和关于时尚的形象”（第47/36页）。这些说明文字暗示，花边不仅被视为优雅的装饰，事实上它生产了优雅这一品质，而印花布则是取得社会成功的关键的、积极的要素（人生是一场竞争，你的服饰将决定你的胜败）。

服装代码很重要，但解读起来并不有趣。巴特辛勤工作，研究了大量时尚杂志的说明文字，分析了时尚所依赖的各种变化。在方法上，他遇到了一些困难：尤其是，要想清楚地对时装加以分析，就需要指出哪些结合是不可能的，或者说，是不时尚的。^[12]对于巴特和他的读者来说，更吸引人的是修辞体系，即时尚的神秘层面。时尚遵

循神话原则，它试图把它背后的惯例伪装成自然事实。今年夏天服装将采用丝质面料，说明文字这样告诉我们，仿佛在宣布一个不可避免的自然事件；现在的裙子正变得越来越长，必然如此。说明文字告诉读者，这些服饰多么有用——正适合清凉的夏夜——但某些用法的特定性让人困惑。比如，为什么要说，适合在夜间沿着加来码头漫步时穿着的雨衣？巴特注意到：

正是以外部世界为参照的精确性让这一功能变得不真实：我们又一次遇到了小说艺术所产生的悖论：任何细致入微的功能都变得不真实；但与此同时，这种功能越是偶然，它看起来就越“自然”。时尚书写因此回到了现实主义风格所设定的前提，即不起眼的、精确的细节在累积起来之后增添了所表征事物的真实性。

第268/266页

时尚积极有效地把它的符号自然化，因为它必须充分利用这些细小差别，并提出细微变化的重要性。今年绒毛布料取代了粗毛布料。重要的不是内容，而是区别本身。时装“就是这样一种景观，人们从中发现自己有能力让微不足道的细节进行意指”（第287/288页）。或者，就像巴特在《文艺批评文集》中所说的：“时装和文学强烈地、精妙地进行意指，这一行为有极端艺术所具备的全部复杂性，但也可以说，它们意指的对象是‘虚无’，它们就存在于意指行为中，而不是存在于被意指的对象中”（第156/152页）。

巴特最系统化的符号研究所得出的结论却是要拒绝“关于符号的科学研究”这一设想，他后来的作品反复强调这一结论。“我经历过对于科学性的美好梦想”，他后来对自己在20世纪60年代早期的思想持否定态度（《回应》，第97页）。他把符号研究界定为关注一切使意指行为的科学变得不可能的研究，这样他就把自己拒绝符号科学的态度与意指行为优先于被意指对象的观点联系在了一起，并且刻意忽略

了下列事实：他现在所否定的系统性视角产生并支持这种关于意义的一贯看法。只有通过揭示时装或文学其实是一种体系，一种不停制造意义的机制，巴特才能继续维持意指行为相对于被意指对象的优先地位。在体系的视角之外单独而论，关于时装的陈述具有意义，并且其意义远比其他意指过程更加重要。只有通过令人信服地辨认出符号机制的系统化运作，人们才能证明时装说明文字的具体内容与此无关，从而让巴特提出的设想更具说服力，即时尚或文学作为符号体系，暗中破坏或清空了它们大量制造的意义。



图9 符号研究的历史。

虽然巴特后来希望把他的符号研究看作是对于科学性分析起到抗拒作用的各方面意义的关注，但他在后期作品中关于意义的看法很有趣，因为他对于意指行为的更多层面提出了总体看法。比如，他注意到，他和面包店里的女人所说的关于光线美感的话体现出一种阶级品味，这当然不是科学，但这很有趣，而且颇有见地，因为这个例子告诉我们，对于起到区分阶级作用的符号进行调查需要涵盖多大的范围。又如，巴特认为学术讨论的惯例要求人们注意对方提出的问题的表面内容，而不是它所表达的潜在态度。当他持这一观点时，他就为调查指明了一个主题：言语行为的特定内容与基本力量之间的关系，以及不同的惯例如何导致不同的回应。牢牢地坐在他的“轮椅”里，巴特不再需要一门符号科学，不再需要用后者的力量来扩展和运用他本人的洞察力。他可以畅谈自己的愿望，他要生产一种没有权力的话语，这种话语不会把它自身强加于人，而是成为一种令人愉快的对于新鲜事物的体验（《就职演说》，第42/476页）。然而，他的话语依然将兴趣放在它所激发的对于符号和意义的潜在的系统性思考上。因为有意义的地方就有体系。正是巴特本人告诉了我们这一点。

第七章 结构主义者

谁是罗兰·巴特？这个问题有现成的答案：一位法国结构主义者。虽然巴特的崇拜者可能会坚持认为，结构主义只是巴特多变的职业生涯中的一个时刻，并且当时他并没有完全露出自己的真面目，但这显然是他最为重要的时刻：结构主义是他的影响力的来源，是他的理论设想和观点所取得的成果，同时也是他未来发展的跳板。在结构主义变成一种权威之后，巴特悠然地与它保持着距离，在其他人看来，他变成了一个“后结构主义者”。但这种说法不清不楚，因为要想创造出“后结构主义”，人们就必须把结构主义做狭隘的歪曲。事实上，所谓的“后结构主义”有很多内容在结构主义作品中已经明显表露了出来。

1967年，在为《泰晤士报·文学增刊》所写的一篇文章中，巴特将结构主义界定为用来分析文化产品的一种方法，其根源在于语言学方法（《语言絮谈》，第13/5页）。在《文艺批评文集》中，他解释道，他“进行了一系列结构主义分析，目的在于界定一些非文字性的语言”（第155/151——152页）。结构主义把现象看作是潜在的规则和区分体系的产物，并且从语言学中借用了两条基本原则：（1）实施意指行为的实体并无本质，而是被内部和外部的各种关系网络所界定；（2）对意指现象做出解释就是要描述使它们成为可能的体系。结构性的解释并不追溯历史渊源，也不寻找原因，而是通过将特定的客体和行为与它们所处的体系联系起来，来探讨它们的结构和意指效果。



图10 书桌旁的巴特。

在20世纪60年代，似乎没有必要来区分结构主义和符号研究。巴特在《文艺批评文集》中界定了“结构主义行为”，宣称“以严肃的态度向意指行为命名求助”是结构主义的标志，并建议感兴趣的读者“观察哪些人使用能指和所指，历时性和共时性”（第213——214/214页）。不过，最终符号研究（或者说，符号学）被看作一种研究领域——对于各种符号体系的研究——而“结构主义”指的是20世纪60年代法国思想家提出的一些声明和步骤，它试图描述各种人类行为背后潜藏的结构。巴特写道：“所有结构主义行为的目标，无论是反思性还是诗性的目标，都是要‘重构’一个客体，从而揭示让它得以运作的规则。”他得出结论，结构主义的“新意在于提出一种思想模式（或者说，一种‘诗学’），不再只是将完成后的意义分配给它所发现的客体，而是要知道意义如何成为可能，要付出何种代价，通过何种方式”（第218/218页）。他督促文学专业的学生——

在伦理层面上，批评家的目标并非阐释作品的意义，而是对于制约意义生产的种种规则和约束提出新的看法……批评家不负责重构作品的

讯息，而是关注它的体系。语言学家则不负责解读句子的意义，而是关注使意义传递成为可能的形式结构。

第259——260/256——257页

为了理解最有趣、最具创新精神的文学作品如何运作，人们必须重构被这些作品戏仿、抵制和扰乱规范体系。

我们可以区分文学的结构主义研究的四个方面。首先，结构主义研究试图用语言学术语来描述文学语言，从而抓住文学结构的特点。巴特频繁使用语言学类别来讨论文学话语。他对于埃米尔·本维尼斯特提出的一对区分特别感兴趣，本维尼斯特提议把指涉语境的语言形式（比如，第一和第二人称代词，诸如这里、那里、昨天之类的表述，以及部分动词时态）与非指涉的语言形式区分开来。这一区分帮助巴特对叙事技巧的某些方面进行分析，但他对于语言学采取灵活借用的办法，和部分结构主义者不同，他并不尝试系统性的语言学描述。

[13]

第二个主要的理论设想是发展一种“叙事学”，辨认叙事的组成部分及其在不同的叙事技巧中可能采取的组合办法。法国结构主义者的研究方法主要基于俄国形式主义者弗拉迪米尔·帕洛普的研究，他提出的民间故事“语法”描述了这些故事的基本母题及其可能出现的结合。法国结构主义者尤其关注情节，想了解情节的基本要素是什么，如何结合，基本的情节结构是什么，以及如何产生完成和未完成的效果。巴特以此为主题，为《沟通》杂志的一期特刊写了一份长篇导论（《叙事的结构分析导论》，收录于《意象、音乐、文本》之中）。在后来的作品中，他强调情节结构在确保作品可理解性方面的作用，同时也关注打乱叙事预期可能产生的效果。他写道，不可能“在没有涉及由各种基本单元和规则所组成的潜在体系的情况下”，产生一段叙事（《意象、音乐、文本》，第81页）。只有就某种叙事建构与常规的叙事预期之间的关系而言，前者才会具有过度的或者欺骗性的效果。

除了对叙事进行系统性研究之外，结构主义者还试图说明，文学意义如何取决于某种文化之前的话语所生产的文化代码。巴特的《S/Z》一书为这个设想做出了最重要的贡献，稍后我将对此进行讨论。最后，结构主义提倡分析读者在意义生产中所起到的作用以及文学作品如何通过抵抗或顺从读者预期来取得相应的效果。巴特在分析罗伯——格里耶的作品时引入了上述思路，在后来的作品中，他从两个方面进行了相关研究。首先，他声称词语和作品只有与话语惯例和阅读习惯产生联系才有意义，要想理解文学结构就必须研究这些惯例和习惯。因此，读者作为惯例的存储者和使用者就变得十分重要。诗学理论关注作品的可理解性，读者在其中不是被看作个人或主体性，而是一种作用：读者是让阅读成为可能的代码的化身。巴特写道：“那个接近文本的‘我’，本身就是其他文本和代码的复数形式，这些代码数量无穷，或者更确切地说，这些代码已经失落（它们的源头已经失落）……主体性通常被认为是一种充分状态，有了它我才能实现文本，但事实上这种虚假的充分状态只是构成我的各种代码所留下的痕迹，因此我的主体性最终具有各种模式化形象的通用特征”（《S/Z》，第16——17/10页）。读者同样出现在第二种论述中：最有趣或最有价值的文学是那些能够最大程度地让读者得到锻炼的作品，它们对于阅读的结构化行为发起挑战，让人们关注到这些行为。“在文学作品中（在作为作品的文学中），最重要的是让读者不再只是消费者，而是文本的生产者”（第10/4页）。在结构主义的大力倡导下，读者在文学批评中成为核心人物。如果正如巴特所说，“读者的诞生必须以作者的死亡为代价”，作者不再被视为意义的根源和仲裁者，那么这正是他愿意付出的代价（《语言絮谈》，第69/55页）。

结构主义试图弄明白我们如何理解一个文本，这一尝试使得人们不再把文学看作表征或交流，而是由文学秩序和文化的话语代码所生产的一系列形式。结构主义分析并不打算发现潜藏的意义：巴特写道，一部作品就像一个洋葱，“多个层次（或多重表面，或多个体系）叠合在一起，它的体内没有心脏，没有内核，没有秘密，也没有不可化约的原则，只有把它自身包裹起来的无穷的表层——这些表层包裹的不是别的，就是自身的集合”（《语言絮谈》，第159/99

页)。结构分析并不对文本进行“解释”，而是从文本内容开始，进而分析相关代码的运作，“辨认它们的术语，勾勒它们的次序，同时也假设其他代码，并通过最初研究的代码来对后者进行分析。”^[14]他在《作者之死》中这样写道：

在写作的多重性中，一切都将被拆散，没有任何事物得到阐释；可以顺着结构去分析，看它在每个节点和每个层面如何“脱丝”（就像袜子的丝线那样），但在它的底下一无所有：要在写作的空间里四处搜索，而不是刺穿它；写作不停地呈现意义，同时又不不停地消散意义。写作一直致力于系统性地消除意义。正是通过这一方式，文学（从现在开始，更恰当的说法是写作）拒绝为文本（以及作为文本的世界）分派一个“秘密”，一个终极意义，由此文学释放出一种我们可以称之为“反神学的”行为，这是一种真正的革命行为，因为拒绝固定意义最终就是要拒绝上帝和他的化身——理性、科学、法则。

《语言絮谈》，第68/53——54页

让意义之线“脱丝”的拆散行为：这就是巴特在他最具雄心和最持久的结构分析《S/Z》中所采取的模式，这部作品对巴尔扎克的中篇小说《萨拉辛》逐行进行了讨论。他把文本拆分成片段（或者按他本人的说法，拆分成“文段”），在此基础上他辨认出片段赖以运作的代码。每个代码都是积累的文化知识，它使读者可以把作品中的细节看作对于某个特定功能或序列的贡献。例如，情节代码（巴特常常借用希腊语来创造术语）是一系列行为模式，用来帮助读者把细节纳入情节序列之中：因为我们有某些程式化的模式，诸如“陷入爱河”、“绑架”或“承担一次危险的任务”，所以我们才能暂时地把我们所读到的细节分门别类并加以组织。阐释代码统管神秘和悬念，用来帮助我们辨认谜团，并且对细节加以梳理以便解开这个谜团。意义代码提供程式化的文化形象（比如，性格范式），用来帮助读者把点点滴滴的信息整合在一起，创造出人物形象。象征代码引导读者从文本细节转到象

征性阐释。巴特在《S/Z》中所说的指示代码后来又细分为一系列文化代码，可以把它们看作是数量众多的手册，用来提供文本所需的文化信息。^[15]巴尔扎克描写兰提伯爵时，说他“像西班牙人一样忧郁，像银行家一样无聊”，此时巴尔扎克就是在利用这些程式化的文化形象。同样，在描写萨拉辛欣赏完赞比内拉的歌唱表演，走出剧院时，他说萨拉辛的心中“充满了难以言表的忧伤”，我们的文化仿真模式告诉我们，要把这句话解读为深情投入的标记。“虽然全都源自各种书籍，这些代码（具有与资产阶级意识形态正好相反的特征，后者将文化变成自然）充当了真实的根基，同时也成为了‘生活’的根基”（《S/Z》，第211/206页）。



图11 高等实用研究院的研讨班合影，1974年。

巴特在经典文学和现代文学作品中辨认各种代码，并且点评它们在这些作品中起到的作用，他的目的不是要阐释《萨拉辛》，而是要把它作为一个互文性建构物，作为各种文化话语的产物来加以分析。他在《作者之死》中写道：“我们现在知道，文本并不是释放单一的‘神学’意义（一位作者——上帝所传递的‘讯息’）的一连串词语，而是一个多维的空间，各种写作（均非原创）在其中混合、碰撞。文本是出自无数文化源头的一系列引言”（《语言絮谈》，第67/52——53

页)。巴特高度关注代码的这种引述作用，比如，他描述了可读文学所采取的反讽策略。指示代码如果一味服从原先的用法，很快就会变得枯燥乏味。

经典的弥补措施.....是通过叠加另一种代码，让后者以超然的态度评述前者，从而把前面的代码变成一种反讽.....比如，作品中萨拉辛“曾经希望得到一间有微弱光线的房间，一个满怀嫉妒的竞争对手，死亡和爱情，诸如此类”。这样的话语混合了三种交织在一起的代码.....激情代码确立了萨拉辛理应具备的情感，小说代码把这种“情感”变成文学：这种代码属于一位天真的作者，他毫不怀疑小说是一种恰当的（自然的）表达激情的方式。反讽代码探讨了前两种代码中的“幼稚”成分：就像小说家承诺要谈论角色（代码2）那样，反讽者承诺要谈论小说家（代码3）.....在这种代码交织的基础上再前进一步就足以产生.....对巴尔扎克的戏仿。这种冒险前进的结果会怎样？它不断超越之前的阶段，渴望无限，凭借着这一过程带给它的全部力量，它构成了写作。

《S/Z》，第145/139页

可读的写作允许读者确定什么是最终代码（比如潜在含义，“这是反讽”）。然而，像福楼拜这样的作者，

在运用一种充满不确定性的反讽时，激发了写作中一种有益的不安：他拒绝停止代码运作（或者以非常糟糕的方式做到这一点），结果就是（毫无疑问，这是对于写作的真正考验）人们从不知道究竟他是否为他所写下的内容负责（在他的语言背后是否存在一个主体）：因为写作的本质（即构成作品的意义）在于回避“谁在说话”这一问题。

第146/140页

巴特为了追求代码而拆解文本，这一做法使他能够对文本进行细读，同时又抗拒英美学者关于细读的看法，即认为作品的每个细节都有助于达成整体的审美统一。巴特关注作品的“多元”性质，他拒绝寻求一种整体的统一结构，而是想知道每个细节如何运作，和哪种代码发生联系，同时他也证明了自己善于发现各种代码的功能。^[16]例如，部分描述性细节明显多此一举，它们没有与任何推动情节发展、揭示人物性格、制造悬念、产生象征意义的代码构成联系，因而这些细节的目的在于造成一种“现实感”：正是通过对意义的抵抗，它们完成了意指，“这就是真实。”^[17]

《S/Z》的悖论在于，它提出的类别公然否定了经典的、可读的文学作品，巴尔扎克的作品是这类作品的典范，但是它所做的分析却将一种诱人的、强有力的复杂性赋予了巴尔扎克的一部中篇小说。

《S/Z》依赖于可读与可写之间的区分，同时也依赖于经典写作（顺从我们的预期）与先锋写作（我们不知道该如何读，但在我们的实际阅读中必须自行创作）之间的区分。虽然《S/Z》宣称“可写是我们的价值”，但它却采取了一种可读的故事形式，只不过书中的分析并没有揭示一种枯燥的可预测性，而是让故事变得开放，让故事对它自身的代码以及它所处的文化中的意指机制进行敏锐且实用的反思。“《萨拉辛》展现出表征的含混性，以及符号、性和财富不受控制的流动”（第222/216页）。它宣称打破常规的先锋文学具有优越性，从而促进形成了一种智识氛围，巴尔扎克的爱好者可以在这种氛围中努力把他的作品从欣赏性的经典阅读中抢救出来，将其看作是探索自身意指过程的写作。就效果而言，巴特在这里所做的分析具有典范意义：总体上，结构主义分析基于对符合常规的作品和违反常规的作品所做出的区分，这种区分最终在最出人意料、最传统的地方发现了一种激进的文学实践——由此颠覆了文学史的概念，同时也颠覆了巴特最初做出的区分。这是巴特的结构主义所取得的主要成就之一（或许这也是他的秘密目标）。

《S/Z》是巴特观点的全面表述——汇集了他关于文学的看法，同时也为不同的，甚至是矛盾的理论设想提供了共同的立足点。一方面，它显示出强烈的科学性和元语言性的驱动力，把作品拆分成各种

组成部分，并且以理性和科学的态度加以命名和分类。它试图解释读者如何来理解小说，通过这一尝试，它对于《批评与真实》中所勾勒的诗学理论做出了贡献。不过另一方面，巴特和其他人都认为，他从《S/Z》开始放弃了结构主义的理论设想：巴特坚持认为，他不是把作品看作一个潜在体系的外在表现，而是要探索作品与自身的差异，探索作品难以掌握、不确定的意义，以及作品如何展现作为其根基的文化代码（第9/3页）。《S/Z》同时被视作结构主义和后结构主义的极端例子，这一现象说明，我们应该带着怀疑的眼光去看待这样的区分。我们从一开始就应该记住，结构主义者试图描述文学话语的代码，而这种尝试关系到先锋派的文学作品（如罗伯——格里耶的作品），他们要研究这些作品如何凸显、模仿和违背那些惯例。

当然，在结构主义的科学雄心和被称之为“解构主义”的后结构主义分支之间存在明显的差异，^[18]后者的特点在于说明话语如何暗中破坏它们所赖以存在的哲学前提，但这一差异很容易被人夸大。结构主义写作一再求助于语言学范式，从而把批判性思维的重点从主体转到话语，从作为意义源泉的作者转到在社会实践的话语体系内运作的规约体系。意义被看作代码和规约的效果——有时候也被看作违反规约的效果。为了描述这些规约，结构主义提出了各种科学分支——关于符号的普遍科学、关于神话的科学、关于文学的科学——这些分支被当作各种理论分析的方法依据。但在每种理论设想中，人们关注的往往是那些位于边缘的现象或者问题丛生的现象，它们有助于识别将它们排除在外的规约，而它们的力量也取决于这些规约。科学的概念或者说关于形式的普遍“语法”的概念被当作方法依据，用来分析某些作品，这些作品专注于研究不符合语法的或者偏离常态的现象，比如人类学对于污秽或禁忌的研究，以及米歇尔·福柯对于疯癫和监禁的结构主义研究。可以说，全面科学的设想在结构主义中起到的作用相当于全面质疑的做法在后结构主义的某些分支中起到的作用：无论是完全的科学还是完全的质疑，都不可能做到，但是要想对话语的运作进行令人信服的分析，这两种努力都必不可少。在《S/Z》中，巴特的研究经历了剧变，从结构主义转向后结构主义，这是巴特本人试图传递的印象，但《S/Z》所关注的问题在他各个时期的作品中持续存

在。更加明显同时也更加重要的是另一种转变，那就是当巴特声称他自己是个享乐主义者时，他的形象所发生的变化。

第八章 享乐主义者

1975年，巴特在一次访谈中解释了“愉悦”一词在他作品中的重要性，他说他想要“为某种享乐主义负责，这是一种名声狼藉的哲学思想的回归，它已经被压抑了数个世纪”（《访谈录》，第195/206页）。《文之悦》是这一复兴尝试的主要记录，但愉悦在巴特的其他作品中也扮演着重要角色。他在《罗兰·巴特自述》中这样问道：“思想对于他来说，如果不是一阵愉悦的感觉，那又是什么？”（第107/103页）。他在《萨德、傅立叶、罗犹拉》中宣称：“文本是愉悦的客体”（第12/7页）。但愉悦必须要被感受到。“文学的挑战就是，这部作品如何能够与我们产生关联，让我们感到震惊，让我们变得充实？”^[19]

《文之悦》是关于文本愉悦的理论，但同时也是一本手册，甚至是一篇忏悔。巴特写道：“一个故事让我感到享受的部分，并不是它的内容，甚至也不是它的结构，而是我在光滑的表面所施加的摩擦：我快速前进，我跳跃，我抬头，我又再次埋头阅读”（第22/11——12页）。愉悦或许来自漂移，“每当我不在乎整体的时候，就会出现”这种情况，他的注意力被看似模糊、戏剧化，甚至有些过度精确的语言所吸引（第32/18页）。比如，“精确状态”这个词让他感到愉悦：“在《布瓦与贝居榭》中，我读到了这个句子，它让我感到愉悦：‘布料、床单和餐巾正垂直晾着，木制的夹子把它们固定在紧绷的绳子上。’在这个句子中，我欣赏一种过度的精确，一种对于语言的精确状态的迷恋，一种描述性的疯狂（在罗伯——格里耶的作品中会遇到这种情况）”（第44/26页）。巴特用日常生活的细节描述着他在阅读小说、传记或历史作品时所感受到的愉悦，他进一步设想一种基于消费者愉悦的美学和“一种关于阅读愉悦（或愉悦的读者）的分类研究”，其中每种阅读症状都能找到特定的文本愉悦：拜物主义者喜欢片段、引言和特别的表达方式；强迫症患者喜欢操控元语言、注释和阐释；妄想狂喜欢进行深度阐释，发掘秘密和内情；歇斯底里者充满了狂热，他

放弃全部的批评距离，全心投入文本（第99——100/63页）。

对于阅读和愉悦的讨论看似在倡导文本的神秘性，但巴特坚持认为，“正好相反，全部努力在于将文本的愉悦以物质形式表达出来，让文本成为愉悦的客体，就像其他类似事物一样……最重要的是让愉悦的场域变得平等，废除实际生活和思想生活之间的虚假对立。文本的愉悦就在于：提出声明，反对分裂文本”，并且坚持将情欲投注扩展到所有类型的客体，包括语言和文本（第93/58——59页）。

为了将文本引入愉悦的场域，巴特向身体发出召唤：“文本的愉悦就发生在我的身体追求自身思想的那一瞬间”（第30/17页）。他还说：

每当我试图“分析”一个带给我愉悦的文本时，我所遇到的不是我的“主体性”，而是我的“个体性”，这一给定的特质将我的身体与其他身体分离开来，并且将苦难或愉悦挪为己用：我所遇到的正是享受中的我的身体。这个享受中的身体也是我的历史主体：因为正是在一个复杂过程的结尾阶段——这个过程把传记、历史、社会学和神经症的各种要素（教育、社会阶层、童年经历等）结合在一起——我努力在（文化）愉悦和（非文化）狂喜这两种矛盾力量的相互作用中取得平衡。

第98——99/62页

指涉身体是巴特所做的总体尝试的一部分，他试图对阅读和写作提出一种物质性描述，这一做法有四项特定功能：首先，引入这个出人意料的术语取得了一种有益的陌生化效果，尤其是在法国传统中，自我一直以来都被等同于意识，典型的例子是笛卡尔式的“我思”：“我思故我在。”这个自我是一个意识到自身存在的意识，但它并不是体验到文本愉悦的实体：“身体”才是巴特用来称呼这个实体的名字——一个总体上更加模糊、更加异质化的实体，相比笛卡尔式的“精神”，它受到的控制更少，对自身的开放程度也更低。

其次，结构主义花了很大力气来证明，具有意识的主体不应该被当作给定物，并被视为意义的来源，而是要把它看作是通过主体发挥作用的文化力量和社会代码的产物。比如，具有意识的主体并不是它所说的语言的主人。我的身体能说、能写、能理解英语，在这个意义上可以说我“懂”英语，但是我不可能意识到构成我的语言理解的庞大且复杂的规范体系。诺姆·乔姆斯基认为，我们不应该说儿童“学习一种语言”，就好像这是一种有意识的行为，应该说语言在儿童内部“不断发展”。他把语言称为一种“精神器官”，把它和身体联系起来，从而强调其中涉及的不只是意识。其他的文化技能所包含的内容同样不局限于有意识的理解：葡萄酒的鉴赏家并不能解释如何区分不同年份的葡萄酒，但他的身体知道该如何区分。巴特对于“身体”一词的用法体现了这方面的思考。



Doodling . . .



or the signifier without the signified

图12 涂鸦。

第三，巴特在《S/Z》中提出（本书第七章引用了这段话），既然结构主义把主体看作是大量代码和结构力量的产物，我的主体性只是一种虚假的充分性，是所有构成我的代码所留下的痕迹——巴特不得不回避他自己坚持提出的大量问题，只有这样他才能谈论主体的愉悦，但是他需要一种适当的谈论方式，从而来解释摆在面前的事实，即一个人能够阅读和欣赏一个文本，无论他的主体性多么刻板或者泛化，某些感受必须被视为他特有的体验。身体这一概念允许巴特回避主体存在的问题：他求助于“这一给定的特质，它将我的身体与其他

身体分离开来，并且将苦难或愉悦挪为己用”，从而强调自己不是在谈论主体性。当一位俄罗斯领唱者歌唱的时候，“这个声音不属于个人：他所表达的不是领唱者本人，不是他的灵魂；它不是原创的，但与此同时，它又是个人的：它让我们听到一个没有身份、没有‘个性’的身体，但这个身体同时也是一个分离的身体”（《意象、音乐、文本》，第182页）。作为对巴特“语法”的戏仿之作，《轻松学会罗兰·巴特》很好地抓住了这个主题；它指出，在罗兰·巴特的作品中，你意识到你不能光靠说“毫无疑问，这是因为你的身体和我的不一样”这样的话和别人达成一致。^[20]

第四，用“身体”替代“精神”符合巴特对于能指的看法，他强调能指的物质性是愉悦的源泉之一。当听到歌唱的时候，他更愿意使用具有身体意味的“声音的质地”这样的表述，而不是表现、意义或发音。在日本的时候，日本文化对于外国人而言所呈现的模糊特质（他不能理解对于本国人来说显而易见的意义）让他欢欣鼓舞。他所目睹的一切变成了令人愉快的身体运动的展示：“在那里，身体存在”（《符号帝国》，第20/10页）。

不过，虽然有这些特定的目的，求助于身体的做法总是可能陷入神秘化的困境。巴特自己的表述有时说明，来自身体的体验更深刻，更真实，而且比其他事物更加自然。“我可以用语言做一切事，但身体却做不到。我用我的语言来掩盖的内容，我的身体却把它说了出来”（《恋人絮语》，第54/44页）。听一位俄罗斯领唱者歌唱：“那里有某个事物，显露在外，难以去除，它超越了词的意义（或者说，位于意义之前），它就是这位领唱者的身体，从胸腔、肌肉、隔膜和软骨的深处，从斯拉夫语言的深处，传到你的耳朵里”（《意象、音乐、文本》，第181页）。把文本分析看作是基于享受的身体，这实际上就是宣称这样的分析具有相当程度的本真性——远比基于怀疑的头脑更加真实。《轻松学会罗兰·巴特》注意到，当被问到对一个声明背后的权威性时，像罗兰·巴特那样说话的人应该回答：“我在我的身体那里开口说话。”巴特后来肯定了这一分析的灵敏性，在《明室：摄影札记》的开头，他问道：“关于摄影，我的身体知道些什么？”（第22/9页）——这个问题以身体知识的优越性作为前提，它希望听到这

样的回答：“甚至比你的头脑所知道的还少。”

如果，就像在巴特的用法中时常出现的那样，“身体”是“主体”的替代品，那么这个术语就提供了一种方式，既能够避免讨论无意识和精神分析，同时又不必放弃对于自然的诉求，这样的自然相比有意识的思维更加基本。巴特提出，对于过往时代的任何作家来说，“任何时候，只要是身体（而不是意识形态）在写作，那么总有取得‘先锋’效果的机会”（《访谈录》，第182/191页）。对于身体的召唤意味着，在作家思想所呈现出的稍纵即逝的文化特征背后潜藏着某种自然根基；与此同时，对于身体的召唤也造成了巴特在“人的家族”中曾经分析过的神秘化现象，他在这篇文章中指出，某些照片试图在人类身体中定位一种普遍自然，这样的自然超越了文化条件和制度的表面差异。

巴特非常了解在诉诸身体（或者说，诉诸欲望；在近来的法国思想中，欲望同样被用作自然的新代名词）的过程中可能伴随出现的神秘化现象。《意象、音乐、文本》注意到，有机总体概念（它“必须被分化”）的神秘力量很大一部分来自它对于身体的暗中指涉，把身体视为统一的总体性所呈现的形象（第174页）。《罗兰·巴特自述》把身体视为他的“自然力量——词汇”：“这个词具有热情、复杂、难以形容，甚至有些神圣的意指效果，它造成幻觉，让人以为这个词可以解释一切”（第133/129页）。但在他的新享乐主义中，巴特既不愿意放弃这个术语，也不愿意放弃对于自然的潜在指涉，他的新享乐主义时常把自然带入到他的写作中。他曾经无情地揭露资产阶级想要以自然取代文化，从而消灭智识，完全依靠直接“感知”或本能，但现在他却写出这样的话：“我确信自己听到——身体带来的确信，兴奋带来的确信——拨弦键琴所演奏的万达·兰多芙斯卡的乐曲源自她的体内，而不是来自这么多演奏者琐碎的手指弹拨（他们的人数如此之多，以至于它变成了一种完全不同的乐器）”（《意象、音乐、文本》，第189页）。这是一个截然不同的巴特？

事实上，除了我刚才提到的策略功能，诉诸身体几乎没有任何解释效力。在《明室：摄影札记》中，巴特问道：“对于摄影，我的身

体知道些什么？”他只发现某些照片“为我存在”。随后，他“提出一条结构主义法则”，一条对比法则：一张照片的“感知层面”（这是巴特采用的名称），是人们借助总体文化和对于世界的理解——对于被表征物的理解——所得到的感受，而一张照片的“刺点”，则是打断或者扰乱那一场景的事物，“刺痛我的事件”（第44——49/23——27页）。巴特得出结论：“我不得不承认，我的欲望是一种不完美的中介物，主体性一旦沦为享乐主义思想，就不可能接受普遍性”（第95/60页）。（在《明室：摄影札记》的第二部分，他进一步把摄影与爱情和死亡的总体力量联系在了一起。）

尽管《文之悦》一再指涉身体的愉悦，但它同时也是一部理论作品。它把《S/Z》中提出的“可读”与“可写”之间的区别改为了“喜悦”与“迷乱”这两种愉悦感受之间的非均衡的对立关系。有时，愉悦被用作各种阅读愉悦的通用词汇。“一方面，当我必须提及文本的过度状态时，我需要一种泛指의‘愉悦’……另一方面，当我需要把欣喜、充实、舒适（当文化自由渗透时所产生的充足感觉）与震惊、扰乱甚至失落（它们适合迷乱）区分开来的时候，我需要一种特指的‘愉悦’，它是作为总体的大写的愉悦的一部分”（第34/19页）。巴特不时地强调这一区分：愉悦的文本是可读文本，我们知道该如何读这样的文本；迷乱（“jouissance”一词不幸被英译本的译者误译成“bliss”）的文本是“施加了一种失落状态的文本，它让人感觉不适（或许还会产生某种厌倦），扰乱了读者的历史、文化、心理等种种假设，也破坏了他的品味、价值观和记忆的一致性，让他和语言的关系产生了危机”（第25——26/14页）。



图13 与女演员玛丽-弗朗丝·皮西尔演对手戏，在安德列·泰西内导演的电影《勃朗特姐妹》中，巴特扮演了萨克雷。

这本书探寻两种文本或两种关于文本的视角之间的关系（历史学、心理学与类型学），在坚持区分的重要性之余，还多次提出，文本愉悦和文本效果取决于能否在舒适的愉悦文本中找到迷乱的时刻，或者能否让迷乱的后现代写作变得充分可读，从而能产生干扰性的、强烈的、令人异常兴奋的效果。巴特写道：“文化本身或文化的毁坏都不会引起欲望，真正引发冲动的是它们之间的缺口……给愉悦留下深刻印象的并不是暴力；破坏不会让它感兴趣，它渴望得到的是失落、缝隙、切口和收缩的场所，是在读者迷乱的时刻将其抓住的消散”（第15/7页）。在激发欲望方面，裸体还不如“服饰留出缺口”的部位（第19/9页）。先锋派技巧（或者说，对于传统预期的干扰）作为可读话语中的缺口，在惊奇之余更能让人愉悦：例如，福楼拜有“一种方法能割开缺口，在话语中打孔，并且不至于让话语变得毫无意义”（第18/8页）。“文本需要它自身的影子，些许意识形态，些许表征，些许主体：鬼魂、口袋、踪迹、必要的云彩。颠覆必须产生它自身的明暗对比”（第53/32页）。即便如此，巴特说，不连贯、消

散、不确定和不可读的时刻意味着某种厌倦。他说：“厌倦与迷乱相去不远，它是站在愉悦的岸边所看到的迷乱”（第43/25——26页）。“不存在真诚的厌倦”——它只是根据其他要求所获得的迷乱。

关于厌倦的这条格言可以说明巴特在《文之悦》中所做的努力。通常我们认为厌倦是一种直接的情感体验，但它也是一种主要的理论类别，在任何阅读理论中都起作用。如果人们仔细阅读左拉小说中的每一个词，他们就会感到厌倦。同样，如果人们尝试快速浏览《芬尼根的守灵夜》，希望能借此了解小说情节，他们也会感到厌倦。对厌倦进行反思就是要思考文本以及它们所需要的阅读策略，这一举动更多的是一种理论，而不是忏悔。如果说《文之悦》看起来并没有严肃对待自己，没有把自己当作一本理论著作，而且刻意避免连贯性，这并不意味着读者就不用严肃对待这部作品，读者应该把它看作是一项绵延的理论规划中的若干片段。

巴特复兴享乐主义的尝试或许是他最难评价的理论设想，因为一方面这种尝试沉溺于他之前曾成功揭露的神秘化运作，另一方面它又持续地向智识的正统地位发起挑战。当代最强有力的理论设想（尤其是巴特曾经支持的那些）都把愉悦看作不相干的内容，放到一边，因此他宣扬享乐主义的做法是一种激进的举动。但与此同时，他褒扬文本愉悦的立场又将文学批评引向了传统主义者从未放弃的那些价值观，而对于许多人来说，他对于身体愉悦的指涉造就了新的巴特形象，不再像从前那样令人生畏，不再偏重科学或智识。他公然反抗他曾经协助创立的智识氛围，这一举动在某种程度上让他更适应广大公众的品味，他们如今在他的身上看到了一个熟悉的形象：感情细腻的、自我放纵的文人，书写他自己的兴趣和愉悦，对于基本的思维方式不构成任何挑战。巴特的享乐主义在某种意义上既是策略性的，又是激进的。因为倡导享乐主义，他一再受到他人的指责，被施加了自满的罪名。《作家索尔莱斯》谈到了“从能够带来感官享受的客体到话语的转变过程”所带来的核心愉悦，有了这种愉悦，最严肃的写作也不再让人厌倦。索尔莱斯的作品“《H》是一片词语的森林，我在其中寻找能够打动我的事物（当我们还是孩子的时候，我们时常在乡下搜寻藏在那里的巧克力蛋）……我等待着能够触动我并且为我确立意

义的片段”（第58/77页）。虽然在情感上试图造成一种突降效果，上句括号中的内容或许是巴特作为作家最大胆的瞬间之一，但读者在阅读这样的片段时应该带着些许警惕。

第九章 作家

当巴特在《罗兰·巴特自述》中回顾自己的作品时，他没有把自己界定为评论家或符号研究者，而是以作家自居。他没有考虑他所强调的概念是否正确，而是关注它们作为写作策略所产生的效果：它们“让文本得以运作”，它们“允许他发表看法”。母亲的去世让巴特想写她，而他在法兰西学院最后开设的课程，关于“小说的准备工作”，显示出他对于作家的生活细节非常感兴趣：他们如何利用自己的时间，他们的工作空间，他们在写作时所经历的社交生活。在访谈以及《罗兰·巴特自述》中，他讨论了自己“与写作工具之间的关系”（更喜欢钢笔，而不是圆珠笔或打字机），还有他的写字台布置和日常安排——《轻松学会罗兰·巴特》一书对这些讨论做了精彩的戏仿。巴特曾经宣称，对于真正的作家来说，写作是一个不及物动词：他们不是在写某件事，纯粹就是在写作。^[21]现在，他用这样的话来介绍他自己的作品：他的工作不是分析特定的现象，而是写作。《罗兰·巴特自述》并非要对他过去的著作发表评论：“我放弃那种精疲力竭地追寻过往自我的做法，我不想复原我自己（就像我们在谈论一座纪念碑时那样）。我不会说：‘我要描述我自己’；而是想说：‘我在写一个文本，我把它称为R.B.’”（第60/56页）。他认为，他的全部作品都在暗中试图复兴纪德式的日记体裁，作为一种文学形式，这些片段把自身作为分析对象，探寻作家与写作之间的关系。

即便在他还在提倡新科学的时候，巴特也赋予了自己作家的特权，那就是窃取和利用其他学科的语言。《神话学》中，《当今的神话》这篇文章的第一段就告诉我们，神话是“一种言论”，“一种沟通体系”，“一个讯息”，同时也是“一种意指模式”。当他这样表达的时候，他没有考虑在语言学中这些术语之间的重要区别。后来，他与概念之间的这种“作家”关系更加明显，这成为他作品的主题之一。他说，《明室：摄影札记》源自“一种含混、偶然，甚至有些愤世嫉俗的现象学，它随时可能扭曲或者回避它的基本准则，以求适合我的分

析”（第40/20页）。《罗兰·巴特自述》中的一个片段用不同的话描述了这一倾向：

对于包围着他的系统来说，他是什么？一个回音室：他拙劣地复制思想，他顺从词语，他寻访词汇（对它们毕恭毕敬），他召唤概念，他以某个名义复述这些概念；他像使用标志一样使用这个名字（从而进行某种哲学性的象形表意实践），有了这个标志，他就不必再遵循标志所属的系统，在这个系统中标志是能指（作用就在于为他制造一个符号）。比如，“移情”这个术语源自精神分析，看似只限于这一领域，但它迅即脱离了俄狄浦斯情结这一原始语境。拉康的术语“想象界”经过扩展后，与经典的“自恋”概念产生交集……“资产阶级”一词继承了马克思主义的完整基调，但却一直朝着美学和伦理学方向偏移。毫无疑问，词语通过这样的方式发生变化，各个系统达成沟通，现代性得到尝试（就像我们在不知道如何使用收音机的时候，会试着按下所有的按钮），但由此而创造的互文本只停留在表面：它以松散的方式产生联系。这个名字（哲学的、精神分析的、政治的、科学的）与原始系统仍然保持一线联系，没有被切断：紧抓不放，漂移不定。毫无疑问，造成这一现象的原因是，我们不可能在渴望一个词的同时，又对它盖棺论定：想要抓住这个词的欲望占据了上风，但与此同时，部分愉悦也来自某种词义的变动。

第78/74页

不管把一个术语从它的原始体系中解放出来能带来多少愉悦，“词义的变动”对于巴特的写作来说至关重要；后来他放弃了这一原则，改为自行发明术语，放弃了来自其他话语的支持，所产生的效果截然不同。巴特一直钟爱分类，过去他常常采用专业术语或者从希腊语中借用。在《论拉辛》中，他坚持认为，有三种文学史：文学所指的历史、文学能指的历史和文学意指行为的历史。使用构成整体并且有思想体系作为支撑的若干术语，会让这样的分类显得合理、可信，哪怕这些术语脱离了本义，被挪作它用。作为比较，不妨来看

《作家索尔莱斯》中的分类，巴特在这本书中提出，有五种解读索尔莱斯的方法，大体上可以翻译为：刺穿式、品尝式、展开式、鼻子贴地式和全景式（第75——76/89——90页）。这一分类具有双重比喻用法：首先，这些类别看起来就像是模式或钥匙（“在全景模式中”的解读）；其次，它们来自截然不同的话语领域。它们之间没什么共同点，只是以间接的方式被用于阅读。“刺穿式”阅读就是从各个地方挑选出喜欢的短语，“品尝式”阅读就是要详细体会某些特定内容，“展开式”阅读就是要快速平稳地前进，而“鼻子贴地式”就是要逐词阅读。最后，“全景式”阅读采取总体概览的方式，把文本看作是背景中的一个客体。我们可以把这样的分类方法称为一次性分类：很有帮助，或许称得上睿智，但没有理论立场，其他人基本不可能把它纳入阅读理论。巴特继续发表他的理论声明，但他所使用的表述方式却恰恰破坏了这些声明的理论地位。

作为一个作家，他卓尔不群，令人敬畏：他是法语散文大师，为学术讨论创造了一种新的、更富活力的语言。他采用一种极度松散、大量采用同位语的句法，把众多短语和分句串在一起，这些短语和分句从不同角度对一个现象进行描述，由此他可以将具体的质感赋予抽象概念。他的创作艺术的根基在于术语的应用，把它从通常的语境用到一个截然不同的新语境之中，或许在他运用的隐喻中这一做法最为明显。他在这些隐喻用法中明确揭示了原先的语境：“我不是要修复我自己（就像我们说修复一座纪念碑那样）”，“免除意义（就像人们免除兵役那样）”。巴特把他的想象力描述为“同构的”而不是隐喻性的，目的在于比较不同系统而不是特定的客体（《罗兰·巴特自述》，第62/58页）。这既是他的风格特点，也是他所采取的总体分析策略的特点，当他把某个活动视作一种语言，找出其中蕴含的构成部分和差异时，就会表现出这一特征。

《符号帝国》是他在批判性和分析性著作之外所写的第一部作品。他说，日本“在写作层面上极大地解放了我”（《访谈录》，第217/229页）。他发现，在日常生活中，在他眼前有若干事物和实践能够激发一种快乐的写作，一种快乐的《神话学》，它属于某个与我们形成鲜明对照的异域文明。他没有想象一个虚构的乌托邦，而是这

样写道：“无须以任何方式描述或分析任何现实，[我就能够]从世界的某处选择一些特征（一个用图形或语言来表达的术语），用它们来构成一个体系。这个体系正是我所说的‘日本’”（第93/71页）。二十六篇较长的片段对于这个文化的某些方面进行了思考——食物、戏剧、脸、没有实质内容的精美包装、俳句、投币机——这些片段勾勒出巴特的乌托邦，精湛的技巧在这里占据上风，形式没有了意义，一切都是表层。那个创造了经济奇迹和技术优势的资本主义的日本没有露面，但巴特知道，他不该刻画理想化的日本形象，因为在当时，他的一些朋友正通过《泰凯尔》杂志宣扬毛泽东和中国的文化大革命。不管现实如何，日本让巴特置身于写作的情境之中。

《罗兰·巴特自述》或许是这位作家最值得称道的一次表演。书中收录的片段按字母顺序排列，一些片段以第一人称自述，另一些则采用第三人称叙述，这些片段的标题都很随意，很可能是事后补加的，以显示各段之间的联系。这本书“不是他的思想之书”，而是“他对于自己思想的抵抗之书”（第123/119页）。由于书中的自我批评，这本书对于读者具有诱惑力，人们把它作为一种权威性的导读，尤其因为它否认了自身的权威：“我所写的关于我本人的文字并非盖棺论定：我越是‘真诚’，就越有被阐释的可能……我的文本相互脱节，没有哪个文本能够涵盖其他任何一个；后者只是一个进一步的文本，在文本序列中排在最后，但不代表终极意义：文本不断累加，永远不澄清任何意义”（第124/120页）。

他抗拒自己的思想，他谈论“R.B.”，不是为了分析他自己，而是为了“呈现一个形象——体系”——围绕着他本人的形象，安排好它们的位置，就像舞台上的布景屏，靠近两翼的部分更突出一些，其他的部分更靠后一些。他提供童年时代的回忆，比起之前他对于自己人生的点评，这部分回忆更加积极，更加怀旧。他毫不犹豫地勾勒出他本人的生存状态——平静的中产阶级生活，尤其是当他在乡间度假的时候。他说，“显然，当我暴露私人生活最多的时候，也就是我暴露自我最多的时候”，因为根据左翼知识分子的信念，真正的“私人的”、不体面的生活，“是琐碎的行为，是主体所表露的资产阶级意识形态的痕迹”（第85/82页）。当巴特采用这些术语的时候，他的确冒了一定

风险，虽然在其他话题上，这本书令人惊讶地有所保留。他提及他的母亲，但从未提到他同母异父的弟弟（在他的写作中，有某种含混的动机系统性地将这个兄弟排除在外，仿佛他的想象力要求他的母亲只为他一个人存在）。虽然他大肆宣扬身体，但在与性有关的话题上却从不轻率。论“女神H”的一个片段这样写道：“变态（在本例中，指两种以字母H开头的行为：同性恋和烈性大麻）所获得的潜在愉悦总是被低估”（第68/63页），没有任何声明或逸事透露他的性生活。他去世后公开的文本，尤其是《事件》，才揭露了巴特并不快乐的同性恋生活：他一直想着年轻男子，但又拒绝付诸行动；他吐露了自己在那些会面中的失望之情。在“书写自我的时候，在整合形象体系的时候，我把它固定起来，从而保护我自己，同时也披露我自己”（第166/162页）。其中的比例经过仔细计算。

下列片段或许完美地呈现出了巴特的特点，这是一种对于写作的自觉反思：

这本书回荡着一种格言式的基调（我们、人们、总是）。现在格言总是与一种本质主义的人性观相互串通，它和古典意识形态联系在一起：它是最傲慢（通常也是最愚蠢）的语言形式。那么，为什么不拒绝它？理由与情感有关（并且总是如此）。我写作格言（或者说，我描绘它们的运动）的目的在于重新确认我自己。当某种干扰出现的时候，我把自己托付给某个超越我的力量的固定物，从而减轻那种干扰对我的影响。“事实上，总是像那样。”于是，格言就诞生了。格言是某种句——名，命名就是平复情绪。而且，这也是一句格言：通过书写格言，它减轻了我对于尝试过度言行的恐惧。

《罗兰·巴特自述》，第181/17页

这样的思考的力量取决于它们能否辨认出智识建构背后的情感原因：它们发出呼吁，仿佛在寻找对于世界的解释。但由于产生诱惑的内容是一种强有力的阐释——一种智识建构——读者就像作者本人一

样，被困在话语的圈子里。人们越是信任这样的思考，就越是要怀疑它。这种布陷阱的举动正是强有力的写作所带来的必然结果。

作为作家，巴特最受欢迎同时也最不寻常的表演是《恋人絮语》，这是一部源于爱情话语的作品。这种语言——主要是恋爱中的人在独处时所发出的抱怨和反思，而不是与他或她的爱人之间的交流——并不流行。虽然数以千万计的人说着这种语言，在通俗爱情故事、电视节目甚至严肃文学中都充斥着此类话语，但还没有哪个机构来探索、保持、修订、评判、重复这一话语，或者对此负责。

巴特担负起类似的责任，他在这些话语中找到一种方法来制造“准小说”：去除情节和人物的小说。在按照字母顺序排列的各个标题下，从沉醉到占有欲，巴特把不同类型的话语集合在一起：出自文学作品的引言和释义，尤其是歌德的《少年维特的烦恼》；以第一人称所作的声明，一位无名的恋爱者思考并描述他的处境；还有各种理论写作所带来的思考（柏拉图、尼采、拉康）。这一系列片段，或者说“figures”（这是巴特本人的用法，“figures”在此意为“姿态”），为小说提供了材料，即大量场景加上或热情洋溢或思绪万千的言谈。这里有诱人的暗示，透露个人的爱情故事，但这里没有发展或连贯性，没有情节或恋爱关系的进展，而且没有人物的发展，只有泛化的角色（恋爱的人和被爱的人）。



图14 “彼得完全是虚构人物，但作者把他描写得非常好。”

这些片段的标题是一些与爱情有关的“数字”或“次序”：

如果说有“焦虑”这样一种姿态，那是因为主体有时大喊（毫不顾忌这个词的精确意义）：“我正遭到焦虑的攻击！”“焦虑！”卡拉斯在某个地方歌唱。这种姿态是一段歌剧咏叹调，正如人们也通过咏叹调的开场白来辨认、记忆并操控它（“当我被埋下”、“我的眼睛在哭泣”、“当群星闪耀”、“不要哭了，我的命运”）。因此，姿态不同于表达方式，也不是某种韵文、叠句或吟诵，这些方式只能在黑暗中来表述它。

第9/5页

“我想要理解……”，“该做些什么……”，“当我的手指偶然……”，“这不能再继续下去……”，这些是巴特的各种爱情姿态所使

用的开场白，他说这些句子引出了我们能够辨识的片段。“一旦我们能够在一闪而过的话语中辨识出某个被读出、听到、感受到的事物，种种姿态就会形成”（第8/4页）。正如一种语言的语法实质上是对母语者的语言能力所作的描述，目的在于抓住对于这种语言的使用者来说在语法上可以接受的部分，巴特同样试图抓住在恋人的抱怨中可以接受和辨识的部分，其依据是我们的文化代码和样板。他将歌德的《少年维特的烦恼》作为参照，因为对于欧洲文化的大部分地区来说，《少年维特的烦恼》是爱情态度的样板，它为这种感伤的、被忽视的复杂修辞提供了丰富的宝藏。

巴特提出要模拟这一话语，而不是去分析它，但是分析性的内容频繁出现，这位模拟的恋爱者证明了自己是个熟练的分析员，对他的条件和围绕他的符号进行了深入思考。以“当我的手指偶然……”为例，“这一姿态指向与欲望对象的身体（更确切地说，是皮肤）接触所激发的任何内在话语。”人们可能会期盼这位恋爱者专注于身体接触带来的感官快乐，但——

他沉浸在爱河之中：他到处创造意义，无中生有，正是意义让他兴奋：他正在意义的熔炉中。对于恋爱的人来说，每一次接触都引出了如何回应的问题：皮肤被要求做出回答。

（捏手——大量的信息——手掌内的细微手势，不肯移开的膝盖，手臂似乎很自然地沿着沙发后背伸展，对方的脑袋渐渐靠在手臂上——这就是细微的、秘密的符号所占据的美妙世界：像一次节日庆典，不是欢庆感觉，而是庆祝意义。）

第81/67页

恋爱的人生活在符号的宇宙里：与爱人有关的一切都具有意义，他可以花上数十小时来划分和阐释行为的各种细节。“事情很琐碎（它总是如此），但它吸引我用自己所掌握的全部语言去描述

它”（第83/69页）。

在描述恋爱者的符号性思维时，巴特花样百出且令人信服。恋爱者常常发现自己陷入了“协商的姿态”，要考虑“该做些什么”：

我对于行为的焦虑毫无用处，而且，永远都是如此。如果对方出于偶然或者疏忽，给了我某个地方的电话号码，让我在特定时刻能够联系上他或她，那么我立即就陷入困惑：我该不该打电话？（仅仅告诉我可以打电话，这没有用——那是这条讯息客观而合理的意义——因为正是这一许可让我不知道该怎么处理。）

……对于我这样的恋爱主体来说，一切新鲜事物，一切扰乱我的事物，都不是作为一个事实而是作为一个符号被接受的，它必须得到阐释。从恋爱者的角度来说，事实之所以能产生影响，正是因为它立即被转化为一个符号：是符号而不是事实在产生影响（通过它的回响）。如果对方给了我这个新的电话号码，这是个什么符号？是邀请我立刻打电话以享受通话的愉悦，还是说通话只是出于需要？我的答案本身将成为一个符号，对方将立刻予以阐释，由此在我们之间开始了交互进行的形象操控。一切都产生意指：提出这一观点意味着，我把自己引入圈套，我把自己束缚在计算之中，我让自己远离享受。

有时，对于“虚无”（正如世界对它的看法）的思考使我穷尽了我自己；随即，作为一种回应，我尝试着返回——像一个溺水的人踏在海底——回到一种自发的决定（自发性，伟大的梦想，天堂、力量、混乱）。继续，打电话，既然你想这么做！但这样的求助只是徒劳。恋爱时间不允许主体把冲动和行动混为一谈，让它们同时发生。我不是个仅仅“表演出来”的人——我的疯狂得到缓解，它没有被看到；我立刻就担心后果，任何后果：正是我的担忧——我的思考——它是“自发的”。

第75—76/62—63页

这样的准小说片段不仅刻画出恋爱者思想的可辨识的姿态，而且生动地展示了意指的机制及其束缚力。恋爱的人、痴迷的阐释者、对

于他的阐释困境有着清醒认识的分析者，这些人与符号研究者或神话研究者的不同之处在于话语的情感特质：他把常规符号误当成出于某种动机的符号，把特殊意义强加给周围的平凡事物，并且把这些意义看作是固有的、内在的。^[22]这种情感特质“受到当代观点的质疑”，让爱情变得不再时尚，甚至变得“猥亵”，成为文明人不便聚众讨论的话题——它不像性，后者已经被当前的话语所接受，成为一个重要主题。“（历史性的颠倒：现在不体面的话题不再与性有关，而是与情感有关——以另一种道德的名义对它进行谴责）”（第209/177页）。但是，恋爱的情感特质所蕴含的真正的“猥亵性”在于，人们不能光靠公开表露情感来获得夸张的违规效果，以求彻底地出格。“爱情的猥亵是一种极端。任何事物都无法救赎它，赋予它违规行为的积极价值……关于恋爱的文本（几乎不能算作文本）由琐碎的自恋和渺小的心理所构成；它缺乏宏伟：或者说，它的宏伟之处……就在于无法达到宏伟”（第211/178——179页）。

作为萨德侯爵的支持者，巴特努力想要营造一种适合违规逾矩的思想氛围。他认为，重新展示平凡爱情中的情感特质，是对于违抗行为的违抗，是违背正统观念（它看重激进的违规实践）的做法。巴特写出了被人忽视的爱情话语中的种种姿态，在《恋人絮语》中他让我们吃惊，因为他让爱情——借助最荒诞和最富情感的形式——不仅以一种准小说的方式打动了我们，而且成为了符号研究的对象。

第十章 文人

巴特宣称：“我没有传记，或者说应该说，自从我写下第一行文字开始，我就不再看见我自己。”虽然他回忆并描述了他的童年和青少年时光，但从那以后，“一切都经由写作发生”（《访谈录》，第245/259页）。他不仅对自我进行了敏锐的反思，而且流露出自我贬低的倾向，这些思考以多种多样的想法、宣言和观点的形式表现出来，这是一些不稳定的片段集合，缺乏一致性或中心点：“我所写的那个主体缺乏一致性”（第283/304页）。《罗兰·巴特自述》在两种观点之间摇摆。一方面，它抱怨“书写自我”会以虚构的内容取代自我。“在语言之中自由翱翔的时候，我不知道该把自己比作什么；……符号变成了直观的对于主体生命的重要威胁。书写自我看起来是个很自大的念头，但同时它也是个很简单的想法，和自杀的念头一样简单”（第62/56页）。但另一方面，这些片段也得出结论——在虚构背后，一无所有：自我是一种话语建构；“主体仅仅是语言的效果”，一个由字母组成的自我（第82/79页）。“我是否知道，在主体的领域内，不存在指称对象？……我就是发生在我身上的故事”（第60/56页）。对于他本人，也对于我们大家来说，巴特是文本的集合，不可能通过明确哪一种说法或观点属于真正的“巴特”来消除其中的对立或矛盾——除非“巴特”本身就是用来梳理这些片段的一种建构。

说巴特是个文人，是因为他的人生是写作的一生，是一段和语言共同经历的探险，但到了生命的晚期，巴特扮演了传统意义上的文人角色。他代表着“文学价值”：他热爱语言，尤其是那些精妙的措辞和丰富的意象，他能敏锐察觉客体和事件的心理暗示，他对于各种文化生产满怀兴趣，并且坚持精神生活的重要性。他不仅是批评家，还是个文学人物。对于他的同时代人来说，他关于文化问题所做出的论断代表着一种文化和美学态度。当他和记者谈起懒散的时候——他生命里接受的最后几次访谈之一就叫作“敢于懒散！”——有理由相信他会给出优雅、新奇的说法，他的话总是带着理论的活力，还有睿智的

鉴赏力和对于精神价值的关注。他定期为新书或展览目录撰写序言，讨论食物，看歌剧表演，弹钢琴，回忆童年。^[23]在法兰西学院的就职演说中，他声称“伟大法国作家的神话，寄托所有高雅价值观的神圣形象，已经瓦解了”，一种新的类型已经出现，“我们不再知道——或者说现在还不知道——究竟该如何命名他：作家？知识分子？撰稿人？无论如何，文学的掌控正在渐渐消失。作家不再占据舞台中央”（第40/475页）。巴特本人或许就是这种新型人物，他以放弃掌控的方式来获取权威，他提倡“新鲜体验”：借助当代理论语言，以片段的形式来探索思考和生活的经验。

巴特的最后一部作品《明室：摄影札记》表明，他扮演着文化评论员的角色。他吸收消化了专业知识，强调他对于摄影的思考只限于他的文学文化、他的敏锐观察和他的人生体验。他决定要从他母亲的一张照片里“得出摄影的全部内容”，对于他来说，这张照片代表着母亲“变成了她本人”。他把摄影与爱和死亡联系在一起，雄辩而又敏锐地分析了他对于母亲近期去世这一事件的反应：“我所失去的不是一个人物形象（母亲），而是一种存在；不是一种存在，而是一种品质（一个灵魂）：不是不可或缺，而是不可替代。我可以在没有母亲的情况下继续生活（我们迟早都要这样做），但剩余的生活将绝对地、完全地缺乏品质”（第118/75页）。

他总结道，照片说“这曾经存在过”，“照片的本质在于认可它所代表的对象”（第133/85页）。在这种写作模式中，巴特以一种平和的方式代表着文学鉴赏力所能获得的“智慧”或洞见。《新闻周刊》的一篇书评注意到了这种模式的魅力，它称赞了这本“伟大的著作”所蕴含的充满激情的人文主义思想：“巴特引领读者踏上一段精致的、充满激情的旅程，去寻访他本人的内心和他所爱的媒介，这种媒介一直试图表现人类生存状况中那‘难以企及的现实’。”

罗兰·巴特，这位资产阶级神话的批评者，是如何走到这一步的？在《罗兰·巴特自述》中，他描述了一种机制，并提出了一种发展轨迹：

应对办法：他人提出的某种信念（大众观点），难以容忍；将我自己从中解脱出来，我提出一个悖论；然后这个悖论失去效果，变成一种新的凝固状态，变成了一种新的信念，而我必须继续寻找新的悖论。

让我们顺着下列轨迹前进。在作品的源头，社会关系的模糊性，不真实的自然；随后，第一个行动是揭开神秘面纱（《神话学》）；随后，消除神话的努力在一再重复之后变得僵化，就必须将其替换：符号科学（随后提出的）提供一种方法，从而激发了那个神话姿态，为它带来活力和武器；与此同时，符号科学将遭遇积聚的全部形象：符号科学的目标被符号研究者的科学研究（往往令人沮丧）所取代；因此，我们必须摆脱那种做法，必须在理性的形象集合中加入欲望的质感，加入身体的诉求：这，就是大写文本，这就是关于大写文本的理论。但是大写文本同样可能有僵化的危险：它自我重复，在大量的小写文本中仿造自我……大写文本往往退化成杂谈。下一步该做什么？那就是此刻我所处的位置。



图15 巴特弹钢琴。

在最初阶段，他想要改造符号：他一直重复“我指着我的面具前进”这句话（《写作的零度》里就提到了三次），把它视为意指实践

的理想格言。关于符号的科学研究把当代研究中最有趣的分支整合在一起：“精神分析、结构主义、遗忘心理学、一些新的文学批评（巴什拉率先提供了若干实例），这些研究不再单纯关注事实，而是分析那些具有意指性的事实。现在提出一种意指性，就是向符号研究寻求帮助”（《神话学》，第195——196/111页）。但建立一种符号研究的方案确定之后，巴特的反应却把他的作品变成了对于科学的“反写作”。他试图建立的元语言现在被视作给定物：为了给理论“松绑”，他接管了这些术语，把它们与大多数的界定性差异区分开来，推动它们进入其他关系。文本——巴特所使用的魔力词汇之一——现在代表着一个无法掌控的客体，一个考察意指关系的持久视角。文本源自之前的话语，它与文化的全部内容有关。读者概念和文本概念一起构成了一对无法掌控的范畴：针对任何想要通过分析来掌控文本的企图，人们都可以通过强调读者的关键作用来予以回应——在读者所生产的意义或结构之外，不存在意义或结构。但是反过来，针对任何想要把读者作为（心理）科学分析对象的企图，人们也可以强调，文本能打破读者最确定的假定，使读者最具权威性的策略落空。

互文本	类型	作品
（纪德）	（写作的欲望）	/
萨特 马克思 布莱希特	社会神话研究	《写作的零度》 剧评 《神话学》
索绪尔	符号研究	《符号学原理》 《流行体系》
索尔莱斯特、克里斯蒂娃 德里达、拉康	文本性	《S/Z》 《萨德、傅立叶、罗 犹拉》 《符号帝国》
（尼采）	道德	《文之悦》 《罗兰·巴特自述》

图16 互文本、类型和作品的示意图。

在《S/Z》之后，巴特对于文学的看法有一个显著特征，那就是

在他的论述中，读者和文本可以轻易地互换位置：读者建构文本的故事反过来就变成了文本操纵读者的故事。在为《万有百科全书》所撰写的“文本理论”条目中，他写道：“是文本在不懈工作，而不是艺术家或消费者。”在下一页他又回归了第一个立场：“文本理论消除了对于自由阅读的所有限制（授权[读者]以完全现代的视角来解读过去的作品……），但它同时又坚持认为，阅读和写作具有同等的生产效力。”一方面，他认为读者是文本的生产者；另一方面，他又把文本描述为这些活动中的控制力量。结果就是，他没有采用系统性研究视角，而是把注意力都放在读者与文本之间的交互作用上。^[24]

巴特的写作转向了身体和日常生活的愉悦，这是一次重要的移位。至少，他在这个新阶段的写作主题和模式让他变得与曾经遭他抨击的资产阶级品味更加融洽。“愉悦”、“魅力”和“智慧”等新词减少了智识的威胁性，而新的主题——爱的忧伤、童年回忆、对母亲的依恋以及乡村生活——让法国公众发现，原来巴特还是个作家。谁能想得到，那个曾经带头高呼“作者之死”的罗兰·巴特如今居然在法兰西学院开设讲座，讨论法国经典作家的习惯（巴尔扎克的晨袍、福楼拜的笔记本、普鲁斯特的软木贴面的房间）？而且他还说，他的著作并不属于这样或那样的总体设想，而是体现了他的个人欲望。或许我们可以通过他最喜爱的螺旋形象来描述这一奇怪的现象：之前被他拒绝的种种态度重新出现在他的写作中，但出现在另一个地方，在另一个层面上。当他声称他反对所有体系的时候，他很像是那些传统的文学研究者，年轻时的罗兰·巴特曾遭到他们的轻蔑指责，他们认为他缺乏敏锐的洞察力，只知道把复杂的现实简化成几个概念。在《明室：摄影札记》中，巴特声称，“关于我自己，唯一能确定的是，对于任何简化系统的竭力抗拒”（第21/8页），他似乎已经忘记了系统的策略功能，即系统能够避免人们沦为文化领域中无人注意的、“自然的”公式化形象。

巴特当然注意到，他后来的主题和态度对于他曾经试图改变的文化传统来说弥足珍贵，但他将此视为另一种违抗，一种力图打乱知识分子正统的努力。“把一点情感重新引入业已被打开、认可、解放和探索的政治——性话语当中，这难道不是最终的违抗吗？”（《罗兰·

巴特自述》，第70/66页）。人们可以认为，巴特的作品营造了一种思想氛围，使得他可以把传统的话题作为一种先锋派的违抗行为重新引入其中，但还存在几个问题使人们难免质疑他的最终阶段能否算作激进。

首先，自然轻易地回到他的作品中：主要借助身体作为掩饰，另外也作为哲学中“不可触及的指涉物”，它就在那里，具有权威，不容置疑。巴特的评论著作和分析著作一再流露出将自然置于文化之下的企图，并且试图为人们的行为和阐释寻找一种自然依据。但到了后来，他越来越依赖于一种话语法则：当你揭示自然其实是文化产物，并且将它从一个地方驱逐出去的时候，它重新出现在了其他地方。

其次，巴特从他宣称放弃的系统性努力中获益良多；如果他能够认识到这些收益的话，或许人们能够更好地接受他的背弃做法。如果他那些简短的思考没有以多种方式——按词汇或明确的主题排列——与他赖以成名的系统性分析联系在一起的话，他就不可能作为一个专写片段的作家而取得成功。《罗兰·巴特自述》中的思考之所以引起激烈反响，正是因为他用新的方式使用了熟悉的术语——给这些术语曾经协助创立的理论松绑。巴特的作品总是不完全的：他只提供项目、纲要和视野。当他把残缺作为一种优点的时候，就像在《S/Z》里那样，他就显得让人恼火，因为对于代码的深入研究事实上强化了一种巴特式的分析。在他的后期作品中，他厌恶体系，这显然是在抗拒权威，但也可以被解读为自私、自满——就好像他把懒散当作一种抵抗权威的策略，于是他就照着自己的建议去做：“敢于懒散！”

第三，巴特的作品日益推动着一个强大的神话，那就是“免除意义”。在《罗兰·巴特自述》中，他写道：“很显然，他梦想着一个免除意义的世界（就像免除兵役）。这始于《写作的零度》，在这本书中他想象‘全体符号的缺席’；随后，他一再重申了这一梦想（论先锋派文本，论日本，论音乐，论亚历山大诗体等等）”（第90/87页）。这个梦想无处不在，它并不是追求无意义，而是呈现空洞意义的形式。作为一个批评概念，这个梦想一度具有重要的战略意义——别的且不论，至少它鼓励一种寻求理解形式的诗学，而不是一种寻求意义的阐

释学——但在他的后期作品中，巴特转而支持那些传统的、前符号研究的概念，并且把这看作一种违抗。他声称，照片仅代表曾经存在的事物：他回忆起一张奴隶的照片，照片里“奴隶制没有经过任何中介，直接呈现在眼前；事实不必借用任何方法，直接得以确立”（第125/80页）。这恰恰是《神话学》分析过的另一张照片所使用的借口，在那张照片中，一名黑人士兵朝着法国国旗敬礼。巴特批评了那张照片的虚伪，认为它假装没有经过任何中介，直接呈现事件（它的借口是，向法国国旗敬礼的黑人士兵确实存在），并且轻松地做出论证，认为那张照片已经加入到法国文化的意识形态体系中。

巴特察觉到，在这里存在一个问题。题为“免除意义”的片段继续写道，“古怪的是，公众恰恰认为应该存在这样的梦想；信念同样不喜欢意义……它用具体来反抗意义的入侵（知识分子必须对此负责）；所谓具体，就是人们认为理应抗拒意义的事物。”但或许这并不奇怪，这两个例子其实体现了同一个神话，只不过随着这个神话在巴特的作品中螺旋式地回归，它获得了更为雄辩的表述。巴特认为，他并不是在重复这一神话：他并不是在寻求先于意义的条件，而是要想象某个超越意义的条件（意义背后的某个事物）：“要想削弱意义，免除意义，就必须横跨全部意义，就像在加入秘密社团时要经历全部的考验。”在他关于文学的大多数作品里都提到了这一区分，但当他转向摄影的时候，他想到的不是一种清除意义后的空洞，或者对于文化代码的干扰，而是先于意义就在那里的状态。他挑战所有关于意义的最令人信服的论述，也包括（或者说，尤其是）他本人之前的作品，从而重新肯定了他曾经教我们抗拒的那种神话。那个曾经提出我们无法脱离意义的符号研究者，如今却日益倾向于寻找能够逃脱文化代码的自然空白，但我们或许不必对此感到惊讶。



图17 左撇子。

在重新回归（但出现在另一个地方）的众多事物中，还有19世纪的传统文学。巴特起初是实验文学（福楼拜、加缪、罗伯——格里

耶)的支持者,对于那些舒适易懂的文学作品,他要么把它们放到一边,认为它们没能尝试语言实验,要么对这些作品赖以运作的文化代码持批判态度。但到了后来,那些作品作为他的最初爱好,同时也作为他在法兰西学院开设的讲座的主题,又重新回到他的视野中。他的整个设想甚至可以被看作一种迂回策略,目的在于打破学院派对于19世纪文学的控制,由此他可以重新引入这些文学作品,不是作为知识或研究的对象,而是作为愉悦的对象,作为一种悄然进行的违抗的根源。《S/Z》和《文之悦》把先锋文学作为范式,提倡一种新的阅读实践,以此来揭示巴尔扎克、夏多布里昂、普鲁斯特等人作品中的过度、复杂和颠覆。《恋人絮语》使《少年维特的烦恼》那种感伤和过时的话语重新引起当代读者的兴趣。这不是一般的成就,只有通过理论争辩来打破传统批评对于文学的掌控,才有可能做到这一点。下面这段雄辩的言论出自巴特的法兰西学院就职演说:

传统的价值观不再传播、不再流通、不再给人留下深刻印象;文学失去了神圣的光环,各种机构和制度无力保卫它,无法将它作为人的潜在范式。这并不是说,文学被摧毁了,而是说它不再得到保护。因此,现在到了该保护文学的时候。文学符号研究就是这样一段旅程,它会带我们到达一个自由国度,天使和恶龙不再守护在那里。我们的目光可以落到某些古老而又可爱的事物上——这算是种反常——它们的所指是抽象的、过时的。这是个颓废却又有预见性的时刻,一个温柔的末日启示时刻,一个带来最大愉悦的历史时刻。

第475——476页

没有哪个单一的理论规划能帮助我们了解这个怪异的时刻(曾经被否定的事物重新出现),只有巴特一连串各具特色的设想能做到这一点;只有那些迥然不同的写作才有可能创造出愉悦、理解和复兴。

第十一章 巴特身后的巴特

巴特去世之后，他的名望发生了什么变化？至少有三件事值得关注。1987年，巴特的文学遗嘱执行人弗朗索瓦·瓦尔以巴特的名义出版了一本很薄的小册子，名为《事件》。它包括四篇文章，其中两篇非常短，另外两篇稍长。瓦尔声称，这些文章都体现了写作试图抓住直接体验的努力（第7页）。^[25] 瓦尔出版此书的举动引发了极大的争议，因为篇幅稍长的两篇文章《事件》和《巴黎之夜》涉及巴特的同性恋行为，这是他本人在那些最具自传色彩的作品中也刻意避免的话题。《事件》以速写的风格，记录了巴特于1968年和1969年在摩洛哥时的见闻片段——大多数片段只有几个句子——其中提到的摩洛哥男孩引人注目。安德雷·纪德在日记中曾记录了他本人在北非地区的同性恋行为，巴特的文本一定程度上受其影响，他没有展开叙述，而是以简洁的片段来假定（而非描述）同性恋体验：“穆斯塔法深爱着他的帽子。‘我的帽子——我爱它。’他不愿意摘下帽子来做爱”（《事件》，第30/19页）。《罗兰·巴特自述》中曾描述过一本书的写作计划，书名就叫“《事件》（迷你文本，俏皮话，俳句，符号体系，双关语，任何像树叶那样坠落的事物）”，瓦尔发表的文本显然与此有关（第153/150页）。但正因为《事件》缺少大事、双关语、笑话，而且它的符号体系在形式上也与俳句相去甚远，因此那些简洁的观察记录背后所潜藏的性爱场景自然就引起了读者的注意。

瓦尔发表的另一个文本引发了更强烈的兴趣，同时也让更多人觉得失望，那就是《巴黎之夜》（巴特所用的标题是《毫无意义的夜晚》）。这些文字写于巴特去世当年的夏天，记录了他在巴黎的夜生活：与朋友聚餐，看电影，在小餐馆打发时间，时而漫不经心地与一些年轻男子套近乎，时而又觉得那些年轻男子的亲近让人烦恼，宁愿不受打扰，一个人安静地看报纸。之前在一篇题为《仔细考虑》的文章中，巴特曾思考过日记这一体裁：我应该带着准备发表的念头来记日记吗？他列举了种种缺陷：日记没有“任务”，没有必要性；它迫使

写作者摆出种种姿态，却又以其琐碎、卑微和虚假的特性不断提出一个滑稽的问题：“我是这样吗？”（《语言絮谈》，第435——438/369——372页）。但看起来正是这些缺陷吸引巴特尝试了日记体裁。由这些不起眼的片段所组成的符号体系成为一种“几乎不可能”的写作形式，它的魅力来自它所拒绝的一切：意义、连贯性、情节、整体结构。

不过，在具体实践中，《巴黎之夜》对朋友的身份遮遮掩掩（用首字母来代表），这反而增添了它的诱惑力，而那些朋友们则恼火地发现，巴特与他们共同度过的那些夜晚被描述为“空虚的”时光。这篇文章最勾引人的地方在于它散漫的写法。这位著名的知识分子对他的巴黎夜生活和半真半假寻找同性伴侣的做法感到厌倦，这幅颓唐的场景以一段清醒的思考来收尾：

一种绝望占据了我。我想要大声哭喊。我清醒地意识到我不得不放弃那些男孩，因为他们对于我毫无欲望，而我自己，要么是过于严苛，要么是过于笨拙，我没法将欲望强加给他们。有一个事实无法避免，我那些调情经历都可以佐证这一点，那就是，我过着忧郁的生活，并且，我最终感到极度厌倦，我必须摆脱这种兴趣，或者说，这种希望……我将失去一切，最后只剩下那些出卖色相的男人。（但是我在外出的时候该怎么做？我一直注意着那些年轻男子，想立即与他们谈情说爱。将来我的世界会变成什么样子？）——在他提出请求之后，我为O[他带回家的一个年轻朋友，名叫奥利维耶]弹了一小段钢琴曲，在那个时刻我就意识到，我已经放弃了他。当时他的眼睛是那么动人，长发让他的脸颊变得更加柔和：他整个人是那么精致，却又无从接近，像个谜团；他讨人喜欢，却又与我隔膜。随后我借口自己要工作，把他打发走了，我知道这种情感结束了——不仅是我和奥利维耶之间的关系，而是一个男孩的爱慕。



图18 1973年，在高等实用研究院。

本书以此作结：巴特并没有说他的生活中“不再有男孩”，而是说他不可能再爱上任何一个男孩或是接受对方的爱慕。

如果说弗朗索瓦·瓦尔决定出版这些文本的举动惹来了争议（它们改变了巴特的公共形象），他在其他方面也让人生厌：他不允许路易——让·卡尔韦这样一位研究细致、资料充分的传记作者引用巴特的大量信件，他还拒绝出版巴特在法兰西学院的讲座文稿，虽然这些内容原本就以文字形式存在，并且受到广泛关注。1991年，洛朗·迪斯波在《游戏规则》杂志上发表了讲座文稿的部分内容，结果这份杂志遭到巴特遗产继承人的起诉，他们声称要保护巴特作为作者的权利（讽刺的是，正是巴特宣告了作者的死亡），这一举动在巴黎的知识圈中激起极大反响，许多人公开支持《游戏规则》杂志，其中包括菲利普·索尔莱斯和茱莉亚·克里斯蒂娃。^[26]

对于那些没能参加讲座的人来说，讲座文稿不能出版是个令人沮丧的消息，因为巴特谈到了一些他在公开出版的作品中没有涉及的主题。其中一个讲座系列名为“如何共同生活：小说对于日常生活某些方面的仿拟”（1977），巴特谈到小说如何来表征日常生活的空间以

及生活行为的惯例，他讨论的例子包括鲁宾逊·克鲁索的小屋、《魔山》中的旅社以及左拉笔下的资产阶级公寓楼。另一个讲座系列以“中性”（1978）作为主题，所谓“中性”指的是中性名词或中立状态、中性化的行为以及对于二元对立的超越或回避，之前《罗兰·巴特自述》曾对此做过简要论述。第三和第四个系列都将重点放在“小说的准备工作”上，题目分别是“从生活到工作”（1978——1979）和“作为自愿选择的工作”（1979——1980），它们从作者（而不是读者）的角度来分析文学创作。^[27]第一年，这门课程重点研究俳句作为产生次要影响的符号体系形式；第二年，研究作者的创作意愿以及由此所引出的仪式性习惯，讨论的内容包括普鲁斯特的软木贴面的房间以及巴尔扎克的晨袍和无节制地喝咖啡的习惯。这些思考引起了人们的强烈兴趣，因为正是巴特本人宣告了作者的死亡，他认为这是读者诞生的必然代价，只有通过具有能动性的读者我们才能更好地理解文学作品的运作。人们希望瓦尔最终能出版这些文本，从而推动对于巴特的研究兴趣，就像拉康的那些讲座一样，到现在为止依然在陆续出版。



图19 《世界报》，1975年2月14日。

巴特去世二十年后，他的形象发生了怎样的变化？最简单的答案就是：他变成了一个作家。他的《全集》包括厚厚的三卷本，每卷超过一千页，已经由长期与他合作的门槛出版社出版（这是我提到的第三件编辑大事）。《全集》将巴特原先赖以成名的个别著作淹没在浩瀚的文字海洋里：随笔、前言、对于访谈问题的回应、讲座内容和纲

要，还有许多短小的新闻作品。三卷本展示了巴特持续的创作，不仅作为思想家和文人，而且作为作家，这重身份是这些文字的共同源泉。三卷本还表明，巴特多么喜欢特定任务的激励。虽然他不擅长拒绝别人，总是抱怨自己被迫接受许多写作任务，但正是这些要求和任务促使他妙语连珠地谈论某个给定的主题，最终形成的文稿带有他特有的风格，优雅从容，不迎合大众的看法（或者说，信念）。

《全集》收录了巴特散见于各类出版物中的文字，从而巩固了他的作家形象，这些文字不仅限于法国本土，而且涵盖了巴特在国外发表的作品，涉及的报刊杂志包括《世界报》、《邦皮亚尼年鉴》、《它》、《相片》、《艺术出版》、《花花公子》、《变焦》、《意大利新音乐》、《男性时尚》等，此外还有大量的博物馆和展览会目录。它们展示了巴特在文化领域内的广泛兴趣，他对视觉艺术、音乐和当代文学都有所涉猎。不过巴特从没有写过负面评论，他不愿充当文化权威。事实上，他向来与人无争，虽然他的评语总是引发别人的争论。（皮卡尔对于《论拉辛》的强烈批评迫使巴特卷入争端，这对于他来说是巨大的烦恼。）由于最宽泛的理论设想（哪怕是文化权威提出的设想）也无法同时涵盖这些作品，所以只好把这些作品笼统地称为作家的创作成果。

如果非要给这一设想加个名字，我们可以称之为当代生活的人类学研究。巴特对于各种实践和文化创造都很感兴趣，20世纪50年代他收录在《神话学》中的文章表明了这一点，只不过他随后所写的文章缺少一篇专论来勾勒自己的理论规划。在巴特去世的当月，《花花公子》杂志发表了一篇他的访谈，讨论作为一种宗教现象的节食行为，包括信仰转变、经文、负罪感、回归预定道路等。“养生法让人产生强烈的犯罪感，感受到罪孽的威胁，这种感觉发生在日常生活的每一刻。只有当你熟睡的时候，你才能确信你没有造成罪孽。”他说，应该写一本书，“就节食这一现象及其神话”。^[28]这番话依然带有批判的意味，但更像是在针对美国人的看法和习惯（正如关于节食的访谈所示），或者是在针对法国的知识分子而不是资产阶级大众，后者曾是巴特写作《神话学》时的批判对象。巴特写道，长久以来，他一直认为知识分子应该为消除文化神话而奋斗；现在虽然他依然为此而努

力，但他的心已经不在这里。权力无处不在，当代主体避免不了恢复常态的宿命。“唯一的办法就是让人们听到一个具有偏向性、存在于其他地方、不附带任何关系的声音。”^[29]但不附带任何关系显然是种乌托邦式的幻想。

在1978年至1979年间，巴特为《新观察家》撰写简短周评，为期三个半月，评论的主题是任何给他留下深刻印象的事物——他谈到冬季的樱桃和过度包装现象，还向一位正在狱中的作家表示了支持。在他即将停止实验的时候，他解释说，这些短评并不是新版《神话学》，而是关于写作的实验，他要寻求一种形式，来记录那些称不上大事件却给他留下深刻印象的生活点滴。通过这些尝试，他要“让那些构成我的多种声音得以说话”。^[30]从中可以发现与《事件》和“小说的准备工作”相同的想法，那就是对于日常生活中的次要话语所产生的兴趣，这些话语并不构成连贯的情节，却提供了意义的质感。“在乡下的时候，我喜欢在户外的花园里撒尿，”他写道，“我想知道这一举动究竟意味着什么。”

1978年，巴特在巴黎和纽约两地都举办了讲座，他出色的口才给听众留下了深刻印象，讲座的题目是“在很长的一段时间里，我早早就睡了”。这是普鲁斯特的小说《追忆似水年华》的开场白。重复普鲁斯特的文字显示了巴特的决心，他想要追随普鲁斯特——不是“追随那部皇皇巨著的伟大作者，而是追随那个肩负起工作任务的人：时而饱受折磨，时而欢欣雀跃，在任何情况下都保持谦和——他想要担负重任，从计划的一开始，他就赋予这项任务以绝对的个性”（《语言絮谈》，第334/277—278页）。三十多岁的普鲁斯特当时还在小说与散文创作之间纠结，但突然——我们不知道确切原因——到了1909年夏季，一切都各就各位。他找到了“第三种形式”，他对于时间做了特殊处理，并且让叙事者来阐述他本人的写作欲望，通过这些手法，普鲁斯特得以“消除小说与散文之间的矛盾”（第336—340/280—284页）。据巴特推测，普鲁斯特母亲的去世，让他意识到有必要寻找一种新的写作方式。巴特的母亲也刚去世不久，因此他认为自己与普鲁斯特有着相似的处境，准备好迎接“新的生活”（“你知道你难逃一死，突然你感觉到生命的脆弱”）。巴特认为自己将沿

着不断重复的人生轨迹走向死亡（又一篇文章，又一次讲座），他写道：“我必须走出那种阴影状态（中世纪理论将它称为‘厌倦’），一再重复的任务和悼念让我深陷其中。现在我觉得，对于这个写作主体来说，对于这个选择了写作的主体来说，不可能有‘新的生活’，除非他能发掘出一种新的写作实践”（第342/286页）。

普鲁斯特寻找并且发现了“一种写作形式，能容纳并超越苦难”（第335/279页）。巴特认为，普鲁斯特的《追忆似水年华》中叙事者的祖母去世的片段和托尔斯泰的《战争与和平》中安德烈王子死亡的片段是两大“真相时刻”，在这些场景中“文学与情感宣泄突然同时迸发，读者在心底里发出一声‘呐喊’，他们或是想起，或是预见自己和心爱的人永远别离时的心情，某种超验的感悟浮现在心头：究竟是什么样的魔鬼同时创造了爱情和死亡？”（第343/287页）。虽然说，如今人们对于唤起怜悯的艺术手法嘲弄有加，但小说“却借人物之口来谈论情感，从而可以公然吐露那种感受：在小说中，可以谈论那些让人怜悯的对象”（第345/289页）。作家将尘世间的一切失落储存起来，而爱情、怜悯和激情等情感要素带给了作品活力。这就是文学的视野，它支持新的生活，而这种新的生活又把文学当作它包容一切的生活体验。

巴特最后问道：这是否意味着我将会写一部小说？“我怎么知道？”他说，我知道的是，“对于我来说，重要的是装作自己应该写这部乌托邦小说”。这就要求把他自己放在一个特殊的位置，成为“创作的主体，而不是评论的主体。我不是在研究某个产品，而是承担起生产的重任……我假定自己要写一部小说，因此我可以对这部小说了解更多，而不仅仅是把它作为其他人已经创作完成的某个研究对象”（第345——346/289——290页）。

这是巴特最为雄辩、动人和睿智的散文作品之一，它促使人们关注他可能撰写的小说以及他在讲座中提到的“小说的准备工作”。不过，这篇文章的力量与它对于他人小说的敏锐分析和它提出的小说理论有着密切联系，它尤其关注普鲁斯特的写作技巧：巴特写道，对于小说的“怜悯”理论或历史（以怜悯的表述为重点）来说，我们“不要再

把一本书的关键放在结构上；正相反，必须承认作品要想打动人，要想活起来，要想生根发芽，就必须借助某种形式的‘崩溃’，在‘崩溃’之后只剩下某些时刻，这些时刻严格说来就是作品的巅峰……”（第344/287页）。这是一个关于小说的重要声明，当然也不无争议，我们不禁要问，这些“巅峰”时刻的力量难道不是以各种形式取决于它们与作品其他部分的联系吗？无论如何，这绝对是一个重要的批评意见，只不过它关注的是那些业已完成的伟大作品的本质，而不是某个在创作中挣扎的作家的眼界。每当巴特构建起一组对立项——比如“担负起生产任务”而不是“研究产品”——他本人的批评实践就会扰乱这样的对立。

这篇很有说服力的文章宣称要转向一种新的生活，开始新的写作实践，以新的视角来看待写作。而且，它赋予“新的生活”这一文本以特殊意义，这份文稿由八个长度不超过一页纸的提纲组成，它在巴特的手稿中被发现，并且作为最后一批文件以影印件的形式收录在《全集》中。很显然，如标题所示，这份文稿涉及巴特原本打算写的一本书，主题是转向新生活的可能性。文稿以他对于母亲的悼念开始（在其中一个版本中她扮演着引路人的角色，就像但丁作品中的维吉尔），随后巴特将世界视为一个景观，同时也是漠然的一个客体（《毫无意义的夜晚》将被收录在这一部分），并且详细描述了他的好恶。接着他将讲述他称之为“1978年4月15日做出的决定”。我们不能确定是否真的存在这样一个重要决定（将时间浓缩为某一天的做法让人怀疑，或许这是巴特为便于叙事而采取的虚构手段），不过论普鲁斯特的那篇文章让人们有理由接受这样的突然转变。埃里克·马蒂在《新的生活》其中一份计划的手抄本上加了如下脚注：“对于这一‘决定’，我们并不完全了解。但很显然，这是一次神秘的信仰转变，以某种帕斯卡式的方式，转向一种‘新的生活’，在其中‘文学’将是存在的全部。”^[31]这份计划的其中几个版本将文学称为爱情的替代品，并且提出要对可能的文学模式——散文、日记、小说、片段、漫画、怀旧作品——进行深入探讨，分析它们为何失败。最激动人心的时刻将伴随着意志训练（这是生产文学的必要前提）的片段而出现，这种训练的目的在于达到纯粹闲散或纯粹舒适，或者说，哲学意义上的平和状态，

也被称为“道”或者“中性”。^[32]在其中一份计划中，巴特提到了海德格尔将意志（它试图改变自然）和向存在开放（即接受现状）相对立的做法。在另一份计划中，他提出要学习托尔斯泰：后者提倡一种道教和基督教意义上的平和状态，通过吸收（而不是反对）邪恶来将其中性化。巴特在后期的一次访谈中提出，“要敢于懒惰！”他分析了懒惰这种不受欢迎的态度所具备的美德，并且思考是否我们在邪恶面前没有懒惰的权利。^[33]写作这份工作与哲学意义上的闲散正好相反，巴特把一个摩洛哥男孩视为闲散的化身——在《事件》的一个片段中，他对这个令人困惑的说法做了解释：

一个男孩坐在一段矮墙上，就在路边，但他没有留意道路——他坐在那里，仿佛永远那样坐着，他坐在那里就是为了那样坐着，毫不含糊：

“静坐无所为，
春来草自青。”

第57/38页^[34]

这个摩洛哥男孩是否象征着与世无争，通过放弃意志所获得的自我？他是否象征着一种中性状态，这样的中性抹去了构成我们的代码、内在对话和模棱两可的态度？如果真是这样，我们就有了一个野心勃勃的理论设想（它的叙事起到说教作用），一个拥有终端的结构！但《新的生活》的倒数第二份提纲是这样结尾的，“这意味着人们必须放弃新生活叙事中的幼稚看法：青蛙努力吹气，想把自己吹得像[公牛]那样巨大。”^[35]

如果巴特的新生活持续下去，超过23个月的话，他会不会真的写一部小说？如果不是死亡阻止了他，《新的生活》会成为巴特写出的伟大作品吗？有两个因素让问题变得更复杂，首先是巴特赞美闲散的做法，他把这种闲散状态界定为意志的对立面，而意志显然是创作任

何长篇作品的必要前提。其次，巴特回避了那些产生明确意义的结构，随意地将若干片段放在一起——比如说，按字母顺序排列。他不喜欢他所说的“歇斯底里”，因此如果某些情节或结构包含夸张的，可能产生明确意义的人物，他就会尽量避开它们。

戴安娜·奈特对于《新的生活》做出了最佳研究，她认为我们应该完全相信巴特所说的话——在论普鲁斯特的讲座里，巴特提到，重要的是装作自己应该写这部乌托邦小说，而不是真正去写。制订写作计划和勾勒某些片段是一回事。真正去写这部作品将会违背它所致力营造的乌托邦本质和禅学原则。

围绕《新的生活》这一文本以及巴特为转向新生活所做的努力而产生的这些问题很有意思，尤其是对于那些想了解巴特的人来说。有个例子可以说明，寻求“中性状态”是巴特丰富多彩的写作生涯中最具统合力的线索。在《罗兰·巴特：朝向中性》一书中，伯纳德·康曼特提出，中性就是“试图回避逻各斯和话语所强加的义务和限制”，“反对一种实践或者将其相对化，这种做法应该致力于建立或接近中性的条件，要把中性理解为意义的极端他者化的机制。”^[36]虽然我们的确可以在巴特的作品中追踪到这一潜在线索，但这种做法很容易被嘲讽为逃避问题，比如自传研究专家菲利普·勒热纳就持这一看法，他在《我也是这样》的其中一章中戏仿了《罗兰·巴特自述》。下面的例子出自按字母顺序排列的一系列片段，标题为《不连贯？》。和《罗兰·巴特自述》一样，作者用第三人称来描述他自己：

他先是嘲讽了那种非此非彼的逻辑（《神话学》），但结果却陷入对中性的乌托邦式的幻想之中（中性是一种翻倍的非此非彼的逻辑）。

在他早期的作品中，他将语言与现实割裂开来，从而剥夺了语言的清白。现在他又通过同样的操作恢复了语言的清白，并且保护它免受任何批评。他以想象或小说的名义，满怀爱心地呵护着之前他曾以神话学或意识形态的名义嘲讽的对象。矛盾，还是翻案？在西方人们总是过于仓促地得出这样非此即彼的结论。实际上，这是从一个含糊的位置开始的一段漂移……他不是个叛徒：神话学是大写他者（并非完全共享的形

象体系)的镜像,而镜像则是一种令人愉快的神话学。在某个时期,他以“净化”自己的名义,一步一步,不断前进,穿越自身的愚蠢,探索那种状态,品尝那种滋味,尝试“说出”那种感受。结果就是,他写出了那些作品。[37]

勒热纳还写道:“这位已经取得成功的资产阶级不再相信阶级斗争;他爱上了中性。”[38]

以嘲讽中性作为结尾,这一做法提醒我们,中性不能与那些受它启发的批评作品割裂开来,否则就会陷入勒热纳所嘲讽的自满窘境。更有益的做法是遵循戴安娜·奈特,而不是伯纳德·康曼特的观点(虽然他们两人观点相近),并且将巴特作品中具有统合力的线索视为一种乌托邦式,而不是寻求中性的努力:理论和批评总是通过某种社会性或情感性乌托邦的隐含形象来运作的,在这种乌托邦形象的比照下,找出现实和现有话语的欠缺之处。[39]错误在于,认为这种乌托邦能够实现。

巴特去世后的二十年里所发生的变化可以归结为以下五点:

首先,他的地位发生了巨大变化。1979年,在巴特去世的前一年,韦恩·布斯称他为“如今对于美国批评产生最大影响的人”。我必须指出的是,布斯与其说是在称赞巴特,不如说是在抱怨美国批评屈从于这股歪风邪气。不过,当你在2001年重新读到这番评论时,你会一下子愣住,它让你回想起20世纪70年代巴特曾经有过的重要地位。很难描述那种重要性,这一点本身就很有趣。巴特之所以重要,并非因为他是福柯所说的某种“话语”的创始人,比如弗洛伊德或马克思。在福柯所说的情况下,思想的后续发展形式是对原始文本进行评论或阐释。巴特的重要性也不在于他是某个学派的创始人,他并没有创立某个理论框架,让许多后来者得以在此框架下进行工作(在英美两国有许多“拉康主义者”和“阿尔都塞主义者”,却没有所谓的“巴特主义者”,虽然有许多人,包括我在内,都深受巴特的影响)。此外,巴特也不是所谓的发现者,后者通常凭借自己的洞察力提出重要论断,

比如，本尼迪克·安德森就被别人广泛征引，他告诉我们，民族和其他大型群体都是“想象的共同体”。巴特的特殊意义在于，他的权威性无须理由：当你要写一篇评论文章的时候，不管你的主题是什么，用“罗兰·巴特评论道……”这句话作为开场白总是个好办法；他的重要性就在于，没有人会反驳说：“那又怎么样？”

在文学研究领域内，沃尔特·本雅明继巴特之后获得了类似的权威地位（区别在于，人们花了大量工夫来澄清本雅明的文本）。或许可以把这种权威性称为毫无争议的参照点，具备这种权威足以使人成为重要的思想家和文化人物，但很大程度上巴特已经丧失了这种特权。现在他已经不再是你可以直接引述的大人物。如今，你需要给出理由，说明自己为什么要阅读或者引述他的文本。

其次，谁都知道，巴特首先是个理论家，他写作的年代是“理论”的鼎盛时期，但现在“高深理论”已不再是新鲜事物，不再让人恐惧或受人崇敬。不过巴特同样也是一个抗拒理论的人——尤其是他自己的理论——他努力回避或挫败理论。稍后我还将回到这个话题。

第三，巴特的崇拜者如今不大可能把躁动或变化当成他作品的恒定特征来加以宣扬了：虽然巴特经历了一段多变的发展历程，但评论者已经提出了多种恒定特征，包括乌托邦式的冲动（奈特），寻求中性（康曼特），或试图将知识文学化（菲利普·罗歇）。但这些所谓的恒定因素真的能够抓住巴特最吸引人的地方吗？

第四，D.A.米勒写道，巴特对于书写身体的兴趣可以被视为“男同性恋复兴肉体的文化设想[的一部分]，他的书写为这一设想增添了（或者说从这一设想中挖掘出）一些具有重要意义的细致差别”，尤其是他愿意“思考处于最尴尬状态下、远谈不上‘完美’的身体”。^[40]将巴特纳入男同性恋美学研究的做法才刚刚起步。



图20 路易-让·卡尔韦写的传记《罗兰·巴特》所使用的护封照片。

最后，或许也是最重要的一点，巴特曾被视为激进人物，是法国文化价值面临的巨大威胁，但如今他已经成为一个文化偶像，代表着

许多他曾经危及的文化价值。2000年6月，一篇题为《符号皇帝》的文章发表在《电视全览》杂志上（这是《电视指南》和《纽约时报书评》的杂合），它用这样的标题来缅怀巴特：“热爱语言的人，迷恋句子的人，这位作者运用社会学和精神分析来阐述法国文学，但更重要的是，他有着非同寻常的精致风格。”^[41]这里没有提及巴特如何宣扬先锋文学，批评资产阶级神话，他在索邦的时候让人生厌，他还因为倡导作者之死而臭名昭著。此外，这个标题也回避了符号研究，用社会学的名号来代替。这并非笔误，读者后来会发现，作者提到巴特最终放弃了符号研究这一构想。巴特深爱着我们的语言，其中的精美之处让他魂牵梦萦。在法国，这一举动颇受人尊重，或许有那么一点滑稽，但绝不会让人愤怒或觉得危险。

巴特变成了一个文化偶像，从所谓的激进阶段变为热爱法语，这一转变过程证明，文化在本质上存在于个人主体与精神遗产（以母语为代表）之间的关系，由此巴特的转变更加可贵。“他放弃了结构主义的科学幻想，摆脱了政治与文化斗争中的宣传口号，我们的符号研究者开始了一段新的写作生涯。从今往后，巴特将让罗兰开口说话，他要突出欲望主体，也就是他的个体自我，那个毫无顾忌地热爱着语言和风格的人。”

我引述这段话，不是为了鄙薄，而是因为这段话具有典型的巴特风格，同时他的创作轨迹也为此提供了佐证。如我们所见，他在后期作品中批评了自己“对于科学性的美好梦想”。在早期作品中，虽然他对于二元对立的元语言提出过质疑，但这些对立项（内涵和外延，隐喻和转喻，可读和可写）扮演着重要的角色；《罗兰·巴特自述》却把这些对立项嘲讽为“伪造品”，“生产的修辞”，或者说，从其他话语那里窃用的“文本操作手段”，被用作“写作机器”的一部分，目的就是为了让文本保持运作”（第95/92页）。“因此，作品依靠着概念带来的冲动、持续不断的兴趣和短暂的狂热向前推进”（第114/110页）。

我们不妨就采取这种了然于胸的姿态，称颂巴特作为作者的敏锐洞察力，而不是他作为准理论家的妄断。这一立场很有诱惑力，尤其在当下，当理论的光环已经退去的时候，做一名博学的评论家，并且

反对理论的自高自大，这是一个更有利的姿态。但正因为这一观点具有诱惑力，读者更需要反思它的潜在影响——这样的思考可能会从两个方面展开。首先，就像我之前所做的那样，人们或许会问，巴特对于自己早期作品的祛魅行为是不是一种新的神秘化实践，一种只重风格不重实际的做法？考虑到评估人们过去使用的概念存在的困难，宣称这些概念是对于一种潜在写作欲望的迷恋或表露，而这种欲望将作者与其他人联系在一起，这样的想法多么具有诱惑力。这里没有理论，只有写作！巴特嘲弄自己早期所采用的概念，这一做法完全可能创造一种巴特式的神话，关于作家和作者的神话。

这并不是说，巴特不是一个作家，而是说，他是个独具魅力的作家：优雅、独特、大胆自信、不畏批评。不过正如他所言，虽然判断葡萄酒的好坏有客观标准，但这种标准是个神话。我们同样可以说，虽然巴特按照客观标准是个好作者，但巴特这位作者是个神话——是一种意识形态建构，其效果就在于阻碍别人采纳和检验他的说法，阻碍别人使用这些说法并且观察它们在分析我们感兴趣的文化客体和实践时所起到的作用。巴特宣称，他想要写作，不是针对某个对象去写，他的写作所具有的力量和兴趣与这些作品对于研究的文化客体所做出的论断密不可分。这一点体现在他后期关于普鲁斯特的杰出评论中，他宣称自己从针对某个主题而写变成为写而写；这一点同样也体现在他的早期作品中（这些作品往往接受“生产”这一说法）。

否定过去所使用的概念或理论和褒扬巴特的作者身份，这两种做法实际上是同一枚硬币的两个不同侧面。重要的是，要思考这两点对于评价巴特如今的价值产生了怎样的影响。人们为什么要读他的作品？为了加剧人们的怀疑，认为理论话语真的只是以某种可疑形式呈现的傲慢自负？那样一来，巴特的价值将取决于某个强大的、需要人们学会抗拒的理论，但现实并非如此。正相反，巴特的作品更多在于提醒我们注意思想的探险，并且鼓励我们跳出普遍接受的观念，尝试新的思考。

我认为，巴特的价值，不，应该说巴特的才华并不在于他晚期作品中的博学或感伤，而是在于他的早期作品，在于他为建立科学性所

做的尝试。在《文艺批评文集》中，他把作家称为公共实验者，在公开场合，为了公众利益，对思想进行实验（第10/xii页）。在《罗兰·巴特自述》中，他重新回到这一想法：他[巴特]“召唤概念，实验了现代性（就像人们在不知道如何使用收音机的时候，尝试着按下不同按钮）”（第78/74页）。

巴特的才华有一个重要方面，即他发现系统性和对于明确性的要求具有启发作用。正是在他试图创立一种关于研究对象的系统性理论或分析的时候，这一步骤引导他转而研究某些被人忽视的话语中的问题、话题和要素。符号研究的范式提出，存在意义的地方就存在着系统，人们必须辨认出意指行为的不同层面以及每个层面中的能指和所指。因此，这一范式就要求巴特考虑，时装说明文字中每个要素的功能，或者关于天气的闲聊如何反映出人们的社会阶层。以文学为例，《S/Z》采取的逐步递进的办法迫使巴特进行思考，那些细节——既包括最不起眼的部分，也包括最重要的内容——如何根据不同的范式或代码，被挑选、吸收并加以组织。

系统性首先是一种陌生化手法。你必须以新的条目和新的方式来看待事物，并且得出你的结论。因此，不管一种真正的理论能否形成，对于巴特来说，系统化的动力至关重要。当他转而反对系统化的时候，他就可能陷入那些资产阶级的、感伤的写作形式，把他曾经分析过的文化机制重新变成神话。

系统性的一大优点是，我们可以很容易地对巴特所说的“现实效果”进行简单的思考（现在这已经成为法国教育系统的主要内容）。他从福楼拜的短篇故事《简单的心》开始说起，故事中的人物奥班斯的住房墙上挂着一个气压计：“在气压计下，一架旧钢琴上放着一堆金字塔状的盒子和纸箱。”巴特问：气压计起到什么作用？“如果想要做出详尽分析，”他写道，“（如果一种理论不能解释分析对象的整体，也就是说，叙事的整个表层，那么这样的理论有什么价值？……理论不可避免地遇到一些符号体系，它们不承担任何功能（哪怕是间接的功能）……”（《语言絮谈》，第179——180/141页）。这些符号体系涉及某种乏味的信息过度，一种叙事的“奢侈”状态。巴特写

道，这里产生了一个问题，它对于叙事的结构分析来说至关重要：“在叙事中，是不是任何内容都具有意指功能？如果不是，如果在叙事语段中包含了不实施意指的部分，那么对于这些不实施意指的部分来说，它们的意指功能又是什么？”（第181/143页）。某些细节对于情节、悬念、人物、氛围和象征意义并无帮助，但却具有意指功能。巴特总结道：正因为它们没有意义，所以才能实施意指，既然在西方意识形态中，意义总是与现实相对立，那么“我们是真实的”，“功能分析留下的残余部分具有共同点：它们都指示我们通常所说的‘具体现实’”（第184/146页）。之前还没有任何理论符号系统中的这一重要功能被分析过，但这一功能对于现实主义传统和先锋派作品都至关重要。正如巴特在分析罗伯——格里耶的作品时所指出的，描述（通过过度的细节和客观性）清除了意义，破坏了叙事的魅力。

正是符号研究让巴特在文学、时装和其他意指系统中发现了确立意义与清空意义这两种对立行为的持久斗争，人文主义批评往往过于轻易地假定，在这些意指系统中存在着足够的意义，他们从不担心有数以百万计的符号虽然摆出一副示意的姿态，却并没有提供预期的意义。

在《文艺批评文集》的前言中，巴特写道，文学的任务并非如常人所想，“要把无法表达的事物表达出来”——这样的作品将是一种灵魂文学——文学的任务应该是“让能够表达的事物变得难以表达”，让我们的文化代码所赋予的意义变得不确定，从而消除之前的话语实践在这个世界上留下的痕迹（第15/ xvii页）。因此，宣扬先锋派文学、促进文化转变和对于科学性的美好梦想这三个目标之间存在联系，正是对于科学性的梦想引领着早年的巴特不仅尝试建立一种系统性的符号研究，而且特别关注我们习以为常或者不屑一顾的现象。如果当代的崇拜者所创造的巴特形象中（“那个毫无顾忌地热爱着语言和风格的人”），那个曾经的巴特就此消失，那真让人遗憾，这些崇拜者想忘却作为理论家的巴特，转而营造作为作家的巴特。但必须说的是，理论家也是作家，是别人严肃对待其思想的作家。毫无疑问，巴特当得起这样的评价。

注释及参考书目

[1] 韦恩·布斯，《批判性理解》，芝加哥大学出版社，1979年，第69页。

[2] 约翰·斯特罗克，《罗兰·巴特》，收录于《结构主义以来》，牛津大学出版社，1979年，第52页。

[3] 让——保罗·萨特，《何为文学？》，伽利玛出版社，1948年，第334页、第345页、第341页；英译本《何为文学？》，梅休因出版社，1970年，第206页、第212——213页、第210页。

[4] 在《文艺批评文集》中，巴特用écrivain（作家）与écrivain（作者）之间的区分来代替萨特对于诗人与散文作者所做的区分。作家专注于对语言进行探索，而作者则使用语言来表达他的想法。对于巴特来说，所有有趣的写作者都是écrivain（作家）。

[5] 在1971年的一次访谈（《回应》，第92——93页）中，巴特谈到，在《写作的零度》中，他打算“用马克思主义来改造萨特式的承诺”。不过，我们不能完全信任巴特在这段访谈中的回忆，因为他还声称，在1953年时，他从未听说过莫里斯·布朗肖。但事实上，在《写作的零度》中，布朗肖的名字公然出现：巴特引述了他关于卡夫卡的一段评论，并且引用了布朗肖论马拉美的著作，作为他本人观点的理论来源。

[6] 巴特，《主人与仆人》，《新文学》杂志，1953年3月号，第108页。

[7] 巴特谈到，他喜爱“写作行为”：“写作是手，写作是身体：是它的冲动，它的控制机制，它的节奏，它的重量，它的滑动，它的复杂状况，还有它的闪躲——简而言之，写作不是灵魂，而是承载着欲望和无意识的主体”（《访谈录》，第184/193页）。他还说，较早时期的作家也“可能呈现先锋派风格”，“只要是身体而不是意识形态在写

作”（第182/191页）。具体分析参见第八章。

[8] 参见《文之悦》。根据书中的说法，读者通过各种群体语言的同居

，达到“醉”（极端文本所提供的愉悦感）的境界（第10/4页）。巴特说，他在萨德的作品中发现了这种“语言同居”：“相互对立的代码（比如高贵与琐碎）发生接触，创造出浮夸、可笑的新词汇；用于表达色情讯息的句子如此纯净，可以用作语法范例”（第14/6页）。巴特的解读（又加上了一种语言用法）强化了此类碰撞所产生的效果。

[9] 雷蒙德·皮卡尔，《新批评还是新欺诈？》，波维尔出版社，1965年，第69页；英译本《新批评还是新欺诈？》，弗兰克·汤译，华盛顿州立大学出版社，1969年，第21页。

[10] 爱德华·吉东，《巴特先生与学院派批评》，《世界报》，1964年3月28日，第9页。

[11] 关于索绪尔的语言理论和他对于建立符号学的倡议，参见拙著《索绪尔》，丰塔纳出版社，1976年；修订版，《费迪南德·德·索绪尔》，康奈尔大学出版社，1986年。

[12] 参见拙著《结构主义诗学：结构主义、语言学与文学研究》，康奈尔大学出版社，1975年，第34——38页。

[13] 关于结构主义文学研究中用到的语言学理论，参见拙著《结构主义诗学》，第一部分。关于巴特借用本维尼斯特所做的区分，参见该书第197——200页。

[14] 巴特，《从何处开始？》，法文原版《写作的零度及新文艺批评文集》，第155页/英译本《新文艺批评文集》，第89页。这篇文章是巴特关于如何进行结构分析的最明确的指导说明。

[15] 参见巴特的《对埃德加·爱伦·坡一则故事的文本分析》，收录于《符号学冒险》。

[16] 芭芭拉·约翰逊对此做出了精彩分析，她将巴特对于《萨拉辛》的“反建构主义”处理与“解构主义”解读进行了对比，并且提出，巴特拒绝重新排列或重新建构文本，这导致他错失了某些解读方式，通过这些方式，这个文本破坏了读者模式的预设，而原本它被认为是从属于这些预设的。参见她的论文《批评差异：巴特/巴尔扎克》，收录于《批评差异》，约翰·霍普金斯大学出版社，1981年。

[17] 参见巴特的《实在的效果》，《语言絮谈》，第185——186/146——147页。

[18] 关于解构方法的说明，参见拙著《论解构：结构主义之后的理论与批评》，康奈尔大学出版社，1982年。

[19] 为夏多布里昂的《朗塞传》所作的序言，收录于法文原版《写作的零度及新文艺批评文集》，第106页/英译本《新文艺批评文集》，第41页。

[20] 米歇尔——安托万·比尔尼耶、帕特里克·朗博，《轻松学会罗兰·巴特》，巴拉尔出版社，1978年，第41页。

[21] 《写作：一个不及物动词》，收录于《语言絮谈》，第21——31/11——21页。

[22] 对于情感的符号学分析，参见拙著《福楼拜：不确定性的使用》，康奈尔大学出版社，1974年，第225——228页。

[23] 特别有趣的是两篇文章。一篇是《艺术的智慧》，这是巴特为了一本展览目录《赛·通布利的绘画及素描作品，1954——1977》所写的序言，该展览在惠特尼美国艺术博物馆（纽约，1979年）举行。这篇文章后来收入《形式的责任》，第157——176页。另一篇文章是《布里亚——萨瓦兰的讲课》，这是他在布里亚——萨瓦兰的《味觉生理学》再版时（赫尔曼出版社，1975年）所写的序言，收入《语言絮谈》，英译本，第250——270页。

[24] 关于这一问题的讨论，参见拙著《论解构》，康奈尔大学出

版社，1982年，第1章。

[25] 英译本没有收入弗朗索瓦·瓦尔的序言。

[26] 参见《游戏规则》，1991年第5期。表达支持的声明刊登在该杂志1992年的第6期上。另参见《无限》，1992年第37期。

[27] 对于其中三个系列的简要总结，参见《全集》第3卷（门槛出版社，1995年）中的几篇文章，包括：《如何共处》，第744页；《中性》，第887页；《小说的准备（1）：从生活到工作》，第1059页。“中性”这一主题贯穿巴特不同风格的作品，参见伯纳德·康曼特的精彩分析：《罗兰·巴特：朝向中性》，克里斯蒂安·布尔古瓦出版社，1991年。

[28] 《养生》，收录于《全集》，第3卷，第1241页。如对此类作品感兴趣，可参见理查德·克莱恩，《吃胖》，万神殿出版社，1996年。

[29] 《消除神话》，《编年史》，《全集》，第3卷，第988页。

[30] 《暂停》，《编年史》，《全集》，第3卷，第990——991页。

[31] 《新的生活》，《全集》，第3卷，第1300页，注释2。

[32] 同上，第1301页。

[33] 同上，第1302页。另参见《敢于懒惰！》，《全集》，第3卷，第1085页。

[34] 戴安娜·奈特对《新的生活》所做的分析最为出色。她在《事件》中找到了这段文字的出处，从而解释了摩洛哥男孩的这一说法。同时，她还指出，这里援引的禅诗出自《禅林句集》，巴特转引自阿兰·沃茨的《禅道》。在《全集》中，埃里克·马蒂犯了一个错误，他把巴特的附注错写成“Zenzin诗歌中的摩洛哥男孩”，然后他在

注释中说，这句话指的是源自摩洛哥口头文学传统的一首诗歌。事实上，在《恋人絮语》的结尾处，巴特同样引用了沃茨书中的禅诗。参见戴安娜·奈特，《闲散的思想：论巴特〈新的生活〉》，《诺丁汉法国研究》，1997年春季号，第94——95页。

[35] 《新的生活》，《全集》，第3卷，第1306页。这里用到的典故是拉封丹的寓言《想变得和公牛一样大的青蛙》。

[36] 伯纳德·康曼特，《罗兰·巴特：朝向中性》，克里斯蒂安·布尔古瓦出版社，1991年，第14页，第27页。

[37] 菲利普·勒热纳，《我也是这样》，门槛出版社，1986年，第107页。嘲讽巴特的章节在《轻松学会罗兰·巴特》的第103——116页。

[38] 同上，第108页。

[39] 戴安娜·奈特，《巴特与乌托邦：空间、旅行、写作》，牛津大学出版社，1997年。

[40] D.A.米勒，《请出罗兰·巴特》，加州大学出版社，1992年，第31——32页。

[41] 吉勒·马卡萨，《符号皇帝》，《电视全览》，第2631期，2000年6月14日，第62页。

索引

A

‘Analyse textuelle d'un conte d'Edgar Poe' 《对埃德加·爱伦·坡一则故事的文本分析》

Anderson , Benedict 本尼迪克·安德森

author , place of 作者的位置

B

Bachelard , Gaston 加斯东·巴什拉

Balzac , Honoré de 奥诺雷·德·巴尔扎克

Barthes , Roland 罗兰·巴特

authority of 的权威性

as cultural figure 作为文化人物

life of 的生平

self-description 自我描述

Béguin , Albert 阿尔贝·贝甘

Benjamin , Walter 沃尔特·本雅明

Benveniste , Emile 埃米尔·本维尼斯特

Blanchot , Maurice 莫里斯·布朗肖

body 身体

Booth , Wayne 韦恩·布斯

boredom 厌倦

boxing 拳击

Brando , Marlon 马龙·白兰度

Brecht , Bertold 贝托尔特·布莱希特

C

Calvet , Louis-Jean 路易——让·卡尔韦

Camus , Albert 阿尔贝·加缪

Chambre claire , La 《明室：摄影札记》

Chateaubriand 夏多布里昂

Chomsky , Noam 诺姆·乔姆斯基

codes 代码

cultural 文化的

literary 文学的

Collège de France , lectures at 法兰西学院的讲座

Comment , Bernard 伯纳德·康曼特

criticism 批评

Critique et vérité 《批评与真实》

Crusoe , Robinson 鲁宾逊·克鲁索

D

deconstruction 解构

Degré zéro de l'écriture , Le 《写作的零度》

demystification 去除神秘化

description 描述

dieting 节食

Dispot , Laurent 洛朗·迪斯波

E

écriture 书写

Eisenstein , Sergei 谢尔盖·爱森斯坦

Eléments de sémiologie 《符号学原理》

Empire des signes , L' 《符号帝国》

Essais critiques 《文艺批评文集》

F

fashion 时尚

Flaubert , Gustave 古斯塔夫·福楼拜

food system 食物体系

Foucault , Michel 米歇尔·福柯

Fourier , Charles 查尔斯·傅立叶

Fragments d'un discours amoureux 《恋人絮语》

Freud , Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德

G

Garaudy , Roger 罗杰·加洛蒂

Gide , André 安德雷·纪德

Goethe , J.W.von J.W.冯·歌德

Grain de la voix , Le 《访谈录》

H

haiku 俳句

Hébert , Jacques 雅克·埃贝尔

Heidegger , Martin 马丁·海德格尔

history 历史

homosexuality 同性恋

I

ideology 意识形态

idleness 闲散

Image , Music , Text 《意象、音乐、文本》

Incidents 《事件》

interpretation 阐释

'Introduction à l'analyse structurale des récits' 《叙事的结构分析
导论》

irony 反讽

J

Japan 日本

Johnson , Barbara 芭芭拉·约翰逊

journal 日记

K

Kazan , Elia 伊利亚·卡赞

Klein , Richard 理查德·克莱恩

Knight , Diana 戴安娜·奈特

L

La Bruyère 拉布吕耶尔

La Fayette , Madame de 拉法耶特夫人

Lacan , Jacques 雅克·拉康

anguage 语言

ethics of 的伦理性

of fashion 时尚的

of literature 文学的

and pleasure 与愉悦

Leon 《就职演说》

Lejeune , Philippe 菲利普·勒热纳

linguistics 语言学

literary history 文学史

literature 文学

Loyola , Ignatius 依纳爵·罗犹拉

M

Mallarmé , Stéphane 斯特凡·马拉美

Mann , Thomas 托马斯·曼

Marty , Eric 埃里克·马蒂

Marxism 马克思主义

maxim 格言

meaning , empty 空洞意义

Michelet , Jules 儒勒·米什莱

Michelet par lui-même 《米什莱》

Miller , D.A.D.A.米勒

Moroccan boys 摩洛哥男孩

'Mort de l'auteur , ' La 作者之死

myth 神话

Mythologies 《神话学》

N

narratology叙事学

Nature 自然

Neutre , le 《中性》

nouveau roman 新小说

nouvelle critique 新批评

Nouvelle Observateur 《新观察者》

novel 小说

novelistic , the 准小说

O

Oeuvres completes 《全集》

oppositions 对立项

P

'Par où commencer , '《从何处开始？》

Pascal , Blaise 布莱士·帕斯卡

pathos , of the novel 小说唤起读者怜悯的特质

phenomenological criticism 现象学批评

Picard , Raymond 雷蒙德·皮卡尔

Plaisir du texte , Le 《文之悦》

Playboy 《花花公子》

pleasure 愉悦

plot 情节

poetics 诗学

poetry 诗歌

post-structuralism 后结构主义

Poulet , Georges 乔治·布莱

Propp , Vladimir 弗拉迪米尔·帕洛普

Proust , Marcel 马塞尔·普鲁斯特

psychoanalysis 精神分析

psychology 心理学

R

Racine , Jean 让·拉辛

reading 阅读

reality effect 现实效果

'Réponses' 《回应》

Richard , Jean-Pierre 让——皮埃尔·理查德

Robbe-Grillet , Alain 阿兰·罗伯——格里耶

Roger , Philippe 菲利普·罗歇

Roland Barthes par Roland Barthes 《罗兰·巴特自述》

Roland-Barthes sans peine , Le 《轻松学会罗兰·巴特》

S

S/Z 《S/Z》

Sade , Marquis de 萨德侯爵

Sade/Fourier/Loyola 《萨德、傅立叶、罗犹拉》

Sartre , Jean-Paul 让——保罗·萨特

Saussure , Ferdinand de 费迪南德·德·索绪尔

science , idea of 科学 , 的思想

semiology 符号研究

sentimentality 情感

sign 符号

'Soirées de Paris' 《巴黎之夜》

Sollers écrivain 《作家索尔莱斯》

Starobinski , Jean 让·斯塔罗宾斯基

structural analysis 结构分析

Sturrock , John 约翰·斯特罗克

style 风格

of Barthes巴特的

subject 主体

Sur Racine 《论拉辛》

symbol 象征

Système de la mode 《流行体系》

T

Télérama 《电视全览》

text 文本

theatre 戏剧

Tolstoy 托尔斯泰

U

utopia 乌托邦

V

Verfremdung 陌生化

'Vita nova' 《新的生活》

Voltaire 伏尔泰

W

Wahl , Fran?ois 弗朗索瓦·瓦尔

Watts , Alan 阿兰·沃茨

weather 天气

wine 葡萄酒

wrestling 摔跤

Z

Zola , Emile 埃米尔·左拉



分享译林更多好书：

-  官方微博： @译林出版社



-  豆瓣小站： <http://site.douban.com/yilin>

-  官方微信：



您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

A Very Short Introduction

牛津通识读本

量子理论 Quantum Theory

[英国] 约翰·波尔金霍恩 / 著

张川友 何玉红 / 译

译林出版社

量子理论

【英】约翰·波尔金霍恩 著

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

量子理论 / (英) 波尔金霍恩 (Polkinghorne, J.) 著 ; 张用友 , 何玉红译 . - 南京 : 译林出版社 , 2015.8

(牛津通识读本)

书名原文 : Quantum Theory: A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-5507-8

I. ①量... II. ①波... ②张... ③何... III. ①量子论 IV. ①O413

中国版本图书馆CIP数据核字 (2015) 第110113号

Copyright © John Polkinghorne, 2002

Quantum Theory was originally published in English in 2002.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2015 by Yilin Press, Ltd.

著作权合同登记号 图字 : 10-2014-197号

书 名 : 量子理论

作 者 : [英国] 约翰·波尔金霍恩

译者：张用友 何玉红

责任编辑：何本国

原文出版：Oxford University Press, 2002

出版发行：凤凰出版传媒股份有限公司

译林出版社

出版社地址：南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子邮箱：yilin@yilin.com

出版社网址：<http://www.yilin.com>

经销：凤凰出版传媒股份有限公司

印刷：江苏凤凰通达印刷有限公司

开本：635毫米×889毫米 1/16

印张：15

插页：4

版次：2015年8月第1版 2015年8月第1次印刷

书号：ISBN 978-7-5447-5507-8

定价：25.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换

（电话：025-83658316）

目录

致谢

序言

前言

第一章 经典物理的缺陷

光的本质

光谱

紫外灾难

光电效应

核型原子

玻尔原子

康普顿散射

第二章 曙光显现

矩阵力学

波动力学

量子力学

双缝和态叠加

几率

观测量

不确定性原理

几率振幅

互补性

量子逻辑

第三章 日益加深的困惑

几率

退相干

测量问题

存在优先状态吗？

第四章 进一步发展

隧穿

统计学

能带结构

延迟选择实验

历史求和

再谈退相干

相对论量子理论

量子场论

量子计算

第五章 相聚

第六章 教训与价值

实证主义和现实主义

合理性

形而上学标准

整体论

观测者的作用

量子炒作

术语表

数学附录

返回总目录

致谢

感谢牛津大学出版社工作人员在书稿付印过程中提供的帮助，并且特别感谢谢利·考克斯在第一稿中给予的许多有帮助的建议。

约翰·波尔金霍恩

于剑桥大学皇后学院

序言

李淼

对于我们的世界，科学家有两套体系来解释。

第一套体系已经存在了300多年，这就是牛顿的力学体系，机械论。事实上，这套体系的核心概念至少存在了2000多年，从亚里士多德开始，认为世界像一个大钟一样一旦上紧了发条，就有条不紊地运行下去，直到永远。这套体系与我们的日常经验吻合，里面的概念都可以用我们眼睛看到的具体事物来实现。

第二套体系存在了不到100年，严格说来是90年，这就是几位最幸运的天才在1925年前后发现的量子力学体系。根据这套体系，我们人眼看到的并不是世界背后最基本的元素，例如一个物体的状态不可以用它的位置和速度来描述。根据海森堡，我们可以谈一个粒子的具体位置，也可以谈它的具体速度，但不能同时谈它的位置和速度。这样，我们熟悉的简单决定论就失效了：当我们知道粒子的位置时，为了预言它下一刻的位置，就必须知道它的速度。不确定性原理告诉我们，这不可能。

不确定性原理完全违背了我们的直觉。但事情不会到此为止，量子论总是给我们带来无穷无尽的麻烦。比如纠缠，这个现象说，相隔遥远的测量结果会互相影响，并且这种影响看起来是瞬时的，这就是量子物体之间神秘的纠缠。但是，你却不能通过这种纠缠实现瞬时通信，更不能实现心灵感应。

还有很多我们无法理解的事情，例如，你无法区别两个电子，它们不同于两个人，可以叫作张三和李四。两个电子确实有两个，但不能被我们标记为甲电子和乙电子。在某个时刻你看到的两个电子，在下一个时刻你已经无法区分谁是谁了。

我们可以将量子世界的特点一直罗列下去，但这不是这篇序言该做的事情。其实，这也不是英国著名物理学家约翰·波尔金霍恩（John Polkinghorne）在这本小书中想做的事情。量子世界虽然不可思议，就像该书首页引用的费曼名言“我认为我可以肯定地说，现在没有人理解量子力学”所说的，但如果没有量子论，太阳不会燃烧，原子会四分五裂，我们熟悉的整个世界会四分五裂。

这本书不能看作普及量子论的科普书，但它还是某种形式的科普。它不为完全不懂量子论的人解释量子论，但它梳理了量子的基本概念和性质。与普通量子科普书不同的是，作者想告诉我们量子世界是如何令人惊讶，物理学家如何试图把握这个理论，如何提出不同的解释，比如哥本哈根解释、新哥本哈根解释、隐变量、贝尔关于量子的非实在论的工作，甚至还有多世界解释——我们的世界通过事物之间的互相作用不断地分裂成更多的世界，等等。因此，这本书不仅应该推荐给普通人，更应该推荐给物理系的学生和物理系的教授阅读。

确实，阅读了这本小册子之后，我又重新理解了过去以为已经理解的各种理论，多世界也好，测量问题也好，意识在量子世界扮演的角色也好。反正，这是一本值得任何对自然抱有好奇心的人静下心来认真看一遍的书。我个人觉得这本书不那么容易懂，却还是要推荐给大家，书中的每句话都是作者认真思考过的。

最后，想谈一谈作者本人，约翰·波尔金霍恩。我们读研究生的时候，一些对量子场论和粒子物理学感兴趣的同学就已经熟悉他的名字了。他研究过夸克，以及粒子作用的一些性质。当我陷入超弦理论时，我还阅读了他和别人合著的一本关于粒子散射的名著。尽管他的物理学成就足以引起任何一位同行的敬意，让我觉得不可思议的是，他在中年时放弃了专业物理学家身份，成为一名专业牧师。当然，在成为专业牧师后他并没有放弃物理学，例如你手中的这本书就是他在2002年出版的。

当他退出物理学界时，他47岁，这是1977年，那时我快高中毕业了。他说，他在25年的物理学职业生涯中已经做了能够对物理学做

的事，他的最重要的研究也许已经做了，因此，神职工作应该是最最好的第二个职业生涯。确实，他在第二个职业生涯中做得十分出色，56岁时担任了剑桥三一教堂的院长，同时担任皇后学院院长，直到66岁退休。

波尔金霍恩除了专著外还写了几本科普著作，写得最多的还是科学与宗教的关系，一共26本，还获得了邓普顿奖金。他认为存在自由意志，这一点我很喜欢，因为我也相信人有自由意志。但他不认为自由意志与量子世界的随机性有关，我却坚定地认为人的自由意志与量子有关，不一定是简单的随机性，也许与霍金的“无界理论”有些关系，我不确定。不管怎样，他是我一个榜样，成功地实现了第二个职业生涯，当然，我不是有神论者，我的第二个职业生涯将是什么我还很模糊。作为序言，我扯得有点远了，但我觉得了解作者本人对阅读他的著作有帮助。

前言

20世纪20年代中期，人类发现了现代量子理论。该理论带来了自艾萨克·牛顿时代以来人类认识物理世界本质的最重大变革。人们发现，曾经被认为是具有清晰、确定过程的地方，在亚原子基础上，其行为是模糊的、断断续续的。与这个革命性变化相比，狭义相对论和广义相对论的伟大发现，似乎仅仅是对经典物理的有趣改变。事实上，相对论的创始人阿尔伯特·爱因斯坦发现现代量子力学是如此不符合他的形而上学旨趣，以至于他直到临终时都在执拗地反对量子力学。可以毫不夸张地说，量子理论是20世纪最杰出的智力成果之一，而且它的发现对我们理解物理过程来说是一次真正的革命。

正因为如此，享受量子理论不应该成为理论物理学家独有的乐趣。虽然完整地描述这个理论需要使用它的自然语言——数学，但是，对于准备花一些精力来读完一个卓越发现的普通读者来说，它的许多基本概念还是可以被理解的。写这本书的时候，我考虑的就是这样的读者。本书正文不包含任何数学方程。在后面的简短附录中，我总结了一些简单的数学见解，它们可以给那些有能力消化更多知识的读者提供进一步的启示。（该附录的相关条目在正文中以粗体形式交叉指引。）

在最初发现之后超过75年的应用过程中，量子理论被证明是卓有成效的。目前人们自信且成功地将它应用于夸克和胶子（当代原子核物质基本成分的候选物）的讨论中，尽管这些物质最多只有量子先驱者们所关注的原子的亿分之一大。然而，依然存在一个深刻的矛盾。关于这一点，本书开篇引语有一些生动夸张的表述，代表了伟大的第二代量子物理学家理查德·费曼的看法，但事实显然是，虽然知道怎么得出结论，但我们对这个理论的理解尚不够充分。接下来我们将看到，重要的解释性问题仍然没有解决。要最终解决它们，不仅需要物理洞察力，还需要形而上学的决断。

年轻时，我有幸在保罗·狄拉克讲授其著名剑桥课程的时期，跟在他身边学习量子理论。狄拉克讲座的素材与他的拓荒之作《量子力学原理》基本一致。《量子力学原理》是20世纪科学出版物中真正的经典著作。狄拉克不仅是我个人认识的最伟大的理论物理学家，他纯粹的精神和谦逊的态度（他从没有丝毫强调过自己对物理学基本原理的巨大贡献）也使他成为一位励志人物和科学圣人。谨以本书纪念他。

谨以此书纪念

保罗·阿德里安·莫里斯·狄拉克

1902—1984

我认为我可以肯定地说，现在没有人理解量子力学。

——理查德·费曼

第一章 经典物理的缺陷

现代物理科学的首次繁荣在1687年达到顶峰，其标志是艾萨克·牛顿的《自然哲学之数学原理》的出版。此后，力学作为一门成熟科学得以建立，并且能够以清晰确定的方式描述粒子运动。这门新兴科学看起来是如此地无懈可击，以至于在18世纪末，最伟大的牛顿力学继承者皮埃尔·西蒙·拉普拉斯做出了那个著名的断言：如果拥有无限的计算能力，并且知道某一时刻所有粒子的位置，人类就可以利用牛顿方程预测整个宇宙的未来，并且可以同样确定地反推宇宙的去。实际上，这个有些骇人听闻的机械论断言始终摆脱不了人们对其狂妄自负的强烈怀疑。首先，人类自身就不能像时钟一样按部就班地自动工作。其次，牛顿力学的成就虽然毫无疑问非常引人瞩目，但其并没有囊括当时已知物理世界的方方面面，仍然有一些未解决的问题在威胁着对牛顿力学体系自足性的信心。例如，牛顿发现的普适的引力平方反比定律（万有引力定律）的本质和起源是什么？这是一个牛顿自己也拒绝给出假设来回答的问题。另外，光的本质问题也没有解决。这方面，牛顿倒是在一定程度上给出了一个推测性的看法。在《光学》一书中，牛顿倾向于认为光是由一束小粒子流组成的。这种微粒说与牛顿从原子论方面看待物理世界的倾向是一致的。

光的本质

现在看来，对光的本质的理解，直到19世纪，人们才取得真正的进步。19世纪伊始，即1801年，托马斯·杨给出了一个非常有说服力的证据，表明光具有波动性，这也证实了一个世纪以前与牛顿同时代的荷兰人克里斯蒂安·惠更斯的推测。杨氏实验的核心是我们今天称作干涉现象的效应，典型的例子就是光干涉实验中出现的明暗交替条纹。具有讽刺意味的是，牛顿本人已经发现了类似实验现象，今天我们称其为牛顿环。这类效应是波的特征，是按照如下方式发生的：两

列波的叠加方式依赖于它们之间的相互振动。如果它们是同步的（物理学家的说法是相位同步），则波峰与波峰相互重叠，从而实现两列波间最大程度的相互加强。这种现象表现在光上就是明条纹。然而，当两列波完全不同步时（物理上指相位不同步），一列波的波峰与另一列波的波谷将会相互重叠，进而相互抵消。表现在光上，就会得到暗条纹。因此，明暗交替的干涉条纹的出现，毫无疑问地证实了波的存在。杨氏实验的结果似乎已经回答了光的本质问题，即光是一种波。

随着19世纪物理学的发展，人们对光的波动性的认识似乎变得更加清晰。汉斯·克里斯蒂安·奥斯特和迈克尔·法拉第的重要发现表明，电和磁这两种初看上去似乎特征迥异的现象，事实上彼此紧密相关。将电和磁以统一的方式进行描述的电磁理论最终由詹姆斯·克拉克·麦克斯韦完成。麦克斯韦是一位天才，说他可以与牛顿齐名并不为过。1873年，麦克斯韦在《论电和磁》一书中，给出了著名的电磁理论方程，该方程至今仍是电磁理论的基石，而《论电和磁》也是科学出版史上开创时代的经典巨著。麦克斯韦认识到这些电磁方程拥有波类型解，并且这些波的速度由已知的物理常数决定。而实际上，这些波的速度就是光速！

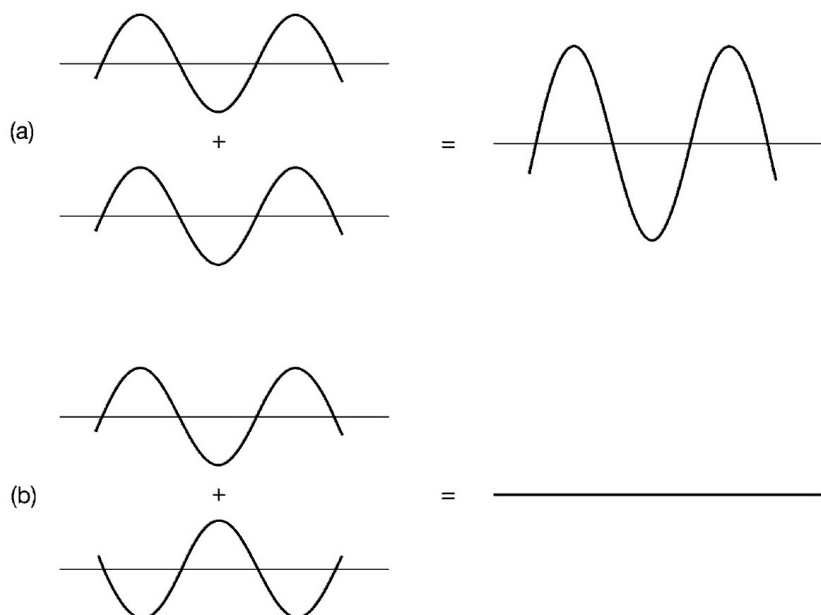


图1 两列波的叠加：(a) 完全同步；(b) 完全不同步

这个发现被视为19世纪物理学最伟大的胜利。光是电磁波的事实似乎被完全证实。麦克斯韦和同时代人认为这些波是弥漫于宇宙的弹性介质的振动，这种介质随后被称为以太。在一篇百科全书式文章中，他说以太是整个物理理论中证实最充分的物理对象。

我们把牛顿和麦克斯韦的物理学称为经典物理。到19世纪末，它已经成为一个壮观的理论大厦。当元老们，如开尔文勋爵，开始认为人们现在已经知道了所有物理学的重大思想，留待解决的只是以更高的准确性去处理细节时，简直一点也不令人吃惊。在19世纪八九十年代，德国的一个年轻人在思考他的学术事业时，被警告不要研究物理学。最好是到别的学科看看，因为物理学已经走到了路的尽头，没留下多少真正值得研究的东西了。这个年轻人的名字叫马克斯·普朗克，幸运的是他没有理会给他的建议。

事实上，在经典物理华丽的外表上已经开始显露出一些缺陷。在19世纪80年代，美国人迈克尔逊和莫雷已经做了一些聪明的实验，试图证明地球在以太中的运动。其思想如下：如果光确实是该介质中的

波，那么测量到光速应该取决于观测者如何相对于以太移动。想象一下海上的波浪。从一艘船上观测到的它们的视觉速度，取决于这艘船是随着这些波浪运动还是逆着这些波浪运动，前者的速度要小于后者。设计这个实验的目的是比较光在两个相互垂直方向上的速度。只有当地球在进行测量时碰巧与以太相对静止，这两个速度才有望相同，而这种可能性可以通过在几个月后重复这个实验予以排除，那时地球在它的轨道中就向不同的方向运动了。实际上，迈克尔逊和莫雷探测不出任何速率上的差别。解决这个问题需要爱因斯坦的狭义相对论，该理论彻底摒弃了以太。这个伟大的发现并不是我们现在的关注点，不过应该注意到，相对论虽然意义重大且令人惊讶，却并没有放弃经典物理所具有的清晰性和确定性。这就是为什么我在前言中说狭义相对论所要求的革命性思想比量子理论所要求的要少得多。

光谱

量子革命的第一个线索实际上出现于1885年，虽然当时并没有被认识到。这个线索源自一名瑞士教师巴耳末的数学涂鸦。

他当时正在思考氢光谱，也就是从白炽气体发射出来的光经过棱镜后分裂成的一组分离的彩色条纹。不同颜色对应于所涉及光波的不同频率（振荡速率）。通过摆弄数字，巴耳末发现这些频率能够用一个非常简单的数学公式来描述（见数学附录1）。在那个时代，该发现似乎仅仅是一种好奇。

随后，人们试图用他们当时对原子的认识去理解巴耳末得出的结果。1897年，汤姆孙发现原子中的负电荷由微小粒子携带，这些微小粒子最后被命名为“电子”。用以平衡的正电荷被假定为只是简单地分布在原子中。这个观点被称为“梅子布丁模型”，电子相当于梅子，正电荷相当于布丁。光谱频率从而对应于电子在正电荷“布丁”中的各种振荡方式。然而，以在经验上令人满意的方式使这个观点实际起作用极其困难的。我们将会看到，对巴耳末的古怪发现的正确解释，最终使用了一套非常不同的观点。同时，原子的本质可能太令人

费解，因而这些问题没有引起大范围的关注。

紫外灾难

更加明显具有挑战性和迷惑性的是另一个被称为“紫外灾难”的难题，这个难题最先由瑞利勋爵于1900年发现。紫外灾难源自19世纪另一个伟大发现——统计物理的应用。这里，科学家们试图理解和掌握复杂系统的行为，复杂系统中具体的运动状态可以呈现很多不同的形式。这种系统的一个例子就是由许多不同分子组成的一种气体，其中每个分子处于各自的运动状态。另一个例子就是辐射能，它可能由许多不同频率的能量组成。追踪如此复杂的系统中正在发生的所有细节是不可能的，但是，它们整体行为的一些重要方面仍可以被计算出来。事实就是这样，因为整体行为是对许多个体成分运动状态的一个粗粒化平均的结果。在这些可能性当中，最有可能的那一个起支配作用，因为它表现出压倒一切的最大可能。基于最概然估计，克拉克·麦克斯韦和路德维希·玻尔兹曼得以证明，人们能够可靠地计算一个复杂系统整体行为的特定整体性质，例如，已知气体的体积和温度来计算气体的压强。

瑞利将统计物理的这些技术应用到黑体辐射问题上，研究能量是如何分布在不同频率之间的。所谓的黑体就是能够对入射到身上的辐射全部吸收，并能将它们全部再发射出去的物体。黑体的平衡态辐射光谱问题似乎是一个相当另类的问题，但实际上，在非常好的近似下黑体是可实现的。因此，这是一个从理论上和实验上都可以研究的问题，例如研究一个特制烤箱内部的辐射。这个问题可以通过以下已知事实来简化：该问题的答案仅取决于黑体的温度，而不取决于黑体结构的任何其他细节。瑞利指出，直接应用屡试不爽的统计物理思想将导致灾难性的结果。计算结果不仅与测量的光谱不一致，而且根本没有任何意义。计算结果预言，集中在高频处的能量将会无限大。这个令人尴尬的结论被称为“紫外灾难”。它的灾难性足够清晰：“紫外”是“高频”的另一种说法。灾难的出现是因为经典统计物理学预见到，系统的每个自由度（这里指辐射能够波动的每种特定方式）都将

接受相同的固定能量，该能量大小仅取决于温度。频率越高，对应的振荡模式的数量就越多，结果就是高频区的任何东西都不受控制，进而堆积出无限能量。这个问题不只是经典物理学光鲜外表上的一个难看的瑕疵，更确切地说，它是大厦裂开的一个巨大漏洞。

一年内，已在柏林担任物理教授的马克斯·普朗克发现了一个非比寻常的方法来摆脱这个困境。他告诉儿子，他相信自己做出了一个与牛顿力学同样意义重大的发现。这看起来是在夸口，但是普朗克只是说出了朴素的事实。

经典物理认为，辐射是连续地渗入和渗出黑体的，就像水渗入和渗出海绵一样。在经典物理平滑变化的世界里，其他的猜测看起来都是完全没有道理的。然而，普朗克提出了一个相反的看法，认为辐射是在确定大小的能量包里不时地进行发射和吸收的。他指明这些量子（对能量包的称呼）之一包含的能量应与辐射的频率成正比。比例系数被认为是自然界的一个普适常数，现在被称为普朗克常数，并用符号 h 来表示。与日常经验中的尺寸相比， h 的量级非常小。这就是辐射的这一间断行为以前没有被注意到的原因：一行小点非常紧密地靠在一起，看起来就像实线一样。

这个大胆假说的一个直接结果就是，仅在单量子能量明显很高的事件中能够发射或吸收高频辐射。与经典物理的期望相比，这个大能量的代价意味着高频事件被严重抑制。以这种方式化解高频困难，不仅消除了紫外灾难，同时还产生了一个与经验结果非常一致的公式。

显然，普朗克意识到的事情意义重大。但是究竟这个重大意义是什么，刚开始无论是他还是其他人都无法确定。人们应该对量子重视到什么程度？它们是辐射的永久特征，还是仅仅是辐射碰巧与黑体相互作用的方式的一个方面？毕竟，从水龙头上滴下的水形成了一串水量子，但是只要落到盆中，它们就与其他的水混合而失去了自己的特性。

光电效应

下一个进展是由一位时间充裕的年轻人完成的。当时这位年轻人是伯尔尼专利局的一名三级检查员。他的名字就是阿尔伯特·爱因斯坦。在爱因斯坦的奇迹之年——1905年，他做出了三项奠基性发现，其中之一被证明是量子理论展开中的故事的下一步。爱因斯坦通过研究光电效应来思考那些已经显现但令人费解的光性质（数学附录2）。光电效应是指一束光将电子从金属内部弹射出来的现象。金属包含电子，电子可以在金属内部四处移动（电流就是由电子流动产生的），但是电子并没有足够的能量使它们完全逃离金属。光电效应的发生一点也不令人吃惊。辐射将能量转移到被限制在金属内部的电子上，如果电子获得的能量足够多，就能够摆脱限制它们的力。按经典物理的方式来思考，电子将会被光波的“汹涌”所搅动，一些电子被搅动得足够厉害从而能够从金属中振动松脱出来。根据这个看法，由于光束的强度决定了它所包含的能量，金属中电子被光波搅动出来的程度将依赖于光束的强度，而不会预见到对入射光的频率有任何特别的依赖。事实上，实验显示出的是完全相反的情况。当低于一个特定的临界频率时，不管光束有多强，都没有电子被发射出来；相反，当高于那个临界频率时，即使非常弱的光束都能够发射出一些电子。

爱因斯坦看到，如果认为光束是一串持续量子流，这个令人费解的情况将立刻变得明白易懂。一个电子被发射出来是因为这些量子中的一个与其碰撞并且失去了全部能量。根据普朗克量子假说，那个量子中的能量值与频率成正比。如果频率太低，在一次碰撞中将没有足够的能量被转移以使电子能够逃离。另一方面，如果频率超过了某个临界值，将会有足够的能量使电子得以逃离。光束的强度仅仅决定其包含多少量子，因此也决定有多少电子被卷入碰撞并射出。增加光束强度不能改变在单次碰撞中被转移能量的多少。认真对待光量子（它们后来被称为“光子”）的存在，就可以揭开光电效应的神秘面纱。年轻的爱因斯坦完成了一个重大的发现。事实上，他最终因为这个发现而被授予诺贝尔奖，瑞典皇家科学院大概认为给他在1905年的另外两个伟大发现——狭义相对论和对分子真实性的令人信服的证明——颁发诺贝尔奖还是有疑问的！

光电效应的量子分析是一项伟大的物理学胜利，但是这项胜利似

乎也付出了惨重代价。现在，该课题面临一个严峻的危机。如何调解19世纪那些关于光的波动性的伟大认识与这些新思想的冲突？毕竟，波是一种分散的、摆动的事物，而量子是粒子性的，像小子弹一样。两者怎么可能同时是正确的？相当长的一段时间，物理学家只得接受光的波粒二象性这种令人不快的悖论。试图否认杨和麦克斯韦或者普朗克和爱因斯坦任何一方的观点，都不会取得任何进展。人们只得勉强依靠经验，即使并不理解。许多人似乎已经开始这么做，他们采取了转移注意力这样相当怯懦的策略。但最终，我们会发现这个故事有一个圆满的结局。

核型原子

同时，物理学家的注意力从光转向了原子。1911年，欧内斯特·卢瑟福在曼彻斯特与一帮年轻的合作者一起，开始研究一些带正电的被称作 α 粒子的小抛射物冲击金薄膜时的表现。大多数 α 粒子受影响很小，直接通过，但令研究者非常吃惊的是，有一些 α 粒子的偏转非常大。后来卢瑟福说，这就像一个15英寸的炮弹打到一张薄纸片上却反弹回来一样令人惊讶。对于这个结果，原子的梅子布丁模型根本没有任何意义。 α 粒子本应该像子弹穿过蛋糕一样顺利穿过。卢瑟福很快认识到只有一个方法能摆脱这个困境。排斥带正电 α 粒子的金原子正电荷，不能像在布丁里一样分散开来，而必须全部集中在原子的中心。与这个集中正电荷的近距离相遇将有足够的能力来偏转 α 粒子。卢瑟福是一位出色的实验物理学家，但并不是一位伟大的数学家。因此，他能从在新西兰的大学时代就学习的古老力学教科书中跳出来，进而证明原子中心的正电荷被负电子所围绕——这个想法与他观测到的 α 粒子行为完美符合。梅子布丁模型立即让位给原子的“太阳系”模型。卢瑟福和他的同事发现了原子核。

这是一次伟大的成功，但是乍一看，似乎又是一个付出惨重代价的胜利。事实上，原子核的发现又让经典物理跌进最深的危机中。如果原子中的电子环绕着原子核转动，那么电子将不停地改变它们的运动方向。在此过程中，经典电磁理论要求它们应该辐射出一部分能

量。因此，它们应该稳定地向原子核移近。这是一个真正的灾难性结论，因为这意味着原子不稳定，其组成部分电子会盘旋塌缩到中心。此外，在此衰减过程中，将会发射连续的辐射模式，看上去一点也不像巴耳末公式给出的分立的谱频率。1911年以后，经典物理学的宏伟大厦，不只是开始破裂，而且似乎受到了一场地震的袭击。

玻尔原子

然而，如同普朗克处理紫外灾难的情况一样，也有一位理论物理学家来拯救这个危机。他提出一个大胆而激进的新假说，从失败的虎口夺得成功。这次是一位年轻的丹麦人，名叫尼尔斯·玻尔，在卢瑟福的曼彻斯特实验室工作。1913年，玻尔给出了一个革命性的提议（数学附录3）。普朗克已经将能量渗入和渗出黑体的平滑过程这一经典理念，替换为能量以量子方式发射和吸收的断断续续的离散过程理念。从数学的意义上讲，这就意味着一个物理量——比如能量改变——以前认为可以取任何数值，现在却认为仅能取一系列分立的值（包含1, 2, 3,个量子）。数学家会说连续已经被离散取代了。玻尔看出，这可能是正在缓慢诞生的新物理学的总体趋势。他将普朗克应用在电磁辐射上的类似原理应用在了原子上。经典物理学家本来料想环绕原子核运动的电子轨道半径可以取任意值。玻尔提出用离散轨道要求来代替连续轨道要求，即轨道半径只能取一系列确切的值，并且可以进行枚举（即第一个轨道，第二个轨道，第三个轨道，.....）。他还明确提出如何利用包含普朗克常数 h 的公式来确定这些可能的半径。（他的提议涉及角动量，这是一个测量电子旋转运动的物理量，和 h 有相同的物理单位。）

这些提议得到两个结果。一是重建了原子稳定性，这一点令人非常满意。一旦电子处于最小允许半径对应的状态（也就是能量最低的状态），电子将没有能量更低的地方可去，因此也就没有能量可以损失。当电子从大半径状态失去能量时，将不得不到达这个最低的能量状态。玻尔假设当这种过程发生时，多余的能量将会以一个光子的形式辐射出去。逻辑推论显示，上述想法直接导致了玻尔大胆猜想的第

二个结果，即巴耳末公式对谱线的预测。差不多30年后，这个神秘的数值预测从一件无法理解的怪事变成了新原子理论的一个清楚明白的性质。谱线的锐利性可以看成是离散的反映，而离散也开始被认为是量子思维的一个典型特征。基于经典物理所期望的连续螺旋运动被极其不连续的量子跃迁所取代，即电子从一个半径允许的轨道跃迁到一个更小半径允许的轨道。

玻尔原子理论是一项伟大的成就。但是，从许多方面来说，它仍然只是对经典物理的创造性修补。事实上，玻尔的先驱性工作本质上就是修补，是给破碎的经典物理大厦打补丁。更进一步拓展这些概念的尝试很快就碰到困难，遭遇矛盾。这些努力后来被称为“旧量子理论”，是牛顿和麦克斯韦的经典思想与普朗克和爱因斯坦的量子观点的不自然、不协调的结合。玻尔的工作是展开量子物理历史至关重要的一步，但它仅仅是通往“新量子理论”道路上的一个补给站，新量子理论对这些奇怪的想法进行了完全整合和协调一致的解释。在新量子理论实现之前，另一个重要现象有待发现，它进一步强调了寻找方法来面对量子思维势在必行。

康普顿散射

1923年，美国物理学家阿瑟·康普顿研究了物质对X射线（高频电磁辐射）的散射。他发现被散射的辐射改变了频率。按照波动图像，这是不可理解的。波动图像暗示散射过程是由于原子中的电子从入射波中吸收和再发射能量，并且在此过程中频率是不会变化的。然而，按照光子图像，这个结果却很容易理解。在电子和光子之间发生了类似“台球”的碰撞，在此过程中，光子失去了一些能量给电子。根据普朗克的方法，能量的变化与频率的变化是相同的。因此，康普顿可以对他的观测给出定量的解释，进而为电磁辐射的粒子性特征提供了迄今为止最有说服力的证据。

本章中讨论的一系列发现所引起的困惑将很快被解决，不会持续太久。在康普顿的工作完成后不到两年，物理学家取得了显著的、持

久的理论进展。新量子理论的曙光开始显现。

第二章 曙光显现

对于物理学界来说，马克斯·普朗克的先驱性工作之后的几年是一段困惑和黑暗的时期。光既是波，也是粒子。引人入胜的成功模型，如玻尔原子，给人以新的物理理论即将诞生的希望。但是，强加在经典物理破碎废墟上的这些量子补丁并不完美，这表明在一致协调的物理图景出现之前还需要更多的洞察力。当曙光最终降临的时候，一切就像热带的日出一样突然。

在1925到1926年间，现代量子理论已经变得非常成熟了。在理论物理学界人们的记忆里，这些奇迹之年仍然具有十分重要的意义，仍然能唤起人们的敬畏，尽管生活的记忆已不再造访那些英雄时代。当现代物理理论的基本面有所萌动的时候，人们可能会说：“我感觉1925年又重来一次。”这样的话语中有着依依不舍的意味。就像华兹华斯谈论法国大革命那样，“能活在那个黎明，已是幸福；若再加上年轻，更胜天堂！”其实，在上世纪最后的75年里，物理学界仍有很多重要的进展，但是尚未出现像量子理论诞生时那样物理原理的第二次彻底改变。

特别地，有两个人使量子革命得以开展，他们几乎同时产生了令人吃惊的新想法。



A. 皮卡特 E. 亨利厄特 P. 埃伦费斯特 Ed. 赫尔岑 Th. 德康德 E. 薛定谔 W. 泡利 W. 海森堡 R.H. 福勒 L. 布里渊
 P. 德拜 M. 克努森 W.L. 布拉格 H.A. 克莱默 P.A.M. 狄拉克 A.H. 康普顿 L. 德布罗意 M. 波恩 N. 玻尔
 I. 朗缪尔 M. 普朗克 居里夫人 H.A. 洛伦兹 A. 爱因斯坦 P. 郎之万 Ch.E. 居伊 C.T.R. 威尔逊 O.W. 里查逊
 缺席: W.H. 布拉格勋爵, H. 德朗德尔, E. 范奥贝尔

图2 量子理论之伟大与壮丽：1927年索尔维会议

矩阵力学

其中一位是个年轻的德国理论学家，名叫维尔纳·海森堡。他一直在努力了解原子光谱的细节。光谱在现代物理学的发展中起着非常重要的作用。其中一个原因是，光谱线频率测量的实验技术能够做到精细入微，因此能够给出非常准确的实验结果，进而提出非常精确的问题，让理论学家去攻克。我们已经在氢原子光谱中看到了它的一个简单例子，即巴耳末公式和玻尔用他的原子模型给出的解释。自那以后，问题变得更加复杂了。总体来说，海森堡关注的是寻求一个对光谱性质更广泛和更有雄心的解决方案。当海森堡在北海黑尔戈兰岛上从一次严重的枯草热中恢复时，他完成了一个巨大的突破。计算看起来是相当复杂的，但是当数学的尘埃落定时，很明显可以看出，使用的是被称为矩阵（按照特定方式乘在一起的数组）的数学对象的运算操作。因此，海森堡的发现被称为矩阵力学，其基本思想稍后将以更一般的形式呈现。目前，我们只需注意到矩阵和简单数字的区别在于，一般来说，矩阵不能相互交换。也就是说，如果A和B是两个矩阵，乘积AB和乘积BA通常是不相同的，乘法的顺序至关重要。这与数字不同，数字2乘3和3乘2得到的都是6。结果证明，矩阵的这种数学性质有着非常重要的物理意义，它和量子力学中什么物理量能够被同时测定密切相关。（更深入的数学推论请见数学附录4，它对量子理论的全面发展是必需的。）

在1925年，矩阵对于普通的理论物理学家来说是数学舶来品，就如同今天矩阵对于本书的非数学专业的普通读者来说一样。那个时代的物理学家比较熟悉的数学是关于波动的数学（包括偏微分方程）。这里用到的，就是麦克斯韦所提出的那类经典物理学中所用的标准技术。紧随海森堡的发现出现了一个看起来非常不同的量子理论版本，它以波动方程为基础，具有更加友好的数学表述。

波动力学

量子理论的第二种表述被称为波动力学是非常恰当的。它的成熟

版本是奥地利物理学家埃尔温·薛定谔发现的。但是，在稍早一点的时间，波动力学已经在正确的方向上迈出了一步，由年轻的法国贵族路易斯·德布罗意王子完成（数学附录5）。德布罗意提出一个大胆的建议：如果波动的光也可以表现出粒子的性质，人们也许可以相应地预期粒子——比如电子——同样能表现出波动性。通过扩大普朗克公式的应用，德布罗意能够用定量的形式描述这个想法。普朗克已经使能量的粒子性质与频率的波动性质成比例。德布罗意建议，另一个粒子性质——动量（一个重要的物理量，定义明确且大体上对应于粒子持续运动的能力），应该类似地与另一个波动性质——波长相关，相关比例系数还是普朗克的普适常数。这种等价性提供了一种微型词典，可以把粒子翻译成波，或者将波翻译成粒子。1924年，德布罗意在他的博士论文中展示了这些想法。巴黎大学当局非常怀疑这类异端观念，但是幸运的是，他们暗地里咨询了爱因斯坦。爱因斯坦认可了这位年轻人的才华，德布罗意也被授予博士学位。在短短几年之内，美国戴维逊和杰默以及英国乔治·汤姆森的实验都能够证明，一束电子与晶体晶格相互作用时存在电子干涉图样，从而证实了电子确实能够表现出波动行为。路易斯·德布罗意在1929年被授予诺贝尔物理学奖。（乔治·汤姆森是约瑟夫·汤姆森的儿子。人们经常说，父亲赢得诺贝尔奖是因为证实电子是一个粒子，而儿子赢得诺贝尔奖是因为证实电子是一种波。）

德布罗意提出的想法建立在对自由运动粒子性质的讨论之上。为了实现一个完整的动力学理论，需要做更深入的推广，以便允许在理论中加入相互作用。这是薛定谔成功解决的问题。早在1926年，他就发表了现在以他名字命名的著名方程（数学附录6）。引导他发现方程的方法是通过与光学进行类比。

虽然19世纪的物理学家认为光是由波组成的，但是他们并没有总是用成熟的波动计算技术去获知发生的情况。如果与定义问题的尺寸相比，光的波长较小，就有可能引入一个极其简单的方法。这个方法就是几何光学。几何光学把光视为按直线传播，并按照简单的规则进行反射和折射的射线。今天中学物理中基本的棱镜和平面镜系统的计算就是按照相同的方式在进行，计算者根本不需要担心复杂的波动方

程。应用在光上的射线光学是比较简单的，类似于在质点力学中画轨迹。如果质点力学仅仅是更基础的波动力学的一个近似，薛定谔认为波动力学可以通过逆向思考来发现，类似于从波动光学导出几何光学。按照这个方法，他发现了薛定谔方程。

在海森堡向物理学界介绍他的矩阵力学理论后仅几个月，薛定谔就发表了他的想法。那时，薛定谔38岁。这提供了一个杰出的反例，否定了理论物理学家做出真正的原创工作是在25岁之前的断言——这个断言有时是科学家以外的人做出的。薛定谔方程是量子理论的基本动力学方程。它是偏微分方程中相当简单的一类，也是那时物理学家非常熟悉的一种，对这种方程物理学家已经拥有数学求解技术的强大积累。薛定谔方程用起来要比海森堡新奇的矩阵方法容易得多。人们立刻就可以开始工作，将这些想法应用到多种多样的具体物理问题上。对于氢原子光谱，薛定谔自己能够从他的方程推导出巴耳末公式。这个计算显示了玻尔在他对旧量子理论极富创造力的修补当中，距离真相究竟有多近，又有多远。（角动量是重要的，但其重要性并不体现在玻尔提出的方式中。）

量子力学

很明显，海森堡和薛定谔已经取得了不俗的进展。然而乍一看，他们提出新思路的方式是如此不同，以至于看不清楚是他们做出了同样的发现、仅是表述不同，还是他们提出的原本就是两个竞争性的提议（见数学附录10的讨论）。重要的澄清工作随后很快出现，其中哥廷根大学的马克斯·玻恩和剑桥大学的保罗·狄拉克做出了非常重大的贡献。很快就确定有一个基于一般原理之上的理论，其数学描述可以表现为许多等价的形式。这些一般原理最终在狄拉克的《量子力学原理》一书中得到明确阐述。该书首次出版于1930年，是20世纪的一个智慧经典。其第一版的序言以看似简单的陈述开始：“在本世纪，理论物理学方法的发展经历了一次巨变。”我们现在必须考虑这次巨变带来的物理世界本质的变革。

可以这么说，我学习的量子力学是绝对可靠的。也就是说，我聆听了狄拉克在剑桥讲授的著名的量子理论课程，该课程持续了30年。听众不仅包括像我这样的大四本科生，还经常有资深的拜访者。这些拜访者理所当然地认为，从一个量子理论的杰出人物口中再听一遍他的课程是种特别的荣幸，虽然他们可能已经非常熟悉课程的大致内容。讲座几乎完全是按照狄拉克那本书的结构进行的。令人印象深刻的是，狄拉克完全没有强调他本人对这些伟大发现所做出的贡献。我已说过，狄拉克属于一类科学圣人，其内心纯净，目标明确。讲座令人如痴如醉，其清晰度和论点的磅礴展开，就如同巴赫赋格曲的发展一样令人舒心且看似必然。讲座没有使用任何形式的修辞手法，但是在讲座开始时，狄拉克允许自己做一些适当的舞台动作。

他拿起一支粉笔，折成两半，一段放在讲台的这一边，一段放在讲台的那一边。然后狄拉克说，从经典的角度看，一个状态是这支粉笔在“这儿”，一个状态是这支粉笔在“那儿”，而且这是仅有的两种可能性。然而，将粉笔换成电子，在量子世界中电子不仅有“这儿”和“那儿”的态，还有一大堆其他的态。这些态是两种可能性的混合体——一点“这儿”态和一点“那儿”态的叠加。量子理论允许态的混合叠加，但是在经典物理中态是彼此排斥的。正是这种有悖常理的几率叠加区分了量子世界和日常经典物理世界（数学附录7）。用专业术语来说，这个新的可能性被称为叠加原理。

双缝和态叠加

利用双缝实验，人们可以很好地阐述叠加假设带来的根本性结果。活力四射的诺贝尔物理学奖获得者理查德·费曼（他轶事风格的作品激起了公众的遐想），曾经将这个现象描述为躺在“量子力学的心脏”上。他认为，必须将量子力学整体吞下，而不必担心它的味道或者是否可以消化。这可以通过囫圇吞下双缝实验来体验一下：

实际上，它包含了唯一的神秘。我们无法通过“解释”它如何工作

来消除神秘。我们只能告诉你它是如何工作的。在告诉你它如何工作时，我们会告诉你所有量子力学的基本特点。

经过这样一个预告，读者一定想去了解这个有趣的现象。该实验包含一个量子对象源，我们可以说是一支电子枪，它可以发射一束稳定的粒子流。这些粒子撞击一面接收屏，该屏有两道狭缝A和B。在狭缝屏的另一边，有一面探测屏，用以记录到达的电子。它可以是一块很大的感光板，每个入射电子都可以在上面留下标记。电子枪的电子发送速率已经调节过，确保在任一时刻仅有一个电子穿过仪器。然后，我们看看会发生什么。

电子一个接一个到达探测屏，每一个电子都出现一个对应的标记，记录了它的撞击点。这清楚显示单个电子表现出粒子行为。然而，当大量的标记积累在探测屏上时，我们发现这些标记产生的集体图案，能显示出我们所熟悉的干涉效应条纹。在双缝中间点对面的探测屏上，有一个致密的暗斑，其对应于沉积电子数目最多的位置。在此中心带的两侧都有交替出现的明带和逐渐缩小的暗带，分别对应于没有电子到达和有电子到达的位置。这种衍射图案（物理学家对这些干涉效应的称谓）是电子表现出波动行为的明确标志。

该现象是电子波粒二象性的一个简洁的例子。电子一个接着一个到达，是粒子行为，产生的集体干涉图样是波动行为。但是，接下来要讲的东西更为有趣。我们可以探究得更深入一点，问问下面这个问题来看看到底发生了什么：当一个不可分的单个电子穿过仪器时，它是通过哪一道狭缝到达探测屏的？我们假定它通过上面的狭缝A。如果确实是这样，下面的狭缝B就是根本无关的，它也可以暂时被关闭。但是，如果只有狭缝A打开，电子并不是最有可能到达远端屏的中点，而是最可能到达与狭缝A对应的点。既然事实并非如此，我们得出结论：电子不可能通过了狭缝A。通过类似讨论，我们也可以得出电子没有通过狭缝B的结论。那么，究竟发生了什么呢？伟大的夏洛克·福尔摩斯喜欢说的一句话是，当你已经摒弃了不可能，无论剩下

的是什么，那一定是真相，不管它看起来是多么不可能。这条福尔摩斯原理可以引导我们得出结论：这个不可分的电子同时通过了双缝。就经典直觉而言，这是一个荒谬的结论。然而，就量子理论的叠加原理而言，这是完全合情合理的。电子的运动状态是（通过狭缝A的）状态和（通过狭缝B的）状态的相加。

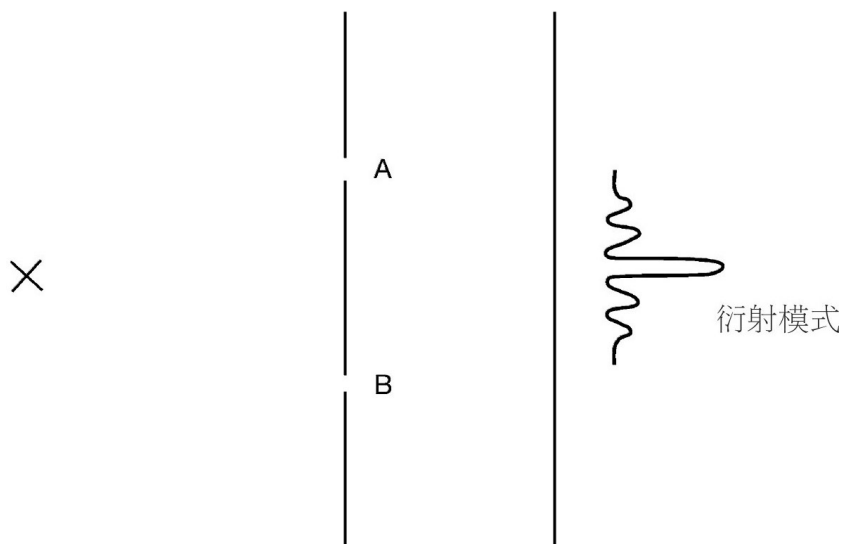


图3 双缝实验示意图

叠加原理暗含了量子理论两个非常普遍的特征。其一是，对于物理过程中所发生的情况已经不再可能形成清晰的图像。生活在（经典）日常世界中的我们，无法设想一个不可分粒子同时穿过双缝。另一个结果是，当我们进行观测时，已经不可能精确地预言将会发生什么。假如，我们来改造双缝实验，在双缝的每一道缝附近都放一个探测器，从而可以确定电子究竟通过哪道缝。事实证明，这个实验改造会带来两个结果。一是，电子有时被靠近狭缝A的探测器探测到，也有时被靠近狭缝B的探测器探测到。在任何一个特定时刻，根本不可能预言电子究竟在哪里可以被找到，但是经过一系列的试验，两道狭缝的相对几率会是一半对一半。这说明了一个普遍特征，即在量子理论中，对测量结果的预测是统计性质的，而不是决定性质的。量子理论经营的是可能性，而不是确定性。这个实验改造的另一结果是，破

坏了终端探测屏上的干涉图样。电子不再倾向于到达探测屏的中点，到达狭缝A对面和到达狭缝B对面的那些电子是平均分布的。换句话说，发现什么样的电子行为取决于想要寻找什么样的性质。问一个粒子性问题（哪一道狭缝？），就得到一个粒子性的答案；问一个波动性问题（仅仅是关于探测屏上的最终累积图样），就会得到一个波动性答案。

几率

首次清晰强调量子理论几率特征的是哥廷根的马克斯·玻恩。因为该成就，他将获得当之无愧的诺贝尔奖，不过一直要到1954年才授予。波动力学的到来已经提出了人们熟悉的问题：是什么的波？最初，人们倾向于猜测它可能是物质波的问题，因此就是电子本身以波动的方式在空间延展。玻恩很快认识到，这样的想法说不通，因为它不能容纳粒子性质。取而代之的应该是几率波，也就是薛定谔方程所描述的。这个进展并没有使所有先驱者都满意，因为许多人固守着经典物理的确定性本能。当量子力学展示出几率特征时，德布罗意和薛定谔两人都对量子物理大失所望。

几率解释暗示着，测量时刻必须是瞬间的、不连续改变的时刻。如果电子处于一个状态，它的几率分散到“这儿”“那儿”，又或者是“任何地方”，当测量它的位置并发现在此之际它在“这儿”时，电子的几率分布就会突然改变，变得仅仅集中在测量的确切位置“这儿”。既然几率分布是从波函数计算出来的，波函数也必须不连续地改变，这是薛定谔方程本身并没有揭示出的一个行为。这种突然改变的现象称为波包塌缩，是一个额外条件，必须从外部强加到理论上。在下一章，我们将看到，关于如何理解和解释量子理论，测量过程会继续引起很多困惑。对于某些人如薛定谔，这个问题激发的不仅仅是困惑。薛定谔对它满怀厌恶，他说，如果知道自己的想法将会引起这个“该死的量子跳跃”，宁愿当初没有发现他的方程！

观测量

（敬告读者：这一节包括一些简单的数学思想，非常值得下功夫去学习，但是需要用心才能消化。在本书正文中，这是仅有的一节冒险使用了一些数学知识。我很遗憾，对于非数学专业人士来说它难免有点难懂。）

经典物理描述的世界是清晰又确定的。量子物理描述的世界是模糊又不稳定的。就形式（即量子理论的数学表述）来说，我们已经看到这些性质源自量子叠加原理允许状态混合，而这与经典世界是严格不相容的。这个简单的违反直觉的可加性原理，利用叫作矢量空间的东西，找到了一个自然的数学表达形式（数学附录7）。

普通空间的一个矢量可以被想象为一个箭头，具有已知长度并指向已知方向。箭头能够被简单地一个接一个地加在一起。例如，正北方向的4英里与正东方向的3英里相加，可以得到北偏东 37° 方向的5英里（见图4）。数学家能够将这些思想推广到任意维度的空间。所有矢量拥有的基本性质就是它们可以加和。因此，它们给量子叠加原理提供了一个自然的数学对应。这里我们不需要关心细节，但是既然使用术语带来的便利总是好的，就值得谈到一种特别复杂的矢量空间形式——希尔伯特空间，它为量子理论提供了出色的数学工具。

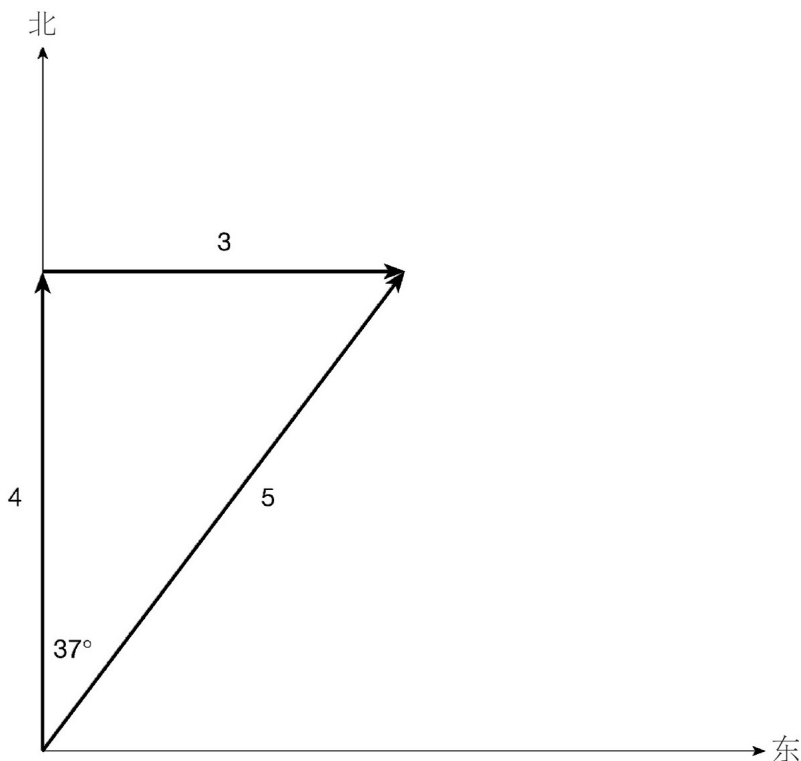


图4 矢量相加

到目前为止，我们集中讨论了运动的状态。有人可能会认为，它们产生于给实验准备初始材料的具体方法，如从电子枪中发射电子、使光通过特定的光学系统、用一套特定的电场和磁场使粒子偏转，等等。对于已经准备好的系统，可以将状态看作“情况是什么样的”，尽管量子理论的不可图像化意味着情况不会像经典物理中那样清晰和直接。如果物理学家想知道一些更精确的情形（如电子到底在哪？），就必须进行观测，给系统引入一个实验干预。例如，实验者可能希望测量一些特定的动力学量，比如电子的位置或者动量。这样就会出现如下的正式问题：如果态是用矢量来表示的，那么被测量的观测量该如何表示？答案就在作用于希尔伯特空间的算符上。因此，连接数学形式与物理的方案，不仅包括矢量与态对应的规范，还包括算符与观测量对应的规范（数学附录8）。

算符的一般思想是它可以将一个态变换到另一个态。一个简单的例子就是旋转算符。在普通的三维空间中，沿着垂直方向旋转 90° （沿右手螺旋方向旋转）的旋转算符将一个指向正东方的矢量（将其想象为一个箭头）转成一个指向正北方的矢量（箭头）。算符的一个重要性质是它们通常都相互不对易；也就是说，它们作用的次序是有意义的。考虑两个算符： R_1 ——绕垂直轴旋转 90° ； R_2 ——绕指向北方的水平轴旋转 90° （还是右手螺旋）。按照先 R_1 后 R_2 的次序，旋转指向东方的箭头。 R_1 使箭头转成指向正北方的箭头，然后在 R_2 的作用下保持不变。我们将按这种次序作用的两个算符表示为 $R_2.R_1$ ，因为算符总是从右往左读，这有点像希伯来语和阿拉伯语。按照相反的次序应用这些算符，将首先使箭头从正东方转到正下方（算符 R_2 的结果），然后箭头也将保持不变（算符 R_1 的结果）。由于 $R_2.R_1$ 作用的结果是指向正北方的箭头，而 $R_1.R_2$ 作用的结果是指向正下方的箭头，所以这两者产生的结果是明显不同的。次序至关重要——旋转算符相互不对易。

数学家们后来认识到矩阵也可以看作算符，因此海森堡使用的非对易性矩阵是算符一般性质的另一个特例。

所有这些似乎相当抽象，但是非对易性被证明是一个重要物理性质的数学对应。为了看出这是如何发生的，必须先弄清观测量的算符形式如何关联到真实实验结果。算符是相当复杂的数学对象，但是测量结果总是被表达为简单的数字，比如2.7单位的任何可能的东西。抽象理论要使物理观测有意义，就必须有一个连接数（观测结果）和算符（数学形式）的方法。幸运的是，数学被证明胜任这个挑战。核心思想是本征矢量和本征值（数学附录8）。

有时候，一个算符作用在一个矢量上并不改变那个矢量的方向。例如，绕着垂直轴的旋转，完全不改变垂直方向的矢量。又如，沿垂直方向的拉伸操作，仅改变垂直矢量的长度，不改变它的方向。如果拉伸产生加倍效果，垂直矢量的长度将乘以2。用更一般的说法，我们说，如果算符 O 将一个特定的矢量 v 变成它自身的 λ 倍，那么 v 就是算符 O 的本征矢量， λ 就是算符 O 的本征值。基本思想就是本征值

(λ) 提供了一个连接数与特定算符 (O) 和特定态 (v) 的数学方法。量子理论的一般原理包含一个大胆的要求，即本征矢量（也叫本征态）在物理上对应于某个态，而在该态上测量观测量 O 将必然产生结果 λ 。

这条规则能产生很多有意义的结果。其中一个就是它的逆命题：由于有大量的矢量不是本征矢量，因此将会有许多态，在其中测量 O 必然不会产生特定结果。（数学旁白：很容易看出，叠加两个属于 O 不同本征值的本征态，结果将不再是 O 的简单本征态。）因此，在后面这类状态中测量 O ，在不同的测量情况下一定会给出多种不同的答案。（这再次证明了我们所熟悉的量子理论的几率特征。）实际上，不论得到什么结果，随后产生的状态必须对应于本征态，也就是说，矢量必须立即转变为合适的 O 的本征矢量。这是波包塌缩的比较深奥的说法。

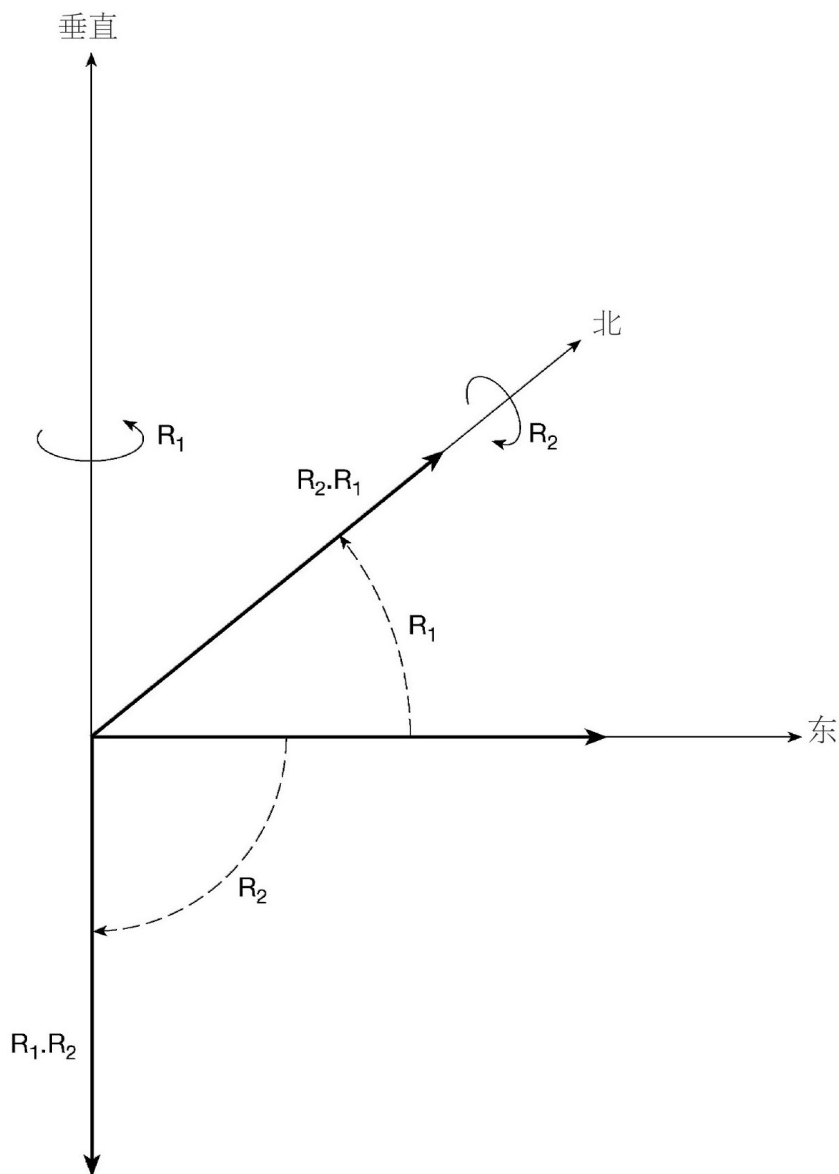


图5 非对易旋转

另一个重要结果涉及什么测量能够相互兼容，也就是说，可以同时测量。假定同时测量 O_1 和 O_2 是可能的，而且它们的结果分别是 λ_1 和 λ_2 。先按如下次序测量，即先将态矢量乘以 λ_1 ，然后再乘以 λ_2 。然而，我们也可以颠倒测量顺序，即简单地将 λ_1 和 λ_2 的顺序交换一

下再与态矢量相乘。既然两个 λ 是普通的数，它们这种次序颠倒就没什么关系。这意味着 $O_2.O_1$ 和 $O_1.O_2$ 作用在态矢量上有相同的效果，因此它们的次序无关紧要。换句话说，只有算符相互对易的观测量，同时测量才能相互兼容。反过来说，不相互对易的观测量不能同时进行测量。

这里，我们可以看到熟悉的量子理论的模糊性再次展现。在经典物理中，实验者能够在任何需要的时刻测量任何想要测量的东西。物理世界就展现在科学家能够洞察一切的眼睛之前。相比之下，在量子世界，物理学家的视野是部分被掩盖着的。在认识论上，我们了解量子对象知识的入口，要比经典物理料想的受到更多限制。

我们与矢量空间的数学接触就在这里结束了。任何感觉迷惑的读者只需简单地记住这样一个事实：在量子理论中，只有算符相互对易的观测量才能同时测量。

不确定性原理

在1927年构造著名的不确定性原理的时候，海森堡非常清楚地说明了该原理的意义。他认识到，理论应该指定它允许人们通过测量来知道的东西。海森堡关心的不是我们刚才考虑的那类数学论点，而是利用理想化的“思想实验”去探索量子力学的物理内容。这些思想实验中的一个就是考虑所谓的 γ 射线显微镜。

这个想法是要找出，测量电子的位置和动量原则可以精确到何种程度。根据量子力学规则，相应的算符并不对易。因此，如果这个理论确实是正确的，将不可能知道任意精度的位置和动量值。海森堡想从物理层面理解为什么会这样。首先，让我们尝试测量电子的位置。原则上，完成该测量的一个方法就是照射光到电子上，然后通过显微镜去看它在哪里。（记住这是思想实验。）而光学仪器有一个极限分辨能力，这给精确定位目标施加了限制。任何人做定位的精度都不可能比得上所用光的波长。当然，可以通过使用更短波长的光来提高精度——这儿就引入 γ 射线了，它是非常高频（波长短）的辐射。然

而，这个策略付出了一个代价，该代价源自辐射的粒子性质。为了使电子能够被看到，它必须偏转至少一个光子进入显微镜。普朗克公式表明，频率越高，光子携带的能量就越大。结果，减小波长将使电子在与光子碰撞时，其运动遭受越来越多无法控制的扰动。这就意味着，在位置测量之后，就越来越不知道电子的动量是多少。在增加位置测量精度和降低对动量了解的精度之间，不可避免地存在一个权衡。这就是不确定性原理的基础：不可能同时完美地了解位置和动量（数学附录9）。用更生动的语言来说就是，能知道电子在哪，就无法知道它在做什么；或者，能知道它在做什么，就不知道它在哪。在量子世界，经典物理学家认为是一知半解的东西就是我们能够做到的最好的东西。

一知半解是量子的特性。成对出现的观测量在认识论上是相互排斥的。日常生活中，就有这种行为的例子。比如在音乐方面，不可能既指定发出一个音符的精确时刻，又同时精确知道它的音调。这是因为确定音符的音调需要分析声音的频率，这就要求先听一段音符，只有让音符持续几个振荡之后才能做出精确估计。正是声音的波动性质施加了这种限制。如果从波动力学的视角讨论量子理论的测量问题，完全类似的思考会引导人们回到不确定性原理上。

在海森堡的发现背后有一个有趣的故事。那时，他在哥本哈根学院工作，领导是尼尔斯·玻尔。玻尔爱好长时间的讨论，年轻的海森堡就是一个他喜爱的交谈对象。实际上，过不了多长时间，玻尔无尽的沉思就使他的年轻同事心烦意乱了。因此，海森堡非常高兴，能抓住一个玻尔不在的机会，利用玻尔的滑雪假期来开展自己的工作，完成了他关于不确定性原理的论文。随后，在伟大的老人回来之前，海森堡就匆忙把论文拿去发表了。然而，玻尔回来后发现海森堡犯了一个错误。幸运的是，这个错误是可以改正的，而且这样做并不影响最终结果。这个小小的失误涉及对光学仪器分辨能力的错误理解。事有凑巧，海森堡以前对该问题就犯过错误。他在慕尼黑完成了他的博士研究工作，指导老师是旧量子理论的领军人物阿诺尔德·佐默费尔德。作为杰出的理论家，海森堡并没有在实验工作上花多少心思，但是这些实验工作也应该是他研究的一部分。佐默费尔德做实验的同事威廉·维

恩已经注意到海森堡这个情况了。他对年轻人漫不经心的态度感到愤怒，并且决定在口语考试中让他吃点苦头。他要求海森堡导出光学仪器的分辨能力，准确地难倒了海森堡！在考试结束后，维恩宣布由于这个小疏忽，海森堡没有通过考试。当然（并且公正地），佐默费尔德在最高的层次上为他争取通过。最后，只能折中解决，这位未来诺贝尔奖获得者虽被授予博士学位，却是以最低水平获得的。

几率振幅

在量子理论中计算几率的方法是根据叫作几率振幅的东西进行的。在这里完整讨论它是不合适的，因为它对数学要求太高，但是读者应该知道其中所涉及的两个方面。首先，这些振幅是复数，也就是说它们不仅包括普通的数，还包括 i ，即 -1 的“虚”平方根。实际上，复数是量子理论体系特有的。这是因为它们提供了非常易于表示波的一个方面的方法，可以查阅第一章中讨论干涉现象的内容。我们看到，波的相位与两列波是相互同步还是相互异步（或者任何在这两者之间的可能性）有关。从数学上讲，复数为表述这些“相位关系”提供了一个自然而方便的方法。然而，理论上必须小心，要确保观测值（本征值）与任何包含 i 的项无关。这可以通过要求对应于观测量的算符满足一定条件来实现，数学家把该条件叫作“厄米”（数学附录8）。

我们至少需要了解的关于几率振幅的第二个方面是，作为我们正在讨论的理论的数学工具的一部分，人们发现它们的计算涉及态矢量和观测量算符的组合。因为正是这些“矩阵元”（对这种组合的称呼）带有最直接的物理意义，并且它们原来是由人们所说的态——观测量——态的“三明治”构成，所以物理的时间依赖既可以归因于态矢量的时间依赖，也可以归因于观测量的时间依赖。这个探讨后来提供了一个线索，它表明尽管海森堡和薛定谔理论表现明显不同，它们的确完全对应于同一个物理（数学附录10）。它们表面上的不同是因为，海森堡将所有时间依赖完全归因于算符上，而薛定谔则将所有时间依赖完全归因于态矢量上。

为了有意义，几率自身必须是正数。它们是根据几率振幅来计算得到的，所用的方法是一种平方运算（叫作“模平方”），对于复振幅来说，该运算结果总是正数。另外，还存在一个标度条件（叫作“归一化”），它确保当所有几率加在一起时，结果是1（确定无疑会发生！）。

互补性

随着这些精彩的发现慢慢显露在世人面前，哥本哈根一直是对正在发生的事情的评估和裁定中心。此时，尼尔斯·玻尔不再对技术发展亲自做出具体的贡献。然而，他仍对解释性问题深感兴趣。而且，由于他的正直和洞察力，正在撰写开拓性论文的少壮派都愿将他们的发现交给他评审。哥本哈根是哲人王的法院，量子力学新思想的智慧成果都交给它加以评审。

除了身为长者这个角色，玻尔还确实给新量子理论提出了富有洞察力的见解，体现形式就是他的互补性概念。量子理论提供了大量成对可选的思维模式。比如，过程存在两个可选的表象，它既可以建立在测量全部位置的基础上，也可以建立在测量全部动量的基础上；又如，以波动方式与以粒子方式来思考量子对象的二元性。玻尔强调，这些成对可选的思想方式应该被认为是严格等效的，并且在处理时没有任何矛盾，因为每一个都与另一个互补，而非互相矛盾。这又是因为，它们对应于不同且相互不兼容的实验安排，二者不能同时使用。或者设置一个波动实验（双缝），在此情况下询问的是一个波动性问题，会收到一个波动性答案（干涉图样）；或者设置一个粒子实验（探测电子通过哪道狭缝），在此情况下一个粒子性问题就会收到一个粒子性答案（双缝对面的两个受冲击区域）。

互补性显然是一个有益的想法，尽管它无法解决所有解释性问题，就如下一章显示的那样。随着玻尔渐渐变老，他对哲学问题的关心与日俱增。毫无疑问，他是一位伟大的物理学家，但是在我看来，他对这个后来的哲学副业明显缺少天分。他的思想广泛而模糊，随后

有许多书在尝试分析它们，获得的结论就是玻尔持有各种互不相容的哲学立场。也许他对此并不吃惊，因为他喜欢说，在能够说清楚某物和存在深奥且值得说的某事之间存在互补性。当然，互补性与量子理论的关联（这里问题源自经验，并且我们拥有完整的理论框架使它清楚易懂），并没有使这个概念能轻易应用到其他学科。似乎量子理论互补性可以用来证明，任何迎合人们喜好的相互矛盾的两者的都是正确的。当玻尔提出互补性可以揭示古老的与人性相关的决定论和自由意志问题时，人们可能认为他已经极其危险地接近上述状态了。我们将把进一步的哲学反思放在最后一章。

量子逻辑

人们很有理由期望，量子理论能显著地改变我们对位置和动量等物理术语的概念。更令人惊讶的是，它还影响了我们如何思考那些小的逻辑词语——“与”和“或”。

经典逻辑就如亚里士多德和一般的英国人构想的那样，是建立在逻辑分配律基础之上的。如果我告诉你，比尔是红头发，并且他不是在家就是在酒馆，那么你会预期，要么找到一个在家的红头发比尔，要么找到一个在酒馆的红头发比尔。这似乎是一个相当无关紧要的结论，它在形式上依赖于亚里士多德的排中律：“在家”和“不在家”之间，没有任何中间项。20世纪30年代，人们开始认识到，在量子世界中事情变得不一样了。一个电子不仅可以“在这儿”和“不在这儿”，还可以在任意多数量的其他态上，这些态是“这儿”和“不在这儿”的叠加。这就形成了一个中间项，它是亚里士多德做梦也想不到的。结果，就存在一种特别的逻辑形式，叫作量子逻辑，它的细节部分由加勒特·伯克霍夫和约翰·冯·诺伊曼给出。有时它也叫作三值逻辑，因为除了“真”和“假”之外，它还支持或然的答案“可能”——该想法哲学家们早已漫不经心地独自思考过。

第三章 日益加深的困惑

当代量子理论被发现时，占据舞台中心的物理问题是关于原子行为和辐射行为的。这段最初发现的时期之后，跟随而来的是20世纪20年代末和30年代初这段持久狂热的探索期。在这段时间内，新思想被广泛应用到其他物理现象中。例如，稍后我们就会看到，量子理论对晶体固体中的电子行为，给出了具有重大意义的新理解。我曾经听保罗·狄拉克谈过这段快速发展时期，他说这段时期是“一流研究者在做一流工作”。几乎在其他任何人的口中，这些词都是不太礼貌的奚落。但是，对于狄拉克来说，并不是这样。在他的全部生活中，他都是单纯地就事论事，直接说他想说的，不加任何修饰。他的话仅仅是打算向人们传递一些东西，传递从那些最初的基本见解中流淌出来的丰富认识。

量子理论的成功应用一直在持续，势头不减。现在，我们能用量子理论同样有效地去讨论夸克和胶子行为。想到这些核物质的成分最多只有20世纪20年代先驱者们关心的原子的亿分之一大小，这真是一个令人惊叹的成就。物理学家知道如何去做计算，而且他们发现答案不断以惊人的精度涌现出来。例如，量子电动力学（电子和光子的相互作用理论）产生的结果与实验非常接近，达到的精度比一根头发丝的宽度相对于洛杉矶和纽约之间的距离这样的误差还要小！

就这些方面而言，量子理论是一个巨大的成功，可能是物理科学史上最伟大的成功故事。但是，仍然存在一个深刻的矛盾。物理学家有能力去做计算，但是他们仍然不理解理论。严峻的解释性问题仍然没有解决，因此也是持续争论的对象。这些引起争论的问题特别关系到两个困惑：该理论的几率特征的意义，以及测量过程的实质。

几率

经典物理中也有几率，它们的起因在于人们对正在进行之事的某些细节不得而知。一个范例就是扔硬币。没人会怀疑，牛顿力学决定着硬币在旋转过后如何落地——没有命运女神福尔图娜直接干预的问题；但是，硬币运动对其被扔方式的精确微小的细节（我们察觉不到）非常敏感，我们无法准确预测硬币落下的结果是什么。然而，我们确实知道，如果硬币是公正的，机会应该均等，即正面是1/2，背面也是1/2。类似地，对于一个真正的骰子，任何一个特定数字所在的面，朝上的几率都是1/6。如果有人问，扔出1或者2的几率是多少，可以简单地将独立的几率加起来，结果就是1/3。这个加法定律能够成立，是因为扔出1的过程和扔出2的过程是有区别的，并且是相互独立的。既然它们间没有相互影响，我们就可以将结果的几率加起来。这似乎相当直截了当。然而，在量子世界就不一样了。

首先考虑电子和双缝量子实验的经典等效实验是什么。一个普通的类比是往有两个洞的篱笆墙上扔网球。球有一定的几率穿过其中一个洞，还有一定的几率穿过另一个洞。如果我们关心的是球落在篱笆墙另一边的机会，由于球必须通过其中一个洞或者另一个洞，我们仅需将这两者的几率加在一起（就像我们计算骰子数字1或数字2两面朝上的几率一样）。对量子来说，情况就变得不同了，因为叠加原理允许电子同时通过两缝。经典物理中相互有别的几率在量子力学中则相互纠缠在一起。

结果，在量子理论中，几率相加定律就变了。如果有人必须对大量未观测到的中间几率求和，那必须是将几率振幅而不是几率本身加在一起。在双缝实验中，我们必须将通过狭缝A的几率振幅加到通过狭缝B的几率振幅上。回想一下，几率是几率振幅通过一种平方运算计算得来的。先相加后平方的结果，就是产生数学家所称的“交叉项”。可以通过考虑如下简单的数学方程来体验一下这个思想：

$$(2+3)^2 = 2^2 + 3^2 + 1^2$$

这个“额外”的1²就是交叉项。

或许，这看起来有点神秘。基本的概念是这样的：在日常生活

中，为了得到最终结果的几率，仅需将独立的中间几率加在一起。在量子世界中，加和这些非直接观测的中间几率，需要更加微妙复杂的方法。这就是量子计算涉及交叉项的原因。既然几率振幅实际上是复数，这些交叉项就包括了相位效应，因此既可以是相长干涉，也可以是相消干涉——这正是双缝实验中所发生的。

简言之，经典几率对应于不得而知，它们可以通过简单相加进行结合。而量子几率的结合，显然是以一种更加难以捉摸和难以描画的方式进行的。这就提出了问题：是否可以将量子几率理解为也来源于物理学家对正在发生之事的所有细节不得而知？进而，潜在的基本几率（对应于难以企及但是对事实真相完全详尽的了解），是否仍然可以像经典几率一样相加？

在此疑问的背后，部分物理学家存在一个深深的渴望：恢复物理的决定论，即使它是蒙着面纱的决定论。例如，考虑放射性原子核（不稳定且易于破碎）的衰变。量子理论可以预言的仅仅是衰变发生的几率。比如，可以说一个特定的原子核有 $1/2$ 的几率将在下一个小时内衰变，但不能预言该特定原子核在那个小时内是否确实会发生衰变。然而，也许那个原子核有一个内部小时钟，精确地指定它在何时衰变，但是我们无法读到。如果确实是这样，并且其他同类型的原子都有自己的内部小时钟——小时钟的不同设置会导致它们在不同的时间衰变，那么我们称为几率的东西就只是产生于我们对物理知识的不得而知，即我们无法了解那些隐藏的内部小时钟是如何设置的。衰变对于我们来说似乎是随机的，实际上它们完全是由这些未知的细节决定的。最终事实就是，量子几率与经典几率没有差别。这类理论被称为量子力学的隐变量解释。事实上它们是一种可能性吗？

著名的数学家约翰·冯·诺伊曼相信他已经表明，量子几率不同寻常的性质暗示它们绝不能被解释为对隐变量不得而知的后果。实际上，在他的论断中有一个错误，该错误几年后才被发现。后面我们会看到，量子理论的决定性解释是可能的，其中几率产生于对细节的不得而知。然而，我们还会看到，按照这个方式获得成功的理论还有其他性质，这些性质对大多数物理学家似乎都没有吸引力。

退相干

我们在本章中考虑的问题，有一个方面可以被描述为如下提问：物理世界的量子成分，比如行为模糊且不连续的夸克、胶子和电子，如何能够形成日常经验中清晰又可靠的宏观世界？通过过去25年的进展，人们对这个转变的认识向前迈出了重要的一步。物理学家们已经认识到，在许多情况下比之前更严肃地考虑量子过程实际发生的环境是非常重要的。

传统想法认为，除了那些量子对象，环境就是空的，量子对象之间的相互作用是明确考虑的主题。事实上，这种理想化的处理方式并不是总能实现，而且在它不能实现的地方，这个事实会带来重要结果。几乎无处不在的辐射就曾经被忽略。实验发生在光子海洋的严密包裹中，其中的一些来自太阳，一些来自普遍的宇宙背景辐射。宇宙背景辐射是宇宙诞生大约50万年后留下的萦绕回声。那时，宇宙刚刚变得足够冷，使物质和辐射能从它们先前的普遍混合中相互分离出来。

事实证明，考虑这个几乎无处不在的背景辐射，后果就是影响相关几率振幅的相位。在某些特定的情况下，考虑这个所谓的“相位随机化”会有以下效应：在量子几率的计算过程中，交叉项几乎全部被淘汰。（粗略地说，就是正量和负量大约一样多，取它们的平均值，结果接近于零。）这一切都能以相当惊人的速度发生。该现象称为“退相干”。

退相干受到一些人称赞，认为它提供了一个线索让人去理解微观量子现象和宏观经典现象之间如何相互联系。不幸的是，他们只对了一半。退相干能使一些量子几率看起来更像经典几率，但是不能使它们完全一样。核心困惑仍然存在，被称为“测量问题”。

测量问题

在经典物理中，测量是不成问题的，因为它只是对真实情况的观

测。例如抛硬币问题，事先我们可能只能认定硬币正面朝上的几率是 $1/2$ ，如果我们正好看到正面朝上，原因仅仅在于它就是已经发生的事实。

在传统量子理论中，测量是不同的，因为叠加原理将二选一的、结果相互排斥的几率结合在一起。直到最后一刻，它们中的一个突然单独浮出水面，成为此刻实现的事实。我们已经知道，思考这个问题的一个方法就是将其描述为波包塌缩。电子的几率本来分散在“这儿”“那儿”，以及“任何地方”，但是当物理学家对它提出实验性问题“你在哪儿？”时，就在这个特定的时刻，答案“在这儿”出现了，然后所有其他地方的几率都塌缩到这唯一的事实上。到目前为止，我们的讨论中还有一个大问题没有得到解答：波包塌缩究竟是如何发生的？

测量是一连串关联的结果。通过测量，微观量子世界的事物状态能够产生在日常世界中的实验室测量仪器上观测得到的对应信号。我们可以通过测量电子自旋的实验来说明这一点。这是一个略显理想化但不会引起误导的实验。自旋的性质在电子身上表现为它们好像是小磁体一样。由于一种无法形象化的量子效应——我们只能请读者相信它，电子的小磁体仅能指向两个相反的方向，通常我们称之为“向上”和“向下”。

实验通过一束最初未被极化的电子束来实施，也就是说，电子处在“向上”和“向下”机会均等的叠加状态上。让这些电子穿过一个非均匀磁场。因为自旋的磁效应，它们将会根据自旋取向发生向上或向下的偏转。然后，它们将通过两个恰当放置的探测器 D_u 和 D_d （可以是盖革计数器）中的一个。接着，实验者就会听到这一个或那一个探测器的咔嚓声，它们分别记录了自旋取向向上和取向向下的电子。该实验叫作斯特恩——革拉赫实验，是以首次进行这类研究的两位德国物理学家命名的。（事实上，实验是用原子束进行的，不过控制着所发生情形的是原子中的电子。）我们应该如何分析所发生的情形呢？

如果自旋向上，电子将向上偏转，接着通过 D_u 探测器， D_u 发声，

实验者就可以听到 D_u 的咔嗒声。如果自旋向下，电子将向下偏转，接着通过 D_d ， D_d 发声，实验者就能听到 D_d 的咔嗒声。在此分析中，我们能够看到所发生的情形。它呈现给我们的是一连串关联结果：如果.....接着.....接着.....。但是在真实的测量场合，这些环节仅有一个会发生。是什么使这个特定事件发生在这个特定场合呢？是什么决定这次的答案是“向上”而不是“向下”呢？

退相干不能为我们回答这个问题。它所做的就是使分离的环节联系更紧密，使它们更像经典情形，但是它并没有解释，为什么某个特定环节会在某个特定情况下实现。测量问题的本质是寻求对这种特异性之起源的理解。我们将纵观已经提出的各种回应，但是我们会看到，它们中没有一个完全令人满意或者不留困惑。这些提议可以按照以下标题进行分类。

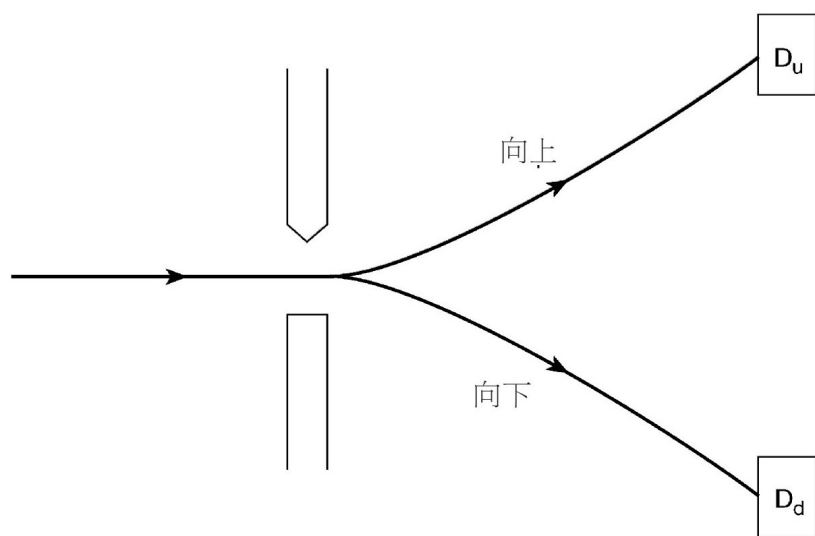


图6 斯特恩——革拉赫实验

(1) 不相关

一些解释者试图巧妙地解决这个问题，他们的提议是不相关。赞成这个立场的一个观点是实证主义者的断言：科学就是关联现象，不应该渴望去理解它们。如果我们知道如何做量子计算，并且所获答

案与经验的关联高度令人满意（事实也确实如此），那就应该是我们想要的全部。在智力上，贪婪地要求更多是不合适的。实证主义的一个更完善的形式体现为所谓的“一致性历史”方法。该方法为获得量子预测结果制定了对策，这些结果很容易被解释为从使用经典测量仪器而来。

另一种也属于不相关类别的观点是说，量子物理根本不应该试图去谈论独立事件，而应该适当地去关注“整体”，也就是事件集合的统计性质。如果确实是这样，纯粹的几率解释就是人们可以合理期望的全部。

在此大类中的第三类观点声称，波函数与物理系统的状态根本无关，而是与人类对这些系统的认识有关。如果有人仅从认识论方面思考，那么“塌缩”就是毫无问题的现象：之前，我不知道；现在，我知道了。然而，被声称全部存在于思想中的事物，其表现实际上却应该满足一个物理方面的方程，如薛定谔方程，这一点似乎很奇怪。

所有这些观点都有一个共同特征。它们对物理学的任务都采取了极简化的看法。具体而言，它们假定物理学不关心如何理解具体物理过程的细节特征。这个观点，可能与某一类哲学倾向意气相投，但是与科学家的思想完全不相容。科学家的雄心壮志就是去获得对物理世界发生之事可达到的最大程度的理解。如果退而求其次，就是对科学的背叛。

（2）大系统

当然，量子力学的创建者们很清楚测量对这个理论提出的问题。特别是尼尔斯·玻尔非常关心这个问题。他提出的答案后来被称为哥本哈根解释。其核心思想是经典测量仪器发挥着独特作用。玻尔认为，正是这些大型测量设备的介入产生了确定性效应。

经典力学在描述日常生活中发生的物理过程方面取得了相当大的成功。因此，甚至在测量问题还没有出现之前，就需要有某种方法去看人们如何从量子理论中再现这些巨大成功。以失去对宏观世界的理

解为代价来描述微观世界是毫无用处的。这个要求叫作对应原理，大致就是，“大”系统（大的标准由普朗克常数设定）的行为方式应该极其接近牛顿方程所描述的。后来，人们开始认识到，量子力学和经典力学间的关系，比这一简单的描述所表达的要微妙得多。后面我们会看到有一些宏观现象确实从本质上展现了特定的量子性质，甚至包括可能的技术开发，就像在量子计算中那样。然而，这些是在比较特殊的环境中才能出现的，对应原理的大致趋势也处在正确的方向上。

玻尔强调，测量同时涉及量子对象和经典测量仪器，并坚持认为应该将两者的相互介入考虑成一个单一的整体事件（他称为一个“现象”）。在连接一端到另一端关联结果的链条上，只要始终保持链条的两端不分离地连接在一起，一个特定结果的特定性究竟在什么地方出现，就成为可以避免的问题。

乍看之下，这个提议有一些吸引人的地方。走进一个物理实验室，你会发现实验室中到处都是玻尔所说的各种仪器。然而，这个提议仍然有些地方值得怀疑。它的解释是基于二元性的，似乎物理世界的成员由两类不同的存在组成：不确定的量子对象和确定的经典测量仪器。然而实际上，仅有一个唯一的一元物理世界。那些经典仪器的部件，自身就是由量子成分构成的（根本上说，就是夸克、胶子和电子）。关于确定的仪器如何从不确定的量子基础上出现这个问题，原先的哥本哈根解释无法成功解答。

尽管如此，玻尔和他的朋友可能还是在正确的方向向人们招手，虽然还不够有力。我认为，今天大多数从事量子研究的物理学家，会认同（或可称为）新哥本哈根解释。该观点认为，宏观仪器的巨大和复杂在某种程度上使其起着确定性作用。当然，这究竟是怎样发生的，我们还没有充分了解，但是我们至少可以将它与大系统的另一个性质（同样没有完全了解）关联起来。这就是它们的不可逆性。

除了一个对目前的讨论没有真正意义的例外，物理的基本定律都是可逆的。为弄清这究竟是什么意思，我们与海森堡反其道而行，假设能够制作一段表现两个电子相互作用的电影。电影向前播放或向后

播放，意义是等同的。换句话说，在微观世界，时间没有内在方向来区分将来和过去。在宏观世界，事情显然是不一样的。各种系统运行会变慢，日常生活也无法逆转。在弹跳球影片中，若球弹得越来越高，影片就是在倒着播放。这些效应与热力学第二定律有关，该定律称：在一个孤立系统中，熵（无序的度量）永远不减少。发生这一现象是因为，趋向无序的途径比趋向有序的途径要多得多，于是混乱能轻而易举取得胜利。想一想你的桌子会是什么情况，如果不经常整理的话。

这样一来，测量就是不可逆地登记微观世界事物状态的宏观信号。因此，它包含了时间的内在方向：之前没有结果，后来有了结果。因此，如下假设是有一定道理的，即对复杂大系统的充分理解（完全解释了它们的不可逆性），或许也可为理解它们在量子测量中所起的本质作用提供有价值的线索。然而，就当前掌握的知识情况，这仍然是一个虔诚的愿望，而不是一项切实的成就。

（3）新物理学

有些人已经考虑到，相对于简单地进一步推进已经为科学界所熟悉的原理，解决测量问题将需要更为彻底的思考。吉拉尔迪、里默和韦伯沿着这些创新路线，给出了一个特别有趣的建议（已经被称为GRW理论¹）。他们提出，随机的波函数塌缩是空间中一个普适的性质，只不过塌缩发生的速率依赖于系统包含的物质的量。对于量子对象自身，这个塌缩速率太小，并不会有任何明显的效应，但是对于宏观量的物质（例如，在一个经典测量仪器中），它就变得非常快，实际上就是一瞬间。

原则上，该建议能够通过精细实验来进行研究，这些实验的目的是探寻这种塌缩倾向的其他表现。然而，在缺乏此类经验证实的情况下，大多数物理学家认为GRW理论由于太特别而不具有说服力。

（4）意识

在对斯特恩——革拉赫实验的分析中，我们看到关联链条的最后

一个环节，是由人类观测者来听取计数器发出咔嚓声。我们对其结果有确切认识的每一个量子测量，都把人们对结果有意识的认识作为它的最后一步。意识是人类对物质和精神交界处的体验，这种体验尚未理解又不可否认（除了某些哲学家）。毒品或脑损伤的后果就清楚地表明物质可以作用在精神上。为什么我们不能期望一个与之相反的能力，即精神作用在物质上呢？这样的事似乎可以发生，比如当我们执行抬起胳膊的意志时。那么，可能正是有意识的观测者的介入决定了测量的结果。乍一看，该提议有些吸引力，并且有许多非常杰出的物理学家支持这个观点。尽管如此，它也面临一些非常严峻的困难。

在大多数时间和大多数地方，宇宙没有意识。我们是否应该假设，在遍及这些宇宙空间和时间的广袤地带，任何量子过程都不会导致确定的结果？假设某人要建立一个计算机实验，结果都打印在一张纸上自动保存起来，并且直到六个月后才有观测者进行查看。是不是只有在观测者查看后，纸上才能出现明确的打印结果？

这些结论并不是完全不可能，但是许多科学家认为它们完全没有合理之处。如果我们考虑薛定谔猫的悲惨故事，问题就会进一步加剧。那只不幸的动物被关在一个盒子里，盒子中还有一个放射性源，它在下一个小时内有一半对一半的机会衰变。如果衰变发生，发出的辐射将会触发毒气的释放，猫就会被立即杀死。将传统量子理论原理应用到这个盒子及盒中之物上，得出的暗示是，在一个小时后，且在一个有意识的观测者掀起盒盖前，猫将处于“活”和“死”机会均等的叠加态上。只有当盒子被打开后，才会有几率塌缩，结果是要么发现一具确定的冰冷的尸体，要么发现一只确定的活蹦乱跳的猫。但是，这只猫自己是不是确实知道它是死的还是活的，而不需要人类介入来帮助它得出结论？或许我们应该因此得出结论：猫的意识在确定量子结果方面和人类的意识一样有效。那么，我们在哪里止步？虫子也能塌缩波函数吗？确切来说，它们可能没有意识，但是人们倾向于假设，通过一种方式或是另一种，它们具有明确的非活即死的性质。这类困难已经阻碍了大多数物理学家去相信，假定意识有独特作用是解决测量问题的方法。

（5）多世界

一个更加大胆的建议是完全拒绝塌缩思想。它的拥护者断言，量子形式体系应该被更加严肃认真地对待，而不是从外部给它强加一个有特定目的的假设，即波函数存在不连续变化。相反，人们应该承认，每一件能发生的事情都确实发生了。

那么，为什么实验者会有相反的印象，即发现电子这时是在“这儿”，而不是在其他地方？给出的答案是，这是本宇宙中观测者的狭隘看法，而量子实在要比该宇宙中观测者所看到的图像大得多。不仅存在一个薛定谔猫活着的世界，还有一个与之平行但分离的薛定谔猫死了的世界。换句话说，在每一个测量行为中，物理实在都会分成多重独立宇宙，在每一个宇宙中，不同的（克隆的）实验者将观测到测量中可能出现的不同结果。物理实在是一个多宇宙，而不是简单的一个宇宙。

由于量子测量一直在发生，这个提议就是一个惊人的本体浪费。可怜的奥卡姆的威廉（他的逻辑“剃刀”正是为了剃掉不必要的多余假定）一旦想到对象如此快速增长，一定会死不瞑目。不妨用一种不同的方法来想象这个异乎寻常的巨大激增，将它的发生定位在观测者的思想或头脑内部，而不是外部的宇宙中。这一举动将多世界解释转变为多思想解释，但是这几乎没有减轻该建议的巨大浪费。

刚开始，仅有量子宇宙学家被吸引到这个思维方式上，他们试图将量子理论应用到宇宙自身。当我们仍然对微观和宏观如何联系在一起感到疑惑时，将这个理论延伸到宇宙方向上是一个大胆的举动，它的可行性不一定很明显。但是，如果如此延伸，多世界方法似乎是唯一可用的选择，因为当宇宙包含进来后，就没有空间留给科学去引入外部大系统效应或意识效应。近来，在其他物理学家当中，接受多世界方法的人似乎有一定程度的扩大倾向。但是，对于我们中的大多数人来说，它仍然只是一个形而上学的汽锤，可用来打破公认的坚硬的量子外壳。

（6）决定论

1954年，戴维·玻姆发表了一个量子理论，该报告完全是决定性的，但是它给出的实验预测与传统量子力学完全相同。在这个理论中，几率单纯地来自对特定细节的不得而知。这个卓越的发现促使约翰·贝尔重新审视了冯·诺伊曼的论点，因为冯·诺伊曼认为这是不可能的。此外，贝尔还展示了冯·诺伊曼错误结论所依据的有问题的设想。

玻姆实现这个了不起的成就是通过将波和粒子分离来完成的。按照哥本哈根思想，波和粒子是成对的，相互补充，不可分离。在玻姆理论中，存在经典粒子，和艾萨克·牛顿自己希望的经典粒子一样毫无疑问。当测量它们的位置和动量时，只不过是观测明确的事实是什么。然而，除了粒子之外，还存在与之完全分离的波。波的表现形式在任何时刻都囊括了整个环境的信息。这个波并不能被直接识别，但是它会产经验性结果，因为它会按照某种方式影响粒子的运动，并且能附加在常规的力效应之上。当然，力效应也能影响粒子的作用。正是这隐藏的波（有时也被叫作“导波”或者“量子势”之源）敏感地影响了粒子，并成功产生干涉效应图样和相关的几率特征。这些导波效应具有严格的确定性。尽管结果可以精确预测，但它们非常精细地依赖于粒子的真实位置，对位置的细节也相当敏感。正是这种对精细变化的敏感性，使量子物理过程产生了随机现象。因此，在玻姆理论中，粒子位置起着隐变量的作用。

为了更深入理解玻姆理论，研究一下它如何处理双缝实验很有启发意义。在玻姆理论中，电子有明确的粒子图像，所以其必须明确地穿过两道缝中的一道。我们在先前的讨论中说这是不可能的，那么，究竟哪里出了问题？隐波效应使我们能够避开先前的结论。不考虑隐波的独立存在和影响，下面的说法确实是正确的：如果电子穿过缝A，缝B就是不相关的并且不是打开就是关闭。但是玻姆的波囊括了整个环境的瞬时信息，因此在缝B打开和关闭的情况下，它的形式是不同的。这个差异对波引导粒子的方式产生了重要影响。如果缝B是关闭的，大多数粒子就会被引导到缝A对面的探测屏上；如果缝B是打开的，大多数粒子就被引导到探测屏的中点处。

有人可能认为，一个确定的、可描画的量子理论版本会对物理学

家有极大的吸引力。事实上，很少有物理学家喜欢玻姆的思想。这个理论无疑构思巧妙，且有启发意义，但是很多人认为它聪明过头了。它带着矫揉造作的痕迹，因而没有太大吸引力。例如，隐波必须满足波动方程。这个方程是从哪里来的？坦率地说，它是凭空而来的，或者更准确地说，来自薛定谔的大脑。为了获得正确结果，玻姆波动方程必须是薛定谔方程，但这并不是从理论的内在逻辑得来，相反，它只是一个专门设计的策略，用来制造可被经验接受的答案。

另外，玻姆理论还存在一定的技术问题，因而看起来不能完全令人满意。其中一个最具挑战性的问题与几率的性质有关。必须承认，为简单起见，到目前为止我还没有准确地描述这些问题。准确的事实是，如果与粒子排列有关的初始几率与传统量子理论规定的一致，那么对随后的所有运动，两个理论将保持一致。不过，必须一开始就一致。换句话说，玻姆理论要在经验上成功就必须要求宇宙恰巧开始于初始建立起来的正确（量子）几率，否则，就要求有某种收敛过程能快速将它拉到正确的方向上。后者的可能性并非无法想象（物理学家把它叫作“弛豫”到量子几率），但是人们既没有证实它，也没有可靠估计它的时间跨度。

为了解决测量问题，人们已经提出诸多建议，但它们充其量仅有部分说服力。当我们细思令人疑惑的建议时，测量问题会继续引起我们的焦虑。已经提出的建议包括忽视（不相关）、已知的物理学（退相干）、期望的物理学（大系统）、未知的新物理学（GRW）、隐变量新物理学（玻姆）以及形而上学的猜测（意识、多世界）。这是个纠缠不清的故事，鉴于测量在物理思维中的核心作用，让物理学家去讲述这个故事确实令人尴尬。坦率地说，我们还没有像我们希望的那样深刻理解量子理论。我们能够进行计算，并能够在此意义上解释物理现象，但是并没有真正明白发生了什么。对于玻尔，量子力学是不确定的；对于玻姆，量子力学是确定的。对于玻尔，海森堡的不确定性原理是在本体论上就不确定的原理；对于玻姆，海森堡的不确定性原理是在认识论上不得而知的原理。在最后一章，我们会回到其中一些形而上学和解释性问题上。当下，一个更值得思索的问题在等着我们。

存在优先状态吗？

在19世纪，威廉·卢云·哈密顿爵士等数学家对于牛顿动力学系统的性质提出了非常一般的理解。这些研究结果的一个特征，就是证实有许多等价的方法，使用这些方法均可建立理论论述。通常，为了方便物理思考，物理学家会优先明确物理过程的图像，就像发生在空间中一样，但这绝不是必须的。当狄拉克提出量子理论一般原理的时候，这种不同观点间的民主平等，就被新出现的量子动力学所保留。就基本理论来说，所有观测量和它们相应的本征态，都有同等的地位。物理学家将这个信念阐述为，不存在“优先基矢”（一组特殊的状态，对应于一组特殊的观测量，有独特的意义）。

由于和测量问题的缠斗，一些人的头脑中产生了如下问题：是否应该保留这个无优先性原则？在留待讨论的各种建议中，存在一个特征，即它们大多数似乎给特定态分配了特殊角色。特定态要么作为塌缩终态，要么作为提供塌缩透视错觉的状态：在以测量仪器为核心的（新）哥本哈根讨论中，空间位置似乎就起特殊作用，就像人们说到天平上的指针或感光板上的印记一样；类似地，在多世界解释中，这些相同的态就是划分平行宇宙的基础；在意识解释中，也许正是大脑状态对应于这些感知，它们是物质/精神分界的优先基矢；GRW理论假设塌缩到空间位置的状态上；玻姆理论赋予粒子位置一个特殊作用，其精准细节就是该理论的有效隐变量。我们也应该注意到，退相干是发生在空间的一个现象。如果这些在事实上表明前面的平等想法需要得到修正，那么量子力学会证明，它还会给物理学带来更深刻的革新性影响。

第四章 进一步发展

20世纪20年代中期，是基本量子理论被发现的忙乱时期，随后便是一个较长的探索和应用这个新理论内涵的发展时期。我们必须注意到这些进一步发展所带来的一些见解。

隧穿

海森堡理论中的不确定关系，不仅适用于位置和动量，还适用于时间和能量。尽管大致来说，能量在量子理论中是守恒量——与它在经典理论中一样，但它只是在达到相关不确定性这一点之前才是这样的。换句话说，在量子理论中，“借”一点额外的能量是可能的，前提是能够快速及时地把它还回去。这个比较形象的说法通过详细的计算可以更准确、更有说服力，使某些情形能够在量子力学框架下发生，虽然从能量上来说它们在经典物理中是完全被禁止的。最早被认识到的这类过程的一个例子，是关于通过一个势垒的隧穿几率的。

图7展示了典型的隧穿情形。方形“小山”代表一个区域，进入它就要支付能量费用（称作势能），这个费用等于小山的高度。一个运动粒子随身携带它的运动能量，物理学家称之为动能。在经典物理中，情况是清晰明了的。当一个粒子的动能大于势能时，它将能穿过小山，不过在横穿势垒时速度会适度降低（就像小汽车在爬山时会减慢速度一样）。但是在另一侧，因为动能全部恢复，粒子速度会再次加快。如果这个粒子的动能小于势垒，它就不能穿过“小山”，并且一定会直接反弹回来。

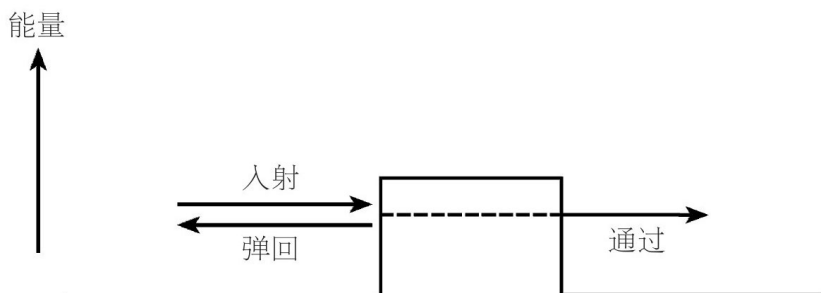


图7 隧穿

在量子力学中，情况就不同了，因为存在着借能量来对抗时间这一奇特的可能性。这就使得在经典物理中动能不足以越过山的粒子，有时能够穿过势垒，只要它在到达另一边的时候，速度快到能在必要的时限内将能量还回去。这就好像是粒子隧穿过了小山。如果用精确的计算来代替这种形象化叙述方式，我们得出如下结论：动能比势垒高度略低的粒子，既有一定的几率穿过势垒，也有一定的几率被弹回。

有些放射性原子核，从其行为来看好像包含某种叫作 α 粒子的成分。这些 α 粒子被原子核力产生的势垒限制在原子核内。只要能穿过原子核力势垒，它们就会有足够的能量在另一边全部逃离。实际上，这类原子核确实呈现出 α 衰变现象；利用隧穿计算方法对此类 α 发射的性质给出定量解释，是早期在原子水平上应用量子思想的一个胜利。

统计学

在经典物理中，全同粒子（两个同类型粒子，比如两个电子）仍然是可以相互区分的。如果一开始我们就将它们标记为1和2，那么在我们跟踪它们各自的粒子轨迹时，这些区分标记将具有永久的意义。如果在经历一系列复杂的相互作用后电子最终又出现了，原则上，我们仍然能够说出哪个是1、哪个是2。相反，在模糊的难以描述的量子世界，情形就不再是这样了。因为没有连续的可观测轨迹，在相互作用后，我们只能说一个电子出现在这儿，一个电子出现在那儿。任何

一开始被选用的标记都不能保留下来。在量子理论中，全同粒子也是不可区分的粒子。

既然标记没有内在意义，它们出现在波函数(ψ)中的具体顺序就一定是无关紧要的。对于全同粒子，态(1, 2)必须在物理上与态(2, 1)相同。这并不意味着波函数在交换粒子顺序时是严格不变的，因为最终可以看出，从 ψ 或 $-\psi$ 得到的物理结果是相同的。这个小小的观点会引出一个大结论，其结果关系到所谓的“统计”，即全同粒子的集体行为。量子力学中，存在两种可能性（分别对应于波函数 ψ 在交换粒子顺序后两种可能的行为符号）：

玻色统计，在交换粒子顺序时 ψ 保持不变的情况下有效。这就是说，波函数在交换两个粒子时是对称的。有这种性质的粒子，叫作玻色子。

费米统计，在交换顺序时 ψ 改变符号的情况下有效。这就是说，在交换两个粒子时，波函数是反对称的。有这种性质的粒子，叫作费米子。

这两个选项给出的行为，都不同于在经典情形下可区分粒子的统计。事实证明，量子统计不仅对物质性质的基本理解，而且对新型器件的技术结构都会引发非常重要的结果。（据说，美国GDP的30%产生于以量子为基础的工业：半导体、激光器等。）

电子是费米子。这就意味着两个电子永远不可能被发现处于完全相同的态上。该事实来自以下主张：交换一对电子不会引起系统变化（因为两个态是一样的），但又会引起波函数的符号变化（因为是费米统计）。摆脱这个困境的唯一办法是得出以下结论：两个粒子处于相同态的波函数实际为零。（陈述该观点的另一个方法是指出，两个全同对象的反对称结合无法实现。）该结果称作不相容原理，它为理解化学元素周期表中相关元素的循环性提供了基础。事实上，不相容原理是化学足够复杂并最终能够维持生命本身发展的基础。

不相容原理表现在化学上是这样的：在原子内部，电子仅能占据

某些特定的能量状态；当然，不相容原理要求任何一个能量状态都不能由多个电子占据。原子稳定的最低能量状态，相当于填满能量最小的可用状态。这些状态可以是物理学家称作“简并”的状态，意思是几个不同的状态恰巧有相同的能量。一组简并态组成一个能级。我们可以在脑海中想象原子最低能量状态是这样形成的：将电子一个接一个地添加到连续的能级上，一直达到原子要求的电子数。一旦一个特定能级的所有状态都被填满，再加入的电子就必须填到下一个更高的原子能级上。如果这个能级也被填满，那么就继续填到下一个能级，以此类推。在一个含有许多电子的原子中，最低能级（它们也叫“壳层”）将是全满的，任何剩余的电子都将部分占据下一个壳层。这些“剩余”的电子距离原子核最远，并且由于这个原因，它们将决定该原子与其他原子的化学相互作用。当原子复杂性提高时（沿着元素周期表横向看），随着壳层一层层被填满，剩余电子数（0, 1, 2,）就会循环变化。正是最外层电子数的重复模式，引起了元素周期表中元素化学性质的重复。

与电子相反，光子是玻色子。事实证明，玻色子行为恰恰与费米子行为相反。对于玻色子，没有不相容原理！玻色子喜欢待在相同的状态。它们与南欧人类似，乐意挤在同一节火车车厢中，而费米子则像北欧人，喜欢独自分散在整个列车上。玻色子的这个亲密现象，在最极端形式下，会引起在单个状态上一定程度的聚集，该现象叫作玻色凝聚。这个性质正是激光器等技术设备背后的原理。激光器发射激光的能力源自被称为“相干”的性质，也就是说，组成激光的许多光子都精确处在相同状态，这是玻色统计强烈支持的性质。还有一些与超导（在极低温下电阻消失的现象）相关的效应也依赖于玻色凝聚，其能引起量子性质的宏观可观测结果。（要求低温，是为了阻止热碰撞破坏相干性。）

电子和光子也是带有自旋的粒子。也就是说，它们带有内秉角动量（旋转效应的量度），几乎像是小陀螺一样。对于量子理论采用的自然单位（由普朗克常数定义），电子自旋是 $1/2$ ，光子自旋是1。结果表明，这个事实证明了一个一般规则：自旋为整数（0, 1,）的粒子始终是玻色子；自旋为半奇数（ $1/2$, $3/2$,）的粒子始终

是费米子。仅从普通量子力学观点来看，该自旋统计定理是原因不明的经验规则。然而，沃尔夫冈·泡利（他还提出了不相容原理）发现，当量子理论和狭义相对论结合时，自旋统计定理就是该结合的必然结果。将两个理论放在一起所产生的见解，要比其中任何一个独自所产生的见解更丰富。这就证明，整体大于部分之和。

能带结构

最容易想到的固体物质形式是晶体，组成晶体的原子以有规则的阵列图案有序排列。一个日常经验意义上的宏观晶体将包含如此多的原子，以至于从量子理论的微观角度来看可以认为它实际上是无限大。将量子力学原理应用到这类系统上，能揭示出新的物理性质，介于独立原子的性质和自由运动的粒子性质之间。我们已经看到，在原子中，可能的电子能量出自一系列离散的确切能级。另一方面，自由运动的电子可以具有任意大小的正能量，对应于它真实运动的动能。晶体中电子的能量取值，是这两个极端的一种妥协。可取的能量值处于一系列能带中。在带内，电子能量可以连续取值；在带间，则根本没有能级可供电子占据。归纳起来，晶体中电子的能量取值对应于一系列交替出现的允许和禁止的数值范围。

能带结构的存在，为理解晶体固体的电学性质提供了基础。诱发固体中电子的运动，就能产生电流。如果一个晶体的最高能带是完全填满的，电子状态的这种改变就会要求电子越过带隙激发到上面的带上。该跃迁对每个被激发的电子都要求输入大量的能量。由于这是很难实现的，能带完全填满的晶体将表现为绝缘体。诱发它的电子运动是非常困难的。然而，如果一个晶体的最高能带只是部分填充的，激发它的电子运动将会很简单，因为只需要输入一小部分能量就能把电子移动到一个能量稍高的可用态上。这样的晶体将表现为电导体。

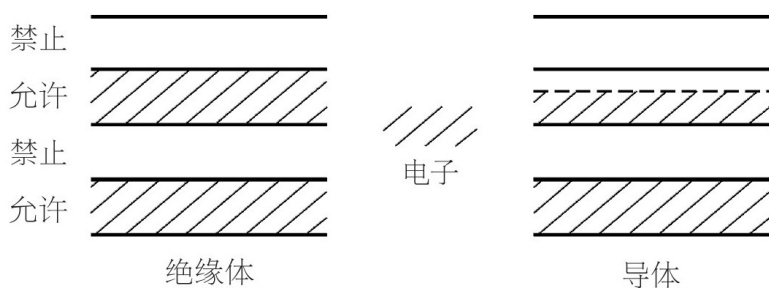


图8 能带结构

延迟选择实验

约翰·阿奇博尔德·惠勒在被他称为“延迟选择实验”的讨论中，为叠加原理的奇怪含义提供了新的见解。图9给出了一种可能的结构。一束窄光束在A处分裂为两束子光束，它们分别被B和C处的镜子反射，进而在D处又汇合在一起。在D处，两条路径间的相位差（波已经不再同步）会形成干涉图样。可以考虑一束非常弱的初始光，弱到在任何时刻仅有一个光子穿过设备。那么，D处的干涉效应就可以理解为产生于两个叠加态（左边路径和右边路径）之间的自干涉。（请与第二章双缝实验的讨论进行比较。）如果改动装置，在C和D之间插入仪器X，惠勒讨论的新性质就出现了。X是一个开关，可以让光子通过，也可以使光子转移到探测器Y。如果开关被设置成通过，实验结果和以前一样，在D处有干涉图样。如果开关被设置成转移，并且探测器Y记录了一个光子，在D处就没有干涉图样，因为探测器Y接收到光子被偏移，说明光子一定是走了右边的路径。惠勒指出了奇怪的事实：可以在光子飞过A之后，设置开关X。在开关被设置好之前，光子在某种意义上都支持两种选择：左边路径和右边路径都走，和仅走它们中的一个。实际上，物理学家已经沿着这些路线进行了一些巧妙的实验。

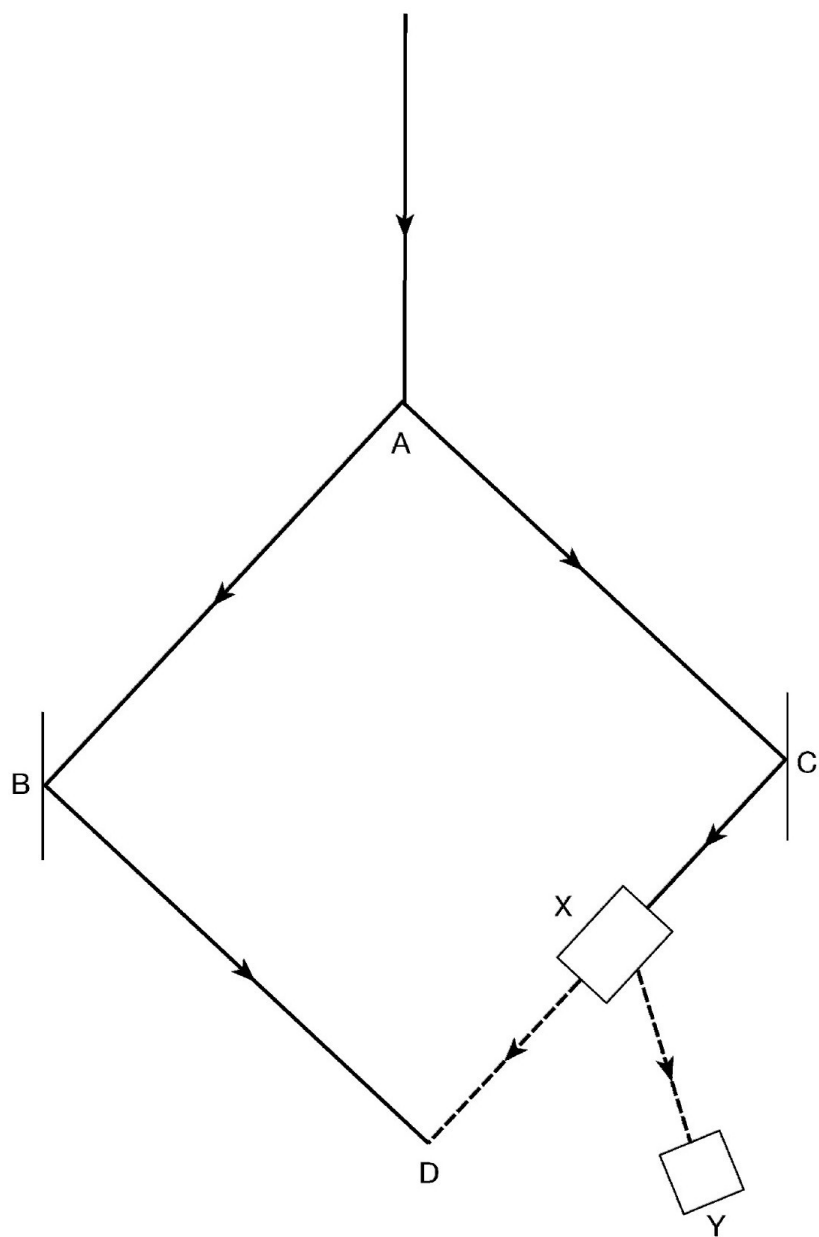


图9 延迟选择实验

历史求和

理查德·费曼发现了一个独特的方法来重建量子理论。这个理论重建产生的预测与传统方法相同，但是它提供了一个不同于以往的图形方法来思考这些结果是如何出现的。

经典物理呈现给我们清晰的轨迹，即连接出发点A和终点B的唯一运动路径。传统上，该路径可以通过求解著名的牛顿力学方程来得出。在18世纪，人们发现了一个不同但等价的方法来确定经过的实际路径。该方法将实际路径描述为连接A和B的轨迹，在各种可能的路径中，该轨迹使某特定动力学量取最小值。这个量被称为“作用量”，在这儿我们不关心它的精确定义。最小作用量原理（后来自然而然被这样称呼）与光线性质类似：它们取两点之间耗时最短的路径。（如果没有折射，路径就是直线，但是在折射介质中，最短时间原理将导致我们熟知的光线弯曲，就像棍子在一杯水中出现的弯曲一样。）

因为量子过程的模糊和难以描画，量子粒子并没有明确的轨迹。费曼建议，应该将量子粒子从A到B的运动，想象为沿着所有可能的路径，包括直的或弯的，快的或慢的。从这个观点出发，传统思想中的波函数就来自所有这些可能路径的贡献之和，这就引出了量子理论的“历史求和”描述。

如何构造这个巨大求和中的项？由于其细节技术性太强，此处不做探究。事实证明，一个给定路径的贡献与该路径的作用量有关，而作用量是以普朗克常数划分的。（作用量与普朗克常数 h 的物理单位相同，因此它们的比是一个纯数，与我们选择用来测量物理量的单位无关。）这些不同路径所呈现的实际形式是，由于相邻路径的贡献符号快速振荡（更准确地说，是相位快速振荡），它们的贡献趋于相互抵消。如果考虑的系统作用量相对于 h 非常大，那么只有最小作用量路径贡献较多（因为事实证明，在那条路径附近振荡是最小的，所以抵消效应也是最小的）。这个观点提供了一个简单的方法来理解为什么大系统表现出经典行为，遵循着最小作用量路径。

以精确而可计算的方式来阐述这些思想绝非易事。有人可能很快就想到，路径有多种可能，而其变化区间并不是一个简单集合，能够

在其上求和。尽管如此，历史求和方法产生了两个重要结果。其一是，它让费曼发现了一个容易驾驭得多的计算技术，现在普遍称其为“费曼积分”，它是过去50年里提供给物理学家的最有用的量子计算方法。它产生一个物理图像，其中的相互作用源自能量和动量交换，这些能量和动量由所谓的“虚粒子”携带。使用形容词“虚”是因为，这些粒子不能在过程的初态和终态中出现，是中间“粒子”。它们不被强制拥有物理质量，但是需要对所有可能的质量值进行求和。

历史求和方法的另一个优点是，对于有些相当微妙和复杂的量子系统，与传统的方法相比，历史求和能提供更加清晰的方法来阐述问题。

再谈退相干

环境中辐射普遍存在，其效应能引起退相干，它们具有的意义超出了与测量问题的部分相关性。不久前的一个重要进展是，人们认识到它们也与我们应该怎样思考所谓混沌系统的量子力学有关。

自然界中存在的固有的不可预测性，并不仅仅来自量子过程。大约40年前，人们认识到即使在牛顿物理学中，也有许多系统对微小的扰动效应极其敏感，进而使它们未来的行为无法被精确预测。这个发现令大多数物理学家非常惊讶。这些混沌系统（对它们的称呼）对细节的敏感，很快达到海森堡不确定性水平或以下。但是，用量子力学观点来处理它们——一个叫作量子混沌学的课题——被证明是有问题的。

困惑的原因如下：混沌系统有一个行为，它的几何特征对应于著名的分形（最熟悉的例子是曼德尔布罗特集，该集是许多迷幻海报的主题）。分形是某种被称作自相似的东西，也就是说，不论在何种尺度上查看，它们看起来本质是相同的（锯齿由锯齿组成，……，一直这样下去）。因此，分形没有天生的特征尺度。然而另一方面，量子系统却有天生的特征尺度，由普朗克常数设定。因此，混沌理论和量子理论并不能顺利地相互适应。

由此产生的失配将导致所谓的“混沌的量子抑制”：当混沌系统开始在量子水平上依赖细节时，就改变了自己的行为。对物理学家来说，这就导致了另一个问题，该问题最严重的形态源自对土星的第十六颗卫星——土卫七的思考。这个马铃薯形状的岩石块，跟纽约差不多大小，以混沌的方式在翻滚。如果我们将量子抑制概念应用到土卫七上，预期结果将会惊人地有效，尽管它尺寸极大。事实上，基于这个计算，混沌运动最多仅能持续约37年。实际情况是，天文学家观测土卫七的时间比37年短得多，但是没人预期它那怪诞的翻滚行为会很快结束。乍一看，我们面临着一个严重问题。然而，考虑退相干会为我们解决这个问题。退相干存在一个倾向，即驱动事物朝着与经典情形更相似的方向发展，该倾向有一个效应，能反过来抑制混沌的量子抑制。我们还是能够满怀信心地预期，土卫七会继续翻滚很长一段时间。

退相干引起的另一个相当类似的效应是量子芝诺效应。衰变带来的放射性原子核，会被原子核与环境光子相互作用引发的“迷你观察”强制返回到初始状态。持续不断回到起点具有抑制衰变的作用，该现象已经在实验中被观测到。这个效应是根据古希腊哲学家芝诺命名的，他曾思考一支飞行的箭，认为在现在这个时刻观测这支箭，其处于一个特定的固定位置，所以他相信箭不可能真正运动。

这些现象清楚地说明了量子理论和它的经典界限之间的关系是微妙的，涉及不能简单地用“大”和“小”来划分的交错效应。

相对论量子理论

我们关于自旋和统计理论的讨论已经表明，量子理论和狭义相对论的结合会得出内容更加丰富的统一理论。在不断地构想如何结合这两个理论的过程中，第一个成功的方程是电子的相对论方程，由保罗·狄拉克在1928年发现（数学附录12）。它的数学细节技术性太强，无法展现在本类书中，但是我们必须注意到，这个进展给我们带来两个意想不到的重要结果。

仅通过思考量子理论和相对论不变性需求，狄拉克就创造了他的方程。因此，当他发现这个方程对电子电磁性质的预言与以往不同时，那一定是个巨大的惊喜。人们以往将电子看作微型的带电陀螺，狄拉克方程预言的是在此基础上得到的电子磁相互作用强度的两倍。人们已经从经验上知道事实就是这样，但是没人能理解这明显反常的行为为什么会这样。

第二个结果甚至更加重要，源自狄拉克聪明地将失败的威胁转变成欢欣鼓舞的胜利。从事实情况来看，狄拉克方程有一个显而易见的缺陷。它允许对应于真实电子行为所需要的正能态，但是它也允许负能态，后者几乎不产生任何物理意义。不过，它们不能被简单地丢弃，因为量子力学原理必然会允许从物理上可接受的正能态到负能态的跃迁所带来的灾难性后果。（这将是一个物理灾难，因为往负能态上的跃迁需要无限多的正能量来平衡，进而导致一种失控的永动机。）有相当长一段时间，这是一个非常令人尴尬的难题。但是随后狄拉克认识到，电子的费米统计可能会提供一个方法来走出困境。怀着巨大的勇气，他假设所有负能态都已经被占据。那么，不相容原理将阻止任何从正能态朝向它们的跃迁。人们以前认为是空的空间（真空）实际上被负能电子“海”填满了！

听起来，这确实是个奇怪的画面。其实，后来证明可以用一个新方法来表述这个理论。新方法保留了人们想要的结果，形式上没有这么生动形象，不过也少了些怪诞。同时，用负能海的概念来进行研究让狄拉克有了一个至关重要的发现。如果能提供足够的能量，比如借助一个能量很高的光子，将有可能从负能海中弹出一个负能电子，使之转变为普通的正能电子。那么，如何看待在这个过程中留在负能海中的“空穴”呢？负能缺失和正能出现是一样的（两个减号就生成一个加号），因此空穴将表现为一个正能粒子。但是，负电荷缺失和正电荷出现也是一样的，所以“空穴粒子”将是带正电的，这与负电荷电子相反。

在20世纪30年代，相对于随后到来的自由思考，基本粒子物理学家的思想还是相当保守的。他们根本不喜欢那种认为存在某些未知类

型新粒子的想法。因此，人们起初认为，狄拉克谈论的这种正粒子，可能不过就是众所周知的带正电荷的质子。然而，人们很快就认识到，空穴质量必须和电子质量相同，而质子的质量要大很多。因此，唯一可接受的解释，就是有点不情愿地预测它是一个全新的粒子。很快该粒子就被命名为正电子，它与电子质量相同，但是带有正电荷。它的存在也很快就被实验所证实，因为在宇宙射线中发现了正电子。（其实，这些例子很早就被观察到了，只不过没有像现在这样被认识。实验者们很难看到他们并未真正寻找的东西。）

人们开始认识到，电子——正电子对是自然界中普遍存在的行为的一个特殊实例。自然界中，存在物质（比如电子）和带相反电荷的反物质（比如正电子）。前缀“反”用得很恰当，因为一个电子和一个正电子能够相互湮灭，在能量爆炸中消失。（以传统方式来说，电子填上了海中的空穴，释放的能量随后被辐射出去。相反，如我们所看到的那样，高能光子能够从海中驱出一个电子，在后面留下一个空穴，从而制造一个力电子——正电子对。）

狄拉克方程硕果累累，既解释了磁性质，又发现了反物质，这两个主题绝非狄拉克构造该方程的初衷。狄拉克方程卓有成效的历史，是一个真正基础性的科学思想所能体现的长期价值的杰出代表。正是这异常丰富的成果，使物理学家相信他们确实“弄清了一些事情”。与某些科学哲学家和科学社会学家的意见相反，他们并不仅仅是在默契地同意以特别的方式来看待事物。他们还在探索物理世界事实上是什么样的。

量子场论

当狄拉克将量子力学原理应用在电磁场而非粒子上时，他做出了另一个基础性发现。该发现带来了第一个为人们所知的量子场论范例。事后来看来，迈出这一步技术上并不太难。粒子和场的基本差异是，前者自由度（其状态能够独立改变的方式）数有限，而后者自由度无限。已经有一些众所周知的数学技术可以用来处理这个差异。

量子场论被证明是非常有趣的，并且为我们思考波粒二象性提供了一个最富启发性的方法。场是在空间和时间中延伸的实体，因此有一个内在的波动特征。把量子理论应用到场上，将导致场的物理量（比如能量和动量）以离散的、可数的波包（量子）形式出现。但是，这种可数性正是我们用来与粒子行为联系的性质。因此，研究一个量子场，就是在调查和理解以尽可能清晰的方式显示出波动性和粒子性的对象。这有点像你正对哺乳动物会生蛋感到困惑，然后就拿一只鸭嘴兽给你看一样。真实的例子总是最有教益。事实证明，在量子场论中，表现出波动性质（从技术上，有明确相位）的态是那些包含无限个粒子的态。后面这个性质是一种自然的可能性，因为量子理论的叠加原理允许粒子数不同的状态间的结合。在经典理论中，这种选择是不可能的，因为那里只能依序看一看、数一数真实存在的粒子数。

量子场论中，真空也有不同寻常的性质，并且特别重要。当然，真空是最低能量状态，其中不存在对应于粒子的激发。尽管在这个意义上那里没有任何东西，但是在量子场论中，这并不意味着那里没有事情发生。原因如下：被称作傅立叶分析的标准数学技术，允许我们将场等效为无限个谐振子的集合。每一个谐振子都有与它相关的特定频率，其动力学上的表现就像一个按照给定频率振荡的钟摆。场的真空状态，就是指所有这些“钟摆”都处在它们最低的能量状态。对于一个经典钟摆，就是指摆锤静止在底部的状态。这个情况下，确实没有任何事情发生。然而，量子力学并不允许如此完美的平静。海森堡不允许“摆锤”同时有明确的位置（在底部）和明确的动量（静止）。相反，量子钟摆必须微弱地运动，即使在它的最低能量状态（靠近底部并近乎静止，但没有完全停下）。由此产生的量子颤动叫零点运动。把这些思想多次应用到形成量子场的无限个振子上，暗示量子场的真空是一个嗡嗡活动的蜂房。涨落持续发生，在这个过程中“粒子”瞬时出现，又瞬时消失。量子真空更像是充满物质的空间，而不是空的空间。

当物理学家开始将量子场论应用到涉及场间相互作用的情形时，他们遇到了困难。对于本来应该是有限的物理量，无限数量的自由度

往往会产生无限多的答案。这种情况发生的一个重要方式是通过与不停息的真空涨落相互作用。最终人们发现了一个方法，可以从无意义中创造出意义。某类场论（称作重整化理论）仅产生有限类型的无限，单与粒子质量和它们相互作用的强度有关。仅剔除这些无限项，并用相关物理量有限的测量值代替它们——该过程就是定义有意义结果的程序，虽然它不是纯数学程序。事实也表明，它提供的有限结果与实验惊人地一致。多数物理学家对此实用主义的成功感到非常高兴。但是，狄拉克自己从来不这样。他强烈不赞成对正式的大量采取的可疑花招。

今天，所有基本粒子理论（如物质的夸克理论）都是量子场论。粒子被认为是潜在场的能量激发。（合适的场论最终也提供了正确的方法去处理负能电子“海”的困难。）

量子计算

近来，人们对是否能够将叠加原理作为大幅增强计算能力的一个方法表现出极大的兴趣。

传统计算是基于二进制操作的组合，形式上的表述是0和1的逻辑组合，在硬件上则是通过开关的开或关实现。当然，在经典设备中，开关是相互排斥的两种可能。一个开关，要么是明确打开，要么是明确关闭。然而，在量子世界，开关可以处在这两个经典可能状态的叠加态上。一系列这种叠加将对应于一种全新的并行处理。保持如此多计算小球同时在空中的能力，在原则上代表计算能力的增强，额外元素的增加将使计算能力呈指数增长，而在传统情况下它是呈线性增长的。许多在当前机器上不可行的计算任务，如解码或大数因子分解，都将变得可行。

这些可能性令人兴奋。（支持者喜欢用多世界的措辞来谈论它们，似乎数据处理将在平行宇宙中发生，但看来实际上只是叠加原理本身为量子计算的可行性提供了基础。）然而，真正的实施将毫无疑问是件棘手的事，还有大量问题尚待解决。其中许多问题都围绕在如

何稳定保存叠加态上。退相干现象表明，将量子计算机从有害的环境干扰中隔离出来是多么困难。对于量子计算，人们正在进行严肃的技术和市场考察，但是作为一个有效的过程，目前它还只是支持者眼中的一线微光。

第五章 相聚

爱因斯坦通过对光电效应的解释，成为量子理论的创始人之一。然而，他后来却开始憎恶这个理论。像绝大多数物理学家一样，爱因斯坦深信物理世界的真实性，并且确信用科学解释其性质是真实可靠的。但是，他后来开始相信，只有牛顿思想假设的那类朴素客观性才能保证这个真实性。结果，爱因斯坦开始嫌恶哥本哈根正统观念对量子世界的本质所赋予的模糊和不稳定性。

他对当代量子理论的第一个攻击，采用的形式是一系列非常巧妙的思想实验，每一个实验都声称能在某种方式上规避海森堡不确定性原理的限制。在这场争辩中，爱因斯坦的对手是尼尔斯·玻尔。玻尔每次都能成功将量子思想全面应用在这些实验的各个方面，实际结果就是不确定性原理毫发无损，继续健在。最终，在这场特殊战斗中，爱因斯坦承认失败。

休整了一段时间后，爱因斯坦重整旗鼓，又返回战斗，并为论战提出了一个新的依据。这次他还带了两个年轻的合作者，鲍里斯·波多尔斯基和内森·罗森。他们指出，在两个明确分开的粒子的量子力学行为中，存在一些非常奇怪的、到目前为止还未被察觉的、长程的内在含义。该问题很容易用后来提出的、以发现者名字命名的EPR思想进行解释。该争论是由戴维·玻姆引起的，尽管涉及很少，但非常值得考察一番。

假设两个粒子有自旋 s_1 和 s_2 ，并且已知总的自旋为零。这当然意味着 s_2 等于 $-s_1$ 。自旋是一个矢量（这就是说，它有大小和方向——可以想象成一个箭头），按照数学惯例，我们用黑体来表示矢量。因此，自旋矢量将有三个分量，可以沿三个被选的空间方向 x 、 y 和 z 进行测量。如果测量 s_1 的 x 分量，并得到答案 s_1^x ，那么 s_2 的 x 分量一定为 $-s_1^x$ 。另一方面，如果测量 s_1 的 y 分量，得到答案 s_1^y ，那就知道 s_2

的 y 分量一定是 $-s_1y$ 。但是量子力学不允许同时测量自旋的 x 和 y 分量，因为它们之间有一个不确定关系。爱因斯坦声称，虽然根据正统量子思想事实可能如此，但不论粒子1发生什么，都不会对很远处的粒子2产生即时效应。按照EPR思想，1和2的空间分离意味着，在1处发生的事与在2处发生的事是相互独立的。如果确实是这样，并且如果能够选择测量1处自旋的 x 或 y 分量，而且能得到2处自旋分别对应的 x 或 y 分量的确定知识，那么，爱因斯坦声称，无论是否真正做了测量，粒子2实际上一定有这些明确的自旋分量值。这在传统量子理论中是被否认的，原因当然在于自旋 x 和 y 分量间的不确定关系不仅适用于粒子2，也同样适用于粒子1。

从这略显复杂的讨论中，爱因斯坦得出结论，传统量子力学一定存在一些不完备的地方。它不能解释爱因斯坦所深信的自旋分量的确定值。几乎所有其他物理学家，都以不同于他的方式来解释这些事情。按照他们的观点，不论 s_1 还是 s_2 ，都是直到实际测量后，才会有明确的自旋分量。那么，确定1的 x 分量会迫使2的 x 分量取相反值。也就是说，在1处的测量也会迫使2处波函数塌缩，并塌缩到自旋 x 分量的相反值上。如果在1处测量的是 y 分量，2处波函数就会塌缩到相反的 y 自旋分量值上。这两个2处的态（已知 x 分量的态；已知 y 分量的态）绝对是互不相同的。因此，多数方观点可以引导出如下结论：1处的测量会立即引起2处的改变，并且这个改变精确地依赖于1处的测量。换句话说，就是在1和2之间，存在一种反直觉的分离中相聚（togetherness-in-separation）；1处的动作会对2处产生即时结果，并且1处不同的动作会引起2处不同的结果。这通常被称为EPR效应。该术语有点讽刺意味，因为爱因斯坦自己拒绝相信这个长程关联，并认为这个影响太过“诡异”而令物理学家难以接受。随后对这个问题的争议安静了一段时间。

约翰·贝尔做了下一步工作。他分析了如果1—2系统是一个真正分离的系统（像爱因斯坦假设的那样），它会有什么性质。真正分离是指1处的性质仅依赖于1处局域内发生的事情，2处的性质仅依赖于2处局域内发生的事情。贝尔证明，如果该严格的定域性是事实，在两处可测量的量之间就会存在某些特定关系（它们现在被叫作贝尔不等

式)，而量子力学预言在某些情况下会违反这些关系。这是一个重大的进步，它将争论从思想实验领域转移到了经验可感知的、在实验室就能进行研究的领域。实验做起来并不容易，但最终在20世纪80年代初，艾伦·阿斯派克特及其合作者们实施了一个精妙的实验研究。该研究证实了量子理论的预言，同时否认了爱因斯坦所拥护的纯粹定域论的可能性。事实已经很清楚，物理世界中存在最低程度的非定域性。已经相互作用的量子对象保持着相互纠缠，不管它们最终在空间上分开多远。看来，大自然对无情的还原论做出了反击。甚至，亚原子世界也不能纯粹按原子论来处理。

EPR效应揭示了存在于物理世界基本结构中的深层相关性。这个发现是物理思想和形而上学思考仍然必须接受下来的，以便完全阐释它的所有结果。作为这个持续消化过程的一部分，有必要尽可能弄清楚，EPR暗示的纠缠的特征究竟是什么。大家必须承认，远处有真实的作用介入，而不仅仅是额外知识的某种增长。用学术语言来描述：EPR效应是本体论的，而不仅仅是认识论的。增加对远处的了解是毫无问题的，也不令人惊讶。假设一个缸里有两个球，一个白，一个黑。你和我都将手放进去，拿走其中的一个并且握紧拳头。然后，你顺着大路走一英里远，再打开拳头，发现拿了一个白球。你立即就会知道，我一定拿着一个黑球。在这个事件中，唯一改变的是你的认识状态。我一直拿着黑球，你一直拿着白球，但是现在你已经意识到就是这样。相比之下，在EPR效应中，在1处发生的事实改变了2处的情况。这就好像是，如果你发现自己手里拿了一个红球，我的手里就一定拿了一个蓝球，但是如果你发现自己拿了一个绿球，我就一定拿了一个黄球。在你看之前，我们每人拿的球都没有确定的颜色。

机警的读者可能会质疑所有这些关于瞬间改变的说法：当时间未达到最大以光速传输影响所需时间之前，狭义相对论难道不是禁止1处的某物对2处有任何影响吗？这个说法不完全准确。相对论实际禁止的是信息的瞬间传输，如允许1处时钟和2处时钟立即同步的那类传输。事实证明，EPR类型的纠缠并不允许那类信息传输。原因在于，分离中相聚呈现的形式是1处和2处发生的事情之间的关联。如果不了解两端发生的事情，从这些关联中是读不出任何信息的。这就好比，

一位1处的歌手在唱一连串随机的音符，一位2处的歌手也在唱一连串随机的音符，只有一起听到他们的音符，才能认识到这两位歌手是以相互协调的方式在唱歌。认识到事实如此，能够警醒我们反对“量子炒作”一类的说法，该说法错误地断言EPR“证明”心灵感应是可能的。

第六章 教训与价值

量子力学呈现给我们的物理过程图像，完全不同于日常经验引导我们所预期的。它是如此奇特，以至于颇具说服力地提出了如下问题：是否亚原子本质上确实“就是这样”，还是量子力学不过是一个奇怪但能使我们得出结论的便利方法？我们可以得到与在实验室用经典测量设备取得的结果惊人一致的答案，但是也许我们其实不应该相信这个理论。本质上，上面提出的问题是哲学问题，它超出了仅用科学自身资源就可以解决的范畴。其实，这个量子疑问仅是现实主义者和实证主义者之间基本哲学争论的一个特殊例子，尽管也是一个具有异常挑战性的例子。

实证主义和现实主义

实证主义者把科学的作用看作对观测数据的协调。如果人们能够做出预测，并且该预测能精确、和谐地解释测量仪器的行为，那么任务就完成了。本体论的问题（那儿究竟有什么？）是不相关的奢望，最好丢弃。实证主义者的世界由计数器读数和感光板上的标记所占据。

这种观点有很长的历史。红衣主教贝拉尔米内就劝伽利略，说他应该将哥白尼系统仅看作一个“保全颜面”的简便方法，一个确定行星在天空中什么位置出现的好的计算方法。伽利略不应该认为地球确实在绕着太阳转——而应该认为哥白尼仅仅是把该假设作为一个方便的计算工具。这个保全颜面的提议没有吸引伽利略，类似的建议也没有被科学家们普遍接受。如果科学仅仅是在关联数据，并不告诉我们物理世界实际是什么样的，那么就很难看到花费在这个事业上面的所有时间、精力和人力是值得的。它的成就就会显得过于贫乏，不足以证明有必要做出如此大的投入。此外，对一个理论保全颜面能力的最自

然的解释，肯定是它与实际状况有一定的对应关系。

尽管如此，尼尔斯·玻尔似乎经常以实证主义的方式谈到量子理论。他曾在给一个朋友的信中写道：

量子世界是不存在的。存在的仅是抽象的量子物理描述。认为物理学的任务是弄清大自然是怎样的，那是错误的想法。物理学所关心的是关于大自然我们能说什么。

玻尔对经典测量设备作用的执着，可以看成是鼓励了这类听上去是实证主义的观点。我们已经看到，玻尔在晚年变得非常关心哲学问题，写了大量关于哲学的文章。由此汇成的文集很难解释。玻尔在哲学问题上的天分，要远逊于他作为物理学家的杰出天资。此外，他相信并举例证明存在两种真相：一种是平凡的，可以被清楚表达；另一种是深奥的，仅能被模糊讲述。当然，他作品的主体已经被评论者做出各种各样的解释。有些人已经感觉到，玻尔所信奉的实际上是一种有保留的现实主义。

现实主义者认为，科学的作用在于揭示物理世界实际是什么样子的。这是一个永远不能完全实现的任务。新的物理领域（例如，更高能量领域）总是在等待我们去探究，而且它们的行为完全可能有非常出人意料特征。若对物理成就进行诚实评价，最多只能说它是逼近真实（对广泛但有限范围的现象的准确解释），而不是绝对真理（对物理实在的完整解释）。物理学家就是物理世界地图的绘制者，虽能在选定范围内找到合适理论，但无法描述正在发生的情况的所有方面。这类哲学观点把物理科学的成就看作对真正实在的不断加深的理解。现实主义者世界是由电子和光子、夸克和胶子占据的。

实用主义在实证主义和现实主义之间提供了一个折中方案。这一哲学立场承认物理学能使我们做成事情这一技术事实，但又不像现实

主义者走得那么远，认为我们知道世界实际是什么样的。实用主义者可能说，我们应该认真对待科学，但不应该认真去相信它。然而，对科学所取得的技术成就的最明显解释无疑是，它是基于对事物实际行为方式的逼真理解。

我们可以列出大量能为科学现实主义辩护的例子。其中一个，如我们已经指出，科学现实主义为物理学可预见的成功及其长期丰富成果，以及利用物理世界图景创建的许多技术仪器的可靠运行，提供了自然而然的理解。现实主义也解释了为什么科学努力会被视为值得，能够吸引许多高智商人才为其毕生奉献：它是一项能够按照事物的真实情况创造真正知识的活动。现实主义对应着科学家的信念，他们坚信自己经历着发现的过程，而不仅仅是在学习更好的方法去得出结论，也不仅仅是在他们自己之间心照不宣地同意以这种方式看待事物。这个关于发现的信念极大程度上来自科学家频繁体验到大自然在他们的事先预期面前所展示的抗拒。物理学家可能带着特定想法去处理一些现象，结果却发现，这些想法被他们发现的物理世界的真实行为方式所否定。自然界强迫我们重新审视自己，这经常会促使我们最终发现正在发生之事的完全出人意料的性质。当然，量子理论的出现是一个杰出的修正主义范例，由物理实在强加到科学家的思想上。

如果量子理论确实在告诉我们亚原子世界的真正面貌，那么它的实在性就非常不同于我们用以接近日常事物世界的朴素客观性。正是这一点让爱因斯坦觉得很难接受。他强烈地相信物理世界的实在性，但是他拒绝传统量子理论，因为他错误地认为只有客观实体才可能是真实的。

量子实在性，就其性质而言，是模糊且不连续的。法国哲学家及物理学家贝尔纳·德埃斯帕尼亚曾把它的性质说成是“蒙着面纱的”。在量子理论的创建者当中，维尔纳·海森堡是最具有真正哲学思考精神的。他觉得借用亚里士多德的势（*potentia*）的概念非常有用。海森堡曾经写道：

在关于原子事件的实验中，我们所要处理的就是事实，是与日常生活中任何现象一样真实的现象。但是，原子或基本粒子不那么真实；它们构成了一个潜在性或可能性的世界，而不是事物或事实的世界。

电子并不是一直有明确位置或明确动量，但是如果测量将潜能变成了事实，它就有展示其中一个或另一个的潜能。海森堡认为，这个事实使电子不像桌子或椅子“那样真实”。关于这一点，我不认同。电子只是拥有一种不同类型的实在性，适合于它的本性。可以这么说，如果了解事情是什么样的，我们就必须准备好按照它们本来的样子去了解，也就是说以它们自己的方式。

为什么几乎所有物理学家都想坚持电子的（正确理解的）实在性？我相信，这是因为存在电子的假设，以及所有伴随电子的微妙量子性质，能使大量物理经验变得易于理解，否则它们对我们来说就是晦涩难懂的。它解释了金属的导电性质、原子的化学性质、我们建造电子显微镜的能力，以及许多其他的东西。它的可理解性（而不是客观性）正是实在性的线索——顺便提一下，这一信念与源自托马斯·阿奎那思想的形而上学传统是一致的。

作为电子性质的本质，蒙着面纱的实在性在我们思想中体现为与它们有关的波函数。当一位物理学家考虑电子“正在做什么”的时候，他头脑中所想的就是适当的波函数。显然，波函数并不像客观存在的台球一样，是一个可以接触的实体。在量子思维中，它的作用方式也不像实证主义思想所认为的只是一个计算装置那样令人容易接受。相当虚幻的波函数似乎是一个合适的运输工具，可用来装载量子实在那蒙着面纱的潜能。

合理性

如果研究量子物理能教会人们什么，那一定是世界充满了惊奇。

没有人会事先料想到存在这样的实体对象：有时它们似乎表现为波，有时又似乎表现为粒子。人们固执地认为实际经验是必要的，这一点将以上认识强加到了物理界。就像玻尔曾经说过，世界不仅比我们想象的要奇怪，而且比我们能够想象的还要奇怪。我们之前已经指出，在应用到量子世界的时候，甚至连逻辑都需要修改。

对量子物理学家来说，他们的口号完全可以是“革新常识，永不过分”。这个激动人心的格言所表达的信息有广泛相关性，不只与量子领域相关。它提醒我们，我们的理性预见能力是相当短视的。对于已经提出的对实在性某个方面的解释，无论在科学领域之内还是之外，科学家要问的本能问题都不应该是“这是否合理？”，似乎我们事先就知道原因必定会采取何种形式。相反，合适的问题应该是“是什么让你觉得事实可能是这样？”。后者是一个更加开放的问题，它既不排除可能的惊人发现，又坚持应该有证据来支持所做的断言。

如果说量子理论鼓励我们持续改进对合理性的认识，那么它也鼓励我们承认，没有普适的认识论，也没有一个万全的方法，通过我们可以期望获得全部知识。我们能以牛顿的清晰性了解日常世界，但是只有在准备好按照海森堡不确定性原理接受量子世界后，我们才能认识量子世界。坚持以朴素的客观性来解释电子只能导致失败。存在这样一种认识论循环：我们如何认识一个实体必须遵守那个实体的性质，而实体的性质则是通过我们对它的认识来揭示的。没有什么能逃离这个精巧的循环。量子理论就是一个例子，它鼓励我们相信该循环是有益的，而不是有害的。

形而上学标准

成功的物理理论，最终必须能够展示它符合实验事实的能力。最终保全颜面是一个必要的成就，尽管在达到那个终点的途中，可能会有一些临时性的困难（如狄拉克一开始面对电子负能态预言时，该预言在经验上明显是灾难性的）。当一个理论被证明能预言或理解新现象或未预料到的现象时（例如，狄拉克对电子磁性质的解释，以及他

对正电子的预言），特别有说服力的是其持续结出的硕果。

然而，这些经验上的成功仅靠它们自身，并不总能成为理论被科学界接受的充分标准。拿量子理论来说，在不确定解释和确定解释之间的选择，就不能建立在这些基础上。玻姆像玻尔一样保全了颜面。他们之间的问题必须依靠其他原因来解决。最终，决定所依赖的是形而上学的判断，而不是单纯依赖于物理测量。

在评估理论的重要性时，科学界非常重视的形而上学标准包括：

（1）范围

理论必须说清楚适用现象的最大可能范围。在玻尔和玻姆的情形中，这个标准并不能解决他们之间的问题，因为两组结果在经验上是等价的（不过我们应该注意到，玻姆思想需要更好的证据去完善它的解释，以证实波函数计算能正确给出初始几率这个观点）。

（2）经济

理论越简单明了，看起来就越吸引人。玻姆理论在这一点上得分就要少很多，因为它给可观测粒子假设了隐波。这种对象的倍增，当然被许多物理学家看作该理论不吸引人的地方。

（3）高雅

没有过分的人为设计，就有了这个概念，可以给它加上自然这一属性。正是基于这些理由，大多数物理学家发现了玻姆思想面临的最大困难。尤其是，不得不专门将薛定谔方程挪用为玻姆波方程，使它有一种不受欢迎的投机取巧的感觉。

这些标准不仅存在于物理学自身以外，对它们的评价也是依个人判断而定的事情。满足这些标准，不能被简化成遵循一个定式化协议。对此判断的评估，我们也无法交给计算机来完成。量子物理界大多数人赞成玻尔而反对玻姆，这个判断后来成为一个范例。科学哲学家迈克尔·波拉尼将其称为“个人知识”在科学中的作用。波拉尼在转向

哲学之前本身就已是一位杰出的物理化学家，他强调，尽管科学研究的对象是客观的物理世界，但是做科研不可避免是人的活动。这是因为它涉及许多判断行为，需要练习一些隐性技能才能完成，而这些技能只有在追求真理的科学界经过长时间学习的人才能获得。这些判断，不仅关系到我们已经讨论过的那类形而上学标准的应用，在更日常的层面上，它们还包括其他一些技能，如实验者评估和排除虚假“背景”影响的能力，否则这些影响将会损害实验结果。没有一本小黑皮书告诉实验者该如何去做。这是从经验中学到的事情。用波拉尼经常重复的一句话来说，我们都是“所知道的比能言传的多”，不论这表现在骑自行车、鉴赏美酒这些隐性技能上，还是表现在成功设计和执行物理实验上。

整体论

在第五章我们已经看到，EPR效应显示，在量子世界中存在固有的非定域性。我们也已经看到，退相干现象会使一般环境作用在量子对象上的相当惊人的强大效应变得平淡无奇。量子物理学是关于极小对象的物理学，但它绝不赞成对实在做出纯粹原子论的、“零零碎碎”的解释。

物理学不决定形而上学（更广的世界观），但是物理学无疑会约束形而上学，就像房子的地基一样，它约束但不完全决定上面建造的大厦。哲学思想并不总会充分考虑到量子理论的这些整体性方面的含义。毫无疑问，它们鼓励人们承认，获得对自然界的解释是有必要的。这种解释在两方面获得成功：不仅认识到它的结构单元确实是基本粒子，还认识到它们结合所产生的实在，比单纯一个成分自身所揭示的更完整全面。

观测者的作用

一个经常被重复的陈词滥调是量子理论是“观测者创造的”。若仔细考虑，将会大大限制和减少那个说法。如何陈述关键取决于如何解

释测量过程。这是中心问题，因为在多次测量之间，薛定谔方程规定量子系统以极其连续、确定的方式在演进。测量的一般定义是事物微观状态信号的不可逆的宏观记录。记住这一点也很重要。这个事件可能会涉及观测者，但是一般不需要。

只有意识解释给有意识的观测者的行为分派了一个独一无二的角色。所有其他解释都只关心物理过程的各方面，对人的出现并不感兴趣。即使在意识解释中，观测者的作用也被限制在对测量对象的有意识选择，然后再无意识地引出实际出现的结果上。实际情况仅能在已存在的量子潜能所限定的范围内进行转换。

新哥本哈根观点认为，实验者能选择使用什么设备、要测量什么物理量，但是在这之后测量结果则是在设备内由宏观物理过程决定。相反，如果是新GRW物理学起作用，实际结果将由随机过程产生。如果玻姆理论是正确的，观测者的作用就和经典物理中一样，即观看早已清清楚楚的事实。在多世界解释中，观测者成了物理实在作用的对象，并被克隆到所有其他平行宇宙中。在这些大量的平行宇宙组合中，所有可能的结果都会在某处或其他地方被实现。

这些对观测者作用的可能解释互不相同，没有共同因素能将它们联合起来。似乎恰当的是，最多我们只能谈论“观测者影响的实在”，避开谈论“观测者创造的实在”。不是已经在某种意义上已经潜在存在的东西，永远不可能变成现实。

关于这个问题，还必须质疑如下断言，即量子世界是非实在的“消逝的世界”。这个断言经常声称与东方思想中的玛雅概念类似。这个说法只对了一半。我们先前讨论过，量子是“蒙着面纱的”，此外潜在性在量子理解中起着众所周知的作用。然而，量子世界中也有一些继承经典物理的方面，同样需要被考虑进来。在量子理论中，能量和动量这些物理量是守恒的，就像它们在经典物理中一样。再回想一下，量子力学的一个最初胜利就是解释原子的稳定性。量子不相容原理支撑着元素周期表的稳定结构。绝不是所有量子世界都消逝到虚无缥缈中去了。

量子炒作

用一个对精神健康的警告来结束这一章看来比较合适。量子理论确实比较奇怪和令人惊讶，但是它并没有怪诞到根据它“任何事情都能发生”。当然，没有人真的会与这样粗泛的观点争论，但是有一种论调非常危险地接近于采取这种夸张的态度。你可以叫它“量子炒作”。我想提醒的是，当要把人们吸引到量子的内在含义上时，应当采取严肃谨慎的态度。

我们已经看到，EPR效应并不能为心灵感应提供解释，因为它的相互纠缠度并不能促进信息传输。大脑中的量子过程可能与人类意识思维的存在有某种联系，但是随机的亚原子不确定性实际上非常不同于人的自由意志活动。波粒二象性是个非常令人惊讶但又富有启发意义的现象，它看似自相矛盾的特征已经由量子场论的洞见替我们解决了。然而，它并未允许我们去随意接受任何我们喜欢的明显矛盾的成对概念。就像强效药物一样，当我们正确使用时，量子理论是美妙的，但是当我们滥用、误用时，它就会带来灾难。

术语表

大体而言，本术语表仅限于定义在本书中反复出现或对量子理论的基本理解有特别意义的术语。其他仅出现一次或不太重要的术语，仅在文中对应的地方给出定义，读者可以通过索引来找到它们。

angular momentum 角动量 一个衡量旋转运动的动力学量

Balmer formula 巴耳末公式 描述氢原子光谱中著名谱线频率的简单公式

Bell inequalities 贝尔不等式 在特定理论中必须被满足的条件，该理论在特征上是严格定域的，没有非定域关联

bosons 玻色子 一种粒子，其多粒子波函数是对称的

Bohmian theory 玻姆理论 量子理论的一种确定性解释，由戴维·玻姆提出

chaos theory 混沌理论 对环境细节极其敏感以致其未来行为在本质上无法预测的物理学体系

classical physics 经典物理 由艾萨克·牛顿发现的一类确定的、可描画的物理理论

collapse of the wavepacket 波包塌缩 由测量行为引起的波函数的不连续变化

complementarity 互补性 尼尔斯·玻尔特别强调的事实，即存在明确的且相互排斥的方式来考虑量子系统

Copenhagen interpretation 哥本哈根解释 一组量子理论解释，源自尼尔斯·玻尔，强调不确定性和经典测量仪器在测量中的作用

decoherence 退相干 作用在量子系统上的环境效应，能快速诱导出近乎经典的行为

degrees of freedom 自由度 多种不同的独立方式，一个动力学系统在运动过程中能够按照这些方式改变

epistemology 认识论 关于我们所能知道事物的意义的哲学讨论

EPR effect EPR效应 两个相互作用的量子实体的反直觉结果，即不管这两个量子实体相互分开有多远，它们间都保持强大的相互影响

exclusion principle 不相容原理 没有两个费米子（如两个电子）能够处在相同的状态

fermions 费米子 一种粒子，其多粒子波函数是反对称的

hidden variables 隐变量 不可观测的量，它在对量子理论的不确定性解释中，帮助确定究竟发生了什么

interference phenomena 干涉效应 由波结合产生的效应，可以导致加强（波同步）或相消（波不同步）

many-worlds interpretation 多世界解释 量子理论的一种解释，在此解释中，所有可能的测量结果都在不同的平行世界中真正实现了

measurement problem 测量问题 量子理论解释中的一个有争议的问题，关于如何理解在每一个测量时刻都能得到一个明确结果

non-commuting 非对易 相乘的顺序很重要这一性质，它导致AB和BA结果不一样

observables 观测量 能够被实验测量的物理量

ontology 本体论 关于存在本质的哲学讨论

Planck's constant 普朗克常数 基本的新物理常数，它确定量子理论的尺度

positivism 实证主义 一种哲学态度，认为科学仅关心被直接观察到的现象间的关联

pragmatism 实用主义 一种哲学态度，认为科学真正关心的是把事情完成的技术能力

quantum chaos 量子混沌 未被完全理解的混沌系统的量子力学课题

quantum field theory 量子场论 量子理论在场，比如电磁场或与电子有关的场中的应用

quarks and gluons 夸克和胶子 当前核物质基本成分的候选对象

radiation 辐射 电磁场携带的能量

realism 现实主义 一种哲学态度，认为科学是在告诉我们物理世界实际是什么样的

Schrödinger equation 薛定谔方程 量子理论的基本方程，决定波函数如何随时间变化

spin 自旋 基本粒子拥有的内禀角动量

statistical physics 统计物理 在复杂系统最可能的态的基础上，处理复杂系统整体行为的方法

statistics 统计学 由全同粒子组成的系统的行为

superposition 叠加原理 量子理论的基本原理，它允许将经典物理中不能混合的态加在一起

uncertainty principle 不确定性原理 量子理论中的一个事实，即观测量能够按对分组（如位置和动量，时间和能量），以致组中的成员不能被同时精确测量。同时测量的精确性的极限尺度由普朗克常数确定

wavefunction 波函数 量子理论中最有用的关于态的数学表述。它是薛定谔方程的解

wave/particle duality 波粒二象性 一种量子性质，即物理对象能够有时表现为粒子，有时表现为波

数学附录

本附录将简略阐述一些简单的数学细节，对那些希望加以利用的读者来说，它们能够阐明许多正文中没有给出的数学要点。（在正文中，各条是通过条目号来进行交叉指引的。）此附录要求读者精通代数方程，并熟悉基本微积分符号。

1. 巴耳末公式

这里给出里德伯改写过的巴耳末公式。与原始公式相比，形式上稍有改变，但更有助益。如果 ν_n 是可见氢光谱中的第 n 条线的频率（ n 取整数值，3, 4,），那么这里 c 是光速， R 是里德伯常数。以两项差的方式来表述此公式，最终被证明是一个聪明的举动（见下面的条目3）。其他系列谱线后来也被确定，其中第一项是 $1/1^2$ 、 $1/3^2$ 等。

$$\nu_n = cR \left(\frac{1}{2^2} - \frac{1}{n^2} \right) \quad (1.1)$$

2. 光电效应

根据普朗克的观点，每秒振动 ν 次的电磁辐射，会发射能量为 $h\nu$ 的量子，这里 h 是普朗克常数，它的值非常小，为 $6.63 \cdot 10^{-34}$ 焦耳·秒。（如果将 ν 用角频率 $\omega = 2\pi\nu$ 替换，公式就会变为 $\hbar\omega$ ，这里 $\hbar = h/2\pi$ ，也经常被称为普朗克常数，发音为“h拔”或“h杠”。）

爱因斯坦假定这些量子是永久存在的。如果辐射照在金属上，金属中的一个电子可以吸收一个量子，从而获得它的能量。对于电子，如果其逃出金属所需的能量为 W ，那么当 $h\nu > W$ 时，电子就会逃出金属，相反当 $h\nu < W$ 时，电子就不可能逃出金属。因此，存在一个频率（ $\nu_0 = W/h$ ），当辐射频率低于该频率时，无论入射光的辐射有多

强，都不会有电子被发射。当辐射频率高于该频率时，即使辐射相当弱，也会有一些电子被发射。

纯粹的辐射波理论将给出完全不同的行为。因为该理论预测，输送到电子的能量依赖于辐射的强度而不是它的频率。

实验观测到的光电发射性质，与粒子图像预言一致，而与波动图像预言不一致。

3.玻尔原子

玻尔假设氢原子由一个带电荷 $-e$ 和质量 m 的电子绕一个带电荷 e 的质子转动。后者的质量足够大（是电子质量的1836倍），从而它的运动产生的影响可以忽略。如果圆周半径是 r ，电子速度是 v ，那么使静电引力与离心加速度平衡，可以得出

$$\frac{e^2}{r^2} = m \frac{v^2}{r}, \text{或 } e^2 = mv^2 r \quad (3.1)$$

电子的能量是它的动能和静电势能之和，即

$$E = \frac{1}{2}mv^2 - \frac{e^2}{r} \quad (3.2)$$

利用（3.1），其可以写成

$$E = \frac{-e^2}{2r} \quad (3.3)$$

玻尔随后增加了一个新的量子条件，要求电子的角动量必须为普朗克常数 h 的整数倍，即

$$mvr = n\hbar \quad (n=1,2,\cdots) \quad (3.4)$$

这样，相应的可能能量是

$$E_n = \frac{-e^4 m}{2\hbar^2} \cdot \frac{1}{n^2} \quad (3.5)$$

当一个电子从态n移动到态2时，所释放的能量以一个单光子的形式发射出去，该光子的频率将会是

$$\nu_n = c \cdot \frac{e^4 m}{4\pi\hbar^3 c} \cdot \left(\frac{1}{2^2} - \frac{1}{n^2} \right) \quad (3.6)$$

这就是巴耳末公式（1.1）。玻尔不仅解释了该公式，还使里德伯常数R可以用其他已知的物理常数来进行计算，即

$$R = \frac{e^4 m}{4\pi\hbar^3 c} \quad (3.7)$$

该数与实验上已知的值一致。玻尔的代表着新的量子思考方式的一个了不起的胜利。

[在正确的氢原子量子力学计算中，使用薛定谔方程（见条目6）时，离散能级以稍微不同的方式出现，与开弦谐振频率有某些类似性，并且数n与角动量的联系不再直接。]

4.非对易算符

一般来说，海森堡使用的矩阵相互间并不对易，但是最终量子理论要求做更进一步的概括，为此非对易的微分算符被添加到理论公式中。这个进展最终引导物理学家使用数学中的希尔伯特空间。

一般情况下，量子力学公式能够从经典物理学公式获得，需要做的仅是对位置x和动量p做如下替换：

$$\begin{aligned} x &\rightarrow x, \\ p &\rightarrow -i\hbar \frac{\partial}{\partial x} \end{aligned} \quad (4.1)$$

因为（4.1）中微分算符 $\partial/\partial x$ 的出现，变量x和p不再相互对易，

这与它们在经典物理中的对易性质相反。经典物理中，位置和动量仅是数，因此它们是对易的。当 $\partial/\partial x$ 在左侧的时候，它会对右侧的 x ，以及任何其他右侧的对象进行微分，因此我们可以得到

$$\frac{\partial}{\partial x} \cdot x - x \cdot \frac{\partial}{\partial x} = 1 \quad (4.2)$$

将对易括号定义为 $[p, x] = p \cdot x - x \cdot p$ ，我们可以将上式重写为

$$[p, x] = -i\hbar \quad (4.3)$$

这个关系被称为量子化条件。细心的读者会注意到（4.3）方程的另一个解可以写成

$$\begin{aligned} x &\rightarrow i\hbar \frac{\partial}{\partial p}, \\ p &\rightarrow p \end{aligned} \quad (4.4)$$

狄拉克特别强调，构造量子力学有多种等价方式。

5. 德布罗意波

普朗克公式为

$$E = h\nu \quad (5.1)$$

它使能量与单位时间间隔内振动的次数成正比。相对论理论把空间和时间、动量和能量看作自然的四重组合。因此，年轻的德布罗意提出在量子理论中，动量应该与单位空间内的振动次数成正比。这就产生公式

$$p = \frac{h}{\lambda} \quad (5.2)$$

这里 λ 为波长。方程（5.1）和（5.2）一起给出了一个方法将粒子型性质（ E 和 p ）和波动型性质（ ν 和 λ ）联系起来。波长为 λ 的波形

的空间依赖，由下式给出

$$e^{i2\pi x/\lambda} \quad (5.3)$$

结合 (4.1) 和 (5.3) 便可以推出 (5.2)。

6. 薛定谔方程

一个粒子的能量是其动能 $(\frac{1}{2}mv^2 = \frac{1}{2}p^2/m, p \text{ 即 } mv)$ 和势

能[一般来说，可以写成 x 的函数 $V(x)$]之和。类似于 (4.1)，能量和时间之间的量子力学关系为

$$E \rightarrow i\hbar \frac{\partial}{\partial t} \quad (6.1)$$

方程 (6.1) 和 (4.1) 中正负号不同是因为，对应于空间依赖性 (5.3) 并向右传播的波的时间依赖性为

$$e^{-i2\pi vt} \quad (6.2)$$

因此 (6.1) 中必须加上正号，才能给出 $E = h\nu$ 。

利用 (4.1) 和 (6.1)，可以将 $E = 1/2 mv^2 + V$ 改写成量子力学波函数 ψ 的微分方程

$$i\hbar \frac{\partial \psi}{\partial t} = \left[-\frac{\hbar^2}{2m} \frac{\partial^2}{\partial x^2} + V(x) \right] \psi \quad (6.3a)$$

一维空间中即为

$$i\hbar \frac{\partial \psi}{\partial t} = \left[-\frac{\hbar^2}{2m} \nabla^2 + V(x) \right] \psi \quad (6.3b)$$

在矢量 $x = (x, y, z)$ 的三维空间中，则为

$$\nabla^2 = \frac{\partial^2}{\partial x^2} + \frac{\partial^2}{\partial y^2} + \frac{\partial^2}{\partial z^2} \quad (6.4)$$

这些表述就是薛定谔方程。薛定谔第一次写出这些方程是建立在一个与此相当不同的讨论基础上的。方程(6.3)中方括号内的算符称为哈密顿量。

注意，方程(6.3)是 ψ 的线性方程，也就是说，如果 ψ_1 和 ψ_2 是方程(6.3)的两个解，那么

$$\lambda_1\psi_1 + \lambda_2\psi_2 \quad (6.5)$$

对于任何成对的数 λ_1 和 λ_2 来说也是方程(6.3)的解。

马克斯·玻恩强调，波函数可以解释为几率波。在点 x 处发现一个粒子的几率与相应(复)波函数的模平方成正比。

7. 线性空间

条目6最后提到的线性性质是量子理论的基本特征，也是叠加原理的基础。狄拉克在波函数的基础上将该思想一般化，并在抽象的矢量空间上构建了量子理论。

一组矢量 $|a_i\rangle$ 形成一个矢量空间，如果它们的任意组合

$$\lambda_1|a_1\rangle + \lambda_2|a_2\rangle + \cdots \quad (7.1)$$

也属于该空间的话。这里 λ_i 是任意(复)数。狄拉克称这些矢量为“右矢”。它们是薛定谔波函数 ψ 的一般形式。还存在一个对偶空间“左矢”，它与右矢反线性相关：

$$\sum_i \lambda_i |a_i\rangle \rightarrow \sum_i \langle a_i | \lambda_i^* \quad (7.2)$$

这里 λ_i^* 是 λ_i 的复共轭。(显然，左矢 $\langle a|$ 对应于复共轭波函数

ψ^* 。)左右矢(形成一个括号——狄拉克非常喜欢这个小小的玩笑)之间可以形成标量积。这对应于波函数的积分 $\int \psi_1^* \psi_2 dx$, 可以记为 $\langle a_1 | a_2 \rangle$, 它有性质

$$\langle a_1 | a_2 \rangle = \langle a_2 | a_1 \rangle^* \quad (7.3)$$

从(7.3)可以知道, $\langle a | a \rangle$ 是一个实数。事实上, 在量子理论中, 还会强加一个条件要求它是非负的(它必须对应于 $|\psi|^2$)。物理状态和右矢之间的关系被称为射影表示, 意思是, 对于任意非零复数 λ 来说, $|a\rangle$ 和 $\lambda|a\rangle$ 代表相同的物理状态。

8. 本征矢量和本征值

矢量空间上的算符由它将右矢转变为其他右矢的效应来定义, 即

$$O|a\rangle = |a'\rangle \quad (8.1)$$

量子理论中, 算符是可观测量在形式理论中的表示方式[请比较作用在波函数上的算符(4.1)]。有意义的表达式是以左矢——算符——右矢“三明治结构”出现的数(叫作“矩阵元”; 它们与几率振幅有关):

$$\langle \beta | O | a \rangle \quad (8.2)$$

一个算符的厄米共轭 $O^\dagger$ 由矩阵元间的关系来定义:

$$\langle \beta | O | a \rangle = \langle a | O^\dagger | \beta \rangle^* \quad (8.3)$$

厄米共轭使其自身的算符有特殊意义:

$$O^\dagger = O \quad (8.4)$$

这样的算符叫作厄米算符, 也只有这样的算符才能代表物理上的可观测量。

由于实际观测的结果总是实数，为了使该体系有物理意义，就必须存在一种方式来联系系数和算符。这通过使用本征矢量和本征值的思想来建立。如果算符 O 使一个右矢 $|a\rangle$ 变为它自身的一个倍数，

$$O|a\rangle = \lambda|a\rangle \quad (8.5)$$

那么 $|a\rangle$ 叫作算符 O 的本征矢量，对应的本征值为 λ 。可以证明，厄米算符的本征值总是实数。

对应于这些数学事实的物理解释是：观测量的实际本征值是测量该观测量获得的可能结果，相关的本征矢量对应于能确定（几率是1）获得该特定结果的物理态。只有算符相互对易的两个观测量才能被同时测量。

9. 不确定关系

关于伽玛射线显微镜的讨论已经表明，量子测量会迫使观测者在精确的空间分辨率（短波长）和小的系统扰动（低频率）间进行取舍。用定量表达这个平衡将会引出海森堡不确定关系。从中可以发现，位置不确定度 Δx 和动量不确定度 Δp 之间的乘积 $\Delta x \cdot \Delta p$ 大小不能小于普朗克常数 $\hbar$ 的量级。

10. 薛定谔和海森堡

如果 H 是哈密顿量（能量算符），薛定谔方程为

$$i\hbar \frac{\partial |a, t\rangle}{\partial t} = H|a, t\rangle \quad (10.1)$$

如果 H 没有明确的时间依赖（通常就是该情况），方程（10.1）的解可以在形式上写成

$$|a, t\rangle = e^{-iHt/\hbar} |a, 0\rangle \quad (10.2)$$

该理论的物理结果都源自形式为 $\langle a|O|\beta\rangle$ 的矩阵元性质。写出

其明确的时间依赖行为 (10.2) , 得到

$$\langle a, O | e^{-iHt/\hbar} . O . e^{-iHt/\hbar} | \beta, O \rangle \quad (10.3)$$

将上式中的项以不同的方式结合, 得出

$$\langle a, O | . e^{-iHt/\hbar} . O e^{-iHt/\hbar} . | \beta, O \rangle \quad (10.4)$$

这里的时间依赖性, 可以说已经被推向一个时间依赖的算符

$$O(t) = e^{iHt/\hbar} O e^{-iHt/\hbar} \quad (10.5)$$

这样, 方程 (10.5) 能够作为如下微分方程的解

$$i\hbar \frac{\partial O(t)}{\partial t} = OH - HO = [O, H] \quad (10.6)$$

将时间依赖与算符观测量, 而不是与状态相联系, 这种量子理论的思考方式就是海森堡最初处理这个问题采用的方法。因此, 本条目的讨论证明了量子理论的两个伟大创建者的方法是等价的, 尽管他们最初处理问题的方式看起来是如此不同。

11. 统计学

如果1和2是全同且不可区分的粒子, 那么 $|1, 2\rangle$ 和 $|2, 1\rangle$ 必须对应于相同的物理状态。由于形式理论的射影表示特性 (见条目7), 这意味着

$$|2, 1\rangle = \lambda |1, 2\rangle \quad (11.1)$$

这里 λ 是数字。但是, 交换1和2两次后, 结果不会改变, 所以它一定确实恢复到初始状态。因此, 情况一定是

$$\lambda^2 = 1 \quad (11.2)$$

它有两种可能值： $\lambda = +1$ （玻色统计），或 $\lambda = -1$ （费米统计）。

12.狄拉克方程

在威斯敏斯特教堂内保罗·狄拉克的墓碑上，刻着以下方程：

$$i\gamma\partial\psi=m\psi \quad (12.1)$$

这就是他著名的电子相对论波动方程，以四维时空符号给出（使用量子理论中的自然单位，其使 $\hbar=1$ ）。 $[\gamma]$ 是4乘4的矩阵， ψ 是所谓的四分量旋量[2（自旋）乘2（电子/正电子）状态]。在本书这样的导读性作品中，我们只能介绍这么多，但是不管在论文中、在书页上或在大教堂的石墓上，看到的人都应该有机会对这个物理学中最漂亮、最深刻的方程之一表达敬意。

[1]G、R、W分别为三人姓的首字母。——编者

[2]左矢英文为bra，右矢为ket，括号为bracket。——编者

分享译林更多好书：

-  官方微博： @译林出版社



-  豆瓣小站： <http://site.douban.com/yilin>

-  官方微信：



您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

A Very Short Introduction

牛津通识读本

历史之源 History

[英国] 约翰·H. 阿诺德 / 著
李里峰 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

历史之源/ (英) 阿诺德 (Arnold , J.H.) 著 ; 李里峰译.——南京 : 译林出版社 , 2013.1 (2013.10重印)

(牛津通识读本)

书名原文 : History : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2971-0

I.① 历... II.① 阿... ② 李... III.① 史学理论 IV.① K0

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133089号

Copyright © John H.Arnold 2000

History was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 历史之源

作 者 [英国] 约翰·H.阿诺德

译 者 李里峰

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2000

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年10月第2次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2971-0

目录

[序言](#)

[前言和致谢](#)

[第一章 关于谋杀和历史的问题](#)

[第二章 从海豚之尾到政治之塔](#)

[第三章 “事实是怎样的”：真相、档案和对旧事物的热爱](#)

[第四章 声音与沉默](#)

[第五章 千里之行](#)

[第六章 杀猫；或，过去是异邦吗？](#)

[第七章 说出真相](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

葛剑雄

大概知道我曾写过一本名为《历史学是什么》的小册子，凤凰出版传媒集团给我送来了即将出版的《历史之源》。翻阅一过，我就产生了兴趣，并且乐意将它介绍给读者。

看到书名，读者或许以为这是一本严肃的学术著作。的确，作者的态度是严肃的，本书的观点也符合学术研究的结果，称得上学术性，但作者却更着眼于学术普及，所以不仅轻松可读，而且容易为非专业的读者所理解。

本书共七章，每一章都以一个具体的历史事件或人物开始，引出相应的理论、概念或方法。尽管对不熟悉西方历史背景的中国读者来说，这些内容显得陌生，但作者生动的讲述仍能引人入胜。

如第一章就是从“这是一个真实的故事”开始的——“1301年，吉扬·德·罗兹从比利牛斯山的塔拉斯孔村匆忙赶往法国南部的帕米耶镇。他是去拜访他的哥哥雷蒙，当地多明我会修道院的一位修道士。……不过他此行的原因很紧急：他的兄弟送来一封信，警告说他们两人都处于巨大的危险之中。”随之展开的是多明我会为捉拿两名纯洁派异教徒，而一位居士反而被异教徒所杀的扑朔迷离的故事。但在故事的结尾，作者却引出了一个历史学的重大问题：

本书将要表明，书写历史的过程（“历史编纂”）疑问丛生。
……在许多方面，历史始于问题也终于问题；也就是说，历史永远不会真正地结束，历史是一个过程。

在进一步分析了这个故事涉及的史料来源、这些史料的形成过

程，解释了这些史料的不确定性后，作者重申了他的观点：“历史是一个过程、一种论辩，是由关于过去的真实故事所构成的。”并进而引导读者思考：“想想历史（像我们正在做的那样）带给我们的机会和危险。它使我们有机会反思自己与过去之间的关系，审视我们挑出来讲述的过去故事的种类、我们回想起那些故事的方式以及讲述那些故事的效果。当过去重新进入现在，它就成了一个强有力的所在。思考‘历史’，部分是要思考历史是为了什么——或为了谁。要开始探究这个问题，我们就会发现回顾过去、尝试理解在过去‘历史’是什么将会有所帮助。”

在以后的各章中，作者也都是从具体的史实出发，来阐述历史学某方面的原理。如第二章《从海豚之尾到政治之塔》就是通过巴比伦国王那波尼德斯寻找太阳神庙、希腊历史学家希罗多德探究希腊与波斯之间发生战争的原因、基督教历史学家的历史著作的编纂模式和修辞，提出了发人深省的疑问：“历史服务于一个目的：给人们以认同感。在这个意义上，它就像记忆一样。但它是谁的记忆？有哪些事情要记忆？”

又如第四章《声音与沉默》是这样开始的：

1994年8月1日，在诺福克和诺里奇档案馆工作的一位管理人员打开一盏灯，建筑物随之爆炸了。开关里微小的电火星点燃了泄漏的煤气。工人被炸倒，但是活了下来。档案馆却没有。消防队员努力控制火势，工作人员设法挽救保存在那里的文献。当火最终扑灭的时候，三十五万册图书和一些历史记录已被烧毁，建筑物内部也已毁损。

为什么从这里开始呢？这一章和接下来的两章，旨在阐明历史学家怎样展开研究历史的工作。我们将利用原始证据，从历史中探索出一个真实的故事，一个从未被讲述的故事。

读者一定会理解，为什么作者要花费本书一半的篇幅来讲述历史研究中的“原始证据”。稍有历史学常识的人也会与作者有同样的关注：“历史学家常常提到，被研究的事件发生之时或稍后形成的历史文献是‘原始’证据（就像犯罪行为的‘第一证人’）。‘二手’资料指的是其他晚一些的作家的著作。不过，这只是一种有用的简单说法，并非严格哲学意义上的区分，因为二者之间的界限可能很难划分，而且‘二手’资料也是它们自己时代的‘原始’证据。”

本书的第七章也是最后一章《说出真相》是从美国著名的废奴主义者和女权主义者索杰纳·特鲁斯于1851年5月28日的一次演讲的两种不同记载开始讨论的，作者尝试回答这样的问题：“历史学家能否理解和接近过去的生活？他们写下的故事是否是‘真实的故事’？历史的意义会是什么？”毫无疑问，这也是读到这里读者所渴望了解的。

正因为如此，作者在最后对“为何要研究历史，历史何以重要”提出的三个理由容易为读者所接受，它们是：第一，首先仅仅是“乐趣”。研究过去时有一种愉悦，就像研究音乐、艺术、电影、植物学或天文学一样。第二，将历史作为某种思考的工具。研究历史必定意味着将自己带出当前的环境，探寻一个不同的世界。第三，以不同的方式思考自我，推断我们人类作为个体是如何“产生”的，也是为了认识到以不同方式行事的可能性。

此书是2000年由牛津大学出版社出版的，我在2001年与周筱赟合作撰写《历史学是什么》时尚未见到。使我感到宽慰的是，我们之间的大多数看法是相同的。

如果说本书有什么不足的话，从我的阅读习惯出发，总觉得条理还不够清晰，这或许是我阅读西方著作不多的缘故。

2008年6月

前言和致谢

一般说来，人们就“历史”学科也许可以撰写三种著作。一种是关于实践的入门指南。另一种是关于知识理论的哲学考察。第三种是支持某种独特研究方法的辩论文。本书是一本历史导论，尽管上述特征都有一些，却不能完全等同于其中任何一种。但总体而言，本书有意愿成为一本饱含热情的著作。书中所写，代表了我在历史是什么、如何研究历史、历史为了什么等方面的看法。不过我总是试图说明，存在着可以遵循的其他研究方法和有待发现的其他观点；我希望能吸引读者去做进一步的探索。

本书被松散地安排成三个部分。前三章旨在提出特定的问题，引起读者的兴趣，并（用简略的术语）描述在过去历史是什么。第四、第五章试图展现人们怎样着手“干”历史，首先是处理资料，然后是要考虑该如何解释这些资料。最后两章提出了某些想法，包括历史与真相的现状和意义，以及历史何以重要。

本书各章在定稿前有过许多读者，许多帮助我弄清不同主题的人让我受益良多。我尤其要感谢研究前往新世界的东盎格鲁移民的专家芭芭拉·麦卡伦，是她首先促使我去追寻乔治·伯德特的足迹。没有她的极度慷慨，第四章是不会写出来的。在该领域或任何其他领域存在的任何谬误，都完全由我本人负责。无须承担责任但值得感激的人还包括：爱德华·阿克顿、凯瑟琳·本森、彼得·比勒、斯蒂芬·丘奇、谢利·考克斯、西蒙·克拉布特里、理查德·克罗克特、杰夫·丘比特、西蒙·迪奇菲尔德、维多利亚·豪厄尔、克里斯·汉弗莱、马克·奈茨、彼得·马丁、西蒙·米德尔顿、乔治·米勒、卡罗尔·罗克利夫、安迪·伍德，以及牛津大学出版社的诸多不知名的读者。我必须感谢约克大学历史系和中世纪研究中心、东盎格鲁大学历史学院和英美研究学院的教师和学生，感谢他们教给我历史知识。最后，让我受益最久的是我的父亲，他总是乐于和我谈论历史，并告诉我为什么我错了。

第一章

关于谋杀和历史的问题

这是一个真实的故事。1301年，吉扬·德·罗兹从比利牛斯山^[1]的塔拉斯孔村匆忙赶往法国南部的帕米耶镇。他是去拜访他的哥哥雷蒙，当地多明我会^[2]修道院的一位修道士。这趟行程沿阿列日河谷至少有三十公里，吉扬徒步行走，至少要花一天时间才能到达目的地。不过他此行的原因很紧急：他的兄弟送来一封信，警告说他们两人都处于巨大的危险之中。他必须马上赶过去。

来到帕米耶的修道院，他的兄弟道出了令人恐惧的消息。雷蒙告诉他，最近某个居士（一种不属于任何正式宗教机构的准修道士）造访了修道院。他叫吉扬·德让，对兄弟二人构成了真正的威胁。德让显然为多明我会捉拿两名异教徒——皮埃尔·奥捷和吉扬·奥捷——提供了帮助，他们活动于比利牛斯山的蒙塔尤村。德让知道这些异教徒是因为一个住在高处山村的人，此人曾为德让提供住宿过夜，并天真地把德让介绍给这些异教徒，指望德让会接受他们的信仰。德让见到了奥捷一家并赢得了他们的信任，现在他要背叛他们。

但真正让雷蒙害怕的是，德让还声称异教徒在多明我会内部有一名奸细。居士说，这名奸细通过他的兄弟——一个普通信徒，也是奥捷一家的朋友——与异教徒发生关联。这个兄弟就是吉扬·德·罗兹，被指认的奸细就是雷蒙·德·罗兹。“这是真的吗？”惊恐的雷蒙问道，“你和异教徒们有联系吗？”“不，”吉扬·德·罗兹回答说，“居士在说谎。”

这句话本身就是一个谎言。吉扬·德·罗兹在1298年春天与这些异教徒初次相遇。他听他们布道，为他们提供食物和住宿，事实上也和他们有联系：他们是他的舅舅。奥捷一家最近从伦巴第^[3]回来，此前他们一直在为阿列日河一带的小村镇做公证人。他们在伦巴第皈依了纯洁派^[4]信仰，这种信仰13世纪曾盛行于法国南部，但近年来已在宗

教法官的关注下逐渐消亡。皮埃尔·奥捷和吉扬·奥捷想要让它复活。

纯洁派是基督教的一种异端。纯洁派信仰者称自己为“忠诚的基督教徒”，相信自己是门徒使命的真正继承者。他们还相信存在两个上帝：一个好上帝，他创造了灵魂；一个坏上帝，他创造了一切有形之物。这种“二元论”信仰与罗马天主教正统恰恰相反。无论如何，纯洁派教徒相信罗马天主教会是腐败的——他们称其为“巴比伦的妓女”。13世纪早期，法国南部有数千名纯洁派教徒和更多的信仰者。但到14世纪早期仅有十四名纯洁派教徒幸存下来，他们大多藏匿在比利牛斯山的村子里。即便如此，这样的信仰仍不能见容于正统的宗教力量。因此，帕米耶的多明我会才急于利用这个机会抓住奥捷一家。也因此，吉扬·德让才使德·罗兹兄弟面临危险。

吉扬·德·罗兹告别自己的兄弟，返回比利牛斯山里的家中。他先来到阿克苏村（离塔拉斯孔又有三十公里），提醒雷蒙·奥捷（那些异教徒的兄弟）提防德让。回到本村后他又警告了一个叫吉扬·德·阿雷亚的人，此人住在邻近的基耶地区。我们不清楚，他是不是在这个时候策划了随后发生的那些事件。

吉扬·德·阿雷亚是纯洁派教徒的积极支持者。他立刻找到居士德让，问他是否正在寻找奥捷一家。德让回答说“是的”，于是吉扬·德·阿雷亚表示能带他找到他们。居士很高兴，毫不怀疑地答应了。他们一起来到深山中的拉纳特村。

当晚迟些时候，吉扬·德·罗兹听说当居士走到拉纳特村外的小桥上时，出现了两名男子：菲利普·德·拉纳特和皮埃尔·德·阿雷亚（吉扬·德·阿雷亚的兄弟）。发生的事情是这样的：

他们立刻抓住他[德让]痛打，使他无力叫喊。他们把他带到拉纳特附近的山区，在那里问他是否真想抓捕那些异教徒。他承认确有其事；菲利普和皮埃尔马上把他扔下峭壁，丢入一道深谷中。

这起谋杀被隐瞒了许多年。吉扬·德·罗兹、雷蒙·德·罗兹和奥捷一家暂时安全了。

是什么让我们知道这起被遗忘已久的谋杀案的呢？它被记录在1308年的宗教审判簿中，当时吉扬·德·罗兹供认了他所知道的异端和异教徒。另有三名证人重述了这一事件。因为与纯洁派教徒有染，吉扬和其他六十人一道被判入狱。这一事件如同一幅神秘而诱人的小插图，从14世纪为我们留存至今。那么这就是“历史”：很久以前发生的一个真实故事，如今被重新讲述。过去再次复苏，当时与现在之间不对等的联系被重建。历史学家是否可以就此卸下他（她）的责任？这本历史学导论可以就此结束了吗？

别这么快结束我们的旅程。关于吉扬·德·罗兹谋杀案还有一些悬而未决的问题，就一般历史而言也还有些问题有待探询。本书将要表明，书写历史的过程（“历史编纂”）疑问丛生。我们可以从第一章开始审视这些问题，其中有些也许已经跃入我们的脑海。在许多方面，历史始于问题也终于问题；也就是说，历史永远不会真正地结束，历史是一个过程。

语言会让人迷惑。“历史”常常既指过去本身，也指历史学家就过去所写的内容。“历史编纂”可以表示书写历史的过程，或者对这一过程的研究。在本书中，我用“历史编纂”表示书写历史的过程，用“历史”表示这一过程的最终成果。我们会看到，本书认为在“历史”（在我所使用的意义上）与“过去”之间存在着本质的差别。

那么，上述故事是怎样被记载下来的呢？这里有几种不同的答案。我们可以从最简单的开始。1308年，吉扬·德·罗兹四次出现在一位名叫若弗鲁瓦·达布利斯的宗教法官面前。达布利斯得到教皇授权，前来调查比利牛斯地区的异端教派。他被允许要求每个人（任何人）前来回答关于正统信仰的问题，要求他们供认自己的以及他人的活动，无论是活着的还是死去的。听完他们的供词后，法官可以迫其苦修或施以惩罚，惩罚方式从戴上黄色十字架以示曾犯有异端罪行，直至在火刑柱上被活活烧死。

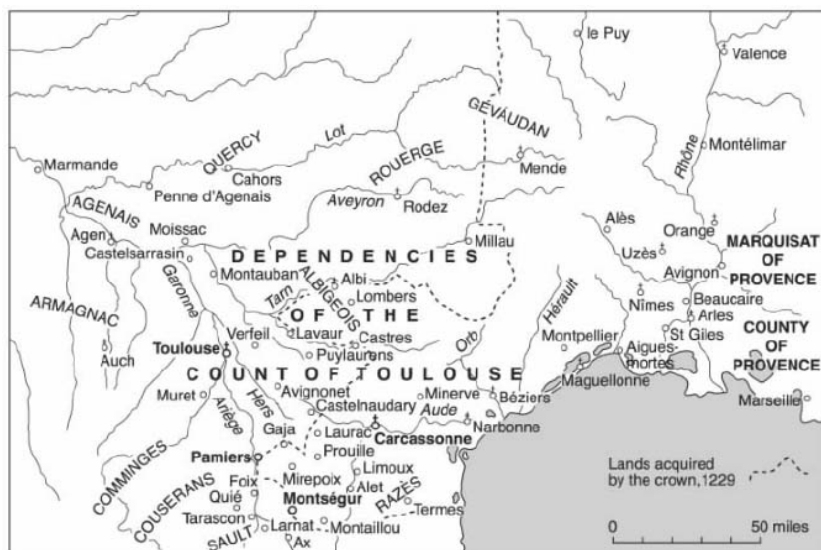


图1 中世纪朗格多克（法国西南部）的城镇和村庄。吉扬·德让的尸体大概就躺在拉纳特村以南。

将吉扬·德·罗兹牵连进来的调查最初是由他的另一个兄弟热罗·德·罗兹引起的，他主动找到宗教法官，指认了许多与纯洁派有染的人。他的供词、吉扬的供词和其他至少十五人的供词，都被记录在宗教审判簿中。证人们回答达布利斯提出的特定问题，并补充某些他们自己的材料；他们的回答由法官的抄写员记录下来，然后存放起来以备日后使用。这些登记簿有一部分留存至今，所以他们在14世纪的谈话仍能为我们所知。这一独特的登记簿由一位现代历史学家编辑、印刷出来。我利用其中的某些资料，让你知道了吉扬·德让的故事。

不过，问题到这里并未结束。下一章我将进一步谈论证据，说说它的用途和存在的问题。现在还是回头看看这个故事吧。我希望它引起了你们的关注。我选择这个故事，是因为它的确引起了我的关注。它吸引我们，也许是因为它是一起谋杀案，而我们都很容易在共享恐怖故事时的那种犯罪的愉悦。它无疑还是一个“故事”，因为它有开头、中间和结尾，这使它更加“令人满意”。如果我们以前不知道中世纪的人们从事这种活动，它也许会让产生兴趣、感到惊讶。故事中的人不是国王、王子、圣徒或著名作家，他们是寻常百姓，因此，

我们也许会很欣喜地发现自己对他们竟然知之甚详！

这个故事吸引我们，也许还因为其中的奇特之处。曾有人（作家L.P.哈特利^[5]）提出“过去是一个异邦，在那里他们的行为方式全然不同”。科幻小说作家道格拉斯·亚当斯^[6]持有相反的假设：过去的确是一个异邦，他们的行为方式就像我们一样。在这两种看法之间存在着难以捉摸的地方，它吸引我们关注过去，推动我们去研究历史。上面讲述的故事同时证明了这两种观点。对于送信件、走亲戚、离开家乡去旅行，我们能够理解并产生共鸣。即使我们没有亲身经历过，我们也了解对迫害的恐惧，了解谋杀。如果我把当事人的姓名翻译成你们本国的语言（“吉扬”会变成英语中的“威廉”），他们看起来会离我们更近。我所用的姓名来自奥西坦语，这是那个时代和那段时期的语言。其实我在这里略有误导，这些记录是用拉丁文写的，所以或许我本该采用拉丁语，把名字写成吉尔默斯。

但这些名字对我们来说还另有奇特之处。看到这么多人都叫吉扬似乎有些古怪，我们通常不会用出生地作为自己的姓（“德·罗兹”的意思是“叫罗兹的地方”）。我们了解宗教，但也许不熟悉异端的概念、宗教审判的程序，以及两个上帝的信仰。我们是否该把这个看作是一种稀奇古怪的“迷信”呢？或者它并不比上帝之子降临尘世、死在十字架上然后又复活的想法更奇怪？“异端”只能存在于有一个“正统”来定义它的地方：中世纪的天主教徒和纯洁派教徒都自认为是“真正的”基督徒。不管我们现在的哲学和宗教信仰是什么，我们能否声称和这两个群体都有真正的联系呢？

如果阅读更多的记录，我们还会遇到另一些不同的要素。虽然吉扬·德·罗兹和他的兄弟显然能读能写（他们通过书信交流），他们在当时却实属例外：当时大多数人本来没有那么多识字的机会。实际上，“识字”的概念在14世纪与现在相比是很不相同的：如果你被说成是litteratus（“识字的”），这就意味着你能读写拉丁文，并且知道怎样解释经文。掌握本国语言不能算作“识字”，无论这种能力多么有用。只会读写奥西坦语（或者德语、法语、英语等等）仍会被归入illiteratus（“文盲”）之列。这些熟悉的或陌生的要素会引发更多的问

题。

吉扬·德让谋杀案并非宗教审判簿中记录的唯一事件。它显然不是1301年发生在比利牛斯、法国南部、欧洲或者整个世界的唯一事件。历史学家无法讲述来自过去的每一个故事，而只能是其中的一部分。现存的资料多有残缺（达布利斯的登记簿中有几页已经遗失了），还有些地区没有留下任何证据。但即便就我们拥有的证据而言，仍有许多可说之事，远远超出了本书的篇幅。历史学家总要判定哪些事情是可以说或者应该说的。所以“历史”（历史学家所讲的关于过去的真实故事）不过是由那些引起我们注意的事情构成的，我们决定为现代听众复述这些事情。我们在下一章将会看到，历史学家选择他们的真实故事的依据，已随时间推移而发生了变化。

在把德让谋杀案作为一个打算复述的故事挑出来之后，我们还需要确定它在一幅更大的图景中扮演什么角色。一个现代历史学家仅仅呈现上述这样一幅小插图而不多说些什么，是不太寻常的。在19世纪晚期和20世纪早期，有些历史学家就是这样工作的：搜集和翻译他们认为能够吸引更多读者的有趣证据。这些著述是有用的宝藏，引领其他历史学家展开了细致的研究。它们可以带来一种阅读的愉悦，唤起读者对过去的热情。



图2 圣多明我与纯洁派异教徒（右）的斗争。书被扔进火里：异端的著作被烧毁，正统的文本却奇迹般地升到空中。在现实中，圣多明我不是一位宗教法官

（虽然他的一些信徒后来是），但火刑仍然是对冥顽不灵的异教徒的最后惩罚。

（佩德罗·贝鲁格特，15世纪晚期）

但对大多数现代历史学家来说，仅此是不够的。我们需要解释过去，而不仅仅是呈现过去。找出故事的更宏大的背景，就是为了不仅仅说出“发生了什么”，而且要说出它意味着什么。

我们能把德让谋杀案的故事置于何种宏大图景之中呢？存在几种可能性。最显而易见的是，这些记载与更广阔的历史背景——宗教审判和异端——相关。它向我们呈现具有纯洁派信仰的当事人，他们的行为与信仰。它告诉我们纯洁派自身的历史：阅读达布利斯的登记簿，我们能发现有多少人被异教徒奥捷一家改变了信仰。我们能注意到人们在供词中不说“宗教法庭”，而只说“法官们”。这是因为当时“宗教法庭”并未作为一个机构而存在，只有个别的法官（就像若弗鲁瓦·达布利斯那样）有特殊的工作要做（对达布利斯来说就是调查比利牛斯地区村庄里的异端）。“宗教审判”指的是达布利斯和其他人所遵循的法律程序。它是在13世纪早期作为一种与异端斗争的手段而创建的。达布利斯的登记簿还向我们展示了宗教审判的程序——怎样着手对异端进行调查和记录——从那时起是如何演变的。如果把吉扬·德罗兹的供词与13世纪40年代的一份供词加以比较，我们会发现，和早期宗教审判时的证人们相比，吉扬被鼓励谈论得更多、更详细。这是因为异端造成的威胁发生了变化，法官们考虑的事项也随之而变。

或者，我们可以把德让谋杀案放到犯罪的历史中去。中世纪还有另一些关于谋杀的记载，其中有些非常著名。我们可以把这个故事与1170年谋杀托马斯·贝克特^[7]、1304年处决威廉·华莱士^[8]，或者英王理查三世^[9]被指控的罪行相比较。我们还可以聚焦下层社会的犯罪行为，利用其他类型的法庭记录探究这些行为，进而讨论中世纪暴力的盛行、犯罪的方式、调查和惩罚，以及罪犯的动机。不过，这个故事又能在朗格多克^[10]的历史中扮演一个角色。“朗格多克”的意思是“奥克（Oc）地区的方言（或语言）”，这是人们对这个法国南部地区的称呼，因为当地居民用oc这个词表示“是”，而不是像北部那样用oui。由于朗格多克有异端存在，教皇在13世纪早期下令讨伐该地区。在此

之前朗格多克几乎是一个独立的国家，在情感上与加泰罗尼亚^[11]而不是巴黎周边地区更加亲密。对异端的讨伐导致了法国北部对南部的政治控制。很久以后朗格多克才接受新的政治主人，而且在某些方面，法国南部仍然认为自己和巴黎人的北方很不一样。纯洁派的抵御（或许包括对德让的谋杀）是与法国政治史紧密联系在一起。

最后，我们还可以忽略故事的叙述，而去关注它的细枝末节。我在前面提到了识字的问题；这对关注普通信徒知识水平的历史学家来说可是有用的矿藏。德让是在拉纳特村外的桥上遭到袭击的；阅读登记簿中更多的记录，我们会发现塔拉斯孔村外也有一座桥，别的村庄也是如此。这告诉了我们当地的某些地理知识。吉扬·德罗兹在供词的另一处提到，他曾经把异教徒藏在“地板下面一个用作粮仓的地方”。还有一次，异教徒待在塔拉斯孔村附近田地上吉扬的一间棚屋里。由此我们可以了解农业和建筑方面的东西。吉扬还曾提到自己有事前往阿克苏村，提到他曾和富瓦伯爵一起离家接受军事训练。这样，我们就对吉扬的活动以及他所属社会阶级里的其他人知道得更多。对于他所招认的事件，吉扬常被要求给出日期。他通常会提到圣徒的纪念日，比如说“施洗者圣约翰节之后的十五天”（六月的某一天）。这给了我们一个印象：吉扬如何理解时间的流逝，圣徒对于即便是同情异端的人有多重要。要是在其他宗教审判记录中继续挖掘矿藏，我们会收集到许多这类有用的信息。吉扬的供词周围有一个完整的世界，这个对他来说是理所当然的世界以撩人的碎屑和片断展现在我们面前。

这是我所想到的一些画面，作为德让谋杀案故事可能的背景。别的读者会想到另一些事情。我们将进一步看到，其他时代的历史学家会以不同的方式解释这个故事。有些人根本不会认为它重要或者诱人。这些选择不仅与运气或聪明有关，而且关系到是什么在吸引我们。作为历史学家，我们沉醉在关于世界如何运行，人们为何要做他们所做之事的种种兴趣、道德、伦理、哲学和观念之中。记录的证据呈现在我们面前，伴随着画面和谜团，事实上还有挑战。吉扬·德罗兹没有对故事中的每一个细节都做出解释。例如，证据没有告诉我们，为什么修道院里没有人对他的兄弟提出质疑，吉扬·德让的动机究

竟何在（他是一个虔诚的正统派信徒，还是希望得到多明我会的认可），究竟是什么促使吉扬·德·阿雷亚及其同谋将德让扔进黑暗的岩石洞穴（他们是要保护奥捷一家，还是保护他们自己）。我对这些事情有些想法，但它们是我想到的。在本书后文，我们会进一步谈到历史学家如何填补这些空白，以及合理猜测的艺术。

“猜测”暗示着历史编纂过程具有某种程度的不确定性。它甚至还暗示着历史学家有时会把事情弄错。当然，他们的确会出错：历史学家就像任何其他人一样，会读错、记错、曲解或误解。但在更广泛的意义上，历史学家总是把事情弄“错”。这首先是因为我们永远无法使之完全“正确”。每一种历史记述都有缺漏、问题、矛盾和不确定之处。我们会弄“错”，还因为我们相互之间总是无法达成一致；我们需要以自己的方式弄“错”（虽然我们将会看到，我们有时会依据解释事物的不同方式而形成不同的群体）。不过，在把事情弄错的同时，历史学家总是试图使之“正确”。我们试图坚持那些被我们自己视为是证据实际所说的内容，我们想要搜寻一切可用的资料，充分理解发生的事情，我们从不虚构“事实”。历史学家有时喜欢将自己的工作与文学区别开来。一个小说家可以创造人物、地点和事件，而历史学家则要受制于证据所支持的东西。这种比较会让历史显得有些枯燥和无趣。然而，正如我们已经看到并将继续探讨的那样，在处理、呈现和解释证据的时候，历史也伴随着想象。对每一个历史学家来说，到底发生了什么——以及它可能意味着什么——很成问题。这些抓住“真相”的危险尝试令人激动，但真相随时都可能被发现是幻影。

这些怀疑对于“历史”的存在是必不可少的。如果过去没有缺漏和问题，历史学家就没有任务可完成了。如果现有的证据总是坦率、诚实、清晰地对我们发言，那么不仅历史学家将没有工作可做，我们也将失去相互论辩的机会。历史首先是一种论辩。它是不同历史学家之间的论辩，也许还是过去与现在之间的论辩、实际发生之事与即将发生之事之间的论辩。论辩是重要的，它们创造了改变事物的可能性。

由于这些原因，我在本章和本书里始终用“真实的故事”这个说法来谈论历史。这里存在一种必要的张力：历史是“真实的”，因为它必

须与证据即历史涉及的事实相一致，否则它就必须表明为什么这些“事实”是错误的，需要修正。与此同时，历史又是一个“故事”，因为将这些“事实”放到了更广阔的背景或叙事之中，它就是一种解释。在尽量说服你（和他们自己）相信某些事情这一意义上，历史学家是在讲故事。他们的说服方式不仅包括诉说“真相”——不虚构事实、不提交与事实相左的材料，而且包括创造关于过去的有趣、连贯而有用的叙述。过去本身不是一段叙述。整体而言，过去就像生活一样无序、混乱、复杂。历史就是要弄清这种混乱的意义所在，从旋涡中发现或创造模式、意义和故事。

我们从一系列问题开始，我也提出了一些看法：历史是一个过程、一种论辩，是由关于过去的真实故事所构成的。我们将在本书的以下章节展开更充分的讨论。不过还有最后一个问题：想想历史（像我们正在做的那样）带给我们的机会和危险。它使我们有机会反思自己与过去之间的关系，审视我们挑出来讲述的过去故事的种类、我们回想起那些故事的方式以及讲述那些故事的效果。当过去重新进入现在，它就成了一个强有力的所在。思考“历史”，部分是要思考历史是为了什么——或为了谁。要开始探究这个问题，我们就会发现回顾过去、尝试理解在过去“历史”是什么将会有所帮助。

【注释】

[1] 位于西南欧法国和西班牙交界处，将欧洲大陆与伊比利亚半岛分隔开来。——本书所有注释均由译者所加，以下不再一一说明。

[2] 天主教托钵修会的主要派别之一，1215年由西班牙贵族多明我创立于法国，1217年获教皇洪诺留三世批准。

[3] 意大利北部的一个地区，与瑞士接壤。

[4] 中世纪基督教的一个异端教派。公元11至12世纪盛行于法国南部和意大利北部，1179年被教皇亚历山大三世宣布为异端，1208年教皇洪诺留三世以武力对其进行讨伐，14世纪末期逐渐消亡。

[5] 哈特利（1895——1972），英国作家。

[6] 亚当斯（1952——2001），英国著名的科幻小说作家和幽默讽刺文学作家，

尤以《银河系漫游指南》系列作品而知名。

[7] 贝克特（1118——1170），英格兰国王亨利二世的大法官兼上议院议长，1162年担任坎特伯雷大主教，1170年被刺身亡，1173年被封为圣人。

[8] 华莱士（1272?——1304），率领苏格兰人反抗英格兰统治的民族英雄，1304年被俘后在伦敦被处死。

[9] 理查三世（1452——1485），英格兰国王，1483至1485年在位。英国史学界针对理查三世杀死先王遗孤（即其侄爱德华五世）的传闻进行过长期争论。

[10] 位于法国南部。

[11] 西班牙境内的一个地区，位于伊比利亚半岛东北部。

第二章

从海豚之尾到政治之塔

公元前6世纪，一个叫那波尼德斯^[1]的巴比伦国王发动了一次搜索行动——我们也许可以说是一次早期的考古发掘——来寻找一座古寺庙，一座太阳神庙。他找到了，并把自己的发现记载了下来：

我在那里读到了古汉谟拉比国王的碑铭。在伯那布里亚什国王之前七百年，他在古神殿之上为沙玛什^[2]建造了这座太阳神庙。我明白它的意思。我满怀崇敬，浑身颤抖……

伯那布里亚什国王生活于公元前14世纪，比那波尼德斯发现的沙玛什神庙还要晚七百年。就是说，这座神庙要比那波尼德斯早两个千周年。这种难以置信的时间差距，使那波尼德斯看起来似乎离我们近了些。如果我们将他的发现和记载作为故事的开端、作为我们所知“历史”的第一个片段，这种亲近感还会因为他所扮演的本章叙述之“起点”的角色而加强。这种有联系的感觉很有用，但也可能给我们带来问题：那波尼德斯热衷于寻找太阳神庙，是因为这使他有机会与自己的高贵传统之间建立联系，而这种联系隐含着权力和权威。他对这一发现的理解方式和将其记录下来的动机，不一定与我们自己对历史的兴趣相一致。

我们能否以这种方式，回溯到“历史”作为行动的起点呢？这个问题颇为复杂。问这个问题的时候，我们当然是在进行我们自己的、当代的历史探询。我们可以回过头来将历史本身“历史化”；就是说，去探寻它的根源何在、从何而来、如何演变，以及在不同的时间和地点被用于何种目的。在这里的简单叙述中，我们不得不把焦点放到当

前：将过去的历史编纂与我们现在所做的事情进行比较，并且提醒读者，如果说历史作为一门学科随着时间的推移发生了变化，那么它还会继续变化。因而，接下来的故事将会存在巨大的缺漏。不过我想要表明的部分观点是，在某种意义上，一切历史都希望说出自己当前时代的某些事情。

让我们向前推进一个世纪，看看第一位希腊的历史学家。希罗多德^[3]（公元前484 - 前425）写下了希腊与波斯之间发生战争的历史原因，此前荷马曾在他的诗歌中涉及过这个题材。在史书的开头，希罗多德讨论了一个关于两国人怎样开始互殴的古老故事。他叙述了波斯人对这个事件的说法：腓尼基人拐走了希腊国王的女儿爱莪；希腊人拐走了腓尼基国王的女儿欧罗巴，然后是另一位公主美狄亚；帕里斯，一个叫普利安的腓尼基统治者的儿子，在这些故事的启发下诱拐了海伦，使她成为自己的妻子。在腓尼基人眼里，这都不是什么大不了的事情：诱拐女人是不道德的，却也用不着大惊小怪，“因为很显然，要是自己不愿意，一个年轻女人是不会让自己被诱拐的”。然而，希腊人采取了过激的反应：他们集结了一支大军去营救特洛伊的海伦，并摧毁了普利安的帝国。所有这些都是由针锋相对的诱拐女人之举引起的。然而，腓尼基历史学家们声称即使这一描述也并不真实：爱莪（最早提到的那个女人）不是被强行带走的，而是与一位腓尼基船长相好后有了身孕，宁愿跟他一道回去而不愿让自己的父母蒙羞。

希罗多德写道：

波斯人和腓尼基人所说的就是这样，我无意就其真实或虚假做出判决。我宁愿依靠自己的知识，指出在真实情况下是谁首先伤害了希腊人；然后我将接着讲述我的历史，讲述我所经过的那些不乏魅力的小城市的历史。那些曾经伟大的城市，如今大多成了小城市；那些在我本人有生之年发展起来的大城市，过去也够小的。这使得无论我所写的城市是大还是小，都没有什么可奇怪的——这个世界上没有什么能够永远繁荣兴盛。

希罗多德拒绝了波斯人的传说，选择依靠“事实”而不是虚构的看法。在该书之后的部分，他利用一段口述历史表明，海伦和帕里斯实际上从未到达特洛伊，而是滞留在埃及。他分析了荷马史诗中的一些段落，认为这位伟大的诗人实际上知道这一点，却选择接受一个与之不同的虚构故事。不管我们是否相信希罗多德对海伦的历史的新记述，他利用证据将虚构的故事与真实的历史叙述区别开来的努力，使他看起来更像是一位20世纪的历史学家。他的《历史》没有被简单地与他的个人境遇联系起来（像那波尼德斯与太阳神庙那样），而是拥有更多的读者和更广泛的目的（记录 and 解释过去），这个事实也暗示了希罗多德是我们今天所了解的历史的奠基人。实际上，他有时被称为“历史之父”。

但这里我们又得注意了。尽管希罗多德在某些方面看起来是为人熟知而且“现代的”，在另一些方面却并非如此。他所讲述的历史，有许多涉及我们很难相信的传说：骑在海豚尾巴上的阿里翁，意外杀死自己父亲的阿德拉斯托斯（克罗伊斯收容了他，他却又意外地杀死了克罗伊斯的儿子），特尔斐的神谕^[4]（这里的预言被插入故事当中并且总会变成现实）。这些故事和其他一些故事，与我们认为是更“真实的”关于希腊人与波斯人如何打仗的政治史混杂在一起。希罗多德总是乐于偏离对政治事件的记述，告诉我们当地人的习俗、不同地区的神秘而奇妙的动物，以及任何吸引他的令人难以置信的故事。希罗多德因此也被称为“谎言之父”。但希罗多德本人并不认为这些元素之间有什么区别：事实上，他总是煞费苦心地声称他所说的事情是可信的，因为有见证人证实了这一点。

还有其他理由认为希罗多德与我们不同。首先，希罗多德未必认为自己的“历史”著作与其他类型的著作有什么本质的差别。演变为“历史”的希腊词语最初意味着“询问”，更明确地说，是指一个人能够在相互冲突的描述之间做出明智的选择。将其用于撰写过去，在很大程度上意味着既不同于诗人也不同于哲学家的工作，因而对希腊人来说，也就没有那么重要。它是否成为一种叫作“历史”的独特类型，我们还

不清楚，它更可能被视为“非哲学”写作这个更大范围内的一部分。还有，尽管希罗多德写作的原因更接近于我们自己而不是那波尼德斯，但其间仍然有所不同。希罗多德利用过去来提供关于环境和性格的说明，以备当时之用。他这样做是因为在他看来时间是循环的：历史一圈圈地旋转，同样的主题和问题一次次地出现。在他的《历史》中发生的事件常常是由性格缺陷引起的，但在这些缺陷背后隐藏着循环的命运之轮，它（如他前面所说）按照平等的比例，使城市和人民兴起又衰落。例如他说到，克罗伊斯虽然在梦里得到了警告，却无法阻止他儿子（被阿德拉斯托斯意外杀死的那一个）的死亡；他将失去整个帝国，完全是因为狂妄自大（对个人成就的骄傲激起了神灵的愤怒）。有一些20世纪的历史学家也许相信某些主题会在历史中重现，但我想没有人相信命运之轮决定着因果关系。

当基督教产生了第一批历史学家之后，这种时间观念发生了颇有争议的变化。基督教的信仰并不依靠命运之轮，而是认为世界在两个固定的点——造物和天启^[5]——之间无情地移动。早期基督教历史学家还借助《旧约》假定了人类历史的七个世代。在他们写作之时，前面五个世代已经过去，人类已进入了第六世代，它始于基督诞生，终于基督复临。后面是第七世代，这就是天启的阶段和历史的终结。这个框架就历史意味着什么和人们如何着手探讨历史，提出了完全不同的观念。

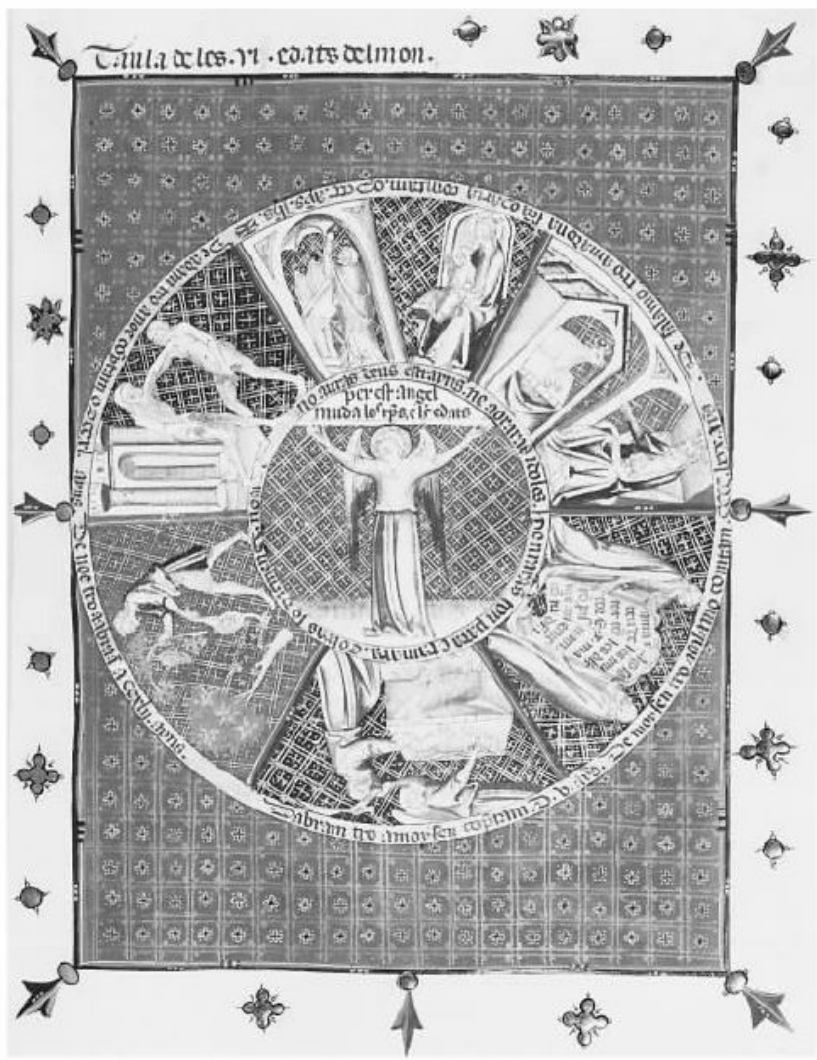


图3 奥古斯丁的人类的六个世代（以及由此而来的历史）在这里被描绘成一个圆圈，让人联想到图4所示的命运之轮。将要到来的第七世代是天启的世代。

不过，我们不应该在古典时期和早期基督教时代之间做出过于明确的区分：命运之轮的形象实际上的确为基督教文化所继承，七个世代的观念并未支配基督教历史中的一切书写。不过，真正对历史编纂的演变发生影响的，是一种新颖而紧迫的历史目的。优西比乌斯^[6]的《教会史》（约写于325年）旨在说服基督徒和异教徒，让他们相信

基督教比异教信仰更古老、更理性、更道德也更有效。早期基督徒把历史当作对过去的辩驳式描述来写。他们这样做是因为，在最初的几个世纪里他们是遭受围攻者，必须保卫受到罗马当局迫害的信仰。提供一部支持其信仰（而反对其他信仰）的历史，是一种获得权威的尝试。在《上帝之城》（约写于426年）中，希波的奥古斯丁^[7]试图将历史上的教派之争与灵性和邪恶之间的永恒斗争结合起来。这是神学与历史的一次大规模的糅合，但它过于冗长和复杂，难以产生直接的影响。不过，奥古斯丁的学生奥罗修斯^[8]写了一个更简单、更具辩论性的版本《反世俗的历史》，它要通俗得多。



图4 命运之轮，威廉·德·布莱利斯所作（1235）

通过抄写对自己有利的原始文献，通过坚持《圣经》的历史准确性，通过将自己教派的历史与宏大的线性时间叙事相结合，优西比乌斯和奥罗修斯开始创作权威性的历史。他们的工作还得到了此前历史编纂中另一要素的支持：修辞的观念。罗马作家萨卢斯特^[9]和西塞罗^[10]主张，所有类型的写作都有规则和模式可以遵循，撰写历史也有其独特的规则和模式。历史的“演说者”（或叙述者）应该不偏不倚地说出真相，即使这会冒犯他人；应该按照年代和地理顺序安排内容；应该指出人们有哪些“丰功伟绩”，关注它们的原因，包括其特征和偶然性；应该“用从容流畅的风格沉着地写作”。这些规则的要点在于，照此写出来的历史应该具有说服力、易于被接受。这种修辞要素——由罗马人创造出来并由基督徒加以发展——具有悠久的历史编纂传统。

1067年，一位不知名的作者完成了《忏悔者爱德华的一生》。他将这部作品题献给他的赞助人、英国国王的妻子伊迪丝王后。他写作的目的是颂扬王后的家庭以及伊迪丝本人。然而，他的工作受到了如下事实的妨碍：由于伊迪丝的兄弟哈罗德和托斯蒂格的悲剧性反目，爱德华的统治以灾难而告终。他采取了双重的解决办法：首先，《一生》的第二册描述了爱德华的宗教生活，暗示他引领了另一个世界的拯救之路（这足以弥补在这个世界存在的任何问题而绰绰有余）；其次，通过将王国遭遇的一切麻烦归结为家庭冲突，作者采用了一种逆向的颂扬形式——家庭是多么重要，它自身的问题会引起这么多其他的灾难！不过，《一生》中并没有提到1066年对英国的诺曼征服^[11]。

伟大的中世纪研究专家理查德·萨瑟恩^[12]评论道：“一个历史学家能够撰写1066年的灾难却没有提到诺曼征服，那么在这个词的任何最平常的意义上，他都显然不是一个历史学家。”的确不是！《一生》的作者（如萨瑟恩所指出的）不会从这段话中感受到批评之意。虽然他没有提到征服，因为他不想以任何方式贬低爱德华王朝的地位，但他仍然遵循了历史的修辞规则。他用修辞技巧来摆弄“事实”并不是一种花招或借口，而是历史编纂方法的合理组成部分。现代历史学家回顾中世纪的作者，常常关心能在多大程度上相信他们（资料和信任的

问题将在下一章讨论)。但是《一生》的作者会认为这是一个无礼的问题：在他自己看来，他正在说出真相。有什么能比遵循已被人们接受的历史修辞规则更值得信赖，更能让历史著作真正完成它理应完成的任务呢？



图5 表现英国诺曼征服的贝叶挂毯——可以提醒我们写作并非记录历史的唯一方式。

事实上，《一生》对我们来说，似乎比第一个千年结束之际撰写的许多历史更加可信。有些历史学家不仅受到了修辞观念的影响，而且受到了古典文本之细节模式的影响。兰斯的一位修道士里歇尔（约卒于998年）写了一部高卢史。他的资料来源是一位更早的名叫弗洛多德^[13]的历史学家，其著作在里歇尔的修道院里就能找到。里歇尔用更为“古典的”风格重写弗洛多德的著作，力求达到西塞罗和萨卢斯特所推荐的从容、华丽和流畅。弗洛多德所提供的事实则被抛到一边，任其自生自灭。当一个“令人愉快的”典故出现时，里歇尔会任其践踏的确很乏味的事实记述。早期的卡佩国王们被描写成罗马的凯撒那样的人物——一群穿着官袍的帝国法律制定者（事实上他们更容易出汗，穿得也没那么体面）。可是里歇尔不会认为让风格压倒内容有什么不妥。以下是关键所在：他（和其他许多历史学家一样）是在讲故事以供消遣。

随着中世纪的延续，修辞仍然保留在历史编纂中，但是另一些要素开始出现了。在中世纪，历史学家这个行当所能接受的手段是古典的写作和修辞模式，以及由口述、年鉴和其他编年史提供的关于过去

事件的资料。撰写历史常常只是一种针线活，为了某个目的而将那些关于过去的已被接受的要素缝合起来。然而，事情开始发生变化了。马尔梅斯伯里的威廉（1095——1143）——马尔梅斯伯里修道院的图书管理员——写了大量的历史著作。我们能看到他的写作方法中显著的现代特征。他搜寻资料和文献（像一个历史学家应该做的那样谨慎地引用它们），并和人们交谈以调查最近发生的事件。他苛刻而多疑——这是历史学家的两种现代“美德”。“我不想让徒劳无益的想象妨碍读者们的期待，”威廉写道，“抛开一切可疑的材料，我将陈述可靠的真相。”

威廉的目标是客观性和没有偏见的记述。有两个问题横在这个目标面前：虽然他对资料很苛刻，他仍不得不跟随它们，因而常常在不经意间混入了它们的偏见；威廉想做的要比叙述实际发生之事更多，他还想要解释它。这就涉及猜测（合理猜测的艺术是现代历史学家的第三种美德），猜测反过来又使关于人性的理论成为必要。威廉相信人类总是基于自己的利益行事。他没有为此而谴责人类，但他常常借助这一点来解释事件的原因。这又是现代历史学家所熟悉的（我们不信任任何人）。但是，运用怀疑并不等于客观性，威廉对人性的描述也和我们的描述很不相同。尽管他对人性的判断很苛刻，他却时常描述命运无视人们的谋划而使人们过着消沉的生活，又让他们在临终之际得到救赎，就像好的基督徒们那样。他的历史部分表达了——他认为它们意味着——上帝是人类事件的终极影响和终极原因。

随后，12世纪和13世纪不再对古典历史编纂的模式进行责难。一群崭露头角的受过教育的人——既有世俗人士也有宗教人士——开始创作历史。历史编纂的主题逐渐拓展，包括了“国家”史、“世界”史（例如马修·帕里斯^[14]引人入胜而又怀有偏见的著作）和武士史（例如15世纪让·傅华萨^[15]撰写的《闻见录》）。撰写历史仍然是为了特殊的目的（奉承一位赞助人、褒奖一座城市、颂扬一位君主），但这些目的正变得更加宽泛和多样。风格和方法也多样化了：傅华萨的写作是为了取悦和奉承他的贵族读者，因而看起来多有杜撰。布鲁日^[16]的加尔伯特记述了对佛兰德^[17]伯爵的谋杀，并试图理解这一事件对自己国家的重要性，所以他的著作极其谨慎和准确。

现在让我们来看看14世纪：

我，乔万尼[维拉尼]，佛罗伦萨的公民……用此书来讲述、纪念这座如此著名的城市，它的根源和来历、不幸的和幸运的变化，以及过去所发生的事情……为未来的

人们提供关于变化、事件及其原因和动机的借鉴；最后他们会学会以强健的灵魂去践行美德、避免罪恶、承受不幸，我们的共和国会变得美好而稳定。

意大利——尤其是佛罗伦萨——开始再次迷恋上了古希腊和古罗马。古典传统从未真正消失，但从14世纪晚期开始，意大利相信自己以一种前所未有的方式重新发现和恢复了古典智慧的荣耀。这在许多方面影响了历史编纂。首先，如维拉尼在其佛罗伦萨编年史的引言中所说，从过去吸取哲学教训的观念再次受到青睐。阅读后来的意大利编年史，我们还会发现其他古典思想要素的回归：命运决定事件，并且存在一种让富人和名人衰落的趋势；历史是为政治家和统治者提供借鉴的储藏库；西塞罗式的修辞术是历史学家最基本的风格。历史著作的数量迅速增长，每座城市都想有它自己的记述，将它与古老的过去相连。

我们这里所说的，当然就是文艺复兴。这并不是当时那些作家们所用的术语；但他们确信自己的“现代时期”在本质上不同于已经过去的年代，因为它是与古代连接在一起的。历史学家开始证明佛罗伦萨是古罗马的直接传承者，意大利公民是古典思想的真正继承者。这种撰写历史的新动机——几乎是在无意之间——使关于过去的观念发生了地震般的转变。历史学家不再把当前所处的时代看作是人类七个世代中的倒数第二个。现在他们（还有我们）谈论的是三个时期：古代、中世纪和现代。中世纪——“黑暗的时代”——是一个糟糕的过渡时期。尽管中世纪的历史著作在15和16世纪仍被复制和出版，因为它们提供了关于古老过去的信息，但普遍的看法是，在4世纪到14世纪

之间没有发生任何非常重要的事情。

古代知识的复兴还对历史之外的许多领域产生了影响。事实上，历史编纂也许正在重新成为哲学和诗学的一个子集。经过16世纪，修辞又成了有支配性的灵感之神。风格再一次征服了内容。历史不仅应该写得漂亮，而且应该仅限于那些与它的“尊严”相称的事件和人物。历史学家对“日常生活”的兴趣，不会比伟大艺术家们为农妇作画的愿望更强烈。

修辞还导致了特定的写作风格（颇似巴洛克音乐中半定型的复调）。历史学家坚定地遵循古典模式，去描述伟人的“性格”、虚构而夸张的战斗场景，以及最重要的——那些伟大的讲演。特别是在进入战斗的前夕，文艺复兴时期描绘的历史人物会发表气势恢宏的长篇大论，好似莎士比亚的英雄们一样。一位历史学家笔下的指挥官是这样开始的：

我忠诚的士兵和好朋友们，现在是擦去一切丑名污迹的时候了，如果你们的名誉在瓦尔纳的那次不幸失败中受到了损害的话。现在是你们恢复自己的忠诚和勇敢之名，为自己报仇的时候了，因为你们在邪恶的土耳其人和不信教的伊斯兰教徒手下受了那么多委屈和伤害。

他这样持续了好一阵子，提到了暴政、自由、妻子、孩子、家乡、上帝等等。大概土耳其人也在开战之前耐心等待着这场冗长演讲的结束，或者他们自己也在进行一场同样风格的演讲。

16世纪宗教改革导致基督教内部分裂之后，修辞开始再次与宗教辩论结盟。新教历史学家们借助历史宣称：首先，他们的宗教具有比路德久远得多的先例（包括中世纪产生的异端）；



图6 对意大利雇佣军统帅巴托洛米奥·科勒奥尼的描绘，展现了文艺复兴时期对英雄姿势的热爱。（安德烈亚·德尔·韦罗基奥，1496）

其次，罗马天主教会腐败已久。天主教历史学家则从另一个方向进行反击。在某些地区，这种历史编纂之争从未真正停止过。但“历史”显然是服务于它的从业者的。

同样，对于这些历史学家来说，这就是全部意义所在。但是批评的确在他们那个时代就开始出现了。如果历史正在变成虚构的或有偏见的，那么坚持像“事实”这样枯燥乏味的东西还有什么意义呢？如果意义是哲学上的——一种比实际发生之事更“高级”的真实，那么诗歌不是已经把这类工作做得更好了吗？这些怀疑不仅指向现代早期的辩论家，也开始指向古代历史学家和各种历史著作。菲利普·锡德尼爵士^[18]（1554 - 1586）讽刺地写道：“历史学家……身上装满了被老鼠咬过的古老记录，授权自己……凌驾于历史之上，他们最大的权威就建立在显然是道听途说的基础上。”历史陷入了某种危机。

历史学家以一系列为历史辩护的形式做出了回应。让我们挑选一个：让·博丹^[19]的《理解历史的简易方法》（1566）。

虽然有许多历史的颂扬者……可其中没有一个赞誉比“生活大师”更诚实、更贴切。

这是挑战性的言辞！在一部冗长、详细而坚定的方法论著作中，博丹认为历史对于教育社会正确地指挥战争、处理国家和政治事务是至关重要的。这种看法并不新鲜——想想希罗多德，但是对于理论的应用却是惊人地彻底。《方法》中包括了以下内容：对神灵、自然与人类历史之关系的讨论；基于从普通到特殊的原则选择所读之书的方法；历史学家按照主题编排的范围广泛的书单，从《旧约》直到最近作家的作品（虽然也包括少得令人生疑的中世纪作品）；以及最重要的，有一章阐明了历史读者应该如何怀疑过去的历史学家，怀疑他们的目的、方法和偏见。



图7 让·博丹，《理解历史的简易方法》的作者

博丹具有怀疑精神这一美德，显得非常“现代”。但其间仍然有所不同：《方法》的大部分内容涉及在历史、占星术、体液理论、数字命理学的基础上辨别不同民族在地理方面的本质特征。博丹的方法所指的“真相”，实质上是透过文艺复兴晚期的“科学”知识去理解上帝的神圣计划，其中的许多内容现在在我们看来是很古怪的。但是即便如此，博丹毕竟把“真相”放回了议事日程。

所以到16世纪末，历史又再次着眼于过去的“真实故事”。有必要记住，每一个时代人们都用不同的方式去着手探究过去：绘画、音乐、实体、诗歌、文学。本章所讲的故事，部分是为了表明历史记述的某些组成部分是从何而来的。但部分也是为了指出“历史”对于不同的人总是意味着不同的事情。

本章不应该被理解成一个描述人们在撰写过去方面变得更好、更聪明的“进步”故事。这样做会错过关键所在。所有这些历史学家都尽力去理解被他们视为可能的过去。我们会——从我们当前的立场——看到某些尝试比另一些更加准确。但这是根据我们对何为“真实”的看法得出的。过去的人们对于真相、对于撰写先前时代的真实故事的意义，有着不同的看法。

这部分源于作者撰写历史的特定目的。有人提出撰写历史是一种自然的和必要的活动：历史之于社会，正如记忆之于个人。历史当然是非常有力的；可要是回头看看那波尼德斯、优西比乌斯、布鲁日的加尔伯特或者乔万尼·维拉尼，我们就会看到，人们撰写过去是由于他们自己时代的特定环境和需要。理查德·萨瑟恩指出，11世纪和17世纪的交替时期之所以出现了历史编纂的热潮，是因为这些时期正在经历特殊的骚乱和动荡。在这里，历史服务于一个目的：给人们以认同感。在这个意义上，它就像记忆一样。但它是谁的记忆？有哪些事情要记忆？

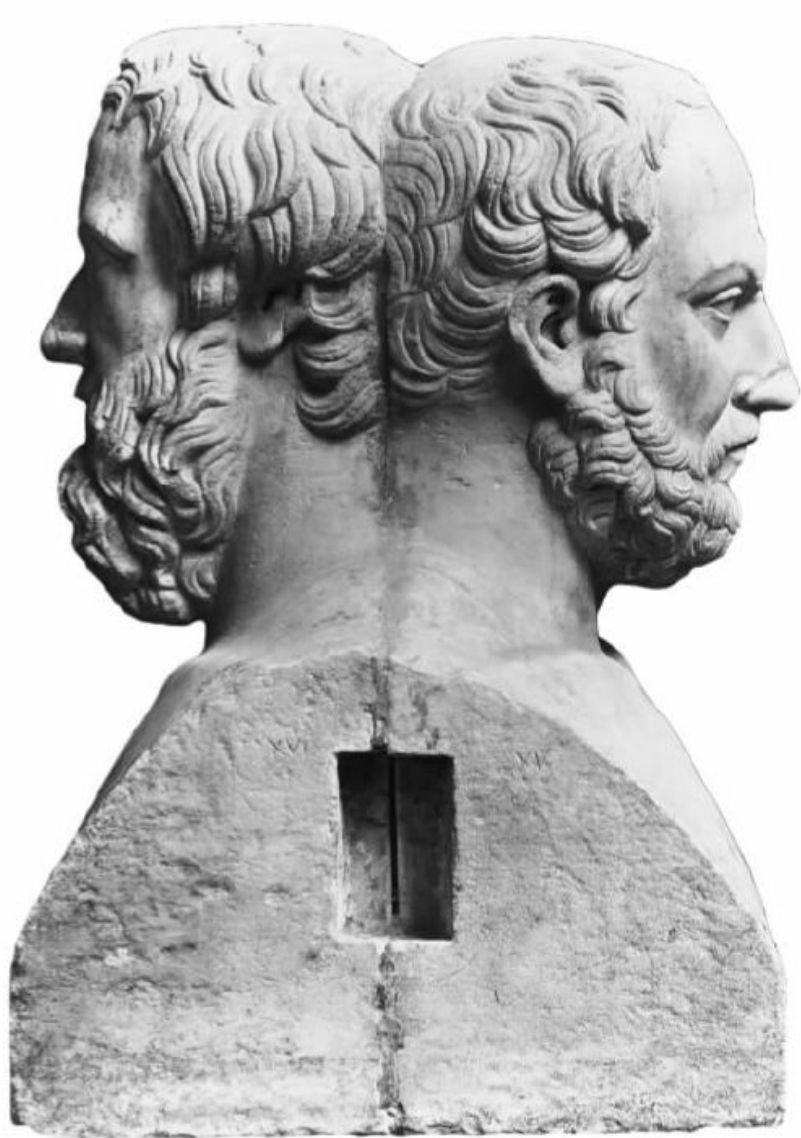


图8 古希腊历史学家希罗多德和修昔底德的双面半身像，前者钟情于故事和人民，后者热衷于政治和国家。

本章所有的历史学家都倾向于选择记忆某类领域的事情：伟人、教会、政府、政治。这种模式部分是由希腊人提出的：不是由希罗多德，他的兴趣涉及更多样的主题；而是由他的继承者、撰写《伯罗奔

尼撒战争史》的修昔底德^[20]（约公元前460——前400）。修昔底德只关注最近发生的事件，这样他可以避免使用更具欺骗性的关于过去的书面资料，而去依靠目击者的陈述和他自己参加战争的经验。他用下面的话含蓄地批评了希罗多德，对这位早期历史学家的记述做了修正：“实际上，大多数人都不愿花费气力去发现真相，而更倾向于接受他们所听到的第一个故事。”他直言不讳地说，历史与政治和国家有关，而与其他任何事情无涉。阿纳尔多·莫米利亚诺^[21]（一位现代作者）评论道，修昔底德把自己关在政治史之塔中，还想把我们所有人都束缚在那里。我们如何逃离那座塔，这是下一章所要探讨的。

【注释】

[1] 古巴比伦国王，公元前556年在位。

[2] 巴比伦和亚述神话中的太阳神，象征正义。

[3] 古希腊历史学家，代表作为《历史》（又名《希腊波斯战争史》），被尊称为“历史之父”。

[4] 古希腊有名的预言，指女祭司皮提亚（Pythia）在特尔斐城的阿波罗神庙里，进入一种类似昏迷的通神状态时对未来事件所做的预测。

[5] 通常预示着大动乱或大灾变，尤指基督教中预示世界末日的来临。

[6] 优西比乌斯（260？——340），凯撒利亚主教，被称为“教会史之父”。

[7] 希波的奥古斯丁（354——430），即圣奥古斯丁，著名的神学家和哲学家，著有《上帝之城》和《忏悔录》，其神学思想是后世基督教教义的基本来源。

[8] 奥罗修斯（380？——420），中世纪历史学家，所著的《反世俗的历史》记述了自创世迄于410年的世界历史。

[9] 萨卢斯特（公元前86——前34），古罗马作家和历史学家，著有《朱古达战争》、《喀提林战争》等。

[10] 西塞罗（公元前106——前43），古罗马政治家、雄辩家、法学家和哲学家，著有《国家篇》、《法律篇》等。他的演说按照修辞程式组织材料，词汇丰富，句法考究，讲求妥帖排列从属子句，局部之间要求对称，以累积说服力量，在句尾特别注意音调的抑扬顿挫。

[11] 指法国封建主对英国的征服。1066年，英王忏悔者爱德华死后无嗣，法国诺曼底公爵威廉率兵入侵英国，当年年底在伦敦威斯敏斯特教堂加冕为英国国王，开始了诺曼王朝（1066——1154）对英国的统治。

[12] 英国历史学家，著名中世纪研究专家，著有《中世纪的形成》等。

[13] 弗洛多德（894——966），法国历史学家，著有《编年史》，按时间顺序记载了919年至966年发生的重要历史事件。

[14] 帕里斯（1200？——1259），英国历史学家、本笃会修士，著有《大编年史》。

[15] 傅华萨（1337——1405？），法国历史学家、诗人，著有《闻见录》，以对14世纪欧洲和百年战争的生动描述而著名。

[16] 比利时古城，位于比利时西北部佛兰德平原，现为西佛兰德省省会。

[17] 中世纪欧洲的一块伯爵领地，包括现比利时的东佛兰德省、西佛兰德省和法国北部部分地区。

[18] 英国文学家、政治家，曾任伊丽莎白一世的朝臣。

[19] 博丹（1530——1596），法国政治思想家、法学家，近代主权学说的创始人，著有《国家六论》、《理解历史的简易方法》。

[20] 古希腊历史学家，曾作为雅典“十将军”之一参加伯罗奔尼撒战争，代表作为《伯罗奔尼撒战争史》。

[21] 莫米利亚诺（1908——1987），意大利裔英国历史学家，擅长古代史和史学研究，著有《希腊传记的发展》、《历史编纂研究》等。

第三章

“事实是怎样的”：真相、档案和对旧事物的热爱

1885年，九十岁的利奥波德·冯·兰克^[1]坐在他柏林的书房里，创作自己最后的历史著作。他已经无法阅读，记忆力衰退了，写字也很困难。通过向忠实的助手口述自己的话，他对自己作为一名历史学家的一生做了简单的描述。他讲到自己还是一个年轻人时怎样开始对历史感兴趣：他的大学讲师、他的哲学阅读以及他从沃尔特·司各特爵士^[2]的历史小说中得到的乐趣。关于最后一个主题，他说道：

我满怀兴趣地阅读这些作品，但我又对它们持有异议。书中对秃头查理^[3]和路易十一^[4]的处理方式和其他内容一起让我不愉快，它们似乎……与历史证据完全相反。我研究了……当时的记载……确信司各特所描绘的秃头查理或路易十一从不曾存在过。……这种比较使我相信，历史资料本身要比浪漫的虚构更加美丽，而且无论如何要更加有趣。我彻底厌倦了虚构，下定决心在自己的著作中避免任何捏造和想象，严格忠于事实。



图9 年长的学者和创始人利奥波德·冯·兰克

兰克经常被称为现代历史编纂之父。他论述这份虚构的遗产目的在于呼吁人们关注“证据”，要求历史学家能够也应该写出“科学的”和“客观的”历史——如果他们坚持不懈地回到文献档案中去的话。他的历史哲学被浓缩在一句广为引用的名言中：“仅仅说出事实是怎样的。”

在这一章里，我们将不仅把兰克当作我们的起点，而且把他当作我们的目标。有充分的理由（如我们即将看到的那样）对兰克“现代历史编纂之父”的资格提出质疑。也有充分的理由（如我即将论述的那样）想要逃避他仍然具有的某些父亲般的影响。可是，兰克——一位回忆和重新想象着自己显赫一生的老人，始终追求有证据支持的真相——成了一个有用的界标。他对“客观”历史的信仰，使他与我们在

上一章遇到的作者们相比，无疑显得更加“现代”。为了实现这篇简短叙述的目标，我们将把兰克作为现代历史编纂的开端，并在以下的主题章节中阐明兰克之后的历史思想。

接下来，本章将要叙述16世纪到20世纪之间历史编纂的某些发展。这是一个复杂的故事。我们将遇到许多也许不会把自己看作“历史学家”的学者，但他们仍为我们今天所称的“历史”贡献了特定的要素。所以，为了简化任务，让我们采用某些特定主题作为堆石界标来指引我们的路线：真相的问题，如何利用历史文献的问题，以及过去与现在之间的“区别”问题。在随后的章节里我们可以更深入地探讨其中的每一个主题。至于现在，它们将为我们的路线做上标记。

上一章的结尾处提到，“历史”在16世纪遭到了怀疑主义者（“皮浪^[5]主义者”）的围攻，他们认为历史是不准确的和无用的。他们所谴责的“历史”大部分是运用了修辞技巧的历史，这种历史由文学创作的古典准则所引导，由既要提供精练的叙述，又要从过去的政治事件中提出惩戒性“教训”的双重期望所驱动。让·博丹为历史所做的辩护是哲学性的和理论性的。但还有另一些历史的捍卫者采用了很不相同的路线，他们的方法和目标在很多方面预示了兰克对文献准确性的渴望。

捍卫历史“真相”的最初驱动力（就像在早期基督教时代一样）来自宗教冲突。这一点看起来可能有些奇怪，从最无所不在的偏见——信仰中发展出了用于获取客观真相的手段。但是在审视16和17世纪的时候，我们看到了这样的文化，它们认为事实“真相”与宗教“真相”被捆绑在一个无法逃避的统一体中。问题不仅在于关于过去的真相，而且在于关于上帝的真相。

新教和天主教都用历史来支持它们相互对立的对于权威性的诉求。在新教一方，历史被当作特殊的派别武器，用来证明它的信条具有更长的历史，或者用来贬损罗马教会。天主教拥有更可靠的过去，对历史的处理方式也更具建设性，它试图回到自己的过去去寻找合法性证据来进一步巩固其信仰。双方作者都把文献作为证据的一个来

源。例如，新教学者弗拉西乌斯·伊利里库斯^[6]在16世纪中期召集了一队工作人员。他们复制和校订中世纪的文献，作为罗马天主教长期“腐败”的证据，并声称“新教徒”早在路德之前就已经存在了（恰好还包括我们在第一章里见到的中世纪异教徒）。在天主教这一方，17世纪中期许多被称为博兰德会^[7]修士和莫尔会^[8]修士的教会学者编纂了教会史和殉教史，譬如纪念碑式的《圣徒行传》^[9]。这些学者和与其类似的其他学者，大量地使用了文献证据。然而，他们的方法相对比较简单：关键就是大量搜集可用于防御敌人攻击的证据。

更复杂的是分析古文物学家提供的文献。如今“古文物学家”这个术语往往带有贬义，指幼稚无知、不通世故、迷恋过去的人。早期的人们有时也持这种负面观点。1628年，一个叫约翰·厄尔^[10]的人（也许是开玩笑）将古文物学家刻画为这样的人：“对旧时代有着不自然的病态迷恋，满脸皱纹，（像荷兰人喜欢奶酪一样）热爱一切陈腐不堪、被虫咬坏的东西”。古文物学家热爱过去。这里“古文物学家”与“历史学家”之间有着重要的区别。我们不应该想象这两个词语描述的是相互分离的学者群体；实际上这些人相互通信，认为他们从事着共同的行业。尽管如此，但是概而言之，“历史学家”从宏大而有教益的西塞罗式的故事当中吸取灵感，撰写范围广阔、引人入胜的历史。与之相反，古文物学家则收集一切能够找到的、与过去任何时期有关的、他们所喜好的事物。他们没有什么重要的故事要讲，只有强烈的热爱要表达。



图10 “.....陈腐不堪、被虫咬坏”——奥雷·沃姆笔下的古文物学家的古董橱柜（1655）

但正是专攻许多不同领域的古文物学家，创造出了经由保留下来的文献和资料研究过去的手段。这时我们的第二个主题出现了：对文献的使用。最初的变化灵感仍然来自宗教。1439年，洛伦佐·瓦拉^[11]（1406 - 1457）针对也许是基督诞生以来一千四百年间最著名的文献，撰写了一篇也许是最著名的文献分析。这份文献就是《康斯坦丁赠礼》，它旨在记录4世纪时叫这个名字的罗马皇帝赠与基督教会的礼物和权利。在整个中世纪，《赠礼》是教会宝库中最有效的一件武器。瓦拉证明它是一件伪造品。

至少从12世纪开始，就有其他人对《赠礼》提出怀疑。但是瓦拉（应该注意到，他的动机来自破坏教皇制度的真诚愿望）以新的方式表达了自己的批评。他聚焦于这份文献的语言。通过分析它所使用的拉丁文风格和所提供的细节，他以雄辩的华丽辞藻断言，这是一份中世纪的赝品：

让我们跟这位奉承者[也就是作伪者]谈谈其言辞的鄙俗吧；语言的愚蠢使他的厚颜无耻昭然若揭，还有他的谎言！

瓦拉是一个“文献学家”，一个研究语言的学者，他注意到《赠礼》的拉丁文根本不像4世纪的“古典”拉丁语，而它声称是来自那个时候的。瓦拉将这份文献中的拉丁文描述为“野蛮的”拉丁文，因为他像大多数文艺复兴时期的学者一样，认为从古典晚期到自己时代之间的一切事物都代表了知识和优雅风度的衰退。因此，瓦拉受到了两种偏见的影响：宗教和语言的纯洁。但是将文献学运用于历史文献，就提供了两种探究过去的新思想。首先，人们可以根据其内部特征来鉴定一份文献，从而形成某种标准来判断历史记录中的什么是“真相”。其次，语言（因而还有文化）在不同的历史时期里是变化的；随着时间流逝而变动的不仅是统治精英的命运，还有人们谈话和生活的方式。

这超出了对罗马教会的抨击，它涉及我们的第三个主题，即过去如何不同于现在。瓦拉认为语言对于塑造社会是至为重要的。他所理解的罗马“帝国”就是任何讲拉丁语的地方，因为彰显罗马独特性的基本要素，是与他们所说的语言和他们理解世界的方式缠绕在一起的。这样，瓦拉不仅为严肃的文献分析之路树立了一块里程碑，而且把语言和文化研究再次引入了历史。历史包含比政治“事件”更多的内容，这一观念第一次逃离了修昔底德的政治史之塔。

这些观念及其寓意并不完全出自瓦拉，也没有直接引起历史实践的革命。瓦拉不是一位“历史学家”，发展这些主题的那些人也不是。他们毋宁说是研究拉丁语之演变的文献学家、试图净化罗马法的学者、用古钱币重建新的古代图景的古钱币学家，以及想要收集与特定地理区域的历史有关的一切细节的地志学家。约翰·迪伊^[12]（1527 - 1608）将地志学定义为这样一种实践：描述“地面上的版图或区域”，其中“略去了……地面上能够见到的不重要或奇怪的事物。有时

也描述地下的事物，对金属矿藏、煤矿矿井、采石矿场之类做上某种特殊的记号或警示”。或许这不是最好的说明，但当时迪伊在从事地志学之外还是一位巫术占星家，人们相信他还参加了女王伊丽莎白一世的特勤组织。如果他趋向神秘，我们不必感到惊讶。



图11 古文物学家威廉·卡姆登

在16世纪晚期和17世纪，这些古文物学家的追求在整个欧洲越来越流行，因为文献学家、古钱币学家和地志学家共同分享着对“陈腐不堪、被虫咬坏”之物的热情。甚至在19世纪，业余学者们还会追忆这些古文物学家，称他们是自己的先驱。如今历史学家使用的许多文献汇编，都是这些维多利亚时代团体的产物：比如卡姆登学会、剑桥古文物学会和达格代尔学会。卡姆登学会得名于英国最著名的古文物学家威廉·卡姆登（1551 - 1623）。他的巨著《大不列颠》写于16世纪末，旨在从现存证据中重建在罗马统治下不列颠的每一个已知细节。卡姆登及其仿效者的目标，没有受到西塞罗修辞式撰史模式的影响。他试图拼凑一幅图画，而不是讲述一个故事。不过卡姆登对历史证据的贡献，无论是文字的还是物质的，后来都被彻底融入了历史编纂之中，以致现代历史学家常常忘记自己受了谁的恩惠。

古文物学家给了我们调查文献证据的工具。“皮浪主义者”对历史的挑战指向历史记述不准确的地方，主张人们应该因此抛开对这种文献的信任。古文物学家的反应——尤其是当它慢慢被历史学家所采用的时候——为鉴定过去的记述是否准确提供了方法，但它也暗示，细致的分析能让研究过去时代的学者从胡言乱语中筛选出真相。弗朗索瓦·博杜安^[13]（1520 - 1573）是一位想要弄清罗马法律（进而想弄清其统治体制）从过去到当代如何演变的学者。他看到了将历史研究与法学相结合的可能性，试图“清除历史中的神话”。博杜安提出，一个历史学家应该像一名律师那样：在相互冲突的记述之间进行取舍，力图建立事件发生的准确顺序，以冷静、客观的怀疑态度对待“证物”（文献）。这听起来也许非常熟悉；我在学校里就被教导（或许是因为它听起来令人激动），历史学家就像是一位调查犯罪行为的侦探。律师就是博杜安时代的“侦探”。

家，例如让·杜·蒂耶（卒于1570年），是在一种民族主义的驱动下从事档案研究的：从历史的和文献学的角度确定德国人是法国人的祖先（这样德国人就会作为最古老的民族而受到崇拜）。所以这些人的目的性都很明确，但他们确实创造了为我们所继承的新方法和新工具。他们在档案中与原始资料为伍。他们在对事件的后来记述和“证物”提供的证据之间看到了差别。他们承认所有历史时代都是不同的，通过分析人们所使用的语言，可以着手探究他们表达自己对周围世界的看法的不同方式。他们试图修正错误，弄“清楚”。例如，德·图给全欧洲的学者写信，出示自己著作的草稿，希望他们能指出不准确的地方，填补遗漏的细节，验证某些材料为真或为假。到文艺复兴时期，历史已成为某种创作。文艺复兴之后，有了工作和研究方法，历史就更是如此了。

这里所勾勒的变化也许暗示着，第二章里提到的历史学家是在创造“真实的故事”，而本章的历史学家则以“真实的故事”为目标。正是从瓦拉到博杜安的时期，形成了使用资料的方法和原则，力图确定历史“真相”可以通过证据来证明。这些变化的结果之一是形成了关于过去如何不同于现在的更微妙的看法。不过我们必须注意到，16和17世纪之后，古文物学不再兴盛，对“真相”的强调并未得到普遍的支持。但是，如果我们想象历史学家总是在“真相”和“讲故事”的两极之间来回摆动的话，我们将会更好地理解当前复杂且纠缠不清的记述线索。

当我们进入18世纪，一个总是与通常所称的“启蒙运动”联系在一起的世纪，历史的“真实故事”与哲学问题发生了关联。历史的这个新目的影响了历史学家对过去时代和历史文献的看法。伏尔泰^[15]（1694 - 1778）评论道：

让细节见鬼去吧！后人会把它全都抛开。它们是侵蚀宏伟著作的一种寄生虫。

伏尔泰对历史细节的明确排斥，也许会让我们怀疑启蒙运动中的学者恢复了皮浪主义者对历史的拒绝态度。对启蒙运动的这种看法在19世纪的确很流行，那时的历史学家想把自己描述成前辈们的反对者。但事实上，我们在18世纪拥有的是一种非常不同的驱动力，一种让历史与启蒙思想家所关心的主题（理性、自然和人类）产生关联的愿望。诸如伏尔泰、休谟^[16]、维柯^[17]、孔多塞^[18]等作者，是在利用对过去的研究来探讨“大”问题——有关人类存在的性质和周围世界的运行。他们的兴趣为再次逃离修昔底德之塔提供了可能。正如自然科学中的新现象正在进入科学家的视野，对于通晓哲学的历史学家来说，仅仅涉及事实积累和政治事件是不够的。世界——无论是现在还是过去——首先是复杂多样的。启蒙运动中的历史学家不仅对统治精英的决定感兴趣，而且对地理、气候、经济、社会结构和不同人们的性格感兴趣。如果科学家能够指出自然世界中让人难以置信的相互联系的话，历史学家也应该尝试以类似的复杂方式去理解过去。



图13 伏尔泰，历史学家、作家、哲学家、剧作家和重要的启蒙学者

讨论启蒙运动期间的“一种”历史观念是很困难的：如同任何其他的知识领域一样，18世纪的特征与其说是某种单一的思想模式，不如说是它的多样性和对于辩论的热衷。（莱昂内尔·高斯曼^[19]曾有用地提出，在讨论“启蒙运动”的时候，我们想象它是一种“语言”或共同的言语模式，而不是任何一套广为采纳的原则。）尽管如此，我们或许

能够挑选出一些重要的主题，因为它们与历史编纂的演变和对过去的看法有关。

首先是过去本身：它并非如此简单。植物学和地质学的发展使各种各样的思想家得出结论：世界要比《旧约》所承认的古老得多。如果《圣经》对六天造物的记述是“真实的”，那也不可能是在实际意义上，而是在象征意义上。时间本身的延伸——虽然极具争议——必然会挑战过去的假设。上帝在历史上扮演的角色不得不重新确定。对某些作者来说，完全可以将上帝忽略不计。另一些人则把上帝的旨意想象为“神圣的天意”：巧妙地指引着人类的历史进程并充当其终极的原因。“天意”并未引起所有历史学家的兴趣，而且可能会导致某些奇怪的假设。18世纪中叶的德国历史学家指出，相信这是“天意”，往往会促使某些作者（比如天赋平平但阅读极广的约翰·许贝纳）接受似乎能说明上帝存在的任何历史传说。例如，许贝纳在他的美因茨史中写入了“老鼠塔”的故事。在这个故事里，美因茨大主教哈托将许多乞丐活活烧死，并喊叫着“听！听我的老鼠们尖叫！”结果他遭到大群好斗老鼠的袭扰，虽然逃到莱茵河中游的一座塔里避难，最终还是被追捕者吃掉了。许贝纳坚持认为这段记述具有事实上的准确性，其理由是在莱茵河中游的确有一座“老鼠塔”，这个故事非常古老、广为人知，就像《圣经》里关于青蛙或蝗虫灾害的故事一样有根有据，而且（他声称）823年的波兰发生过类似的事件！

幸运的是，并非所有历史学家都认为这种关于真相的方法论是完全可以接受的。

可是，如果“天意”被抛弃的话，历史学家仍然需要一种因果关系理论。两种相互竞争的模式出现在他们面前：偶然性和伟人。前一理论用这种观念玩哲学游戏：任何伟大的事件都不是计划好的或有意图的。伏尔泰在其《一个婆罗门和一个耶稣会士之间的对话》中，将亨利四世遇刺的原因归结为那个婆罗门出门散步时先迈的是右脚而不是左脚。对那些坚持“伟人”理论的人来说，事件发生是因为非凡的个人促使它们发生。来自第二阵营的一个极端例子（而且完全没有伏尔泰式的顽皮幽默）是约翰·费希特^[20]（1762 - 1814）对亚历山大大帝的

评论：

无须告诉我追随他的道路的千万人，无须谈论他自己接踵而至的早逝——在其理想实现之后，对他来说还有什么比死去更伟大的呢？

这对孪生信念——“理性”是一种抽象的、超越历史现象的压倒性力量，以及，天才个人为自己的哲学使命所煎熬——为现代听众拨动了令人恐惧的琴弦。

启蒙运动还提出了另一个信念：人性具有永恒的普遍性。大卫·休谟（1711 - 1776）写道：“所有时代和所有地方的人是完全一样的，历史在这一点上没有说出任何新鲜的或奇特的事情。它的主要用途不过是发现永恒而普遍的人性准则。”中世纪历史学家倾向于假设过去和现在一样，但是休谟所表达的却略有不同：不是对超越历史的相似性的“假设”，而是（如他所见）对它们的发现。在这里历史受到了自然科学逻辑的影响，后者相信世界在本质上是静态的，受到规则的支配，而这些规则能通过仔细探究来加以理解。休谟相信历史研究与之相似，能够揭示构成“人性”的那些基本要素。

探寻主题带我们回到古文物学家的遗产。在许多方面，17世纪的古文物学——它强调文献的细节和不同时期之间的历史差异——与早期启蒙运动中更宏大的哲学式历史之间存在着张力。但是18世纪也经历了这两种要素的结合，将它们融入了某种更类似于我们今天所知的历史。一个伟大的例证是爱德华·吉本^[21]（1737 - 1794）的著作。《罗马帝国衰亡史》篇幅长达一百五十万个词，涵盖了从古罗马到中世纪晚期的欧洲历史，与我们上面所提到的其他历史著作都不相同。它的主题并不新颖，虽然吉本分析一种文明衰落过程的尝试在此前或许还没有人做过。它的方法也不新颖，因为在这里吉本显然得益于古文物学家的技巧。其与众不同之处在于：今天它仍在被阅读。



图14 爱德华·吉本（据说是黛安娜·博克拉克夫人所作）

好了，这是一种稍有些狡黠的说法。有些更古老的历史学家也在被阅读，尤其是古希腊的历史学家。吉本仍被阅读，却不再那么被信任。但是《衰亡史》提供的是这样一种历史（这就是为什么书社仍在刊印其各种版本）：将西塞罗式的叙述风格、启蒙哲学的探究方法，和古文物学的资料分析熔为一炉，取得了令人满意的效果。这不是说吉本在其中任何一个领域都很出色：他从未去过档案馆，而是依赖已

经出版的文献汇集；他的写作风格很优雅，但间或有些傲慢；《衰亡史》最大的问题在于，吉本从未准确地告诉我们罗马为什么衰落，或者一种文明的“衰落”究竟是指什么。尽管如此，吉本仍是——如果不是第一位的话——专职历史学家最典型的范例。他不是哲学家、编年史作者，也不是地志学家或古文物学家，而是一位历史学家。

我说过吉本没有“解释”罗马的衰落。更公平的说法或许是，他的解释不是基于抽象的分析，而是基于累积的叙述。与其赞同某种因果关系模式，比如说偶然性，吉本更打算说明历史因果关系的复杂性和异质元素之间无穷的互动关系。在《衰亡史》中，这种对于复杂性的信念并非明言的理论，而是潜在的逻辑，然而，18世纪末和19世纪初的历史学家——尤其是在德国——开始发展这样的理论。他们对“偶然性”的解释感到不满，面对复杂性它就立刻投降了；他们也不相信那些坚持“伟人”观念的人的哲学和政治。如苏格兰作家托马斯·卡莱尔[22]（1795 - 1881）后来所说：

谁是人类历史上最重要的角色？是第一个率军越过阿尔卑斯山的人……还是第一个为自己锤打出铁铲的不知名的农民？……法律本身和政治规章并不是我们的生活，只是我们生活于其中的房屋；不，它们只是房屋光秃秃的墙壁：其中所有必需的家具，调解和支持我们生存的发明、传统和日常习惯，都不是德拉古[23]们或汉普登[24]们的功劳，而是腓尼基的水手、意大利的泥瓦匠和萨克森的冶金家、哲学家、炼丹家、预言家以及一切被遗忘已久的艺术家和工匠们的功劳。

特别是从德国启蒙运动后期阶段开始，历史学家越来越相信，恰当地理解历史要做两件相互联系的事情：首先，非常详细地研究档案资料；其次，形成因果关系理论，来将地理位置、社会体系、经济力量、文化观念、技术进步的影响与个人意志之间的复杂关系融合起来。历史正在从政治学和法学转向经济学和我们今天所称的社会学。

在这种冲击中，人们会认为修昔底德之塔的确已经变成了废墟。

现在我们要回到兰克，他对历史虚构性的排斥是本章的起点。如他在整个职业生涯中所充分表明的，兰克（1795 - 1886）把自己视为历史技艺的革新者和救助者。他对文献研究和客观历史分析的倡导被许多人（包括他自己）称为是革命性的和激进的，最终将历史牢固地置于“科学的”立足点上。然而，正如我们所见，这一洞见中的许多部分早在兰克时代之前就已经出现了。那么，难道他只是一个伟大的冒牌者吗？

尽管兰克的形象在某种程度上——或许是很大程度上——可以理解为自我推销，但关于启蒙时期的历史编纂和兰克认为自己所反对的东西，仍有一些值得注意的地方。18世纪许多最著名的作家创作出“哲学式的”历史，它们与事实本身无涉，而与它们要阐明的关于人类和生存的某些重大问题有关。另一些历史学家也从残存的西塞罗式的历史中汲取灵感，为读者大众（这个群体在18世纪得到了极大的发展）创作出用文字写就的美丽故事。所有这些都是由启蒙运动的统一特征促成的：相信自己生活在一个理性达到顶点的时代，在知识、理解力和判断力方面都胜过和超越了以前的任何时代。启蒙运动中的历史学家在骨子里是知识上的势利眼。他们以更多或更少的谨慎调查过去，但首先对过去做出判断。对大多数人来说，过去没有达到他们的高度期望。如一位作家所说：“为了哀悼‘美好的旧时光’，人们不能知道它们是什么模样。”

兰克在暗示着不同的东西。他要对文献进行详细的分析，不让富于幻想的灵感“歪曲”结果，服从审查和验证的“科学”观念，从而能够“仅仅说出事实是怎样的”。历史学家是枯燥记录的详细调查者，是准确问题的冷静而冷酷的分析家，是客观真相的公正而严厉的仲裁者，这样的形象至今还留在我们心中（尽管令人欣慰地加入了另一些不那么干瘪的形象）。兰克的研究方法不是唯一的：法国历史学家朱尔·米什莱^[25]（1798 - 1874）也从档案中汲取灵感，但他的历史著作浪漫而且热情洋溢，迷恋于怪异的人物和边缘群体，譬如女巫和异教徒。米什莱并不总是很准确，但他的才能和想象为后来的历史学家提

供了一种可选择的灵感模式。

无论如何，兰克的实情与他的形象略有些不同。他确实使用档案资料——虽然在他之前其他人已经在这样做了，实际上他著作中百分之九十以上的参考文献都是过去学者研究过、出版过的文献。和之前的其他人一样，他的客观性目标部分是达成的，部分是未达成的。那么他改变了什么呢？或许在于两点。

首先，如果吉本如我所说标志着历史作为一种使命（人们因为历史本身而选择去研究历史）的开端，那么兰克则确立了一种作为职业的历史。兰克留下的一大遗产是历史学家的工作研讨班，在那里，年轻学生聚集在一位功成名就的学者周围，通过直接研读原始资料来学习技艺。在教育经费许可的情况下，这种模式仍在指引大多数年轻的历史学家熟悉这个行当。

其次是一再出现的格言：“仅仅说出事实是怎样的”。这个短小而平淡的句子激发了关于历史实践和历史哲学的许多论著。它是历史学家（不仅仅是兰克）逃离“真实故事”的范式，砍掉第二个带有虚构意味的术语，让历史仅与“真实”相关的一种尝试。我们将在下一章进一步讨论这种观点。现在让我们注意一件事情。兰克说“仅仅说出事实是怎样的”，他其实是在引用一位更古老的历史学家：修昔底德。这是兰克的忠实所在。无论兰克为历史提供了什么别的东西，他又一次回到了政治事件之塔。他的资料是关于统治者、国家、民族和战争的资料。我们再次逃开，却陷入了分裂，因为反对兰克的想法又会将历史编纂分解为完全不同的部分。如今很少有历史学家简单地称自己为“历史学家”：我们是“社会史学家”、“文化史学家”、“女性史学家”、“科学史学家”或者真正的“政治史学家”。这是本书以下内容不打算接着叙述历史编纂发展的原因之一：内容实在太多，不同的分支也太多。作为替代，下一章我们将通过考察特定的主题和问题，更多地探讨20世纪的历史编纂。

当然，认为历史编纂的发展“终止”于19世纪中期是可笑的。我以兰克作为终点，部分原因仅仅在于，我没有能力将自此以后历史编纂

所采用的无数方法构成一个连贯的叙述。但是这种看法也有些道理。自兰克之后，任何类型的历史学家心中最初的、首要的观念就是“真相”，它可以通过忠实于资料而着手进行探究或最终企及。自19世纪以来，历史声称自己既有实用性又有功利性，这往往是基于认真利用证据，而不是修辞的优雅或哲学的敏锐。

19和20世纪历史学日益制度化，推进了这一进程。历史只是工业革命后逐步“职业化”的大量学科中的一个；实际上，它被确立为大学研究的一个严肃主题，确实比其他某些人文领域更晚。19世纪晚期，历史学家开始建立职业团体（譬如美国历史学会），创办学术刊物。整个20世纪，越来越多的历史学家为博士头衔而学习，在大学院系里工作，并坚持“专业人员”的权威地位。上世纪末历史之所以能职业化，部分原因在于，现代国家维持一个知识分子阶层的经济能力增强了。随之而来的结果之一是出现了历史应该服务于民族国家需要、创作“民族”历史的期望。这在某种程度上限定了不同国家的早期职业历史学家所提历史问题的类型：英国自视为议会民主的顶峰，并为自己的帝国而骄傲；法国人将1789年革命视为现代国家创建的开端；德国人颂扬其文化和种族的“优越性”；美国假定与欧洲模式间存在“不同”，并为此自豪。历史学的职业化并未将历史学家从其独特文化的需要和偏见中解救出来；如果说真的有影响的话，那就是这种需要和偏见得到了强化。

既然我得益于这个职业体系，对它发出任何过多的悲叹都会显得很无礼。但是值得注意的是，历史学家为职业地位付出了某些代价。首先，在一般读者大众与专业历史学家之间存在着越来越多的隔阂：一般说来，为学术期刊撰文或者在大学出版社出版专著，意味着为不超过五百人的读者群而写作。对于每一个读者来说，许多有趣的、重要的内容被隐藏在了令人不快的大片专业注释当中。其次，成为“专业人员”有时会让历史学家假装超然于现在和过去，并对其做出客观的判断。我们将进一步探讨这些主题，但这里只需注意，“专业的”并不意味着“公正的”，它主要表示“有报酬的”。现在历史学家要靠他们所做的事情谋生，这意味着要应对大学委员会、基金理事会以及要求同行评审的出版人的期望。历史学家和大多数人一样在既定的利益网

络中发挥作用。最后，职业化还会导致分裂。很少有历史学家认为自己是一个广阔领域的专家，他们往往以特定的方式从事专门的研究。我不能确定这些分裂是“坏事情”；它们也许是不可避免的，甚至可能是建设性的。但是对我们来说，它们的确意味着“历史”（无论是就历史学家的工作，还是就他们对过去所做的描述而言）绝不能只是一个真实的故事。

这一章围绕资料的使用、过去与现在之间的关系、历史记述中的“真相”，考察了相关观念的发展。我试图表明这些问题具有悠久的历史，对它们的回答也多种多样。如果事物在过去是不同的，那么在将来也会发生变化：辩论尚未结束。本书后文将进一步探讨“真相”以及我们与过去间的关系。不过下一章我们会更深入地关注资料，以及历史学家能用它们做些什么。

【注释】

[1] 德国历史学家，强调认真研究第一手材料，是近代客观主义史学的创始人。

[2] 司各特（1771——1832），英国著名历史小说家和诗人，著有《艾凡赫》等二十余部历史小说。

[3] 秃头查理（823——877），加洛林王朝的西法兰克国王，875年成为法兰克帝国的皇帝（称查理二世）。

[4] 路易十一（1423——1483），法国瓦卢瓦王朝的国王，法兰西国土统一的奠基人。

[5] 皮浪（公元前365？——前275），古希腊哲学家，被视为怀疑论的始祖。

[6] 伊利里库斯（1520——1575），威尼斯宗教改革家、新教神学家、教会史学家。

[7] 由比利时天主教耶稣会修士所建立的修会，以编纂出版《圣徒行传》而闻名。

[8] 由法国天主教本笃会修士所建立的修会，致力于历史和神学研究。

[9] 罗马天主教记载圣徒和殉道者生平事迹的著作。

[10] 厄尔（1601——1665），英国作家、神学家，曾任威斯敏斯特教长、伍斯

特主教。

[11] 意大利人文主义者，以撰写《君士坦丁伪赠礼考证》而闻名于世。

[12] 英国伊丽莎白一世时期的地理学家、数学家、天文学家和占星家。

[13] 法国法学家、历史学家，著有《世界史的结构》。

[14] 法国历史学家，著有《他自己时代的历史》。

[15] 法国启蒙思想家、哲学家、作家，著有《风俗论》、《路易十四时代》等。

[16] 休谟（1711——1776），英国哲学家、历史学家，近代怀疑论哲学的代表，著有《人性论》、《人类理解论》、《自凯撒入侵至1688年革命的英国史》等。

[17] 维柯（1668——1744），意大利法学家、历史哲学家、美学家，代表作为《新科学》（全名《关于各民族共同性质的新科学原则》）。

[18] 孔多塞（1743——1794），法国哲学家、启蒙思想家，著有《人类精神进步史》等，提出了著名的“孔多塞投票悖论”。

[19] 当代历史学家，著有《在历史与文学之间》等。

[20] 德国哲学家，著有《全部知识学的基础》、《自然法学基础》等。

[21] 英国历史学家，著有《罗马帝国衰亡史》。

[22] 英国历史学家和散文作家，著有《英雄和英雄崇拜》、《法国革命》等。

[23] 雅典政治家，于公元前621年制定雅典的法典，该法典因其公平而受到赞扬，又因其严酷而遭到指责。

[24] 汉普登（1594——1643），英国政治家，反对查理一世的国会领导者，死于英国内战。

[25] 法国历史学家，以其生动的十七卷作品《法国史》而著名。

第四章

声音与沉默

1994年8月1日，在诺福克和诺里奇档案馆^[1]工作的一位管理人员打开一盏灯，建筑物随之爆炸了。开关里微小的电火星点燃了泄漏的煤气。工人被炸倒，但是活了下来。档案馆却没有。消防队员努力控制火势，工作人员设法挽救保存在那里的文献。当火最终扑灭的时候，三十五万册图书和一些历史记录已被烧毁，建筑物内部也已毁损。

为什么从这里开始呢？这一章和接下来的两章，旨在阐明历史学家怎样展开研究历史的工作。我们将利用原始证据，从历史中探索出一个真实的故事，一个从未被讲述的故事。历史学家的工作始于过去时代的资料和文献，诺里奇档案馆曾经是而且仍然是这些资料的贮藏之所（它也正巧位于我工作的城市）。不仅如此，当事物面临威胁——譬如一场火灾的时候，往往会看得更加清楚。幸运的是，幸存下来的文献要比被烧毁的文献多得多。但是火灾的确破坏了某些几乎同样重要的东西：诺里奇档案馆赖以运作的分类系统。幸存的记录被转移到新的建筑里，档案馆重新向业余爱好者和专业研究者开放。但在人们利用这些资料之前，诺里奇档案馆不得不重新编订目录，安排保存方式，并重新制定查找特定文献的程序。历史学家的工作从资料开始——但只能在档案管理员对那些资料进行分类、整理之后。

历史学家常常提到，被研究的事件发生之时或稍后形成的历史文献是“原始”证据（就像犯罪行为的“第一证人”）。“二手”资料指的是其他晚一些的作家的著作。不过，这只是一种有用的简单说法，并非严格哲学意义上的区分，因为二者之间的界限可能很难划分，而且“二手”资料也是它们自己时代的“原始”证据。

在储藏过去文献的意义上，档案馆已经存在了相当长的时间。至少从15世纪开始，诺里奇的公民就很注意将与自己历史有关的文献安

全地储存、保管下来。这是因为旧文献是权力的表现，尤其是那些与土地所有权和法律权利有关的文献：出示一份旧（因而是权威的）文献作为证据，有助于赢得一场辩论。当然，在律师搜寻与委托人买房子有关的旧文献时，这一说法仍然是对的。但从18世纪前后开始，制度化的文献档案开始出于不那么明确的原因得到保存和管理，部分原因仅仅在于它们很有趣。诺里奇档案馆只是数以千计的档案收藏处中的一个。大多数国家都有国家档案馆，比如伦敦公共档案馆，或者巴黎国家档案馆。有些档案馆已经衰败并几乎被遗忘了，比如纽约市的一家，我听说无家可归的人有时就睡在其书架中间。还有一些是私人档案馆，属于家族、公司或宗教团体所有，历史学家必须得到特别许可才能使用它们。有些档案馆是关闭的、不允许使用，包括（直到最近）东德共和国的档案馆和梵蒂冈档案馆的一部分。偶尔也能在其他地方发现大批的资料。最近一位历史学家找到了许多14世纪的宗教文献，它们被存放和遗忘在一座意大利教堂的钟楼里。不过，这样的发现很少见，这些东西通常会以被关进某地的档案馆而告终。

档案馆不仅仅是仓库。它们是系统化的信息库，由专业人员照料和呵护着。这一点由于两个原因而显得重要。首先，过去的资料不是以内在一致的整齐模式保留下来的。只要想象一下，如果本书各页不是按照数字顺序装订在一起，而是杂乱一堆地交给你，会是怎样。需要很长时间才能弄清它在说些什么！档案管理员将过去的遗存之物按照某种顺序存放，以便其他人能够使用它们。其次，现存资料的数量非常庞大。仅诺里奇档案馆就收藏了大约两百万份不同的文献。一位历史学家将它们全部浏览一遍，需要花费相当长的时间。作为替代，档案管理员花费时间编出一些被称为“查档指南”的东西。它们是文献目录，通常附有简单的内容提要，以便历史学家知道要让档案管理员把什么拿给他（她）。

那么什么是“资料”呢？令人惊讶的是，直到现时之前，它都是某种排他性俱乐部的物品：绅士学者对资料进行评估，就其准确性和“完整性”做出判断，得出适当的结论，同时评判资料中的观点是否公正。某种资料据说比另一种“更受欢迎”——因而被允许穿越历史编纂的坚固的橡木门。这些资料大多属于叙述性文献：编年记事、回忆

录、政府记录、过去的史书。19世纪和20世纪期间，这个俱乐部大大扩张；资料开始包括更多的项目，诸如遗嘱、书信、买卖记录和其他财会账目、税收文件、法庭记录等。我们随后将会看到，更多的资料引发了更多的问题；而更多的问题又导向了更多的资料种类。

事实上，资料可以是任何为我们留下过去痕迹的东西。它可以是记录土地交易的一张契约，提供证人辩词的一个法庭判例，为不知名的听众所做的一次布道，关于书籍、股票、价格、货物、人口、家畜或信仰的一张清单，被遗忘的面孔的一张绘画或照片，书信、回忆录、自传或者涂鸦之作，展现其权力和财富的富人的建筑（或者呈现出另一面的穷人的住所），故事、诗歌、歌曲、谚语、下流笑话、感到厌倦的抄写员或灵巧的评注者写在页边的晦涩评论。资料可以是上千种东西；它可以是法官手册页面上的污点，这是拜被审讯者在致敬仪式中的千百次亲吻所赐。它是过去留下的痕迹。

让我们看看来自诺里奇档案馆的一份特殊文献和一份特殊证据。文献是1625至1642年间的《雅茅斯议会记事簿》。大雅茅斯^[2]是诺福克的一个沿海城市，距诺里奇约二十英里。17世纪，这座城市由一个公民委员会或“议会”统治，《议会记事簿》记录了他们的讨论和决定。这里所关注的文献是保留下来的第六本记事簿（最早的日期可追溯到16世纪中期）。它是用皮革装订的一大册，长约三十公分，宽约二十公分，包括五百三十六张有编号的对开页和一些空白页。（对开页与普通页不同。我们按每一个页面编号，而17世纪的抄写员是按每一张纸编号。这样每一个对开页都有“正面”和“背面”，现在一般称为“右页”[正面]和“左页”[背面]。所以，五百三十六个对开页意味着这么多的正面和这么多的背面——总共有一千零七十二页。）纸页摸起来干燥而多皱，比现代纸张厚得多。这本书非常厚（大约十五公分），需要放在特制的垫子上打开以免书脊开裂。虽然《议会记事簿》没有目录或索引，但抄写员留有页边空白以做简短的概要注释，这样只看页边文字就能迅速找到条目。页边辅助工具的存在，表明《议会记事簿》是这座城市作为参考资料所使用的东西，而不仅仅是用来填写和遗忘的。

特殊证据则是该书第三百二十七个对开页正面（右页）记载的一个条目，标注的日期是在1635年。页边写有“给伯德特太太每岁二十银币^[3]补助金”。相应的正文写道：

此次会议，伯德特太太因其丈夫离家前往新英格兰，殊难维持本人及子女之生计，特请本议会提供救济，以解困厄。兹经考量，许其享有库府所颁每岁二十银币之补助。首笔款项将于下一圣米迦勒^[4]日开始发放，其后则视本会之喜好继续发放。

历史学是从资料开始的。但正如我在前面所说，历史学家在探寻特定的证据方面常能有所帮助，只要有推动他们去追踪的动力。在这个例子中，有两个“起点”帮助我们找到这份证据。一是诺里奇档案馆里雅茅斯文献的目录，这使人们可以让档案管理员提供正确的卷册。二是来自一位同行历史学家的慷慨建议，她告诉我关于伯德特太太的那个条目可能很有趣。这是很重要的两个步骤，在每一本历史著作中都存在类似的东西：将历史学家推向一系列特定资料的线索。历史学家在看到证据之前要做出选择和决定。所以这样说也许更为准确：历史学开始的途径之一是资料。另一途径是历史学家本身：他们的兴趣、观念、环境和经历。

现在我们有了自己的证据。接下来怎么办呢？首先请注意历史学家必须具备的技巧。看看这份资料的照片，再看看上面的印刷版本。它的书法不是很清楚，拼写方式是古式的，某些术语我们也不太熟悉。必须对证据进行破译。这是回到过去的第一步，甚至在问“为什么”之前，首先要设法理解一位去世已久的抄写员写下了什么。它的书法及其长环状的字母，是一种被称为“秘书体”的字体。书法在历史发展过程中发生了变化：中世纪的书法相当规则，因为大多数抄写员有充裕的时间来撰写文献。但文献中也充满了缩写，只有负责处理文献的、规模相对较小的抄写员群体才能通晓，而对现代读者来说却不那么清楚。随着识字能力的提高，文献的产生更加频繁，书法变得不

那么整齐而且更具个人风格了。到17世纪晚期，当（至少在英国）基本的识字能力显著普及的时候，书法可能非常凌乱，因为没有受过多少正规训练的人们急切地把需要记录的东西胡乱写了下来。对书法的研究被称为“古文文学”，历史学家利用这种技巧，不仅可以译解古老的文献，有时还能确定它们的年代，因为书写模式可以跟特定的时期大致对应起来。另一些语言技巧对历史学家也很有用。有人学习现代语言，以便阅读外国历史学家的文献和著作。有人学习古代语言，譬如中世纪的拉丁语、古希腊语、古英语或中古高地德语，以便研究用那些语言写成的文献。很少有历史学家具备许多这样的技巧。相反，他们往往出于偶然和本人治史的选择而各有专攻。

信不信由你，《议会登记簿》里的书法非常规则、清晰。某些s看起来更像是f，某些r看起来像w，但是除此之外，它大概并不比一般医生的处方更难读。其中有几处缩写，抄写员没有写下整个单词，而是在上面划一道线，或者在上方写出一部分：例如，第六行的which写作w^{ch}，第八行的Chamblines（上面有一道线）表示Chamberlines（或者如我们所拼写的chamberlains）。其他的古怪拼写很容易译解：hir表示her，soe表示so，likening表示liking。17世纪的英语拼写尚未标准化，所以某些单词往往按照发音模式来拼写。



图15 《雅茅斯议会记事簿》摘录。注意左侧的页边注释和顶部右侧的对开页编号

我们还需要对背景做一些解释。当时的“新英格兰”和现在一样，指的是其时正处于殖民化进程中的美洲东海岸。伯德特太太将被给予“银币（mark）”，这是一种古老的英国货币单位（二十银币可是很大的一笔钱）。“下一圣米迦勒日”的意思是“下一个圣米迦勒节庆”或“米迦勒节”，是在9月29日。我们已经提到这份文件是什么（一份市政府记录）了。总体而言，这份证据的意思现在应该清楚了：雅茅斯议会同意向伯德特太太每年支付二十银币，因为她的丈夫离开她前往美洲去了。

但它本身并不是“历史”。知道伯德特太太将得到一份年金也许很有趣，但到目前为止，它还缺乏一种语境以赋予其意义或重要性。联系到本书开头，吉扬·德让谋杀案或许是一个比伯德特太太的财政状况更令人激动的故事，但是我们看到，它也需要被置于更宏大的叙事中才能获得更多的意义。从《议会记事簿》中摘录出来的内容，为我们提供了建筑材料，已经锻造成型、备好待用，可是房子本身仍然有待建造。

但要建的是什么样的房子呢？历史学家需要决定他（她）打算建造的是什么，并弄清资料所提示和支持的又是什么。我们还应该搜寻哪些其他的砖块？我们可以从各个方面开始探讨。我们也许希望发现议会发放的其他年金，然后描绘一幅雅茅斯慈善事业的图景，在本例中我们可以仔细搜寻《议会记事簿》的其余部分（和其他卷册），然后或许会继续搜寻这座城市的其他市政记录。另一方面，我们也许想要查找人们奔赴新英格兰的其他例子。在本例中我们很快会发现，虽然《议会记事簿》各处都有零星的记载，但最好还是去找不同类型的资料，例如根据英国国王的命令制作的17世纪“有资格”前往新英格兰的人员名单。这份文献列出了开往美洲的不同船只的乘客名单，他们的年龄和职业，并简单叙述了他们为何选择离开英国。不同的资料具有不同的用途，有些是显而易见的，有些则不然。《议会记事簿》可用于对雅茅斯市政府的调查，但也能用来讨论社会、宗教、政治、性别，等等。

此外还有其他的问题有待解决。我们需要确定，比如说，我们正在考察的东西不是伪造品。在伯德特太太的例子中，这似乎不太可能：上述引文与其他条目整齐划一，用同样的书法写成，因而没有证据表明它是后来窜改进去的。除非我们认为整个《议会记事簿》——整整上千页的文字——都是伪造的，否则就没有理由不相信这份证据。不过，并非所有历史文献都是伪造的；有过著名的伪造品，比如受到洛伦佐·瓦拉批评的《康斯坦丁赠礼》，以及最近臭名昭著的伪造的《希特勒日记》，它使现代一位非常优秀的历史学家受到了愚弄。但除非人们要研究的是著名的人物或事件，否则伪造品并不常见（因为没有这样做的动机）。

伪造品：经常出现伪造品的一个文献领域是中世纪的寺院记录。僧侣们会有规律地伪造大量特许状，以展示寺院的权利和财产。这并不总是意味着直截了当的不诚实：相当多的伪造品是为了造出“本该”存在的文献，因为此前已经被习俗所接受的权利，后来要求文献上的“证据”。

历史学家也被教导要考虑到资料中的“偏见”。不过，这里我们需要很认真地想一想。我在前文所描述的产生资料的“绅士俱乐部”的原因，部分就在于过分地关注“偏见”。寻找“偏见”（作者的偏见和他们歪曲叙述的方式），也许暗示着可以找到一种“无偏见的”立场。这是一个问题。如果“偏见”意味着每个人的特有风格——它必定是这样，那么就不存在“无偏见的”文献。有些资料很坦率地表达了它们的观点和偏见，人们当然要加以考虑，而另一些资料可能需要非常仔细地探讨其中的假设。比如说，上面的引文看起来很直截了当——但是请注意，它没有告诉我们伯德特太太的名字。这或许不仅是一个偶然事件；对抄写员和议会的假定还要进一步探讨：在他们看来，哪些细节足够重要，需要记录下来。但要注意一件事情：已经确认的这一“偏见”并不需要“抛弃”；相反，它是我们可以利用的东西，可以告诉我们17世纪关于妇女及其地位的看法。没有“偏见”（它总是可能出现），就不需要历史学家了。所以“偏见”不是需要发现并加以根除的东西，而是有待搜寻并加以利用的东西。

不过，我们还得考虑文献所能支持的和不能支持的是什么。《议会记事簿》是为了某种目的，而不是为了我们的爱好和乐趣写下来的：它的存在是为了记录这个城市所做的重要决定。我们需要考虑的不仅是它所说出的，还有它所未说出的。例如，虽然我们知道议会决定给予伯德特太太一份年金，但我们不知道这一决定是轻易做出的，还是经过了数小时的争论。我们也不知道伯德特太太是否在场（她被提及曾向议会“申请”，但这也许是指她在开会之前向他们提出了请求）。除了她丈夫不在身边和她的贫困之外，我们不知道他们为什么要给她一份年金。历史学家需要知道资料的细微差别、说出的与未说出的之间的隔阂，以及它们的韵律和中间的省略。

有时候据说“资料自己会说话”。这不是真的。摘自《议会记事簿》的那段引文，迄今还几乎没有说出什么。但它或许发出了一阵温和而唠叨的嘟哝声：谁是伯德特？他为什么要去新英格兰？伯德特太太和她的孩子后来怎么样了？要回答这些问题，我们显然需要找到关于伯德特一家的其他参考材料。于是我们决定了我们探寻的特定道路——从起点开始，将资料所提供的和未提供的以及我们所关注的，一一联结起来。

《议会记事簿》中至少还有五处提到了伯德特，通过浏览每一页的页边评论可以找到它们的位置。这为我们的画面增添了些许内容。1633年，一位传教士“乔治·伯德特先生”因为“没有在耶稣的名字前鞠躬”，被一个叫马修·布鲁克斯的人报告给议会。这里有一个小背景需要说明。当时英国在教会统治及改革的性质问题上存在着紧张气氛。布鲁克斯信奉一种温和的新教，支持宗教仪式、循规蹈矩和国王对教会的控制。伯德特则显得更加激进，他反对国王控制和宗教仪式，所以在教堂里没有向十字架行奉承之礼（“在耶稣的名字前鞠躬”）。由于布鲁克斯的指责，伯德特被短期取消了传教士资格，但（第二次记载告诉我们）随后这一资格又被诺里奇主教恢复。然而，1635年伯德特再次因为他的布道（似乎在宗教上和政治上都有敌意）而被取消资格，《议会记事簿》提到了找一位新传教士的必要性。结尾另两处告诉我们，布鲁克斯先生想出价接管伯德特居住的房屋，但该财产后来以每年十二镑的价格租给了一位克雷恩先生。《议会记事簿》中最后

一次提到的就是伯德特太太的年金。

这样，把更多的材料放到一起，我们可以开始构造一幅关于伯德特一家及其发生之事的图画。为了让这幅画有意义，人们需要一些背景信息（英国的宗教紧张、雅茅斯的地方政治），这里我们借助的是其他历史学家的著作。这一规律没有例外：历史学家依赖彼此的著作，与依赖自己对历史资料的调查一样多。如果我们在关于伯德特的证据中发现些什么，对已经讲述的现代早期英国的真实故事形成了挑战，那当然很好，但是忽略那些已经提供给我们作为向导的东西，则是愚蠢的。

随着伯德特到美洲去——这是我们故事的下一个部分，我们需要依赖跟新英格兰有关的文献。当然，有大量各不相同的资料从美洲殖民地时期保留至今。遍索这些资料以追寻伯德特的踪迹会花费很长的时间，那么一个历史学家该怎么做呢？好了，有时历史学家恰好就是这样做的：辛苦而单调地搜索每一种能够找到的文献，寻找对他（她）关注之事的记载。在这里，单调是一个关键词。相当一部分历史学的工作是单调的，历史学家的本领之一就是面对这种单调继续工作，期待着那不寻常的发现的时刻。战争有时被描述为漫长的无聊时期，但会被激动人心的短暂时刻所打断。历史学常常与之相似，虽然的确更加安全。

但历史学家的乐趣在于某些事情被发现或揭示的时刻。当然，通常历史学家会同时寻找不止一件事情（为了寻找伯德特而阅读所有的殖民地文献是没有什么意义的，如果随后有人想要寻找另一个人，就不得不把它们再读一遍）。有时候，他们所寻找的东西远比一个人的姓名更难形容：它也许是一个特殊的短语或谈话方式，一种只有后来的统计学分析才能揭示的证据的显著风格，或者一个无法准确测定但在长时段中清晰可见的变化过程。



图16 约翰·温思罗普，马萨诸塞总督

那么，我们怎样在新世界找到伯德特呢？我们可以看看现在能找到的各种家谱查询工具。我们可以查阅一本美国传记词典，因为伯德特有可能留下永久性的记录。我们可以求助于关于美洲殖民地的现代著作的索引，期待其他历史学家已经沿着我们的道路走了一段（虽然仅仅指望它带有些懒惰的心思，因为第一次走这条路是乐趣的一部分）。或者我们可以着眼于某些关于新英格兰的最显著、最丰富的证据资料，看看伯德特是否会在不经意间突然出现……

他的确出现了。如果去看看17世纪的《约翰·温思罗普^[5]笔记》，我们会发现许多关于伯德特的记载。约翰·温思罗普是17世纪三四十年代的马萨诸塞总督，他既是一位关键性的历史行动者，又是一位历史记录者。他最初来自萨福克郡^[6]，1630年3月来到美洲，乘坐的是“阿尔贝拉号”。他的《笔记》只是关于新英格兰的大量证据中的一部分，这些证据合在一起以“温思罗普文件”之名而为人所知（并且出版）。近年来《笔记》被编辑出版，包括一份多卷的索引，这对我们的研究极有帮助。大多数历史学家不仅利用原始档案文献，也会利用已出版的资料。虽然通常说来最好是看原始文献，但这种愿望常常超越了时间、耐心和研究经费所允许的限度。无论如何，阅读已刊印的版本有其特殊的优势，因为这通常意味着别人替你做了大部分艰苦而枯燥的工作，让你能从索引中摘取柔嫩的果实。

它们就是这样的果实！根据温思罗普的记载，伯德特于1638年11月出现了，他待在一个叫匹斯卡塔夸的地方。他被温思罗普记录下来是因为他再次陷入了麻烦——他为被总督逐出马萨诸塞的人们提供庇护。美洲殖民地是一个充斥着政治斗争的地方，那些仍然坚定地效忠于祖国的人与那些争取更大的宗教和政治自治的人之间存在着分裂之势。作为马萨诸塞的统治者，温思罗普站在后一阵营；伯德特看来却属于前者。

1638年12月，温思罗普做了如下记载：

总督写给希尔顿先生的关于伯德特先生和昂德希尔上尉的信，被他们截获并拆开；于是他们立刻写信到英国揭发我们，尽其所知地检举了我们联合反抗一切权威的事情，声称应该走出英国来对付我们，等等；他们深为总督的信件所感动，却不能加以利用，因为他在写信时声称是希尔顿先生把信给他们看的。

让我们在这里暂停片刻，想一想证据中的奇特之处。首先，我们

需要确定其他这些人是谁。稍稍挖掘一下索引，发现希尔顿是另一位马萨诸塞的政治家，昂德希尔将要领导一次反对荷兰殖民地的叛乱。请注意，温思罗普在他自己的笔记里以第三人称指代自己，这也许说明他在写一份可能会被其他人阅读的半官方记录。我们在此无法窥测他的内心想法，只知道他选择记录什么。我们还得问自己，温思罗普是怎么知道他的信被截获，知道伯德特写给英国的信的——这里找不到答案。最后，这里有温思罗普对他本人的书信的描述：它用这样一种方式来写，以至于发现这封信的人不会对他造成伤害。据我们所知，这封信并不存在，但是想象一下如果它确实存在的话，历史学家将（没有《笔记》的记载）不得不破译一封大概是言在此而意在彼的信件。资料并非透明的、单纯的文献。它们是在特定的环境中为特定的读者所写的；就温思罗普的书信而言，一方面是为特定的读者希尔顿先生，另一方面，表面上则是为疑有的读者伯德特和昂德希尔而写的。

温思罗普笔记里的另一些内容揭示了伯德特与他本人关系的持续破裂，包括1639年5月发现的伯德特写给坎特伯雷^[7]大主教威廉·劳德的信，信中对殖民地的自治企图进行了谴责。这封信的复制品在其他文献（伦敦公共档案馆里的国家文件）中被保存下来，这样我们可以将其联系起来为证据提供支持，从而更加确信温思罗普的记载。到1640年3月，伯德特显然已经成了匹斯卡塔夸的“统治者和传教士”（这个事实是在伯德特假装刚从英国来此地传教时被记载下来的）。最后，1640年夏天，温思罗普告诉我们从英国来了一个叫托马斯·戈吉的律师，他去了伯德特所在的地区。温思罗普写道，戈吉在那里

发现一切都混乱不堪，因为伯德特先生统治着一切，他放任自由地统治以逞其贪欲，因傲慢和通奸而变得臭名昭著；现在邻居们发现戈吉先生很乐于改革现状，当他[伯德特]被抓起来并必须出庭时，他们对他进行指责，给他制造了这些丑闻。

伯德特被罚款三十镑，于是：

他[伯德特]向英国求助，但戈吉先生不愿理会他的请求，反倒夺走了他的牛群，等等。就在此时，伯德特先生去了英国，可到那儿之后却发现这个国家发生了巨变，他的希望落空了，后来他因为支持保皇党而被投进监狱。

再次稍作停顿。给我们提供这段叙述的温思罗普的记载，声称它是逐月记录他对马萨诸塞的统治。可最后一段话里的细节似乎表明他是在事后写下来的——它告诉了我们伯德特返回英国之后所发生的事情。这些事肯定是在庭审案件过后一段时间才发生的，而且相关消息（越洋）传回马萨诸塞肯定还要再花费许多个星期。此外，“后来他因为支持保皇党”听起来很像是英国内战中发生的冲突：克伦威尔^[8]的圆颅党^[9]与国王的保皇党相对抗。可是这场战争直到1642年才开始。1640年怎么能知道伯德特的未来呢？除非这段记载是后来所写的。和每一份历史证据一样，温思罗普的《笔记》在使用时需要谨慎、留意。文献很少打算欺骗历史学家，但它们时刻都会愚弄那些粗心的人。

无论如何，现在我们有了另一个关于过去的真实故事，它是从文献资料中拼凑而来的：乔治·伯德特——一位清教传教士和可能的浪荡子，怎样在雅茅斯失去地位，抛妻别子前往新世界，在那里出人头地，孰料又再次跌落，回到英国在内战中支持国王，最后被投入监狱。这个故事是在何地、何时结束的呢？它结束于我们的资料或动力耗尽之时，但在某种意义上总是结束于后者，因为乔治·伯德特的故事还可以和昂德希尔上尉的故事、托马斯·戈吉的故事、英国宗教改革的故事、殖民地自由的故事或者英国内战的故事联系起来。从目前的情况来看，它是一个相当令人满意的故事。但我们不要忘记，它仍然存在漏洞。回到雅茅斯，我们不知道伯德特太太怎么样了（虽然我们可能希望她和她的孩子没有乔治也能过上长久而快乐的生活，因为我们

能在17世纪末雅茅斯的公民名单中找到姓“伯德特”的人)。我们不知道温思罗普究竟是怎样获得大部分信息的，或者他是否说出了他所知道的所有事情。最糟糕的是，我们并不完全了解乔治·伯德特，他似乎具有让人着迷的矛盾性：一个抛弃自己家庭的宗教徒；一个教会改革者，因为拒不服从国教惯例而被逐出雅茅斯，来到新世界后却站在国王一边，并在英国内战中回国为国王而战；一个热烈的传教士，却因“傲慢和通奸”而遭到邻居的谴责。我们拥有他所写的两份材料：一份是上面提到的写往英国的信，这封信里对马萨诸塞的政策进行了抨击；另一份是此前写给劳德大主教的信（也保存在国家文件中）。这封较早的信所署的日期是1635年12月27日，这封信寄自新英格兰的塞勒姆。在这封信里，伯德特似乎解释了他第一次前往新英格兰的原因：

我的自愿流放受到了谴责，人们指责我轻浮、虚伪或给我加上更坏的罪名。但事实是：我的行为很正常，也很好地服从于教会……我想要揭露和矫正阁下对我和我的行为方式所做的判决……[他离开的原因是]：激烈而恶毒的起诉，难以承受的费用；最后，在远方得到平静：我在自己的国家仍能享有的东西，它会给我带来极大的欣喜。

这封信通篇的语气很清楚：伯德特想向大主教洗清自己的罪名，大概是为了在某个时刻能够回来。细节这么少，不仅是因为伯德特华丽而浮夸的文风。信中提到“恶毒起诉”的“难以承受的费用”，似乎表明有一个庭审案例：的确，通过查找国家文件一览表（一种非常详细的检索工具）我们发现，1634年和1635年，伯德特因为宗教违法而在高级委员会的法庭上被起诉。这样我们就进一步了解了伯德特离开的原因，但还不能回答所有的问题。我们仍然没有真正明白，他为什么选择离开自己的家庭，而不是在国内为自己辩护。在一个特定的时刻，资料陷入了沉默，历史学家必须开始做些猜测——也就是说，对文件进行解释。

我们没有关于乔治·伯德特对其妻子和孩子的感情的叙述，但我们被告知他的离去使他们“生活贫困”，他在新英格兰受到了“通奸”的指控。那么，我们是否可以猜测伯德特的婚姻状况很不好呢？这也许是一种合理的猜测——它与证据相符合——但它仍然只能是一种猜测。那么伯德特返回家乡之后的活动又是怎样的呢？如果说伯德特选择为国王而战表明了他心灵上的变化，我们就会指向伯德特在殖民地的经历：一个勇敢的新世界，努力将自己从古老国家的控制下解放出来。或许是伯德特幻想的部分实现，让他对真实的现实感到惊恐？抑或是我们的传教士一到新家就开始寻找回国的机会，所以把改变效忠对象、反对殖民者而支持君主作为一种策略？二者都是合理的猜测，人们都可以稍加采纳。我们无法确切地知道，但我们可以沿着叙述的轨迹推进，我们已经建起了这些小桥梁。不过我们应该清楚这些桥梁是我们自己建造的。我们当然可以引用证据来支持它们，但不是以否认其在建筑中所扮演的角色为代价。历史学家不得不建起这些小桥梁，但他（她）不能够也不应该忘记是谁为了什么把它们放在那里，或者忽略每座桥梁都需要付出一些费用：沿着一条令人满意的道路继续前进的代价，就是也许会阻塞其他可能的道路或使之无法通行。

因为我们还可以做出其他的猜测。也许伯德特深深地爱着他的妻子，离开孩子他感到非常痛苦，希望带着他们一起走，只是因为他们不愿意或者迁居的费用不菲而未能如愿。温思罗普关于伯德特纵欲的报告也许只不过是对政敌的诽谤，正如伯德特在给劳德的信中所说，雅茅斯那些反对他的言论都是谎言。英国内战史学家告诉我们，议会和王室双方并不是以宗教为基础平等区分的，所以也许伯德特并不认为他所选择的效忠对象有什么可奇怪的。人们可以沿着这一脉络走下去，但最终必须足够坚决地做出一个选择、跟随一条道路、进行一种猜测，以便继续前进。然而，每一种猜测都应该同样被记住。不停地做出太多的假设，也许会让我们迷失。

资料不会“自己说话”，它也从来没有这样做过。它们代表别人说话，那些已经死去、永远消逝的人。资料也许具有复调的声音——可以指示方向，提出问题，引向更多的资料。但是它们缺乏意志：当历史学家使之复活时，它们是有生命的。资料是一个起点，但历史学家

在此之前和之后都要在场，并使用技巧，做出选择。为什么是这份文献而不是另一份？为什么是这些契据而不是那些？而且，为什么要看契据而不是审判记录？为什么要研究政府报告而不是日记？要探讨哪些问题？采用哪些途径？

但这并不是在暗示，真实故事的方向完全是由历史学家的心血来潮所决定的。文献指示特定的方向以供追随，就像我们搜寻伯德特时所表明的那样。资料还会让人惊讶，在揭示以前未被考虑的新途径上设置障碍。阅读温思罗普的笔记，匆匆一瞥即将我们引向下面那些被探讨的问题。所以紧接着温思罗普对伯德特的第二次记载，我们读道：

魔鬼永远不会停止骚扰我们的和平，使出一种又一种的伎俩。
其中有一位塞勒姆的妇女……她因为拒绝在耶稣的名字前鞠躬而在英国遭受苦难……

拒绝在耶稣的名字前鞠躬——像伯德特一样——吸引了人们的眼光，但它也将魔鬼、妇女和塞勒姆联系起来（17世纪后期，塞勒姆因为巫术案而臭名昭著，许多妇女在那里被处死）。这个小疑难被理解之后，人们又在浏览对伯德特的下一次记载时发现了另一个例子：一名妇女在波士顿被绞死，她“被撒旦附体，他劝她（被她视为是上帝的启示而实际是魔鬼的诱惑）扭断自己孩子的脖子，她根本没有想到未来的不幸”。令人恐怖但也让人着迷……所以人们开始寻找其他的例子。一个新的故事就这样开始了，从起点被引向资料发出的声音与历史学家的兴趣之间的某个地方。

历史学家不是简单地“从档案中报道”。要是他（她）这样做，很可能只是在重复半真半假或者混乱——如果并非彻头彻尾的谎言的话。因为资料并不单纯，它们的聲音与特定的目标一致，事实上也与特定的结果一致。它们不是过去现实的镜子，而是它们自身的事件。

我们会猜测，约翰·温思罗普不喜欢乔治·伯德特，他（通过另一个声音）告诉我们伯德特是一个通奸者。这是否完全属实呢？不管它是不是真的，温思罗普为何决定把它写下来、记下备案呢？将某件事情诉诸文字——尤其是在本世纪之前的任何时候——应该被视为一个非同寻常的事件，因而需要做出解释。温思罗普的敌意（或许是一种政治上的而不是个人的敌意）会使他提供的证据失效吗？如果是这样，我们会抛开乔治·伯德特的真实故事，把他托付给沉默的过去吗？历史学家做出了选择，继续讲述这个故事。

总是会有新的问题可问。为什么呢？因为新的观察方式，因为此前或此后所见的其他事情，因为不同的探索途径。但首先是因为存在着缺漏、空白、省略和沉默。资料不会说话，不会讲出一切。如最近一位法国历史学家所指出的，这既是历史的不可能性所在，也是其可能性所在：以完全真实为目标的历史永远无法实现（只能是一个真实的故事），因为无数的事情仍然无法得知；但正是这一问题容许——或者不如说要求——过去成为一个研究领域而不是一个不证自明的真实。如果在揭示过去发生之事的过程中不存在问题，那就不需要历史学家（无论是职业的还是业余的），因而也不需要历史了——只需要没有争议或问题的“发生之事”。历史以资料为起点，但也以资料内部和资料之间的分歧为起点。当诺里奇档案馆被烧毁时，这可能是一个悲剧。事实上，那里保存的大多数更古老的文献幸存下来了，虽然大火确实毁掉了无法替代的报纸和照片。我在本章开头提到，当事情面临威胁时往往会看得更加清楚。那么，也许现在揭示了另一件事情：档案必须被烧毁（当然是在象征意义上），历史才能得以发生。我们必须拥有资料——我们也必须拥有沉默。

【注释】

[1] 诺福克，英国东部的一个地区，意为“北方人”，与萨福克（“南方人”）相对。诺里奇，英国东部的一个地区，位于伦敦东北部。该档案馆在下文里被简称为诺里奇档案馆。

[2] 又称雅茅斯。

[3] 英格兰和苏格兰货币单位，相当于十三先令四便士。

[4] 基督教《圣经·旧约》中犹太人的守护天使长。

[5] 温思罗普（1588——1649），英国殖民地的行政长官，1629年至1649年任马萨诸塞湾殖民地总督，也是该殖民地的第一位总督。

[6] 英国东部的一个历史地区，意为“南方人”，与诺福克（“北方人”）相对。

[7] 英格兰东南部的一座城市，是英国圣公会大主教的住地。

[8] 克伦威尔（1599——1658），英国政治家、军事家，在英国内战中率军击败保皇党军队，1649年处死查理一世，1653年自任“护国公”。

[9] 英国内战期间的议会派成员，因将头发剃短、头颅显得较圆而得名。

第五章

千里之行

有句谚语说，“千里之行，始于足下”。重建关于乔治·伯德特的某些历史，让我们走出了第一步。现在我们要去向何方呢？

历史学家走过的旅程，以及他们就其兴趣所在而讲述的故事，在长度上各不相同。如我们所知和所做的那样来讲述关于伯德特生平的故事，是完全可能的。但每个人的一生都会与其他人相交叉，而这些历史又与更宏大的变迁相交叉。我们被漫长旅程中的开放空间和伟大旅程中寻找意义、探求论据的可能性所吸引。伯德特至少是两个更宏大的故事中的一部分，这两个故事即英国内战和美洲殖民。我们也许想知道英国是怎样陷入内战的，或者试图理解在一个勇敢的新世界开拓殖民地——对于被卷入的人们和后来的党派——有什么影响。我们也许还会思考伯德特是怎样适应这些故事——甚或改变它们的。要这样做，我们就得找到一种讲述更宏大故事的方式。

研究历史需要几种类型的猜测。我们已经看到了试图在现存证据中“填补空白”的过程。本章将要探讨的是一个更深层的过程：怎样将大量的材料综合起来，以及用宏大故事所呈现的轮廓去构造什么。在做这件事的时候，历史学家不仅知道随着时间流逝而发生的变化，而且也知道其中的连续性，他们力图解释这些事情。不过，他们还知道曾经走过这条道路的人们，知道其他历史学家的叙述和主张。对这些都必须给出态度：同意、推翻或忽略。创造一个故事的过程不仅仅是把一块砖放到另一块砖上面，直到一座建筑物出现；它需要确定所描述的事件的原因和结果，处理其他历史学家已经说过的内容，并指出这个故事意味着什么。

让我们从英国内战开始吧。历史学家根据现存证据对这场战争做出了描述，就像人们从《议会记事簿》中重建关于伯德特的记载一样。但它当然意味着多得多的工作——和某些更艰难的选择。人们所

关注的证据的类型，无疑会影响被讲述的故事。比如说，如果有人主要关注叙述性的记载、王室的文献和议会的文件，呈现出来的故事就显然是政治性的：17世纪的第二个二十五年里，国王查理一世怎样被卷入一张政治、经济和宗教矛盾之网，进而导致战争于1642年在国王和议会之间爆发。查理一世于1649年被处决，英国暂时由议会统治，直到奥利弗·克伦威尔担任“护国公”之职（对共和国领袖来说，这是一个奇怪的君主式的职位）。1660年，查理二世夺回英国王位。这是一个主要由事件组成的故事：处决国王，双方之间的战斗，共和国内部的政治斗争，新君主的胜利。政治史学家必须在某种程度上解释是什么引起了这些事件，他们所提供的答案因其兴趣而有所不同。但尽管如此，大多数人都同意，查理一世的确是一个不称职的君主，他无法将议员们团结在一起；不同的“统治”观念之间存在张力，特别是在君主（对政府拥有最高的控制权）与调停机构（议会在其中拥有更大的发言权）之间；国外事件（尤其是信仰天主教的爱尔兰，但也包括欧洲大陆）影响着在英国发生的事件。

在这个“政治”故事中，变化的原因是什么，它又意味着什么？将所有的政治史学家都归入一个阵营是不公平和不准确的。但是这样说也许是合乎情理的，即在“政治”故事当中，变化是通过人的能干或无能来实现的（一个无能的查理一世，一个起初有能力的克伦威尔），它受到意识形态力量的影响（君主制对共和制），并受制于某种偶然性（当战争意外失利的时候）。它还很好地构成一个“宏大叙事”（即延续几个世纪的非常宏大的故事），譬如议会民主之发展中的一部分。这样一种宏大叙事所宣称的“意义”——如第三章结束时所提到的——就是英国政治文化的“优越性”。这种意义也许是明确宣示的，也许潜藏在讲述故事的结构和评论中。对某些政治史学家来说，事件的原因和意义并不需要明确说出来：仅仅叙述事件的过程就足够了。他们感到，叙述本身足以使“发生之事”清楚地呈现出来。

在其最原始的状态下，政治史仍然坚持着19世纪晚期的模式：叙述“伟大的事件”，评判“伟人”（或者其反面，“真正可怕的人”）。否认某些男人和女人（虽然很奇怪，后者被提及的次数没有前者那么多）可以被称作“伟大”，这似乎很无礼，但使用这个称号的依据是什

么、它是否说明了被讨论者的情况抑或更多地代表了贴标签的历史学家的偏好，却不是那么清楚。比如说，在什么时候“伟大”逐渐削弱，而单纯的“能力”开始发挥作用？在历史上“有能力的人”就没有扮演任何角色吗？我们正在谈论的“伟大的男人（和女人）”是由谁选择的？我最中意的几位是：安娜·康尼娜^[1]，一位12世纪的拜占庭公主，她撰写了最优美的历史著作之一《亚历克西乌斯传》；梅诺乔^[2]，一位17世纪的磨坊主，以其关于上帝和造物的极其个人化的观点挑战了宗教法庭；以及埃玛·戈德曼^[3]，本世纪初一位积极的无政府主义者，曾经被描述为“美国最危险的女人”，她对俄国革命的评论是“没有舞蹈，就让我出局”。我有充分的证据表明他们的“伟大”，但我确信你们也有同样正当的理由做出自己的选择。“伟人”的数目之多令人惊讶——或许选择伟大的游戏更类似于挑选各个时代的十佳唱片。

更重要的是，历史原因的“伟人”论——事实上，还有些理论关注的是那些不那么伟大的人所做的决定——取决于这样一种信念，即导致事件发生的是掌握权力的个人所做的或好或坏的决定。否认政治领袖在行使权力，否认他们的决定会对他人的生活产生影响，是很愚蠢的；但是忘记其余的普通人民所做的反应和决定，是否同样愚蠢呢？战役的胜利也许是经验丰富的指挥官的胜利，但它也是那些勇于战斗和不惧死亡的人的胜利，鼓舞人们去战斗的观念的胜利，支持那些部队的经济制度的胜利，为他们提供武器的生产基地的胜利。无论如何，单独一次战役就改变了事件进程，这种情况多久会出现一次呢？英国内战包括多次战役和各种冲突，所以也许该问的问题是：人们将战争继续下去的愿望有多强烈？

过去发生的事情无疑要受到人们所做决定的影响——甚至支配。但是人们想要做什么与这些想法所产生的实际后果，常常不是一回事。这里时间尺度是一个因素：1517年，当马丁·路德^[4]把他的九十五条论点钉在维滕贝格教堂的大门上的时候，他当然是想抗议天主教会内部的某些行为（在他之前，许多人其实已经采用过同样的公开方式）。但要说路德打算改变欧洲的宗教形态，或者在清教与天主教之间掀起无数的宗教战争，这就不一定了。不能让路德独自为后来发生的事情负责：因为他的九十五条论点有一群支持者，他们的选择（以

及那些选择的无法预见的后果）也会对事件产生影响。而且，那些选择和后果是在社会结构、经济变迁和文化观念的背景下上演的。

想想社会，我们就会被带回英国内战。社会史学家与政治史学家关注的证据往往不同，尤其是地方性的政府记录，在其中更有可能找到与普通百姓有关的信息。这种信息有些可以用作经济分析——比如去考察纳税申报单、买卖清单和收支记录。20世纪，经济变迁的图景引起了历史学家越来越多的兴趣，这主要是由于卡尔·马克思的影响。马克思主义关于内战的经典叙述，讲述了一个崛起的“中等阶层”（自由民、商人、地位比贵族低的有钱人）反抗旧精英（贵族、地主、国王）的阶级冲突。在这个宏大故事中，战争变成了“向资本主义过渡”的整体（另一个“宏大叙事”）中的一部分：从“封建”社会向资本主义转变的重要而长期的过程——前者依靠传统和等级制来运行，后者则是用工资取代了义务，追逐个人利益胜过了传统的保守主义。

当然，马克思主要是作为一位政治思想家而被人们记住的。但他和他的伙伴弗里德里希·恩格斯也对历史解释感兴趣，他们试图说明社会在长时期内如何以及为何发生变化。他对历史编纂的影响可能比那个世纪的任何其他人的都要大。虽然历史学家用了很长时间才掌握马克思的社会、经济和文化思想，但之后他对社会史学家来说变得异常重要。在英国，从20世纪30年代以来，马克思主义历史学家开始精力充沛地写作。诸如埃里克·霍布斯鲍姆^[5]、多萝西·汤普森^[6]和杰出的E.P.汤普森^[7]等男女学者将这种影响传给了美国的历史编纂工作。在法国和意大利，马克思在社会科学领域产生了深远的影响，而此时德国却与其最有名的后裔之一保持着某种分裂关系。在俄国，马克思对历史编纂的影响（或者说，其实是影响的某种形式）超过了任何其他观点。

事实上，今天所有的历史学家都是马克思主义者（marxists，m是小写的）。这并不意味着他们都是“左翼”（远非如此），或者他们必须承认或记住这种恩惠。但是，马克思思想中的一个关键要素已在历史学家的观念中如此根深蒂固，以至于它事实上已经被视为理所当然了：这一洞见就是，社会和经济环境影响着人们对他们自己、他们

的生活及其周围世界进行思考进而采取行动的方式。这并不是在暗示他们完全受到这些环境的控制。马克思本人写道：

人类创造自己的历史，但不是随心所欲地创造。他们不是在自己选择的情境之下，而是直接在碰巧遇见、给定，以及从过去流传下来的情境之下创造历史。

对英国内战或任何其他主题的一切解释几乎都理所当然地认为，有必要对事件发生时的社会状况，以及参与者的经济地位和兴趣加以考察。不是每个历史学家都会继续谈论“阶级”或者从封建主义向资本主义的过渡，但他们会，比如说，对特定群体的“崛起”（通常是指经济和政治影响的扩大）产生兴趣，无论是“绅士”，是“中等阶层”，还是“中产阶级”。社会史学家对内战做出了各种各样的解释，不一定将其解读为“向资本主义的过渡”，但却注意到17世纪的经济变迁（尤其是人口增长、通货膨胀和主导产品从地方市场向全国市场的转变）导致了更显著的社会分层，使一些人变得贫穷，另一些人变得富有。这些变化造成了一种社会不稳定感，这无疑对政治局势产生了影响。

虽然社会史通常关注经济因素——比如，想一想物质条件如何影响着社会变迁，但其兴趣范围要更加宽广。除了研究货物和收入的流动之外，社会史学家还利用进一步的证据——特别是法律记录——去分析普通百姓的思想、情感和行为。有时这会将历史学家引向不同的方向，提出其他的问题。人类学和社会学的影响，使社会史学家能够研究在人们日常生活中所察觉到的行为模式：他们的家庭结构、日常生活中的行为举止、对于周围社会空间的安排并赋予其意义的方式。对这些领域的考察可以将历史学家引向不同的旅程和不同的问题：婚姻模式为何发生变化？性别感受如何影响社会行为？许多关于17世纪英国社会的著作根本没有提到内战——对它们来说，它是另一个故事的一部分，并未对它们所关注的变迁产生特别的影响。从这些分析中锻造出了一种不同的“宏大叙事”，它声称要识别出延续几个世纪的相

对稳定的社会结构。这类故事暗示着，15世纪农民的生活与18世纪农民的生活之间并不存在真正的巨大差别，尽管政治机构和统治方式发生了显著的变化。

近年来，历史学家对文化的兴趣也越来越强烈了。这同样来自人类学观念的影响。19世纪末期，人类学和社会学像历史学一样“职业化”了。这导致在这些研究人类生活和行为的不同方法之间出现了对立，每一种都试图为“它们的”领域树立明确的界限。不过在最近一段时间，这些学科再次被更紧密地联结起来了：不同的人类学家对分析历史时期产生了兴趣，许多历史学家则研究更加理论化的人类学洞见。在这一背景中所理解的“文化”，不仅仅是指音乐、戏剧、文学之类，它还被用来指称思想的和理解的模式、语言形式、生活仪式以及思维方式。文化史学家接受了马克思的观点——经济环境影响人们的思维和行为方式，而且改变了它的侧重点：认为是人们的思维方式影响着他们与社会和经济的联系。可以通过研究特定时期的艺术和文学来了解人们的思维方式。但也可以通过分析在文献资料中发现的语言和行为来对人们的思维方式加以探讨。

历史学家戴维·昂德道恩^[8]就对内战做了这样的分析，他考察了英国社会各个部分看待自我的不同方式（其中有些因地理位置而有所不同），以及他们对周围世界的想法和恐惧。宗教在这里扮演了重要的角色：尤其是得到国教支持的传统新教与某些“中等阶层”所鼓吹的更激进的“清教主义”（在昂德道恩看来）之间的差别。前者主要来自绅士阶层，强调服从和仪式，信奉一种和谐的、等级制的、本质上是静态的、由“习俗”来调节的社会秩序。后者与正在崛起的“中等阶层”相联系，拒绝“教皇至上的”仪式，讨厌国家对教会的控制，认为社会陷于破碎和分裂之中，需要虔诚的信徒（也就是他们自己）来改革。上一章里，我们在布鲁克斯和伯德特之间见到过这种张力。

但是，宗教差异也可以被视为更广阔的文化的一部分。非宗教活动，比如足球，成了这种斗争的一部分：对传统主义者来说，足球（常常意味着两个教区之间极为暴力的比赛）是一种强化邻里和地方社区之间的情感的手段；对激进主义者来说，足球是混乱暴力的证

明，需要“变革”为不那么暴力的类型。社会是稳定的还是危险的，是和谐的还是破碎的，这个问题影响了不同的思想领域。昂德道恩发现，在地区内部和地区之间存在着关于“权利”、“责任”和“习俗”的冲突，人们对于世界如何运行的看法不同，他们为这些看法而斗争。社会——进而王国——和谐的景象，有时会与家庭相比，在家庭里丈夫牢牢地占据着领导地位。有趣的是，17世纪的英国人对家庭也非常忧虑：担心“恰当的”性别关系被忽视，因为他们害怕女人是“泼妇”和（有时候是）“巫婆”，会将男人置于她们的控制之下。总体而言，有一种强烈的感觉，认为英国社会是不稳定的：“世界被颠倒过来了”。不能把“秩序”的观念划分为单独的隔间，贴上“政治的”、“宗教的”和“文化的”标签；它们是联在一起的。因此，（在昂德道恩的评判之下）内战在很大程度上是两种不同文化——两种关于世界如何运行的不同观念——之间的斗争。

戴维·昂德道恩关于英国内战的“真实故事”受到了其他历史学家的挑战（主要是针对他所提到的地区和阶级变化的准确性）。但他的分析模式为我们提供了一个很好的范例，即如何将关于经济、政治、社会结构和文化的想法熔为一炉。这其实不应该令我们惊讶：无论学者被贴上“历史学家”、“经济学家”、“社会学家”还是“人类学家”的标签，他们都不过是在分析人们如何生存和互动。不同的方法也许会有不同的侧重点，关注的是每个学科认为最有趣或最重要的部分，但职业间的共同之处有时要比它们愿意承认的多得多。历史学也逐渐试图给其姊妹学科以回馈，而不是简单地借用它们的想法。历史学所能做出的一大贡献是推动人们去思考事物为何以及如何随时间而变化。昂德道恩的叙述在这一点上是引人注意的，因为它并不把社会视为静态的或稳定的，而宁愿强调它的破碎和分裂，试图抽取那些在17世纪竞争得特别激烈的要素。

我们在下一章还会谈到对“人们的思维方式”的分析，现在，还是让我们回到一个更大的问题——历史学家如何创造更大的故事。我们经常发现自己在谈论“原因”，有时也会谈到“起源”。要了解复杂的过程，它们是有用的常识性表达，但它们也隐含着危险。寻找比如说英国内战的“起源”（如许多历史学家所做的那样），就是在暗中声称，

在一个特定的时间点之前事件本不会发生。如果我们把随后的事件视为一个故事的话，这也许是正确的；但如果我们承认可以讲述的17世纪的英国故事存在多样性（宗教冲突、政治理想、社会和经济变化），那么“起源”的概念就变得更难以捉摸了。无论如何，在有一个“英国”之前可能有一个英国内战吗？在这种情况下，历史学家必须确定这个实体在什么时间点可以说是存在的（这是一个非常棘手的问题，至少要把人们带回到15世纪）。

“起源”之前还有其他的故事，事件之后还有更多的事件。

THE World turn'd upside down:

OR,
A brieft description of the ridiculous Fashions
of these distracted Times.

By T. J. a well-willer to King, Parliament and Kingdom.



London: Printed for John Smith. 1647.

图17 世界被颠倒了：与17世纪英国的政治动荡相伴而生的性别、社会 and 身体的倒置（1647）

简单地说，以欧洲人在美洲的殖民为例，我们可以指出导致这一过程的因素——同样是宗教冲突、经济力量、意识形态动机，但必须意识到在创造“一个”殖民故事的时候，我们是在合成成千上万的也许不符合我们整体框架的个人叙述（比如说伯德特）。综合总是意味着让某些事物保持缄默。在本书的第二和第三章，我们对两千多年的历

史编纂进行了综合。人们必须意识到，如果有更多的篇幅，那么这个故事看起来将比我的简单叙述复杂得多。综合是有用的和不可避免的，但它仍然只是一个“真实的故事”而不是整个真实。近年来，历史学家（大概还包括整个社会）对综合而成的“宏大叙事”产生了怀疑，因为这些故事往往会忽视任何特殊情形的复杂性。我们确实不像过去那样相信被附加于这些宏大叙事之上的意义了。19世纪末历史往往被视为一种“进步”的叙述，19世纪这一观点几乎到达了顶峰。经过了两次世界大战和军备竞赛，面对不断加剧的贫富差距、人类束手无策的疾病、周围世界的化学污染等等，20世纪末已经不那么相信“进步”了。这并不是说相反的观点——事物是每况愈下的——就是正确的，这将是另一个“宏大叙事”。但要注意的是，在处理我们所面对的问题时，我们对讲述伟大故事的人们产生了怀疑，我们希望更多地关注真实故事中的细节。

“结果”和起源同样复杂。美洲殖民化的部分结果是无数土著美洲人的死亡、奴隶制的发展和延续、英国经济长时期衰落的开始、关于政府和政治的新观念的确立、冷战、空间竞赛以及多民族的社会（我们正生活于其间）。谁能说前辈移民们想象到了这些后果呢？谁又敢在这些结果下面划一道线，说“这就是故事的终点”呢？因为没有任何事物会终结，故事引发其他的故事，穿越千里海洋的旅程导向穿越大陆的旅程，这些故事的意义和解释是多种多样的。“起源”只是我们选择的这个故事的起始之处，它决定（也被决定）我们想要讲述的是何种类型的故事。“后果”则是我们的终止之处，此时我们已疲惫不堪。

在试图确定是什么“导致”某事发生的时候，历史学家可以利用许多不同的理论，站在各种各样的立场。大多数人都会承认，除了最简单的层面之外，任何事情都有多重的原因。由于这些原因而发生事情，反过来又成了后来发生的事情的原因。历史学家试图从这些复杂的事件系列中归纳出模式；有时是很简单的模式，比如关于“重要”人物的叙事，有时则是关于意识形态、经济和文化的非常复杂的模式。过去无疑有许多模式有待发现，但它们在多大程度上是已经存在的模式，在多大程度上是历史学家提炼出来的模式，还不清楚（本书最后一章将对此做进一步的讨论）。过去的人们对于生活如何运行，有自

己的模式，有时是有意识的，有时不是。但这些模式——家庭、性别、政治秩序——又是区域性的、独特的。在从这些模式中提取意义时，历史学家势必要选择在他们看来是重要的东西。

我们考察历史学家对内战所采取的不同研究方法，似乎他们组成了整齐的队伍，人人都穿着本部落的仪式服装，无论是政治部落、经济部落还是社会部落。这当然是过于简化的图像：任何独个的历史学家都会对不同形式的解释感兴趣，会看到同时采用社会和文化解释或者同时考察政治和经济的某种便利之处。事实上我们会感到，在试图“解释”英国内战的时候，我们想要从几种更宏大的故事当中各选取一些内容。不过，历史学家的确为自己划分了队伍，虽然他们喜欢把这些区分归结为其他原因而不是他们个人的原因。在阅读历史学家对这个或任何其他历史主题的叙述时，有必要知道他们往往会采纳这些“部落”立场中的某一种。不存在，也永远不会存在，对战争的唯一一种解释。期待这样一种解释，也许会错失过去的意义——它是复杂的，所以需要我们的关心和注意。任何历史都是临时性的，面对极度的复杂性时试图说些什么。在这里，历史学家有一种沉重的责任：决不要试图声称他（她）的叙述是讲述故事的唯一方式。但是读者也有一种责任：不要因为它们并不完美而轻忽历史；而要把它们当作真实的故事去处理，它们只能是这样。

我在本章开头暗示，伯德特的故事可以是通往更漫长道路的一步。但是正如任何千里之行都始于足下，它的终点也是如此。伯德特提供了一个17世纪英国和美洲背景下的迷人的个案研究。他的信仰和环境促使他穿越重洋，又引领他回到家乡。作为一个传教士——偏偏还是一个激进的清教传教士，他无疑为现代早期世界中冲突和紧张的混合文化增添了新的内容。但不管他的信仰指向何方，他回国后是站在国王一边的。如果伯德特可以暂时代表这里未曾探讨的千百万其他人——以及缺乏详细证据的更多的人，那么我们可以形成一种想法。没有乔治·伯德特，就不会有内战。这并非因为他是一个“伟人”，而恰恰因为他不是。没有伯德特相反的决定，没有他以如此个人化的方式去演完的复杂故事，就不会有冲突存在。历史如马克思所说，是由人们在自己无法选择的环境中创造的。但他们在自己的生活中影响着那

些环境。“环境”、“历史”和“人们”并非是全然不同的事物。他们一同发展，等待历史学家从众多模式中选取一种。我所喜爱的模式是无意图的后果：大多数——如果不是全部的话——发生之事都是人们试图实现特定目标的结果，可他们永不具备足以预见其后果的洞察力。人们出于与当下相关的原因，在与当下相关的环境中行事。但他们的所做所为激起了波浪，超出其自身并向外扩展，又与无数其他人所激起的波浪相互作用。在这些相互碰撞的波浪所构成的模式中，历史就在某处发生了。

【注释】

[1] 康尼娜（1083——1148），拜占庭皇帝亚历克西乌斯的女儿，最早的女性历史学家之一。著有《亚历克西乌斯传》，详细记述了其父在位时期的历史。

[2] 金斯伯格（Carlo Ginzberg）的史学著作《奶酪与蛆虫》中的主人公，他把宇宙看成是一块被蛆虫咬得遍体是洞的奶酪。

[3] 戈德曼（1869——1940），俄裔美国无政府主义者，曾因鼓吹节育和反对征兵制而多次入狱。著有《我在俄国的幻灭》和《我的一生》。

[4] 路德（1483——1546），欧洲宗教改革的倡导者，新教路德派的创始人，著述包括《圣经》德译本、《教理问答》等。

[5] 霍布斯鲍姆（1917——），当代英国历史学家，著有《极端的年代》、《盗匪》、《民族与民族主义》等。

[6] 汤普森（1923——），当代英国历史学家，著有《早期宪章主义者》等。

[7] 汤普森（1924——1993），当代英国历史学家，代表作为《英国工人阶级的形成》。

[8] 当代英国历史学家，著有《狂欢、暴动与叛乱：1603——1660年英国大众政治与文化》等。

第六章

杀猫；或，过去是异邦吗？

杀猫有一段历史。也就是说，它是一种随时间流逝而变化的活动，因此可以由历史学家来描述和分析，就像婚姻、宗教、饮食、航海、种族灭绝、捕鱼、异装癖、闻气味和性行为一样。极其简略的杀猫史大概是这样的：在古埃及，猫受到尊崇和敬重，所以当它们的男女主人死去时，猫会被关在坟墓里陪伴它们的主人，最后窒息而死。在欧洲中世纪前期（约400——1000），猫不那么受尊敬了，通常是自然死亡，比如说饿死。在中世纪后期（约1000——1450），猫走向了另一个极端，开始与魔鬼联系起来。亲吻猫的肛门被认为是纯洁派教徒和其他异教徒的共同习惯——或者，至少他们的迫害者是这样说的。有些纯洁派教徒还相信它与魔鬼的关联。有人声称在宗教法官若弗鲁瓦·达布利斯死后，黑猫出现在他的棺材上，这表明魔鬼已经驯服了他本人。所以在中世纪，杀猫是因为人们害怕它们，人们会向它们扔石头将其杀死。到17世纪，猫的公众形象进一步恶化：它被视为女巫的密友，因而和它的男女主人一道被处死。在18世纪的法国，有时会有大量的猫在模仿仪式中被学徒和其他人杀死，他们认为杀猫非常有趣。在我们自己的更开明的20世纪，当然不会再杀猫，除非是出于疏忽、喂得太多或者是为了猫的利益。



图18 18世纪的杀猫（和虐待其他动物的）行为。（贺加斯，《残酷的四个阶段》）

上一章我们将历史学家描述为分属各不相同的部落：政治部落，社会部落，文化部落。但我们 also 注意到，虽然这些标签由历史学家赋予并由历史学家接受（例如在为学术工作做广告时），但它们并未划定牢不可破的界限。不过，有一种实质性区别将所有历史学家分成了两大群体：一些人相信过去的人们在本质上是和我们一样的，另一些人则相信他们在本质上不同于我们。你也许还记得前面的章节中出现过这种区分：大卫·休谟认为所有“人”在任何时代都是完全一样的，

L.P.哈特利则提出过去是一个异邦，人们在那里做着和我们不同的事情。考虑到猫类的死亡在我们所处的今天通常不会引起狂欢，那么关于18世纪学徒从杀猫中发现诙谐趣味的记载，就能为这两种结论提供一个很好的例证。

我们之所以知道历史学家罗伯特·达恩顿^[1]所称的“猫的大屠杀”，是通过一个叫尼古拉斯·孔塔的印刷所学徒在18世纪30年代末所写的一部自传（有些像小说，但总体上被认为是真实的）。达恩顿主张，无论孔塔的叙述是否完全真实，它仍然向我们展示了一个孔塔期待他的同时代人能够阅读和理解的故事。文献可以向我们展现超出“实际发生之事”以外的“真相”：它们可以说明人们如何思考，说明他们在其文化中能利用的形象、语言和联想。

孔塔是这样描述的：两名学徒，杰罗米（孔塔所虚构的自己）和雷维耶，在一间印刷所里生活和工作，印刷所属于他们的老板雅克·文森特。老板的妻子非常喜欢猫，最宠爱的一只叫小灰。好几个晚上，雷维耶——他是一个非凡的模仿者——爬到老板卧室的窗外像猫一样发出叫声，让他的雇主们无法入睡。老板娘最后下令让学徒们除掉这些可恶的（想象中的）猫，但警告他们不要伤害她的宠物小灰。学徒们开始杀猫，包括他们在附近所能找到的每一只猫——首当其冲的是小灰，它的尸体被藏了起来。他们公开屠杀其余的猫，将它们击晕，然后进行部分的模拟审判，宣判其死刑。他们甚至在处决之前为猫提供了忏悔牧师！老板娘再次出现，确信——但是没有证据——他们杀死了小灰。老板也来了，斥责他们只顾杀猫取乐，而没有继续工作。学徒们笑个不停。“印刷工人知道怎么去笑，”孔塔写道，“这是他们唯一的消遣。”

孔塔在他的叙述中表明，杀猫是攻击老板的一种方式，印刷所学徒的生活并不那么愉快。他将雇主富裕的生活方式和他自己的悲惨状态相对照。养猫当宠物（对它们照顾得比对学徒还好）是作为一种象征，来强调资产阶级老板的自我放纵和他们的生活与工人生活之间的距离。但这并不能真正解释大规模的屠杀或者笑声（它不仅出现在血腥行为之后，也出现在这一行为期间）。要做出解释，我们需要——

如达恩顿所指出的——探讨猫在18世纪的各种象征意义。它们仍然与巫术和厄运联系在一起。它们还与上层社会相联系——不仅通过作为宠物而被娇纵，而且通过诸如《穿长统靴的猫》之类的民间故事，也许还因为它们好逸恶劳的天然风度。作为放纵和骚乱仪式的一部分，折磨猫在欧洲文化的若干分支中都很普遍。猫还与女人和性有关；la chatte^[2]具有现代英语中pussy一词的双重意义。孔塔的屠猫对于18世纪的法国人来说是有意义的，我们却不会再对这种方式做出反应。孔塔告诉我们，学徒们在未来的许多场合还会模拟重演这场屠杀，讽刺性地描述老板和老板娘的反应，以逗乐他们的同伴。学徒们的笑声——因为它更是一个关于诙谐的故事，而不仅是关于猫的——可以被视为现代早期以嘲笑进行反抗的传统的一部分，它把骚动行为与诙谐联系起来。

这样，我们可以假定一种独特的“18世纪的思维方式”，它将猫与特权、杀猫与反抗联系在一起。我们还能（如达恩顿所指出的）看到一种“思维方式”——它以在模拟法庭上屠猫为乐——与18世纪法国后来发生的事件之间的关联。例如，在法国大革命期间，sans-culottes（字面意思是“无套裤汉”，在比喻意义上指代“穷人”）于1792年9月草草审判并随即残杀了一千多名“反革命”囚犯。这并不是说杀猫是杀人的一种预演，而是暗示人们的行为可能具有象征性模式。认为过去存在不同的“思维方式”，这样的看法有许多种标签：“时代精神”（或zeitgeist），“文化意识”，特定时代的mentalité（或“心态”）。

最后一个术语变得最广为人知。心态一词是在20世纪前半期由法国历史学家吕西安·费弗尔^[3]最早使用的，他和他的朋友马克·布洛赫^[4]一道，开创了一种以“年鉴派”方法（根据他们创办的《年鉴》杂志而得名）而著称的新史学类型。年鉴派有几个目标。一个是将历史研究从政治事件（实现了对修昔底德之塔的又一次逃离）转向经济、社会和文化问题。另一个是试图探讨更加宽广的历史领域——他们称之为longue durée（长时段），寻找过去的深层趋势。与此相关的是一种愿望，想要将气候变化、地理位置、长期经济变迁等知识纳入自己对历史原因的理解之中。该计划在费尔南德·布罗代尔^[5]的《地中海》

一书中达到了顶点，这本宏伟著作试图跨越若干世纪探讨这个巨大的地理区域，它将考察的焦点从国王和政府转向了土地、人民和海洋。年鉴派彻底改变了欧洲大陆历史编纂的面貌，虽然英美历史学界并没有明确地采纳它的宏伟目标。然而心态的概念对所有的现代历史学家都产生了巨大影响。

对心态的思考，是作为摆脱政治史的“常识性”研究方法的一种方式而出现的，这种方式假定国王、国事顾问和官员们是在和历史学家同样“理性”的基础上做决定的（所以当国王未能做出“正确的”决定时，容许政治史学家将国王评判为“坏的”或“软弱的”），但它也是为了解释他们所考察的资料中的某些元素，这些元素似乎与当代关于何为正常的观念不尽一致。例如，马克·布洛赫分析了“国王的触摸”现象——中世纪君主据称拥有通过身体接触治愈疾病的能力。他坚持认为，不能把这种行为当作与严肃的统治活动无关的历史癖好而加以抛弃，它是国王权威的一个必要部分——从而提醒我们，中世纪的权力观念与我们自己的有多么不同。伊曼纽尔·勒华拉杜里^[6]（另一位年鉴派历史学家）使用宗教审判记录——与我们在第一章所见到的相似——来描绘农民的心态：他们对魔法、仪式、友情、家庭和性的看法。因此，心态产生于认为过去与现在大不相同的一种感觉，以及要找到方法来分析这些不同（而不是嘲笑它们）的一种尝试。

年鉴派所利用的和后来历史学家所继续利用的，是一个不同学科——人类学的洞见。对社会和文化感兴趣的历史学家发现，他们需要一种方式来思考人类互动的模式，即人们何以行事的未被阐明的（有时是未被承认的）原因。将自己的时间用于研究和分析异文化的人类学家，为思考这些事情提供了有用的框架，给了历史学家一种语言来讨论仪式、社会空间的安排、一种性别对另一种性别的控制等问题。心态成了一种简单的说法，用以概括在过去时代所发现的各种假设、实践和仪式。

使用心态这个词意味着，如我所说，认为过去的人们和这个时代的我们在本质上有不同。稍后我们将讨论这种看法是否正确。我们首先应该注意到，心态的观念还意味着另外两种认知实践：将人类历

史的时间跨度划分为不同的时期，以其创造者从未采用过的方式来解读历史证据。

如我们所见，至少从纪元开始，难以把握的宏伟时间被划分为更容易处理的部分，譬如奥古斯丁划分出人类的六个世代。最主要、最普遍的划分是古代、中世纪和现代（容许古代晚期，中世纪早期、盛期、晚期，现代早期等细微的差别）。显而易见但不可忽略的一点是：这些划分是由人类做出的，因而是武断的。生活于“中世纪早期”的人们不会——不能——给自己贴上这个标签。对他们来说，他们生活于“现在”，正如我们一样。他们对自己的“现在”将去向何方可能有不同的看法——这是通向世界末日和上帝审判之旅的最后一步，但它仍然是“现在”。我们回头观望，在沙地上随意划线，从中切下这个时期，将纷繁复杂的两千余年裁剪成种种形状，使之更易于理解。我已经提到了几大片：古代、中世纪和现代。但是还有通常被我们遗忘的更小的片：例如世纪和年代。“18世纪”是指代1700至1799年的便捷方式，但它仍然是一种武断的划分。在西方历法中，现代只不过运转了几百年，而且现代具有文化上的独特性（例如它在年代上不会遵循犹太人或中国人的历法）。把“世纪”作为比如说“国王统治”的对立面来思考，只是在最近两百年左右才普及起来。当修昔底德撰写伯罗奔尼撒战争史的时候，他在为读者制作一份清晰的年表时遇到了障碍，因为不同的希腊城邦用不同的方式标记年代，一年中的不同月份也有不同的名称。他不得不创造出他自己的体系（将战争进行的年份编上从一到六的序号，再把它们分为“冬天”和“夏天”），而我们也继承了我们自己的——同样是创造出来的——方案。

但是，这些沙地上的线条开始有了更广泛的联系：如果我们要讨论“18世纪的思维方式”，我们会不会假定它在1799年12月31日午夜变成别的东西了呢？我们谈论“60年代”和“70年代”的西方，以说明我们认为这些年代所具有的本质性或独特性的东西。但这同样是一种简单的说法——现代历史学家最近开始争论，“60年代”（他们用它来表示一系列文化观念和价值）其实是从1964年到1974年。同样地，另一些历史学家有时会讨论“漫长的18世纪”，也就是说，一个在某种程度上超越了通常一百年的世纪。将时间划分为时期，这无疑是有用

的，也许还是不可避免的，但是需要对它保持警惕。每一个“60年代”的人都会在头发上戴花、服迷幻药、前往伍德斯托克^[7]吗？如果不是，我们为什么要选择这种生活模式——这种心态——作为那个十年的“基本”形象呢？

最近，多数发达国家都在关注2000年可能发生的灾难，因为它是一个千禧年。这些忧虑有的很极端，例如美国“天堂之门”教的那些信徒们相信上帝的审判即将来临，因而选择了自杀。有的忧虑则相当理性，例如担心计算机芯片因为无法处理新的日期而失灵。不过我们可以记住，生活在一千年以前的人们也经历了某种忧虑——事实上也许更甚，因为在那些日子里他们更加坚定地认为上帝要计划终结人类的历史。我们还可以思忖这一事实，即“2000年”（虽然存在微芯片设计上的缺陷）是人类的创造，其基础是一种直到最近才为世界上部分人口所使用的武断的历法。严格说来，当年份从“99”变成“00”的时候，我们认为自己究竟发生了什么变化呢？

但这并不意味着，将时间武断地划分为时期是与人类的生活和历史无关的。虽然千禧年的日期是武断的，但它毋庸置疑地影响了人们的行为方式。它在广播、电视和互联网中被详细地讨论。它促使人们去储藏食物、寻找神灵、抛却信仰、酩酊大醉或者孕育孩子。或许，这就是我们的心智——我们心态的一部分。但它大概不会是21世纪末人们的心智，至少21世纪末的人们不会以完全相同的方式来思考它。同样，18世纪的人们确是以不同于我们的方式在思考（进而实践）至少某些主题。分期——将时间划分为更小的单位——可能会将我们引向错误的思考模式，但它作为一种审视过去的方式或许是不可避免的，并能帮助我们了解人们是怎样因时而变的。

要理解不同的思维方式、不同的心态，就得小心翼翼地使用资料。如我所指出的，它要求以其创造者从未采用过的方式来解读资料，寻找他们从未考虑过的意义。这通常被现代历史学家称为“反对谷物的解读”^[8]，“谷物”指的是资料想要采纳的方向和主张。显而易见，历史学家解读特定的资料，必然意味着以不同于其创造者的方式来使用它们。比如说，当15世纪佛罗伦萨的官员们创造出被称为

catasto的大量税收记录时，其目的在于城市的财政管理。但现代历史学家得到了这一庞大资料，他们将其中的信息录入计算机数据库。这使他们得以看到佛罗伦萨人从未发现（既没有兴趣也没有时间）的显著模式：关于婚姻、生活周期、家庭、性别和劳动分工的模式。

但另一些资料也许更成问题。比如索尔兹伯里的约翰^[9]写的《政治制度》，这是一本撰写于12世纪的政治哲学著作。《政治制度》想要给君主政体提供一种模式，而且（和税收记录不同）不仅是为了给作者当代的人阅读，也是为了给后来时代的其他人阅读的。然而，历史学家可以用一种不同的方式来解读《政治制度》：注意到索尔兹伯里的约翰以“身体”来象征社会（国王是头，国事顾问是心脏，农民是脚等等），他们可以坚持这一象征是为了提供一幅“自然”而静态的中世纪社会图景，并将其与中世纪文化中“身体”的其他常见用途联系起来，或许可以由此辨识出一种中世纪的心态。索尔兹伯里的约翰并不“知道”自己在书写象征化的身体——他认为自己写的是政治。但历史学家可以在他的文本中发现其他的意义。这会不会让我们产生片刻的疑虑呢？要是未来某个傲慢的学者阅读我们的书信、日记、电子邮件，声称我们在写作时并不“知道”自己正在揭示什么，我们会做何感想呢？

我们会感到愤慨（当然，尽管我们已经死去）。但是应该注意到，不管我们喜不喜欢，文本是有生命的，在作者死去之后文本会继续变化和改动，而无论历史学家是否在场。例如，《政治制度》被后来的政治理论作家所阅读，他们以完全不同的方式来使用它，从中提取出其他的意义。在特定的时刻，它不再是一个好政府的模式，而成了一个来自过去的有趣时代错置，使更“现代的”思想家们可以提出更好的模式。文本意义的变化过程并不仅限于学术著作：你也许听过美国歌曲作家布鲁斯·斯普林斯汀的歌曲《生于美国》。它是作为一首抗议歌曲被创作出来的，针对的是越南战争对美国军人的后续影响，以及社会如何让他们失望。然而，它却很快被左翼的里根政府挪用为一首赞扬爱国主义自豪感的颂歌。就是这样：写出、唱出、说出的任何东西，都可以被用来表示不同的东西。它也能告诉读者一些关于作者的事情，它们是作者本人完全没有意识到的。和任何其他著作一

样，本书也许充分显示了我的，或许是我这一代人的不自觉的偏见。我为什么要选择我在这些章节中所使用的特定历史事例呢？显然是因为我认为它们有趣、值得去思考，但它们是的选择，是在特定的文化背景中、在特定的时刻所做的选择。

所以，如果我们不仅要了解人们想的是“什么”，而且要知道他们怎样思考的话，那么“反对谷物的”资料解读不仅是容许的，而且可能是必须的。过去二十年间，在文献中发现的语言、形象、象征越来越引起历史学家的兴趣，部分原因在于文学理论家对历史学界的影响。例如，不同时代和地方所使用的侮辱性语言，可以展现文化中的迷人变化：在中世纪人可能被称为“狗”或“山羊”，在现代早期更可能是“老马”^[10]或“杂种”。前者来自乡下的环境和动物的象征意义，后者来自关于性和社会幽默的观念。但这里还有另一个问题，它同样是语言问题。在历史学家撰写其真实故事的时候，他（她）如何将过去的心态翻译给现代读者呢？要用谁的话来解释资料（从而解释过去）呢？是死者的，还是生者的？

死者的话可能具有欺骗性。它们有时和我们所说的话相同或相似，却意味着不同的事情：例如，“农场”（farm）对中世纪的人们来说意味着租费或税金；现代早期，“放荡”（lewd或lewed）指的并非是缺乏礼貌而是缺乏知识。当后来的历史学家回顾20世纪80年代，发现多种事物都被从其反面描述为“坏”或“邪恶”的时候，类似的问题大概也对他们产生了影响。孔塔的学徒们把他们的老板描述为“资产阶级”，但它要早于卡尔·马克思对这个概念的更为人熟知的用法，它们不是一回事。

而且，“像过去的人们所理解的那样”描述一件事，实际上意味着以特定的历史人物所理解或希望它被理解的方式去描述事件。记录英国1381年起义的中世纪编年史家，将该起义描述为一场“动物”般的人们所发动的盲目叛乱，但起义者对此并不这么看（他们认为自己是在像良好的英国臣民那样行事，是在向国王发出呼吁）。当时英国对法国大革命的报道，也为“无套裤汉”们描绘了一幅近乎野蛮的画面，因为害怕“暴徒”会出现在海峡的这一边，但是同时，革命者认为他们是

在为自由、平等、博爱而战斗。

历史学家需要意识到过去语言的微妙之处——比如说，要理解“权利”之类的微妙概念在不同时代、不同地方变化着的焦点和意义，但是历史学家绝不能变成古代词汇的奴隶。“民主”产生于古代雅典，或者我们愿意相信是这样，但没有一个古代史学家会将这个城邦的统治等同于20世纪的代议政治。美国宪法的制定者在普遍和“天赋”的意义上谈论“权利”（“我们认为这些真理是不言自明的……”），可他们并不相信妇女和穷人应该拥有选举权，而且他们还占有奴隶。他们并不是彻头彻尾的伪君子，在某种程度上他们是那个时代的产物。他们在自己的世界中将某些东西视作理所当然，他们也是这些理所当然之物的产物。不过，如果对你个人有好处的话，将一件事——譬如奴隶制——视为理所当然要容易得多。实际上并不是每一个18世纪的美国人都支持奴隶制，有些政治激进主义者对这种做法进行了严厉批评。时代的话语又一次成了特定人群的话语，因而与权力斗争相纠缠。

然而，生者的话同样会给我们制造难题。使用现代标签来描述过去，可能会导致危险的时代错置，尤其是当那些标签指向一些新近才发明、却声称具有超越时代和文化之普遍适用性的概念时。因为文艺复兴时期的意大利城邦允许特定的公民选举特定的官员而将该城邦描述为“民主的”城邦，就是在把关于什么是正确和公正——另外两个棘手的词语的现代联想运用到遥远的情境。当时的人会谈论“共同的善”，谈论“好政府”，拥有他们自己的管理事物的最佳模式。还有一些词可能更棘手：对我们来说，“爱上”某人也许意味着流星、灵魂的伴侣、眼神的交流、一致的心跳等形象。这种“爱”的概念是19世纪的发明；此前时代的人们也会“爱”，但其爱的观念所涉及和意指的内容是不同的，比如说，较少涉及两个个体之间的联系，而更多意指不同的家庭如何通过婚姻被连在一起。这不是要否认过去人们的情感，而是要允许他们有他们的情感，而不是将他们的情感转换为我们自己的。

有时候，运用特定的词汇回溯过去无疑是有用的，它使历史学家能够总结出当代人并不完全了解的某种过程或状态。不过这里的危险

在于，创造一个术语的原因被忘记，一次次的使用让它僵化成某种想当然的、未经审查的东西。历史时期和事件特别容易陷入这一过程：例如，“文艺复兴”和“启蒙运动”可以通过其用法的熟悉性，获得一种虚假的连贯性和完整性。甚至像“英国内战”这样实实在在的事情也会出问题：有些历史学家认为其他的术语，比如说“叛乱”或“革命”，会更加管用（并且意味着完全不同的内容）。无论如何，不存在一场单独的战争，只有一系列的冲突——在17世纪至少发生了三次英国内战。另一个棘手的词是“封建主义”，它用来描述中世纪的社会等级制，人们被土地所有权和相应的义务所束缚。这个词是一个更晚的发明，如同许多人所争论的，它混淆了中世纪的土地与义务、工资、习俗、法律之间各种神秘而异质的联系。尽管如此，它仍在被使用，也许仅仅是因为它是一个有用的简单说法。

这将我们带回到心态的概念上来，心态是一个有关时代文化及其如何影响人们的思想和行为的简单说法。我在前面提到，区分历史学家的方式之一，是看他们是否相信过去的人们在本质上与我们相同。也许还有其他问题：在使用心态这样的词语时，历史学家是否认为特定时期的思想存在一个整体模式？16世纪的人是否不同于我们？过去的人是否以相同的方式不同于我们？谈论“16世纪的思维方式”或者“16世纪的心态”，可以说明存在一种“16世纪”的特性，这是历史学家可以识别的关键或核心。如果答案是肯定的，那又会引发另一个问题：如果他们与我们如此不同，历史学家究竟如何能够理解他们呢？

有人说，虽然时间的流逝会引起变化，但某些事情是历史上的所有人都会经历的，这些事情将我们联系在一起：出生、性和死亡。（事实上按照这一思路，大概也能声称所有人都经历过疲倦、头痛和消化不良，但既然它们看起来既没有戏剧性也没有哲学性，我们会将其忽略掉。）有人声称，通过人类的这些关键时刻，能够获得对过去生命的真正理解，再次走进他们的大脑，考虑他们的想法。

问题在于，这三个关键时刻中有两个是我们自己都没有经历的，至少不是以我们所能叙述的方式（我从未听到任何人用令人信服的语言描述过被生下来的感觉或者死亡的感觉）。我们拥有别人观察这些

时刻或者与之互动的经验——历史在这里再次登场，因为这些事情是随着时间而变化的。以出生为例：女性如何怀孕，她们如何理解妊娠的过程，出生时有谁在场，出生前后的仪式，对待新生婴儿的方式——所有这些事情都因时、因地而变。古代的某些孕育理论断言，只有男人的种子是必不可少的，女人不过是一个容器。中世纪有的医生认为女人也提供“种子”，有人则相信女人必须达到高潮才能怀孕。但到19世纪，男人不知怎么忘了女人是有高潮的。中世纪偶尔会采用剖腹产，但它负载着魔鬼的含义，因为孩子不是“女人生的”。如今剖腹产在西方社会已经很常见了。过去，有时会故意把婴儿单独留在户外过夜，看他们是否足够强壮，能够活下来（因为要是孩子活不长的话，谁愿意多喂一张嘴巴呢）。而在最近的时代，人们会因为让孩子单独待上不到一个小时而被捕。

死亡——别人对死亡的经历和理解——也发生了巨大的变化。前基督教时期的战士希望遭遇迅速而短暂的死亡，期待在战场上英勇地死去。基督教骑士期待漫长的死亡，这样他们可以知道随后发生的事情，并有时间准备好自己尘世的美德和自己的灵魂。有些人曾经认为作为一种丧葬形式把人吃掉是恰当而且可敬的。另一些人认为将数百万同类锁在集中营里有计划地杀死是合理的。他们的敌人则认为扔下威力巨大的炸弹，在瞬间杀死千百万人是一个好主意。某些死去的人认为自己的灵魂会在新的身体里重生；另一些人认为自己会生活在这个世界之外的另一个世界；更多的人认为什么都不会再发生，死亡是一个大大的句号。

这里的关键是，虽然任何时代的任何人都确实会出生和死去，但他们对这些过程的想法却迥然不同，很难从中发现什么“本质”可供历史学家把握。性（它无论如何不是每个人都会经历的，不管是出于选择还是偶然）甚至更加混乱。任何历史时期都有它自己的观念，以确定年龄、性别、肤色、地位、目的、期限的哪些组合形式是可取的、可能的、可允许的和可敬的。

但今天仍然活着的每一个人也是如此。当然，我们往往根据自己的喜好和偏见聚在一起，我们个人的想象也许没有那么丰富。但在整

体意义上，我们是多元的、复杂的和不寻常的。我在本章开头指出，20世纪的我们不再杀猫并从中取乐。总体而言这当然是对的，但它并非故事的全部。虽然我从未看见它发生过，但我读到了足够多的记载——美国的年轻人用焰火来折磨猫，因为觉得这很有趣——令我怀疑它仍旧存在于现实中。心态的问题——或许也是解决之道——在于，过去的人们不同于我们，正如我们不同于我们自己。在特定的时刻，他们——还有我们——保持着不同的行为模式，历史学家当然可以找出这些模式，但他们既不和我们完全相同，也不和我们完全不同。也许历史学家所能做的事情之一，就是帮助我们反思这一整句话，回顾过去以重新审视现在。

这就提出了我们认为历史是为了什么、我们为何要费心去研究它的问题。下一章，我们将对真相和解释，以及历史何以重要做出进一步的思考。

【注释】

[1] 达恩顿（1939——），当代美国历史学家，著有《屠猫记：法国文化史钩沉》、《启蒙运动的生意》等。

[2] 法语，大致相当于英语中的pussy，既指猫咪（尤其是母猫），又指女性的阴户。

[3] 费弗尔（1878——1956），法国历史学家，年鉴派创始人之一，著有《菲力普二世与孔德省：政治、宗教和社会史研究》、《地理历史学导论》、《莱茵河》、《为历史而战斗》等。

[4] 布洛赫（1886——1944），法国历史学家，年鉴派创始人之一，著有《欧洲社会历史的比较研究》、《封建社会》、《为历史而辩护》等。

[5] 布罗代尔（1902——1985），法国历史学家，第二代年鉴派的代表人物之一，著有《地中海与菲力普二世时期的地中海世界》、《15——18世纪的物质文明与资本主义》等。

[6] 勒华拉杜里（1929——），法国历史学家，第三代年鉴派的代表人物之一，著有《蒙塔尤：1294——1324年奥克西坦尼的一个小山村》、《朗格多克的农民》等。

[7] 美国纽约州东南部的一个村庄，以一年一度的摇滚音乐节而知名，被视为20

世纪60年代美国纵欲享乐主义的象征。

[8] 原文为reading against the grain，指在文字的本义之外解读出新的意义，这里按其字面意思译为“反对谷物的解读”。

[9] 索尔兹伯里的约翰（1120?——1180），英国政治哲学家，著有《论政治制度》。

[10] 原文中的jade在英语中可指疲惫无用的老马，也可以指声誉不佳的荡妇。

第七章

说出真相

1851年5月28日早晨，在阿克伦市^[1]一座拥挤的教堂里，一位自称索杰纳·特鲁斯^[2]的女性站起来，在俄亥俄州妇女权利大会上发表了一番演讲，她过去曾是个奴隶。索杰纳·特鲁斯所说的内容有两种记载。这是第一种（因为篇幅原因而稍做了编辑）：

我可以说几句吗？……我是一个坚持妇女权利的人。我有和男人一样多的肌肉，可以做和男人一样多的工作。我犁地、收割、脱壳、砍伐、除草，哪个男人能做得比这更多？我多次听说过性别平等。我能扛得和男人一样多，也能吃得和男人一样多，要是我能得到那么多食物的话。我和在场的任何男人一样强壮。至于智力，我只能说，要是女人有一品脱而男人有一夸脱^[3]的话——为什么不能让她装满自己的一小品脱呢？你们用不着担心我们拿走太多而害怕给我们权利——因为我们没法拿走比我们的品脱更多的东西。可怜的男人似乎慌乱不堪，不知如何是好。……我听说过《圣经》，知道夏娃让男人犯下了罪孽。好吧，要是有一个女人推翻了这个世界，就给她个机会把它再翻过来吧。那位女士说到耶稣是怎么从不弃绝女性的，她说得对……耶稣是怎么来到这个世界的？是通过创造他的上帝和生下他的女人。男人，你的作用在哪儿呢？……但男人待在一个紧张的地方，贫穷的奴隶要针对他，女人也要针对他，他当然就两面受敌了。

这是第二种记载（也经过了编辑）：

好了，孩子们，这么吵吵闹闹的准是出了什么问题。我想，南

方的黑人和北方的女人都在谈论权利，白人男性很快就会遇到麻烦了。……我不是一个女人吗？看看我，看看我的胳膊……我犁地、播种、把粮食收进粮仓，没有人听得见我说话——我不是一个女人吗？我可以干得和男人一样多，吃得和男人一样多（在我有那么多食物的时候），还要承受责骂——我不是一个女人吗？我生了十三个孩子，眼看着他们大多数被卖去做了奴隶，当我带着母亲的悲痛哭喊的时候，除了耶稣之外没人听见——我不是一个女人吗？当他们谈论头脑[智力]的时候，是怎么看待女人的权利或黑人的权利的呢？要是我的杯子只能装一品脱，而你们的可以装一夸脱，你们为什么不让我们把小小的一半容器装满呢？……那个穿黑衣服的小个子男人[一位牧师]，他说女人不能有和男人一样的权利，因为耶稣不是女人。你的耶稣是从哪儿来的？……从上帝和一个女人。男人跟他毫无关系。

第一段记载是由马里厄斯·鲁滨逊写下来的，他是编辑塞勒姆市的《反奴号角》的一位白人男性。他记录的版本于1851年6月发表在该报上。第二段记载于1863年4月发表在另一张报纸——纽约的《独立报》上，记录者是一位白人女性作家弗朗西丝·达纳·盖奇。两个版本还为特鲁斯的演讲描述了不同的听众。鲁滨逊（实际上还有其他资料）显示的是支持呼吁妇女权利者的一场集会，与会者怀有敬意地倾听着。盖奇说的却是由傲慢的男性和羞怯的女性所组成的充满敌意的人群，其中有些人不想将奴隶制和种族问题与对妇女权利的呼吁联系起来。那么，哪一种记载才是真相呢？

前几章还有其他的问题尚未解决：历史学家能否理解和接近过去的生活？他们写下的故事是否是“真实的故事”？历史的意义会是什么？我想我们在结束这本小书之前可以实现这些诺言，我们可以从尝试回答上述问题开始。

约1797年，索杰纳·特鲁斯在纽约州的阿尔斯特县生于伊沙贝拉·范·瓦格伦的家中。她是一个奴隶家庭的孩子，主人是一名曾在美国革命中参战的上校。大约三十岁时她成了一位自由女性，虽然她的孩子们仍然是奴隶。她虔诚地信奉宗教，不识字，但显然具有坚强的个

性。1843年，她开始使用响亮的新名字，参加了废奴运动、美国内战和争取妇女权利的斗争。她的详细生平见于其口述自传《索杰纳·特鲁斯自述》，该书出了好几个版本。她在世时已经成了一位知名女性（见过三位不同的美国总统），成了非裔美国人的反抗意识和女性主义声明的象征，现在主要因“我不是一个女人吗？”的演讲而被人们记住。

我们还关于19世纪奴隶和曾经是奴隶的那些人的生活的其他记载，许多是由那些人自己记下或口述的。这样，人们也许会试图重建当时美国黑人的心态——一种共有的思想和语言模式，从而确定阿克伦演讲的哪一种记载更符合这一模式。这会让我们倾向于盖奇的记载：它是用方言写成的（因为一个不识字的黑人妇女肯定不会说第一段记载中那种准确的英语），它“可信地”缺乏对“智力”之类抽象概念的了解，它还回荡着口头表演那诗歌般的回响——“我不是一个女人吗？”这和美国黑人的宗教布道传统有所关联。

但把心态作为一个概念的问题在于，它会削平一切差异，将复杂的人类特性浇铸成一幅某时某地的“常态”画面。这些“常态”要素不可避免地会被从资料，通常是写下来的文献资料中提取出来，它们本身就代表了人们如何说话、思考和行动。历史学家内尔·埃尔温·佩因特^[4]——索杰纳·特鲁斯的传记作者——告诉我们，特鲁斯通常并不喜欢用方言记录她说的话。我们或许认为与发音一致的拼写方式代表着真实，特鲁斯却怀疑它贬低了自己不得不说的话的意义。确定阿克伦演讲的第二种记录是真实的——因为它看起来更像是我们所期待的一位未受教育的黑人妇女所说的话——就是将个体的索杰纳·特鲁斯熔入“黑人妇女”这个熔炉，而没有问自己是如何会有这种期待的。不是说不能尝试对心态进行更微妙、更敏感的重建，而是说假设只有一种不变的模式是危险的。心态会使变化和差异变得模糊，它还会隐藏斗争和冲突的存在。索杰纳·特鲁斯所从事的正是这样一种斗争：在内心深处，促使白人男性以不同的方式思考性别和种族。



图19 索杰纳特鲁斯

要确定哪种记载是真实的，要理解作为历史行动者的索杰纳·特鲁斯，就会发现历史学家在两种规则之间进退维谷。一方面是对过去事件的想象性重构：询问他（她）自己“如果我在那座教堂里，我会听见说了些什么？它对我来说意味着什么？”另一方面是冷酷的侦探：质询资料“你们哪一个在对我说谎？”英美历史学家喜欢把这种二分法描述为作为艺术的历史和作为科学的历史之间的冲突，询问我们的主题究竟属于哪一个阵营。但这是并且总是一个愚蠢的问题，它任意曲解了艺术和科学这两者的性质，假装后者不包括想象或领悟，而前者不具备严密的观察或系统的技巧。它还分裂了两种类型的知识：以意义和理解为基础的真相，和以呆板的事实和平庸的“真实”为基础的真相。换言之，它是在问一个古老的问题：历史知识是主观的（依赖于观察者）还是客观的（独立于观察者）？

如果我们采用“侦探”的立场，也许会认为阿克伦演讲的第一种记录是真实的。它的撰写时间与事件最为接近，作者很熟悉索杰纳·特鲁斯并对语言很敏感，所以（如佩因特所说）不太可能漏掉那个由漂亮的短句“我不是一个女人吗？”组成的四叠句。通过对证据做这样的细致分析，现在大多数历史学家认为鲁滨逊的记载是真相。

然而，历史学家作为侦探的形象（它深受一代代作家的热爱）忽略了犯罪故事的最后一个篇章：法庭现场。侦探力图确定哪种记录是对的、哪种是错的，但只有在陪审团宣布判决以后故事才算完成。因为面对真相与谎言之战的观众也得确定相互冲突的故事的意义所在。在历史中和在法律中不一样，同一事例可以重新尝试许多次。这暗示着两件事情：首先，事实与意义之间的对立是不能成立的，因为没有任何“事实”和“真相”可以在意义、解释、判断的语境之外被说出；其次，真相从而是一个一致同意的过程，因为什么成为“真相”（什么被承认是“真实的故事”）有赖于同侪的普遍（如果不是绝对的话）接受。

有可能，鲁滨逊对索杰纳·特鲁斯演讲的记载比盖奇的诗化版本更加准确。但盖奇的重述也许抓住了那位妇女的一些不同的方面：她是如何行动的？与她熟识的人是如何理解她的？然而，最终我们还是不

知道。历史学家可以想象他（她）自己回到那座教堂，可以带着一切必需的勤奋、谨慎和开放的同情对资料进行考察。但他（她）不可能真的在那儿。就算他（她）能做到，也不能保证历史学家从特鲁斯的嘴里听到的内容，与每一个听众自以为倾听到的内容完全一致。正如每一位侦探和历史学家所知，完全一致的记述通常表明写作时的串通，而不是独立的报道。鲁滨逊和盖奇的记录在特鲁斯所说的大部分内容上是一致的，尽管它们在主题的顺序和使用的语言方面有所差别。所以，这里我们要处理的是情感和意义的问题。

确定“哪个版本是真实的”，还意味着要把某个版本变成需要抛弃的碎片。但我们愿意将“我不是一个女人吗？”这样美好的东西弃若敝屣吗？这并非建议历史学家不应该追求真相，因为，如果没有别的东西，真实的故事是最有可能说服陪审团做出一致判决的。但有必要指出，如果追求一种唯一的、整体的真相，我们就会使另一些可能的声音即不同的历史陷于沉默。

这不仅仅是一个夸大其词的告诫，因为压制其他历史故事的过程已经延续了两千多年。修昔底德的政治史之塔遮蔽了其他的声音、其他的过去，虽然（我们已经看到）在各个时代都有一些从那些围墙后部分地逃离。然而，这座塔只是在20世纪才开始倒塌，在最近三十年才最彻底地倒塌。现在，政治史和事件叙述跟其他的真实故事一道享有尊崇的地位，那些故事是关于一切时代、地方和文化的绝大多数人民的。社会史从“除去了政治的……历史”（如英国历史学家G.M.屈威廉^[5]曾经描述的那样）变成了一个活生生的、争论不休的、强有力的领域，将马克思主义、人类学家、社会学家和年鉴派的心态结合起来，去理解过去人们的日常生活以及它们如何共同影响着“实际发生之事”。至此应该清楚了，普通民众的行动也能产生“大”事件，正如一小群国王、政治家、统治者等精英分子所做的决定一样：没有乔治·伯德特就没有美洲的殖民化，没有无套裤汉就没有法国大革命，没有索杰纳·特鲁斯就没有奴隶制的废除。

但是社会史又产生了更多的问题。战后时期，女性主义历史学家开始质疑女性是否愿意被纳入“（男）人类”（mankind）这个概念，

开始考察女性是否拥有她们自己的历史。对中世纪和现代早期女性地位的研究，描绘了一个全然不同的故事——女性艰难地逃离男性世界的进步叙事。譬如几乎可以肯定，14世纪末的女性要比她们15世纪末的姐妹们拥有更多的选择、自由和经济独立。妇女史研究计划最初是为了恢复那些“被历史掩盖”的声音，近年来又引发了新的问题：不同时期的两性关系和性别服从模式，以及它们影响其他生活和政治领域的方式。从英国女王伊丽莎白一世控制自己王国的方式，到英国公立学校训练强壮的基督徒小伙子（他们构成了第一次世界大战中的军官阶层），人们对某人“作为”一个女人（其实也包括“作为”一个男人）的言行举止的期待随时间流逝而发生了变化，并对其他的行为模式产生了影响。

特别是在美国，黑人历史学家致力于恢复他们自己过去被掩盖的声音，他们发现存在着大量的证据：不仅有主人对奴隶的控制，也有黑人（无论如何不全是奴隶）自己的歌曲、记述和自传。和性别一样，“种族”——作为一种思考和观察的方式——也成了—一个多产的研究领域，用以考察人们如何理解自己对其他人的征服并使之合法化，以及那些被奴役者、被殖民者是如何处理这种经验的。这些历史试图挑战传统历史的单调声音，不仅要为其他的观点和故事找到一席之地，而且要让历史学家意识到他们是在多么不假思索地想当然。既然历史学家往往为自己质疑一切的能力而自豪，这只会是一件好事。最近的例子是那些考察男女同性恋者的历史学家。考察不同时期人们的性别认同和性行为方式，不仅对发现这些人过去确实存在（例如人们可以在一份中世纪的宗教审判记录里找到对一个同性恋男子的审讯）很重要，也极大地挑战了当代关于何为“正常”和“自然”的假设。举一个明显的例子，古希腊人似乎并不把男人之间的性行为和男女之间的性行为视为两种相反和对立的行为。“同性恋”和“异性恋”这两个词（以及就性行为而言的gay和straight^[6]）对他们来说没有什么意义。

经由这些思想再回到真相的问题，确定一种记载优于另外一种的危险在于，它是为了把“历史”浇铸成一个单一的真实故事。这也是寻求一种“客观的”或“科学的”历史所遵循的逻辑——就其意欲实现的目标而言，它们都是不可能的。这两者都说明了，主观的历史学家（具

有他们自己的成见、阶级利益和性别政治）试图将他们的事件版本作为唯一可能的版本呈现出来。然而，认为历史^[7]中存在单一的真实故事，这一观念仍然具有极大的吸引力，因而也具有极大的危险性。报纸每天谈论“历史”会如何对政治家或事件做出评判，政治家在“历史向我们表明”的基础上为外交政策辩护，全球的战争集团以“他们的历史”为基础证明其杀戮的正当性。这是省略了人的历史——不管过去发生了什么，也不管现在它被用作何意，都要取决于人，取决于人的选择、判断、行为和观念。给过去的真实故事贴上“历史”的标签，是为了让它们看起来是独立于人的参与和作用而发生的。

不过，上述说法绝不意味着历史学家应该放弃“真相”，仅仅专注于讲“故事”。历史学家必须坚持做资料允许做的事情，并接受它们所不允许的。他们不能创造新的记载，或者压制与自己的叙述不一致的证据。但正如我们所见，即使遵循这些规则也不能解决过去所留下的每一个谜团，不能产生一个单一而简单的事件版本。如果我们能接受“真相”（truth）并不要求一个大写的T，而且并不是外在于人类生活和行为而发生的话，我们就可以尝试在其偶然的复杂性的意义上说出真相——或者其实是许多个真相。任何其他做法，都不仅辜负了我们自己，也辜负了过去的声音。在讲述索杰纳·特鲁斯的故事时，我们很好地说明了为什么鲁滨逊对其阿克伦演讲的记载可能更加准确（对我们得出这一判断的过程做了解释），但我们还应该讲述盖奇版本，将二者同时置于更广泛的“真相”之下：那位杰出女性的语言和行为意味着和将要意味着什么。我们还要指出自己不知道和无法知道的东西：倾听索杰纳·特鲁斯的口头诗歌所产生的魔力，可以被报道，却无法被重建。死去的声音，也必须允许它们保持沉默。

我在这里提出的建议有点复杂，但其重要性需要仔细解读。放弃“真相”和一种历史的观念不会导致绝对的相对主义，后者认为事件的任何版本都和任何其他版本同样有效。例如，它不会为那些否认大屠杀曾经发生的骗子和空想家们提供支持。纳粹有计划地杀害过六百万人的证据是压倒性的。试图争辩说它从未发生过，是在亵渎过去的声音，压制对这一被扭曲的论点不利的证据。对于那些不那么使人忧虑的例子来说也是如此：放弃“真相”不等于放弃准确性和对细节的

关注，例如，认为新世界的殖民化从未发生过的看法同样是站不住脚的。否认殖民化在某种程度上是以大量土著美洲人的过早死亡为代价的，也不能成立。

然而，争论大屠杀意味着什么却更为复杂。对这一问题的一致看法确实很强大，所以我们都知道大屠杀是一种令人震惊的罪恶行径。我们可以有根据地断定，它是人类曾经对自己的同类所犯下的最邪恶的罪行。但就算同意这一判断，我们也得当心这是否会阻止自己进一步提问，从而把大屠杀变成一种不仅是道德上而且是研究上都无法逾越的障碍。例如，这一可憎的行为是由谁犯下的？如果我们的答案是“阿道夫·希特勒”，我们就会忽略那些积极参与或被动卷入这一罪行的德国人、奥地利人、法国人、瑞士人和其他人等。如果我们仅仅考察德国的反犹太主义，我们就会遮蔽这一时期其他国家内部的反犹太主义和法西斯主义因素（例如战前由奥斯瓦尔德·莫斯利领导的英国法西斯主义者）。这些复杂性并没有减轻在德国集中营里所犯下的罪行的恐怖性和残暴性，但它们有望引导我们更好地理解人类（而不是怪物）能够做出些什么。更好地理解我们自己。

那么，如果历史是如此复杂、如此困难而且不完全可靠，为什么还要研究它呢？历史为什么重要呢？有时人们会说，我们研究历史是要为现在获取教训。这种说法使我感到吃惊，它是有问题的。如果这样说是指历史（或历史）为我们提供了有待学习的教训，我至今还未看到任何人在课堂上专心致志地学习教训的例子。不考虑其他事情，如果这些教训（模式、结构、必然结果）存在的话，它们会允许我们预测未来。但它们没有；和以前一样，未来仍然是晦暗不明和令人激动的。但是，如果我们说的是过去为我们提供了吸取教训以供思考的机会，我会更加信服。回想人类过去所做的事情——坏的和好的——为我们提供了例证，我们可以借此思考自己未来的行为，正如对小说、电影和电视的研究一样。但是，想象过去事件所拥有的具体模式可以为我们的生活和决定提供样板，就是将一种无法实现的确定性希望投射到历史上去。

本书开头提到的另一种看法是，历史为我们提供了一种认同，正

如记忆之于个人一样。这作为一种现象当然是对的：不同的群体，从信仰新教的北爱尔兰人到因纽特人，都把过去的事件作为其集体认同的基础。但它也是一种危险，欧洲不同种族群体之间的血腥冲突充分证明了这一点。我们可以将自己的认同部分地诉诸过去，但是为过去所束缚则意味着失去我们的某些人性，失去做出不同选择的能力和选择认识自我的不同方式的能力。

有时人们还认为，历史可以向我们展现关于人类状况的某些深刻而根本的洞见；通过审视过去，我们可以发现自己生活的某种内在脉络。兰克的“仅仅说出事实是怎样的”，也可以被转换成“仅仅说出本质是怎样的”。历史学家长期承担着这样的工作：探测人性、上帝、形势、法律等事物的“本质”。但“本质”对我们今天有任何意义吗？我们相信在不同的人们和时代之间存在任何“本质的”联系吗？如果相信，那是因为我们希望展示普遍的人权，希望牢牢把握住体面和希望。我们也应该如此。但是在这里，历史学家没有，也不应该有太多的用处：历史学家可以提醒我们“人权”正如“自然法”、“财产”、“家庭”等概念一样，是一种历史的创造（尽管如此，它却并非不“真实”）。“本质”会让我们遇到麻烦，就像当我们相信“（男）人”（man）这个术语总能代替“女人”，或者认为不同的“种族”有其内在的特征，或者想象我们的政治和统治模式是唯一正确的行为模式时那样。所以历史学家可以从事另一种工作：提醒那些寻求“本质”的人意识到为它必须付出的代价。

我想提出另外三个理由，来说明为何要研究历史，历史何以重要。首先仅仅是“乐趣”。研究过去时有一种愉悦，就像研究音乐、艺术、电影、植物学或天文学一样。我们有些人能从这些事情中得到快乐：阅读古文献，凝视古画，发现某个与我们自己不完全一致的世界。我希望，就算没有别的价值，这本简短的导论也能让你享受某些历史要素的乐趣，希望你在与吉扬·德罗兹、洛伦佐·瓦拉、利奥波德·冯·兰克、乔治·伯德特和索杰纳·特鲁斯的会见中获得愉悦。

由此出发，是我的第二个理由：将历史作为某种思考的工具。研究历史必定意味着将自己带出当前的环境，探寻一个不同的世界。这

不能不让我们更好地了解自己的生活和环境。考察过去的人们如何以不同的方式行事，为我们提供了一个机会去思考我们如何行事、我们为何采用这种思维方式、我们对哪些事情想当然或一味相信。研究历史是为了研究我们自己，不是因为要从过去的世纪中折射出难以捉摸的“人性”，而是因为历史使我们感到非常欣慰。造访过去在某种程度上就像造访一个异邦：他们做着某些相同的事情和某些不同的事情，但他们首先让我们更加了解我们称为“家乡”的地方。

最后是我的第三个理由。同样它和前面两个理由相联系：以不同的方式思考自我，推断我们人类作为个体是如何“产生”的，也是为了认识到以不同方式行事的可能性。这将我带回了本书第一章的一个观点：历史是一种论辩，而论辩提供了变化的机会。当某些独断论者声称“这就是唯一的行为过程”或者“事情一直就是这样”的时候，历史允许我们提出异议，允许我们指出总是存在许多行为过程、许多存在方式。历史为我们提供了拒绝服从的工具。

我们必须结束这本小书了。既然已经做了介绍（“读者，这是历史；历史，这是读者”），我非常希望你们相互之间继续熟识下去。

有一位我非常钦佩的作家，一个叫蒂姆·奥布莱恩^[1]的美国小说家。他曾作为士兵在越南待过，他的作品力图表明讲述一个“真实的战争故事”的可能性和不可能性，以及它意味着什么。他比我自己更好地领会了那个短语中的悖论有多么重要。那么，我们就把最后一句话送给他吧：

“但这也是真的：故事能够拯救我们。”

【注释】

^[1] 美国俄亥俄州东北部的一座城市。

^[2] 特鲁斯（1797——1883），美国著名废奴主义者和女权主义者，原名伊莎贝拉·鲍姆弗里（Isabella Baumfree），后改用此名，姓Truth意为“真理”，名Sojourner意为“旅居者”。

^[3] 品脱和夸脱均为美制液量或干量单位，1夸脱等于2品脱。

[4] 当代美国历史学家，著有《索杰纳·特鲁斯生平：一个时代的象征》等。

[5] 屈威廉（1876——1962），英国历史学家，著有《英国社会史》等。

[6] gay指同性恋，straight指异性恋。

[7] 原文为了表示强调，History的第一个字母H是大写的，译文中以楷体表示。

[8] 奥布莱恩（1946——），美国小说家，著有《恋爱中的猫》等。

索引

A

d'Ablis , Geoffroi 若弗鲁瓦·达布利斯

Adams , Douglas道格拉斯·亚当斯

Alexander the Great亚历山大大帝

America 美洲

anthropology 人类学

antiquarians 古文物学家

archives 档案（馆）

Area , Guilhem de and Pierre de 吉扬·德·阿雷亚和皮埃尔·德·阿雷亚

Augustine of Hippo 希波的奥古斯丁

Autier , Pierre and Guilhem皮埃尔·奥捷和吉扬·奥捷

B

Baudouin , François 弗朗索瓦·博杜安

bias 偏见

birth 出生

Bloch , Marc马克·布洛赫

Bodin , Jean 让·博丹

Bollandists 博兰德会修士

Braudel , Fernand 费尔南德·布罗代尔

Brooks , Matthew 马修·布鲁克斯

Bruges , Galbert of 布鲁日的加尔伯特

Burdett , George 乔治·伯德特

Burdett , Mrs 伯德特太太

C

Camden , William 威廉·卡姆登

capitalism 资本主义

Carlyle , Thomas 托马斯·卡莱尔

cats 猫

Cathars 纯洁派教徒

Catholicism 天主教

Charles I of England 英王查理一世

chorography 地志学

chronicles 编年史

Cicero 西塞罗

Comnena , Anna 安娜·康尼娜

Contat , Nicholas尼古拉斯·孔塔

Cromwell , Oliver奥利弗·克伦威尔

cultural history文化史

see also另见history历史（学）, gender 性别

custom习俗

D

Darnton , Robert罗伯特·达恩顿

death死亡

Déjean , Guilhem吉扬·德让

democracy民主

‘Donation of Constantine’《康斯坦丁赠礼》

E

Earle , John约翰·厄尔

Edward the Confessor忏悔者爱德华

Elizabeth I of England英王伊丽莎白一世

English Civil War英国内战

Enlightenment启蒙运动

Eusebius优西比乌斯

evidence证据

see also 另见 sources 资料

F

Febvre , Lucien 吕西安·费弗尔

feminist history 女性史

feudalism 封建主义

Fichte , Johann 约翰·费希特

Florence 佛罗伦萨

football 足球

forgery 伪造品

French Revolution 法国大革命

Froissart , Jean 让·傅华萨

G

Gage , Frances Dana 弗朗西丝·达纳·盖奇

gender 性别

Gibbon , Edward 爱德华·吉本

Goldman , Emma 埃玛·戈德曼

Gorge , Thomas 托马斯·戈吉

Gossman , Lionel 莱昂内尔·高斯曼

Grand Narratives 宏大叙事

H

Hartley , L.P.L.P.哈特利

heresy异端

Herodotus希罗多德

historians 历史学家

as arbitors作为仲裁者

as detectives作为侦探

and professionalization与职业化

see also另见cultural history 文化史 , feminist history 女性史

historiography 历史编纂 , his

tory历史（学） , political history

政治史 , social history社会史

historiography历史编纂

history 历史（学）

Annales history年鉴

as an argument作为论辩

and causation与原因

and chance与偶然性

and climate与气候

and culture与文化

and economics与经济（学）

and 'facts'与“事实”

and geography与地理（学）

and God与上帝

and language与语言

and memory与记忆（力）

and mentalité与心态

and narrative与叙事（叙述）

and nationalism与民族主义

and objectivity与客观性

and politics与政治（学）

and the reader与读者

and rhetoric与修辞

and science与科学

and society与社会

and synthesis与综合

see also另见cultural history文化史，feminist history 女性史，Grand Narratives宏大叙事，historians历史学家，historiography历史编纂，interpretation解释，past过去，political history政治史，social history 社会史，truth真相

Hobsbawm , Eric埃里克·霍布斯鲍姆

Holocaust大屠杀

Hübner , Johann约翰·许贝纳

Hume , David大卫·休谟

I

Illyricus , Flacius弗拉西乌斯·伊利里库斯

inquisition宗教审判，宗教法庭

insults侮辱性语言

interpretation解释

and ‘Great Men’与“伟人”

and idea of ‘origins’与“起源”的观念

and patterns与模式

and ‘providence’与“天意”

see also另见cultural history文化史，Grand Narratives宏大叙事，history 历史（学），political

history 政治史，social history 社会史，truth 真相

L

Languedoc朗格多克

Larnat , Philippe de 菲利普·德拉纳特

Laud , William威廉·劳德

Le Roy Ladurie , Emmanuel 伊曼纽尔·勒华拉杜里

literacy识字

Luther , Martin马丁·路德

M

Malmesbury , William of 马尔梅斯伯里的威廉

Marx , Karl卡尔·马克思

Massachusetts 马萨诸塞

Mennochio梅诺乔

Michelet , Jules朱尔·米什莱

Momigliano , Arnaudo阿纳尔多·莫米利亚诺

N

Nabonidus那波尼德斯

Norfolk and Norwich Record Office 诺福克和诺里奇档案馆

Norman Conquest诺曼征服

numismatists古钱币学家

O

Old Testament 《旧约》

Orosius奥罗修斯

P

Painter , Nell Irvin内尔·埃尔温·佩因特

paleography古文书学

past 过去

as a foreign country作为异邦

and 'human nature'与“人性”

providing lessons 提供教训

and periodization 与分期

and progress与进步

perceptions of time时间感

philology文献学

Piscataqua匹斯卡塔夸

political history政治史

protestantism新教

see also另见Luther路德 , Refor

mation宗教改革

Public Record Office , London伦敦公共档案馆

Pyrrhonism皮浪主义

R

race种族

Ranke , Leopold von利奥波德·冯·兰克

Reformation宗教改革

Renaissance文艺复兴

Richard III of England英王理查三世

Robinson , Marius马里厄斯·鲁滨逊

Rodes , Guilhem de吉扬·德·罗兹

S

Salisbury , John of 索尔兹伯里的约翰

Sallust萨卢斯特

sex性

Sidney , Sir Phillip菲利普·锡德尼爵士

slavery奴隶制

social history社会史

sources资料

Southern , Richard理查德·萨瑟恩

Springsteen , Bruce布鲁斯·斯普林斯汀

T

Thucydides 修昔底德

Tillet , Jean du 让·杜·蒂耶

truth 真相

and consensus 与一致同意

and subjectivity 与主观性

and ‘true stories’ 与“真实的故事”

Truth , Sojourner 索杰纳·特鲁斯

U

Underdown , David 戴维·昂德道恩

Underhill , Captain 昂德希尔上尉

V

Valla , Lorenzo 洛伦佐·瓦拉

Villani , Giovanni 乔万尼·维拉尼

Voltaire 伏尔泰

W

wheel of fate 命运之轮

Winthrop , John 约翰·温思罗普

witchcraft巫术

Y

Yarmouth Assembly Book 《雅茅斯议会记事簿》

A Very Short Introduction

牛津通识读本

克尔凯郭尔 Kierkegaard

[英国] 帕特里克·加迪纳 / 著

刘玉红 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

克尔凯郭尔/ (英) 加迪纳 (Gardiner , P.) 著 ; 刘玉红译.——
南京 : 译林出版社 , 2013.6

(牛津通识读本)

书名原文 : Kierkegaard : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3273-4

I.① 克... II.① 加... ② 刘... III.① 克尔凯郭尔 , S. (1813 ~
1855) - 哲学思想-研究 IV.① B534

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219847号

Copyright © Patrick Gardiner 2002

Kierkegaard was originally published in English in 2002.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 克尔凯郭尔

作 者 [英国] 帕特里克·加迪纳

译 者 刘玉红

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2002

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年6月第1版 2013年6月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3273-4

目录

[前言](#)

[缩略语](#)

[序言](#)

[第一章 生平与个性](#)

[第二章 哲学背景](#)

[第三章 一个时代的不道德性](#)

[第四章 存在的模式](#)

[第五章 真实性与主观性](#)

[第六章 自由与自我](#)

[第七章 结语](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

前言

克尔凯郭尔的著作涉猎广泛，纷繁复杂，对他的思想进行简短的介绍不是一件容易的事情。我没有试图涵盖其全部思想的不同方面，而是觉得着重介绍与他那个时代的学术和文化主题最有关联的方面比较好。走笔之间，我努力追溯促使他形成自己关于伦理和宗教地位的独特观点的种种因素，同时指出他对后来的思想史在哪些方面产生了影响——我们虽然没有及时认识到这些影响，它们却是重要的。本书内容有限，无法讨论他的其他许多作品，包括他对宗教生活之本质最为直接的论述，而他认为人们应该理解这一本质。

本书第四章的部分内容来自我几年前在英国电影学院所作的一次演讲，演讲内容已经发表。在本书中，这些内容已经作了相当的修正和改动。

缩略语

本书在提到克尔凯郭尔的作品时，使用以下的缩略语^[1]：

CA 《焦虑的概念》，R.童特和A.B.安德森译，普林斯顿大学出版社，1980年。

CUP 《最后的非科学附言》，D.F.斯温森和W.劳里译，普林斯顿大学出版社，1941年。

EO 《非此即彼》，两卷，D.F.斯温森、L.M.斯温森和W.劳里译，普林斯顿大学出版社，1959年。

FT 《恐惧与颤栗》和《重复》，H.V.宏和E.H.宏译，普林斯顿大学出版社，1983年。

J 《索伦·克尔凯郭尔日记》，A.德鲁译，牛津大学出版社，1938年。

PA 《当今时代》，A.德鲁译，丰塔纳图书馆，1962年。

PF 《哲学片断》，D.F.斯温森译，H.V.宏校订，普林斯顿大学出版社，1962年。

PV 《吾书之观点》，W.劳里译，哈珀和罗出版社，1962年。

SD 《致死的疾病》，H.V.宏和E.H.宏译，普林斯顿大学出版社，1980年。

SLW 《人生道路的各个阶段》，W.劳里译，索肯图书，1967年。

【注释】

[1] 为方便读者阅读，译文中用中文书名代替原文的缩略语。——编注

序言

刘放桐

译林出版社约我为他们即将出版的帕特里克·加迪纳的《克尔凯郭尔》一书写个序言。我翻阅了该书清样，感到这是一部介绍克尔凯郭尔哲学思想的优秀著作，值得向读者推荐。

本书英文原版是牛津大学出版社“牛津通识读本”丛书中的一种，副标题为“非常简短的导论”。但作者对克尔凯郭尔思想的介绍实际上超出了“简短的导论”的范围。他从克氏的思想理论背景（特别是休谟、康德、黑格尔等人的理论）、其思想的形成过程（包括与费尔巴哈、马克思等同时代思想家的对比）和基本理论倾向以及对存在主义等往后西方哲学的影响等方面对克氏哲学作了全面、系统和具体的阐释，可以说是一部相当完整的关于克尔凯郭尔的论著。克尔凯郭尔的思想体系相当复杂，他怪诞的个性以及隐喻和非逻辑的文风更增加了对他的理解的困难。但是本书作者对克尔凯郭尔的理论作了清晰的梳理，读者从本书的各章节中不难领悟克氏有关思想的脉络。作为一部通俗著作，本书的写作很是成功。正因为本书各个章节对克氏哲学的主要内容都已有清楚的介绍，我在此不拟全面提及，仅想结合克氏的生平活动及他反黑格尔主义的基本理论倾向，从西方哲学近现代转向的角度谈一下对他的评价问题，供读者们参考。

索伦·奥比·克尔凯郭尔（Søren Aabye Kierkegaard，1813——1855）是19世纪上半期的丹麦哲学家和神学家，但他在哲学和宗教上又都具有明显的反传统和反潮流个性。这种个性与他的家庭环境和个人生活经历有一定联系，但更重要的是适应了所处时代酝酿着的西方哲学从近代到现代转向的历史潮流。

克尔凯郭尔出身于一个虔诚的基督教徒家庭，其父一直严格以旧约的精神治家，使整个家庭弥漫着浓烈的宗教气氛。他虽因经商致富，但常为贫穷时诅咒过上帝以及有过通奸行为而自认有罪，担心上

帝惩罚，惶惶不可终日。后妻和五个子女先他逝世，更使他备感震惊，深信这是上帝特意使他领受无穷的痛苦和孤独。他的这种阴暗低沉的心态对小儿子索伦产生了深远的影响。索伦有先天生理缺陷，体弱多病；他虽然聪颖过人，但生性孤僻内向，行为怪诞，以致同其父一样终生都为有罪和受惩的宗教情感支配。他后来在日记中谈到：“我早年的全部生活环境笼罩在最黑暗的忧郁以及最阴沉的压抑的迷雾里，竟至于弄成我现在的样子，实在是没有什么奇怪的。”^[1]

克尔凯郭尔1830年进哥本哈根大学学习神学、哲学和文学，他对戏剧、音乐也有浓厚兴趣，但这些并未改变他为恐惧和颤栗支配的反常心态。1836至1837年间他曾一度沉醉于放浪形骸的生活，然而这并没有使他摆脱阴沉心态，反而带来更大的精神空虚，使他重新陷入了恐惧和绝望之中。1838年其父死后，他本来可以摆脱父亲的影响，开始自己的精神生活；当时与一位叫雷吉娜的姑娘的交往，也燃起了他追求新生活的热情。然而1840年他们订婚后不久，他重又为恐惧和忧郁情绪支配，感到在献身上帝与步入婚姻之间只能二者择一，一年以后遂解除婚约。以后他的生活更为孤僻，心态也更为反常，甚至近乎疯狂。克尔凯郭尔正是在这种精神状态下从事哲学、神学及文学等研究和创作的。这使他必然与西方近代哲学的理性主义传统迥然相异。1841年他在完成硕士论文《论讽刺概念》后曾去柏林听谢林的反黑格尔的课。他不仅反对黑格尔的绝对理性主义体系，也认为谢林思维混乱，其形而上学软弱无力。1842年5月他回到哥本哈根，靠所得遗产过活。从这时起到1846年完成了其最主要哲学著作。晚年他几乎将全部精力转向宗教，写了大量宗教论著。但正像在哲学上反对传统的理性主义一样，他在宗教上也反对对宗教神学作理性论证的潮流，并由此与官方教会发生过激烈冲突。

克尔凯郭尔被认为是使欧洲哲学发展发生近现代转型的重要人物之一。他所实现的转型的主要内容就是以孤独的、非理性的个人存在取代脱离人的客观物质或理性意识的存在来当做哲学研究的主要内容，以个人的非理性的情感活动，特别是厌烦、忧郁、绝望等悲观情绪代替感性或理性认知，特别是代替黑格尔主义的纯思维、理性和逻辑来作为揭示人与世界及上帝的真谛的出发点，而这也正是他的全部

哲学和宗教研究的出发点。

克尔凯郭尔哲学的某些内容被认为得自他个人反常的、非理性的经验，其中有的甚至还带有他个人的自传色彩。然而更为重要的是他受到欧洲，特别是德国哲学发展中的非理性主义潮流的强烈影响。这种潮流自19世纪以来日益明显，甚至有取代传统理性主义之势。在克氏开始活动的19世纪40年代，曾在德国哲学中占统治地位的黑格尔主义迅速衰落，受到了来自不同方面的批判，其中就有叔本华、后期谢林等人从非理性主义立场进行的批判。黑格尔学派也由之分化解体。青年黑格尔学派越来越倾向于用非理性主义精神来重新解释黑格尔；对当时德国思想发生过相当大影响的德国浪漫主义作家也有此倾向。欧洲和德国哲学中的这种非理性主义思潮在丹麦也产生了很大影响，并深深地吸引了克尔凯郭尔。他对谢林之把实在当做个人伦理上的实在的论述，以及德国浪漫主义者企图在孤独的个人的主观体验中去把握真正的实在和内在的无限性的观点都极为赞赏，并把它们与基督教传统中的非理性主义方面联系起来。他的哲学正是欧洲哲学和宗教中的非理性主义思潮发展的产物。

克尔凯郭尔明确地把自己的哲学与传统哲学对立起来，特别是把对以黑格尔为代表的理性主义的批判当做自己哲学的根本方向。对黑格尔主义的批判几乎成了他全部著作的一根轴线。他认为，黑格尔哲学的根本错误在于把逻辑必然性当做实在的统一性的最高原则以及理性和实在的统一性的保证，并由此陷入了“客观主义”。因为黑格尔把纯逻辑，即纯思维或者说客观精神当做一个具有普遍性和必然性的统一整体和封闭的系统，当做唯一真实的存在，并企图由此推论出其他领域的一切。世界无非是这种客观精神的必然显露，一切具体的、特殊的存在无非是这个普遍存在的实例，是这个整体中的某一阶段中的某一成分。按照这种观点，个人的存在也是被决定的，因为个人也无非是这种普遍的、纯思维的偶然的表现。人的自由是一种被理解了必然性，人的道德和宗教情感是普遍理性的附属品。这样人实际上失去了自己的自主性和独立性，失去了作出决定和进行选择的可能性，失去了自己的个性和自由，从而也将使自己忘却了对所发生的事件的责任，取消了个人从伦理上对待自己和世界的可能性。黑格尔哲学是

一种用思想整体来牺牲个人、使人非人化的哲学，是对人的地位和尊严的一种蔑视。

值得提到的是：克尔凯郭尔在批判黑格尔时，竭力驳斥老年黑格尔派把黑格尔的体系看做是对基督教的充分论证的观点。后者认为，基督教并不认为理性和信仰这两种因素是人类精神的两种相互对立和排斥的东西。尽管它们各有特点、不能相互取代，但它们有着必然的联系，形成为人类精神和意识的一个统一整体。从圣保罗开始，基督教就力图将希腊的理性文化与犹太的信仰文化融为一体，而这种努力在黑格尔体系中得到了最后的完成。黑格尔哲学是对基督教信仰的一种思辨的论证。克尔凯郭尔认为黑格尔主义对基督教和宗教生活以及信仰本身的思辨论证完全是虚妄的。其全部论证都犯了亚里士多德在《前分析篇》中早已指出的循环论证的错误，即把待证明的结论当做前提。黑格尔待证明的结论是他的纯逻辑体系的统一性和实在性，然而他却总是把这种统一性和实在性当做他的整个论证的前提。这样他的论证必然似是而非。

克尔凯郭尔如同黑格尔一样企图把具有单一性和偶然性的个别存在与绝对或上帝联系起来，但两人在建立这种联系上方向相反。黑格尔认为唯一真实存在的是作为纯逻辑、纯思维的绝对，从而企图用逻辑必然性来建立这种联系。克尔凯郭尔则认为真正作为绝对存在的是超越理性思维和逻辑的上帝。每一个人的真正存在和自由是在上帝面前的存在和自由，它们的获得不是依靠理性和逻辑，而是依靠人与上帝的直接（没有中介）接触，即个人以自己独特的方式对上帝的内心体验，或者说作为可能性存在的人自主和自由地趋向上帝的活动。

总的说来，克尔凯郭尔对黑格尔的批判是围绕着可能性与必然性、个别存在与绝对（上帝）、信仰与理性等之间的关系来进行的。从克尔凯郭尔驳斥老年黑格尔派关于黑格尔主义是对基督教的最后证实这一观点来看，他的批判似乎是一种护教论意义的批判。然而，克尔凯郭尔批判的是对理性和逻辑必然性的崇拜，他在强调可能性优先的名义下强调人的非理性存在的意义以及人的个性和自由。从这种意义来说他的批判可谓改变了黑格尔哲学所体现的理性主义思维方式，

将西方哲学发展引向后黑格尔时代，也就是现代哲学发展的时代。

在克尔凯郭尔在世及死后的几十年内，他的哲学只流传于丹麦少数崇拜者圈子里。1877年丹麦著名文学批评家布兰代斯（G.M.C.Brandes，1842——1927）对他作过高度的评价。19世纪末20世纪初，他开始受到德、奥等国一些学者的注意。他对传统宗教的反叛为瑞士神学家卡尔·巴特（Karl Barth，1886——1968）等新正统派神学家所称道，他在心理学方面的创新思想受到了弗洛伊德的赞许。但只有当本世纪存在主义在欧洲出现和盛行起来后，由于他的理论成了其重要理论来源，克尔凯郭尔才被视为存在主义的先驱而在西方哲学界享有盛名。法兰克福学派的一些学者也承认他们受到克尔凯郭尔的启迪。存在主义等当代流派被认为继承和发挥了19世纪中期以来西方的非理性主义哲学思潮，作为存在主义先驱的克尔凯郭尔也由此被公认为是这一思潮的重要开创者之一。正因为如此，有的西方思想家认为，“就其一生和著作的影响来看，克尔凯郭尔更多地是属于20世纪，而不是属于他自己那个世纪”。^[2]

2009年3月31日

【注释】

[1] 《克尔凯郭尔日记选》，晏可佳、姚蓓琴译，上海社会科学出版社1992年版，第24页。

[2] J.C.列文斯顿：《现代基督教思想》，何光沪译，四川人民出版社1999年版，第604页。

第一章

生平与个性

不止一次，克尔凯郭尔把天才比做逆风而上的雷雨。提出这个比喻的时候，不知道他是否想到了自己。不过，就他的学术生涯而言，这个比喻倒不失贴切。他像马克思和尼采一样，以勇于反叛19世纪的思想而闻名。他们在各自的著述中有意识地对抗自己那个时代的主流思潮和传统。直至去世之后，他们的重要观点才获得广泛的接受。

就克尔凯郭尔而言，人们对他的接受来得特别慢。他用丹麦语写作，与他同时代的丹麦人认为他是一个“多余的”人，至少他自己是这么看的。或许时人没有读他写的东西，或许他们读了，但误解了其中的内在含义。他于1855年去世，之后不久他的著作就有了德文译本，但开始并没有产生什么影响，只是在第一次世界大战期间和结束后，它们在中欧的影响才变得日益显著。他之所以获得至今仍无可争辩的世界声誉，是因为他的名字首先和存在主义联系在一起，这一哲学运动在20世纪30至40年代闻名于世。作为一位思想家，他可能显得晦涩、充满争议、难以分类。然而，他确实是一个不可忽视的人物。

对于死后的声名，克尔凯郭尔即使能够知道也不会感到奇怪。他自己曾自信地预言了这一点。他说，终有一天，人们将认真研究他的著作，赞赏书中独特而深邃的见解。至于这个预言是不是让他感到纯粹的满足，那是另外一回事。他提到未来世人对自己的重视，只是把这看做一个事件，并非为了孤芳自赏，反倒是一种讽刺的评论。他把将来那些会赞许他的人称为“教授”。换句话说，他在世时那些自鸣得意的学术机构的未来成员正是他痛批的对象。诚然，在这一点上，他的学术生涯愈接近尾声，他的观点便愈发尖锐，这和他对教会的憎恶愈来愈明显是一样的。话说回来，他对学术机构的敌视源自更早的时候他对某种东西产生的深深的怀疑，他认为这种东西对自己那个时代的学术氛围是有害的。这种东西便是被他称为“对客观性的错觉”的成

见。一方面，这种成见用一层层的历史解说和伪科学推理来窒息主观经验的重要核心。另一方面，它喜欢从抽象的理论角度来探讨思想，根本不去考虑这些思想对于具体的世界观有何意义，对于活生生的人所承担的义务有何意义。克尔凯郭尔所有的著述都以这样或那样的方式证明了个体在面对这些倾向时需要强化自我的完整性，而他自己的个人生活可以说就例证了这一点。他的创作和他作为个体的存在相辅相成，不可分离，二者的关系忠实地记录在他浩繁的日记中。克尔凯郭尔二十一岁开始写日记，这些生动的文字有助于我们了解他奇异而复杂的个性中那迷宫般的隐秘之处。

索伦·奥比·克尔凯郭尔于1813年5月5日生于哥本哈根，是家里的第七个孩子。父亲米凯尔·佩德森·克尔凯郭尔是一个退休的针织品商人，年轻时是个农奴，后来获得自由人的身份。之后，通过自己的努力，也因为从一个叔叔那里继承了一笔价值不菲的遗产，他成了一个富人。在第一个妻子过早去世后，他娶了亡妻的女仆，生下克尔凯郭尔。母亲是个文盲，在儿子的成长过程中，她起的作用并不明显。相反，父亲对他产生了极大的影响。父亲自学成才，做生意十分精明，同时，他还是个虔诚的路德教会信徒，笃信义务和自律。克尔凯郭尔曾回忆，小时候，父亲要求他“绝对服从”自己。不过，令他印象最深的却不是这一点。父亲相信自己和他的家庭生活神秘的诅咒之下，尽管物质生活丰裕，但他时时认为会遭到上天的惩罚。父亲的这些思想使克尔凯郭尔生活在阴郁和宗教的罪感之中，这对他日后的生活产生了很大的影响。这个做儿子的曾在其日记中回顾道，“从很早的时候开始，这一黑暗的背景便成了我生活的一部分”。他记得，“父亲使我的灵魂充满了恐惧，还有他那可怕的忧郁，以及我没有记下来的这种父子关系中所有的事情”（《日记》第273页）。



图1 克尔凯郭尔像，作者不明。

在任何时候，他从不低估困扰自己的残疾和困难。不过，还是有人说他从小被当成一个“疯子”来培养，这些尖锐的话让我们不难理解为何克尔凯郭尔对自己的成长方式颇有微辞。即便人们说这样的话是因为他的父亲，他对这个男人的感情仍是矛盾的：父亲活跃的——哪怕是怪异的——想象力令他着迷，父亲的才智和雄辩令他印象深刻。他在记忆中对父亲怀有深沉的认同感，这种认同感奇怪地糅合了敬爱与惧怕。

克尔凯郭尔儿时的一个伙伴称他在家里的生活是“严格与怪异”的神秘交融，而在私立学校的学习也没有让他获得多少解脱。他是一个男孩，可身体羸弱，行动笨拙。他认为自己的外表毫无魅力，对此他

又极为敏感。于是他从不参加体育活动，经常成为别人欺负的对象。不过，在别的方面，他可毫不示弱。很快，他发现自己智力超群。后来他承认，当受到威胁时，这一点成了有效的自卫武器。他言辞锋利，容易伤人，尤其善于发现他人的弱点。据传，他擅长揶揄，喜欢挑衅，能把他的同班同学说得直掉眼泪。结果，他和周围的人变得疏远起来，成了一个孤独内向的人，令人忧惧，不讨人喜欢。他的同窗所描绘的这一形象可能不太吸引人，不过却预示了他成人后最直接、最引人注目的特征，即思想特立独行，讽刺入木三分。1830年，十七岁的克尔凯郭尔到哥本哈根大学求学。开始一切尚好。第一年，他选修的基础课程十分广泛，包括希腊语、拉丁语、历史、数学、物理和哲学，并以出色的成绩通过相关的全部考试。接着，他踵武自己的兄长彼得，开始攻读神学学位。彼得具有学术研究的天赋，但十分自负。当时，彼得已提前修完课程，正在德国攻读博士学位。克尔凯郭尔的学习进展则没有如此顺利。他对攻读学位逐渐失去兴趣，到1835年，他写信给一位朋友，说上课对他来说味同嚼蜡，他“更喜欢一种自由的、也许……多少不太确定的学习，不喜欢客饭，因为客饭事先就让人知道一周的每一天有哪些客人，要准备什么饭菜”（《日记》第9页）。如此描述自己对学习的态度，实际上反映了他当时追求的生活方式，这种方式似乎是在有意反抗家庭让他接受的严肃理想和严苛戒律。他经常大手大脚地花钱买衣服穿、买酒喝，欠债后，让父亲代为偿还。他还常常接二连三地参加各种宴会，光顾咖啡馆和餐馆，经常去戏院和歌剧院，用他自己的话说，当时“穿着时髦，鼻子上架着眼镜，嘴里叼着香烟”。



图2 哥本哈根新广场，1865年。克尔凯郭尔生于此城。

克尔凯郭尔曾说自己是个双面人——“一面开颜，一面啜泣”（《日记》第47页）。尽管从表面上看，他非常享受自己那迟迟不能毕业的读书生活，但从这一时期的日记看，他非常不满自己这种空虚的存在状态，不满自己无法找到生活的中心或重心。一方面，他悲叹追求感官享受是徒劳的，清醒后只会留下厌倦和压抑；另一方面，他对自己当时所学的东西很不耐烦，认为那只是单纯地、刻板地追求知识和知性——“如果真理就站在面前，客观、清晰，根本不在乎我是否了解它，如此，了解又有何用？”（《日记》第15页）相反，他谈到自己需要发现一种“思想”或“生活观”，让他可以毫无保留地审视自我，并且借此来羡慕地仰望那些“伟大的人物”。对这些大人物来说，只要是自己眼中最有价值的事业，他们都会不顾一切、全心全意地投身其中。事实上，有一段时间他甚至觉得，去做一个一心一意的犯罪大师也是挺吸引人的。没错，他读书勤奋，抛弃了神学，转而学习哲学和文学，后两者为他提供了一块训练想象力和批判力的沃土。不过，这样一来，他感到自己基本上成了一个生活的旁观者，而不是一个行动者，永远在重新体验他人的经验和思想，却无法拥有任

何属于自己的东西。因此，他认为自己生活在“虚拟语气”而不是“陈述语气”中，绝望地把自己的处境比做一颗不会移动的棋子。



图3 克尔凯郭尔以两面神杰纳斯自况，自称“一面开颜，一面啜泣”。

表面上看，克尔凯郭尔的这段生活充满欢乐、无忧无虑，但可以说，其背后是深深的无力和困惑之感。这种感觉一直持续到1838年。那一年，父亲突然去世。父子俩的关系向来既分外亲密又令人不安，可以想见，这一事件对克尔凯郭尔的情感产生了巨大的影响。相对而言，比较难以预料的是，这种影响以何种形式出现。克尔凯郭尔一家有七个孩子，只有两个活了下来。克尔凯郭尔大概以为，父亲注定要比自己和兄长活得更久，可事实并非如此。于是，他认为父亲的死是为他作出了某种“牺牲”，为的是“可能的话，我会变成某种东西”（《日记》第62页）。所以，尽管继承的遗产可以让他过上舒适

的生活，不必为生计去求学，但他还是认为自己现在有义务去完成大学课程，以了却父亲的夙愿。他马上认真备考，于是在两年内，思想和前途发生了极大的变化。父亲去世后不久，他出版了自己的第一本书，《来自一个生者的手稿》。此书研究的是汉斯·安德森作为一个小说家的局限性。1840年7月，他终于获得了神学学士学位。同年9月，他宣布与特克尔·奥尔森的女儿订婚。特克尔·奥尔森是一位高官，出身名门。第二年11月，克尔凯郭尔在一所神学院开始进修牧师的训练课程，同时动笔撰写硕士学位论文。总而言之，作为一个业余艺术爱好者和一个花花公子的生活被远远抛在身后，他似乎打算成为一个负责任的丈夫，为谋到一种正式的职业身份而学习。

然而，这一切仍然不过是骗人的假相。克尔凯郭尔无法忘记自己和雷吉娜·奥尔森的婚约，这对他日后的发展——无论是作为一个普通人，还是作为作家——无疑将起到相当重要的作用。对于这一段记忆，他在日记中无数次提到，在不同阶段的创作中也经常有所暗示。不过从他后来的陈述来看，他在心中一开始就挣扎在结婚的念头和虚幻的氛围——至少他是这样看的——二者间的矛盾之中。这一矛盾笼罩了两人当时的关系。表面上看，外人的印象是他在努力做着自己的身份要求他做的一切，生活很正常。其实，他觉得，从求婚得到接受的那一天起，自己就后悔了。随着时间的流逝，怀疑和焦虑变得越来越强烈，不过，他一直小心隐藏这样的情绪。将近一年后，他退回婚戒，让雷吉娜忘了那个送她婚戒的男人，因为他无法让一个姑娘幸福，请她原谅。在此后的一段时间里，雷吉娜努力挽回，而他决定摆出一副冷漠的样子来加以拒绝。后来他说，这样做，是因为当时相信，只有这样才能“把她推出去，嫁为他人妇”。

无论外界如何看待他的退婚行为——当时他没有采取任何办法为自己挽回一点名声，克尔凯郭尔后来声称，退婚是他自讨苦吃，内心饱受煎熬。这一点是毋庸置疑的。提到当时的情况，他认为自己不得不作出这个痛苦的决定，而这一决定使他在情感上受到极大影响。他相信自己的决定是对的，可这却丝毫未能平息苦闷。不过必须承认，对于这一决定的背后原因的实质，他有些躲躲闪闪。有时，他感到是“忧郁”导致他的无能为力；有时，他又觉得自己的个性与世不容；

还有些时候，他把自己称为一个“与众不同的”人，这使他最终无法与他人建立婚姻关系，因为这对他要求太高。不过，无论此事真相如何，毫无疑问，与雷吉娜·奥尔森分手代表了他生活中一个关键的转折点。虽然献身于基督教这一点已经不可改变，但是，他不愿再认真考虑以兄长为榜样，成为一名神职人员。相反，他成了一个独身的隐居者，利用父亲的遗产带来的丰盈收入，全心全意地投入到写作中。“写作，”他此后曾说道，“就是我的生活。”



图4 克尔凯郭尔的居所阿赫特韦格豪斯（Achtwegehaus）。

的确，他的写作已在进行当中。也许由此可以看出克尔凯郭尔矛盾的心态。在当时，不幸的婚约所牵涉到的感情问题丝毫没有影响他的工作。相反，如果说有什么影响的话，那就是感情的波折起到了相反的效果，大大激发了他的创作激情：第一个成果就是硕士学位论文——《论讽刺概念：以苏格拉底为例》，他不到一年就完成了这篇论文。论文复杂晦涩，评审们为此感到苦恼，其中一个抱怨这篇论文冗长啰唆、矫揉造作。克尔凯郭尔在论文中运用了独特的研究方法，这可能也使他们感到了惊讶。这篇论文预示——至少是间接地暗示了他日后诸多作品的特点：在某些方面对广受尊敬的黑格尔哲学进行批

判。同时，他间接地但随时地利用自己个人的经历来刻画自己作为一个浪漫主义讽刺家的形象，认为自己是这个世界中的“陌生人和局外人”，和他人及自己永远存在着隔阂。尽管当时人们对这篇论文持有种种保留意见，它还是在系里获得了通过。

同年（1841）晚些时候，克尔凯郭尔离开哥本哈根去了柏林，目的是进修谢林开设的一门课程。谢林是一位德国哲学家，青年时和黑格尔过往甚密，后来却与他分道扬镳。现在他的观点与黑格尔的思想水火不相容，他也因此而闻名。开始，克尔凯郭尔对谢林颇有好感，赞同他的这一观点：黑格尔试图把具体现实这一领域等同于对一般概念或范畴的阐述，却没能把握本质和存在的关键区别。当谢林的讲授从否定的批判转到实证的思辨时，克尔凯郭尔却越来越生气，认为谢林思维混乱，自命不凡，认为他那一套形而上的学说“软弱无力”。无论如何，他至此已经完全投入到属于自己的“创业”活动之中。他于次年2月给自己的兄长写了一封信，称“谢林满口胡言乱语，令人无法容忍”。接着又说，他已经决定返回哥本哈根，完成“手头上的一本小书”（《日记》第104页）。这本书就是《非此即彼》。在此后的几年里，他接二连三地写出一系列关于哲学、文学和心理学的著作，《非此即彼》是第一本。它绝不是一本“小书”，1843年初它出版了，是厚实的两卷本。八个月后，《重复》和《恐惧与颤栗》面世了，接下来是《哲学片断》和《焦虑的概念》（两本均出版于1844年6月）、《人生道路的各个阶段》（1845）和《最后的非科学附言》（1846）。这些著作都以不同的笔名出版，它们并没有使克尔凯郭尔这一时期的创作趋于枯竭：他同时还以真名发表了《十八训导书》。和那些以笔名发表的著作不同，这本书具有明显的宗教性质。不管以什么标准看，如此多产都是惊人的，不过，这一成就也使他付出了相当的代价。将近五年中，他“像教会文书一样在工作间里埋首耕耘，几乎一天也没有休息”，心神疲惫。在完成《附言》^[1]后，他曾考虑放弃写作，到乡间过日子——这并不奇怪。然而，不管他有什么样的计划，还是被一件事打乱了，这件事在他的心灵中烙下了不可磨灭的印记。

1845年12月，一部文学论文集出版，其中有一篇文章讨论克尔

凯郭尔的《人生道路的各个阶段》，作者是P.L.默勒。在谈到克尔凯郭尔对待雷吉娜·奥尔森这件事上，文章言语苛刻，含沙射影。克尔凯郭尔是在求学时代认识默勒的，默勒现在雄心勃勃，要成为一名大学教授。克尔凯郭尔看不起默勒的人品，他也知道默勒偷偷向《海盗》投稿。《海盗》是一份讽刺周刊，讥讽的是哥本哈根的名人，不过之前对克尔凯郭尔还算尊敬。克尔凯郭尔对这篇文章很生气，也知道它出自谁手，于是他写了一篇文章，尖锐地回击默勒，揭露他和这本声名不佳的杂志有秘密联系。同时，他也攻击《海盗》，将自己列为它的受害者之一，并暗示受到这样的刊物尊敬比受它攻击更丢脸。克尔凯郭尔的恶语反击的确大大损害了默勒的名声和前途，不过也为他自己招来了并不好受的还击。《海盗》的编辑接受挑战，图文并茂地嘲笑克尔凯郭尔，一周接着一周拿他示众，不管是他的外貌还是他的习惯，他们都不放过。这种公开的羞辱深深地刺痛了他的心，下面这段日记清楚地说明了这一点：

只要《海盗》一声令下，连屠夫的儿子可能都觉得自己满有理由侮辱我。大学生看到某个名人被踩在脚下，高兴不已，开怀直乐，咯咯傻笑。大学教授们嫉妒我，暗中支持这种攻击，并散布谣言，当然还要加上一句，说这是奇耻大辱。我哪怕仅仅是去看一个人，也会被恶意歪曲，四处传播。如果《海盗》知道这件事，就会印出来，让全国人民都来一饱眼福。

（《日记》第161页）

他继续抱怨：甚至连那些他喜欢与之为伍的人和他在一起时也感到尴尬或气恼。他们担心自己受到连累，成为讽刺的对象——“到最后，唯一可做的事情就是撤退，只和那些我讨厌的人交往，因为和其他人交往真令人羞耻。”

他希望得到熟人的支持，却遭到他们抛弃。这一说法可能有道理，也可能不太准确，不过，它肯定说明了在人生的这一阶段他所经

受的偏执而孤独的体验。然而，随着时间的流逝，克尔凯郭尔开始更为积极地看待自己的处境以及导致这一处境产生的行为。他不仅勇于反抗某一爱管闲事的杂志的威胁，而且准备独自承担这种反抗的后果。并且，他通过自己的亲身经历，了解了人们怯懦的从众心理，对个人的正直缺乏尊敬。在有了这些经历之后，他终于放弃原先退隐田园的想法。他相信，目前“文学的、社会的和政治的形势”要求一个“超凡脱俗者”准备以真理的名义来说话。这里的真理是基督教的真理。他认为自己的才学和品性适合担当这一任务。无疑，他怀着神授的使命感，决意一直忠实于自己的创作事业。他认为自己有必要再次“驶入广阔的大海，无论是否受神之恩惠，都完全听命于上帝”（《日记》第192页）。

因此，尽管1846年的事件带来的创伤不断出现在记忆中，克尔凯郭尔仍然继续从前那种表面平静但内心热烈的生活轨迹。这种生活方式当然不缺少物质方面的支持。为了让自己有舒宜的工作环境，他大笔地支取继承来的遗产：定期让人把精致的饭菜送到他装饰高雅的公寓里，开怀畅饮美酒；夏天，他继而雇车游玩乡野。他并不掩饰自己的奢华，不过他坚持认为，要写出好东西，就得过好生活。然而，他要告诉世人的东西却令人很不舒服。他相信，当今的社会千疮百孔，充满虚伪、自满和自欺，这在宗教思想和礼仪中表现得尤为突出。所以他要令世人震惊，要他们因此而意识到自己的处境。《文学评论》（1846）、《不同精神的训导书》和《爱之作》（1847）以及《基督教论辩》（1848）这样的作品为他之后的两部主要作品作了铺垫。这两部作品和前面的这几部不一样，是用笔名发表的。用笔名是为了让读者正确理解其中所涉及的思想：《致死的疾病》（1849）深入研究精神的病态，在某些方面，这些研究和他早先的《焦虑的概念》是一脉相承的；在《基督教训练》（1850）中有一个鲜明的对比，即基督教信仰要求信仰者所拥有的观念和一种浅薄的或世俗的观念之间的对比，后者以基督教信仰的名义进行广泛的散布。这些作品是克尔凯郭尔迈出的重要一步，它们的交相辉映标志着他学术生涯的顶峰。

相对而言，在19世纪50年代早期，他实际上发表的著作并不多，然而这证明了他此时不过是要喘一口气，以便接下来以更为公开、更

具颠覆性的方式对抗流行思潮。这些著作首先将矛头对准受人尊敬的教会权贵的名声。1854年，丹麦大主教明斯特去世，其继任者为汉斯·马滕森。马滕森是一位神学家，在大学里曾是克尔凯郭尔的导师之一。他在明斯特的葬礼上致悼词，称其为“真理的见证人”。他从前的这位学生认为这一说法尤为不妥。虽然明斯特和克尔凯郭尔的父亲有私交，克尔凯郭尔却越来越相信，此人典型地表现了在对待基督教方面自满自得、自律不严的态度。克尔凯郭尔在自己的著作中批判的正是这种态度。因此，在同年12月，他著文对马滕森的话表示了极大的轻蔑，接着又扩而展之，将攻击的目标指向官方的基督教——“基督教世界”——所代表的一切，讽刺和挖苦它的支持者和代表者内心所怀有的动机。他的中心论点是，教会基本上已经成了一个世俗机构，和国家关系密切，为官僚所控制；这些人首要关心的是攫取更多的物质利益，他们用虚伪的空谈来掩盖教会活动的真正目的。如果要发现这些人所用术语的真正含义，就必须从反面来读解它们。例如，宣扬《圣经》关于贫穷的观点，应该被理解为追求有利可图之事；对世俗利益的谴责便是对这些利益的攫取。这就好像人们常用“再见”这个词来表示他已经来过——“要是一个人听到‘再见’这个词，怎么会想到一个人正在赶往这里呢？”由此，克尔凯郭尔暗示，教会声称为公众服务，赢得无比的信任，却又对他们撒下弥天大谎。最后，他号召自己的读者彻底退出“官方的崇拜”，如此，他们才不会同流合污，欺骗上帝。他的这些观点首先通过公共传媒发表，后来印在他自费出版的名为《瞬间》的大字报上。

克尔凯郭尔孤身对抗教会机构及权威人士，他极为雄辩，挖苦入木三分。这种激情令近来一些评论者想起他的同时代人卡尔·马克思，马克思以同样的激情试图揭露19世纪资本主义社会虚伪的意识形态。毫无疑问，克尔凯郭尔的观点在某些地方引发了愤怒，甚至招来恐吓。人们表示抗议，要求采取行动，以对付这一在他们看来具有破坏性的骚动。然而出人意料的是，他向公众论战这一领域发动的凶猛进攻历时短暂。1855年10月初，他在街上瘫倒，几星期后死于医院。葬礼在哥本哈根大教堂举行，他的兄长向大批的会众发表讲话，既赞赏克尔凯郭尔的成就，也为他在去世前最后一段时间里所表现出来的

混乱的判断而感到遗憾。如果克尔凯郭尔事先得知这些，人们的这些举动恐怕又要遭到讽刺。

【注释】

[1] 指《最后的非科学附言》，下同。——编注

第二章

哲学背景

克尔凯郭尔有无数的评注者，不管他们在其他方面意见如何分歧，却都倾向于同意他不是一般意义上或传统意义上的哲学家。一般而言，人们认为，他写作的总体风格和思考的方向与在他写作前的约二百年间形成的、典型的哲学研究方法和目的大相径庭。读者若是指望在他的著作里看到清晰的论证、细致表述的前提和明确的结论，那么，他们通常会感到失望。在这方面，他表述观点的典型方式不仅与笛卡尔和斯宾诺莎等讲究秩序的哲学家那种严密的步步论证截然不同，而且与洛克和贝克莱这些崇尚经验的哲学家偏爱的、更为随意的表述模式也大不一样。17世纪和18世纪的哲学家所关心的核心话题，他也并不太着力研究。他全心追求的也不是关于宇宙基本结构的认知或人们对实在之本质和领域的认识。他那些伟大的前辈们雄心勃勃，要在理论创新上干一番大事业——这种雄心壮志深深受到自然科学所取得的极大成就的影响。如果说依其性情和信念，克尔凯郭尔坚决反对前辈的这些雄心壮志，那是值得商榷的。典型的“思辨”思想家不愿思考日常生活的偶然事件，他高高在上，冷静地思索关于存在的问题。这样的思想家很可能无法令他信服，甚至令他反感。除此之外，他有可能认为，这样的思想家冷漠地对待于普通人而言是重要的东西，这些“系统遵循者和客观的哲学家”无视普通人的真正利益。因此，有些批评家认为在浪漫主义对欧洲启蒙运动的反叛中，他是一个极端的代表，而另外一些批评家则认为他不是哲学家，而是反哲学家——不仅因为他赞同不带偏见地进行研究，而且因为对那些带着偏见进行研究的人们所得出的设想，他积极地予以解构。

对以上这些观点的思考必须留待后论。不过，无论如何，如果我们觉得可以孤立地理解克尔凯郭尔的思想和意图，而不去考虑这些思想和意图与他那个时代的哲学家广泛争论的主题有何关系，那就大错特错了。一般而言，他最关心的主题与前辈哲学家讨论的主流并非一

脉相承，不过，前辈的讨论留下的许多话题无疑成为他最为关心的内容。这些内容涉及人类经验在伦理上和宗教上的向度，它们又引出关于伦理和宗教二者的地位和存在之合理性这些根本问题。由此，如果说从一方面来看克尔凯郭尔所关注的问题来自他个人的生活和品性，那么另一方面，我们可以认为，他目的明确，就是要挑战自己那个时代广泛流行的道德及宗教思想。

康德和休谟

克尔凯郭尔提出的是什么样的挑战？这种挑战又起因于何处？要回答这些问题，最便捷的起点便是去看一看18世纪末伊曼努尔·康德（1724——1804）提出的某些观点。不管克尔凯郭尔采用的是什么样的研究方法，康德自己的哲学毫无疑问是针对他那个时代哲学研究的核心问题。康德一向坚信，在探究物质世界时，我们必须与自然科学的成就达成妥协。具体而言，他从未质疑过牛顿对世界所作的描述的意义，也从不打算大大贬低这种意义对系统研究的未来所具有的重要性。不过，他同时深刻地意识到，这种研究到底能涵盖多大的范围，这在哲学层面上仍存在争议。自然科学家所利用的这一类经验手段是不是我们唯一可利用的方法？或者——如有些理论家所主张的那样——我们对实在的理解是否可以达到更高的层次，不再受制于经验，而是只基于思想和原则，这种思想和原则的有效性可由独立的理性之眼洞穿？康德的首要目的之一便是一劳永逸地平息这些争论。在《纯粹理性批判》中，他力证要获得知识，光凭理性或感官经验中的哪一个都不行，二者都十分重要。在康德看来，对于感官提供的信息，人的心灵有一套先验的模式和概念，它们成为一种基础结构。的确，人的认知必须遵从这一结构，同时，对这些模式和概念的合理运用只能限制在感官领域中，任何人若想依据它们来挖掘处于感官领域之外的真理，那必定是行不通的。根据这一点，康德严格区分自然科学提出的假想和旨在了解事物的超感觉或先验秩序的认知性主张。自然科学的假想可以通过实验和观察得到证实，事物的超感觉或先验秩序则超越了这些实验和观察所涉及的过程。关于先验理论的种种观点属于“教条的”或思辨的形而上学，是一种“陈旧而诡辩的伪科学”，他

相信这类主张最终已由他自己证明是无力的、没有根据的。正如他在另一个地方这样说道：“对事物的了解，如果全部基于纯粹的知性或纯粹的理性，那不过是幻觉，真理只存在于经验中。”

康德反对人们追求思辨的形而上学，虽然他的观点非常新颖，极为雄辩，不过大致说来，其观点和先于他的大卫·休谟（1711——1776）早已提出的思想仍有一致性。此外，康德认识到，这些反对意见带来的结果超越了学术研究，这一点和休谟的想法同样类似。几个世纪以来，人们一直努力求证基督教的基本命题，其中最重要的是关于存在以及上帝之本质的命题，而这些反对意见对上述努力显然造成了冲击：康德认为，他的几个批判无疑得出这样的结论，即“就神学来说，纯粹从思辨的角度运用理性的所有努力绝对是徒劳的，如此运用其内在本质也是完全无效的”。即便如此，至于从这些失败的努力中应该得出什么样的教训，两位思想家的观点却有着重要的区别。对于这一领域里的“自然理性的瑕疵”，休谟的态度是怀疑和讽刺。对此，他的《人类理解研究》中有一段著名的话。在这段话中，他暗示，任何有理性的人只有“在自己身上连续不断地”感受到“圣迹”，才会真心实意地接受基督教的教义。相比之下，康德没有休谟那么盛气凌人，他的反应更为复杂，这表现在他的一个绝非出于讽刺的观点中：为了给信仰留下空间，有必要否定知识。这一多少有些模糊的观点会引出什么样的读解呢？

不管康德在思辨的形而上学中看出了什么样的混乱，我们不应认为他因此就希望彻底铲除超知觉领域这一概念。实际上，他自己提出的“先验的唯心论”可以说就是以超知觉领域为前提的。这种唯心论认为，由能感觉到的表象物体构成的经验世界和经验难以理解的物质的“本体”世界是不同的。他确实认为，关于这一领域，任何理论层面上的认识都是不可能的。因此，既然思辨性神学的见解意在使我们看到关于超知觉显而易见的种种真理，它们当然是令人难以接受的。有些人认为，我们有可能清楚地表明这些见解是错误的——这也是令人难以接受的：在此方面，无神论者比有神论者好不到哪里去。这让人感到，康德因此认为他的立场至少可以保护宗教信仰的宗旨，使之不会受到“教条的”批判的攻击。不过，他也相信，他可以采取进一步的

行动来为其辩护。这包括把注意力从思辨地或理论地运用理性转移到对理性的实际运用上来，并且对他来说，这意味着考虑关于道德意识的假设。正是在这里，具有实际意义的理性清楚地彰显自己。

启蒙运动的许多作家喜欢采用自然主义方法来研究道德，休谟也提出了这种研究方法相应的心理学版本。从一个角度看，康德的伦理理论提出了另一种研究方法。例如，康德并不接受休谟的观点，这种观点认为一切行为，连同判定它们是否道德的标准，最终必须结合人的激情和欲望来阐释或读解。康德认为，这种方法依据偶然出现的需要和情感来进行道德的抉择和评价，这相当于把这些抉择和评价降低到完全主观的层面，当然会产生变数。然而，如此界定它们的地位又与一个已然确立的观念相冲突，这个观念便是：基本的道德准则是放之四海而皆准的，它约束所有的人，与人们所处的环境无关，也不受制于个人的喜好或癖性。对于道德的客观要求，我们有难以消除的直觉，而这一观点与我们的直觉相冲突，仅仅这一点就足以使之令人难以置信。不过，并不能由此断定，我们应该回到那个当时被遵从的观点，即这些要求之所以正当，是因为它们反映了一个被宣称的事实：它们表达了上帝的意愿，代表了他的命令。至少按传统的理解，这后一种思想与康德的思想格格不入：除了所面临的其他反对意见，它还暗示，个体必须服从一个外在权威的判断和指挥，该个体因而牺牲了作为一个理性行动者应有的自主和独立。在康德看来，正是这种理性的实践构成了道德思维和行动的本质。他并不打算否认，理性在我们的行为中起着次要作用，它只表明我们实现自然欲望和目标所采用的方式。不过，他坚持认为，我们之所以有能力成为一种道德的存在，是因为我们能够抵御“感官”欲望的刺激，决心只服从我们为自己定下的原则。这些原则不是基于经验因素，而是服从纯粹的形式条件，这样它们才可以成为人人都应该遵守的原则——在这个意义上可以说，它们只源于理性，所以凡是理性的行动者，都必须接受这种行为规范。在贯彻（他相信是）这一学说的全部意义时，康德提出了一种理论，这一理论不但将道德主张等同于我们需要绝对服从的义务，而且把后者比作完全超越自然情感和欲望的自主理性的判断。

乍看之下，康德坚持把理性看做道德要求的首要条件，这要求道

德自然而然地独立于宗教。它肯定要拒绝以神学为基础的传统伦理观，而不会援引某一神灵的旨意来验证道德规则。不过，还有另一种可能性：道德与宗教的关系可能与一般人所想的正好相反，道德支持宗教信仰，而不是颠覆它。康德便持这样的看法，他认为，某些信念与纯粹理性在实际意义或道德意义上的“利益”密切相关，而这些信念的基本要点就是与超知觉有关的思想，其中之一便是自由的概念。他似乎很清楚：我们认为自己是负责任的道德行动者，其前提是我们有能力作出理性的选择。如果我们的行动完全被自然的因果关系所左右，那么，这种能力就不会为我们所有。不过，如果我们仅仅把自己看做经验世界的一员，在这个世界里（他认为）一切都服从于因果关系，那么这一假定就很难说得通。因此，如果我们采取了道德的立场，我们就要相信，经验的术语无法把握我们存在的某一个方面。对于康德而言，这就意味着把我们自身视为属于本体的或“只能用智力了解的”物质世界，同时也属于感官经验的现象世界。这还不是全部。他认为，道德除了承载意志的自由，还与宗教的基本宗旨有着更为具体的关联。因此，他提出，我们有道德意识，知道自己有义务发扬被他称为summum bonum的“最高之善”，也知道与此有关的另一个义务是追求作为个体的道德完善。就第一种义务而言，所提到的善的最终实现是达到一种状态，在这种状态中，快乐被公正地分配到道德的荒漠中。不过，我们——现实中的人和事——显然无法指望只依靠自己就能达到这种状态。不过，既然我们义不容辞要推进它，我们当然会认为，这种状态是可以达到的。而在康德看来，这就需要假定有一种超知觉的力量，它能够保证我们的努力不会白费：正如他在《实践理性批判》中所说的，“我们只有设想存在一个至高的自然推动力，最高之善才有可能在这个世界上实现”；既然这个推动力要“通过知性和意志”来起作用，那它就只能是上帝。同样地，他认为，我们有责任达到道德的完善，不过，个体在充满偶然性的尘世中是绝不能完成这一目标的。因此，他就有必要假定，这种责任要超越尘世的羁绊，通过“无数的进步”来实现这一完善。用宗教的术语来说，就是达到灵魂的不朽。

在提出这些观点时，康德强调只能通过“一种实际的视角”来建立

上帝、自由和不朽这些范畴的存在。从纯理论的角度看，我们无法证实也无法反驳它们。换言之，在这里，没有（比如说）科学或数学意义上的那种知识。此外，他不希望人们认为他是在为一种历史信念提供哲学基础，这种信念认为存在着神定的人或超自然事件，人们常常利用这些人或事件来证明其宗教信仰。在他看来，我们只能把《圣经》里那些令人难以置信的故事理解为一种寓言，而不能从字面上去理解，应该把它们看成是为基本的道德理想提供了“诱因”。许多启蒙运动的批评家把某些观点说成是“迷信”，在他心里，“为信仰腾出空间”不是为这些观点正名。相反，它指的是“信仰纯粹的实用理性”，它牢牢地建立在道德意识的权威判断中，这才是他努力要正名的；凡低于此，都在考虑之外。

或者说，至少看起来如此。不过，一些读过康德著作的人认为，他的主张似乎暴露了他的意图有些矛盾，其真正的含义尚不明确。因此，他有时肯定乐于声称道德抱负所隐藏的信念“增长”了我们的见识，使我们能够积极地去肯定那些理论研究无法理解的事情。不过，这类主张显然受到他另外的话的限制。按我们的理解，这些话暗示此处提到的信念只具有主观上的意义。当然，这种暗示比较谨慎，也不太确定。即便我们的伦理思考以这些信念为前提，它们也不能因此便具有客观的正确性：伦理观向我们提出什么样的命题是一回事，这些命题是不是真实的又是另一回事。我们如果要接受这种道德观，可能就必须接受这些命题所代表的信念，不过，它们因此而获得的确定性“不是逻辑上的而是道德上的”。的确，他在一些地方明确写道，他想要认同的信仰要求人们接受它的观点，似乎这与意志有关，而与智力无关。这似乎指向关于信仰之地位的另一个大不相同的概念。

人们也许会怀疑，认为康德对这种含糊不清已心知肚明，他意识到了自己思想中的这种不和谐，可无法完满地解决这个问题。不过，无论这种含糊达到怎样的程度，他无疑十分强调某些观点，这些观点对后世在界定宗教信仰的性质和地位这一方面产生了深刻而长远的影响。许多后继者认为，显然康德至少最终消除了有人希望遵循传统的神学观念，并用理性为之辩护这种企图。即便如此，他并不就此满足。他诉诸道德经验的判断，尽管从其他方面看，这种道德经验可能

是模糊的、不确定的，有些人仍然认为它提出了一个新的视角，通过这一视角我们可以理解宗教观念和宗教抱负。换言之，原来人们一味从理论上研究宗教信仰在认知上是否正确，现在视角似乎可以转向作为这些信仰之源头的主体意识的本质，后者可以收获更丰，我们也会受益更大。对于这种改变后的观点，据说两位哲学家——约翰·戈特利布·费希特（1762——1814）和弗里德里希·恩斯特·丹尼尔·施莱尔马赫（1768——1834）——有着截然不同的表述。康德强调宗教立场的伦理意义，费希特重申了这一点，不过同时进行了极度的扭曲。他在论文《论我们相信一个普遍的神圣政府的基础》中不厌其烦地批评人们努力证明，出于一个聪明的创造者或天才的想法，才会有这个世界的存在。他认为这是一种误导。上帝是一个“独立的存在物”或是具有人形的力量，这一观念不可思议，我们无法对其进行清晰的逻辑分析，而应该用“道德世界的秩序”这一概念来替代它。作为实际的存在，我们必然归属于这个“道德世界的秩序”；身在其中，我们能确定善行肯定会成功，而恶行肯定会失败。并且，我们相信这样一种秩序是道德意识的“基本前提”，因而不容争论或验证。和费希特不同的是，施莱尔马赫认为，宗教的源泉无法在自主的伦理观这一范畴内找到，而是存在于一种共有的感觉中，这种感觉依赖于某种神性的实在，它本身是不可知的，概念性思维无法把握它。不过，两位哲学家都同意只表述他们认为对宗教意识来说是非常重要的东西，同意不从理论上证实其假定的目标。不管如何讨论后者，他们反正不会涉足理性探究。

黑格尔的体系

从哲学角度看，这些以主观为中心的方法在多大程度上足以充当与宗教达成妥协的方式呢？一位德国大哲学家认为它们难当此任。他致力于证明，我们也许可以将基督教的基本信条理解为盛放客观真理的仓库。这位哲学家就是格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（1770——1831）。



图5 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（1770——1831）。

黑格尔在学术生涯的一开始就非常关注如何确定宗教信仰的地位。早年未出版的手稿表明，他起先倾向于采取的立场在某些方面与康德类似。因此在开始时他视道德为构建“一切宗教的目标和本质”，认为耶稣诠释了康德式的伦理观，这种伦理观最终服从的只有“普遍理性”的自由实践。不过，他同时深深地质疑神学的教条，声称这些教条所包括的观点无法得到理性的证实，并且完全顺从外在的“权威”，让人无法接受。黑格尔后来广泛批评了他所称的制度化基督教的“实证性”，包括权威教会的学说及行为。他的某些评注者把这一点与启蒙运动的一些反教权主义代表对基督教的特别攻击联系起来。鉴于他对神学的质疑，我们对此并不感到奇怪。不过在重要的方面，这些表面现象具有欺骗性。即使是在这个阶段，他的口吻与其说是超然的讽刺或嘲弄，还不如说是个人不满。随着思想一步步发展，他变得越来越倾向于认为宗教信条创造了人的精神，这种精神需要我们进行

审慎而富于同情心的研究——不能仅仅因为它们是出于过时的无知和迷信而创造出来的荒唐之物而将其一笔勾销。在他1800年的一份重要手稿的字句中，时间已经“推断出，如今被否定的教理神学其实出于……人之本性的需要，因而是自然的，有必要的”。这里的部分意思是将宗教解释成一种历史现象，它能表现人之心灵在其进化的各个阶段所具有的潜力。不过，人们后来知道，黑格尔对宗教思想史的兴趣并不局限在经验理解和研究上，它进一步涉及另一个方面，该方面的重要性只能放在黑格尔形而上学的框架中去理解。因为在他成熟的著作中，黑格尔开始视宗教为一种意识模式，这一模式早先反映了人对作为一个整体的实在之本质的基本理解，后来才进化到某一程度。此外，他认为，在自己的哲学框架中，他明白易懂地表述了这一基本理解的真正含义，使之最终变得清晰起来。

在克尔凯郭尔的许多著作中，著名的黑格尔“体系”无所不在，因此可以说，这一体系的出现在某种意义上是其作者的宗教思想发展之延伸。不过，若以为黑格尔建构这一体系意在承袭传统，从而在哲学上为宗教学说辩护，那就错了。因为黑格尔认为，按传统观点，这一学说表现了我们思想和知识里所固有的种种对立，他的哲学就是要克服这些对立。要想知道他为什么有此信念，必须大致了解一下他那最终成形的哲学的脉络。

黑格尔的哲学体系和某些我们所熟悉的对我们生存于其中的自然界和社会的理解方式极为不同。在日常生活或常识的层面上，（他认为）我们将自然领域看做是与我们分离的，它完全独立地存在。此外，我们与他人——无论是个体还是集体——的交往是一种纯粹外在的交往，彼此是分离的。在他看来，无论是在理论上还是在实践中，这种倾向都将带来问题。在理论上，世界似乎完全处于我们的认知能力之外。早先的哲学家在描述人的知识能达到什么样的程度时，都被这个问题所困扰。康德一派最近宣称，终极的实在由不可知的“事物本身”构成，它们被一道不可逾越的鸿沟与人类思想和意识分离开来。这再次彰显了这一困扰。在实践中，人们有时候会感到自己疏离于自己所属的社会，在这个社会中，人们追求不同的目标。黑格尔把这种状况定义为“异化”，即出于种种原因，个体认为自己是孤立无援

的，完全依赖自我，依靠自己的判断或意志去设计行为准则。这令我们再次想到康德哲学的某些方面，在此即所谓的道德行动者的自主性，这一行动者被描述为最终完全依靠自己的理性本质或“本体”自我的判断。

无论黑格尔对康德的伦理观原先是怎么看的，他后来批评了这一伦理观，认为它重复了在人类经验的不同阶段反复出现的张力和分裂，这些张力和分裂在认知上和道德上产生许多不满和不安。为什么会出现这种情况？如何克服？解决的办法在于借用“绝对精神”或精神（Geist）对实在进行阐释。黑格尔认为，我们感到陌生或成为“他者”，这事实上是囊括一切的宇宙进程的表现方式，我们参与到这一进程中，它潜在的本质是精神的或心理的。

黑格尔的逻辑理论意在表明，事物最内在的真实——“其本来面目，没有外壳”——可以用思维的普遍范畴来表达，而这种思维是按照“辩证的”必然定律来阐明的。他关于自然和历史的哲学表明，精神本来外化表现为一种无意识的自然领域，后来，在人类意识的发展中，它渐渐实现其基本的特色。这出现在两个层面。在实践的层面上，它表现在交替出现的历史社会中，促使一类由理性控制的社区出现，个体可以在主观上认同该社区的客观体制，乐于接受其道德要求——对于它强加给自己的一套套规则和义务，个体会认为全都符合自己作为一个自由而理性的存在和一个追求完满的行动者的基本利益。在思辨的层面上，这个世界被视为心灵的产物，我们的思维方式反映了它的基本结构：用黑格尔的话说，它是“知识之目标……使与我们对立的客观世界不再显得陌生，并且正如有人所言，使我们在其中找到栖居之处；亦即，将客观世界回溯到观念那里——回溯到最本真的自我”。这就是说，对我们而言，现实不再是无法缩减的、独立于我们的外部事物，而通过人的意识这一媒介，精神将获得对自身完全而令人满意的理解。

的确，黑格尔暗示，他的哲学已经获得了这种理想的完满。除此之外，他还表述了人的思维以何种方式穿过一系列的不完整、不充分，逐渐接近被他称为“绝对知识”的层次。在这个过程中，他相信自

己已经成功地揭示了宗教内在的或隐蔽的含义。不断进化的宗教观念可以说表现了人对这个世界的精神意义不断发展的洞察，这种洞察在基督教中获得了其最高形式——“绝对宗教”。不过，在他看来，上述洞察是通过比喻或神话来表达的，认识到这一点很重要。如果照字面理解，或者光看其表面价值，宗教信条不仅在理性上无法接受，而且容易导致极端的误解。例如，上帝是一种先验的存在，人类对他的依赖关系是外在的。在神学层面上，这反映了一种思维模式，而黑格尔的方法很明确，就是要取而代之。这种思维模式和一种历史观有联系，黑格尔在《精神现象学》中把这种历史观称为“不快意识”，它具体表现在潜在性这一非尘世的“彼处”，人类作为承载精神的工具，注定要在现世的存在层面实现这些潜在性。他的目的当然不是为这些思想正名，更不是为其辩护。另一方面，如果要正确理解宗教信仰，那就是它形象地表达了黑格尔在自己的理论中用概念表述和证实的命题：如此，基督教关于堕落和随后通过基督道成肉身而获得拯救的学说，就可以与黑格尔的观点不谋而合，即精神通过他所说的方式克服内在的分裂，最终回归自我，通过人达到绝对的完满，也了解自己的本质。据此看来，基督教无论是在实践意义还是在其他意义上，都不是——或不仅仅是——一种主观信仰。若能正确看待基督教，那么其内容在理性上是可以接受的，在客观上也是有根据的。因此，它显然最终在黑格尔的哲学体系这一好客的大院里找到了可靠的安身之处。理性和宗教达成了和解。



图6 《基督祝福孩子们》，充满慈爱的基督像。神学的秘密最终被证明是人类学。

可代价是什么呢？主张基督教的内容和黑格尔主义的内容是一样的，这又意味着什么呢？这位大师有一些更为激进的追随者，被称为

青年黑格尔派。他们勇担重任，探究自己所认为的上述主张的真正含义。大卫·弗里德里希·施特劳斯（1808——1874）的《耶稣传》（1835）影响极大，该书评述了福音书里的故事。作者认为，我们必须恰当地关注“古代世界以及那个时代人们的精神”，以此来评价这些故事。思想只能通过具体的和准历史的形式来表达其基本观点，于是有了“神——人”这一形象，它神秘地融合了神性和人性。不过，如果从哲学这一更高的立场来观察，并且同时剥掉基督教神话的表饰，则基督教关于上帝道成肉身的教义就可以被视为象征了精神和自然的合二为一，这种结合在作为整体的人类这一物种的生活和演化中得到表现。如此，困扰传统宗教信仰教义的二元论，即上帝和人属于不同的存在领域，必须被新观念所取代，即“神之本质”仅在人身上就可以实现。上帝和人实际是一体。由此，我们很容易就可以得到这样的论断——路德维希·费尔巴哈（1804——1872）明确地发展了它：宗教里的上帝不过外化了人自己的本质和基本特性，这种外化的形式是想象的、理想化的。说神威居于世界之上，要求世人的崇拜和服从，这是一种幻觉，一个“人类心灵之梦”；说到底，人对上帝的了解不过是他对自己的了解。因此，黑格尔派想用理性去证实宗教的种种观念的抱负，在一种要求切实取代这些观念的理论那里达到了顶峰。正如费尔巴哈本人曾简洁概括的，神学的秘密最终被证明是人类学。

第三章

一个时代的不道德性

对上一章所描述的哲学的发展，克尔凯郭尔的反应是复杂的。正如他在不同的著作里非常明确地表明的，他非常赞赏康德全然反对通过理论方法论证基督正教的基本教义。另一方面，康德的批判性哲学留下了一些问题，对解决这些问题的种种努力，他似乎又难以接受。因为这些努力实际上是在以这样或那样的方式竭力证实基督教信仰的合理性。从好的方面讲，这种合理性涉及基督教信仰的虚弱；在最坏的情况下，则涉及它的完全转化。

实际上，对于康德最初的信念，即宗教信仰不是一个知识的问题，而是一个信念的问题，克尔凯郭尔绝非不赞同。之后，他以自己的方式大量地探讨康德的这一观点。不过，还有另一点——康德自己一直是这样做的——要说明一下，即通过利用理性的伦理力量，可以多少回避理论的或认知的理性的局限。与“实践理性的基本原理”一样，信仰上帝和相信个人的不朽必须以道德意识为前提——这一观点相当于把道德而不是宗教当做人类关注的中心话题；此外，正是从这一见解得出的推论使基督教的历史方面有可能被大大地边缘化。由于黑格尔哲学立志要表明，对宗教可以进行这样的诠释，即它归根结底是客观真理的仓库。如此一来，上面提到的这些难题（如果是难题的话）不仅远远没有得到解决，反而变得更为严重。宗教观念应被解释成在人类思维的原始和神话阶段所表述的东西，其潜在的意义有待一个包罗万象的形而上学体系把它们放到自己的基本框架中去明确表述——这一观点可能已经得到许多当代神学家的接受。不过，在克尔凯郭尔眼里，这实际上意味着对基督教要义的极端修正，最终是要用另一套完全不同的准则去取代它。如此，无论黑格尔如何表白他的意图，我们至少感到，与那些对黑格尔思想的基本要义持欢迎态度、认为它从理性上证实了传统教义的人们相比，青年黑格尔派更具洞察力，更能把握黑格尔思想的基本要义。乍看之下，形而上学的唯心论

和人本主义的无神论有天壤之别，不过，如果用黑格尔对绝对精神神秘而隐晦的暗示来取代对人类具体活动的指称，那么二者之间的相互转化并不难看出来。

即便如此，丹麦还是有一些诡辩的思想家——马滕森就是其中之一，他曾是克尔凯郭尔的导师——对“最新的德国哲学”印象深刻，认为基督正教对这种哲学的隐含意义无须惧怕。在他们看来，这种哲学根本不会威胁到宗教所坚持的原理，相反，只要运用黑格尔体系的范畴作为媒介，就可以表明这些原理如何能够完好无损地保存下来，并且能够完全符合理性的要求。不过问题来了，比如这种极端的误解是如何产生的？又是如何广泛流行的？答案部分在于无法理解这一体系本身的结构，部分在于无法认识到恰当理解的基督教包括哪些内容。这两个“无法”的原因又在于人们普遍无法把握在克尔凯郭尔看来具有更为根本的意义、由此也是需要优先考虑的问题。用他自己的话说，那就是：

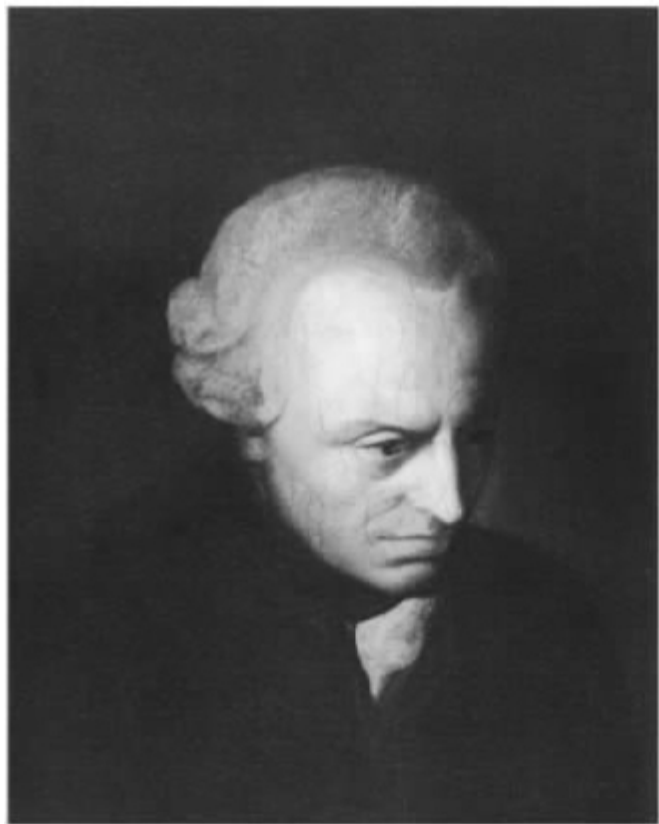


图7 伊曼努尔·康德（1724——1804）。

我最主要的想法是，在我们这个时代，知识大大增加，我们因而忘了存在是什么意思，也忘了内在性意味着什么，由此思辨哲学和基督教之间的误解便可以得到解释。现在，为了不至于太过匆忙地接近宗教的存在模式，我决心尽可能回溯，对宗教具体的存在模式不置一词……如果人们已经忘了存在在宗教中是什么意思，他们当然也就忘了作为人的存在是什么意思。因此，这一点必须阐明。不过，最重要的是，不能教条行事，因为这样一来，这种误解立刻在新的误解中努力解释自己，似乎存在就是为了了解这个或那个。

（《附言》第223页）



图8 腹语者。克尔凯郭尔声言一种“腹语术”已经产生；人们奔向一个观念与学说的非个性化世界以寻求庇护，却不愿直面事实，为自己的生活、性格以及观点负起最终责任。

如果有人声称，人们有可能忘记存在是什么意思，乍一听我们想必会大惑不解，似乎存在是这样一种东西，我们可以清楚地说出自己是否加入到其中或亲身经历过它，就像游泳或头疼一样。一点没错，近来，克尔凯郭尔许多存在主义的追随者并不反对讨论这一看法，而这些讨论方式又很容易引起情理之中的困惑。不过，在当前这种背景

下，他所说的没有什么会引起逻辑上的不安。相对而言，克尔凯郭尔的观点很清楚，他相信同时代的大多数人倾向于用某种方式思考自己，也以这种方式行事度日，而他的观点就是关注这种方式。他由此认为，这些人屈从于一种冷漠的、没有个性的意识模式，这种模式阻碍自然的情感，对自我身份缺乏安全感。他们喜欢用“抽象的”术语把一切看做理论上的可能性，他们考虑这些可能性，却不愿倾注心力于这些可能性的具体实现。如果说他们关注自己的态度或情感，那也是通过伪科学的表述或充满陈词滥调的话语这一层浓雾，这些都是从书本或报纸里学来的，而非直接源于内在经验的灵光。生活已经变得与认知有关，而与行动无关；它积累信息，死记硬背地学习，而非经由个人的激情或信仰来作出决定。这就形成一种观念，这种观念只通过固定的反应和机械的反馈来了解一切；人们知道他们应该说什么，但对自己所用的词汇不再赋予任何真正的意义。对此，克尔凯郭尔在《文学评论》中写了一篇相当长的文章，题目是《当今时代》，他说：

事实上，一切事情都有指导手册，很快全世界的教育都将意味着背诵更多或较少的评注，人们是否优秀，将看他们挑选不同事实的本领有多大，这种挑选就像印刷工挑选字母一样，完全不在乎其意义。

（《当今时代》第88——89页）

而且，伴随这些趋势的是另一种倾向，即人们认同难以确定的抽象术语如“人性”或“公众”，由此不再对自己的所思和所言负有个人的责任。大致说来，数量给人以安全感：“人人都有自己的见解，不过为了得到一种见解，他们不得不在数量上结合起来。”（《当今时代》第91页）在实际行为这一层面上多少也有类似的看法。人们喜欢说自己是“按原则”办事，不过他们倾向于认为自己所说的原则来自纯粹外在的或客观的权威，与行动者本人的喜好或关切无关，所以，我

们可以“按原则’做任何事情，并且逃避一切个人责任”（《当今时代》第85页）。克尔凯郭尔在其他地方说过，“没人，没有一个人，敢说我不”；相反，“腹语术^[1]”变成了一种严格规定——普通人成为公共意见的传声筒，教授成为理论假设的传声筒，牧师成为宗教思考的传声筒。所有人都以不同方式成为抽象概念的奴隶，他们视这些概念为独立存在的现实。他们不愿面对这一事实，即人人最终都应对自己的生活、品性和观念负责，相反，他们躲入具体化的观念和信条这一剥夺个性的领地里。

克尔凯郭尔批判这些公开宣称的倾向，认为它们构成了“这个时代具体的不道德性”——他设想自己任务的独特方式就应该放到这样的背景下去考察。他不厌其烦地一再重复，这一时期的思考是缺乏激情的，理解是孤立的。不过，如果因此认为他反对这样的客观研究——有时他就受到这样的批评——那是错误的。通过协作有条不紊地追求客观知识，只要这种追求不超过适当范围就完全合理，如历史学和自然科学中的情形。不过，如果人们利用适合这些学科的方法去研究不真正适用它们的领域，就会出现迷惑和自欺。因为这样一来，他们便看不到自己是独特的个体，只会满足于接受一种沉思性或观察性思维，在这种思维方式下，一切都受制于集体观念那平淡的一般原则和呆板的一般概念。真正属于个人经验和个人复杂状况的因素会因此变成“再现的观念”这种外在的二维背景，人类活动被归入泛泛而谈的概念，这些概念取消了它们的内在价值；并且，这些活动涉及行动者，它们从主观上所应有的意义因而也遭到剥夺。对这种情况，（克尔凯郭尔指出）我们可以打个比方：一个人想在丹麦旅行，他查看一张小比例的欧洲地图，地图只告诉他丹麦在这个世界的何处，周围是些什么地方，对他的目的却没有任何帮助。这种社会思潮不仅影响了现在人们对道德的态度，而且还影响了人们对宗教采取的态度。在日常意识和行动这一层面上，宗教信仰纯粹是名义上的、抽象的，与实际选择的具体背景无关，而正是这种选择赋予了宗教信仰以生机和意义；在哲学家和神学家手里，这些信仰则被转换成理论思辨的语言，人们似乎认为它们符合客观构建的真理之标准，这些标准超越了主观的需求，也超越了个人的观点。

那么，如何应对这些误解呢？最自然的办法就是直截了当地、详尽充分地纠正某些错误的信念和设想。不过就眼前这种情况而言，克尔凯郭尔认为，要是采用这种方法，就有可能忽略真正要讨论的问题。当然，如果这个问题只涉及对纯理论的观点或命题的追问，那么这种方法是可行的。然而，现在的关键所在不是某一套具体的认知观念，而是更基本的问题。确切地说，这是一种非常普遍的看待事物的方式，其根源在于对生活的一种态度，这种态度认为，仅仅是理性的争论会使一个人远离生活。至少，人们首先需要认识到，“对你、我和他，对每个人自己而言，成为一个人意味着”什么，这就要引导他们通过诉诸自己的内在经验，认识到是什么样的观念促使他们选择某一生活方式，以及这种生活方式所施加的限制。要想如此扩大个人对自我的理解，提高其有判断力的自我意识，用抽象的指导或有益的规训进行教育是办不到的：不过可以借助想象的方式进入他或她的观点，通过移情作用引出其感情基础和实际含义，同时，表明它们和其他观点或方法所暗含的感情基础和实际含义有何不同。他称这种受苏格拉底启发的方法为“间接交流”。利用这种方法，并且丝毫不带“客观的”交流模式中经常出现的说教，他希望能使读者更清楚地认识自己的处境和动机。换言之，他的目的不是像学校校长或学究式的教师那样增加他们的理论知识，也不打算像高高在上的权威那样，以专制的方式“强迫一个人去接受一种意见、一种观念、一种信仰”。相反，他想“从背后”接近人们，诱导他们进入一个立场，使他们经由内在的思索，退后一步，作出重大选择：是留在原处，还是进行根本的改变。无论如何，他们作为个体的这种自由和自主都必须得到尊重；一旦他们看清并深刻理解相互对立的生活观包含了什么样的意义，最终就还是要由他们来决定采取什么行动，走什么样的路。但要做到这一点，一个根本的前提是他们必须清楚自己立场的本质和局限性。正如克尔凯郭尔所竭力强调的，特别执着于某一观念的人们尤其容易自欺欺人，用符合此种观念的方式来阐释呈现在面前的一切，认为除此之外别无选择。

克尔凯郭尔认为，正是出于这样的设想，他进入了自己创作的起始阶段，他所谓的“美学”著述便可归入这一阶段。不过在这里要作一

番提醒。《吾书之观点》（1859）在他去世后出版，他在此书中回顾了自己写作的目的。从他所说来看，自始至终，他似乎一直受到一种具体的宗教兴趣的指引；他的主要目标一直是为人们扫除他们是基督徒这一幻觉，至少在当时那个阶段，他主要把这种幻觉和人们对被他称为“审美”的生活模式的接受联系在一起。用他自己的话说，“这种幻觉绝不能直接摧毁，只能通过间接的方法才能彻底除掉它”（《吾书之观点》第24页）。不过，我们并不清楚，他在上文所说的是否确切地反映了他更早时候的考虑；人们有理由怀疑，他后来认为自己担负神佑之使命，“像个服务于更高层次的间谍”，这可能并没有促使他过于简单化，甚至扭曲他最初所关注的东西。批评家们一直没有忽略这一点，我们也还要回到这一点。不过首先，我们必须看一看其他一些相关研究的真实内容，过后再讨论这一点在他的思想发展过程中的真正地位。

【注释】

[1] 一种发声的技巧，声音仿佛来自它处，如来自木偶。——译注

第四章

存在的模式

毋庸置疑，克尔凯郭尔所有早期的“美学”著作——《非此即彼》、《重复》、《恐惧与颤栗》和《人生道路的各个阶段》——都例证了他极为重视的“间接”方法。这些作品不仅开始展现对立的观点和生活方式，并且这种展现富于想象或“诗意”，其目的在于从内部说明：从这些角度加以观照，生活会是什么样子。他让读者进入这些迥然相异的梦幻世界，有如进入小说或戏剧中人物的内心世界，令他们感同身受。的确，虚构的类比符合克尔凯郭尔的个性，不仅在于想象这一点，还在于他从来不向读者直接表白。他发表作品总是用不同的笔名，似乎在利用笔名这样的面具，利用飘忽不定的伪装来与他的笔名或他所塑的人物所赞同的观点保持距离，当然，这种距离有时是不诚实的。这种做法有双重目的：用一种令读者感到亲切的方式来表述完全不同的人生观所独有的特性和实质，同时，让读者根据自己所接受到的内容得出结论——这样，不同的观点便有机会“为自己辩护”，外界不会在它们之间进行武断的评判或臆断。

这些不同的生活观体现为什么样的形式呢？克尔凯郭尔区别了存在的三种基本模式或“范畴”：审美的、伦理的和宗教的。虽然克尔凯郭尔在上面提到的作品中用不同的方式提及了这三种模式，不过，审美模式和伦理模式的区别在《非此即彼》中表述得最为清晰，而伦理模式和宗教模式的不同在《恐惧与颤栗》里说明得最清楚，由此，我们可以重点关注他后期的著作。即便如此，在某些方面，克尔凯郭尔提出的三种范畴还是令人迷惑，让人觉得它们涵盖广泛；在内容上，尽管他喜欢以虚表实，但这些范畴更具自传色彩。每一范畴所包含的见解丰富多样，不但反映了他对当时文化潮流的理解，而且体现了他个人历史和成长的复杂特点；实际上，有些素材就是直接来自他自己的日记。因此，人们常常可以看出他求学时代——包括与他和父亲的矛盾关系相关——的心理困惑和艰难抉择，还可以看出他取消和雷吉

娜·奥尔森的婚约后情感遭受的创伤。克尔凯郭尔拐弯抹角提到两人的分手，是想让雷吉娜去读，去理解。书里有些地方因此十分做作，这激起他在当代的一些追随者的同情，不过，比较挑剔的评论家对此反应则更为冷静。不管怎样，这种自传痕迹还是提供了丰富的信息，让读者了解他是怎样看待这些不同观点之间的联系。

审美模式和伦理模式

无论从什么标准看，《非此即彼》都是一部非凡的作品，初版时读者的着迷与困惑并不奇怪。书中的审美观和伦理观是通过一组组经过编辑的论文和书信展示出来的。论文的作者被称为“A”，主要阐述审美观点，而写信人被称为“B”，比论文作者年长，是伦理部分的主角，他的信是写给A的。虚构的编辑告诉读者，B的职业是法官。乍一看，A的论文文体五花八门，令人眼花缭乱，谈论的话题彼此不大相干，从散乱的格言警句和个人经验到对悲剧（《安提戈涅》）、歌剧和性欲（莫扎特的歌剧《唐·乔万尼》）以及对歌德创作的浮士德传说的思考和讨论，这些似乎刻意要让读者感到一头雾水。论文结尾是一段冗长的日记，这一段陈述编排仔细，精心引诱读者；最后这一点（克尔凯郭尔后来自嘲说）可能就是这本书最初获得成功的原因之一。本书的这一部分话题散乱，缺乏明确的思路，和第二部分形成鲜明的对比，这也许意在映射A的观点本身有问题。B写了两封很长的信，言辞冷静，字斟句酌，让人感到他是要印衬那位收信人颇为自得的、浮夸的“才智”。同时，法官对A的观点进行了各种批评，通过这些批评，他的两封信阐明了克尔凯郭尔用“审美的”和“伦理的”这两个术语来界定相互对立的观点和生活方式，其用意何在。在某种程度上，这种用意体现于那篇讨论婚姻意义的长篇论文，而婚姻的意义也是第一封信的主题。不过，克尔凯郭尔所考虑的东西却是在B的第二封信，即著名的《论审美模式和伦理模式在人格构成中的平衡》中得到了全面而广泛的阐述。

对于审美模式和伦理模式的不同，有些人从我们更为熟知的、相互对立的理论——比如享乐主义和传统的道德观，或者康德关于感官

的追求和理性的律令的区分——来读解。当然，二者在法官的许多话中都有涉及。不过，《平衡》^[1]仍是一篇内涵丰富、内容复杂的作品，它包含了众多的思想，这些思想有时互相混淆，纠缠在一起。因此，这种简单的二分法至多为读者提供了一种并不到位的引导。虽然法官在那封信的开头声称，审美的生活方式，其主要着眼点和目标存在于享乐中，然而，读者很快会发现，这一说法绝非全面，也绝非详尽。克尔凯郭尔思维活跃，在某些方面甚至异于常人，他理解的“唯美主义”形式丰富多彩，在诡辩和自我意识的不同层面中有不同的表现；它超越了对纯粹快乐的追求，向不同的方向延伸。毫无疑问，他对唯美主义的见解与其说令人想起和18世纪许多哲学著述有关的、十分世俗的享乐主义，还不如说更为接近19世纪的浪漫主义人生观。他对“伦理模式”的理解也与此相似。这里无疑谈到了明确的责任和义务是重要的。不过，如果认为克尔凯郭尔的全部思想可以简化为仅仅是奉行社会所认可的准则，或者简化为康德式的、对纯粹实践理性的尊敬，那便是曲解了他。真相不仅比这些狭隘的读解所得出的结论更为复杂，更为隐晦，而且和他的观点所包含的更为深远的寓意有着重要关系。

让我们从审美个体开始，更仔细地思考这一问题。尽管克尔凯郭尔明确表示，在《非此即彼》中“没有说教”（《附言》第228页），但是，他是否并非仅仅在展示两种对立的观点，让读者自己决定最终偏向哪一种，这一点仍有争论。其一，书中的伦理学家发言在后，其观点一锤定音。其二，我们感到，B基本上很清楚A的观点；他抓住了这种观点背后的动机，因而能够用解构的方式评判它。如此，随着法官的进一步阐述，我们清楚知道此人的状况在某些重要方面被他视为病态，其中的两方面尤其突出，并相互关联。

首先，以审美模式生活的人无法真正控制自己或自己的处境。他的生活状态是典型的漫无目的（ins Blaue hinein）。他只“为眼前”而活，总是通过享受、兴奋、兴趣去打发每个瞬间。他不会献身于任何永恒或清晰的东西，而是消失在感官的“即时”中，此时他可能做一件事或想一件事，彼时他又反其道而行之。因此，他的生活没有“延续”，缺乏稳定性或核心，随兴而变，视情况而变，就“像巫师的文

字，看这一面是一种意思，翻到另一面，又是另一种意思”。即便如此，我们也不能因此断言，这样的人仅仅受制于冲动，一向如此，肯定如此；相反，他有可能喜爱沉思，像那个日记包含在A的论文中的勾引者一样会算计。不过，如果他真有长远的目标，或决定按某些格言行事，这也完全是一种“实验的”精神：只要这个想法还有吸引力，他就会继续下去，一旦疲倦了或厌烦了，或出现其他更诱人的可能性，他便会弃之而去，这种可能性永远存在；实际上，在实践中，这种“异常活跃的实验”可以被视为类似于理论上的诡辩。因为，不管如何变化，我们仍然可以把生活看做充满可能性的——这些可能性可以考虑或尝试，而不是把生活看做要实现的方案，或要推进的目标。

法官相信，对于审美观点来说，这些态度特别典型，揭示了该观点根本上的不足之处。他指出，唯美主义者“从外部期待一切”；这样的人对世界的理解基本上是被动的，因为他是否感到满意最终要看不受其意志控制的条件是否出现或得到满足。这种屈从于偶然性、“意外事件”，这种逆来顺受，可能表现为各种形式。有时，它依赖于“外部的”因素，如财物或权力，甚至另一个人的青睐；不过，它也可能涉及对于个人来说是内在的东西，如健康或体貌。问题在于，在所有这一类的例子中，人完全受制于环境，受制于“可能是这样，可能不是这样”。他的生活方式与那些很难确定或必然会消失的东西紧密相连，他的意志从来无法保证自己能获得或保留这些东西，甚至哪怕得到了，也无法保证自己能一直享用。一旦这些东西令他失望——这最终极有可能发生——那么，对他来说，存在的意义就消失了。至少他会暂时觉得，自己被剥夺了赖以活下去的、有价值的东西。克尔凯郭尔在另一个地方说，持这种观点的人认为，自我是“一个可以随意赠予他人的东西，就像一个孩子的‘我’，它意味着：好运、倒霉、命运”（《致死的疾病》第51页）。因此，审美的个体具有这样的特点：他不会努力使生活具有连贯性，对当下的自己和自己应该成为怎样的人没有始终如一观念，他的生活也没有植根于此；相反，他让“随意发生的事情”掌控自己，主导自己的行为。他的内心思索可以说明这一点，并且当这种思索出现时，可能在这个人身上引起挥之不去的绝望。他的全部生活——只是一般而言，并非具体指哪一方面

——可以说是建立在一种不确定的偏见上面，因此没有意义。不过，这导向审美观另一个非常重要的方面。关于这一方面，法官有许多话要说。

现在可以指出，这种自我意识可能被压抑或忽视，或者，它的真正意义至少在不知不觉中被回避了。实际上，如果这个审美个体认识到一种“更高级”的存在形式是绝对必要的，他就必然会对生活及其根基感到绝望。然而，他所不愿迈出的正是这通向伦理存在的关键一步。他深陷于自己的生活模式和思维，不愿努力去解放自己，而是想方设法逃避真相对他的影响。有时，这表现为一个人通过各种活动去克服或消除内心的不满足感，如浮士德便采用一种“有魔力”的形式。然而，一个“受人尊敬的”实业家也会有类似的表现，以非常顽固的态度从事自己的事业。不过，可以想见，还有一种更为隐蔽的形式。因为存在着克尔凯郭尔曾经所称的“知识和意志的辩证互动”，这使得我们很难看清一个人到底是在有意识地努力摆脱他所认识到的（不管其认识多么模糊）困境，还是他认为自己的困境似乎排除了全部关于基本选择和变化的观念，即他对此完全无能为力。这第二种可能性也许会成为现实。

由此，一个人经过对审美观念进行异常地修正，会将悲伤而不是快乐视为“生活的意义”。他想，至少这是自己无法被剥夺的东西，由此，他感到一种不合常态的满足。他可能认为自己注定要悲伤，命定要悲伤。他的存在、他的感觉、他的观点，这些都无情地遵循事物的本质。由此，他把自己的不快乐归咎于个性和所处环境中那些无法改变的东西：他“多愁善感”，或其他人不善待他。或者，他可能夸大自己在这个世界上的处境和命运，例如声称自己是“不幸的人”，是个“悲剧性英雄”。此外，他还可能更笼统地将自己说成一个浪漫的厌世者（Weltschmerz），带着大彻大悟的悲观者的口吻，认为实际的决定这类问题不可能具有什么终极的意义，以此自慰；不管他做什么，都会以懊悔而告终。在所有这些思想中，他有可能找到虚假的宁静，甚至可以找到平静的骄傲。因为这些思想的最终要点是“不折不扣的宿命论，它总带有某些魅力”（《非此即彼》ii，第241页）；个人接受宿命的或决定论的观点，对自己的处境巧妙地推卸责任，为自己在這

种处境下的消极无为进行开脱。不过，这也仅仅是一种托辞，一种掩饰，在其背后是他没有说出口的決心，即决心置身某一阶段，只要愿意他又可以自由离开。

总而言之，克尔凯郭尔对唯美主义的分析带着微妙的心理色彩，他尤其关注那些难以一言而蔽之的细节，这里只能提出这些细节中最重要的主题。我已经表明，他对基本范畴的运用非常灵活，这使得他可以指出毫不相关的现象之间出人意料的联系，非常具有启发意义。但即便如此，有时他对范畴的延伸也有可能模糊它们的明确意义。如果《平衡》的某个读者有时想知道，只要利用一点点机智，我们是不是可以把一切都解释为“审美地生活”，如果他想不通这一点，那是可以理解的。这还不是克尔凯郭尔的模糊范畴引发的唯一问题，因为我们并非总是很清楚，在谈到审美意识的时候，克尔凯郭尔是在泛泛而论，还是联系到自己那个时代和文化的表现。不过，毫无疑问，他认为自己谈到了很多同时代的思潮和行为。例如，他曾明白地说明“审美的沉思”无法“深刻地、真诚地行使意志力”，“所有年轻的德国人和法国人都在悲叹”这种病态（《非此即彼》ii，第193页）。法官对某些典型的审美观的陈述，和克尔凯郭尔后来在《当今时代》和其他地方对他那个时代流行的社会思潮中所包含的其他倾向所作的批评，这二者之间也可看出类似之处。这些倾向包括：沉迷于“外表的”、外在的东西；对个人身份和责任没有清晰的认识；心安理得地接受宿命论神话，不愿接受认真而实际的承诺；以世故的超然这一面具掩盖无所不在的冷漠这一风气。我们会发现，这些责难和他后来考察黑格尔的形而上学对同时代的吸引力和影响不无关系。

不过，要是无条件地把克尔凯郭尔在写作《非此即彼》时对黑格尔的看法等同于他后来在反对黑格尔“体系”的论辩中所表达的看法，那是错误的。诚然，正如《非此即彼》这一书名所表明的，本书的部分目的在于反对黑格尔的以下观点：意识的独特形式以辩证的必然顺序相互跟随；相互矛盾的观点在普遍的心灵或精神依次展开的更高层次上实现和解。在克尔凯郭尔看来，从一种存在模式过渡到另一种存在模式遵照的是完全不同的形式。这只能依靠个人在不同的选择中作出不受限制的、无法回头的决定才能达到；并且，必须把这些选择视

为互不相容的，而不能根据某种高高在上的理论把它们看做最终是可以协调或“调解”的。不过，尽管考虑到这些因素，《平衡》中显露出来的伦理领域的面貌并没有完全摆脱黑格尔哲学的影子。首先，从审美模式通向伦理模式的途径被看做一个渐进的精神运动。出现危机的审美意识至少“呼唤着”接纳一种新的生活方式，哪怕这不是当事人的个人想着手解决的问题。法官所用的术语带着明显的黑格尔的痕迹，他说，“人的生命迎来这一时刻，可以说，他的即时性臻于成熟，精神要求更高的形式，在这种形式中，它将让人领悟到它是精神”（《非此即彼》ii，第193页）。我们进而得知，伦理模式与其说是“废除审美模式”，不如说是“改造”它——这句话和克尔凯郭尔关于调解的泛泛之论相符合，当然这种吻合有些不太自然。不过，法官在伦理层面上讨论了个体和普遍性的关系，正是在这里我们最清楚黑格尔所起到的背景作用。



图9 命运之轮。作为伦理存在的个体并不受制于偶然因素与命运等外部环境之力。

在关键的方面，关于伦理观点的陈述似乎毫不妥协地集中在个体上。个性是“绝对的”，它“既是目的，也是意图”；在描述伦理模式之特点的出现和发展时，法官把“选择自我”视为基本概念，这进而与自我认知、自我认同、自我实现紧密相关。伦理模式的主体把自我看做一个“目标”，一种“设定的任务”。他和唯美主义者不同，唯美主义者一直全神贯注于外在的东西，而他的注意力则指向自己的本质，即他作为一个人这一坚实的实在拥有某种才能、爱好和激情，他总是有力量去安排、掌控和培养它们。因此，可以说，他有意识地、刻意地承担对自己的责任。和唯美主义者不同，他并不把个人的特征和性格当做不可改变的、必须温顺服从的事实；相反，他视之作为一种挑战——

他的自我认知不“仅仅是一种意图”，而是“对自己的反思，这种反思本身就是一种行动”（《非此即彼》ii，第263页）。而且，通过这种内在的理解和批判性的自我挖掘，一个人不但会认识到他在经验上是什么，而且认识到他真正想成为什么。因此，法官提到“理想的自我”，这是“他不得不为自己构想的自画像”。换言之，伦理模式中的自我，其生活和行为必须是融合的，对自我的明确理解指引它们，这种理解基于他清楚地了解自己的潜力。无论世事如何变迁，命运如何多舛，这种理解都不为之所动。他和我们看到的唯美主义者不一样，唯美主义者对发生在自己身上的一切无能为力，而他不会屈从于外在环境和无法预知的偶然性的专横制约。



图10 克尔凯郭尔《非此即彼》原著首页。

从他采取的立场看，人生的成败也不能用他是否已经达到在这个世界上的目标来衡量。具有最终意义的是他完全认同这些目标；与此相关的是做事的精神、追求目标的热情和真诚，而不是其行动产生的、看得见摸得着的结果。

在所有这一切当中有一个熟悉的音调，它在某些方面表现为关于自我决定之经典学说的延伸，这种经典学说可以追溯到斯多葛学派，甚至更远。不过，它和康德所提出的更为近代的思想也有着重要的共同点。我们已经指出，康德强调道德意识的自由和独立，即个人服从于其本性的要求，这一本性是一个独立自主的、自我导引的人所拥有的本性。而且，康德哲学的一个中心要点是只从行动者的意志程度来衡量道德价值；这里强调的是他行动的意图，是他想做什么，而不是看他是否实现了自己所设定或想象的目标。克尔凯郭尔自己对道德观点的陈述虽说不上夸大，但也反映了这两个特点。不过，他的陈述——至少在目前来看——可能令读者感到并不充分，哪怕仅仅是因为这一陈述在解释伦理生活时没有顾及其具体内容。原因在于，如果说一个以这种方式生活的人肯定会承认具体的规范和价值观，这些规范和价值观在他看来既适用于他人也适用于自己，理当获得普遍的认同和接受，那么这值得商榷。的确，B自己迫不及待地强调这一点。因此，法官当然不厌其烦地否认每个人都有权依照自己的个人品味和性情来诠释这一伦理观所包含的“更高形式”：这样的看法带有“经验主义”的意味，它可被归于某种浪漫主义，属于审美范畴，不属于伦理范畴。伦理的基本范畴是“善恶”和“义务”；人们提及时，似乎它们拥有一个所有使用它们的人都同意的意义。想到这一点，我们有理由肯定，伦理模式的个体“以自己的生活表达普遍的真理”。不过，果真如此的话，它在多大程度上可以和上面阐释的、不可妥协的自我中心理论达到调和呢？这似乎表明，这样一个人的价值观最终只能来源于他自己：如果他反而承认存在着社会认可的有约束力的义务，难道不是在放弃自己的基本独立，因而又一次屈从于表面的、外在的东西吗？

对于这个显而易见的难题，康德自己的实践理性学说可能已被援引来提供解答。根据这一学说，道德主体努力与自愿接受的原则达成妥协，这些原则通过了康德的“绝对命令”——人的行动准则可以“通过

意志力成为普遍规则”——中所体现的连贯性的检验。对于“理性的本性”而言，尊重这种连贯性是内在的；对道德行为者来说，这一“理性的本性”是所有人通常都具有的。因此，可以认为，如果伦理模式的个体要表达B所说的“其内在的本性”，那么用符合所提到的要求的规则来约束他的行为就够了，这可以保证上述规则得到普遍的接受。不过，法官是否希望认可如此严格而正式的陈述，我们还很不清楚。并且，《平衡》中实际表达的内容所指向的是黑格尔而不是康德研究这一问题的方法。此外，黑格尔还批评康德的道德标准过于抽象，无法提供明确的指导；批评它只要在决定其普遍的运用时没有产生矛盾，这一标准似乎对任何原则都说得通，连最不道德的原则也不例外。相反，我们应该认识到，道德义务“植根于公民生活这一沃土中”。换言之，只有真实社会中的实践和制度才是道德要求的内容与权威的来源。这些实践和制度构成一个清晰的框架，伦理模式的主体能够理解其基本原理，并且就这一框架来说，他作为一个自由的、果断的存在可以完全发挥其潜能。在这里，个人的渴望和集体存在的要求之间没有冲突。个人是社会不可或缺的一个部分，他对社会强加给他的义务和责任的体验不是表现为外在的约束，而是表现为赋予价值观和利益以客观形式，他在内心里认为这些价值观和利益就是属于他自己的。这样，个人良心的要求（康德正确地强调了这一点）和以社会为基础的道德生活观的内在要求二者最终得以调和。

必须承认，黑格尔的理论建立在某些值得怀疑的设想上，这些设想关乎他所观察的不同社会的理性结构，与他的历史哲学也相关，它们引出的话题在此还无法讨论。不过，法官有许多话暗示，他所理解的伦理模式符合之前所概述的黑格尔关于道德（Sittlichkeit）的观点。例如，他说，我们不能认为，伦理模式的个体必须发展的自我像某些“神秘的”学说所认为的那样“孤独地”存在，这一个体和他的公共环境以及生活环境是“互惠的关系”。作为“一个社会的、具有公民特征的我”，他所要实现的自我不是抽象的，抽象的自我“适用于一切，因而什么也不适用”。按法官的话说，从这一点来看，诸如缔结婚姻、有一份工作或有用的职业、承担民事性或制度性责任，这些都是基本的。然而，不能因此就说，由此带来的义务会从外界约束这个

人，“外在于个性”，限制他的自由。对唯美主义者这个“附属的人”而言，“偶然性起着巨大的作用”，伦理模式的个体与之不同，他把自己要服从的要求看做一个可起作用的社会因素，他的性格充满了这些义务所赋予的精神。在此意义上，普遍性不是“外在于个人”，相反，二者是合为一体的。对于那些在个人看来只属于自身的义务，他会自发地履行，并赋予其具体的表述。这真正是“良心的秘密”——个人生活“按其可能性同时是普遍的，哪怕不是直接的”（《非此即彼》ii，第260页）。因此，本来乍看之下，二者的隔阂有可能破坏伦理观的统一性和一致性，现在这一隔阂已经明显消除。

那么，《平衡》里所解释的观点到底有多么全面呢？我们拿它与审美的存在模式作比较，它是不是提供了唯一的另外一种选择呢？更重要的是，它在多大程度上可以解决一个人在生命历程中遭遇的所有问题？对于这后一个问题，法官本人有时也似乎心存疑虑。在这里和在之后发表的《人生道路的各个阶段》中，他一再出现，引人注目。表面上看，他自信满满，不过，这自信的背后却隐藏着紧张和压力。正如我们所看到的，在一些地方，对遵从道德观的人来说，他主要关心其生活的主体特性，即生活经验的质地。不管他在别的地方多么努力调和伦理模式的普遍内容，事实依然是，他在这些地方强调的不是普遍的或共同的标准是否实用，而是行为者用什么方式理解自己的行为、自己信仰的深度，以及他对自己有多真诚。我们很难将这一点和一种观念隐含的意义脱离开来，这种观念即，最终而言，每个人必须找到自己的路，穿越一系列内在的理解；这一理解公平对待各人的独特个性，并且，不管显得多么矛盾，最终使其得以超越伦理模式的界限。在《非此即彼》和《人生道路的各个阶段》中，法官开始长篇大论，到最后却令人不安地怀疑起伦理观的自足性及其基本范畴：在这两部著作，尤其是在《人生道路的各个阶段》中，他承认，某些“与众不同的”个人在努力实现伦理的基本原理时遇到了极大的困难。不过，他在这里只是谨慎地讨论了提出的问题，小心地留出余地，显然不太有意向正面解决。另一方面，《恐惧与颤栗》则清楚而雄辩地表述了它们引起的怀疑，其背景清晰地将伦理的观点与宗教的观点对照起来。他在《平衡》里怀着犹豫、多少躲闪着接近的边缘地带在这里

得以被跨越。

伦理模式的悬置

《恐惧与颤栗》这部作品署的是化名，即沉默的约翰内斯。这位作者拒绝挂上哲学家的头衔，至少不做黑格尔意义上的哲学家。很明显，他也不打算做个虔诚的基督徒，为宗教信仰说话。即便如此，在他所针对的对象看来，他的话目的明确，那就是要具有哲学和宗教上的意义。虽然自身立基于伦理模式之中，但他敏锐地意识到自己所属的范畴有显而易见的局限性。更确切地说，他关心的是伦理模式无法理解信仰这一现象。他坚持认为，我们当然可以这样理解信仰，这从根本上偏离了由康德和黑格尔开创的方法。这两位采取的方式虽然大相径庭，但他们都努力将宗教信仰这一观念吸收到思想的其他范畴中，或使之从属于这些范畴——康德把宗教信仰的观念看做实践的理性或道德的理性的假设，黑格尔认为宗教信仰在意识的形象或想象这一层次上具有预示性，该层次在他那包罗万象的哲学框架中实现了以理性方式来表述自己。相反，在《恐惧与颤栗》中，信仰的地位是完全独立的：它处于伦理思维的领域之外，我们无法用普遍的或理性的话语来加以阐述。然而，这并不是说我们应该把它看做本质上是原始的、不值得尊敬的东西，它不是“我们希望尽快战胜的、童年的疾病”。相反，本书在结尾时提出：它构成“一个人最高层次的激情”。而且，全书还自始至终地表明，一个人只有在道德上敏感和成熟，才能意识到它神秘和严格的要求达到了怎样的程度。

克尔凯郭尔的目标是以生动而有力的方式认清这些要求所具有的令人不安的特征。他着重研究一个具体的例子并显示其主要特征，希望以此突出一个概念的意义。对于这一概念，他的同辈人并没有实实在在加以关注；它真正的含义不是被牧师令人宽慰的话所压制，就是神秘地消失在哲学家的理性分析之中。他这样做，并不是打算隐藏其真正的寓意。他竭力强调，如果从一种排他性的伦理角度看，在他所讨论的具体事例中，这些寓意令人震惊，甚至令人反感。

不可否认，他所选择的例子有明确的目的指向。这例子来自《圣

经》中亚伯拉罕——“信仰之父”——的故事。上帝要求他杀死自己的儿子以撒来献祭。亚伯拉罕依令行事，举起那把致命的利刃，不过在最后一刻，他的手停住了，牺牲变成了一只山羊。这一整件事意在表现神定的考验或对精神的考验，而他成功地通过了。



图11 亚伯拉罕与以撒，以及信仰的显现。

对这样一个故事，我们该作何反应？在克尔凯郭尔眼里，很明显，这个故事的价值在于它毫不掩饰地表现了亚伯拉罕所面临的选择的性质。他只能通过行动服从上帝的命令，这一行动不仅违背他作为一个可亲的父亲的自然倾向，而且要破坏深深植根于他心里的道德准则，即不能杀害无辜的人。此外，这一行为极端违背道德，因为要杀的人是亲生儿子。因此，他肯定认为自己被迫做的事无论在人情上还是在道德上都是令人憎恶的，我们对这件事也会有同样的反应。不过，正如沉默的约翰内斯指出的，他庄严地去完成落在自己头上这令人反感的任务，不断受到牧师或其他人的赞美。这里出现一个问题：那些津津乐道于类似颂歌的人们究竟在多大程度上真正理解自己所说的话？我们只要设想一下，如果一个教徒真的打算仿效亚伯拉罕，他

的牧师会对他说些什么：

如果这位牧师知道了这一情况，他也许会走到这人跟前，端足一副基督教牧师的架子，吼道：“你这个可耻的人，社会的渣滓，你到底是中了什么邪，竟想谋杀自己的儿子？”

（《恐惧与颤栗》第28页）

牧师甚至可能为自己合情合理的雄辩而洋洋得意，可理由是什么？难道他在布道中不是赞美了亚伯拉罕，而亚伯拉罕不正是做了他正在谴责的事吗？按伦理学观点，答案只能是：没错。简而言之，“从伦理观看，亚伯拉罕的行为就是有意谋杀以撒”。任何人如果想正确理解亚伯拉罕的处境以及他的行为所涉及的东西，就必须面对这一点，不可敷衍。采用笔名充当作者的克尔凯郭尔并没有自诩能够深入亚伯拉罕的生活和思想，因而能理解他。不过他相信，自己揭示了一些情况，这些情况使我们有可能在这样的背景下讨论信仰。他也相信，自己因此可以昭示（哪怕是间接地）伦理观和宗教观二者之间真正的关系——在他那个时代的学术氛围里，这种关系一直遭到曲解。

要研究这一问题，一个方法是将亚伯拉罕的困境与道德或“悲剧”英雄的处境进行比较。“悲剧”英雄同样发现自己被迫去做某件令人厌恶的事，不管是因为这件事有悖于他的天性，或因为它侵犯了根深蒂固的道德准则，还是二者兼而有之。不过，对于这样的英雄而言，在他看来有必要去做的事情是有着明确的伦理基础的：克尔凯郭尔以阿伽门农为例。阿伽门农决定将自己的女儿伊菲革涅亚献祭给自己的国家。他认为自己尽管干了如此可怕的事情，却依然能够“从容立足于”伦理世界中。不管他感到多么痛苦，不管他认为自己个人遭受了多大的损失、有多么懊悔，他依然相信，自己是在遵从一种得到公认的原则或内心认可的一个共同目标，而这些比所有其他的思虑都重

要。因此，在面对严酷情况的时候，他有理由期待着得到周围人的同情和尊敬——“悲剧性英雄放弃一种确定性，为的是获得更大的确定性。在旁观者眼里，他是可信的”（《恐惧与颤栗》第60页）。他至少可以“为天下的安全而感到高兴”，他知道自己的行为能得到所有人——甚至包括牺牲者本人——的认可和理解，因而是合理的。

对于亚伯拉罕这位“信仰的骑士”而言，情况截然不同。我们从故事里知道，这位悲剧英雄仍然把伦理作为自己的“终点”或目标，哪怕这意味着为了实现它，将要牺牲某些责任。然而，亚伯拉罕完全逾越了伦理界限。在伦理界限之外，他有更高的目标，“为此，他将伦理悬置起来”。他“放弃普遍准则”，为此感到一定程度的痛苦，这种痛苦超过悲剧性英雄在道德上感到的痛苦。亚伯拉罕孤立无援，不可能向他人辩解自己的行为。在理性思维和理性行动的层面上，他的行为肯定是极不寻常的，甚至是荒唐的。作为一个具体的人，他把自己放在“一种与绝对的绝对联系”中。如果他的行为说得过去，那也只能说是出于神的旨意，这旨意只针对他一个人，他得到了满足，但这种满足无法用人类的标准去解释清楚。从人之常情看，他不是疯了，就是十分虚伪。而且，他如果用人可以理解的标准去为自己辩护，就相当于逃避上帝赋予他这一任务的情境，而该任务意味着对上帝的绝对义务，它超越伦理说教的领域；为了完成这一任务，他必须面对和克服所有与之相悖的诱惑。亚伯拉罕只有抵御这些诱惑——道德的、天性的——才能经受住信仰的考验。换言之，他准备一如既往地承受自己那自相矛盾的信念带来的可怕后果。在这一点上，他当之无愧地堪称“伟大”——人们经常不假思索地这样赞美他。

克尔凯郭尔描述那些在痛苦中追寻着不为人知的使命的人所面临的困境，在这一过程中，他们“走在路上，未见到一个旅行者”。克尔凯郭尔的笔触中流露出无可掩饰的辛酸。他所写的东西深深烙上了个人经历，暗示自己在无法与奥尔森成婚时同样心神错乱，深感孤独。一般的哲学范畴所无法把握的现实困境，以及一个人意识到与已然确立的规范妥协威胁到自己作为个体的完整性，这两种情形同样令人不知所措。不过，无论这些观点在心理学上多么令人印象深刻，它们丝毫无助于说明克尔凯郭尔的核心观点。因为他的核心观点关系到宗教

对伦理进行“神学”悬置的可能性，正是这一点招来了许多批评——也许这些批评并非不尽人情。除此之外，在某些情况下所有的伦理要求可被置之一旁的观点还被批评为相当于提倡“道德虚无主义”。他提出的这种修辞技巧无法为之找到借口，更说不上为之辩护。借用某些信念来为有悖道德的行为正名，这些信念又显然默认“荒唐的”行为——这种做法没有什么说服力。如果说它有用，唯一的用处就是毁掉我们对自己价值观的信心，因为它甚至拒绝我们最为确定的观念。当然，有人会回答说，亚伯拉罕被称为“信念的骑士”，不是空口无凭（in vacuo），也并非缺乏正当的理由：他是在贯彻在他看来属于上帝的意愿。不过，这种自信的根据在哪里呢？康德在讨论克尔凯郭尔后来引为典范的这一事例时，曾一本正经地指出，“在这个例子中，一个错误至少有可能占了上风”。当一个被认为是神旨的命令与我们十分肯定的道德判断相冲突的时候，我们绝不会去责怪上帝。正如在《单纯理性限度内的宗教》里所提出的，康德认为在刚才谈到的情形下，一个“觉悟的”人自然会作出这种正确的选择。

从克尔凯郭尔的话里我们看出，他似乎并不打算反对这一点。只要这样的人只依赖伦理观，那么在他眼里，对于人的理性来说不言而喻的道德判断肯定而且必须起着决定性作用。从这一立场看，人类的整个存在被视为“完全是独立自足的领域”，那完全是一个伦理的世界，上帝被降低到“隐形的、正在消失的一点”。当然，人们可能还会使用宗教语言来谈论热爱和服从神灵的义务。不过，他们在使用这些表述时，其真正含义仅是一种自明的真理而已。克尔凯郭尔曾说：

如果在这一联系中，我……说爱上帝是我的义务，那不过是在进行不必要的重复。因为在完全抽象的意义上，“上帝”就被理解为神——也就是世界，也就是义务。

（《恐惧与颤栗》第68页）

在这一段话接下来的讨论中，克尔凯郭尔重提了一个观点；可以说，他书中的许多内容就是以此为基础。使至高的权威与伦理变得一致是一回事，认为宗教可以简化为这一点，其基本内容完全可以用有限的理性能接受的方式表述出来，则完全是另外一回事。从宗教的角度看，伦理始终只能拥有一个“相对的”地位。他对亚伯拉罕故事的分析显然就是要大大否认一点，即从以上这一观点来看，伦理可以具有终极性或至高无上性。不过，坚持认为它只有相对价值并不是说它根本没有价值——从他对故事的分析中不能得出这样的结论：道德要求无根无据，或者，我们在一般意义上可以不需要它。他要说的是，在宗教的视域里，道德要求被改变了，“表述它的方式完全不同”。由此，他的部分意图是想表明，顺从道德要求的义务最终依据的是对上帝的义务，后者被认为是一种无限或绝对的“他者”，超越人类的理性和理解：“单个的个体……与绝对的关系决定了他与普遍性的关系，而不是与普遍性的关系决定了他与绝对的关系。”（《恐惧与颤栗》第70页）

在某种意义上，我们有可能认为，《恐惧与颤栗》就是讨论当代神学家——其中黑格尔一派的神学观点尤其如此——故意扭曲或竭力要驳倒的宗教意识。无论怀有什么样的反对意见，他们认为仿效亚伯拉罕行事这一观点肯定是要遭到批判的。不过，亚伯拉罕所理解的信仰，他在自己生活中例证的信仰，都是宗教意识所预设的。任何人如果想通过消除或削弱这一信仰所包含的东西，来表述宗教的“内在真实”，那肯定会遭到曲解。不过，讨论当代思想无法与这些宗教观达成妥协绝不是克尔凯郭尔的唯一目的。在这里，正如在其他“美学”著述里，他并不打算仅仅进行学术批评。他不遗余力地强调信仰观和伦理至上观之间的冲突，并试图勾勒出后者的局限性——一旦我们正确表述个人经历的重要方面，这些方面拒绝伦理的支配、伦理对其又无可奈何，那么这种局限性便显露出来。我们已经注意到，法官在《非此即彼》和《人生道路的各个阶段》中对伦理观进行阐述时，在某些地方对此已经有所暗示。他提出，一个人可能相信自己服从一种独一无二的召唤，而这一召唤与社会所决定的义务或普遍接受的行为准则格格不入。不过，这种意识的地位当然是有疑问的；如果我们要追随

这一意识，法官并不打算轻描淡写因此带来的后果：

他必须明白，没有一个人能理解他，他必须时时忍受所有人的恶言相向，没有人同情他，人人都会认为他是有罪的。

（《人生道路的各个阶段》第175页）

《恐惧与颤栗》的主题是宗教信仰，在此层面上，这些暗示的意义终于显露无遗。道德规范的重要性倒没有遭到类似的否定，不过，伦理模式的绝对统治不再是理所当然。相反，道德的自足性原来被认为是已被确认的社会规范、普遍认可的习俗，现在它显然受到了挑战。一个人可能意识到自己肩负“独特的”使命，可能面对极大的阻碍，但必须不惜一切代价完成它——对于这一观点我们不可能简单地置之不理或不屑一顾，也不能贬低它，认为它“不过是十分平常的情感、情绪、怪癖、气郁（vapeurs），等等”（《恐惧与颤栗》第69页）。亚伯拉罕对自己的任务的看法驳倒了所有这一切：为了完成任务，他不仅准备违背一般的道德观念，而且与一般的理性思维相悖，他相信自己会通过某种方式“迎回”他受命献祭的儿子。如果我们批评他的所作所为不理智，批评他冒了极大的风险，而且可能在犯错误，那在一定程度上是有充分理由的。不过，这种批评只是突出了他的观点与众不同。在此意义上，这里所谈到的信仰已经处于人类理性的标准之外，用这一标准无法说清它所涉及的变化的合理性。相反，它要求的是一次极端的冒险，或一次“飞跃”，这种精神活动要求人们献身于某种客观上不确定的、归根到底是自相矛盾的东西。

为了理解这些表明宗教信仰之真正意义的观点的潜在要义，我们有必要去看一看被克尔凯郭尔称为他的“哲学著作”的作品，这将在下一章进行讨论。不过，在结束关注他的“美学”著述之前，我们来简单谈一谈上一章结尾提到的一个问题。

我们应该记住，这个问题关乎克尔凯郭尔后来的观点——他通过

虚构的方式表述各种存在模式，主要目的是想引导读者摆脱他们是基督徒这一幻象。正如他在《吾书之观点》中指出的，他们生活在“审美范畴，或至多在审美-伦理范畴之中”，他们深深沉迷于这一骗人或自欺的处境当中，无法理解这种欺骗性有多么厉害：通过其典型的思维方式，通过起初假装“支持”它，我们有可能促使他们意识到这种普遍存在的误解有多严重，找到其根源。不过，克尔凯郭尔在回顾自己的创作生涯时，不管这一总目标对他来说多么诱人，一旦考虑到这些作品的全部内容及其视野，这一目标就多少令人感到不太自然。这不仅是因为它们经常让人强烈地感到，克尔凯郭尔的作品在相当程度上是出于为自己立传的动机，包括他不由自主地沉迷于其流产的爱情过程中。还在于，至少从审美观来看，这些据说是生成的“幻象”与其说与任何具体的错误意识——它产生于当代“基督教世界”——有关，不如说与关于人类状况的宿命论或集体主义的神话有关。如果说它应该与前者有关，那么这种联系至少是间接的。不过，克尔凯郭尔的意思也许只是，一个以审美为原则的人有可能认为基督教——和其他事情一样——没有赋予自己重大的使命；它只是“吸引人”，引起超然的思考，而不需要具有决定性的行动和参与。无论如何，我们可能会感到，克尔凯郭尔的追溯性观点显然更适用于他在《恐惧与颤栗》中不得不说的话，这些话关乎属于伦理模式而非审美模式的思维范畴对宗教观的入侵。在这里，我们比较容易理解他心里大概在想些什么。

【注释】

[1] 指《论审美模式和伦理模式在人格构成中的平衡》，下同。——编注

第五章

真实性与主观性

克尔凯郭尔描述生活和经验的不同模式，这为后来的两部主要作品打下了基础，正是这两部作品确立了他作为宗教思想家的声誉：一本是简洁而相对浓缩的《哲学片断》；另一本是大部头、重复性内容很多的《最后的非科学附言》，书中充满了论战。这两本书和前面的著作一样，以笔名发表，所使用笔名为约翰内斯·克莱马克斯（攀登者约翰）。不过与之前不同的是，克尔凯郭尔的名字也改头换面地出现在这里，署为两部作品的“编辑”。无论这一改变有什么确切的意义，至少我们有理由认为，在这种情况下，他希望读者明白这些观点是他自己的：他意在尽可能明确而有力地表明，“思辨哲学和基督教之间的误解”的真正意义是什么，而他相信，在自己那个时代的知识视野里，这种误解普遍存在。他的审美著作表明——尽管是间接地、暗示地——不同的心理因素和社会因素如何加深了这种误解。不过，核心任务仍然是描述其基本特性，引出其基本前提条件。这就是他现在赋予自己的任务，为此，他选择黑格尔以及受到黑格尔影响的人们作为主要攻击目标。尽管非常关注同时代思潮，他依然认为自己的分析不仅与那个时代有关，而且还具有更广阔的含义。实质上，他所讨论的问题关系到宗教信仰的本质及其与人类思维及理性之源泉的关系。至于这些问题以何种方式出现在实际选择这一层面上，《恐惧与颤栗》中已经提到。在《片断》和《附言》中，它们会再次出现，但背景变了，具有重要性的不仅仅是伦理范围和道德推理的界限；在这一背景下，首要的话题是基督教具体意义上的信仰，而不是亚伯拉罕的故事引出的信仰问题。

在这两本书的背后，我们可以看到18世纪两位思想家的影响。在克尔凯郭尔眼里，他们已经着力探讨了基督教信仰某些重要的方面。其中一位是J.G.哈曼（1730——1788），一个特立独行的思想家。克尔凯郭尔在学生时代接触到他的著作，认为他对理性主义毫不妥协的

批判——在神学和其他方面——令人大彻大悟。另外一位是G.E.莱辛（1729——1781）。克尔凯郭尔是几年后在阅读施特劳斯的《基督教信仰》时看到莱辛那篇影响深远的论文《论精神与力量之证明》的。在适当的时候，我们会提到哈曼对他的影响的意义；眼下要探讨的是莱辛在其论文里所阐述的观点，因为克尔凯郭尔清楚地指出，这些观点构成了《片断》和《附言》共同的论辩起点。

莱辛讨论的基本主题关系到以历史为中心的基督教的地位。基督教是怎样将它的中心观念，包括耶稣是上帝之子这一主张，建立在某些仅仅是推定的历史事实之上的？这不仅仅是说，历史事实可能需要有说服力的证据，这种证据是历史研究通常所要求的。即便允许它们有强大的经验支持，也并不会保证其显得非常真实。关于历史的陈述，无论得到多大的证明，肯定无法如亲身经历或亲眼目睹所得到的当前经验那样确定。此外，这也无法最终解决出现的困难，因为还有一个问题，那就是应该如何解释关于历史事实的断言，从而证明接受一种具有超验性质的主张是合理的。换言之，从一套表面看起来是经验的观点过渡到另一套属于完全不同的范畴的观点，要靠什么来证明其合理性？莱辛这么说：

如果说，基于历史，我不反对基督让一个死人复活，那么，我是不是因此就要接受上帝有个儿子、这个儿子和他拥有同样的本质这一观点呢？一方面，我缺少有效反对前者的证据，另一方面，我有义务相信违背自己理性的东西，这二者之间是何关系？

面对这样的问题，莱辛有一段名言，认为存在着一条“丑陋、宽阔的鸿沟，无论我多么频繁、多么热切地努力，就是无法逾越它”。他没有十分清楚地阐述自己的这一立场，相反，他似乎同意把宗教观念“非神话化”，即认为宗教观念首先包含了伦理事实，人仅靠理智便能内在地理解。这些事实无所不在，恒常有效，不可能基于或源于纯粹偶然的東西。由此，历史因素如果在这里是相关的，那么它只能是

例证并暂时解释一个独立的、可以确定的道德内涵——莱辛赞同的看法是，宗教并非因为“福音传教士和使徒”教授它就是真的，相反，因为宗教是真的他们才教授它。或者，正如他在另外的地方所说的，历史启示“对人类毫无贡献，人类仅仅依靠自己的理性找不到它”。

不管莱辛自己提出了什么样的结论，对克尔凯郭尔来说，这一论断的主要贡献在于，它准确地把握了困扰他的难题的本质。基督正教武断的教义与理性不相容，其价值也不可能仅仅通过史料来证明，无论如何，这些史料在本质上是疑问的。因此，我们有必要进行选择，要么在“质量上”或范畴上来一次跳跃，这一跳跃曾打败了莱辛自己；要么抛弃这里所提到的教义，接受另一种选择，即人类的理解和理性能够接受的选择：没有中间道路可走。其实，这正是克尔凯郭尔在《片断》里要探讨的核心主题。在后来发表的《附言》中，这一主题继续以不同的形式贯穿始终：最重要的是有必要反驳一种观点，即基督教代表着一种学说，无论是从推理的思维来看，还是从历史知识来看，这种学说都能得到客观地证实。不过，在探究这一主题的时候，他以自己独有的方式挖掘其内在意义。

理智与信仰

《片断》虽然简短，却不易读懂。它表述的方式有些古怪，思路有时突然中断，有时突然跳跃，令人迷惑。不过在开始，主要的焦点是认识真理的两种截然不同的方法。虽然该书起初提出的似乎完全是一般性方法，不过，很快就可以看出来，它针对的是宗教真理的地位及认知，这就是该书最关心的问题。

对于自己最初的问题，克尔凯郭尔一开始就列出两个完全对立的答案。第一个和柏拉图及其“回忆”说有关。在柏拉图的《美诺篇》中，一道难题出现了：我们如何希望获取知识呢？因为，如果我们已经知道了真理，就不能再去追寻它；如果我们还不知道真理，在碰到它或它表现出来后，我们又如何能识别出它是真理呢？无论是哪一种情况，从理论上讲，认知都是不可能的。碰巧，像对待数学真理一样，柏拉图也关心这种“永恒”的真理。他指出，解决的办法在于我们

认识到，认知意味着主体意识到呈现在——尽管是蛰伏地——其内心的东西，教师的作用就在于提醒该主体，他拥有的潜在东西是什么；认知就是挖掘或启封从某种意义上来说已经存在的知识。“真理，”用克尔凯郭尔的话说，“不是从外部介绍给个人，而是本身就存在于个体之中。”由此便得出这样一个论点：教师的作用在任何时候都仅仅是“偶然的”，因为大不相同的人或情境可能得出非常相似的结果。实际上，克尔凯郭尔认为这一观点代表了一种非常流行的理性主义，这种理性主义得到思辨哲学家尤其是他那个时代的唯心论者的普遍接受。的确，黑格尔自己不止一次提出，柏拉图把知识看做“回忆”（Erinnerung），这与他自己的观点有些类同。黑格尔的观点是，就整体而言，实在由原则生发，这些原则潜藏在我们的思维过程中，其基本特点可以由哲学思考引导出来。不过，无论如何，也不管实在的表现形式有多么复杂，克尔凯郭尔认为，他心目中的这些理论家相互间的关联之处在于，他们都不假思索地相信，人类理性是最终的或基本真理的唯一来源。

按克尔凯郭尔的解释，另一种替代立场正是基督教的看法，这种立场的前提和某些观点完全相悖，这些观点被他有些漫不经心地视为来自于追随柏拉图传统的思想家们。在这里，后者的论点与其说被抛弃，不如说是被颠倒过来。

于是按照这一对立的观点，个体自身并不拥有靠某种哲学“助产士”来激活的、潜在的终极真理。相反，个体被描述为与超越他的东西存在外在的联系，他并不了解这些东西。他必须“被描绘成处在真理的界限之外，不是像一个改宗者去接近它，而是远离它”（《片断》第16页）。这里要表明的是——克尔凯郭尔时常提及这一点：个体被如此疏远，这不是偶然的或暂时的无能为力；相反，他自己要为这种状况负最主要的责任。确切而言，我们可以把该状况说成是一种“罪过”——个体不仅“处于真理之外”，而且对待真理的态度是“论辩性的”。由此可以引出两件事情。首先，既然个体不会拥有这种意义上的真理，那么只能从外界将这一真理赋予他。其次，如果要认识真理，个体就必须改变自己内在的观点，否则，自身的堕落和盲目会阻止他获得真理。然而，如果说有个教师既能够帮助学习者认识真理，

又能够向他提供必要的学习条件，那么，这个教师不可能是另一个人：他只能是上帝。

如果有谁不仅将真理传达给学习者，而且向他提供理解真理的条件，那么这一位就不仅仅是教师……如果说有谁要做到这一切，那只能是上帝本人。

（《片断》第18页）

不过，在传送真理的同时，不能通过吓唬或迷惑的方式来征服学习者，因为这样的话，学习者就不会心甘情愿地接受，这样也没有给他选择的自由，而是使他出于类似恐惧的外部因素而去接受真理。相反，在被呈现的时候，真理应该是以平等的姿态与他进行平等的交流，这就意味着上帝不得不以人形现身在他面前。换言之，我们面对的是基督教关于道成肉身的观念。

这一观念是自相矛盾的。在克尔凯郭尔看来，它表现了他所称的“绝对的自相矛盾”。因为该观念要求我们相信，在某一时刻，外在之物进入时间领域，表现为有限存在之种种局限性。这显然是不可能的，它不可能被纳入人类思维和理解力的限度之中。因此，在理性看来，它肯定是“令人不快的”，理性会“觉得它无法想象，自己也无法去发现它，并且即使听到关于它的述说，也不可能理解”（《片断》第59页）。不过，该观念依然构成信仰的恰当目标，这只能进一步肯定莱辛已经清楚看到的问题：信仰和理性无法和解，二者必有其一作出让步。留在理性这一层面就是决心拒绝这一自相矛盾；从这一观点来看，它是一种“荒唐”。另一方面，一旦理性范畴被放置一边，信仰便抛头露面，个人进行“跳跃”，承认教师所要求的特殊品格。不过，克尔凯郭尔坚称，这一跃必须在教师的辅助下才能实现。它以他所称的“条件”为前提，因为，除非学习者的本质在神恩下发生转变，否则便无法完成这一“跳跃”。不这样想的话，就相当于认为他完全可以依

靠自己堕落的力量去认识真理——这一点已经遭到否定。由此，我们可以说，有两个自相矛盾的“时刻”——道成肉身的时刻和信仰的时刻；第二个时刻与第一个时刻是相互关联的，两个都必须被视为“奇迹的”：

不过这样一来，信仰难道不是和那个自相矛盾一样自相矛盾吗？一点也没错。除此之外，它又如何能够以那个自相矛盾为自己的目标，并且快乐地与之保持联系呢？信仰本身就是一个奇迹，凡是相信那个自相矛盾的，也会相信信仰。

（《片断》第81页）

我们在思考克尔凯郭尔关于基督教的立场时应该记得，在目前的背景下，他的目的不在于为这一立场辩护或辩解，而在于让我们关注它所涉及到的东西——至少表面上是这样。从他已经说过的话来看，他没有小觑该立场在研究上可能带来的困难，反而强调这一点。他想突出——而不是掩盖——它和我们自然的思维模式之间的距离，强调后者在与超越其领域之外的东西发生联系时，将不可避免地遭遇这一障碍。不过同时，他也不愿否认人的智力一向喜欢努力超越自身受到的束缚，在自己理解力的范畴里或原则下徒劳无功地汲取显然是无法企及的东西。由此，他认为，哲学家和神学家也摆脱不了这种习性，他们常常情不自禁地想把基督教超越世俗的观念改变成我们熟知的或根深蒂固的知识：“如果哲学家不把超自然的东西变成琐碎的平常事，”有一次他讽刺道，“我们要他们来做什么呢？”（《片断》第66页）这种改变的一个办法是，只援引在他看来首先与柏拉图的观点相关联的理性因素来证明上帝的存在。另一个办法与第一个办法截然不同，它不是从纯理性引出宗教观念，而是利用历史提供的证据。克尔凯郭尔力图证明的是，不管用哪一种办法，这种努力终将失败。

他对前一类论点的反对虽然重要，但大都附和康德已经提出的观

点。康德认为（之前的休谟也有此看法），理性自成一统，独立于所有的经验之外，只能对观念或概念起作用，无法独立地显示任何事物的存在。因此，仅仅靠上帝这一概念去证明上帝的存在——所谓的“本体论证明”就是这样的，那是不能成立的。我们不可能仅从一个关于完美存在的概念引出一个实实在在的主张，认为这样的存在是实在的。克尔凯郭尔说过，运用这种方法“我没有证明……一种存在，只不过是充实了一个概念的内容”（《片断》第49页）。“上帝”这一概念的或理想的“实质”肯定与其“真实的存在”有明显区别，而后者正是这里要讨论的。乍看之下似乎合理的是，即便我想从神的技艺在所谓的自然法则中的体现推断出它的存在，我还是得不出任何重要的结论。这些体现以一种“理想的读解”为前提，对于这种读解，我已经心照不宣地将其应用于实例，没有为希望得到的结论之合理性提供独立的支持。

经过这样简单的概述后，克尔凯郭尔觉得，必须以怀疑的姿态反对传统上自然神学的路数。要应对概念的或同义反复的真实性，就必须运用理性；如果出现相反的情况，那是因为存在着事先已有暗示的某些关键假定。因此，对于分配给它的任务来说，理性是无用的。不过，从这种抽象思维转向对启示的积极看法，会提供别的什么选择呢？有没有可能尚未出现可靠的理性——这次是基于具体的历史——来接受这一切呢？除此之外，这样的方法——和前一种不同——还有一个优势在于，它能公正对待克尔凯郭尔自己所坚持的基督教的某个方面，即着重强调一种独特的历史事件的出现及其意义。因此，他长篇大论地探讨历史研究的地位及其与信仰的联系，也就不足为奇了。

虽然克尔凯郭尔的叙述有严重的曲解，但还是可以得出以下的观点。首先，他强调，历史事件和历史变化的特点是不能简化的偶然性或非必然性。诸如黑格尔这样的神学家把历史的范畴和逻辑的或形而上学的范畴强拧在一起，因而认为历史领域体现了概念之间的必要联系，这是非常错误的。其次，他指出，从认识论角度来看，了解这一特征会产生重要的结果。关于人类的过去是偶然的、实在的种种设想肯定缺乏一种确实性，这种确实性属于在概念上可证明的、关于理性的真理。如果说有些设想只限于描述我们当前的经验，因而有可能是

确定无疑的，那么，这些关于人类过去的设想同样缺乏这样的确定性。事实上，即使对于那些根据观察得来的、意在超越明白无误的感官信息的平常观点，上述结论也是正确的——我们只要（克尔凯郭尔建议）想想一些关于感性幻觉的常见例子，就知道现代人即使亲眼目睹一个事件，也有可能曲解该事件的真正性质。无论如何，就历史观点而言，他们所说的内容和这些内容所依据的证明之间存在明显的差距，这一差距使得所说内容的真实性在逻辑上大打折扣。那么，我们该如何接受它们呢？克尔凯郭尔声称，在这里，恰当的范畴是信仰，信仰在此应该指“意志的表达”而非理性的推理；与我们有关的“与其说是结论，不如说是决心”，这是一种“排斥怀疑”的自愿行为。如此想来，信仰不可避免地要冒险将自己献身于不真实的、在严格意义上不同于知识的东西。不过，从克尔凯郭尔的其他著述来看，他似乎认为，关于经验事实（包括历史事实）的种种设想具有不同程度的可能性，这一点是合理的。如此，我们可以说（正如他自己在《附言》里所说的），自己至少“大致了解”这些事实。这就引出第三个观点，也是他的核心观点。

区分“直接的或普通意义上的”信仰和“突出的”信仰或宗教信仰，这是非常重要的。前者与通常的历史观念有关，后者则与基督教“自相矛盾的”历史观念有关。虽然前一种信仰无法在理性上得到证实，但是它构成我们对这个世界的一般看法，代表的是人类意识中完全自然的一个层面。第二种信仰则要求我们接受——正如先前已经看到的——有悖于理性、使理解力迷惑的东西。由此必然得出这样的观点，即凡认为基督教信仰多少是可以说得通的，或者，可以通过公认的历史方法变得可能的，都是对基督教信仰之本质的根本误解。在这里，我们研究的不是直截了当的或一般的历史假想，它们或多或少与可获取的文献相吻合：“这一历史事实是我们假想的内容，它具有特殊的性质，因为它不是普通的历史事实，而是基于一种自相矛盾的事实。”（《片断》第108页）也就是说，我们认为，“永恒”或无限已经及时出现，而讨论这种联系的可能性显然不合时宜。并且，在克尔凯郭尔看来，它还具有可恶的误导性：“这样看待信仰无疑是在诽谤它。”除了其他的一切，我们也会认为它具有如下暗示：对那些的确

目睹了福音书里提到的事件的人来说，这样的信仰更显真实，而对后世的人来说，则不会这样。不过，他却竭力要否认这一看法。对某些被认为本来就是自相矛盾的东西的接受，不能受制于时间状况或环境的变幻莫测。一个现代人只依据自己的所见所闻，可能无法看出道成肉身的意义，这和只能依靠证词的后来者的情形想必是一样的。不管是哪一种情况，这里所体现的不过是信仰的一种“情况”。

没有间接的门徒。第一位门徒和最后一位门徒在本质上处于同一层次，只是后来者在同时代人的证词中找到属于自己的情况，而当代人则在自己的当代性中找到属于自己的情况。

（《片断》第131页）

从宗教角度来说，二者谁也没有超过谁。在所有情形中，信仰要求的不仅仅是一次跳跃，而且是一跃而入理性无法想象之地，这要借助于神才能实现。这足以驳倒任何对不同的时间优势进行比较的建议。按克尔凯郭尔的理解，信仰不是一个超级证据或观察条件的问题；我们已经看到，它的可能性依赖于奇迹。

克尔凯郭尔一再提到宗教信仰的奇迹性质，认为根本不能把它与所有公认的人类认知形式相提并论。他的这种强调令人想起休谟在《人类理解研究》中一段著名的话，这段话我在第二章已经简要提到。正如近来有些人指出的，实际上，休谟的认识论观点和《片断》中关于世俗知识及信仰的观点有明显的大致相似之处。两人都把认知确定性的特点限制为理性的必要真实，限制为描述眼前感官信息的设想：同样地，两人都暗示，理性——论证性意义上的——无法证实关于经验事实的因果推断的合理性。的确，休谟努力在心理学上解释这种推断，从我们通常的或习惯性的期待出发，这种期待源自我们过去对规律的体验。克尔凯郭尔则相反——非常奇怪地相反，认为这些推断表达了人的意志。不过，即使在这里，如果我们记得他如何区

分“普通”信仰和“突出”信仰的，这种对比也会显得不那么明显。在当前的情况下，休谟和克尔凯郭尔的这些相似之处就有了一层附加的、更具体的意义。休谟在《人类理解研究》中指出，基于理性的自然神学不仅在原则上遭到反对，而且，面对人们大量的普通经验，想通过《圣经》的证词建立关于所谓的超自然现象的宗教观念也无法令人信服。因此，在讨论奇迹的那一部分的最后一段中，休谟得出这样的结论：“基督教这一宗教不仅一开始就伴随着奇迹，而且到今天，离开奇迹，任何有理智的人也不会相信它”。他继续道：

仅仅靠理性无法说明它是真实的：凡受信仰的感动而去赞同它，肯定是不不断感受到发生在自己身上的奇迹，这奇迹颠覆其理解力的所有规则，令他决意相信十分违背常规和经验的东西。

尽管两人强调的重点不同，语气也不同，但休谟的结论与克尔凯郭尔对信仰的叙述很是接近，以至于令人怀疑这不完全是偶然的。这种怀疑似乎大有根据。克尔凯郭尔早年在日记中提到，他在阅读哈曼著作的时候，看到有一处特别提到上面这段话。哈曼说，“休谟也许是满怀轻蔑和挑剔说这番话的，但是同时，这也是从一个敌人兼迫害者的嘴里说出来的正统信仰和对真实的证明——他所有的怀疑证明了他的观点”。在这里和在哈曼反知性论的著作里，特别触动克尔凯郭尔的是后者拒绝把先验的理论化做真正的发现和启示的来源；相反，他强调相信（Glaube）或信仰，认为这是精神洞察力直接的、神启的天赋，但其洞察被自然神学家和思辨的形而上学家的逻辑蛛网遮蔽得光影全无。哈曼认为，休谟的主要功绩在于他有效地瓦解了所有想要用理性或常识来证明某些观点的努力；这些观点无法由论辩来加以说明，也不属于抽象领域，无法进行归纳：虽然他自己便是多疑的讽刺家，可是无论多么无意，他的确因此成了自己所嘲笑的那个宗教的同盟者。我们已经注意到，克尔凯郭尔追随他的德国前辈，完全承认这位怀疑论者的反对观点的力量。如果基督教信仰的宗旨服从于休谟

的“理智之人”的看法，它就必然显得不仅是毫无根据的，而且是荒诞的。他（又和哈曼一样）认为这些反对观点有利于消除长期以来对这种信仰的真正性质的误解，因而，一旦放在适合正在讨论之内容的视角下，该信仰根本的重要性便得以大大突出。谁要想通过符合日常看法和经验的要求来解释这种信仰，他就会成为一个深刻的误解的牺牲品——而且，这一误解意味着逃避真正的危险，应该受到责备。哈曼说过，“谎言和浪漫故事肯定是可能的，假想和寓言也一样，但真理和我们信仰的基本宗旨却不是这样”：后者构成“完全独立的领域”，一切通过援引客观知识和理解来证明其合理性的努力都涉及“范畴的混乱”，代表着“精神之诱惑”。基于这些考虑因素，莱辛对于信奉基督教先验观点所要求进行的跳跃的坚持，便为克尔凯郭尔提供了一种放大的强制的意义；对于个人而言，它产生了重要的结果。

他对这些结果的看法在《附言》中变得明显起来。不过在提出它们的背景中，受到强调的不是为基督教信仰提供理性支撑的传统努力，而是近来受到追随者青睐的“最新哲学”。无疑，《片断》间接提到了黑格尔哲学的主题。不过，克尔凯郭尔意识到有必要区别黑格尔将宗教意识附属于理性范畴的独特模式和在它之前所作的类似努力；对于这种努力，黑格尔哲学意欲取而代之。相应地，在《附言》里，我们发现克尔凯郭尔进行了持久而全面的评论，这些评论特别针对黑格尔理论隐含的意义。

黑格尔哲学的失误

《片断》一开篇就大致描述在某些方面误导人的截然分别，我们不难看出，为什么克尔凯郭尔特别关注黑格尔对宗教的看法。因为，无论黑格尔的其他观点是怎样的情况，黑格尔的唯心论以一种鲜明的绝不妥协的姿态反映了一种观念，即对人类理性来说，实在可以变得完全透明。同样地，这种唯心论并不满足于仅仅为公认的基督教教义提供理论支持，它还要为其真正的——即便是潜在的——内容提供一种正确的读解。不过，这样做的话，它实际上似乎——至少在克尔凯郭尔看来——改变了它们，剥夺了它们的基本特质，把它们鲜明的特

征视为一种不成熟观念的并不重要的表现；对于这种不成熟的观念，哲学注定最终要超越它。用他自己的话说：

如果一个人喜欢异教胜过基督教，那绝不是头脑糊涂，但如果他发现异教是基督教内部的最高发展形式，这对异教和基督教两方面都是不公平的……思辨运动为自己完全理解基督教而感到自豪，同时，它把自己说成是基督教的最高发展形式，可是非常奇怪地发现并不存在一个“彼岸”。它把关于未来的生活、关于另一个世界的观点，以及类似的观点都说成是诞生于有限理解力的辩证局限性。

（《附言》第323页）

当然，这并不妨碍黑格尔一派经常利用宗教语言来表述自己的观点。克尔凯郭尔的看法——“基督教的整套术语被思辨的思想挪为己用”——可能是夸张的说法，不过并非无中生有。因此，黑格尔自己在谈到绝对精神的性质和发展时就经常提及上帝，甚至把自己的哲学称为“神正论”：他还乐于把自己的哲学体系与基督教的历史维度合并，把类似道成肉身这样的观念看做表达了人和宇宙进程的关系，在这一进程中，人作为一种有限的、具有自我意识的存在必然参与其中。不过，我们还不能说他是个正统的有神论者、基督徒或别的什么。我们早先已经看到，黑格尔的精神无法离开人而独立实现，终极真理也不是通过神恩“从外部”灌输给我们的。他着力否认，对于自主、自我识别的精神原则这一根本观点，超知觉的“彼岸”——不管它被认为是形象化的，还是被抽象地认为是康德式的假设或“观点”——是内在的；这种精神原则在人类世界中完善自我，它只能通过像我们这样有意识的动物才能了解到自己。黑格尔在他的《百科全书》第三部分中说，上帝正因为知道自己是谁，才是上帝，而他只有通过人才能认识自己。

不过，坚持认为——尽管找了种种托辞——黑格尔对宗教的读解严重歪曲了基督教思想的真正意义，这是一回事；评价作为这一读解

的源头和支撑的哲学，又是另一回事。克尔凯郭尔希望表明，黑格尔的形而上学——从它自身以及它所宣称的要为实在提供全面阐述的目标来看——实际上是有缺陷的，这种缺陷是无法弥补的，因为总体结构的弱点位于它的根基。



图12 路德维希·安德烈亚斯·费尔巴哈（1804——1872）

克尔凯郭尔在提出自己的批评时，部分援引了费尔巴哈和阿道夫·特伦德伦堡（1802——1872）对黑格尔的批评，后者是克尔凯郭尔非常敬佩的一位精明的、亚里士多德式的学者和逻辑学家。从他自己的描述来看，这些批评表现为对思辨的设想进行讽刺的、常常是散漫的评论，而不是按部就班地细察黑格尔具体的论点和推断。谁想在这里找到有条不紊、条理清晰的反驳意见，那是不可能的。不过，人们感到，正是这种缺乏详细分析符合克尔凯郭尔采用的一般策略。他非

常乐意承认，如果我们认为黑格尔的“体系”不过是一种精心构建的“思想-实验”或模式，研究的是基本逻辑范畴之间的内在联系，那么它代表了一种令人印象深刻的理性成就。不过，根本的麻烦和代表它的本体论观点有关，根据这一观点，现实和存在的具体领域应被视为以某种方式表达了（而且依赖于）从根本上而言是一种自我生成的理性活动的发展。这一转变令人无法接受，被认为是一种“疯子的假想”，它是黑格尔绝对精神学说的核心。人们平常运用和理解的概念思维是从现实经验中抽象出来的东西，而且，所有这样的抽象思维都不可避免地要求或预设一位思想家在某些方面以一个实实在在的个体出现。宣称（黑格尔的确这样做了）在逻辑上思维先于存在，这是颠倒真正的秩序，相当于复活（尽管以一种混乱而诡辩的形式）一种论辩模式，康德已经充分揭露了这种模式的谬误。事实上，黑格尔能够对他自己和读者瞒过这一点，是因为（有人提出）他使用“刚刚发现的第三种媒介”来补充抽象思想和存在。

克尔凯郭尔把这里提到的另一种媒介命名为“纯粹思想”。如果说抽象思维植根于经验现实，那么纯粹思想显然要设法摆脱这种世俗的羁绊；它是一种囊括一切的因素，依据它，一切有限的、由时间限定的存在模式，包括和我们相关的、意识和经验的具体对象，都可以得到理解和阐释：不如黑格尔的观点那么成熟的观点原先遭受分歧的困扰，正是由于这一“假想”的力量，这种困扰最终得以解决，使我们有可能确定主体和客体，以及神人合一最终的特性。不过在字面意义上，这一假想是荒谬的。真正源于人类思想的概念在与这个世界互动时，被错误地赋予一种独立存在的现实，思想因而得以“抛弃存在”，“迁居至第六块大陆，在那里，它完全自给自足”（《附言》第295页）。在《逻辑学》中，黑格尔可以自负地认为，自己的体系并不需要任何假设，可以从最抽象的概念，即赤裸的或无区别的“存在”开始，然后展示它如何引入一个辩证程序；在这个程序中，对立的观念依次得到协调或在渐进的更高层次上进行合并。如此，在起始阶段，存在（being）引出其对立面虚无（nothing），随后用生成（becoming）这一概念调解二者。不过，概念在理论上的转化不能与在现实世界中的实质性转化混为一谈；此外，黑格尔似乎忽视了一

点：所有的抽象概念，甚至包括他宣称的完全没有确定内涵的，都必须由经验的个体去理解、去接受——在目前这种情况下，需要这位思辨哲学家本人去理解、去接受；他为自己构建的体系负责，在其他不那么高尚的场合，人们发现他擤鼻涕，或像一个教授那样领取工资。克尔凯郭尔说，这些因素实际上大大剥去了一种神秘媒介的虚构性，这种媒介“神秘莫测地悬浮在天与地之间，与实实在在的个体完全无关，它可以解释一切，却无法解释自己”（《附言》第278页）。日常生活中具体的人类主体，其存在是所有实际的论证过程的当然前提，现在这一主体被吸入“纯粹思想的皮影戏”中，形而上的唯心论以异想天开的普遍主体取代了它的地位。

乍看之下，如此责备这位思想家，似乎有些奇怪。这位思想家坚持世界历史注定要在人类的具体活动和理解中实现其目标并达到最终完满。不过，克尔凯郭尔主要关注黑格尔的方法，它归根结底颠倒了思维与实在的关系，包括思维与作为实在之一部分的人类的关系。因为，在阐述的尾声，后者被说成不过是所谓的“绝对”理性的表现和有意识的工具，而这种“绝对”理性是超越它们的。通过把这些表现和工具的合理性提升为一种自动的、包罗万象的精神原则，黑格尔便容易受到一种重要方法的攻击，而他在讨论其他观点时，一直乐意采用这种方法。这种批评成了他自己的哲学的对头，这是合乎情理的。

当然，与克尔凯郭尔同时代的德国人得出了对黑格尔的唯心主义本体论同样具有破坏性的结论，这些人便是激进的青年黑格尔派。不过，他们更愿意接受这一本体论中隐含的模糊性，而他们从中得出的结论则与黑格尔的截然不同。要改变黑格尔体系的基本重点，他们认为可以这样改变，即通过改变能深刻洞察人与自我、与他所生活的这个世界的关系。因此，黑格尔关于宗教的意义及作用的个别概念一旦被转换成一种经过适当纯化后的人类学术语，那么它就是正确的。此外，正如黑格尔本人所暗示的，对他思想中所描述的许多宽泛范畴和对立概念都可以进行经验的解释，这种解释揭示了是什么力量真正控制人类在社会和历史背景下的发展。费尔巴哈首先提出一种与这些思想一致的“去神秘化”的注解形式，其他人，尤其是马克思，很快认识到这一形式的可行性，并进行挖掘。

克尔凯郭尔自己的反应——至少在《附言》中表现出来的——和这些观点的精神恰好相反。如果黑格尔的宗教理论容易引出这样的解释，即是人而不是上帝构成了宗教意识的真正对象，那么这只能进一步印证所谓的“思辨的读解”完全歪曲了基督教的含义。不过，无论如何，他根本不赞同黑格尔体系的观点；在这一体系中，基督教被认为是关于人类状况的重要真理的潜在源泉。相反，克尔凯郭尔在这里所说的一切表明，他感到无论在原则上还是在实际立场方面，这类观点都遭到了误解。将黑格尔的历史哲学脱离启发它、支撑它的逻辑的和形而上的假定，这肯定是不合理的。因此，接受这一历史哲学就不可避免地要——错误地——赞同关于过去的宿命论观点。这里提出的观点把历史过程说成是走上一条无法逃避的必由之路；相应地，它既不尊重历史事件是偶然的这一基本特性，也不尊重参与其中的人类行动者的自由。事实上，《片断》中已经提到这一点；不过，在目前的背景下，他进一步用另一种在他看来极端重要的因素强调这一联系。黑格尔有一个命题，即历史是“观念的具体化”。实际上这相当于声称，被认为包含了进化的思想或“原则”范畴的历史阶段和社会，在对人类事务的意义进行任何可接受的评价时，都应该居于首位。结果是，个体的地位相应下降，其作用萎缩到仅仅“代表”或具体表达他那个时代或社会的精神。

克尔凯郭尔认为，这种学说不仅本身是不正常的，而且在实际中具有潜在的危害性和削弱的力量。从心理学角度看，它符合通过托辞或自欺来逃避个人责任和承诺的一般倾向。在其他地方，他认为这是当代社会不适的症状。人们太容易“在事物的整体中，在世界历史中迷失自我”，把自我的个体身份淹没在诸如时代精神或人类进步这一类集体观念中；当代黑格尔哲学的魅力之一便是，它似乎向这一类的态度致以学术上的尊敬。不过这不是全部，因为我们也可以认为这种学说清楚地支持一种行为理论，根据这种理论，“伦理首先在世界历史中找到其具体的表现，在这种形式中，伦理成为世人的任务”（《附言》第129页）：换言之，后者被用来认识他们所属的历史领域的“道德实质”，令其在行为中与此相吻合。因此，伦理模式被公众、被客观所同化。一个人要使自己成为道德行为者，就意味着承认

自我在公认的社会秩序中的位置；而且，遵循这种秩序，我们将获得黑格尔所说的“真实的自由”，即具有自我意识的个体发觉自我在宇宙中获得完满和“实现”。

这里提到的伦理概念令人清楚地想起另一个概念，克尔凯郭尔至少有某一段时间在《非此即彼》和《恐惧与颤栗》这样的作品中描述道德观的时候，似乎一直记得这个概念。因此当我们发现，这样的概念在《附言》里似乎从头到尾大大地歪曲“伦理模式”真正的含义时，不禁会感到有些吃惊。他用不少篇幅强调，伦理在根本上涉及个体和他最内在的自我：“伦理利益只存在于一个人自己的实在中。”（《附言》第288页）凡试图外化它，或使它客观化，无论是以“世界历史”的形式还是以社会公认的规则和规范的形式，或二者兼而有之，都是大错特错的：相信伦理生活证实“形而上的原则……即外在的就是内在的，内在的就是外在的，二者完全同量”，这对那些被困在日常生活的“经纬”中的人们，或许有一定的诱惑力；不过，这种“诱惑力可以被满足，也可以被征服”（《附言》第123页）。伦理首先和个人的“内在精神”有关，凡想破坏或侵蚀这一重要见解的，我们必须进行坚定的抵制。

我们该如何理解这一点？虽然克尔凯郭尔利用笔名无疑使事情复杂化了，不过，即便是最赞同他的评论者也难以声称他的著述一向具有清晰的连贯性和精确性。在我们眼前的这个例子里，我认为必须干脆地承认，（无论多么令人困惑）他在构建《附言》中的伦理模式时所用的方式与对这种模式的描述常常明显不符。在那些他主要关注将该模式与宗教模式进行对比的情形下，这种描述是占统治地位的。在当前的联系中，他似乎想强调两种领域的连贯性，而不是强调它们的不同，这并非巧合。不过，这里所涉及的变化不像起初看上去那么剧烈。其一，甚至在先前对道德的讨论中，他就暗示，把道德看做一种自足的人类制度，与认为道德的终极权威源于它表达了神的意志，这两点之间应该有所区别。其二，我们记得，在《非此即彼》中，法官对伦理的叙述有时表露出明显的紧张，即某种矛盾情绪：当然，他在某些场合提出，信仰的深度、内在的或个人的承诺的力量对道德意识来说是内在固有的。它令人怀疑这些特征是否最终可以与一些观念和

解，这些观念强调道德规范的社会性质和制度化性质。可以说，在《附言》中，正是这种强烈的个人主义笔调占据了优先位置，控制了对伦理和宗教的论述。和对伦理的论述一样，现在看来在对宗教的论述中黑格尔也受到谴责，因为他错误地描述并扭曲了有争议的问题：

他的体系过于拥挤，伦理无法在其中安身。作为伦理的替代品，某种东西被包括进来，它混淆了历史和个体，混淆了时代令人不知所措的、聒噪的要求和良心对个体永远不变的要求。伦理着重于个体，所有的个体要想成为一个完整的人，这就是他不变的任务。

（《附言》第309页）

主观的看法

一般而言，克尔凯郭尔断定，黑格尔试图证实由来已久的理性观念是终极真理的一个源泉，这种努力导致无法逾越的困难，容易招致根本的反对。克尔凯郭尔雄心勃勃，要理解实在的各个方面，包括属于道德意识和宗教意识的方面。他完成了这一点，却付出了代价：范畴被毁灭性地熔合，应该适当分离的事物被互相吸收。如此，存在被吸收到思想里，偶然性降低为必要性，个体从属于普遍性。而且，他的方法还有一个必然的结果，即导致他忽视或者至少着力掩盖这一点：我们形成概念，作出推断，首先依靠感官的知觉。我们在《片断》中有时可以看出经验主义认识论的痕迹，在《附言》的反黑格尔论辩中，它又时不时冒出来。不过，如果我们认为在《附言》里——比在《片断》中更突出——克尔凯郭尔有意表明另一种方法是可行的，只要这种方法避开黑格尔夸大不实的理性主义所染上的诡辩和幻想色彩，它就有可能为基督教提供客观的支持，这种支持可以被休谟在《人类理解研究》中提到的“理性之人”所接受，如果我们这么想，那就错了。提供这样的支持，不论是用黑格尔的方式或用其他方式进

行读解，都完全不合时宜，必须坚决予以拒绝。我们得知，基督教“反对任何形式的客观性”。在这里，只有主观接受才是“具有决定性的因素”。

基督教关心的是主观性。如果它有真理，这真理也只存在于主观性之中。就客观而言，基督教绝不是存在性的。

（《附言》第116页）

关于主观性的思想，还有与主观性相联系的真实观念，我们实际上可以说已经触及一个重点，克尔凯郭尔在《附言》中关于宗教信仰的叙述最终转向了这一重点。他坚称，信仰“是主观性固有的一部分”，构成其“最高的激情”；只有通过“成为主观的”，我们才能理解和借用基督教的意义，使它成为信仰者的一种现实。不过，他对这一观点的论述是复杂的、晦涩的，自然而然地引起许多论争。他心里想的是什么呢？这想法与先前提出的一些观点有何联系？这些问题不容易回答，一个主要的原因是，他在探讨这个话题时，受到了众多不同因素的影响。

其中一个因素可以说起到了核心作用，它着重于行为者之立场和旁观者之立场的对比。法国哲学家伊曼努尔·穆尼耶（1905——1950）曾把存在主义描述成“人之哲学对思想哲学和物之哲学走向极端的一种反动”。对克尔凯郭尔而言，这番话当然是贴切的。我们在第三章已经看到，他指出，如果认为超然的或观察性的思想模式为我们提供了一种视角，人类生活和经验的各个方面都可以在这一视角下进行调和，那是一种幻觉。他努力强调两种态度——对思考和客观研究的淡然态度，和投入或参与到行为及实际意志中的态度——有天渊之别。在这种强调的某些方面，人们会拿他所运用的方法与康德对理论观点和实践观点的区分进行比较。如果我们在某些科目或学科分支如数学、历史或自然科学所设置的界限内采用前者，不会出现反对意

见。不过，一旦旁观的或外在的态度得以漫延过恰当的界限，吞没它所涉及的一切，导致个体作为行动和选择的特殊中心忘记其独特的个性，那么误解便出现了。不管在思辨的唯心论中个体被说成只是绝对精神的一个工具，还是在物质主义某些由科学影响而生成的形式方面，个体被视为由因果关系调节的宇宙中的一个组成部分，最终由不受他控制的规律和力量所支配，这种情况都会发生。关于后者的一个观点也许可以说来自斯宾诺莎，不过更明显的来源是法国启蒙运动的某些代表人物。然而，无论出自何处，所有这些观点都篡改或大大遮蔽了一个视角——如果我们把自我当成积极的、有自我意识的主体来思考自己的能力，人人都过着具体的生活，要作出具体的决定，那么这一视角是绝对必要的。设想我们可以采取一个自己想象的先验立场，这意味着在一个人遭遇问题，这些问题又需要作出个人抉择而无法进行客观研究的时候，就无法正确理解他作为一个人意味着什么。正如克尔凯郭尔在1843年一篇著名的日记中所说的，在此意义上，我们无法找到阿基米德式的“安息之地”：

正如哲学家所说的，生活必须向后去理解，这完全正确。不过，他们忘了另一个观点，那就是生活必须向前活。

（《日记》第127页）

当我们作为事不关己的旁观者或研究者“从外部”去思考事物时，我们是怎么想的，这和当我们作为固守形式的行为者采用“从内部”的观点，努力实现似乎毫无争辩余地的具体意图时，我们是怎么想的，二者之间有重大区别。克尔凯郭尔强调主观性，其部分原因或许在于，面对那些或者忽视如何看待实际投入的意义、或者用巧辩来把它搪塞过去的人，他希望着力重申和强调这种意义。我们不能认为一切，包括我们自己和我们的行为，都可以从纯粹观察性的或解释性的方面来看待。他不想否认人们常常假装并非如此，人们认为自己服从客观范畴或种类，因而行为不得不受到限制：人们由此认为自己被赋

予一种无法改变的品性，就像处于审美意识的某种表达中。此外，他们也许认同于某一特殊的角色，甚至（至少基于对伦理的某些解释）想象自己无可奈何，必须遵守社会认可的规则和义务。不过，所有这些观念都涉及种种的自我欺骗，必须予以揭露和曝光。克尔凯郭尔把人们的注意力引向它们，可以说开创了对不真实和虚伪（mauvaise foi）的剖析；在后来的存在主义文学中，对上述两方面的描绘占有非常突出的地位。尤其是萨特，他认为“个体的主观性”是自己思想的出发点，坚称有必要认清这种主观性要求些什么，有必要弄清我们生而为人或为我们的行为所应承担的责任，不能把它推给某种臆想的客观决定因素而加以抛弃。萨特这样说并非空口无凭。



图13 让-保罗·萨特（1905——1980）

在克尔凯郭尔的作品中，这一主题非常清晰。在《附言》中，它以不同形式贯穿始终。即便是这样，按他的情况，还有更多的问题有待探讨。宣称我们不能仅仅作观察者而活着，宣称要充分描绘我们在这个世界上的处境，就必须明白地面对在行为中占据主要位置的主观视角所提出的主张，这是一回事；在写作中，这一视角似乎归根结底应该得到优先的地位，这是另一回事；主张只有参照这样的观点，我们才能正确理解伦理和宗教的意义，这又是另一回事。这些进一步

的争论都有助于明确他与众不同的观点，并且，这些争论都与人们尝试区分经验的两种层次有关。在某一方面，这种区分的某些含义似乎比迄今为止所分析的要更极端。

最后这一点上的众说纷纭已令评论者感到迷惑。在克尔凯郭尔述说时，似乎就其特征来说，客观沉思通过运用一般术语和观点，不可避免地会妨碍对存在之基本特性的理解，而似乎只有通过行为的这种内在意识，我们才真正注意到后者。然而，虽然克尔凯郭尔表述自己思想的模式常常显得夸张或误导人，要理解让他这样做的潜在思虑并不太困难。这种思虑最终与我们自己有关，我们参与到他所关心的“生存进程”中，是负责任的、自我做主的参与者，这有别于自然的其他万物。此外，他对人类处境的主要看法是，我们在生活中应该时时要求自己关注自己作为个人的终极价值和终极命运；通过比较，所有其他的考虑因素——包括与认知性或理论性研究有关的——都变得不重要，最终将被视为没有关联或令人分心的。他对“内在性”的强调反映出这一重点，这一“内在性”与其所说的主观性不可分离。内在性不能被等同于内省我们自己的精神状态这一习惯；否则内在性就成了一种超然的沉思，而不是积极的投入，这相当于把它比做一种观察的态度，克尔凯郭尔把这种态度和客观性联系在一起。相反，它表现为自我承诺，以及履行这种承诺的精神：一个人要表现出内在性，得通过他形成的决心、他认同于这种决心的真诚程度，以及这种决心在多大程度上掌控他应对自己所面临的处境的方法。如此理解内在性，它便和在《附言》中占据主要地位的伦理观有密切的联系。在《附言》中，心灵的诚实、目标的单一与对社会惯习的因循守旧截然不同。在这里，作为个人，有必要遵从自己内在的信念，这被认为重于任何关于偶然结果或历史结果的考虑。不过，这还不是全部。因为对于有关宗教信仰，尤其是基督教信仰的陈述而言，它也被证明是基本的。内在性同样是信仰的一个基本条件。按照前述，这暗示着应该把内在性归于行动范畴而非认知思维这一范畴。关于这一点，克尔凯郭尔所说的大都会引来这样的读解。他着力强调如下观点，即基督教不是“客观知识”的问题，它所包含的信仰不应相当于我们对待数学演算和科学假想的冷淡的默认。相反，它要求整个人充满激情、坚定不移的投

入，投入的程度至关重要。和之前一样，他在这里强调的似乎是个人的献身，强调某一道路进入何种思维以及这种思维的构架，还有，如何一直这样走下去。

宗教信仰不但意味着认同某些观念，而且要求献身于某种生活模式——这一看法几乎不会有什么争议。不仅仅是克尔凯郭尔一个人坚持认为，上述看法应该深刻改变一个人生活的基调和特性，尽管他理直气壮地谴责当代“基督教世界”的代表人物，说他们显然都没有达到这样的要求。另一方面，更有争议的是这样的观点：正统的宗教信仰，其全部的需要是在行动上遵循某种深信不疑的理想，并投入到某些实践中；若要更为恰当地理解其基本要旨，那就是它表达了一种道德见解或者包含了精神价值，而不是构成某些肯定的主张，人们声称这些主张在字面意义上或在特定的事实中是正确的。在启蒙时期一些理论家的著作中，这一看法已经初现端倪，在现代，它也并非没有拥护者。近来，某些基督教思想家尽管对实例的解释常常各不相同，但他们都表示，人们不应该认为关于（例如）上帝之本质或个人之不死的主张与对一种先验现实或超自然现实的明确的真理宣告相关。相反，我们最好从一种“非现实性的”、以事实为中心的角度来理解这些主张。在宗教中，它们的作用是调节，而不是描述或预见。由此可知，想用一种假定去证实这些主张——这些主张直接代表了与事实有关的看法——是一种误解。诸如休谟和康德这样的批评家可能已经成功地质疑了后一种努力。虽然他们提出这些质疑，也许间接地有助于引发人们去思考对信仰的关注有什么真正意义，但是，他们的反对不再需要考虑去触及这种关注。

有时，赞同以上思想的哲学家会提起克尔凯郭尔的名字。他运用唯意志的和情感的观念来描述宗教信仰，初看之下这完全符合如下立场，即把宗教信仰解释为一种现实思虑和意志力的态度，而不是认识性接受。而且，他所谈到的，即在这一点上我们根本不需要客观的证据或可作为佐证的观点，显然也得到了现代哲学家的声援，他们谴责这样的要求误解了宗教观念的真正意义。不过，这些表面上的相似之处有可能隐藏着更深的分歧。不管他如何强调信仰积极的一面，不管他如何轻蔑地拒绝要为之提供理性基础的努力，我们仍然很难看出，

克尔凯郭尔如何避免将这一类方法看做是例证了另外一种尝试，即逃避在他看来是由基督教所提出的挑战的尝试。因为，用所提出的方式强调表面上已经明确的东西，难道它们实际上不正是在剥夺他最想突出的特征本身吗？

在《附言》中，克尔凯郭尔实际上丝毫没有偏离一个命题：基督教具有内在的自相矛盾，人的理性无法解释它。这是《片断》的核心观点。的确，在后来的作品中，他尽力区分宗教意识的不同层面或阶段，这些区别并非总是得到了一目了然或系统性的评述。结果是，读者有时不知道到底应该如何准确理解信仰和理性之间的关系。有时，他在行文中似乎相信上帝是存在的，相信永恒的幸福这一承诺包含一种“客观的不确定性”，就是说，彼处在此处，肯定不需要理性的证明，甚至在理性看来是不可能的。他说，如果彼处在客观上是肯定的或安全的，那么就不会存在冒险的问题，而如果没有冒险的可能性，就不会有信仰。信仰“准确地说，就是个体内在性无限的激情与客观的不确定性之间的矛盾”——这个问题就是“走向深深的、超过七千英寻深的水域”（《附言》第182页）。不过他还表示，对基督徒的信仰的要求比这要高多了，它要求个人“拿他的思想去冒险”，要求他相信与理性相悖的东西。它告诉我们，基督教

已表明自身是一种自相矛盾，它要求个人信仰的内在性与某种东西相关联，这种东西在犹太人看来是冒犯，在希腊人看来是愚蠢——对理性而言，则是荒唐。

（《附言》第191页）

我们也不会怀疑，克尔凯郭尔心里主要想的还是道成肉身这一现实。正如他在另一处所说的，“与它的本质相符合的是永恒的适时成立，它诞生、成长、死亡——这违背所有的思维”（《附言》第513页）。

类似这样的话清楚地表明，早先阐明的观点没有收回。信仰对理性之种种观点的否定再次——如果有的话——得到进一步的强化。基督教具体涉及到放弃对有限理解力的“自然的”区别对待，进行一次“实质上的飞跃”，跃入到理性之光难以照到或排斥理性的领域（《附言》第159、343页）。另一方面，《片断》中已经强调的观点，即它也要求通过神恩的奇迹力量而产生某种内在的转化，将这种力量作为启动这种转化的条件——这一点很不明显。相反，《附言》关注的重点——据说它主要关注成为基督徒意味着什么——几乎只是人类主体所采取的姿态。尽管在理性上难以说通，尽管遭到理性的反对，我们仍然相信某些东西是真的，这似乎被视为个人投入和献身的问题，它和矢志实现生活中的承诺或坚持贯彻策略是类似的。在这种情况下，信奉者的处境非常类似一个人在有意图的行动中遭遇到对立的引诱。而且，如果我们考虑到克尔凯郭尔与众不同的、措辞多少有些神秘的观点——严格意义上的行动应该有别于它所引发的、外在的或公开的行为，恰当而言，它限于“内在的”决定，通过这种决定，一个人在存在主义意义上认同于他先前只在理论上讨论的观念——那么，这种印象就更深刻了。（《附言》第302A页）总而言之，可能的情况是：克尔凯郭尔远非努力贬低或消除信仰中先验内涵或超自然内涵的意义；相反，他努力强调命题和实践两个方面的密切关系，同时清楚地揭示出宗教意识的主观倾向与客观思维和客观研究那典型的超然视角二者间的天壤之别。基督教信仰要求人们接受在理性看来是难以确定的，甚至荒唐的东西。在这里，对内在性的“强调达到了极致”。同样地，可以说它构成了“人类主观性这一领域中的最高激情”（《附言》第118页）。而且，还可以说它构成了真理。“主观性，”克尔凯郭尔后来一再强调，“就是真理。”

主观性的真实性

如果说上面引述的著名观点令《附言》的一些读者感到头晕目眩，那并不奇怪。平常而言，我们惯于将关于真实或虚假的问题和另一个问题联系在一起，即关于实实在在的事物如何独立存在，无论人们怎么看待它——怎么充满激情地感受它——都不会影响这种存在的

问题。克尔凯郭尔是否认真考虑过反对这一平常的观点，用完全不同的另一个观点来取代它呢？果真如此的话，那么，他认为可以拿什么来取而代之呢？如果他没有这样考虑过，主观性与真实性之间已经表明的一致性实际上又意味着什么呢？

下面这段话的重要性在其上下文中已经得到强调。在这段话中，克尔凯郭尔提到引出真实性问题的两种独特方式。

如果以一种客观的方式提出真实性问题，反思便客观地指向真实性，把它当做一个物体，与知者有关……如果只有与他有关的这个对象具有真实性，那么，主体就相当于处在真实性中。一旦关于真实性的问题以主观的方式提出，反思便主观地指向个人关系的本质。只要这种关系的模式存在于真实性中，个人就处于真实性中，即使他因此可能会碰巧与不真实有联系。

（《附言》第178页）

克尔凯郭尔在详述自己想表达的意思时，强调有必要区别评估信仰的两种模式，它们涉及信仰“是什么”和“怎么样”。“客观上强调说了什么，主观上强调是怎么说的。”迄今为止，至少只要涉及宗教信仰，他似乎就认为后一种模式是基本的。在另一段有名的话中，他把一个人的处境和另一个人的处境作比较，其中一个虽然对上帝有“正确的看法”，但用“错误的精神”向上帝祷告；另一个虽然属于盲目崇拜的群体，但“以无限的全部激情”向自己的偶像祷告。在克尔凯郭尔看来，第二个人而不是第一个人将会发现“最大的真实性”——“这人虽然崇拜偶像，但他实实在在向上帝祷告；另一个向真正的上帝作虚假的祷告，实际上等于崇拜假神”（《附言》第180页）。

尽管在阐述上有些奇怪，克尔凯郭尔在这里主要关注的是真正相信某种东西这一观念的模糊性。在某种意义上，可以认为该观念指的是，相信的东西与真正的东西相互吻合。而在另一种意义上，它指人

们以何种方式同意某一信仰，即如何真正地或深切地相信它；真实性中的“主观性”在本质上属于第二种意义上的信仰。不过依照这种解释，他将真实性等同于主观性，这似乎相当于重新认可个人投入和充满激情的奉献的价值，它们与内在性联系在了一起。如此说来，只要一个人坚守自己的信仰，不管这信仰是什么，只要他恰当地与其紧密相联，信仰似乎就会把任何信徒都包含到真实性之中。如果基督教信仰所要传达的最大真实性就是这个，人们可能会感到，它多少有些被局限于自己所给出的确信之中了。因为在此意义上，如果无神论者绝对地、坚定不移地信奉他的无神论，真实性也许同样可以归属于无神论者的观念，正如可以归属于有神论者的观念一样，二者理由同样充分。鉴于克尔凯郭尔宣称认可基督教的要旨——（我们刚刚看到）这使他有信心区分“真正的上帝”和偶像，我们难以想象他心中没有更为实在的想法。

当然，有些地方也暗示了另一种解释。首先，克尔凯郭尔孜孜不倦地坚持在主观上接受基督教这一过程的独特性；坚称真正把自己奉献给一个自相矛盾的观念的人，其内在性达到了最强烈的程度。其次，他似乎——至少有时是这样——暗示，个人投入的激情或情感强烈到一定的程度也许能保证这些观念在客观上是正确的。因此，他在1849年12月的一篇日记中明确提到了《附言》。他说，如果知道信仰“怎么样”，也就会知道它“是什么”。又说，在这里“我们有最大程度的内在性，它被证明是客观性”（《日记》第355页）。在《附言》中，他拒绝尝试“有系统地”证明个人的永恒。他表示，相反，我们应该转向主观性——永恒被认为是主观性“最渴望的利益”，而且，“证据也正是存在于这种利益中”（《片断》第155页）。可以理解，这些话的所指或许会被理解为：基督教信仰所固有的奉献和渴望的力量，其本身便足以确保其真实内容的有效性。我们跟随“主观性之路”，就可以获得真实的顿悟；而如果我们受到客观研究这一冷静方法的束缚，去追求无穷无尽的“接近之路”，那是绝对无法获得这种顿悟的。

上述思路的问题在于，我们仍然很不清楚，只靠主观的信念或热烈的渴望如何能够证明我们所相信的或渴望的是真实的。一位批评家因此抱怨，这里提到的观点涉及一种明显的无逻辑性。这位批评家指

责克尔凯郭尔将它与先前提到的更为无力、事实上不甚明朗的观点混为一体，误导人们；归属于信仰的“真实性”在此只存在于它引发的内在性的深度中，结果是，人们很容易认为，他以某种方式设法承认基督教信仰，这种方式并不受传统上确认或支持基督教的种种形式所遭到的反对的影响。这一批评看到了一些谬误，这些谬误可归因于克尔凯郭尔后来的一部分追随者，批评因而具有相当的力量。同样，不能否认的是，他自己容易给人这样的印象：在完全不同的立场之间摇摆不定，让人无法肯定他的观点到底是什么。他关于这一点的论述存在着诸多困难和含混，我们最终却不知道，这些会在多大程度上真正冲击他的基本目标。他的目的实质上是解释性的，是不是意在表述信仰在概念上和现象学上的含义，而不是在认识论上为它作任何辩解——尽管有暗示他可能是这样，但究竟是不是这样，在这里和在别处，这些都还有待讨论。由于这一原因，他主要关注的仍然是把宗教信仰归属到他认为适宜的领域，即个人选择和个人投入的领域，而不是超然的思考和评价这一领域。的确，我们有可能认为，他的断言（前面已经引述），即基督教的真实性“只存在于主观性之中”，只不过是表达这一观点的一种方式。正如他经常提醒我们的，他认为这是信仰的本质，它让个人去冒险，这是怀着全心全意、热烈激昂的决心，决心完全接受某种东西，任何智力的实证和客观的根据都无法理解这一举动。同时，走上这条道路，必须有一个前提，那就是要有一个真正的问题，它涉及到如此一来，我们要接受什么样的现实。但是，一个人把自己这样奉献出去，还不能说因此就解决了这个问题，否则，这一公认的冒险的关键因素在哪里呢？

然而，如果我们遵循这个解释，我们就会不可避免地碰到其他问题。在克尔凯郭尔的作品中反复出现一个观点，即信仰屈从于意志。它在哲学中惹出诸多争议，尽人皆知。它还暗示更多的含混。我们当然可以假装自己相信某一观念是真的，因而决定依此行动，却任凭其实际的真值——至少暂时地——悬而未决。这种情况很清楚，人们常常允许其发生。我们也可以想见（如帕斯卡指出的），在此行动中的坚定不移也许会产生这样的结果：我们最终会相信事实中的主张，并且不仅仅是假设性地相信。有一点不太明显，即我们可以有意识地、

直接地让自己简单地相信某种东西，不管我们根据什么相信它是真的，甚至可能面对铺天盖地的相反证据亦坚持己见。并且，一旦我们被要求去相信的东西据说具有内在的自相矛盾——它不仅缺乏客观基础，而且在理性看来，它本质上就让人无法接受或“令人不快”——这些困难就会变得复杂起来。在何种意义上我要去相信某种我知道严格说来是令人无法想象的东西，一种“有悖于所有人类理智”的矛盾？克尔凯郭尔坚决认为基督教信仰在任何程度上都与可能性没有任何关系，而且宣称信仰的这一对象是“荒唐的”（《附言》第189页），他认可的似乎就是，这样做是可行的。

要应对这里可能遭遇到的反对，他本来可以援引一个使其观点成立的条件，那就是《片断》中尤其突出描述的神恩。提出这种内在的转化会使一个人有可能接受在人的理性这一有限的视角看来不可思议的东西。不过，如果克尔凯郭尔所提到的“荒唐”，被认为是在辨别某种字面意义上不连贯或自我矛盾的东西，那么，我们不清楚，这个观点针对的是否真的是目前这种背景下真正要争论的话题。因为这涉及到这一观点是否说得通，即一个人可以相信某种东西，同时知道它肯定是或显然是错误的。有些评论者因此推断，他不可能真的打算提出如此怪异的命题，对于自己的立场反而采用不太极端的表述。例如，人们认为，根本没必要把他关于荒诞的看法理解为不仅仅暗示了理性支持的缺乏。这样，我们在回应基督教提出的永恒拯救这一许诺的时候，就必须对一个宗教的真理之谜作出全力的许诺，这一真理超越理性的范畴，但这不是说要求我们去相信我们清楚地知道与此相悖的东西。另一种情况是，有人指出，对克尔凯郭尔来说，道成肉身是自我矛盾的，因为它根本冒犯了我们的情感而不是我们的理解力：我们感到上帝以一种非常不合适的形象出现，忍辱受辱。他是神，不该如此屈尊。在克尔凯郭尔不同的作品中，尤其在《基督教训练》中，当然有这样的话，它们符合后一种看法。即便如此，《附言》里的很多话表明，他心里绝不仅仅是在想这一点。他也许认为，道成肉身在情感上或道义上引起我们的愤怒，因为它令通常的期待充满不解，或颠覆一般人认可的评价。不过，从他常常带有这种意思的断言来看，他强调其冒犯理性的结论似乎是情理之中的。他在谈到为信仰而“殉

难”时，认为这是“将理解力钉在十字架上”，这当然并非一派空谈。

第六章

自由与自我

克尔凯郭尔在某种或多种严格意义上认为基督教是自我矛盾的——无论这一观点还有多少可争论的空间，至少有一点是毋庸置疑的：他从未偏离过一个观点，即基督教的终极意义只能通过个人的吸收和内在的信奉才能把握。如此，他在把信仰这一概念从他认为掩盖了其基本特质的种种误解中分解出来时，可以说通过了不同的联系，又一次回到构成他思想的试金石——某一特定的人类主体，即“存在的个体”这一范畴。他不厌其烦地赞扬苏格拉底（尽管他视其为异教徒）第一个引入关键的概念，这一概念“具有决定性的辩证力量”。他为自己感到自豪，因为是他着手在当代的背景下重新肯定和突出这一观点的重要性。他认为，在这样的背景下，人们普遍不是无法洞察其意义，就是顽固地对其真实含意置若罔闻。不过，他怎样解释这一范畴应该放在具体的基督教视角下去理解，这当然还是个问题。谁是这个孤独的、负责任的、立于克尔凯郭尔世界之中心的“我”？这个“我”的需要是什么，如何满足这些需要？对他的两部作品——《焦虑的概念》和《致死的疾病》——的主题进行简要地思考，可能有助于我们理解这里提到的问题。

虽然上述两部作品常被称为克尔凯郭尔的“心理学之作”，不过，如果一个现代读者认为它们遵循心理学更为常见的研究方法，那么他可能会感到失望。这些作品不但经常提到天真、负罪和拯救这样的观念，并且其风格是哲学导向的，观点密集，不易看透。到处是抽象概念，而克尔凯郭尔并不总是打算解释他选用的这些深奥的术语。结果是，有些话产生的困惑不亚于黑格尔的《精神现象学》中那些更为晦涩的章节。这也许并非完全是巧合。尽管人人都知道克尔凯郭尔反对这位德国思想家的结论，但他并不讨厌吸收后者偏爱的观念和分类，即使这意味着将它们用于截然不同的目的。此外，黑格尔运用了其中一些观点描述他重点关注的某一情境。我和其他的评论家一样，认为

我们首先应该看到，克尔凯郭尔对同样情境的分析是以黑格尔为背景的。

黑格尔把这里提到的情境和宗教联系在一起，归于“不快意识”。正如我们在第二章已经看到的，这一表述被用来界定人的历史发展中之某一阶段。在这一阶段，人认识到自己是一个分离的存在，具有“双重性”和“分裂的内在”。一方面，他意识到自己是一个有限的个体，立于经验世界中，服从于变幻沧桑的时世。另一方面，自己拥有一个“不可改变的”或理想的本质这一想法缠绕着他，这一本质独立地支持困扰他的经验现实的种种偶然性。他无法调和自已本性中的这两个方面。结果是，他认同第一个方面，而将第二个方面理解为一个先验的“他者”或“异己的存在”，他与这种“他者”或“异己的存在”是对立的，同时努力与之和解。不过，他这样看待自己的情境是不真实的；一旦人的心灵最终在不成熟的生活模式和意识模式中克服其自我疏远，一旦心灵处于某一位置，因而认识到它和它所处的这个世界体现了一种无限的或绝对的理性本质，而这种本质只能在有限中并以此种有限作为媒介才能得以理解，那么，这一情境的真正意义便会一目了然。

我们没有必要复述克尔凯郭尔对唯心主义形而上学的反对。正是依据这一反对，他剖析宗教观的来源及其潜在的内涵。他在一个框架里提出自己的方法，这一框架以传统有神论的双重视角为前提，他并不打算取代这种视角。但是同时，黑格尔在对不快意识的特别立场进行讨论时充满了对立——也许这并不奇怪，他在论述个人在宗教环境里的地位和渴望时，这些对立有可能占据主要地位。他不仅认为有限与永恒的对立、人与神的对立在本体论上是基本的，而且，这种对立还最终主导了他对人性及其基本倾向的描述。

克尔凯郭尔的心理著作遵循我们所读出的《附言》的一般要旨，强调行为和选择二者的有生命视角，进而用动态和关于意志的术语描述人的个性结构。从一个角度看，人可以说是“灵魂和物质的综合体”，紧密结合了精神和肉体的特性。如此看来，他可以说和世界的其他万物一样，都属于一类实体，这类实体的特点就是拥有某种明

确的品性。不过，仅仅从这一点来理解个体，将看不到一个事实，即他可以超越自己的天性和外在的环境，他必须也被理解成是“精神”的——克尔凯郭尔把这一重要的维度与获得“自我”这一观点联系起来。众所周知，他把后者晦涩地界定为“一种关系，它把自己和自己联系起来”（《致死的疾病》第13页），这一层面则是其基础。虽然我们已花了很多时间和精力，试图确定他的这番怪话到底是什么意思，但是在这里，我只想提出在我看来包含了这番话的复杂讨论的一个要点。要做一个人，并不意味着存在于存在的模式中，而是存在于生成的模式中。一个人要变成什么样，由他自己负责，这是他意志的产物，哪怕（似乎常常如此）他不想面对，只想躲开。并且，我们可以认为，每一个个体都意识到——无论是明确地还是无意识地——在他对环境现时的看法和在某种意义上可以得到的其他选择之间存在着一种张力。正如克尔凯郭尔在某处提到的，活着的人没有谁“不暗暗怀着一种不停歇的内在冲突，一种不和谐……一种对存在的某种可能性的焦虑或对自己的焦虑”（《致死的疾病》第22页）。不过，这些令人不安的暗示和态度不应该被认为只限于某些历史阶段，一旦人的心灵最终（用黑格尔安慰人的话来说）“安然”立于这个世界上，它们注定要消失。相反，克尔凯郭尔认为它们揭示了人的本性，它们以各种各样的形式彰显在每个人的生活面相中。不过，果真如此的话，照他说来什么才是他提到的这种不安或忧虑的真正意义呢？

克尔凯郭尔关于焦虑或恐惧（Angst）的观点非常有名，既通过他对20世纪哲学家如萨特和海德格尔不可置疑的影响，也因为鲜明地突出了心灵的某些明显的“无目标”状态，我们在日常生活这一层面上都可认识到这种状态。而且，他对上述观点进行了复杂而影响深远的论述，涉及了广泛的现象，包括童年时代对神秘或怪诞之物的着迷，以及后来与性冲动的萌发有关的种种预兆。的确，作为展开讨论的语境，这一观点所包括的不同方面也许有助于我们解释属于不同派别的思想家们对他的分析持有什么看法。这些思想家中有许多人根本不赞同这一概念的独特立场。



图14 “自由的晕眩”；一位蹦极者被“能够做到的可能性”所吸引，同时又被这种可

能性所拒斥。

上面引用的话暗示了其中的一个方面与对自由的觉悟有关。克尔凯郭尔早在关于主体的著述中就清楚地表明，令他感兴趣的焦虑不应与诸如害怕这样的情感混为一谈。害怕有明确的对象，特别指向外界的事物或事件。相反，与焦虑有关的是“某种虚无的东西”，是代表了“自由的真实性，这种真实性是可能性之可能性”（《焦虑的概念》第42——43页）。萨特有一次明确提到克尔凯郭尔的独特之处。他认为，如此构建的焦虑在本质上是“我自己面前的焦虑（angoisse）”：就像是害怕一样，我不会作为环境的一个被动的牺牲品去关注会有什么发生在我身上。相反，这里的情境源于我意识到自己是一个积极的主体，能够面对和回应各种可能性，没有任何东西能在客观上强迫我去选择一种回应而不是另一种回应——在这里，我是唯一的仲裁者，想做什么完全取决于我自己。萨特援引了“蹦极”的例子。据说一个人与其说害怕真正从悬崖上掉下去，还不如说害怕的是这个想法：如果他选择“把自己扔下去”，他就能做到。这令人想起——无疑是有意识地——克尔凯郭尔自己运用的一个意象，即把焦虑比做俯视裂开豁口的深渊时的感觉。因此在某处，他把这描述成“自由的晕眩”，发生在当“自由俯视自己的可能性，抓住有限性来支撑自己”时（《焦虑的概念》第61页）。然而，克尔凯郭尔在其他地方又把它说成是“和谐的反感和令人反感的和谐”；主体被描述为摇摆不定——令人不安的“能够之可能性”既令它着迷，又令它厌恶（《焦虑的概念》第42页及其后）。

这些描述所感染的紧迫与紧张的气氛预示着后来的许多存在主义著述在这个主题上的基调更为突出。这种基调常常招来批评，说它反映了一种一再出现的倾向，该倾向夸张或过分戏剧化日常思想和行为这些大片领域的意义。不过，无论此种批评在其他方面具有何种可以想见的力量，克尔凯郭尔绝对拒绝承认它与自己的观点有任何关联。萨特描述面对自由的焦虑，也许成功地表达了他的一部分想法，不过，他最为关心的是自己的想法在宗教上有什么意义。这样理解的话，它涉及的因素属于另一种秩序，不同于他那些更为关注现世的后继者所引证出来的因素。他相信这些因素对我们作为人类的发展和最

终命运来说关系重大。

实际上，焦虑这一概念首先出现在他对原罪的讨论中。在关于堕落的圣经故事里，亚当开始不知善恶之别，也不了解善恶所引起的一切后果。即便如此，禁止他吃知识树上的果子还是“使他开始意识到自由的可能性”。克尔凯郭尔认为这个故事以神话的形式阐明了在每一位个体的经验中，“自然而真诚的直接性”这一状态以何种方式转化为自我意识和自我决定的状态。在天真这一状态中，“人的精神在做梦”：虽然他还不知道自己在精神上想做什么或想成为什么，但他已经有了不确定的预感，感到自己作为一个有能力塑造自我及其未来的自由存在所具有的潜力——“这是天真深刻的秘密：它同时也是焦虑”（《焦虑的概念》第41页）。不过，这里提到的潜力是什么，个体又如何能注意到它的特性呢？按照克尔凯郭尔所描述的情境，似乎他首先只能通过体验罪过来注意到这一点。因此，他所谈到的基本的焦虑成了罪过的前提条件或“假设”，因而没有构成它必要的原因。后者不受任何宿命论或科学解释的影响，人人“只会通过自身”而变得有罪。另一方面，如果认为这种焦虑预示的仅仅是有可能犯下罪过，那是不正确的。因为它也间接预示了认识到这样的事实，即可以把一个人有限的支配权的源泉引向截然不同的道路，人认识到自己作为单个自我的真正身份在于他与永恒、与神的联系，而不是与时间的或世俗的思虑的联系，后者使他偏离自己正当的目标。在正确理解人的存在后，这种存在的形式便成了“持续的奋斗”，追求超越世俗领域的完满；我们只有自由地献身于一种超越客观知识和理性理解的力量，才能获得这种完满。“自我”如此“乐意成为自我，它显然依赖于将其建立起来的力量”（《致死的疾病》第49、131页）。克尔凯郭尔断言，这却是“信仰的公式”。因此，焦虑有可能导致我们那“实质上的一跃”，不是跃入罪过之中，远离上帝，而是跃入其对立面：“与罪过对立的”是信仰而不是美德（《致死的疾病》第82页）。换言之，我们再次回到了克尔凯郭尔在这里所称的“基督教之关键标准”——接受一种客观的不确定性，那是理性无法把握的，但有了神助，再经由它，人就可以获得拯救。

以上代表了一个复杂讨论最基本的框架，它的主要特点在于它强

调人们无法在所要求的意义上实现自我时有多种不同的表现。黑格尔的评论家肯定会质疑：假如一个人在满足自己作为这世界的一员所拥有的需要和利益时不得不承受它的局限性，那么这里所涉及的自我实现是否妥当。此外，它的积极内容仍然难以捉摸，并最终是神秘莫测的——也许在此背景下，这是不可避免的。不过，人们仍经常赞扬克尔凯郭尔，因为他洞察了种种精神失衡和疾病。两部所谓的心理学著作实际上充满着具体的例子，它们常常体现出敏锐的洞察力。他研究人们为了逃避挥之不去的绝望的本性，试图借用权宜之计让自己镇静或转换注意力——在这种时候，这一点变得特别明显。在分析这些例子时，他充分利用自己与众不同的才能去界定阻碍自我认识和自我理解的幻觉或辩解。这种分析令人想起他早先对《非此即彼》等书中所举的那些例子的剖析。他也竭力区分这些例子和另外的例子，在后一种情形下一个人可能通过骄傲或挑衅，有意识地拒绝自己获得改变和拯救的可能性——在这里，“没有什么含糊费解可以充当缓冲的借口”（《致死的疾病》第42页）。常常地，许多观点令人信服的特性和力量因此带上了冲突和危机的印记，这些冲突和危机出现在他自己的个人经历中，记载在他的日记中。不过，在评估他在这一点上所说的一切时，困难还是出现了。在某种程度上，这是因为他倾向于灵活地处理关键概念，从而使运用它们时的界限摇摆不定，不清不楚。他的许多作品都有这个特点。因此，他在运用《致死的疾病》的中心观念——绝望——的时候，它的意义有时相对严格，与其平常的用法没有区别；可是在更多时候，它似乎涵盖了——虽然以意味深长的不同形式——排斥信仰出现的任何条件。无疑，这进而与一个事实有关，即他的心理学形成于这样的框架中，这一框架的限制因素最终由他写作时的宗教观点来决定。人性的结构导致个人只能通过接受基督教教义，才能使自己从绝望中解脱出来，满足他作为一个人的根本渴望——这是设想，而非争论。不过，这意味着在解读克尔凯郭尔的观点时，我们并非总是那么容易分清什么才算是真正的经验分析，什么更像是先验的条件。



Søren Kierkegaard in later years

Woodcut by H. P. Hansen

图15 克尔凯郭尔戴帽像。

第七章

结语

在本书的大部分篇幅中，我想强调克尔凯郭尔的思想对他那个时代不同的学术倾向提出的挑战，尤其是那些有意要把基督教教义与人的理性可以一眼看透的术语等量齐观的倾向。当然，如果认为这样的挑战就是他讨论宗教的全部目的，那就错了。正如我们先前已经看到的，他至少同样有意抵制一种在他看来具有普遍性的倾向，这种倾向受到丹麦教会代表人物的鼓动，它通过拒绝在实际生活和现实动机这一层面上基督教教义的意义，来削弱其力量。参加已然确立的宗教仪式是不够的，满怀敬意地重复基督的话也不够；必须要遵循基督的话行事，以他为榜样。克尔凯郭尔的那些明显的宗教著述和论辩大都用自己的名字发表，其他的以笔名发表，理论性更强。在前一类作品中，克尔凯郭尔意在强调基督教对个人的严厉要求。“基督教世界”的特点是隐蔽的俗气和虚伪，这一点必须毫不留情地揭露出来。像《心灵的纯粹》和《基督教训练》这样的作品目的很清楚，就是要揭示“为世界而死”的真正含义，把所有“相对的目的”放到一边，全心全意地遵奉上帝的意愿。这里不容许有任何妥协，任何人想削弱或淡化宗教所要求的尘世牺牲的性质，就相当于逃避和“反复无常”。没错，克尔凯郭尔对基督教理想的解释使一些批评家指责他贬低这一宗教充满怜悯和提倡集体主义的一面，指责他过于强调个人拯救。虽然像《爱之作》这样的作品部分掩饰了这些反对意见，但在其中爱自己的人类同胞被说成是“唯一有福的安慰”；没有这种爱，一个人就不是“真正在活着”。不过，不可否认的是，在绝大多数时候他语气严厉，甚至苛刻。但与此同时，我们不能忘了，正如评论家路易斯·麦基所说的，在这方面他所写下的大都是“充满启迪的雄辩”。他想“令世人震惊，让他们认识到基督教的绝对观念，因而受益。还要提醒他们，在这种观念下他们自己的缺陷”。如果他的一些“提醒者”显出威吓的和越来越阴郁的语调，坚持认为罪过普遍存在、受苦是必然的，如果这种

语调使他的许多读者不知所措，他当然不会感到奇怪。我们不能说他低估了基督教——至少按他的理解——冒犯他人的能力。这样看的话，如果个人想拒绝基督教，他随时都可以这样做。

克尔凯郭尔从来没有明显偏离过一个观念：就像献身于其他的存在模式一样，献身于基督徒的生活方式总归是一件个人决定的事情，每个人必须自主行动，不可能有什么客观的理由来证明其正当性。诚然，他在这一点上的立场有时表现出明显的模糊性。我们并非总是很清楚，他在其理论作品中是否认为自己只是阐述了一种给定的方法或观点所牵涉到的内容，向那些运用这一方法或观点的人们强调其意义；也不总是清楚他有时是否认为自己在表述不受一般条件限制的观点，它们超越具体的看法，可以有根有据地要求某种独立的正当性：我们在讨论他关于真实性的观点时，已经注意到类似的张力，在其他地方，它同样显而易见。不过，毫无疑问，在他对人类境遇的描述中，关于激进的或终极选择的观点仍然占据着核心地位。事实证明，这一观点在伦理理论和宗教思想两个领域中都很有影响。在世俗层面上，它有助于形成为许多不同的存在主义作家所共同认可的观念，即道德判断终究只是个人决定的一个实践。至少在他们看来，认为有一个可被揭示的客观价值领域独立于我们而存在，那是一种幻觉。相反，到制度化的或社会公认的行为模式中去寻求帮助，人就有可能成为“坏信仰”，即非真实性的牺牲品。就宗教而言，它的影响是直接而重大的，尤其在某些路德派的神学家看来，它给他们所属的传统增添了新生力量和动力。埃米尔·布隆内尔和卡尔·巴特等人的大部头作品阐释了我们这个时代的观点，他们着力谴责理性，赞同非理性的献身，服从于神恩。在布隆内尔看来，理性“被赋予我们，不是为了让我们理解上帝，而是理解这个世界”。他和巴特都不希望限定基督教的先验观念，但他们都一致抨击“错位的理智主义”，它试图将适用于自然知识和理性研究的标准用在这些观念身上。在这里以及在他们的其他许多论点中，他们显然都在呼应克尔凯郭尔的观点。

我们必须承认克尔凯郭尔对宗教领域所产生影响的深度及重要性，同时又不能过于夸大。如果说有些基督教思想家接纳他的思想，认为它们提供了一道屏障，可抵抗理性主义的臆断和入侵，那么也有

人反对说，这样做的代价是，人们无根无据地选择基督教而不是其他宗教或体系，甚至剥夺它为了令人相信而提出的所有严肃的主张。显然，这主要看人们如何看待这些思想。认为接受基督教信仰就是献身于一个独立自主的领域或“生活方式”，其本身的正当性最终无法以外界的标准或评价模式来说明，这是一回事；认为其内涵在某种意义上基本是诡辩的，显然是“荒唐的”或矛盾的，这又是一回事。既然克尔凯郭尔不仅赞成第一种观点，也赞成第二种，那么他的立场就会产生特别的问题，这并不奇怪。

不过，这些在哲学上和神学上引发的话题远远超过当前的探讨所涵盖的范围。我们不应该被它们蒙住眼睛，看不到克尔凯郭尔著作里其他吸引后世的特点：他对人之存在的见解充满了独特的激情；他在挖掘这种存在的各种可能性时在语言方面显示出独创性和想象力；他在讨论一个人强烈地意识到宗教信仰的困难后，努力获得并保持宗教信仰对他意味着什么时传达出鲜明的意识。这些特点只能通过阅读他本人的著述才能完全领会，也许就是这些特点吸引了路德维希·维特根斯坦。维特根斯坦表达了对他的深深敬意。他并不完整却颇含深意地谈到宗教信仰独特而自足的特点时，常常回想起克尔凯郭尔。有一次，维特根斯坦说道：

一个诚实的宗教思想家犹如高空走索的人，他的双脚几乎只是踏在空气中，得到的支撑微乎其微，不过，这样行走确实是有可能的。

我不知道，他在写下这番话时，心里是不是在想着克尔凯郭尔，虽然这看起来很有可能。无论如何，这番话是有道理的。

索引

A

a priori 先验的，先天的

Abraham and Isaac biblical story 《圣经》中亚伯拉罕和以撒的故事

absolute knowledge 绝对知识

Absolute Paradox 绝对矛盾

abstract notions 抽象观念

absurdity 荒诞，荒谬

accountability 可说明性

Adam and Eve biblical story 《圣经》中亚当和夏娃的故事

aesthetic existence 审美的存在

Agamemnon 阿伽门农

alienation 异化

Andersen , Hans 汉斯·安德森

Angst 焦虑

B

Barth , Karl 卡尔·巴特

being 存在

belief 信仰, see also faith 也见信仰

Berkeley, Bishop George 乔治·贝克莱

Biblical stories 《圣经》故事

Brunner, Emil 埃米尔·布隆内尔

C

categorical imperative 绝对命令

causal laws 因果律

Christian Discourses (Kierkegaard) 《基督教论辩》(克尔凯郭尔)

Christianity 基督教

divine grace 神恩

Hegelianism and 黑格尔哲学与

historical evidence 历史证据

Hume 休谟

illusion of 的幻觉

incarnation 道成肉身

paradoxical 自相矛盾的

personal commitment to 个人献身于

promise of eternal salvation 永恒拯救的承诺

commitment 信奉

Concept of Anxiety , The (Kierkegaard) 《焦虑的概念》(克尔凯郭尔)

Concluding Unscientific Postscript (Kierkegaard) 《最后的非科学附言》(克尔凯郭尔)

conscience 良心，良知

Copenhagen 哥本哈根

Corsair , The (satirical weekly) 《海盗》(讽刺周刊)

Critique of Practical Reason (Kant) 《实践理性批判》(康德)

Critique of Pure Reason (Kant) 《纯粹理性批判》(康德)

D

Descartes , René 勒内·笛卡尔

despair 绝望

dialectic process 辩证过程

divine commands 神旨

divine grace 神恩

E

Edifying Discourses in Various Spirits (Kierkegaard) 《不同精神的训导书》(克尔凯郭尔)

18Edifying Discourses (Kierkegaard) 《十八训导书》(克尔凯郭尔)

Either/Or (Kierkegaard) 《非此即彼》(克尔凯郭尔)

Enlightenment 启蒙

Enquiry Concerning Human Understanding (Hume) 《人类理解研究》(休谟)

Equilibrium between the Aesthetic and the Ethical in the Composition of the Personality 《论审美模式和伦理模式在人格构成中的平衡》

ethical individual 伦理的个体

ethics 伦理

evil 邪恶

existence , modes of 存在的模式

existentialism 存在主义

experience 经验

F

faith 信仰

fatalism 宿命论

fear 恐惧

Fear and Trembling (Kierkegaard) 《恐惧与颤栗》(克尔凯郭尔)

Feuerbach , Ludwig Andreas 路德维希·安德烈亚斯·费尔巴哈

Fichte , J.G.费希特

Fragments 《片断》 , see Philosophical

Fragments (Kierkegaard) 见《哲学片断》 (克尔凯郭尔)

freedom 自由 Kant's notion of 康德关于自由的观点

From the Papers of One Still Living (Kierkegaard) 《来自一个生者的手稿》 (克尔凯郭尔)

G

Geist (spirit) 精神

genius 天才

God 上帝

existence of 的存在

Hegel 黑格尔

incarnation 道成肉身

will of 的意志

good and evil 善与恶

H

Hamann , J.G.哈曼

hedonism 享乐主义

Hegel , Georg Wilhelm Friedrich格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格

尔

criticised by Kierkegaard 受到克尔凯郭尔批判

historical and logic 历史的和逻辑的

Platonic recollection 柏拉图式的冥想

religious belief 宗教信仰

religious faith 宗教信仰

Sittlichkeit 道德

unhappy consciousness 不快的意识

Hegelianism 黑格尔哲学

Heidegger , Martin 马丁·海德格尔

history 历史

human nature 人性

Hume , David 大卫·休谟

I

idealism 唯心主义，唯心论

idolatory 偶像崇拜

immorality 不道德

immortality 永恒

incarnation 道成肉身

indirect communication 间接交流

individualism 个人主义

innocence 天真

Instant , The (broadsheet) 《瞬间》 (大字报)

inwardness 内在性

K

Kant , Immanuel 伊曼努尔·康德

ethical theory 伦理理论

faith 信仰

freedom 自由

reason 理智

Kierkegaard , Michael Pedersen (father) 米凯尔·佩德森·克尔凯郭尔 (父亲)

Kierkegaard , Søren Aabye 索伦·奥比·克尔凯郭尔

life 生平

appearance 外貌

attacks on 'Christendom' 对“基督教世界”的抨击

broken engagement 失败的婚约

character 性格

childhood 童年时代

master's thesis 硕士学位论文

pilloried by The Corsair遭到《海盗》的嘲笑

sudden death 突然死亡

as university student 作为大学生

philosophy 哲学

attack on Hegelianism 对黑格尔哲学的批判

critics of 的评论家

existence 存在

faith 信仰

Hume's conclusion on faith and 休谟关于信仰的断言

style of approach 方法的特点

works 著作

aesthetic审美的

period of intense authorship创作旺盛的阶段

philosophical 哲学的

pseudonyms 笔名

psychological 心理学的, see also individual titles也见作品目
录

knowledge 知识

L

leap of faith 信仰的飞跃

Lessing , G.E.莱辛

Life of Jesus (Strauss) 《耶稣传》(施特劳斯)

life-views 生活观

Literary Review , A (Kierkegaard) 《文学评论》(克尔凯郭尔)

Locke , John 约翰·洛克

love 爱

Lutheran Church 路德教会

M

Mackey , Louis 路易斯·麦基

marriage 婚姻

Martensen , Hans 汉斯·马滕森

Marx , Karl 卡尔·马克思

materialism 唯物论

metaphysics 形而上学

mind , objectless states of 无目标的心灵状态

miracles 奇迹

Moller , P.L.默勒

moral nihilism 道德虚无主义

morality 道德观

of civil life 公民生活的

Hegel 黑格尔

Kant 康德

Mounier , Emmanuel 伊曼努尔·穆尼耶

Mynster , Bishop 明斯特主教

N

natural sciences 自然科学

noumenal self 本体的自我

O

objectivity 客观性

Olsen , Regine 雷吉娜·奥尔森

On the Concept of Irony with

Particular Reference to Socrates (Kierkegaard) 《论讽刺概念：以苏格拉底为例》（克尔凯郭尔）

ontological argument 本体论观点

original sin 原罪

P

paganism 异教信仰

Pascal , Blaise 布莱斯·帕斯卡

Phenomenology of Mind (Hegel) 《精神现象学》(黑格尔)

Philosophical Fragments (Kierkegaard) 《哲学片断》(克尔凯郭尔)

Plato 柏拉图

Point of View of my Work as an Author , The (Kierkegaard)
《吾书之观点》(克尔凯郭尔)

Postscript 《附言》see Concluding
UnscientificPostscript (Kierkegaard) 参见《最后的非科学附言》
(克尔凯郭尔)

practical reason 实践理性

premonitions 前兆

Present Age , The (Kierkegaard) 《当今时代》(克尔凯郭尔)

presupposition 前提

propositions 命题

pure thought 纯粹思想

Purity of Heart (Kierkegaard) 《心灵的纯粹》(克尔凯郭尔)

R

rationalism 理性主义 , 唯理论

rationality 理性观点

reality 现实

recollection , doctrine of 回忆说

religion 宗教

belief 信仰

ethics and 伦理与

Hegelianism 黑格尔哲学

Repetition (Kierkegaard) 《重复》(克尔凯郭尔)

Romanticism 浪漫主义

S

sacrifice 牺牲

salvation 拯救

Sartre , Jean-Paul 让-保罗·萨特

Schelling , Friedrich Wilhelm Joseph 弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林

Schleiermacher , F.D.E.施莱尔马赫

self 自我

self-awareness 自我意识

self-determination 自我决定

sensory awareness 感官意识

sexuality 性

Sickness unto Death , The (Kierkegaard) 《致死的疾病》(克

尔凯郭尔)

sin 罪过

Sittlichkeit (ethical life) 道德(伦理生活)

social morality 社会道德

Socrates 苏格拉底

speculative idealism 思辨的唯心论

Spinoza, Benedict de 贝内迪克特·斯宾诺莎

Stages on Life's Way (Kierkegaard) 《人生道路的各个阶段》
(克尔凯郭尔)

Stoicism 斯多葛哲学

Strauss, D.F. 施特劳斯

subjectivity 主观性

summum bonum (highest good) 最高之善

superstition 迷信

T

temptations 诱惑

theology 神学

thought 思维, 思想

tragic hero 悲剧英雄

Training in Christianity (Kierkegaard) 《基督教训练》(克尔

凯郭尔)

Trendelenburg, Adolf 阿道夫·特伦德伦堡

truth 真理, 真实性

U

unhappy consciousness 不快意识

V

ventriloquism 腹语术

vertigo 晕眩

W

Weltschmerz 悲观, 厌世

will 意志

Wittgenstein, Ludwig 路德维希·维特根斯坦

Works of Love (Kierkegaard) 《爱之作》(克尔凯郭尔)

Y

Young Hegelians 青年黑格尔派

A Very Short Introduction

牛津通识读本

科学哲学 Philosophy of Science

[英国] 萨米尔·奥卡沙 / 著
韩广忠 / 译

 译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

科学哲学/ (英) 奥卡沙 (Okasha , S.) 著 ; 韩广忠译.——南京 : 译林出版社 , 2013.6

(牛津通识读本)

书名原文 : Philosophy of Science : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3276-5

I. ① 科... II. ① 奥... ② 韩... III. ① 科学哲学 IV. ① N02

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219851号

Copyright © Samir Okasha 2002

Philosophy of Science was originally published in English in 2002.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013 by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 科学哲学

作 者 [英国] 萨米尔·奥卡沙

译 者 韩广忠

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2002

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年6月第1版 2013年6月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3276-5

目录

[序言](#)

[致谢](#)

[第一章 何为科学？](#)

[第二章 科学推理](#)

[第三章 科学中的解释](#)

[第四章 实在论与反实在论](#)

[第五章 科学变迁和科学革命](#)

[第六章 物理学、生物学和心理学中的哲学问题](#)

[第七章 科学和科学批评者](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

李醒民

从1978年读研究生算起，我接触、关注、研究科学哲学（philosophy of science）已有三十个年头了。文章和著作没有少撰写，译文和译著没有少译，阅读的科学哲学书籍当然不会太少。但是，像手头这本通俗易懂、言简意赅、语句流畅的《科学哲学》一书，我着实是第一次谋面。

这自然是我浏览了译者译稿之后才有的感受。不过，从作者为本书所取的名字——直译则为《科学哲学：非常简明导论》

（PHILOSOPHY OF SCIENCE：A Very Short Introduction）就可一眼看出，这个副标题可谓名副其实：该书仅有短短的七章，篇幅至十万余字；作者萨米尔·奥卡沙（Samir Okasha）教授论述深入浅出、行文平实，把相当深奥的哲学道理讲得条理分明、头头是道——这是一般人很难做到的，因而显得尤为难能可贵。我佩服作者这种大处着眼、小处落笔，化奥旨为直白的写作风格。作为“牛津通识读本”之一出版，这本小书是当之无愧的。对于中国广大科学哲学爱好者来说，它的确是一本别开生面的速成入门读物。读者借以曲径通幽，也许能够对科学哲学的良辰美景略窥一二。说不定由此生发开来，养成浓厚的兴趣，还会进一步探赜索隐、钩深致远呢。

读者切不要产生错觉，以为书小内容就少，通俗就意味着浅薄。绝非如此！几年前，我在为《中国科学哲学论丛》（李醒民程承斌主编）所写的新序中指明：科学哲学的研究范围和边界虽然难以精确划定，但是依然可以大致勾勒它的四个论域或内涵。PS1即科学哲学元论。它涉及科学哲学的根本性论题，是科学哲学的“形而上学”层次，与科学知识本身相距较远。例如，科学的目的、目标、对象、价值、范围、限度、划界、方法、预设、信念等等。PS2即科学哲学通论。它涉及科学哲学的普遍性论题，与科学知识整体的关系密切。例如，科学的问题、事实、概念、定律、原理、理论结构，科学的发现和发

明、证明和辩护、说明和诠释、语言和隐喻，科学的发展、进步、革命，科学中的机械论和有机论、还原论和活力论、进化论和目的论、因果性和几率性、连续性和分立性，对科学的经验论、理性论、实在论、反实在论、现象论、工具论、整体论、操作论、约定论、物理主义、历史主义、后现代主义的解读等等。PS3即科学哲学个论。它是科学各门分支学科中的哲学问题。例如物理学、生物学、系统论、信息论、复杂性科学等中的哲学问题。如果说以上三个论域大体属于科学哲学内论的话，那么PS4则可以称为科学哲学外论。它的主要研究对象是科学活动和科学建制的本性以及科学与外部世界——自然界、社会、人——的错综复杂的关系。例如，科学的规范结构和精神气质，科学的起源，科学的社会文化功能，科学与人生和人的价值，科学与政治、经济、文化、艺术、哲学、伦理宗教的内在关联和外在互动等等。（李醒民：《科学哲学的论域沿革和未来》）打开这本《科学哲学》，我们看到它涉及的论题相当广泛：什么是科学，科学推理，科学中的说明，实在论和反实在论，科学变化和科学革命，物理学、生物学和心理学中的哲学问题，科学和科学非难者。两相对照，读者不难窥见，这本小书或多或少涵盖了科学哲学的四个论域。如果仔细阅读一下它的具体内容，读者不难对此有更为切身的体察。作者善于将大义寓于微言，苟非工夫积久，博观而约取，厚积而薄发，焉能成竹在胸、举重若轻？

众所周知，当今之世，往往被称为科学时代。科学在社会中的地位和重要性，由此略见一斑。单说科学，它以技术——科学的副产品和衍生物——为中介可以转化为无与伦比的物质力量，使我们的衣食住行发生翻天覆地的变化，给人类带来史无前例的福利。这一点有目共睹，毋庸赘言。不仅如此，科学本身作为人类伟大的思想创造和文化成就，也具有震撼人心的精神力量；也就是说，科学具有深邃幽远的精神价值（李醒民：《论科学的精神价值》）或精神功能（李醒民：《论科学的精神功能》）。例如，破除迷信和教条的批判功能，帮助解决社会问题的社会功能，促进社会民主、自由的政治功能，塑造世界观和智力氛围的文化功能，认识自然界和人本身的认知功能，提供解决问题的方法和思维方式的方法功能，给人以美感和美的愉悦的审美

功能，训练人的心智和提升人的思想境界的教育功能，如此等等不一而足。遗憾的是，人们往往看不到这一点——实无异于有眼不识泰山。

在现代社会，凡是具有中学文化程度的人，都多少具有一些普通的科学知识。随着大学教育的扩大和普及，具有专门科学知识的人越来越多。令人扼腕叹息的是，人们了解和把握的只是科学知识，人们窥见和注重的只是科学的物质成就。他们既不了解作为一个整体的科学的丰富内涵（作为知识体系、研究活动和社会建制的科学），也不把握科学的精神底蕴和文化意义，当然就更不知道如何以公允的态度和平和的心态正确看待科学了。这种无知状况不仅遍布于普通人，而且在知识分子社会精英、政府官员中也不乏其人，乃至科学共同体的诸多成员亦“不识庐山真面目”^[1]。科学哲学作为对科学进行反思和批判的哲学学科，正是探讨这些问题的。因此，为了了解和把握科学，有必要学点科学哲学。要知道，在现时代，科学已经成为社会的中轴，科学文化已经成为人类文化的特采，而且正在铸造世界的未来。在这样的科学时代，不懂一点科学知识，肯定不能算是现代人；而一点不懂科学哲学，恐怕也难以步入现代人的行列吧？由此看来，奥卡沙教授的小书不啻雪中送炭。对于需要进一步深究的读者，不妨找一些西方科学哲学和科学文化的经典著作读读。在这方面，拙作《科学的文化意蕴——科学文化讲座》和《科学论：科学的三维世界》^[2]，也许能起点锦上添花的效用。

作为一本科学哲学普及书籍，《科学哲学》得以翻译、出版是很有意义的。我希望它能惠及中国的广大读者，对于提高国人的科学素养起到促进作用。当读者洞悉玄奥于涣然冰释之时，指点迷津于山重水复之处，何尝不是一件快事和雅趣？是为序。

【注释】

[1] 我们的这一估计是切合中国实际的。即使在科学发达的西方国家，情况也与此类似。这里有威兹德姆的言论佐证：“科学时代的任何一个人，几乎不知道科学的本性是什么。这不仅包括那些通过周刊意识到科学的人，而且也包括哲学家和科学家本身在内。”参见J.O Wisdom, *Challengeability in Modern Science*, Avebury, 1987,

p.16.

[2] 李醒民：《科学的文化意蕴——科学文化讲座》，北京：高等教育出版社，2007年5月第1版。《科学论：科学的三维世界》已经基本完成，正在联系出版社出版。

致谢

比尔·牛顿·史密斯、彼得·利普顿、伊丽莎白·奥卡沙、利兹·理查森、谢莉·考克斯诸君阅读本书初稿并提出了意见，谨致谢意。

萨米尔·奥卡沙

第一章

何为科学？

什么是科学？这个问题似乎很容易回答：每个人都知道科学包含诸如物理、化学和生物等学科，而不包括艺术、音乐和神学之类的学科。但是当我们以哲学家的身份询问科学是什么的时候，上述回答就不是我们想要的那种回答了。此时我们所寻求的不是一个通常被称为“科学”的那些活动的清单，而是清单上所列学科的共同特征，换言之，使科学得以成为科学的东西是什么。这样一来，我们的问题就不再显得那么平凡了。

但是，也许你仍然认为这个问题有些简单化。科学真的只是在试图理解、解释和预言我们生活于其中的世界吗？这当然是一种合理的答案。但是仅仅如此吗？毕竟，各种宗教也同样在试图去理解和解释世界，可是通常并不被看做科学的一个分支。同样地，虽然占星术和算命也在试图预言未来，但大多数人并不将这些活动称为科学。再来考虑一下历史。虽然历史学家的目的是理解和解释过去发生的事件，但是历史通常被归为人文学科而不是科学学科。和许多哲学问题一样，“何为科学？”这个问题实际上比初看上去难解得多。

许多人认为科学的显著特征在于科学家探索世界的特殊方法。这种观点似乎相当有理。因为许多科学的确使用了在其他非科学的学科中找不到的特殊方法。一个明显的例子就是实验方法的运用，它是现代科学发展史上的转折点。然而，并不是所有的科学都运用实验方法——天文学家显然不能在天上做实验，有时必须代之以仔细的观察。在许多社会科学领域，情形也是如此。科学的另一个重要特征是科学理论的建构。科学家并不是仅仅在记录簿上记下他们实验和观察的结果——他们通常希望用一个一般的理论来解释那些结果。虽然这并不是总能很轻易地做到，但已经获得了一些重大的成果。科学哲学的一个关键问题就是去弄明白实验、观察和理论建构等方法是如何帮助科

学家揭开那么多自然之谜的。

现代科学之起源

在今天的中小学和大学里，基本是以非历史的方式来教授科学的。教科书采用尽可能方便的形式来表述科学学科的关键思想，很少涉及促成这些科学发现的漫长而又经常曲折发展的历史过程。作为教学方法，这样做是有道理的。但是对于科学思想发展史的适当关注会对理解科学哲学家感兴趣的那些论题有所助益。实际上，我们将在第五章看到得到论证的这种观点：对科学史的密切关注是做好科学哲学工作所必不可少的。

现代科学起源于1500年到1750年之间发生在欧洲的科学高速发展时期，即我们现在所称的科学革命时期。当然，古代和中世纪的人们也从事科学探索——科学革命并不是凭空产生的。在这些早期阶段，主流的世界观是亚里士多德学说，这一名称来自古希腊哲学家亚里士多德。亚里士多德在物理学、生物学、天文学和宇宙学领域都提出了具体的理论。但是正如他的研究方法那样，亚里士多德的观点对于一个现代科学家来说似乎是非常古怪的。仅举一例：他认为所有的地球物体都仅是由土、火、空气和水四种物质组成的。这种观点显然与现代化学告诉我们的东西相冲突。

在现代科学世界观的发展过程中，第一个关键阶段是哥白尼革命。1542年，波兰天文学家尼古拉斯·哥白尼（1473——1543）发表了一本抨击地心说宇宙模型的著作，地心说模型认为静止不动的地球位于宇宙的中心，行星和太阳都在围绕地球的轨道上旋转。地心说式的天文学也称为托勒密天文学，以古希腊天文学家托勒密的名字命名。它是亚里士多德式世界观的核心，延续了约1800年而未受质疑。但是哥白尼却提出了另外一种观点：太阳是宇宙的固定中心，包括地球在内的行星都在环绕太阳的轨道上运行（参见图1）。在这种太阳中心说的模型中，地球仅被看做是另外一个行星，因此也就失去了传统曾经赋予它的独特地位。哥白尼的理论最初遇到了非常大的抗拒，尤其是来自天主教会的抗拒。天主教会认为哥白尼的理论是对圣经的

背叛，并于1616年禁止了宣扬地动学说的书籍的发行。然而在不到100年的时间里，哥白尼学派就被确立为正统的科学。

哥白尼的革新不仅带来了更好的天文学的进步，通过约翰内斯·开普勒（1571——1630）和伽利略·伽利雷（1564——1642）的努力，它还间接地推动了现代物理学的发展。开普勒发现，行星围绕太阳运行的轨道不是哥白尼所猜想的正圆形，而是椭圆形。这就是他重要的行星运动“第一定律”；他的第二和第三定律明确给出了行星围绕太阳运行的速度。



图1 哥白尼的日心说宇宙模型，描绘了包括地球在内的行星围绕太阳旋转的情形。

开普勒的三定律加在一起，给出了一个远比以前提出的理论更好的行星运动理论，解决了许多世纪以来困扰天文学家的难题。伽利略终生追随哥白尼的学说，也是望远镜的早期发明人之一。当把望远镜对准天空的时候，他得到了许多惊人的发现，其中包括月亮上的山

脉、大量的恒星、太阳黑子以及木星的卫星。所有的这些发现同亚里士多德学派的宇宙学完全相矛盾，并在科学共同体转向哥白尼学说的过程中发挥了至关重要的作用。

然而，伽利略最持久的影响并不在天文学，而是在力学中；他推翻了亚里士多德学说中关于重物体比轻物体下落速度更快的理论。取而代之的是，伽利略提出了一种反直觉的观点，认为所有做自由落体运动的物体都以相同速率向地面下落，不受重量影响（参见图2）。

（当然，在实践中如果你从相同的高度向下抛一片羽毛和一枚炮弹，炮弹将会首先着地，然而伽利略认为这仅仅是由于空气阻力的作用——在真空中，它们将会同时着地。）另外，他还认为做自由落体运动的物体是均匀加速的，即在相等的时间内获得相等的速度增量；这就是伽利略自由落体定律。伽利略为这一定律提供了尽管不是决定性的但却具有说服力的确凿证据，这构成了他力学理论的核心部分。

通常认为，伽利略是第一位真正的现代物理学家。他第一次表明数学语言可被用来描述物质世界中的真实物体的行为，例如下落的物体、抛射的物体等等。在我们看来这似乎是很显然的——今天用数学语言来表述科学理论已经成为惯例，不仅是物理学，在生物学以及经济学领域也是如此。但在伽利略的时代，这却不是显然的：人们普遍认为数学处理的是纯粹抽象的实体，因此对于物质实体是不适用的。伽利略所做工作的另外一个革新方面是，他强调运用实验来检验假说的重要性。对于现代科学家来说，这也许又是一个看上去显而易见的观点。但是，在伽利略的时代，人们并不认为实验是一种获得知识的可靠手段。伽利略对于实验检验的强调标志着一种研究自然界的经验方法的出现，这一方法一直沿用至今。

伽利略去世后接下来的那段时期，科学革命突飞猛进。法国哲学家、数学家和科学家勒内·笛卡尔（1596——1650）提出了一门全新的“机械论哲学”，按照这种哲学，物理世界仅由相互作用和相互碰撞的惰性粒子物质构成。控制这些粒子或“微粒”运动的定律就是理解哥白尼式宇宙结构的关键因素，笛卡尔对此深信不疑。机械论哲学声称将用这些惰性的、不可感知的微粒运动来解释一切可观察现象，很快

就成为了17世纪下半叶的主流科学观；在某种程度上至今它仍然影响着
我们。机械论哲学的观点得到了诸如惠更斯、伽桑狄、胡克、玻意
耳等人的支持；对它的广泛接受标志着亚里士多德式世界观寿终正
寝。



图2 素描：伽利略测量从比萨斜塔落下物体的速度的神奇实验。

科学革命在艾萨克·牛顿（1643——1727）的研究工作的推动下达到了顶峰，他的贡献在科学史上无人可出其右。牛顿最杰出的著作是《自然哲学的数学原理》一书，出版于1687年。牛顿虽然赞同机械论哲学家们关于宇宙完全是由运动粒子构成的观点，但他却试图改进笛卡尔运动定律和碰撞规则。其结果是，在牛顿的三大运动定律和他著名的万有引力原理的基础之上，强大的动力学和机械理论诞生了。按照该定律，宇宙中的每一个物体都对所有其他物体产生引力；两物体间引力的大小取决于它们质量的乘积和它们之间距离的平方。运动定律阐明了引力是如何影响物体运动的。牛顿发明了今天被我们称为“微积分”的数学技巧，对理论的表述具有很高的数学上的精确性和严格性。令人惊奇的是，牛顿能够表明开普勒的行星运动定律和伽利略的自由落体定律（经过微小的修正）都是他的运动定律和万有引力原理的逻辑结果。换言之，无论是天上的还是地上的物体运动，都可以用同样的定律来解释。牛顿给出了这些定律精确的定量形式。

牛顿物理学为此后200年左右的科学提供了框架，很快就取代了笛卡尔物理学。主要由于牛顿理论的成功，科学的信心在此期间迅速增强。人们普遍认为牛顿的理论揭示了自然界真正的运行方式，并能够解释一切，至少在原则上是可以的。人们作了更为细化的尝试，以便把牛顿力学的解释模式拓展到越来越多的自然现象上。18和19两个世纪见证了巨大的科学进步，尤其是在化学、光学、能源、热力学以及电磁学研究领域。但是大多数情况下，这些新发展都被看做是在一个宽泛的牛顿宇宙观范围之内作出的。科学家们把牛顿的观念作为最根本的正确观念来接受；剩下的工作就是在细节上对其加以填充而已。

牛顿式的理论图景在20世纪上半叶被动摇了，这要归功于物理学上两项革命性的新发展：相对论和量子力学。爱因斯坦发现的相对论表明，在运用于特别巨大的物体或者运动速度极快的物体时，牛顿力学无法给出正确的解答。相反的是，量子力学则指出在运用于微观领域的亚原子微粒时，牛顿力学无法给出正确解答。相对论和量子力学

两者，特别是后者，是非常奇特和激进的理论，它们关于实在本性的论断使很多人难以接受甚至难以理解。它们的出现导致了物理学上重大的观念变革，这些变革一直延续至今。

到现在为止，我们对于科学历史的简要回顾主要集中在物理学领域。这绝非偶然，物理学不仅在历史上非常重要，在某种意义上也是所有科学学科当中最基础的学科。这是因为，其他科学的研究对象本身都是由物理实体构成的。以植物学为例。植物学家研究植物，植物最终是由分子和原子构成的，这些分子和原子都是物理学微粒。因此，植物学显然不如物理学更基础——尽管这并不是说它更不重要。我们将在第三章回到这一点进行讨论。但是，如果完全忽略非物理科学，对现代科学起源的一个即使是简要的阐述也将是不完整的。

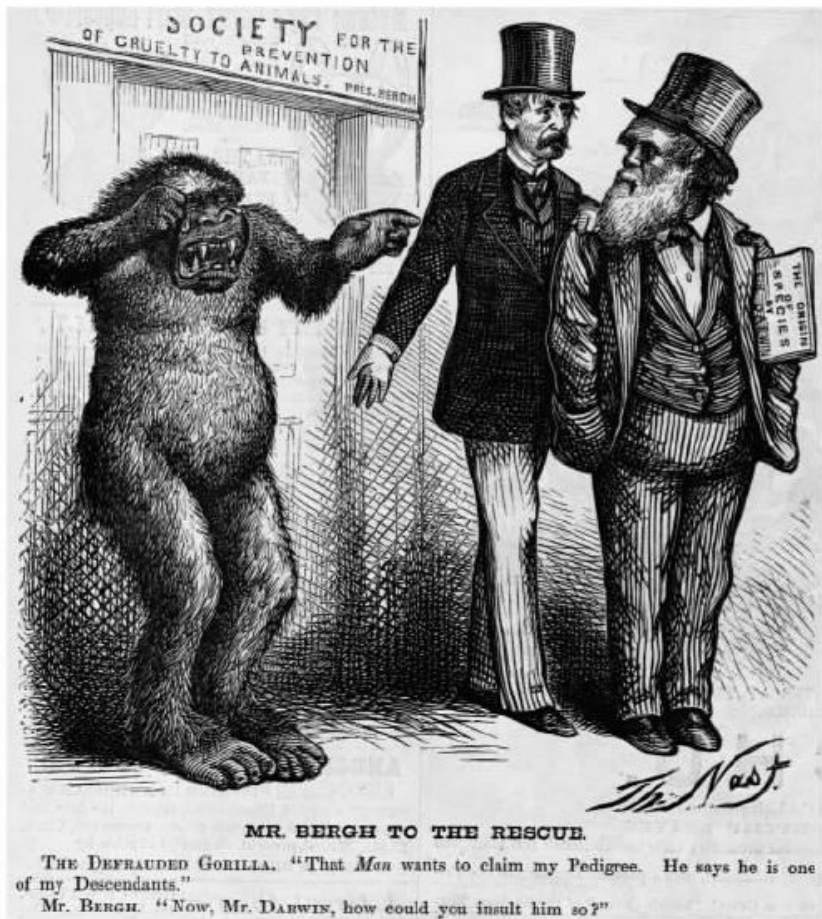


图3 达尔文关于人类和大猩猩是从相同祖先演化而来的观点震惊了维多利亚时代的英格兰。（图中文字为：伯格先生来解围。受骗的猩猩：那个人想挤进我们的家谱。他说他是我的后代。伯格先生：哎呀，达尔文先生，你怎么可以那样侮辱他。）

在生物学领域，最著名的事件是查尔斯·达尔文关于通过自然选择实现物种进化的理论发现，这一理论1859年被发表在《物种起源》一书中。在此之前，按照圣经《创世记》的教导，人们普遍认为不同的物种都是由上帝分别创造的。但是达尔文却认为，当代的物种事实上都是由古代的物种通过一种名为自然选择的过程进化而来的。当一些生物组织依靠它们的本身特征比其他的组织留下更多的后代时，自然

选择就开始了；如果这些特征被它们的后代所继承，随着时间的推移，这一种群就会越来越好地适应环境。达尔文认为，尽管这一过程很简单，但是经过许多代之后，它就会导致一个物种进化成另一个全新的物种。达尔文为他的理论提供的证据非常有说服力，以至于在20世纪开始之前它就作为正统的科学被人们接受了，尽管有许多来自神学的反对意见（参见图3）。后续的科研工作为达尔文的理论提供了更为惊人的验证，这一理论成为了现代生物学世界观的核心观点。



图4 詹姆斯·沃森和弗朗西斯·克里克以及他们于1953年发现的DNA结构的分子模型——著名的“双螺旋结构”。

20世纪又见证了另外一场迄今尚未完成的生物学革命：分子生物学、特别是分子基因学的问世。1953年沃森和克里克发现了生命体细胞当中组成基因的遗传物质DNA的结构（参见图4）。沃森和克里克

的发现解释了基因信息如何从一个细胞被复制到另一个细胞，并从父母传给子女的问题，从而解释了为何子女往往与父母相像。他们的发现开辟了生物学研究的一个激动人心的新领域。在沃森和克里克的发现问世以来的50年里，分子生物学获得飞速发展，改变了我们对遗传以及基因如何构建生物体的理解。最近试图进行的对人类体内整套基因提供分子水平描述图的工作，即人类基因组计划，标志着分子生物学的深远发展。21世纪将会见证这一领域更加激动人心的进步。

过去一百年间投入到科学研究方面的资源比以前任何时候都要多。带来的一个局面就是新科学学科，诸如计算机科学、人工智能、语言学和神经科学的大量涌现。也许近30年来最重要的事件就是认知科学的兴起，认知科学研究人类认知的各个方面，例如感知、记忆、学习和推理，并且改造了传统的心理学。认知科学很大的动力来自于一种观点，该观点认为人脑在某种程度上类似于一台计算机，人类的心智过程因而可以通过与计算机执行的操作加以对比得到理解。认知科学虽然仍处于婴儿期，但很有希望依靠它揭示关于意识活动的大量机理。社会科学，特别是经济学和社会学，在20世纪也得到了繁荣发展，尽管许多人认为它们在成熟性和严格性方面仍落后于自然科学。在第七章我们将回到这个问题上来。

何为科学哲学？

科学哲学的主要任务是去分析各门科学所采用的研究方法。你也许会疑惑，为何这一工作应该由哲学家承担，而不是科学家们自己呢？这是一个很好的问题。部分的回答是，从一个哲学化的视野来观察科学可以使我們进行更深入的探索——去揭示科学实践中暗含的但不被科学家们明确讨论的假设。以科学实验为例来作一解释：假设一个科学家做了一个实验并且获得了一个特定的结果。他反复多次做这一实验，一直得出相同的结果。然后他可能会停下来，并相信如果他继续在完全相同的条件下做这一实验，得到的结果将一直相同。这一假设也许看起来很显然，但是作为哲学家，就会质疑。有何理由让我们假设将来的重复实验会得到相同的结果？我们怎么知道这是真的

呢？科学家不可能花费太多的时间来厘清这些略显古怪的问题：他也许有更好的事情去做。这些是纯粹的哲学问题，我们在下一章会加以阐释。

因此，科学哲学的部分工作就是去质疑科学家认为理所当然的假设。但如果我们暗示科学家自己从来都不讨论哲学问题，就有失偏颇了。事实上，历史上许多科学家在科学哲学的发展过程中发挥了重要的作用。笛卡尔、牛顿和爱因斯坦就是著名的例子。他们每一位都对一些哲学问题深感兴趣，这些问题包括科学应该如何进步，科学应该使用什么样的研究方法，我们对这些方法的信任度有多高，科学的认知是否有限度，等等。我们将会看到，这些问题仍然处于当代科学哲学的核心地带。所以，引起科学哲学家兴趣的论题并不是“纯粹哲学的”；相反，它们曾经引起了历史上一些伟大科学家的关注。另一方面，我们也必须承认今天的许多科学家对科学哲学不感兴趣并且也对其缺乏了解。这当然不是好事，但这并不表明哲学问题已失去意义。倒不如说，这是自然科学加速专业化和现代教育体系中科学和人文学科两极分化的一个结果。

你现在也许仍然想确切知道科学哲学到底是什么。正如上文所说的，说它是“研究科学方法”的学问并没有交代得很确切。与其提供一个内容更加丰富的定义，我们不如通过直接考察科学哲学中的一个典型问题来进行解释。

科学和伪科学

回顾我们开始时提出的问题：什么是科学？作为20世纪一位颇有影响的科学哲学家，卡尔·波普尔认为科学理论的基本特征是它应具有可证伪性。称一个理论是可证伪的并不是说它是错的。而是说，它意味着该理论能够作出一些可以用经验进行检验的特定预测。如果这些预测被发现是错误的，这一理论就被证伪了，或者说被否证了。因此一个可证伪的理论是指我们能够发现它是错的——它不能和每一个可能的经验过程相容。波普尔认为一些所谓的科学理论是不满足这一条件的，因此根本不应该被称为科学；它们不过是伪科学。

弗洛伊德的精神分析理论是波普尔钟情的伪科学例子之一。按照波普尔的观点，弗洛伊德的理论可以与无论怎样的经验发现相一致。对于患者的任何行为，弗洛伊德学派都可以在他们的理论中找到针对性的解释——他们永远不会承认自己的理论是错误的。波普尔用下面的例子阐述了他的观点。设想一个带有蓄意谋杀倾向的人把一个小孩推到了河里，而另一个人为了救这个小孩牺牲了生命。弗洛伊德学派能够以同样轻易的方式解释两个人的行为：前者精神抑郁，后者已经获得了精神的升华。波普尔认为通过使用诸如精神抑郁、精神高尚和无意识的需求等概念，弗洛伊德的理论可以同任何临床数据相兼容；因此它是不可被证伪的。

波普尔认为，马克思的历史理论也存在这种问题。马克思主张，在全世界的工业化社会中，资本主义将让位于社会主义并最终走向共产主义。但是当这一断言没有变成现实之时，马克思主义者并没有承认马克思的理论是错的，而是会提出一种特殊的辩解来说明发生的事实现象其实与他们的理论完全一致。例如，他们也许会说过走向共产主义的必然进程由于福利国家的兴起暂时减缓了速度，福利国家的兴起“软化”了无产阶级并削弱了他们的革命热情。采用这样的方法，马克思的理论就会变得同弗洛伊德的理论一样，与任何可能出现的事态相容。因此按照波普尔的标准，它们都不是真正的科学。

波普尔把弗洛伊德和马克思的理论同爱因斯坦的万有引力理论进行了比较，后者也被称为广义相对论。与弗洛伊德和马克思的理论不同，爱因斯坦的理论作出了一个非常明确的预测：来自遥远星球的光线会在太阳引力场的作用下发生偏转现象。通常这种效果是会被观察到的——除非在日食的情况下。1919年英国天文学家亚瑟·爱丁顿爵士组织了两个探险考察队去观察那年的日食现象，一队去了巴西，另一队去了靠近非洲大西洋沿岸的普林西比岛，目的是验证爱因斯坦的预测。探险队发现星光确实被太阳偏折了，偏斜值几乎与爱因斯坦预测的完全一致。这件事给波普尔留下了极为深刻的印象。爱因斯坦的理论表达了一个确定的、精确的预测，这一预测被观察所证实。假如事实上星光没有被太阳偏折，就表明爱因斯坦是错误的。爱因斯坦的理论因此满足了可证伪性的条件。

波普尔将科学与伪科学区分开来的尝试直观上似乎是很合理的。一种可以符合任何经验数据的理论确实是值得怀疑的。但是有些哲学家认为波普尔的科学标准过于简单化了。波普尔批评弗洛伊德学派和马克思主义者通过解释来回避同他们的理论相矛盾的任何资料数据，而不是接受理论被推翻的事实。看上去他所批评的的确是一种值得怀疑的做法。但是，有证据表明这种做法被“有名望的”科学家们经常地采用——这些人并不是波普尔想要归入伪科学领域的科学家——并且已经带来了重要的科学发现。

另外一个天文学方面的例子可以解释这一点。上文提到的牛顿的万有引力理论预测了行星在围绕太阳旋转时应在的轨道。大多数情况下，这些预测通过观察得到了证实。然而，观测到的天王星的轨道却一直与牛顿的理论预测不一致。这一谜团在1846年被两位科学家揭开，英国的亚当斯和法国的勒威耶各自独立地完成了这一工作。他们认为存在着另外一个还未被发现的行星，它对天王星产生了附加的引力作用。假如该行星的引力作用的确是天王星轨迹异常的原因，亚当斯和勒威耶就能够计算出这颗行星应有的质量和应在的位置。不久，人们就在几乎恰好是亚当斯与勒威耶预测的位置发现了海王星。

现在很明显我们不应把亚当斯和勒威耶的行为斥为“非科学”——毕竟，这导向了他们对一颗新行星的发现。但是他们做的正是波普尔批评马克思主义者们所做的事情。他们开始于一个理论——对天王星轨道作出不正确预测的牛顿万有引力理论。他们没有断定牛顿的理论必定是错的，而是忠于这一理论并且试图通过假定存在一颗新行星的方式来解释与理论产生矛盾的观察事实。同样，当资本主义还没有显示出让位于共产主义的迹象的时候，马克思主义者没有得出结论说马克思的理论一定是错的，而是忠实于这一理论并且试图通过其他的方式来解释与理论相矛盾的观察现实。那么，如果我们承认亚当斯和勒威耶的探究方式是好的、的确是科学的范例，谴责马克思主义者是从事伪科学研究就确实不公平吗？

这就表明了波普尔将科学与伪科学区分开来的尝试是不完善的，尽管初看上去很有道理。亚当斯和勒威耶的例子绝不是个案。一般情

况下，科学家们不会一遇到与观察数据相矛盾的情况就立即放弃他们的理论。通常，他们会寻找解决矛盾的方法而非放弃理论；这一点我们在第五章里还会谈到。值得牢记的是，事实上科学中的每一项理论都会和某一些事实现象相冲突——找到一个完全符合所有数据资料的理论是非常困难的。显然，如果一个理论与越来越多的数据资料一直相冲突，并且找不到解释冲突的合理方法，它最终将不得不被推翻。但是，如果科学家们在刚发现问题时就轻易抛弃理论，科学就不会有多少进步了。

波普尔所提出的科学标准的失败暴露了一个重要问题。是否真的能够找到所有被我们称为“科学”之物所共同具有且不被任何他物所拥有的特征呢？波普尔认为这个问题的答案是肯定的。他觉得弗洛伊德和马克思的理论显然是不科学的，因此必定会存在这些理论所不具有的而真正科学理论拥有的某些特征。但是，不管我们是否接受波普尔对弗洛伊德和马克思的否定评价，他关于科学拥有“本质特征”的设想都值得怀疑。毕竟，科学是一种多元性的活动，包含了范围广泛的不同学科和理论。也许它们共享一套能够定义何为科学的固定的特征，但也许这种特征并不存在。哲学家路德维希·维特根斯坦就认为，不存在能够定义何为“游戏”的一系列固定的特征；但却存在一束松散的特征，这些特征的大部分被大多数的游戏所拥有。然而也许某个特定的游戏不具有该特征束中的任一特征，却仍然是一个游戏。科学或许也是如此。如果真是这样，将科学与伪科学区分开来的一个简单化标准就不可能找到。

第二章

科学推理

科学家们经常告诉我们一些关于世界的事实，这些事实如果不是出自他们之口，我们不会相信。例如，生物学家告诉我们，我们和大猩猩有密切的亲缘关系，地理学家告诉我们非洲和南美洲过去连接在一起，宇宙学家告诉我们宇宙一直在膨胀。但是，科学家们是如何获得这些听起来匪夷所思的结论的呢？毕竟，没有人曾经看到过一个物种进化成另一个物种，一块大陆分裂成两半，或者看到过宇宙变得越来越大。答案当然是，科学家们是通过推理或推论的过程确信上述事实的。对这种过程更多地了解对我们将会大有裨益。科学推理的确切本质是什么？对于科学家们所作的推论我们应该持有多大的信任度？这些就是本章所要讨论的话题。

演绎和归纳

逻辑学家在演绎和归纳这两种推理形式之间作了重要的区分。下面是一个演绎推理或者演绎推论的例子：

所有的法国人都喜欢红葡萄酒

皮埃尔是一个法国人

——

因此，皮埃尔喜欢红葡萄酒

前两项陈述称为推论的前提，而第三项陈述称为结论。这是一个

演绎推理，因为它具有以下特征：如果前提为真，那么结论一定也为真。换句话说，如果所有的法国人都喜欢红葡萄酒为真，并且皮埃尔是法国人也为真，那么就会得出皮埃尔确实喜欢红葡萄酒。这种推理通常可以表达为，推理的前提必然导致结论。当然，这种推论的前提在现实情形中几乎当然非真——肯定存在不喜欢红葡萄酒的法国人。然而这并不是重点。使这个推论成立的是存在于前提和结论之间的一种恰当关系，即前提为真则结论也必然为真。前提实际上是否为真则是另外一回事，它并不影响推论的演绎性质。

并非所有的推论都是演绎的。请看下面的例子：

盒子里前五个鸡蛋发臭了

所有鸡蛋上标明的保质日期都相同

因此，第六个鸡蛋也将是发臭的

这看起来似乎是一个非常合理的推理。但它却不是演绎性的，因为前提并不必然导致结论。即使前五个鸡蛋确实发臭了，并且即使所有鸡蛋上标明的保质日期相同，也不能保证第六个鸡蛋一样发臭。第六个鸡蛋完好无损的情况是很有可能。换言之，这个推论的前提为真而结论为假，这在逻辑上是可能的，所以这个推论不是演绎的。它被称为归纳推论。在归纳推论或者说归纳推理中，我们是从关于某对象已被检验的前提推论到关于该对象的未被检验的结论——本例中这个对象是鸡蛋。

演绎推理是一种比归纳推理更可靠的推理方式。进行演绎推理时，我们可以保证从真前提出发就会得出一个真结论。然而，这种情况却不适用于归纳推理。归纳推理很有可能使我们从真前提推出一个

假结论。尽管存在这种缺点，我们却似乎一直都在依赖归纳推理，甚至很少对它进行思考。例如，当你早上打开电脑的时候，你相信它不会在你面前爆炸。为什么呢？因为你每天早上都会打开电脑，它至今从来没有在你面前爆炸过。但是，从“迄今为止，我的电脑在打开时都不曾爆炸过”到“我的电脑在此时打开时将不会爆炸”的推论是归纳的，而不是演绎的。这个推论的前提并不必然得出结论。你的电脑此时爆炸在逻辑上是可能的，即使这在以前从来没有发生过。

在日常生活中，其他归纳推理的例子随处可见。当你逆时针转动方向盘的时候，你认为汽车将会向左而不是向右拐。驾车上路时，你就把生命作为赌注压在这一假定上。是什么使你如此肯定它是正确的？如果有人要求你证明这一确信，你将如何回答？除非你是一个机修工，你有可能会回答：“在过去每一次我逆时针转动方向盘的时候，汽车都是向左拐的。因此，当我这一次逆时针转动方向盘时也会发生同样的情况。”这同样是归纳推论，而不是演绎推论。归纳性推理似乎是我们日常生活中不可或缺的一部分。

科学家们也运用归纳推理吗？答案似乎是肯定的。来看一种被称为唐氏综合征的遗传学疾病。遗传学家告诉我们唐氏综合征患者具有一条多余的染色体——他们拥有47条而不是常人的46条（参见图5）。他们是如何发现的呢？答案当然是，他们测试了大量的唐氏综合征患者并且发现每一位患者都有一条多余的染色体。于是他们便归纳地推出这一结论，即所有的唐氏综合征患者，包括尚未进行检验的，都有一条多余的染色体。很容易看出这个推论是归纳的。研究样本中的唐氏综合征患者有47条染色体的事实，并不能证明所有的唐氏综合征患者都是如此。尽管不太可能出现这样的情况，但是一个非典型样本的存在也是有可能的。

这种例子绝不仅仅只有一个。事实上，无论何时从有限的资料数据获得一个更普遍的结论，科学家们都要运用归纳推理，这是他们一直使用的方法。以牛顿的万有引力原理为例，如上一章所述，该定律讲的是宇宙中的每一个物体都会对任一其他物体产生引力作用。很显然，牛顿并没有通过检验宇宙中的每一物体来得出这一定律——他不

可能这样做。其实，他首先发现行星和太阳以及地球表面附近各种运动的物体适用这个定律。从这些数据中，他推论出定律对于所有的物体都适用。这一推论显然也是归纳性的：牛顿定律适用于某些物体的事实并不能保证它适用于所有物体。

归纳在科学中的核心作用有时候是被我们的说话方式弄得含糊不清了。例如，你也许看到报上说科学家已经“通过实验证明”基因改良的玉米对人体是安全的。这里的意思是科学家已经对于大量的人测试了这一种玉米，没有一个人产生任何不良反应。但是，严格地说这并没有证明这种玉米是安全的，即没有像数学家证明毕达哥拉斯定理那样。因为，从“这种玉米对于被检验过的人没有任何坏处”到“这种玉米对于任何人没有坏处”的推论是归纳的，而不是演绎的。这份报纸本来应该如实地说，科学家已经发现了特别有力的证据表明这种玉米对人是安全的。“证明”一词应该仅仅严格地用于演绎推论的场合。在这个词的严格意义上，即使曾经有过，科学假说也极少能够通过数据被证明是真的。

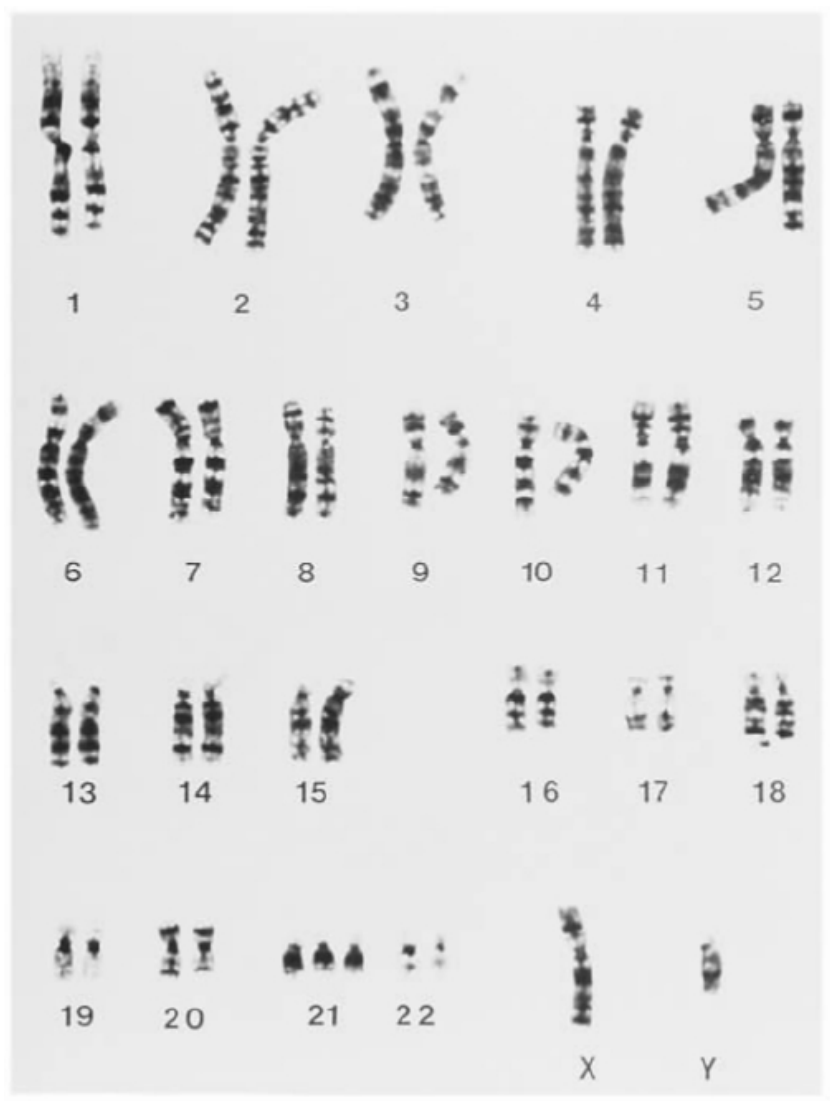


图5 唐氏综合征患者整套染色体（或者说染色体组型）示意图。不像多数正常人的21号染色体具有两条复制体，唐氏综合征患者的21号染色体有3条复制体，因此他们总共有47条染色体。

大多数哲学家认为科学过分依赖归纳推理的事实是显然的，由于过于明显，以至于几乎不需要再有辩论。但是，引人注意的是，这一点遭到了我们在上一章提到过的哲学家卡尔·波普尔的否定。波普尔认

为科学家需要的仅仅是演绎推论。如果事实真是如此就好了，正如我们已经了解的那样，演绎推理比起归纳推理要可靠得多。

波普尔的基本观点是这样的：尽管不可能证明某科学理论确实来源于一个有限的数据样本，却有可能证明某理论是错误的。假设一个科学家一直在思考关于所有金属片都导电的理论。即使她测试的每一片金属确实都导电，这也不能证明该理论是正确的，其原因我们上文已经说清楚了。但是哪怕她仅仅找到一片金属不导电，就可以证明这个理论是错误的。因为，从“这片金属不导电”到“所有的金属片都导电是错误的”的推论是演绎的——前提必然导致结论。因此，如果一个科学家仅仅热衷于解释一个特定理论是错误的，她有可能不使用归纳推论就可以做到。

波普尔观点的缺陷显而易见，原因在于科学家并不仅仅热衷于解释特定理论是错误的。当一个科学家收集实验数据的时候，她的目的也许是为了表明一个特定理论——也许是与她针锋相对的理论——是错误的。但更有可能的是，她正致力于说服人们相信她自己的理论是正确的。为了达到此目的，她将不得不求助于归纳推理。所以，波普尔想表明科学可以不需要归纳是不会成功的。

休谟的问题

虽然归纳推理在逻辑上并非无懈可击，但它似乎是形成关于世界之信念的一种非常合理的方法。迄今为止太阳每天都升起的事实也许不能证明明天它会升起，但是这一事实是否的确给了我们很好的理由相信太阳明天会升起？如果你遇到某个人声称完全拿不准明天太阳是否会照常升起，你即使不说他神智不清，也一定会把他视为非常古怪的人。

然而，是什么证明了我们对于归纳的信任是正确的？我们该怎样说服拒绝归纳推理的人他们是错误的？18世纪苏格兰哲学家大卫·休谟（1711——1776）对这一问题给出了一个简单而又激进的答案。他认为，运用归纳的正当性不可能完全从理性上被证明。休谟承认，我

们在日常生活和科学活动中时刻都在运用归纳方法，但是他主张这仅仅是一种与理性无关的动物性习惯。他认为，若要为归纳的运用提供充分的理由，我们不可能办得到。

休谟如何推出这一令人惊讶的结论？他首先提出，无论我们何时进行归纳推论，似乎都要预设他所称的“自然的齐一性”。为了弄清休谟在这里的意思究竟是什么，我们再回顾一下上一节关于归纳推理的一些内容。我们考察了从“我的电脑至今没有爆炸过”到“我的电脑今天也不会爆炸”；从“所有被检验的唐氏综合征患者都有一条多余的染色体”到“所有唐氏综合征患者都有一条多余的染色体”；从“至今观察的所有物体都遵守牛顿的引力定律”到“所有的物体都遵守牛顿的引力定律”等等这些推论。对于这些案例中的每一情形，我们的推理似乎都依赖于一个假设，即我们未检验过的物体将在某些相关的方面与我们已经检验过的同类物体相似。这一假设正是休谟对于自然的齐一性的解释。

但是正如休谟所问，我们如何获知自然的齐一性假设实际上是正确的呢？我们能否在某种程度上证明（严格意义上的证明）它的正确性呢？不，休谟说，我们不可能做到。因为我们很容易想到，宇宙并不是齐一的，并且宇宙每天都在任意地改变。在这样一个宇宙中，电脑有时也许会无缘无故地发生爆炸，水有时也许会在毫无征兆的情况下使我们中毒，台球在碰撞中也许会停止运动，等等。既然这样一个“非齐一”的宇宙是可能存在的，我们就不可能严格证明自然的齐一性的正确性。原因在于，如果我们可以证明其正确性，这个非齐一的宇宙在逻辑上就不可能存在了。

自然的齐一性虽不可证明，我们却有可能寄望于找到证明其正确性的经验证据。毕竟，迄今为止自然的齐一性一直保持其正确性，这是否就的确给了我们很好的理由相信它是真的？休谟认为，这种观点回避了我们的问题！因为它本身就是一个归纳推理，所以它本身就要依赖自然的齐一性的假设。一个从一开始就假定自然的齐一性的观点，显然不可能被用来证明自然的齐一性是正确的。换一种方式来说：一个确定的事实是至今为止自然在大体上是齐一的，但是我们不

能引用这一事实去论证自然将持续齐一，因为它假定过去已经发生的情况能可靠地标示未来将会发生的情况——这正是自然的齐一性假设。如果我们试图依靠经验来论证自然的齐一性，我们就会陷入循环推理。

休谟观点的力量可以通过下述情况来理解，即设想你如何去说服本该相信而不相信归纳推理的人。你也许会说：“看，归纳推理至今都在发挥着很好的作用。通过运用归纳方法科学家已经分裂了原子、使人类登上月球、发明了计算机，等等。反之，那些不曾运用过归纳方法的人已经走向痛苦的死亡。他们吞下砒霜，认为它们能滋养身体，从高楼上跳下，认为可以凌空飞翔，等等（参见图6）。因此，运用归纳推理显然会让你受益匪浅。”但是，这当然无法说服怀疑者。因为，声称归纳值得信赖是因为它迄今为止都发挥着很好的作用，这本身就是以一种归纳的方式在进行推理。对于尚不信任归纳方法的人来说，这种观点是没有说服力的。此即休谟的基本观点。

这就是问题所在。休谟指出，我们的归纳推论建立在自然的齐一性假设之上。但是我们无法证明自然齐一性是正确的，并且我们只有回避这一问题才能为它的正确性提供经验性证据。所以，我们的归纳推论依据的是一种关于世界的假设，对于该假设我们并没有很好的根据。休谟断定，我们对于归纳的信心只是盲目的确信——无论如何它无法在理性上得到辩护。

这种引人兴趣的观点已经在科学哲学领域产生了巨大的影响，并且这种影响力今天仍在持续。（波普尔的一个失败的论证，即科学家仅仅需要运用演绎推论方法，就源于他相信休谟已经表明归纳推理完全是非理性的。）休谟观点的影响并不难理解。在通常情况下，我们认为科学正是理性探究的范式。对科学家们所说的关于世界的一切，我们深信不疑。每一次坐飞机旅行，我们都把自己的生命放在设计飞机的科学家的手上。但是科学却依赖着归纳，休谟的观点似乎表明归纳不可能被理性地辩护。如果休谟正确，建立科学的基础看起来就不如我们所希望的那样坚固。这种使人困惑的情形被称为休谟归纳问题。



图6 对于那些不相信归纳方法的人所发生的情况。

哲学家们已经用了差不多数十种方法来回应休谟的问题；在今天，这一问题仍然是研究的热点领域。有些人认为，问题的关键在概率这个概念上。这种提法似乎非常合理。因为人们很自然地就可以想到，尽管一项归纳推论的前提不保证结论正确，但它们确实使结论非常有可能成立。同样，即使科学知识并不是确定的，但它为真的概率仍然很大。但是，对于休谟问题的这种回应又产生了它自身的难题，

并且这种回应绝不会被广泛接受；我们将在适当的时候再讨论这一点。

另一个常见的回应是：承认归纳不可能在理性上得到辩护，但是主张这一点事实上并不成问题。人们是如何为这种主张作辩护的呢？一些哲学家已经指出，归纳对于我们思考和推理是如此重要，以至于它并不是那种正当性可以被证明的东西。彼得·斯特劳森，当代一位颇有影响的哲学家，为辩护这种观点作出了以下类比：如果有人担心一个特定的行为是否合法，他们可以查阅法律书籍并把这一行为同法律书上所写的内容作比较。但是若有人担心法律本身是否合法，这的确就是一种很奇怪的担心了。因为法律是判断其他事情的合法性的标准，探究这种标准本身是否合法几乎是没有意义的。斯特劳森认为，同样的情况也适用于归纳。归纳是一种我们用来决定关于世界的断言是否正确的标准。例如，我们运用归纳来判断一个制药公司关于它的新药物利润惊人的看法是否正确。因此，问归纳本身是否正当是无意义的。

斯特劳森真的成功解决了休谟问题吗？一些哲学家认为是的，另一些哲学家认为不是。但是大多数人都同意，为归纳作出一个令人满意的辩护非常困难。（弗兰克·拉姆齐，一位来自20世纪20年代剑桥大学的哲学家，认为试图为归纳寻求辩护就等于试图“水中捞月”。）这个问题是否应该使我们担心或者动摇我们对科学的信念，是一个你自己应该深思熟虑的难题。

最佳说明的推理

我们至今为止考察过的归纳推论事实上都拥有同样的结构。在每一个例子中，推论的前提都具有这样的形式：“迄今为止所有验证过的x都是y”，结论具有的形式是“下一个将要验证的x也会是y”，或者有时说“所有的x都是y”。换言之，这些推论使我们从某种条件下经过验证的情形推出某种条件下未加验证的情形。

正如我们所看到的，这样的推论被广泛应用在日常生活和科学活

动中。然而，还存在不符合这种简单模型的另外一种普通非演绎性推论。请看下面的例子：

食品柜里的干酪不见了，仅留下一些干酪碎屑

昨天晚上听到了来自食品柜的刮擦声音

所以，干酪是被老鼠吃了

显然这一推理是非演绎性的：前提并不必然导致结论。干酪有可能是被女仆偷了，她巧妙地留下一些碎屑以使这看起来像是老鼠的杰作（参见图7）。刮擦声响可以由许多方式造成——也许是由于水壶加热过头。尽管如此，这个推论却显然是一个合理的推论。假设老鼠吃掉了干酪似乎比其他各种解释都更为合理。毕竟，女仆通常是不会偷干酪的，现代的水壶一般也不会加热过头。而老鼠通常却一有机会就会偷吃干酪，并且的确会制造些刮擦的声响。因此，虽然我们不能确定猜想老鼠作案是对的，但总体来讲这个假说看起来相当合理：它是对已知事实最好的解释方式。



图7 老鼠假说与女仆假说二者都可以作为失踪干酪的解释。

因为很显然的原因，这种类型的推理被称为“最佳说明的推理”（inference to the best explanation），或者缩略为IBE。围绕着IBE和归纳推论之间的关系产生了某些术语混乱。有些哲学家把IBE归为归纳推论的一种；实际上，他们使用“归纳推论”一词指的是“任何一种非演绎的推论”。另外一些哲学家把IBE和归纳推论对立看待，正如我们在前文所做的。按照这种划分方式，“归纳推论”专指从某种既定的已检验的情形推出某种未检验的情形，即我们在之前考察过的那类情形；IBE和归纳推论因此是两种不同类型的非演绎推论。只要我们坚持这一点，在选择术语时就不会有什么为难之处。

科学家们频繁地使用IBE。例如，达尔文通过唤起对生物世界各

种现象的关注来论证他的进化论理论，认为如果假设现存的物种都是孤立地被创造出来，生物世界的现象就很难得到解释，但是如果像他理论中所说的，现存物种是从共同的祖先演化而来，就很容易说得通。例如，马和斑马的腿二者在解剖学上具有紧密的相似性。如果上帝分别创造了马和斑马，我们如何解释上述情况呢？可以想见，只要愿意，上帝本可以把它们的腿做得大为不同。但是，如果马和斑马二者是由上一级共同祖先演化而来的，这就为它们的解剖学相似性提供了一种显明的解释。达尔文认为，他的理论对于这种现象以及其他许多种现象的解释力，为其正确性提供了强而有力的证据。

另一个IBE的例子是爱因斯坦对于布朗运动的杰出贡献。布朗运动指的是悬浮在液体或气体中的微小粒子所作的无规则、曲折的运动。它是由苏格兰植物学家罗伯特·布朗（1713——1858^[1]）在1827年观察水中漂浮的花粉粒时发现的。19世纪出现了许多种试图解释布朗运动的理论。一种理论把运动归因于粒子间的电荷吸引力，另一种理论将其归于来自外在环境的扰动作用，还有一种理论则归因于液体内的对流作用。正确的解释建立在物质动力学说之上，该理论认为液体和气体都是由运动着的原子和分子组成的。悬浮的微粒与周围的分子发生碰撞，导致了由布朗第一个观察到的无规律的、任意的运动。这一理论是在19世纪后期首先被提出的，但并没有得到广泛接受，在一定程度上是因为许多科学家并不相信原子和分子是真实的物理实体。但是在1905年，爱因斯坦对于布朗运动进行了独创性的数学分析，作出了许多精确的、定量的预测，这些预测都被后来的实验所证实。在爱因斯坦的研究之后，分子运动论很快被认为是对布朗运动提供了一种远远优于其他理论的解释，对于原子和分子是否存在的质疑很快就平息了。

一个有趣的问题是，IBE和普通的归纳哪一种是更基本的推论模式。哲学家吉尔伯特·哈曼认为IBE更基本。按照这种观点，无论何时作出诸如“至今所有已检验的金属片都导电，所以所有的金属片都导电”这样的普通归纳推论，我们暗中都在诉诸解释性的观点。我们假设的是，对于样本中的金属片为何导电的正确解释，无论它是什么，都必然推出所有的金属片导电；这就是我们进行归纳推理的原因。但

是如果我们相信，样本中的金属片之所以导电是因为（例如）一个实验人员对其进行了处理，我们就不会推出所有的金属片都导电。这一观点的支持者并不是认为IBE和一般的归纳之间没有任何差别——差别显然是有的，而是认为普通的归纳最终要依赖于IBE。

其他的哲学家则认为这正好颠倒了事实：他们认为，IBE本身依附在普通的归纳之上。为了找到支持这种观点的理由，让我们回顾一下上文的食物库干酪的例子。我们为什么认为老鼠假说是一种比女仆假说更好的解释呢？大概是因为，我们知道女仆通常是不偷吃干酪的，而老鼠却不然。但是，这是我们从普通的归纳推理中得到的知识，建立在我们对于老鼠和女仆先前行为观察的基础之上。所以按照这种观点，若想决定在一组竞争性的假说中哪一个是对事件的最佳解释，我们总是诉诸从普通的归纳中获得的知识。因此，认为IBE是一种更基本推论模式的观点是不正确的。

无论偏向于上述对立观点中的哪一种，有一点显然要引起更多的关注。若想使用IBE，我们需要某种方法来确定竞争性假说中哪一个提供了对事实的最佳解释。通过什么标准来确定这一点呢？一种常见的答案是，最佳解释指的是最简单或者原因最少的解释。再回顾一下食物柜干酪的例子。其中有两个事实需要解释：丢失的干酪和刮擦的声响。老鼠假说仅仅假定了一个原因——老鼠——来解释两个事实。女仆假说必须假定两个因素——一个不诚实的女仆和一个过度加热的水壶——作为条件来解释同样的事实。所以老鼠假说假设的原因更少，因此更好。在达尔文的例子中也是如此。达尔文的理论能够解释关于生物世界非常广泛的事实，并不止是物种之间解剖学上的相似性。正如达尔文了解的那样，这些事实中的每一个都可以通过其他的方式得到解释。但是进化论能一揽子解释所有的事实——这就是使它成为最佳解释的原因。

简单性或简洁性是一个好的解释的标志——这一观点相当有吸引力，并且对于充实IBE观点确有帮助。但如果科学家运用简单性作为进行推论的指导，就会产生一个问题。我们如何知道宇宙是简单而不是复杂的呢？偏爱以最少的原因来解释事实的理论看似的确有理。但

是，对比不如它简单的理论，是否存在客观的理由支持它更有可能正确呢？科学哲学家在这个难题上并没有达成一致意见。

概率与归纳

概率的概念在哲学上令人困惑。部分的困惑在于，“概率”这个词似乎具有不止一种含义。如果听说英国妇女寿命达到100岁的概率是十个中有一个，你会把该信息理解为有十分之一的英国妇女寿命达到了100岁。同样，如果听说男性吸烟者患肺癌的概率是四个中有一个，你会认为这指的是有四分之一的男性吸烟者患肺癌。这被称为概率的频率意义上的解释：它把概率等同于比例，或者说频率。但是，如果你看到在火星上发现生命的概率是千分之一，你会如何理解呢？这意味着太阳系中每一千个行星中就有一个含有生命吗？显然不是。首先，太阳系中仅仅存在九个行星。因此，概率在这里必定有另一种所指。

对于“火星上存在生命的概率是千分之一”的一种解释是，如此陈述的人只是在表达他们自己的主观想法——告诉我们对于火星上存在生命他们认为有多大的可能性。这是概率的主观意义上的解释。它把概率作为衡量我们个人信念强弱的一种尺度。显然，我们对自己所持的某些信念比其他的信念要更为坚定。我非常有信心巴西队会夺得世界杯，也相当相信耶稣基督的存在，但不怎么相信全球环境灾难可以被避免。这一点可以通过以下的陈述来表达：我对“巴西队会夺得世界杯”这一说法赋予很高的概率，对“耶稣基督的存在”赋予较高的概率，对“地球环境灾难可以被避免”赋予较低的概率。当然，要给这些陈述的信念强度标出精确的数值是很难的，但主观式解释的支持者认为这仅仅是实践上的不足。他们认为，在原则上，我们应该能够对每一种陈述赋予一个精确的用数字表示的概率，来反映我们相信或不相信这些陈述的强度有多大。

概率的主观解释暗示了不存在关于概率的客观的、独立于人之信念的事实。我说火星上存在生命的概率很高，而你说这个概率很低，我们之间没有谁对谁错——我们都仅仅是在表达我们对相关陈述有多

强的信念。当然，关于火星上是否有生命，客观的事实是存在的；但是按照主观解释，在火星上有生命的可能性有多大这一点上则不会有客观的事实存在。

概率的逻辑学解释拒绝接受这种立场。它认为诸如“火星上有生命的概率很高”这一陈述存在客观上的对错之别，它与一组特定的证据相关。按照这种观点，一个陈述的概率即支持该陈述的证据强弱的尺度。逻辑学解释的支持者认为，在用语言所作的任何两个陈述中，我们在原则上可以得出其中一个陈述的概率，而把另一个陈述作为证据。例如，已知现在地球变暖的速度，我们想要得出在一万年之内出现冰川期的概率。主观式解释认为，关于这种概率的客观事实并不存在。但逻辑解释坚持认为存在：现在地球变暖的速度对于一万年内出现冰川期的陈述赋予了一个确定的可用数字表达的的概率，比如说是0.9。0.9的概率显然很高——最大值是1，所以在给定地球变暖的证据下，“一万年内出现冰川期的概率很高”这一陈述在客观上就是正确的。

如果已经学习了概率论或统计学，你也许会对上述概率有不同解释的说法感到困惑。这些解释和你所学的如何相关？答案是：概率的数学研究本身并没有告诉我们概率的含义，这一含义正是我们在上文所一直探究的。事实上，大多数的统计学家会倾向于概率的频率式解释，但是，关于如何解释概率的问题，正如大多数哲学问题一样，不可能以数学的方式得到解决。不论采用哪一种解释，计算概率的数学公式都是一样的。

科学哲学家对概率感兴趣主要出于两个原因。一是在许多科学分支，特别是物理学和生物学中，定律和理论都是运用概率这个概念得出的。例如，以著名的孟德尔遗传学理论为例，它研究的是有性繁殖的种群中基因的代际传递问题。孟德尔遗传学最重要的原理之一是，有机体中的每一个基因使自身成为该有机体的配子（精子或卵子）的机会都是50%。因此，你母亲身上的任何基因将有50%的机会也存在于你的体内，你父亲身上的基因也同样如此。运用这一原理与其他的原理，遗传学家能够提供详细的解释，即为什么某些显著的特性（例

如眼睛的颜色)以现有方式在家族的代际之中分配。在此,“机会”就是概率的另一种表达,孟德尔遗传学原理显然切实运用了概率的概念。还可以给出许多其他的例子,这些例子都是通过概率来表达科学定律和原理的。理解这些定律和原理的需要,是对概率进行哲学研究的一个重要动力。

科学哲学家对概率这个概念感兴趣的第二个原因,是希望可以借助它阐明归纳推论,特别是休谟问题;这一点就是我们在此所关注的。休谟问题的根源是这样一个事实:一个归纳推论的前提条件并不保证其结论为真。然而人们很容易声称,一个典型归纳推论的前提条件确实为结论赋予了很高的可能性。尽管至今为止所有被检验的物体都遵循牛顿万有引力原理这一事实,并不能证明所有的物体都是这样,但该事实肯定就使得所有物体都遵循牛顿万有引力原理很有可能吗?休谟问题真的很容易得到解答吗?

事情并非如此简单。我们必须追问,对休谟的回应采取的是哪一种概率解释方式。按照频率式解释,说极有可能所有物体都遵循牛顿定律,就是指所有的物体中有很大比例遵循这一定律。但是除非运用归纳法,我们无法知道这一点!我们仅仅验证了宇宙所有物体中很小的一部分。因此,休谟问题仍然存在。看待这一点的另一方式是这样的:我们先看从“所有已检验的物体都遵循牛顿定律”到“所有物体都遵循牛顿定律”这一推论。为了回应休谟的担心,即这一推论的前提不保证结论为真,我们设想即便如此它却使结论很可能成立。但是,从“所有已检验的物体都遵循牛顿定律”到“所有物体都遵循牛顿定律很可能成立”仍然是归纳推论,鉴于后者意指“所有物体中有很大比例遵循牛顿定律”,正如频率式解释的情形。所以,若采用概率的频率式解释,诉诸概率这个概念就并不能解决休谟的问题。因为这样的话,关于概率的知识本身就得依靠归纳。

概率的主观式解释对于休谟问题同样无能为力,尽管原因有所不同。假设约翰认为太阳明天将会升起而杰克认为它不会升起。两人都接受在过去太阳每天都升起的证据。在直觉上,我们会说约翰是理性的而杰克则不是,因为证据使约翰所相信的更为可能。但是如果概率

仅是一个主观观念的问题，我们就不能这样说。我们所有能说的只是，约翰对于“太阳明天升起”赋予了一个很高的概率而杰克没有。如果不存在关于概率的客观事实，我们就不能说归纳推论的结论在客观上是可能的。所以我们就无法解释为什么像杰克那样拒绝使用归纳方法的人是不理性的。然而，休谟问题正需要这样的一个解释。

概率的逻辑学解释更有希望在休谟问题上作出令人满意的回应。鉴于太阳在过去的每一天都升起了，我们假设有一个关于太阳明天将会升起这一概率的客观事实。假设这一概率非常高。由此，我们就能解释为什么约翰是理性的而杰克不是。因为，约翰和杰克两人都接受了太阳过去天天升起的证据，但是杰克没有意识到这一证据使得太阳明天升起很可能成立，而约翰却意识到了这一点。正如逻辑学解释所建议的，把一个陈述的概率看做是支持它的证据的衡量尺度，这与我们的直观感觉——归纳推论的前提条件可以使结论很可能成立，即便不能保证其正确性——巧妙地吻合。

因此，那些试图通过概率概念来解决休谟问题的哲学家倾向于支持逻辑学解释就不足为奇了。（其中之一就是著名经济学家约翰·梅纳德·凯恩斯，他的早期兴趣在于逻辑学和哲学。）不幸的是，今天的大多数人都认为概率的逻辑解释面临着非常严重的、可能无法克服的难题。这是因为，在任何细节上完成概率的逻辑学解释的尝试都碰到了一堆问题，既有数学上的也有哲学上的。结果是，今天许多哲学家倾向于彻底拒斥逻辑学解释的基本假设——在给出另一个客观事实的情况下，存在关于一个陈述之概率的客观事实。拒斥这种假设自然就导向了概率的主观解释，然而正如我们已经了解的，主观解释在休谟问题上提供令人满意的回应希望渺茫。

即使休谟问题如看起来那样无望最终解决，关于这一问题的思考仍然有其价值。对于归纳问题的思考引导我们进入了一个有趣的问题之域，这些问题关乎科学推理的结构、理性的本质、人类依赖科学的适当限度、概率的解释，等等。与大多数哲学问题一样，这些问题可能没有终极答案，但是在探究它们的同时我们也对科学知识的本质和界限了解了很多。

【注释】

[1] 原文如此。实际应为1773——1858。——编注

第三章

科学中的解释

科学最重要的目的之一就是试图解释我们周围世界中所发生的一切。有时候，我们会出于实际的目的寻求解释。例如，我们也许想知道为什么臭氧层损耗的速度这么快，从而试着对它采取一些措施。在其他情况下，我们寻求科学解释仅仅是出于猎奇心理——我们想对这个世界了解地更多。在历史上，对科学解释的追求是由这两个目标共同推进的。

在提供解释这一目的上，现代科学常常能够成功。例如，化学家能够解释为什么钠在燃烧时变黄。天文学家能够解释为什么日食会出现。经济学家可以解释为什么日元在20世纪80年代贬值。遗传学家可以解释为什么男性秃头易于在家族内部遗传。神经生理学家可以解释为什么极度缺氧会导致大脑损伤。也许你还能想到许多其他成功的科学解释的例子。

但是，科学解释确切地说是什么呢？说一个现象能够被科学进行“解释”究竟是什么意思？这是一个自亚里士多德开始就引起哲学家思虑的问题，但是我们将以美国哲学家卡尔·亨普尔在20世纪50年代对科学解释作出的著名阐释作为论述的起点。亨普尔的阐释被称为解释的覆盖律模型，其名称的由来在下文会有交待。

亨普尔的覆盖律解释模型

覆盖律模型背后的基本思想是直截了当的。亨普尔指出，科学解释通常是在回应被他称为“寻求解释的原因类问题”时给出的。这些问题包括诸如“为什么地球不是完全圆球形的？”、“为什么女人的寿命比男人长？”等——它们都寻求解释。给出科学解释因此就成了对寻求解释的原因类问题提供满意的答案。若能确定这个答案必须具有的本

质特征，我们就会知道科学解释指的是什么。

亨普尔认为，科学解释的典型逻辑结构和论证是一样的，即由一系列前提得出一个结论。结论断言待解释的现象实际发生了，前提则告诉我们这个结论为什么正确。这样，我们可以设想有人询问为什么糖在水中会溶解。这就是一个寻求解释的原因类问题。要回答它，亨普尔认为，我们必须构建一个论证，其结论是“糖在水中溶解”，前提则告诉我们为什么这个结论是正确的。如此一来，为科学解释提供描述的任务就变成了准确地刻画一组前提和一个结论之间必定具有的关系，从而把前者看做对后者的解释。这就是亨普尔为自己设定的问题。

亨普尔对于这一问题的回答分三个层次。首先，前提应该保证推出结论，即论证应该是演绎推理。第二，前提应该全部为真。第三，前提应该至少包含一个普适定律。普适定律指的是诸如“所有的金属都导电”、“一个物体的加速度与它的质量成反比变化”、“所有的植物都含有叶绿素”等等；它们与诸如“这一片金属导电”、“我书桌上的植物含有叶绿素”等特殊事实相对。普适定律有时也被称为“自然律”。亨普尔承认，科学解释也会像求助于普适定律那样求助于特定事实，但是他认为至少一个普适定律总是必需的。因此按照亨普尔的观念，解释一个现象就是去表明它的出现可以从一个普适定律演绎地推出，也许还要补充其他的定律和/或特定事实，它们都必须是正确的。

为了解释这一观点，假设我正尝试解释为什么书桌上的植物死掉了。我可能给出如下解释：我学习的地方光线太暗，阳光无法照射到植物上；而阳光是植物进行光合作用所必需的；并且没有光合作用，植物就不能制造它存活所必需的碳水化合物，因此就会死掉。这一解释完全符合亨普尔的解释模型，它对植物死亡的解释是通过从两个正确的定律（阳光是光合作用所必需的以及光合作用是植物存活所必需的）和一个特定事实（植物没有受到任何阳光的照射）进行演绎而得出的。由于这两个法则和特定事实的正确性，植物的死亡就不得不发生了；于是前者构成了对后者的一个很好的解释。

亨普尔的解释模型可以用如下示意图来描述：

普适定律

特定事实

=>

待解释的现象

待解释的现象被称为被解释项，用做解释的普适定律和特定事实被称为解释项。被解释项本身或者是一个特定事实，或者是一个普适定律。在上面的例子中，它是一个特定事实——我的植物的死亡。但是有时候，我们想要解释的对象具有普遍性。例如，我们会希望解释在太阳下暴晒导致皮肤癌的原因。这是一个普适定律，而不是特定事实。为了解释它，我们需要从更加基础的法则——大约是光线对皮肤细胞影响的法则——出发进行演绎，并结合关于太阳辐射能量的特定事实。因此，不管被解释项（即我们试图解释的事物）是特定的还是普通的，科学解释的结构在本质上是一样的。

很容易看出为什么亨普尔的模型被称为覆盖律解释模型：按照这一模型，解释的本质就是表明待解释的现象是被某个自然普适定律所“覆盖”的。这种观点确实有吸引人之处。因为，表明一个现象是某个普适定律的结果确实在某种意义上祛除了它的神秘性——使它更易于理解。事实上，科学解释的确经常符合亨普尔所描述的形式。例如，牛顿解释了为什么行星在椭圆轨道上围绕太阳旋转的现象，表明这可以由他的万有引力原理以及一些次要的附加假设演绎地推导出来。牛顿的解释完全符合亨普尔的解释模型：这里对现象的解释方式是，在自然律以及一些附加事实面前，一个现象不得不如此。牛顿之后，为什么行星轨道是椭圆形的这个问题就不再神秘了。

亨普尔知道，并不是所有的科学解释都完全符合他的模型。例如，如果你问人为何雅典总是沉浸在烟雾之中，他们可能会说：“因为汽车的尾气污染。”这是一个完全可以接受的科学解释，尽管它并没有涉及任何定律。然而亨普尔会说，如果该解释被详细地表达出来，定律就会被涉及。可能存在一个类似这样的定律：“如果一氧化碳以足够大的密度被排放到地球大气层，烟雾云层就会形成。”对于雅典为什么沐浴在烟雾中的充分解释将会援引这一定律，以及如下事实：汽车尾气中含有一氧化碳；雅典有很多汽车。在实践中，我们不会作出如此详细的解释，除非是学究气十足的人。但是一旦我们想解释清楚，它就会同覆盖律形式相当吻合。

从他关于解释与预测之联系的模型中，亨普尔得出了一个有趣的哲学结论。他认为，解释和预测是同一个硬币的两面。无论何时对一个现象进行覆盖律解释，我们本来都可以利用所引用的规律和特定事实预测出该现象的发生，即使我们并不知晓。为了解释这一点，我们再看一下牛顿对于行星轨道为什么是椭圆的解释。这一事实早在牛顿用他的引力理论进行解释之前就为人所知——发现者是开普勒。但是即使不为人知，牛顿本来也可以通过引力理论预测出来，因为他的理论与次要的附加假设相结合必然推出行星的轨道是椭圆的。亨普尔是通过以下说法来表达这一点的：每一个科学解释都潜在地是一个预测——它可以用来预测相关现象，即使该现象还没有被了解。亨普尔认为反过来说也是正确的：每一个可靠的预测都潜在地是一种解释。为了说明这一点，假设科学家根据山区大猩猩生活环境遭破坏的信息，预测它们将会在2010年前灭绝。假设这一预测被证明是正确的。按照亨普尔的观点，他们在大猩猩灭绝之前用来进行预测的信息将可以在灭绝发生之后被用以解释同一事实。解释和预测在结构上是对称的。

尽管覆盖律模型很好地说明了许多现实的科学解释的结构，它仍然面临着许多棘手的反例。这些反例有两类。一方面，有一些真正科学解释的情形并不符合覆盖律模型，即使近似符合也算不上。这些情形表明亨普尔的模型太严格了——它把一些真正的科学解释排除在外了。另一方面，有一些情形确实符合覆盖律模型，但是直观上并不算

真正的科学解释。这些情形又表明亨普尔模型太随意了——它纳入了本该被排除在外的情况。我们将把焦点集中在第二类反例上。

对称问题

假设你正躺在阳光明媚的沙滩上，注意到一根旗杆在沙地上投射了一个20米长的影子（参见图8）。

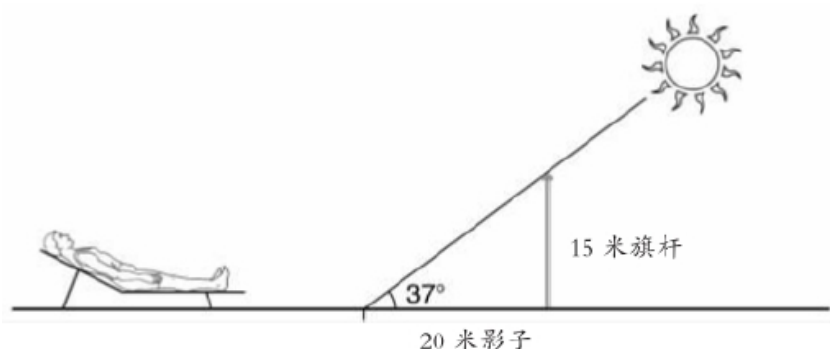


图8 当太阳在头顶 37° 仰角的位置时，一根15米长的旗杆在沙滩上投射出一个20米长的影子。

有人要求你解释为什么影子是20米长。这是一个寻求解释的原因类问题。一个合理的答案也许是这样的：“来自太阳的光线射到了旗杆上，旗杆整整15米高。太阳的仰角是 37° 。由于光线照射路径是直线式的，简单的三角计算（ $\tan 37^\circ = 15/20$ ）表明旗杆会投下20米长的影子。”

这看起来像是一个非常好的科学解释。通过改写使之与亨普尔的格式相一致，我们可以看出它是符合覆盖律模型的：

普适定律

光沿直线传播

三角运算法则

特定事实

太阳的仰角是 37°

旗杆 15 米高

=>

待解释的现象

影子 20 米长

旗杆的高度和太阳的仰角，连同光走直线的光学定律和三角运算法则一起，演绎推导出影子的长度。由于这些定律法则是正确的，并且由于旗杆的确是15米高，这一解释就精确地满足了亨普尔模型的要求。到现在为止，一切都很顺利。问题产生于下面的情况：假设我们将被解释项——影子20米长——换成旗杆15米高这一特定事实。结果是这样的：

普适定律

光沿直线传播

三角运算法则

特定事实

太阳的仰角是 37°

影子 20 米长

=>

待解释的现象

旗杆 15 米高

这一“解释”显然也符合覆盖律模型。旗杆投射影子的长度和太阳的仰角，连同光走直线的光学定律和三角运算法则一起，演绎推导出旗杆的高度。但是，若把这看做是对于旗杆为什么是15米高的解释，

似乎非常怪异。旗杆为何是15米高的真正解释，推测起来应该是木匠故意地把它做成这样——它和它投射的影子长度毫无关系。因此，亨普尔的模式太不严格：它把显然不是科学解释的情形也看做科学解释。

旗杆例子的一般寓意是，解释的概念显示了一种重要的不对称。在给定相关定律法则和附加事实的情况下，旗杆的高度为影子的长度提供了解释，但是并不存在反之亦然的情况。一般来说，在给定相关定律法则和附加事实的情况下，如果 x 为 y 提供了解释，则在给定同样定律法则和事实的情况下， y 为 x 提供解释将不会是正确的。这有时也被说成：解释是一种不对称关系。亨普尔的覆盖律解释模型没有考虑这种不对称问题。因为，正如我们可以在给定定律和附加事实时，由旗杆的高度推出影子的长度，我们也可以由影子的长度推出旗杆的高度。换言之，覆盖律模型暗示着解释应该是一种对称关系，但事实上解释具有不对称性。因此，亨普尔的模式没有完全弄清什么才是科学解释。

对于亨普尔的解释和预测是同一硬币之两面的理论，影子和旗杆的案例也可以提供一个反例。原因很显然。假设你不知道旗杆有多高。如果有人告诉你它现在投下的影子是20米长、太阳在头上方 37° 的位置，在了解相关光学和三角运算定律法则的情况下，你将能够预测出旗杆的高度。但是正如我们刚刚看到的，这一信息显然并没有解释旗杆为什么是那个高度。所以，在这一例子中预测和解释分道扬镳了。为我们未知的事实提供预测的信息并不能在我们知道之后用于解释这同一个事实，这是亨普尔理论的吊诡之处。

不相关性问题的

假设一个小孩在一家医院一个挤满孕妇的房间里。小孩注意到房间里有一人——一个名叫约翰的男性——没有怀孕，就问医生为什么。医生回答说：“约翰在过去的几年中一直有规律地服用避孕药。有规律地服用避孕药的人永远不会怀孕。因此，约翰没有怀孕。”为了讨论的需要，我们假设医生说的话是正确的——约翰有精神病并且

确实服用了避孕药，他认为避孕药对他有益。即使这样，医生给小孩的答复也显然没有什么益处。很显然，约翰不怀孕的正确解释在于他是一名男性，而男性是不可能怀孕的。

但是，医生给予小孩的解释完全符合覆盖律模型。医生是从服用避孕药的人不会怀孕这一普适定律以及约翰一直在吃避孕药这一特定事实演绎推导出待解释的现象——约翰没有怀孕。由于普适定律和特定事实两者都是正确的，并且由于它们的确能保证推出被解释项，按照覆盖律模型，医生对于约翰为什么没有怀孕给出了一个相当充分的解释。但是，事实上他当然没有给出。所以覆盖律模型又是过于宽泛了：它把直观上并非科学解释的解释也作为科学解释接纳了进来。

这里总体的原则是，关于一个现象的良好解释应该包含与现象的发生相关的信息。这就是医生给孩子的回答出错的地方。尽管医生告诉小孩的话完全正确，约翰一直在服用避孕药的事实却与他没有怀孕的现象毫不相关，因为即使没有服用避孕药他也不会怀孕。这就是医生的回答算不上一个好答复的原因。亨普尔模型并没有考虑到我们的解释概念的这一关键特征。

解释和因果性

由于覆盖律模型遇到了如此多的问题，寻找理解科学解释的其他替代路径就很自然了。有些哲学家认为问题的关键在于因果性这一概念。这是一个相当吸引人的主张，因为在多数情况下，解释一个现象事实上就是在解释是什么导致了它的产生。例如，一位事故调查者正在试图解释一起飞机坠毁事故，他正在寻找的显然是坠毁的原因。的确，“飞机为什么坠落”和“什么是飞机坠毁的原因”这两个问题实际上意思相同。同样，如果一个生态学家正在试图解释热带雨林地区的生物多样性为何不如过去，他显然正在寻找生物多样性减少的原因。解释和因果性这两个概念之间的联系相当紧密。

受这一联系的影响，许多哲学家已经放弃了对解释的覆盖律阐释而转向基于因果性的阐释。尽管内容有所变化，但这些解释背后的基

本思想都是：解释一个现象无非就在于指出是什么导致了它的产生。在某些情况下，覆盖律和因果解释方式之间的差别实际上并不太大，因为从一个普适定律演绎推导出一个现象的发生常常就是给出它的原因。例如，再回顾一下牛顿对于行星轨道为什么是椭圆的解释。我们看到，这种解释是符合覆盖律模型的——牛顿从他的引力定律，再加上一些附加事实，推导出了行星轨道的形状。然而牛顿的解释也是一种因果方式，因为椭圆形的行星轨道是由太阳和行星之间的引力作用导致的。

但是，覆盖律和因果解释并非完全等同——在某些情况下它们是有分歧的。事实上，许多哲学家之所以倾向于解释的因果性阐释，正因为相信它可以避免覆盖律模型面临的一些问题。回顾一下旗杆的问题。为什么直觉告诉我们，在给定定律的情况下，旗杆高度为影子的长度提供了解释，但是却不能反之亦然？可信的回答是，因为旗杆的高度是导致影子20米长的原因，而20米长的影子却不是导致旗杆15米高的原因。所以，与覆盖律模型不同，解释的因果性阐释方式在旗杆案例中给出了“恰当的”解答——它考虑到了我们的直觉，即不能通过指出旗杆投射影子的长度来解释旗杆的高度。

旗杆问题的一般结论是，覆盖律模型不能体现解释是一种不对称关系这个事实。而因果性显然也是一个不对称关系： x 是 y 的原因， y 却并不是 x 的原因。例如，如果电路短路导致了火灾，显然火灾不会是导致短路的原因。因此，提出解释的不对称性来源于因果关系的不对称性似乎相当合情合理。如果解释一个现象就是去说出导致它产生的原因，那么，由于因果性是不对称的，我们就该预料到解释也具有不对称性——事实正是如此。覆盖律模型之与旗杆问题相冲突，正在于它试图在因果性之外分析科学解释的概念。

避孕药的例子也同样如此。约翰服用避孕药并没有解释他为什么没有怀孕，因为避孕药并不是导致他不怀孕的原因。实际上，约翰的性别才是他不怀孕的原因。正缘于此，我们认为“约翰为什么没有怀孕？”的正确答案是“因为他是一个男人，男人是不可能怀孕的”，而不是医生提供的答案。医生的答案满足了覆盖律模型，但是，由于没有

正确指出我们希望解释的现象产生的原因，它不构成一个真正的解释。我们从避孕药的例子中得到的一般结论是，一个真正的科学解释必定包含与被解释项相关的信息。实际上也就是说，解释应该告诉我们被解释项产生的原因。基于因果性阐释的科学解释与不相关性问题并不冲突。

亨普尔没有考虑到因果性与解释之间的密切联系，这一点很容易遭到人们的批评，并且许多人已经提出了批评。在某些方面，这种批评有失公允。亨普尔继承了被称为经验论的哲学纲领，而经验论者在传统上非常怀疑因果性这个概念。经验论认为我们所有的知识都来源于经验。我们在上一章提到过的大卫·休谟就是一位重要的经验论者，他认为因果联系不可能被经验到。他由此宣称因果联系是不存在的——它们只是我们想象中的虚构之物！这是一个让人很难接受的结论。摔下玻璃花瓶使它们破碎确实是一个客观事实吗？休谟认为不是。他承认，大多数玻璃花瓶在摔落之后发生破碎是一个客观事实，但我们关于因果性的观念包含的内容要比这更多。它包括在摔下和破碎之间的一个因果联系的观念，即前者导致了后者。按照休谟的观点，在世界上是找不到这种联系的：一个花瓶被摔，随后它破碎了，这就是我们看到的全部。我们并没有在第一个事实和第二个事实之间经验到任何因果联系的存在。因果性因此是一个虚构之物。

大多数的经验论者并没有完全接受这一令人惊讶的结论。但是由于休谟的主张，他们已经倾向于把因果性看做一个需要谨慎对待的概念。因此对于一个经验论者来说，使用因果性概念来分析解释这一概念似乎有违常理。如果一个人的目标是像亨普尔那样去澄清科学解释的概念，那么使用本身就需要澄清的概念来进行分析就没有什么意义。对于经验论者来说，因果性的确需要在哲学上加以澄清。因此，覆盖律模型没有关注因果性并不仅仅是亨普尔的疏忽。最近几年，经验论的受欢迎度在某种程度上已经降低了。另外，许多哲学家已经得出结论，认为因果性概念尽管在哲学上存在问题，但对于我们了解世界仍然不可缺少。因此，对科学解释基于因果性的阐释方式似乎比它在亨普尔时代更为人所接受。

对于解释基于因果性所作的阐释确实很好地抓住了许多实际科学解释的结构，但是仅止于此吗？许多哲学家认为不是这样，理由在于某些科学解释似乎并不具有因果性。一类例子来自科学中所谓“理论上的同一”。理论同一把一个概念等同于通常位于不同科学领域的其他概念。“水是 H_2O ”就是一个例子，“温度是分子的平均动能”也是。在这两个例子中，一个熟悉的日常概念与一个比较深奥的科学概念是等同或者同一的。通常，理论同一为我们提供了类似于科学解释的东西。当化学家发现水是 H_2O 的时候，他们也就解释了水是什么。同样，当物理学家发现一个物体的温度是它分子的平均动能的时候，他们也就解释了温度是什么。而这两个解释都不是因果性的。由 H_2O 组成并不导致一种物质成为水——它仅仅是水。拥有特定的分子平均动能并不是导致一个液体具有它本身的温度——它仅仅是拥有那样的温度。如果这样的例子被接受为合理的科学解释，它们就表明，基于因果性阐释的解释并不能代表全部解释。

科学能解释一切吗？

现代科学能够解释我们所居住世界的大量事实。但是也有许多事实还没有得到科学的解释，或者至少解释得并不全面。生命的起源就是这样的一个例子。我们知道大约40亿年前，在原始汤之中出现了能够进行自我复制的分子，生命进化就从那里开始。但是，我们却不知道这些自我复制的分子最初是如何产生的。另一个例子是孤僻儿童往往具有非常好的记忆力这一现象。对于孤僻儿童的许多研究已经证实了这一点，但是至今还没有任何人成功地作出解释。

许多人相信，最终科学将能够解释这类事实。这似乎是一个相当合理的观点。分子生物学家们正致力于研究生命起源，只有悲观主义者才会说他们永远不会解决这一问题。诚然，问题并不简单，特别是，我们想要了解的是40亿年前地球上的环境条件。但即便如此，我们也没有理由认为生命的起源将永远无法解释。孤僻儿童的超强记忆力的例子也是这样。记忆力科学的研究仍处于初期，关于孤僻症的神经学基础仍有大量问题有待发现。显然我们不能保证这些问题最终一

定可以得到解释。但是鉴于现代科学已经提出了大量成功的解释，认为今天许多有待解释的事实最终也能得到解释，必定是一个明智的判断。

但是这意味着原则上科学能够解释一切吗？或者说存在着某些一定永远能避开科学解释的现象吗？这不是一个容易回答的问题。一方面，断言科学能够解释一切似乎过于自负。另一方面，断言某个特定现象永远不能被科学地解释又似乎过于目光短浅。科学的发展和变化太迅速，从今天科学的观点来看似乎完全无法解释的现象，也许在明天就很容易解释了。

按照某些哲学家的观点，科学之所以永远不能解释一切，这有着纯逻辑学上的原因。为了解释某件事，无论它是什么，我们需要援用其他的事情。但是为第二件事提供解释的是什么呢？为了说明的需要，我们来回顾一下牛顿使用引力定律解释不同领域现象的例子。引力定律自身如何得到解释呢？如果有人问为什么所有的物体彼此都会产生引力作用，我们将如何作答？牛顿没有回答这一问题。在牛顿的科学中引力定律是一个基本原则：它解释其他事物，但自身无法得到解释。这一点给出的启示具有普遍意义。无论未来的科学能够解释多少事情，它给予的解释将不得不利用特定的基本定律和原则。任何事情都不能解释其本身，因此至少这些定律和原则中的一部分其自身无法获得解释。

无论怎样看待这种论证，无疑它都非常抽象。它意味着指出有些事情永远不能被解释，但并没有告诉我们它们是什么。然而，有些哲学家对于在他们看来科学永远不能解释的现象提出了具体的看法。其中一个例子就是意识——人类和其他高等动物这类会思考、能感知的生物所具有的典型特征。许多对意识之本质的研究已经并正在陆续由脑科学家、心理学家以及其他学者推进。但是近来的许多哲学家认为，无论这种研究探索到了什么，它将永远无法全面解释意识的本质。他们坚称，意识现象存在着固有的神秘，它们是再多的科学探索也不能去除的。

这种观点的根据是什么呢？基本的理由是：意识经验与世界上的其他任何事物都有根本的不同，它们有一个“主观层面”。例如，思考一下观看恐怖电影的经验。这是一种带有特殊“感受”的经验；在现代的术语中，拥有这种经验“似是而非”。也许有一天，神经科学家能够对使我们产生恐惧之感的复杂大脑活动给出一个详细的解释。但是，这将会解释为什么看恐怖电影就会产生这种感受，而不是其他某种感受吗？许多人认为不会。按照这种观点，对大脑的科学研究最多可以告诉我们哪些脑部程序是与哪些意识经验相联系的。这的确是使人感兴趣并有价值的信息。但是，它并没有告诉我们为什么带有特殊主观“感受”的经验由大脑的纯生理行为引发。因此，意识，或者至少它的一个重要方面，在科学上是无法解释清楚的。

尽管相当引人注目，这种论点还是非常有争议，并且不是所有的哲学家都认可，更不用说所有的神经科学家了。的确，1991年出版的哲学家丹尼尔·丹尼特的一本闻名于世的著作就富有挑战性地冠名为《意识的解释》。支持意识在科学上无法解释这一观点的人有时就被斥为缺乏想象。即使当今的大脑科学不能解释意识经验的主观层面，难道我们就不能想象出现另一种完全不同的大脑科学，它拥有完全不同的解释工具，的确可以解释为什么我们的经验感受如此表现？一种源于哲学家的悠久传统试图告诉科学家，什么是可能的以及什么是不可能的，而后来科学的发展经常证明哲学家是错的。是否同样的命运也在等待着那些认为意识必定无法接受科学解释的人，我们将拭目以待。

解释和还原

不同的科学学科是为了解释不同种类的现象被划分出来的。解释橡胶为什么不导电是物理学的任务，解释乌龟为何有如此之长的寿命是生物学的任务，解释较高的利率为什么可以削弱通货膨胀是经济学的任务，等等。总之，在不同学科之间有一个分工：每一科都致力于解释本领域的特定现象。这就解释了为什么学科之间通常不是互相竞争的关系——例如，为什么生物学家并不担心物理学家和经济学家会

侵占他们的地盘。

尽管如此，人们却普遍认为科学的不同分支在地位上并不同等：有些分支要比其他分支更为根本。物理学通常被看做所有科学中最为根本的。为什么呢？因为其他学科所研究的对象最终都是由物理微粒构成的。以生物体为例。生物体是由细胞构成的，细胞本身是由水、核酸（如DNA）、蛋白质、糖、脂类（脂肪）组成的，所有这些都是由分子或长分子链结合在一起构成的。而分子是由原子构成的，原子是物理学上的粒子。所以，生物学研究的对象最终就是非常复杂的物理学实体。同样的情况也适用于其他科学，甚至社会科学。以经济学为例。经济学研究的是市场上企业和消费者的行为，以及这种行为的后果。然而消费者都是人并且企业也是由人组成的；人是生物体，因此也是物理学实体。

这是否意味着物理学原则上能够包含所有更高层次的科学？既然一切都是由物理学微粒构成的，如果我们有一门完整的物理学，它可以让我们精确地预测宇宙中每一个物理微粒的行为，那么其他所有的科学就一定会变得多余吗？大多数哲学家都反对这种思路。毕竟，认为物理学有朝一日也许能够解释生物学和经济学所解释的事情，这似乎过于不切实际。直接从物理学规律推导出生物学和经济学规律的前景似乎太黯淡。无论未来的物理学有何进展，似乎都不可能预测经济的低迷。诸如生物学和经济学这样的科学非但不能被还原为物理学，而且似乎在很大程度上独立于它。

这导致了一个哲学上的难题。一门科学所研究的实体最终是属于物理学的，怎么会无法还原为物理学呢？即使承认高阶的科学事实上独立于物理学，这种独立又是如何可能的呢？按照一些哲学家的观点，问题的答案在于高阶科学研究的对象在物理学层面上是“被多重实现的”。为了解释多重实现的思想，我们不妨设想一个烟灰缸的集合。每一个个别的烟灰缸显然都是一个物理学实体，像宇宙中其他的每一个物体一样。但是烟灰缸的物理学组成却大不相同——有些也许是由玻璃做的，另一些也许是用铝做的，还有一些可能是塑料做的，等等。它们的尺寸、形状和重量可能也是不同的。烟灰缸可能具有的

物理学属性在范围上实际上没有限制。因此不可能用纯物理学方式来定义“烟灰缸”这一概念。我们不可能找到一个正确的表达方式即“x是一个烟灰缸当且仅当x是.....”（空处由一个取自物理学语言的表达来填充）。这就意味着烟灰缸在物理学层面是被多重实现的。

哲学家经常援引多重实现来解释为什么心理学不能被还原为物理学或化学，而在原则上这一解释适用于任何高阶的科学。例如，我们来考察一下神经细胞比皮肤细胞寿命更长的生物学事实。细胞是物理实体，所以有人可能认为这一事实有一天会被物理学所解释。但是，细胞在微观物理学层面几乎肯定是被多重实现的。细胞虽然最终由原子构成，但是原子的精确排列在不同细胞中却会大不相同。所以，细胞的概念不可能用源自基础物理学的表达来定义。不存在这样的正确表达方式，即“x是细胞当且仅当x是.....”（空处由一个微观物理学语言的表达来填充）。如果这是正确的，就将意味着基础物理学永远不能解释为什么神经细胞比皮肤细胞寿命更长的问题，或者说事实上不能解释其他任何关于细胞的事实。细胞生物学词汇与物理学词汇并不能够以我们要求的方式一一对应。我们因此拥有了一个关于细胞生物学为什么不能还原为物理学的解释，尽管细胞是物理实体。并不是所有的哲学家都喜欢多重实现理论，但是该理论的确能够提供一种独立于高阶科学的巧妙的解释，从物理学方面和相互关系的方面来说都是如此。

第四章

实在论与反实在论

在哲学上被称为实在论和观念论的两种对立的思想流派之间一直存在着亘古的争论。实在论认为物理世界是独立于人的思维和感知而存在的。观念论否认这一点，认为物理世界以某种方式依赖于人的意识活动。对大多数人来说，实在论看似比观念论更为合理，因为实在论很好地契合了人们的常识看法，这种看法认为关于世界的事实是“在那里”等待着我们去发现的，而观念论却不以为然。的确，乍一看观念论好像相当可笑：既然人类消亡之后石头和树木大概仍将继续存在，在什么意义上能说它们的存在依赖于人的心智呢？事实上，实在论和观念论的争论要比这复杂得多，今天的哲学家们仍在继续讨论着。

传统的实在论/观念论论题属于一种被称为形而上学的哲学领域，但实际上这一论题和科学之间并没有任何特别的关系。本章我们所关注的是一种更为现代的争论，它与科学特别相关并且在某些方面类似于传统的论题。这一争论发生在一种被称为科学实在论的立场及其对立面反实在论或工具论的立场之间。从现在开始，我们将使用“实在论”一词指称科学实在论，用“实在论者”指称科学实在论者。

科学实在论与反实在论

像大多数哲学“主义”一样，科学实在论^[1]是以不同的版本出现的，我们很难用一种完全精确的方法对其加以定义。但其基本观点却是显明的。实在论者认为科学的目的就在于为世界提供一种正确描述。这听起来像是一种无关紧要的学说，因为当然没有人会认为科学意在提出一种关于世界的错误描述。但是，这却不是反实在论者所思考的。相反，反实在论者认为科学的目的在于对世界的某个特定的部分——“可观察”的部分——提供一种正确描述。至于世界“不可观

察”的部分，按照反实在论者的观点，科学所描述的是真是假都无关紧要。

对于世界的可观察部分，反实在论者确切指称的是什么呢？他们指称桌子、椅子、树木和动物、试管和本生灯、雷雨和下雪等等的日常世界，诸如此类的事物都是可以被人们直接感知的——这也就是我们称之为可观察的意思。科学的一些分支就是专门处理可观察对象的，古生物学，或者说对化石的研究，就是一个例子。化石是容易观察到的——任何具有正常视力的人都能够看到它们。但是，其他的一些科学分支却是探究不可观察的实在领域的，物理学就是一个明显的例子。物理学家们不断提出关于原子、电子、夸克、轻子以及其他奇异粒子的理论，所有这些粒子在常规世界中都不能被观察到。这种类型的实体已经超出了人类观察能力的可及范围。

关于古生物学之类的科学，实在论和反实在论之间并没有意见分歧。就化石的研究而言，因为化石是可观察的，实在论者关于科学意在真实地描述世界的论题和反实在论者关于科学意在真实地描述可观察世界的论题显然是一致的。但是涉及到物理学一类的科学时，实在论和反实在论就出现了分歧。实在论者认为，当物理学家提出关于电子和夸克的理论时，他们是在试图提供对于亚原子世界的真实描述，就像古生物学家试图提供对于化石世界的真实描述一样。反实在论者不同意这种观点，他们在亚原子物理学和古生物学理论之间看到了一种根本的区别。

当反实在论者们谈论不可观察的实体时，他们会认为物理学家正在研究什么呢？通常，他们会认为这些实体仅仅是顺手虚构的，是物理学家们为了预测可观察的现象而提出的。例如，来看一下气体动力学理论，这一理论认为任何体积的气体都包含了大量处于运动中的微小实体。这些实体——分子——是不可观察的。通过动力学理论，我们能够推知关于气体可观察行为的各种结论。例如，如果气压保持不变，加热标本气体就会导致气体膨胀，这一点可以通过实验证实。按照反实在论者的观点，在气体动力学理论中假定不可观察实体的唯一目的就是推出这类结论。气体是否的确包含了运动的分子，这一点并

不重要；动力学理论的要义不在于真实描述隐藏的事实，而在于提供一种预测观察数据的方便途径。我们可以看出为什么反实在论有时被称为“工具论”——它认为科学理论是有助于我们预测观察数据的工具，而不是描述实在之潜在本质的努力。

由于实在论/反实在论的争论涉及到科学的目标，人们可能会认为这一争论仅仅靠询问科学家本人就可以得到解决。为什么不在科学家当中做一个民意测验问问他们自己的目标呢？然而这一建议并未切中要义——它过于从字面来理解“科学的目标”一词。当我们问什么是科学的目标时，并不是要问各个科学家的目标。确切地说，我们是要问如何最好地弄清科学家所说的和所做的——如何解释科学事业。实在论者认为我们应该将所有的科学理论解释为对实在的尝试性描述；反实在论者认为这一解释对于谈论不可观察的实体和过程的理论来说是不恰当的。揭示出科学家们自己对实在论/反实在论之争的看法肯定是一件有趣的事，然而，这一问题终究还是一个哲学问题。

反实在论的许多动机都来源于如下信念：我们实际上不能获得关于实在的不可观察部分的知识——这种知识超出了人类的知识视域。按照这一观点，科学知识的界限是由我们的观察能力设定的。所以，科学能够给予我们关于化石、树木、冰糖的知识，但是不能给予我们关于原子、电子和夸克的知识——后者都是不可观察的。这一观点并非完全不合情理。没有人会真正怀疑化石和树木的存在，但是却可能去怀疑原子和电子的存在。正如我们在本书最后一章将要看到的，19世纪后期的许多重要科学家都怀疑原子的存在。如果科学知识限于可被观察的范围内，那么所有接受这一观点的人，显然都必须解释为什么科学家会提出关于不可观察的实体的理论。反实在论者给出的解释是，这些理论都是顺手虚构的，是为了预测事物在可观察世界中的表现而提出的。

实在论者不认为科学知识受限于我们的观察能力。相反，他们认为我们已经切实了解了不可观察的实在，因为存在着种种理由认为我们最好的科学理论都是正确的，而最好的科学理论都在探讨不可观察的实体。例如，来看一下物质的原子论，这一理论声称所有的物质都

是由原子构成的。原子论能够解释有关世界的大量事实。按照实在论者的说法，这是表明这一理论正确的很好的证据，也就是说，物质的确是由如这一理论所描述的以某种方式表现的原子构成的。尽管存在着支持该理论的明显证据，该理论当然可能仍是错误的，但所有的理论都可能是这样。仅仅因为原子不可观察，还没有理由不将原子论解释成一种对实在的尝试性描述——多半是一种成功的描述。

严格来说我们应该区分两种反实在论。根据第一种反实在论，根本不能从字面上去理解对不可观察实体的讨论。因此，（例如）当一位科学家提出一种关于电子的理论时，我们不应该认为他是在宣称被称为“电子”的那种实体的存在。相反，他谈论电子是比喻性的。这种反实在论在20世纪上半叶非常流行，但是现在已经很少有人提倡了。它主要是受到语言哲学中的一种学说的推动。按照这种学说，对原则上不可观察的事物作出有意义的断言是不可能的——当代很少有哲学家还接受这一学说。第二种形式的反实在论承认，关于不可观察的实体的探讨应该从字面来理解：如果一个理论认为电子带负电荷，当电子存在并且带负电荷时这一理论为真，反之为假。但是反实在论者声称，我们将不会知道到底是哪一种情形。因此，对待科学家关于不可观察的实在所提出的主张，正确的态度应该是一种彻底的不可知论。这些主张要么正确要么错误，但是我们不能辨别其正误。现代的大多数反实在论都属于第二种形式。

“无奇迹”说

许多假设不可观察实体存在的理论在经验上是成功的——它们对可观察世界中物体的表现作出了准确的预测。上面提到的气体动力学理论就是一个例子，还有许多这样的例子。此外，这类理论通常还具有重要的技术用途。例如，激光技术所依据理论的基础，就与一个原子中的电子从高能状态转变为低能状态过程中发生的情况相关。激光技术不断发挥作用——使我们能够矫正视力、用导弹袭击敌人，以及做其他很多事。因此奠定激光技术之基础的理论在经验上是高度成功的。

假设不可观察实体存在的那些理论在经验上的成功，是支持科学实在论的一种最有力的论点，被称为“无奇迹”说。按照这种说法，如果一个探讨电子和原子的理论精确预测了可观察的世界，那么，除非实际上电子和原子真的存在，否则这一理论就将是一种罕见的巧合。如果不存在原子和电子，怎么解释理论与观察数据的紧密相符？类似地，除非假设相关理论是正确的，我们又该怎样去解释理论推动了技术的进步？如果正如反实在论者所言，原子和电子仅仅是“顺手虚构的”，为什么激光能有效地发挥作用？按照这一观点，成为一个反实在论者就等于相信奇迹。既然在存在非奇迹的替代情形时显然最好不要相信奇迹，我们就应该成为实在论者而不是反实在论者。

“无奇迹”说并不是想证明实在论是正确的而反实在论是错误的。确切地说，它是一个合理性论点——一种最佳解释推论。待解释的现象是这样一种事实，即许多假设不可观察实体存在的理论在经验上高度成功。“无奇迹”说的倡导者们声称，对于这一事实的最佳解释就是这些理论是正确的——相关的实体的确存在，正如理论所说的那样以某种方式表现出来。除非接受这种解释，否则我们的理论在经验上的成功就仍是一个无法解释的谜团。

反实在论者用不同的方式回应“无奇迹”说。其中一种回应诉诸关于科学史的某些事实。在历史上有许多理论，我们现在认为那些理论是错误的而在当时它们在经验上却相当成功。在一篇著名的文章中，美国科学哲学家拉里·劳丹从不同科学门类和科学时期中抽取、列举了不下30种这类理论。燃烧的燃素说就是一个例子。这一理论直到18世纪末还广泛流行，它主张任何物体燃烧时都会释放一种叫做“燃素”的物质进入空气中。现代化学告诉我们这一理论是错误的：不存在类似燃素的物质。相反，燃烧发生于物体在空气中与氧气发生化学反应时。尽管燃素是不存在的，燃素说在经验上却相当成功：它非常恰当地符合当时能获取的观察数据。

这类例子表明，支持科学实在论的“无奇迹”说有些操之过急。“无奇迹”说的支持者将当今科学理论的经验性成功看做是证明了这些理论的正确性。但是科学史表明，在经验上成功的理论通常被证明是

错误的。所以我们如何知道同样的命运不会降临今天的理论？例如，我们如何知道物质的原子论不会和燃素说一样？反实在论者声称，一旦对科学史投入应有的关注，我们就能看到从经验性成功到理论正确性的推导是不可靠的。因此，对待原子论的理性态度应是一种不可知论——它可能正确，也可能不正确。反实在论者说，我们反正无从得知。

这是对“无奇迹”说的一个强有力的反击，但不是决定性的一击。一些实在论者通过稍微修正这一说法来加以回应。按照改进后的说法，一种理论的经验性成功证明的是：理论就不可观察的世界所述的内容是近似为真，而不是准确地为真。这一弱化的陈述更容易抵御来自科学史上反例的攻击。同时它也更为温和：它允许实在论者承认今天的理论在某个细枝末节上可能不正确，但仍坚称今天的理论大致是正确的。另一种修正“无奇迹”说的方法是改进经验成功这一概念。一些实在论者认为，经验成功不仅仅是与已知的观察数据相符的问题，它还能使我们去预测新的尚属未知的观察数据。与经验成功的这一更严格的标准相比较，找出在经验上成功、后来却被证实为错误的史例就更不容易了。

尚不确定这些改进能否真的挽救“无奇迹”说。它们当然减少了历史上的反例数量，却没有完全消除。仍旧存在的一个反例是1690年首次由克里斯蒂安·惠更斯提出的光的波动理论。按照这一理论，光是由“以太”这种不可见的介质中的波状振动构成的，而以太被认为充满着整个宇宙。（波动说的竞争理论是牛顿支持的光的微粒说，微粒说坚持光是由光源放出的极小微粒构成的。）直到法国物理学家奥古斯丁·菲涅耳在1815年用公式表示了光的波动理论的数学形式，并将其用以预测一些令人惊奇的新光学现象，这一理论才被广为接受。光学实验证实了菲涅耳的预测，并且使许多19世纪的科学家相信光的波动理论是正确的。然而，现代物理学又告诉我们这一理论并不正确：并不存在类似以太这样的物质，所以光并不是由以太中的振动组成。我们再次碰到一个错误的但在经验上成功的理论。

这一例子的重要特征是，即使是改进后的“无奇迹”说，同样可以

被推翻。菲涅耳的理论的确作出了新颖的预测，所以即使就经验成功的更为严格的标准来说，它也有资格被认为是经验上成功的。而且很难理解，既然菲涅耳的理论建基于并不存在的以太概念之上，它如何能被称做“近似为真”。无论声称一个理论近似为真的确切所指是什么，一个必然条件一定是这一理论所谈论的实体的确存在着。简言之，即使按照一种严格的对经验成功概念的理解，菲涅耳的理论在经验上也是成功的，但却不是近似为真的。反实在论者说，这一例子的寓意是我们不应该仅仅因为现代科学理论在经验上如此成功就假设它们大致正确。

因而，“无奇迹”说对于科学实在论来说是否是一个好的论点，这一点尚不确定。一方面，正如我们看到的，这一论点面临着相当严肃的反对意见。另一方面，关于这一论点也存在着一些在直觉上引人注目的东西。当人们考虑到那些假设了原子、电子等实体存在的理论令人惊异的成功时，就很难接受原子和电子不存在。但是正如科学史所表明的，无论当今的科学理论如何与观察数据相符，我们都应该对认为这类理论正确的假设持谨慎态度。过去许多人都曾作过上述假设，却被证明是错误的。

可观察/不可观察的区分

实在论和反实在论之争的核心是可观察事物和不可观察事物之间的区分。到目前为止，我们只是认为这一区分是当然的——桌子和椅子是可观察的，而原子和电子是不可观察的。然而，这种区分在哲学上其实是有问题的。事实上，科学实在论的一种主要观点认为，以一种原则性的方式在可观察/不可观察之间作出区分是不可能的。

为什么这一观点出自科学实在论？因为反实在论的一致性主要依赖于可观察和不可观察之间的明显区别。回想一下：反实在论者倡导对科学主张持不同的态度，视这些科学主张是关于实在的可观察部分还是不可观察部分而定——我们仍应对后者而非前者的正确性持不可知论的态度。反实在论由此预设我们能够将科学主张分为两类：关于可观察实体、过程的科学和关于不可观察实体、过程的科学。如果事

实是不能用必要的方式作出这种分类，反实在论显然会陷入严重的困境之中，实在论不战而胜。为什么科学实在论者通常热衷于强调与可观察/不可观察区分相关的问题？原因就在这里。

这类问题中有一个涉及到观察和检测之间的关系。类似于电子这样的实体显然在常规意义上是不可观察的，但是它们的存在可以通过被称为粒子检测器的特殊仪器来检测到。最简单的粒子检测器是云室，它由一个充满着空气和饱和蒸汽的密闭容器构成（参见图9）。当带电粒子（如电子）穿过云室时，它们就会与空气中的中子相碰撞，将中子转化为离子；水蒸汽在这些可以导致液滴形成的离子周围凝结，这一切可以通过肉眼看到。我们可以通过观察这些液滴的轨迹来追踪电子在云室中的路径。这是否意味着电子终究能被观察到？大多数哲学家会说不：云室能使我们检测到电子，但不是直接观察到它们。这就如同，高速喷气式飞机可以通过其蒸汽留下的轨迹被检测到，但观察到轨迹并不等于观察到飞机本身。然而，观察和检测之间的区分通常很明显吗？如果不是，反实在论者的立场就陷入困境之中。

在20世纪60年代对科学实在论的一个著名辩护中，美国哲学家格罗弗·马克斯韦尔针对反实在论者提出以下问题。考虑一下下述事件的顺序：用肉眼看某些东西，透过窗子看某些东西，借助一副高度数眼镜看某些东西，借助双筒望远镜看某些东西，借助一个低倍显微镜看某些东西，借助一个高倍显微镜看某些东西，等等。马克斯韦尔认为，这些事件取决于一个平稳的连续体。那么，我们如何来决定哪些行为是观察，哪些不是？生物学家能够借助高倍显微镜来观察微生物吗？或者说，他只能用与物理学家在云室中检测电子存在一样的方法来检测微生物的存在吗？如果某些东西仅仅在借助精密科学仪器的情况下才能被看到，它们应被视为可观察的还是不可观察的？在我们拥有检测的例子而不是观察的例子之前，仪器制造能达到何种精密程度呢？马克斯韦尔认为，没有一种原则性的方法来回答这些问题，所以反实在论者将实体分为可观察的和不可观察的这种尝试注定要失败。



图9 第一组照片中的一张显示了亚原子粒子在云室中的轨迹。1911年，英国物理学家、云室的发明者C.T.R.威尔森在剑桥的卡文迪什实验室拍下这张照片。嵌入在云室中的金属舌片顶部的少量镭放射的琢粒子产生了这一轨迹。带电荷的粒子

在云室中沿着蒸汽移动，使气体电离；水滴凝结在离子上，从而产生粒子经过了的液滴的轨迹。

马克斯韦尔的论证得到如下事实的支持：科学家们自己有时借助于精密的仪器来谈论“观察”粒子。在哲学文献中，电子通常被认为是不可观察实体的范例，但是科学家们却常常津津乐道于通过粒子检测器来“观察”电子。当然，这一点并不能证明哲学家们错了以及电子终究是可观察的，因为科学家的谈论可能最好被理解为“说说罢了（facon-de-parler）”。类似地，正如我们在第二章中看到的，科学家谈论一种理论具有“实验证据”也不意味着实验就真的能证明该理论是正确的。然而，如果正如反实在论者所言，真的存在着一种哲学上重要的可观察/不可观察的区分，很奇怪它竟与科学家自身说话的方式如此背离。

马克斯韦尔的论证是有力的，但决不是完全决定性的。当代一位重要的反实在论者范·弗拉森认为，马克斯韦尔的观点仅仅表明“可观察的”是一个模糊概念。模糊概念是指它有处于边界线上的情形——不能清晰地归入或不归入其中的情形。“秃子”就是一个明显的例子。因为掉头发是渐渐发生的，很难说许多人到底是不是秃子。但是范·弗拉森却指出，模糊概念完全可用，并且能够表明世界上的真正差别。（实际上，大多数概念至少在某种程度上都是模糊的。）没有人会仅仅因为“秃子”这个词是模糊的，就坚持认为秃子和有头发的人之间的区别是非实在的或不重要的。可以肯定的是，如果我们试图在秃子和有头发的人之间划出一个明显的界线，这种界线会有任意的成分。但是，因为存在着秃子和不是秃子的清晰的例子，无法划出这种明显的界线就是无关紧要的。尽管概念存在着模糊性，但它却可以很好地使用。

按照范·弗拉森的观点，同样的情况也完全适用于“可观察的”。明显存在着能观察到的实体的例子，例如椅子；也明显存在着不能观察到的实体的例子，例如电子。马克斯韦尔的观点强调存在着处于边界线上的情形的事实，其中我们不能确定相关的实体是否能被观察到或仅被检测到。所以，如果我们试图在可观察和不可观察的实体间划出明

确的界线，这一界线就不可避免地会有些武断。但是正如秃子的例子一样，无论如何它并不表明可观察/不可观察的区分是不真实或不重要的，因为在可观察/不可观察两边都存在着清晰的例子。所以范·弗拉森认为，“可观察”一词的模糊性对于反实在论者来说并不是什么麻烦。它仅仅是对准确性设定了一个上限，反实在论者能借助这一上限来陈述立场。

这一观点有多少说服力？范·弗拉森认为边界情形的存在以及随之产生的无法客观地划出明显界限的结果，并不能表明可观察/不可观察的区分是非实在的，这一观点当然是正确的。就这一点来说，范·弗拉森的观点成功反驳了马克斯韦尔。然而，表明在可观察和不可观察的实体间存在着真正的区分是一回事，表明这种区分能够担当反实在论者希望负载其上的哲学任务又是另一回事。回想一下反实在论者倡导对关于实在之不可观察部分的论述持完全不可知论的态度——他们说，我们无法知道这些论述是真还是假。即使我们承认范·弗拉森的观点是对的，即存在着关于不可观察实体的明显例子，并且这一观点也足以使反实在论者继续论证其立场，反实在论者仍然需要为如下想法提供理由：关于不可观察实在的认知是不可能的。

不充分论证说

有一种支持反实在论的观点主要关注科学家的观察数据与他们的理论主张之间的关系。反实在论者强调，科学理论所要符合的最终数据在特性上总是可观察的。（许多实在论者都会同意这一论断。）为了表明这一点，我们再来思考一下气体的动力学理论，它声称任何气体都是由处于运动中的分子构成的。因为这些分子都是不可观察的，显然我们不能通过直接观察各种气体标本来检验这一理论。相反，我们需要从理论中推导出一些能被检验的陈述，这些陈述总是关于可观察实体的。正如我们所见，动力学理论暗含了如果气压保持不变，气体受热就会膨胀。通过在实验室里观察相关仪器的读数我们可以直接检验这一陈述（见图10）。这一例子解释了一个普遍的事实：观察数据构成了关于不可观察实体的论断的最终证据。

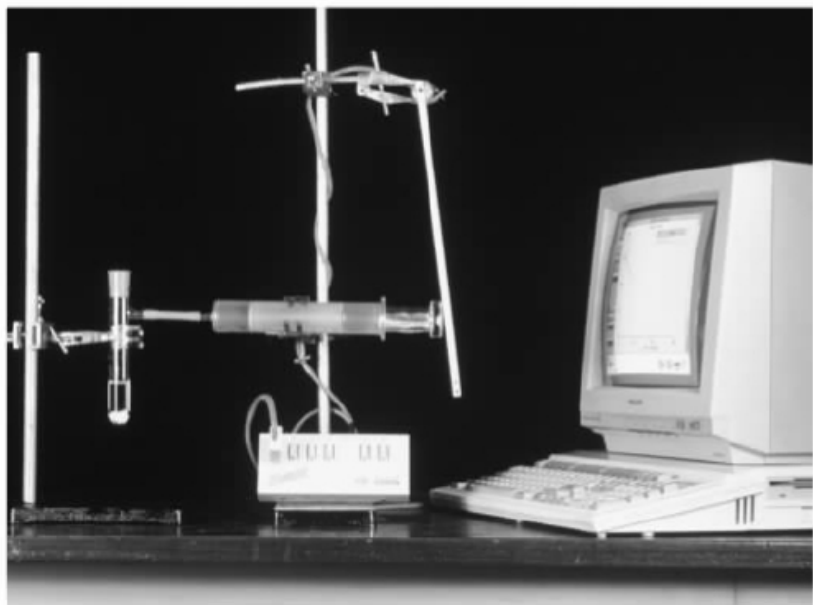


图10 测量气体体积随着温度改变而变化的膨胀仪。

反实在论者于是认为观察数据“未充分论证”科学家们在此数据基础上提出的理论。这是什么意思呢？它意味着观察数据原则上能够由许多不同的、相互不兼容的理论加以解释。在动力学理论的例子中反实在论将会声称，这种观察数据的一种可能的解释是，正如动力学理论所述的那样，气体包含着大量处于运动中的分子。但是他们也认为，还存在着其他可能的解释，这些解释与动力学理论相冲突。所以按照反实在论者的观点，假设存在着不可观察实体的科学理论是由观察数据不充分论证的——总是存在着大量同样能够很好地解释观察数据的竞争理论。

很容易就能理解，为什么不充分论证说支持反实在论的科学观。因为，如果理论总是由观察数据不充分论证的，我们如何能有理由相信某个特定的理论是正确的？假设一位科学家支持某种关于不可观察实体的既有理论，理由是这一理论能够解释大量观察数据。反实在论的科学哲学家走上前来，宣称观察数据实际上能被各种替代理论所解释。如果反实在论者是正确的，那么就将得出科学家对于其理论的信

心放错了地方。因为什么原因科学家要选择她所选的理论，而不是选择另一种理论呢？在这样一种情形中，科学家真的应该承认她自己也不知道哪种理论正确吗？不充分论证自然导致反实在论的结论，即不可知论是面对关于不可观察的实在领域的主张时所应持的正确态度。

但是，是否真如反实在论者所断言的，一组特定的观察数据总是能被许多不同的理论加以解释？实在论者通常认为这一论断仅仅在琐碎和无趣的意义上才是正确的，借此来回应不充分论证说。从原则上说，对于某组特定的观察数据总是存在着不止一种可能的解释。但是实在论者认为，这并不能得出所有这些可能的解释都一样好。两个理论都能解释我们的观察数据并不意味着在它们之间就无法选择。比如，一种理论可能就比另一种更简单，或者它用一种在直觉上更合理的方式来解释数据，或者它可能假设了更少的隐性原因，等等。一旦我们承认，除了与观察数据的兼容性外还存在着别的理论选择的标准，不充分论证问题就会消失。并不是所有对观察数据的可能解释彼此都是一样好的。即使动力学理论所解释的数据原则上能由其他替代理论来解释，也不能得出这些替代理论就能和动力学理论解释得一样好。

这种对不充分论证说的回应得到了以下事实的支持：科学史上很少有不充分论证的真实情形。如果正如反实在论者所言，观察数据总是能被许多不同的理论同样好地加以解释，我们就真的会看到科学家们处在永远地相互争论之中吗？这并不是我们见到的实际情形。事实上，当我们察看历史记载时，情况几乎和不充分论证说使我们期望的正好相反。科学家们远非面对大量对于其观察数据的可能解释，他们通常甚至难以找到一种与数据充分符合的理论。这就支持了实在论者的观点，即不充分论证说仅仅是一种哲学家的担忧，它与实际的科学实践没有多大关系。

反实在论者不可能受这一回应的影响。毕竟，哲学的担忧仍然是真实的担忧，即使它们的实践意义微乎其微。哲学可能改变不了世界，但是这并不意味着它不重要。而类似于简单性这样的标准能被直接用于对两个竞争理论的判定，这种看法直接引起了如下的棘手问

题：为什么更简单的理论应该被认为更可能是正确的；我们在第二章中涉及了这一问题。反实在论者通常承认，在实践中，通过使用类似简单性的标准去辨别对观察数据的两个竞争性解释，不充分论证问题就能被消解。但是他们否认这类标准是正确性的可靠标志。更简单的理论操作起来可能更简便，但是它们不是本质上就比复杂的理论更站得住脚。所以不充分论证说坚持认为：对于观察数据总是存在着多种解释，我们无法知道哪种理论是正确的，所以关于不可观察实在的知识是不可能获得的。

然而，争论并没有到此结束；还有一种来自实在论者的更进一步的反驳。实在论者指责反实在论者选择性地运用不充分论证说。实在论者声称，如果这一说法是自始至终被运用的，它就不会取消不可观察世界的知识，还会取消大部分可观察世界的知识。为了理解实在论者为什么这么说，需要注意：许多可观察的事物实际上从来没被观察到过。例如，行星上绝大多数的生命体从来都不曾被人类观察到，这些生命体显然是可观察的。或者想想类似于巨大的陨星撞击地球这样的事件。没有人曾目击过这类事件，但是它们显然也是可观察的。它正好在没有人生存的那个地点和那个时间发生。在可观察的事物中，只有一小部分事实上被观察到。

关键之处正在于此。反实在论者宣称，实在的不可观察部分超出了科学知识的界限。所以他们承认，我们能够拥有关于可观察的但尚未观察到的物体和事件的知识。但是，关于尚未观察到的物体和事件的理论与关于不可观察物体和事件的理论一样，都是被我们的观察数据不充分论证的。例如，假设一位科学家提出如下假说：一陨星在1987年撞击月球。他列举了各种观察数据来支持该假说，比如，月球的卫星照片显示了一个在1987年前不存在的大坑。然而，这一观察数据原则上能由许多替代假说来解释——可能是一次火山爆发造成了大坑，或是一次地震。也可能拍下卫星照片的照相机出了毛病，根本就不存在大坑。所以，科学家的假说是由观察数据不充分论证的，即使这一假说是关于一个完全可观察的事件——陨星撞击月球。实在论者声称，如果一以贯之地运用不充分论证说，我们就会被迫得出如下结论：我们仅仅能获得关于实际上已经被观察到了的事物的知识。

这一结论极不合理，并非任何科学哲学家都乐意接受。科学家告诉我们的大量事实都涉及尚未被观察到的事物——想想冰川时期、恐龙、大陆漂移，等等。说关于尚未观察到之物的知识是不可能的，就等于说大多数科学知识完全不是知识。当然，科学实在论者并不接受这一结论。相反，他们把它视为证明不充分论证说错误的证据。因为，尽管存在着关于未观察到之物的理论由观察数据不充分论证这一事实，很明显科学仍给了我们关于尚未观察到之物的知识，这就推导出不充分论证并不是获取知识的障碍。因此，关于不可观察之物的理论也是由观察数据不充分论证的这一事实，并不意味着科学不能给我们提供关于世界的不可观察领域的知识。

事实上，以这一方式提出主张的实在论者是在声称，不充分论证说提出的问题仅仅是归纳问题的一个复杂版本。说一种理论是由观察数据不充分论证的，等于说存在着能够解释同样数据的替代理论。但是这实际上等于说数据并不必然推出理论：从观察数据到理论的推导是非演绎的。无论理论是关于不可观察实体的还是关于可观察但尚未观察到的实体的，这都没有区别——这两类情形中的逻辑是一样的。当然，表明不充分论证说仅仅是归纳问题的一种版本并不意味着它能被忽视。正如我们在第二章中看到的，关于归纳问题应如何处理这一点并没有形成共识。然而这也不意味着对于不可观察的实体就不存在特殊的困难。因此，实在论者声称，反实在论者的立场终究是武断的。在理解科学如何给我们提供关于原子和电子的知识时，无论存在着什么样的问题，都与在理解科学如何为我们提供关于常规、普通对象的知识时遇到的问题一样。

【注释】

[1] “实在论”原文realism “，主义”原文ism。——编注

第五章

科学变迁和科学革命

科学思想变化迅速。事实上挑出任意一门你喜欢的科学学科，你都能确信那门学科中的流行理论已和50年前的大不一样，和100年前的更是完全不同。与哲学和人文学科等其他的智识活动相比，科学是一个快速变迁的领域。大量有趣的哲学问题都聚焦于科学变迁。科学观念随着时间不断地变化，是否存在着一种清晰的变迁方式呢？当科学家们放弃现有理论而支持一种新的理论时，我们该作何解释？最新的科学理论在客观性上是否就比先前的更好？客观性的概念是否就有意义呢？

大多数关于这些问题的现代讨论都源于已故美国科学史学家和科学哲学家托马斯·库恩的一部著作。1963年库恩出版了《科学革命的结构》一书，它无疑是过去50年中最有影响的科学哲学著作。库恩思想的影响已经渗透到社会学和人类学等其他学科中，甚至广泛渗透到一般的精神文化之中。（《卫报》将《科学革命的结构》列为20世纪最有影响的100本书之一。）为了理解库恩的思想为什么引起如此轰动，我们需要简要回顾库恩的书出版之前科学哲学的发展状况。

逻辑实证主义的科学哲学

战后英语世界占统治地位的哲学思潮是逻辑实证主义。最初的逻辑实证主义者是20世纪20年代以及30年代初，在莫里茨·石里克领导下，由一群在维也纳相遇的哲学家和科学家组成的松散团体。（我们在第三章提到的卡尔·亨普尔与实证主义者交往密切，卡尔·波普尔也一样。）为了逃避纳粹的迫害，大多数实证主义者移民去了美国，在那里他们和追随者们一直对学院派哲学产生着强大的影响，直到大约60年代中期之后，这一哲学思潮开始解体。

逻辑实证主义者对自然科学、数学和逻辑高度重视。在20世纪初的几年里人们见证了激动人心的科学进步，特别是物理学领域的，这极其深刻地影响了实证主义者。实证主义者的目标之一就是使哲学本身变得更为“科学”，以使哲学领域也出现类似的进步。就科学来说，对实证主义者影响特别深的是它表面上的客观性。实证主义者相信其他的领域更多地表现探究者的主观意见，而科学问题能够用一种完全客观的方式解决。实验检验一类的方法使科学家能够将理论直接和事实相比较，从而作出一个基于可靠信息的、无偏见的关于理论价值的评价。因此，对于实证主义者来说科学是一种范式性的理性活动，一条通向既存真理的最可靠的道路。

尽管实证主义者高度尊重科学，他们却很少关注科学史。事实上，实证主义者认为哲学家们从科学史的学习中获益很少。这主要是因为，他们在所谓“发现的语境”和“证明的语境”之间作出了严格的区分。发现的语境指的是科学家获得一个特定理论的实际历史过程。辩护的语境则指理论已经存在时，科学家证明他的理论所使用的方法——包括检验理论，寻找相关证据，等等。实证主义者认为前者是一种主观的、心理的过程，不受精确规则的支配，而后者是一个客观的逻辑问题。他们主张，科学哲学家应该致力于研究后者。

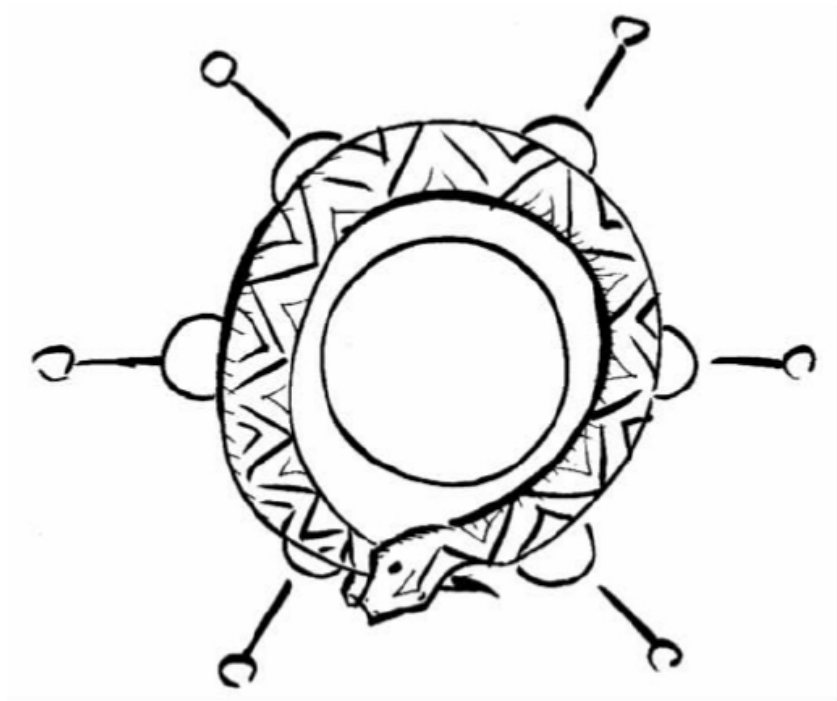


图11 凯库勒在一场梦后偶然想到苯的六边形结构假说，梦里凯库勒看见一条蛇正试图咬住自己的尾巴。

一个例子有助于使这一观念更为清晰。1865年比利时科学家凯库勒发现苯分子具有六边形的结构。表面上看，他是在一场梦后偶然想到苯的六边形结构假说，在那场梦里凯库勒看见一条蛇正咬住自己的尾巴（见图11）。当然，事后凯库勒还要科学地检验梦醒后提出的假说，他也这么做了。这是一个极端的例子，但它表明科学假说能够通过看似最不可能的方法获得——这些方法并不总是深思熟虑的系统思考的产物。实证主义者会说，假说最初是如何获得的，这无关紧要。要紧的是，一旦假说已经形成，怎样去检验它——正是这一点使科学成为一种理性的活动。凯库勒最初如何获得他的假说并不重要，重要的是他如何证明这一假说。

发现和证明之间的严格区分，关于前者是“主观的”和“心理的”而后者则不是的信条，这两点解释了为何实证主义对科学哲学持如此非

历史的态度。因为，科学思想变化和发展的真实历史过程完全源于发现的语境，而不是证明的语境。按照实证主义者的观点，这一过程可能会引起历史学家和心理学家的兴趣，但无法带给科学哲学家任何东西。

实证主义科学哲学的另一个重要主题是理论和观察性事实的区分；这一点和上一章中讨论的可观察/不可观察的区分有关。实证主义者认为，两个竞争的科学理论之间的争论能够用一种完全客观的方法——将理论和“中立的”观察性事实直接比较，这种方法任何一方都能接受——来解决。实证主义者之间在如何准确描述这些中立的事实这一点上意见不一，但是他们都坚定地认为这些事实是存在着的。没有理论和观察性事实之间明晰的区分，科学的合理性和客观性将变得折中，而实证主义者坚定地认为科学是理性的和客观的。

科学革命的结构

库恩是一位训练有素的科学史家，他确信哲学家们能够从科学史的学习中获益良多。他认为，对科学史的重视不足使实证主义者得到的是一种关于科学事业的不准确和幼稚的图景。正如他书的标题所表明的，库恩尤其对科学革命——现存科学思想被新的思想彻底代替的剧变时期——感兴趣。科学革命的例子包括天文学中的哥白尼革命、物理学中的爱因斯坦革命以及生物学中的达尔文革命。每一次革命都导致了科学世界观的根本变化——一系列现存的思想被另一些完全不同的思想所推翻。

当然，科学革命还是相对较少地发生的——大多数时间任何特定的科学都不处于革命状态。库恩创设了“常规科学”这一术语，来描述当科学家所属的学科没有经历革命性的变化时他们所从事的每天平常的科学活动。库恩对常规科学进行解释的核心概念是范式。范式包括两个组成部分：首先，某一科学共同体的所有成员在某一特定时期都能接受的一系列基本的理论假设；第二，由上述理论假设解决了的、出现在相关学科教科书上的一系列“范例”或特定科学问题。但是，范式不仅仅是一个理论（尽管库恩有时交换使用这两个词）。当科学家

们共用一个范式时，他们并不仅仅赞同特定的科学命题，他们还在自己所属领域的未来科学研究应该如何推进、哪些是相关的需要解决的问题、解决那些问题的恰当方法是什么、那些问题的可接受解决办法应该如何等问题上意见一致。简而言之，一个范式就是对科学的总体观点——联结科学共同体并且允许常规科学发生的一系列共享的假设、信念和价值观。

常规科学准确地讲包括什么呢？按照库恩的观点，常规科学主要是一种解惑的活动。无论一个范式多么成功，它都将遇到特定的困难——那些它无法涵盖的现象、理论预见和实验事实之间的龃龉，等等。常规科学家的工作就是试图消除这些较小的困惑，同时使得对范式的改变尽可能少。所以常规科学是一种相当保守的活动——它的人员不是试图作出任何惊天动地的发现，而仅仅是要发展和扩充既存的范式。用库恩的话说，“常规科学并不试图去发现新奇的事实或发明新理论，成功的常规科学研究并不会发现新东西”。最重要的是，库恩强调常规科学家并不试图检验范式。相反，他们不加疑问地接受范式，并在范式所设定的范围内开展研究。如果一位常规科学家得到了一个有悖于范式的实验结果，她通常会假定实验方法有误，而不认为是范式错了。范式本身是不可商榷的。

常规科学的时期一般能持续几十年，有时甚至是几个世纪。在此期间科学家们逐渐地阐释范式——恰当调整范式，充实细节，解答越来越多的困惑，扩大范式的适用范围，等等。但是随着时间的推移，出现了反常——那些不论常规科学家们如何努力都无法与范式的理论假设相一致的现象。当反常在数量上还很少的时候，它们容易被忽视。但当反常累积得越来越多时，一种逐渐增强的危机感就笼罩着科学共同体。对既存范式的信心瓦解了，常规科学的进程也暂时趋停。这标志着库恩所说的“革命的科学”时期的开始。在此时期，主要的科学观念都处于公开竞争的地位。各种对旧范式的替代方案被提出，最终，一种新的范式就被确立。大约需要一代人的时间，科学共同体的所有成员都转而信奉新范式——这标志着科学革命的完成。因此，科学革命的本质就是从旧的范式转向一种新的范式。

库恩将科学史概括为被偶尔的科学革命中断的漫长常规科学时期，这得到了许多哲学家和科学史家的响应。来自科学史上大量的例子恰好符合库恩的概括。例如，当我们考察从托勒密到哥白尼的天文学变化，或从牛顿到爱因斯坦的物理学变化时，库恩所描述的许多特征都在其中显现出来。坚持托勒密体系的天文学家们都共有一种范式，这一范式建立在地球静处于宇宙中心的理论之上，为这些天文学家们的研究搭建了一个不受质疑的背景。在18、19世纪坚持牛顿体系的物理学家们也是如此，他们的范式建立在牛顿的力学和引力理论之上。在这两个例子中，库恩关于旧范式怎样被新范式取代的解释相当准确地得以适用。也有一些科学革命并非如此精准地符合库恩模型，例如近来生物学上的分子革命。然而尽管如此，大多数人都赞同，库恩对于科学史的描述蕴含着重要的价值。

为什么库恩的思想能引起如此的风暴？因为除了对科学史纯粹的描述性陈述外，库恩还提出了一些相当有争议的哲学命题。通常我们假定，当科学家们用一种新的理论来替代既存理论时，他们都是在客观证据的基础上这样做的。但是库恩认为，接受一种新的范式是科学家出于信念的一种特定行为。他承认，一个科学家可能会有很好的理由为一种新范式而放弃旧范式，但是他强调单靠这些理由永远无法合理地迫使范式转变。库恩写道，“从信奉一个范式到信奉另一个范式，这是一种不受强迫的转变经历”。在解释为什么一种新范式在科学共同体内能够快速获得认同的问题时，库恩重点强调了科学家们之间相互的同行压力。如果一种特定的范式拥有强有力的倡导者，它就更有可能赢得广泛的认同。

库恩的许多批评者都对这些主张感到震惊。如果范式转换是以库恩所说的那种方式实现的，就真的难以理解科学如何能被看做一种理性活动。科学家们真的不得不将信念建立在证据和理性，而不是信念和同行压力的基础上吗？面对两种竞争的范式，科学家们确实应该进行客观比较以决定哪种范式有着更多的有利论据吗？接受“改宗”，或甘愿被最强势的同行科学家说服，这些似乎很难算得上理性的行事方式。库恩对于范式转换的解释，似乎也很难与实证主义者眼中作为一种客观、理性活动的科学相容。一位评论者写道，按照库恩的解释，

科学中的理论选择就是“群众心理学的事”。

库恩也对科学变迁的总体方向提出过有争议的看法。按照一种广泛接受的观点，科学进步总是以线性的方式趋近真理，旧的不正确的观点总是被新的正确的观念所取代。新近的理论因而在客观性上要优于早先的理论。科学的这一“累积性”概念在科学家和外行人中一样通行，但是库恩认为，这既是历史的不准确又是哲学的幼稚。例如，他指出爱因斯坦的相对论在某些方面与亚里士多德而不是牛顿的理论更为相似——所以力学的历史就不仅仅是一种从错误到正确的线性进步。此外，库恩还质疑客观真理的概念是否真正有意义。在他看来，认为存在着一系列确定的、独立于任何范式之外的关于世界的事实，这种想法的融贯性是值得怀疑的。库恩提出了一种激进的替代思想：关于世界的事实都是系于范式的，当范式变化时它们也要发生变化。如果这一主张正确，那么问一种特定的理论是否与“本然的”事实相关，或者因此询问这种特定的理论是否是客观真理，就都没有意义。

不可通约性和观察数据的理论负荷

关于上述论断库恩有两点主要的哲学论证。首先，他认为竞争的范式之间一般是互相“不可通约的”。要理解这一思想，我们必须记住，对库恩来说一个科学家的范式决定了她的总体世界观——她通过范式的透镜去看取一切。所以在科学革命中，当现存范式被新范式取代时，科学家们必须放弃他们用以了解世界的整个概念框架。事实上，库恩甚至明显带有比喻意味地声称，在范式转换的前与后科学家们“生活在不同的世界里”。不可通约性是指，两个范式间是如此不同以至于不可能对两者进行任何直接的比较——没有一种共同的语言实现互通。于是，库恩说，不同范式的支持者们“不能充分交流彼此的观点”。

这即使有些含混，却是一个有趣的想法。不可通约性的说法主要来自库恩的信念，即科学概念的意义来自用到这些概念的理论。所以，（例如）要理解牛顿的质量概念，就需要理解牛顿物理学的整个理论——概念不能独立于它们所嵌入的理论而获得解释。这一有时被

称为“整体论”的思想，受到库恩的特别重视。他认为，“质量”这一术语对于牛顿和爱因斯坦来说实际上所指不同，因为都包含这一术语的两种理论是如此地不同。这意味着牛顿和爱因斯坦实际上是在说着不同的语言，显然这使得在两种理论间作出选择的努力变得复杂。如果一位信奉牛顿学说的物理学家和一位信奉爱因斯坦学说的物理学家尝试着进行一次理性讨论，那么他们的谈话将以缺乏交集而告终。

库恩使用不可通约性命题既是为了反驳范式转换是完全“客观的”这一观点，也是为了支持自己提出的非累积性的科学史图景。传统的科学哲学在两个竞争的理论中进行选择时没有什么大的困难——仅需借助有效证据就可以对两种理论作出客观比较，进而决定哪种更好。但是，这明显假设了存在着一种可以表述这两种理论的共同的语言。如果库恩是正确的，即新旧范式的支持者们只是在相当字面的意义上缺乏交集，对于范式选择的这种简单化解释就不可能正确。对于传统的“线性”科学史图景来说，不可通约性也同样成问题。如果新旧范式之间不可通约，把科学革命看做是“正确”思想取代“错误”思想也就不对。声称一种思想是正确的而另一种是错误的，就暗示着存在一种评价它们的共同框架，而这一点正是库恩所否定的。不可通约性暗示着科学变迁在某种意义上是无方向的，远非一种朝向真理的直线式进步：新近的范式并不比先前的更好，仅仅是不同罢了。

库恩的不可通约性命题并没有令许多哲学家信服。部分问题在于，库恩也承认新旧范式是不相容的。这一主张看起来很有道理，因为如果新旧范式并非不相容，就没有必要在两者之间选择。在许多例子中，这种不相容性也是显而易见的——托勒密的行星围绕着地球运转的主张显然与哥白尼的行星围绕太阳运转的主张不相容。但是正如库恩的批评者们立即指出的，如果两种事物不可通约，它们就不可能是不相容的。为了理解原因，我们来看一个命题：物体的质量取决于速度。爱因斯坦的理论认为这一命题正确，而牛顿学说认为这一命题错误。但如果不可通约性学说正确，牛顿和爱因斯坦在此就不存在真正的分歧，因为这一命题在两种理论中意思不同。仅当这一命题在两种理论中具有同样的意义，也即仅当不存在不可通约性时，两者之间才有真正的冲突。既然每一个人（包括库恩）都承认爱因斯坦和牛顿

的理论的确有冲突，我们就有充分的理由质疑不可通约性命题。

为了回应这类反驳，库恩稍微缓和了他的不可通约性命题。他强调即使两种范式不可通约，也不意味着两者之间无法比较，而仅仅是使得这种比较更为困难。库恩认为，不同范式间的部分转化仍是可能的，所以新旧范式的支持者们在某种程度上可以相互交流：他们不会总是完全缺乏交集。但是库恩又进而主张，两种范式间完全客观的选择是不可能的。因为除了由于缺乏共同语言而导致的不可通约性外，还存在着库恩所称的“标准的不可通约性”。这一概念是指，不同范式的支持者们在关于评价范式的标准，关于一个好的范式应该解决什么问题，关于那些问题可接受的解决办法如何等方面意见可能不一致。所以即便能够有效交流，他们在哪种范式更好这一问题上也不可能达成一致。用库恩的话说，“每一种范式都能满足它为自己所设定的标准，却达不到它的反对者们所设定的一些标准”。

库恩的第二个哲学论证建立在数据的“理论负荷”这一观念上。为了理解这一观念，假设你是一个试图在两种竞争的理论间作出选择的科学家。显然要做的事情是，去寻找有助于在两种理论间进行取舍的一系列观察数据——这正是传统科学哲学所推崇的。但这种做法仅存在着适当独立于理论观察数据时才可能，也就是说，无论相信两种理论中的哪一种，科学家都会接受观察数据。正如我们所看到的，逻辑实证主义者认为存在着这种理论中立的观察数据，它们能够为两种竞争理论提供客观的裁决。但是库恩认为，理论中立概念是一种幻相——观察数据总会受到理论假设的感染。将所有科学家都认为与各自理论流派无关的一组“纯粹”数据隔离出来是不可能的。

对于库恩来说，观察数据的理论负荷具有两项重要意义。首先，它意味着竞争范式之间的问题不能通过简单诉诸“数据”或“事实”来解决，因为被科学家称为数据或事实的东西依赖于她所接受的范式。在两种范式间作出完全客观的选择因此是不可能的：不存在能够评价各方主张的中立见解。第二，客观真理的概念本身也值得质疑。要达到客观真理，我们的理论或信念必须与事实相符，但是如果事实本身就受到理论影响，这种相符的观念就变得没有意义了。这就是为什么库

恩倒向了一种激进的观点：真理本身是相对于范式而言的。

为什么库恩会认为所有的观察数据都是理论负荷的？他的著作中并没有彻底澄清这一点，但从中至少可以看出两条论证思路。第一条思路是，知觉很大程度上受制于背景信念——我们所看到的部分取决于我们所相信的。一个训练有素的正在实验室里看着精密仪器的科学家所看到的与一个门外汉所看到的将会有所不同，因为科学家显然具有门外汉所没有的关于仪器的许多信念。大量心理学实验据称表明了知觉以这一方式对背景信念敏感——尽管对这些实验的解释仍有争议。第二条思路是，科学家的实验报告和观察报告通常是用高度理论化的语言来表述的。例如，一位科学家可能以“一束电流正通过一根铜棒”来描述实验结果。但是这一数据描述显然负荷了大量理论。一位不对电流持标准信念的科学家就不会接受它，因此它明显不是理论中立的。

在上述论证的价值上，哲学家们发生了分歧。一方面，许多哲学家赞同库恩，认为纯粹的理论中立是一种无法达到的理想。实证主义者的观念，即完全没有理论倾向的一组数据陈述，已被大多数当代哲学家所否定——部分也是因为，没有人曾成功地具体说明这种陈述。然而，这是否完全损害了范式转换的客观性，这一点并不清楚。例如，假设托勒密主义的天文学家和哥白尼主义的天文学家相互争论哪种理论更好。争论要有意义，就一定要存在着一些他们都能赞同的天文学数据。但为什么这会是一个问题？他们对（例如）地球和月亮在前后相继的夜晚所处的相对位置或者太阳升起的时间等问题必定有一致看法吗？显然，如果哥白尼主义者坚持用日心说描述观察数据，托勒密主义者将会加以反对。然而哥白尼主义者没有理由那样做。类似“5月14日太阳在早上7点10分升起”这样的陈述能被任何一方科学家接受，无论他们相信地心说还是日心说。这样的陈述可能不是完全理论中立的，但它们已充分摆脱了理论影响以至于两种范式的支持者们都能接受，这才是最重要的。

数据的理论负荷迫使我们放弃客观真理的概念，这一点更不够明显。许多哲学家都承认，理论负荷使人难以看出对客观真理的了解何

以可能，但是这并不意味着客观真理这一概念本身是不自洽的。问题部分在于，与许多怀疑此概念的人一样，库恩也不能清晰提出一个可行的替代方案。真理是相对于范式而言的——这种激进观点终究难以理解。因为，与所有这类相对主义学说一样，它也面临着一个关键的问题。看看下面的问题：真理是相对于范式而言的这一论断自身在客观上是对是错？如果相对主义的支持者回答“对”，他们就已经承认了客观真理的概念有意义，因而也自相矛盾了。如果他们回答“错”，他们就没有理由反驳与他们意见不一并声称真理并非相对于范式而言的人。并不是所有的哲学家都认为该论证对于相对主义来说完全致命，但它的确表明，放弃客观真理的概念说易行难。传统观点认为科学史仅仅是一种朝向真理的线性进步，库恩的确对这一观点提出了一些有力的反对意见，但是他提出的相对主义替代方案也存在着诸多问题。

库恩和科学的合理性

《科学革命的结构》一书行文非常激进。库恩处处给人以这样的印象：要以一种全新的观念取代关于科学领域理论变化的标准哲学观念。他的范式转换学说、不可通约性学说以及观察数据的理论负荷学说，似乎与实证主义者把科学看做一种理性、客观、累积的事业的观念格格不入。大多数库恩的早期读者有充分理由认为，他是在声称科学是一种完全与理性无关的活动，其特征是在常规时期教条地坚持一种范式，在革命时期突然“改宗”。

但是库恩自己对于这种解读并不高兴。在1970年出版的《科学革命的结构》第二版的后记以及后来的论著中，库恩在很大程度上缓和了他的激进论调——并且指责某些早期读者误解了他的意图。库恩声称，他的书并不是要怀疑科学的合理性，而是要提供一种关于科学事实上如何演变的更为实在、更符合历史的图景。由于无视科学史，实证主义者滑入了对科学活动的过分简单化甚至理想化的解释，而库恩的目的就在于进行纠正。他并不试图表明科学是非理性的，而是要提供一种对科学之合理性的更好解释。

一些评论者把库恩的后记仅看成一种转变——一种从原先立场的

退却，而不是对原先立场的澄清。这是否是一种公平的评价不是我们接下来要讨论的。但是后记的确揭示出一个重要方面。在对那些指责他将范式转换描绘为无关理性的人进行反驳时，库恩提出了一个著名的观点：科学领域的理论选择“没有算法”。这是什么意思呢？一种算法就是指一系列使我们能计算出关于特定问题的答案的规则。例如，乘法的算法就是一种把它运用到任何两个数字上就能得出乘积的一套规则。（当你在小学学习算术的时候，其实就是在学习加、减、乘、除的算法。）因此理论选择的算法就是指一系列的规则，当被运用到两个竞争的理论中时它们能告诉我们应该选择哪一理论。实际上大多数实证主义的科学哲学都依赖于这样一种算法的存在。实证主义者们似乎经常写道，只要给定一系列观察数据和两个竞争的理论，我们就能使用“科学方法的原则”去决定哪一种理论更优。这一思想隐含于实证主义者的如下信念：虽然发现是心理学的事，证明却是逻辑的事。

库恩坚持认为科学领域的理论选择不存在算法，这一点几乎肯定是正确的。还没有人曾成功发明这样一种算法。许多哲学家和科学家对于要在理论中寻求什么这一问题提出过貌似合理的意见——简单性、适用范围的广泛、与数据的契合，等等。但正如库恩所深知的，这些意见还远远达不到提出一种真正的算法。首先，理论之间可能会有些权衡：理论1可能比理论2更简单，但是理论2可能更符合观察数据。所以主观判断或科学常识在对两个竞争理论的裁定中常常要用到。从这一角度看，库恩关于新范式的采用涉及特定信念行为的观点似乎并不特别激进，同样，他所强调的，即在决定一种范式在科学共同体中的胜出几率时其倡导者的说服作用，也不是非常极端。

理论选择不存在算法这一论题支持了另一观点，即库恩对于范式转换的解释没有攻击科学的合理性。因为，我们可以把库恩解读成是在拒斥一种特定的合理性概念。事实上实证主义者认为，理论选择一定存在着一种算法规则，否则科学变迁就是非理性的。这绝不是一种疯狂的观点：许多理性行动的范例都涉及到规则，或者说算法。例如，如果你想知道某种商品是在英国还是在日本便宜，你就会运用一种算法将英镑换算成日元；任何其他寻求答案的方法都是非理性的。类似的，如果一位科学家正试图在两个竞争的理论间作出决定，人们

很容易认为唯一理性的方法是运用一种关于理论选择的算法。因此，如果已经表明没有这样一种算法规则（看来很可能如此），我们就面临两种选择。要么我们能得出科学变迁非理性的结论，要么就是实证主义者的合理性概念太苛求了。在后记中库恩表示，后一种选择是对他的著作的正确解读。他的书的寓意并不在于范式转换是非理性的，而是要表明，要理解范式转换，我们需要一种更为宽松的、非算法的合理性概念。

库恩的遗产

虽然库恩的思想存有争议，但是它们改变了科学哲学。这部分是因为库恩质疑了许多传统上被视为理所当然的假定，迫使哲学家们重新正视它们，部分是因为他引起了对传统科学哲学完全忽视的一系列问题的关注。库恩之后，认为哲学家们能够忽视科学史的观念越来越站不住脚，正如在发现和证明的语境间作出截然区分的观念日益站不住脚一样。当代科学哲学家比前库恩时期的前辈们远为关注科学的历史演变。即使是那些对库恩的激进观点持反对意见的人，也承认在这些方面库恩的影响是积极的。

库恩的另一个重要影响是使我们的关注聚焦在科学发生的社会情境中，这一点是传统科学哲学所忽视的。对于库恩来说科学本质上就是社会活动：一个通过遵从一种共有范式联结起来的科学共同体的存在是常规科学实践的先决条件。库恩还对在学校和大学里如何教授科学、年轻科学家们如何被吸纳到科学共同体中、科学成果如何发表等其他类似的“社会学”问题投入了大量关注。无怪乎库恩的思想在科学社会学家中间具有深刻影响。尤其是，库恩对科学社会学领域20世纪70年代始于英国、被称为“强纲领”的运动功不可没。

强纲领立基于如下思想：科学应该被视为作为科学实践之场所的社会的产物。强纲领的社会学家们认真地对待这一思想：他们认为科学家的信念大部分是由社会决定的。所以，（例如）要解释为什么一位科学家相信某一特定理论，他们会去引证该科学家所处的社会文化背景。他们坚称，科学家相信这一理论的个人原因从来都不是充分的

解释。强纲领借用了库恩的大量命题，包括数据的理论负荷、科学本质上是一种社会事业，以及理论选择没有算法。然而强纲领社会学家们比库恩更为激进，却没有库恩那样谨慎。他们公开否认客观真理和合理性的概念，认为这些概念在观念形态上可疑，并且对传统的科学哲学抱有极大的怀疑。这使得科学哲学家和科学社会学家之间产生了一些紧张，一直持续到今天。

说得更远点，库恩还对文化相对主义在人文社会科学中的兴起产生了影响。文化相对主义不是一种有着精确定义的学说，但其核心思想是不存在类似绝对真理的东西——真理总是相对于特定的文化而言的。我们可能认为西方科学揭示了关于世界的真理，但是文化相对主义者可能会说其他的文化和社会，例如土著美国人，拥有他们自己的真理。正如我们看到的，库恩确实信奉相对主义的观点。然而，在他对文化相对主义的影响方面事实上存在着一种反讽。文化相对主义者通常是非常反科学的。他们反对社会赋予科学的崇高地位，认为这是对其他具有同等价值的信念系统的歧视。但库恩本人是坚决支持科学的。与实证主义者一样，他认为现代科学是一种有着深远影响的智识成就。库恩的范式转换、常规科学和革命科学、不可通约性和理论负荷等学说并不是有意破坏或批判科学事业，而是要帮助我们更好地理解科学。

第六章

物理学、生物学和心理学中的哲学问题

迄今为止我们所探讨的问题——归纳、解释、实在论和科学变迁——都属于所谓的“一般科学哲学”。这些问题都是关注一般意义上的科学探究的本质，而不是特别地与（例如）化学或地质学相关的本质。然而，特定科学中也有许多有趣的哲学问题，这些问题属于我们所说的“特殊科学的哲学”。这些问题通常部分依赖于哲学沉思，部分依赖于经验事实，从而十分有趣。在本章中，我们要考察分别来自物理学、生物学和心理学的三个这类问题。

莱布尼兹VS.牛顿：关于绝对空间

我们的第一个主题是关于17世纪两个杰出科学家——莱布尼兹（1646——1716）和牛顿（1642——1727）之间就时空本质的争论。我们将主要关注空间问题，而时间问题也与此紧密相关。在其著名的《自然哲学原理》一书中，牛顿为一种被称为“绝对主义者”的空间观念进行了辩护。根据这种观点，空间拥有一种“绝对”存在，超越于各种物体的空间关系之上。牛顿把空间看做一个三维的容器，上帝在创造世界的时候把物质世界放在其中。这就意味着空间在有物体之前就已存在，正如在把食品放进食品盒之前该容器就已经存在一样。根据牛顿的看法，空间与食品盒之类的日常容器之间的区别仅在于，日常的容器显然尺寸有限，而空间却在每个方向上都无限延伸。

莱布尼兹强烈地反对这种绝对主义的空间观和牛顿哲学中的许多其他观点。他认为空间仅是由物体间的空间关系构成的集合。“上”“下”“左”“右”就是空间关系的个例——它们是物体相互之间具有的关系。这种“关系论者”的空间概念意味着，在有物体之前空间并不存在。莱布尼兹认为在上帝创造物质世界之时，空间才开始存在；空间并不是预先存在着并等待物体填充进去。所以把空间设想成

一个容器甚或任何种类的实体都不是有效的想法。可以通过一个类比来理解莱布尼兹的观点。一份合法的合同由两方——如一所房子的买方和卖方——之间的关系构成。如果其中一方去世，合同便终止。所以，说合同独立于买卖双方的关系而存在是不切实际的——合同就是这种关系。同样，空间也不是什么超越于物体间的空间关系而存在的東西。

牛顿引入绝对空间的概念主要是为了区别绝对运动和相对运动。相对运动是一个物体相对于另一物体的运动。就相对运动而言，问一个物体是否“真正”在运动是没有意义的——我们只能问它是不是相对于另一物体在运动。想象一下，两人沿着一条直道一前一后慢跑着，相对于站在路边的旁观者，这两个人明显处在运动中：他们正离得越来越远。但是这两个慢跑者相对于彼此却没有运动：只要他们保持同样的速度跑向同一方向，他们的相对位置就仍然不变。所以一个物体相对于一物可能处于运动之中，而相对于另一物却处于静止状态。

牛顿相信，绝对运动同相对运动一样也是存在的。常识支持这种观点。直观上，问一个物体是否“真正地”在运动确实是有意义的。想象处于相对运动中的两个物体——如一架空中的滑翔机和地面上的一位观察者。现在相对运动是对称的：正如滑翔机相对于地面上的观察者是运动的，地面上的观察者相对于滑翔机也是运动的。但是问以下问题是否确实有意义：观察者或滑翔机，或者两者，是否“真正地”在运动？如果确有意义，我们就需要绝对运动的概念。

绝对运动到底是什么？在牛顿看来，它是相对于绝对空间自身的物体运动。牛顿认为在任何时间，每个物体都在绝对空间中有一个特定的位置。如果一个物体从一个时刻到另一个时刻在绝对空间中改变了位置，该物体就处于绝对运动状态；反之，则处于绝对静止状态。所以为区分相对运动和绝对运动，我们需要把空间看做一个绝对的实体，超越于物体之间的关系。请注意，牛顿的推理依赖于一个重要的假设。他毫无疑问地假设所有运动都是相对于某个参照物的。相对运动是相对于其他物体的运动；绝对运动是相对于绝对空间自身的运动。所以在某种意义上，对于牛顿来说，即使绝对运动也是“相对

的”。实际上牛顿是在假设，处于运动状态，不论绝对运动还是相对运动，不可能是关于物体的“原初事实”；它只能是关于物体与其他事物间关系的事实。这里的其他事物可能是另一个物体，也可能是绝对空间。

莱布尼兹承认，在相对运动和绝对运动之间存在着区别，但是他反对把绝对运动解释为与绝对空间相关的运动。他认为绝对空间的概念是不严密的。对此，他作了大量论证，其中许多在本质上是神学的。从哲学的观点看，莱布尼兹最有趣的论证是，绝对空间与他所说的不可区分事物的同一性原则（PII）相矛盾。莱布尼兹认为这条原则毋庸置疑是正确的，所以他拒斥绝对空间的概念。

不可区分事物的同一性原则指的是，如果两个物体不可区分，它们就是同一的，即它们实际完全是同一个物体。说两个物体不可区分意味着什么呢？这意味着根本不能在这两者之间找到任何区别——两者具有完全相同的属性。所以如果该原则是真的，那么任何两个真正不同的对象必须至少在一个属性上不同——否则它们就是同一个而不是两个物体。不可区分事物的同一性原则在直观上非常具有说服力。找到两个不同的物体共同具有所有属性的例子当然不容易。甚至工厂里大批量制造的两个产品通常也会在许多方面不同，即便这些差别不能通过肉眼观察到。该原则总体上是否正确，是哲学家们仍在争论的复杂问题；答案部分取决于究竟什么能被算做“属性”，部分取决于量子物理学中的疑难问题。但是我们目前关注的是莱布尼兹对这条原则的应用。

莱布尼兹用了两个思想试验来揭示牛顿的绝对空间理论和不可区分事物的同一性原则之间的矛盾。他的论证策略是间接的：为了论证，他假设牛顿的理论正确，然后他力图证明这一假设会带来矛盾；矛盾不可能为真，所以莱布尼兹的结论是牛顿的理论必为假。回想一下牛顿的观点，他认为在时间上的任何时点，宇宙中的每一个物体在绝对空间中都有一个确定的位置。莱布尼兹要我们设想两个不同的宇宙，其中包含有彼此完全相同的物体。在宇宙1中，每个物体在绝对空间中都占据一个特定的位置。在宇宙2中，每个物体在绝对空间中

都被移到了一个不同的位置，（例如）向东移了两英里。没有任何方式可以区分这两个宇宙。因为正如牛顿自己所承认的，我们不能观察到绝对空间中物体的位置。我们所能观察到的只是物体相对于其他物体的位置，而这些位置没有变化——所有物体在移动的量上都相同。任何观察和实验都永远不能揭示出我们是生活在宇宙1还是宇宙2中。

第二个思想试验与第一个相类似。回想一下牛顿的理论，他认为一些物体在绝对空间中移动而另外一些物体处于静止状态。这就意味着在每一时刻，每个物体都有一个确定的绝对速度。[速度（velocity）是在一定方向上的速度（speed），所以一个物体的绝对速度是该物体在绝对空间中一定方向上的移动速度。绝对静止的物体绝对速度为零。]现在想象有两个不同的宇宙，它们之中有完全相同的物体。在宇宙1中，每个物体都有一个特定的绝对速度。在宇宙2中，每个物体的绝对速度都增加了一个固定的量，比如说（增量为）在一个规定的方向上每小时300公里。我们还是永远不能区分这两个宇宙。因为正如牛顿自己所承认的，我们不可能观察到一个物体相对于绝对空间的移动速度。我们只能观察到物体相对于其他物体来说移动的速度——而这些相对速度将保持不变，因为每个物体的速度都增加了完全相同的量。没有任何观察和实验能够揭示出我们是生活在宇宙1还是宇宙2。

在上述每个思想试验里，莱布尼兹都描绘了两个宇宙，用牛顿自己的理论永远无法区分开——它们完全不可分辨。但是根据不可区分事物的同一性原则，这就意味着这两个宇宙实际上是同一个。所以结果就是，牛顿的绝对空间理论是错误的。还可以用另外一种方式来看待这一点：牛顿的理论暗示，处于绝对空间中某一处的宇宙与移动到不同处的该宇宙之间有真正的差异。但是莱布尼兹指出，只要宇宙中每个物体位置移动的量相同，这种差异就完全不可觉察。如果在两个宇宙之间觉察不到任何差异，它们就是不可区分的，不可区分事物的同一性原则告诉我们，这两个宇宙实际上是同一个。所以牛顿理论的一个错误是：它在只有一个事物的时候认为有两个事物存在。绝对空间的概念因而与不可区分事物的同一性原则相冲突。莱布尼兹的第二

个思想试验逻辑与此相同。

实际上，莱布尼兹是在声称绝对空间是一个空概念，因为它不能在观察上作出区分。如果既不能觉察到绝对空间中物体的位置，也不能觉察到相对于绝对空间的物体速度，那又为什么要相信绝对空间？莱布尼兹在此诉诸一个非常合理的原则，即仅当不可观察的实体的存在会带来能够观察到的差异，我们才应该在科学中假定该实体存在。

但是牛顿认为他能够揭示绝对空间确实有可观察的效应。这就是他著名的“旋转桶”论证的要点所在。他让我们想象一个装满了水的桶，它由一根穿过位于其底部的一个孔洞的绳子悬挂着（见图12）。

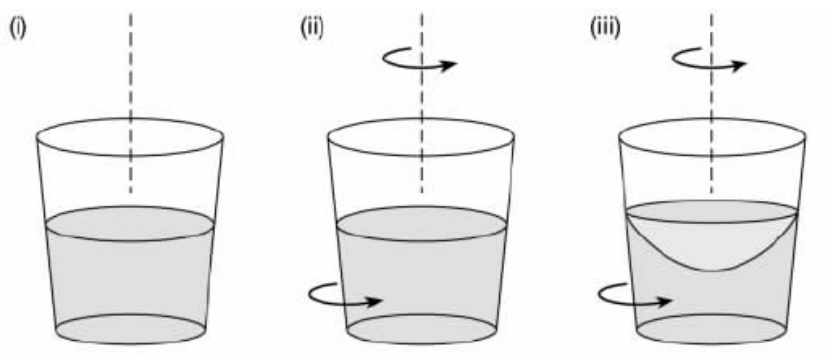


图12 牛顿的“旋转桶”试验。在步骤i，桶和水都静止；在步骤ii，桶相对于水在转；在步骤iii，桶和水协力地转动。

最初水相对于桶处于静止状态，然后绳子被搓动了许多次再放开。随着绳子的展开，桶开始旋转。起先，桶中的水保持静止，水面是平的；桶相对于水在旋转。但是稍后，桶把它的运动传递给水，水也开始随着桶协力旋转；桶与水相对于彼此又静止了。操作显示，之后水面如图所示在桶边处向上凸起。

是什么造成水面的隆起？牛顿问道。明显这与水的旋转有关。但旋转是运动的一种类型，而对牛顿来说，物体的运动总是相对于其他物体的。所以我们必然要问：水相对于什么在旋转？显然不是相对于桶，因为桶和水在协力旋转，因而它们之间相对静止。牛顿认为水是相对于绝对空间在旋转，并且这导致了水面的向上凸起。所以绝对空

间的确在事实上有可观察的效应。

你也许会认为牛顿的论证中有个明显的缺陷。就算水不是相对于桶在旋转，为什么就能得出一定是相对于绝对空间在旋转？水的旋转是相对于做这个实验的人，相对于地球的表面，以及相对于固定的星辰，是否其中的任何一个当然都有可能导致水面的隆起？牛顿对这一运动有个简单的回答。想象一个只包含该旋转的桶的宇宙。在这个宇宙中，我们不能用水是相对于其他物体在旋转来解释水面的隆起，因为不存在其他物体，并且与之前一样，水相对于桶是静止的。绝对空间是剩下的水的旋转唯一可以相对的东西。所以我们必须相信绝对空间，不然就不能解释为什么水面会隆起。

实际上，牛顿是在说，尽管一个物体在绝对空间中的位置和它相对于绝对空间的速度不能被觉察到，但说出一个物体相对于绝对空间何时在加速却的确可能。因为当一个物体旋转时，根据定义它就在加速，即使旋转的速率不变。这是因为在物理学上，加速度被定义成速度变化的比率，并且速度是一定方向上的速度。旋转的物体一直在改变着运动的方向，结果就是它们的速度不是不变的，因此它们在加速。隆起的水面恰恰就是所谓“惯性效应”——由加速运动产生的效应——的一个例子。另外一个例子是当飞机起飞时，你所获得的被推向椅背的感觉。牛顿坚信，惯性效应的唯一可能的解释是，经受那些效应的物体相对于绝对空间在加速。在一个只有加速物体的宇宙中，绝对空间是加速度唯一能够相对的。

牛顿的论证很有力，但不能说服人。因为如果旋转桶试验是在一个没有其他物体的宇宙中完成的，牛顿如何知道水面会向上隆起？牛顿想当然地假设，我们在这个世界中所发现的惯性效应在没有其他物体的世界中也会保持不变。这明显是个非常重要的假设，许多人已经质疑牛顿有何理由如此设想。所以，牛顿的假设不能证明绝对空间的存在。相反，它为莱布尼兹的辩护者平息了来自外界的一种挑战，即要求他们提出惯性效应之外的替代解释。

莱布尼兹也面临着不借助绝对空间来解释绝对运动和相对运动之

间区别的挑战。在这个问题上，莱布尼兹撰文称，“当实体变化的直接原因在实体本身时”，该实体就在真正地或绝对地运动。回想一下滑翔机和地面上的观察者的例子，相对于彼此，两者都在运动。为了确定哪个在“真正地”运动，莱布尼兹会说我们需要确定变化（即相对运动）的直接原因是在滑翔机、观察者还是这两者。这种关于如何区别绝对运动和相对运动的提议，避免了一切对绝对空间的参照，但是却很不清晰。莱布尼兹从未严格地解释过在一个物体中“变化的直接原因”是什么意思。但是也许他的意图是要拒斥牛顿的假设，即一个物体的运动，不管是相对运动还是绝对运动，都只能是关于该物体与其他物体间关系的一个事实。

令人感兴趣的是，关于绝对和相对的争论并没有消逝。牛顿关于空间的论述与他的物理学有密切的关系，而莱布尼兹的观点是对牛顿观点的直接回应。所以也许有人会认为17世纪以来的物理学的发展，到目前应该已经解决了这一问题。但是这却没有发生。尽管人们曾经普遍认为，爱因斯坦的相对论已经作出了偏向于莱布尼兹的论断，但是近些年来这种观点日益遭到批判。源于牛顿和莱布尼兹之间的争论在300多年后变得更为激烈。

生物学分类的问题

分类，或者说把正在研究的对象归到一般的种类中，在每门科学中都起到作用。地理学家按形成方式把岩石分为火成岩、沉积岩以及变质岩。经济学家按公平程度将税制分为比例税制、累进税制及累退税制。分类的主要作用是传达信息。如果化学家告诉你某物是金属，那就告诉你很多关于它的可能性状。分类提出了一些有趣的哲学问题。这些问题大部分源于这一事实，即任何给定的对象集合原则上都可以按很多不同的方式来划分类别。化学家根据物质的原子数目来划分物质，产生了元素周期表。但是他们同样也能按照物质的颜色、气味或密度来划分物质的类别。我们该如何在这些可能的分类方式中作出选择？存在一种“正确的”分类方式吗？或者是否所有的分类方案最终都是任意的？这些问题在生物分类或分类学中显得特别紧要，正是

我们在此要关注的。

生物学家传统上用林奈系统来划分植物和有机生物，这一系统是以18世纪瑞典博物学家卡尔·林奈（1707——1778）来命名的（见图13）。林奈系统的基本元素对许多人来说简单而熟悉。首先，个体的有机生物属于一个种，然后每个物种属于一个属，每个属又属于一个科，每个科属于一个目，每个目属于一个纲，每个纲属于一个门，而每个门又属于一个界。多种中间等级，如亚种、亚科和总科也被加以识别。种是基本的分类单元，属、科、目等等被视做“高级分类单元”。一个物种的标准拉丁名指示了该物种所归入的属，仅此而已。例如，你和我都属于智人，这是人属中唯一存活的物种。人属中其他两个物种是直立人和能人，这两个种现在都已经灭绝了。人属又属于人科，人科又属于类人猿总科，类人猿总科又属于灵长目，灵长目又属于哺乳动物纲，哺乳动物纲又属于脊索动物门，脊索动物门属于动物界。

应该注意，林奈划分有机生物的方法是层级式的：众多种处于单个属中，众多属又处于单个科中，众多科又处于单个目中，以此类推。所以当我们向上推移时，会发现每个层上的分类单元越来越少。在底部差不多有数百万物种，但是到了顶部仅有五个界：动物、植物、真菌、细菌和原生物（海藻、海草等）。并非科学中的每个分类系统都是等级式的。化学中的周期表就是非等级式分类的一个例子。不同的化学元素并不是像林奈系统中种的划分方式，被安置在越来越具有总括性的分组中。我们必须面对的一个重要问题是，生物学分类为什么应该是层级式的。

林奈系统在过去几百年中一直很好地满足了博物学家们的需要，并且一直被延用至今。在某些方面这令人惊讶，因为在这段时期内生物学理论已经发生了很大改变。现代生物学的奠基石是达尔文的进化论，这一理论认为当代的物种源自远祖物种；这种理论与古老的、圣经所启示的观点相冲突，后者认为每一物种都是被上帝独立创造出来的。达尔文的《物种起源》一书于1859年出版，但是直到20世纪中叶，生物学家才开始发问进化论是否应该影响有机体分类的方式。直

到20世纪70年代，两个对立的分类学派才出现，这两个学派为该问题提供了竞争性的解答。按照分支分类学派的观点，生物学分类应该力图反映物种间的进化关系，所以进化史的知识对于作出好的分类是不可或缺的。但根据表现型分类学派的观点，情况却不是这样：分类学能够而且应该完全独立于进化方面的考虑因素。第三个派别被称做进化分类学派，他们力图把前两者的观点结合起来。

CAROLI LINNÆI
Naturæ Curiosorum *Dioscoridis Secundi*
SYSTEMA
NATURÆ

IN QVO
NATURÆ REGNA TRIA,
SECUNDUM.
CLASSES, ORDINES, GENERA, SPECIES,
SYSTEMATICE PROPONUNTUR.



Editio Secunda, Auctior.

STOCKHOLMIÆ
Apud GOTTFR. KIESEWETTER.
1740.

图13 林奈的名著《自然系统》，该书介绍了他对植物、动物和矿物质的分类。

为了理解分支分类学派和表现型分类学派之间的争论，我们必须把生物学分类的问题一分为二。第一个问题是如何把有机体划归到种中去，这被称做“物种问题”。这个问题远没有得到解决，但是在实际中生物学家通常能够就如何划定物种的界限达成一致，尽管也有一些很难划界的情况。一般而言，如果有机体相互之间能够杂交繁殖，生物学家就把这些有机体归为同一种，反之，就把它们归为不同种。第二个问题是把一组物种归入到更高级的分类单元中去，这显然预设第一个问题已经有所了解方案。正如所发生的那样，分支分类学派和表现型分类学派虽然通常在物种问题上不能达成一致，但是他们之间的争论主要集中在更高级的分类单元上。所以此刻，我们先忽略物种问题——假设有有机体已经以一种令人满意的方式被归入所属的种当中去了。问题是：下一步该怎么办？我们要使用什么原则来把这些种划分到更高级的分类单元中去？

为了突出这一问题，我们先来思考下面的例子。人类、黑猩猩、大猩猩、倭黑猩猩、猩猩和长臂猿通常被一起归入类人猿总科。但是狒狒又不算做类人猿，为什么会这样呢？把人类、黑猩猩和大猩猩等放在一组，而又不把狒狒放在该组中，理由是什么呢？表现型分类学派的答案是，前一组都共有很多狒狒所没有的特征，例如没有尾巴。按照这种观点，分类学的编组应该基于相似性——应该把在重要方面相互类似的物种放在一起，排除不相类似的物种。直观上，这是一种合理的观点。因为它与分类的目的在于传达信息的观念是完全吻合的。如果分类学的分组基于相似性，知道一个特定的有机体属于哪个组就会告诉你很多关于它的可能特征。如果被告知一个给定的有机体属于类人猿总科，你将会知道它没有尾巴。而且，被传统分类学认可的许多分组似乎确实基于相似性。举个明显的例子，植物都具有动物所没有的很多特征，所以从表现型分类学派的观点看，把所有植物放在一个界而把所有动物放在另一界是很合理的。

然而，分支分类学派坚称，分类不该考虑相似性。真正需要的是物种间的进化关系——我们所知的种系发生关系。分支分类学派同意狒狒应处于包括了人类、黑猩猩和大猩猩等的类群之外，但是如是判定的理由与物种间的相似和差异无关。真正原因在于，类人猿总科物

种之间比它们与狒狒之间关联得更为密切。确切说来，这是什么意思呢？它意味着所有类人猿总科物种都有一个共同的祖先，这一祖先却不是狒狒的。需要注意的是，这并不是说类人猿总科物种和狒狒根本没有过共同的祖先。相反，如果在进化的时间上你能够追溯得足够久远，任何两个物种都有一个共同的祖先——地球上的所有生命被认定为有唯一的起源。关键之处在于，类人猿物种与狒狒的共同祖先也是许多其他物种，如各种各样的猕猴种的祖先。所以分支分类学派声称，包括了类人猿总科物种和狒狒的任何分类学类群必须也包括这些其他的物种。任何分类学类群都不能够仅仅包括类人猿物种和狒狒。

分支分类学派的核心观点是，所有的分类群，不管是属、科、总科还是其他，都必须是单系的。单系类群包括一个祖先物种和所有它的后代，但是不包括其他任何物种。单系类群大小各不一样。在一极是所有曾经存在过的物种形成一个单源类群，假定地球上的生命只有一次起源。在另一极是只有两个物种的单系类群——如果它们是一个共同的祖先仅有的后代。只包括类人猿总科物种和狒狒在内的类群不是单系的，因为正如我们所看到的，类人猿总科物种和狒狒的共同祖先也是猕猴的祖先。所以按照分支分类学派的观点，它就不是一个真正的分类群。不管类群的成员有多么简单，只要该类群不是单系的，它就不允许出现在分支分类学的分类中。因为分支分类学派认为，与“自然”的单系类群相比，这种分组完全是人为的。

单系的概念通过图形很容易理解。且看下图（图14）——通常称为进化树，该图表示了六个同期的物种（A——F）间的种系发生关系。如果我们在时间上回溯得足够久远，这六个物种都有一个共同的祖先，但是一些物种比其他物种间联系得更为紧密。物种E和F有一个非常近的共同祖先——它们的分支在相当近的未来相交过。相反，物种A与其余的后代在很久之前就分道扬镳了。现在来看{D、E、F}这一组。它是一个单系类群，因为它包含且只包含了所有只属于一个（未命名的）祖先物种的后代，在节点“X”，这一物种分为两枝。{C、D、E、F}组同样也是一个单系类群，{B、C、D、E、F}组也是一样。但{B、C、D、F}组却不是单系类群。原因在于，这四个物种的共同祖先也是物种E的祖先。图中所有单系类群都是环状的；任何

其他的物种类群都不是单系的。

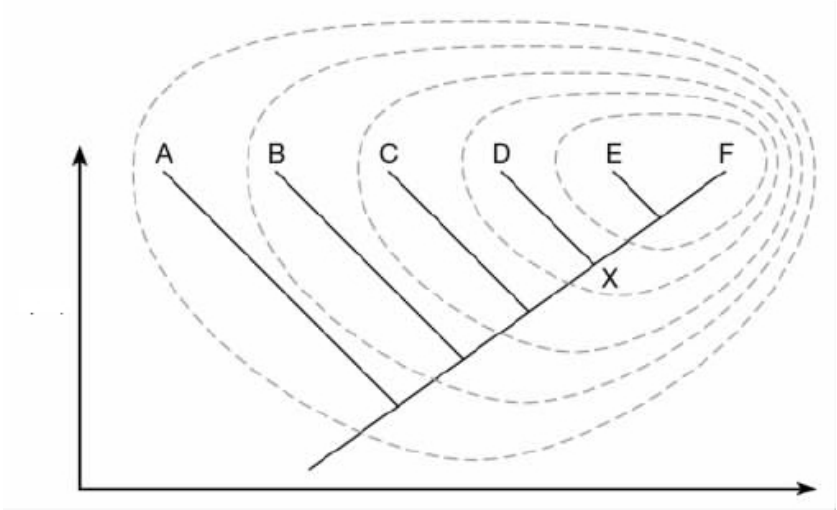


图14 表示六个同期物种间的种系发生关系的进化树。

分支分类学派与表现型分类学派间的争论绝不纯粹是理论上的——有很多他们互有分歧的实际案例。一个著名的例子是关于爬虫纲或者爬行动物的。传统的林奈分类学认为蜥蜴和鳄鱼属于爬虫纲，但把鸟排除在爬虫纲之外而归入一个单独的鸟纲中。表现型分类学派赞成这一传统分类，因为鸟有其独特的、不同于蜥蜴、鳄鱼和其他爬行动物的身体结构和生理机能。但是分支分类学派主张爬虫纲根本不是一个真正的分类群，因为它不是单系的。如上图进化树（图15）所示，蜥蜴和鳄鱼的共同祖先也是鸟的祖先；所以把蜥蜴和鳄鱼放在一个把鸟排除在外的类群中违背了单系性要求。分支分类学派因此建议放弃传统的分类习惯：生物学家根本不应该谈论爬虫纲，它是一个人造的而非自然的类群。这是一个非常极端的建议，即使那些赞同分支分类学精神的生物学家，通常都不愿意放弃被博物学家们很好地使用了几个世纪的传统分类范畴。

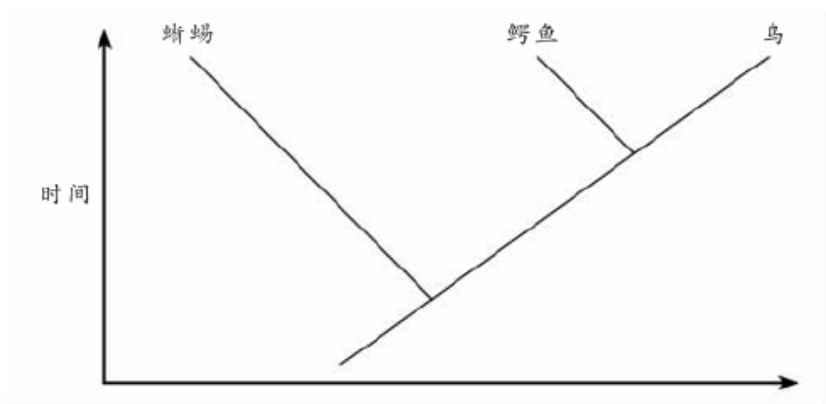


图15 表示蜥蜴、鳄鱼和鸟之间的种系发生关系的进化树。

分支分类学派坚持认为，自己的分类方法是“客观的”而表现型分类学派的方法不是。这一指责当然有正确之处。因为表现型分类学派把物种间的相似性作为分类的基础，而对相似性的判断总会部分地含有主观成分。任何两个物种在一些方面都有相似之处，而在另一些方面不相似。例如，两个昆虫物种可能在身体结构上非常相似，但在摄食习惯上非常不同。那么，为了判断相似性，我们该选择哪些“方面”呢？表现型分类学派希望通过定义一种“整体相似性”的标准来避免这一问题，这种标准将考虑一个物种的所有特征，这样就有可能建立起完全客观的分类。尽管这一想法听起来很好，但是它却不可行，主要是因为没有明显的计算特征的方法。当今很多人认为“整体相似性”的观念在哲学上是可疑的。表现型的分类确实存在，并用在了实践中，但是它们并非完全客观。对相似性的不同判断导致了不同的表现型分类，没有明显的方法可用来在它们之间进行选择。

分支分类学派也面临着一系列它自己的问题。其中最严重的问题是，为了按照分支分类学的原则建立一个分类，我们就需要在设法分类的物种间弄清种系发生的关系，而这是非常困难的。仅通过观察这些物种显然不能弄清这些关系——它们只能通过推理得出。现在已经提出了多种推导种系发生关系的方法，但是它们还不十分完善。实际上，随着分子遗传学提出越来越多的证据，物种间种系发生关系的设

想很快被推翻了。所以真正把分支分类学的思想变成实践是不容易的。在分类系统中只承认物种的单系类群当然省事，但是如果不知道一个给定的类群是否是单系的，这种方法用途就很有限。实质上，进化分类构建了关于物种间种系发生关系的假设，因而本来就是推测性的。表现型分类学派反对性地认为分类不应该在这方面有理论负荷。他们认为分类系统应该先于而非决定于对进化历史的推测。

尽管将分支分类学付诸实践存在着困难，并且分支分类学派在实际中常常建议对传统分类范畴进行相当根本性地修正，还是有越来越多的生物学家正转向这种分支分类学的观点。这主要是因为，分支分类学排除了表现型和其他分类法所具有的模糊性——它的分类原则尽管很难付诸实施，却非常清晰。并且，关于这一观点，即物种的单系类群是“自然的单元”而其他类群却不是，有一些非常直观的东西。此外，分支分类学还为生物学分类为什么应该是有层次的提供了真正的理由。如上面图15所示，单系类群总是处在彼此的内部，如果严格遵循单系性要求，分类的结果就自然而然有层次。立足于相似性的分类方式也会引出层次性的分类，但表现型分类学家对于为什么生物学分类应该有层次却没有提供类似的解释。非常惊人的是，博物学家几百年前就已开始对有机生物进行层级式分类，但是如此分类的真正原因直到最近才弄清楚。

意识是模块化的吗？

心理学的一个主要工作是理解人类如何执行他们的认知任务。“认知任务”并不仅仅指解纵横字谜之类的事情，也指安全地过马路、理解他人所说的话、辨认别人的面容以及在商店里核对找零之类的普通任务。不能否认，人类非常擅长于其中的许多任务——如此擅长以至于我们通常做得很快，几乎不伴随有意识的思考。为了认识这一点有多么不寻常，让我们来考虑一个事实，即不管付出多大的努力和代价，机器人从来都没有被设计成哪怕只有一点点像人类在真实生活情境中那样行动。没有机器人能够像人类普通的一员那样机敏地解纵横字谜，或者参与一个对话。不知为何，人类能够最轻松地完成复

杂的认知任务。我们所知的认知心理学，其主要解释目标就在于设法理解这是如何可能的。

我们所关注的焦点是在认知心理学家中由来已久且不曾间断的一个争论，它所涉及的是人类意识的建构。一种观点认为，人类意识是个“万能解题器”。这意味着意识中有一套通用的解题技巧，或“通用智能”，意识把它们运用于无限多的认知任务上。所以不管人们是在数弹子，决定去哪家饭馆吃饭，还是在努力学一门外语，所使用的都是同一套认知能力——这些认知任务代表了人类通用智能的不同应用。与此相对的另一观点则认为，人类意识中包含大量专门的子系统或模块，每一种都是被设计用来执行非常有限的一类任务而不能执行其他任务（见图16）。这被称做意识的模块性假说。例如，人们普遍相信有一个特殊的语言习得模块，这一观点源自语言学家诺姆·乔姆斯基。乔姆斯基认为，儿童并不是通过听取成人的谈话后用他们的“通用智能”来找出所说语言的规则；而是在人类儿童中有一种独特的、自行运转的“语言习得机制”，它唯一的功能是，在适当刺激的情形下，让他或她学会语言。乔姆斯基为此论断提供了一系列给人深刻印象的证据——例如，甚至那些只有很低的“通用智能”的人通常也能通过学习把语言说得非常好。

模块性假说的一些最有说服力的证据来自于对脑损伤病人的研究，这种研究也被称为“缺陷研究”。如果人类心灵是万能解题器，我们就能预知，脑损伤会大致同等地影响所有认知能力。现实却并非如此。相反，脑损伤通常削弱某些认知能力而不伤及其他认知能力。例如，被称为“韦尼克区”的脑部的伤害会使得病人不能理解言语，尽管他们仍然能够说出流畅的、符合语法的句子。这就强烈地表明，句子的生成和理解有独立的模块——这样就能解释为什么丧失了后一种能力并不必然引起前一种能力的丧失。另外一些脑损伤的病人失去了长期记忆（遗忘症），但是短期记忆以及说话和理解能力丝毫没有受损。这似乎再次支持了模块性观点而反驳了把意识看成万能解题器的观点。

这种神经心理学上的证据尽管很有说服力，却没有一劳永逸地解

决模块性的问题。一方面，这种证据比较稀少——显然不能只是为了了解认知能力受影响的情况而随意损坏人脑。另一方面，正如在科学中通常存在的，关于数据应该如何解释存在着严重的分歧。一些人认为，所观察到的脑损伤病人的认知障碍模式并不意味着意识是模块性的。他们声称，即使意识是万能解题器，即不是模块性的，脑损伤不同程度地影响不同的认知能力仍然是可能的。所以他们主张不能仅从缺陷研究来“轻率判断”意识的结构，这种研究最多只能提供有瑕疵的证据。

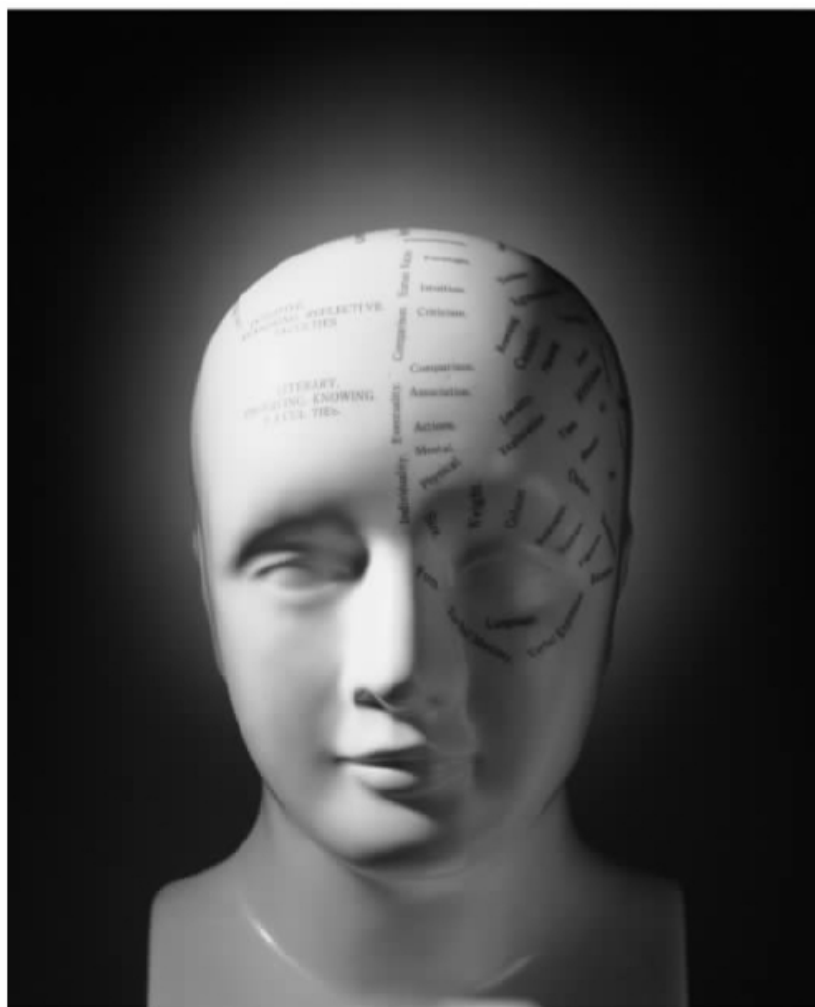


图16 一种假设性的模块化意识示意图。

最近许多对模块性的关注要归功于杰里·福多尔，一位有影响力的美国哲学家和心理学家。福多尔于1983年出版了《意识的模块性》一书，该书既有对模块究竟为何物的非常清晰的论述，也有对哪些认知能力是模块化的、哪些不是的有趣假设。福多尔认为大脑模块有大量突出的特征，下面是其中最重要的三个特征：（i）它们是领域化的；（ii）它们的运行是强制性的，（iii）它们是信息分隔的。非模块化的认知系统不具有其中任何一个特征。福多尔接着主张，人类意识虽非全部但却部分是模块化的：有些认知任务我们用专门的模块来解决，有些任务我们用“通用智能”来解决。

说一个认知系统是领域化的，就是说它是专门化的：它负责一组有限的、精确划定的任务。乔姆斯基所假定的“语言习得机制”就是领域化系统的一个很好的例子。这种机制的唯一功能就是使儿童学会语言——它并不帮儿童学会下棋、数数或者做其他任何事。所以这种机制完全忽略非语言性的输入。说一个认知系统是强制性的，就是说我们不能选择是否让该系统运作。语言的感知是一个很好的例子。如果你听到一句用你所通晓的语言说出的句子，你就不得不把它听成是说出了一句。如果有人要你把该句听成“纯粹的噪音”，不论如何努力，你都无法做到。福多尔指出，并非所有认知过程在这方面都是强制性的。思维明显就不是这样。如果有人让你回想生命中最恐惧的时刻，或者让你想象中了彩票后最想做的事，你明显能够照做。所以思维和语言感知在这方面非常不同。

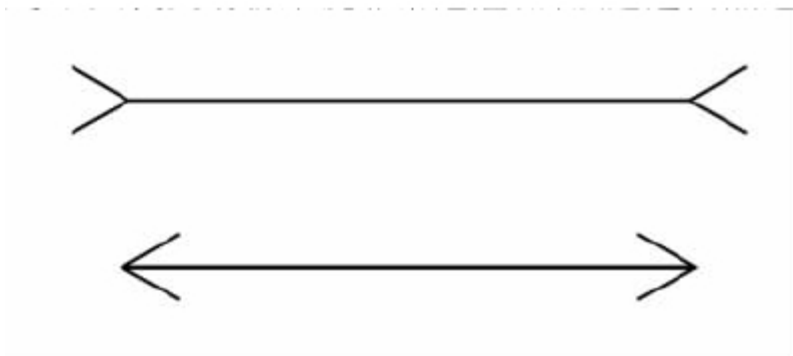


图17 米勒-利耶尔错觉。两条横线在长度上是相等的，但是上面的那条看起来更长。

信息分隔，即心理模块的第三个也是最重要的特征，又是怎样的呢？有个例子能最好地解释这一概念。观察一下图17中的两条线。

上面的那条线在多数人看来要比底下的那条长一点。但实际上这是一种视觉上的错觉，称做米勒-利耶尔错觉。实际上这两条线一样长。对于为什么上面那条线看起来更长，有着多种解释，这些解释并不是我们在此要关注的。这里的关键在于：即使知道它是一种视觉幻觉，这两条线看起来仍然不一样长。在福多尔看来，这一简单的事实对于理解意识结构有着重要的启发。它表明，关于两条线不一样长的信息已被存储在认知意识的一块区域中，这块区域是我们的感知机制所不能达到的。这就意味着我们的感知机制是信息分隔的——它们不能获得我们拥有的所有信息。如果视觉感知不是以这种方式被信息分隔，而是能够使用我们存储在意识中的所有信息，那么只要被告知这两条线实际上一样长，这种错觉就会消失。

信息分隔的另外一个可能的例子来自人类恐惧症的现象。拿恐蛇症，或者说对蛇的恐惧的例子来说，这种恐惧症在人类中非常普遍，在许多其他的灵长类动物中亦然。这容易理解，因为蛇对于灵长类动物来说非常危险，所以通过自然选择，就很容易进化出对蛇的本能恐惧。但是不管对我们为什么这么怕蛇如何进行解释，关键之处仍在于下面这一点：即使你知道特定的一种蛇没有危险性，例如已经知道它的毒腺已被除去，你仍然很可能害怕这条蛇，而且不愿意触摸它。当然，这种恐惧症通常能通过训练来克服，但那是另外一回事。这里相关的要点是，该蛇不危险的信息不能进入你意识的这一部分，该部分在你看到蛇时会引起害怕的反应。这说明，每个人身上可能都有与生俱来的、信息分隔式的“恐蛇”模块。

你也许想知道为什么意识的模块性问题在根本上是一个哲学问题。意识是否是模块化的，这是否真的只是个经验事实的问题，尽管不容易回答？实际上这种说法不是很正确。模块性争论在一个方面是哲学性的，该方面关系到我们该怎么看待认知任务和认知模块。赞成

模块性的人认为意识包含有执行不同认知任务的特定模块；反对模块性的人否定这一点。但是我们如何判定两个认知任务是同一类还是不同类呢？脸部识别是单一的认知任务还是由两个不同的认知任务构成的：识别男性的脸和识别女性的脸？做长除法和乘法是不同的认知任务，还是都是更一般的算术运算任务的一部分？这类问题是概念上的，或者说是哲学上的，而不是直接经验上的，它们对于模块性争论可能非常重要。假设模块性的一位反对者提出了一些实验性证据，表明我们仅使用同一套认知能力来执行许多不同类型的认知任务。她的反对者可能会接受这些实验性数据，但是同时声称，相关认知任务都是同一类型的，因此这些数据完全与模块性相符合。所以尽管乍看起来不然，意识的模块化争论还是深陷在哲学争论中。

最热衷地赞成模块性的人相信意识完全由模块构成，但是这种观点并不被广泛接受。福多尔本人也认为，感知和语言很可能是模块化的，但思想和推理几乎肯定不是。为什么不是？假设你正参加陪审团，在决定是宣告有罪还是无罪裁决。你将怎样处理这一任务？你会考虑的一个重要的问题是，被告的陈述在逻辑上是否一致——是否没有矛盾？你可能问自己，现有的证据是否刚好与被告的罪行相符，或者是否很强烈地支持了罪行的成立。显然你在此所用的推理技巧——检查逻辑一致性和评估证据——是通用的技巧；它们不是专门设计出来用于陪审团的。你在许多领域都使用这些技巧。所以你在仔细考虑被告的罪行时所运用的认知能力不是领域化的。同样它们的运用也不是强制性的——你必须有意识地思考被告是否有罪，并且能够在任何你想要停止的时刻，例如在午休时间，停止这种思考。最重要的是，这里同样也没有信息分隔。你的任务是全面考虑，决定被告是否有罪，所以你也许必须运用所拥有的任何背景信息，只要你认为相关。例如，如果被告在审问之下紧张痉挛，并且你相信紧张的痉挛总是有罪的一种标志，你就可能会利用这一信念来作出裁决。所以这里没有信息的储存，它是你用来作出裁决的认知机制所不能通达的（尽管法官可能会提醒你忽视某些事情）。简言之，这里不存在决定一名被告是否有罪的模块。你是用“通用智能”解决这一认知问题的。

福多尔的命题，即意识尽管不是全部但部分是模块化的，这样看

来便十分合理。但是确切说来有多少模块、这些模块具体负责什么，在当前的研究状况下还是无法回答。福多尔本人对认知心理学解释人类意识运作方式的的可能性非常悲观。他坚信，只有对模块化的系统才能进行科学地研究——非模块化系统因并非信息分隔而更难以做出模型。所以在福多尔看来，认知心理学家最好的研究策略是关注感知和语言，而不管思维和推理。但是福多尔思想的这个方面颇具争议。并非所有心理学家在意识的哪些部分是模块化的、哪些不是的问题上都同意他的观点，也并非所有心理学家都赞同，只有模块化的系统能够被科学地研究。

第七章

科学和科学批评者

由于显而易见的原因，许多人理所当然地认为科学是好的。毕竟，科学给我们带来了电力、安全的饮用水、盘尼西林、避孕方法、空中旅行，等等等等——所有的这些毫无疑问都已经使人类获益。但是除了这些对人类幸福的重要贡献之外，科学也受到了批评。有些人认为，社会以牺牲文化艺术为代价在科学上投入了过多的金钱；另一些人认为，科学赋予了我们在不拥有的情形下反而会过得更好的技术能力，诸如制造大规模杀伤性武器的能力（见图18）。某些女权主义者则认为科学是令人讨厌的，因为它内在地具有男子主义的偏见；那些具有宗教信仰的人经常感到科学威胁着他们的信仰；人类学家谴责西方科学的自负，理由是它漫不经心地认为自己凌驾于全世界各地本土文化的知识和信仰之上。这绝没有穷尽科学所遭受的所有批评，然而在本章中我们只关注三种具有特殊哲学意义的批评。

科学主义

当今时代，“科学”和“科学的”这两个词已经获得了空前的威望。如果有人指责你行为“不科学”，他们几乎肯定是在批评你。科学的行为是明智、理性并且值得赞扬的；不科学的行为是愚蠢、非理性并且应该被鄙视的。很难去知晓为什么“科学的”这个标签获得了这些内涵，它有可能与科学在现代社会中所取得的崇高地位有关系。社会视科学家为专家，在重要的问题上请教他们，并且他们的绝大多数观点被毫无疑问地接受下来。当然，每一个人都意识到科学家有时也会犯错——例如，20世纪90年代英国政府的科学顾问宣称“疯牛病”不会威胁人类，恰恰悲剧性地被证明是错误的。但是这种偶然的失误并不会动摇公众对于科学的信念，也不会削弱科学家们所获得的尊重。至少在西方，科学家被看成是与过去的宗教领袖一样：凡夫俗子无法获得

的专门知识的拥有者。

“科学主义”是一个带有贬义的标签，被一些哲学家用来描述他们眼中的科学崇拜——在许多知识领域发现的对于科学过于尊敬的态度。科学主义的反对者们认为，科学并不是知识探索的唯一有效形式，也不是通往知识的独一无二的优先通道。他们经常强调他们并不是反对科学本身，他们反对的是在现代社会中科学，尤其是自然科学所拥有的特权地位，以及科学方法必然能够适用于每一个学科的梦想。所以他们的目的不是攻击科学而是摆正它的位置——表明科学仅是同等事物中的一种，并且把其他学科从可能凌驾于它们之上的科学专制中解放出来。



图18 如果没有科学的能力我们会过得更好：一次原子弹爆炸产生的有毒蘑菇云。

科学主义显然是一种相当模糊的说法，并且由于这一术语事实上已被滥用，几乎任何人都不承认会相信它。尽管如此，同科学崇拜类似的情形却是知识领域的一个真实情况。这并不必然是一件坏事——也许科学就应该受到崇拜。但是它确实是一个真实的现象。经常被谴责为科学崇拜的一个领域是当代英美哲学（科学哲学仅是其一个分支）。在传统的意义上，尽管与数学和科学有紧密的历史联系，哲学仍被认为是人文学科，并且具有很好的理由。因为哲学所探讨的问题包括知识、道德、理性、人类幸福等等的本质，它们中任何一个看

起来都不能用科学的方法去解决。科学的任何一个分支都不会告诉我们应该如何生活、知识是什么或人类的幸福包含着什么；这些都是经典的哲学问题。

尽管明显不可能通过科学回答哲学的问题，相当多的当代哲学家却坚信科学是获得知识的唯一正当途径。他们认为，不能用科学方式解决的问题根本不是真正的问题。这种观点经常和最近去世的维拉德·范·奥曼·奎因联系在一起，他可能是美国20世纪最重要的哲学家。这种观点的根据在于一个名为“自然主义”的学说，该学说强调我们人类是自然界的主要部分，而不是如人们以前所认为的那样与其相分离。既然科学研究的是整个自然界，它是否必然有能力揭示出关于人类状况的全部真理，不会把任何东西留待哲学去揭示？这种观点的拥护者有时补充说，科学毫无疑问不断进步，然而哲学却好像连续数个世纪讨论同一些问题。在这种观念下，并不存在明显属于哲学的知识，所有的知识都是科学知识。至于哲学独一无二的角色，就是“澄清科学概念”——清理好（工具）以便科学家能够继续进行研究。

意料之中，许多哲学家反对使他们的学科臣服于科学；这是反对科学主义的主要来源之一。他们认为，哲学探究揭示的真理是科学无法企及的。哲学问题不能通过科学的方式来解决，这无异于表明：科学不是获得真理的唯一途径。这种观点的支持者承认，在不提出与科学教给我们的东西相矛盾的观点的意义上，哲学应该努力同科学保持一致。并且他们承认，科学应该受到极其尊重的对待。他们所反对的是科学帝国主义——认为科学有能力回答所有的关于人类及其在自然中所处位置的重要问题。这种观点的倡导者通常也把自己看做自然主义者。他们通常不认为人类在某种程度上处于自然秩序之外，因而不是科学研究的对象。他们认为我们仅仅是另外一种生物种类，我们的身体最终都是由物理微粒构成的，正如宇宙中的一切。但是他们否认这意味着科学方法适合解释每一个人们感兴趣的问题。

围绕着自然科学与社会科学的关系，产生了一个类似的争论。正如哲学家有时抱怨他们学科中的“科学崇拜”那样，社会科学家有时也抱怨自己学科中的“自然科学崇拜”。毫无疑问自然科学——物理学、

化学、生物学等——比社会科学——经济学、社会学、人类学等——发展得更为成熟。许多人对于这种状况迷惑不解。如果说是因为自然科学家比社会科学家更聪明，这几乎是不可能的。一个可能的答案是，自然科学的方法优于社会科学的方法。如果这种回答是正确的，社会科学为了赶上自然科学所需要做的就将是模仿自然科学的方法。在某种程度上，这种情况确实已经发生了。在社会科学中越来越多地使用数学，也许在某种程度上是这种观点的一个结果。当伽利略开始运用数学语言来描述运动时，物理学产生了一个巨大的飞跃；因此，人们很容易认为，只要能找到对社会科学的主题进行“数学化”的类似方法，社会科学领域就能实现类似的飞跃。

但是，一些社会科学强烈拒绝这种主张，即他们应该以这种方式仰望自然科学，正如某些哲学家强烈地拒绝仰望作为一个整体的科学。他们认为，自然科学的方法并不必然适用于研究社会现象。例如，在天文学上有用的同一种技术方法为什么对于研究社会具有同等的用处？持这种观点的那些人否认自然科学研究的日趋成熟可以归功于他们采用的独特探究方法，因此看不到任何理由应该把那些方法延伸到社会科学领域。他们经常指出，社会科学比自然科学年轻，社会现象的复杂本质使得成功的社会科学研究难以实现。

关于自然科学和社会科学地位等同的争议以及科学主义的争议都不容易解决。部分是因为，“科学方法”或者“自然科学方法”的确切内容远不够清晰——这一点被争论的双方经常忽略。如果我们想知道科学的方法是否可以应用于每一个学科，或者说它们是否有能力回答每一个重要的问题，我们显然需要知道那些方法确切是什么。但是正如我们在前面章节所看到的，这远远不如看上去那样简单。我们当然知道科学探究的一些主要特征：归纳、实验验证、观察、理论建构、最佳解释推论，等等。但是这一清单并没有为“科学方法”提供一个精确的定义。这样一个定义是否能够被提出，也并不清楚。科学发展日新月异，设想存在着一种被所有科学学科一直使用的固定不变的“科学方法”，这远非理所当然。但是这种设想既包含在科学是获得知识的一条正确路径的观点中，也包含在相反的观点之中，即有些问题不能通过科学方法来解答。这就表明，至少在某种程度上，关于科学主义

的争论可能在前提上就错了。

科学和宗教

科学和宗教之间的紧张由来已久，留下了大量纪录。也许最著名的案例要算伽利略和天主教的冲突。1633年宗教裁判所强迫伽利略公开放弃哥白尼观点，并且判罚他在佛罗伦萨软禁中度过余生。天主教拒绝接受哥白尼的学说，当然是因为它与圣经相抵触。当代，在美国科学和宗教最显著的冲突是达尔文主义者和神创论者之间的激烈争论，这正是本节所要关注的。

达尔文进化论受到神学上的反对并不是什么新鲜的事。1859年发表之时，《物种起源》就立即受到了来自英国教会人士的批判。原因很明显：达尔文的理论认为所有现存的物种，包括人类，都是从共同的祖先经过一个漫长的时间演变而来的。这种理论显然与圣经《创世记》矛盾，圣经上说上帝用六天的时间创造了所有的生物。所以抉择看起来是赤裸裸的：要么相信达尔文，要么相信圣经，但是不能二者都相信。尽管如此，许多忠于达尔文学派的人士已经找到方法来调和他们的基督教信仰和他们对于进化论的信念——其中包括许多杰出的生物学家。一个途径是，干脆不要对于冲突思考太多。另一个在理智上更为诚实的途径是，指出圣经不应该在字面上解释——它应该被看做是寓言性的或者象征性的。因为毕竟，达尔文的理论与上帝的存在以及基督教的其他许多教义具有相当的兼容性。达尔文主义排除的仅仅是圣经创世故事的表面事实。因此一种适当缩减的基督教教义就可与达尔文主义的相容。

但是，在美国，特别是南部诸州，许多福音教派的新教徒一直不愿改变宗教信仰来适应科学发现。他们坚持认为圣经的创世解释正确无误，达尔文的进化论是完全错误的。这种观点被称为“神创论”，美国约有40%的成年人接受，远远大于英国和欧洲大陆的比例。上帝创世说具有强大的政治力量，并且令科学家们非常沮丧的是，它对于美国中小学的生物学教学产生了重要影响。20世纪20年代著名的“猴子审判”一案中，一位田纳西州的学校教师由于向学生教授进化论被判

违反了州法。（这一法律最终在1967年被联邦最高法院所推翻。）部分由于猴子审判，进化论的课程完全从美国高中的生物学科目中被取消了数十年。美国的几代成年人都是在对达尔文一无所知的情况下长大的。

20世纪60年代，情况发生了改变，神创论者与达尔文主义者之间又起争执，并且引发了被称为“神创科学”的运动。神创论者想要中学生完全按照《创世记》中所讲的那样学习圣经的神创故事。但是美国宪法禁止在公立学校里教授宗教知识。神创科学的概念正是为了绕过这一点。它的发明者认为，圣经中创世的解释为地球上的生命提供了一个比达尔文进化论更科学的解释。所以教授圣经的创世说并不违反宪法的禁令，因为它是作为科学而不是宗教进行讲授的！在整个南方腹地，产生了在生物学课堂上讲授神创科学的要求，这些要求常能受到关注。1981年阿肯色州通过了一个法律，要求生物学老师给予神创科学和进化论“等同的授课时间”，其他的州也相继效仿。尽管阿肯色州的这一法律在1982年被一位联邦法官判定为违宪，但是一直到今天给予“等同授课时间”的呼声仍然可以听到。它经常被称为一个公平的妥协——面对两套矛盾的信仰，还能有什么比给予每一个信仰等同的时间更公平的呢？民意调查显示，绝大多数的美国成年人都赞同：他们希望神创科学在公立学校中与进化论同样得到讲授。

但是，实际上所有的职业生物学家都把神创科学看做是一个借口——一种在科学的伪装下推进宗教信仰的不诚实且不正确的企图，最终会带来极其有害的教育后果。为了与这种反对意见抗衡，神创论的科学家们已经付出巨大努力来削弱达尔文主义。他们认为达尔文主义的证据非常苍白，所以达尔文主义不是已成立的事实，而仅仅是一个理论。另外，他们还关注到了达尔文学派内部之间的各种分歧，对于个别生物学家的一些不谨慎言论进行挑剔，以显示对于进化论的不同意见在科学上是可敬的。他们得出的结论是，既然达尔文主义“仅是一个理论”，学生就应该接触到其他的不同理论——诸如上帝六天创世的神创论。

在某种程度上，神创论者指出达尔文主义“仅仅是一个理论”而非

被证明的事实是完全正确的。如我们在第二章所了解的，在严格意义上，证明一个科学理论正确是永远不可能的，因为从数据到理论的推论总是非演绎性的。但这只是一个普遍性的观点——它和进化论本身毫无关系。出于同样的原因，我们可以认为地球围绕太阳旋转、水是由H₂O组成的或者没有支撑的物体将会掉落等也“仅仅是一个理论”，因此这些理论的对立观点学生都应该能接触到。但是神创论科学家并不这么认为。他们怀疑的不是整体意义上的科学，而是特殊意义上的进化论。所以他们的立场要站得住脚，就不能简单地诉诸数据资料并不保证达尔文理论的正确性这种观点。因为每一个科学理论都是如此，事实上大多数常识信念也是。

客观地说，神创论科学家们的确提供了关于进化论的独特观点。他们最偏爱的一个观点是，化石记录非常不完全，特别是关于推想的智人祖先的。这一指责中有一些正确的成分。进化论者们很长时间都困惑于化石记录上的代际差距。一个一直以来的困惑是：为什么只有那么少的“过渡型化石”——两个物种之间中介的生物化石。如果按照达尔文理论的断言，较晚的物种由较以前的物种进化而来，我们就一定可以期待过渡化石非常普遍吗？神创论者利用这种困惑来表明，达尔文的理论恰恰是错误的。但是神创论者的论证并没有说服力，尽管在理解化石记录的问题上确实存在困难。因为化石并不是唯一的或者不是主要的进化论证据来源，神创论者如果读过《物种起源》，就会了解这一点。比较解剖学科是另外一个重要的证据来源，如胚胎学、生物地理学和遗传学。例如，来看一个事实：人类和黑猩猩有98%的DNA是相同的。如果进化论是正确的，这种以及成千上万种类似的事实就会变得非常有意义，并且由此成为支持进化论的极好证据。当然，神创论科学家也可以解释这样的事实。他们可以声称：上帝出于他自己的原因，决定使人类和黑猩猩在基因上相似。然而，给出这种“解释”的可能性的确正好指出了——一个事实：达尔文的理论在逻辑上并非必然能由数据推出的。正如我们已经了解的，每一种科学理论都面临着这样的问题。神创论者仅仅强调了普遍的方法论观点，即数据总是能够通过多种方式得到解释。这一观点是正确的，但是并没有表明什么是与达尔文主义特别相关的。

尽管神创论科学家的观点普遍没有根据，但是神创论者/达尔文主义者之间的争议确实提出了关于科学教育的重要问题。在世俗的教育体系中应该如何处理科学和信仰之间的冲突？应该由谁来决定中学科学课堂的内容？纳税人对于靠税收支持的学校所教授的内容有发言权吗？不想让孩子接授进化论或者其他科学内容的父母应该遭到国家的否认吗？诸如此类的公共政策事务通常很少得到讨论，但是达尔文主义者和神创论者之间的冲突却把它们推到了聚光灯之下。

科学是价值无涉的吗？

几乎每个人都会同意，科学知识有时被用在了不道德的目的上——例如用于制造核武器、生物武器和化学武器。但是这些例子并不表明科学知识本身在伦理道德上应该遭到反对。不道德的是知识的使用。事实上，很多哲学家会说关于科学或科学知识本身是道德还是非道德的讨论是没有意义的。科学所涉及的是事实，而事实本身是没有伦理意义的。有对错之分以及道德和不道德差别的是我们对这些事实的所作所为。以这种观点来看，科学本质上是价值无涉的活动——科学的任务仅在于提供关于世界的信息。社会愿意用这种信息来做什么，是另一回事。

并非所有哲学家都承认科学在价值问题上是中立的，也不承认这种主张所依据的事实和价值二分法。一些哲学家声称价值中立的理想是不可能达到的——科学探究总是渗透了价值判断。（这与第四章中所讨论的所有观察都负荷了理论的观点相类似。实际上，这两个观点通常是关联在一起的。）反驳价值无涉科学之可能性的一个观点来自这样一个明显的事实，即科学家必须选择研究什么——不能同时研究所有事物。所以必须判断可能研究的不同对象间的相对重要性，在弱的意义上说，这就是价值判断。另外一个反驳观点源于诸君现在应该已经熟知的一个事实，即任何一组数据原则上都可以通过一种以上的方式来解释。这样，科学家的理论选择就绝不会单由数据来决定。一些哲学家用这一点来表明，价值是不可避免地包含在理论选择中的，因此科学不可能是价值无涉的。第三个反驳观点是，科学知识不能如

价值中立所要求的那样与它的预期应用脱离开来。以此观点来看，把科学家描绘成不考虑研究的实际应用而无私地为了研究而研究是很天真的。当今的许多科学研究都是由私营企业资助，这些私营企业明显拥有既得的商业利益——这一事实为该观点提供了一些证据。

这些观点虽然有趣，却都有些抽象——它们试图表明科学在原则上不可能价值无涉，却没有指出价值介入科学的实际案例。但是，对价值负荷的个案指责也已经出现。其中一个例子与被称为人类社会生物学的学科相关，该学科在20世纪70年代和80年代产生了大量的争论。人类社会生物学试图把达尔文理论的原理应用到人类行为上。这种方案乍一看来非常合理。因为人类只是动物的一个物种，并且生物学家承认达尔文理论能够解释大量的动物行为。例如，对于为什么老鼠在看到猫时通常会逃走，达尔文主义就有很清楚的解释。过去，不逃走的老鼠比逃走的老鼠往往留下更少的后代，因为它们被猫吃了；假设这种行为是基于基因的，并因而从上代传到下代，许多代以后这种逃跑行为就会遍及该种群。这就解释了为什么现在的老鼠要避免猫。这种解释就是所谓的“达尔文主义的”或“适应主义的”解释。

人类社会生物学家（以下简称“社会生物学家”）坚信，人类的许多行为特征都可以给出适应主义的解释。他们最喜欢的一个例子是乱伦回避。乱伦——或者同一家庭成员间的性关系——在几乎每个人类社会中都被视为禁忌，并且在多数社会中都要受到法律和道德的制裁。这一事实非常令人惊讶，因为整个人类社会中有相关性的风俗习惯极为不同。为什么要禁止乱伦？社会生物学家作了以下解释：通过乱伦关系生出的孩子通常有严重的基因缺陷。所以在过去，那些乱伦的人比不乱伦的人往往留下更少的能够存活下来的后代。假设乱伦回避行为是基于基因的，并因而从上代传到下代，那么许多代以后这种回避行为就会遍及人类。这就解释了为什么在现今的人类社会中极少能发现乱伦现象。

很容易理解，许多人对这种解释感到不安。因为，社会生物学家实际上在说我们回避乱伦是在基因上就被先天决定了的。这有悖于我们的常识观点，即回避乱伦是因为我们被告知这是错误的，也就是说

我们的行为具有文化上而非生物学上的解释。回避乱伦实际上属于少有争议的例子之一。社会生物学家作出适应主义解释的其他行为包括强奸、侵犯行为、仇外和男性乱交。在每个例子中，他们都采用了相同的论证：从事这种行为的个体繁殖能力超过不从事这种行为的个体，该行为是基于基因的，所以它就从上代传到了下代。当然，并非所有人都是有侵犯性的、仇外的或者是进行过强奸的。但是这并不表明社会生物学家是错的。因为他们的论证仅要求这些行为有基因成分，即存在着某种或某些这样的基因，它们能提高基因携带者从事这些行为的概率。这比说行为完全由基因决定（这种说法几乎肯定是错的）措辞要弱得多。换言之，社会生物学的描述是要解释，为什么人类之中有侵犯性、仇外性和强奸别人的倾向——尽管这些倾向很少表现出来。所以侵犯、恐外和强奸（谢天谢地）非常少见这一事实，本身并不证明社会生物学家是错的。

社会生物学遭到了来自众多领域学者的强烈批判。其中一些是严格科学意义上的。批判指出社会生物学的假设极难检验，因而应被视做有趣的猜测，而不是确定的真理。然而其他批判反对得更为根本，认为整个社会生物学的研究纲领在思想意识上都令人怀疑。他们把它看做是试图为通常由男性作出的反社会行为辩护或开脱。例如，通过论证强奸有基因成分，社会生物学家意指强奸是“自然的”，因而强奸者对自己的行为并不真正负有责任——他们只是服从了基因冲动。社会生物学家似乎在说：“如果强奸行为责任在于基因，我们又怎能谴责强奸者呢？”仇外和男性乱交的社会生物学解释被看做是同样有害的。他们似乎在暗示，种族歧视和婚姻不忠之类被多数人视为不良的现象，是自然的和不可避免的——是基因遗传的产物。简言之，批评者指责社会生物学是负荷了价值的科学，并且它负荷的价值非常成问题。或许不足为奇的是，这些批评者中有许多女权主义者和社会科学家。

对于这种指责的一个可能的回应是坚持事实与价值的区分。以强奸为例，按推测来看，或者有一种使男人倾向于强奸的、通过自然选择而扩散开来的基因，或者没有这样一种基因。这是一个纯科学事实的问题，尽管是个不易解答的问题。然而事实是一回事，价值又是另

外一回事。即使存在这样一种基因，它也并不能使强奸可被原谅或可被接受。它同样不会使强奸者他们的行为少负责任，因为没有人认为这种基因能真正地迫使男性去强奸。至多，这种基因会预先使男人倾向于强奸，但是天生的倾向性能够通过文化的教化来克服，并且每个人都被教导强奸是错的。这同样可应用到仇外、侵犯行为和乱交上。即使这些行为的社会生物学解释是正确的，它对于我们管理社会或者任何其他政治或伦理事务也没有意义。伦理学不能从科学推导出来。所以关于社会生物学，没有什么在思想意识上要受质疑。与所有科学一样，它仅仅试图告诉我们关于世界的事实。有时事实令人不安，但我们必须学会接受。

如果这种回应是正确的，它就意味着我们应该严格区分对于社会生物学的“科学的”反驳与“思想意识上的”反驳。尽管这听起来合理，但是有一点却没有提及：社会生物学的倡导者在政治上倾向于右翼，而它的批评者往往是政治上的左翼分子。对于这一归纳，有很多例外，尤其是前者，但是几乎没有人会否认这一总的倾向。如果社会生物学只不过是事实的一种没有偏见的探究，这种倾向又作何解释？为什么在政治观点和对社会生物学的看法之间应有任何的关联？这是一个非常棘手的问题。因为尽管一些社会生物学家或许具有掩藏的政治关怀，并且其批判者具有属于自己的相对立的政治主张，但是这种关联甚至延伸到了那些用明显的科学术语争论问题的人那里。这表明，尽管没有证明，“思想意识上的”与“科学的”问题也许不那么容易彻底分开。所以，社会生物学是否价值无涉的问题要比原来所想象的复杂。

总而言之，像科学这样在现代社会中充当着关键角色并且耗费了如此多公共财政的事业，必然会受到来自多种渠道的批判。这也是一种好事，因为不加批判地接受科学家所说和所做的每件事将是既危险又武断的。可以有把握地预言，21世纪的科学，通过它的技术应用将会比过去在更大程度上影响日常生活。所以“科学是个好东西吗？”这个问题将仍会变得更为紧迫。哲学上的反思也许不会就此问题得出一个最终的、明确的答案，但是它有助于分离出关键的要点，并且促进对它们进行合理的、平和的讨论。

索引

A

absolute motion 绝对运动

absolute space 绝对空间

absolute velocity 绝对速度

Adams , J.亚当斯

algorithm for theory-choice 理论选择的算法

anti-realism 反实在论

approximate truth 近似真理

Aristotle 亚里士多德

B

biological classification 生物学分类, see taxonomy 参见分类学

Boyle , R.玻意耳

Brown , R.布朗

Brownian motion 布朗运动

C

causality 因果性

Chomsky , N.乔姆斯基

cladism 分支分类论

cladistics 分支分类学 , see cladism 参见分支分类论

cladogram 进化树

cloud chamber 云室

cognitive psychology 认知心理学

cognitive science 认知科学

consciousness 意识

Copernican astronomy 哥白尼天文学

Copernicus , N.哥白尼

creation science 神创论科学

creationism 神创论

Crick , F.克里克

D

Darwin , C.达尔文

Deduction 演绎

deductive inference 演绎推论 , see deduction 参见演绎

deductive reasoning 演绎推理 , see deduction 参见演绎

deficit studies 缺陷研究

Dennett , D.丹尼特

Descartes , R.笛卡尔

discovery , context of 发现的语境

domain-specificity 领域化

E

Eddington , A.爱丁顿

Einstein , A.爱因斯坦

empirical success of theories 理论的经验性成功

empiricism 经验论

evolution , theory of 进化论

experiment 实验、试验

explanandum 被解释项

explanans 解释项

explanation , causality-based accounts of 对解释基于因果性的描述

explanation , covering-law model of 覆盖律解释模型

explanation , scientific 科学解释

explanation-seeking why questions 寻求解释的原因类问题

F

fact/value distinction 事实与价值的区分

falsifiability 可证伪性

flagpole problem 旗杆问题, see symmetry, problem of 参见对称问题

Fodor, J. 福多尔

free-fall, Galileo's law of 伽利略的自由落体定律

Fresnel, A. 菲涅耳

Freud, S. 弗洛伊德

Freudian psychoanalysis 弗洛伊德精神分析

G

Galileo, G. 伽利略

Gassendi, P. 伽桑狄

gravity, Newton's law of 牛顿的万有引力定律, see universal gravitation 参见万有引力 principle of 的原理

H

Harman, G. 哈曼

Hempel, C. 亨普尔

history of science 科学史

holism 整体论

Hooke, R. 胡克

Human Genome Project 人类基因组计划

Hume , D.休谟

Hume's problem 休谟问题

Huygens , C.惠更斯

I

Idealism 观念论

identity of indiscernibles , principle of (PII) 不可区分事物的同一性原则 (PII)

incest avoidance 乱伦回避

incommensurability 不可通约性

induction 归纳

induction , problem of 归纳问题 , see Hume's problem 参见休谟问题

inductive inference归纳推论 , see induction 参见归纳

inductive reasoning归纳推理 , see induction 参见归纳

inertial effects 惯性效应

inference to the best explanation (IBE) 最佳解释推论

information encapsulation 信息分隔

instrumentalism 工具论 , see antirealism 参见反实在论

irrelevance , problem of 不相关性问题

J

justification , context of 证明的语境

K

Kekule , A.凯库勒

Kelper's laws of planetary motion 开普勒行星运动定律

Kepler , J.开普勒

Keynes , J.M.凯恩斯

kinetic theory of matter 分子运动论

Kuhn , T.库恩

L

Laudan , L.劳丹

laws of nature 自然律

Leibniz , G.莱布尼兹

Leverrier , U.勒威耶

Linnaeus , C.林奈

Linnean system 林奈系统

logical positivism 逻辑实证主义

M

M arx , K.马克思

M arx's theory of history 马克思的历史理论

M axwell , G.马克斯韦尔

mechanical philosophy 机械论哲学

mechanics 力学

M endelian genetics 孟德尔遗传学

M etaphysics 形而上学

modularity of mind 意识的模块性

module 模块

monophyletic group 单系类群

monophyly 单系性

M uller-Lyer illusion 米勒-利耶尔错觉

multiple realization 多重实现

N

‘no miracles’argument “无奇迹”说

natural selection 自然选择

naturalism 自然主义

Newton , I.牛顿

Newtonian physics 牛顿物理学

normal science 常规科学

O

objectivity 客观性

observable/unobservable distinction 可观察与不可观察的区分

observation versus detection 观察VS.检测

observation 观察

observation , theory-ladenness of 观察的理论负荷 , seedata ,
theoryladenness of 参见数据的理论负荷

origin of life 生命起源

P

paradigm shifts 范式转换

paradigm 范式

particle detector 粒子检测器

particle theory of light 光的微粒说

Pheneticists 表现型分类学派

Phlogiston 燃素

phylogenetic relations 种系发生关系

phylogeny 种系发生 , see phylogenetic relations 参见种系发生
关系

Popper , K.波普尔

Prediction 预测

Probability 概率

pseudo-science 伪科学

Ptolemaic astronomy 托勒密天文学

Ptolemy 托勒密

Q

quantum mechanics 量子力学

Quine , W.V.O. 奎因

R

Ramsey , F. 拉姆齐

rationality 合理性

realism , scientific 科学实在论

reasoning , scientific 科学推理

reduction 还原

relative motion 相对运动

relativism 相对主义

relativism , cultural 文化相对主义

relativity , theory of 相对论

revolutions , scientific 科学革命

rotating bucket experiment 旋转桶试验

S

Schlick , M. 石里克

science and religion 科学和宗教

scientism 科学主义

simplicity 简单性

social science 社会科学

sociobiology 社会生物学

sociology of science 科学社会学

species problem 物种问题

Strawson , P. 斯特劳森

strong programme 强纲领

symmetry , problem of 对称问题

T

taxonomy 分类学

theoretical identifications 理论上的同一

theory-ladenness of data 数据的理论负荷

U

underdetermination of theory by data 数据对理论的不充分论证

uniformity of nature 自然的齐一性

universal gravitation , principle of 万有引力原理

unobservable entities 不可观察的实体

V

vague concepts 模糊概念

van Fraassen , B. 范·弗拉森

W

Watson , J. 沃森

wave theory of light 光的波动理论

Wernicke's area 韦尼克区

Wittgenstein , L. 维特根斯坦

A Very Short Introduction

牛津通识读本

科学革命 The Scientific Revolution

[美国] 劳伦斯·普林西比 / 著

张卜天 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

科学革命/ (美) 普林西比 (Principe , L.) 著 , 张卜天译.——南京 : 译林出版社 , 2013.12

(牛津通识读本)

书名原文 : The Scientific Revolution : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-4518-5

I. ① 科... II. ① 普... ② 张... III. ① 自然科学史-世界 IV. ① N091

中国版本图书馆CIP数据核字 (2013) 第242898号

Copyright © Lawrence M.Principe 2011

The Scientific Revolution was originally published in English in 2011.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong

SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd.

著作权合同登记号图字 : 10-2012-531号

书 名 科学革命

作 者 [美国] 劳伦斯·普林西比

译 者 张卜天

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2011

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年12月第1版 2013年12月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-4518-5

目录

[序言](#)

[致谢](#)

[引言](#)

[第一章 新世界和旧世界](#)

[第二章 关联的世界](#)

[第三章 月上世界](#)

[第四章 月下世界](#)

[第五章 小宇宙和生命世界](#)

[第六章 科学世界的建立](#)

[尾声](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

吴国盛

自柯瓦雷创造“科学革命”这个概念以概括16、17世纪欧洲思想所发生的激进变革以来，它成了科学史家们最热切关注的中心话题。围绕这个话题，70年来产生了多种不同的编史纲领、数以百计的专门著作和几代优秀的科学史家。事实上，正是这个主题培育并造就了科学史学科的独特范式。我们或许可以说，时至今日，一个不深入了解“科学革命”的科学史家，不是一个合格的科学史家；一个科学史的入门初学者，最好是先读关于“科学革命”的著作。

然而，“科学革命”主题已经严重发散，正像本书作者在引言中所说：“如果问10位科学史家科学革命的实质、时间段和影响是什么，你可能会得到15种回答。”甚至，像夏平这样的科学史家根本否认存在什么“科学革命”。在这种众说纷纭、莫衷一是的情况下，对专业科学史家来说，应该去比较各家的观点和论据，去研究关于科学革命的种种编史学；而对初学者来说，则需要一本权威性的综合著作，总结各方观点的合理之处，讲述一个主题鲜明的历史故事。所幸的是，本书就是这样的著作。

作者劳伦斯·普林西比（Lawrence Principe）是约翰斯·霍普金斯大学科学技术史系和化学系双聘讲席教授，1983年毕业于特拉华大学，获化学和文科双学士学位，1988年获印第安纳大学有机化学博士学位，同年进入约翰斯·霍普金斯大学化学系任教，1996年获约翰斯·霍普金斯大学科学史博士学位。他的主要研究方向是近代早期化学史，特别是炼金术与化学的关系史。普林西比不仅是一位优秀的职业科学史家，而且还是一位杰出的教师，很擅长用简明通俗的语言条理分明地讲述历史。他曾获得卡内基基金会、邓普顿基金会以及约翰斯·霍普金斯大学多次颁发的教学大奖。美国教学公司（The Teaching Company）从上世纪90年代开始组织全美名师录制“名课”（The Great Courses），其中的“从古代到1700年的科学史”（History of

Science : Antiquity to 1700) 即由普林西比讲授。

按照天界、地界、生命界、人工界的顺序，本书既讨论了天文学——力学——物理学这个科学革命叙事的传统线索，也讨论了占星术——炼金术——赫尔墨斯主义等化学论的叙事线索，还把解剖学——医学——植物和动物博物学也纳入科学革命的范畴中。这种种线索的并存并没有损害全书鲜明的主题。作者把科学革命时期（大约从1500——1700年）通过错综复杂的连续渐变造成的最大断裂总结为，一个处处关联的、充满意义的、隐含神圣设计和无声隐喻的世界被彻底瓦解，具有宽广视野和多面经验的自然哲学家，被专业化、分科化的技术科学家所取代。革命之前的“关联宇宙论”一直或多或少地存在于革命的全过程中，它可以帮助我们理解为什么开普勒、玻意耳、牛顿等人始终坚持认识自然就是认识上帝，自然哲学是神学的分支，宗教才是研究自然的原动力；为什么牛顿会热衷于研究炼金术和圣经年代学，并且相信摩西等古代哲人早就知道万有引力定律；为什么第谷在天堡里同时进行天文观测和炼金术（他称之为“地界天文学”）的工作。甚至机械自然观的出现，也应该从“关联宇宙论”与人类日益增加的技术能力的共同背景下加以理解。

以寥寥数万字的篇幅，把近几十年发掘出来的如此之多的线索组织起来，并且提炼出鲜明的科学革命形象，这是本书的最大长处和特色。我相信，多年来深受实证主义及辉格式科学史影响的中国读者，读读本书，会有眼前一亮的感觉。

致谢

感谢一些朋友和同事阅读了本书的全部或部分内容并且提出了批评，还有人与我讨论了如何才能把科学革命压缩成如此简洁的形式，特别是帕特里克·J.博纳、H.弗洛里斯·科恩、K.D.孔茨、玛格丽特·J.奥斯勒、吉安娜·波马塔、玛丽亚·波图翁多、迈克尔·尚克和詹姆斯·弗尔克尔。还要感谢为本书提供图片的人，他们是：化学遗产基金会的詹姆斯·弗尔克尔；约翰斯·霍普金斯大学谢里登图书馆特藏部的厄尔·黑文斯及其同事们；康奈尔大学克罗赫图书馆珍本手稿特藏部的大卫·W.科森及其同事们。

尤其怀念与我的同事和朋友玛吉·奥斯勒^[1]的多次交谈。我们边喝单一麦芽苏格兰威士忌，边讨论如何编写近代早期科学史。她的过早离世使世界变得更加贫乏和无趣。谨以此书纪念她。

【注释】

[1] 即玛格丽特·J.奥斯勒。——译注

引言

1664年底，天空中出现了一颗明亮的彗星。西班牙人最先注意到了它，但接下来几周，这颗彗星变得越来越大、越来越亮，全欧洲都把目光投向了这一天象奇观。在意大利、法国、德国、英格兰、荷兰等地，甚至是欧洲在美洲和亚洲新近占领的殖民地和偏远地区，观测者们都在追踪和记录这颗彗星的运动和变化。一些人做了认真测量，争论着彗星的大小和距离以及在天空中的轨道是直还是曲。一些人用肉眼观察它，另一些人则用刚刚问世60年左右的望远镜之类的仪器进行观测。一些人试图预言它对地球、天气、空气质量、人的健康、人类事务和国家命运的影响。一些人视之为检验新天文学思想的良机，另一些人则视之为神的预兆（不论好坏）。印刷的小册子层出不穷，新的自然现象类期刊杂志刊登了论文和争论，人们在宫廷和学院、咖啡馆和小酒馆讨论它，相距遥远的观察者频繁通信，交换着丰富的思想和数据，编织出超越政治和信仰的交流网络。全欧洲都在注视着这一自然奇观，力图理解它并从中受益。

1664至1665年的这颗彗星仅仅是一个例子，表明17世纪的欧洲人不仅交流密切，而且密切关注他们周围的自然界并与之互动。透过不断改进的望远镜，他们看到了广袤的新世界——意想不到的木星卫星、土星光环和无数新的恒星。透过同样新近发明的显微镜，他们看到了蜜蜂螫针的精细结构、放大到狗的尺寸的跳蚤，发现醋、血液、水和精液中居然还存在着从未想到的“微动物”。利用解剖刀，他们揭示出植物、动物和人的内部运作方式；借助火，他们把自然物分解成化学组分，将已知物质结合成新物质；依靠船舶，他们驶向新的陆地，带回关于新的植物、动物、矿物和民族的新奇样本和报告。他们设计出新体系来解释和组织世界，复兴古代体系，就彼此的优势展开无休止的争论。他们寻找隐藏在世界背后的原因、意义和寓意，追溯上帝的创造与维持之手的踪迹，试图借助新技术和隐秘的古代知识来控制、改进和开发他们所遭遇的世界。

科学革命——大约从1500年到1700年——是科学史上讨论最多的、最重要的时期。如果问10位科学史家科学革命的实质、时间段和影响是什么，你可能会得到15种回答。一些人把科学革命看成与中世纪世界的截然断裂，正是在科学革命时期，我们所有人（至少是欧洲人）变成了“现代的”。在这种观点看来，16、17世纪的确是革命性的。另一些人则试图把科学革命变成一个无效的事件，仅仅将其视为回顾历史时所产生的一种幻觉。不过，如今更多谨慎的学者认识到，虽然中世纪与科学革命之间存在着许多重要的连续性，但这并不能否认16、17世纪以令人震惊的重要方式利用和改造了中世纪的遗产。事实上，“科学革命”（现在更多被称为“近代早期”）兼具连续与变化的特征。这一时期就自然界发问的人明显增多，他们设计了新的途径对这些问题给出了大量新的回答。本书描述了近代早期思想家对周围世界的设想、研究、发现以及这一切对他们的意义，讨论了他们如何为近代科学的知识和方法奠定了基础，如何努力解决至今仍然困扰我们的问题，如何精心打造了充满美和希望的丰富世界，这样的世界我们常常忘记如何去观察。

第一章

新世界和旧世界

近代早期的成就奠基于中世纪建立思想和制度。近代早期的人试图回答的许多问题都是在中世纪提出的，而用于回答它们的许多方法也源自中世纪的研究者。然而，近代早期的学者却乐于诋毁中世纪，宣称自己的工作全新的，尽管他们保留和依赖的东西至少与抛弃或因时修改的东西同样多。从中世纪到近代早期的特定变化并非在整个欧洲同时发生，不论这些变化是思想的、技术的、社会的还是政治的。相比于英格兰这样的欧洲边缘地区，医学、工程、文学、艺术、经济和民事等明显的“现代”产物早已在意大利完全确立。同样，不同学科在不同时间出现了不同速度的发展。大约1500年到1700年这一时期——不论如何称呼它——是一幅观念和潮流的织锦，一个充斥着相互竞争的体系和概念的喧闹市场，一个涵盖了一切思想实践领域的忙碌的实验室。这一时期不断出现的文本表明了其作者对自己所处时代的异常兴奋。单凭一个标签、一本书、一位学者和一代人不可能理解它的全貌。为了理解这一时期及其重要性，我们需要近距离考察当时究竟发生了什么以及原因如何。

理解科学革命首先要知道它在中世纪和文艺复兴时期的背景。特别是在15世纪，欧洲社会发生了重大变化，欧洲的眼界无论在字面意义上还是比喻意义上都大为拓宽。四个关键事件或运动从根本上重新塑造了16、17世纪的人所生活的世界：人文主义的兴起、活字印刷术的发明、地理大发现和基督教改革。虽然不是严格意义上的科学发展，但这些变化为这一时期的思想家重新塑造了世界。

文艺复兴及其世纪起源

“意大利文艺复兴”一词常使我们想起桑德罗·波提切利、皮耶罗·德拉·弗朗切斯卡、列奥纳多·达·芬奇、安吉利科等名人完成的艺术和建

筑杰作。但文艺复兴远不只是美术的繁荣。文学、诗歌、科学、工程、民事、神学、医学及其他领域也得到了蓬勃发展。我们不应低估15世纪意大利文艺复兴时期的辉煌及其对历史和现代文化的重要性。但也应该记住，这并非公元5世纪罗马帝国陷落、古典文明灭亡之后欧洲文化的第一次重要繁荣。至少有两次更早的“复兴”或“重生”。

第一次是加洛林文艺复兴，发生在公元8世纪末查理曼的军事征服之后，它使中欧在公元9世纪的大部分时间里更为稳定。查理曼在亚琛的宫廷成了学问和文化的中心，为后来大学奠定基础的大教堂学校便是源于这一时期。公元800年，教皇利奥三世加冕查理曼为“罗马人的皇帝”，为加洛林改革定下了基调：试图回到古罗马的荣耀。建筑、造币、公共建筑甚至是书写风格都在有意模仿帝国时代的罗马人或至少是9世纪所想象的罗马人。不过这次繁荣很短命。

拉丁欧洲的第二次“重生”范围更广，持续时间更长。尽管强度逐步减弱，但其势头一直持续到意大利文艺复兴开始。这次“重生”即所谓的“12世纪文艺复兴”，科学、技术、神学、音乐、艺术、教育、建筑、法律和文学中的创造力喷薄而出。这一繁荣的起因尚有争议。一些学者指出，从11世纪开始的欧洲气候更为温暖宜人（被称为“中世纪暖期”），农业的进步使食物增多、经济繁荣，欧洲人口短时间内翻了一番甚至增至三倍。城市中心的兴起、更稳定的社会政治制度、更为充足的食物以及随之而来的从事思考和学术的更多时间，所有这些都有助于促成这次复兴。

觉醒的欧洲在穆斯林世界找到了丰富的思想资源。基督教欧洲开始在西班牙、西西里和黎凡特将伊斯兰教的边境往后推移时邂逅了阿拉伯的学术财富。穆斯林世界曾经继承了古希腊知识，将其译成了阿拉伯文，并用新的发现和观念数度丰富了它们。在天文学、物理学、医学、光学、炼金术、数学和工程领域，“伊斯兰聚居地”都远胜于拉丁西方。欧洲人坦然接受了这一事实，并立即致力于获取和吸收阿拉伯的学问。欧洲学者在12世纪开始了一场伟大的“翻译运动”。数十位翻译家（往往是修道士）长途跋涉来到阿拉伯世界特别是西班牙的图书馆，历经艰辛将数百部著作译成了拉丁文。具有特殊意义的是，他

们选择翻译的文本几乎都是科学、数学、医学和哲学领域的文本。

拉丁中世纪只从古典世界继承了罗马人所拥有的那些文本。到了罗马帝国晚期，只有少数罗马学者能够阅读希腊文，因此罗马人所能传承的文本几乎只有对希腊学问的拉丁文释义、概述和普及。这就好比我们的后人只获得了新闻报纸对于现代科学的记述和普及，而几乎没有获得科学期刊或文本。于是，拉丁中世纪的学者尊崇古代伟大作者的名号，并拥有对其思想的描述，但几乎没有他们的著作。

12世纪的翻译家彻底改变了这一局面，他们翻译了阿拉伯学者的原创性著作和古希腊著作的阿拉伯文译本。大多数古希腊文本就这样披着阿拉伯的外衣传到了欧洲。阿拉伯文本贡献了盖伦的医学、欧几里得的几何学、托勒密的天文学以及我们今天所拥有的亚里士多德的几乎全部著作，更不用说阿拉伯学者在所有这些领域以及其他领域中更高阶的著作。1200年左右，这些激增的知识变成了大学中的课程，而大学也许是中世纪为科学和学术所留下的最为持久的遗产。亚里士多德的自然哲学著作构成了课程的核心，他的逻辑学著作促成了经院哲学，这是关于逻辑研究和争论的一套严格的形式化方法，可以运用于任何主题，大学研究正是以经院哲学为基础。

大学作为学术机构的重要性怎样强调都不为过。正如著名学者爱德华·格兰特所说，中世纪的大学“塑造了西欧的精神生活”。虽然大学中级别最高的是神学，但一个人如果不首先掌握当时的逻辑学、数学和自然哲学，就不可能成为一名神学家，因为这些论题经常被用在中世纪高级的基督教神学中。事实上，中世纪大多数伟大的自然哲学家都是神学博士，如大阿尔伯特（现在是自然科学家的主保圣人）、弗赖贝格的狄奥多里克、尼古拉·奥雷姆、朗根施泰因的亨利等等。他们全都在大学里学习和任教，并在那里找到了归宿。

14世纪的灾难阻碍了13世纪充满活力的文化生活。14世纪初，可能是由于“中世纪暖期”的结束，反复的粮食歉收和饥荒袭击了当时已人口过剩的欧洲。14世纪中叶，黑死病瘟疫突然席卷欧洲，一周之内很多人染病而死。就导致的生命损失或社会剧变而言，如今没有任

何东西能像黑死病那样迅速、势不可当和具有破坏性。从1347年到1350年四年间，近一半欧洲人口命丧于此。意大利文艺复兴的最初迹象正是出现于这些动荡时期之前——诗人但丁（1265——1321）活跃于黑死病之前，比他年轻的作家薄伽丘（1313——1375）和彼特拉克（1304——1374）则活过这段时期幸存了下来。

人文主义

瘟疫盛期过后，在一两代人时间里发生的意大利文艺复兴为科学革命提供了第一个关键背景：人文主义的兴起。由于难以对人文主义作出简洁而严格的定义，我们最好谈及复数的人文主义

（humanisms）——思想、文学、社会政治、艺术和科学上的一些彼此相关的潮流。人文主义者持有一种非常普遍的信念，认为自己生活在一个兼具现代性和新颖性的新时代，这个新时代应当结合古代人的成就加以衡量。他们部分是通过研究和仿效古代的希腊人和罗马人来寻求艺术与文学的复兴。据此，莱奥纳尔多·布鲁尼（1369——1444）和弗拉维奥·比翁多（1392——1463）等意大利文艺复兴时期的人文主义历史学家提出了我们所熟悉的三阶段历史分期（我们至今仍须努力从它的意涵中解放出来）。根据这种分期，第一个时代是古希腊罗马，第三个时代是现代，当然始于文艺复兴时期的作家们本人。根据人文主义者的说法，这两个高点之间是一个沉闷和停滞的“中间”时期，因此被称为“中”世纪。事实上，关于公元500年到1300年这一时期的所有名称无不充斥着意大利人文主义者对它的鄙视，就此而言，文艺复兴时期最为持久的发明也许就是“中世纪”这一概念。鉴于人文主义者的直接背景就是对饥荒和瘟疫之年的切近记忆，1400年左右意大利的重新繁荣必定像是一个“新时代”的黎明。

模仿被视为最真诚的奉承，人文主义者通过模仿罗马风格来表达他们对古代的仰慕。以前也曾有过回到古代的尝试，特别是在600年前的加洛林文艺复兴时期。罗马的壮观的确给人类的记忆留下了深刻的印象。人文主义者渴望更多地了解那个过去的时代，这表现于对久已遗失的古典文本的寻求。早期的人文主义者波吉奥·布拉乔利尼

(1380——1459) 利用具有革新意识的康斯坦茨会议(1414——1418, 他担任教皇秘书) 的休会期, 遍寻附近的修道院图书馆, 以寻觅幸存下来的古典文献。他不仅发现了昆体良论修辞的著作以及此前不为人所知的西塞罗演说, 而且——对于科学史更重要的是——也发现了卢克莱修介绍古代原子论思想的《物性论》、马尼留斯的天文学著作、维特鲁威的建筑和工程著作以及弗龙蒂努斯论述水道和水力学的著作。数百年来, 这些作品经由中世纪修道士的抄写——也许只剩下了某个孤本——而在修道院的图书馆中一代代保存下来。

人文主义者对罗马学问的重新恢复伴随着希腊语研究的复兴。拉丁西方在一千年的时间里几乎完全不通晓希腊语。希腊语复兴的背景是希腊外交官和教士代表团于1400年左右来到意大利。他们的使命是获取援助以抵制土耳其人的威胁, 使1054年以来分裂的东西方教会重新联合起来。克利索罗拉斯(约1355——1415) 是最早来到意大利的外交官之一, 但他转而在那里讲授希腊语, 许多著名的人文主义者都成了他的学生。意大利人对希腊文本的渴望被激起, 他们继而前往君士坦丁堡搜寻手稿。瓜里诺达·维罗纳(1374——1460) 带回了数箱手稿, 其中包括斯特拉波的《地理学》, 随后被他译成了拉丁文。据说曾有一箱手稿在运输过程中丢失, 瓜里诺达因此过于悲伤而一夜白头。参加15世纪30年代佛罗伦萨会议的希腊代表团包括两位著名的希腊学者。一位是后来做了红衣主教的约翰内斯·贝萨里翁(1403——1472), 他将自己收集的近一千份希腊手稿赠予了威尼斯城。另一位是乔治·盖弥斯托斯(约1355——约1453), 一般被称为普勒托, 这位性格乖张的学者后来倡导回归古希腊多神教。普勒托在佛罗伦萨教希腊语, 并使西方注意到了柏拉图和柏拉图主义者的著作。他的教导促使执政的大公科西莫一世·德·美第奇在佛罗伦萨创建了一个柏拉图学院。学院的第一位领导者菲奇诺(1433——1499) 翻译了柏拉图的著作以及后来几位柏拉图主义者的文本, 其中大部分作品当时还不为西欧读者所知。

于是, 和12世纪一样, 15世纪也重新发现了大量古代文本, 其中许多是关于科学技术主题的。但人文主义者的区别性特征与其说是热爱文本, 不如说是热爱纯粹而准确的文本。他们称大学中使用的亚里

士多德和盖伦的文本是不纯的——充满了野蛮、“阿拉伯特征”（Arabisms）、添加和错误。他们将经院哲学斥为贫瘠的、野蛮的和粗俗的。他们认为，大学（尤其是北方的大学，意大利的情况要好一些）是停滞的“中间”时代的遗迹，斥责大学学者在写一种退化的拉丁文，缺乏优雅的气质。因此，人文主义的一个重要特征是在大学以外建立了新的学术共同体。

一个现代误解是，人文主义者由于某种原因是世俗主义的、非宗教的甚至是反宗教的。一些人文主义者固然会批评教会的恶习，蔑视经院神学，但他们决不反对基督教或宗教。事实上，许多人倡导的教会改革与他们期待的语言改革相平行——通过回到古代、回到公元后最初几个世纪的教会来实现。许多人文主义者都担任圣职，在教会机构任职，或者享受教士俸禄，天主教的等级结构支持了人文主义。文艺复兴时期的多位教皇都是热情的人文主义者，尤其是尼古拉五世、西克斯图斯四世和庇护二世，他们的红衣主教和宫廷也是如此，都鼓励人文主义者。现代的错误缘自将其与所谓的世俗人文主义相混淆，这是一项20世纪的发明，在近代早期并无与之对应的概念。

文艺复兴时期的人文主义对科学技术史的影响正负兼有。从积极的一面来讲，人文主义者得到了数百个新的重要文本，使考据学达到了新的水平。对柏拉图的重新引入（特别是由于他采用的毕达哥拉斯数学）提升了数学的地位，并且提供了一种与大学中受到青睐的亚里士多德主义不同的哲学。为了符合古人的标准，整个意大利的工程和建设项目均以古代工程师阿基米德、希罗、维特鲁威和弗龙蒂努斯为典范。其消极一面是，对古代的奉承可能走得太远，以致将罗马帝国灭亡之后的一切事物都斥为野蛮。于是，欧洲开始失去对阿拉伯和中世纪成就的尊重和认识，而阿拉伯和中世纪在科学、数学和工程领域的成就——毫无疑问——大大胜过了古代世界。

印刷术的发明

1450年左右活字印刷术的发明极大地满足了人文主义者对文本的兴趣。这一发明（或至少是其成功推广）要归功于约翰内斯·古腾堡

（约1398——1468），他原本是美因茨的一名金匠。活字印刷术的关键是铸造带有突出字母的金属活字。这些活字可以组装成完整的文本页面，在其表面涂上一种油墨，按压在纸上，一次便可印刷一整页（或一组页面）。印刷多份之后，可将活字页面拆卸开，很容易把字母重新排列成下一组页面。此前，书籍必须手工抄写，造成产量低下且价格高昂。中世纪晚期大学的发展和大众读写能力的增长使书籍供不应求，人们对生产书籍的速度有了更多需求，一批制书企业在修道院和大学的传统缮写室之外应运而生。产量的增加导致了越来越多的抄写错误，人文主义者对此深感痛惜。印刷术确保了图书生产的效率和质量，尽管花费在造纸、排版和印刷上的劳动使得书籍仍然十分昂贵。（1455年印出的古腾堡《圣经》价格为30弗罗林，比一个熟练工匠一年的工资还要多。）

从抄写到印刷的过渡并非一蹴而就。手稿仍然和书籍并存，虽然手稿的使用越来越多地局限于私人的、稀有的或特许的材料。印刷字体模仿手稿书写；在北欧，这意味着用哥特字体印刷书籍，但意大利（特别是威尼斯）很快就成了印刷业的中心。意大利印刷工泰奥巴尔多·曼努奇〔其拉丁化的人文主义名字马努提乌斯（1449——1515）更为人所知〕采用了意大利人文主义者发明的更为干净清晰的字母形状（他们认为模仿了罗马人的书写方式），由此创造的字体不仅取代了旧字体，而且也是今天使用的大多数字体的基础；因此，我们优雅的斜体仍然被称为“意大利体”（Italic）。

印刷机如雨后春笋般地出现于整个欧洲。到了1500年，大约有1000部印刷机在运转，已有三四万种图书被印制出来，总数约有1000万册之多。这些印刷制品在整个16、17世纪有增无减。书籍变得越来越便宜（往往质量有所下降），更容易为不太富裕的购买者所获得。印刷使得通过相互攻讦、时事通讯、小册子、期刊和其他生命短促的纸质媒介进行的交流得以更快地进行。虽然这些纸质媒介生产出来以后大都很快就消亡了（如上周的报纸），但它们在近代早期是非常普遍的。就这样，印刷机创造出一个史无前例的印刷文字的新世界，一个读写文化的新世界。

印刷的一个容易被忽视的特点是它能够复制图像和图表。在手稿传统中，插图是一个问题，因为准确绘图的能力取决于抄写者的技法，而且经常依赖于他对文本的理解。因此，无论是解剖图、动植物插图、地图、海图、数学图解还是技术图解，每一次复制都意味着质量的下降。一些抄写员径直忽略了困难的图形。印刷意味着作者能够监督生产原版的木刻或雕刻，然后便可以轻松可靠地生产完全相同的副本。在这种情况下，作者更愿意并且能够把图像包括在他们的文本中，从而促成了科学插图的第一次发展。

航海大发现

一张图片胜过千言万语，事实证明，绘制插图的能力特别重要，因为新奇的报告和事物很快就会涌入欧洲。这些信息来自欧洲人直接接触的新土地。第一个来源是亚洲和撒哈拉以南的非洲地区。由于葡萄牙人试图开辟与印度的贸易航线，以便绕过控制了陆路和地中海航线的中间商（主要是威尼斯人和阿拉伯人），遂使欧洲人接触到了这些地区。15世纪初，葡萄牙王子、航海家亨利（1394——1460）开始派远征队沿西非海岸探险，与撒哈拉以南非洲地区的商人建立了直接联系。葡萄牙水手进一步南下，最终于1488年绕过好望角，其最高潮是达·伽马于1497至1498年成功远航至印度进行贸易。葡萄牙人沿途建立了贸易前哨，其中许多地区直到20世纪中叶仍为葡萄牙所拥有，他们最终将其常规航线延伸到中国，将香料、宝石、黄金、瓷器等奢侈品运回欧洲，还带回了关于遥远国度、奇异生物和未知民族的报道。

欧洲视野的这种拓宽并非在文艺复兴时期遽然开始。中世纪为文艺复兴时代的航海奠定了基础。事实上，向东的航行早在13世纪就已出现，却因14世纪亚洲的政治动荡而被迫中断，到了15世纪又被恢复。中世纪的旅行者往往是13世纪两个新修会——多明我会和方济各会——的成员，他们开始到遥远的地方传教和从事外交活动，这种使命我们直到现在才有所认识。他们在亚洲建立了宗教场所，从波斯和印度一路推进到北京，并将相关信息传回欧洲，从而激励了后来的贸

易航行。这些中世纪旅行使人们意识到欧洲之外还有一个更为广袤的世界有待探索。

当葡萄牙人正在向东开辟朝向亚洲的海上航线时，哥伦布却把目光投向了相反方向。他确信，地球周长大约要比在欧洲广为人知的相当准确的古代估计值短三分之一，因此认为自己向西航行能够到达东亚。这种错误的印象部分是由于公元2世纪的地理学家和天文学家托勒密。人文主义者们刚刚重新找出了他的《地理学》，其中把地球的尺寸说得异常之小，大大高估了亚洲向东的范围。哥伦布的资助者持怀疑态度，他们认识到西行路线要更长，如果没有中间的地方提供新的补给，船员就会饿死。（没有人认为哥伦布会“航行到地球边缘掉下去”，因为早在哥伦布之前1500多年，地球的球形观念已在欧洲牢固确立。说哥伦布之前的人都认为地球是平的，这是19世纪的发明。中世纪的人会对这种想法捧腹大笑！）因此，当1492年哥伦布的船只突然发现加勒比地区的陆地时，他自认为到了亚洲，而不是发现了一个新大陆。

无论哥伦布后来是否承认了自己的错误，其他人反正很快认识到了，于是急忙赶往这个新世界。在新发明的印刷机的帮助下，新世界的消息迅速传开。1507年，一位德国制图师根据意大利探险家亚美利哥·韦斯普奇的名字给这块新大陆命名为亚美利加。由于这些地图以及韦斯普奇随之发表的关于南美的描述，这个名字流传开来。1508年，西班牙国王费迪南多二世为韦斯普奇设立了新世界首席航海家一职。这一新职位所属的商局（Casa de Contratación）成立于1503年，不仅是为了给带回西班牙的货物征税，而且也是为了对返回的旅行者所带来的各种信息加以收集和分类，训练领航员和航海家，以及用从每一位返回的船长那里新收集到的信息不断更新原版地图。各种知识和技术诀窍汇集到塞维利亚，帮助西班牙建立了历史上第一个“日不落”帝国。

面对西班牙和葡萄牙正在积累的领地和财富，其他国家也不甘心袖手旁观，遂纷纷加入竞争行列，尽管他们落后于古伊比利亚人一个世纪或更长时间。因此在一百年的时间里，几乎所有关于新世界的报

道和样本都是经由西班牙和葡萄牙来到欧洲的，它们改变了欧洲人的动植物知识和地理学知识。很难想象从新世界大量涌入欧洲的材料有多少。新的植物、动物、矿物、药品以及关于新的民族、语言、思想、观察和现象的报道使旧世界目不暇接，难以消化。这是真正的“信息过剩”，它要求改变关于自然界的想法，用新方法对知识加以组织。由于发现了新的奇异生物，传统的动植物分类系统不再适用。由于发现人类的居住地几乎无处不在，那种古代观念遭到了驳斥，即世界被分为五个气候区，包括两个温带和三个因为过热或过冷而不适宜居住的区域。开发美洲和亚洲巨大的经济潜力需要新的科学技术。地理数据和航线记录催生了新的绘图技术，而在欧洲与新国度之间安全可靠地通航则需要改进导航、造船和军备。

基督教改革

环游世界使欧洲人看到了各种不同的宗教观点，而宗教观点在欧洲本土也开始变得多样化。1517年标志着基督教内部开始出现一种深刻的、往往伴随着暴力的持续分裂。那一年，奥古斯丁会的神职人员和神学教授马丁·路德（1483——1546）在维滕贝格大学城提出了著名的《九十五条论纲》。这些论纲或命题以经院辩论主题的格式写成，集中批判了当地出售赎罪券的不当做法，这种做法在神学上是站不住脚的。虽然关于仪式和教义问题的类似争论在中世纪大学的辩论文化中很常见，但路德的抗议超出了神学学术争论的通常界限，迅速演变成一场超出马丁·路德控制的、有广泛基础的政治社会运动。路德的主张最初很温和，但逐渐变得越来越大胆和有对抗性，从地方做法的一些小问题升级为严重的教义问题。这些主张经由印刷机迅速传播开来，因与地方民族主义的联系而加深，并且受到了德国统治者的唆使，他们认为脱离罗马对其政治利益有利。就这样，一次地方性的抗议（protestation）出乎预料地发展成了新教（Protestantism）。新教几乎立刻分裂成了若干相互争论不休的派别。除了天主教与路德教的争论，很快又出现了路德教与加尔文教的争论，然后是加尔文教内部的争论，等等。所谓的“宗教战争”——激励它的往往更多是政治和王朝的操纵，而不是教义问题——在接下来的一个半世纪里震撼着欧

洲，特别是德国、法国和英国。

路德本人并非人文主义者，尽管他的一些理念，如强调对《圣经》的字面理解而不是天主教徒所青睐的隐喻读法，与人文主义者对文本的强调有相似之处。但比这些相似之处更重要的是他怀疑古典的（“异教的”）文献和思想，并且希望把《圣经》中那些不同于其个人观念的各卷（如《雅各书》）删除。然而，比他有学识得多的梅兰希顿（1497——1560）却完全不是这样。“梅兰希顿”这个名字证明了他的人文主义，它是从原本粗野的德国“黑土地”（Schwartzerd）翻译成的古典希腊文。提出这种“自我古典化”的是他伟大的伯父、德国最引人注目的人文主义者罗伊希林。紧随路德对大学经院哲学的拒斥，梅兰希顿（作为一个同样不喜欢经院哲学的人文主义者）调整了从天主教皈依路德教的德国大学——特别是路德本人所在的维滕贝格大学——的课程设置和教学。他设计的新课程使他赢得了“日耳曼之师尊”的头衔。其方法并非驱逐亚里士多德，而是——以真正人文主义的方式——消除中世纪向亚里士多德所作的“增添”以及使用更佳版本的希腊哲学家著作。新兴的新教大学不得不重新开始，淡化业已确立的方法，从而能把在旧体制中无法立足的新的主题和研究方法包括进来。

天主教内部的改革运动也在进行。在15世纪，宗教会议解决了一些问题，虽然不是很成功。更引人注目的是特伦托会议（1545——1563），这次大公会议通过处理腐败问题、澄清教义、规范仪式、集中纪律监督等做法，对新教作出了回应。直到第二届梵蒂冈大公会议（1962——1965），特伦托会议一直是中世纪之后最重要的教廷会议，它拉开了天主教改革或者说“反宗教改革”的序幕。其措施包括改进教士的教育（这一改革是许多人文主义者所提倡的）以及加强对于发表作品中正统学说的监督。一个新组建的教士团体——耶稣会最积极地参与到了特伦托会议所倡导的改革之中。1540年，圣依纳爵·罗耀拉在教皇的授权下建立了耶稣会，耶稣会士们尤其致力于教育和学术，在科学、数学和技术等领域做出了重要贡献。

除了宣扬新教徒回归天主教，耶稣会士更广泛的影响在于他们在

创会最初几年所建立的数百所学校和学院。耶稣会的教育基于一种新颖的教学和课程风格，它坚持了亚里士多德方法的重要性，但重新强调了数学（到1700年，耶稣会士占据着欧洲一半以上的数学教授职位）和科学。科学革命的一些新科学思想往往是在耶稣会学校最先讲授的，许多蕴育这些观念的思想家便是在这些学校培养出来的。耶稣会士沿着新开辟的贸易路线前往世界各地，高姿态地进入了中国、印度和美洲（当然包括开办学校），建立了第一个全球性的通信网络。该网络把一切事物都带回了罗马，无论是生物标本、天文观测和文化制品，还是关于本土知识和风俗的广泛报道。耶稣会对于研究科学和数学的态度表达了它的座右铭：“在万事万物中找到神。”虽然耶稣会士强调这种激励，但这并非他们所独有，而是几乎整个科学革命的基础。

16世纪的新世界

16世纪的欧洲人居住在一个迅速变化的新世界。和我们快节奏的今天一样，许多人认为这种状况是焦虑的来源，而另一些人则看到了一个充满机遇和可能性的世界。欧洲的视野在各种意义上得以拓宽。欧洲人重新发现了他们自己的过去，遇到了一个更广的物理世界和人类世界，创造了新的研究方法，对旧观念作了新的诠释。事实上，用一个喧哗骚动、储备丰富的市场来形容他们的世界再恰当不过。纷杂刺耳的声音大大促进了各种思想、货物和机遇。人们摩肩接踵地对各种商品进行检验、购买、拒绝、赞美、批评或只是触碰。几乎所有东西都供人竞购。无论我们认为“科学革命”是某种全新的东西，还是经过14世纪的不幸中断之后对中世纪晚期思想发酵的恢复，毫无疑问的是，16、17世纪有学识的居民都认为自己处于一个充满变化与新奇的年代。这是一个激动人心的时代，一个新世界的时代。

第二章

关联的世界

近代早期思想家看到的世界是真正希腊意义上的宇宙（cosmos），即一个秩序井然、恰当安排的整体。在他们眼中，物理宇宙的各个组成部分彼此密切交织在一起，并且与人和神紧密相关。他们的世界织成了一张关联和相互依存的复杂网络，它的每一个角落都充满了目的、密布着意义。因此对他们而言，研究世界不仅意味着揭示其内容事实并加以分类，而且意味着揭示其隐秘设计和无声的寓意。这种看法与现代科学家形成了鲜明的对比，日益专业化使现代科学家只关注那些狭窄的研究主题和孤立的对象，其方法强调切割而不是综合，其态度主动排除了意义和目的问题。现代研究方法成功地揭示了关于物理世界的大量知识，但也造就了一个脱节的、支离破碎的世界，使人类感到疏离和孤立于宇宙。几乎所有近代早期自然哲学家都持有一种更为广泛和无所不包的世界观，他们的动机、问题和做法正是源于这种视野。因此，要想理解他们研究世界的动机和方法，就必须理解他们的世界观。

一个内在紧密关联的目的论世界的观念有许多来源，但最重要的来源是柏拉图和亚里士多德这两位不可避免在古代巨人以及基督教神学。从柏拉图特别是所谓的晚期柏拉图主义者或新柏拉图主义者——基督教时代最初几个世纪在希腊化的埃及积极发展柏拉图思想的哲学家——那里产生了“自然阶梯”（scala naturae）的思想。根据这种构想，万事万物都在一个连续的层次结构中拥有特殊的位置。其顶端是太一，完全超越的永恒的神，其他一切事物的存在都源于此。太一流溢出创造性的力量，使其他一切事物得以产生。这种力量越是从其来源流溢出来，它所创造的东西就越低和越不像太一。其底部是惰性的、毫无生气的质料。其间的等级按升序排列依次是植物和动物的生命，然后是人类，然后是精神性的存在，如精灵（daimons）和较小的神。一些新柏拉图主义者的目标仿佛是爬上阶梯，变得更具精神性

和较少物质性，将人的灵魂——我们最崇高的部分——从堕入物质所导致的盲目性中摆脱出来，经由精神性存在的层次朝着太一上升。这种古代晚期观念和基督教教义相互影响，正如公元5世纪的柏拉图主义基督徒伪狄奥尼修斯所指出的，用不同等级的天使取代异教的精灵和较小的神，用基督教的上帝取代太一，很容易使这种观念符合正统基督教信仰。由于这种基督教化，自然阶梯的观念在整个拉丁中世纪都广为人知，尽管它所基于的古代柏拉图主义文本已经佚失了许多个世纪。

文艺复兴时期的人文主义者重新发现了这些柏拉图主义文本，并由菲奇诺译成了拉丁文。菲奇诺也获得、翻译和出版了一批以“三重伟大的赫尔墨斯”（Hermes Trismegestus）命名的文本，其作者被假想成一位与摩西同时代的古埃及圣贤。大约从公元前3世纪到公元7世纪，大量不同版本的《赫尔墨斯文集》产生出来，菲奇诺所获得的只是其中一小部分。这些文本虽然最初被认为要古老得多，但菲奇诺的《赫尔墨斯文集》实际上可能写于公元2世纪和3世纪。其重要性在于它的新柏拉图主义特征，强调了人类的力量，人类在关联的阶梯世界中的位置，以及人类沿阶梯向上攀升的能力。许多文艺复兴时期的读者在《赫尔墨斯文集》中找到了他们认为的基督教的预示，三重伟大的赫尔墨斯因此成了一位异教的先知，锡耶纳大教堂中描绘的众先知中就有他。

在对世界的阶梯设想中，任何被造物都有一个位置，都与它之上或之下紧挨着的被造物相关联，因此沿着所谓“伟大的存在之链”从最低层次到最高层次有一个渐进的、无间隙的连续上升。一个相关的概念——存在于柏拉图论述宇宙起源的《蒂迈欧篇》中，这是拉丁中世纪所知的柏拉图的唯一作品——是大宇宙和小宇宙。这两个希腊词分别意味着“大有序世界”和“小有序世界”。大宇宙是宇宙的身体，亦即恒星和行星的天文学世界，而小宇宙则是人的身体。其基本思想是，这两个世界的构造基于类似的原则，因此彼此之间存在着密切的关系。公元8世纪的一部被称为《翠玉录》的阿拉伯作品是对《赫尔墨斯文集》的一项晚期贡献，它将这一观点简洁地概括为近代早期欧洲众所周知的一则格言：“上行下效。”对于柏拉图而言，将人的小宇宙

与行星的大宇宙联系起来有一种实际的道德意义——我们应把天界有序而合理的运作视为指导，以一种有序、合理的方式来支配自己。对于近代早期的欧洲人而言，小宇宙——大宇宙的联系首先有一种医学意义——它是医学占星术的基础。各个行星对特殊的人体器官会产生特殊影响，从而影响人体的功能（见第五章）。

对于内在关联和目的论的世界观的第二项主要贡献，源自亚里士多德关于如何获得知识的想法。根据亚里士多德的说法，关于事物的严格知识是“因果知识”。我们需要对这个词作出解释。亚里士多德认为，要想认识一个事物，需要确定其四种“原因”或者说存在的理由。第一个原因是动力因，它描述了制成该物体的是什么或谁。质料因描述了该物体是由什么构成的。形式因说明了是什么物理特征使物体是其所是，亦即其性质的集合。对于亚里士多德主义者来说，最重要的原因是目的因，这也是现代人最难理解的原因。目的因告诉我们事物是为了什么目的，即其现有的目标是什么，在亚里士多德看来，任何事物都有一个目标或目的。我们可以用阿基里斯的雕像来说明这些“原因”。这尊雕像的动力因是雕塑家，其质料因是大理石，其形式因是阿基里斯的美丽身体，其目的因是为了纪念阿基里斯。每一种原因可能不止一个（例如，雕像还可能作为装饰，或者在一些雅典式房屋内作为衣帽架的目的因）。

关键的一点是，亚里士多德意义上的知识，特别是关于动力因和目的因的知识，在物体相对于其他物体的关系背景下对物体作出了定义。认识一个事物意味着找到它在与其他事物，尤其是产生它并且利用它的事物的关系网络中的位置。在欧洲的基督教背景下，目的因与神的设计和神意的观念非常协调。自然中的目的因是上帝创世计划的一部分，第一动力因将该计划植入了受造物并对其进行编码。

近代早期的作者以许多不同方式表达了他们对一个关联世界的理解。因化学工作而著名的英国自然哲学家玻意耳（1627——1691，学习化学的学生仍然要学玻意耳定律，即气体的体积与所施加的压力成反比）指出，世界就像是一部“精心构思的小说”。这里玻意耳暗指他非常喜欢读的那个时代的许多法国小说。这些小说的长度往往超过

了2000页，并有许多令人眼花缭乱的主要角色，其复杂的故事情节不断以令人惊讶的方式收敛和发散，字里行间都在透露谁偷偷爱上了谁，谁是真正失散已久的兄弟、子女或无论什么事物。对玻意耳而言，造物主便是最终的小说作家，科学研究者则是那些读者，试图弄清楚造物主在世界中书写的所有关系和错综复杂的故事情节。

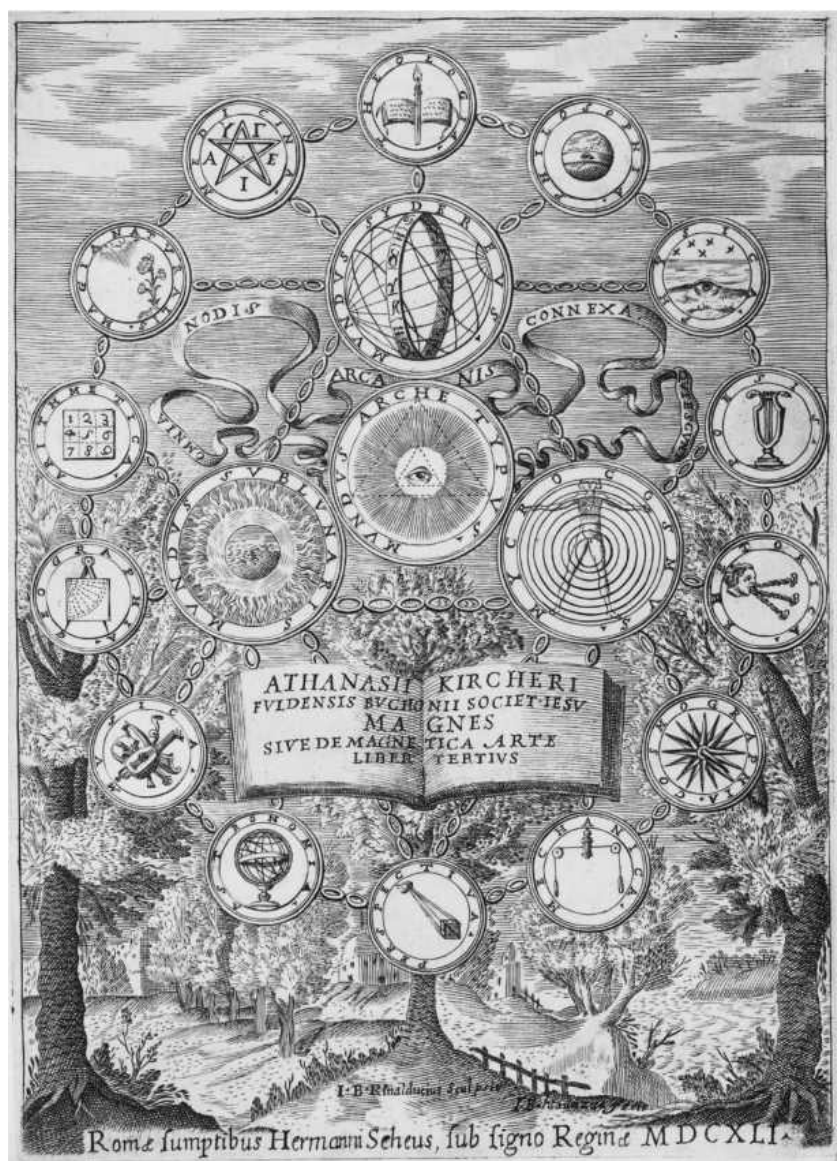


图1 基歇尔，《磁石，或者论励磁的方法》（罗马，1641）标题页版画，表明各个知识分支以及上帝、人和自然之间的内在关联。

极为博学的耶稣会士基歇尔（1601/1602——1680）在罗马维护着一座奇迹博物馆，他是耶稣会士就自然哲学进行通信的一个中心。在他关于磁学的一本百科全书式的著作中，一幅优雅的巴洛克风格的卷首插图（图1）描绘了这种内在关联的世界。

该图显示了一系列圆形印章，每一个印章上都带有某个知识分支的名称：物理学、诗学、天文学、医学、音乐、光学、地理学等等，神学则在最顶端。一个链条将这些印章连接在一起，表达了所有知识分支的内在统一性。对于近代早期的人而言，并没有什么严格的壁垒使科学、人文学科和神学彼此隔绝，它们形成了探索和理解世界的环环相扣的方法。在基歇尔的图像中，有链条将这些知识分支与三个更大的印章连在一起，后者代表自然世界的三个主要部分：天界（比月球更远的一切事物）、月下世界（地球及其大气层）和小宇宙（人）。世界的这三个部分也同样连接在一起，表明它们之间存在着无可避免的相互依存关系。整个图像的中心处是分别与三个世界直接接触的原型世界（mundus archetypus），即上帝的心灵，它不仅创造了世间万物，而且包含着宇宙中一切可能事物的模型或原型。基歇尔以一句拉丁文格言完成了这幅图像：“由隐秘之结关联起来的万物平静地安歇着。”

这种对各个学科之间以及宇宙各个方面之间关联性的感受是自然哲学的典型特征。自然哲学是近代早期自然研究者所从事的学科，它与我们今天所熟悉的科学密切相关，但在范围和意图上更加广泛。中世纪或科学革命时期的自然哲学家和现代科学家一样研究自然界，但这种研究是在包括神学和形而上学在内的更广泛的视野中进行的。神、人、自然这三个组成部分从未彼此隔绝。到了19世纪，自然哲学观念逐渐让位于更加专业化的狭窄“科学”视角，“科学家”一词正是在此时期被创造出来。如果不时刻牢记自然哲学的独特性，就不可能正确理解或欣赏近代早期自然哲学家的工作和动机。他们的问题和目标并不一定是我们的问题和目标，即使研究的是同样的自然对象。因

此，我们撰写科学史时绝不能把那些科学上的“第一次”从历史背景中抽离出来，而只能通过历史人物的眼睛和心灵去审视它们。

自然“魔法”

在16、17世纪得到广泛认同的这种“整体宇宙”观是各种努力和事业的基础，即使不同思想家认为世界中的内在关联对其工作有不同程度的重要性。在自然哲学中，与这种世界观联系最紧密的一个方面是自然魔法（*magia naturalis*）。把这个拉丁词直接译成英语的“*natural magic*”是一种误导，因为“*magic*”一词很容易使现代读者想起特殊打扮的人从帽子里掏出兔子，或者头戴尖顶帽子、身披黑色长袍的皮肤干皱的人在大锅前喃喃自语，或者更加亲切地想起哈利·波特和霍格沃茨魔法学校。而近代早期的自然魔法则非常不同，它是科学史的重要组成部分。

对于现代人来说，*magia*（魔法）最好的译法也许是“控制”（*mastery*）。践行魔法者被称为魔法师（*magus*），其目标是学习和控制内嵌于世界中的各种关联，以便出于实际目的对其进行操纵。再看看基歇尔的卷首插图。在左上角，自然魔法被列为一个知识分支，介于算术和医学之间。基歇尔用向日葵转向每天在天空中行进的太阳来象征它。（有几种植物显示出这种被称为向日性的行为。）为什么向日葵总是转向太阳，而大多数植物却不这样？显然，太阳与向日葵之间必定存在着某种特殊的关联。向日葵能够跟随太阳，这种能力为世界隐秘的关联和力量提供了一个绝好例子，魔法师力图确认和控制的正是这些关联和力量。

中世纪的亚里士多德主义者将事物的性质分为两组。第一组是明显性质，即任何有感觉器官的人都能觉察的性质。热、冷、湿、干是首要性质。其他性质包括光滑、粗糙、黄、白、苦、咸、响亮、芳香等等所有激活感官的东西。毕竟，亚里士多德主义从根本上来讲是一种常识性的与世界打交道的方式。亚里士多德主义者用这些明显性质来解释一个事物对另一个事物的作用，例如冰凉饮料之所以能够退烧是因为冷能够抵消热。但有些物体起作用的方式比较怪异，显示出一些

无法解释的性质。这些物体被认为具有我们无法用感官觉察到的隐秘性质（*qualitates occultae*，常被误导地译为“神秘性质”）。这些性质常以非常特定的方式起作用，暗示特定事物与其作用对象之间存在着一种特殊的无形关联。中世纪的自然哲学家列出了一系列此类现象。一个典型的例子是磁铁。关于磁石（一种天然的磁性矿物），我们感觉不到任何东西能够解释它吸引铁的神秘能力。太阳与向日葵之间的表观吸引力、罗盘针指向北极星、鸦片的催眠作用、月亮对潮汐的影响以及其他许多事物也是如此。自然魔法便是要努力找出事物的这些隐秘性质及其效应并加以利用。

如何在自然中发现这些关联、这些“隐秘的结”呢？一种方法是近距离地观察这个世界。每个人都会同意，认真观察是科学研究的一个关键出发点；寻求自然魔法促进了这样的观察。同样重要的一种方法是发掘早期自然观察者的记录——古往今来各种文本记录中或平凡或怪异的叙述和观察。因此，许多魔法都要基于对文本进行人文主义的认真解读，通过搜集早期作者的说法而建立起复杂的网络。鉴于自然的无限多样性，雄心勃勃的魔法师的任务宏大得令人难以置信——几乎是所有事物的属性进行编目。是否可能存在一种捷径？一些自然哲学家相信自然中包含着若干线索来引导魔法师，这些线索也许由一个仁慈的上帝植入自然，希望我们明白他的创造并从中获益。征象学说（*doctrine of signatures*）声称，一些自然物被“签署”（*signed*）了显示其隐秘性质的迹象。这往往意味着两个有关联的物体看起来有些相似，或者有一些类似的特征；例如，向日葵不仅追随太阳，日葵花的颜色和形状也类似于太阳。植物的各个部分好似人体的各个部分；外壳中的核桃仁看起来很像颅骨中的大脑。这是否暗示着核桃补脑呢？魔法师固然要试验这些东西，但观察以及征象的观念为研究、解释和利用自然界提供了一个有益的出发点。

征象学说只是代表着近代早期无处不在的一种更广泛的类比思维模式的一个方面。现代人往往会把这些相似之处看成仅仅是巧合或偶然，或者看成“诗意的”而不是物理的，但近代早期的许多人看待事物的方式却完全不同。他们预料世界的各个部分之间存在着类比关联，对他们来说，发现自然之中存在着一种类比或对称就意味着事物之间

存在着一种实际关联。两个自然物之间的每一种类比绝非人类想象力的产物，而是标示出了创世蓝图中的又一条线，是上帝植入宇宙的一种隐秘关联的可见迹象。因此，类比论证所具有的特殊力量和明证性超出了我们今天的习惯看法。这种联系的确实性乃是基于一种不可动摇的信念，即相信宇宙不是随机或偶然的，而是充满着意义和目的，它由神的智慧和意志以多种方式引导，最终是为了人类的利益。这种确定性以及随之而来的对类比推理的运用并非为那些对自然魔法感兴趣的人所独有，而是属于这一时期几乎每一位严肃的思想家。

运用直接观察、类比、权威文本和征象，近代早期思想家搜集了大量他们认为存在关联的事物。例如，还有什么可能关乎太阳与向日葵的关联？太阳是大宇宙的热源和生命之源，它在小宇宙中的对应部分必定是心脏。（再看看基歇尔卷首插图——在代表小宇宙的人体的心脏位置有一个小太阳。）太阳是最高贵的天体，光辉夺目，呈现明亮的黄色，类似于矿藏中的黄金，并进而类似于所有黄色或金色的东西。在动物领域，太阳使公鸡打鸣，表明两者之间有一种特殊关联。狮子的黄褐色、百兽之王的地位以及类似于太阳的头部（狮子头上的鬃毛宛如太阳射线）似乎也与太阳有关联。同样，狮子的勇敢又对应于心脏。太阳、向日葵、心脏、黄金、黄色、公鸡和狮子都有某些共同特性，因而存在着实际却又隐秘的关联。在自然魔法的倡导者看来，可以把这些类比关联变成可利用的操作性关联。最实际的应用是把黄金或向日葵用作治疗心脏的药物——但我们将会看到，事情可能变得更富戏剧性。

究竟是什么东西把束缚在这些相似性网络之中的物体关联起来，人们对此有不同看法。但这些物体通常被认为是通过“共感”（sympathy）起作用，其字面意思是“一起遭受或一起接受作用”。考虑两张调好音的鲁特琴，分别位于房间两侧，拨动其中一张琴的弦，则另一张琴相应的弦将立即开始振动并发出嗡嗡声，与拨动第一张琴发出的声音相呼应。今天，我们仍然称这种现象为共振（sympathetic vibration）。对于近代早期思想家来说，这种现象体现了空间上分离的彼此“合调”的两种东西之间看不见的关联。有些人认为，空间上分离的东西之间要想传递作用必须通过介质；亚里士多

德指出，如果没有一种居间的介质传递效果，一个物体就不可能作用于另一个有空间距离的物体。例如就琴弦而言，我们知道居间的空气传递着两个乐器之间的振动。对于其他共感作用，该介质可能是所谓的“世界精气”（*spiritus mundi*）——一种普遍的、渗透一切的、无形的或准有形的东西，通过把影响从一个物体传到另一个物体，它能使相距遥远的物体实质上彼此接触。这种“精气”并不是某种具有感知能力的超自然的东西，而是大宇宙中与小宇宙的“生命精气”等价的東西，“生命精气”是我们身体之中一种精细的东西，当我们的理智意识到有一辆两吨重的卡车正在加速向我们驶来时，“生命精气”经由神经将“快跑”的命令传到我们的脚。“世界精气”也类似地把“信号”从太阳传到向日葵，或者从月亮传到海水。大宇宙和小宇宙再次彼此映射，两者都包含着传递信号的精气。顺便提及，这种相似性也意味着大宇宙本身拥有某种灵魂——柏拉图在《蒂迈欧篇》中断言了这一点，现代人尤其难以理解——下一章我们会回到这一点。

从厨房到书房的实践“控制”

关于关联世界的自然魔法理论令人印象深刻，堪称优雅和美妙，但自然魔法的关键特征在于实际应用。近代早期魔法的实践部分既有平常的也有崇高的，前者往往没有任何理论基础。德拉·波塔（1535——1615）的《自然魔法》一书便是一个很好的例子。德拉·波塔因为在那不勒斯建立了最早的科学社团——秘密学院——和身为猊猊学院的一员而闻名，猊猊学院是17世纪初的科学社团，伽利略即为其中一员。德拉·波塔《自然魔法》的第一章概括了一个内在关联的世界的原理，并指出魔法为何“是对整个自然进程的考察”以及“自然哲学的实践部分”。他建议读者“大力对事物进行探究；既要积极认真研究，又必须耐心等待。……必须不遗余力地做事，因为自然的奥秘不可能透露给懒惰的闲人”。德拉·波塔的书的其余部分所揭示的实际自然奥秘的确包括对磁学和光学的考察，但该书的大部分内容却是各种秘方和诀窍，从制作人造宝石和烟花爆竹，到动植物育种，再到关于制作香料、烤肉、水果保鲜等等的家用建议，其中没有任何东西利用了关于世界的理论观念。德拉·波塔的书符合一种“秘密之书”的传统，这种传

统在整个16、17世纪变得越来越流行，而这些“秘密之书”中有一部分直到19世纪还被重印。许多此类书籍都是先来阐述关于宇宙的宏大而崇高的观念，但主要内容是家庭管理或家庭手工业的诀窍，并不包含或几乎不包含关于世界本性的内容。

菲奇诺（1433——1499）处于该阶梯的崇高一端，他将世界关联性的实际应用体现在生活方式和仪式中。菲奇诺经常抱怨自己的忧郁气质，他也许深受我们现在所谓的忧郁症之苦。当时的医学认为，黑胆汁——保持平衡才能维持健康的四种“体液”之一——如果占优势就会导致忧郁。事实上，表示黑胆汁的希腊词melaina chole正是“忧郁”（melancholy）一词的来源。（同样，被称为多血质、胆汁质和黏液质的性情分别缘于其他三种体液——血液、黄胆汁和黏液——占优势；见第五章。）菲奇诺研究了学术生活与忧郁之间的关联，建议其知识同道改变生活方式以解决问题。菲奇诺制定了一份食谱和药用补品清单，以防体内形成过多的黑胆汁，他的《论从天界获得生命》一文提出用天界的影响来应对这种职业病对学者的危害。

医生认为黑胆汁有冷和干这两种明显性质。土星拥有这些性质，从而与黑胆汁有一种共感关联。因此，任何与黑胆汁和土星相似的东西都要避免。太阳（热——干）和木星（热——湿）的相反性质抵消了黑胆汁的冷——干，因此通过类比扩展，任何与太阳和木星相似的东西都可能有助于缓解学术忧郁。[我们的“快乐”（jovial）一词的字面意思是“与木星有关的”，即显示出这种推理在我们的语言中是多么根深蒂固和得到承认]。因此，为了利用与太阳的共感关联，这位佛罗伦萨人文主义者建议穿黄色和金色的衣服，用向日性的花来装饰房间，获得充足的阳光，佩戴黄金和红宝石，吃“日光”食物和香料（如番红花和肉桂），聆听和歌唱和谐庄严的音乐，焚烧没药和乳香，适度饮酒。然而，当他还建议以古代新柏拉图主义者普罗提诺和扬布里柯为榜样——他将他们的作品从希腊文译成了拉丁文——制作图像来吸引和捕捉行星的力量时，一些读者认为这就有些过分了；对于一个被授以圣职的罗马天主教神父来说，这样做是相当可疑的。事实上，可以把菲奇诺理解成在这一点上跨越了界限，从自然魔法步入了精神魔法，虽然他很可能对这种解释表示异议。自然魔法运用隐藏

于自然中的共感，而精神魔法则求助于精神性的存在——异教希腊哲学中的精灵和诸神，或者基督教神学中的魔鬼和天使。自然魔法不会招致反对，而精神魔法（非常合理地）招致了神学家的谴责。人们针对菲奇诺的正统性提出了一些质疑，但似乎没有采取任何行动，因为可以把这些仪式理解成完全是物理的和药用的，因此完全可以接受。例如，一个多世纪以后，多明我会修士托马索·康帕内拉和教皇乌尔班八世用一场灯火、色彩、气味和声音的仪式（与菲奇诺的处方不无相似之处），来抵消日食期间因暂时失去健康的太阳影响而可能产生的任何不良影响——曾有人预言这次日食会导致教皇死亡。教皇活了下来。虽然在预想的操作中该魔法是自然魔法，但一些旁观者的确认为这样的应用是可疑的。

现如今，对自然魔法的应用以及整个关于共感和类比的内在关联的世界这一观念有时会被斥为非理性或迷信。这种严厉判决是错误的。它源于某种自鸣得意的傲慢和历史认识的匮乏。我们的前人所做的，是对看起来类似的各种神秘自然现象作出观察，并由此将世界中的各种关联和作用传递推广为一种更普遍的说法——一种自然法则。这种推广导出了他们坚持而我们不认同的一个信条，即那些相似或类似的物体正在静静地彼此施加影响。一旦作出这样的假设，体系的剩余部分就可以在此基础上合理地建立起来。他们试图理解世界，试图理解事物并利用自然的力量。他们将观察或叙述的事例归纳成一般原则，然后演绎出其推论和应用。我们也许会说（因为我们知道更新的研究），太阳与向日葵，月亮与大海，或者磁与铁之间的作用，可以不通过隐秘的共感之结而得到更好的解释。但我们并不能说他们的方法或结论是非理性的，或者由此产生的信念和做法是“迷信”。如果允许作这样的跳跃，那么在我们理解世界的过程中最终未被接受的每一种科学理论——无疑包括我们今天相信是对现象的正确解释的一些事物——都将被判定为非理性和迷信，而不单纯是在当时既定的观念、观点和信息条件下通过理性方式得出的错误想法。

科学研究的宗教动机

自然魔法只是最强有力地表达了关联的世界、大宇宙和小宇宙以及相似性的力量这些广泛持有的观念。而同样类型的关联和思想往往隐含在从未强调自然魔法的自然哲学家的工作中。例如，当时每一位思想家都确信人、神与自然界之间存在着密切的关联，并因此确信神学真理与科学真理的内在关联。这种特征引出了科学与神学/宗教这一复杂论题。为了理解近代早期的自然哲学，有必要摆脱几种常见的现代假设和偏见。首先，几乎每一个欧洲人，当然也包括本书所提到的每一位科学思想家，都信仰并践行基督教。认为科学研究（无论是否现代）都需要一种无神论——或者美其名曰“怀疑论”——观点，这是那些希望科学本身成为一种宗教的人（他们通常亲自担任圣职）在20世纪提出的一则神话。其次，对于近代早期的人而言，基督教教义并非意见或个人选择，而是自然事实或历史事实。不同教派就更高级的神学观点或仪式活动显然存在着争执，就像今天的科学家就细节进行争论而不去质疑重力的实在性、原子的存在性或者科学事业的有效性一样。神学从未降格为“个人信念”；和今天的科学一样，神学既是一些经过商定的事实，又是对关于存在的真理的不断追寻。其结果是，神学信条被认为是近代早期自然哲学家进行研究所必备的数据集的一部分。因此，神学思想在科学研究和思辨中发挥了重要作用——不是作为外部“影响”，而是自然哲学家正在研究的世界的不可分割的组成部分，需要认真对待。

今天，许多人都会默认那个在19世纪末炮制出来的流传甚广的神话，即“科学家”与“宗教人士”之间进行着一场可歌可泣的斗争。尽管双方的一些成员仍在通过今天的行为不幸地延续着这个神话，但每一位现代科学史家都已经拒斥了这种“冲突”模式，因为它并未反映历史的真实情况。在16、17世纪和中世纪，并没有一个“科学家”阵营在奋力摆脱“宗教人士”的镇压，这些不同阵营根本就不存在。关于压迫和冲突的流行故事充其量是过度简化或夸张，在最坏的情况下则是毫无根据地捏造（见讨论伽利略的第三章）。相反，自然研究者本人都笃信宗教，许多神职人员也是自然研究者。神学研究与科学研究之间的关联部分地基于“两本大书”的想法。圣奥古斯丁和其他早期基督教作家阐述了这种想法，认为上帝以两种不同方式向人类显示自己——一

是启示人写出《圣经》，二是创造这个世界即“自然之书”。和《圣经》一样，我们周围的世界是需要进行解读的神圣讯息，敏锐的读者通过研究受造世界可以远为深入地了解造物主。这种深植于正统基督教之中的想法意味着对世界的研究本身就可以是一种宗教行为。例如，罗伯特·玻意耳就认为他的科学研究是一种宗教献身（因此特别适合在周日进行），自然哲学家可以通过沉思上帝的创造而增进对上帝的认识和察觉。玻意耳把自然哲学家描述成“自然的牧师”，其职责就是阐述和解释书写在自然之书上的讯息，收集和表达所有被造物对其创造者的无声赞美。

总之，近代早期的人——以不同方式——看到了一个内在关联的世界，其中一切事物（人类、上帝以及所有知识分支）由千丝万缕的联系构成一个整体。在某些方面，也许可以把生态学和环境科学的新近发展，看成在一定程度上恢复了近代早期自然哲学家在其世界中设想的那个看不见的相互依存网络。无论如何，近代早期的思想家和中世纪先辈一样，凝望着一个充满关联的世界，一个富于目的和意义，饱含神秘、奇迹和许诺的世界。

第三章

月上世界

近代以前，天界依其字面含义差不多占据了人们日常世界的一半。任何人都不可能对天和天的运动视而不见。虽然现代科学对天界运行的解释比过去更好，但现代技术的运用却使大多数人不再能够亲眼看到夜空的运行、感受天界的存在并赞叹它的美，这显得讽刺而有悲剧意味。今人要想像先人那样看到绚丽的夜空，就必须远离光污染和工业污染。早在文字发明很久以前，古人就对天的运动有所认识。然而，解释这些运动却耗费了18世纪之前诸多敏锐天才的心力。对天界隐秘结构的逐步揭示是科学革命的一种关键叙事。那个时代最著名的名字——哥白尼、开普勒、伽利略、牛顿——都是这一叙事中最重要的人物。事实上，在很长一段时间里，天文学的发展代表着科学革命时期的唯一叙事，并且是这一时期被称为“革命”的主要原因。

一个生活在公元1500年左右的有识之士会认为，宇宙分为两个区域：月下世界包含了从地球到月球以下的一切，月上世界则包含了月球及其上面的一切。这一划分出自亚里士多德，他基于日常观察区分了不变的天界和变动不居的地界。在月下世界，土、水、气、火四元素不断地结合、分解和重新结合；新的事物产生，旧的事物消亡。月上世界的情况则完全不同，它是一个不变的区域。在亚里士多德之前数个世纪，观星者看到行星和恒星所走的路径具有完美的规则性。这种变化的缺乏使亚里士多德认为，月上世界由一种同质的东西所构成，即被他称为以太的第五种元素，后来的作者称之为第五元素。以太是纯净的基本元素，既不会变化，也不会分解。

观测背景

希腊人开创了一项长远的事业：从物理和数学两方面解释天界的运动。这些运动要比今天大多数人所认为的更加复杂和有秩序。每个

人都熟知天体的每日升落。天界的一切星体——太阳、月球、行星、恒星——每天升落一次，自东向西穿越天穹。天界的其他运动则要求更加耐心的观测。恒星之所以被称为“恒星”，是因为它们并不相对于彼此运动，而且每隔不到24小时就会回到天空中的同一位置。这就意味着，每颗恒星每晚都比前一晚早升起来一段时间（约四分钟）；因此，你如果在每晚的同一时间观察天空，就会发现，诸星座每晚都会沿着巨大的圆弧缓慢运转；假如你在北半球，这些圆弧的圆心就是那颗永不移动的星——北极星，它位于小熊座的尾端。要想在夜晚的同一时刻看到恒星又回到原先的位置，就得等上一年。由此给人留下的印象是，恒星镶嵌在一个巨大的球壳上，该球壳每隔23小时56分钟绕地球旋转一周。

太阳运行得更慢一些，绕行一周需要整整24小时，这意味着它每天都要改变与恒星的相对位置，相对于恒星背景自西向东缓慢运行，需要一年时间才能回到同一颗星的附近。月球的运动与此类似，但要明显得多。它每晚比前一晚迟升起50分钟，因此你如果接连几晚在同一时间寻找它，就会发现它每晚都向东走了一段距离（不妨试试！）。29天后，月球又回到了初始位置。行星的运行也大同小异，但路径更为曲折怪异，这强烈吸引着人们去寻求解释。在大多数时间里，行星就像太阳和月球一样，相对于恒星背景自西向东缓慢移动。但每隔一段时间，行星就会慢下来，停住不动，转而朝相反方向自东向西运行。这种现象被称为逆行。再过一段时间，行星再度停下来，掉转方向继续常规的运动。

古希腊人把太阳、月球、水星、金星、火星、木星和土星这七个看起来相对于固定的恒星背景移动的天体称为“行星”（意思是“漫游者”）。但行星不会漫游得太远，它们的运动局限在天上狭窄的黄道带中。黄道被分为等长的十二段，每一段都包含一个星座或“宫”，比如白羊座、金牛座、双子座等等。于是，随着诸行星相对于恒星背景作各自的运动，它们就好像沿着黄道带从一个宫运行到下一个宫。一个人所属的“宫”就是他出生那天太阳“所在”的黄道宫。我们很快会讨论更多有关占星学的内容。

历史背景

柏拉图确信，天界是按照和谐的数学法则运行的。他的灵感来自于毕达哥拉斯学派的观点，该学派是一个秘密宗教团体，认为数学——数、几何图形、比例与和谐——同时是宇宙和有序生活的真正基础。对于柏拉图和近代以前受他影响的人而言，造物主是一位几何学家。然而，行星的不规则运动似乎与一个有序数学世界的观念相悖。因此柏拉图声称，行星的运动仅仅看上去是不规则的，我们凭借肉眼无法看到其背后的神圣规律。由于柏拉图认为圆是最为完美和规则的形状，圆周运动是无始无终的从而是永恒的，因此他要他的学生用匀速圆周运动的组合来解释行星的可见运动。这一要求启发着两千多年来的天文学家。

柏拉图的学生欧多克斯提出了一种宇宙模型，它由以地球为中心的一系列同心球（宛如一层层洋葱皮）所组成。每个天球匀速旋转，但每颗行星都会获得若干天球的运动，这些运动组合起来（大致）就是行星的视运动。欧多克斯体系是一个数学模型。他并不关心天界在物理上如何运作，也不在乎天球是否真的存在，关键是用数学来说明现象。而亚里士多德则试图建立一个物理模型。他把欧多克斯的天球变成了实在的坚固物体，这些天球实际携带着行星旋转；他还解释了运动如何像天界机械装置的齿轮一样从一个天球传到下一个天球。亚里士多德的功绩在于将天文学和物理学和谐地结合起来（图2）。

同心球模型的问题在于不能精确地解释天文观测，例如行星的亮度会发生变化，就好像它们时近时远，四季长度也不尽相同。这一切都无法用以地球为中心的同心球模型来解释（图3）。

后来的天文学家试图解决这些问题，其顶峰是托勒密（约90——约168）的体系。为了解决季节不等的问题，托勒密引入了偏心圆：也就是说，他把地球移出了中心。在他的体系中，每一个天球都有自己的中心，其中没有一个与地球重合。

月球 地球 水星 金星 太阳 火星 木星 土星 恒星天球

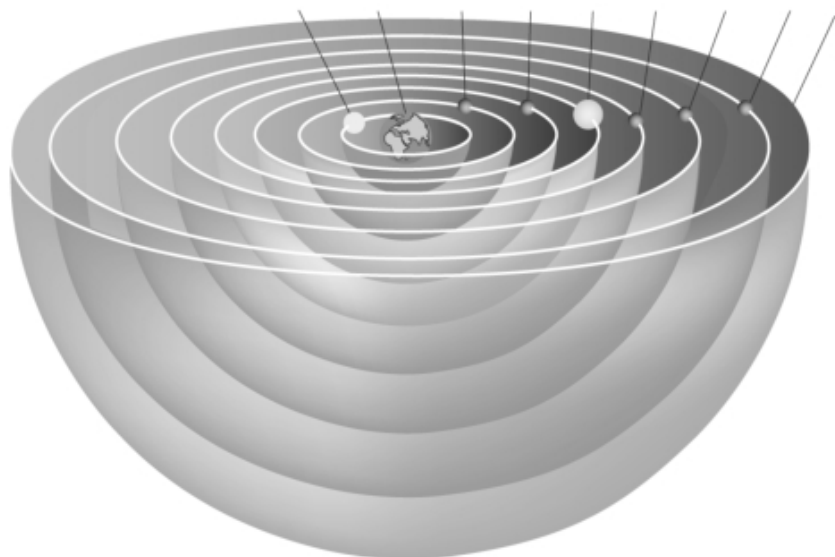


图2 亚里士多德同心球模型简化版本的剖面图

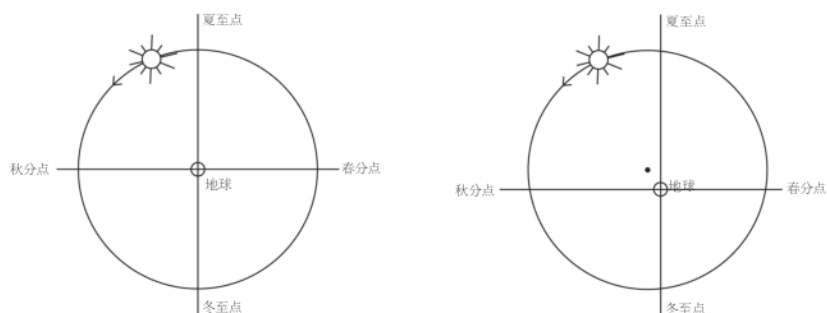


图3 假如地球位于太阳天球的中心，太阳的周年视运动将被分成四段等长的弧，使四季等长。但事实上夏天比冬天更长；（右图）托勒密的偏心地球模型将太阳的轨道分成四段不等的弧，对应于长度不等的四季。这种安排还解释了为什么太阳在夏天似乎移动得更慢：因为那时太阳离地球更远。

为了更好地说明行星的位置并解决行星亮度变化的问题，托勒密引入了本轮（图4）。每颗行星都沿一个小的圆形轨道运行，轨道中心在一个环绕地球的大圆（均轮）上运动。本轮和均轮的运动组合极好地解释了行星表观的环圈路径，行星在运动过程中有时会靠近地球，因而显得更亮。

托勒密体系能够很好地预言行星的位置，但它更多地是一个数学模型而非物理模型。亚里士多德物理学认为重物会落向宇宙的中心，因此球形的地球位于宇宙中心，重物会下落。但托勒密模型中的地球不在中心，它为什么不会移向中心呢？重物为什么会落向宇宙中心之外的某个地方？数学模型与物理体系之间的这种不一致困扰着中世纪的阿拉伯学者，而在当时的欧洲，

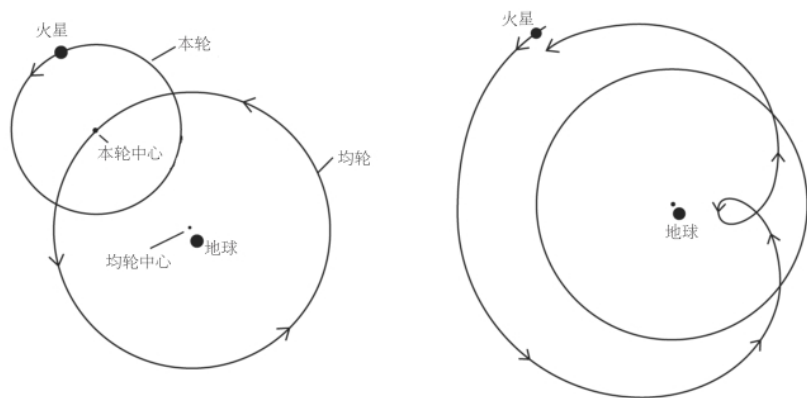


图4 托勒密为行星设计的本轮和均轮。行星在本轮上（从地球的北极俯视）逆时针运行，同时本轮在均轮上也作逆时针运动；（右图）由本轮和均轮运动合成的行星视运动。行星位于均轮外侧时显得暗一些，并且自西向东运行；行星位于内侧时因为更近而显得亮一些，最靠近地球时会自东向西运行（逆行）。

亚里士多德和托勒密的工作还不为人知。伊本·海塞姆（或称阿尔哈增，约965——1040）采取了一个折衷方案。他的体系含有以地球为中心的天球，这会使物理学家感到满意。但这些天球坚实而有厚度，足以容纳不以地球为中心的环状通道，行星在这些环状通道中沿着本轮和均轮运行，从而解释了观测到的现象（图5）。

中世纪的欧洲天文学家继承了这些观念和问题，和他们的阿拉伯同行一样继续完善和更新这一体系，以求最精确地预言行星的位置，偶尔也会试图构建一个在物理上令人满意的体系。

THEORICAE NOVAE PLANETARVM GEORGII
PYRBACHII ASTRONOMI CELEBRATISS.

DE SOLE



Ol habet tres orbes a se iuicē omniuaq;
diuisos atq; sibi cōtiguos Quoꝛe supꝛa/
mus secūdu superficiē conuexā est mūdo
cōcentricus:secūdu cōcauā aut eccētricus
Infimns uero secūdu cōcauā cōcentric⁹:
sed secūdu conuexā eccētric⁹ Tertius aut
i hoꝛe medio locatus tam secūdu super/
ficiem suā conuexā q̃; concauā est mūdo
eccentric⁹ .Dicit⁹ aut mūdo cōcētric⁹ or/

THEORICA ORBIVM SOLIS.

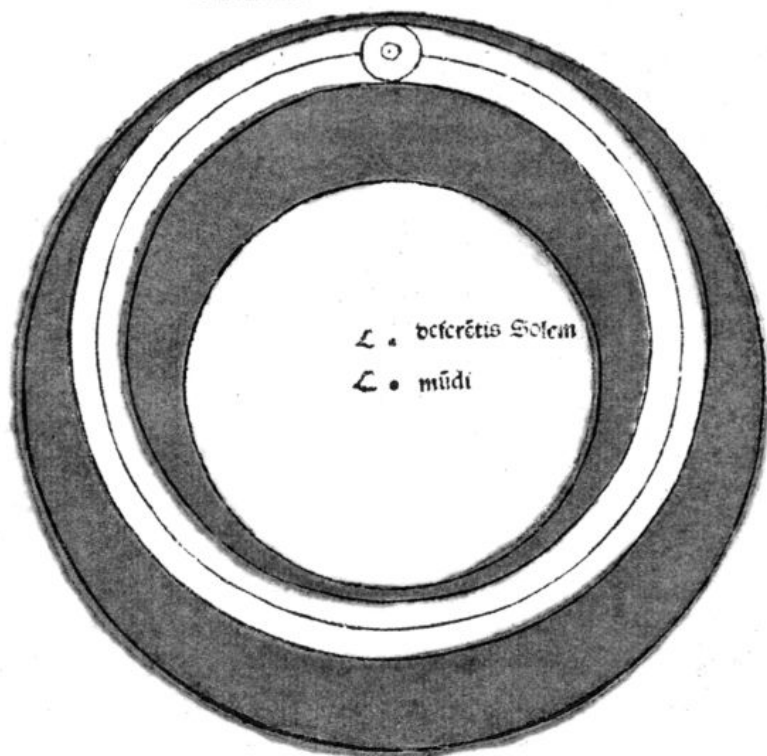


图5 普尔巴赫所普及的对伊本·海塞姆有厚度的天球模型的改进，它进入了15世纪的天文学标准教科书——萨克罗博斯科的《天球论》及后来的版本。该图取自1488年的威尼斯版，描绘的是太阳天球。

近代早期的天文学模型

尼古拉·哥白尼（1473——1543）一生中的大部分时间都在担任弗劳恩堡（今波兰境内的弗龙堡）大教堂的教士，这是一个行政性质的圣职。他曾在博洛尼亚大学学习教会法，在帕多瓦大学学习医学，1503年在费拉拉大学获得法学博士学位。在博洛尼亚期间，哥白尼开始研究天文学，到了1514年左右，他写了一份思想概要，声称行星系统的中心不是地球，而是太阳。在他的日心体系中，地球每日绕轴自转一周，这产生了人们所熟悉的一种表象，即整个宇宙绕地球旋转。太阳沿黄道的运动实则是一种假象，其真正原因是地球的绕日运动。观察所见的火星、木星、土星的“环圈路径”和逆行并非缘于它们自身的运动，而是缘于我们地球的运动与它们各自绕日运动的叠加（图6）。只有月球是绕地球运转的。

哥白尼的工作以手稿形式流传，这足以确立他作为天文学家的声誉。1515年，教会的一个委员会希望改革从罗马时代沿用下来、需要彻底改变的旧儒略历，于是写信征求哥白尼的意见。（哥白尼回复说，首先需要更加精确地确定太阳年的长度。）然而，哥白尼并未发表自己对天文学体系的完整阐述。在超过25年的时间里，他一直在完善该体系，要不是几位显要的教士催促他，其成果可能永远都不会发表。例如，1533年，教皇的私人秘书维德曼施泰特讲述了哥白尼体系，教皇克雷芒七世和一些红衣主教听后甚为高兴。卡普亚的红衣主教舍恩贝格写信给哥白尼：

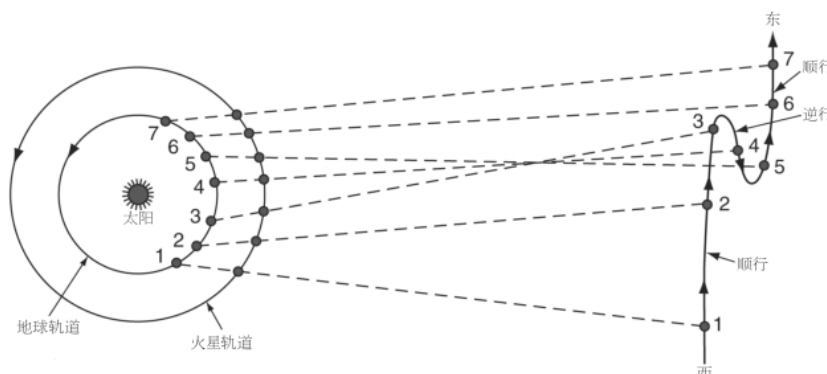


图6 哥白尼对某颗“更高的”行星即外行星（火星、木星、土星）逆行运动的解释。当地球行经其中一颗外行星时，就会造成“环圈路径”的假象。

我听说您主张地球在运动；太阳的位置最低，因而是宇宙的中心，……还听说您为这一整套天文学体系给出了说明，……因此我强烈恳请您让学界知晓您的发现。

然而哥白尼依旧含糊其辞，忙于大教堂教士的职守，表示害怕别人批评他的体系过于新颖。

1538年，维滕贝格大学的梅兰希顿派年轻的天文学教授格奥尔格·约阿希姆·雷蒂库斯来哥白尼这里学习。雷蒂库斯编写发表了一份哥白尼思想的概要，反响很好，哥白尼终于同意发表其完整的手稿，并交由雷蒂库斯出版。雷蒂库斯接手了这项任务，但不久以后他在莱比锡找到了一份工作，遂把出版之事交由路德教牧师奥西安德尔负责。奥西安德尔完成了出版工作，《天球运行论》终于在1543年问世——哥白尼在临终前看到了这本书。

该书的问世并没有招来哥白尼担心的那种批评。不少人读了它，但几乎没有人真正相信。直到16世纪末，坚定的哥白尼主义者可能不过十几人。这是为什么？因为哥白尼的日心体系并不比地心体系更好地符合观测数据，在物理上也没有更简单。事实上，为了让他的体系与观测相符，哥白尼不得不保留本轮，并且让太阳偏离中心。更严重的是，地球运动的观念与基本的物理学、常识乃至可能与《圣经》相抵触。像地球这样的天体自然会落到最低处，即宇宙的中心——这一“自然位置”原理解释了重物为什么会下落。那么，整个地球如何可能悬在离中心这么远的地方呢？常识表明我们并没有在运动。为了每天转一圈，地球必须转得很快，但我们对这种运动浑然不觉，飞鸟和云朵也没有因为地球在其下方高速旋转而落在后面。一些中世纪思想家曾经探讨过地球旋转的可能。尼古拉·奥雷姆（约1325——1382）

断言，所有运动都是相对的，如果没有参照点就不可能确定究竟是地球在旋转还是天在旋转。他最后总结称，地球静止而天界运动似乎更有可能。不少对《圣经》作字面解读的人会援引那些说地球静止而太阳运动的段落，尽管解释各不相同。最后，假如地球绕太阳运转，恒星应当有视差——随着地球从轨道的一侧转到另一侧，恒星的相对视位置应当有微小的改变。但在当时，人们从未观测到视差，这就表明，要么地球不在运动，要么那些恒星远得无法想象。13世纪时，诺瓦拉的康帕努斯估计土星天球（恒星就在这层天球上方）的高度约为7300万英里，即使是游历最广的中世纪人也会对这一距离感到震惊。哥白尼估计土星天球的高度约为4000万英里，但是根据后来的计算，恒星和我们的距离至少要有1500亿英里，才会观测不到恒星视差。如此广袤的虚空在哥白尼时代的读者看来是荒谬绝伦的。（事实上，连最近恒星的距离也是由观测不到恒星视差所最保守估算的距离的170倍。恒星视差直到1838年才发现。）

即使没有观测上的证据，也有几个因素能使哥白尼确信日心说。在致教皇保罗三世的献词中，哥白尼把托勒密体系，包括其偏心圆、本轮和对每颗行星的单独处理，说成是一个“怪物”。既然世界“由最高超且最有条理的工匠所造”，它理应是和谐的。作为人文主义者的哥白尼认为自己是在清理后来的“添加”，以回到柏拉图关于揭示井然有序的天界运动的原初召唤。由于担心自己的体系过于“新颖”，哥白尼通过援引古代的先驱——阿里斯塔克、毕达哥拉斯以及西塞罗所提到的希克塔斯，来尽可能地减少显示出来的新颖性；哥白尼甚至对《圣经》中的某些段落作了重新阐释以支持日心说。

然而，人们完全可以在欣赏哥白尼体系的同时又并不相信其真实性。在日心体系中，确定行星位置的星表更容易计算；因此，一些天文学家把它当作一种“方便的虚构”而加以接受。哥白尼本人将日心说视为对世界的真实描述，但奥西安德尔在哥白尼的书中偷偷加入了一篇（未署名的）序言，从而削弱了它的效力。奥西安德尔写道，我们“对行星运动的真正原因一无所知”，而且：

这些假说无须为真，甚至也并不一定是可能的；只要它们能够提供一套与观测相符的计算方法，那就足够了……谁也不要指望能从天文学中得到任何确定的东西，因为天文学提供不出这样的东西。他也不该把为了其他目的而提出的想法当作真理，以便在离开这项研究时比刚刚开始进行研究时更为愚蠢。

即使哥白尼当时没有中风，他读到奥西安德尔的序言时多半也会。雷蒂库斯大为光火，把自己书上奥西安德尔的序言撕掉了。数学模型与物理体系之间的张力又一次展现出来。多数天文学家主要对行星在某一时刻处于哪个位置感兴趣；至于究竟是太阳绕地球转，还是地球绕太阳转，这根本无关紧要，许多人怀疑是否真的有人能够确定何者为正确。对于天文学理论而言，只要能正确地计算出行星的位置、给出星表，这就够了。对于大多数人而言，实际结果比理论更重要。要想理解这一点，我们需要意识到，早在托勒密时代之前，天文学研究背后的主要驱动力就一直是占星学，而占星学是很实际的，需要计算出行星在多年以前或多年以后精确到分的位置。

实践天文学，或占星学

天文学（字面意思是“星体的法则”）测量和计算天体的位置，并提出假说性的宇宙论体系；而占星学（字面意思是“对星体的研究”，与地质学、生物学等类似）则致力于解释和预言天体对地界的影响。一般来说，这两项事业——前者是理论的，后者是实践的——是由同一批人从事的。近代早期的许多天文学家都主要以从事占星学为生。不要把古代、中世纪或近代早期的占星学与“报纸上根据天宫图算命”的无稽之谈混淆起来。占星学是一项严肃而精深的活动，其基本想法是天体会对地界产生某些影响——这是关联世界观的关键一环。中世纪和近代早期的大多数占星学并不是“魔法的”、超自然的或非理性的，而是依赖于作为世界组织方式之一部分的自然机制。既然光能从行星传到我们这里，为什么不能有一些别的影响伴着光传来，就像火光也能加热远处的物体一样？天界对地界的影响很容易观察到——

月球与潮汐相关联，太阳在黄道上的位置决定了季节气候。对人体的影响也同样明显，例如月球周期与人的月经同步。天界影响的真实性十分明显，以至于毋庸置疑；有关占星学的诸多争论其实涉及的是这些影响的程度，以及如何准确预测其效果。七颗行星时刻改变着彼此的相对位置（“星位”），在黄道十二星座（这些星座自身也在不停地穿越十二个“宫”，即相对于地平线的位置）之间往来穿梭，来自这七颗行星的交叉影响形成了一个极为复杂的系统。这一系列征象与禁忌、已知与未知，其复杂性完全不亚于如今人们对全球气候变化因素的探究或是对未来经济走向的预测。与后者相比，近代早期占星学家的成功率或许还会高一些。

占星学包括几个相互交叠的分支。气象占星学致力于预测来年的天气。许多从业者往往被径直称为“数学家”，这表明占星学需要计算；这些人以编写历书为生，书中包含了历法、月球周期、日月食的时间、对天气的预测（就像今天的《农民历书》一样）以及对重要事件或趋势的预言。印刷术使占星学作品变得廉价易得，传播广泛。医生们借助医学占星学来确定治疗过程的关键时间，并提出疾病的可能病因（见第五章）。本命占星学依据一个人的出生地点和出生时的行星位置来确定行星“印入”新生儿的影响。行星影响的特定组合会在体液系统中产生独特或天生的“体质”，这导致了特殊的倾向和特征。这些倾向（易于罹患某些疾病、发怒、懒惰或忧郁等等）可能因为后来的行星排列而暂时加强。因此，这种占星学旨在获知一个人天生的体质，以了解其特殊的长处和弱点，提醒注意可能发生危险或有益健康的时间。这种活动的更强形式渐渐变为一种神判占星学，其决定论色彩（即认为星体的影响支配着我们的行为和命运）令人无法接受，因而广受批评。神学家们谴责这种观念违背了人的自由意志。近代早期学术界的共识是，“星体影响但并不强迫”我们，“有智慧的人支配星体”（*sapiens dominatur astris*）。简而言之，人总能选择行动，尽管完全自由地行使意志可能受制于外部影响（例如，火星的特定位置导致体液失衡，进而使人一时冲动，理性能力减弱）。事实上，近代早期的占星学与现代的“先天本性与后天培育”之争有类似之处，它们都试图去解释人的行为。具有讽刺意味的是，其显著差异在于，现代人

似乎忘记了自由意志的首要性。

神判占星学有时被用来确定重大事件的良辰吉日。数学家兼魔法师约翰·迪伊（1527——1608/1609）使用占星学为伊丽莎白一世选择加冕吉日。最早的科学社团之一耶稣学院的成立日期是根据天宫图选定的，新的罗马圣彼得教堂的奠基日也是如此。有时，根据占星学选择日期并不是要获得什么有利的“影响”，而是要为事件增添意义，一如美国科学家特意让火星探测器在美国独立日那天着陆。神判占星学还被用来预言未来的事件，比如战争和死亡，这潜在地远离了自然因果性，而后者正是近代早期学术占星学的基础。要想解决这个问题，可以把一些天象（尤其是彗星）看成征兆而非原因，当作神所传达的有关未来之事的迹象。对天界征兆的兴趣在新教盛行的北欧更加明显，这部分是由于梅兰希顿为萨克罗博斯科《天球论》（一本天文学基础教材）的新教版本所作的一篇序言。他在序言中强调了占星学对于理解上帝在天界中的迹象的重要性。总之，各种类型的占星学为更好的生活提供了有用信息；它在近代早期思想中无处不在，这表明月上世界的确是人们日常世界的一半。

天界变化与神圣和谐

伴随着对天界征兆的占星学兴趣，丹麦的贵族天文学家第谷·布拉赫（1546——1601）首次登场。1572年11月，他发现了仙后座有一个明亮物体，而那里本该什么也没有。第谷惊讶不已——那个物体是什么，意味着什么？第谷在1573年的占星历书中试图作出解释，断言它预示着即将到来的骚乱和动荡。第谷观察这个明亮的光点，它并不像彗星那样会移动。第谷和其他欧洲天文学家试图测量它的周日视差，希望由此推算出它的距离，但他们并没有观测到视差，这意味着此物体比月球远得多，亦即处于月上世界——人们一向认为这个世界是没有变化的，但它却是一颗新星。[第谷看到的是一颗超新星；那次猛烈爆发的不断膨胀的残留部分在1952年被探明。“新”（nova）来自第谷用来指该星体的拉丁词——新星（stella nova）。]

不久以后的1577年，天空中出现了一颗明亮的彗星。亚里士多德

曾经教导说，彗星和流星一样是月下世界的现象，源自上层大气中散发的可燃物的燃烧。彗星是游移变化之物，不可能处于不变的月上世界。第谷在占星学上断言，1577年的彗星显示了与那颗新星相同的预兆，但这一次他观测到了彗星的周日视差。第谷的观测结果得到了他人确证，该结果表明这颗彗星位于远在月球之上的金星天球。1585年，当另一颗明亮的彗星出现时，第谷给出了相同的观测结果。这些彗星进一步表明，“不变的”天界存在着变化，彗星的位置变化则表明它们正在穿越行星天球，这意味着带着行星运动的坚实天球并不存在。那么，是什么使行星沿着规则的路径运行呢？行星如何能够摆脱坚实的天球，这着实令人困惑，但它意味着天体的路径能够彼此交叉，这使第谷设计出一个新的天界体系，将其观测结果与托勒密和哥白尼体系中的精华部分结合起来，同时又避免了两者的中招致非议的部分。在第谷的地日心体系中，地球如常识和《圣经》所指示的那样静止于宇宙的中心，月球则围绕地球运转。而行星则围绕太阳运转，太阳带着诸行星围绕地球运转。

第谷在丹麦海峡的汶岛上建造了城堡式的天文台——天堡，在那里继续观测天空，其准确程度前无古人。此时，约翰内斯·开普勒（1571——1630）这位坚定的哥白尼主义者正在写下自己的惊人发现。16世纪90年代，开普勒在格拉茨的一所高中教书时苦苦思索着现代科学家根本不会去问的一个问题。在哥白尼体系中，围绕太阳运转的行星只有六颗，而不再是围绕地球运转的七颗。而假如有七颗行星，它们就能与一周的七天、七种已知金属、音阶的七个音以及世界上所有其他重要的“七”很好地相合。七颗行星有一种美妙的和谐，适合于一个相互关联的世界；而六颗行星就不行。那么为什么有且仅有六颗行星？上帝又为什么恰好将它们置于如今那么远的距离呢？近代早期的世界中充满了意义与目的，其中一切事物都有某种讯息需要解读。

开普勒在1595年7月19日的课堂上突然意识到，假如在圆内作一个内接正多边形（如正三角形、正方形、正五边形等等），再在这个正多边形内作一个内切圆，那么我们就得到了两个圆，其相对大小是由正多边形的种类决定的。兴奋不已的开普勒开始计算由不同正多边

形所决定的比值，看其中是否有某个比值与行星到太阳的距离之比相符合。但他失败了。不屈不挠的开普勒又用球体和正多面体代替了圆和正多边形。这一次，通过将球体和正多面体以适当顺序套起来，开普勒得出，球体的相对大小符合哥白尼理论所给出的行星到太阳的相对距离。不仅如此，由于正多面体（所有面全等的五种所谓的柏拉图立体，即正四面体、立方体、正八面体、正十二面体和正二十面体）只有五种，因此被它们隔开的球体有且只有六个，从而行星的数目不多不少就是六颗。对于开普勒而言，这一发现令人敬畏。他找到了行星数目和距离何以如此的原因，揭示了天界的几何结构，其优雅和美正是哥白尼体系的最佳证明。这一惊人关联不可能出于偶然；开普勒发现了上帝创造天界时所使用的数学方案。

开普勒例证了近代早期典型的人类探索的统一性。神学研究与科学研究并不截然分离：研究物理世界意味着研究上帝的造物，研究上帝则意味着了解世界。其实，开普勒之所以确信哥白尼的学说，部分是因为日心宇宙为三位一体提供了物理上的对应：位于中心的太阳象征圣父，接收和反射太阳光的恒星天球象征圣子，两者之间充满光的空间则象征圣灵（在神学上代表圣父和圣子之间的爱）。开普勒及其同时代人援引自然之书和《圣经》这两本大书的观念，确信上帝在创造的世界中植入了有待人们发现的讯息。于是，在自然之书解读出讯息这一神学动机为整个近代早期的科学研究提供了最大的驱动力。

开普勒在《宇宙的神秘》（1596）一书中宣布了他的发现，并且给第谷·布拉赫寄了一本。第谷邀请开普勒与之合作，开普勒起初谢绝了，但在第谷到鲁道夫二世皇帝在布拉格的宫廷担任皇家顾问之后，开普勒于1600年投奔了他。第谷于次年去世，鲁道夫二世让开普勒接任皇家数学家一职。第谷曾让开普勒研究火星的运动，开普勒长期竭力寻找一条与第谷的观测结果相符的轨道，最终得出了一个惊人的结论。他发现，只有让火星沿着椭圆轨道而不是圆轨道运动，火星的位置才能得到最好的解释。这样一来，开普勒不得不无奈地与两千年以来以圆周为基础的天文学传统决裂。不过，既然（用开普勒的话说）第谷“打碎了水晶球”，又是什么把行星维持在椭圆轨道上运行呢？开

普勒假定太阳之中有一种“致动灵魂”（*anima motrix*），这是一种能够推动行星的力量。和太阳光一样，这种力量随着距离的增大而衰减，因而距离太阳越远，行星运动就越慢。开普勒援引威廉·吉尔伯特（1544——1603）有关地球是个巨大磁体的新近断言（见第四章），假定太阳能够发出第二种力量，它与磁力类似，在某些地方吸引行星，在另一些地方排斥行星。致动灵魂与“磁”性共同作用，使行星无须天球带动就能沿着椭圆轨道运行，被拉近太阳时运动得快些，被推远时运动得慢些。虽然开普勒放弃了匀速圆周运动，但他兴奋地发现了另一种均匀性——“等面积定律”——来取而代之以，即当行星运动时，太阳与行星的连线在相等时间内扫过相等的面积。同样，虽然开普勒协助瓦解了亚里士多德的宇宙，但他仍在《哥白尼天文学概要》一书的副标题中指明它是亚里士多德《论天》的“补遗”。连续与变化兼有、创新与传统并存正是近代早期自然哲学的典型特征。

望远镜和地球的运动

第谷用裸眼观测天象的能力无人能及，而他也是最后一批这样做的人之一。当开普勒埋头计算时，伽利略·伽利莱（1564——1642）听说荷兰人发明了一种能使远处物体显得更近的仪器，便亲自作了改进，并于1609年将其指向了天空。几乎每把镜筒（*occhiale*，后称作望远镜）指向一处，伽利略都会有新的发现。他发现月球表面布满了山脉、峡谷和海洋——换言之，月球看上去与地球非常相似，因此也是由四元素而非亚里士多德所说的第五元素组成的。他发现木星周围有四颗卫星，宛如一个小的行星系统。伽利略根据托斯卡纳大公科西莫二世·德·美第奇之名将这些卫星命名为“美第奇星”，从而使自己名利双收。伽利略发现土星的形状很奇怪，看起来就像是三个连在一起的球体。他还发现金星像月球一样会显示出位相。最后这项发现第一次有力地反驳了托勒密体系，因为在托勒密体系中，金星总是位于太阳与地球之间，因而最多只能呈现出新月形。伽利略观测到了新月形的金星和满的金星，这表明金星必定时而处于我们和太阳之间，时而远在太阳的另一侧，简而言之，金星围绕太阳运转。从此以后，天文学家只能在第谷体系与哥白尼体系之间进行选择（图7）。于是，这两

个体系之间唯一的分歧，即地球是否运动，就成了天文学家最为关切的问题。



图7 里乔利《新天文学大成》（1651）卷首象征性的插图比较了三种世界体系。正义之神阿斯特莱亚正在权衡哥白尼体系和里乔利体系（对第谷体系作了些微调），托勒密则斜倚在自己已遭抛弃的体系那里。画面上方的小天使手拿行星，显示出新近的发现：水星和金星的位相、月球的粗糙表面、木星的卫星以及土星的“把手”。上帝之手赐福于世界，伸出的三根手指旁标着“数、重量、量度”（《智慧书》11：20），象征着造物的数学秩序。

伽利略迅速出版了《星际讯息》一书，公布了他用望远镜获得的第一批发现，并将这本书与望远镜一道寄给了全欧洲的天文学家和统治者。许多人难以看到伽利略所描述的现象，因为望远镜的放大倍数不高，光学系统很差，难以使用。罗马的耶稣会天文学家提供了关键支持，他们证实了伽利略的观测结果并且继续作出观测，还在1611年举办盛宴向伽利略表示敬意。罗马学院的资深成员克里斯托弗·克拉维乌斯（1538——1612）是欧洲最受尊敬的数学家之一，他设计了教皇格里高利十三世于1582年开始施行（持续至今）的格里高利历；他写道，伽利略的发现要求人们重新思考天界的结构。虽然克拉维乌斯和许多其他人坚持地心说，但一些年轻的耶稣会天文学家可能转向了日心说。然而，这些友好的交往没有继续下去，因为伽利略与两位耶稣会天文学家发生了争论（他在其中常常显得无礼）：一是与克里斯托弗·沙伊纳争夺发现太阳黑子的优先权并且争论黑子的本性，二是与奥拉齐奥·格拉西争论彗星（格拉西支持第谷的观测，认为彗星是天体，而伽利略坚持说彗星是月下世界的视觉幻觉）。

在科学史上，“伽利略与教会”这一情节变成了最大的神话，遭到了最严重的误解。这些事件缘于一系列纠缠不清的思想、政治和私人因素，它们极为错综复杂，历史学家至今仍在试图厘清。这并不单单是“科学与宗教的冲突”问题。教会内外兼有伽利略的支持者和反对者。与事件有密切关系的因素包括：情感受到冒犯、政治上的阴谋、解释《圣经》的资格、未占天时地利以及被不同教派裹挟。最后一个引爆因素是，伽利略于1632年出版了《关于两大世界体系的对话》，这本书对托勒密体系和哥白尼体系作了比较，并且明确把后者当成正确的，声称地球在运动。伽利略的主要证据是，他认为地球的运动引起了潮汐；在这一点上他完全错了，尽管说地球在运动是正确的。究竟哪一个体系是正确的，与教会本无直接利害关系；地心说和亚里士

多德主义都不是教会的教条。然而，《圣经》解释的确与教会休戚相关，不仅地球运动对解释《圣经》有所暗示，而且伽利略在17世纪10年代初为了支持自己的观点更是莽撞地涉足其中。这种对《圣经》的随意解读就像是当时的新教为了拒斥传统解释而许可教徒作出对自己有利的解读。结果，1616年教会要求伽利略把日心说和地球运动的观点当作假说，在找到强有力的证据之前不得认为它们真正正确；伽利略同意了。1624年，伽利略从他的朋友、当时已是教皇乌尔班八世的马费奥·巴贝里尼那里得到了写作《对话》的许可，条件是伽利略要在书中申明教皇在方法论上的观点，即自然现象（如潮汐）可能有若干种原因，其中一些是不可知的，因而我们不能绝对确定地把现象归于某单一原因。伽利略照做了，但只是借一个自始至终扮演傻瓜的角色之口在书的末尾表达了这种观点。伽利略还“忘了”把自己1616年答应教会的事告诉乌尔班。该书（经教廷审查人员的许可）出版后，一切大白天下，乌尔班大发雷霆，感觉自己受了欺骗和羞辱。更糟的是，乌尔班正被当时关于三十年战争的外交谈判、日益强烈的批评、废黜他的阴谋以及有关他即将死去的谣言弄得焦头烂额，原本并不足道的恼火被激化了。宗教裁判所为伽利略拟了一份认罪辩诉协议，建议把伽利略遣送回家并稍作惩罚，但盛怒之下的教皇拒绝了，他坚持要严惩伽利略以警戒他人。伽利略被要求发誓放弃地动说（伽利略照做了），其著作也被教会查禁。值得注意的是，几位红衣主教，包括乌尔班的侄子，都拒绝在对伽利略的判决书上签字。伽利略从未如民间传说中那样被判为异端，遭到关押或囚禁。

最终，伽利略被判软禁于他在托斯卡纳山的别墅中。他在那里继续工作、教学，并且写出了或许是他最重要的一本著作——《两门新科学》。很难说教会对伽利略的判决究竟产生了多大影响。一方面，它使一些自然哲学家对自己的哥白尼主义信念三缄其口。例如，听到伽利略受谴责的消息后，勒内·笛卡尔（1596——1650）将一本刚刚完成的支持日心说的著作藏了起来。像耶稣会士这样担任天主教圣职的人如今不再能够公开支持哥白尼的学说，因此转向了第谷体系或其变种（图7），尽管有时是阳奉阴违。另一方面，在意大利和其他天主教国家，包括天文学在内的科学研究仍然继续着，尽管有时需要回

避敏感话题。

继前两代人的观念剧变之后，17世纪中叶的天文学进展更多是在观测和技术方面，而非理论方面。法国神父皮埃尔·伽桑狄（1592—1655）于1631年第一次观察到了水星凌日，1630年辞世的开普勒曾经预言过该现象。改良后的望远镜带来了新的发现和更准确的测量，但由于需要避免球面像差和色差，望远镜造得越来越长、越来越笨重，有的甚至长达60英尺。不过这样人们就能发现土星的奇特形状是一系列环，1656年，克里斯蒂安·惠更斯（1629—1695）发现了土星最大的卫星。吉安·多梅尼科·卡西尼（1625—1712）在巴黎借助罗马光学仪器商朱塞佩·康帕尼制造的精良望远镜又发现了土星的四颗卫星，并依照路易十四的名字将其命名为卢多维奇星。耶稣会士乔万尼·巴蒂斯塔·里乔利（1598—1671）编制了新的星表，并和他的同行弗朗西斯科·玛丽亚·格里马尔迪（1618—1663）合作绘制了一张详细的月面图，图上许多有特色的名字一直沿用至今，其中包括以哥白尼来命名最为突出的几座环形山之一。在格但斯克，约翰·赫维留（1611—1687，或许是最后一个同时用肉眼和望远镜进行认真观测的人）也画了一张月面图，他还观测了彗星，参与了全欧洲有关彗星是沿直线运动还是绕日运转的讨论。

行星不借助于坚实的天球如何能够沿恒定轨道运动，这个问题继续引人思索。笛卡尔提出了一个无所不包的世界体系，成为17世纪最重要的体系之一。笛卡尔设想整个空间都被不可见的物质微粒填满。这些微粒一刻不停地在环流或涡旋中运动着。我们的太阳系就是一个由这些微粒构成的巨大涡旋，像水中漩涡带着稻草一样裹挟着行星旋转。这种涡旋模型简洁地解释了为什么行星都沿同一方向且几乎在同一平面上运行。地球本身处于一个较小涡旋的中心，该涡旋带着月球在轨道上运行，地球周围的物质漩涡形成一股“风”将物体推向地心，这就解释了重力现象。笛卡尔的涡旋理论为天体的运动提供了一种综合解释，在通俗讨论和教科书中流传甚广，但它太不精确，对天文学家没有实际价值。

牛顿（1643—1727）年轻时曾拥护笛卡尔的涡旋理论。17世

纪60年代初在剑桥读书时，牛顿研究了当时多数大学里仍是本科生标准教科书的亚里士多德著作。但牛顿很快就开始在课外阅读像笛卡尔这样的“现代人”的思想。牛顿接受了笛卡尔解释行星运动和重力的原理的一个修改版本。但是到了17世纪80年代初，牛顿的想法开始转变。他抛弃了笛卡尔的涡旋，开始构想太阳与行星之间存在着一种吸引力。这种想法有几个来源，特别是人们所熟知的磁现象以及开普勒曾经假定的太阳与行星之间存在的“类磁”力。对于开普勒而言，正是这种“磁力”与致动灵魂的结合使行星沿椭圆轨道运行。而在牛顿这里则是惯性（行星沿轨道切线运动的倾向）与朝向太阳的吸引力（我们称之为引力）之间的平衡产生了稳定的椭圆轨道。伦敦皇家学会的几位会员曾以类似的思路解释过行星的运动，特别是罗伯特·胡克（1635——1703）曾在1679至1680年写信给牛顿谈了自己的想法。后来胡克抱怨牛顿剽窃了自己的想法而没有给他以足够的尊重，这使得神经极度敏感的牛顿在自己的著作中对胡克只字不提，并且终生将胡克视为宿敌。牛顿发表于《自然哲学的数学原理》（1687）中的伟大成就，用纯数学的方法重新导出了开普勒根据第谷的观测数据经验得出的行星运动定律，并使引力变得真正普遍，即任何两块物质之间都存在引力。开普勒无疑会对此感到欣慰，因为现在有更多证据表明上帝是按照和谐的数学方案创造了世界。牛顿的万有引力定律最终消除了以往关于地界物理学与天界物理学之区分的最后一抹痕迹——行星运转与苹果下落服从的是同一个定律。

并非所有人都为此欢欣。通过复兴引力的观念，牛顿似乎使一种沉寂了约70年的想法死灰复燃。一种不可见、非物质的力可以在一切物体之间发生作用而没有任何机制或明显原因，这不仅比物质性的笛卡尔涡旋更难以理解，而且在许多人看来是又回到了亚里士多德主义者所说的“隐秘性质”或自然魔法中的共感。事实上，17世纪下半叶自然哲学的前沿问题始终是用不可见微粒的运动来解释那些看起来是吸引或共感的现象（见第五章）；如今牛顿似乎是在开倒车。

牛顿曾与之争夺微积分发明优先权的戈特弗里德·威廉·莱布尼茨（1646——1716）指责牛顿“隐秘的吸引属性”是“对真正哲学之原则的混淆”，是躲进了“古老的无知避难所”。为牛顿辩护的人声称引力吸

引乃是物质的一种基本属性，但牛顿本人却想找到引力的原因。然而，牛顿寻求答案的方法提醒我们，他并不是一位偶然生在17世纪的“现代科学家”。牛顿或许以不同于往常的谦逊认为自己仅仅是重新发现了万有引力定律，古代人对此早已知晓。这是因为牛顿信奉古代智慧（*prisca sapientia*），文艺复兴时期的许多人文主义者都持有这种看法，认为神在太古时期揭示了一种“原初智慧”，之后随时间而逐渐败坏。牛顿试图阐释希腊神话、《圣经》段落和赫尔墨斯著作，以表明其中蕴藏着关于世界隐秘结构的思想，包括他本人的平方反比引力定律。牛顿似乎认为——并相信“古人”也认为——引力吸引源于上帝在世界中持续的直接作用。正如开普勒觉得自己揭示了上帝的几何设计一样，牛顿认为自己被赋予了使命去恢复古代的知识——不仅仅是科学知识。他年复一年地研究着神学和历史，相信基督教和所有其他知识一样会随时间而败坏，遂致力于恢复据说是“原初性的”神学，例如，这种原初的神学并不包含基督的神性。同样，牛顿之所以钻研古代年代学，部分程度上也是为了获得可靠年代以解释《圣经》关于世界末日的预言。这里我们再一次回到了自然哲学（与现代科学相比）更加宽泛和全面的看法。牛顿认为“自然哲学的任务是恢复关于整个宇宙体系的知识，包括作为造物主和永恒动因的上帝”。

第四章

月下世界

近代早期的许多自然哲学家都将目光投向了天空，但重新看待世界事物的自然哲学家更多。月下世界是地球以及土、水、气、火四元素的领域，是生灭变化的领域，是不断发生转变的动态世界。重元素（土和水）和重物自然落向宇宙的最低点，即静止的地球所处的宇宙中心。轻元素（气和火）则朝着月亮天球上升，后者是四元素的最高边界。于是，经由一种基于其重性或轻性的“自然运动”，每一种元素都在宇宙中找到了其“自然位置”。这种亚里士多德体系解释了为什么石头和雨水会下落，而烟却会上升，蜡烛的火焰总是朝上。而月上世界的情况则相反，天体是由第五元素构成的，第五元素非重非轻，既不上升也不下降，而是永远围绕地球作圆周运动。近代早期人重新考察了地球、元素以及变化和运动过程，提出了各种体系来理解事物。有些人明确表示打算取代亚里士多德主义世界观，另一些人则仅仅试图改进它，几乎没有人能够完全摆脱亚里士多德的影响。观察、实验和用新的概念来理解月下世界，这些努力并未造就唯一一种通向现代科学的世界观，而是创造出各种相互竞争的世界体系，它们在整个17世纪力争获得认可和占据主导地位。

地球

近代早期的自然哲学家认为，地球和宇宙其余部分一样，年龄只有数千年。所能找到的最古老的文本《圣经》所提供的年表将人类的谱系追溯到大约6000年前。虽然只有某些读者将《创世记》第一章解释为描述了包含创世六日的字面意义上的年表（圣奥古斯丁曾在公元5世纪拒绝接受这种对字句的拘泥），但没有人认真认为，人类出现以前的地球历史还可以往回追溯得更长。最长的估计是，创世大约发生于一万年前。这并非教条使然，而是根本没有证据让人不这样想。

正是在尼尔斯·斯滕森（1638——1686，其拉丁化的名字尼古拉·斯泰诺更为人所熟知）的工作中，地质历史的观念出现了。斯泰诺出生在丹麦，他先是致力于解剖学，因其解剖技巧而闻名，并且用解剖技巧作出了唾液管（今天被称为“斯滕森氏管”）等重要发现。和当时其他许多自然哲学家一样，他游历于欧洲各大学术中心，与其他自然哲学家会面并交流新知。17世纪60年代，他在美第奇的赞助下定居于佛罗伦萨，开始对托斯卡纳山丘中的岩层——我们称之为“地层”——以及包裹于其中的贝壳感兴趣。他断言，这些岩层必定曾经是逐渐沉积下来的松软泥土，因此较低的岩层必定比较高者更为古老。他认为，某个地方的地层只要不是水平的，就必定是在硬化为石头后因某种剧变而发生破裂。这些结论并未使斯泰诺增加对地球年龄的估计，毕竟，泥土可以迅速硬化成砖块，但它们的确暗示，地球表面发生过巨大变化，而岩石中保存着这些变化的记录。

到了17世纪末，一些学者——特别是在英格兰——在斯泰诺工作的基础上编写了“地球的历史”来解释当时的地球样貌。他们大都援引全球灾难作为因果动因，在自然哲学的观念和观察资料中插入《圣经》记述和其他历史记载。托马斯·伯内特的《地球的神圣历史》（17世纪80年代）提出了六个地质时代，这六个时代被《圣经》所述的灾难性事件打断。牛顿的伙伴埃德蒙·哈雷和威廉·惠斯顿（1667——1752）提出，主要是彗星与地球相撞缔造了地球历史，导致了地轴倾斜和诺亚洪水这样的事情。

博学多才的耶稣会士基歇尔对地球表面的变化作了第一手的研究。1638年在西西里岛时，基歇尔见证了一次强烈地震和埃特纳火山的喷发。此前火山作用从未成为研究课题，这在很大程度上是因为欧洲大陆唯一的活火山维苏威火山已经沉寂了300多年，直到1631年突然剧烈喷发。基歇尔前往那里观察了持续的喷发，为了看得更清楚，他甚至下到了活跃的火山口。他观察到火山活动既摧毁了旧山脉，也形成了新山脉，使地貌产生了显著改变。他把火山的热归因于地下的硫、沥青和硝石（其结合近似于火药）的燃烧。他注意到，火和喷发出的熔岩的量太过巨大，不可能产生于山体本身，于是推测，火山必定是地球深处大火的通风口。因此他断言，地球不可能只是“大洪水

过后由黏土和泥压在一起形成的，就像是一块奶酪”，而是有一种复杂的动态内部结构。他设想地球内部充满了通道和室（图8）。一些通道将火从火热的核心（他从未在字面上将这个核心与地狱混为一谈）转到火山口，另一些通道则允许水通过，往往是从一个海洋流到另一个海洋。大量的水流经这些通道就产生了洋流和湍动。基歇尔收集了来源各异的材料，尤其是耶稣会传教士的报告，编写了他百科全书式的《地下世界》（1665），除其他各种内容外，其中包含了显示洋流、火山和海底通道可能位置的世界地图。

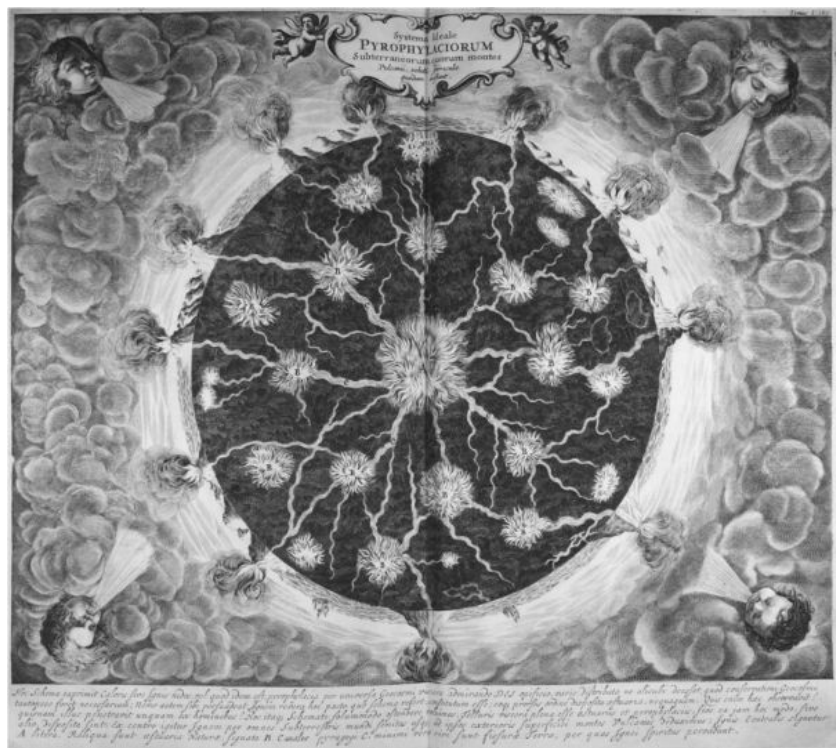


图8 基歇尔，《地下世界》（阿姆斯特丹，1665）对地球隐秘内部及其火山的理想化描绘。

基歇尔是对地球上最具戏剧性的事件进行观察，而吉尔伯特（1544——1603）则是在家中静静地做实验，以发现地球的另一种不可见特征。吉尔伯特是伊丽莎白一世的御医，他研究的是一种向来令人费解的物体——磁石。他的《论磁》（1600）一书考察了磁石的

性质，详述了用它们所作的实验，并且区分了磁吸引力与摩擦后的琥珀临时具有的吸引稻草的能力。[对于后一现象，他用表示琥珀的希腊词electron创造了“电”（electrical）这个词。]他的一些实验灵感来自马里古的皮埃尔在13世纪60年代所作的实验，但吉尔伯特的研究指向了一个新的目标。皮埃尔曾用球形磁石或天然磁石——带有天然磁性的磁铁矿——发现磁石有两极，并将其命名为北极和南极。同样用球形磁石，吉尔伯特观察到置于磁石之上的铁针会精确模仿地球上罗盘针的行为。因此他得出结论说，地球是一个巨大的磁石。它也有磁极，能像球形磁石一样吸引罗盘针。（以前有人认为罗盘指向北天极而非地极）。简而言之，吉尔伯特用球形磁石作为地球的模式，通过类推推理，将球形磁石在实验过程中的现象外推到整个地球。

吉尔伯特的目标是巩固哥白尼的学说，后者使自然位置和自然运动的整个概念变得混乱。哥白尼让地球运动起来，在远离宇宙中心的地方绕轴自转和绕太阳公转，这引出了严重的物理问题。重物为什么会落到并非处于中心的地球上？是什么东西导致地球在旋转？哥白尼学说的支持者必须找到一种新物理学，从混乱中整理出秩序。一旦声称地球有磁极，吉尔伯特便强调这些磁极定义了一个真实的物理轴。既然自然中的一切事物都有目的，吉尔伯特认为这个轴的目的是为地球的自转作准备。此外，地球的磁性为地球赋予了内在动力，一如磁石会使铁制物体移动。吉尔伯特所谓的地球的磁“灵魂”不仅会使罗盘针指向北方，而且会使行星绕轴转动。在此基础上，吉尔伯特提出了一种“磁哲学”，认为磁性遍布和主宰着宇宙。利用相似者互相吸引——自然魔法的“共感”——的原则，磁哲学试图表明地球上的物体被自然地引向地球，而月球上的物体被自然地引向月球，从而挽救被瓦解的“自然位置”。因此，无论地球在宇宙中处于何种位置，地球物体都将落向地球。在吉尔伯特的宇宙中，磁力既维持着月上世界也维持着月下世界的秩序，他的看法深深地影响了开普勒、牛顿等人。

地球上的运动

磁哲学试图解释物体为什么下落，而伽利略则试图用数学描述物

体如何下落。他造出了斜面、摆和其他仪器来研究地界运动。他在被软禁期间写的《两门新科学》（1638）是他从16世纪90年代开始的运动研究的顶峰。伽利略发现，所有物体无论重量如何，都以相同速度下落，这与亚里士多德的说法相反。他用优雅的逻辑论证说，如果滚下斜面的球速度会增加，滚上斜面的球速度会减小，那么在水平面上——既不向上也不向下——滚动的球将会保持恒定的速度。由于地球上的“水平”面实际上是弯曲的地球表面，因此在完全抛光的地球表面上滚动的球将会永远围绕地球运转。运用此“思想实验”，伽利略既阐明了一种惯性原理（运动物体会持续运动下去，除非受到外部动因的作用），又把天界的永恒圆周运动带到了地球，这进一步削弱了月下世界与月上世界的区分。

从方法论上讲，伽利略忽略的东西与他关注的东西同样重要。他描述运动时从来也不关注什么东西在运动，无论是一个球、一块铁还是一头牛。简而言之，他忽略了亚里士多德物理学所强调的物体的质。伽利略注重的是它们的量，它们在数学上可抽象的性质。通过剥离物体的形状、颜色、构成等特征，伽利略对物体的行为作了理想化的数学描述。一个冷的、棕色的、用橡木制成的球，其下落与一个热的、白色的立方体锡罐的下落不会有任何不同。伽利略将两个物体都还原成了抽象的、脱离语境的、能用数学处理的东西。14世纪初，一批被称为“牛津计算者”的人已经开始把数学应用于运动。事实上，伽利略在《两门新科学》中阐述运动学时，就是从他们提出的一条定理开始的。然而，伽利略要走得更远，他将数学抽象与实验观察紧密联系了起来。他在做无数实验时，将空气阻力和摩擦看成了可以从理想数学行为中剔除出去的“缺陷”，而这些数学行为只有在思想中才能经验到。柏拉图也许会在一定程度上同意伽利略的观点，因为柏拉图所理解的世界不完美地遵循了创世所依据的永恒的数学样式（即使亚里士多德可能反对伽利略的观点）。伽利略援引基督教的“自然之书”意象说出了一句名言：“这本书，我指的是宇宙，……是用数学语言写成的，其符号是三角形、圆以及其他几何图形，没有它们的帮助，人类连一个字也读不懂。”伽利略主张把物理世界还原为数学抽象，并最终还原为公式和算法，这一技巧对新物理学的产生发挥了关键作

用，是科学革命的一个显著特征。

值得注意的是，伽利略只满足于用数学来描述运动，而不关心运动的原因。伽利略工作的这个特征与亚里士多德科学有根本不同，对于后者而言，真正的知识是关于原因的知识。伽利略使用的方法与工程师类似，他更感兴趣的是描述和利用物体的行为，而不是原因。在这一点上，伽利略得益于他所处的意大利北部的环境，那里工程学发达，有学识的工程师声名显赫（见第六章）。《两门新科学》明确表明了实用工程的重要性：书中的对话者见到了威尼斯造船厂的工程，并且讨论了梁的抗拉强度及其按比例的增加和减小——这些主题对于工程师和建筑师至关重要。伽利略早年在帕多瓦大学任教授时，依靠为力学和防御工事项目提供指导来补贴其微薄的大学薪水。他后来关于抛射体运动的研究表明，抛射体的路径是一条抛物线，我们往往首先认为这是他对运动物理学的贡献。这项研究所延续的是早先尼科洛·塔尔塔利亚（1499—1557）的研究。塔尔塔利亚是一位有学问的工程师，其写于1537年的《新科学》一书将数学应用于运动尤其是炮弹的运动，这一主题对于意大利一直战火不断的诸邦来说具有直接的现实意义。我们很容易使科学发展变得过于抽象和理性，而忘记了科学往往由紧迫的实际问题所驱动。

水和空气

出于工程用途，伽利略的追随者对水的研究引出了一系列重要发现。本笃会神父贝内代托·卡斯泰利（1577—1643）是伽利略的学生，也是伽利略在比萨大学数学教席的继任者。卡斯泰利致力于研究水力学和流体动力学，这些都是重要的实际问题，因为当时的意大利建有各种供水系统，包括运河、喷泉、灌溉、沟渠和下水道等等。由于需要把水从深处（例如从深井或矿山中）竖直抽出，人们发现虹吸管无法把水向上吸到大约34英尺以上的高度。17世纪40年代初，卡斯泰利在罗马大学的同事加斯帕罗·贝尔蒂（约1600—1643）尝试用实验来研究这个问题。在基歇尔等人的合作下，贝尔蒂拿了一根能够两端封闭的36英尺长的管子，将其下端竖直插入一盆水中（图9

左)。他封闭了底阀，往管内灌满水，然后封闭顶部，打开底部。水开始流出，但是当管中水柱高度下降到34英尺时，水突然不流了。是什么使水悬浮在不高不低正好34英尺处呢？

卡斯泰利的学生埃万杰利斯塔·托里拆利（1608——1647）后来继承了伽利略所担任的美第奇宫廷数学家和哲学家一职，他设计了一种简单仪器，该仪器与贝尔蒂的管子类似，但更易操作。托里拆利拿了一根长约一码的玻璃管，将其一端密封，往其中灌满水银。把它的开口端倒着插入一盆水银（图9右），此时管中水银开始排出，当管内水银柱的高度约为30英寸时停止下降，这一高度约为水在贝尔蒂管中停留高度的 $1/14$ 。值得注意的是，水银的密度约为水的14倍，这意味着悬在管中的任何液体的高度都直接取决于该液体的密度。利用早先对水的研究所得出的液体平衡思想，托里拆利解释了这些结果，声称留在管中的液体重量被向下挤压着盆中液体的外部空气的重量所平衡。空气有重量这一想法与亚里士多德体系相冲突，因为亚里士多德认为空气没有重量。托里拆利不仅提出，我们“生活在空气元素之浩瀚海洋的底部”，而且提出他的仪器可以测量和监控空气重量的变化，这使他的仪器有了一个新的名称——气压计（barometer），其字面意思是“重量测量仪”。

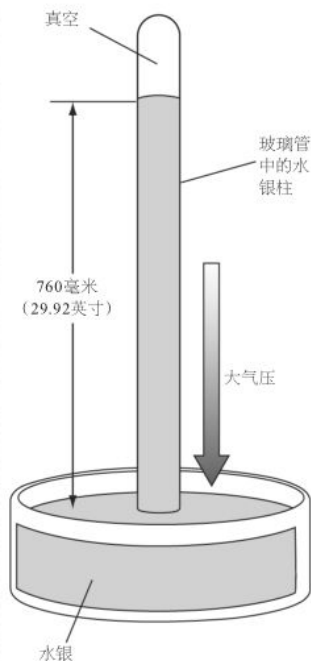
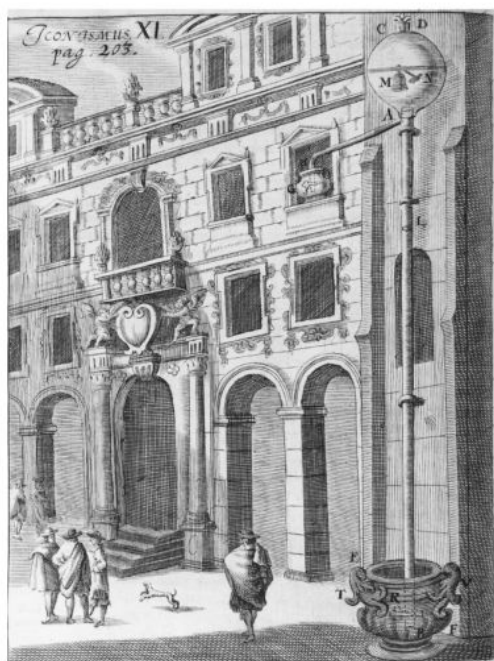


图9 贝尔蒂的水气压计。加斯帕·肖特，《工艺志》（纽伦堡，1664）；（右）托里拆利简化的水银气压计的示意图。

17世纪的一些最著名的实验都是为了探究托里拆利管所激起的想法。数学家和神学家布莱斯·帕斯卡（1623——1662）提出可以用一个精巧的实验来证明，是大气的重量使液体悬浮在管中；1647年，他的姐夫弗洛兰·佩里耶做了这个实验。依照帕斯卡的指导，佩里耶在多姆山（位于法国中部，距离他们家不远）山脚下的一个修道院花园准备了几根“托里拆利管”，然后带着一根管子爬到了山上3000多英尺高的地方，发现水银面降低了三英寸。而下山之后，水银又恢复了原来的高度。在海拔较高之处，下压的“空气的海洋”较少，挤压水银的空气重量减小，因此所能平衡的管中水银也较少。

马格德堡市长奥托·冯·盖里克（1602——1686）是自然哲学家，制造了许多奇妙的仪器，而且热衷于演示。他当着许多观众的面做了一个壮观的实验，即著名的“马格德堡半球”实验。他做了两个半球形的铜壳，其边缘可以严丝合缝地合在一起。他把两个铜壳合成一个

球，然后打开安装在一个半球上的阀门，用他自己仿照水泵发明的一种设备将空气从球中抽出。接着关闭阀门，冯·盖里克表明连马队都无法将两个半球分开，因为空气重量将它们保持在了一起（图10）。最后打开阀门，空气涌入，冯·盖里克轻而易举就把两个半球掰开了。

但水银上方的空间或冯·盖里克的球体之中是什么呢？许多实验者认为其中什么都没有，是完完全全的真空——这是一个在17世纪极具争议的话题。亚里士多德主义者和其他一些人声称真空是不可能的，他们的口号“自然憎恶真空”就反映了这一点。他们相信世界被物质完全充满，是一种实满，这似乎得到了一些自然现象的证实。他们认为，水银柱上方的空间中包含着空气或者从水银中挥发出来的某种更精细的蒸汽。有一些实验试图解决这个疑问，但并没有完全解决“真空论者”与“充实论者”之间的争论。声音无法传过空间，这表明传播声音所需的空气被移走了。但光可以传过去——光难道不是和声音一样，需要某种介质来传播吗？对于当时的人来说，科学史上经常被视为“里程碑”的实验很少拥有对现代人那样的说服力。实验，尤其是对结果的解释，是一件复杂而可能引起争议的事情，过去是如此，将来也是如此。

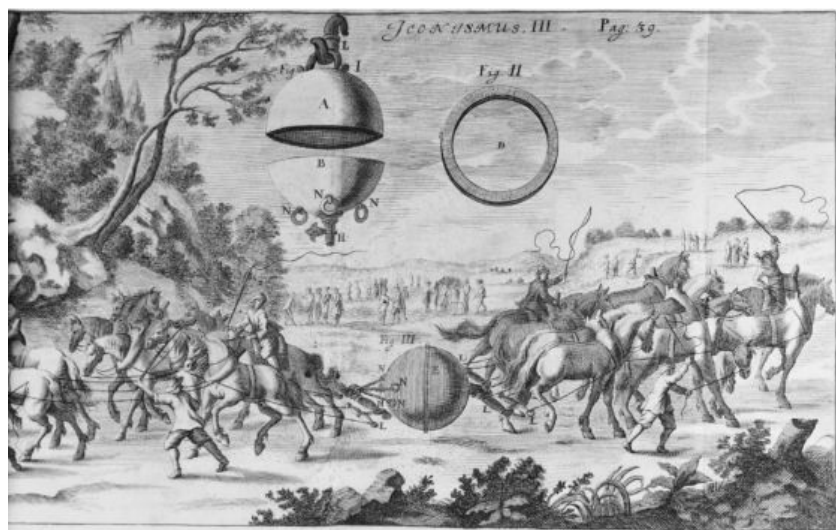


图10 冯·盖里克引人注目地表明，连马队都无法将一个抽出空气的中空球体拉开，

这证明了大气的压力。加斯帕·肖特，《工艺志》（纽伦堡，1664）。

罗伯特·玻意耳（1627——1691）很快就加入了研究空气的行列。他是英国最富有的人的幼子，因此有充足的时间和资源去献身于实验，实验地主要是他姐姐在伦敦帕尔马尔街的寓所，他成年后主要在那里生活。玻意耳和他的许多同代人指出空气可以压缩，特别是，一定量的空气所受压力越大，体积就越小，这一关系后来被称为“玻意耳定律”，今天的化学课仍然会讲授它。1658年，玻意耳听说了冯·盖里克的空气泵，于是和天才的罗伯特·胡克制造了一个改良的空气泵。它能够将一个大气球抽空，使人看到密封于其中的物体在空气抽出时发生的变化（图11）。

玻意耳将一个气压计（他可能是为托里拆利管而创造了这个词）密封在他的空气泵中，看到水银面随着空气被抽出而下降。他在空气泵中做了令人眼花缭乱的实验：从试图点燃火药、用手枪射击、听手表滴答作响，一直到测量猫、鼠、鸟、蛙、蜜蜂、毛虫等各种生物在没有空气的情况下能活多久。他还用燃烧的蜡烛在空气泵中做实验，指出火依赖于空气的量。

火：化学家的工具

近代早期之前，早已有人对火作为一种物质元素的地位提出了异议。在参与这些争论的人当中，炼金术士常把火用作主要工具来研究和控制物质及其转变。科学革命是炼金术的黄金时代。今天，“炼金术”往往意味着一意孤行地（徒劳地）制备黄金，这或多或少有些“魔法”意味，从而有别于化学。但在近代早期，“炼金术”和“化学”指的是一些同样的追求。今天的一些历史学家用古体拼写chymistry来指所有这些未分化的追求。制金是化学的一个关键要素，但并不涉及（现代意义上的）“魔法”，而是一种理论基础与我们不同的活动。流传下来的一些笔记记录了“炼金术士”的日常操作，往往显示出关于实验操作、文本解释、观察和理论表述方面的细致方法论。除了追求黄金，化学还包括更广泛地研究物质，生产药物、染料、颜料、玻璃、盐、香水和油等商品。物质生产与自然哲学思辨的结合是这门学科的一个

核心特征，它于公元4世纪起源于希腊化时期的埃及，一直演变成今天的化学。

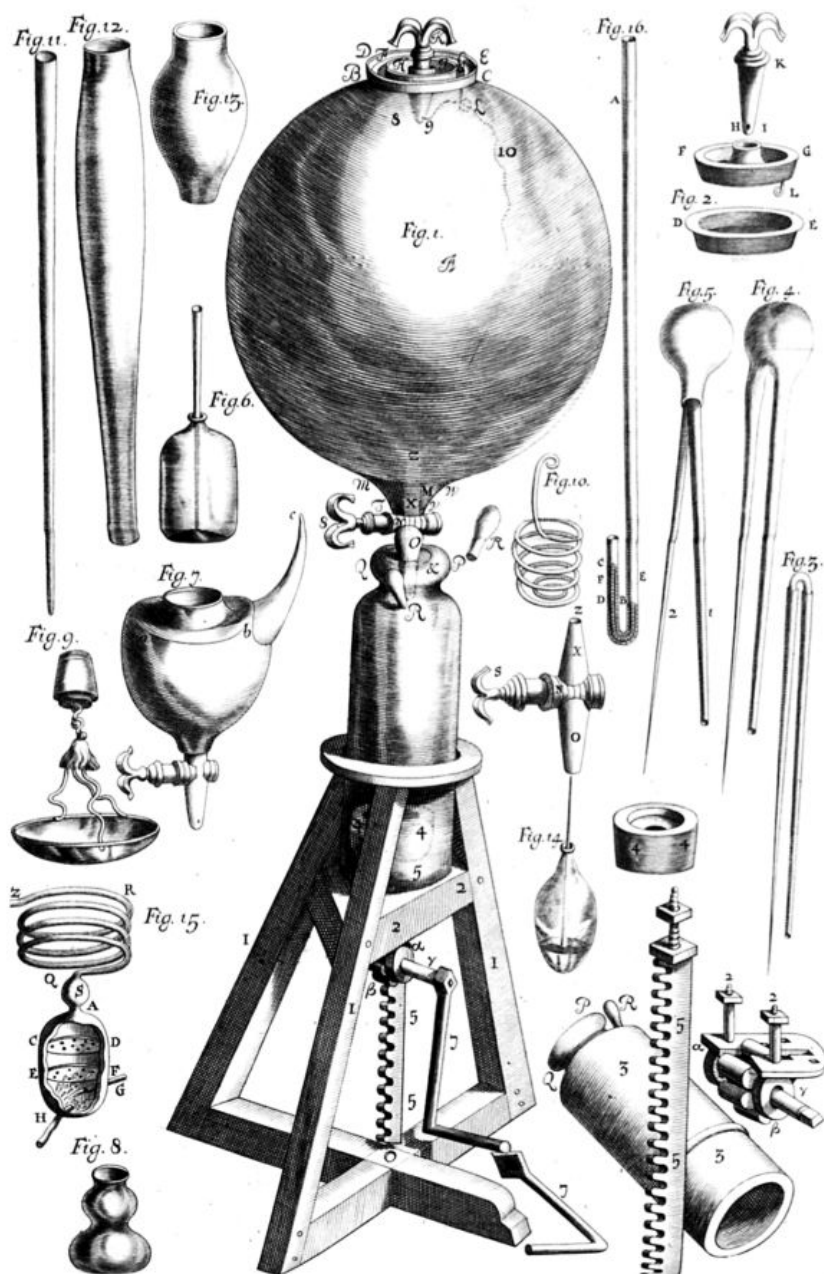


图11 玻意耳和胡克的空气泵。罗伯特·玻意耳，《关于空气弹性的物理——力学新实验》（牛津，1660）。

寻找一种方法把铅变成金并非只是一厢情愿。它基于一种理论，即认为金属是由“汞”和“硫”两种成分在地下生成的复合物。两者以正确的比例和纯度结合时就会形成金。如果没有足够的硫，就会产生银。过多的硫（一种干的易燃本原）会产生铁或铜，这表现于这些金属的易燃、坚硬和难熔。过多的汞（一种液体本原）会产生锡或铅——柔软易熔的金属。因此从理论上讲，嬗变不过是对两种成分的比例进行调整，使之符合它们在金中的比例。人们观察到，银矿石中含有一些金，铅矿石中含有一些银，这暗示嬗变是在地下自然发生的，成分不佳的复合金属被净化或“催熟”为更加稳定、成分更好的金属。问题是如何通过人工手段更快地实现这种转变。于是，制金者试图制备他们所谓的“哲人石”，这是一种引发嬗变的物质动因。据说一旦在实验室制备出来，少量哲人石几分钟之内就能把与之混合的熔化的贱金属变成金。许多文本都声称成功地实现了这个过程，追求嬗变的人力图对此进行重现。困难在于这些著作会故意保密——它的成分、过程甚至是理论都掩藏在暗号、封面名称、隐喻和往往怪异的图案标志背后（图12）。

炼金术的保密性部分源于手工活动，因为有必要将专利权保持为行业秘密。出于对货币贬值的恐惧，中世纪的法律禁止嬗变，这进一步加强了保密性。此外作者们还声称，他们的知识倘若落入坏人之手会很危险，而且这些知识是一种优越的知识，不能泄露给配不上它的人，因此需要保密。

英国人一直用“化学家”意指“药剂师”，这起源于近代早期，那时大多数化学家都至少把部分精力投入制药。把化学用于医药始于普罗旺斯的方济各会修士鲁庇西萨的约翰（1310——约1362），他提倡用从酒中蒸馏出来的酒精来制备药用提取物。把化学用于制药在整个15世纪迅速发展，最终在帕拉塞尔苏斯（1493——1541）这位具有传奇色彩的人物那里得到了最热情的拥护。帕拉塞尔苏斯批判了以希腊、罗马和阿拉伯的作者们为基础的传统医学，并且基于从直接观察

到日耳曼民间信仰的各种来源提出了自己的体系。他提倡以化学为手段把几乎所有物质都转化成一种强大的药物，对制金他并没有什么兴趣。他的指导思想是，有害性质起因于原本健康的物质中的杂质，这就像罪恶和死亡污染了那个由上帝所造的、本质上美好的世界。化学利用蒸馏、发酵和其他实验室操作，提供了区分好坏、辨别良药与毒药的方法。帕拉塞尔苏斯还告诉我们，所有物质都是由汞、硫、盐这三种主要成分构成的，这是地界的三位一体，被称为“三要素”（*tria prima*），反映了神的三位一体和人的三位一体本性——肉体、灵魂和精神。帕拉塞尔苏斯所谓的“炼金术”（*spagyria*）过程力图将一种物质分成其三要素，并分别进行提纯，然后将其重新组合成一种“高贵”的原始物质，它的药力更强而且没有毒性。



图12 一则炼金术讽喻，描绘了金和银的提纯，这是制备哲人石的第一步。国王代表黄金；跳过坩埚（一种用来提纯金属的器皿）的狼代表辉锑矿，这种材料能与银和铜起反应，除去常与金混合的银和铜；女王代表银；老人代表铅，指用铅来提纯银的灰吹过程。《赫耳墨斯博物馆》（法兰克福，1678）。

但帕拉塞尔苏斯更进了一步：化学不仅是一种用来制药的工具，而且也是理解宇宙的关键。帕拉塞尔苏斯在16世纪末的追随者对其往

往混乱的著作（有人传言他是酒醉时口授的）做了系统整理，提出了一种化学论（chymical）世界观，把几乎一切事物都设想成本质上化学的。雨水经过海洋、空中和陆地而完成的循环是一次大蒸馏。地下矿物的形成，植物的生长，生物的产生，消化、营养、呼吸和排泄等身体机能，这些都被视为本质上化学的。上帝本身没有变成柏拉图主义者所说的几何学家，而是变成了化学大师。上帝从原始的混沌中创造出一个有序的世界，就类似于化学家将普通材料萃取、提纯和转化为化学产品；上帝用火对世界进行末日审判，就类似于化学家用火把杂质从贵金属中清除出去。这种世界观甚至把人的最终命运看成化学的。人死后，灵魂和精神脱离肉体。物质性的肉体在坟墓中腐烂，直到全部死者复活时得到更新和转变，作为化学家的上帝将净化后的灵魂和精神重新注入其中，产生出一个荣耀的、永生的人，一如在帕拉塞尔苏斯所说的炼金术中，三要素从物质中分离，提纯后重新结合成一种“光彩夺目的”产物。

帕拉塞尔苏斯的学说吸引了众多追随者。1572年第一次看到新星的不久前，第谷还在实验室中根据帕拉塞尔苏斯的学说制备药品。后来，第谷在他的天文台城堡中建了一个实验室，旨在研究他所谓的“地界天文学”，即化学（所谓“上行下效”）。帕拉塞尔苏斯的风格具有反体制性（往往表达为痛骂古典学问、大学和执业医师），因此他的观点引发了激烈的争论，其追随者往往集中于体制外。事实上，整个化学在大多数时间都存在于传统的学术机构之外，地位很是尴尬。物理学和天文学从中世纪以降就是大学必须研究的科目，但化学直到18世纪才获得了学术地位。其中一个原因是，它无法夸耀其古典根源，无论是亚里士多德还是任何其他古代权威都没有写过化学论著，这一点不同于天文学、物理学、医学和生命科学。化学与商业和人工制品有密切关联，具有实用性，而且往往混乱不堪、艰苦费力、气味难闻，这些都使化学无法令人尊敬。然而，注重实用性的实验也意味着化学能够收集大量材料，认识它们的属性，掌握处理它们的能力。在整个17世纪，这些知识在商业上的重要性与日俱增，许多化学家因此走上了一条实业道路——有时是被王侯或其他主顾以及采矿业所雇佣，旨在提高产量或探索物质的嬗变；有时是独立工作，旨在为

市场推出新的商品。不幸的是，化学仿造宝石和金属的能力以及关于制造黄金的说法为诈骗提供了可乘之机，导致人们普遍将化学与不道德的勾当联系起来。早在中世纪晚期，但丁就把化学家——“自然的模仿者”——与伪造者一道置于地狱的第八圈，后来，17世纪剧作家本·琼森在其《炼金术士》（1610）中也用弄虚作假的化学家及其贪婪的客户来增强喜剧效果。

17世纪的化学训练大都是在医学环境中进行的。在德国，约翰内斯·哈特曼（1568——1631）于1609年成为第一位化学医学（chemiatria）教授。授予他此项教职的马堡大学是黑森——卡塞尔公国的莫里茨王子新建（因此更能创新）的一所加尔文主义机构，莫里茨王子的宫廷资助了许多制金者、帕拉塞尔苏斯主义者和其他化学家。在法国，常规的化学教育开始于巴黎的国王花园（Jardin du Roi），这是一个旨在传播和研究药用植物的植物园。一系列讲师在花园基于面向公众的实验演示来讲授实用课程。私人讲师往往是药剂师，他们也讲化学课，比如尼古拉·莱默里就在其巴黎寓所内讲课，他的教科书《化学教程》（1675）成为畅销书。事实上，在法国和德国出版的数十本化学教科书确立了一种教学传统，弥补了化学在大学课程中的缺失。

化学的实用色彩并不意味着它没有对自然哲学理论作出重要贡献，事实恰恰相反。17世纪最重要的进展之一，即原子论的复兴，便是部分建基于化学观念和化学观察。13世纪末的一位被称为盖伯的拉丁炼金术士，已经用一种准微粒的物质理论来解释化学性质。例如，他设想金的“最微小部分”被紧紧挤在一起，其间不留空隙，从而解释了金的密度和耐腐蚀性。而铁的“最微小部分”排列得更松散，留下的空隙使铁的重量更轻，并且为火和腐蚀剂进入铁、将其分解为铁锈提供了空间。后来的化学家继续发展稳定的微粒这一思想，并借此来解释他们观察到的现象。主流的亚里士多德主义者常常会拒斥这样的观念，因为他们声称，物质在结合后会失去自己的身份。但从事实研究的化学家知道，他们往往可以在一系列转化的结尾恢复初始材料。例如化学家知道，用酸处理的银“消解”为一种清澈的同质液体，它可以自由地穿过滤纸。用盐处理时，该液体会析出一种重的白色粉

末。如果把这种粉末与炭相混合，并且将其加热至赤热状态，就会重新获得原有重量的银。这个著名的实验表明，银自始至终都保持着自己的身份，尽管从外表上看似乎并非如此，尽管它被分解成了能够透过纸孔的看不见的小微粒。化学操作为这些“原子”提供了最好证据。

原子论和机械论

微粒物质观的化学传统与古代原子论的复兴相互交织。古希腊原子论始于公元前5世纪的留基伯和德谟克利特。他们设想了一个由不可分割的原子所构成的物质世界，原子在虚空中不断分散和聚集，其千变万化的组合导致了我们看到的所有变化。他们的思想大部分已经湮没于古代历史中。亚里士多德对其作了详细反驳。虽然伊壁鸠鲁（前341——前270）把原子论当作自己的道德哲学的基础，但是当伊壁鸠鲁主义因其无神论和享乐主义倾向（伊壁鸠鲁并无这两种意图）而不再受到青睐时，原子论一同遭到了抛弃。直到罗马人卢克莱修普及伊壁鸠鲁思想的长诗《物性论》于1417年被重新发现，原子论才得以复兴。但卢克莱修对原子论与无神论之间关联的强调，使他的著作最初无法得到认同。具有讽刺意味的是，伊壁鸠鲁原子论得以恢复名誉要归因于一位神父——伽桑狄（1592——1655）。伽桑狄否认原子是永恒的（只有上帝是永恒的）和自行移动的（是上帝使它们移动），主张人的灵魂是非物质的和不朽的，并且建立了一个全面的世界体系，把不可见的微粒及其运动用作基本的解释原则。他的体系以及其他类似的体系后来被称为“机械论哲学”。

机械论哲学认为，所有可感的性质和现象都源于不可见的物质微粒（有时也被称为原子、微粒，或径直称为粒子）的大小、形状和运动。严格的机械论哲学家坚持认为，万物都是由同一种“原料”构成的，我们所觉察到的各种物质和属性都是源于这种原料微粒的不同形状、大小和运动。与其重数量、轻性质的态度相一致，伽利略认为冷、热、颜色、气味和味道等大多数性质实际上并不存在，而只是微粒作用于我们感官的结果。对于伽利略以及后来的机械论哲学家而言，唯一真实的性质——第一性质——是微粒的大小、形状和流动

性。所有其他性质都是第二性质，它们只存在于感知者中，而不存在于被感知者中。在机械论哲学家看来，醋之所以显得酸，仅仅是因为尖且锐利的醋微粒刺痛了舌头。如果没有舌头，“酸”就没有任何意义。玫瑰显示为红色，仅仅是因为玫瑰的微粒以特定的方式改变了反射光，而改变后的光又作用于我们的眼睛。玫瑰之所以芳香，是因为玫瑰花散发出的微粒经由空气进入了我们的鼻子，在那里撞击嗅觉器官，由此产生的运动被输送到大脑，并被转换成一种气味的感觉。这种观点从根本上反对亚里士多德看待世界的方式，在亚里士多德的世界观中，可感性质实际存在于物体之中，对于解释物体的性质和效应起着至关重要的作用。

该体系在两种意义上是机械论的。首先，结果都是通过机械接触引起的，比如锤子砸到石头上，或者弹子球相互碰撞。超距作用或共感的力量在其中没有地位。其次，世界以及其中的物体——甚至是具有广泛影响的笛卡尔机械论哲学中的植物和动物——都被理解成机器。机械论哲学家把世界比作一个复杂的钟表装置，就像当时巨大的机械钟，隐藏于其中的齿轮、重锤、滑轮和杠杆使外面的表针转动，钟鸣响，小铸像翩翩起舞、鞠躬致意，机械公鸡喔喔啼叫，一切都符合完美的秩序和规则性。“世界机器”（*machina mundi*）一词的历史可以追溯到卢克莱修，一些中世纪作者用它来表达宇宙的复杂规律性，但对于那些作者而言，机器的意思更像是框架或结构，表达的是天地万物各个部分的相互依存关系。而机械论哲学家却为这一图像赋予了一种自动机的含义，即某种人工的东西，但却机械地模仿一个生命体的活动。机械论观点反映了当时日益增长的技术能力，对世界的理解渐渐从活的生物模型变成了无生命的机器。这种观点甚至导致了对上帝本身的重新理解。上帝不再是一个几何学家、化学家或建筑师，而是越来越被看成一位机械师或钟表匠，一个对世界机器进行设计和组装的技师。这一形象在17世纪末的英格兰变得尤为根深蒂固，它构成了关于“智能设计”的现代讨论的基本背景。在近代早期，随着神学和自然哲学的彼此融合，科学概念和宗教概念一同发展和成熟起来，彼此发生影响，互相作出回应。

机械论哲学家力图用他们的原则来解释所有自然现象，一个棘手

的问题是如何解释“隐秘性质”、共感和超距作用，它们曾使亚里士多德主义者感到沮丧，也是自然魔法的基础。机械论者所青睐的解决方案是诉诸一种不可见的物质流溢——是微粒“流”将影响从一个物体带到了另一个物体。例如，火之所以能够加热远距离处的物体，是因为快速移动的火微粒从火焰中散发出来并且击中了物体。其他解释则需要有更具创造性的解决方案。笛卡尔对磁吸引力的解释是，磁体发射出一种恒定的螺旋形微粒流。他假定铁含有螺旋形的孔洞，磁体发射出的微粒进入了铁的孔洞，在其中旋转，从而把铁“拧”得更靠近磁体。即使是看到血腥场面时不自觉地转头这一反射动作，也要通过尖的微粒流会伤害眼睛来解释。

玻意耳不仅提出了“机械论哲学”一词，而且特别把它与化学结合了起来，因为他认识到化学在揭示世界运作方面具有特殊能力。玻意耳的研究涉及17世纪化学的所有四个主要方面：制金、医药、商业和自然哲学。他热切地寻求着研制哲人石的秘密，并试图接触可能提供帮助的“秘密行家”。他声称目睹过哲人石的使用，验证过由铅生产出的金，并促使一部禁止金属嬗变的英国法律于1689年被废止。他收集了新的化学药品，特别是那些不太昂贵的、救济穷人的药品（和今天一样，那时的医疗护理和药品的价格也过高）。他还主张把化学用于实用目的，改进行业、贸易和制造。也许最有名的是，他宣扬化学是研究世界的最佳途径，并且努力提升化学的地位。玻意耳解释说，他之所以投身于被他的朋友们视为“一种空洞的欺骗性研究”的化学，是因为它为机械论哲学家所提出的微粒体系提供了最好的证据。例如他用实验表明，硝石可以产生一种不变的碱性盐和一种挥发性的酸性液体，两者结合会重新产生硝石。他的结论是，复合物质可以分成小块，这些小块一起还原会重新形成原先的物质，就像一台机器的零件。虽然玻意耳拒绝接受帕拉塞尔苏斯的大部分学说，但（他所谓的）这种“重新合并”与“炼金术”惊人地相似，事实上，玻意耳的想法正是以前面提到的那种历史悠久的制金和化学医学两种传统为基础的。

机械论哲学在17世纪末逐渐衰落。玻意耳变得不那么热衷于它，因为他意识到这一哲学的过度扩展可能会导致决定论、唯物论和无神

论。假如世界仅仅是一些相互碰撞的微粒，那么自由意志或神意将没有位置。如果上帝是一个钟表匠，那么他是先开动世界然后对其不闻不问，还是如同一个拙劣的机械师，必须经常对其重新调整？化学家一直对严格的机械论哲学兴趣不大，因为他们平日里看到的大量属性似乎无法通过同一种物质不同形状的微粒这般贫乏的观念来解释。同样，生命过程过于复杂，超出一定限度便无法用简单的力学来解释。最后，牛顿所说的吸引力是一种超距作用，无法对其进行机械论解释。牛顿主义的胜利其实意味着严格机械论的失败。

不断演进的亚里士多德主义

亚里士多德和亚里士多德主义在本章已经多次出现。事实上，有一种关于科学革命的解释是，科学革命完全是对一种垂死的经院亚里士多德主义的拒斥。但这种观点没能认识到经院哲学的弹性和不断演进。17世纪各种“新”哲学的支持者经常用严厉的措辞讽刺和批判亚里士多德主义，但其他自然哲学家始终处于“亚里士多德主义”框架内，继续更新着系统，做着卓有成效的工作。无论在中世纪晚期还是在近代早期，“亚里士多德主义”或“经院哲学”都不意味着顽固地秉持亚里士多德本人所做的任何断言。即使是亚里士多德最伟大的学生特奥弗拉斯特，也是通过在一些观点上不同意亚里士多德的看法而延续着亚里士多德传统。在中世纪，自然哲学家普遍引述亚里士多德，但经常只是作为自己研究的一个出发点，所得出的结论往往与亚里士多德的结论相反。到了文艺复兴时期，存在着许多不同的甚至是相互冲突的亚里士多德主义。

自然哲学的实验进路和数学进路并非亚里士多德本人工作的关键部分，但对于17世纪的亚里士多德主义者来说，它们变得越来越重要。耶稣会士是明确致力于坚持一种亚里士多德主义自然哲学的最明显例子，但里乔利和格里马尔迪等许多耶稣会士都做了与伽利略运动学有关的大量实验，而且把一些明显与亚里士多德相矛盾的观念和发现包括进来。同样，耶稣会士尼科洛·卡贝奥（1586—1650）拒绝接受吉尔伯特关于其磁学实验支持了哥白尼这一解释，但卡贝奥自己

也做了大量磁学实验。到了17世纪末，耶稣会士已经在一种“亚里士多德主义”框架中采用了伽桑狄和笛卡尔所阐述的许多机械论观点。在其支持者看来，经院哲学仍然是一种有用而灵活的自然研究方法。他们虽然对17世纪的许多创新持保守态度，但仍然是科学革命的积极参与者和贡献者。

在科学革命过程中，亚里士多德主义的确遭遇了截然不同的强劲的对手，这是在中世纪晚期没有遇到过的。在整个近代早期，新的世界观——磁的、化学论的、数学的、自然魔法的、机械论的，等等——均作为挑战者和貌似合理的替代品而出现，而经院哲学则力图将新的材料和观念吸收到一种“亚里士多德主义”框架中。不同世界体系的捍卫者之间的持续争论不仅引出了各种论战技巧，而且引出了对如何建立一种新的、最好是全面的自然哲学这一紧迫挑战的大量不拘一格的回应。从我们现代的角度来看，很难想象近代早期会发展出如此众多关于基本问题和方法的不同观点和进路，也很难想象越来越多的自然哲学家会以如此的热忱富有成果地探索他们的世界，并且设计出大大小小的体系来尝试理解所有这一切。16、17世纪之所以的确是“革命性的”，这是一个重要原因。

第五章

小宇宙和生命世界

除了月上世界和月下世界，还有第三个世界引起了近代思想家的注意，那就是人体这个“小宇宙”或“小世界”。近代早期的医生、解剖学家、化学家、机械论者等等都密切关注我们所寄身的这个生命世界。他们探索其隐秘的结构，力图理解其功能，希望找到新的健康之道。人体的生命活力自然将人与地球上的其他生命——植物和动物——联系起来。在科学革命时期，这些生物的名录在激增，这不仅要归因于探险航行，也是因为显微镜被发明出来。显微镜揭示了平凡之物背后人们从未想到的复杂世界以及一滴水中所包含的新生命世界。

医学

人体是医生的首要关注对象，在整个中世纪盛期和近代早期，医学一直具有很高的社会地位和学术威望。医学院连同法学院和神学院构成了大学中的三个高等学院。1500年左右大学所传授的医学知识，是中世纪的阿拉伯人和拉丁人经验的累积，和以古希腊罗马的医学学说为基础所作的创新。盖伦、希波克拉底、伊本·西纳（又称阿维森纳，约980——1037）是主要权威，体液理论是这些医学知识的基础。体液理论主张，身体健康不仅需要各种器官正常运作，还需要体内四种体液的平衡。它们分别是血液、黏液、黄胆汁和黑胆汁，其相对比例决定了人的气质。四体液与亚里士多德的四元素相对应，遵循着后者的原初性质配对（图13）。

医生的职能是帮助重新建立体液平衡，这可以通过规定特种饮食、日常养生法和药物来实现。这种以盖伦学说为主导的医学使用的是“对抗疗法”，也就是说，如果病人由于体内黏液（冷和湿的体液）过多而引发了“感冒”（cold，我们今天仍然沿用了盖伦医学对它的称谓），那么他可以服用热和干的食物和药物来帮助恢复体液平衡。发

烧的病人则需要冷和湿的药物，洗冷水澡，或者通过放血疗法来排出多余的血液及其热性。

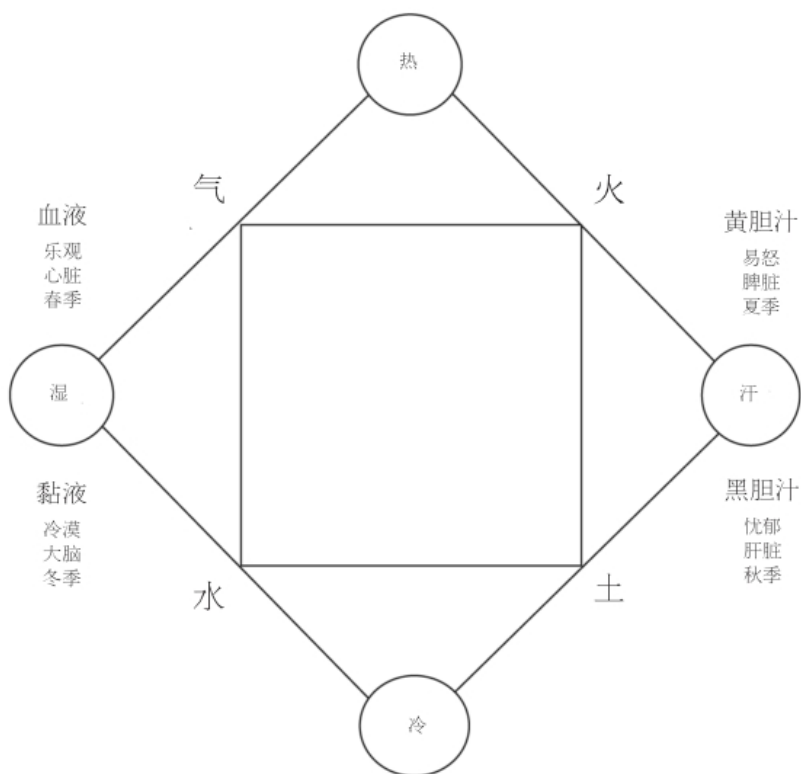


图13 “元素正方形”，显示了四元素的性质及其与四体液、四体质和四季的关系。

人们认为，月上世界与人体之间存在着许多关系，这充分表明了近代早期世界的关联性。大宇宙对小宇宙的影响基本上未被质疑，尽管这种相互作用的细节始终是有争议的。于是，占星学在诊断和治疗中发挥了关键作用，占星学的主要应用可能是医学而不是预测。每一个身体器官都对应着黄道上的一个宫，特别容易受到那颗在性质上与之相似的行星的影响（图14）。

例如，大脑是一个冷而湿的器官，它受月亮——一颗冷而湿的行星——的影响最大。[因此，大脑失常的人今天依然被称为

lunatic（精神失常）——来自拉丁词luna（月亮）——或者更通俗地说是moony（发狂的）]。了解疾病发作时的行星位置有助于医生认识主要的环境影响，或者确认受到潜在影响的身体器官，从而作出诊断。不仅如此，每个人的体液都有一种独特的比例——被称为他的“体质”，这取决于人出生时占主导地位的行星影响。这意味着每个病人都必须恢复其特有的体质。

近代早期医学中没有整齐划一的治疗。治疗必须因人而异，同一种药物不会适用于所有人，特定的饮食和养生法也要与治疗并行。因此，为了弄清楚病人的体质，医生也许会考察病人的命盘。依据希波克拉底提出的“危险期”思想，在疾病的发展过程中存在着一些“危机”点，病人要想康复必须成功战胜它们，因而占星学计算可能同样有助于安排治疗时间。诊断也依赖于尿液检查，便携的参考图列出了一览表，显示了病人尿液的颜色、气味、浓度甚至是味道以及这些指标与不同疾病的关系。脉搏的快慢、节奏和强度也是如此。

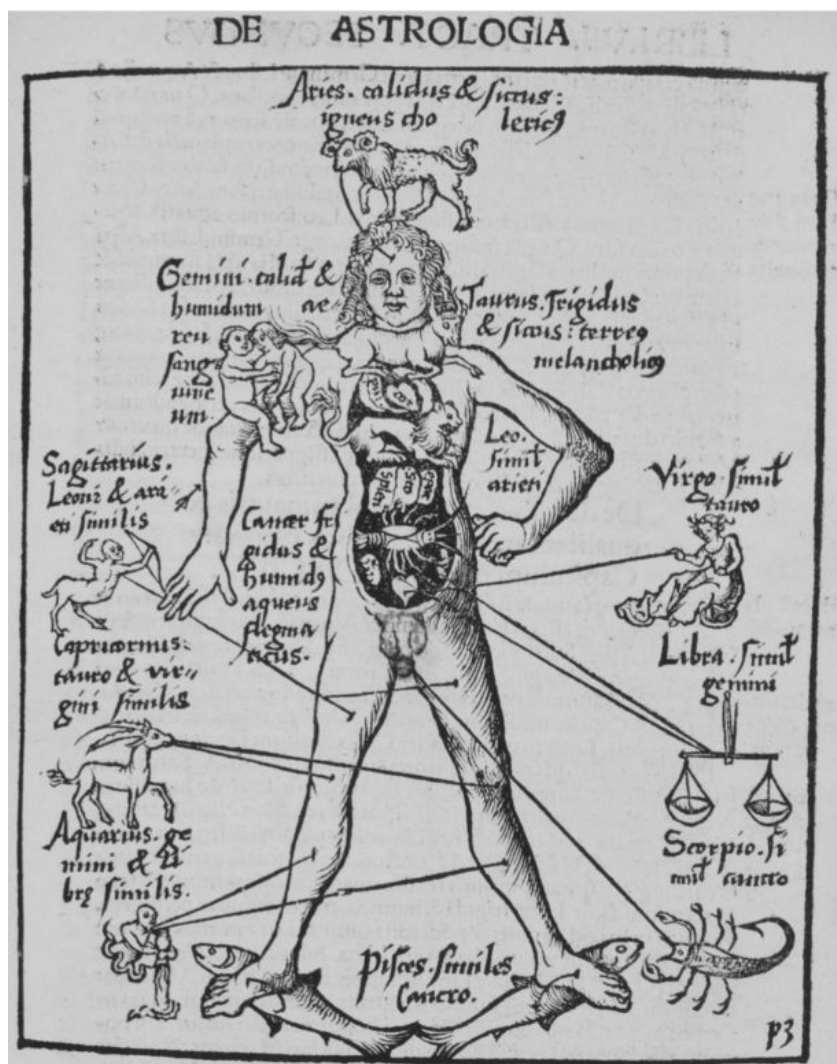


图14 该图显示了人体器官及其与黄道各宫的对应。源自近代早期的一部百科全书，格雷戈尔·赖因施编，《哲学珠玑》（弗赖堡，1503）。

在科学革命时期，医疗方法至少在执业医师那里并未发生显著改变。虽然在新的观念和发现的影响下有缓慢发展，但以盖伦和希波克拉底为核心的医学传统一直延续到18世纪（尽管占星学诊断在17世纪就已开始衰落）。这一延续既反映出医学院课程的稳定性，也反映了医学行会或医学职业认证机构的保守态度。于是，创新往往来自于

非执业医师。然而，严格的医生职业许可仅限于那些大的城市中心。在大多数地方，维护人们健康的都是未受过或只受过些许正规医学教育的各类治疗师，其数量远远超过执业医师。几乎家家都为自己或邻居备着一系列家用医疗药品。药剂师使单方药和成药变得唾手可得，以至于几乎所有人都可以合成奇异药物（此举有时很危险）。手术一般由外科理发师（barber-surgeon）来做，与一般的外科医生相比，他们的地位较低，所受教育也不够正规。“江湖医生”（即提供各类药物和治疗的无照医生）发现还是城市中的生意最好做，虽然伦敦、巴黎和其他大城市经常禁止他们行医。与现代医疗迥异的是，有些治疗需要签订合同，换言之，医生的报酬依赖于治疗效果。

非执业医师对全新的医学研究方法（比如帕拉塞尔苏斯理论和17世纪的海尔蒙特理论）表现得更加热情，这往往对现有的医学体系构成了直接挑战。不过，医学中新的化学方法缓慢而持续地进入了官方药典和专业机构（如1518年成立的伦敦皇家医师学院）的医疗活动中。在法国，保守的巴黎医学院支持盖伦的医学，而蒙彼利埃医学院则支持帕拉塞尔苏斯的医学，两者针对化学药物的风险和回报展开了长达数十年的争论。这一冲突也反映了皇家的、集权的和占主导地位的巴黎天主教徒与外省的、新教徒为主的蒙彼利埃人之间的分歧。他们最激烈的争论涉及锑这种有毒矿物的医学用途，这场争论直到1658年才结束。当时路易十四在一次战役中病倒了，皇家医生的传统治疗不起作用，当地医生用含锑的酒使路易十四呕吐而治好了他的病。此后巴黎医学院不得不投票肯定了帕拉塞尔苏斯派使用“催吐药酒”的正当性。

解剖学

解剖学在近代早期取得了重大进展。尽管盖伦强调解剖学在古代的重要性，但罗马人认为解剖对尸体造成的冒犯在社会和道德上都是不可接受的，于是盖伦只能对猿和狗进行解剖，并将其发现类比于人体。（不过在担任角斗士医生期间，他无疑经常能够看到暴露的人体内脏。）在古代，只有埃及允许人体解剖，这可能是因为制作木乃伊

需要经常开膛破肚、切除器官。然而在中世纪晚期，人体解剖在帕多瓦和博洛尼亚等意大利大学的医学院已被普遍接受。到了1300年左右，作为教学的一部分，医科学生必须观察人体解剖。认为天主教会禁止人体解剖不过是19世纪的一则毫无依据的谎言。当时人体解剖的主要限制因素是尸体短缺。由于体面的人不允许自己或其亲属的尸体在观众面前被陈列和切割，解剖用的尸体主要来自于死刑犯，特别是外国死刑犯。

到了16世纪初，人们对人体解剖兴趣大增，尤其是在意大利，以1543年——哥白尼的《天球运行论》也出版于这一年——安德列亚斯·维萨留斯（1514——1564）的里程碑式著作《论人体结构》的出版为顶峰。维萨留斯出生于佛兰德斯，在帕多瓦大学学习，获得硕士学位后担任外科学讲师。在一位恰当安排了死刑执行时间（由于缺少冷冻或保存措施，尸体必须马上解剖）的法官的协助下，维萨留斯进行了大量细致的解剖。他注意到了盖伦等人的错误，以新的方式对人体各个部分作了归类，不仅依据其功能也依据其结构。在维萨留斯的亲自监督下，提香工作室的艺术家们凭借高超技艺绘制了精细的解剖图。这是《论人体结构》的一个主要特色，书的正文详细解释了每一幅插图和相应的解剖学特征。倘若没有印刷术，制作插图如此丰富的书是不可能的。但这部巨著仍然过于昂贵，促使维萨留斯又制作了一部供学生使用的廉价本，他的思想、发现和组织原则也因此广泛流传开来。对解剖学与日俱增的兴趣促使人们修建了解剖室，它首先出现在帕多瓦大学（1594），接着在莱顿大学（1596）、博洛尼亚大学（1637）等地。虽然旨在服务于医科教学，这些解剖室——尤其是北欧的那些——也引起了一般公众的兴趣。

解剖并不限于人体或医学院。随着科学社团在17世纪的兴起，动物解剖成为社团活动的一个重要部分。17世纪70和80年代，成立不久的巴黎皇家科学院收到了在路易十四动物园中死去的异国动物的尸体，包括鸵鸟、狮子、变色龙、瞪羚、海狸、骆驼各一只。解剖骆驼时，科学院院长克劳德·佩罗（1613——1688）不小心被解剖刀划伤，死于感染。在17世纪50和60年代的牛津和伦敦皇家学会，一些人在实验中不仅解剖尸体，而且也对活体动物特别是狗进行解剖。许

多实验在现代读者看来过于恐怖（玻意耳即因此而心绪不宁）。这些实验力图了解神经、肌腱、肺、静脉和动脉的实际运作。实验中常常会注入各种液体，观察它们在身体中的流动及其生理效应，有时 would 进行跨物种的输血，甚至为了治病而把健康的羊血直接输给病人。

对血液和人体内液体运动的兴趣部分源于威廉·哈维（1578——1657）1628年发表的主张血液循环的观点。根据盖伦的说法，静脉系统和动脉系统是分离的。肝脏持续产生深色的静脉血，静脉把这些营养液输送到全身。一部分静脉血流入心脏，并且流经将左右心室分隔开来的隔膜上的孔洞。经由肺动脉从肺部抽出的空气把静脉血变成了鲜红的动脉血，然后通过动脉系统为全身输送营养。没有血液返回心脏。但16世纪的解剖学家发现了盖伦体系的问题。他们质疑心脏隔膜中是否存在孔洞，并且发现肺动脉充满了血液而非空气。后一发现引出了“小循环”的猜想：静脉血由心脏出发，经由肺返回心脏，然后流到全身。在帕多瓦大学，哈维跟随当时一些最伟大的解剖学家学习，特别是吉罗拉莫·法布里齐奥·阿奎彭登特（1537——1619），后者描述了自己在静脉中发现的“瓣膜”。哈维后来说，此发现促使他开始思考一个更大的血液循环系统。

哈维指出，倘若血液没有以某种方式再循环，则心脏泵出的血量很快就会耗尽全身的血液供应。他用绷带来选择性地阻止血液流动，用实验导出了“大循环”，即心脏通过与之相连的动脉系统和静脉系统循环地泵出血液。哈维认为血液循环运动令人满意，因为它意味着小宇宙模仿着天界大宇宙，这个大宇宙的自然圆周运动在亚里士多德看来是最完美的运动。实际上，哈维坚持着亚里士多德的进路和方法，对心脏和血液的重视也部分缘于亚里士多德为其赋予的核心地位。这个例子再次说明，亚里士多德在科学革命时期一直很重要。然而，哈维无法找到连接静脉与动脉的毛细血管。哈维去世四年后，马切洛·马尔比基（1628——1694）才第一次发现了这些结构。马尔比基发现，流经毛细血管的血液将青蛙透明的肺部组织中的静脉系统与动脉系统连接了起来。他推测，类似的血管连接了全身的静脉和动脉。为了进行这一观察，马尔比基使用了一项新近的发明——显微镜。

显微镜、机械论和生成

关于显微镜在17世纪初的起源，我们并不很清楚，但是和它的伙伴望远镜一样，显微镜揭示了一个新世界，激发出了新的思想。伽利略曾经用一个与望远镜类似的装置把小物体放大，但第一批显微镜绘图出现在弗朗切斯科·斯泰卢蒂和费代里科·切西1625年所做的蜜蜂研究中。他们将该研究献给了教皇乌尔班八世，因为蜜蜂是教皇所属的巴尔贝里尼家族的族徽。17世纪60年代，胡克制作了一架改良的显微镜来考察各种东西，从虱子等小昆虫到霜晶，再到软木的精细结构，不一而足。他发现软木被分成了一个腔室，并称之为“修道院单人小室”（cell），因为它们非常类似于修道院的住处。安东尼·范·列文虎克（1632—1723）是荷兰代尔夫特的一名布商和测绘员，他设计了当时最简单且最强大的放大镜。他用一个极小的玻璃珠作为单透镜，制作了500多架显微镜，发表的显微学观察之多可以说前无古人。他将各种东西置于显微镜下，观察到了人和动物精液中的“虫子”、血液中的血球（以及它们在小鳗鱼尾部毛细血管中的流动）、牙垢中的细菌，还有池水和植物浸剂中成群的“小动物”。他对精子的发现引发了关于动植物生成的本性的热烈讨论。列文虎克本人支持预成论，主张新生后代的微小版本存在于各自的精子中，或者根据一些同时代人的说法，存在于各自的卵中。与此相反的渐成论则主张，胚胎结构是在妊娠期间的各个阶段重新产生的。预成论尤其吸引机械论哲学家，因为它将生成归结为单纯的机械生长，即微小的有机体通过吸收新物质而逐渐长大。预成论由此抛弃了渐成论者大都认为不可或缺的非物质生命活力。渐成论者认为只有依靠生命活力，无形的物质——精液和/或经血或卵液——才能变成有组织的、分化的胚胎。作为渐成论者，哈维打碎了处于不同发育阶段的鸡蛋，观察到血液最先形成，他认为这证明血液是生命和一种主导幼体形成的生命灵魂（vital soul）的存在之所。然而，预成论同样引出了问题，即新有机体的微小形式位于何处以及实际上何时开始出现。少数人提出，未来所有后代都被一个套一个地包含在上帝创造的某个物种的第一个个体中。

显微镜揭示出了生命体中类似机械的结构，机械论者对此尤为兴奋，因此17世纪末的显微学家大都是机械论者。他们之所以支持哈维的血液循环理论，部分是因为它将心脏刻画成一个泵（一个机械装置，尽管哈维本人远非机械论者）；他们力图将复杂的生命系统归结为机械原则。例如，乔万尼·阿方索·博雷利（1608——1679）在佛罗伦萨用简单机械来分析动物的运动，将骨骼、肌腱和肌肉理解成杠杆、支点和绳索，将体液和血管理解成液压装置和水管，从而创立了后来所谓的生物力学。尼赫迈亚·格鲁（1641——1712）在伦敦探索了植物隐秘的解剖结构，帮助建立了植物生理学。一些机械论者甚至希望改进的显微镜能使人直接观察到原子及其形状和运动，从而展示机械论哲学的基本解释原则。

和所有其他观察一样，显微镜观察也会遇到相互冲突的解释。可以把精子的发现解释为对预成论的支持。当时的人发现，腐水中会自然产生大量生物，这强烈支持了已有的自然生成说，即生物可以从非生命物质中出现；而这又支持了一种渐成论观念，即生命结构可以从原本无组织的物质中产生。数个世纪以来，自然哲学家大都认为简单生命是在特定环境下自然出现的，比如腐烂的牛的尸体产生蜜蜂，泥浆产生蠕虫，腐肉产生蛆虫。在17世纪60年代于美第奇宫廷完成的一系列著名实验中，弗朗切斯科·雷迪（1626——1697）将几块肉放至腐烂，有的覆上网孔或布料，有的露天搁置。露天搁置的肉生了蛆，而防止苍蝇接近的肉则没有生蛆。和大多数事后认为的“决定性”实验一样，雷迪的实验并未立即消除自然生成说，因为该事实还可以作（也的确作了）其他解释。雷迪本人也承认，某些昆虫——如橡树瘿蜂——或许是从植物中直接产生的。现代人常常嘲笑自然生成说，但需要指出的是，当时任何近代科学家只要不相信第一个生命形式是通过上帝的奇迹介入而特创的，就只能相信生命是从非生命物质中自然生成的。

不论是显微镜还是对生命系统的机械论看法均未实现预期结果。受当时可资利用的材料和光学系统的制约，显微镜很快就达到了放大率和分辨率的极限。显微镜研究表明生命系统极为复杂，机械论解释越来越难以解释生命的形成或功能。然而即使在机械论最盛行之时，

也出现了许多更具生机论色彩的模型。事实上在17世纪，生命与非生命的区分并不清晰，许多思想家都将机械论体系与生机论体系混合在了一起。例如，很少有机械论者会严格到否认生命系统中存在着赋予活力的灵魂。这种灵魂并不必然类似于基督教神学所说的那个非物质的、不朽的人的灵魂，而是被认为以各种形式或层次存在于各种实体中[对现代读者而言，也许用“生命精气”(vital spirit)一词能够更好地表达这个概念]。这些观念可以追溯到亚里士多德，他曾经提出灵魂的三种层次：植物中的营养灵魂，负责生长和营养吸收；动物除了营养灵魂还有一种感觉灵魂，负责感觉和运动；人除了营养灵魂和感觉灵魂之外还有一种理性灵魂，负责思维和理性。在许多人看来，虽然机械原则可以解释特定的身体功能和结构，但是整个有机体——更不要说意识和知觉——需要灵魂来组织和维持。

海尔蒙特的学说

17世纪出现的最全面的新医学体系也许是佛兰德斯的贵族、医生、化学家和自然哲学家海尔蒙特(1579——1644)的学说。海尔蒙特将化学、医学、神学、实验和实践经验结合成一个连贯的、极有影响的体系。他的自述表达了对传统学问的不满和对追求新知的渴望，这是科学革命时期思想家的典型态度。他讲述了自己如何进入鲁汶大学，然后又因为觉得学无所成而没有接受学位。他又向一些耶稣会士学习，还是一无所获。接着他获得了医学博士学位，却发现医学的基础已经“腐烂”，而后又转向帕拉塞尔苏斯的学说，最终还是拒绝了它的大部分内容。海尔蒙特因此决心从头开始，自称“火的哲学家”，意指其训练并非来自传统学问，而是来自化学熔炉中的实验。的确，海尔蒙特是一位杰出的观察者，他描述了多种疾病的起源、症状和病情发展，如果没有他，这些疾病要几个世纪后才能得到认识。

海尔蒙特拒绝接受亚里士多德的四元素理论和帕拉塞尔苏斯所说的三要素，他宣称水是构成万物的唯一元素。这个想法不仅让人想起已知最早的希腊哲学家泰勒斯，而且(在海尔蒙特看来)更重要的是，它会让人想起《创世记》1：2所说的，神的灵“[像母鸡一样]

覆在水面上”而产生了世界。这位比利时哲学家试图用实验来确证这种想法，最著名的便是柳树实验。海尔蒙特在200磅的土壤中种了一棵5磅重的柳树苗，为它浇水5年，最后柳树重164磅而土壤重量基本没有减轻。海尔蒙特由此得出结论，认为树的整个构成必定只来自于水。根据海尔蒙特的说法，创世时植入世界的种子（semina）能把水转变成任何物质。这些种子并不是像豆子那样的有形种子，而是非物质的组织原则，如同把蛋黄液组织成一只鸡的那种无形的生命本原。火和腐烂过程摧毁了种子及其组织能力，把原来的物质变成了类似空气的物质，海尔蒙特称之为“气体”[Gas，这个词来自于chaos（混乱），我们用来表示第三种物态的词便是直接来源于它]。于是，燃烧的木炭和发酵的啤酒会散发出令人窒息的林木气，燃烧的硫磺会散发出带有恶臭的硫磺气。在大气层的寒冷部分，这种气体复归为原始的水并下落成雨，从而完成了水在海尔蒙特的自然体系中的相继变化所构成的循环。

海尔蒙特主张身体过程本质上是化学的，这一观点类似于帕拉塞尔苏斯但更为精致。他认识到胃液的酸性是消化的原因，并且对体液作了分析，特别是通过分析尿液来寻找肾结石和膀胱结石的病因和治疗方案——结石曾是17世纪最令人痛苦的疾病之一。然而，单单是化学过程并不足以解释生命过程，它们还必须依靠寓于体内的一种类似于精气的东西即阿契厄斯（archeus）的引导。对海尔蒙特而言，阿契厄斯调节和管理着人体的机能。疾病缘于虚弱的阿契厄斯无法履行自身的职责，因此医学上的治疗必须着眼于增强阿契厄斯的力量。于是，海尔蒙特拒绝接受盖伦所说的体质观念、四体液和治疗方法。他认为，像瘟疫这样的疾病并非由于体液失衡，而是由于外界的疾病“种子”侵入和改变了身体。强大的阿契厄斯可以驱散这些种子，而虚弱的阿契厄斯则需要帮助。（注意，在盖伦和海尔蒙特的医学中，医生的作用都是辅助自然过程，而不是使自然过程转向或者对身体加以控制。）海尔蒙特也强调病人心理状态和情绪状态的作用，并且声称，想象力可以引起身体的生理变化。海尔蒙特的观念深刻地影响了许多医生、生理学家和化学家。

机械论和生机论的生命观并非不可调和，而是处于一个连续谱系

的两端，许多医生和自然哲学家都采取了中间立场。与海尔蒙特同时代的伽桑狄也认为，种子是能够重新组织物质的强有力的本原。但海尔蒙特的种子是非物质的，而伽桑狄的种子则是机械地作用于物质的（由上帝组织的）物理原子的特殊结合。事实上，机械论和生机论的思辨在18世纪产生了混合的医学体系，例如格奥尔格·恩斯特·施塔尔（1659——1734）的体系既强调化学转变的机械性质，又要求生命力对生命系统进行组织和控制。赫尔曼·布尔哈夫（1668——1738）也许是18世纪医学尤其是教学法方面最有影响的人物，他将17世纪自然哲学的不同潮流融合在一起。作为莱顿大学医学院的化学和医学教授，布尔哈夫既大力倡导希波克拉底的治疗方法（强调环境和病人的个人特征），也强调化学对于医学教育的重要性。他研究医学和人体的进路结合了玻意耳的机械论哲学、牛顿物理学和海尔蒙特的“种子”说。布尔哈夫的医学教育改革被欧洲许多地区所采用（因此他有时被称为“欧洲之师”），并为18世纪医学的重要转变奠定了基础。

植物和动物

对植物和动物的研究——我们今天所谓的植物学和动物学——在16、17世纪大大扩展。这类材料的传统文本出自一种百科全书传统，它源自老普林尼（23——79）为了搜集希腊学术并向罗马公众普及而编写的巨著《博物志》。关于动植物的百科全书式论述充满中世纪的本草志和动物寓言集，这类著作一直持续到科学革命时期。其中最著名的之一是康拉德·格斯纳（1516——1565）所著的五卷本《动物志》，其中附有数百幅木刻画。然而，现代读者会觉得这类著作很怪异，因为它们将关于各物种的自然主义细节描述，与自古以来针对每一种动植物累积起来的大量文学、词源学、圣经、道德、神话学和隐喻含义混杂在一起。倘若描述孔雀不提它的傲慢，说到蛇不提它在亚当堕落中扮演的欺骗者角色，提及车前草（一种生长在人行道旁的普通植物）而未指出它意味着基督常走的道路，那么这样的描述必定是不完整的。它并未把动植物呈现为孤立的物种，而是将其置于一个丰富的意义和典故网络之中。动植物既是自然物又是象征，后者依赖于对世界的想象，这个世界有多层意义，既是由字面意义又是由隐喻意

义构成的，充满了有待解读的象征性寓意。因此，得到描述的不仅有人所熟知的生物，也有传说中的动物，如独角兽、龙和各种怪兽。这并不必然是因为作者相信它们出没于地球，而更多是因为它们存在于文学世界因此承载着意义，无论它们是否存在于自然界。现代读者也许会认为这些文本“离奇”、轻信或充斥着“非科学的琐事”，但当初的读者很可能会认为现代植物学和动物学的描述性文本枯燥乏味，而且古怪地脱离了与人类的关系。

近代早期有两项进展使这一象征传统转移到了别的方向。首先是医学需要辨认草药。随着人文主义学者继续复原、编辑和出版希腊医学文献，人们越来越需要识别这些文献中提到的药用植物，并且确定它们在野外的生长方位。因此就需要新的本草志将古代文献与16世纪田野中生长的植物关联起来。为此，新的本草志不仅将草药的常用名与其古希腊名称相联系，而且为其绘制了准确的自然主义插图。就像维萨留斯与提香工作室中的艺术家们合作一样，16世纪的新一代植物学家和艺术家合作完成了配有大量写生插图的本草志，例如奥托·布伦费尔斯的《本草活图》（1530——1536）、莱昂哈特·富克斯的《植物志》（1542）。另一项进展是欧洲人视野的拓宽。在最狭窄的层面上，迪奥斯科里季斯等古代权威描述的主要是地中海地区的植物，而并未认识北欧的物种，因此有必要对没有古典词源系谱的植物作出描述。在欧洲以外（尤其是美洲）航海首次遇到的无数动植物也有同样的问题，但范围要大得多。马铃薯、玉米、西红柿等食用植物，“金鸡纳树皮”（奎宁的来源，可治疗疟疾）等药用植物，以及负鼠、美洲虎、犰狳等新发现的动物，大大扩展了欧洲人知晓的动植物种类。这些新物种没有建立起对应性和象征性的网络，无法纳入传统的本草志和动物寓言集。来自新世界的大部分报告首先到达西班牙，那些应国王之嘱组织信息的学者不得不放弃了基于普林尼等古典模式的传统百科全书方法，不仅因为新发现使传统分类过时了，还因为持续涌入的新的信息使学者们不可能对这些知识进行全面的整理。

新世界的西班牙人往往是修会成员，他们试图记录当地的植物、动物和医疗活动，有时会与当地学者合作编写插图文本。有时被称为“新世界的普林尼”的何塞·德·阿科斯塔（1539——1600）是秘鲁的

耶稣会士，他不仅创建了五所学院，还写了一本拉丁美洲的博物志，该书被译成多种语言，在欧洲广为流传，备受引用。1570年，西班牙国王菲利普二世派他的医生弗朗西斯科·埃尔南德斯随探险队前往新世界专门寻找药用植物。埃尔南德斯花了七年时间（主要是在墨西哥）为植物编目，并且向当地治疗师询问它们的药效，一批当地艺术家则为六卷本的《新西班牙的动物和植物》绘制了大量插图（该书描述了大约3000种植物和数十种动物）。由于实在无法将新的植物纳入古典分类方案，埃尔南德斯甚至采用当地名称来创建一种新的植物分类学。与此同时，方济各会修士贝尔纳迪诺·德·萨阿贡（1499——1590）在数位阿兹特克助手和信息员的协助下在墨西哥特拉特洛尔科的圣克鲁斯学院完成了《新西班牙风物通志》。这是一部用西班牙语和纳瓦语双语写成的长篇巨著，描述了阿兹特克人的文化、习俗、社会和语言。在西班牙本土，医生莫纳德斯（1493——1588）编写了《西印度风物医药志》，描述了数十种来自新世界的物种。加西亚·德·奥塔（1501——1568）和克里斯托旺·达·科斯塔（1515——1594）等葡萄牙学者也描述了他们在印度以及东亚和南亚其他地区新发现的动物和药用植物。

对新药物的寻求促进了对新植物的研究，也因此促进了植物园的建立，它们通常附属于大学的医学院。在整个中世纪，药用植物园一直是修道院的一部分，新的植物园在此基础上建立起来，并且为了教学和研究的目的是而扩展。第一批植物园于16世纪40年代出现在意大利的比萨大学和帕多瓦大学，1568年出现在博洛尼亚大学，随之建立的还有药用植物学的教席。其他医学教育中心相继建立了自己的植物园，例如巴伦西亚大学（1567）、莱顿大学（1577）、莱比锡大学（1579）、巴黎大学（1597）、蒙彼利埃大学（1598）、牛津大学（1621）等等。这些植物园以严格的秩序进行安排，依照药性、形态学或地理起源将植物进行分组。植物的种子、根、插条和球茎被人们寻求、购买和交换，全欧洲植物园中的植物种类因此得以扩充。私人也开始对珍稀植物的栽培和育种感兴趣，从而引发了17世纪荷兰著名的“郁金香狂热”。在荷兰，新兴的中产阶级投入巨资购买珍稀品种，艺术家则通过静物写生来保存这些奇花异草。

对异国珍稀品种的广泛兴趣也反映在“珍奇馆”（图15）所收藏的所有种类的自然标本中。这些收藏在某种意义上是博物馆的前身，能够显示收藏者的权力、财富、人脉和兴趣，也能激起人们对自然和人工奇迹的惊叹。王公贵族和学者们积累的收藏既包括自然物，如动物、植物和矿物标本，也包括人工物，如机械发明、绝妙的手工艺制品以及人种学和考古学物品。乌利塞·阿尔德罗万迪（1522——1605）是最早收集此类藏品的人之一（部分藏品仍然藏于博洛尼亚大学），基歇尔在罗马学院的博物馆（他亲自做导游）是17世纪罗马游客的“必访之地”。展柜中物品的排列侧重于物品之间的关联，这些关联常常出乎我们的意料。于是，这些展柜成了另一种小宇宙，一室之内便可展示和象征相互关联的人与自然的多样性、奇异性和异国风情。



图15 奥勒·沃姆的珍奇馆。出自《沃姆博物馆》（莱顿，1655）。

第六章

科学世界的建立

科学不只是关于自然界的研究和知识积累。从中世纪晚期至今，科学知识被越来越多地用于改变这个世界，赋予人类更大的能力控制世界，并且创造出新的世界让我们居住，我们似乎与自然界渐趋疏离。现如今，人类日益被技术创造的人工世界所包围。只有当技术出问题，我们才发现自己是多么依赖技术，此时我们就像中世纪的农民面对久旱无雨一样感到无助。因此，当自然界通过侵扰这个人工世界来重新彰显自己的力量，比如陨石或太阳耀斑干扰卫星通信、雷击切断电能，或者火山爆发使飞机停运时，现代人往往会惊恐万状。在过去几个世纪里，技术扩张最彻底地改变了人类的日常世界。与此同时，技术的发展也依赖并且促进科学上的探索。16、17世纪发生了一次特殊的转向，即用科学研究和科学知识来解决当时的问题，满足当时的需求。

人工世界

在文艺复兴时期的意大利，新的宏伟工程改变了自然和城市的面貌。运河和供水系统占用了新的土地，提供了饮用水和运输路线。菲利波·布鲁内莱斯基（1377——1446）用新的建筑技术为大教堂建造了一座巨大的双层圆顶，重塑了佛罗伦萨的天际轮廓。新的城市设计体现了人文主义者对公民生活、对执政君主智慧与权力的强调，新的防御工事则用来保护他们的利益。通常情况下，一项新技术会推动其他技术的发展。军事技术在15世纪发生了转变，火药的使用日益增多，轻便的青铜大炮也被制造出来，这一切都使中世纪的防御工事变得过时——其屹立的城垛正是火炮的极好目标。因此，必须发展一种新的防御系统。新的防御设计利用了几何原理，成为贵族教育的必修内容。先是在16世纪的意大利，然后在其他地方，迫切的实际问题

（以及君主的野心）造就了一个由博学的工程师和建筑师所组成的群体，他们以古代阿基米德和维特鲁威为榜样，愈发倾向于运用数学原理和分析来解决实际问题。这一新兴群体既非只重手工经验积累的工匠，亦非远离实际事务的学者，而是介于他们之间。科学革命的一个基本特征是越来越多地利用数学来研究世界，恰恰是这批人为此提供了关键的背景。达·芬奇（1452——1519）和16世纪中叶的军事工程师塔尔塔利亚都是这一“中间”群体的早期例子。到了16世纪末，伽利略从这些博学的工程师那里汲取了灵感，借鉴了方法。

改建罗马城的灵感来自于实用性和效仿古人的的人文主义渴望。教皇资助研究和重建了古老的水道和排水系统。建于公元4世纪的旧圣彼得大教堂被推倒重建，宏伟的新圣彼得大教堂矗立至今。此举激励了16世纪的一项宏伟的工程——移动梵蒂冈的方尖碑。这是罗马人在公元1世纪竖立的一块六层楼高的巨石，重逾360吨。1585年，由于方尖碑妨碍了新的圣彼得大教堂的建设，教皇西克斯图斯五世悬赏征集方案，将这块古埃及巨石移到新的位置。这是方尖碑在1500年里第一次移位。最后，工程师多梅尼科·丰塔纳（1543——1607）竞标成功。1586年4月30日，利用75匹马、900个人、40台卷扬机、5个50英尺长的杠杆和8英里的绳索，丰塔纳成功地将这块装在铁架内的巨石抬离了基座。教皇对这项工程异常重视，甚至不惜将新落成的一部分圣彼得大教堂拆除，以使杠杆和卷扬机最好地发挥作用。接着，丰塔纳将方尖碑放低置于一个移动托架之上（图16），沿堤道运走，将其重新竖立于今天的所在地——圣彼得广场中心。

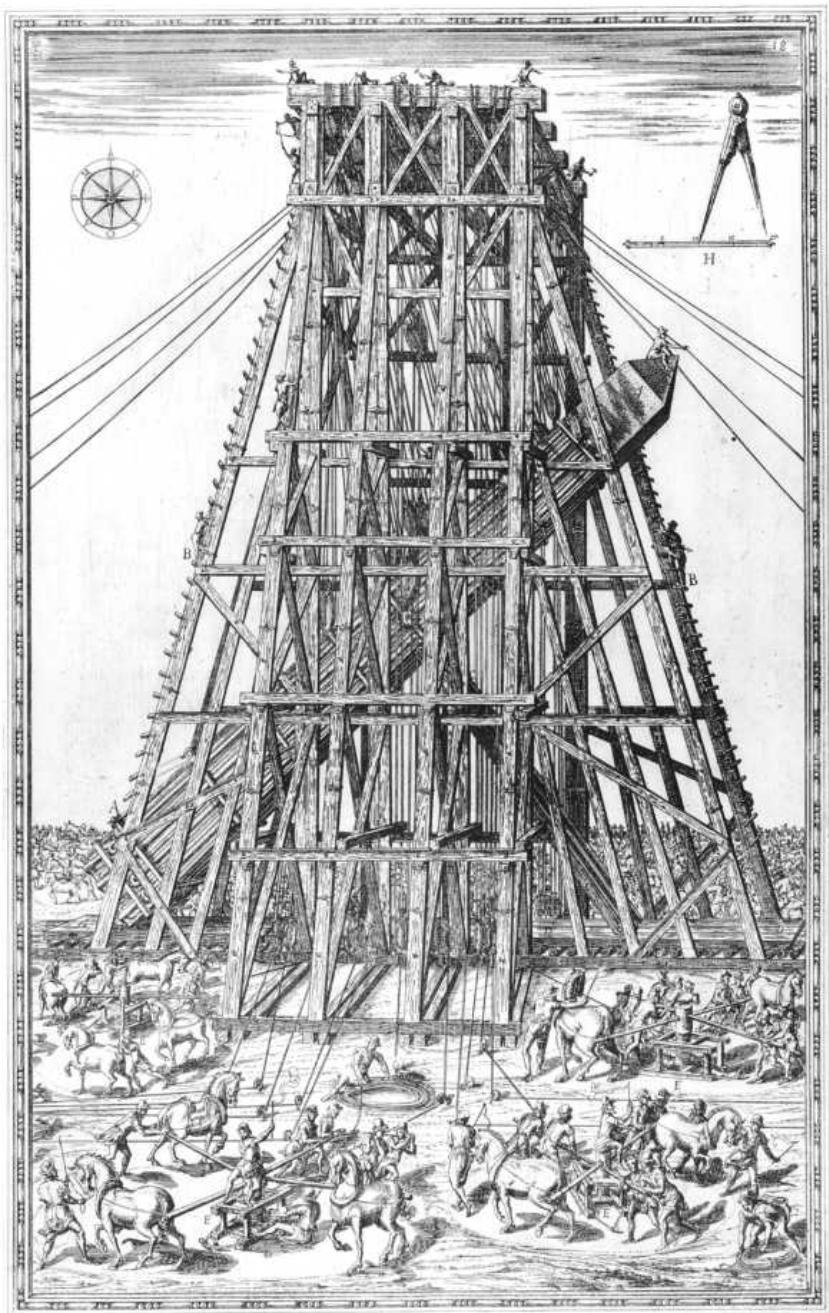


图16 移动梵蒂冈的方尖碑，出自多梅尼科·丰塔纳同名作品（罗马，1590）。

文艺复兴时期的成就及其背后的经济和军事动力都需要原料。因此，1460至1550年见证了采矿业的繁荣，特别是在矿产资源最为丰富的中欧地区。中世纪的采矿主要是开采地表矿藏等小规模活动。但近代早期欧洲的需求——武器和火炮需要铁和铜，造币需要白银和黄金——催生了更有条理、更大规模的采矿以及更好的冶炼、精炼技术。更深的竖井和更大的规模除了要求组织更多的劳力外，还要求更多的机械化——用水车驱动风箱和破岩设备，用泵为矿井排水和通风。德国人文主义者和教育家乔治·阿格里科拉（1494——1555）也许是最有名的记述采矿的作者，他希望对采矿知识进行整理和改进。为使这项原本肮脏的行业受到敬重，他撰写了富含插图的拉丁文巨著《论金属》，把德国采矿活动与古典文献联系起来，并且为冶金学创造了一套拉丁文词汇。阿格里科拉的插图中偶尔出现的伐木、烟尘和废水横流等场景，预言了此种技术持续发展将会伴随着何等惨痛的环境代价。对实际从业者更有用的也许是采矿业的监督人埃尔克（约1530——1594）的德语著作。他的著作论述了如何实际处理矿石、测定金属，制备酸类和盐类化学产品，包括火药的最重要成分硝石。采矿业到16世纪中叶便衰落了，既是因为欧洲矿藏的枯竭，也是因为来自新世界的金属压低了金属价格，使欧洲采矿业已不那么有利可图。

对新世界的期待促进了制图学和航海的发展。中世纪晚期的航海图，或称波尔托兰海图，只标明了海岸线，一些特定的点覆盖着玫瑰花形的罗盘航向。这些图可用于地中海地区或沿海岸线的相对较短的航行，但不具备地理投影效果，也不能用于越洋航行。托勒密写于公元2世纪的《地理学》在15世纪被重新发现，它用东西线和南北线（分别为经度和纬度）所组成的网格来绘制地图。15世纪末的地图——如瓦尔德泽米勒的地图——采用了这种方法，图中弯曲的纬度和经度线向两极会聚。佛兰德斯制图师墨卡托（1512——1594）普及了如今广为人知的墨卡托投影法，其中经线相互平行，并与垂直的纬线相交成直角。虽然它扭曲了高纬度地区的大陆块，但这种把球形地球投影到平面地图上的方法更便于导航（至少在低纬度地区），因此深受西班牙宇宙志学者和航海家的青睐。

罗盘和象限仪——分别用来确定航向和纬度——自中世纪以来就被用于航海，但确定经度的可靠方法尚付阙如。当船在欧洲水域或陆地视线范围内航行时，这尚不构成严重的问题。但如果没有准确的经度测量，越洋航行将非常危险。由于定位同时需要纬度和经度，对于制图员和航海家来说，缺少经度是十分严重的问题，找到测定经度的方法已经成为这一时期最迫切的技术问题。西班牙、荷兰、法国和英格兰等相互竞争的航海国家都高额悬赏，征集测定经度的可靠方法。

测时是测定经度的关键。两个地方的本地时间每相差一小时，经度就相差15度（因此一个现代“时区”大约宽15度）。然而，如何同时知道两个遥远地点的时间呢？可以带着在船的始发地设定的时钟，将其读数与由观测太阳或星星的位置所确定的船所在地的时间相比较。不幸的是，近代早期时钟的误差有每天20分钟之多。伽利略观察到，不论振幅多大，摆的节奏是恒定的，这暗示了一种新的计时调节器。他在软禁期间开始设计一种由摆调节的时钟，但从未制造出来。1656年，荷兰的克里斯蒂安·惠更斯制造出了第一个可使用的摆钟，使可靠性大幅提升，至少对于陆地上的时钟是如此。在颠簸的船上，摆钟无法精确运行。此后，惠更斯和胡克各自独立试验了以弹簧为动力的时钟，但事实证明，它们在船上走得也不够精确。不过，胡克在研究弹簧的过程中提出了弹簧的拉伸与受力之间的关系，即今天所谓的“胡克定律”，惠更斯的工作也使简谐运动定律得到了改进。（经度问题本身直到18世纪才得到解决：英格兰仪器制造者约翰·哈里森设计出一种新的精密计时器，使时钟即使在海上也能精确运行。）

除了人造时钟还有天体钟，即某个天文事件，它在参照位置的发生时间可以计算出来，然后与该事件在观察者所在位置发生时的本地时间相比较。16世纪的西班牙宇宙志学者通过对月食的坐标观测，成功地测定了西班牙帝国殖民地的经度，但月食对于航海来说太过罕见。然而，木星四颗卫星的食发生得更为频繁，最里面的卫星木卫一每42小时就发生一次食，伽利略建议把它们用作计时器。天文学家吉安·多梅尼科·卡西尼（1625—1712）最充分地探索了这种想法，于17世纪60年代编制了这些食的时间表。然而，虽然这个系统在陆地上管用（它曾被成功地用于修正陆地地图），但事实再次证明，在移动

的船上用望远镜观测食是不现实的。不过在检验这种想法的过程中，观测者们注意到，一些食的发生时间要比预计的晚几分钟。丹麦自然哲学家奥勒·罗默（1644—1710）注意到，当木星距离地球最远时，这一误差达到最大，遂于1676年提出光速是有限的（食的表现延迟缘于光在空间中的传播时间），从而使粗略测量光速成为可能。

这寥寥几个例子表明，技术应用与科学发现有着千丝万缕的联系，两者相互驱动和促进。“纯粹”科学与“应用”科学的对立并不适用于17世纪。如果贬低实际需要——无论是军事、经济、工业、医疗还是社会政治方面的需要——对于促进科学革命发展的重要性，将会与真实的历史情形背道而驰。

一提到科学发现与实际应用的关联，人们往往会想到弗朗西斯·培根爵士（1561—1626）。培根出生于一个社会地位很高的家庭，受过律师教育，曾任国会议员，被授予维鲁拉姆勋爵爵位，最终担任了英国上议院的大法官（因涉嫌受贿被罢免），其一生中的大多数时间都居住在权力的宫殿之中。因此，关于权力的话题和帝国的建筑一直在他的思考范围中。他主张自然哲学知识应当为人所用，因为它能够为人类和国家增添福祉。培根将当时的自然哲学刻画为——或讽刺为——毫无价值，它的方法和目标被误导，从事自然哲学的人终日陷入语词之争，对于具体工作却视而不见。事实上，虽然培根对自然魔法的形而上学基础表示了怀疑，但他称赞了魔法，因为魔法“主张要把自然哲学从各种思辨召回到重要的具体工作”。自然哲学应当具备操作性而非思辨性——应当做事情，制造东西，赋予人类以力量。他认为，印刷术、指南针和火药等所有技术成果构成了人类历史中最具变革性的力量。因此，培根呼吁“彻底重建科学、艺术和所有人类知识”。

方法论对于培根渴望的变革至关重要。他主张编纂“博物志”，即广泛收集观察到的现象，无论这些现象是自发出现的还是人为实验的结果，即他所谓的强迫自然偏离其日常进程。充分收集原始材料之后，自然哲学家就可以将其结合在一起，通过归纳过程提出越来越普遍的原理。关键是要避免过早提出理论、进行纸上谈兵的思辨和建立

宏大的解释体系。一旦发现更一般的自然原理，就应当富有成效地运用它们。然而，培根并非主张一种完全的功利主义。实验不仅在产生结果（实际应用）时有用，在启迪心智时也有用。真正的自然知识同时致力于“荣耀造物主和抚慰人的处境”。虽然培根明确指出，壮大和扩张英国是其事业的一个目标——他请求给予他的改革思路以国家支持，但伊丽莎白一世和詹姆斯一世都没有作出回应——但在更长远的意义上，培根认为这种操作性知识旨在重新获得神在《创世记》中赐予人类、却随着亚当的堕落而失去的统治自然的权力。

至关重要的是，培根思索的不仅是自然哲学的方法和目标，还有其体制结构和社会结构。他坚持认为，必须用合作的集体活动取代独自做学术研究的过时理想。事实上，培根所制定的事实收集方案需要大量劳动力，虽然他本人也着手进行收集，但他所能完成的非常少。培根晚年在一则乌托邦式的寓言《新大西岛》（1626）中表达了他所设想的改革后的自然哲学以及由此可能创建的更好的社会。这个故事描述了太平洋上一个和平、宽容、自给自足的基督教王国——本色列岛。这个岛上的生活之所以幸福，不仅是因为有贤明的君主，更是因为有所罗门宫，这是一个由国家资助的自然研究机构，致力于“认识事物的原因和秘密的运动；拓展人类王国的疆界，实现一切可能之事”。所罗门宫的成员集体研究自然，尽管有劳动分工和等级安排——较低等级的收集材料，中间等级的做实验和进行指导，最高等级的进行解释。在本色列岛，培根式的自然哲学家形成了一个受政府支持的、备受尊敬和有特权的社会阶层，服务于国家和社会。当17世纪欧洲的许多自然哲学家正在为其社会地位而努力抗争时，培根的愿景无疑令他们感到鼓舞。

科学社团的兴起

今天，科学研究无所不在，其中一些研究与所罗门宫的某些特征甚至不无相似之处。科学家的工作场地有大学，有政府的、企业的和独立的实验室，有大型特殊仪器（如望远镜或粒子加速器）的所在地，还有野外、研究站、动物园、博物馆等等。单个的科学家经由专

业组织、科学团体和科学院、研究小组、通信以及新兴的互联网结合成一个社会群体。科研经费来自政府研究资助、企业的研究和开发部门、大学以及私人捐助。物理场地、社会空间和赞助这三个特征对于现代科学的运作必不可少。这些特征在科学革命时期的确立对于构建我们今天所知的科学世界至关重要。从整个17世纪一直到18世纪，自然哲学家的工作变得越来越正式化。个人结合成私人协会，私人协会又逐渐演变成国家科学院。个人的通信交流发展成为出版的期刊。自费的业余研究者和以大学为基础的自然哲学家结合成第一批拿薪水的专业人士。

在中世纪晚期，自然哲学研究主要在大学、修道院以及——较小程度上——在少数宫廷中进行。这些传统活动场地在16、17世纪仍然重要，但有了新的补充。对于文艺复兴时期的人文主义运动来说，在大学之外建立学术群体至关重要。在这些群体中，学者与志同道合的人分享他们的工作，获得支持、批评和认可以及偶尔的资助。这些早期群体大多是文学或哲学性的。而到了16世纪末，自然哲学家将模式扩大，由此兴起了第一批科学社团。最早的科学社团创立于意大利，17世纪成立了数十个，数量多于欧洲所有其他地方。不过其中大多数社团都是地方性的，留存时间也不长。

其中最早的社团之一是猊猊学院。它的名字暗指目光敏锐、擅于洞察的猊猊。该学院由切西亲王（当时是一个18岁的罗马贵族）和三位同伴1603年创立于罗马，维持了大约30年。切西创立猊猊学院时坚信，研究自然是复杂而费力的事情，需要集体努力。猊猊学院的成员并不多，但其中包含了德拉·波塔、伽利略、斯滕森和约翰·施莱克等拥护自然魔法的人，施莱克后来成为耶稣会传教士，把欧洲科学知识带到了中国。猊猊学院成员致力于研究自然哲学的所有分支，这些研究往往是独立进行的，但偶尔也有合作，比如他们根据已从西班牙带到意大利的埃尔南德斯考察墨西哥的手稿，长期致力于出版《来自新西班牙的药物》（1651）。猊猊学院成员倡导用新的化学方法来研究医学，支持伽利略的工作（他1613年的《关于太阳黑子的书信》和1623年的《试金者》都是在猊猊学院的资助下出版的），还做了显微镜研究。猊猊学院因切西在1630年的过早离世而失去了领袖和靠山，

不久便解散了。

1657年，在很大程度上是由于莱奥波尔多·德·美第奇亲王对自然哲学的个人兴趣，西芒托学院在佛罗伦萨的美第奇宫廷成立了。它的座右铭“通过检验和再检验”（Provando e reprovando）概括了该群体对实验的专注。美第奇宫廷提供了一个集体研究中心，这是捨利学院所缺乏的，美第奇的资助使它能够持续运行。许多成员都是伽利略的追随者，他们继续了伽利略的许多研究计划和方法。不过，这个佛罗伦萨学院的成员对从解剖学和生命科学到数学和天文学的各种东西都进行研究，而且特别重视研究和改进新仪器，如气压计和温度计，莱奥波尔多本人也参与其中。雷迪、马尔比基、博雷利等许多著名意大利自然哲学家的工作都是在西芒托学院完成的。由于成员之间的分歧，几位杰出人物的离去，加之莱奥波尔多被提名为红衣主教，从而不得不花更多的时间在罗马，这一切导致西芒托学院于1667年关闭。存在仅10年的西芒托学院是自然哲学家自愿联合起来对自然进行集体实验性研究的最引人注目的典范。

到了17世纪中叶，科学社团传播到了阿尔卑斯山以北。1652年，四名德国医生成立了自然奥秘学院。早年间，这个“自然探究者的学院”主要专注于医学和化学主题。该学院1662年发布的章程声明其目标是“荣耀上帝，启蒙医术，惠及同胞”。学院发展十分迅速，虽然其成员遍及德语区各处，无法作为一个团体定期会面，但尤其是通过（从1672年开始）每年出版一卷由各成员提交的论文，自然奥秘学院致力于将他们实际联系在一起。1677年，神圣罗马帝国皇帝利奥波德一世给予它正式认可。在随后若干年中，学院17世纪的建制不断扩张，远远超出了医学和生命科学，并最终发展为今天的德国科学院。

17世纪50年代，一个被称为“实验哲学俱乐部”的群体开始在牛津大学的沃德姆学院会面讨论自然哲学，用机械装置进行实验，观察解剖和演示。克里斯托弗·雷恩和胡克都是其早期成员，后来玻意耳等17世纪中叶的其他英国知名人士也加入进来。查理二世1660年王政复辟后，该俱乐部的几位成员和其他一些人为一个更加正式的法人组织制定了章程，并于1662年获得皇家特许状，成为改进自然认识的伦敦皇

家学会。皇家学会一直持续至今，标志着科学社团发展的一个新阶段。和西芒托学院一样（皇家学会一直与它保持着通信），共同做实验也是皇家学会的重点，但皇家学会被视为一个大得多的、更为正式的组织。200多名会员很快被选出，其中大多数人是英国贵族，这种选择反映了对他们提供财政支持（而不是思想贡献）的一厢情愿的期待。皇家学会明确以培根及其指示为榜样，自行设定公众目标和社会目标。事实上，可以把皇家学会看成实现所罗门宫的尝试。许多早期会员都曾参与内战期间的乌托邦计划、教育方案和企业规划，并把这些目标带到了皇家学会。他们严格避免教派和政治上的依附，希望能在自然哲学中找到一种共识作为基础，克服之前内战期间的派系纷争。

皇家学会会员在伦敦的格雷欣学院定期举行会议，在那里做实验，展示新的研究和观测成果。当时（以及此后）几乎所有著名的英国自然哲学家都是皇家学会会员。皇家学会的成员很快就超越了英国国界，无论当时还是现在，当选为会员都会带来极大声望。也许早年最重要的创新是皇家学会秘书亨利·奥尔登堡1665年创办了第一份科学期刊——《哲学会刊》。创办《哲学会刊》最初始于奥尔登堡的私人努力，他徒劳地希望靠预订收入维生，但《哲学会刊》很快就变得在概念上与英国皇家学会关联起来，虽然直到后来两者才有了正式关联。奥尔登堡维持着大量通信（因此他曾被当作间谍囚禁在伦敦塔中），从而能够报告整个欧洲的科学进展。《哲学会刊》不仅发布英国皇家学会的活动，而且发表国外的报告、科学书信和书评。尽管以英语为主，但它成为欧洲科学生活的一个重要发声途径——学者们可以在这里发表评论，公布调查结果，确立优先权和进行争论。牛顿关于光、光学和他的新望远镜的论文都发表在这里，列文虎克的显微镜发现是从荷兰邮寄来的，马尔比基的解剖研究则发自意大利。关于彗星的争论以报告的形式在这里争相发表。每当玻意耳有某种东西要简要报告，就会发行专号。

尽管雄心勃勃，但英国皇家学会也遭遇到早期科学社团常见的一些问题——重要成员的流失、资金短缺、缺少赞助，等等。它的许多宏伟计划到头来都化为了泡影。大多数成员都不够积极，只是偶尔交

纳会费或根本不交，王国政府给予学会的唯一礼物就是“皇家”这个形容词。其改进贸易的培根主义计划举步维艰，因为商人们不愿分享他们的专有知识和技能——这是情理之中的事。自然哲学界以外的英国人的回应也好不到哪儿去——托马斯·沙德韦尔的喜剧《大师》

（1676）嘲讽了皇家学会、学会会员及其活动，乔纳森·斯威夫特的讽刺小说《格列佛游记》（1726）中的“勒皮他岛游记”尖刻地模仿了他们关于公用事业的主张。奥尔登堡在1677年的去世导致《哲学会刊》一度停办，玻意耳在1691年的去世意味着皇家学会失去了其最为活跃和慷慨的会员。牛顿从1672年开始担任会员，1703年成为皇家学会会长，那时他被视为英国卓越的自然哲学家。他的威望为皇家学会注入了新的活力，但他往往喜欢那些对他本人的研究有促进作用的工作，这使皇家学会此前活动的广度有所缩减。不过到了18世纪中叶，皇家学会的地位变得越来越稳固，并且一直持续至今。

不同于英国皇家学会自下而上的建立，巴黎皇家科学院是自上而下建立的。它源于路易十四的财政部长让——巴普蒂斯特·科尔贝（1618——1683）的设想。科尔贝既是为了给支持艺术与科学的太阳王增添荣耀，也是为了以有益于国家的方式将科学活动集中起来——这是路易十四长期统治期间规模更大的中央集权化的一部分。皇家科学院于1666年举行了第一次会议，有20位院士参加，从荷兰招募的惠更斯任院长。他们在国王图书馆每周会面两次，以期进行合作研究（这并不总能顺利进行），并获得薪水和研究资助。由此，法国人比英国人更好地实现了培根的设想。作为对王室拨款的报答，院士们应当为国家问题找到科学的解决方案。两位薪水最高的成员——惠更斯和卡西尼——都在研究经度这一重要问题时被带到法国，这绝非巧合。院士们还检测了凡尔赛宫和整个法国的水质，评估了新的项目和发明，考察了书籍和专利，在皇家印刷厂等处解决了技术问题，并且第一次对法国进行了准确的勘测。最后的勘测活动表明，法国面积比此前认为的要小一些，据说路易十四对此说了一句妙语，即就减少王国领土这一点而言，他自己的院士成功了，而他所有的敌人都失败了。然而，尽管服务于国家，院士们还是有足够的时间从事其他研究，特别是他们为自己制定的几个大的集体项目，包括编写详尽的动

植物博物志（图17）。

皇室赞助还为院士们提供了工作区：一个化学实验室、一个植物园和（当时）位于巴黎郊区的一个天文台。1672年落成的巴黎天文台起初打算作为整个科学院的一个住所，后来成了天文学家的专属地盘。在高额的薪水和掌管新天文台的诱惑下，天文学家卡西尼辞去了为教皇服务的职位来到巴黎，天文台完工之前就住到了那里。卡西尼和他之后的三代人使巴黎天文台成为欧洲最重要的天文学机构。它的南北中心线标志着地球的本初子午线，从那里进行的经度测量已有两个世纪，直到1884年本初子午线被确定为通过格林威治的线。（格林威治的皇家天文台成立于1675年，特别旨在“确定经度以改进航海和天文学”，此时巴黎天文台刚刚成立不久。）皇家资助也使巴黎科学院得以向国外派出科学远征队——到圭亚那、新斯科舍和丹麦进行天文观测，到希腊和黎凡特收集植物标本，尤为著名的是18世纪初到南美洲和拉普兰进行观察和测量，以检验笛卡尔和牛顿关于地球精确形状的预言。它还收集和发表了暹罗、中国等地的耶稣会士发来的评论，并与英国皇家学会会员（即使在英法战争期间）和整个欧洲的其他学者进行了广泛的通信。

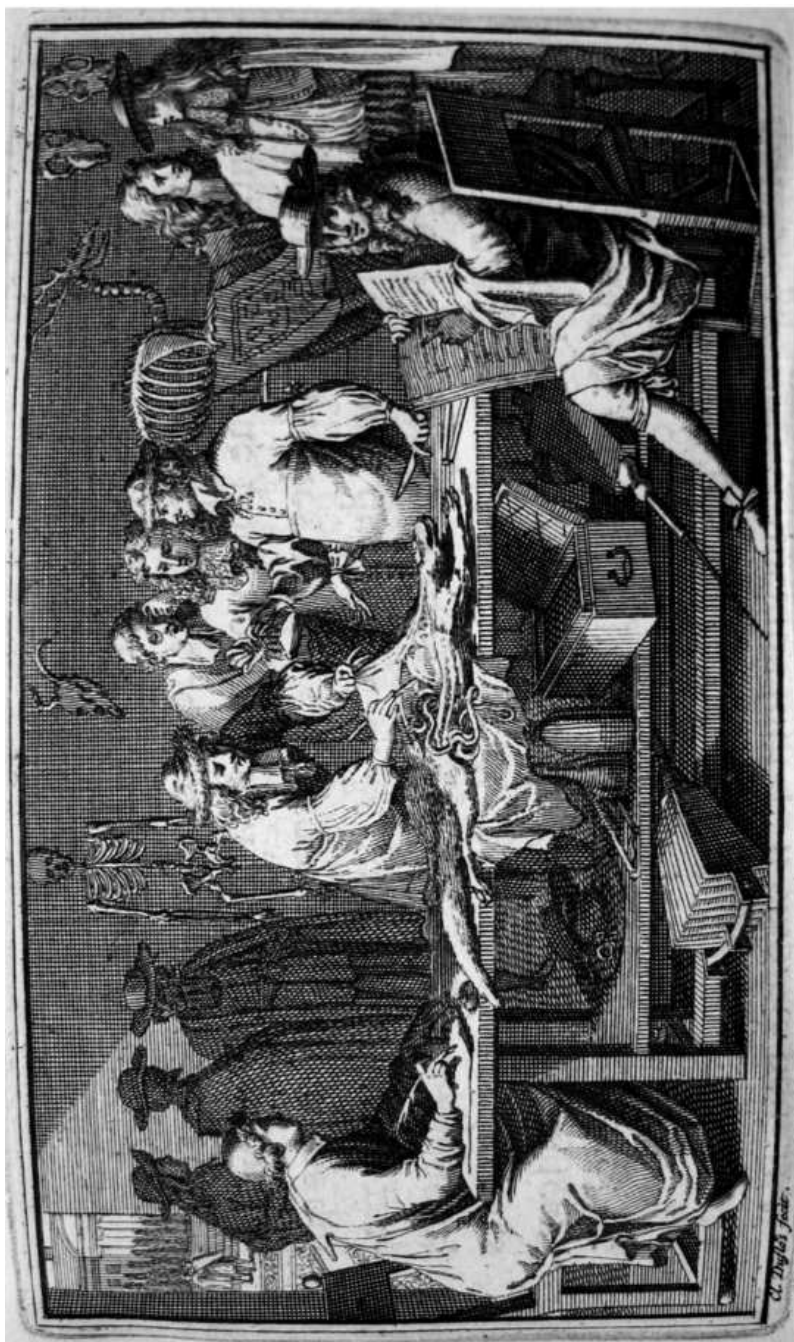


图17 巴黎皇家科学院的院士们在进行解剖。秘书（让—巴普蒂斯特·迪阿梅尔）记

录着观察结果，几位院士在讨论；窗外可见国王花园。《作为自然历史的动物》（海牙，1731；初版于巴黎，1671）。

科学院以外的科学群体

1700年以后，科学院数量激增，在博洛尼亚、乌普萨拉、柏林、圣彼得堡、法国各省会，甚至在北美殖民地的费城，科学院成为民族自豪感和成就的象征。但科学院只是不断发展的科学世界的一种表现形式。与之伴随的是不那么正式的但有时同样重要的社会团体。在巴黎，在皇家科学院创建之前存在的，是在私人住宅或公众场所举办的自然哲学沙龙，有兴趣的人聚集在一起，在一位组织者的领导下讨论、交谈和辩论。它们表明，自然哲学的发展吸引了公众的关注，并且成为一种社会现象。在伦敦，17世纪末兴起的咖啡馆为各类人群会面和讨论问题（包括自然哲学问题）提供了场所。公众的兴趣使得18世纪初出现了公众演示员，这种角色既充当自然哲学家又充当演员，他们用具有异国情调的装置或炫目的陈列品来娱乐和教育公众（要交入场费）。

维系人与人交流的通信网络虽然不像科学院那么显眼，但对于科学史同样重要。自然哲学家们私下交换信件、手稿及其新印制的书籍。信件的私密性使人们可以交流不受欢迎的、激进的全新想法，从而在17世纪的整个欧洲造就了一场基本上秘密进行的讨论。这个无形的“书信共和国”（文艺复兴时期人文主义者的一则习语）将跨越国界、语言和信仰的志同道合的思想家团结在一起，拉近了他们之间的距离。巩固这些通信网络的人被称为“情报员”。他们接收信件，组织和汇编信息，将其分发给有兴趣的各方，并发出后续调查。一位忙碌的情报员的通信量可能非常惊人。曾经鼓励过伽桑狄并且在法国传播伽利略思想的佩雷斯克（1580——1637）一直与约500人保持通信，留下了万余封信件。其中一位通信者米尼姆会托钵修士马兰·梅森（1588——1648）本人就是一个通讯枢纽。在其巴黎的修道院密室中，他接收信件，通过遍布欧洲的网络传播笛卡尔、伽利略等人的工作。在英格兰，三十年战争期间的普鲁士难民塞繆尔·哈特利布（约1600——1662）维持着整个新教欧洲与北美的通信，他幸存下来的

2000封信仅仅是他所写全部信件中的一小部分。哈特利布的动力来自依照培根模式对教育、农业和工业进行改革的乌托邦式的实用思想，但也来自宗教信仰，尤其是在英格兰创建一个新教的“人间天堂”的千禧年希望。他的圈子包括企业家、道德家、自然哲学家、神学家和工程师，他的计划从开办技术学院到改进酿酒，可以说应有尽有。科学院本身构成了这个书信网络的节点，而学术期刊——《哲学会刊》、《学者杂志》及其现代后裔——则可被视为这个书信网络定型为墨字的版本。

由于科学院的建立以及技术应用在17世纪的重要性日益增加，在接下来几个世纪，科学工作逐渐专业化，“业余的”自然哲学家渐渐消失。由于日益需要一些知识渊博、值得信赖的人用科学知识和方法来解决实际问题，大学必须用更加正式和严格的训练来培养这些人，这又导致了思想和进路的进一步标准化。由此累积的结果便是19世纪出现了作为一种职业的“科学”，作为一个独特的社会 and 职业阶层的“科学家”（在某些方面类似于培根在《新大西岛》中的描述），近代早期的世界也逐步演变为现代的科学技术世界。这一转变是一个缓慢而复杂的过程，论述它超出了本书的范围。历史人物选择的道路，影响其决定的想法和需求，使其意图实现或落空的事件，这些既非显而易见亦非注定。虽然现实的自然世界没有什么不同，但人类表达、理解和利用自然界的方式可能非常不同。我们选择的特定历史道路把我们带入了一个充满奇迹的科学技术世界，它会使最伟大的“自然魔法”倡导者感到惊讶，但也并非没有问题，其中既有尚未解决的问题，也有我们自己制造的问题。在一派令人羡慕的自然知识当中，那个智慧、平和、秩序井然的本色列岛继续躲避着我们，即使它一向给我们以启示。

尾声

近代早期自然哲学家留给我们的几乎所有文本和人工制品都表明，他们在热情地探索、创造、保存、测量、收集、组织和学习。他们的无数理论、解释和世界体系在争相寻求认可和接受的过程中命运各异。许多近代早期的概念和发现——哥白尼的日心说、哈维的血液循环理论、牛顿的万有引力平方反比定律——构成了我们现代对世界的理解的基础。其他想法，比如原子论观念和对宇宙尺寸的估计，被后续的科学工作大大更新和完善，而有些想法，比如笛卡尔的旋涡或对磁吸引的机械论解释，则已经完全被抛弃。

现代科学继续探索着近代早期自然哲学家的许多问题和目标——其中一些是他们从中世纪甚至是古人那里继承的。和伽桑狄、笛卡尔和海尔蒙特一样，现代物理学家继续寻求最终的物质粒子，试图理解这些不可见的宇宙单元是如何结合在一起并相互作用而形成世界的。和开普勒、卡西尼和里乔利一样，现代天文学家继续扫视和绘制着天空，用远比第谷、伽利略和赫维留的象限仪和望远镜多样化和功能更强大的仪器寻找着新的天体和现象。有科学家继承了埃尔南德斯和达·科斯塔等新西班牙探险者的衣钵，继续在丛林和沙漠的动植物中寻找新的药物，或者在深黑的海沟甚至是遥远的世界中寻找新的生命形式。和他们的帕拉塞尔苏斯主义和制金者先辈一样，现代化学家努力修正和改进天然物质，创造新的材料，继续本着玻意耳的精神来认识材料的变化，本着培根的精神来提供对人类生活有用的东西。和维萨留斯、马尔比基和列文虎克一样，现代生物学家和医生用新的仪器来研究动物和人的身体，揭示出更为精细的结构和更令人惊讶的机制。市场上出现的每一种新的电子小发明都反映了技术与奇迹和魔法世界之间的联系。

除了这些连续的环节，还有许多东西发生了变化。促使近代早期自然哲学家研究自然之书——寻找造物主在受造世界中的反映——的深刻的宗教信仰动机，不再是科学研究的主要驱动力。那种恒常不变

的历史认识，即认为自己属于一种长期累积的探究自然的传统，已经在很大程度上不复存在了。今天，很少有科学家会像开普勒那样把支持哥白尼学说的教科书冠以“亚里士多德补遗”的副标题，或者像牛顿寻求引力原因那样在古代文献中寻找答案。由于放弃了意义和目的问题，缩小了视野和目标，拘泥于字面意义因而无法理解对于近代早期思想来说如此根本的类比和隐喻，那种内在紧密关联的宇宙图景已经彻底瓦解。具有宽广的思想、活动、经验和专门技能的自然哲学家已经被专业化、专门化的技术科学家所取代。结果导致了一个与更广阔的人类文化和生存视野分离的科学领域。虽然我们必须承认，现代科学技术的发展已经使物质财富和思想成果达到了惊人的水平，但我们无法不认为自己因为丧失了近代早期那种全面的眼界而变得更加可怜。

科学革命时期夹杂着连续和变革，交织着创新和传统。近代早期自然哲学家来自欧洲各地、各个宗教派别、各种社会背景，既有煽动性的创新者，也有谨慎的传统主义者。这些不同角色共同致力于建立对于今天的整个科学世界至关重要的知识体系、机构和方法，这个科学世界与每一个人息息相关。我们可以讲述很多他们极度渴望知道的东西，他们或许也会讲述我们极度渴望听到的东西。对我们而言，他们所处的时代既熟悉又陌生，既像我们自己的时代，又有着显著的不同。近代早期的这种复杂性和热情洋溢使之成为整个科学史上最令人着迷和最重要的时期。

索引

A

Academia naturae curiosorum 自然奥秘学院

Académie Royale des Sciences 皇家科学院

Accademia dei Lince 猓獭学院

Accademia del Cimento 西芒托学院

Acosta , José da 阿科斯塔

Acquapendente , Girolamo Fabrizio d' 法布里齐奥·阿奎彭登特

action at a distance 超距作用

Adam's Fall 亚当的墮落

Agricola , Georgius 阿格里科拉

air 空气

air-pump 空气泵

aither 以太

Albert the Great , Saint 大阿尔伯特

Alchemy 炼金术 (see also chemistry) (也见化学)

Aldrovandi , Ulisse 阿尔德罗万迪

al-Hazen 阿尔哈增 see Ibn alHaytham 参见伊本·海塞姆

America 美洲

discovery of 的发现

analogy 类比

anatomy 解剖学

theatres 解剖室

anima motrix 致动灵魂

antimony 锑

apothecaries 药剂师

Arabic learning 阿拉伯学问

Archeus 阿契厄斯

Archimedes 阿基米德

Aristarchus of Samos 阿里斯塔克

Aristotelianism 亚里士多德主义

Aristotelians 亚里士多德主义者

Aristotle 亚里士多德

four causes 四因

four elements 四元素

on comets 论彗星

on varieties of soul 论各种灵

artillery 火炮

artisans 工匠

aspects (astrological) 星位 (占星学中的)

astrology 占星学

astronomy 天文学

atheism 无神论

atomism 原子论

Augustine , Saint 圣奥古斯丁

Avicenna 阿维森纳 see Ibn Sīnā 参见伊本·西纳

B

Bacon , Sir Francis 弗朗西斯·培根

bacteria 细菌

barometer 气压计

Bensalem 本色列

Berti , Gasparo 贝尔蒂

Bessarion , Basilios 贝萨里翁

bestiaries 动物寓言集

Bible 《圣经》

biblical interpretation 《圣经》解释

biomechanics 生物力学

Biondo , Flavio 比翁多

black bile 黑胆汁

blood 血液

Boccaccio 薄伽丘

Boerhaave , Herman 布尔哈夫

Bologna 博洛尼亚

Book of Nature 自然之书 (see also ‘Two Books’) 也见“两本大书”

books of secrets 秘密之书

Borelli , Giovanni Alfonso 博雷利

botanical gardens 植物园 (see also Jardin du Roi) 也见国王花园

botany 植物学

Botticelli Sandro 波提切利

Boyle , Robert 玻意耳

Bracciolini , Poggio 布拉乔利尼

Brahe , Tycho 第谷·布拉赫

brain 大脑

Brunelleschi , Filippo 布鲁内莱斯基

Brunfels , Otto 布伦费尔斯

Bruni , Leonardo 布鲁尼

Burnet , Thomas 伯内特

C

Cabeo , Niccolò 卡贝奥

cabinets of curiosities 珍奇馆

calendar 历法

Calvinism 加尔文主义

Cambridge 剑桥

Campanella , Tommaso 康帕内拉

Campani , Giuseppe 康帕尼

Campanus of Novara 诺瓦拉的康帕努斯

capillaries 毛细管

cartography 地图制作

lunar 月球的

Casa de Contratación 商局

Cassini , Gian Domenico 卡西尼

Castelli , Benedetto 卡斯泰利

cathedral schools 大教堂学校

causal knowledge 因果知识

cells 修道院单人小室

Cesi , Federico 切西

Charles II 查理二世

chemiatria 化学医学 see chemical medicine 参见化学医学

chemical medicine 化学医学

chemistry 化学

China 中国

Christ 基督

Christianity 基督教

Chrysoloras , Manuel 克利索罗拉斯

chrysopoeia 制金

chymical worldview 化学论世界观

chymistry , use of the term 对术语化学的使用 (see chemistry) (参见化学)

Cicero 西塞罗

Clavius , Christoph 克拉维乌斯

Clement VII , Pope 教皇克雷芒七世

clocks 时钟

Colbert , Jean-Baptiste 科尔贝

Collegio Romano 罗马学院

Columbus , Christopher 哥伦布

comets 彗星

commerce 商业

compass 罗盘

complexion (medical) 体质 (医学中的)

Copernican system 哥白尼体系

Copernicus , Nicholas 哥白尼

copper 铜

correspondence networks 通信网络

cosmographers 宇宙志学者

courts , princely 皇宫

D

da Costa , Cristóvão 达·科斯塔

da Gama Vasco 达·伽马

Dante 但丁

Dee John 约翰·迪伊

deferent 均轮

Democritus 德谟克利特

Descartes , René 笛卡尔

determinism 决定论

Dionysius the Areopagite (pseudo-) 伪狄奥尼修斯

Dioscorides 迪奥斯科里季斯

dissection 解剖

Dominicans 多明我会

E

Earth 地球

age of 的年龄

motion of 的运动

rotation of 的旋转

shape of 的形状

soul of 的灵魂

eccentrics 偏心圆

ecology 生态学

effluvia 流溢

elements , four Aristotelian 亚里士多德的四元素

fifth 第五元素

Elizabeth I 伊丽莎白一世

ellipses 椭圆

emblematic tradition 象征传统

Emerald Tablet 《翠玉录》

engineers and engineering 工程师与工程

environmental sciences 环境科学

Epicurus 伊壁鸠鲁

epicycles 本轮

epigenesis 渐成论

Ercker , Lazar 埃尔克

Euclid 欧几里得

Eudoxus 欧多克斯

experiment 实验

Experimental Philosophy Club 实验哲学俱乐部

exploration 探索

F

Ferdinando II (King of Spain) 费迪南多二世 (西班牙国王)

Ficino , Marsilio 菲奇诺

fire 火

fluid dynamics 流体动力学

Fontana , Domenico 丰塔纳

Fra Angelico 安吉利科

Francesca , Piero della 弗朗切斯卡

Franciscans 方济各会

free will 自由意志 (see also determinism) (也见决定论)

Frontinus 弗龙蒂努斯

Fuchs , Leonhart 富克斯

G

Galen 盖伦

Galilei , Galileo 伽利略

gas 气体

Gassendi , Pierre 伽桑狄

Geber 盖伯

Gemistos , Georgios 盖弥斯托斯

generation 生成

spontaneous 自发的

geocentrism 地心说

geoheliocentrism 地日心说 see Tychonic system 参见第谷体系

geology 地质学

Gessner , Conrad 格斯纳

Gilbert , William 吉尔伯特

God 上帝

as chymist 作为化学家的

as geometer 作为几何学家的

as watchmaker 作为钟表匠的

as romance writer 作为小说作者的

gold 金

Grant , Edward 爱德华·格兰特

Grassi , Orazio 格拉西

gravitation 引力

Great Chain of Being 伟大的存在之链

Greek learning 希腊学问

Gregory XIII , Pope 教皇格里高利十三世

Gresham College 格雷欣学院

Grew , Nehemiah 格鲁

Grimaldi , Francesco Maria 格里马尔迪

Guarino da Verona 瓜里诺达·维罗纳

gunpowder 火药

Gutenberg , Johannes 古腾堡

H

Halley , Edmond 哈雷

Harrison , John 哈里森

Hartlib , Samuel 哈特利布

Hartmann , Johannes 哈特曼

Harvey , William 哈维

heart 心脏

heliocentrism 日心说

heliotropism 向日性

Hell 地狱

Helmontianism 海尔蒙特理论

Henry of Langenstein 朗根施泰因的亨利

Henry the Navigator 航海家亨利

herbals 本草志

Hermes Trismegestus 三重伟大的赫尔墨斯

Hermetica 《赫尔墨斯文集》

Hernández , Francisco 埃尔南德斯

Hero 希罗

Hevelius , Johann 赫维留

Hicetas 希克塔斯

Hippocrates 希波克拉底

Hooke , Robert 胡克

houses (astrological) 宫 (占星学中的)

humanism 人文主义

‘secular’

humoral theory 体液理论

Huygens Christiaan 惠更斯

hydraulics 水力学

I

Iamblichus 扬布里柯

Ibn al-Haytham 伊本·海塞姆

Ibn Sīnā

India 印度

inertia 惯性

Inquisition 宗教裁判所

insects 昆虫

intelligencers 情报员

iron 铁

Islamic science 伊斯兰科学

italics 斜体

J

James I 詹姆斯一世

Jardin du Roi 国王花园

Jean of Rupescissa 鲁庇西萨的约翰

Jesuits 耶稣会士

Jonson Ben 琼森

Journal des sçavans 《学者杂志》

Jupiter 木星

moons of 的卫星

K

Kepler Johannes 开普勒

kinematics 运动学 (see also motion) 也见运动

Kircher Athanasius 基歇尔

L

law 法学

lead 铅

Leibniz Gottfried Wilhelm 莱布尼茨

Leiden 莱顿

Lemery Nicolas 莱默里

Leonardo da Vinci 达·芬奇

Leopold I Emperor 皇帝利奥波德一世

Leopoldina 德国科学院

Leucippus 留基伯

light 光

lions 狮子

longitude 经度

Louis XIV 路易十四

Louvain 鲁汶

Lucretius 卢克莱修

Luther Martin 马丁·路德

M

macrocosm-microcosm 大宇宙——小宇宙

Magdeburg Sphere 马格德堡半球

magia naturalis 自然魔法

magnetism 磁学

Malpighi Marcello 马尔比基

Manilius 马尼留斯

Manutius Aldus 马努提乌斯

Mars 火星

materialism 唯物论

mathematics 数学

mechanical philosophy 机械论哲学

Medici 美第奇

Cosimo I de' 科西莫一世·德·

Cosimo II de' 科西莫二世·德·

Ferdinando II de' 费迪南多二世·德·

Leopoldo de' 莱奥波尔多·德·

medicine 医学

medical education 医学教育

Medieval Warm Period 中世纪暖期

melancholy 忧郁

Melanchthon Philipp 梅兰希顿

Mercator Gerhardus 墨卡托

Mercury (chymical principle) 汞 (化学要素)

Mersenne Marin 马林·梅森

metals , formation of 金属的形成

meteors 流星

microscope 显微镜

mining 采矿

Monardes Nicolás 莫纳德斯

Montpellier 蒙彼利埃

Moon 月亮

mapping of 绘制月面图

Moritz of Hessen-Kassel 莫里茨

motion 运动

circular 圆周的

of falling bodies 落体的

natural 自然的

planetary 行星的

projectile 抛射体的

museums 博物馆

N

natural 'magic' 自然“魔法” see magia naturalis 参见自然魔法

natural history 博物志

natural philosophy , defined 经过界定的自然哲学

natural place 自然位置

navigation 导航

Neoplatonism 新柏拉图主义

Newton Sir Isaac 牛顿

Nicholas V Pope 教皇尼古拉五世

O

oak galls 橡树瘿

observation 观察 (测)

observatories of Paris 巴黎天文台 of Greenwich 格林威治的

oceanic currents 洋流

Oldenburg Henry 奥尔登堡

optics 光学

ores 矿石

Oresme Nicole 奥雷姆

Orta Garcia de 德·奥塔

Osiander Andreas 奥西安德尔

Oxford 牛津

Oxford Calculators 牛津计算者

P

Padua 帕多瓦

Paracelsus Theophrastus von 帕拉塞尔苏斯

Hohenheim and Paracelsianism 帕拉塞尔苏斯与帕拉塞尔苏斯主

义

parallax 视差

Pascal Blaise 帕斯卡

patronage 赞助

Paul III Pope 教皇保罗三世

Peiresc Nicolas-Claude Fabri de 佩雷斯克

pendula 摆

Périer Florin 佩里耶

Perrault Claude 佩罗

Petrarch 彼特拉克

Peurbach Georg 普尔巴赫

pharmacy 药学

Philip II 菲利普二世

Philosophers' Stone 哲人石

Philosophical Transactions 《哲学会刊》

phlegm 黏液

physics 物理学

Pierre de Maricourt 马里古的皮埃尔

Pisa 比萨

Pius II Pope 教皇庇护二世

plague 瘟疫

planetary distances 行星距离

planets 行星

motion of 的运动

number of 的数量

retrograde 的逆行

Plato 柏拉图

Platonic solids 柏拉图正多面体

plenum 实满

Plet ho 普莱东 see Gem istos Georgios 参见盖弥斯托斯

Pliny the Elder 老普林尼

Plotinus 普罗提诺

pole star 北极星

Porta Giambattista della 德拉·波塔

portents 征兆

preformationism 预成论

printing 印刷术

prisca sapientia 古代智慧

professionalisation 专业化

prophecies 预言

Protestantism 新教

Ptolemy Claudius 托勒密

Puy-de-Dome experiment 多姆山实验

Pythagoreans 毕达哥拉斯主义者

Q

qualities 性质

manifest and hidden 明显的与隐秘的

primary 第一性质

secondary 第二性质

quintessence 第五元素

Quintilian 昆体良

R

Redi Francesco 雷迪

Reformations Protestant and Catholic 新教与天主教的宗教改革

religious motivations for science 科学的宗教动机

Renaissance Carolingian 加洛林王朝的文艺复兴

Italian 意大利的

of the 12th century 12世纪的

resurrection 复活

Reuchlin Johannes 罗伊希林

revelation 启示

Rheticus Georg Joachim 雷蒂库斯

Riccioli Giovanni Battista 里乔利

Roemer Ole 罗默

Royal College of Physicians 皇家医师学院

Royal Society of London 伦敦皇家学会

Rudolf II 鲁道夫二世

S

Sacrobosco 萨克罗博斯科

Sahagún Bernardino de 萨阿贡

Saint Peter's Basilica 圣彼得教堂

salons 沙龙

Salt (chymical principle) 盐 (化学要素)

saltpetre 硝石

Saturn 土星

rings of 土量

scala naturae 自然阶梯

Scheiner Christoph 沙伊纳

Scholasticism 经院哲学 (see also Aristotelianism) 也见亚里士多德主义

Schönberg Nicolaus 舍恩贝格

Schreck Johann 施莱克

science and religion 科学与宗教 (see also theology and God)
(也见科学和神)

scientific journals 科学期刊

scientific societies 科学社团

seasons 四季

secrecy 保密

secular humanism 世俗人文主义 see humanism 参见人文主义

semen 精液

semina ('seeds') 种子

sense perception 感官知觉

Shadwell Thomas 沙德韦尔

sign (zodiacal) 宫 (黄道带)

signatures 征象

silver 银

simple harmonic motion 简谐运动

Sixtus IV Pope 教皇西克斯图斯四世

Sixtus V Pope 教皇西克斯图斯五世

Solomon's House 所罗门宫

souls 灵魂

human 人的

world 世界

sound 声音

spagyria 炼金术

spheres celestial 天球

spirits , animal or vital 动物精气或生命精气

of the world 世界精气

Stahl Georg Ernst 施塔尔

stars 星

Medicean 美第奇

Ludovican 卢多维奇

Stelluti Francesco 斯泰卢蒂

Steno Nicholas the Blessed 斯泰诺see Stensen , Niels 参见
尼尔斯·斯滕森

Stensen Niels 尼尔斯·斯滕森

Strabo 斯特拉波

strata 地层

sublunar/superlunar worlds , defined 经过界定的月下/月上世界

Sulphur (chymical principle) 硫 (化学要素)

Sun 太阳

sunflowers 向日葵

sunspots 太阳黑子

supernova 超新星

superstition 迷信

surgery 外科手术

Swift Jonathan 斯威夫特

sympathies 共感

T

Tartaglia Niccolò 塔尔塔利亚

taxonomy 分类学

technology 技术

telescope 望远镜

temperament 气质

Thales 泰勒斯

Theodoric of Freiburg 弗赖贝格的狄奥多里克

theology 神学

Theophrastus 帕拉塞尔苏斯

thermometer 温度计

Thirty Years War 三十年战争

tides 潮汐

Timaeus 《蒂迈欧篇》

tin 锡

Titian 提香

Torricelli Evangelista 托里拆利

transfusions 输血

translation movement 翻译运动

transmutation 嬗变

Trent council of 特伦托会议

tria prima 三要素

‘Two Books’“两本大书”

Tychonic system 第谷体系

U

universities 大学

Uraniborg 天堡

Urban VIII Pope 教皇乌尔班八世

V

vacuum 真空

van Helmont Joan Baptista 海尔蒙特

van Leeuwenhoek Antoni 列文虎克

Venus (phases) 金星 (位相)

Vesalius Andreas 维萨留斯

Vespucci Amerigo 亚美利哥·韦斯普奇

Vesuvius 维苏威火山

vitalism 活力论

Vitruvius 维特鲁威

volcanoes 火山

von Guericke Otto 冯·盖里克

vortices 涡旋

W

water 水

weather 天气

Whiston William 惠斯顿

Widmannstetter Johann Albrecht 维德曼施泰特

willow tree experiment 柳树实验

wine 酒

Worm , Ole 沃姆

Wren , Christopher 雷恩

Y

yellow bile 黄胆汁

Z

zodiac 黄道带

zoology 动物学

A Very Short Introduction

牛津通识读本

考古学的过去与未来 Archaeology

[英国] 保罗·巴恩 / 著

覃方明 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

考古学的过去与未来/ (英) 巴恩 (Bahn , P.) 著 ; 覃方明译.
——南京 : 译林出版社 , 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文 : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3268-0

I. ① 考... II. ① 巴... ② 覃... III. ① 考古学 IV. ① K85

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219806号

Copyright © Paul Bahn 1996

Archaeology was originally published in English in 1996.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 考古学的过去与未来

作 者 [英国] 保罗·巴恩

译 者 覃方明

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 1996

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3268-0

目录

[序言](#)

[前言](#)

[导言](#)

[第一章 考古学的起源与发展](#)

[第二章 确定年代](#)

[第三章 技术](#)

[第四章 人们怎样生活？](#)

[第五章 人们怎样思想？](#)

[第六章 居所与社会](#)

[第七章 事物如何与为何改变？](#)

[第八章 少数与女性](#)

[第九章 将过去呈现给公众](#)

[第十章 过去的未来](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

梁白泉

马克思在讲到一般意识形态和德国哲学时说：“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学。历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史。”说到历史，我们首先想到的是人类自身的历史。

什么是我们自身的历史？一般将其理解为以文字记录的历史文献。可是，无论中外，自古以来就有人对此持怀疑的态度。

“疑”字多义。《诗·大雅·桑柔》：“靡所止疑”，毛传“疑，定也”；《仪礼·士相见礼》：“凡燕见于君，必辨君之南面，若不得，则正方不疑君”，注“疑，度也”；《逸周书·王佩解》：“时至而疑”，注“疑，犹豫不果也”；《说文解字》：“疑，惑也”，“惑，乱也”；宋《广韵》：“疑，恐也”、“不定也”。

《后汉书·桓谭传》：“数从刘歆，扬雄辨析疑异”；《曹褒传》：“互生疑异，笔不得下”；《郑玄传》：“闻玄善算，乃召见于楼上，玄因从质诸疑义”；陶渊明《移居》中的名句：“奇文共欣赏，疑义相与析”。

南宋朱熹在《近思录·致知》中指出：“学者先要会疑”；近代胡适也提到，“做学问要在不疑处有疑”。

在西方，17世纪的笛卡尔（RenéDescartes，1596——1650）认为以怀疑方法可以找到不容置疑的真理，对“怀疑论”（skepticism）的影响很大。

历史是什么？从认识论出发，当今的史学家如詹金斯（Keith Jenkins，1943——）等，大力鼓吹“后现代”（postmodern）史学。后现代史学家的观点有：历史是“一门科学或一门艺术”，“历史可说是

一种语言的虚构物”，“其内容为杜撰的与发现的参半”。人们因而要问：历史在多大的程度上是可信的呢？

今天，我们历史学的工作者习惯于把历史学的组成为三个基本部分：一是历史文献，如我们的《二十四史》、《二十五史》等等；二是民族学（ethnology）、民族志（ethnography），特别是15世纪以来葡萄牙、西班牙、荷兰、法国、英国等西方殖民国家在世界各地调查、记录下来那些原始土著居民的现状和知识，如摩尔根（L.H.Morgan，1818——1881）的《古代社会》等等；三是18世纪中叶以来因发掘意大利庞贝古城、埃及陵墓、美索不达米亚和小亚细亚遗址而建立起来的考古学，其中著作很多，举不胜举，例如柴尔德（V.G.Childe，1892——1957）的《青铜时代》、《工具发展小史》等等。

关于历史文献，人们大多深信不疑。因为列强侵略，西方思潮涌入，学者反躬自省，对古文献的价值产生怀疑。近代梁启超指出：《二十四史》不过是一部“帝王家谱”，是帝王家族的“相斫书”。上世纪30年代，以胡适、顾颉刚、钱玄同等学者为首的“古史辨派”曾对我们的古史全面质疑。冯友兰又提出“信古、疑古、释古”三阶段的历史划分。

西方16世纪启蒙思想家、怀疑论研究者蒙田（Michel de Montaigne，1533——1592）告诫人们，不要“知之最少，信之弥笃”。

克罗齐（B.Croce，1866——1952）指出“一切历史都是当代史”，意思是说一切历史都必须从当代出发，历史总是后人或别人的论述，只反映了后人或别人的历史观。

英国古典学者、历史学家伯里（J.B.Bury，1861——1927）提出了严厉而苛刻的要求：“历史是一种科学——一点不多也一点不少。”

于是詹京斯在他的《历史的再思考》一书中感叹“我们永远无法真正知道过去。”

民族学记录的原始民族或处于母系或父系社会，或处于奴隶制或农奴制社会。民族学家说：他们或多或少地证明了今天先进民族曾经经历过的历史阶段。但这只是推测，只是可能，只是“例子”，而不是“证据”。列宁（V.Lenin，1870——1924）说过：“例子不是证据”，例子只是类似的可资比较的东西，证据是事物的全体或局部。

看来，只有考古学，由于遗址、遗迹、遗物的直观性，具体性，原生性和生态性，才能比较好地帮助我们认识“历史”。考古学并非万能。第一，由于自然、人为的原因，先人的遗存已经大量消失，仅存者难以展示他们生存的全貌；第二，它需要多学科的专家参与进来，共同认识 and 解读；第三，正如我们认识、解读古代文献一样，存在着类似“六经注我”还是“我注六经”的问题，做到完全的客观和准确仍是非常困难的。

我国的考古学从西方输入，百年来成果辉煌，证明了我们的古史基本可信，我们仍然需要继续引进西方的成果。

本书作者保罗·巴恩（Paul Bahn）是英国著名考古学家、翻译家和考古节目主持人，1979年获剑桥大学考古学博士学位，发表论著四百多篇，出版专著八部，其中部分被列入大学考古专业的参考书目。他善于把高深、艰涩的学术概念用通俗、活泼、有趣的文字表达出来。他说：“如果考古学不能给人们带来快乐，那它就一钱不值。”在今天这个繁忙喧嚣的社会中，这非常符合读者的需要。不少诺贝尔奖的获得者都强调学习要尽量与兴趣相结合，且要持之以恒。本书为你打开了一扇古老的门，请你不要輕易将此门关上。

希望本书的阅读过程能够给你带来快乐！

前言

在恰好四十年前，维里·戈登·柴尔德——20世纪最杰出的史前考古学家之一，也是这一领域行为最乖僻的人物之一——出版了一本名为《考古学》的入门小书。本书并没有要与它比肩的抱负，只是在篇幅上更为简短罢了。

确实，这本小书只想通过提供考古学领域的某些基础知识来引起读者的兴趣，希望他们会受到激励去更深入地钻研考古学中的那些丰富的文献，去进行某种研究或实地发掘，或者，对学生而言，去选择考古学作为自己的大学课程。在这样一门课程结束后，甚至在获得了博士学位之后，你都可能找不到工作。但是，在现在这样的年代里，甚至像金融这样的“安全”领域也不能保证让你得到一份谋生的工作，所以你也应当在可能的时候去尽可能地享受自己的生活，并且——正如已故的格林·丹尼尔常常强调的——如果考古学不能给人们带来快乐，那它就一钱不值。无疑你可能要去搬运与筛滤许多泥沙，记住某些烦人的日期，难为你的舌头去学说毫无意义的方言土语，并且试图去掌握那犹如相扑一样彼此冲突的理论。但与此同时，你也将被带入这样一个世界，其中有着艺术与器物、庙宇与工具、陵墓与宝藏、失踪的城市与神秘的手稿、木乃伊与猛犸……虽然这类东西被纯正癖者贬斥为现代考古学中庸俗而不具代表性的副产品，但如果一个年轻人开始不是被这门学科那激动人心或与众不同的特质所吸引而投身其中，那才真叫奇怪呢。

无论在世界上的哪个国家里，如果你去问有教养的公众中的一员，让他说出一位活着的考古学家，我敢打赌，他们中极可能没有人能够举出一位来，除了那位虚构的人物印第安那·琼斯^[1]。这就是好莱坞的威力，这就是今天考古学默默无闻的现状。往昔的伟大人物都已逝去了——我们也许将再也看不到他们的同类了，但是一支由略微有些怪癖的、富有献身精神的专家和业余爱好者组成的大军正在地球上勤奋地工作，试图去理解往昔的意义。你也可以加入他们的行列，这

本书将帮助你判定你是否适合从事这项工作。如果你要成为一位专业的考古学家，那么你有三条基本的途径：学习考古学方面的大学课程，学习博物馆研究的课程，或是在地区单位或（在美国）在文化资源管理部门中找一份工作，以获得实践经验。你也许永远也成不了伟大的考古学家，但如果你不能做好某件事，那就学着从做坏某件事中获得享受吧。



图中文字意为：（左）赫伯特·弗卢姆爵士 古物收藏者协会会员1873——
1968（右）“昔日的伟大考古学家”发掘

噢，而且别指望发财。

【注释】

[1] 美国影片《夺宝奇兵》中的主人公。——本书注释均由译者所加，以下不再一一说明。

导言

很少有什么嗜好会像研究史前考古学那样使人变得如此健康而贤明。

《泰晤士报》，1924年1月18日

约翰·温德汉姆在《神秘的人》这本他较少为人所知的早期小说里，让他所写的一个角色说：“他是个考……考……总之他挖掘那些对任何人都没什么好处的东西。”这确实是对考古学家所干的事情的一种偏激然而传播广泛的观点。而在另一极端，人们又对考古学赞叹不已，就像卡斯滕·尼布尔所说的，“那些唤回已经消逝的事物，使它们重见天日的人享有着犹如造物般的狂喜”——确实有些考古学家对他们的“创造”感到非常骄傲，以至于他们认为自己在许多方面与上帝十分相似。

对一般公众来说，考古学往往与发掘同义，就好像这是这一领域的工作者成年累月所从事的唯一工作。在英国的讽刺杂志《私家侦探》中，所有的考古学家都被不假思索地描绘成“身处于洞穴之中长胡子的人”。卡通片通常将考古学家描绘成执拗顽固的老古板，身上披满了蜘蛛网，对陈旧的骨头与破碎的碗碟如痴如醉。当然，所有这些都是完全准确的，但这些只反映了这一领域的很小一部分。例如，有些考古学家从未进行过发掘，而只有非常少的考古学家把他们的大部分时间花费在发掘上。

那么考古学究竟是什么呢？考古学（archaeology）这个词来自希腊文（arkhaiologia，“论述古代的事物”），但在今天，它已经转变成意指通过遗存下来的人类过去的物质遗迹而对人类过去进行的研究。在这里“人类过去”这一词汇需要加以强调，因为考古学家并不研

究恐龙或是岩石本身，这与公众的观念相反。这种误解之所以产生是因为燧石与拉奎尔·韦尔奇^[1]穿着令人难忘的毛皮比基尼。恐龙与岩石是古生物学家与地理学家的研究领域。在最早的人类开始进化之前的几千万年，恐龙就已经灭绝了。

考古学真正开始于最早的、可以识别的“器物”（工具）出现之时——就现有的证据看来，这是大约二百五十万年前在东非出现的——并一直延续到今天。昨天你扔在垃圾箱里的东西，不论多么无用、可厌或是可能令人难堪，现在都已成为了新近考古学记录的一部分。虽然大部分考古学家研究遥远的过去（在时间上回溯几世纪或几千年），但有日益增多的学者转而研究有文字历史的时期，甚至研究相当晚近的现象。例如内华达州的核试验基地、极地探险者的棚屋，甚至纳粹的地堡与柏林墙最近都吸引了考古学家的注意！

在16世纪末叶，威廉·卡姆登（第一位伟大的英国文物学者）曾经将对文物的研究描述为一种“回头看的好奇心”——换言之，是一种要了解过去的欲望。许多投身这一学科的人确实都是不折不扣的好奇者。这是一个像磁铁一样吸引着行为古怪的人的学科，但它那广阔的领域又使它人人皆宜。羞涩而孤独的性格内向者会在此得到满足，他们把自己关在尘封已久的房间里，摆弄着旧钱币或是器皿或石头的碎片，而急躁活跃的性格外向者可以在野外长期地工作，四周围绕着一大群异常热情的人。

考古学的乐趣之一就是整个世界都是你的盘中餐，只要你能够筹集到资金开始工作。你可以选择任何地点、任何时期作为研究对象，这里总会有某个考古学方面的问题有待解决：不论是在茂密的丛林中，还是在幽深的洞穴里，不论是在如火的沙漠里，还是在冰封的山岭上；你也无须被限定在陆地上——如果你有这样的爱好，你可以成为一名水下考古学家或是空中摄影师。由于考古学包容了我们历史的全部，所以可以在从远古人类到中世纪或工业化时期的整个范围内进行选择，你可以研究最粗糙的石器工具，它们仅仅与天然石料有着微小的差别；你也可以去分析卫星照片，以确定考古遗址的年代。在这里，你可以做任何事情。

你可以选择去进行集中发掘，也可以去进行广泛的表面探测。你可以把时间花费在整理不同类型的器物上，也可以把时间花费在最抽象的理论概括上，去告诉人们他们错在哪里，为何他们不正确。你可以把时间花在图书馆里或是实验室里。你可以在博物馆里或是地区考古单位里工作，把你的生命奉献给教学或是创造性的研究（有少数人甚至同时兼顾两者），或者你可以待在“职业”圈之外，被打上“业余爱好者”或是“业余考古学家”的标记。多年以来，“业余爱好者”曾经对考古学做出过重大的贡献，并且还在继续做出这种贡献——虽然学院的象牙塔中的职业学者常常对他们摆出一副屈尊俯就的样子，并且常常对他们报以冷嘲热讽。实际上，许多“业余爱好者”可能比“职业人士”要渊博得多，也比那些只把考古学视为一种职业或是一种谋生手段的人更富于献身精神。考古学燃起了他们的激情，占去了他们的周末与每一点空闲时间。当然，这可能扯得太远了。没有什么是比职业人士或是业余爱好者更糟、更令人厌烦的了。对他们来说，考古学是一种吞噬一切的、无法摆脱的痴迷。树立这样一种观念有助于正确地看待这一学科，并且提醒我们自己，我们只不过是死人的遗物上嗅来嗅去并试图去猜出他们如何生活罢了。

如果你梦想着从事一种相当活跃或奇异的工作，而又不愿意（或没有这种能力或资金）进行发掘或探测，那也还有充足的其他选择：例如，试验考古学或“人种考古学”或岩石艺术研究。你可以待在自己的扶手椅里，或者周游世界，在这两种情况下，你都可以实践你的语言技能。你可能需要去研究野生动物的行为与习性，或是农耕的雏形；你可能发现向他人请教很有用，你会去向那些诸如琢石、木工、造船或制陶等传统工艺方面的专家请教，或是向那些在航海或天文学方面有专长的人请教。换言之，从事考古学就好像是同时在上整整一组夜校的课程。

可能性的范围是无穷的，所以毫无疑问这本小书远远无法穷尽这些可能性。它只能对今日考古学所关注的几个主要领域投以匆匆的一瞥，以吊起你的胃口，并激发起你的好奇心，让你自己去回头看看。

不论他们的专业领域是什么，大多数考古学家需要充分具备的品

质之一就是乐观——他们坚信可以只依据过去的物质遗存就能说出关于过去的有意义的命题。他们所面对的基本问题是，过去所发生的所有事件中只有极少的证据幸存下来。在这些幸存下来的证据中，只有极小的一部分被考古学家发掘了出来，而其中更小的一部分得到了正确的解释。但是，不要让这一点使你分心——相反，大多数人恰恰利用了这一点：有些人花时间设计方案，填补证据中存在的缺漏，以产生阶段或类型的连续性；其他人则干脆无视某些资料糟糕与不具代表性的现实，不顾一切地用它们来炮制有关往日的故事。正如哈佛的生物学家斯蒂芬·杰伊·古尔德所写的，“如此之多的科学在通过讲故事而取得进展——在最好的意义上，故事仍然只是故事。想一想关于人类进化的传统图景——关于狩猎、营火、洞穴、仪式、制造工具、年华渐逝、争斗与死亡的故事。这里面有多少是基于遗骨与器物的，又有多少是基于文学的准则的？”



图中文字意为：“只有你和我留下来，上校！”

你也许认为从事历史考古学会更为保险，但决非如此。当然我们对于这些文化的某些方面知道得更多，因为它们留下了文字记录，但

是所有历史学家都知道你仍然不得不把偏见与错误考虑在内。例如，所有关于卡斯特在大角羊之战惨败的残存文件与目击者的描述都有着实质性的不同，不仅是在有关发生了什么与如何发生上的不同，而且甚至在诸如每一方的人数这样的基本方面也不同，而这是发生在1876年的事件。正如A.J.P.泰勒所说，历史不是事件的目录而是对事件的看法。

当然，你也可能在考古学家的行列里找到悲观主义者——他们相信他们所研究的废品毫无用处，并且，在某种意义上，他们自己也是同样地毫无用处。不可否认，考古学是一门“奢侈的”学科，它常常需要证明自身存在的价值，但是同时公众中的大多数人认为它迷人又有趣，正像考古节目居高不下的电视收视率（特别是在涉及埃及的时候）所表明的那样，而且考古学对于世界旅游业做出了难以估量的巨大贡献。

从更为个人的角度来看，考古学是一门让你能够尽情享受自己工作的学科，通过它，你可以遇到或密接触到全球许多友好的和志趣相投的人，特别是在国际会议上。反过来说，占山为王、怨毒、暗算与邪恶的内部斗争的程度由于某种原因也比在其他学科中通常所遇到的要严重得多。如果你计划进入这一领域，你就需要一张犀牛那样坚硬厚实的皮。不可避免地，有一些考古学家浮夸自负、虚伪、不诚实、自命不凡、自我吹嘘、寡廉鲜耻，然而这些并不会妨碍他们在事业上获得成功。实际上情况恰恰相反。（天哪，我不能在这里举出某些例子，虽然我很想这样做，但是他们自己知道他们是什么样的人。）

所以，总而言之，考古学就像是一座最为宽敞的教堂，总能为每一个人提供某些东西，也总是欢迎每一个人——甚至特别包括不合时宜的人、木讷朴直的人与受到社会挑战的人，他们发现研究考古学比在互联网上漫游与冲浪更令人满足。

因为没人知道在过去发生了什么（包括最近的有文字记载的历史），所以考古学的研究将永远也不会终结。理论将会轮番出现与消

失，新的遗迹或发现将改变已为人们广泛接受的虚构故事，这些虚构构成了有关过去的正统观点，并且通过大规模的重复与广泛的传布而为人所接受，从而逐渐被确立下来。正如马克斯·普朗克所写的：“科学真理并不通过使对手信服与使其看到理性之光而取得胜利，而只能因对手死亡，因熟悉这一真理的新一代成长起来而取得胜利。”

考古学是一种终生的探索，永远也不会真正有一个结果；它是一次无尽的旅行，没有真正的终点。一切都是尝试性的，没有什么最终的定论。

为了免得让上述议论听起来像充满偏见的琐事，让我们安下心来相信考古学仍然充满了无穷的乐趣，并且可能是非常激动人心的，像冰人与兵马俑这样真正超越常规的发现可以吸引整个世界的目光。很少有其他学科能够这样夸口。

【注释】

[1] 一部影片中的角色。

第一章

考古学的起源与发展

考古学就像怀旧一样，不是过去的样子了，那么它来自何方？“对考古学的考古学”是什么？

大多数人都对过去怀有某种兴趣。确实，这种兴趣再加上下述事实——我们知道我们将会死亡与我们是唯一有能力摧毁我们星球的生物——也许是人类区别于其他生物的特征之一。似乎人类总是对他们祖先遗留下来的遗迹感到好奇——尽管开始时间已无从考证，但是有许多实例表明，古代文化似乎已经在收集或者甚至在崇拜更古老的物品：例如，在公元5世纪，巴尔干的一位色雷斯公主在她的陵墓中就拥有一份石器时代的石斧收藏。在北美，公元15世纪与16世纪的易洛魁人遗址中也有着几千年前的人造器物；而在南美，据说印加帝国的皇帝们曾经收集了莫切文化的富丽堂皇的绘有色情图案的陶器，这些陶器在当时已是若干世纪之前的古董了。

现在已知的最早的“考古学家”是巴比伦国王纳布尼都斯，他在公元前6世纪发掘了一座庙宇，一直挖掘到一块数千年前安放下去的奠基石。在D.W.格里菲斯于1916年拍摄的默片《党同伐异》中，有一个场景有如下字幕：“这天对贝尔沙撒的父亲来说是一个喜庆的日子。他发掘出了纳拉姆——辛神庙的奠基石，这座神庙是三千二百年前建造的。偶然间，他察觉到波斯人居鲁士，巴比伦最强大的敌人，正在靠近这座城市。”这表明甚至考古学最早期的开拓者们也深深地迷恋他们的专业并且常常会达到物我两忘的境界。

昔时“考古学家”的含义与今日大不相同。实际上，在希腊，在公元后最初的几个世纪里，“考古学家”这个词指的是一类演员，他们用戏剧性的摹拟表演在舞台上再现古代的传奇！今天所理解的“考古学”这一词语是由17世纪里昂的一位医生兼古物学者雅克·斯蓬重新创造出来的。他也提出了archaeography^[1]这个词语，但这个词像掉在

石头地面上的陶器一样摔得粉碎。

在罗马时代，尤里乌斯·凯撒的战士发现了许多伟大的古代坟墓，当时他们正在意大利与希腊建立殖民地；他们从这些坟墓中劫夺陶器和青铜器，这些东西在罗马可以卖到很高的价钱，这是早期的盗墓与古物买卖的一个实例。据史学家苏维托尼乌斯所说，甚至奥古斯都大帝也曾经收集“已经灭绝的海洋与陆地怪兽的巨大遗骨（它们通常被称为‘巨人之骨’）与古代英雄们的武器”。

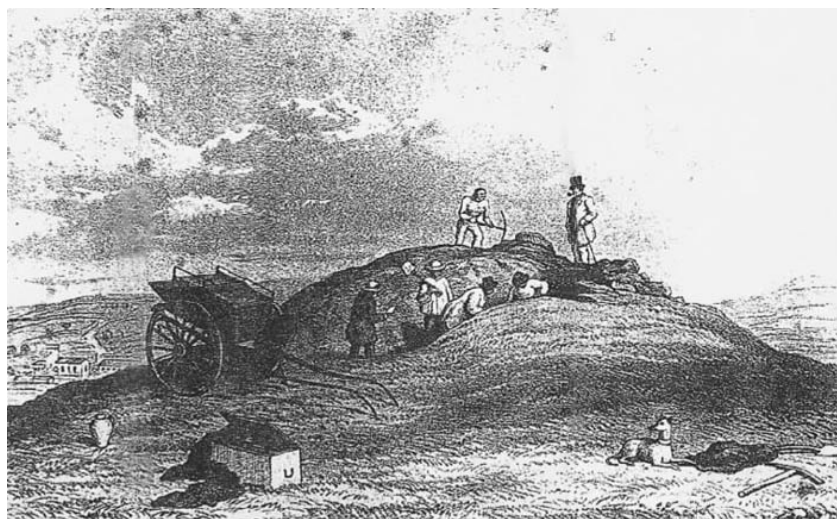
到中世纪时，欧洲人逐渐为“奇妙的陶罐”所吸引，那些陶器（可能是骨灰瓮）由于自然侵蚀或是穴居动物的活动而神秘地从地下显现出来。与此同时，人工制造的燧石与打磨光滑的石斧也经常由于农夫耕耘土地而重见天日。根据普遍的看法，这些器物是精灵的弹丸或是雷霆弩箭，但实际上，它们为甚至远在非洲和印度的人们所崇拜与收藏，并常常被他们用作护身符或符咒。在欧洲，许多器物被人们收藏在“古玩柜橱”内，早期的文物爱好者将自然的与人工的物品收集在一起，头脑更开明的人慢慢地认识到，这些“雷霆弩箭”与“奇妙的陶罐”实际上是古代人类的人造遗物。与此同时，古希腊和古罗马雕塑的发现鼓舞了当代艺术家去研究古典时期的形式，而富有的家庭则开始收集与展出古典时期的文物。

正是在16世纪，在西北欧，有些学者开始真正质疑弗兰西斯·培根的论点，即“大部分远古的时代（除了保留在手稿中的那一部分）都已湮没在沉默与忘却之中”。这些学者认识到有关远古的过去的信息有可能来自对野外遗迹的研究。整整一大队不列颠、斯堪的纳维亚和其他地方的文物学者出发去走访与描述这些遗迹。在17世纪和18世纪，伴随着日益增加的发掘量，这些活动演变为一种更系统化的兴趣。虽然大多数挖掘仅仅是为了重新获得来自地下的物品，但有少数开拓者将这项工作当作细致的解剖，他们注意到器物与不同土壤层之间的关系，并且认识到，总体来说，来自上层土壤的物品必定比来自下层土壤的物品年代更近。

这种新的追问方法与读解土地和地形的方法就像一纸公文，引发

了挖掘古墓的疯狂浪潮——发掘西北欧或北美的墓葬山丘。这在过去首先是绅士、牧师、医生、商人和教师等的闲暇消遣，甚至在今天，从事这些职业的人也对“业余”考古学做出了十分可贵的贡献。

确实直到19世纪早期至中期的时候，考古学才取代了古物研究而盛行起来，这是在渴望更系统、更科学地了解过去遗存的意义上说的。正是在这一时期，由于在西欧发现了石器工具与现已灭绝的动物之间的联系，人类的远古状况才被首次证实并最终得到了普遍接受。到19世纪末叶，真正的考古学已经是一项蓬勃兴旺的事业，许多“伟人”在勤奋地工作——比特里在埃及，考尔德威在巴比伦，谢里曼在爱琴海，彼特——瑞弗斯在不列颠。对这些开拓者中的大多数来说（也许要除去那位圆滑世故、说谎捏造的谢里曼），考古不再是对宝藏的追寻，而是对信息的探寻与解答特定问题的手段。



泰勒斯低地的挖掘现场，韦顿，1845年5月。

20世纪，由于整整一群主要人物的努力（诸如惠勒在不列颠和印度，赖斯纳和伍莱在近东，尤尔和基德尔在美洲，鲍德斯和勒罗——高汉在法国），考古学成为了一项基础雄厚的、多学科的事业，汇集了无数个领域的专家——从地球物理学家（他们可以借助一系列装置来探测地表以下的东西）和空中摄影师到动物学家、植物学家、化学

家、遗传学家和所有其他领域的科学家，他们能够从考古得到的物质中或从包裹这些物质的沉积物中确定年代。

随着时间的推移，迄今为止，考古学有两个主要的趋势。第一，发掘已经变得比原来缓慢得多，也更加艰苦。过去人们用鹤嘴镐挖掘（或者甚至用炸药爆破！）考古地层，而现在，每一地层都被细致地铲起、粉碎或者刷去，然后每样东西都要过筛，这样才不会遗失土壤里可能包含的任何一点儿信息。例如，在西班牙阿塔普尔卡的“遗骨之穴”这个岩洞深处的密室里，藏有许多至少有二十万年的骷髅（实际上，这好像是世界上已知的最古老的葬礼仪式），发掘者每年的7月只移去大约十英寸的泥土。这里已经发掘出了大约三百具人类骸骨，这就是发掘者们可以摆弄的全部东西。因为每一具都必须小心地加以清洗、加固与保存，这项工作进行得难以置信地细致，连留下的沉积物都要清洗与过筛，所以甚至连内耳的微小骨骼也被发现了。

第二个主要的趋势是，我们不仅获得了数量急剧增长的各种类型的材料，而且——由于新技术与新的科学分析方法的发展——我们现在可以从每件器物上获得多得多的信息，这一点颇有讽刺意味。例如，拿一块陶瓷碎片来说（这是陶器上的碎片，属于最耐久因而也是最普遍存在的考古遗存类型），过去，一块碎片只能简单地依据其形状、材料与装饰（如果有的话）而被归为某一种类型。但是现在，你可以获得对它的原料的详尽分析，从而使你能够确定这些原料的来源；你还可以获知它是在什么温度下烧制的，以及它是用什么材料烧制的；陶器自身可以用热致发光技术来确定其年代，而其他的方法可以被用来分析其内部表面上沉淀物的最不明显的痕迹，从而告诉我们它原来是用来盛放什么东西的！

换句话说，随着考古学的发展，它正在用比原来少得多的材料来做比原来多得多的事情。天哪，它在每一种意义上都在生产着比原来多得多的东西。全世界的考古学家的数量正在不断地增长，他们为职位而竞争，并且所有的人都试图提供信息或新的资料。大量的讨论会与专题会正在举行，其中大部分最终将其成果以书的形式出版。因此，这一专业的文献已经失去控制，一只巨大的多头许德拉^[2]正带着

新的杂志和系列专著年复一年地跃起，很少有人能负担得起这些资料，甚至连图书馆在目前的紧缩预算之下要购买它们也感到很吃力。没有人能指望拥有关于某一时期或某一地区或某一专业的所有文献，更不用说关于某一大陆的考古学的所有文献了，更遑论全世界的考古学文献了。

在战前，情况则完全不同。如果你在剑桥大学的图书馆里看一看标有诸如格雷厄姆·克拉克或格林·丹尼尔这样的伟大名字的博士论文原稿，你就会发现它们确实篇幅短小，只相当于20世纪90年代论文中的一个单独章节。当然，在他们做学生的年代，他们所学习与阅读的考古学著作要少得多，并且他们也无福享受到伟大的神祇施乐复印机与苹果电脑的庇佑，不得不靠自己的手来记笔记与复制地图。

与此同时，博物馆也物满为患，因为保存已经成为日益突出的问题。例如在埃及，考古学家甚至已经在将器物重新埋入地下，因为他们认识到这样它们将保存得更好、更长久，为了未来的世代能够目睹它们，将它们托付给大地母亲比托付给博物馆的地窖或仓库更好。正是由于存在着大量未曾公开的发掘成果，所以在世界的每个博物馆中都存在着一座“文物山”：未曾编目和/或未曾研究的物品组成的巨大收藏。这一情况已经恶化到如此地步，以至于那不勒斯博物馆不得不在最近关门，因为成千上万的古币和其他东西从它的库房中消失得无影无踪，在它的库房中，只有不到一半的藏品被编入了目录。很明显，要是考古学要把它那非常凌乱而且塞得过满的馆藏理出头绪来的话，还有许多工作得做。

作为单独学科的考古学

自从20世纪60年代的乐观主义重新流行以来，考古学家已经对他们的专业能够为人类行为研究做出独一无二的贡献这一点抱有比以往大得多的信心。就考古学与姐妹学科的关系看来，这在北美特别重要。

人类学只是意味着对人性的研究。在英国，它被分成社会（或文

化)人类学与体质(或生态)人类学两部分,前者分析人类文化与社会,而后者研究人类的体质特征以及他们是如何进化的。然而,在美国,人们也认为考古学在很大程度上是人类学的一个组成部分:大多数学院派的考古学家可以在“人类学系”中找到,考古学被当成人类学的一个子学科,而不是像在旧大陆那样,考古学自身就是一个学术领域。

考古学曾经被称为“文化人类学的过去时态”,并且由于它涉及的是人类的过去,所以它无可争辩地是人类学的一个方面。然而,它同样是历史学的一部分——实际上,历史学可以被恰当地描述为是考古学冰山所露出的一角,因为就人类过去的几乎所有事物而言,考古学是真正信息的唯一来源。历史学(除了口述史学)只不过始于大约公元前3000年文字记述在西亚的引入,后来很久之后,文字记述才遍及世界的大部分地区。即使就有文字记载的历史时期而言,来自考古学资料的信息对于从文字中获悉的知识仍然是有价值的补充。并且不管怎样,常常是考古学家首先发掘出文件与手稿。

当然,在人类学与考古学之间有一个基本的差异,那就是,总的说来,人类学家的日子比较舒适惬意,他们能够观察人们的行为,调查作为信息来源的人,因为人类学是发生在现在的。(当然,有些学究在“后程序考古学”中曾经指出,不存在像现在这样的东西,因为只要你开始意识到某一瞬间,这个瞬间就已经过去了。无论如何,这类不费吹灰之力就可得到的观察只会召来人们大声的嘲笑。)考古学的情报提供者已经死去了,考古学的证据更是沉默不语。考古学的答案则需要耐心的工作才能获得。这种差别几乎就是是与一位开朗、敏锐的青年闲谈,还是与一具僵尸交谈之间的差别!

这种差别的另一必然结果就是,人类学家可以看到他们的研究对象如何行动,并且可以要求他们做出解释,而考古学家则不得不重建人们的行为。为了能做到这一点,他们需要做出大量假设,假设自从“解剖上的现代人类”可能在十万年之前出现以来,人类行为仍然没有发生变化,因此是可以预测的。对于人类所开发利用的动物和植物也必须做出完全相同类型的假设:它们的行为、口味、对于气候与环

境的耐性或土壤和湿度都总是保持不变的，因此在对过去进行重建时可以进行可靠的推测。这些都是需要做出的非凡假设（特别是因为我们永远不能确定这些假设是否正当），但是它们是至关重要的，因为要是没有它们，考古学根本就不能发挥作用。如果我们不能以某种精确性猜出过去的人们在一组给定的环境下是如何反应的，那么，我们也许最好放弃接受这一挑战，去做人类学家——那就不会这么令人头痛了。

【注释】

[1] archaeography和archaeology都是斯蓬创造出来表示“考古学”一意的词语，现行的是后者。

[2] 希腊神话中的九头蛇，后为英雄海格力士所杀。相传割去许德拉的任何一个头，都会再生出两个头来。

第二章

确定年代^[1]

如果你不知道事物有多古老，或者甚至不知道哪些东西比另一些更古老，那么研究过去就没有什么意义。无论对这一学科有着多大的热情也不能代替一张可靠的年表——如果你不能获悉时间，只有爱好也无济于事。那么，考古学家是如何获悉年代的呢？

到目前为止，只有两种确立年表的方法——确定相对年代（这并不意味着与你的表妹出去约会）^[2]与确定历史年代。确定相对年代只涉及将事物——器物、沉积物、事件与文化——排成一个序列，确定孰先孰后。历史年代则来自已经有了文字记载的时期，诸如中世纪时期或罗马时期。对史前时期来说，只有可能确定相对年代，所以，虽然人们可以说青铜时代先于铁器时代，石器时代早于青铜时代，但是人们说不出具体早了多长时间。

确定相对年代背后的基本推理来自地层学，这是对地层或沉积物如何一层覆盖着另一层的研究。总体来说，首先铺好的是下层，所以，下层在时间上早于上层。对于在这些地层中发现的器物也是同样的道理，除非曾经存在过某种扰动，例如，由穴居动物或者盗墓，垃圾坑或是腐蚀与再次沉积所导致的各种扰动。

通过化学定年法可以确定在某一地层中的骸骨是否属于相同的年代。随着时间的推移，被埋入土里的骸骨中的氮含量要降低，并且骸骨要逐渐吸收氟与铀。所以测定这些元素的含量将可以表明一组骸骨是同一时期的还是不同时期的。在20世纪50年代初期，正是使用这种方法揭露了所谓的皮尔当骗局——皮尔当人被人信以为真地认定为是猿与人之间的“过渡生物”，于1912年在苏塞克斯被“发现”，但后来被证明是一出彻头彻尾的骗局。化学定年法显示这一头骨是新近的，而下腭则来自一只现代的猩猩。这些骨骼曾经被染过色，牙齿也经过修补锉平，以使它们看起来显得更古老、更令人信服。关于谁应当对这

一恶作剧负责的争论仍然在无尽无休、令人厌烦地进行着。

另一种确定相对年代的主要考古学方法是“类型学”，即将器物按照材料、形状和/或装饰纹样的特点进行分类。这个体系依赖于两个基本思想：第一，来自某一给定的时代与地区的器物都有一种可以识别的风格（物以类聚），而这种风格的变化是相当渐进的；第二，在实际情况中，不同的风格可以共存，个别的风格可以延续很长的时间，而变化可以相当突然地发生，但是对短小的引论性书籍来说，好处就在于没有篇幅去深入到如此复杂的情境之中！

无论如何，一代又一代的考古学家——尤其是那些来自德语国家的考古学家——都把他们的生命奉献给了这样一份事业，即建立详尽的陶器、工具和武器形制的序列，并尝试将来自不同地区的序列组接到一起。同时代的不同器物可以被归为一个“集合”，而各个集合也可以按顺序排列，并进行地区与地区之间的比较。

其他的相对年表是基于冰河时代气候阶段的前后相继关系的（冰川期，或者叫冰川前进阶段；间冰期，或者叫温暖间歇；以及被称为亚冰期和间亚冰期的小波动），但我们现在知道——通过在北冰洋和大西洋的冰核中所蕴藏的详细气候信息——冰河时代的气候比人们所认识到的要复杂得多，也波动得更为厉害。来自沉积物的花粉也能产生气候与植被变化的序列，但这些序列是区域性的。依据动物群来确定年代——基于不同种属的动物骨骼的出现与否——也是一种重要的方法，特别是对于更新世考古学（对冰河时代末期的研究）而言，因为在这一时期，“耐寒”与“喜热”的物种伴随着气候与环境的变化轮番登场。

能确定序列当然非常好，但确定年代——“绝对年代”——则是考古学家梦寐以求的。直到20世纪，可以获悉的仅有的年代是那些与古人建立的年表和日历发生考古关联的年代，这些年代在今天仍然至关重要。这些日历中有许多——诸如罗马人、埃及人、中国人的日历，等等——是基于他们的执政官、皇帝、国王或是“王朝”的统治年代的。例如，埃及的王朝可以通过从亚历山大大帝征服埃及起进行回溯

的方法来确定其年代，而从希腊历史学家那里，我们得知亚历山大是在公元前332年征服埃及的。进一步的细节与解释来自埃及对天文事件的记录，这些事件的年代我们也可以从各个不同的科学信息来源获知。

中美洲的玛雅文化有一份非常详细的日历，它不是基于统治者或王朝，而是基于二百六十天与三百六十五天的周期循环，这一长期的记述始于公元前3113年8月（依据我们自己的日历体系）。

所有这些都给了考古学家们机会去确定具体器物的年代，这些器物包括提及事件或统治者的手稿，当然还有罗马和中世纪的钱币，这些钱币上面有当时统治者的名字。当然，人们必须总是铭记在心的，确定器物的年代并不一定要确定从中发现它的地层的年代——一枚钱币可以流通或是贮藏几十年或者几百年，但它至少会给你一个该地层年代的上限：地层不会比钱币的年代更古老（除非钱币是后来侵入的），但却可以比钱币年轻得多。

离开这些历史的和日历的年代，考古学就一筹莫展了，直到科学向它提供了一整套从不同材料获得“绝对年代”的方法。一部（相当）精确的年表是科学赠予考古学的最贵重的礼物（因为众所周知，没有什么礼物能与时间媲美……）。

战前，只有两种区域性非常强的技术——斯堪的纳维亚的“纹泥”和美洲西南部的树木年轮。纹泥（varves）是一个瑞典词，指的是每年由于冰层融化而铺下的沉积泥层。它们每年的厚度都不一样，温暖的年份会导致融化加剧，因此会有一个较厚的泥层。通过测量一系列泥层的相继厚度并将其与其他地区的泥层模式相比较，就可以将数千年的长期序列联系在一起。与此完全相同的是树木的生长年轮——一系列厚薄相间的年轮是由当地气候的波动引起的，可以通过将取自不同树龄的树木的样本重叠起来，建立年份的序列。例如，我们现在在德国已经有了可以回溯到公元前8000年的不间断序列，用它就可以比较古代的木材，从而确定这些木材的树龄。

自然，这种技术在美洲的西南部或者在欧洲的西北部最有用武之

地。在美洲的西南部，干旱使得许多古代木头得以保存；在欧洲的西北部，在沼泽地区中浸透水的木材十分丰富。现在，令人惊奇的精确结果正在出现。例如，在不列颠的萨默塞特，对横跨一片沼泽的名为“斯威特之路”的一条木板走道的木材进行分析，结果表明这条走道建造于公元前3807年或前3806年的冬天。

通过树木年轮来确定年代的方法在检验通过放射性碳得到的年代时也具有巨大的价值。通过放射性碳确定年代的方法引起了考古学的革命，但它在某种意义上也证明了“太好的反而是不真实的”。研究的样本包括来自考古地点的有机体材料，诸如木炭、木头、种子和人类的或动物的骨骼等等，因为这种方法测量的是在有机体组织中残留的微量放射性同位素碳14（ C^{14} ）——有机体组织在活着的时候吸收碳14，但在死后则逐步地丧失它。在名为加速器质量光谱测定法（AMS）的新近技术之下，只需要非常少量的样本，碳14的原子被予以直接计数。年代的误差仍有大约五万年。

这种方法背后的基本假设——碳14在大气中的浓度总是不变的——最终被证明是错误的。现在我们知道，这一浓度随着时间而变化，这在很大程度上是由于地球磁场的变化造成的。如果这一方法经过了树木年轮（此树的树龄是已知的）的检验，那么事情从一开始就会顺利得多，而这些恼人的问题也将不复存在。在平面图上同时标明由放射性碳得出的年代与由树木年轮得出的年代，这样就产生了“校准曲线”，这些图表展示了碳14确定的年代随着时间而变化的误差范围，从大约公元前7000年开始。



斯威特之路，萨默塞特平原。

尽管有所有这些不确定性，而且总是存在样本受到污染的危险，通过放射性碳来确定年代的方法仍然成为考古学最有用与最普遍的工

具，用来为那些之前没有任何时标的地区建立年表。它可以被用于任何地方，不论当地气候如何，只要能够获得有机体材料即可。

但是如果在某个遗址没有有机体材料残留下来怎么办？直到最近，这都会摧毁我们获知年代的任何希望，但是以后不会了，多亏了现代科学的奇迹。对于早期遗址而言，诸如东非的人类化石遗址，钾/氩定年法可以在火山地区确定岩石的年代。在其他地区，铀系列定年法可以被用来检测富含碳化钙的岩石，诸如岩洞中的石笋。热致发光技术（TL）定年法可以被用于陶器，陶器是近一万年以来考古遗址中最丰富的非有机体材料，这种方法也可以被用来检测其他非有机体材料，诸如燃烧过的燧石。光致发光技术（OSL）甚至可以被用来检测包含文物的特定沉积物——诸如澳大利亚北部石洞中的沉积物，这些人类曾居住过的洞穴的年代被确定为五万三千到六万年之前，这是人类在早期到达这一大陆的关键性证据。电子自旋共振技术（ESR）可以被用来测定远远超出碳14的时效范围的人类与动物的牙齿，例如，来自以色列遗址的十万年之前的牙齿。

还有许多次要的定年法，要在此解释它们就太复杂、太令人厌烦了。无论如何，考古学家都不需要对它们了解很多——因为大多数考古学家在理解脚踏垃圾箱背后的科学原理时都有困难，他们对于科学技术人员的能力有着一种感人的、近乎偶像崇拜的信任；科学技术人员，即所谓的“硬科学家”，拿走他们提供的材料样本，然后给出一组适当的年代。人们对实验室的信任不会受到下述事实的鼓舞：当考古学家想要通过放射性碳来确定一份样本的年代时，他常常会预先被要求说出他期望什么样的数据！然而，只要考古学家知道了有关现有方法的基本原理，以及这些方法适用的材料与年代范围，他们就可以只去关注更重要的问题，诸如寻找被封闭的、未受扰动的环境，以极度的谨慎小心去采集样本，避免受到污染，以及筹集常很可观的资金，这些资金是付给实验室进行分析所需要的。正如每个年轻人所知，约会可并不便宜。[3]

【注释】

[1] 原文为making a date，是一句幽默的双关语，既有“确定年代”之意，又有“约

会”之意，译成中文后无法保持其双关的特色，只能保持其前一语意。

[2] 这又是一句双关语，原文为relative dating，既有“确定相对年代”之意，又有“与亲戚约会”之意。

[3] 这又是一句幽默的双关语。原文中的date也有“约会”之意。

第三章

技术

给我们工具，我们就将完成这项工作。

温斯顿·丘吉尔

考古学总是极大地依赖于我们的祖先留给我们的工具——从一小块石头到一艘战舰。在很长的一段时间里，人类进步在很大程度上是依据技术来衡量的。实际上，学术界根据技术的发展将人类的过去划分成相继出现的各个“时代”——石器时代、青铜时代和铁器时代，以及无数随后出现的次级划分。虽然过去的其他方面现在得到了同等的或更大的重视，但是，仍然千真万确的是，工具总是人类存在的主要依靠，我们计算机时代的所有复杂的新发明都源于我们祖先的简单器物。考古学记录的大部分都与人类制造的器物相关。

“旧石器时代”包括了几乎所有的考古学记录，从大约二百五十万年前的第一件可以识别的工具开始到距今大约一万年之前；石器工具在这一时代的废料中占多数。不幸的是，虽然一代又一代的学者毕生都在对这些石头进行详细分析与归类，但它们对于其制造者来说到底重要还是不重要，我们仍然一无所知。石器工具实际上是不会毁坏的，而有机体材料——骨头、鹿角、木头、皮革、肌肉、绳索、筐篮、羽毛制品等等——在最普通的环境下都会腐烂。所以我们已经永远地丧失了旧石器时代的大多数成套工具。就连我们赋予这一时期的这个名字——“石器时代”——也可能会让人误解，也许称这一时期为“旧木器时代”要恰如其分得多。确实，对许多石器工具上的磨损进行的分析（见下文）表明，这些工具只被用于获取或加工有机体材

料。这就是早期技术真正的基础。

当然，正像在考古学中经常碰到的那样，我们不得不尽力把一件糟糕的活儿做好，并且，我们不应当去抱怨已经传到我们手上的东西残缺不全（“糟糕的工匠埋怨他的工具”）。我们要就我们已有的东西开始工作。实际上，残余的痕迹确实偶然地从旧石器时代幸存到了现在：少量的木板与木矛，法国拉斯科岩洞中的一段绳索，火烧过的泥土上留下的一个篮子或编织物的印迹（这个遗址在捷克的巴甫洛夫，是大约二万六千年前的）。旧石器时代后期（大约四万年至一万年前的）骨制与角制工具也有相当数量留存了下来。

过去，依据形状、制造技术或者假定的功能来对石器工具进行描述与分类。现在，我们就其中某些方面所知道的要多得多了。对“微观磨损”（即由于工具的使用而留在工具上的微小痕迹）的研究在很大程度上要归功于苏联的谢尔盖·塞米诺夫在20世纪50年代的开拓性工作，他不得不依靠一台普通的显微镜来观察石器工具上的各种磨损与擦痕。但是这些研究伴随着扫描电子显微镜的诞生而进入了一个新的阶段，这种显微镜使我们能够更近、更详细地观察微观磨损。



图中文字意为：黑人装饰家，旧石器时代的投石，二百二十伏

然而，如果你不知道是什么活动产生了这些痕迹，那么这些研究就都没有什么大用处。这就是实验大显身手的地方了。不同种类的石器工具已经被复制，并被用于完成特定的任务，由此产生的痕迹与磨损的样式可以予以评估并与考古样本上的痕迹进行比较。此外，对石器工具的复制——一种可以追溯到1720年的德国文物学者A.A.罗德的技术——教给我们大量有关原始制造技术的知识。今天必要的（*de rigueur*，由于法语长期以来就在旧石器时代工具的研究领域内流行）行话术语是生产序列，从原料一直到完成的装置。要深入了解制造技术，一种简单的方法不是大费周折地去复制，而是将真实的石器工具再次装配到一起（“重装”或“组接”）——这可能是一件冗长乏味而又消耗时间的工作，就像三维的拼图玩具，但它可以有惊人的结果，使你能够再现生产过程的每一阶段。

在某些情况下，人们可以通过对考古遗存的简单观察而获知原始的生产过程：例如，在复活节岛的采石场上，有数以百计的未完成的或被废弃的雕像，它们展示着制造过程的每一阶段；在南非的大约公元950年的卡斯蒂尔堡遗址，有一个装配区域，在这里，制作特定骨制工具的过程的每一步都可以清楚地看到；来自南美的早期编织物的残存标本可以令专家们从中“读出”它们是如何制造的，并且这种解释相当精确。与此类似，对一个陶制容器的简单检查就能揭示出它是手工盘绕成的还是在轮盘上制成的。金属制造的副产品——铸块、炉渣、铸模、坩埚、做坏了的铸件、金属碎片，等等——同样提供了冶金法的线索：在中国公元前500年的一所青铜铸造场已经生产出了三万多件这一类型的制品。

用于石器工具研究的许多实验过程也被用于研究使用其他材料的技术与较为晚近的时期的技术——诸如木制品、纤维与纺织、陶器、玻璃和不同种类的金属制造。例如，意大利研究者弗朗西斯科·德里科曾经做过实验以确立识别留在骨头、兽角和象牙等物品上的痕迹的微观标准，实验方法是长时间的握持、运送和悬挂。涉及制陶与冶金的无数实验都已完成，要是没有这些实验，我们对于这类技术的了解至

多只是初步的。

实际上，随着在各个国家，特别是在西北欧国家中建立整个的“村庄”，来探索不同的古代技术——房屋建造、农耕、屠宰、贮藏与陶器、石器或金属的制造，这种类型的“实验考古学”现在已经成为了这一领域中的主要分支。

当然，即使这些实验进行了几十年，它们比起那些从远古穿越成百上千年流传下来的、积累而成的技巧与智慧来，仍然是太短暂了；而且现在所进行的观察不能真正确凿地证明有关远古的任何事情。但是这些观察所提供的有限的洞察力仍然是有趣又有用的，而且许多这类的实验充满了乐趣。当你被准许去烧毁一座房屋，或是用青铜剑去攻击你的一位同事，或是猛击一块石头，或是把牛粪涂抹到一堵墙上或是一座窑上，而还把这称为“科学”的时候，你就会把潜伏在你心底深处的所有恶魔都释放出来。

一种与此有关的，但相较而言有点沉闷的研究方法是被称为“人种考古学”的学科。长期以来，考古学家无法从人类学家那里获得有关活着的“原始”人的有用信息，因而感到沮丧。这些人类的实地考察人员是如此地痴迷于血亲系统、巫术以及诸如此类的东西，以致他们从未对考古学家感到巨大兴趣的那类课题——这些原始人是如何生产那些将会成为他们的考古学记录的东西——动过很大脑筋。人种考古学研究已经证明陶器的制造是特别普遍的，但考古学家要知道各种各样的事情：这些器物是如何被制造出来的，何时、为何与由谁制造的；在这些器物中投入了多少时间和精力；为什么以特定的方式来装饰它们；它们被打破的频率与情境，以及它们如何被废弃，又丢弃在哪里——这些是平凡单调的日常活动，除非你对这些活动特别感兴趣，否则它们会毫不引人注目地进行下去，即使在我们自己的社会中也是如此。考古学极为注重的正是琐碎的细节——垃圾的分布、陶器上的纹样、房顶瓦片的形状。

这种对显然不重要的细节的献身精神有助于在那些门外汉的心中形成这样的印象：考古学是一门寄生性的学科，是无用的奢侈品。在

一个由市场力量统治的世界上，考古学需要去证明它存在的价值；它需要为了它的晚餐而歌唱。在某些地区，它在极大的旅游重要性中证明了自己的价值。但在其他地方，可以在各种实际应用中找到考古学的巨大优势：例如，“地震考古学”在中国被认为具有很大的重要性，在中国，古代的手稿与文献记录了过去的地震；而在近东，历史的、《圣经》的与考古学的有关古代地震的记载可以追溯到一万年。人类遗骸可能就某些疾病和病理的历史提供有用的信息。

然而，最为显著的实际贡献是在农业技术领域。因为，在一些情况下，考古学家可以变得像上帝一样灌溉荒芜的沙漠或是极大地增加谷物的产量。然而，他们做到这一点不是通过他们自己的才能而是通过重新发掘出我们祖先的被遗忘的智慧。例如，纳巴塔人在两千年之前占据着以色列的险恶的内盖夫沙漠，他们生活在城市里，种植葡萄、小麦和橄榄。空中摄影照片和考古发现共同显示，他们做到这一点是借助一种精巧的系统把这一地区少见的雨水引到灌溉沟渠与蓄水池中。因此，科学家们已经能够运用同样的方法来重建这一地区的古代农场，这些农场现在甚至在干旱年份中也能有很高的谷物产量。

给人以更为深刻的印象的是在秘鲁和玻利维亚的高原所发生的事件。空中摄影术与发掘已经揭示出，大约在公元前1000年，在的的喀喀湖周围地区，有至少二十万英亩的土地属于一种基于“凸地”的农业体系，这种体系用从地块间沟渠中挖出的泥土来抬高耕种表面。这一体系与四千米的高度，与当地环境，与传统的块根植物相适应。然而，这种体系在五百年前印加帝国被征服之后就被抛弃了。现代农业方法用到大量的机械、化肥、灌溉和进口谷物，这种方法被证明在这种气候下并不成功。考古学家已经清理并重新整修了某些古代凸地，只使用传统工具，并在这些地块里种植了土豆和其他传统的块根植物。这些田地迄今还没有受到严重干旱、霜冻和洪水的影响，谷物产量大约是干旱农田上的七倍。许多村社，包括数以千计的农民，现在已经开始采用他们祖先的耕作方法，多亏了考古学家的努力。

反过来说，考古学也能够指出在过去出现过的生态灾难，这些灾难在很大程度上是由人所引起的——诸如在公元900年，拜占庭古城

佩特拉在几个世纪的对森林的毁灭性开采之后突然崩溃毁灭了；在复活节岛上对森林更具破坏性的开采几乎摧毁了这个小岛上唯一的石器时代文化（这一故事在新近的电影《复活节岛》中有所描述，并与一个罗密欧和朱丽叶式的爱情主题交织在一起，这一主题被证明同样是毁灭性的）。

另一个实例来自阿那萨奇人，他们居住在美国的西南部。他们在查科峡谷的居住地是非常先进的，并且包括有美洲直到摩天楼出现之前的最大也是最高的建筑。从公元10世纪开始，这些建筑结构用去了多于二十万棵松树与杉树的木材。植物的遗存与古代鼠粪中的结晶了的尿黏合在一起，这使人们了解了长时间以来当地植被的变化。很清楚，若干世纪里，这里一直在不停地继续着无情的木头采伐，木材不仅被用来做建筑材料，而且还要满足日益增长的人口的燃料需求。最终所造成的广泛的环境破坏是无法修复的，这是这一居住地被废弃的主要原因之一。换句话说，考古学可以传送来自远古的重大讯息，但是，天哪，正像古语所云，我们从历史中吸取的唯一的教训就是我们从来不从历史中吸取教训。

第四章

人们怎样生活？

考古学的相当大的一部分是研究“死者与被埋葬者的生活方式”的。考古学试图断定，人们看起来像什么样子，他们健康与否，他们吃什么，以及他们因何而死。最后两个问题并没有必然的联系，虽然公元前2世纪的中国软侯的身体过重的夫人看来像是死于心脏病，^[1]在她饱餐了一顿西瓜（在她那殓藏完好的尸体的胃肠里发现了一百三十八颗西瓜子）之后一小时左右，她的胆石症引发的剧痛导致了心脏病的发作。这位夫人似乎非常看重吃，因为她的陵墓中有无数准备好的菜肴装在容器之中，并贴有标签和描述菜肴配方的纸条：真是一种中国式的葬礼风俗！

口粮——寻求到的食物——是人类生活最基本的必需品之一，考古学已经找出了许多方法来解开人们吃什么东西这个奥秘的线索。这些线索中的绝大部分可以以动物和植物遗存的形式在人类曾居留过的遗址中找到，而这些遗存分别为动物考古学家与植物考古学家所研究。有时它们确实是已被消费的食物残余——但并不一定所有都是。例如，植物可以被用于从原料到药物的许多其他目的；兽类也产出有用的物质，诸如骨头、鹿角、茸角、象牙、脂肪、肌腱、皮革和毛皮；鸟类可以提供骨头和羽毛。此外，许多有机物遗存，特别是兽类与鸟类的遗存，可能是由其他先来者带进这一遗址的，或者它们也可能是宠物（虽然在过去有些文化中的人吃狗和豚鼠，而且现在的某些地方仍然如此）。

如果某一植物或动物出现在人类的胃或粪化石之中，那它就确实是被吃掉了，这是不容争辩的。但是由于这类发现十分罕见，所以不得不做出它们被吃掉的假设；人们不得不从情景或发现的环境中做出这一推论，诸如在炉灶中炭化的谷物、经过切割或烧烤过的骨头或是容器中的残余物。未必发生但是又总是在理论上有可能的是，例如，

一个旧石器时代的遗址到处是驯鹿的骸骨，而它的原始居民是素食者，他们只不过碰巧十分痛恨驯鹿！或者他们需要许多骨头、鹿角和皮革，但却厌恶肉。

即使这一假设（这些遗存是食物遗存）貌似合理，也还存在着进一步的挑战需要应对。例如，你必须试图考虑不同食物的相对重要性：植物通常不具代表性，因为它们的遗存常常保存得很差，如果不是全付阙如的话。鱼骨也同样如此。并且无论什么食物遗存确实幸存了下来，人们还必须就它们是野生的还是驯化的做出判断；以及就它们是否能真正代表原始居民的饮食做出判断，这就涉及判断遗址的用途，遗址为人所占用的期限（短期还是长期），以及人们居住在这里是偶尔的、季节性的还是永久性的——长期的定居要比屠宰的场所与专门的营地更易于产生有代表性的食物遗存。

近些年来，复杂的新技术已经发展起来，它们可以探测并且常常可以确定工具上的和容器内的食物残余物。例如，在美拉尼西亚的所罗门群岛，已经发现了石头工具上的淀粉类残余，时间可以追溯到两万八千七百年前，这是消费块根植物（芋头）的全世界最古老的证据。对于两耳细颈罐（罗马时期大储存量的罐）中的残余物的化学分析已经证明，其中许多确实装的是酒和橄榄油，正如以前人们所假设的那样，但有些装的是面粉。酒的早期证据——一个非常投合考古学家心思的主题——已经出现了，据分析，在伊朗夏际花斯泰普新石器遗址中发现的陶罐内有黄色的残余物，据考证，年代应在公元前5400年至前5000年左右。这是一种酒酸，在自然界几乎仅存在于葡萄之中。因此被认为是世界上最早的用树脂浸渍过的酒，这比先前认为的酒的起源提早了两千年。一个三十升的苏美尔大罐同样盛有酒，这个大罐来自位于伊朗西部的一个名为戈丁·泰普的遗址，大约是公元前3500年的遗物。从同一遗址发掘出的其他陶器碎片上带有生产大麦啤酒的痕迹，所以，很清楚，古伊朗的居民知道该如何享受好时光。不只是伊朗人，阿比杜斯的埃及早期国王的陵墓中也发现有三个房间装了七百个罐子，对于其中残余的黄色硬皮的化学分析证实，它们曾经装过酒——容量竟达一千二百加仑！

化学家还在一个来自塞浦路斯的三千五百年前的瓶子里发现了鸦片的痕迹，这表明正如某些学者所言，在那个时代，在东地中海区域存在着毒品贸易。另一方面，在不列颠，古代陶器中可能装有不那么有刺激作用的物质，诸如卷心菜的残余。

在那些涉及动物遗存的地方，它们也可能只代表了当初所拥有的东西的一小部分：骨头可能从遗址中被清除出去，用作工具，煮成汤，或是被狗或猪吃掉。其他可能存在过的重要食物，诸如蛭螭或血，则完全没有留下痕迹。虽然我们愿意假设，人们的饮食通常基于食草动物和鱼类，但有些文化之中的人可能也吃昆虫——在阿尔及利亚一座石洞中的特殊炉灶里发现了蝗虫，这座石洞距今已有六千二百年。

关于食人习性仍未有定论——过去证明它的唯一方法是在一个人类内脏或粪化石中找到一块人体组织，然而迄今为止，还没有人这么证明过。新近对考古学与人类学关于食人习性的证据的重新评价显示，所有的主张都乐于接受其他解释，诸如暴力或复杂的葬礼仪式。但有少数学者坚持将那些关节折断、受到创伤或布满切痕的人类骸骨——例如在美洲西南部大约公元1100年的某些阿那萨奇人的居住地中发现的人类骸骨——作为食人习性的证据。他们可能是正确的，但是我们实在无法知道这一点；他们的主张就像众多考古学论断一样，最终成为信仰或个人好恶的问题。我们只能从新近的事例中清楚地知道，食人行为确实可能在那些极度渴望生存的人们中出现（例如，在安第斯空难中或是在纳粹集中营里），也可能在有病的精神变态者中出现。但是“习惯性食人行为”的存在，即食人是生活中的一种习惯或仪式，在最近几年遇到了严重的诘难：基于直接观察而不是道听途说或恶意宣传的资料充足的案例在有文字记载的历史时期中是非常罕见的，所以，要立论说这种做法在史前如何常见是非常困难的，遑论非常遥远的远古时代了。

像有关植物的情况一样，动物的残留物正在表现出很强的启发性，虽然就粘有血污的石器工具仍然有着激烈的争论。有人认为血迹可以在器物上保存数千年之久并可以被识别出来，这一点引起了人们

的争议。对于容器内残留物的化学分析已经揭示出其中存在着诸如牛奶、乳酪和脂肪这样的物质。

植物和动物食品也很好地表現在艺术与文学之中——比如描绘了烹饪与酿酒的埃及陵墓的木制模型，描述罗马军队伙食的文献，埃及的象形文字文献（其中描述了对工人的谷物配给量）或者这世界上最古老的食谱（三千七百五十年前的三块巴比伦泥版，其中包括了制作一系列美味肉食的三十五个配方）。然而，无论来自艺术与文学的证据有多么充分，它们只给出了有关食物状况的非常短期的观察图景。更为短暂的一瞥来自偶尔发现的真实的食物。例如，在罗马的庞贝古城（它于公元79年被一场火山爆发所埋葬），发掘出了鱼、鸡蛋、面包和坚果等食品，它们原封未动地摆在桌子上，也摆在商店里——但是这些只是一天之中的微小样本。保存下来的人体消化系统或人类粪便的发掘证据（这些发掘由强健和坚强的人完成）也同样如此。丹麦铁器时代的沼泽中淹没的尸体（图隆德人）被发现在死之前吃了一顿粥（莫蒂默·惠勒爵士在一篇实验考古学的先驱性论文中，试图重新合成这一混合物，结果发现它是一盆味道腐臭的稀酱），英国的林多人在死前吃了一块烤饼，那是一种粗面包。对内华达州拉夫洛克岩洞内的几块距今二千五百年到一百五十年的粪化石的分析显示，其中存在有种子、鸟羽的断片和鱼鳞：其中一块化石有一千年了，包含有一百零一条雪鲦的鱼骨，这些小鱼活着的时候总重量有二百零八克（七点三盎司）——这就是一个人一顿饭中的一道鱼菜。



图中文字意为：“巴比伦美味炖牛肉……把一块书写板熔解在两品脱的……”

食物全都十分美味，但考古学总是喜欢获得长期的展望（这毕竟也是它的专长），这就需要对饮食进行判断。进行这种判断的方法之一是在一个遗址的彼此相继的地层中考察长时间以来食物遗存的积累，但是，还有一种了解饮食的方法要直接得多：研究牙齿的磨损和骨头的化学成分。因为“吃什么食物就会有怎样的健康状态”：食物极大地影响了牙齿——是的，你妈妈是正确的——并且在骨头上也留下了富有特征的化学印鉴。

牙齿由人体中两种最坚硬的组织构成，所以它们通常可以很好地保存下来。对它们表面的微观检查表明磨损和擦痕与饮食中的肉类或蔬菜有关。正像对工具上的微观磨损的研究一样，我们从今天的样本——在这种情形下不是实验复制品而是活人，诸如食肉的爱斯基摩人或食素的美拉尼西亚人——中了解到不同的饮食会留下什么类型的痕迹，于是考古学样本可以与这些样本放在一起，进行比较研究，这样学者们才能有些把握。以这种方式，人们发现长期以来古人类似乎吃肉较少，而采用一种更为混合型的饮食方式。牙齿的蛀蚀也能传递信息，这标志着对于淀粉类食物和糖类食物的依赖。

然而，最重大的突破在于认识到对人类骨骼胶原质的化学分析可以揭示有关长期饮食的许多方面。不同种类植物有着不同的碳同位素比率或者氮同位素比率，当植物被动物吃掉时，这些比率就固定在动物和人类的骨骼组织之中。所以，对胶原质的分析可以表明是海洋植物还是陆地植物在饮食中占据主导地位，从而表明其他种类的陆地食物或者海洋食物是否占主导地位。如果可以获得不同时期的人类骨骼的话，这一技术对于探测随着时间变化的趋势是很有用的。例如，来自委内瑞拉的奥里诺科冲积平原的骨骼已经揭示出从一种富含某一类植物（包括木薯类植物）的饮食向一种基于多种植物（比如玉米）的饮食的戏剧性转变，这一转变发生在大约公元前800年到公元400年之间。

对于人类遗骸的整个研究，一般公众已经是耳熟能详，他们崇拜恐怖与惊悚的东西：木乃伊在博物馆里总是具有极大的吸引力。然

而，考古学方面的入门书通常很少或者几乎不谈论人们自身，而是集中讨论他们的工具、住所、艺术和行为。这是一种异乎寻常的奇怪态度：归根到底，如果考古学的目的是重建那些产生了考古学记载人们的生活，那么有什么更直接的证据能够比我们正在试图重演的这幕戏剧的演员的遗存更重要呢？

但是，这些遗骸通常被留给体质人类学家来讨论，即使这些遗骸是由考古学家发掘出来的。但是无论由谁来进行这一分析，所获得的资料都具有头等重要性。人类遗骸可以展示出已故者的年龄、性别、相貌、健康状况，有时还有他们的死亡原因，在有些情况下甚至能体现他们的家庭关系。在未来，生物化学与遗传学的新发展将会在很大程度上取代现在对骨骼的严重依赖。

人类遗骸的绝大部分是骨骼或骨灰。但是我们确实拥有众多保存得较好的遗体，这些或多或少还算完整的遗体经过干燥、冷冻、水浸或有目的地制成木乃伊，它们可以被用来进行大量的测试——法医检验、计算机扫描和将内窥镜伸入每一个孔洞。

即使在那些尸体已经消失的情况下，它们的痕迹也可以被探测出来。最著名的实例是由庞贝人留下来的凹形洞孔，这是当他们的尸体在火山灰构成的固体包裹内分解时留下来的。最终形成的模子揭示出肢体的外形、发型、服装、姿态，甚至面部的表情，所有这一切都是在死亡的那一瞬间留下的（有谣言说这一城市的监狱中包括有几百名罪犯的遗骸）。众多的脚印、手印和彩绘的手的模版也保存在考古学记录中。



图中文字意为：“我‘走’的时候希望能像他们这样！”

已经消失了的但可以被探测到的遗骸引起了特别的轰动：众多完整但空空如也的陶器特别地神秘，这些陶器被埋在德国房屋的地窖内，其年代可追溯到公元16世纪到19世纪。对这些陶器中的沉积物的化学检验揭示出了胆固醇的存在（这指出了人类或动物组织的存在），以及类固醇荷尔蒙（诸如激素）的存在，所以，实际上可以肯定陶器是被用于埋葬人类胎盘的（在婴儿降生之后）——根据当地的风俗，这有助于孩子的健康成长。

就健康状况而言，人类遗骸可以是一座富含信息的金矿。例如，重复性劳损绝不是什麼新现象，古代尸骸的各种骨骼上的各个面都可以与由蹲伏、负重或碾谷造成的紧张状态联系起来。导致死亡的大多数疾患没有在骨头上留下痕迹，但是在软组织幸存下来的情况下，古病理学（对古代病患的研究）可以揭示出大量的东西。几乎所有的埃及木乃伊都包含有寄生虫，它们能引起阿米巴痢疾与血吸虫病，新大陆的木乃伊有蛔虫卵与鞭虫卵。在人类的粪便化石与中世纪的污水坑中也发现有寄生虫。

如果考古学家在处理人类的软组织时不够谨慎，那么也会有危险

——疥癣和病毒可能幸存下来，并且没有人知道微生物能在休眠状态下待多久。因此，传染性的微生物体会带来真正的危险，特别是当我们对于已消失的或很稀少的病症的免疫力实际已经下降的时候。考古学家中某些人（幸亏非常稀少）的神秘死亡多半是由致命的微生物引起的，而不是由广为流传的“古代木乃伊的诅咒”引起的。具有讽刺意味的是，考古学家感染上某些来自过去的肮脏的东西，这也许是实验考古学的终结！

研究外伤与损害（诸如西北欧的保存良好的沼泽尸体上的外伤与损害）要安全得多，这些尸体中的许多死者明显是因暴力致死的——无论是作为死刑犯，还是作为被谋杀者或仪式上的祭品。图隆德人是在被吊死的，格劳巴尔人被割断了喉管，但是英国的林多人——人们诙谐地送给他一个外号：沼泽宠儿——中了头彩：他的头颅被劈成了两半，脖子上有勒杀的痕迹，颈静脉也被切断。或者是非常不得人心，或者是有人决定要干一套全活儿。

从古代一直保存到我们手上的最完整的尸体是所谓的冰人的尸体，它于1991年在意大利的阿尔卑斯山区被发现。该发现赢得了全世界媒体的广泛关注，并且马上引出了某些惊人的故事，其中有些也许不是足信的。例如，一位妇女坚持声称这是她在山里失踪的父亲——她是从新闻照片上认出来的！但不久通过放射性碳确定了尸体的年代是距今五千三百年前，这才结束了这场闹剧。一旦尸体被认定为是真正的古代遗体，据说马上就有些妇女志愿通过可能在遗体中发现的被冷冻的精液来受孕。更为稀奇古怪的是，奥地利的一家娱乐杂志坚持声称已经在遗体的输精管中发现了精液，但是科学家们太窘迫了，他们没有发布这一“事实”！



一个男人的干尸，埋藏在柴郡林多的泥炭沼泽中。

关于冰人的事实实际上也同样有趣。他的年龄在四十五岁到五十岁之间。他的肺被来自野火的烟熏黑了，他的动脉和血管都已变硬，他的一个脚趾有长期冻伤的痕迹，他的八根肋骨已经折断，但是在他死亡之前已经得到治愈或正在治疗。他身体上的一组组纹身——大多数是平行的蓝色条纹，有半英寸长——可能是一种治疗方法，目的在于缓解他颈部、背部和臀部的关节炎。但是最为惊人的信息来自那唯一残存的指甲。横过指甲的条纹表明，他当时正在经受着严重疾病的折磨（当时指甲的生长被迫减缓），这是在他死亡之前四个月、三个月直至两个月前的事情。他已经患上周期性的跛足病症，这一事实也许可以解释他是如何被恶劣的天气击垮以致受冻而死的。所以即使是在一具完整的尸体上，一枚显然毫不起眼的指甲也可以成为解开整个谜底的钥匙——这对整个考古学界来说都是一个贴切的比喻。

【注释】

[1] 指长沙马王堆一号汉墓的发掘，于1972年至1974年间进行。

第五章

人们怎样思想？

尽管研究生活中的具体细节——技术、口粮等等——已属不易，但要进入人们的头脑，并试图对他们所信仰的东西和他们如何思想略知一二，则还要艰难上万倍。如果你在结婚许多年之后，甚至还不能读懂你的伴侣的思想（或者根本就不想去读），那么想象一下去重建——用可怕的行话来说——所谓“史前的思维方式”该是何等的挑战啊！

这里我们将要叙述一下那些勇敢的人，他们追求着“头脑的考古学”，他们是认知考古学家或者被称为“考奇”。他们否认古代的思想、信仰和社会关系已经永远消逝，他们相信，他们可以通过将逻辑应用于艺术与物质遗存来重新复活这些思想、信仰与社会关系，这些艺术与物质遗存被认为是与地区和仪式或者诸如此类的东西相关联的。

许多学者正在努力建立明确的程序方法来分析早期社会的认知活动，特别是要分析那些我们没有文字记载的社会。通向这一似乎不可能完成的任务有众多令人鼓舞的途径。例如，你可以去研究人们如何描述与度量他们的世界，他们如何规划与布置他们的家园与城镇，以及他们将哪些物质估价甚高并且可能将其作为财富和权力的象征。特别地，你可以去着手处理宗教方面的遗存物。

有人曾经这样说：宗教基本上是人类与天气进行沟通的尝试。这话也有几分正确，过去为这一工作做了大量的努力。尽管众所周知，考古学倾向于将任何看似奇怪的东西都称为“仪式”，但这仍然是正确的，因为我们从对现代“原始”人的研究中获悉，宗教活动经常在生活中具有头等的重要性。确实，由于在神圣与世俗之间通常没有明确的界线，所以，生活中的许多事物似乎都可以是最终奉献给宗教的。

关于思想的某些基本证据的年代在近些年内已经被大大向前推进

了。例如，有意识地埋葬死人长期以来都被认为是始于欧亚大陆的尼安德特人，在十万年到四万年之前——有许多实例为人所知，其中著名的一个是在伊拉克的山尼达尔岩洞里，在那里，遗体似乎还曾伴有鲜花（根据在尸骨旁发现的花粉判断）。然而，在阿塔普尔卡的遗骨之穴里的发现相当充分地表明，远在超过二十万年之前，就已经在进行某种葬礼仪式，因为许多遗体被故意带到这里，安葬在穴中——这不是一个生活遗址（这里没有工具或其他家庭垃圾的遗存），这些遗体也不是被食肉动物拖到这里来的（在骨骼上没有牙咬的痕迹，遗体的所有部分都在这里，并且没有其他被捕食的动物的遗存）。所以，在这种情况下，你仅从发现的内容与情境就可以相当有把握地断定，某种类型的初步的宗教仪式曾经在这里举行。

同样的情况也适用于“艺术”。众所周知，艺术是一个难以把握的概念，该如何来定义它，至今仍在争论不休。也许最简单的方法是采用它那已有数个世纪的古老定义，即“与自然的作品相对立的人类的作品”，这样就能避免就形式、内容或意图做出区分。像宗教一样，在许多“原始”社会中很难区分“艺术”和“非艺术”；这类区分对于人们没有意义，他们把他们所有的“艺术”看作是功能性的，无论是直接地作为一件有用的器物，还是间接地作为一种与精灵或神灵或天气或任何东西进行沟通的方式。艺术总是有着意义、意思和功能，许多民族根本不能理解我们的“艺术”概念，他们无法将它视为某种单独的、特殊的或非功能性的东西。

许多年里，艺术被视为是始于欧洲的现代人类的，它始于冰河时代末期的第一件可携带的艺术品与岩洞壁画。这种观点根本经不起推敲。首先，每一个大陆现在都有同样古老的“艺术”，其中澳大利亚有着世界上最古老的岩石雕刻（如果加速器质量光谱测定法是准确的话，这些古迹距今已有四万多年了）；而且，更为重要的是，现在我们清楚地知道“艺术”的诞生远在现代人类之前。自从人们在法国西南部发现一处尼安德特人的墓葬时起，这已经为人所知几十年了。这座墓葬被石板覆盖着，有一系列小“杯状纹样”（小而圆的中空凹穴）仔细地排布在石板上。但是这已经被考古学的权威著作视为一种反常现象，一种“例外”，比起后来的岩洞艺术，如拉斯科和阿尔塔米拉，就

像是蜡烛无法与太阳争光一样，黯然失色。

但是，现在我们不仅有着数目日益增长的各种简单的尼安德特“艺术”的实例，而且我们还有更早的实例。最为轰动的是20世纪80年代在以色列的戈兰高地上的一处野外遗址贝列卡特-拉姆发现了一块火山岩小卵石。它的自然形态就像一个女人，但是在“颈部”周围和“手臂”之下有沟纹，而问题是这些线条是自然形成的还是由人创造的。美国研究者亚历山大·马沙克所做的微观分析现在已经证明，毫无疑问这是人工刻制的，所以这块卵石毫无疑问是一件“雕像”，一件艺术作品——而且它的年代至少在二十三万年之前，也许还要古老得多。所以在此我们再一次有了明确的认识活动的证据——这块卵石与一个女人的自然相似之处被认识到了，然后才会有人有意对它进行美化。



图中文字意为：“一个女人？对不起，我可不敢主张这种现代艺术的玩意儿！”

即使你执著于传统的教条，认为真正的艺术始于冰河末期的现代

人类，下述观点也仍然是正确的：史前艺术，特别是“岩石艺术”，构成了艺术史的几乎所有的内容。令人啼笑皆非的是：大多数论述艺术史的著作开始都有一张装点门面的岩洞艺术的照片（通常是拉斯科或阿尔塔米拉的，其实这两个岩洞都没有代表性）或是一个女性雕像的照片（通常是真正肥胖的那一种，这也同样没有代表性），然后就直接转入人们更为熟悉的埃及与希腊的艺术。但是拉斯科在距今大约一万七千年前，正好处于艺术史的正中间的分界处——当然从贝列卡特拉姆的雕像的角度来看，你可以说拉斯科开始了艺术史的“后期阶段”！

史前艺术不仅有着巨大的时间跨度，而且也构成了类型与题材的庞大宝藏，从骨头上的乱涂乱画到奇妙的彩色绘画，从简单的泥土上的手指纹印到复杂的三维雕塑。所以你可以在其中找到你所期望的每一件东西，任何一件东西；因此，那些骗子和他们那些轻信的读者在20世纪70年代居然宣布在考古学记录中有关于地球外生命或古代宇航员的证据，他们甚至在岩石艺术上发现了看起来像是太空人（至少对他们是如此）的形象！

非常明显，就我们今天所知的“原始”艺术来看，史前艺术一定也是多重目的的——包括了游戏、神话、叙事、涂鸦、讯息、创世神话和宗教。它的一切并不一定是庄重而认真的，并不一定展示着超自然的恐怖；在很大程度上它是生活的狂欢，反映着嬉戏与轻浮。艺术中有些部分是公共的，在户外公开展示；有些部分是非常私人的，藏在幽深的岩洞里或人迹罕至之处。但是尽管有这种明显的差异，许多研究岩石艺术——甚至仅仅是研究冰河时代艺术——的人仍然有着执著的意愿，要对它进行独特的、包罗万象的解释。实际上，这也发生在考古学的每一个方面，并且下述情况也许是学术工作的根深蒂固的毛病：只要一个人偶然发现了似乎是个好主意的论点（这通常是从其他人那里借来的，最好是借自另一门学科），那就会有无法抗拒的压力要将这一论点应用于视野之内的所有东西，并且要将一种非常不同的现象的每个侧面都硬塞进一个解释之中。

被选中的解释往往反映了当代的思想情感与偏见——早先，史前

艺术被认为是无意识的涂鸦或玩耍活动，是“为艺术而艺术”。随后，在世纪之交，随着有关现代“原始”民族在做什么的描述开始出现，某些过分简单化的观点被不加鉴别地应用于史前艺术——最引人注目的观点是，史前艺术有着帮助人们狩猎或使土地肥沃的神奇目的。在20世纪50年代，法国的结构主义带来了有关岩洞艺术的新思想，认为岩洞艺术有一种固定的与重复发生的结构，而在“繁荣的60年代”，又出现了认为岩洞艺术中的动物是性的象征符号的论点；太空时代引起了对可能的月相记录和其他天文观测的关注，这些记录与观测可以在某些史前艺术和纪念性建筑中看出来。计算机时代不可避免地引发了将岩石艺术视为一系列巨人的“软盘”或只读存储器的观点，信息被记录在这里以供存储与随时提取。当前最时髦的理论认为岩石艺术中包括大量的阴魂附体的想象，这种理论似乎是20世纪60年代末期与70年代的毒品文化的直接产物，它的信奉者对神秘主义与巫师作法感兴趣，也对幻觉、意识的变幻状态以及诸如此类的东西感兴趣，这种理论在“新时代”的大众文学中达到了巅峰。



拉斯科岩洞的壁画，法国。

尽管这些解释全都可能有些道理，但事实仍然是，只有艺术家才能告诉你艺术代表着什么，艺术的目的是什么。我们无法确定任何东西。在一次著名的实验中，一位澳大利亚学者让某些土著人区分一组岩石艺术上的一些动物——他们的区分与由西方动物学家的推理所获得的结果大大不同：在总共二十二个形象中，西方动物学家认错了十五个，而只从表面上认对了另外七个！但是由于我们没有能提供史前信息的古人，因此将永远也无法找出这一艺术的原始意义，我们只能试图去判断它似乎在描绘什么与它的意义可能曾经是什么。

岩石艺术确实有时被用来记录与传递信息。如果有真正的手稿，那么对于认知考古学家来说就容易多了。但是首先必须译解这些手稿。这是一种高度专业化的技巧，需要一种特别的、善于分析的头脑。曾经有过一些著名的先驱者，比如商博良，他首先译解了古代埃及的象形文字（在很大程度上是在罗塞达石碑的发现之下完成的，这块石碑有着分别用埃及文字和希腊文字写下的同样碑文）。在20世纪里，一位主要的人物——现在更加受到崇拜，因为他像某些流行明星那样，在他声名达到巅峰时就死去了，当时还很年轻——迈克尔·文特里斯，一位建筑学家，在1952年宣布他已经译解了线形文字B，这是爱琴海地区的一种早期文字，是希腊文的一种古代形式（虽然这种文字是在克里特发现的，但是下述故事并不真实：有一块泥版上写着“只有弥诺斯人才是伟大的”）。但是像大多数先驱者一样，他没有得到喝彩，而是遭到来自同行专家的否定与愤怒吼叫。这在考古学的所有分支中都是很正常的。后来的事实是，不久之后，当由线形文字B的泥版文书组成的整个图书馆在希腊被发掘出来的时候，对它们的翻译完全证实了文特里斯的说法。那些专家别无选择：他们指控这个图书馆是发掘者和文特里斯共同伪造出来的！

不要认为译解文字是一门正在死亡的艺术——它仍然非常活跃，富于刺激性。在最近几年里，中美洲的复杂的玛雅文字在经过了一个世纪的不懈研究之后，才开始得到适当的理解，而来自复活节岛的更为罕见的“朗格朗格”文字也已在过去的两年中被破解了，至少是破解了其结构与一般内容，这些文字只残留在二十五块木头上。但是仍然有大量的工作要去做，还未被译解的线形文字A（来自爱琴海地区）

和印度河文字（古代印度与巴基斯坦的文字）仍然是对那些希望绞尽脑汁的爱好者们的重大挑战。

一旦文本可以供人阅读了，它们显然就可以提供大量有价值的信息——有关过去的认知思维方面的信息。例如，来自古典遗址的铭文，或者殖民者所写的早期文献等等。然而，正像作为整体的历史一样，写下的文字总应当被视为是对考古学的补充，而不是它的替代物。这对于古代社会尤其如此，在古代社会里，文字被用于极为有限的目的，并且写作是少数精英的特权。但是在古典时期的希腊，读写能力广泛传播，写作几乎触及了生活的所有方面，不论是私人的还是公共的，所以文献可以提供大量的信息。例如，文献有助于我们识别艺术中的神与神话（要是没有古典文献，希腊和罗马艺术中的大多数场景将不会为我们所理解）。但是，一如既往，文献也带来了偏见，而且文献还缺少完整性。



爱尔兰纽格莱奇墓的入口。注意门口上的“窗子”，冬至那天的拂晓，太阳穿过它直射进去。

认知考古学的一个研究领域是考古天文学——对古代天象知识的

研究。正像上面已经论述过的，从冰河晚期就很可能有对月相的记录（月相确实曾经是古人能够用以测量时间流逝的主要方法），但是这种方法真正盛行起来是在史前时期的晚期，伴随着与有意义的天文事件（诸如冬至或夏至时太阳的升起）相校准的纪念性建筑的出现。从西欧的史前巨石到中美洲和南美洲文明的主要建筑，都存在着准确的校准过程，它们显示了对天体运行的深邃知识和对其重要性的理解。

顺便说一下，巨石这个单词来自希腊文的“大石头”，它的反义词是小石，用于描述非常小的石器工具，这也是考古学中另一个常用的重要术语。巨石最简单的形式是一块单独矗立的石头，就像在阿斯特里克斯连环漫画中奥贝里克斯带着到处走的那些东西——在法国和其他地方，对这样一块石头的正确名称是“糙石巨柱”。在欧洲，这类石柱有时被排布成行列与群组，或者“校准队列”，尤其在英国，它们组成圆环或椭圆环。这些石柱中的许多被认为有着天文学上的校准功能，虽然我们常常无法确定。因为在天空中有如此众多的星体，所以总是有很大的机会使得规则或不规则摆放的石头组成的圆环出于偶然而与某些富有意义的事物相校准。然而，一些专业天文学者在20世纪60年代与70年代被神奇绝妙的考古学世界所迷惑，他们计划用复杂的计算和术语来证明史前人类有着如此强大的能力，以至于他们能够建造巨石计算机——例如，巨石阵^[1]是一台巨大的、能精确预测日食与月食的机器！

一旦这些夸夸其谈被揭穿，这一领域就留给了那些更为理智的头脑，这些研究者付出了巨大的精力和漫长的时间——开始时面对着诸多怀疑（这些怀疑逐渐转变成某种勉强的接受）——着手证明欧洲的许多石头圆环确实可以粗略地，但是有目的地与天文现象相校准。它们基本上是由于计算日历的，这样农夫就能知道何时播种，何时收获。（或者你也应当假设：没有巨大的石头日历，他们也能安排好这一切？）

这种观点的主要倡导者之一是一位苏格兰工程师，名叫亚历山大·托姆，他也制定了有关不列颠石头圆环的精确计划，他确信，有一种标准的计量单位曾被用于它们的铺设——这就是他称之为“巨石码”的

单位，长度是二点七二英尺。在这样的建筑物上很难进行精确的测量——这些石头常常是粗糙的，形状也不规则，那么，你如何才能知道把卷尺测量的端点放在什么地方？现在人们普遍接受这样的观点：一种标准的计量单位可能是存在的。但是，最有可能的解释是，这些纪念物的建筑者们并没有求助于复杂的数学计算，而只是使用人类的步幅作为计量单位，将他们的石头放好。

在早期社会中，人也被固定地放在他们的位置上，就像在今天一样，这可以从象征权力的实在物中看出来——从巨大的统治者雕像（拉什莫尔山^[2]）到华贵的服装或身体装饰物（设计师的标签、钻石耳环），所有这些东西本质上都没有什么用，但却被精英们认为很有价值。稀少或昂贵的物质通常是样品，就像那些精制的物品一样，这些物品精工制造，却又永远也不能用于其外观上的目的（脆薄易碎的斧头、纸一样薄的青铜盾、极薄的石头矛尖）。包括这类昂贵物品的墓葬可以很有理由地被断定是那些富有和/或有权势的人的，这些墓葬的作用在于突出社会的等级制度。当然，最极端的例子是那些统治者的富丽堂皇的陵墓，这些陵墓在所有主要的文明中都为人所周知——从乌尔和图坦卡蒙王到中国的兵马俑和秘鲁的西潘王。同样为人所知的是在这些及其他文明中与精英相关的、给人以深刻印象的艺术和建筑。你可能从来也不能百分之百地确定有关过去的任何事情，比如财富与地位的简单等同（毕竟要看到，今天沙特阿拉伯的极其富有的统治者下葬时什么也不带），但是总体来说，似乎可以假设那些拥有豪华陵墓的人生前也很富有。重要的是要注意到器物与死者一起下葬并不一定表明任何对死后生活的信仰——在某些文化中，人们相信使用死者的器具会带来坏运气，所以这些东西要与死者一起下葬。然而，陵墓中的食物是一个相当清楚的标志，表明人们希望陵墓中的死者有机会在死后的另一个世界里吃顿点心，并且由此表明了某种宗教信仰。如果你发现死者有仆人殉葬，以便让仆人到死后的生活中去继续其仆役工作，那么这也表明了同样的希望与信仰，这真是对于劳动力的极端剥削。

作为另一种维持现状的手段，宗教常常被这些社会所利用，但是从考古资料中辨识出它的存在并不总是轻松的任务，特别是在那些宗

教与日常活动密不可分的社会中。然而，有一些明显的迹象可供搜寻——诸如单独建立的特殊建筑，它具有神圣的功能；特殊的固定装置，比如祭坛；以及仪式用具，比如锣、铃、灯等。在仪式中常常要用水，所以池或盆可能也很有意义，而且也可能用动物或人做过祭品。祭拜的形象和符号可能很明显，再加上对人物的描绘（在我们）看起来像是在进行祭拜的动作，与此同时，还有可能发现所奉献的食物或器物（常常被打碎或藏匿起来）。最后，重要的宗教建筑或中心常常在内容和装饰上与巨额的财富有关。



图中文字意为：对不起，没有更多的“死后”工作机会了。请明天再来试试！

单独的任何一条都无法告诉人们很多东西，但是如果它们达到一定数量，被一起发现处于一个单独的考古学情境之中，那么，认知考古学家就有很坚实的推理基础来将这一证据解释为与祭礼相关。同样的方法也可以被用于在特定环境下发现的丰富器物的整体，诸如被扔入泰晤士河的铁器时代的武器，或者在斯堪的纳维亚沼泽中的大量金属制品，或者被玛雅人扔进契晨·伊特萨井中的大量象征豪富的器物（和人）。这不太可能——虽然理论上有可能——是由于不小心将这些东西掉进水里的，而很有可能是出于仪式的需要将它们沉入水中的。

因此，总的说来，认知考古学可以对那些早已在这个地球上消失了的人的思想做出某些正确的论断。但是，在其他领域，认知考古学的境况并没有那么乐观，而且它过多地依赖于大脑的推理而非实物。就其能达到的最好成果而言，它能基于历史的或现代的信息——尤其是关于征服者或早期传教士与殖民者的描述——或基于对物质遗存的谨慎思考，提出振奋人心的假设。但是，就其可能达到的最坏结果而言，它充满了一厢情愿的想法，特别是在试图解释所涉及的史前艺术时：它编造出“就是如此的故事”，以彻底的虚构对物质遗存做出解释。通过这些编造，这些作者表明自己是失败的小说家。

【注释】

[1] 位于英国威尔特郡萨里斯伯里平原上的巨大史前石柱群。

[2] 位于美国南达科他州，山上雕有华盛顿、杰弗逊、西奥多·罗斯福和林肯四位美国总统的巨大头像。

第六章

居所与社会

人类总是居住在各种各样的场所里（从粪堆到宫殿），考古学的重要内容之一就是确定人们所居住的居所的类型。只有在获悉了这一基本信息之后，你才能转向更复杂的问题，比如他们所在社会的类型。

但是，在考古学家看来，“遗址”究竟意味着什么呢？基本说来，它是你可以看到的任何地方，那里有着可以探测到的人类活动的痕迹，要不就是考古学家相信那是人类活动的痕迹。所以如果你在耕耘过的田野里找到某些燧石工具，或是在撒哈拉沙漠里找到石斧，这些地点就自动成为遗址了。当然，不是所有遗址都是居住地——例如，遗址可以是屠宰场，或是采石场、墓葬、纪念性建筑、岩石艺术所在地、不时进行祭祀的神圣场所。居住，即使是短期居住，也有着许多富于特征的痕迹：不仅是器物，而且还有“外在特征”（即不可移动的要素）、结构和各种有机体遗存与环境遗存。你可能特别希望能找到烧火的地方——毕竟，家就是有炉灶的地方。

居住遗址包括器物的少量散布地——这表明了几小时的短暂宿营——以及近东地区的众多“山岗”或山丘，在这些地方，彼此相继的城镇或城市的遗存一层压在另一层之上，时间跨度达数千年之久。为了对这些物质提出正确的问题，为了回答这些问题，人们需要确定社会的大小或规模，以及它内在的组织方式是怎样的。在一个早期的狩猎者营地上探索复杂的集中组织的表征就没有什么意义！所以，第一步就需要考察各个遗址以及它们彼此之间的关系，即“居所模式”。

考古学家喜欢将他们的资料分成不同的类别，其目的在于简化和使得大量庞杂的信息更有条理。在那些涉及年表的领域里（见第二章），他们倾向于使用三分法的术语系统，诸如早期/中期/晚期，或是下层/中层/上层。然而，就社会而言，一种四重的分类法更为考

古学家们所使用，其中的每一种类与特定类型的遗址和居所模式相联系。就像所有的考古学术语——诸如“手斧”、“旧石器时代晚期”、“尼安德特人”、“希腊陶瓶”、“饮酒民族”和其他任何术语——一样，这些名称是描述性的、假设性的与任意性的，在现实中几乎毫无根据，但它们确实起到了方便简化的作用。这样，其他的考古学家就能知道你所指的是哪个时代，哪种器物类型，或是哪类社会。

四个非常宽泛的类型是：群落、分支型社会（有时也称为“部族”）、酋长领地和国家。与考古学的年表性区分类似，这些类型纯粹是在一个连续体上任意选定分界点，所以，常常非常难以断定一个文化是属于这一类型，还是那一类型，因为有些特征似乎显得比其他特征更重要。正如在冰河时代没有人会说，“我在旧石器时代中期活得厌烦了，现在我们是不是该开始旧石器时代晚期了？”同样难以想象，早期的农夫会向他的邻居们宣布：“我要通知你们大家，从下一个月圆之夜开始，我要行使领导者的权力，要把我们这个亲密的、微小的分支型社会转变成现代的、积极进取的酋长领地，以取得最大的进步。”

1.群落指的是由猎人、采集者与渔夫组成的小规模社会，通常人数不超过一百人。他们常常随着季节变化而迁移，以寻找、利用初级的或单一的野生资源，所以他们的遗址通常是季节性的居留营地，以及小型的、更为专门化的活动区域，诸如屠宰场所，或者制造工具（常常是石器工具）的工作场所。

他们依赖于他们的环境，所以他们居住在岩洞的入口处、岩石的隐蔽处，或者用有机体材料建成的临时性住所里（这些有机体材料包括木头、骨头或兽皮等等）。他们的大本营通常比临时营地或专业场所更坚固。这一类型的居所在旧大陆通常属于旧石器时代，而在新大陆则属于古印第安时期。

2.部族比群落要大，其人数可达几千人，他们可能是定居的农夫，虽然有些人是从事流动性经济活动的牧人。无论是哪一种人，他们的生活主要基于家畜、植物和/或动物。他们居住在固定的农业家

宅或村庄中，这些家宅或村庄组合起来形成了一种占地均等、平均分布的居所模式——换句话说，并没有哪个居所看起来占有统治地位。这一类型的体系在旧大陆与新大陆都与早期的农夫相联系。

3.正是在酋长领地里——酋长领地的人口通常在五千人到两万人之间——标志不同社会地位的最早的真正表征变得显著起来，尽管早在冰河时代晚期就有了某些豪华的陵墓。这些领地基于等级体系而建立起来，这个等级体系依据某个人与酋长的关系远近来决定其地位，所以还没有真正的阶级结构。酋长是整个体系的关键枢纽，他雇用专门的工匠，并将定期奉献给他的器具与食物重新分配给他的侍从与臣民（酋长通常是男的）。当然，酋长与他的亲属或朋友也会有很丰富的殉葬品与他们的尸体一同埋入地下。

酋长领地通常有一个权力中心，这里有庙宇、酋长的住所和专门工匠的作坊。这一永久性的“礼仪中心”是为举行仪式而设计的，它也是人口聚居的中心，但还不是拥有官僚机构的城市：那些是第四个即最后一个阶段才具有的特征。

4.很难把早期的国家和酋长领地区分开来，但是这一阶段的统治者（现在是一位国王或女王，有时被予以神化）有权力立法并以军队来保障法律的实施。社会分化成不同的阶级，农业劳动者与贫穷的城市居民处于社会的底层，专门的工匠处于中层的某个位置，而祭司与统治者的亲属处于顶层。当然，要缴纳税赋（我们在生命的中途就已负债累累），所以，不可避免地需要一套官僚体制，在中心城市去管理这类事务：贡金和付给政府、军队和专业工匠们的报酬的再分配过程，这一复杂过程是关键性的特征之一。

你可以从考古学的角度识别出某种城市居所的模式，在这种模式中，城市扮演了突出的角色——通常是一个大型的人口聚集中心，人口数量多于五千人，还包括大型公共建筑与寺庙。你常常可以察觉到居所的等级结构，都市处于由次级中心和小村庄组成的网络的中心位置。

考古学家通常通过对某一地区历年来已经发现的考古成果进行全

面研究的方式来获得有关居所模式的信息。然而，在未知地域，或者说在尚未绘制全景的地区，他们就必须亲自去进行调查了：划定一块区域（如果区域的规模过大或是时间与资金不够充足，就选择这个区域的代表性样本），由一支工作队（通常由久经考验的学生与志愿者组成）系统地走遍整个区域，以便记录下这一地区表面上直接可见的所有考古遗迹。考古资料的集中程度和它们的类型可以表明遗址的类别、规模、时间跨度和数量，以及，在某些情况下，居所的等级结构。可以给它们贴上临时标签，诸如区域中心、局部中心、村庄、小村落、家宅、大本营或专门活动区域。

有些考古学家曾经将这种方法扩展到整个研究领域。对他们来说，特别是在研究游牧群体的时候，确定单独的遗址或者甚至一系列遗址都不再是足够的了。他们还沉溺于所谓的“脱离遗址”或“非遗址”的考古学（众所周知，有些尖酸刻薄的人将这一学科称为“不着边际”和“无意义”的考古学^[1]），搜寻稀疏散布的器物（如果有的话，也许在十米见方的面积里只有一两件），这些器物分布在已被确认的遗址之间，他们进行这样的研究是为了强调如下这个显而易见的事实：因为狩猎人在整个地区活动与开拓，所以很有可能在这一地区的所有地方使用与遗失器物。

当然，如果我们拥有文字记载甚至地图，那么我们就可以轻易地判断居所和社会的类型——文字记载与地图可以回答我们有关社会与居所的许多问题。例如，我们有近东、埃及、中国、爱琴海地区和古典世界的数以千计的早期泥版文书或其他文献，它们详细描述了不同遗址与地区之间的关系，以及经济——国家机构、商业事务——和法律、王室法令、公众布告等各个方面的内容。例如，我们拥有数以百计的描述美索不达米亚苏美尔人社会的泥版文书，它们来自神庙，其中列出了土地、土地上所收获的谷物、工匠等等，还描述了诸如谷物与家畜之类的商品货物。官僚们总是一丝不苟地进行着记录。

在另一极端，在那些游牧群落留下的遗址中，我们只能依赖考古发掘。在岩洞或岩石之内的生活区域之中，居住者的遗物可能埋藏得很深，已被埋入地下几个世纪乃至成千上万年之久，所以发掘就需要

将主要精力集中于垂直方向——层层叠加的地层上，而且还要了解这些地层中所包含的东西随着时间的推移如何变化。与此相反，由狩猎人遗留下来的野外遗址通常要少得多，这些遗址的地层很浅，所以在这里水平方向是关注的焦点，要探寻的是炉火的位置分布、其他特征和器物的分组。

在很少见的情况下，人们可以区分出某一遗址反映的是单独的、短暂的居住时期，甚至有可能知道人们在哪里做了什么，这是由于对器物、工具制造的废料、动物骨骼等等的定位。然而，在大多数遗址中，人们无法区分出单独的、短暂的居住，相反，发掘者发现，在一个遗址上有着因重复活动而累积起来的遗迹，其延续时间或长或短，有些遗迹可能还是肉食性动物留下的。然而，这从来也不能阻止考古学家们运用他们那知名的、满怀希望的头脑，去将这些材料理解成好像它们全都来自一个瞬间，就仿佛时间被凝固了一样，就像庞贝毁灭或是航船遇难时的情景。实际上，对于距离我们较近时期的遗址，考古学家们也同样发挥其过度的想象力。他们喜欢构思出故事来解释他们所发现的东西为何如此呈现与排列，即使他们明知产生这一（不完整的、不完全的）遗迹的过程非常复杂并且通常非常缓慢，他们也要用非常简单的术语来讲述这些故事。

在分支型社会，勘测和发掘是给遗址定位与确定它们的布局 and 范围的基本方法。通常，在一个村庄中，有一些结构被完全发掘出来，而另一些则被抽作样本以便了解变化幅度。它们全都是相似的居所，还是有更为专门化的建筑？在房屋内，有可能辨认出做饭、睡觉、吃饭等等的区域，也许还能辨认出男人和女人专用的区域。

对墓葬品或陵墓中详尽细节的分析可以揭示出分支型社会在社会地位方面刚刚出现的分化，虽然要区分成就性地位与继承性地位并不总是那么容易。然而，如果儿童被伴以大量财富陪葬，那就有理由假设这些是儿童继承得来的财富，而不是自己挣来的财富。

有关这些社会的另一个主要的信息来源是它们的公共纪念性建筑——比如新石器时代的不列颠既有高出地面的围墙围成的围场，又有

地下有墓葬的山丘。就这一早期的农耕时代而言，因为后来的耕作与侵蚀，我们已经丧失了大多数的居所遗址——总体来说，只找到了少量的垃圾坑与树上的洞穴。但是，我们仍然可以通过对纪念性建筑的规模与分布进行分析而获得对该社会的特定方面的某种了解。例如，在公共墓地山丘（长冢）之间的中点画线，可以将一个地区划分成大致相等的区域，这意味着每个纪念性建筑都是定居在它周围的农耕公社的社会活动中心与主要的墓地。人们曾经做过计算，要建造一个这样的长形土丘，二十个人需要劳动大约五十天，这样的墓地似乎属于平等的社会。另一方面，围场（有着同心沟渠的巨大的环形纪念性建筑）似乎是供许多人举行集中定期会议的场所，假设人们来自几个这类的小区域——在有些围场发现了来自很远地方的石斧。每个围场需要大约十万个小时的劳动，或者说二百五十人劳动四十天。在这些日子里，他们自得其乐。漫长的冬日傍晚一定稍纵即逝……

后来，这些围场营地为“石圈”所取代，石圈是一种新型的仪式围场（有外堤的沟渠围绕着的环形纪念性建筑），建造每一个这类纪念性建筑大约需要一百万小时的劳动。这意味着，动员大量的人力，也许有三百人，全天工作一年或更长时间，这些人将来自更大的区域。这种规模的劳动以及这类主要仪式中心的存在本身似乎标志着从简单的、平等的、由早期农夫所组成的社会向随后的、更为等级森严的酋长领地的转变。

更为清楚的酋长领地崛起的标志之一是石圈（包括石头圈，这是所有石圈纪念性建筑之母，它需要三千万个工时来建造），石圈周围的区域最终都被环形墓葬土丘（圆冢）填满，其中丰富的墓葬品反映着墓中主人的显赫与财富。

研究从分支型社会向更复杂的体系转变的另一条途径是研究手工艺的专门化——当然，这也存在于群落社会之中，可以在冰河时代的文化中看到，因为并不是每一个人都能创造出精美的石头或骨头工具，或是精致的雕刻与岩石艺术。在分支型社会中，工艺品的生产基本上在家庭范围之内，人们可以在村庄遗址中发现陶窑，或是金属制造产生的矿渣。然而，只有在酋长领地和国家这样更为集权的社会

中，你才能看到城镇和城市的整个局部区域几乎完全用于专业化的手工业——石器制造、制陶、皮革加工、编织、酿酒、金属制造和玻璃制造等等。



巨石阵，威尔特郡。

在那些文字记载已经遗失（像大多数酋长领地的情况那样）或是不充分（像大多数国家的情况那样）的情况下，遗址的等级只能通过考古学手段推导出来。例如，可以从城市的规模，从中央组织的表征（诸如档案馆、造币厂、宫殿和主要宗教建筑或者城防建筑）来推断这是一个都市还是一个主要的中心。当然，有可能难以明确大型建筑和（假定的）公共建筑的确切功能，而且这些建筑确实可能用于多重目的，例如，庙宇可以既有宗教功能，又有社会功能，但是城市的其他方面则较为容易判断——诸如专业工匠的区域，或是豪华住宅与贫民窟之间的差别。想象你今天所居住的城市成为被遗弃的废墟，地球外的考古学家在它周围进行着勘察，试图猜出他们所看到的东西是什么：他们也将能够相当准确地做出某些基本推论，虽然他们在看到诸如照快相的隔间、环幕电影院和自动洗衣店之类稀奇古怪的地方时也会如坠五里雾中，这些地方可能看起来都像是仪式中心。这种想象是

很有趣的。



图中文字意为：“拉丁区？你已经到地方了，哥们儿！”

中央集权社会的明显的基本特征之一就是贫富之间的悬殊差别，这不仅是简单的基本财富之间的差别，而且包括在通向资源、便利和地位的渠道方面的差别，换言之，是在社会品级上的差别。如上所述，你能够很容易觉察到居室与物质财富的差别。此外，具有较高地位的人通常被雕刻在浮雕上或给人留下深刻印象的雕塑中，当然，正如前面所述，浮华的墓葬是“最终的”地位象征——总体来说，富人不会被穷人的坟墓所吞没。豪富最引人注目的展示不是《福布斯》杂志的创举或是《塔特勒》杂志的发明，而是要追溯到金字塔和金字塔之前。记住，图坦卡蒙不过是一个年轻而势力弱小的法老，那么在那些伟大的法老的墓中会埋下多少珍宝？真是令人震惊……

【注释】

[1] 这是谐音的玩笑，“脱离遗址”的原文是off-site，“不着边际”的原文是off-side，两者谐音。而“非遗址”的原文是non-site，“无意义”的原文是non-sense，两者谐音。

第七章

事物如何与为何改变？

考古学家所面临的最困难的问题也许是那些“为什么”。是什么带来了那些在古代社会中，在考古发现中清晰可见的变化？多重性、今日考古学的广阔研究范围、研究人类过去的不同方法，全都反映在当代考古学理论的多样性之中，这是只能被视为一种优势的多样性，是会激发新的洞见的多样性。所有的道路都需要去探索，即使其中的许多道路最后被证明是死路。这些不同理论部分地与实际工作者的不同感受与先入之见相关。确实，考古学试图解释过去，特别是解释在过去所发生的变化，考古学总是随着考古学家的偏好、政治倾向和社会背景，随着强调重点的不同而发生巨大的变化，这些重点包括环境、气候变化，或者技术、人口压力、侵略、灾祸等等。

这些“单一原因的”解释中没有一个是适当的，但其中每一个可能都包含某些道理。无论如何，研究领域不同的考古学家试图解释不同的事物，这取决于时代、时间尺度、遗址类型或他们感兴趣的问题。那些研究冰河时代遗址分布变化的学者与那些研究几世纪之前泥制烟斗的学者相比，两者使用的方法不同。所以，很显然，有一个包括各种解释的宝库供人们选择使用。比如，你研究的是过去的单个事件，是短期插曲，是长期图景，还是考古学的独有特性？这类问题可能包括以下这些论题：“是什么摧毁了这座城镇”，“是什么导致了考古资料中的这种纹样”，“食物生产在世界上是如何开始的”等等。你需要仔细地选择自己的解释，确信它将有助于理解所考查的问题类型。幸运的是，有充足的解释供你选择。

在许多年里，大多数考古学家满足于回答简单的有关“何物”、“何时”、“何处”与“如何”的问题，他们要么毫不理睬更艰深的问题，要么用简单化的解释将这些问题打发了事，而将注意力只集中在他们认为“是干考古”的事情上。正如费里尼^[1]曾经说过的：“我不知道如何提

问，即使当我提出一个明智的问题时，我却发现我并不真的对答案感兴趣。”尽管如此，他仍然拍出了一些相当好的影片（当然，也拍了一些相当差的影片）。但是，在最近几十年里，“理论考古学”已经开始流行起来，特别是在北美、英国和斯堪的纳维亚，它用非常抽象的术语讨论考古学的所有主题。每一主题都必须变得更为明确：所有隐含的假设，还有那些在诠释过程的每一阶段背后隐藏的推理程序，都被置于光天化日之下。

其他的领域，诸如古典考古学或历史考古学，仍然面向对现场的调查、对文本的分析和对真正证物的处理。例如，德国的某些考古学家就很少关注理论，他们把理论家视为纵欲狂欢中的闯入人（特别是因为理论家往往有后继乏人的忧虑）。

然而，考古学一直受到理论的重大影响，不论是隐性的（甚至是无意识的）还是显性的。例如，进化的思想——由查尔斯·达尔文在他1859年的《物种起源》中最清楚地提出——就对人类的起源和发展提供了一种可信的解释，这对于当时的考古学家有着直接的影响，并帮助奠定了文物类型学研究的基础。在社会领域也是如此，人类进步的图式在19世纪70年代由爱德华·泰勒（在英国）和路易斯·摩尔根（在美国）建立起来，他们提出，人类社会从蒙昧状态（原始狩猎）经过野蛮时代（简单农耕）进化到文明时代（被视为社会的最高级形式）。有时还有第四个阶段，即衰落时代。

值得注意的是，摩尔根的工作在很大程度上得益于他对当时美国印第安人的了解，他有关人类曾经生活在原始公社状态的论断也同样来自这种了解，这一论断后来又对卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯产生了强烈影响，这种影响体现在他们有关资本主义之前的社会的著述中，这些著述后来又启发了20世纪伟大的史前历史学家，生于澳大利亚的戈登·柴尔德。柴尔德在他的晚期著作中，在马克思主义思想与（相对新近的）在俄国发生的马克思主义革命的影响下，提出了这样的思想：在史前时期曾经有过一场“新石器革命”，这导致了农耕的发展，后来又发生了一场“城市革命”，这导致了早期城镇与城市的诞生。柴尔德是最早真正关注某些棘手论题的考古学家之一，这些棘手

论题包括：在过去，事物为何与如何发生，又为何与如何改变。尽管柴尔德也是一位具有非凡才能的资料综合者，从事更为传统的建立年表与类型表的工作游刃有余，但他仍然关注这些论题。对这个矛盾的解释可能在于他偏执古怪的个性与完全不合常规的生活观念：只有死鱼才随波逐流。

在美国，20世纪最有影响的思想家之一是人类学家朱利安·斯图尔德，他将他对现有文化如何发挥作用的理解用来解释文化的变迁。他不仅关注文化彼此之间如何互动，而且还关注环境是如何引起文化变迁的——他将这称为“文化生态学”。英国的史前历史学家格雷厄姆·克拉克，从20世纪30年代以来，也发展出了一种生态学的研究方法，这种方法与同时代学者沿用的重视文物的方法大相径庭；他重点强调人类如何适应其环境，这使他能够组织起各类专家——他们能够辨认植物与动物的遗存——以相当准确的细节重建过去的环境与生活。这一开创性的工作为现代考古学的一整个分支奠定了基础。

到20世纪60年代，这一类型的“科学”考古学已经相当成功地建立起来，伴随着确定绝对年代的方法（见第二章）的兴起，常常可以非常迅速地确定年代了，所以，确定年代也不再是研究的主要目标了。这样，就有可能转向，或者将大得多的注意力投入到真正富于挑战性的问题，而不是简单的年表或文化分类的问题。正是在这里，不满开始突显了：在一场使人联想起不愁吃喝的少年反抗他们自鸣得意的父母的运动中，一些“愤怒的青年人”（特别是在美国的中西部）开始诋毁考古学研究当时所采用的方法，特别是——也有某种正当的理由——将简单化的解释强加在对资料的类型的解释之上，诸如移民、侵略、融合或模糊的“影响”之类的解释。石器工具或陶器的类型总是会被视为像人一样，到处移动并相互杂交产生出新的类型与模式。当然，移民与侵略确实过去发生过（例如，太平洋诸岛的最初的殖民化过程），但是它们也许并不像以前人们所想的那样频繁，或者并不那么直接表现在考古学资料上。

最激烈的抵制来自被称为“新考古学”（注意“考古学”的美国式拼法archeology），又被称为“程序考古学”的学派（因为这一学派强调

程序性的诠释或对一个社会内不同的工作过程的研究)。撇开各人的个性不说——具有讽刺意味的是，这些年轻人现在也已垂垂老矣，大腹便便，胡须花白，被更年轻的一代视为过时且令人厌烦的人物——考古学发展中的这一篇章的正面影响是什么呢？首先，它鼓舞学者们对于能够从过去的物质痕迹中抽象出来的信息种类和数量抱有更为乐观（甚至理想主义）的态度。它使考古学推理的所有阶段都变得更为明显。所以一种理论不再仅仅因为是由X提出的而被接受，在这里，X是考古学公认的权威或受尊敬的大师。每一论证都必须基于逻辑的框架，基于稳固的、经得起检验的假设。尤为重要的是，重点被明确地置于解释之上而非描述之上。人们不再使用早期考古学的简单概念（影响、迁移等等），而是将文化作为系统与子系统来分析。人们对于人与环境的关系、人与生计和经济的关系，对于不同社会单位之间的互动给予了极大的关注：社会的不同侧面如何发挥作用，它们如何组合在一起促进了长期以来发展，并由此促进了考古学材料中的一般适用性“规范”的建立。

当然，其中许多是由斯图尔德、克拉克和许多其他先驱者所发动的运动的自然扩展，还有硬科学和计算机技术在所有分析领域的新贡献，以及从地理学、科学哲学、生态学等等学科输入的思想（这种输入并不总是成功的或恰当的）。实际上，在对新颖学科的绝望探寻中，新考古学家不论来源引进了如此之多的各种各样的概念，毫无疑问这些概念中鱼龙混杂、玉石并存。考古学变得像是一块巨大的海绵，浸泡在由各个学科组成的整个海洋中，不断吸收并整合着理论观念与技术的碎片。

不幸的是，新考古学对于“传统主义者”的嘲弄很像党派的对立斗争——摇旗呐喊并抨击对手所说与所做的一切。理论成为个人的标志，个人选择理论就像选择党派与教堂。选择某种理论意味着隶属于某个群体，理论开始拥有仰慕者，就像通俗明星那样。新考古学家组成了一个“内部群体”，这样，所有其他的人就自动被归为“外部群体”——对传统主义者的原则与实践的口诛笔伐据说主要出于对他们缺少理论与他们的方法不科学的蔑视。但是，正如斯蒂芬·杰伊·古尔德曾经指出的，对理论保持沉默并不意味着缺少理论。年轻的新考古

学家未能理解，研究考古学有不同的方法，所有的方法都是合法的，在某种程度上也都是有效的。

他们的咄咄逼人与穷凶极恶——不仅对他们的对手，而且（尤其）对彼此也是如此——是骇人听闻的：如果你有一个弱点，欢呼！但是新考古学家最让人反感的两点是他们的傲慢（他们总是固执己见，还做出一副屈尊俯就的样子），以及他们晦涩难懂的语言——这两点都很糟糕，因为它们妨碍了一种基本的、孤注一掷的真诚，并极大地削弱了这种研究方法的积极方面的影响力。行话到处泛滥，并被当成思想的替代品——夸夸其谈通常掩盖着真实信息的极度缺乏。他们不只是不善于表达他们的意思，在许多人看来，他们根本是无话可说。他们不承认这一点，大声呼号而且一再重复。

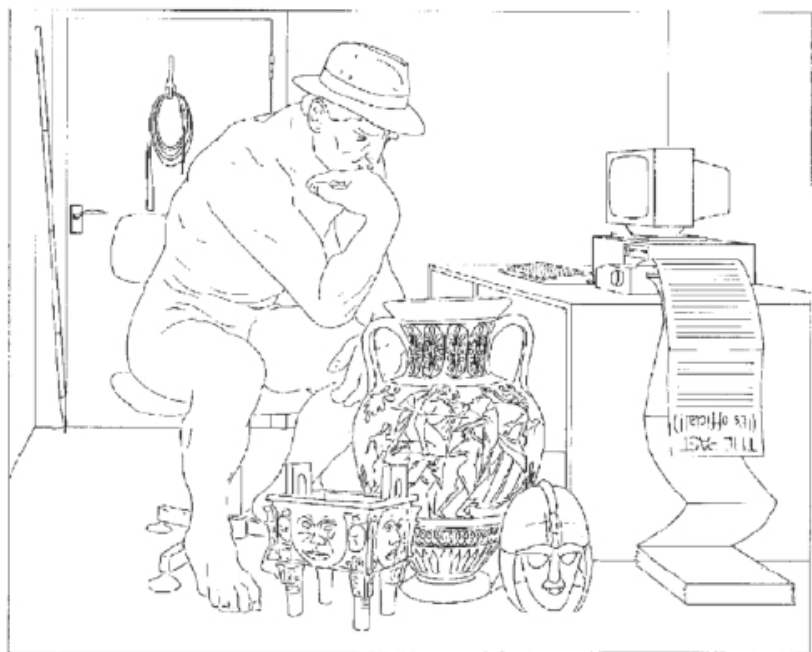
所有这些过分激烈的自夸与霸道在某个转折点到来的时刻引起了狂欢——看到一个爱吹牛的家伙直挺挺地摔了个脚朝天总是很开心的。自然，它会产生某种益处，但如果你明白宣布你的观念，而这一观念摔了个底朝天（正像所有观念那样），你会受到重创。随着时间的推移，愤怒逐渐消逝，因为倡议者认识到，人类行为不存在奇妙的普遍规律（这种规律据说能从考古资料中抽象出来，它既不琐碎也不显而易见。如最著名的例子是，“随着某个遗址人口的增加，储藏地窖的数量将会增加”）。倡议者还认识到新考古学的大多数研究已经不能实现它所许下的大量承诺，它曾经承诺在重建过去方面会有一个光辉的、新颖的、“科学的”明天。激动而富于反抗精神的青年不可避免地成熟起来，进入中年人的讲求实干的境界。对于绝大多数考古学家来说——特别是那些不在英国和北美的人，考古学仍然“一如既往”。狗在狂吠，可商队还是走过去了。

然而，不可避免的事情还是发生了，“新考古学”很快就被更新的研究方法所取代，现在轮到“新考古学”遭到更年轻的顽童们的诋毁，他们热切渴望着说出些标新立异的话，留下深远的影响。程序考古学被贬为“科学家式的”或“功能主义的”考古学，依赖于生态学解释，并且过分关注生活的功利层面。我们现在有了过多的研究方法，而主题已经被实证主义者、结构主义者、后结构主义者的令人作呕的吵闹讨

论所淹没了。

一种名为“后程序”或诠释考古学的研究方法已经崛起，它融合了来自文献研究和来自历史学与哲学的各个领域的影响。它拒斥那些似乎是新考古学目标的普遍化，强调每个社会与每种文化的唯一性与多样性。此外，它还断言，新考古学的另一个目标，客观性，是无法达到的，并且正确地强调指出，不存在解释过去或进行研究的独一无二的或正确无误的方法。结果，每个观察者都被赋予了对过去发表见解的资格，这必然造成了一种“怎么都行”的局面，在这种局面下，无知者、骗子或是科幻作家都被视为与那些学识渊博的专家具有同等资格！研究重点开始转向过去的象征层面与认知层面（见第五章），过去社会的观念与信仰，以及早已故去的个人的行动与思想（人们决定要尝试“进入他们的头脑”——这恰恰不是一桩轻易的任务）。

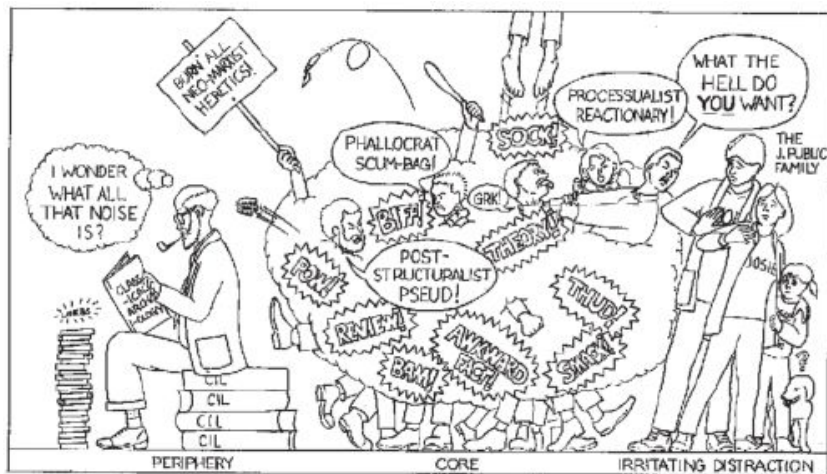
在考察理论考古学时必须铭记在心的重要一点是，迄今还没有有人在论述有关过去的任何侧面时可能是完全正确的——尽管如此，我们究竟怎么才能知道我们是对还是错？知识不过是一种猜测，不断地经受着各种检验。证明、真理和客观性这些词汇并不适用于一个由猜测构成的世界。我们只能努力工作以增加我们对这些猜测的信任程度。考古学涉及的是概率，显然，基于可靠资料的明智假设可能比那些凭空想象出来的、毫无论据支持的东西（一种完全没有基础的假设，或者缩写为UGH^[2]）要更贴切一些。



现实的鸿沟（I）：有些考古学家希望他人这样来看他们（用他们看他们自己的方式）.....

要记住的另一个关键点是，理论考古学不应当被看得太严肃——去嘲笑那些确实被它迷住的人是很容易的。实际上，它是必不可少的。最糟糕的是许多被它迷住的人变得粗暴而又牢骚满腹，已经忘记了它在考古学中应当是多么伟大、丰富和灿烂的。

但是具有讽刺意味的是，在多年的枯燥、抽象的论战之后，越来越多的理论家现在正在转向现场考古工作，而对过去所发生的变化的解释也正在变得越来越复杂，并融合进越来越多的因素（这些解释被称为“多变量解释”），这样做的结果是这些解释可能更为贴近现实。即便如此，我们仍然永远也无法成功地再现“真正的过去”，这种过去是无限变化的，是复杂的。我们所能做的也就是希望能阐明某些起作用的基本因素与影响，正如历史学家所做的一样。



现实的鸿沟 (II)以及一种对于考古学家的看法

图中文字意为：（左）边缘：“我真奇怪怎么这么吵？”（中）核心：“大男子主义的垃圾袋！”“后结构主义者撒谎！”“程序论者反动！”“你他妈的要什么？”打！揍！打！嘭！狠打！评论！理论！棘手的事实！（右）恼人的混乱：公众家庭

玩世不恭的人曾经争辩说，许多理论考古学的研究所包含的不过是找出显而易见的问题的毫不惊人的答案，这些问题以前根本没有人有时间、手段或者意愿去问。由于许多这类抽象思维从来也不能被应用于实际的考古资料，而只能应用于理想化的模型与计算机模拟，而且，不能用有意义的语言或用对外行（见第九章）来说有趣味的术语来传达它们，所以，这一主题的基础被完全忽略了。考古学的理论家们常常编造出美丽动人的，并且非常令人信服的故事，只是这些故事被下述这一事实给玷污了：这些故事与真理，与由考古资料所构成的真实世界没有任何相似之处，只有越来越少的凡人在力图把握这些真理与这个世界。

【注释】

[1] 意大利著名电影导演。

[2] 这是一个幽默的双关语，UGH既是“完全没有基础的假设”的缩写，又是表示厌恶、恐怖的象声词，可译为“呕”、“啊”等。

第八章

少数与女性

直到最近，考古学家都被视为——或至少他们自视为——无害的与无罪的信息寻求者，他们只会为他们所工作的地区或国家做有益的事，通过激活过去唤回昔日的光荣。但是，自从20世纪70年代以来，他们和人类学家一起受到了来自各个方面的辱骂诽谤，这对他们来说是极大的震动。他们不得不面对种族主义、欧洲中心论、新殖民主义、盗墓和大男子主义这样的指控（不一定是同时做出所有这些指控，也不一定是按照这个顺序）。考古学家的黄金时代结束了：它“砰”地一下从天上掉到了地下，还得对自己的实践与目标进行长期的、吃力的与批判性的检查。

在过去，总体来说，考古学家——在殖民主义或西方占据优势的背景下——感到他们有权在他们所中意的任何地方工作或挖掘，有权去打扰死者的安宁，有权去将人类遗骸与神圣的物品移到博物馆中，而无须当地人民最简单的许可或无须与当地人民进行最简单的协商，这些当地人只不过是雇用为向导和劳工，甚至根本不被理睬。然而，现在，有些土著人群体已经开始大声疾呼，而且很强势，特别是在北美和澳大利亚/新西兰，他们正在提出要求。

其中有些要求，诸如与当地人民进行协商并寻求他们的允许、忠告和帮助这类简单的礼貌性举动，是完全合理的。正像一位美国土著人在1989年的一次有关“重新安葬”的会议上所说的：“你只需要敲敲门问一声。为什么你要爬进窗户来偷盗呢？”大多数考古学家和人类学家也赞同归还属于已知个人的新近的人类遗骸或特别神圣的物品（诸如美国西南部的祖尼人的战神，这些东西显然是被抢劫来的，因为祖尼人永远也不会同意移动它们）。

当土著人的要求范围更广泛，以至于包括所有人类遗骸（包括非常古老的样本）或整个文物收藏时，问题就来了。在某些情况下，他

们甚至荒谬到了极端，例如，在美国，甚至现在从考古遗址发掘出来的自然脱落的几股人类头发也被少数美国土著人宣布为人类遗骸（因此是神圣不可侵犯的），并要求归还它们！

好人、坏人和不道德的人

当我最初开始研究考古学时，那是在20世纪70年代早期，考古学还是一门自视甚高、自负甚强的学科，主要来自“优等民族”的人们所从事，他们研究多少由他们选定的任何东西与任何地方，只有战争与自然灾害才是对他们的自由探寻活动的阻碍。我回想不起那时曾经在文献中或是讲座上碰到过有关道德的话题。知识首先由考古学家获得，向考古学家的圈子公布（职业优先，同仁互敬），然后才向受过教育的公众开放，最后——如果有的话——才轮到其他人。



镶有镀金马刺的一副完整人骨架的墓穴，米库莱斯，南摩拉维亚。

具有讽刺意味的是，正如我们已经看到的，考古学家不仅把文物当成人，认为石器工具制造业或者陶器样式会杂交或迁移，而且还把人类遗骸当成文物。没有人会去争取得到“有关的尸体”的允许再开始

发掘。甚至那些信奉“移情”的研究方法、试图将自己植入那早已死去的头脑中的学者，也只是将墓葬当作信息源，而没有感到有什么不对。正像伟大的移情论者莫蒂默·惠勒爵士在一次电视采访中所说的：

我不相信扰乱安宁（的说法）……这只不过是一种传统的情感。不，如果你挖出了一个周围环绕着陶碗和其他东西的人……他们已经死了。他们已经死了很长一段时间了……而且他们从那时起就死了很长一段时间了……他们现在仍然是死的。但他们周围是各种所有物，我们对这些东西很感兴趣。这些东西帮助我们把我们历史的一小部分变成眼前的现实，舍此我们别无其他办法做到这一点。它们使我们能够重建这一世界以及我们生活的历史。而我认为这是值得的。我们并没有伤害这些可怜的家伙。当我死了以后，你可以把我挖出来十次，这与我无关……我的鬼魂不会缠住你的——真的。

正如一个古老的考古学玩笑所说的，“如果我得死，那么就以此来想念我：我是一座扩展的墓葬，有着B阶段的墓葬品。”

然而，到20世纪70年代末，第一阵不满的呼声就开始从北美和澳大利亚的土著人，从以色列的极端的正统派犹太教徒那里传来，这些不满涉及对古代人类遗骸的搅扰、研究与展出。过去的二十年中，人们已经看到了环境的剧烈变迁，在这种环境下，一个曾经秘密的问题已经成为了重大的新闻和主要的论题。澳大利亚和北美的博物馆归还了自己的藏品并召开有关这一问题的会议，这表明道德和过去的不端行为已经越来越为考古学界所关注。

在澳大利亚和北美，本地土著曾经受到白人骇人听闻的对待，而白人除了希望从他们手中把他们的国家拿走，通常并不打算伤害他们！在过去的几十年里，土著人民的政治权力日益增强，他们将注意力集中于殖民时代的错误做法，包括神圣遗址或墓葬遗址被考古学家和人类学家所亵渎的无数实例。澳大利亚的土著人和印第安人被视为

实验室中的样品，他们的所有文物——人类遗骸与器物——在众多博物馆中的命运已经带有了巨大的象征意义。即使在一个国家内也没有单一的、统一的土著传统，因为土著人对于死者的态度非常多样。但是由于道德问题是不容辩驳的，考古学家们已经开始尽其所能地纠正错误，归还了大量物品，以供重新安葬或妥善保存。道德准则也已在许多国家中得到采纳，这些国家感谢考古学家对那些死者（考古学研究的就是这些死者的生活）的仍然活着的后裔的尊重，感谢考古学家和他们进行磋商的做法。未来在于默许、磋商、妥协和土著人在研究的所有阶段的参与。工作关系已经得到了改善，并且越来越多的土著人现在开始感激考古学为他们的历史和文化的重建所做出的贡献。

在这一问题上的冲突现在似乎已经结束，相互尊重与合作关系显然已经建立起来，除了在以色列（在那里，好斗的、极端的正统派犹太教徒仍然强烈反对所谓的对坟墓的亵渎）。正统派的抗议者们试图阻止发掘，他们跳进墓葬的岩洞，在遗址里恫吓考古学家，还用电话和信函骚扰在家中的考古学家。发掘者们不得不在夜间工作，还派出用于转移注意力的发掘队去进行“伪发掘”，以转移人们对真正遗址的注意力。正统派的政治党派发誓要继续进行抗议，反对“对我们祖先陵墓的亵渎”，考古学家已经不得不同意立刻重新掩埋在挖掘中所发现的任何人类遗骸，即使这会妨碍任何人类学研究的进行。

尸体与盗贼

值得反复强调的一个事实是，过去对死者的打扰绝不都是由考古学家所为，这种打扰也绝不仅限于外国土著人的遗骸，有些早期的考古学家确实具有良好而高贵的意图。盗墓有时被称为“世界上第二古老的职业”，迄今为止，盗墓还是很盛行。例如在埃及，公元前20世纪的法老们不得不任命了一个委员会来调查对位于底比斯山谷的陵墓的大规模盗掘。几乎所有的埃及普通石筑坟墓都在古时被洗劫一空，留给我们的只是那些其中的墓葬品不值得冒险与费力的坟墓。没有一座皇家陵墓能完全逃脱这一厄运，即使是图坦卡蒙王的陵墓也是如此。

在北美，这一现象在最初的清教徒移居北美的时期就出现了，清教徒们将印第安人的墓葬品视为“毫无正当理由地在地下腐烂”，而根据早在1610年的记载，他们的理由是要通过盗墓来“解放”这些东西：人们为盗墓辩护，说它是一种宗教行动，有助于破除野蛮人的迷信。但是他们知道马萨诸塞州的印第安人认为损毁死者的纪念物是不敬的和残忍的。

反过来说，大多数考古学家不应当承担种族主义者与盗贼的恶名。有些早期的发掘者可能确实比强盗也好不了多少，但是不能将今天的专业人员与过去的掠夺者等同起来。并且无论如何，许多墓葬都是由于风雨侵蚀、工程建设等等而意外地发现的，需要对它们进行“抢救性”或“救援性”发掘。

人类遗骸和墓葬确实在考古学史上具有头等重要性，但它们仍然只是考古学家所研究的一小部分论题。我们今天已知的考古遗址要比所有活着的考古学家几辈子所能研究的还要多，在博物馆与学术机构中还积压着无数尚未发表的发掘成果与资料。今天确实没有理由去对墓葬进行研究性发掘，实际上这种发掘在世界上的许多地方都已基本停止了——如上所述，抢救性发掘现在是考古学能遇到死者的主要机会。所以需要解决的基本问题是：应当如何进行抢救？对已经出土的并得到照管的遗骸应当做些什么？

人类学反对重新掩埋骸骨的主要理由是，我们甚至还没有对骸骨进行准确的分析，而且新技术将得到发展，将可以从遗物中获得更多的、不同类型的信息。这当然是真的（虽然对死者来说这简直是不起作用的安慰），但是，新技术要么会涉及外部特征（在此情况下，一种好的模型应当既富于启发性，又富于原创性），要么会涉及内部特征（诸如遗传物质），为此目的，一小块样品就足够了，因此，一种折衷的解决办法可能是从每具骷髅上保存一块牙齿或骨骼的碎片。无论如何，总会有成千上万的骷髅供研究使用，这些骷髅存放在全世界的博物馆中，没有人要去重新掩埋它们。在较敏感的地方，诸如北美和澳大利亚，当地土著人对这一问题的看法差异也很大，许多当地社团也很乐意对遗骸进行某种分析。新样品的供应不会枯竭，因为抢救

性发掘肯定将会继续下去，随着发展与建设的步伐加快，发掘量甚至还会增加。所以把某些收藏重新掩埋可能并不像初看起来那样，是对“科学”的沉重打击。

考古学像其他学科一样，有着自己的责任，考古学家不应当粗暴地对待其他少数群体。考古学家的基本困境是，如何一面表示对过去人的尊敬，一面有意打扰他们的遗骸、毁坏他们的陵墓并移出他们的尸体与墓葬品。在某些方面，重新掩埋是个复杂的问题，涉及许多因素，对每一具体情况给出答案、时间表与细节确实太过琐碎。但是，总体来说，考古学已经有了进步——在这一问题上，它不再那样大叫大嚷“无心的过失”，而是更多地认识到这是一种罪孽。如果说坏医生埋葬了他们的错误，那么好的考古学家就应当重新埋葬他们的错误。

过去，考古学家会将所有的反对意见视为无知的表现，认为这些反对意见侵犯了他们在任何地方，以任何方式进行研究工作的某种固有的、不可剥夺的权利。他们非常珍视他们的自主性，狂热地捍卫这种自主性，讨厌别人在任何事情上对他们说教，并力图不受干扰地从事他们的专业。然而，现在他们不得不承认，其他群体对考古学家希望研究的材料也有合法的权利或正当的利益。他们不再是过去遗产的唯一保卫者，而且他们的工作有巨大的社会意义。

对女性的思索

据说，有充足的理由证明，考古学家传统上是男性中心论者（倾向于男性），这不仅反映在其基本术语（例如“早期人类”^[1]）中，而且也反映在其学术重点之中。考古学认为某些东西是男性的，诸如狩猎的技术与标枪之类的工具，所以，人们曾经论证说，考古学必须在专业实践与理论解释两方面明确地与性别偏见做斗争。人们希望我们已经比J.P.德罗普有所进步，德罗普在他1915年的一本书《考古发掘》中，曾经反对女性参加发掘，因为男人们在紧张的时刻无法在女士在场的情况下发泄他们的真实情感！正如他写道的：

我从未见过一位受过训练的女发掘者工作……但是，就混合发掘而言，我看到了某些东西……在发掘之前和发掘之后，我认为（女士们）很有魅力。但在发掘进行之中……她们的魅力就看不到了……我可以想象一个男人非常幸福地与他的妻子进行一次小型发掘，撇开婚姻不谈，我认为混合挖掘意味着轻松气氛的丧失，随之而来的是效率的丧失……这样的时刻……终将发生……当你要不加掩饰地说出你心中所想的时候，在女士面前……你又能这么说。

但是，即使在更近的时代，妇女在职业考古学中的日子也不好过。正如安娜·谢泼德所说：

我非常清楚地意识到多数人认为一个姑娘不适合进行现场考古工作，就所谓的野营生活的“不舒适”与“艰苦”而言，我认为这种观点纯属笑话……然而，由于这种普遍的观念，一个姑娘就必须显示出某种特殊的天赋才能在考古学中获得机会。通过实验室工作来获得现场考古工作的机会似乎是最为实际可行的。

所以，重点现在被明确地置于性别研究上，这受到人们的欢迎，因为这可以使更多的人意识到应该将两性平等扩展到当代生活的所有方面，包括学术领域，而且还会有助于我们理解古代社会是如何运作的。然而，所谓的“性别考古学”实际上是女权主义考古学——姐妹们从事它只为了她们自己的需要。

公开声称的目的是要集中研究考古资料中的性别差异（两性之间的社会与文化差异，而不是生理差异）。但是尽管说是这样说的，实际上很清楚，恰恰相反，主要的目的并不是以无性别歧视的方式重新研究史前的男人与女人，而是使女人在过去的历史中变得更突出可见。这是一个完全值得称赞的目标，随着有关女人在史前时期、在古代埃及、在罗马时代、在北欧海盗时代或者在任何其他时代的著作大

量涌现，这个目标现在也非常时髦。这一现象是“女权主义”研究的一部分，“女权主义”研究的目的是要揭示出考古材料中迄今为止被忽略的侧面。同时世界范围内还在召开更多的会议，这些会议通常由同一班底的角色来组织或者由他们来唱主角。虽然宣布说这些会议是关于“考古学中的性别”的，但实际上这些会议以压倒之势集中讨论女性问题，与会的是一大群女考古学家，加上少数勇敢的男士（他们也许渴望着政治上的正确立场）。因此，“性别”这个词处于遭到强暴的严重危险之中，就像以前的gay^[2]这个词一样。



图中文字意为：（左）狮身人面像是个男人！（右）狮身人面像是个女人！

在过去，考古学书籍或论文的（占有支配地位的男性）作者习以为常地使用man（人、男人）或men（人们、男人们）这两个单词来指所有人类。你可以理解现在这在某些妇女看来很不是滋味（虽然许多女考古学家继续使用这些单词，即使是在北美），但这大多并不怀有公开的性别歧视的目的。我怀疑这甚至会发生在美国考古学家罗伯特·布雷德伍德身上，他的著作《史前人类》（1975）可能会被视为

具有性别歧视色彩。在这类著作中甚至没有特别提到女人，在大多数情况下，女人通常和男人一起被称为“人”（people）——或者，用法语来说，被称为les hommes。（例如，1995年出版了一本由一位相当年轻的、思想开放的法国女考古学家撰写的著作，题目就为《拉斯科岩洞时代的人类》！）这类术语并不仅仅意味着男性。然而，新近的一批书籍特别略去了男性的性别，这似乎是故意要做性别歧视的事儿。关键的差别就在于是无心之失还是故意犯错。

无疑而且值得强调的是，学者们常常将某些活动视为完全由男性从事（例如狩猎、石器工具制造与岩石艺术），然而人种论研究表明女性也经常从事这些活动。男性学者们要么忽略这一事实，要么准备忽略这一事实，结果产生了一幅有关过去的扭曲图像。但是女权主义者根本没有避开这种扭曲（虽然她们有正当的理由来抱怨这种扭曲），而是同样地忽略或是撇开男人从事“女性”活动的实例。无论如何，认识到女人制造石器工具几乎不会产生任何影响。工具不具有性别特征：即使未来的分析技术能探测到石器工具上的外激素或交配外激素的痕迹或者血迹的残存，可以确定这些东西是属于男性还是女性，这也只不过告诉我们，哪个性别的人是最后接触它们的人，这也不能揭示出它们是由哪个性别的人制造或长期使用的。

我们有关哪个性别做什么的任何详细知识都来自人种史与人种论研究，而不是来自考古学研究。我们只能以现代的眼光审视过去的资料，由此重建过去，除此之外别无他法。但是人种论如何能够帮助“发现”过去的女人呢？

基本的问题是，人种论通常能够为考古资料提供一些可能的解释。曾经有人指出，即使是富有的女性墓葬也不一定表明墓葬主人有任何权力，这可能只不过反映了她丈夫的财富（当然，相反的命题也同样适用于富有的男性墓葬）。事实上，很难看出男人、女人甚至儿童各自的角色（儿童现在也开始受到注意了）如何能够由考古发掘所提供的单薄证据予以确定。性别考古学最重要的启示就是考古学是有关人的——不仅是有关男人的，也不仅是有关女人的。

希望清除固着于许多传统考古学研究之上的性别歧视，使得人们更多地意识到女性在过去社会中的作用与重要性，并且集中研究不同时期的妇女，这是非常值得称赞的。然而，在摆脱过去的男性中心论的同时，钟摆有摆向另一极端的危险，性别歧视可能是双向的。正如阿尔伯特·加缪所说：“奴隶始于要求公正，终于要求戴上王冠。他必须在轮到他的时候把握住机会。”

要矫正过去的大男子主义，就要选择一种平等而中立的考古学，而不是女权主义的考古学。如果像倡议者们所声称的，她们不是仅仅试图使女人在考古资料中变得明显可见，那么“女权主义的考古学”还有存在下去的必要吗？仍然有很长的路要走，但真正向前的道路是和谐的、没有性别歧视的考古学，而不是女权主义的考古学，那只不过是传统的硬币翻了一面罢了。

【注释】

[1] 早期人类的原文是early man，其中的man既有“人类”之意，又有“男人”之意，因此被认为有男性中心论倾向。

[2] 该词最初的意思是“愉快的、浮华的”，后来演变成“放荡的、同性恋的”，再后来又变成了“（男性）同性恋者”。

第九章

将过去呈现给公众

考古学的终极目标——如果这有任何意义或正当理由的话——必定是将它的发现不仅传递给学生与同事，而首要的是传递给公众，那些最终为考古学工作签字付支票、为考古学家发薪水的人。但是，人们还是会发现这样的实例：考古学家们太忙了，没有时间干这个，或者令人吃惊地，他们甚至没有感到有必要把他们的时间花在这上面。就在最近，一位奥地利教授并非因为学有专长，而只不过是恰当的时机处于恰当的位置，全凭机缘巧合开始负责对1991年发现的史前阿尔卑斯山“冰人”的研究工作（这是少数几个真正引起了大众兴趣的考古学发现之一）。他竟然这样写道，将他的研究成果告知公众并不是他份内的工作——这真是对任何由公众资助的学术所能做出的最惊人、最无耻的声明。

当然，将过去呈现在整个世界面前是一种巨大的责任，其中很重要的一个原因是我们不能客观地进行这项工作。我们过去认为可以做到这一点，这只不过是将我们的发现加上某些说明文字放进玻璃罩里或是书本里以供公众享用。然而，近些年来，由于对理论的兴趣（见第七章）与来自各个方面的攻击（见第八章），考古学家陷入了自省。他们已经逐渐认识到，通过他们对文物、主题与方法的选择，他们正在不断地将他们自身的偏见和信仰，或者他们的社会、宗教、政治观念，乃至普遍的世界观投射出来——一切都处于考古学家自身背景的影响之下。他们的成长环境和教育，他们的社会地位，他们的兴趣、教师与朋友，他们的政治与宗教信仰，以及他们的盟友与敌人：所有这些东西都影响了他们对过去的观念，而实际的证据常常只能敬陪末座。

我只举一个例子来说明个人的信念可能具有怎样巨大的影响，让我们来回想法国最伟大的史前考古学家之一加布里尔·德·莫尔蒂耶的

故事。他于1821年生于一个旧式的、信奉天主教的和拥护君主制的家庭之中，他在九岁那年被送进一所耶稣大学。这一经历极大地影响了他才能的发展，加重了他那已经十分严重的精神紧张，并在他心里燃起了长达一生的对教士与宗教的憎恶：笞杖和鞭子那时仍然是常用的惩罚工具！作为一个业已成年的年轻人，他的社会主义活动和共和主义活动使他受到教权主义者与保皇党的追捕，于是他不得不逃离法国，避居海外。最终，他成为了一名史前考古学家，并在1864年回到巴黎，创办了《素材》（这是世界上第一本有关这一学科的杂志）——在那时，对人类文物的研究仍然遭到教会的白眼。他在为一项美好而公正的事业而战。不幸的是，他的个性也很可怕。他咄咄逼人，脾气又很坏，在学术上常常不够诚实，还爱记私仇，睚眦必报，而且出言不逊，不能容忍任何顶撞。他后来创办了形形色色的刊物，其目的通常都在于摧垮与之竞争的出版物，这些刊物都惊人地偏袒自己一方，发表并过高赞扬他的学生与盟友们的论文，忽视或诋毁其他学者。他对所有的新理论都漠不关心，因为他确信如果这些理论不与他自己的理论相符，那它们就是错的。最后，他那好争辩的、专横的个性使他与周围隔绝开来，他已经封闭了他的心灵并认为他自己永远正确。

虽然德·莫尔蒂耶的许多个性缺陷仍然可以在今天的权威考古学家身上发现，但与我们在的论述最为相关的还是他对教会的敌视，因为这种敌视的影响深刻而持久。虽然他是进化论的拥护者，但他从未想到宗教也会像石器工具一样进化，或者宗教可能是人脑的一种自然产物。相反，他执拗地固守着这样的信念：宗教是一种欺骗，是由新石器时代的祭司所发明与传播的骗局。由于墓葬通常与宗教观念的存在相联系，所以他无视所有的证据，宣称在新石器时代之前没有埋葬的风俗，所发现的每一个旧石器时代的墓葬都常常被他认为是从其他时代侵入的。直到他去世之时，他论述史前史的畅销著作仍然宣扬着这样的奇谈怪论：在新石器时代之前的成千上万年中，人们的生活里完全没有宗教的痕迹。



阿尔塔米拉岩洞的绘画：立着的公牛。

更为激烈的是他对冰河时代岩洞艺术的反应，也许它也使他联想起了寺庙或教堂中的壁画！他直接对它的存在本身提出了疑问，当1880年首次宣布在西班牙的阿尔塔米拉岩洞的顶上发现了绘画的时候，又是德·莫尔蒂耶提醒考古学同行们说，这也许是反进化论的耶稣会教士为了让史前考古学家丢脸而设置的骗局。这不仅使岩洞遭到轻蔑的拒斥，使对岩洞艺术的接纳被推迟了二十年之久，而且还是西班牙地主桑兹·德·索图拉英年早逝的主要原因。德·索图拉宣布了对阿尔塔米拉的发现，而令他感到惊恐的是，他被贬斥为天真无知、居心叵测的人。

德·莫尔蒂耶于1898年去世，他的反教权主义导致的第二个主要错误发生在此后十年之后。在1908年，三位教士在法国发现了著名的圣沙拜尔的尼安德特人骷髅。他们没有将它送到由德·莫尔蒂耶创立的反教会的人类学学校去进行研究，而是将它托付给了马塞兰·布尔的实验室，这个决定对于我们对尼安德特人的看法产生了巨大的影响。布尔受到他自己的老师、庇护人和朋友阿尔伯特·高德瑞的很大影响，高德瑞不相信尼安德特人可能是现代人类的祖先，所以，虽然布尔认识到圣沙拜尔的骷髅是一个老人，他的脊柱显示出骨关节炎的迹象，但

他仍然坚持认为这一遗骸表明尼安德特人不能完全直立行走，尼安德特人不过是某种弯腰曲背、蹒跚而行的动物。由于他在这一领域拥有压倒性的权威，所以直到20世纪50年代之前，这一骷髅都没有再进行详细检查。人们非常肯定他对尼安德特人生前状态的再现，所以许多其他尼安德特人的遗骸甚至都没有被详细地再现或报告，这说明了过分依赖有影响人物的见解会带来危险——即使在今天，这一学科各个方面仍然存在着这种可以理解而又令人气恼的依赖倾向。

于是，再一次地，一种有关人类过去的固定观念——在这个例子中，尼安德特人是次于人类的动物——可以追溯到人际间的盟好与对抗关系上来。对过去的研究、解释和呈现与社会背景和参与者的倾向密切相关。人们总是需要铭记在心的是，学者们在他们的工作与职业生涯中“来自”何处，又“去往”何方，这样，我们才能完全理解他们所选择的“接受虚构”的类型，这些虚构是他们用来论述过去的。

但是，谁来定义呈现给公众的过去呢？在欧洲较为古老的博物馆中，19世纪的观点与解释仍然存在于许多展出之中。但是，近些年来，至少在西方已经开始尽力去连根拔除殖民主义、种族主义和性别歧视的最为错误的先入之见。文物经常不再以艺术品形式单件展出，而是呈现在它的历史情境中，或是在教学性展示中表示出它们的功能。在过去的二十年里，博物馆研究已经成为了一门独立自主的重要学科，为公众选择与展示考古资料也变得越来越复杂。

需要在教育与娱乐之间达到精妙的平衡：以前的那种布满灰尘、死气沉沉的博物馆展出急需更换，但也要避免另一极端——那种将过去简单化、删除不宜公开的内容、按主题罗列的展出方式。大量的考古学论著仍然是干巴巴的宏篇巨制，其中充满了行话与空话，它们的读者对象是其他学者。但是，人们对曾经被称为“高级普及读物”或信息量充足的普及读物的需求日益增长，这种读物也就是浅显易懂、可读性强的综合性读物，它们能够吸引外行与初学者，又不至于内容空洞或缺乏准确性。这类书看似简单，但实际上撰写起来极为困难，我很高兴这样说——否则我就要失去工作了。天哪，公众中更容易上当的人（从销售额来推断，他们似乎人数非常多）通常成为有误导作用

的书籍或彻头彻尾的欺骗性书籍的牺牲品，这些书籍为他们编造了有关古代宇航员、湮没的超级文明如此等等的荒唐故事。

其他媒体也正在日益涉足这一行当。欧美的许多国家开始为公众出版以全球考古学为内容的出色的彩色杂志（这些杂志对学生与专家也有价值）。出于某种理由，英国——尽管有大量公众对这一学科感兴趣——从未成功出版过一期这种类型的杂志，现在只有两种杂志是有关英国考古学的，而且不幸的是，还有另一种杂志是专门供文物商人阅读的。

电视和影像制品也成为了将过去呈现给公众的主要载体，并且始终保持着高收视率，甚至当节目很糟糕时也是如此。最好的节目不仅将观看节目的公众送往那些他们可能永远也负担不起观光费用或者无法进入的地方，而且以一种不偏不倚的、有节制而又热情的方式呈现这些考古资料，避免了骗人的把戏与耸人听闻的、不顾后果的吹嘘。

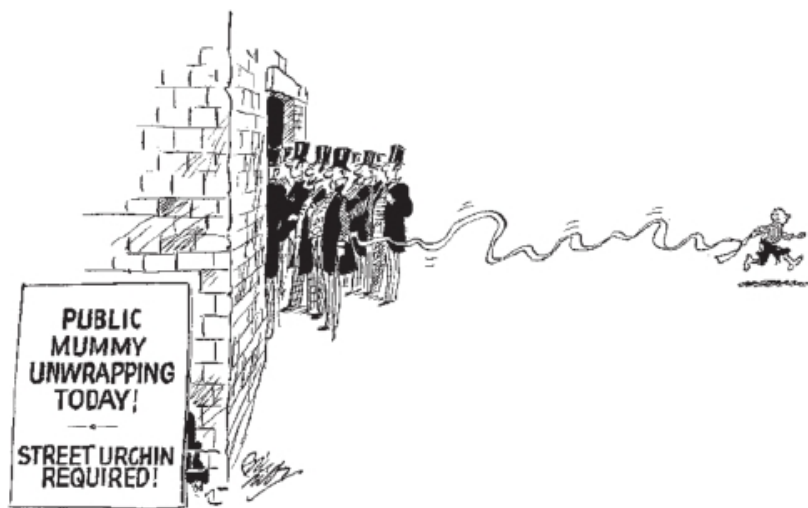
发掘者常常认为公众是他们工作的障碍，但是更为精明的发掘者则认识到通过激发公众的兴趣可以获得潜在的经济收益与其他额外收益。所以他们组织开放日、发放宣传单、进行媒体报道，只要有可能就组织这些活动，有时甚至组织付费旅行。在日本，只要发掘一结束，就进行实地演示，而且在前一天就将细节发布给新闻界，这样公众就可以在参加演示之前在当地的晨报上读到有关演示的报道——因为他们总是成群结伙地去。

很显然，公众对考古学有着贪婪的胃口，考古学自从对墓葬山丘的早期发掘（见第一章）和19世纪当众解开埃及木乃伊的包裹开始，就已经成为了某种形式的娱乐活动。这一娱乐现在有了更为科学、更有教育意义的形式和目的，但仍然必须与其他具有通俗吸引力的学科竞争，如果考古学要获得发展或者生存下去的话——如果公众的资助枯竭了的话，那么考古学中的一大部分也将枯竭。

我们现在正处于大众旅游与“遗产工业”的年代。常常被提出来作为如何娱乐与教化公众的范例的是英格兰北部约克郡的约维克中心。在这里，发掘者不仅鼓励公众在20世纪70年代后期对北欧海盗遗物进

行发掘的期间来参观（五年时间内总共有五十万参观者），而且继续再现部分遗址，将街道和房屋作为新博物馆的核心展示出来。这个博物馆是全世界在一个考古遗址上曾经建立起来的最受欢迎与财政上最成功的一个博物馆。这个中心位于一个现代商业区的旁边。电车载着参观者“回溯时间”，经过茅草屋顶的房屋、工场和船只。在这些建筑结构的内外是真人大小的、身穿北欧海盗时代服装的有机玻璃人，同时扩音设备为繁忙的街道提供了嘈杂声音的气氛，成人和儿童操着真正的古老的斯堪的纳维亚语，甚至恰当的气味也被包括在内，诸如猪圈和厕所周围的气味（这特别受到年轻参观者的欢迎，就像那些胡乱涂画的糟糕的明信片一样）。电车随后穿过模拟的发掘现场，参观者们穿过一个实验室的大模型，其中展示了如何研究文物与有机体的遗骸，最后到达了文物展览厅与礼品商店。

如此，这一中心将一个特定的遗址和时代呈现给公众，并在其中扮演了非常重要的角色，同时在解释考古学的发现和诠释发现成果时也采取了一种富于想象力的新方式。在财政方面，中心已经资助了在约克郡的新发掘，中心的成功——自从它于1984年开放以来，在头十年中已经有超过八百万的参观者来访——已经导致了在英国其他城镇和其他国家创办类似的展览。法国的拉斯科岩洞的复制品（这是十分必要的，因为真正的岩洞已不能再承受大量的旅游者了）于1983年开放，每年同样要接待数以万计的参观者，虽然在这里，天哪，参观者交纳的昂贵的入场费并没有被用于当地的考古研究。



图中文字意为：今日当众启封木乃伊！招募街头顽童！

遗产工业面对的基本困境是保存文物的最高要求与公众参观他们自己遗产的基本权利之间的矛盾——换言之，如何测量大众旅游对考古遗址的已知的或潜在的影响。随着考古学日益受到人们的欢迎，再加上轻松的航空旅游的时代已经来临，一些城镇、地区乃至整个国家——诸如中国、秘鲁、墨西哥或埃及——已经非常依赖考古旅游。根据联合国的估计，到2000年时，旅游将成为世界上最重要的活动：旅游业已经提供了6%的工作岗位。这种趋势在某些方面是健康的，因为公众对考古学的认识与欣赏对于该学科在这个财政紧缩的年代里的生存与发展是至关重要的，但是也存在不良的后果。最为严重的是损坏与侵蚀的危险，正像前面所说的；还有遗址，甚至旅游者可能成为恐怖主义的目标，就像曾经在秘鲁高原和尼罗河谷所发生的事件那样：这些事件说明，以这种方式可以很容易就吓跑大量的旅游者，并且因此——几乎不费吹灰之力——会对国家的经济产生巨大的影响。例如，到1995年为止，伊斯兰宗教激进主义者的袭击已经使埃及政府损失了超过二十亿美元的旅游收入——埃及的经济状况不佳，这笔收入是这个国家的主要硬通货来源之一。1997年，卢克索的五十八名游客被枪杀，使埃及又损失了七亿美元。政治也可能对考古学产生负面的影响，这一点可以清楚地从斯大林时期的俄国与希特勒时期的德

国对考古学的误用中看出来。

然而，政治在考古学中偶尔也会表现出温情的一面。例如，在剑桥大学教授旧石器时代历史的查尔斯·麦克伯尼总是回忆起一战时在北非的情景，他当时是一名军官，他曾经命令手下挨着一条干涸的河道建起营帐——他选择这条河道是因为它那更新世时期的斜坡。当士兵们工作的时候，他自己动身沿着这些坡地去寻找旧石器时代的工具。过了一段时间之后，他抬起头来看看，突然注意到，在河道的另一侧的斜坡上，有一个德国军官也在干着同样的事！“于是我们彼此招招手，手里还握着麦芒！”

事实上，正如我们通过阅读本书所看到的，现代考古学有着许多侧面并且扮演着许多角色。它可能为一小撮无耻之徒出于个人目的所操纵，也可能被大多数真正的学者所掌握，这些真正的学者只希望研究过去并将信息传达给渴望知识的公众。因此，现代考古学所留下的唯有对明天的考古学的前瞻与推测。

第十章

过去的未来

历史学家被留在对阴影的永恒追逐之中，他们痛苦地认识到，他们没有能力完满地再现一个已经逝去的世界。

西蒙·夏马

虽然考古学是“有关过去的东西”，但它仍然是一门非常年轻的学科，它的许多基本技术与理论都是新近才发展起来的，随着它的生长与成熟，它一定会更加兴旺与多变。这部分归功于新的主要发现：不仅是那些吸引小报注意的惊人发现，而且还有那些对我们对过去的看法做出小小贡献的发现，诸如将一个事件或一个文化现象确定为更早的年代。“考古学的乐趣”及其激动人心之处就来源于这些新的进步，也来源于已经积累起来的宝藏与信息，还有我们的认识（有关过去的图景处于永恒的变化之中并且永远也不会终结）。例如，综合了有关澳大利亚史前考古资料的最好的一本著作是约瑟芬·弗勒德的《梦幻时代的考古学》，这本书在仅仅十二年中已经出到了第三版，而最后一版与第一版几乎没有相同之处，有关这个国家史前史的知识竟发生了如此巨大而迅速的变化。其他课题，诸如人类的起源，或更简单的，现代人类的起源，也正在迅速变化，书籍还没有出版就已经过时了。

似乎未来的重大发现中的大部分将来自完全偶然的发现，诸如冰人或肖维岩洞的发现，因为几乎可以断定，研究性发掘将会持续减少（与此相反，“抢救性”或“救援性”发掘将随着道路建设与城市发展步伐的加快而日益增加）。这部分是因为能使我们“看”穿地表而无须掀开土层的新技术尚未构想出来（这种技术很有用，因为通过仔细而辛

勤的发掘来移去土层是非常耗费时间与金钱的)；部分是因为在全世界有大量积压起来的已经发掘出来的考古素材仍未予以分析与发表，需要对它们进行研究（这些藏品已经使我们的博物馆仓库爆满了），也需要对已经研究过的素材提出新的问题；还有部分原因是因为我们日益紧迫地感觉到需要保存好我们已有的东西，而不是去挖掘更多仍然安全地躺在地下的遗址。

确实，保存将成为整个学科的主要焦点之一，因为我们试图保存世界上大量的遗址、建筑和文物以及上百万已知的岩石艺术图像。许多最著名的遗址已经处于极大的危险之中——狮身人面像受到极端气候与附近贫民窟的污水渗漏的影响；图坦卡蒙陵墓已遭到地层断裂的威胁与1994年洪水造成的毁坏；巴基斯坦的莫亨朱达罗遭到了侵蚀与盐碱腐蚀；雅典的卫城受到了污染与天气变化的影响，这种天气变化已经使黑色真菌在大理石深处生长；位于西班牙塞哥维亚的古罗马时代的高架水渠受到了汽车废气的污染、恶劣气候的影响，甚至快速空降的不良作用！来自加利福尼亚格蒂保存协会或世界纪念性建筑基金会的富于献身精神的工作队正在大力保存与加固全世界不同时期的遗址与纪念性建筑，但是即使是格蒂保存协会那似乎取之不尽的财源比起要保藏所有人类遗产所需的巨额来也不过是沧海一粟。因此，将不得不做出艰难的抉择（不仅是选择保存哪些东西，而且要决定到底是把钱交给考古学研究，还是交给在某些人看来更值得或更紧迫的事业），并且要继续付出巨大的努力来记录那些更易受损的东西，诸如岩石艺术、手稿等等。

与此同时，新技术将会扮演日益重要的角色。例如，在记录岩石艺术方面，摄像机与计算机改良技术正在日益频繁地使用，图像将用数码技术来储存，新的标准化刻度（由国际岩石艺术组织联合会颁布）将测量与某些基本色彩结合起来，使得我们在未来，在幻灯片或底片的颜色消退很久之后（它们总有一天要退色的），能够用计算机来再现照片当初的精确色彩。这是一种不同类型的保存。

然而，对考古遗址与素材的主要威胁在很大程度上并不是自然环境或人为疏忽，而是人类以各种方式造成的损坏。正如我们已经看到

的，考古学受欢迎的程度持续增长也有着负面影响，大众旅游带来了“爱考古学到死”的风险，因为上百万双脚的踩踏与上百万只肺的呼吸导致了遗址的日益损坏，更不用说由野蛮的人故意进行的破坏（幸好非常少），或者，不是那么故意地，因战争或军事演习引起的损坏了。例如，军队在萨里斯伯里平原与法国南部的演习曾经造成了巨大的破坏。随着冷战威胁的降低，他们在史前的墓葬山丘上发动了他们的坦克和火力攻击。

然而，还有另一个破坏性要大得多的因素，它已经陪伴我们成千上万年了（例如古代埃及的陵墓盗贼），但在近些年来出现了暴增——这就是对考古遗址的劫掠，有些人一心为了钱而挖掘，只搜寻值钱的东西而通常摧毁其他的一切。战争可以在很大程度上帮他们的忙，例如，在黎巴嫩，敌对状态导致了对这个国家的古物的大量劫掠，上千吨的文物被武装人员与肆无忌惮的商人偷偷运出海外。柬埔寨的吴哥窟在武装冲突期间遭到了迅速破坏，这应归咎于对维护的长期打断，也应归咎于在波尔布特统治期间的大量劫掠。位于喀布尔郊外的阿富汗国家考古博物馆仍然在各个武装派别为争夺国家统治权而一决雌雄的战火中屡遭蹂躏与洗劫。

这种劫掠中最悲惨的一面是信息的丧失，发现物与它们的原始情境被相互割裂开来。在我们的眼里，这些器物可能是美丽的，但是它们可能提供的信息是无法计算的。这就好像是观看19世纪不知名人士的没有解说词的照片与观看带有关于日期、主要事务以及如此等等的全面解释性说明的图像之间的差别。前者偶尔也会是惊人的、漂亮的或有趣的（例如，照片中人物所穿的时装），但是人们会从带有说明的图像中获得多得多的东西。这就是古物收藏家们所不能把握的东西——他们知道每件东西的价格，却不知道每件东西的价值。

其实，现代收藏家们才是真正的罪魁祸首。你不能真正指责第三世界的赤贫农民在土地里寻找“值钱的”东西，因为他们从出售一件这样的好东西中得到的钱要比一年的辛勤劳作所得还多，这可以养活他的全家。但是在其他国家，诸如英国和美国，有组织严密的职业劫掠团伙，他们不仅装备有高科技的设备，而且全副武装。如果没有成熟

的市场，如果大门被有效地关上（就像几年前打击象牙交易那样），那么价格就会下跌，市场就会消失，交易就会下降。但是如果情况相反，那交易就会火爆起来，即使有些国家制定了严厉的法律也没有用。例如，在中国，盗掘古代墓葬并将文物走私到国外的盗贼可能被迫处以死刑，但是，还是有大量的文物流入香港地区，并且其速度还在迅速增长，这些文物再从这里流向遍布全世界的收藏家。仅在1989年和1990年，盗贼们就洗劫了中国的四万座古代陵墓。1994年上半年，香港海关截获了价值五百五十万美元的文物，这个数字是1993年的四倍，这里截获的只是其中很小的一部分。1997年中国海关截获了一万一千二百多件文物，1998年上半年约六千件左右。与此形成对照的是，1998年英国海关将1994年截获的三千件文物归还给了中国。



图中文字意为：“卖给这位先生……”

曾经有人一针见血地指出，“收藏家就是真正的窃贼”。许多收藏家试图为他们的行为辩解，他们声称，要不是由于他们，所有这些优美的艺术品都不会被保存下来，博物馆没有财力来照看好它们的收藏品。这两种观点似乎也有几分道理，但是下面这个丑陋的事实就使得它们不攻自破了：正是市场与那天文数字的价钱最终填饱了盗掠的恶徒，这些价钱是收藏家们为了装饰他们在瑞士的公寓或者曼哈顿的壁

炉台而付出的，这些价钱每年都使数以万计的古代坟墓与其他遗址遭到洗劫，然后消失。现在，甚至连博物馆也遭到抢劫，包括那些已经公开展出的物品（这些物品因此永远也不能公开拍卖），这些物品被抢劫明显是为了使某位恶劣、自私、疯癫的自大狂能够独自心满意足地凝视着它，同时拍打着一只白猫并梦想着他或她能够主宰世界，或者也许是杀死某个人。

考古学流行的较为光明而民主的一面是：全世界遗产中心与博物馆蓬勃发展，彼此之间有计算机终端相联；非常现代化的展览令人震惊、富于教益、充满趣味；人们有地方可以动手进行某种实验考古学研究；“发现传承中心”甚至还提供“会见考古学家的机会”（不要一下子都挤上去）。全息图已经出现在较为有钱的博物馆中，虚拟现实技术正在得到发展，使得人们能够去参观早已不复存在的遗址（诸如中世纪法国的克卢尼修道院），或者那些不能对大众旅游者开放的遗址（诸如冰河时代的经过艺术装饰的拉斯科岩洞与考斯奎尔岩洞）。因此，最终大量的考古旅游将在家里进行，人们坐在扶手椅中，这将减轻对遗址的压力，虽然旅游业与旅游者更为广阔的视野对新的研究领域又构成了压力。

所有这些东西都还处于初创期间，仅仅十年或二十年前还是闻所未闻的，所以，在看到这一新技术在日新月异地飞速发展时，不可能想象这一领域，或者新的定年法，或者卫星勘测，或者关于人类及其养殖的植物与动物的起源与发展方面的遗传学痕迹，未来会给考古学带来什么。可以确定的是将来会更加依赖科学技术专家。可以有把握地说，以少量素材做更多研究的趋势将会继续下去。与此同时，在那些土著社团反对对史前遗存进行新的现场考古研究，或者要进行这种研究就必须与土著人社团进行协商的国家里（这种情况已经发生在澳大利亚和其他地方），将可能会日益重视历史考古学的研究。

我们可以有几分把握地说，未来的考古学将会继续隐匿个人特征，继续其远离伟人与“名人”的趋势，这种趋势我们现在已经看到了。考古学的焦点无疑仍将继续对准我们的基本假设的弱点，认定其他群体也对过去的遗存有主张的权利。人们对这些有着日益明确的认

识——某些少数群体的好斗行径（见第八章）将迅速传播到世界的其他地方，诸如南美洲和非洲。

然而，只要考古学可以继续“交货”^[1]并因此赢得公众对它的资助与支持，它将继续繁荣下去，因为它仍然是可以研究人类过去的几乎所有部分的唯一学科。只有考古学能够告诉我们有关过去的真正具有根本意义的事件——人类首先是在何时、何地以及如何出现的，艺术、技术、文字的发展，农业、复杂社会、城市化的起源与传播。这些还只是遍布世界的研究者殚精竭虑地加以研究的各种各样的大量课题中的几个，而在每个领域都有大量工作仍然有待去做，要将更多的碎块拼入有关人类过去的巨大拼图玩具之中。由于具有独一无二的长期视野，考古学是我们观看这张“大图”的唯一手段。



图中文字意为：（左）虚拟现实“拉斯科岩洞”更衣室（右）“你还没准备好吗？”

如果我们要知道我们正去往何处，那么我们就需要去追溯我们的轨迹，去看看我们来自何处。这就是为什么考古学如此重要的原因。

【注释】

[1] “交货”的原文是delivering the goods，既有交货之意，又有履行诺言、不负众望之意。此处语意双关。

索引

A

Accelerator Mass Spectrometry 加速器质量光谱测定法

Acropolis (雅典的) 卫城

agricultural technology 农业技术

Altamira cave 阿尔塔米拉岩洞

Altiplano 高原

Anasazi sites 阿那萨奇人的居住地

anthropology 人类学

archaeoastronomy 考古天文学

art 艺术

Atapuerca , Spain 西班牙的阿塔普尔卡

Augustus , Emperor 奥古斯都大帝

B

Bacon , Francis 弗兰西斯·培根

bands 群落

barrows 冢

Berekhat Ram figurine 贝列卡特·拉姆的雕像

Boule , Marcellin 马塞兰·布尔

Braidwood , Robert 罗伯特·布雷德伍德

burials 埋葬

see also human remains 另见“人类遗骸”

C

calendars 日历

Camden , William 威廉·卡姆登

Camus , Albert 阿尔伯特·加缪

cannibalism 食人习性

Champollion , Jean François 让·弗朗索瓦·商博良

Chapelle-aux-Saints , La 圣沙拜尔

Chauvet Cave 肖维岩洞

Chichén Itzá 契晨·伊特萨

chiefdoms 酋长领地

Childe , Vere Gordon 维里·戈登·柴尔德

Clarke , Grahame 格雷厄姆·克拉克

climatic information 气候信息

Cluny Abbey 克卢尼修道院

cognitive archaeology 认知考古学

collagen analysis 对胶原质的分析

conservation 保存

Cosquer Cave 考斯奎尔岩洞

cultural ecology 文化生态学

Custer , George Armstrong 乔治·阿姆斯特朗·卡斯特

D

Daniel , Glyn 格林·丹尼尔

Darwin , Charles 查尔斯·达尔文

dating methods 定年法

Droop , J.P.J.P. 德罗普

E

Easter Island 复活节岛

Electron Spin Resonance (ESR) 电子自旋共振技术

Engels , Friedrich 弗里德里希·恩格斯

d'Errico , Francesco 弗朗西斯科·德里科

ethnoarchaeology 人种考古学

excavation trends 发掘的趋势

experimental archaeology 实验考古学

F

Fellini , Federico 费德里科·费里尼

feminism 女权主义

Flintstones , the 燧石

Flood , Josephine 约瑟芬·弗勒德

food residue analysis 食物残余分析

G

Gaudry , Albert 阿尔伯特·高德瑞

gender archaeology 性别考古学

Getty Conservation 格蒂保存协会

Godin Tepe , Iran 伊朗的戈丁·泰普

Gould , Stephen Jay 斯蒂芬·杰伊·古尔德

Grauballe Man 格劳巴尔人

grave robbing 盗墓

Griffiths , D.W.D.W. 格里菲斯

H

hengesh 石圈

Heritage Industry 遗产工业

human remains 人类遗骸

I

Iceman 冰人

IFRAO (International Federation of Rock Art Organizations)
国际岩石艺术组织联合会

Inca 印加人

J

Jones , Indiana 印第安那·琼斯

Jorvik Centre 约维克中心

Julius Caesar 尤里乌斯·凯撒

K

Kasteelberg , South Africa 南非的卡斯蒂尔堡

L

Lascaux Cave 拉斯科岩洞

Lindow Man 林多人

Linear A and B scripts 线形文字A和B

Little Bighorn , Battle of the 大角羊之战

looting 洗劫

Lovelock Cave 拉夫洛克岩洞

M

McBurney , Charles 查尔斯·麦克伯尼

Marshack , Alexander 亚历山大·马沙克

Marx , Karl 卡尔·马克思

mass tourism 大众旅游

Maya 玛雅

media 媒体

megalithic monuments 巨石

microwear 微观磨损

Moche pottery 莫切陶器

Mohenjodaro , Pakistan 巴基斯坦的莫亨朱达罗

Morgan , Lewis 路易斯·摩尔根

Mortillet , Gabriel de 加布里尔·德·莫尔蒂耶

Mount Rushmore 拉什莫尔山

N

Nabonidus , king of Babylon 巴比伦国王纳布尼都斯

Neanderthals 尼安德特人

New Archeology (US sp.) 新考古学 (美国扶持)

Niebuhr , Carsten 卡斯滕·尼布尔

P

Palaeolithic period 旧石器时代

Pavlov , Czechoslovakia 捷克的巴甫洛夫

Petra , Jordan 约旦的佩特拉

Piltdown fraud 皮尔当骗局

Planck , Max 马克斯·普朗克

Pompeii 庞贝

politics 政治

post-processual archaeology 后程序考古学

processual archaeology 程序考古学

R

Radiocarbon dating 通过放射性碳来确定年代

raised fields system 凸地体系

Rhode , A.A.A.A.罗德

rock art 岩石艺术

S

Sautuola , Sanz de 桑兹·德·索图拉

segmentary societies (tribes) 分支型社会 (部族)

Segovia , Spain 西班牙的塞哥维亚

seismic archaeology 地震考古学
Semenov , Sergei 谢尔盖·塞米诺夫

settlements , types of 居所的类型

Shanidar Cave , Iraq 伊拉克的山尼达尔岩洞

Shepard , Anna 安娜·谢泼德

sites and settlements 遗址和居所

Solomon Islands 所罗门群岛

Sphinx 狮身人面像

Spon , Jacques 雅克·斯蓬

states 国家

Steward , Julian 朱利安·斯图尔德

Stonehenge 巨石阵

Suetonius 苏维托尼乌斯

Sweet Track , The 斯威特之路

T

Taylor , A.J.P.A.J.P. 泰勒

television 电视

Terracotta Army 兵马俑

thermoluminescence (TL) 热致发光技术

Thom , Alexander 亚历山大·托姆

Tollund Man 图隆德人

tree-ring dating 通过树木年轮来确定年代

tribes 部族

Tutankhamun 图坦卡蒙

Tylor , Edward 爱德华·泰勒

typology dating 通过类型学的方法来确定年代

U

Ur 乌尔

V

varves 纹泥

Ventris , Michael 迈克尔·文特里斯

W

warfare 战争

Welch , Raquel 拉奎尔·韦尔奇

Wheeler , Mortimer 莫蒂默·惠勒

World Monuments Fund 世界纪念性建筑基金会

Wyndham , John 约翰·温德汉姆

Z

Zuni 祖尼人

A Very Short Introduction

牛津通识读本

康德 Kant

[英国] 罗杰·斯克鲁顿 / 著
刘华文 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

康德 / (英) 斯克鲁顿 (Scruton , R.) 著 ; 刘华文译. ——南京 : 译林出版社 , 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文 : Kant : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2970-3

I. ① 康... II. ① 斯... ② 刘 III. ① 康德 , I. (1724 ~ 1804) - 哲学思想-研究 IV. ① B516.31

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133549号

Copyright © Roger Scruton 2001

Kant was originally published in English in 2001.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 康德

作 者 [英国] 罗杰·斯克鲁顿

译 者 刘华文

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2001

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2970-3

目录

[序言](#)

[修订版序](#)

[第一版前言](#)

[缩略语](#)

[第一章 生平、著作与性格](#)

[第二章 康德思想的背景](#)

[第三章 先验演绎](#)

[第四章 幻相的逻辑](#)

[第五章 绝对律令](#)

[第六章 美与设计](#)

[第七章 启蒙与律法](#)

[第八章 先验哲学](#)

[索引](#)

[编者说明](#)

[返回总目录](#)

序言

周文彰

一部赫然以《康德》作标题，用意明显在于全面评介康德的著作，区区只七万余字，能够说明问题么？熟悉西方思想史的读者都知道，康德，作为德国古典哲学的开山大师，在其长达五十多年的学术生涯中，著述甚丰，卷帙浩繁。柏林科学院（原普鲁士皇家科学院）1902年起编辑的《康德全集》，截至1978年，已续至28卷。单是一部《纯粹理性批判》，后人出乎的研究著作，动辄就是洋洋几十万言，部头之巨，令人咋舌。

的确，英国学者罗杰·斯克鲁顿的这本书有它的特定论域。康德一生学术活动以1770年的教授就职论文为界，此前为“前批判时期”，此后为“批判时期”，而本书只述及“批判时期”。康德著作的内容涉及哲学（包括伦理学、美学）、逻辑学、人类学、教育学、法学、神学、自然地理、理论物理、数学、矿物学、力学等等，而本书只述及“批判时期”的哲学。不消说，指望通过本书来完整地了解康德，无疑是要失望的。

然而，这正是这本小书值得译介的原因所在。康德虽在众多领域都有其独特贡献，但使康德成其为康德的，正是他的哲学：在某种意义上说，康德的思想就是哲学，没有哲学就没有康德。而在其哲学中能使终身未离开过出生地柯尼斯堡的康德的名字越出国界、震撼欧洲、影响日后学院学术和公众意识的，正是以《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《判断力批判》这三大《批判》为标志的“批判哲学”。没有“批判哲学”，就没有费希特、谢林、黑格尔、马克思，我们亦很难断定当代西方哲学会是现在这般的格局——几乎当代西方所有哲学流派都与康德有千丝万缕的联系，不管这种联系是继承性的还是论战性的。^[1]应该承认，《康德》作者抓住三大《批判》，的确是高屋建瓴地切准了康德。作者用两章篇幅介绍了康德的生平著作和思想背景之后，第三、四章评述了康德的《纯粹理性批判》中的认识

（真）学说，第五章评述了康德的《实践理性批判》中的道德（善）学说，第六章评述了康德的《判断力批判》中的审美（美）学说，最后一章简述了康德哲学的评价问题及康德对后世的影响。本书以清晰、简洁的语言（虽然如此，但仍不那么好读，这是由研究对象本身决定的），考察了康德与莱布尼茨和休谟的关系、以及康德建立一种既非唯理论又非经验论但却能显示人类理智界限的哲学的企图：阐释了康德哲学的许多重要概念和基本思想，论述了康德对于艺术哲学的极富创造性但却是被人们低估了的贡献；作者强调康德的道德学说、审美学说与它们建立其上的形而上学基础之间的连续性。庞大的“批判哲学”体系就这样用寥寥数万言表述出来，本身就值得称道，因为把康德哲学通俗化、浓缩化，历来被康德研究家们视为颇伤脑筋的难题之一。从这个意义上说，这本小书无论对于初次涉猎康德哲学的新手，还是对于造诣颇深的康德专家，都将不枉一读。

不过，我倒想指出，任何一种思想史研究都是研究者与研究对象相互作用的“对话”过程，研究成果与其说是一种客观评述，倒不如说是研究者自己的一种主观理解。本书也不例外。这是需要提请读者注意的。况且，康德哲学是一个各种矛盾水乳交融的思想迷宫，而这些充满矛盾的思想又是通过晦涩艰深的文字表达的。思想本身的深邃与矛盾，加上语言表述上的晦涩与艰深，自然造成了无数难以廓清的理论疑窦，从而也给研究家们留下了无限多样的活动空间，有多少个研究者，就有多少个康德。毫无疑问，这也决定了康德研究是一个复杂、长期的课题。看来，我们对康德的许多传统理解需要加以冷静地反思。无疑，本书在这方面提供了不少有益的启示和联想。比如，就康德的现象和本体这对最重要也最难把握的范畴来说，我们通常是按辩证法的现象和本质的范畴理解的，并断言康德认为只能认识现象，本质不可知。康德也确有不少含混的界说和使用。对此，作者作了细心的考察和分析，按照这种分析的提示重新研究，可以发现，康德的现象实际上指表现自身的东西，真正显露的东西，从日常用品到基本粒子、遥远天体，都是现象，现象才是科学的对象，而一切现象都是实在的，可知的。本体不是一个对象概念，而是一个否定性概念、限制性概念，其职责是限制对象的范畴，约束感情的虚夸，提醒我们科

学研究永远不会终止。它不是说存在第二个更高级的叫做本体的对象，科学不敢问津，唯靠启示才能把握。因此，康德没有给科学设置障碍。他说明的是，科学的合法领域是对象领域，而一切对象都是有条件的、现象的。如果是这样，康德关于“我觉得有必要否定知识，以便给信仰留下地盘”那个著名宣言就要重新评价了。事实上，海外学者早已提出，这里的知识是超出经验之外的知识，这里的信仰是“导向哲学洞见之理性中的信仰”，而非宗教信仰。^[2]

又如，如何评价康德的哲学革命？作者对康德美学理论的重视，不禁使我想起几年前读过的一篇短文^[3]，文章认为，在认识论和道德哲学中，康德的革命是保守的。这个革命不是改变他那个时代的科学与道德，而是为现存的科学和道德进行新的革命的论证。只有美学革命是彻底的，这个革命彻底舍弃了他那个时代的艺术思想，把艺术从所有非艺术的条件和限制中解放出来，从而为下一世纪的艺术发展开辟了道路。在我们历来重视康德的认识论革命而低估其美学革命的特定背景下，上述观点不免有点耸人听闻，但却也发人深省：康德的美学理论的恰当位置到底在哪里？

以上文字仅是我同本书“对话”后的随感断想，读者以为然否？还是请读一读这本书吧！

【注释】

[1] 参见施太格缪勒：《当代哲学主流》（上），中文版，第16——19页。

[2] 参见[美]F.马蒂：《宗教与哲学》，1979年英文版。

[3] [美]L.W.贝克（国际康德学会副主席）：《我们从康德那里学到些什么？》，《哲学译丛》，1982年第4期。

修订版序

我在修订这本简明读本的时候参考了近期的研究成果，对无论是第一手资料还是第二手资料都尽量提供更为可靠的指南。我还在自认为不准确或容易引起误解的地方对文本进行了修改，并且新增一章来探讨康德的政治哲学——该主题自本书问世以来引起了越来越多的关注。我对康德所作的阐释绝不是唯一的一种。在变得愈加复杂的争议中我只能支持其中的一方。在延伸阅读指南中我列出了一些书目，这些书将会帮助修正这本小册子不可避免地所带有的片面性。

2001年1月于马姆斯伯里

第一版前言

我试图用现代语言表达康德的思想，同时尽可能不预设阅读对象拥有哲学知识。康德是最为晦涩难懂的现代哲学家之一，我并不指望能让一般读者都能读懂他思想中的每个方面。他的思想的每个方面是不是有任何一个人甚至康德本人能够理解，这一点尚不清楚。鉴于康德哲学如此这般的深度和复杂性，只有浸淫其中才会理解那些问题的重要性和那些答案的想象力。康德期望划下人类知识的界限，感觉自己是被迫要超越这些界限。所以，如果为了欣赏康德的视域而不得不将这个小册子读上不止一遍，读者也会感到很正常。分享他的视域就是亲眼目睹一个转化的世界；获得这个视域不可能依靠一日之功。

这本书的初稿是在布拉格写就的。我感谢拉吉斯拉夫·海达内克，不仅是因为他邀请我在他的讨论会上讲绝对律令这个问题，还因为他是服从这一律令的榜样。让我受益匪浅的有鲁比·米格、马克·普拉茨以及多萝西·埃金顿，他们对后来的书稿提出了意见；还有伦敦大学我教过的学生们，他们在过去的十年里让我从教授康德哲学中获益良多。另外，让我难以言表的是，我曾受益于热情的伦卡·德沃夏科娃，这本书是献给她的。

1981年5月于伦敦

缩略语^[1]

引用的出处大多来自于推荐书目中的英语译本。但是译文如果会引起误导或不雅的话，我就用我自己的翻译。

A. 《纯粹理性批判》第1版

B. 《纯粹理性批判》第2版

P. 《实践理性批判》

J. 《审美判断力批判》

T. 《目的论判断力批判》

G. 《道德形而上学的基础》

F. 《未来形而上学引论》

M. 《道德形而上学》

对上述著作的页码标注根据的是标准德语版。还有就是在对《纯粹理性批判》的引用中，页码标注来自于第一版和第二版原有的页码。至于英语的翻译请看推荐书目。

我有时也会引用下面的著作：

I. “就职论文”，收录于克弗德、沃尔福德和卢卡斯编的《康德：前批判著作选集》（曼彻斯特，1968）

K. 《康德——埃伯哈德争论》，阿莉森著（巴尔的摩和伦敦，1973）

L. 《伦理学讲演》，因菲尔德译（纽约，1963）

C. 《康德哲学通信：1759——1799》，阿努尔夫·茨威格编译

（芝加哥，1967）

R.《康德：政治学论述》，汉斯·赖斯编，尼斯贝特译（剑桥，1970）。其中包括我引用的三部作品：《“什么是启蒙？”问题的一个答案》（略作《什么是启蒙？》）、《论惯常说法：“这在理论上为真，而在实践中无法适用”》（略作《惯常说法》）以及《永久和平：一个哲学速写》（略作《永久和平》）

对康德著作所作引述中出现的所有粗体皆为康德本人所为。

【注释】

[1] 为方便阅读，译文中用中文书名代替原文的缩略语。——编注

第一章

生平、著作与性格

这位现代最伟大的哲学家只被义务所驱动，他的生活也因此平淡无奇。在康德看来，道德高尚的人都是情感的主人，也就鲜为情感所驱使。他们对权力和声名非常淡泊，认为如果把它们同责任放在一起比较就显得微不足道。康德就这样约束着自己的生活，按照这种理想行动他就没有了矛盾。于是，他投入到学术研究中去，完全遵循协调的固定程序。柯尼斯堡的这位小个子教授因此成为了一名现代哲学家：囚禁在果壳里面，把自己视为统辖无限空间的国王。

伊曼纽尔·康德1724年出生于柯尼斯堡，家里以制作马轭勉强维持生计，他在九个兄弟姐妹中排行第四。康德的父母是质朴虔诚的虔诚派教徒。在当时，虔诚主义作为路德教派的改革运动在德国的中下层阶级中有着举足轻重的影响。它所主张的工作、责任和祷告的神圣性缓解了生活的艰辛；它把良知视做至高无上，这一点对康德后来的道德思维将会发生持久影响。这个教派尽管在某些方面有些反智色彩，但它却是推动17世纪晚期德国教育普及的主要力量，并且在柯尼斯堡这个地方就建立了一所虔诚主义教派的学校。八岁的时候，由于天分受到一位智慧善良的牧师的赏识，康德被送进了这所学校。出身于康德这样卑微家族的后人能有这样的教育机会，这是一件幸运的事；但对于年幼的康德来说，这却未必算得上幸运。他对导师们的感激混杂着对他们令人压抑的狂热宗教情绪的反感，以至于他在晚年不愿意提起这段早期教育。关于他这个时期所受教育的特点，我们可以从康德关于教育的一篇短文的引述中判断出来，这篇文章是从康德晚年的讲课笔记中辑纂而来的。

很多人都把早年时光想象成一生中最快乐、最美好的阶段。实际上并非如此。这一时期最是麻烦不断，因为我们受到严格的纪律

管束，基本上没有选择朋友的机会，并且也少有自由。

语文学家达维德·鲁思肯是康德的旧时校友，两人成名后，鲁思肯在一封写给康德的信中说：“你我二人曾一起抱怨狂热教徒们充满学究气的、令人压抑的纪律让人受不了，尽管这种纪律并非完全没有价值。现在这些已经过去三十年了。”不可否认，康德在完成这一阶段的教育时情绪低迷沉重，但同时也培养出了相当自律的品格。他在刚成年阶段，有一部分的精力就用于用后者来克服前者。在此方面他通常非常成功。尽管家境穷困，身材瘦小得有些变形，敬爱的父亲和热爱的母亲又都去世了，康德却很快成为了柯尼斯堡最受欢迎的居民，他的儒雅、机智和滔滔不绝的口才使他无论走到哪里都受到欢迎。

康德十六岁的时候进了他的原籍城市的那所大学，六年后毕业。他没有能够谋得学术教职，于是挨家挨户做私人教师。直到三十一岁的时候他才在柯尼斯堡大学获得一个职位，当私人讲师。这个职位不发薪水，只是提供讲授公开课的权利，外加提供做私人指导获得一些微薄报酬的机会。这时，康德已经出版了动力学和数学方面的专著。他还利用做私人导师建立的关系在社会上轻松地获得了“大师”（der schöne Magister）的称号。



图1 柯尼斯堡城堡，康德的房子在其左下方

柯尼斯堡在当时是一座萦绕着尊贵气质的城市，居民有五万人，还有一座重要的军事堡垒。普鲁士东部地区的商贸活动都发生在这座海港城市。不同种族的各色人等在城里忙碌着，其中有荷兰人、英国人、波兰人和俄罗斯人。建于1544年的柯尼斯堡大学当时叫阿尔伯丁学院，是一座具有相当地位的文化中心，尽管它在18世纪中期之前因偏于一隅而鲜为人知，以至于腓特烈大帝在1739年以王储身份造访这座城市时，竟把它描写成“更适合训练熊而难以成为科学中心”的一个地方。第二年腓特烈就登基做了皇帝，竭力把代表其执政特征的高等文化和知识包容理念传播到王国的此一角落。于是，早有决心把追求真理和担当责任置于一切之先的康德，很幸运地发现他所在的大学并不设置障碍阻挠对这两者的追求。或许是因为这个原因，再加上他挚爱出生地的故土情结，促使他在那么长的时间中一直在等待第一次聘任并且此后又等了十五年获得了他所期待的教授一职。在这段时间里，康德好几次回绝了德国其他大学的邀请，尽职尽责地在他居住的房屋里连续不断地作讲座，借此树立了声誉。他的学术心力主要用在了数学和物理学上，三十一岁的时候发表了一篇关于宇宙起源的论文，第一次提出了星云假说。然而，他的职责要求他的讲座涉及各种学科，其中包括自然地理学；大概是因为不愿旅行的缘故，他成为了

这个领域公认的权威，并且在（极其崇拜这位哲学家的）帕格斯达尔伯爵看来，跟他谈话无聊沉闷。

从一定程度上讲，康德是机缘巧合才成为形而上学和逻辑学教授，而没有成为数学或自然科学教授。从他学术生涯的这个时候起，他就开始把精力全部投入到哲学研究中去，在讲座中重复教授十年的那些思想，付梓成书后为他赢得了德国伟大泰斗的称号。按哲学家哈曼的记述：为了占到座位，需要在教授到达前一个小时，也就是早晨六点的时候来到上课的教室。以下是康德的学生雅赫曼对老师的讲课风采所作的描述：

康德拥有阐明和定义形而上学概念的特别巧妙的方法，其中很显然包括在听众面前完成调查，似乎他自己也是刚考虑这个问题一样，一步步地加进有着决定意义的新鲜概念，逐渐地改进先前建立的解释，最后就如何处理这个问题给出一个限定性的结论。这时，他已经对这个问题从各个角度进行了彻底地探究，不仅为那些全神贯注的听者提供了关于该问题的知识，而且还就思想方法给他们上了一堂直观课。

还是这位描述者，在一封写给朋友的信中谈及康德所作的伦理学方面的讲座：

在这些讲座中，他不再只是耽于冥想的哲学家，同时还成了一名情绪激昂的演说家。他既会感染听众和他一起激情满怀，同时也能启人心智。的确，他把自己创立的思想用哲学的雄辩宣讲出来，能够聆听到那崇高的纯粹伦理教义让人有一种聆听天籁一般的愉悦。不知有多少次他把我们感动得流泪，不知有多少次他涤荡了我们的灵魂深处，更不知有多少次他把我们的心灵和情感从沉沦于自我的枷锁中解脱出来，升华到由纯粹自由意志所支配的崇高自我意识的境界中去，升华到对理性法则的绝对服从的境界中去，使我们

拥有了为他人担待责任的崇高感！

雅赫曼所言不虚，只是失之过誉。康德无论是在私下里还是在公开场合所表现出来的口才都名声在外，这使得他早在那些伟大作品出版之前就广为人知了。

康德的平时生活被戏称为像上了发条的钟表一样准时准点，自律极严，带着古板的学究气，以自我为中心。据说（因为海涅这样说过）柯尼斯堡的家庭主妇们会根据康德经过的时间来设定钟表；据说（因为康德自己曾经讲过）他对自己的身体状况时时刻刻都焦虑不安，表现出疑病症的病态心理；此外，据说他的房子里空空荡荡，没有什么家具物什，这表明他对美并不在乎，隐藏在他按时按点的生活方式下面的是一颗冷漠甚至冰冷的心。

康德的生活即使并不机械，也至少是高度自律。他的男仆需要按他的要求每天早晨五点就把他叫醒，决不容忍装病误事。他一般要在书桌旁工作到七点，穿着睡帽和睡袍，上午的课上完回来后就马上把这些行头又穿上。他在书房一直待到下午一点，这时要用他一整天中唯一的一顿饭。接下来就雷打不动地去散步。散步总是独自一人，之所以这样做是因为他古怪地认为与人谈话会让人通过嘴巴呼吸，因此不应该在露天旷野进行。他讨厌噪音，曾经两次搬家躲避别人发出的声响。甚至有一次还气愤地给警察局长写信，要求他禁止让附近监狱里的囚犯吟唱赞美诗进行自我慰藉。除了军队进行曲之外他讨厌所有的音乐，这一点确实众所周知，同样众所周知的还有他对视觉艺术也毫不在意——他只有一幅版画，是一位朋友送给他的卢梭的肖像。

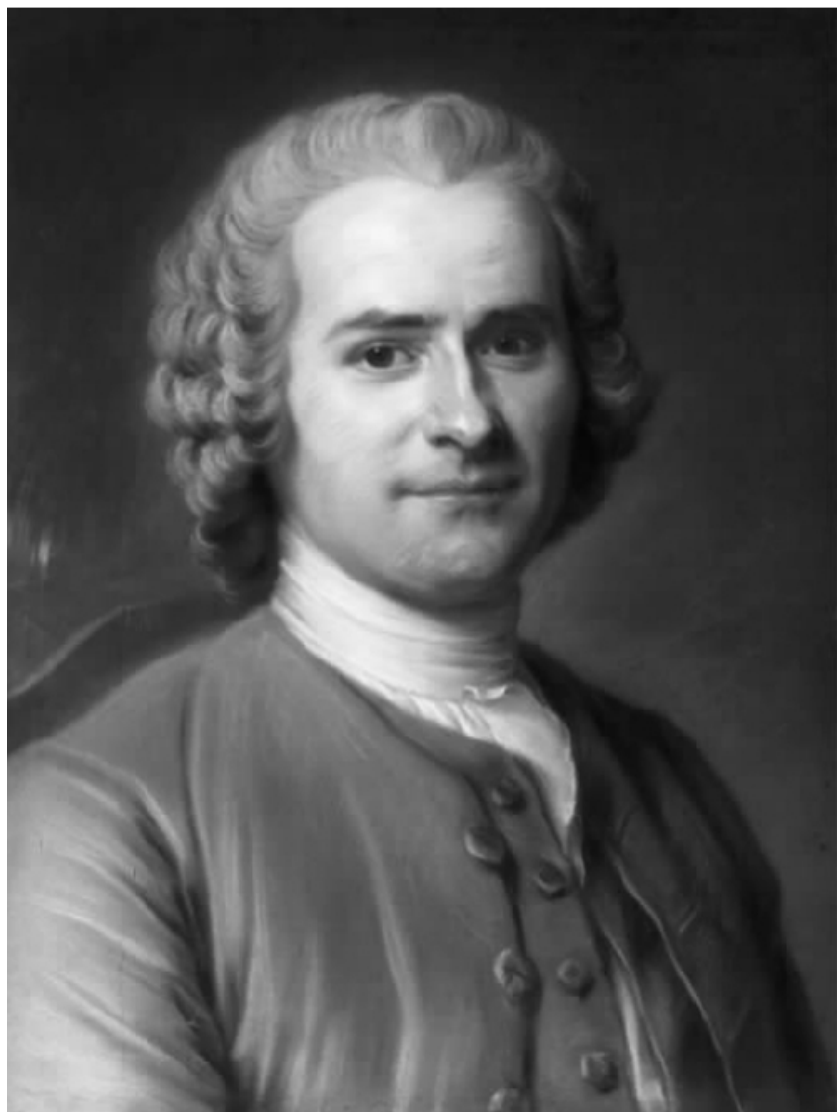


图2 卢梭的版画像是康德所拥有的唯一一幅画作

康德意识到智性对自身的反诘，当他进行自我肯定时会面向这幅版画，声称如果不是卢梭让他相信智性可以在恢复人权方面发挥作用的话，他就会认为自己比普通的劳动者更加百无一用。与把自己献给思想生活的所有人一样，康德也需要强加在自己身上的纪律。他的日常安排并没有破坏他的道德本性，而是让他处于能够发挥天才的最

佳状态。他爱独处，同样也喜欢有人相伴左右，这两者相互平衡。他无一例外会有客人共进午餐，并且当天早晨即发出邀请，以免客人要拒绝其他邀请而觉得尴尬。席间每个客人都有一品脱的干红葡萄酒款待，如果可能，还会吃到最喜欢的菜肴。朋友跟他谈话会感到愉快，也受益良多。就这样一直谈到下午三点，最后都是努力以笑声收场（这主要是因为他相信笑和其他任何自然机能一样有助于消化）。康德的文章中随时都会闪现出讽刺的话语，讽刺文章也确实是他最爱的读物。他对音乐和绘画不感兴趣，这与他诗歌的热爱形成了对比；甚至他对健康的注意也不妨说是由康德的义务哲学引发的。他既不崇尚也不喜欢坐冷板凳的生活，却认为这种生活对于智性的训练不可或缺。赫尔德是浪漫主义运动中最伟大、最富激情的作家之一，曾经听过康德的讲座，后来却抵制这些讲座的影响。不过，他对康德本人还是评价很高，他曾这样总结过康德的性格：

我很幸运能够结识一位授业于我的哲学家。他虽已迈入人生的壮年时期，却依然像年轻人那样精神高昂、心情愉悦。这种状态我看在他的耄耋之年仍然会葆有不变。他的眉毛很宽，是那种思想者所特有的眉毛，透出无法搅扰的宁静和喜悦。思想从他的嘴里汩汩流出，任由他嬉笑怒骂、幽默风趣，他那令人受益匪浅的讲座寓教于乐、让人痴迷。

他研究了莱布尼茨、沃尔夫、鲍姆嘉通、克鲁修斯和休谟，分析了物理学家开普勒和牛顿所阐述的自然规律。他也以同样的方式评估了当时出版的卢梭的著作，即《爱弥儿》和《新爱洛伊丝》。就像他不放过被他所注意到的自然科学的任何新发现一样，他评估了这两部作品的价值，随后又一如既往地获得了关于自然以及人的道德价值的不偏不倚的知识。

无论是人类的历史，还是国家的抑或自然的历史，自然科学、数学和他本人的经验都是让他的讲座和日常生活生动起来的源泉。他从来不放过得值得认识的任何东西。阴谋心计、帮派利益、强势压人以及功名之心都从未丝毫攫走他拓展和阐明真理的心力。他鼓励人们去独立思考，即使强迫他们也不失温和：他绝对没有钳制他人的本性。这个人就是伊曼纽尔·康德，我都是怀着不尽的感恩之情和

崇敬之情称呼这个名字的；每当我回想起他的形象时都会感到心情愉悦。

康德的大学教职要求授课内容覆盖哲学的方方面面，他多年来的知识生活都被教学工作以及出版未阐述充分的书籍和论文所占去。他的伟大作品、第一部主要出版物《纯粹理性批判》是在1781年面世的，当时康德五十七岁。他在给摩西·门德尔松的一封信中就这本书写道：“虽然这本书是十二年思考的结果，它其实是急就章，大约花了四到五个月就完成了；对它的内容我倒是极为用心，却没有太在意它的风格以及理解方面的难度。”（《康德哲学通信：1759——1799》，105——106）为了降低《纯粹理性批判》这本书在理解上的难度，他出版了一本小册子，名为《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学：导论》（1783）。其中有机智的辩论，也有对《纯粹理性批判》中最令人气恼的段落晦涩不明的缩写。在1787年出第二版《纯粹理性批判》的时候，康德重写了最晦涩的部分；由于改写前和改写后的结果没什么两样，评论者一致认为康德著作的晦涩难懂并非源自风格，而是源自思想本身。不过，尽管晦涩难懂，这部著作在整个德语世界还是很快名声大噪，以至于“批判哲学”大行其道，走上了讲堂，同时也受到反对，甚至有时会遭到禁止，其推行者也受到迫害。康德信心大增，于是在1787年提笔给赖因霍尔德（此人曾经为宣扬康德的思想作了不少努力）写信，信中说道：“我向你保证我沿着自己的路走下去的时间越长，我就越不担心有什么矛盾会严重地破坏我的体系。”（《康德哲学通信：1759——1799》，127）康德第一部《批判》的影响由斯达尔夫人公平地总结出来了。在该书第一版出版之后的第三十个年头，她这样写道：“当最后它所包含的思想的宝库被发现的时候，德国轰动了，自那时起，不论文学还是哲学上的成就都源自于这一影响所给予的冲动。”

在写给门德尔松的信中，康德提到在反思的十二年间他几乎没有写任何东西，他早期（“前批判”）的作品并不能吸引研究他的成熟哲学的学者。不过，批判哲学一旦获得了表达，康德就怀着不断增加的

信心继续探索它的支脉。《纯粹理性批判》系统地研究了形而上学以及知识论，随后的《实践理性批判》（1788）所关心的是伦理学问题，而《判断力批判》（1790）则主要关心美学问题。很多其他的著作和这些加在一起，连同所谓的贝利纳版作品集，总共有三十二卷。在这些作品中有三部特别引起我们的注意：《导论》，已经提到过；《道德形而上学的基础》是在第二部《批判》之前于1785年出版的，颇具说服力地阐述了康德的道德理论；《道德形而上学》是1797年出版的后期作品，包含有康德的政治和法律思想。

腓特烈大帝在位时期柯尼斯堡开一时启蒙之风，康德倍受腓特烈手下大臣的敬重，尤其受到教育大臣冯·策德利茨的敬重。《纯粹理性批判》一书就是献给策德利茨的。但在腓特烈·威廉二世登基后，形势陡转。他的大臣沃尔纳权倾一时，1788年负责宗教事务，企图终止宗教宽容。康德所著《单纯理性限度内的宗教》于1793年出版，是以柯尼斯堡哲学协会的名义印刷的，因此打了一个法律擦边球，逃过了审查。沃尔纳大为不悦，以国王的名义给康德写了一封信，命令他进行自我检讨。康德在回信中向国王郑重承诺不参与公开的宗教讨论，不论是以讲座的方式还是写作的方式。国王死后，康德自以为这个承诺就自然地解除了。实际上，这次同当权者的龃龉给他带来了很大的痛苦。康德以自己身为忠实的臣民而感到自豪，尽管他对共和体制不乏同情。他曾经在一位英国人面前慷慨激昂地表达过这种同情，招致了那位英国人向他发出的挑战，要与他决斗。不过他的雄辩口才既化解了挑战，也说服英国人放弃了观点。（这里所说的那位英国人名叫约瑟夫·格林，在柯尼斯堡经商，此后成了康德的至交。）

康德喜欢有女人陪伴左右（条件是她们不要假装读得懂《纯粹理性批判》），他曾经因此两次考虑结婚。不过每一次他都会犹豫很长时间，最后又决定还是不要结婚的好。有一天，他的那位不注重仪表、醉醺醺的男仆身着黄色外套来就餐。康德生气地要求他把外套脱下来卖掉，有什么经济损失他来补偿。他当时才惊讶地知道男仆曾经结过婚，后来成了鳏夫，而当时男仆又要再次结婚，那件黄色外套就是为了结婚买的。康德知道这些后大为吃惊，从此再也不喜欢这个仆人了。令人奇怪的是，他对婚姻不再抱有幻想。尽管他在《道德形而

上学》中为这一制度辩护，他还是把婚姻关系描述为两个人为了“相互使用对方的性器官”（《康德哲学通信：1759——1799》，235；《道德形而上学》，277）而达成的协议。不止于此，康德在他早期所写的《关于美感和崇高感的考察》（1764）一文中雄辩地阐述了两性之间的区别。他强烈反对一种观点，即认为男女共享一种特性，并且单单这一特性就足以决定他们之间的关系特征；相反，他赋予女性以魅力、美丽以及融化心灵的特质，这些特质对他身为其中一员的“崇高”、“有原则性”和“务实”的男性来说却很陌生。康德对女性的这一番描述同他对大自然之美的描述是一致的。首先是大自然激发了他的情感，小时候妈妈为了唤起康德对她所热爱的事物的情感，带他去的地方正是那些自然美景。从他的这些感发中既可能觉察出女性的魅力，也可能觉察出自然美景，它们都是情色的延伸；如果这一切得到更活跃的表达，就很有可能打破我们的理性历史所倚重的常规理念。



图3 柯尼斯堡的旧港口，路德维希·赫尔曼（1812——1881）作品

康德最后一次作正式报告是在1796年。当时他五官功能已经开始衰退，也没有了先前的快乐，取而代之的是忧郁低落。费希特是这样

描述的：他似乎是在睡梦中作讲座，突然惊醒后所讲的主题也忘记了大半。他不久就开始老糊涂起来，老朋友也不认识了，连简单的句子都说不完整。他昏睡了过去，于1804年2月12日结束了他无瑕的一生，没有带走生前的智慧才华。他下葬时有很多人从德国各地赶来，整个柯尼斯堡的人也都到场；即便在年迈体弱时，康德也仍然被视为这座城市最伟大的荣耀。他的墓穴坍塌过，在1881年得到了整修。他的遗骸在1924年被移至该市教堂的门廊，门廊庄严肃穆，具有新古典主义风格。1950年，一位不知名的破坏者打开了石棺，让其敞开着。此时，柯尼斯堡已经不再是学术中心了。在受到红军的粗暴毁坏之后，这座城市被并入苏联，并且用斯大林的追随者中为数不多的自然死亡者的名字给它重新命名。一块铜板仍然固定在城堡的墙上，俯视着这位逝者和这座废城。铜板上写着摘自《实践理性批判》一书结束部分的一句话：

两件事物充斥着我们的心灵，它们永远历久弥新，不断地加增着敬畏，我们越来越经常对它们进行玄思：头上的星空和内心的道德律。

生活在加里宁格勒的居民是幸运的，因为他们每天都会被提醒存在着这两件事物，如果他们还对其怀着敬意的话。



图4 城堡墙壁上的康德纪念碑

第二章

康德思想的背景

《纯粹理性批判》是现代史上所写下的最为重要的哲学著作，也是最难读懂的著作之一。它提出的问题很新奇，包罗万象，所以康德认为很有必要创造一些术语来讨论这些问题。这些术语有一种奇特的美感和吸引力。他的词汇把秩序和关联性强加给传统的哲学问题，体验不到这一秩序和关联性就难以充分欣赏康德的作品。然而，康德思想的主旨是可以用较低层次的习语来表达的，接下来的内容我会尽可能不用他的术语。这项任务并不容易，因为对康德术语的意义没有公认的解释。尽管康德体系的整体画面对评论过它的所有人来说都是一样的，但是对于他的论点的说服力甚至具体内容却众说纷纭。评论者给出的前提和结论尽管都很清楚，还是无一例外地被指责为遗漏了康德的论点，而唯一可以避免学术指摘的方法就是蹈袭原著用语的诘屈聱牙风格。近年来，遭受这种批评的危险又更多了些。当代的康德研究——尤其是在英国和美国——倾向于认为，康德学术研究的晦涩难懂常常是其混乱不清导致的结果。为了不把混乱归咎于康德，学者们不辞辛苦地从第一部《批判》中生发出或者至少是强加上一套使其明白易懂的阐释。我也会试着这样做，而带给我影响的这些当代研究恕我不能一一致谢。

由阐释《纯粹理性批判》引出的第一个问题是：它希望回答什么问题？康德在第一版的前言里写到：

通过询问这个问题，我使自己的目的得以完善。我大胆地主张所有的形而上学问题都已得到解决，或所有的形而上学问题至少解决方法已经提了出来。

（《纯粹理性批判》第1版，序言，xiii）

这种说法代表了第一部《批判》的雄心（尽管不是成就），但康德的动机实际上是一些更为具体的兴趣。如果我们转向历史上康德式观点的先例，就可以从影响过他的哲学论战中，抽取争论的一些主要论题。我们所发现的最重要的内容将是客观知识问题，该问题笛卡尔曾经提出过。我对我自己可以了解很多，并且这种知识常常具有确定性的特征。根据笛卡尔的观点，怀疑我存在是尤其没有道理的。这里，怀疑只不过证实了被怀疑的对象。我思故我在。在这种情况下，我至少拥有客观知识。我的存在这个事实是一个客观事实；它是关于这个世界的事实，而不仅仅是关于某个人的感知。不管这个世界包含什么，它都包含了一个思维着的存在，这个存在就是我。康德的同时代人利希滕贝格指出，笛卡尔不应该得出这种结论。“我思”表明存在一种思想，但是并不表示有一个我去思考。康德同样不满意笛卡尔的观点，按照从这些观点中推出的灵魂理论，他认为自我知识的确定性受到了错误描述。的确，不论我对这个世界有多么地怀疑，我都不可能把这种怀疑延伸到主观领域（意识领域）：所以我能够直接确定自己当下的精神状态。但是我无法直接确定我是什么，或者确定实际上是否存在一个这些状态所归属的“我”。这些进一步的命题必须通过某种观点来建立，而那样的观点还有待发现。

Critik
der
reinen Vernunft



von
Immanuel Kant

Professor in Königsberg.



Riga,
verlegt Johann Friedrich Hartknoch
1781.

图5 《纯粹理性批判》（第1版）

这种直接而又确定的知识具备什么样的特征呢？我当下精神状态的区别性特征在于：它们如其向我所呈现的，并显得如其所是。在主

观领域，存在与似在彼此重合。在客观领域，它们又分道扬镳。世界之所以是客观的，是因为它还可以区别于向我所呈现的样子。因此，关于客观知识的真正问题是：我怎样才能认识世界的本来面目？我可以认识到世界自我呈现的样子，因为那只不过是关于我当下的感知、记忆、思想以及情感的知识。但是我是否可以拥有一种知识，这种知识完全不是关于这个世界看似如何的知识？以一种更加一般的方式来表述这个问题就是：我能够拥有不仅仅从我自己的角度来获得的关于这个世界的知识吗？科学、常识、神学以及个人生活都假定客观知识是可能的。如果这种假定没有根据，那么我们共同怀有的几乎所有信仰也都是没有根据的。

在距离康德最近的前辈中，有两个人尤其为客观性问题提供了答案，这些答案足够明确，引起了知识界的关注。这两人就是莱布尼茨（1646——1716）和大卫·休谟（1711——1776）；前者主张我们能够拥有不受任何观察者的观点影响的客观知识；后者主张（至少在他同时代的人看来是）我们不可能获得任何客观知识。

莱布尼茨是普鲁士学院派哲学的奠基者。他的思想反映在留给世人的那些未曾出版的只言片语中，这些思想由克里斯蒂安·冯·沃尔夫（1679——1754）构建成了一个体系，又由沃尔夫的学生、曾做过牧师的鲍姆嘉通（1714——1762）加以应用和扩展。在康德年轻的时候，莱布尼茨的思想体系受到了官方的责难，因为它所提出的理性主张威胁到了信仰主张；沃尔夫曾经一度被禁止教书。但是在腓特烈大帝统治时期，这个体系又重新受到欢迎，并成为德国启蒙运动正统的形而上哲学。康德尊重这个正统，并且直至晚年他还用鲍姆嘉通的著作作为自己讲座的教材。但是休谟的怀疑主义给康德留下了深刻的印象并提出了新的问题，这些问题使康德感到只有推翻莱布尼茨的思想体系才能得到解答。这些问题涉及因果关系和先天知识（即无经验依据的知识），并且和客观问题结合在一起形成了第一部《批判》的独特主题。



图6 康德与论友围坐桌边（埃米尔·德斯特林作于约1900年）

莱布尼茨所属的学派现在一般被贴上了“唯理论”的标签，休谟属于“经验论”学派，这两派通常是对立的。这种简单而又存有争议地将前辈分成唯理论和经验论的方式实际上归功于康德。他相信这两个哲学学派在结论上都是错误的，因此尝试着描述一种吸收这两个学派的真理、避免它们各自错误的哲学方法。唯理论从对理性的运用中获得关于知识的所有断言，旨在对世界作出绝对的描述，不受观察者个人经验的影响。它尝试用上帝之眼观察实在。经验论则主张知识仅仅来自于经验；因此，把知识同认识者的主观条件分开是不可能的。康德希望对客观知识的问题作出解答，这种解答既不像莱布尼茨的那样绝对，也不像休谟的那样主观。为了理解康德的独特立场，最好的方法是先总结他力图摒弃的这两种观点。



图7 戈特弗里德·威廉·莱布尼茨（1696^[1]——1716）

莱布尼茨相信理智本身就包含着某些固有的原则，这些原则理智从直觉上就知道是正确的，因此它们构成了对世界的完整描述所依赖的公理。这些原则必然是正确的，不需要依靠经验就得到了确立。因此，有了它们，世界就得到了如其所是的描述，而不会像在经验中或是通过有条件的“观点”所呈现的那样被描述。同时，这些“观点”具有个体特征，可以被融入世界的理性图景中。莱布尼茨在思维中识别出

主词和谓词之间的区分（在“约翰思考”这个句子中，主词是“约翰”，谓词是“思考”）。他认为这个区分对应于实在中的实体和属性。世界上最基本的客体就是实体。他认为实体是自立的，不像内在于它们的属性：举个例子，一种实体无须思维就可以存在，但是凡是思维都需要实体。自立的实体也是无法毁坏的，除非用一种奇迹般的方法。莱布尼茨把它们叫做“单子”，他的单子的模型是个体灵魂，是思维实体，就如笛卡尔曾经描述的那样。从这个观念出发，他获得了关于世界的“无视角”图像，依靠的是两个基本的理性原理：矛盾律（一个命题和它的否定命题不可能同时为真）和充足理由律（没有充足解释的事情不能为真）。通过精巧而细致的论证以及最少的可能性假设，他得出了以下结论。

这个世界由无穷多单个的单子构成，这些单子既不存在于空间中也不存在于时间中，它们永恒地存在着。每个单子在某些方面与其他任何一个都不同（著名的“不可分辨物的等同性”定律）。没有这个假设，客体就不能依其本质特性得以辨识；于是，为了将事物区分开来，采取何种视角就变得很必要，而莱布尼茨则主张世界的真正本质可以不采取任何视角就能认识。每个单子之所以需要一个视角，只是为了有一种表征其内部构成的方式；它并不表征如其内部所是的那个世界。每个单子都从自己的视角像镜子一样反映世界，但是没有哪个单子可以进入与其他单子的真正关系中，无论这种关系是因果性的还是其他性质的。甚至空间和时间也都是理性的建构物，通过这种建构物我们才使自己的经验能够被理解，但是这一建构物并不属于世界本身。然而，根据“前定和谐”原则，每个单子的连续性特征都对应于其他单子的连续性特征。所以，我们可以把我们心智的连续状态描述为“感知”，这个世界将会“显现”在每个单子的面前，显现方式则与世界在其他任何单子面前所显现的方式一致。这些现象中有一个体系，在此体系内，谈及以下几个方面都是有意义的：空间关系、时间关系和因果关系；可被破坏的个体和动力原则；知觉、活动和影响。这些观念以及从中得出的物理定律，其有效性依赖于它们所描述的观点之间的根本和谐。这些观念和定律只是间接地产生由单子构成的实在世界的知识，因为我们能够确知，事物显现的方式具有事物存在方式的

形而上学印记。当两只手表显示完全相同的时间时，我会倾向于认为其中一只引起了另一只走动。这个例子说明了一种单纯的表面的关系。莱布尼茨用差不多同样的方式证明，由常识性信仰和感知构成的整个世界只不过是表象或“现象”。但是他声称这是“有根有据的现象”。它不是幻相，而是理性原则的运行所引起的必然而系统的结果，这些原则决定着事物事实上如何。实在的实体，由于不是通过某种视角而得到描述和识别，所以就不具备现象的特点。实在本身只有通过理性才是可及的，因为只有理性才可以超越个体的视角，看到终极必然性，同时也是上帝的必然性。因此，理性必须通过“天赋”的观念来起作用。这些观念的获得不通过经验，它们属于全体会思考的存在者。这些观念的内容不有赖于经验，而有赖于理性的直觉能力。这些观念中有一种是实体观念，莱布尼茨的所有原理都是由此而来。

休谟的观点从某种程度上来说与莱布尼茨的观点正相反。他否认通过理性来获得知识的可能性，因为离开观念理性就不能起作用，并且观念只能通过感觉来获得。归根结底，每个思想的内容必须来源于证实它的经验；只有借助于为其提供保证的感觉“印象”，信念才能被确立为真。（这是经验论的基本假设。）但是为我证实一切事物的唯一经验就是我的经验。其他人的或记录的证据、对定律或假设的制定、对记忆和归纳的依赖——所有这一切的权威性都有赖于为其提供保证的经验。我的经验是其所似并似其所是，因为这里的“似”就是存在着的一切。因此，不存在我如何认识它们这个问题。但是，休谟把所有的知识都建立在经验之上，而把我对世界的知识归结为关于我的观点的知识。所有对客观性的要求都变得虚假和虚幻。当我声称拥有关于存在于我感知之外的客体的知识时，我实际上唯一想说的是那些感知展现了一种连贯性和一致性，这种连贯性和一致性生成了独立性这个（虚幻的）观念。当我提到因果必然性时，我有资格所意指的一切就是经验之中的常规性接续，再加上从这种接续生发出来的主观期望之感。对于理性来说，这可以告诉我们“观念之间的关系”：比如，它可以告诉我们空间这个观念包含在形状这个观念中，也可以告诉我们单身汉这个观念和没有结婚的男人这个观念是一致的。但是它既不能产生自己的观点，也不能决定一个观念是否有可应用性。它仅是从

词语意义派生出的细微知识的源泉；它从来都不能得出关于事实的知识。休谟的怀疑主义走得太远，以至于对自我（这个自我为莱布尼茨的单子提供了模型）的存在提出质疑，并且声称既没有根据这个名字命名的可感知客体，也不存在能够产生关于该客体之观念的任何经验。

这种怀疑主义回溯到它所源自的最根本的观点，让人无法忍受；所以并不奇怪的是，康德正如他自己所说的那样是被休谟从“教条主义的迷梦”（《未来形而上学引论》，9）中唤醒。休谟哲学中最困扰康德的部分关系到因果关系这个概念。休谟主张自然中不存在笃信必然性的基础：必然性只属于思想，并且仅仅反映了“观念之间的关系”。正是这一点导致康德认为，自然科学是建立在存在着实在必然性这一信念之上的，所以休谟的怀疑论就存在着破坏科学思想之基础的威胁，它绝不是一种学术作为。康德的确与莱布尼茨及其体系有过长久的争论。但是，客观性与因果必然性问题有着终极的关联，正是这一认识把康德引向了《纯粹理性批判》中的思路。直到那时，他才通过试图指出休谟的真正错误所在而认识到了莱布尼茨的真正错误。他开始作出如下思考。



图8 大卫·休谟（1711——1776）

经验和理性都不能独立地提供知识。前者提供没有形式的内容，后者则提供没有内容的形式。只有二者结合起来，才使获得知识成为可能；所以，不同时带有理性印记和经验印记的知识是没有的。不论如何，这样的知识是真实的和客观的。它超越了知识拥有者的观点，并且对一个独立世界给出了合理的论断。不过，要认识那个“如其自身存在的”、不受所有视角影响的世界是不可能的。康德认为，这种对知识客体的绝对观念是没有意义的，因为这种观念的给出只能借助

于概念的运用，并且这些概念中的每一个意义元素都已被抽空。即使我可以不受我自己观点的影响去认识世界，我所认识的内容（即“表象”的世界）也还是烙上了那个观点的无法消除的印记。客体并不依赖于我感知到它们而存在，但是它们的本质却是由它们能被感知这个事实决定的。客体不是莱布尼茨的单子，只对“纯粹理性”的无观点态度是可知的；也不是休谟的“印象”，即我自己的经验的特征。它们是客观的，但是其特征是观点所给予的，正是通过观点它们才能被认识。这就是“可能经验”的观点。康德试图表明，如果得到恰当理解，“经验”这个观念已经带有休谟所否定了的客观的指称。经验在其自身之中就包含了空间、时间和因果关系这些特征。所以在描述我的经验时，我所指的是一个独立世界的有序景观。

为了介绍客观性这个崭新的概念（他用“先验唯心论”来命名），康德先从探究先天知识开始。在真正的命题中，有些不依赖经验即为真，不论经验如何改变依然为真：这些是先天真理。其他的命题，其真实性则取决于经验，如果经验不同，这些命题或许就是假的：这是后天真理。（这里的术语不是康德发明的，尽管由于康德经常使用而使它们很流行。）康德认为先天真理有两种，他称做“分析的”和“综合的”（《纯粹理性批判》第1版，6——10）。分析真理如“所有单身汉都没有结婚”，它之所以为真是由表达它的术语的意义来保障的，并且是通过分析这些术语来发现的。综合真理的真理性不是这样得出的，而是如康德解释的那样，通过在谓项中断定主项中所没有包含的东西得来。这种真理如“所有的单身汉都是未满足的”（假设这是真实的），它表述的是关于单身汉的某些实质，不仅仅是在重复用来指代它们的那个术语的定义。分析和综合的区分涉及到新的术语，尽管在早期哲学家那里也能找到类似的区分。受到波伊提乌的启发，阿奎纳把不证自明的命题定义为在这种命题中“谓项包含在主项的概念中”；类似的观念也可以在莱布尼茨的思想中发现。然而，康德的创造性在于，他坚持认为这两种区分（即先天的和后天的，以及分析的 and 综合的）在本质上完全不同。如果认为它们必须契合，只不过是经验论者的独断论而已。可是，如果经验论者的观点正确，就不存在综合的先天知识：综合真理只可能通过经验获得。

经验论者的立场在当代已被“维也纳学派”的逻辑实证主义者接受，他们主张所有的先天真理都是分析的，并得出这样一个结论：任何形而上学的命题必定没有意义，因为它既不可能是分析的也不可能是后天的。对康德来说，经验论否定了形而上学的可能性，这很明显。但是，如果要为客观知识提供基础，形而上学是很必要的：没有它，就无法想象还有什么能够阻挡休谟的怀疑论。所以，所有哲学的首要问题就变成：“综合的先天知识如何才是可能的？”或者用另一种方式来说：“我怎样才能通过纯粹的反思而不借助经验就可以认识这个世界？”康德觉得，对于将认识对象同认识者的视角区分开来的先天知识，不可能作出任何解释。因此，对于任何人企图声称我们能够获得关于永恒、无限的“物自体”（即不用参照一个观察者的“可能经验”就被定义的任何对象）世界的先天知识，他都持怀疑态度。我只能对我所经验的世界拥有先天知识。先天知识为经验性的发现提供支撑，但是它也从经验发现中获得内容。康德的第一部《批判》部分地将矛头指向这样一个假定：“纯粹理性”不用参照经验就可以为知识赋予内容。



图9 莫里茨·石里克（1882——1936），维也纳学派领军人物

所有的先天真理既是必然的又是绝对普遍的：必然和绝对普遍是两个标志，依据它们我们可以在关于知识的主张中识别那些先天为真的知识项——如果它们确实为真的话。因为很明显的是，经验绝不会赋予任何事物以必然性或绝对普遍性；任何经验本来都可能是另一种情形，经验必然是有限的和个别的，因此，普遍性法则（它具有无限

多的个例)永远不会被经验所真正证实。没有人应该真正地怀疑存在着综合的先天知识。康德用数学作为最显著的例子:我们通过纯粹的推理而非对数学术语涵义的分析来认识数学。对数学的先天性应该有哲学上的解释,康德试图在第一部《批判》的开篇部分就给出这样的解释。但是,他也对其他一些令人迷惑的例子予以了关注。例如,下面的命题就似乎先天为真:“每个事件都有原因”;“世界是由不依赖于我而存在的永恒客体组成的”;“所有可被发现的客体都存在于空间和时间之中”。这些命题都不能通过经验来确立,因为它们的真理性在对经验的阐释中已经预先设定了。此外,每个命题声称其为真不是在这种或那种场合,而是普遍地和必然地为真。最后,正是这样的真理被要求用来证实客观性。因此,客观性问题和综合的先天知识最终联系在了一起。此外,上述真理在所有科学解释中起到的至关重要的作用说服了康德,使他相信客观性理论也为自然必然性提供了解释。由此,这样的理论就可以对休谟的怀疑论给出完整的答案。

那么,康德在第一部《批判》中的目的是什么呢?首先,与休谟相对,其目的是为了说明综合的先天知识是可能的,并且提供相关例子。其次,与莱布尼茨相对,证明如果不顾及经验所施加的限制因素来进行推演,单独的“纯粹理性”只能导致幻相,因此不存在关于“物自体”的先天知识。根据论题的分野,将第一部《批判》分为两部分是很正常的:第一部分是“分析性的”,第二部分是“辩证性的”。尽管这个划分和康德对章节的划分(极为复杂,充满了专门语汇)不完全对应,但却足够严密,不会误导读者。术语“分析性的”和“辩证性的”为康德所用,论证的两分法也一样。在第一部分,康德对客观性的辩护得以阐释;我将从对“分析性”的论证入手,因为只有把握了这一部分才可能理解康德形而上学的本质,理解他日后从中发展出来的道德、美学和政治理论的本质。

【注释】

[1] 原文如此。应为1646。——编注

第三章

先验演绎

康德对形而上学的基本问题——“综合的先天知识如何可能？”作出的回答包括两个部分。依照康德自己的术语（《纯粹理性批判》第1版，xvi），我把它们叫做“主观”演绎和“客观”演绎。（康德使用的是“演绎”这个术语的法律内涵，就如在对土地所有权的演绎中的内涵一样，指我们对某物拥有权利的一种证明；康德在此指有使用某些概念或“范畴”的权利。）康德在1770年的就职论文中对主观演绎进行了部分地勾勒（“就职论文”），主观演绎主要是一种认识论。它试图说明作判断时会涉及什么：判断某物为真还是为假。主观演绎集中论述思维的本质，尤其是信仰、感知和经验的本质。它的结论作为一般性的“知性”（判断能力）理论的一部分呈现出来。康德反复强调，该理论不能被解释为经验心理学。它也不是，也没有声称是，关于人的而非其他物种的心智活动的理论。它是关于知性本身的理论，告诉我们知性是什么，如果作判断，知性又必须如何起作用。在所有关于这些问题的哲学讨论中，康德认为我们谈论的“不是经验的起源，而是经验里面包含着什么”（《未来形而上学引论》，63）。他还把这种纯粹的哲学问题比做自那时起逐渐流行起来的“对概念的分析”。康德希望划定知性的界限。如果存在着知性不能把握的事物，那么关于它们的所有断言都是没有意义的。

客观演绎企图肯定地确立先天知识的内容。这里的论证并不是通过对认识能力的分析进行的，而是从对认识之基础的探究进行的。经验的前提假设是什么呢？如果我们要获得怀疑论者所归于我们的那种原原本本的观点，那什么又必须为真呢？如果我们能够识别出这些前提假设，它们就会被确立为先天为真。因为它们的真理性不是来自于我们有这样或那样的经验，而是来自于我们确实有经验。所以它们不依赖于任何特定的经验来获得证实，仅仅通过推理就能够成立。在每个怀疑论问题可以被提出的领域（在每个可理解的领域），它们都将

为真。这就等于说它们具有必然性。我不能设想它们为假，因为我不能设想自己是一个反驳它们的世界的一部分。

康德把这一论证称做“先验演绎”，称由此产生的理论为“先验唯心论”。“先验的”这个词需要一些解释。如果一种论证为了建立经验的先天条件而“超越”了经验探究的“限度”，那么它就是先验的。我们必须把先验论证和经验论证区分开来（《纯粹理性批判》第2版，81）；不同于后者，前者引向“一种更关注我们对客体的认识模式而不是客体本身的知识，只要这种认识模式是先天可能的”（《纯粹理性批判》第2版，25）。“先验的”这个词也被康德用做他意，来指代“先验客体”。这是一些超越经验的客体，即无法由经验研究揭示的客体，它们自身既无法观察也不与可观察的东西有因果关联。这些“先验客体”提出了一个阐释问题，我在第四章会回来谈论这个问题。

现在我要转回对“先验唯心论”的阐释上来。简而言之，这个理论暗示着，建立在主观演绎基础上的知性法则和建立在客观演绎基础上的先天真理是一样的。换句话说，它意味着认识者的能力与被认识对象的本质之间有某种极其特殊的和谐关系。正是由于这种和谐，先天知识才是可能的。

根据这一理论，主导着知性的“思想形式”与实在的先天本质是完全一致的。世界如我们所认识的那样，我们也如其所是地那样认识它。阐释康德思想的所有主要困难，几乎都取决于那两个命题中哪一个被强调。是我们的思想决定世界的先天本质，还是世界决定了我们必须怎样去思考它？我认为答案为“都不是和都是”。但只有到本书的末尾答案才会明了。

自我意识

我已经采纳康德的用法，谈到了“我们的”知性和经验。“我们”是谁？康德用的是第一人称复数，这是一个具有非常独特的特征的使用方法。正如我说过的那样，他不是在对“像我们这样的动物”进行心理学研究。他也不是在用无法找到真正主体的抽象作者的声音讲话。他无

差别地用术语“我们”来表示任何能使用“我”这个词来指代的存在物：任何一个可以把自己识别为经验主体的人。整个康德哲学的出发点都是自我意识这个单一的前提，他的三部《批判》的前两部分分别与下列问题相关：“一个有自我意识的存在者必须思考什么？”“他必须做什么？”自我意识是一个深层现象，包括很多层次和方面。并不是每个存在者都能够认识他自己的经验 [对他来说，“我思”能够伴随他的所有感知，正如康德表述自己对笛卡尔的关键修正（《纯粹理性批判》第2版，131——132）]。但是，正是这样的存在者才能提出怀疑论问题：“事物真像它们对我呈现的那样（就像我的经验表征它们那样）吗？”因此，该论证所探究的是这一自我意识的假定前提。康德的结论可以总结如下：使怀疑论成为可能的条件也表明怀疑论是虚假的。

先验综合

我将首先讨论主观演绎——关于判断的“主观条件”的理论。我们的知识有两个来源：感性与知性。感性是直觉的能力：它包括被经验论者视为知识之唯一基础的所有感觉状态和限定。知性是概念的能力。概念不得被应用在判断中，因而这种能力不同于感性，它是能动的。康德认为，不理解这一关键点而按照感觉的模式来解释知性的所有概念，这是经验论者的一个错误。（这样，对休谟而言，概念就仅仅是它所源自于的“印象”的褪色印记。）唯理论也有相应的错误，即把感知视为一种对概念思维的混乱追求。所以，康德把莱布尼茨和洛克之间著名的争论总结为：“莱布尼茨将现象理智化，正如洛克……把知性的概念感性化一样。”然而实际上，这里有两种能力，二者不可相互归结；它们“只有和另一个联合起来才能客观有效地对事物作出判断”（《纯粹理性批判》第1版，271；第2版，327）。

判断由此要求将感性和知性结合起来。没有概念的大脑就没有能力去思考；同样，有概念武装的大脑若没有可供应用的感觉数据，就没有思考的内容。“没有感知，就没有客体提供给我们；没有知性，就没有对象可供思考。没有内容的思想是空洞的，没有概念的直觉是

盲目的。”（《纯粹理性批判》第1版，51；第2版，75）作出判断就要求康德所谓的概念和直觉的“综合”，只有综合起来才会产生真正的经验（和单纯的“直觉”相对）。康德对这一综合的描述让人有些迷惑：有时候，它似乎是经验得以产生的“过程”；又有些时候，它似乎是经验所包含的“结构”。无论在什么情形中，它似乎有两个阶段：“纯粹”综合，在这里直觉组合成一个整体；然后是判断行为，在这里整体通过概念被赋予了形式（《纯粹理性批判》第1版，79；第2版，104）。这种综合并不意味着要成为一个心理事实，它是与“经验”综合相对的“先验”综合。换句话说，它是在（自我意识的）经验中被假定的，不是从中派生的。我并未控制自己的经验，然后让它隶属于综合。因为，“控制”这个行为假定了综合已经发生。设想一下，我试图描述当我坐在桌旁写字的时候事物如何向我显现。我即刻就开始了把感觉意识归入概念（比如那些桌子和写字的概念）的活动。我只能通过描述“事物如何显现”来将我的经验呈现给自己：这就要用到知性的概念。相反，如果没有展示这些概念之应用的经验，我的所有概念都将是不可理解的。

先天概念

经验论假定，全部的概念派生于或者在一定程度上可以归结为保证其应用的感性直觉。没有相对应的感性刺激就不会有概念，也正是根据这样的刺激，概念必须获得意义。康德认为，这种假设是荒谬的。经验论者混淆了经验和感觉。经验能为概念的应用提供根据，因为它已经包含一个概念，与刚才描述的“综合”一致。感觉或者直觉则不包括概念，也不为判断提供根据。在未经心理活动改造之前，所有感觉都没有心智结构，因此也不能为信仰提供理由。如果我们理解经验，那是因为它们自身已经包括了我们假定从它们之中得出的概念。这些概念从何处而来？不是从直觉而来。因此，知性本身必定含有概念的某种全部要素，来限定它的活动形态。

由此可知，莱布尼茨的“天赋观念”基本上是正确的。有些概念通过经验是无法给出的，因为它们是在经验中预设的。它们与对世界的

每一次理解（这种理解能够呈现为我的）都相关；没有这些概念就没有经验，而仅仅有直觉，从直觉中没有知识可以派生出来。知性的这些“先天概念”规定了判断的基本“形式”。其他的概念可被看成是对它们的“限定”——也就是说，看成是多多少少掺杂着观察和试验因素的特定情形。

康德把这些基本的概念叫做“范畴”，借自亚里士多德曾经使用过（但没有系统使用）的一个类似术语。范畴是我们思维的形式。其中有一个概念是莱布尼茨体系的源头：实体范畴。实体是能够独立存在的，并且承载着依赖于它的特性。“椅子”这个概念是对一般实体概念的一个特别的、经验性的限定。它只能被已经掌握那个一般概念的人获得，因为只有这样的人能够以一种必要的方式来阐释他的经验。另一个范畴受到了休谟怀疑论的攻击，此即因果范畴。分析性论证大部分都涉及实体和因果性观念，因为康德希望我们理解这两个观念。这并不奇怪。然而，他总共给出了十二个范畴，并且很满意地发现它们和传统形而上学的所有争论都相呼应。

主观演绎

从上面的论述似乎可以得出，如果我们想真正拥有知识，我们的直觉就必须容许对范畴的应用。更直接地讲：在我们看来似乎是，我们面对着实体、原因和其他范畴。所以，我们能够先验地知道，每个可以理解的世界（每个可能包含自我意识的世界）也必然会有受范畴支配的表象。只有当它看来似乎遵守某些“原则”的时候，它才能有那种表象。一个原则规定着一个范畴能应用的条件。所有原则结合起来界定了我们所要求的先天知识的范围。



图10 四十四岁时的康德（贝克作品，约于1768年）

范畴的“主观演绎”确立了什么？答案似乎是这样的：我们必须按照范畴来思考，因此也必须接受制约范畴之应用的那些原则为真。所以通常来说，世界必须以一种让我们能够接受这些原则的方式呈现给我们。自我意识要求世界必须看起来符合范畴。这个论断包含了康德所称的哲学上的“哥白尼式革命”的本质。以前的哲学家都把自然看做

是最根本的，询问我们的认知能力怎样能理解自然。康德把认知能力当做最根本的，然后推演自然的先天界限。这是他回应休谟的第一个重要步骤。休谟曾经主张，我们的知识有着经验的基础。对此人们未觉不妥。但是经验不是休谟所认为的简单概念。经验包括智识的结构，它已经按照空间、时间、物质和因果关系这些概念组织过了。所以，不存在不指向自然世界的经验知识。我们的观点本质上是关于客观世界的观点。

但是，这回答了怀疑论者吗？怀疑论者必然会说，即使康德是正确的，即使世界必须按照这种方式呈现给我们，难道世界就必须是其所呈现的那样吗？即使我们被迫认为范畴有适用性，也并不能得出它们确实适用。我们不得不从对我们观点的描述转到对世界的描述上去。所以“思想的主观条件怎样才能具有客观有效性？”（《纯粹理性批判》第1版，89；《纯粹理性批判》第2版，122）这个问题仍然存在。正如康德所称（《纯粹理性批判》第2版，141），任何判断都有一定的客观性。那么很明显，范畴的“客观演绎”是不可少的：这一论证会表明，世界，而不仅仅是我们对世界的经验，与知性的先验原则是一致的。

思想的形式和直觉的形式

在继续探讨客观演绎之前，我们必须回到《纯粹理性批判》的前几部分，在那里，康德笼统地表述了感性的本质。康德相信，通过抽象化过程他已获得了一个范畴表。假设我正描述我现在看到了什么：一支钢笔在写字。“钢笔”这个概念是“人工制品”这个更宽泛概念的特别“限定”，“人工制品”本身又是“物质客体”概念的限定，等等。这一系列抽象的限度是在每个阶段都得到例证的先天概念：实体。越过这个限度，即便我们继续思考，也无法继续抽象了。同样，“书写”是“行动”的限定，而“行动”又是“力量”的限定，如此等等：这里的范畴是原因或者是解释，在这二者之外知性就不能继续。康德通过这些以及类似的思维实验认为，在他列出的十二个范畴中，他已经分离出判断的所有形式，从而给出了客观真理这个概念的说明。因此，我们对于知

识客观性的证明涉及到对范畴的“客观有效性”的证明，以及对应用这些范畴时所预设原则的证明。

然而，还有两个观念，尽管它们对科学、对关于这个世界的客观观点非常重要，但仍不在康德的范畴表里。这就是空间和时间。康德不把它们描述为概念，而是描述为直觉形式。第一部《批判》的开篇部分，即“先验感性论”（Transcendental Aesthetic）中论述了空间和时间。这里Aesthetic这个词是从希腊语中描述“感觉”的词语中派生出来的，表示这个部分的主题是感性能力，是独立于知性来考察的。康德认为空间和时间远不是能被应用于直觉的概念，而是直觉的基本形式，意味着每一感觉都必定带有时间组织有时又是空间组织的印记。

时间是“内感觉”的形式，即所有心智状态的形式，不论它们是否指涉客观现实。没有哪个心理状态不是在时间中的，并且时间是通过我们经验中的这一组织对我们来讲成为实在的。空间是“外感觉”的形式，即“直觉”的形式。这里的“直觉”被我们指向独立的世界，从而被我们看成是客观事物的“表象”。一切事物，除非被感知为“外在的”，从而和我自己在空间上相关联，就不能独立于我而呈现在我面前。与时间一样，空间形成我的感性组织的一部分。我的感官印象具有空间形式，这已在“视界”的现象中得到了证实。

那么为什么否认空间和时间是先天概念呢？它们是先天的，但不可能是概念，因为概念是普遍的，涵盖了大量的实例。康德认为，必然只有一个空间也只有一个时间。所有的空间形成了一个单一空间的各个部分，所有的时间也形成了一个单一时间的各个部分。康德有时也通过以下说法来表达这一点：空间和时间不是概念而是“先天直觉”。

在康德哲学中，对秩序的强烈追求使他试图通过他的体系中每个独特的部分，来解决尽可能多的哲学问题。康德把空间和时间与知性这一范畴区别对待，这样做的动机就是为了提出一种解释：存在着两种综合的先天真理——数学和形而上学。对于其中每一真理的解释似乎都应该是不同的，因为数学对所有的思考者而言是不证自明的，而

形而上学在本质上就有争议，是人们无休止争论的一个问题；“远远不像二乘以二等于四这个命题那么明确”（《纯粹理性批判》第1版，733；《纯粹理性批判》第2版，761）。数学确实具备直觉本身全部的直接性和明确性，形而上学的原理却只能从思维中派生出来，必然是有争议的。康德把数学解释为一门先天的直觉科学，并认为他能够说明为何如此。在数学中我们面对的是“先天直觉”；这为我们的思维自动提供了内容，没有内容，思维就无法抽象地运用范畴。数学的结论是“先天地、直接地”得出的（《纯粹理性批判》第1版，732；《纯粹理性批判》第2版，760），形而上学的结论必须通过艰苦的论证才能得出。

不论我们是否接受康德的解释，他的哲学一个独特的特点无疑就在于把数学真理看成先天综合真理。同时，他又不赞成柏拉图的解释，即这种先天综合地位是从数学对象（抽象的、不可改变的数字和形式）独特的本质中得出的。康德也不同意休谟和莱布尼茨的观点，后者认为数学是分析的。所以问题就在于，数学怎么可能是先天综合的，同时又不提供神秘的和无法观察的领域的知识？康德在就职论文中认为，几何学的先天性来自于数学思考的主体而不是客体（“就职论文”，70——72）。正是这一点促使他形成了以下成熟观点：只有空间进入了感知的本质，才存在空间的先天知识。这样就有了作为直觉“形式”的空间的理论。

因此，客观知识有双重的起源：感性和知性。正如前者必须“符合”后者一样，后者也必须“符合”前者；否则两者的先验综合就是不可能的。说知性必须“符合”感性是什么意思呢？时间是所有感性的普遍形式，因此这个主张就等同于：范畴必须在时间中首先得到应用，并且相应地被“决定”，或者说限制。这样，实体概念用以作为其首要例证的东西，就既不可能是莱布尼茨的“单子”，也不可能是柏拉图的超领域抽象客体，而是暂时性的普通事物，这些事物在时间中持续，易于变化。如果这些事物具有客观性，那么按照空间是外感觉的形式这个理论，它们必定也是空间性的。所以，证明实体概念的“客观有效性”并不是去证明这个世界是由单子组成的。确切地说，世界是由普通的空间——时间客体组成的。关于客观性的哲学论证所要确立的不

是抽象的、无视角世界的存在，而是要确立由科学和日常感知构成的常识世界：这个世界正是休谟怀疑论和莱布尼茨的形而上学所质疑的世界。因此，对于康德来说，在他对客观性的论证中说明下面这一点很重要：他所证明了的那些信念与牛顿科学为所有可感知物制定的原理完全一致。

统觉的先验统一

范畴的“客观”演绎开始于自我意识这个前提，按独特的康德用语来说，自我意识就是“统觉的先验统一”。理解这个短语很重要，它包孕着康德哲学的大部分思想。“统觉”是从莱布尼茨的形而上学中借鉴而来的一个术语，指主体能够说“这是我的”的任何经验。换句话说，“统觉”意味着“自觉的经验”。统觉的统一性就在于“我思’，它能够伴随我所有的知觉”（《纯粹理性批判》第2版，131——132），这里又借用了康德转述的笛卡尔的说法。它由我的直接意识组成，即意识到同时发生的经验是属于我的。我直接知道，在两者都属于规定着我的观点的那个意识的统一体这层意义上讲，这个思想和这个感知都同等地属于我。这里，怀疑是不可能的：我绝对不会处于狄更斯在《艰难时世》中赋予格雷因太太临终之时的那种状态，即知道在房间某个地方有疼痛，却不知道疼痛是我的。这种对统一性的理解就叫做“先验的”，因为我永远无法从经验中获得它。我不能声称，因为这个疼痛有这样的特质，这个想法有那样的特质，它们就必定属于同一个单一的意识。如果那样做，我就犯了一个错误；我就会荒唐地把不属于我而属于别人的疼痛、思维或者感知都归到自己身上。所以，以我的观点来理解的统一性不是从经验得出的结论，而是经验的先决条件。它的基础超越了经验可以确立的任何事物。正如康德有时所称的，意识的统一“先于”直觉的所有材料（《纯粹理性批判》第1版，107）。

统觉的先验统一为我们的观点提供了最低限度的描述。我至少可以知道一件事：存在着意识的统一。怀疑这一点就等于不再有自我意识，也就等于不再从怀疑中寻找意义。我们的任务就在于说明，这个

观点只有在—个客观的世界中才是可能的。

先验演绎

客观演绎跟它的前提—样有着“先验性”特征。它要表明的是，它的结论的真理性不是从经验中演绎出来的，而是在经验的存在中预设的。统觉的先验统一要想可能，条件是主体居于范畴所描述的这样—种世界：这是—个客观世界，其中的事物跟它们所看起来的可能不—样。这个论点简而言之就是：统觉的统一性描述了主体性的条件，在这种条件下，每个事物都是其所似并似其所是。但是，如果—个人没有客观真理的知识，他就不可能有主体性的观点。所以他必须属于—个事物的世界，这些事物可能不是它们看起来的样子，并且独立于他自己的视角而存在。

接近这个主旨的论点很难找到，并且重要的是，康德很不满意“先验演绎”，所以在第一部《批判》的第二版中将其推翻重写，把重点从上面给出的主观结论转移到现在要讨论的客观演绎上来。即使这样，结果仍很含糊。因此又加入—段，题为“驳斥唯心论”，以使对客观性的强调更具说服力。这段驳斥的要点是：通过说明“即使是在笛卡尔看来无可怀疑的内在经验（Erfahrung），也只有在外部经验（对于客观世界的经验）的假定下才是可能的”（《纯粹理性批判》第2版，275），来表明“我们对外部事物不止有想象，还有经验”。这个论点的风格比它的基本内容更加明显。看来至少包含三个思想：

（1）识别经验。经验论者通常假定，仅仅通过观察就可以知道经验。但是，事实并非如此。我不观察我的经验，只观察它的对象。因此，任何经验的知识都必然涉及它的对象的知识。但是，只有当我把这个对象识别为连续的，我才能拥有关于它的知识。任何对象，只有同时具有未被观察的时候也同样存在的能力，它才具备时间上的连续性。它的存在因此是不依赖于我的感知的。

（2）借助时间的识别。只有把经验放置在时间中，我才能够把经验识别为我的。因此我必须把经验归于—个主体，这个主体在时间

中存在，通过时间而持续。我的统一性要求我的连续性。然而要持续就要有实体性，事物只有同时处于因果关系中才可能是实体性的。只有当我的过去可以解释我的未来时，我才能持续。否则，真实的持续与瞬间自我的无限序列就没有区别了。如果我确实能意识到我的经验，我由此就可以得出结论：我属于一个实体和原因这类范畴能被正确应用的世界，因为这些范畴被正确地应用于我。因此，自我意识的一个条件就是存在着我的经验暗示给我的客观秩序。

（3）时间中的排序。我有关于当下经验的特殊知识。要了解我的经验就要把它作为当下经验来了解。这一点只有当我在经验中区分了此时和彼刻时才有可能。所以在感知中固有着“时间秩序”，我要了解我自己，就必须知道这个秩序。但是只有当我能够参考独立的客体以及支配这些客体的规律时，我才能知道该秩序。只有到了那时，我才能把时间描述为经验发生的一个维度，而不是一系列不相关的瞬间。时间的真实性在经验中被预设，这种真实性又预设了一个客观序列的真实性。只有通过参照那个序列，参照建构它的持续存在的客体，我才能识别我自己的感知。

这些思想在康德著作中都不如我的概述表达得那么清晰。公平地讲，先验演绎从未能提供一个令人满意的论证。它的所有说法都涉及从意识统一通过时间向主体同一的过渡。休谟指出，我们对客观知识的一切主张都涉及从统一到同一的过渡；他还认为这一点永远不会被证实为合理。康德没有发现可以用来回答休谟的术语。不过，他的事业对后来很多的哲学家产生了吸引力，那些与先验演绎中勾勒出来的相类似的论证在近些年又重新复兴，尤其值得关注的是被路德维希·维特根斯坦（1889——1951）复兴。维特根斯坦在《哲学研究》中提出著名的“私人语言”论证，主张不存在不参照公共世界的关于经验的知识。我能直接地、不受影响地认识我自己的经验，但这只是因为我把从公共用法中获得意义的概念应用到我的经验身上。公共用法描述了一个实在，除我之外，其他人也能观察到这个实在。我的语言的公共性保证了它的指称客观性。对很多人来说，维特根斯坦的论证似乎很有说服力，它同先验演绎有着一样的前提和结论。然而，它不依赖于时间的形而上学学说，而是依赖于指称和意义学说。它没有直接声

称主体依赖于客体，而是表明，主体依赖于主体共同体，从而也就依赖于确立了共同参照系、可被公开观察到的世界。

如果这是正确的，先验演绎就具有重大意义。它确立了我的世界的客观性，同时又并没有采取我之外的视角。在《沉思集》里，笛卡尔在证明外部世界的过程中，试图通过确立一个无所不知的上帝的存在走到主体视角之外：世界于是就被证实为上帝（不从某个具体视角看待的）意识的对象。康德“先验”方法的精髓在于它的自我中心论。我能够问的所有问题都必然根据我自己的观点来问；所以它们必然带有我的视角，即“可能经验”的视角的印记。这些问题的答案不是要在企图上升到理性存在者的过程中去寻找，理性存在者不靠经验就能认识，而是要在我自己的经验本身中，去寻找对于怀疑论质疑的回应。先验方法在视角的先决条件中去发现每个哲学问题（问题必须是根据该视角提出的）的答案。

原则

康德认为每个范畴都与一个原则相对应，这个原则的真实性是在运用中被预设的。原则是范畴的“客观应用规则”（《纯粹理性批判》第1版，161；《纯粹理性批判》第2版，200）。这些原则是先天真理，包含两个方面。它们指出，如果我们真要去思考的话我们必须怎样思考；在客观方面，它们指出，如果世界是可理解的那么世界必须是怎样的。通过这些原则，范畴“为表象，从而也为本质的先天规定了法则”（《纯粹理性批判》第2版，163）。也就是说，它们规定着涉及日常世界和科学观察的先天综合真理。它们不是关于“物自体”的先天真理。对于不参照我们的感知来进行的世界，它们不提供关于这个世界的知识。先天综合知识仅仅是针对“可以成为可能经验之对象的事物”（《纯粹理性批判》第2版，148）。在这个领域，原则陈述了客观和必然的真理，因为范畴“必然地并且先天地与经验的对象相关，其原因是只有通过范畴，经验的对象才能被思考”（《纯粹理性批判》第1版，110）。为“可能经验的对象”所作的限制对康德哲学尤为重要，他反复强调“在可能经验的领域外不存在先天综合原

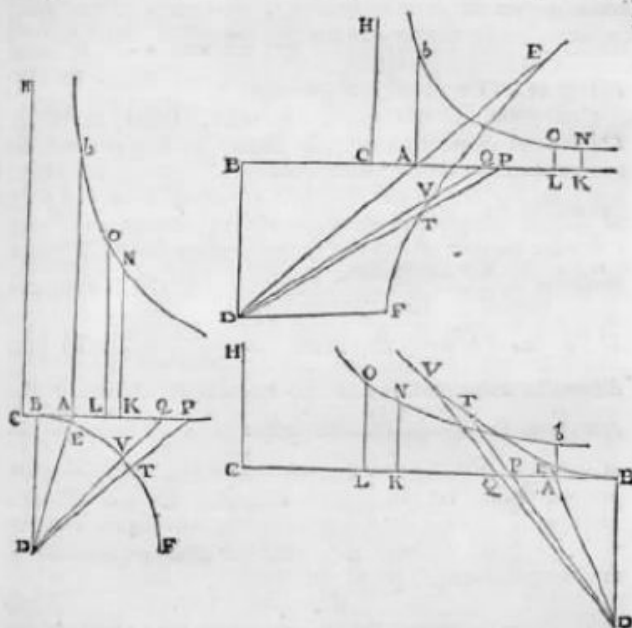
则”(《纯粹理性批判》第1版, 248; 《纯粹理性批判》第2版, 305)。我们必须常常牢记的是: 康德希望承认先天知识, 但也希望否认莱布尼茨非观察形而上学的可能性。

我有意集中讨论实体和原因这两个范畴。康德把这些与第三个范畴, 即共存性或者互相作用相联系。这些概念曾是休谟怀疑论攻击的主要对象。它们也是莱布尼茨形而上学的关键所在, 实体这个概念是他分析的起点; “充足理由律”——康德把它与因果关系相联系(《纯粹理性批判》第1版, 200——201; 《纯粹理性批判》第2版, 246)——是支配他的论证的原则。康德对这些概念的探讨引起了极大而持久的兴趣。他把它们置于客观性问题的核心位置, 并在分析过程中表达了他认为什么是自然科学的形而上学基础。他在“经验的类比”这一节中导出了相关的原则; 就是在这里, 康德给出了关于客观知识本质的一些具有革命性的提示。

$AC \times Z$ seu $CK \times Z$; (d) ideoque area DTV erit ad arcum DPQ ut DTq vel DBq ad $CK \times Z$.

Cor. 2. Sin corpus ascendit, & gravitas sit ut $ABq - BDq$,

LIBER
SECUND.
SECT. III.
PROP.
XIV.
THEOR.
XI.



(*) linea AC (in figurâ secundâ) erit $\frac{ABq - BDq}{Z}$, & (†) DTq erit ad DPq ut DFq seu DBq ad $BPq - BDq$ seu $APq + 2 BAP + ABq - BDq$, id est, ad $AK \times Z +$

(d) * *Moque area DTV etc.* Nam (ex dem.) in 1^o, casu prop. 13. area DTV est ad arcum DPQ , ut DT^2 vel DB^2 ad DP^2 , & est $DP^2 = CK \times P$.

(e) * *Linea AC etc.* Patet ut in primo casu hujus.

(†) *Ex DTq erit ad DPq.* Patet (ex dem. in cas. 2^o, prop. 13.)

243.

A 3

图11 牛顿的《原理》：关于运动的数学

康德将所有哲学思想划分为四要素和三要素，这让人有些困惑。但是，在论及实体和因果关系的时候，有一个特别的原因可以解释，康德为什么坚持认为应该有第三个基本的概念和它们相关；也就是说，康德希望他的研究结果与牛顿三大定律相呼应。科学的解释依赖于方法原则：既然在科学探究中已被预设，这些原则就不能再通过科学探究来证明。康德相信，这样的原则会被反映在基本的科学定律

中；为这些原则得到承认提供基础，这是形而上学的任务之一。

康德时代的物理学似乎先天地假设存在着普遍的因果关系，也存在着相互作用。当时的物理学假定，必须解释的是物质经历的变化而不是物质的存在；它还假定守恒定律是必要的，根据这一定律，在所有的变化中某个基本的量始终保持不变。康德认为，正是这些假设引导牛顿形成了他的运动定律。因此，在导出他的原则的过程中，康德便试图确立“作为知性定律的普遍自然定律的有效性”（《未来形而上学引论》，74），并且进一步声称，新天文学的所有基本定律经过反思都可被视做建立在先天有效的原理之上（《未来形而上学引论》，83）。

支持牛顿力学的同时又抨击休谟对因果关系的怀疑，这两者混合在一起。康德试图表明因果关系是必然的，不仅是在客体必然处于因果关系中（凡是事件都有原因）这层意义上，而且在它们自身就是一种必然联系这层意义上。

“经验的类比”这一节包含了太多论点，这里无法详细解释。与“分析论”的其他重要段落一样，它们在第二版中都被大幅度重写，对“原理”的实际表述也作了重大调整。但是有两个论点，因为它们后来的重要性，应该被特别提出来。首先，康德认为，对变化的所有解释都要求设定一种不变的实体，用来证明科学中“守恒定律”这一基本定律的有效性。继笛卡尔之后，他的论点为研究科学方法的本质提供了最重要的见解，并且沿着“科学统一性”的现代观念迈出了清晰的一步。根据这个观念的一种看法，在解释每个变化的时候，都涉及一个单一的守恒定律，因此也涉及一种单一的物质（比如能量），其转化定律支配着整个自然界。

其次，康德在第二类比中维护了一个重要的形而上学观点：“原因与结果的关系是使我们的经验性判断具有客观有效性的条件。”（《纯粹理性批判》第1版，202；《纯粹理性批判》第2版，247）只是因为我们在现实世界能够找到因果联系，所以能假定世界是客观的。这是客观性和持续性之间的联系带来的结果：因为事物能

持续，所以我能区分它的表象和实在。但是，只有当存在一根因果关系之线把事物的各个时间部分连接起来，事物才能持续。这张桌子现在之所以如其所是，是因为它过去如其所是。客观性对于因果关系的依赖，与因果关系对实体的依赖相类似：我们的因果律能得到运用，只有以事物能持续这个假设为前提。“因果性导向行动这个概念，行动的概念又导向力的概念，力的概念又导向实体的概念。”（《纯粹理性批判》第1版，204）这一点，我们能简单总结如下：我们要探究事物实际上如何，只有通过找出它们看起来如何的原因；我们要发现原因，只有通过假定存在一个包含持续事物的领域。

因此，关于一个独立客体的思想涉及到关于因果性的思想，而在康德看来，因果性是一种必然性。因此，了解关于世界的真理即是了解必然性：了解什么是必然的，原本可能是什么。这个观点与经验论者的观点根本冲突，经验论者认为，自然中没有必然性；也与那些现代理论相悖，现代理论认为，我们对现实形成基本看法时所牵涉的思维过程，比理解必然性和可能性时所牵涉的要简单。

所有这些引人注目的观点都产生于一种企图，即企图对物理世界的客观性给出一种（可被称为）充分“丰富”的表述。任何认真对待康德观点的哲学家都会看到，把客观秩序概念“降解”为单纯的经验概括是何等困难。所以，他会承认，不仅康德所批判的怀疑论令人难以置信，作为怀疑论开端的经验主义认识论亦是如此。

结论

原理具有先天的有效性，但这只是就“可能经验的客体”而言。经验论者否认这样的先天原理的可能性，这是错误的；但是他们假定我们对于世界的观点在一定程度上是知识的组成部分，这却是正确的。我们能先天地认识世界的前提是，世界有可能向我们的观点呈现一个表象。想要超越这种观点，不利用任何可能的感知去认识“存在于自身”的世界，这是徒劳。因此，所有想要证明莱布尼茨充足理由律的企图“都已落空，这是相关人士所公认的”（《纯粹理性批判》第1版，783；《纯粹理性批判》第2版，811）。但是康德认为，原理

的“先验”等价物是可以证明的：充足理由律因此成为了因果律，即经验世界的任何事件都受因果关系的制约。这是一条先天真理，但只适用于“表象世界”，因此也只适用于时间中的事件。康德对这一点很自信，但是莱布尼茨哲学的许多追随者认为，他们已经为充足理由律提供了证明——鲍姆嘉通就是其中的一位。另外鲍姆嘉通有个学生名叫埃伯哈德，他试图证明批判哲学不过是对莱布尼茨哲学体系的重新表述，充足理由律不仅对康德哲学来说是必要的，而且也是可以先天论证的。这是为数不多康德觉得有必要作出回应的、对《批判》的几个批评之一（见出版于1790年的《论发现》中）。康德表明，“不与感知直觉相关联”（《康德——埃伯哈德争论》，133）是无法证明充足理由律的。他强调，纯粹理性在概念范围之外是无法对任何关于世界的实质性真理有所帮助的。他还认为，充足理由律只有通过他的“先验”方法才能确立，这种方法把认识对象与认知者的能力关联起来，只先天地证明那些决定经验条件的定律。

莱布尼茨的追随者们徒劳地试图只在“纯粹理性”基础上建立知识，这是“先验辩证法”的论题。沿着康德批判哲学的脉络，我们能发现他所说的“先验唯心论”到底是指什么，为什么他认为“先验唯心论”能在经验主义与理性主义之间找到中间道路。

第四章

幻相的逻辑

如果运用得当，知性会产生真实客观的知识，但另一方面，知性也会诱人产生幻相。在对“纯粹理性”的探究中，康德试图诊断和批判的正是这种诱惑。他的论证再次同时拥有主观面和客观面。他描述了一种特别的能力，即不合常理地运用理性。另外，他推翻了该能力诱使我们提出的所有关于知识的主张。在“先验辩证法”中，他研究的主题是理性主义形而上学。他将形而上学分为三个部分：第一部分是理性心理学，研究灵魂的本质；第二部分是宇宙论，研究宇宙的本质以及人类在宇宙中的地位；第三部分是神学，研究上帝的存在。进而康德声称，每一部分都按照各自的虚幻论证，朝着谬误而不是真理展开。对这些错误的分析遵循一种普遍的模式。纯粹理性试图确立它被迫趋向的形而上学信条，但每一次努力都逾越了经验的界限，以不受直觉能力约束的方式应用概念。因为只有结合概念和直觉才能形成判断，所以这样的努力无法产生知识。反之，脱离“经验条件”的概念是空洞的。“纯知性概念永远不允许先验的应用，总是只允许经验的应用。”（《纯粹理性批判》第1版，246；《纯粹理性批判》第2版，303）与此同时，既然概念自身含有这种“无约束”应用的倾向，知性便存在着一种不可避免的弊病：“纯粹理论”夺取它的功能，范畴由知识工具转变为幻觉，也即康德所称的“理念”的工具。

在这里，为了确切了解康德自认为在“分析论”中已经确立的东西，我们需要再次考察一下先验唯心论。我们在康德的理论中发现了一个关键性的歧义，这种歧义持续出现于第二和第三部《批判》中。

表象与实在

康德经常将先验唯心论描述成如下理论：我们只拥有“表象”而非“自在之物”（或“物自体”）的先天知识。他的追随者和批评者曾围

绕“物自体”展开激烈的争论。摩西·门德尔松把它看做一个特殊的实体，所以表象是一种东西，物自体是另一种。受康德学生贝克的影响，其他人用“物自体”来指代一种描述方法，所描述的正是同一个对象，我们知道它是表象。康德支持第二种解释，这在他与贝克的通信以及《实践理性批判》中的很多段落得以体现。在一封写给《纯粹理性批判》主要追随者的信中，康德说：“所有可以给予我们的客体都可以通过两种方式概念化：一种是作为表象概念化；另一种是作为物自体概念化。”（《康德哲学通信：1759——1799》，103页注）。但是毋庸置疑的是，在这个问题上他并没有给出任何定论，这导致了批判哲学的关键性歧义。

康德还声称，范畴可以应用于“现象”，但不能应用于“本体”。现象是“可能经验的客体”，而本体是只有通过思考才能认识的对象，如果将它描述成经验的对象，则毫无意义。人们很自然地将这两个区别联系起来，假定康德相信表象或现象通过经验可以认识，而物自体仅仅是本体，完全不可知，因为没有什么能仅通过思考来认识。比如，康德说，“本体”这个概念只能否定性地用以指代人类认识的限度，而不能肯定性地指代自在存在之物。所以“将对象划分为现象和本体，将世界划分为感性世界和知性世界……从积极意义上来讲是根本不能接受的”（《纯粹理性批判》第1版，255；《纯粹理性批判》第2版，311）。在此种情况下，“物自体”并非实体，而是一个术语，代表非观察认识这个无法实现的理想。

“表象”表明了康德论述中的歧义性。这个术语有时被用做及物，有时是不及物的。在康德笔下，“表象”有时似乎是“属于”事物的“表象”，它们的实在性是隐藏的。另一些时候，表象又似乎是独立的实体，它们的名称源于我们观察并发现了它们的本质这个事实。在第二种意义上，“表象”一词与我们的物理对象的观念相对应。表象可以被观察到，它存在于空间中；它与其他表象和观察它们的存在者建立了因果联系。表象受科学规律的支配，是或可能是发现的对象。它可能就像看起来那样，也可能并不如此。它可以同时拥有次特征（客体所拥有的仅与特定感官经验相联系的特征）和主特征（属于对象内在构成的特征）（《纯粹理性批判》第1版，28——29）。简而言之，表

象拥有物理对象的所有特征。照此理解，认为表象也是属于某物的表象，这肯定是前后不一致的。因为，根据康德自己的理论，被认为是表象之基础的“某物”只能是“本体”，然而关于本体不可能作肯定的描述。尤其是，说本体引起表象或是与表象存在任何其他关系都是毫无意义的（或者至少是空洞的）。（康德的批评者，例如门德尔松和舒尔策就很快抓住这一点，并将其作为先验哲学的主要弱点提出。）有时在康德笔下，每一个对象的确都似乎是某个“物自体”的表象，表象必须“基于现实”，现实本身不仅仅是表象。然而，由于这与他所提出的认识理论（该理论既不容他知道也不容他表达他想说的意思）不一致，我们暂时必须把物自体当成一种非实体。正如我们将看到的，存在着一些相反的理由使康德否认自己正式发表的理论。但是如果我们在此节点上优先接受这些理由以及从这些理由中产生的对立学说，讨论就不可能继续下去。

现象与本体

《纯粹理性批判》的第一版含有对先验唯心论的详细阐释。但是在第二版中被康德删除了，可能是因为这加重了上述歧义性。康德还增加了“驳斥唯心论”一节（见44页），旨在为客观性提供正面的证据，同时也为被归于贝克莱的“经验唯心论”提供反证。经验唯心论认为，“经验”客体不是别的，正是知觉，若超出观察者的经验，科学世界的现实性就不复存在了。所有的经验客体都变成了“理想”实在，在我们关于这些实体的概念之外没有现实性。康德认为，与此相反，先验唯心论是经验实在论的一种形式：它暗示了经验客体是实在的。

康德断言先验唯心论以经验实在论为条件，这一点很难作出解释。比如他辩称，空间和时间都具有经验的实在性，也具有先验的观念性（《纯粹理性批判》第1版，28；《纯粹理性批判》第2版，44）。这可能意味着，如果从经验的角度观察，我们便能认可空间和时间的实在性；而从先验的角度来看，空间和时间便“什么也不是了”（《纯粹理性批判》第1版，28；《纯粹理性批判》第2版，44）。然而，正如康德所承认的，先验观点这一概念极具争议。这不

是我们所能采取的观点，因此对它我们也无法获得肯定概念。康德理论简单来说有如下几点：经验客体是实在的，而先验客体是观念的。先验客体不可感知，并且不属于空间、时间和因果性的世界。莱布尼茨的“单子”就是这种客体，因而必须总是存在于想念它的心灵中的纯观念，没有独立的实在性。但是，何为经验客体呢？答案明显是，“任何通过经验被发现或被设定的客体”。

以上陈述的是一种形而上学的观点，与康德的认识理论完全符合。总之，我们在描述经验对象和先验对象的差别时，是描述为存在的对象与不存在的对象之间的差别，还是描述为可知的对象与不可知的对象之间的差别，都无关紧要。因为，借用维根斯坦的话来说，“不可言说的就不要说”。于是，经验客体与先验客体之间的区别似乎又与现象与本体之间的区别一致？前者是可知的，后者是不可知的，因为本体的概念只能被否定地运用，以划分经验的限度。所有的本体都是先验客体，而所有先验客体都仅仅是“可理解的”（即通过经验不可认识），因而都是本体。所以，以下三组区别看来是一致的：现象和本体，经验客体和先验客体，表象和物自体。在对莱布尼茨的长篇讨论，即从“分析论”到“辩证论”的过渡段落中，这一点实际上就是康德所要说的（特别是在《纯粹理性批判》第1版，288——289；《纯粹理性批判》第2版，344——346）。很多学者不接受这种解释，但是在我看来，如果我们不接受，康德就显得过于前后不一，这与他的睿智不符。

所以，发现贯穿于康德“表象”概念的歧义性也出现于他的“现象”概念中，这一点并不让人感到奇怪。“现象”一词有两种解释，有时可以用来指代独立于观察者而存在的实在的可感知客体，有时也可以用来指代一种心理“表征”（或用现在的话说，“意向客体”）。在后一种解释中，现象成了主观的（它是其所似，又似其所是）。确立它的存在就无法保证它的客观性。如此一来，康德的立场（即我们可以认识现象）和他所驳斥的经验唯心论之间就不存在大的区别了。与经验唯心论者相比，就连莱布尼茨也容许我们的“观点”中存在更多的客观性，因为他引入了“有充分根据的现象”这一概念（见24页），根据这个概念，表象的稳定性足以保证存在与似在之间的区别。莱布尼茨研

究“现象世界”的方法肯定对康德产生了影响，也许比康德愿意承认的更多。但是他希望在确立表象世界的客观性的道路上走得更远，而不是止步于此。

从所有这些我们可以清楚地看出，对“现象”、“表象”和“经验对象”的唯一可接受的解释是，它们都在物理世界中有所指。表象包括桌子、椅子和其他类似的可见之物；也包括只能通过它们的结果如原子（《纯粹理性批判》第1版，442；《纯粹理性批判》第2版，470）和最遥远的星星（《纯粹理性批判》第1版，496；《纯粹理性批判》第2版，524）才能观察的实体。这些“理论的”实体也拥有实在性，这种实在性来自空间和时间中的存在，以及由范畴所规定的秩序。它们与认识它们的心智结成特定的因果关系，所以它们也是可感知的。换句话说，任何科学研究的对象都是“现象”，所有的现象原则上都是可知的。但除此之外其他东西都是不可知的。“除了感知和经验从该感知推进到（即科学推理）其他可能的感知之外，没有什么被真正给予了我们。”（《纯粹理性批判》第1版，493；《纯粹理性批判》第2版，521）至于本体的观念，它“不是客体的概念”，而是一个“与我们感性的限度不可避免地息息相关的问题”（《纯粹理性批判》第1版，287；《纯粹理性批判》第2版，344）。

绝对者

康德在“辩证论”中意图表明，我们无法认识“如其所是的世界”，意即被视为与认知者的观察无关的世界。如康德所言，我们不可追求“绝对”知识。同时，似乎不可避免的是，我们又应当这么做。每一次通过论证确立某物时，我们都假设了前提的真理性。因此，前提描述了结论为真的“条件”。但是这一条件是否具有真理性呢？这也必须通过论证来确认，并且结论总是，它只有“有条件的”真理性。所以理性（在推理的伪装下）不可避免地会引导我们寻求“绝对”，即其真理性并非来自任何其他根源的最终前提。理性的这个“观念”包含所有形而上学幻相的来源。因为，我们可以合理宣称的所有知识都从属于可能经验的“条件”。渴求关于绝对者的知识就相当于渴求超越使知识成

为可能的那些条件。

康德认为，超越的努力是不可避免的。我们不仅寻求超越包含于经验可能性中的那些条件，而且渴望认识“如其所是的”世界，这个世界不受制于实体和原因之类的范畴可能让它从属的条件。事实上，这些努力毫无二致，因为正如“分析论”所指出的，这两组条件是一样的。在任一情形下，理性对“绝对者”的趋近都是对未被观察角度所影响的知识的追求。理性总是努力不预设任何角度去看待世界，正如莱布尼茨所做的。

“纯粹理性”

从康德的认识论出发，理性必须被看做最高的认知能力，所有具有自我认识特征的能力都应归于理性。除了用于知性（形成判断），理性还能合理地以另外两种进一步的方式应用：一种是用于实践，另一种是用于推理。实践理性不能被视为知性的分支，因为它不形成判断（不论断真与假）。但是，实践理性的应用是合理的：我可以理性地思考去做什么，而且我的行动可以是这个过程的合理结果。作为使一项判断导出逻辑结论的实践，推理也是合理的。但是与知性不同，推理并不应用任何属于自己的概念（因为推理似乎给前提“添加一个概念”，因而是无效的）。

只有当纯粹理性融入了我们的思想时，“幻相的逻辑”才开始迷惑我们。纯粹理性力图用去除了所有经验条件的“理念”而非“概念”作出属于自己的判断，这个事实使纯粹理性独具特色。幻相的逻辑是“辩证的”：它肯定不可避免地导向谬误和自相矛盾。这种谬误倾向不是偶然的，而是固有的。理性无法从“理念”着手去认识世界，并且避免那些等在路上的错误。只要我们一离开可知的经验领域，踏上寻找遥远的“绝对”世界的征程，就已经犯了这些错误。与此同时，我们也无法拒绝诱惑，必定会踏上追求先验世界这徒劳的旅程。正是因为我们拥有的关于世界的观点，才创造了不从感官经验来看待的世界的“理念”。因此，我们总是致力于“为知性的有条件认识找到绝对性，借此使有条件者的统一得以完成”（《纯粹理性批判》第1版，307；《纯

粹理性批判》第2版，364）。

纯粹理性与形而上学

康德对思辨形而上学的主题进行了重要的三重划分，这一点我已提请读者注意。在“先验心理学”中，理性产生了自己的灵魂学说；在理性宇宙论中，理性尝试描述“绝对总体”这一形式的世界；在神学中，理性创造了一个统治先验世界的完美存在者的理念。康德将这种划分附会于传统观念，“形而上学真正的研究对象仅有三个理念：上帝、自由和永生”（《纯粹理性批判》第2版，395页注）。自由的理念归于宇宙论，因为所有由该理念而生的形而上学问题都根源于一种信念，即存在着一种道德主体，它同时存在于自然界之中及之外。这是康德最重要的理论之一。但是我会将它留到下一章讨论。

宇宙论

宇宙论的幻相被称为“二律背反”。二律背反是一种特殊的谬论，我们可以在同一个前提下推出一个命题和它的反命题。在康德看来，二律背反不是真正的矛盾，因为构成二律背反的两个命题都基于错误假设，因而都是假的。他将“这种对立命名为辩证的，将矛盾命名为分析的”（《纯粹理性批判》第1版，504；《纯粹理性批判》第2版，532）。关于为何一个命题和它的反命题都是错误的，康德提供了各种迂回曲折的解释。也许没有必要被这种令人费解的逻辑所羁绊。康德所言的重点在于，在推出二律背反的每一命题时，必须作出同样的虚假假设。他的“批判”目的就在于根除这种假设，并表明这根源于应用了理性的一个“观念”。宇宙论中所涉及的假设是，我们可以思考“绝对全体”这一形式的世界。要实现这一点，就要超越“可能经验”的视角，并且努力从自然以外的视角将自然作为一个整体来看。这一理念的虚幻性显见于以下事实：从这种先验视角的前提，将导出“辩证的”矛盾。

举例而言，假设我允许自己接受整体自然界这一观念，这个自然

界存在于空间和时间中。如果我现在试图把这种观点应用于判断，就必须超越我的经验视角，以把握所有经验对象的总体。我必须试着独立于我在自然中的特定视角来设想自然的整体。如果能做到这一点，我就可以问自己：这个总体在空间和时间上是有限的还是无限的？它有没有界限？我发现自己能同样证明它们的正反两个答案。例如，我可以证明世界在时间上肯定有一个开端（否则，一个无限的事件序列肯定已经流逝了，而康德认为“完结了的无限”是个荒谬的观念）。同样我也可以证明世界在时间上必然没有开端（如果有开端，就得有理由表明它在开始时为何会开始，这也就等于荒谬地假设特定的时间拥有因果性质或是“自现”的能力，并独立于占据那个时间点的事件之外）。



图12 康德一只手搭在星象仪上，思考道德律

假设作为整体的世界对自身的存在有所解释，这也会导出类似的矛盾。从这个假设出发，我可以证明世界在因果性方面自我依赖，由

一条把每一时刻与前一时刻连接起来的无限的因果之链组成。由于链条开端这一观念——“第一因”的观念——是荒谬的，于是自然引出了“是什么导致了开端”的问题，而这个问题没有连贯的答案。同样我也可以证明世界的原因依附于他物，其存在从某种自身就是“自我的使因”或自因的存在中派生。因为如果没有这样的存在，自然序列中就没有原因可以解释其作用的存在。在此情况下，自然中任何东西都没有解释，而且也不可能说任何东西为何存在。

这类二律背反的根源在于试图超越经验视角而达到绝对有利的一点，从这一点能概观事物的总体（进而概观“自在存在”的世界）。如果我们假设自然是物自体，即如果我们从自然的观念中排除自然借以被观察的任何可能经验的参照因素，二律背反的证明便有牢靠的根基。“然而，由如此得出的命题所引起的对立表明，这个假设中存在谬误，进而使我们发现了作为感官对象之事物的真正组成。”（《纯粹理性批判》第1版，507；《纯粹理性批判》第2版，537）“绝对总体”的理念只适用于“物自体”（《纯粹理性批判》第1版，506；《纯粹理性批判》第2版，534），也就是说，不适用于任何可认识的事物。例如原因这一概念，它可以应用于经验对象的领域中来指明对象之间的关系，但是当它超出该领域应用于作为整体的世界时，就变得空洞了。于是，它便被应用于保证其正当性的经验条件之外，因而不可避免地造成了矛盾。

虽然如此，康德认为这些二律背反不应一经发现即被抛弃，当做错误来轻易排除。生成二律背反的那个总体之假设对于科学中一切最严肃的内容来说，既是原因，也是结果。设想一下我们准备接受关于宇宙起源的“大爆炸”假设。只有鼠目寸光的人才会觉得我们就此回答了世界如何开始的问题。又是什么导致了大爆炸？不管答案如何，都预设了某种东西已经存在。所以，这个假设不能解释事物的起源。对起源的探索将我们带入了无尽的过去。但是结果只有两种可能：或者不能令人满意（在这种情况下，宇宙论如何解释世界的存在呢？），或它最终走向自因的假设（若是如此，我们就留下了未回答的科学问题而在神学中寻找避难所）。科学本身通过把我们逼向自然的极限而将我们推向二律背反。但是如果不能同时超越这些极限，我又如何能

认识它们？

康德详细分析了二律背反，认为两个方面总是分别与理性主义和经验主义相对应。于是他借机再次探究了那些哲学理论中的各种错误。因此而生的论述异常复杂，所引起的哲学评论并不少于第一部《批判》中任何内容所引起的。康德对体系的钟爱促使他将意义与性质全然不同的论点结合在一起。但是在大量的推理背后，是出自一个哲学家笔下、有关科学方法的最敏锐的论述。康德的论述启发了如黑格尔和爱因斯坦那般的各种思想者，并且极少有人不困惑于康德所揭示的问题。我如何能够将世界作为总体来看待？如果我不能，又如何解释？如果不能解释一切事物的存在，我又如何能解释任何一个事物的存在？如果永远囿于自己的观点，我如何能洞穿大自然的神秘？

神学

我已经讨论了康德的第一个和第四个二律背反。后者将我们引入神学，并且引入康德随后的一个意见：自因的理念本身是空洞的，将其应用于判断只会产生矛盾。在“理性的目标”这一章中，康德回顾了关于上帝存在的传统论断，并给它们进行了一个现已广为人知的分类。他说，关于上帝的存在仅有三种论断：“宇宙论的”、“本体论的”和“物理神学的”。第一种包括了所有如下论断：它们从一些有关世界的偶然事实以及“为何会如此？”这样的问题出发，假定必然有一个存在者。其中一个版本就是之前所讨论的“第一因”论断：仅当一系列的原因始于一个自因，任何偶然的事实才能最终得以解释。第二种包括为了脱开偶然基础（因为它们可能是错误的，可能会遭到质疑），而尝试从上帝的概念来证明上帝存在的所有论断。第三种论断包括所有来自“设计”的论断，它们以自然中的美好事物为前提，通过类比其原因的完美性来进行论证。

康德认为来自设计的论断“总是值得毕恭毕敬地提及。它最古老、最清楚、最能与人类理性共鸣。它使对自然的研究活跃起来，正如它本身也是从自然中推出自己的存在并不断从中获取新鲜力量”（《纯粹理性批判》第1版，623；《纯粹理性批判》第2版，

651)。在第三部《批判》中他对这个论断为何吸引他作了更详尽的解释。康德不是无神论者，休谟的遗著《自然宗教对话》让他深感不安。《自然宗教对话》德文版的出版正当这部《批判》行将付印之时。康德曾对休谟的动机感到奇怪，但没有考虑他的论断（《纯粹理性批判》第1版，745，《纯粹理性批判》第2版，773）。休谟预示了康德自己对于理性神学的批判。但是他尤其鄙视源于设计的论断，认为它要么不能证明任何东西（因为在自然的完美与艺术的完美之间不存在真正的类比），要么充其量证明了一个并不比他创造的世界更完美的存在。康德对于源自设计的论断也不满意。然而，虽然他将该论断视为无效，但同时又认为它表达了一个真正的预感。所以他尝试从第三而非第一部《批判》的角度出发，为此论断提供全新的阐释。

源自设计的论断被视为一种理智的证据，它永远不可能比它所依赖的宇宙论的证据更加令人信服（《纯粹理性批判》第1版，630；《纯粹理性批判》第2版，658）。因为，只有基于世界拥有解释这个假设，世界才能归因于它。除非宇宙论的证据是有效的，否则这个假设就无足轻重。我们必须表明，我们可以超出自然之外，以假设存在一个超验的、必然的存在者。一切事物的秩序都基于这个存在者。这样一个存在者必定以自身为动因，而且他的存在不能仅仅是偶然的事实，因为若真是偶然，他便成了自然事件之链中的一环，而不是对这些事件的解释。一事物，只有当它的概念暗含着它的存在时，该事物才会必然存在。上帝的存在必须从上帝的概念导出，因为只有通过逻辑联系，概念才能解释任何东西。所以，所有三个论断最终都归结为本体论的论断，告诉我们上帝必须存在，因为存在属于上帝这个概念本身。

以其传统的形式，本体论论断不仅证明了上帝的存在，而且证明了上帝的完美。其他两个论断似乎都无法证明上帝的绝对完美：它们仍须依赖本体论论断提供宗教情感的理智基础。本体论论断如此展开：上帝是一个完美无缺的存在者；此完美必须涵盖了善、力量和自由；但是也必须涵盖存在。一个存在的x的概念是比x更完美的某物的概念，取消了存在也就取消了完美；所以存在即完美；所以从上帝作为完美无缺的存在者的理念，必然得出上帝是存在的。

康德对于本体论论断的反驳由于预示了现代逻辑理论而颇为人知，这种理论认为存在不是谓项。（当我说约翰存在、约翰是秃头、约翰吃牡蛎时，我赋予他两个属性而非三个。）莱布尼茨在讨论偶然性的时候已经认识到，存在与普通谓项大相径庭。虽然如此，他还是接受了本体论论断，并且没有看到这给他的哲学所带来的逻辑结论。说x存在并不能为它的概念增加任何东西：只是表明这个概念有相应的例证。确实，将存在引入某事物的概念已经含有一个谬论（康德甚至称之为矛盾）（《纯粹理性批判》第1版，597；《纯粹理性批判》第2版，625）。因为如此一来，断言该事物存在便成了空谈。这种断言对于从概念到现实没有任何促进作用，因此它没有确认任何事物的存在。本体论论断声称存在即完美。但是它不可能成为完美，因为它并非一种属性。康德认为，如果该论断是有效的，接下来必然推出，上帝存在这个判断表达了一种分析真理。然而，存在并非谓项这一理论意味着，所有存在命题都是综合的（《纯粹理性批判》第1版，598；《纯粹理性批判》第2版，626）。

理性观念的调节性运用

对“幻相的逻辑”进行批判之后，康德继续用相当长的篇幅，并且用一个已完成智力劳动的作家所常见的轻松而开朗的风格，继续论证说毕竟存在着对理性观念的合理运用。诸如绝对总体和必然存在的完美创造者这样的观念，若着眼于它们的“构成性”角色，即把它们视为对现实的描述时，便产生了幻相。然而，正确方法是把它们视为“调节性原则”（《纯粹理性批判》第1版，644；《纯粹理性批判》第2版，672）。如果我们假定这些观念符合实在，那么我们便会被引导去形成真正的假设。例如，秩序和总体的理念引导我们提出日益宽泛、简单的规律。就此而言，经验世界变得愈加容易理解。对理性的这种“调节性”运用是基于经验观点之内的应用。构成性运用则试图超越这个观点，进入理性的幻觉领域。这种矛盾不是根源于观念本身（观念本身并不矛盾，而仅仅是空洞的），而是出自对它们的错误应用。康德有时通过强调理性诸观念的调节性功能，把它们称做理想。

于是，“至高无上的存在者的理想无非是理性的一种调节性原则，指引我们将世界上所有的联系看成是源自一个完全充足的必要原因”（《纯粹理性批判》第1版，619；《纯粹理性批判》第2版，647）。这样看来，它就是知识而非幻相的来源。它所产生的知识仍然受限于可能经验的条件：换言之，它与范畴相符，而且没有超越范畴的合法领域而进入超验领域。观念“并没有告诉我们对象是如何组成的，而是表明我们应如何在理念的指导下寻求确定经验对象的构成和联系”（《纯粹理性批判》第1版，671；《纯粹理性批判》第2版，699）。于是，理性从徒劳的思索被拉回到经验的世界，将形而上学的幻相替换为经验科学的实在性。

灵魂

康德关于灵魂以及“自我”概念（灵魂正是在此概念中得到了初步的描述）的论述是他的哲学中最微妙的部分之一。给出的描述包含于两个复杂的论证：第一个在“辩证论”开始的时候，康德在此抨击了关于灵魂的理性主义学说；第二个在第三条二律背反以及《实践理性批判》中，他在其中论述了道德的本质。

探究理性主义之灵魂学说的“纯粹理性的谬误推理”那一部分在第二版中进行了重大修改。这也许是因为批判哲学的这个方面形成了先验演绎之多方面论断的一部分，对于这个部分康德极不满意。康德在“分析论”中的论断始于对自我意识之独特实在性的承认。我对于自己的思想状态有特有的认识，而这就是一种“原始的”或是“先验的”知性行为。理性主义者曾试图从这个特有认识中演绎出一种具体的知识对象理论。他们认为，鉴于自我意识的直接性，自我必须是意识真正的对象。在自我意识行为中，呈现在我面前的是有意识的“我”。我能够保有这种自我意识，即使在怀疑所有其他的事物时。此外，我必然意识到自己的统一。最后，我能直观地感觉到我在时间上的连续性：这不可能产生于对我身体的观察或是任何其他外部的来源。因此，得出以下结论似乎是自然的：仅仅基于自我意识这一点，我就知道自己有实体性、不可分割、持续存在，甚至可能不朽。康德认为这就是笛

卡尔的论点。这个结论却也不是“笛卡尔式”意识观的古怪论调。正如所有理性的幻相，它是我们一开始反映面前的材料就被诱入的。每一个理性的存在都必然被引诱，认为自我意识那独特的直接性和不可违背性保证了它的内容。在每一次怀疑中，也许我仍然知道这是我，而且理性使我确信，对自己本质的这种谙熟为对灵魂之非物质性的确信提供了基础。此外，我无法设想自己的不存在，因为每一次尝试这般设想都要求“我”作为设想者。

这种推理是错误的，因为它从统觉纯粹形式的统一移向了灵魂学说所确证的实质统一。“作为范畴基础的意识的统一……将主体的直觉误认做对象，并且将实体的范畴应用于它。”（《纯粹理性批判》第2版，421）虽然统觉的先验统一使我确信，我当前的意识具有统一性，但是关于承载意识的东西，它没有告诉我任何其他内容。它没有告诉我，我是一个与“偶然”或属性相对的实体（即一个独立存在的客体）。（例如，它没有驳斥思想是身体的一种复杂属性这一观点。）“借由简单的自我意识来决定我存在的方式，不管这种存在是作为实体还是作为偶然，都是完全不可能的。”（《纯粹理性批判》第2版，420）如果我无法推断出我是一个实体，那我就同样无法推断出我是不可分的、不灭的或是不朽的。意识的统一甚至不能让我确信，在经验世界中存在着“我”这个词能应用于其上的事物。因为，归纳在统觉的先验统一概念下的自我意识的独特特征，仅仅是关于世界的“观点”的特征。借此描述的“我”并非世界的一部分，而是对世界的一种观察（事物显现的一种方式）。“因为这个我并非概念，而只是对内在感觉的对象的标示，因为我们对它的认识并不经由任何进一步的谓项。”（《未来形而上学引论》，98）于是，研究我们自我意识的特性就不等于研究世界之中的任何物项，而是在探索经验知识的极限点。“范畴的主体不可能通过思考范畴而获得自己作为范畴之对象的概念。”（《纯粹理性批判》第2版，422）。就我而言，把“我”变成意识的对象，这就和观察我自己视野的极限一样不可能实现。“我”是对我的观察的表达，但是并不指示其中的任何物项。作相反的假设则相当于不合理地从主体过渡到了客体；这就等于假设，作为主体，意识的主体同样能成为自己意识的对象。

康德得出如下结论：在“先验心理学”的前提——统觉的先验统一，和它的结论——灵魂的实体性之间存在着断裂。由于前者描述对于世界的观点，后者描述世界中的物项，理性不可能引领我们有效地从这一个走向另一个。无论正确与否，康德的建议为很多关于自我的后继哲学理论，从叔本华到胡塞尔、海德格尔和维特根斯坦，提供了基石。

有时康德会暗示，自我意识的“我”指的是一个先验的对象。因为看起来似乎是，在证明了“我”并非经验世界的一部分后，康德为我们提供了理由，把“我”视为存在于经验之外的物自体的世界。这不是康德之论点的合理结论，相反，这是对康德企图用“我”来揭示的谬误的又一次更微妙的重申。然而，这是康德倾向于赞同的结论，因为他认为缺少了这个结论道德将不可能。康德对实证的灵魂学说的寻求，并非通过纯粹理性，而是通过实践理性（《纯粹理性批判》第2版，430——431）。为了理解这个学说，我们必须探究他对理性主体之道德生活的描述。

第五章

绝对律令

在《实践理性批判》之前，康德先出版了《道德形而上学的基础》，对自己的道德进行了出色的概括。这两部著作研究的是“实践理性”：运用这种说法，康德有意识地重申古代关于理论知识和实践知识的区分。所有理性的存在者都能认识到了解真理和运用真理之间的区别。判断和决定都可以基于理性，并且通过理性来改进，但是只有判断才能为真或为假。所以，必须存在着一种方式来运用我们的理性能力，这种运用的目标不是真理而是其他的东西。这个其他的东西是什么？亚里士多德认为是幸福，而康德认为是义务。正是在分析义务观念的过程中，康德那独特的道德观得到了表达。

假定我们确立判断的客观性，并且为那些作为发现过程之基础的科学准则提供了必要的形而上学基础。然而，仍然存在客观性的另一个问题，这是由实践知识而非理论知识提出的。我们能客观地知道该做什么吗？或者我们必须仅仅依赖我们的主观倾向来指引自己吗？康德要解决的正是这个问题，通过解决这个问题康德为共同的道德直观提供了有史以来最形而上的、最抽象的基础。

自由的二律背反

康德的伦理学始于自由的概念。根据他著名的格言——“理应即能够”，正确的行为必须总是可能的。也就是说，我必须总是可以自由地去践行。道德行动者“判断他能够做某一件事情是因为他意识到自己应该这么做，并且他认识到自己是自由的。如果不是有道德律，他永远也不会知道这个事实”（《实践理性批判》，30）。换言之，道德实践将自由的理念强加于我们。但是康德认为，从理论的角度来看，这个理念包含着一个矛盾。在第一部《批判》的第三个二律背反中，康德揭示了这个矛盾。

发生在自然秩序中的每一个变化都有原因：这是分析论的“既定原则”，而且“无一例外”（《纯粹理性批判》第1版，536；《纯粹理性批判》第2版，564）。若果真如此，自然界中的每个事件就都受制于不可避免的必然性之链。与此同时，我视自己为我的行为的发起者，在不受外力约束的情况下，同时导致那些行为的发生。如果我的行为是自然的一部分，这似乎与自然中的每个事件都受制于因果必然性这一观点相悖。反之，如果不是自然的一部分，我的行为就处于因果联系之外，而我的意志也就不是自然世界任何事件的发起者。

如果我真的是自由的，那么这里只有一项矛盾。有时康德仅满足于声称，我必须设想自己是自由的。对于世界上所有的行为以至于理性的决定来说，一个先决条件是，主体是自己行为的发起者。而且，康德还提出，如果摈弃这种理念，我就会丧失自己作为主体的感觉。认为世界受制于必然性之链，这种理性视角同样认为世界是拥有自由的。康德偶尔会更进一步，主张实践理性是“首要的”（《实践理性批判》，120——121），意思是所有的思想都是对自由的应用，所以，如果实践理性不可能，我们就无法连贯地思考。在此情况下，我的自由的确定性就与任何事物的确定性同样显著。（在萨特的作品中，这个论断也出现了，只是多了些修辞。萨特有关道德生活的存在主义理论在很大程度上来自于康德。）如果这是真的，自由的二律背反就会变得尖锐起来。因为我们受实践理性所迫必须承认我们是自由的，但是出于理性我们必须否认这一点。

康德觉得这个二律背反必定存在解决之道，因为在实践领域，应用理性是合理的。实际上，正是实践理性告诉了我我是什么。纯粹理性走向自我矛盾的虚幻进程不应该阻止实践理性，二律背反必定能通过实践理性得到解决。纯粹理性对世界的解释似乎留有一个“空缺”，道德主体应该处于这个空缺中。“纯粹实践理性已经利用纯概念世界中一种明确的因果定律，即道德律填补了这个空缺。”（《实践理性批判》，49）这个全新的“因果定律”被称做“先验自由”，它规定了道德主体的条件。这条定律仅适用于自然领域（经验领域）。然而，自由不属于自然，而恰恰属于因果关系等范畴无法适用的“纯概念的”或是先验的领域。我存在于自然的世界中，正如存在于诸表象之中的一

个“表象”。但是我也作为“物自体”存在，受到实践理性规律而非因果关系的束缚。这并不意味着我是两种东西，而是从两种截然相反的角度理解的同一物。因此，“认为表象之物（属于感觉世界）从属于某些定律，而这同一物作为物自体又独立于这些定律，这么说毫无矛盾之处”。此外，道德主体必须总是“以这个两重性理解和考虑自己”（《道德形而上学的基础》，453）于是，自由就是一个并未应用于经验世界的先验“理念”。而且，得知我们是自由的，我们就可以知道我们是自然的一部分，也是先验世界的成员。

先验自我

先验自由理论既令人费解又十分吸引人。它的魅力在于有望进入先验世界，它费解的一面来自康德之前提出的证明：这种进入是不可能的。根据康德自己的论断，关于先验世界，我们无事可知，也说不出有意义的东西。康德认识到这个难点，而且承认“要求一个人以自由的主体这一身份把自己当做本体，同时又从物理自然界的视角把自己看成自己的经验意识中的现象”，这是“自相矛盾的”（《实践理性批判》，6）。他甚至进一步声称，尽管我们不能理解道德自由的事实，“我们却能理解它的不可理解性，公允地说，对于一种试图将它的原则推至人类理性极限的哲学来说，我们也只能要求这些”（《道德形而上学的基础》，463）。

如果把实践理性的基础——“先验自由”，与自然知识的基础——“统觉的先验统一”联系在一起，我们就能进一步解释康德的理论。我们观察世界的角度包括两个不同的方面，而且不管是意识的统一还是先验自由，都不能从我们关于经验世界的知识中推断出来。但是两者都获得了先天的保证，从而成为我们所拥有的知识的先决条件。前者是我们关于真理的所有知识的出发点，后者是所有慎思的出发点。说它们是先验的，并非是从它们包含先验对象的知识这个肯定方面来讲，而是从它们被对我们理性力量的合理运用所预先假设这个否定方面来讲。所以，它们处于可知事物的极限上。作为观察经验世界的角度，自由不可能成为经验世界的一部分。因此，关于我们自身

的自由的知识成为了“统觉”的一部分，统觉规定着我们的视角。（此解释的根据见于第一部《批判》，特别是第1版546——547，第2版574——575。）

纯粹理性试图通过概念来了解先验世界。换言之，它试图形成积极的本体概念。这种尝试注定是要失败的。然而，实践理性并不在乎真理的发现，它不强加任何概念于它的对象。因此，它永远也不会将我们带入谬误，形成先验自我的积极概念。我们只是通过运用自由在实践上认识这个自我。我们无法将这种知识转化为关于我们本质的判断，但我们可以将它转化为其他东西。这所谓的其他东西就是根据实践理性的规律得出的，这些规律就是关于行动的先天综合原理。正如存在着可以从意识的统一中导出的关于自然的先天规律，也存在着可以从先验自由的视角导出的关于理性的先天规律。这些不会是关于真假的规律，它们不存在描述、预测和解释。它们将是关于做什么的实践规律。自由主体在所有实践推理中受制于它们，因为接受它们是自由的预设条件，而如果没有自由，实践理性将无法实现。

先验自我是一种视角，或是一种特殊的本体——的确，康德一直在这两种观点间摇摆不定。他甚至尝试通过实践理性来恢复那些关于上帝、灵魂和不朽的结论，这些结论在之前已被他斥为纯粹理性的幻相。暂时我不想跟随康德进入这些神秘的领域。但是读者们应该记住，我只是延迟讨论康德的伦理学说所引发的深奥的形而上学问题。

实践理性问题

康德关于自由的理念，放到它想要解决的问题的语境下会变得更加清楚。理性的存在者不仅是作为自我意识的知识中心存在，同时也作为主体存在。他们的理性并不疏离于他们的主体性，而是形成了其中的一部分。也就是说，对于一个理性的存在者，不仅存在着行动，而且存在着关于行动的问题（问题就是“我应该做什么？”），而这个问题需要一个合理的答案。我的合理性表现于一个事实，即我的一些行动是故意而为的（用康德的话来解释就是，它们来自我的“意志”）。对于所有这样的行动，都可以问这个问题：为什么那样做？

这个问题并非寻求原因或解释，而是在寻求理由。假设有人问我为什么在街上打一位老人，若答“因为我大脑的电脉冲促使肌肉收缩，进而导致我的手触碰了他的头”，这个回答会显得荒谬且答非所问，不管它作为一种因果解释有多精确。若答“因为他惹恼了我”，也许显得不够充分，因为没有给出很好的理由，但却一点也不荒谬。理由是用来使行动合理化，而不是主要用来解释行动的。它们指向行动根据，那是一个主体决定做什么的基础。

实践理性或关心目标，或关心手段。如果我头脑中有一个目的，我可能会审慎考虑运用手段来实现这个目的。所有的哲学家都认同这种推理的存在，但是很多哲学家觉得，它并没有显示对理性能力特殊的“实践”运用。这仅仅是付诸应用的理论理性。康德本人也同意这个观点。他认为“技术准则”（如何寻求达到目的的手段）仅仅是理论原则（《实践理性批判》，25——26）。怀疑论哲学家对此有更深入的探讨。例如休谟认为，在实践问题上理性没有其他作用。所有的推理都关心手段。理性不能产生我们活动的目的，也不能证明目的的合理性，因为用休谟的话来说，“理性是而且只应该是激情的奴隶”。我们的目的正是来自于“激情”，因为只有激情才能为行动提供最终的动力。仅当我们已经受到激励而决定遵从理性时，理性才能劝服我们采取行动。如果是这样，康德认为，就不可能存在客观的实践知识，因为理性无法解决做什么的问题。

康德认为实践理性是可能的。他肯定了一个（常识）信念：理性可以限制和解释的不仅是手段，还有目标。在这种情况下，就可能存在对实践理性的客观运用。之所以可能是客观的，因为它仅基于理性向所有理性存在者推荐行动的目的，而不管他们的情感、利益和欲望如何。然而，要想这一点成为可能，正如休谟所说，理性必须不仅解释我们的行动，而且要激发我们行动。如果理性不能同时促使我行动，理性在作决定的过程中就毫无作用。于是它就不是实践的。如果理性只能产生关于世界的判断和由此而生的推断，那么很难看出它如何能成为行为的动机。这样或那样的判断或真或假，依我的目的，它们可能促使我采取各种各样的行动。如果这些目的缘自“激情”，理性在决定行动方面就毫无作用。因此，理性能变成实践的唯一方法就不

在于得出判断，而在于形成律令。律令并不描述世界，而是将自己赋予主体，如果主体接受，便决定主体做什么。因此，如果存在着仅从理性运用中而生的律令，那么理性本身就可以促使我们行动。“利用实践法则，理性直接决定意志。”（《实践理性批判》，25）

意志的自律

康德的道德哲学来自于对先验自由观念和理性律令的结合。他相信，关于目的的推断必须总是假设在他的形而上学中被视为可能的先验自由。自由是为自己的行动定制目的的力量。任何从外部根源引出的我的目的，同时也使我自己受制于那种外力。任何决定我行为的自然过程，都将它的原因的不自由性强加于我。于是我就成为了自然力量寻找其法则的被动渠道。如果我的行为被视为不自由，那是因为某种意义上来说这并不真的是我的行为。

由我发出的行动只能归因于我，因而是真正意义上的我的行为。就这种行为来说，我是自由的。不论何时行动，我都能自由地行动，而当一些其他的主体通过我采取行动，我便是不自由地行动。这引起了以下的问题：我是什么？答案很明显是“我是先验自我”，因为这从自然的因果性方面解释了我的自由。但是现在，康德在这个答案的基础上补充了意志的理论。不管何时我决定行动，一个行动便因我而生，这只是基于对它的考虑。我并不参考我的欲望、利益或任何其他“经验条件”，因为这样一来自己就会受制于自然的因果性。我只是考虑这个行动，出于它自身的缘故而把它选定为它自身的目的。这就是自由行为，即单由理性引出的行为的范例。康德觉得，这样一种行为不能归因于“自然的”力量，或是“经验的”因果性之链。它自发地产生于形成我意志的理性过程。

于是，自由就是被理性支配的能力。在前一部分中讨论的理性律令是“自由的法则”：理性借以决定行为的原则。所以在“自然因果性”之外还存在着“自由因果性”，而自由无非是遵从前者，同时也许还背叛后者。康德将这种仅受理性激发的能力称做意志的自主性，并且他将此与受制于外在原因的主体的“他律”进行对比。康德所谓的外在

原因是指任何属于“自然因果性”的原因，也就是任何不仅仅是从理性中找到的原因。因此一项缘自欲望、情感或利益的行为是“他律的”。

于是康德现在提出了能自律的主体的概念。这个主体可以克服所有来自他律的因素——例如自利和欲望——的驱使，如果它们与理性发生冲突的话。这样的存在者把自己假定为“先验存在”，因为他无视自然的因果性而总是将他的行为归因于“自由的因果性”。只有自律的存在者才拥有真正的行为目的（相对于纯粹的欲望对象而言），而且只有这样的存在者，作为理性选择的体现，才值得我们尊重。康德继续声称，意志的自律“是所有道德法则以及符合这些道德法则所依据的唯一原则。另一方面，意志的他律不仅不能成为任何义务的基础，而且与由此产生的原则相悖，与意志的道德相悖”（《实践理性批判》，43）。由于自律仅仅表现为遵从理性，又因为理性必须总是通过律令指导行动，所以自律被描述为“意志的一种特性，凭此特性意志成为它自身的法则”（《道德形而上学的基础》，440）。而且它是“人类本质以及所有理性本质的尊严的基础”（《道德形而上学的基础》，436）。

形而上学难点

现在我们必须回到先验自由的形而上学问题。其中有两个难点特别突出，因为它们与康德自己在莱布尼茨的理性主义形而上学中发现的难点相对应。首先，先验自我是如何成为个体的？是什么将这个自我变成了我？如果我的本质特征是理性以及由此而生的主体性，那么，既然理性法则是普遍的，我该如何与任何其他受制于这些法则的存在者区分开呢？如果本质特征是我关于世界的“观点”，那么康德该如何避免像莱布尼茨那样，将自我视做单子，这个单子正是由它的观点定义，但是却存在于它所“表征”的世界之外，不能与这个世界包含的任何事物建立真正的联系？

第二（或者倒不如说是继续之前的异议），先验自我如何与经验世界相联系？尤其是它如何与它自己的行为相联系，这种行为或者是经验世界的事件，或者完全无效？正如康德所承认的，我必须作为自

然领域中的“经验自我”存在，同时作为自然领域之外的先验自我存在。但是，既然原因的范畴只能应用于自然，那么先验自我就仍然是一直无效的。在这种情况下，它的自由为什么如此宝贵？康德诉诸的观点是，原因的范畴指示时间（即前后）的联系，而理性与从理性中产生的行为的联系完全不是时间上的（《实践理性批判》，94——95）。在第一部《批判》（第1版538——541，第2版566——569）中，康德关于这一点的迂回讨论并没有清楚解释，提供给先验自我的理性如何能够激起（进而解释）经验世界中的事件。

关于这些难点，康德偏爱的立场可以用以下的断言来归纳：作为无法应用范畴的纯“理智”领域的成员，我们自己的观念“对于理性信念来说总是有用且合理的，虽然所有的知识都止步于这个领域的门槛”（《道德形而上学的基础》，462）。与此同时，康德继续认为人类自由的悖论是不可避免的：我们永远不能通过理论理性解决这个问题，尽管实践理性向我们保证它有解决之道。然而，我们必须承认“纯粹理性有权扩充自己的实践运用，这种扩充的程度在思辨运用中是不可能的”（《实践理性批判》，50）。所以我们可以放心地接受实践理性的裁断。当然，我们可以一直重新提出自由的问题：于是变成“实践理性是如何可能的？”我们知道它的确可能，因为如果没有它，我们观察世界的视角将会消失。但是“纯粹理性如何成为实践的——要解释这个问题已经超出了人类理性能力的范围”（《道德形而上学的基础》，461）。

运用令人信服的逻辑，康德可以从先验自由的基础上推断出一整套常识道德体系。既然在这个推断的最后还是没能解决自由的悖论，康德关于我们永远不能理解它的提法也许未必全错。

假设律令和绝对律令

实践思维可划分为假设律令和绝对律令。前者典型地以“如果”开头。例如，“如果你想留下来，就礼貌些。”在这里，目的是假设的，律令陈述了达到目的的手段。所有这类律令的效力可以根据“至高原则”——“想要达到目标，就要通过这个手段”来建立。康德认为这条原

则是分析的（它仅从概念推断它的真理性）。但是，假设律令虽然可能是有效的，却永远也不可能是客观的，因为它们总是有条件的。它们只给那些之前提到的有目的的人（在以上提到的例子中，就是指想要留下的人）提供理由，而对其他任何人都没有约束力。甚至对于告诉我们做什么能让自己快乐的“慎重的忠告”来说，这也是正确的。因为根据人性，快乐的概念所指的是我们不可避免要去渴求的东西；我们将与快乐相联系的假设律令所以能普遍地运用，是因为人性是所有理性主体的普遍条件，但是它们并非必然能得到运用。“每一个人出于自愿而不可避免想要的东西，不从属于义务这一概念，因为义务是指被迫去实现一个非自愿选定的目的。”（《道德形而上学》，385）于是，所有的假设律令似乎仍是主观的，建立在个人欲望的基础上，而且没有一个与真正的“理性戒律”相符。

绝对律令一般不包含“如果”。它们告诉你绝对要做什么。不过，它们可能受到理性的辩护。如果我说“关门！”，那么我的命令是任意的，除非我可以回答“为什么？”如果我给出了满意的答复，那么律令便约束了你。然而，如果答案涉及了你的某种独立利益，这个律令就不再是绝对律令，比如“如果你不想受到惩罚，关门。”仅当答案将行为本身表现为目的时，我们才能拥有非任意的绝对律令。它的标志是出现了“应该”，例如“你应该关门。”在绝对的“应该”中，我们拥有理性的绝对律令。

跟随康德，将假设律令和绝对律令之间的这种常见的区别，与根据手段推断和根据目的推断之间的区别对应起来，这样做并非没有道理。于是实践理性的问题变成了“绝对律令如何可能？”此外，康德认为，道德只能通过绝对律令来表述。“义务这个概念要想有意义，要想对我们的行为有真正的律法权威，就只能通过绝对律令而丝毫不能通过假设律令来表述”（《道德形而上学的基础》，425）。遵从假设律令就意味着总是遵从前项所描述的条件。因此它总是涉及意志的他律。然而，遵从绝对律令，由于它仅源自理性，所以必须总是自主的。这样，康德同样将两种律令之间的区别与他律和自主之间的区别对应起来，从而将绝对律令的问题与先验自由的问题联系起来：“绝对律令之所以可能，是因为自由观念将我变成理智世界的一

员。”（《道德形而上学的基础》，454）

但是，绝对律令要想成为可能，它们也需要一条说明理性如何发现它们的至高原则。所以，实践理性与理论理性所面临的问题同样宽泛，要求同样的答案。我们必须表明，综合的先天实践知识如何可能。正如我们所见，假设律令的至高原则是分析的。所以，假设律令对主体没有任何真正的要求，而仅仅是将主体的目的与达到目的的手段联系起来。然而，绝对律令提出的是真正的、绝对的要求：在这种意义上，它们是综合的。此外，由于它们的基础只存在于理性，它们必须先天地被视为依据。绝对律令的特有形式本身就阻止它从任何其他来源——例如欲望、需要、利益或主体的任何其他“经验条件”——获得要求遵从的权威。尤其是，无法从“人类本质的特殊属性”中推出绝对律令（《道德形而上学的基础》，425）。所以，康德摒弃了他所处时代所有主流的伦理学体系，认为它们无法解释从属于道德法则的“绝对必要性”。这种必要性只能通过具有先天基础的理论来解释。因此，所有对经验条件，甚至是对人类本质最为确凿的事实有所指的东西，都必须排除于道德的基础之外（《道德形而上学的基础》，427）。

绝对律令

各种绝对律令的至高原则被称为那个绝对律令，这里假设只存在或者只应该存在一条这样的原则[也许是为了避免义务冲突的可能性（“就职论文”，20）]。事实上，这条原则有五种不同的重申形式，其中两种涉及新的概念。所以，通常将绝对律令看做一种复合的理性法则，包括至少三个独立的部分。以其首要的、最著名的形式，理性法则引申出如下内容。

如果我们想找出一个仅基于理性的律令，我们就必须从理性主体间所有的区别中进行抽象，无视他们的利益、欲望、野心以及所有限制行动的“经验条件”。只有这样，我们才能将我们的法则仅建立在实践理性的基础上，因为此时我们已从其他任何基础出发进行了抽象。通过这个抽象过程，我得出了“属于理智世界的一员的观点”（《道德

形而上学的基础》，454）。这是一个存在于我经验之外的观点，因此可被任何理性的存在者接受，不管他处境如何。于是，我所提出的那个法则将成为一条对所有理性存在者普遍适用的律令。当决定以我的行动作为目的时，我将受制于理性，“只根据那个我同时想要它成为普遍法则的准则去行动”（笔者根据《道德形而上学的基础》第421页的意译）。（“准则”一词同时意指“原则”和“动机”：一个绝对律令总是支配并且总是规定一条法则。）这条原则在某种意义上是“形式的”，也就是说，它没有支配任何具体的东西。与此同时，它也是综合的，因为它在所有可能的行为目的中立法，允许一些目的并禁止另外一些目的。例如，它禁止违反诺言，因为立志普遍地违反诺言相当于立志放弃承诺，也就是立志放弃违反诺言带来的好处，从而立志放弃我的动机。这些被禁止的行为目的，通过与至高道德法则的冲突，将主体置于矛盾之中。

康德将绝对律令的第一公式，当做那个著名的黄金法则——己所不欲，勿施于人——的哲学基础。它基于仅仅从理性中就能推出的东西，所以它是先天的。这解释了它有权利成为“普遍”形式，有权利成为体现在绝对的“应该”中的必然性。

绝对律令发现行为的目的，靠的是从除理性主体的身份这一事实以外的一切事物中进行抽象。所以，理性主体必须提供自己的目的。自主的存在者是所有价值的主体和贮藏所，且正如康德所说，“以自己为目的”而存在。如果想要有价值，我们必须重视（尊重）理性存在者的存在和努力。这样一来，自主性便规定了自己的限度。对我们自由的限制就在于，我们必须尊重所有人的自由：否则我们的自由如何能生成普遍的法则？由此得出的结论是，我们永远不能不顾他人的自主性而利用他人，我们永远不能把他人当做手段。这就把我们带入了第二个主要的绝对律令公式，即如下法则：我必须“在行动时总是将人当做目标，永不把人仅当做手段，不论是对自己还是对他人”（笔者根据《道德形而上学的基础》第429页进行的意译）。这里的“人”包括所有理性存在者，而那些能被仅仅当做手段的存在者和不能被仅仅当做手段的存在者之间的区别，正是我们对事物和人的区分。这个区别是“权利”概念的基础。如果某人问起动物或小孩或无生

命的物体是否拥有权利，他其实是在问绝对律令在这第二种最有力的形式上是否适用于它。

于是，我们不能把理性主体仅当做外部力量借以发挥作用的手段：这样便否定了他们的自主性，从而违反了他们从我们这里得到尊重的要求。在向着道德法则进行抽象时，我总是尊重理性的主导权。所以，尽管我的法则的形式是普遍的（第一个律令），它的内容却必须来自它在以自己为目的的理性存在者（第二个律令）身上的应用。所以，我必须总是将道德法则作为一条普遍的规则来对待，它同样地约束理性存在者。由此我被带入了以下观念：“每一个理性存在者的意志都是普遍的立法意志。”（《道德形而上学的基础》，449）这个观念继而引入另一个观念，即“目的王国”，在这个王国中，我们自主地行动时都愿意遵从的普遍立法，已经成了自然法则。所以，“每一个理性存在者都必须如此行动，似乎就他在每种情况下的准则来看，他都是普遍的目的王国的立法者”（笔者的意译，来自《道德形而上学的基础》，433——435）。第三个律令暗示，所有关于目的的思考同时也是对理想世界的假设，在那个世界中，事物如其所应当是，并且应当如其所是。在这个王国中，没有什么与理性相冲突，理性存在者同时是那里所遵从的法则的主体和主宰。

道德直觉

康德相信，绝对律令的各种公式可以从对自主性这个单一观念的思考中推理出来，而且仅这一点就足以让它们受到每一个理性存在者尊崇。他还认为，它们支撑着日常的道德思想，正如知性的先天综合原则支撑我们的普通科学知识。康德的道德体系所作出的卓越贡献，在于他将秩序加于道德的直观想象。这种想象不仅是一个人的属性，而且（正如康德和许多其他的哲学家所想）是所有地方所有人的属性。康德曾经深受沙夫茨伯里伯爵（1671——1713）及其追随者——所谓的不列颠道德学家们——的影响，他们认为，某些基本的道德原则并非个人偏爱问题，而是当被归结为人类灵魂的真正基础时，能被普遍接受，它们记录着所有地方的理性存在者未言明的一致同

意。康德接受了这个观点。但是，他试图让它摆脱对“我们的吝啬继母——自然”的研究（《道德形而上学的基础》，394）。因此，对于康德来说至关重要的是，他的理论应该产生一种直觉道德的公理。“我们只是通过普遍接受的道德观念的发展来表明，意志的自主性不可避免地与之联系在一起。”（《道德形而上学的基础》，449）列举康德的理论所解释的一些共同直觉是有益的。

（1）道德的内容。共同道德要求对其他人和自己的尊重，它禁止在个人利害方面存在例外。它认为在道德法则面前人人平等。这些都是绝对律令的直接结论。此外，在第二个公式中，绝对律令支持非常具体的、普遍接受的法则。它禁止谋杀、强奸、偷盗、欺诈和不诚实，以及所有形式的专横强制。它附加了尊重他人权利和利益的普遍义务，附加了一种理性要求，即以公正评价的观点为目的从个人介入中进行抽象。这样，它概括了关于正义的基本直觉，概括了一种具体的、直觉上可接受的道德法规直觉。

（2）道德的力量。根据康德的观点，道德的动机与利益和欲望的动机截然不同。它绝对地且必然地统治着我们。即使当我们在最大程度上对抗它时，也能感受到它的力量。它不是一种能与其他事物进行平衡的考虑，而是一项强制的命令，只能被忽视而永远无法驳斥。康德认为，这符合普遍的直觉。如果某人被告知，他能最大限度地满足自己的欲望，只是之后要被绞死，那么他肯定会拒绝这个提议。但是，如果他被告知必须背叛朋友，或提供伪证，或杀死一个无辜者，否则会被绞死，那么他自己生活中的利益在决定他应该做什么这一点上就没有任何价值。他也许会向威胁低头，但是意识到自己在犯错。不像欲望的任何动机，道德法则本身将他推向毁灭。

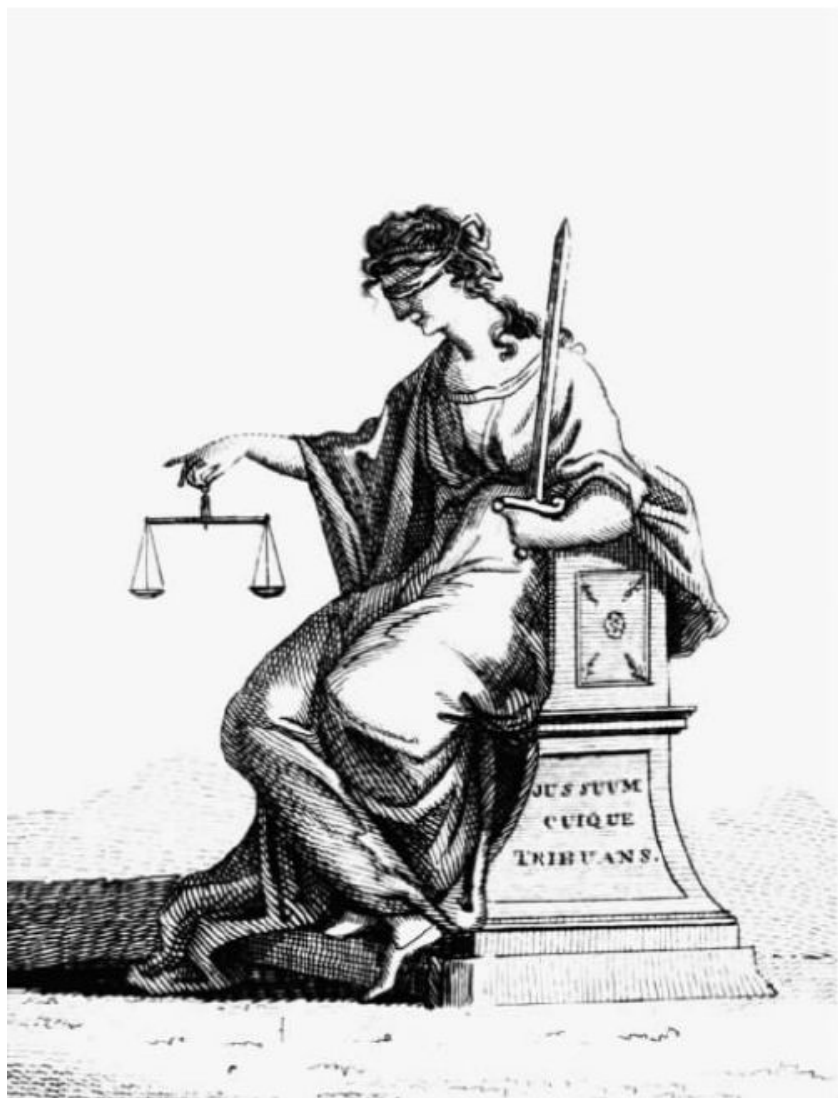


图13 正义“让每一个人得其所应得”

（3）善的意志。在对行为的道德判断中，我们将结果归于造成结果的主体。与故意和疏忽不同，不可预知和无心之过永远不会遭到责备。道德判断不是指向行为的效果，而是指向行为所显示的或好或坏的意图。所以，用康德的名言来说，“除了善的意志，在世界之中甚至在世界之外，没有什么可以不加限制地被视为善的”（《道德形

而上学的基础》, 393)。康德的理论完全符合这种普遍直觉。所有的美德都存在于自主性, 所有的罪恶都出自缺乏自主性, 而所有的道德都被指引意志的律令所概括。

(4) 道德主体。直觉道德观的基础是道德主体的观点。道德主体与发生于自然中的主体有着不同的动机和组成。他们的行为不仅有原因, 还有理性的支持。他们为将来作决定, 这样就将他们的意图与欲望区分开来。他们不会总是允许被自己的欲望征服, 而是有时会抵制并征服欲望。在所有事务中, 他们都同时是主动和被动的, 在他们自己的情感中作为立法者出现。道德主体不仅是感情和爱(我们可以把它们扩展至自然中的一切)的对象, 而且也是尊重的对象, 他控制我们的敬重心, 以至于道德法则在他身上体现出来。在所有这些直觉区别中——理性和原因之间, 意图和欲望之间, 行为和激情之间, 尊重和感情之间——我们发现成为上述区别之基础的关键区别, 即人与物的区别。只有人才有权利、责任和义务; 只有人在原因之外还出于理性而采取行动; 只有人值得我们尊重。绝对律令哲学解释了这个区别以及所有反映它的那些区别。它也解释了为什么“对人的尊重”渗透于每一条道德法规中。

(5) 法则的作用。某些人可能如善意的人那般做事, 但是这个事实并不能为他赢取任何荣誉, 因为他的动机是自私的。一个人帮助危难之中的他人, 如果只是因为看到这样做对自己有好处, 这就并不是出于义务的行为, 即使他做了义务所要求的事情。所以我们必须区分根据义务的行为和缘自义务的行为, 只赞赏后者。“前者(合法性), 即使在好恶本身就能成为决定意志的原则时也是可能的, 但是后者(道德性)拥有道德价值, 只能放置于一个事实中: 这个行为是出于义务……”(《实践理性批判》, 81)。这是康德理论的一个清晰的、直觉上可以接受的结论。另一个更富理论性的命题也是如此, 那就是道德思想的基本概念不是善, 而是责任(《实践理性批判》, 60——65)。

(6) 理性和激情。在所有的道德努力中, 我们认识到义务和欲望之间也许存在着冲突。于是, 在每一个道德存在者身上, 产生了作

为一个独立动机的良心观念，它可以给欲望立法，以禁止或允许它们。康德将道德主体的“善的意志”，与行动时总是不受欲望抵制的“神圣意志”区别开来。“神圣意志”不需要任何律令（《实践理性批判》，32），因为它自动倾向于义务；然而，普通的主体总是需要原则，因为他倾向于阻挠这些原则。这种理性与激情的冲突是一种普遍的直觉。然而，康德将它带入了某种反直觉的极限。他相信，善行的动机为经验主义道德观所珍视，它只是一种纯倾向，所以在道德上是中立的。“出于爱或同情的善良，或仅仅是出于偏好秩序而与人为善，这是无比美好的，但是这还不能成为真正的道德准则。”（《实践理性批判》，82）康德似乎更赞赏逆着各种偏好行善的厌世者，胜于对由衷的善行的赞赏。道德主体的价值就在于他抵制偏好的能力。例如，当渴望死亡的某人出于自保的义务而继续生存，只有那时，自保不再是本能，而第一次成为道德价值的标志。

（7）意图和欲望。康德的道德哲学还帮助我们从一个角度理解我们所处的困境，它强调着一个事实：作为道德主体，我们会以不想要的为意图，并会想要意图之外的。意图和欲望之间的区别在动物的行为中不会出现：我们通过动物们想要什么来解释它们的行为，除此之外别无其他。但是人类的动机跨越了形而上学的分割线，也即自由与自然、理性与原因、主体与客体、人与物之间的分割线，对此，康德试图根据他的先验哲学来阐述、解释并论证。我们通过推理而决意行动；这样做了，我们就意图去做我们已经决定了的，不管我们是否想要。人类状况的这种不寻常特征需要一个解释，而康德就是少数提出解释的哲学家之一。

道德和自我

康德认为，这些直觉已经将我们带向了先验自由的观念。如果该观念是废话，那么我们所有的道德和实践思想也就都是如此。因为，如果我们系统地研究这些直觉，就会发现它们将道德主体与他的欲望区分开，将人的自由的、受理性控制的、自主的本性，与动物的不自由的、被动的（或者用康德的来说，“病态的”）本性区分了开来。于

是，我们理所当然必须正视自由的悖论。因为，我们确实将自己既视为受制于因果律的经验存在者，也视为受制于理性律令的先验存在者。

我们必须再次提醒自己留意“先验对象”的方法论特征。“先验对象”这个短语并非指代知识的对象，而是指知识的限度，由实践理性的视角来限定。受制于理性的我认为世界是“行为的领域”，并由此假设我的意志自由。我只能从那个假设出发才能审慎地思考。从实践理性的这个视角出发，我不可阻挡地达到了强迫我行动的绝对律令。有一种解释认为，自我及其主体性的理论不是关于事物在先验世界中如何存在，而是关于事物在经验世界中看起来如何的理论。“于是，理智世界的观念只是一个观点，为了把自己设想成是实践的，理性发现自己不得不在表象之外采取这个观点。”（《道德形而上学的基础》，458）于是，理性主体要求有观察世界的一种特殊视角：他从自由方面看待自己的行动，并且尽管他所观察到的与他科学地研究世界所观察到的完全一致，他的实践知识也不能通过科学术语来表述。他寻求的是理性、理性目的和律令，而非原因、手段和描述性的法则。所以，康德肯定地回答他在第一部《批判》中所提出的问题：“将同一事件一方面看成仅仅是自然的作用，另一方面看成是缘于自由，这可能吗？”（《纯粹理性批判》第1版，543；第2版，571）。但是，这个问题的答案涉及一种先验的视角，我们能理解的只是它的不可理解性。

道德的客观性

如果我的自由和引导它的法则由一种特殊的看待事物的方式组成，那么，我如何能将道德的命令看成是客观上有效的？康德认为，仅是理性强迫我接受绝对律令，所以它拥有“客观的必然性”。这种强迫出自一种观点，但这一点并不重要。强迫接受科学的先天规律也是此种情形。如果理性既是行为的动机，同时又受它的本质推动朝向明确的戒律，那么根据客观性，还能再要求什么呢？当某人问“为什么我应该有道德？”，他是在要求一个理由。一个涉及他利益的答案只

能“有条件地”制约他：如果他的利益发生了改变，那么答案便失去了效力。但是，实践理性的视角可以超越所有的“条件”，并且，这是它的“先验”本质所暗示的一部分。它产生了具有绝对约束力的律令。在这种情况下，它为所有的理性主体，不管他们的欲望为何，回答了“为什么要有道德？”这个问题。拥有邪恶欲望的人与拥有正当欲望的人一样，都无法逃脱理性答案的力量。

如此一想，证明道德客观性的任务比证明科学客观性的任务就要容易一些，尽管现实中的主流看法恰恰相反。因为知性能力需要两个“演绎”，一个表明我们必须相信的，另一个表明什么是真的。不作真理判断的实践理性不需要第二个“客观的”演绎。理性强迫我们根据绝对律令思想，这就足够了。关于独立世界，没有什么进一步的东西需要被证明。如果有时我们谈起道德真理和道德事实，这只是在以另一种方式谈论理性给我们的行为所加的限制。

道德生活

理性存在者的道德本质，就在于他有能力用实践理性的普遍要求，去充实他的一切判断、动机和感情。即使在我们最私人、最隐密的遭遇中，理性都秘密地对直接环境进行抽象，并提醒我们记起道德法则。有些哲学家——例如沙夫茨伯里、哈奇森和休谟——强调情感对于道德至关重要。除了情感这个概念有些问题外，他们并没有错。道德生活涉及气愤、悔恨、愤慨、自豪、自尊和尊重的运用。所有这些都是情感，因为他们不从属于意志。但是处于这种情感中心的，是对道德法则的尊重，以及对当前的、直接的条件的抽象。正是这一点，证明了它们在理性存在者的道德生活中的地位。“尊敬

（respect）是我们无法拒绝表示的一种敬意（tribute），不管我们是否愿意。我们的确可能表面上压制它，但是在内心却无法不感受到它。”（《实践理性批判》，77）康德关于骄傲和自重的讨论（《伦理学讲演》，120——127）非常敏锐。通过强调渗透于人类情感中的理性成分，他能够反驳“道德感觉”在理性的人的动机中毫无作用这一诘问（《伦理学讲演》，139）。但是，任何注意到道德感觉之复

杂性的理论，都必须强调位于它中心的律令。

康德认为，这个抽象化的过程将我们带向形而上学。道德生活暗示了一种先验实在性；我们感到不得不相信上帝，相信不朽，相信自然中神圣的法规。这些“对实践理性的假设”与指引我们的律令一样，都是道德思想的不可避免的产物。纯粹理性不遗余力地试图证明上帝的存在和灵魂的不朽。但是，“从实践的观点来看〔这些学说的〕可能性必须被假定，虽然理论上我们无法认识并理解它”（《实践理性批判》，4）。这种对神学论断的模糊让步很难让人接受。但是通过第三部《批判》，康德的意图多少有些显现，我们现在必须转而考察它。

第六章

美与设计

不是上帝的命令使我们受道德约束，而是道德指向了“神圣意志”存在的可能性。康德告诫人们不要陷入“狂热，确切地说的不敬，放弃道德立法理性对我们生活的公正行为的指导，而妄图直接从最高存在者这个观念中获得指导”（《纯粹理性批判》第1版，819；第2版，847）。康德关于宗教的著作是他试图系统地给宗教祛魅的初步努力。他批判所有形式的拟人说，并且在《单纯理性限度内的宗教》（1793）中详细地解释了“道德释义”的“阐释规则”。所有与理性相冲突的经文和宗教教义都必须通过寓言解释，以表达道德见解，这种见解从它的宗教表述中所获得的不是有效性，而是生动性。通过偶像使上帝这个观念被理解，进而将上帝归入经验世界的范畴，这是自相矛盾的。如果上帝是先验存在者，那么从我们的观点来看，除了说他是超验的之外，我们无法就上帝说些什么。如果上帝不是先验存在者，他就不比自然中的任何其他生物更值得我们尊敬。在第一种解释下，我们能尊敬他，只是因为我们尊敬指出他存在的道德律法。在第二种解释下，我们尊敬他，只是将他视做支配其活动的道德律法的主体。

康德对宗教的这种祛魅在那个时代并不罕见，但将传统宗教偶像应用于道德崇敬，他却是独树一帜。对上帝的崇拜变为对道德律法的尊崇和忠诚。超越信念的信仰变成了超越知性的实践理性的确定性。尊敬的对象不是最高存在者，而是合理性的至上属性。道德世界被描述为“恩宠的王国”（《纯粹理性批判》第1版，815；第2版，844），理性存在者的现实共同体被描述为自然世界的“神秘体”（《纯粹理性批判》第1版，808；第2版，836），凡人所向往的上帝王国则转变成可以通过自我立法变为现实的目的王国。因此，雅赫曼在信件中提到“许多布道者〔从康德关于神学的演讲〕往前推进，并宣扬理性王国的福音”也就不足为奇了。

虽然如此，康德还是承认传统的神学论断，甚至试图在“实践理性假设”的模糊学说中使之复活。此外，他还感到，关于上帝存在的一个传统论证，即设计论，含有指向创世论之本质的关键线索。在第三部《批判》中，在审美经验论述的结尾，康德试图揭示他的这个意思。

第三部《批判》

尽管康德费尽心思想将先验哲学的结构施加于有些松散的主题上，《判断力批判》仍是一部条理不清、多处重复的作品。一位听过康德美学讲座的同时代人记录道：“康德《判断力批判》的主要思想是以尽可能轻松、明了和愉快的方式表达出来的。”然而，开始写这部作品时，康德已届七十一岁，无可置疑的是他对于论证和措辞的驾驭能力开始衰退。然而，第三部《批判》仍是近代最重要的美学著作之一；事实上，可以不夸张地说，如果没有这部作品，美学就不会以其现代形式存在。康德的那些最无力的论证在此被用于展现他最富原创性的结论。



图14 通过自然美所获得的洞见：卡斯珀·戴维·弗里德里希受康德启发创作的《吕根岛上的白垩悬崖》

康德感到有必要在《判断力批判》中探索前两部《批判》中遗留下来的一些问题，并想对应于知性和实践理性为美学提供属于它自己的“能力”。判断力在这其他两者之间“斡旋”。它使我们能把经验世界看做符合实践理性的目的，也能将实践理性看做适应我们有关经验世界的知识。康德认为，“判断力”既有主观方面又有客观方面，并按此

将《判断力批判》分成几部分。第一部分涉及“合目的性”的主观经验，主要论述审美判断力。第二部分涉及自然的客观“合目的性”，主要论述设计的自然表现。我将集中讨论第一部分，这一部分将批判哲学体系的松散目的连接了起来。

18世纪见证了现代美学的诞生。莎夫茨伯里和他的追随者对美的经验进行了透彻的观察；伯克提出了他著名的美和崇高的区分；法国的巴特及德国的莱辛和温克尔曼试图为艺术作品的分类和批判提供普遍原则。莱布尼兹学派也作出了贡献，“审美”这个词的现代用法即归功于康德的导师鲍姆嘉通。尽管如此，自柏拉图以后，没有任何一位哲学家像康德那样在哲学中赋予审美体验中心地位。康德的前人也没有像康德那样意识到，没有审美理论的形而上学和伦理学是不完整的。只有理性的存在者才能体验美；没有美的体验，理性的运用是不完整的。康德指出，只有通过对自然的审美经验，我们才能把握我们的能力和世界的关系，才能理解我们的局限以及超越这些局限的可能性。审美经验让我们认识到，我们的观点毕竟仅仅是我们的观点；我们不是自然的创造者，正如我们也不是我们赖以进行观察和采取行动的观点的创造者。我们每时每刻置身于观点之外，不是为了获得超验世界的知识，而是为了感知我们的能力与其应用对象之间的和谐。同时，我们感觉到使这种和谐成为可能的神圣秩序。

美的难题

康德的美学基于一个他以各种不同形式表达过的难题，这个难题最终呈现为一个“二律背反”结构。根据“鉴赏力的二律背反”，审美判断看似与其自身相矛盾：它不能同时既是审美的（主观经验的表达）又是一种判断（宣称普遍的同意）。但所有理性存在者，似乎仅仅凭借其合理性就倾向于作出这些判断。一方面，他们在对象身上获得了愉悦，这种愉悦是直接的，并非建立在对这个对象进行概念化或对原因、目的和要素进行探究的基础上。另一方面，他们以判断的形式表达他们的愉悦，说“美似乎是对象的一种性状（*Beschaffenheit*）”（《审美判断力批判》，211），以此表明他们

的喜悦客观有效。但是，怎么可能是这样呢？喜悦是直接的，不经任何推理或分析；那么，是什么容许这种普遍同意的要求？

不管如何分析美的概念，我们都会发现这个矛盾出现。我们的态度、感觉和判断所以被称为审美的，正是因为它们跟经验的直接关系。因此，任何人都无法对从未听过或见过的客体作出美的判断。科学判断，如同实践原理一样，可以“间接”获得。我可以将你视为物理学真理或火车效用方面的权威。但如果我没有见过列奥纳多的作品或听过莫扎特的音乐，我就无法将你视做鉴赏前者的价值和后者的美的权威。如此看来，似乎不可能存在审美判断的规则或原理。“一条鉴赏原则意味着一个基本的前提，在它的条件下人们能够把一个对象的概念归摄进去，并在这种情况下通过一个推论，得出这个对象是美的。但这是绝对不可能的。因为我必须直接在这个对象的表象上感觉到愉快，这种愉快是不能通过任何证据说服我而得出的”（《审美判断力批判》，285）。看来总是经验，而绝非概念思维，给出审美判断的权利，因此，对象经验的任何改变都会导致其审美意义的改变（这正是诗歌无法翻译的原因）。如康德所说，审美判断“不依赖概念”，美本身也不是一个概念。这样，我们就得到了鉴赏的二律背反的第一个命题：“鉴赏判断不是建立在概念之上的；因为若非如此，它就可以争辩（通过证明来裁定）了。”（《审美判断力批判》，338）

然而，该结论与审美判断是一种判断这个事实并不一致。当我描述某样东西是美的，我并非仅指它使我愉悦：我是在说它，而不是我自己；而且，如果有人质疑，我会为自己的观点给出理由。我并不解释自己的感觉，而是通过指出感觉对象的特点而给出根据。任何理由的寻找都具有合理性的普遍特征。实际上我是在说，只要他人是理性的，就会和我感受到相同的快乐。这就指向康德二律背反的第二个命题：“鉴赏判断建立在概念之上；因为若不然，……对此甚至不可以争执，或者说不可以要求别人必然赞同这个判断。”（《审美判断力批判》，338——339）

鉴赏的先天综合依据

康德认为美的判断并非依据概念，而是依据一种愉悦的感觉；同时，这种愉悦被假定为普遍有效，甚至是“必然的”。审美判断包含一种“应当”：其他人应当和我感觉相同；如果不同的话，定有一方出错，非我即彼。正是这一点引导我们寻找判断的理由。“普遍性”和“必然性”两个词将我们指向了先天之物的界定特征。其他人和我感觉应当相同这个假设并非源自经验：恰恰相反，它是审美愉悦的先决条件。它也不是分析的。因此，它必定是先天综合的。

这个论证非常不可靠。鉴赏判断的“必然性”与知性的先天法则的必然性毫无联系，它的普遍性也没有导出确定原理。康德有时承认这一点，并将审美愉悦而不是审美判断视做普遍有效的，因此是先天的（《审美判断力批判》，289）。不过，他确信美学提出了所有哲学一样会提出的问题。“判断力批判的问题……从属于先验哲学这个总问题：先天综合判断是如何可能的？”（《审美判断力批判》，289）

康德提供了一个答案，即“先验演绎”。文字只有十五行，论述总体来说不够充分。他的话有漏洞：“这个演绎之所以如此容易，乃是因为它并不需要为一个概念的客观实在性（即应用）作辩护。”（《审美判断力批判》，290）然而事实上，他独立地论证了鉴赏判断的先天成分，及其“普遍”假设的合法性。

客观性和思辨

康德始终如一地关注客观性。审美判断要求有效性。可以以何种方式支持这个要求呢？理论判断的客观性要求一个证据，证明世界与知性所显示的相同，实践理性则不需要这种证据。理性约束着每个行为主体服从一套基本原理——表明这一点就足够了。在审美判断中，这个要求甚至更弱。我们在此不必建立那些迫使每个理性存在者都同意的原理。表明普遍有效性的思想如何可能就足够了。在审美判断中，我们只是“同意的请求者”（《审美判断力批判》，237）。不存

在鉴赏的有效规则，不如说，我们必须认为对象使我们的愉悦成为有效的。人们也许怀疑，审美判断甚至是否包含对客观性的要求，但这只是因为他们没有考虑对他们真正重要的审美判断。当一处挚爱的风景被随意破坏，一个美丽的古城被任意糟蹋，人们会感到受了冒犯、受了伤害并愤懑不平。他们激起立法来阻止这样的事发生，成立委员会保护所爱，并且以全副精力发起运动去制止破坏者。如果这还不能成为对客观有效性的要求，就难以知道有什么能够成为了。

康德将感官愉悦和思辨愉悦区分开来。因美产生的愉悦，尽管“直接”（未经过概念思维），却涉及对对象的反思思辨。纯粹鉴赏判断“把愉快或不悦直接与对对象的纯然思辨结合起来……”（《审美判断力批判》，242）。因此，必须将审美愉悦同吃喝带来的纯粹感官愉悦区别开。只有通过那些同时允许进行思辨的感官（即通过视觉和听觉），才能获得审美愉悦。

这种思辨行为要求专注于对象，但并非将对象视为普遍事物（或概念）的一个具体示例，而是视为如其所是的特定事物。在审美判断中，个体对象被孤立并且“只出于它自己的原因”而被考虑。但是，除孤立行为之外，思辨还进行一个抽象化的过程，同实践理性达到绝对律令的过程精确对应。审美判断抽象掉观察者的每种“利害关系”，观察者并不将对象作为达到目的的工具，而是将对象本身视为目的（尽管不是道德目的）。观察者的欲望、目标和理想在思辨行为中被搁置，对象则被视为“无涉任何利益”（《审美判断力批判》，211）。这种抽象行为是在“单称判断”聚焦于个体对象时进行的（《审美判断力批判》，215）。因此，同产生绝对律令的抽象不同，这个抽象不会形成普遍规则。然而，它成为后续判断之“普遍性”的基础。正是这一点使我得以“在鉴赏中扮演裁决者”（《审美判断力批判》，205）。抽象掉我所有的利益和欲望后，我实际上从判断中移除了使我成为我的所有“经验条件”，并将我的经验仅仅归于理性，正如我实施道德行为时将行为目的归于它一样。“既然愉快并非基于主体的任何爱好（或其他利害考虑）……他就无法为自己的愉快找到仅和他的主体有关的个人条件作为根据。”（《审美判断力批判》，212）在这样的情况下，审美判断的主体似乎必然感到他不得不并且有权利，为

了所有理性存在者给自己的愉快立法。

利益无涉是“理性利益”的标志，每当理性主体将他们自己的欲望置放一边，努力像上帝一样以判断的态度审视世界时，利益无涉就会发生。在我们决定对错、主持法庭、评判证据以及——也许有些奇怪——思考世界表象时，我们就是这么做的。不涉利益的思辨承认对象的重要性——如此重要以至于我们的利益对我们的判断没有影响。如果你觉得这种想法既奇怪却又令人信服，你就会发现康德将此作为其美学理论的中心前提，真是天才之举。

想象力与自由

审美思辨涉及合理性的哪个方面呢？在第一部《批判》的“主观演绎”中（见前文），康德论证了想象力在概念和直觉的“综合”中处于中心地位。想象力将直觉转化为材料；每当赋予自己的经验以描述世界的“内容”时，我们都会运用想象力。当我看到窗外的那个人时，“人”这个概念就出现在我的知觉中。这种将概念注入经验的工作就是想象力的工作。

康德认为，想象力也可以“独立于”概念（即独立于知性规则之外）。想象力的这种“自由游戏”正是审美判断的特点。在想象力自由游戏中，概念要么是完全不确定的，要么虽然确定却未被应用。第一种情形的例子是将一系列标志看成一个模式时涉及到的想象的“综合”。此处没有确定的概念。除了经验到的秩序之外，这个模式什么也没有；除了那个不确定的观念之外，经验中没有应用任何概念。第二种情形的例子就是在图片中看见一张脸孔时涉及到的“综合”。“脸孔”这个概念在此参与了想象的综合，但却并未被应用于对象。我没有判断在我面前的是张脸，而是判断我的想象允许我这样看它。第二种“自由游戏”是我们理解艺术表象的基础。康德对第一种更感兴趣，这让他对艺术中的美产生了形式主义观点。

想象力的自由游戏使我能将概念应用于一种经验，这种经验本身“独立于概念之外”。因此，即使没有鉴赏规则，我仍然可以为我的

审美判断给出依据。我可以为我的愉悦给出理由，同时关注作为这种愉悦之原因的“单一性”。

和谐与共感

比起自然，康德不太重视艺术，尤其不重视艺术中的音乐，“因为它仅仅以感觉来演奏”（《审美判断力批判》，329）。然而，音乐却为康德的理论提供了很好的例子。当我听到音乐时，我听到的是一种组合。某些东西开始了，发展了，并且各部分保持一种统一性。这种统一性其实并不存在于我面前的音符中，而是我知觉的产物。我能听到音乐，是因为我具有想象力，它的“自由游戏”将我的知觉带到不确定的统一性观念中。只有具有想象力（一种理性能力）的存在者才能够听到音乐的统一，因为只有他们能够进行这种不确定的综合。所以，这种统一是我的知觉。但这种知觉不是随意的，它受到我的理性本质迫使。我感知到我经验中的组合是客观的。统一的经验带来愉悦，这也属于理性的应用。我假设这种愉悦同旋律一样，是所有具有我这种构造的人的属性。因此我将在音乐中获得的愉悦归因于“共感”（《审美判断力批判》，295）的作用，即一种直接基于经验且为所有理性存在者共有的倾向。

但这种统一的经验是如何与愉悦混合的呢？当我聆听到音乐的形式统一时，我的经验基础，就在于我所听到的东西和组合这种东西的想象能力之间的一种一致性。尽管这种统一根源在我，它却被归因于一个独立的对象。经验这种统一时，我也感受到了我的理性能力和它的应用对象（声音）之间的和谐。这种我自己和世界之间的和谐感既是我愉悦的源泉，也是这种愉悦的普遍性的基础。

人如果对对象的形式进行单纯反思时获得了愉悦，同时大脑中没有任何概念的存在，他就能正当地要求每个人的赞同，尽管这个判断是经验性的单称判断。因为这种愉悦的依据存在于反思性判断的普遍的、尽管是主观的条件中，亦即存在于对象和每个经验认知

所必需的各种认知能力（想象力和知性）之间的最终和谐中。

（《审美判断力批判》，191）

形式与合目的性

这样看来，似乎我们的审美愉悦源于一种能力，由于想象力的自由游戏，这种能力首先在于经验我们自己的理性能力的和谐运行，其次在于将这种和谐投射到经验世界。我们在对象中看见了我们在自身中所发现的形式统一性。这正是我们愉悦的根源，也是我们对美的“共感”的基础。“唯有在这样一种共感的前提条件下，我们才能作出鉴赏判断。”（《审美判断力批判》，238）

康德将“自由”美和“依附”美区分开，前者完全不依赖概念思维即可被知觉，后者要求先使对象概念化。当我感知到一幅写生画或一栋建筑，在我初次将对象纳入概念中，参照前者表达的内容，或者参照后者履行的功能之前，我可能对美没有任何印象（《审美判断力批判》，230）。这种“依附”美的判断不如“自由”美的判断纯粹，它只对一种人来说才能变得纯粹，即那种对于他所见事物的意义和功能无任何概念的人（《审美判断力批判》，231）。因此美的最纯粹例子是“自由的”。只有在对这类例子的思辨中，我们的能力才能够卸下普通科学思维和实践思维的重担，进入作为审美愉悦之基础的自由游戏。这类自由美的例子大量存在于自然中，在艺术中却鲜见。

我们在自然的自由美中感知到的统一排除了一切利害关系：它是不涉及任何确定目的的统一。但它却反映了一种秩序，这种秩序源于我们自身，即有目的的存在者。因此它带有目的的不确定标记。正如康德所说，审美的统一性显示出“无目的的合目的性”。审美经验引导我们将每个对象本身视做目的，同时也引导我们感觉到自然的合目的性。

“合目的性”的知觉，如理性的调节性观念一样（见前文），并不

是关于什么的知觉，而是关于“好像”什么的知觉。但这种“好像”是必然发生的：如果我们想要发现自己作为认识生物和行动生物在世界中的恰当位置，我们就必须以这种方式观察世界。审美判断带给我们自然界的纯粹设计经验，它因理论见解，也因道德生活的努力把我们解放出来。它还允许从理论到实践的过渡：我们发现了自然中的设计，于是承认自己的目的可以在那里实现。（《审美判断力批判》，196）此外，再次像理性观念那样，合目的性概念是“超感性的”：它是先验设计的观念，我们不知道它目的何在。

审美经验就是许多此类“审美观念”的载体。审美观念是一些超越了可能经验的界限的理性观念，同时试图以“感性”形式来表达彼岸世界无法言表的特点。（《审美判断力批判》，313——314）没有审美观念就没有真正的美；它们通过艺术和自然呈现给我们。审美理念赋予我们的感觉以先验界的提示。诗人，即使是在经验现象，也“试图通过想象……超越经验界限，[将这些东西]完整呈现给感觉，但自然中无法找到这些东西的例子”（《审美判断力批判》，314）。康德就是这样解释审美的浓缩效果的。例如，当弥尔顿表达撒旦的复仇心理时，他那强压愤怒的言语直入人心。我们觉得自己并非在聆听这种或那种所谓“偶然的”情感，而是在聆听复仇的本质。我们似乎超越了自然中每一具体例子的限制，意识到它们苍白无力地反应出来的某种不可言说的东西。当瓦格纳通过《特里斯坦》的音乐表达对性爱不可遏制的渴望时，我们仿佛再次升华，越过了我们自己受限的激情，得以瞥见这些激情所追求的完满。任何概念都无法让我们上升到如此高度：然而，审美经验不断地努力要超越我们观点的局限，似乎想要“体现”人们无法思维的东西。

目的论与神圣者

而后，康德试图从美的哲学转向描述我们同世界的关系，这种世界不受我们自己观点的限制，在第一部《批判》中，康德曾证明这种限制正是自我意识的必要条件。在审美经验中，我们将自己同一种超感觉的（即先验的）实在性联系起来，这种实在性处于思维范围之

外。我们开始意识到自己的局限、世界的壮观，以及那无法名状的良好秩序，这种秩序允许我们认识并依其行动。康德借助了伯克对于美和崇高的区分。有时，当我们感觉到自然和我们的能力之间的和谐，我们会对身边所有事物的合目的性和可理解性留下深刻印象。这就是对美的感受。其他时候，被世界无限的伟大震慑，我们会放弃想要了解和控制世界的企图。这就是对崇高的感受。面对崇高时，心灵“被刺激而放弃了感性”（《审美判断力批判》，246）。

康德关于崇高的表述不太清楚，但却强调了他将美学阐释为神学的一种“预兆”。他对崇高的定义是：“表明心灵有一种超越任何鉴赏尺度的能力的东西，仅仅因为心灵能够思考它。”（《审美判断力批判》，250）正是崇高判断与我们的道德天性最为相关。它表明在要求一致同意时，我们是在要求道德情感上的一种共通性，以此它指出了对鉴赏之“普遍性”的另一论证（《审美判断力批判》，265）。在判断崇高时，我们要求对于超感觉领域的内在性必须有一致的认识。一个既不能感受到自然的庄严也不觉得自然可畏的人，在我们眼里，也缺少对于他自身局限的必要感知。他没有采取那个关于他自己的“先验”视角，而这种视角正是所有真正道德的源泉。

康德似乎正是通过预知崇高，引出了对于最高存在者的信仰。《判断力批判》的第二部分专门论述“目的论”，即对事物目的的理解。在此，康德以一种为许多评论家所不满的方式，表达了他对神学观点的终极同情。我们对于崇高和美的感觉结合起来，不可避免地呈现了一幅神创自然的图景。在美中，我们发现自然的合目的性；在崇高中，我们获得了关于自然的先验根源的暗示。在这两种情况下，我们都无法将自己的情感用理性论据表达出来：我们仅仅知道自己对先验之物一无所知。但这不是我们感觉到的全部。设计论证并不是一种理论证据，而是一种道德的提示，通过我们对自然的情感变得生动起来，又在我们的理性行为中得到实现。说它被实现，是指创造的真正目的通过我们的道德行为被提示出来：但是，这种提示是属于理想的而非现实的世界。因此，我们在自己的一切道德行为中证明了神圣的目的论，却无法表明这种目的论在我们行动的现实世界中也是真实的。我们从实践上，而非理论上，知晓了自然的最终目的。它存在于

对“单为自我立法”的纯粹实践理性的尊敬中。当我们把这种尊敬和我们对崇高的经验联系起来时，我们就会对先验界有了感觉，无论这种感觉有多短暂（《目的论判断力批判》，446）。

因此，是审美判断指引我们把握超验世界，实践理性则赋予这种把握以内容，并确证，这种对事物非视角眼光的提示正是上帝的提示。这就是康德试图在审美观念和崇高学说中要表达的内容。在每一种情形下，我们都遭遇一种“心灵为了它的超感觉使命而利用想象力”，并且被迫“把自然本身总体设想为某种超感性之物的表现，而不能使这种表现成为客观”（《审美判断力批判》，268）。超感性的即是先验的。它无法通过概念被思考；用“观念”思考它的企图终将陷入自相矛盾之中。然而，理性的观念——上帝，自由，不朽——在我们的意识中复活了，时而表现为行为律令，时而被想象力转化为感官和审美的形式。我们无法摆脱这些观念。这样做就等于宣称，我们有关世界的观点就是这个世界的全部构成，从而将我们自己化身成神。实践理性和审美经验使我们谦卑。它们提醒我们，世界这个整体，若非从有限的视角来设想，就不是有待于我们去了解的世界。理性的这种谦卑是尊重的真正对象。理性存在者仅仅尊敬一点，即他是作为先验界的一员而感受和行动，同时又承认，自己只能够认识自然界。审美经验和实践理性是道德的两个方面：正是通过道德，我们才能够感知上帝的先验性和固有性。

第七章

启蒙与律法

批判哲学考察的是思维结构，并且告诉我们通过这种结构什么能被证实，什么不能被证实。它判断所有哲学，它的原理不是普通的证据，而是有关可证实事物的证据。简而言之，这是一种元哲学，一种有关哲学的哲学。它预示了元逻辑和数学，在塔斯基和哥德尔手中，元逻辑和元数学改变了我们有关数学推理的概念，削弱了那些对于康德将数学视为一种先天综合真理的批评。

这并不意味着康德哲学没有结果或无力挑战流行的正统观点。恰恰相反，康德认为，在实践领域，批判的方法与道德判断直接联系，能够得出人们不得不接受的结论，即使否认这种结论会对他们有利。道德是实践推理的核心，却不是全部。康德在其晚年转而关注政治学，希望通过使用批判方法来解决某些关于合法性和权利的难题。

由卢梭提出的关于人类社会和制度的观点，使自由个体的自我立法成为了合法政治秩序的基础。对于康德及其同时代人，这些观点的重要性日益增加。它鼓励人们愈加质疑权威；它将个体良知放在教会和国家命令之前；它使人们相信进步，视进步为人性从迷信的服从下解脱的天然条件。康德的道德哲学从自我立法的观念中发展出一整套关于义务的完整体系，它给予政治学新观点以最终的哲学认可；启蒙（Aufklärung），后人都知与康德密切相关，康德是其最清晰、最明确的阐释者。实际上，正是康德第一个尝试将“启蒙”定义为“人类摆脱自我强加的不成熟状态而获得解放”，并补充说这种不成熟状态“不在于缺少理解力，而是缺少在没有其他人帮助下利用理解力的决心和勇气”（《什么是启蒙？》，《康德：政治学论述》，54）。

康德对共和的同情在他那个时代即众所周知，尽管他明确反对革命，将革命视做向自然状态的倒退——这种倒退无法用理性证明其合理性，因为它使理性规则成为不可能。法国大革命中的暴力使康德坚

定了对革命的怀疑，但并未削弱他对卢梭的仰慕，也没有削弱他对启蒙前景的信心，这种前景其他许多革命者也同样期待。

未著的批判

康德有关政治学的著作完成于他生命活跃期的最后十年。其中最重要的一部通常认为是《正义的形而上学要素》，它是《道德形而上学》的第一部分，于1797年首次出版，1798年再版。两个版本的文章都出现了错误或晦涩之处，致使许多评论家认为，康德的精力已经在衰退，而他政治哲学的基础却并未建立。但近年来的研究倾向于认为，演讲稿和其他无关的材料可能被混入了文章中，因为誊抄草稿时康德越来越依赖他的文书。不管《道德形而上学》写作的真相如何，可以确定的一点是，它不包含“政治理性评判”，也不包含其他源自合法政治秩序这一观念的先天原则的内容。在我看来，同样确定的是，康德后期著作中包含了政治批判哲学的种子，这部未著的第四部《批判》与其他三大评判一样值得研究。

普遍主义

康德是“启蒙普遍主义”的先知。他相信唯一而普遍的人性，在考察局部制度的合法性和权威性时，我们应该诉诸这种人性。既然实践理性对于任何地方的人都有效，就不该存在以权威之名提出的特殊辩护，这些权威要求服从的唯一主张仅仅是历史将他们放到了现在的位置。另一方面，从人类事务中荡涤一切历史遗迹是不可能的——并且有退回自然状态、重归一切人反对一切人的战争的危险。因此，康德认为，诉诸普遍人性时必须采取规定性而非构成性观念的形式。我们不该谋求为全人类建立单一法律；而应该根据某些先天制约因素来判断每种权限，与这些先天制约相符正是权力合法性的标志。

此外，既然人类事务中的所有权威都源自理性，而理性是每一个人都具有的，我们就必须承认，每个人都平等地承担政治秩序的利益和负担。在此基础上，奴隶制明显要被排除；专制也是如此，它的唯

一目的就是赋予某一人凌驾于他人之上的权力，或赋予某一阶层特权，使其他阶层无法共享其利益。所以，在其政治著作中，康德的行文似乎表明，种族和阶层的区别不存在固有的政治意义，公民权利应该是全人类的追求。

事实上，康德比大多数同时代人都走得更远。在《永久和平》（1795）中，他提出了对普遍政府形式的初步系统论证——这种政府形式超越国家界限，清除对人群的任意划分，这种划分在康德看来正是人类互怀敌意的真正原因。正是因为康德，才有了“联盟”或“各国联邦”的观念；跨国立法的现代制度正体现了他的理论。

社会契约

如我们所料，既然康德的伦理学说具有法条化的形式，他的政治思想也带有法学的特征。对于康德来说，政治体制首先而且最重要的，应是一个法律系统。同时，他追随霍布斯、洛克和卢梭，提出将社会契约作为政治合法性的最终检验标准。一个政治体制只有获得了那些从属于它的人们的赞同，才能声称拥有客观权威。社会契约因此是“这样一种契约，只有以它为基础，一种保障民权因而完全合法的宪法才有根据，一个社会共同体才能建立”（《惯常说法》，《康德：政治学论述》，79）。然而，康德与其前人有一个关键的不同之处。社会契约对于康德来说是一种规定性而非构成性的原则。我们不该假定，在合法的社会秩序中真存在一个契约，不管是明确的还是暗示的。社会是以其他方式产生的，并且总是背负着历史遗迹的重担，要抹去这个遗迹，就必然会引起不公正或暴力。因此，我们应该将社会契约仅看做一种限制性理性观念——任何现实法律秩序要获得正当性，都必须通过它的检验。所以，社会契约采取下面的形式：“如果制定的一项法律，整个民族的人都没有可能给予同意……这项法律就是非正义的；但如果一个民族完全可能同意它，这个民族的义务就是将这项法律视为正义的，甚至假定他们目前的思维方式是，若被询问，他们很可能会拒绝同意。”（《惯常说法》，《康德：政治学论述》，79）

这个定义极其模糊，在“整个民族”、“一个民族”和“这个民族”之间意义含糊地来回转换。在我看来，最好的组织方式似应是这样的：每个公民对于每项法律都拥有绝对的否决权，但是他只有在能够不同意这项法律的情况下才能实施否决权。他不赞同这个事实还不足以作为异议的根据。原因在于，我们实际上赞同什么取决于我们的欲望、环境和“经验条件”。如果我们想仅用理性解决问题，就必须忽视所有这些条件。（注意与绝对律令的对应关系。）因此，说到社会契约，我们并不是指诸经验自我之间的实际协议，而是纯粹本体存在者之间的假言协议。从纯粹实践理性的角度看，我们每个人都是这样一个本体存在者。

通过抽象化获得的这种假言社会契约观念，近年来被约翰·罗尔斯复兴，用于检验一个社会中各种利益的公正分配。然而，康德对于分配没有兴趣，只对法律感兴趣。尽管他认为所有公民在公民权上平等，因而拥有平等的权利和义务，“社会正义”这一现代观念却并不在其考虑之内。康德相信法律面前的平等和公民的平等权利，却认为这与财产极端不平等并不矛盾。（《惯常说法》，《康德：政治学论述》，75）

自然法

普鲁士流行的法律体系直接源自罗马法。康德对于罗马法怀有崇高敬意，尤其因为它是趋向普遍法则的尝试，它既考虑当地传统和历史制度，又重视对全人类都适用的哲学原则。罗马法特别将人创法和自然法区分开来，前者是世俗统治者的领域，后者的权威来自人类天性并立足于任何局部法律系统之上。因此，人创法可能支持奴隶制并界定奴隶的权利和义务，自然法却来自纯理性，不可能认同这种关系的存在。

中世纪的法学家和哲学家十分关注自然法概念，认为它是在用法律形式记录被揭示的上帝意志。康德则从另一角度，认为自然法是批判哲学的一种证明。对于他来说，自然法完全是对绝对律令的法律表达。因此，他从罗马法中看到了证据，证明法律推理自动遵守实践理

性的先天综合原理，而他已经找到了这种原理的证据（《道德形而上学》，236——237）。

人与物

康德的道德哲学还印证了罗马法中另一概念，即人（Persona）的概念的说服力。Persona这个词原指面具，用于描述舞台上演员所呈现的性格特点。罗马法借用这个词指代法庭中的当事人，当事人的权利和义务由法律界定，在某种意义上当事人是他所面对的法律的创造物。法律人是法律权限（权利、自由等）和法律负担（义务、惩罚等）的承受者。正如康德所洞见，最终这是个形而上学而非法律概念，它假设自由主体和经验对象在实在性方面存在区别。权利和义务无法附加在对象上，因为对象受到经验条件和法律的束缚。它们只能附加在自由的主体上，如康德在其道德哲学中定义的那样。支配人类社会的法律，被指向本体自我。

人在政治思维背景下具有三个突出特征：责任性、自我立法的力量和以其自身为目的的天性。他们对于自己的行为负有责任，因此人与人之间形成一种特殊的关系，这种关系是政治秩序的基础。世界的改变会被归咎于人，不管这些改变是因行为还是因疏忽引起的（《道德形而上学》，239）。通过法律，这种归罪成为一种普遍关系，将每个人与社会联系起来，并且使每个人对自己的行为和疏忽负责。

人是目的王国中进行自我立法的成员，所以他们也受制于两种约束——内在约束和外在约束。内在立法是由绝对律令要求的，任何正义的法律都不会与其冲突。但是还有外在立法，在其中，道德法则既不要求也不禁止的一些行为却受到国家的强求或禁止。社会契约（如上介定）是检验这种外在立法合法性的标准，它并未明说，如果这种立法转而去推翻内在的义务要求，它就永远不能被接受。

此外，法律必须尊重人的天性，其自身即目的。奴役、欺诈和残暴镇压都与绝对律令相抵触。政治秩序的一个核心要求就是，人在与他人和国家发生关联时，应该能够将他人和国家作为目的而非仅仅作

为工具。

人权

在康德眼中，法律和道德一样具有形而上学基础，并因此先天地以先验自由观念为基础。他使用下述含糊的语句指出了一条关于正义的单一普遍原则：“每一个行为，如果它或者它的准则允许每个人的选择自由与其他所有人的自由根据一种普遍法则共存，这个行为就是正义的[*recht*]。”（《道德形而上学》，230）对于译者来说，这是个著名的难题，因为名词*Recht*可指“权利”也可指“法律”，形容词*recht*既可指“正义的”也可指“正确的”。此处的形容词出现在正义理论的语境中，而正义理论的主要目的就是连结正义和自由这两个观念——我的译法就是这么来的。康德普遍原则还可以表达得更清楚些：如果一个行为尊重他人的自由，并且不是偶而是根据原则，这个行为就是正义的。每个自由行为都必须容纳他人的自由。对于康德来说，正义的基本要求的另一种表述方法即，所有人本身都将被视做目的，而非永远仅被视为工具。

这个普遍原则与强制并不矛盾，但高压统治必须总是将其最终目标定为建立一种体制，在这种体制里盛行公正——以及相互自由。康德利用此明智方法修正了卢梭的那个众所周知的准则，即在一个基于社会契约建立的国家，持异议者必须“被迫自由”。

根据康德的正义观，只存在一种内在的或“自然的”权利，那就是自由本身：“自由（独立于他人意志的约束），只要它根据某种普遍法则而与其他所有人享有的自由共存，它就是每个人因生而为人所享有的唯一而最初的权利。”（《道德形而上学》，237）限制条件在此非常重要：我没有随意行事的自然权利；相反，我拥有 unlimited 他人自由而运用自己的自由的自由的权利。这个原则是“古典自由主义”的基础，现在仍然是许多西方宪法的不成文条款。

从先天原则到普遍约束着政府的人权观念，只迈出了一小步。用“人”权而非“民”权，我们援引了自然法，以及对所有地点和时间的

立法作出约束的普遍原理。不仅如此，康德将人本身视做目的的强有力观念，为这些普遍权利提示了基本形式：在其拥有者手中，它们就是否决权。未经我的同意，有些事你就不能对我做出，并且这个事实使我对自己的生活拥有一种主导权，他人如果侵犯或贬损是不正当的。这种个体主权在法律上体现为一系列的权利：生命权、身体权和财产权，和平达成自己目的的权利，同他人产生法律关系的权利，等等。

尽管这样看来，康德称得上是现代人权理论的最伟大先驱，他却并未低能到认为（现在许多人以为）可以只享受权利而不尽义务。事实上，康德的权利概念在重要性方面次于义务概念。只有遵守尊重他人权利的义务，我的权利才能得到实现；正是义务动机在所有涉及市民权利的内容中被间接提及（《道德形而上学》，239）。只有在准备好付出代价时，我才能够主张权利；代价就是接受通过我的主张而施加给你的相同的义务。我尤其有义务支持正义的普遍原则，这意味着我必须接受并赞同惩罚系统；没有惩罚系统，就不会有法律和共同体的延续（《道德形而上学》，331——332）。

共和理想

康德将合法政治体制视做一个法律体系，建立时着眼于对人的尊重，根据共和原则进行组织。受法国启蒙思想家，尤其是孟德斯鸠的影响，康德认为共和政体是一种特殊形式的政府，它赋予其成员以特殊的地位。你有可能是一个独裁统治者的臣民，但是在一个共和国中，你只可能是一个公民：公民和共和国的概念是一个单一复合观念中互相依存的两个部分。在共和政体中，人民自己创建管理他们的法律，这些法律表达了“公意”（正如康德效仿卢梭所称的），被统治者的同意正是通过公意获得的（《道德形而上学》，313——314）。

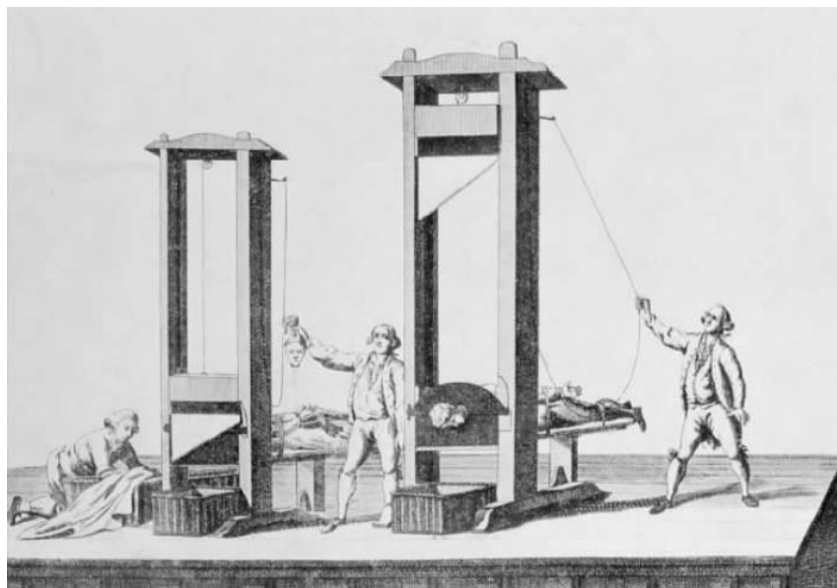


图15 断头台，法国革命的象征

只有存在代议制政府，立法机关成为人民这个总体的代言人，共和政体才能存在。代表的过程将人民的内在主权转化为实在的统治权力，康德从法人模式中看到了这一点：一个集体决策的论坛，在这里人民的总体利益通过法律获得提升，而这个论坛本身又要向它制定的法律负责（《道德形而上学》，341）。如何达成代议制政府，这是康德政治哲学中的晦涩处之一（有些人认为这些晦涩应受责备）。康德曾在某处声称，“只有适合投票的人才有资格成为公民”（《道德形而上学》，314）。这表明康德是民主政体的支持者，但他随即又对上述说法进行限定，即同意法国革命者阿贝·西哀士的做法，区分主动公民和被动公民——后一个阶层不享有投票权，它包括所有无法完全独立的人。他将奴仆、未成年人、学徒以及所有妇女归入被动公民之列，认为“所有这些人缺少公民人格”，但这个事实却“无损他们作为组成人民的人所享有的自由和平等”（《道德形而上学》，315）。在别处，康德批评民主是另一种形式的暴政（《永久和平》，《道德形而上学》，101），并且坚称共和政府的观念同民主选择没有内在联系。这个问题我们不再深入探究，但至少可以肯定一点：不管康德的公民权概念同当时中欧流行的政府形式多么格格不入，它都与当今的

民主观念相去甚远。

分权

康德对于代议制的描述不够完善，这个缺憾在某种程度上被他关于分权的精妙辩护所弥补；分权观念由洛克引入政治哲学，随后被孟德斯鸠深化。和孟德斯鸠一样，康德将国家的立法、司法和行政权区分开，认为每种权力都应被视做一个“道德的人”（即拥有权利和义务的负责的行为主体），同时又承认，它们不能独立存在，必须互相依赖、互相从属（《道德形而上学》，316）。政府的要务就在于维持这些权力之间的平衡，使得人民的“公意”能够在立法会议中得到表达。康德明确地认为多数人的投票本身不能产生正当法律。需要的是这样一个立法程序，通过它，人民的不同利益能够保持平衡且服从于司法审查。只有这样，才能保障每个公民的权利并避免专制的威胁。

这部分地解释了康德对于民主的敌意。他以为，在一个纯粹的民主政体中，政府与被管理者合为一体。在这种情况下，大多数人的专制欲念会直接转化为法律，不管每个人的权利与自由是否能以此得到尊重。要尊重自由，对权力的急切运行就要有制动装置。由此，法律必须由一方制定，另一方实施，第三方裁决，而绝不是由大多数人制定和实施。

康德的共和政体同君主立宪制并无矛盾，尽管他在许多地方表达了对权力世袭，尤其是贵族特权世袭的敌意。最终，康德没能给出民主政体的替代品，这让他的读者仍不明白，共和政体的立法机构应该如何产生，以及要想成为人民这个总体的代表，必须达到什么样的条件。看来，康德似乎将代议制共和政体视做一个理性理想，我们可以接近却永难实现。他强烈反对所有形式的突变，并在总体上支持，对不违反绝对律令的任何形式的统治权采取服从态度。不久前的恐怖事件更使康德反对革命，尤其是弑君，而他对于民主政体的态度可以用甘地描述西方文明的语言来总结，即“这个观念不错”；但对于康德来说，观念总是“理性观念”，即总是指导实践，而非描述可能的实在性。

私有财产

在公民依据正义的普遍原则所享有的权利之中，康德指出财产权是重中之重，并尝试对所有权进行一种先验演绎，以回答“对象如何属于我？”这个问题（《道德形而上学》，249）。他将感性财产和知性财产区分开，前者指一种经验关系，后者是一种权利关系（《道德形而上学》，245）。他认为，所有关于权利的一般命题都是先天的，因为它们是理性法则：因此它们涉及智力或本体领域，而从实践理性的观点看，我自己就是其中的一部分。

财产权的基础不仅仅是先天的：它们牵涉到先天综合律令，如道德法则律令。说一个对象是我的，就是在我作为自由存在者的主权上增加肯定性的东西——某种不仅包含在自由概念里的东西。哲学家们徒劳地努力使增加的东西合法化，却未发现只有通过某种先验论证才能做到，这种先验论证会表明所有权有可能成为实践理性的先决条件。康德并未成功地提出这个论证：但他正确地指出，财产权的本质显现于这种权利被滥用时所遭遇的侵犯。这种侵犯拒绝认可另一方的存在以自身为目的，因此也不假定他是个自由、理性的主体。

黑格尔随后采纳了康德的论点，认为私有财产是理性主体的自主性和自我身份在客观世界中得到实现的工具。通过黑格尔，康德的财产概念成为19世纪知识界重要政治辩论的焦点，辩论双方分别为社会主义者及其反对者。

市民社会

在写作政治学论著的过程中，康德描述了“市民社会”——一种通过法律组织、处于最高立法权下的社会（《道德形而上学》，256——257）。康德称，在这样的社会里，必定会有财产、契约以及支持它们的法律，还必定有经济生活以及促成陌生人缔结合同的手段。因此康德提出一种货币理论，并指出货币的象征性质，认为货币是“这样一种东西，要使用它只能通过它的异化”（《道德形而上

学》，286）——这个特征表明拥有金钱代表着必定拥有另外一种东西，其实就是拥有支配他人劳动的权力。所以，康德给了金钱一个“真正的定义”，即“人的劳动进行交换的普遍手段”（《道德形而上学》，287）。这个定义为19世纪对异化劳动的讨论作了铺垫，康德关于人的理论对这场讨论也有影响。

康德还讨论了性和性关系在市民社会中的地位，这使他显得不同于其他政治哲学家。他承认，性道德给自由主义世界观出了道难题。为什么国家要关注“成人在私下相互同意”的行为？尤其是，为什么道德上也要关注它，如果行为各方和其他人没有受到损害？自由哲学家如何能不支持作为政治必要性和道德理想的性自由？

面对这个问题时，康德再次用到人以自身为目的这个概念。他大胆地（并且正确地）指出，存在着这样一种性行为，其中的另一方被视做物，而非人；可以说，其中的主体被客体所遮蔽。这就是我们说到“变态”这个词时所意指或应该意指的，这种变态违悖了对另一方和对自己的根本义务（《道德形而上学》，278——279）。康德性道德的内容（同基督教婚姻观一致，在康德时代流行）也许并不受到所有现代读者的认同。然而，正是康德首先探究性问题中的紧迫内容，探究为什么有些人会受到他人欲望的危害，为什么在我们的性遭遇中人格会处境危险。康德能够阐明这个难题，这又进一步强化了他的一个看法，即通过人的理论，他已经弄清了人类所处的形而上学困境。

永久和平

康德支持共和理想——自由和平等公民权的理想，法律在此由人民作为整体自我立法——基于以下两个理由。第一，他将共和理想视做绝对律令的先天结论。第二，他认为共和制政府是国际和平的先决条件。当个体利益凌驾于正义的要求之上，当专制权力将其意志以暴力强加于他人而获得益处时，战争就开始了。如果世界国家是以共和政体组织的，只有获得公民整体的同意才能通过一个决定，那么实践理性的先天法则在政治决策中就会发出自己的声音。战争将被排除在外，不仅因为它是一种实现集体目的的非正义手段，而且因为它是违

悖公共利益的愚蠢之举。也就是说，它既和道德的绝对律令又和生存的假言律令相冲突。

然而，“永久和平”状态不可能立即实现或通过法令实现。因为，即使是共和政体，这些国家之间仍处于一种面对面的自然状态，因此各国对于邻国是个“长期的威胁”（《永久和平》，《康德：政治学论述》，102）。必须迈出积极的步伐来扫除世界各民族之间的障碍。正如对于个人来说，废止自然状态以进入市民社会、享受权利带来的自由，这符合他们的利益；同样，对于国家来说，服从于一个共同的法律体系并超越折磨人类历史的不成熟的好战状态，也是有益的。我们应该追随“世界共和”的观念（《永久和平》，《康德：政治学论述》，105）——这个条件在现实中无法达到，却能够调节各个国家之间的交往，在不知不觉间将它们转化为联盟。这个共和国的联盟，联合国国际法，能够保证国家之间的和平。每个共和国都将支持保护他们不受侵略的法律，每个国家都将赞同一个统一的权利规则以保证他们之间的公平交往。

如其他许多散布于其政治思想中的知性结构一样，康德的“世界共和”是一个“理性理想”。这种理想学说是明显反乌托邦的。乌托邦主义者认为理想可以实现，并由此着手摧毁挡在路上的一切障碍。而康德派认为理想无法实现，因为我们活在一个不完美的世界中，受到经验环境的阻碍。理想必须被解释为调节性原则，它们指引我们走上改良的道路。因此，我们总是必须去进行修正，而不是去摧毁。

在探究其世界政府理想的过程中，康德对殖民主义进行了尖锐的批判，并声称只有在共和国联盟内，政治与道德才能够彼此一致。未达成这种联盟之前，政治家要想推进国家利益，就得依赖诡计、谎言和欺骗手段。因国家间实际关系而成为必须的保密惯例违反了“公共权利的先验公式”，即如果一个行为与开诚布公不相容，这个行为就是错误的（《永久和平》，《康德：政治学论述》，126）。我们应该致力于促成开放政府，让国家间的交往像人与人之间的交往一样满布正直和诚实，而这些都由绝对律令指导。对人的尊重应该延伸到代表我们的国家；因为他们也是人，他们的权利和义务，如同我们的一

样，也要由一个单一的道德法则来界定。

康德的政治观点吸引了许多随后的哲学家和法学家，并且在他去世之后的两个世纪里仍然意义重大。之后的战争和革命使得康德的乐观主义不再流行，但他对自然法和人权的诉诸、他从先验自由的前提推出正义理论的努力却具有持久的意义。假若康德预见了他美丽故乡的那些事件（还有无数的其他灾难），预见到了对故乡居民的集体屠杀，也许他对人类天性就不再那么有信心，这种信心即使在他对正义的最抽象论证中，也透着光芒。然而，这种信心仍然激励着一些人，他们如康德那样相信，理性可以通过它直接的律令和无法实现的理想引导我们。

第八章

先验哲学

康德的后继者们认为康德使哲学发生了不可逆转的变化。但康德在世时，知识界已经就其批判体系的意义而争论不休，产生分裂。康德真如埃伯哈德所指控的那样，属于莱布尼茨学派吗（《康德——埃伯哈德争论》，107）？难道他真的相信自然世界仅仅是“有充分根据的现象”，实在性本身存在于永恒而无限的本体性实体中，这些实体的特征只来源于理性？“物自体”是承载表象的根本实体吗？在给老年康德的一系列信件中，他的弟子雅各布·贝克详述了这种解释，并试图说明它站不住脚。但如果先验哲学并不是莱布尼茨唯理论的翻版，那它为什么不是休谟怀疑论经验主义的重复？康德哲学的否定方面比其肯定方面更为明朗，在当时他被（J.G.哈曼）称为“普鲁士的休谟”。在第一部《批判》中的“二律背反”的冗长结束语中，康德强调了这个否定方面，并满怀骄傲地写到了一个方法，这个方法使得他能够突破所有之前的论证，指出某些结论并非尚未阐明，而是无法阐明。

不管是莱布尼茨派还是休谟派的解释，都无法真正站住脚。有时，康德确实会将概念说成是组织我们的知觉的“规则”（如《纯粹理性批判》第1版，126），这让人想到休谟。同时，他确实曾对“先验地假设”一个“如其所是的事物”的领域发生过兴趣（如《纯粹理性批判》第1版，780；《纯粹理性批判》第2版，808），这使得他更偏向莱布尼茨。但是，这些叙述是有偏差的。真正的康德批判哲学并不能比附于康德的前驱，因为他推翻了前人哲学的根基。

第一个出自康德哲学的重要思想学派是费希特（1762——1814）、谢林（1775——1854）和黑格尔（1770——1831）的“主观唯心论”。他们认为，未能证明“物自体”的批判哲学已经表明，实在性应该用精神术语来构想。对象的知识是按照“假设”而非“接受”被构想的。对于费希特来说，康德的功绩就在于表明，心灵只有通过其自

身的活动才能获得知识；因此，在很重要的意义上来说，知识对象就是这项活动的产物。所以，费希特在给朋友的信中写道：“我认为我比康德更能自称为一个先验唯心论者；因为他还承认诸多表象，而我则断言这表象也是我们通过创造力制造的。”心灵被等同于“先验自我”，被理解为我们所熟知的本体对象。但问题又来了，我们又是谁呢？在费希特的哲学中，先验自我变成一种普遍精神，各个单独的经验自我，与这些自我在其中消耗精力的“表象世界”一起，就是由这种普遍精神建构的；它们整体依赖于一种不可知的综合，这种综合则从“物自体”这个不竭的蓄水池中产生了自然。

叔本华（1788——1860）也受到这种解释的影响，相信康德将“先验自我”和意志等同起来是正确的（意志因此即是表象背后真正的“实体”）。对于叔本华来说，像空间、时间和因果律这些科学概念只能够适用于表象，它们将秩序强加于表象世界（或者说“玛雅面纱”——叔本华借用自东方神秘主义的术语）。在这层面纱之后，意志开始它无尽的、不可知的以及不满足的旅程。与此相反，黑格尔拓展了费希特的观点，即已知的东西是由认识者“假设”的。他试图表明，先验演绎中所论证的客观参照物仅仅是自我意识扩展过程的第一步。精神（Geist）通过假设一个日益复杂的世界来逐渐认识自己。黑格尔将这个过程描述为“辩证的”，意在对其进行褒扬而非掩盖。他相信康德的第一部《批判》所展示的并非纯粹理性的错误，而是猜想与反驳的动态过程，经由这个过程理性不断否定自身的前进，从对片面知识的扬弃中达成了一副日益完整、日益“绝对”的实在的图景。

康德应该不会承认自己的观点回归到了莱布尼茨。“轻盈的鸽子”，他写道，“在空中自由前进的同时感受到阻力，也许会以为在真空中飞翔要容易得多。”（《纯粹理性批判》第1版，5；《纯粹理性批判》第2版，8）因此，他将任何对绝对形式的知识的掩饰都斥为非实在的，因为这种绝对形式的知识意在翱翔于有阻力的经验媒介之上。如果认为先验对象指一个实物，那这个概念就被误解了。这个概念只能被设定为一种“观点”（《纯粹理性批判》第1版，681；《纯粹理性批判》第2版，710），以便看清“纯粹知性原理只能应用于感觉对象……而不可能应用于一般事物，这些一般事物与我们能够理解它

们的方式无甚关联”（《纯粹理性批判》第1版，246；《纯粹理性批判》第2版，303）。没有任何关于世界的描述可以不提到经验。尽管我们所知的世界不是我们的创造物，也不是我们视角的提纲，但它却不得不根据我们的观点被认知。所有要打破经验束缚的努力，最终都会走向自相矛盾，而且，尽管我们可能有“先验”知识的提示，这种知识却永不可能属于我们。这些提示仅限于道德生活和审美经验；它们能够在某种意义上告诉我们自己到底是谁，但当它们转化成话语时，却难以理解。哲学，一方面描述了知识的限度，一方面又总是想超越这些限度。对于这一点，康德的最终建议可以用维特根斯坦《逻辑哲学论》的最后一句话来表达：对于那些无法说出的，我们必须保持缄默。

索引

A

aesthetic ideas 审美观念

Aesthetic , Transcendental “先验审美”

aesthetics 美学

Analogies of Experience “经验的类比”

analytic/synthetic distinction 分析/综合的区别

antinomies 二律背反

appearance and reality 表象与实在

a priori/a posteriori distinction 先天/后天的区别

a priori concepts 先天概念

a priori intuitions 先天直觉

Aquinas , St Thomas 托马斯·阿奎那

argument from design 设计论证

Aristotle 亚里士多德

autonomy of the will 意志的自律

B

Batteux , l'abbé Charles 巴托

Baumgarten , A.G.鲍姆嘉通

beauty 美 ; free and dependent 自由的和依附的

Beck , J.S.贝克

benevolence 善行

Berkeley , G.贝克莱

Boethius 波伊提乌

Burke , Edmund 埃德蒙·伯克

C

categorical imperatives 绝对律令

Categorical Imperative , the 那个绝对律令

categories 范畴

causality 因果性

civil society 市民社会

Cogito , the 思

common sense 常识

concepts 观念、概念

constitutive/regulative distinction 构成性/调节性的区别

Copernican Revolution 哥白尼式革命

cosmological argument 宇宙论论证

cosmology 宇宙论

Crusius , C.A. 克鲁修斯

D

democracy 民主

Descartes , R. 笛卡尔

dialectical logic 辩证逻辑

Dickens , Charles 狄更斯

E

Eberhard , J.A. 埃伯哈德

education 教育

Einstein , A. 爱因斯坦

empiricism 经验论

Enlightenment 启蒙运动

equality 平等

existence 存在

experience 经验

F

Frederick the Great 腓特烈大帝

Frederick William II 腓特烈·威廉二世

Fichte , J.G.费希特

form 形式

freedom , metaphysical 形而上自由

freedom , political 政治自由

G

geometry 几何

Ghandi , M.甘地

God 上帝

Gödel , K.哥德尔

good will 善良意志

Green , Joseph 约瑟夫·格林

H

Hamann , J.G.哈曼

Hegel , G.W.F.黑格尔

Heidegger , M.海德格尔

Heine , Heinrich 海涅

Herder , J.G.赫尔德

heteronomy of the will 意志的他律

Hobbes , T.霍布斯

holy will 神圣意志

human rights 人权

Hume , David 休谟

Husserl , Edmund 胡塞尔

Hutcheson , Francis 哈奇森

hypothetical imperatives 假言律令

I

idealism 观念论

Ideal of Reason 理性的理想

ideas of reason 理性的观念

regulative employment : 调节性运用

identity 身份

identity of indiscernibles 不可分辨物的等同性

imagination 想象

innate ideas 内在观念

intentional objects 意向性客体

intuition 直觉

J

Jachmann , R.B.雅赫曼

judgement 判断 ; aesthetic 审美的

justice 正义

K

Kepler , J.开普勒

kingdom of ends 目的王国

J

law and morality 法律和道德

law of conservation 守恒定律

Leibniz , G.W.莱布尼茨

Lessing , G.E.莱辛

liberalism 自由主义

Lichtenberg , G.C.利希滕贝

Locke , John 约翰·洛克

logical positivism 逻辑实证主义

Lutheranism 路德主义

M

mathematics 数学

meaninglessness 无意义性

Mendelssohn , Moses 门德尔松

metaphysics 形而上学

Milton , John 约翰·弥尔顿

monads 单子

money 货币

Montesquieu , C.de S. , Baron de 孟德斯鸠

morality 道德性

music 音乐

N

natural law 自然法则

nebular hypothesis 星云假说

necessity 必然性

Newton , Sir Isaac 牛顿

noumena 本体

O

objective deduction 客观演绎

objectivity 客观性

ontological argument 本体论证

P

Paralogisms of Pure Reason “纯粹理性的谬误推理”

peace 和平

persons 人

phenomena/noumena distinction 现象/本体的区别

‘well-founded phenomena’ “根据充分的现象”

physico-theological argument 物理——神学论证

see argument from design 参见设计论证

pietism 虔诚主义

Plato 柏拉图

pleasure 愉悦

politics 政治

practical reason 实践理性

pre-established harmony 前定和谐

primary and secondary qualities 首要和次要品质

Principle of Contradiction 矛盾律

Principle of Sufficient Reason 充足理由律

principles 原理、原则

private language argument 私人语言论证

property 财产

psychology/philosophy distinction 心理学/哲学的区别

punishment 惩罚

pure reason 纯粹理性

Purgstall , Count 帕格斯达尔伯爵

purposiveness 合目的性

R

rationalism 理性论

Rawls , J. 罗尔斯

reason 理性

reason/cause distinction 理性/原因的区别

reason/passion distinction 理性/激情的区别

Refutation of Idealism“驳斥唯心论”

Reinhold , K.L. 赖因霍尔德

religion 宗教

representation 代表

republicanism 共和主义

respect for persons 对人的尊重

revolution 革命

rights 权利

Roman law 罗马法

Rousseau , Jean-Jacques 卢梭

Ruhnken , David 鲁思肯

S

Sartre , J-P.萨特

scepticism 怀疑论

Schelling , F.W.J.von 谢林

Schopenhauer , Arthur 叔本华

Schulze , G.E.舒尔策

science 科学

self 自我

self-consciousness 自我意识

sensation/experience distinction 感知/经验的区别

sensibility 感性

separation of powers 分权

sex 性

Shaftesbury , third Earl of 沙夫茨伯里伯爵

Sieyès , Emmanuel , Abbé西哀士

social contract 社会契约

soul 心灵

space 空间

Staël , Mme de 斯达尔夫人

subjective deduction 主观演绎

subjectivity 主观性

substance 物质

synthesis 综合

synthetic a priori 先天综合

T

Tarski , A.塔斯基

taste 鉴赏力

theology 神学

theoretical entities 理论实体

thing-in-itself 物自体

time 时间

transcendental deduction 先验演绎

transcendental freedom 先验自由

transcendental idealism 先验观念论

transcendental objects 先验客体

transcendental psychology 先验心理学

transcendental self 先验自我

Transcendental Unity of Apperception 统觉的先验统一

U

unconditioned totality 绝对整体性

understanding 知性

unity of consciousness 意识的统一

unity/identity distinction 统一/同一的区别

universalism 普遍主义

universality of judgements 判断的普遍性

universality of moral laws 道德法则的普遍性

universality of taste 鉴赏力的普遍性

V

Vienna Circle 维也纳学派

W

Wagner, Richard 瓦格纳

will 意志

Winckelmann , H.温克尔曼

Wittgenstein , Ludwig 维特根斯坦

Woellner , K.von 沃尔纳

Wolff , Christian von 沃尔夫

Z

Zedlitz , H.von 策德利茨

编者说明

《康德》（Kant）原著有第一版和修订版两个版本，均出自牛津大学出版社。本书引进的是修订版，编辑过程中对第一版中译文（《康德》，罗杰·斯克拉顿著、周文彰译，中国社会科学出版社1989年9月版）在部分术语和表述方式上有所参考。特此说明，并向译者周文彰先生致谢。

2010年12月

A Very Short Introduction

牛津通识读本

卡夫卡是谁 Kafka

[英国] 里奇·罗伯逊 / 著
胡宝平 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

卡夫卡是谁/ (英) 罗伯逊 (Robertson, R.) 著; 胡宝平译.——
南京: 译林出版社, 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文: Kafka: A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2967-3

I.① 卡... II.① 罗... ② 胡... III.① 卡夫卡, F. (1883~1924) -
文学研究 IV.① I521.065

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133493号

Copyright © Ritchie Robertson 2004

Kafka was originally published in English in 2004.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only,
excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013 by Yilin Press,
Ltd

著作权合同登记号图字: 10-2007-046号

书 名 卡夫卡是谁

作 者 [英国] 里奇·罗伯逊

译 者 胡宝平

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2004

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2967-3

目录

[卡夫卡的事业（代译序）](#)

[第一章 生活与神话](#)

[第二章 阅读卡夫卡](#)

[第三章 身体](#)

[第四章 社会机构](#)

[第五章 终极之事](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

卡夫卡的事业（代译序）

残雪

二十多年以前，当我还是一个刚刚做了母亲的家庭妇女时，在一个阴沉的日子里，我偶然地读起了卡夫卡的小说。也许正是这一下意识的举动，从此改变了我对整个文学的看法，并在后来漫长的文学探索中使我获得了一种新的文学的信念。那么卡夫卡，对于我这样一个写特殊小说的人到底意味着什么呢？这个问题一提出来，我脑子里就会涌现出那个阴沉的下午的情景。全身心的如醉如痴，恶意的复仇的快感，隐秘的、平息不了的情感激流。啊，那是怎样的一种高难度的精神操练和意志的挑战啊。然而我深深地感到，这位作家具具有水晶般的、明丽的境界。因为他身兼天使与恶魔二职，熟悉艺术中的分身法，他才能将那种境界描绘得让人信服。

多年以后，我自己也成了那桩事业中的追求者。这时我才明白，这是一桩最为无望的事业。混乱无边的战场如同一张阴谋之网，你像一粒棋子偶然被抛入其中，永远摸不透你在事业中的真实作用。这就是自由人的感觉，卡夫卡在作品中以他睿智的目光传达给我的真正的自由。这样的自由，将人同他的世俗的外壳彻底剥离，进入本质的追求之中，而这个追求，是一场自相矛盾的战争。卡夫卡对于我意味着什么呢？他意味着那既无比惨烈，又充满快感的自由，如同他的小说《审判》中的K.所经历的一切，神秘、恐惧、陌生，然而一举一动无不出自原始的本能和崇高的意志。作为局外人和旁观者，谁能理解K.的快感呢？难道他不是为了这个快感，为了精神人格的建立，才决计抛弃已经腐败的肉体的吗？实际上，从一开始，我就不是作为局外人和旁观者来读这样的小说的，这是一种要改变人生观的文学，她永远不属于局外人和旁观者。“你来，它就接受你；你去它就让你离开。”书中神父对于“法”的这种解释就是这位作者的感知风度——一位自由人的感知风度。如果我们不相信自己这僵硬的肢体正在走向死亡，如果我们还想在铁的桎梏之中表演异想天开的舞蹈，卡夫卡的作

品就会给我们带来力量。

追求是一种没有尽头的苦役，人必须同自身的惰性告别从此将自己放在断头台前来审判。曾经有过的一切：面子、地位、良好的自我感觉，甚至亲情和爱情，全都暴露在那种致命的光芒之下，产生变形，最后彻底瓦解。在这样一个过程中，没有人会甘心，于是人生成了竞技搏斗的场所。呆头呆脑的城堡里的土地测量员K.，就是这个竞技场上的运动员。隐藏在迷雾里头的城堡，正是我们人类那深不可测的本性。在《审判》里头经历了死亡考验的K.，眼前出现了城堡的广阔阴沉的天地，他决心向出现在眼前的这个自我本质之谜发起冲击，以小人物不可战胜的韧性和灵活性去夺取这场划世纪的胜利。然而他要战胜的神秘的庞然大物究竟是什么呢？这个庞然大物是属于谁的问题的答案是无比暧昧的。陌生化了的对立面以强硬的姿态出现，扼制着人的一举一动。浑身洋溢着野性，又善于异想天开的主人公在与城堡的多次交手中虽无一例外地遭到失败，在他身上却正在出现一种新型的人格。他富于进取和探索精神，百折不挠，从一而终。不仅如此，他还非常善于从对手身上学习深奥的知识，将其消化，转化成行动的动力。在这种日复一日的操练与改造之中，始终陌生的城堡终于在沉默之中向他透露了某种精神生活中的规律性。当然这个规律并不能成为他下一轮搏斗的武器，他仍然只能自力更生，用奇思异想来作为行动的前导。然而有规律和无规律在本质上是完全不同的，规律不断刷新人的认识，提高着主人公的境界，并使他有可能在最后看清人性的结构。

K.终于进入对于结构的切身体验之中了。他与城堡之间的恩恩怨怨，就是一个具有意志的人对于自己出自肉体冲动的行为的约束，这个强制性的约束以城堡（有时是官员，有时是其他人）的面貌出现，却正是主人公所具有的精神的化身。人一旦成为人，他的肉体便再也离不开精神。城堡因而在主人公的追求过程中成了他的镜子，这面严厉的镜子什么都不放过，不放过他的虚荣，不放过他的懈怠，不放过他的侥幸心理，也不放过他的享乐企图。那么城堡要K.干什么呢？它要他“死”。但是这个死并不是消灭肉体的死，因为一旦消灭了肉体，K.也就产生不出精神来了。所以城堡要求的死，是活着来体验死。既

然活着是前提，那么一切的出洋相、丢脸，被唾弃，被剥夺，绝望的挣扎，可耻的惨败等等，全都是必要的了。这些乌七八糟的世俗肉体生活，正是产生纯净的境界，形成城堡式新型人格的土壤。只因为有了来自城堡上空那一束阴沉的白光，世俗的污浊就被赋予了全新的意义。却原来迷雾中的城堡就是人的自我意识，人所独有的理性。在它的全盘否决似的观照之下，人的所有的表演都只能是来自原始核心的爆发。镜子不说话，镜子仅仅明察秋毫，置你于欲生不可，要死不能的自我折磨的氛围之中。而这个氛围，是孕育一颗现代灵魂的子宫。结构变得清晰了：原始冲力与理性，肉体与精神，K.与城堡。这是同一个矛盾的几种表明方式。

那隐藏的、K.一直拼死要进入的城堡，从来就属于K.自己只要世俗的挣扎还在进行，理念的城堡就不会消失。只要艺术家活一天，严厉的自审与大无畏的冲撞式的表演就不会停止。

人性分裂成两个部分，各自为阵，互不相识。但任何时代都有那么一些自我意识极强的人，他们要探索人性的底蕴，找回人的另一半，使人成为真正的“人”，大写的人。而那些生性极为敏感的艺术家的这些人当中。他们那前赴后继的事业，那藏在云山雾海中，像城堡一样难以言说的事业，直到今天仍在暗地里发展着。今天的人，是在生存搏斗中学习分裂自身的技能的人。分裂给我们带来剧痛，精神的现实将我们逼到艺术家的极境之中，在此处我们便同卡夫卡相遇了。世纪末的钟声已经敲响了，如果我们不甘心死亡，那就只有奋起加入这场自我变革的事业，让被割裂的、僵死的肉体运动起来，焕发起来，踏上人生的万里征途，去追寻各自心中已有的，早就属于我们每一个人的城堡。

卡夫卡没有明白地告诉每一个人他的事业究竟是什么，因为没人做得到这一点。艺术家说不出，他只能在反复的“说”当中让那桩事业如同城堡一样“偶尔露峥嵘”，从而触动读者的原始记忆，使得读者有可能撞开自身的地狱之门，放出禁闭已久的幽灵，加入到由他导演的那场好戏中去充当角色。这是卡夫卡的作品也是一切纯文学、纯艺术作品的特征。你必须表演，才有可能成为真正的读者。

第一章

生活与神话

弗兰茨·卡夫卡生平的基本情况比较平常，甚至毫无特色。他1883年7月3日出生于布拉格，其时他的父亲赫尔曼·卡夫卡、母亲尤莉·卡夫卡在布拉格开了爿小店，卖些新奇物品、伞之类的东西。卡夫卡兄妹六个，他排行老大，两个弟弟不幸幼年早夭，不过三个妹妹寿命都比他长。读大学时他修读法律，毕业后经过一年实习正式开始工作。他先就职于一家总部位于特里雅斯特的保险公司名下的地方分公司，一年后进入国立的工人事故保险事务所，工作职责包括处理工伤索赔事宜，还有察访工厂，进行设备和安全措施检查，以预防工伤事故的发生。空余时间里，他就写些散文随笔和故事在杂志上发表；以1912年的《沉思录》为开端，这些随笔和短篇小说还以小书的形式出版。

1912年8月，卡夫卡与从柏林来访的菲莉斯·鲍威尔相识。菲莉斯比他小四岁，在柏林一家生产办公设备的公司工作。他们的关系，包括两次婚约，在很大程度上靠书信来维持（他们总共只见过十七次面，最长的一次是在1916年7月，两人在一家旅馆待了十天）。最终，这段关系结束了。当时，卡夫卡在1917年8月体内大出血，后来查出是结核病所致；他只好到农村修养，自己也不知道还能活多久。后来的日子里，短期工作和疗养院休养先后交替，就这样一直到他1922年提前退休。1919年，他和二十八岁的女职员尤莉·沃律切克有过短暂的婚约。但后来，卡夫卡又遇到已婚的密伦娜·波拉克（娘家姓耶申斯卡），于是他和沃律切克的关系破裂了。波拉克是个活跃的记者，她的丈夫曾将卡夫卡的部分作品翻译成捷克语，丈夫是个粗心人，因此和他在一起生活得不甚如意。由于密伦娜住在维也纳，卡夫卡和她见面的次数很少，两人的关系在1921年初结束。两年后，卡夫卡最终离开了布拉格，和朵拉·笛亚芒——一个从极度正统的波兰犹太家庭逃离出来的年轻女人——定居柏林。然而，卡夫卡的健康状况急

剧恶化，他辗转于维也纳附近的几家诊所和疗养院之后，于1924年6月3日与世长辞。卡夫卡生前出版了七本小书，还留下了三部没有完成的小说与大量的笔记和日记。卡夫卡曾经指示他的朋友马克斯·布罗德将这些笔记和日记销毁，幸而布罗德没有按他的意思执行，所以我们今天才得以看到它们。

卡夫卡的文化偶像地位，就是根据上述材料以某种方式制造出来的。这个神话般的卡夫卡，在彼得·卡帕尔帝的短片《弗兰茨·卡夫卡的美好生活》（1994）中的病态隐士身上有典型体现。好不容易写出了《变形记》的第一行，结果这个“K.先生”被吸引到圣诞庆典中，变得非常平易近人，甚至让人家“就叫我F好了”。倍受折磨的卡夫卡之于20世纪（以及现在的21世纪），犹如那个忧郁的拜伦之于19世纪。“卡夫卡式风格”，和曾经的“拜伦式风格”一样，是个很有力的形容词。但是，拜伦的形象是个险恶而性感的贵族，他鄙弃社会和宗教禁忌。卡夫卡的形象则与此形成对照：他是个民主的形象。卡夫卡的凡俗生平本身证明他是我们其中的一个：扎根于普通生活，因此经历过或者想象过惯常的恐惧、痛苦和绝望，且达到了我们所有人都可以感同身受的程度，这个程度即使和我们的实际经验不太相当，也和我们的种种忧虑乃至梦魇中的情形是相当的。

卡夫卡神话，就像拜伦神话一样，是作者自己塑造的。其基础即使不是作者的经历，也是他思考、撰述自身经历时塑造、阐述它们的方式。思考、撰述那些经历，一则为了自己，再则为了大众消费。两种情况下，作者本人和他小说中的自我投射都很难分辨。拜伦的读者把拜伦想象成他笔下主人公哈尔德·哈罗德和曼弗雷德^[1]那样幻想破灭而忧闷的人。把卡夫卡和他小说中的主人公分开也一样难，这些人物的名字被一步步压缩（如卡尔·罗斯曼，约瑟夫·K.，到《城堡》仅剩一个字母K.）。卡夫卡自己就曾碰到这个麻烦。1922年1月，他在一家山区旅馆登记住宿时，发现里面的工作人员因为看错他的预订记录而把他的名字写成了“Josef K[afka]”。“我是该让他们纠正过来呢，还是让他们把我纠正过来呢？”他在日记里问道。

既然卡夫卡这个文化偶像从根本上是他自己塑造的，我们就没有

可能越过这个偶像去发掘出真正的卡夫卡。那个焦虑的日记作者、那个无休止地给菲莉斯·鲍威尔和密伦娜·耶申斯卡写着发于痛苦而又让人痛苦的书信的人，和那个极有才干的职业人士、那个热心的业余运动者、那个不时快意忘情于成功写作中的小说家一样，都是真实的卡夫卡。问题的关键不在于纠正卡夫卡的偶像形象，而是要回到卡夫卡的作品里，去发现他如何将自身经历和生活情境转化成这个形象。与此同时，还有很多关于卡夫卡的事实性错误在流传，其中有的可以追溯到早期传记和回忆录作者们的歪曲说法。只要对他的生平和所处的历史背景做一个准确、全面的呈现，就可以修正那些歪曲的说法。但是，我们还是从卡夫卡其人开始。



图1 卡夫卡四岁。

卡夫卡是个很有自我分析精神的作家，有时候甚至沉迷于自我。他在日记和书信里对自己的生活以及生活出了什么问题做了许多反

思。他的小说创作则是较为间接地塑造、理解个人经历的方式。1914年10月15日，他从工作中暂时停下来集中精力写《审判》时，他记道：“这半个月的工作很棒，一定程度上对自身情况是个彻底的（！）认识。”虽然有无数的线索将他的经历和他的小说联系起来，而且辨识这些线索确实也有一些价值，但是卡夫卡的作品和别人的作品一样，不能归结到那些可能的生平背景。正是因为卡夫卡的小说远远超越了其创作的起因，我们才不得不去注意卡夫卡。

《致父亲的信》

要大致了解卡夫卡的个人经历，并弄清他如何开始在反思的过程中将个人经历写进小说，我们不妨来看看他最长的一篇自我分析，即那封著名的《致父亲的信》。这封信写于1919年11月，卡夫卡在信里分析了他和父亲之间的关系。他原来似乎是打算将信寄给父亲，希望能借此消除彼此的疑虑。但是他的妹妹奥特拉和母亲——他显然先把信给母亲看了，后来还给妹妹看了——都劝他不要寄，于是他把信作为个人档案保存起来。1920年，卡夫卡曾把信拿出来给密伦娜看，好帮她认识他。

这封信的首要意义在于它是个自我治疗性的努力。卡夫卡努力认识父子关系，以此来和父亲划清界线。由于这封信是卡夫卡为自身成长考虑有意而为，因而我们不能将它看成是对他父亲赫尔曼·卡夫卡公允的或者完整的描绘。但是，也没有理由认为信中的一切其实都是假的，信里对他父亲很强的个性还是做了比较合理的呈现。赫尔曼·卡夫卡白手起家，他在一个名叫沃赛克的南波希米亚村庄长大，生活极度贫困。七岁时就被迫推着小贩车，到各个村子四处叫卖。年轻时的困苦给他留下了清晰的印象，后来他不断地给孩子们讲述那些困苦经历，埋怨年轻一代意识不到他们的生活是多么宽裕，惹得几个孩子煞是心烦。赫尔曼不懈地工作，加上娶了富裕的啤酒坊主的女儿尤莉·略维为妻，从而得以在布拉格中心地区开了家店面。他身上自信的成分明显多于感性。他教育卡夫卡的方式是粗鲁的玩闹（比如绕着桌子追他）和夸张的威胁——夸张得能把想象力丰富的小孩吓坏（“我会像

撕鱼一样撕了你！”）。卡夫卡追述了一个小事件：当时他还是个小孩，有天半夜里把他父母哭醒了，结果父亲把他从床上拎起来，放在他家房子后面的门廊上面，这让卡夫卡觉得——起码后来回想起来是——他和父亲相比似乎什么都算不上。赫尔曼·卡夫卡用他儿子称为“暴政”的方式管理家务和店务，批评孩子时重言讽伤，对雇工说话的样子和说出来的话都很凶蛮。他用高压手段对待雇工，一件事情就可以说明：有次所有雇工都辞了职，弗兰茨得去一个个拜访他们，劝他们回来。我们由此可以看到一幅一致的人物性格素描。按照今天的标准，人们对他在家里和工作中的为人方式都不会有太高的评价。当然，有种东西卡夫卡没有也无法传达，那就是赫尔曼·卡夫卡肯定怀有的灰心沮丧感——因为人们不能遵从他所给出的明显合理的指令，还因为他与自己的孩子之间有隔阂，尤其是与卡夫卡以及与不守常规的小女儿奥特拉之间有隔阂。对赫尔曼和尤莉·卡夫卡在他们唯一幸存下来的儿子（另两个儿子分别在十五个月和六个月时死去）身上所做的情感投资，弗兰茨的信中也没有表现出感激之情，这一点有助于说明父母何以对他感到失望。他们拿弗兰茨年龄最长的堂兄布鲁诺·卡夫卡作为成功的标准：布鲁诺是位杰出的法学教授，后来成为著名的政界人物。可是，长大后的弗兰茨志趣怪异，在职业上没什么成就，也没有明显的能力娶妻成家。



图2 卡夫卡的父亲，赫尔曼·卡夫卡。

按照卡夫卡自己的描述，他感到被他的父亲压制了。赫尔曼·卡夫卡庞大的身躯（对小孩来说肯定是巨大的）、大嗓门下的自信和绝对的权力，让他看起来像个巨人。“单是您形体的存在就让我有压迫感。”卡夫卡写道，同时回忆起一次他们在游泳场洗浴更衣时，他父亲的庞大躯干使他显得像个“极小的骨架，站也站不稳，赤脚站在木板上，怕水，不会模仿您划水。”吃饭时，赫尔曼·卡夫卡狼吞虎咽，大口大口地，一点也不怕烫，把骨头咬得嘎嘣响，却禁止别人这么做。（这里我们可以发现卡夫卡小说中许多残暴的食肉人物的由来，从《失踪的人》^[2]中贪婪的格林到《绝食表演者》草稿中吃人肉的野人。）长大些后，卡夫卡发现他的身体长得太高太瘦，对自己瘦长的身材感到不舒服。与他父亲相比，他对身体缺乏自信，这不过是他多方面不安全感的一部分。他的父亲为成年人的自信树立了一个榜样，

而且永远是无与伦比的。开始时，弗兰茨在他面前说话吞吞吐吐，到最后尽量避免和他说话。他父亲发号施令，自己却不遵守那些命令。这样一来，父亲似乎行使着绝对的权力，而且该权力最终是以个人气质为基础的。由于赫尔曼·卡夫卡有这种力量，他可以不管前后是否一致或者是否符合逻辑，任意指斥所有人，而没有人敢挑战他。“我看您获得了所有暴君所具有的神秘品质，这些暴君们的权力的基础是他们本人而不是他们的思想。至少在我看来是如此。”他的父亲似乎完全占据了他，像一个人趴在世界地图上似的，一点空间也不给弗兰茨留下。卡夫卡无法模仿父亲，只能怪自己无能。按照他自己的总结：“因为您，我丧失了自信，反过来，得到的却是无尽的内疚感。”

赫尔曼·卡夫卡统治得最稳固的地方是婚姻。他娶妻了，弗兰茨却没有，但是大家希望他能娶上。成年的卡夫卡把这个处境解释为一个进退两难之境。

倘若我想在我俩之间不如意的关系中获得独立，就需要做点什么事情，而且这件事情与你几乎没有什么关系。结婚是最大的一件事，它让我的独立最为可靠，但是同时，它与你的关系也最密切了。

卡夫卡在这里明确表达的，就是弗洛伊德所描述的经典的俄狄浦斯式的父子关系。男性要长大成人，就必须长成他父亲那样性方面成熟的人；但是他又必须对抗父亲，把他从家庭中唯一的或者说至高无上的性成熟的男性地位上拉下来。要胜过父亲，他必须和父亲对抗。可弗兰茨又多了一个难处：据他自己称，他小的时候对性没有丝毫兴趣，一有人提到性，他就会拘谨，有受冒犯的感觉；赫尔曼·卡夫卡则对性直言不讳。卡夫卡的父亲曾暗示他应该去逛逛妓院，这对十多岁的弗兰茨来说是“世界上最龌龊的事情”。所以，按照卡夫卡的说法，他自己要寻找配偶的愿望受到了负面力量——软弱、不安全感、内疚、缺乏自尊——的阻挠，而这些都是他父亲输入到他身上的。

按照卡夫卡自己说的，他用什么办法才能避开父亲的影响呢？一种可能就是找个职业。卡夫卡确实承认，他想学任何东西，他的父母都允许。（这可不是小事。读大学意味着最少四年可以继续住在家里，不用挣钱，再过很长的时间以后他才可以挣足够的钱来帮助父母或者自己独立成家。）但是这里的允许所隐含的自由，按照卡夫卡的说法，已经提前被否定了。因为他沉重的内疚感使他对学校学习提不起劲，他完全相信自己每年年终考试都不能通过，虽然实际上每次都通过了。他对学习的兴趣很低，那程度（用他自己的话说）就像个欺骗了自己雇主的高级银行职员在等着被人查出来时，对日常交易业务还能保持的兴趣那么大。所以，既然每个科目都吸引不了他，那就不妨学一门吧——法律，绝对让他讨厌的一门。“考试前的那几个月，”卡夫卡痛苦地回忆道，“我的神经极度紧张，每天的精神食粮味同嚼蜡，况且那还是之前已经被千万张嘴嚼过的蜡。”卡夫卡解释自己何以选择法律的原因显得极其违反常情，有受虐狂的味道，不过对于任何一个没有明确计划或兴趣的人，法律显然是该选的大学课程，因为它为人们在法院、工业、商业、金融和公共服务等领域提供了广泛的职业选择。

要逃离赫尔曼的世界，一个明显的出路似乎是文学。卡夫卡承认，写作确实给他带来些许解脱。但是，写作并没有带来自由，因为他有什么可写呢？“我所有的作品都是关于你的；只有在你的怀里无法感伤的东西，我才到写作里感伤一番。”这当然是夸大其词。强大厉害的父亲确实在《判决》和《变形记》中出现了。一个咒骂自己的儿子，让他去溺死算了；另一个扔苹果砸他的儿子（其时已经变成甲虫），让他受到致命的伤害。即便如此，创造此类半恐怖半荒诞的人物形象显然是卡夫卡摆脱控制自身处境的方式。然而，在《致父亲的信》中，卡夫卡把所有的作品都说成是另一种形式的依赖，虽然他并没有摘引具体段落为证。从生活逃入文学注定失败，因为文学写的必然是生活。



图3 读大学时的卡夫卡同他在校时的情人之一——服务员汉茜·索科尔，约1906——1908年。

《致父亲的信》在多大程度上是自我分析？信里以高度戏剧化而又基本合理的方式呈现出作者的样子：这个人的自尊，因为不太敏感的养育方式以及自感达不到父母的期望，受到了严重的伤害。当然，他如此强烈地感到自己的失败，恰恰表明卡夫卡已经很深程度地接受、内化了父母的期待。他也感到应该结婚成个家，可是他有此希望是因为父母有此希望。卡夫卡敏锐地分辨出他在父子关系中所处的两难境地。他指责父亲冀望他娶妻结婚，却把他的性格塑造得不能结婚。然而，他可能并不很清楚他的信在多大程度上表达、证明了这种两难处境。写信的目的也许是为了摆脱父亲的影响，但是卡夫卡把自己描述成完完全全是他父亲的产物，因此难以想象他还能够逃脱他的父亲。

在信中，母亲的作用显得小而又小，这可能会让我们感到惊讶。她只是作为父亲的助手出现，跟他太近，以至于不能为受其权威压制的孩子们提供任何庇护；但是，她也是个不开心的中间人，受到丈夫和孩子们的压迫。“我们残忍地打击她——你从你的方面，我们从我们的方面。”卡夫卡有两个故事与他的家庭生活明显有关：《审判》

和《变形记》。其中，《审判》里的母亲死了，而《变形记》里的母亲虽然很关爱那个“不幸的儿子”，但是却无能为力，关键时刻自己先昏倒了。然而，在心理分析者看来，卡夫卡感情脆弱不仅缘于父亲的支配，还因为母亲早就不再关爱他。卡夫卡的日记中显示出尤莉·卡夫卡经常因为古怪的儿子“叹息啜泣”，让他心烦，而且母亲根本不能理解他；他埋怨母亲把他当成一个普通的年轻人，认为他会暂时把各种奇怪念头搁到一边，像其他人那样娶妻成家。卡夫卡写给菲莉斯的一封信的“又及”里记录了一个感人的时刻，从中可以感受到他和母亲之间的隔阂以及深藏的爱：

我正要脱衣的时候，母亲因为有点小事进来了。她要出去时，吻我一下后道了声晚安，这是多年以来都没有过的。“就该这样。”我说。“我从来不敢，”母亲说，“我原来以为你不喜欢这样。不过你喜欢的话，我也喜欢。”



图4 卡夫卡的母亲，尤莉·卡夫卡。

这封《致父亲的信》不可等闲视之。它里面包含了大量的实际经历和有见地的自我分析。但是，很大程度上，它讲了个故事——就像卡夫卡讲给自己听的关于自己生活的故事。有一点无可辩驳：也许心

理分析所能提供的最好的东西，也不过是一个令人满意的故事，讲的就是我们何以变成现在的样子。不过，这个故事显示出《致父亲的信》和自《失踪的人》以来卡夫卡那些描述内疚的小说之间的关系。确实如此，我们可以看到卡夫卡用想象创造出一个堪比狡诈的银行家的人，这听起来像是另一部《审判》似的小说的萌芽。

结婚

卡夫卡生活中有两件事显得特别重要，这两件事在他《致父亲的信》中只是一笔带过，但是值得进一步探讨。一件是他没有实现的愿望——结婚，另一件是写作对他的重要性。

听卡夫卡说话，看他的行为，仿佛结婚是他生活的核心计划。

在我的信念中，结婚、成家、接受所有生下来的孩子、在这个不安定的世界里支撑他们，甚至给他们一些引导，是人们可能获得的最大成就。

《致父亲的信》里，这句话出现时不带个人色彩，不免让人感到好奇。它描述的不是卡夫卡个人为自己选择的目标，而是“人们的”目标。当他努力去实现该目标时，他发现自己不仅业已置身于自己所指出的两难的家庭困境中，而且选择伴侣这一行为其实是在重蹈该两难困境。比他小四岁的菲莉斯·鲍威尔是个聪敏的女性，她学识渊博，工作上极为能干。卡夫卡佩服她，但要是说性的吸引，或者即使是她在身边时的愉悦感，却几乎没有。1915年1月和她一起度过一段时间后，卡夫卡在日记里写道：“除了在信里之外，与F.一块儿时，比如在祖克曼特尔和里瓦的时候，我从来没有感到和一个所爱的女人间的那种甜蜜关系，只有无限的钦佩。”1905年和1913年他们分别在祖克曼特尔和里瓦的风景胜地度假时所发生的关系，是随意而平静的情事。可是，将要和极有才干的菲莉斯结婚，让卡夫卡心里的无能感更甚。

这也意味着他将重新过上令人窒息的家庭生活，而他就是在这样的家庭生活中长大的。菲莉斯带他去买家具，家具却使他想起了墓碑；她还坚持他们的公寓里要有“个人风格”，这偏偏又是卡夫卡讨厌的词语。在正式的订婚仪式上，他感觉“像个罪犯一样被捆了起来”。他寄给她的信和明信片总共有五百多封，里面流露出他极大的情感需要，他希望了解她的生活——这间接说明了他的控制欲，还显示出他们之间奇怪地缺乏亲密感。卡夫卡好像还不知道鲍威尔家庭中那些需要她来面对的问题：她的父母已经疏远多年，其间她的父亲和情人生活在一起；她的兄弟是个骗子，最后逃到了美国；只有菲莉斯知道，她未婚的姐姐已经怀有身孕。虽然菲莉斯的信没能保留下来，我们完全可以设想到，菲莉斯一定觉得卡夫卡虽然有趣、有吸引力，但是也很让人恼火。1914年7月2日，她解除了和卡夫卡的婚约，不过两人一直还保持着联系，然后1917年7月再次订婚。



图5 密伦娜·耶申斯卡。

卡夫卡和密伦娜的关系与他和其他几个女人的关系表现出类似的模式，即认定自己无能，不过密伦娜在思想上和他更有共鸣。与给菲莉斯的信相比，他给密伦娜的信中更愿意表露自己。给密伦娜的那些

信的基调是不安全感、恐惧和极度的自我贬低。他把自己比喻成一个将死之人，躺在肮脏的床上，接受死亡天使——“所有天使中最圣洁的一个”——的拜访。不过，这一回，我们还能看到这个女人对于二人关系的看法。不论是关系正在进行中还是结束后，她都在给马克斯·布罗德的信中提到卡夫卡，埋怨他去一下邮局柜台这样的小事都不愿意干，以及幼稚地佩服别人的能干（包括菲莉斯，甚至密伦娜的丈夫、勾引高手恩斯特·波拉克）。但是，她也认为卡夫卡对这个无限陌生的世界有着神秘的理解，她还对卡夫卡独特的性格表示赞扬：

他也觉得他自己是个内疚的、软弱的人，可是世上没有谁有他那么强大的力量：他对于完美、纯洁和真理表现出绝对的、不容置疑的需要。

卡夫卡的情感生活有另一个模式，那就是他对年轻女性具有吸引力，不过她们没有像菲莉斯和密伦娜那样，让卡夫卡把她们理想化到自感无助。卡夫卡1919年度假时与尤莉·沃律切克相识，但是关于她，人们所知甚少。就是因为父亲不同意他们俩的短暂婚约，才有了那封《致父亲的信》。可他一与密伦娜好上之后，马上就和尤莉分手了。这让尤莉非常难过：“你真的要丢下我吗？”卡夫卡与朵拉·笛亚芒的关系一度看起来前景很光明。现在人们也已经知道，笛亚芒跟菲莉斯和密伦娜一样优秀。卡夫卡1923年8月度假时结识了她，当时她二十五岁，比卡夫卡小十五岁，独自生活在柏林。她和卡夫卡一样，对犹太复国运动和犹太文化产生了越来越强烈的兴趣；他们还计划移民巴勒斯坦，在那里开家餐馆，朵拉当厨师，他当服务员。两人的计划根本没有实现，不过她确实帮卡夫卡摆脱了他的家庭，离开了布拉格，在柏林度过了可能是他一生中最快乐的时光，直至结核病最终要了他的命。后来，朵拉成了著名演员，一名积极的共产主义者（像密伦娜那样）。她先是移民到苏联，后又去了英国，1952年在伦敦去世。

卡夫卡处理关系上的种种困难均记录于篇幅很长且往往显出他自我沉迷的信件和日记中，这些困难自然在后代人对他的印象中很突出。有人简单轻率地提出了一些解释，其中一种说法是卡夫卡绝对是个同性恋。虽然这个说法的前提带有非常缺乏深思熟虑的性别角色观，但是毫无疑问，卡夫卡的想象里确实有同性爱的一面。生活中，他乐于参加的文学和娱乐聚会，其成员全是男性，包括他的朋友马克斯·布罗德和弗兰茨·魏菲尔（肥胖的布拉格德语文学奇才）。卡夫卡也晓得当时对男性健美的广泛推崇，这在“候鸟”运动里有突出的表现，该运动鼓励年轻人徒步穿行德国。“候鸟”运动的领导者汉斯·布鲁尔写的那本论男同性恋关系的书，卡夫卡读得颇有热情。1917年11月20日，他在给布罗德的信中愉快地写道：“如果我再补上一句：我前不久在梦里吻了魏菲尔，我马上就成了布鲁尔书里写的东西了。”在这个圈子里，男人之间是可以表达爱意的，至少可以用语言表达，而无须感到尴尬。因此，有好几封给布罗德的信中，卡夫卡说“吻你”以对布罗德送他礼物表示感谢。《失踪的人》的第一章中，就是一种同性恋般的友谊把卡尔·罗斯曼和司炉工联系了起来（卡夫卡对以《司炉》为题将这一章单独发表没有任何顾虑）。《在卡尔达铁路上》的残篇里，主人公孤独地待在俄国的中部，只有在监察员偶尔来访时情况才有改变。监察员来访时两人的拥抱就有同性恋意味。

《城堡》高潮时的情景之一是K.做了个梦，梦里一个城堡秘书赤裸着身体，成了希腊神话中的神仙（“希腊”本身就是男同性恋的一个标准代码）。相反，卡夫卡的小说将异性间的性交描述得肮脏、吓人。在《失踪的人》里，凶猛的克莱拉带着想做爱的样子靠近卡尔，接着却用柔道手法把他摔在地上。《审判》中，动物般的莱妮手指交叉成网状勾引约瑟夫·K.，她把K.拖到地上后宣布：“现在你属于我了。”最让人难以接受的是《城堡》中，K.和弗里达在酒吧间地板上的水洼间做爱。可是书中用了非常抒情的语言表现该场面，言外之意是：性虽然有其肮脏之处，但也能表达爱和自我迷失。卡夫卡曾对密伦娜说：他的性欲让他感觉自己像个“流浪的犹太人”：“糊里糊涂地被吸引，然后在一个毫无意义的肮脏世界里糊里糊涂地流浪。”他还说性“有点像人类堕落前在乐园里呼吸的空气”。类似的段落表明：给卡夫卡的性想象贴上个标签是毫无意义的。相反，应当把他的以性为主题的作品反

复阅读，去欣赏其情感的坦诚实在之处，因为正是这种坦诚实在，让卡夫卡把一些非常难以说清的情感紧密结合起来。

“我就是由文学组成的”

卡夫卡考虑结婚时，影响他的主要障碍是他对写作的挚爱。写作对他的重要性，怎么夸张都不过分。“我没有文学兴趣，我就是由文学组成的。其他什么都不是，也不可能是。”他在跟菲莉斯说这些话的时候（之前菲莉斯把他写的字给一个书法鉴定师看过，那人从卡夫卡的笔迹里看出他有“文学兴趣”），也几乎没有任何夸张的成分。他害怕结婚会搅了写作所需要的那份孤独。菲莉斯有回提出：他写作的时候，她可以坐在他身边。卡夫卡回答她的话时设想了一种生活：在宽阔的地窖靠最里面的那间屋子里，他坐在写字台边写作，除了从地窖门外传来给他端饭过来的人的脚步声，没有任何东西打扰他。就是在可以独处的时候，写作依然是困难的、让人丧气的。卡夫卡的日记里到处可以找到写了一页半页后就停了的故事，还有对自己没有能力写作的懊恼和责备。只有偶尔一些时候，他不用有意识地费多少努力就能写得比较顺利。这样的时刻，最突出的是1912年9月22日至23日的夜晚。从22日夜里10点到23日早上6点，他坐在写字台边写《判决》，一口气写下来没有停过。“只有那才是写作的样子，”他第二天在日记里记道，“必须有这样的连贯性，肉体 and 灵魂才能这样完整地敞开。”这一文学上的突破出现在他首次见到菲莉斯的一个月之后，他告诉布罗德：写故事结尾的时候，他有种强烈的喷发的感觉。故事的最后一个词是Verkehr，它在上下文里的意思是“道路交通”，但是也有“（性）交合”的意思。是否他的性欲，被菲莉斯激起之后，却转入了写作？

写作顺利不仅让卡夫卡有极为畅快的感受，写作还让他得以超脱个人生活里的诸多痛苦事件。不愉快的经历往往能激发他的创作力。

《审判》和《流放地见闻》是在他解除婚约后的几个月里完成的，他曾在日记里把解除婚约的场面描述成“庭审”的样子（预先提出了结构这两个故事的有关公正的隐喻）。开始写《城堡》之时则是他和密伦

娜关系行将结束之时。通过写作，他可以有一个更高的视角，从而能摆脱徒劳无益的自我分析。1922年，他这样记道：写作给予的慰藉，让他从“杀手的行当”里跳出来，在这个行当里，每一个行为紧接着就被自我观察否定，让他可以形成“一种更高层次的审视——更高层次的，而不是更敏锐的；愈有高度，从‘杀手的行当’就愈难获得，就愈能遵照它自己的运行规律，其轨迹也就愈难预料、愈让人愉快、愈向上升。”此外，他感到他的写作不仅仅是自我治疗：它表现了那个时代。1916年，卡夫卡向他作品的出版商承认：《流放地见闻》是个“令人痛苦的”故事。他进而解释道：“我们这个大时代，具体而言是我所处的这个时期，是一个令人非常痛苦的时代。”后来，他把自己的写作看作一个神秘的使命。“我依然能从《乡村医生》等作品里找到暂时的满足，”他1917年提到，“倘若我能多写出点那样的东西的话（这不太可能了）就好了。但是，只有把世界提升到纯洁、真实、恒久的层面，我才真正感到高兴。”不论这么说意义何在，很明显，他赋予作品的意义不仅仅是个人性的。



图6 卡夫卡和菲莉斯·鲍威尔，1917年。

卡夫卡热爱写作，他也承认他在写作上有榜样和英雄。文学上的血亲，他说有福楼拜、陀思妥耶夫斯基、克莱斯特和格里尔帕策^[3]。他热心地读了他们的作品，包括他们写的不公开的东西，也在生活的

某些方面向他们看齐。说到格里尔帕策，那些使他成为奥地利最伟大戏剧家的剧本，卡夫卡并无兴趣，他感兴趣的反倒是那本讲主人公如何挚爱艺术却误入歧途的小说《可怜的行吟诗人》（1846），以及格里尔帕策何以有个女人不敢娶，却又和她长期保持着关系。卡夫卡订婚时，浮现于脑海中的形象是一些被罚劳役、受束缚的罪犯，这些意象则来自陀思妥耶夫斯基被流放到西伯利亚的经历。至于福楼拜，有两段引文尤其适合卡夫卡。一段出自他1868年9月9日写给乔治·桑的一封信，当时福楼拜正在为《情感教育》（这是福楼拜作品中卡夫卡最喜欢的）的结尾大伤脑筋：“我从不问世上发生了什么事情，我的小说是我坚守不放的磐石。”话里的意思，与卡夫卡自己对写作的挚爱如出一辙。另一段话是福楼拜的侄女卡罗琳·考曼维尔（1909年曾前往布拉格，布罗德采访了她们）记录的。卡罗琳带福楼拜看望了一个已婚的朋友，那个朋友一家子人丁众多，之后他懊悔地说：“他们活得很实在。”这句话十足地道出了卡夫卡对文学创作中那些无法衡量的损失以及所得的感受。

基本上讲，卡夫卡更是个好读不倦的人，并通过订阅当时的主要文学期刊《新评论》，随时掌握当代文学的发展状况。《新评论》的品味温和而保守，同卡夫卡的相似。那些年轻的表现主义作家们吵吵嚷嚷的样子，他不喜欢。他赞赏的是准确、简约和曲笔，尤其是彼得·艾腾贝格和罗伯特·瓦尔泽的短篇随笔以及契诃夫和托马斯·曼的早期短篇小说中所体现出来的这种风格。他也喜欢狄更斯，这可能让人感到惊讶，但是其中纯粹、饱满的活力给他印象很深——尤其因为他感到这正是他不足的地方。他最喜欢的书包括儿童历险故事，这在《夏弗斯坦小绿皮书》系列里面就有，其中包括的故事有的是一个德国种糖人讲述的，还有的是一个目睹了拿破仑俄国战争的士兵讲述的。他还非常爱看电影，喜欢看的有一部西部片子（《金子的奴隶》）、一部讲卖淫的惊险片子（《白人奴隶》）和一个催人泪下的片子（《小洛蒂》）。在1924年1月的一封信里，卡夫卡提到了卓别林的《小孩》，该片当时正在柏林上映，这不禁让人联想却又不敢肯定：卡夫卡是否对这个善于板着脸不笑的滑稽大师有直接了解？毕竟人们经常把卓别林的作品和卡夫卡的作品相提并论。



图7 布拉格的老市镇广场。

因为卡夫卡一生的时光几乎全在布拉格度过，所以往往有人以为，卡夫卡不管在地理上还是语言上都脱离了欧洲文学的大环境。身为一个犹太人，母语是德语，却置身于一个绝大多数人讲捷克语的省城，因此有时候人们会说他生活在一个三重特征合一的“隔都”。这一说法有失准确。在布拉格说德语的人占少数，他们绝大多数属于中产阶级，有自己的学校、剧院和报纸。1882年，古老的查理大学已一分为二，一边讲德语，另一边讲捷克语。但是，说德语的人根本就不是孤立地生活在单一的犹太人居住区，而是与讲捷克语的人杂居在一起，以至于去购物时不会讲几句捷克语都不行。讲德语的人数量在慢慢减少：1880年到1910年间，布拉格的人口从二十六万上升到四十四万两千，但是讲德语的人（即普查表上填明自己讲德语的人）却从三万八千六百人（14.6%）下降到三万两千三百人（7.3%）。卡夫卡的捷克语虽然谈不上完美，但是说、读、写都很流利。他有时候还去捷克国家剧院观看演出。他的德语既有德国南部语言区的特征（例如“吃午饭”是mittagmahlen，“吃晚饭”是nachtmahlen），又有布拉格的地方特征（例如说“一些”是paar而不是ein Paar），但他不会说也不会写“布拉格德语”。“布拉格德语”是一个世纪前德国民族主义者想象出来的方言。这些民族主义者认为只有生活在乡村的人，因为接近土地，才能说地道的语言，而生活在城市里的人说的语言必定是苍

白的、贫乏的。卡夫卡发表的作品中的德语效仿的是经典的德语散文，既准确又正确。

卡夫卡名列布拉格的那一代重要德语作家之中，这一代作家还包括他的朋友布罗德和魏菲尔，以及年龄稍长的莱纳·玛利亚·里尔克。他们是奥匈帝国的公民，但是他们感兴趣的文化中心不是维也纳，而是柏林和出版重镇莱比锡。里尔克于1897年迁居柏林，因为他觉得奥地利是一潭死水。魏菲尔于1912年迁居莱比锡。布罗德的第一部小说《诺尼皮格城堡》（1908）在莱比锡出版，为他在柏林的先锋派作家中带来了很高的声誉（放在现在会有点难以理解）。卡夫卡的第一本书《沉思录》（1912）由出版商恩斯特·罗沃尔特在莱比锡出版。罗沃尔特的出版社当时由库尔特·沃尔夫接手掌管，他年轻有干劲，专门推广先锋派作家，尤其是那些来自布拉格的先锋派作家。卡夫卡一生出版了七本小书：《沉思录》、《司炉》、《判决》、《变形记》、《流放地见闻》、《乡村医生：小故事集》和《绝食表演者：故事四则》。这些书当时给他带来的名声并不大。罗伯特·穆齐尔，就是后来以《没有个性的人》（1930——1943）而闻名的那位，刚当上《新评论》编辑后不久写了篇文章赏析、评点《沉思录》和《司炉》。他还向卡夫卡约稿，不过卡夫卡因为交不出合适的作品，只好婉言谢绝了稿约。1915年，声望很高的冯塔纳奖的小说奖授予卡尔·施特恩海姆（现在人们记得最多的是他的热闹喜剧1911年的《短裤》）。施特恩海姆当时已是百万富翁，很欣赏卡夫卡的作品，因而不经人家三劝两劝就把奖让给了卡夫卡。作者在大众场合下朗读自己的作品，来为自己的作品做些宣传，这是常有的事。可是卡夫卡似乎只朗读过两次：一次是1912年12月4日为布拉格的一个文学协会朗读《判决》，另一次是1916年11月10日在慕尼黑的戈尔茨美术馆朗读《流放地见闻》。其中后一次里尔克去听了，他后来对卡夫卡大加赞赏。因此，卡夫卡生前也绝非无名之辈。不过，20世纪20年代他去世之后就出版的小说也没有从根本上让他的名气大起来。常人都以为他的书在1933年曾遭纳粹焚毁，但是我没有找到任何证据可以证明他们曾特别注意到卡夫卡。

从1930年翻译《城堡》开始，埃德温·穆尔和威拉·穆尔夫妇陆续

将卡夫卡的作品翻译成英文，卡夫卡也从此开始享誉国际，但在法国的声誉却是慢慢起来的：亚历山大·维亚拉特翻译的《审判》于1933年出版，《城堡》译本于1938年出版。在英美国家，卡夫卡的名声更为响亮，他被视为现代人精神困境最完美的阐释者。W.H.奥登1941年提出过一个有名的说法：

要是举出一个艺术家，他和我们这个时代的关系堪比但丁、莎士比亚和歌德各自与他们所处时代的关系，首屈一指的当是卡夫卡。

这个观点要批评起来很容易。它源于马克斯·布罗德写的那本偶像化的回忆录，该书于1937年首次出版，1947年被翻译成英语。按照该回忆录，卡夫卡为痛苦煎熬中的现代人提供了有建设性的精神启示。在1951年首次出版的《卡夫卡谈话录》里，作者古斯塔夫·亚努赫将上述观点加以利用发挥。书中所辑谈话毫无顾忌，让卡夫卡自以为是地对现代社会的弊病评头论足，结果其他一些本可能真实材料被湮没了。亚努赫的谈话录经常被人轻信引用，作为卡夫卡实际思考的问题的证据。其实更应该把它当成伪作。

但是，事实证明，卡夫卡的作品虽然为数不多，却已经成为现代经典。它们值得一读再读，每读一次都能发现新的东西，它们还为各派批评——从存在主义、结构主义一直到后殖民主义——都提供了批评材料。这些作品明显可见的多方面功用证实了它们的伟大，其实经典之作就是在于从每一个新的角度看都能有新的发现。卡夫卡的作品如何塑造并提出读者所衷心关切的东西，将在下面几章里论述。但是，我的目标不是要给卡夫卡的作品“解码”，或者明白无误地说出他的作品所论何事。认识卡夫卡，我们没有别的办法，只有阅读、揣摩他的作品。因此，下一章要思考的问题不是卡夫卡的文本有哪些意义，而是我们该如何去读它们。

【注释】

[1] 恰尔德·哈罗德和曼弗雷德分别是拜伦的《恰尔德·哈罗德游记》（Childe Harold's Pilgrimage）和《曼弗雷德》（Manfred）中的主人公。——本书注释均由译者所加，以下不再一一说明。

[2] 马克斯·布罗德后来将小说的标题换成了《美国》（America）。国内学界一般取布罗德的题目，翻译成《美国》。

[3] 克莱斯特（1777——1811），德国作家；格里尔帕策（1791——1872），奥地利剧作家。

第二章

阅读卡夫卡

保守的现代主义者卡夫卡

阅读卡夫卡，经历的是迷惑。不可能的事件发生，却有着不可避免的味道，而后文没有任何解释。格列高尔·萨姆莎变成了甲虫，但是他不知道自己是怎么变的，又何以会这么变。约瑟夫·K.从未弄清他被捕的原因。另一个K.永远去不成城堡，也不明白他为什么见不到那个官员，那个（可能）发过话召他来做土地测量员的人。

感到茫然的不仅是书中人，还有书外的读者。一如置身影院，诸多事件仅仅是从作品中主角的角度显示出来的。我们仅仅看到他所看到的，例外情况鲜有出现。早在1934年，西奥多·阿多诺写道：卡夫卡的小说读起来像伴着无声电影的文本。读者所了解的一样是有限的。中心人物对其处境所知甚少，我们读者了解的一样也不多，因此和他一样地迷惘。当一个显然是制服穿戴的陌生人闯入约瑟夫·K.的卧室时，或者当约瑟夫·K.发现法院的办公室设在顶楼时，读者和他一样感到惊讶。除了极少一些例外情况，对于人物或者他们的经历，作品里没有给读者提供额外的信息。书中告诉我们，约瑟夫·K.“有个倾向，就是对什么都无所谓”，不过，如果我们看得仔细点，会发现这其实是约瑟夫·K.本人想法的一部分，而不是书中叙述者提供的信息。因此，对待该说法，就像对待被告约瑟夫·K.所说的关于他的其他任何东西一样，都不可轻易相信。

卡夫卡为什么要让读者如此地懵懂茫然？一定程度上，他是在把现代文学的一个普遍倾向引入极端。很多年前，罗兰·巴特宣称现代文学是作者的文本，早前的文学则是读者的文本。借此，他将现代文学与早前的文学区别开来。巴特所说的“读者的文本”，意思是指针对它业已有一个权威的阐释存在，只等着读者接受这个阐释就可以

了，“作者的文本”则没有确定的阐释，它邀请读者积极参与进来以使文本有意义。巴特的这一区分方法是顺着布莱希特的思想变化而来。布莱希特主张：他之前的所有戏剧都是“美食式的”，它的要求就是观众坐在那里，在情思恍惚中被动地消费戏剧；他自己的戏剧则要求观众积极投入进来，观众应该有所批判，甚至被激怒。当然，布莱希特和巴特的说理都过于简单化了。19世纪的现实主义，也就是巴特所批评的对象，其实需要更为审慎而仔细的阅读，而这是巴特所不愿承认的。但是，回顾一下狄更斯或者特洛罗普，大家就可以明白巴特如此区分的意旨何在。在他们两人的作品里，好人和坏人绝大多数都容易分辨。然而，在像康拉德的《吉姆爷》这样的现代主义文本里，人物和动机都是模糊不清的。吉姆为什么抛下一船乘客，不顾他们生命受到威胁而跳船逃生这个问题，无法用某一个简单的道德模式或心理模式来解释。要探讨这个问题，康拉德需要叙述者马洛，靠他来在谜一般的吉姆和迷惑不解的读者之间牵线搭桥。

我们也许可以拿卡夫卡与康拉德相比，因为两人都是保守的现代主义者，都受惠于19世纪的范式，写出一些浅显可读的叙述故事，却用一些心理和认识论角度上的难解之谜让专注的读者摸不着头脑。卡夫卡和康拉德一样，特别关注不确定的、模糊的和让人迷茫的方面。然而，与康拉德不同的是，他的笔下没有马洛式的人物，没有任何叙述者来代表读者设问寻思。倘若有人对卡夫卡感到迷惑，这并非因为他出于某种原因没有抓住关键：卡夫卡的文本就是让人迷惑。他作品中所写的现实，其根本特征就是不确定、迷茫，这就是卡夫卡让人困惑的缘由。他的第一本书，即名为《沉思录》的短篇散文集，其中有篇《乘客》的第一段是这样写的：

我正站在有轨电车出入口的平台上，关于我在这个世界、这个镇和这个家庭里的位置，我是彻底地一头雾水。就是让我大约地从某个方面合理地提出见解，我也提不出来。我很难为如下事实进行辩护：我正站在平台上，抓着扶带，让电车带着我前进，人们纷纷让开电车，或者静静地往前走，或者在商店橱窗前驻足。——不是

说有人要我辩护，而是说要我辩护是不现实的。[翻译时有所改动]

行进的电车上剧烈震动的平台提供了一个隐喻——一个在家庭这个当下情境或者由“世界”所代表的最远视域里缺少固定参照点的隐喻。正如德文原文所明确表示的，车是电动的有轨车（而不是原先的马拉的有轨车），这里的不确定性看起来也是新的东西，是现代性的典型特征。除了缺乏方向感和归属感，说话人还感到一种奇怪的需要，即证明自己是合理的。该需要古里古怪地用正式的、法律化的语言表达出来：“关于”、“大约地”、“提出见解”、“辩护”。他无法为最随便的行为“辩护”，例如在电车里拽住扶带，也无法为大街上人们随意的行为“辩护”。为什么这些事情需要辩护呢？文中没有告诉我们，但是这就是卡夫卡的典型特征：用一个貌似不符合上下文情境的词，让人们换种方式来看待这个熟悉的世界。也许世界并非仅是个人和物体的集合体，它也是一个存在体，它需要证明自身存在的合理性——从道德上，法律上，抑或宗教上？但是，该合理性证明已经踪迹杳杳，或者已经不可能找到。从这段措辞谦卑的文字里，我们可以找到《审判》和《城堡》的种子。《审判》讲的是一个平凡的职业人士被召到一个神秘的法院去为自己辩护。《城堡》讲的是一个普通的职业人士，他竭力为自己在社会中争取一个安稳的位置，可惜所有努力终是徒劳。

《沉思录》里的短文更多的是勾起一种情绪，而不是讲故事。卡夫卡的任务，就是要给这种不确定性一个叙述性的等同体，这在《判决》中得以实现。这篇作品于1912年9月写成，对卡夫卡而言，它标志着个人文学上的突破。乍一看来，该故事好像是个现实主义的文本，发生于一个遵循着为人熟知的时空规则、因果律和连贯性的世界。文中的年轻人格奥尔格·本德曼是个业已成功的商人，他正给一个在俄国的朋友写信，告诉他自己订婚的事情。这里没有丝毫特别之处，不过我们可能会猜想到底有什么情感障碍，让他到现在才把订婚的消息告诉他的朋友。写好信之后，格奥尔格走进公寓的里屋，把信给他年迈体弱的父亲看。他父亲的反应稍微有点离谱，但是直到他问

格奥尔格问题之前，文中尚无任何真正让人惊讶之处。他问格奥尔格：“你真的有这么个朋友在圣彼得堡吗？”格奥尔格没有直接回答这个问题，他似乎把这个问题理解为父亲的责备——责备他因为计划结婚而忽略了父亲。一切看起来都是那么地呵护有加：格奥尔格扶起父亲，把他抱到床上，给他盖好被子。变化就在此时出现：格奥尔格的父亲此前还老弱无力，这时跳起来站在床上，把格奥尔格逼在下方，责骂他对父母和朋友做出种种自私、无情的举动。最后，他将越来越无助的格奥尔格判处死刑：让他去淹死算了。格奥尔格冲出公寓，来到附近的河边，从桥上跳了下去。故事到这里，现实主义已经被抛弃。从现实层面看，格奥尔格的父亲恢复力气是不可能的，他归咎于格奥尔格的种种举动听起来像是妄想狂患者的幻想，格奥尔格是否真的有个朋友在俄国值得怀疑，格奥尔格的死刑从宣判到执行都难以让人相信。不过，就在所有的事件一件件迅速展开时，它们又显得绝对让人信服。当过去的不满突然爆发，任何素材——不管它是否符合现实实际——都能表现出这两个人情绪。由此我们进入了现代主义的德国变体——表现主义的范畴。表现主义的目标不是描述人们熟知的生活现实，而是用鲜明的意象来打破日常现实，以描画出现实背后的作用力。身着睡衣的父亲形象——既是起诉人又是法官——让人胆战得一时忘记有多么荒谬，他和表现主义作家创造的其他任何东西一样，都是值得记住的。他给儿子做的判决把表面现实和深层本质明确区分开来：“没错，你曾是个幼稚无知的小娃子。不过说得更准确点，你一直就是个混帐。”

为了方便解释卡夫卡在《判决》中如何迷惑读者，我们不妨想一下创作当中虚拟的契约。通常情况下，就拟提供的文本是何种样式，作者和读者之间会有个不言明的约定。标题和开头的几句话就会点明我们看的（譬如说）是个自传体故事、爱情故事、神话故事还是历险故事，也会点明小说中虚构的现实按照什么原则来组织：是否会遵循我们往常的事理标准，或者是否会有鬼神、仙女或异形人出现。由此会形成一些阅读期待，即我们所谓的体裁和文学作品的类型。卡夫卡不守这个虚拟的契约。他先是让我们觉得《判决》是个现实主义文本，接着就把它变成一个表现主义式的梦魇。他像那样打破读者的信

念并非率意而为，这切合我们所在世界中实际的不确定感。单单那个现实主义式的开端——商人思考自己的结婚计划和成功的经营（“营业额翻了五倍”）——能否足以表现这个世界？现实中难道就不会有某些因素，它们无法这样来计算，不能用诸如激情、嫉妒、厌恶之类的表面的现实主义手段来表现？实在的激情需要表现主义式的鲜明而充满矛盾冲突的意象。在这之外，可能还有另一方面的实在，这个实在通过父亲那副法官的样子所表现的上帝式的角色显示出来，还通过格奥尔格冲下楼去自尽的路上女佣大叫“天哪！”之类的文本暗示显示出来。但是，故事中的宗教元素并没有连贯地表达出来。将俗世事件和永恒的宗教现实联系起来的类型被称为寓言。不过卡夫卡写的不是寓言。假如把《判决》理解为一个寓言，把格奥尔格比作耶稣，是不可行的。然而，即便文学不再能以连贯的方式表现此般现实，也并不意味着现实不会再存在，或者现实不再值得我们注意。因此，在卡夫卡的作品里，现实以一系列暗示、影射的形式出现，它们让文本表面上支离破碎，实则提醒我们：任何文学样式都只是表现现实的一种方式，它是临时的、不完备的。

也就是说，在《判决》中，卡夫卡违背了读者的期待，即文本与现实之间有稳定的关系，还有文本会通篇遵循同一个文学样式。相反，他开始用的是现实主义形式，然后转向表现主义形式，其中更进一步暗示了一种更高层次的实在，且这个实在的上述两种形式各自都不相配。由此所导致的困惑，与我们生活的世界中的迷茫是一致的。世界能像青年资本家格奥尔格（乃至与资本主义同时发展的现实主义小说）设想的那样，可以被计算和预料吗？世界是否为一些强烈的、难以预料的情感——生发于家庭生活之生物现实中的情感——所主宰？我们的世界是否与另一个永恒的现实，一个可以用宗教语言和象征来表现的现实相联结？所有人都可能会因为这些问题而感到迷惑，尤其当所有的答案都可以是肯定的时候。卡夫卡没有提供任何答案。他以小说为手段，让大家自己来回答这三个问题。

现实主义和蝮或表现主义

写完《判决》两个月后，卡夫卡开始写《变形记》。如果说前一部小说是以现实主义的形式开始，继而转入表现主义的形式，《变形记》则同时运用了两种形式。

一天早上，当格列高尔·萨姆莎从惊梦中醒来时，发现自己在床上变成了一只硕大吓人的甲虫。他仰卧着，背上是很硬的壳一般的東西；把头稍微抬起一点，就看见了隆起的棕色腹部，僵硬的肋骨拱起来，把它分成一块一块的。被子凑合着搭在肚皮上，好像马上就要全部滑下去的样子。生出的许多腿在眼前无助地晃来晃去，和身体的其他部位相比，简直细得可怜。

这只硕大的甲虫跟表现主义画家、诗人和剧作家创造的意象一样，非常地引人注目。弗兰茨·马克画的蓝色的马、格奥尔格·海姆的诗歌《战争》和《城市之神》里野蛮的神祇，或者格奥尔格·凯泽的戏剧《嘉斯》里独断专行的工程师，所有这些都要求我们透过熟悉的表象去发现现实之下运作的力量。类似地，甲虫意象的含义也许是说格奥尔格真的是只甲虫——让自己厌恶，让别人厌恶、鄙夷，随时都有被他那压迫人的家庭和雇主踩烂的危险，就像格奥尔格·本德曼真的“就是个混账”一样。但是，表现主义作家们多用尖锐、刺耳的语言来传达他们的想象，卡夫卡的语言却出奇地平静，着力于描述。就连“硕大吓人”这个词主要也是表示甲虫身体的大小。描述它的背、腹部和腿的那些细节极其细致，几乎与科学细节相吻合，结果引得有的读者——突出的如既是昆虫学家又是小说家、批评家的弗拉基米尔·纳博科夫——照着书里的描述画出甲虫的样子，猜想它到底属于哪一类。这样，我们就看到了一个用现实主义的细节表达出来的表现主义的意象。同样地，格列高尔的家人面对自家儿子或兄弟不可能发生却又不可否认的变形，他们的反应非常实际。他们把他关在房间里，让人保守秘密，设法弄清他要吃什么，还用他的房间堆放垃圾。最终，他们得出结论，这个结论不合逻辑却合乎人情：甲虫不是或者不再是格列高尔，于是合谋把它弄死。

然而，卡夫卡虽然在现实主义和表现主义之间折中平衡，他还是偏得离现实主义稍远一点。把变形后的格列高尔称作“甲虫”，翻译者和我都做了点假。卡夫卡用的是个模糊得多的词Ungeziefer，意思是“害虫”，其中包含有害、让人厌恶的意思，而不是指某种实际的虫子。如果我们读得认真点，可以发现小说里的描述其实并不怎么合理。如果他的腹部拱起来了，那么他爬行时，他那细小的腿怎么能挨到地面呢？还有，卡夫卡曾对他的出版商强调，这只“昆虫”（他在一封信中用的就是这个词）画不出来，也不要画出来。结果，《变形记》的封面插图画的是一个年轻人，他从通向一间黑屋子的门口步履蹒跚地走开，这个意象与书中哪一件事都对不上号。康拉德（《“白水仙号”上的黑水手》[1897]的序言里）写道：“我的任务……首先是让大家看到。”卡夫卡不像康拉德，他的目的不是让大家看到，而是让我们在试图想象小说中的情景时感到大惑不解。

不仅如此，“现实主义”这个术语中隐含的可能是比较中性的描述，可书中描述格列高尔没有脊椎的身体时却没有那么中性。他细小的腿看起来“无助”、“可怜”。被子喜剧性地搭在肚皮上，快要滑下去——如此卡通般的细节，会让我们想起《判决》中变化了的父亲“用力把毯子抛了出去，力气那么大，一瞬间毯子在空中平摊开来”。这里的描述充塞着某些难以平抑的情感。哀婉和喜剧一起，道出了含而不露的黑色幽默。卡夫卡关心的不是你看到了什么，而是你如何去看某个东西。可这也是复杂的事。格列高尔的形体变化了，但是打心里无法接受这给他的生存所带来的彻底改变。他紧接着的行动是朝窗外看，注意到下雨了，感到十分郁闷，仿佛天气是个最大的问题。小说后面的几页细致地叙述了有人喊他去工作后，格列高尔如何答应（用听不清楚的动物般的声音）起身，然后费力地下床到门口，挪动自己那不熟悉的身体，对自己要做什么却糊里糊涂。故事的焦点不是变形本身，而是格列高尔对变形迟钝的反应。

这个焦点证实了卡夫卡与现实主义的差别。现实主义预设的前提是对现实的面目有一致看法。尽管如乔治·艾略特在《米德尔马奇》中所云，看待现实的立足点总是“相同的自我中心，从这个中心出发，光与影必定总是有一定区别的”，对可见世界的性质依然会有个共识

存在。在卡夫卡的作品里，这个共识已经消失，看法本身倒出现问题了。这里不再有什么稳定可靠的现实可以让现实主义文本为之提供一个窗口，只有不同版本的现实，且这些版本可能极不充分或者极为错误，而叙述的焦点就集中于主人公的意识以及他或她如何努力去理解这个世界。

通过对图画和照片的处理，卡夫卡显示出他与模仿式现实主义的区别。在《审判》里，约瑟夫·K.被示以一幅法官的画像，画像上的人眉毛很浓、健壮有力，半站在法官席，似乎在谴责谁。然后，有人告诉他，画像不过是遵照了传统做法，实际上法官身材矮小，当时坐在一张盖着马毡子的厨椅上。《城堡》里的K.看到一张城堡信使的照片：乍一看，那个青年人像是躺在长椅上一动不动，仔细看的话，就可以发现他正在匆匆跃过一条很高的横栏赶着去送信。甚至连照相机也没有为现实提供任何可靠的画面。照片和其他任何信息一样，都需要解读。

这种认识的不定性会引起不少问题，我们从幽默故事《新来的律师》中就能看到。故事写于1917年1月，收录于标题很低调的故事集《乡村医生：小故事集》（1919）之中。

新来的律师

我们这儿新来了一位律师，他是布采法卢斯博士。从他的外表几乎看不出他做马其顿国王亚历山大的战马时的样子。当然，了解情况的人会发现一两个地方。几天前，在前院的台阶上，我亲眼目睹一个很平凡的法院门房以定期看赛马的人才会有专业眼神，满心佩服地注视着那个律师高抬脚步拾级而上，脚踩得大理石台阶噔噔作响。

法庭基本上同意接受布采法卢斯来做律师。人们以非凡的洞察力告诉自己：布采法卢斯在当今社会秩序下处境困难；因为这个原因，还因为他的历史价值，起码值得他们带着同情心接受他。如今——这无可否认——再没有了亚历山大大帝。虽然确实有很多人知

道怎么杀人，也不乏用长矛刺中宴席对面的朋友的本事，还有许多人嫌马其顿太狭小，所以都咒骂亚历山大的父亲菲利浦。然而，没有任何人，没有任何人能带领大家到印度去。就算在当年，印度的大门虽然可望而不可及，但是国王的剑指明了它们的方向。今天，这些大门已经移到别的更遥远、更高贵的地方去了。没有人指出方向；许多人虽然握剑在手，但就是挥舞挥舞而已；剑在动，目光努力跟上，却是满目茫然。

因此，像布采法卢斯那样，一头钻进法典堆里也许的确是最好的办法。他自由自在，胁腹不受骑士缰绳的控制，借着宁静的灯光，远离伊苏斯战役的喧嚣，一页一页地翻读着我们古老的典籍。

这又是一个变形故事，只不过布采法卢斯变化的方向与格列高尔变化的方向相反。格列高尔从人蜕变成虫，布采法卢斯从战马进化演变成一个人，一名律师。他真的变了吗？“几乎看不出”他从前的战马生涯；仅有“一两个地方”将布采法卢斯和人区别开来；不过，他像马一样抬腿很高，他的脚步“蹬蹬”作响，仿佛他的蹄子仍然钉着蹄铁，而经常看赛马的人能欣赏他身上马的品质。当他坐着研读大部头的法律书籍时，他感到“胁腹”不受“骑士缰绳的控制”。如果再追问下去——比如说，要问他如何用蹄子翻书页，那就不好笑了。

笑话之中隐含着一些严肃的问题，随着故事的笔调从啰唆繁复的公文腔转为哀伤遗憾，问题都显露出来了。首先，这里的两个为难之事——想象不出布采法卢斯的样子与达尔文以来的无法根本区别人和动物因而无法给人下个定义——程度相当。格列高尔也许从生物进化的阶梯上滑了下来，布采法卢斯也许攀升了：二者显示的都是连续，没有任何界限将人与动物截然区别开来。卡夫卡长大之时，也是现代进化论科学的一些假想提出之时，这些假想认定自然是一体的，自然王国不受某个神圣计划控制，而受内在的自然规律控制。卡夫卡十六岁时读了达尔文的《物种起源》和恩斯特·赫克尔的《宇宙之谜》。德国当时已经有一整套确立完善的进化论假想，它可以回溯到浪漫主义时期科学和哲学的联姻。恩斯特·赫克尔是达尔文思想在德国的主要倡导者之一，他将达尔文思想移植到已有的这套假想之上。尼采则持有

和德国进化论假想相同的设想，他在论争中反对达尔文的进化论。尼采主张：进化的动力不是个体与其环境的关系，而是内在的强力意志，它让一个有机体与别的有机体之间发生冲突。比较而言，赫克尔提出的是相对温和的、进步论式的进化理论，尼采则强调冲突、斗争和控制。尼采还探讨了进化一元论的后果：如果物质宇宙是一个单元，人类和其他自然物之间就没有根本区别。人就是另一种动物，他和其他动物不一样是因为他灵活、多变，不完全适合环境，故而不具备其他一切动物那么好的健康状况：

因为人病得更重、更不稳定、更加多变，不像其他任何一种动物那样特征分明，所以毫无疑问：他是唯一有病的动物。

（《道德系谱学》，III13，着重标记系原文所加）

第二，布采法卢斯是从英雄辈出的历史中幸存下来的。在“当今社会秩序下”，没有让英雄存在的空间。只有英雄时代那些低级的或平凡的方面留存下来，像“用长矛刺中宴席对面的朋友的本事”——亚历山大对他的朋友克莱特就是这么干的——以及逃离马其顿（亚历山大的王国所在，这里一半用了暗喻手法）的愿望。这样的历史悲观主义主题在卡夫卡的作品中出现得越来越频繁。《乡村医生》的末尾，医生置身于一片荒凉的雪地里，茕茕子立，无人庇护：“赤身裸体，忍受着这个最不幸的时代的冰霜寒冻。”我们一次又一次听到反映衰落的故事：《绝食表演者》中，那个拥有绝食艺术家的伟大时代一去不复返了；《狗做的研究》中，那些狗已经忘记了它们曾经熟悉的真实世界；《流放地见闻》写到一个军官回忆前任司令官统治下的辉煌过去。

第三，文中之所以怀念亚历山大大帝，是因为他个人的伟大虽然仍有瑕疵，但他至少在剑指印度大门时给现实指了一个明确的方向。“印度的大门”是个暗喻用法，喻指我们所熟知的世界之外的另一

种现实。如今，我们甚至都不知道从何处寻觅这种现实。在民主的时代里，很多人拼命扮演着亚历山大那样的领导人的角色，剑有所指，但是剑该指向何方，他们达不成共识，只得漫无目的地乱舞一番，那光景眼睛都看不清楚——“目光努力跟上，却是满目茫然。”恰如《乘客》中呈现的，现代世界没有提供任何稳定的参照点。

将布采法卢斯博士表现成不可表现的人，卡夫卡间接透露出他对言语能否表现世界，艺术能否表达真理的深深怀疑。他有一条格言说道：“艺术在真理周围飞舞，下定决心不能被烧掉。”小故事《陀螺》突出表现了上述怀疑。

陀螺

有位哲学家总是在孩子们玩耍的地方遛来遛去。一看到哪个男孩有陀螺，他便守在那里不走。陀螺刚刚转起来，哲学家就盯住它准备抓住它。孩子们大嚷大叫，竭力不让他碰他们的玩具，他可不理睬他们。要是陀螺还在转的时候被他抓到了，他就会十分高兴，但只是高兴一小会儿，然后便将它扔到地上走开了。他认为，认识任何一件小东西，比如说一个旋转的陀螺，就足以获得普遍的认识。所以他从不花时间研究大问题，他觉得那样划不来。如果能真正认识这最小的玩意儿，那也就认识了一切，因此他的时间只花在旋转的陀螺上。只要有人做好准备转陀螺，他就希望能成功。于是，每当陀螺一转起来，他就跟着陀螺跑得上气不接下气，他的希望变成了确定的事。但是当他将那件无聊的木头玩意儿抓在手里时，就觉得厌恶。孩子们的叫嚷，他之前一直没有听到，此时却突然冲进他的耳朵里，将他赶走了。他摇摇晃晃地走了，那样子有如一鞭子抽下去但是抽鞭子的手法不高明时转动的陀螺。

哲学家试图认识世界。世界上极小的东西足以让他认识整个世界。可是难就难在世界不是静止的，它就像陀螺一样时刻在运动，不会停下来等哲学家去仔细打量它。如果让世界停下来——就像哲学家

让陀螺停下来那样，它就不再告诉我们什么。所以哲学家永远得不到他所寻求的知识，结果被小孩们撵走了，而这些小孩们在玩闹叫嚷之时比他更接近时刻变化的生活。

卡夫卡的语言艺术

上面的例子表明，卡夫卡是个语言艺术家，他的文本需要仔细阅读。他的作品经过翻译之后再读起来，就像看用黑白两色复制的油画作品。翻译不可避免地让一些关键词模糊了，而这些关键词每次出现都可以引起联想。前面已经提到一个词Verkehr，在《判决》中每当重要时刻这个词都出现了。书中先讲到，格奥尔格·本德曼在俄国的朋友与当地人的keinen gesellschaftlichen Verkehr（没有社会交往）。后来，书中又讲到格奥尔格好几个月都不需要去他父亲的房间，denn er verkehrte mit seinem Vater ständig im Geschäft（因为他在业务中与父亲一直有交易往来）。言下之意是格奥尔格同父亲的“交易往来”与他的社会、业务接触没有任何不同。这句话显出他的冷漠，前文隐含的他和朋友之间的对比——他善于社交而朋友与世隔绝——现在不再那么明显。最后，在他落水死去时，ein geradezu unendlicher Verkehr（他越桥而过）。这里，Verkehr主要的意思是“交通”。书中不断提到格奥尔格的贪婪性欲，这让人想到另一层可能的意思：“性交”；从前面的几次出现来看，这个词已经具有了社会交往的所有方面的含义，但是因为他的死去，以前则可能因为他的自我中心行为，这些交往断了。

虽然细读卡夫卡的作品总有收获，但是批评者有时候常把他的文字游戏简单粗糙地当作理解他作品意义的钥匙，或者把本来不是文字游戏的地方当成文字游戏。关于卡夫卡作品的解读，有一个老生常谈的例子，就是认为Verfahren之类的词有双关意义。该词在《审判》里的意思就是平常用的“法律程序”，但是有人认为它还有ver-fahren的含义，即“出错，出茬子”的意思。有人说《城堡》里K的土地测量员职业（Landvermesser）还有Vermessenheit（僭越）的含义。然而，所有这些顶多不过是潜在可能的双关。卡夫卡根本没有让读者去

注意它们。我敢说识辨出这些双关的批评者都善于辞源探究——哲学家海德格尔经常这样做，他喜欢把词语的组成部分拆开来，以挖掘出这些德语词中新的意义（例如er-innern，即“记住”，它还有“内化”的含义）；而且这些批评者还错误地以为卡夫卡常用这种手法。

同样地，对卡夫卡笔下人物的名字也有颇多猜测。卡夫卡自己曾注意到，“本德曼”名字的前一部分本德（Bende-）和萨姆莎（Samsa）的元、辅音组合模式与卡夫卡的名字（Kafka）相同。考虑到卡夫卡的捷克语程度，很容易让人将Samsa跟捷克语的sám（自身）联系起来，将《城堡》中的克拉姆（Klamm）跟捷克语的klam（错觉）联系起来，将雷斯曼的名字（Lasemann）跟lázen（洗澡）联系起来，不过这些意思只是增强了文中已有的意义。有的名字取自经典（如莫摩斯），或取自《圣经》（如城堡官员的名字加拉特，出自圣徒保罗给加拉太人的书信），这些名字鼓励人们做了一些精心的解读，当然这些解读没有定论。有些可能只是游戏而已。莫摩斯是希腊的快乐之神，但是当卡夫卡笔下的莫摩斯庄严地宣布自己的姓名时，“所有的人一下子变得非常严肃”。当然，《审判》里还有个低级点的玩笑，即布尔斯特纳小姐这个称呼，它翻译成英语就是“刷洗工小姐”。

最后一点，卡夫卡专爱用些纯个人的暗语，这些读者是不需要懂的。卡夫卡知道他的姓的意思是“穴乌”（捷克语kavka），因此他使用了许多暗语，来指穴乌、乌鸦、渡鸦等。卡夫卡早期的一篇残作《乡村婚礼的筹备》中的男主角名叫爱德华·拉班（Eduard Raban，德语的Rabe即“渡鸦”）。猎人格拉古^[1]自4世纪以来一直在生与死之间不得安身，他的名字与罗马一个闻名的家族的名字相同，意思就是“穴乌”。K.第一次瞥见城堡时，它的周围有乌鸦盘旋。

即使这些理解看似合理，卡夫卡的这些暗语对于理解他的文本也帮不了多大忙。依赖这些暗语的批评者往往似乎想找到一块敲门砖，然后他们立即就可以进入卡夫卡的文本，而不需要细读、欣赏卡夫卡写的词句。他们试图解开卡夫卡文本的密码，却不是去理解文本本身。其实，我们不应该把理解文本设想成发现其意义，然后用一句话

把它概括出来。而应该像康拉德在《黑暗的中心》（1902）里描述马娄的故事那样：“对他来说，一个片段的意义不在于其内部，像是有个核心似的，而是在外部，它将故事包裹起来，它显示意义的时候就像光芒把阴霾显示出来一样。”

卡夫卡有些作品不完整。他对三部小说均不满意，因为它们没有写完。同样是不完整，方式却各自不同。《失踪的人》中的情节分成一些片段，最翔实的是“俄克拉荷马剧院”（“Theatre of Oklahoma”）一章（卡夫卡在书中写成了“俄克拉哈马”[Oklahama]）。《审判》中，卡夫卡知道自己常跑题，于是先写了开始和末尾两章，即约瑟夫·K.如何被捕和被处死两部分，然后再写其他章节。他把每一章放入一个文件夹，标明其内容，但不标其先后位置。有好几章没有写完，其中有的与小说主体的情节不合拍。《审判》的一些英文译本略去了那些零碎的章节，结果小说显得比实际上要连贯。即使是已经完成的章节，它们的先后顺序也无法最后确定，因为已有的标示之间互相矛盾。《城堡》则相反，它有一个连续的叙述脉络，当然其覆盖面也非常大，但是没有明确的结局。小说还是一些片段时就放手，卡夫卡不甘心。他认为这是失败。因此，在要求布罗德将书稿焚毁这件事上，卡夫卡是很认真的，这一点没有任何理由去怀疑。但是，如果布罗德真按他的话去做，而不是把它们发表出来，然后赶在1939年纳粹占领捷克斯洛伐克之前带着手稿乘最后一趟车离开布拉格的话，20世纪的文学就是另一番样子了。

卡夫卡常依赖暗示和示意。修订《城堡》时，他删去了那些表现出K.知晓自我动机的句子。也就是说，卡夫卡起初的写法是K.认识到对抗城堡徒劳无用：“这样一来，我不是在跟别人斗争，而是在跟自己斗争。”然而当他回头再看草稿时，把这一句删掉了，让读者自己来得出这个结论——这就像现代主义文学中常见的做法，给读者安排了更为积极主动的角色。

读者会经常看到，卡夫卡笔下的人物自己说的话让自己露出狐狸尾巴。《城堡》中的村长对K.解释说，虽然让他来做土地测量员（村里其实不需要），但是这可能是个误解，不过不可能弄错。城堡里的

官僚体系组织得极好，不容许有出错的可能。当局有“管理部门”来监督他们的工作。

不是有管理部门吗？除管理部门外，别的一概没有。当然他们的目的不是要发现错误——平常意义上的错误，因为没有什么错误出现。就算确实有错误出现了，就像你这种情况，谁敢说那一定就是错误呢？

更有甚者，由于每个管理局都受到其他管理局的监督，第一个管理局也许会承认错误，

但是谁敢说下一个管理局，再下一个，以及后面其他的管理局会做出相同的判断呢？

我们看到的景象是，无数的办公室忙于互相监督，结果什么实际工作也没有做。

《审判》中，约瑟夫·K.的律师向他解释说，法院不允许辩护律师出席聆讯，但是他否认这样一来律师就多余无用了：

目的是要废弃所有的辩护，被告必须自己想办法。基本上讲，这个原则倒并不坏。但是，由此而得出结论说这个法院出庭时不需要辩护律师的话，就大错特错了。

当约瑟夫·K.的女房东说她认为逮捕他“里面挺有学问”时，K.急忙

表示同意她的话，但是他一面表示同意，随即掉转话头：

一定程度上，我和你意见相同。但是，我对这件事的判断，从头到尾都比你更严格。在我看来，它甚至不是挺有学问，而根本就什么都不是。

在这些情况中，缺乏逻辑不是简单的思维荒唐：它为自我服务的特征越看越明显。村长无法承认给他权位的当局的荒谬之处；律师想控制住代理人，尽管他什么忙也帮不了他们；约瑟夫·K.在否定自己被捕有什么意味的同时，压抑心里潜藏的负罪感。

上面的例子也可以说明卡夫卡的幽默——一个很少有人表扬的地方。有时候，就像刚刚提到的，他的幽默就在于揭露自我服务性的违反逻辑的地方。有时候，幽默围绕着一个似是而非的陈述，例如描述难以描述的布采法卢斯时那样。卡夫卡喜欢似是而非的言辞，它们是智慧的流露。最让人忍俊不禁的话是他临死前要求安乐死时说的：“如果你不让我死的话，你就是凶手。”有时候，卡夫卡运用倒退手法。例如：村长强调说不仅当局受到监督，当局其实什么也不干，就是互相监督；或者一篇日记中所记的，卡夫卡感到他应该从头开始重新生活，他把自己比作一个剧院导演：

这导演的任何创作都要从一点一滴开始，他甚至要创造出演员。访客不许进剧院，原因是导演正忙于重要的剧务。什么剧务？他正在给未来的演员换尿布呢。

他的幽默往往通过无偿提供具体细节的形式表现出来，例如格列高尔·萨姆莎回忆自己的爱情生活：

地方旅馆的一个女佣——一段甜蜜而短暂的回忆——和帽子店里的一位收银员，他曾热切地而又太过随意地追求她们的爱。

卡夫卡还有些幽默略嫌粗糙，比如《失踪的人》里卡尔的不幸遭遇，《城堡》里助手们的滑稽动作，或者《审判》的第一章，其中讲到两个看守时不时地撞上愈来愈慌乱的约瑟夫·K.，K.在找自己的证件，可是一开始只找到了一张自行车牌照。马克斯·布罗德说到，卡夫卡大声朗读这一章的时候，他和听的人笑得前俯后仰。只要把它理解为一个自大的官员的尴尬相，就不难理解他们会如此反应了。

但是，在德语中，“幽默”表示的既不是喜剧也不是智慧，而是听天由命地接受生活中不完美的地方。这样温和而俏皮的幽默，在卡夫卡的书信里，尤其是给布罗德和其他男性朋友的书信里随处可见，在他写的那些小故事里也频繁见到。例如在《家父之忧》里，故事的叙述人对一个名叫Odradek的神秘小动物感到惴惴不安。这小玩意常常出现在屋里。它笑起来时，“那笑声仿佛不是从肺里发出来的……像落叶的刷刷声”。这一处和其他许多地方一样，幽默似有还无。憋闷的约瑟夫·K.跟霸道的K.分别被两个看守和两个助手搅得心神不宁；同他们一样，家里传统的父亲因为屋里一个他无法解释的活物而担心。卡夫卡有篇故事——《老光棍布鲁姆菲尔德》始终未发表，它讲的是孤独而牢骚满腹的布鲁姆菲尔德的故事。一天晚上，他下班回到那个通常都空荡荡的公寓时，发现里面有两个赛璐珞球一直不停地蹦来蹦去，搅得他心神不宁。为了能睡着觉，布鲁姆菲尔德只好把它们关到衣橱里。故事没有写完，但是我们可以觉察到这两个球与他办公室里两个不负责任的职员之间的联系：这两个职员不管布鲁姆菲尔德怎么皱眉瞪眼，依然四处嬉闹不休。所有这些例子中，幽默都来自主人公不愿意接受他们生活中某个陌生怪异的东西。

与上面相关的还有种幽默，它来自视角的变换。在法院看来，约瑟夫·K.就远没有他自认为的那样重要。有人甚至问他——不无羞辱性

地——是不是搞室内装潢的。他回答问题时一脸怒容：“不，我是一家大银行的高级管理人员”，结果激起一阵莫名其妙的笑声。卡夫卡写的最后一篇故事《女歌手约瑟芬妮，或耗子民族》里，艺人（抑或专指那个女艺人？）的所有伪装都遭到故事叙述人的嘲讽。叙述人总是在思考一个看似矛盾的情形：众人追捧的歌手约瑟芬妮那不叫唱歌，而是像耗子那样“吱吱”叫。她自以为是人们的救星，其实她不过是传声筒；借助她，这个“耗子”民族的精神可以传到每一个个体。叙述人总结道：“但愿约瑟芬妮不会意识到我们听她唱歌其实证明了她不是个真正的歌手。”这个结尾透露出另一种视角。从这个视角看，这个自封的艺人约瑟芬妮在自我欺骗，她幼稚，被她那些“耗子”同类的大度纵容坏了。叙述人严肃的幽默就这样慢慢扒掉了约瑟芬妮的伪装。温和的幽默、无情的追问和悲伤感奇妙地融合在一起，由此形成一种情调，它较之于通常所说的“卡夫卡式风格”这个术语所涉及的恐怖与惶惑，更具卡夫卡特色。卡夫卡以他的幽默为文学引入了一种新的笔调，这笔调犹如一种新的混合色，又或者像新的乐调。

【注释】

[1] 卡夫卡的短篇小说《猎人格拉古》的主人公。

第三章

身体

现时代的身体

“一天早上，当格列高尔·萨姆莎从惊梦中醒来时，发现自己在床上变成了一只硕大吓人的甲虫。”这一定是卡夫卡最有名的一句话了。但是，这句话和卡夫卡写的很多句子一样，里面充满了谜团。格列高尔的身体变形了，但是他的思维仍然是人的思维：这里的“自己”是否与他的身体（思维的反面）同义？其实格列高尔并没有“发现”自己变形了：实际上更应该说，尽管他看到了自己棕色的腹部和许多只脚，他还未能认识到这个难以理解的事实。“我怎么了？”这样寻思了一会儿之后，他的意识又回到了一个忙碌的旅行推销员：这样一个阴湿的早晨他也必须早起，去赶5点钟的火车。

卡夫卡将一个受困扰的雇员的思维安插到一只巨虫的身体里，从而戏剧性地表现出西方文化中的一个中心主题：精神和肉体的分离。灵魂和肉体的二元对立在基督教思想中存续已久，理性主义哲学传统（最有名的标志性人物是笛卡尔）以之为基础，将精神（理性的非实体存在场）和肉体（感觉、情感）的所在截然区分开来。肉体必须从属于精神，必须用思维训练来进行重新塑造，感情必须从属于理智。精神对肉体的权威通过衣服外化表现出来：硬板的衣领使维多利亚时代的男人必须直昂着头，妇女的身体则是用紧身胸衣束起来。然而，在19世纪末，肉体找到了其哲学代言人尼采。从19世纪90年代以来，全欧洲的年轻一代，包括卡夫卡在内，都热切地拜读他的作品。在他的预言式著作《查拉图斯特拉如是说》（1884）里，尼采宣称：被称为思维或者智力的能力，其实不过是居于身体内部的本能智力的一小部分。

那些蔑视肉体的人

我要对蔑视肉体者说，他们不应该为我而改学或改教什么，只愿他们和自己的肉体告别——从而变得哑然无声。

“我是肉体，也是灵魂。”——小孩这样说，可人们为何不像孩子们一样说话？

但醒者和知者说：我完全是肉体，不是别的什么；灵魂只是肉体内某个东西的代名词罢了。

肉体是一种伟大的理性，是一种意义基础上的多元复合，它是战争也是和平，是畜群也是牧人。

我的兄弟，被你称为“精神”的小理性也是肉体的工具，是你的伟大理性的小工具和小玩具。

你说“我”这个词并以此自豪。然而，比这更伟大的——这你能不相信——是你的肉体以及肉体的伟大理性，它们不说“我”，但是表现“我”。

尼采著，R.J.霍林代尔译：

《查拉图斯特拉如是说》（哈芒兹沃斯：企鹅出版社，1961）

在尼采的召唤下，许多现代文学都探讨了我们的肉体存在，其中最出色的是托马斯·曼的《魔山》（1924）。这是部讲述疾病的巨著，里面的汉斯·卡斯托普在瑞士的一家疗养院待了七年，这七年他钻研的诸多东西之一就是医学的奇迹。有次他得到允许，在X光下看自己手的样子。一看之后，他当即从自己的身体中脱离出来，将身体看成一个躯壳，其血肉已经销去。面对身体，他认命了，因为那一眼让他确信他终将死去，让他能够接受他必死的命运。

然而，卡夫卡与他人所共有的现代感性，不仅仅是接受肉体的死亡，而且要借此为肉体存在找到新的价值。许多卡夫卡的同时代人反对19世纪的一个倾向，即用一层层的衣服将身体裹藏起来，用紧身衣服扭曲身体的形状。他们提倡大方、坦然地接受裸体，把它当成真

实、自然的东西。裸体的希腊雕塑没有必要限制于博物馆中，而应该成为现代人的实际理想，虽然现代人的身体不应该是大理石一般的白，而应该让日光晒成古铜色。裸体主义，尽管只是在有限的一些空间里才有可能存在，被他们说成是健康生活的最高形式。改革者们还推荐了一些实用而舒适的衣服让身体能够自由呼吸，还力劝人们逃离不健康的城市，住在那些特别设计的花园式郊区，例如德累斯顿附近的赫勒劳（卡夫卡的妹妹艾莉在那里，她曾打算送她的儿子去一所进步的学校）。对自然之物的崇拜，还催生了“候鸟”运动。在这个运动的影响下，成千上万的年轻人徒步穿行德国，睡在露天。卡夫卡本人则热爱划船、游泳和徒步旅行。他的朋友布罗德回忆道：

卡夫卡和我都热爱徒步旅行。每个星期天，往往还有星期六，我们都在布拉格周边的森林里，森林之美激起我们对纯真和热情的崇拜。[.....]我们在森林的溪涧里游泳，因为当时卡夫卡和我都有个奇怪的想法：我们只有在鲜活的、流淌的溪水中游泳，以这样的方式与乡村建立一种近乎肉体的联系的时候，才觉得我们拥有了乡村。

马克斯·布罗德：《争吵不休的生活》，

转引自马克·安德森：《卡夫卡的衣服》

（牛津：克拉伦登出版社，1992），第76页

卡夫卡每天赤身在敞开的窗户前健身两次。他还力劝未婚妻菲莉斯也锻炼，还让她学游泳。因为追求健康的生活，他也成了素食者（素食在当时看起来可远比现在怪异得多），甚至用了一种特别的咀嚼方法——以其倡导者美国人霍勒斯·弗莱彻的名字命名的“弗莱彻法”。1912年夏天，卡夫卡在德国哈尔茨山的天体营地荣邦待了两星期。在荣邦，裸体是肉体和精神“维新”活动的一部分，活动中会开展集体锻炼、素食和服装改良方面的讲座、户外基督教礼拜等。他们寻

求肉体 and 灵魂间的平衡。因为其倡导的身体维新活动，荣邦营地成为20世纪20年代风行欧洲、如今业已成为现代文化核心的身体崇拜潮流的先声。目前有这样一个观点：在全北美和西欧，节食和日光浴的方式所体现的对身体的关注，已经取代了之前对灵魂的关注。体操或健身俱乐部里经常性的锻炼占据了教堂礼拜所空出来的仪式性空间。

不过，就卡夫卡而言，这种身体活动并不表示他平心静气地接受了自己的身体。它是强烈的矛盾思想的一面，另一面则从他的日记里突出表现出来。他在日记里不断地抱怨自己身体干瘦、健康不佳；他担心自己的身体太瘦长，导致脆弱的心脏不能把血液泵及周身。有几篇日记煞是吓人，记的是卡夫卡想象着自己的身体遭到可怕的惩罚。例如，1913年5月4日的日记里，他不由自主地想象着那种切肉条用的圆形刀片飞快地切进自己的身体。1920年9月写给密伦娜的一封信里，卡夫卡画了一幅插图，上面画的是一个男人的手脚被捆在两根移动的柱子上，随着柱子的移动，那个人被扯断撕裂了。对卡夫卡来说，肉体不仅能够借健康的生活来补救，它同时也是施行惩罚的最佳所在。



图8 卡夫卡与恩斯特·韦斯在玛丽里斯特海滩，丹麦，1914年。

格列高尔变成了一只甲虫。卡夫卡对自己的身体乃至一切身体的矛盾态度在这里表现得格外突出。格列高尔的形体变化了，他自己却未能注意到，这显示出他的意识与其身体相隔阂的程度。他有个具体的任务要完成——将自己庞大而笨重的昆虫的身体挪下床。他依然觉得他必须赶上火车，也能赶得上。他满脑子都是工作，这显示出工作需要所造成的自我疏离。他妈妈向格列高尔公司的科长保证：“那个

家伙尽想着工作，别的什么都不想。”而科长正在全面地监视着他，全面的程度让人难以置信又让人不安，他来看格列高尔就是要搞清楚为什么他没到车站。就是在这种情况下，思维和肉体仍然通过无意识的语言联系起来，而无意识的语言又不自觉地显示出实际情况。躺在床上还没有起来时，格列高尔思摸着觉得他的一个同事简直“就是科长的奴仆，愚蠢，没有骨气”。“没有骨气”这个词显示出格列高尔下意识地明白自己没有脊椎。身体与无意识思维的交流，使格列高尔所具有的人的思维 and 动物的身体之间的对比不再那么强烈。

格列高尔费力下床时，卡夫卡用极尽细致而不带个人感情色彩的手法描叙其移动过程，不无讽刺地模仿出格列高尔如何集中精力对付眼下的任务，以压抑如此荒唐情形下的自我意识。但是，由于卡夫卡的文章总是带有进一步的暗示，格列高尔艰苦而又古怪滑稽的动作——紧贴着衣柜直起身子，接着靠在椅背上，把椅子推到门边——也许会让那些曾因意外而活动不便的人想起他们的经历：之前直接就可以完成的任务，现在却必须用新的方式调动身体来完成。格列高尔新的身体状况使他比以前要痛苦百倍。他不仅在掉下床时碰了头，而且在用下颌转动钥匙开门时受伤了，结果嘴里淌出一股棕色的液体。不论卡夫卡多么认可现代社会关于健康身体的理想观念，他还一再提醒我们：身体同时也是脆弱的和易受伤害的。

其他人物也有身体方面的描绘。我们首先碰到的是格列高尔的父亲、母亲和妹妹敲他卧室的三扇门催他起床。当格列高尔从房间里出现在他们面前时，他们的反应，还有那个科长的反应，都靠手势传达出来。科长用手捂住张大的嘴，“开始慢慢往后退，仿佛有个看不见的力量在将他不住地往后推”。格列高尔的母亲则当即晕了：

他的父亲攥起拳头，脸上带着威胁，似乎要把格列高尔打回房间里。接着，他迷茫地看了看客厅的四周，用双手捂住眼睛，低声哭了起来，强壮的胸脯不住颤抖。

与此相似，卡夫卡频繁地借助手势和表情来描述人物，却往往不交待清楚这些手势和表情实际是什么意思。在他的小说里，人们的身体的不透明的，需要解释，可解释起来永远没有定论。卡夫卡读了狄更斯的作品，上面的“仿佛”程式很可能就是受狄更斯影响的结果。但是，在狄更斯的作品里，这个技巧原本是用于表现幽默和夸张的；在卡夫卡作品里，则成了表现不可思议的他人世界的一个基本手段。倘若说他人能被理解的话，我们就是在借助他们身体上的自我表达。

上文刚刚引用的一段描述格列高尔父亲的文字里，暴力只是有所暗示，到下文就实际出现了。格列高尔第二次出房间时，他发现父亲也“变形”了——倒不是从人变成昆虫，而是从衰老变得矫健、挺拔：浓密的眉毛，头发梳得一丝不苟，目光也很锐利。他一边走向格列高尔，一边高抬起脚，“鞋底奇大无比”，让格列高尔大为吃惊。这里是在向读者暗示：他可能会像踩平常的虫子一样把格列高尔踩个稀巴烂。不过，他父亲没有用脚，而是从水果盘里抓苹果砸他，把他赶回房间里。其中一只苹果砸在他的背上，砸得他感到“格外地、难以相信地疼痛”。最终，格列高尔身上以苹果砸伤的地方为中心开始溃烂，导致他一命呜呼。

身体的性别特色

卡夫卡的作品里，身体潜在的施暴倾向常与性密切联系在一起。身为一个旅行推销员，格列高尔总是被催着赶着，他必须挣钱养父母和妹妹。他的性生活仅限于几次短暂的情遇，以及贴在他床对面的那幅画，上面画的是“一身毛皮装束的夫人，头戴毛皮帽子，身披毛皮围巾。她端坐在那里，目光落在隐住了整个前臂的厚毛皮手套上。”卡夫卡显然留意到当时的时装杂志，因为毛皮服装在1912年秋天，也就是卡夫卡写这篇小说的时候，一度特别流行。图画里性的色彩很重，文字描述里暗含着性行为的意思，这些让我们猜想格列高尔的“惊梦”是怎么回事，并间接表明他肚皮上“那一滩他无法解释的白色污点”可能是梦遗而来。

卡夫卡作品里的身体都有性别特色。这不仅指老生常谈意义上说

的这些是男性身体，那些是女性身体，而且指一些文化行为与男性身体相联系，另一些则与女性身体相联系，因而成为男性特征或者女性特征的标记。卡夫卡作品里男性身体的特征是结实、挺拔、有军人气魄，一如老萨姆莎看似复元的时候，或者老本德曼跳起来逼着他退缩的儿子的时候。同样，约瑟夫·K.对着人群咆哮、《城堡》里的K.用拐杖打助手时的样子，都显示出男性的霸气。男性特征往往还有笔挺的制服做衬托，比如说老萨姆莎那“缝着镀金纽扣的蓝色紧身制服”、

《流放地见闻》里军官穿的沉重的军人制服，或者《失踪的人》里倒霉的卡尔·罗斯曼当电梯工时套在身上的又硬又不舒服的制服。如果说制服使男性化的身体与自然相隔绝，女性化的身体则因其动物特征而有自然性质，例如画中穿戴毛皮的夫人，或者《审判》里辩护律师的女管家莱妮。莱妮的手指缝呈网状，这像是奇怪的返祖现象。K.这么形容她的手：“多么可爱的爪子啊！”作品中也可能纯粹用身躯庞大来定义具有女性特征的身体，例如《失踪的人》里的布律纳达身上一堆肥肉，没有人帮扶自己都走不下楼。对她的描述不免让人想起卡夫卡的一篇日记（1913年7月23日所记），日记内容显示出卡夫卡对女人的身体既着迷又厌恶，因为这些身体“爆发出性感”而又“天生地不干净”。

然而，卡夫卡小说里的一些身体则跨越了性别界限。有的女性角色男性化了，显得性欲强、有威胁性。如画上身着毛皮的夫人、《失踪的人》里健壮的克莱拉，再如格列高尔的妹妹——她愈来愈频繁地挥着拳头威胁他变成虫的哥哥。与之相反，有些男性角色则女性化了。格奥尔格在父亲面前只能唯唯诺诺。格列高尔直立的身形变成了水平状在地上爬行，就像《流放地见闻》里落水狗似的囚犯，四肢着地，像狗一样爬行，又像约瑟夫·K.，“像狗一样”躺下来等死。格列高尔不仅要平躺着，像他母亲晕倒时的样子，而且他还有个像孕妇那样隆起的硕大的腹部，这使他进一步显得女性化了。格列高尔羡慕他的同事们“生活得像大家闺秀”，这也间接表示他幻想做个女人。在后来的作品里，身体的消耗使主人公的男性特征更加迅速地消失殆尽。约瑟夫·K.设法查清楚他的案子，《城堡》里的K.努力想进城堡，最后都落得越来越疲惫不堪。约瑟夫·K.的疲乏从他的手势里表现出来：

但是他并没有工作，屁股在椅子上挪来挪去，把桌子上的小东西慢慢地推过来推过去，然后不由自主地把胳膊伸在桌面上，坐那里一动不动，脑袋耷拉了下来。

耷拉着的脑袋表示屈服。约瑟夫·K.之前曾看到其他的诉讼当事人并排坐在那里，耷拉着脑袋、弓着背，这样就表示他们屈服了。类似地，K.好容易来到一个官员的房间，结果却不小心在床上睡着了，连官员跟他交待的信息都没有听见。

卡夫卡作品中女性化的男人在与父亲般人物的俄狄浦斯式的斗争中败下阵来。约瑟夫·K.追查案件时很轻易地就被引开了，于是计划着如何把他的情人抢走以向预审法官复仇，不过计划未能实现。K.羡慕城堡里官员们的性能力，他尤其羡慕克拉姆，因为据说村里所有女人都想和他性交。在《变形记》里，积极的性行为是父母的事，格列高尔则被排除在外。就在他父亲扔苹果砸他，他痛得失去意识之前仿佛看到一个性爱情景：

快要失去意识之前，他最后看了一眼。房间的门被猛地推开，母亲抢在叫喊的妹妹之前冲了出来。她穿着宽松的内衣，因为刚才晕倒时，妹妹为了让她呼吸畅通，脱去了她的外衣。格列高尔看到母亲冲向父亲，她松开的衬裙一件件散落到地上。她就这样踩着裙子跌跌撞撞地奔向父亲，然后抱住他，抱得那么紧，似乎合为一体了——这时候，格列高尔的眼睛迷糊了，看得不清楚。母亲的双手紧紧抱着父亲的脖子，哀求他饶了格列高尔。

格列高尔的眼睛迷糊了，因此看不到他不该看的东西，即父母的性交。这次性交让格列高尔免于死，因此无异于重演了当初赋予他

生命的那次性交。不过，他自己的性欲后来再次萌生：听着妹妹拉小提琴的声音，幻想着邀她进了自己的房间，再也不让她出来，还吻她光着的颈子。由于无意识欲望的压迫，他的语言开始变得不合逻辑：

他永远不会让她再走出他的房间，起码只要他活着，就不让她出来。他可怕的外形将第一次发挥作用。他会立即守住房间的各道门，朝着那些入侵的人嘶叫、吐唾沫。不过，他不会逼着妹妹和他在一起，而是让她自愿地留在他身边。

这一处，还有别的地方，肉体欲望都导致思维不连贯。这些实例说明：肉体所具有的“伟大理性”（尼采的话）可以动摇存在于脑子里的渺小无力的心智。

从某些方面来讲，格列高尔的变形解放了他。他不必再受那个艰苦工作的控制，不必受逻辑和理性的束缚。变形使他更趋于文明开化前期的自我满足状态。如果说启蒙时期把“高尚的野蛮人”想象成文明人类的理想反面，那么，20世纪里，在全球的开拓殖民阻碍了人们对原始人的种种想象之后，“高尚的野蛮人”形象已经被舍弃，代之以婴儿的形象——根据弗洛伊德的设想，它是一个完全受性欲支配的存在物，对它来说，所有的身体接触都是性快感的来源。格列高尔还没有达到这样的高度理想状态，但是当他困在自己房间时，确实也想出了点办法让自己开心。因为脚上有黏黏的护垫，于是他可以在房间的墙壁和天花板上爬来爬去，跌落到地板或者沙发上也不会受伤。相对地能不受重力作用的影响，卡夫卡的小说常抱有这样的幻想。例如《莫大的悲哀》中荡高秋千的杂技表演者，除非人在旅途，不然总是成天待在高高的秋千上；再比如那个想摆脱战时燃料短缺问题的叙述者^[1]，他跨坐在煤桶上，上升到“冰山地区”，让自己永远消失；还有卡夫卡早期的一篇随笔《唯愿生为红皮肤印第安人》里的那个人，他梦想能自动而永不停歇地运动。

唯愿生为红皮肤印第安人

啊，我要是个红皮肤的印第安人就好了！一跃而上，跨坐马上，斜倚在风中，随马飞奔。大地在颤动，震动的马蹄在地上一掠而过，景色在眼里转瞬即逝。马刺掉落了，因为找不着马刺了；缰绳撒手了，因为找不着缰绳了；甚至看不见大地像修剪平整的石楠荒地那样在眼前一片片展开，因为马的头颈现在都看不见了。

格列高尔体验的解脱还有一种，即他不用进食了，不过这很值得怀疑。他的家人一旦接受了他的变形，就开始考虑怎么给他喂食。有一段时间，格列高尔吃的尽是人恶心厌恶的东西。那块奶酪，前一天他还是人的时候说都发霉了，现在却吃得津津有味。但是，没多久他就对任何食物都没有胃口了，像个苦行僧或者厌食者那样，什么都不吃。他的胃口变了，想要的都是人们不知道的或者搞不到的东西。这天他妹妹正在为三个房客拉小提琴，房客则在吃着丰盛的晚饭，有土豆和肉，于是勾起了他的食欲。“我好想吃东西！”格列高尔伤心地自言自语，“但不想吃他们吃的那些东西。怎么会这样？这些房客们吃得饱饱的，而我就这样空耗下去。”房客们对音乐了无兴致，可是对格列高尔，音乐却能给他一种不明所以的满足感：“他要真是个甲虫，音乐还能这么感动他吗？他觉得，面前的路正通向他所渴望的那种自己也说不明白的食粮。”这一切看起来矛盾得让人奇怪：音乐这个最没有实体的艺术（格列高尔变形前也不喜欢），现在却为他指明养料之源——或许是种同样没有实体的精神食粮，且正好与房客们狼吞虎咽的肉相对照？

绝食

绝食在卡夫卡的创作想象中尤为关键。作为抛却物质世界并可能进入精神世界的手段之一，它让卡夫卡产生了浓厚的兴趣，同时也引

起了他的怀疑态度。卡夫卡的作品里，最突出的绝食者是绝食表演者[2]，他在集市上展示自己超人的忍饥挨饿的能力。如此令人毛骨悚然的表演却真的曾风行一时。1880年，美国人亨利·坦纳在纽约的克拉伦登会堂停食四十天，希望能对那些花二十美分去看他表演的观众有所教诲。表演成功了，他身上也没有留下明显的不良后果。最著名的绝食表演者是乔瓦尼·苏齐，他在欧洲各大城市几乎都表演过，表演的时候总有一群农民在旁边看守着以防他偷吃。维也纳作家彼得·艾腾贝格记述过一个女绝食表演者，她表演时待在一个玻璃箱子里，旁边时刻有人监视。如卡夫卡所说，对这种消瘦表演的兴趣确实淡多了，不过这个潮流现在似乎又有回归。就在我写这本书的时候，一位美国“魔术师”正把自己悬挂在伦敦塔桥上一个大玻璃箱里，决心当众停食四十四天。卡夫卡笔下的绝食表演者一心为了这门艺术，于是，当他的经理人为了迎合大众趣味做出妥协，把他停食的时间控制在四十天以内从不超过时，他感到十分沮丧。只有在大众对这样的功夫失去兴趣之后，他才能自己想停食多久就停多久，但是这样一来，他非凡的忍饥本事就不会被记载下来，也得不到承认。卧榻临终时，绝食表演者向旁观者坦言：他的停食不值得为人称美，他也是万不得已罢了，

因为我没有找到我喜欢的食粮。不瞒你们说，我要是找到了的话，我决不会惊动大家，我也会像你们、像其他任何人一样，吃得饱饱的。

所以很明显，绝食不是什么职业，他仅仅是因为厌恶平常的生活而操起了绝食表演。又或者，那只是因为他过分脆弱的艺术良心迫使自己贬低自己？

停食使人们脱开了平常的、生命吞噬生命的野蛮世界。卡夫卡以黑豹的形象来形容这个世界。在吸引观众方面，绝食表演者远不及马戏团里的黑豹。观众蜂拥而至，以一睹其貌。黑豹的“血盆大口所洋

溢出来的生命之乐”让他们慑服。这是尼采及其读者所理解的生命。尼采在《超越善恶之外》里写道：“活的东西，最希望的是迸发其力量；生命本身就是强力意志。”在《道德系谱学》里，他又写道：“生命运作的基本方式——也就是说，从其基本功能上来讲——是通过损伤、暴力、剥削和破坏，而不可能是其他任何方式。”格列高尔的家人在其利益受到威胁的时候，也会施以暴力，采用强制手段。格列高尔一死，他的父亲马上就把房客们赶出自家公寓。就在房客们慢腾腾地下楼梯时，碰到一个肉店的伙计端着一盘子肉上来——从而与饿死的格列高尔恰好形成对照。看着绝食表演者防他偷吃的人也都是屠夫。格列高尔的家人为了庆祝他终于从他们面前消失，决定休假一天，去乡下散心。老萨姆莎夫妇深爱着女儿，两人决定该给她找个郎君了。两人的意图在一家人行程快结束时得到证明：当时他们坐在电车上，女儿突然站起来，舒展开她年轻的身体——提前让人看到黑豹一般优美的形体。黑豹有很强的掠食能力，所以它的形象比苦行僧般的、反生命之道的绝食表演者好多了。在尼采看来，只有那些吹毛求疵的现代悲观主义者才会觉得生命是“讨厌的”。

然而，卡夫卡站在了苦行僧般的绝食者一边，将绝食者的自甘饥饿与那些食肉者依然故我的食欲进行对照。《狗做的研究》的叙述者是一只狗，它把自己与其他狗区别开来，停止进食，希望能发现狗的食物从何而来。就在它戒食的时候，一只猎狗激怒了它，并把它赶走。以美国为背景的小说《失踪的人》里讲到一个很不友好的权威人物格林先生，他食欲高涨，一边饕餮大餐，一边责备年轻的主人公卡尔竟然不吃。后来有一会儿，格林先生庞大的躯体甚至引得卡尔心里嘀咕他是不是把另一个客人整个儿吃了下去。《绝食表演者》里有一段略有不同，里面介绍了一个真正的食人的人，他是绝食表演者的老朋友，前来看望他。这个吃人的朋友不止行为孟浪，而且他的头上堆满红发。因此他看起来颇与众不同：“这样子看起来一点也不怪诞可笑，但很是吓人，仿佛这一头非常人的头发显示了他非常人的食欲以及满足食欲的能力。”当生命力体现于这样的野蛮人身上时，苦行僧一般消磨生命的愿望就更容易理解了。

卡夫卡笔下的那些主人公——通常是繁忙的职业人士——身上被

压抑的肉体需要和性欲以恐怖或者令人作呕的形式表现出来，格列高尔的昆虫外形只是其中最极端的例子。《乡村医生》里描绘的动物意象兼具恶心与暴力两方面的特征。医生受请去为人看病，但他的马之前死掉了，可病人住在十英里远的地方，他怎么赶到病人那里呢？一不留神之间，医生朝废弃的猪圈踢了一脚。猪圈门开了，眼前出现的竟是个马厩，两匹大马出现在面前，“架子高大，腰身健壮……漂亮的头部像骆驼一样低垂下来”。马夫在他眼里也半像动物半像人。马夫叫这两匹马“弟弟”和“妹妹”。他抱住医生的女佣，在她的脸颊上咬了一口，医生见此立即拿鞭子威胁马夫，叫他“畜生”。马夫冲破屋门追赶他的“猎物”，他的身上也体现了肉体生命，即强力意志或者欲望。另一方面，医生并不是禁欲者，而是欲望衰退了。他工作认真，一心扑在这个给他带来不了什么好处的工作上（他曾发牢骚说，他给那些忘恩负义的病人看病如何辛苦）。他的肉体欲望和性欲都被摒弃了，最终却以恶心、暴力的形式表现出来（“猪圈”[Schweinestall]有明显的“脏臭”[Schweinerei]的含义）。直到性欲旺盛的马夫出现之前，医生都很少注意他的女佣。起初他说到女佣时，他用的词是“它”（卡夫卡利用了“女佣”[Dienstmädchen]是个中性名词这一点）。直到马夫叫她“罗莎”，医生才开始叫她的名字。此后，他脑子里一遍又一遍想象着马夫如何和女佣交欢，细节想象得很生动，但愿自己能把她从那个马夫的身子下面拽出来”。一旦他的性欲被激起，就再难消除了，这不免让他大为痛苦。

一如上面故事中写到的，肉体需要有时候会以野蛮而吓人的方式侵入刻板重复、无法让人满意的日常生活。肉体需要还会表现为创伤——这是卡夫卡的想象里总会出现的一个意象。格列高尔被他父亲打伤，几乎送了命。小说告诉我们：“那个苹果还嵌在格列高尔的肉里面，成了个明显的提示。”提示什么呢？考虑到故事的基督教背景（老萨姆莎夫妇在听到格列高尔的死讯时在面前划十字），这让我们联想到折磨圣徒保罗的“肉中刺”（《哥林多后书》第12章第7节），而“肉中刺”经常被人解读为反复提示性欲的东西。在先前的故事《判决》里，格奥尔格父亲的大腿上（阴部）有个打仗时留下的伤疤。《致科学院的报告》里自称已经变成人的猿猴被猎人打伤，原来猎人

在非洲捕捉他时开枪打中了他臀部以下的部位，结果他现在走起路来还是一瘸一拐的。但是最为奇异的伤，是召来乡村医生的小伙子身上的伤。起先，医生觉得小伙子身上似乎没有一点问题。他正要嘲笑小伙子装病逃避工作，忽然听到马的嘶鸣声，这使他仔细检查起来，终于看出了点东西——只要确实存在，他就绝对不能错过的东西：

在他身体的右侧靠近臀部的边上，有个巴掌那么大的伤口裂开了。伤口呈玫瑰红色，但色度深浅有所不同：伤口深处颜色较暗，而伤口边缘色调转淡，显出精细的纹路，还有血迹不均匀地渗出，表面张开如同矿井。远看是这样，近点看的话，情况更复杂。视线落到他伤口之后，有谁能不轻声惊叫？在伤口深处，有许多虫子，它们有我小指头这么粗长，也呈玫瑰红色，上面沾满血污，白色的头和无数只脚朝着光亮处蠕动着。可怜的小伙子，你无药可救了。我已经找到了你硕大的伤口，你身体侧面绽开的花朵正在要你的命。

这一段的含义很多，也让人不安，评论几乎都没有点到。伤口位于“臀部上”，从而和卡夫卡笔下的其他伤口一样，都和性联系起来，就如同它与女佣罗莎也有联系。描述伤口的红色深浅时手法如此细致，似乎它是个审美对象，结果与其明显的性的特征形成对照。身体上这个大得难以想象的、阴道般的裂口体现出男人对女性生殖器所产生的恐怖联想。犹如矿井里的坑道，它仿佛展开了大地母亲的身体，里面的血暗示落红或者月经（小伙子的姐姐手里挥动着的“被血浸透的手帕”也帮我们做如此理解）。小伙子似乎被阉割而女性化了，也许变成了个雌雄同体的人，或者说不能再对他做性别区分了。

不过伤口也包含着生命。有许多只脚的虫子（自然史尚未认识的）在里面蠕动，仿佛小伙子的身体已经在腐烂。伤口与玫瑰联系在一起，它被比喻成一朵花。小伙子的身体在死亡和腐烂之时，也绽放出新的生命——一个以肉体死亡为条件的新生命。这难道是在提醒我

们：我们也是有机体，当我们重新化入物质宇宙时，将滋养未来的有机体生长？或者它指出了某个迥异于物质存在的现实？

卡夫卡经常显示出拒绝肉体存在的倾向，尤其是当肉体存在涉及性的时候。故事《塞壬的沉默》（1917）将神话故事加以改写。在这个故事中，真正危险的不是塞壬们的歌声，而是她们的沉默。可是奥德修斯不了解这个情况，他用蜡封住耳朵，把自己绑在桅杆上。尽管塞壬们没有出声，奥德修斯还是观察到“她们在喘气，脖子扭动着，眼睛里满含着泪，嘴巴半张开”。但是，他把这一切理解成唱歌的伴随状态，而不是性欲的极度呈现。因此，仅仅因为误解，奥德修斯安然躲过了物质世界的性诱惑。就在一两天前，在同一个笔记本里，卡夫卡以《一个生命》为题目，对物质世界做了甚为极端的描画：

一只臭烘烘的母狗，怀着许多孩子，它身上很多地方已经衰朽无用了。但是，在我童年的时候，这条狗可是我的一切，它时时忠诚地跟着我。我舍不得打它。现在，在它跟前，为了避开它的气息，我一步一步后退，如果不换种办法的话，眼看着它就要把我逼到墙角了。这样，在墙角里，它就可以在我身上和我一起腐烂、消失。它还尊敬我吗？它的舌头舔着我的手——舌头上到处流脓，蛆虫纷纷。

正如小伙子的伤口犹如被虫子噬咬的花朵，这段话里，生长和衰朽也形影不离。文中的母狗体现了女性特征，它拖着一群崽子，它和叙述者的童年联系在一起，还有叙述者难以抗拒的盛情，虽然它试图把叙述者拽进来，和它自己一样衰朽下去。于是，因为那残存的感情，因为曾经的喜爱，叙述者和母狗紧密相联，也和世界紧密相联。最终看来，是爱把我们变成了声色世界的奴隶。就像卡夫卡紧接着在格言里写的：“性爱欺骗人们，让人们忽略了圣洁的爱；性爱本身不能欺骗，但是它之所以能，是因为它无意识地包含了圣洁的爱的元素。”性爱是圣洁的爱的翻版，它包含了足够多的纯正的爱，从而可

以有效地让人们心神涣散，不去寻求圣洁的爱。

读读卡夫卡后来的故事和格言，人们有时候会感到自己被莫名其妙地拉回到古代的基督教神秘主义者、犹太神秘主义者与殉道者的世界。《一个生命》排斥肉体，这也许可以让我们想起当初诺斯替派教徒所持有的观念：肉体属于可憎的、可鄙的感官世界，而感官世界是恶魔造出来的，目的是让人类疏远善神所掌管的遥远得难以想象的纯洁王国。《城堡》中有一个奇特的片段就让人们不禁要这样来理解。K.在大雪中等候着城堡官员克拉姆来酒馆，克拉姆的雪橇夫叫K.从雪橇上取瓶白兰地喝。K.想白兰地肯定是香气飘飘，可一尝之下味道并不如此：

他抽出一瓶，拧开盖子，闻了闻。他不禁笑了，味道真香，太亲切了，就像你听到你特别喜欢的人说赞美之词或者什么好听话，可你又不清楚人家说的是什么，也不想弄清楚，只晓得是喜欢的人说的，心里就很高兴。“真是白兰地吗？”K.心里想着，有一丝怀疑，于是好奇地尝了一口。没错，居然真是白兰地；它有点辣，跟着身子暖了起来。越喝感觉就越不一样，一开始觉得是香气四溢的东西，没想到成了雪橇夫喝的玩意儿。

埃里奇·海勒——早期解读卡夫卡作品的人当中引起争论最多的几个人之一——发现这段文字表现出诺斯替派的观念，即现象在最缥缈、最接近精神层面的时候是最美的，但是一旦以物质的形式体现出来，或者像上文里出现的在直接与身体接触的情况下，就变得稀松平常、粗劣不堪。

然而到后期，卡夫卡对身体所抱的态度变了，而且更复杂了。有条格言如此写道：“殉道者不排斥身体，他们在十字架上让身体升华。在这方面，殉道者和反对他们的人是一致的。”也就是说，殉道者钉在十字架上的残缺之体并非该抛弃的皮囊，而是精神胜利之不可或缺的标志。类似地，绝食表演者也不排斥身体。他并不试图消尽肉

身，做个纯精神的存在者。相反，他的身体是其艺术的工具。他的忍耐力就记载于他日渐消瘦的过程中。没有身体，他就无以为继了。同样，彼得·布朗也证明了一个观点：古时候退隐到埃及大沙漠里的隐士们，他们不是要损害或者惩罚自己的肉体，而是要借困苦来改造身体，让身体臻于完善，成为复活的基督那样的精神体：

那些堕落的人们出于扭曲的意愿，在身体内塞进些不必要的食物，结果产生的能量多得可怕，这些能量以肉体欲望、愤怒和性欲的形式表现出来。通过减少习以为常的摄入物，禁欲者慢慢地改造自己的身体，将其变成刻度精确的仪器。经过若干年的苦修，那些极其明显的身体变化，以令人非常满意的精确度记录了完整的人（肉体 and 灵魂合而为一的人）回归到原始、自然、未堕落的状态所经历的漫长过程中那个关键、初步的阶段。

彼得·布朗：《身体与社会：

基督教发展早期的男人、女人与戒止性事》

（纽约：哥伦比亚大学出版社，1988），第233页

绝食表演者为了艺术而吃的苦远甚于福楼拜或其他卡夫卡欣赏的专一的艺术家。长时间颗粒不进，他对艺术的奉献从他的身体上显而易见，现在的身体比书本上的描述更接近他的自我。他的经理给他设定的四十天期限妨碍了他追求艺术的完美。当没有人注意他时，他可以在某个角落里无限期饿下去，可是没有人来欣赏他的艺术成就。

所有这些例子中，我们论及的都是个体的身体。但是，身体通常也可以用来指大的人类群体：公民团体、作为人民团体的国家等。身体意象的这一用法卡夫卡也运用过，尤其是在他后期的故事里面，而后期故事关注的焦点也逐渐从孤立的个体转为群体。《狗做的研究》里，那些狗“生活在一个群体中”，有着强烈的群体感。它们最大的快乐在于“温暖地聚在一起”，它们总是搞不懂为什么各自住得那么远，

为什么要遵守一些不是它们自己制定的规则。故事里的那些狗不注意人类的存在。它们不知道自己的食物是它们的主人扔给它们的，还以为是靠它们自己在地上撒尿得来的。它们可以接受食物来自上面而不是下面这个看似矛盾的说法。唯独故事的叙述者例外，因为它有科学头脑，于是它忍饥不食以求解开谜团。但是，由于它的认知能力天生有限，因而始终无法发现是人类在养它们。故事含蓄地指出，它如果只是过着平常的、不去反思的、像其他狗一样的生活，会自在得多。卡夫卡的最后一个故事《女歌手约瑟芬妮，或耗子民族》里，那只会唱歌的耗子的才能令人生疑。她好像和其他耗子没什么两样，就是吱吱叫。但是人们纷纷赶来听她唱歌，他们拥在一起，“身体挤着身体，暖乎乎的”。他们照顾着她，仿佛将自己和她联系起来时，他们就成为一体了，“颇像父亲照料一个小孩一样”。她的歌声让听众感受到自己形同和别人全部合为一体：

仿佛每个人的四肢都放松开了，仿佛每一个焦虑的人得以在巨大的由人组成的温床上心满意足地舒展、放松一次。

全民族合为一体，而且连约瑟芬妮这样自私的个体也能容纳进去。故事的叙述者总结道：她错误地渴望着那个特殊的地位，她的死将让她从该特殊地位上解脱出来：

所以，最终我们也许根本就不会失去很多，约瑟芬妮则摆脱了尘世的烦恼。不过，在她看来，这种烦恼是出类拔萃者才能具备的。她将愉快地消失在她的民族不计其数的英雄群体中，而因为我们不喜欢探索历史，她会和她所有的兄弟一起，立即被遗忘，从而解脱得越来越彻底。

【注释】

[1] 短篇小说《煤桶骑士》的叙述者。

[2] 卡夫卡的作品《绝食表演者》中的主人公。

第四章

社会机构

卡夫卡对社会机构有浓厚的兴趣。社会机构是指各种起不同作用的社会组织，如家庭、公司、政府机关、学校、医院、监狱等等。这个词的意思有从笼统向具体转变的倾向，现在尤其指那些号称为了其成员利益，而违背他们的意愿对他们加以限制的机构，例如养老院、精神病院、监狱等。卡夫卡用的词是Anstalt，它的意义一样比较模糊。他用这个词来指他的工作单位Arbeiter-Unfall-Versicherungs-Anstalt für das Königreich Böhmen（波希米亚王国工人事故保险事务所）。但是在不同的情况下，它的意思可以是教育部门（Erziehungsanstalt）或者是疯人院（Irrenanstalt）。20世纪后期，社会学家对诸多社会机构，特别是那些对其内部人员控制得最严的机构，予以更多的关注。在其研究精神病院的著作《精神病院》（1961）中，欧文·戈夫曼研究了“绝对机构”中的一种，这类机构设法管制其中入住人员的一切行为。米歇尔·福柯在《规训与惩罚》（1975）中思考了一个问题：诸多关乎正义的机构（尤其是监狱），以及与训练相关的机构（如军队）如何影响、制约被迫进入其中的人。然而，卡夫卡对机构的关注比上述学者更早。他的作品对社会机构做了深入而敏锐的分析，不仅揭露出诸多机构对其中成员肉体和精神上的压迫，而且在后期作品中还探索了一些抵抗和逃避这些机构的可能的方式。

家规

家庭是人人最先面对的机构。对卡夫卡来说，家庭是压迫开始的地方。格列高尔·萨姆莎遭受的家庭压迫从他房间的摆设上就能明白地表现出来：房间有三扇门（格列高尔晚上把它们全部锁上），家里的其他成员——爸爸、妈妈、妹妹——分别会敲其中的一扇，催他起床

去上班。卡夫卡的言谈之中，父母之爱是让人窒息的东西，家庭生活犹如战场。“我一向觉得我的爸妈是迫害者。”他1912年这样对菲莉斯说。

爸妈只想着把儿女拽到和他们一起，拽回到儿女避之唯恐不及的过去。当然，他们是因为爱才这样做，但是特别糟糕的也就是这一点。

八年后，他对密伦娜描述了“陷入这种关爱的圈套里”何其可怕，“你不晓得我写给父亲的信——我就像粘在棍子上的苍蝇那样拼命地挣扎”。但是他也补充说，即便如此，还是有好的方面：“这边有人在拼马拉松，那边却有人在餐厅狼吞虎咽——战神和胜利女神无处不在。”卡夫卡这么说，并非埋怨父母不仁慈或者虐待他。对他来说，难以抵抗的正是父母的亲情所造成的难以摆脱的束缚。在他写的两篇很出色的表现家庭冲突的故事《判决》和《变形记》中，主人公都因为爱他们的父母而下场凄惨。格奥尔格·本德曼确实是个自私、简慢的儿子，根本就不考虑自己结婚后父亲怎么过日子。他嘴上说爱父亲，但这显然是为了阻止父亲问些让他难堪的关于那个俄国朋友的问题，就像他父亲指责的——指责得当然对——是在“替那人隐瞒”。但是，当他按照父亲的“判决”去做，从桥上跳了下去，这时他的身份又回到了一个幼稚的小孩，一个“出色的体操运动员，曾经是爸妈的骄傲”。而他说的最后一句话是：“亲爱的爸爸妈妈，我确实一直都爱你们。”至于格列高尔·萨姆莎，他是个忠诚的儿子，从父亲破产以来一直单枪匹马奋力养家。等他变形之后，终于知道父母曾私藏了些钱，他们其实不需要他那样自我牺牲；家人对他失去了兴趣，不再给他吃的，拿他的房间堆存废品。最后，当格列高尔威胁到他们的经济利益，因为他快把房客吓跑了，他们做出结论——结论缺乏逻辑，这是卡夫卡笔下人物的典型特征：这只甲虫绝不会是格列高尔。他们的自欺欺人从混乱的代词使用上可以看出来：他的妹妹先是否认“它”会是

格列高尔，然后她嚷道“他又到门边来了”。“它”与“他”交替使用否认了格列高尔人的身份，把他变成一堆有生命的垃圾。可是他没有感到气愤：

怀着一腔温情和爱，他的思绪又回到了他的家人。他自己都认为他必须消失，而且自己的意见甚至比他妹妹的还要坚决。

和格奥尔格一样，他告别了人间，死时心里依然低声下气地爱着家人——那些已经抛弃了他的家人。

卡夫卡一再抱怨成年人设法压制孩子的个性。卡夫卡小时候的一幅照片显示（引用瓦尔特·本雅明的描述就是），他“在一个温室般的环境里，穿着装饰有很多饰带、近乎难受的紧身童装西服”。照片上的小孩子伤心地看着相框外面，显然是想逃离到别的地方，看照片的人不免心有惻隐。也正是这个小孩——本雅明提醒我们注意——后来写出了《唯愿生为红皮肤印第安人》这样的幻想作品。回首从前，卡夫卡承认他是个被惯得很厉害的、难以对付的孩子。但是他的记忆里大多是如何深受各种权威人物之害，这些权威人物包括他的父亲和每天送他上学的仆人——仆人总是每天吓唬他，说要把他的淘气事告诉老师。卡夫卡明白，有许多孩子的遭遇比他倒霉多了。《失踪的人》讲的是一个在美国流浪、基本上少不更事的少年的故事。故事开头就直截了当地介绍“十七岁的卡尔·罗斯曼，他被狠心的父母赶到美国，原因是他被一个女佣勾引后有了个孩子”。卡尔依然爱着他的父母，虽然他们极其残酷地惩罚了他这个受害者。而后面的故事表明，卡尔还曾受到凌辱，因为女佣强迫他和她性交，性交的方式让他觉得“龌龊恶心”，让他感到“极其无助”，最后弄得他“泪流满面”。

卡夫卡激烈地批评当时抚养小孩的方式，其观点与众多开明的教育者颇为一致。他对激进的心理分析研究者奥托·格罗斯的印象尤其深刻。卡夫卡1917年通过布罗德结识格罗斯，他们讨论创办一家期刊，

拟取名为《斗争权力意志记录》。格罗斯吸毒，交了很多情人（其中包括后来嫁给D.H.劳伦斯的弗里达·威克利）。他认为传统的家庭是男权的根源，应该发起革命来推翻它。格罗斯这番言论是以亲身经历为基础的：1913年，他的父亲（一位刑法学教授，卡夫卡在大学时听过他的课）把他送到精神病院，理由是他的信条——想爱就爱——证明他已经精神错乱。在公众的强烈抗议下，他后来被放出来。格罗斯对父权的抨击无疑对卡夫卡写《致父亲的信》起到了促进作用。

卡夫卡密切关注教育。他说服菲莉斯去柏林的犹太儿童避难所服务，还给她写了许多封信，对如何对待少年提出建议。1921年，卡夫卡还给他妹妹艾莉写了若干封信谈教养小孩的问题。当时艾莉正打算送十岁的儿子费利克斯上学，卡夫卡建议送他上赫勒劳一所由A.S.尼尔任校长的进步学校。他在信里引述了斯威夫特笔下的小人国里的人们是如何教养小孩的，同时强调并阐发了一个见解：教养孩子这件事，只有在万不得已的情况下才能交给父母来做。他解释道，父母之爱是种自私的表现。家长总是忍不住把自己的愿望强加到儿女身上，按照自己的意愿去影响、约束他们。因此，他们采取的教育方法不外两种：专制和奴役。

出于自私，家长们教育孩子就是这两种方式：所有意义上的专制和奴役。专制可以显得很温情（比如“你必须相信我，我是你妈妈”），而奴役也可以显得很自豪（比如“你是我儿子，所以我要让你成为我的救星”）。但是，两种方式都很可怕，两种都是反教育的方式，目的都是踩住孩子，压制他们，不让他们发展。

小人国的教育

他们关于家长和儿女各自责任的观点与我们的有天壤之别。因为男女的结合是建立在伟大的自然法则的基础上的，为了传宗接

代，小人国的人也需要男女结合。他们认为，和其他动物一样，男人和女人结合的动机出于性欲，而对儿女的怜爱缘于同样的自然法则。所以，他们决不会同意说，一个孩子因为父亲生下他或者母亲把他带到这个世界上，就必须对父母尽什么义务。想想人生的苦难，父母生育儿女本身没有什么好处，做父母的也无意生育儿女。他们相遇恋爱时，心思并不在这个上面。根据这些，还有其他类似的推论，他们认为，子女的教育，若非万不得已，不能交给父母。因此，他们每个城镇都有公共的托儿所。除了村民和劳工以外，所有的父母都必须把满了二十个月的孩子，不论男女，送到公共托儿所去抚养、教育，因为满了二十个月就应该具有了一定的受教基础。

（斯威夫特：《格列佛游记》）

必须让孩子远离“摆设精致的客厅，那里面气氛憋闷，毒害泛滥，让孩子倍感饥渴”。

在卡夫卡看来，家庭也是权力、过失、法律和惩罚的发始之处。《致父亲的信》里描述到，赫尔曼·卡夫卡对什么是行为端正做了严格的规定，他自己却不遵守那些规定。因为这些经历，卡夫卡渐渐地把规则想作权力机制，这套权力机制可以追溯到家庭关系。儿女因为依赖于父母而受到父母之爱的束缚，于是默认了父母的权威，任由他们支配自己弱小的生命，并内化了各种行为标准，然后把这些标准传给自己的后代。默认父母的权威让家庭规则不至遭到破坏，可是默认父母权威这个行为会一直延续到成年后的生活中，继而表现为默认社会机构。马克思主义哲学家路易·阿尔都塞论述过一个观点，不过卡夫卡在他之前早就已经明白：社会权威在很大程度上不是依靠暴力压制，而是在于人们接受各种社会机构，甚至那些给他们带来危害的机构。

审判

一边是家庭规矩，一边是《审判》里侵入约瑟夫·K.个人生活的神

秘规则，而介于两者之间、两方面都沾边的是以美国为故事场景的《失踪的人》。小说以一系列审判为脉络安排结构，故事的男主角卡尔·罗斯曼有着良好的用心，可是一再被判有罪。我们已经了解到他是遭到凌辱后被赶到美国去的。在船上，他结交了一个司炉工，司炉工含糊其辞地向他大倒苦水，说船上的轮机工如何不公正地对待他。卡尔急切地想帮司炉工，陪他一起去了船长办公室，没想到在船长办公室里碰到移民过来的舅舅——如今他已经凭着艰苦的努力成为富裕而受人尊敬的参议员。舅舅当场把他认了出来。司炉工的事情要等船长来裁定，情况看起来很不妙：

“司炉工的事情，该怎样就怎样吧。”参议员说，“船长决定该怎样就怎样。[.....]是要主持公道，但是同时也要维护纪律。”

卡尔提出些无力的抗议，因为他依然认为公道问题可以由思想公道的人客观地做出决断。然而，参议员却将公正和纪律等同起来，而公正和纪律又与船上拥有最高权力的船长的意志等同了起来。

卡尔在舅舅权威的笼罩下度着日子。一天晚上，朋友鲍伦德先生邀请卡尔去他纽约附近的乡村别墅，见见他的女儿克莱拉。舅舅同意他去，但是有点不情愿。他在乡村别墅遇到多起意外事故，不久收到舅舅寄来的一封短信，信里同时夹着一张去旧金山的三等客票。舅舅信里的意思是，卡尔做了件忤逆之事，性质极其严重，他因此永不再理卡尔了。这种冒犯和惩罚模式在卡夫卡的作品中反复出现。一个轻微的过失，其实小得几乎看不出来，或者是根据武断的标准定性的，结果却遭到严厉的惩罚，其严厉程度极其过分。《流放地见闻》里的犯人本是名士兵，他的责任是给军官站岗以及每小时起立对门敬礼，可是他值勤时睡着了，在脸上遭到鞭笞时还胆敢反抗。因为这个罪行，他被折磨致死。乡村医生在冻得要命的冬日，出了门来，兀自喟叹不已：“一旦晚上有人按门铃，你不该应但还是应了的话，绝对不会有好下场。”《敲门》就为上述惩罚观念提供了范例。

敲门

那是个夏日，天气炎热。我和妹妹一道回家，路上经过一家庭院门前。我不知道，她当时是有意捣乱或者心不在焉敲了敲门，还是朝门挥了挥拳头，连敲都没敲。沿着路往前走一百步，路朝左拐，就到了村前。我们并不熟悉这个村子，但我们刚刚走过第一家，人们就纷纷走出来。有的和我们友好地打招呼，有的示意我们小心，有的甚至惊慌失措，慌得腰都弓了起来。他们指着我们经过的那家庭院，提醒我们曾敲过那家的门。他们说那家庭院的主人将控告我们，调查将会马上开始。我十分镇静，同时设法让妹妹镇静下来。她可能根本就没敲，就算她敲了，根本也找不出证据。我力图跟围着我们的人解释这一点，他们听归听，却不愿发表意见。后来他们说，不光我妹妹，连我这当哥哥的也将受到控告。我微笑着点了点头。我们全都回头望着那家庭院，就像观望远处的滚滚浓烟，等着看到大火。果不其然，我们立即就看见院门大开，几个骑马的人穿门而入。后面尘土飞扬，掩住了一切，但见长矛的尖头闪闪发光。这队人马消失在院子里没一会儿，似乎立刻就调转马头，朝我们直奔而来。我催妹妹赶紧离开，说我一个人会了结一切。她拒绝把我一个人丢下。我跟她说：你至少也该换换衣服，穿得好点儿去见那些先生。她终于同意了，踏上了漫漫的回家之路。骑马的人转眼已经到了我们身边，他们还没下马就打听我妹妹的去向。我小心地回答：她现在不在这里，不过待会儿就来。对我的回答，他们不理不睬，最重要的好像是他们找到了我。这群人当中为首的是两位先生：一位是个法官，活泼年轻；另一个是他的助手，沉默寡言，人们叫他阿斯曼。他们命令我进村里的小客栈。在诸位先生紧密的注视下，我一边摇头，一边拽弄裤子背带，慢慢地往前走。我仍然以为，只要一句话就足以让我这个城里人很光彩地摆脱这帮乡巴佬。可我一迈过客栈的门槛，法官这时已经赶到我的前面等着我，只听他说：“我为这人感到惋惜。”毫无疑问，他这话指的不是我现在的处境，而是我后来的命运。屋子看上去哪像客栈的会客室，更像一间牢房。地面铺着大石板，墙壁黑漆漆的、光秃秃的，墙上有个地方嵌着一个铁环，屋当中放着个东西既像木板床又像手术台。

除了这监牢的空气，我现在还有别的能去忍受吗？这是个大问题，说得更确切点，问题就是我是否还有可能出去。

《失踪的人》里面，卡尔的第二次逃跑说明：审判不是要判定谁是罪犯，而是让一个既定的牺牲品永远翻不了案。在西方宾馆当电梯工时，卡尔遇到个很久以前的熟人、流浪汉罗宾逊，当时喝得烂醉如泥。为了扶他回屋睡觉，卡尔只得暂时离开自己的岗位，结果遭到领班的责难。领班出口伤人，说卡尔夜里在外面腐化堕落，罗宾逊的出现就是证明。卡尔所有的解释都被利用，成了指责他的理由，以至于原本支持他的人也觉得他在骗人，于是他又从那里被撵走了。被审判本身就是某人必然有错的证据。

《审判》里有同样的定律在起着作用，但其方式则更微妙。创作该小说的灵感部分来自于他与菲莉斯解除婚约时，菲莉斯和支持她的人们对他的“审判”。小说中并没有实际的庭审程序出现。约瑟夫·K被捕之后，就被传讯到预审法官面前。未等预审法官质询他，他就开始咆哮，称自己如何无辜。后来，法院把他晾在那里，直到后来他在大教堂里等着一桩业务接洽时，听到教士（后来得知他是监狱神父）突然从小布道坛喊他。教士提醒他小心，说他已经被告有罪。法院即将采取的唯一行动，就是派刽子手来执行他的死刑。

这些奇幻的事件，可以与卡夫卡所熟悉的实际的法律制度联系起来。卡夫卡生活的那个时代，在法理学家中间存在着两种矛盾的法律观念。其一是严格的源于康德思想的法律哲学，它被德意志帝国（1871）的法典奉若神圣。该法典假定罪犯应对自己的行为负道义责任，因此它只关注所做的行为，然后根据罪行的性质来决定如何施以惩罚（虽然可以根据情况予以减刑）。与之相反，在奥地利法典的定义中，犯罪不仅是行为，还要考虑被告的“犯罪企图”，因此被告的动机在定罪时至关重要。由此形成了奥地利法律中的一条公理，即没有违法行为一样可以有罪：某人可能有犯罪预谋，但是外在偶然事件阻止了犯罪行为的发生。在卡夫卡的小说里，约瑟夫·K从没有问过，也

没有人愿意告诉他，他到底因什么而遭起诉。逮捕他的两个看守说得振振有辞，有人犯罪了，法院就会行动，因此他肯定是犯罪了才会被逮捕：

就我所知，我们当局——当然我晓得的仅仅是最低层的——决不会在茫茫人海中找个罪名，而是像法律规定的，它在人们犯罪后采取行动，然后必须派我们看守出来。

虽然我们已经了解到K.的诉讼“不是普通法院里的审判”，但是审判他所沿用的法律将奥地利的法律制度推到了极端，且极端得不无滑稽，其中重视的不是罪行而是罪犯其人。当局在乎的不是约瑟夫·K.可能有什么犯罪行为，而是他有罪。因而，有罪这个词的意思从“为某个行为承担责任”变成了“主观的负罪感”。遭起诉似乎意味着成了特殊的人，注定要遭受屈辱，直到最后被处死。

因此，《审判》中的叙事并没有围绕着法院的庭审过程，而是K.对于被捕的反应。抗议归抗议，两个看守说什么，他还是照着做了。因而甚至在他抗议的同时，实际上已经接受了那个他一无所知的法院的权威。他之所以接受，部分原因在于法院就是一个机构，他本能地知道在机构权威面前该如何反应。阿尔都塞提供了一个例子可以说明刚刚提到的接受权威的情形：当我们听到“喂，那谁”之后会马上转身，尽管发话者并没有直呼其名，我们承认了自己就是被叫唤的对象。也就是说，个体置身于一个社会、意识形态系统中，甘受别人的“质问”（阿尔都塞所用的词）。约瑟夫·K.一样也在法院被人质问，而监狱神父把他当成个体而直呼其名“约瑟夫·K.”是之后很久的事了。

法院还利用了K.的不安全感。事实上，我们可以把小说《审判》理解为一系列花招：一方面法院伪善地声称不会干扰K.的生活，却让K.自感有罪，负罪感最终盘踞K.的心间，让他屈服于他的行刑者；另一方面，他辩称自己是无辜的，却不试图去弄清控告他的原因，这或

许暗示他内心确实意识到自己的罪责。K.一直尽量压抑法院唤起的负罪感，可是越来越难。在监狱神父面前，K.也争辩说自己无罪，而且谁都没有罪：

“但是，我没有罪，”K.说，“这是个错误，人怎么可能会有罪呢？毕竟，我们都是人啊，人和人全都一样。”“没错，”神父说，“但凡有罪的人，总是这么说。”

故事到这里，“有罪”这个词的意思有了新的变化：从法律上的罪责和主观的负罪感变成有错——不是法律意义上的有错，而是道德，甚至神学意义上的有错，这也是不难想到的。K.的推理逻辑是：人都是软弱的，难免犯错，所以全人类均会犯下过错，凭什么单单逮捕、惩罚他呢？监狱神父的回答不容置疑：凡是有罪的人都这样说，来为自己开脱。言下之意是人人可能都有罪，仍然应该受惩罚。小说的前面，K.已经看到了一幅司法女神的画像：画上的女人脚生双翼，在快速飞行，她看起来更像胜利女神或正在追逐猎物的狩猎女神。法院追逐其牺牲品，毫不留情，恰如卡夫卡1917年的一条格言里描绘的那些猎狗：

猎狗仍然在庭院里玩耍，但是猎物在树林间跑得再快，也还是逃不了。

法院既善于利用他人，又是更高权力的工具，监狱神父给约瑟夫·K.讲的寓言中至为清楚地表明了这一点。寓言说的是一个人想求见法律，但是守门人不让他进去；临终之时，那个人看到一束光芒从法律身上照射出来，于是问了一个他早就该问的问题：

“每个人都千方百计想见到法律，”那个人说，“可是为什么这么多年来除我之外，没有任何人想进去求见呢？”守门人意识到那个人寿数将尽，听力也已经不行了，于是他只得高声吼道：“这道门是专为你开的，别人谁也进不去。现在我要去把它关上了。”

约瑟夫·K.被捕不仅是他的一大痛苦，而且，如果他事先知道的话，或许还是个机会。那是什么机会？约瑟夫·K.又为何对自己从被捕到审判独独做出如此负面的反应？要想略微搞清楚这些问题，我们需要考虑他是什么类型的人。

部门化的人

和卡夫卡笔下的其他主人公一样，约瑟夫·K.体现了现代工作、商务和政府机构要求和产生出的那类人。要了解卡夫卡的作品中如何描绘工作，我们可以翻回来再看看《变形记》中格列高尔·萨姆莎身为旅行推销员是如何看待自己的工作的：



图9 卡夫卡，1923或1924年。

“我的老天哪，”他心里想，“我怎么选了个这么辛苦的工作啊！”

日复一日地在路上奔波。这些业务上的事比起家里面的事情要烦心得多。最要命的是，要承受旅途劳累，担心赶不上联运火车，吃饭没有规律，伙食又差，时时要面对不同的面孔，不可能有个温馨、持久点的伙伴关系。真是倒霉透了！”

展示布料样品给潜在的顾客，不仅工作累人，让人难以满意，而且还受到雇主的密切监视。在办公室里，老板坐在办公桌上，高高在上地对手下人发话，手下人说话时则要凑到他身边，因为他的耳朵不好。格列高尔害怕要是称病告假，老板会带着医生亲自上门来，因为老板决不会接受生病的说法，以为肯定是装病逃工。事实上，他没有去车站，结果科长就亲自登门了，而且态度越来越吓人。他先是暗示格列高尔可能盗用现金了，然后警告他：“你在公司里的职位并不是安稳无忧的……过去的一段时间里，你的工作表现让人太不满意了。”

现代人的工作，一如这里所表现的，既抽象又等级森严。格列高尔的工作无关体力劳动，也不是初级生产活动。他的任务是展示样品和收款，因而仅仅是商务过程的一个中间人。公司的等级差别，显示在老板夸张地高坐在办公桌上，员工明显受到密切的监视，行为稍有差错即遭到严厉得可怕的威胁。一个抽象、等级森严的世界要求行动于其中的须是特殊类型的人。格列高尔则属于不幸且不合时宜的那一类，卡夫卡笔下的若干主人公身上都体现了这类人的特征。从格列高尔、格奥尔格·本德曼、约瑟夫·K.、《城堡》里的K.和乡村医生，我们可以提炼出一个现代职业人士的理想模型。他应该如工作要求的那样，有条不紊、精明善算。格列高尔的工作由火车时刻表控制着。因为5点和7点的火车都错过了，他决心赶8点的火车。他醒来的时候看到时间是6点30分，他妈妈敲门的时候是6点45，他决定7点15分前起床，不料7点10分时科长的到来把他惊醒。约瑟夫·K.每天8点在床上吃早饭，接着在办公室一直工作到晚上9点，然后和那些重要官员们公关活动到11点。甚至他的性生活也成了例行程序：每周去找一次那个“只在床上接待客人”的名叫艾尔莎的女子。格奥尔格·本德曼在算术

方面得心应手：他回顾自己的业务额已经增加了五倍，而对他俄国朋友的交易数字那么少表示同情。《城堡》里的K.是位土地测量员，干的尽是抽象的数学计算。

职业人士一般都服务于某个等级叠加的组织。格列高尔在公司里的地位很低，受到科长的欺压。约瑟夫·K.自己就是一位科长，他告诉预审法官自己的身份时不无自豪。他的傲慢态度，从他被捕后对待受派陪同他去银行的三个下级雇员的态度中就能明显看出。那三个人的地位太低，以至于他都不把他们当同事看待。他们个个让他心烦，其中一个尤甚，原因是他偶然笑起来时，龇牙咧嘴导致面部表情整个僵了，那样子“有心肠的人都不忍心去笑话”。平日里，K.一遍又一遍地唤他们去办公室，空耗他们的时间，只是想观察他们的行为举止。然而，对他的上司，K.总是卑躬屈膝；对他的对手——级别和他不相上下的副经理，K.欺骗他，以牟取权力；那些晚上一起活动的官员都是些法官、律师，加上一些纯为陪玩的下级同事。乡村医生并非私人执业医师，而是“由区里聘任”担当“医疗官员”的。K.企图进入城堡里的那个组织，其实，城堡之前召他做土地测量员显然是偶然的差错造成的。他还想越过各级秘书，直接和一个最高官员联系。

男人在这些等级行列中的权威，在他们严整的军容、庞大的身躯和凶蛮的表情中得到了最好的体现。如其身着制服的照片所示，连格列高尔·萨姆莎都当过兵。K.的回忆中，服役的那几年是“快乐时光”。老本德曼在战争中受过伤，现在身上还留有伤疤，他还没有起身时，殴打儿子的样子仍然像个“巨人”。老萨姆莎精力貌似恢复时，他腰杆笔直、眉毛浓密、身上穿着制服。“靴底奇大无比，让格列高尔大为吃惊”，因为它似乎能把畏缩的甲虫一下踩个稀巴烂。K.那个颇有影响的律师朋友哈斯特勒也有着高大的身材，“这个人身躯庞大，大衣都能把他（指K.）藏起来”。哈斯特勒是位律师，他恐吓对手的本事无人可及：“他的食指还没伸出来，许多人就惊慌得后退了。”《审判》中，我们没有看到一位法官在法庭上出现，K.倒是在辩护律师的厨房里看到一幅画上画了位法官：

画里的人穿着法袍。那人坐在一张像宝座一样的高脚椅子上，椅子上镀金的地方在画面上非常突出。奇怪的是，法官的坐姿并不宁静、威严，而是左臂撑在椅背和扶手上，右臂完全悬空，右手扶着椅子的另一扶手。看样子似乎正要站起来做决定性发言或者案件宣判，伴随的手势煞是凶狠甚至粗暴。我们必须设想被告站在台阶的最下面，因为台阶上面铺着黄地毯的部分已经画出来了。

不过K.被明确告知，现实里的法官个头矮小，他坐的不是宝座，而是一张盖着马毯子的厨房里用的椅子。他令人望而生畏的外貌是按照传统的画法画出来的。这里暗示了一个意思：权威是一方使弄权力，另一方相应地顺从默认的结果。前面提到的关于法律和守门人的寓言里，守门人同样用他庞大的身躯、毛皮上衣、高鼻子和络腮胡子把那个人着实吓唬了一通。但是，设若这个乡下人对守门人表示怀疑，结果会怎样呢？设若K.挑战法庭的权威，而不是把所有的时间都耗在自己的案子上，从而顺从默认了该权威，那又是什么结果呢？

所有这些可能性都只是假设，因为卡夫卡知道：谁想在一个组织机构内取得成功，他就要接受其中的规则，包括其中的等级制度。于是，一切有违规则的东西都是无法容许的，甚至是难以想象的。约瑟夫·K.就是那些一心维护秩序的职业人士的最好例子。被捕在他自己看来主要是造成混乱无序，所以必须收拾整饬。“可是，一旦恢复了秩序，那些事件的一切痕迹都被抹去了，一切都回到过去的发展路子。”尽管如此，K.脑子里时时还是在琢磨着法院，他按照自己所在单位的樣子去设想法院的样子，认为里面也有一大堆官员，旁人摸不清他们的级别组成。他还决定给法院提交一份长篇文件。然而，假如法院提出一些他的个人生活里没有过的事情，譬如提到道德层面的东西，这是他所没有的，那他就琢磨不透了。法庭画师向他描述了审判的三种可能结果：宣判完全无罪，不过这个结果只是传说中有过；暂缓无罪，这样可能马上又要重新逮捕起来；延期宣判，这意味着案件审理一直拖下去，结果是既没有判罪，诉讼也永远完结不了。K.不接受第一种结果，因为他从来就没有想过有这么好的事，所以他冲口而

出：“仅仅是传说，我的想法怎么会变呢？”他摆脱不开的倒不是法院，而是自身意识的局限。如此境地的一段格言里有极致的描述：“他的额头骨架宽大，挡住了他的路。他跟自己的额头对撞，撞得鲜血横流。”我们或者可以拿他与乡村医生做比较：乡村医生陷于自己的日常琐事，结果猪圈里突然不知道是从天上还是地下冒出几匹马，载着他一眨眼就到了病人家时，他一开始竟然还看不出病人身上巨大的伤口在哪里，还是马嘶声让他察觉到伤口。

卡夫卡笔下的人物因身处某组织、机构而形成相应的习惯思维，惯于日常俗务致使他们认识不到现实中有悖他们习惯思维的事情。但是，卡夫卡的叙事一再显示：这些难以调和的现实情形强行突破了诸多不善领悟的主人公的心理防线，让他们为之困扰，为之心力消磨，最终毁了他们。格奥尔格·本德曼被恢复了神气的父亲逼得像个无助的小孩；乡村医生最终落得赤身裸体，受着雪寒；约瑟夫·K.的崩溃则是个漫长、乏味、微妙的过程，其中包括否定自己的问题，苦心寻求与人（他的女房东、布爾斯特納小姐和監獄神父等）建立友好團結關係，以及在職業常規所賦予的“護身鋼甲”被戳破後顯露出貪婪性欲。他要尋求別人的支持，這在他對監獄神父說的話中表現得再明確不過：他跟絕大多數法院官員不一樣，他覺得能信任他，跟他能敞開了說話。監獄神父回答約瑟夫·K.的話時談起法律和守門人的寓言，其實是在含蓄地告誡他不能依賴別人——如同鄉下人依賴守門人那樣，而是要自己去做決定。類似地，辯護律師也告訴K.：法庭打算取消辯護律師，“被告必須自己想办法”。

卡夫卡表現現代職業人士的優點和弱點的方式，與當時社會學家馬克斯·韋伯對現代職業人士的分析很接近。韋伯對“資本主義精神”的起源做了探究，認為其中包括謹慎、理性、長期的計劃，而不是倉促的積累或魯莽的投機。他在这种觀念與早期新教所灌輸的行為方式之間找到了“有選擇的親緣關係”，因為當時新教排斥一切不可思議的拯救方式，懇求信徒們努力工作，在他們心裡埋下希望：現世的成功將證明上帝的恩澤。

然而，韋伯擔心，如此模式下的自我正在被改造成“官僚化的

人”，依赖于一个外在提供的秩序，而不能独立自主地、有原则地做出决定。这一说法适用于约瑟夫·K.。他全身心地投入到工作中，疏远了自己的家人（他没有去看望自己的母亲，顾不上在同一个城里上学的侄女），没有文娱活动，就是性爱也限制到了符合健康卫生原则的每周一次；对所有不熟悉的东西都缺乏心理准备，因而不善做出反应，而一旦做出反应，所采用的尽是那些曾在单位里给他带来职业成功的行为方式。

韦伯论职业人士

内心世界的禁欲主义有诸多明显的后果，这些后果是其他任何一个宗教中都没有的。这个宗教对信徒的要求不是像僧人那样独身，而是避免一切淫乐；不是固穷，而是消除一切游手好闲，不再剥削、享用不劳而获的财富与收入，避免一切封建主义的夸富取乐；不是修道院里过的那种身如槁木、心似寒灰般的禁欲生活，而是谨慎的、受理性控制的生活，避免贪恋尘世之繁华、艺术或者一己之情绪和情感。该禁欲主义有着明确、统一的目标，即严格约束行为，并使之有条不紊。其典型代表是“行业人士”或“职业人士”，其独特结果是社会关系可以理性地组织起来。

马克斯·韦伯：《经济与社会：解释社会学纲要》，

冈瑟·罗思、克劳斯·威蒂克编

（纽约：贝德敏斯特出版社，1968），第556页

韦伯是研究官僚体制的理论家，卡夫卡则是官僚体制的嘲讽者。据韦伯分析，官僚体制要求的是等级化组织，其中每个官员的任务、职责有明确的分工。所有职责，必须按照既定的规则执行，执行时不带个人情绪，不问官员的个人性格（所以必须排除腐败和裙带关系），而且要记录在案。按规则行事，意味着官僚机构的工作必须安排得可靠而且能够预知。粗糙马虎、难于处理的地方，必须代之以深

奥、抽象的东西。小说《城堡》里对这样理想的官僚机构加以讽刺，小说里庞杂而且看上去完美无瑕的机构，却有着让其中的官员脱离现实生活的作用。如果有谁打电话给城堡，真正能有官员接电话的可能性微乎其微，即使接了，也纯粹是玩笑地拿起听筒而已；听到的蜂鸣音表明城堡里面电话永远在忙，这证明了城堡与外面世界互相隔绝。官员们永远是精疲力竭的，他们睡在办公室里，以勾引村里的姑娘们为乐。他们处理不了的，是各个来办事的人的具体现实情况。因此，他们所有的努力，都是为了阻止来办事的人与有能力处理他的事情的人联系上，就像克拉姆的秘书布吉尔给K.解释的那样：

“好，先生，你想想在当事人身上发生这种事情的可能性吧。由于某些情况，或各种情况，尽管有刚刚跟你描述的种种难关，那些通常是实在已经够大的难关。但是，就在某天夜间，某人出其不意地来见一个有权负责该案件的相关秘书。或许以前你从来没有想到过这样的可能性，我没说错吧？我很肯定你没有想到过。不过既然这样的可能性几乎从来还没有过，你也没有必要去想到。这个人就像那过筛子的谷粒吧，他得要多么小、多么灵巧，形状设计得多么奇特、多么特别，才能从那顶好的筛子里漏出来呀。你说它根本不可能发生吗？没错，是不可能。可是，就有那么一个晚上——谁敢什么都打包票呢？——它偏偏就发生了。”

布吉尔又说道：当本来不可能的事情发生了，当来咨询办事的人碰巧遇到一个有能力的官员，官员真的会开心得了不得，来办事的人想要什么他绝对会给什么。但是，就这样也无损于官僚机构。现在来办事的是K.，他好不容易才找到布吉尔的房间（这还是误打误撞地碰进来的），所以就在布吉尔给他解释情况时，他已经累得睡着了，根本没有意识到他碰到了确实可以帮他的官员。等K.醒过来时，布吉尔兀自一个人说个不停：“当然，有些机会好像太好了，结果没法利用；有的事情仅仅因为自身原因而实现不了。”这里，官僚体制不仅是讽刺的对象，还是一个更重要的问题的暗喻——暗喻人们试图与

超出人类生活范围之外的一切所在交往、接触。

卡夫卡对官僚体制的描绘，抓住了现代社会机构的另一个特征：它们的管理者是看不见的。现代社会之前的机构靠仪式来确立其权威。J.H.赫伊津哈在谈到中世纪时这样写道：“生活中不论有何事情，大家都知道，这是让人自豪的事，但也很残酷。”即便是惩罚，也是在肃穆的公众仪式上进行，杀人凶手穿过人群，登上绞刑架，在劝告下忏悔一番以教育观众。卡夫卡的小说里，机构的领导是各种经理和主任。传统意义上的管理者不过是无用的傀儡，例如《往事一页》中的皇帝，他无法将侵犯自己城市的游牧民赶出去，只好无奈地从宫殿的窗户看着他们。《城堡》里，威斯特威斯特伯爵只是名义上的统治者。伯爵的旗子在城垛上飘扬，但是他从来没有露过面，而其中的干事，尤其是克拉姆，享受着之前只有皇室才能得到的那种迷信般的尊敬。

同样，惩罚也退入到私人空间里进行。《审判》里有个片段最是恐怖，逮捕K的两个看守——之前K曾向预审法官投诉他们行为不端——出现在K的银行的旧物堆存室里，一个身着皮衣的男人正用鞭子抽打他们，惩罚他们的不端行为。这一幕暗含有同性恋间施虐的色彩，它证明惩罚是K.无意识欲望的间接实现。在意识层面，K.对如此明显的极度残酷的惩罚感到震惊，想出钱让那人别打了，可是没有成功，最后那人“砰”的一声把门关上，不顾被打的人的死活自己走了。被打的人高声哀嚎，那声音“不像是人发出来的，倒像是被折磨的乐器发出来的”。这里所揭露的暴力——它是法院权威的基础——为最后一章的情节埋下了伏笔。小说的最后一章里，K.被杀手带到遥远的采石场，一把刀拧着捅进了他的心脏。

卡夫卡明白，在现代文明世界里，暴力被赶到了警察局的密室与监狱里，或者距离欧洲很远的殖民地里。故事《流放地见闻》与《审判》里的鞭笞片段几乎写于同时，一个从未走出过欧洲的人能在故事里对殖民统治和暴力有如此深刻的描绘，着实让人惊叹。卡夫卡的这个故事不亚于康拉德的《黑暗的中心》，而康拉德写《黑暗的中心》的基础，是他对发生在比利时统治之下的刚果殖民地上的剥削压榨有

第一手的了解。卡夫卡的一个舅舅名叫约瑟夫·略维，1891年到1902年期间曾在刚果工作过，负责管理一条强迫劳工修筑的铁路。卡夫卡的笔记里曾有只言片语提到“在刚果中部修筑铁路”，看来是源于舅舅的经历。舅舅的那段经历还被他融合成为《流放地见闻》中德莱弗斯上尉遭遇不公、被囚禁在法属流放地魔鬼岛的那一节故事。卡夫卡也应该通过报纸新闻对德国殖民当局种族灭绝式的镇压西南非洲（今天的纳米比亚）的赫雷罗人起义有所了解。《流放地见闻》的故事发生在一片殖民地上，那里的人们讲法语，一位军官带着一个欧洲旅行者参观一台惩罚用的“机器”（这个词的意思不仅指实体的机器，还指统治工具）。犯人被投进机器里面，之后的十二个小时里，机器上安的很多针扎进他的皮肤——他的罪行就这样刺在了皮肤上，直到最后犯人死去。对犯人的判决不会告诉他，他会“从身体上”知道。保罗·彼得斯曾指出，“从身体上”这个词组在德国人讨论如何处理侥幸活命的赫雷罗人时也经常用到：这些侥幸活命的人将“从身体上”感受他们反叛的后果。《流放地见闻》中，犯人因为一点轻微的渎职，脸上吃了马鞭子；1894年，社会主义者的领袖奥古斯特·贝贝尔向德意志国民议会展示了德属殖民地里打人用的河马皮做的鞭子——尽管官员们否认曾经用过，但还是让议会倍感震惊。故事里的军官坚持穿着厚重的制服，因为它是祖国的象征，这是殖民思维的另一特征。类似地，19世纪在印度的那些英国殖民地管理者们，就是在四十度的高温下还坚持穿着闷热的欧式服装，甚至每天晚餐时都穿着晚礼服，从而象征性地保持着与祖国的联系。

在卡夫卡笔下的流放地，压迫或许能在性质上有所改变，但是消除压迫似乎不太可能。在过去，各种惩罚都在众目睽睽之下。可是现在，惩罚人的时候都羞愧地在遥远的山谷里进行。前任司令官虽然已经死了，但是现在的军官不折不扣地奉行着他的极权主义传统，现任司令官没有勇气废除那些非人道的惩罚，而是忙着技术改良（扩建港口）。转机的唯一迹象只在旅行者身上，这个故事就是从他的角度讲述的。虽然军官极力劝他支持传统的惩罚方式，旅行者先是提出种种理由（诸如他是个外国人，不应该多管闲事，文化相对主义表明不能在热带地区使用欧洲标准等等），但是最后还是定下心坚决地

说：“不。”有了一颗勇敢的心和开明的胸怀，按理会有不同的结果。

故事中的惩罚机器残酷得病态，这引出关于卡夫卡的任何讨论都无法回避的问题：他的作品是否从某种意义上预见到了第三帝国以及20世纪中叶的残酷？简单化地理解，问题的答案显然是否定的。卡夫卡无法预知未来。但是，他对于权力、权威和暴力等机制的深入洞察，让我们不愿意把这个问题彻底打发掉。至少部分答案是——正如上文所示——卡夫卡对他那个时代的社会机构的运作有着卓异的认识。他让人们看到：各机构会为了其特殊目的宣扬一套价值观，工作于某机构中的人，对于超越其外的价值观，忽略起来是何其容易。卡夫卡这一看法不仅从约瑟夫·K.身上得到说明，《城堡》里挥鞭子打人的那位说的话也能说明：“我是受派来鞭打你的，所以我才打你。”纳粹集中营里的工人们后来宣称他们只是在完成分配给自己的工作，工人的说法已经了无新意，他们纯粹是在贯彻卡夫卡已经探讨过的机构逻辑而已。

不仅如此，就像欧文·戈夫曼揭示的那样：不论各社会机构的目的是好是坏，它们的结构都是相似的。监狱、修道院、收容所、营所等都是绝对的组织。任何人一进入某个绝对的组织，就立即受到戈夫曼所说的种种形式的“屈辱”。从身体上来说，他脱离了外面的世界以及他在外部世界所扮演的角色，扮演该角色所赢得的尊重也没有了。他失去部分或者全部之所有，必须穿上该机构的服装。他要么以新的名头，要么以过分熟悉的个人面目与人交往。他必须敬重同僚，且敬重不仅表现在言语之间，还表现在身体的姿态上；必须经受无端的侮辱；必须自甘委屈，让自己的生活经历——尤其是那些不光彩的地方——统统让别人知道。面对有权势的人的虐待，他无能为力。约瑟夫·K.被捕后，刚刚说的不少事情都发生在他身上了。一位看守闯进他的卧室；人家把他支来唤去，嘲笑他，朝着他大嚷大叫。看守冲过来顶住他，于是他的身体空间被侵犯；他的内衣被没收，并被告知以后必须穿破旧些的睡衣；看守命令他穿上一件黑外套去见监察官；他还受到街对面几家邻居的监视。连社会地位没有他高的人，受到如此对待也会苦恼不堪。K.星期天去法院办公室时，碰到几个被告在等候。审判的长期后果从他们的身上就可以看出来：虽然他们都是中产阶级和

上层社会人士，但是他们都穿得破破烂烂的；当他们站起来朝法庭的引导员敬礼时，站的时候统统都弯着腰屈着膝，形同街上的乞丐。我们可以设想：即使没有肉体上的虐待，单单审判中的道德压力就已经把他们整垮了。因为有自己的家庭做模板，卡夫卡对社会机构有清楚的了解，这让他能揭露出压迫与服从的若干模式。这些模式说到底都是以暴力为基础，一定程度上存在于所有的机构中，而且愈是绝对的机构，对暴力的依赖愈强。真正以帮助人为目的的社会机构（譬如医院），与那些以毁灭人为目的的组织机构（譬如集中营、死亡营）相比，两者有着极大的差别。介于二者之间，还有很多种机构，它们要么是以训练人为目的（比如学校、军队），要么纯粹以防止人们影响社会为目的。但是卡夫卡的作品显示：所有这些机构在结构上没有区别。确实，人们自愿进入的机构（譬如K.的办公室）的实际性质，在诸如《审判》中的法院之类的压迫性机构的等级结构里有显著反映。

这些听起来让人至为悲观。仿佛权力及其恶果无处不在。“这边有人在拼马拉松，那边却有人在餐厅狼吞虎咽——战神和胜利女神无处不在。”但是卡夫卡笔下的世界图景绝非一片惨淡。各种社会机构有一个特点最让人沮丧，那就是：它们有权威是因为其中的成员默许该权威。正如依赖父母爱护、抚养的小孩们毫不犹豫地接受了父母的控制并内化了他们的行为标准，成人们同样地也在内心里默许所在机构的权威，甚至于默许那些有损他们利益的机构的权威。由于这一事实，这些机构似乎牢不可破，但是这个事实也孕育着希望。理由是，如果人们不再默许权威，从理论上讲——起码是在理论上——他们就剥夺了机构的权威，当然在实践上要难得多。卡夫卡曾有几句格言谈到阿特拉斯——希腊神话里用肩膀扛着世界的巨人：“阿特拉斯曾经想，如果他愿意，他可以把地球放下来，然后悄悄溜走。但是，他也只能这么想想罢了。”也就是说，阿特拉斯只能在脑子里有自由的想法，这些想法绝不会对他的生活有什么实际影响。其实，即使是在卡夫卡早期的作品里，权威看起来也并非铜墙铁壁。给格奥尔格下了判决后，老本德曼跌倒在床上，仿佛他刚刚获得的力量一旦用到自家儿子身上，瞬间就消失了。在守门人与法律的寓言里，守门人的强大有力仅仅表现在他的一面之辞“我很强大”，他让人望而生畏的相貌，以

及一个无法证实的说法：往里面进，还有很多守门人。乡下人默许这些站不住脚的权威，结果浪费了自己的生命，丧失了面见法律的机会。不仅如此，如果我们仔细地读文本（训练有素的律师工作时都应该如此）的话，我们可以发现，守门人给了一个自相矛盾的指令：“我是在阻拦你，但你要是很想进去，那就进去吧。”那意思差不多就是“不用听我的”，因此让乡下人陷入一个进退两难的境地。卡夫卡1917 - 1918年写的一段格言中描述了一个不同的两难情境：

他们可以选择是当皇帝还是当皇帝的信使。像孩子一样，他们都想做信使。于是，现在只有信使了。他们满世界乱闯，由于没有皇帝，只能互相之间叫嚷着一些毫无意义的讯息。他们可以很高兴地结束自己可怜的生命，可是他们又不敢，因为他们曾宣誓效忠皇帝。

这里没有权威，而不要权威，是人们自己决定的结果。不过，人们还是努力活着，似乎头上依然有权威存在，尽管他们的生活痛苦而无意义。

《城堡》为避免上述两难境地指出了一点希望。K.来自那个封闭社会之外，那个让全村屈服于城堡及其官员的权威体系，K.不是其中的一分子。村民们对他表示怀疑，那些小有权威的人，比如老师和房东，则讥讽他不懂当地的规矩和习俗。K.违反当地传统之举中最恶劣的一桩是他要求直接和克拉姆对话。对于村民来说，尤其是那些与克拉姆有过短暂性关系的妇女们，这样的高官是不能随便接近的，甚至于他的名字都不能随便叫。然而，在K.的诱导下，他们承认见见克拉姆，即使没有先例，起码是可能的。因此，K.这个外来人是在挑战、违抗城堡的传统秩序。麻烦在于，挑战城堡权威的过程中，他也把自己纳入城堡的权威结构了。所以，关键不是在于去挑战权威，而在于不理睬它。于是，《城堡》的一大部分情节里面，K.都是在两种冲动之间挣扎：要么不服从城堡，突破其官僚体系的障碍，直接和高官对

话；要么不理睬城堡，避开它，与村里姑娘弗里达安家过日子。他对城堡怀有敌意，这也是他对城堡念念不忘的表现。为了追求那个让他念念不忘的东西，他抛下弗里达，与巴纳巴斯的家人度过了好几个钟头——他希图通过巴纳巴斯这个传信的能够达到目标，听听“城堡逸事”。其中许多逸事与小说中一个最有争议的片段有关：巴纳巴斯的妹妹阿玛丽亚收到一封信，信中言辞鄙俗。写信人是城堡官员索尔蒂尼，目的是叫她去陪他睡觉。村里的绝大多数姑娘会觉得有权的男人如此恩赐是一种荣誉，可是阿玛丽亚不同，她拒绝了。从此以后，她的家人就受到村民们的排斥，进而相信自己已经失宠于城堡了。他们在路边苦苦守候，希望能碰上哪个官员正好路过，然后向他乞求饶恕。阿玛丽亚的姐姐奥尔加与城堡的侍从在马厩里过了一夜又一夜，当他们的性玩物，希望他们好歹能说上一两句话，能对一家人争取恢复地位有那么一丁点儿帮助。在此期间，阿玛丽亚变得冷漠、孤僻。父母因为伤心家门耻辱，落得未老先衰，阿玛丽亚现在一心只顾着照顾父母。可是尽管如此，其实没有任何迹象显示城堡做过什么事情去伤害他们家，或者对阿玛丽亚违抗城堡有什么具体的不满。这一家人迷信城堡的权威，充当了自己迷信行为的受害者。迷信城堡权威的破坏性后果，从奥尔加肉体上出卖自己以及阿玛丽亚情感上变得孤独离群可见一斑。阿玛丽亚抗拒索尔蒂尼占有她，这确实算得上一个有尊严的自我肯定之举。但是，要是她反抗权威却导致她身陷于权力结构中逃脱不了的话，她的反抗就枉费了。一如尼采笔下的查拉图斯特拉所云：“和龙斗争的人，自己也变成了龙。”

自由？

人们如何避开权力结构的影响呢？卡夫卡笔下的多个人物找到了短暂的和说不清道不明的自由。格列高尔变成甲虫后自己困在房间里不出来，不无讽刺的是，这倒可以让他避免了经济和社会压力。布采法卢斯博士在书房里静静地阅读法律书籍，借此回避了历史。《致科学院的报告》中的猿猴，一旦被抓获，就决不再期望享有任何“崇高的自由感”，而安心地在杂耍剧场里表演“以求出路”。《城堡》的第八章里面，K把克拉姆挡在了雪橇外面，不让他进去，从而维护了自己

的权利，结果却发现自己一个人被孤零零地丢在满地堆雪的院落里，自由是自由，可是已经空无意义了：“没有什么比这样的自由，这样的等待，这样无人能够侵害更无意义、更令人绝望了。”

卡夫卡想象中真正的不受权力束缚的自由，不是像K.那样去正面对抗权威，而是从权威边上悄悄走开。早在1911年，卡夫卡在日记里做了些少数族裔文学方面的笔记，这些笔记的灵感来自他对当时的意地绪文学和捷克文学的一定了解，日记为上文所述的自由提供了一个范例。少数族裔文学与德国文学这样的主流文学相反，它不是由某一个伟大作家（例如德国文学里的歌德）的权威所主导，因此，它为热烈的讨论和广泛的参与到文学生活留下很大余地。维系这样的文学，靠的是民族情感。少数族裔文学是“民族的日记”，是民族记忆的宝库。它既有政治化的一面，又保留了足够的自主性，从而能不受政治的破坏。它为那些小有才气的人写一些小题材提供了空间。这些文学笔记近年来吸引了许多人的注意，因为它们借哈布斯堡帝国由于民族主义矛盾而分裂为例，预示了殖民和后殖民格局。在这个格局下，新的文学不惧怕大都会的文化权威，同时又运用某种版本的大都会语言（例如印度或非洲作家用独特的英语形式创作），力图确立自己的地位。卡夫卡想象能有这样一个社会：这里的人们不会像他的家人对他那样，把对文学的专注视为性情古怪的标志，而是把对文学的热爱遍及国之全民；在这里，伟大作家的权威不会像歌德那样阻碍文学的进一步发展——因为在卡夫卡看来，歌德挡住了德国文学的发展道路。

这些关于少数族裔文学的笔记间接地提出了一个民主社会的设想。卡夫卡在多大程度上是从具体的政治角度思考的呢？还是个小童的时候，他赞同社会主义，喜欢在纽扣眼里插一支红色康乃馨。英国与南非布尔人的战争（一次不对等的冲突，在当代被视为帝国主义恃强凌弱的绝佳例子）中，卡夫卡支持布尔人一方。1910年前后，他常阅读《时代报》——上面刊登的文章表达了托马斯·马萨里克（后来当上捷克斯洛伐克共和国的第一任总统）的见解，还参加了马萨里克的捷克人民党和其他捷克政治团体举行的集会。有传言说他参加过无政府主义者的集会，不过看来并不属实，而是把他与另外一个名字也叫卡夫卡的人搞混了。

卡夫卡的社会良心有翔实记载。据布罗德说，卡夫卡看到工人们因为机器不安全而受伤后说：“这些人太温和了！他们不是闯进事务所，见什么就砸个稀巴烂，而是进来提出请求。”有好几年，卡夫卡很不情愿地被卷入他妹夫开办的石棉工厂的事务中。他在日记里评论道，工厂里的女工因为机械的工作变得都不像人了。

卡夫卡描述工厂工人

昨天，在工厂。姑娘们穿着松松垮垮、脏得不能再脏的衣服，头发乱糟糟的，像刚睡醒时的样子。传送带的声音嘈杂不停，自动机器常莫名其妙地停下来，她们的表情因此变得僵硬。她们都不像人了：没有人跟她们打招呼问好，没有人撞了人后会道歉；不管谁被唤出去干点小事情，一完成了马上就回到机器旁边；命令她们做事情的人，只用头朝她们扭一下即可；她们站在那里，身上穿着衬裙，极小的权力就能管住她们，她们的头脑甚至不再镇静、清楚，不知道用表情和手势和有点小权的人打打招呼，跟他们套套近乎。

《失踪的人》里讲到美国正在用最新的技术对人进行严格和机械化的管理。在那套管理模式下，人的身体受到强化训练以达到最高效率。大家不能互相寒暄问候，从而完全破坏了人们之间的亲密团结关系。书里讲到卡尔本要去拜访鲍伦德的乡村别墅，但因为金属制造工人们的罢工示威阻碍了行程；还说到建筑工人们也在罢工；卡尔和一些流浪汉和妓女混在一起，在那个下层社会里越陷越深。然而，卡夫卡接触得最多的政治集团是犹太复国运动。当然，此时的犹太复国运动的目标不是占据近东领土（早期的犹太复国运动者曾乐观得近乎天真，以为阿拉伯人会欢迎他们在那里定居），而是帮助犹太人离开反犹情绪日益高涨的欧洲，并在平等、真诚和体力劳动的基础上建立犹太人社区。他曾谈到要和朵拉·笛亚芒一起移民巴勒斯坦，在那里做个图书装订工，或者在一家餐馆当个服务员，朵拉当厨师。然而，卡夫卡设想的不是犹太复国运动的实际细节，他是把犹太复国运动与新型

社会群体联系起来。他在后来的小说中——最突出的是那篇对艺人的社会角色持讽刺态度的《女歌手约瑟芬妮，或耗子民族》——对该新社会群体有想象性的描画。约瑟芬妮是只会唱歌的耗子，她极度相信自己的歌唱艺术，以为歌唱能为她赢得社会特权。但是在别的老鼠眼里，她的艺术根本没什么了不起，因为她唱歌的样子就不是唱歌，而是和其他老鼠一样吱吱叫。可是，人们还是蜂拥而至来看她的演出，这当然并非因为她的吱吱叫或者吹口哨般的演唱有什么艺术价值，而是因为它象征着他们的民族身份，从而能增强他们的亲密团结关系：

口哨声发出来，其他的人被吩咐必须保持沉默。口哨声几乎像个启示，从她传到每一个人。约瑟芬妮低低的口哨声与宣布的重大决定相比，几乎就是我们的人民在纷乱而有敌意的世界里活得如此可怜的写照。

《女歌手约瑟芬妮，或耗子民族》不是谈犹太复国运动，也不能把里面的老鼠明确看成是犹太人，虽然里面带有些许暗示。故事反复用到Volk（人民）这个词，借此提出一种社会群体观。Volk一词在德语里带有“以亲属关系为基础建立的高度亲密团结的关系”的含义，甚至有Volksgenosse（同志）的含义。Volksgenosse在1924年时尚无不良意义，但是之后由于被右翼意识形态理论者滥用而坏了名声。卡夫卡也使用这个词，但并不能因此就把他归为右翼人士，而是说明，他作品里时常表现出的对社会团结的憧憬，相对历来的左右翼之间的政治对立，显得颇不合实际。

《城堡》对社会的怀疑主义态度更甚。虽然村民们在K.那样的外来人面前是一副联合阵线的样子，其内部则是派系分立，一有人稍微违背传统习俗，譬如巴纳巴斯一家，就立即被排斥在外。对城堡——他们头上的封建大地主的府邸——及其官僚体系的代表，村民们既服从权威又屈服于权威。文本中对该双重关系提供的出路是婚姻。K.到

达村庄的第二天就对桥头客栈的服务员弗里达产生了兴趣，和她一起过夜，接着对别人称她是自己的未婚妻。但是，这里面有个明显的危险存在：和弗里达结婚只会让熟悉的权力结构再生，即丈夫掌权，妻子默许他的权力，受他支配。卡夫卡已经在自己家里，在家庭这个社会最基本的机构里体验了该权力结构。按照卡夫卡日记和书信里的描述，他父亲说话是典型地叫来嚷去，母亲则是“嗫嚅啜泣”。然而，卡夫卡在生之年，女性获得独立及发挥自己潜力的机会已经明显地增加。20世纪的前十年里，德国许多州的大学已经逐渐允许招录女生，其中最迟的普鲁士也于1909年招录女大学生。在奥地利，维也纳大学的艺术系1897年开始聘任女老师，医学系1900年开始招收女生。越来越多的女性开始在外面工作。卡夫卡的女性朋友是新女性的代表。菲莉斯一开始工作时是速记打字员，不到四年就当上公司的科长（约瑟夫·K.的位置）。菲莉斯的朋友格里特·布洛赫，就是有段时间曾在卡夫卡和菲莉斯之间说和、调停的那位，她的职业生涯与菲莉斯相似，甚至比她更成功。密伦娜·耶申斯卡是位名记者。卡夫卡最喜欢的妹妹奥特拉经营过乡村农庄，后来上了农业学院。

这些类型的女性在卡夫卡的小说里也有。《审判》中的布尔斯特纳小姐在一家律师事务所工作，她是个独立的职业女性。她的女房东和老派的约瑟夫·K.都怀疑她性生活不检点，很容易就能交上她。她抗拒K.的骚扰，这使她与巴结K.的那些妓女般主动诱惑的女人形成对比。例如法院雇工的妻子对K.说话时极具挑逗性：“你想和我做什么都可以”；又如女管家莱妮，K.和人讨论诉讼问题时她诱得他停止讨论。这样一来，《审判》里出现了一个人们熟悉的二元对立模式——贞洁女人对好色女人。不过《城堡》在刻画女性形象时比较注意将不同的人区别对待。《城堡》写到了一大批非常出色的女性角色，不仅反映出女性能拥有大量机会，也反映了卡夫卡生活的那个年代里妇女的形象。



图10 朵拉·笛亚芒。

《城堡》里代表新型女性的是个不太招人喜欢的教师吉莎。她态度傲慢，目光锐利，支配着情人施瓦泽。施瓦泽则是个软骨头，和她在一起时就帮她改学生作业。然而吉莎其实并不想和他谈恋爱，她觉得让猫陪着躺在沙发上舒展肢体是最开心不过的了。

较为传统的女性角色的代表是桥头客栈的老板娘加德娜，她对比她年纪稍小的丈夫不满意，很重要的原因是她十八年前与克拉姆有过短暂的关系，这段关系她至今仍念念不忘。对克拉姆的衷情反映出她心中有种浪漫情结，这一情结简直毁了她现在的生活，所以K.苦口婆心地劝她忘记它了事。伊丽莎白·布厄从女性主义角度解读了卡夫卡的作品，认为老板娘心中的浪漫渴望是一个卡子，它让女性陷在村庄的男权秩序及其二级系统——家庭内的女权秩序——之中解脱不了。实际情况是，这样的浪漫渴望似乎成了她接受日常生活的障碍。这个出现在女性身上的问题，与K.满脑子想的都是城堡而对他有破坏性后果，情形很相似。奥尔加与城堡侍从胡乱性交，阿玛丽亚照顾着年迈和日益衰弱的父母，同样是出于强迫观念。



图11 卡夫卡和他的妹妹奥特拉，1914年。

最后，我们再看看与K.有过短暂婚约的弗里达。卡夫卡记述二人关系的方式最像通常小说中描述婚姻的方式。这里所想象的婚姻，颇具现代婚姻关系的特征：位于两个平等的人之间，既紧张又有挑战性；它犹如一个心理测验场，许多参加测试的人都无法过关，包括K.和弗里达。这是个新的婚姻观念。较老的婚姻观念里，夫妻分工（包括职业上的和家庭里的）各自不同，这个观念在《包法利夫人》、《米德尔马奇》等19世纪的小说里依然大行其道。《包法利夫人》里，艾玛的丈夫没有生气，生活里机会有限，为此她感到厌烦不已。《米德尔马奇》里，多萝西娅给丈夫当抄写员，个人愿望无法实现，因此感到灰心沮丧。最早在作品里表现比较激进的婚姻观念的是易卜

生，他的剧作颠覆了传统的男性形象特征，把男人描画成软弱、自私、自欺欺人的人，并把关注的重点转到女性以及她们对婚姻关系的不满上面。《玩偶之家》、《海达·高布乐》以及震撼人心的婚姻剧《小艾尔夫》表明：在婚姻舞台上，勇敢面对情感分歧的结果，要么是毁了婚姻，要么会经过一场危机，然后建立新的关系。易卜生的同时代人、作家斯特林堡——卡夫卡极为崇拜他的作品——也在自传、小说和戏剧里把婚姻形容为战场，女人在其中占着上风。在易卜生、斯特林堡，还有稍后的D.H.劳伦斯的作品里，婚姻取代了游侠浪漫故事里的冒险及19世纪小说里的工作，成为故事情节冲突中人物发展的背景。

书中对弗里达与K.之间关系的描写，不乏尖刻、辛辣之味，这在卡夫卡的作品中并不多见。K.一开始确实想要通过弗里达接近克拉姆，后来却发现自己因为她本人而不是别的原因不知不觉地爱上了她。卡夫卡用大段的抒情文字——与之前作品不同的全新的笔触——叙述两人爱情发展、冷却的过程。出人意料的是，这第一段文字出现在K.与弗里达两人发生性行为的时候。刚开始时弗里达的样子像新版的吸血鬼式的妖妇。她挥舞着鞭子，有点卡夫卡前期故事里那些女人的吓人味道（不过，她挥舞鞭子是为了控制城堡的几个禽兽侍从，他们当时正把奥尔加往马厩里拉），然后和《审判》里的莱妮一样，把K.拽到了地上。虽然他们交欢的场地有点恶心，是在脏兮兮的酒吧地板上，可是一番云雨却使K.的心思不至于全部放在跟城堡对抗上面，破除了他男人的防线，密切了他与弗里达的关系。文中一再重复说到“像一个”，突出了这次云雨的作用：

几个钟头过去了。这几个钟头里，两个人像一个人一样地呼吸，两颗心像一颗心一样地跳动。这几个钟头里，K.始终觉得自己迷路了，或者进入了一个奇异的国度，比前人到过的任何国度都远。这个国度如此奇异，连空气都跟他家乡的毫不相同。在这儿，人们肯定会因为太过奇异而窒息死去，可是这种荒谬的诱惑力太大，让人只能继续勇往直前，越陷越深。

虽然K.与弗里达之间的关系没有持续多久，其中的各个片段——从相遇、在教室里同居、争吵到互相疏远——合起来犹如一篇讲述一段婚姻如何开始、如何破裂的简短叙事嵌于小说之中。描写两人关系的文字中表达出诸多感受，这表明卡夫卡既在反思自己的经验，又彻底地领会了斯特林堡对婚姻的种种描绘。弗里达的爱自然而然，所以她会把K.藏起来不让房东老板看到，而且在女房东对K.表示不满时为他辩护。但是她的爱里也有着极有害的、限制性的因素，这在她想象着和K.同寝一墓时显而易见：

[.....]我做梦的时候梦到，确实梦到过，这个世界上没有一个安静的地方可以容纳我们的爱情，村子里没有，别的任何地方都没有。所以，我想象着有一个窄窄的、深深的坟墓，我们拥抱着躺在里面，就像用钳子夹紧在一起。我把脸贴在你的身上，你把脸贴在我的身上，我们再也不会叫人看见了。

而描写K.时，两人为婚姻争吵的过程中他的烦躁和以自我为中心都很巧妙地传达出来。弗里达开始责备他，她哀怨的声音没有感动他，倒让他心烦起来，“甚至觉得她含泪哀怨的声音不是感人，而是烦人”。后来有一次，弗里达告诉K.，她是多么需要他，少不了他。K.没有理会她动人的恳求，却提起了克拉姆：

“你觉得我想念克拉姆是吧？”弗里达说道，“这里克拉姆的味道太浓了，太多的克拉姆气息。就是为了躲他我才想走的。我不想念他，我想念你。是因为你，我才想离开的；因为在这里，所有的人都拖着我，我无法好好拥有你。我倒宁愿脸上可爱的面具被撕掉，我宁愿我的身体很痛苦，只要我能和你静静地生活在一起就行了。”弗里达说了这么多，K.却只听到一件事。“克拉姆和你还有联

系？”他马上问，“他派人来接你？”

两人的婚姻关系最终破裂了，弗里达占有欲强也许是个原因，但K.的自私肯定是个原因。婚姻作为两个抛开一己之私念的人之间建立的伴侣关系，现在看起来是个乌托邦，且这个乌托邦的模样只是在失败的时刻方得一瞥。但是，不管该乌托邦多么不可靠，在卡夫卡的作品里，它代表着一种理想的尝试。这个理想一反他所熟知的家庭模式，是新型社会，一个不以权威和屈从为基础的社会的潜在核心。

第五章

终极之事

当我尽力用一个短句概括一切，我说：“人可以体现真理，但是他却无法明白真理。”

W.B.叶芝

“上帝哪儿去了？”

我把下面两段话放到一起，或许能说明卡夫卡对宗教的态度。一段是收录于他的早期作品《沉思录》里面的一篇《树》，另一段出自尼采的著作，非常著名。

因为我们就像立于雪中的树干。表面上看起来，它们平稳地立在雪面上，我们轻轻一推就能移动它们。不，我们是移动不了它们的，因为它们和大地紧密连在一起。但是，你瞧，这也仅仅是看起来如此而已。

“上帝哪儿去了？”他大声问道，“我来告诉你们吧！我们杀死了他——你们和我！我们都是杀死上帝的人。但是，我们用什么办法杀死他的呢？我们何以能饮尽汪洋？谁给了我们擦去地平线的海绵？我们让地球挣脱太阳束缚的时候，我们到底在干什么？地球正在向何处去？我们正在走向何方？远离所有的太阳吗？我们不是时刻都在快速猛冲吗？向后，斜向一边，向前，向四面八方？还有上面与下面吗？难道我们不是在无穷无尽的虚无中飘移不定吗？难道我们没有感觉到茫茫宇宙的气息？它没有变冷吗？黑夜，还有更多

的黑夜不是在不住地降临？难道早晨就不用点灯笼了吗？难道我们没有听到掘墓人埋葬上帝的声音吗？

尼采：《愉快的智慧》，第125页

这两段文字语气迥异。卡夫卡的沉思安静而神秘，尼采这段话则是借狂人之口所做的戏剧化的表述，以让心智健全的人意识到他们的严峻处境。但是二者都表示：世界是如何已经失去了其安全的根基。长在雪中的树似乎立在雪上面，很容易就能被挪走。事实上，它们不让我们挪动它们：它们似乎比我们的根基更扎实。但是，这扎实的根基——这个寓言一定程度上要我们自己补充——不过是虚幻的。连貌似最稳固的物体都缺乏摇撼不动的根基。在尼采的那段文字里，根基不稳缘于上帝之死：不仅因为人类不信上帝，而且因为人类叛逆了，决定自己掌握自己的命运。由于我们强拒上帝，结果世界已经失去了之前所具有的清晰的样子，失去了稳固的地平线，失去了稳定的根基。不再有参照点，不再有上下之分，我们无法阻挡地球冲入黑暗，一如我们无法控制也无法想象人类一旦拒绝上帝的看护会招致什么后果。

卡夫卡一再突出如此处境：权威的由来之处遥不可及，或者业已变得遥不可及。《圣旨》（收录在《乡村医生》里发表）里讲到，皇帝在临终时发出一道圣旨，可是传旨的钦差虽然身强力壮，甚至称得上“不知疲倦”，但是他必须艰难地穿越皇宫、内殿、台阶、宫院、外殿，每一处都是广阔无比，简直就无法穿过，因此永远无法把驾崩的皇帝的圣旨送到。“但是，”故事结尾说，“你坐在窗前，在夜色降临时虚构出那道圣旨。”即使上帝已死，我们也需要圣谕。如果我们听不到圣谕，我们就自己给自己虚构一道。

卡夫卡的小说里，那个式微或者缺席的权威往往用宗教意象表现出来。《失踪的人》里，超级现代的纽约依然有个大教堂，其轮廓在薄雾中若隐若现。而在鲍伦德的乡村别墅里，作为对建筑进行现代化改造的一部分，礼拜堂不要了。《审判》里的大教堂巨大、黑暗，几

乎无人光顾，对约瑟夫·K.来说，它的作用主要是做个旅游景点。K.看到一幅油画，借着袖珍手电筒，他一点一点地看出上面画的是耶稣被放进坟墓。等他分辨出那油画是不久前画出来的，就对它失去了兴趣。大教堂的黑暗让人回想起尼采笔下的狂人的另一名句：“这些教堂若不是上帝的坟墓和纪念碑，又是什么呢？”卡夫卡的最后一部小说《城堡》将城堡与K.家乡的教堂明确加以对比：

他在心里将家乡教堂的塔楼与他头顶上的塔楼做了比较。家乡的塔楼屹然矗立，由下而上越来越细、越来越尖，匀整有致，下端是红瓦铺就的宽阔屋顶。这是一座人间的楼宇——我们还能建造别的什么吗？不过，它比那些杂乱无章的矮房子有更崇高的目标，它比枯燥乏味的日日劳作有更清晰的意义。

相比之下，城堡没什么特色，让人费解：

总体来说，从远处看，城堡与K.预想的差不多。它既不是一座样式古老的武士的堡垒，也不是现代的宫殿，而是一带延展开去的建筑群，挤挤挨挨的，里面有一些两层的小楼，但很多很多屋子没有两层高。要是你之前不知道它是城堡的话，你可能会以为它就是个小镇。K.只望见一座塔楼，但是分辨不出它到底是住宅楼还是教堂塔楼。

如果这个城堡看起来不像城堡，它何以跟K.预想的差不多？K.之前怎么得知它是个城堡？仔细观察之下，它的样子真的“不过是个破败的小镇，一堆乱七八糟的村舍”。它的位置虽然高出村庄许多，但是看起来和村庄没有什么分别。这或许是在暗示，如今众人臣服的权威是人们按照自己的形象设计出来的。

卡夫卡频繁提到教堂，这证明了他生活的基督教氛围——不是指他的犹太家庭里面，而是指布满了宏伟教堂的布拉格。卡夫卡记日记时，有时候会用基督教节日（如复活节、圣体节等）写日期，因为这些都是放公假的日子。基督教作为一个文化体系，其中的元素卡夫卡写作时可以信手拈来。然而，它在卡夫卡小说里究竟如何运用，解释起来并不容易。《判决》里的格奥尔格和他的朋友让人联想到回头的浪子和他在家的兄长^[1]。“彼得堡”，即彼得之城，让人想到圣徒彼得和罗马。由此，我们脑海里会浮现出一个鲜明的意象，而且这个意象乍一看起来自然而然，并无什么促发动机：神父来到了俄国，他站在高处，用力在手掌上划着十字，面前围着一大群人。判决宣布后，格奥尔格冲下楼去自杀，女佣则一边哭叫“天哪”，一边捂着脸，仿佛有人禁止她看他。格奥尔格吊在桥上的样子或许会让人联想到钉在十字架上的耶稣。《变形记》里，被父亲扔的苹果砸中后，格列高尔感到“仿佛被钉在那里”，也像是十字架上的基督。《流放地见闻》里，用惩罚机器处决的人会在“第六个钟头”觉悟。《乡村医生》里生病的小伙子，有两匹马看着他，似乎回到了耶稣在马厩出生时的样子。绝食表演者饿四十天不进食，颇像主基督在荒野的时候。

尽管上述典证幽而不明，它们往往都暗含着对基督教价值观的批评。卡夫卡读了尼采的作品，毋庸置疑，他熟悉尼采著述中一以贯之的对整个宗教，特别是基督教的批判。尼采否认基督教的道德和神学主张由神授而来。世上没有单一的道德，而是多样的道德体系，其起源可从历史和心理学角度进行解释。某些道德体系占据统治地位，不是因为它们自身的优点，而是因为拥护它们的人握有权力。基督教道德是体弱者对其主人们所怀愤恨的创造性表达，它里面充斥着报复和仇恨。犹太教和基督教中展现得最充分的是教士之流，他们尽是一些受伤害、不健全的人，缺乏活力，用心理操纵维持着对病弱的教徒的管制。虽然耶稣为人们提供了有价值的启示，但是只有天生高贵的人才能理解它，而他的门徒都是平庸的人。圣徒保罗是个狂热的虚无主义者，他歪曲了耶稣的启示以满足自己的权力欲。不过，尼采也承认，奴隶们发起的道德反叛促使了基督教的诞生，也让人类更注重精神、更复杂、更有趣。而教士们身上体现的禁欲主义，也为艺术家和学者

所信奉，因为这是他们取得成就的先决条件。从这个角度，我们或许可以把《判决》中自戕的教士看作尼采《道德系谱学》中描述的病弱教士的翻版，因为他之所以有能力影响他的教徒，是因为他和教徒们一样地病弱。《变形记》中自私的家人得知格列高尔死了后，他们终于舒心了，在胸前画着十字。《失踪的人》里的约翰娜·布鲁梅尔，即强奸卡尔的女佣，对着木十字架祈祷。乡村医生经过一番思考后发现，他的病人们在教父无用的情况下，转而迷信般地相信他了：

他们已经丧失了他们原有的信仰。教士闲坐家中，一件一件将他的法衣撕烂。可是，他们却希望医生能妙手回春、无所不能。

卡夫卡认识到，医疗和宗教狂热一样容易让人相信。卡夫卡曾听一个演讲者公开指摘人们迷信卢尔德的神发殿^[2]，之后他在日记里写下了他的思考：

卡尔斯巴德 [一个有名的疗养胜地，现在的卡罗维发利] 比卢尔德更骗人。卢尔德起码有一个优点：因为人们对它怀有极深的信仰才去。可是对手术、血清治疗、注射和用药等，严格说起来又如何呢？

卡夫卡生长于犹太家庭，大概是在1911年之后开始对犹太文化和宗教的许多方面重新发生了兴趣，有人可能料想这些在他的作品里会留下较深的痕迹。无可否认，他曾在他父亲面前抱怨，觉得自己对犹太教仅仅有些肤浅的了解，而且没有系统，这是随着犹太人从密集的农村社区迁往城市，以及人们之间传统的忠诚关系淡化消解而反映出来的典型特点。他的父亲只在犹太历的新年时才去犹太教堂。卡夫卡十三岁的时候，参加了犹太少年的成人仪式，他的父母称之为“按手

礼”。该叫法体现出他们对占统治地位的基督教做出了让步，这是被同化的犹太人的典型做法。他记得自己费力地背诵在犹太教堂朗诵的祈祷文，然后在家里经过准备后做讲演。逾越节的第一个夜晚卡夫卡一家人一起过，但后面就越来越不那么认真了。1911年，卡夫卡参加了他侄子的割礼后又做了一番思考。他认为，割礼仪式，虽然绝大多数在场的人看着都不懂，很显然是历史遗存，但它不久就能引起历史性的关注。卡夫卡的家人不喜欢波兰和俄国来的犹太人，他对此一直表示反对。1911年到1912年间，他经常去观看犹太演员的演出，从他们那里，他大量了解到东部的犹太文化。后来，他与说捷克语的布拉格犹太人格奥尔格·兰格成了朋友，兰格给他讲了很多关于喀巴拉哲学（中世纪犹太神秘主义传统）的知识，以及有关巴尔·谢姆（18世纪初一个名叫哈西德派的宗教复兴运动的创立者）的事情。兰格本人曾在靠近俄国边界的贝尔兹的哈西德派社区待过。1916年，兰格和卡夫卡在马里昂巴德见到了贝尔兹的犹太教士，他和他的教徒们是为了逃避俄国军队而来到马里昂巴德的。卡夫卡阅读了马丁·布伯翻译、改写的哈西德派教徒的故事，自己还珍藏着一本《塔木德经选集》。

卡夫卡的小说在多大程度上利用了这些犹太知识尚难以说清。虽然教堂经常出现，但是犹太教堂只在一个小片段（《在塔慕尔犹太教堂》）里提到一次。有时他用到犹太意象，却更加谨慎。写《审判》前几个月，卡夫卡在柏林拜访了马丁·布伯，并向他请教了有关赞美诗第82首里“不公的法官”的问题。业已有人指出，小说《审判》中的意象（诸如法官、守门人之类）与喀巴拉哲学的意象之间有很多值得玩味的相似之处，不过卡夫卡本人在创作该小说的那个时期，对喀巴拉哲学究竟了解多少，还是个未知数。许多年前，伊夫琳·托顿·贝克注意到，希伯来语里表示K.的职业“土地测量员”的词，与表示“救世主”的词相同，这间接表明K.侵入村庄有另一方面的意思。《判决》写于犹太教赎罪日次日的夜里，这回卡夫卡没有去犹太教堂。而在此之前，他已经耳濡目染从华沙来布拉格访问的犹太演员们过的地地道道的犹太人生活达一年之久。人们猜测，《判决》中有很多《圣经》典故。“他父亲梦魇一般可怕的形象”使人联想到愤怒的耶和华——一个让人想起传统权威人物的形象，他惩罚格奥尔格放弃信仰、入世求

功。格奥尔格和他的朋友因为格奥尔格父亲的一句话“他应该是一个正合我意的儿子”，间接地成了兄弟。这让人隐约想到《旧约》里一些成对出现又相互形成对比的人物：雅各与以扫，或者以法莲与玛拿西（见《创世纪》第48章）。然而，如此解读，就是认定卡夫卡一定程度上有意识地计划过如何使用典故，这不符合卡夫卡写故事的方式，与他本人对该故事感到困惑这个情况也有矛盾。如此解读还认定卡夫卡通晓犹太神学和犹太传统，这在现今有关卡夫卡的生平档案材料里找不到证明。

尽管困难重重，部分最知名的犹太解读者已经发现，卡夫卡作品里对若干明确的犹太主题做出了意义深刻的回应与修正。哲学家玛格丽特·萨斯曼（1872——1966）1929年指出，卡夫卡探讨的问题，是《圣经》中质疑上帝公正的约伯面临的问题，当然卡夫卡是在一个现代世俗化了的、似乎没有上帝的世界探讨该问题。

一个全是机械工作的世界，工作也纯粹是岗位工作，不需要感觉，不需要灵魂。如果这个世界突然受到上帝法则的干涉，如果众生自己要求享有权力，那么这个世界将会是卡夫卡所描绘的样子。

五年后，批评家瓦尔特·本雅明与学者、神学家格尔肖姆·肖勒姆（现在被认为不仅是喀巴拉哲学研究，而且是现代德国犹太思想研究方面的顶级人物）在通信中就《审判》的宗教角度的阐释有过一番论争。本雅明对马克斯·布罗德等人轻率随便的宗教阐释表示反感。他指出：卡夫卡的想象世界回到了宗教开始之前，从而与产生宗教的史前思想世界重新建立起联系。肖勒姆则提出反对意见，认为卡夫卡确实是按照神的启示描绘世界，但是他的启示无法实现，因为人们破译不了其中的信息。肖勒姆还在1934年7月9日的信中，用一首出色的诗歌表达了他对卡夫卡的理解，认为卡夫卡是否定神学的拥护者。遗憾得很，这首诗极难用韵文来翻译。它的开头如下：

我们是否与您隔绝万里？在这样一个夜晚，上帝啊，您不赐我们一丝平和之气，一毫启示吗？

您的圣训是否彻底消失于虚空的天国，抑或从未深入到表象的魔幻王国？

世界的大骗局几乎已经达到极点，十分彻底了。上帝啊，被您的虚空穿透的人们，让他们醒来吧。

只有这样，启示才能照亮拒绝您的时代。您的虚空是唯一能够借以认识您的方式。

不论卡夫卡与犹太思想有何联系，他越来越关心宗教问题，这一点无可否认。当然这并不意味着他信仰某一宗教，不论是犹太教、基督教还是其他种类的宗教。他广泛阅读宗教和哲学书籍，兼收并蓄，博采众长。从1917年开始，他很长时间不能上班，从而有了充足的时间阅读。他读了帕斯卡和叔本华的著作、圣·奥古斯丁的《忏悔录》、已故的托尔斯泰的信教日记，以及其他很多作品。克尔凯郭尔的作品他读得尤其认真，因此常有人以为这个丹麦宗教哲学家为理解卡夫卡的作品提供了敲门砖。特别是布罗德，他在《城堡》的后记里对这个见解表示支持。然而，从卡夫卡对克尔凯郭尔的接受来看，有些事实表明实际并非如此。

卡夫卡初次读克尔凯郭尔是在1913年。当时他读的是克尔凯郭尔的日记选《法官之书》，发现他自己所面对的矛盾，即是与菲莉斯结婚还是投身于写作，极像克尔凯郭尔曾面对的矛盾，即结婚还是投身宗教——这个矛盾导致克尔凯郭尔与雷吉娜·奥尔森解除婚约。1917年至1918年间，卡夫卡又拾起了克尔凯郭尔的著作，还在与布罗德的信件往来中讨论他。卡夫卡似乎对克尔凯郭尔的《恐惧与颤栗》印象尤其深刻，因为这本书深入思考了亚伯拉罕与以撒的故事。克尔凯郭尔感兴趣的问题是：宗教生活何以不仅超越了道德伦理生活，而且还可能与之相抵触。人们在侍奉上帝时做的事情可能彻底违背道德。就

像上帝命令亚伯拉罕把第一个儿子献祭于他，于是亚伯拉罕很顺从地带着儿子来到摩利亚的山上，准备把他杀了。在最后一刹那，他看到一只公羊困在灌木丛里，原来它是上帝动了恻隐之心，送给亚伯拉罕用来代替他的儿子的。亚伯拉罕把听从上帝的命令摆在道德感、父爱和他所处的社会的伦理标准之上。在卡夫卡看来，这一切表明宗教信仰纯属个人的、私人的事情，只有上帝能够对之做出判断。1918年3月，卡夫卡给布罗德的信中如此写道：“因为对于克尔凯郭尔而言，与上帝的关系不是其他任何人能够判断的，因此或许连耶稣也无从判断追随他的人到底有多么忠实于他。”

上述伦理方面的个人主义在《城堡》里有部分体现。布罗德认为，索尔蒂尼召阿玛丽亚去行苟且之事，与上帝命令亚伯拉罕献祭儿子这个明显不道德的做法性质相似，不过阿玛丽亚没有亚伯拉罕那么听话，她拒绝了索尔蒂尼，从而犯下错误。这一解读并非不言自明，而且找不到任何卡夫卡本人的意见来加以证明。相比之下，K.敢于挑战城堡、违反当地传统，是他的个人主义思想使然。在前面提到的卡夫卡给布罗德的信里，他摘录了一段《法官之书》中的话，K.的个人主义思想与这段话似乎不无关联：

一个简单直接的人出现，他不会说“人们必须接受现实……”而是说“不管世界什么样子，我都要保留点个人想法，而不会按照世人的愿望改变自己”。这话一说出口，存在就彻底改变了。就像童话故事里一样，只一句话，魔力笼罩了一百年的城堡，大门豁然洞开，一切都生动活跃起来。于是，存在引起了全部的注意。

一个保留了自己独特个性的人——卡夫卡曾抱怨父母和教育者总是企图扼杀“个性”——既引起了天使的注意，也引起了魔鬼的注意，因而各种极善和极恶的事情都有可能发生。

阅读克尔凯郭尔，让卡夫卡看待自己的经历时有更开阔的视野

（开阔的视野至少是克尔凯郭尔所具备了的），也让他能从宗教的框架去看待自己的经历。本书前几章讨论的那种不安全感从人生之外的东西得到佐证，而他对写作的热爱已经超越了文学的范畴，也超越了自我治疗的范畴，成为了一种证明自我存在的方式。1913年，他向菲莉斯问起她对上帝的信仰是什么样子，然后对自己中意的观念做了发挥：

你有没有觉得——主要就是这里——在你和某个遥不可及，似乎没有极限而能让你感到安慰的高深的东西之间有着绵绵不绝的联系？常常有这感觉的人，就不用像迷路的小狗一样四处乱跑，默不作声，哀怜地看着四周。他就不会想跳进坟墓里面，把坟墓当成温暖的睡袋，把活着当作寒冷的冬夜。当他爬楼梯上办公室时，他就不用觉得自己同时在从楼梯上面一级一级飞快地滚下来，在模糊的光线中颤抖，在飞快的运动中旋转，不耐烦地摇着头。

这段话精彩地表现了生存的不安全感。类似地，卡夫卡写作的需要给他的存在提供了合理性证明，所以具有存在与宗教层面的意义。创作《审判》期间，他在日记里写道：

现在没有两年前[回顾写《判决》的时候]保护得那么充分，那时候几乎蜷缩在作品里，把自己裹藏起来。不过，我依然发现了意义所在，我那有规律的、空虚的、疯狂的、单身汉一般的生活有了合理性证明。

随着卡夫卡逐渐从宗教角度认识自己的生活情境，他拒绝了心理分析角度的解释。他对诸派心理分析颇为了解，这些知识大多来自他和别人的讨论，以及阅读《新评论》和别处刊登的有关心理分析的文

章。卡夫卡提到，他在写《判决》的时候会“不由自主地想到弗洛伊德”。但是，他感觉心理分析者做出的解释失之轻率，这些解释一开始看起来让人极为满意，可是很快他又开始和看之前一样急着寻求解释。当然，心理分析本身能对何以出现这种反应做出解释：它是人们压抑不愿意看到的真实的结果。最重要的是，心理分析者声称能治疗神经官能症，卡夫卡认为这些说法会让人失去人性的一面。在给布罗德的一封信中，卡夫卡摘抄了克尔凯郭尔的一句话，这句话可以与弗洛伊德挂起钩来：“没有人既能有真正的精神生活，又能同时保持身心绝对健康。”密伦娜曾对卡夫卡的不安全感表示困惑，卡夫卡回答说：

不妨称之为生病吧，这样好理解点。心理分析者号称已经发现了许多种症状，它是其中之一。我不觉得它是病，我认为，说心理分析有治疗作用是个不可救药的错误。这种种所谓的疾病，不论看起来有多么难过，其实是信念的问题。因为这个信念，正在忍受痛苦的人仿佛回到了母体，精神上有了慰藉。

他又说道：一旦这般寻找慰藉的努力有了真正的基础，也不应该把这样的努力视为人们生活的偶然特征，而应该视为人性的一部分，因此它们并不是什么能“治愈”的东西。

“逐渐明白终极之事”

到了人生后期，卡夫卡要为自己的生活，也为别人的生活寻找稳定的基础和合理性证明。他渐渐觉得自己身上体现了那个时代的精神处境。日期标为1918年2月25日的一条笔记显示，卡夫卡认为自己面临着一项神秘的精神任务：

据我所知，生活要求的东西，我身上一样都没有，有的只是人类普遍存在的弱点。因为这个弱点，我大力吸取了我们这个时代消极的一面。如此看来，弱点倒是一个巨大的优点。这消极的方面与我非常接近，我没有权利与之斗争，只有从某种意义上把它体现出来。为数极少的积极的方面和消极到了极点、能够转化为积极的方面，我身上没有沾到一点点。基督教之手的力量越来越弱，它曾经把克尔凯郭尔引入生活，却没有把我一样也引入生活。犹太人祈祷用的披巾越飘越远，犹太复国运动者们抓住了一角，我却没能抓住。我是结局吧，或者是开端。

1917年进入1918年的那个冬天，卡夫卡和他妹妹一起在一个名为祖劳的波希米亚乡村度过。当时他已经被诊断出患有结核病，一度大出血，这时正在恢复。在此期间，他做了大部头的笔记。笔记里表达了这种个人危机感与个人使命感，这是卡夫卡那个时代的人特有的危机感与使命感。12月的时候，他去了趟布拉格，其间他跟布罗德说到了他的任务：“逐渐明白终极之事。西部犹太人不知道它们是什么，因此没有权利结婚。”脱离了那个飞速消逝进历史的宗教传统，西部犹太人对于“终极之事”（奇怪的是，这是基督教术语。通俗地理解，它指天堂、地狱、死亡、末日审判等，但是用在这里显然意义比较宽泛）缺乏指导。因此，他们缺少了承担结婚成家这样重大得可怕的责任之前必要的精神支撑。对卡夫卡来说，和菲莉斯结婚让他感到为难，这一为难处境具有典型性，体现了被同化的、世俗化了的西部犹太人所处的精神蒙昧状态。卡夫卡彻底全面地思考人类生活的精神基础的目的，不是为了他自己，而是为了他所属的那个社会群体。在祖劳时所做笔记中的格言，构成了一部前后连贯的宗教沉思录，生动、充满机锋，同时往往妙趣横生、无限发人深省。1921年，卡夫卡从中选出一部分，用数字标了序。卡夫卡去世后，马克斯·布罗德发现了该自选格言集，给它起了个标题：“罪愆、苦难、希望及真途沉思录”。这些格言值得细致地讨论，从中能发现卡夫卡除了其他各种身份之外，作为一个宗教思想者的卓越之处。

这些格言首先是精神危机的表达。人们发现自己处于无法解决的

困境中，之所以无法解决，不仅因为找个解决方案难于上青天，还因为无法想象能有什么解决方案。“你就是问题。你不是样样都通的学者”——在自我反思这个难以完成的行为中，人们需要解谜，需要做点功课，可待解之谜或待做之功课不是别的，就是人自身。如此一来，人们只得让危机更严重，严重到无以回头的地步。“从某个角度来说，不再有回头路了。必然要到这个程度。”当危机达到顶点，希望或许能出现，如另一格言说的：“真正的对手让你充满无限的勇气。”

卡夫卡所写的处境，从总体而不是个人来说，首先是自我疏离的一种。我们的意识即我们的认知工具，无法了解我们真正的存在，结果让我们自己与自己、与真实疏远开来。问题不是说人们无法了解真实，而是人们不能了解真实并同时成为真实：“世事无非两类：真实与谎言。真实没有分身术，所以真实不能认识自身。任何人试图要认识真实，他必定是[个]假象。”对卡夫卡来说，思考生活注定带有欺骗性。部分原因在于，世界的表象是模棱两可的。“欣喜若狂的人，溺水快死的人，他们都举起手来”：同样的手势可能表示相反的意思。“一切都是欺骗。”但是，这也是我们的认识能力不足所致。人们脱离了真实的自我，于是对任何事物的认识都不可靠了。人们无法认识自身。“只有魔鬼有自我认识。”人其实别的什么也认识不了，要不因为身在其中，所以会产生偏见，要不因为立场中立，所以茫然不知：“只有与之有关的那一方才可以真正去判断，但是因为相关，他们做不出判断。因此，世上没有任何判断的可能性，有的只是假象。”个人的任务，在卡夫卡看来，就是要抵制世界。但是，如果人们没有清楚地认识这个世界，又怎么去抵制呢？更糟糕的是，由于人脱离了自我，有可能人所脱离的自我和世界串通一气。其实，只要人的精神与肉体相脱离，情况就注定是刚才说的那样。因为有了身体，我们陷入感官的世界，而在卡夫卡心目中，感官世界往最好里说是虚幻的，往最坏里说是邪恶的。“只有精神世界，此外别无所有。我们所说的声色世界是精神[世界]的恶。”和感觉世界做斗争是做无用功，因为人的感觉，尤其是人的性欲，与感觉世界是共谋关系。“邪恶[因素]最有效的诱惑之一就是引起斗争。它就像和女人做斗争一样，结

果是和女人上了床。”与世界的斗争更是一场与性欲的斗争：

有种生活，你必须与它做斗争。女人——更直截了当点，或许应该说是婚姻——是这种生活的代表。这个世界诱惑你的手段，与证明这个世界只是个过渡的标志，两者是相同的。情况确实如此，因为只有这样，世界才能诱惑我们，这符合实际。讨厌的是，等到我们被诱惑了，我们就忘记了证明物。所以，实际上是好的东西把我们带坏了，女人的凝视诱使我们上了她的床。

虽然爱——不仅仅是性爱，还有性爱中包含的圣洁之爱——让我们耽于声色的世界，但是卡夫卡认为灵魂是永恒的，它只是暂时被禁锢于物质世界。“我所标志的一切把我困得太死，甚至我的永恒存在也把我困得很死。”灵魂似乎被想象成一个脱离了形体、近乎抽象的东西。

人们如何逃离禁锢？首先，必须弄清楚自己的状况。这令人绝望：“认识开始的第一个标志是希望死去。此岸的生活似乎无法忍受，彼岸的[生活]却又不可企及。”但是，仅仅明白个人状况还不够，因为单单自我认识会让我们在完成战胜世界这个必要的任务时注意力分散。因此，人们的座右铭应该是：“不能认识自己？那就毁灭自己吧！”——然后，只有把腰弯得够低时，才能听到关键的部分：“这样才能变为真正的自己。”卡夫卡要求人们积极地毁灭自身。人们必须死去，但不是肉体上的死亡。“我们靠死亡得到拯救，但不是简单地死掉。”相反，人们必须经过灵魂的死亡。卡夫卡认为，人类历史上唯一的进步就是这种精神力量的提升：“人类的进步——死亡能力的增强。”卡夫卡用《出埃及记》第3章第2节里上帝在燃烧的灌木丛里对摩西说话的意象来表现灵魂的死亡。“荆棘丛是亘古以来的路障。只要你想往前走，它肯定着火。”必须通过火（这个意象让人想起炼狱）来获得精神的进益。然而，卡夫卡没有用炼狱的意象，而用了犹太教堂中的至圣所这一犹太意象：

进入至圣所之前，必须先脱掉鞋子；不光鞋子，什么都要脱掉，路上穿的衣服，带的行李，然后是你的赤裸之身；接着是赤裸之身下面的东西，赤裸之身掩藏的东西；然后到了中心，以及中心的中心；然后是其余的东西，再剩下的东西，然后才是永不熄灭的火焰中发出的光芒。

经过这一番自我毁灭，这一番洗涤，净化的自我进入什么样的实在呢？卡夫卡说我们的生活只是过渡，这有点让人难以理解。我们需要进入精神世界，它是唯一的实在。

只有精神世界，此外别无所求。我们所说的声色世界是精神[世界]的恶，我们所说的恶，只是我们永恒发展过程中瞬间的要求。

我们的使命是“上升到高层次的生活”，即获得永生。

有了认识之后，如果你希望获得永生——你只能希望，没有别的办法，因为认识就是这欲望，那么，你必须毁灭自己，毁灭你自己这个障碍。

到此为止，我们已经将两个世界截然区分开来：一个是我们肉体所在的感觉世界；另一个是永恒的精神世界，人们通过没有形体的内在自我、精神自我与之相联系。若干段落让我们很容易想到卡夫卡个人对性的厌恶。正是对性的厌恶导致他在笔记里将婚姻与殉难等而视之。然而，卡夫卡的思想里有股反向的潮流在涌动，他有一个想法：

最终也许能让感官世界变得可以接受。他一开始考虑这种可能性时，得出的结论几近恐怖：

永恒观念中让人沮丧的地方：一是在永生中，时间必须永远接受的、无法理解的合理性证明；二是由此而来的关于我们何以如此存在的合理性证明。

假定我们最终的命运不是要脱离有形体的存在，进入高层次的、无形体的存在，而是要把我们有限的尘世生存当作永恒秩序的一部分，相信它在永恒秩序中有自己的合适位置，那会有什么结果呢？即使声色世界是精神世界里的恶，或许连这也能得到纠正。基督徒会说“得到救赎”，卡夫卡用的词是“合理性证明”。“合理性证明”是他的笔记里一个很重要的词，因此，这个概念值得注意。在《旧约》里面，这个词表示人与上帝之间的关系，证明正确的人在法庭上会被判无罪或得到辩护，如《赞美诗》第119章第7节所云：“我学了你公正的判语，就要以正直的心称谢你。”圣徒保罗将这一概念归为耶稣基督的功劳——不是我们自己的什么长处或行为，而是因为耶稣基督，我们得以在上帝面前被证实是正确的、正直的。虽然亚伯拉罕是因为他的信仰而得到证明（“所以，这就算为他的义”，《罗马书》第4章第22节），不过基督徒得证靠的是信仰耶稣基督，以及耶稣为他们殉难：“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与神相和”（《罗马书》第5章第1节）。

然而，按照卡夫卡的概念，合理性证明靠的不是外力之力，而是来自人们自己在世间的努力。人们不能有意地寻求证明：

看起来，他好像就是为了自己吃饭穿衣等等而工作，这都没有关系。因为跟着每一口看得见的粮食，他还能得到一口看不见的；跟着每一件看得见的衣裳，他还得到一件看不见的。那就是每个人

的证明。

集中精力工作以养活自己和家人的人，在自己还没意识到的时候已经得到合理性证明。在这个人身上，存在与意识和谐共处。这样的人，和那个让福楼拜嫉妒的家庭一样，“活得很实在”。我们可以把这个观念与《城堡》结合起来。小说里的K.为他自己在村庄的存在寻求合理性证明。他希望当局证明他的土地测量员身份。在要求授权的过程中，他变得满脑子只有城堡，一心想着和有权处理他的事情的官员直接对话。这个过程开始的时候，他与城堡官员克拉姆的女友弗里达来往，两人磕磕绊绊地发展起关系，都希望关系能够持久。K.找了个学校看门的工作，在教室里安起一个古怪又不合实际的家。导致他和弗里达关系终止的不是日常生活中的困难，而是城堡的诱惑。卡夫卡另有格言探讨了合理性证明的基础。它依靠信仰：不是有意识的相信，而是信任，是无意识的信念，它渗透到人的整个存在。

若没有对某个不可毁灭的东西的持久信任，人就没法活下去，即使一直对信任本身以及不可毁灭的东西一无所知也没有关系。这种隐蔽情形的可能表现之一是相信各人自己的上帝。

这里，卡夫卡肯定地表示，生活需要有个基础，即与自身之外的东西之间建立的关系。那个自身之外的东西是否应该设想成各人自己的上帝，他表示怀疑。但是，我们已经看到，1913年到1917年间，卡夫卡怎样从感到不安全发展到绝望的地步。在祖劳笔记里，他度过了那段危机。在笔记里，他阐述了“不可毁灭之物”这个概念。这个概念源自叔本华的《作为意志与表象的世界》，该书对死亡做了思考，非常有名。

相信“不可毁灭之物”不是表现在思想上，而是表现在行动上。“相

信意味着将自己身上的不可毁灭之物释放出来，或者说释放自我，或者更应该说变得不可毁灭，又或者应该说存在。”它在意识与存在之间搭起桥梁。它也使卡夫卡毫不费力就能克服一个让许多思考宗教的人都担心的问题，这个问题是一个事实：大多数人都觉得没有必要去思考宗教。在《宗教经验之种种》一书里，作者威廉·詹姆斯借用一个天主教作者的看法，将人分成一次生成的和两次生成的。少数人属于后者，他们与自身之外的东西有着联系，并为此而忧心忡忡。前者不喜欢反思，不复杂，大多数满足于自己的生活。对卡夫卡来说，两类人其实是殊途同归于存在这个目标，不过像他这样两次生成的人，路途长得多也艰苦得多，而另一种人已经“活得很实在”了。

卡夫卡的“不可毁灭之物”这一概念有更深远的作用。它让相信的人不再孤立，因为从本质上讲，它是众人共有的东西。“不可毁灭之物自成一体。人人都是不可毁灭之物，与此同时，它是人人共有的特性。人类的一体性因此才极其稳固。”这里，卡夫卡又一次显示出他与基督教的区别：

我们周遭的所有苦难，我们必须忍受。基督为人类受苦了，但是人类必须为基督受苦。我们并非共有同一个躯体，但有着同样的成长过程，它带领我们度过所有的，这种或那种形式的苦痛。儿童在成长中经历人生的各个阶段直到年老死去，而且向往也罢畏惧也罢，每一个阶段在上一个阶段看来几乎都是达不到的。与此相似，我们和所有其他同类一起，在成长中经历这个世界的各种苦难，而且与人类的关系和与我们自己的关系一样深。这种情况下，正义没有容身之地，但是也不容许畏惧苦难，或者将苦难理解成什么好处。

叔本华论死亡

所有哲学家都认为人身上形而上的、不可毁灭的、永恒的元素在思想里面，他们全错了。它只在意志里面，意志和思想迥然不

同，它本身就有独创力。[.....]意志本身是决定因素，是整个现象的核心，因此它不受现象（时间属于它）的各种形式的束缚，因此也是不可毁灭的。这样一来，意识当然会跟死亡一起失去，但是产生、维持意识的东西不会失去。生命消亡了，但是显现于生命当中的生命原则不会随之消亡。因此，所有人都必定会有这种感觉：他身上有着绝对永存不朽、不可毁灭的东西。

亚瑟·叔本华：《论死亡与我们不可毁灭的真实本性之间的关系》，选自《作为意志与表象的世界》，

R.B.霍尔丹、J.肯普译

（伦敦：鲁特利奇和基根保罗出版公司，1883），

第3卷，第291页

这里，卡夫卡相对地看待基督受难。每个人都有责任承担耶稣的角色，来替其他人分担苦难。这种伦理个人主义让人联想起卡夫卡从克尔凯郭尔那里学到的东西，它要由个人与其他所有人一起共同来实现。卡夫卡间接地否定了圣徒保罗的主张，即我们人人都是一个身体的组成部分（《罗马书》第12章第5节）。相反，是一个共同的成长过程克服了个人的孤立状态，从而让救世主时代来临。但是，卡夫卡颠覆了犹太教和基督教赋予救世主形象的诸多意义，转而告诉人们：救世主是多余无用的：

一旦人们的信仰可以完全任由个人，毫无约束，救世主就会降临。没有人破坏这个可能性，没有人会任其破坏，因此，坟墓打开了。那或许也是基督教教义，既靠榜样的实际展现，又靠中保之复活在个体身上的象征式展现。

那么，就没有必要有基督这样的中保在上帝和人之间调停。卡夫卡所说的非个人的神性，即不可毁灭之物，潜藏于每一个人身上。人类的任务，就是要与该不朽的本质建立联系，而当人人都建立了联

系，人生就美化改观了。所以，苦难作为实现上述目标的途径，是必需的、有价值的：

苦难是这个世界的正面因素，实际上它是这个世界与正面事物之间唯一的联系物。只有在这个世界，苦难才叫苦难。这意思不是说，好像那些在这个世界受难的人，到别的地方因为这样的受难就变得高贵了。而是说，在这个世界叫作苦难，到另一个世界它不会改变，只不过摆脱了其反面，成了极乐。

在这个可憎的、充满了痛苦的、监狱般的世界上，苦难使我们与更高的实在联系起来。理由是，我们受难是因为我们被人推下了这个世界。我们在这个世上感到的不安提醒我们：我们属于永生。情况不是一些基督徒们想的那样：我们在这个世界受难，到了另一个世界会被酬以相当程度的幸福。而是说，让我们在这个世界受难的精神潜能，在另一个世界能得到释放，从而让我们幸福。

卡夫卡的思想在好几种可能性之间游移不定。这里，他似乎是在思考一种精神复生——这不免让人想到喀巴拉哲学中的精神复生，因为它的信条是解放禁锢在物质世界里的神圣火花。但是，卡夫卡所想象的复生不是发生在一个迥然不同的世界，而是一个和现世非常相近的世界。在《城堡》中，K.设法与城堡中难以捉摸的高层次现实联系上，却在过程中误入歧途，城堡的主人则没有出现，代表他的是各等级的官僚。结果表明，K.的探寻对他自己和别人都有毁灭性的后果。它破坏了在村庄中寻求一个位置的可能性——不论那是一个多么边缘、多么不可靠的位置，它毁了他与弗里达的关系。因此，他想过普通日常生活的机会也彻底毁了，而普通的日常生活，不需要由城堡的官方准许就可以臻于实在（即福楼拜所说的“活得很实在”）。

承认卡夫卡作为一个宗教思想者的重要地位是必须的，但是也会产生误导。他的宗教思想虽然前后一致，但是缺乏系统性。和克尔凯

郭尔一样，他没有打算建立一套系统的思想——系统的思想能给人一个思想完整的假象，却失去了和个别的实际经验的联系。因此，他选择了格言这样不系统的形式。重要的是，卡夫卡的宗教思想与其作为小说作家的想象活动紧密结合在一起。这当然不是说可以把他的小说作品当作抽象思想的寓言式表达来读。卡夫卡的意象不是为表达既有的概念。更应该说，他的格言和他的小说都重在探讨。它们探讨的情境和主题是宗教经验的部分原型：犯罪、绝望、审判、希望、救赎、爱情。其探讨的方式，靠的是一种意象式思维，它和概念式思维一样都必须严谨、严格。它遵循的是想象的逻辑，既引起读者思考，又激发他们的情感。这也许就是它们魅力的源泉，以及卡夫卡的小说——生动而又抽象得古怪，费脑筋而又不至于引发枯燥的脑力劳动——好几十年以来一直为无数读者乐道的原因。

【注释】

[1] 见《新约·路加福音》第15章。

[2] 法国的著名旅游胜地卢尔德的神殿。

索引

A

Abraham 亚伯拉罕

Adorno , Theodor 西奥多·阿多诺

Altenberg , Peter 彼得·艾腾贝格

Althusser , Louis 路易·阿尔都塞

Auden , W.H.W.H. 奥登

Augustine , St 圣奥古斯丁

B

Barthes , Roland 罗兰·巴特

Bauer , Felice 菲莉斯·鲍威尔

Bebel , August 奥古斯特·贝贝尔

Beck , Evelyn Torton 伊夫琳·托顿·贝克

Benjamin , Walter 瓦尔特·本雅明

Bloch , Grete 格里特·布洛赫

Blüher , Hans 汉斯·布鲁尔

Boa , Elizabeth 伊丽莎白·布厄

Brecht , Bertolt 贝托尔特·布莱希特

Brod , Max 马克斯·布罗德

work : Schloss Nornepygge 作品 : 《诺尼皮格城堡》

Brown , Peter 彼得·布朗

Buber , Martin 马丁·布伯

Byron , Lord 拜伦勋爵

C

Capaldi , Peter 彼得·卡帕尔帝

Chaplin , Charlie 查理·卓别林

Chekhov , Anton 安东·契诃夫

Christianity 基督教

colonialism 殖民主义

Commanville , Caroline 卡罗琳·考曼维尔

Conrad , Joseph 约瑟夫·康拉德

works : Heart of Darkness 作品 : 《黑暗的中心》

Lord Jim 《吉姆爷》

The Nigger of the 'Narcissus' 《“白水仙号”上的黑水手》

D

Darwin , Charles 查尔斯·达尔文

work : The Origin of Species 作品 : 《物种起源》

David , Ottla 奥特拉·戴维

Descartes , René 勒奈·笛卡尔

Diamant , Dora 朵拉·笛亚芒

Dickens , Charles 查尔斯·狄更斯

Dostoevsky , Fyodor 费奥多尔·陀思妥耶夫斯基

Dreyfus , Alfred 阿尔弗雷德·德莱弗斯

E

Eliot , George 乔治·艾略特

work : Middlemarch 作品 : 《米德尔马奇》

evolution 进化

Expressionism 表现主义

F

Flaubert , Gustave 古斯塔夫·福楼拜

work : L'Education sentimentale 作品 : 《情感教育》

M adame Bovary 《包法利夫人》

Foucault , M ichel 米歇尔·福柯

work : Discipline and Punish 作品 : 《规训与惩罚》

Freud , Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德

G

Gnosticism 诺斯替主义

Goethe , Johann Wolfgang 约翰·沃尔夫冈·歌德

Goffman , Erving 欧文·戈夫曼

work : Asylums作品 : 《精神病院》

Grillparzer , Franz 弗兰茨·格里尔帕策

work : The Poor Minstrel 作品 : 《可怜的行吟诗人》

Gross , Otto 奥托·格罗斯

H

Haeckel , Ernst 恩斯特·赫克尔

work : The Riddle of the Universe 作品 : 《宇宙之谜》

Heidegger , Martin 马丁·海德格尔

Heller , Erich 埃里奇·海勒

Herero uprising 赫雷罗人起义

Hermann , Elli 艾莉·赫尔曼

Heym , Georg 格奥尔格·海姆

Huizinga , J.H.J.H. 赫伊津哈

I

Ibsen , Henrik 亨里克·易卜生

J

James , William 威廉·詹姆斯

work : The Varieties of Religious Experience 作品：《宗教经验之种种》

Janouch , Gustav 古斯塔夫·亚努赫

work : Conversations with Kafka 作品：《卡夫卡谈话录》

Jesenská , Milena 密伦娜·耶申斯卡

Jewish culture 犹太文化

Job 约伯

K

Kabbalah 喀巴拉哲学

Kafka , Bruno (cousin) 布鲁诺·卡夫卡 (堂兄)

Kafka , Elli (sister) , see Hermann , Elli 艾莉·卡夫卡 (妹妹) , 见：艾莉·赫尔曼

Kafka , Franz 弗兰茨·卡夫卡

birth and parentage 出生及父母

film-going 看电影

filmic techniques 电影手法

guilt 内疚

homosexuality 同性恋

humour 幽默

illness 疾病

languages 语言

marriage 婚姻

narrative perspective 叙述角度

politics 政治

sexuality 性欲

translations 翻译

works : ‘Blumfeld , an Elderly Bachelor’作品：《老光棍布鲁姆菲尔德》

The Castle 《城堡》

‘The Coal-Scuttle Rider’《煤桶骑士》

‘A Country Doctor’《乡村医生》

A Country Doctor : Little Tales 《乡村医生：小故事集》

A Fasting Artist : Four Stories 《绝食表演者：故事四则》

‘A Fasting Artist’《绝食表演者》

‘First Sorrow’《莫大的悲哀》

‘The Hunter Gracchus’《猎人格拉古》

In the Penal Colony 《流放地见闻》

‘In the Thamühl Synagogue’ 《在塔慕尔犹太教堂》

‘Investigations of a Dog’ 《狗做的研究》

‘Josefine , the Songstress or : The M ouse People’ 《女歌手约瑟芬妮，或耗子民族》

The Judgement 《判决》

‘The Knock at the M anor Gate’ 《敲门》

‘A Leaf from an Old M anuscript’ 《往事一页》

‘Letter to his Father’ 《致父亲的信》

‘Longing to be a Red Indian’ 《唯愿生为红皮肤印第安人》

The M an Who Disappeared 《失踪的人》

M editation 《沉思录》

‘A M essage from the Emperor’ 《圣旨》

‘The New Advocate’ 《新来的律师》

notes on minor literatures 少数裔文学笔记

‘On the Kalda Railway’ 《在卡尔达铁路上》

‘The Passenger’ 《乘客》

‘A Problem for the Father of the Family’ 《家父之忧》

‘Reflections on Sin , Suffering , Hope , and the True Way’ 《罪愆、苦难、希望及真途沉思录》

‘A Report to an Academy’ 《致科学院的报告》

‘The Silence of the Sirens’ 《塞壬的沉默》

The Stoker 《司炉》

The Transformation 《变形记》

'The Trees' 《树》

The Trial 《审判》

WeddingPreparationsinthe Country 《乡村婚礼的筹备》

Kafka , Hermann (father) 赫尔曼·卡夫卡 (父亲)

Kafka , Julie (mother) 尤莉·卡夫卡 (母亲)

Kafka , Ottla (sister) , see David , Ottla奥特拉·卡夫卡 (妹妹) , 见 : 奥特拉·戴维

Kaiser , Georg 格奥尔格·凯泽

work : Gas 作品 : 《嘉斯》

Kierkegaard , Søren索伦·克尔凯郭尔

works : Book of the Judge作品 : 《法官之书》

Fear and Trembling 《恐惧与颤栗》

Kleist , Heinrich von海因里希·冯·克莱斯特

L

Langer , Georg格奥尔格·兰格

law法律

Lawrence , D.H.D.H.劳伦斯

Loewy , Joseph (uncle) 约瑟夫·略维 (舅舅)

M

Mann , Thomas 托马斯·曼

work : The Magic Mountain 作品：《魔山》

Marc , Franz 弗兰茨·马克

Masaryk , Thomas 托马斯·马萨里克

Moses 摩西

Muir , Willa and Edwin 埃德温·穆尔和威拉·穆尔夫妇

Musil , Robert 罗伯特·穆齐尔

work : The Man Without Qualities 作品：《没有个性的人》

N

Nabokov , Vladimir 弗拉基米尔·纳博科夫

Napoleon 拿破仑

Neill , A.S.A.S. 尼尔

New Review (Neue Rundschau) 《新评论》

Nietzsche , Friedrich 弗里德里希·尼采

works : Beyond Good and Evil 作品：《超越善恶之外》

The Genealogy of Morals 《道德系谱学》

The Joyful Wisdom 《愉快的智慧》

Thus Spoke Zarathustra 《查拉图斯特拉如是说》

O

Olsen , Regine雷吉娜·奥尔森

P

Pascal , Blaise布莱兹·帕斯卡

Paul , St 圣徒保罗

Peters , Paul保罗·彼得斯

Polak , Ernst恩斯特·波拉克

Prague布拉格

‘Prague German’“布拉格德语”

psychoanalysis心理分析

R

Rilke , Rainer M aria莱纳·玛利亚·里尔克

Rowohlt , Ernst (publisher) 恩斯特·罗沃尔特 (出版商)

S

Sand , George乔治·桑

Schaffstein's LittleGreenBooks 《夏弗斯坦小绿皮书》

Scholem , Gershom格尔肖姆·肖勒姆

Schopenhauer , Arthur亚瑟·叔本华

work : The World as Will and Idea作品：《作为意志与表象的世界》

Sternheim , Carl卡尔·施特恩海姆

work : The Knickers作品：《短裤》

Strindberg , August奥古斯特·斯特林堡

Succi , Giovanni乔瓦尼·苏齐

Susman , M argarete玛格丽特·萨斯曼

Swift , Jonathan乔纳森·斯威夫特

work : Gulliver's Travels作品：《格列佛游记》

T

Tanner , Henry亨利·坦纳

Tolstoy , Leo列夫·托尔斯泰

Trollope , Anthony安东尼·特洛罗普

V

Vialatte , Alexandre亚历山大·维亚拉特

W

Walser , Robert罗伯特·瓦尔泽

Weber , M ax马克斯·韦伯

Weekley , Frieda弗里达·威克利

Werfel , Franz 弗兰茨·魏菲尔

Wohryzek , Julie 尤莉·沃律切克

Wolff , Kurt (publisher) 库尔特·沃尔夫 (出版商)

women's emancipation 妇女解放

Y

Yeats , W.B.W.B. 叶芝

Z

Zionism 犹太复国运动

A Very Short Introduction

牛津 通 识 读 本

进化 Evolution

[英国] 布赖恩·查尔斯沃思 德博拉·查尔斯沃思 / 著

舒中亚 / 译

▪ 古生物学家 周忠和
▪ 中国科学院院士

作序推荐

“这是一本扼要介绍有关生物进化知识的著作，
权威性毋庸置疑，而且十分通俗、有趣。”

图书在版编目(CIP)数据

进化 / (英) 查尔斯沃思 (Charlesworth, B.) , (英) 查尔斯沃思 (Charlesworth, D.) 著, 舒中亚译. 南京: 译林出版社, 2015. 3

(牛津通识读本)

书名原文: Evolution: A Very Short Introduction

ISBN 978—7—5447—5110—0

I. ①进... II. ①查... ②查... ③舒... III. ①生物—进化 IV. ①Q11

中国版本图书馆CIP数据核字 (2014) 第265006号

Copyright © Brian and Deborah Charlesworth 2003

Evolution was originally published in English in 2003.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press

and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong

SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2015 by Yilin Press, Ltd.

著作权合同登记号 图字: 10—2014—197号

书 名 进化

作 者 [英国] 布赖恩·查尔斯沃思 德博拉·查尔斯沃思

译 者 舒中亚

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press, 2003

出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司

译林出版社

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子邮箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

经 销 凤凰出版传媒股份有限公司

印 刷 江苏凤凰通达印刷有限公司

开 本 635毫米×889毫米 1/16

印 张 18

插 页 4

版 次 2015年3月第1版 2015年3月第1次印刷

书 号 ISBN 978—7—5447—5110—0

定 价 25.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换

(电话：025—83658316)

目录

序言

致谢

第一章 引言

第二章 进化的过程

第三章 进化的证据：生物间的相似与差异

第四章 进化的证据：时空的印记

第五章 适应与自然选择

第六章 物种的形成与分化

第七章 一些难题

第八章 后记

[返回总目录](#)

序言

周忠和

译林出版社翻译了牛津大学出版社2003年出版的《进化》（Evolution：A Very Short Introduction）一书，我由衷感到高兴。能够被邀请作序，虽诚惶诚恐，也深感荣幸，权且当作是一次学习的经历，因此通读了译稿，写下几句读书心得，与读者分享。

这是一本扼要介绍有关生物进化知识的著作，权威性毋庸置疑，而且十分通俗、有趣。它没有试图包括有关进化的各个重要方面的最新研究进展，但还是涉及了有关进化的一些最基本的问题。本书对与进化有关的许多生物学的基本概念，如物种、基因、突变等都做了很好的诠释，同时也概要总结了支持进化论的方方面面的证据，包括来自地质学和古生物学的证据。

本书讨论了许多与我们日常生活相关的或者一些容易令人产生兴趣的问题，而且列举了大量的例子。譬如，基因突变如何导致一些疾病？抗生素为什么不能过量使用？怎样从进化的角度来理解不同物种衰老的过程？社会性的动物中，为什么会进化出失去了生殖能力的个体？

本书一个鲜明的特点是应用了大量的比喻，来解释一些普通读者较为难懂的生物学概念。例如，通过抛硬币解释遗传漂变；用英语等有关联的语言拼写的不同，来形容不同物种同一基因序列的异同；认为不同语言差异的程度与它们分离的时间有一定的关联，同样的道理也适用于DNA（脱氧核糖核酸）序列的比较。作者还把简单原始生命今天依然成功延续比喻为老的但依然实用的工具，譬如现代办公室内电脑旁边的锤子。

本书专门有一章解释“适应与自然选择”。考虑到公众通常很容易对“适应”一词产生的误解和争议，作者用了比较多的篇幅来解释这一

概念的内涵，解释充分而得体，并且告诉读者进化生物学意义上的“适应”（譬如，性选择产生的孔雀雍容华丽的尾巴）与我们日常生活中经常理解的“适应”是有差异的。此外，生物的进化并没有前瞻性或者预见性，冷酷无情的自然选择只是考虑眼前，而我们日常生活中理解的“适应”可能还包括了未来的考虑。

本书的最后一章“一些难题”也很有用意。对普通读者来说，进化论总是存在这样或那样不太容易理解的方面。生物复杂结构（如脊椎动物的眼睛）的进化恐怕就是其中的“难题”之一。对复杂结构的进化的理解之所以被称为“难题”，并不是因为理论上遇到了什么样的挑战，而是我们缺少足够多的过渡性的中间阶段的证据。至于其他的难题，譬如人类意识的起源和进化的问题，恐怕不仅难在证据的获取，而且如同作者所说的那样，“我们甚至很难清晰地表述这个问题的本质，因为众所周知意识是很难准确定义的”。

在书的结尾，与其说是后记，还不如说是一些富有哲理的思考。例如，“人类的多数变异都存在于同一区域群体的个体间，不同群体间的差异则少得多。因此，种族是同质的、彼此独立的存在这种想法是毫无道理的，而某个种族具有遗传上的‘优越性’这一说法更是无稽之谈”。在进化过程中有进步吗？本书作者提供的答案是有保留的肯定。显然，复杂的生物来自不太复杂的生物，从原核单细胞到鸟类和哺乳动物的演化过程似乎表明了这一现象；然而，自然选择并没有暗示这一过程是不可避免的，细菌显然还是最丰富和成功的生命形式之一，复杂性减退的例子比比皆是。由此，我想到了“evolution”一词的中文翻译问题。究竟翻译为“进化”还是“演化”更好呢？尽管我个人更偏爱“演化”，相信读者看完本书之后也会有自己的偏爱和选择。

献给约翰·梅纳德·史密斯

致谢

感谢牛津大学出版社的谢利·考克斯与埃玛·西蒙斯，她们建议我们写作本书，并担任编辑。同样感谢海伦·博斯威克、简·查尔斯沃思与约翰·梅纳德·史密斯，他们对本书的初稿进行了阅读与点评。当然，本书存在任何错误，由我们负责。

第一章 引言

匍匐者兮，

与我何异；

彼猿吾人，

兄弟血亲。

——托马斯·哈代《饮酒歌》

科学界存在着这样一个共识：地球是一颗行星，它环绕着一颗非常典型的恒星运动，这颗恒星是银河系中数以亿计的恒星之一，银河系又是不断扩张的浩瀚宇宙中数以亿计的星系之一，而宇宙起源于约140亿年前。大约46亿年前，由于尘埃与气体的引力凝聚过程，地球产生了；这个过程也产生了太阳以及其他太阳系的行星。早于35亿年前，在纯粹的化学变化中产生了能自我复制的分子们，所有现存生命都是它们的后代。在达尔文所谓的“后代渐变”过程中，生命渐次形成，通过一个枝蔓丛生的谱系——生命之树——彼此关联。我们人类与黑猩猩及大猩猩的亲缘关系最为紧密，在600万-700万年前，我们与它们有着共同的祖先。我们所属的哺乳类动物，与现存的爬行类动物在约3亿年前也具有共同的祖先。所有的脊椎动物（哺乳类、鸟类、爬行类、两栖类、鱼类）都能追根溯源到一种生活在5亿多年前、小小的像鱼一样、缺少脊柱的生物。再往前追溯，辨明动物、植物以及微生物的类群之间的关系变得愈加困难。但是，就像我们将要看到的那样，在它们的遗传物质中，有清晰而鲜明的印迹表明它们有共同的祖先。

距今不到450年，所有的欧洲学者还都相信地球是宇宙的中心，

而宇宙的大小最多不过几百万英里，太阳以及其他星球都围绕着地球这个中心运动。距今不到250年，他们还认为宇宙是在6000年前被创造出来的，而它自创世之后就再无本质变化，尽管当时人们已经了解到地球与其他行星一样，是围绕着太阳转动，也广泛接受了宇宙比他们之前所了解的要大得多这一事实。距今不到150年，科学家们普遍接受了地球当前的状态是由至少数千万年的地质变迁形成的这一观点，但是生命是上帝的特别创造这一观念依然是主流思想。

在不到500年间，科学方法大行其道，我们通过实验与观测进行推理，而不再求助于宗教权威或者统治权威，这彻底改变了我们对于人类起源以及人与宇宙关系的观念。在开启了一个具有内在魅力的全新世界的同时，科学也深刻影响了哲学与宗教。科学的发现表明了人类是客观力量的产物，而我们所居住的世界只是浩瀚悠久的宇宙一个很小的组成部分。基于上述观点，我们才能探索了解宇宙——这是整个科学研究计划的基础假设，无论科学家们自身有着怎样的宗教或哲学信仰。

科学研究计划取得了令人瞩目的成功，这是毋庸置疑的，特别是在20世纪这个恐怖事件在人类社会频频发生的时代。科学的影响或许间接地推动了这些事件——一方面通过大规模工业社会的兴起所触发的社会变革，另一方面通过对传统信仰体系的削弱侵蚀。然而，我们也可以说，人们本可以运用理性阻止人类历史上诸多悲剧的发生，20世纪的灾难源自理性的缺失而非理性的失败。正确运用科学来认识我们所生存的世界，这是人类未来的唯一希望。

进化论的研究已经揭示了我们与地球上栖息的其他物种之间紧密的联系，只有对这种联系保持尊重，才能避免全球性的大灾难的发生。自140多年前达尔文与华莱士发表本领域的首批著作以来，生物进化论蓬勃发展。本书的目的在于向大众读者们介绍一些进化生物学中最重要也最基础的发现、概念以及规程。进化论为整个生物学提供了一套统一的法则，也阐明了人类与宇宙及人与人之间的联系。此外，进化论的许多方面还有实际的价值，比如当前紧迫的医学问题，正是由于细菌对抗生素、艾滋病病毒对抗病毒药物快速进化出的抗药

性所导致的。

在本书中，我们首先介绍进化论的主要因果过程（第二章）；第三章介绍了一些基本的生物背景知识，同时也展示了我们如何在进化层面理解生物之间的相似性；第四章描述了那些源自地球历史、源自现存物种地理分布样态的进化论证据；第五章关注自然选择之下的适应性进化；第六章则关注新物种的进化以及物种间差异的进化；在第七章中，我们将讨论一些对进化理论来说看似困难的问题；第八章则是一个简要的总结。

第二章 进化的过程

为了对地球上的生命有所了解，我们需要知道动物（包括人类）、植物以及微生物是如何运作的，并最终归结到构成它们运作基础的分子过程层面。这是生物学的“怎么样（how）”问题；在过去的一个世纪里，对于这个问题已有大量的研究，并取得了令人瞩目的进步。研究成果表明，即便是能够独立生存的最简单生物——细菌细胞，也是一台无比精密复杂的机器，拥有成千上万种不同的蛋白质分子；它们协同作用，提供细胞生存所必须的功能，并分裂产生两个子细胞（见第三章）。在更高等的生物如苍蝇或人类中，这种复杂性还会增大。上述生物的生命从一个由精子与卵细胞融合形成的单细胞开始，然后发生一系列受到精密调控的细胞分裂过程，与之相伴的是分裂产生的细胞分化成为多种不同的形态。发育的过程最终产生的是由不同组织与器官构成、具有高度有序结构、能够完成精细行为的成熟生物。我们对形成这种结构与功能复杂性的分子机理的了解正在快速进步。尽管还有许多尚待解决的问题，生物学家们相信，即使是生物中最为复杂的特性，比如人类的意识，也是化学与物理过程运行的反映，而这些过程能够被科学方法分析及探索。

从单个蛋白分子的结构与功能，到人类大脑的组成，在各级结构中我们都能看到许多适应的例证，这种结构对功能的适应与人类设计的机器有着异曲同工之妙（见第五章）。我们同样能看到，不同的物种具有相互迥异的特征，这些特征通常清晰地反映了它们对于栖息环境的适应。这些观察的结果引出了生物学的“为什么（why）”问题，涉及那些让生物体成为它们如今状态的过程。在“进化”的概念出现之前，大部分的生物学家在回答这一问题时，可能都会归因于造物主。“适应”这个词是18世纪英国的神学家引入的，他们认为，生物体特征中的精心设计的表象证明了一个超自然的设计师的存在。尽管这个理论被18世纪中叶的哲学家大卫·休谟证明具有逻辑缺陷，但在其他可供选择的可靠理论出现前，它依然在人们的思想中占有一席之地。

进化论思想引出了一系列自然过程，它们能够解释生物物种庞大的多样性，以及那些使生物较好适应栖息环境的特征，而不用诉诸超自然力量。这些解释自然也适用于人类本身的起源，这使得生物进化论成为一门最引人争议的科学。然而，如果我们不带任何偏见来看待这些问题，可以认为，支持进化是一个真实存在的过程的证据与其他确立多年的科学理论，如物质的分子特性（见第三、四章）一样，非常坚实可靠。有关进化的成因，我们同样有一系列已被充分验证的理论。不过，与所有健康发展的科学一样，在进化论中，同样存在尚待解决的问题，同时随着了解的深入，许多新的问题也在不断涌现（见第七章）。

生物的进化包括随着时间的推移生物种群特征所发生的变化。这种变化的时间尺度与大小的波动范围非常大。进化的研究可以完成于一个人的一生中，在此期间单一的特征发生了简单改变，例如为了控制细菌感染而广泛使用青霉素，在几年之内对青霉素有拮抗作用的菌株出现频率将会升高（第五章会讨论这一问题）。在另一个极端，进化也包括重要的新物种诞生这样的事件，这也许将花费几百万年的时间，需要许多不同特征的改变，例如从爬行动物向哺乳动物的转变（见第四章）。查尔斯·达尔文与阿尔弗雷德·拉塞尔·华莱士这两位进化论学说创始人的一个关键见解就是：各个层次的变化都可能包含同样类型的过程。进化方面的重要变化主要反映的是相同类型的微小改变经过长时间的积累造成的变化。

进化方面的改变最终要依靠生物体出现新的变化形态：突变。突变是由遗传物质的稳定变化造成的，由亲本传递给子代。实验遗传学家们已经研究了许多不同生物中几乎所有能够想到的特征的突变，医学遗传学家们业已列明人类种群中出现的数以千计的突变类型。生物表观特征上的突变结果差异很大。有一些突变并没有可观察到的表型，只是由于现在已经可以直接对遗传物质结构进行研究，人们才觉察到它们的存在（我们在第三章中将描述这一点）；另一些突变则是在某个简单特性上具有相对较小的影响，例如眼睛的颜色由棕色变成蓝色，某些细菌获得了针对某种抗生素的抗药性，或是果蝇体侧刚毛数量发生了改变。某些突变则对于生物发育具有极其显著的影响，例

如黑腹果蝇的一种突变使得它的头部本该长触角的地方长出了一条腿。任何特殊类型的新突变的出现都是一个小概率事件，大概频率为在一代里10万个之中才出现一个，甚至还要更少。突变造成了一个特征的改变，例如抗生素耐药性，最初发生在单个个体之中，通常在许多代里这些变化被限制在一个很小的比例。为了达到进化方面的改变，需要有其他过程引发它在种群中频率的上升。

自然选择是进化改变的过程中最重要的一步，这些改变包括生物的结构、功能以及行为等方面（见第五章）。在1858年发表于《林奈学会议程学报》的论文中，达尔文与华莱士通过以下观点详述了他们的自然选择进化理论：

- 一个物种会产生大量后代，远超出能够正常存活到成熟期及繁殖期的数量，因此存在着生存竞争。

- 在种群的诸多特征中存在着个体变异，其中的一些可能会影响个体生存与繁殖的能力。因此某一代中成功繁殖的亲本可能与种群整体存在不同。

- 这些变异中的很大一部分可能具有遗传组分，因此成功亲本的子代特征将与上代的种群不同，而更接近于它们的亲本。

如果这个过程在每一代间继续，种群将出现渐进式的转变，由此与更强生存能力或更高繁殖成功率相关的特征的出现频率将随时间变化而升高。这种特征的改变起源于突变，但是影响单一特征的突变在任何时间都会出现，无论它是否会被自然选择所青睐。事实上，大部分的突变或是对于生物体没有影响，或是将降低生物生存或者繁殖的能力。

对于这种提高了生存或繁殖成功率的变异体而言，它的频率上升过程解释了适应性特征的进化，因为更强壮的身体或更好的表现通常能够提高个体生存或繁殖的成功率。当一个种群处于多变的环境中，这种变化过程尤其可能发生；在这种环境下，相较于那些已经被自然选择所确定的特性而言，一系列多少有些不一样的特征更容易受到青

睐。正如达尔文在1858年所写的那样：

但是一旦外部环境改变……现在，每个个体都必须在竞争中寻求生存，任何一个能够使得个体更好适应新环境的结构、习性或本能上的微小变异，都将对个体的活力与健康造成影响，这是毋庸置疑的。在竞争中，这样的个体有着更好的生存机会；而遗传了这些变异——尽管如此微小——的后代，也同样具有更好的生存机会。年复一年，出生个体多于存活个体；天平中最细小的颗粒最终会决定谁将死亡，而谁又将生存。一手是自然选择，一手是死亡，在一千代之后，没有人能对它造成的影响视若无睹……

然而，同时存在另一种重要的进化改变机制，它解释了物种如何同样能够在对个体的生存或者繁殖成功率几无影响的性状上产生不同，这种机制因此不服从自然选择理论。正如我们将在第六章看到的那样，这种机制在遗传物质大类上的改变中尤其可能存在，这些改变对于机体的结构或功能几无影响。即使存在选择中性变异，因此通常情况下不同个体的生存或繁殖不存在差异，子代也依然可能与亲代存在细微差别。这是因为，在缺少自然选择的情况下，子代种群的基因是从亲代种群基因抽取的一个随机样本。真实种群的大小是有限的，于是子代种群的构成将与亲代存在随机差异，正如我们在抛10次硬币时，不会期望正好获得5次正面和5次背面。

这种随机变化的过程叫作遗传漂变。即使是最大的生物种群，例如细菌的种群，也是有限的，因此遗传漂变总是能够起作用。

突变、自然选择与遗传漂变的随机过程共同导致了种群组成的改变。在经历了足够长的一段时间后，这种累积效应改变了种群的基因组成，于是使得物种的特征与其祖先有了极大的差别。

我们在前文中提到了生命的多样性，这种多样性反映在了现存数量庞大的物种上。（有更多的物种在过去的年代里曾经存在过，但是正如第四章将描述的，灭绝是几乎所有物种的宿命。）新物种如何进化无疑是一个重要的问题，我们将在第六章中进行讨论。要定义“物种”这个词非常困难，想要在同一物种的种群与不同物种的种群间划

出清晰的界线，有时也很困难。从进化角度看，当进行有性生殖的两个种群的生物体之间无法杂交，由此它们的进化轨迹完全独立，则可以认为它们是不同的物种，这种说法是有道理的。因此，居住在世界上不同地方的人类种群毫无疑问属于同一物种，因为如果有其他地区的移民到来，他们之间不存在杂交繁殖障碍。这种移民行为有助于防止同一物种的不同种群间的基因组成差异过大。与之相反，黑猩猩与人类显然就是不同物种，因为居住在同一地区的人类与黑猩猩之间不能够进行杂交繁殖。正如我们将在后文中提到的，人类与黑猩猩在遗传物质的组成上的差异同样要比人类本身之间的差异大得多。一个新物种的形成必然包括关联种群间杂交繁殖障碍的进化。一旦这种障碍形成，种群的发展将在突变、选择及遗传漂变的影响下产生分化。这种分化的过程最终导致生物的多样性。如果我们理解混合生殖障碍如何进化，种群又如何之后发生分化，我们将理解物种的起源。

在进化论的这些观点的支持下，数量庞大的生物数据变得逐渐明朗。同时，正如天文学家与物理学家模拟恒星、行星、分子及原子的行为以求更彻底地了解它们，并给予自己的理论精细的检验，能够进行精确模拟的数学理论的发展也使得进化论有了坚实的基础。在更加具体地描述进化论的机制（但省略数学过程）之前，我们将在下面两章中展示进化论如何使得众多不同类型的生物发现变得有意义，与神创论的难以自圆其说形成鲜明对比。

第三章 进化的证据：生物间的相似与差异

进化论对生命的多样性做出了解释，其中包括动物、植物、微生物的不同物种间众所周知的差异；同时也解释了它们最基础的相似性。这些相似性通常在外部可见的特征这一表面层级上较为明显，同时也延伸至显微结构与生化功能中最精密的细部。我们将在本书的后文（第六章）中对生物的多样性进行讨论，同时阐述进化论如何解释“青出于蓝而胜于蓝”这一现象。但是，本章我们将着眼于生物的整体。此外，我们将介绍许多基本的生物学常识，后文的几章内容，正是建立在这些基本常识之上。

不同物种类别间的相似性

生物——即使是截然不同的生物——之间，在各种层面上都存在相似性。从我们熟悉的、外形上可见的相似，到更为深远的生命周期的相似，以及遗传物质结构的相似。即使在两种有着天壤之别的物种，如我们人类与细菌间，这些相似性都可以被清晰地探测到。基于以下理论，即生物都源自一个共同的祖先，它们在进化的过程中彼此产生联系，我们可以对这些相似性进行简明而自然的解释。人类本身与猩猩有着显而易见的相似性，如图1A所示，包括内部特征，例如我们的大脑结构与组成的相似性。我们与猴子之间存在较小一些的相似性，甚至与其他哺乳动物间，尽管我们之间有那么多不同，也存在更小、不过依然十分明确的相似性。哺乳动物与其他脊椎动物相比，也存在许多相似之处，包括它们骨骼的基本特征，以及它们的消化、循环和神经系统。更让人惊奇的是我们与一些生物，例如昆虫之间存在的相似性（比如昆虫分节的躯干、它们对于睡眠的需求、它们睡眠与苏醒的日常节律的控制），以及不同物种间神经系统作用的根本相似性。

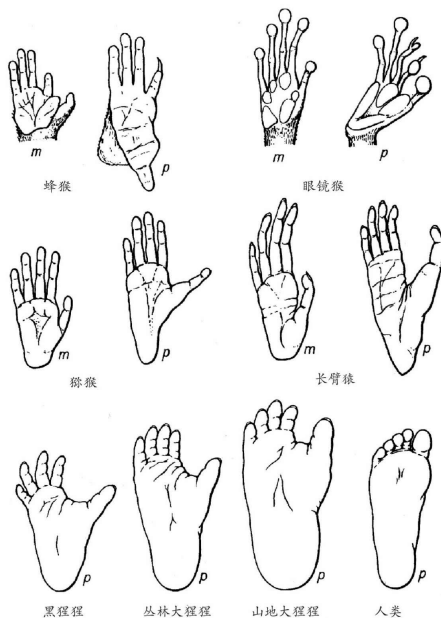


图1 A.一些灵长类动物的手(m)与脚(p)，展示了不同物种间的相似性，以及与动物生活方式相关的差异，例如树栖的物种有着与其他趾相对的趾（蜂猴和眼镜猴是原始树栖类灵长动物）。

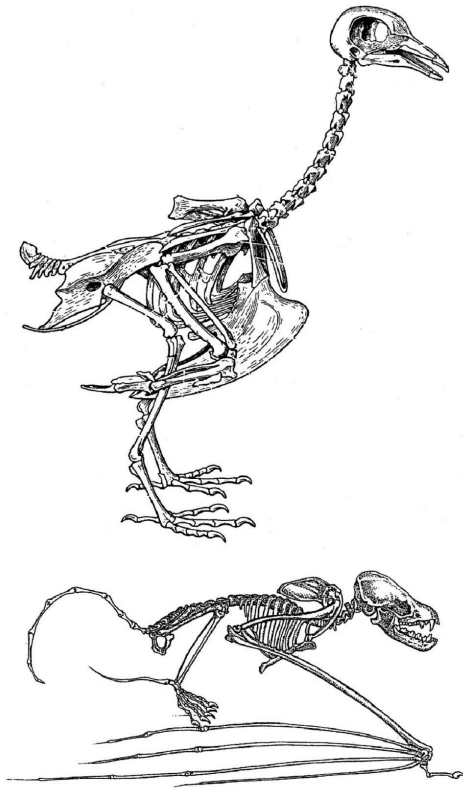


图1 B.鸟类与蝙蝠的骨骼，图中展示了它们之间的相似与差异。

生物分类系统长久以来都基于易于观察的结构特点。例如，早在生物科学研究开始之前，昆虫就被认为是一类相似的生物；它们拥有分节的躯干、六对多节的足、坚固的外在保护壳等，这些使得它们与其他种类的无脊椎动物（例如软体动物）有着显著的区别。这其中的许多特征也存在于其他种类动物身上，例如螃蟹和蜘蛛，只不过它们拥有不同数量的足（对于蜘蛛而言，这个数量是八条）。这些不同的物种都被归入同一个更大的分类之中，即节肢动物。昆虫是节肢动物的一类，而在昆虫之中，蝇类又组成了一小类，特征就是它们都只有一对翅，同时还有其他共有的特征。蝴蝶与蛾子形成了另外一个昆虫类别，这一类中的成员们两对翅上都有着精细的结构。在蝇类之中，我们依据共有的特征，将家蝇及它们的近亲与其他成员区分开

来；在它们之中，我们又命名单个物种，例如最常见的家蝇。物种究其本质而言，即一群相似的能够彼此杂交繁殖的个体的集合。相似的种被划归进同一个属，同样地，同一个属中的生物都拥有一系列其他属所不具有的特性。生物学家通过两个名字确定每一个可鉴别的物种——属名，然后是该物种本身的种名，例如智人（*Homo sapiens*）；这些名字依据惯例采用斜体书写。

生物可以被逐级归入不同类别，随着归类的细化它们之间所共有的且其他类别的生物不具有的特征也越来越多——这一发现是生物学上的一个重大的进步。不同生物物种的划分，以及物种的命名体系，在达尔文之前很久就出现了。在生物学家开始思考物种的进化问题之前，对物种有一个清晰而具象的概念显然是非常重要的。对于生物这种分层次的相似性最简单也最自然的解释即，生物随着时间推移不断进化，自原始祖先开始不断多样化，形成了今天现存的生物类群，以及数不胜数的已灭绝生物（见第四章）。如我们将在第六章讨论的，如今可以通过直接研究它们遗传物质中的信息，对生物类群间这种推测的谱系关系进行判断。

另外一系列能够强有力地支持进化论的事实是：在不同物种中，存在同一结构的不同特化（modification）。例如，蝙蝠与鸟类翅膀的骨骼清晰地说明它们都属于特化的前肢，尽管它们与其他脊椎动物的前肢看起来截然不同（图1B）。类似地，尽管鲸的上肢看起来非常像鱼类的鳍，同时也显然非常适合游泳，它们的内在结构却与其他哺乳动物的足相似，除了趾的数目多了一些。结合其他证明鲸是哺乳动物的证据（例如它们用肺呼吸、给幼崽哺乳），这一事实也就合情合理。化石证据证明，陆生脊椎动物的前肢与后肢源自肉鳍鱼类的两对鳍（肉鳍鱼类中最著名的现存生物代表是腔棘鱼，见第四章）。而最早的陆生脊椎动物化石，也确实有多于五个的趾，就像鱼类与鲸。另一个例子是哺乳动物耳朵中的三块听小骨，它们负责把外界的声音传输给将声音转换为神经信号的器官。这三块微型的骨头最初发育自胚胎时期的下颌与颅骨，在爬行动物中它们随着发育逐渐扩大，最终形成头部与下颌骨骼的一部分。连接爬行动物与哺乳动物的化石纽带展示了这三块骨头在成年个体中连续的进化与变形，最终进化成为听小

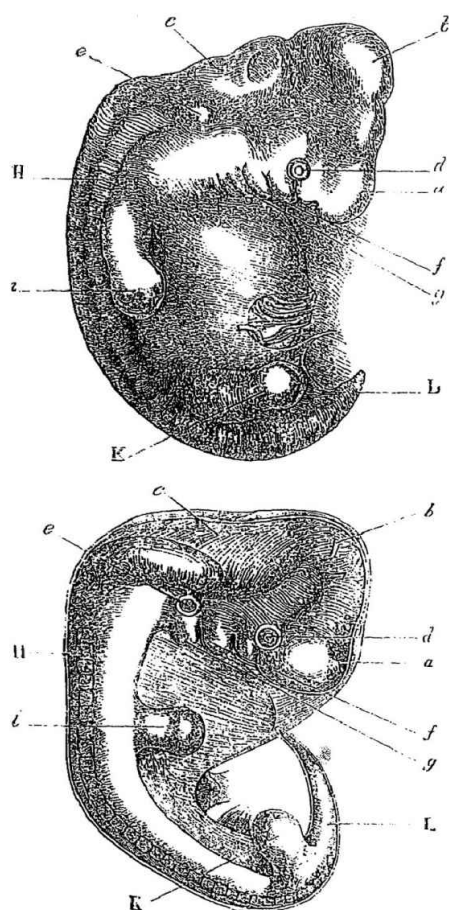
骨。在不同功能需求的作用下，相同的基本结构在进化过程中发生了显著的变化——类似的例子比比皆是，以上例子只是众多已知事例中的一小部分。

胚胎发育与痕迹器官

胚胎发育也为不同生物间的相似性提供了许多醒目的证据，清晰地显示了来自共同祖先的传承。不同物种的胚胎形成通常呈现惊人的相似，尽管它们的成熟个体千差万别。例如，在哺乳动物发育的某一阶段，会出现类似鱼类胚胎的鳃裂（图2）。如果我们是源自类似鱼类的祖先，那么这一切都有了很好的解释，否则这一现象将十分令人费解。正是由于成熟个体的结构需要使生物个体适应其所生存的环境，它们极有可能被自然选择所改造。可能发育中的血管需要鳃裂的存在，以引导它们在正确的部位形成，因此这些结构依然保留着，甚至在那些从不需要鳃功能的动物身上。然而，发育是能够进化的。在其他很多细节上，哺乳动物的发育与鱼类有着显著区别，因此其他在发育过程中影响不那么深远的胚胎结构，逐渐地消失了，取而代之的是新的结构。

相似性并不仅仅局限在胚胎阶段。痕迹器官长久以来也被认为是现代生物的远古祖先功能器官的残余结构。它们的进化非常有趣，因为这些实例告诉我们进化并不总是创造、改进结构，它们有时也会削减结构。人类的阑尾是一个典型的例子。作为消化道的一部分，阑尾在人体之中已经被大大缩减，而在猩猩身上，这部分依然巨大。在无腿动物身上出现退化的肢，这一例子也为人们所熟知。在发现的原始蛇化石之中，它们具有几乎完整的后肢，说明蛇是由有腿的、类似蜥蜴的祖先进化而来的。现代蛇的身体由一个瘦长的胸廓（胸部）以及众多脊椎骨（蟒蛇的脊椎骨超过300块）组成。对于蟒蛇而言，不带肋骨的脊椎骨标志着躯干与尾部的分界，也正是在这个部位发现了退化的后肢。在这个后肢中，有骨盆带与一对缩短了的股骨，它们的发育过程遵循了其他脊椎动物的正常轨迹，表达着通常控制四肢发育的相同基因。移植蟒蛇的后肢组织甚至能够促使鸡的翅膀形成额外的

指，说明这部分后肢的发育系统依然存在于蟒蛇体内。然而，其他进化更加完全的种类的蛇，则彻底无肢。



上图为人类胚胎（来自Ecker）；下图为狗的胚胎（来自Bischoff）。
a.前脑、大脑半球等g.第二腮弓b.中脑、四叠体h.发育中的脊椎和肌肉
c.后脑、小脑、延骨髓i.前肢d.眼k.后肢e.耳l.尾或尾骨f.第一腮弓

图2 人类与狗的胚胎，展现了它们在这一发育阶段最重要的相似性。在图中可以清楚看到鳃裂（标出了鳃弓f与g）。来自达尔文的《人类起源与性选择》（1871）。

细胞与细胞功能的相似性

不同生物间的相似性并不局限在可见的特征中。它们根深蒂固，深入到最细小的微观层面以及生命最基础的层面。一切动物、植物及真菌都具有一个基本特点，即它们的组织是由本质上相似的基本单元——细胞所组成的。细胞是所有生物体（病毒除外）的基础，从单细胞的细菌与酵母，到拥有高度分化组织的多细胞个体如哺乳动物。真核生物（所有非细菌的细胞生命）的细胞由细胞质与细胞核组成，在细胞核中包含了遗传物质（图3）。细胞质并不只是包裹在细胞膜内的供细胞核漂浮其中的简单液体，它含有一系列复杂的微小结构，其中包括许多亚细胞结构。其中两种最重要的细胞器是产生细胞能量的线粒体，以及绿色植物细胞中进行光合作用的叶绿体。现在，人们已经了解到，这两种细胞器都来源于侵入细胞并与细胞融合、成为其重要组成部分的细菌。细菌也是细胞（图3），但是相较而言，细菌细胞更简单，没有细胞核与细胞器。它们与和它们类似的生物被统称为原核生物。作为唯一一种非细胞形态的生物，病毒寄生于其他生物的细胞中进行繁殖。病毒仅由一个蛋白质衣壳及它所包裹的遗传物质组成。

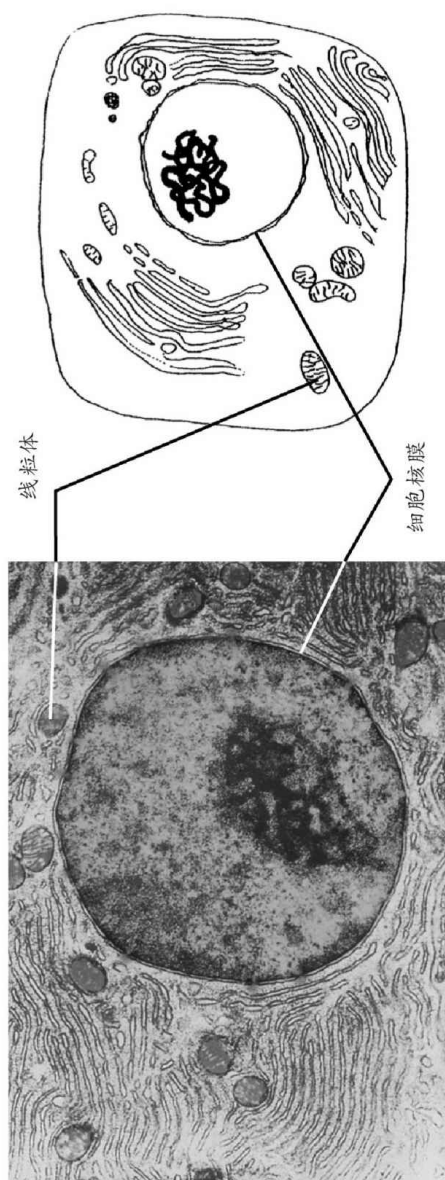
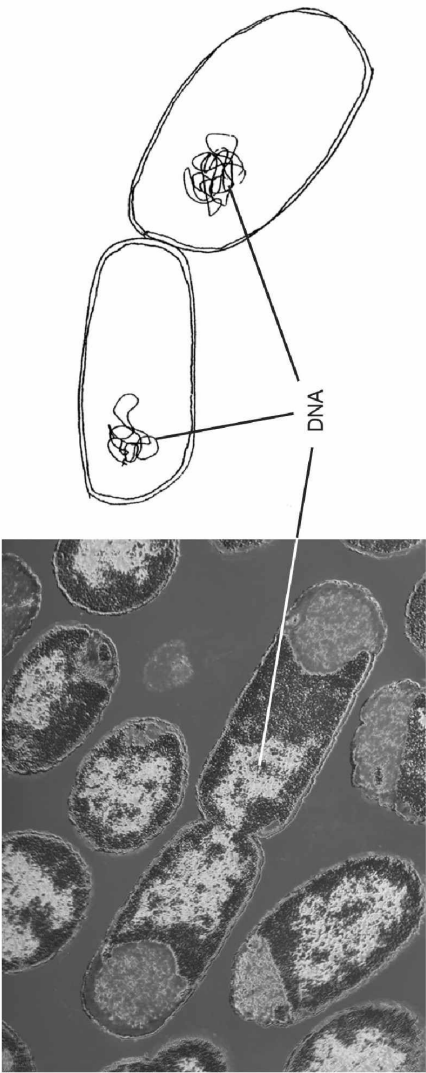


图3 真核生物与原核生物细胞。A.哺乳动物胰腺细胞电子显微镜照片与示意图，展示了核膜内包裹着染色体的细胞核，细胞核外的区域含有许多线粒体（这些细胞器也有包住它们的膜）；以及膜状的结

构，它们参与蛋白质合成与输出，并将化学物质运入细胞。线粒体的体积略小于细菌细胞。



B.细菌细胞的电镜照片及示意图，展现了它简单的结构：一层细胞壁与未包裹于细胞核中的DNA（脱氧核糖核酸）。

细胞是非常微小而又高度复杂的工厂，它们生产生物体所需的化

学物质、从食物原料中产生能量、形成生物结构（例如动物的骨头）。这些工厂里大部分的“机器”及许多的结构是蛋白质。一些蛋白质是酶，它们结合化学物质并在其上完成反应，比如像化学剪刀一样将一种化合物分解成为两种化合物。生物洗涤剂中的酶能够将蛋白质（如血迹或汗渍）分解为小片，从而使污渍能从脏衣服上被洗去；类似的酶存在于我们的消化道中，它们将食物中的大分子分解为更小的分子，从而能被细胞所吸收。生物体中的其他蛋白质还具有储存或运输的作用。红细胞中的血红蛋白能够运送氧气，肝脏中的一种被称为铁蛋白的蛋白质能够结合并储存铁元素。同时也存在结构蛋白，例如组成皮肤、毛发以及指甲的角蛋白。另外，细胞还产生向其他细胞或器官传递信息的蛋白质。激素是常见的交流蛋白，它们随着血液循环流动，控制众多的机体功能。另外一些蛋白质分布在细胞的表面，参与同其他细胞的交流。这些互动交流包括使用信号控制发育过程中的细胞行为、受精过程中卵子与精子间的交流以及免疫系统对寄生生物的识别等。

就像任何其他工厂一样，细胞受复杂机制的调控。它们对来自细胞外的信息进行响应（依靠横跨细胞膜的蛋白质，就像一个匹配外来分子的锁眼，见图4）。感觉感受器蛋白，例如嗅觉感受器及光学感受器，被用于细胞与环境间的信息交流。来自外界的化学信号与光学信号被转换成为电脉冲，沿着神经传导到大脑。迄今为止，所有已被研究过的动物在进行化学与光学感受时使用的蛋白质大体上都是相似的。为了说明在不同生物的细胞间发现的相似性，我们选取在苍蝇的眼睛与人类的耳朵中都存在的肌球蛋白（类似肌肉细胞中的蛋白质）为例，这种蛋白的基因突变会造成耳聋。

生物学家们已经将生物体中的酶划分成了许多不同类别，在一个全球性的编码系统中，每一种已知的酶（在像人类这种复杂动物体内，存在成千上万种酶类）都有一个编码。由于在种类极广的生物的细胞中存在如此多的酶类，因此这个系统对酶的归类依据的是它们的功能而不是它们来源的生物。其中的一些，例如消化酶，负责将大分子分解成为小片段；一些其他的酶，负责将小分子聚合在一起；另外一些则负责氧化化学物质（将化学物质与氧气结合），等等。

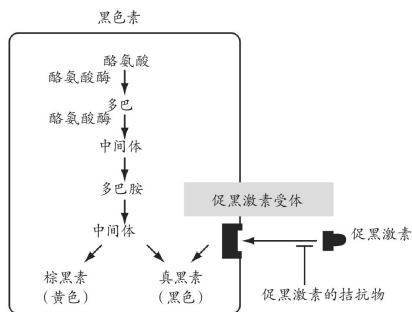


图4 在哺乳动物的黑色素细胞中，从氨基酸前体——酪氨酸合成黑色素与一种黄色素的生物途径。这个途径中的每一个步骤都由一种不同的酶催化。有效酪氨酸酶的缺失将会导致动物的白化病。促黑激素受体决定了黑色素与黄色素的相对量。这种激素的拮抗物的缺失将导致黑色素的形成，但这种拮抗物的存在“关闭”了该受体，导致了黄色素的形成。这就是虎斑猫以及棕毛鼠毛发中黄色与黑色部分形成的原因。让拮抗物失去作用的突变导致了更深的毛色；然而，黑色动物并不总是由这个作用产生，有些只是由于它们的受体一直保持在“开启”的状态，无论它们的激素水平是高还是低。

将食物转化成为能量的方式在各种类型细胞中都大体相同。在此过程中，存在一个能量的来源（在我们的细胞中是糖或脂肪，但对于某些细菌而言，是其他化合物，例如硫化氢）。细胞通过一系列化学步骤分解最初的化合物，其中的某些步骤释放出能量。这种代谢途径就如同一条流水线，包含一连串的子流程。每个子流程都由它们自己的蛋白质“机器”完成，这些蛋白质“机器”就是这个代谢过程中不同步骤所对应的酶。相同的代谢途径在许多生物中都产生作用，在现代的生物学课本中介绍那些重要的代谢途径时，不需要去指明某种具体的生物。例如，蜥蜴在奔跑后感到疲倦，这是由于乳酸的堆积产生的，就像我们的肌肉中出现的情形一样。除了从食物中产生能量，细胞中同样存在着生产许多不同化学物质的代谢途径。例如，一些细胞产生毛发，一些产生骨骼，一些产生色素，另外一些产生激素，等等。对于皮肤的黑色素而言，不管是对于我们人类、其他哺乳动物，还是翅膀具有黑色素的蝴蝶，甚至是酵母（例如黑色孢子），其产生的代谢

路径都是相同的，而这个代谢路径中所使用的酶也被植物用于生产木质素（它是木材的主要化学成分）。从进化角度思考，从细菌到哺乳动物，代谢途径基本特征的根本相似性再一次变得很容易理解与接受。

这些细胞及身体功能中的每一种不同蛋白质都是由生物基因中的一种决定的（我们将在本章后文中详细解释）。而酶是所有生化途径发生作用的基础。如果在代谢途径中任何一种酶失去作用，将不能产生最终产物，就像流水线上的一环发生问题，产品就无法生产一样。例如，白化病突变是由于一种产生黑色素所必需的酶缺失造成的（图4）。阻断生产途径中的某一环是调节细胞产物的有效方法，因此细胞中存在着抑制剂，用来进行这种调节，正如前文黑色素生产中调节的例子。在另一个例子中，组织中存在着形成凝血块的蛋白质，然而在呈溶解态时，只有在这种前体物质的一部分被切除之后才会形成血块。负责切除的酶同样存在于组织中，但通常呈休眠状态；当血管遭到破坏时，因子被释放出来改变这种凝血酶，因此它立刻被激活，导致了蛋白的凝结。

蛋白质是由几十至几百条氨基酸亚单元之链构成的大分子，这些氨基酸单链与相邻的氨基酸相连，形成了蛋白链（图5A）。每个氨基酸都是一个相当复杂的分子，拥有它们各自的化学特性与大小。在生物体的蛋白质中共使用了20种不同的氨基酸；特定的蛋白质，例如红细胞中的血红蛋白，具有一组有特定序列的氨基酸。一旦有了正确的氨基酸序列，蛋白质链就折叠成为功能蛋白的形状。蛋白质复杂的三维结构完全是由构成它们蛋白链的氨基酸序列决定的；而氨基酸序列则完全由生产此种蛋白的DNA的序列决定（图5B）——这一点我们即将详述。

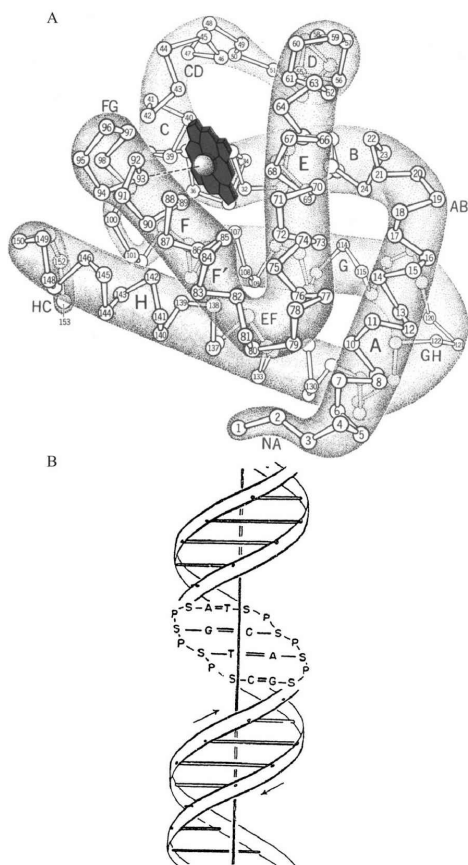


图5 A.肌红蛋白（一种与红细胞中的血红蛋白相似的肌肉蛋白）的三维结构，图中可见蛋白质长链中所包含的氨基酸，编号为1至150，以及蛋白质中含铁的血红素分子。血红素结合氧气或二氧化碳，而这个蛋白的作用就是运输这些气体分子。

B.DNA结构，DNA是大多数生物遗传物质的载体分子。它包含两条互补链，相互环绕呈螺旋状。每一条链的主干由脱氧核糖分子（S）构成，通过磷酸分子（P）彼此相连。每个脱氧核糖分子对应一种被称作核苷酸的分子，它们构成了遗传学字母表的“字母”。存在四种类型的核苷酸：腺嘌呤（A），鸟嘌呤（G），胞嘧啶（C），胸腺嘧啶（T）。正如在双螺旋结构中所见，一条链上每种特定的核苷酸与另

一条链上对应的核苷酸互补。这种配对的原则是：A与T对应，而G则与C对应。在细胞分裂过程中当DNA进行复制时，双链解开，遵循着上述配对原则，一个互补的子链将从各自的母链中产生。由此，在母链中A与T配对的位置将在子链中也同样为T与A。

对于不同的物种中相同的酶或蛋白质三维结构的研究表明，进化上差距极大的物种，例如细菌与哺乳动物间，尽管它们的氨基酸序列已经发生了巨大的改变，它们的蛋白结构经常存在相当大的相似性。我们在前文中提到的肌球蛋白就是一个例子，它在苍蝇的眼睛与哺乳动物的耳朵中都参与了信号传导。这种基本的相似性意味着（尽管十分令人惊讶），在酵母细胞中，往往可以通过引入具有相同功能的植物或动物基因而对代谢的缺陷进行纠正。通过细胞内一段人类基因的表达，具有由突变引起的铵盐摄取缺陷的酵母细胞被“治愈”了（这段基因用来编码Rh血型功能蛋白RhGA，该蛋白可能具有相应的功能）。野生型（未突变）酵母细胞中的这种蛋白与人类RhGA蛋白在氨基酸上具有许多区别，然而在这个实验中，人类蛋白质却能够在缺少相应自体蛋白的酵母细胞中发挥作用。这个实验的结果也告诉我们，一个氨基酸序列被改变的蛋白质，有时也同样能够正常发挥作用。

生物共同的遗传基础

对于所有的真核生物（动物、植物，以及真菌）而言，遗传的物质基础在根本上是相似的。我们对于遗传机制的认识，是它通过某种物质（我们现在称作基因）对个体的许多不同性状进行控制。这一机制由格雷戈尔·孟德尔首先在豌豆中发现，但相同的遗传定律也适用于其他植物以及动物，包括人类身上。控制酶及其他蛋白产生（由此决定个体的特性）的基因是每个细胞中染色体所携带的DNA片段（图6，7）。人们最早在黑腹果蝇中发现基因在染色体上呈线性排列，这个规律同样适用于我们自身的基因组。染色体上的基因顺序在进化过程中可能会发生重新排列，不过这种变化发生的几率极小，因此我们可以在人类以及其他哺乳动物（例如猫、狗）的染色体上发现呈现相

同顺序的相同基因。一条染色体本质上就是一个有着成千上万个基因的相当长的DNA分子。染色体DNA与蛋白质分子结合，这些蛋白质负责在细胞核中将DNA分子包裹成整齐的卷（类似整理电脑数据线的工具）。

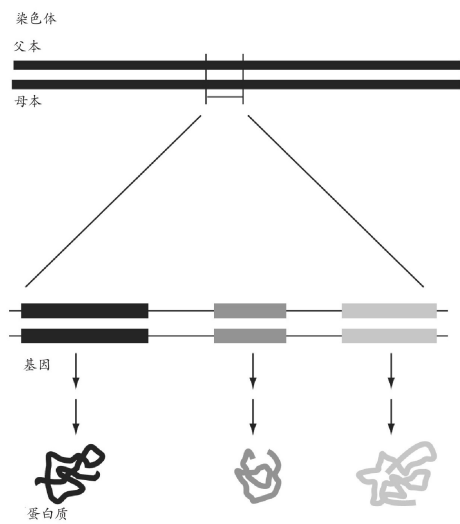
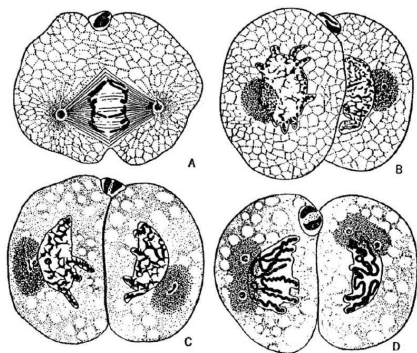


图6 一对染色体的图示，另有一个放大的示意图展示分布在该染色体上的三个基因，以及它们之间的非编码DNA。这三种不同的基因采用不同的灰度进行表示，表明每个基因都为不同的蛋白质编码。在实际的细胞中，这些蛋白中只有一部分能产生，其他的基因将被关闭，因此它们所编码的蛋白将不会形成。



进化图7 一个正在分裂的线虫细胞，显示染色体不再被包裹在细胞核膜之中（A）；分裂过程中的不同时期（B, C）；以及最终形成的两个子细胞，每个子细胞都具有一个被核膜包裹的细胞核（D）。

在更高等的真核生物例如我们人类身上，每个细胞中都包含一套来源于母亲卵细胞核的染色体，以及一套来源于父亲精细胞核的染色体（图6）。在人类体内，父系或母系序列各有23条不同的染色体；在遗传学研究中常用的黑腹果蝇体内，染色体的数量是5（其中一对很小）。染色体携带有详细说明生物体蛋白质氨基酸序列所需的信息，同时还有决定什么蛋白将被生物体生产出来的调控DNA序列。

基因是什么？它如何决定一个蛋白质的结构？基因是基因编码的四个化学“字母”的排列，在它之中，三个相邻的字母（三联体）对应着该基因所编码的蛋白质中的一个氨基酸（图8）。基因序列被“翻译”成为蛋白质链上的序列；同时还有三联体标记氨基酸链的终点。基因序列上的改变导致了突变。这种改变中的大多数会使蛋白质在生产过程中出现一个不一样的氨基酸（但是，由于具有64种可能的DNA三联体字母，却只有20种氨基酸被用于蛋白质生产，有些突变将不会改变蛋白质序列）。纵观整个地球上的生物体，它们的基因编码差异非常微小，这充分说明了地球上的所有生物可能有一个共同的祖先。基因编码首先在细菌与病毒中进行研究，但很快就在人类身上验证并发现了共通性。在人类血红蛋白中，这个编码可能引起的几乎所有突变都已被人类检测到，但从来没有检测到对此特定编码来说不可能实现的突变。

为了生产出蛋白质产物，基因的DNA序列首先需要复制出一条“信使”，由相关联的RNA（核糖核酸）分子构成，它的“字母”序列由一种复制酶从原基因的序列中复制过来。信使RNA与一种由蛋白质聚合物和其他RNA分子组成的精巧的细胞器共同作用，将RNA中携带的信息翻译出来并产生出该基因所指定的蛋白质。这个过程在所有的细胞中本质上都是相同的，尽管在真核细胞中这个过程发生在细胞质中，信使RNA必须首先从细胞核中来到翻译过程所发生的细胞区域。在染色体中，这些基因之间是不编码蛋白质的DNA片段，这些非编码

DNA中的一部分具有重要的作用，它们是结合蛋白的结合位点，而这些结合蛋白将根据需要开启或关闭信使RNA的产生。例如，为血红蛋白编码的基因在发育成为红细胞的细胞中被开启，而在大脑细胞中则被关闭。

人	aac	cag	aca	gga	gcc	cgg	tgc	ctg	gag	gtg	tcc	atc	tct	gac	ggg	ctc	ttc	ctc	agc	ctg	
蛋白质	Asn	Glu	Thr	Gly	Ala	Arg	Cys	Leu	Glu	Val	Ser	Ile	Ser	Asp	Gly	Leu	Phe	Leu	Ser	Leu	
人	aac	cag	aca	gga	gcc	cgg	tgc	ctg	gag	gtg	tcc	atc	tct	gac	ggg	ctc	ttc	ctc	agc	ctg	
黑猩猩	aac	cag	aca	gga	gcc	cgg	tgc	ctg	gag	gtg	tcc	atc	Pro	CcT	gac	ggg	ctc	ctc	agc	ctg	
狗	aac	cag	acC	ggG	Ccc	cgg	tgc	ctg	gag	gtg	tcc	att	CcC	Aac	ggg	ctG	ttc	ctc	agc	ctg	
老鼠	aac	cag	Tca	gAG	CcT	Tgg	tgc	ctg	TaT	gtg	tcc	atc	Pro	CcA	gaT	ggC	ctc	ttc	ctc	agc	ctA
猪	aac	cag	Ser	Glu	Pro	Trp	tgc	ctg	Tyr	gtg	tcc	atT	Pro	CCC	gac	ggg	ctc	ttc	ctc	agc	ctg
					Pro	Gln							Pro								
人	ggg	ctg	gtg	agc	tig	gtg	gag	aac	gcg	ctg	gtg	gtg	gtg	gcc	acc	atc	gcc	aag	aac	cgg	aac
蛋白质	Leu	Gly	Leu	Val	Ser	Leu	Val	Glu	Asn	Ala	Leu	Val	Ala	Thr	Ile	Ala	Lys	Asn	Arg		
人	ggg	ctg	gtg	agc	tig	gtg	gag	aac	gCG	ctg	gtg	gtg	gtg	gcc	acc	atc	gcc	aag	aac	cgg	aac
黑猩猩	ggg	ctg	gtg	agc	tig	gtg	gag	aac	ATg	ctg	gtg	gtg	gtg	gcc	acc	atc	gcc	aag	aac	cgg	aac
狗	ggg	ctg	gtg	agc	Gtt	gtg	gaa	aaT	gTg	ctg	gtg	gtg	gtg	gcc	Gcc	atT	gcc	aag	aac	cgc	aa
老鼠	ggg	ctg	gtg	agt	Ctg	gtg	gag	aaT	Val	gtg	gtT	gtg	ATA	Gcc	atc	Acc	aaa	aac	aac	cgc	aac
猪	ggg	ctg	gtg	agC	ctC	gtg	gag	aac	gTg	ctg	gtg	gtg	gcc	Gcc	atc	gcc	aag	aac	aac	cgc	aac
									Val												

图8 人类及部分哺乳动物中促黑激素受体蛋白（见图4）部分基因的DNA与蛋白质序列。图中仅显示了该蛋白中全部951个氨基酸中的40个。人类DNA序列在最上方，每三个DNA字母之间有空格，蛋白序列用灰色标记在下方（用三字母的代码表示不同氨基酸）。其他的物种见下排。与人类基因不同的DNA序列用大写字母标记。与人类DNA序列存在不同的三联体密码，如果它们为相同的氨基酸编码，则用星号

标出；而编码与人类蛋白质序列不同的氨基酸的三联体则突出标示。

许多拥有红色头发的人在三联体151位置上存在氨基酸的变化。

尽管不同生物的生活方式存在巨大差异——从单细胞生物到由亿万个细胞组成、具有高度分化组织的机体，真核细胞中所进行的细胞分裂过程都是类似的。单细胞生物，例如变形虫或酵母菌通过分裂出两个子细胞而进行繁殖。由卵子与精子融合而成的多细胞生物的受精卵，同样分裂出两个子细胞（图7）。而后发生了更多轮的细胞分裂，产生各类细胞与组织，构成成熟生物体。在一个成年的哺乳动物体内，有300多种不同类型的细胞。每一种类型的细胞都有它特有的结构，产生特定类型的蛋白质。这些细胞在发育过程中于组织与器官中的分布与排列，是一项需要对发育胚胎细胞间相互作用进行精密控制的工作。基因或被开启或被关闭，以保证对的细胞在对的地点、对的时间产生出来。在某些被透彻研究的生物，例如黑腹果蝇中，我们已充分了解到这些相互作用如何使得果蝇从看起来无差别的受精卵最终发育成为复杂的躯体。人们发现，许多特定组织（例如神经）发育与分化过程中的信号传导过程，在所有的多细胞动物中都普遍存在着；而陆生植物则使用一套截然不同的体系，也许正如化石记录所显示的那样，多细胞动物与植物有着不同的进化源头（见第四章）。

当细胞分裂时，染色体中的DNA首先会复制，因此每个染色体都有两份。细胞分裂过程被精密控制，以确保对产生的DNA序列进行细致“校对”。在细胞中含有某些酶，它们依靠DNA复制方式中的某些特性，将新产生的DNA与旧的“模板”DNA区分开来。这使得复制过程中发生的大多数错误能够被检测和纠正，保证了细胞在进入下一个阶段——细胞自身的分裂过程前，模板DNA被完全准确地进行复制。细胞分裂的机制保证了每个子细胞都接收到了与母细胞完全相同的一套染色体（图7）。

大多数原核生物的基因（包括许多病毒的基因）同样也是DNA序列，它们的组成与真核生物染色体中的DNA有一些微小的区别。许多细菌的遗传物质只是一个环状DNA分子。然而，一些病毒，例如引起感冒以及艾滋病的病毒，它们的基因由RNA构成。DNA复制过程中的

校对工作不会在RNA复制过程中进行，因此这些病毒的突变率异常之高，它们可以在宿主的体内飞速进化。就像我们将在第五章描述的，这意味着研发针对它们的疫苗的难度很大。

真核动物与原核动物在非编码DNA数量上差异巨大。大肠杆菌（一种生活在我们肠道中通常无害的细菌）拥有约4300个基因，其中能够为蛋白质序列编码的基因约占其全部DNA的86%。与之相对的是人类基因组中为蛋白质序列编码的基因占整个DNA总量的不到2%。其他的物种位于这两个极值之间。黑腹果蝇在全部1.2亿个DNA“字母”里拥有约1.4万个基因，约有20%的DNA由编码序列组成。我们还无法准确知道人类基因组中不同基因的数量。目前为止最精确的计数来自全基因组测序。它使得遗传学家们能够基于从已有基因研究中获得的信息，识别出可能为基因的序列。组成各类物种基因组，特别是人类自己的基因组（它的DNA数量是果蝇的25倍）的DNA浩如烟海，从其中发现这些序列是一项艰巨的任务。人类基因的数量大约是3.5万，比人们根据不同功能的细胞与组织种类所推测出的数量要小得多。一个人能够产生的蛋白质数量也许会远远大于这个数字，因为我们用来计数的方法不能检测到很小或非常规的基因（例如，包含在其他基因内部的基因，这种现象存在于许多生物中）。现在尚不清楚非编码DNA对于生物的生命有多么重要的作用。尽管其中很大一部分是由生活在染色体中的病毒及其他寄生体组成，但它们中的一部分拥有重要的作用。如上文所述，在基因之外存在一些DNA序列，它们可以与那些控制细胞中基因“开关”的蛋白质相结合。对基因活动的这种控制在多细胞生物中肯定具有比在细菌中远为重要的作用。

除了发现截然不同的生物都把DNA作为其遗传物质，现代生物学还揭示了真核生物生命周期中更为深刻的相似性，尽管也存在差异性——从单细胞的真菌如酵母菌，到一年生的动植物，再到长寿（尽管不是长生不老）的生物如我们人类及许多树木。许多真核生物（尽管不是所有）在每一代中都存在有性繁殖阶段，在这个阶段中，融合的卵子与精子中来自母亲与父亲的基因组（分别由 n 条不同染色体组成，这是我们所讨论的物种所特有的）相互结合，形成一个具有 $2n$ 条染色体的个体。当动物产生新的卵子或精子时，这种 n 的情形通过一

种特殊的细胞分裂方式又重新形成。在这种分裂方式中，每一对父本与母本的基因都排列好，在互相交换遗传物质形成父本与母本基因的嵌合体之后，染色体对彼此分开，与其他细胞分裂过程中新复制出的染色体彼此分开类似。在这个过程的最后，每个卵细胞核或精子细胞核中的染色体数目减半，但是每个卵或精子都有一套完整的生物基因。在受精过程中，当卵子与精子的细胞核融合时，又重新形成了二倍体。

有性生殖基本特征的进化一定远远早于多细胞动植物的进化，后者是进化舞台上的新人。这一点从有性生殖的单细胞与多细胞生物的繁殖共同点上可以清楚看出，同时在酵母与哺乳动物这般差异巨大的物种间发现了相似的参与控制细胞分裂与染色体行为的蛋白质与基因。在大多数单细胞真核生物中，二倍体细胞由一对单倍体细胞融合产生，它们随即分裂产生带 n 个染色体的细胞，其过程与上述多细胞动物的生殖细胞形成过程相似。在植物中，染色体数量由 $2n$ 变为 n 的过程在精子与卵子形成前发生，但还是涉及同样类型的特殊的细胞分裂。例如，在苔藓植物中，有一个很长的生命阶段是由单倍体形成苔藓植株，在这种植株之上，精子与卵子形成并完成受精，之后开始短暂的二倍体寄生阶段。

在某些多细胞生物中不存在这种两种性阶段并存的模式。在这种“无性生殖”的物种中，亲本产生子代并不用经历染色体数量在卵子产生过程中从 $2n$ 变为 n 。然而，所有的多细胞无性生殖物种都具有清晰地源自有性生殖的祖先的印记。例如，普通蒲公英是无性生殖的，它们的种子不需要授粉就能够形成，而花粉对于大多数植物的繁殖来说是必须的。这对于像普通蒲公英这样的弱小物种来说是一个优势，它可以迅速产生大量的种子，家里有草坪的人们都能亲眼看到。其他的蒲公英物种通过个体间的正常交配进行繁殖，而普通蒲公英与这些蒲公英的亲缘关系如此之近，以至于普通蒲公英依然产生能够使有性生殖物种的花受精的花粉。

突变及其作用

尽管在细胞分裂的DNA复制阶段具有修正错误的校对机制，但是依然会产生错误，由此就产生了突变。如果突变导致蛋白质的氨基酸序列改变，这个蛋白质就有可能发生功能障碍；例如，它有可能不能正确地折叠，因此就可能无法正常工作。如果这个蛋白质是一个酶，就有可能导致这个酶所在的代谢途径效率降低，甚至完全停滞，就像上文中提到的白化病突变的例子一样。结构或交流蛋白的突变可能会损害细胞功能，或是影响生物体发育。人类的许多疾病都是由此类突变导致的。例如，控制细胞分裂的基因的突变增加了癌症的发病风险。正如前文所述，细胞有精密的控制系统来保证它们只在一切准备就绪时（对突变的校对必须完成、细胞不能有被感染或有其他损害的迹象，等等）才进行分裂。影响这类控制系统的突变将会导致不受控制的细胞分裂，以及细胞系的恶性增殖。幸运的是，细胞中一对基因同时突变的概率很小，而一对基因中只要还有一个未突变的基因，通常就足以对细胞功能进行纠正。而一个细胞系要成功癌变还需要其他的适应条件，因此恶性肿瘤并不常见。（肿瘤需要血液供应，而细胞的不正常特性也必须躲过人体的监测。）然而，了解细胞分裂及其控制依然是癌症研究的重要内容。不同的真核生物细胞中这一过程是如此相似，以至于2001年的诺贝尔医学奖授予了酵母细胞分裂的研究，该研究证明了与酵母细胞控制系统相关的一种基因在一些人类家族性癌症中也发生了突变。

导致癌症的突变非常罕见，大多数导致其他疾病的突变也是一样。在北欧人群中，最普遍的遗传病是囊性纤维症，即使在这种情况下，相应基因的未突变序列也占全部人口基因数量的98%以上。那些导致重要的酶或蛋白质缺失的突变可能会降低该个体的生存或繁殖概率，由此，导致酶功能障碍的基因序列在下一代中的比例就会降低，最终就会被种群所淘汰。自然选择最主要的角色就是保持大部分个体的蛋白质及其他酶类正常运转。我们在第五章中将再次考察这一观点。

有一种重要的突变，它使得一种蛋白质无法由它的基因足量产生。这种情况通常是由于基因的正常控制系统出现了问题，可能是当基因应该被打开时没有及时打开，导致产物数量有出入，也可能是在

合成过程完成前就停止了蛋白质的生产。其他的突变可能不一定阻止酶的产生，但可能会让酶出现缺损，就像一条生产线上如果有一件必需的工具或机器出现问题，那么整条生产线都会受到阻碍甚至是停产。如果蛋白质中出现一个或几个氨基酸的缺失，那么这个蛋白质可能无法正确发挥功能；如果在蛋白链上某个特定位置出现了异样的氨基酸，哪怕其他位置都一切正常，也会出现同样的情况。当自然选择不再发挥其筛选作用时，这种导致功能缺失的突变也可能对进化产生贡献（参见第二章与第六章中选择中性突变的传播方法）。约65%的人类嗅觉受体基因是“退化基因”，它们不产生有活性的受体蛋白，因此我们比老鼠或狗的嗅觉功能要差得多（这并不让人惊讶，考虑到相较于我们，嗅觉在它们的日常生活与交流中更为重要）。

同一个物种中的正常个体之间同样具有许多差异。例如，对于人类而言，不同个体对于特定化学物质的味觉或嗅觉感知能力有所不同，对用作麻醉剂的某些化学物质的降解能力也不同。缺少降解某种麻醉剂的酶的个体可能对该物质有强烈反应，但是这种酶的缺乏对于其他方面则不会有什么影响。相似的情况也出现在对其他药物或者食物的降解上，这是人类多样性的一个重要方面，关于这些差异的研究对于经常使用烈性药物的现代医学而言十分必要。

葡萄糖-6-磷酸脱氢酶（细胞从葡萄糖中获得能量的起始步骤所用的一种酶）的突变部分说明了上述差异。完全缺失此基因的个体将无法存活，因为在细胞能量产生过程中会产生有毒副产物，而这个酶参与的过程正是控制这种副产物浓度水平的关键所在。在人类种群中，有至少34种不同的该蛋白正常变体，它们不但能健康地存活，而且还能够保护它们的机体不受疟原虫侵害。这些变体与最常见的蛋白质正常序列存在着一个或几个氨基酸的差异。其中的一些变体在非洲及地中海地区广泛分布，在一些患疟疾的人群中，变异个体频繁出现。然而，在人们吃下某种豆子，或使用了某种抗疟疾药物时，其中的一些变异将导致贫血。著名的ABO血型及其他种类的血型是人类种群中常规多样性的又一例证：这些血型的产生是由于控制着红细胞表面蛋白质序列的多样性。促黑激素受体蛋白的多样性对于黑色素产生至关重要（见图4），它能导致头发颜色差异。许多拥有红发的人，他们的

这种蛋白中有一条氨基酸序列被改变。正如我们将在第五章中讨论的，基因的多样性是自然选择发挥作用产生进化改变的必不可少的原料。

生物分类、DNA与蛋白质序列

一组新的重要数据为生物体彼此间通过进化紧密相连提供了清晰的证据，这些证据来自它们DNA中的字母。现在我们可以通过DNA测序的化学过程“阅读”这些字母。300多年以来，通过对动物与植物的研究，基于表观性状的生物分类系统逐渐发展；在当今最新研究中，通过比对不同物种间DNA与蛋白质序列，这一系统获得了新的支持。通过测定DNA序列间的相似性，我们可以对物种间亲缘关系有一个客观的概念。这部分我们将在第六章中详述，现在我们只需要了解到，一个特定基因的DNA序列将与亲缘关系更相近的物种更为相似，而亲缘关系更远的物种的序列间差异则会更大（图8）。物种间差异的增加与两个被比较的序列分开的时间长度大致是成比例的。分子进化的这一特性使得进化生物学家们能够对那些化石资料无法确定的时间节点进行估算——用一种被称作分子钟的工具。例如，我们前文提到某一物种染色体上基因顺序发生改变，分子钟可以用来估算这种染色体重排的比率。与进化论观点一致的是，我们认为是近亲的物种，例如人类与猕猴，较之人类与新大陆的灵长类动物如绒毛猴，它们之间的染色体重排的差异更小。

在下一章中，我们将基于化石资料，根据现存物种的地理分布数据，对进化的证据进行阐释。这些观察结果补足了前面所述内容，表明进化理论为千姿百态的生物现象提供了一种自然的解释。

第四章 进化的证据：时空的印记

然而，人类的历史，不过是时间的长河中一道短暂的涟漪。

——摘自《论自然力的相互作用》赫尔曼·冯·亥姆霍兹，1854

地球的年龄

18世纪末19世纪初，地质学家们成功地确认：地球现在的结构是长期不间断物理过程的产物；如果没有这一发现，人们不可能意识到生命由进化产生。其所使用的方法在本质上与历史学家和考古学家们所使用的方法相类似。正如伟大的法国博物学家布丰伯爵在1774年所写的那样：

正如在文明史研究中，我们查阅资料、研究徽章、破译前人的铭文，以便考证人类革命的新纪元、确定道德事件的发生时间，在自然界的历史中，我们也必须对整个地球的资料进行深入挖掘，从地球深处掘取古老的遗迹，把它们的碎片拼凑到一起，把这些物理变化的痕迹重新组合成为一个完整的证据，这个证据能让我们回到自然界的不同时代。这是在这个广袤无垠的空间里确定一个时间点、在不朽的时光岁月里树立一座里程碑唯一的方式。

尽管有把问题过度简单化的风险，两种关键的见解依然为早期地质学带来了成功：均变论原则，以及采用地层学划分年代。均变论与18世纪后期爱丁堡的地质学家詹姆斯·赫顿有着紧密的联系，并在之后由另一位苏格兰科学家查尔斯·赖尔在他的著作《地质学原理》（1830）中系统成文。该理论只不过是从天文学家用来理解遥远的恒星与行星的原理应用于地球构造的历史中，即其中所涉及的基本物理过程在任何时间、任何地点，都被认为是相同的。随时间推移而发生的地质变化反映了物理规律的作用结果，而物理规律本身是不变的。

例如，物理定律表明，太阳与月亮的引力作用造成的潮汐所带来的摩擦力，必定使地球的转速在数百万年间减慢了。现在一天的时间比地球最初产生时一天的时间要长得多，但引力的大小并没有变化。

当然，并没有独立的证据证明这种均匀性的假设，就像没有任何有逻辑性的证据支持自然界具有规律性的设想，而这一设想正是我们日常生活最基本层面的基础。事实上，这两种假说之间并不存在区别，只是它们所应用的时间与空间尺度不同。它们的支持证据是：首先，均变论代表了可能的基础中最简单的一种，在此基础上我们能够对时间与空间上非常久远的事件进行诠释；其次，它已取得了令人瞩目的成功。

地质学上的均变论假说认为：火山活动及江河湖海的沉积物形成新的岩石，风、水流与冰的作用侵蚀古老的岩石，这些作用的累积结果在当今地球表面的构造中得到了体现。沉积岩（例如砂岩或石灰岩）的形成有赖于其他岩石的侵蚀。与之相对，火山作用或地震导致陆地上升形成山脉必定发生在岩石被侵蚀前。可以观察到的是，这些过程在今天依然在继续；去过山区的人们，特别是在一年之中冰雪冻结及消融时节去的人们，一定能观察到岩石的侵蚀作用，以及形成的碎片顺着河流被冲到下游。在河口，我们也很容易观察到堆积的沉积物。火山与地震活动局限在地球上某些特定的区域，特别是大陆的边缘和大洋的中心，其原因现在已广为人知，不过火山运动形成新的海岛、地震导致陆地上升的事件记录也为数不少。在《小猎犬号航海记》中，达尔文记录了1835年2月在智利发生的一次地震带来的后果：

这次地震最让人印象深刻的后果就是陆地的永久性上升；可能把它称作原因更为恰当些。毫无疑问康塞普西翁湾附近的土地上升了两三英尺……圣玛利亚岛（约30英里外）的上升更加显著；在其中一块地方，费兹洛伊船长在高水位线之上10英尺的地方发现了依然附着在岩石上的腐败的贻贝壳……这块区域的抬升特别有意思，它已经成为了一系列剧烈的地震集中的舞台，在它的陆地上，散布着数量巨大的贝壳，累积的高度达600甚至是1000英尺。

依照这些过程，地质学极为成功地解释了地表或地表附近区域地球的结构，同时重建了造成地球上诸多区域如今形态的地质事件。这些事件的先后顺序可以通过地层学的原理进行确定。人们用在不同岩层中发现的矿物成分与化石分布来描述不同岩层的特征。化石是早已死亡的植物和动物被保存下来的残骸而非矿物质形成的人工制品，这一认识是地层学获得成功的关键。在特定的沉积岩层中发现的化石种类能够提供它所形成的时代的环境信息。例如，我们通常可以分辨出该生物是海生、淡水生还是陆生。当然，在花岗岩或玄武岩这类由地壳以下熔融的物质所凝结成的岩石之中，并没有发现化石的踪迹。

19世纪早期，英国的河道工程师威廉·史密斯在走遍大不列颠修筑运河的过程中，发现在大不列颠岛上的不同区域存在相似的岩层变化（对面积如此小的土地来说，其不同时期的岩石种类异乎寻常地多）。基于旧岩层通常位于新岩层之下的原则，不同区域岩层演替的比较使得地质学家能够重建过去极为漫长的时间里岩层依次形成的顺序。如果在一个地点，A岩石位于B岩石之下，而在另一地点B岩石位于C岩石之下，我们可以推出顺序为A-B-C，即便A与C从未在同一个地点被发现。

19世纪的地质学家对这种手段的系统应用使得他们能够确定地质年代的大致分布（图9）。这种分布是一个相对而非绝对的年代表，要确定绝对的时间需要有方法对这个过程中所涉及的每一步的速率进行校正，而这样做是极为困难的，且不说精度如何。景观形成的过程十分缓慢，岩石的侵蚀每发生几毫米都需要许多年时间，沉积岩的形成也相应地十分缓慢。与之相似，即使在造山运动最活跃的区域，例如安第斯山脉，陆地上升的速率也不过是平均每年零点几米。在地球上的许多地方，由上述方式形成的沉积岩已经有数千公里的深度，且有证据表明，被侵蚀的沉积物也与之相去不远——鉴于这些，人们很快意识到，地球存在的时间至少得有数千万年，这与《圣经》所记载的年表是矛盾的。赖尔在此基础上提出：第三纪持续了约8000万年，而寒武纪则开始于2.4亿年之前。杰出的物理学家开尔文勋爵并不同意地球具有如此长的历史，他认为，如果地球真的已形成超过一亿年，那么最初那个熔融状态的地球的冷却速率将使得地球的中心比它

实际上的温度要低很多。开尔文的计算在当时的物理学背景下是正确的。然而，在19世纪末，人们发现了不稳定的放射性元素——例如铀，能够衰变成为更为稳定的衍生物。这个衰变过程伴随着能量的释放，这些能量足以使得地球的冷却速率减慢，直至与它当前的预测年龄相符的数值。

代	纪	世	距今
新生代	第四纪	全新世	1万年
		更新世	200万年
		上新世	700万年
	第三纪	中新世	2600万年
		渐新世	3800万年
		始新世	5400万年
		古新世	6400万年
中生代	白垩纪		1.36亿年
	侏罗纪		1.90亿年
	三叠纪		2.25亿年
	二叠纪		2.80亿年
古生代	石炭纪		3.45亿年
	泥盆纪		4.10亿年
	志留纪		4.40亿年
	奥陶纪		5.30亿年
	寒武纪		5.70亿年

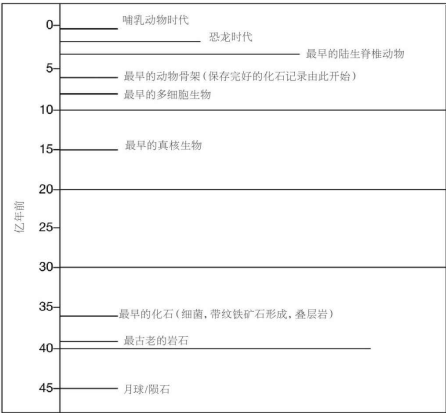


图9 地质年表的大致划分。上表展示了寒武纪以来的各个被命名的时代，在这个时间段里，发现的化石数量最多（而它占地球年龄不到1/8）。1?下表展示了地球历史上发生的重要事件。

放射性也为确定岩石样本的年代提供了全新而可靠的手段。放射性元素原子衰变成为更为稳定的子元素，并释放出辐射，这一速率是每年恒定的。当岩石产生时，可以假设其中我们所关注的元素是单一的；而后，当我们检测到样本中衰变所获得的子元素的比例，如果通

过实验知晓衰变的速率，我们就能够估计这块岩石的形成时间。不同的元素可以用来测定不同时期的岩石。通过这一技术可以确定不同地质年代岩石的年代，这为我们提供了如今所公认的时间节点。尽管方法经常更新，而所确定的时间点也在不断地修正，但它们所预测的大致时间序列十分清晰（图9）。它为生物进化的发生，划定了一个广阔到不可思议的时间范围。

化石记录

化石记录是生命历史留给我们的唯一直接的信息来源。为了正确地对其进行诠释，我们需要了解化石是如何形成的，以及科学家们如何对化石进行研究。在植物、动物或者微生物死亡后，它们的柔软部分几乎一定会迅速降解。只有在某些特殊的环境中，例如沙漠干燥的空气中或是琥珀具有保护作用的化学物质里，负责降解的微生物才不能对这些软组织进行分解。人们发现了许多值得关注的保存软组织的例子，有些甚至可以追溯到几千万年之前，例如被困在琥珀中的昆虫。但是，这些与其说是规律不如说是例外。甚至连骨架结构，例如昆虫与蜘蛛体外覆盖的坚硬几丁质，或是脊椎动物的骨骼与牙齿，最后都会被降解。不过，它们降解的速率相对更慢一些，这让矿物质有机会渗透其中，最终取代其中的有机物（这种现象有时也发生在软组织之中）。若非如此，它们也许会形成一个具有它们的轮廓、被沉积的矿物质包围的空壳。

化石最有可能在水生环境中形成。在江河湖海的底层，矿物质沉淀、沉积物形成。尽管对于某个特定个体，形成化石的几率非常小，但沉到底层的残骸仍有机会变为化石。因此化石记录的结果存在非常大的偏差：生活在浅海的海洋生物，由于沉积物不断形成，其化石记录是最好的，而飞行生物的化石记录则最糟糕。此外，沉积物的形成可能会被打断，例如气候变化或者海底抬升。对于许多类型的生物，我们几乎没有它们的化石记录；而对于其他一些生物，化石记录曾经中断过许多次。

对于这种被中断的不完整性带来的问题，腔棘鱼是一个很好的例证。这是一种拥有分裂鱼鳍的硬骨鱼类，它的祖先是最早登上陆地的脊椎动物。腔棘鱼在泥盆纪时期（4亿年前）曾大量存在，但是随后就逐渐减少。距今最近的腔棘鱼化石要追溯到约6500万年前，很长时间以来，人们都认为这类生物已经灭绝了。直到1939年，非洲东南海上科摩罗群岛的渔民捕获了一只长相怪异的鱼，最后人们发现它就是腔棘鱼。于是随后科学家们能够对活腔棘鱼的习性进行研究；而在印度尼西亚，人们又发现了一个新的腔棘鱼群。腔棘鱼在一段极为漫长的时间里一定都存在着，但是并没有留下任何化石证据，因为它们的数量很少，而且生活在海洋的深处。

化石记录的中断意味着人们很难找到一系列长时间不间断的生物遗迹，以此展现进化的假说所需要的或多或少的连续变化。在大多数的例子中，新种类的动植物在化石中第一次出现时都没有表现出与它们早期形态存在任何显著的关联。最著名的例子是“寒武纪大爆发”：大部分重要类别的动物，作为化石首次出现都集中在寒武纪时期，即5.5亿至5亿年前（这部分将在第七章中再次讨论到）。

不过，正如达尔文在《物种起源》中所坚决主张的，化石记录的基本特性为进化提供了有力的证据。自达尔文的时代以来，古生物学家们的发现一次又一次地巩固了他的论述。首先，人们发现了许多过渡物种的实例，这些物种将原先被认为中间有着不可逾越鸿沟的物种连接起来。始祖鸟也许是其中最著名的生物，在《物种起源》一书出版后不久，人们发现了这种既像鸟又像爬行动物的物种的化石。始祖鸟化石非常罕见（现存只有六个样品）。它们来自于约1.2亿年前侏罗纪时期的石灰岩，这种岩石沉睡在德国一个大湖湖底。这些生物有着被拼接起来的特征，有些特征像现代的鸟类，例如羽毛与翅膀，而有些又像爬行动物，例如长着牙齿的颌（而不是像鸟一样的喙），以及长长的尾巴。它们的骨架结构中很多细节都与同时期的恐龙极为相似，但是始祖鸟很明显会飞，这一点又与恐龙有所不同。随后，人们又发现了其他将恐龙与鸟类联系起来的化石，最近人们又发现了在始祖鸟之前还存在过长着羽毛的恐龙。其他重要的中间类型包括来自始新世（约6000万年前）的哺乳动物化石，这些动物拥有前肢及简化

的后肢以适应游泳。它们连接了现代的鲸类与偶蹄目食草动物例如牛和羊。

随着人们取得越来越多的研究成果，许多化石记录的间断被填平了，对人类的研究就是一个很好的例证。在1871年达尔文关于人类进化的著作《人类起源》第一次出版时，人们尚未发现任何人类与猿之间相联系的化石证据。达尔文基于解剖学上的相似性，认为人类与大猩猩及黑猩猩之间的关系最为紧密，因此人类可能起源于非洲的祖先，而这些祖先同样也进化成为如今的猿类。在此之后，人们发现了一系列的化石证据，通过前文所述方法精准地确定了其年代，而后新的化石证据被持续发现。这些化石中，距今越近的化石与现代人类越相似（图10）。能被明显地归入智人物种的最早化石被确定产生于距今只有几十万年之前。与达尔文的推断相一致的是，早期人类的进化很可能发生在非洲，而我们的祖先们可能在约150万年前首次抵达了欧亚大陆。

在时间序列上几乎不间断的化石例证也同样存在，由此可以确定，我们能够发现在进化上呈现单一谱系变化的化石记录。对海底沉积物挖掘结果的研究是最好的例证，从这类挖掘之中，我们能够获得很长的岩层序列。这些岩石的主体由数不胜数的微生物化石组成，而上述研究使得我们能够精确判定这些微生物连续样本的形成年代。对这些生物（例如有孔虫目，一种单细胞海洋动物）骨骼外形的仔细测定使我们能够描述，在一段漫长时间里渐次演替的种群在总体水平与变化程度方面的特征（图11）。

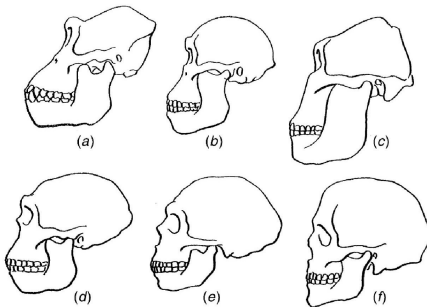


图10 某些人类祖先与近亲的头骨。(a) 雌性大猩猩。(b) 和 (c) 人类最早的近亲之一——南方古猿的两种不同化石 (约300万年前)。(d) 南方古猿与现代直立人之间的中间物种的化石。(e) 尼安德特人的化石, 距今约7万年。(f) 现代人——智人。

如果没有进化学说的支持, 人们很难理解化石记录的基本特性, 更不用说解释化石记录中过渡物种的存在。尽管寒武纪之前的化石记录非常不完整, 但依然保存有超过35亿年前的细菌及与其相关的单细胞生物的遗骸。再经过很长一段时间, 出现了更为高级的 (真核生物) 细胞的遗迹, 但依然未发现多细胞生物出现的证据。由简单细胞群构成的生物直到约8亿年前才出现, 在那个时期环境极其恶劣, 地球上的大部分被冰雪覆盖。约7亿至5.5亿年前, 有证据表明出现了有着柔软身体的多细胞动物。

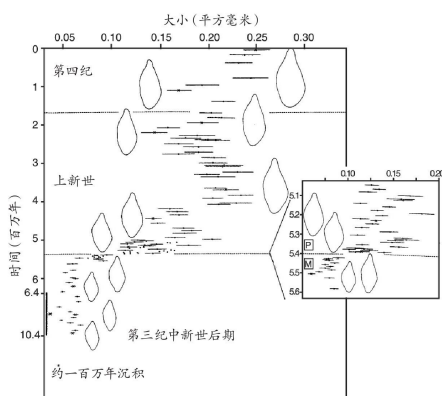


图11 化石中进化的渐变。此图展示了一种单细胞海洋甲壳动物——有孔虫化石样品中身体大小的均值与范围。在这个谱系之中, 除了两个明显的间断点外, 身体大小顺次变化。在第三纪中新世后期与上新世的交界点, 一组更为确切的化石 (见小图) 说明了那些较为粗略的化石中所观察到的不连续几乎完全反映了一段剧烈变化时期, 因为大部分连续的样本都彼此重叠。对于400万年前的间断点, 迄今为止还未发现化石信息。

正如前文中提到的，拥有硬质骨骼的动物遗骸直到5.5亿年前的寒武纪岩石中才被大量发现。在约5亿年前的寒武纪末期，有证据表明几乎出现了所有主要的动物类群，包括原始的像鱼一样的脊椎动物，这种动物缺少上下颌，类似现代的七鳃鳗。

直到这个时期，所有的生物都与海洋沉积物有关，而藻类是唯一有遗骸的植物，它没有陆地多细胞植物输送液体所需要的导管。4.4亿年前，有证据表明出现了淡水生物，而后孢子化石的发现表明最早的陆生植物开始出现，类似鲨鱼的有颌鱼出现在海洋之中。在泥盆纪时期（4亿-3.6亿年前），淡水与陆生生物遗骸变得更为普遍与多样化。有证据表明原始的昆虫、蜘蛛、螨虫与多足动物开始出现，同样也出现了简单的维管束植物以及真菌。有颌的硬骨鱼类也逐渐变得普遍，其中就包括肉鳍鱼类，它与出现在泥盆纪末期类蝶螈的早期两栖动物结构相似。这些是最早的陆地脊椎动物。

在地质记录的下一个时期，石炭纪（3.6亿-2.8亿年前），陆地生物形态变得丰富且多样化。在热带沼泽之中生长的树状植物的遗骸化石形成了煤炭沉积，这也是这个时期命名的由来，这种植物更类似于同时期的杉叶藻与蕨类，与当代的针叶树或阔叶树没有关系。在泥盆纪的末期，原始爬行动物的遗骸出现，这是第一种完全脱离水的脊椎动物。在二叠纪时期（2.8亿-2.5亿年前），爬行动物出现了一个巨大的分化，有些的结构特点与哺乳动物日益相似（似哺乳爬行动物）。一些现代的昆虫类型，例如臭虫、甲壳虫，开始出现。

在化石记录中可以发现，二叠纪末期出现了最大规模的生物灭绝，一些之前占据优势地位的物种例如三叶虫突然完全消失，许多其他物种也几乎完全消失。在之后的恢复期，在海洋中与陆地上出现了许多新的物种。与现代的针叶树和阔叶树相似的植物在三叠纪时期（2.5亿-2亿年前）出现。恐龙、龟以及原始的鳄鱼出现了；就在三叠纪的末期，出现了最早真正意义上的哺乳动物。与先驱们不同，它们的下颌含有一块与头盖骨直接相连的骨头（在爬行动物中组成这个连接的三块骨头进化成为哺乳动物耳朵里的三块听小骨，见第3章）。与现代鱼类相似的硬骨鱼类在海洋中出现了。在侏罗纪时期

（2亿-1.4亿年前），哺乳动物开始或多或少地分化，但是陆地依然被爬行动物，特别是恐龙所统治。会飞的爬行动物与始祖鸟类出现了。苍蝇与白蚁首次出现，在海洋中出现了蟹类与龙虾。直到白垩纪时期（1.4亿-6500万年前），有花植物才进化出现——它们是主要生物中最晚进化出现的。现代主要的昆虫类型在这个时期都出现了。有袋类哺乳动物（有袋目）在白垩纪中期出现，与现代胎盘哺乳动物相似的类型在白垩纪末期也被发现。恐龙依然数量庞大，尽管在这个时期行将结束时出现了减少。

伴随着白垩纪的结束是史上最著名的物种灭绝事件，与一颗在墨西哥尤卡坦半岛着陆的小行星有关。所有的恐龙（除了鸟类）都消失了，一同消失的还有许多曾经在陆地与海洋中普遍存在的生物。接下来便是第三纪，它一直延续到大冰河世纪（约200万年前）的到来。在第三纪的第一阶段（6500万-3800万年前），胎盘哺乳动物的主要类型出现。最初，它们多半与现代的食虫类动物例如鼯鼠相似，但是在这个时代的末期，其中的一些变得相当独特（例如我们能够辨认出鲸与蝙蝠）。大多数的主要类别的鸟类与现代的无脊椎动物在这个时期出现，除了禾本科之外的所有主要有花植物也出现了。与现代种类基本一致的硬骨鱼数量增多。在3800万至2600万年前之间出现了草原，同样也出现了类马的食草动物，它们拥有三个趾头，而不是现代马的单个趾头。原始的猿类同样出现了。2600万至700万年前，在北美出现了大片的草原，拥有短侧脚趾与高冠齿、适应食草的马类出现。许多有蹄类动物，例如猪、鹿与骆驼，还有大象也开始出现。猿与猴子分化越来越大，尤其是在非洲。在700万至200万年前，海洋生物本质上较为接近现代，尽管其中很多物种如今已经灭绝。在此时期，出现了最早的具有明显人类特征动物遗骸。在第三纪的末期（200万-1万年前），是一连串的冰河世纪。大多数的动植物基本具备现代形态。最后一个冰河世纪的末期（1万年前）至今，人类统治了陆地，许多大型哺乳动物开始灭绝。一些化石证据证明了这个时期的进化改变，例如在海岛上许多大型哺乳动物的矮型种的进化。

因此，化石记录表明生命起源于30亿年前的海洋，在10亿多年中，只存在着与细菌相关的单细胞生物。这正是进化模型所预期的；

将基因编码转化成为蛋白质序列所需的装置，以及哪怕是最简单细胞的复杂结构，它们的进化必定需要许多步骤，其具体过程几乎超出了我们的想象。之后化石记录中出现的真核细胞的明显证据，以及它们总体上比原核细胞更为复杂的结构，与进化论也是相一致的。这同样适用于多细胞生物，从单个细胞发育而来的它们需要精密的信号传递机制以控制生长与分化，而这些在单细胞物种出现之前不可能进化出现。一旦简单的多细胞生物进化形成，可以理解的是它们会迅速分化成为各种形态，以适应不同生存类型，正如寒武纪所发生的那样。我们将在下一章讨论适应与分化。

从进化的角度来看，生命在相当长的一段时间里只属于海洋这个事实也变得很好理解。在地球历史的早期，有地质证据表明大气层中的氧气非常稀薄，于是缺少了由氧形成、能够阻挡紫外线的臭氧层，使得陆地甚至淡水中的生物很难存活。一旦早期细菌与藻类的光合作用导致氧含量变得充足，这一重障碍便消失了，于是生物开始有可能涉足陆地。有证据表明在寒武纪之前一段时间大气中的氧气含量出现了上升，这也许促进了更大且更多的复杂动物的进化。同理可知，会飞的昆虫与脊椎动物化石在陆地动物之后出现也是理所当然的，因为真正的飞行动物不大可能从纯粹的水生生物进化而来。

从进化学角度分析，生物类型周期性地增多与分化，之后又大规模地灭绝（三叶虫与恐龙的遭遇）或减少至一两个幸存种（如腔棘鱼类），这一现象同样合乎情理。进化的机制并没有前瞻性，也不能保证它们的产物能够从巨大而突然的环境变化中幸存。同理可知，在进入一个新的栖息地后（例如入侵陆地），或是在一个占据优势的竞争种灭绝之后（例如在恐龙灭绝之后的哺乳动物），物种的迅速分化也符合进化原则的预期。

因此，基于生物学知识对化石记录的解释符合地质学家应用于地球历史的均变论原则。化石证据也可能存在一些不符合进化论的实例。据说，伟大的进化学家与遗传学家霍尔丹在被问到什么样的观测结果会让他放弃对进化论的信念时曾回答道：“一只寒武纪之前的兔子。”迄今为止，还未发现此类化石。

空间上的印记

正如达尔文在《物种起源》的十五章中花费两章内容所描述的，另一组只有基于进化论才能解释的重要事实来自生物的空间而非时间的分布。其中最惊人的例证之一是那些海岛（例如加拉帕戈斯群岛与夏威夷群岛）上的动植物们。有地质证据证明这些群岛是由火山运动形成的，它们从未与大陆相连。根据进化理论，这种群岛上现存的生物一定是那些能够穿越这些新近形成的海岛与最近的已居住海岛之间遥远距离的生物的后代。这对我们可能观测到的结果造成了一些限制。首先，外来物种要在新形成的岛屿上定居，其难度可想而知，这意味着很少有物种能够生存下来。其次，只有那些具备某些特征，能够穿越数万海里大洋的物种才能最终扎根。第三，即使在那些能够扎根的物种之中，也存在着许多不确定因素，因为能够到达岛上的物种数量极少。最后，在如此偏远的岛屿之上，进化所能形成的许多类型在其他地方都不可能出现。

这些设想都被很好地验证了。与有着相似气候的大陆或沿海岛屿相比，海岛上主要生物群的种类的确相对较少。在海岛上发现的生物种类（在人类进驻之前），是其他地区的非典型物种。例如，岛上通常具有爬行动物与鸟类，而陆地哺乳动物与两栖动物总是不存在。在新西兰，在人类进驻之前这里没有陆地哺乳动物，不过存在着两种蝙蝠。这说明蝙蝠能够横跨辽阔的海洋。在人类将许多物种引入之后，它们的疯狂蔓延说明当地的环境并非不适合它们生存。但即使是当地主要的动植物群，也经常出现整个群体消失的情况，而其他存活的物种也通常不成比例。因此，在加拉帕戈斯群岛上，陆地鸟类的种类只有20多种，其中14种是雀科鸟类，这些著名的雀类在达尔文搭乘小猎犬号环游世界时被记载在他的旅行手记中。这与地球上其他地区的情况不同，在其他区域雀类只是陆地鸟类中一个很小的组成部分。这正符合我们之前的预期：最初，只有很少种类的鸟类进驻这个岛屿，其中的一种为雀类，而它们成为了如今雀类物种的祖先。

正如这种观点所预期的，海岛的物种有着许多属于自身独一无二的特性，与此同时它们也表现出与大陆物种之间的联系。例如，在加

拉帕戈斯群岛上发现的植物种类中，有34%的物种从未在其他地区出现过。达尔文雀类的鸟喙大小与外形也比一般的鸟儿（通常拥有大而深的鸟喙，主要吃种子）要远为多样化，它们显然适应于不同的捕食模式（图12）。这些鸟喙中有些相当不同寻常，例如有着尖锐鸟喙的尖嘴地雀喜欢啄食筑巢海鸟的臀部，吸食它们的血液。形树雀使用小树枝或仙人掌刺获取枯木中的昆虫。更为壮观的疯狂进化例证来自海洋岛屿中的其他类群。例如，夏威夷岛上的果蝇种类数量超过世界上其他任何地方，而它们在身体大小、翅膀样式以及进食习惯方面差异巨大。

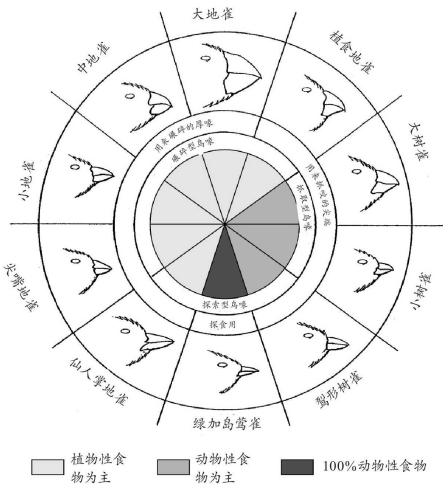


图12 达尔文雀类的鸟喙，展示了不同食性的物种的鸟喙在大小与形状上的差异。

如果这些海岛物种的祖先首次进入此岛屿时，发现这个环境里没有已经到达的竞争者，这些观察结果就容易理解了。这种情况将会容许它们进化出与新的生活方式相适应的特性，使得原先的物种分化成为几种不同的后代。尽管在达尔文雀类中发现了许多不同寻常的结构与行为上的变异，但采用第三章与第六章的方法对它们的DNA进行的研究表明，这些物种在约230万年前有着共同的祖先，与大陆的物种亲缘关系也非常接近（图13）。

正如达尔文在《物种起源》一书中描述加拉帕戈斯群岛上的居住者时所写到的：

在这里，几乎所有的陆地与水生生物都有着来自美洲大陆的明确印记。这里有26种陆生鸟类，古尔德先生把其中的25种归为特殊种，它们应该是生于斯长于斯的；但是它们中的大多数与美洲物种在习性、姿态、叫声等各种特征上的相似都是显而易见的。其他的动物也是如此，还有几乎所有的植物——正如虎克博士在他有关这个群岛上植物的绝妙回忆录中所写的。这位博物学家看到这些距离大陆几百英里远、太平洋中的火山群岛上的生物时，依然觉得自己仿佛置身于美洲大陆上一般。为什么会这样呢？为什么这些本应该是加拉帕戈斯群岛上独创、别处都没有的物种，与美洲大陆上的物种会如此相似？它们的生存条件、地质特征、海拔或是气候，或是物种的组成结构，与南美洲沿岸的情况都不密切相似。事实上它们之间在所有这些方面都存在相当大的区别。

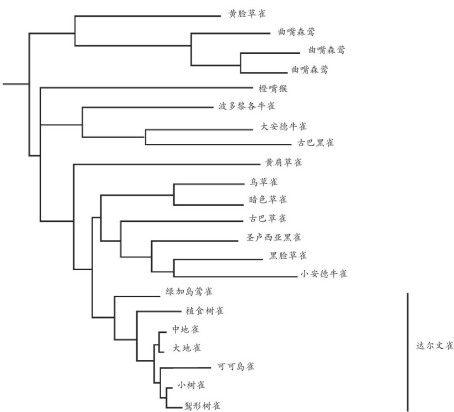


图13 达尔文雀类与它们近亲的系统发育树。这棵发育树是基于不同物种线粒体中一段基因的DNA序列的差异。水平分支的长度说明不同物种间差异的大小（从最接近物种的0.2%到最疏远物种的16.5%）。系统发育树表明加拉帕戈斯群岛上的物种很显然有一个共同的祖先，它们都有着相似序列的这个基因，与距今很近的祖先的序列相一致。与之相对的是，其他具有亲缘关系的雀类物种彼此间的差异要大得

多。

毫无疑问，进化论为这些问题提供了解释，在过去的150年里对海岛生物的研究已经充分证明了达尔文的高瞻远瞩。

第五章 适应与自然选择

适应的问题

进化论的一个重要任务就是在生物间不同层次的相似性下解释生物多样性。在第三章中，我们强调了不同类群间的相似性，以及这些现象如何符合达尔文的后代渐变理论。进化论另一个主要的内容就是为生物的“适应”提供科学的解释：它们良好的工艺设计外观，它们与不同生活方式相适应的多样性。这些都使得本章成为本书中最长的一章。

适应的经典例子数不胜数，我们将举出其中的几个来说明问题的本质。不同类型的眼睛的多样性本身就非常令人惊讶，不过与不同动物所生活的不同环境相联系起来看就可以理解。在水底使用的眼睛与在空气中使用的不同，捕食者的眼睛具有特殊的适应性，能够看穿被捕食者进化出的伪装。许多水底的捕食者捕食透明的海洋生物，它们的眼睛有着特殊的增强对比度的功能，包括紫外线透视以及偏振光透视。另一个著名的适应例子是鸟类翅膀中空骨头，它们的内部支杆与飞机机翼非常相似（图14）；还有就是动物关节处精巧的结构，其表面使得移动的部分能够彼此顺滑地移动。

动物与食性相关的适应以及它们所捕食猎物的反馈性适应还有许多其他例子。蝴蝶拥有长长的口器，用来直达花朵的深处、吸食花蜜；相应地，花朵用艳丽的颜色与特殊的气味吸引昆虫，并为它们提供花蜜。青蛙与变色龙有着长长的舌头，能够通过黏性的舌尖捕食昆虫。许多动物的适应性能够帮助它们逃避捕食者，其外表则取决于所生存的环境。许多鱼类拥有银色的外观，这使得它们在水里不容易被发现，但是陆地动物很少会有这样的颜色。一些动物有着隐蔽色，与树叶或树枝，或者其他有毒有刺的动物颜色相近。

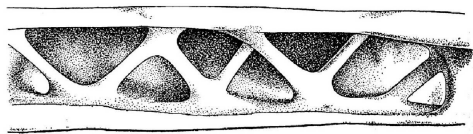


图14 秃鹫中空的骨骼，以及它内部加固的支杆。

适应性在动物、植物以及微生物的许多细节部分同样能发现，包括每一个层次，小到细胞的机制及其控制（我们在第三章中讲述过）。例如，细胞分裂与细胞迁移是由蛋白分子组成的微小发动机所驱动。遗传物质在产生新的细胞时被复制，此时新产生的DNA会进行校对工作，这大大降低了有害突变发生的概率。细胞表面的蛋白复合物选择性地允许某些化学物质透过，而阻止了另一些化学物质的进入。在神经细胞中，这种控制被用于调节穿越细胞表面的带电金属离子流，从而产生沿着神经传递信息的电信号。动物行为模式是它们神经活动模式的最终输出结果，无疑是对它们生活方式的适应。例如，在鸟类中，巢寄生性鸟类例如杜鹃会将宿主原本的蛋或幼鸟移出巢穴，使得宿主抚养它们的后代。相应地，宿主鸟类变得更为警觉以适应这一现象。种植真菌“花园”的蚂蚁进化出了一些行为，包括清除掉污染它们腐烂叶子的真菌孢子。甚至生物的老化速率都与动植物生长环境相适应，这一点我们将在第七章中进行阐释。

在达尔文与华莱士之前，这种适应性似乎是由造物主创造的。似乎没有其他方法能够解释生物体各方面令人惊讶的精细而完美的细节，正如一块手表的复杂程度不可能是纯自然的产物。18世纪神学家们提出“创世论”来“证明”造物主存在，其主要依据就在于没有其他解释，而“适应”一词的提出是用来描述生物都拥有对它们有用的结构这一现象的。我们要明白，将这一现象表述为“适应”将导致一个问题。认识到适应需要一个解释，这对于我们了解生命有着重要的作用。

毫无疑问，动植物与其他自然产物如岩石或矿物是不同的，我们在“动物、植物、矿物”⁴这一游戏中已经了解了。但是创世论忽视了这种可能性：在产生矿物、岩石、山川的作用之外，可能还会有自然的过程，它们能够将生物解释为复杂的自然产物，而不需要造物主的参

与。对适应来源的生物学解释取代了造物主的观点，并成为后达尔文进化学说的中心思想。在本章中，我们将描述适应的现代理论以及它的生物学原因与基础。这些都基于我们在第二章中所概述的自然选择理论。

人工选择与可遗传变异

达尔文最早提出并强调的一个高度相关的观察结果是，人类可以有规律地对生物进行改变，能够产生与我们在自然界所见相同的外表。这通常来源于对具有所需要特征的动植物进行人工选择，或是选择性育种。在相对于进化的化石记录而言较短的时间内即可培育相当大的变化。例如，我们已经产生出各种不同品种的卷心菜，包括一些奇特的品种例如花椰菜或西兰花，它们都是产生巨大花朵、形成巨型头部的突变体，而像球芽甘蓝这样的品种，则具有不同寻常的叶子发育（图15A）。与之相似，许多种类的狗是由人类培育的（图15B），正如达尔文所指出的，它们之间的差异与自然界中两种不同物种间的差异很类似。然而，尽管所有的犬属动物（包括土狼与豺狼）都是近亲，也可以进行杂交，不同品种的狗并不是由不同的野狗物种驯化而来，而是在过去一两千年（几百个狗世代）的人工选择下，来自一个共同的祖先——狼。狗基因的DNA序列基本是狼的序列的子集，而土狼（据化石判断，它们的祖先在100万年前与狼的祖先分离）无论与狼还是狗的差异都比差异最大的狼/狗还要大上两倍。狗与狗之间相同基因的序列差异可能在狗与狼分离之后产生，这种差异可以用来推断它们的分离的发生时间（见第三章）。结论是狗在远超过1.4万年之前就与狼分离——这个时间由考古证据所证实，但是不超过13.5万年前。

人工选择的成功可能是由于在种群与物种中存在可遗传的变异（我们在第三章中所描述的正常个体间细微的区别）。即使没有任何遗传的概念，人们已经让那些具有他们所喜爱或有用特征的动物进行繁殖，在经过足够多的世代之后这个过程已经产生彼此间差异巨大的株系，而它们与最初驯化的祖先形态也截然不同。这清晰地说明驯化

物种中的个体彼此间必定是不同的，有许多不同能够传递给它们的后代，这意味着它们是可遗传的。如果这些不同只是因为动物或植物被对待的方式不同，选择性育种与人工选择对于下一代则没有影响。除非这些不同能被遗传，否则只有通过改进培育方式才能提高品种质量。



图15 A.一些卷心菜栽培品种的变异种。B.不同品种的两只狗的大小与外形差异。

每个你所能想到的性状都能够在遗传上发生变化。众所周知，犬类的不同品种差异不只体现在外观与大小，还体现在心理特质例如性格与气质上：有一些比较友善，而其他的一些则很凶猛，适合作为看门犬。它们对于气味的兴趣不同，它们有些倾向于叼东西，有些喜欢游泳；智力上也同样存在差异。它们所易感染的疾病也不同，一个著名的例子就是斑点狗容易患上痛风。它们的衰老速率甚至也存在差异，有些品种例如吉娃娃，有着令人惊异的长寿（寿命几乎与猫一样长），而其他的一些品种例如大丹狗，寿命则只有吉娃娃的一半。当然，所有这些特质都会受到环境因素的影响，例如良好的照顾与治疗，但它们依然受到遗传的强烈影响。

相似的遗传差异在其他许多家养品种中也同样出现。另一个例子

——不同品种苹果的品质就是可遗传的差异。它们包括了对不同人类需求例如早熟或晚熟、适合做菜或是生食的适应，以及对不同国家的不同气候的适应。与犬类的例子类似，在人工选择进行的同时，其他选择过程也同样在苹果中进行，不是所有令人喜爱的特征都会臻于完美。例如，考克斯苹果是一种非常好吃的苹果，但是它非常容易受到病菌的侵害。

可遗传变异的种类

人工选择的成功有力地证明了动植物的许多性状差异是可遗传的。众多遗传学研究证明了在自然界中许多生物同样具有可遗传的性状多样性，包括动物、植物、真菌、细菌及病毒的诸多物种。多样性来源于基因DNA序列的随机突变过程，此过程已得到充分认识，与那些引起家族性遗传疾病的过程（第三章）相类似。这些突变中的大多数可能是有害的，例如人类或家畜的遗传疾病，但是有时候也存在着有益的突变。这些突变已使得动物对于疾病具有抵抗力（例如家兔中兔黏液瘤病抗性的进化）。这些也带来了当今社会的一个重要问题：害虫们进化出了对化学药剂的抗性（包括老鼠对于杀鼠灵的抗性，寄生在人类与家畜身上的寄生虫对于驱虫药的抗性，蚊子对于杀虫剂的抗性，以及细菌中的抗生素抗性）。正是由于它们与人类或动物的福祉息息相关，人们对它们中的许多实例已经进行了非常仔细的研究。

可遗传的差异在人类中也有众所周知的事例。变异可能会表现为“离散的”性状差异，例如我们前文中提到的眼睛与头发的颜色。这些是由单个基因中的差别控制的变异，不受环境因素的影响（或是影响极其微小，例如金发人群的头发被日光所漂白）。诸如此类的常见多样性被称作多态性。有些情况例如色盲也是简单基因差别，但是在人群中属于非常罕见的变异。甚至连行为方式都可能会遗传。一个火蚂蚁群应该有一个还是多个蚁后，这可能是由单个基因上的一个差异控制的，这个基因编码的蛋白质连接的化学物质参与个体识别。

“连续的”变异同样在种群的许多特征中十分明显，例如人们的身

高与体重的渐变。这种变异通常受环境影响较大。20世纪许多不同的国家中都出现了后代身高的增加，这并不是因为遗传的改变而是生活环境的变化，包括更好的营养条件和童年时期严重疾病的减少。然而，在人类种群的此类特征中同样存在某种程度的遗传因素。这是通过对同卵双胞胎和异卵双胞胎的研究获得的。异卵双胞胎是普通的兄弟姐妹关系，只不过是碰巧在同一时间怀胎，他们之间的差异与任何兄弟姐妹一样；但是同卵双胞胎来自于一个一分为二的受精卵，在遗传学角度上是完全一样的。人们业已证明，同卵双胞胎比异卵双胞胎在许多特征上都更为相似，这肯定是由于他们的遗传相似性（当然，要注意对同卵双胞胎的照顾方式不可以比异卵双胞胎的更相像；例如，应该只研究相同性别的两种双胞胎）。尽管环境影响非常重要并且明显地经常存在，各式各样的证据都一致表明许多特征变异都需要一定程度的遗传基础，包括智力方面。人们已经在众多生物的各类特征中验证了可遗传变异的存在。甚至连动物在阶级中的位置，或者说社会等级，也是可遗传的；这种现象已经在鸡群与蟑螂中得到体现。连续遗传变异性的的大小可以通过不同程度的近亲间的相似性进行测定。这在动物与农作物育种中发挥了很大作用，饲养员们能够通过这种方法预测不同亲本产生后代的性状，例如奶牛的产奶量，由此对育种进行规划。

遗传差异归根到底就是DNA“字母”的差异。这通常不会导致蛋白质的氨基酸序列改变。当不同个体间相同基因的DNA序列进行比较时，我们就能够发现差异，尽管与不同物种间的序列差异（第三章中讨论过这种差异，见图8）相比通常要小得多。例如，第三章中提到的，可以将来自不同个体的葡萄糖-6-磷酸脱氢酶的基因序列进行比较，可能不存在任何差异（那么就没有多样性）。如果有些种群中的个体存在变异的基因序列，那么在部分比较中将会展现出差异。这被称作分子多态性。遗传学家通过比较种群中个体间存在差异的DNA序列的小片段，对这种多样性进行测定。在人类中，当比较不同人之间相同的基因序列时，通常我们会发现不足0.1%的DNA字母存在不同，而与之形成对比的是人类与黑猩猩间的差异通常达到1%左右。在一些基因中多样性较高，而在另一些中则相对较低，正如我们所预测

的，那些可能不那么重要的区域的不编码蛋白质的基因变异通常要高于编码蛋白质基因的变异。与大多数其他物种相比，人类的变异性相当之匮乏。例如，DNA多样性在玉米中更为常见（超过2%的玉米DNA字母是可变的）。

物种中变异性的分布能够为我们提供有用的信息。要繁殖不同性状的狗时，只有亲本的性状十分一致，才能进行育种。这是由于严格的纯血统规则，它对犬类的杂交进行控制，禁止不同品种间出现“基因流动”。一个品种所需要的特性，例如衔回猎获物，便只会在这一个品种中进行充分培育，不同的品种彼此相异。这种品种间的隔离是不符合自然规律的，不同品种的狗能够愉快地进行交配并产下健康的后代。狗的许多变异性相应地是在品种间产生的。许多自然界的物种生活在不同的地理隔绝的种群中，正如我们所预料的那样，此类物种作为整体的多样性比生活在一起的单一种群中的多样性要大得多，因为在种群间存在着差异。例如，某些血型在某些人种中更为常见（见第六章），对于许多其他基因变体来说也是如此。然而，与犬类品种不同，在人类及自然界的其他许多物种中，种群间差异与种群内部的多样性相比要小得多。这种差异是因为人类在种群间能够自由移动。这些基因结果的一个重要含意就是，人类种族是由我们基因组中的极小部分基因区分开的，在全球范围内，我们大部分的遗传结构的变异有着相似的范围与异质性。现代社会愈来愈高的移动性正在快速降低种群间的任何差异。

自然选择与适应

自然条件下进化论的一个根本理论就是，一些可遗传的性状差异影响着生存与繁殖。例如，正如为了速度而对赛马进行筛选（通过将冠军马与其近亲进行杂交），羚羊也天生就被用速度筛选过，因为只有那些不被捕食者吃掉的个体才能繁殖下一代。达尔文与华莱士意识到了这个过程能够解释对自然条件的适应。我们通过人工选择改造动植物的能力取决于这种性状是否可遗传。如果存在可遗传的差别，那么自然界中那些成功的个体同样也会把它们的基因（通常还有它们优

秀的特质)传递给下一代,而下一代就相应具备了适应性的特质,例如速度。

为了简洁,也为了能让人用普通名词思考,“适应性(fitness)”一词经常会被用于生物学写作中,代表生存及繁殖的总能力,不需要详述所提及的是哪些性状(正如我们用“智力”一词来代表一系列不同的能力)。适应性包括生物体的诸多不同方面,例如,速度只是影响羚羊适应性的一个因素。警惕性与发现捕食者的能力也很重要。然而,仅生存是不够的,繁育后代的能力,例如为后代提供保障与照顾,对于动物的适应性而言同样重要;对于开花植物的适应性而言,吸引传粉者的能力尤为关键。因此适应性一词可以被用来描述对范围极广的不同性状的选择。正如“智力”所遭遇的,“适应性”一词的笼统性也使得它引起误读与争议。

为了了解哪些性状可能在生物体的适应过程中发挥重要作用,我们必须深入了解它的生活规律与生存环境。同样一种特性,在一个物种身上可能会使其具有良好的适应性,而对另一个物种则不尽然。例如,对于一只通过隐蔽色来躲避捕猎者的蜥蜴而言,速度并不是适应的重要因素。对于一只居住在树上的蜥蜴而言,善于抓住树枝比跑得飞快要重要得多,因此短腿相比长腿而言,更具有适应性。对于羚羊而言速度是适应性的,但站住不动避免被捕食者发觉也是许多动物躲避猎杀的一种选择。另外一些动物通过吓跑对方来躲避捕食者:例如,有些蝴蝶的翅膀上有眼状斑纹,它们能够突然展开而把鸟类吓跑。植物显然不能移动,但它们也有各式各样的方法来躲避被吃掉的命运,例如有些吃起来苦涩,而有些则长满了刺。所有这些不同的性状都可能会提高生物的生存和/或繁殖的概率,从而提升它们的适应能力。

正如我们在第二章中所表明的,考虑到众多性状的遗传变异性,以及环境因素的不同,自然选择不可避免地会发生,而种群与物种的遗传组成将会随时间变化。这种改变通常会以年为单位缓慢进行,因为种群中的一个遗传变体从稀有变成普遍,通常需要许多代的时间。在动植物的繁殖过程中,常会发生严苛的选择(例如,当疾病使某畜

群或作物中的大部分病死时），但是改变依然要花费许多年时间。据估计，玉米是在约一万年 before 被驯化的，但是现代的巨型玉米棒却是近代的产物。尽管进化的改变以年为单位来看非常缓慢，在化石记录的时间尺度上，自然选择造成的改变却是迅速的。有益的性状在种群中传播开来的速率一开始可能极低，用时则短于地层中两个相邻层之间的时间（一般至少几千年，见第四章）。

尽管相对于我们的生命而言，自然选择发生得太过缓慢，我们通常看不到它的发生，但是自然选择从未停止。甚至我们人类也还在进化。例如，我们的饮食结构已与我们的祖先不同，因此尽管我们的牙齿并不十分坚硬，但是它很适应现代柔软的食物。许多现代食物的高含糖量容易导致蛀牙，甚至是致命的脓肿，但是坚硬的牙齿已不是自然选择所必须的了，因为牙医能够解决这些问题，或者是换上假牙。正如其他如今不再有强烈需求的功能可想而知会发生改变，我们的牙齿可能有一天也会退化。我们的牙齿已经比我们的近亲黑猩猩要小得多，我们还没有阻止它们继续变小的理由。我们的饮食中过量的糖分还导致继发性糖尿病发病率的上升，这种病的致死率非常高。过去，这种疾病主要发生在过了育龄的成人身上，但是现在发病的年龄正持续提前。因此，为了适应我们饮食习惯的改变，一种新的（或许还很强烈）选择压力正趋向于改变我们的代谢特征。在第七章中，我们将展示这些人类生活中的改变是如何使人们进化得越来越长寿的。

适应性的概念经常被人们误解。当生物学家尝试对这个词进行解释时，他们通常会使用与我们日常所说的“适应”相关的例子，例如羚羊的速度。如果我们举鸟类那中空而由支杆交叉强化的轻质骨骼做例子，可能就不那么容易混淆（图14）。自然选择理论是这样解释这种看起来设计精良的结构：当飞行能力进化时，有着更轻便骨骼的个体的生存几率会比其他个体略微高一些。如果它们的后代继承了这种轻便的骨骼，那么在数代之后的种群中这个特征就会增多。这与人工育种是相似的，在人工育种中饲养员们筛选跑得最快的狗，最终使得所有的灵缇犬有着纤长的腿部。这种腿在跑起来时比短腿更有效率，灵缇犬的腿与羚羊或其他跑得快的动物的腿十分相像，而这些动物都是在自然选择下进化而来的。就算不引入“适应性”的概念，我们也能

准确地对自然选择与人工选择进行描述。自然选择就意味着特定的可遗传变体可能会优先被传递给后代。携带有削弱生存或繁殖能力基因的个体，较携带有提升生存或繁殖能力基因的个体而言通常没有那么多机会将基因传给下一代。“适应性”仅仅是一个有用的缩略词，用来概述“性状有时会影响生物的生存和/或繁殖概率”这一思想，且不用特意指出某个性状。在建立自然选择影响种群基因组成的数学模型时，这个概念也非常有用。这些模型的结论为本章的许多论述提供了严谨的基础，不过我们在此不做赘述。

为了说明对于有益突变的选择，我们可以将目光投向人类与老鼠的“军备竞赛”。我们尝试各种针对老鼠的毒药，而老鼠则进化出抗性。杀鼠灵通过阻止凝血来杀死老鼠。它抑制了维生素K代谢过程中一种酶的活性，而维生素K对于凝血与其他许多功能都十分重要。有抗性的老鼠一开始十分稀少，因为它们的维生素K代谢被改变了，这降低了它们生长与存活概率。换句话说，这就是产生抗性的代价。然而，在施用了杀鼠灵的农场与城市中，只有那些有抗性的老鼠能够存活下来，因此尽管需要付出代价，自然选择的力量依然很强大。由此，带有抗性的基因在老鼠种群中传播至很高的携带率，尽管此基因的副作用使得这个基因不能传播到每一个个体。然而，近期的情况是进化出了一种新型的似乎无副作用，甚至可能有益（没有了毒性）的抗性。因此，在老鼠的生存环境改变的情况下，进化将会持续发生。

变异与选择在许多系统中都十分常见，不仅仅是生物个体。遗传物质中某些特定的组分被保留下来，并不是由于它们能够增强携带它们的生物的适应性，而是由于它们可以在遗传物质本身当中复制增殖，就像生物体中的寄生虫。人体中有50%的DNA被视为归于此类。另一个人体中自然选择驱动进化改变的重要例子是癌症。癌症是一种细胞无视身体其余部分利益、自顾自无限增殖的疾病。这种疾病通常由一种能够增大其他基因突变概率的突变（例如，第三章中所提到的校对系统失效，这种系统检查DNA顺序，阻止突变）所导致。一旦突变发生的频率增大，其中的一些将影响细胞的增殖速率，则可能会出现一个快速增殖的细胞系。随着时间的推移，携带有其他基因突变的细胞不断增殖出越来越多的细胞，生长越来越快，最终癌症通常变得

越来越严重。癌症细胞同时还能对抑制它们生长的药物产生抗性。如同众所周知的艾滋病患者中艾滋病病毒的抗药性进化一样，获得突变从而免受药物抑制的癌症细胞同样能比初始类型的细胞长得更快，进而使癌症无法缓和。这就是为什么在病情缓解后重新开始药物治疗效果往往甚微的原因。

在另一个极端，拥有不同性状的物种的灭绝速率可能存在不同，即在物种层面上可能也存在着选择。例如，个头较大的物种的种群规模与繁殖速率通常较低，相对于个头较小的物种而言更容易灭绝（见第四章）。与之相对，相同物种中，不同个体间的自然选择通常更青睐较大的个头，这可能是由于较大的个体在食物或配偶的竞争中占据更大的优势。相关物种身体大小的一系列分布情况可能是两种不同类型的选择共同作用的结果。然而，物种内部对个体的选择也许是最重要的因素，因为它首先产生了不同大小的身体，而且它发挥作用通常比物种层面的选择要快得多。

选择对于非生物事件而言也十分重要。在设计机器与电脑程序时，想要达到最优设计，一种非常有效的方法就是不断地对设计进行随机而微小的调整，保留下效果良好的部分，删除其他部分。这种方法越来越多地被运用于解决复杂系统的设计难题。在这个过程中，设计师不考虑整体规划，只考虑所需要的功能。

适应与进化史

自然选择的进化理论将生物的特性解释为连续变化的积累结果，每种变化都提升了生物的存活率或是繁殖成功率。哪些改变可能发生于生物的先前状态：突变只能在一定范围内对动植物的发育进行修饰，这个范围是由形成成熟生物的现有发育程序所限定的。动植物育种人所进行的人工选择的结果说明，改变身体部分的大小与形状，或是明显改变生物的外在特征如外表颜色（例如在狗的不同品种中），相对而言较为容易。显著的改变很容易由突变引发，实验遗传学家们也很容易创造一种老鼠或是果蝇株系使其与正常形态之间的差

别比野生种类彼此之间的差别大得多。例如，在实验室中，我们可以制造出一只有着四只翅膀而不是正常的两只翅膀的果蝇。然而，这些重大改变通常会严重影响生物的正常发育，降低它们的生存与繁殖成功率，因此不大可能被自然选择所青睐。甚至连动植物育种人都会避免此类现象的出现（尽管这类突变已经被用于培育不寻常的鸽子与狗，这些动物的健康对于育种者来说没有对于农民那么重要）。

由于上述原因，我们推断进化将向着先前的方向微调前进，而不是突然跳跃到一个全新的状态。这在那些需要许多不同组件共同调整的复杂特征，例如眼睛（我们将在第七章中详细讨论）中体现得尤其明显。如果其中一个组件发生了彻底的改变，即使其他部分未发生改变，它们的协作也将受到影响。新的适应性进化时，通常都是在原先结构上的修改版本，而且一般最开始并不会处于最佳状态。自然选择就如同一个工程师，对机器修补、改正以提高性能，而不是坐下来计划好全新的设计。现代的螺丝刀能够用于精密的加工，它有一系列的刀头能够适用于不同的用途，但是螺钉的祖先只是一个由大钉通过一端孔洞旋转的粗纹螺栓。

尽管我们经常惊讶于生物的适应性的精密与高效，它们之中依然存在许多笨拙的修补——一些只有放在它们祖先身上才能理解的特征告诉了我们这一点。画家用肩上的翅膀来表示天使，使得它们能够继续使用上肢。但是所有真实存在的能飞或能滑翔的脊椎动物的翅膀都是改良的前肢，因此翼龙、鸟类以及蝙蝠，都不能够使用前肢的大部分原始功能。类似地，哺乳动物心脏与循环系统有着神奇的特征，反映着这个系统从起源至今逐步修补的历史。最初在鱼体内从心脏泵出血液到达鱼鳃，然后再到达全身（图16）。循环系统的胚胎发育清晰地透露了它进化层面的祖先。

有些时候，在不同的类群中，针对同一个功能性的问题，可能会独立进化出相似的解决方案，导致十分相似的适应性，然而由于不同的进化历史，它们的细部特征又大为不同，例如鸟类与蝙蝠的翅膀。因此，尽管不同生物具有相似性通常是由于它们具有亲缘关系（如同我们与猿），两个亲缘关系很远的物种生活在相似的环境中有时也会

比亲缘关系更近的物种看起来更为相像。如果被这种形态学上的相似与差异误导，可以通过DNA序列的相似与差异发现它们真实的进化关系，正如我们在第三章所述。例如，几种不同的江豚在世界上几个不同区域的大河里进化生存。它们共有某些与公海中物种区别开来的特征，特别是简化的眼睛，因为它们生活在混浊的水中，更多地依靠回声定位而不是视力导航。DNA序列比对结果表明，某种江豚物种与和它生活在同一个区域的海豚间的关系，比它与生活在其他地方的江豚间关系更为紧密。相似的环境导致相似的适应是说得通的。

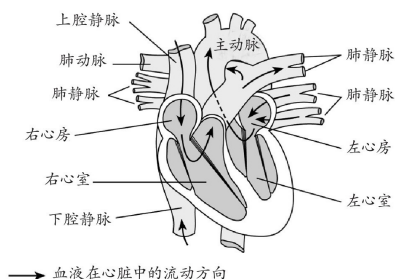


图16 哺乳动物心脏与血管高度复杂的结构。注意肺动脉（输送血液至肺部）笨拙地扭曲在主动脉（将血液输送至身体其他部位）与上腔静脉（将脑部的血液运送回心脏）之后。

尽管存在许多相似性，自然选择与人工设计过程依然存在几点差异。一点就是进化是没有前瞻性的；生物只针对一时的主要环境情况发生进化，这样产生的性状也许会在环境剧烈改变时导致它们的灭绝。正如我们将在本章稍后部分所展示的，雄性之间的性竞争将产生一些严重减弱它们生存能力的结构；很有可能，在某些情况下，环境变得不利于生存，存活率降低至这个物种最终无法继续维持下去，拥有多只鹿角的爱尔兰大角鹿就是这样灭绝的。长寿生物的生育力通常进化至极低水平，例如秃鹫这样的猛禽，每两年产下一个后代（我们将在第七章中深入讨论）。如果环境适宜的话，这些种群将会生活得很好，繁殖母禽的年死亡率也很低。然而，一旦环境恶化、死亡率升高，例如遭到人类侵扰，这可能会导致种群数量的急剧减少。现在这种情况依然发生在许多物种身上，已经导致了许许多多曾经数量巨大的物

种的灭绝。例如，在19世纪，繁殖缓慢的北美旅鸽因捕猎灭绝，尽管它最初的数量曾达到几千万只。有些物种进化成为极为特殊的栖息地的领主，但是一旦由于气候原因，这块栖息地消失，它们也同样容易灭绝。例如，中国熊猫的生存受到威胁，因为它们繁殖缓慢，而且以一种只生长在特定山区的竹子为食，而这种竹子现在正遭到砍伐。

自然选择同样并不必然产生完美的适应。首先，可能没有时间将一种生物机制的各个方面调整到最好的状态。当选择的压力来源于一对物种（例如宿主与寄主）间的相对作用时，这种现象将更为明显。例如，宿主抵抗感染能力的加强增大了寄主克服这种抗性的选择压力，强迫宿主进一步进化出新的抗性，如此循环往复。这就是进化的军备竞赛。在这种情况下，没有任何一方能够长时间保持绝对的适应。尽管我们的免疫系统抵抗细菌与病毒侵扰的功能卓越，我们依然容易受到最新进化的流感与感冒病毒菌株的侵害。其次，正如我们之前所提到的，进化的修修补补的特性，即只能在已经产生的东西上进行调整，限制了进化所能达到的效果。脊椎动物眼睛中负责从光敏细胞中传导信号的神经位于视网膜细胞的前部而不是后部，这从设计角度来看，似乎十分可笑，但是这是由于眼睛的这个部分是作为中枢神经系统的分支发育而来，这种发育方式最终造成了这样的结果（章鱼的眼睛与哺乳动物的类似，但是安排要更为合理，它的光敏细胞位于神经的前部）。第三，一个系统某一方面功能的提升可能会造成其他方面功能的减弱，正如我们讨论对杀鼠灵的抗性时提到的。这种情况可能会阻碍适应的改良。我们将在本章后面的内容以及第七章中讨论衰老时提到一些其他的例证。

发现自然选择

达尔文与华莱士在不了解自然选择在自然界中产生作用的例证的情况下，提出自然选择是适应性进化的原因。在过去的50年间，人们发现了许多自然选择的实例并进行了仔细研究，有力地支持了该学说在进化论中的中心地位。我们在此只讨论其中的几个例子。现代社会中一种非常重要的自然选择正在使细菌对于抗生素产生日益增强的抗

药性。这是一个被重点研究的进化改变，因为它威胁到了我们的生命，同时发生得非常迅速且（很不幸地）反复出现。在笔者写下本段文字的这天，报纸的头条就是：在爱丁堡皇家医院里发现了具有甲氧西林抗性的葡萄球菌。抗生素一旦被广泛使用，不久就会出现有抗性的细菌。抗生素在1940年代被首次广泛使用，之后不久微生物学家们就提出了对于细菌抗药性的担忧。《美国医学杂志》（其受众主要为医生）上的一篇文章就写道：对于抗生素的滥用“充满了对具有抗性的菌株进行筛选的风险”；在1966年（那时人们还没有改变他们的做法），另一位微生物学家写道：“难道没有办法引起普遍关注，以对抗生素抗性发起反攻吗？”

抗生素抗性的迅速进化并不令人惊讶，因为细菌繁殖非常迅速，且具有庞大的数量，因此任何能够使细胞产生抗性的突变都必定会发生在某个种群的某些细菌中；一旦这些细菌能够在突变带来的细胞功能改变下存活下来并且繁殖，一个具有抗性的种群就会迅速建立起来。人们可能希望抗性对于细菌而言代价昂贵，在老鼠对于杀鼠灵的抗性中最初的确如此，但是对于老鼠，我们不能指望这种情况持续太长时间。细菌迟早会进化得能够很好地适应当前抗生素且自身不付出重大代价。因此，我们只有少量使用抗生素，保证它们只用在确实必要的情况下，并确保所有的感染细菌都在还来不及进化出抗性前就被迅速杀灭。如果在一些细菌还存活的情况下就停止治疗，它们的种群中不可避免地就会包含一些具有抗性的细菌，这些细菌就可能会感染其他人。对抗生素的抗性还可以在细菌间，甚至是不同物种的细菌间传递。对家畜使用的用来减少传染病以及促进生长的抗生素能够引发抗性传播至人类病原细菌。甚至这些后果都不是问题的全部所在。具有抗性突变的细菌不是它们种群之中的典型代表，但是在一些情况下它们有着高于平均水平的突变率，这使得它们能够对选择压力更快地响应。

不论何时，只要人们用药物去杀灭寄生虫或是害虫，对药物或杀虫剂的抗药性就会被进化出来。事实上，人们已经对成百上千例微生物、植物、动物的案例进行了研究。当艾滋病人使用药物进行治疗时，甚至艾滋病毒都会突变，进化出抗性使得治疗最终失效。为了避

免这种情况发生，经常使用两种而不是一种药物进行治疗。因为突变是小概率事件，病人体内的病毒种群不大可能同时迅速获得两种抗性突变，但是最终，这种情况通常还是会发生。

这些都是自然选择的实例，但就像人工选择一样，自然选择也包括环境受到人为因素干扰而改变的情况。许多其他人类活动正在引起生物的进化改变。例如，为了象牙猎杀大象的行为似乎已经导致了大象中无牙品种的增多。在过去，这些大象属于罕见、畸形动物。现如今，猖獗的猎杀行为使得这些不寻常的品种能够较正常物种有着更高的生存与繁殖几率，结果导致它们在大象种群中比例的上升。又比如，小翅膀的燕尾蝶飞行能力很差，但是在一些碎片化的栖息地中，或许由于这些飞不远的个体更可能留在适合生存的栖息地里，因此被自然选择青睐。当人们清除花园或是农田里的杂草时，也在对这些一年生植物的生存历史进行选择，使得它们更加迅速地产生种子。对于早熟禾这样的物种，存在着发育更缓慢的个体，它们可以生存两年甚至更久，但是这在密集除草的情况下将成为明显不利的因素。这些例证不仅展示了进化改变有多普遍而迅速，同时也说明我们所做的任何事情都有可能影响与人类有关的物种的进化。鉴于人类遍布于地球，极少有物种能不受到人类的影响。

生物学家同样研究了许多纯粹的不涉及人类栖息地退化或改变的自然选择情况。其中最好的例子之一就是皮特与罗丝玛丽·格兰特在加拉帕戈斯群岛达夫尼岛上有关达尔文雀类中的两个物种（地雀与仙人掌雀）长达30年的研究（见第四章）。这些物种的鸟喙平均尺寸与外形各不相同，但是每个物种的这两种性状都有相当的变异。在研究过程中，格兰特的团队有计划地为岛上每一只鸟戴上环志，并测量它们的鸟喙，对每一只雌鸟的后代也都进行了识别。研究者们跟踪这些后代的幸存情况，并与对它们身体各相应部分的尺寸与外形的测定结合起来。谱系研究表明鸟喙特征的变异与遗传有很大关系，因此后代与亲本相似。对于鸟类野外食性的研究表明，鸟喙的尺寸与形状将影响鸟类处理不同类型种子的效率：大而深的鸟喙能够更好地咬开大的种子，而对于小种子而言，小而浅的鸟喙更适用。受厄尔尼诺现象影响，加拉帕戈斯群岛常有严重干旱现象，而干旱将影响到不同类型食

物的数量。在干旱的年份，除了一种种子特别大的物种外，大多数植物都不能产生种子。这意味着有着又大又深的鸟喙的鸟类比其他种类有着大得多的生存机会，这在种群数量统计中有了直接体现：在旱季之后，两个物种中存活下来的成年鸟类比起旱季之前都有更大且更深的鸟喙。此外，它们的后代也遗传了这些特征，因此这个由干旱造成的选择方向上的改变引起了种群组成的遗传性改变——真正的进化改变。考虑到亲本与后代之间的相似程度，这种改变的幅度符合通过观测死亡率与鸟喙特征间的联系所推断的结果。一旦环境恢复到正常状况，鸟喙特点与死亡率间的关系也发生了变化，大而深的鸟喙不再具有优势，而种群数量也后退到了之前的情况。然而，即使在不干旱的年份里，环境中依然存在许多微小的变化，它们将导致鸟喙与适应性间的关系出现变化，因此在整个30年间，鸟喙的特征一直波动，两种鸟类的种群数量最终都与一开始时有显著不同。

花朵对昆虫及其他传粉者的适应是另一个很好的例子。对一株将与同一物种的其他植株进行交配的植物来说，必须吸引传粉者来拜访它们的花朵，并给予这些传粉者奖励（用可食的花蜜或是额外的花粉），以保证它们能够再去拜访同种的其他植物。无论是植物还是传粉者，在此互动中都在进化，为自己争取最大的利益。例如，对于兰科植物，为了让花粉块能够在传粉蛾子来访时牢牢地贴附在它们的头部，让这些蛾子能够深入到花朵内部很重要。这可以使得花粉块在蛾子拜访下一朵花时，准确落到花朵的合适部位，使花朵成功受精。这需要花朵的花蜜差不多恰好处在蛾子的口器所能到达的范围之外，这种需求驱动了对蜜腺管长度的自然选择，于是蜜腺管长度异常的花朵的受精概率将降低。蜜腺管太短的花朵会使得蛾子不用拾起或储存花粉就可以吮吸到花蜜，而蜜腺管太长的花朵将浪费花蜜，就像一盒果汁，它所附的吸管总是太短而不能把盒子中的果汁全部吸出。在果汁盒子行业，这种浪费将会造福果汁销售商，使得他们能够卖出更多果汁，但是对于植物来说制造无用的花蜜将丢失能量、水分与营养，这些资源本应该用在更需要的地方。

一种生活在南非的剑兰每株植物只有一朵花，有着更长蜜腺管的个体比一般个体更容易产生果实，同时每个果实中的种子数量也比一

般个体要多。这种植物的蜜腺管长度平均为9.3厘米，而它们的传粉者天蛾的口器长度在3.5-13厘米之间。没有携带花粉的蛾子都拥有最长的口器。这个地区其他不为这种植物传粉的天蛾物种的口器长度平均不足4.5厘米。这说明选择的力量使得花朵与蛾子都去适应彼此，达到某些情况下的极值。有一些生活在马达加斯加的兰花种类的蜜腺管长度甚至达到30厘米，而它们传粉者的口器则长达25厘米。在这些物种中，已经有实验演示对长度的自然选择，在实验中蜜腺花距被打结以缩短其长度，使得蛾子带走花粉块的几率降低。

类似的选择与反选也影响着我们与寄生虫的关系。人们已对若干种人类适应疟疾的方式进行了深入研究，也已经明显进化出许多不同的防御方法，其中就包括在复杂的生命周期的某些阶段，疟原虫生活的红细胞发生的改变。与老鼠产生杀鼠灵抗性的情况类似，这种防御办法有时也会带来一定的副作用。镰刀形红细胞贫血症是一种细胞中血红蛋白（红细胞中主要的蛋白质，作用是在体内携带氧气）改变造成的疾病，如果不医治容易造成死亡。它的变化形式（血红蛋白S）是正常成人血红蛋白A编码基因的一种变体形式，两者之间存在一个DNA字母的差异。为此蛋白编码的一对基因如果都是S型的话，个体将患上镰刀形红细胞贫血症，其红细胞将变得畸形、造成微血管的堵塞。拥有一个正常的A型基因与一个S型基因的人不会感染疾病，而且对疟疾的抵抗能力要高于拥有两个A型基因的人。拥有两个S型基因会造成的疾病就是人们对疟疾的抗性所付出的代价，这使得S型基因不能在人群中传播开来，即使在疟疾高发地区也是如此。同样能够帮助抵御疟疾的葡萄糖-6-磷酸脱氢酶变体（见第三章）也伴随着代价，具有这些变体的人们吃下某些食物或药物，将导致红细胞受到损害，而不具抗性的个体则不会发生这种情况。然而，那些没有代价或代价甚小的疟疾抗性依然是存在的。达菲阴性血型系统是血红蛋白的另一种特征，在非洲的大部分地区广泛分布。相较于达菲阳性个体，拥有达菲阴性血型的人们不易感染特定类型的疟疾。

对于疟疾的抗性说明了一个普遍的认知，即在同一个选择压力下（在上文的例子中是一种严重的疾病），可能会产生不同的响应。有些对疟疾的响应方式比其他方式要好，因为他们对当事人造成的伤害

更小。事实上，在不同人类种群中可以发现许多不同的对于疟疾具有抗性的遗传变异，而在某个区域哪些特定类型的突变能够被选择确立下来大体上似乎是一个随机事件。

上文中所讨论的实例说明了自然选择对于人类与动植物生存环境的改变产生的响应。或许出现了一种疾病时，人群中会出现选择，于是进化出有抗性的个体。又或是一只蛾子进化出更长的口器从而能够从花朵中汲取花蜜而不用携带花粉，如此一来花朵反过来也会进化出更长的蜜腺管。在这些例子中，自然选择改变了生物，正如达尔文在1858年提出的设想（见本书第二章所引用的）。然而，自然选择同时经常会阻止改变的发生。在第三章中对细胞中蛋白质与酶的作用机制进行描述时，我们提到突变会发生并会减弱这些功能。即使在一个稳定的环境中，自然选择也在一代代个体中发挥作用，对抗着突变基因（这些基因为突变的蛋白质编码，或是让它们在错误的时间、地点表达，或是表达数量不对）。在每一代中，都会产生具有突变的新个体，但是非突变个体倾向于产生更多后代，因此它们的基因始终最为普遍，而突变个体则在种群中保持较低的水平。这就是稳定化选择或者说净化选择，它使得一切尽可能好地运行。在血液凝结中的一类蛋白的编码基因就是其中的一个例子。蛋白序列的某些改变将会导致个体在受伤后无法凝血（血友病）。直到不久之前人们才发现血友病的发病机理，从而能够通过注射凝血因子蛋白帮助血友病患者。在此之前，这种疾病通常会致死或是严重降低生存概率。遗传医学家们已经描述了成千上万种类似的对人体有害的低频基因变异，涵盖了每一种能想象到的性状。

如果环境保持相对稳定，自然选择有足够的时间调整生物性状至能带来高度适应性的状态，那么就发生了稳定化选择。如今，在生物持续变异的性状中我们可以探测到这一选择在发挥作用。人类出生时的体重就是一个例子，相关研究已经十分成熟。即使在新生儿死亡率非常低的今天，中等体重的婴儿的存活率依然是最高的。不高的新生儿死亡率主要涵盖那些太小的婴儿，以及某些太大的婴儿。稳定化选择也发生在动物之中，例如在严重的暴风过后，存活下来的鸟类和昆虫的大小都趋向于中等，最小和最大的往往消失。即使是对最适值的

微小偏差也可能会降低生存或繁殖的成功率。因此，生物对于它们所生存的环境的适应能力往往惊人是可以理解的。正如我们在第三章中所提到的，有时候，再微小的细节也可能会发挥重要的作用。生物经常能达到接近完美的状态，例如蝴蝶伪装成树叶或毛毛虫伪装成为树枝这些异常精密的拟态。稳定性选择同样解释了为什么物种往往显示不出进化方面的改变；只要生存环境不存在新的挑战，选择就倾向于让事物保持原有的状态。这样也就能理解有些生物在很长一段进化时间里保持稳定的形态，例如被称作活化石的生物们，它们的现代种类与它们远古时期的祖先非常相似。

性选择

自然选择是对适应的解释中唯一经过实证检验的。然而，选择也不总是增加总生存率或作为整体的种群的后代数量。当资源有限时，能在竞争中占据优势的特征可能会降低所有个体的生存概率。如果最有竞争力的个体种类在种群中普遍出现，那么整个种群的存活率也许会下降。竞争的这种负面结果不只限于生物学情况。某些侵入式的、低俗的、重复洗脑的广告也是众所周知的例子。

生物竞争中广为人知的例子就是雄性获取配偶的竞争。在很多动物中，并不是所有可繁殖的雄性都能够留下后代，只有那些在与其他雄性的斗争之中和/或在求爱行为中获得胜利的才有机会。有些时候，只有“占据统治地位”的雄性才能获得雌性的青睐。甚至连雄性果蝇在获准交配前都需要向雌性求爱——通过跳舞、唱歌（拍击翅膀获得的声音）以及气味。并不是所有时候都会成功，这并不意外，因为雌性十分挑剔，而且不会与非同类的雄性进行交配。在许多哺乳动物，例如狮子中，存在着交配权力的等级制度；雌性十分挑剔，雄性个体的繁殖成功率是不同的。因此，自然选择会青睐那些让雄性在交配等级中更具优势或是增强它们对雌性的吸引力的性状。雄鹿有着巨大的鹿角，它们用鹿角彼此争斗，有些物种还有其他恐吓手段，例如高声的咆哮。如果这些性状能够遗传（正如我们之前所看到的，这种情况很常见），有着能帮助它们成功交配的性状的雄性，会把它们的

基因传递给许多后代，而其他的雄性的后代则会较少。

在这样的性选择中，两种性别都会进化出相应的特质，这大概也是许多鸟类拥有鲜艳羽毛的原因。然而，对于许多物种而言，这些特质都集中在雄性身上（图17），说明它们的此类特质并不只是为了自身更好地适应环境。许多此类的雄性特征显然并不能增加生存几率，反而由于其雄性隐性基因携带者的低生存率而常常造成负担。雄孔雀拥有巨大而绚烂的尾羽，但飞行能力很弱，如果尾巴能够小一些的话，也许它们能够更快地从捕食者口下逃脱。对于航空空气动力学研究而言，孔雀显然不是理想的研究对象，不过即使对于燕子而言，它的尾巴也比最适宜飞行的长度要长，但长尾巴的雄燕更受雌燕青睐。即使不那么引人注目的雄性求偶特质也常会带来更大的风险。例如，某些热带的蛙类在以歌唱求爱时，会被蝙蝠探测到而捕获。即使没有这些危险，雄性的求偶行为也将花费大量的精力，而它们本可以把这些精力用在例如觅食等方面，到了交配季节的尾声，这些雄性往往都处于精疲力竭的状态。

达尔文意识到了这一点，他认为求偶方面的选择与其他大部分情形下的选择不同，进而引入了一个特殊的名词“性选择”来强调这一不同。正如我们刚刚讨论过的，雄孔雀的尾巴不可能良好适应，原因有二：一是由于客观原因，这种尾巴对于飞行动物来说看起来不是好的设计；二是由于，如果这是好的，雌孔雀就也会有。因此似乎这种选择是在孔雀这种交配竞争异常激烈的物种中，用飞行能力的减弱来换取雄性交配几率的升高。因此，性选择再一次体现出生物学中使用的“适应”一词与日常生活中所提到的适应是有所不同的。一只拖着臃肿尾巴的雄孔雀不“适应”好好飞行或是奔跑（尽管如果它营养不良或是不健康的话也长不出这么大的尾巴），但是在进化生物学的简略表达里，它是高度“适应”的；没有了它的大尾巴，雌孔雀就会与其他雄性交配，它的繁殖几率就下降了。

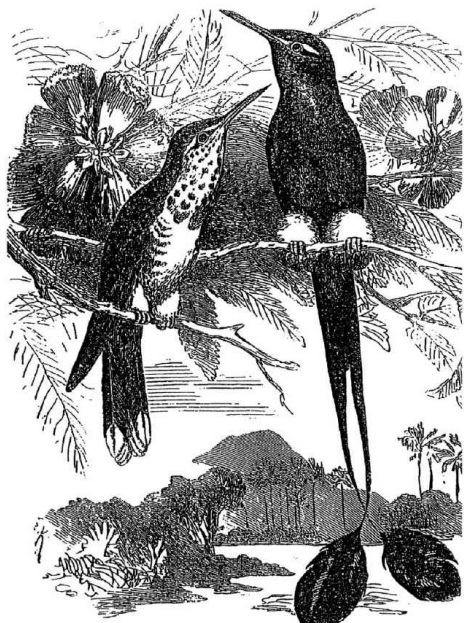


图17 性选择的结果，达尔文《人类起源与性选择》一书中的插图。
图片展示了同一品种天堂鸟的雌鸟与雄鸟，图中可以看出雄鸟羽毛华丽，而雌鸟则缺少装饰。

第六章 物种的形成与分化

生物学的常见事实之一就是生物划分为可辨识的不同物种。随便看看生活于欧洲西北部一座小镇上的鸟类，甚至都可以发现很多种类：知更鸟、乌鸫、画眉、槲鸫、蓝冠山雀、大山雀、鸽子、麻雀、燕雀、八哥，等等。每一个种类都有着与众不同的身型、羽毛颜色、鸣叫声、进食和筑巢的习惯。在北美东部，可以找到一系列不同但又大致相似的鸟类。同一种类的雄鸟和雌鸟成双成对，它们的后代当然也跟它们同属于一个种类。在一个给定的地理位置中，有性繁殖的动植物几乎总是可以容易地被划分为不同的群体（虽然有时细致的观察所找到的物种只存在很轻微的解剖学上的差异）。由于异种之间并不杂交，所以共同生活在同一地点的不同物种保持着区别。多数生物学家认为不能杂交（生殖隔离）是划分不同物种的最好标准。对于那些不通过有性繁殖产生后代的生物，比如许多种类的微生物来说，情况就复杂得多。这点我们将在后面再进行探讨。

物种间差异的本质

尽管，就像习惯于重力一样，我们习惯于将生物体划分为独立的物种，并认为这是理所应当的，但划分物种并不是显然有必要的。很容易想象一个不存在如此明显差异的世界；以上文提到的鸟为例，有可能存在着生物体具有混合的特征，比如，不同比例混合了知更鸟和画眉的特征；对于给定的一对亲代来说，按不同比例交配可以产生带有不同混合特征的后代。如果没有不同物种间的杂交繁殖障碍，我们现在所看到的生物多样性将不复存在，取而代之的是一些接近于连续的形态。事实上，当出于某种原因，已经分离了的物种间的杂交繁殖障碍打破时，确实会产生出如此高度变异的后代。

因而对于进化论者来说，一个根本问题是要解释物种是如何变得

彼此不同的，以及为什么会存在生殖隔离。这是本章的主题。在开始这个问题之前，我们先介绍一下近缘种被阻止杂交的一些途径。有时，主要的障碍是物种间生境或繁殖时间的简单差别。以植物为例，每年都有一段典型的短暂花期，花期没有重叠的植物显然不可能杂交。对于动物来说，不同的繁殖场所可以防止不同物种的个体相互交配。即便是有些生物体在同一时间到达了同一地点，那些只有通过物种生活史的细致研究才能发现的细微特征，常常可以阻止不同物种的个体互相交配。生物体的一些细微特征只有通过物种自然史的细致研究才能发现，这些特征往往阻止不同物种的个体成功地彼此交配。例如，由于对方没有恰当的气味和声音，一种生物可能不愿意去向其他物种的生物求偶，或是所展现出的求爱方式相异。交配上的行为学障碍在许多动物中都很明显，植物则通过化学手段辨别来自异种生物的花粉并拒绝它。即使发生了交配，来自异种生物的精子也可能无法成功让雌性的卵子受精。

然而，一些极为近缘的物种间偶尔会发生交配，特别是在没有同种个体可供选择的情况下（如第五章中提到的狗、土狼、豺狼）。但在很多此类情形下，杂交第一代常无法发育；异种个体间试验性交配所产生的杂交体，常会在发育早期死亡，反之，同种个体间交配所产生的大部分后代都可以发育成熟。有些时候，杂交个体能够生存下来，但要比非杂交体的存活概率低很多。即使杂交体能够存活下来，通常也是不育的，不会产生能将基因继续传递下去的后代；骡子（马和驴交配产生的杂交体）就是一个著名的例子。杂交体完全地不能存活或是无法生育显然可以将两物种隔离开来。

杂交繁殖障碍的进化

尽管人们已熟悉阻碍杂交繁殖的不同途径，却仍然困惑于这些途径是如何进化的。这是了解物种起源的关键。就像达尔文在《物种起源》第九章中指出的那样，异种交配产生的杂交体不能存活或是无法生育极不可能是自然选择的直接产物；如果一个个体与异种交配产生出无法存活或无法生育的后代，这对它来说没有什么好处。当然，杂

交后代不能存活或是无法生育，将有利于避免异种交配，但是对于杂交后代可以很好地生存的情况，就很难看出有任何此类益处了。由此看来，物种因地理或生态分离而彼此隔离之后发生进化改变，异种交配中存在的多数障碍可能是这种进化改变的副产物。

比如说，想象一种生活在加拉帕戈斯群岛一个小岛上的达尔文雀。假设少量的个体，成功地飞到了先前未被该物种占领过的另一个小岛，并成功地在此栖息繁衍。如果这样的迁徙是十分稀有的，那么这些新种群和原始种群将会彼此独立进化。通过突变、自然选择和遗传漂变，两种群间的基因构成将会分化。这些变化将由种群所处的并开始适应的环境差异来推进。例如，不同岛上可供吃种子的鸟类食用的植物有所不同，甚至由于岛上食物丰富程度的差异，不同岛上的同一种雀鸟喙的尺寸也存在差别。

一个物种的种群会因所处的地理位置而变化，这种变化通常使其适应所处环境——这一趋向叫作地理变异。有关人类的显而易见的例子，是在不同种族间大量存在的微小的体质差异，以及更小的局部特征差别，如皮肤颜色和身高。这种变异性在其他许多生活于广阔的地域环境里的动植物中也可以找到。在一个由一系列地域性种群组成的物种中，一些个体通常会在不同地点之间迁移。但不同生物发生迁移的数量差别极大；蜗牛的迁移率非常低，而一些生物体，如鸟或许多会飞的昆虫，则有着较高的迁移率。如果迁移的个体能够与到达地的种群杂交繁殖，就能为当地种群贡献它们的基因组分。因而迁移是一种均质化的力量，与自然选择或遗传漂变引起地域种群产生基因分化的趋势正相反（见第二章）。一个物种的多个种群间或多或少都会发生分化，这取决于迁移的数量及促使地域种群间产生差别的进化动力。强的自然选择可以导致即便是相邻的种群也变得不同。例如，铅矿和铜矿的开采会造成土壤受金属污染，这对多数植物都有极大的毒害作用，但是，在许多矿山周围受污染的土地上都进化出了对金属耐受的植物。如果没有金属，耐受植物则生长不良。因而，耐受植物只在矿山上或靠近矿山的地方生长，而生长在远离矿山的边缘地带的植物则剧变为非耐受植物。

在那些不那么极端的情况下，物种特征表现出地理性的渐变，这是因为迁移模糊了自然选择所引起的随地理环境变化的差异。许多生活在北半球温带地区的哺乳动物有着较大的体形。动物的平均体形大小从南至北呈现出或多或少的连续性变化，这很可能是在寒冷的气候下，动物为减少热量损失而选择较小的表面积和体积之比的反映。出于类似的原因，相较于南方种群，北方种群还倾向于拥有更短的耳朵和四肢。

不同类型的自然选择，并不是同一个物种各地理隔离种群间出现差异的必要因素。同一种自然选择有时会导致有差别的响应。比如，像第五章中所描述的那样，遭受疟疾感染的地区的人口有着不同的抗疟疾基因突变。有多种分子途径可引发病抗性。引发病抗性的不同突变会在不同地区偶然出现，抗性突变在特定人群中渐渐占据优势很大程度上是运气使然。即便完全没有自然选择，由于前文中提到的遗传漂变的随机过程，一个物种的不同种群间也会逐步形成差异。许多物种中，不同种群间常常存在着显著的基因差别，即使是在DNA和蛋白序列的变异没有影响可见特征的情况下。在这一点上，人类也不例外。即便在英国，人群中A，B，O血型的出现频率也有所不同，这取决于单个基因的变异形式。例如，相较于英格兰南部，O型血人群在威尔士北部和苏格兰更为常见。不同血型的出现频率在更广泛的区域有着更大的差别。B型血人群在印度部分地区的出现频率超过了30%，而在美洲原住民中却极为罕见。

这种地理变异的例子还有很多。尽管主要的种族间存在着可见的差异，但不同人群或种族群体间并没有生物上的异种繁殖障碍。然而，对于一些物种来说，在最极端的情况下，同一物种不同种群间的差别大到可能会被认作不同的物种，只不过这两个极端的种群由一系列彼此杂交繁殖的中间种群相联系。甚至还存在这样的情况：一个物种的极端种群间的差异大到它们之间无法杂交繁殖；如果中间种群灭绝，它们将会构成不同的物种。

这就解释了一个重要观点：根据进化论，在生殖隔离形成的过程中，必然存在着过渡阶段，因而我们应该至少能够观察到一些难以将

两个相关种群进行分类的情况。尽管这给我们将生物按既有方式分类造成了麻烦，但是这是可以预见的进化结果，而且在自然界中也是易见的。两个地理隔离种群，在产生生殖隔离的进化过程中存在过渡阶段的例子有很多。美洲拟暗果蝇是已被人们充分研究的一个例子。这类生活在北美洲和中美洲西海岸的生物，或多或少地连续分布于从加拿大到危地马拉一带，但在哥伦比亚波哥大地区却存在着一个隔离的种群。波哥大果蝇种群看上去跟其他果蝇种群一模一样，但是它们的DNA序列却有轻微的差别。由于序列的差异需要长时间的积累，波哥大种群可能是在约20万年前由一群迁移到那里的果蝇形成的。在实验室，波哥大种群已经可以跟来自其他种群的拟暗果蝇相交配，产生的第一代杂合体雌性是可育的，而以非波哥大种群的雌性作为母代杂交所产生的雄性杂合体却是不育的。非杂合体雄性不育的现象在其他有着较大差异的果蝇种群的交配中从未出现过。如果将果蝇主要种群引进波哥大，它们之间想必会自由杂交繁殖，又由于雌性杂合体是可育的，那么杂交就可以一代代持续下去。因此波哥大种群的与众不同完全是由于地理隔离造成的。因此，尽管雄性杂合体不育显现出波哥大种已经开始形成生殖隔离，但并没有令人信服的理由将波哥大种群单独视为一个物种。

不难理解，就像加拉帕戈斯雀一样，为什么同一物种不同地区的种群，在不同的生活环境下会产生适应各自所处环境的不同特征。但为什么这样会造成杂交繁殖障碍却不太容易理解。有时这可能是适应不同环境而产生的相当直接的副产品。例如，两种生长在美国西南部山区的猴面花植物，彩艳龙头和红龙头。和大多数猴面花一样，彩艳龙头由蜜蜂授粉，它的花有着适应蜜蜂授粉的特质（见上表）。与众不同的是，红龙头由蜂鸟授粉，它的花有着利于蜂鸟授粉的几处不同特征。红龙头可能是由跟彩艳龙头外观相近的由蜜蜂授粉的植物，通过改变花的特征进化而来。

两种沟酸浆属植物花的特征

物种名	彩艳龙头	红龙头
传粉者	蜜蜂	蜂鸟
花的大小	小	大
花型	宽，有平底	窄，管状
花色	粉红	红
花蜜	中等水平，高糖	丰富，低糖

两种猴面花可以实验性交配，杂合体健康可育，然而在自然界中两种植物并肩生长却没有杂交混合。野外观察结果显示，蜜蜂在采集过彩艳龙头后，极少会再去采集红龙头，而蜂鸟在采集过红龙头后，极少会再去采集彩艳龙头。为了查明传粉者对有着两种花的特质的植物会如何反应，人工培育了拥有两亲本广泛的混合特征的第二代杂交种群，并将其种植在野外环境中。最能促进隔离形成的特征是花色，红色可以阻挡蜜蜂而吸引蜂鸟的授粉。其他的特征可以影响两授粉者的其中一个。花蜜含量更高的花朵吸引蜂鸟的授粉，而花瓣较大的花朵对蜜蜂的吸引力更大。混有两种特征的中间型既可能被蜜蜂授粉，也有可能被蜂鸟授粉，因而与亲本物种之间产生了中等程度的隔离。在这个例子中，随着蜂鸟授粉进化由自然选择驱动的改变已经使红龙头和近缘种彩艳龙头间产生生殖隔离。

虽然在大多数情况下我们不知道究竟是什么力量促使近缘种的分化，并最终导致了生殖隔离，但是，如果两个地理隔离种群间存在独立的进化差异，那么两者之间生殖隔离的根源就并不特别令人惊讶。种群基因构成的每一个变化，必定要么是自然选择的结果，要么是能轻微影响适应性并能通过遗传漂变扩散出去（在第二章及本章末尾处有讨论）。如果变异体因为有更强的使种群适应当地环境的能力而在种群中蔓延开来，当它与未曾自然接触过的、来自其他种群的基因相结合（通过杂交）时，这种蔓延不会被任何不良影响所阻拦。任何一种自然选择都不能将地理或生态隔离种群个体间的交配行为的兼容性维持下去，或者使开始在不同种群间分化的基因保持自然进化的和谐关系。就像其他没有因自然选择而维持下去的特征一样（比如洞栖性动物的眼睛），杂交繁殖的能力也会随时间而退化。

如果进化分化程度足够大，完全的生殖隔离看起来是不可避免的。这并不比英国产的电插头与欧洲大陆的插座不匹配的事实更让人

惊讶，即便每一种插头都与相应的插座良好匹配。人们必须持续不断地努力以确保设计的机器有良好的兼容性，比如为个人计算机和苹果电脑设计的软件。种间杂交的遗传分析显示，不同物种的确携带有一些不同的基因系列，当这些基因在杂合体中混合后，会出现机能失调的状况。就像上文中提到的那样，许多异种动物杂交后产生的第一代雄性杂合体不育，但是雌性可育。因而可育的雌性杂合体是有可能和两个亲本物种中的某一个杂交的。通过对此类杂交产生的雄性后代的生育力进行测试，我们可以研究雄性杂合体不育的遗传基础。人们已在果蝇物种身上做了大量这类研究；结果清晰地表明，两物种不同基因的相互作用是导致杂合不育的原因。例如，在拟暗果蝇的大陆种群和波哥大种群间有差别的基因中，大约15个在两个种群间有差别的基因看来参与导致了雄性杂合体不育。

两个种群间产生足够造成生殖隔离的差异所需要的时间差别很大。拟暗果蝇用了20万年（超过100万代）的时间，仅仅产生了很不完全的隔离。在其他例子里，有证据表明，生活在维多利亚湖的慈鲷科鱼类有很快的生殖隔离进化速度。虽然地质证据显示维多利亚湖形成仅1.46万年，但有超过500种明显起源于同一始祖物种的慈鲷鱼生活在那里。这些慈鲷鱼生殖隔离的形成很大程度上可以归因于行为特征的差异和颜色的差别，它们的DNA序列差别很小。在这个群体中，差不多平均1000年就可以产生一个新的物种，但是，维多利亚湖中的其他鱼类并没有这么快的进化速度；通常，形成一个新物种可能需要几万年的时间。

两个近缘种群一旦因一种或更多的杂交繁殖障碍而彼此完全隔离，将会一直彼此独立进化，随着时间的推移，又会产生分化。自然选择是产生这种分化的重要原因。就像前文提到过的加拉帕戈斯雀一样，为了适应不同的生活方式，近缘种通常具有许多不同的构造和行为特征。然而有时，近缘物种间仅有很少的地方明显不同。昆虫常表现出这一点。例如，拟果蝇和毛里求斯果蝇两种果蝇有着非常相似的身体结构，表观上仅雄性生殖器有所不同。然而，它们确实确实是两种不同的物种，相互之间几无交配意愿。与其类似，人们最近发现，常见的欧洲伏翼蝙蝠应该被分为两个物种。这两种蝙蝠在自然条件下

并不交配，它们的叫声以及DNA序列也都不同。相反，如同我们之前提到过的那样，有许多属于同一物种但有显著差异的种群间是可以杂交繁殖的。

这些例子共同说明，两种群间可观察的特征上的差别与生殖隔离的强度之间没有绝对的相关关系。两物种间的差异程度，也与距它们之间出现生殖隔离的时间长短没有密切关系。这一点可以通过以下的例子说明：生活在岛屿上的物种，如加拉帕戈斯雀类，虽然只进化了相对较短的时间，不同的物种间差异却很大，而与之相较，南非相近的鸟类经过了较长时间的进化，但其中很多鸟类间的差异却很小（见第四章图13）。类似地，根据化石记录，许多生物千百万年中几乎没有变化，随后急剧转变为新形式，古生物学家通常将它们认定为新物种。

无论是理论模型还是实验室实验都表明，强烈的自然选择可以在100代甚至更短的时间里对物种特征产生深远的影响（见第五章）。例如，为了增加黑腹果蝇一个种群腹部刚毛的数量，对这种果蝇进行了人为选择。80代后，这种选择导致果蝇腹部平均刚毛数量增加了3倍。与之类似，相较于生活在400万年（大概20万代）前类猿的祖先，我们现代人的颅骨平均大小增加了。相反，一旦生活在稳定环境中的生物适应了环境，它们的特征就不会有太大的变化。通常很难从化石记录中分辨出，可见的“急剧”进化改变是否就代表了一个新物种（无法与它的祖先杂交繁殖）的起源，或者仅仅是响应环境的变化而进化出的一个新的世系分支。不管是哪种情况，急速的地质变化都是必须的。

最后，对于发生在许多单细胞生物，比如细菌中的无性繁殖，物种又是怎样定义的？在这里，根据能否杂交繁殖来定义物种毫无意义。为了在这些情况下进行分类，生物学家只是依据主观的相似程度的标准：依据具有实际意义的特征（比如细菌细胞壁的构成）或是更多地依据DNA序列的不同。在进行特征衡量时，那些十分相似的个体聚为一类，人们将之划分为同一物种，反之，其他没有聚成一类的个体，就认为是不同的物种。

物种间的分子进化和分化

考虑到两物种互相分离独立进化的时间长短和形态特征的差别大小之间的关系并不规则，生物学家在推断两物种的关系时，越来越多地参考不同物种的DNA序列信息。

就如同类比同一个词在不同但有关联的语言中的拼写一样，人们在不同物种同一基因的序列上也可以发现相同之处和不同之处。例如，英语中的“house”、德语中的“haus”、荷兰语中的“huis”和丹麦语中的“hus”是同一个意思，发音也很相似。这些词之间的不同点有两种。首先，同一位置上的字母不同，如英语的第二个字母是o，而德语则是a。其次，有字母的增加和减少，英语中末尾的e在其他语言中没有出现，丹麦语比德语少了第二个位置上的a。由于缺少更多的有关语言间历史关联的信息，人们很难确切明了这些变化的发展轨迹。尽管人们知道，只有英语的“house”末尾有e的事实强有力地表明了，这个e是后来加上去的，而“hus”拼写最短表明了丹麦语中这个词元音的缺失。如果对大量的单词样本进行这样的比较，不同语言的不同点就可以用来衡量它们的关系，这些不同点与语言发生分化的时间有着密切的关联。虽然美式英语从英式英语中分离出来仅有几百年的时间，但是，包括不同方言的发展在内，两者间的分化却很明显。荷兰语和德语有着更大的分化，法语和意大利语间的分化更甚。

同样的规则也适用于DNA序列。在这种情况下，对于那些为蛋白质编码的基因，由DNA单个字母的插入和缺失引起性状改变的情况是很少见的，因为字符的插入或缺失通常会在很大程度上影响蛋白质氨基酸序列，使其功能丧失。近缘物种间，基因的编码序列的变化大多数包括了DNA序列单个字母的变化，比如把G换作了A。图8的例子中列出了人类、黑猩猩、狗、老鼠和猪的促黑激素受体的部分基因序列。

两种不同生物的同类基因的序列差异表现在DNA字母的数量上，通过比较字母数量，人们可以准确地衡量这两种生物的分化程度，而这种衡量用形态学上的异同是很难做到的。掌握了基因的编码

方式，我们就可以知道哪一种差异改变了与所研究的基因相应的蛋白质序列（置换改变），哪一种差异没有引起改变（沉默改变）。例如，图8中列出的对人类和黑猩猩的促黑激素受体基因序列差异的简单计数，显示出所列的120个DNA字母有四种差异。不同物种的全序列（忽略掉小区域的DNA字母增加和减少）与人类的基因序列相比，不同之处的数量如下表所示。

与人类相比	相同氨基酸（沉默差异）	不同氨基酸
黑猩猩	17	9
狗	134	53
老鼠	169	63
猪	107	56

最近的研究表明，人类和黑猩猩的53种非编码DNA序列中有差别的部分占全部字母的0到2.6%，平均值仅为1.24%（人类和大猩猩之间为1.62%）。这一结果解释了为什么人们认为黑猩猩是我们的近亲而大猩猩不是。如果人类跟猩猩比较，差异就更大了，跟狒狒之间的差异更甚。关系更远的哺乳动物，如肉食动物和啮齿类动物，比灵长类动物跟人类在序列水平上的差异更大；哺乳动物与鸟类的差异，比哺乳动物之间的差异更大，诸如此类，不一而足。序列比较所揭示的关系图谱，与根据主要动植物物种在化石记录中出现的时代作出的推测结果大体一致，这一点也和进化论推理结果一致。

这张显示序列差别的表格表明，沉默改变比置换改变更为常见，即便沉默改变在如黑猩猩和人类这样非常近缘的物种中也十分少见。显然，这是因为大部分蛋白质氨基酸序列的改变会在一定程度上损害蛋白质的功能。就像我们在第五章中提到过的，突变造成的不大的有害作用会引起选择，选择作用很快将突变体从群体中清除出去。因此，大多数引起蛋白质序列变化的突变不会增加物种间累积的基因序列的进化差异。但是，也有越来越可靠的证据表明，一些氨基酸序列的进化由作用于随机有利突变的自然选择所推动，进而引发分子层面的适应性出现。

不同于改变氨基酸的突变常常带来的有害作用，基因序列的沉默改变对生物功能几乎没有影响。由此可以理解，物种间的大部分基因

序列差异都是沉默改变。但是，当一个新的沉默改变在种群中出现，它仅仅是相关基因成千上百万个副本中的一个（每种群每个体中有两个副本）。如果一个突变不能为它的携带者带来任何选择优势，这一突变又如何能在种群中传播开来？答案是，有限种群中会出现变异体（遗传漂变）的频率发生偶发性变化的现象，这个概念我们在第二章中作了简单的介绍。

下面介绍这个过程的运作方式。假设我们在对黑腹果蝇的一个种群进行研究。为了种群世代延续，每个成年果蝇平均必须产生两个子代。假设果蝇种群在眼睛的颜色上有差别，某些携带突变基因的个体眼睛是亮红色的，而不携带突变基因的所有其他个体眼睛是通常的暗红色。如果不管哪种个体都能产生同等数量的后代，那么在眼睛的颜色上就不存在自然选择，这种突变的影响就被称为中性的。因为这种选择的中性影响，子代从亲代继承的基因是随机的（如图18所示）。有些个体没有后代，而其他个体可能碰巧产生多于两个的后代。因为不论有无携带突变基因，个体产生的子代数量都不可能完全相同，这就意味着，子代中突变基因的频率将不会与亲代一样。因而在多次传代过程中，种群的基因构成会出现持续的随机波动，直到总有一天，或者种群中的所有个体都携带有产生亮红色眼睛的基因，或者这一突变基因从种群中消失、所有个体都带有产生暗红色眼睛的基因。在一个小种群中，遗传漂变的速度很快，不需要多长时间，种群所有的个体都变成一样的了。大种群则需要更长的时间来完成这一过程。

这就解释了遗传漂变产生的两类影响。首先，在一个新的变异体漂变至最后从种群中消失或者该变异体最终在种群中100%出现（固定下来）的过程中，受该基因影响的性状在种群中是多变的。突变引入的新中性变异体，以及遗传漂变导致的变异体频率的改变（以及有时发生的变异体基因的消失）决定了种群的多样性。对不同种群个体的同一基因DNA序列的检测结果显示了这一过程所造成的沉默位点的变化性，这一点我们在第五章中有所阐述。

遗传漂变的第二个影响是，最初非常稀少的、就选择来说属于中性的变异体有机会扩散至整个种群、取代其他变异体，尽管它更有可

能从种群中丢失。遗传漂变由此导致两个隔离种群的进化分离，甚至是在没有自然选择作用推动的情况下。这是一个很缓慢的过程。它的速度取决于新的中性突变的出现速度，以及遗传漂变造成基因更迭的速度。值得注意的是，最终两物种DNA序列分化的速率只取决于单个DNA字母突变的速率（亲代字母变异并传给子代的频率）。在这一点上一个直观的解释是，如果自然选择没有起任何作用，除了序列中突变出现的频率以及从两物种最后一位共同祖先到现在所经历的时间这两点外，就没有什么会影响两物种间突变差异的数量。大种群每一世代可以产生更多的新突变，仅仅是因为可能发生突变的个体数量更多。但是就像上文中阐述的那样，遗传漂变在小种群中会更快发生。结果是，种群规模所造成的两方面影响正好相互抵消，因而突变频率是种群分化速度的决定因素。

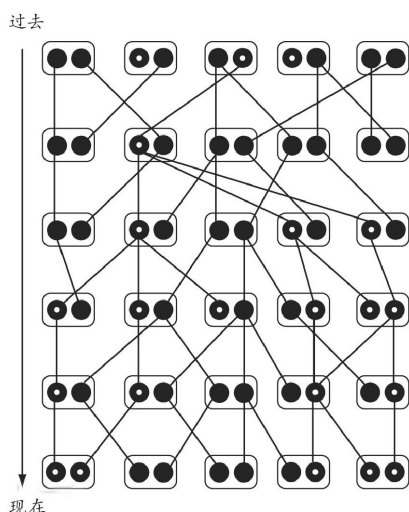


图18 遗传漂变。这张图显示的是一个基因在有五个个体的种群中，经过六个世代中遗传漂变的过程。每个个体（以一个空心的形状表示）有两个该基因的副本，分别来自亲本的一方。个体基因副本的不同DNA序列没有详细列出，而用有或无白点的黑色圆盘来表征。以文中提到过的果蝇为例，白色圆点代表引起亮红色眼睛的变异基因，黑色圆盘代表暗红色眼睛的变异基因。第一代中，有三个个体同时拥有一个白色圆点基因和一个黑色圆盘基因。因此，种群中30%的基因为

白色圆点基因。图中显示了每一代的基因谱系（为了方便，假设个体既可作为雄性也可以作为雌性生殖，就像许多如番茄一样雌雄同体的植物、如蚯蚓一样雌雄同体的动物）。出于偶然，一些个体会比其他个体产生更多的后代，而有的个体产生的后代数量则较少，甚至可能没有存活下来的后代（例如，第二代中最右边的个体）。因此，每一世代的白色圆点基因和黑色圆盘基因的副本数量会有波动。第二代仅有一个个体携带有白色圆点基因，到了第三代有三个个体从这个个体遗传了该基因，这就使得该类基因的比例从10%提高到了30%；下一代中是50%，等等。

这一理论结果对我们判定不同物种间关系的能力有重要启示。这意味着一个基因的中性变化随时间而累积，累积的速度取决于基因的突变速度（分子钟原理，在第三章中有提及，但没有解释）。因而基因序列的变化可能是以一种类似时钟的方式运行，而不是自然选择造成的特征变化。形态变化的速度则高度依赖于环境的变化，并且速度可能有变化，方向可能逆转。

即便是分子钟也不十分精准。同一个世系内的分子进化速度会随时间而变化，不同世系间的也是如此。然而，当没有化石依据的时候，生物学家们可以利用分子钟粗略地估算不同物种分化的时间。为了对分子钟进行校准，我们需要一个分化时间已知的最近缘物种的序列。分子钟最重要的应用之一是确定现代人世系和黑猩猩、大猩猩世系分化的时间，而这一时间没有独立的化石依据。利用包含了大量基因序列的分子钟可以对六七百万年的时间进行较为可信的估算。因为中性序列进化速度取决于突变速度，而DNA单个字母通过突变发生变化的速度非常低，所以分子钟极其慢。人类和黑猩猩的DNA字母之间存在约1%的不同，这一事实与超过10亿年里单个字母只变化一次相契合。这与实验测量得到的突变速率的结果一致。

分子钟也被用于研究蛋白质的氨基酸序列。上文中已经提到过，蛋白质序列进化慢于沉默DNA差异的进化，因而有助于完成一个棘手任务：对分化了很长时间的物种进行比较。在这类物种之间，大量的变化发生在DNA序列的某些位点，因此不可能准确计算出发生突变的

数量。致力于重建现有生物主要群体间分化时间的科学家，于是采用了来自缓慢进化着的分子的数据（图19）。当然这样的数据只是粗略的估算，但是，通过对多个不同基因的估算累积，可以提高计算过程的准确性。通过对以不同速度进化的基因序列信息的审慎使用，进化生物学家能够绘制某些生物群体间的关系图谱，这些生物的最后一位共同祖先生活在距今10亿年前甚至更久远。换言之，我们近乎重建了生命世系树。

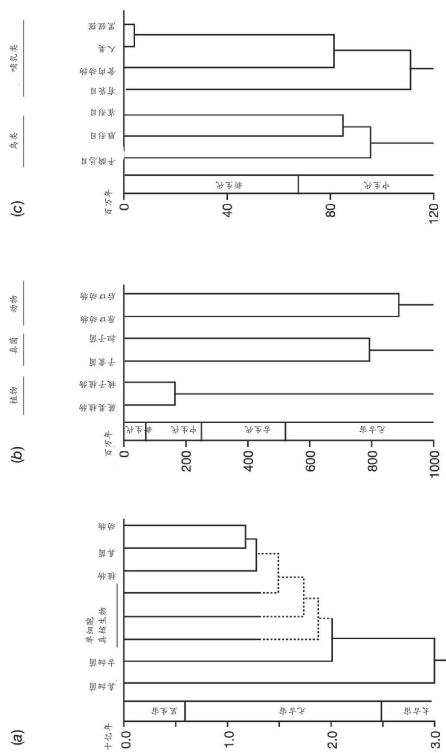


图19 近期根据DNA序列差异所绘制的进化树年表，图中标明了估算出的群体间的分化时间。（a）图显示了所有生物（真细菌和古细菌是两大类细菌）；（b）图显示了多细胞生物（被子植物是有花植物，子囊菌和担子菌是两类主要的真菌）；（c）图显示了鸟和哺乳动物（平胸总目是鸵鸟及其近缘种，雁形目是鸭子及其近缘种，雀形

目是会鸣叫的鸟类)。

第七章 一些难题

随着进化论变得越来越被人们理解，以及不断被生物学家证实，新的问题出现了。不是所有的问题都已经解决了，争论始终存在于新老问题之中。在本章中，我们将描述一些表面上很难解释的生物现象，其中一些达尔文自己已经解决，剩下的则成为了之后研究的主题。

复杂的适应性是如何进化的？

自然选择进化论的批评者经常提及从蛋白分子到单个细胞再进化到眼睛和大脑等复杂生物结构的困难性。一个只通过自然选择产生的功能齐全且具有良好适应性的生物机器如何能依靠偶然的突变来运行？理解这些何以发生的关键表现在“适应”这个词的另一层含义中。生物体以及它们复杂的结构的进化过程，就像工程师造机器一样，许多方面都是先前结构的修改（适应）版本。在制造复杂的机器和设备时，最初不那么完美的版本随着时间推移不断精炼，增加了（适应）新的甚至是完全想象不到的用途。全膝关节置换术的发展过程就是一个很好的例子：一个粗糙的初始方案足以解决问题，但是被不断改造得越来越好。与在生物进化中类似，按今天的标准来看，许多早期设计的改变看上去很小，但是每一个变化都是在前一个基础上的改进，而且可以被膝外科医生所利用，每一个过程都在复杂的现代人工膝盖的发展中起了作用。

“设计”被不断修改完善的过程就像是在大雾天爬山。即使没有一定要登顶的目的（或者甚至不知道山顶在哪），但只要遵循一个简单的原则——每一步都向上——就会离山顶（至少局部的顶点）越来越近。用某种方式简单地使其中一个构件更好地工作，那么即使没有设计师，整个设计最后也有了改进。在工程上，改进的设计通常是不同

工程师对机器改进做多重贡献的结果，最早的汽车设计者看到现代汽车可能会大吃一惊。在自然进化中，改进来自对生物体所谓的“修补”，很小的变化就使这个生物体能更好地生存或繁殖。在一个复杂结构的进化中，许多不同的性状必然是同时进化的，这样结构的不同部分才可以很好地适应一个整体的功能。我们在第五章中看到，相对于主要的进化演变所用的时间，有利的性状，即使它们最初很罕见，也可以在短时间内在种群中扩散。一个已经运作但可以改进的结构体发生连续的小的改变，因此可以产生大的进化演变。在经历数千年后，可以想象到即使一个复杂结构也会发生彻底改变。足够长的时间以后，此结构将在许多不同方面与原始状态相异，于是后代个体可以拥有祖先从未有过的组合性状，就像现代汽车与最早的汽车有很多不同点一样。这不仅是一个理论上的可能性：就像在第五章所描述的，动物和植物育种人经常通过人工选择来实现这一可能。因此我们不难了解到，这些由许多彼此协调的部件所组成的性状是如何由自然选择所引发的。

蛋白质分子的进化有时被认为是一个特别困难的问题。蛋白质结构复杂，每个部位必须相互作用才能正常运转（许多蛋白质必须也和其他蛋白质和分子（有些情形下包括DNA）相互作用）。进化论必须能够解释蛋白质的进化。蛋白质一共有20种不同的氨基酸，因此在一个100个氨基酸长度的蛋白质分子中（比许多实际的蛋白质分子短），正确的氨基酸出现在特定位置的概率是 $1/20$ 。如果100个氨基酸随机混合在一起，那么序列中每一个位置都有正确的氨基酸、形成一个正常的蛋白质的概率显然非常小。因此有人声称，组装一个发挥功能的蛋白质和用龙卷风吹过废品场来组装一架大型客机的概率差不多。一个发挥功能的蛋白质确实不能通过在序列中每个位置随机挑选一个氨基酸组装而成，但是，就像上文中的解释所阐明的，自然选择不是这样工作的。蛋白质最初可能只是几个氨基酸的短链分子，这样可以使反应快一点，接着在进化中不断得到改进。我们可以忽略数百万不发挥作用的潜在的非功能序列，只要蛋白质序列在进化过程中能比没有蛋白质的时候为反应提供更好的催化作用，然后不断地随着进化时间持续改进。我们很容易在总体上了解到，连续的变化（序列的

改变或增长)将如何改进一个蛋白质。

关于蛋白质工作原理的研究成果支持了上述观点。蛋白质中对其化学活动至关重要的部分通常都是序列里非常小的一部分；一个典型的酶只有一部分氨基酸与化学物质发挥作用然后改变这种化学物质，其他蛋白链大部分只是简单地提供支架以支撑参与这个作用的部分的结构。这说明一个蛋白质要发挥功能关键只取决于小部分氨基酸，因此蛋白质序列的一些很小数量的变化就可以进化出一个新的功能。许多实验都证实了这一点，这些实验通过人工诱导蛋白质序列的变化来使它们适应新的功能。我们已经证明，通过这些方式（有时仅仅需要改变一个氨基酸）可以很容易给蛋白质的生物活动带来剧烈的变化，在自然进化的变化中也有类似的例子。

类似的答案也可用以回答连续酶反应的路径如何进化，例如那些产生生物体必需的化学物质的酶（见第三章）。有人可能认为，即使最终产物是有用的，由于进化没有先见之明，无法建立起一个功能完全的连锁酶反应，因此也不可能进化出这些路径。这个谜语的答案是显而易见的。在早期生物的环境中可能存在许多有用的化学物质，随着生命不断进化，这些物质变得稀有了。能够将一种类似化学物质变成有用化学物质的生物体将会受益，于是酶就会进化以催化这些变化。这时有用的化学物质就可以用相关的物质合成，因此一个有前身和产物的短的生物合成路径将会受到青睐。通过这样连续的步骤，从它们的最终产物往后推，就可以进化出能够为生物体提供必需的化学物质的路径。

如果复杂的适应，就像进化生物学家提出的那样，真的是逐步进化的，那么我们应该可以找到这些性状进化的中间阶段的证据。这样的证据的来源有两种：化石记录里中间过程的发现，以及具有介于简单和先进状态之间的过渡特征的现存物种。在第四章，我们描述了连接各迥异形式的中间化石，这些化石支持了进化是逐步改变的理论。当然，在很多时候我们无法找到进化的中间生物，尤其是当我们追溯到更为遥远的年代时。特别是多细胞动物的主要成员，包括软体动物、节肢动物和脊椎动物，几乎全部都突然出现在寒武纪（5亿多年

前），而且几乎没有关于它们祖先的化石证据。关于它们之间的关系，最新的DNA研究有力地证明，早在寒武纪之前这些群体就已经是独立的世系（图19），但是我们没有任何关于它们形象的信息，可能是因为它们都是软体而不可能变成化石。但是不完全的化石记录并不意味着中间阶段不存在。新的中间阶段的证据正在持续被发现，距今最近的是在中国发现的一块1.25亿年前的哺乳动物化石，它与现代胎盘哺乳动物特征类似，但是比这个物种之前所知的最古老的化石早了4000万年。

另一种类型的证据来源于习性的比较，这是我们研究那些没有变成化石的特征的唯一途径。就像达尔文在《物种起源》一书的第六章中指出的那样，一个简单但令人信服的例子是飞行。没有化石连接着蝙蝠和其他哺乳动物，在沉积物中发现的距今6000多万年的第一批蝙蝠化石，和现代蝙蝠一样有高度改良的四肢。但是有例子证实一些现代哺乳动物具有滑翔能力却不会飞。最为人类所熟悉的是鼯鼠，它们与普通松鼠很相似，除了连接前后肢的翼膜。翼膜就像粗糙的翅膀，可以使鼯鼠荡起来的时候滑行一段距离。在其他哺乳动物——包括所谓的飞狐猴（并不是真正的狐猴，和鼯鼠也无关）——和蜜袋鼯中，相似的滑翔适应性已经独立进化。蜥蜴、蛇和青蛙的滑翔物种也是我们所知道的。很容易想象滑翔能力可以减少树上生活的动物被捕食者抓到或吃掉的风险，因此在树枝间跳来跳去的动物的身体逐步改变而进化出滑翔能力。滑翔所用到的皮肤区域逐渐增大，前肢发生改变以适应这种增大，这些都将有利于生存。飞狐猴有一张大得可以从头部延伸到尾巴的膜，尽管只能滑翔不能飞，但和蝙蝠的翅膀很相似。一旦可以高效滑翔的翅膀结构进化形成，翅膀肌肉组织发育并产生动力就不难设想了。

作为另一个复杂适应的例证，达尔文也研究过眼睛的进化。脊椎动物的眼睛是一个高度复杂的结构，在视网膜上有感光细胞，透明的角膜和晶状体使得图像可以在视网膜上聚焦，还有可以调整焦距的肌肉。所有脊椎动物的眼睛构造都基本相同，但是在细节上有许多变化以适应不同的生活模式。没有视网膜，晶状体似乎毫无作用，反之亦然，那么这样一种复杂的器官是怎么进化出来的？答案是没有晶状体

时视网膜绝不是无用的。许多种无脊椎动物都拥有不含晶状体的简单的眼睛，这些动物不需要看得清楚，眼睛可以感知明暗进而察觉捕食者就足够了。事实上，在不同的动物中可以看到简单的感光受体和各种类型可以产生图像的复杂装置之间的一系列中间形态（图20）。甚至单细胞真核生物，也能通过由一群光敏蛋白视紫红质分子组成的受体感知并回应光。所有动物的眼睛中都含有视紫红质，在细菌中也能发现。从细胞的这种可以感知光的简单能力开始，不难想象聚光能力将逐步进化提高，最终成为一个可以聚焦并产生清晰图像的晶状体。正如达尔文所说：

在活体中，变异会引起轻微的改变，……自然选择将娴熟地挑选每一个改进。让这个过程持续数百万年，在每一年中作用在许多种类的数百万的个体上；我们有理由相信，一个比玻璃更好的、活的光学器官将由此产生。

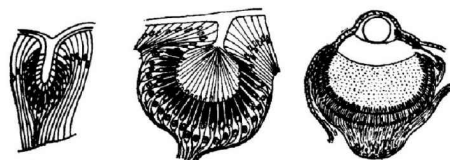
我们为什么会衰老？

作为一个整体，年轻的身体令人惊叹，就像眼睛，是近乎完美的生物机械。但这种“近乎完美”有一个反面的问题，就是它们在生命中持续的时间不长。为什么进化会允许衰老发生？近乎完美的生物由于衰老而变成自己微弱的影子是诗人们钟爱的主题，尤其是当他们预见这些将发生在爱人身上：

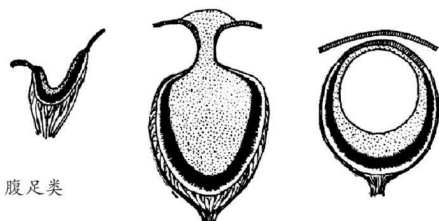
于是我不禁为你的朱颜焦虑：



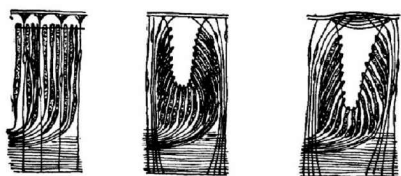
水母及其近缘物种



海生蠕虫



腹足类



海星与海胆

图20 各种无脊椎动物的眼睛。从左至右，每一行展示着给定的类别中不同物种由低到高的眼睛类型。例如海生蠕虫（第二行），左边的眼睛只由一些光敏和色素细胞组成，有一个透明的圆锥体投射到它们中间。中间的眼睛有一个充满了透明的胶状物的腔体和有大量感光细胞的视网膜。右边的眼睛在腔体前有一个球面透镜和更多的光受体。

终有天你要加入时光的废堆，

既然美和芳菲都把自己抛弃，

眼看着别人生长自己却枯萎；

没什么抵挡得住时光的毒手，

除了生育，当他来要把你拘走。5

——莎士比亚的“十四行诗12”

衰老当然不局限于人类，在几乎所有的植物或动物中都可以观察到。为了测定衰老程度，我们可以研究许多置于保护区域中的个体，也就是排除“外部”原因比如捕食造成的死亡的环境，这样生物可以比在自然环境中所活的时间长很多。一直追踪下去，我们可以测定不同年龄段的死亡率。即使在被保护的环境中，刚出生的个体的死亡率通常也较高；随着个体长大，死亡率会下降，但成年期之后再次上升。在大多数得到细致研究的物种中，成年个体的死亡率随着年龄的增长而稳步上升。然而不同物种的死亡率的模式差别较大。相比人类这样个体大且寿命长的物种，个体小且寿命短的生物，例如老鼠，在相对年轻时的死亡率高得多。

衰老导致死亡率的上升，这是生物体的多项功能随着年龄增加而退化的结果：似乎所有的东西都在变糟，从肌肉力量到精神能力。在多细胞生物中几乎普遍发生的老化（这看似一种退化）与自然选择导致适应性进化的观点矛盾，这可能看上去是进化论的一个严峻的困境。一种回答是适应性绝不是完美的。在生物体生存所必需的系统里，长期以来累积的损害将不可避免地避免衰老，而自然选择可能根本无法阻止它发生。实际上，复杂的机器例如汽车的年均故障次数，也会随着时间增加而增加，这与生物体的死亡率非常类似。

但这不可能是答案的全部。单细胞生物体例如细菌简单地通过分裂生成子细胞来繁殖，通过这些分裂产生细胞谱系已经持续了数十亿年。它们不衰老，但是持续分解已损坏的组分并用新的替换掉。它们可以无限繁殖下去，前提是自然选择清除了有害的突变。对一些生物（例如果蝇）人工培养的细胞而言，这也是可能的。多细胞生物的生殖细胞谱系也可以在每一代延续，所以为什么整个生物体不会维持修复过程？为什么我们大部分的身体系统显示出某种衰老？例如，哺乳动物的牙齿随着年龄增长而磨损，最终导致饿死在自然界。这不是必

然的，爬行动物的牙齿可以不断更新。不同物种的不同衰老速度展示了不同效果的修复过程和随着年龄增长的保持程度：一只老鼠最多能活3年，然而一个人可以活超过80年。这些物种差异表明衰老过程也是进化的，因此衰老需要一个进化论的解释。

在第五章中，我们看到对多细胞生物的自然选择通过个体对后代贡献的差异发挥作用，包括它们产生的后代的数量以及生存机会的差异。此外，所有个体都有事故、疾病和捕食导致死亡的风险。即便这些死因发生的概率与年龄无关，生存几率也随着年龄的增加而下降，我们和汽车都是这样：如果从第一年到下一年良好运转的概率是90%，5年后这个概率是60%，但是50年后就只有0.5%。因此对生存和繁殖的自然选择倾向于在生命的早期而不是晚期进行，仅仅因为平均来看更多的个体能够活着感受其有益的效果。事故、疾病和捕食造成的死亡率越高，自然选择将越强烈地倾向于生命早期的改进，因为如果这些外部原因造成的死亡率很高，那么很少有个体可以存活到老年。

这个观点表明衰老进化是由于与后期的变异相比，在生命早期有更多的有利于生存或繁殖的备选变异。这个概念类似于我们熟悉的人寿保险：如果你年轻，那么购买一定数量的保险将花费少，因为你可能有许多年是提前支付。自然选择引起衰老的作用途径主要有两种。上面提到的观点表明，有害的突变如果发生在生命早期，将遭受最强烈的抵抗。选择能引起衰老的第一种方法是保持种群中很少发生早期突变，同时允许在生命晚期发生变得普遍。许多常见的人类基因疾病确实是由那些在晚年出现有害作用的突变导致的，例如阿尔兹海默症。第二种途径是，在生命早期带来有利影响的变异体比只在晚期带来有利影响的更有可能在整个种群中扩散。生命早期的改进可以进化，即使这些好处是以之后有害的副作用为代价。例如，年轻时高水平的生殖激素可以提高妇女的生育能力，但是之后却有患乳腺癌和卵巢癌的风险。实验结果证实了这些预测。例如，通过只用非常老的个体来繁殖，可以保持黑腹果蝇的种群。在几代之后，这些种群进化出更慢的老龄化，但代价是生命早期的生殖成功率降低了。

衰老的进化理论预测，外因死亡率较低的物种应该比更高的物种衰老得慢并且寿命更长。躯体大小和衰老速度之间确实有很强的联系，躯体较小的动物比大的衰老得快得多，而且生殖时间要早。这可能是由于许多小动物更容易遭受意外事故伤害或被捕食。当我们考虑到被捕食的风险时，具有相似尺寸但野外死亡率不同的动物所具有的迥异的衰老速度往往就容易理解。许多飞行生物以长寿著称是有道理的，因为飞行是对捕食者很好的防御。一个相当小的生物，例如鸚鵡，可以比一个人的寿命更长。蝙蝠与同等体重的陆生哺乳动物例如老鼠相比，寿命要长得多。

我们人类自己也可能是进化学中老化速度较慢的一个例证。我们的近亲黑猩猩即使在人工饲养环境下也很少有活过50年的，并且比人类更早地繁殖，平均生殖年龄为11岁。因此，从人类和猿偏离我们共同的祖先开始，人类可能大幅降低了老化速度并推迟生殖成熟期。这些改变可能是由于提升的智力和合作能力，它们减少了外部死亡原因的威胁和早期生育的优势。早期和晚期生育相对优势的改变可以在当今社会中发现甚至量化。人口普查数据明确表明，工业化导致成年人的死亡率急剧下降，这改变了自然选择对人类老化过程的影响。不妨考虑一下由罕见的基因突变引起的亨廷顿氏病（退化的大脑失调），这种病发病较晚（在30岁或者更晚）。在由于疾病和营养不良而死亡率较高的人群中，很少有个体能活到40岁，亨廷顿氏病患者的后代数量比其他人平均只略少（少9%）。在工业化社会，死亡率很低，人们经常在这种疾病可能发生的年龄才有小孩，结果患者比不患病者平均少了15%的后代。如果目前的状况持续，自然选择会逐步降低在育龄后期起作用的突变基因的出现频率，老年人的生存率将会提高。罕见但影响重大的基因，例如亨廷顿氏病，对人群整体的影响较小，但是其他许多部分由基因控制的疾病对中老年人的影响很大，包括心脏病和癌症。我们可能希望这些基因的发生率因为这种自然选择而随着时间下降。如果工业化社会中低死亡率的特点持续几个世纪（一个大胆的假设），那么将会出现缓慢但是稳定的基因改变，降低衰老速率。

不育的社会性昆虫的进化

进化论的另一个问题是许多类型的社会性动物中存在的不育个体。在社会性的黄蜂、蜜蜂和蚂蚁中，巢穴中有一些不生殖的雌性个体，即工蚁或工蜂。生殖的雌性是群体中的极少数（通常只有一个蚁后或蜂后）；雌性工蚁或工蜂照看蚁后或蜂后的后代并维护和建造巢穴。另一种主要类型的社会性昆虫——白蚁，雄性和雌性都可以成为工蚁。在高级的社会性昆虫中，通常有几种不同的“阶级”，它们扮演不同的角色，通过行为、大小和身体结构的不同来区分（图21）。

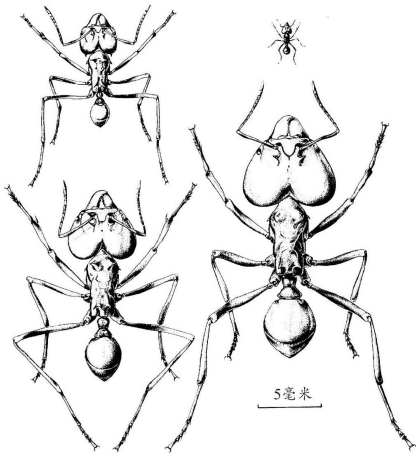


图21 来自同一个群体的切叶蚁属的工蚁阶级。右上角最小的工蚁负责照看切叶蚁耕作的真菌花园，大的则是负责保卫蚁巢的兵蚁。

一个了不起的新发现是，社会性巢居哺乳动物中的几个物种与这些昆虫有类似的社会结构，巢穴中大部分的居住者是不育的。最为人熟知的是裸鼯鼠，非洲南部沙漠地区的一种穴居啮齿类动物。巢穴中可能居住着几十个成员，但是只有一个生殖的雌性，如果她死了，其他的雌性通过战斗决出胜利者来取代她。拥有不育劳作成员的社会性动物的系统因此进化成完全不同的动物种群。这些物种给自然选择理论带来一个显而易见的问题：为什么会进化出失去生殖能力的个体？既然劳作成员自己不生育，因此无法直接接受自然选择，那么它们对

分工中的专业角色的极端适应是如何进化来的？

达尔文在《物种起源》一书中提及了这些问题，而且回答了部分。答案就是：社会性动物的成员通常都是近亲，例如裸鼯鼠或者蚂蚁，经常共有同一个母亲和父亲。基因变异体导致某携带者放弃自己的繁殖机会而养育它的亲属，这可能有助于将近亲的基因传递给下一代，近亲的基因通常（由于亲缘关系）与施助个体的基因相同（对于一对姐弟或兄妹，如果其中一个从父母那里遗传了一个基因变异体，那么另外一个也有此变异体的概率是50%）。如果不能生育的个体的这种牺牲导致成功生存和繁殖的近亲数目增加，那么这种“劳作基因副本”数目的增加可以超过由于它们自身不能繁殖而导致的数目减少。关系越近，弥补损失所需的量将越少。J.B.S.霍尔丹曾经说过：“为了两位兄弟或八位表亲我愿献出我的生命。”

亲缘选择理论为理解社会性动物中不育的起源提供了架构，现代研究表明它可以解释动物社会的许多细节，包括那些不像不育昆虫阶级那么极端的特征。例如，在一些鸟类中，幼年雄性没有试图去交配，而是当年幼的兄弟姐妹需要照顾时，在它们父母的巢中扮演着帮手的角色。与之类似，豺狗会在其他成员外出捕猎时照顾年幼的个体。

昆虫不育劳作阶级内部的差异是如何出现的，这个问题与上面所提到的问题略有不同，但是它的答案与上文有一定相关性。特定劳作者的发育受环境信号的控制，例如一个幼虫所得到的食物的数量和质量。然而，对这些环境信号的反应能力却是基因决定的。一个特定的基因变异体可能让蚂蚁中一个不育成员发展成（比如说）兵蚁（下颚比平常的工蚁大）而不是工蚁。如果有兵蚁的群体可以更好地抵御敌人，并且带有这种变异体的群体平均可以繁殖更多，那么这个变异体将提高群体的成功率。如果群体中繁殖活跃的成员是工蚁的近亲，这个引起一些工蚁变成兵蚁的基因变异体将通过蚁后和雄性建立新的群体而传播开来。自然选择因此可以提高这个变异体在该物种的群体中出现的概率。

这些观点同样解释了从单细胞祖先到多细胞生物的进化过程。卵子和精子结合而产生的细胞相互间保持联系，其中大部分丧失了成为生殖细胞和直接为下一代贡献的能力。由于所有相关细胞的基因都是相同的，与另一边的单细胞生物相比，充分提高一部分相关细胞群的生存和繁殖能力将是有利的。非生殖细胞为了整体细胞的利益而“牺牲”了自己的繁殖，有些在发育过程中随着组织的形成和溶解注定要死亡，大部分细胞失去了分裂的潜能，就像我们在讨论衰老的进化时解释的那样。当细胞无视器官的需求而恢复分裂能力时，给生物体造成的严重后果表现为癌症。细胞在发育过程中分化成不同的类型类似于社会性昆虫分化成不同的等级。

活细胞的起源与人类意识的起源

进化论中，在生命发展史的两个极端上，存在另外两个重要但是很大程度上未解决的问题：活细胞基本特征的起源和人类意识的起源。与我们刚讨论的问题相比，它们是生命史上独特的事件。它们的独特性意味着我们不能利用对现存物种的比较来可靠地推论它们是如何发生的。此外，关于生命极早期历史和人类行为的化石记录的缺失，意味着我们没有关于进化事件发生次序的直接信息。这当然不能阻止我们猜测这些可能是什么，但是这样的猜测不能用我们已描述过的其他进化问题的解决方法来检验。

对于生命的起源，大部分当前研究的目的是找到类似于地球早期普遍条件的情形，这种条件允许能够自我复制的分子的纯化学聚合，正如我们细胞中的DNA在细胞分裂时的自我复制。这种自我复制的分子一旦形成，不难想象不同类型的分子之间的竞争将进化出能更精确和更快速复制的分子，这就是自然选择作用对它们的改进。通过将简单分子的溶液（早期地球上的海洋可能的存在形态）置于电火花和紫外线下照射，化学家们成功地合成了组成生命的基本化学成分（糖、脂肪、氨基酸以及DNA和RNA成分）。不过这些成分如何组装成类似RNA或DNA的复杂分子，这方面研究进展很有限，而如何使这样的分子自我复制方面的研究进展则更有限，所以我们还远未达到预期的目

标（但一直在持续进步）。进一步来说，一旦这个目标实现了，还有一个问题必须解决：如何进化出一个原始的基因编码，使短链RNA或DNA序列能够决定一个简单的蛋白质链。虽然已经有许多的想法，但是至今仍没有能解决问题的明确方法。

类似地，对于人类意识的进化我们也只能猜测。我们甚至很难清晰地表述这个问题的本质，因为众所周知意识是很难准确定义的。大部分人认为刚出生的婴儿没有意识，但很少有人质疑一个两岁的小孩是有意识的。动物在多大程度上有意识也存在激烈的争论，但是喜爱宠物者清楚地认识到狗和猫对主人的意愿和情绪的反应能力。宠物甚至似乎可以操纵主人去做它们意愿中的事情。因此意识可能是一个程度问题，而不是本质，因此原则上很容易想象我们祖先在进化过程中逐步强化自我意识和沟通能力。一些人会认为语言能力是拥有真正意识的最有力的判断准则，即使这种能力在婴儿时以惊人的速度逐步发展。进一步来说，有明显的迹象表明动物具有基本的语言能力，例如鹦鹉和黑猩猩，它们可以通过学习交流简单的信息。我们人类与其他高等动物之间实际上的差距没有表面上那么明显。

虽然对于那些推动了人类心理与语言能力（显然远超过其他任何动物）进化的选择性力量的细节，我们一无所知，但是从进化的角度来解释它们却没有任何特别的神秘之处。生物学家在认识大脑的功能方面正取得飞速的进展，毫无疑问心理活动的所有形式都可以用大脑中神经细胞的活动来解释。这些活动一定受到具体调控大脑发育和运转的基因的控制；像其他的基因一样，这些基因也很容易突变，引起自然选择可以发挥作用的变异。某些基因的突变导致其携带者说话语法方面存在缺陷，于是人们能够识别出与语法控制相关的基因，这一技术已不再是纯粹的假想。如今，我们甚至已经弄清引起相关差异的DNA序列中的突变。

第八章 后记

距达尔文和华莱士第一次将他们的想法公之于众已经140年了，我们对进化了解了多少？正如我们已经看到的，现代进化观点在许多方面和他们的十分接近，两者都认为自然选择是引导结构、功能和行为进化的主要动力。主要的不同点在于，由于在两方面的进步，相比于20世纪初，人们现在更加相信在自然选择作用下遗传物质的随机突变引发的进化过程。首先，我们有更丰富的数据，展现了在生物组织中，从蛋白分子到复杂的行为模式，每一个水平层面上自然选择所发挥的作用。其次，我们现在已经理解了对达尔文和华莱士来说还是一个谜的遗传机制。我们现在详细地掌握了遗传的许多重要方面，从遗传信息是如何储存在DNA中的，到这些信息又是如何以特定的蛋白质为中间体、通过调节它们的产生水平来控制生物体性状的。此外，我们现在还知道DNA序列的许多变化几乎不会影响生物体的功能，因此序列的进化改变可以通过遗传漂变的随机过程实现。DNA测序技术使我们能够研究遗传物质本身的变异和进化，也能够通过序列的差异重建物种间的遗传谱系。这些遗传知识，以及我们对自然选择驱动生物体物理和行为特征进化的理解，并不意味着能够对这些特征的所有方面做出严格的遗传解释。基因只规定了生物体能够显现出来的那部分特征的可能范围，实际表达出来的特征常依赖于生物体所处的特定环境。对于高等动物，学习在行为活动中起重要作用，但是动物可以学习的行为范围受限于它的大脑结构，而大脑结构又受限于遗传构成。这一点当然也在跨物种的情况下适用：狗永远也学不会说人话（人也不能嗅到远处兔子的气味）。在人类之中，有强有力的证据表明遗传和环境因素都是引发心理特征差异的诱因；如果人类不遵循其他动物所遵循的这一规律，那才令人吃惊。人类的多数变异都存在于同一个区域群体的个体间，不同群体间的差异则少得多。因此，种族是同质的、彼此独立的存在这种想法是毫无道理的，而某个种族具有遗传上的“优越性”这一说法更是无稽之谈。这是一个科学如何为人们在社会

和道德问题上提供决策信息的案例，尽管科学无法直接做出那些决定。

那些我们认为基本上为人类所具有的特征，比如说话的能力、象征性思维的能力以及指引家庭和社会关系的情感，必定反映了始于数千万年前的漫长的自然选择过程，从那个时候起，我们的祖先开始了社会群体生活。我们在第七章中讲到，以社会性群体而居的动物能够进化出非完全自私的行为模式，即不会牺牲其他个体以使自己生命延续或繁殖成功。人们很容易认为，这种特征作为一种对他人的公平感，形成了我们身为社会性动物的进化遗传的一部分，就像亲代对子代的抚育无疑代表了同许多其他动物类似的进化行为。我们再次强调这并不意味着人类行为的所有细节都是受遗传控制的，或是显示了可提高人类适应性的特征。而且，对人类的行为做出的进化上的解释，是很难加以严格测试的。

在进化过程中有进步吗？答案是有保留的“是的”。复杂的动植物都是由不太复杂的动植物进化而来的，生命的历史也展示出从简单的原核单细胞生物体到鸟和哺乳动物的一般进步过程。但是自然选择进化论并没有暗示这一过程是不可避免的，细菌显然还是最丰富和最成功的生命形式之一。这就像是保存了虽然老旧但是仍然有用的工具，比如说现代世界中电脑旁边的锤子。复杂性会随进化下降的例子有很多，比如，穴居物种失去视力，或者寄生虫缺少独立生存所需要的结构和功能。就像我们已经多次强调的那样，自然选择不能预测未来，只能积累在普遍环境中有利的变异体。复杂性的提高可能常会带来更好的功能，就像眼睛，然后这一功能被选中留存。如果这一功能不再与适应性有关，相关结构的退化就在情理之中。

进化也是冷酷无情的。自然选择发挥作用，打磨捕食者的捕猎技巧和武器，不管不顾猎物的感觉。它让寄生虫进化出入侵宿主的精妙装置，即使这会引发强烈的痛苦。它引起衰老。自然选择甚至能让一个物种进化出低生育率，当环境恶化时，该物种就会走向灭亡。然而，化石记录和如今惊人丰富的物种所揭示的生命历史，让我们对30多亿年的进化结果感到惊叹，尽管这都是“自然之战、饥饿和死

亡”（达尔文语）的结果。对进化的了解让我们知道了我们在自然界中的真正位置——我们是由冷酷的进化力量所造就的数量极多的生命形式的一部分。这些进化的力量已经给了我们这个物种独特的推理能力，因此我们可以运用远见去减轻“自然之战”。我们应该敬畏进化所造就的东西，保护它们不因我们的贪婪和愚蠢而遭受毁灭，并为我们的后代留存它们。如果我们不去这么做，和其他许多美妙的生物一起，我们自己也会走向灭绝。

[1]表中第三纪最后给出的地质时代开始时间，数据与最新地质年代表有一定的出入。依据最新的地质学研究，第三纪现分为古近纪（含古新世、始新世和渐新世）和新近纪（含中新世和上新世）。——译注，下同

[2]数据有误，应为1.5亿年。

[3]数据有误，应为5000万年。

[4]“动物、植物、矿物”是维多利亚时代英国的传统文字游戏。一位玩家在心中想象一个物品，另一位玩家要在20个问题后猜出这是什么。但是对于20个问题，第一位玩家只能用“是”或“否”来回答。如果回答是类似于“不知道”这样的答案，那么这个问题将不被计入问题总数内。

[5]梁宗岱译文。

A Very Short Introduction

牛津通识读本

简明逻辑学 Logic

[英国] 格雷厄姆·普里斯特 / 著

史正永 韩守利 / 译

 译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

简明逻辑学/ (英) 普里斯特 (Priest , G.) 著 ; 史正永 , 韩守利译.——南京 : 译林出版社 , 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文 : Logic : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2983-3

I.① 简... II.① 普... ② 史... ③ 韩... III.① 逻辑学 IV.① B81

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133401号

Copyright © Graham Priest 2000

Logic was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 简明逻辑学

作 者 [英国] 格雷厄姆·普里斯特

译 者 史正永 韩守利

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2000

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2983-3

目录

前言

序言

第一章 效度：根据什么样的原因而得出什么样的结论？

第二章 真值函数及其他

第三章 名称与量词：无名小卒是大人物吗？

第四章 摹状词和存在：希腊人崇拜宙斯吗？

第五章 自我指代：这章内容是关于什么的？

第六章 必然性和可能性：肯定是又会是什么？

第七章 条件句：每个“如果”里是什么？

第八章 未来和过去：时间真实吗？

第九章 身份和变化：事物永远相同吗？

第十章 模糊性：你如何在滑坡上停止下滑？

第十一章 概率：缺少基准组类的特例

第十二章 逆概率：你不会不偏不倚的！

第十三章 决策论：很高的期望值

第十四章 逻辑学史简述与进一步的阅读建议

思考问题

术语表

一般索引

人名索引

返回总目录

前言

逻辑学是最古老也是最现代的学科门类之一。它始于公元前4世纪。比它更古老的学科只有哲学和数学，三者紧密相连。19和20世纪之交，逻辑学发生了变革，引入了新的数学技巧。过去的50年里，逻辑学在计算和信息处理方面起到了新的重要作用。因此，就人类思想和行为而言，逻辑学是一门中心学科。

这本书汲取现代逻辑学家的观点，对逻辑学作了简单介绍，但它并不是一本教科书。当今，这样的图书比比皆是。这本书的独特之处在于，它想要探寻潜藏在哲学深处的逻辑学之根源。在此过程中，形式逻辑学也得到了阐释。

我在每一章的开始都提出了一个特定的哲学问题或逻辑难题。然后我指出了一种解决方案。这一方案通常颇为标准，但某些时候，却没有标准答案：逻辑学家之间仍有分歧。在这样的情况下，我就只是选取了其中最为有趣的一种方案。对于几乎所有的方案（无论标准与否），都可以提出质疑。每章结尾，我都指出了方案存在的问题。有时候，这些问题是标准的，有时候却不是。有时候，答案很简单，有时候，答案不一定很简单。目的是为了激励你来作出回答。

现代逻辑高度数理化了。我写作的时候试图避免涉及数学。只有最后几章需要用到一点中学里学过的代数。你会需要掌握一些新的符号，但是，跟学习一门语言的基础知识相比，这简直不值一提。符号简化了复杂问题，使你更容易弄明白。但要提醒一点：读逻辑学或哲学书可不同于读小说。有时候，你得放慢速度，仔细地阅读。有时候，你得停下来想一想，还有在必要的时候要准备好回头读上一段。

本书的最后一章论述了逻辑学的发展。在这一章里，我将前文叙述过的一些问题放到一个历史背景之下，指出逻辑学是一门活生生的学科，它一直在发展，仍将继续发展。这一章也给出了推荐书目。

本书有两个附录。第一个是术语和符号表。你忘记名词或符号的意义的时候，可以查阅一下。第二个是每一章的相关问题，你可以用它来测试一下你是否理解了每一章的要点。

本书追求广度而非深度。每一章的论题都可以拿出来独立成书——真的，这样的书有很多。即便如此，本书里没有谈到的重要逻辑问题仍有很多。但只要你看完本书，你对逻辑学的基础就已经有了一个很好的掌握，同时你也能理解为什么人们愿意思考这门学科了。

序言

鞠实儿

在我学习生涯刚开始时，父亲就对我说：“读书首先要细读序和跋，其中包含的知识会帮助你理解书的内容。”多少年过去了，现在轮到我来为书作序了，目的当然是为读者把握全书提供条件。

如何做到这一点呢？途径大致有二：其一，微观法。通过对其组成部分及其相互关系的描述，揭示篇章间的前后关照，展现全书的结构，让人易于对书的内容入木三分。学人曰：慎思。其二，宏观法。借助一个超越其内容的“宏大”叙事，烘托出全书背景，由此催发阅读心态在时空中扩张，让人易于自我感觉登高望远。学人曰：反思。

《简明逻辑学》一书（以下简称本书）概要地介绍了现代逻辑的两个主要组成部分即演绎逻辑和归纳逻辑的基本概念，分别涉及到：命题演算、谓词演算、模态逻辑、条件句逻辑、时态逻辑，以及归纳概率逻辑和决策逻辑等多个逻辑分支。其中各个章节都起始于直观案例的分析，采用基于自然语言的论证阐述相关逻辑分支的主要原理，并且在内容上相对独立。因此，本书旨在给予初学者关于逻辑研究对象和内容的整体性观念。而一个整体只有放到另一个更大的整体中才能充分地显示它的整体特征。所以，本序言将采用宏观法，阐明逻辑的观念与谱系逻辑与文化的关系，以及逻辑学的问题与演进，进而展现作为本书主题的现代逻辑在逻辑谱系和人类文明中的作用和地位。

“逻辑”一词指称一类对象，逻辑学是关于逻辑的理论问题是：被称为逻辑的那一类对象是什么，即逻辑是什么？按“词的意义就是它的用法”这一标准，研究者必须按照词的实际用法来回答问题。回答这一问题有两种方法：其一，考虑某个人或某群体对该词的用法。由于这涉及到如何选择研究对象，故可称为主观法。其二，考虑在使用该词的广泛人群中该词的各种不同用法。由于对研究对象的限定独立于研究者的态度，故可称为客观法。此处主观与客观之分不具褒贬之

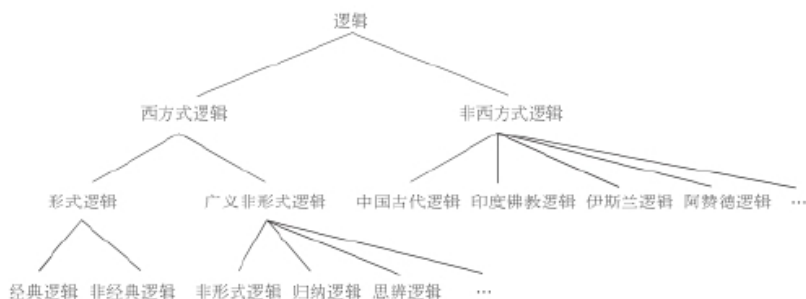
意。由于本序言采用宏观法，试图超越某个研究者和流派，给出逻辑及其理论的整体图景，所以运用客观法探讨“逻辑”一词的意义。不过为了避免任意性，我们主要考虑人们时常使用的各种用法。

虽然观点不尽相同，包括本书作者在内的许多逻辑学家都对“逻辑”一词的各种用法进行了讨论。其中，比较有影响的是德国的西方逻辑史家肖尔兹（Scholz），在《简明逻辑学史》（张家龙译，商务印书馆1977年出版）一书中，他使用“逻辑”一词分别指称六种不同的逻辑类型。第一种是起源于亚里士多德（Aristotle）的形式逻辑的古典类型，本书第14章将谈及它的历史地位。第二种是所谓的扩展的形式逻辑，它由王港逻辑的作者（1662）和兰贝特（Lambert）（1764）在亚里士多德形式逻辑系统中加入方法论、语义学和认识论等新东西而成。在第三种用法中，逻辑指最广义的获得科学认识的工具有的理论。第四种类型可称为归纳概率逻辑，本书第10章至13章专门对它进行了介绍。第五种是思辨逻辑，它的代表是黑格尔（Hegel）和康德（Kant），在前者看来，逻辑是关于自在自为的理念的科学，主要涉及到本体论和认识论；后者主要研究判断的认识论内容。第六种就是起源于弗雷格（Frege）和罗素（Russell）的形式演绎逻辑的现代类型，包括经典数理逻辑及其扩展系统，如模态逻辑系统等，和非经典逻辑系统，它恰是本书介绍的重点。

近三十年来，北美和欧洲的逻辑学家已经发展出逻辑的一个新分支——非形式逻辑，它是分析、解释、评价和构建日常论证的规则。它之所以被称为“非形式”，这主要是因为这些规则并不依赖于形式逻辑的有效性概念，而是建立在语用合理性概念的基础上。为了分类的完整性，我们称上述逻辑中以有效性概念为基础的逻辑为形式的逻辑，它主要包括传统的亚里士多德演绎逻辑和现代演绎逻辑等；其余的称为广义非形式逻辑，它主要包括非形式逻辑、归纳逻辑和思辨逻辑等。值得一提的是：当我们发明一种被我们乐意称之为逻辑的东西时，“逻辑”一词也就有了另一种用法。问题只是这种新的用法在多大程度上为人们所使用。

现在，让我们把目光转向西方文化之外更为广阔的天地。在讨论

非西方文化或比较西方和非西方文化时，人们常常提及如下词汇：中国古代逻辑、印度佛教逻辑和伊斯兰逻辑，甚至还有阿赞得（Azande，一个非洲黑人部族）逻辑等等。相对于西方传统，中华文明背景下的逻辑具有不同的目标、主导推理类型和推理成分的分析，例如墨家逻辑。绝非巧合地，人们也发现起源于印度文明的佛教逻辑与隶属于西方文明的逻辑具有实质的区别。一些学者指出：人类学家对偏远地区居民思维习惯的研究揭示，我们所接受的逻辑规律只具有局部而非普遍的权威，某些边远地区居民具有与我们不同的逻辑。维特根斯坦（Wittgenstein）后期著作甚至包含这样的想法：可能存在与我们不相容的语言游戏或生活形式，它使用的逻辑规则和推理程序与我们所认可的有实质的区别。这一切表明：“逻辑”一词可用来谈论非西方文化中的那些与西方文化中的逻辑不同的东西，它向我们暗示的结论只有一个，那就是：不同的文化可以有不同的逻辑。由此可得如下逻辑谱系：



上述谱系枚举了“逻辑”一词的已知主要用法，它是否能看作“逻辑”一词用法的枚举定义？是否能够从中抽象出各种用法的共同特性，从而给出“逻辑”一词的本质主义定义？我本人在《逻辑学的问题与未来》一文中（《中国社会科学》，2006年第6期）得到的结论表明：即使仅仅针对谱系中西方逻辑这一部分传统的逻辑定义也无法给出它们的共同特征，进而给出一个局部适用的定义，更不用说满足整个谱系了。退一万步，假定我们能够给出“逻辑”一词用法的严格定义，使之覆盖谱系中所有成员，这也不禁止我们超越该定义用一种新的方式使用“逻辑”一词。正如维特根斯坦在《哲学研究》（1953）一

书中指出：“我可以对概念‘数’做出严格的限定，也就是把‘数’这个词用作一个严格限定的概念，但是，我也可以这样来使用这个词，使这个概念的外延并不被一个边界所封闭。而这正是我们使用‘博弈’一词的方式。”这就是说：词的用法的谱系是可延展的，它构成了一个开放类，一旦谱系延展，原先的严格定义或限定都自动消亡！事实上，概念和词义的生成和变化的历史已经反复印证了这一观点。因此，我们既不能从逻辑谱系得到所要求的本质主义定义，也不能得到枚举定义。

但是，这绝不意味着完全无法刻画“逻辑”一词的用法。我们通常采用描述手段给出相关用法的典型特征。但是，这些特征至多为已有的各种用法所具备，并不构成所谓的严格定义。常见的典型特征有：（1）构造有效论证的规则；（2）思维形式及其规律。尽管（1）给出了本书第2-8章所涉及的逻辑类型一和六的典型性特征，但它显然忽略了谱系中的非形式逻辑。其次，本书第8章介绍的时态逻辑和第11-13章所涉及的基于概率频率解释的归纳逻辑，它们都具有本体论背景，讨论客体的性质，无论如何不满足（2）。然而，依据这些典型特征所做的分类可以局部地刻画了某一逻辑学分支或已知逻辑类型，可以指导局部范围内的研究工作。因此，基于这些特征的局部的逻辑定义依然有其价值。

进一步，从人类文明和社会发展的角度看，将逻辑仅仅理解为有效论证的规则以及思维的形式和规律，这或多或少有失偏颇。事实上，人类最普遍的社会交往活动之一就是论辩。在论辩的过程中，论辩者以某种方式通过语言促使论辩参与者采取或抛弃某种立场。论辩是一种特殊的语言博弈，而逻辑则为这种语言博弈提供规范。如所周知，从莱布尼兹、维特根斯坦、欣提卡（Hintikka）到山渡（Sandu），一直以来有不少学者从语言博弈的角度刻画逻辑。近年来，本森姆（Bentham）等倡导用逻辑来刻画博弈。不仅如此，我和我的合作者的工作表明：相当一部分形式的逻辑可以用语言博弈严格地描述。这一想法的洞察力在于：当我们独自一人写下某命题的证明时，另一个与之矛盾的命题被反驳了，而我们不能同时持有上述两个命题，因此，证明总是一个默认多主体的博弈。更一般地说，任何一

个支持、辩护某个观点的过程都可类似地被视为一个博弈过程。由此可知从博弈的观点出发有可能对逻辑做出更为全面和恰当的描述。

如所周知，中国古代逻辑、印度的佛教逻辑和希腊传统的西方逻辑，三者以各自不同的方式为不同的文化提供论辩的方法。但是，西方逻辑——无论是形式逻辑还是广义非形式逻辑——所考虑的论证仅默认了西方文化和源自西方理念的主流社会，它们无法覆盖逻辑谱系中他文化的论证。为此，我们引入所谓的“广义论证”概念：在给定的文化中，主体依据语境采用规则进行的语言博弈，旨在从前提出发促使博弈者或参与主体拒绝或接受某个结论。其中，主体隶属于文化群体，语言包括自然语言、肢体和图像语言等。按照上述定义，逻辑就是广义论证的规则（简称逻辑的广义用法或广义逻辑），逻辑学就是关于广义论证的规则的理论（简称广义逻辑学）。由于逻辑谱系中的成员均为证明、支持或辩护某个观点提供规则。因此，逻辑的广义用法或广义逻辑范畴确实覆盖了逻辑谱系中的所有成员。但是，由于“逻辑”一词用法的开放性，广义逻辑的定义——作为局部定义——依然不可能概括“逻辑”一词的所有用法。

不论人们如何对“逻辑”一词的各种用法和相互关系进行分析，不争的事实是：在人类文明中存在多种不同的逻辑类型它们有各自的演变过程，且有多种发展的可能性。假定有一个逻辑类型，不论它先前是否存在，如果它取代另一逻辑类型而成为逻辑学最为关注的研究对象，则称这一历史事件为逻辑学转向。以下，我们将利用这一概念探讨逻辑学的过去、现在和将来。

如所公认，逻辑学史上第一个主流逻辑类型是亚里士多德逻辑。它的主要任务是给出一系列推理规则，规则的功能就是从给定的一些公理和假定得出科学定理。弗雷格认为，为数学奠定基础是逻辑学发展的首要目标。作为追求上述目标的结果，人们给出了一系列以“数理逻辑”一词标记的逻辑系统及其元理论，本书第2-3章将介绍它的一些初级概念。作为形式逻辑的现代类型，它在研究目标、理论内容和表达形式等方面完全不同于亚里士多德逻辑，并从上世纪初开始取代后者成为逻辑学研究的主流。我（同上）将这一切称之为：逻辑学在

历史上的第一次重大转向，即逻辑学的数学转向。目前，这一方向上的逻辑学研究已经相当成熟。

很多学者注意到，几乎就在数理逻辑理论酝酿和发展的同时，逻辑学萌发出另一个发展方向：19世纪中期，布尔（Boole）认为：“逻辑”一词在根本的意义上是指思维规律的科学。不仅如此，他还认为，在逻辑学中，思维的形式规律与代数相同。20世纪初期，希尔伯特（Hilbert）的广义形式主义认为：思维是某种类型的证明；证明是根据作用在符号形状上的规则的符号转换。稍后，图灵（Turing）的工作表明：物理的机械可以执行一个一度被认为是心灵特有的操作。20世纪中期，福多（Fodor）将图灵机与推理模型结合，提出形式符号加工作为所有认知行为的隐喻：心灵的计算理论。经过这样一个漫长的过程，人们终于认识到：可以运用图灵机隐喻来理解人类的认知过程。在信息科学时代，上述理论方向又被注入新的活力。20世纪中后期计算机科学进入了知识处理和智能模拟阶段。构造逻辑系统描述（高级）认知过程，进行知识表达与处理和研制新型软件，这已成为逻辑学研究的主流方向。根据这一切，我本人在上一世纪末指出：逻辑学正在经历它诞生以来的又一次重要的变化：从起源于弗雷格的以数学基础研究为背景的逻辑学，转向构造认知过程的规范性或描述性模型的逻辑学，这就是所谓逻辑学的认知转向。目前，这一方向上的逻辑学研究正在蓬勃发展。

从逻辑学史可知，对人类社会生活的关心是逻辑及其相关理论产生的主要动因之一。当今世界充满了基于文化差异的政治、经济和外交冲突。人类的理想是使用非暴力的手段解决所有由此而引起的危机。由于不同民族的文化有其独特的特征经过长期的积淀，形成其各自的论辩和交流方式；它们提供了通过言语交流解决冲突的可能途径。逻辑的广义用法有一个突出优点，它允许我们从同一个角度研究一系列起源于不同文化的逻辑类型或论辩规则，为解决跨文化论辩问题提供理论基础。在这里，一个首要的逻辑哲学问题是：广义逻辑范畴中各种具有不同文化背景的逻辑具有合理性吗？我在《论逻辑的文化相对性》一文（《中国社会科学》，2010年第1期）中表明：我们必须采取由澄清概念、建立假设和逻辑推理等诸多环节组成的当代研

究方法回答问题。否则，根据当代学术传统，问题的解答不为人所认可。采用这一方法得到的结果是：（1）如果不事先接受人为的约定和假设，解题必陷于循环论证或无穷倒退；因此对于任何文化中的逻辑，我们没有办法证明它具有绝对的或普适的合理性或不合理性；由此得到逻辑的文明平等原则：西方文化中的逻辑与其他文明中的逻辑一样，它们都没有绝对的超越的合理性。（2）如果事先接受这些约定和假设，那么我们可以证明：无论在元理论还是在对象理论层面上，从描述还是从规范的角度看，不同文化中的逻辑均相对于它所属的文化具有合理性。

既然从合理性评价的角度看，各种不同文化的逻辑是平等的，它们都相对于各自的文化背景而合理，那么只有通过平等对话的方式进行交流。然而，这一切只有通过了解对方的推理和论辩方式才有可能实现。因此，研究各民族的论辩和交流方式，并实现有效交际；探究不同的民族文化造成的人们在论辩方式上的差异，使跨民族的交流和相互理解成为可能，这是全人类面临的课题。这就要求我们将逻辑学研究的注意力从科学技术问题转向人类文化的差异和融合。由此引起的将是逻辑学的文化转向。目前，这一转向正在形成之中。至此，本序言的主体部分已经完成。

最后，我将对如何阅读本书译本提出建议。若将本序言看作本书译本的一个部分，后者可被誉为深入浅出。读者可以先读序言中关于逻辑学的三个转向的论述，接着按章节顺序阅读正文部分，然后再回过头来研究序言。这一切就犹如：新手出海之前先遥望陌生的远方，接着穿越平静的港湾，然后融入星空下放荡不羁的大洋！

第一章

效度：根据什么样的原因而得出什么样的结论？

大多数人喜欢自认为是有逻辑头脑的。告诉某人“你没有逻辑”通常是一种批评。没有逻辑就等于困惑的、混乱的、不理智的。但是逻辑又是什么呢？在刘易斯·卡罗尔^[1]的《镜中世界》中，爱丽丝遇见了两个极具逻辑性又难以区分的人——Tweedledum和Tweedledee。当爱丽丝不能说话时，他们对她进行了挖苦攻击：

“我知道你在想什么，”Tweedledum说道，“但现在却不是这样的，绝对不是。”

“相反，”Tweedledee接着说道，“如果曾经如此，那就可能如此；如果现在如此，那就如此：但是现在不如此，那就不如此。这就是逻辑。”

Tweedledee做的——至少在卡罗尔的模仿滑稽作品中——是推理。并且，正如他所说，那就是逻辑。

我们都进行推理。我们设法根据所知道的进行推理，推断出为何如此。我们设法通过列出原因来说服他人：某事就是如此。逻辑学研究的是什么可以算是某事的一个很好的原因，以及它为何是一个好原因。但是你必须按照某种方式来理解这一论断。以下是两点推理——逻辑学家称之为推论：

1. 罗马是意大利的首都，这架飞机在罗马着陆；因此，这架飞机

在意大利着陆。

2.莫斯科是美国的首都；因此，你不可能去了莫斯科而没有去美国。

在每一种情况下，“因此”前的断言——逻辑学家称之为前提——是陈述原因的；“因此”之后的断言——逻辑学家称之为结论——被认为是由这些原因所导出的。第一个推理很好；但第二个推理是不算数的，也不会说服任何有地理常识的人：因为前提——莫斯科是美国的首都——就是错误的。但是请注意，如果前提是真实的——比如说美国已买下了整个俄罗斯（而不仅仅是阿拉斯加）并且把白宫搬到莫斯科，离欧洲的权力中心更近——结论就会真的成立了。结论要由前提推导而出，这就是逻辑学所关注的。它可不关心一个推论的前提是对还是错。那是其他人的事（在这个例子中，是地理学家的事）。逻辑学只关心结论是否由前提推导而出。逻辑学家认为，结论确实由前提推导而来的一次推理是有效的。逻辑学的中心目标是理解效度。

你也许会认为这是一项非常枯燥的工作——一种吸引力不如解开纵横字谜的智力活动。但结果证明这不仅仅是一个非常难以解答的问题，还与许多重要的（有时是深刻的）哲学问题难以分开。随着讨论的展开，我们会看到这一点。现在，让我们来直接讨论一些有关效度的基本问题。



图1 Tweedledum和Tweedledee与爱丽丝辩论逻辑的要点。

首先，一般要区分两种不同的效度。为了理解这一点，请思考以下三个推理：

1.如果夜贼从厨房的窗户破窗而入，在外部就会留下脚印，但是没有脚印留下；因此，夜贼没有从厨房破窗而入。

2.琼斯手指上有尼古丁的痕迹，因此琼斯是个吸烟的人。

3.琼斯每天买两包烟，因此有人在厨房的窗外留下了脚印。

第一个推理是一个非常直接的推理。如果前提正确，结论也必然正确。换句话说，若没有结论的同时正确，前提就不能算是正确。逻辑学家称这样的推理为有效的演绎。第二个推理有点不同。前提很清楚地为结论提供了一个很好的理由，但结论却不是结论性的陈述。别忘了，琼斯之所以让手上沾上了尼古丁痕迹可能仅仅是想让别人认为他是个抽烟的人。因此，此推理不是有效的演绎。像这样的推理通常被认为是有效的归纳。相比之下，第三个推理根据任何一个标准都无望成为有效推理。前提似乎没有为结论提供什么理由。此推理不论在演绎上还是在归纳上都是无效的。实际上，因为大家都不是白痴，如果有人确实提出了这样一个理由，人们就会假定还存在某个无须告诉

我们的前提（也许是某人通过厨房窗户把烟递给琼斯）。

归纳效度是一个非常重要的概念。我们一直在使用归纳推理，比如，在试图解决像汽车为何抛锚，一个人为何生病，或者谁犯了罪这样的问题的时候。小说里杜撰的逻辑学家夏洛克·福尔摩斯就是一个归纳推理的大师。尽管如此，历史上的人们却把更多的努力放在了理解演绎效度上——也许是因为逻辑学家往往都成为了哲学家或数学家（在他们的研究中，演绎效度的推理至关重要），而不是医生或侦探。我们将在本书的后面再谈归纳这个概念。现在，让我们更多地思考一下演绎效度。（由于有效推理更为刻板，所以很自然会认为演绎效度是更为简单的概念。因此，试图先理解这个概念是个不错的主意。我们将会看到，这也是一个难以理解的概念。）除非特别说明，“效度”就是指“演绎效度”。

那么，什么是有效推理呢？我们在前面也看到了，它是若没有结论的同时正确，前提就不能算是正确的推理。但是这是什么意思呢？尤其是不能指的又是什么呢？总的来说，“不能”有许多意思。比如，思考一下下面这个句子：“玛丽能弹钢琴，但约翰不能”；这里谈论的是人的能力。请比较下面这句：“你不能进入这里：你需要许可”；这里谈论的是某种规则允许的事情。

这样来理解与本例有关的“不能”是很自然的：若没有结论的同时正确，前提就不能算是正确，就等于在所有情形下，所有前提都是正确的，结论也是正确的。到现在为止，一直都没有问题。但是情形确切是指什么呢？哪些事物组成了一个情形，这些事物间的相互关系又如何呢？什么叫做正确？Tweedledee也许会说，现在有个哲学问题要你回答。

马上我们就会遇到这些问题；但现在我们先把它放在一边，再解决一个问题。大家不应轻易接受这样的观点：我刚才所给出的对演绎效度的解释本身是没有问题的。（从哲学上讲，所有令人感兴趣的断言都是存在争议的。）这里存在一个问题。假定这个解释是正确的，那么要知道一个推理是有效的演绎就要知道不存在前提正确、结

论却不正确的情形。考虑对于情形的任何一种合理的理解时，就会冒出来很多很多的情形：关于遥远恒星的行星上的事物的各种情形，关于在宇宙存在任何生命之前的各种情形，小说著作里描写的各种情形，空想家所幻想的各种情形。人们如何知道什么样的推理能在所有情形下都被证明是正确的呢？更为糟糕的是，似乎存在无数种情形（今后一年的情形、今后两年的情形、今后三年的情形……）。因此，即使从原则上讲也不可能调查所有的情形。因此，如果这样解释效度是正确的，并且假定我们能确定推理是否有效（至少在许多情况下是可以的），我们必须从某种特殊的渠道对此有所了解。是什么样的渠道呢？

我们要求助于某种神秘的本能吗？不一定。思考一下一个类似的问题。我们都能毫无问题地区分母语中一串词语是否符合语法。比如说，任何母语为英语的人都知道This is a chair是个合乎语法的句子，但A chair is this却不是。不过，合乎语法和不合乎语法的句子都有无限多。（比如说，“一是个数字”，“二是个数字”，“三是个数字”等等，都是合乎语法的句子。我们也很容易随意地造出许多单词杂乱堆在一起的句子）。那么，我们是如何做到这一点的呢？也许就像最有影响力的现代语言学家诺姆·乔姆斯基建议的那样：我们能够做到这一点是因为这些数目无限的句子都是由数目有限的规则生成的，这些规则植入了我们体内；生物进化使得我们具有天生的语法知识。逻辑学也是一样吗？逻辑的规则也是植入我们体内的吗？

本章要点

·一个有效推理是结论由前提推导而来的推理。

·一个具有演绎效度的推理是这样的一种推理：推理过程中不存在所有前提都正确但结论却错误的情形。

【注释】

[1] 刘易斯·卡罗尔（1832——1898）：查尔斯·道奇森的笔名。英国数学家和作家。以为娱乐朋友的小女儿而写的关于爱丽丝的书而闻名，它们是《爱丽丝漫游奇境》（1865）和《镜中世界》（1872）。——本书注释均由译者所加，以下不再一一

说明。

第二章

真值函数及其他

不管效度的规则是否植入了我们体内，我们对于效度或各种推理都有很强的直觉。比如，以下推理是有效的是没有多少争议的：“她是个女人且是个银行家，因此她是个银行家。”以下推理是无效的也是没有多少争议的：“他是个木匠，因此他是个木匠且打棒球。”

不过，有时直觉会给我们带来麻烦。你觉得下面这个推理怎样？
直线以上是两个前提，线下为结论。

女王很富有。 女王不富有。
——
猪会飞。

很显然，这个推理是无效的。女王的财富——不管多少——似乎与猪的飞行能力毫无关系。

但是，你再看看下面这两个推理，它们又如何呢？

女王很富有。
——
要么女王很富有，要么猪会飞。
——
要么女王很富有，要么猪会飞。 女王不富有。
——
猪会飞。

这两个推理中，第一个推理似乎有效。我们来看一下它的结论吧。逻辑学家把这样的句子称为析取命题，并把含“要么”的两个分句称为析取项。那么，一个析取命题怎么样才能算是正确呢？只要一个或另一个析取项正确即可。因此，只要前提正确，结论就正确。第二

个推理似乎也是有效的。如果两个断言中只有一个正确且其中有一个已经是错误的，那么剩下那个必然正确。

现在的问题是，我们把这两个表面看来是有效的推理放在一起，可得到如下显然是无效的推理：

女王很富有。
——
要么女王很富有，要么猪会飞。 女王不富有。
——
猪会飞。

这样的推理不可能是正确的。以这种方式把有效推理堆在一起是不能得到一个有效推理的。如果所有的前提在所有情况下都是正确的，那么它们的结论就是正确的，根据这些结论推导出的其他结论就是正确的，直到我们得到最终的结论。那么，这里的问题出在哪儿呢？

为了给这个问题一个正确的答案，就让我们来仔细探讨一下。首先，我们把句子“猪会飞”写做 p ，把“女王很富有”写做 q 。这样就简化了一些，但还有其他好处：如果你仔细思考一下，便能看出，上述例子中所使用的两个特殊句子与事物没有多大关系，我本可以使用任何两个句子来阐述，因此，我们可以忽略它们的内容。这就是我们把这些句子写成单个字母的原因。

“要么女王很富有，要么猪会飞”这一句便变成“要么 q 要么 p ”，逻辑学家常常将其写成 $q \vee p$ 。那么，“女王不富有”这一句该如何改写呢？我们可以改写成“并非女王很富有”，把否定词置于分句之前。因此，这一句就可以写成“并非 q ”。逻辑学家常把它写成逻辑表达式 $\neg q$ ，并称之为 q 的否定。那么“女王很富有，且猪会飞”——即“ q 与 p ”这一句呢？逻辑学家常把它写做 $q \wedge p$ ，并称之为 q 与 p 的合取， q 和 p 为合取项。在掌握了这一方法之后，我们可把上述系列推理用逻辑式表达如下：

$$\frac{\frac{q}{q \vee p} \quad \neg q}{p}$$

我们对此推理还有什么要说的吗？

句子可以是正确的（真），也可以是错误的（假）。我们用T来表示真，用F来表示假。自现代逻辑学奠基者之一，德国哲学家和数学家高特罗伯·弗雷格之后，这些值被称为真值。若已知一个句子a，a句的真值与它的否定式 $\neg a$ 的真值之间有何关系呢？一个简单自然的答案是：如果一个句子为真，则另一个为假；反之亦然。因此，如果“女王很富有”为真，则“女王不富有”为假，反之亦然。我们可将此关系标明如下：

只要a的真值为F， $\neg a$ 的真值就为T。

只要a的真值为T， $\neg a$ 的真值就为F。

逻辑学家称其为否定的真值条件。如果我们假设每个句子要么是真的要么是假的，但决不是两者兼而有之，我们便能用以下表格来描述真值条件（逻辑学家称其为真值表）：

a	$\neg a$
T	F
F	T

如果句子a具有它那一列下的真值，那么 $\neg a$ 便具有右边一列下相对应的真值。

析取命题（ $\vee$ ）的真值情况又是怎样的呢？我已提到，一个简单自然的假设是：如果一个析取命题（ $a \vee b$ ）中的一个命题a或另一个命题b（或者两个命题）为真，则该析取命题就为真；反之，则为假。我们可将析取命题的真值条件标明如下：

只要a与b中至少一个的真值为T，析取命题 $a \vee b$ 的真值就为T。

只有当a与b的真值均为F时，析取命题 $a \vee b$ 的真值才为F。

这些条件可用以下真值表表示：

a	b	$a \vee b$
T	T	T
T	F	T
F	T	T
F	F	F

表中的每一行——除了第一行的表头——标明了a（第一列）与b（第二列）真值的可能组合。共有四种可能的组合，因此共有四行。对于每一种组合，右边都给出了 $a \vee b$ 相应的真值（第三列）。

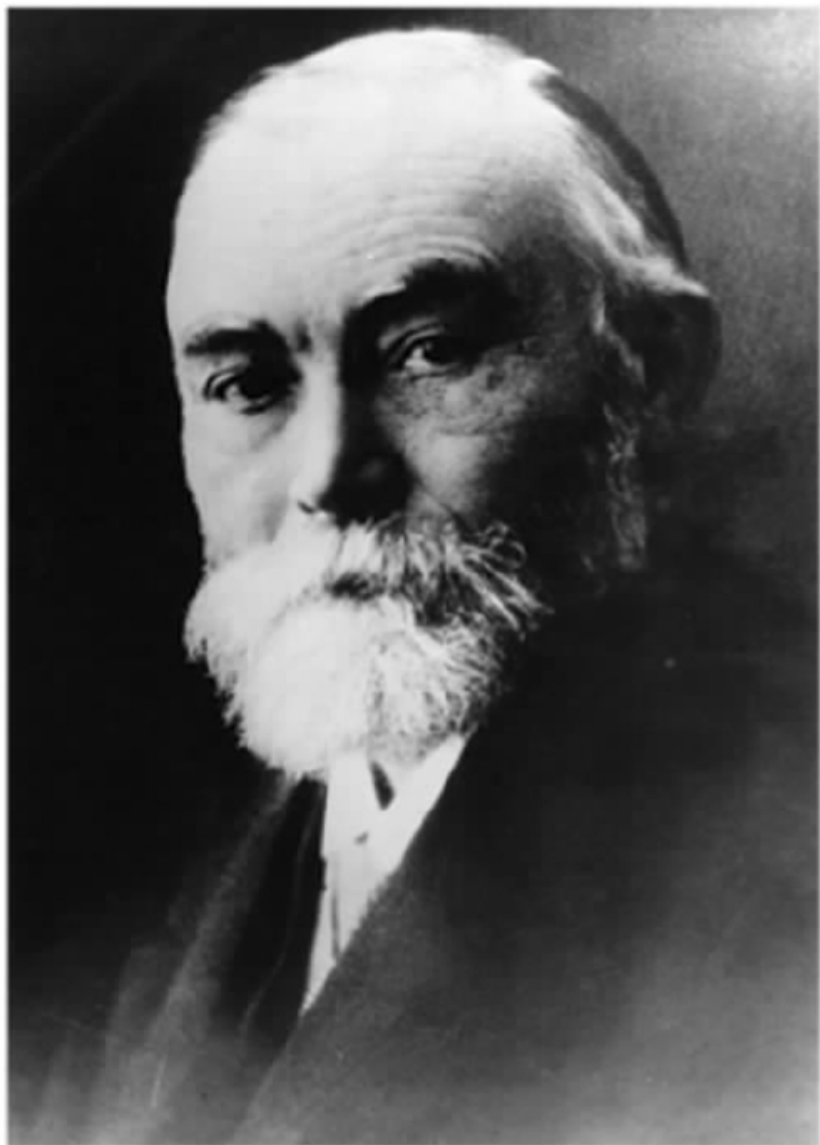


图2 高特罗伯·弗雷格（1848——1925），现代逻辑学的奠基者之一。

同样， a 与 b 的真值与 $a \& b$ 的真值之间的关系又是怎样的呢？一个简单自然的假设是：如果 a 与 b 都为真，那么 $a \& b$ 为真。因此，我们可举例如下：只有当“约翰35岁了”和“约翰的头发是棕色的”都正确，合取命题“约翰35岁了，且有棕色的头发”才是正确的。我们可用合取命

题的真值条件将其标明如下：

只有a与b都具有真值T，a&b才具有真值T。

只要a与b中至少一个命题的真值为F，那么a&b的真值就为F。

这些条件可用以下真值表表示：

a	b	a & b
T	T	T
T	F	F
F	T	F
F	F	F

那么，这与我们一开始所提出的问题有什么关系呢？我们重新来看一下第一章结尾处所提出的问题：何为情形？一个简单自然的观点认为：不管什么情形都决定了每个句子的真值。举例来说，在某个特定情形下，女王很富有是正确的，猪会飞是错误的。而在另外一种情形下，女王很富有是错误的，猪会飞是正确的。（注意：这些情形都纯粹是假设的！）换言之，一个情形决定了每个相关命题的真值是T还是F。这里所说的相关命题不包括“与”、“要么”或“非”在内。假设某个情形的基本信息已知，我们便可利用真值表得到含有这些词的句子的真值。

比如，假设有以下情形：

p: T
q: F
r: T

（r可能是“大黄有营养”这样的句子，而“p：T”表示p被赋予真值T，等等。）那么，逻辑式 $p \& (\neg r \vee q)$ 的真值又是怎样的呢？我们

获得这一真值的方法与我们计算 $3 \times (-6 + 2)$ 时使用乘法表和加法表一样。 r 的真值为T，因此根据否定真值表可知， $\neg r$ 的真值为F。但是，由于 q 的真值为F，由否定真值表可知， $\neg r \vee q$ 的真值为F。由于 p 的真值为T，由合取真值表可知， $p \& (\neg r \vee q)$ 的真值为F。采用这样的方式，我们能获得任何包含有 $\&$ 、 $\vee$ 和 $\neg$ 的逻辑式的真值。

现在请回想一下，我们在前一章里曾论述道：如果没有情形可表明所有前提为真而结论不真（假），那么这个推理就是有效的。也就是说，如果无法赋予相关句子以T值和F值（这样会导致所有前提为T而结论为F），那么这个推理就是有效的。比如，来看一下我们前面提到过的推理： $q/q \vee p$ 。（我把这个逻辑式写在一行上是为了让牛津大学出版社省点钱。）相关句子为 q 和 p 。共有四种真值组合，我们可计算出每一种组合的前提和结论所具有的真值。我们可将结果表示如下：

q	p	q	$q \vee p$
T	T	T	T
T	F	T	T
F	T	F	T
F	F	F	F

前两列展示了 q 和 p 真值的可能组合。后两列则相应地给出了前提和结论的真值。第三列与第一列相同。这是本例的一个巧合，在这个特定的例子中，前提恰好是其中的一个相关句。第四列内的真值可以根据析取真值表获得。有了以上信息，我们可以看出，这个推理是有效的。因为没有一行是前提 q 为真，而结论 $q \vee p$ 不为真的。

推理 $q \vee p, \neg q/p$ 的情况又怎样呢？我们可按照相同的方式得到下表：

q	p		$q \vee p$	$\neg q$	p
T	T		T	F	T
T	F		T	F	F
F	T		T	T	T
F	F		F	T	F

这次共有五列，因为共有两个前提。前提和结论的真值可以根据析取和否定真值表获得。而且，也没有哪一行表明两个前提都为真而结论却不为真。因此，这个推理是有效的。

那么我们一开始使用的那个推理 $q, \neg q/p$ 呢？采用前面的方法我们可以得到下表：

q	p		q	$\neg q$	p
T	T		T	F	T
T	F		T	F	F
F	T		F	T	T
F	F		F	T	F

这个推理也是有效的，我们下面就来看一看原因。没有哪一行表明，两个前提都为真而结论却为假。实际上，也没有一行能表明两个前提都为真。结论实在是无关紧要！有时，逻辑学家在描述这样的情形时说，像这样的推理，其效度是没有意义的，因为两个前提永远无法同时为真。

这就是解决我们一开始所说的问题的方案。根据此方案，我们一开始的直觉推理是错误的。别忘了，直觉经常误导人。大家看来，地球明显是一动不动的——直到学习了物理，才发现地球实际上在飞速地穿越太空。我们甚至能够很好地解释逻辑直觉为何会出现差错。我

们在实践中所遇到的推理，大多数都不是没有意义的推理。我们的直觉在这样的环境下形成，并不适用普遍情况——就像学走路时所养成的习惯（比如，不向一边倾斜）在其他环境下就不管用（比如，当你在学骑自行车时）。

在下一章里我们还会讨论这个问题。但现在，我们可以通过简要回顾一下我们所使用方法的充分性来结束本章。这里所说的并不那么直截。综上所述，否定命题句 $\neg a$ 的真值完全是由命题句 a 的真值决定的。同样，析取命题句 $a \vee b$ 和合取命题句 $a \& b$ 的真值完全是由命题句 a 与 b 的真值决定的。逻辑学家把这样的运算称为真值函数。但是，有很多理由表明，英语中的or和and不是真值函数——至少不一定是真值函数。

比如，根据合取命题真值表，“ a 与 b ”和“ b 与 a ”具有相同的真值，即 a 与 b 都为真的话，它们也都为真，否则就都为假。但我们来看一下下面两句：

1. 约翰撞了头，摔倒了。

2. 约翰摔倒了，撞了头。

第一句说的是，约翰撞了头，于是摔倒了。第二句说的是，约翰摔倒了，于是撞了头。很明显，即使第二句为假，第一句也可能为真；反之亦然。因此，重要的不是合取项的真值，而是哪一个合取项为另一个合取项的起因。

连接词or也存在类似的问题。根据我们前面所说的方法，如果命题句 a 与命题句 b 中的一个正确，则析取命题“ a or b ”就是正确的。但是，如果一个朋友这样对你说：

要么你现在来，要么我们会迟到；

于是你来了。根据析取真值表，这个析取命题为真。但是，假如你发现朋友一直在跟你开玩笑：你本可以半小时后出发，而且仍然会准时到达。在这样的情形下，你肯定会说你朋友说谎了：他说的都是假话。因此，我们再次发现，重要的不仅仅是析取项的真值，而且是它们之间所存在的某种关系。

请读者再思考一下这些问题吧。我们所讨论的材料至少初步地描述了某个特定逻辑方法的运用；我们在后面的章节里还会引用这些方法，除非有些章节所讨论的观点明显不需要这里所谈的方法——有时会出现这种情况。

目前所讨论的方法只涉及某些推理，还有其他许多种类的推理。我们只不过刚开了个头而已。

本章要点

·在一种情形下，每个相关句都被赋予了一个特定的真值（T或者F）。

·当命题a的真值为F时，其否定命题 $\neg a$ 的真值就为T。

·当命题a与b中至少有一个命题的真值为T时，析取命题 $a \vee b$ 的真值就为T。

·当命题a与b的真值均为T时，合取命题 $a \wedge b$ 的真值才为T。

第三章

名称与量词：无名小卒是大人物吗？

我们在前一章里所讨论的推理涉及or（要么）和it is not the case that（并非）这样的短语，它们添加到完整句之中形成其他的完整句。不过，还有许多推理似乎按照完全不同的方式展开。比如，我们来看一下下面这个推理：

马卡斯给了我一本书。

有人给了我一本书。

前提和结论都没有一个部分可单独成为一个完整句。如果这个推理有效，那是因为在这两个完整句中有名堂。

传统语法认为，最简单的完整句由一个主语和一个谓语构成。例如，以下几个例句均是简单句：

1. 马卡斯看见了那头象。

2. 阿尼卡睡着了。

3. 有人打了我。

4. 没人来参加我的派对。

在每一句中，第一个词为句子的主语：它说明该句是关于什么的。其余部分为谓语：它告诉我们关于主语的事情。那么，这样的句子在什么条件下为真呢？我们就拿第二句来作个说明吧。该句为真的条件是，主语“阿尼卡”所指的对象要具有谓语所表述的特性，即睡着了。

一切都没有问题。但是，第三句的主语指的是什么呢？打我的

人？但是也许没有人打我。没人说这句是真的。第四句的情况更糟糕。“没人”指的是谁呢？在《镜中世界》中，爱丽丝在遇见“狮子”和“独角兽”之前，碰见了正在等待信使的白方国王。（不知何故，当信使出现时，它就像兔子一样惊惶不安。）国王在遇到爱丽丝时说道：

“朝路上看看，请告诉我你是否看见了……[信使]。”

“我看路上没人啊。”爱丽丝回答道。

“我真希望我也有双这样的眼睛，”国王不耐烦地说道，“能看见‘没人’！还在那么远的距离！哎呀，这个距离是我在日光下能看清楚真人的距离！”

卡罗尔开了个逻辑玩笑，他经常这样开玩笑。当爱丽丝说她看不到任何人时，她不是说她能看见一个人——不管是真是假。“没人”并不指人——或其他任何事物。

像nobody（没人），someone（有人），everyone（每人）这样的词被现代逻辑学家称作量词，它们有别于“马卡斯”和“阿尼卡”这样的名称。我们前面的讨论表明，即使量词和名称都可作为句子的主语，它们也必然以不同的方式在起作用。那么，量词是如何起作用的呢？

以下是一个现代的标准答案。这涉及一个有很多对象的情形。在本例中，相关对象均是人。我们就此情形所进行的推理中，所有名称指的都是这一集合中的一个对象。如果我们用m来代替马卡斯，m指的就是这其中的一个对象。如果我们用H来代替is happy（很高兴），那么mH这一句在这一情形中为真的条件是：m所指的对象具有H所表述的特性。（有悖常情的是，逻辑学家通常颠倒了顺序，把该句写成Hm，而不是mH。这只是一个习惯问题。）



图3 没人。

下面，我们来看看这样一句话：“某人很高兴”（Someone is happy）。该句为真的条件是：在对象集合中有某个对象或另外一个对象是高兴的——在集合中有某个对象，我们称之为 x ， x 很高兴。我们把“某对象 x 具有这样的特征……”写作 $\exists x$ 。这样，我们便可把本句写成： $\exists x$ x 很高兴；前文中我们把“很高兴”写作 H ，所以本句也可写成： $\exists x$ xH 。逻辑学家把 $\exists x$ 称为特称量词。

“每人都很高兴”该如何表示呢？它为真的条件是：在相关集合中每个对象都很高兴。换言之，集合中的每个对象 x ， x 很高兴。如果我们把“每个对象 x ， x 具有这样的特征……”写成 $\forall x$ ，那么此句便可写成 $\forall x$ xH 。逻辑学家通常把 $\forall x$ 称为全称量词。

现在，不难猜出我们如何理解“没人很高兴”了。该句的意思是，在相关集合中没有对象 x ， x 很高兴。我们本可以使用一个特殊符号来表示“没有对象 x ， x 具有这样的特征……”但逻辑学家实际上并不需要创造这么一个符号。原因如下：说“没人很高兴”就等于说“并非有人很高兴”。因此，我们可以把此句写成 $\neg \exists x$ xH 。

对量词的分析表明，名称和量词起作用的方式大不相同。特别

是，“马卡斯很高兴”与“某人很高兴”用逻辑符号写起来就截然不同，分别写成 mH 和 $\forall x xH$ ；这个事实足以说明这一点。而且，它还向我们表明，表面简单的语法形式可能会产生误导。并非所有的语法主语都是等值的。巧合的是，这一解释说明了为何我们在本章开头所讨论的推理是有效的。我们以 G 代表“给我那本书”。那么这个推理式可表达如下：

$$\frac{mG}{\exists x xG}$$

很明显，如果在某个情形下，由名称 m 所指代的对象给了我那本书，那么我们可以推知，相关集中的某个对象给了我那本书。与此不同的是，白方国王由爱丽丝没看见人的事实推理出她看见了某人（即“没人”）。如果我们把“被爱丽丝看见”用 A 来代替，那么国王的推理便可表示如下：

$$\frac{\neg \exists x xA}{\exists x xA}$$

这个推理很显然是无效的。如果在被爱丽丝看见的相关域中没有对象，那么在被爱丽丝所看见的相关域中有对象，明显就不是真的。

您也许会认为这是大惊小怪，毫无意义——实际上，只不过是把那么好的一个幽默笑话搞得索然无味罢了。但是，从本质上说，这要严肃得多。因为，量词在数学和逻辑学的许多重要论证中起着关键作用。这里举个哲学方面的例子。一个自然的假设是，没有什么事会毫无理由地发生：人们不会毫无理由地生病，汽车没有故障就不会抛锚。于是，每个事物都有一个原因。但是，每个事物的原因又会是什么呢？很显然，不是某个实体，如某一个人，也不是宇宙大爆炸之类的。这样的事情本身也有原因。因此，它必然是形而上的。很明显，上帝就是那个候选者。

这是一种证明上帝存在的论证，常被称为宇宙哲学论。人们也许

会以各种方式反对这一论证。但就其本质而言，这里有一个很大的逻辑谬误。“每件事情都有一个原因”这一句是存在歧义的。它可以表示，每一件发生的事情都有这样或那样的原因——也就是说，对于每个x，都有一个y；且x是由y引起的。它还可以表示，存在着某个事物，它是所有事情的原因——存在一个y，y具有这样的特性：对于每个x，x都是由y引起的。假如我们把相关对象域看成因与果，并把“x是由y引起的”表述为 xCy ，那么我们可以把这两种意思用逻辑符号分别表示如下：

$$1. \forall x \exists y xCy$$

$$2. \exists y \forall x xCy$$

现在可以看出，这两个意思在逻辑上是不等值的。第一个可由第二个推导而来：如果存在一个事物，它是每件事情的原因，那么毫无疑问，每件发生的事情都有这样或那样的原因。但是，如果说每件事情都有这样或那样的原因，就不能推导出存在一个是所有事情原因的事物。（请比较：每个人都有一个母亲；由这一句无法推导出，存在着某个人，她是所有人的母亲。）

这种宇宙哲学论正是利用了这种歧义。在谈论疾病和汽车时所确定的是1；但是，紧接着就问那个因是什么，并假设那是早已确定的2。而且，这种偷梁换柱是隐蔽的，因为在英语中，“每件事情都有一个原因”可用来表达1或者2。请注意，如果把量词换成名称就不会有歧义了。“宇宙远处的辐射是由宇宙大爆炸引起的”就一点歧义也没有。不能区分名称和量词可能是人们无法看到歧义所在的深层原因吧。

因此，正确理解量词是很重要的——不仅对逻辑学很重要。像“某物”、“空”等等这样的词并不代表客观对象，但却是以一种完全不同的方式在起作用。或者说，它们至少能起作用：事情没有那么简

单。我们再来仔细思考一下宇宙问题吧。我们可以说宇宙向过去无限延伸，也可以说宇宙是在某个特定时间形成的。在第一种情况下，宇宙没有起点，但一直存在着；在第二种情况下，宇宙的形成始于某个特定的时间。实际上，在不同时期，物理学对这个问题的真实性有着不同的解释。不过，不要担心这一点；我们仅考虑第二种可能。在这种情况下，宇宙凭空形成——或者说它不是由物质实体形成的；不管怎样，宇宙是所有物质实体的总和。我们现在来考虑一下这句话：“宇宙凭空形成。”我们用c来代替宇宙（cosmos），用逻辑符号 xEy 来表示“x由y形成”。那么根据我们对量词的理解，这一句的意思应该为 $\neg \exists x \ cEx$ 。但它并不是这个意思，因为第一种情况也正确。在这种情况下，宇宙在过去时间上是无限的，所以宇宙在过去还没有形成。尤其特殊的是，宇宙并非由某物形成。当我们根据第二种宇宙论，说宇宙是凭空形成时；我们指的是，宇宙是由“空”中形成的。因此，“空”也可能是一种事物。毕竟，白方国王也没有这么傻。

本章要点

·句子 nP 在一种情形下为真的条件是：由 n 所指称的对象在该情形下具有 P 所表述的特性。

· $\exists x \ xP$ 在一种情形下为真的条件是：只要在该情形下有个对象 x ， x 具有 xP 特性。

· $\forall x \ xP$ 在一种情形下为真的条件是：只要在该情形下的每个对象 x ， x 都具有 xP 特性。

第四章

摹状词和存在：希腊人崇拜宙斯吗？

当我们讨论主语和谓语时，有一种可做句子主语的短语我们还没有论及。逻辑学家通常称之为限定摹状词或有时简称为摹状词——尽管他们警告说，这是个术语。这样的短语被称作摹状词：“第一个登上月球的人”和“唯一可以从太空看见的地球上的人造物”。总的说来，摹状词具有以下形式：某物满足如此这般的条件。根据现代逻辑学的开创人之一，英国哲学家和数学家伯特兰·罗素的方法，我们可将上述短语重写如下：将“第一个登上月球的人”写成“某对象 x ， x 满足这样的条件： x 是一个人，且 x 第一个登上了月球”。下面，我们用 lx 表示“某物 x ， x 具有以下特征”，于是上述短语便可表示成“ $lx(x$ 是一个人，且 x 第一个登上了月球)”。如果我们用 M 表示“是一个人”并用 F 表示“第一个登上月球”，那么便可得到： $lx(xM \& xF)$ 。总的来说，一个摹状词就是一个 lxc_x ，其中 c_x 就是 x 发生的某种条件。（这就是下标 x 要提醒你的。）

摹状词是主语，它们能与谓语一起构成完整句。因此，如果我们用 U 表示“出生于美国”，那么句子“第一个登上月球的那个人出生于美国”便可表示为： $lx(xM \& xF)U$ 。让我们把 $lx(xM \& xF)$ 简写为 μ 。（我用一个希腊字母来提醒你这实际上是一个摹状词。）那么，这句话便可表示为 μU 。同样，“第一个登上月球的人是一个人，且他第一个登上了月球”这句话可表示为 $\mu M \& \mu F$ 。

根据前一章中所谈的区分，摹状词是名称，不是量词。也就是说，它们指代事物——如果巧的话，我们后面还会谈到这一点。因此，“第一个登上月球的人出生于美国”，即 μU 为真的条件是，只要短语 μ 所指的某个特定的人具有 U 所表示的特征即可。

但是摹状词是一种特殊的名称。和专有名称（如“阿尼卡”与“大爆炸”）不同，它们携带着所指事物的信息。我们举个例子来说，“第一

个登上月球的人”携带这样的信息：其所指对象“是个人”且“第一个登上月球”。这也许显得过于陈旧乏味、显而易见，但事情可没有表面那样简单。由于摹状词携带着这样的信息，它们对重要的数学和哲学论证至关重要。认识这种复杂性的一个方法就是来看一看下面这个论证。这是另一种证明上帝存在的论证，常被称作本体论。这一论证有许多版本，这里是一个简单的版本：

上帝是具有所有尽善尽美特征的事物。

可存在也是一种尽善尽美。

因此上帝具有存在性。

也就是说，上帝是存在的。如果你以前没有接触过这个论证，它会显得相当费解。首先，什么是尽善尽美？宽泛地说，尽善尽美就像全知（知道一切可知之事）、全能（能做一切可做之事）和道德完美（以尽可能最好的方式行事）一样。总之，尽善尽美是一个美好事物所具有的所有特征。第二个前提说存在是一种尽善尽美，那么究竟为何这样说呢？其中的原因是很复杂的，要追溯到古希腊两大哲学家之一柏拉图的哲学思想。幸运的是，我们可以迂回地探讨这个问题。我们可以罗列全知、全能这样的特性，清单上要包括“存在”，并假定“尽善尽美”表示清单上的任何一种特性。而且，我们可把“上帝”等同于某种摹状词，即“具有所有尽善尽美特征（清单上的那些特征）的事物”。在本体论中，根据定义这两个前提都为真，因而可以不作讨论。这个论证便可缩减为一行：



图4 伯特兰·罗素（1872——1970），现代逻辑学的另一奠基者。

全知、全能、道德完美……且存在着的物体是存在的。

我们也许可以添加全知、全能、道德完美等摹状词。看起来这肯定为真。为了更清楚地阐明这一点，我们可以假定上帝的一系列特质： $P_1, P_2, \dots, P_n$ 。因此，最后一个特质 P_n 是存在的。“上帝”的定义可表达为： $\lambda x (xP_1 \& \dots \& xP_n)$ 。我们用 γ 来表示这个表达式，上面那句话便可表述为： $\gamma P_1 \& \dots \& \gamma P_n$ (γP_n 是由这个表达式推出的)。

这是更大范畴中的一个特例：满足某条件的某物满足该条件。这常被称作特性原则（一个事物具有区别于他物的特性）。我们可把这一原则缩写为CP。前面已提到过一个CP的例子，即“第一个登上月球的人是一个人，且他第一个登上了月球”， $\mu M \& \mu F$ 。简言之，如果我们有某个摹状词 $\lambda x c_x$ 并用它来代替在 c_x 条件下发生的每一种情况 x ，我们便可获得一个CP的例子。

在所有人看来，根据定义CP为真。事物当然会有区别于他物的特征。不幸的是，它一般为假，因为由此推出的许多事情都确实不为真。

首先，我们可用这个原则来推出各种各样实际上并不存在的事物的存在性。请看下面的（非负数）整数： $0, 1, 2, 3, \dots$ 其中不存在最大整数。但是，使用CP进行推导，我们便可证明存在最大整数。我们用 c_x 表示“ x 是最大整数而且 x 存在”，用 δ 表示 $\lambda x c_x$ 。那么，根据CP，我们便可推导出“ δ 是最大整数，而且 δ 是存在的”。这种荒谬性还不止于此。我们再来看一看某个没有结婚的人，比如说罗马教皇吧。我们能证明他是结了婚的。假设 c_x 表示“ x 嫁给了罗马教皇”，用 δ 表示摹状词 $\lambda x c_x$ 。由CP可推导出“ δ 与罗马教皇结了婚”。因此，某人嫁给了罗马教皇，也就是说，罗马教皇是结了婚的。

关于这一点还有什么要说的呢？下面是当代一个相当标准的答案。我们来看摹状词 $\lambda x c_x$ 。如果在某个情形下存在某个事物满足条件 c_x ，那么这个摹状词就指代该事物。否则，它就什么也指代不了，只

是一个“空名称”。例如，存在特殊的 x ， x 具有这样的特征： x 是一个人，且 x 第一个登上月球，他便是阿姆斯特朗。因此，“ x 是一个人，且 x 第一个登上月球中的 x ”指的就是阿姆斯特朗。同样，存在一个最小整数，即0；因此，“是最小整数的事物”的摹状词指的就是0。但是，由于没有最大整数，所以“是最大整数的事物”的摹状词就不指代任何事物。与此类似，“那个人口超过一百万的澳大利亚城市”也不指代任何事物，不是因为不存在这样的城市，而是因为（澳大利亚）有好几个这样的城市。

这与CP又有什么关系呢？可以这么讲，如果在某个情形下存在一个满足 c_x 的特定事物，那么摹状词 $\iota x c_x$ 便可指代它。因此，在 c_x 下CP要为真的条件是：摹状词 $\iota x c_x$ 是满足该条件的事物之一——实际上是唯一满足该条件的事物。尤其是，最小整数（实际上）就是最小整数，澳大利亚的联邦首都实际上就是澳大利亚的首都，等等。因此，可以说CP的一些例子是成立的。

但是，如果没有满足 c_x 条件的特定事物，那又会怎样呢？如果 n 是一个名称， P 是一个谓语，那么句子 nP 为真的条件是：存在一个 n 所指的事物，且它具有 P 所表达的特征。因此，如果 n 不指代任何事物，那么 nP 必然为假。所以，如果不存在具有特征 P 的特定事物（比如，如果 P 表达的是“有翅膀的马”），那么 $(\iota x xP)P$ 就为假。不难料想，在这些条件下，CP不能成立。

那么，这对本体论又有什么影响呢？还记得前面曾提到过CP的例子：存在 $\gamma P_1 \& \dots \& \gamma P_n$ ，其中 γ 为摹状词 $\iota x (xP_1 \& \dots \& xP_n)$ 。要么存在某个满足 $xP_1 \& \dots \& xP_n$ 的事物，要么就不存在。如果存在，它必然是唯一的。（不可能存在两个全能的事物：如果我是全能的，我就能阻止你，因此你就不能成为全能的。）这样的话， γ 就指代这个事物，那么 $\gamma P_1 \& \dots \& \gamma P_n$ 就为真。如果不存在满足 $xP_1 \& \dots \& xP_n$ 的事物，那么 γ 就不指代任何事物；于是合取命题 $\gamma P_1 \& \dots \& \gamma P_n$ 的每一个合取项就为假；因此整个合取命题也为假。换言之，在本体论中所使用的CP例子只有在存在上帝的情况下才为真，但是如果上帝不存在的话，它就为假。因此，如果一个人要辩护上帝的存在，就不能仅仅

借助于这个CP的例子来证明：那只不过是假设自己想要验证的东西。哲学家认为这样的论证回避了问题的实质；也就是说，把所要讨论的问题想当然地认为是正确的。贸然肯定所讨论的问题是不行的。

关于本体论就说这么多。我们在结束这一章时要看到，如我所解释的，有关摹状词的阐释本身就在某些方面存在问题。根据这样的阐释，如果 δP 是一个句子，其中 δ 又是一个不指代任何事物的摹状词，那么该句就为假。但这也并非总是正确的。比如，以下这些似乎总为真：古希腊诸神中最强大的被称作“宙斯”，他住在奥林匹斯山，为希腊人所崇拜，等等。然而，实际上并无古希腊诸神。他们实际上并不存在。如果这是正确的，那么摹状词“古希腊诸神中最强大的”不指代任何事物。但是，在这样的情况下，还是存在主语并不指代任何事物的正确的主/谓句，比如“古希腊诸神中最强大的为希腊人所崇拜”。不无偏见地说，不存在的事物毕竟在某些条件下也可能为真。

本章要点

$\exists x C_x P$ 在某个情形下为真的条件是：只要在那个情形下存在一个满足条件 C_x 的唯一的事物 a ，且 aP 。

第五章

自我指代：这章内容是关于什么的？

当人们思考寻常的情形时，事情常常显得很简单，但这样的简单是靠不住的。当人们思考较为不同寻常的情形时，这种简单便不见了。指代也是如此。我们在前一章里已看到，一旦人们考虑到一些名称也许什么也指代不了，事情就不像人们原来想象的那样简单了。当我们考虑另一种不寻常的情形——自我指代时，就会出现更复杂的状况。

一个名称很有可能指代包含它本身的事物。比如，我们来仔细琢磨一下下面这个句子：“这个句子包含了五个单词”。“这个句子”作为该句主语的名称，指代整个句子，该名称是该句的一部分。类似的情况也会发生在一组规章的条文中，其中包含这样的句子：“这些规章可经哲学系多数人的决定予以修改”；或者由一个思考“如果我思考这个想法，那么我就必然有意识的人修改”。

这些都是相对没有问题的自我指代。还有些情况就不同了。比如，如果有人说了下面这句话：

我现在所说的这句话是假的。

我们用 λ 代表这句话。 λ 为真还是为假呢？如果它为真，那么该句所说的内容就正确，因此 λ 就应为假。但是，如果它为假，那么，由于这就是该句确切表达的内容，它就应为真。在其中任何一种情况下， λ 总是显得既真又假。这句话就像麦比乌斯带——一种拓扑构形，由于扭曲，带子的内侧成了外侧，外侧成了内侧：真为假，假为

真。

或者，有人说了下面这句话：

我现在所说的这句话是真的。

这句为真还是为假呢？如果该句内容正确，它便为真，因为这就是该句所说的内容。如果该句内容不正确，它便为假，因为它说它是正确的。因此，假设该句为真和假设该句为假似乎是一致的。似乎也没有其他可以解决其真值问题的论据了。并非是它具有我们所不知道或者无法知道的某种真值。相反，似乎没有什么可以确定它是真还是假。它似乎既不为真也不为假。

这些悖论是很古老的。第一个悖论似乎是由古希腊哲学家欧布里德首先发现的，常被称作骗子悖论。近代还有许多同类的悖论，其中一些在数学推理的中心环节起着至关重要的作用。下面再举一个例子加以说明。一个集合就是一组对象的集合体。比如，人们可说所有人的集合、所有数字的集合，以及所有抽象概念的集合。集合本身可成为其他集合的成员。比如，屋子里所有的人是一个集合，而它又是所有集合体集合中的一员。一些集合甚至是它们自身的成员：在本页所提到的所有对象的集合是本页所提到的一个对象（我已经提到过它了），因此，该集合是其本身的一个成员；所有集合体的集合是一个集合，也是其本身的一个成员。一些集合很显然不是自身的成员：如所有人的集合不是一个人，所以它不是所有人集合的一个成员。



图5 一条麦比乌斯带。带子的内侧成了外侧，而外侧则成了内侧。真为假且假为真。

下面来看一看所有那些不是自身成员的集合的总集合，我们称之为 R 。 R 是自身的一个成员吗？如果它是自身集合的一个成员，那么它就成为了那些非自身成员中的一员，因此它不是其自身的一个成员。

反过来说，如果它不是自身集合的一个成员，那么它便成为那些非自身成员集合中的一个，因此它是自身集合中的一员。R似乎既是自身集合中的一员，又不是自身集合中的一员。

这个悖论是由伯特兰·罗素发现的（我们在前一章中已提到此人），因此这个悖论也称罗素悖论。就像骗子悖论一样，该悖论也有个同类。所有自身成员集合的总集合又是怎样的呢？它是自身集合的一个成员吗？如果它是自身集合中的一员，那么它便是；如果它不是自身集合中的一员，那么它就不是。似乎也没有什么可以确定这句话是真还是假。

上述例证的作用在于挑战了我们在第二章所做的假设：每个句子要么为真要么为假，但不可既为真又为假。“这句话是假的”和“R不是自身集合中的一员”似乎既可为真又可为假；而它们的同类句似乎既不为真也不为假。

如何调整这一观点呢？只要把这些其他可能性考虑进去就可以了。假设在任何条件下，每个句子都为真而不为假，或者都为假而不为真，或者既为真也为假，或者既不为真也不为假。我们在第二章提到，否定、合取和析取命题的真值条件如下。在任何情形下：

只要命题a具有真值F，其否定命题 $\neg a$ 就具有真值T。

只要命题a具有真值T，其否定命题 $\neg a$ 就具有真值F。

只要命题a和b具有真值T，合取命题 $a \& b$ 就具有真值T。

只要命题a和b中至少一个命题具有真值F，合取命题 $a \& b$ 就具有真值F。

只要命题a和b中至少一个命题具有真值T，析取命题 $a \vee b$ 就具有真值T。

只要命题a和b均具有真值F，析取命题 $a \vee b$ 就具有真值F。

利用上述信息，我们不难获得新体系下句子的真值。比如：

·假设命题a的真值为F但不可为T。那么，由于a的真值为F，其否定式 $\neg a$ 的真值为T（根据否定命题第一条规则可推知）。同时，由于a的真值不为T，其否定式 $\neg a$ 的真值不为F（根据否定命题第二条规则可推知）。因此， $\neg a$ 的真值为T而不为F。

·假设命题a的真值既可为T也可为F，命题b的真值为T。那么，命题a与b的真值都为T，因此合取命题 $a \& b$ 的真值就应为T（根据合取命题第一条规则可推知）。但是，由于命题a也可为F，命题a与b中至少有一个命题的真值为F，因此，合取命题 $a \& b$ 的真值就应为F（根据合取命题第二条规则可推知）。因此，合取命题 $a \& b$ 的真值既为T也为F。

·假设命题a的真值只能为T，命题b的真值既不为T也不为F。那么，由于命题a的真值为T，命题a与b中至少有一个命题的真值为T，因此，析取命题 $a \vee b$ 的真值为T（根据析取命题第一条规则可推知）。但是由于命题a的真值不为F，所以命题a与b的真值不可能都为F。因此，析取命题 $a \vee b$ 的真值不为F（根据析取命题第二条规则可推知）。因此，析取命题 $a \vee b$ 的真值只能为T。

这与效度又有什么关系呢？一个有效的论证仍然是一个不会出现以下情形的论证：前提为真，而结论却不为真。情形仍然能赋予每个相关句一个真值。只有眼下，情形也许会赋予一个句子一个真值、两个真值或者什么也没有。因此，请来看一看这样的推理： $q/q \vee p$ 。在q为T的情形下，析取条件表明，析取命题 $q \vee p$ 也为T。（它也许还为F，但这没有什么关系。）因此，如果前提为T，那么结论也为T。这样的推理是有效的。

在这一点上，我们有必要回到第二章开始讨论的推理问题上： $q, \Box q/p$ 。如我们在第二章中所看到的，就该章所假设的条件而言，这个推理是有效的。但是，在新的假设条件下，情况就不同了。为了一探究竟，我们只要假设这样一个情形：命题q既为T也为F，但命题p只为F。由于命题q既为T也为F，其否定命题 $\neg q$ 也同时既为T也为F。因此，该推理的两个前提都为T（当然也可为F，但那与这里的讨论无

关)，但结论p却不为T。这就再次表明了为什么我们会从直觉上感觉这个推理是无效的。它确实是无效的。

不过，这一问题还没有讨论完毕。正如我们在第二章中所见，这一推理是根据其他两个推理而来的。刚才我们已看到，这两个推理中的第一个（即 $q \vee q \vee p$ ）在目前看来是无效的推理。另外一个因此必定是无效的，而且它确实如此。另一个推理为：

$$\frac{q \vee p, \neg q}{p}$$

现在来看一下这样一个情形：命题q既为T也为F，而命题p却只为F。经逐项推理后不难发现，这个推理的两个前提都可为T（也可为F）。但是，结论却不为T。因此，这个推理是无效的。

我曾在第二章中说过，这个推理从直觉上来看确实是有效的。因此，在新的解释下，我们对这个推理的直觉肯定是错误的。不过，我们可对这个事实进行一番解释。这个推理从表面看来是有效的，因为如果否定命题 $\neg q$ 为真，那么就排除了命题q为真，剩下的就要看命题p了。但是，根据本章的讨论，否定命题 $\neg q$ 为真并不排除命题p为真。只有在某个命题不能同时为真又为假的情况下才能排除命题p为真。当我们认为这个推理有效的时候，我们也许是忘记了这些可能性，而这些可能性会在自我指代这样的特殊情形下出现。

对于这个情形的解释，哪一个更好呢？是在第二章结束时所提到的那种解释呢，还是在本章所说的？这是我留给读者考虑的一个问题。在本章结束时我们要注意到，人们也许总会就新解释所依赖的观点提出质疑。我们来看一看那个骗子悖论和它的同类句吧。先看后一句。“这句话是真的”曾被认为既不为真也不为假。让我们假设该句既可为真也可为假。尤其是假设其不为真。但该句本身说自己为真。因此，它必然为假，与我们的假设——它既不为真也不为假正好相反。我们似乎陷入了自相矛盾之中。或者，我们来看一下骗子悖论句“这句话是假的”。这个句子曾被假定为可既为真又为假。我们就稍作一

下调整，来看一下这一句——“这句话是不真的”。这句话的真值如何？如果它为真，那么该句所说确实如此；因此它不为真。但是如果它不为真，那么由于这就是该句所说的内容，所以它又为真。不管怎样，它总是显得既为真又不为真。这样，我们又遇到了自相矛盾的事情了。这不是说一个句子可既为T又为F；相反，这是说一个句子可同时为T又不为T。

正是这一情形使得自我指代成为了自欧布里德以来人们一直争论的问题。它确实是个棘手的问题。

本章要点

·句子既可为真又可为假，既可同时为真又为假，又可既不为真也不为假。

第六章

必然性和可能性：肯定是又会是什么？

我们不仅经常声称说某事是这样的，而且声称说某事必定是这样的。我们说：“肯定会下雨”，“不会不下雨”，“必然会下雨”。我们还有其他许多表述方法。当然，实际情况也许并非如此：情况可能如此。我们说：“明天可能会下雨”，“明天下雨是有可能的”，“明天下雨是不可能的”。如果用字母a来代替任何一个句子，逻辑学家通常会把a肯定是正确的断言用 $\Box a$ 来表示，把a可能是正确的断言用 $\Diamond a$ 来表示。

符号 $\Box$ 和 $\Diamond$ 被称为模态算子，因为它们表达了事物为真（必然地）或为假（可能地）的模态。这两个算子其实是相互联系的。说某事必然如此就等于说某事不如此是不可能的。也就是说， $\Box a$ 与 $\neg \Diamond \neg a$ 表示的意义一样。类似地，说某事如此是可能的就等于说某事为假未必正确。也就是说， $\Diamond a$ 与 $\neg \Box \neg a$ 表示的意义一样。因此，句子a为真是不可能的这个事实可以用不同的表达来表示，既可用 $\neg \Diamond a$ 来表示（a句表示的情况是不可能的），也可用 $\Box \neg a$ 来表示（a句表示的情况是必然错误的）。

和我们前面所遇到的那些算子不同，符号 $\Box$ 和 $\Diamond$ 不是真值函数。我们在第二章曾讲过，当你知道句子a的真值时，你便可以算出 $\neg a$ 的真值。类似地，当你知道句子a和句子b的真值，你便可以算出析取命题 $a \vee b$ 和合取命题 $a \& b$ 的真值。但是，你无法仅凭句子a的真值就推理得出 $\Diamond a$ 的真值。比如，我们用字母r表示句子“我明天会在七点起床”。实际上，r句是假的。但是，毫无疑问，它可能为真：因为我可以把我的闹钟设置好并早起。因此， $\Diamond r$ 为真。为了对比，我们用字母j来表示句子“我会从床上跳出，在离地两米的高处盘旋”。和r句一样，这句话也为假。但与r句不同的是，该句甚至不可能为真。（因为）那样会违背地心引力定律。因此， $\Diamond j$ 为假。所以，由a句的真值无法确定 $\Diamond a$ 的真值：r句和j句都为假，但 $\Diamond r$ 为真而 $\Diamond a$ 却为假。与此类似，

a句的真值也决定不了 $\Box$ a的真值。我们现在用字母r表示句子“我明天会在八点前起床”。实际上，这句话是真的；但它不是必然为真。我可能还躺在床上。我们现在用字母j来表示句子“如果我明天早晨从床上跳起来，我就已经在运动了”。这句话也是真的，但是无法表明它可能为假。它必然为真。因此，r句和j句都为真，但其中一个句子必然为真而另一个则不是。

因此，模态算子与我们前面所讲过的一切都截然不同。它们同时非常重要而且常常令人迷惑不解。为了阐明这一点，下面引用宿命论的一个论证，这是由古希腊两大哲学家中的另一位亚里士多德提出来的。

宿命论认为凡是发生的事物必然要发生：它是不可避免的。当一个意外事故发生或者一个人死了，没有什么事情可以预防它的发生。宿命论一直引起了一些人的兴趣。当某事出现了差错，人们便可从这种观点里找到一定的安慰：事情不可能以其他方式发生。而且，宿命论蕴涵了这样的观点——我无力改变所发生的事情，但这个观点显然是假的。如果我今天遇上了交通事故，我原先只要选择一条不同的路线就可避免事故。那么亚里士多德是如何论证的呢？该论证如下。（请暂时忽略粗体部分，我们后面会谈到这一点。）

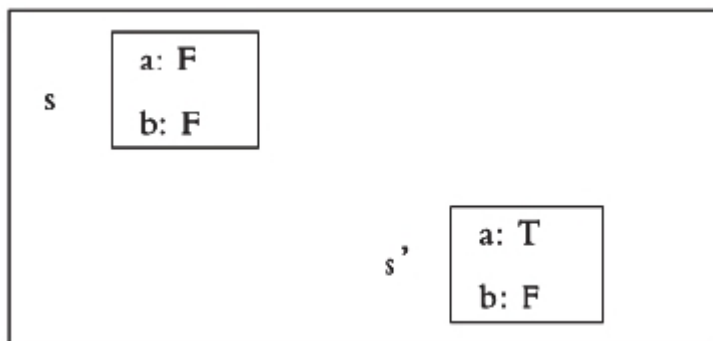


图6 亚里士多德（公元前384——前322），形式逻辑学的奠基人。

你可以举任何断言为例——比如，为了阐释方便，假定说，我明天会遇上车祸。我们目前也许不知道这句话是真的还是假的，但我们知道我明天要么会遇上车祸要么不会遇上。假设第一种情况为真，那么，我实际上会遇上车祸。如果说我会遇上车祸为真，那么我就会遇上车祸。换言之，我会遇上车祸是必然的。我们再反过来假设，我明天实际上不会遇上车祸。那么，我不会遇上车祸就为真；如果真是如

此，那么我就不会遇上车祸。换言之，我没遇上车祸是必然的。不管这两种情况中的哪一种发生了，那么它必然要发生。这就是宿命论。

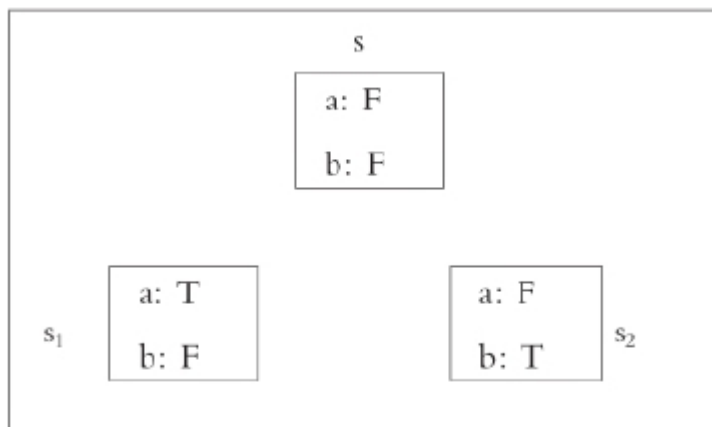
人们对此有什么看法吗？要回答这个问题，我们来看一看现在对模态算子的一种标准理解吧。我们假设每一个情形s都有很多可能性，也就是说s可能有的各种情形——为了明确起见，我们假设是在不违反物理学定律情况下的各种情形。因此，如果s是我目前所在地方（澳大利亚）的情形，那么我在伦敦待了一周就是一个可能的情形，而我在半人马座阿尔法星（四个多光年之遥）待了一周则不是。17世纪哲学家和逻辑学家莱布尼茨之后的逻辑学家常常把这些可能的情形形象地称为可能世界。这样的话， $\Diamond a$ （a的内容可能是真的）在s情形下为真就等于a实际上在与s有关的至少一种状况下为真。 $\Box a$ （a的内容肯定是真的）在s情形下为真就等于a在所有与s有关的状况下都为真。这就是为什么符号 $\Box$ 和 $\Diamond$ 不是真值函数的原因。因为a和b也许在s情形下有着相同的真值，比如说F；但是也许在与s有关的状况下却具有不同的真值。比如，a在其中一种状况（比如说s'）下为真，但b也许在什么状况下都不为真，如下图所示：



这种解释给我们提供了一种应用模态算子来进行分析推理的方法。比如，请看下面这个推理：

$$\frac{\Diamond a \quad \Diamond b}{\Diamond (a \ \& \ b)}$$

这个推理是无效的。为了探明原因，我们假设与s有关的情形为 s_1 和 s_2 ，其真值情况如下：



a 在 s_1 情形下为T；因此， $\Diamond a$ 在 s 情形下为真。同样， b 在 s_2 情形下为T，因此， $\Diamond b$ 在 s 情形下为真。但是， $a \& b$ 在相关状况下都不为真，因此， $\Diamond (a \& b)$ 在 s 情形下不为真。

相比之下，下面的推理是有效的：

$$\frac{\Box a \quad \Box b}{\Box (a \& b)}$$

因为如果前提能在 s 情形下为真，那么 a 和 b 就会在所有与 s 有关的情况下都为真。不过，那样的话合取命题 $a \& b$ 在所有与 s 有关的情况下也都为真。换言之， $\Box (a \& b)$ 在 s 情形下为真。

在回到以上讨论对亚里士多德论证有何影响之前，我们需要简要地谈一谈我们在前文没有提到的另一个算子。我们把“如果 a ，那么 b ”写成 $a \rightarrow b$ 。这种形式的句子被称为条件句，我们会在下一章里多次提及。我们目前需要注意的是，条件句所涉及的主要推理如下：

$$\frac{a \quad a \rightarrow b}{b}$$

（比如：“如果她有规律地外出工作，那么她就会很健康。她确实有规律地外出工作，因此，她很健康。”）现代逻辑学家通常用中世纪逻辑学家赋予它的标签来称呼这样的推理：modus ponens。从字面意义上翻译，它表示“假言推理”。（先别提问。）

现在，对于亚里士多德的论证，我们需要稍稍考虑一下条件句的形式：

如果a那么b就确实如此了。

这样的句子实际上存在歧义。它所表达的一个意思是，如果a事实上是正确的，那么b肯定正确。也就是说，如果a在我们所讨论的s情形下是正确的，那么b则在所有与s有关的情形下都是正确的。我们可将此意表达为 $a \rightarrow \Box b$ 。这样的句子会在以下话语中用到：“你不能改变过去。如果某事在过去为真，现在不可能不为真。你不能做任何事情来让它按其他方式发生：它是不可改变的。”

条件句形式“如果a那么b就确实如此了”所表达的第二种意思与第一种意思截然不同。我们经常用这种文字形式来表达b由a推理而来。如果我们要说以下这样的话时就会使用这样的句子：“如果弗雷德打算离婚，那么他肯定是结了婚的。”我们不是说，如果弗雷德打算离婚的话，他的婚姻就不可改变了。我们说的是，除非你结过婚，否则你是不能离婚的。在任何情形下，你都不可能只具有其一而不同时具有另一种可能。也就是说，在任何可能的情形下，如果一个句子为真，那么另一个句子也为真。即 $\Box (a \rightarrow b)$ 是正确的。

这样的话， $a \rightarrow \Box b$ 和 $\Box (a \rightarrow b)$ 的意义就截然不同。当然了，第一个逻辑表达式不是根据第二个推理得到的。 $a \rightarrow b$ 在每一种与s有关的情形下都为真并不意味着 $a \rightarrow \Box b$ 在s情形下为真。a可能在s情形下为真，而 $\Box b$ 则不为真：b和a在某些相关的状况下也许都不为真。或者，给一个具体的反证吧：如果约翰要离婚的话，那么他是结了婚

的，这必然为真；但是如果约翰要离婚的话，他必然（不可改变地）是结了婚的，这就肯定不为真了。

最后回到亚里士多德的论证上，我们来看一下我用粗体表示的那个句子：“如果说我会遇上车祸为真，那么我就会遇上车祸。”这就是我们刚才一直在讨论的条件句形式。因此，它存在歧义。而且，这个论证利用了这种歧义。如果a为句子“说我会遇上车祸为真”，b为句子“我就会遇上（车祸）”，那么粗体部分的条件句在下面的意义上是正确的：

$$1. \Box (a \rightarrow b)$$

肯定的情况是：如果说某事为真，那么这件事实际上确实如此。但是，需要确定的是：

$$2. a \rightarrow \Box b$$

毕竟，论证的下一个步就是要根据“假言推理”由a推理得到 $\Box b$ 。但是，正如我们已讨论过的，表达式2是无法由表达式1推理得到的。因此，亚里士多德的论证是无效的。另外，完全相同的问题也出现在了论证的第二部分，即条件句“如果说我不会遇上车祸为真，那么我就不会遇上车祸”。

这似乎是对亚里士多德论证的一个令人满意的回答。但是有一个与之相关的论证却无法轻易得到回答。再回过头看看我们曾讨论过的关于改变过去的例证。如果说某些关于过去的陈述为真，现在也必然为真，这种说法似乎是真的。现在无法将它变成假的。黑斯廷斯之战

发生在1066年，现在人们无法将它改变，让它发生在1067年。因此，如果 p 是某个关于过去的陈述，那么 $p \rightarrow \Box p$ 。

现在来看一看某些关于未来的陈述。比如，我们还举以下断言为例：我明天会遇上车祸。假设这句话为真，那么如果某人在100年前说了这句话，他说的也为真。而且即使那时没有人说这句话，如果在更早的时候有人说了这句话，他说的也仍然为真。因此，我明天会遇上车祸在100年前就为真了。这个陈述（ p ）肯定是一个关于过去的陈述，而且由于陈述为真，所以其绝对陈述（ $\Box p$ ）也必然为真。因此，我明天会遇上车祸必然绝对为真。不过，这只是一个例证；这个推理可应用到其他任何事物上。因此，任何发生的事情必然会发生。这个宿命论论证并没有犯下前面提到的第一个论证所犯的谬误（使用同样无效的论据）。这样看来，宿命论到底是否为真呢？

本章要点

·每一个情形都与许多与之相关的可能情形相联系。

·如果 a 在与 s 相关的每一个情形下都为真，那么 $\Box a$ 在 s 情形下就为真。

·如果 a 在某个与 s 有关的情形下为真，那么 $\Diamond a$ 在 s 情形下就为真。

第七章

条件句：每个“如果”里是什么？

在这一章里，我们会致力于讨论我在前一章中简要提到的逻辑算子——条件句。还记得吧，一个条件句就是一个具有“如果 a ，那么 c ”形式的句子，我们用符号 $a \rightarrow c$ 来表示。逻辑学家把 a 称作条件句的前件，把 c 称作条件句的后件。我们在前面也同时注意到，关于条件句最基本的推理是“假言推理”： $a, a \rightarrow c / c$ 。条件句对许多推理来说都是至关重要的。前一章只不过举了一个例子而已。不过，条件句却很令人迷惑不解。逻辑学自创立之初就开始研究条件句了。实际上，据一位古代评论家（卡利马丘斯）声称，就连屋顶上的乌鸦也曾经沙哑地嚷嚷着条件句。

我们来看一下为何条件句是令人迷惑不解的（至少找出其中的一个原因）。如果你知道了逻辑式 $a \rightarrow c$ ，那么你似乎可以推理得到 $\neg(a \& \neg c)$ （肯定 a 同时否定 c 是不正确的）。比如，我们假设某人告诉你：如果你赶不上汽车，那么就会迟到。你可以根据这句话推理得到，你会赶不上汽车而又不迟到为假。相反，如果你知道逻辑式 $\neg(a \& \neg c)$ ，你似乎就可据此推理得到 $a \rightarrow c$ 。比如，假设某人告诉你，你去看电影不会不花钱（你去看电影而又不花钱为假）。你可以推理得出，如果你去看电影，你就会花钱。

逻辑式 $\neg(a \& \neg c)$ 常写成 $a \supset c$ ，被称为推论条件句。因此， $a \rightarrow c$ 似乎与 $a \supset c$ 表达相同的意思。尤其是，如果采取第二章中的方法，它们必然具有相同的真值表。以下是我留给读者的一个简单练习，以表明这一逻辑式的真值情况：

a	c	$a \supset c$
T	T	T
T	F	F
F	T	T
F	F	T

但是这张真值表很奇怪。它表明，如果c在一个情形下（第一和第三行）为真，那么条件式 $a \rightarrow c$ 也为真。这似乎很难是正确的。比如，堪培拉是澳大利亚联邦的首都为真；但是条件句“如果堪培拉不是澳大利亚联邦的首都，那么堪培拉就是澳大利亚联邦的首都”很明显为假。这张真值表同样表明，如果a为假（第三行和第四行），那么逻辑式 $a \rightarrow c$ 也为真。但这也很难是正确的。条件句“如果悉尼是澳大利亚联邦的首都，那么布里斯班^[1]也是联邦的首都”很明显也为假。哪里出错了呢？

这些例证要证明的是，符号 $\rightarrow$ 不是一个真值函数：逻辑式 $a \rightarrow c$ 的真值不是由a和c的真值决定的。“罗马在法国领土之内”和“北京在法国领土之内”都为假，但是以下推理为真：

如果意大利是法国的一部分，那么罗马就在法国领土之内。

而下面的推理则是错误的：

如果意大利是法国的一部分，那么北京就在法国领土之内。

那么，条件句是如何起作用的呢？

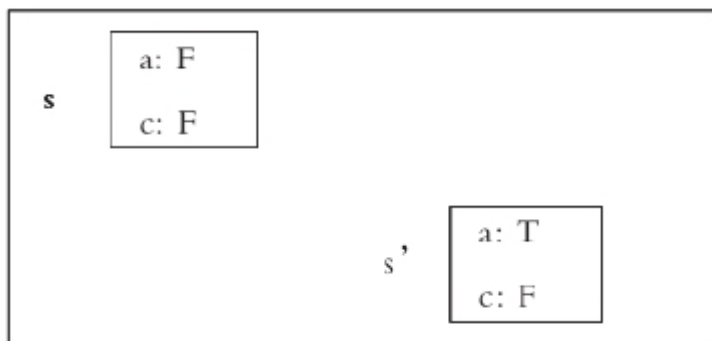
一种方法是使用前一章中所讲的可能世界。我们来看一下刚才讨论的两个条件句。在任何一个可能的情形下，意大利被并入了法国，罗马真的就位于法国领土之内。但是在很多可能的情形下，意大利被并入了法国，而这对中国一点影响也没有。因此，北京仍然不在法国领土之内。这表明，只要c在与s（a在此情形下为真）有关的每一种可能的情形下都为真，那么条件句 $a \rightarrow c$ 在s情形下就为真；并且如果c在与s（a在此情形下为真）有关的某种可能的情形下为假，那么条件句也为假。

这就给了符号 $\rightarrow$ 一个似是而非的解释。比如，它表明了“假言推理”为何是有效的——至少在一个假设上是如此。这个假设是把s看作是与s有关的一个可能情形。这似乎是合理的：任何在s情形下确实如此的事物肯定会是一种可能。现在，我们假设a和 $a \rightarrow c$ 在某个情形s下为真。那么c在所有与s（a在此情形下为真）有关的情形下都为真。但s也是其中的一个情形，且a在此情形下为真。因此，c也为真。

再回过头来看一下我们开始所讨论的论证，我们现在可以明白问题出在哪儿了。这个论证所依赖的推理如下：

$$\frac{\neg (a \ \& \ \neg c)}{a \rightarrow c}$$

这个推理是无效的。比如，如果a在某个情形s下为F，这就足以让推理的前提在s下为真。但这并未告诉我们任何关于a和c在与s有关的可能情形下的真值情况。很可能情况是：在其中的一个情形下，比如说在s'情形下，a为真而c不为真，如下图所示：



因此，条件句 $a \rightarrow c$ 在 s 情形下不为真。

我们早些时候谈的那个例子——你被告之你去看电影不会不花钱的情况又是怎样的呢？难道在这种情况下推理看起来无效吗？假设你知道你去看电影不会不花钱： $\neg (g \& \neg m)$ 。你真的有权得出结论，如果你去看电影就会花钱： $g \rightarrow m$ ？未必如此。假设不管怎样，即使晚上的电影免费你也不打算去看电影。（电视上有一个更加有趣的节目。）那么，你知道你会去不为真（ $\neg g$ ），因此，你会去而且不花钱也不为真： $\neg (g \& \neg m)$ 。那么你有权下结论说如果你去就得花钱吗？当然不会：那个晚上也许可以免费观看。

非常重要的一点是，要注意到，在你被告知之后才知道前提为真的情形下，其他因素通常也在起作用。当某人告诉你 $\neg (g \& \neg m)$ 这样的事情时，他通常是在不知道 $\neg g$ 为真的情况下才这么做的。（如果他知道的话，告诉你与这种情形有关的任何事情都没有意义。）如果他告诉了你此事，那是建立在以下基础之上的： g 和 m 之间存在某种关系，你不能在 m 不为真的情况下而让 g 为真——这正是认为该条件句为真的原因所在。因此，如果有人告诉了你前提，进行 $g \rightarrow m$ 的推理通常是合理的；不过，不是根据所说的内容进行推理——而是根据说话的事实进行推理。

实际上，我们经常不假思索地作出这样的正确推理。比如，假设我问一个人如何使用我的计算机，而他回答道：“书架上有一本用户手册。”我于是推理而知，那是一本计算机用户手册。这不是根据实

际所说的话推理出来的，但是除非那本用户手册是一本计算机用户手册，否则这句话就与我的问话毫不相干了，而人们通常都说相关的话。因此，我可以得出结论，根据他们说话这一事实可知这是一本计算机用户手册。这种推理不是一个演绎推理。毕竟，那个人可以说这句话，但指的并非是一本计算机用户手册。不过，这个推理仍然是一个非常好的归纳推理，是常被称作会话含义的一种推理。

我们刚才对于条件句的解释似乎进展顺利——至少就我们的讨论来看是这样的。不过，它也存在许多问题。以下就是其中的一个问题。请看下面的推理：

如果你去罗马，你就会置身于意大利。

如果你置身于意大利，你就会置身于欧洲。

因此，如果你去罗马的话，你就会置身于欧洲。



图7 过早地下判断。

如果 x 大于10的话，那么它就会大于5。

因此，如果 x 大于10而又小于100的话，那么它就会大于5。

这些推理显得非常有效，而且根据本章的讨论也是如此。我们可以将第一个推理用公式表示如下：

$$1. \quad \frac{a \rightarrow b \quad b \rightarrow c}{a \rightarrow c}$$

为了表明它是如何有效的，我们假设这两个前提都在某个s情形下为真。那么，在每一种与s（a在此情形下为真）有关的可能情形下，b都为真；同样，在每一个b为真的情形下，c都为真。因此，在a为真的每一个情形下，c也都为真。也就是说， $a \rightarrow c$ 在s情形下是正确的。

我们可以将第二个推理用公式表示如下：

$$2. \quad \frac{a \rightarrow c}{(a \& b) \rightarrow c}$$

为了表明它是如何有效的，我们假设前提在某个s情形下为真。那么，在每一个与s（a在此情形下为真）有关的可能情形下，c都为真。现在假设a&b在一种相关情形下也为真，那么a在那个情形下肯定也为真，因此c也肯定为真。因此，结论 $(a \& b) \rightarrow c$ 在s下也为真。

到目前为止，一切论证都很顺利。但问题是，有许多形式上与之完全相同的推理，却似乎是无效的推理。比如，我们假设一次首相选举中只有两位候选人，在任首相史密斯和琼斯。现在来看下面这个推理：

如果史密斯在选举前死了，那么琼斯便会赢得选举。如果琼斯赢得选举，那么史密斯便会退休，领养老金过活。因此，如果史密斯在选举前死了，那么史密斯便会退休，领养老金过活。

这完全是形式1的一种推理。但是很显然，会存在一个情形，在此情形下这两个前提都为真。可结论则不为真——除非是在某个异乎寻常的情形下，政府会在人死之后继续发放养老金！

或者来看一看下面这个关于史密斯的推理：

如果史密斯从一个很高的悬崖顶上跳下，她会摔死。因此，如果史密斯从一个很高的悬崖顶上跳下并打开随身携带的降落伞，她会摔死。

这是形式2的一种推理。不过，很显然，也存在许多前提为真但结论不为真的情形。

人们对此状况将会作何解释呢？请读者自己思考吧。尽管条件句对大多数推理的进行至关重要，但它们却是逻辑学最有争议的领域之一。即便鸟儿不再沙哑地嚷嚷着条件句，逻辑学家肯定还在为此争论不休。

本章要点

只要b在每一个与s（a在此情形下为真）有关的情形下都为真，那么 $a \rightarrow b$ 在s情形下就为真。

【注释】

[1] 布里斯班：澳大利亚港市，为澳大利亚昆士兰州首府。

第八章

未来和过去：时间真实吗？

时间是我们都很熟悉的。我们计划将来要做的事情，我们回忆过去发生的事情，而有时我们则享受现在的时光。我们在时间中寻找道路并进行有关时间的推理。比如，以下两个推理从直觉上看来是有效的：

天在下雨。
天将会一直在下雨。

天一直在下雨，这会是真的。
天在下雨。

这样的推理似乎都是很基本的推理。

但是一旦开始思考时间，人们似乎就会晕头转向。如奥古斯丁^[1]所说，如果没人问我时间是什么，我知道得很清楚；可当有人问我时，我便什么也不知道了。时间最让人迷惑的地方就在于它似乎是在流淌。现在似乎是在运动：一开始是今天，接着是明天……但是，时间是如何变化的呢？时间是衡量其他万物变化速度的尺度。这个问题是与时间有关的其他几个难题的核心所在。其中一个难题是由20世纪初期英国哲学家约翰·麦克塔格特·埃利斯·麦克塔格特提出来的。（就是这个名字没错。）就像其他哲学家一样，麦克塔格特对时间非真实这一观点很感兴趣——位于事物终极的时间就是一种幻觉。

为了解释麦克塔格特对这个观点的论证，有必要使用一些符号。就拿一个过去时的句子来说，比如“太阳那时正闪耀着”。我们可以稍微别扭地把这个句子等价地表示为“那时的情况是：太阳正闪耀着”。我们把“那时的情况是：”用P（代表过去）来表示。那么，我们便可把这个句子写成“P太阳正闪耀着”；或者再用s来代替“太阳正闪耀着”，整个句子便缩写成Ps。同样，再举任何一个包含将来时态的句子，比如说“太阳将会闪耀着”。（严格说来，语法学家会告诉你，英语不像法语和拉丁语那样有特殊的将来时。不过，你也知道我的意

思。) 我们把这个句子改写为“将来的情况是：太阳正闪耀着”。如果我们把“将来的情况是：”用F (代表未来) 来表示。那么这个句子便可缩写为Fs。(不要把这个F与表示真值的F混淆了。)

就像□和◇一样，P和F也是算子，附在完整句上构成新的完整句。而且，也像□和◇一样，P和F都不是真值函数。“现在是下午4点”与“现在是1999年8月2日的下午4点”这两句都为真（在我写下这两句的时候）；“快下午4点了”也为真（在当前时间）——每天都有一刻是下午4点——尽管“快到1999年8月2日的下午4点”却不是每天都有的。逻辑学家把符号P和F称做时态算子。时态算子可以重复叠加和组合。比如，我们可以说“太阳将会一直闪耀着”，换言之，“将来的情况是：过去的情况是：太阳正闪耀着”，即FPs。或者，我们可以说“太阳过去一直闪耀着”，换言之，“过去的情况是：过去的情况是：太阳正闪耀着”，即PPs。（尽管我们在前一章没有讨论到，我们在前一章所遇到的模态算子也可以这种方式重复叠加。）不是所有的时态算子都有对应的确切英语表达。比如，除了这个没有多少说服力的表达式“将来的情况是：过去的情况是：太阳将会闪耀着”，英语中就没有一个更好的方法来表达FPFs。尽管这样的重复叠加可以产生非常好的语法意义。我们可以称P和F的重复叠加形式（如FP、PP、FFP等）为复合时态。

现在再回到麦克塔格特提出的问题上。他的推理是，如果没有过去和未来，就不会有时间：过去和未来是时间的本质所在。不过，他辩论道，过去性和未来性天生就自相矛盾；因此，现实中没有什么能与它们相对应。也许是吧。但是为什么说过去和未来是矛盾的呢？首先，过去和未来是不相容的。如果某个瞬间事件是过去的，那它就不会是未来的；反之亦然。我们用e来代表某个瞬间事件。它可以是任何事情；不过，我们假设它代表的是俄国革命中第一颗子弹打穿沙皇尼古拉的心脏。若用h来代表句子“e正发生着”，那么便可得到：

□ (Ph&Fh)

但是，像所有事件一样， e 有过去和未来。因为时间在流逝，所以所有事件都具有成为未来的特性（在其发生之前），并具有成为过去的特性（在其发生之后）：

Ph&Fh

于是，我们便得到了一个矛盾体。

这个论证不可能一直令人信服。一个事件不可能同时具有过去性和未来性。子弹穿过沙皇心脏的那一刻是在不同时间才成为过去和未来的。它一开始是作为未来之事，短暂的片刻变成了现在，然后就成为了过去。但是，现在——这正是麦克塔格特论证中的狡猾之处——我们正在这里谈论的是什么？我们正在把复合时态应用到句子 h 上。我们正在说，过去的情况是：这个事件是未来之事，即**PFh**；那么过去的情况是：它是过去之事，即**PPh**。这样的话，就像简单时态那样，许多复合时态也是不相容的。比如，如果任何事件将会成为未来之事，那么它曾成为过去之事就不正确：

$\square$ (**PPh&FFh**)

但是，就像简单时态一样，时间的流逝足以保证所有事件都有复合时态。在过去，有**Fh**；那么，在遥远的过去，便有**FFh**。在未来，有**Ph**；那么，在遥远的未来，便有**PPh**：

于是我们再次得到了一个矛盾体。

那些神智清醒的人会像前面一样回答道，h在不同的时间有不同的复合时态。那时的情况是：FFh；那么，后来的情况就变成，那时的情况是：PPh。但是，我们正在这里谈论的是什麼？我们正在把更复杂的复合时态应用到句子h上：PFFh和PPPh；我们用这些复杂的复合时态进行论证，结果还是完全相同。这些复合时态彼此一点也不相容，时间的流逝却使得句子h拥有了所有的复合时态。我们也许会再次以同样的方式作出答复，但是这个答复也还会得到同样的抗辩。每当我们试图用一组时态来摆脱这个矛盾体时，我们只不过是还在用同样矛盾的其他时态来描述事物而已；因此，我们永远摆脱不了这个矛盾体。这就是麦克塔格特的论证。

人们对此会有什么看法呢？为了回答这个问题，我们得先看看有关时态推理的效度问题。为了便于解释，我们假设每一个情形（ s_0 ）都与一组其他情形一起出现——这次与模态算子不同，这些情形不表示与 s_0 有关的可能性，而只表示 s_0 前或 s_0 后的情形。就像我们通常认为的那样，我们假设时间是一维的，且在过去和未来两个方向上都是无限的，我们可以用一种非常熟悉的方式来表示这些情形：

.....S-3 S-2 S-1 S0 S1 S2 S3

其中，左为先，右为后。同样，每个s都可为每一个没有这些时态算子的句子提供一个真值T或者F。带有时态算子的句子的情况又怎样呢？只要句子a在s左边的某个情形下为真，那么Pa在任何s情形下都为T；同时，只要句子a在s右边的某个情形下为真，那么Fa在任何s情形下都为真。

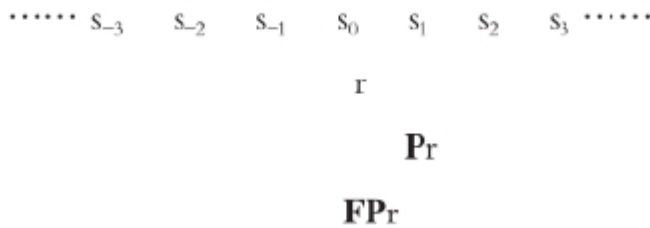
我们在进行这样的推理运算时，可增加两个新的时态算子，G和H。G可以读作“将来总会是”，而且，只要句子a在s右边所有情形下都为真，那么Ga在任何s情形下也都为真。H可以读作“过去一直是”，而

且，只要句子a在s左边所有情形下都为真，那么Ha在任何s情形下也都为真。（G和H分别与F和P相对应，就像□与◇相对应一样。）

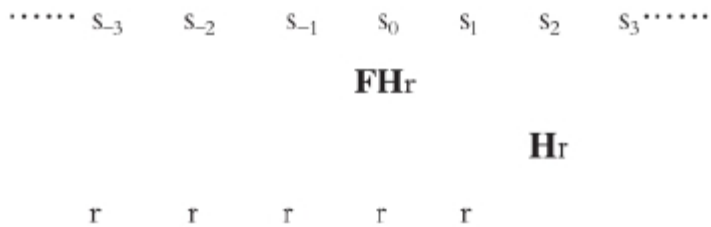
这一方法可以向我们证明为何本章开头部分的两个推理是有效的。这两个推理可应用这些时态算子分别表示如下：

$$\frac{r}{\mathbf{FPr}} \quad \frac{\mathbf{F} \mathbf{H} r}{r}$$

第一个推理是有效的，因为如果r在某个情形s₀下为真，那么，在s₀右边任何一个情形（比如说s₁）下，Pr都为真（因为s₀在它的左边）。但是，这样的话，FPr在s₀下为真，因为s₁在s₀的右边。我们可以用下面的方法来描述：



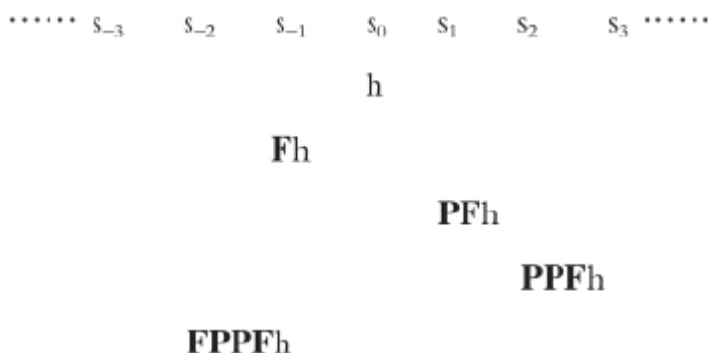
第二个推理是有效的，因为如果Fhr在s₀情形下为真，那么，在s₀右边某个情形（比如说s₂）下，Hr也为真。但是，这样的话，在s₂左边所有情形下，尤其是在s₀情形下，r都为真：



而且，就像人们所期望的那样，某些时态组合是不可能的。因

此，如果h是一个只在某一个情形（比如说 s_0 ）下为真的句子，那么 $Ph \& Fh$ 在任一个s情形下都为假。两个合取项在 s_0 下为假，第一个合取项在 s_0 左边的情形下为假，第二个合取项在 s_0 右边的情形下为假。同样， $PPh \& FFh$ 在任何一个s情形下也都为假。请读者自己进行详细推理吧。

那么，这对麦克塔格特的论证又有什么意义呢？还记得吧，麦克塔格特论证的结果是，假设h具有每一种可能的时态，那么它永远会无法避免地出现自相矛盾。以复杂的复合时态来解决矛盾的话，只会让它们再陷入其他的矛盾之中。就我所描述的时态算子而言，这是错误的。我们假设h只在 s_0 情形下为真，那么任何与h有关的、具有一种复合时态的陈述在某个情形下也为真。比如，我们假设 $FPPFh$ 。它在 s_{-2} 情形下为真，如下图所示：



显然，我们可以对每一种包含F和P的复合时态（不管在左边还是右边）按要求进行同样的推理。而且，所有这些推理都是完全一致的。情形的无限性使得我们可以在不违反它们彼此不相容的情况下，在适当的地方赋予句子h所有复合时态，比如，可让Fh和Ph在相同的情形下都为真。因此，麦克塔格特的论证是错误的。

这对那些相信时间的现实性的人来说是一个令人高兴的结果。但是，那些赞同麦克塔格特论证的人也许还没有被我们的描述所说服。假设我给你一组建造一所房子的具体要求：前门在这里，一扇窗户在那儿……你是怎么知道这些要求都是一致的呢？你是怎么知道在建造

的时候一切要求都能满足，并且不会被要求呢——比如说，把门放到不相匹配的位置上？解决这个问题的一個方法就是先造一个与所有建造要求一致的模型。如果能造一个这样的比例模型，这些建造要求就一致了。这也是我们讨论时态时同样要做的事情。这个模型就是情形序列加上赋予每个时态句子T值和F值的方法。这个模型要比房子的模型稍微复杂些，但其中的原理在本质上是相同的。

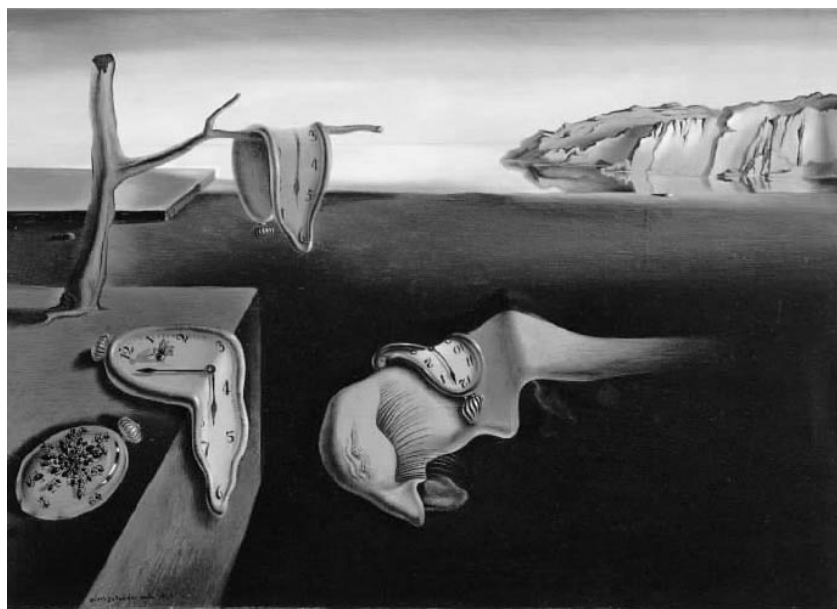


图8 空间不流动。萨尔瓦多·达利的名画《永恒的回忆》。

不过，也许你可能会反对一种模型。模型有时会忽略掉重要的事情。比如，在一个房屋的比例模型中，一根横梁也许不会坍塌，因为它承受的压力要比实际情况下所承受的压力小得多。真正建筑中的横梁也许需要承担过重的重量，这样真正的建筑就不可能被建造出来了——模型却仍然可以。同样，我们的时间模型会忽略掉重要的事情。毕竟，我们所做的也只是给出时间的一个空间模型（左、右等等）。但是，空间和时间是截然不同的。空间不以时间流动的方式流动（不管那实际是怎样的方式）。正是因为时间的流动才产生了麦克塔格特所指的那个假想的矛盾体。难怪这没有在模型中出现呢！那么，模型中到底漏掉了什么呢？一旦把它也考虑进去，这样的矛盾还会重现

吗？

本章要点

·每一个情形都与许多先前的和后来的情形一起出现。

·如果a在某个后来的情形下为真，那么Fa在该情形下就为真。

·如果a在某个先前的情形下为真，那么Pa在该情形下就为真。

·如果a在每一个后来的情形下为真，那么Ga在该情形下就为真。

·如果a在每一个先前的情形下为真，那么Ha在该情形下就为真。

【注释】

[1] 奥古斯丁（354——430）：罗马帝国基督教思想家，早期基督教教父及哲学家。曾任希波勒吉斯地区（现阿尔及利亚）主教（396——430）。著有自传体作品《忏悔录》及长篇作品《上帝之城》。

第九章

身份和变化：事物永远相同吗？

我们还没有结束对时间的讨论。时间还在其他许多难题中出现，本章中我们将探讨其中的一种。这类难题涉及事物变化时所产生的问题，尤其涉及即将谈到的那些在时间中发生变化的物体的同一性问题。

下面就是一个例子。我们都认为物体能在变化中保存下来。比如，当我油漆橱柜时，尽管它的颜色也许发生了变化，可它还是同一个橱柜。或者当你改变发型，或者假如你不幸失去了一条腿或胳膊，你还是你。但是，事物是如何在变化中保存下来的呢？当你改变发型时，发型改变后的人是不同的，截然不同。如果发型改变后的人不同了，那么他就是一个不同的人；因此，原来的你就不复存在了。同样道理，有人会争辩说，没有什么物体能从任何变化中持续不变地保存下来。因为任何变化都意味着原来的物体不复存在，而且被一个完全不同的物体所取代。

这样的论据在哲学史上的不同时期都出现过；但是现在的逻辑学家基本上一致认为这样的论据是错误的，是建立在一种简单的模糊性之上的逻辑。我们必须区分一个物体和它的属性。当我们说具有不同发型的你是不同的，我们是在说你具有不同的属性。这并不表示你实际上会像我与你不同那样成为一个完全不同的人。

人们之所以不能区分成为某个物体和具有某种属性，是因为在英语中，动词to be和它的不同的语法形式——is, am等等——能用来表达这两个方面的意义。（其他语言中类似的词语也是如此。）如果说“桌子是红色的”、“你的头发现在很短”等等，我们是在赋予一个物体以某种属性。但是，如果某人说“我是格雷厄姆·普里斯特”，“赢得赛跑的人就是去年赢得赛跑的那个人”等等，那么他是在以某种方式识别某人。换言之，他是在陈述某人的身份。

逻辑学家把is的第一种用法称作述谓词is，第二种用法称作身份识别词is。由于这两种用法有不同的属性，我们需要以不同的方式来表示。述谓词is我们在第三章中已经遇到过了。John is red经典的表示形式为jR。（实际上，就像我在第三章中指出的那样，更为普通的表示形式为Rj。）身份识别词is用我们学数学时就很熟悉的=来表示。因此，“约翰就是那个曾经赢得赛跑的人”便可表示为： $j = w$ 。（名称w在这里表示一个摹状词，不过这在此没有多大意义。）这样的句子被称为身份识别句。

身份具有什么样的属性呢？首先，它是一种关系。关系是一种将两个对象联系起来的東西。比如，看就是一种关系。如果我们说“约翰看见了玛丽”，那么我们就是在陈述他们间的关系。由一种关系联系起来的对象未必就非得不一样。如果我们说“约翰看见了他自己”（也许是在镜子中），那么我是在陈述约翰与自己之间的一种关系。因此，身份是一种非常特殊的关系，是每个对象与自身产生的关系而非与其他对象的关系。

你也许认为这会使身份变成一种毫无用处的关系，但事实并非如此。比如，如果我们说“约翰是那个曾经赢得赛跑的人”，那么我们就是在说由“约翰”所指的对象和由“那个曾经赢得赛跑的人”所指的对象之间的身份关系——也就是说，这两个名称指的是完全相同的一个人。这会是一个非常重要的信息。

不过，关于身份，最重要的莫过于它所涉及的推理。以下就是一例：

约翰是那个曾经赢得赛跑的人。

那个曾经赢得赛跑的人获奖了。

因此，约翰获奖了。

我们可把这个推理表示如下：

$$\frac{j = w \quad wP}{iP}$$

这个推理在以下条件下是有效的：对任何对象 x 和 y 来说，如果 $x = y$ ，那么 x 便具有 y 所具有的任何属性，反之亦然。一个完全相同的对象要么具有所说的那个属性，要么不具有。为了纪念莱布尼茨，这被称为莱布尼茨定律——我们在第六章中已提到过此人。莱布尼茨定律的一个应用就是：第一个前提是身份陈述，比如说 $m = n$ ，第二个前提则是一个侧面说明身份标记的名称（比如说 m ），那么结论可以通过用 n 替代 m 来获得。

莱布尼茨定律是一个非常重要的定律，它有许多毫无问题的应用。比如，高中代数告诉我们： $(x + y)(x - y) = x^2 - y^2$ 。因此，如果你在解一个代数题目，并已知 $x^2 - y^2 = 3$ ，那么你就可以应用莱布尼茨定律得到 $(x + y)(x - y) = 3$ 。不过，这种具有欺骗性的简单隐藏了很多问题。尤其是，似乎有许多反例存在。比如，请看下面这个推理：

约翰是那个曾经赢得赛跑的人。

玛丽知道那个曾经赢得赛跑的人获奖了。

因此，玛丽知道约翰获奖了。



图9 哥特弗雷德·威廉·冯·莱布尼茨（1646——1716），现代最后一位著名的逻辑学家。

这个推理看起来像是莱布尼茨定律的一个应用，因为结论是通过用“约翰”来代替第二个前提中的“那个曾经赢得赛跑的人”而获得的。然而，很明显，两个前提都可能为真，而结论却未必为真：玛丽也许不知道约翰就是那个赢得赛跑的人。这个推理违背了莱布尼茨定律吗？未必如此。该定律说，如果 $x = y$ ，那么 x 的任何属性也是 y 的一种属性。那么，“玛丽知道 x 获奖了”这一条件表达了 x 的一个属性吗？并非当真如此：相反，该句似乎表达出了玛丽的一个属性。如果玛丽突然间不复存在了，这并不会对 x 有任何的改变！（“知道”这样的逻

辑表述语在逻辑学里仍然是有争议的。))

另外一个问题如下。这里有一条路，一条柏油碎石路，我们称之为t。这里有一条路，一条泥土路，我们称之为d。可是，这两条路是同一条路， $t = d$ 。只不过柏油碎石路通向路的尽头。因此，根据莱布尼茨定律，t是一条泥土路，而d是一条柏油碎石路——它们可不是同一条路。问题出在哪里呢？我们不能说泥土或者柏油碎石就不是马路的真正属性。它们确实是马路的属性。问题（可论证地）在于，我们对属性的规范要求不够精确。相关的属性是路的某某地方是柏油碎石而在某某地方则是泥土。由于t和d是同一条路，它们同时具有这两种属性，因此，我们并未违背莱布尼茨定律。

到目前为止一切都很顺利。这些问题都相对比较简单。我们现在来看一个不那么容易的问题。但是，现在要把时间因素考虑在内。为了解释这个问题的症结，有必要使用前一章所介绍的时态算子，尤其是符号G（“将来总会是：”）。我们用x来表示任何事物（一棵树、一个人等），请思考一下这个陈述： $x = x$ 。这个陈述说明x具有与x完全一样的属性，这显然为真：这恰恰就是身份的意义所在。不管时间怎样改变，这个陈述都是如此。这不仅在目前如此，在未来的所有时间里也是如此，在过去的所有时间里也都是如此。这样的话， $Gx = x$ 为真。现在，来看下面这个莱布尼茨定律的实例：

$$\frac{x = y \quad Gx = x}{Gx = y}$$

（我们只用y替代了第二个前提中的一个x，千万别让这个做法弄懵了。这样运用莱布尼茨定律非常有意义。只要看一看下面这个例子便可清楚它的意义：“约翰是那个曾经赢得赛跑的人，约翰看见了约翰，因此约翰看见了那个曾经赢得赛跑的人。”）这个推理要证明的是，如果x与y完全一样，且x具有x在未来所有时间里都完全一样的属性，那么y也具有这样的属性。如我们刚才所注意到的，既然第二个前提为真，那么便可推理得到：如果两个事物完全一样，它们将永远一样。

这个推理怎么样？简单地说，它未必总是正确的。比如，我们来看一下变形虫吧。变形虫是单细胞水生物，靠分裂生殖进行繁衍：一个变形虫会从中间裂开，分成两个变形虫。现在，我们假设某个变形虫A，分裂后变成两个变形虫B和C。在分裂前，B和C都曾经是A；因此，在分裂前， $B = C$ 。可是，在分裂后，B和C是不同的变形虫，即 $\neg B = C$ 。因此，即使两个事物现在一样，未必就表明它们将来还一样。

我们不能以前面解决问题的方法来解决这个问题。与将来所有时间内的x完全一样的属性肯定就是x的一个属性。这似乎也没有表明这种属性不够明确。我们似乎也无法使它更精确，以避免这一问题。

人们还会说什么吗？一个自然的想法是这样的。在分裂前，B并不是A：它只是A的一部分。但是，B是一个变形虫，而A是一个单细胞生物：它没有哪个部分是单独的变形虫。因此，B不是A的一部分。

人们也许会更为极端地认为，B和C在分裂前实际上并不存在，分裂时它们才开始存在。如果它们在分裂前不存在的话，那么它们在分裂前就不是A。因此，在分裂前就不存在 $B = C$ 。但是这似乎也是错误的。B并不是一个新的变形虫；它的确是A，只不过它的一些属性发生了变化而已。如果这还不够清楚的话，我们再假设C在分裂生殖时死掉了。这样，我们就会毫不犹豫地说B就是A。（这就像蛇蜕皮那样。）因此，事物的身份不会因为它周围有没有其他事物而受到影响。因此，A就是B。同样，A也是C。

当然，人们也许会坚持说，因为A呈现出了新的属性，所以严格说来，它是一个新的事物，而不仅仅是一个具有新属性的旧事物。因此，B不是真正意义上的A。C同样不是。不过，这样的话，我们又回到了本章开头的那个问题上了。

本章要点

·如果名称m和n所指的对象相同，那么 $m = n$ 为真。

·如果两个对象相同，那么一个对象的任何一种属性也是另一个对

象的一种属性（莱布尼茨定律）。

第十章

模糊性：你如何在滑坡上停止下滑？

我们在讨论身份这一主题时，又产生了另外一个问题。每个事物都会随着时间流逝而产生消耗。有时候，部分被取代了。摩托车和汽车换了新的离合器，房子换了新的屋顶，甚至人体中单个细胞也随着时间推移而被新的细胞所取代。这样的变化并不影响事物的身份。当我更换摩托车的离合器时，它还是原来的摩托车。现在，我们假设过了几年时间，我把“黑色霹雳”牌摩托车的每个部件都更换了。作为一个细心的人，我保留了原来的旧部件。当每个部件都被更换掉后，我把所有原来的部件都重新装好，重新制造出原来的那辆摩托车。但开始时它是“黑色霹雳”，更换一个部件并不影响它的身份：它还是同一辆摩托车。所以，每次更换一个部件后也是如此，这个机器仍然是“黑色霹雳”；直到最后，它还是——“黑色霹雳”。但是我们知道这是不正确的。车库里，“黑色霹雳”现在就立于它旁边。

这里还有一个例子表明了同样的问题。一个5岁的人（从生理上来讲）还是一个孩子。如果某人是一个孩子，那么一秒钟之后，他/她还是一个孩子。这样的话，再过一秒钟，他/她还是一个孩子，再过一秒钟，再过一秒钟……过了630,720,000秒钟后，他/她还是一个孩子。但是，那时他/她却已经25岁了！

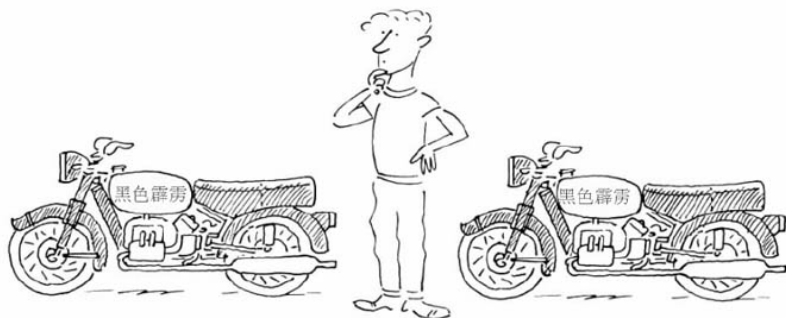


图10 一个摩托车手的困惑。

这样的论证被认为是由欧布里德创造使用的，这个欧布里德还创造了我们在第五章所说的骗子悖论。这些论证现在被称为连锁推理悖论。（这种论证的标准形式是：每次增加一粒沙子，永远也不能形成一个沙堆；“连锁推理”这个词来源于希腊单词soros，意思是“堆”。）这些是逻辑学中最让人恼火的一些悖论。它们之所以会产生是由于其所使用的谓语（“是黑色霹雳”，“是一个孩子”）在某种意义上是模糊的；换言之，它的适应性只允许非常小的变化：如果应用到一个事物上，那么事物中一个非常小的变化不会改变这个事实。实际上，我们在日常对话中所使用的这种谓语在这个意义上都是模糊的：“是红色的”、“是清醒的”、“是高兴的”、“是喝醉了的”——甚至“是死了的”（死亡需要时间）。因此，连锁推理之类的滑坡论证极有可能在我们的推理中普遍存在。

为了集中探讨连锁推理问题，我们详细地来看一下下面这个论证。假设杰克就是那个5岁的孩子。我们用 a_0 来表示句子“零秒之后杰克是个孩子”，用 a_1 来表示句子“一秒之后杰克是个孩子”。如 n 是任意一个数字，那么 a_n 则表示句子“ n 秒之后杰克是个孩子”。假设 k 是个非常大的数字，至少有630,720,000那么大。我们知道， a_n 是正确的。（在零秒之后，杰克仍然是5岁。）对于每个数字 n ，我们进行以下条件推理： $a_n \rightarrow a_{n+1}$ 。（如果杰克在任何时间是一个孩子，那么他在一秒钟之后仍然是孩子。）我们可以采用“假言推理”的推理顺序把所有这些前提联结起来：

$$\begin{array}{r}
 a_0 \quad a_0 \rightarrow a_1 \\
 \hline
 a_1 \quad a_1 \rightarrow a_2 \\
 \hline
 a_2 \\
 \quad \vdots \\
 \quad \quad \vdots \\
 \quad \quad a_{k-1} \quad a_{k-1} \rightarrow a_k \\
 \hline
 a_k
 \end{array}$$

最后得到了 a_k ，我们知道 a_k 不为真。什么地方出现了错误，而且

似乎也没有多少回旋的余地。

那么，我们又有什么好说的呢？下面是一个解决方案，它有时被称作模糊逻辑。作为孩子的属性似乎逐渐地淡出，而作为（从生理上讲）成人的属性则似乎渐渐显现。人们很自然地会认为“杰克是个孩子”逐渐地由真变为假。那么，真实性是根据不同程度逐渐显现的。假设我们用1和0之间的数字来衡量这些程度，1表示完全为真，0则表示完全为假。于是，每一个情形都赋予每个句子这样一个数字。

那些包含否定和合取等算子的句子的情况又是怎样的呢？随着杰克长大，“杰克是个孩子”的真值就降低了。“杰克不是个孩子”的真值就逐渐增加。这表明， $\neg a$ 的真值就是1减去a的真值。假如我们把a的真值写作 $|a|$ ，那么，我们便可得到：

$$|\neg a| = 1 - |a|$$

下表列出了某些样例的真值情况：

a	$\neg a$
1	0
0.75	0.25
0.5	0.5
0.25	0.75
0	1

合取命题的真值又是怎样的呢？一个合取命题只能具有真值最低的合取项的真值。因此，人们很自然地认为， $a \& b$ 的真值就是 $|a|$ 和 $|b|$ 中最小的那一个。

$$|a \& b| = \text{Min}(|a|, |b|)$$

下表列出了某些样例的真值情况，a的真值列于左边一列，向下递减；b的真值列于表顶部那一行。相应的a&b的真值则列在纵横交汇处。比如说，我们要找到|a&b|的真值，而|a| = 0.25，|b| = 0.5，那么就找数字的纵横交汇处。结果用黑体标明了。

a & b	1	0.75	0.5	0.25	0
1	1	0.75	0.5	0.25	0
0.75	0.75	0.75	0.5	0.25	0
0.5	0.5	0.5	0.5	0.25	0
0.25	0.25	0.25	0.25	0.25	0
0	0	0	0	0	0

类似地，一个析取命题的真值就是析取项的最大（更大）真值，即：

$$|a \vee b| = \text{Max} (|a| , |b|)$$

请读者自己画出一张某些样例的真值表。请注意，根据上文的阐述，符号¬，&和∨仍然是真值函数符号。换言之，a&b的真值还是由命题a和b的真值决定的。只不过那些真值现在变成了0到1之间的数字，而不是原来的T和F。（不过，也许值得注意的是，如果我们把1看作T且把0看作F，那么真值只为1和0的情况就会与第二章中所谈到的真值函数情况一样，您自己可以核实一下。）

条件句的情况又是怎样的呢？我们在第七章已经看到，有很多合

理的理由说明符号 $\rightarrow$ 不是一个真值函数，不过，我们在这里可把这些担心放到一边。如果它是一个真值函数，考虑到真值程度，它又会是哪一个函数呢？似乎也没有什么明显的答案。这里是一个（相当标准的）建议，它至少可以对结果进行正确的分类。

$$\text{如果 } |a| \leq |b| : |a \rightarrow b| = 1$$

$$\text{如果 } |b| < |a| : |a \rightarrow b| = 1 - (|a| - |b|)$$

（符号 $<$ 表示“小于”， $\leq$ 表示“小于或等于”。）因此，如果条件句的前件不像后件那么正确的话，那么该条件句完全为真。如果前件比后件更加正确，那么条件句的真值就小于最大值减去前件和后件的真值之差。下表列出了某些样例的真值情况。（a的真值列于左边这一列，向下递减；b的真值列于表顶部那一行。）

$a \rightarrow b$	1	0.75	0.5	0.25	0
1	1	0.75	0.5	0.25	0
0.75	1	1	0.75	0.5	0.25
0.5	1	1	1	0.75	0.5
0.25	1	1	1	1	0.75
0	1	1	1	1	1

推理的效度又是怎样的呢？如果一个推理的结论在前提正确的每一个情形下都正确的话，那么它就是有效的。但是，现在的情况是，在某个情形下是正确的指的又是什么呢？指的是它足够正确。但是怎样才算足够正确？那就要根据语境而定。比如说，“是一辆新的自行车”是一个模糊的谓词。如果你去一个自行车经销商那儿，他告诉你

某辆车是新的，你就会期望它是从未使用过的。换言之，你期望“这是一辆新的自行车”具有真值1。而另一方面，假设你去参加一个公路车赛，被要求选新的自行车。你会选那些不超过一年的自行车。换言之，你的可接受的新自行车标准就更为宽泛了。“这是一辆新的自行车”只需要，比如说0.9或更大一点的数值。

因此，我们假设存在由语境所确定的某个可接受的水平。这可能是0与1之间的某个数字——也许在极端情况下就是1本身。我们用符号 ε 来表示这个数字。这样，只要在每一个前提的真值都至少像 ε 一样的情形下，一个推理的真值至少也像 ε 一样大，那么它在该情形下就是正确的。

那么，这对连锁推理悖论又有什么意义呢？假设我们有一组连锁推理。就像前文一样，我们用 a_n 表示句子“n秒之后杰克是个孩子”；但为了易于操作，我们假设杰克四秒后就长大了！那么，便可产生如下一张真值的记录表：

a_0	a_1	a_2	a_3	a_4
1	0.75	0.5	0.25	0

$a_0 \rightarrow a_1$ 具有0.75的真值 $[= 1 - (1 - 0.75))]$ ； $a_1 \rightarrow a_2$ 的真值也是这么大；实际上，每一个条件句形式 $a_n \rightarrow a_{n+1}$ 的真值都是0.75。

这告诉我们，连锁推理悖论依赖的是可接受水平 ε ，它在这里是起作用的。假设语境要求有最高的可接受水平，即 $\varepsilon = 1$ ，在这种情况下，“假言推理”是有效的。因为，假设 $|a| = 1$ ，且 $|a \rightarrow b| = 1$ 。由于 $|a \rightarrow b| = 1$ ，所以我们必然具备 $|a| \leq |b|$ 的条件。于是可推理得到 $|b| = 1$ 。因此，连锁推理的论证是有效的。但在这种情况下，条件句的每个前提的真值若为0.75则是不可接受的。

另一方面，如果我们把可接受水平设置为小于1，那么“假言推理”的结果就是无效的。为了阐述方便，我们假设 $\varepsilon = 0.75$ 。如我们前面所见， a_1 和 $a_1 \rightarrow a_2$ 的真值都为0.75，但 a_2 的真值却是0.5，小于

0.75。

这样，不管你采取这两种方法中的哪一种，这个论证都是错误的。要么某个前提是不可接受的；要么前提是可接受的，但推理得到的结论却没有效度。为何我们这么容易就被连锁推理蒙骗呢？也许是因为我们混淆了完全正确和几乎正确。不能对此进行区分通常不会造成多大差异。但是，如果你一次又一次地进行推理后，它就会造成很大差异了。

这是对这个问题的一种分析。但是有了模糊性，什么也别想简单明了。说“杰克是个孩子”完全为真，但到了某个特定的时间点它又变成完全为假了，问题出在哪里呢？不过似乎也不存在这样的一个时间点。人们选择任何一点作为界限都是非常任意的，它至多是一个习惯性行为。但是，现在的情况是：在杰克成长的哪一个时间点上他百分之百地不再是一个小孩了？换言之，在哪个时间点上“杰克是个小孩”的真值由1变成小于1了？像前面所说的那样，人们选择任何一点划界都是任意之举。（有时，这被称作高位数模糊性问题。）如果这是正确的，那么我们并没有真正解决模糊性的最基本问题，我们只不过是把它重新定位了一下而已。

本章要点

·真值是0到1之间的数字（包含0和1）。

$$\cdot |\neg a| = 1 - |a|$$

$$\cdot |a \vee b| = \text{Max}(|a|, |b|)$$

$$\cdot |a \& b| = \text{Min}(|a|, |b|)$$

·如果 $|a| \leq |b|$ ， $|a \rightarrow b| = 1$ ；如果 $|a| > |b|$ ， $|a \rightarrow b| = 1 - (|a| - |b|)$

·只要一个句子的真值至少与（语境所决定的）接受水平一样大，那么它在该情形下就为真。

第十一章

概率：缺少基准组类的特例

前面各章至少让我们初步认识到了什么样的推理从演绎的角度来看是有效的，并了解了其中的原因。现在该回到归纳效度的讨论上了：探讨那些前提为结论提供某种背景的推理的效度问题；不过，即使前提在某个情形下为真，结论仍然可以为假。

正如我在第一章所提到的，夏洛克·福尔摩斯很擅长这种推理。下面我们就以他的一个推理为例作为我们讨论的开始。《红发会》之谜是这样开头的，一位杰贝兹·威尔逊先生来拜访福尔摩斯和华生。当威尔逊进屋时，华生就想看看福尔摩斯是怎样对他进行推断的：

“他干过一段时间的体力活，吸鼻烟，是个共济会会员，到过中国，最近写过不少东西。除了这些显而易见的情况以外，我推断不出别的什么。”

杰贝兹·威尔逊先生在他的坐椅上突然挺直了身子，他的食指仍然压着报纸，但眼睛已转过来看着我的同伴。

他问道：“我的老天爷！福尔摩斯先生，你怎么知道这么多我的事？”

福尔摩斯很高兴地进行了解释。比如，关于写东西他是这样说的：

“还有别的什么更能说明问题吗？那就是：你右手袖子上足有五寸长的地方闪闪发光，而左手袖子靠近手腕经常贴在桌面上的地方

打了个整洁的补丁。”

尽管福尔摩斯习惯把这样的推理称为一种演绎推理，这个推理实际上却是一种归纳推理。即使没有写什么东西，威尔逊的衣服也会呈现上述特征，这是完全有可能的事。比如说，这件衣服很可能是他从某个曾经写过东西的人那里偷来的。这个推理显然也很有道理。是什么使得这个推理以及类似的推理显得很有道理的呢？一种似乎可信的答案就是概率。下面我们就来谈一谈概率，之后再回到这个问题上来。



图11 福尔摩斯展示他高超的逻辑推理能力。

概率就是赋予一个句子的一个数字，用于测量在某种意义上这个句子正确的可能性有多大。我们用 $pr(a)$ 来表示句子 a 的概率。按照惯例，我们用0到1之间的数值来测量概率。如果 $pr(a) = 0$ ，那么句子 a 肯定为假；随着 $pr(a)$ 的增大，句子 a 正确的可能性就越大，直

到 $\text{pr}(a) = 1$ 时，句子 a 肯定为真。

对这些数字我们还有什么要说的吗？让我们以一个简单的例子来阐述吧。假设我们来思考某一周内各天的天气情况。我们用 w 来表示一个句子（不管它的内容在每一天是正确的还是错误的——比如说“天很暖和”），用 r 表示另外一句话——比如说“天在下雨”。相关信息列于下表：

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六	星期天
w			✓	✓		✓	✓
r		✓	✓			✓	

打勾表示这个句子在那一天为真，空白表示该句在那一天不为真。

如果我们谈论这一周的情况，那么在任意选择的某一天，天气暖和的概率为多少呢？有四天天气暖和，而一周共有七天。因此，概率为 $4/7$ 。类似地，有三天是下雨的，因此下雨的概率为 $3/7$ ：

$$\text{pr}(w) = 4/7$$

$$\text{pr}(r) = 3/7$$

一般地，如果我们用 $\#a$ 表示句子 a 为真的天数，用 N 表示总天数，那么：

$$\text{pr}(a) = \#a/N$$

概率与否定、合取和析取之间的关系如何？我们先来看一下否定。 $\neg w$ 的概率是多少？你看，共有三天不是很暖和，因此 $\text{pr}(\neg w) = 3/7$ 。注意， $\text{pr}(w)$ 和 $\text{pr}(\neg w)$ 之和等于1。这并不是什么偶然。我们有以下公式：

$$\#w + \#\neg w = N$$

将等式两边都除以N，我们便可得到：

$$\frac{\#w}{N} + \frac{\#\neg w}{N} = 1$$

即， $\text{pr}(w) + \text{pr}(\neg w) = 1$ 。

合取和析取的情况如下：共有两天是既暖和又下雨的，因此， $\text{pr}(w \& r) = \#(w \& r) / N = 2/7$ 。共有五天是要么暖和要么下雨的，因此， $\text{pr}(w \vee r) = \#(w \vee r) / N = 5/7$ 。这两个数字之间的关系如何呢？为了获得 $w \vee r$ 为真的天数，我们可以用 w 为真的天数加上 r 为真的天数。但这样是行不通的，因为有些天被计算了两次：星期三和星期六。这两天既下雨又很暖和。因此，为了获得正确的数字，我们得减去既下雨又暖和的天数，即：

$$\#(w \vee r) = \#w + \#r - \#(w \& r)$$

等式两边都除以N，我们便得到：

$$\frac{\#(w \vee r)}{N} = \frac{\#w}{N} + \frac{\#r}{N} - \frac{\#(w \& r)}{N}$$

也就是说：

$$\text{pr}(w \vee r) = \text{pr}(w) + \text{pr}(r) - \text{pr}(w \& r)$$

这就是合取命题和析取命题的概率之间的总体关系。

我们在前一章中看到，真值的程度也可用0到1之间的数字进行测量，因此我们也许会自然而然地认为真值的程度和概率是一样的。其实它们并不一样。尤其是在进行合取和析取运算时，算法截然不同。对真值的程度来说，析取是一个真值函数。具体来说， $|w \vee r|$ 的真值是 $|w|$ 和 $|r|$ 真值中最大的那个；而 $\text{pr}(w \vee r)$ 的概率却不只是由 $\text{pr}(w)$ 和 $\text{pr}(r)$ 决定的，我们刚才也看到了这一点。尤其在我们刚才所举的例子 w 和 r 中， $\text{pr}(w) = 4/7$ ， $\text{pr}(r) = 3/7$ ， $\text{pr}(w \vee r) = 5/7$ 。但是，如果 $|w| = 4/7$ ，且 $|r| = 3/7$ 的话， $|w \vee r|$ 的真值就应该是 $4/7$ ，而不是 $5/7$ 。

在我们回头讨论归纳推理以前，再谈一点我们需要知道的概率知识。还以我们所举的一周情况为例，任选某一天，下雨的概率为 $3/7$ 。不过，假设你知道这一天很暖和，那么现在下雨的概率又是多少呢？共有四个暖天，但其中只有两天是雨天，因此，概率为 $2/4$ 。这个数字被称为条件概率，写成： $\text{pr}(r|w)$ ，表示 r 在 w 条件下的概率。我们如果再多加思考一下，便可获得一个计算条件概率的一般公式。我们是如何得到 $2/4$ 这个数字的呢？首先，我们把天数限制在 w 为真的那些日子里，然后再用 r 同时也为真的天数（当 w 和 r 都为真的天数）来除以这个数字。换言之：

$$\text{pr}(r|w) = \#(w \& r) \div \#w$$

根据代数运算法则，这也等于：

$$\frac{\#(w \& r)}{N} \div \frac{\#w}{N}$$

而这就等于 $\text{pr}(w \& r) \div \text{pr}(w)$ 。

于是我们便得到条件概率的一般公式：

$$\text{CP} : \text{pr}(w|r) = \text{pr}(w \& r) / \text{pr}(w)$$

在应用这个公式时要多加小心。用0来除的话就没有任何意义了。比如， $3/0$ 就没有意义了。数学家把这样的比例式称作未限定式。我们用 $\text{pr}(w)$ 来除 $\text{pr}(w|r)$ 的公式，只有当前者不为0时该公式才有意义；也就是说，只有在 w 至少有时为真的情况下，该公式才有意义。否则，该条件概率就是未限定式。

最后，我们再回头讨论一下归纳推理。一个推理具有归纳效度的条件是什么？只要前提能使结论的肯定式更有可能即可。换言之，结论 c 的条件概率在前提 p （如果存在多个前提，则为合取前提）下，要大于 c 的否定式：

$$\text{pr}(c|p) > \text{pr}(\neg c|p)$$

因此，如果我们要对一周情况进行推理的话，那么以下推理：

这是一个下雨天，因此天很暖和；

从归纳角度来看是有效的。这很容易核实，因为 $\text{pr}(w|r) = 2/3$ ，而 $\text{pr}(\neg w|r) = 1/3$ 。

这个分析可用于证明我们在本章一开始所提到的福尔摩斯的推理为何是有效的。福尔摩斯得出结论：杰贝兹·威尔逊写了大量的东西（c）。他前提的大致意思是，威尔逊夹克上有某些标记（p）。下面，假设我们回到福尔摩斯时代的伦敦，并集中所有有那样袖口的人，那么大部分人都会是职员，工作时间主要是写东西——或者我们也许可以假设他们是这样的人。因此，在衣服上有那些特征的情况下，杰贝兹一直做大量的书写工作的可能性要比他不是职员的可能性更大。福尔摩斯的推理从归纳角度来看实际上是有效的。

结束前我要请大家注意一下我们在使用这个方法时所遇到的一个疑问。如我们刚才所见，概率可以用一个比率来计算：我们采用某种基准组类，然后在这个范围内计算不同组别的数字，然后进行除法运算。但是，我们使用哪一个基准组类呢？在天气的例子中，我一开始就规定了基准组类：某个特定周的几天。不过，现实生活中的问题并不是以这样的方式提出来的。

我们再来看一看杰贝兹·威尔逊的例子。为了算出这一例子中的相关概率，我建议采用的基准组类包含了福尔摩斯时代住在伦敦的人。但为什么要采取这一基准组类？为什么不把范围扩大到福尔摩斯时代的所有英格兰人，或者所有欧洲人，或者缩小到只包括在伦敦居住的男人们，或者那些能来拜见福尔摩斯的人？也许在上述一些情况下并无多大区别。但是，在其他一些情况下肯定会产生很大的差别。比如，

来拜见福尔摩斯的人相对而言都很富有，不可能穿别人穿过的旧衣服。范围过大，情况也会截然不同。因此，什么样的标准才是恰当的基准组类呢？这是一个让保险精算师（为保险公司计算风险指数的人）彻夜不眠的问题。

在刚才的分析里，最精确的基准组类似乎是一个只包含威尔逊本人的组类。毕竟，其他人的事实最终与他又有多大关系呢？但是，如果那样的话，他要么一直做大量的书写工作，要么就不做书写工作。在第一种情况下，他有闪闪发亮的袖口表明他从事书写工作的概率为1，且这个推理是有效的；在第二种情况下，他从事书写工作的概率为0，推理是无效的。换言之，推理的效度完全要看结论的真实性。因此，你不能为了确定结论正确与否而使用这个推理。如果那样的话，所讲的效度的概念就毫无用处了。

本章要点

·一个陈述的概率等于它为真的情形的数量除以基准组类中的情形的数量。

$$\text{pr}(\neg a) = 1 - \text{pr}(a)$$

$$\text{pr}(a \vee b) = \text{pr}(a) + \text{pr}(b) - \text{pr}(a \& b)$$

$$\text{pr}(a|b) = \text{pr}(a \& b) / \text{pr}(b)$$

·只要结论在前提（合取前提）下的条件概率大于其在相同前提下否定式的条件概率，那么这个推理就是有效的。

第十二章

逆概率：你不会不偏不倚的！

前一章让我们对概率以及它在归纳推理中可能起到的作用有了一个基本的了解。在本章中，我们将会更深入地探讨这个问题。我们先来看一个非常著名的归纳推理。

宇宙物质并不是任意组合起来的一团糟。它呈现出非常特别的模式：物质按照一定的结构形成了星系，星系又形成恒星和行星体系，同时，在其中的一些行星上，物质又按照一定形式形成了你我一样的生物。人们对此会有什么样的解释呢？你也许会说，用物理学和生物学定理来解释。也许是吧。但是，为什么物理学和生物学定理就是那样的？毕竟，这些定理本来可以是另外一副样子。比如，引力本来可以是一种排斥力，而不是吸引力。那样的话，就永远不会再有稳定的物质块，我们所知道的生命在宇宙的任何地方也不会存在。这是否给了我们充足的理由去相信还存在着一个宇宙的创造者：一个智慧的存在物，他为了某种目的用物理学和生物学定理创造了宇宙？简言之，难道宇宙物质按照现在这样的方式有序排列不能让我们有理由相信存在某种神灵吗？



图12 物质具有非常显著的结构。一个漩涡状的星系。

这一论证常被称作“根据设计论证”（为证明上帝的存在）。也许称作“设计论证”更好些，但这并不重要。让我们更深入地思考一下这个问题。此论证的前提 o 为一个陈述，大致的意思是说宇宙是按一定顺序组合起来的。结论 g 则断言存在一个宇宙创造者——神。除非 g 正确，否则 o 是最不可能的事；因此，该论证进一步推理可得：倘若 o 正确，则 g 是有可能的。

我们知道，肯定为真的是， o 在 g 为真时的条件概率大大高于 g 为假时的概率，即：

$$1.\text{pr}(o|g) \gg \text{pr}(o|\neg g)$$

但这并不是我们想要的结果。因为，要让 o 成为 g 的一个很好的归

纳理由，我们得让g在o条件下的概率大于它的否定式的概率，即：

$$2. \text{pr}(g|o) > \text{pr}(\neg g|o)$$

$\text{pr}(olg)$ 所表示的概率很高并不意味着 $\text{pr}(g|o)$ 也很高。比如，假设你在野地里看见了一只袋鼠，那么你身处澳大利亚的概率就很高。（在其他地方看到的话，只能是从动物园里跑出来的。）但是，假如你身处澳大利亚，你在野地里看见一只袋鼠的概率就很低。（我在澳大利亚居住了十年才看见过一次。）

$\text{pr}(olg)$ 和 $\text{pr}(g|o)$ 被称为一组逆概率，刚才我们的所见表明，要让设计论证起作用，逆概率之间的关系必然是不等式2而不是不等式1所表示的。是不是这样呢？实际上，在逆概率之间存在着一一种非常简单的关系。还记得前一章所讲的条件概率CP等式吧，根据定义我们知道：

$$\text{pr}(a|b) = \text{pr}(a \& b) / \text{pr}(b)$$

因此，我们可得到：

$$3. \text{pr}(a|b) \times \text{pr}(b) = \text{pr}(a \& b)$$

类似地，我们知道：

$$\text{pr}(b|a) = \text{pr}(b \& a) / \text{pr}(a)$$

因此，可得到以下等式：

$$4. \text{pr}(b|a) \times \text{pr}(a) = \text{pr}(b \& a)$$

但是 $\text{pr}(a \& b) = \text{pr}(b \& a)$ （因为 $a \& b$ 和 $b \& a$ 为真时的情形完全相同）。因此，由等式3和4可得到：

$$\text{pr}(a|b) \times \text{pr}(b) = \text{pr}(b|a) \times \text{pr}(a)$$

假设 $\text{pr}(b)$ 不为0——下面我都作了这样的假设，不再一一说明——我们由上面的等式得到：

$$\text{Inv} : \text{pr}(a|b) = \text{pr}(b|a) \times \text{pr}(a) / \text{pr}(b)$$

这就是逆概率之间的关系。（等式的右边先是一个b后面跟着一个a；然后是一个a后面跟着一个b。）

用逆概率等式替换不等式1的两边，我们可得到：

$$\text{pr}(g \mid o) \times \frac{\text{pr}(o)}{\text{pr}(g)} > \text{pr}(\neg g \mid o) \times \frac{\text{pr}(o)}{\text{pr}(\neg g)}$$

消去不等式两边的 $\text{pr}(o)$ ，我们可得到：

$$\frac{\text{pr}(g \mid o)}{\text{pr}(g)} > \frac{\text{pr}(\neg g \mid o)}{\text{pr}(\neg g)}$$

或者再调整不等式的两边，我们可得到：

$$5. \quad \frac{\text{pr}(g \mid o)}{\text{pr}(\neg g \mid o)} > \frac{\text{pr}(g)}{\text{pr}(\neg g)}$$

还记得吧，要让设计论证起作用，我们得采用不等式2，由之可得到：

$$\frac{\text{pr}(g \mid o)}{\text{pr}(\neg g \mid o)} > 1$$

再由不等式5可知，我们只能得到 $\frac{\text{pr}(g)}{\text{pr}(\neg g)} \geq 1$ ，即：

$$\text{pr}(g) \geq \text{pr}(\neg g)$$

$\text{pr}(g)$ 和 $\text{pr}(\neg g)$ 的值被称作先验概率；也就是说， g 和 $\neg g$ 的概率先于任何证明（比如 o ）的应用。因此，要是本论证切实可行的话，我们需要让存在神灵的先验概率大于（或等于）不存在神灵的先

验概率。

就是这样吗？很不幸的是，没有理由这样认为。实际上，似乎情况正好相反。假设你不知道今天是星期几。我们用m来表示今天是星期一，那么¬m则表示今天不是星期一。哪个可能性更大？m还是¬m？肯定是¬m，因为今天不是星期一的情形更多。（今天可能是星期二、星期三、星期四……）关于神灵的推理也是同样。令人信服的是，宇宙本来就可以有许多不同的构成方式，从直觉上看，不太可能是按照非常有序的方式形成的：有序是特别的设计。这终究给了“设计论证”有力的回击。不过这样的话，存在一个秩序制定者的宇宙的可能性就相对很小了。因此，从先验角度看，不存在宇宙创造者的可能性要比存在的可能性大得多。

所以，我们的讨论表明，“设计论证”是不成立的。该论证具有诱导性，因为人们经常把概率和与之对应的逆概率混淆，因而回避了论证的核心部分。

许多归纳论证都需要我们对逆概率进行推理。在这方面，“设计论证”并不是一个特例。不过，许多论证在利用逆概率进行推理时更为成功。请让我举例加以说明。假设你去当地的轮盘赌娱乐场。那里有两个转轮，我们称之为A和B。你的一个朋友告诉你，其中一个转轮的转序是固定的——尽管这个朋友不能告诉你是哪一个。一个公平的转轮应该一半时间是红色，一半时间是黑色，而该转轮为红色的概率为3/4，为黑色的概率为1/4。（严格地说，真正的转轮偶尔也会出现绿色；但为了简化，我们就不考虑这个事实了。）现在，假设你观察其中的一个转轮，比如说A，连续转五圈，有以下结果：

R, R, R, R, B

（R表示红色，B表示黑色）。你是否有充足的理由推理认为这就

是那个转序固定的转轮呢？换言之，我们用c来表示出现了这样特殊的顺序，并用f来表示转轮A的转序固定。由c推理得到f是一个很好的归纳推理吗？

我们需要知道不等式 $\text{pr}(f|c) \geq \text{pr}(\neg f|c)$ 是否成立。使用逆概率等式把这个不等式转换成逆概率之间的关系式：

$$\text{pr}(c|f) \times \frac{\text{pr}(f)}{\text{pr}(c)} > \text{pr}(c|\neg f) \times \frac{\text{pr}(\neg f)}{\text{pr}(c)}$$

将不等式两边都乘以 $\text{pr}(c)$ ，可得到：

$$\text{pr}(cf) \times \text{pr}(f) \geq \text{pr}(c|\neg f) \times \text{pr}(\neg f)$$

这个不等式正确吗？首先一个问题是，f和¬f的先验概率是多少？我们知道，要么A要么B的转序是固定的（但不会两个同时固定）。我们没有理由认为，更可能是A而不是B，或者更可能是B而不是A。因此，是A的概率为1/2；同时，是B的概率也是1/2。换言之， $\text{pr}(f) = 1/2$ ，且 $\text{pr}(\neg f) = 1/2$ 。因此，我们可以把这两个概率同时从不等式的两边消去，这样，相关条件就变成了：

$$\text{pr}(cf) \geq \text{pr}(c|\neg f)$$

假设转轮转序固定的情况就像所描述的那样，观察到命题c所陈述的转序的概率，即 $\text{pr}(cf)$ 的值为 $(3/4)^4 \times (1/4)$ 。（如果你不知道这其中的原因也不要紧：你就相信我的推算吧。）这个值也就是 $81/4^5$ ，经计算得到0.079。假设转轮转序不固定，那么能观察到相

关转序的概率，即 $\text{pr}(c|f)$ 的值为 $(1/2)$ （5还是请相信我的推算），经计算可得到0.031。这个值小于0.079。因此，这个推理是有效的。

我们这里计算先验概率的方法值得注意。有两种可能性：要么转轮A的转序是固定的，要么转轮B的转序是固定的。我们没有可用以区分这两种可能性的信息。因此，我们赋予它们相同的概率。这是一种被称为中立法则的应用。该法则认为，当我们有许多可能性且它们之间没有相关的差异时，它们全都具有相同的概率。因此，如果存在N种可能性，那么每一种可能性的概率就为 $1/N$ 。中立法则是对称原理的一种。

请注意，我们不能把该法则应用到“构思论证”上。在转轮赌例证中，有两个完全对称的可能情形：要么转轮A的转序是固定的，要么转轮B的转序是固定的。在“设计论证”中，有两种情形：要么存在一个为宇宙创造者的神，要么不存在一个为宇宙创造者的神。但是这两种情形的对称性还不如“今天是星期一”和“今天不是星期一”的对称性高。如我们前面所见，仅凭直觉来看，不存在宇宙创造者的可能性要远远大于存在的可能性。

中立法则是进行概率直觉推理的一个重要部分。我们在结束本章讨论时要注意到，应用中立法则时并非毫无问题。众所周知，某些应用会产生悖论。以下就是其中的一个。

假设一辆汽车在中午时离开昆士兰州首府布里斯班去300公里以外的某个城市。汽车的平均时速保持在50公里/小时至100公里/小时。那么到达时间的概率又是怎样的呢？如果它以100公里/小时的速度行进的话，就会在下午三点钟到达；如果它以50公里/小时的速度行进的话，就会在下午六点钟到达。因此，它会在三点到六点之间到达。这两个时间的中间点为下午四点半。因此，根据中立法则，汽车在四点半以前到达的概率和四点半以后到达的概率一样大。但是，现在的问题是，50公里/小时与100公里/小时的中间时速为75公里/小时。因此，还是根据中立法则，汽车以75公里/小时以上的速度行驶

的概率和以75公里/小时以下速度行驶的概率一样大。如果它以75公里/小时的速度行驶，它就会在下午四点到达。因此，它在下午四点以前和四点以后到达的概率一样大。尤其是，一旦如此，下午四点半以前到达的概率更大。（这样会多出半个小时。）

请读者自己考虑这个问题吧。我们在一章之内讨论这么多的概率问题已经足够了！

本章要点

$$\bullet \text{ pr}(a \mid b) = \text{pr}(b \mid a) \times \frac{\text{pr}(a)}{\text{pr}(b)}$$

·假如许多可能性之间没有相关的差异，那么它们都具有相同的概率（中立法则）。

第十三章

决策论：很高的期望值

我们最后再来看一个有关归纳推理的问题。这个问题有时被称作实践推理，因为它是关于人们如何行动的推理。下面是一个非常著名的实践推理。

你可选择相信（一个基督教的）上帝的存在，也可选择不相信。我们假设你选择了相信。要么存在上帝，要么不存在。如果存在上帝，一切都好说。如果不存在，那么你的信仰就会带给你小小的不便：这意味着你浪费了一些时间去教堂做礼拜，而且也许做了其他许多本来不想做的事；但是所有这些都不是灾难性的。那么，我们现在反过来假设你选择不相信上帝的存在。同样，要么存在上帝，要么不存在。如果上帝不存在，一切都好说。但是，如果确实存在上帝，那你就麻烦了！你死后会遭许多罪；如果得不到宽恕的话，你也许会永世不得翻身。因此，任何聪明人都应该相信上帝的存在。这是唯一谨慎的行为。

为了纪念第一个提出此论证的17世纪哲学家布莱斯·帕斯卡^[1]，人们现在通常把这一论证叫作帕斯卡的赌注。对于这个赌注，人们又有什么要说的呢？

我们来思考一下这类推理是如何展开的，我们先举一个不那么有争议的例子。当我们行动时，往往不能确定最后的结果，这种结果也许超出了我们的掌控。但是我们通常能估计出不同可能的结果有多大的可能性；而且同样重要的是，我们能估计出各种不同的结果对我们的价值。按照惯例，我们可以通过向一种结果赋予以下等差数列中的一个数字来测算其价值，这个等差数列在两个方向上都是无限的：

.....-4 , -3 , -2 , -1 , 0 , + 1 , + 2 , + 3 , + 4.....

正数表示好，越往右越好。负数表示差，越往左越差。0是中立点：我们不倾向于任何一方。

现在，假设我们要开始某种行动，比如说去骑自行车。然而，天也许会下雨。不下雨的话，骑自行车是件很令人高兴的事，因此我们会给它赋予一个正数，比如说+10。但是，要是下雨的话，骑自行车会是件相当痛苦的事，因此我们会给它赋予一个负数，比如说-5。我们应给我们唯一能够控制的事情——骑自行车赋予什么样的值呢？我们可能只是把两个数字-5和+10加在一起，但那样的话就会遗漏掉非常重要的部分。也许下雨的可能性最低，因此，尽管可能下雨是不好的，但我们并不给这种可能性赋予很大的权重。假设下雨的概率为0.1；相应地，不下雨的概率为0.9。那么，我们可以把具有相应概率的值进行加权，以得到总值：

$$0.1 \times (-5) + 0.9 \times 10$$

这个算术式的结果为8.5，即骑自行车行为的期望值。（“期望值”在这里是个专业术语，它实际上与该词通常所表示的意义没有多少关系。）

我们用a来表示我们实施某种行为。为了简化起见，我们假设有两种可能的结果。我们用 o_1 来表示一种可能，用 o_2 来表示另一种可能。最后，我们用 $V(o)$ 来表示o为真时我们赋予它的值。那么，a的期望值 $E(a)$ 就是以下算式所决定的数字：

$$\text{pr}(o_1) \times V(o_1) + \text{pr}(o_2) \times V(o_2)$$

(严格地说,这里的概率应该是条件概率 $\text{pr}(o_1|a)$ 和 $\text{pr}(o_2|a)$ 。但在上例中,骑自行车对下雨的概率没有任何影响。在下面所谈到的例子中,情况也是如此。因此,我们在这里能够坚持使用简单的先验概率。)

到目前为止一切都还顺利。但是这是如何帮助我决定是否去骑自行车的呢?我知道骑自行车的总体价值。如我们刚才所见,它的期望值为8.5。不骑自行车的期望值又是多少呢?要么下雨,要么不下雨——我们还是假设它们具有前文提到的概率。现在的两种结果为:1)天会下雨,我待在家里;2)天不会下雨,我待在家里。不管在哪一种情况下,我都得不到骑自行车的乐趣。如果不下雨,心情会更糟糕。那样的话,我也许会对自己没有去骑自行车而感到懊恼。但是,这两种情况都不会像被淋得湿透了那样糟糕。因此,如果下雨的话,期望值也许就是0;而不下雨的话,期望值就为-1。现在,我可以计算出待在家里的期望值:

$$0.1 \times 0 + 0.9 \times (-1)$$

经计算可得到结果为-0.9,这就给了我所需要的信息;我应该选择那个具有最高总值(即期望值)的行动。这样的话,骑自行车的期望值为8.5,而待在家里的期望值为-0.9。因此,我应该去骑自行车。

因此,假设要在命题 a 和 $\neg a$ 之间进行选择的话,我会选择期望值更高的那一个命题。(如果它们的概率相同,我就只能任意选取一个,比如说通过抛硬币来进行选择。)在前面的例子中,只有两种可能性。一般来说,也许有更多的可能性(比如说,骑自行车、看电影和待在家中)。但其中的原则却是一样的:我计算每种可能性的期望

值，并选择期望值最高的那一种可能。这种推理是逻辑学的一个分支——决策论的一个简单例子。

现在，我们再回到帕斯卡赌注的讨论上。在这个例证中，有两个可能的行为：相信或者不相信；并且存在两个相关的可能性：上帝存在或者不存在。我们可以用下表来描述相关的信息。

	上帝存在	上帝不存在
我相信(b)	$0.1 \setminus +10^2$	$0.9 \setminus -10$
我不相信($\neg b$)	$0.1 \setminus -10^6$	$0.9 \setminus +10^2$

斜线左边的数字是相关概率，比如说，存在上帝的概率为0.1，不存在上帝的概率为0.9。（我是否相信对于是否存在上帝没有什么影响，因此表中两行中的概率是相同的。）斜线右边的数字是相关值。我不太关心上帝是否存在，重要的是我要让它正确；因此，这两种情况下的值为 $+10^2$ 。（也许人们的偏好不会完全相同，但我们将会看到这没有多大关系。）如果上帝不存在却相信上帝的存在，就会有小小的不方便，因此赋予-10的数值。如果上帝存在却不相信他的存在，那确实就很糟糕了。我赋予它的值为 -10^6 。

有了这些值之后，我们就能计算相关的期望值了：

$$E(b) = 0.1 \times 10^2 + 0.9 \times (-10) \approx 0$$

$$E(\neg b) = 0.1 \times (-10^6) + 0.9 \times 10^2 \approx -10^5$$

（ $\approx$ 表示“约等于”。）我应该选择期望值更大的行为，就是相信上帝的存在。

你也许认为我所选择的精确值有点不那么真实，它们确实如此。不过，实际上，精确值没有多大用处。重要的是 -10^6 这个值。这个数字意味着某种特别糟糕的事情。（有时，一个决策论主义者也许会把这一数字写成 $-\infty$ 。）它表示的情况非常糟糕，以至于上帝存在的概率即使非常低，它也会把其他所有数字掩盖。这就是帕斯卡赌注中的效力。

表面上看，赌注论也许很有说服力，但事实上，它犯了一个简单的决策论上的错误。它忽略了一些相关的可能性。不仅有可能存在一个神，而且有可能存在许多个：一个基督教的神（上帝）、伊斯兰教的真主阿拉、印度教的婆罗门，以及其他许多小宗教所信仰的神。这些神当中有很多是嫉妒心很强的。如果上帝是存在的，而你却不信仰他，那么你就会有麻烦了；但是如果阿拉存在而你又不信仰他，你同样也会有麻烦……而且，如果上帝是存在的，而你却信仰阿拉——或者反过来——这会更糟糕。因为不管是在基督教还是在伊斯兰教当中，信仰错误的神要比什么都不信仰更让神难以容忍。

我们把更现实的信息列于下表：

	上帝不存在	上帝存在	阿拉存在	...
没有信仰(n)	0.9×10^2	0.01×-10^6	0.01×-10^6	...
信仰上帝(g)	0.9×-10	0.01×10^2	0.01×-10^9	...
信仰阿拉(a)	0.9×-10	0.01×-10^9	0.01×10^2	...
$\vdots$	$\vdots$	$\vdots$	$\vdots$	

如果用这些有限的信息来计算期望值的话，我们可以得到：

$$E(n) = 0.9 \times 10^2 + 0.01 \times (-10^6) + 0.01 \times (-10^6) \approx -2 \times 10^4$$

$$E(g) = 0.9 \times (-10) + 0.01 \times 10^2 + 0.01 \times (-10^9) \approx$$

-10^7

$$E(a) = 0.9 \times (-10) + 0.01 \times (-10^9) + 0.01 \times 10^2 \approx -10^7$$

现在看起来，情况相当令人沮丧。但很明显的是，信仰神灵有很大风险。

与其他各章一样，在结束本章讨论时我要说说人们为何会担心所使用的整体框架——特别是刚才讨论的根据最大期望值进行决策的策略。在很多情形下，这的确会产生错误的结果。

我们假设你在帕斯卡赌注上下错了赌注，结果到了地狱。几天之后，魔鬼出现了，要给你一个机会。上帝下了命令，说你会得到某种宽恕。因此，魔鬼想出了一个方案。他会给你一个机会逃离地狱。你可以抛硬币；如果硬币落地后为正面，你就可以走出地狱，去往天堂。如果硬币落地后为反面，你就会永远待在地狱。不过，抛硬币并不是一个公平的方法，魔鬼控制着其中的概率。如果你今天抛硬币的话，正面的概率为 $1/2$ （即 $1-1/2$ ）。如果你等到明天抛的话，概率会上升到 $3/4$ （即 $1-1/2^2$ ）。你可以把信息列在下表：

	逃离地狱	待在地狱
今天抛硬币(d)	$0.5 \setminus +10^6$	$0.5 \setminus -10^6$
明天抛硬币(m)	$0.75 \setminus +10^6$	$0.25 \setminus -10^6$

逃离地狱具有很大的正值，待在地狱具有很大的负值。而且，这些值不管是在今天还是在明天都是一样大。如果你等到明天抛的话，你也许就得在地狱里多待上一天，这是千真万确的；不过，这一天的时间与后面无穷无尽的日子相比可以忽略不计。于是你进行了下面的计算：

$$E(d) = 0.5 \times 10^6 + 0.5 \times (-10^6) = 0$$

$$E(m) = 0.75 \times 10^6 + 0.25 \times (-10^6) = 0.5 \times 10^6$$

因此，你决定等到明天才抛硬币。

但是，明天魔鬼又来了，说如果你再等上一天，概率会更高：逃离地狱的概率会上升到7/8（即 $1 - 1/2^3$ ）。请读者自己进行相关的运算吧。于是你应该再等一天。问题是，每天魔鬼都来，说如果你再多等一天，概率就会更大。日复一日，概率越变越大：

$$1 - 1/2, 1 - 1/2^2, 1 - 1/2^3, 1 - 1/2^4, \dots, 1 - 1/2^n, \dots$$



图13 一个魔鬼的方案：永远不要做你应该推迟到明天才做的事情。

你每天都进行计算。等到第 n 天，你抛硬币的期望值就变成了：

$$(1 - 1/2^n) \times 10^6 + 1/2^n \times (-10^6)$$

稍有点算术知识的话，我们就可算出，这等于 $10^6 \times (1 - 1/2^n)$
 $= 10^6 \times (1 - 1/2^{n-1})$ 。 $n + 1$ 天的期望值也是这样计算的，只要用 $n + 1$ 来替换 n 就可以了。最后得到 $10^6 \times (1 - 1/2^n)$ ，结果还要更大

些。（ $1/2^n$ 要比 $1/2^{n-1}$ 更小。）每过一天，期望值就会更大。

于是，你每天都理性地进行推理计算，因而决定等到明天再抛。结果你永远都没有抛硬币，因而你永远待在了地狱！不管在哪一天抛硬币都会比这要好得多。因此，你要做的唯一理性的事情似乎就是不再理性！

本章要点

$E(a) = \text{pr}(o_1) \times V(o_1) + \dots + \text{pr}(o_n) \times V(o_n)$ ，
其中 $o_1 \dots o_n$ 表示 a 为真时所有可能的结果。

·理性行为就是实践具有最大期望值的行为。

【注释】

[1] 布莱斯·帕斯卡（1623——1662）：法国哲学家和数学家。他的成就包括发明了一种加法机和发展了现代概率理论。

第十四章

逻辑学史简述与进一步的阅读建议

我们在本书中所讨论的这些思想是在历史上不同时期和不同地区发展而来的。在本章中，我将简要地描述一下逻辑学史，并确定这些思想的历史背景。我将首先从总体上简要地描述一下逻辑学史的轮廓；然后我再逐章进行勾勒，解释一下这些细节是如何被纳入更大的历史背景之中的。

在阐述过程中，我会给一些进一步阅读的建议，这样你可以就研究的问题进行深入地探究。这可不像是想象中那样简单。总的说来，逻辑学家、哲学家和数学家喜欢为彼此写文章。所以，要找到为初学者写的文章就不那么容易了，不过我已尽了最大努力。

在西方思想史中，逻辑学发展共有三大时期，就像三明治那样，其间夹杂了一些相当荒芜的时期。第一个时期是公元前400年至前200年的古希腊。这一时期最有影响力的人物为亚里士多德（公元前384——前322），我们在第六章里已经提到过他。亚里士多德发展了一种叫作“三段论”的系统推理理论，这种推理的形式如下：

所有 [一些] A 是 [不是] B。

所有 [一些] B 是 [不是] C。

因此，所有 [一些] A 是 [不是] C。

亚里士多德一生中的大部分时间都生活在雅典，他建立了一个叫作“学园派”的哲学流派，通常被认为是逻辑学的创始人。但是，几乎就在同一时期，在雅典以西50公里的迈加拉，出现了另一个非常盛行

的哲学流派。关于迈加拉的逻辑学家，我们所知甚少，但是他们似乎对条件句特别感兴趣，对逻辑悖论也饶有兴趣。欧布里德（我们在第五章和第十章中提到过）就是迈加拉的一位逻辑学家。大约在公元前300年，在雅典兴起了另一个非常重要的哲学运动。这个运动被称为斯多葛学派，因该学派早期讲学集会的地方——走廊（希腊语对应词为stoa）而得名。尽管斯多葛学派关注的哲学论题远不止于逻辑学，但逻辑学是其中一个重要的论题。人们一般认为，迈加拉的逻辑学对斯多葛学派的逻辑学家产生过重要的影响。不管怎样，斯多葛学派的逻辑学家关注的一个重要方面就是研究否定、合取、析取和条件句的特性。

这里需要提到的是，在古希腊出现这些逻辑学流派时，几乎同时在印度出现了主要由佛教逻辑学家提出的许多逻辑学理论。尽管这些理论很重要，但当时它们还没有达到西方逻辑学已具备的缜密程度。

西方逻辑学的第二个发展时期是从12世纪到14世纪，在中世纪的欧洲大学，比如巴黎大学和牛津大学里繁荣起来。中世纪著名的逻辑学家包括邓斯·司各特（1266——1308）和奥康的威廉（1285——1349），他们继承并大大发展了古希腊的逻辑学思想，使之趋于系统化。在这个阶段之后，逻辑学在19世纪下半叶之前都停滞不前，其间唯一闪耀的逻辑学家就是我们在第六章和第九章里提到的莱布尼茨（1646——1716）。莱布尼茨预见当代逻辑的某些发展，但是他那个时期的数学滞后，无法使他的思想受到欢迎。

19世纪抽象代数的发展为逻辑学的发展奠定了基础，并促生了逻辑学的第三个发展期，或许是三个发展阶段中最伟大的一个。非常新颖的逻辑学观点由弗雷格（1848——1925）和罗素（1872——1970）这样的思想家提了出来；我们分别在第二章和第四章里提到过这两个人。在这一成果之上发展的逻辑学理论通常被称作现代逻辑学，这是与先前的传统逻辑学相对而言的。整个20世纪，逻辑学都在飞快地发展着，而且没有减缓的迹象。

一段标准的逻辑学史是由尼尔夫妇在1975年编著出版的。该书有

点陈旧了，它与其说是公正不如说是乐观地认为，早期的现代逻辑学家已经把所有的逻辑论证都论证完了。不过，它仍不失为一本很好的参考书。

* * *

第一章：演绎和归纳效度的区分可追溯到亚里士多德。演绎效度的各种理论从那时候就开始为人们所谈论。第一章所描述的观点——只要结论在其前提为真的任何情形下也为真，那么这个推理就具有演绎效度——可以追溯到中世纪的逻辑学。尽管这一点还存在争议，但是对推理的表述却是现代逻辑学的一个核心成分。请注意：我所说的情形更为普遍的说法为说明或体系，有时也称作模型。“情形”这个词在逻辑学的各个领域内有着不同的意义。刘易斯·卡罗尔（真名是查理·道奇森）本人绝不是逻辑学家，却出版了许多关于传统逻辑学的著作。

第二章：相互对立状态在任何事物中都存在的论点是中世纪哲学的一个发明创造。具体是由谁提出的不甚清楚，但是可以肯定的是，这个术语出现在了司各特的论著中。用真值函数来理解否定、合取和析取的做法似乎也源于中世纪。（斯多葛学派的描述并非现代意义上的真值函数。）完全清楚明了的表达形式是在弗雷格和罗素的著作中首次出现的。对此持不同意见的人是斯特劳森（1952，第三章）。

第三章：对名称和量词的区分主要是现代逻辑学的一个创造。实际上，量词分析经常被看作是现代逻辑学成形的开始。它是由弗雷格提出，由罗素发展的一个概念。几乎与此同时，美国的哲学家和逻辑学家C.S.皮尔斯提出了一个类似的观点。 $\exists x$ 常被称作存在量词，但这个术语盗用了颇有争议的存在理论。刘易斯·卡罗尔写爱丽丝的作品里充满了哲学笑话。要想看看对这些笑话的精彩评论，请参见黑斯（1974）。要想了解黑斯本人所说的关于不存在事物的笑话，请参见黑斯（1967）。

第一至第三章中所解释的理论在任何标准的现代逻辑学文本中都可以找到。霍奇斯（1977）的定位就不是那么让人高不可攀，勒蒙

（1977）也同样如此。

第四章：把摹状词作为重要的逻辑范畴孤立地考察也只有在现代逻辑学里才能找到。对摹状词所做的分析中，最著名的也许是罗素在1905年的分析。本章所采用的分析并不是罗素的，不过它们在本质上很接近。在一些（但不是全部）标准的现代逻辑学文本中会讨论到摹状词。霍奇斯（1977）对摹状词进行了清楚的解释。

第五章：骗子悖论的各种版本都能在古希腊的哲学中找到。更多的自我指代悖论在中世纪逻辑学中不断地被提出和讨论。更多的悖论在20世纪末被人们发现——这次是在数学最核心的部分。自那以后，它们成为了逻辑学的中心议题。解答这些悖论的建议不计其数。也许存在一些既不正确也不错误的句子，这一观点可追溯到亚里士多德（《解释篇》，第九章）；不过，他本可以不必赞同一些句子也许既正确又错误的均衡观的。最近40年来，一些逻辑学家提出的一种正统观点认为，也许存在这样的句子，且悖论句也许就是其中的一种。对自我指代悖论的讨论变得越来越专业，越来越激烈。相关介绍性的讨论请参阅里德（1994，第六章）和塞恩斯伯里（1995，第五、第六章）。这个领域里仍然存在着很大的争议。

第六章：对涉及模态算子的推理进行研究最早也要追溯到亚里士多德，中世纪的逻辑学家继续对此进行研究。现代逻辑学对模态算子的研究始于美国哲学家C.I.刘易斯在1915年至1930年间所开展的研究。可能世界这一概念由莱布尼茨首次使用；不过，本章使用这一概念的方法主要归功于另一位美国哲学家索尔·克里普克，他在20世纪60年代创立了这一思想。对这一领域进行标准化介绍的是休斯和克莱斯威尔（1996）；但是在你读懂一本更标准的逻辑学入门读物之前，你对这一领域不可能有太多的掌握。亚里士多德的宿命论论证来源于《解释篇》第九章。他认为宿命论的论证是不合逻辑的——但不是因为本章中所给出的那些理由。您可以参考哈克（1974，第三章），以找到对这一论证容易理解的讨论。本章结尾时所使用的论证就是迈加拉逻辑学家迪奥多拉斯·克罗诺斯所提出的“大师论证”的一个版本。

第七章：对条件句性质的争论要追溯到迈加拉学派和斯多葛学派，他们提出了许多不同的理论。这一问题在中世纪也得到了广泛的讨论。条件句是真值函数的想法是迈加拉学派的一个观点。这一观点得到了现代逻辑学的开拓者弗雷格和罗素的认可。本章所给出的解释在中世纪逻辑学中肯定也可以找得到；在现代逻辑学中，要归功于C.I.刘易斯，他发展了模态逻辑学。会话含义这一概念要归功于20世纪70年代的英国哲学家保罗·格赖斯（尽管他是为了为推论条件句辩护才使用这一术语的）。条件句的本质现在仍然存在很大的争议。里德的书（1994，第三章）是一本可读易懂的导论，桑福德（1989）的第一部分也是如此。

第八章：中世纪许多逻辑学家都对时间推理进行了讨论。本章所采用的方法主要是由新英格兰逻辑学家阿瑟·普赖尔在20世纪60年代受模态逻辑学的启发而创立的。奥尔斯特劳姆和哈斯利（1995）对这个主题做过简单易懂的叙述。麦克塔格特的论证最初是在1908年提出的，不过他的表述与我的稍有不同。我的表述遵循了梅勒（1981，第七章）的说法。

第九章：对身份和述谓的区分可以追溯到古希腊哲学中的柏拉图（亚里士多德的老师）。我在这里提到的对身份最早的阐述是不可靠的。可以用同等的事物来替代的想法在欧几里德（公元前300年）的著作里就已经出现了。您可以在奥康的书中找到类似于本章的阐述，当然在莱布尼茨的著作里也能找到这样的阐述。在弗雷格的著作和罗素的著作里都有现代逻辑学对这个主题的阐述。还有许多文本用最标准的现代逻辑学对此进行了表述，比如霍奇斯（1977）和勒蒙（1971）。关于身份的未解之谜，在哲学里也大量地存在着。据我所知，在本章结尾时提到的那个迷惑是由普赖尔提出的。

第十章：连锁推理问题可追溯到迈加拉派的逻辑学。本章开头所提到的那个问题类似于“提修斯之舟”，该船在想象中被重新建造（一块木板接着一块木板）。就我所知，这个例子最早在17世纪英国哲学家霍布斯的《哲学原理》第一部分《论物体》中使用过。过去30年来哲学家对这类问题进行了广泛的研究。本章中所描述的逻辑讨论细节

最初是由波兰逻辑学家卢卡兹耶维奇在20世纪20年代提出的，完全摆脱了对模糊性的担忧。（他从一开始就受到了亚里士多德论证宿命论的启发。）您可以阅读里德（1994，第七章）和塞恩斯伯里（1995，第二章），这两章都对模糊性进行了很出色的讨论。一部更长的介绍便是威廉森的著作（1994）了。

第十一章：从历史的角度来看，与演绎效度研究相比而言，归纳效度研究发展得很不充分。概率论是18世纪才发展起来的，与机会对策一样，主要由说法语的数学家推动，比如皮埃尔·德·拉普拉斯以及伯努利家族的成员。把概率应用到归纳推理上主要归功于20世纪50年代的德裔逻辑学家鲁道夫·卡尔纳普。概率有许多概念。本章所介绍的这个概念通常被称作频率论。对这一领域进行全面介绍的当数斯卡姆斯（1975）。

第十二章：对逆概率间相互关系的研究可追溯到18世纪的英国数学家托马斯·贝叶斯。本章所提到的这种关系常常被（不正确地）称作贝叶斯定理。与中立法则有关的问题也可追溯到概率论创立之初。对这类推理进行标准化介绍的是豪威森和乌尔巴赫（1989）；不过，这本书不适合那些数学基础薄弱的人。

第十三章：决策论也根源于18世纪对概率论的研究，但在20世纪却成为了热点，在经济学和博弈论中有许多重要的应用。对这个理论进行出色介绍的要数杰弗里（1985），不过，他的介绍也不适合那些数学基础薄弱的人。本章结尾部分提出的那个问题来自格雷斯里（1988）。

我们在本书中提到的许多论证都以某种方式关乎上帝。这并不是因为上帝是个特别的逻辑话题，而是因为哲学家用了很长时间才提出了一个关于上帝的非常有趣的论证。在第三章中，我们谈到了宇宙哲学论。也许最著名的版本是由中世纪的哲学家托马斯·阿奎那提出的。（他的版本要比第三章提到的论证复杂得多，因此没有受到第三章所说的那些问题的困扰。）证明上帝存在的本体论是由中世纪哲学家，坎特伯雷大主教安塞尔姆提出来的。第四章中提到的版本基本上与17

世纪哲学家勒内·笛卡尔在《第五次沉思》中阐述的一样。“设计论证”的生物学版本在19世纪很盛行，但其势头后来被“进化论”破坏了。第十二章中提到的这类宇宙哲学论在20世纪非常受欢迎。关于上帝存在的各种论证，请参阅希克（1964）。

* * *

当然，逻辑学史的很多细节在上文都没有提到。同样，有很多逻辑内容在本书中根本就没有谈到。我们只不过像是在逻辑学的表面上溜冰而已。逻辑学的深奥和美妙之处是无法在这样的一本小书中表达出来的。不过，历史上许多伟大的逻辑学家都是因为对本书中所讨论的问题产生了兴趣而从事逻辑学研究的。如果这些问题也让你加入到逻辑学的研究中来，那么我也别无所求了。

思考问题

以下是为本书的每一章提供的练习题，你可以用于测试自己对那一章内容的理解。这些问题的答案可在以下网址获得：

www.oup.co.uk/vsi/logic

第一章：以下推理是否具有演绎效度或者归纳效度，或者两种效度都不具有？为什么？乔塞是西班牙人，大多数西班牙人都是天主教教徒，因此乔塞是个天主教教徒。

第二章：请用逻辑符号来表示以下推理，并估算它的效度。琼斯要么是个流氓，要么是个傻瓜，但他肯定是一个流氓，因此他不是个傻瓜。

第三章：请用逻辑符号来表示以下推理，并估算它的效度。某个人要么看见了射击要么听见了射击声，因此要么有人看见了射击，要么有人听见了射击声。

第四章：请用逻辑符号来表示以下推理，并估算它的效度。每个人都曾想要获奖，因此那个赢得赛跑的人也曾想要获奖。

第五章：请用逻辑符号来表示以下推理，并估算它的效度你做了个煎蛋，而且你不做煎蛋就不会打破一个鸡蛋，因此你打破了一个鸡蛋。

第六章：请用逻辑符号来表示以下推理，并估算它的效度猪不可能飞翔，而且猪也不可能在水下呼吸，因此猪既没有飞翔也没有在水下呼吸肯定为真。

第七章：请用逻辑符号来表示以下推理，并估算它的效度如果你信仰上帝，那么你便去教堂（做礼拜）；你去了教堂，因此你信仰上帝。

第八章：请用逻辑符号来表示以下推理，并估算它的效度雨一直下到现在，且将来一直会下，因此现在正下着雨。

第九章：请用逻辑符号来表示以下推理，并估算它的效度帕特是位妇女，且那个曾经擦窗户的人不是妇女，因此帕特不是那个曾经擦窗户的人。

第十章：请用逻辑符号来表示以下推理，并估算它的效度其中，可接受程度为0.5。珍妮很聪明，且要么珍妮不聪明，要么她很漂亮，因此珍妮很漂亮。

第十一章：以下是从10个人（用1——10来表示）那里收集来的数据，组成了一个集合。

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
高	✓		✓		✓				✓	
富有	✓		✓		✓		✓	✓		
快乐	✓	✓		✓	✓			✓	✓	

如果r是从这个集合里任意选取的一个人，请估算一下这个推理的归纳效度。r又高又富有，因此r很快乐。

第十二章：假设有两种疾病A和B，它们具有相同的症状。具有这种症状的人中有90患的是A病，剩下的10患的是B病。我们同时假设有一种病理检查可区分A病和B病。检查的正确率为十分之九。

1.当对任意选择的一个人进行检查时，检查结果他患有B病的概率是多少？（提示：考虑一个典型样本，即100个具有这种症状的人，然后计算出多少人会患B病。）

2.在经过检查患有B病的人中，某人真正患有B病的概率是多少？（提示：你得利用第一个问题作答。）

第十三章：你雇了一辆汽车。如果不参加保险而发生交通事故，就会让你花掉1500美元。如果参加了保险而发生交通事故，你只需花掉300美元。保险费为90美元，且你估算的事故概率为0.05。假如只从金钱上考虑，你应该参加保险吗？

术语表

以下术语表包含了本书中所使用的专业术语以及逻辑符号。我们并不打算为各个词条提供精确的定义，而是希望表达出主要意思，供快速参考。尽管还存在其他几组常用的符号，但总体来说，这里使用的术语和符号也都是相当标准的。

前件：在条件句中，“如果”后面的那一部分句子内容。

结论：在推理中，为推理叙述原因的那一部分。

条件句：如果……那么……

条件概率：在其他某种信息存在的情况下，某个陈述的概率。

合取命题：……和……

合取项：一个合取命题中的两个句子。

后件：在条件句中，“那么”以后的那一部分句子内容。

会话含义：不是根据所说的内容而是根据说话的事实进行的推理。

决策论：在信息不确定的情况下如何做好决策的理论。

演绎效度：如果一个推理的前提为真，结论肯定也为真时那么该推理就具有演绎效度。

（限定）摹状词：一种具有“如此如此特性之物”形式的名称。

析取命题：要么……要么……

析取项：一个析取命题中的两个句子。

期望值：把每一种可能的结果都考虑在内，并用每个可能结果的

值乘以它的概率，然后再相加，最后得出的结果。

模糊逻辑学：逻辑学的一个分支，其所研究的句子都采用0到1之间的任何数字为其真值。

归纳效度：如果一个推理的前提为其结论提供了某种合理的理由，尽管未必是一个确实的理由，那么这个推理就具有归纳效度。

推理：把前提作为结论的理由而陈述的一种推断。

逆概率：在条件b下a的条件概率与在条件a下b的条件概率之间的关系。

表示身份的“是”：……与……是相同的对象（事物）。

表示述谓的“是”：谓语的一部分，表明对谓语其他部分所表现出的特性的应用。

莱布尼茨定律：如果两个事物完全一样，那么一个事物的任何一个特性也是另一个事物的一个特性。

骗子悖论：“这个句子是假的”。

推论条件句：不是两者都（……和……不……）。

模态算子：附加到一个句子上以构成另一个句子的短语，表示第一个句子为真或为假（可能、必然等）。

现代逻辑学：19和20世纪之交，由逻辑学革命而产生的逻辑学理论和方法。

假言推理：由前件到后件的推理形式： $a \rightarrow c/c$ 。

名称：指代一个事物（完整无缺）的一个单词的语法范畴。

必然性：情况必然是……

否定：情况不是……

特称量词：某物是.....的。

可能性：情况也许是.....

可能世界：与另一个s情形相关的情形，在s情形下仅仅是可能的事情在此情形下却确实如此。

谓语：就语法上最简单的句子而言，谓语指的是对句子主题进行表述的那一部分内容。

前提：推理中，阐述原因的那个部分。

中立法则：如果有许多可能性，且它们之间没有显著差异那么它们都具有相同的概率。

先验概率：在考虑任何证据之前某个陈述的概率。

概率：测算某事物可能性大小的一个数字，在0至1之间。

专有名称：一个非摹状词的名称。

量词：可能是一个句子的主语但却不指代事物的一个单词或短语。

基准组类：用来计算概率比的那组对象（事物）。

罗素悖论：涉及所有不是自身成员的集合的集合。

自我指代：一个句子——它所谈的情形就是对句子本身的证明。

情形：（也许是假想的）一种事物状态，前提和结论在此状态下也许是正确的，也许是错误的。

连锁推理悖论：一种反复应用模糊谓语的悖论。

主语：就语法上最简单的句子而言，主语指的是表达句子是关于什么的那个部分。

三段论：一种有两个前提、一个结论的推理形式，由亚里士多德首创。

时态：过去、现在或者未来。

时态算子：附加到一个句子上以构成另一个句子的短语，表示第一个句子（在过去或未来）是正确或者错误的。

传统逻辑学：指在20世纪之前所使用的逻辑学理论和方法。

真值条件：那些阐述一个命题的真值是如何依赖命题组成部分的真值的命题。

真值函数：一种逻辑符号，将它与几个命题结合可构成更为复杂的命题，所构成的复合命题的真值完全取决于其成员命题的真值。

真值表：一个描述真值条件的图表。

真值：真（T）或假（F）。

全称量词：每个事物都具有……特性。

模糊性：谓语的一种特性，它表明一个事物若发生微小的变化对谓语的适用性不会产生影响。

有效：用于指一个推理的前提确实为其结论提供了某种理由。

符号	意义	名称
T	（在某一情形下是）真的	真值
F	（在某一情形下是）假的	

$\vee$	要么……要么……	析取(命题)
$\&$	……和……	合取(命题)
$\neg$	并非……	否定(命题)
$\exists x$	某个事物 x , x 具有……特性	特称量词
$\forall x$	每个事物 x , x 具有……特性	全称量词
ιx	某个事物 x , 它……	摹状词算子
$\square$	情况必然是……	} 模态算子
$\diamond$	情况也许是……	
$\rightarrow$	如果……那么……	条件句
$\supset$	不是两者都(…… 和……不)	推论条件句
P	过去曾是……	} 时态算子
F	将来是……	
H	过去一直是……	
G	将来一直是……	
$=$	……与……是相同的事物	身份
$<$	……小于……	
$\leq$	……小于或等于……	
$ \dots $	……的真值的绝对值	
Max	……与……中较大的	
Min	……与……中较小的	
pr	……的概率	
pr(... ...)	在……条件下……的概率	条件概率
E	……情况的期望值	
V	……情况的值	
$\approx$	……约等于……	

一般索引

术语参考出处一般标明所在页码，但标有“第X章”的除外，这时要参阅整章内容。重要参考出处用黑体印刷，表示该页不止一个参考出处。

A

acceptability , level of 可接受程度

Alice (in Wonderland and Through the Looking Glass) 《爱丽丝》 (《爱丽丝漫游奇境》和《镜中世界》)

antecedent 前件

B

begging the question 回避问题实质

C

change 变化

Characterization Principle (CP) 特性原则

conclusion , see premiss (es) 结论，参见“前提”

conditional 条件句

material c.推论条件句

conjunction 合取命题

consequent 后件

conversational implicature 会话含义

D

decision theory 决策论

description (definite) (限定) 摹状词

disjunction 析取命题

E

existence 存在

expectation 期望值

F

fatalism 宿命论

Aristotle's argument for f.亚里士多德对宿命论的论证

'M aster Argument'for f.宿命论的“大师论证”

future , see past 未来，参见“过去”

G

God 上帝：

Argument to (from) Design for

the existence of G.上帝存在的“设计论证”

Cosmological Argument for the existence of G. 证明上帝存在的“宇宙哲学论”

Ontological Argument for the existence of G. 证明上帝存在的“本体论”

Pascal's Wager for the belief in the existence of G. 信仰上帝存在的“帕斯卡赌注”

grammar 语法

I

identity 身份

inference 推理

interpretation 解释

is (of identity or predication) 是 (表示身份或述谓)

L

Leibniz's Law 莱布尼茨定律

logic 逻辑学

ancient Greek l. 古希腊逻辑学

fuzzy l. 模糊逻辑学

Indian l. 印度逻辑学

medieval l. 中世纪逻辑学

Megarian l. 迈加拉派逻辑学

modal l.模态逻辑学

modern l.现代逻辑学

Stoic l.斯多葛派逻辑学

traditional l.传统逻辑学

M

Möbius strip 麦比乌斯带

model 模型

modus ponens假言推理

N

name 名称

empty n.空名称

proper n.专有名称

necessity 必然性

negation 否定

nothing (ness) 空

O

object 对象，事物

operator 算子：

modal o.模态算子

tense o.时态算子

P

paradox 悖论

liar p.骗子悖论

Russel's p.罗素的悖论

sorites paradoxes 连锁推理悖论

past and future 过去和未来

possibility 可能性

possible worlds 可能世界

predicate 谓词

premiss (es) and conclusion 前提和结论

Principle of Indifference 中立法则

probability 概率

conditional p.条件概率

frequency interpretation of p.概率的频率解释

inverse p.逆概率

prior p.先验概率

property 属性

Q

quantifier 量词

particular (existential) q. 特称 (存在) 量词

universal q. 全称量词

R

reasoning 推理

practical r. 实践推理

reference class 基准组类

S

self-reference 自我指代

Sherlock Holmes 夏洛克·福尔摩斯

Ship of Theseus 提修斯之舟

situation 情形

structure 体系

subject 主语

syllogism 三段论

T

tense 时态

compound t.复合时态

time 时间

flow of t.时间的流逝

McTaggart's argument against the reality of t.麦克塔格特反对时间现实性的论证

truth 真值

t.conditions 真值条件

t.and context 真值与语境（上下文）

degrees of t.真实程度

t.and falsity 真与假

t.function 真值函数

t.table 真值表

t.value 真值

see also situation 也见“情形”

V

vagueness 模糊性

higher order v.高位数模糊（性）

validity 有效性

deductively v.演绎有效性

inductively v.归纳效度

vacuous v.空有效

value (of a state of affairs) (事物某种状态下的) 值

人名索引

A

Anselm (of Canterbury) 坎特伯雷大主教安塞尔姆

Aquinas (Thomas) 托马斯·阿奎那

Aristotle 亚里士多德

Augustine 奥古斯丁

B

Bayes , T. 贝叶斯

Bernoullis , the 伯努利

C

Callimachus 卡利马丘斯

Carnap , R. 卡尔纳普

Carroll , L. 卡罗尔

Chomsky , N. 乔姆斯基

Cresswell , W. 克莱斯威尔

D

Dali , S. 达利

Descartes , R.笛卡尔

Diodorus Cronus 迪奥多拉斯·克罗诺斯

Dodgson C. , see Carroll , L.道奇森 , 参见“卡罗尔”

E

Eubulides 欧布里德

Euclid欧几里德

F

Frege , G.弗雷格

G

Gracely , E.格雷斯里

Grice , P.格赖斯

H

Haack , S.哈克

Hasle , P.哈斯利

Heath , P.黑斯

Hick , J.希克

Hobbes , T.霍布斯

Hodges , W.霍奇斯

Howson , C.豪威森

Hughes , G.休斯

J

Jeffrey , R.杰弗里

K

Kneale , W.&M.尼尔夫妇

Kripke , S.克里普克

L

Laplace , P.de德·拉普拉斯

Leibniz , G.莱布尼茨

Lemmon , E.勒蒙

Lewis , C.刘易斯

Lukasiewicz , J.卢卡兹耶维奇

M

McTaggart , J.麦克塔格特

Mellor , D.梅勒

O

Ockham (William of) 奥康的威廉

親hrstrøm , P.奥尔斯特劳姆

P

Pascal , B.帕斯卡

Peirce , C.皮尔斯

Plato 柏拉图

Prior , A.普赖尔

R

Read , S.里德

Russell , B.罗素

S

Sainsbury , M.塞恩斯伯里

Sanford , D.桑福德

Scotus (Duns) 邓斯·司各特

Skyrms , B.斯卡姆斯

Strawson , P.斯特劳森

U

Urbach , P.乌尔巴赫

W

Williamson , T.威廉森

A Very Short Introduction

牛津通识读本

记忆 Memory

〔澳大利亚〕乔纳森·福斯特 / 著
刘嘉 / 译

 译林出版社

[澳大利亚] 乔纳森·福斯特 著 刘嘉 译

牛津通识读本 · **记忆**
Memory
A Very Short Introduction

 译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

记忆/ (澳) 福斯特 (Foster, J. K.) 著, 刘嘉译. —南京: 译林出版社, 2016.3

(牛津通识读本)

书名原文: Memory: A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-5962-5

I. ①记... II. ①福... ②刘... III. ①记忆学—研究 IV. ①B842.3

中国版本图书馆CIP数据核字 (2015) 第271037号

Copyright © Jonathan K. Foster, 2009

Memory was originally published in English in 2009.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2016 by Yilin Press, Ltd.

著作权合同登记号 图字: 10-2011-272号

书 名 记忆

作 者 [澳大利亚] 乔纳森·福斯特

译 者 刘 嘉

责任编辑 何本国

特约编辑 武梦如

原文出版 Oxford University Press, 2009

出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司

译林出版社

地 址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009

电子邮箱 yilin@yilin.com

网 址 <http://www.yilin.com>

经 销 凤凰出版传媒股份有限公司
排 版 南京展望文化发展有限公司
开 本 635毫米×889毫米 1/16
印 张 18
插 页 4
版 次 2016年3月第1版 2016年3月第1次印刷
书 号 ISBN 978-7-5447-5962-5
定 价 25.00元
译林版图书若有印装错误可向出版社调换
(电话 : 025-83658316)

序言

李量

心理学走进大众当中，是人类文明进化过程中的一个重要组成部分。人类能不断地认识自己的意识和大脑，科普读物功不可没。

不论是对于作为个体的人还是对于整个人类社会生活，记忆的重要性和神秘性都不言而喻。如眼前的这本《记忆》（*Memory: A Very Short Introduction*）开篇所言，没有记忆，“我们会无法说话、阅读、识别物体、辨别方向或是维系人际关系”。事实上，除了这些，还会有其他更严重的后果：若没有记忆，在时间的流逝中，我们便无法确认自我；也就是说，我们就有可能不知道自己是谁。从这个意义上来说，第一章的标题堪为点睛之笔——“你就是你的记忆”。读到这里，我仿佛看到，科学与哲学在山顶上相会时所踏登的石阶，就是记忆！

对于一般人来说，记忆是一件难以捉摸的事。而对专业人员来讲，谈清楚记忆的本质也绝非易事。作者用了一个生动的例子告诉读者，当你信心满满地自以为牢记了某个物体和事件时，真要细加回忆，往往只有支离破碎的印象。比如书中提到的硬币的例子，平日里几乎每日接触、看过了千万遍，大多数人依然难以回想出硬币的准确细节。古代哲人更是以从鸟舍里寻找特定的一只鸟来比喻追忆的难度。因此，记忆绝不是刻在石碑上的字迹，而更像大平原中的滚滚长河。

在介绍感官记忆时，作者特别提到了“鸡尾酒会”现象。在鸡尾酒会这样嘈杂的室内环境中，虽然同时存在着人的交谈、餐具碰撞、器乐之声等许多不同的声源，一般具有正常听力的人还是能够从所接收

到的混合声波中注意到自己所关注的信息，听懂目标语句。这种现象令人惊讶。事实上，自从科林·谢里（Colin Cherry）在上世纪50年代首次提出“鸡尾酒会”问题以来，科学家们一直试图进行解答，但目前为止，尚无令人满意的答案。在我看来，认识“鸡尾酒会”问题之本质还在于认识信息掩蔽和利用知觉线索去掩蔽的本质，而听者利用不同的知觉线索来减少和消除信息掩蔽作用的认知操作又是一个脑科学最为核心的问题。值得一提的是，感官记忆本身也有其复杂的时间结构。尽管作者没有就这个问题展开，但从字里行间中读者不难得到有趣的启发。

记忆似水的另一个含义是，记忆也是会出现偏差的，这是生活中的一个普遍现象，司空见惯。但在某些特别情形下，记忆的偏差可能导致严重后果，比如犯罪调查中“目击者证词”的不真实性。事发现场的很多因素会对目击者造成影响，扭曲其记忆。此外，诱导性的提问方式也会加重这种扭曲，让人分不清真实的记忆与后期增添的虚假记忆。对于警察以及法官、律师等法律工作者来说，对虚假记忆的重视、考察和研究无疑有重大的意义。显然，记忆不是一个独立的认知功能。

将记忆划分成编码、存储和提取三个主要过程，这是由古典时期的柏拉图提出，并一直沿用传袭，为当今的许多研究者所接受的划分方式。在这样的认识下，记忆变成了多重功能、多种组分的集合，而不再是混沌而固化的一团。本书一个令人印象深刻之处在于，贯穿始终强调记忆是一个动态的过程，而不是静态的实体。它既是“自上而下的”系统，受到人的偏见、印象、信仰、态度的左右；又是一个“自下而上的”系统，受到人的感官输入的影响。记忆从来不是人们对信息被动的接收和存放，而是被我们赋予意义，进而被我们的知识和偏见所改写！

捷克著名作家米兰·昆德拉在一本小说中有句名言，大意是说我们经历一件事情的速度与遗忘它的强度成正比。今天，我们身处一个信息高速传输的互联网时代，不仅生活和工作节奏越来越快，接受到

的信息也变得海量而又碎片化。对当代人而言，太快的遗忘是一件令人颇感无奈的事。如何增强记忆力？如何忘掉垃圾信息？作者在最后一章专门探究了这一问题。就“硬件”方面来说，目前我们似乎尚无可作为，而在“软件”方面，书中提到了一些颇具借鉴价值的记忆方式，如轨迹记忆法、关键词记忆法、言语记忆法，尤其是具有针对性的“复习迎考时的学习建议”。另一方面，拥有超强的记忆力就一定完全是好事吗？书中通过著名记忆大师、俄罗斯记者舍列舍夫斯基的故事，说明了“无法忘却”的痛苦。史怀哲说“幸福无非就是身体健康、记性不佳”，这是以俏皮的方式表达的生活智慧。好在舍列舍夫斯基的痛苦是一种“奢侈”的痛苦，不是一般人能够体会到的，我们倒是可以先不去管它。

作者乔纳森·福斯特长年致力于记忆和记忆障碍领域的研究。这部作品基于数年积淀，堪为佳作，少有一本书能在如此短的篇幅内把记忆讲得如此透彻、有趣。我愿将这部杰作推荐给所有对这个主题感兴趣的人，不论是专业人士，还是一般读者。

目录

序言

第一章 你就是你的记忆

记忆力的重要性

日常生活中的记忆

记忆形成的模型和机制

艾宾浩斯的研究

巴特利特的研究

构建记忆

鬼的战争

记忆研究的新方法

观察与推理：现代的记忆研究

小结

第二章 记忆的图景

记忆的逻辑：编码、存储和提取

不同类型的记忆：记忆的功能结构

感官记忆

短时记忆

长时记忆

工作记忆

语音回路

视空画板

中央执行系统

情景缓冲区

记忆的隐喻

语义、情景和程序记忆

外显和内隐记忆

不同类型的记忆任务

记忆的体验

记忆处理的层次

第三章 出其不意，使出绝招

通过行为推断记忆

提取：回忆与再认

情境提取

熟悉

语境对回忆与再认的影响

记忆的无意识影响

是不同的类别，还是连续的统一体？

相关的研究和测试

第四章 记忆的偏差

遗忘

闪光灯记忆和回忆高峰

记忆的组织与错误

已有知识的影响

基模：我们已经拥有的知识

知识如何促进记忆？

知识如何导致错误？

真实和假想的记忆

现实监控

目击者证词

误导信息效应

虚假记忆

丹尼尔·沙克特提出的“记忆的七宗罪”

第五章 记忆障碍

记忆与大脑

脑部损伤后的记忆丧失——“遗忘综合征”

关于记忆与大脑的推论

测试失忆

记忆障碍的评估

心因性失忆症

第六章 七幕人生

记忆的发展

记忆与衰老

第七章 增强记忆力

我们可以增强自己的记忆力吗？

“硬件”

“软件”

复述

扩展型提取

间隔学习的益处

意义与记忆

外部辅助

记忆术

轨迹记忆法

关键词记忆法

言语记忆法

如何记住人名

反思我们自己的记忆

拥有完美记忆力的人

复习迎考时的学习建议

最后的一些想法

[返回总目录](#)

第一章

你就是你的记忆

人的记忆力有强有弱，发展不均衡，似乎比人的其他才智更加高深莫测。

——简·奥斯汀

事实上，无论我们做什么事，记忆都在其中发挥着举足轻重的作用，本章将就此进行重点阐述。没有记忆，我们就会无法说话、阅读、识别物体、辨别方向或是维系人际关系。为了说明这一点，我们会提供一些有关记忆的常识性观察和思考，以及文学、哲学等领域内重要思想家的相关见解。之后，我们将探讨有关记忆的系统科学研究的简要历史：从19世纪晚期的艾宾浩斯开始，到20世纪30年代的巴特利特，再到近年来，在记忆信息处理模型的语境下所进行的控制实验。最后，我们将思考当前记忆研究的主要方法，以及当代记忆研究设计的主要原则。

记忆力的重要性

为什么，这一上天赐予的能力对去年的事情记得模糊，对昨天的事情记得清楚，而记得最为清楚的是一小时前发生的事情？又是为什么，年老后对童年往事的记忆似乎最为深刻？为什么复述一段经历能强化我们对它的记忆？为什么药物、发热、窒息和兴奋会令遗忘已久的记忆复苏？记忆的这些特性显得相当不可思议；乍一看来，这些特性甚至是互相矛盾的。那么很显然，记忆这一能力的存在并不是绝对的，它需要在特定条件下才能发挥作用。弄清这些条件究竟是什么，则成了心理学家最有趣的任务。

——威廉·詹姆斯，《心理学原理》

在上段引文中，威廉·詹姆斯提到了记忆的某些有趣方面，本章也将涉及记忆的这些迷人特性。但是，由于篇幅所限，对这个在心理学领域被探索得相当彻底的课题，我们当然只能触及一些皮毛。

我们能记住什么？为什么能记住？又是如何记住的？人们已经对这些课题开展了大量研究，这样做的原因是显而易见的：记忆是如此重要的心理过程。正如著名的认知神经科学家迈克尔·加扎尼加所说：“除了薄薄的一层‘此刻’，我们生命中的一切都是记忆。”记忆能让我们回想起生日、节假日，以及在几小时、几天、几个月甚至几年前发生过的其他重要事件。我们的记忆是个人的、内在的，然而，如果没有记忆力，我们也将无法从事外在的活动——比如进行交谈、辨认朋友的面孔、记得预约时间、尝试实现新的想法、取得工作上的成功等等，我们甚至无法学会走路。

日常生活中的记忆

记忆指的绝不仅仅是过去经历在头脑中的重新浮现。只要某段经历在后来对一个人产生了影响，这影响本身就反映了对那段经历的记忆。

记忆那难以捉摸的特性可以从下面这个例子中窥见一斑。毫无疑问，你平日里一定见过成千上万枚的硬币。但你能准确地回忆出其中某一枚的样子吗？试试你口袋里的那一枚吧。别去看它，试着花几分钟，凭记忆画出相应面额的硬币模样。现在，把你画的和实际的硬币比对一下。你的记忆有多准确？硬币上头像的方向画对了吗？硬币上的文字你能回想起多少？（或是一个字都没想起来？）文字在硬币上的位置是否正确？

早在20世纪七八十年代，专家就针对这一课题进行了系统研究。研究人员发现，对于像硬币这样常见的事物，多数人的记忆力其实很差。我们想当然地认为，自己能轻而易举地记住这些东西——但某种意义上，这类记忆根本不存在！你可以用周围其他常见的物品来试试看，比如说邮票，或者可以回想一下公司同事或好友的日常穿着，你

将会得到同样的结论。

这一发现的关键点在于：我们倾向于记住对自己而言最显著、最有用的信息。比如，我们能更好地记住硬币的大小、尺寸及颜色，却容易忽略硬币上面头像的方向和文字的内容，因为货币的大小、尺寸及颜色是对我们而言最重要的特征，这些信息有助于我们的支付和交易活动，而这正是货币诞生的直接目的。同样地，当我们去记认不同的人的时候，通常都会记住他们的面孔以及其他变化不大又具有代表性的特征，而不大会记住那些时常变化的特征（比如个人着装）。

现在我们暂且将硬币和衣服的例子放在一边。以下的情形或许能更直接明了地说明记忆的作用：某个学生在听完一堂课后，在考场上顺利地回忆起课上讲授的内容。早在学生时代，我们就对这类记忆非常熟悉了。但我们或许很少意识到的是，即使这个学生没能“想起”那堂课以及课上所讲的内容本身，而只是泛泛地运用了课上所讲的内容（也就是说，他没有关于这堂课的情景记忆，他并没有想起那堂课，没有回忆起当时情景中的具体信息），记忆仍然在他的脑海中发挥着重要的作用。

当这个学生综合使用课堂上所讲授的信息时，我们便可以说这些信息进入了他的语义记忆，这种记忆类似于我们平时所说的“常识”。此外，如果这个学生日后对这堂课所涉及的话题产生了兴趣（或者恰恰相反，极其不感兴趣），这本身可能就体现了对那堂课的记忆，即使这个学生无法有意识地回想起他上过什么课、课上讲了什么内容。

同样，无论我们是否有意识地去学习，记忆都在发挥作用。事实上，我们平时很少像学生读书那样，努力往头脑中“刻录”各种信息，以便牢牢地记住。相反，大多数时间里，我们只是正常延续着每天的生活。但如果日常生活中有重要事件发生（在我们成为现代人类的进化历程中，这类事件往往与“威胁”或“奖励”有关），我们特有的生理和心理模式便会开始运作，因此我们会比较容易记住这些事件。例如，多数人都曾忘记自己把车停在了大型停车场里的什么位置。但如果我们在停车场里发生了事故，撞坏了自己的车或邻位的车，我们便

会产生本能的应激反应，从而把这类事件（以及我们当时的车位）记得尤其清楚。

因此，记忆的清晰程度并不取决于人们想要记住这件事的意愿强烈程度。此外，只要过去的事件影响了我们的想法、感觉或行为（就像之前所探讨的学生上课的例子那样），就足以证明我们对这些事件存有记忆。无论我们是否打算提取和使用过往的信息，记忆都会发挥作用。许多往事的影响都是无意间发生的，而且可能会出乎意料地“跳进脑海中”。学者们在过去几十年中的研究表明，记忆信息的提取甚至也可能与我们的意愿相左。这一问题在时下的许多研究（例如创伤后的记忆恢复问题）中已经成为热点话题。



图1 我们对于非常熟悉常见的事物（例如硬币）的记忆力，通常比我们想象中的要差很多

记忆形成的模型和机制

关于记忆是如何形成的，人们曾提出过很多不同的模型，最早的可追溯至古典时代。柏拉图将记忆看作一块蜡版，上面可以留下印记或编码，随后存储下来，以便我们日后提取这些印记（即记忆）。编码、存储和提取这三者的区分，直到今天仍被研究者们沿用。其他古典时期的哲学家还曾将记忆比作鸟舍里的鸟，或是图书馆里的书，这强调了“追忆”的难度：提取特定的信息，犹如抓到特定的那只鸟或找到特定的那本书，难度可见一斑。

现代的理论家们已经开始认识到，记忆是一个选择性、解释性的

过程。换言之，记忆不仅仅是被动地储存信息。在学习和存储新的信息之后，我们可以对其进行选择、解释，并将不同的信息相互整合，从而更好地运用我们学会和记住的信息。这或许就是为什么象棋专家能轻松地记住棋盘上各个棋子的位置，而足球迷能轻松地记住周末球赛比分的原因：他们在相关领域内拥有丰富的知识，而他们知识体系内的不同要素之间又彼此关联着。

然而我们的记忆力远远谈不上完美。正如作家、哲学家C.S.刘易斯概括的那样：

我们有五种感官，有抽象得无可救药的智力，有片面选择的记忆，还有一系列先入为主的观念和假设，多到让人只能察验其中的一小部分，而根本无法全盘觉察。这样的配置，能观照出多少事实的全貌呢？

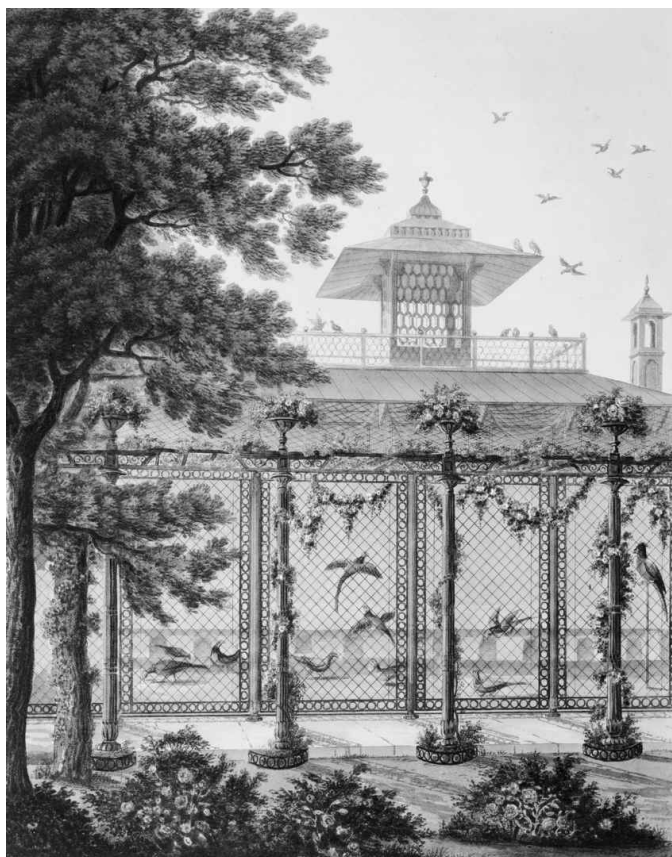


图2 鸟舍中的鸟：提取正确的记忆曾被喻为从装满鸟的鸟舍里抓到特定的某只鸟

要在这个世界上有效地运转，有些事情我们需要记住，有些则无须记住。前面我们已经留意到，需要记住的事情常常具有进化上的重要意义：在与“威胁”或“奖赏”相关的情形下（无论是实际存在的，还是自己认为如此的），相应的大脑机制会被激活，从而令我们能更好地进行记忆。

沿着这一线索来思考，许多当代学者认为，记忆机制最重要的特点在于：这是一个动态的活动，或者说是一个过程，而不是静态的实体或事物。

艾宾浩斯的研究

虽然有关记忆的个人观察和轶事颇有趣味和启发性，但这通常来自某一个人的具体经历，因此客观真实性以及普遍适用性均有待商榷。而系统的科学研究则可以为相关课题提供独特的洞见。其中，赫尔曼·艾宾浩斯曾在19世纪晚期针对记忆和遗忘进行了一系列经典的研究。

艾宾浩斯自学了169个音节组，每组都包含13个无意义的音节。每个音节包括“毫无意义的”三个字母，以辅音—元音—辅音的方式组成（例如：PEL）。经过21分钟到31天不等的時間间隔之后，艾宾浩斯再次对这些音节组进行记忆。他对这段时间内的遗忘率尤其感兴趣，并使用“节省量”（再次学习时所节省的时间与初次学习时间的比值）来衡量遗忘的程度。

艾宾浩斯发现，遗忘速度大致呈现负指数规律变化，即在学习完材料后的最初阶段，遗忘进展得很快，之后，遗忘的速度会慢下来。所以，遗忘速度是呈负指数规律的，而不是线性的。这一观察已然经过时间的检验，适用于一系列不同的学习材料和学习条件。因此，如果你离开学校后不再学习法语，那么在最初的12个月里，你对法语词汇的遗忘会发生得非常快。但随着时间继续推移，你的遗忘速度将会降低。如果你五年或十年后再学习法语，你会吃惊地发现自己还能记住这么多词汇（与几年前你所能记住的相差不多）。

艾宾浩斯还发现了记忆的另一个有趣特点。对于那些“丢失了的”信息，例如那些被遗忘了的法语词汇，你能比初学者更快地再次掌握它们（这就是艾宾浩斯提出的“节省”的概念）。这一发现意味着，这些“丢失了的”信息一定还在大脑中留存着痕迹。这也证实了无意识认知的重要性：显然我们已经无法有意识地记住这些“丢失了的”法语词汇，但研究表明，我们在潜意识里仍然留有相关的记忆。我们会在后面的章节中对此进行探讨。著名心理学家B.F.斯金纳也提出过与此密切相关的观点，他写道：“教育是经历了学习和遗忘后仍

留存下来的东西。”对此我们可以补充：“在有意识的记忆中遗忘了，但仍然以其他的形式留存着。”

艾宾浩斯的经典著作《论记忆》（*On Memory*）于1885年出版。该著作涵盖了艾宾浩斯在记忆研究方面的许多不朽贡献，包括无意义音节实验、遗忘的负指数规律变化、“节省”这一概念的提出，以及艾宾浩斯在他的研究中系统探究的一些问题，例如重复对记忆的影响、遗忘曲线的形状、诗歌与无意义音节的记忆效果对比等等。艾宾浩斯所采用的实验研究法具有非常重要的优势，它对许多可能扭曲实验结果的外部因素进行了控制。艾宾浩斯把他所使用的无意义音节称为“一律毫不相关”的，并将这一点视为其研究方法的优点。但是，他也可能由于同样的原因遭到诟病，因为他没有使用更具意义的记忆材料。业内一些学者曾提出，艾宾浩斯的方法有些过于简单化，将精妙的记忆过程简化成了人造的、数学的构成。虽然艾宾浩斯采取了科学、严谨的步骤，从而将记忆机制分割为容易处理的组成部分，但这种方法的风险在于，那些真正令记忆在日常生活中发挥作用的本质方面（甚至是决定性的方面）有可能被剔除了。因此，我们需要问一个重要的问题：艾宾浩斯的发现在多大程度上概括了人类记忆作为一个整体机能的特点？

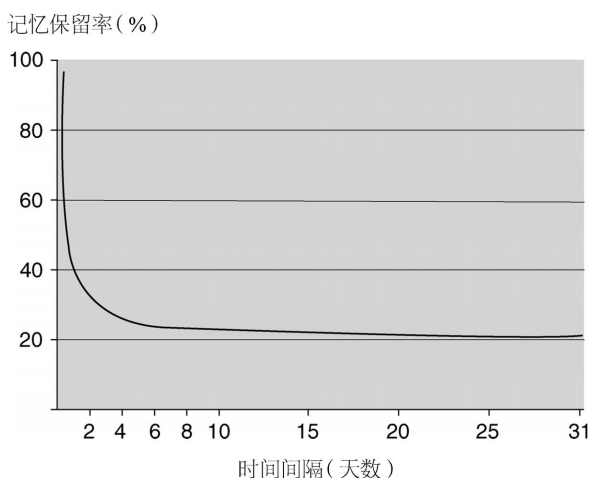


图3 艾宾浩斯发现，在自学由“辅音—元音—辅音”组成的三字母音节组后，他的遗忘速度大致呈现负指数规律变化（即遗忘在最初发生得很快，之后遗忘的速度会慢下来）

巴特利特的研究

记忆研究领域内第二个伟大的体系出现在20世纪上半叶，即艾宾浩斯之后的几十年，这一体系以弗雷德里克·巴特利特的研究为代表。在1932年出版的著作《回忆》（*Remembering*）中，巴特利特对红极一时的艾宾浩斯的研究提出了质疑。巴特利特认为，利用无意义音节进行的研究并不能很好地反映现实生活中人们的记忆是如何运作的。他提出了一个重要的问题：生活中，有多少人会花时间去记忆无意义的音节？艾宾浩斯努力做到让测试材料不具备意义，巴特利特却反其道而行，着重使用本身具有意义的材料（更准确地说，是我们试图赋予意义的材料），而他选择的受试者将在相对自然的条件下对这些材料进行学习和记忆。的确，我们自然而然地就会为周围发生的事情赋予意义，这似乎是“人类本性”的基本特点之一。这一点在巴特利特的很多著作中都有所强调。例如，在巴特利特的一些最有影响的研究中，受试者曾被要求阅读一些故事（其中最著名的一篇叫作“鬼的战争”），然后再将故事回忆出来。巴特利特发现每个人回忆故事的方式都独具一格，但他也找到了一些普遍的趋势：

- 人们回忆出的故事往往比实际的故事要短；
- 故事变得更为连贯了，换句话说，人们在试图理解不熟悉的材料时，会将这些材料与脑海里业已存在的想法、知识和文化上的预设联系起来；
- 人们在追忆时对故事所做出的修改，往往跟他们第一次听到该故事时的反应和感受有关。

巴特利特认为，对于要记住的事件，人们的情感色彩和关注程度存在不同，这多少会影响实际被记住的内容。用巴特利特的话说，记

忆会保留“一些鲜明的细节”，而我们记住的其他内容只不过是受原有事件的影响下，我们自己精心加工后的产物。巴特利特将记忆的这一关键特征称为“重建”，而非“再现”。换言之，我们对过往事件和故事的记忆不是一种复制，而是基于既有的预设、期望以及我们的“心理定势”而进行的重建。

举例而言，想象一下，分别支持不同国家（英国和德国）的两个人在各自报道刚看过的同一场足球赛（英国队对德国队）。球场上进行的是同样一场客观发生的赛事，但是与德国队的支持者相比，英国队的支持者极有可能以完全不同的方式报道这一赛事。同样地，当两个人看同一部电影，他们对于电影内容的描述会较为相似，但同时也会存在很大的不同。他们的描述为什么会有差别呢？这取决于他们的兴趣点、动机以及情绪反应，取决于他们如何理解眼前的故事。同样，在上届大选中为现任政府投票的选民和为反对党投票的选民，对同一件国家大事——比如一场战争——的记忆也会非常不同。这些例子也暗示出，社会因素（比如人们心中的刻板印象）会影响我们对事件的记忆。

因此，巴特利特和艾宾浩斯在记忆研究中采取的方法存在重要的区别。巴特利特观点的核心在于，人们会为自己观察到的事件赋予意义，而这会影响他们对这些事件的记忆。对于采用相对抽象、无意义的记忆材料来进行的实验室研究而言，这一点或许并不重要，艾宾浩斯所做的无意义音节实验便是如此。但是巴特利特认为，在现实世界更自然的场景中，这种对于意义的追求是记忆运作的重要特点之一。

构建记忆

从巴特利特的研究中我们可以看到，记忆与DVD（数字多功能光盘）或录像带不同，并非对世界的客观真实的复制。将记忆视为世界对个人所产生的影响，可能会更有助于理解。事实上，“记忆构建”这一思路将记忆描述为客观事实与个人想法、期望共同作用后得到的产物。例如，每个人观看同一部电影，体验总会存在一定差异，因为他

们是不同的个体，拥有各自不同的过去，持有不同的价值取向、观念、目的、情感、期望、心境以及过往的经历。在电影院内，他们可能就坐在彼此身旁，但重要的是，他们主观上其实在体验着不同的两部影片。因此，已发生的一个事件，实际上是由经历这个事件的个人所构建的。这种构建会受到“事件”本身（在这个例子中，即影片的播放）的影响，但它同时也是每个人各自的特点和性情的产物。所有这些因素，都在个人对事件的体验、编码和存储过程中发挥着重要作用。

接着，当我们回忆时，电影中的某些部分会立即浮现在脑海里，而其他部分则可能会被我们重新构建出来。这种构建是基于我们记住的那部分，以及我们认为或相信一定发生了的其他部分——后者很有可能是通过我们对世界的推理和想象，结合我们所能记住的影片中的元素，进而推断出来的。事实上，我们极其善于进行这种重新构建，或者说是“填空”，以至于我们常常无法意识到这个过程的发生。当某段记忆被反复讲述出来，而每次讲述都伴随着不同的影响因素时，这种重新构建尤其可能发生（[参见此处](#)文框中引用的巴特利特所采取的“系列再现”和“重复再现”技巧）。在这类情况下，“重新构建”的记忆往往和“真正回想起”的事件显得同样真实。这一点是颇令人担忧的，因为当人们在追忆自己目击的凶杀事件或者自己童年时遭受的侵犯时，实际上无法确定这些信息是自己真正“记住”的，还是自己基于对世界的理解，在填补了缺失的信息之后“重新构建”的（参见第四章）。

有鉴于此，“追忆”这一行为曾被比作：一个知识丰富的古生物学家，试图将一组不完整的残骸拼凑成一只完整的恐龙。这个类比告诉我们，过去的事件令我们拥有了一组不完整的“残骸”（其中还偶尔夹杂着一些与过去事件完全不相关的“骨头”）。当我们尝试将这些残骸拼凑成原本的样子时，我们对这个世界的理解会在这一过程中发挥作用。最后我们组建出来的记忆，可能包含一些来自过去的真实部分（即“真正的恐龙骨头”），但是，就整体而言，这仍然是当下对过去

的一次不完美的重建。

鬼的战争

巴特利特曾经仿效艾宾浩斯，尝试使用无意义音节进行更深入的实验，但结果，用他自己的话来说，是“让人失望的，而且越来越令人不满意”。于是，他将材料换成了“本身具有一定趣味性”的普通散文，而这种材料正是艾宾浩斯舍弃不用的。

巴特利特在实验中使用了两种基本方法。第一种是“系列再现”，类似于耳语传话的游戏：第一个人将一些内容传给第二个人，第二个人又将同样的内容传给第三个人，以此类推。最终，研究者将小组里最后一个人听到的内容与原始信息进行比较。

第二种方法是“重复再现”，指的是同一个人在学习某内容之后的一定时间内（从15分钟到几年不等），反复地复述该信息。

巴特利特在记忆研究中采用的最著名的散文材料是一则印第安人的民间故事，叫作“鬼的战争”：

一天晚上，两个来自艾古拉克的年轻人去河边捕海豹。当他们在河边的时候，起雾了，但风平浪静。顷刻，他们听见了厮杀的呐喊声，心想那可能是勇士们，于是两人赶紧跑上岸，隐藏在一根大木头后面。这时，几只独木舟驶来，他们听见了划桨的声音，还看到一只独木舟向他们靠近，上面有五个人。这些人向他们喊道：“我们想带上你们，怎么样？我们要去上游，和人开战。”

其中一个年轻人回答：“我没有箭。”“船上有箭！”那些人喊道。“我不想跟你们去，我会被杀死的，家里人还不知道我跑到哪里去了。”这个年轻人说完之后，转向他的同伴说：“不过你可以跟他们去。”于是，那个年轻人跟着去了，另一个则返回家中。

勇士们继续沿河而上，抵达了卡拉玛河对岸的一个小镇。这

些人跳入水中开始战斗，许多人被杀死了。这时，同来的年轻人听见一位勇士叫道：“快，我们快回去，这个人被打中了。”这时他才想到：“哎哟，这些人是鬼。”他并没有感到痛，但这些人却说他已被打伤了。

独木舟返回了艾古拉克，年轻人上岸回到家里，生起了火。他逢人便说：“瞧，我遇见鬼了，我还去打仗了。我们这一拨有好多都被杀死了，但攻击我们的人也被杀了不少。他们说我被射伤了，但我根本不觉得疼。”

年轻人说完就不作声了。当太阳升起时，他倒下了。一些黑色的东西从他嘴里流出来，他的脸也变了样。人们吃惊地跳起来，大叫着。这个年轻人死了。

巴特利特选择这则故事，是因为它不符合实验参与者们所熟悉的英语叙事传统。在英美人听来，这故事很不连贯，甚至有些支离破碎。巴特利特预感到，这会让他的受试者在复述过程中加进更多的修改。

例如，以下是某个受试者第四次复述时所说的，他第一次听到这故事是在几个月之前了：

两个年轻人去河里捕海豹。他们正躲在一块岩石后面，这时一艘船向他们驶来，上面有一些勇士。但这些勇士说他们是朋友，并邀请这两个年轻人去河对岸帮他们攻打敌人。年纪大些的那个年轻人说他不能去，因为他不回家的话，家里人会担心。因此年纪更小的那个年轻人上了船跟他们去了。

晚上他回到家，告诉朋友们他参加了一场激烈的战斗，双方都死伤惨重。他生了火就去睡觉了。第二天早晨，当太阳升起时，他病倒了。邻居们来探望他，他告诉他们，他在战斗中受了伤，但根本没觉得疼。但很快他的情况就恶化了。他扭动着，尖叫着，倒在地上死了。一些黑色的东西从他嘴里流出来。邻居们说，和他对战的肯定是鬼。

从实验中，巴特利特得出了结论：人们倾向于把他们正在

记忆的材料合理化。换言之，他们试图让材料更好理解，并将其修改成让他们感觉更舒服的内容。巴特利特对这一现象的总结如下：

回忆，并不是去重新激活那无数固定不变、死气沉沉、支离破碎的旧日痕迹。回忆是运用想象力去重建或构建。这种重建或构建是基于我们自身的态度和看法：我们对于过往经历（这些经历活跃且经过整理）的态度，以及我们对于一小部分鲜明细节（这些细节往往以图像或语言的形式体现）的态度。因此，回忆几乎总是不准确的，即便是最基本的机械复述，也不会真正精确……

人们的确经常发现自己的记忆有些不可靠；目睹同一事件的两个人，复述出来的内容也往往不甚相同。从巴特利特的研究结论来说，这一切恐怕都没有什么可惊讶的了。

在介绍过记忆研究的实验领域内最有影响的两个人物之后，接下来我们将探讨一些更为现代的研究方法和成果。

记忆研究的新方法

对记忆的研究，可以通过很多方法在很多情况下进行。凭借操控技术，人们也可以在现实生活中研究记忆。不过，迄今为止，关于记忆的大多数客观研究是由实验构成的：在经过控制的条件下（通常是在实验室环境里），采用一组需要记住的词语或其他类似的材料，将不同操作带来的结果进行对比。这些操作可能涉及对记忆有影响的任何变量，包括材料的性质（比如，是视觉刺激还是语言刺激）、受试者对材料的熟悉程度、记忆环境和测试环境之间的相似度，以及学习的积极性等等。在过去的实验中，研究者们已经使用过以下刺激物作为记忆材料：单词组，类似艾宾浩斯所使用的无意义音节，数字或图片；其他类型的材料还包括文本、故事、诗歌、预约的时间地点，以及生活事件。

近几十年内对记忆进行的实证研究，通常是在信息处理的语境下，用“二战”后多数研究者所使用的计算机模型对实验结果进行解读。在这样的框架下，研究者普遍认为，人类记忆（以及其他认知能力）的功能特性与计算机信息处理的特点十分相似。（这一类比强调的是计算机的功能属性，或者说软件，而非硬件。）艾宾浩斯和巴特利特的早期研究通常专注于对个体案例（甚至是对艾宾浩斯本人的研究！）进行深入考察，相比之下，近年的研究往往包括大量的受试者。研究者们运用强大的推论统计技术，对分组实验的结果进行分析，从而使我们能客观地解读实验结果的规模和重要性。

观察与推理：现代的记忆研究

只要我们经历的事件对我们此后的行为产生了影响，就能证明记忆的存在。但是我们怎样才能确定，之后的行为的确是被过去的事件所影响的呢？在本章的最后一部分，我们来探讨当代学者研究记忆的一些方法。

试试看：写下首先浮现在你脑海中的15种家具，然后和本书上的列表进行比较。两个列表可能有一些重合。如果你事先已经看过一份写着家具名称的列表，并被要求记住它，我们是否可以合乎逻辑地推断，你罗列出的名称来自你对先前那份列表的记忆？这并不是一个可靠的推断：有些家具或许是你从先前的列表中有意识地回想起来的，其他一些可能来自先前那份列表所产生的间接或无意识的影响，但还有另外一些，你想到它们可能仅仅是因为它们本来就属于家具（换句话说，完全不是你事先看过那个列表）。因此，我们并不能得出以下结论：你写出的列表同之前那份列表之间重合的程度，是衡量你对先前那份列表的记忆的有效标准。这是因为，发生重合的原因可能是前面提到的任何一种。

家具列表的例子反映了记忆研究中的一个重要问题。我们已注意到，记忆是无法被直接观察到的，这跟观察一场暴风雨或是一次化学实验完全不同。记忆是从行为的变化中推测出来的，我们一般需要通

过观察受试者在设计好的任务中的行为变化来观测记忆。但是，受试者在任务过程中的行为变化不仅会受到对原始事件的记忆的影响，还会受到其他因素的影响，比如个人的动机、兴趣、常识以及相关的推理过程。因此，在系统地研究记忆的功能特性时，区分以下两点非常重要：1）哪些是观察到的（这往往会受到其他非记忆因素的影响）；2）哪些是推断出来的。

为了解决这个问题，在记忆研究中，我们通常会对比不同的受试者小组，每组涉及对记忆的不同操作。某一过往事件，或者某种对记忆的操作，都只在一个小组内出现，不涉及其他的组。在选择所有组内的受试者时，需要确保他们在所有可能相关的维度上都是一致的，至少要非常接近：例如，各组在年龄、教育程度和智商方面都不应有差异。这样的实验设计，是本书所探讨的绝大多数（即便不算全部的话）材料的基础。其中的逻辑是，在不同组的受试者之间，已知的相关差异就在于有或没有对某事件的记忆，或者这种记忆是否受到了某种操控，那么，此后观察得到的不同组间的差异就应该能反映对这个事件的记忆程度。但需要注意的是，这仅仅是一个假设，尽管通常而言这是个合理的假设。除此之外，确定不同组的受试者之间不存在其他可能会影响研究结果的差异，也是至关重要的。

下面我们来看一个这种研究方法的例子，这个例子来自对“睡眠中的学习”这一现象的系统研究。假设，你睡觉时给自己播放录有信息的磁带，希望或期待可以记住这些信息。你怎样才能知道听磁带是否有效呢？为了回答这一问题，你可能会在一些人睡觉的时候给他们播放这些信息，然后把他们叫醒，观察他们的行为是否能反映之前播放的任何信息。伍德、布特森、希爾斯特倫和沙克特曾经就此进行过实验。在受试者睡着后，工作人员会大声朗读出成对的单词，每一对都由一个类别名称和一个该类别中的物品名称组成（例如：“金属：黄金”），每一对都会重复朗读几遍。十分钟后，再把受试者唤醒，要求他们根据所给出的类别，说出他们能想到的物品名称。这一研究的基本假设是，如果受试者能记住他睡着时工作人员朗读的单词，那

么在他随后列举的金属中就很有可能包括“黄金”。

但是，正如上文所提到的，要对记住的信息进行有效推断，如果仅仅观察有多少受试者睡眠时“听到”的内容出现在了他们醒来后列举的单词组中，显然并不足够。比如，即使受试者睡着时工作人员没有朗读“黄金”一词，许多受试者在后来列举金属时还是会提到“黄金”。根据上文提到的好的研究设计原则，为了解决此类问题，研究者可以考察不同的实验组在不同实验条件下的表现差异。

在研究中，伍德和他的同事们进行了两种对比。第一种对比是在不同的实验组之间：工作人员朗读单词组时，一些受试者醒着，而另一些是睡着的。受试者是随机分配到“睡眠组”或“清醒组”的，因此，对朗读过的内容分别在这两组中出现的频次进行比较，就能说明人们究竟更容易受以下哪种情况的影响：1）清醒时听到朗读；2）睡眠中“听到”朗读。实验结果显示，那些醒着听到工作人员朗读的受试者提到所朗读内容的比例，比睡眠中“听到”朗读的受试者要高出两倍多。这项对比的结果并不出人意料，它说明清醒时学习的效果要比睡着时学习的效果好。然而需要注意的是，这个实验并不能排除另一种可能性：对那些睡着的受试者而言，他们“听到”的朗读也能对他们后来的记忆表现发挥正面作用。

研究者们因此又进行了另一项重要对比，相当巧妙地再次进行了测试。他们在研究中使用了两份不同的单词组列表，其中一份包括“金属：黄金”，而另一份包括“花卉：蝴蝶花”。面对所有睡着的受试者，工作人员会朗读其中某一份单词组列表。而受试者被叫醒之后，会被问到两份单词组列表中的内容。这样的流程可以让实验者比较，在受试者被叫醒后所列举的单词组中，睡着时“听到”过的词组出现的频率是否高于没听到过的词组。换句话说，研究者对同一个受试者也进行了多方位的观察和比较。

比较这些在睡眠中“听到”了不同词组的受试者，结果显示：无论工作人员有没有对他们朗读过某些单词组，他们后来提到这些内容的频率并没有真正的区别。然而，如果工作人员朗读单词组时受试者是

清醒的，那么，类似的比较表明，工作人员的朗读对受试者的单词记忆具有显著的影响。

小结

从这一章中我们已经知道，无论我们做什么事，记忆都在其中发挥着至关重要的作用。没有记忆，我们会无法说话、阅读、识别物体、辨别方向或是维系人际关系。虽然有关记忆的个人观察和轶事颇有趣味和启发性，但这往往只是来自某一个人的具体经历，因此，这些观察究竟在多大程度上普遍适用于所有个体，是值得探讨的。我们已经从艾宾浩斯和巴特利特的研究中看到，系统的研究可以就人类记忆的功能特性带来重要的洞察。近些年，我们已经可以凭借强大的观察和统计技术来系统地分析记忆的功能特性，对于精心控制的实验所得的结果，我们已能够解读其规模和重要性。本书的下面几章将探讨这类研究获得的一些突出成果。我们将会看到，把记忆视为一种活动，而非静态的事物，是更为准确的。此外，近来最重要的科学发现之一就是，记忆是多种功能的集合，因此不应将记忆视为单个的实体（比如，“我的记忆”如何如何）。关于这一点，我们将在第二章里作进一步解释。

家具清单

椅子	衣橱
桌子	书架
凳子	书桌
橱柜	陈列柜
床	壁橱
沙发	箱子

第二章

记忆的图景

这一章将会探讨以下两个核心问题：记忆系统是如何运作的；我们如何定义记忆的各种功能组成。我们会阐明一个核心观点：任何记忆系统，无论是人类的大脑（它有时被称为“已知宇宙内最复杂的系统”）、计算机的硬盘、录像机，还是办公室里一只简陋的文件柜，如果要正常运行，都需要能做到三件事：编码、存储，以及有效地提取信息。如果这三道工序中有任何一道出现问题，记忆的运作就会失灵。讨论过这一点之后，我们会了解一下研究者们都是怎样对构成记忆的不同功能和工序进行定义的。

我们在生活中常会觉得这个人的记性好、那个人的记性差，在这样想的时候，我们不知不觉地把记忆当作一个单一的过程来看待。但这其实是错误的。过去的一百年中，对健康的受试者以及大脑受伤的临床病人的许多研究已经表明，记忆是由多个不同的成分所组成的。我将会运用类比来阐明短时记忆和长时记忆之间的关键区别——对于这种区别，无论临床医师还是外行人士都常常产生误解。接着我们会分别探讨短时记忆和长时记忆的不同功能组成。对于后面的几个章节，本章将会提供一个有助于理解的概念框架。

记忆的逻辑：编码、存储和提取

这是迷迭香，它代表了回忆；我求你，亲爱的，记着……

——莎士比亚，《哈姆雷特》

任何有效的记忆系统，无论是录音机、录像机、你计算机里的硬盘，还是一个简陋的文件柜，都需要能很好地完成三件事。它必须能

够：

1. 编码（即接收或获得）信息；
2. 准确地存储或保留信息（如果是长时记忆的话，能保留很长时间）；
3. 提取或读取已存储的信息。

用文件柜打个比方：首先，你在某个地方存放了一个文件。那个文件就在那里，当你需要它的时候，你就会从文件柜里取出这个文件。但是，除非你拥有一套不错的检索办法，否则你就不容易找到这个文档。因此，记忆不仅涉及信息的接收和存储，还包括信息的提取。只有这三个组成部分协同合作、运行良好，记忆才能有效地工作。

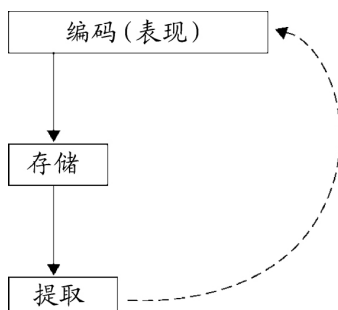


图4 要探讨人类的记忆是如何运行的，编码、存储和提取之间的逻辑区别很关键

编码出现问题，通常与注意力不集中有关。存储发生问题，就是我们生活中所说的遗忘。在探讨提取的时候，我们常常需要区分两个概念：信息是否可用，以及信息是否可及。比如，有时候我们想不起某个人的名字，但感觉这个名字就在嘴边。我们可能想得起这个名字的第一个字，或者名字的字数，但就是说不出整个名字，难怪人们把这种情况称为“话到嘴边，就是想不起来”。我们知道自己已经把信息存在某个地方了，我们可能还想得起其中的部分内容，所以从理论上

说这个信息是“可用”的，但此时此刻，完整的信息对我们来说遥不可及。虽然人们的记忆中存储了大量的信息，这些信息在理论上一直存在，但通常只有其中的一小部分可以被随时提取、使用。

如果这三个组成部分（编码、存储和提取）中的一个或多个出现故障，记忆的运作就会失灵。在“话到嘴边想不起来”的情况中，是提取功能出现了问题。三个组成部分都不可或缺，无论哪一个都无法单独发挥作用，这就是记忆的基本逻辑。

不同类型的记忆：记忆的功能结构

在柏拉图的时代，人们是基于自己的感受和印象对人类的头脑进行推测的。直到现在有些人依然是这样，他们对有关人类大脑和心智的科学发现毫不在意，认为那些只不过是“常识”罢了。但如今我们有了来自实验的（通常被称为“实证性的”）发现，可以用作我们理论的基础。我们展开缜密的、严格控制的实验，用来搜集关于人类记忆运作方式的客观信息（参见第一章）。我们将会看到，其中一些已成定论的发现，恰与许多人所依赖的“常识”相悖。

为了理解记忆，实验研究者们运用了种种系统性技术，其中一种是将记忆这一宽泛的领域细分为作用不同的几个部分。想一想你上次进家门时的穿着。这样一种记忆，比起回想一年中哪几个月有30天，或者说出20到30之间的质数，或是记起怎么做煎蛋卷，有何区别？直观地讲，这些似乎确实是不同类型的记忆。但这样说的科学依据又是什么呢？事实上，过去一百多年中最重要的发现之一就在于：记忆是由多个部分组成的，而不是一个单一的实体。在本章以及书中其他章节里，我们会进一步讨论这些组成部分之间的区别。

在20世纪60年代，对记忆的细分开始通行，这种细分建立在计算机信息处理模型的基础之上。随着“二战”后信息技术的快速发展，人们对计算机处理过程中的信息存储条件的认识有了长足进步，并随后发展出了关于记忆处理的三阶段模型。其中，阿特金森和希夫林于60年代所提出的模型最为完善。在这些阶段模型中，信息首先被短暂地

储存于感官记忆中，随后又被有选择地转移到短时记忆中。之后，又有更小的一部分信息进入了长时记忆。

这些不同存储模式的特点概述如下。

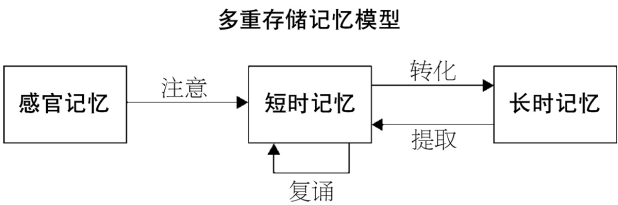


图5 记忆的多重存储（或多种情态）模型，由阿特金森和希夫林在1968年首次加以描述。这一模型为理解记忆提供了一种非常有益的启发性框架

感官记忆

感官记忆似乎是在意识层面以下发挥作用的。它从各种感官那里获得信息，保留很短的时间，而在这短短的时间中我们将会决定去注意其中的哪些信息。所谓“鸡尾酒会现象”就是一个例子：在喧闹的环境中，你听到某个角落里有人说了你的名字，于是自动地将注意力转向他们的对话。另一个常见的情形是，我们有时会要求某人重复一个动作，或重复他说过的什么话，因为我们相信自己已经忘记了这些内容。但同时我们也发现，事实上，我们对先前的信息仍然是有印象的。在感官记忆中，我们所忽视的信息都会迅速丢失，无法再取回——从感官的角度来说，这些信息的消退就如同光线减弱、声音消散。所以，如果某人在说话而你沒有注意听，有时候你也能抓住一些片断，但片刻之后，这些片段就会完全消失。

一些实验结果验证了感官记忆的存在。例如在斯珀林于1960年所进行的实验中，受试者在极短的时间（比如50毫秒）内会看到12个字母。虽然事后这些受试者只说得四个字母，但斯珀林怀疑他们实际上有能力记住更多的字母，只是信息消失得太快，他们来不及复述出来。为了验证这一假设，斯珀林巧妙地设计了一种视觉矩阵，由三行

字母组成。受试者在看到这三行字母后的极短时间内会听到一个声音，他们被要求根据音调的高低，有选择地复述视觉矩阵中某一行的内容。通过这种部分复述的方式，斯珀林发现，人们可以回忆出任意一个包含四个字母的行列中的三个字母。这便意味着，在很短的时间内，12个字母中有将近九个是可能被复述出来的。

根据这一类的研究，研究者们推断出了感官记忆的存在。感官记忆可以非常短暂地存储大量不断涌现的感官信息，而大脑只会选择其中的一部分内容加以处理。储存视觉信息的感官记忆叫作图像记忆，储存声音信息的感官记忆叫作回声记忆。感官记忆的普遍特点是丰富（就其内容而言）但非常短暂（就其存留时间而言）。

短时记忆

20世纪60年代所推崇的信息处理模型认为，在感官记忆之外还存在着一个或多个短时记忆系统，能将信息留存约几秒钟。我们对某些信息加以注意，便可以将其引入短时记忆（有时也被称为初级记忆或短时存储）中。短时记忆能存储大约七项内容，比如拨打新的电话号码时我们用的就是短时记忆。因为容量有限，一旦短时记忆的空间被填满，旧的信息就会被新的信息所取代。短时记忆储存的是相对不太重要的内容（例如，某个今天需要拨打但以后不会再用到的电话号码），使用后便会逐渐消失，就像你打电话给电影院询问今天晚上放映什么电影，你只需要将电话号码记住一小会儿，之后就可以将它丢弃。

在科学文献中，言语短时记忆受到了相当多的关注。至少从某种程度上说，这种记忆的存在是从自由回忆的近因效应推断出来的。例如，波斯特曼和菲利普斯曾要求受试者们回忆由10个、20个或30个单词组成的单词表。如果受试者们在刚刚看过单词后便立即开始回忆，他们对单词表末尾部分的记忆会比单词表中间部分的清晰许多，这一现象被称为近因效应。但如果回忆测试延后了哪怕仅仅15秒，而且在延迟的过程中受试者进行了某种言语行为（例如倒数数字），这

一效应就不再出现了。研究者对这类发现的解读是，近因效应的发生是因为短时记忆的容量有限，当人们从短时记忆中提取最新存储进来的几个记忆项，便会发现这些内容的记忆效果最佳。

艾伦·巴德利在20世纪60年代曾进一步提出，言语短时记忆主要以声音或语音的形式来存储信息。其他学者曾观察到，短时回忆中出现的错误往往是语音上的混淆，这从侧面支持了巴德利的观点。即便记忆材料最初是通过视觉形式呈现的，这种现象依然会发生，这便意味着信息在存储的过程中被转化成了语音编码。例如，康拉德和赫尔就证明，在以视觉形式呈现给受试者之后，发音相似的字母序列（如P、D、B、V、C、T）比发音不相似的字母序列（如W、K、L、Y、R、Z）更难被准确地回忆出来。

长时记忆

持续地关注某些信息，在大脑里反复思考它或背诵它，就能将这些信息转化为长时记忆（有时又被称为次级记忆）。长时记忆似乎有无穷的容量。较为重要的信息（比如搬家后需要记住的新电话号码，银行密码，或者你的出生日期）都被存放在长时记忆中。记忆的长期特性将是本章讨论的重点。

短时记忆以语音形式存储信息，而学者们认为长时记忆主要是根据信息的意义来实现存储的。因此，如果选择一些有意义的句子给人们看，再要求他们进行回忆，他们通常并不能复述出完全一样的用词，但能够说出句子的大意或要点。正如我们在第一章中探讨巴特利特的研究时所看到的，“自上而下”人为添加的意义往往会导致记忆的扭曲和偏差，就像人们复述“鬼的战争”那则故事时所表现出的一样。我们在第四章探讨目击者证词时，会再回过头来讨论长时记忆的偏差。

上文简要提到的阿特金森和希夫林所提出的记忆三阶段模型以及类似的其他模型，可以简化体现复杂的人类记忆的某些特点。然而，正是由于记忆是如此复杂，我们需要不断对这些模型进行调整，从而

让它们吸纳新的观察结果。

前面提到的信息处理模型提出了两个基本假设：一、信息必须首先进入短时记忆，然后才能进入长时记忆；二、练习复诵短时记忆中的信息，不仅可以将信息留存在短时记忆中，也使它更有可能转化为长时记忆。但是，第一种假设因为一些重要临床案例的发现而受到了挑战。案例中，一些脑部受伤的患者短时记忆能力表现出严重的损伤，也就是说，根据阿特金森和希夫林的模型，他们的短时记忆存储环节受到了严重破坏。然而，这些患者似乎在长时记忆方面并不存在障碍。阿特金森和希夫林模型的第二种假设也受到了其他研究的质疑，在一些研究中，受试者用更长的时间来背诵单词表末尾的单词，但他们对这些内容的长时记忆并未体现出任何改善。在某些情况下，研究者们发现，在多种不同场合接触相同的信息（按照合理的假设，这也就意味着更多次的重复练习）并不足以使人记住这些信息。就像我们在第一章中所说的，人们每天都会接触到硬币，但当他们回忆硬币上人物头像的细节时，他们的表现并不好。

区分长时和短时记忆的其他论据也引发了争议。比如我们之前所讨论的，自由回忆中的近因效应一直被归结为短时记忆运作的结果，因为如果在回忆前的几秒钟内要求受试者倒数数字或进行其他语音活动，这一效应便会减弱。然而，当受试者尝试记住这些单词，并将单词表上的词语进行倒数后，他们对末尾几个单词的记忆仍然比中间位置的单词更为清晰。这一类的发现并不符合阿特金森和希夫林的模型，因为按照他们的模型，短时记忆应该被倒数这一任务“填满”，从而无法观察到任何近因效应才对。语义编码（即基于语义的信息处理）在合适的情况下也会在短时记忆中显现，这说明语音编码并非短时记忆中信息表述的唯一形式。

阿特金森和希夫林的信息处理模型所存在的问题得到确认后，出现了两种主要的回应。其中一种思路是，根据短时记忆模型的已知局限对模型本身进行改善。巴德利及其同事的研究就与这种思路密切相关，同时他们还力图进一步描述短时记忆在认知过程中的作用。这一

研究视角上的改变催生了巴德利开创（随后又加以修订）的“工作记忆”模型。而对阿特金森和希夫林模型的另一种回应思路关注的问题更为普遍。这种思路质疑的是为何该模型要将关注焦点放在记忆的存储及其容量的局限上，并提出应该采取另一种研究路径，重点关注记忆的信息处理过程，并研究信息处理过程对记忆成果的影响。

无论哪一种记忆模型最令人信服，许多关于记忆的理论都对短时记忆和长时记忆进行了宽泛却根本的区分。我们将会看到，支持短时与长时记忆二元区分的论证来自两方面，既有一系列针对正常健康个体而进行的实验，也有对脑部受伤、记忆存在缺陷的病人的研究。基础生物研究也提供了集中的证据，支持短时和长时记忆之间存在区别的观点。

工作记忆

进一步考察短时记忆，我们会发现短时记忆和工作记忆之间的区别往往比较模糊。短时记忆先前曾被或多或少地看作一种被动的过程。但现在我们知道了，人们在短时记忆中并不仅仅是寄存某些信息而已。如果我们在短时记忆中保存了一句话，我们通常能够倒背出这句话，或者背出句中每个单词的首字母。工作记忆这一术语强调的便是短时记忆的这种活跃、主动的特征，因为留存在那里的信息还经过了思维的某种处理或运作。“工作记忆”和“短时记忆”这两个术语还经常被作为“意识”的同义词来使用。这是因为我们所意识到的东西（也就是我们的头脑此时此刻所抓住的信息）都在我们的工作记忆范围之中。

广度（span）这个术语通常用来指代一个人能够在短时记忆里存储信息的容量。20世纪50年代，乔治·米勒曾将短时记忆的典型容量定义为 7 ± 2 个单元，这是对健康的年轻人而言的。识记单词表的例子可以说明短时记忆的机制：我们对单词表末尾的几个词记得最清楚，因为这些单词仍然存储在我们的短时记忆中。这就像莎士比亚在《理查二世》中所写的，“像宴席最后的甜食，意味最悠远，比任何往事

更能铭刻在心里边”。还有些专家认为，短时记忆的广度与语音速度有关，一个人能够越快地一口气说出单词、字母或数字来，他的短时记忆的广度就越大。

现在已有充分的证据表明，工作记忆并不是单一的实体，而是由至少三个部分组成的（见图6）。巴德利在他影响甚广的工作记忆模型中对这些组成部分加以形式化，将其定义为中央执行系统和两个附属子系统——语音回路和视空画板（visuospatial sketchpad）。后来，巴德利在修订后的工作记忆模型中又增加了情景缓冲区这一概念。对于这些组成部分的功能角色，巴德利提出：1）由中央执行系统控制注意力，并协调附属的子系统；2）语音回路包括了语音存储和发音控制过程，也使内部言语能够进行；3）视空画板负责建立和处理心理图像；4）情景缓冲区（图6中未标注）用于整合处理工作记忆中的材料。

语音回路

有大量研究针对语音（或者说发音）回路而展开。研究者普遍认为，语音回路对于儿童的语言发展、对成人理解复杂的语言材料都起着重要的作用。许多实验证明，人们在记忆广度方面的表现通常在很大程度上取决于发音编码的使用，比如你能正确复述的单词个数取决于单词的复杂程度。这一类的发现证实了语音回路的存在。在实验中，研究者采取一种叫作“发音抑制”的技术，让受试者大声重复或者默诵一个简单的声音或单词，比如“啦啦啦”或是“这这这”，这样可以暂时阻止语音回路吸纳新的信息。对比使用或不使用发音抑制手段的情况下受试者的表现，就可以看出语音回路的作用。

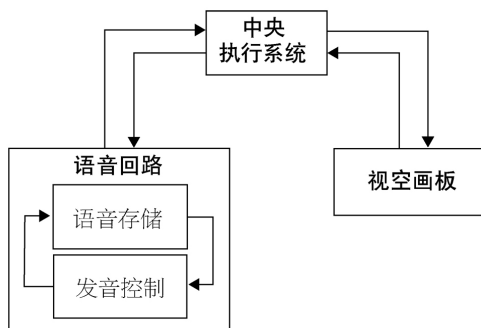


图6 1974年，巴德利和格雷厄姆·希契提出了工作记忆的模型，将短时记忆细分为三个基本组成部分：中央执行系统、语音回路和视空画板

语音回路的容量有限。那么到底是记忆项目个数的限量还是时间限量能更好地描述语音回路的容量呢？研究表明，一个人的记忆广度（即他在听完后能够正确复述的单词个数）是由他说出这些单词所需要的时间来体现的。在短时记忆测试中，“cold（感冒）、cat（猫）、France（法国）、Kansas（堪萨斯州）、iron（铁）”这样的短单词列表，要比“emphysema（肺气肿）、rhinoceros（犀牛）、Mozambique（莫桑比克）、Connecticut（康涅狄格州）、magnesium（镁）”这样的长单词列表容易记忆得多，尽管这两个列表拥有同样的单词数量，并选自相同的语义范畴（分别为：疾病、动物、国家名、美国州名和金属名）——这就是词长效应。但是，如果受试者在学习这些单词时进行了发音抑制，那么词长效应便会消失。另一个有关词长效应的例子是，在不同的语言中从1数到10需要用的时间不同：对于使用不同语言的人，其数字记忆的广度与他们用各自语言的发音读出数字的速度紧密相关。这些发现以及其他相关研究表明，语音回路的时间（而不是记忆项目）容量是有限的。

视空画板

与语音回路相反，视空画板提供的是暂时存储和处理图像的媒介。有研究表明，就短时记忆的容量而言，并行的视觉、空间记忆任

务会相互干扰，由这一现象可以推断出视空画板的存在。如果你试图同时完成两个非语言的任务（例如，同时轻拍头顶和按摩肚皮），两个任务结合在一起有可能令视空画板超负荷运转，于是这两个任务都完成不好（相较于两个任务分别单独执行时的表现而言）。科学研究显示，人们下国际象棋的时候会用到视空画板，这表明短时空间记忆在处理棋盘布局的任务中发挥着作用。

中央执行系统

迄今为止，巴德利的工作记忆模型中描述得最不清晰的部分就是“中央执行系统”了，它的作用被认为是协调工作记忆所需要的注意力和运转策略。如果语音回路和视空画板在同时运转，例如，当你试图记住一组单词并同时进行一项空间运动（正如我们在一些实验中要求受试者去做的那样），这时候中央执行系统便可能用于协调这两者的认知资源。在对中央执行系统进行研究时，巴德利和他的同事们就采用了这样的双项任务法：受试者所做的第一项任务旨在让他们的中央执行系统保持在忙碌状态，而研究者则对第二项任务的执行情况衡量，从而判断中央执行系统是否也参与了第二项任务。如果第二项任务的完成情况由于与第一项任务同时进行而变差了，则可以推断出中央执行系统也参与了第二项任务。为了让受试者的中央执行系统保持在忙碌状态，研究者设计出多种任务，“生成随机字母序列”便是其中一种。受试者被要求编写出许多字母序列，但需要避免实际生活中具有意义的字母序列，例如“C—A—T”、“A—B—C”或者“S—U—V”。受试者在编写字母序列的同时不断留意着字母的选择，这使得中央执行系统保持忙碌状态。实验表明，专业国际象棋棋手对实际比赛中棋子位置的记忆表现会受到这种字母生成任务的干扰，但却不会受到上文提到的发音抑制手段的影响。这说明，记忆棋子位置的任务会使用到中央执行系统，但并未使用语音回路。从临床角度来说，如果中央执行系统的运行出现中断，其后果从“执行缺陷综合征”（这与大脑额叶的损伤有关，参见第五章和第六章）中的无组织、无计划行为中可见一斑。

情景缓冲区

在最新版本的工作记忆模型中，巴德利提出了“情景缓冲区”这一功能组件。根据巴德利修订后的模型，从长时记忆中提取的信息通常需要与当前的需求相结合，而这些需求是由工作记忆来实现的。巴德利在2001年的论文中将这一认知功能归结为情景缓冲区的作用。巴德利举了一个例子：我们有能力想象一头大象玩冰球的样子。他提出，我们有能力超越长时记忆所提供给我们的关于大象和冰球的信息，进一步去想象这头大象是粉色的，想象大象握住球棒的样子，甚至想象它可能在球场上打什么位置。因此，情景缓冲区能让我们超越长时记忆中所存储的现有信息，用新的方式将信息组合起来，从而用这些信息去创造新鲜的情境，并基于这些新情境采取未来的行动。

记忆的隐喻

工作记忆可以被比作你的台式电脑的内存容量。当前运行的操作占用了内存，也就是电脑的“工作记忆”。而电脑的硬盘就好像长时记忆，你可以把信息放到硬盘上无限期地存储，即便你晚上将电脑关机，信息仍然存在那儿。关机类似人的睡眠。经过一夜的良好睡眠，第二天早晨醒来，我们仍然可以访问存储在长时记忆中的信息（比如我们的姓名、出生年月、我们有多少兄弟姐妹，以及在过去某个特别多彩的日子里所发生的事情）。但是，当我们早上醒来，通常想不起入睡前的工作记忆中的最后一些想法，因为这些信息通常不会在我们睡着前转移到长时记忆中。如果我们恰恰在进入梦乡前的几分钟内想到一个很棒的主意，可能就比较让人沮丧了。还有一个与此相关的类比：给一家先前从未去过的餐厅打个一次性的电话，这时使用的是短时记忆；与此不同的是，有时我们会创建新的长时记忆，比如当我们搬了新家，就需要创建对新家的电话号码的记忆。

关于电脑磁盘驱动器的比喻也有助于我们理解记忆的编码、存储和提取之间的区分。想一想互联网上存在的海量数据。这可以被想象成一个巨大的长时记忆系统。但是，如果没有搜索和提取互联网信息

的有效工具，那些信息就是根本无用的：虽然理论上这些信息是可用的，但当你需要它们时，是否真的可以获取这些信息？这就是为什么当谷歌和雅虎这样的高效搜索工具出现，它们为近年来互联网的使用带来了巨大转变。

说完了工作记忆以及学者们所提出的工作记忆流程组件，我们现在来探讨长时记忆的不同功能要素。研究者提出这些不同的要素是为了有效阐述相关研究的结果，而这些文献是在对健康个体以及大脑受到不同损伤的个体进行评估后得到的——这两类来源都为人类记忆的组成情况提供了宝贵的信息。

语义、情景和程序记忆

心理学家提出的一种可能比较有用的区分是关于情景记忆和语义记忆的，这一区分在第一章中已经提及，它们代表着两种不同的可以有意识取用的长时记忆。具体来说，图尔文曾提出，情景记忆涉及对具体事件的记忆，而语义记忆从本质上来说关系到对世界的一般认识。情景记忆包括对时间、地点以及事件发生时的内心情绪的回忆。（自传式记忆，即对个体过往经历的记忆，代表了情景记忆的一个分支，近年来受到了大量关注。）

简单来说，情景记忆可被定义为你对自己经历过的事件的记忆。这些记忆自然往往包括你经历这些事件时的相关具体情形。回想你上周末做了什么，或者记起你参加驾驶考试的过程中发生的事情，这都是情景记忆的例子。

情景记忆和语义记忆既存在着差异，又彼此相互作用。语义记忆是对事实和概念的记忆，它可以被定义为与接收信息时的具体情形无关的知识。事实上，我们常常无意识地将情景记忆和语义记忆结合混用。例如，当我们试着回忆自己婚礼当天发生的事情，我们对那一天的记忆很有可能既包括对婚礼的期待心情，也包括对典型婚礼流程的语义记忆。

以下的例子可以说明什么是语义记忆：

法国的首都哪个城市？

一周有多少天？

现任的英国首相是谁？

告诉我一种会飞的哺乳动物。

水的化学式是什么？

如果你从伦敦飞往约翰内斯堡，你在往哪个方向行进？

这些问题的难度不等，但它们都需要发掘我们所积累的关于世界的大量一般性知识。我们在一生中逐渐积累着这些知识，往往把它们看成是理所当然的而不再留意。相反，如果我问你昨天早餐吃了什么，或者你上一次生日那天发生了什么，你的回答就有赖于情景记忆，因为我问的是发生在你生活中的具体事件或情景。你对于今天早上吃早餐的记忆会是情景记忆，涉及你什么时候、在哪里吃的早餐，以及吃了什么；但是，记住“早餐”这个词的意思，这就涉及语义记忆。所以，你当然能够确切地描述“早餐”一词是什么意思，但你很可能已经想不起来自己是什么时候、如何学会了这个概念的，除非你最近刚刚学会了“早餐”这个概念。当然，你一定早在童年时就学会了“早餐”这个概念，但总有一些其他的概念是你最近刚刚习得的。情景记忆是如何随着时间流逝“转化”成为语义记忆的，这一课题至今仍然在引发大量的研究兴趣和猜想。试想，你是在某一具体情景下第一次得知珠穆朗玛峰是世界最高峰的，然后渐渐地，你又反复接触过几次这个信息，经过一段时间后，这一信息转化成了一条语义信息。

语义记忆和情景记忆是否真的各自代表着独立的记忆体系，这点仍然不能确定，但区分这两者有助于有效地描述不同的临床记忆障碍，有的记忆障碍影响前者多些，有的则影响后者多些。研究者已经发现，某些脑部障碍更可能影响语义记忆，例如“语义性痴呆”。相反，恩德尔·图尔文提出，所谓的“遗忘综合征”以情景记忆的选择性损伤为特征，而与语义记忆无关（见第五章）。

学界似乎已经达成普遍共识，在有意识的记忆之外还存在着第三种长时记忆——程序记忆（例如记住骑自行车需要执行的一系列必要的身体操作步骤）。同样地，似乎也有一些脑部障碍更容易影响程序记忆，例如帕金森病。也有一些理论提出，程序记忆不应当被看作一种同质的记忆体系，它其实是由几种不同的子系统所组成的。

外显和内隐记忆

研究者们对不同类型的记忆所作的另一个常见区分是关于外显和内隐记忆的。这一思路与上文所讨论的情景、语义及程序记忆框架有一些共同点。外显记忆指的是在回忆的时刻能够清楚意识到自己所回想的信息、经历或情形是什么。有的研究者也将这种记忆体验称作“回想记忆”。外显记忆与之前所讨论的情景记忆有许多可类比之处。

与外显记忆相反，内隐记忆是指先前的经历对后来的行为、感受或想法造成了影响，但我们并未有意识地回想起先前那些经历。比如，一天早晨你在上班路上经过了一家中餐厅，到了那一天的早些时候你可能会想出去吃顿中餐，却没有意识到这一意向是受到了早晨经历的影响。

一些针对“启动效应”（priming effect）而开展的研究可以说明内隐和外显记忆之间的区别。不少研究启动效应的实验运用了一种叫作“限时残词填空”的任务（例如：e_e_h_n_；去看看你是否正确地将这个词填写完整了），对健康的个体而言，最近遇到过的单词总是能比新的单词填得更快、更有把握。神奇的是，即使人们并不能有意识地想起看过的单词，而只是使用他们的内隐记忆，他们同样能更好地完成填空任务。另一个区分内隐和外显记忆的补充论证来自对失忆症患者的研究。对这些病人来说，患失忆症意味着他们不能有意识地认出先前呈现给他们的词语或图片，但是，同健康的个体一样，他们同样能够更轻松地填出先前看到过的词语。这些研究提示出两种记忆过程在功能结构方面的根本不同，差异便在于是否牵涉到对先前事件的

有意识回想。

进一步的证据支持了这一观点。例如，在20世纪80年代，拉里·雅各比进行了一项研究，其中包括两方面的测试：“再认”（有意识地回想起学习过的信息）和“无意识回忆”（这是对知觉辨认任务的测试，例如辨认出先前曾迅速闪现的词语）。雅各比还操控了实验中目标单词的呈现方式。每个目标词将通过以下三种方式中的某一种来呈现：1）没有上下文语境，单独出现（例如，单独显示“女孩”一词）；2）同时显示目标词的反义词作为上下文语境（例如，同时显示“男孩”和“女孩”）；3）受试者根据所显示的单词说出其反义词（例如，显示“男孩”，由受试者说出“女孩”）。

随后进行的外显记忆测试中，研究者将目标词和新的单词混合呈现给受试者，要求他们辨别哪些词语是他们之前接触过的（“接触过”的单词包括看到过的以及受试者自己说出的词，像上一段中所描述的那样）。而在内隐记忆测试中，目标词和一些新词一起被呈现给受试者，一次呈现一个词，每个词只出现很短的时间，受试者被要求辨别是否接触过这些词。

实验的结果如下：就外显再认而言，没有上下文的情况下成绩较差，受试者参与说出词汇的情况下成绩较好；有趣的是，在内隐知觉辨认的任务中，情形恰恰相反！两组测试的结果相反，这便意味着相应的内在过程（即内隐记忆和外显记忆）是十分不同的，可能涉及相互独立的不同的记忆机制。

上文描述的实验是一个很好的例子，它说明设计精巧的实验可以帮助我们确立不同心理过程之间的关键区别，而仅仅依靠反思内省是无法做到这一点的。相关领域内另一个精密、系统的研究范例是安德雷德等人对全身麻醉的人进行的研究。结果表明，尽管被麻醉的人当时并没有意识，对于麻醉过程中呈现给他们的材料，他们依然会在后来体现出内隐记忆。有了这样的实验结果，看来很有必要建议全麻手术的医务人员特别留意自己的言论，不要随便议论麻醉中的病人。除此之外还有一些研究表明，商业广告可能主要是通过影响内隐记忆来

实现目的的。实验显示，相对于从未看到过的广告，人们会觉得之前看过的广告更吸引人，这种现象被称为“曝光效应”。

不同类型的记忆任务

内隐和外显记忆的二元区分，体现了学者们所提出的两种记忆系统的不同（可参看福斯特和耶利契齐于1999年发表的论文，其中有对这一课题的更专业、全面的概述）。两种记忆系统的区别常常体现为它们负责不同类型的记忆任务，同时，这种区别也很可能与记忆任务间的区别混淆起来。不同的记忆任务，可能会程度不等地涉及不同的功能过程。有些记忆任务需要人们思考意义和概念，这些通常被称为由概念驱动的记忆任务。比如，如果你仔细看过一组词语之后被要求记住它们，你会明确地回想这些词语本身。与此同时，你也可能自发地想起这些词语的意思，这便是由概念驱动的任务。还有一类任务要求人们专注于记忆材料本身，这通常被称为由材料驱动的记忆任务。如果你的任务是要补全残词（例如e_e_h_n_），并且不能查看先前看过的词语，那么，先前的学习过程的影响可能更多地是内隐而非外显的。你填写单词的时候主要依靠的是字母的视觉排列，而较少（甚至完全没有）使用词语的意义，这便是由材料驱动的任务。

分别依赖外显和内隐记忆的这两类任务，有时也被分别称为直接和间接的记忆任务。要区分不同记忆任务的种类（概念驱动相对于材料驱动、直接任务相对于间接任务），以及被测试的记忆组成部分的类型（外显或内隐），都是非常具有挑战性的。事实上，许多研究者都认为没有哪个记忆任务是真正“纯粹”地属于某一记忆过程的，每个记忆任务都会经由内隐和外显过程的综合协作而完成，记忆任务之间真正的不同在于这两种记忆过程在其中所占的不同比例。

记忆的体验

与外显和内隐记忆之间的区别相关的，是执行某种记忆任务时的记忆体验类型。有学者提出，一个人是“记得”某事还是“知道”某事，

两者之间存在着确切的区别。在实验中，“记得”被定义为受试者拥有这样的现象体验：他们的确在先前的记忆测试中看到过那些特定单词。相反，某人也许只是“知道”某个词语在先前的词语表中，却没有具体回想起那个词。这种“记得”和“知道”的区分是由恩德尔·图尔文首次提出的。在他的研究中，图尔文要求受试者对每个答案进行如下判断：1）是否记得自己曾经看到过该词语；2）是否只知道该词语曾出现过，却想不起当时的具体情形。加德纳、加瓦及其同事由此展开了一系列研究，在许多不同的实验条件下对“记得”还是“知道”进行判断、区分。

其间的差异若要以客观语言进行描述，恐怕有些困难。不过，一些实验操作已被证明能对“记得”或是“知道”产生不同的影响。例如，研究表明，语义处理（这一过程更强调词语的意思）会比语音处理（这一过程的重点在于词语的发音）引起更多的“记得”反应。但是，就“知道”反应而言，语义处理和语音处理所得到的结果并没有多少差别。

记忆处理的层次

关于记忆（尤其是长时记忆）有一个很有影响的补充性理论框架，这便是记忆的处理层次框架。与记忆的结构模型不同，这一框架强调的是记忆的加工处理过程的重要性，而不是记忆的结构和容量。处理层次框架的思路是由弗格斯·克雷克与鲍勃·洛克哈特在实验心理学文献中首次阐述的。有趣的是，在某种意义上，小说家马塞尔·普鲁斯特早已总结出了这一理论的主要原则，他曾写道：“那些我们不曾深入思考的东西，很快就会被忘却。”克雷克和洛克哈特提出，记忆的质量取决于我们在记忆编码的那一刻信息处理的质量。他们描述了不同的处理层次，“表面”层次仅仅处理记忆材料的物理特性，“较深”的层次涉及记忆材料的语音特性，而再深一些的层次则涉及对材料的意义进行语义编码。

随后的许多正式实验都表明，就测试中的记忆表现而言，“深层

次”的信息编码处理要优于“表面层次”的处理。此外，通过语义处理对材料作进一步阐释，可增进学习效果。这是什么意思呢？举个例子，假设你被要求学习一组词语，并且需要1）给出列表上每个词语的解释，或者2）说出每个词语令你产生什么样的联想。这两种情况都要求你对这组词语进行语义处理。你在情形1）或情形2）下通常都能更好地记住这组单词。而如果你被要求完成一个较“浅”的、和语义无关的任务，例如3）给列表上的每个词写出一个押韵的词语，或者4）给每个词语中的每个字母标注上它在字母表中的排位序数，那么你的记忆表现则会较差。

换言之，如果我们看见了单词“DOG”，我们可能仅对其进行表面的处理，留意到这个单词是大写的。另一方面，我们也可能在语音层面进行处理，想起它与“frog”和“log”押韵。又或者，我们也可能想到这一单词的意思：“dog”指的是家养的、长毛的动物，有时被称为“人类最好的朋友”。更深入的语义处理则涉及基于词义的进一步发挥，体现了更深层次的加工，也通常会带来更深刻的记忆（例如，我们可能会想到不同种类的狗、它们的起源地、它们最初承担什么功能、特定品种的狗的特征等等）。

克雷克和图尔文的记忆测量实验表明，同一个词语被正确辨认出来的概率从20%到70%不等，取决于之前记忆编码时处理深度的不同——这的确说明关于记忆处理层次的思路很有用。当最初的记忆处理仅仅涉及单词是大写还是小写时，正确辨认的概率仅有20%。进行押韵练习（即语音处理）之后，辨认的正确率得到提升。而当记忆处理的步骤涉及判断单词填入句子后是否读得通，随后的记忆表现又提升了很多，几乎达到70%的正确识别率。

有大量的数据支持这一记忆处理层次模型，不过，最初的模型细节却遭到了批评。反对意见的主要理由是，这一思路在逻辑上是循环论证的。如果我们观察到某种编码处理带来了较好的记忆结果，那么根据记忆的处理层次模型，我们可以认为这种好的结果是由“更深的”认知处理模式导致的。如果相反，另一种编码处理随后带来了较差的

记忆结果，那么根据记忆的处理层次模型，这肯定是由于编码过程中较为“肤浅”的处理。问题就在于，记忆的处理层次模型由此变成了一种自我循环、不可验证的理论。关键是如何设计出一套独立于后续记忆表现的标准，去客观衡量记忆处理的“深”与“浅”。

因此有人认为，我们无法脱离后续的记忆表现去确立一个关于记忆处理层次深度的客观标准。不过，最近弗格斯·克雷克提出，生理学和神经科学的方法也许可以提供独立衡量记忆处理深度的方法。尽管记忆的处理层次模型存在着是否可验证的问题，但重要的是，这种有关记忆处理层次的思路引发了对记忆的功能特性的关注，相关课题包括：信息编码过程对材料进行的不同处理；编码过程中对材料的进一步阐释；编码时记忆处理的恰当与否（即信息是否“转移”到了后续任务中，我们将在第三章中进一步讨论这一点）。与巴特利特所提出的记忆框架（见第一章）类似，记忆处理的层次理论强调我们是记忆过程中活跃的主体，我们所记住的内容既取决于事物或事件本身的特性，也取决于我们在遇到这些事物或事件时自身所进行的加工处理。

残词补全练习的答案

elephant（大象）

第三章

出其不意，使出绝招

如果你想测测你的记忆力，回想一下一年前的今天你在担心什么事吧。

——佚名

这一章将探讨如何访问记忆中的信息。我们会谈到信息可及（accessibility）和信息可用（availability）之间的主要区别，这在第二章中已经提及。我会特别强调，日常生活中和记忆有关的难题通常都和以下情形有关：我们已经接收并保留了信息，但在想要提取信息的时候却出现了问题。此时，信息语境的作用尤为重要。当其他因素都相同时，如果我们获取信息时所处的物理环境和情绪状态与我们最初接触信息时的情形相似，我们往往便能更好地想起这些信息。我们也会在本章里进一步探讨“话到嘴边说不出来”这一现象。例如，在聚会中，我们尝试回忆某人或某个地方的名字，有可能知道名字的第一个字，或者知道名字的大致发音，却无法提取关于该名字本身的信息。

通过行为推断记忆

我们在第二章中已看到，有许多行为能暗示出对过去事件的记忆已被唤起。假设一段时间之前你听到了一首新歌。之后，你或许能回忆起那首歌的歌词，或许再听到这首歌时你能辨别出它的歌词。又或者，当你再次听到那首歌，你可能觉得歌词很熟悉，但没有确切地辨别出来。此外，那首歌中的信息也可能会潜移默化地影响你的行为和精神状态，尽管你并未有意识地回忆、辨认出这首歌，甚至也不觉得这首歌很耳熟。

每天我们都会接触大量的信息，但我们仅仅记住了其中的一部分。信息先由我们的感官加以处理，接着被编码和存储，然后我们还必须能有效地读取这些信息，就像我们在第一章中探讨记忆的基本逻辑组件时看到的那样。我们能记住哪些事件，这似乎取决于这些事件在功能上的重要性。例如，在我们的进化历程中，人类记住了与威胁（例如可能出现的捕食者）或奖赏（例如发现潜在的食物来源）相关的信息才得以存活下来。

我们能提取到什么内容，这很大程度上取决于信息最初被编码和分类时的语境，以及提取环境在多大程度上与这一语境相吻合：这就是所谓的编码特定性原则。比如说，我们中有许多人都曾在不寻常的环境下遇到朋友或熟人，却一下子没能认出他们，从而感到有些尴尬。如果我们习惯于看到工作场所或学校里的熟人穿着特定的衣服，那么当我们看见他们在婚礼上或者在高级餐厅里穿着很不一样的服装时，就有可能一下子认不出他们。我们将会在下文中进一步思考编码特定性原则，不过现在我们先来探讨一下评估记忆的几种主要办法。

提取：回忆与再认

回忆（recall）信息指的是脑海中回想起该信息。通常会有一些提示线索触发或促成回忆，例如，考试题目中通常包含一些内容提示，引导我们回想与出题者目的相关的信息。日常生活中听到的问题，例如“你周五晚上做了什么”，也会带有时间线索。这样的线索非常笼统，并没有提供很多信息，基于这类不明确的提示而进行的回忆一般称为自由回忆。而有些提示可能包含更多的信息，并引导我们去回想具体的事件或信息，例如，“周五晚上你看完电影后去哪了”这样的问题就与前一个问题不同，它给我们提供了更多信息，试图获得某些具体资料。当提示的指向性更强时，相应的回忆过程便被称为线索回忆。

再看一些其他例子。在实验环境下研究记忆的提取时，研究者会在所谓的学习阶段里给受试者呈现一些信息，比如某个故事。之后，

我们会要求他们回忆故事中的某些部分。自由回忆是指在没有协助的情况下，受试者被要求尽其所能，尽可能多地回忆出故事的内容。第二章中曾提到的“话到嘴边说不出来”现象便体现了自由回忆时经常出现的一个问题：对于我们尝试提取的信息，我们也只能访问其中一部分内容。与自由回忆不同的是，线索回忆是在有提示（例如，事物所属的类别，或者单词的首字母）的情况下去提取某条具体信息。例如，我们可能会对受试者说：“请说出昨天我给你读的故事里所有以J打头的人名。”线索回忆对于受试者而言要比自由回忆更容易，这或许是因为我们给他们提供了更多支持，给出了上下文语境，也就是说，当我们给出线索，实际上就是帮他们完成了一部分“记忆工作”。需要注意的是，提示有助于提取信息，但同时也可能引起曲解和偏见，我们在第四章中考察目击者证词时会更详细地探讨这一点。

当信息再次呈现于眼前，我们能够辨认出过去事件或信息的能力被称为再认（recognition）。例如，考试中的判断题和选择题考察的便是学生正确地再认信息的能力。在现实生活中，“你看完电影后有没有去吃饭”这一类的问题提供了某些事件或信息，当事人需要判断这些信息是否符合他的经历，这也属于再认。再认是不同的提取类型中最简单的一种，因为需要提取的记忆材料实际上已经部分地呈现出来，你作为回应者只需要做出判断即可。“迫选再认”指的是在你面前呈现两个选项，比如两样东西，其中只有一样你之前见到过，然后别人要求你说出其中哪一件是你曾经见过的。这是一个被迫的选择，你必须从两者中选一个。与此类似的还有“是/否再认”，比如，我给你看一些物品，每次呈现一个，并问你：“你之前见过这个吗？”在这种情形下，针对每个物品，你只需要简单地回答“是”或“否”。

系统的实验已经表明，以下两个相互独立的过程均有助于实现再认。

情境提取

情境提取取决于对时间和地点的“外显回忆”。例如，你认出了一

个人，你曾在上周五下班回家乘坐的公交车上见到过此人。在这一类的再认经验中，你需要记起先前经历的时间和地点。

熟悉

你可能会觉得某人有些面熟，你知道你们曾经见过，但不太想起是什么时候在什么地方见过：你对此人感到了熟悉

（familiarity）。这一类再现经验的产生似乎是由于某种“熟悉化加工”程序起了作用，而先前的相遇并没有给你留下外显记忆。因此，这是一种不涉及太多细节的再认，与第二章中我们讨论过的“知道”而非“记得”的反应类型非常相似。即便无法记得（即回忆或再认）具体的往事，熟悉化的效果也可能体现出来。你或许有过多次这样的经历：遇到某个人，虽然没法确切辨认出他们是谁，但感觉他们看上去很眼熟。的确，广告获得成功的基本原理之一就在于，它让某些产品在大众眼中变得更为熟悉，而人们对于熟悉事物的喜好要甚于不熟悉的事物（参见第二章提到的曝光效应）。正如老话所说的，不管正面负面，只要有名就好。



图7 也许你可以立刻想起这个人是谁，也许你需要一些提示（比如“歌手”或“艺人”）。如果你想不起这个人的名字，你或许能认出她的名字：是雪儿还是麦当娜呢？对于回答者而言，线索回忆通常比自由回忆更容易一些，而再认一般比自由回忆和线索回忆都要更容易

我们许多人还经历过一种奇怪的现象，这种现象主要源于一种错位的熟悉感：我们觉得某个情境“似曾相识”。人们感觉某个情境是自己之前经历过的，却不能确切地想起之前的事情，也无法找到任何证据能证明这件事确实发生过。在“似曾相识”这一情形中，熟悉化机制可能是错误地运行了起来，于是新的事物或场景也触发了某种熟悉感。此外，一些研究者提出，催眠也可以引发似曾相识的感觉。那么，引发似曾相识感的大脑机制可能与我们完全清醒时的运行机制有所不同。

语境对回忆与再认的影响

回忆比较容易受到环境的影响，但再认通常不那么容易受影响。这一点已经在实验中得到了证实，例如，研究者要求潜水员在水下或是陆地上记住一些信息，然后在相同的地点或不同的地点测试他们的记忆。

在两个著名的实验中，戈登和巴德利要求潜水员在岸边或水下记住一些信息。随后，潜水员分别在相同环境下和不同环境下接受了测试。结果表明，就潜水员的回忆而言，信息编码和记忆测试的环境是否相同会对结果造成很大影响。如果潜水员们记住信息和接受测试时都在水下或者都在陆地上，他们就能记住更多的信息。但如果他们记住信息时的环境和接受测试时的环境不同——前者在水下，后者在陆地上，或者前者在陆地上，后者在水下——潜水员的记忆表现则显著下降。简单来说，当潜水员需要在不同的地点提取信息时，回忆就会遇到问题，但如果他们学习信息和回想信息时的地点一致，就不会有问题。不过，这种规律仅仅对回忆而言比较明显，对再认而言并不明显。由此可以看出，在测试记忆的时候提供与当初学习时相似的环境，这对有效的回忆十分有帮助，但对再认的影响不大。

有趣的是，回忆的表现也受到个体身心状态的影响。如果某人在尝试记住信息时非常平静，但在测试中处于非常紧张或兴奋的状态，那么他们的回忆表现就会变差。但如果他们识记信息时很平静，而记忆测试也在平静状态下进行，或者他们识记信息时较兴奋，测试时也同样较兴奋，那么他们的回忆表现通常就会更好。这一点对复习迎考的学生而言十分重要：如果你考前复习时非常冷静，但实际考试时却非常紧张或兴奋，那么，与那些复习和考试时情绪都相对稳定的同学相比，你在考试中可能就无法很好地回忆起学过的知识。所以，在这样的情况下建议你采用放松疗法，尽量保证自己在考试时的身心状态和复习时的状态相近。

酒精、药剂和毒品能影响人的心理状态，所以它们也会影响人的记忆表现。喜剧演员比利·康诺利在2006年接受澳大利亚电视台采访时，曾用自己的语言很好地概括了这一点：

哦，我现在又能记得我在哪儿了。哦，对，我记得我做了这个，我记得我做了那个，接下来眼前又一片漆黑，什么都记不住了。所以为了能记起事来，你就不得不再次喝醉，于是你就有了两套记忆。你有一套清醒的记忆，还有一套醉醺醺的记忆，因为你已经变成了两个人……

[摘自澳大利亚广播公司《让他们疯》

(*Enough Rope*) 节目访谈]

于是我们看到了由身心状态决定的记忆（和遗忘）效应，以及由物理情境决定的记忆效应。记忆对状态的依赖似乎在很多不同的情形下都会发生，但研究者通过系统的实验一致发现，只在以自由回忆的方式测试记忆时，才会体现出记忆对状态的依赖。如果实验测试的是线索回忆或再认，状态和情境变化所产生的影响并不稳定一致。

我们很难回忆起梦境中的内容，原因之一可能就是这种与状态相关联的遗忘效应，虽然这一点很难用科学手段进行研究。而如果我们正在做梦时被唤醒了，我们通常能够较容易地回忆起梦中的一些内容，这可能是由于至少有一些内容还留存在工作记忆之中。

有几个因素可以解释自由回忆对于状态的依赖。比如，各种精神活跃状态可能会导致不寻常的编码或提取方式，这些方式与我们在正常状态下所采取的方式不相容。举例来说，吸食大麻会令人们对记忆刺激物产生不寻常的联想，这对自由回忆过程的影响是很大的，因为受试者需要生成相应的情境线索来帮助自己回想。但在线索回忆和再认过程中，记忆材料中的一部分信息已经提供给受试者了，编码和提取操作之间不匹配的可能性便大大降低，这是因为学习过程中的一些信息已经在记忆测试过程中再次出现了，它们是恒定的。

另外，正如我们之前所看到的，再认通常包含较强的“熟悉化”因素，这一因素与语境无关，因而不大会受到语境变化的影响。当然，身心状态和物理情境的变化也会影响到我们之前所说的再认中的“外显回忆”部分，这类似于状态和情境变化对回忆过程的影响。

记忆的无意识影响

即便没有回忆、再认或感到熟悉这样的过程，我们也能从其他途径观察到记忆的存在。正如我们在第二章中提到的，如果我们之前曾接触过某信息，当我们再次接触这一相同信息，即便没有任何明显的记忆迹象，我们的表现也会因为先前有过接触而有所不同。这种无意识的记忆效应可能会产生一些问题，例如，曾有正式的研究考察了人们是否会相信类似于“世界上最高的雕像在中国西藏”这样的陈述，即便这些陈述并不正确。研究显示，如果人们曾在之前的记忆实验中看过这些陈述，他们便更有可能相信这些话，即便他们并不能以任何方式回想起这些陈述。在社会环境下，许多行为干预手段的背后恐怕就有这种对记忆的无意识影响，比如政治宣传便是如此。

正如我们在第二章中看到的，启动效应描述了过去事件对我们行为所产生的一种影响，这种影响通常是无意识的。比较某事件发生后出现的行为和事件没发生前的行为，可以测量启动效应。在上文关于西藏雕像的例子中，人们相信这一陈述可能是由于之前看过这样的陈述，从而引发了启动效应。如果实验对两组人进行考察，其中一组人之前看到过某个陈述，而另一组人没有看过这一陈述，只要比较他们对这一陈述的相信程度，便可以评估之前看过这一陈述所带来的启动效应。以下是另一个关于启动效应的例子：考虑一下“_i_c_o_e”这个残缺的单词。研究者会考察人们需要多长时间才能把它填补成一个真正的英文单词（比如说“disclose”），并对以下两组人所使用的时间长度进行比较：一组是最近碰到过这个单词或这个概念的人，另一组是最近没有碰到过这个单词或概念的人。即便是最近看到过“disclose”一词却想不起来自己看过这个词的人，通常也会比没有这一经历的人更快地将残词填充完整。（正如我们在第二章中提到的，甚至失忆症患者也可以顺利完成此类任务。）两种人所需要的反应时间不同，这便是启动效应的结果，这也证明了第一组人对之前的经历保留着记忆。

是不同的类别，还是连续的统一体？

我们可以将记忆的不同表现方式视作一个连续统一体：自由回忆……线索回忆……再认……熟悉感……对行为的无意识影响。这一思路暗示出，记忆的这些不同表现形式之间的差别，是由于记忆的程度不同，或者说，信息可用性的不同。按照这样的理论，如果记忆很鲜明，我们就有能力进行自由回忆以及所有其他的记忆方式。但随着记忆减弱，或者说信息可用性降低，自由回忆可能就无法进行了。这时候，记忆仍然可以由其他的形式（再认、熟悉感、无意识影响）体现出来，比起自由回忆，这些其他形式所对应的记忆强度较低，或者说信息可用性较差。

这一思路简单清晰，所以相当吸引人。但是，把记忆看作连续统一体，这一思路也有其潜在的问题。例如，能回忆出信息并不意味着一定能正确地再认信息。而且，有些因素会对再认和回忆的表现产生相反的影响，例如词频因素。像“桌子”这样的高频词，会比“锚”这样的低频词更容易被回忆出来，但是低频词却更容易被再认。此外，刻意获取的信息通常比偶然获得的信息更容易被回忆起来，但是无意间获得的信息有时却更容易被再认。此中关键在于，当记忆编码过程受到直接影响，特定记忆参数下得到的记忆结果就会变得不同，有时甚至是出人意料的。

相关的研究和测试

正如我们在本章中已经看到的，我们能提取出什么内容，很大程度上取决于信息最初被编码或分类时的语境，以及提取时的语境在多大程度上与之吻合。我们看到，图尔文提出了编码特定性原理，强调了学习信息（编码）时的情形与测试记忆（提取）时的情形之间的关联。在任何一种编码条件下，编码都是具有选择性的；也就是说，哪些信息被编码，这取决于我们在学习这些信息时的需求。根据图尔文的理论，事后能回忆起什么信息，这取决于信息获取环境和记忆测试环境之间的相似程度。我们还考察了另一个能说明这一点的例子，那就是戈登和巴德利在岸边和水下对潜水员进行的记忆测试。

巴克利及其同事展开了更为深入的实验，从而更具体地说明了编码特定性。研究者要求受试者仔细阅读一些句子，句中包含了一些关键词。例如，关键词“钢琴”是通过以下两句话中的某一句呈现给某位受试者的：“那人把钢琴调好了。”“那人把钢琴抬了起来。”受试者在进行回忆时会得到一些提示，这些提示可能与指定对象（钢琴）的某些特点相关，也可能不相关。在测试中，如果读过“调钢琴”那句话的受试者得到的提示是“悦耳的东西”，他们就能够回想起“钢琴”这个关键词。相反，如果读过“抬钢琴”那句话的受试者得到的提示是“悦耳的东西”，他们就不大回忆得出“钢琴”一词：根据编码特定性原则，这是因为当他们获取信息时，钢琴悦耳的特点并未受到强调。反过来，对于读过“抬钢琴”那句话的受试者，“重的东西”这样的提示会比“悦耳的东西”更有帮助。

这一实验说明了编码特定性的两个重要方面：

1. 原始信息中，只有那些在学习过程中被特别强调过的部分能确保被编码。
2. 要想成功地回忆出信息，测试中所给的提示需要同被编码的信息的某些特点相吻合。换言之，回忆效果取决于编码和线索之间的匹配程度。

因此，想要达到最佳的回忆效果，测试涉及的信息处理类型需要与获取信息时的处理类型适当地匹配起来。莫里斯及其同事验证了“迁移适当加工”（transfer appropriate processing）效应的作用，他们的实验是对我们在第二章中所说的克雷克和图尔文“记忆处理层次”实验的延展。克雷克和图尔文在最初的实验中，曾设法使得受试者在信息编码过程中重点关注词语的几种不同特征：或是物理特征，或是语音特征（例如词语如何押韵），还可能是语义特征。正如我们在第二章中所看到的，在典型测试条件下，编码时进行语义处理的受试者在测试中的表现最好。但在莫里斯及其同事所展开的进一步实验中，测试阶段又增加了一个条件：受试者需要辨认出与编码阶段所呈

现的单词押韵的词语。对于这一新的“押韵”提取条件，包含押韵任务的那种编码过程与之最为匹配。在这一测试中表现最佳的，正是那些在学习过程中参与了押韵任务（即语音处理）的受试者。

第四章

记忆的偏差

本章将探讨是什么导致了遗忘。我们是否真的会遗忘任何事情？抑或我们只不过是在检索信息时遇到了困难？我们将对这一争论进行探讨。我们还将讨论记忆过程中的其他难题，例如暗示所导致的记忆扭曲和偏差——这曾是过去几十年来许多研究所关注的焦点，尤其是针对目击者证词的研究。我们还会讨论某些记忆运作尤其高效的情形，比如所谓的“闪光灯记忆”，研究者认为在这类情形下记忆会变得尤其鲜明（试想一下对约翰·肯尼迪遇刺或者威尔士王妃戴安娜之死的记忆吧）。与此相关，我们还将探讨影响记忆运作的情绪事件，例如，当我们感知到可能的威胁或奖赏时，我们通常能更有效地记住信息。

遗忘

请您记住11月5日，记住火药、叛乱与阴谋。绝对没有理由忘记火药、叛乱与阴谋。

——佚名

遗忘的存在从未被证明过：我们只知道有一些事情，当我们希望想起它们，它们并未出现在脑海中。

——弗里德里希·尼采

回想一下我们在第一章中介绍的编码、存储和提取这三者之间必要的逻辑区分。遗忘可以定义为存储后信息的丢失。遗忘也可能并不是存储信息的过程本身出了问题，而是由于我们进行提取时，相似的

记忆之间发生混淆、互相干扰。如果我们想要完整地理解记忆是如何运作的，我们就需要试着理解影响遗忘的因素。

关于遗忘，存在着两种传统观点。一种观点认为，记忆只是褪色或者消散了，就像物理环境中，物体经过一段时间后褪色、磨损、失去光泽一样。这种观点将遗忘和记忆视作相对被动的过程。第二种观点则将遗忘视为更加主动的过程，认为并没有证据表明记忆中的信息是被动消退的，相反，是因为记忆痕迹变得混乱、模糊或彼此重叠，才发生了遗忘。换言之，遗忘的发生是干扰造成的后果。

当前研究文献中，较为统一的意见是：这两种过程都会发生，但通常很难将两者区分开来，因为时间的作用（即记忆的褪色和消散）与其他信息的干扰通常是同时存在的。例如，当你尝试回忆1995年温布尔登网球锦标赛中男子决赛的情况，你的记忆可能不太准确，这既可能是时间流逝所造成的遗忘，也可能是后来的一些比赛对回忆这场比赛产生了干扰，上述两种情形也可能同时发生。不过，有证据表明，干扰可能是导致遗忘的更为关键的机制。换言之，如果在观看1995年温布尔登男子网球决赛之后，你没有观看过其他任何网球赛，那么你对这场比赛的记忆可能会比此后看过其他网球赛的人更为清晰，因为你对1995年决赛的记忆是更为“独特”的。

一般而言，我们记忆中的不同经历确实会相互作用、彼此交错，因此我们对某段经历的记忆往往会和另一段经历的记忆相互关联。两段经历越相似，对它们的记忆就越有可能相互作用。在某些情况下，这种相互作用可能是有益的，比如新的语义学习可以在旧信息的基础上进行：有证据表明，国际象棋大师能比新手更好地记住棋子的位置，稍后我们会在本章中进一步探讨这一点。但是，当我们需要区分这两段经历并将它们分别呈现时，记忆的相互干扰便会令我们的记忆不再准确。例如，对两场温布尔登网球决赛的记忆可能会相互混淆。

闪光灯记忆和回忆高峰

记忆的一个有趣特点是，人们似乎能长时间地、生动地记住某一

些事件，尤其是当这些事件非常特殊，或者能引起很多情绪时。这一现象的两个不同方面分别是闪光灯记忆和回忆高峰。

1963年，约翰·肯尼迪遇刺。1997年，戴安娜王妃逝世。2001年，纽约世贸大厦被摧毁。对于亲历过这些事件的人们而言，这些事是非常难忘的。对这类事件的记忆即便历经很长的时间也难以抹去。许多人都记得当初听到这些新闻时自己在什么地方，和什么人在一起。这就是所谓的“闪光灯记忆”。在这种情绪非常激动的情形下，人们的记忆表现通常较好。正如莎士比亚在《亨利五世》中提到阿金库尔战役时所写的那样：“老年人记性不好，可是他即使忘记了一切，也会分外清楚地记得在那一天里他干下的英雄事迹。”

与此不同的是，回忆高峰出现在人们生命的后半途，当他们回想过往经历的时候。在这种情况下，对人生不同阶段的记忆并不平均，人们记得最多的是发生在青春期和成年早期之间的事情。作家、律师约翰·莫蒂默就很准确地概括了这一点：“在那遥远的过去，我在失明的父亲面前以独角戏形式表演《哈姆雷特》，我跟自己决斗，喝下毒酒……这些情景就像发生在昨天那般清晰。在雾霭迷蒙的记忆中，丢失的反倒是仅仅十年前发生的事情。”专家们认为，回忆高峰的出现是由于人生早期发生的许多事件尤其重要：其中许多事件往往伴随着大量的情感（因此可能也与“闪光灯记忆”有关），比如遇见伴侣、结婚、成为父母亲；还有一些事件则具有另外的重要意义，比如大学毕业、开始工作，或作为背包客环游世界等等。

闪光灯记忆和回忆高峰都是较有争议的研究领域。就闪光灯记忆而言，有学者质疑说，对于戴安娜王妃之死这类事件的记忆，我们需要考察语义记忆究竟在多大程度上干扰了情景记忆。尽管我们感到自己记住了丰富的情景细节，但事实上这些细节可能是事后推断出来的（可参见第二章中关于语义记忆和情景记忆可能的相互作用的简要探讨，以及第一章中关于“自上而下”强加的影响会如何令记忆发生改变的阐述）。尽管如此，这两个课题均在记忆文献中占有相当大的分量。

记忆的组织与错误

好记性不如烂笔头。

——中国谚语

20世纪六七十年代，有人针对国际象棋棋手进行了一些研究，看他们能多准确地记住棋盘上棋子的位置。结果显示，国际象棋大师在观察棋盘五秒后就可以记住95%的棋子的位置。实力较弱的棋手能正确定位40%的棋子，而且需要尝试八次才能达到95%的正确率。更深入的研究表明，国际象棋大师之所以表现优秀，是因为他们将整个棋盘视为一个有机的整体，而不是将其视为单个棋子的组合。类似的情形也在桥牌专家回忆桥牌牌局、电路专家被要求记认电路图的研究中得到了验证。在上述这些情况下，专家们都将材料组织成了清楚连贯、具有意义的模式。凭借之前丰富的经验，专家们似乎可以大大提升自己的记忆结果，远超出普通人的表现。



图8 1963年，约翰·肯尼迪遇刺。1997年，戴安娜王妃逝世。2001年，纽约世贸大厦被摧毁。对于亲历过这些事件的人们而言，这些事是非常难忘的

我们已经在第三章中看到，在提取的时候对信息加以组织（例如以提示的方式）可以帮助人们回忆。而对象棋高手等专家的研究表

明，学习信息时对信息加以组织，同样也有助于回忆。在实验室里，研究者对比了两种信息获取条件下的记忆表现，前者的记忆材料是相对无结构的，而后的记忆材料具有一定的结构。例如有两组单词，一组是由随机、混乱的单词组成，而另一组中的单词是分门别类排列好的：蔬菜类，家具类，等等。当人们被要求回忆这些单词组时，他们对分类单词的记忆表现要显著优于他们对随机单词组的表现。因此，在信息获取阶段根据意义对信息加以组织，有时也能提升记忆测试的成绩。不过我们之后便会看到，信息获取时的某些组织方式也可能令后续的记忆结果发生扭曲。



图9 有证据表明，国际象棋大师能比新手更好地记住棋子的位置。这显然是由于大师能够将整个棋盘视为一个有机的整体，而不是将其视为单个棋子的组合

已有知识的影响

基模：我们已经拥有的知识

正如我们在第一章中看到的，在20世纪30年代，巴特利特曾要求英国的受试者们阅读并回忆一则印第安人民间故事，“鬼的战争”。这则故事的文化背景与受试者们的文化背景相去甚远。当人们尝试回忆

故事时，他们所讲述的东西显然是建立在原先那则故事的基础上，但他们添加、删减、修改了其中的信息，从而生成了一则对他们而言更为合理的故事。巴特利特把这称为“对意义的追求”。

巴特利特提出，我们拥有一些基模（schemata）；他所说的基模指的是对过往经验加以组织后所得到的意义结构。这些基模帮助我们理解熟悉的情形，引导我们的预期，并为新信息的处理提供了一个框架。例如，我们可能拥有这样的基模：上班或上学时“典型”的一天，或者去餐厅就餐、去影院看电影的“典型”经历应该是怎样的。

如果先前拥有的知识基模难以派上用场，人们就会感到新呈现的信息难以理解。布兰斯福德和约翰逊所进行的一项研究很好地说明了这一点。研究人员提供一段文字让受试者记忆，文字的开头是这样的：

步骤实际上非常简单。首先把东西分类。当然，有时候一堆就够了，这取决于到底有多少要弄。如果缺乏相应的设施，你需要去其他地方，那就是下一步的事；不然的话，现在就可以开始了。不要胃口太大，这很重要；也就是说，一次放很少总比一次放太多要好。

受试者读完这段文字后，即便研究者把文字的标题提供给他们，受试者回忆这段文字时依然觉得困难。布兰斯福德和约翰逊发现，只有在给出文字之前先给出标题（“洗衣服”），之后的记忆表现才能得到改善。事先提供了标题，文字就变得更加有意义，回忆的准确性便提升了一倍。对这一实验结果的解释是：事先提供标题不但解释了文字的内容，还向受试者暗示了熟悉的基模，帮助他们理解整段文字。因此，提供一个有意义的上下文语境似乎能改善记忆的效果。

不过，即便不能理解也是可以记住的，尤其是在得到协助的情况下——比如通过再认测试来确认所呈现的信息（参见第三章）。阿尔巴和他的同事们证实，虽然提前知道标题能够改善对“洗衣服”这段文字（内容参见前文）的回忆，但无论有没有标题，受试者对文中语句的再认表现都是一致的。阿尔巴及其同事得出了结论：有了标题，受

试者便能够将语句整合为一个连贯的整体，从而有助于回忆，但这只会影响语句间的意义关联，并不影响语句本身的编码。这就是为什么在没有标题的情况下，受试者对文字材料的再认表现也没有变差。

借“洗衣服”这段文字所进行的研究说明，我们已有的知识能帮助我们记住新的信息。鲍尔、温克斯及其同事则提供了另一个例证。他们要求受试者记住几组词语，这些词语或是毫无规律的随机组合，或是有层次、有规律地排列而成。这些研究者发现，如果将单词以有意义的方式排列起来，记住这些单词所需要的时间仅为单词无规律排列时的四分之一。词语的排列层次显然强调了词义之间的差异，这不但能帮助受试者更方便地记住这些单词，也为之后的回忆提供了一个框架。因此，对记忆材料进行组织、整理，能够同时提升对这些材料的学习效果和回忆表现。

知识如何促进记忆？

正如第三章中所提到的，任何领域的专家学习其专业内的信息，都比新手更轻松、更迅速，这表明我们所学习的内容似乎有赖于我们已有的知识。例如，莫里斯及其同事证明，受试者所拥有的足球知识的多少，与他们听过一遍后即能记住的足球比分的数量之间有很强的相关性。研究者将一些新的足球比分报给受试者，就像周末的足球比分广播一样。一组比分是真正的足球比分，而另一组则是模拟得分：通过合理地模拟比赛双方，按照与前一周相同的进球频率计算所得的比分。在实验中，受试者会被告知他们听到的哪些得分是真实的，哪些是模拟的。似乎只有真实的比分才能激发足球专家的知识兴趣和兴趣。对于真实的比分而言，记忆结果显然与足球专业知识有关——拥有更多足球知识的球迷能回忆出更多的比分。但是对于模拟的比分（这些比分其实非常合理，但不是真实的分数）而言，受试者有没有专业知识对于之后的回忆表现并没有太大的影响。这样的结果表明，记忆容量与现有知识（恐怕还有兴趣和动机）在相互作用，从而决定了哪些信息能被有效地记住。

知识如何导致错误？

我们已有的知识是非常重要的财富，但它也可能导致一些错误。在一次相关研究中，欧文斯和同事们向受试者描述了由某个角色所进行的活动。例如，其中有一段描述是关于一个名叫南希的学生，以下是这段描述的第一部分：

南希去看医生。她来到诊所，在前台接待员那里登记。她去找护士，护士为她作了例行检查。然后南希踩上体重秤，护士记录下她的体重。医生走进房间，查看了结果。他笑着对南希说：“嗯，看来我的估计没有错。”检查结束后，南希离开了诊所。

有一半的受试者被提前告知，南希担心自己怀孕了。这些受试者在之后的回忆测试中，给出的错误信息是其他受试者的二到四倍之多。例如他们中有些人回忆道，南希接受的“例行检查”中包含妊娠测试。这类错误在再认和回忆测试中都有出现。这反映了一个事实：人们对于生活中常见的活动（看病、听讲座、去餐厅就餐等等）有自己的预期，而这些预期提供的基模能促进或误导我们的记忆。

在“洗衣服”研究的另一部分中，鲍尔和同事研究了基模对于回忆的影响。他们给受试者提供了一些基于正常预期的故事，但故事中包含一些与正常情况差别很大的内容。比如说，一个关于在餐馆吃饭的故事可能提到了在餐前付账。在回忆这些故事时，受试者倾向于按照基模的（也就是更典型的）结构来调整这个故事。受试者常见的记忆错误还包括，添加一些在典型场景下通常会出现但在故事中并未提及的内容，例如在选择菜品前先阅读菜单。

总之，以上这些实验以及类似的研究均表明，人们倾向于记住与他们脑海中的基模相符的信息，并过滤掉那些不一致的信息。

真实和假想的记忆

正如第一章中提到的，即使我们认为自己在脑海里准确“回放”了

之前的事件或信息，像放录像带一样，但实际上，我们是用一个个的碎片构建起了记忆，我们已有的知识和观念也参与进来，告诉我们应当如何将那些碎片加以组合。

这一策略的适应性通常很强。如果新事物和我们已经知道的事物之间的相似度很高，我们就倾向于不记住这些新信息。但是有时候，实际发生的内容与推理想象出来的内容之间，界限可能会较为模糊。

现实监控

现实监控指的是区分出哪些记忆是有关真实事件的，哪些又是来自梦境或其他的想象来源。玛西亚·约翰逊及其同事在几年时间内对此进行了系统研究。约翰逊提出，不同的记忆在性质上存在差异，这对于区分外来的记忆和内部生成的记忆十分重要。她认为外部记忆具有以下属性：1）具有更强的感官性质；2）更为具体、复杂；3）发生在某种具体可信的时间、地点情境下。与此相对，约翰逊认为，内部生成的记忆则更多地包含推理及想象过程的痕迹，这些痕迹都是在生成内部记忆的过程中留下的。

约翰逊找到了支持这些差别的论据，但如果我们使用他所提出的这些差别作为判定标准，我们就会把一些不真实的记忆视为是真实的。例如，在20世纪90年代有一项研究，要求受试者回忆一盒录像带中的细节，并同时汇报他们对自己的记忆有多自信，告诉研究者他们心中是否有清晰的心理图像和细节。研究者发现，受试者心中清晰的影像和细节越多，他们的回忆也就越准确。但是，由于记忆材料是可以亲眼看到的影像，人们有些过于自信了：当受试者给出伴随有心理图像的错误细节时，倒比给出不带心理图像的正确细节时更有信心。这些发现似乎意味着，并不存在完全可靠的方法来区分“真实”和“假想”的记忆。

和现实监控这一概念相关的是源监控，即成功地确定记忆的来源，例如，能说出我们是从一个朋友那里而不是收音机里听到的某则信息。下面我们将会看到，错误地确认记忆来源可能带来严重的后

果，例如目击者的证词便是如此（参见米切尔和约翰逊于2000年发表的论文）。

目击者证词

我们甚至都不能很好地记住日常环境中的情况。例如，在第一章中看到，要正确地回忆出口袋里某个硬币上的头像是朝左还是朝右，这么简单的事情做起来也相当有挑战性。通常而言，人们都不知道这个问题的答案，即便他们几乎每天都使用这种硬币。有些人可能会争辩说，当我们看到不同寻常的事件，例如犯罪事件，我们就能更有效地记住这些事件了，这比尝试记住一枚硬币上的平凡细节要容易得多。毕竟，在日常生活中，我们并不需要知道头像的朝向就能有效地使用硬币。

但是我们知道，在犯罪现场，有很多因素会对目击证人造成负面影响，从而模糊或扭曲他们的记忆：

- 尽管高度激动的情绪可能促进记忆（正如我们之前所看到的），但当某人处于极度的压力之下，他们的注意力可能是相当有限的（例如，只注意了危险的武器），而他们的感知也往往出现偏差。

- 与上一点相关的是，身处暴力事件中的人们通常记忆能力会变差，因为这时候自我保护才是重点（例如，人们会调用一定的认知资源去寻找逃离的路线，或者寻找用于自卫的工具，而不会重点记住罪犯的外表和身份）。

- 同样地，犯罪现场的武器会分散目击者对于罪犯的注意力。

- 虽然与回忆信息相比，我们更擅长辨认面孔，但衣着往往是造成记忆偏差的重要原因。碰巧与罪犯穿着类似衣服的人可能会被错误地指认。

- 对于与自己种族或民族不同的人，人们往往不擅长辨认他们的相貌。即便我们与其他种族的人群有相当多的接触，事实仍然如此（不过，这种现象似乎与种族歧视的程度并不相关）。

另一个会造成记忆扭曲的强大因素是诱导性问题。“你有没有看

见这个男人强暴了那个女人？”这个问题就属于诱导性问题。比起“你有没有看见一个男人强暴了那个女人？”，前一个问题更有可能让证人指认相关罪行。因此，假设你在某交通枢纽处目睹了一场事故，之后警察问你，车是停在树的前面还是后面。被问及这样的问题，你便很有可能将树“添加”到记忆场景中去，即使现场根本就没有树。一旦树被添加进去，它就会成为记忆的一部分，我们很难再区分真实的记忆和之后经过增添的记忆。

唐纳德·汤普森一直非常积极地主张目击者的证词并不可靠——我们马上就会看到，这一点是多么具有讽刺意味——他曾亲历过一次非常典型的记忆偏差事件。有一次，汤普森参加了一个关于目击者证词的电视辩论。过了一段时间后，警察逮捕了他，但拒绝解释原因。直到在警察局里一位女士将他从一排人中指认了出来，他才知道自己就要被控强奸罪了。询问了更多细节后，他发现，很显然强奸案发生的时候他正在参加那次电视辩论。他有很好的不在场证据，而且有许多证人，甚至包括和他一同参加辩论的一名警官。巧的是，那名女士被强奸时，房间里就在播放着这场电视辩论。这是一个源检测的问题，称为“来源遗忘”（丹尼尔·沙克特在其著作《记忆的七宗罪》中将这称为错误归因）。由此看来，那位女士对强奸者的记忆被同一时间从电视上看到的面孔扭曲了。（而那个电视节目所讨论的话题正好也非常相关。）那位女士认出了汤普森的面容，但是认知的来源却归纳错了。

再来看看另一个相关的话题：有些研究表明，在一些情况下，当两个人互换了位置，旁人无法察觉他们究竟是什么时候换了位置的。这种现象称为“变化盲视”。人们显然对于周围环境中发生的改变并不太敏锐。综合考虑目击者证词可能出现的问题，变化盲视现象也说明了我们是多么容易对周围环境中的信息进行不准确的加工。

误导信息效应

新添加的信息会如何扭曲旧有的记忆，这是一个重要的研究课

题，无论研究者们是关心目击者证词的现实意义，还是关注记忆本质的理论意义。尽管我们知道记忆的不可靠性，法律工作者、警察和媒体仍然赋予了目击者证词相当重要的地位。但是正如我们在前一节中所看到的，鉴于我们通过精确的科学实验所了解到的记忆运作方式，目击者可能会提供并不属实的“信息”。目击者对犯罪情景的描述还可能取决于他们投入的情感及个人观点，例如他们是更同情罪犯还是更同情受害者。

伊丽莎白·洛夫特斯和同事们对误导信息效应进行了深入探索。具体来说，洛夫特斯及其同事反复证明了，在进行干预、误导性质疑或提供错误信息后，受试者的记忆会发生扭曲。即便误导信息间接地出现，这样的问题仍然会出现。例如，洛夫特斯及其同事向受试者展示了一组关于道路交通事故的幻灯片。之后，研究者向受试者询问那个事件。研究者对其中一半的受试者提问时，对其中一个问题进行了修改：将其中的“避让”交通标识换成了“停止”标识。接受了误导信息的受试者在之后的记忆测试中，更有可能确认错误的信息。这些受试者倾向于选择在误导问题中提及的路标，而不是他们自己亲眼所见的路标。这是强有力的研究发现，提示我们思考究竟如何提问才能让目击者的回忆尽可能准确。不过，误导信息效应的基础原因仍然存在争议。那些对洛夫特斯的观点存疑的人认为，受试者最初的记忆确实有可能由于那样的提问而发生永久地扭曲，但同时也存在这样的可能性：那些提问提供了受试者本来无法记住的真实信息，从而对受试者的记忆起到了补充作用。稍后我们会就这一点在本章作进一步探讨。

总体而言，这些研究结果的要旨在于，（我们要再次强调）记忆不应被视作一个被动的过程。正如我们在第一章中看到的，记忆是一个“自上而下”的系统，受到我们的心理定势（mental set）的影响，被种种偏见、刻板印象、信仰、态度和思想所左右；记忆同时还是一个“自下而上”的系统，受到感官输入的影响。换言之，记忆并非仅仅由源于我们物理环境的感官信息所驱动，人们被动地接收这些信息并将其存放在记忆库里；相反，根据我们过往知识和偏见的影响，我们

为接收到的信息强行赋予了意义，从而改写了我们的记忆，使其更符合我们对世界的看法。

虚假记忆

和误导信息效应相关，但是可能带来更为严重后果的是恢复记忆和虚假记忆。通过治疗，一些成年人“恢复”了对童年时期被虐待经历的记忆，从而导致刑事定罪。但在这些情况下，人们是真的“恢复”了对于发生在他们童年时期真实事件的回忆，还是被诱导记住并没有真正发生的事情？大量研究已经表明，在一定情况下，可以创建出虚假的记忆。有些时候这些虚假记忆是有益的——例如，罗迪格、麦克德莫特及其同事从20世纪90年代开始进行了大量的研究，研究表明，人们可以通过激发“记住”某个语义上和先前呈现的词语相关的词语，而该单词却在之前没有出现过（例如，人们可能会记得曾经看到过单词“夜晚”，当他们之前看到了一系列和“夜晚”语义相关的词语，例如“黑暗”“月亮”“黑色”“静止”“白天”……）。

但并非那么有益的是，通过使用暗示或者误导的信息，可以创造出关于“一些事件”的回忆，从而让人们强烈地认为这些事件曾经在过去发生过，但事实上这些记忆是虚假的。所以至少有可能的是，人们所“记得”的受虐待的经历其实是虚假记忆。

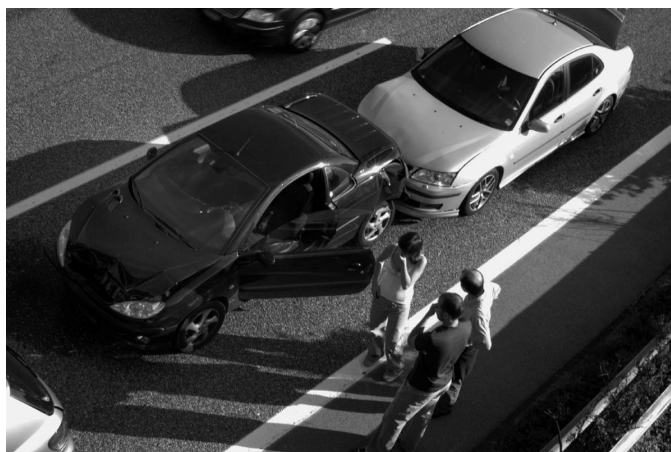


图10 我们对车祸这类事件的记忆会受到提问的影响，信息可以被“添加”进我们的记忆。这种现象被称为误导信息效应，对于我们思考目击者证词的有效性有着深远意义

伊丽莎白·洛夫特斯在实验中发现，人们回答误导性问题时几乎和他们回答无偏见问题时同样地迅速和自信。在这种情况下，即便受试者注意到有新的信息被添加进来，这仍然会成为他们对事件“记忆”的一部分。因此，回顾过程也可能引起记忆偏差，即便我们可以清楚地意识到这种偏差。在某一次实验中，洛夫特斯和帕尔默要求一些学生观看一系列影片，每则影片显示一起交通事故。之后这些学生需要回答关于这些事故的问题。其中一个问题是：“当两辆车互相____时，车开得有多快？”每组学生看到的问题中，空格处的词语都不同，可能是以下词语中的任何一个：“猛撞”“撞击”“撞上”“碰撞”或者“擦碰”。研究者发现，学生对于车速的估计会受到问题中所选动词的影响。洛夫特斯和帕尔默得出结论，学生们对于事故的记忆被问题中暗示的信息改写了。

洛夫特斯和帕尔默继续对这一问题进行研究，他们要求学生看一段关于多起交通事故的影片。学生们又再次被问及车速，其中一组学生的问题中使用“撞碎”（暗示更快的速度），另一组问题中使用“碰撞”。第三组学生并没有被问及这个问题。一周以后，学生们被要求回答更多的问题，其中一个问题是：“你在事故现场有没有看到破碎的玻璃？”

洛夫特斯和帕尔默发现，问题中的动词不仅影响了学生对车速的判断，还影响了一周后他们对关于玻璃的问题的回答。那些估计出更高车速的学生更有可能记得在事故现场看见过破碎的玻璃，尽管影片中其实根本没有破碎的玻璃。那些之前没有被问及车速问题的学生们中，当一周后被问及玻璃，极少有人回答看到过破碎的玻璃。

在另一项研究中，洛夫特斯又让受试者观看了一个交通事故影片。这次，她问其中的一些受试者：“白色跑车在乡间道路行进时，它以怎样的车速经过谷仓？”事实上，影片中并没有谷仓。一周后，

那些被问过这一问题的受试者更有可能说他们记得在影片中看到过一个谷仓。即便在受试者看过影片后立即问他们：“你看到一个谷仓了吗？”他们也更有可能在一周后“记得”看见过谷仓。

洛夫特斯从这些实验中得出结论：后续引入的误导信息可以改写对事件的记忆。有些研究者认为，这些受试者只不过是说出了研究者期望他们回答的答案，就好像小孩子会按照大人期待的方式回答问题，而不会说他们不知道。洛夫特斯又接着找到了更多的证据支持其结论。

他们又让受试者看了一起交通事故，但这次是通过一系列幻灯片。事故显示，一辆红色的日产车在一个十字路口转弯，撞到了一个行人。但是其中一组受试者看见车起先停在“停车”标志那里，而另一组受试者看见车停在“避让”标志那里。这一次，关键问题是：“当另一辆车经过日产车时，日产车是停在停车标志那里吗？”或者“当另一辆车经过日产车时，日产车是停在避让标志那里吗？”每组中有一半的受试者听到的问题中使用的是“停车”，另一半受试者听到的问题中使用的是“避让”。每组中有一半的受试者收到的信息与他们在事故幻灯片中看到的一致，另一半受试者则接收了误导的信息。

20分钟后，所有受试者都要观看两套不同的幻灯片，其中一套是他们之前实际看到的，另一套作了一些调整，受试者必须在两套中选择更准确的一组。其中的一组幻灯片显示车停在“停车”标志处，而另一组幻灯片显示车停在“避让”标志处。研究者发现，如果学生被问到的问题和他们之前所看到的幻灯片一致，他们更有可能在20分钟后作选择时选出正确的幻灯片。而如果之前被问到的问题具有误导性，20分钟后，当他们被要求选择最准确的幻灯片时，学生们更有可能选择错误的那套幻灯片。虽然这个实验有些难以评估，但实验结果仍然说明，有些人是通过事后提供的关于“停车”或“避让”标志的信息而记起的，而并非只是在给出研究者所期望的答案，像洛夫特斯的一些反对者所说的那样——现在每个受试者都有两个同样合理的选项了。

对于警官、律师、法官及其他法律工作者所采用的审问技巧，这

一类发现的意义十分重大。与此相反，另一些研究发现，在一些情况下，后续的相关信息本应该被整合进记忆的，却没有能恰当地整合进来。这方面的补充研究表明，虽然人们可能记得自己对之前错误的信息进行了修正，但他们却可能继续依赖那些不可信的信息——莱万多夫斯基及其同事便在实验室中观察到了这一点。至于现实世界中有关这一现象的例子，只要想想以下情况：2003年美国入侵伊拉克，此后大约一年，在一次美国国内调查中，30%的受访者依然认为在伊拉克发现了大规模杀伤性武器。2003年5月布什总统宣布对伊战争结束，几个月后的调查中，20%的美国人认为伊拉克在战场上使用了生化武器。可见，在一些情况下，记忆似乎会继续保留错误信息，这一现象具有深刻的社会意义。

洛夫特斯及其同事确认了记忆的回溯性偏差，而莱万多夫斯基及其同事则发现正确的后续信息可能无法恰当地整合进现有的记忆。进一步探究什么样的环境条件会导致上述这两种记忆偏差，这是未来研究的重要挑战之一。

丹尼尔·沙克特提出的“记忆的七宗罪”

丹尼尔·沙克特在他的著作中提出，记忆故障可以被细分为七种基本的失误或“罪过”：

分心：记忆与注意之间的交界处出现了故障。并非我们随着时间流逝而遗忘了信息，而是一开始就没有存储这些信息，或者当我们需要这些信息时却没有进行检索，因为我们的注意力集中在别处。

短暂性：随着时间流逝，记忆衰退或消失了。我们虽然能记住今天做了什么，但几个月后我们很有可能由于记忆的消退而忘却。

空白：我们拼命回忆某些信息，记忆的检索却凝滞了。“话到嘴边却说不出”就是这类故障的一个例子。

错认：搞错了记忆的来源。你可能从电视上看到某条信息，之后错误地认为这条信息是同事告诉你的。

暗示：由于引导性问题、评论或提示而植入的记忆。在法庭语境下，暗示和错认现象都会带来严重的后果。

偏颇：当前的知识和信念对过往记忆的强大影响。为了遵循我们现在的观点，或是为了保持自己的正面形象，我们会无意识地歪曲过往的经历或信息。

纠缠：某些我们宁愿忘却的恼人信息或事件，却时不时地出现在我们脑海中。这可能包括工作上的尴尬失误，或者严重的创伤性经历（例如在创伤后应激障碍中，我们往往持续不断地回忆起创伤经历）。

第五章

记忆障碍

本章将探讨记忆丧失或者说“失忆”的状况，也就是记忆由于脑部的损伤而无法正常工作。本章的重点是被称为“遗忘综合征”的记忆丧失状况，我们将结合前面几章中记忆的不同组成部分对此加以探讨。我们会看到与长时记忆相关的一些隐喻，包括“印刷机”（用于创造新的长时记忆）和“图书馆”（用于存储旧的、经过整理的长时记忆）之间宽泛的通用区分。通过研究脑部受伤导致记忆受损的个体，我们已经了解了许多关于记忆运作的知识。本章将对这些重要的发现进行概述，并会讨论其他的临床状况和心理状态如何对记忆产生影响。

记忆与大脑

到目前为止，我们主要探讨了记忆的功能组件和过程，打个比方，这就是记忆的“软件”。但我们也可以从另一个层面来思考记忆，从“硬件”的角度，看看生成记忆的中枢神经系统。在我们的大脑深处，记忆在大脑中一个叫作“海马体”的部位进行分类或整合。对于新的记忆，海马体扮演了“印刷机”的角色。重要的记忆通过海马体进行“印刷”，然后在大脑皮层中永久归档（就像书一样）。大脑皮层是大脑的外层，数十亿藤蔓般错综复杂的神经元通过电脉冲和化学物质来存储信息。大脑皮层可以被看作“图书馆”，由海马体“印刷”出的重要的长时记忆（“书”）都永久存放在大脑皮层。（经过较长时间后，海马体究竟在多大程度上仍然参与提取这些记忆，这一点直到我写这本书的时候仍然存在着争议。）

大多数记忆研究的重点都放在过去经验对于人们行为、语言、感受和想象的影响。但是同样重要的是，考虑过去经历如何反映在我们

的大脑活动里——尤其是在对记忆有负面影响的临床状况下。我们接下来会探讨当大脑中支持记忆的“硬件”损坏时会发生什么。



图11 大脑中与记忆相关的最重要的结构之一就是海马体（已在上面的大脑影像图中用十字线标示出来）

脑部损伤后的记忆丧失——“遗忘综合征”

遗忘综合征是最为纯粹的记忆障碍的例子，这涉及某种特定的脑部损伤（通常涉及被称为海马体或间脑的大脑组成部分）。患有遗忘综合征的病人会表现出严重的顺行性遗忘以及一定程度的逆行性遗忘：顺行性遗忘是指对信息记忆的遗忘发生在导致记忆丧失的脑部损伤之后，而逆行性遗忘是指信息遗忘发生在损伤之前（参见图5）。

以下是一个著名的遗忘症患者的自述。他在遭受某种特殊、少见的头部损伤后呈现了失忆的症状：

我正在书桌边工作……我的室友走进来，把我挂在墙上的一把花剑取了下来。我猜他在我后面扮演风流剑客呢……我感觉背后被轻击了一下……我转过身……他正好在拿着剑往前刺。剑刺中了我的左鼻孔，并且向上刺破了我脑部的筛状板区域。

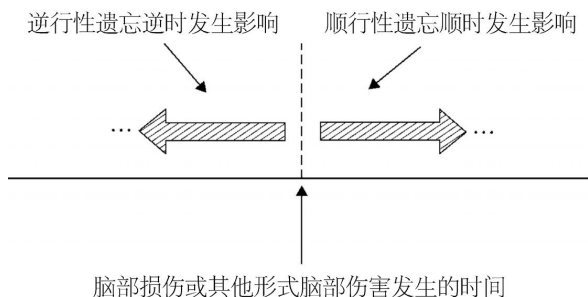


图12 顺行性遗忘是记忆障碍的一种形式，表现为无法记住损伤后发生的事件或信息。相反，逆行性遗忘这种记忆障碍形式让人们无法记住损伤之前发生的信息或事件

以下这段有趣且富有启发的文字节选自病人与心理学家韦恩·威克格伦之间的对话。他们在美国麻省理工学院的一个房间里见面。病人听了威克格伦的名字，说道：

“威克格伦，这是德国名字？”

威克格伦：“不是。”

“爱尔兰？”

“不是。”

“斯堪的纳维亚？”

“是的，是斯堪的纳维亚。”

之后和病人聊了五分钟后，威克格伦离开了房间。又过了五分钟，威克格伦回到房间里，病人看着他就好像之前从未见过他一样，于是两个人重新相互认识。以下的对话接着发生了：

“威克格伦，这是德国名字？”

威克格伦：“不是。”

“爱尔兰？”

“不是。”

“斯堪的纳维亚？”

“是的，是斯堪的纳维亚。”

从上段描述看来，病人的所有记忆类型并非都被损坏了，他仍然保留了语言知识。例如，他能理解对方说的话，他能够说出合理的语言。那么他至少保留了部分的语义记忆（参见第二章）。另外，他的工作记忆能力也保留了下来，足以让他留意对话中所说的内容。病人具体缺乏的是经过较长时间后仍能留存信息的能力。换言之，他缺少将新信息转化为长时记忆的能力。这是遗忘综合征最为核心的特征。

一般而言，患有遗忘综合征的人仍然保留了智力、语言能力以及短时记忆广度。但是他们的长时记忆被严重破坏了。这种破坏的性质引发了大量的争论。有些研究者认为，遗忘综合征患者的情景记忆出现了选择性的丢失（情景记忆被定义为对经历过的事件的记忆，参见第二章）。相反，另外一些研究者认为，典型的遗忘综合征体现了包括陈述性记忆在内的更大程度的缺损（陈述性记忆是指对事实、事件和论点的记忆，人们可以回想起并有意识地表达出这种记忆。它与第二章中讨论的外显记忆之间存在很大的重合）。而对于程序记忆或内隐记忆，遗忘综合征的影响不大，也就是说，病人仍然可以有效地习得新技能，例如耍杂技或骑摩托车。

典型的遗忘综合征通常涉及海马体以及与之紧密相关的大脑区域，例如间脑中的丘脑。看起来，海马体和丘脑的损伤会阻止新的有意识记忆的形成。而当失忆症患者学习新的技能时，他们通常是在无意间学会的。有一位病人的海马体在手术中被切除了，他在努力了很多天之后，终于能够解决一个叫作“镜画”测验的智力题（参见图14）。但是，每次当他被要求完成这个任务，他都否认曾经见过这个

智力题。

这一点非常重要，尤其是考虑到脑部受损伤后，记忆的不同方面会发生分离或分裂。这一点对于思考记忆障碍患者的治疗方法也可能有所帮助。它同时也告诉我们，在健康或未受损伤的大脑里记忆是如何组织的。具体而言，肯尼思·克雷克曾提出一个著名的观点：对于像大脑这样的复杂系统，要了解其中不同系统之间的功能关系，我们在它运行异常时进行观察，会比在它顺利运行时进行观察要有益得多。此外，正如我们从第二章中看到的，研究者们对健康个体以及脑部受到不同损伤的个体进行评估后，提出了记忆的几种功能区分。针对健康个体以及脑损伤病人的研究，都了解人类记忆的结构带来了富于洞察力的发现。

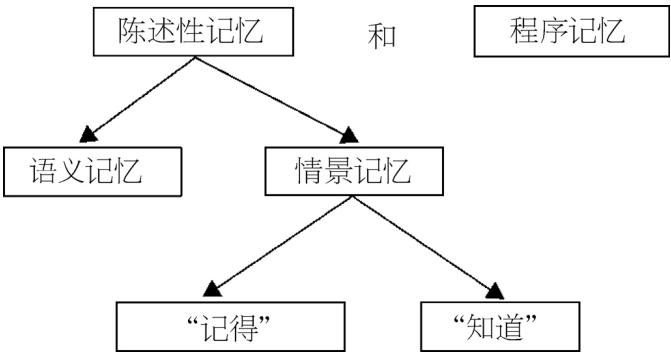


图13 斯奎尔提出了一个模型，将长时记忆分为陈述性（或外显）记忆和程序（或内隐）记忆。遗忘综合征患者只有陈述性记忆受到了损伤

与此相关的是，在过去，专家们曾倾向于把各种各样的失忆症都归为一大类，只要病人有某种可以识别的记忆功能障碍。但现在，显而易见的是，不同类型的失忆症具有不同的特点，取决于大脑受损的具体部位。将来，针对各种与记忆相关的脑部障碍，我们需要开发出一套更为全面的分类法。

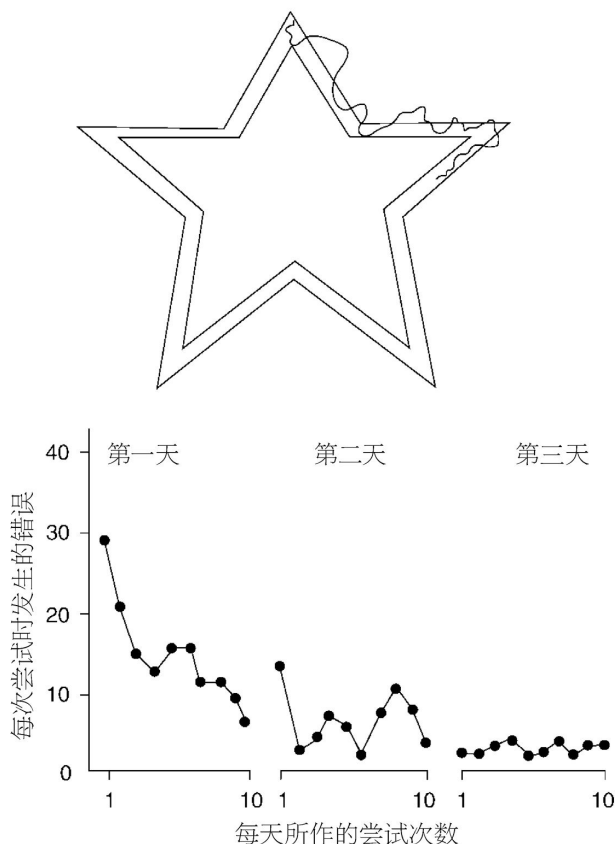


图14 记忆障碍患者通常在尝试几天后，能够学会完成一个叫作“镜画”的复杂任务。但是，每次被要求完成这一任务时，他们都会否认之前曾经完成过（在内隐记忆或程序记忆方面，患有失忆症的人通常表现得很正常，或者很接近正常）

关于记忆与大脑的推论

有关失忆症的研究近年来颇为重要，这主要体现在以下两个方面：1）通过这类研究可以区分一些特定类型的记忆过程；2）将记忆障碍与特定的神经结构关联起来，记忆障碍患者的这些神经结构通常都受到了损伤。此外，脑成像技术的发展——例如功能性磁共振成

像以及正电子发射断层扫描——使得我们能够研究大脑完好的健康个体，考察他们在进行记忆时大脑中活跃的部位，由此得到了许多重要而一致的新信息。在研究其他一些临床状况时，脑成像技术也是非常有用的，这类临床状况涉及不同类型的记忆缺失，包括（但不局限于）抑郁、中风、创伤后应激障碍、疲劳、精神分裂以及“似曾相识”的错觉（参见第三章）。近来甚至有人提出了颇有争议的建议，认为脑功能成像可以用来判断嫌疑犯是否拥有与罪行相关的事件或地点“记忆”，从而断定该嫌疑犯是否有罪。

但是，推断并概括记忆和大脑是一件困难的事，因为记忆是一个复杂的过程，涉及认知方面的许多分支组件和过程（参阅本书的前几章），由一系列的大脑机制推动发生。也就是说，当某人进行记忆时，大脑的许多部分都是活跃的，这一点可从过去几十年里进行的脑成像研究中得到形象的说明。而以前的研究者们并未将这些大脑区域（例如位于眼睛后上方的前额皮质，与编码和提取过程均密切相关）同记忆过程紧密关联起来。因此，想要找到具体和记忆相关的某些神经活动将是很困难的。尽管如此，大脑中仍有某一些部位是对记忆尤为重要的。

测试失忆

颞叶失忆患者（例如波士顿的HM，或者我们在澳大利亚珀斯的研究对象SJ）告诉了我们关于记忆的神经基础的许多知识。具体而言，支撑长时记忆的重要元素看来是由大脑颞叶深处的海马体提供的。为了治疗顽固性癫痫，患者HM于1953年接受了手术，外科医生切除了他左右大脑颞叶的内表面，包括部分海马体、杏仁核和顶叶皮层。自从那时起，HM就几乎没再记住任何新的事物，虽然他似乎仍能记住手术之前的人生经历。他的其他认知技能（例如智力、语言、短时记忆广度）似乎并未受到影响。此外，正如我们之前提到的，遗忘综合征患者能够学会新的动作技能——例如“镜画”（见图14）——以及类似于完成图画所需的感知技能，尽管他们不记得曾经学过这些

技能。

同HM这样的患者进行一次典型的记忆测试面谈，大致过程是这样的：测试开始前，HM会进行自我介绍，并与神经心理学家交谈几分钟，他们之前从未见过。神经心理学家询问HM那天早上吃了什么早餐，但他不记得。接下来，系统的记忆测试开始了。神经心理学家从公文包里取出一叠不同面孔的照片。他拿给HM，HM仔细地看过。但几分钟后，HM无法辨别哪些面容他看过，哪些他没看过。相对于控制组的受试者的表现而言（这些受试者在年龄、性别和背景方面均与HM相似，但没有遭受脑部损伤），他在这个任务上的表现差很多。工作人员对HM大声朗读出一组单词，并且要求他进行回忆，我们也得到了同样的发现。神经心理学家随后让HM看了一幅初级素描画，并问他是否能辨认出画的是什么。HM正确地辨认出这幅素描画的是一把椅子。他也能在听完六个数字组合后立即复述出来。神经心理学家接着离开了房间，HM在房间里读着杂志等待他。20分钟后，神经心理学家回来了，HM显然没有认出他来。HM站起来，再次礼貌地进行自我介绍。（我们从澳大利亚西部的患者SJ那里也看到了类似的表现。）

HM和SJ都是尤为“纯粹”的失忆症患者，也就是说，他们的记忆丧失具有高度选择性。SJ的脑部损伤比HM更靠近海马体，但是他们呈现出类似的临床表现和测试结果。HM和SJ的短时记忆没有受到损害，但是他们对日常事物的记忆受到了极大损害。研究者们最初认为，HM的脑部损伤让他特别难以整合（也就是存储）新的记忆，但是，如今研究者们已经发现，HM以及其他像SJ这样的颞叶失忆症患者是能够学习新技能并完成内隐记忆任务的，就像我们在上文提到的那样。因此，简单的整合失败并不能解释这些个体的所有症状。

不过，到底HM和SJ这样的患者能提取出多少脑部受伤前的“旧”记忆，学界目前还存有争议。在HM做完手术后50多年，关于HM为何会呈现如此严重的记忆丧失，神经心理学家们仍然无法达成一致。尽管如此，HM以及其他遗忘综合征患者的案例已经引发了研

究者们对海马体的关注，将其视为一个关键的记忆结构。这的确是至关重要的一步，使我们可以更多地了解支撑记忆的大脑“硬件”，并发展关于信息存储的神经科学理论。

我们对人格、自我和身份的感知与我们的记忆紧密相联，因此失忆具有深远的哲学意义。而就实际层面而言，由于记忆在日常活动中是如此重要，失忆会让人变得特别虚弱，对护理者也会造成极大的压力。例如，患者记不住之前已经问过的问题，或已经要求护理者做过的事情，所以护理者会被反反复复问及同一个问题，被要求做同一件事，这是非常令人沮丧的。研究者们发现，有些记忆策略对脑部受伤后丧失记忆的患者是较为有效的，例如无错误学习方法（参见第七章）。一些外部的协助，例如个人备忘录（提醒人们在特定时间做特定的事情），也能对失忆状况有所帮助。但是，记忆不像肌肉那样可以通过重复锻炼而得到改善。如果你背诵大量的莎士比亚作品段落，这并不能改善你的总体记忆能力，除非你在背诵莎士比亚的过程中发明了一些可用于其他领域的记忆策略或方法（例如使用视觉想象，参见第七章）。

记忆障碍的评估

对记忆障碍患者进行一系列系统的评估，这对临床实践和研究都具有重要价值。记忆障碍有时会孤立发生，就像患者HM和SJ那样，但这种情况其实极少发生。例如，更常见的一种记忆障碍表现是“科尔萨科夫综合征”，除了记忆之外其他的心理能力也会受影响。因此，对于出现记忆丧失的患者，建议同时评估其他的心智能力，例如感知、注意力、智力，还有语言和执行能力。

对于失忆症患者，心理学家通常首先采用韦氏记忆量表（现在已是第三版）进行评估。其他的测试方法也是有效的，例如，也可以使用韦氏成人智力量表（现在也已有第三版），

并将测试表现与使用韦氏记忆量表得到的结果进行对比。如果两者的测试分数存在实质性差异，则意味着失忆症患者存在某种特定的记忆障碍，而不是“智力”本身存在问题。

评估智力时，应当使用韦氏成人智力量表（或其他类似的测试）获得现在的智力水平，同时还需要知道患病前的情况（使用患病前的智商水平），以确定随着时间推移，这一临床障碍是否造成了患者智商下降。

韦氏记忆量表和韦氏成人智力量表都会定期更新，并根据正常健康人口进行标准化，市面上可买到的常用心理测试均是如此。因此，使用韦氏记忆量表第三版和韦氏成人智力量表第三版所得的结果，可以与普通人群的水平进行比较。韦氏量表的设定是，普通人群得分的平均数为100，标准差为15。因此，如果某人使用韦氏成人智力量表第三版的测试得分为85，这意味着他的得分低于平均数一个标准差。

但是，韦氏记忆量表第三版所进行的记忆评估并不全面。可能的话，还应当使用其他记忆测试和认知能力测试对失忆情况进行评估，这包括对远时记忆和自传式记忆的测试。记忆临床问卷也可以提供一些心理测试不一定能够提供的重要信息，护理者以及患者自己的回答可以帮助我们深入理解患者日常所遭遇的困难。虽然记忆障碍患者也许不能完全准确地填写问卷，但通过问卷方法，我们可以了解一下患者对自身记忆功能的感知程度。

对于失忆，我们概述如下：

- 失忆症患者不能在较长时间跨度内学习新的信息，但通常能够背诵出他们工作记忆范围内的信息；
- 失忆症患者可能较好地留存童年的记忆，但通常几乎无法获得新的记忆，例如刚刚见到的人的名字；

- 失忆症患者可能懂得如何看时间，却无法记住现在是几月份、哪一天或星期几，他们也无法记住新家的布局；
- 失忆症患者或许能学会打字这样的新技能，但即便他们在行为上已经做到了这一点，下一次他们坐下来打字时仍然会否认自己曾经使用过键盘！

心因性失忆症

并非所有的记忆障碍都由疾病或损伤造成。“心因性失忆症”的患者通常存在着记忆功能障碍，却不存在大脑的神经损伤。



图15 在神游状态下，人们显然忘记了自己的身份以及与其相关的记忆。这种状况可能会由某个创伤事件引起，比如一次事故或犯罪。阿尔弗雷德·希区柯克所执导的电影《深闺疑云》就描绘了这样的场景

例如，在一些情况下，人们会进入游离状态（dissociative state），他们似乎与自己的记忆部分地或彻底地分离了。这通常是由某些具有暴力性质的事件所造成的，例如身体虐待或性虐待，或者目睹或实施了一次谋杀。神游状态（fugue state）就是游离状态的一

种，在这种状态下，一个人会忘记自己的身份以及与此相关的记忆。经历神游状态的个体并不会察觉发生了什么问题，通常还会采纳一个新的身份。只有当患者在几天、几个月甚至几年后“苏醒过来”，才会意识到自己之前的神游状态。通常，他们会发现自己所在的地方已经距离原来居住的地方很远了。英语中的“神游”这个词，事实上是从拉丁语的“飞行”一词中派生出来的。

另一种游离状态是“多重人格障碍”，患者会出现多种不同的人格，分别掌控其过往生活的不同方面。例如20世纪70年代末臭名昭著的洛杉矶“山腰绞杀手”肯尼斯·比安基，曾被指控强奸并谋杀了多名女性。但在面对指认他的强有力的证据时，他仍然坚持否认自己的罪行，声称自己对这些罪行一无所知。然而在催眠状态下，另一个称为“史蒂夫”的人格出现了。“史蒂夫”和“肯尼斯”截然不同，他声称这些谋杀是他干的。当肯尼斯·比安基从催眠状态中被唤醒，他对史蒂夫和催眠师之间的对话毫无记忆。如果同一个个体内能存在两个或更多的人格，这显然会制造严重的司法问题，究竟哪个人应该被定罪呢！然而在这个案子中法庭判定比安基有罪，因为法庭拒绝接受他的确拥有两种不同人格的结论。

在庭审过程中，一些心理学家指出，比安基的其他人格会在催眠对话中出现，是因为催眠者实际上已经暗示了比安基会显露自己的另一面。催眠本身就是一个具有争议的手段：它是否能真正地引发性质不同的意识状态呢？此外，另一个具体问题在于：此次催眠产生的效果是否仅仅是由于催眠者给出了相应的指令呢？这与伊丽莎白·洛夫特斯的研究所遇到的情况很相似，她的研究结论，以及这些结论对目击者证词有效性的意义，都受到了一些质疑（参见第四章）。在比安基的情形中，催眠者可能暗示他还具有另一种人格，而比安基可能抓住了这个机会，通过这样的方式承认罪行。另外，如果比安基对精神疾病有些一般性的认识，而他对此前报道过的多重人格案例有所了解，那么这也可能是他在催眠状态下如此应答的原因之一。



图16 “多重人格障碍”是一个颇有争议的话题，它是一种特定的游离状态，患者会出现多种不同的人格，分别掌控其生活的不同方面。《化身博士》（*Dr Jekyll and Mr Hyde*）这本书中对这一症状有较为夸张的描述

多重人格障碍的戏剧性引起了媒体的强烈兴趣，一系列描述此类个案的畅销书也涌现出来。《三面夏娃》（*The Three Faces of Eve*）以及《一级恐惧》（*Primal Fear*）是关于这一罕见障碍的两部成功影片。较新的《一级恐惧》描述的是一个被控谋杀的人如何成功伪造了多重人格障碍，虽犯下罪行却成功脱罪。

在日常生活中确实有人会“诈病”或伪装失忆。如何测出这种伪装，在法律和医学语境下仍然是一个挑战。诈病，或是“假装情况不好”，是指某人有意地让自己的表现处于较低水平，而事实上，如果他们全力以赴的话完全可以表现得更好。较少争议的是，近年来这一现象被改称为“呈现较低（或减少）努力”，这相对于“诈病”来说是更为客观、不带情绪的说法。呈现较低的努力可能是因为有意意识的控制（例如，为了金钱，或者为了引起看护者的更多注意），也有可能是出于更深层次的无意识动机。不管是什么动机让这些人“假装情况不好”，幸运的是，相关的专业人士已经能用可靠的方法来加以辨

别，究竟哪些个体存在着客观的记忆障碍，哪些个体夸大了自己的病症。

第六章

七幕人生

记忆的发展

基于第一章所阐述的记忆编码、存储和提取三者的区分，记忆的发展可以定义为逐步发展出更为复杂的记忆编码和提取策略的过程（在记忆发展过程中，记忆的存储能力基本保持稳定）。当语义知识和语言能力更为丰满时，这一过程就变得更显著。例如有证据表明，随着语义知识的增长，人们从永久记忆中提取信息的能力会增强。而当儿童具备了一定的语言能力后，他们就能用更丰富的言语标签对材料进行编码，并利用这些语义标签作为提取时的线索。还有证据表明，各种认知能力的提升对于记忆容量存在着正面影响，例如，解决问题和假设检验的技能提升之后，人们能够更好地提取记忆，并判断提取出的信息是否真实。

有证据表明，外显记忆的容量是逐步发展起来的。例如婴儿就已具备一定的再认能力，可以辨认出照料者的面容。最基本的回忆能力在婴儿五个月左右时就已出现。大量的证据说明，即便是语言学习期之前的幼儿，也已体现出持久而确切的记忆。研究者通过不涉及语言的方法在这方面累积了大量的发现，例如通过对比、习惯化、条件作用和模仿的方式对婴幼儿进行考察。研究者还从对非人灵长类动物的研究中借用、改良了一些方法，例如延迟反应任务、延迟非匹配样本。罗伊·柯利尔等学者提出，幼儿和成年人记忆过程的基本机制是一致的：信息会被逐渐遗忘，经由提示可以恢复，与之前信息重合的新信息会对记忆进行修改。但是，当儿童逐渐成长，他们就能在更长的时间间隔以后、通过各种不同类型的提取线索来更快地提取信息。

关于内隐记忆（或者说无意识记忆，参见第二章）的研究表明，

幼儿三岁的时候，内隐记忆就已发展完全了，比如他们已经可以进行感知学习、具有语言启动效应。值得注意的是，在儿童成长过程中，这部分记忆并没有表现出跳跃式的增长，这可能是因为承担这部分记忆功能的大脑区域从进化上来说是比较早被固定下来的。事实上，内隐记忆在幼儿期之后就几乎不再发展了。与此不同的是，元记忆技能（对记忆过程本身的理解和管理）是逐步发展起来的，例如儿童会逐渐明白自己在什么情形下记忆表现较好或较差，以及自己有多大可能记住特定的信息。研究也显示，相对于更“核心”的记忆能力（编码、存储和提取），元记忆能力的成熟相对较晚，这可能与大脑额叶的神经成熟相对较晚有关，要到青春期才逐渐发展成熟。从名称可以看出，额叶位于人类头颅的前侧。比起其他哺乳动物，人类的额叶显得异常发达。我们稍后还会在本章中对大脑的这一部分进行深入讨论，探讨它在人类衰老过程中的意义。

我们还没有能够完全解开人类记忆的发展之谜。儿童的知识水平及其他的能力状态（例如语言能力和视觉空间能力）都会对记忆产生影响，这点当然非常重要。但是大脑的神经成熟和其他生物因素可能也非常重要。关于儿童记忆的一个有趣现象至今仍然是颇为神秘的，这就是“婴幼儿期记忆缺失”的发生：大多数人无法有效地记住自己四岁前的经历。我们现在还不清楚这个现象是哪种原因引起的，是与生理发育过程相关，还是不同人生阶段下心理状态的改变所致？抑或是以上两种原因的交织？有一种观点认为，四岁之前的记忆可能仍然存在，但这种记忆具有特殊的神经形式和心理形式，这意味着个体无法从其中提取到任何特定的经验。

瑞士著名的发展心理学家让·皮亚热曾写下一则趣事，充分体现了婴幼儿期记忆缺失的特征和童年记忆那引人入胜的品质。他写道：“我最初的记忆，如果是真的话，该是在我两岁的时候。直到现在我还能清晰地看见那个场景，那个我直到15岁都一直深信的场景：我坐在婴儿车里，保姆推着我走在香榭丽舍大道上，这时一个男人出现了，想要绑架我。我被安全绳牢牢地绑着，我的保姆勇敢地试图挡

在我和歹徒之间，她身上多处被歹徒抓伤，我还依稀记得她脸上的抓痕。这时候人群拥了过来，一个穿着短斗篷、拿着白色警棍的警察出现并制伏了歹徒。我仍然能记得这整件事情的经过，甚至记得这是发生在地铁站边上。在我15岁那年，我的父母亲收到了一封来自这位保姆的信，信中说她皈依了救世军。她在信中忏悔了自己做错的事情，尤其还要归还我父母为了感谢她救我而送她的那块手表。她说她编造了整个故事，伪造了抓伤的伤痕。我当时很年幼，我的父母相信了她的故事，而我只是从他们那里听到了整个故事，并将其转化成了视觉记忆。”

就像皮亚热的经历一样，年龄大些的孩子和成年人往往对早年的经历有更为翔实的记忆，却很难说出这些回忆片段的起源，这往往是由于儿童期的记忆语境比较不稳定。皮亚热所谓的“回忆”其实是保姆口述的故事，他却“还能清晰地看见那个场景”。在他的幼年期，他显然并不知道保姆是这一视觉记忆的来源，而事实上什么都没有发生。此外，早期的记忆很难确认准确的来源，因为这些记忆被提取（并重新编码）了太多次，无法可靠地与某个具体的时间或地点联系起来。我们之前探讨过，在编码和提取过程中，情境的转换会对回忆效果产生影响（见第三章），而当成年人试图提取童年时期编码的记忆时，这一点体现得尤其明显。这些可能性并不相互排斥，却很难通过系统、科学的方式研究清楚。

如我们在第四章中看到的，我们的记忆很容易发生扭曲。而这一点在我们回忆童年时体现得尤为明显，因为我们无法明确记忆的来源和情境。这对我们考虑目击者证词的有效性也具有重要的意义。有很多证据显示，对于他们自己生活中的重要事件，儿童有能力提供准确的目击证词；但是相关文献同时也提出，和成年人一样，儿童的记忆也很容易被错误信息所误导，而且可能比成人更容易被误导。

记忆与衰老

有一个问题与我们每个人都相关，那就是年龄增长后的记忆容量

问题。每个人都经历过记忆的丢失、减退和偏差。但对年长的人而言，这些现象更可能被自然而然地归结为衰老的结果，而不是由于普通的个体差异。这个重要的归纳早在几个世纪前就由著名的学者、智者及讲故事者塞缪尔·约翰逊提出了。他写道：

大多数人都有一种奇怪的倾向，认为年长的人智力会衰退。假如一个中年人或青年人想不起他的帽子放在哪里了，这没什么。但如果同样的事情发生在年长的人身上，人们就会耸耸肩说，他已经开始健忘了。



图17 年龄大些的孩子和成年人往往对早年的经历有更为翔实的记忆，却很难说出这些回忆片段的起源，这往往是由于儿童期的记忆语境比较不稳定。皮亚热显然能“记得”他坐在婴儿车里，在香榭丽舍大道上遭到了突然的绑架袭击，即使他现在知道，这一切实际上从未发生

大多数国家的人口平均年龄都在不断增长，而且这一趋势很有可能会延续下去，因此我们很有必要了解衰老对记忆力的影响，这种影响（如果确实有的话）是否在科学上得到了证实。在这一领域内，有一些重要的方法论问题需要事先考虑到。例如，如果现在将20岁年龄组和70岁年龄组进行对比，除了年龄的差异，还有很多其他因素可以

解释这两组个体之间记忆力表现的差异。就其曾经接受的教育和医疗质量而言，70岁年龄组明显不如20岁年龄组。如果我们要对比20岁年龄组和70岁年龄组的记忆容量，这些外部的干扰因素会影响我们对两个年龄组记忆力差别的研究。

对比20岁年龄组和70岁年龄组的记忆力，这是横断实验设计的一例。与之对应的是纵向研究，这种研究方法针对的是同一人群，纵贯他们从20岁到70岁的生命期，跟踪观察这同一群人随年龄增长呈现出的记忆能力改变。纵向研究的优势是，我们是针对同一群人来研究他们的记忆能力如何变化。但值得注意的是，纵向研究的对象中往往会存在高于正常比例的“高功能”人群，也就是那些记忆留存能力及其他感知能力都更为优秀的个体，这些人有时也被称为超常参照体或超常个体。换言之，在纵向研究中常有可能发生的是，在研究中受到正向鼓励的个体（因为他们保留了较好的能力）往往继续参与研究，而表现不好的个体会退出研究，这就可能使研究者过于乐观地评估衰老对记忆的影响。另一个问题是，要去找一群愿意连续50年参加纵向研究的人实在是太难了！总而言之，横断研究和纵向研究都各有利弊。

如果我们综合考虑横断研究和纵向研究的结果，就可以得到一些关于衰老和记忆的一致结论。值得注意的是，儿童和老年人在记忆容量方面的表现有许多类似之处。

短时记忆在年长的个体身上仍是相当稳定的，但是需要工作记忆参与的任务通常会受到年龄增长所带来的负面影响（关于短时记忆和工作记忆的区别，请参看第二章）。因此，当需要使用认知能力时（有别于被动存储信息的短时记忆），年龄增长所带来的记忆缺陷就会变得更明显。例如，当人们反过来背诵一串数字时，会比按原顺序背诵数字时更多地体现出年龄的负面影响。

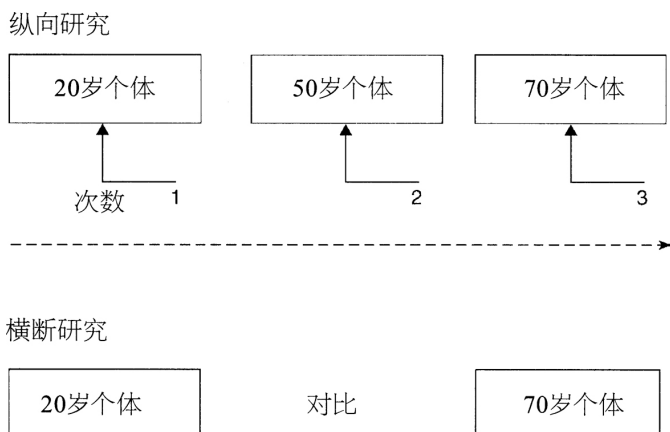


图18 在纵向研究中，我们会持续研究同一群人，纵贯他们20岁到70岁的生命期。而将现在20岁的人群与现在70岁的人群进行对比，则是横断研究的一例。两种研究方法各有利弊

随着个体的衰老，外显长时记忆（即被明确意识到的记忆经历，参见第二章）任务的表现通常下降得非常明显。随着年龄的增长，虽然再认的表现仍能保持良好，但自由回忆的表现下降得很明显。不过，当有关熟悉度的因素参与进来，再认能力也会随情况而发生质的改变。所以，当再认需要用到情境记忆（即再认记忆中更具追忆性质的那部分，见第三章），记忆的缺陷就会伴随衰老而出现。这或许意味着年长的人与幼儿类似，更容易受到暗示和偏见的影响。这在现实生活中可能会带来严重的后果，例如当年长的人基于以往的记忆去作有关金融财产的重要决定时。

至于内隐记忆（即无意识的记忆，无法直接回忆出记忆经过，通常需要通过衡量行为的改变来对此进行间接测量），随年龄增长的退化并不显著。例如，希尔在1957年所进行的打字实验就支持了这一结论。这个研究很有趣，希尔在30岁时学习打字，录入了一段文字，后来在55岁和80岁时就此对自己再次进行了测试！所以，内隐记忆不仅在儿童期成熟比较早，而且随着年龄的增长也相对保持得较好。

年龄的增长对语义记忆的影响不大。事实上，语义记忆似乎还会

随着年龄的增长而进一步提升。人们的词汇量和知识积累通常伴随着年龄的增长而增加，尽管他们可能会在提取相关信息时遇到更多的问题，例如我们前面章节中探讨过的“话到嘴边说不出来”。有学者提出，语义记忆中的信息随着年龄增长而不断累积，这可以解释为什么那些对语义知识要求较高的职务通常都由年长的人来担任，例如高等法院的法官、小说家、公司的董事长、军队的司令、教授、将军等。

有证据表明，主导记忆策略和组织的额叶的退化，或许是与年龄相关的记忆退化的原因之一。在本章上文中我们说过，人类的额叶相比于其他物种显得异常发达。我们已经注意到，儿童元记忆（即意识到自己记忆力的能力）的发展似乎也和额叶的成熟相关，同样也有证据显示，与年龄相关的元记忆障碍与额叶功能的衰退有关。前瞻记忆，也就是记得未来要处理的事件的能力，是另一种和额叶功能相关的记忆，证据显示这一记忆能力会受到年龄增长的负面影响。归结起来，额叶在幼年期成熟得相对较晚，但随着年龄增长又衰退得较早。与此一致的是，儿童和老年人都容易出现与额叶相关的记忆障碍。

另外一些证据表明，与年龄相关的记忆容量减少，也与年老后认知处理的速度下降有关。还有学者提出，与年龄相关的记忆力减退也是由于年老后压抑减少、注意力不足，并且缺少来自记忆情境和周围环境的支持。这些有关衰老的“额叶假说”各自都存在着局限，但它们都引出了很有趣的研究课题。

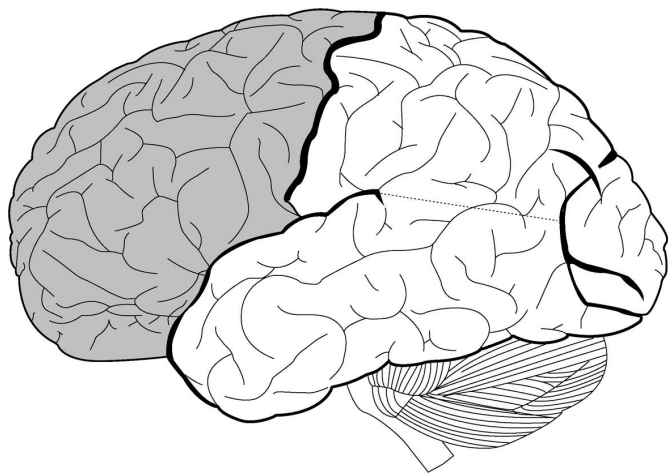


图19 有证据显示，额叶（人类的额叶比起其他的哺乳动物显得异常发达，图中左侧的灰色阴影区域即为额叶）的成熟相对较晚，衰退相对较早，这对人类记忆的形成和组织产生了影响

吸引了许多研究者兴趣的问题之一是：正常衰老所导致的记忆障碍，是否预示着未来脑力的下降？介于正常衰老和临床痴呆之间的中间状态被称为“轻度认知障碍”。轻度认知障碍可能仅仅与记忆相关，有可能与多个认知领域相关。大部分被确诊的患者似乎都在几年内进展为全面的痴呆，但有一些患者则不然。由于现在许多国家都将人口老龄化视作一枚“人口定时炸弹”，因此相关研究得到了大量的投入，人们希望找到从轻度认知障碍发展至痴呆的决定因素。例如，最近一些研究结果显示，运动和健康饮食（尤其是饱和脂肪酸含量少、抗氧化物含量多的饮食）不仅有利于机体健康，也有助于老年人保持大脑的正常运作。

除此之外，脑力训练（例如填字谜、下象棋，或者学习些新知识，比如关于信息技术的知识）也有助于维持神经功能和心理功能。研究显示，在人的一生中，大脑都保持着一定程度的生长和修复能力，这种能力可以通过脑力活动和训练而激发。就构建老年人的理想生活环境而言，这是尤其重要的一个考虑因素。例如有的老人由于身

体虚弱或认知困难需要长期居住在养老院，但他们同样也需要参与适当的脑力活动和训练。海马体是大脑中重点参与记忆整合的部分，它对于情景记忆的整合尤其重要（参见第二章和第五章），而海马体对脑力训练尤其敏感，在脑力刺激和锻炼之后更易于出现神经元再生和连接性增强的现象。

对与年龄相关的临床障碍而言，记忆障碍通常是痴呆的前兆。情景记忆与海马体功能的障碍，是最常见的老年痴呆症——阿尔茨海默氏症——的前兆。在病症的早期，情景记忆障碍可能单独出现，但在痴呆症后期，许多其他的认知能力，例如语言、感知、执行能力等等都会受到影响。还有学者提出，工作记忆的中央执行系统（参见第二章）会受到阿尔茨海默氏症的不同程度的影响。与选择性失忆的患者不同，阿尔茨海默氏症患者在內隐记忆和外显记忆测试中都体现出功能损伤，在病症后期尤为明显，这表明这一灾难性的疾病造成了进展性的大脑损伤。另一种神经组织退化性疾病被称作“语义痴呆”，与阿尔茨海默氏症不同，语义痴呆的主要表现是语义记忆（参见第三章）的深度损坏，这会导致患者甚至无法识别原本熟悉的事物，比如茶杯、盘子、汽车。

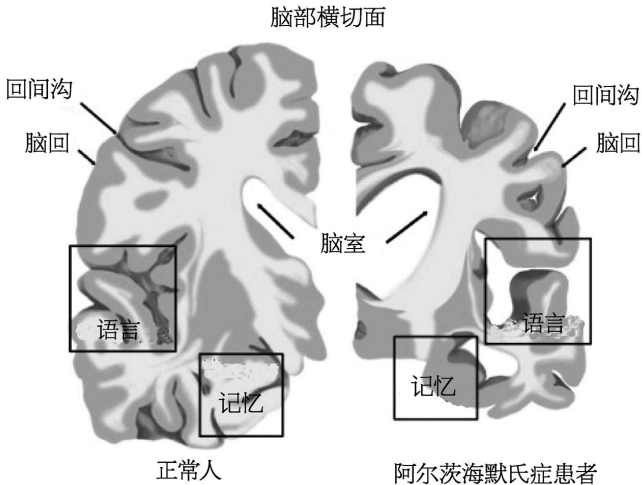


图20 这张图显示了阿尔茨海默氏症患者萎缩了的脑部（右侧），与健康老年人的脑部（左侧）形成对比。服务于情景记忆的脑部区域在这一疾病早期就会受到影响

目前，治疗阿尔茨海默氏症的药物只能对表面症状（例如神经传导的减少）起作用，而无法消除根本的病因。对于阿尔茨海默氏症这样的神经组织退化疾病，目前的治疗手段也无法阻止它们的不断恶化。未来，这有望通过干细胞治疗和脑修复术得到解决。此外，认知功能康复技术能够最大限度地利用神经元退化疾病患者的现有记忆容量，这有助于提升患者的自信、情绪状态以及机体功能（参见第七章）。

随着越来越多检测和治疗方法的出现，专家们也更加努力地研究用于评估记忆和认知功能的手段，希望这些手段能有针对性地适用于轻度认知障碍和痴呆症。如果认知功能的衰退可以被及早发现，我们就更有可能展开有效的治疗，阻止病症的进一步恶化。

第七章

增强记忆力

坊间有许多研讨会、课程和书籍都宣称可以大幅提升我们的记忆力。本章将考察这一既定目标，并探讨增强记忆力的方法背后的科学证据，看看这些方法究竟能否改善记忆功能。我们会重点讨论可以增强记忆的“软件”效率的记忆术等技巧，但同时也会提到未来可能对记忆“硬件”进行的改造。未来或许可以通过药物、辅助设备或神经元植入术来治疗脑损伤引起的记忆障碍。本章也会讨论一下记忆行家（即那些拥有非凡记忆力的人），尤其是一个叫“S”的人的故事。人们可能都希望自己拥有“完美的记忆力”，但S的故事告诉我们，遗忘也有它独特的好处。

我们可以增强自己的记忆力吗？

“硬件”

目前，我们还没有确切的方法可以改进决定我们记忆能力的生理构造，至少就记忆涉及的生物“硬件”而言，我们是无法改变的。用科学语言来说，目前没有可靠的方法可以系统地改善支撑记忆功能的神经系统。不过，对神经系统造成损伤倒是相对容易的事，脑部受伤、酒精，以及其他种种生理伤害或药物滥用，都足以做到这一点。

有证据显示，一些物质（例如尼古丁、咖啡因这样的刺激物）可以通过提高注意力（从而优化对材料的编码）来提升记忆力。但是，这些刺激物的作用往往只能在我们疲倦的时候才能被观察到，这时如果不使用这些刺激物，我们的认知系统就会很倦怠，从而功能减退。不过，如果这些刺激物让我们过于兴奋，也会产生反面效果。我们也常常听闻一些“聪明药”以及其他神经化学药物，据说它们可以改善支

撑记忆的神经部件。这些药物一般是通过加强脑细胞之间的神经传导和沟通来发挥作用的。但是，同样地，这些物质只能针对大脑损伤或疾病（例如痴呆症）造成的记忆障碍发挥作用。对健康个体而言，他们的大脑基本上已经是以最优状态运行的了，使用这些药物并不能让脑细胞“超常发挥”。一个粗浅的类比就是，如果你汽车的机油箱里已经有足够的存油去润滑引擎，那么，增加更多的油并不能提升引擎的功效以及动力的传导。

未来我们或许可以通过以下方式改善支撑记忆的“神经硬件”：基因或神经改造，或者移植技术；碳基和硅基成分的相互联结。以上两种方式中，前者普遍被认为可以提升大脑的基质，而后者涉及人工假体设备的使用。这两种措施都已在实验室中进行过动物实验，但依然存在很多争议。因此目前为止，我们还是只能依靠自己大脑中已有的神经硬件，同时尽量确保在这些系统上运行的软件在以最佳状态工作。那我们如何才能做到这一点呢？

“软件”

有哪些“秘诀”能使我们拥有更好的记忆力？

当艾宾浩斯在记忆无意义音节时，他发现，尝试记忆的次数和留存的信息量之间存在明显的关联（参见第一章）。艾宾浩斯得出结论，学习与记住的信息数量成正比。在其他条件相同的情况下，如果你花两倍的时间，就可以记住两倍的信息。这就是所谓的总时间假说，在研究人类学习过程的文献中，这是一对基本的关系。但是我们也已看到，不同的记忆编码方式会导致不同的记忆表现（参见第二章）。在第一章中我们还看到，艾宾浩斯的记忆方法在某种程度上有些虚假。因此，尽管练习时间和被记住的信息量之间存在一定的关系，一定还有其他的方法可以使我们付出的学习时间得到更好的回报。

- 分散练习效应告诉我们，将学习时间分散在一段时间内比较好，而不要在某一时间内集中突击，其中的主要原则就是“少吃多餐”。所以

考试前的临时突击不能取代平时扎实、持久的复习。

- 与此相关的是，无错误学习也是一种灵活的学习策略，即在学习新信息后，间隔一段时间进行测试，当这个信息被有效习得，便可以逐渐延长间隔时间。这里的主要目的是，在信息能被有效习得的前提下，给予每个学习目标尽量长的时间间隔。作为一种学习技巧，无错误学习是很有效的。无错误学习的另一个附带好处在于能保持学习者的积极性，因为记忆发生错误的概率保持在较低水平。

- 如果你是自己记住某事（例如记住一个单词的拼写）的，这会加强记忆。

- 集中注意力是有效的学习途径。维多利亚时期的教育家非常强调重复练习或死记硬背的学习方式，但重复并不能保证学习者将注意力集中在学习材料上。在本书的开头部分我们就已经看到了，如果没有积极关注，信息往往不能转化为长时记忆。

- 使用声音和视觉对信息进行编码（例如为语言内容创造出视觉形象），或者创造“思维导图”，是很有效的学习技巧。（托尼·布赞已经创作了数本关于“思维导图”的书籍和其他作品）使用其他的记忆技巧也能有效提升记忆（见本章后文）。

- 我们处理信息的方式也非常重要。对于需要记忆的信息，人们会自然而然地寻求其中包含的意义。如果信息本身缺乏意义，人们就会给资料赋予一定的意义（参见第一章中我们所探讨的，巴特利特的“鬼的故事”）。根据这一现象，一个通用原则是在可用的时间内，尽可能地把新的资料与你自己、你所处的环境详细而具体地联系在一起。要尽量去理解所学的信息，而不是被动地学习信息，这样做通常会改善记忆。（我们对信息加以处理，通常会使这些信息与我们的一般性知识发生联系，从而使信息得到更为丰富的语义编码，最终提升此后的记忆表现。）

- 学习动力是另一个重要因素，虽然其效果并非那么直接（比如，如果某人很有学习动力，这会导致他在学习资料上花费更多的时间，从而也就学得更多）。

- 注意力、兴趣、动机、精通程度和记忆之间存在着复杂的互相强化关系。你在某一领域的知识越多，你就会对该领域更感兴趣，于是你具有的知识和兴趣就会互相促进，帮助你更好地记忆与该领域相关的资

料。例如，有记忆研究者发现，当他越来越容易获得和保留这一领域的新成果时，他也就变得越发专业！同样的原则也适用于其他行业。例如，销售经理基于自己几十年来掌握的产品知识，能够更快吸收关于新产品的知识。

总之，提高记忆表现需要勤勉、主动和坚持。当然，还有一些可靠的技巧能够帮助我们。另外，我们所记住的内容也部分取决于我们在进行记忆时是如何思考、感受和行动的（参见第三章所提到的有赖于状态的记忆）。了解这些，可以让我们制定特定的记忆策略，从而调整我们记住的内容。

接下来我们将具体讨论一些对信息的记忆有显著影响的因素。

复述

儿童经常采用的一种记忆策略是“在头脑里”不断地重复记忆材料。这样单纯地重复信息而不思索其意义和内在关联，只能帮助我们将信息保存几秒钟，就长期目标而言往往是很差的学习方法（参见第二章）。

例如，克雷克和沃特金斯要求受试者学习一组单词。在其中一个实验条件下，受试者回忆前的一段时间内，他们鼓励受试者不断重复列表末尾的一些词汇。然后记忆测试立刻开始。测试中，受试者能够很好地回忆出那些被重复的词语。在实验的结尾，研究者再次测试了所有不同的词汇表。在最后一次测试中，那些被重复诵读过的词汇（同时也是在即时测试中记得最牢的词汇）比起其他词汇来，并没有被更好地记住。这种复述被称为维持性复述。这种复述显然对于维持短时记忆很有效，却没有改善长时记忆。

与维持性复述相对，克雷克和沃特金斯研究中的部分受试者进行了精细复述。不同于被动地重复信息以保持其可用性，受试者在进行精细复述时会考虑信息的意义，而且信息的意义会被详细地加以阐述。虽然这两种复述都能在短期内留存信息，但对比一段时间后的回

忆效果，精细复述比维持性复述更佳。看来精细复述能重新对信息加以编码，从而更好地存储信息（请参考第二章提到的“记忆处理层次”模型）。

扩展型提取

无论我们采用哪种复述方法，都可以通过有一定时间间隔的提取练习来帮助记忆，也就是说，在一定时间间隔后尝试提取信息。这一方法也常称为扩展型复述或间隔型提取。通过优化使用脑力，这种方法可以将学习成果最大化。其基本原理是，当信息即将被遗忘时便尝试提取，这能够最有效地加强记忆。其中的最佳时间点当然比较难以捕捉，因此需要合理的估计。这种学习方法应该如何与无错误记忆练习相结合，是一个有趣的议题，我们稍后将在本章中继续探讨。

间隔型提取最重要的原则就是：当我们第一次习得某信息，对它的记忆是相对脆弱的。如果在间隔一段时间后，我们能成功回忆起这个信息，那么之后就更有可能会再次回忆起来。这样我们就可以延长下次提取前的时间间隔。如果每次的记忆提取都成功，后续尝试之间的间隔就可继续延长，这样并不会影响信息的提取。

兰德和比约克的实验证实了扩展型提取练习的有效性。研究者将一组虚构的人物全名念给受试者听，之后要求受试者根据名字说出姓。这个实验考查了许多不同情境下的记忆表现，其中就包括扩展型提取。起初受试者进行记忆测试的时间间隔较短，之后间隔逐渐延长。在扩展型提取测试中，第一次测试（例如“杰克·戴维斯”这个名字）是在研究者读出全名后便立即开始，第二次测试在间隔三个干扰项后进行（例如，杰克·戴维斯、吉姆·泰勒、鲍勃·库佩、约翰·阿诺德，然后再测试：杰克什么？），第三次测试与第二次测试之间又间隔十个名字。兰德和比约克发现，相对于没有进行间隔练习的对照组，任何形式的间隔练习都有正面效果，但他们观察到，其中帮助最大的还是这种扩展型提取练习，所得到的有效回忆成绩是对照组的两倍。

扩展型提取练习对学生而言是极好的策略。它不需要过多的努力和创造性，而且几乎可以运用于所有的材料。

间隔学习的益处

另一个相关的概念是间隔学习。在学习新知识的时候，我们往往容易密集地投入，但这种策略已被反复证明是错误的。艾宾浩斯（见第一章）在研究中也观察到了间隔学习的益处，他发现，如果将无意义音节学习过程扩展到三天，回忆这些无意义音节组所花费的时间大约能减半。事实上，将资料分为两个有间隔的环节分别进行学习，相对于两个集中的无间隔学习环节，记忆效果会翻倍。

巴瑞克和费尔普斯展示了间隔学习效果的稳定性。他们让受试者学习两次西班牙语词汇，并在八年后进行测试，对比其记忆表现。第一组受试者的两次学习间隔30天，第二组受试者的两次学习发生在同一天。八年后，前者比后者的记忆水平高出250%!

意义与记忆

意义对记忆有着深刻的影响，正如我们在第一章及别处所看到的那样。艾宾浩斯曾说，如果真的要了解记忆背后的原理，他便需要记忆那些简单、系统地构建成型的信息，并对记忆过程进行考察。尽管艾宾浩斯花了相当的精力去研究对无意义音节的记忆，他的确已经认识到，对信息的学习和记忆过程是受到意义影响的。

正如我们在第一章中所看到的，艾宾浩斯将“辅音—元音—辅音”三个字母串在一起，生成了一个个音节。其中一些字母组合形成了很短的单词，或是有意义的词根，但大部分这样的字母组合是无意义的音节。艾宾浩斯列出了一些音节组，按照顺序进行记忆，通常他需要进行很多次尝试才能正确地记住。但是，对比无意义音节的缓慢记忆，他对一些有意义的材料（例如诗歌）的记忆就会迅速很多。

最近鲍尔及其同事们关于对涂鸦（简单线条组成的无意义绘画）的记忆的研究，也验证了意义对记忆的作用。受试者中，有一部分人

会被告知图片的意义（例如，一个骑着摩托车的大象）。实验结果显示，被告知图片意义的受试者在根据记忆重新画出涂鸦时，结果的正确率（70%）要远远高于那些不知晓图片意义的受试者（51%）。

外部辅助

如今我们拥有越来越多的外部辅助手段来帮助我们记忆，例如电脑、掌上电脑、手机、录音机、日记、备忘录、公司报告、演讲提示等等。最早的记忆辅助手段或许是在手帕上打结，这虽然没有告诉我们任何确切的信息，却提醒我们需要搜索记忆，从而回忆出某个重要信息。

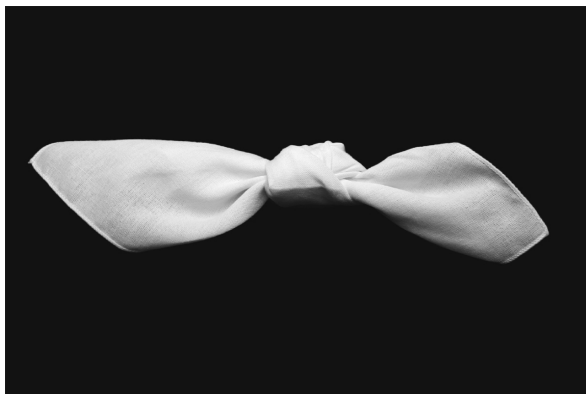


图21 最早的记忆辅助手段或许是在手帕上打结，这虽然没有告诉我们任何确切的信息，却提醒我们需要搜索记忆，从而回忆出某个重要信息

21世纪的外部记忆辅助工具已经相当高端，能非常有效地帮助记忆，除非我们手边没有或者不得携带这些工具（例如在一些学校里，或考试中）。如果我们希望不借助这些人工的外部辅助而真正提升自己的记忆力，除了运用本章所传授的记忆方法，我们就需要以那些“记忆力超群”的人为榜样了，他们往往会使用特定的“记忆术”。

记忆术

记忆术就是用特定的方法组织信息，从而使其易于记忆，其方法往往包括使用代码、视觉想象或是韵律，有时候采用多种方法的综合。两种较为成熟的记忆术是“轨迹记忆法”和“关键词记忆法”。

轨迹记忆法

轨迹记忆法是最为久远的记忆术，从古典时期一直传授到今天。这个技巧需要记住一系列熟悉而不雷同的地点或位置——学生可以利用学校或大学周边的建筑来记忆。第一个需要记忆的项目被设想为第一个位置（即形成一个内心图像），第二个项目被设想为第二个位置，以此类推。后续的信息回忆就是在脑海中重新回想这些地点，并重新经历之前所创造的内心图像。研究表明，这一技巧非常有效，但是它的使用存在局限：往往没有合适的地点和材料供人们创建内心图像。

这一记忆术的起源普遍被认为是这样的：公元前500年，希腊诗人西蒙尼戴斯参加了某次庆典活动。他在发表了一个演讲后不久就离开了，没想到这对他而言算是意外的好运，因为他走后不久，宴会大厅发生了坍塌，有不少客人死亡或受伤。惨剧发生后，很多尸体据说已无法辨认，这让已故者的亲人无法认领尸体，也无法为他们安排一个像样的葬礼。但西蒙尼戴斯发现，他能记得自己离开宴会厅时大部分来宾就坐的位置，从而对遗体的辨认提供了很大的帮助。



图22 轨迹记忆法是一种记忆术，起源于古希腊。这个方法需要充分想象整个房间或建筑的细节，然后将需要记忆的物品或信息在想象中放置到特定的位置上

据说，基于这次经历，西蒙尼戴斯便发明了这个记忆方法。这种记忆术需要充分想象整个房间或建筑的细节，然后将需要记忆的对象或信息在想象中放置到特定的位置。当西蒙尼戴斯需要回忆这些信息时，他会想象自己走过这个房间或建筑物，并“拾起”这些对象，即收集这些具体信息。西塞罗等古典演说家在需要为他的公开演说背诵大段文字时，也经常使用这一记忆术。直到现在这个方法还在广泛使用，例如，当我们在婚礼上致辞，往往需要以某个特定顺序记住一系列的项目。这一方法对于具体的词语似乎尤为有效，例如可被“放置”在某个地方的一系列物品的名称。当然它也可以用于记忆抽象词，例如“真理”“希望”等等，只要人们能找到代表这些概念的形象，并将其放置于合适的位置。

关键词记忆法

后来，轨迹记忆法继续发展为一种更为灵活的、通过谐音来构建的关键词记忆体系。比如：“1是姨，2是儿，3是生，4是丝，5是我，6是路，7是妻，8是拜，9是酒，10是石。”假设你需要记住一张购物

清单，其中第一项是“生日卡”，那么你可以使用关键词记忆法将它与“1”和“姨”相关的图像联系起来。你或许可以想象你姨妈收到一张生日卡的样子。如果清单上第二项是“橘子汁”，你可以想象邻居的儿子将橘子汁倒进鞋子里。通常，你脑中想象的情景越是奇特，这种记忆术就越有效。而且，如果你需要以特定的序列记忆事物（比如一条路线上经过的一系列街道名称），这种方法的效果会尤为显著。

同轨迹记忆法一样，关键词记忆法也适用于大量材料，使用者只需将序列中的每个条目与对应的关键词配对，建立起有感染力的、难忘的联系即可。关键词记忆法相对于轨迹记忆法而言，可以更为灵活地使用图像记忆，而且效果也非常显著。的确，许多专业的记忆提升方法都是以关键词记忆法为基础的。关键词提供了易于检索的记忆提示，而图像的使用能为记忆提示与记忆内容建立起牢固的视觉空间联系。

在这一方法中，容易在脑中形成图像的关键词代替了轨迹记忆法中的特定地点。尽管这一技巧仍然基于视觉想象，但通过关键词记忆法，我们可以记住分别代表1到100这些数字的100个单词。这一方法的设计原理使得关键词本身非常容易掌握，因为它们遵循的是极其简约的谐音规则，并由此与对应的数字紧密联系起来。

以关键词记忆术为基础，还发展出了其他图像记忆术。例如，莫里斯、琼斯与汉普森对很多记忆专家所推崇的一种记忆术进行了评估。在这种方法中，如果要记住某个姓名，首先要将其转化为某种便于进行想象的关键词。比如，戈登（Gordon）这个名字就可以转化为花园（garden），你可以想象戈登脸上突出的部位上有一座花园，由此建立起关键词（花园）与记忆内容（戈登）间的联系。通过这一方法，当你看到戈登的面孔，“花园”这个关键词就能被破译为与之相似的戈登名字的发音，使你能立刻说出这个名字。经莫里斯、琼斯与汉普森统计，这一记忆术令使用者在记忆人名时的表现有了约80%的进步。

类似的方法也被扩展到语言学习之中，例如链接词体系（由格伦

伯格加以大力发展)。在这一方法中，外语词汇被转化为发音相似、易于视觉化的母语词汇，继而形成一幅有感染力的内心图像，这一图像则与外语词汇本身的意义建立起联系。举例而言，法语的“兔子”一词是“lapin”，为了记住这个词，母语是英语的人便可以想象：一只兔子坐在某人的膝盖（lap）上。

在最近的一部著作中，怀尔丁和瓦伦丁描述了对许多记忆能人和记忆专家的研究，这些人中有许多都发现心理图像对他们而言是非常有价值的记忆提升方法。心理图像对于提升记忆来说并不是必需的，但它代表了一种很强大的方法，可以为表面看上去没有意义或没有关联的材料赋予意义、建立关联，从而使其易于记忆。

言语记忆法

尽管经典的记忆法主要依赖于视觉想象（轨迹记忆法就是如此），但后来言语记忆法也得到了发展。比如说，要把清单上的词语都记住，一个简单方法就是编一个故事把它们串起来。研究表明，如果要求人们编故事把一些词语串起来，这将极大改善之后对这些词语的记忆。另外，许多学生都很熟悉“一个月30天，九月、四月、六月、十一月……”（30 days hath September, April, June and November...）这样的打油诗。打油诗的节奏和韵律结构能够有效地帮助回忆。

言语记忆法大致可分为两大类：削减代码法与细化代码法。削减法会减少内容的信息量，比如说，为了记住三角函数的名称和规则，我父亲在上学时被教会了一个无意义单词“SOHCAHTOA”。而细化法会增加信息量，或者将原先的内容重组，使其更有意义。例如，为了记住同样的三角函数，我上学的时候老师教的是“Some Old Horses Chew Apples Heartily Throughout Old Age”。细化法的另一个例子是首字母记忆术中的名句“Richard Of York Gave Battle In Vain”，这句话中每个单词的首字母对应了彩虹七色的每个词（Red，Orange，Yellow，Green，Blue，Indigo，Violet）的首字母，从而让我们能记

住这七种颜色。

不论是削减法还是细化法，其编码原则都是将原有内容变得更简单、更好记，因为重新编码后的信息对使用者来说通常是比原先的内容更有意义的。这类技巧也被用于记忆历史上的重要日期。如果某人觉得记住某个特定的数字有困难，比如发生滑铁卢之战的1815年，那么他可以通过数字与字母位置的对应，将1815这个年份重新编码为AHAE。尽管这仍然是个无意义的词，但对这个人来说可能要比数字本身有意义得多，例如他可以将AHAE看成是“A Historic Attack (in) Europe”（欧洲发生的一场历史性的进攻）的首字母缩写。当然，和所有记忆术一样，我们在使用这一方法时需要评估它能提供的潜在价值，看看是否值得投入时间和精力来获取和使用这种方法。

削减法与细化法也可以同时使用。比如，当我还是个医学院学生时，为了记忆颅神经的名称，我首先学会了用各条颅神经名称首字母的缩写（O、O、O、T、T、A、F、A、G、V、A、H）来进行记忆，随后，这一缩写又通过细化编码变成了一首低俗（而且非常好记！）打油诗。我写这本书的时候距离那时已将近25年了，但我仍可以清晰地记得那首打油诗，尽管我可能要费点功夫才能把它转译为原先的记忆材料（即12条颅神经的名称）。这个例子向我们展示了一些记忆术效果的持久性，但同时也指出一个潜在问题，即“记忆术编码”与原始材料可能发生脱节。所以，在有些记忆术中，原始内容可以被轻易检索到，而且只需要适当调整编码的结构和顺序即可，这样往往能产生最佳效果。

其他形式的熟知信息也可被用于辅助新的记忆。比如，懂音乐的人可能会把需要记住的词语填入熟知的旋律，从而强化对这些词语的记忆。许多学生都会使用这种方法来记住较为复杂的序列（例如生物化学过程），或是详尽错综的结构和概念框架（比如不同的神经解剖学结构之间的内部联系）。而那些对数字着迷的人则可能发现，成串的数字对他们而言意味着丰富的联想。这样的联想会被存储在长时记忆中，使得一长串数字可以被分段记忆，这比单独记忆一个个的数字

要容易得多（当然，前提是需要被记住的数字串能够与那些已存储在长时记忆中的数字“段”关联起来）。例如，某些对数学感兴趣的人早已将圆周率的前四位3.142烙在了记忆中，那么以后他们就可以用这个信息来帮助记忆其他的数字串。

如何记住人名

正如我们在本书中所看到的，意义对于我们的记忆起着至关重要的作用。让我们想一想记忆人名的问题。觉得自己记性差的人经常会抱怨记忆人名特别困难。不过实际上，人们都不太善于记住新的名字。当别人介绍一个陌生人给我们认识时，我们的大脑往往正被另外的事情占据着（比如正在进行着的对话），因此我们常常没能留意那个人的名字。直到很久以后，我们大概才会用到或想起那个人的名字。到了那时，我们对这个名字的记忆通常也已经失效了。为了加强对名字的记忆，我们可以试着在与人初次认识时更专心些，并在交谈中立即复述对方的名字。

但是，记不住人的名字绝不仅仅是因为注意力不集中，或者很久之后才再次接触这个名字。科恩和福克纳在实验中向受试者呈现了一些虚构的人物信息，包括名字、出生地、职业和爱好。受试者接受记忆测试后，所有其他几项的成绩都比名字好。这是为什么呢？看来并不是因为名字是冷僻生字，因为研究中所用的许多人名同时也是常用的名词（例如波特、贝克、韦弗、库克^注等）。研究者进行了系统实验，让受试者尝试记忆这类词语，但这些词有时候被作为人名来呈现，有时作为职业名称来呈现。值得注意的是，同样的词语，当它们作为职业而非人名出现时，受试者明显能更好地记住。看来，一个木匠（carpenter）很显然要比一位卡彭特（Carpenter）先生更容易让人记住！

看起来，同时也是名词的那些名字，比其他名字更容易被记住。意义（语义）关联的缺失，或许可以部分地解释为何有些名字如此难记。科恩的研究也表明，拥有名词词意的名字（例如贝克）比那些相

对不太具有实际意义的名字（例如斯诺德格拉斯）更容易被记住。不过在21世纪的今天，名字总是被看作没有意义的——请想想看，我们是否有时会吃惊地意识到，原来某人的名字同时也代表一种职业或一个事物。（比如最近的政治领袖撒切尔和布什^注。）的确，我们都知道，关注某人名字的含义能够帮助我们记忆这个名字。此外，如果我们能将某人的外表和他的名字联系起来，尤其是当我们能在脑海中形成突出的视觉形象，这个人的名字就会变得更好记。如果我们看到一个名叫杰克的人长得很像我们所熟悉的那个叫杰克的演员，或者当我们遇到一个穿着考究的名叫泰勒的人，我们就能利用这些联系来增强我们对名字的记忆。

反思我们自己的记忆

元记忆是指我们对自身记忆的理解。我们能多准确地判断自己学习的效果？这是一个非常重要的问题，因为如果我们能够充分判断我们对所学材料的掌握程度，我们就能用这种判断来指导后续的学习计划，将更多时间花在掌握较差的材料上。

客观的实验结果又说明了什么呢？研究显示，如果我们在学习后立即对学习效果进行判断，预估自己后续的记忆表现，我们的判断往往是不准确的。而另一方面，如果我们在学习后间隔一段时间再进行上述判断，结果往往相对准确。一些其他研究也表明，在某些学习情境下，当人们对学习的时间进行规划分配，会更倾向于把重点放在他们熟悉或感兴趣的领域，而忽视那些更需要努力的方面。这说明，如果希望更有效地学习，我们需要能自律，需要系统地把时间规划、分配给需要消化吸收的学习内容。

拥有完美记忆力的人

幸福无非就是身体健康、记性不佳。

——阿尔伯特·史怀哲

人们常常希望自己拥有“完美的记忆力”。但是接下来这个故事会告诉我们，“能够”忘记事情也是一件好事。卢里亚在他的著作《记忆大师的心灵》（*The Mind of a Mnemonist*）中记述了舍列舍夫斯基（以下简称S）的故事。S拥有非常卓越的记忆力，并且大量地运用内心图像。他也体现出所谓的通感（synaesthesia）现象，即某些感官刺激会引发其他感官的体验。对于这样的人，听到某种声响有可能会唤起某种嗅觉，或者看到某一数字会唤起对某种颜色的视觉记忆。

S是在当记者的时候被初次发现拥有这样的特质的。他的编辑注意到，S特别善于记住在展开调查采访之前他所得到的指示。事实上，即使是对明显无意义的信息，S也几乎呈现出完美的记忆表现。无论他收到的任务指示有多复杂，他都似乎根本不需要记笔记，而且能几乎一字不差地复述所有他被告知的内容。S自己以为这种能力是理所当然的，但他的编辑说服他去见一位心理学家，也就是卢里亚，并进行了一些测试。卢里亚设计了一系列难度递增的记忆任务，内容包括超过100位的数字、冗长而无意义的音节、用他不懂的语言所写的诗歌、复杂的图形和精细的科学公式。S不仅能完美地回忆出这些信息，还能用倒序来复诵。甚至几年之后，他仍能回忆起这些信息。

S的出众记忆力的奥秘似乎在于，他能够不费吹灰之力便建立大量有感染力的视觉联想或其他感官联想，这或许与他的通感能力有关。这意味着，对于其他人而言是枯燥空洞的信息，对S来说却能创造出生动的多重感官体验，不仅仅是视觉上的，还可以是听觉的、触觉的和嗅觉的。因此，S能够用丰富详细的形式对任何信息进行重新编码，并牢牢记住它们。

有人可能会想，拥有像S这样完美的记忆力该是多么美妙。但实际上，遗忘通常具有相当的适应性，一般来说我们会记住那些对我们而言是重要的信息，而那些不太重要的信息会在我们的记忆中逐渐消退。因此，一般而言，我们的记忆更像是一个筛子或者过滤机制，这样一来我们肯定不可能记住所有的一切。相反，S却能够记住几乎所有事情，因此他的生活有些凄惨。S的最大痛苦在于，新来的信息

（比如别人闲谈的话语）会在他的脑海中引发一系列无穷无尽的联想，仿佛失去控制的火车，完全分散了他的注意力。最后，S甚至都无法与他人进行交谈，更不要说继续从事记者的工作了。

不过，S的确成为了一名职业的记忆专家，曾在台上演示他那超乎寻常的记忆技巧，并以此谋生。但他苦于无法忘记那些在表演过程中记住的抽象信息。他的记忆中充斥着各种支离破碎的无用信息，他想忘记却无能为力。

复习迎考时的学习建议

记忆十分有赖于我们思维的明晰、规律和条理。许多人抱怨自己的记忆不好，但其实问题在于判断能力不足。而还有一些人，总是想要记住所有的一切，最终却无法在脑海中留存哪怕一点点。

——托马斯·富勒

- 选择一个没有太多干扰的工作环境，这样你可以专注于目标信息而非周遭的纷纷扰扰。（想一想本章前文所说的，集中注意力以及正确恰当编码对之后记忆表现的重要性。）尽管如此，人们往往发现音乐可以帮助营造一个适合学习的轻松环境。在这种情况下，熟悉的音乐比新曲子更有帮助，因为陌生的音乐更可能会导致分心。此外，要尽量主动地对信息进行编码，例如在阅读教科书时，可以想象一下你在对作者追问其中的内容。还要试着将新信息与已有的知识联系在一起。

- 要思考你所学习的领域内各种概念、事实和原理之间的内部关联。这不仅可以帮助你备考过程中更好地学习知识，也能促使你在考试中更好地答题。

- 要广泛思考你所学的内容，试着将它们应用到日常生活中，比如它们是否能帮助解决你个人遇到过的问题。

- 尽可能地将新材料与你自己的兴趣点联系起来，尽量

在两者之间建立丰富而细致的联系。这样在考试环境中你就能更好地回忆出这些内容。

- 与上一条相关，要主动学习，而不是被动学习。人们常说，学习一门学科的最好途径就是去教这门课。因为如果要将知识传授给别人，自己就需要能够将信息重新阐述出来，不仅仅是被动地回忆，还需要完全地理解。换言之，不要因为知道了正确答案就忙不迭地去学习其他的内容，要能够自发地在没有提示的情况下说出答案，并且能够向自己或者别人透彻地复述这些材料。（在这方面，与其他同学组成学习小组会很有帮助。）

- 信息整理的作用体现在两个方面：通过整理学过的知识，你在回忆其中部分信息时，可以唤醒对整体知识的记忆；同时，因为在新的知识和已有的知识之间建立了联系，新的材料也变得更加容易理解。

- 练习也很重要。谁都无法完全地回避“总时间假说”，也就是说，当其他的条件都一致，你所学内容的多少取决于你练习时间的多少。无论你学习的是事实、理论、舞蹈动作，还是一门外语，这个规律都是适用的。然而，正如我们在本章前文所看到的，如果我们将所有练习都集中在一个马拉松式的学习过程中（例如考试前的“临时抱佛脚”），这样做的效率不会高。好的学习方式是积少成多，每一次不学太多的内容，但重复很多次（可以利用诸如“间隔提取”之类的技巧）。

- 好好利用生活中的碎片时间。比如当你等车的时候，就可以充分利用这段时间记忆一些学习材料。可以将笔记摘要记在卡片上，或者记在笔记本电脑、掌上电脑、手机里，通过这些笔记进行联想，在脑海中建立内容脉络，从而不断唤醒自己对于这些材料的记忆。

- 根据实验研究结果，布兰斯福德和他的同事们重点强调了“迁移适当加工”或“编码特定性”的重要性（参见第三

章)。这一原则指出，学习任务中最重要的一点在于如何将知识“迁移”到测试环境中。因此，大家应该尽量创建一个与考试环境相似的学习环境，在这样的环境中学习可以优化之后的记忆表现。

- 与此相关的是，不要在疲劳时学习。你在考试时的身心状态大概会是什么样，你就要尽量在类似的状态下学习（比如，坐在一张空无一物的桌子旁）。比起疲乏的时候，你在头脑清醒的状态下能更好地记住知识，也能用更丰富的方式对信息进行编码。

- 与保持身心状态相关的是，我们在第三章中已经了解到，语境与状态的变更有可能给记忆带来负面影响。事实上，如果想要更好地回忆信息，有时可以尝试在脑海中重建当初学习时的语境和状态（比如通过内心图像）。

- 最后，同样十分重要的是，请考虑使用视觉图像或看记忆术（比如本章所介绍的几种技术）来增强你的记忆。

- 总而言之，好的记忆力需要注意力集中，需要动机强烈，需要对信息主动进行组织和整理，而这些又有赖于个人的兴趣。

最后的一些想法

在我们每一天的生活中，记忆都扮演了至关重要的角色。的确如此，如果没有了记忆，我们的许多其他能力（如语言能力、对熟悉事物的辨认，或者对社会关系的维系）都无法再发挥作用。读完本书之后你应该能清楚地理解，记忆实际上代表了一系列的能力，而不是一种孤立的能力。我们在日常对话中习惯于用单数形式指称记忆，其实这一倾向是不对的。

不仅如此，记忆并不是一个被动的容器，它也不一定是对我们生

活事件的忠实记录，它实际上是一个主动筛选的过程，这有利有弊，如同一枚硬币的两面。人类的记忆很容易出错，我们在这本书中已经就此探讨了不少。同时，我们的记忆更倾向于记录我们生活中重要的事件。由此，我们或许可以总结出记忆的七种重要特点：

1. 记忆对人们很重要，它在理解、学习、社会关系以及生活的许多其他方面都发挥着作用。

2. 只要过去的事件或信息在之后的任何时间对某人的思想、感情或行为产生了影响，就意味着人们对这些过往事件或信息存有记忆。（人们并不需要知道自己记住了过往的事件，甚至可能从未意识到事件的发生，人们也无须具有想要记住这些事的意愿，但记忆仍然在这样的情况下发挥作用。）

3. 记忆可以通过以下方式体现出来：自由回忆、线索回忆、再认、熟悉，以及包括启动效应或身体动作在内的种种行为变化。

4. 记忆似乎涉及不止一个系统或一种过程。实验证据表明，不同类型的记忆受特定的操控和变量的影响是不一样的。

5. 研究记忆是很困难的事，我们必须通过可观察到的行为来进行推断。

6. 记忆并不是对过往事件的忠实复制。事件是在发生的过程中由当事人构建起来的，而回忆则涉及对事件或信息的重新构建。

7. 心理学家已经帮助我们更好地理解了许多能影响记忆的变量，但仍有许多需要继续探索。尽管如此，我们每个人都可以更聪明地使用自己的记忆。我们要做的就是使用有效的记忆策略，找到正确的努力方向，从而更好地学习和记忆信息。

注 原文为Potter、Baker、Weaver、Cook，作普通名词时分别意为陶工、面包师、织工、厨师。

注 撒切尔原文Thatcher，作普通名词时意为盖屋匠；布什原文Bush，作普通名词时意为灌木丛。

A Very Short Introduction

牛津通识读本

基督教神学 Theology

〔英国〕戴维·福特 / 著
吴周放 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

基督教神学/ (英) 福特 (Ford , D.F.) 著 ; 吴周放译——南京 : 译林出版社 , 2013.1

(牛津通识读本)

书名原文 : Theology : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3287-1

I.① 基... II.① 福... ② 吴... III.① 基督教——神学——研究
IV.① B972

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219804号

Copyright © David F.Ford 1999

Theology was originally published in English in 1999.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright ©2013by Yilin Press ,
Ltd.

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 基督教神学

作 者 [英国] 戴维·福特

译 者 吴周放

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 1999

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年1月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3287-1

目录

序言

第一部分 对该领域的描述

第一章 导言：巨变中的神学与宗教

第二章 神学与宗教研究：该领域的形成

第二部分 神学探索

第三章 思考上帝

第四章 上帝面前的生活：崇拜与伦理

第五章 面对邪恶

第六章 耶稣基督

第七章 拯救——范围及强度

第三部分 技巧、学科与方法

第八章 从过往到当下：文本与历史

第九章 体验、认识与智慧

第四部分 前景展望

第十章 面向第三个千年的神学

索引

返回总目录

序言

何光沪

—

这套“牛津通识读本”，英文原名是“A Very Short Introduction”，意思是“很短的介绍”。对各部门学科，或各个门类系统的知识，进行“很短的介绍”，做这件功德无量的事，不能不介绍神学——读者手里这一本，英文原名就是《神学：很短的介绍》。换言之，少了这一本，这件功德就不圆满了。为什么呢？

英国大教育家、著作家、神学家纽曼（J.H.Newman），在其对世界高等教育影响甚大的《大学的理念》一书中指出，大学（University）的任务，就是向年轻人传授“全面的知识”（universal knowledge），使他们能够恰当地认识自己、认识社会、认识世界及其根本，从而成为全面发展的人；如果传授的基本知识不“全面”（universal），就不能叫做“大学”（university），而传授的基本知识要“全面”，就不能缺少“神学”这个讨论“世界之根本”的学科。

用我们中国的话来说，“通识”就必须“全面”；“全面”是“通识”的前提。至少，对“世界之根本”一无所思，或者毫不在意，你这个“识”就不“通”，不能叫做“通识”。

—

讨论“世界根本”或“世界本原”的学科，我们都知道有哲学。但是我们又知道，哲学常常被认为是深奥晦涩的“阳春白雪”，广大民众或“下里巴人”与之无缘，或者是“曲高和寡”。那么，一般人是否就注

定“无缘”考虑或探究这类问题，是否就注定浑浑噩噩一辈子，从来不会一闪念，永远不会问一问“我从哪里来”、“要往哪里去”、“我到世上走一遭，为的是什么”、“这个有善有恶、悲欢离合的世界，究竟有什么意思”之类问题呢？是否就注定对“世界根本”、“人生意义”之类问题麻木不仁、毫不关切呢？当然不是！因为，人与动物的一大区别，就是人会提这类问题，会有这种关切，哪怕只是一闪念，哪怕只有一会儿！

那么，他们的这类问题、这种关切，又如何表现、如何表达呢？
答曰：通过宗教。

全人类的绝大多数，或曰在世上活过的绝大部分人，都不是通过哲学，而是通过宗教，来提出这类问题，来表达他们对“世界根本”、“人生意义”的关切。所以宗教学家发现，人同动物的一大区别，就是人有宗教。宗教学家还发现，世界上没有一个国家没有宗教，没有一个民族没有宗教；历史上没有一个时期没有宗教，没有一种文明没有宗教；早在有文明之前，人类就有了宗教，直至文明高度发达的今天，世界人口中仍有百分之八十的人信奉各种各样的宗教！

什么是宗教？按照20世纪数一数二的神学家兼哲学家蒂里希（Paul Tillich）的说法，宗教是“人的终极关切”，就是人生在世形形色色的关切之中，最为重大，最为根本的关切，就是对世界本原、对存在本身的关切。

什么是神学？按照当今剑桥大学神学家兼宗教学家、本书作者福特（David Ford）的说法，神学是“对宗教所提出的问题及宗教本身的思考”，也可以说，就是对人的“终极关切”所提出的问题的思考，就是对人的“终极关切”本身的思考。

由此看来，各门学科若缺了“神学”，岂止是不“全面”呢？那岂不是忽略了人作为“万物灵长”之灵？“通识读本”因有了“神学”，岂止是更“通识”呢？这实际上是在提醒人们，人生若不寻求终极，就无法真正“通达”！

这本“神学”，不单是对神学的“很短的介绍”，而且是很全”、很“通”、很“精”、很“实”、很“前”的介绍。

说它很“全”，是说它在这么小的一本书里，居然论及了基督教神学的几乎全部基本论题（尽管从“目录”中看不出这一点）。正如作者所说，他的目的是要为这门学科“画地图”，即给读者描绘出这门学科虽然简略但尽量完整的全貌。他十分清楚这本书的篇幅局限和自己本身的专业局限，但他还是从各宗教共通的视野开始，再把镜头定格在“基督教神学”之上；而且他在描绘基督教神学全景之时，还一直不忘（比如说）教育、学术与社会的需要，一直不忘其他宗教的参照，一直不忘世界历史的发展形势。

说它很“通”，是说它的态度和观点十分“通达”、“开通”，或开放”。当然，这同它的“全”是有关系的，要全面，就要开放，就不能自我封闭，不能局限一隅。例如，它在介绍神学分类时，不单列举了主流学术神学的几大类型，而且介绍了同无神论或非宗教思想相关的神学观。又如，它在论及基督教神学的焦点即“拯救”这一议题时，专门客观地介绍了佛教的观点；在论及圣经学和神学认识之时，则又引人入胜地通盘介绍了现代阐释学和哲学认识论的理论。

说它很“精”，是说它的介绍很“精练”，论述很“精到”。当然，这首先是因为作者是一位真正“专精”的专家，同时，这也同他的“通达”有关，他毕竟是“精通”此道的一位“精深”的学者例如，在读到他用家庭关系的重要与冲突，来比喻宗教的重要与冲突，他论及“认识上帝”，竟然从“认识苹果”说起的时候，我不得不说，那十分“精彩”。又如，他把基督教神学的各项论题归并到“拯救”这一主题之下，把对上帝的认识引申到对“智慧”的寻求之中，这些都令我不得不佩服他的“精辟”。

说它很“实”，是说它很切近于社会的实际、学术的实际、人生的

实际。它一开头就关注于现实社会的种种“洪流”（政治的经济的、文化的等等巨变）如何冲击当代的神学，而且到最后也不忘神学对学术和教育、对教会和社会应负的“责任”。它对神学学习的实际步骤，例如语言训练、文本阐释、历史理解等等一板一眼，娓娓道来，可使年轻时“失学”的我这一辈“学者”得以明白，我辈缺陷何在；也可使有志于此的年轻学生知道，应该如何入门。它更指出了神学的实践特征，从开头以“经济学应该关注影响经济走向”为譬喻，到中间讲“神正论”不重在“解释罪恶”而重在“抵制罪恶”，再到最后讲认识上帝靠的是爱的实践要用“决定”的行动来塑造自己的人生，无不如此！

最后，说它很“前”，是说它很“前沿”，很“先进”，或者“很新”。这本“介绍”尽管是基本的介绍，却并不陈旧，而是体现了这一学科发展的新动态，包含了不少新观点和新内容。例如，它从“宗教学”（此书译为“宗教研究”）的角度入手讲“神学”，这本身就是西方神学破除多年旧框框（例如一些大学神学系改名为“神学与宗教学系”）的一个反映。它对其他宗教教义的开放态度，它对所谓“比较神学”任务的讨论，则反映了西方神学界和宗教学界适应宗教多元化形势，建设“诸宗教神学”（theology of religions）的新趋势。此外，它对于当代阐释学、认识论以及一些当代神学家理论的引用，也处处显示出其虽然属于“基础”介绍，却仍然处于“前沿”位置。

四

最后，我必须说，这本小书使我想起了我同作者的两点小缘分”。

一是2002年夏天，我和妻子同香港道风山的汉语基督教文化研究所总监杨熙楠一起，在爱尔兰参加“第三届欧洲中国普世会议”（The Third European Ecumenical Conference on China）之后，专程到剑桥大学拜访过福特教授。在他家里喝过福特太太煮的午茶之后，福特先生又亲自带我们参观他们那在剑桥别具一格的新办公楼。交谈时间虽然不长，但是福特先生的亲切和热情，给我留下了难忘的印象，我

也至今珍藏着他赠送的小幅水粉画——剑桥大学著名的“数学家桥”。

二是我现在写这篇文章之时，正作为上述研究所“驻所教授”，身处道风山山麓之下，而我的主人正是杨熙楠先生，还有研究所的研究员林子淳博士。林博士恰好就是我当年访问福特教授时，在他家里见到的他的博士研究生，现在已经是一位很有成就的学者了！

时过八年，手捧福特先生这本小书，脑海里浮现出在他家喝茶的情景，觉得这个世界真的很小，真的很奇妙！

2011年2月2日——10日

于香港道风山下

第一部分

对该领域的描述

第一章

导言：巨变中的神学与宗教

泛言之，神学即是对宗教所提出的问题及宗教本身的思考。下一章，我们将对神学在学术意义上更为确切的定义加以审视，但就揭示神学领域的范畴来说，上述定义目前而言也就够了。

据估计，全球人口中有四五十亿人都与世界几大宗教有着直接关联，而且除此之外尚有其他许许多多的人受到宗教的影响或者对宗教所提出来的问题饶有兴趣。媒体对宗教的兴趣非常之大，且通常都是在坏消息里体现——这倒也不难理解。不管是在所谓“多事之地”还是在其他形势不甚紧张的区域，世界范围的冲突当中有不少（或者说十有八九）都带有明显的宗教特征。就在落笔之时我还记得过去几个月的一些新闻报道，这些报道侧重于问题的宗教因素，而新闻的发生地几乎遍及全球：北爱尔兰、法国、前南斯拉夫、前苏联的许多地方、中东、印度、巴基斯坦、阿富汗、缅甸、斯里兰卡、印度尼西亚、美国、墨西哥、萨尔瓦多、巴西、阿尔及利亚、苏丹、埃及、尼日利亚、南非、卢旺达、布隆迪及肯尼亚。

但这只不过是冰山一角。为什么如此众多的人都认为宗教是那么富有争议，那么重要，以至于在看到自己的宗教存亡攸关时，他们会争斗、会痛苦、会作出巨大牺牲？答案是，宗教事关生活的整个形态。显而易见，宗教在不同群体和个人生活中的作用可大可小，但通常宗教所做的是对生活整体诸多层面的塑造。世界几大信仰千百年来全面地影响了各种文明，并与不同的文化、不同的经济和政治体系共

存。就个体而言，涉足宗教往往会影响人们看待现实的方式，影响人们的所信所思、所感所为，甚至于影响婚嫁对象，以及各种各样对其身份认同至关重要的事。

凡此种种，无怪乎宗教总是争议的渊藪。家庭是暴力犯罪最频繁发生的场所，而最深厚的情感、最亲密的关系、最不可推卸的责任又都汇集此处。就其对人们的深刻影响而言，宗教与家庭生活有不少相似之处，不管是好是坏，对人们的身份认同和行为方式都至关重要。“败坏至善便是至恶”——正是这些至关重要的东西才有可能造成极端的错误。如果对我们的影响不是那么深刻，其毁灭的力量也不会如此巨大。

与家庭一样，宗教的许多影响根深蒂固，无所不及，令人难以察觉。因此，即便是那些自认为已经抛家舍业或放弃信仰的人，通常也还是会继续受到家庭或宗教的影响，还是得有个新的家庭或者新的信仰之类的东西才能觉得生活如意。对于处于信仰危机或者信仰转变当中的人来说，在苦苦思索那些重大问题的时候，少不了要触及宽泛意义上的神学。

那些悠游于某一特定信仰的人也同样会遭遇他们自己的重大问题。世界上各种宗教的千百万信众都在殚精竭虑地思索着他们的信仰及其内涵。问题不断出现，不是没有现成的答案可资参考，就是答案一大堆，且都看似合理。上帝（或者安拉，或者用于其他信仰的同等称呼）是如何卷入当今世界以及我们的生活的？我们应当给孩子们教些什么呢？但凡安乐死就一概错误吗？家庭、学校、职场以及军队中都应有什么样的道德标准？现代科学对我们的信仰意味着什么？有没有对恶的辩护？该如何理解死亡？我的使命是什么？我该如何解读经书？我该遵从怎样的权威，遵从到什么程度？对于金钱我们应持何种态度？祈祷和礼拜到底应当摆在什么样的优先位置？信仰的真理性如何才能得到检验和巩固？

因此，不管个人在某个信仰群体及其机构中处境如何，都免不了会碰到神学问题。

关于本书

千百年以来，尤其在当下，上述及其他一些问题是如何被提出来的，又是怎样获得解答的？想要对此一探究竟的人正是本书的目标读者。

倘若在某一问题的探讨上更有早行人，向关注过这一问题的前辈们讨教自然是情理之中的事。只需对神学稍有涉足，我们便会发现一个由千百年来世界各地男男女女组成的令人向往的群体，他们也曾苦苦思索着我们今天遇到的问题，或者曾经提出过别样的问题，有过别样的回答，而我们却从未想到过。当研究者接触到古往今来的大思想家们的思想时，一个共同的反应是：“他们就是在直接说给我们听。”但也常常会听到有人说：“真够新奇！可这讲得通吗？怎么还有人那么想？”希望读完本书后，读者诸君不仅会或多或少地感受一下上述两种反应，而且也已经学会如何超越这两种反应。“这听来千真万确！”“这根本就不可能正确！”——两种反应都很极端，但在实际中却都能引人走向神学研究。也就是说，两种极端反应激励我们去进一步思考，尽量利用所有资源，包括已有的最精妙的思想。许多醉心于神学问题的人，终其一生都不知道借助已有资源来使自己的思考更为广博、深邃和切适。本书要做的就是试图使读者免蹈此辙。

首先要说明的是，本书介绍神学的方法是以研究促引导，并邀请读者身体力行。有些导论或以有关神学研究之可能性的问题展开，或以研究方法的问题展开，讨论的是该采取怎样的推理和认识方式，或者需要什么样的技巧。这些问题虽然都很重要，但直到本书结尾部分我才会具体论及。在此之前，我想做两件事。在第一部分我将简要描述自己如何看待当前的宗教现状和学术现状（第一章余下部分），以及在此背景下的神学学科和宗教研究的情况（见第二章）。接着在第二部分我将探究神学，给出神学对一系列关键问题所作思考的例子（第三到第七章）。完成了这两部分，我才会更为细致地去分析这种思考从何而来——对话篇、经文、传统的运用，历史探询的本质，经验、理解、认识的方法，以及追求智慧的无上重要性（第八和第九章）。最后，第四部分（第十章）将展望未来，以期在神学进入第三

个千年之际作出简要的预言性补遗。

究竟是专注于某一主要的宗教传统，还是介绍多种传统，这个问题让我费尽思量。权衡再三，我决定通过基督教神学使讨论得以集中。首先，最实际的考虑就是本书意在提供“简介”。宗教至少跟语言及伴之而生的文化同样复杂，同时又与它们同样多种多样，影响久远，很少有人指望着小小简介能同时论及好几种宗教传统。有鉴于此，我的原则是，力图通晓一种“语言”，而不犯险，弄得到头来像个游客似的对几种“语言”都浅尝辄止。丛书中有些书专就犹太教、佛教以及伊斯兰教进行探讨，本书并非基督教简介，但就其他几本书对相关信仰的思考来说，倒的确是种补充。第二点考虑是，要想对神学思考有所了解，较之每次引入新话题都得重起炉灶来说，有个共同的体系显然更为有利。这使得我们的讨论能够更加深入，各章关联更多，而当我们在第八、第九章进行反思时，那些与不同经书、宗教传统以及学术体系相关的、复杂得不可想象的任务也得以避免。第三点考虑是，基督教是世界上最大的宗教（当前具体规模如何，估算各有不同，但介于十二亿五千万到十五亿之间的信徒应该是有的），在各类三级学院中专攻基督教神学的学生和教师数量远远多过研究其他神学的，并且借由现代性（定义见下文）的启示，基督教进行了深入的神学思考（这一点恐怕只有犹太教能与之比肩）。最后一点考虑是，基督教神学乃是我的学术专攻领域。

因此，本书主要是通过基督教的例子来进行神学思考，但同时也试图以某种方式激发与其他宗教传统相关的类似思考，激发不同宗教传统中的思想家们富有成效的思想交融。

多重洪流冲击下的当代神学

有宗教信仰也好，无宗教信仰也罢，所有领域中都有人被神学问题深深吸引——我在上文对这种情形进行描述时是节制的。这种明显经过了调整的描述，在数百年间、在许多有别于今的情况下大概还算是准确的。宗教的重要性一直伴随着人类历史，宗教频繁地引发冲突和质疑，人们不得不解决信奉与不信奉宗教的问题（尽管对于某些群

体而言，信奉与否难以判定）。作为探究神学的背景，现在我想来问问，我们这个时代有什么特别之处。

我的回答是，我们这个时代似乎有一个显而易见的区别性标志：正在发生的种种嬗变，节奏快、程度深、涉及面广。

要对“现代性”追根溯源很不容易。它起自欧洲文艺复兴？伽利略？宗教改革？牛顿？对南北美洲的殖民？资本主义的兴起？具备军队和官僚机构的民族国家？启蒙运动？法国和美国的革命和民主制度？还是起自工业革命？种种事件揭示了一系列变化的不同方面，这些变化都堪称史无前例，并且意味着一个巨大的变迁：正如在其他领域一样，在宗教领域从20世纪的视角来看也理应以“此前”和“此间”来区划不同的历史时期，不管过渡期可以追溯到哪里。所说的不同方面包括文化、科学、技术、宗教、帝国、经济、政治、社会以及知识。它们联动共进，形成了一种不断变化和革新的力量，成为现代性的永久特征。自主要滥觞于欧洲（实际的起源非常复杂）起，这种力量已遍布全球，见诸多个领域，如战争与武器、市场资本主义及其国际公司、通信、大众传媒及信息传播，还有污染、毒品和流行性疾病等伴生问题。

这一时期的影响一直以来都势不可当。上述生活的方方面面无一能保持实质上的连续性，这对个人、群体、整个民族、区域、宗教都造成了身份方面的巨大问题。即便在保持连续性方面煞费苦心，这种防守性的努力在发生了根本改变的背景下也只能事与愿违，到头来保住的东西其实已然走样。

高等教育在此形势下又如何呢？上个世纪，在大众教育风行全球之际，各级教育机构的数量成倍增长。同时出现的还有史无前例的知识大爆炸。所有传统的学科都得以扩充，许多新学科和学科分支也得以增设。除此之外，新的信息交流、存储和提取方法使得来自全球各地、关于所有历史时期的信息变得更为庞大，其结果又是一幅势不可当的景象。就算是刚刚着手，想要对这个资讯丰富、运行日益复杂的社会应付裕如，也应视教育为重中之重。

宗教又是怎样？因为触及生活的方方面面，宗教受到了种种变迁所引起的深刻而复杂的影响。各大宗教都植根于前现代时期，它们需要与传统保持足够的一致，因此，现代性永不停歇的变化和连根拔起式的影响对它们冲击尤其猛烈。各大宗教的应对之策不尽相同（这些应对之策在各大宗教内部都有表现），从一个极端到另一个极端，有的为了“与时俱进”一变而面目全非，有的极力抵制任何变化，一仍其旧。

多重洪流冲击下的宗教还有一个更加关键的特征。大多数宗教自身几乎要被洪流淹没——或者被上帝（或其他的某位神，不管我们如何称呼那位对于人类而言至高无上者）；或者被超越我们的某种力量所发出的启示或指令，这种力量会促成根本性改变；或者被祈祷、冥想、修行以及其他需要全身心投入的活动。面对洪流压境，各种宗教都有数个世纪的前现代的经验。洪流压境不单是上帝使然，也是由人类自身的状态造成的，如疾病，饥荒，战争，邪恶，情欲，对金钱、名誉和权力的迷恋，暴饮暴食；还有比较正面的，如对真善美的狂热追求。

换言之，每个宗教在或好或坏的大形势下总能创造出自己塑造生活形态的智慧。在前现代时期，每个宗教都经历了危机和重要变迁，在此过程中，除了其他事宜，它们都需要进行艰难的和缜密的辩论。这些宗教今天所面临的一个关键问题是，他们曾经的所思所悟，以及其他思想资源，能否应对各个层面出现的空前变化。每个宗教都有数百万接受了良好教育的信徒，他们置身于资讯丰富的“学习型社会”之中，每天都会面对来自媒体和其他渠道的对其信仰的挑战以及别样的选择。他们的反应会有什么样的特点呢？

我所定义的广义神学正是由此入题的。身陷现代性的变化之境，同时汲取一种或几种宗教信仰的智慧，神学就是这样思考着自己的各种问题。是信徒也好，不是信徒也罢，对于被这些重大问题所深深吸引的人们来说，惊惑、怀疑、崇信、权衡、讨论、阅读、倾听、冥想、审辨、裁决，往往都是家常便饭。各种影响都得承受，从礼拜、教育、布道，到小说、工作经历和苦难。有谁能说清在实现判断、决

定和基本定位的过程中，什么是决定性的？也有一些组织、群体、教会联合会、讨论会、宗教会议以及理事会，他们对这些问题的思考更多地着眼于社会，并且具备更多的官方性质。没有直接参与其中的人，大多数对于头脑里、家庭中以及更大的群体内部的这种活动鲜有觉察。但是，在现代性错综复杂的问题当中，这种活动的特征对个体的生存方式、对群体和信仰的塑造都非常关键。

到目前为止，我所谈论的都是广义神学，也就是对宗教所提出的问题以及宗教本身的思考。但我也提到了另外一处各种洪流涌动的地方：高等教育——在此我指的是教育机构，尤其指第三等级的教育机构（大学、继续教育学院、职业学校，以及研究班）。现在我要总结性地提出三点，这三点会将目前的介绍性讨论与第二章对学术意义上的神学的全面探究联系起来。

首先，高等教育中的神学处于上述各种洪流的汇集之地。宗教正在从根本上遭受着洪流的冲击，同时也经受着巨大的变革；高等教育深陷现代性之中，既在塑造现代性又在研究现代性，同时自身也经历着各种重大变化；学科的成倍增长，再加上知识大爆炸，对一个有赖众多学科的课题冲击尤为巨大。要想找到一个与神学和宗教毫不沾边的学科可不容易，下章将会讨论这种情况所引发的的问题。

其次，在某些学术场合，神学的处境尤其敏感。我指的是那些不是由教会或者宗教团体所办，但教授神学的教育机构。这其中是有些风险的，可能会有这样的情况：一方面，宗教团体并未真正“掌控”这些机构，甚或对之颇有疑虑；另一方面，其他学科总想将异己之学去之而后快——比如，既然大多数神学问题都是在哲学或者思想史的课堂上讨论的，为何不能把《古兰经》研究放到阿拉伯语系，把《新约》纳入经典文学这门课程？但这可能也会带来一些正面的结果，比如，神学与其他学科的联系会更加多样，其他学科与宗教团体之间的关系可以得到调停，宗教的意义、真理、实践及美等问题或可被赋予应有的学术意义，因为好也罢、坏也罢，宗教自古及今总是举足轻重。

最后要说的是，还有一个问题，它使得上述有关现代性的讨论可以更进一步，因此有必要用一个总结性的简短章节来专门阐述。

神学与后现代性

有个说法已经流传了一段时间，它认为我们所处的时代算是“后现代”而不是什么现代。这一说法意味纷纭。我的理解是，上述说法首先指的是20世纪那些削弱了人们对现代性的信心，对人们造成了精神创伤的事件和形势。世界大战；法西斯主义意识形态和恐怖；纳粹大屠杀；种族灭绝；核武器的使用；现代科学和工业所造成的毁灭性、污染性及不公正的后果；现代文化中生活的琐碎化；许多现代社会当中的性别歧视和种族偏见：所有这一切已使现代性相对于早前及其他“苟延残喘”的文化所貌似具备的优越感和复杂性所剩无几。换句话说，上文罗列的现代巨变并不一定都是好事。变化并不一定意味着进步。

此外，哲学、神学以及其他思想领域促成了一种氛围，即彻底怀疑一切对生命的整体理解。它们尤其关注人类存在的关键“整合因素”。

例如，我们试图理解生活的方式之一，就是将自身看做某个无所不包的历史或者戏剧的一部分。它有可能是我们的家族传说，民族的传奇，上帝涉足人间的故事，人类进步的叙述，革命运动的记录，甚至是电视上的肥皂剧。后现代的思想家们对这种整合体验的方式极为怀疑，并试图表明这些故事有多种不同的叙述方式。总之，他们已经颠覆了无所不包的“元叙述”这个观念。“元叙述”一词是指将现实通过类似于故事的情节进行整合的那些方式。这样的例子包括：马克思主义关于资本主义发展的论断，即资本主义必然遭遇随之而来的革命，促成一个无阶级社会；或者“人类进步的神话”，认为历史是一个不断进步的过程；或者传统基督教的元叙述，从创世到耶稣基督的生、死以及复活，到历史最终的圆满完结。后现代思想家们怀疑，这样的元叙述实际上只是有权势者将符合自身利益的有关现实的观点强加于人的手段，后现代主义强调的则是经验和历史所具有的支离破碎甚至荒

谬的本质。

整合因素遭受抨击的第二个例子就是人类本身这个概念。这个概念可以被视为调适、内驱力和吸引力的综合体，它在现代条件下已是支离破碎甚或被彻底打碎。一个人的身份没有中心可言；来自外部以及我们本身（尤其是潜意识和无意识）的多重压力将我们摧垮；在所有这一切当中，我们非常随意地屡屡尝试着创建并重建自己的身份。

第三个例子是对理智或者理性丧失了信心。这种丧失被视为提高主导能力的训练。“知识就是力量”，并且被用来对人进行操控。理性辩论被看成是强权群体用以达成自身目的的强制手段，因而深受怀疑。他们试图控制教育、研究方向、交流、博学之士和权威人士，以及被视为渊博的、真实的东西。语言尤其备受关注：语言所指的是否果真就是现实，或者它不过是为权力和控制服务的一套辞令？如果对语言比附现实并创造一个可信的、意义共享的世界的能力毫无信任，推理就无从谈起。

对神学的这种后现代怀疑会产生什么样的结果呢？由于神学通常需要一个包罗万象的故事，需要在人类自身（或灵魂）中寻找某种整合与连贯性，并运用理性的辩论，所以这种怀疑往往就成了后现代思想家们首先怀疑的对象。极端的后现代主义将一切明显与以往神学衣钵相传的神学思想都排除在外。

不过，后现代思维对于本书将要呈现的神学概念还是有所助益的。即便承认后现代思维对叙事、自我以及理性辩论的极端怀疑确乎难以为继（第八章和第九章将对此进行讨论），这种思维总还是积极有效地使现代性在最佳的视角中得到审视。各种形式的理性已经信心满满，甚至经常是盛气凌人地主宰着现代生活的主要领域，而通过对现代性消极方面的敏锐发现，以及对各种理性的压迫可能的揭露，后现代思维已经使现代性得到了更好的审视。认为前现代陈旧落后、没有意义而对其不屑一顾，以为我们已经将其超越，这些想法不能再被视为顺理成章。走出那种优越感的禁锢，心怀敬意，我们大可以放开手脚地去接触前现代的各种资源，甚至可以期待从中获得教益。换成

神学的方式来进行表述则是，后现代性有效地揭露了近几个世纪以来造成可怕后果的“偶像崇拜”。后现代批评容易走极端，其怀疑趋于虚无主义；但好处是，现代的优越感更难以继，因此深深植根于前现代之中的宗教更有理由被视为当前生活及思想的塑造者。

后现代性的最后一个相关特征就在于它将大众文化和“高雅”文化混合在一起。在建筑、小说、诗歌、音乐以及其他媒体当中，我们经常会发现以往被称为“高雅”或“经典”的东西现在以全新的方式被广为接触，而其间的界线也变得难以划清。对于神学来说，这一点非常重要，因为，要想时刻了解数十亿信徒以及其他试图回答神学问题的人看待生命这一问题的实际状况，神学就必须不断地跨越理论与实践、复杂方法与一般理解、准确的术语与常识性意义之间的界限。那些公认的最伟大的神学家已经将精神方面的复杂性与一种能力结合起来，这种能力就是将自己的思想与日常生活相联系的能力。后现代思想的某些方面给人的印象是，它们已经迷失于深奥的语言游戏；然而，还有另一些方面，它们勇往直前地跨越各种边界，以期把不同层次的、通常互相孤立的文化整合到一起；自认对宗教群体、公众生活以及学术科目肩负责任的神学，都可以从这些观点中获益良多。

下一章将会更细致地审视学术背景下的神学。

第二章

神学与宗教研究：该领域的形成

上一章宽泛地将神学定义为对宗教所提问题及宗教本身的思考。随后，又就种种洪流的冲击对现代世界作了描述，其中，宗教既是洪流促成者又是洪流当中生命的塑造者，而神学正是在这种背景下追寻着自己的问题。我还简要描述了教育和研究领域的某些洪流，那里正是学术神学的厕身之处；我也提出了，所谓“后现代性”这一现象在某些方面对神学是有帮助的。现在，应该更密切地来审视学术意义上的神学了。

广义的神学定义该如何展开，才能适用于学术意义上的神学呢？我的看法是，神学应对的是着眼于宗教所提出的关于意义、真理、美和实践的问题，这些问题需要通过一系列的学科来探究。这个提法意在将各种机构中的神学悉数囊括，因此仍然很宽泛。神学的研究背景各不相同，这一点既重要，又颇具争议，当下就必须面对。

超越信仰声明式的神学和中立的宗教研究

要想修一门神学课程，那就可能要去下述三类机构之一。各机构混杂不堪，层次各异，为了简单起见，我想描述一下进入神学的三种基本途径。

首先，你可以前往与某个教会或者其他宗教信仰相关的机构。由于对主办的教会或其他团体负有责任，那里研究的神学可能就是“信仰声明式”的。

其次，你可以去大学或者学院的“宗教研究”系。在那儿，数种宗教通过不同的学科得到研究。在不同的宗教中，神学会作为历史的组成部分或者生命的现象现身。这里的主要关注对象是宗教思想和实践的意义、分析、两者间的相互关系，包括它们与其所处背景之间的关联方式。不停地追问神学的真理性，或是试图创立一种富有建设性的神学，通常都会被泼冷水。

最后，你还可以去修一门“神学与宗教研究”课程。在这门课上，你或许有机会通过不同学科去研究不同的宗教信仰，并以描述的、批判的，同时又具有建设性的方式去探究真、美以及实践的问题。这样的课程大部分都设在大学里。

环顾欧洲、北美及其他地区，高等院校中在我看来属于“最佳做法”的范例当中，能胜人一筹的往往就是那些努力将神学与宗教研究相结合——或者更进一步，干脆拒绝承认对二者作任何简单区划——的研究方法。现在的情况似乎是，在顶尖的宗教研究中心，大家通常不会违心地认为某个学者能完全中立，不偏不倚。他们也明白，画条线，声称在对宗教进行学术研究的过程中，探究真理和实践的问题只

能到此为止，不可逾越——这根本就是独断妄为。承认了这一点，宗教研究就必须给理性信仰保留空间，使建设性的、实践的神学得以确立。这就好比经济学系不单要关注经济史、计量经济学，关注描述、分析、创建经济理论的各种方法，还要关注在现在和未来应该以何种方式影响经济走向。影响因素可能包括建设性理论、优劣判断、社会政策和政治方针，以及整个世界观。

在顶尖的神学中心，另一种趋向已悄然出现，以弥补不足。他们意识到，如果上帝真真切切与整个现实相关联，那么他们要关注的就不能仅限于宗教研究范围内的那些东西，其他学科，如经济学、医学、自然科学以及法学都应有所涉猎。神学中有关美、真理、实践的重大问题需要尽可能全面地从其他诸多学科那里得到充实。

所有这些意味着，不是要在“信仰声明式”神学和“中立的”宗教研究之间作非此即彼的选择，而是要对之进行超越。但这并不是说该领域从此就是同质的，而是意味着，对不同机构的划分有了其他方式，不再是简单的二元划分。继而来的一个关键问题就是：现在拿什么来对它们进行划分呢？

神学与宗教研究：目的与责任

不同机构之间最明显的区别在于其主要目的。如果你要去的是神学院或者其他与基督教会相关的机构，可想而知，其主要目的就在于提供基督教徒投身教会及社会所需的教育和训练，不管他们是否担任神职。大学院系的主要目的则是就各类宗教信仰进行学术研究。但我在前文主张，神学和宗教研究应当你中有我，我中有你。如此，怎样才能最好地描述二者之间的异同呢？

为此我提出了“责任生态”这个概念，它对神学和宗教研究来说均可适用，但在两者当中所占的比重却各不相同。这里所说的责任有三个基本取向。

第一是面向世界范围内的学术群体及其学科。这种责任在学术意义上能做到尽善尽美自然最好。其目的不仅在于给意义与真理的问题

以公正评判，同时也是为了关注奉献、行为规范以及价值等问题。这涉及到对文本、历史、法律、传统、实践、制度、思想、艺术等的研究，因为它们自古及今都与宗教不无关系。伴随这种研究取向的是传授知识的责任——尽可能提供最好的教育。

责任之二是面向教会及其他宗教群体。这离不开第一点责任的履行——教会和其他宗教群体需要对与自身相关的问题展开高质量的研究和讨论，需要拥有受过良好教育且通晓神学的成员以及其他人员。宗教界属于学习型群体，他们从与其他学习型群体的互动中获益，同时也需要培养自己的教育机构。当宗教群体对研究、学识及理性信仰持消极态度，或者未能明智地面对重大问题、发现及事态发展时，曾经产生过灾难性的后果。而当理性信仰、深入的学习与富有想象力的智慧携手并进时，也曾取得过非凡的成就。

责任之三也许是学术界和宗教界都最容易忽视的。它所面向的是整个社会。对于许多有关政治、法律、经济、媒体、教育、医疗及家庭生活的讨论，宗教和神学方面的关切都至关重要。但是，对于这些主题，高质量的、具有神学见解的关注应该向何处寻觅呢？若没有跨学科、跨信仰群体及跨国界的通力合作，就很难真正认清问题的复杂性。这或许正是当前世界神学图景中最大的缺憾。

如果这就是涵盖了学术界、宗教界以及不同社会的“责任生态”，显然，不同的机构在其中会有极为不同的侧重点。所有机构都应该在原则上承认这三种责任，但他们对这些责任的平衡则可能大不相同。如何恰当地进行平衡，这需要深入、彻底的讨论，其中神学思考起到了根本作用。事实上，世界上最好的做法就体现了这一点。不过，核心意思还是很清楚的：通过指明基本责任来对这个主题的不同形态进行区分，这比在神学与宗教研究之间创造一个二元体制更能令人满意。

在本书余下部分，我将假定，当神学能向不同学科、各信仰群体以及关于重大公共问题的各种讨论学习，并反过来对之进行补益时，这门学科最为繁荣。但现在，我们该由这个领域的机构形态转向其思

想形态了。

基督教神学的类型

不同背景中基督教神学的情况可谓五花八门。在贸然涉及具体话题之前，我会先描画一幅该领域的地图，帮我们指引道路。我将提出一种思考基督教神学的方式（其实我要讲的许多内容对其他宗教的神学也同样适用），比起媒体或其他人惯用的标签，这种方式更有助于理解基督教神学的多样性。

最常见的标签是效仿政治学的：保守神学、自由神学、激进神学。这些术语的优势是揭示了基督教神学的一个关键问题：过去如何与现在及未来相联系。假如你是“保守的”，这通常意味着你想保留过去的某种形式，抵制现在的变化。“自由”意味着你轻松自如地面对过去的权威，面临当代的各种要求时更能接受变化——其神学诉求是上帝本身及上帝赋予人的自由。“激进”意味着你能接受根本的改变，往往借助于诉诸耶稣及早期教会基督教的根基。

保守、自由、激进的这种划分，问题之一就在于它们将各种实际差异很大的神学混为一谈。神学家们在处理今昔关系方面迥然不同，神学的不同类型也就由此产生，对此我们需要更合理的方法来加以识别。18世纪以来，英国和德国思想界是如何看待耶稣基督的呢？在就此问题撰文讨论时，由于当时对神学理论的描述乏善可陈，美国神学家汉斯·弗雷时时受挫。那些描述过于粗糙，没有抓住至关重要的一些区别。因此，他决心有所超越，并最终得出了在我看来最有帮助的神学类型的划分方法。（汉斯·弗雷，《基督教神学的类型》）他本人对于克服神学与宗教研究之间的分裂也非常关注，而他的类型划分图与本章业已提出的有关机构形态的结论极为契合。

五种类型，两个极端

弗雷的基本想法就是将神学划分为五种类型。想象一条线，两端之间夹有三点，两端代表了基督教与现代性或后现代性相关联的两种截然不同的方式。

一端，即第一种类型，将某种当代的哲学理论、世界观或行为事项完全放在首位。比如，现在假定你是一个持无神论的唯物主义者，你相信物质是唯一的或者说终极的现实，由此，万事万物都能被理解，而物质的宇宙只是“无知觉的现实”，不需要任何进一步的解释。你会极度怀疑基督教神学。你坚信自己的世界观更加可靠，但凡涉及神学讨论，你总是以自己那一套去评价。你能够利用有关宗教和基督教的种种“解释”——但那只是在史学、遗传学、心理学、经济学、社会学、哲学等方面。所有这些学科当然都能以非唯物主义的方式加以理解，但你所相信的是无神论和唯物主义的解释。所以，你评判神学观点的依据是看它们是否符合你的体系，而大多数并不符合。

或者假定你所笃信的是某种伦理体系——一套尊重人、尊重环境的伦理，男女平等的视角，一种对人类幸福最大化的关注。你出于其他理由对这套体系深信不疑，在接触基督教神学时你的判断会受其支配。与持无神论的唯物主义者不同，你会发现许多在你看来可以接受的东西——上述每种伦理观点都有其基督教版本。但你并不是在参与基督教神学的讨论：你已经拿定主意，接受的只是适于自己体系的基督教的只言片语。

或者假定你对上述各种探求真理或伦理的方式都不认同，对你而言，世界观并不主要是靠头脑来领悟或者凭意志去行动：它是用想象去构想种种可能。你不会像唯物主义者那样言必称客观真理，或者用明确的伦理原则来指导自己的行为。相反，你与种种可能性周旋，找寻有意义的事物，并把它当做令人愉悦的生活模式。对你的选择无法给出评判标准——生活就像一项没有外部标准的艺术活动，你总是在尝试着不同的选择对象和生活形态。基督教可以成为富于想象力的种种可能性的源泉，但它们必须符合你的艺术判断。

第一种类型是一种极端，因为它从外部看待基督教神学，着手处已是心有定见（或者是固有的意愿或想象），只在适于自己体系的地方加以利用。然而，这代表了我们的文化中对待基督教（或其他宗教）神学的一种普遍态度：认为它已经过时、是骗人的玩意儿、不道德、制约了人们的想象力，只有当它与自己的体系相符时才表示同意，与

神学没有任何严肃的对话，也不承认它有任何实际影响。往往，这种极端类型根本无视神学中最精彩的部分，所做的只是把基督教描画成滑稽可笑的模样。不过，这种极端即便是当其博闻明达之时，也还是会时常表现出上章所说的“优越感”，这种优越感具有很强的现代性。

另一个极端，即第五种类型，试图沿用《圣经》设定的那种世界观——经典神学，或者说基督教的传统形式，并以此看待一切现实。在这个极端，对当代体系和世界观的排斥极为强烈。第一种类型阻碍对话，是因为它相信自己的外部体系很优越；第五种类型阻碍对话，则是因为它相信有了基督教的某种内部体系就已足够。假定你是个基督徒，相信《圣经》所言明了无误，是上帝启示人类的言语，可以放之四海，横亘古今，而且你（或者你的教会）对其也有正确的领会，那么很明显，要紧的就在于相信它并继续身体力行；其他的探究则可能导致怀疑、迷惑，无法专注于身体力行。你会因此被那些与你意见相左的人称做“基要主义者”，而你认为这只不过突显了他们有着与你不同的“基要”，你仍乐于信守自己的“基要”。（值得注意的是，大多数真正的基督教基要主义者并不完全符合这种情况——比如，他们关心的往往是以科学为根据来论证“神创说”。）

第五种类型现在还有更为复杂的形式。其中比较普遍的一种跟哲学家维特根斯坦的“语言游戏”思想有关（并不十分确定）。这种形式认为，我们都置身于复杂的“语言”当中，这种语言塑造了我们的理解、行为和想象。基督教就是这样一种语言游戏，它有自身的完整性，你不该以其他游戏规则来评判它，就像你不能把象棋规则挪用到网球运动中一样。因此，以其他诸如无神论的唯物主义、伊斯兰教或者世俗的男女平等思想之类的语言游戏为据，是无法充分解释并理解基督教的。神学的任务是要弄清基督教属于何种“游戏”，并由此推断出它给信众所带来的后果。用外来术语论证基督教信仰是毫无意义的——这无异于变换游戏。

一、五两种极端类型也可被视为殊途同归，因为它们都具有一种倾向：按照既定体系（不管是不是基督教）看待一切事物，并阻碍跨界对话的可能。假如坚决奉行上述几种类型中的某一种，你很可能会

觉得学术神学中极少有令人信服的东西。但如果对许多人类同胞觉得有意义的问题还有那么点兴趣的话，或许你愿意继续读下去。认为一和五两种类型都不足信的人还是不得不认真对待它们，这不仅是因为千百万人都处于这两个极端，还因为这两种类型对其他选择发出了持续的尖锐质疑。

处于学术神学核心的三大类型

在上述两个极端之间便是或可称为学术神学主流的几种类型。

第二种类型认真对待外部体系，但同时也想探讨基督教神学中别具特色的部分

。在诸多外部哲学和世界观当中，有些更适用于基督教信仰。为何不从中选出一种用来理解基督教，表明信仰如何有其合理性并且在今天依然合乎时宜呢？20世纪颇具影响的神学家和《圣经》研究学者鲁道夫·布尔特曼（1884——1976）发现，存在主义哲学中有一则描述跟《新约》中对人类存在的最深刻的分析是一致的。我们被各种各样的不安全因素包围，被引诱着去选择各种形式的安全感，这些安全感限制了好的可能，使我们自闭于他人和上帝。但存在着一种可能，那就是相信上帝，摒弃找寻虚假的安全感的冲动，自由生活；因此尽管有生与死的焦虑，我们仍可以去爱、去信任、去希望。布尔特曼认为福音书能让我们生活在那种自由之中。这个好消息激励我们作出决定：相信耶稣基督之道便是上帝之道，并在此信仰中生活。我们不应寻找实证所给予的安全感（这类问题不可能会有实证），但是，通过确定信仰，我们将会发现自己从此面目一新，进入一种无此信仰便不可想象的生存状态。友谊和婚姻与此有着明显的相似之处：没有长期的信任，你根本就不会知道什么才是美好的友谊和如意的婚姻。

因此，布尔特曼表明了福音书如何在存在主义的意义上发挥着作用。布尔特曼神学的另一方面是“去除神话色彩”。他指出，《新约》作者及后来的基督教徒都不可避免地以他们所处时代的世界观来表达自己的信仰。他使用存在主义来辨别那些作者和基督教徒所要表达的核心思想，这使他得以将他们一以贯之的信息与“虚构的”或他们世界

观中特有的思想区分开来。

由此可见，布尔特曼所用策略的特征是，运用当代思想来重新阐释他所认为的福音书的核心而不计其余。这种策略其他人未尝没有用过，只不过他们采用的是与存在主义很不相同的哲学体系和行为事项。有时候，由于所采用的哲学体系或者行为事项喧宾夺主，这种策略就会偏向第一种类型，基督教也似乎沦为只是对它的例证。不过，布尔特曼不允许存在主义哲学像那样支配基督教信仰。福音书的核心是通过信任与自由改造人类生活。这在存在主义的体系中也是说得通的，但它带来的结果却与无神论的存在主义（如马丁·海德格尔或让-保罗·萨特的）大不相同。

如果不承认存在主义之类的哲学体系发挥着那种整合作用，这时，第三种类型就出现了。第三种类型恰好居于线段的中间，因为它拒绝承认任何一个体系能独当重任。所有的哲学体系和世界观都可能有助于基督教神学研究。因此，最佳方案就是，避免系统地将基督教与其他形式的理解相联系，相反，要建立它们之间的对话。此处的“相互关系”是关键概念，其目标就在于要将基督教信仰及实践所提出的问题与应对这些问题的其他方法相关联。只有身临其境地处于这些对话当中，你才能预知什么才是最能启迪人的东西。因此，存在主义或许有助于描述人类的焦虑和不安全感，其描述方式与福音书里信仰、希望和爱的讯息相互联系。但是，要想弄清作为造物主的上帝如何与现代的科学理解方式相互关联，存在主义或许就无用处了；而要从社会科学和教会神学之间的交流中学习，存在主义或许也不相干。即便毋须成批引进，其他哲学体系或宗教思想或许也可以大有助益。

20世纪最著名的“关联神学”的倡导者要数保罗·蒂利希（1886——1965）。他在德国工作过（直到不得不逃离纳粹统治），也在美国工作过，与哲学、宗教、艺术、心理学，以及对文化、政治、历史的阐释，进行过广泛的神学对话。他首要关切的是将信仰与文化相互关联。实现这一点的主要做法是，揭示宗教符号如何应付有关生活和历史的意义这样的基本问题。他对“符号”的定义非常宽泛：不光是视

觉图像，仪式、故事、圣徒甚至思想都可作为强有力的符号，只要我们能从中发现意义。比如，在面对危及我们生命的毁灭性力量时，一个关键的符号就是“造物主上帝”；“耶稣基督”这个符号，应对的是我们通过我们自身、他人以及我们的存在基础所经历的异化和疏离；而“上帝的王国”这个符号与历史的意义这个问题相互关联，催生了对历史的神学理解与其他理解之间的广泛对话。在谈及任何“中间道路”时，就蒂利希的批评来看，他未能保持微妙的平衡——他的批评认为，信仰不是以宗教压倒文化，就是以文化压倒信仰。

第四种类型试图避开这样的棘手情形，更看重基督教的自我描述。它并没有走向第五种类型的那种极端，但仍然坚信基督教之外的任何体系都不能主宰对基督教信仰主要内容的理解方式。这是“信仰寻求理解”，基本上相信经典基督教关于上帝和福音的信仰声明的主线，但也参与了广泛的对话。它认为第三种类型先天失衡：借以进行对话的中立立场是不存在的，因此必须得有一个基本的认同，对于基督教信仰或者赞成或者反对。第四种类型承认了一种对信仰的基本认同，但也承认需要对信仰不断检验并将信仰与其他立场相联系。这种类型吸引人的地方部分在于，它认识到了基督教信仰不仅仅是一种思想立场，也是千百年来遍及世界的一个群体的生活方式。生活在这个群体当中，你无法违心地保持中立，但你还是会去追求真理，不管它来自何方，而第四种类型就是如此行事的一种途径。如果你不是基督教徒，你或许还是会珍视第四种类型，因为为了弄清到底该同意什么、反对什么，你会想要了解明智的基督教主流理解方式是什么样的。

瑞士神学家卡尔·巴特（1886——1968）遵循的就是类似第四种类型的方法。部分地由于第一次世界大战（1914——1918）的冲击，后来又通过反对希特勒和纳粹，他对基督教由于与现代西方文化、政治和文明的联盟而遭受连累表现出了深深的关切。他批评了基督教教会为帝国、军队以及那些从基督教的视角看来问题重重的意识形态体系充当牧师的做法。他因此而面临的挑战是，要解释何为“基督教视角”。他撰写了六百万字的《教会教义学》来应对这个挑战，探求如何以耶稣基督的上帝为核心来理解现实。他讨论了教义的主要

领域——上帝、创世、人类、罪、耶稣基督、拯救（称义、圣洁、使命）、圣灵、教会、伦理、上帝的王国。在对上述领域展开讨论的过程中，他与古往今来的各种立场、传统和思想家进行了数场讨论。但他要做的主要是表明“宜居”的基督教神学是什么样的，为那些与《圣经》和主流基督教传统相一致的主要教义提供一个丰富且经过检验的概念。

超越种种类型：卡尔·拉纳

任何思想复杂的思想家都不可能会被准确地归入某一个类型，但在描绘所涉领域的图景方面，类型的划分还是有帮助的。粗线条地了解了上述五种类型之后，接下来就该辨识它们如何以复杂的方式相互作用了。我将以对20世纪伟大的神学家卡尔·拉纳（1904——1984）的简要描述来结束本节。拉纳是一个耶稣会会士，深受一战后欧洲罗马天主教学术狂热氛围的熏陶。在为第二次梵蒂冈大公会议（1962——1965）这个堪称20世纪基督教历史上意义最为重大的事件铺平道路方面，他起到了领路人的作用，此后他又对大会的审议工作作出了颇有影响的贡献。在20世纪的天主教神学家当中，他的著述读者最多。

拉纳自己的思想体系有赖于他对基督教传统——尤其是对经卷、奥古斯丁的著述、早期教会的希腊神学家们的著述、托马斯·阿奎那的著述、创建了自己的耶稣会制度的罗耀拉的圣依纳爵（1495——1556）的著述，以及天主教的礼拜传统和属灵传统——的涵泳工夫，还有他富有冒险精神的对现代思想，尤其是哲学的钻研。有人试图从康德和黑格尔的哲学出发，来重新思考阿奎那的哲学和神学观念，这对拉纳影响尤甚。拉纳的研究也借助了哲学家马丁·海德格尔的哲学思想。要对他的神学结论进行归类，非常困难。或许对这种做法最好的描述就是它兼具二、三、四这三种类型的特点。与第二种类型相一致，他创立了将哲学体系纳入神学的“先验神学”。与第三种类型相一致，他进行了无数的对话，试图将基督教信仰和实践与林林总总的其他理解方式和实践相关联。他从未就神学写过什么鸿篇巨制，倒是对论文这种形式情有独钟。这意味着要使他的思想自成体系非常困难：

在他二十多卷的《神学研究》中，他的意外发现有如泉水，不断涌出，表明他的先验哲学和神学并未显示出他思想的全貌。不过，就像第四种类型一样，他怀抱信仰，寻求理解，可以认为他首先是在为现代基督教徒提供一种宜居的主流神学与属灵特征。

结语

本章将学术意义上的神学定义为一门学科，应对的是意义、真理、美和实践等问题，以及基于宗教而提出、通过诸多学科来探究的实践行为。本章也展现了神学的机构形态和学术形态。

就机构而言，更适用于上一时期、运用“信仰声明式”神学和“中立的”宗教研究等范畴的那些方法，无法最好地描述这个领域。我于是提出了从目的和责任方面来对机构进行描述。有些机构更偏向于宗教群体，有些偏向于学科，但它们对神学和宗教研究都应是开放的。在该领域的“道德生态”中，针对学界和信仰群体的两种责任都需要以对社会上的其他群体以及国际社会的责任来补足，以求完整。各类机构均应在理论上认识到所有这三种责任，但其综合几种责任的方式则各不相同。上述描述是在评估数个国家该领域的“最佳实践”的基础之上作出的。

在思想方面，保守、自由、激进等标签无法最好地对该领域进行描述。如此，本书描绘了一幅别样的基督教神学地图，用以展示几种主要的选择。区分不同类型神学的主轴，在于将过去与现在以及未来相联系的方式。在一个极端（第一种类型）中，神学评价从外部进行，依据是看它是否符合某种现代的思想体系或行为事项。在另一个极端（第五种类型），神学是对过去表达的基督教信仰内容的重复，因此完全内在于基督教信仰。两极之间尚有本书最为关注的三种类型。第二种类型试图对基督教别具特色之处予以公正评判，但却选择了一种现代的思想体系来显示它依然合乎时宜。第三种类型在研究时没有使用任何整体性的整合，并且不断地将基督教信仰与各种问题、哲学、符号、学科和世界观相互关联。第四种类型着重考虑了基督教的自我描述，一言以蔽之，即“信仰寻求理解”。但任何一位明达老练

的思想家，如卡尔·拉纳，都有可能超越上述任何一种类型。

思考了神学这门学科，现在该进入直接的神学思考了，就从上帝开始吧。

第二部分

神学探索

第三章

思考上帝

上帝是实在的吗？

本章关注的正是这个基本问题。这一基本问题引导我们对上帝进行思考，意在就我们如何理解上帝以及我们自己，就一般的现实和人类理解，开显出关于上帝问题的一些巨大启示。

上帝是否实在这一问题包含两个至关重要的方面。第一个方面是：何为上帝？第二个方面是：何为实在？

上帝的含义

使用词语就得知道它的含义，对“上帝”这个词来说也是如此。你自己把什么样的意思跟这个词联系在一起呢？这个问题值得一问。答案将在很大程度上取决于你的背景、所接受的教育、你的认同，这在西方文化中或许会有多种构成因素。即便并非信徒，你也很可能与犹太教徒、基督教徒、穆斯林、印度教徒以及佛教徒有所交往，对遍在（上帝无所不在）和全知（上帝无所不知）这类哲学概念略知一二。你会了解到，其他的许多教派都各有其不同的“神”，你还会见识到敬神者的行为，哪怕是通过媒体或者葬礼。你肯定也遇到过（或持有）这种信念：所有这些神都不可能是实在的，对不同信仰的最佳解释是，神是人创造的，是人类欲望、恐惧、幻想的投影。

如果当真对“上帝”是否实在这个问题进行一番彻查，情况会怎样

呢？你会去检验哪位神呢？你不可能同时去检验所有的神，而且即便你努力想从所有神身上提取所谓“神性”这种精华，在“神性”究竟是什么这个问题上仍会众说纷纭。并且很明显的是，相较之下有些神更适合作为检验对象——很少有人会投入大量精力去探究一位古代印加神的实在性，把这样的神当做今天膜拜的最佳对象。信仰上帝的人往往是通过结识其他信徒产生那种信仰的。这是有道理的：首选的检验对象应该历经了千百年的讨论与选择，且被那些对我们来说很重要的人所重视。这自然是更为明智的，因为已然对我们产生影响的往往就是上帝这个概念——不管这影响是积极的、消极的，还是根本就不为我们所知。

当今，数十亿人都严肃对待世界各大宗教中“上帝”的主要人选。这些有关信仰和生命的宗教，通常对此问题已经有过千百年的理性讨论，既有他们自己在理解神性方面的拓展，也有与不同理解的论战。根据我在第一章导言里所说的，我将主要关注基督教徒所崇拜的上帝，但在本章末尾我会再次探讨不同的神这一问题。

在我们的文化当中，很多人对任何信仰传统都已经超然处之，“上帝”一词所唤起的图景实际上非常模糊。大众关于上帝的模糊看法或媒体对于上帝的见解，与某一宗教对上帝的核心理解之间往往存在差距。在某一群体中上帝的概念已被讨论并检验了千百年，他们所真正崇信的“上帝”被视为检验对象，这自然合情合理。因此我给神下了一个最宽泛、有效的定义，即“受崇拜者”。这就将问题直接引向了对某些群体崇拜行为的审视，以及对其有关神的概念之产生过程的探究。理性信仰者崇信上帝实际上都信些什么呢？神学的一项基本任务就是“思考上帝”，以求对此问题作出公正评判。这也正是我现在为基督教徒们所崇拜的上帝要做的事情。

三位一体的上帝

主流基督教教义相信上帝是三位一体的。这个上帝与前面说到的模糊概念大不相同，如果有人说“我不信上帝”，通常他的意思并不是说他经过一番思量后最终不接受三位一体的概念。崇信三位一体的上

帝本身就非常值得注意，需要对其产生的过程和意义进行基本的解释。我将以一个主流基督教徒的立足点对此予以说明，并指出与之相关的一些重大问题。

耶稣与第一批基督教信徒都是犹太人，因此要辨识他们所崇拜的上帝主要是靠研读犹太经文，即基督教徒们所说的《旧约》。其中有一则故事极为关键，说的是摩西在“燃烧的灌木”前，出自《出埃及记》第三章。这就是所谓的“圣灵显现”，也就是上帝示己于人，它是犹太教徒和基督教徒讨论上帝所引用的主要文本之一。在靠近何烈山^[1]的沙漠中，摩西碰到了一丛燃烧的灌木，火焰熊熊，树木却安然无恙，一个声音对他说道：“我是你父亲的神，亚伯拉罕的神，以撒的神，也是雅各的神。”（《出埃及记》，3：6）这个声音继续说道：“我已经目睹了我的子民在埃及遭受的痛苦……我知道他们的苦难，因而降临来解救他们……。”（3：7——8）上帝让摩西去见法老并许诺会与他同在，而当摩西问到上帝的名字时，他得到的是这样的回答：“我就是我所是的。”（3：14）从这则故事当中会得到什么样的上帝概念呢？自然是众说纷纭，无休无止，但就当前的讨论，至关重要的有这么三点。

首先，上帝是通过崇拜他的关键人物得以辨识的，如亚伯拉罕、以撒和雅各：他们的故事是弄清上帝是谁的主要途径。其次，上帝是通过心怀怜悯与慈悲，救民于苦难而为人所知的，是站在正义一方的。最后，“我就是我所是的”这种神秘的名号至少说明，上帝可以按照自己决定的方式自由成为上帝：没有“归化”可言，只有“永远超乎想象”，上帝在历史上可以不断地创造奇迹。

现在，让我们越过千百年的历史来看看耶稣（后面的第六章将对耶稣作更为详尽的探讨）。他正是处于崇拜上帝这个传统之中。但是，随着信徒们对耶稣的身份、耶稣的生死与复活逐渐达成一致，他们最终确信耶稣与这位上帝同一。该怎么理解这种非同寻常的结论呢？关键在于耶稣复活一节。这一点我们将在第六章作更为细致的研究，当下且让我们以早期基督教徒的立足点来对此问题进行审视。

对第一批基督教徒而言，耶稣复活堪称与上帝等量齐观的一个事件，影响了他们对耶稣、对历史、对自己，以及对上帝的理解。根据“燃烧的灌木”的故事，上帝现在明确地是“亚伯拉罕、以撒、雅各，以及耶稣的神”，而通过耶稣，上帝心怀悲悯地在历史上最黑暗的时期来到人间。耶稣复活就是那种伟大的奇迹。教徒们将之归功于上帝，认为耶稣的死而复生堪比创世。这一事件之要旨在于耶稣之资格，他由此依照上帝的旨意被视同上帝。耶稣被视为上帝的自我表现（或成了肉身的“道”），内在于上帝，信徒们从而开始将耶稣纳入崇拜对象。指向耶稣的说法、名号、行为方式林林总总，但总体是倾向于认为他有着无限的意义、无穷的活力和无尽的善，与上帝不可分割。不仅如此，他的生命也能以无限多的方式被分享。这在《新约》故事中有所表现：圣灵降临节上，耶稣将圣灵广撒人间；升天的耶稣把圣灵呼入信众。

因此，耶稣复活一事基本的神学结构或可归结为：上帝施行；耶稣以上帝行动的内容出现；人们通过自耶稣而来的圣灵得以转化。这可以被看成是后来三位一体教义的种子。造物主上帝说“我唯我所愿”；这个上帝明确的自我表达和自我奉献见诸耶稣以及圣灵。这与“燃烧的灌木”故事中的上帝并无二致，只是试图对一个巨大的奇迹作出公正评判。

然而，用了三百多年的时间，这些暗示才为人所知并在三位一体的教义中达成一致。这个过程本身就在很大程度上表明了基督教神学的本质。神学思考纷繁复杂的背景包括：把这种信仰传递给新成员（在口称“以圣父、圣子、圣灵之名”的洗礼中达到顶峰）、持续不断地崇拜这个上帝、确定《新约》的内容、阐述经文和传统、与最老成的当代哲学和文化展开斗争、应对来自异教徒和犹太教徒的挑战、处理基督教的内部纷争、在日常生活中坚守信仰。随着教会由受迫害的群体逐渐转而成成为罗马帝国的一支重要力量，基督教关于教义的争论也从此蒙上了政治色彩。

这当中乱象丛生，波谲云诡。个中故事引人入胜，想要对基督教神学一探究竟则不可不知。对于基督教徒所理解的神学的本质，这个

过程暗含以下几点：神学结论并非只是从权威声明中得出的推论，而是由那些崇拜者们得出，他们肩负责任，与上帝、彼此、经文、周遭的文化、日常生活，以及历史的风云变幻和兴衰沉浮相关联；《圣经》是与上帝和现实生活都密切相关的那种思维的范式；耶稣的生、死和复活表明了上帝脆弱地介入生活的程度，一方面允许人们去曲解、去误读、去作大恶，另一方面又绝不会就此罢休；在这位上帝面前人们究竟如何共处，这是一个没有尽头的学习过程，而神学思考对此至关重要。

关于当时的议题现在仍是激辩不已，但就我们目前的主题——“上帝”而言，直到今天，绝大多数基督教徒都一致认为若干世纪前的那些结论是正确的。上帝三位一体说已经成为基本的基督教智慧，而在20世纪，三位一体神学又经历了一次新的蓬勃发展。各界对此教义都有了全新思考，其中包括天主教教徒、新教教徒、东正教教徒、福音会教徒、五旬节教会教徒、女权主义者、后现代主义者、政教分离主义神学家、传教工作者、自然科学家、心理学家、社会理论家、音乐家、诗人、哲学家、非洲人、亚洲人、澳大利亚人、世界各宗教的神学家，不一而足！

那么，关于基督教上帝的意义，能从中得出哪些神学教益呢？种种教益可由一种形式笼而统之，即“崇拜的智慧”。

首先，存在着一个否定的准则：永远不要想象上帝，如果你没有考虑到三位一体的方方面面——上帝是造物主并超越他所创造的一切；是否涉足种种历史乱象，全由上帝自己决定；在圣灵中上帝自我奉献，自我分享。规则是：与上帝发生关联时，切不可忽视以上某个甚或几个方面。

其次是一条肯定的准则：上帝就是爱，上帝的存在本身就涵盖了一种关系——三位一体是对圣父、圣子、圣灵的动态关联。上帝之一体乃大爱的生命，丰富复杂，泽被万物。

再次就是，要随时准备着迎接来自这位上帝的更多奇迹。总是需要不断地认识，而20世纪的神学研究可以看做是将“三位一体的革

命”推进了一步——比如，探究现代自然科学和爱因斯坦时空理论对上帝的意义，或者询问何以将耶稣之死在某种意义上视做上帝之死，或者着眼于五旬节教会运动来为圣灵正名。

最后就是，对于基督教徒而言，在理解上帝如何与其他人所认定的神相联系时，很可能会有更多的意外发现：三位一体说业已成为基督教徒与其他宗教信仰者之间最富有成果的思想交锋的核心。崇拜者们意见各异地辨识各自的崇拜对象时，究竟是怎样一幅景象？人绝不会有一览全貌的可能。但是，三位一体说的许多教义给了基督教徒足够的余地来尊重他人的信仰，并在许多事关其他信仰与上帝的关系的问题上保持不可知的态度。

上帝的意义：结论

我们业已探究了基督教徒所崇拜的上帝的意义。在每个关节上，更为深入的神学议题都可能产生，而读者或许已经发现问题在不断涌现。在神学研究当中，几乎每一个关于重大议题的命题都必然充满争议，上帝正是这其中最大的议题。我希望到目前这个阶段，至少三件事是清楚明白的：切不可想当然地认为自己知晓“上帝”一词的意义；深入研究某些宗教，以期理想的神学思考赋予必要的丰富而具体的意义，这是有价值的；基督教三位一体上帝的意义的确有某种合理性——即便是它对其他思想体系和世界观形成了挑战，引发的疑问之多远非自己所能回答。

但三位一体说是否就是对的呢？神学如何着手回答这一问题，正是本章余下部分的主题。

上帝的实在性

我们如何确定某物是实在的？开口作答之际我们就意识到，一定程度上有赖于我们所说的“某物”的性质。

如果问的是我当下就身处其中进行写作的房间中的一张桌子，那么我可以环顾四周，看得见那张桌子，也摸得到它。但是，如果我想

知道三百年前某一天在某个房间是否有某张桌子，这可怎么办呢？任何尚在人世的人都无法查看那个房间，那个房间和那张桌子可能很久以前就都已毁坏了。那么，在那张桌子旁围坐交谈时的话语又当如何呢？在这些关乎史实的问题上或许还能收集一些佐证（或是考古所得，或是有案可稽），但是对于时人所提供的记述，很可能我们到头来无非还是信与不信两种态度。对于诸如谈话以及大多数需要借助渊博的知识和深入的思考来重现历史的其他事物，尤其如此。

其他的“事物”提出了不同的问题。你该如何去确立他人的思想、情感、梦境或意图的实在性呢？或者就你自己的吧，该如何确立呢？历史记录、小说或者诗歌的“实在意义”，情形又如何呢？价值观念、善、恶、谎言的实在性有什么意义呢？英语语言，“存在”于古往的、当下的、不同人群中、书面文本中、影片中、交谈时、对话时等等，它们有什么样的实在性呢？法律体系、即兴创作的音乐、科学理论、一光年，或者一个微笑，它们的实在性又怎样呢？

在所有这些各种各样的“实在性”中有一点必定是明确的，即判断某物实在与否并无单一标准。标准有误，巨大的混乱必将接踵而来。你正在阅读的这一页纸或许可以从物理和化学的角度加以分析——其纸其墨。但这种分析会全然无视文字意义的实在性——要分析这种意义，就需要懂得书写所用的语言，还要有特定的教育背景。

那么，上帝的实在性究竟如何？许多讨论（持不屑态度者尤甚）看起来正像是以物理和化学的方法来看待本页内容的意义。将预先确定的“实在性”的标准加诸有关“上帝”的某些定见，结论当然是这样的存在无法开显。

然而，这样地一笔带过，还是遗留了一个问题，即为何那么多的人都对上帝的实在性确信无疑，但解释起来却五花八门。近几个世纪以来，对名之曰上帝的现象作出的解释层出不穷。最常见的提法（可追溯到古希腊人）是，上帝是人类想象的投射，实现了一系列的功能。这种解释的问题在于，人们的想象有真有假，或者亦真亦假。不过，如果这种种“想象”能由某个学科独立或某几个学科合力尽可能详

尽地作出解释，则这种提法也能增加说服力。在人类认识与解释的每个重要领域都有实践者——哲学家、历史学家、心理学家、精神分析学家、社会学家、经济学家、进化论生物学家、遗传学家、精神病学家、信息理论家等等——提出有关“上帝”的还原论表述。另一方面，相同领域的不同实践者则宣称，种种解释虽各有其合理之处，但都不够充分、透彻，并且，在确认上帝的实在性时，对上述种种学科也予以考虑，这种做法从思想上来说是合理的。

种种争辩无不引人入胜，都需要神学一一应对。有两点值得特别关注：使用或假定“上帝”的定义；使用或假定实在性的标准。本章是就这两点达成一致的开端，但也只是对种种争辩的一个简介，这些争辩顺理成章地引导人们涉足诸多学科，也必须应付各种纷繁复杂的问题。我已经讨论了三一体上帝的概念；现在是对适于检验这位神的实在性的标准加以审视的时候了。

三一体上帝的实在性：造物主上帝

倘若讨论的上帝正是基督教信仰及其神学中的三一体上帝，情况该当如何？确定这位上帝的实在性都需要些什么？

首先需要有这样的认识：上帝是一切存在者的造物主。个中意味或可详加讨论，但于此只消设想上帝并非“处于”实在性中的某个客体，而是一切实在的源头和维系者，与一切实在有着密切的联系。用神学的话来说，上帝既是超验的（一切实在都有赖于上帝且“从无”而生），也寓于万物之中（上帝呈现于且存在于一切实在之中）。因此，上帝自身之实在不同于其他被造的实在；在就此基本区别进行表述方面，神学家们提出了许多想法。这些想法包括试图就某一方面对上帝的唯一性进行表述，如自我存在（唯一一个存在之源在乎己身的实在）、自由、爱、善、永恒、力量、呈现、美、荣耀、简单、自我交流、生发万物等等。

以语言表述上帝的唯一性而直指问题核心的一大进步，要数坎特伯雷大主教圣安塞姆关于上帝的描述：“至大无俦，超乎想象”——经由圣波拿文都拉的发挥，这种描述继而被补足为“至大至善，超乎想

象”。进一步讲，无限伟大者非我辈有限之脑力所能理解。这位神永远超乎人类的理性能力，如果你自以为在某个定义中最终理解了上帝，那么请放心，你所理解的绝非这位上帝。上帝“永远更为伟大”，这对任何证明上帝存在的尝试都有着直接影响：没有什么体系可以大到能从中评价上帝的实在性。探求上帝的人不会有任何所谓中立的标准，对证据也无法一览全貌。上帝就是终极体系，只有上帝能窥见全貌。

那么，探求者该当何为？答案是，依照这个上帝的身份去努力探求上帝。探求一位业已发现了你的上帝意味着什么；你的探问由谁激起；正如奥古斯丁所言，谁比你更亲近你自己呢；谁企望被你发现；谁通过自然、历史、经卷以及你自己的经历中各种各样的符号来传达丰富的信息呢？找到这位上帝的秘密就在于开始相信这位上帝正是那样的上帝。正所谓信以启悟。这与人类关系的相似之处显而易见：任何真正有价值的理解与爱都需要信任，而在你自己和他人身上究竟会有何发现，关于这一点你不会得到什么预先保证。

但是，欲臻此信，所由何径？成规定法，于此殊乏。基督教及其他宗教各有其千差万别的入信之法。这通常都是通过你所信任的人来达成的，你相信他们的信仰听起来是正确的。进入信仰也可能是通过一本书、一次日落、某次特殊的经历、一首诗、一段音乐、一种苦难、一次善行、一次恶行，或是任何别的什么机缘。一般说来，这是许多因素慢慢积累、共同发力造成的结果，往往都是潜移默化的。不过，一种可能性是：质疑、探求意义、理性探索或许也会是唤醒信仰、促成决定的机缘。尽可能孜孜不倦地探求可以想见的最伟大的真理，自然不枉一试。

有关上帝存在及其本质的哲学和神学争辩正是由此切入。这些争辩充其量只是不再妄称：证明上帝的存在可以与证明一张桌子、一个历史事实通用一法。它们试图表明上帝的观念具备（或不具备）理性意义，能够（或不能够）与其他类型的认识相联系。在基督教徒之间、对上帝和真理有着不同认识的人之间，重大的争辩久已有之。上述所有学科也都卷入了这些争辩，而学科实践者对于上帝实在性的问

题，质疑者有之，拥护者亦有之。在此过程中，对基督教造物主上帝的信仰不断受到挑战，重新被思考、被想象，得到了扩充，也变得更加丰富。不过，本章的经验是，只有对两个假定——上帝是如何被定义的；调查上帝的实在性时如何将上帝的本质考虑在内——保持警醒，方能紧扣主题，避免不知所云。

圣子上帝

造物主上帝的一个维度是特定历史时期上帝对人与事的干预，这一点上节略去未谈。基督教有关上帝的观念是以各种独特的方式自由表述上帝的身份，包括一位关键人物和一段关键历史，它揭示了一整套有关上帝实在性的进一步标准。显而易见，必定有那么一套适用于历史事件和人物的标准。如果耶稣基督就是上帝之子这个故事被视为能够揭示上帝的身份，那么有关耶稣的证据就必须真实可靠。

究竟何为“真实可靠”，这个问题甫一提出就一直争议不断。主流观点从来就不认为《圣经》记录的所有细节都应确切无误——若不然，记述出入颇大、甚至有些地方自相矛盾的《新约》怎么也不会被奉为圭臬。相反，重点是要相信，那些故事提供了足以采信的证据让人知道耶稣，知道他的所作所为和所受的苦难，并让人与耶稣产生关联。

就耶稣的实在性这一点而言，对证据的依赖至关重要。耶稣的历史无法重演——接近这段历史的唯一途径就是通过各种各样的证据。经过反复核实，人们对证据或信或不信，或者不全然相信。基督教信仰认为某些证据基本上是可信的。要是证据不同，对上帝的理解也就随之不同。因此，基督教经卷及其传统在某些方面，一如其核心人物那样易受伤害，这个核心人物被误解、被控制、被折磨，最终被杀害。基督教一直以来常常禁不住想要声称或争取一些更可靠、可确定、不那么容易招来疑惑和质疑的东西。不过，一直以来都有一个根深蒂固的传统，即坚称适用于这位上帝的可靠性的形式就是相信他人的言辞。这必定要招来异议，而基督教神学可采纳的唯一合理之道就是直面这种反复核实的需要，通过辨明事实来维护证据中的主要信

息。

圣灵上帝

圣灵的实在性又是如何？传统观点是，割裂开来看，圣灵不得而知。圣灵以他／她／它的效验为人所知（关于在言辞上谈论圣灵的性别，颇有些引人入胜的问题），如信、爱、希望，又如在预言、教导、祛病等天赋之中。更为广泛的是，“圣灵之为”见诸整个天地万物，当天地万物堕落毁灭之际，圣灵可以重生，可以变化。圣灵与震撼人心的经历，如改变信仰、神灵感应等联系在一起；与世代代追求智慧、建立群体的缓慢而悠长的过程联系在一起；与洗礼、授圣职礼等群体习俗联系在一起；与祈祷礼拜、斋戒和乐善好施等习惯联系在一起。

显然，要知晓这样的实在确乎方式多多，但均非直接方式，因为人们绝不可能直截了当地撞见圣灵。

这少不了一个复杂的学习过程，与任何有价值的学习一样，它要求信任、自律和长期的自我介入（通过头脑、想象力、感觉以及意志），直到以各种方式被转化。同时，根本拒绝踏上此途者有之，半途而返者有之，因疑而废者亦有之。但是，不专注于这个过程，就没有机会认识到实在性。任何中立的、置身事外的，以为可以“客观”看待圣灵之实在性的考察都被排除在外。



图1 一副刻画五旬节的俄罗斯圣像画——圣灵降临

哪个上帝？

上一段应该已经明确了比较“上帝”人选的巨大困难。其中所描述的“通过自我介入来理解”，在其他信仰中也有相类之法。进退两难之

境不言自明：置身印证上帝的任何传统之外，则对一切传统的认识有失之浅薄之虞；置身某一传统，又会排除多方对比理解的可能。

这是因为，每一个主要的信仰传统都是彻底的、终身的信奉。那是整个的生活方式，并不仅仅局限于信念或者对真理的体认。一个虔诚的、终生奉行犹太教习俗的人，不可能去虔诚地奉行伊斯兰教习俗或者新时代的“混搭”习俗。

不过，跨越不同宗教和世界观之间的界限，通过学习、合作、善意、友谊，孜孜不倦，渐臻“双语”甚或“多语”之境也不无可能。神学和对宗教的相关研究是实现这一步的重要组成部分。在应对上帝或者神这样的问题时，神学试图明智地弄清对于数十亿人而言，最有意义的实在究竟是什么。在神学的全盛时期，它认识到对塑造生命的真理、美和实践等重大问题不可能中立地对待，对这些问题谁也不可能像上帝那样一瞰全貌。得不出有关上帝实在性的结论性、论证性的证明，这对神学并不构成障碍——还有其他许多有价值的思想上的目标。坦言自己来自何方，而后耐心学习，就重大问题与他人（不管其信仰同于己或异乎己）进行交流、讨论——最丰富多彩的神学方面的思想交锋正是在这些人中间产生的。这种做法往往会带来眼界的转变、超乎想象的惊奇，尤其是在思考上帝的方式方面，同时，不可分割地，也包括对自己、他人以及天地万物的思考。

第四章

上帝面前的生活：崇拜与伦理

生而为人究竟意味着什么？本章将介绍对这一问题的神学思考。崇拜这种现象可以被视做人类生存的核心动力，本章以此开篇，随之进入对崇拜问题的神学讨论，又继之以对上帝和崇拜何以与伦理相关的思考。最后，将理解人类的若干启示汇集于章末。

崇拜现象

定义崇拜以观察身处崇拜中的人与社群，这是可能的。保罗·蒂利希有言曰“终极关怀”，意在使崇拜潜在地普适于芸芸众生。埃米尔·涂尔干说到过“促使社会有序运行的冲动”，这些冲动可被视做终极关怀的一种社会形式，它整体支配着一个个群体中的人。崇拜可被定义为个体或群体满足其终极关怀的行为。被一种强大的整合性、强制性的关怀或欲望所支配，这就像是一神论——对一个神的崇拜。让自己的终极关怀散布各处，则像是多神论——对多个神的崇拜。

以上述关切、冲动和义务来描述自我及自我所在的群体，这并不困难。生活中每个重要领域都有那么一个方面，你并不是出于个人选择才经历这个方面（尽管在与其发生关联时你或许有不少选择可作），但它却决定了你的行为。

想想金钱以及经济价值和经济活动的整个领域吧。这些都无计可避，且都具备主导个人、群体乃至整个国家及全球网络的能力。大量的精力和才智都不同形式地集中在为经济服务上了。如果这种情形在你生命中的重要性超过了其他的一切，那么，从崇拜形式的广义上讲，正如那句谚语所说，这就是“你的宗教”。或者，以我在第一章用到的词来形容，这就是一种“洪流”，一种挟裹了你整个生命的终极实在。

针对生活的其他基本方面，或许也可以提出相似的看法。你可能会被对自己的家人、自己的种族、自己的性别或者自己的国家的献身精神和责任感所支配，这种责任感和献身精神变得具有终极性。或者，你也可能想要在各种法律体系、社会以及国际社会当中伸张正义，被这种需要所支配。又或者，你最大的欲望可能就是享乐和自我实现，以至于为之心醉神迷，无法自拔。

如果，就像上一章所说的那样，受崇拜者即神明，那么崇拜的这种宽泛概念便指向了一个多神的世界，也即许多终极关切和欲望的对象，但在一般意义上，绝不可能所有那些对象都是“宗教性的”。这样一来，各种宗教便可被看成是崇拜的各种传统，其任务，正如尼古拉斯·拉施所言，在于迫使人们戒除那些主宰、虚耗和扭曲他们生活的、

不够格的终极关切、神或偶像，通过与这些传统的成员、机构、实践和信念的紧密结合来重新定位并激发他们的欲望。

崇拜这一有趣的现象看来形式多样，既可以是宗教性质的，也可以是非宗教性质的。它不但与希腊宗教、万物有灵论、基督教以及伊斯兰教，也与法西斯主义、资本主义和“戴安娜”现象有关联。但是，就这样泛泛地看待崇拜实际上困难重重。主要问题是，这会给人们留下一一种印象，即通过某种所谓终极关切或欲望的普世的、不变的特征，人类就可以被理解。想要俯瞰人神关系，一览全貌，上一章针对这种企图已经作出了批评。作为发轫之举，这种尝试也算有益，但是，神学思考越是深入，就越是需要认识到所涉及到的“神”的性质至关重要。没有准备好就神的某个特定概念进行思考的神学，只能使自己陷入一种不堪境地，即罗列和描述种种选择对象而永不触及真理和实践的各项议题。知晓种种重要的选择对象确乎重要，但每个选择对象都自有其整套的意义的世界，蕴藏在世世代代的崇拜、争论和日常生活之中。不同选择间的对话固然必要，但正如上章所言，本书这样的简短导论优先考虑的只能是深入地至少就其中之一进行讨论。因此，基于以上对三位一体上帝的讨论，且让我们就对那位神的崇拜现象作一番神学思考吧。

神学和崇拜

探索崇拜现象可以一探神学矿藏至富之处。正如上章描述的那样，三位一体说本身是在千百年的崇拜过程中由思考得来的。千百年的历程表明崇拜如何涵盖了现实的基本方面，而这诸多方面引发了深刻的问题，也不可避免地带来了连连争议。

祈祷的五种基本形式的神学意涵便可聊作一例。

赞美上帝是一种动态的关系，头脑、想象力、情感和身体都要专注。赞美上帝时，思维不断地接受挑战，超越自我，以求公正地评判上帝，上帝永远超乎我们的认识。当崇拜者努力拓展思维，变得更有能力认识上帝时，这堪称是对崇拜者思想创造力的一种约请。出色的赞美总是试图从语言、音乐、姿态及其他表达方式中，提炼出某种对

《圣经》、传统、其他崇拜者，以及对当时的场合都很敏感的东西。在最好的情形下，这包含了殚精竭虑的思考。当然，这绝不意味着它就不得不成为学术神学——大多数并非如此。但学术神学如果想要有什么深度，就必须应对此处提出的问题。

假如上帝因其所谓的“属性”或“至善”而被赞美，那么下面这些赞词各自又有何意义——善、慈爱、正义、自由、独立存在、永恒、无所不能、无处不在、悲悯、有耐心？我们是否只是基于对人的认识，来拓展我们关于这些赞词的可能意义的观念？或者，这些属性是不是以一种非常不同的方式适用于上帝？若真如此，它们如何具有合理性？我们创造出来的投影难道没有可能只是虚幻？上帝的三位一体为其种种属性增添了怎样的独特内容？神学书籍充满了关于这类问题的讨论。

对上帝的感恩是人们与其所赞颂的上帝之间的动态关系的又一个方面。假如我们整个的存在都有赖于上帝，且上帝又赐我们以真、善、美，那么以感恩作为回应自是可想而知。一个基本方面就是对上帝所行之事表示感激。但是，应该如何构想上帝的行为呢？上帝的行为是否能从其他事件及行为中分离出来，还是必须通过其他事件和行为才能窥见上帝在作为？人们如何认识到上帝在作为？对于基督教徒而言，如果上帝的活动范式是耶稣基督的生、死、复活，那么，他们今天该如何运用这一标准呢？

与第三种形式相关的上帝活动的关键方面又出现了，也就是为他人祈祷，又称代人祈祷。传统上，这被看成是通过圣灵协同耶稣基督的一种形式。在基督身上，上帝与整个世界汇合，他人的需要和苦难一时都寓于祈祷当中。代人祈祷就是在上帝面前与他人等同并代替他人向上帝发出请求。这对理解上帝及其发挥作用的方式有何暗示？应该把它看成是对上帝的神奇操纵或者看成是在改变上帝的主意吗？

同样的问题也见于对第四种祈祷模式的思考当中，也即为自己或者自己的群体请愿。《圣经》中对信徒有非常直接的鼓励，甚至命令，让他们向上帝请愿，并许诺有求必应。但是没有得到回应的祈祷

呢？难道上帝会区别对待，对那些祈祷者偏爱有加？我们能否想象上帝竟会对普罗大众个体生活的所有细节都加以关切？

最后就是告解，也即向上帝承认自己犯了错并祈求原谅的一种祈祷。在化身耶稣基督的上帝的荣耀下直面自我，既让人认识到自己是如何地不完美，也让人意识到自己身在神前，这位神明代表了对罪恶无所不包的宽恕。但罪又是什么？耶稣之死的意义呢？被宽恕和宽恕他人是如何关联的？以后几章将探索这些问题，但眼下值得提出的是崇拜本身误入歧途的问题。

“败坏至善便是至恶”，一旦崇拜的动力被扭曲或误导，其影响就可能是灾难性的。当人们以只适于对待上帝的方式与某种处于上帝之下的事物相关联时，这种情况在其最露骨时就叫做“偶像崇拜”。个人或整个群体的所有天赋、精力、热情都被鼓动起来服务于某个并非上帝的事物，生命的整个“生态”被扭曲，被污染。一些常见的偶像包括：国家权力与荣耀、金钱与财富、地位与名誉、意识形态与各式的理想、享乐与自我实现、舒适与安全感、各种英雄人物。然而，崇拜的扭曲也并非总是那么露骨。所有真正的崇拜形式还是能保持下来，虽然也有某种堕落——或者是排除异己，或者是政治忠诚的腐化，或者是对需求置之不理，或者是道德沦丧，教义变质。神学的角色至关重要，它检验崇拜中所包含的一切，包括传经与布道。

对于某些特定文化当中崇拜所面临的重重困难，神学也会加以诊断，进行回应。在当今的西方文化当中，在第一章所描述的种种洪流之间，崇拜往往不得不勉力以保全自己的完整性、活力和意义。一种常见的应对之策是，让崇拜者们把心思全放在自己及其群体身上，将注意力集中于崇拜的方式（如礼拜的形式、牧师的领导、特色鲜明的教义或宗教体验），以降低人从三位一体的上帝身上分享爱、智慧与美的动力，也淡化在世间对它们的分享。神学在此试图唤醒崇拜者的记忆，让他们能够完全认识到其崇拜的源头、特征和方向。这是完全意义上的告解，是着眼于上帝的关联对个人及其群体的整个生活进行评估。就思想性而言，它要求严格，而争议也在所难免，并且，它会引发与其他人之间的深入讨论，这些人的“崇拜”——如上所述的广

义“崇拜”，会引导他们作出评估，这种评估与着眼于三位一体上帝所作的评估或一致或不一致。

祈祷的五种形式——赞美、感恩、代祈、请愿和告解——只是神学崇拜及其所提问题的入门路径之一，这些问题关乎上帝、崇拜者、他人，以及世界万物之间的相互关联。其中一个关键的、反复提到的问题是如何理解上帝的活动，下一节将以人类活动为参照来讨论这个话题。

伦理与上帝

伦理思想或道德思想关注的是人们行为举止应当怎样或者可能怎样的问题。理解道德的方式多种多样。最为普遍的几个核心观念有：依从自己的良知；尽你的义务；培养一定的美德和习惯；让行为与某些价值、标准，或者某种关于善的观念相联系；坚守某些原则；接受某种特定传统的准则；见贤思齐；追随你最深层次的欲望；凡事考虑后果，作出理性选择。上述每一条都会提出许多问题，其中有些是以伦理理论的形式得以解答的，这些伦理理论的提出者包括柏拉图学派、亚里士多德学派、斯多葛学派、托马斯学派、康德学派、实用主义学派、存在主义学派和进化论学派等西方思想流派。

神学伦理就是郑重其事对待上帝的伦理。诸如上段提及的核心观念和思想流派或许也发挥着重要作用，但神学伦理的突出特征是上帝自始至终都至关重要。对神学伦理的理解，不管是出自宗教群体的内部还是外部，在当今世界都非常重要。所有宗教传统都会涉及到伦理，而许多关于个人、家庭、政治、教育、经济、医疗和其他事项的问题，都取决于是否可以就什么正确什么错误、什么更好什么更坏形成一致看法。争议各方需要具备辨别他人如何看待这些议题的能力。在当前形势下，事实往往是宗教立场尤其容易被歪曲——信众误传的几率往往并不亚于非信众。他们有时候会完全被视为权威——似乎一切信徒的道德都巨细无遗地由神的天命所口授；或者上帝可能被视为对道德毫无影响。

至关重要的问题又来了：哪位上帝？上帝创造了有良知和道德推

理能力的人类，然后就对他们弃之不理了吗？上帝是否定下了圣诫或其他准则，并以是否信守那些圣诫或准则来对人进行裁决？上帝涉足人类生活的目的是否就在于引人向善？每种观点所想象的上帝都不相同。我将探究视上帝为三位一体的基督教神学伦理，以已经建立的体系为基础。关键问题是：上帝创造万物、维系万物，深深地涉足所有人类历史，尤其体现在耶稣基督身上，并且通过圣灵以多种方式呈现给天地万物——在这样的上帝面前生活有着怎样的道德启示？我将在欲望和责任这两个标题下对此问题进行探讨。

基督教伦理——欲望

本章在开篇之初就终极关切、根本义务乃至冲动对崇拜进行宽泛定义时提到过欲望。我们最强烈的欲望令人欲罢不能，使人深受支配，它们不是全由自己作出的选择。难以抗拒的欲望几乎可以产生于生活中的任何一个领域。在人际关系中，欲望最为常见，但在饮食、喝酒、毒品、工作、金钱、权力、地位、美貌等方面欲望也同样存在。我们的经济和文化已经日益变得醉心于激起人们对商品、娱乐以及任何营利性事物的欲望。在生活的各个领域，欲望都是行为的基础，故而也是道德的基础。欲望的塑造和引导占据了人类生存的核心位置。

欲望、道德以及生活的每个重要领域相互交织，因此，道德与生活的其他领域，与我们的思维习惯、情感习惯和身体习惯无从分离。几大宗教都已承认了这一点。它们都关注对欲望的训练，方式多种多样。崇拜已经成为一个核心方式，其中习惯性的欲望被导向了所认为的最具满足感、最有价值的目标——上帝。包括教育、社会制度、习俗、规则、文化交流在内的一整套体系共同作用，维系着以崇拜为核心的欲望行为。在这套体系当中，绝不能认为伦理仅仅关注成问题的决定和选择：它所关注的是善的欲望的基本形成过程和维系过程，因此关注的也就是神性的事情。那么三位一体上帝和欲望是什么关系呢？

基督教神学关于欲望最重要的命题就是人为上帝之所欲。其实质

就是相信，他们势不可当地被爱着他们的那个上帝所需要。上帝创造了他们，护佑他们，对他们讲话，选择他们，召唤他们，宽恕他们，教导他们，给他们以圣子圣灵。换言之，人们的任何活动在根源上都是被动的。这种被动性如何与人类活动相关联？这一点也许是基督教伦理最基本的问题（其他多数宗教传统都有自己的基本问题）。就当前的讨论而言，我们该如何从神学的角度去理解以下两方面的关系——一方面是被上帝需要，另一方面是对上帝的需要和上帝所需要的。



图2 乔治·鲁奥绘制的《圣像》（1933）

这一问题可以归入数个神学标题之下——这种关系位于神的自由与人的自由之间，慈悲与本性之间，称义与成圣之间，信仰与善行之间，圣灵与人类能力之间，上帝的主动和人类的回应之间。由于人的

尊严、自由、能力、创造力和自治权等倍受重视，这已成为近几百年来西方思想界一个尤其尖锐的问题。麻烦在于，神的自由与人类的真正自由似乎是一种相争的态势。假如上帝掌控着主动权，我们怎么能够自由？要想成为完全成熟的人，我们是否必定要掌握主动权，不受制于他人的意志和欲望？上帝是对人类自由的一种侵犯，这是许多无神论思想中根深蒂固的观念。为了成为完全意义上的人，摆脱对上帝孩童般的依赖，像成人那样掌管自己的事务，难道我们不该做个无神论者吗？

神学方面对此问题的反应各不相同。有些已经接受了人与神的自由在一定程度上相争这一设想，从而试图为二者界定各自的范围。一种说法是，上帝创造了世界，然后赋予它完全的自治权，不存在神的“干预”。其他说法允许某种形式的神的活动——鼓励、交流、劝说，但不能越界侵犯人的自由和主动权。不过，主流的反应——代表人物第二章已经有所提及，如巴特和拉纳——一直以来认定人神自由并不相争。这能想得通吗？

基本做法就是拿人与人之间的爱作类比。倘若你爱我，你尽可用自己的自由来保全甚至加大我的自由。你采取主动所做的事或许完全是为了我好，为了我的尊严。更深刻地讲，究其根本，可能自由并不是作为个体的我所“拥有”的东西——或许它只会在相互关系中，尤其是在爱的关系中完全绽放。因此，没有你主动的敬与爱，我就无法成为一个完全自由的人。只有在对他人作出回应时我才是自由的。当然，人群之中有各种各样对自由的歪曲——人们在使用它时或者是想左右局势，或者是想胁迫他人，或者是为了一己之私，或者是心存不轨，或者是愚昧无知。但是，当一个人心存上帝时，他所想象的自由就是一种能够创造并维系其他一切自由的自由，绝不会歪曲它，而是会主动去强化它。如果人们能以某些方式互相强化对方的自由，为什么神就不能做得更好呢？

然而，把上帝与他人相提并论是有问题的，人类“更好的”推断也可能无法给那种根本区别，或者说上帝的超然性，以公正评判。人们之间的互动有助于想象相互关系中存在非胁迫、非竞争自由的可能

性；不过，上帝的自由是否并不那么势不可当、那么与众不同、神秘兮兮，以至于不该把它与人类的自由相提并论进行思考？

对此，神学的一个方法是去探索泾渭分明但却彼此关联的自由：自有的自由和创造的自由，第一位的自由和第二位的自由，自主的自由和依赖性的自由。这样一来，谈论依赖性自由或第二位的自由就没什么矛盾了——这只不过是另一种方式在说：人类是被创造出来的，不具备神性。我们的自由以至其他的一切皆拜上帝所赐，完全自主的欲望就是想要成为上帝的欲望，这样的欲望是错误的。我们真正的自由在于能应对上帝的主动性——这给了我们巨大的活动余地，但也仅限于与上帝的关系这一方面；拜上帝所赐我们获得了自由，对此我们可以尽情表达感激之情。当我们回应上帝对我们的欲望，当我们使自己的欲望，即爱上帝、爱他人、爱天地万物的欲望，与上帝的欲望协调一致时，我们的欲望就会引导我们走向最圆满的荣耀。因此，上帝的独特性和主动性同时也被认定为人类彻底的荣耀。

但是，神学方面的深度目前并未完全探明。越是探究基督教神学，探究无神论者和其他人对它的批判，就越是会清楚地发现争论的根本既事关上帝的本质，也事关人类的本质。对很多人来说，基督教神学令人不快之处在于，它并不认为人性与上帝是不相容的，也不认为人性与上帝之间存在实质性的紧张局面。相反，由于相信上帝自由地通过耶稣化身为人类，基督教神学不仅拒绝看到一种必要的紧张局面，甚而至于发现了神性与人性光芒四射的融合。对上帝的定义（许多定义都是如此）没有排除这种与人性的统合。这样一来，不但上帝的概念受到了影响——自然也涉及三位一体教义——人的概念也受到了影响。人并未因此而等同于神，但是通过与耶稣基督的关系，人被引入了与上帝有区别的统一。第六章将进一步对此进行讨论，它在不同方面都给人以启发，但就目前而言，要紧的是要注意到，基督教神学中关于如何理解人与神的自由的基本线索，是通过对耶稣基督的思考得出的。

《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》中对耶稣生平和传教的记述一开始所道出的故事，揭示了被欲求和欲求作为基督教伦理

观及上帝面前人类生活形态的根基所可能具有的意义。耶稣传道始自受洗。耶稣受洗之时，圣灵降临其身，圣父如是认定了耶稣：“这是我的爱子，我所喜悦的。”（《马太福音》，3：17）这是一幅耶稣为上帝所乐见、所欲求的情景。耶稣“由圣灵引导”，在旷野里四十天的斋戒当中受到了试探。在面临种种选择时——对食物，对令人艳羡、不劳而获的成功，以及对权力的欲望，种种试探可被视做对他是否希求上帝、欲求上帝之所欲的一种试炼。其一生所为统而观之，决定性地依赖于生而为上帝之所欲，依赖于信赖上帝之道，依赖于他借以应对诱惑的无所不包的欲求：“当拜主你的神，单要侍奉他。”（《马太福音》，4：10）在生死复活的整个过程当中，耶稣始终被描述为维系着一种统一，即一方面为圣父所派、所欲、所认定，另一方面又自由地满足着上帝的欲念和意旨。以故事形式对此所作的描述已被基督教神学奉为圭臬——其中的神学议题将在第六章展开进一步讨论。目前的要点是，耶稣被描述成了为上帝所欲求、欲求上帝及上帝欲求的对象三者合一的化身，并且这是理解他的生、死、复活的核心所在。

基督教伦理——责任

欲为上帝之所欲者，必当背负责任。以基督教关于耶稣一生的经典诠释视之，耶稣在上帝面前替众人背负了全部责任，直至最终被钉死于十字架。这在后来成为“为他人，为上帝”的一种模式，是基督教爱的伦理的核心。

要尽到在上帝面前的责任，就少不了一整套的“生态系统”。这样的生态系统要想生机勃勃、一派繁荣，那么诸如上面提及的敬神信众、对上帝的信仰、祈祷、塑造生命的欲望等生态龛就不可或缺。这是普遍的认识。对于此生态系统中许多其他的生态龛，基督教神学也进行了探究。比如德行的问题——七种传统的德行是：信心、希望、爱、谨慎、正义、勇气和自制。上述七种德行及其他相关德行都各自衍生出了一套神学文献。而每种恶行也是如此——传统的“七宗罪”包括：傲慢、暴怒、嫉妒、贪婪、懒惰、色欲、暴食。

要对负责任的行为作神学方面的探究，基本途径（对有些人而言

则是唯一重要的途径)就是通过思考《圣经》。上帝有何旨意?基督教徒要将《旧约》中的所有律法都施诸己身吗?若不然,则于他们而言,《旧约》律法之权威性何在?犹太教千百年来对此律法的诠释和实践于基督教徒而言有何教益?如何对待《旧约》中给出的行为规范?是否应视之为律法?如若不然,则其地位究竟如何?诸如“登山宝训”(《马太福音》,5——7)之类的段落是否应被赋予特别的权威?言及奴隶或妇女从属地位之类的段落对于差别悬殊的不同文化而言,能否当做无谓之说?对于林林总总的各类话题,诸如结婚与离婚、法律制度的标准、对贫穷者应有的公道、金钱、工作、纳税、战争、维护和平、敌意、好的政府、言辞的运用、同情、同性恋、善意等等,《圣经》给我们以何种教益?一旦我们发现《圣经》教益所指的是在最初的最初的时势,那么,时移世易,我们如今又该对其作何种诠释?《圣经》又将怎样与那些无法在《圣经》中类比取譬的情形以及伦理方面的两难之境(现代医学中不乏其例)发生关联?类似的部分重大议题将在第八章文本阐释中加以讨论。

对于多数基督教徒而言(在实践中,乃至有时在理论当中),《圣经》诠释必须佐之以对以往基督教徒之所教以及从今世教会之所学的审视方能完整。伦理教义也有可能体现对其他许多源头的密切关注,比如上述各哲学流派,史学、社会学、人类学、心理学、生物学、文学研究等学科资源,或者其他宗教的智慧。利用这些源头形成伦理智慧和决策的各种途径,争议连连。

而对于那些身处不同境地、时时需要负责任地作出判断、决策和行动的人而言,基督教神学伦理有助于个人和群体形成其智、其心、其志。这类人的伦理和政治生活会多角度地得以阐明,与对基督教信仰敬而远之甚或充满敌意的人也可能有交会联合之处。不过,对于基督教徒而言(对于怀有其他伦理主张的人也一样),这样的联合究竟能走多远始终是个问题。比如,在离婚、同性恋结婚、媒体或道德教育的标准等问题上,为了家庭生活和美美所进行的联合何时竟成了令人难以接受的妥协?当自由被滥用,被用来操纵或腐化那些脆弱的人时,“宽容”应该走多远?

在基督教内部，不同的教会（以及教会中的不同群体）代表了对这些问题的不同回答，并且在所有层面上都存在激烈的讨论。这些讨论如以神学的视角观之，有三个基本方面耐人寻味，值得指出。

首先，尽管辨识上帝之法很少在各种讨论中扮演鲜明的角色，但如何理解上帝的特征或“属性”实际上却非常重要。上帝的审判和正义如何与上帝的宽恕和悲悯相联系？说上帝耐心而仁慈，同时又一以贯之、责人甚切，这究竟是什么意思？如果一切力量皆归上帝，解救也来自上帝，则人类在某种特定境况中的责任又意味着什么？

其次，认识某种特定的伦理取向如何与三位一体上帝相关联，这是一件有趣的事情。有些观点似乎醉心于这样的观念，即造物主上帝与天地万物无不关联，在伦理和宗教生活中（正如以其他方式）与各色人等无不关联。这一点使得此类观点更具协同性，对于交会联合也更开放。其他观点以道成肉身的耶稣为核心，这个耶稣给出了独特的训导、作出了独特的榜样——与通行的精神气质往往大异其趣。更为根本的是，他将代人受死的极端责任一肩挑起。十字架于是乎巍然屹立，与一切妥协相峙，也挑战着不以自我牺牲之爱为基础的任何伦理。还有些观点，其核心更多地放在了复活和圣灵的赐予之上。上帝给出了满足极端的神圣要求所必需的所有洞察力、天赋、恩典以及精力、欢乐和新的社群。此处强调的是通过圣灵来转化群体及个人所具有的优先重要性——伦理是圣灵中生活的充盈满溢之流。《新约》中如此众多的信札都围绕“因此……”这一句式，这种观点由此而得到说明。第一部分说的是耶稣基督身上所发生的事和圣灵的赐予，以及圣灵或者上帝的恩典所成就的伦理的溢流：所以你具备依此行事资源（如《罗马书》，12：1；《以弗所书》，4：1）。理想的观点自然是将三位一体的三方面合而为一。许多基督教伦理的观点都试图做到这一点，但往往都禁不住只去强调某一点或者两点，当此情形，神学的重任就在于努力在任何单一的伦理或政治问题中让三者各得其所。

第三个基本方面是，自己作出的判断、决定和行动都要个人承担责任，这不可避免。上面说到过人的自由与神的自由并非相争的关系，与此相一致，可以想见越是与上帝关联密切，各境况下的自由责

任就越是强烈。既然远不能简单地把某种规则运用于各种场合，对上帝保持警醒或许就意味着，人们在冒一次险继而承担后果时必须尽可能地头脑清醒、有所担当。20世纪神学的一个经典案例就是朋霍费尔（1906——1945）。关于伦理，他著述颇丰，深知《圣经》、规则与原则的重要性，也知道上述关乎上帝伦理的一切内容的重要性。但是，通过这一切，他所宣扬的是一种责任伦理。1943年，他参与了反对希特勒的一桩密谋，这不仅使他后来付出了生命的代价，也标志着他已经发生了转变，不再是先前那个和平主义者，不再秉持非暴力的立场。那年，他在写作中发问：在这样一个洪流涌动的时代，“谁能不动如山？”他作答的着眼点是：“一个人内在的解放，在上帝面前过一种负责任的生活。”（朋霍费尔，《狱中书简》，9）这个回答超越了任何具体的伦理指导或体系，它暗示着神学伦理中上帝的概念之外另一个紧迫的基本问题：人类的概念。最后一节将简要展开这个问题，其实以上各节对此均已有所暗示。



图3 囚禁中等待审判的朋霍费尔，柏林-泰格尔，1944年夏

上帝面前的人

在一次又一次的伦理及政治讨论中，意见所以相左，归根结底总是因为人性概念的不同。这倒不是说在人何以成其为人这个问题上，意见相左的人之间就不会有联合或是交会；而是说，交往越是深入，越是广泛，应对这一基本问题的能力就越发重要。本节将以围绕这一话题的种种问题收尾。

基督教所理解的人性的主要真理是，人性与上帝相关联，因此上帝的概念是人性这个观念的核心。认识这一点的经典方式，是由《创世记》中上帝“按照自己的形象”创造人类这一描述启发而来的（《创世记》，1：27）。争论不休的是，究竟形象是如何明确的——依据智力？自由？自我交流？爱？创造性？自主权？关联性？两性关系？外形特征？抑或是某种综合，与上帝三位一体的本质相应？基督教至关重要的标准一直是耶稣基督的位格，但是这一条同样衍生出了大量的讨论——那又是什么样的人性呢？初世纪一位犹太木匠的儿子会以怎样的方式为他人垂范呢？他男性的这一性别中是否也该包括女性的性别？如何从进化论和遗传学的角度来理解耶稣？历史上对耶稣的见证具有怎样的地位？

由人神关系产生的这些典型问题已经开始引发许许多多的议题，而神学人类学（讨论人类本质的次级学科）则被这些议题引入一种对话——与对人性有所认识的各种人文和自然科学、与哲学体系、与拥有自己的人性观念的其他所有世界观和宗教之间的对话。于是，问题继续扩展。为什么处于诸学科之上的某种东西具备界定人性的权威？另一方面，诸学科能否在不促进规范、价值与伦理的情况下，去做描述、分析和解释之外的事？人性究竟有没有共同之处？伦理多元主义是否会引导我们陷入伦理相对主义，从而使人对任何共同的伦理现实的存在断了念想？如果是这样，为什么不把某个种族或民族或阶级看成比其他人更近乎完全意义上的人，更值得被尊重、被保存？或者是认为男人高女人一等，又或者相反？重度残障人士地位又当如何——还有理由给予他们人力物力上的照顾吗？受精卵的人性又是怎么样的？或者是一位凭借生命辅助机，处于“持久性植物人状态”的人，他的人

性又该如何看待呢？神学伦理就是在苦心孤诣地寻求此类及其他问题的答案，总是在运用在上帝面前生活、思考、讨论和崇拜的长期传统当中的智慧（以及对愚蠢的坦承）。

第五章

面对邪恶

对于上两章所着重讨论的那位上帝来说，邪恶堪称最为关键的问题。对于千百年来无数的人而言，邪恶在崇信及信仰上帝方面都是行与思的最大障碍。面对如此众多的痛苦、腐化和邪恶，一位创造并维持着这个世界的慈爱的上帝仍义无反顾地为了一切受造者在世界历史中保持着积极的态度，这在道德上不仅让人难以置信，甚至让人觉得荒谬。

有邪恶问题的不单是上帝的信仰者：这是任何哲学体系或世界观的基本议题。针对邪恶的“应对之策”，如果摒除善尽职守的上帝，则又会面临其他问题。比如，如果那种解决方案只是将邪恶视做没有上帝的宇宙中凌乱不堪、随机演进的自然结果，那么随之而来的，既有能怎么应对或者该怎么应对这种结果的疑问，也有整个过程的无意义性所引发的的问题。毫无漏洞的应对邪恶之策并不存在——是否应该将邪恶看成是凭借理智就能得出解决之道的问题？甚至连这一点都尚且存疑。解决邪恶问题的尝试不就是轻视邪恶吗？这理所当然首先是一个需要实际回应的实际问题吗？然而，多数实际回应是需要思索和理智的，停止对邪恶的思考也不是什么解决问题的办法。本章将探究思考邪恶问题的各种途径，同时也会辨别，如果对这个实际中最紧迫的问题思之不得法，将会引发哪些可怕的危险。

个人邪恶、结构性邪恶、自然邪恶

生活中的大多数领域都不可避免地存在邪恶的问题。名曰“道德邪恶”或“人的邪恶”或“罪恶”的东西触及人类活动的方方面面。人们罔

顾正义、心怀恶意、残酷无情，会作出撒谎、欺骗、谋杀、背叛等种种恶行。随便哪种关系和活动都可能被扭曲或腐化。自然世界会遭受污染、破坏甚或毁灭。邪恶可以深藏于友谊、婚姻、家庭生活的最深处，其影响可以年复一年不断积累。它根本不必显而易见：它自可深藏不露，令人难以捉摸。

人类邪恶所引发的一些最顽固的困境，总是时不时地在法庭上演。当然，某个社会认为不合乎道德准则的事情并非全都是违法的（很多情况下撒谎、恶意、残酷、背叛都算不得有悖法律），所有的法律也并不都关乎道德上的是非对错（许多交通或商业立法即属此类），但是我们日复一日地听到一些法律案件，其中，如何理解邪恶这一经典议题被时时提起。总而言之，这其中还是有自由和责任的问题。被告真的应对自己的行为负责吗？是否存在一些因素，如精神疾患、遭受恐吓或不良抚养及虐待的经历，能支持减责的请求？或者是否应该有“有罪但有精神疾患”这样的判决？

这类问题成了我们文明中一些最强大的势力争相角逐的战场。现代西方在自由和责任的问题上已经发生了深层次的分裂。一方面，它捍卫了各种形式的人类自由——人权、性自由、政治自由、诸多领域的自由选择权。另一方面，许多极为睿智的西方社会成员相信人根本就是不自由的，他们不遗余力地想要表明，我们只不过是基因、无意识的驱动力、教育、经济压力或者其他形式的调适的产物。换句话说，一些人肯定人的自由、尊严、权利、理性和责任，另外一些人依据自然和人文学科提出了各种各样关于人性的“还原论”解释，二者之间关系紧张，存在冲突。

这些分歧深深植根于神学。在法律上应承担责任的负责任的个体这一概念，本身是因为基督教和罗马帝国法律的融合而形成的。奥古斯丁影响尤大，上述紧张关系在其有关自由的思想中可得一见。一方面，他不想让上帝为邪恶负责，因此按他所说，人类的罪恶（以及由此罪恶引出的其他邪恶）是因为人类的自由在亚当身上就走了样，其根据是他对《创世记》第三章人的堕落那则圣经故事的解读。另一方面，他认识到，人类的动力已经极端败坏，而作为人类一分子的这种

影响无所不在，因此对于罪恶与邪恶我们无计可避。通过这一切，他想说明上帝掌控万事万物，而人们只能借着上帝的恩典从善。这造成了一个巨大的问题：人类是如何自由的？其自由又如何与上帝的自由相联系？显然，回答这类问题的方式极大地影响了对罪恶的理解方式，以及法律体系和其他制度对责任和义务等问题的处理。

但是如果法律体系本身就是腐化的，又当如何？如果所制定的法律非人地对待数量庞大的人，如纳粹反犹太人及其他人的法律，该怎么办？如果妇女、黑人或者同性恋者在法律或整个体系运行的过程中遭受歧视，又该怎么办？这又是何种类型的邪恶？社会科学对社会和机构的描述有一个特色，即它会表明每种社会或机构如何各有其自身的“文化”，体现着一定的观念、价值、规范以及对现实性质的判断。这些往往都没有明示——实际的情形通常是，其中最基本的那些东西被视为原本就该如此。自然科学家通常不会明确说明其全球网络中极为强硬的伦理规范——实际上他们往往不把自己作为道德群体的一部分去反思。各政治党派通常不会就人类生活何以值得重视这个问题去争辩，律师们同样也不会去问，以法律为依据来解决各种争端是否合宜。不过，就事关整个社会或机构的架构这样的事情，还是可以提出一些根本性问题。再者，邪恶也可以以这类架构运行的方式得以识别。资本主义的动因会不会如此地扭曲和破坏人类的福祉，以至于整个经济体系都应被彻底改变？不甚完美的伦理和政治责任要不要体现在科学界正常的运作方式之中，以便其至少可以在一定程度上为大量生态破坏和现代战争造成的死亡与苦难承担罪责？宗教团体难道就是败坏人类生活的罪魁祸首，引入陷入有可能毁灭世界的狂热和敌意？

用神学的话来讲，我们就这样开启了“结构性罪恶”的领域。种种结构的动因妨碍着人类的繁荣，而人们发现自己正是那些结构的一部分。个人无法为由之而来的罪恶直接负责，但却以复杂的方式被牵连其中。尤其在现代，人类已经集体性地对无人能够控制的种种一发不可收拾的力量负有责任：政治体制和革命、军事集团和战争、股票市场和破产、势不可当的技术、难以预料也无法阻止的塑造各种文化的信息体系和媒体。但是，该让谁去负此责任呢？责难“体制”又有什么意义？其实责难一说本就不妥，可是，要我们在论及那些由人类创造

的、既能产生如此的善又能产生如此的恶的事物时放弃使用道德语言，我们自然心不甘情不愿。有时用到的神学语言的一种形式是谈论恶魔或“权天使和能天使”的语言。这用到了基督教及其他宗教用以指代超越人类个体的邪恶的术语，它能支配每一个个体和整个群体或国家，并且似乎随心所欲，为所欲为，对人类的控制和理性毫不理会。但是，考虑到上帝对这个世界负责，同时正是在这个世界中这些可怕的动因横加滋长，难道不应该认为上帝要对这一切的邪恶负责吗？

除了自人类意愿以及人为设计的体系和结构而生的邪恶之外，还存在有时被称为“自然邪恶”的东西，意指疾病、自然灾害及其他有害力量造成的病痛、苦难和死亡。是上帝创造世界时有意让此类事情发生的吗？面对种种邪恶，我们还能否想象出任何形式的上帝与世界的互动，在这个世界中一位既仁慈又强大的上帝既是造物主又是维护者？

对上帝的责难或许会与日俱增，但种种指责无外乎抗议的呐喊，想使上帝背负终极责任，为一个有着骇人邪恶的世界负责。

最佳的神正论？

神正论（由神和正义两个希腊语词得来）就是指那些为了应对上述责难，试图给上帝以公正评判的神学或哲学体系。有些神学家对这种讨论概不参与，他们认为让人来评判神实属不当。但是，事实并不一定就是如此。这同样也可以是质问上帝的一种尝试，这种尝试从痛苦和明显的矛盾中产生，对这些痛苦和矛盾坐视不理是不负责任的。

然而，倘若这样做合乎情理，甚至不可避免，它也难以令人满意地实现神正论。我将尽我所能，提出一套最佳的神正论来，然后就其难以充分回答的问题来对其进行探究。

仁慈有加、无所不能的上帝怎么也不能容许邪恶，不管是个人的、结构性的，还是自然的——在应对此种责难方面，若干神正论的思想方法都大有可为。一是就假想的上帝的概念提问。想象一下，有那么一位神明，他创造了一个有着真正自由的世界，却不愿去操纵这

种自由，使之永远为善。任何这样的操纵恐怕都意味着整个世界不过是一台由上帝开动的机器，人类也只是机器人——情况可不就是这样吗？如果这一点得到承认，某些类型的干预就被排除，各种事物就必定有可能出错。当自由被误用，上帝或许会提供一些善后之方，提供忍耐、反抗、调停、原谅、和解之法。上帝甚至可能在某种意义上承受邪恶的后果，不管对受害者还是作恶者，他都完全设身处地并以此种方式对邪恶负责。其他人也可以受引领，进入这种责任；一种生活方式开启了，它既能现实地面对至恶，也能分享一种新的生活品质。这显然是三位一体说的神正论，它假设有那么一位上帝，这位上帝创造了一个真正自由的世界，并为这个世界负起责任，直到在它的苦难、邪恶和死亡中与之难舍难分，而上帝的圣灵使得芸芸众生在信仰、希望和爱中生息于这个世界，不任由邪恶去作最后决定。

这种观点的另一个方面是试图从对上帝的信仰中审视邪恶的方方面面。尽管目前看来它还不可思议，但可以想象，即便是在骇人的邪恶当中，人们也会相信上帝将携善而至。同样可能的是，从这种情势的目的来看，许多看似恐怖或悲惨的方面多少都有其合理之处。我们熟知，在其他的很多情境下，随着对事实的进一步了解，我们对善与恶的判断会发生根本性的改变——初看似折磨虐待，实际为治病救人。看到一切邪恶竟因此而获得正当性，这固然令人无法容忍，但也可以看到，某类邪恶开启了善（譬如同情）的可能，很难想象这种可能能以其他方式开启。归根结底，神正论的问题是上帝到底该不该创造天地万物的问题，有观点认为这根本就无法回答：要么你相信上帝知道伴随天地万物的创造会带来哪些结果并作出了明智的判断，要么你声称，（当然，这是不可能的）对此问题可一览全貌。



图4 一位母亲手托自己死去的孩子。伊拉娜·盖伊的雕刻作品。献给位于耶路撒冷的以色列犹太大屠杀纪念馆，1974年

自然邪恶的许多方面都可被视为或许是某种美好事物不可避免的一面。生理上的痛苦有其至关重要的功能，以超越死亡的永恒生命这一角度观之，它和生理死亡都可能是另一番模样。种种意外和自然灾害同样可被视为随机性宇宙的一部分，而如果既想有可靠的自然秩序，又要有人类的自由，这样的宇宙就必不可少。

如此，我们看待邪恶就有了人类的立足点。说来奇怪，当我们身

为旁观者而非受难者时，就与上帝的关联来说往往要糟糕得多。当然，事情并非总是如此，但例子却也不少——有人身遭巨大的邪恶，或是酷刑，或是背叛，或是身残的痛苦，或是蒙受耻辱，但他对上帝的信仰反倒因此而加深；相反，有人目睹前者的苦难，自身的信仰却因此而动摇或瓦解。即便经历了奥斯威辛集中营的苦难，对上帝的信仰也并不是不可能，其原因之一就在于，许多在奥斯威辛集中营饱受折磨、失去生命的人都保持着对上帝的信仰。我们被告诫不要自以为知道在任何情况下上帝与身处其境的这些人之间究竟发生了什么。责难上帝的许多观点都是旁观者的论断，他们自以为能看清各种情形下何者最为重要。而且即便哪个受难者丧失了对上帝的信仰，那也绝不一定是他与上帝关系的最终定论。

短视、焦躁、误判、狭隘、猜疑，想想我们是多么容易犯这些毛病，或许人类需要借此来进一步削弱一种信心，即认为自己能够正确评判种种境况和生活当中是否真有上帝的身影。另一个方面是时常提起的、对苦难进行定量讨论的问题。把苦难的各种事例放在一起，这样做算是有意义吗？苦难的最大值就是任何人所能承受的最大值，是这么回事吗？如果是这样，所谓“苦难之和”就了无意义——问题依然存在，但却不会再受不合宜的数学之累了。

另一方面，尽管对潜伏在自身以及他人身上的邪恶心存畏惧，但有如此众多的人真心诚意地解决难题并继续崇信着上帝，我们对上帝的信心或许会因之得到鼓舞。我们并非第一批面对这个难题的人，在信仰当中，质疑、讨论、苦闷，当然还有坚持，都由来已久。这不会为任何人免除亲历的过程，但终究意味着他们在这条路上并不孤单。这些同道中人里，既有在思考方式方面加以指点的人，更有那些心怀着充实而现实的信仰的人，他们表明了一种可能性，即可怕的苦难、历练和邪恶是可以挺过来的。

这就将问题导向了基督教神正论的基本特征。归根结底，它不是赢得或输掉辩论的问题。对于我们这个世界中的邪恶，辩论无法充分应对，真正迎上去的是生所当生、死所当死的那些人。这些生生死死的深层和极致之处究竟发生了些什么，我们无从一览全貌，但有足够

的证据表明，有人曾经直面至恶之境并由此见证了上帝之善。他们的故事便是真正的神正论的核心。

尽管如此，我对这样的考虑还是不满意。这倒不是因为它们没什么实质内容，而是因为可怕的邪恶的现实持续不断地引发人们怀疑上述种种考虑的恰当性。有过种种尝试想要表明邪恶从某个角度来看是通往美好目的的一条途径，这样的尝试尤其容易招致道德方面的非议，但所有其他的尝试也容易受到各种攻击。最重要的是，针对邪恶所作的生动形象又令人作呕的证词，以及邪恶的经历——每个人都能拿出自己的例子去添那么一笔——使所有的辩解顿时变得空洞。谁在邪恶面前还能开得了口？就算只是对其作一番彻底的思考，又有谁能做得到？这岂不就是基督教及其他传统往往归结出的所谓“幽晦之谜”，对于它，不可能会有令人满意的理解、解释，甚或只是描述？

也许上述行文漏洞最少的有两点，一点是关于一位人化的上帝，我的讨论正是自此而起；与之相关联的另一或可称做圣徒的论争，我的讨论由此而止。但是两者都是特殊形式的论争，从根本上都有赖于崇信和洞察力，而当一个人的想象力为邪恶的现实所充斥时，他对上帝就很容易有不同的理解（甚至达到彻底排斥的地步），他择而从之的那些故事，个人的也好，群体的也好，也都会明显地以有待救赎和不可救赎的邪恶和苦难为主题。

该传统最基本的命题是，存在着一种双重神秘，即恶的黑暗的神秘和善的光明的神秘。承认神秘无须压制进一步的思考，尽管黑暗的神秘总是无法一劳永逸地认清，而光明的神秘又总是万象森然，有着无穷无尽的有待认识之处。要想在基督教神学中作更深层次的探索，最佳途径就是思考两种神秘相交会的那些神学话题，也即耶稣基督及拯救一说。或许可以说，对于许多基督教徒而言，神正论正是在这种交会中应运而生的。善恶的大戏正是通过一个人的历史被聚焦。因此，新的论争不足道（尽管它引发了无尽的争辩），新的解决方案亦不足道，要紧的是一位新人，这个人将是信赖之所托，希望之所在。耶稣基督被看做与最不堪的邪恶有牵连，并且不管情形多么恶劣，他总是值得信赖。以下两章将对这种特色鲜明的基督教式回应进行更为

详尽的探究。而在此之前，本章将结束于对邪恶的描述，这种描述以上两章所讨论的那位上帝为背景。

以偶像崇拜现身的邪恶

迄今为止，主要的焦点一直在于面对邪恶时为上帝辩护是否可能。从上帝的角度来阐释一下邪恶怎么样呢？尝试的途径多种多样，此处所循者以上章讨论的崇拜的概念为起点。在上一章当中，神被定义成你所崇拜的任何东西，即欲望、注意力、职责、精力和敬意等的关键性焦点。对于社会的描述曾经着眼于欲望、冲动和义务，这些东西在根本上决定了社会的秩序和形态。用神学的话语来讲，这一点导向一种看法，即认为社会是通过对上帝和偶像的崇拜来定义的。如果从神学出发将邪恶理解为与慈悲的上帝相抵牾的任何东西，那么偶像崇拜的动力就是探索邪恶是什么、如何起作用这两个问题的基本途径。

将此识见总体应用于种种大的畸变，并像上章那样把那些显而易见的候选项命名为偶像，这样做实在直截了当。这些候选项包括金钱、家庭、种族、阶级、性别、国家、法律、欢愉或是自我实现。显然，诸如此类的事物会被赋予一种优先性，这种优先性会将根本上好的东西变成盲目的偶像崇拜，成了终极之物，变得畸形。20世纪充斥着人类繁荣被诸如此类的伪崇拜所毁灭的例子。一种关切占据主导地位时，这种偶像崇拜往往是一神论的；多种关切各显其能时，这种偶像崇拜便是多神论的。

不过，具体情况往往纷繁复杂，对它们的判断也莫衷一是。比如，在对经济繁荣的良性追逐与唯利是图这条“底线”之间，踏下哪一步就是越了界呢？这里涉及到洞察力的严肃问题，而双方都会禁不住就言过其实。言之有据的神学判断需要具体案例具体讨论，而讨论则由崇拜以及对不同传统和语境的理解时时注入新知。我将从自身经历当中撷取一例，聊作说明。

整整五年时间，我参加了一个由神学家、牧师以及其他一些人组成的团体，我们一道在英国城镇的贫困地区“实地”工作。我们千方百

计试图公正评价这些地区的复杂现实，比如向外界讲述当地个人和群体的故事，比如进行各种各样的研究，包括对住房、儿童、悲惨经历、工商企业、犯罪、恐惧等的研究。一个关键的焦点是城镇贫困区的崇拜问题，以及这一问题在揭示当地生活变迁方面的意义。偶像崇拜成了理解问题的关键，但我们认识到，对于身处某种偶像崇拜之中的人而言，偶像崇拜无所不包，无所不在——这是他们的常态。因此，对于一个社会的偶像来说，从边缘地带视之或许更为清楚明白，因为边缘地带的常态不是处于紧张之中，就是相互矛盾。托起偶像的往往是虚妄以及对基本真理的置若罔闻，同样，这些问题从边缘地带也更易判别。

边缘地带不但是一个可以怀有不同视角的地方，同时也是偶像崇拜的种种恶果——痛苦、压迫、巨大的财富差异、暴力、对生命的束缚、对希望的禁锢——最清晰可见的地方。在城镇的贫困区，我们看到经济成功、实力、地位、安全感、享乐，以及权力等等我们这个社会习以为常的受人膜拜的东西，它们的消极后果汇聚起来，成了强横和蛮力。边缘地带可以揭示出社会不崇拜什么，人们不惜一切代价想躲避什么；边缘地带满是令人痛苦的真实，众神虽在其位却未善其事。然而，边缘地带同时也能展示占据主导地位的崇拜物最肆虐猖狂时的景象，因为贫穷激起了人们对金钱和财产的痴迷追求，财富、地位、权力和享乐这些意象对人们的影响则更加强烈，因为人们无法从主流途径获取它们。

在这种情况下，对三位一体上帝的崇拜可被作为一项关键的标准。对于何者堪称终极，它以耶稣基督为核心展示了另一番天地；对于价值感和目标感，它予以鼓励，这二者均无须靠侍奉偶像而存在。它能维系一种别样的构想现实的方式，也能维系对虚妄的、不恰当的偶像的持久抵制。最要紧的是，它能够确认上帝充分的实在，抵挡任何与之相悖的东西。（详见彼得·塞奇威克所编的《城市中的上帝——坎特伯雷都市神学团体大主教之随笔与反思集》）

当然，还有其他的一些主要宗教信仰，其中对偶像的辨识以及对欲望的正确导向也是最为关切的东西。在英国的城镇里，伊斯兰教

徒、印度教徒和锡克教徒在边缘地带往往不成比例，因此，要想忠于自己的信仰，在抵制那些占据统治地位的偶像时他们就会承受沉重的负担。这种抵制使得英国城镇贫困区信仰各异的信徒有了相当程度的合作。诸如金钱、种族、暴力或享乐之类的“偶像”对于信仰群体已经形成了一种强烈的刺激，促使他们去探究各自的智慧何以相互关联且能互有教益。

小结：叙述、元叙述及最佳的实践

本章考察了邪恶的几种主要类型——个人的、结构性的、自然的——并提出了一种经判定并不令人满意的神正论，这与所有以上帝为参照试图给邪恶以公正评判的情形一样。不过，比任何神正论都更为根本的是有关双重神秘的传统认识，即邪恶的黑暗神秘和上帝的光明神秘。在最后一节，通过在偶像崇拜的主题下对邪恶的审视，这种双重神秘的复杂性得到了一定的解释。置身英国社会偶像崇拜的巨大压力之下，城镇贫困区的崇拜仍能持续，这显示了历史现实中两种神秘共存的事实。既面对邪恶也面对上帝，对于双方，神学都努力给予公正评判。在基督教神学当中，对于二者并存最为清楚明白的认识见之于对一个人的叙述，而此人将是下一章的主题。

这种叙述是基督教神学有关邪恶的记述的核心。这种记述是以故事的形式——不是辩论，不是解释，也不是解答——出现的，这一点意义重大。它实际上会引发林林总总、各式各样的神学讨论和思考。“元叙述”的讲述就是其中的一部分，它所涵盖的种种故事正是当下生活的背景所在。奥古斯丁的元叙述堪称经典，他的元叙述始于对《创世记》中对创世及人类堕落的阐释，终于最后审判时将人类作“被护佑的”和“遭诅咒的”这种划分。有别于此，另有一种有时被认为是由艾雷尼厄斯^[2]所作的元叙述，它关乎尚未完成的创造，这项创造还会继续发展，使基督身上的所有事物得到最终的重述，而邪恶只是这一过程中的副产品。其他的宗教也各有其说法，世俗的元叙述则包括人类进步说和马克思主义的学说，即阶级斗争和革命必将带来一个自由、平等、博爱，消除阶级、公平正义的社会。除了这些让人皆大欢喜的结局，也有人看出了历史中的悲剧情节，那些被冠以“后现

代”称谓的思想家们对于所有的元叙述无不痛加指斥：他们所讲述的是“反元叙述”，历史在其中并不存在整体意义，历史中支离破碎的各种事件则以讽刺的形式实现了最佳叙述，这种形式表明，甚至对整体意义的追寻都是荒谬的。所有这些选择都不得不考虑到自然科学解释宇宙（例如，以宇宙大爆炸为基点试图预言遥远的未来）以及地球生命（达尔文学派及新达尔文学派对进化的描述）的种种尝试。这些尝试也都毫无例外地涉及到了善与恶的标准，范围从以上帝为中心的观点（善为上帝所创造并为上帝所喜悦），到关于人类福祉的某种替代性道德标准，再到非道德的尺度，这种尺度以在一个由偶然主宰的世界里所具备的生存能力和适应能力为基础。

近来的许多基督教神学理论对于那些针对传统元叙述所作的批评颇为敏感。其中的部分原因——既有学术方面的也有科学方面的——就在于不管是把《创世记》开篇几章当做科学去读还是历史去读，看起来都不太合理。还有就是道德方面的原因：宏大而囊括一切的各类叙述被看成是无可救药地归属于意识形态，个中隐藏的实际行为服务于某些特定的利益。这些叙述声称对过去和未来知之甚多，这不免有些危险，很容易被用来支配或是操纵他人，也很容易被用来为强迫的行为辩护。人类堕落这则《创世记》中的故事就已经常常被用来诋毁女性；《启示录》中令人毛骨悚然的历史末日的意象使宗教战争、迫害、操纵性的福音派主义以及对共产主义的讨伐具有了合法性。但是，基督教对元叙述的怀疑，其最深层的神学原因也许是，基本的叙述框架应该是有关耶稣基督生、死、复活的福音故事，耶稣既被看成是参与了创造又被看成是历史末日的主要线索。注意一下《旧约》中的一种紧张关系不乏教益，其中一方是对揣测历史末日种种细节的兴趣，另一方是更为根深蒂固的执念，认为无论细节与情节如何，耶稣基督就像戏剧中起决定性作用的角色一样，基本的信任和希望只能寄托在他的身上。在他的位格中，通过面对并经历苦难、邪恶和死亡，他将上帝的神秘与上帝的美好创造物的神秘统一起来。

对耶稣基督的信任和希望所给出的实际启示就在于，在当下的生活中热爱上帝、热爱他人是重中之重。要紧的不是极力去解开邪恶的神秘，而是要对其进行抵制，并要建立起各种群体，这些群体对崇

拜、宽恕、信仰、希望和爱的“最佳实践”表明，上帝而非邪恶才是生命的基本真理。要对这种实践给出一份令人信服的批评，只去排斥某个元叙述是不够的：遭受威胁的核心的东西是一种关系上帝及他人的智慧和实践，这种智慧和实践以叙述和其他形式体现于对耶稣基督所作的见证之中。现在我们正是要转而讨论这一问题。

第六章

耶稣基督

每隔不久，耶稣在西方媒体中就会大受关注，近些年来尤其频繁。引发这种现象的或是某项考古发现，或是依据《新约》以外的文献所作的某种新阐释，或是在犹太教语境中对耶稣生平的全新重建，或是关于《新约》中暗藏某种密码的声明，又或者是福音书写作的某种文学理论。复活节往往会引发大量有关空空如也的墓穴和耶稣显圣的解释，圣诞节则会引发对耶稣诞生的新的、有争议的研究。有专门的电视节目定期宣传各种理论，试图为大众完整呈现耶稣的面貌。所有这些统而观之，只是对耶稣的各种混乱描述的代表，围绕着这些描述的是激烈的争辩。

然而，倘若你是十五亿基督教信徒的一分子，你所看到的图景就会大不一样。在这样的一个群体当中，《新约》所描述的耶稣才是准则，很少有人注意媒体的时尚或者学者的理论。个中缘由倒也不少：崇拜模式的改变往往非常缓慢；为数众多的信徒根本就“不想知道”任何针对自己信仰的棘手挑战；而教会中不少确实了解情况的人（如受过神学训练的神职人员）似乎又并不急于就种种挑战去进行广泛讨论。不过，倒是还有更为可信的一条原因。若是非说不可，在此类问题上博闻广识之士的一个共同回应是：他们之所以不会兴奋过度，是因为那些轰动一时的所谓“发现”、“突破”以及“重新解读”实际上劣迹斑斑。往往要不了几年（甚或只是转瞬之间）大多数学者的共识便一清二楚：先前的反应被过度夸大，结果也并未使耶稣在学界的

形象有任何改变。这样的东西最多也就是往脚注中提到的数千条选项或是诠释中新增了那么一条。

以神学的视角来审视耶稣，既不是将主流基督教崇拜的耶稣奉为圭臬，也不是总被时尚之风吹得四处打转。关键是要以认真对待已有的最优秀的学术成果和神学思想的方式，去追寻以下基本问题：如何理解和评价《新约》及其他针对耶稣的见证？当代基督教信仰叙述耶稣的方式正是以对耶稣在基督教教义方面的经典阐发为背景的，该如何对待这些阐发？历史长河以及当今世界中有关耶稣的意象和描述极为多样，蔚为大观，最终对传统的对耶稣的理解形成了现代和后现代的挑战，这些意象和描述的意义是什么？以上就是我在本章余下部分所要探讨的三个问题，其中第一个问题将受到最大关注。

有关耶稣的基本见证

关于《新约》，最令人称奇的是，它将分属马太、马可、路加、约翰的四种不同的福音统统收入其中。而这四种关于耶稣的叙述往往大相径庭，不独出处、具体事件、所作诠释、叙述风格、神学观念各不相同，就连耶稣的整体刻画也迥然有异。正因为如此，研习福音的学者首要的练习之一就是参考与四大福音堪作比较的描述，以便分作四栏对四大福音的关联详加考察。除了学习希腊语，在这件事情上投入大量时间也许是耶稣研究领域最有用的一件事了。当你注意到那些并列与差别，一大堆问题便会汹涌而来，同时一个主要问题也变得清楚明白：以福音为证，独一无二、众望所归的耶稣形象恐怕难以追觅。基督教徒所撰之四种叙述被视为唯一的证据，且这几种叙述一致被教徒们奉为圭臬，如果在这种情况下上述问题都会出现，那么，要是有其他证据被引入，局面就更是可想而知，而那些信仰及世界观迥异于基督教徒的人又会是怎样地众说纷纭！

对四大福音，反应各异：或荒谬乖戾，企图证明四大福音压根就没什么明显区别；或极端怀疑，认为它们之间的差异已经到了使人们关于耶稣的历史知识毫不足信的地步；或更有甚者，根本就不知道耶稣是否真正存在。走入上述极端或许颇有趣，但本书作为极简介绍

只能将其略过，去专注于“可能有”，而非“未必无”。不过，即便于“可能有”之事，此处也难有所涉甚广之讨论。我所要弄清的关键问题是，《新约》中有关耶稣的证据，其历史方面的可能性是否足以维系基督教信仰中耶稣基督的可信度？

耶稣的生与死

论及历史上的耶稣，首要的问题就是可靠的依据究竟何在。有关“新依据”的声称层出不穷，不断制造着头条新闻，但实际上，《新约》之外与耶稣直接相关的信息寥寥无几。关于耶稣的犹太教背景（毋宁说是前景）以及耶稣所处的时间和地域在罗马帝国之中的语境，已有相当了解，本世纪则更是如此。我们对于以下各方面的了解远胜以往，这些方面包括：犹太教群体内部的各种紧张关系；不同的宗教派系及其各种各样的期望（包括某种希望，盼着救世主弥赛亚——希腊语中称为基督——解救犹太人于敌手）；罗马人治下的巴勒斯坦社会；不同群体的犹太人当时怎么想、怎么做；耶路撒冷的圣殿发挥作用的方式及其意义；还有那些周游各地、具有超凡魅力的宗教人物所扮演的角色。

福音书中的耶稣倒是跟上述总体形象非常相符，但福音书之外的依据对于耶稣则语焉不详，少有具体提及。这意味着对语境的不同解读能促成耶稣的不同形象，而直接证据则颇为缺乏。耶稣研究领域的一大憾事就在于，《死海古卷》的发现固然激动人心，那些曾在耶稣时代繁荣于巴勒斯坦的艾赛尼派所留下的文字，并没有提供任何令人信服的对耶稣的记述。

不过，具体提到耶稣的文字还是有的。罗马作家苏埃托尼乌斯和塔西佗、犹太历史学家约瑟夫斯对于耶稣都有所提及，虽然只是寥寥数语。争议较大的是基督教的一些依据，如《多马福音》、《彼得福音》、《菲利普福音》、其他福音的残篇，以及被归给耶稣、《新约》中并未出现的一些格言。部分学者曾经尝试将此类依据提升到能与权威的《新约》福音相提并论的层次，但主流的学术观点则认为，上述种种所谓依据几乎全然依赖于那些权威的福音传统，并且往往受

到后来的宗教利害关系的强烈影响，与已知的初世纪巴勒斯坦的情况没有联系。

这实际上使《新约》变得至高无上，成为研究耶稣其人的主要历史依据，而诠释《新约》的根据乃是对耶稣所处的初世纪语境的全部认识。对《新约》这本小书加以诠释是一项庞大的专题研究，在第八章我将对此略作说明。当下，我的任务是描绘出耶稣生与死的图卷，一幅因更可能贴近史实而经得起推敲的图卷。

根据一系列学术标准，现将站得住脚的、核心的史实部分罗列如下。

耶稣当于公元前4年出生于朱迪亚的伯利恒。究其所出，依然是个谜——《新约》中的提示各不相同，但都一致将耶稣与伟大的犹太大卫王的世系相联系。他成长于加利利，因故乡之名被称为拿撒勒的耶稣。他与施洗者约翰的先知事工相关，而他在约旦河接受约翰施洗时也伴有异象，与《旧约》中先知们受到“召唤”的情形颇为类似。

究竟耶稣的召唤是什么？随着这种召唤逐渐明朗，可以看出，它与犹太人对救世主弥赛亚的期待有关，并且重新解释了其他一些期待。召唤的核心是他关于天国的宣言。宣言首先说明的是上帝是谁，上帝在做些什么。上帝慷慨无比、宽宏大量、慈悲为怀，加之还有那么一幅至关重要的景象，在某个聚会或是婚礼上，上帝对那些通常被认为不会得到拯救的人也表示了欢迎——这些的确是好消息。耶稣以独具特色的寓言展示了所谓的天国，其中不少寓言都颇具加利利风情——多石少土的麦田，遭人憎恶的税吏，不在其地的地主，严重的债务问题，时局动荡时埋下、后来被遗忘的财宝，以及按日雇佣的劳工。或起死回生、救助伤残，或驱魔招魂、复得安宁，他还以实际行动显示了天国的富足与自由，同时，他身体力行，甘与妓女和税吏同桌而食，显示了上帝对人的接纳是多么宽厚。

耶稣的事工也有其共有的一面。他选择了十二个门徒，很可能是为了象征以色列的十二个部落，并且他认为自己的事工体现着以色列的前景。他的训导生动清晰，成为其法则与预言的核心，同时这种训

导要求极端的顺从，甘愿突破书面的条条框框去模仿上帝的慷慨、怜悯和宽恕。“登山宝训”（《马太福音》，5——7）使人们认识到，从这种以上帝为中心的视角观之，日常生活的方方面面——法律、金钱、争辩、性欲、婚姻、誓言、报复、借贷、祷告、施舍、宽恕、对饮食服饰的忧虑，乃至对他人的评头品足，都变得彻底。

“登山宝训”也认识到，这样的生活很难见容于社会，持守此道者也极易遭受排斥和迫害。耶稣的目的是让以色列焕然一新，但其影响却远在以色列之外。他看到了所面临的巨大危机，并宣告了自己的判断，指明了忏悔的时机。但由于并未遵循当时任何一个主流派系的路线，他从根子上就容易遭人愤恨。他所见到的异象是由“天启”而来，就是说这种异象承担了耶稣所处时代的强烈期待，盼着上帝带来重大转向，改变这个世界以及以色列在其中的地位。天启的期待多种多样，如富有戏剧性的宇宙大灾难、各色弥赛亚降临人间、罗马人被逐出巴勒斯坦。耶稣的预见在两个基本方面别具特色：他构想天国降临的方式，以及天国降临与他本人的联系。

关键之所在无疑是他通过自身将天启的期许聚在了一处。这意味着他所传递的信息以及所采取的行动与他的身体和命运密不可分。福音通过各种故事表明了这一点，如他接受洗礼（《马可福音》1：9——11，及《马太福音》和《路加福音》中的相应内容），向门徒显荣（《马可福音》9：2——8及其他福音中的相应内容），声明自己是人类之子，一身荣耀降自云端，人们因对他的反应而得到评断（《马可福音》8：38及其他福音中的相应内容），以及声称有权进行教导和宽恕。尽管几大福音各不相同，但耶稣的教训和事工与他本人难分难解这一点，或许是福音书的证词蕴藏最深的特点。如果保留这个特点，或许不少细节会有所变化，但耶稣的形象却不会有根本不同。几大福音书殊途同归，故事的高潮发生在耶路撒冷，耶稣在那里接受审判并被钉死在十字架上，但每个福音书都加强了对耶稣的讯息、行为和位格的辨识。

耶稣来到耶路撒冷时正值逾越节，当时满城尽是朝圣者。耶稣入城时骑着驴驹，似乎是特意要让一段《圣经》文字应验，那段文字说

的是一位救世主君王带着和平驾临耶路撒冷，他“骑着驴，就是骑着驴驹”（《撒迦利亚书》，9：9）。随之便是那富有戏剧性的一幕：耶稣将货币兑换商赶出圣殿，这种挑衅直击宗教权力和政治权力的核心，尤其在逾越节这样一个敏感的时节，不管是对于犹太祭司贵族，还是罗马人，都是危险的举动。这两个群体似乎相互进行了勾结（借助犹大，耶稣的一个门徒），逮捕了耶稣，控告他，并以煽动言论为罪名处决了他，而所谓煽动言论就在于他自称救世主且预言圣殿将毁。正是罗马人给耶稣定了罪，说他是叛贼，并把他钉死在十字架上，因为他对政治构成了威胁。

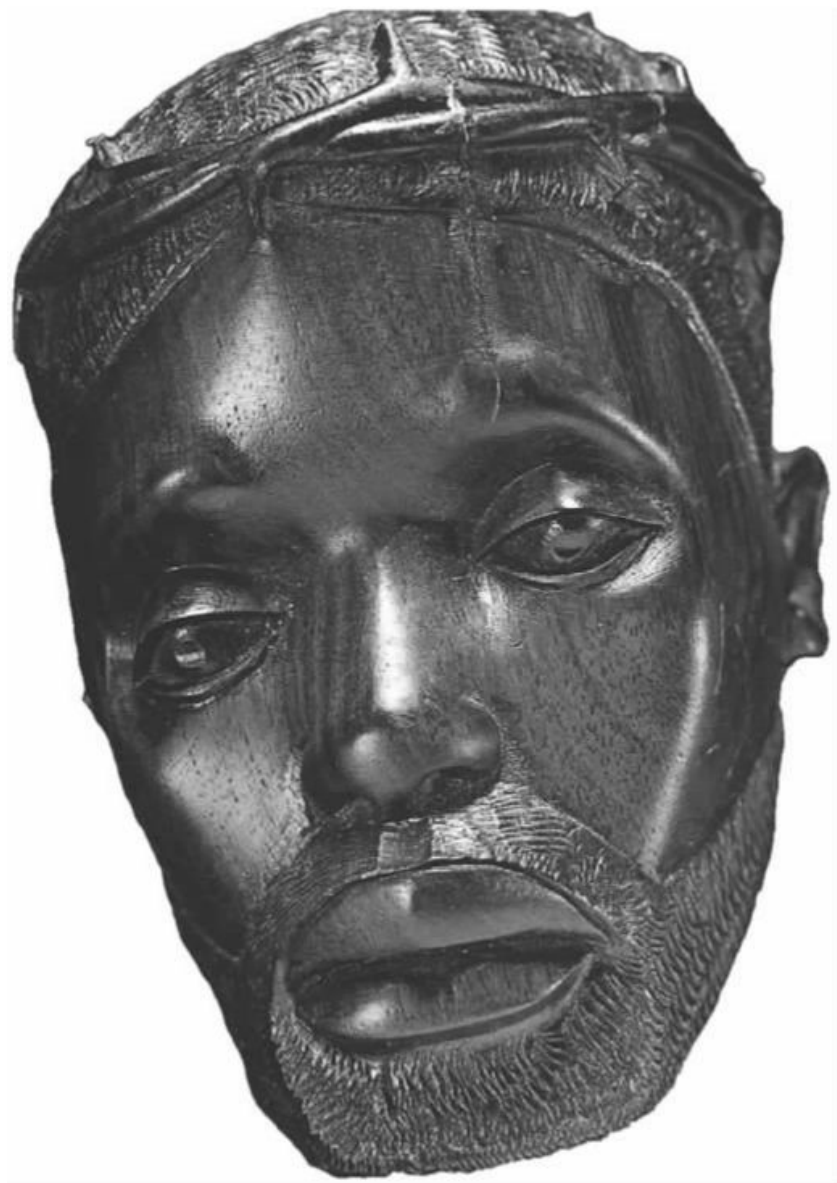


图5 头戴荆棘冠的基督，20世纪非洲木刻

耶稣本人对自己受难一事是如何看待的呢？他似乎视之为使命的完成，将自己所遭受的苦难和排斥看做拯救以色列这项事业的一部分，并期待上帝作出公正评判。决定性事件是耶稣与门徒最后的晚

餐。最后的晚餐是否真的就是逾越节的膳食，对此尚有争议。但其时间正值逾越节，氛围则是通过宰杀和食用逾越节绵羊来纪念以色列人逃离埃及。在一次与许多《圣经》预言相似的短祷中，耶稣似乎已经将圣约和宽恕同自己的受难连在了一起，日后对此的纪念将以膳食进行，其中面包和红酒象征了他的身体和鲜血。耶稣的使命与身体之间的纽结从而决定性地系在一起，并以一死加上了封印。

上述说法几乎每种都值得商榷，其中有不少仍在引发争议，不过，每种说法同时也能引来许多学者为之辩护。前文定下的目标是基于良好的学术态度提出一种描述，但绝不就此宣称独此一种。结论则是，根据学术界的史学标准，《新约》中耶稣形象的可靠性固然有商榷的余地，但同时也不可证伪。四大福音叙述各异，这一事实说明了神学方面可靠的、针对耶稣的证据从来就不要求历史细节处处准确。每种叙述都想把故事讲得精彩，同时也有许许多多其他方面的考虑——探究这位无比丰富的人及一系列事件的神学影响和道德影响，凸显他与某些特定读者群的关联，针对对手、异见或不同叙述作出答复。种种考虑致使他们撰写了各种证词，远远超越了单纯的历史记述。与一系列有案可稽的史实相比，他们所撰写的证词对读者的挑战要严峻得多。现在，就让我们转向最为严峻的挑战吧。

耶稣的复活

所有《新约》文献的撰写均未跳脱对耶稣基督复活的信仰，撰写人似乎是以这种方式来表明，上帝让钉在十字架上的那位起死回生，使他不同于以往，但却与那个曾与门徒同餐同饮的人保持了一致。关键并不在于复活，而在于耶稣其人仍然一如往常，可以随时现身，可以交流，可以行动，死亡不再是个问题——人们所体验到的是，他已经超越了死亡。当然，关于这一“事件”的解释，也可能有很多其他的观点——身份错置、弄虚作假、错觉、幻象、对耶稣受难神话意义或者象征意义上的解释、与死去的肉体无甚关联的“精神”复活，等等。

在第三章，根据《新约》，我对耶稣复活的神学结构作了总结：上帝施事；耶稣表现为上帝所施之事的内容；通过飞升的耶稣带来的

圣灵，人们得以转化。这被描述为“可与上帝等量齐观的事件”，对人们所信仰的那位上帝有所指。有那么一位上帝，既创造万物，又出人意料地能自由厕身于万物之中，如果人们对此难以接受（不管出于何种原因），他们就已经构建起了某种与信仰这位上帝相抵牾的世界观。不过，信仰这样一位上帝而不相信耶稣的复活却是完全有可能的，这被描述为耶稣复活的证据是否可靠的问题。对此问题的辩论可谓激烈，对各种叙述的验证更是没完没了，合乎种种证据的理论范围极广。纵览这些理论，得出的结论不免令人灰心——就达成某种学术方面的共识来说，它们尚未取得任何进展。学者们的声明越是言之凿凿，就越可能因为前提偏颇或方法与标准失当而遭到驳斥。换言之，这正如一桩讼案，其中陪审团面临着一种抉择，即要不要相信仅有的几位证人，只有他们的叙述留存了下来。

然而，正是在这里，结构中的第三个因素出现了：耶稣其人依然在世，在信徒当中分享他的圣灵，以确定自己的身份。这并不近似于对一位年代久远的历史人物进行查证。实际情况是，人们相信耶稣以各种方式现身，使自己与信仰、爱、希望、喜悦和顺从产生关联。这样的证据如何被接受呢？《新约》中对耶稣的此类证据与其对历史言说和历史事件的证据至少一样多——实际上，所有史料型的证据都是由持守信仰的人提供的。因此，耶稣是谁有据可查，耶稣说过的、做过的、遭受过的也同样有据可查。耶稣死而复生，与先前的自己保持着一种延续，对此也有证据，并且这种证据与上述证据相互交织，密不可分。倘若试图将耶稣复活一事从错综复杂的证据当中抽离出来，那么复活一说也就被证伪了。如果将上帝、历史事件以及绵延不绝的见证人群体之间的不可分割性通盘看待，那么随便哪个陪审团都不得不承认，他们自身对于生命、死亡以及上帝的信奉和理解在他们的裁决中摇摇欲坠。分立的话题未必不能有，但关于耶稣的证据的整体特点却不容许在历史上的耶稣和信仰中的基督之间有任何分界线。

因此，当神学拒绝任何分割区划（包括哗众取宠、占据报刊头条的各色“发现”）的做法在无视问题复杂性的情况下率尔裁决时，它便对耶稣复活的种种问题作出了最公正的评判。这种复杂性的核心是一项声明，该声明既是历史方面的，也是神学方面的。如果有学者、神

学家或者任何其他人支持将这两方面一分为二——就像许多人说过的那样，声称真正的史学方法对上帝不闻不问，或者声称真正的神学方法可以对历史学家的言论不理不睬——他们是有权利这么做的。但他们也得承认，他们的做法有悖于最早的见证人的证词，这些见证人既援引了上帝的证词也援引了史料作为证词，力图公正地对待他们所见到的史无前例的事件，借助上帝的生命，一个已死之人重获新生。

经典基督学

基督教对耶稣的理解在神学中被称做基督学，要对其来龙去脉一探究竟，耶稣复活这一事件可以作为合宜的起点。不相信耶稣复活，基督学的整体发展就无从谈起。耶稣复活的故事错综复杂、一团乱麻，第三章对此已经有所揭示。耶稣复活以各种方式口耳相传，如故事、布道、训导、礼拜、预言等等。也有诸如福音书、书信、历史记述、天启的景象、关于信仰的简短声明、经书引语的集子、训导要点、对敌对观点的攻击、对攻击的回应等书面文献。所有这些文献各有其不同的兴趣点、背景、作者和读者，成就了各具特色的撰写方式。同时，周围的社会施加着巨大的压力，基督教徒之间存在强烈的分歧。

鉴于上述情况所造成的分离之势，不免令人称奇的是，在遍布罗马帝国及其他区域的信徒网络中，仍能形成如此高的聚合度。显然，理解这一问题的关键在于这些信徒共同忠于耶稣基督。这意味着什么？对于这一问题的几个关键元素，也存在广泛的共识。他们自认延续了对以色列上帝的信仰，将犹太经卷作为自己的经卷，不同的是，他们将耶稣视为救世主弥赛亚。他们继续与飞升的耶稣基督联系在一起，这集中体现在庆祝主的晚餐（亦称圣餐、领受圣餐及弥撒）这件事上，通过其生死训导，他们将耶稣视同救世主。对于什么是犹太经卷之外最权威的文献，他们逐渐达成了共识，这些文献后来成为《新约》——其中有些篇章很晚才被接受，直到4世纪《启示录》（或称《约翰的启示录》）在罗马帝国东部才被广泛承认。他们还创制了不同形式的教会法令、戒律、咨询、道德训导、入会仪式，以及最终成为教义的对信仰的主要论题的简要总结。

基督教如何获得发展，又如何使自己有别于其他群体，有别于被“天主教派的”基督教徒视为异端、属于非天主教派的那些人？本世纪^[3]对此问题的史学及考古学研究可谓规模空前。就基督学来说，这个故事的一个引人之处就在于，基督学穷尽了其他时期也同样面临的所有选择。若去了解最初七个世纪中的基督学的故事，你会碰到许多神学观点，这些观点在之后的数百年间历经变迁，或得以延续，或重获新生。这倒也不足为奇：基督教在罗马帝国传播之时，其相与交接者乃是一个博大精深的文化，许多关键的思想主题难免会被提起。

在基督学讨论当中，几个主要的、具有权威性的里程碑比较明确，分别与尼西亚会议（325）、君士坦丁堡会议（381）、以弗所会议（431）、加尔西顿会议（451）以及君士坦丁堡会议（680）相关。尼西亚会议和加尔西顿会议意义最为重大，前者讨论了耶稣基督因为“与圣父同质（或同属一种存在）”而具有真正的神性，后者讨论了神性和人性在耶稣基督身上合二为一，“不可混淆，不可改变，不可分割，不可两立”。换言之，发展的核心是，不管是神性还是人性，通过深入思考耶稣基督的意义，都被重新加以构想。这里的问题并不在于将上帝的预先规定与人性的预先规定以及调停两者的企图并列一处，尽管确实有那样的一丝意味。如果耶稣基督内在于上帝的身份，那么上帝意味着什么？如果人性的真正标准是耶稣基督，那么作为人又意味着什么？对这两个问题重新进行全面的思考正是上述讨论的革命性之所在。很多争议关注的只是人们能够预见到的那类问题。检验各种观点的标准，是看它是否能够同时对上帝的神性、耶稣基督的人性，以及二者合而存乎一身这一点作出公正的评判。即使是那些被判定为正统的基督学，两种基本类型之间的关系也非常紧张。“亚历山大派”（因埃及亚历山大城的神学中心而得名）趋向于强调基督的神性以及神性和人性在其身上的统一；“安条克派”（因其安条克中心而得名）趋向于强调基督的人性以及对寓于基督的神性和人性进行区分的重要性。这两种类型曾经有过复现的趋向——比如，在16世纪的新教改革当中，马丁·路德倾向于亚历山大派的基督学，约翰·加尔文则倾向于安条克派的基督学。

辩论的技术性通常都很强，并且不出意料，对种种讨论的神学评

判也各不相同。对有些人而言，那些辩论在基督学中仍算是盖棺定论，多加一分亦为不可。对其他人来说，那些辩论作为思想成就虽然堪称意义重大，但并非不可超越：上述会议接受了教会在其敬神活动中已然相信并奉行的东西，它们不但通过批判性地将已有的最优秀的哲学思想为我所用，更为充分地使其形成概念，而且有了更深刻的领悟，为后继的神学智慧和创造性奠定了基础。对其他人来说，由于对环绕周围的希腊——罗马文化，尤其是对其哲学弃械投降，原本的犹太教信仰被歪曲了。还有人通过援引历史和人文学科所讨论的大量因素，对整个过程中抱有一种更为纯粹的世俗理解，通常格外重视以强大的力量与利益之间的相互影响来作出解释。第二章描述了神学的五种类型，它们在关于基督学历史的定论中发挥着作用，而要对它们一窥究竟其实非常容易。几种类型跨度很大，或以独立的、非基督教的现实体系作为判断的基础，或将过去数个世纪所产生的正统基督学奉为不可改动的永恒圭臬。而神学辩论中最为有趣的观点，通常是介于这两极之间的三种类型。

千百年来关于耶稣的不同观念

在基督教神学传统研究领域，加罗斯拉夫·帕利坎是杰出的历史学家，在篇幅不大但颇受欢迎的著作《历代耶稣形象》当中，他针对耶稣的众多形象撰写了引人入胜的概述。耶稣的形象穿越古今，值得注意的是，在第三个千年即将到来之际，以往各个历史时期的关键问题及影响深远的耶稣形象，有许多依然可以作为当下的选项。如果有选择地权且以这样一个概述作为基础，就有可能提出一些关于耶稣的最为重要的神学问题。

对神性和人性的问题我已有所关注。在正统派学说当中，亚历山大派和安条克派两种观点之间的紧张局面持续不断，而在教会许可的边界之外，还有人提出了这么一位耶稣，他或者是具备神性而缺乏完全的人性，或者是具备人性而毫无神性。在过去的几个世纪里，毫无疑问，西方文明的重中之重一直是耶稣的人性，以至于耶稣的神性在不少人看来几乎已是不可想象。这部分要归因于有关上帝的那个普遍观念（第三章讨论过），它倾向于将上帝想成是超验的，外在于万

物，与人性具有对比甚至是排斥的关系。但是，还有一个相关的原因在于，各方关注的焦点落在了耶稣的历史细节之上：耶稣，操亚拉姆语，公元1世纪的一位犹太男子。耶稣鲜活而完整的人性也被主流基督教神学家们所利用，因为他们有关神性和人性互不排斥的观点意味着，人性的耶稣正是用以理解上帝的形象。因此，从各方面来讲，耶稣的个体特征及其特定背景都饶有趣味。

因这种趣味而起的一个关键问题是，具体的这么一个人，如何能够像基督教徒所说的那样，与整个世界都有所关联。基督教神学对此问题的基本解答貌似简单：死而复生的耶稣基督既是生于巴勒斯坦、死于巴勒斯坦的那个人，也如上帝一样，自由地与每个世人相关联。但问题并非如此简单。每个细节都引发各自的问题，这些问题不仅是一些实际困难——神学方面的难题也为数不少。事实上，对这些难题的回应已经对基督教历史产生了深远影响。现在，我将简要说明上述细节——耶稣，操亚拉姆语，犹太人，男，生活在1世纪——的一些影响。

语言、翻译与文化多样性

有些宗教有其宗教语言——在伊斯兰教中，阿拉伯语作为《古兰经》的语言有着明显的优势。基督教却并非如此，以希腊语记录的福音书已经是耶稣所用的亚拉姆语历经译的产物。翻译难免有所损益，而每种翻译既是一次新的诠释也是对他文化的一次适应。仅仅是翻译“God”^[4]或“saviour”^[5]，不同的译法就可能产生重大而深远的影响，而诸如此类需要取舍的译法成千上万。由于没有基本的宗教语言，基督教在每种新环境中传播时似乎都会在其语言和文化习俗中得以“体现”。这其中的神学意义颇为重要：它意味着，对于基督教徒而言，圣灵在交流的过程中为人所见；新的意义能够出现；表达和体现形式的不断增多对于原初的某种规范性的统一是一种充实而非威胁。正如我们所看到的，四大福音书中各种各样的证言就是接受多样性而不断进步的一种形式，也是对任何单一的规范性故事或语言进行抵制的一种形式。

非犹太人教会中的犹太人耶稣

近几十年来，耶稣作为犹太人这一点一直是学者们关注的主要领域。第一批基督教徒也是犹太人，他们的《圣经》是犹太经卷，并且他们并没有觉得自己的犹太身份与视耶稣为犹太人所期盼的救世主有什么矛盾。正是这种犹太性使以前的教会有必要在一个问题上作出一项重大决定：成为基督教徒的非犹太人通过接受割礼且遵守诸如饮食规定等犹太律法，是否也能成为犹太教徒？耶路撒冷教会决定，非犹太人基督教徒不一定要同时满足犹太教的入会要求（《使徒行传》，10——11），这是一个意义重大的转折点。

允许非犹太人入教在教会的组成方面意味着一种巨变，教会很快就被非犹太人占据了主导。已有的犹太人群体之间也存在紧张局面和冲突。在这种局势当中，耶稣的犹太性容易被掩盖、忽视、误解或者扭曲。后来，基督教徒占据了支配地位，犹太人依旧是寻衅滋事的“外人”，被视为不接受福音所宣扬的内容，因而极易遭受歧视和迫害。排犹主义的恐怖历史从此拉开序幕，最终导致纳粹对犹太人实行种族灭绝的温床从此铺就。纳粹大屠杀堪称20世纪最大的创伤，它对犹太教和基督教思想产生了深刻的、不断加大的影响。其中相当重要的一部分就是试图对犹太人耶稣作出更为公正的评判，并探究犹太人眼中的《新约》和整个基督教传统是怎样的一幅景象。

男性耶稣

20世纪，两性关系及对性别意义的理解发生了前所未有的变革。这已经不再只是一个试图确保男女平等、消除歧视、应对无所不在的男性主导和父权的问题了。它同时还影响到了最强大的一些符号，影响到了人们自我构想的方式，从而直逼每个人性别身份的核心。所有宗教与文化，以及借以讨论问题的各种语言本身，都遭到了批评。在这种局势当中，耶稣身为男性这一话题在神学方面的意义自然大过以往。

近几十年来涌现了大量的文献，所讨论的有《圣经》中的女性、

父权宗教、上帝的性别、耶稣与女性及其他边缘人群的关系、基督教传统中的女性，以及诸如“男性救世主如何能拯救女性”等问题。目前要注意的是，作为耶稣具体细节的关键特征，性别已经成为突出问题。就耶稣本人及其意义，这一问题已经引发了一系列的新问题以及各种相互冲突的新解释。

从1世纪到20世纪

对于近几个世纪以来全球性变革的节奏、程度及多面性，第一章已经进行了讨论。现代性已经在前现代与我们自身之间造成了巨大的鸿沟，因此，要想象某个1世纪的人竟能与今天的生活息息相关，已经变得越来越难。这位加利利的犹太流浪者，其人其事都遥远而陌生，对于我们当前这个大不相同的世界中的生活，他的意义很容易被遮蔽。对于这条明显的鸿沟（有一种说法叫做“阐释鸿沟”，表明了要想真正理解和解释存在于两种迥异的情景当中的意义是何其困难），神学界又有哪些反应呢？第八章将对此展开说明，但目前至少有必要对几个主要的神学策略进行总结，其中每种策略都会引发广泛的辩论和冲突。



图6 神圣家族：约瑟、马利亚和耶稣。绢画。日本，20世纪

首先，我们已经注意到了基督教信仰的基本策略：人们相信耶稣并不局限于1世纪，他永在在世，一个世纪又一个世纪以各种方式传达着自己的信息。于是产生了无数有关《新约》图画即兴创作，产生了将耶稣与新形势相关联的创新——想想耶稣的各种黑人形象，或是对现代形象中“隐姓埋名的耶稣基督”的不同解释。帕利坎只是有所选择地列出了耶稣的形象，显示了一种信仰的潜在可能性，这种信仰相信它的奠基人的的确确既是在《新约》中得以证实的那个人，又与人们有着持续不断的关联：拉比耶稣、历史的转折点、非犹太人的光明、万王之王、宇宙万物的基督、人类之子、真正的映像、钉在十字架上的基督、统治世界的修士、灵魂的新郎、兼具神性与人性的楷模、普遍意义上的人、映照永恒的镜鉴、和平的君王、常识之师、精神的诗人、解放者、属于全世界的人。

其次，帕利坎轻快自如地穿越于诸世纪之间，这提醒我们，严格说来并无“鸿沟”可言：在过去两千年中的任何一点，都有人尝试去詮

释和追随耶稣。20世纪以前，彼时彼地，各种鸿沟似乎正在显现——存在于犹太的耶稣与非犹太的耶稣之间，或者天主教的耶稣与清教的耶稣之间——而每一次文化或文明的重大转变无不引起类似的问题：向凯尔特诸国、日耳曼部族、印度、日本、中国、南美、非洲等地的迁移。以此观之，西方的现代性确乎影响巨大，但其所引起的问题却并非没有先例。基督教被视为一种信仰，它持续不断地在新的背景中对其创建者进行重新阐释，并在这些新背景中寻找灵感以便采取新的方式对他进行描绘。因此，二战期间针对犹太人的大屠杀以及20世纪的性别革命，引发了对耶稣的两种极具影响力的解读：犹太人，男性。不过，这些形象同千百年来形成的其他形象始终保持着对话。

第三，正如第一章提到的，在第二个千年行将结束之际，有关前现代与现代之间存在巨大断层的观点听起来已不那么有说服力。现代相对于以往的一切所具有的优越感并无太多证据，此外，对前现代各种声音的偏见有了减少的可能，而对那些声音的关注则有了增加的可能。在常识层面，各种连续性很显然与生、死、人类的欲望与行为、物质性，以及基因、教育、家庭、政治和其他背景因素的影响不无关系。当然，所有这一切都部分地属于“社会建构”，但是原则上，要与一个1世纪的人发生关联并不比与当今世界不同地域，甚至与同一个社会的人发生关联困难多少。

最后，我们回到第二章讨论过、本章重又提起的那五种类型。论及耶稣之时，这五种类型所关注的基本上都是耶稣如何与当下的世界观和理解体系有所关联。关于阐释鸿沟，五种类型能教给人们的是，一位1世纪的人与当今世界相互关联的可能性只是困难的一部分：显而易见，耶稣以多种方式与数以万计的人相关联。实际上，主要的决定是神学方面的：相对于特定的世界观和生活方式，此人所扮演的是怎样的一个角色？这将始终是关于耶稣的一个最富争议的问题，不可避免地带有神学性质。

第七章

拯救——范围及强度

拯救（salvation）一词的词根意义是健康。健康可以指身体、社会、政治、经济、环境、头脑、精神以及德行，含义甚广。这些方面无不与几大宗教传统所理解的拯救有所关联。它们关注的是处于最大语境之中的生命的全部，而在此语境当中，它们尤其关注人类的繁荣。除了“拯救”一说，表达这种观念的关键词语还有不少——救赎、与神的结合、自由或解放、开悟、安宁、喜乐，等等。我将使用拯救一词，因其词根意义——健康——比上述大部分词语的适用范围更为广泛，具有优势。

鉴于拯救的多面性，可以看到，多数关键的神学问题都汇聚于拯救这一话题，并且，要使我们的神学探索达到高峰，拯救正是合宜之所。不过，恰恰因为拯救具有诸多方面，话题的把握就尤其艰难。这一话题既牵涉自我，又牵涉上帝，同时还牵涉整个世界，而依照多数宗教传统的教义，要想真正理解拯救，还需要经历自我转化。虽然我们在前几章已经遇到过这种两难之境，但在这里问题或许最为突出。

倘若能够弄清在某些特定的宗教传统中拯救的确切含义，那么宗教研究必将大有裨益。

现象学的描述试图使观察者超然无执，从而一探基督教、佛教、伊斯兰教或其他某个宗教的意义。这种描述对于构想和理解这些宗教对人们的生活状态的塑造会有所帮助。人类学家可能要经过几十年混迹于研究群体之中才得来的优秀的社会人类学理论，也同样会有所帮助。这些都可以通过一系列其他的学术和科学研究得到补充。但它们均无法替代神学思考，不管是单枪匹马还是齐心协力。神学思考专注于宗教传统内部以及宗教传统之间有关拯救的重要讨论，同时，它所探究的不光是意义的问题，还有真、美和实践的问题（第二章对此有概略说明）。优秀的神学理论试图对上述所有研究给出公正的评判，但同时又总是使各项研究跨越边界彼此关联，去探究任何一项研究都认为事不关己的那些问题。

在这一章，我将以两种方式对拯救的神学理论进行探究。首先，我会恪守本书的策略，主要是通过基督教对拯救问题进行探究。这样一来就有机会介绍所谓的“系统神学”，并勾画出某些“强化之旅”。其次，我会根据许多宗教传统，提出各种作为神学话题的拯救问题。

基督教的拯救

在其主流形式之中，基督教居然从未正式界定出拯救的教义，这真是令人吃惊。基督教关于拯救的态度多种多样。基本原因有两个。一方面，基督教认识到了人类生活的复杂性，认识到了人类生活毁坏、堕落、治愈、更新等方式的复杂性。另一方面，基督教也认清了上帝的活动比人类活动要复杂得多、自由得多、奇异得多。

在《圣经》中，这种双重的丰富性以各种各样的方式得以表现，这些方式被吸收进教会的不同传统中并被发扬。这种无从概括的丰富性由于拯救所具有的高度实践性而得以增加，这意味着，拯救说始终在自我调整以适应不同的环境和文化。

此外，拯救作为汇集了多数神学问题的一个主题，其范围和强度合在了一处。因此，要对拯救有个公正的评判就变得异常艰难：对众多问题及其影响淡然处之时，你很可能会觉得强度已然缺失；当强度存乎其中时，视角又有可能缺失，其他各种强度似乎也随之有所贬损。不管遵循何种方式都不失为颇有助益的引导性练习，一方面练习的是系统的概述和相互联系，另一方面练习的是经历过的、集中起来的某种强度。以下两节将就此进行尝试。

拯救的神学生态

任何一项重大议题必然涉及到大多数其他的议题，这在神学当中司空见惯。因此，面对任何一项议题的神学家都会理所当然地追问某一问题如何与各种各样的教义相关联，这已是他的习惯。这恰似一个生态，达到了一种精微的平衡，如果一个生态龛发生重大变化，整个生态都可能受到影响。前几章虽已对此有过阐述，但研究拯救问题尤其需要如是观之。各种教义均与拯救相关，因此，要想在系统神学、

教义神学、教义学或是建设性神学等诸多神学理论当中讨论不同教义的相互联系，拯救这一话题最能实现目的。我无意于对任何一种教义进行阐发，我的描述也将是求其大略、简而言之，但是，仅仅是提出问题就可以表明它们如何相互关联。

“上帝拯救”云云，是基督教有关拯救的基本语句。上帝的品性和主动性是拯救这一观念的核心。因此，关于上帝的神学讨论在拯救问题中始终居于中枢地位。主要问题就是统摄第三章的那个问题：上帝是否是三位一体？倘若上帝并非如此，那么拯救也就不同于大多数基督教徒的设想。这跟上一章讨论的耶稣位格的意义密切相关，跟耶稣密切参与、通过圣灵与上帝相应息息相关，也跟第四和第五章讨论的神性相对于人性自由的关系密切相关。千百年来最富争议的一个话题莫过于“得救预定论”之说。对于奥古斯丁、阿奎那和加尔文这样的神学家而言，一位无所不能、先知先觉的上帝竟没有提前确定谁最终获得拯救、谁最终无法获救，这实在不可想象。对于其他很多人来说，有些人居然预先就已被判定要受诅咒，这与耶稣基督身上所反映出来的上帝的品性无法相容：人对上帝真正自由地或接受或排斥，这种可能一定是有的。更有人认为，上帝的“救世意愿”针对的是所有人乃至世间万物，不可想象会有任何人最终竟会排斥一位如此富有耐心和慈爱的上帝——这种观点引导他们走向“普世拯救”的教义。整个讨论均围绕如何理解上帝而进行。

第二条基本教义是创世说。假如世间万物由上帝创造并且是好的，那么拯救的教义就应该对人的整体，包括其肉体、性欲和创造性，作出公正的评判。对人的状态的不同描述方式会使情况大不相同——比如，如何理解人身上“上帝的形象”，人的意志何以与理智、欲望和想象发生关联。对拯救的思考也需要考虑到整个自然世界和宇宙，以及与之相关的科学知识和美学认识。创世说与天命的教义也密切相关——人们是如何理解上帝持续地干预着世间万物的，以至于不管是在进化当中还是在人类历史当中都能觉察到“救世的上帝”，包括人类在文化、城市、技术及其他改造自然活动中所谓的“二次创世”。

这反过来又引导我们进入了上一章所讨论的邪恶的问题。拯救的

所有教义都要对邪恶以及看待邪恶的方式有所解释；传统上，这一点是在天命的教义和罪恶的教义之下进行的。由此引发的一些关键问题包括：死亡或罪恶对于人类而言是不是主要的邪恶？罪恶在多大程度上可以看成是人的责任？所有人生来就有的“原罪”究竟如何？使个体和群体蒙受灾难的“结构性罪恶”或者其他一些超个人的或非个人的邪恶的力量又是怎样？显然，这些问题的答案对于解释拯救问题都会有所帮助。

不过，看看拯救的各种教义如何造就了对邪恶和罪恶的理解也很重要。在20世纪许多神学理论当中，一直存在一种观点，这种观点坚持认为对拯救的某些解释是危险的，这些解释过于“以问题为导向”，其内容也过多地受制于对邪恶和罪恶所作的孤立解释。要免蹈此途，就需要将对邪恶和罪恶的描述与积极正面的教义密切结合。比如，对于堕落了的人类，被视为“上帝形象的体现”和完善之人的耶稣基督是其标准；或者，据称，只有以信仰、希望、爱为依据，人们才能真正理解绝望、丧失信任、将心门向上帝和他人紧闭这三种情形。

在本节，出于必要，我们已经不止一次地提到过下一条有关耶稣基督的教义，因为耶稣在对上帝、创世和邪恶的讨论中不可或缺。第六章总结的经典的基督学辩论，谈拯救与谈上帝的本性和基督的位格一样多。“耶稣是救世主”的假设贯穿始终，因此，拯救的神学理论怎么也离不开对耶稣的讨论。重点应该放于何处——是耶稣的垂范之举，是其训导，是其罹难，是其复活，是其给予圣灵，还是其与圣父和圣灵的结合？主流的基督教神学曾想肯定这一切，但重点发生了很大变化。主要焦点放在了耶稣罹难一事上面，尤其是在西方基督教当中，耶稣罹难被看成是“救赎”、“以苦行赎罪”、“赎罪”、“代罪”、“牺牲”，简言之，“救世”。耶稣被钉死在十字架上强度的集中表现，它首先实现了基督教拯救神学理论最独特的部分，下一节我们将对此进行专门讨论。

下面要说的是拯救的共同方面。耶稣收下了十二个象征自己的民族以色列的门徒。他所宣扬的拯救本质上是社会性的，与“天国”的到来不可分割。这一天国首先表现为盛宴或聚会，而耶稣与众人同餐的

做法是其事工的重要组成部分。以色列人立约的传统——上帝和以色列之间的圣约是其群体生活的明显标志——为基督教教会所适应，早期的基督教徒将自己视为上帝的子民。他们在构想拯救时从未忽略群体这一方面，其文献中满是群体的意象，如基督教会、会社、家庭、圣堂、过继和人子身份、家族分支以及城市。要成为基督教徒就需要接受洗礼——与基督结合，从而连带地加入教会。这一特征最明显的表现莫过于祝圣晚餐或曰圣餐了，它体现了拯救的关键因素：对三位一体上帝的崇拜；通过《圣经》、布道和训导传达出来的上帝的言辞活动；忏悔有罪与求得宽恕；互为祈祷并为所有世人祈祷；在教义中肯定自己的信仰；与耶稣基督交流也彼此交流；心向世间的服务和使命；期待天国的到来；需要合宜的领袖和组织结构来促成这一切。这意味着，作为研究教会的神学分支，教会学对于拯救的基督教解释也是必不可少的。



图7 《复活：格拉斯哥港》，1947——1950，史丹利·斯宾塞作品

在教会内部，个体生活中拯救的实现需要具备教义的其他方面，通常概括于信仰、希望、爱三大“神学德行”之下。为了明确拯救对于普通生活的影响，由此三者产生了道德训导以及决策，从而开拓了教义的又一广阔领域。婚姻家庭、政治、经济、法律、教育乃至医疗，这些都难与道德议题脱离干系，因此，这些领域的问题不可避免地都

需要得到解答。还有其他许多问题要求人们去思考怎样塑造生活——与宴饮、斋戒、扶贫济困、祈祷的戒律、休闲、个人的天职和禀赋有关。拯救的影响便是这样不断分枝发权的。

最后要说的是未来。这条教义的术语是“末世论”，讲的是“最终的那些事”，它显然与拯救的观念密不可分。上帝的王国（或曰天国）究竟该如何理解？应当将其理解为于普通历史中出现，还是在死后某个所谓“来世”中存在的事物？基督教超越死亡的希望是什么？上帝的审判如何？天堂与地狱是怎样的景象？早期的多数基督教徒似乎期望历史很快就出现戏剧性的终结，但当时也有一些早期的转移重点的动作。重点由日期和时段转向了耶稣基督其人，他被视做“阿尔法和俄梅噶”^[6]，是历史开端与终结的线索。基本问题不是终结何时到来，而是谁将成为终结者。因此，我们再次看到，耶稣处于基督教拯救神学的核心。

对拯救与教义的所有领域之间相互关系的这一简要回顾，既是一项必要的练习，也是低调的练习。现在该尝试再现拯救的强度了。

强化的历程

“强化的历程”这一短语（由美国神学家大卫·特雷西提出）使人想起不断出现于基督教拯救思想中的东西。拯救主要是应对第一章所说的多重洪流——由上帝、生命、死亡、罪恶、邪恶、善、人、责任等等造成。在这样一个力场中，思想需要强度及统摄的力量。它可以利用概观、综合概念，利用系统的相互关联，但对于能够将思考、想象、欲念、感觉和行动共同塑造在一起的图像、隐喻、符号，它有着更基本的需求。在这里，神学只能屈居礼拜仪式、诗歌、故事、音乐和建筑之后。但是，在理论、分析、评论和辩论中，神学理论拥有属于自己的被激发的强度。一个隐喻或者图像便统摄了一种有关拯救的神学理论，所采取的方式使之跨越了一个强化的历程，达到了不如此便无法达到的深度和高度，这样的事并非不可能。

作为福音故事的高潮，耶稣受刑成了基督教拯救的中心强度。福音书的每位作者都以不同方式表明了它的意义；作为最短、最早的叙

述，《马可福音》用了最大的篇幅来描述此事以及导致此事的一系列事件。显然，人们并不认为耶稣复活与耶稣受刑相抵牾或是相冲突，而是觉得它强化了耶稣受刑的意义。

究竟是什么意思呢？几大福音书的基本策略就是将故事和盘托出，而不是用过度的阐释使之承载过多的负担。与福音书一致的基督教策略，一直以来都是在洗礼和圣餐中让故事重新上演。在洗礼这种一次性的入会仪式当中，浸水的意象象征着对耶稣之死的感同身受（据说耶稣曾将自己意料之中的死亡比做洗礼），而入会者更以十字架作为自己的标志。在圣餐当中，导致耶稣受难的最后晚餐的故事被重新叙述，分享的面包和红酒则等同于他被钉在十字架上的身体和流下的鲜血。一则故事、两个仪式的这些相互关联、非常久远的元素，是一连串意象的核心。早期及后来的基督教徒们认为耶稣受难一事无比神秘、无比感人、意义无比重大，他们凭借这些意象试图对此事件作出公正评判。

似乎耶稣受难的全部意义需要借助现实的各个方面才能得以呈现。来自大自然的，有黑暗和地里将死的种子这些基本符号。来自宗教仪式的，有祭祀和圣堂。来自历史的，有犹太人出埃及和被掳入巴比伦。来自法庭的，有审判、惩罚和辩护。来自军旅生活的，有赎金、胜利和凯旋仪式。来自日常生活的，有采购和兑换银钱这些市场隐喻，有婚姻、顺从、亲子关系、赎买奴隶、儿子遭佃农杀害的地主等家庭当中的意象，有救死扶伤的医疗意象，也有朋友轻生的场景。这一切并不同等重要，其中有些成为主导意象的可能性要大得多，而其他的只能簇拥一旁。

最早、最深刻的强化历程之一是由《新约》中《希伯来书》的作者完成的。他或者她就与圣堂仪式相关的意象，尤其是就以自我为祭品的大祭司耶稣进行了创作。耶稣以自我为祭品的意象在《新约》的其他篇目中也出现过，有人认为这是构想耶稣之死最根本的方式。这种意象强有力地世代相传，往往通过圣餐和基督教祭司献祭的理解而得以增强。其自身集中了一些强有力的元素：圣堂仪式中献祭礼拜和由此与上帝建立的圣约关系；上帝所赐的祭品与代价高昂的顺从的回

应之间的会合；血肉之躯和残暴的杀戮；赞美和感谢上帝、庆祝上帝的恩惠与恩赐、确定与上帝的关系、赎罪、代人祈祷和请愿——将这一切统统包揽在内的实际牺牲的多重含义；以及大量施诸舍己为人、善行、斋戒、感恩及其他仁慈之举的隐喻意义上的牺牲。

近几个世纪以来，西方现代性往往对祭祀有所轻慢，认为它不开化；同时又对祭祀的意象颇为拒斥，认为它已过时，但是，对于现代性的批判则总是有为祭祀恢复名誉的努力相伴随。比如，有些人类学家提出，献祭的动力（及赠予和代人受过等相关做法）对于大多数社会和许多基本关系都是不可或缺的。非常引人注目的一点是，还有那么多其他的意象可以包揽其中——为朋友舍生取义、赎罪、调停、交易、顺从、治愈谵妄之症以及审判。

千百年来，西方基督教中尚有其他三个以耶稣之死为焦点的强化历程。一是战胜罪恶、死亡、恶魔这种军事意味的象征，它在早先数个世纪间被广为接受，后来再度于宗教改革中大为流行。与真正的战争一样，它具有强大的力量去动员各种能量，使生活的方方面面都服务于这一事业，明确敌人的身份，给人以站在胜利一方的信心。如同其他的强化历程，它也有自身特有的缺陷：它具有凯旋论的倾向；它可能对精神战争的神话图景作过分的字面理解，以至于恶魔般的敌人随处可见且被给予了过度的重视。

二是由坎特伯雷大主教圣安塞姆（1033——1109）提出的所谓赎罪的“苦行理论”，该理论统治了其后的半个千年，后续影响则更为深远。该理论创立之时，正当封建体制被确立为中世纪欧洲占据主导地位的政治、经济和社会架构。它与封建统治集团中能激发忠诚与荣誉的各种力量密切相关，将耶稣之死看成是为悖逆的罪恶引起的混乱和对上帝的玷污所付出的代价，此代价只有兼具神性与人性的耶稣才能担当。在此，基本意象强有力地、将政治、经济、社会，与个人荣耀上帝、服从上帝的责任结合了起来，而耶稣完全顺从的受难则是关键性事件，它使整个体系得以恢复，对上帝合宜的顺从和崇拜是这一体系的核心。

第三种方式处于16世纪宗教改革设想的核心，即称义于上帝之前这一事实，它是从法庭上截取的一幕情景。马丁·路德的神学理论极为鲜明地以十字架为中心，照此理论，上帝完全等同于被钉死在十字架上、代人受罪的耶稣。对这样一位上帝的信仰既是在接受宽恕，也是在医治信徒，使其远离罪恶，在上帝面前充满自信，免受罪责。这是一种通过信仰获得自由的教义，它释放了巨大的能量。或许，在此之前从来没有哪个重要的基督教团体像路德教派那样，以“因信称义”的信条如此一心一意地将自己的拯救观念集中于某一个条款之上。其他的路德宗导师和教会对其寓意另有说法，但因信称义却始终是独特的强化之旅。

在这些“历程”以及其他许多有迹可循的“历程”当中发生了些什么呢？没有任何一个“历程”满足于淡然地考察所有选项，然后尝试着逐一地撷其精华。拯救自身的某种东西就排斥这种不偏不倚的态度。如果有人只是将其视为一种生活方式而不是智性练习，那么其高度与深度似乎就只能通过冒险深入某一选项来一窥究竟。人生历程只有一次，并且和人生的其他所有方面一样，人的智性观点也是由经历塑造的。然而，神学却不得不对所有选项一一研究和讨论。神学可以被视做一个聚会之所，人生历程各不相同的人在此相会，他们和善相待，相互辩论，有时甚至劝导对方改变路径，同时也欢迎新的伙伴并对自己的地图重新勾画。

当前的强化历程情况如何呢？以前的历程现在还有人在走，那些已遭弃置的道路、不时兴或不广为人知的教会或群体所遵从的道路又重新被发现或开通，这种现象屡见不鲜。或许，20世纪此类现象当中最引人注目的两个，要数五旬节运动和灵恩运动超乎寻常的蓬勃，以及当前许多正统教会在曾经的共产主义国家和其他地方的复兴和扩张。五旬节信仰的强化是通过圣灵，通过由圣灵激发的信仰、灵恩能力、崇拜、使命、建立会社等活动的激增，通过为庆祝信徒前所未有的增加到超过三亿人而发生的殉教事件所实现的。正统教会最核心、最强烈的拯救意象是礼拜仪式，通过盛宴、斋戒以及教会年的平常日子来庆祝。在这个复杂的符号当中，拯救的关键意象是“神格化”的，是通过与上帝婚姻一般的结合所实现的对人性的美化。从根本上来

说，它并不像大多数西方式历程那样“集中于耶稣受难一事”。耶稣之死意义深刻，但总是被设定在（尤其是通过圣像）道成肉身和三位一体的视角之中，而这两个教义最在乎上帝与人性之间的结合以及二者合宜的区分。

20世纪的新历程又是什么呢？显而易见的一个选择是：以各种方式将“解放”作为自己口号的大量的神学理论。它们的主导意象就是兼具政治和宗教意味的出埃及，犹太人于此时摆脱埃及的奴役与压迫。时光流转，以色列人被掳入巴比伦所具有的必胜主义色彩渐已暗淡，对流亡意象的补充性强调却一直都有。第一批此类神学理论是由拉丁美洲人创立的，他们将福音以及对不公正和压迫的分析应用于自己的社会。其所产生的神学理论，立足点是不公正的政权和结构的受害者，所代表的同样也是这样的受害者。它所说的上帝为的是历史上的穷苦人，号召与穷人团结一致、抵制压迫，重点是通过“实践”，尤其是通过草根群体的联合行动来改变局势。

同样强调团结受害人、强调激进的实践，与拉美的解放神学理论相似的还有其他一些被边缘化、受压迫群体的神学理论，这些群体如美国和南非的黑人、印度的“达利特”^[7]、美国和加拿大的美洲土著、新西兰的毛利人、世界各地的妇女。在这类神学理论当中，女性主义神学理论也许最为普及，并且除了“解放”模式之外，它在其他方向上也有所发展。

最后一种当代的拯救强度值得注意，尽管要对其进行总结或将之归入某一运动更为困难。女性主义神学的某些类型提供了很好的范例，因为它们坚持强调“解放”只是为了更深入地讨论关于个人转变的议题。心理学、精神治疗、精神分析学、艺术、精神性的长期传统，这些都被加以利用，用来提出处于各种关系当中的人的塑造的问题。或许，这种方法的不同形式比现存于西方中间阶层基督教徒当中的任何其他方法都更加普遍。

多重强度中的思想

就基督教拯救神学理论的两大必要的运动，我已经进行了描述，

目的既是想尽可能系统地思考，也是想公正评判各种历程的存在强度。如何使二者合而为一？并没有什么规则可循，并且事实上，不同历程各具特色，但都具有以不同方式应对此事的倾向。异己形式的分析和系统化会遭到排斥，而我那种总结拯救神学理论的方式恐怕也取悦不了几个人。不过，我估计，对于只走一种历程的人而言，认真接触他人走过的历程，接触尽可能系统理解不同历程的敏感尝试，很少会宝山空回。当这种学习成为神学议程的一部分时，神学最为繁荣；在理想的情形下，其造成的结果乃是一切传统中主要思想家所代表思想的新强度。本章最后一节将使这种原则拓展到基督教之外的其他拯救方式。

各种各样的拯救

在基督教的范畴之中，我描述了拯救的理论，以此说明不可能有任何一种人人认可的总体评述。当人们跳出基督教的范畴去考量其他拯救（或意思相近的任何其他字眼）方式时，显而易见，结论就是这种不可能性加大了。不过，就像基督教中的拯救神学理论一样，这并不意味着尝试系统地理解毫无意义——只不过这样做难度很大，并且因为接触到经验过的拯救的多重强度，它必然会始终接收新知、受到干扰、保持适度的谦虚。

基督教与其他宗教——比如佛教——关于拯救的有意义的神学交会都需要什么样的理想条件呢？与上节相一致，我将对此进行追踪。基本要求是，对话各方不仅能对基督教中，同时也能对佛教中的各种总体评述和存在强度给予公正评判。很难想象，对话伙伴会对两套传统都同样在行，因此通常都需要大量的相互教育。在本章及以前几章，我已经概要描述了要想具备基督教神学研究能力所需的一些入门知识。事实已经表明，其复杂程度至少不亚于语言以及与之相关的文化，正因为这样，我才不愿同时去介绍多个传统的神学理论。在以下几个段落，我们来看看佛教这边所需要的最低限度的知识是什么，外加一个连续评述，该评述显示了对佛教和基督教进行比较所遇到的重重困难；我希望我的那种不情愿会得到肯定。

佛教和基督教中的拯救：比较神学任务的四大要求

我以关大眠对本系列丛书的杰出贡献——《佛学概论》作为自己的向导。他开篇即道明，即便是研习佛学的学者，在对佛学进行描述和归类时也难以避免巨大困难。他强调佛教在阶段、地域、传统、学派、宗派等方面内在的多元性，说明了佛教如何对诸如“宗教”、“哲学”、“生活方式”、“道德准则”等范畴避而不谈。在与基督教作比较时，就连“上帝”或“神”的概念也没什么帮助，因为以基督教的视角来看，佛教并非有神论。基督教的各种教义也遇到了相似的困难，对基督教拯救神学理论的全面评述正是通过这些教义呈现于前文的，它们包括创世、天命、罪恶、耶稣基督、教会、末世论。其中或许有一些明显的共通之处，但很快就会清楚地看到，它们往往都是假象：耶稣基督在基督教中扮演的角色与佛陀在佛教中扮演的角色大不相同；对于两者的崇拜、祈祷、冥想，因其含义与做法迥异也很难比较；对于世界和人类存在之弊病的诊断，二者或有重合之处，但仍有根本的分歧；而形成佛教徒思维的主要文本及其阐释与应用的传统，与《圣经》和基督教的各种神学理论和哲学思想更是千差万别（许多佛教文本尚未译成西方语言）。这并不是在提出绝望的劝告，而只是度量任务复杂性的标尺，它要求至少具备一些技巧和长期的决心以精通某种语言和文化。

论及拯救（佛教徒或称之为涅槃，基督教中无对等说法），则困难尤甚。首先是现实的理论体系，拯救的观念在其中产生意义——这种概念视宇宙为亿万年周而复始、演变衰落的世界体系，六道轮回寓乎其间，而六道之间迁移的依据则是业——所行善恶。接着还有四圣谛——苦谛、集谛、灭谛及道谛，还有八正道（正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定）。对正定的要求或许是外部比较最不可想象的地方。经典模式之一是通过八重冥想的境界或曰入定（jhana）来取得进步，而佛陀又增加了“洞见冥想”（vipassana）的形式。在此，存在一种个人转变（甚至使自我的实在性也成了问题的转变），不经历这种转变就难以就其发表有价值的意见。这是“强化历程”，以开悟为顶峰，未入此境者难以用语言进行表达。



图8 文殊师利菩萨，出自1990年西藏艺术日历

着眼于佛教强烈的伦理一面并专注于此，视其为可以接近的内核，这自然是很吸引人的。但是，正如罔顾上帝而只专注于基督教伦理对基督教来说是不正确的，对于佛教的几大主要形式而言，只着眼于伦理一面也是不正确的。对上述两种传统来说，都无捷径可循。二者都是复杂的生态，而维系这种生态部分程度上有赖于悠久的传统，这种传统既包括阐释艰涩难懂的文本，也包括保留种种能够转化参与者的习俗惯例。二者均有一系列的“强化历程”以及自我描述的各种方法。

两者之间神学交会的理想形式是什么呢？

第一条要求已经说过了：能对基督教及佛教当中各种各样的概览和强度给予公正评判的对话伙伴。

第二条要求是，双方都要开创出从其传统的核心生发出来的一套相互交会的神学伦理。佛教有佛教参与对话的缘由，基督教有基督教参与对话的缘由，二者无须相同。同样，佛教和基督教也各有看待自身之外不同传统的方式，有关于议程的话题及应对这些话题的方式。

第三条要求是，对基督教和佛教之外那些有所贡献的人要乐于接受。在神学和宗教研究当中，学习如何将所研究的传统的参与者与非参与者一视同仁地纳入这个领域，是一件非常敏感的事。因为总有扬此抑彼的情况，使这种努力屡屡受挫。参与者可以声称具备圈内人的知识，就拯救而言，这种知识包括（比如）数十年践行佛教伦理和冥想得来的对现实的认识。“圈外人”可以声称自己没有太多偏见，要中立一些、客观一些。或许，应对这一两难境地的最佳途径就是要看清，就拯救观念所关注的生活的基本形态这一问题，实在没有“圈外人”之说。每个人实际上都是依照某种特定的伦理标准在生活，并以其特有的方式来认识现实。因此，佛教和基督教之外的那些人的问题，与佛教徒和基督教徒之间的问题相似：就其各自的生活方式而言，所有的人都是圈内人。在就拯救的不同方式所作的神学讨论当中，唯一可以排除在外的是那些声称自己什么也学不了、什么也教不了，并由此自外于神学讨论的人。

第四条要求就是去身体力行：即使有风险也要参与多方对话、实际合作以及其他形式的跨领域学习，看看这种做法会引领你走向何处。即便其他三条要求都完成得相当不充分，这一条仍然很有价值。有关不同宗教之间的关系的坏消息层出不穷，在这种情势中我们这个时代尚有希望可以抱持的标志之一，就在于有那么多人、那么多群体、那么多机构在冒这样的风险。一掠而过地参与这些变化发展、越来越多的可以让人对情况略知一二的文献——上述要求正是从此二者之中得来的。

从比较神学当中浮现出来的东西远非有些人所想要的：那只不过是针对拯救方式的类似消费者指南之类的东西，根据具体的标准对拯救方式进行着评估。这是高人一等、唯我独尊的纵观，它有悖于每个参与者的整体性。要避免这一点，每个人都应遵循第二条要求，开创出交会的一套伦理，不把自己的标准强加于人，不全盘借用也不亵渎他人的标准。倘能如此，与任何相互示好的真正举动一样，情况对于各方而言就都是不可预知的：这实际上是以一种具体而微的方式在开创历史——数千年中拯救方式相互作用的历史——的新阶段。

神学和宗教研究领域能为不同拯救方式的研究及它们之间的善意作出何种贡献呢？我已经描述了这一领域，说它对于学术界、宗教群体以及社会均负有责任，在本章描述的拯救的领域当中，这些方面的需求或许最为重要。拯救的范围及其多重强度，此二者都欢迎甚至是要求以学术的视角来应对当今世界中有关真、美、实践的迫切问题，并且通过一系列学科来应对对宗教意义和宗教现象的研究。同样，这样的范围、强度与迫切性也要求各种传统之间要有更加深入的交流。第二章勾勒了关于这一领域形态的基本理论，本章在拯救这一主题下的描述所产生的影响则加强了这一基本理论。而对这一领域的负责任的培养，会以其特有的方式对匡时救世贡献一份力量。

【注释】

[1] 即西奈山。——除特别注明外，本书注释均为译者所加，以下不再一一说明。

[2] 希腊神学家。

[3] 指20世纪。——编注

[4] 基督教中称上帝。

[5] 基督教中称救世主。

[6] 见《新约·启示录》（1：8）。

[7] 英文Dalit，是印度独立前对社会最底层民众的一种特定称呼，又称为“贱民”。

第三部分

技巧、学科与方法

第八章

从过往到当下：文本与历史

倘若你想研究好神学，有哪些技巧及思考方式能有所助益呢？前两部分已经勾画出了这一领域的地图并对之有所探索。探索的目标是为了对神学家所作的那种思考稍有体味。但是，这种思考又是从何而来？假如首次涉足这一领域，应该从何处着手？

本部分将会提示神学的初学者需要学些什么。本章关注的是密切相关的两件事所需要的技巧：阅读、阐释、运用文本；通过研究历史开启通向过往之门。下一章将就神学中理解、认识、决定的类型，以及初学者如何才能具备这几方面的能力提出问题。这两章同样联系紧密，因为神学方面的理解、认识和决定多与文本和历史相关。

神学中的文本

“文本”是书面文字的集合。它可以是一个句子、一首诗、一本书、一封信、一篇公祷文，甚至一张洗衣单。文本在善恶两面都有巨大的力量，在社群、局势和个人生活的塑造方面扮演着至关重要的角色。滥用文本的情况非常糟糕，这突出了学习尽可能正确处理神学文本的迫切性。约翰·鲍克就错误阐释经卷的一种常见方式说明了这一观点。依照这种方式，文本（指诗行或句子）被抽离出所处的历史语境和文学语境，被看成是包含了绝对真理的文字，与时间、环境或人无甚关联：

对待经卷时无视历史及人物对于经卷文字和内容的意义，这在基督教历史当中所产生的后果极其可怕。通过将文本抽离出其所处的语境并视之为亘古不变的真理，基督教徒取得了在经卷上谋杀犹太人的许可令（《马太福音》，27：25）；通过断章取义，基督教徒取得了烧死被他们视为女巫的妇女的许可令（《出埃及记》，22：18）；通过断章取义，基督教徒证明了奴隶制度和种族隔离制度的正当性（《创世记》，9：25）；通过断章取义，基督教徒证明了处死同性恋者的正当性（《利未记》，20：13）；通过断章取义（《创世记》，3：16），基督教徒找到了女性顺从男性的许可令，她们因而被视做“某种婴孩”，没有能力对自己的身体、钱财或生命负责。（约翰·鲍克，《一年的活头》）

面对以上这些例子，以及其他一些声称文本开启了使生活更加美好的各种真理的例子，初学者该如何接近神学文本呢？

词语的同伴

我现在假定，如果你是位神学的初学者，那么你已经学会了用自己的母语进行阅读。要真是这样，好消息就是，许多基本原则只不过是弄清那些你凭借常识就已知道的东西。其中最基本的原则，正如尼古拉斯·拉施所言，文字通常是“从其同伴处”获得意义。（尼古拉斯·拉施，《三种途径，一种信仰》，12）对于许许多多的词语，下面一点显而易见：要是没有任何进一步的提示，“he”或“to”或“of”到底是什么意思？



图9 希腊文《圣经》西奈山抄本（此为《约翰福音》篇首），安色尔体手稿，书于精制皮纸，一页四栏，或出于4世纪晚期的埃及。于1844至1859年发现于西奈山圣凯瑟琳修道院

“on”一词有着不同的含义，就看它的同伴是法语还是英语。

[1]“Creation”也有不同含义，就看它是用在神学当中还是用在某种新名号之下。通常，要获得一个有价值的意义单位，你至少得有个句子。可是，根据所处段落的意义，该句的意义可能会大相径庭，同样，段落在某一章的语境中如此，此章在某本书中也是如此。

在书这一层次上，如果你认为它是小说而不是自传或历史，你的理解也会大不相同。这就是所谓的“体裁”的问题，而在神学当中，比如关于《创世记》开篇几章是历史、是科学论断、是祈祷书、是神话、是传奇，还是其他什么，存在着很大争议。一本书也同样有其同伴——丛书中的一卷？对另外一本书的回应？或者是《圣经》的一部

分？成为《圣经》，或曰“真经”的一部分，会使任何一本书的阅读方式受到影响。这在《雅歌》（或《所罗门之歌》）中表现得非常明显。《雅歌》本是一首精妙绝伦的爱情诗，倘不是被犹太人及后来的基督教徒另作解读，读成是在表现上帝与其子民以及信众的心和灵魂之间的关系，这首诗永远不会被收入《圣经》。宗教经典这类同伴对于基督教徒所说的《旧约》和《新约》之间的关系也至关重要——二者如何被用来阐释彼此？我们已经讨论过（在第六章）《新约》中有四种不同福音书这一事实对理解各福音书的影响。

因同伴各异，真经各书（不管是犹太人还是基督教徒，确定真经都是一个漫长的牵涉许多争辩的过程，而其中的各种议题仍不断被重新提起）自身在理解上也各不相同。它们在敬神活动中的角色多种多样——哪些文本与哪些特别的日子或仪式相关，或者《圣经》中上帝的哪些形象被吸收到赞美诗当中，这些都相当重要。各种解释传统逐渐产生，提出了自己的原则，其中最为持久的一条，是从文本中找出不同的“层次”和“意义”。比如，以色列人逃离埃及这一节，可以从字面上理解为出埃及这一历史性拯救事件；可以从象征意义上理解为其他拯救事件（对基督教徒而言，最重要的是通过耶稣得以拯救）；可以进一步理解为在天堂或天国最终获得的拯救；也可以看成是道德意象，表示从罪恶到美德的转变。

强调具体书籍、训导或做法的新运动也兴起了，并以其所强调的东西阐释《圣经》中的所有其他内容。上一章曾提到，宗教改革聚焦于保罗“因信称义”的观点以及五旬节对圣灵作用的重视所产生的巨大影响。同样，重大事件也产生新的解读——关于犹太人的语句在纳粹大屠杀之后产生了新的回响。

正是这样，《圣经》阐释不断产生分支，没有尽头，而与诸如“creation”或“God”这类词语相交游的同伴也无穷无尽。努力确定词语在某个句子当中或书籍在某一时期当中的意义非常重要，但要对其更深层的意义进行限定则无法做到。哲学家保罗·利科称之为经典文本中的意义“过剩”或“冗余”，这些文本溢出了原有的语境，因此会有无尽的新阐释和新评注。经文一个世纪又一个世纪地被持续应用于新的

形势当中，而其意义从不局限于最初撰写它们的语境。

对于初学者而言，评注是应对重要文本的基本工具。对于《圣经》中的篇章，好的评注会给读者介绍它的语境，讲述它的时代及阐释的悠久历史。用我的话来说，评注尽可能敏锐地勾画出了该篇章及其中词语的同伴。为了做到这一点，它引入了许多学科：希腊语或希伯来语研究、与其他古代近东文献或希腊文献的比较、考古发现、历史研究等等。

这就需要有广博的学识，但基本观点是很清楚的：初学者研究带有出色评注的文本，就是在通过使词语、句子、段落、章节、书籍、体裁、语境、阐释传统以及神学理论产生有意义的关联，来学习发现意义的技巧。这些技巧在一生之中会日渐纯熟，要获得这些技巧，除了向已经具备这些技巧的人学习且勤加练习外，别无他途。可悲的是，有如此众多的评论都将文本的意义限制得很死：所谓文本意义的“冗余”甚至压根就没找到。这一点使评论和文本阐释背上了恶名。不过，披沙拣金，偶而你也能发现好的评论，这种评论针对文本可能涉及的内容，将良好的治学态度和充分的评价熔于一炉。它不仅研究文本的背景和内容，也研究文本受到的和产生的影响，因此，接触这样的评论自会产生新的意义。最难能可贵的是，它会认真对待作者对上帝的无比热爱，使上帝在文本中的介入成为打开文本意义的导向性、改造性的钥匙。追忆往昔，我当年阅读恩斯特·克泽曼关于《罗马书》的出色评论时所感受到的那种欲罢不能的欣喜与挑战仍然历历在目。

必须以源语阅读文本吗？

我已经略过了一个对于初学者来说至关重要的问题：你打算以源语来阅读《圣经》和其他资料吗？这个问题值得早早面对，因为学好一门语言是一个长期的过程，需要足够的动力和决心。纵览世界各地神学和宗教研究的大学课程，可以看到某种动向，即这些课程不再要求每个学生都至少掌握一门经文语言，如阿拉伯语、希腊语、希伯来语、巴利语或梵语。不同语言对于其传统信仰的重要性各不相同。比

如，对于穆斯林而言，不懂阿拉伯语却声称自己在教授《古兰经》是不可想象的；但在基督教徒当中，社群中懂希腊语或希伯来语的人则寥寥无几，这样的情形在世界各地都曾长期存在，当今许多基督教牧师培训课程也不要求掌握上述两种语言中的任何一种。在许多大学课程中，已有的趋势是要求从事更高级别经文研究的人掌握一门或一门以上的（经文）语言，但通常这只是针对拿到了第一学位以后的学生。

不过，毫无疑问，研究基督教理想情形是学会希腊语和希伯来语（至少学会这两种——拉丁语和许多其他的非经文语言也是有用的），有些大学和教会也的确要求掌握一门语言，在有些情况下则要求两门都掌握。在讨论某种期望的现实性之前，应该先说说那样做能获得怎样的益处。我将通过引述自己与同事就保罗的《哥林多后书》进行写作的经历来表明自己的倾向。（弗朗西斯·扬与大卫·福特，《〈哥林多后书〉中的意义与真实》）

我们当初决心要将此书的方方面面都写一写——体裁、目的、与《七十子希腊文本圣经》（保罗使用的希伯来经卷的希腊文翻译）的关系、意义（不同论题下）、历史背景、社会语境、神学理论，以及真实程度。有趣的是，我们发现处处都会碰到翻译方面的问题。这使我们开始合作，自己翻译，而在此过程中，关于书信的许多问题都因之变得明朗。翻译这一学科本身就是与文本的创造性交锋。努力用英语来表达我们理解的希腊文的意思，这是开启文本诸方面、评价文本阐释诸问题的一种丰富方式。那些问题是什么呢？

首先，希腊文中的某个词语所传达的意思往往与英语中词语的意思不同。因此，我们就不得不去玩味所有可能的译法，找出同一个希腊词在其他地方的用法，并且为了确定合适的英文词语去查看更多的语境。希腊文的结构和语法也同样有别于英文，对此，我们也待之以相似的方法。

其次，我们更加认识到了保罗所用语言当中的反响，这些反响似乎与语境和思维方式相关，而那些语境和思维方式在现代英语中并无

明显对等的东西。他使用了他所在的年轻教会网络的“内群”语言，间接提到我们只能靠揣测才能理解的形势和争辩，并且他拥有自己的个人特征。

再次，与原文的近身搏斗也让我们更加看清，我们对文本的理解如何受到了数代的翻译、阐释、应用和联系的影响。这一切都应该被倾听、被尊重，我们不会将其忘却，但它们也必须尽可能地接受对希腊原文的新理解所带来的考验和对抗。

在确定英文词语翻译的每个关节，对于当时予以排除的那些选项，我们再清楚不过。然而，至少我们仍然承载着关于那些选项的知识，并且我们关于文本的意义和真值的判断也会受到翻译之外的那些东西的影响。

基于这样一次经历，我的结论是，通晓希腊语的益处基本上是双重的。首先，对于上节所说的“由词的同伴获得词义”，它提供了一个十分重要的例子。保罗所用的希腊词语，是以其他希腊词语乃至整个说着希腊语、写着希腊语的语言和文化世界为同伴的。其次，不同译法往往有冲突，各种阐释也时常有抵牾，在面对存在这种问题的悠久传统时，如不诉诸原文，则很难去重新接触那些翻译和阐释并相信自己的判断。

关于希伯来语也可以有相似的论点，并且还有一些额外的好处，比如有机会一窥犹太经卷阐释的浩瀚宝库；而不精通希伯来文，很多好处便无从谈起。

理想情形于是乎清清楚楚：要想有更好的神学理解和判断，那就尽可能全面地去学习相关的语言吧。但是，这一点到底有多大必要呢？

主要的歧见是这样的。掌握古代的那些语言需要很长时间，也需要一些特殊技巧。大多数人都无法在可用的时间内达到一个足够高的水平，以至于能对其惯常的经卷阅读产生重要作用。对于大多数学者而言，借助称职的专家们所写的出色评论要好很多。他们由此被解放

出来，也能够将精力集中在这一领域的其他方面，并因而获得全面的教育，同时又无须不成比例地花费大量时间用于语言学习。神学中还有一些其他任务与学习并保持经卷语言的能力一样复杂，谁也无法面面俱到。将来，如果想要专攻需要运用某些语言的某一领域，他们自然可以去学习。因此，结论就是，各门语言固然必要，但只是对众多领域中的某一领域而言才如此。

这倒是一个得体的观点，也颇具说服力，其立论的基础是鉴于时间、精力有限而进行必要的分工。如果拿定主意一门经卷语言都不学，初学者多少得弄清自己会有何缺失。如果他们确实有足够的理由不去学习某种语言，那么补偿的方法倒也有不少——通过评论和其他书面的辅助，但最重要的是通过群体之中对某一文本活生生的阐释，这样的群体中应该有一些能够读懂源语的学者同好。

最后一点是，我之所以大谈经卷语言，是因为初学者要做的最重要的决定就是关于语言的决定。不过，其他语言的价值也很明显，尤其是那些在所研究的宗教传统及与其相关的学术成就当中使用最多的语言。在基督教研究当中，最为有用的语言恐怕莫过于拉丁语、英语、德语和法语了。

神学阐释学

书读两遍，你往往会感到吃惊，它何以显得如此不同。它如何形成体系、其中的人物如何、意义最重大的事件是哪些、整体质量怎样，连同其他很多问题，你都会有很不一样的感受。这究竟是怎么回事呢？——毕竟，这可完完全全是同一本书。

问题的答案有两个方面。首先，两度阅读表明此书含义丰富，能引发新的理解和阐释。其次，这表明了阅读者自身已有所改变。也许，第一次阅读本身就已经影响了你，再度阅读时你的视角便已然不同。也许，你已经阅读了对该书的评论、作者的情况或书的时代背景，从而理解了以往和当下他人对此书的阐释。也许，因为有了新的阐释技巧或是某种重要的人生经历，你已经发生了某种转变，虽与阅读此书无关但却极大地影响了你对此书的理解。又或者，如果该书是

以别种语言写就，你或许学会了这门语言且能将译文与原文相比较。

阐释学是关于阐释的艺术和理论。其目的是将理解文本的两个方面——文本的世界与读者的世界——相联系，这从上述两度阅读的经历中可以看出。正如对神学阐释学的一个最佳介绍中所定义的那样，“阐释学研究的是两个领域之间的关系，一方面是某个文本或艺术品，另一方面则是希望对其进行理解的人”（沃纳·G·杰隆德，《神学阐释学：发展及意义》，1）。两个领域各有各的复杂性，二者之间的互动则更使复杂性大为增加。

显然，阐释学少不了会用到本章早先分析过的那些技巧：学习通过词语及其同伴来理解意义，广泛利用语言研究（或哲学）、文学研究、史学、考古学诸学科，等等。但那种描述（除了关于学习经卷语言是否必要的讨论外）并没有尝试去审视文本领域与读者领域之间动态的相互关系。不过，显而易见，这里存在重大的问题。在两度阅读的例子当中，复杂性是有限的——只是一个人将一本书读了两遍。但是，想想接受许多神学文本时所牵涉到的更深层次的那些方面吧：跨越各历史时期的千差万别的文化背景，经济与社会体系，文明与宗教；具有深远历史根源的阐释上的冲突，它有时会让人献出生命，但凭借阐释和教育的强大传统依然保留了下来；还有各种各样的阐释者之间在思想、心理和精神上的差异。难怪，随着近几个世纪以来对这种多样性无处不在的认识不断加深，阐释学已经成为神学、哲学、史学、文学及所有人文学科中进展飞快的一个领域。

仅仅为了学好基督教传统中的神学阐释学（要记住，其他宗教也有同样复杂的阐释学传统），你也需要纵览阐释学的历史。这就得说到基督教诞生之所——罗马帝国的希腊文化所作出的贡献，这一文化对语言、意义、真理、交流以及犹太经卷阐释传统所作出的贡献，均有极为精深的研究。希腊和希伯来这两股力量是基督教（以及某种程度上由基督教引发的西方文明）最深刻的两大成因，而《圣经》的撰写和阐释方式也使二者之间的相互影响成为一项引人入胜的研究课题。基督教历史的每一个时期、《圣经》的每一次翻译、教会的每一次文化变换也都各有贡献；还有一连串重要人物，他们的阐释有着特

别的影响。这绝不仅仅是一个累积的过程——其中有许许多多的遗忘与忽略，也有巨大的冲突。事实上，如下做法很有启发意义，即审视一下当代的《圣经》阐释者，看看对他们而言最具权威的时期和主要的阐释者都有哪些——有些人试图一下子就从1世纪跳到20世纪，不去参考其间的任何东西；有些人赋予教会的前五或前六个世纪以特别的权威；另有些人则认为今天最该学习的是中世纪、宗教改革或者现代。

对于读者与文本互动的复杂性，现时代的人或许以前所未有的方式给予了关注。由此产生了大量针对阐释学的理论思考。欧洲这一方面的主要进展始于19世纪，领军人物为神学家施莱尔马赫（1768——1834），其他重要思想家则包括威廉·狄尔泰（1833——1911）、马丁·海德格尔（1889——1976）、鲁道夫·布尔特曼（1884——1976）、伽达默尔（1900——）^[2]、保罗·利科（1913——）^[3]，以及于尔根·哈贝马斯（1929——）。但是，所有这一切当中，对于入门级的神学家而言必不可少的是什么呢？最要紧的莫过于对关键的阐释问题保持警惕。如果能使这些问题活力常在，则带着这些问题所作的实实在在的阐释，再加上一些对理论的研读，就会慢慢培养出最出色的神学研究所需要的那些技巧。

都是些什么问题呢？我将以指导原则的形式对其加以总结，使你面对文本时有章可循。

文本阐释的指导原则

一、弄清每个意义单位的相互关系，包括词、句，直至某一时期的整个文献资料库及之后各时期对它的反应。

二、弄清文本的体裁——它原本是祈祷书、是寓言故事、是历史证言、是法律条文、是赞美诗、是书信、是至理名言、是祷告词，还是其他什么？

三、弄清文本的作者。理解作者与理解文本究竟有多大的关系，对此尚有争议。不过，退一万步讲，弄清作者想说些什么仍然重要，

即使文本意义并不仅限于作者的意图。对作者有所了解，尤其是通过其他作品来了解，这对明辨作者的意图大有帮助。

四、弄清文本的历史背景，不仅包括文本背后的事件，也包括文本产生的条件——社会的运作方式、经济体系、文化世界、社会心理，等等。学术研究的伟大艺术之一，就在于打入另一时期或文化“常识”的内部。

五、弄清文本自产生到当下这一段时期的情况：考虑到它们的语境，从这段时期的种种阐释中能学到些什么？

六、弄清你自己。尽可能诚实对待自己的假设与预想。谁都不是中立的，人各有其立场——对于可能影响文本阐释的种种问题，你的立场是什么？你自己所处的语境如何，它又有着怎样独特的兴趣和偏见？你对于文本的“兴趣”是什么？你为什么会跟它打起交道？

七、弄清文本的真实程度。有些阐释者排除了这一问题，很武断：该问题合情合理，下章将对其展开讨论。总之，文本在神学上的真实程度问题是存在的。许多阐释者从不探究经卷在神学方面的真实程度，竟也能写出一卷又一卷的评论，这真是匪夷所思。

八、提一提“可疑”的问题——不管是关于文本的还是关于你自己的。人们都会犯错、自欺，情形极为多样，唯有质疑才能让人对这些情形保持警醒，而提出“可疑”的问题正是一切质疑不可或缺的一部分。人们对所谓的“怀疑阐释学”曾一度非常关注，这种阐释学意在揭示文本和阐释是如何欺骗人、歪曲事实、压迫人的。诸如马克思、尼采、弗洛伊德、福柯这样的“怀疑大师”，延续了极端怀疑的启蒙运动传统。这或许可以被视做一种“反传统”，它致力于将人们从在他们看来虚假的、不健康的、压迫性的传统中解放出来。《圣经》阐释也深受影响，并且，即便你最终回过头来再去怀疑那些怀疑大师并对他们的怀疑表示怀疑，该面对的问题还是得面对。保罗·利科是最具影响力的理论家之一，他观察到，在怀疑阐释学与对怀疑者对传统的极端排斥持怀疑态度的“修复阐释学”之间，一直存在着一种紧张的局势。他认为二者没有融合的可能，而修复阐释学更为重要——不过他从未将

怀疑的那些极端问题抛诸脑后。

九、弄清文本的想象影响与实际影响。文本可能具有改造性，可能以多种方式表现出相关性。除非你任由自己画一条线，将自己对一个蕴含丰富的文本的阅读限定在内，否则它就会与你整个的意义、美、真理和行动的世界相互作用。你会发现，不只是你在阐释文本，文本也在质问和阐释你和你的世界。对于试图见证上帝的文本，见证一位想要通过语言和文本与人类处于改造关系的上帝的文本，情况尤其如此。

这看上去像是一大堆苛刻的要求，但实际上它更像是一份清单，确保你能始终记得在现代阐释理论问世之前，优秀的阐释者们世代所做的那些事情。

如果你的兴趣主要是在某些特定文本中所见证的上帝的类型上，有些问题的相关性就没那么强了——引述的地理方面的细枝末节对你的结论或许不会有大的影响。这也是常见的事。不过，这种清清楚楚的困难还有另外一个方面，它将问题直接引入了第十条，也就是最后一条指导原则。

十、认清自己对阐释者群体的需求。目前为止，所有的指导原则都可以从个人主义角度来理解，仿佛一人单枪匹马就可将其一一贯彻。事实上，上述原则中用到的“你”并不单指一人。语言具有不可避免的社会性，阐释亦复如此。其他阐释者其实一直在我们左右，不管是通过文本还是本人直接在场。你当然可以成为不止一个阐释群体的一部分——基督教《圣经》阐释者当中最常见的组合莫过于学术群体和宗教群体的组合，尽管学术界有不少人也带有“反传统”或世俗传统的成分。不过，不论你心向何处，很难想象，不身处某个或某几个由你所信任的人组成的群体之中——不管你们在具体问题上有多大的分歧——还会取得富有成果的阐释。进入这类群体的途径通常是在某种教育环境中给有资历、有经验的阐释者做学徒，并在很大程度上取决于这些学徒传统是否健康且富有活力。

因此，假如你是诚心诚意地开始研究神学，没有什么比以下问题

更为重要：我将和谁一起学习？我会给谁以信任，让这个人引导我撷取该领域的精华？正如与父母相处一般，歧见和反叛同样在所难免——但是要想如此，你首先得有这样的“父母”。在学术界，我们有格外的优势和责任——在选择哪些人“做我们的父母”，哪些人做我们最亲近的“兄弟姐妹”这一问题上，我们有一定的发言权。

历史

如果对史学探索进行极其简单地界定，认为它不过是为了弄清人类过去发生的事所付出的努力，那么本章第一部分已经谈到了成为历史学家所必需的许多技巧。这是因为，针对人类往昔的大量证据都是以文本形式存在的。因此，要成为历史学家，阐释文本是必不可少的关键部分。史学和阐释学交相利用，并以各种复杂的方式相互重叠。从阐释学的视角来看，在阐释文本方面，史学有可能举足轻重。以史学为立足点，则文本及其曾经的阐释只是往昔所发生之事的一个方面。那么，初学者如何进入历史这一学科呢？

来源及故事

最佳答案正是上节总结出来的那个答案：通过给优秀的历史学家做学徒。在优秀的历史学家中间，你有交换意见的机会、辩论和论证的机会、一睹如何使工作出彩的机会，这些都不可替代。这样一个学习过程都涉及到了什么？对此有必要提纲挈领地进行勾画。

认清何为“学术”史学或“批判”史学至关重要。一切社会均有追忆往昔的方式，或借助口口相传，或依据书面记录。只要有记忆能力，尝试去弄清超越个人经历之外的那些状况，能利用往事讲述故事，这样的个人就同时也是历史学家。这些或许都可被称为“前批判史学”——冠之以如此名号绝没有贬低其重要性的意思。但批判史学与之相比确有诸多不同。

批判史学是一种合力，致力于解决事实问题并判断一段时期内实际发生的事。它首要关注的莫过于资料来源。这些资料来源，包括来自考古学及以其他方式研究古代物质遗迹所得出的证据，包括当时或

后来所作的记录，如铭文、大事记、日记、文学、艺术、律法、报纸，等等——任何能够证实往事及其意义的东西，不管多么曲折迂回，无心而为。资料来源需要在其语境中加以理解，对其证明往事的价值也应加以评估。对资料来源加以批判性评估，这一过程对于批判史学至关重要。诸如一样证据可追溯到什么年代这样的问题，对于结论往往至关重要。第六章给出了一个与耶稣有关的例子：《新约》之外的一些福音书究竟出于哪个年代，对此人们有着深刻的分歧，现实历史中耶稣的整体面貌也因年份鉴定的不同而受到影响。

将各种证据串在一起使之产生有意义的关联，以便构成一个可信的故事——对资料来源的批判性评估还得与这样的努力相伴。为了对某一历史时期的“常识”了如指掌，历史学家会沉浸于这段时期，这大大影响了判断的质量，正如在评估资料来源方面的情形。有些历史学家曾试图重建某一时期或该时期的某些方面，对他们的作品也同样存在各种评估。就故事而言，唯一可能的、有内在联系的描述也是行不通的：还需要有统计学和人文学科的其他一些方法。不过，尽管对叙事史学有诟病，历史学家们还是形成了基本一致的共识：讲述过去发生的故事仍然是呈现历史结果的基本形式。

因此，史学新手们要擅长的两项重大事务，就是对资料来源的批判性评估以及就往事构筑一个可信故事的努力。

形成判断与作出决定

讨论历史时，前几章给出的是耶稣和次经福音书年份鉴定的例子。具体的事实判断对于神学讨论举足轻重，关于这一点，基督教和其他信仰当中的例子自是不胜枚举。

不过，有些议题更复杂也更多面。看看第一章关于前现代、现代以及后现代的说法：它们将许多事实的历史判断视为理所应当，但却远远超出了一般认为的专业历史学家的能力。同样，要在第二章讨论的基督教神学的五种类型之中或之间活动，就需要对史学有更深层的理解。第三章所讲的，即基督教关于三位一体上帝的理解的拓展，同第七章对各种拯救观的概述一样，在一定程度上也是一种史学练习。

两种情况当中，学者们身在当下却神游过往，在思想上、想象上努力地踏入过去的岁月，而在所形成的判断、所作出的决定中，宏大的议题都面临危机。这些都涉及到与神学方面、伦理学方面以及其他方面的评估密切相关的史学判断和辨别。

有些历史学家和其他一些人想使“史实”和“价值”泾渭分明。麻烦是，价值甚至会影响到何者可被视为事实的判断——从“原始材料”到被判定为事实需要一个大的跃进。更重要的是，人们发现，历史越复杂、层级越多样，它给当下所提出的问题就越重要，而使事实与价值泾渭分明的可能性则越小。但这绝不意味着，由于材料被人操纵以符合这样或那样的世界观，就必须得有一场歧视与偏见的冲突。它意味着，历史学家本身是一个重要因素，正如在阐释学中那样。历史学家也是由经历、背景、规范、价值以及信仰造就的。应对历史，尤其是那种在神学中意义非凡的历史时，塑造他的那些东西必然会起到作用。这一点必须尽可能说清楚并接受讨论。

最出色的阐释家与历史学家对此都很清楚。他们对偏见的诸多方面、对自身的眼界与设想的无尽意义（因此也就可以无尽讨论），都很清醒。当然，从那些与我们有着不同设想的人身上可以学到很多东西。要在文本阐释或历史事实以及意义这些问题上形成明智而有充分依据的判断，只能依赖与他人多年的讨论，而这些人当中应该有许多人与我们的眼界极不相同。十二岁的象棋冠军或许有之，十二岁的数学或音乐天才或许有之，但难以想象会有人在那个年岁成为研究历史上的耶稣的世界顶级专家。困难并不仅仅在于要花费时间去汲取信息，还在于要有时间使判断变得成熟，使经过复杂的研究以及与他人、与自己的讨论方才得出的结论听来正确（如果确曾有过！）。

这种学习过程或许会使我们发生多方面的改变。当上帝与语言和历史的关联成为主题的一部分时，不可避免地，如果我们以重大问题为导向，我们将不得不面对关于我们的神学视野和设想的问题。我们将如何着手处理随之出现的理解、认识、理性、智慧等问题呢？这将引领我们进入下一章的内容。

第九章

体验、认识与智慧

神学中都有哪些理解和认识活动？这是本章将要讨论的问题，在此之前它已经以各种形式出现过。以讨论上帝为重点的第三章对此给予了特别的关注，因为有关上帝实在性的问题在神学中的确至关重要。无论从第三章还是从其他章节来看，有一点已经明确：神学中的理解与认识活动并没有一个独一的形式。这是因为，神学所提的各种问题差异甚大，例如：作为一个人，耶稣是怎样的？什么才是在其中理解现实的最为宽泛的范围或体系？面对上帝、他人和天地万物，我们应该如何行事？我们应如何塑造自身的欲望？《圣经》该以何种方式解读？不同宗教信仰该如何彼此关联？邪恶是怎么回事？若要回答上述及其他一系列问题，就需要从其他学科、艺术、经验、实践和人类自身的不同方面汲取助力。在上一章中，我们探究了文本所传达的信息，以及如何理解、认识过往的问题。在讨论中，由相关因素构成的一个完整的生态也清晰可见。

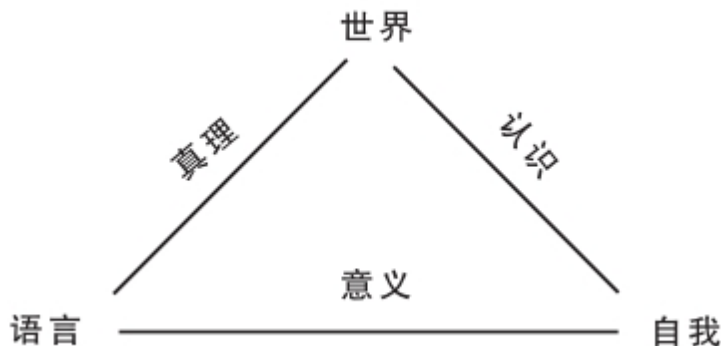
不过，生态这个意象也意味着多重性与差异性说明不了所有的问题。其中的内部相关性、共存性、互通性以及不同形式的统一性，都不一定会否认或破坏差异性。因此，体验、理解、认识的最终归宿是一种智慧，这种智慧关注的是，当生活处于纷繁复杂、支离破碎、真善美脆弱不堪的境地时，如何塑造它并赋予它意义。

世界、自我与语言

上一章出现的关键因素可以简要概括如下：在理解、认识某个文本的意义或者过去某个时期的实在性时，“认知客体”（文本及其意义世界）与“认知主体”（解读者自身）以及语言的陌生现实紧密相连、不可分割。换言之，世界、自我、语言是三个至关重要的因素，它们相互作用，永无止境。

以认识的本质为研究对象的哲学分支被称为认识论。在过去的三个世纪里，西方世界就认识论进行了尤为激烈的大辩论，并就如何理解世界、自我、语言三者之间的相互关系产生了巨大分歧。

从下面的三角形示意图中我们可以看出，主要问题均出现于三个角的连线之间——认识产生于自我和世界之间，意义产生于自我和语言之间，真理产生于语言和世界之间。



16世纪到19世纪之间，也就是弗兰西斯·培根（1561——1626）、勒内·笛卡尔（1596——1650）、约翰·洛克（1632——1704）、大卫·休谟（1711——1776）、伊曼努尔·康德（1724——1804）、黑格尔（1770——1831）等哲学家生活的年代，西方认识论的主要焦点一直是自我与世界的关系。然而在19世纪和（尤其是）20世纪，第三个因素——语言的重要性日益凸显。有些理论，如极端客观主义、极端主观主义以及其他将世界与自我视为语言建构物的哲学流派，只强调某一个因素。更常见的理论，是对相互作用着的两个或者三个因素进行描述。

神学已被深深地卷入认识论的讨论中，这在上述六位思想家的著述与论点中尤为突出。可以预见的是，无论何时，每当一种全新的、有影响力的哲学认识论出现，神学界的各种回应都可以归入第二章所提到的五种基本类型之中。也就是说，有些神学家会接受新的认识论，将这种哲学观点作为评判真理、知识与意义的标准，尝试重新思

考神学问题；有些则将其完全忽略；在这两者之间，还有一些人对其加以不同程度的利用。

在这个复杂的认知论地雷阵中，神学入门者该如何落脚？在本章的其余部分，我将通过三种方式对这一领域进行介绍。

首先，由于过于简单且不恰当的认识观念使神学深受其害，我将以认识苹果这种普通常见的物体为例，来说明实现认知的几种途径。其中的教益会使读者对优秀的认识论的方方面面有一个清醒的认识。

其次，一如之前几章，我将继续利用基督教有关上帝的观念，探究能够给上帝以公正评价的认识论的轮廓是怎样的。

最后，在描述优秀的神学理论、描述与神学结论有别于自己的那些人打交道时所不可或缺的那种理解和认识时，我将提出“智慧”一词，作为最有帮助的单个词语。

认识一个苹果

拿一个苹果过来。

你最初认识苹果是通过将“苹果”这个词与苹果这个东西联系起来，然后通过视觉、触觉、味觉与嗅觉等体验与其建立种种联系。因此，苹果、语言与自我从一开始就牵涉进来了。

然而，在认识现在就在你面前、放在碗里的那个具体的苹果时，发生了什么事呢？问这个问题似乎显得有些做作，因为整个过程都是自然而然的，通常我们并不会注意到这一过程的各项要素。可是，要对认识活动有所认识，这样的尝试又很重要。哲学家兼神学家伯纳德·罗纳根根对此提出的三层级描述颇有帮助，将引导我们开启对问题的讨论。（他在这个问题上的主要哲学著作是《领悟：对人类理解的研究》，体现其在神学方法中的应用的则是《神学中的方法》。与所有的认识论一样，他的书也饱受争议，但至少给出了清晰明了、可供验证的东西。）

这是个苹果吗？

第一个层级是经验——就这个苹果而言，可能首先得去看它。因此你看到了碗里头的东西。

但看有可能只是傻看。只有提出问题（或者心存问题），才算开始了认识——在这个例子当中，问题是：这是什么？

第二个层级随之而来：随着以往之所学与当下的经验发生关联，你的领悟或许就这么来了：这是一个苹果！这就是现在你对那个物体的理解。

但是领悟也可能有误。这或许只是一个假苹果，是塑料的或者石膏的。因此你得继续提问来验证自己的领悟。你可以摸它、闻它或者咬它：摸起来感觉如何？什么香气，什么味道？你初次的领悟又因之增添了新的领悟：我是对的！这就是判断，即经受了检验的领悟这一层级。判断是认识活动当中决定性的阶段。

只有在这个层级才能说是有了认识，这是经历了一个经验、质疑、理解，以及更进一步的检验性的问题才得到的。因此，针对“这是苹果吗？”这个问题的认识，是我们提出并回答了相关问题所得出的结果。关于苹果不大可能有太多争议，不过，关于问题是什么、答案是什么，当然经常存在分歧。然而关键的一点是，至少必须承认存在这样一些追寻相关问题的层级：认为经验即认识难免显得幼稚，而认为未经验证的理解就是认识也同样是天真的。认识等于经验加理解加判断，而在通往认识的过程当中，质疑是动力所在。

现在你可以做个实验，看看这种模式是否适用于任何你宣称已经认识的其他东西。你真的能在没有经验、理解、判断、质疑贯穿始终的情形下就声称自己认识某物吗？

更进一步的苹果问题

目前为止，你只不过解决了关于苹果的一个非常简单的问题：什

么是苹果？认识那个苹果还涉及其他许多方面。与刚刚描绘出来的认识图景相一致，如果我们的兴趣所在也算是一个关键因素，这不足为奇。

有些问题会引发科学研究。这个苹果相对于其他水果如何分类？为什么一丢手它就会掉下来？它的化学成分是什么？它的基因成分是什么？种苹果需要什么样的气候条件？它对于人类或其他动物具有什么样的营养价值？

有些问题是农业方面的。这个苹果是怎么种出来的？用没用过杀虫剂？苹果树是怎么修剪、怎么养护的？

有些问题是经济方面的。它值多少钱？谁生产的？谁推广的、获利几何？为什么提供的是这种苹果而不是其他品种？给采摘工付了多少钱？有没有交进口税？这些问题很容易与最低工资、贸易政策、农业政策之类的政治问题挂上钩。

有些问题是烹饪方面的。苹果是怎么烹制的？与什么样的调味料、什么样的肉搭配起来比较理想？

有些问题是社会文化方面的。吃苹果的场合有哪些？如何才能吃得得体？如果我女儿把它送给老师，这其中有何含义？如果这个苹果是某个你爱的人给你的礼物，它又有什么含义？苹果象征什么？你从文学、电影、艺术中得出的与苹果相关的联想有哪些？

上述问题也融入了美学问题。这个苹果好看吗？如何更好地欣赏它的颜色与形状？对塞尚以苹果为主题的部分画作进行一番深思之后，你看待这个苹果会有怎样的不同？

还有一些历史方面的问题。这种苹果最早是什么时候种植的？从被种下到上了你的餐桌，这个特定的苹果经历了怎样的历史？它是偷来的吗？经济和农业方面的问题也与这个苹果的历史有关联。



图10 苹果，1877——1878，保罗·塞尚作品

接着还有一些个人方面的问题。你喜欢苹果吗？这个苹果能勾起你关于往昔的哪些联想？你能不能辨别不同的苹果香气和味道？

苹果的教益

上述所有问题都理所当然地与对一个苹果的认识相联系。那么，从这个问题能得到哪些与认识相关的教益呢？我仅举八条。

第一，在上述不同类型的问题当中可以看到很多对认识的合理兴趣。

第二，有很多合理的认识方法服务于这些兴趣——通过自然科学、人文学科、史学、艺术、个人经历和证据，等等。有一种危险，那就是认为某种兴趣及其方法“好过”其他。因此，比如说，人们或许会认为，比起将苹果视为一件商品的经济方面的兴趣或者视之为一个符号的文学或文化方面的兴趣，将苹果视为一堆化学物质的科学方面的兴趣在“认识”上更加真实。

第三，认识既是个体的也是社会的。其个体性一面显而易见（每个人都在经历着、理解着、判断着），但其社会性一面常被忽略。要想对上述所有关于苹果的问题予以充分解答，你得借助许多人的研究、知识和证据。因此，我们所认识的东西大多以相信为基础。换句话说，我们相信许许多多他人的经验、理解和判断。

因此，就我们的认识而言，一个关键因素就是我们相信的是谁。在认识过程当中所发生的事，有许多的确就是去判断谁是该信赖的人。一旦“值得信赖”的这种名声受损或被毁，就会引发剧烈震荡；这些情形包括：当一位科学家或一群科学家被发现在报告结果中作弊时，当一本颇具声誉的参考书被发现出错时，当考古学家在挖掘中“偷埋”证据时，当警方作伪证时，当教师有意误导我们时，当父母欺骗我们时，当我们的配偶或孩子撒谎被抓了个正着时。我们的信任有一些极其重要的纽带，那些纽带本身就足以让我们相信自己极为有限的经历、感悟、判断之外的任何事物，而上述种种情形都会使这种纽带受损。

第四，认识可能是相当即刻的，但多数情况下都是要耗费时间才能获得。主导性的认识观念倾向于将其说成是“一望而知”。但是，“一望”那个苹果只能给人一点点基本的经验。对它的了解要靠你所提的问题和所用的方法。假如问题是：它是什么？或它是什么颜色？你的答案可能是即刻的并且正确无误；但是，要进行一番化学分析、弄清杀虫剂如何影响了那个苹果，就得耗些时间了，并且还要依靠化学领域多年通力合作开展的科研工作，依靠受训多年专事此类测试的分析师。总的来说，重要性较大的认识需要大量的时间：认识一门语言、一个人、一个学科、一门艺术、一种宗教。即便是很多看似即刻就可获得的认识，如某个医生对皮疹只需一瞥便可很快作出诊断，实际上也是长期体验、理解和判断的结果。

第五，“这是一个苹果”这个认识单位可能相对独立，但进一步的问题通常会揭示出一个单位与其他单位之间如何相互关联。认识一个苹果，仅仅只是提出问题、追索联系，就可能与许多门科学相关，如农学、经济学、政治学、烹饪等等。认识这种关联成网的特性引起了

一种确定其可靠性的方法，这种方法参照的是一个单位相对于其他单位的连贯性——一种叫做融贯论的观点。这向来与另外一种观点相龃龉，这种观点强调某些基本经验、信念或公理的独立性，其他认识都建立于这些基本的东西之上——此观点称为基础论。

第六，认识的相互关联越是得到承认，语言对于认识就越发显得至关重要。对苹果的全部讨论都是以语言进行的，语言是上述诸多认识形式的一个重要成分。有些极端的观点认为，语言“建构着现实”——我们无法身处语言之外，它遍布于我们的思想和观念中，塑造着我们的“世界”。对于语言何以能指称语言之外的现实，多数观点都想提出些见解，因此关于何以能声称语言“对应”于现实，存在着许多争论。

第七，整个过程始终以人类认识者为前提。除了具体的人去体验、理解和判断，没有“客观”认识一说。所谓“客观”，通常是被一群受到信任的人判断为真实的事物。因此，人类认识者的形成——分析苹果的化学家所受的训练，塞尚在艺术方面严格的学徒训练，历史学家评估原始资料、判断情况的能力——在其认识过程中至关重要。

第八，整个过程也难免出错。每一级、每一步都可能出错。认识对象和认识过程越是复杂，要避免犯错就越是困难。不过，你如何能发觉自己的错误？唯一的途径就是去检查体验、质疑、理解、验证和判断的过程，欢迎他人纠正。这意味着认识不但会犯错，也能得到更正——纠正认识要做的事与发现错误要做的事大同小异。

真正有价值的认识论会尽力对上面提到的那些认识的特点作出公正评判。它会肯定世界、自我以及语言的意义；它会考虑到不同的兴趣和方法，考虑到认识如何具有社会性、时效性、关联性；它始终会对自己难免出错这一点保持清醒的认识。

苹果的未来：决定与行动

与那个苹果相关的，还有一个至关重要的提问层级：问一问要拿它怎么办。这就是决定行动的层级。你是要吃了它？烹制它？种下

它？卖掉它？画下它？用它砸人？打量它？还是用它做实验？有些认识活动已经涉及到了对苹果实施行为的决定——触摸它，啃它，分析它的化学成分。所有这些决定都影响了那个苹果的未来。那个苹果的实在性只存在于过去和现在，还是也包括了未来？认识如何与未来产生关联？

现在和未来之间的界面正是体验、理解、判断和决定相与交接之处。显然，这在实际层面至关重要。那个苹果依然前途未卜。因此，要想知道它的未来，我们就应认识到答案会受到我们决定的影响。实际上，我们的认识当中始终存在一个未来的地平线——在探求问题的时候，我们的眼中总是有某个目标或某种兴趣。因此，面向未来的这种导向进入我们现在的认识，有可能成为我们提问的方式和得出的结果其中的一个关键因素。在表达各种可能的未来时，语言尤为重要；而自我与世界都因实际的决定发生了改变。因此，烹饪指南提供了烹制苹果的各种方法，选择其中任何一种，吃苹果的人和苹果本身都会因之而改变。世界、自我和语言如影随形，而认识只是部分地塑造了行进着的生活。

超越苹果：合宜的认识

我们在苹果身上已经花了很长时间，为了对认识的某些最重要的特点变得敏锐，举这么一个相对简单的例子非常值得。但是，在对认识论专事介绍的这一部分，最后一步就是要注意超越那个苹果之后会发生些什么。

体验、理解、判断和决定依然继续，但不同的对象需要极为不同的方法——体验一次丧亲之哀、一场梦境、一个法律体系、一首歌或者一个情人，这与体验一个苹果截然不同，相关的质问、理解、判断、决定也会因之而迥异。比如，情感和想象力在生活中极为重要，会深刻影响我们的认识，但它们与认识一个普通的苹果通常就没有那么大的关系了。

塞尚的苹果只是开启了艺术和各种传媒如何塑造我们的认识这一问题。小说、电影、录像、电视在形成我们的世界图景时都颇具影

响，但我们该如何着手对其丰富内涵给予公正评判，并检验从中得来的信息是否可靠呢？我说过语言是上述三角形之一角，但这个说法显然需要扩充，以便将图像、音乐、舞蹈、手势等强大的交流方式包括在内。

因此，就那个三角形而言，世界比苹果复杂；语言只是交流的一个方面；而第三个角，即自我，当然也有极为不同的形式和维度。我们是谁、我们如何经验，这些都会受我们以往的生活、我们的性别、年龄、健康状况以及其他许多因素的影响。自我始终是社会性的，因此我们寓乎其中的那些理解群体与理解传统增加了更深层次的复杂因素。

从这一切当中可以得出一个相当重要的结论：由于各种情况都会牵涉到如此多样的因素，我们的认识不得不对具体细节予以高度关注。对于接受认识的具体事物，认识活动必须是合宜的，也需要考虑到自我与语言这两方面的所有其他相关详情。我尝试过就体验、理解、判断、决定对认识的结构和发展进行概括，认为这对于引出认识过程中的自我意识不无裨益。但是，那些举措涵盖面甚广，每一个与之相关的事例都像是借助世界地图在花园里找路。世界地图自有其用处，但认识我们周围的道路大多只是在花园和局部区域这个层级。

因此，我们的口号是“合宜的认识”。遵从这一口号会引出许多麻烦，但它也有助于防止困扰认识论的那些具有破坏性的错误，此种错误可以归到“不合宜的认识”名下。这在神学当中尤为重要。许多的学科在此汇聚，浓厚的兴趣、真诚的信仰在此得以讨论，大规模的长期的全球性社群和传统在此得到思考，世界、自我和语言的本质和实在性本身在此被打上问号。神学提出的有关认识的问题很容易被过度简化，这在有宗教信仰的人、无宗教信仰的人以及学术上的所有学科当中都存在。

上一章考虑了就文本和历史来说何为合宜认识的问题。（要想了解罗纳根运用体验、理解、判断、决定四层级认识论处理文本和历史的方法，参见其《神学中的方法》第七至十章。）本章到目前为止只

是对苹果进行了细致探究。显然，文本、历史和苹果只是独特性的三种类型，而考察适用于与神学相关的其他事物的认识过程应该是引人入胜的。这些可能包括人类行为和心理，国家、社会、经济体、机构和文化，自然世界及其演进，音乐、建筑和电影。针对所有这一切，也存在复杂的哲学争论。这里，我将跳过那些重要领域，以便聚焦于对上帝的认识。

认识上帝

就上帝来说，合宜认识是什么呢？第三章已经提过这个问题，并且在集中讨论基督教三位一体上帝的概念之前讨论了“神”的各种含义。此章继而探究了确定那个三位一体上帝的实在性可能涉及的东西。现在，此种探究可以用本章中认识论的教益加以扩充了。

被认识

苹果和上帝之间一个明显的区别是，与苹果不同，上帝并非世界中的某一物体。上帝并不是守在那里让人去检阅、去验证——任何能以这种方式得到验证的东西或许都可被称为“神”，但不会是三位一体的上帝。相反，情况是颠倒的：基督教徒们相信的是，就上帝来说，人类认识最重要的特点就是人们为上帝所认识。苹果不认识我们，对自己如何被认识也没有任何发言权。在这一点上，基督教的上帝更像是人类而不是苹果。但是，认识一个人与认识基督教的上帝之间的区别之一是，人们认为上帝在祂自己如何被认识这一点上有完全的主动权。并且，认识上帝总少不了要认识到一点，即人全面地被上帝所认识。

因此，处于认识这位上帝的过程之核心的，是极端的被动、接纳或依赖，这与受造之说相类似。它并不排除各种各样积极的质问、追寻、理解、判断和决定（见第三、第四和第五章的讨论），但它的确将我们自己控制着认识上帝的过程这种想象排除在外。对于任何一个认为合宜认识就是认识者掌控局面、主导标准和方法的人来说，这都是令人不快的。不过，如果认识者以某种方式开始相信他或她已经为

上帝所认识，并且这位上帝也想以某些方式被认识，则认识过程就会因之改变。至少，对何为神学认识这一点的移情理解需要一种练习，即试着想象“认识，同时为上帝所认识”。用神学的话来说，它需要人们努力在创世、启示、神恩的概念中看待自己。

然而，这也许还不算是适于基督教三位一体上帝的认识观念。现在我将择其宏旨重新叙述从认识苹果得来的八条教益，以及紧随其后的关于决定与行动的教益，以便探究它们与认识三位一体上帝如何发生关联。

认识上帝的九条教益

本节的目标是描画出适于基督教上帝的主要探询途径和认识原则。

（一）兴趣和问题

显然，与在其他探询中一样，此处最合宜的兴趣是在真实性上。当这种兴趣指向上帝时，创世说作为一个整体，对其源起、特点、维持、目的的真实性不能不问；对特别涉及到耶稣基督的史料的真实性不能不问；对特别提到了参与上帝圣灵的人类繁荣的真实性也不能不问。对上帝作为造物主、拯救者、变革和恩赐的不竭之源的这些兴趣，预设或导向了包罗万象的对上帝是谁这一问题的兴趣。这些兴趣当中也涉及对其他的许多探询的兴趣，如对经卷证据和对上帝的其他见证的真实性的探询、对各种各样针对基督教答案的挑战和不同看法的探询。

不过，“兴趣”也是一种更具批判性的推动，提醒我们应该以怀疑的态度来审视我们探询上帝的方式——我们可能是仅凭一己之私，可能是带有偏见，可能是心怀歧视，也可能只是非常狭隘。有宗教信仰者也好，无宗教信仰者也罢，都难免因为“既得利益”产生歪曲的认识，而这些“既得利益”不利于对质询上帝所引发的结果保有完全的开放。

（二）方法

要想彻底追随对真实性的兴趣，许多方法都可派上用场。无论是在阐释文本、形成对创世说和历史事件的判断、评估论点、更好地理解我们自己，还是在其他许多方面，它们都具有指导意义。当触及这位上帝的真实性问题时，所有方法可能都走不下去，因为它们面临的情形是，上帝有自由以其自身的方式揭示上帝到底是谁。

关于上帝的自由与人类探询方法之间的这个衔接区域，基督教神学家们看法各异、分歧颇深。一个极端的看法认为，这样的方法并不重要，因为上帝大可以绕过这些方法，并且也的确习惯性地这么做了；另一种极端看法则认为，上帝的自由与人类的方法之间非但没有冲突，甚至上帝正是习惯性地通过这些方法发挥作用。当然，基督教之外的很多人则认为，人类的方法根本就无法确认这位上帝的真实性。

对于初学者而言，最好的做法莫过于尽力把握少数几个经典思想家和几篇经典文本，努力从这些思想家和文本古往今来的阐释者身上学习，慢慢地增长识见、形成重要的联系、认真对待文本的“回问”。面对这些问题，就得考虑祈祷在神学中的角色。

（三）个人认识和社会认识

在苹果的例子中，可以看到，探询越是刨根问底，就越是有赖于对他人发现的信任。如果在类似的案例当中，社会范围内传播的信任都不可或缺，那么不足为奇的是，在有关上帝的断言当中就更是如此。认识（Knowing）三位一体的上帝不可避免是社会性的，它需要对他人证据的信任，需要置身于信徒或释经者的群体当中，需要有对所有人的义务。了解（Knowing about）三位一体的上帝也是社会性的，因为要做到这一点就需要通过阐释的传统（包括排斥对上帝的如此理解的那些传统），需要通过研究神学的学术群体或其他群体。

神学的初学者应该尽可能如实看待自己的信仰以及这些信仰对自己的影响。忠于不同的宗教、学术和世俗传统可能会有各种各样的冲

突。在对三位一体上帝的崇信的内部，也可能存在紧张局面：一面是造物主上帝的召唤，将处于整个创世语境中的全体人类视为某个人的群体，另一面则是被创造出来的那个听从召唤跟随耶稣基督的群体。而在后一个群体当中存在着深层的分裂，这些分裂许多都是因为他们当中进一步区分“神圣”与否或“圣灵附身”与否而引起的。因此，三位一体上帝的概念当中织入了群体的各种力量，很容易失去和谐。不管是在这些不同的群体内部，还是在它们之间，神学都进行着对上帝的讨论，而非社会性的神学对此则可以不予考虑。

（四）即时认识和长期认识

对三位一体上帝的认识有其时间性的一面，这在第三章已经明确。这位上帝是通过人和群体的历史和故事为人所确认的，而作为教义，三位一体说历经数百年才得以建立。个中教益是，尽管各种灵光闪现的时刻都有可能出现，但不能期待认识这位上帝会是即刻而直接的。相反，这是一个长期累积、在无数情境和讨论中屡遭试炼、将不同观点交相编织的过程。关于这位上帝的观念牵涉到上帝长期的自我传达，通过历史当中的偶发事件得以展现。这与认识上帝这个过程的社会性密切相关：比如，在基督教当中，“内在的”直接经验或私人经验并未占据主导，放在首要位置的是长期以来人们之间所发生的事。不过，直接与长期之间的关系是一个争议不断的问题。

这对神学中适用的各种探究造成了影响，对“何为长期”的强调倾向于将优先权交给对文本、祷告文、人生历程、信仰群体以及千百年来对上帝的其他证据的研究，同时也将权威赋予一些人的判断，这些人证明自己多年以来既忠诚又睿智。那些声称直接受到了上帝启示的说法，那些一时看来令人信服的精彩论点，它们并未被忽视，但却必须经受时间的考验，经受长期辩论所形成的准则的检验。

（五）独立的认识和互联的认识

对上帝的认识在多大程度上被理解为独立的、多大程度上被理解为与其他认识形式相互联系，这是神学争论中旷日持久的议题之一。这一议题的形式之一是，如何将信仰（理解为一种独特的神学领悟）

与理性（理解为所有人类认识所共有的）相联系。有些思想派别认为信仰和理性对比鲜明，有些认为它们自相矛盾，有些认为一个凌驾于另外一个之上，有些则认为它们相互补充、并不对立。

第二章讨论的神学的五种类型，可被解读为展示了多种多样的信仰——理性关系如何别具特色地构建了所有的神学理论。在第二章提及的20世纪主要的神学家当中，巴特强调了基督教神学及其对上帝的认识的特殊性。他否认所谓的自然神学，在这种神学理论当中，来自其他各种知识领域中的推理显示了上帝的存在和本质；他自己的神学理论以经卷中证明的三位一体上帝的启示为中心。另一方面，同样是三位一体说彻头彻尾的信徒，卡尔·拉纳却将神学与其他认识领域广泛联系，并努力表明以哲学或其他术语表达信仰可以让人理解并合乎理性，但他并不容许其他体系对信仰任意摆布。

可以说，要保证基督教神学的健康，两种态度缺一不可。解读三位一体教义可以有两种方式：作为圣父和造物主的上帝在根本上是超验的、与众不同的，却也倡导将现实的所有领域相互关联并与上帝相关联的探索；作为圣子和逻各斯（道、理性、原理）的上帝既是具体的1世纪的犹太拯救者，也可以从其身上一窥创世与历史之间的连贯性；由耶稣基督呼入世人的圣灵，也是创世当中上帝的圣灵。

（六）语言和所指

有很多关于“宗教语言”的议题需要就任何一种宗教或精深的世界观进行讨论。它们包括，对隐喻（“上帝是磐石”）和其他比喻性语言（符号论、象征论、寓言、讽喻及其他）如何理解的问题，类比的作用（既承认同又承认异的表达——“上帝具有人性，但并不仅仅以你那种方式具有”）的问题，语言如何指称现实或对应于现实这个普遍问题。

对三位一体上帝的讨论总能引发关于这些话题的争论，这些讨论也有一些独特之处。既然上帝身为造物主，处于所有人类范畴之外，语言何以能够给上帝的超验性以公正评判？对这个问题的回答颇费周章。如何避免你以语言“抓住了”上帝这种错觉？为了适度谦逊，你是

否只应该使用否定的词句？难道要承认语言的不足，最终总是以无声胜有声收场？然而，对耶稣基督的信仰已经给人以信心，即无须宣称能够穷尽一切，人类的语言——尤其是以对他的证词的形式——的确可以指称上帝。

对“施予言语”的圣灵的崇信，使有关上帝与人类语言的关系的讨论又多了一个方面。如果认为上帝与沟通者有着亲密且自由的联系，那么就可能出现新的“语言事件”，上帝通过这些事件来表达自己的——这些语言事件还可以加以扩充，将祷告文、音乐、建筑、富含寓意的行动和生活也纳入其中。

也会有由语言构成的构词事件。我向你保证；我原谅你；我祝福你。这些叫做“述行句”，语言在其中完成某事而不是以任何明显的方式指称某事。在论及上帝时，这类句子极为重要。

结论之一是，语言可以通过多种方式谈论上帝，将表达的所有体裁限定为一种指涉形式是不可能的。正如三位一体说讲的是三者之间动态的相互作用，语言的不同类型之间也存在复杂的动态的相互作用。主要类型有类比和隐喻、叙事、祈使和“述行”，而神学和哲学已各自提出了与上帝相关的各种方式的讨论、检验和批评。然而，初学者应该注意到的重要的一点是，尽管讨论当中存在极为复杂的技术问题，此处的基本议题却是神学判断。比如，如果有人认为耶稣基督是上帝的自我传达，这很可能就会成为一个决定性因素，影响他对语言如何指称上帝这一问题的看法。

（七）人的主观性

那些眼睛盯着这页纸却不识字或读不懂英文的人，与那些能读懂英文的人相比，对这页纸的理解当然大不相同。这在前面几章已经多次提及：认识与认识者的身份有关。在认识三位一体上帝时，可与阅读英文相类比的情形是什么呢？显然，这里的基本要求是，其他懂得这门“语言”的人已经说过它、教过它。如果从未“听过或相信过”，谁也不会确认这位上帝。

显然，进入（或退出）对这位上帝的信仰有多种不同的方式，但这不是我们现在所关心的。关键是要注意到没有中立可言：每个自我的形成都各有其特定的方式。在思考上帝的时候，“自我的实践”如何，体验、理解、判断和决定的原由怎样，这些都至关重要。总之，鉴于认识的社会性本质，我们相信的是谁这一点举足轻重。认识三位一体上帝需要成为群体的一员，这个群体信任某些证据，允许自己的主观性被一些做法（崇拜、信任、希望、爱、忏悔、习经等等）所塑造，并且认识到在所有这一切当中，最为重要的是被一位永远超乎人类理解力的上帝所认识。

了解这位上帝也涉及到主观性，而在学术神学当中，这意味着已经习得了与文本、历史、哲学及其他很多东西相关的一些技巧。信仰的主观性和学术训练造就的主观性相互作用，神学很大程度上受到了这种相互作用的影响。当然，这种相互作用不仅存在于不同的人之间，也经常存在于同一个人身上，是信仰和理智之间关系的主观方面。

（八）错误难免和错而可改

在宣称认识三位一体上帝时错误是难免的，这一点对于那些排斥这位上帝或信仰其他神的人来说显而易见，而纠正错误则需要放弃对认识的主张。但是，对于那些深信上帝的实在性的人来说，犯错的可能也无处不在，千百年来的争论已经显示了这一点——争论各方不可能都正确。认识上帝的任何一个方面都有可能出错——歪曲的或不充分的经验、误解、误判、不明智的决定，以及不好的或不恰当的做法。

不过，上帝这一观念本身也蕴含了犯错的更进一步的方面。如果这位上帝“至大无俦，超乎想象”，那么所有的观念都不免有所欠缺。经典基督教神学最重要的原则之一被总结为拉丁文短语 *docta ignorantia*，即“博学的（或有知识的）无知”。它强调了认识到自己所未认识的事物是多么重要；真正认识这位上帝的一个基本标志就是认识到自己的极度无知，它总是超越并包含着任何宣称已经得到的认识。一知半解且认为这就已经足够，这比干脆否认对上帝有任何认识

要更为危险。承认自己无知、褊狭、看法片面、智识有限，承认别人有可能比自己认识得更深刻——这需要自我实现根本的转变，并且首先被视为在真理面前保持谦卑的德行。

（九）决定与行动

使前面所有八条教益实至名归的，是实践这一方面。你被自己的决定和做法深刻地塑造着。你的重大决定使你变得不同于以往。你随之发现，以自己当前的位置，你可以认识那些在作出重大决定之前不会认识的东西。假如你决定学医、想成为一名医生，这就会给你的一生打上印记，你会以之前无法想象的方式来理解自己和他人。如果你跟这个而不是那个人结婚，你会认识这个人并被她或者他以多种方式所影响，没有你的决定和承诺这一切就不可能实现。信仰上帝并参与到相应的实践和关系当中与此类似。

信仰者信仰的不同方面——智识、情感、想象、决定、信奉——孰先孰后，神学当中对此歧见颇深。显然，基督教的某些类型和某些神学理论对上述不同方面都各有侧重。但是，没有争议的一点是，信奉对于认识这位上帝不可或缺。个中缘由非常明显，恰如人类的友谊或婚姻中的情形：这位爱的上帝通过爱与被爱为人所识。

作为智慧的神学

这是本书最长的一章。读者对此不应感到奇怪，因为理解和认识的问题注定了要在神学当中不时出现。或许，这也是最复杂的一章，因为同时涉及到了很多因素。最后的问题是：如何将所有这些因素归拢到一起？

我的建议是，此处最有用的一个单一观念莫过于智慧。智慧与对第一章讨论的多重洪流之中的生活和理解的良好塑造相关。智慧所关注的不仅仅是更多的信息和知识，也关注它们如何与现实的其他方面相关联，尤其是它们如何服务于第七章描述的那种全面的繁荣，即拯救。由此可见，智慧应对的是被很多学术研究排除在外的生活的方方面面，如苦难、快乐或生存的意义。它或许是神学家所能拥有的最令

人满意的全面“兴趣”，涵盖了真、美以及与上帝面前的整个现实生态相关的实践。这也可以以警告的形式发出：当心任何不以智慧为目的的对神学信息和知识的追求。

作为智慧，神学与主要的宗教和哲学传统有着深刻的共鸣。寻求智慧是一种普世的追求。这绝非一个令人安逸的事实：对智慧的追求会引发狂热的争辩和歧见。但现在很明显的一点是，一种宣称自己的见解不容置疑且能睥睨其他理论的神学理论既难以置信也有欠考虑。显而易见的需求是这样一种智慧，它告诉我们如何面对这些分歧，同时又使具体的信仰传统的独特之处和深度得到公正评判。神学的最佳状态就是促成此事的一门学科。学习、教授、充实这样的智慧是其最基本的特点。当此事发生之时，即便是以细微的方式，人们也会看到对智慧热切甚至欣喜的赞美，这种智慧汨汨不绝，流入众多的社群、经卷、经典文本、祷告书以及个人证据之中。

【注释】

[1] “on”在英语中为介词，指“在……之上”；在法语中为人称代词，可泛指或确指一人或多人。

[2] 伽达默尔已于2002年去逝。

[3] 保罗·利科已于2005年去逝。

第四部分

前景展望

第十章

面向第三个千年的神学

最宽泛地讲，神学就是对宗教提出的问题以及有关宗教的问题所进行的思考（见第一章）。要是认为神学关注的是这一领域的问题，那么毫无疑问，只要人类继续存在，第三个千年当中的神学至少会像以前任何一个千年一样普遍且必要。世界各宗教的信众已经占据了世界人口的多数，并且数量还在增长。未来将要提出的问题，不管是在关注度、意义还是潜在的争议性方面，都不大可能减弱。因此，神学思考的空间依然会极为广阔，即便其中相当一部分永远无法冠以神学的名号。

神学应对的是意义、真理、美以及实践的问题，这些问题针对宗教提出，通过一系列学科探寻答案（见第二章）。如果这是对学术神学的一个宽泛定义，那么这种神学在第三个千年也很可能会繁荣发展。它将在许多种不同的环境中被研究，从某个特定的神学传统被奉为圭臬，到任何一种神学被视为思想史中一个相对次要的方面。有别于上述各种模式的是学术神学，它超越了“神学与宗教研究”的二分法，第二章对此有专门讨论。20世纪见证了学术机构的急剧增长，在此类机构中神学得到了某种形式的研究，以全球视角观之，这种趋势毫无逆转的迹象。相反，此类机构与课程持续增长，神学方面的学术成果也随之膨胀。

不过，这些定量评估并未说出多少关于未来的在神学方面有重要意义的东西。假如正如上一章所说的，神学以最全面的方式与智慧相

关，那么更多不一定就意味着更好。对于初学者和其他一些人而言，巨大的数量可能会使人无所适从。出版更多内容的压力，再加上出版商、媒体、学术界的“高管阶层”、宗教领袖、学者行会、私人或公共部门的捐助人以及其他一些资助神学工作的人各种各样的利益诉求，都很容易阻碍对智慧的追求。“怀疑阐释学”需要被应用于神学所赖以产生的条件。

既不去尝试定量预测，也不去尝试定性预测，我要做的是以质疑的态度面对神学的前景。正如前几章所强调的，引导着探究方向的那些问题至关重要。下一个千年当中神学面临诸多重要问题，我将提出五个最重要的问题，它们的出现大多水到渠成，是前面所述内容的结果。前几章主要聚焦于基督教神学，原因已在第一章中阐明，但下列问题（加以适当的修改）也指向并适用于其他宗教传统的神学理论。（这些问题基于我在《当代神学家》的“后记”中所提出的那些问题。）

1.上帝的问题，以及针对与上帝有关的其他一切的探究，会不会成为这一领域的核心？

这个问题或许看似令人吃惊，但纵览该领域的道路及其他进展可以看出，绝不能想当然地认为上帝（或者其他任何与此相似的、可以为不同的宗教传统所用，以指代最为包罗万象的真理的词或词汇）处于问题的核心。当然，有不少对宗教的学术“兴趣”都完全将此问题排除在外。但如果那些兴趣将宗教本身所认为的最重要的问题置之不理，神学就被某种意识形态控制了，这种意识形态本身就需要进行神学批判。这绝不是要将无神论以及其他不可知论的或怀疑的话语从神学当中排除出去；它只是要保证这些话语不会专横地主导讨论的话语，作为最低要求，此种讨论必须能够对各种具体的信仰群体的自我理解作出公正评判。

一旦“上帝”真正列上了议事日程，对探询也就没有了蛮横的限制。它将引导我们进入本书业已提出的一些议题——崇拜、伦理与政治、欲望与责任、邪恶与人类的繁荣、历史问题、文本阐释、多学科知识以及关于真善美的智慧。对于神学与这些领域相交接时可供探索

的种种激动人心的可能性，前面几章最多算是浅尝辄止。

2. 神学何以面面俱到地在诸多领域担负责任？

各个学科均越来越清楚地意识到自己绝非“价值中立”。一个领域形成的原因和方式有其伦理方面的问题，而第二章针对神学提出了一种面向高等教育、宗教群体以及社会的责任“道德生态”。履行任何一种责任都面临巨大挑战。



图11 千年穹顶，格林威治

接触快速发展的诸领域中最杰出的思想和研究时会涉及一些任务，这些任务是否应由神学家承担，这一点在高等教育领域还极不明确。同样不明确的是，当代的大学、研究所或研讨会对于广泛追求智慧的探询与教育能否怀有足够的热情。

随着社会日益倚重知识，将更多的资源灌注于教育，并且处于信息饱和状态，或许可以想见的是，宗教群体会看到加强学习、训导和思考的紧迫性。有些宗教群体的确看到了这种紧迫性，但宗教人士当中往往也存在对学术教育的巨大质疑，尤其是在涉及神学内容时。这往往使他们所肩负的神学责任不那么牢靠，在神学责任需要对有争议

的问题进行公开讨论时则尤其如此。

在作为整体的社会中，神学的责任不仅表现在参与那些被冠以“宗教的”之名的公开讨论。如果接受本书提出的对神学的理解，那么很明显，神学对各种产业、民族、机构、职业、文化、实践的形成都不无贡献。显然，神学也关乎处于家人亲友、悲伤欢乐、休闲劳作之中的日常生活的形式。宗教的智慧传统及其应对新形势、新事件时的权变，都有助于社会和日常生活各个层级的形成。所有这一切引发了种种考虑，这些考虑需要见闻广博的理解，而这样的需要是无尽的。某些神学教育与文献并非为机构性的宗教角色而准备，这类教育与文献有扩张之势，其扩张的一个结果是，一些在神学思考方面受过良好教育的人承担着各种角色，散布于复杂的社会之中。此外，还有千百万头脑睿智、教育良好的人对神学问题饶有兴趣，很明显，探讨社会议题所要求的神学上的缜密很可能始终都无法实现。

3. 学术机构该如何建构方能满足其三重责任？

这是一个关乎神学在不同背景中最适宜的“组织体制”的问题。根据机构的类型、历史、投资、忠诚对象、目的，对于高等教育、宗教群体、社会的责任也需要有不同的平衡。但是，很难看到忽略这些责任中的一种或多种是完全正确的；通常，每种责任都会因其他责任得到重视而受益。在确定某个具体机构中的责任平衡时，争议面甚广、政治冲突甚剧，而当数个宗教传统寓乎其中时，情形则更为紧张。

下个世纪的一项重大挑战就在于探求机构的创造性，创造环境使具有不同信仰的人能完整地追求神学智慧。各种机构并非只是为人类活动提供的中立体系；它们体现了各种规范与神学理论，对合宜的神学理论的探索则依然长路漫漫。

4. 对话神学和比较神学如何实现繁荣？

相互的善意、对话、直面分歧的态度、严谨的辩论、正直的友谊——在不同学科、不同群体、不同民族中追求神学智慧的那些人当中要是没有这些，这个世界还有什么希望？前面几章对于神学的复杂形

式只是稍有涉及，这种形式企图跨越神学的重大分歧进行思考。对于这样的交叉接触，各种神学传统都需要发展自己的理论基础和伦理，而那些号称能够一览全貌——不管是从所有传统之外还是从某一传统之内——的人都应认识到自己的见解也只是一种“传统”。

应对其他不同智慧及其变异对于任何一种智慧来说都是一项重大考验。放眼全球，当前对这种智慧的追求往往代价巨大，社会与地区的和平也面临着威胁。学术神学在这个大生态当中不过只是小小的一龛，但其健康仍然至关重要。即便是在单个传统及其当代思想与实践当中，也需要大量教育良好、头脑睿智的人才，比较神学（以比较宗教为前提）对这种人才更是有着加倍的需求。但是，期望个体沉浸于不止一种全面塑造生活与思想的方式是不合适的。这便促成了多种多样的群体、网络、中心、会议、咨询及交流。其中，有些学术机构也成为了这样的场所，在此，神学理论迥异的人们彼此之间有着慷慨甚至大胆的热情；显然，第三个千年对这样的场所仍将有迫切需求。

5. 谁将研究神学？

前面在对诸如神学的责任、机构、对话等核心神学议题的讨论当中，已经预设了神学家的存在。第三个千年的神学显然将由研究神学的人，或许也包括本书的读者去造就。我已经对神学家进行了刻画，他们在社会当中随处可见，因为神学问题无所不在。“谁？”这一问题的理想答案是：沉醉于神学问题的探讨，有志于求得感悟、知识和智慧，不率尔作答的那些人。当然，实际上人们会有混杂的动机，也会产生非常混杂的结果——包括对整个事业的彻底失望。

不过，考虑到上帝中心论的问题，研习神学的学者也要当心，尤其是在对第一个问题给予肯定回答的时候。“谁来研究神学？”这一问题的一个可能答案是：上帝。如果学者肯定这一点，那么整个视野将为之变，所有智慧的源头对质疑场的质问、了解、判断及肯定，将促成这个质疑场的形成。这种全面的接纳能力被许多伟大的神学家看成是自己的智慧受到激发的结果。他们反过来站在神学的初学者面前，让他们直面那神秘的、压倒一切的关切——关于上帝的问题。

索引

A

A Year to Live 《一年的活头》

Abraham亚伯拉罕

Acts 《使徒行传》

Adam亚当

Alexandrine christology亚历山大派基督学

ancient Greeks古希腊人

Anselm of Canterbury 坎特伯雷大主教安塞姆

anti-Semitism反犹主义

Antiochene christology安条克派基督学

Apocalypse of John约翰的《启示录》

Aquinas , Thomas托马斯·阿奎那

Arapachana Manjushri文殊师利菩萨

aseity 自我存在

atheist perspectives 无神论视角

Augustine奥古斯丁

Auschwitz 奥斯威辛

B

Bacon , Francis 弗兰西斯·培根

baptism 洗礼

Barth , Karl 卡尔·巴特

belief 信仰、相信

Believing Three Ways in One God 《三种途径，一种信仰》

best practice 最佳实践

Bible 《圣经》

Bonaventure 圣波拿文都拉

Bonhoeffer , Dietrich 朋霍费尔

Bowker , John 约翰·鲍克

Buddhism 佛教

Bultmann , Rudolf 鲁道夫·布尔特曼

Burning Bush 燃烧的灌木

C

Calvin , John 约翰·加尔文

canon 正典

Cézanne , Paul 保罗·塞尚

Chalcedon , Council of 加尔西顿会议

Christian ethics 基督教伦理

and desire 与欲望

and responsibility 与责任

Christian Fundamentalists 基督教基要主义者

Christianity 基督教

christology 基督学

Church Dogmatics 《教会教义学》

Codex Sinaiticus of the Greek Bible 希腊文《圣经》西奈山抄本

coherentism 融贯论

commentary 评论

correlation 相互关系

corrigibility 错而能改

creation 创世、天地万物

creationism 神创说

Crown of Thorns 荆棘冠

crucifixion 钉死于十字架

cultural diversity 文化多样性

culture 文化

D

Dead Sea Scrolls 《死海古卷》

decision 决定

demythologizing 去除神话色彩

Descartes , René 勒内·笛卡尔

desire 欲望

Dilthey , Wilhelm 威廉·狄尔泰

disciples 门徒

divinity 神性

docta ignorantia 博学的无知

Durkheim , Émile 埃米尔·涂尔干

E

ecclesiology 教会学

ecology of responsibility 责任生态

Einstein , Albert 阿尔伯特·爱因斯坦

Enlightenment 启蒙运动

Ephesians 《以弗所书》

epistemology 认识论

eschatology 末世论

ethics 伦理 see under Christian ethics 参见基督教伦理

eucharist 圣餐

evil 邪恶

as idolatry 作为偶像崇拜

natural 自然的

personal 个人的

structural 结构性的

existentialism 存在主义

Exodus 《出埃及记》

Exodus , the 犹太人出埃及

experience 经验

F

faith 信仰

Fall 堕落

fallibility 错误难免

feminist perspectives 女性主义视角

Ford , David F. 大卫·福特

Foucault , Michel 福柯

foundationalism 基础论

freedom 自由

Frei , Hans 汉斯·弗雷

Freud , Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德

fundamentalist 基要主义者

G

Gadamer , Hans-Georg 伽达默尔

Genesis 《创世记》

Gentiles 非犹太人

God 上帝

conceptions of 的观念

the creator 造物主

and evil 与邪恶

the Holy Spirit 圣灵

and Jesus Christ 与耶稣基督

meaning of 的意义

reality of 的实在性

the Son 圣子

Trinitarian 三位一体的

God in the City 《城市中的上帝》

gods 诸神

Gospels福音书

gospels , apocryphal 次经福音书

Greek 希腊语

Guy , Ilana 伊拉娜·盖伊

H

Habermas , Jürgen哈贝马斯

Hebrew希伯来语

Hegel , G.W.F.黑格尔

Heidegger , Martin 海德格尔

hermeneutics阐释学

history 历史、史学

Hitler希特勒

Holocaust 纳粹大屠杀 , see Shoah参见浩劫

Holy Family 《神圣家族》

Holy Spirit 圣灵

humanity人类、人性

Hume , David大卫·休谟

I

idolatry 偶像崇拜

ignorance 无知

insight 《领悟》

intensities 强度

interpretation 阐释

Irenaeus 艾雷尼厄斯

Isaac 以撒

Israel 以色列

J

Jacob 雅各

Jeanrond , Werner G. 沃纳·杰隆德

Jesus Christ 耶稣基督

conceptions of 的观念

and God 与上帝

Gospel of 的福音书

historical existence of 的历史存在

as a Jew 作为一个犹太人

as a man 作为一个男性

as Messiah作为弥赛亚

resurrection of 的复活

Jesus through the Centuries 《历代耶稣形象》

jhana入定

John约翰

John the Baptist施洗者约翰

Josephus约瑟夫斯

journey of intensification强化历程

Judaism犹太教

Judas犹大

judgement判断、审判

justification by faith因信称义

K

Kant , Immanuel 康德

Karma业

Käsemann , Ernst 恩斯特·克泽曼

Keown , Damien 关大眠

Kingdom of God 天国

knowing认识

Koran 《古兰经》

L

language语言

Lash , Nicholas尼古拉斯·拉施

Last Judgement最后的审判

Letter to the Hebrews 《希伯来书》

Letter to the Romans 《罗马书》

Letters and Papers from Prison 《狱中书简》

Leviticus 《利未记》

Locke , John约翰·洛克

Logos逻各斯

Lonergan , Bernard伯纳德·罗纳根

Loyola , Ignatius罗耀拉的圣依纳爵

Luke 《路加福音》

Luther , Martin马丁·路德

M

Mark 《马可福音》

Marx , Karl 卡尔·马克思

Matthew 《马太福音》

Meaning and Truth in 2Corinthians 《〈哥林多后书〉中的意义与真实》

media 媒体

metanarratives 元叙述

Method in Theology 《神学中的方法》

Millennium Dome 千年穹顶

modernity 现代性

Modern Theologians , The 《当代神学家》

Moses 摩西

N

narrative 叙述、叙事

Nazis 纳粹

neutrality 中立

New Testament 《新约》

Nicea , Council of 尼西亚会议

Nietzsche , Friedrich 尼采

Nirvana 涅槃

O

Old Testament 《旧约》

omnipresence全在

omniscience全知

Orthodox Church正统教会

overwhelmings洪流

P

Paul保罗

Pelikan , Jaroslav杰罗斯拉夫·帕利坎

Pentecost五旬节

Pentecostalism 五旬节信仰

performatives述行句

postmodernity后现代性

praxis实践

prayer祈祷

predestination命定论

premodernity 前现代性

proof证据

Protestantism 新教

Q

questioning 质问

R

Rahner , Karl 卡尔·拉纳

reason 理由、原因

Reformation 宗教改革

religious studies 宗教研究

responsibility 责任

resurrection 复活、重生

Revelation 《启示录》

Ricoeur , Paul 保罗·利科

Roman Catholicism 罗马天主教

Roman Empire 罗马帝国

Romans 罗马人

Rouault , Georges 乔治·鲁奥

S

sacrifice献祭、祭品

Sainte Face , La 《圣像》

salvation拯救

Sartre , Jean-Paul萨特

Schleiermacher , Friedrich施莱尔马赫

Second Vatican Council第二次梵蒂冈大公会议

Sedgwick , Peter彼得·塞奇威克

self自我

Sermon on the Mount登山宝训

Shoah浩劫

sin罪

Song of Songs 《雅歌》

sources来源、依据

Spencer , Sir Stanley史丹利·斯宾塞爵士

Suetonius苏埃托尼乌斯

symbol符号

T

Tacitus塔西陀

theodicy 神正论

theological anthropology 神学人类学

Theological Hermeneutics 《神学阐释学》

Theological Investigations 《神学研究》

theology 神学

academic study of 的学术研究

Christian 基督教

comparative 比较的

confessional 信仰声明式的

conservative 保守的

constructive 建设性的

in the future 未来的

liberal 自由的

liberation 解放

radical 激进的

systematic 系统的

texts in 中的文本

heophany 显灵

Tillich , Paul 保罗·蒂利希

Tracy , David 大卫·特雷西

translation 翻译

Trinity三位一体

trust信任

U

ultimate concern终极关切

understanding 理解、领悟

V

vipassana洞见冥想

W

wisdom智慧

Wittgenstein , Ludwig维特根斯坦

women , subordination of 女性的从属地位

Word 道

world世界

worldview世界观

worship崇拜

Y

Yad Vashem犹太大屠杀纪念馆

Young , Frances弗朗西斯·扬

X

Zechariah 《撒迦利亚书》

A Very Short Introduction

牛津通识读本

后殖民主义与世界格局 Postcolonialism

[英国] 罗伯特·J.C. 杨 / 著

容新芳 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

后殖民主义与世界格局/ (英) 扬 (Young , R.J.C.) 著 ; 容新芳译.——南京 : 译林出版社 , 2013.5

(牛津通识读本)

书名原文 : Postcolonialism : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3283-3

I.① 后... II.① 扬... ② 容... III.① 殖民主义-研究 IV.① B089

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219862号

Copyright © Robert J.C.Young 2003

Postcolonialism was originally published in English in 2003.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 后殖民主义与世界格局

作 者 [英国] 罗伯特.J.C.扬

译 者 容新芳

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2003

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3283-3

目录

[序言](#)

[导言 蒙太奇式的简述](#)

[第一章 属下阶层的知识](#)

[第二章 来自下层与上层的历史与权力](#)

[第三章 空间与土地](#)

[第四章 混杂](#)

[第五章 后殖民女权主义](#)

[第六章 从后殖民的角度解读全球化](#)

[第七章 翻译与转化](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

王宁

本书原名为《后殖民主义：十分简单的介绍》（Postcolonial -ism : A Very Short Introduction），2003年由牛津大学出版社出版，主要面对具有一般人文知识的读者。但是和收入这套系列丛书的不少短小精悍的著作一样，本书作者罗伯特·扬（Robert J.C.Young，1950——）却是当今国际后殖民主义研究的一位大家。他自幼在英国受教育，早年毕业于牛津大学爱克斯特学院，曾在南汉普顿大学任教，后被母校牛津大学聘为英文和批评理论教授，同时兼任沃德姆学院研究员。2005年，他应聘到美国纽约大学任教，担任朱利叶斯·西尔弗英文和比较文学讲座教授。他的主要著作包括：《白色的神话：书写历史和西方》（White Mythologies : Writing History and the West，1990），《殖民的欲望：文化、理论和种族的混杂》（Colonial Desire : Hybridity in Cul - ture , Theory and Race , 1995）和《后殖民主义：历史的导引》（Postcolonialism : An Historical Introduction，2001），本书的写作就是沿着最后这部鸿篇巨制的思路进一步普及和阐发的结果。他最近出版的著作是《英国族裔的概念》（The Idea of English Ethnicity，2008）。

本书的写法和大多数高深的理论学术专著的写法大不相同，具有浅显和通俗易懂的特色。众所周知，在西方后现代主义之后的主要文化理论思潮中，后殖民主义是时间持续较长、涉及学科范围广泛且内涵十分复杂的一种全球性的理论思潮，因此要对它作介绍自然也很困难。我们今天所说的后殖民主义实际上包括了这样两个概念：后殖民理论思潮和后殖民地文化。对于前者本书并没有太多的涉及，而对于后者作者则描述了很多。它主要指处于后殖民状况的（原先的）殖民地反抗殖民主义文化的历史，它与前殖民地有着千丝万缕的联系，但在摆脱了殖民主义统治后仍带有（新）殖民主义的残余，同时又明显地带有对宗主国的殖民文化的抵制和抗争色彩。作者避开了那些晦涩

难懂的理论术语，改用一种讲故事的散文笔法讲述了一部非西方的第三世界后殖民历史，涉及的人物有甘地、格瓦拉、法农以及毛泽东等；从有关属下阶层的知识到来自下层和上层的历史和权利，从非洲的空间和土地到种族和文化的混杂，从后殖民女权主义到从后殖民视角来解读全球化，最后还专有一章阐述了霍米·巴巴的文化翻译（或转化）理论的含义。要在这样短的篇幅中对一系列后殖民主义理论思潮的概念作出详细的介绍，显然是不可能的，而且对于非专业读者来说也是没有必要的。但是考虑到本书有可能会吸引一些文化理论专业的学者和学生，因此我觉得有必要在这篇短序中对后殖民主义理论思潮及这一思潮在理论上的创始者和主要代表人物作一简略的介绍。

后殖民主义理论思潮曾在20世纪80年代后期至90年代初取代后现代主义理论思潮，一度雄踞西方文化理论界，它的主要理论基石是福柯和德里达的后结构主义的解构和“非中心化”思维模式，曾在文化研究崛起时有所式微，但进入全球化时代以来，由于萨义德和斯皮瓦克的著述被重新认识以及霍米·巴巴的异军突起，后殖民理论和批评又得到了新的发展。早先的一些相关理论课题，如种族、族裔、历史、权力、殖民、霸权、边缘、中心、帝国等，被从事全球化研究的学者发掘出新的价值进而得到进一步的深化。可以说，后殖民主义理论思潮的再度兴起与全球化/本土化、民族/文化身份以及流散写作/批评等问题的讨论密切相关。

在三位主要的后殖民理论家中，萨义德（Edward Said，1935——2003）的知名度最高，这与他的多产和在美国学术界的较早崛起不无关系。他生前任美国哥伦比亚大学校级教授，并被选为美国艺术与科学院院士。如果说，斯皮瓦克的后殖民主义理论带有明显的女权主义和解构色彩，霍米·巴巴的理论具有较强的“第三世界”文化批判和“少数族群”研究之特色的话，那么萨义德早期的理论则有着强烈的意识形态和政治批判色彩，其批判的锋芒直指西方的文化霸权主义和强权政治，其批判的理论基石就是“东方主义”。出版于20世纪70年代后期的专著《东方主义》（Orientalism，1978）为我们的跨学科文化学术研究开辟了一个崭新的理论视野，即将研究的触角直接指向历来被西方主流学术界所忽视并且故意边缘化了的一个领地：东方或第

三世界，它在地理环境上与西方世界分别处于地球的两个部分，但这个“东方”并非仅指涉其地理位置，同时它本身还有着深刻的政治和文化内涵。他于1993年出版的鸿篇巨制《文化和帝国主义》（Culture and Imperialism）全面审视了西方文化，从18世纪的作家简·奥斯汀一直论到当今仍有争议的萨尔曼·拉什迪，从现代主义诗人叶芝一直论到具有后现代特征的海湾战争中新闻媒体的作用，其间还透过后殖民主义的理论视角分析了显然具有后殖民性的英国作家吉卜林和康拉德的小说，以一个比较文学学者的身份对这一学科的局限进行反拨，直到在一个更为广阔的世界背景下全面描述帝国主义的文化侵略和殖民地的反抗的历史，大大地突破了传统的学科界限。当然，这一时期的学术界也发生了巨大的变化：关于后现代主义的讨论越来越趋向全球化，并与第三世界的反殖民和反霸权斗争相关联；而比较文学的兴趣东移则更是导致了一种以东西方文学的对话与交流为特色的新的国际比较文学研究格局的出现；后现代主义之后的后殖民主义大潮不断向中心运动，文化研究在一个全球范围内的转型方兴未艾……这一切都使得文学研究者必须正视文化和文化本质问题。可以说，萨义德在沉默了一段时间后的深入思考在很大程度上是接着上述两本著作中涉及的问题而深入研究的。而对这些问题的反思和深入探讨则集中体现在他逝世前出版的论文集《流亡的反思及其他论文》（Reflections on Exile and Other Essays, 2000）中所收的各篇论文中。今天，研究全球化时代的流散写作的学者已将其当作研究流散现象的重要理论资源。

佳亚特里·C.斯皮瓦克（Gayatri C.Spivak, 1942——）通常被当作名声仅次于萨义德的当代最有影响同时也最有争议的一位后殖民地或第三世界知识分子，或后殖民批评家，现任美国哥伦比亚大学阿维龙基金会人文科学讲座教授。作为一位个人经历异常复杂而且理论方向也十分驳杂的后殖民理论批评家，斯皮瓦克走过的是一条发展轨迹清晰可寻的学术道路：她早年曾作为德里达的解构主义理论在北美最重要的翻译阐释者而一举成名，其后又以一个颇有挑战性的女权主义批评家的身份而活跃在女性文学界和批评界。之后当这一切均为她的异军突起铺平道路后，她才独辟蹊径，逐步发展成为有着自己独特批

评个性和理论风格的后殖民理论批评家之一。斯皮瓦克的著作包括三部论文集以及出版于上世纪末的一部专著：《在他者的世界里：文化政治论集》（*In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, 1987）、《外在于教学机器之内》（*Outside in the Teaching Machine*, 1993）和《斯皮瓦克读本》（*The Spivak Reader*, 1996[ed. Donna Landry and Gerald MacLean]），以及《后殖民理性批判：走向行将消失的当下的历史》（*A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, 1999）。此外她还出版访谈录，编译多部理论著作和文集，并在欧美各主要刊物发表了大量的批评论文。斯皮瓦克对中国文学很感兴趣，并坚持学习中文长达六年。

霍米·巴巴（Homi K. Bhabha, 1949——）和斯皮瓦克一样，也出生在印度，后到西方著名学府求学，然后在英国任教，后转入美国哈佛大学。巴巴的主要著作就是《文化的定位》（*The Location of Culture*, 1994），并编有《民族与叙述》（*Nation and Narration*, 1990）。作为当代西方文化学术界最具有批判锋芒的后殖民理论家之一，霍米·巴巴在理论上的建树主要体现在这几个方面：（1）他创造性地将马克思主义和后结构主义理论揉为一体，并且颇为有效地将其运用于自己的批评实践，从而发展了一种颇具挑战性和解构性的后殖民文化研究和文化批判风格；（2）他的混杂理论影响了当今全球性后殖民语境下的民族和文化身份研究，提出了第三世界批评家进入学术主流并发出自己声音的具体策略；（3）他的模拟概念以及对一些殖民地题材的作品的细读则对第三世界批评家的反对西方文化霸权的努力有着巨大的启迪作用，对文学经典的重构也有着推进作用；（4）他所发展出的一种文化翻译理论强有力地冲击了翻译研究领域内长期占统治地位的以语言转换为主的文字翻译，从文化的层面消解了以语言为中心的逻各斯中心主义，为翻译研究领域内出现的文化转向起到了推波助澜的作用。

总之，原先的那种对殖民地的大规模武装侵略早已成为历史，但一些帝国主义霸权集团仍不忘对这些前殖民地进行文化渗透。如果说老殖民主义对第三世界的压迫主要表现在对之的压迫和掠夺的话，新

殖民主义对第三世界则施行的是一种文化上的渗透和侵略，对此我们应该有着清醒的认识。通过阅读本书，我们进一步认识到，反对殖民主义的斗争将在文化的各个领域内长期地持续下去。

2008年4月于北京清华园

导言

蒙太奇式的简述

你是否有过这样的经历，在大群人或大型的集会中唯有你的肤色或种族是与众不同的？据说世界上存在两种白人：一种人周围的大部分人仍然是白人，另一种人是其所在某一地点的唯一一个白种人。或许只有在那时，他们才第一次发现在他们所处的社会中其他人——西方之外的人的真实情况究竟是怎样的：他们是少数人，他们是永远生活在边缘的人，他们是不符合正常标准的人，他们是失去了话语权的人。

这种情况对于个人和对于民族来说都是一样的。你是否有时会感到你的民族和国家总是莫名其妙地被排斥在主流之外？你是否曾经感觉到当你说出“我”这个词时，“我”指的是别人，而不是你？你是否隐约觉得你并不是你说出的句子的主语？你是否曾经感到每当你发言时，你在某种意义上已经充当了别人的代言人？或者当你听到别人讲话时，你总是他们谈论的对象？你是否意识到这些发言者从未考虑过你的感受如何？你来自何方？你是否意识到你生活在别人的世界中，一个为别人而存在的世界中？

我们怎样才能找到一种谈论这种现象的方式呢？这就是后殖民主义试图要回答的首要问题。自20世纪80年代早期以来，一批关于后殖民主义的著作出版问世了，这些著作试图转变我们看待某些关系的主要方式，这些关系存在于西方民族和非西方民族之间以及二者所在的世界之间。这意味着什么呢？这意味着将世界颠倒过来观察，意味着从照片的反面对其进行观察，体验事物之不同，而且要领悟其中的原因（当你生活在巴格达或贝宁而非柏林或波士顿时）。这还意味着，你要认识到，当西方人观察非西方世界时，他们所观测到的与其说是那里的现实情况或非西方民族的真实感受或真实看法，倒不如说是他们自身的镜像，是他们自己的假设。如果你不把自己认同为西方人或

由于某种原因，你并不完全是个西方人——即使你生活在一个西方国家，或者你虽然从属于西方文化，但你会被来自内外的占统治地位的言论所排斥，那么在这里后殖民主义可以给你提供一种不同的观察方法，一种以你的兴趣为主的话语和政治活动。

后殖民主义主张世界上所有的民族都同样享有良好的物质和文化权利。然而现实情况却是，当今世界是一个不平等的世界，众多的差异使西方和非西方民族之间产生了一条巨大的鸿沟。在19世纪，随着欧洲帝国的扩张，这条鸿沟就已经完全形成。扩张的结果是，世界十分之九的陆地都被欧洲或源于欧洲的势力所控制。人类学理论不断地把殖民地的民族描绘成低等的、幼稚的和软弱的民族，没有能力进行自我管理（尽管数千年以来他们在此方面已经做得很好），需要西方父亲般的为维护其利益对其加以管理（现在认为他们需要的是“发展”）。这些人类学理论使得殖民和帝国统治变得合法化。这些人类学理论的基础就是种族观念。简而言之，西方与非西方的关系被认为是白种人对抗非白种人的关系。白种人的文化过去被认为是（并且现在仍然被认为是）合法政府、法律、经济、科学、语言、音乐、艺术、文学这些观念的基础。总之，白种人的文化就意味着文明。

在整个殖民统治期间，殖民地人民通过种种形式的积极和消极抵抗来与这种统治进行抗争。然而直到19世纪末，这样的抵抗才发展成为整体性的政治运动。对于世界上大多数地区的民族而言，20世纪的大多数时间里他们经历了长期的反殖民统治的斗争，并最终获得了胜利，可这种胜利常常是以生命和资源的大量付出为代价的。在亚洲、非洲和拉丁美洲，人们与欧洲帝国主义列强中那些当权的政客和行政官员或者定居在这些地区的殖民主义者进行了斗争。

当国家最终获得了主权，它就摆脱了殖民统治进入了自治和后殖民时期。独立！然而，独立在很多方面代表的仅仅是一个开端，仅仅是从直接统治到间接统治的相对微小的一步，是一种从殖民统治和管辖到非完全独立的转变。尽管进入了非殖民地化时期，但是在20世纪，世界上主要强国的地位却并没有发生实质性的变化，这是显而易见的。（前）帝国主义国家在很大程度上仍然统治着原来的殖民地国

家。哪个国家胆敢挑战以前的殖民统治者，就会处于危险之中，阿富汗、古巴、伊朗和伊拉克的例子都清楚地证明了这一点。所有这些想要政治上反抗西方控制的政府都受到了西方国家的军事干涉。

但是情形并不是完全消极的。从殖民统治下赢得独立仍是一个巨大的成功。虽然得到的权力有限，但权力的平衡正在缓慢地实现。首先，随着从正式帝国到非正式帝国的转变，西方国家需要更多的国内劳动力，这需要通过移民来实现。因为移民，西方和其他地区之间明显的种族界线至少不再像过去那样绝对了。但这绝不是说美国总统是位非裔美籍妇女，或英国选了一位亚裔的伊斯兰教徒当首相。西方的国家权力仍被谨慎地控制着。你能想到有多少位当权者——那些出现在报道世界政要日常政治活动的报纸头版上的当权者是有色人种？然而，文化也在发生变化：由白种清教徒塑造的美国正在被拉美化，拉丁裔和非裔的美国人已经成为许多富有活力的西方文化的推动力量，这些文化超越了传统的工业文化。今天，对许多欧洲青年来说，古巴文化居主导地位，在桑舞和萨尔萨舞^[1]富有节奏的舞动中，古巴文化充满生机和活力。就广泛的共识而言，在殖民时期，西方和非西方民族之间的鸿沟主要表现在西方文化的统治上，而这种统治今天已经被溶解到一个更为宏大的文化体系之中，这种体系对差异采取尊重和宽容的态度。这一方面的局限性将在本书后面的章节中加以探讨。

现在，重要的是，后殖民主义首先涉及的是这样一个观点：西方之外的三个大洲（非洲、亚洲、拉丁美洲）在很大程度上处于从属于欧洲和北美洲的地位，并在经济上处于不平等的地位。后殖民主义涉及反对不平等的激进主义的政治和哲学，并且以一种新的方式继续进行过去的那种反殖民斗争。后殖民主义不仅断言非洲、亚洲和拉丁美洲的民族应该享有资源和物质福祉，而且断言它们的文化——正在介入和改变西方社会的文化有巨大的活力。

后殖民文化分析涉及对理论建构的详尽阐述，这种理论建构挑战了先前占主导地位的西方思维方式。可以用女权主义进行一个简单的类比，女权主义也涉及一种类似的情况：曾经有一段时期你读到的任何书、听到的任何言论、看到的任何电影，都是从男性的视角出发

的。可女性就搁在那里没人管，她总是一个客体，而不是一个主体。从你所读的书或所看的电影中你会发现，女性常常是那种被观赏的角色。她从来不是观察者。几个世纪以来，人们认为女性不如男性聪慧，她们不应受到男性所受到的教育。她们不能参加政治性的竞选。出于同样的原因，由女性创建的各类知识都被认为是不严肃的、琐碎的、道听途说的，或者不科学的，比如盲目的崇拜或传统的分娩方式或康复练习。所有这些态度只是女性被统治、被剥削和身体上被男性虐待的多种方式中的一部分。从18世纪末开始，女权主义者慢慢地、逐步地开始反抗。她们反抗得越激烈，就越清楚地表明，这些态度已经渗透到了整个文化之中，包括社会关系、政治、法律、医疗、艺术、时尚乃至学术知识。

作为一种政治运动和实践，女权主义并没有一个单一的思想体系，没有一个单一的创造者，不像马克思主义或心理分析那样，它汇集了不同领域的女性的共同努力。它的目标是要铲除所有的不平等现象，包括从家庭暴力到法律和语言再到哲学等诸多方面。女权主义者也必须同女性间的不平等作斗争。在某种程度上，这种不平等就像男女之间的不平等一样。然而与此同时，从更广泛的意义上讲，女权主义已经发展成为一种集体运动：来自社会各个层面的女性向着共同的目标而努力。这些共同目标包括：解放女性和争取女性权力，获得自主选择权，在改变多种制度的进程中获得法律、教育、医疗、就业方面的平等权利，这样她们将不再继续只代表男性的利益和视角。

与女权主义类似，“后殖民理论”涉及西方之外的一些知识和需求，需要对这些知识和需求进行概念性的重新定位。它涉及一些有可能发展成为一种政治实践的推动思想，这种政治实践在道德上的要求是要改变当今很多地方的人仍然在过着的受人剥削的和贫困不堪的生活。一些这样的理论工作已经因其晦涩难懂和涉及常人无法理解的复杂观点而出名。当面对学术理论权威时，人们常会认定自己理解上的困难是由自身的缺陷所造成的。这是很不幸的，因为许多这样的思想最初并不是由学术界提出来的，一旦理解了它们所描述的实际情况，理解就变得相对容易得多。因此，本书致力于以一种从未尝试过的方式来介绍后殖民主义：不是从头到尾的解释，不是先提出抽象的术语

然后举一些例子来详细阐述这种理论，而是致力于追寻后殖民主义（本质上提倡民主原则）广泛的政治踪迹，肯定普通人和他们的文化的价值。本书将详细阐述后殖民主义，但不是按照从上到下，而是按照从下到上的顺序，也就是从具体的环境开始，然后从特定的视角提炼出一些观点。全书没有晦涩难懂的理论，以一种从下到上的方式解释后殖民主义，这种方式是最恰当的，因为它有助于详细阐述“属下阶层”的政治，即从属阶级和民众的政治。

所谓的后殖民理论，实际上并非科学意义上的理论，而是依条理详细阐述的一系列原则，这些原则可以预测一些现象的结果。它包括一整套相互关联的、并置的且偶尔存在冲突或矛盾的视角。从最广的意义上讲，它涉及其他学科和活动所专注的问题，特别是关于女性地位、发展、生态、社会公正性、社会主义等方面的问题。总之，后殖民主义把自己选择研究的问题和知识融入到了西方和非西方对于权力结构的研究之中。它致力于改变人们的思考方式和行为方式，以在不同种族之间创造出一种更加公正和公平的关系。

出于这种考虑，这里将不再以单一的一套观点或一种实践来阐述后殖民主义。在某一层次上，没有一个叫作“后殖民理论”的单一的实体存在。作为一个术语，后殖民主义描述的是各种各样的思想和实践，就像女权主义或社会主义包含各种思想和实践一样。本书没有遵循学术著作的标准模式，没有以一系列的章节来展开主题或论点，而是运用了蒙太奇的剪辑技巧，采用并置角度和时代的方式，创造性地探究它们之间生成的一系列关系，因为许多后殖民理论对思想和实践的处理都是动态的。这里所说的思想和实践之间的关系包括和谐关系、冲突关系、不同民族及其文化之间的生成关系。后殖民主义研究的是一个变化的世界——一个已经被斗争所改变的世界和一个实践者想要进一步改变的世界。

很多人不喜欢“后殖民”这个词，现在你可能开始意识到了这是为什么。它扰乱了世界的秩序。它使特权和权势受到了威胁。它拒绝承认西方文化的优越性。它那激进的日程表在为全球的人们呼唤着平等和幸福。

你将会在后殖民主义的土地上跋涉。下面的章节将会带你去旅行，带你穿过它的城市和荒芜的郊区，看到它乡村野郊的贫困。虽然人们承认这些景象是存在的，但其中的许多景象人们是视而不见的，对当地居民的生活和日常经历人们更是不屑一顾。本书的章节由不同的“场景”（在世界各地拍摄的快像）组成，且各张快像并排放在一起。因此本书就是一本影集，其中的照片并非那种静止和虚幻的图像，而是一种活生生的存在，喃喃低语讲述着照片背后的故事。当你阅读本书时，你会听到那正注视着你的人陈述的证词。蒙太奇刻意把不相容的胶片并置起来，这种粗糙的切换手法已被人们所遗忘。在这里，一系列的短片镜头在迅速抓拍瞬间飞逝的图像，把当今社会出现的矛盾场景搬上了舞台。这些断续的瞬间镜头见证了历史的更迭，也见证了从权力被夺走到通过抗争重新把权力夺取回来的历史过程。

当我们开始讲授“边缘”这个词时，我们会从原始素材入手，这些原始素材是当代对后殖民主义及其影响的文化政治方面的研究，某中包括那些“阿拉伯世界”的伟大著作，这些著作大多都出自马提尼克信奉基督教的精神病医生弗朗兹·法农之笔……在大的背景中，我们也可以在自己所从事的学科中找到一些原始素材，比如爱德华·萨义德的《东方主义》……萨义德的著作并不是对边缘的研究，甚至不是对边缘化的研究。《东方主义》是对于目标构建的研究，其目的是为了调查和调控。萨义德等人的著作已经直接涉及了对殖民话语的研究，而且这种研究就像一个大花园，已经开满了似锦的繁花。在这个“花园”里处于边缘的群体可以发言、可以被别人谈论，甚至可以让别人代表自己发言。

佳亚特里·查克拉瓦蒂·斯皮瓦克，

《外在于教学机器之内》（1993）

【注释】

[1] 起源于古巴的拉丁舞。拉丁舞具有热情、浪漫的旋律及丰富的节奏变化，它的感染力特别强。——本书注释均由译者添加，以下不再一一说明。

第一章

属下阶层的知识

你发觉自己是一个难民

一天早上，当你从噩梦中惊醒，你发现你所处的世界已经发生了巨变。在夜幕的笼罩下，你已经被放逐到别的地方。睁开双眼，你首先注意到的是风吹过平坦荒芜的土地时留下的声音。

你和家人正朝着阿富汗与巴基斯坦边境的一块“活墓地”走去，走向白沙瓦——一座布满鲜花和间谍的城市，一座边境城市，从喀布尔过来的旅客的第一个落脚点。这些旅客穿过雕刻着图案的托克汉城门，沿着开伯尔山口由灰色岩石建成的弯曲小路走向远处的平原，最后到达通往加尔各答的主干公路。

在老城区的达沃什清真寺周围，是开伯尔集贸市场，这里的货摊鳞次栉比。这里有一条狭窄的街道，这条街道的房屋依势而建，高得直冲云霄。各家经过装饰的阳台错落有致，悬挂在空中。这便是著名的吉沙·哈乌尼市场一条街，这条街因说故事的人而闻名。几个世纪以来，那些曲折、离奇的故事一直被悠闲地喝着热气腾腾的琥珀色希沙斯茶的人们绘声绘色地讲述着——那些人正努力地想要超越专业的故事讲述者，或是在那些在货摊上用大茶杯喝着蜜汁茶的人之间口耳相传。可是那里传来传去的故事却并不是为你而讲述的。

你继续西行，走过往日的殖民地兵营，走过郊区大片的临建房屋（可是住在临建房屋中的人已经在这里居住很久了），在山前的一块平地上停住了脚步。家人中还有两个孩子也走散了。你身边只有一袋衣物、一个睡觉和祈祷用的垫子、一个盛水用的大塑料容器和几个铝制的罐子。这时路上有一些士兵走上前来阻止你继续前行。白沙瓦附近的贾洛扎难民营已经关闭。从阿富汗到这里来的普什图人被指引着

走向杰曼。杰曼没有难民营，它只是一个“等待区”。在这里，你从帐篷顶上放眼望去，大地平坦无奇，进入视野的唯有远处喜马拉雅山映在地平线上的黑影。

因为这里不是官方难民营，所以你缓慢的前行不会引起任何人的注意，也不会有人为你登记注册。此时，你的孩子又累又饿，坐在光秃秃的棕色沙地上，他们鼓鼓的肚皮上留着因感染而形成的深红色印痕。你四处寻找水和食物，还希望找到三根木头和一张大塑料布来搭建一个栖身之所。这个将要搭建的就是你的帐篷，就是你和家人的居所。你们将要在少粮缺水，痢疾和霍乱流行的困境中寻求生存。

幸运的话，你可能在数月内离开这里。但是如果不幸运的话，你或许就会像肯尼亚的索马里难民，加沙、约旦、黎巴嫩、叙利亚、约旦河西岸的巴勒斯坦难民，或是像20世纪70年代出现在斯里兰卡或者南非的“国内流离失所者”那样，在这里滞留十年甚至几十年。这里将可能成为你和你的子孙们唯一的家。



图1 新贾洛扎难民营，白沙瓦，巴基斯坦，2001年11月：一个来自阿富汗北部的乌兹别克人家庭在这个难民营的新家。

我们有多么无常和多么善变。我们很容易改变或被改变。我们的

居所是多么不稳定，只因为我们失去了生存的基础，我们失去了发源地，我们失去了我们的国土，我们断开了与过去的联系。这里没有巴勒斯坦人。谁是巴勒斯坦人？是“朱迪亚和撒马利亚地区的居住者”？是非犹太人、恐怖分子、制造事端的人、流离失所者还是难民？是卡片上的人名还是清单上的数字？人们在讲话中赞扬着巴勒斯坦人和他们的事业，但他们的存在仅仅是一个个片段而已。

爱德华·W.萨义德，《最后一片天空之后》（1986）

难民，你居无定所，无处落根。你已经被转移了，是谁转移了你？是谁让你离开了自己的国土？你或是被迫，或是为了躲避战争或饥荒而离开。你顺着逃亡的路线颠沛流离，艰难跋涉。但是一切都静止了。你已疲惫的生命戛然而止，你的生活断裂了，你的家庭支离破碎。你所熟悉的单调却可爱而稳定的生活和熟悉的社会也将随之一去不返。你在压缩的时间里，经历了资本主义的强烈介入，经历了平常安乐生活的终结，你已成为了那些跨越不同时代并经历过冷漠的现代性的人们的象征。你面对的是一个新世界，一种新文化，面对这种新文化，你不得不调整自己来适应它。你还要努力保留自己的可识别的身份。把这两者放在一起是一种痛苦的体验。也许有一天，你或者你的孩子会将它看作一种解放的方式，但不是现在。生活已过于脆弱，过于不确定。你什么都不能依靠。在世界的眼中，你只是一个客体。谁会在意你的经历、你的想法以及你的感受？各国的政客们争先恐后地立法，为的是阻止你进入他们的国家。他们对寻求避难者的答复是：禁入。



图2 新贾洛扎难民营，白沙瓦，巴基斯坦，2001年11月：一个阿富汗小男孩正在放风筝。

你是闯入者，你是错位的，你是不合时宜的。“难民”一词将你与你的国家隔离开来，你拖着疲惫的身躯，带着自己的信仰、语言、愿望、习惯及情感一脚踏进未被认同的、精神上深感陌生的世界里。所有的一切都是关于中断、错位、不堪回首的刺痛和痛苦的体验。这种体验加剧了后殖民时期的残酷体验，但也使其具有了创造性。

不同种类的知识

在贾洛扎难民营，你不愿意做的一件事情就是读这本书，即便你识文认字，即使这本书已被翻译成普什图语，你也不会读这本书。你说得多，会对许多人讲述自己日常生活中遇到的问题，有时候还会讲述那些又长又难懂的、与战争和饥荒相关的悲惨故事，你试图从自己的经历中提炼出一些人生感悟。如果你碰到一些来自其他地方的人愿意帮助你，你很有可能会对他们说你的需求：药品、食品、避难所。你不会为那些从未谋面的人的利益而袒露你的经历。你不会将你的生活演绎成一个故事或者为别人而表述。但你仍然是这本书中那不

么沉默的主角，因为它是为你而写的。即便你没有读过其中的文字，它们也是为你而写的。

到目前为止，有关所谓的第三世界的知识都来源于宗主国的档案资料，这些资料中的绝大部分一直集中在宗主国的科研机构之中，过去是这样，今天是这样，而且这种状况还将持续下去……这些档案资料通过大量的学术科目和各种各样的著作向外扩散传播。其中既有经典的哲学著作，又有传教士和行政官员的通俗之作；既有区域性研究项目，甚至是人文学科的核心领域，又有由基金会和私人出版社资助的翻译项目——以上项目构建了各种实践的内容。

爱加斯·阿马德，《在理论之中》（1992）

你能否读这本书，显示出了划分世界的一种主要的方式。划分有多种方式，比如：你是否有干净的水喝，是否有足够的食品和保健品，是否能读书，是否受过正规的教育。每一个人都将经历非正规的教育，实际上正规与非正规之间的界限往往是不确定的。有时你所需要的知识是你通过非正规的教育学来的，是从你的家庭和周边环境中学来的。你通过正规的教育渠道学到的知识是他人的知识。谁是这些知识的权威呢？它们是谁的知识呢？你从不同学校学到的知识是不同的，你的思维模式也是不同的。想一想孩子们身上的不同吧：在西方有些进入私立学校的孩子每年要花费一万五千英镑，2001年在伯利恒附近的阿哈德学校里的孩子却不得不在帐篷里学习，因为学校的校舍已经被以色列的军事行动所摧毁。看一看图3中那个巴勒斯坦女孩的学习经历吧！她每天步行穿过拉法难民营来到学校，而拉法难民营也在一天前被三辆以色列坦克和两辆推土机夷为废墟。

自从加沙地带的汗育尼斯难民营和约旦河西岸的贾拉左难民营首次开办露天学校以来，近五十年来巴勒斯坦几乎毫无变化。如果当年的那些孩子还活着的话，他们今天都已成了老人。他们住在难民营中，常是以色列军事行动打击的目标。不得不这样危险生活的人会有什么样的感受呢？

读到这里你想一想今天这些学校的处境，这将有助于你形成后殖

民主义得以产生的视角。想一想阿哈德、贝德加拉、贾洛扎、贾拉左、杰宁、汗育尼斯、拉法的情况。那里人的生活怎能与你的或我的生活相比呢？想象一下在一个封闭又贫穷的社会中成长起来，又眼睁睁看着它在政府的指令下被推土机夷为平地是什么感觉。读一读布洛克·莫迪森撰写的关于索非亚镇在1958年被实行种族隔离的南非政府摧毁的原因。索非亚镇是约翰内斯堡黑人文化生活的中心。莫迪森不允许我们错误地认为在特权阶层和可怜的穷人之间存在的差别仅仅涉及受难与剥削的问题。还有其他种类的财富和损失。还有思考世界的其他方式。人性的，而非物质性的方式。



图3 一位巴勒斯坦的女学生正在加沙地带南部的拉法难民营的废墟中走着，2001年4月15日。这是在以色列根据临时和平协定把这一地区的控制权完全移交给巴勒斯坦后，以色列军队在不到一周内第二次对这里进行打击之后一天的情景。

随着索非亚镇的死亡，我体内的一些东西死掉了，我身体的一部分也死掉了……他们以清除贫民窟的名义用推土机将她弄得遍体鳞伤。片刻之后，沿着古得街看去，索非亚镇就像是其中众多的受害者之一；一个男人被索非亚镇之刀刺伤，躺在露天的排水沟里，像一粒葡萄干撒落在散发着气味的下水道里，这个人由于多处被刺伤而濒临死亡，多处伤口还在流血；在这个将要死去的人的脸上显现出震惊、

迷惑、恐怖、怀疑的表情。

布洛克·莫迪森，《怪罪历史》（1963）

从第三世界到三大洲

当你看见一些孩子聚集在学校里，光着脚站在石头上，你便知道你身在“第三世界”国家。这个第三世界是后殖民的世界。“第三世界”这个词起源于法国革命时的第三等级。世界曾根据两大政治体系而被划分成资本主义和社会主义两大阵营，它们构成第一世界和第二世界。剩余的部分就构成了第三世界：那些刚刚从帝国主义殖民统治下获得独立的国家和“不结盟”国家。在1955年的万隆会议上，二十九个刚刚成立的亚非国家（包括埃及、加纳、印度和印尼）发起了不结盟运动。它们把自己看作一个独立的政治集团，用一种新的“第三世界”的视角来看待政治、经济和文化上的全球范围内的优先权。这是一个非常重要的事件，它标志着世界上的有色人种试图摆脱西方白人国家的枷锁。从政治上来讲，它是世人可走的第三条道路：既不属于西方集团也不属于苏联集团。然而，第三条道路的确立或发展是很缓慢的。这个名词逐渐与这些国家所遇到的政治和经济问题联系在一起，因而也就与贫穷、饥荒、动荡联系在一起，形成了一道“鸿沟”。



图4 早期的联合国难民救济和工程局修建的学校，贾拉左难民营，约旦河西岸，1951年。

在很多方面，万隆会议标志着后殖民主义首次成为一个具有自觉意识的政治哲学体系。十一年后，在1966年于哈瓦那召开的三大洲会议上，更富于战斗性的第三世界政治团体作为反对西方帝国主义持续影响的全球联盟出现了。这也是首次将拉丁美洲（包括加勒比海）与非洲、亚洲联系在一起，地处南部的这三个大洲便得名为“三大洲”。在许多方面，三大洲是一个比“后殖民”更精确的术语。三大洲会议创办了一本杂志（杂志干脆取名为《三大洲》），该杂志首次将后殖民理论家与实践家的写作联系在一起（其中包括阿米尔卡·卡布拉尔、弗朗兹·法农、切·格瓦拉、胡志明、让-保罗·萨特的文章），这样的写作表明的不是一个单一的政治和理论的立场，而是人类要求共同解放的共同努力。由于美国对古巴实行封锁，不允许古巴的杂志进入美国，所以许多美国的后殖民理论家没有意识到他们还有这样一些激进的先

驱。

殖民主义者通常讲，是他们把我们带进了历史。今天我们要表明的是事情并非如此，是他们使我们离开了历史，我们的历史，让我们跟着他们，在他们的后面，走向他们的历史的前进方向。

阿米尔卡·卡布拉尔，《回到源头》（1973）

作为术语，无论“三大洲”还是“第三世界”都有各自的道理，因为它们指代的是另一种文化，另一种“认识论”或者知识体系。在过去的三百多年里，甚至在更长的时间里，被世人称为知识的大部分文章，都是由那些生活在西方国家的人写就的，而且这种知识是由学术界即机构性的知识团体精心制作和认可的。这种知识中的很大一部分，特别是关于数学和科学的知识来自阿拉伯世界，这也就是为什么时至今日就连西方学者在写数字时还用阿拉伯数字的原因。西方学校着重强调西方文明是对拉丁文化和希腊文化的传承，但是大多数西方学者仍然丝毫没有意识到这样一个事实：他们每天都在读写阿拉伯语。想象一下这样一个新闻标题：《在发现“基地”组织与阿拉伯的联系后，美国学校禁止使用代数基本原理》。

我们这些受剥削的人在世界上必须扮演什么样的角色呢？.....

我们这些受剥削的落后国家的任务就是摧毁那些维持帝国主义的根基。资金、原材料、廉价劳动力（无论是工人还是技术人员）都被从我们这些被压迫的国家中夺走，同时新的资本（统治工具）、武器和各种商品都被输入进来，使我们陷入完全的依赖。那个战略目标的基本要素便是人类的真正解放.....



图5 切·格瓦拉，《给三大洲的信息》，1967年4月16日。寄给亚非拉三大洲人民

团结组织，寄自“世界的某个地方”，格瓦拉从1965年春离开古巴到1967年10月9日在玻利维亚被杀期间的一次公开演讲，在《三大洲》杂志第一期上公开出版发行。

切·格瓦拉，《给三大洲的信息》（1967）

后殖民主义源于其本身的知识，其中的许多知识是最近在漫长的反殖民运动的过程中被阐述出来的。后殖民主义源于这样一个假设：那些西方人，无论是不是学者，都会以同样严肃的态度，来看待有别于西方的其他知识和有别于西方的其他角度。后殖民主义或者“三大洲主义”，都是新兴知识的总称，这些知识来自属下阶层，即受压迫的民众，它们试图改变我们生活中的术语和价值观。如果你想学，那么你随处都可以学到这些知识。你开始的唯一条件就是要保证你会仰视而不是俯视这个世界。

焚书

非裔美国作家兰斯顿·休斯1940年在他的《大海》一书中，讲述了他坐船离开纽约去非洲的故事。他爬上甲板，将他随身携带的旅途阅读的书远远地扔进了大海。看着一本本书旋转着消失在大海中，他感到了自由的愉悦。他说：“当我把这些书扔进海里时，那感觉就像把压在心中的千百万块砖头搬开一样。”在他沿着祖先来的路回去的时候，他将他的所知所学全部抛弃了。在回非洲的路上，他把所有将非裔美国人置于社会低层的等级文化抛得一干二净。他回到了自己的大洲，与自己的人民在一起，以自己的方式做事情。他写道：

我的非洲，黑人的祖国！我也是一个黑人，一个非洲的黑人！
非洲，真实的存在，它不仅可以在书中读到，而且可以摸得到、看得见。

当休斯最终到达非洲，和那里的人民讲话时，他受到了伤害。

非洲人看着我，不相信我是黑人。我说：“事实上我也是黑人。”

他们嘲笑我，摇摇头说：“你是白人！你是白人！”

弗朗兹·法农的经历则与此相反。在马提尼克，他总被人们看作是白人。当他到达法国里昂时，人们在大街上见到他时喊道：“看！他是个黑人！”法农如此评论说：

我抱着试图在事物中找到意义的信念，来到这个世界上。我的精神世界充满着找到世界本原的愿望，后来我发现我只是他类客体中的一个客体。

法农的第一反应，如他自己所言，就是经历了“被封存到被挤压的物性之中”的痛苦。后来他意识到问题远比此严重得多。人变成了客体，被人指点、被人取笑，而这还仅仅只是表面上的情况。同时存在的情况是，处于这种情况当中的人内化了这一观点，将他们自己视为与众不同的低人一等的“他者”。

我是如此厌倦学习和背诵赞美水仙花的诗歌，我和为数不多的几个“真正的”英国孩子的关系很别扭，我发现当我称自己为英国人时，他们会傲慢地责骂我：“你不是英国人，你是令人讨厌的殖民地人。”

珍·莱斯，《焚书的那一天》（1968）

在《焚书的那一天》中，出生于美洲的欧裔白人小说家珍·莱斯讲述了一个加勒比海岛上的轮船代理商索亚先生的故事。他和一个有色人种的女人结了婚，但是，他经常在酒醉之后虐待她。索亚在他的房

子后面建了一间小屋，那里摆放着他特意从英国邮寄来的书。他那只有一半白人血统的儿子埃迪体弱多病，正是他首先站出来质疑叙述者——一个小女孩，这个女孩认为所有来自“家乡”的东西，也就是来自英国的东西都比岛上的东西高贵。埃迪会从图书馆里借书，父亲去世后，埃迪成为了这些书的拥有者。几天后，埃迪和叙述者来到图书馆找到母亲，多年来，他的母亲一直在不幸的婚姻中煎熬。母亲的怨恨和愤怒爆发了出来，她将书从架子上弄到地上，分为两堆，想一堆出售，另一堆烧掉。当母亲将书架上的一本书拿下来时，埃迪求她不要将这本书烧掉，因为他正在读这本书。最终他从母亲手中把这本书夺了回来，并尖声喊道：“现在我也开始讨厌你了。”女孩也为自己抢到一本书，两人穿过花园跑到街道上，一起在黑暗中坐了一会儿。埃迪开始哭泣，为了表示对埃迪极度孤独的同情，女孩问埃迪那是本什么书。那本书是吉卜林的小说《吉姆》。可女孩就没有那么幸运，虽然她本能地感到她的战利品是一个很重要的东西，但是当她想看看究竟时，却很失望，“因为那本叫作《像死亡一样坚强》的书是用法语写的，看起来索然无味”。

珍莱斯的故事读起来不太像殖民主义的寓言故事，倒更像是关于后殖民的权力关系的寓言故事，在这个故事里，数十年的等级剥削和侵略性的种族文化所促生的仇恨，使得索亚夫人强烈反对这样一种优越感的文化基础。埃迪的矛盾反应是：他既憎恨他的父亲，憎恨“家”，也就是英国，但是他又想得到父亲的书。这又将他带入与母亲的矛盾之中：他爱母亲，但是母亲恨他父亲所有的书。这也把埃迪推向边缘的位置，使他介于矛盾的、竞争的文化之中：他一方面在情感上认同一种文化，同时又在理智上对另一种文化产生了好奇。

这种矛盾的态度和多重身份被津巴布韦小说家奇奇·丹格伦伯加定义为本地人的“不安的状况”。他们跻身于不同文化的矛盾层面之中，当殖民文化或主导文化通过教育进入本地的初始文化中时，便会产生一种不安的状况，其中包括矛盾、不稳定、文化界限的混乱（内部或外部的）以及与“他者”文化的融合。在《不安的状况》（1988）这本书中，讲述者坦布泽梦想着接受良好的教育，梦想着能进入她那位已经接受了白人文化的校长亲戚的房间里。但是她发现她不知道应该坐

在哪里，她不知道应该如何阅读房间里的习惯性符号，她不知道应该使用那种语言——英语还是绍纳语？生活在这个社会中的个体要屈从于一种痛苦，这种痛苦被法农称为杂交裂缝中的存在，他们要试图同时经历两种不同的、互不兼容的人生。如果你想成为白人，改变你的种族和阶层，你就要吸纳主流文化，这种不同身份之间的妥协，不同价值体系层面之间的妥协（尤其是对女性而言，对她们来说这些选择看起来是互相矛盾的）是其中不可或缺的一部分。否则，即使你接受了白人的价值观，你也不可能是一个十足的白人。

焚书可以看作是要求解放的表示，或是无力通过别的途径表明自己立场的一种表现。当然，通常情况下当这种行为包含一个民族主义者对少数民族文化的攻击时，就被认作是压迫性的、破坏性的、法西斯的行为，它确实如此。以1981年5月僧伽罗统一国民党烧毁贾夫纳大学图书馆为例，“数以千计的泰米尔语书籍、手稿、风干的棕榈叶手稿、各种文件被烧毁，其中包括《贾夫纳历史》的孤本”。1992年5月，塞尔维亚民族主义武装在萨拉热窝的东方学院投放燃烧弹，这里收藏着欧洲最重要的伊斯兰手稿，“事实上所有手稿都被大火烧毁，包括五千二百六十三册阿拉伯语、波斯语、土耳其语、希伯来语手稿和阿拉伯语手稿中用塞尔维亚——克罗地亚——波斯尼亚方言撰写的部分，以及数以万计的奥斯曼帝国时代的文献”。种族清除不仅包括人的毁灭，也包括知识的毁灭和历史的毁灭。

“布拉德福德的穆斯林”不是指那些居住在英国布拉德福德的穆斯林，而是指那些生活在西方的被认为是“宗教激进主义者”的穆斯林。1989年1月14日，一群生活在布拉德福德和奥尔德姆的穆斯林公开烧毁了萨尔曼·拉什迪的《撒旦诗篇》。评论家纷纷将这一行为与1933年纳粹在德国的焚书之举相提并论。通过对比，我们发现激进的基督教群体在美国烧毁J.K.罗琳的《哈利·波特》的行为没有受到太多的媒体关注。

拉什迪的立场比较复杂，因为在此之前他一直是英国最著名的反种族主义的支持者之一，是移民社区政治权益和观点的代言人。突然有一天他发现在自己所代言的少数族裔的社区内有着和自己的多元文

化融合（他称之为“宗教文化融合”）的观点截然不同的看法，并且这些看法得到了一些少数族裔的作家（例如哈尼弗·科利什）以及媒体的支持。由于很多少数族裔的人们在日常生活中都受到了压迫，所以在受人赞美的多元文化主义和这些少数族裔的真实状况之间存在着很深的裂痕。

对西方而言，整体上这看上去似乎很像自由主义者与保守主义者之间的区别，前者接受了同化，而后者却仍想保留他们的未被玷污的文化身份。对于西方的少数民族或者对于那些居住在西方之外的人而言，这种区别就不是那么清晰。对个体来说，想要同时持有两种观点并不是不寻常的。后殖民主义的愿望中存在着不安，这种不安的状况受到了无法掌控的矛盾心理的侵扰。

围绕《撒旦诗篇》而产生的文化和社会冲突主要是通过空间和二元对立的地理政治学——伊斯兰宗教激进主义者与西方文艺界的现代主义者，也就是古老的（有武断的意味）移居者和现代的（有讽刺意味）大都市人——展现的。这一现象掩盖了不可化解的、边缘性的、对于文化杂交的忧虑，这种文化杂交提出了认同的问题，以及离奇的、断裂的暂存性中的流散社群的美学问题，即文化转移的时间和文化转移的空间“不可移植”的问题。

霍米·K.巴巴，《文化的定位》（1994）

第二章

来自下层与上层的历史与权力

非洲和加勒比海的革命者在哈莱姆，1924年

我正观察一张照片。照片上三个男人并排而立，姿势呆板僵硬，严肃而若有所思地盯着镜头。每个人都衣着入时，穿着马甲，揣着怀表。中间身着白色套装、脚穿翼尖状饰纹皮鞋的男子头戴一顶帽子，其他两位则以手持帽。右侧身材矮小而略胖一些的男子撑着一张木制折叠椅的椅背。尽管他们正一起摆姿势合影，但彼此却保持着距离。这一点表明他们虽然认识，但却称不上是密友。他们衣着的华美与身后破旧的红砖房形成一种奇特的反差。看起来他们好像站在一所廉价公寓或办公楼的外面。他们身后的窗户的右扇有百叶窗，而另一边的窗户却没有。

这张照片是由哈莱姆文艺复兴运动时期著名的摄影师詹姆斯·范德尔奇拍摄的。这张1924年8月拍摄的照片上的人物分别是马库斯·加维、乔治·O.马克和克乔·托瓦罗——胡诺王子。加维来自牙买加，马克来自塞拉利昂，托瓦罗——胡诺来自达荷美共和国。那天他们都是来纽约市开会的，或许这张照片是在哈莱姆135号街西56号原“黑星”航运公司办公楼的后面照的。马克是联合黑人促进会的最高代理主席，他曾在弗里敦受过教育，并在苏格兰的阿伯丁和爱丁堡上过大学，他作为塞拉利昂的代表到纽约参加了1920年的联合黑人促进会会议。1922年，他被任命为联合黑人促进会代表团的全权代表参加了国际联盟会议。代表团请求国际联盟将德国以前在非洲的殖民地作为黑人居留地移交给联合黑人促进会管理，但此请求遭到拒绝。这些殖民地后来转交由英国和南非托管。



图6 马库斯·加维和乔治·O.马克、克乔·托瓦罗·胡诺王子。

加维，这位联合黑人促进会的创始人，1924年由于被指控利用邮件欺诈而被一个联邦调查局的官员判处有罪，这位联邦调查局的官员急于寻找借口将他驱逐出境。加维早年加入了牙买加的“国家俱乐部”，这个组织致力于摆脱英国统治寻求独立。之后加维在中美地区广泛旅行，然后去了伦敦。他的妹妹阿德里安娜当时在伦敦做家庭教师。在伦敦，他了解了泛非运动，该运动于1900年在伦敦召开了首次会议。他还阅读了布克·T.华盛顿的著作《出身奴隶》。最重要的是，

他遇到了了不起的苏丹裔埃及人杜斯·穆罕默德·阿里并与之成为挚友。穆罕默德·阿里是一位民族主义者，他们二人共同经营阿里的宣扬激进民族主义的报纸《非洲时代与东方评论》。1914年当加维返回牙买加创建联合黑人促进会时，他已经形成了一套政治哲学，其基础是黑人权力和尊严的简单而有力的传达。两年后，他受布克·T·华盛顿之邀来到美国，并产生了巨大的影响，或许可以说在美国没有一个黑人移民的政治影响力比他更大了。他把反殖民的言语转换成民权和争取黑人权力的语言，在20世纪这两者将继续发展，并互相密切联系，彼此推动。这张照片记录了这种推动力量启动的那一时刻。

克乔·托瓦罗——胡诺王子本人刚刚从法国抵达纽约，并且要在哈莱姆自由大会堂举行的1924年年度联合黑人促进会会议上发言。托瓦罗——胡诺王子是保护黑人种族全球联盟的主席，该组织由他创建于巴黎，它的创立缘于一个有名的事件。当时因为托瓦罗——胡诺王子是黑人的缘故，几个美国白人游客试图把他扔出一间咖啡厅。当你审视这个贵族，这个流亡的达荷美共和国国王的侄子的时候，你会很容易看出为什么他如此强烈地憎恨这种待遇，以至于他引起了整个法国媒体的同情。正是由于这个原因，巴黎多年来享有对黑人艺术家和知识分子最具同情心的西方城市的美誉。约瑟芬·贝克、兰斯顿·休斯、詹姆斯·鲍德温、切斯特·海姆斯、西德尼·波切特都受到了法国人的喜爱——只要他们不是阿拉伯人。

在1924年的大会上，加维宣布联合黑人促进会已约有一万四千个分支。其中一半在北美洲，其余分布在加勒比海、中美洲、南美洲和非洲，全部成员据估计已达到六百万。这种非同寻常的全球化组织在托瓦罗——胡诺的报纸《大洲》的名字中得到了反映。这是跨越大西洋的黑人革命运动，这三个来自英法在非洲和加勒比海殖民地的革命者聚集在美国，想要联系不同文化间的激进主义并确保跨国的团结合作。

加维在加勒比海、美国和英国开展的革命运动，使他成为了萨尔曼·拉什迪所描绘的“被转化的人”的一个早期的范例。所谓“被转化的人”，也就是被不同文化“转化”的人。但这不是人们被动经历的事情：

加维要求恢复黑人尊严的呼吁是自我转化的一种呼声。跨越不同地域时，语言、人和文化会发生改变，可以从转化的视角来看待它们是如何改变的。它还可以被更隐讳地使用，用来描绘个人或群体是如何通过改变自己对社会地位的认识而被转化的。

在这里，在纽约，三个人站在一起，准备向聚集在自由大会堂里参加联合黑人促进会会议的听众发言，他们不仅是一路从牙买加、达荷美共和国和塞拉利昂到哈莱姆的三个人。在重新描绘美国文化及超越全球文化的过程中，他们是积极的文化上的转化者。他们的相聚标志着被压迫国家间的革命性的思想意识的转化。后来，克乔·托瓦罗——胡诺王子受到了法国殖民当局的迫害，加维被联邦调查局勒令离开美国。在此后的几十年中，美国民权激进主义者——如歌手保罗·罗伯逊与加勒比海及非洲反殖民领导人之间的联系处于美国联邦调查局、英国军事情报五处和英国军事情报六处的监控之下，但此时为时已晚——加维的干预已经成功。加勒比海的激进主义已经抵达纽约和伦敦，争取黑人权力的事业将越来越壮大。一代接一代的加勒比海的活动家（如C.L.R.詹姆斯、克劳德·麦凯和乔治·帕德莫）积极沿着他们的脚印前进。

卡斯特罗重访哈莱姆

在1960年卡斯特罗访问哈莱姆期间，当拥挤的人群迎接这位古巴领导人时，他与马尔科姆·X见了面，此时在古巴，多次大型集会纷纷谴责美国的种族主义。一份黑人报纸《纽约市民的呼声》报道说：“对哈莱姆少数民族居住区的受压迫的居民而言，卡斯特罗就是那个铲除民族败类，让美国白人下地狱的大胡子革命者。”



图7 菲德尔·卡斯特罗回到哈莱姆，1995年。

现在，耐心排队等候聆听古巴领导人2000年9月演说的人们似乎也同样欣赏卡斯特罗与黑人事业的团结一致。“哈莱姆是卡斯特罗的家。我们热爱他，他是我们的兄弟。”一位哈莱姆当地的房地产经纪入杰比尔·艾莱——阿明说，“有非洲血统的人深受他的吸引。他相信所有人都应享有真正的自由，所有古巴人，尤其是所有非洲人和具有非洲血统的人都应享有真正的自由。他坚持自己的信仰，尽管他的人民遭受国际制裁和压力，他仍保持着自己和人民的尊严。”

希沙姆·艾迪，www.africana.com

1960年迎来了这段历史上最著名的时刻。菲德尔·卡斯特罗在市中心的酒店内遭到刻薄对待后，受马尔科姆·X邀请来到哈莱姆，入住在泰瑞莎酒店。卡斯特罗后来回忆说：“我立刻决定‘我要到哈莱姆去，因为那里有我的好友’。”卡斯特罗对哈莱姆的初访标志着古巴与美国黑人长期团结的开始，也标志着（正如卡斯特罗所说）产生于第三世界的两国人民——古巴人民与美国的第三世界人民之间的友情与同情的开端。

轰炸伊拉克——始自1920年

西方赢得世界并非靠观念、价值观或宗教的优越性，而是靠有组织的暴力。西方人常常忘却这一事实，而非西方人却从来都不会忘记。

塞缪尔·P.亨廷顿，引自“雷德在哪儿”网站，

炮击之下的巴格达日常生活的逐日记录

我正站在阳台上，越过黄色的房子，向外眺望着北部在夜色中拔地而起的黑色的石灰岩山脉。我仍能辨认出塞浦路斯的土耳其共和国的大旗，它挂在山腰上，这是一幅巨大的镶嵌工艺品，白底配以红色图案，色彩艳丽，在平行线条之间构成了新月形和星形两个图案。无论你在尼科西亚的任何地方，无论你何时眺望北方，你都会看到那面旗帜勇敢地越过地平线，在空中飞扬，旁边写着坚定的语句：“做一土耳其人，乐哉。”该岛被分开已有二十五年多了。联合国确立的分割线上的倒钩状铁丝网已锈迹斑斑，许多指挥部和瞭望台似乎已被长久地遗弃。然而，没有任何物体可以穿过分界线；双方仍然透过城墙、电缆和分界线上看不见的地雷互相怒目而视，双方回忆起了被抛弃的家园，回忆起失踪的家人和村庄被屠杀的夜晚。在经过艰苦斗争取得独立之后，另一个残留的殖民影响要归咎于人们自己。

我看着洒落在山上的暗淡的光线，听着从城市的另一边传来的傍晚的祈祷声。在此背景下，我能听见路透社的电子邮件发送到电脑里的声音，此时这一地区的人们都在写新闻稿。我看了看身后的桌子，看到了哈立德发来的一条信息。他最近刚被派往巴格达。我在他的名字上双击光标，他的信息便出现了。

发件人：哈立德 时间：星期三22/01/2003 23:08

收件人：沙燕

抄送：

主题：回复：报告

祝你平安，我今晚终于与我向你提到的那个人相遇了。要了解办公室里正在发生什么事情是很难的，在他的办公室里也一样。他们在那儿正忙着把收藏的珍宝转移到更加安全的地方——在电信局和外交部之间的博物馆是个合适的地方。不管怎样，我们最后安排在姆斯坦色尔街拐角处的阿尔海——穆罕默德的家里见面。这次谈话发生了意想不到的转折。别把这个发到新闻上，可你能把它发表在专栏上吗？如果尼克能把这则消息同时发表在多家报纸上，就请他帮个忙。

多谢。

哈立德

“轰炸的权利”：巴格达，2003年1月21日

一进门，我就看到他坐在屋子的另一边，胳膊很瘦，心不在焉地揣着手盯着地板上刻着菱形图案的地砖。我坐下后，他给我们两个人点了咖啡。我们热情地谈起了双方以前的老朋友，以及他在巴黎和伦敦度过的那几年时光。萨蒂克是巴格达古迹总管的高级代表，专门研究塞尔柱王朝时期（12至13世纪）的美索不达米亚人的书籍。几年前，基于他的博士研究，他出版了一本重要的学术论著，是关于迪奥斯科里斯的《药物论》（1224）的，他现在已成为研究那一时期的医学论文的权威。他在巴黎的国家图书馆用了一年多的时间研究《解毒剂》（1199）这本书。他给了我一篇他自己的文章，在该篇文章中，他分析了《解毒剂》（其中谈到了该如何培育植物以便获取那些植物的医疗性能）中的精美插图。我想更多地了解那一时期植物和药草在医学中的非凡作用，因此我向他解释了我此行的目的。突然，尘土四处飞扬，我们听到了远处传来的隐约的爆炸声。他看了看我，伸出舌头舔了舔他发干的嘴唇。起初，他一言不发，几十年来他从动乱的，有时充满恐怖的政权统治中幸存下来，这是他的一种自然本能。他的学术成就围绕着八个世纪以前巴格达作为伊斯兰世界的中心所创造出

的辉煌的工艺品，这个领域非常“安全”，使他在某种程度上达到了“政治隐身”。然后他注视着我，开始讲了起来。

又是英国人干的。八十多年来他们一直在轰炸我的家园。这些来自英国的不速之客从天空上向我们投掷炸药，其间经历了四代人。事情始于1920年。当时我的曾祖父阿布达拉赫曼正回村里参加他小儿子的婚礼，这时一架双翼飞机突然飞过来在婚礼仪式上投掷了一枚燃烧弹。按照村里以前的惯例，举行婚礼时，客人们被分成男女两个区域。炸弹落在男性聚集的区域，当时就使我们家族一半的男子死亡或伤残，包括曾祖父的长子、三个叔叔、两个堂兄弟和我祖母父亲的兄弟的四个儿子。从那以后，只要他们觉得时机合适，炸弹便又会从天而降。

现在此类事情多是由他们的大哥哥美国来干的，但是你仍然能看到英国皇家空军的飞机沿着20世纪20年代英国人最初划定的路线划过我们的领空。二战后当他们准备最终（又一次）离开时，飞行正式开始。他们不辞劳苦地精细地勘测和拍摄了我们的每一寸国土。我的堂兄那时正在英国读书，他告诉我说在英国的吉勒大学有数百万张伊朗和伊拉克的侦察缩微胶片，这些都是由英国皇家空军680中队在撤离前拍摄的。你不会知道我们什么时候需要这些资料，问他们时他们微笑着说。当他们寻找石油的时候，或者当他们为确保将来拥有更多石油而决定轰炸我们的时候，就会用到这些资料。或许现在当他们坐在英国的操作室里计划着下一步要击中我们中的哪一个目标时，就使用着它们。

我们每一寸的国土都被拍摄了，从波斯湾的阿尔巴斯拉到阿马蒂亚北部的山区。这是我们的国土啊！从某种意义上讲，这几乎已经不再是我们的国土——即使她一直是我们的土地。就像中东地区的多数国家一样，这种局面是由两个人，一个法国人和一个英国人在一战期间所造成的。他们一个叫乔治·赛克斯，另一个叫马科·皮科特爵士。他们只是在伦敦偶遇，然后两人秘密地决定了所有的一切。战败的奥斯曼帝国将会被瓜分，新成立的国家，比如巴勒斯坦、约旦、伊拉克、叙利亚、黎巴嫩，都是从所剩下的土地的边边角角中创建出来的，以便于两个殖民帝国统治它们。当然英国已经控制了埃及和苏丹。伊拉克是由奥斯曼帝国剩下的三个省构成的。

1920年，他们声称要让库尔德人独立建国，即建立库尔德斯坦。可是到了1923年，一时间他们把这个承诺忘了个一干二净。他们创造的不是国家，他们只是根据自己的利益在地图上绘制一些线条而已。我们之间过去没有边境。整个帝国从一端到另一端是开放的。当然各地区也有所不同，像以前一样，我们属于美索不达米亚的北部和南部。他们用倒钩状的铁丝网在流动的沙子上划出了他们新的“保护国”，据他们说，这些地区除了几个像我的曾祖父和祖父一样的无名的部落男子外杳无人烟，而像我的曾祖父和祖父这样的人，根本没有必要被询问怎样划分领土才对他们有益。游牧者是没有权利的。他们根本就不在那个地方。

他们也不像那些后来迅速到来的石油公司或军队。那些法国人在战争结束时迅速使他们的塞内加尔部队在贝鲁特着陆，随后占领了整个北部沿海地区。英国人在印度军队的协助下控制了巴勒斯坦，在叙利亚增派了顾问并占据了整个美索不达米亚。当时他们所有的中东殖民地都由英国印度行政部门来管理。你知道它们不是英国的殖民地——它们是“英属印度的托管地”。

他停了片刻，死死地盯住地板，然后又陷入了沉默。我递给他一支烟，他吸了一会儿，看着蓝色的烟雾缓缓升起。

“后来发生了什么事？”我问，“它们接管了之后？”他深深吸了一口气，摇了摇头接着讲了下去。

咳，它们完全占据了帝国原来的疆土。同时英国人在国际论坛上多次公开声明，所有“被解放的”国土，都要在他们所谓的“同意管辖”原则的基础上，由它们自己的国家管理机构管理统治。阿拉伯人相信了他们的话；为了这一诺言，难道他们没有受英国人的引诱去与英国人共同抗击土耳其人吗？别忘了英国人至今仍然还在利用所谓的“阿拉伯的劳伦斯”。所以，在1920年3月，在大马士革举行的叙利亚国民大会通过了决议，宣布叙利亚、巴勒斯坦、黎巴嫩独立。伊拉克领导人也立即宣布了伊拉克的独立，并立阿米尔-阿卜杜拉为国王。看到这种局面，英法直接找到国际联盟，国际联盟亲切地给

予它们对全部这片领土的托管权。这并不令人吃惊，因为它们毕竟控制了国际联盟。受谁的托管？它们声称“托管”一词只是一个法律上的假定，目的是使它们对新殖民地的控制合法化。

可我们并不接受这一切。费萨尔国王的军队在黎巴嫩边境攻击法军，阿拉伯人在巴勒斯坦反抗犹太人，幼发拉底河中游的人民在反抗英国人。作为回应，法国人占据了整个叙利亚。在伊拉克，英国人没有动用他们的印度武装力量，而是动用了新成立的英国皇家空军来轰炸我们。记得对我曾祖父儿子的婚礼的轰炸吗？同样他们在索马里兰也动用了英国皇家空军。在和英国骆驼部队为期两个月的共同军事行动中，他们推翻了苦行僧首领穆罕默德·本·阿卜杜拉·哈桑的政权，英国人根据他的特征称他为“疯狂的毛拉”。说他疯狂当然是因为他要摆脱英国人的殖民统治。他们通常认为空军对民族主义者的轰炸和扫射是军事行动成功的关键。

他们新上任的热衷于开拓殖民地的大臣温斯顿·丘吉尔很早就意识到了空军在维持帝国主义对英国广阔领土的控制方面的优势。在起义爆发前，他已经调查过动用空军控制伊拉克的可能性。他说，这会涉及使用“某种令人窒息的炸弹，据预测可造成某种残疾但不会致人死亡……用于镇压动乱种族的最初的军事行动”。你不能忘记诸如此类的话。你也不会忘记下面的话。“我无法理解审慎使用毒气炸弹的做法。”他说，“我强烈赞成使用毒气对付那些野蛮的种族。”因此在索马里兰获胜之后，丘吉尔指挥了一场在伊拉克展开的英国皇家空军的军事行动，此次行动与上次类似。结果可想而知。起义的伊拉克人被成功地“安抚”了。他们制造战争并且称之为和平。这对他们而言有区别吗？丘吉尔第二年和“阿拉伯的劳伦斯”去开罗参加了一场有关英国托管地未来的会议，可没有一个阿拉伯人被邀请参加。他们任命了被法国人驱逐出叙利亚的费萨尔为伊拉克的国王。尽管巴格达强烈抵制，但事先安排好的公民投票还是使他当选了。

是的，新成立的英国皇家空军被派出来是要证明它的实力。它只是作为英国武装力量的一个独立分部而创建的。任何人都能看到那种技术在控制远方民族上的优势。轰炸机司令部司令阿瑟·哈里斯爵士——臭名昭著的“轰炸机哈里斯”这样解释道：“阿拉伯人和库尔德人现在明白了真正的轰炸意味着多大的伤亡和损失。四十五分钟之内，整个村子可以被夷为平地，三分之一的村民将被炸死或炸伤。”仅四十五分钟就能消灭一个村庄——战斗力还算不错。因此英

国人在英国建立了五个皇家空军中队，在埃及建立了五个，在伊拉克和印度各建立了四个，在远东地区建立了一个。从现在开始我们和他们交战时不会再看清他们长什么样。是的，在他们除掉土耳其人之后，当我们中的一些人和他们并肩作战时，他们会像恶魔一样从空中返回。几个月以来英国皇家空军的第三十中队一直在我们上空盘旋，炸死了我们的人民，毁了我们的家园，直到印度士兵和英国军官在附近安营驻扎。英国的统治恢复了。

我还有一张宣传图片，这张图片是在我们刚从土耳其的统治下获得“解放”时由他们所做的。这是一张有关“和平行动回顾”的图片。这个和平行动回顾是第一个，因为接下来又有一次失败和胜利。这次是英军对伊拉克的。看看那架飞翔于我们头顶上空的哈维兰9型飞机，它的机关枪向后，随时准备向下面的人扫射，双翼下塞满了四百五十磅重的炸弹。谁是主宰？这里没有给你留下过多的错觉。权力来自空中。看吧。

说到这里，他仔细地在他的公文包里翻找，从中拿出了一张旧的折角的明信片递给我。我盯着它看了一会儿，试图找出其中的意思。根据影子来推断，这肯定是在晚上。一群阿拉伯旁观者正观看一场阅兵。中间，英国军官正站在一排骆驼部队的对面。几面大旗在空中飘扬，此时一架旧的双翼飞机正在他们头顶上方飞翔。我能辨认出图上的法国国旗和英国国旗。

“前面的那面旗是什么旗？”我问道。

那是意大利的海军军舰旗。在那场战争中，他们站在英军一方参战。拿着它吧！这是一件纪念品，可以让你在离开的时候记住这一切。我祖父曾听说他们只是在这里作短暂停留。是的，最终他们在1932年撤离了，但正如在埃及一样，这并不意味着我们真正独立了。只是部分独立而已！我们被迫签署协议，同意让英国控制我们的外交，在巴格达附近的哈巴尼亚和巴士拉附近的舒艾巴保留他们的两个空军基地，在战时随时征用伊拉克军队，保持他们对伊拉克

石油公司的彻底控制。它的名称虽然是伊拉克石油公司，但英国政府控制着它，其中根本没有伊拉克人的所有权。根据独立和约的规定，伊拉克石油公司享有在伊拉克的独有勘探权。这些权利在1961年被废除，但公司本身直到1972年由哈桑·巴克尔和萨达姆·侯赛因实行国有化后才真正处于伊拉克人的控制之下。那是一个深得人心的行动。难怪他们不喜欢他！他们想要回他们的石油。他们已经开始谈论，当他们再次占领我们的国家时，哪个公司将会获得这些权利。



图8 和平行动回顾，巴格达，1918年。

他微笑片刻，然后坐回到椅子上，好像他在思考下一次占领的景象。他不再看着我，而是在心中默想着这一切。好像这个故事一旦开始，他就一定要把这个故事讲完，不论他要多少次强迫自己穿越时间的隧道回忆起那些曲折的故事。

英国军队撤离了，但这只是表面现象。我们被告知我们要在他们的指引和控制下管理自己。到了二战期间的紧要关头，当时我们中的一些人指望轴心国把我们从对英国的屈从中解放出来。当总理拉施德·阿里·卡伊莱尼不满英国军队要在伊拉克登陆时，他们就表示要赶总理下台，最后他被迫辞职了。为此拉施德·阿里组织了一场反对亲英的摄政王的政变。但英国拒绝承认他的政府，并要求让更多的军队登陆。随后他们在哈巴尼亚的指挥官攻击了包围基地的伊拉克军队。不久他们占领了巴士拉，夺取了巴格达，使摄政王复位。他们依靠蛮力又一次取得了控制权。在英国大使馆的指引下，新政权着手对武装力量和政府机构进行清理，处死了一些民族主义的同情者或将其送入澳法的拘留营。那就是他们关押我父亲阿布·卡里姆的地方。他在那儿一直待到我长成一个小伙子时才获得自由。

英国和归顺英国的伊拉克政权（就像由英国扶上台的波斯国王和约旦国王一样受到英国的控制）之间的密切关系一直持续到1955年签订《巴格达条约》的时候，该条约是哈希姆王朝与英国之间最后一个阿谀逢迎的协定。第二年是苏伊士运河战争！英军遭到了打击！不久之后，1958年爆发的第二次军事政变将令人憎恨的哈希姆政权推翻了。随之英国对伊拉克的支配力也宣告终结。但是英国的干涉并没结束。最初我们以为再也见不到他们了，因为对他们很温顺的君主没有了，他们的基地没有了，运河的争端也没有了，但他们仍然想获得石油。为什么他们总是回来呢？他们已经夹着尾巴离开了，被解放的国家在万隆显示了自己的威力。后来他们失去了伊朗，萨达姆受到激励把他们赶了出去。我们又将灭亡了。他们又回来了。

现在他们说我们对他们是个“威胁”。但事实难道不正是他们一直在威胁我们吗？是的，他们确实对我们构成了威胁。自20世纪40年代以来他们一直在发展核武器。在此之前很久他们就用化学武器轰炸我们。丘吉尔本人在1923年命令使用芥子气对付伊拉克北部的

库尔德人，当时他们因为听说英国背弃承诺，不愿建立一个库尔德人的政权而起义。英国皇家空军用了将近一年半的时间反复攻击库尔德的苏莱曼尼亚城，他们才最终被镇压下去。咳，也不能说最终被镇压下去了。英国皇家空军于1931年又一次轰炸了库尔德人，这时英国正准备使伊拉克“独立”，它在准许独立的同时却没有提到库尔德人在伊拉克的地位。现在你仍然可以遇到那些对20世纪20年代英国皇家空军的机关枪扫射和轰炸记忆犹新的库尔德人。我的朋友易卜拉欣前不久在参观克亚科山时偶遇了一位仍能完整追忆此事的老人。“他们对这里的卡尼亚霍兰进行了轰炸，”老人告诉他，“有一天轰炸三次。”

当然伊拉克人被认定为是“不负责任的”。别忘了，难道不是萨达姆入侵科威特吗？那是个错误，尽管很多伊拉克人强烈地认为从历史上讲科威特一直就是伊拉克的一部分。无论如何，你非常清楚联军如何在1992年快速动员起来夺回了科威特的主权并收回了开采石油的权利。人们问：“他们怎么不会为巴勒斯坦的被占领土做同样的事情？”我们中间只有少数年纪大的人能记得1920年英国人的飞机和装甲车是如何调动起来攻击沙特的部落的，他们当时攻击了英国在伊拉克和外约旦的新“主权”领地。英国人把沙特的一大块领土给了伊拉克的新政府，作为补偿他们又将一些土地移交给了内志（即沙特阿拉伯）的苏丹伊本·沙特。是的，他们给了他科威特三分之二的疆土。

当英国政府武断地判定领土归属时，伊拉克不可避免地要求拥有剩余领土的所有权。科威特最初是奥斯曼帝国一个省的一部分，伊拉克就是由这个省建立起来的。没有它，我们几乎不可能接近波斯湾的水域。英国人在1924年从伊本·沙特那里获得了马安和亚喀巴之间的狭长地带，其理由是它曾经是奥斯曼帝国大马士革省的一部分，因此应该成为巴勒斯坦的一部分。英国人成了判定这次争议谁是谁非的权威。他们的哈希姆君主——加齐国王在20世纪30年代后期首次坚持了伊拉克对科威特的所有权，当时科威特是英国的一个殖民地。然而英国人和科威特的酋长早在1899年就签署了保护协议。因此在奥斯曼帝国崩溃时，英国在科威特创建了一个独立的傀儡政权，将它从奥斯曼帝国的巴士拉省分离出来。当伊拉克的军官领袖阿布达勒·卡西姆在1961年再次提出对科威特的所有权，要求科威特摆脱英国统治时，英方立刻派来了军队。三十年后他们又回来了。轰炸也会重新开始。

是的，我们对他们是一个威胁。每次我们掰开面包，数以千计的英国人会处于被我们咀嚼的险境。每次当我咀嚼葡萄或蜜枣，吮吸桑葚或杏子时，在英国的某个人一定会因恐惧而浑身发抖。每次当我儿子爬上树去找无花果，优雅威严的英国绅士就会处于险境。我们想过一种属于我们自己的生活，没有他们的干涉。有一天晚上在电视上我听到一个伊拉克老人说：“他们拥有一切，而我们一无所有。我们不想从他们那儿得到任何东西，而他们却总想着要从我们这儿得到更多的东西。”我们所要求的就是让他们停止干涉我们的事务。自1920年以来我们没有轰炸过他们而是他们一直在轰炸我们。他们从来就没有想过这一点吗？我们从来不会让他们心生不安。他们好像认为这是上天赋予他们的权利。或者这是不是他们的另一种人权，一种轰炸他国的权利？当然这种权利不是由我们的真主赋予的，感谢真主。自从他们的空军成立以来，他们想什么时候轰炸我们就什么时候轰炸我们。可他们仍然声称我们对他们是一种威胁。几十年来，什么时候我们使他们不高兴或触犯了他们的利益，他们就通过一次次的轰炸一直在屠杀我们。我想我们的问题是我们从来不是容易被控制的。我们与有的中东国家不一样，并不是他们想要什么就给他们什么。因此他们不断地来轰炸我们，而我们一再地从他们手中挣脱。他们不会征服我们，也从不会“平定”我们——即使他们一直坚持这样做。

几年前，也就是1998年斋月的前两天，我们全家都在巴格达的公寓里睡觉。我们那栋公寓很高，正对着扎乌拉公园，俯瞰圣曼苏尔雕像。在我们准备起床做晨祷之前的几个小时里，警报突然响了，炸弹落在我们周围，他们那不祥的炸弹像焰火般将天空照亮。前脸用白粉刷过的建筑物和桥梁突然被炸塌了，就像沙堡在潮水到来时塌掉一样。从那时起他们创立了“禁飞区”，他们没有真正停止过。他们消失的时候，土耳其人就飞过来轰炸库尔德人——库尔德人可正是他们的禁飞区应该保护的人。英国人自己承认，在过去的一年里他们至少每隔一天就轰炸我们一次。这是他们自二战以来持续时间最长的轰炸。如今他们扬言他们又要回来了，又来毁坏我们的家园，改换我们的政府，这样的事情他们已经做过无数次了。为什么这么多年来他们从那么遥远的地方飞冲向我们？为什么我们引起了他们这么大的兴趣？因为我们有“他们的”石油。这就是从1920年至今始终没有消失的真正的威胁。

我经常感到困惑，如果我们时不时地在英国轰炸他们，一代接

一代地轰炸，他们会是何种感受？如果时机适合我们就改换他们的政府，毁坏他们的医院，让他们没有净水喝，杀死他们的孩子和家人，他们又会是何种感受？现在多少个孩子死掉了？我想都不敢想。他们说他们的帝国时代已经结束了。当你听到空中的燃烧弹发出的断断续续的爆炸声时，你就不会这样想了。或者当你躺在床上，炸弹把你和孩子周围的建筑物炸得直晃动时，你就不会那样认为了。正是在那一时刻你会梦想真正的自由——托靠真主——远离英国皇家空军的自由。

第三章

空间与土地

无地状态：“塞韦里诺的生与死”

据《牛津英语词典》记载，“无地状态”这个词在英语中只被写过一次，1851年赫尔曼·麦尔维尔曾写道：“在无地状态中存有最高真理。”因此，这种情况似乎不单单是盎格鲁-撒克逊人的问题。无地状态是许多其他社会，包括一些居住在盎格鲁-撒克逊国家的普通百姓每天不得不面对的最直接和最重要的问题。在许多先前被殖民过的国家，殖民者把居住在某一土地上的人们赶出家园，建立起了大农场和自己的住房。其中一些被掠夺了土地的人们的子孙，时至今日还处在手无寸土、贫穷无助、居无定所的状态之中。因为没有用以耕作的土地，这些穷人唯一的选择是流浪到大城市的贫民窟度日。然而，平民窟的救济所也是岌岌可危，比如种族隔离时期的南非或者是与其同时期的孟买。

以巴西为例可以更清楚地揭示这一点。巴西的国民生产总值列世界第九位，但巴西同时也是世界上收入分配最不平等的国家。该国百分之三的人口控制着可耕地面积的三分之二，其中百分之六十的土地却处于闲置状态。在极端困乏的条件下生活的人们，特别是在巴西最贫穷的地区累西腓州生活的人们发动过许多反抗活动，发起组建了农民联盟，开展了革命运动和游击运动。就在不久前，那里的人们作出了一个与众不同的政治回应，他们成立了一个新的组织——无地农民运动。针对大片土地被极少数人占有的状况，无地农民运动不仅反对这种失衡的状况，而且打出了“占领失地、积极抵抗、扩大生产”的口号，用以鼓舞巴西一千二百万无地劳工占领未被耕作的土地。无地农民运动是世界上最大的基层群众组织之一，如今在无地农民运动的领导下，已有超过二十五万个家庭赢得了一千五百多万英亩土地的所有权。成千上万个家庭在等待着政府认可他们的定居权。在此过程中，

在农民、地主和警察之间，冲突还频有发生。

无地农民运动的一贯工作原则是集体性和社团性。该组织从一开始就在其定居地建立了食物合作组织和小学，并进行了扫盲教育。所有的农场在运作时都考虑到环境保护问题：无地农民运动生产的有机种子在拉丁美洲是独一的。该组织也注重保健问题，它还从整体角度考虑，认为健康问题不仅仅是一个就医的问题，还涉及生存环境、卫生清洁和全民福利。这一有关健康的概念包括个人生存的社会环境。无地农民运动是这样说的：

由此，健康问题是关于你如何居住，在哪里居住，你吃什么，以及如何谋生的问题。健康就是身体感觉良好，心态平和，家居生活充满尊重和友爱，人人平等，人与自然和谐相处，社会充满平等和正义。

值得注意的是，这不仅仅是后殖民所乐于分享的一个关于健康的政治问题，而且它也是无地农民运动发展社区大众生活整体规划的远景目标的一部分。



图9 玛丽亚·达·席尔瓦和自己八个孩子中的四个孩子在一起，她和她的丈夫瓦尔德马住在由安赫毕的无地农民运动建成的寮屋里，该处地处离圣保罗一百三十英里的新卡努杜斯，巴西，1999年7月30日。

1997年，在试图通过传统政治渠道重新获得政治主动权和土地改革控制权的一次尝试中，巴西政府在世界银行提供的一亿五千万美元的特别支持下，启动了一项以市场为基础的土地改革替代方案，即《土地规划方案》，以此来挑战无地农民运动。方案计划高息贷款给无地的人们以便他们用来购买土地，该方案由站在地主一边的区域委员会进行管理。因为世界银行站在地主一边干涉一个国家的内政，所以该方案受到了广泛的批评。不过无地农民运动在反对该方案的过程中变得越来越强大。世界银行干预巴西政治产生了始料不及的结果：路易斯·伊纳西奥·达席尔瓦，这位被民众亲切地称为卢拉的人于2002年11月当选巴西总统。卢拉出生于累西腓州的一个赤贫家庭，小学未毕业就辍学了，可他后来成长为一个工会的领导以及劳工党的创立者。他在当选致辞中清楚地表达了他在施政时要优先解决的问题：

我执政的第一年将重点向饥饿开战。我呼吁巴西没有饭吃的人要团结一致。

从许多方面来看，无地农民运动都可算作后殖民政治活动的典范：组织一场基层群众运动来反对一个由地方强权和国际权力机构——银行、商业、投资基金所支持的不公正的体系，反对物质的不平等占有。这些国际权力机构妄图使全球的经济市场保持现状。无地农民运动建立在集体基础之上，代表普通人的福利，而且如我们所看到的那样，它关注土地占用和更广阔的社会问题层面，其中包括了妇女地位问题、儿童福利问题、保健问题、教育问题以及提高生存环境质量问题。这样，无地农民运动就必须从地方做起，不仅要面对地主和地方政府、中央政府中的反对者，而且要直接面对世界银行中的反对者，这就意味着它必须从一个更广阔的角度来考虑问题，在一个更大的平台上和更广阔的公共空间里为自己的主张而战斗。正因为如此，和无地农民运动一样的其他各种运动都要与其他国家中与自己的情况相当的运动组织联系起来，比如菲律宾农会——一个由无地农民、小农场主、农业工人、勉强糊口的渔业工人、农村妇女和农村青年所组成的全国性的联盟，同时还要联系更大规模的全球性社会运动，如全球人民行动组织——一个广泛的抵抗运动联盟，它反对世界贸易组织强加的不平等。全球人民行动组织发起了全球人民行动日，旨在对抗全球资本主义和“市场中的独裁”，它先后在世界贸易组织、八国集团、世界银行开会期间，在日内瓦、西雅图、布拉格组织活动，十分成功地绕过了那些传统渠道，而以往只有本国政府的代表才能代表人民说话。既然第三世界国家的政府面对八国集团的利益显得软弱无力，那么全球人民行动组织则直接领导大众行动，产生了相当大的影响。

无地农民运动还与部族运动相结合。土著居民，如巴西的瓜拉尼人、马库希人和希库鲁人正在努力夺回被大农场主和金矿主抢走的土地所有权。无地状态对于全球数以百万计的人们来说仍然是政治上的核心问题，长期以来它就是政治反抗和农民暴动的焦点。当前墨西

哥的萨帕塔运动秉承1910年萨帕塔农民革命的遗志，继续反对那些掠夺了他们的土地的大地主和大牧场主。1913年的《南非土著居民土地法》规定，除了农业工人，其他非洲人不得拥有或占用“计划的土著区域”以外的土地。该法案导致了许多人无家可归，失去了谋生手段。在印度，农民或部族为获得土地发动运动和起义，其反抗地主控制土地的管辖制的行动就从来没有间断过，从殖民地时期到独立时期，从甘地领导的印度农民运动到毛泽东领导的农民武装夺取政权。

既无土地又无财产是殖民地居民的一个典型特征，而且一直是历史上最难解决的难题。1972年澳大利亚的土著居民和托雷斯海峡的岛民在堪培拉国会山的草坪上搭建了他们著名的“帐篷使馆”——一座简陋的棚屋，这很有效地宣传了他们对土地所有权的主张。“原住民的土地权”一直是北美洲的土著居民、印度的土著居民、津巴布韦没有财产的非洲农民主要关注的问题，非洲农民一直在为《阿布贾宣言》中体现的基本的土地权而斗争。要求收回失去的国土是巴勒斯坦的中心问题。

这些就是后殖民斗争，通常都涉及土地占用的后果。土地占用问题是殖民强国最平常但却是最重要的特征之一。所谓的“土地所有权问题”对于西方革命者来说并没有什么大不了，但对于拥有三大洲视角的人（比如毛泽东、法农、格瓦拉、副司令马科斯）来说，却是一个主要的政治主题，这是令人吃惊的。思考无地状态就是思考农民问题，就是思考涉及世界上最贫穷的人的问题。毫无疑问，现实情形是今天我们更多想到的是无地的农民，而不是20世纪60年代的乡村游击队的身影。无论如何，从哥伦比亚到秘鲁，从尼泊尔到印度北部的阿萨姆邦，土地所有权改革的必要性在持续的农民革命运动中始终占据着中心地位。

辛苦劳作的人啊，受着非人的剥削。这些穷苦人在监工和皮鞭下，很少被当作人来看，也许从未被当作人来看。从独立的曙光照耀他们开始，命运一直没有改变过：印第安人、加乌乔牧人、美斯蒂索人、印第安人与黑人的混血人种、白人与半白人的混血人种、没有财产或收入的白人。正是由这些大众构成了“国家”，而他们却从未从中

获益……他们仍然死于饥饿，死于可治愈的疾病，死于冷漠，因为他们从没有足够的生活必需品：普通的面包、病床、治病的药物、伸出的援手——他们的命运一直如此。

但如今……这群无名的大众，这个有色的、阴郁的、沉默的美洲，在整个美洲大陆带着同样的悲伤和失望吟唱。今天这个群体开始全面进入了自己的历史，开始用鲜血书写自己的历史，开始为历史受难，为它牺牲……

的确如此，现在历史将不得不把美洲的穷苦人写进历史，身受剥削、遭受不屑的拉丁美洲人民决心开始书写自己的历史了。

《第二个哈瓦那宣言》，古巴人民，哈瓦那，古巴，

美洲自由区，1962年2月4日

流浪者

南亚的殖民地的政权不同于衍生它的资产阶级宗主国的国家政权，事实上是根本不同。这种不同存在于这样一个事实当中：资产阶级宗主国的统治建立在一种权力关系的基础上，具有支配控制的特点，所以其统治就具有说服重于压服的特征；而殖民地国家的情况却相反，殖民地的政权没有支配控制力，在这里的统治框架内，压服重于说服……由于殖民地的政权不具有支配控制力，它也就不可能把被殖民地区的文明社会吸纳进来。我们通过这些事实表明殖民地政权的特征是不具支配控制力的统治。

拉纳吉特·古哈，《不具支配控制力的统治》（1997）

无地状态指的是一个人因为被驱逐而处于无地状态。无地状态意味着土地丧失，失去土地。你与土地的关系决定了你是否处于无地状态。根据17世纪英国哲学家约翰·洛克的观点，欧洲人认为游牧者从来就不拥有土地，这就是为什么殖民者能够宣称对空地的占有权。这就是为什么“原住民的土地权”这一概念具有如此超乎寻常的复杂性。在

战争期间，在这一点上就出现了对立，不仅仅是两类人的对立，也是认识论上的对立。正如批评家、法律历史学家艾里克·谢菲茨曾经十分有力地指出的那样，欧洲人带有一种与生俱来的财产观念，一种拥有和占有财产的观念。这种观念与那些不能被同化到这个系统中的观念存在根本对立。游牧者在土地上游牧，与土地关联紧密，但从不把自己与土地的关系变成财产或占有关系。这是一种相当神圣的祖传的关系。

法国哲学家吉尔·德勒兹和费利克斯·加塔里曾经对土地的占用过程以及从先前使用该土地的人——不论使用人是否拥有该土地的所有权——手中没收土地的过程进行了概念化的归纳。他们称之为“辖域化”和“解辖域化”。第三个阶段是“再辖域化”，描绘了殖民主义或帝国主义粗暴地对本土文化所进行的经济、文化和社会转型，同时刻画了通过反殖民运动成功地抵制“解辖域化”的过程。在后殖民国家还产生了其他的抵制形式：与政府进行富于战斗性的谈判，比如无地农民运动，或者甚至是通过简单地赎买而拥有土地，比如在美国中西部正在发生的事情。19世纪的殖民定居者通过国家的土地法而拥有了这些土地，后来部分是因为农业衰退，部分是因为土地本身并不如美国政府所估计的那样富饶，无法进行集约耕作，因而毫无实际价值，最终被抛弃了。

德勒兹和加塔里还从战略的角度对游牧者的概念进行了进一步的界定。他们认为游牧者能最有效地反抗资本主义政府机构的控制。从西班牙到瑞士，欧洲关于吉普赛人或“旅行者”的报告都可以提供生动的例证。在过去的几百年里，各国政府就把这种永远处于流动状态的人群视为严重的威胁，认为需要对其严加干涉，使其稳定下来，才能对其加以控制。

德勒兹和加塔里认为，可以把流浪的意义延伸到包括了所有越过或是消解了当时社会规范边界的文化和政治活动。更直白地说，流浪是一种跨越地区的迁移实践，它单方面地跨越边境，以此来藐视区域统治势力所宣称的控制权。“恐怖主义”现在正迅速地发展成为跨国的网络体系，它是与流浪有关的典型政治活动的一个极端的例子。然而

无地状态提醒我们，流浪不能被简单地颂扬为一种反资本主义的策略，理由很简单，流浪也是资本主义自身的一个典型的野蛮特征。资本主义历史上发生的圈地运动，就曾迫使农村土地上的居民向着城市里仅有的工作（如果有的话）涌去。在反殖民和后殖民的历史中，流浪者不单指那些仍然保持着资本主义前期生存方式的人：过去的两个世纪里，流浪是数以百万计的人不得不接受的生存状态。无地状态是全世界众多农民群体共同关心的一个中心问题，世界上有两千万难民，他们在物质层面上手无寸土，它们的政府也处于无地状态——无国、无家、没有土地。

一些西方后现代主义者曾试图把流浪和移民描述为文化身份最具生产价值的形式，与认为身份源自身体对家庭和土地的附属的观点相反，它强调了身份的创造性作用。这对于四海为家的知识分子也许有好处，但对于有两百五十万阿富汗难民（约占世界难民总数的百分之十二）的奎达、贾洛扎和巴基斯坦的其他地方的难民营来说，对于约旦河西岸，对于法国的现已关闭的桑加特难民营来说，这种后现代的“移民”身份又有什么好庆祝的呢？对于那四百六十名以阿富汗人为主的难民来说，这种移民身份又有什么好庆祝的呢？他们被关在挪威的一艘名为“坦帕号”的货船里达八天之久。在澳大利亚政府拒绝他们登岸后，他们又被送到了太平洋上的一个贫瘠的小岛上，这里是世界上最小的共和国瑙鲁。这里有三百米长的棕榈树带和废弃的磷酸盐矿。他们在这里登陆，每人手上抱着一个黑色的塑料垃圾袋，里面装着他们的物品。这有什么好庆祝的吗？澳大利亚政府付给了瑙鲁大约一千五百万澳元，以避免这四百六十名难民入境（人均约三十六万澳元）。

或许他们是幸运的，至少他们没有关进澳大利亚臭名昭著的伍默拉羁留中心。那里处于沙漠的中部，离最近的城市也有三百英里远，并且白天温度高达四十二摄氏度。2002年1月，被送到那里的数以百计的阿富汗难民举行了绝食抗议，其中有至少七十人缝住了自己的嘴唇，以引起人们对他们的苦境的关注。其他人包括一些孩子试图集体自杀。一个十二岁的女孩告诉调查人员说：

我快疯了，我割破了我的手。我不能跟母亲说话。我不能跟任何人说话。我太累了。我没有解决办法，我只能自杀——别无选择。

伍默拉羁留中心是由澳大拉西亚惩教管理有限公司经营的，它是设在美国的瓦肯赫监管公司的一个分支机构。

困在洞中的人们

“我们会把他们熏出来。”

美国追捕阿富汗“基地”组织时乔治·布什的讲话

1840年：巴黎

观众正成群结队地前往法兰西喜剧院观看高乃依的《滑稽的幻想》。这部戏在很大程度上借鉴了莎士比亚的《暴风雨》，它把剧情从加勒比海的一个小岛搬到了法国的某个山洞。高乃依援引了柏拉图的著名意象来说明他的观点：我们所看到的世界上的一切——物质现实——不过是场虚幻，它掩盖或伪装了理念世界。柏拉图为了说明自己的观点，使用了一个比喻——人们站在洞里。人们背对着外部的真实世界站着，他们所认为的真实世界实际上只是真实世界映在洞壁上的不断变化的一些模糊的影子而已。在《滑稽的幻想》中高乃依为了喜剧效果而使用了这个比喻：整个舞台变成了山洞，观众代表真实世界。或者恰恰相反？剧中的主角普里德曼被音乐师阿康德的幻影所蒙蔽，在幻想中普里德曼看到了失踪的儿子变成了富人，一副王子的穿

着打扮。然而令普里德曼惊恐的是，在最后一场他看到了儿子被谋杀的场面。在极度绝望中，他又从幻觉中看到儿子似乎又活了过来，与那群谋杀他的人一起分一堆金子。阿康德告诉他实际上他儿子根本不是什么王子，而是个演员，刚才的那些不过是他在戏里的表演。这样，观众愉悦满足地离开了剧院，高乃依高超的舞台技巧展示出一个充满自觉意识的、令人信服的、镜厅一般的假象。可是观众同样也被骗了！富有魔力的舞台美学艺术、富有创造力的想象以及那种能使想象与真实相互转换的能力，使观众在回到他们分布在巴黎各处的安乐窝时，还意犹未尽。在梦里他们还在津津有味地品味他们富于诗意的想象、普洛斯彼罗的虚幻盛典和“一场没有结局的大戏”。

1840年：巴黎南部九百英里处，阿尔及尔南部的乡村

他们排着队在看不清边缘的沙漠小路上缓慢地移动，脚踝被低矮灌木的小尖刺刺得通红，然后又被沙土烫脱了皮。他们爬过陡峭的峡谷，终于找到了洞穴。他们很快走进洞里。黑暗立刻裹住了每个人，洞中的潮气随着他们在冷空气中的呼吸在鼻孔处变成白气。眼睛逐渐适应了黑暗，他们开始在黑暗中看到了闪光和微光。山洞的表面闪烁着微光，熟悉的形状渐渐浮现在他们的眼前。黑暗冰冷的洞穴让人觉得潮湿，但这里没有明显的水源。干渴的喉咙感到阵阵灼烧般的强烈刺痛，所以一些人向洞穴的深处走去，以便得到更多水汽，确实他们可以听到某处微弱的滴水声。其他人焦虑地回到洞口看看外面的地平线，看看下面的大地，看看头顶的天空。什么都没有，只有强风吹来和吹打稀疏灌木的声音在他们的耳边响起。他们又回到洞里，这时他们发现其他人在生火，在找地方睡觉，有人已经睡着了。

他们醒来的时候，天还是黑的。天黑得什么都看不见。他们先闻到了一股烟味，然后空气变得越来越呛人。最年长的老人起来走到洞口。他向前走，但找不到出口。他踏着地上的碎石向上爬去，可是最后头顶碰到了洞顶。洞口被封死了。浓烟像水一样从石头缝里钻了进来，变得越来越浓，越来越呛人。他们的窒息过程是缓慢的，先是眼睛生疼，然后是呼吸困难，肺部疼痛，而大口呼吸的结果是吸入了更多呛人的浓烟。

比戈将军承担着征服阿尔及利亚的任务。法国入侵阿尔及利亚十年以后，局势仍然动荡不定。比戈采用了掳掠、烧毁一切、鞭打和火焚的策略。所有敢抵抗或是被怀疑抵抗的人都被处决了。今天他追逐一个难对付的部落来到了这个山洞。他封死了洞口，然后往里灌烟，要闷死洞里的人。他在日志中写道：

我把所有的出口都封死了，这样我造了个大坟墓。沙土最终会把这些盲信者的尸体埋住。没有人下到洞里去，没有人……只有我知道这底下埋着五百名土匪，他们再也没机会来割法国人的喉咙了。

直到20世纪50年代，也就是一个世纪之后，与比戈的时代相比，这里的一切都没有什么变化。在阿尔及利亚独立战争期间，法国人仍然为活埋阿尔及利亚人而欢呼雀跃，这时法国人使用的是推土机。

2002年：阿富汗

这篇来自英国广播公司网页的新闻讲的是在阿富汗的美军遭到了严重的抵抗：

2002年3月2日，星期六，格林尼治标准时间23：42

阿富汗的洞穴遭到了高压弹的轰炸

在地面攻击陷入困境后，美军在阿富汗东部山区投下了两枚破坏性很强的高压气浪炸弹，美军怀疑该地区是塔利班和“基地”组织

的藏身之地。

美国国防信息部门宣称美国拥有两枚重达两千磅（九百零七公斤）的可以在洞穴产生窒息气浪的“温压”炸弹，正准备把炸弹投向敌军藏身的山洞。

美国在12月试爆了温压炸弹，美国官员称炸弹将在一月内很快运抵阿富汗，用于清除反美分子沙特人奥萨马·本·拉登。

激光制导炸弹的内部装有特殊的爆炸混合物，可以产生高压气浪，把洞穴中的空气推出来，从而使洞中的人窒息而死。

俄罗斯曾经在车臣使用过类似的燃烧空气炸弹，并曾引发了国际抗议。

“一场没有结局的大戏”

从1840年到现在，洞穴经常是西方对伊斯兰世界的干涉事件的发生之地，那里上演了“一场没有结局的大戏”。活埋、镇压、引起窒息（把男人、女人和孩子们肺里的空气吸干），今天这些已经变成了一个对殖民地本身进行镇压的隐喻——殖民地所需的空气已被吸干。西方世界喜欢把这样的时刻轻描淡写地说成是“殖民遭遇”，如今窒息而死和殖民暴力已经成了回忆和纪念。

就在西方对殖民地进行残酷镇压的同时，西方人还在继续去剧院看戏。他们总说艺术与政治没有关系。以美学来划分世界是摩尼教的观念，或者是殖民色彩和等级意识很强的二元观念，革命心理学家弗朗兹·法农在《全世界受苦的人》（1961）一书的开篇就对这些观念进行了区分。法农说，它们的“美学表达遵从的是现已确立的秩序，在资本主义国家里一大批德育教师、大学教授、顾问和‘迷失方向的人’（即昏头昏脑的人）总是把被剥削的人与掌握权力的人区分开来”。作为知识分子、艺术家、文化的消费者或生产者，你要么与定了型的审美观（这种审美观加强了两种人之间的区分）同流合污，要么与其竞争，比如把剧院变成一个反抗的场所。

下面所有这一切都代表着后殖民批评中的基本思想的转向：认识到维系西方财富和利益的野蛮军事力量与其美学生活相联系；认识到从另一个不同的视角去看待《所罗门宝藏》（1885），洞穴恐怕就不一定会引发人们兴奋的想象，或者从另一个不同的视角去看待《印度之行》（1924）里的马拉巴山洞，就不一定会引发精神和性文化的困惑，就会发现其中到处是窒息和殖民暴力的记忆。迈克尔·翁达杰在《英国病人》（1992）的结尾处描绘了凯瑟琳的死亡过程，她的死从反面表现了这种不和谐：在克比尔高原的欧维纳特山脉的游泳者洞穴里，石壁上刻着根据崇高美学思想画成的古老人像，在这些画像之下，这个英国女人在冰冷的黑暗中裹在降落伞里躺着死去了，这个残酷的欧洲战争的牺牲品在满眼是沙漠的环境中演完了自己人生最后的角色。

我现在最感兴趣的事情，就是建议大家关注这样一个事实：“真正的”知识从根本上来讲是非政治性的（反之，具有太多政治内涵的知识则不是“真正的”知识），这一自由观点被人们广泛接受，但却忽视了知识产生于严密的政治情境之中（尽管很隐蔽）。今天，人们可以随意地将形容词短语“有政治色彩的”作为标签不怀好意地贴在任何敢于违反所谓的政治客观性协定的作品上，在这一时代即使认识到这一点也不会有什么帮助。

爱德华·W.萨义德，《东方主义》（1978）

未决状态：国家与其边境

印度政府称“印度外围的边界既不正确也不真实”。

印度地图上的说明

除了边境以外有没有什么东西真正地构成了国家？有些“国家”没有有形的边境，比如加拿大境内最早的国家（那些北美洲的土著人宁愿选用这个称呼，也不愿意选用“第四世界”这个更常用的术语），再比如“伊斯兰国家”（这个“国家”可以在某种程度上管辖它自己的边境）。边境限制了国家的疆域，在一定的空间内，国家的基础设施、

政府、税款征收体系得以运行。国家是一种合作组织，边境的存在使其他国家认可其为一个国家，国家派出外交代表，参与到全球的国家团体中来。这个国家团体是一个没有公共价值观的团体。

地球上的疆土分布就像是一幅由许多国家组成的镶嵌作品。或者说是由许多政权组成的镶嵌作品？是什么使一个政权成为一个国家？政权和国家必须合二为一吗？政权的问题是，是什么使其权威合法化了（拥有天授神权的君主除外）。1789年法国人发现，国家的观念以一种理想的方式履行着这一功能。国家如同一个巨大的公司，国家的公民别无选择地归属于它，就这样，国家变成了一个真空地带，潜在的各种形式的认同都可以填充进来，比如种族、宗教、语言、文化、历史和土地，那么是什么使你成了你的国家的一部分呢？

人们过去常常这样假设，要想成为真正的国家，那么它的人民应该尽可能相似。如果一个国家的人民外表不同、语言不同、宗教不同，那么这种不同将会威胁到这个国家的“想象的共同体”（这一概念最早是由政治理论家本尼迪克特·安德森总结出的）。有许多人，许多种语言，许多种文化为此受到了国家的压制。美国这个移民国家在解决如何使万众归一的问题上作了有趣的尝试。首先，美国的每个人都有有一个共同点，那就是，他或他的先人都是作为移民来到此地的，当然令人难堪的是，这并不适用于美洲大陆的土著人，他们为了给新来者腾出地方居住，或者被驱逐或者被灭族。其次，与大多数国家不同，事实上美国与其旧帝国的情况又非常相似，那就是美国大片的陆地是独立存在的，并不与别的大陆相连，而是分布于其他国家和大洋之间（这可能就是为什么美国人在所谓的世界联赛中使用“世界”这个词来代指美国的原因）。美国与土地、历史、文化缺乏传统联系，这可以解释为什么美国要从其自由政权的意识形态（民主、自由、自由经营的资本主义）中衍生出一个使其与众不同的身份，为什么美国不得不创造出一些被妖魔化的、据说对其生存构成威胁的敌人（这些被妖魔化的敌人相继是：巫师、中国移民、共产主义、拒绝说官方语言英语的西班牙裔美国人、说黑人英语的非裔美国人、非洲杀人蜂、伊斯兰教……）。这些敌人让不同的美国人感受到了集体的威胁，并使大家团结一致起来。

美国的这些共同的价值观都从在美国各地飘扬的美国国旗上体现出来了。美国国旗随处可见，任何可以想到、可能的甚至不可能的地方都插有美国国旗，例如门前的草坪、车窗、建筑物的侧面、公司网站。美国的意识形态表现为共同的生活方式，这些生活方式使美国凝聚在一起成为一个国家。垄断资本主义的扩散使大多数美国的城市极为相似。美国不仅有遍及世界各地的麦当劳，还有沃尔玛、JC Penney百货零售公司、维益公司、Chick-fil-A快餐连锁店、邓肯甜甜圈、IHOP烤饼连锁店、Friendly's餐饮公司、史泰博办公用品公司、Office Max办公用品公司等。在美国，无论你走在哪条路上你都能知道你在哪儿。正是因为美国人的生活是如此一致，所以从20世纪60年代开始美国社会开始容忍少数族裔的人们宣扬身份的不同，但这种容忍有一定的限度，这样一来任何居于美国的人都不得不被吸纳进来直至最后变得与“美国人”一致。然而，在美国有一种不同是显而易见的，那就是经济上的不同：美国有许多富人，也有许多穷人，事实上有许许多多的穷人。坚持不同的文化掩盖了一些裂痕，但是也成功地使人们对贫富差距习以为常。

是的，这种国民身份的同质化在美国很成功。它确实允许了某些种类的差异存在。后殖民政权的错误在于，它选择了德国浪漫主义时期提出并被德国纳粹政权所采用的国家理论，并把这一理论作为建国的唯一方式：国家由语言、历史、文化和种族相同的民族构成。虽然此种模式有利于巩固政权，也有利于在反殖民运动中实现共同的目标，但是在独立之后，用国家监督的手段稳定和强制推行这种模式，在总体上会导致灾难性的后果。民族主义具有两面性：独立前是好的，独立后则变坏了。这种矛盾则意味着后殖民主义本身可能被当代各种各样的文化民族主义挪用，尽管这与其理论初衷相悖。

印度的印度教复兴运动以重回古印度文明黄金时代的思想为指导，坚持对希望独立的少数民族地区拥有不可剥夺的主权（显然包括印控克什米尔地区，还包括印度整个东北边界的那些“限制区域”，这些区域不被列入给外国人发放的旅游签证的范围之内）。印度教复兴运动是新近的民族运动，它要实现的是源自19世纪德国的民族单一化理念的民族同质化幻想。如果你对这种关联有疑问，那就问一问为什

么新近印刷出来的希特勒的《我的奋斗》能在印度北方和马哈拉施特拉邦的大街上到处售卖。同质化的目标就是要实现印度化，就是要建立一个印度教国家，一个纯粹的印度教国家，而这样的纯印度教国家将会把少数族裔人口，比如穆斯林或基督徒消灭或者排除在外，并且同时把达利特人（贱民）和原住民（部落）永久归于其种姓等级制度之内。印度教复兴运动想学邻国斯里兰卡，并仍然紧抓着内战后冷酷的同质化不放手，但是，在实践上，这个排他性的运动——“只有僧伽罗语”运动最初是在1956年S.W.R.D.班达拉奈克在全民普选胜利之后被用来对付泰米尔人的。西方人总是想当然地认为，西方的民主体系一定是适用于世界上任何国家的最好的政治体系。然而，在许多国家有着截然不同的民族，在这样的国家里个人湮没于占绝大多数的人群之中，民主会变成一种被大众以民主方式认可的暴政与压迫。在这样的国家，少数人没有合法的政治渠道去反对多数人的暴政。你自己数数看有哪些国家。

然而，这些压制性的民族主义计划并不必然产生于内部。正如本尼迪克特·安德森所指出的那样，民族主义通常是由那些离开了国家的人所创造的。这些人过着安逸、富足的流亡生活，热衷于在一个遥远的未来重建那种被他们理想化的过去的辉煌。这难道不是边境之外的流散民族在建立一个国家吗？思乡怀旧的文化思想是全球化影响的结果，它使得那些远离故土但又从来不接触国家日常生活现实的人产生了这种思乡怀旧的文化想象。据一份2002年发表的广泛引证的报告统计，印度教复兴运动在印度的燎原之势与印度过去几十年中大多数的教派暴力行为有关，而其资金大量来自一个位于马里兰州的美国慈善机构——印度发展救济基金会，尽管美国法律禁止这样的慈善机构参与政治活动。就这样，这些来自美国的、没有住在印度的印度人花钱使过去理想化的辉煌与现存的印度政府以及非政府组织的暴力产生了联系。单一民族观必将带来种族主义和褊狭，使得后殖民时期的知识分子，特别是来自印度的知识分子对国家有着不同的想法。他们支持另一种对国家的解释，主张国家不是发端于它理想化的过去，而是发端于它的现状，他们关注的是国家作为一种压迫力量是如何行使其权力的。这意味着他们需要从碎片的角度对后殖民或后帝国主义国家进

行思考。所谓碎片就是指那些不能被轻易地归入某一国家的人或部分，他们存在于社会的边缘和外围。他们又构成了国家理解自身的一个渠道。

国家常常被理想化成一个女性的形象，民族主义的意识形态常常赋予民族核心以理想的、男性眼中的理想化的女性形象。但当这样的事情发生时，女性，如弗吉尼亚·伍尔夫笔下的女性却没有了国家。女性、难民、寻求避难者……整个20世纪女性通过建立跨国组织，一直在为反对父权民族主义而奋斗。1917年推翻俄国沙皇的起义就是以国际妇女节的示威为开端的。支持女性参政的著名人士希尔维亚·潘克赫斯特成了1920年在莫斯科召开的第一届国际劳动妇女大会的代表中的一员。如果说20世纪上半叶的许多国际妇女运动和工会运动是在苏维埃共产国际的框架内组织起来的，那么之后几十年里妇女运动的壮大则是由联合国妇女十年领导的（1975年到1985年）。许多跨国妇女运动都是那时在联合国的框架内发展起来的，其中以国际妇女同盟最为著名。许多其他妇女组织也独立发展了起来，比如新时期妇女发展选择（在拉丁美洲、加勒比海、亚洲等地设有分支机构），还有生活在各种伊斯兰教律法下的女性国际团结网络委员会，还有地中海妇女联合会（其成员主要来自非洲北部和地中海东部地区）。跨国运动与抵抗运动的跨国联合在整个20世纪都是应对父权民族帝国主义最有效的方式。

抵抗殖民压迫或国家压迫的最好方式就是突破边界的限制，向外扩展。

一些国家试图把自己的一些碎片清除出去，而另外一些国家却是由碎片组成的，比如印度尼西亚就是由荷兰人、日本人和爪哇人从不易控制的多样性中建立的，这种多样性现在仍不时威胁到国家的完整。有的国家每天都在生死边缘徘徊，比如巴勒斯坦就是这样。《奥斯陆协议》签订之后巴勒斯坦的地图就像一个多云夜晚的天空。如同分散的星星之间存有大片空隙一样，数以千计的印尼岛屿之间是空旷的大海，巴勒斯坦地图上的星星之间是军事检查站和由以色列控制的地区。

这些由零星的土地组成的控制区严格地讲能说是国家、政权和祖国么？这幅地图使人回想起早期的殖民政权：南非种族隔离时期的班图斯坦，那块小小的黑人居住地就是他们所谓的独立的“黑人家园”。

墙

多数国家依赖封闭的边境。如果边境处于开放的、可渗透的状态，那么这个国家的人就不容易被控制。他们可以离开，别人也可以非法进入：向外的移民、向内的移民和不受欢迎的入境。现代政权的功能具有矛盾性：一方面对边界实行严格控制，另一方面又宽容甚至暗地里鼓励劳工非法移民——这些劳工是没有权利可言的。



图10 “巴勒斯坦的班图斯坦”：《奥斯陆协议》签订之后的约旦河西岸地图。

因此，人们总是划出边界，建起高墙。结果是我们总是被墙所包围。人们住在墙内，墙上有门，人们由门口进进出出，通过窗户向内外张望，打开窗户呼吸新鲜空气，感受夏日的和风。

一些人被拘禁在墙内。军营、监狱的大墙限制了他们的自由。美国称之为“生活在门里面”，南非称之为屏障。

一些人被关在墙的外面。有许多墙的地方就没有了家。有些墙是没有窗户的。这些墙从乡村延伸到城市或曲曲折折地穿过城市，成为阻止人和物出去的阻碍。这是自由主义的界限，为了保卫政权而建。

世上有虚拟的纪念墙，比如越南老兵纪念墙，上面就有士兵的“自由之脸”。点击索引中的一幅照片就会看到这个人完整的纪念网页。看着他们那一张张灿烂的笑脸，读着他们的家庭信息，就会感觉到他们自以为在保卫国家时，付出了沉痛的代价。筑建樊篱古已有之。中国人修建长城抵御北方游牧民族。罗马人修建哈德良长城抵御皮克特人。为加强《英国盐税法》在印度的实施，从旁遮普邦的莱阿到马哈拉施特拉邦边境的布尔汉普尔南部建起了一堵大墙，这堵大墙最终在1930被甘地领导的“食盐长征”运动彻底地破坏掉了。澳大利亚人修起了遍布乡村的防兔栅栏，既为了防止野兔迁移，也为了防止偷来的澳洲土著人的孩子潜逃回家。柏林墙在非正常的情况下把柏林这座城市分为两半，把人们挡在了墙的两边。现在正在约旦河西岸修建的墙和栅栏横穿过巴勒斯坦的农场，把以色列的非法定居者与怀有敌意的巴勒斯坦人隔离开。

边境城市都面临着巨大的移民偷渡压力，特别是处于第一世界和第三世界的直接接触点上的城市，比如西班牙在非洲大陆北部的两块殖民地休达和梅利利亚。就像加勒比海的马提尼克一样，它们是欧盟的一部分，这两个城市利用布鲁塞尔提供的资金，建起了高十英尺的栅栏，配有带刺的铁丝网和电子感应器，顶上还有红外摄像头。但来自摩洛哥、阿尔及利亚，特别是西非的移民仍然试图爬进来。许多是孤身一人的孩子。如果被抓，西班牙当局会把孩子放在滞留中心，而他们在那里经常遭到虐待，然后被非法地遣送回摩洛哥，接着又被摩洛哥警察殴打虐待，最后在深夜被扔到陌生的街道上。许多人不愿冒被卡在铁丝网上的危险，而是宁愿花大价钱冒险乘坐不结实的小船，就是被称为“帕特拉”的小船，在大浪翻滚的大海上航行九英里偷渡到西班牙。没人知道有多少人淹死在了偷渡的路上——也许一年大约有

一千到两千人。来自欧盟的压力迫使西班牙政府现在不得不花一亿两千万美元安装一套雷达系统，这就等于在直布罗陀海峡建起了一堵电子墙。这样移民又不得不选取更危险、更漫长的路线来跨越这一水域。

墨西哥的蒂华纳市依靠其边境城镇的优势，实现了相对的繁荣。革命大道长长的道路标线在美国随处可见，可是这里的颜色不同，这就可以告诉人们这里就是蒂华纳市。与加利福尼亚州的清淡柔和相比，这里的色彩绚丽得肆无忌惮。在主要的交通路口，萨拉族人开的红黄色的商店正对着天蓝色的龙虾俱乐部，俱乐部面对着“酒吧、烧烤、跳舞”这几个亮紫色的大字，与药店的粉色和红色相对。在这个边境城市，一个内外颠倒的城市，除了西班牙语，任何语言都可以讲。夜半时分在城市的外围，想要偷渡的年轻人聚集在莱维河的河岸。“守门人行动”成功阻挡了他们向外偷渡，关着的门使得人们像疯了一样奔跑，偷渡者飞快地穿插于5号州际公路的车流中，以躲避边防检查，因为情况太危险，卫兵不会追赶他们。或者他们会游过里奥格兰德河，如果被在得克萨斯州鹰勘巡逻的当地的义务警察逮住，那他们又将在枪口下受到粗暴的对待。这些人实际上只是想溜回到曾经属于他们的土地上，而现在他们被排除在自己的土地之外。边境最繁忙的部分是因皮里尔海滩。

《邪恶的接触》这部电影中有这样的场景：汽车整齐地沿着大街排下去。电影大胆地以一个著名的三分钟长的摄像机跟踪拍摄镜头开篇。镜头移过散落在黑暗中的四块霓虹灯闪耀的区域，移向墨美边境，产生了一气呵成的效果。镜头过渡自然，毫无痕迹，人们之间没有边境——无边境的渗透。一个有钱的美国人旁边坐着位金发碧眼的女伴，他开着一辆大型敞篷车通过边境检查站进入美国。一会儿车爆炸了。

第四章

混杂

籁乐和伊斯兰的社会空间

本书的大部分是在充满韵律和活力的阿尔及利亚籁乐的激励之下而写成的，同时在我写作的过程中，也不时地被这种音乐所打断。本书最理想的读法是，伴随着《查不拉斯》、《格温德兹妈妈》或者《瓦莱奇》的粗犷而强烈的打击乐旋律，一边听着“切伯”哈立德、凯克哈·雷米提和海姆的歌声一边阅读。阿尔及利亚的成年男人、女人和孩子亲历了令人震惊的阿尔及利亚独立战争，饱受了战争的煎熬。在他们奋力捍卫国家主权的过程中，法国人屠杀了一百五十万阿尔及利亚人。法国在19世纪用帝国主义的军事手段控制了阿尔及利亚，占领了这一方热土，但生活在这里的人永远不会屈服。20世纪70年代在阿尔及利亚，籁乐的出现特别令人振奋。籁乐常被描述为原始的、粗犷的和粗陋的，同时它也是骄傲的、坚定自信的 and 充满激情的。歌手们带着一种难以想象的愤怒让自己沉浸在节奏之中，同时这种愤怒也给籁乐增添了独特的活力和激情。

它是非常有力的东西，这种有力确实超出了我的解释能力。站在舞台上，我不会撒谎。我在舞台上会奉献出我灵魂中和精神中所拥有的一切。

凯克哈·雷米提，2000年

籁乐始于1962年阿尔及利亚独立战争后第一代人口的爆炸性增长时期，形成于20世纪70年代后期。这时那一代的歌手们开始创作他们自己的具有动感形式的籁乐，比如萨赫罗伊、法德拉和“切伯”哈立德等。这种音乐接近于西方的摇滚乐，受到自我表达的雷盖音乐^[1]和美洲黑人蓝调音乐的影响。籁乐的出现也与阿尔及利亚人整体向城市移

居有关系，在这层意义上标志着一种融合的音乐形式的出现，这种形式记录着现代经济发展的需要。但这种音乐的产生不仅仅是一个融合、综合或互相混合的过程，人和文化的流动不可能像资本那样顺畅无阻和一成不变。事实上，籁乐产生的社会背景根本就不是单一的，而是涵盖了产生它和消费它的阿尔及利亚社会各个层面的竞争关系。在某种程度上，籁乐也可以说是一个考虑复杂文化关系和现代力量的主要的隐喻。

首先，籁乐不能轻易地用普通的词汇描述清楚。它是流动着的、变化着的，它一直在改变着自己的功能、地点、乐器和听众。籁乐作品经常是随意的，为了适应具体的需要它可以轻易地改变自己。籁乐的即兴特点则意味着它永远不会是固定的，它总是灵活多变的，可以把新的音乐因素融入进来。在一定程度上可以说，籁乐是“马尔旬”——一种阿拉伯马格里布地区^[2]的传统音乐的现代化的版本（不过也有人说，在这一过程中不可避免地存在某种堕落的因素）。“马尔旬”是一种由当地有学识、有教养的宗教人士（当地人称为“教长”）吟唱诗歌的传统表演形式，演唱者总是享有很高的艺术地位。然而，在许多方面，籁乐更多源于更具超前意识和震撼力的女歌手的低俗歌曲。阿尔及利亚独立以前，这些女歌手会迎合公共酒吧和妓院这样的男性场所，她们会在这些地方演唱，同时也会在婚礼、宴会甚至宗教节日里表演。被授予“籁乐皇后”头衔的了不起的凯克哈·雷米提也是以这样的歌手身份开始其音乐生涯的，并在精神上也永远保持着这种身份。其他的一些籁乐女歌手开始以演唱宗教歌曲的女诗人的身份公开亮相。她们在专门为女性举行的聚会——比如割礼或婚前的刺青仪式上歌唱，既唱宗教歌曲也唱通俗歌曲。

作为一种音乐形式，籁乐最早起源于阿尔及利亚西部的世界性港口城市瓦赫兰（奥兰）独立之后。籁乐最初发展非常迅速，尤其从20世纪70年代中期开始，年轻的“切伯”（像凯克·梅弗塔、凯克·杰鲁勒·伦卡维这样的男歌手）或“恰波”（女歌手）在歌舞表演会或婚庆上演唱，并创作出了反映当时政治和文化形势的激进而又忠实的新歌。“切伯”和“恰波”这样的称呼是观众给他们的，或者他们也这样称呼自己。这也把他们与传统的歌手区别开来，并暗示他们的观众都是

年轻人，他们的社会和艺术地位比较低，但也表明了他们创新的现代音乐风格。从音乐的角度来看，籁乐的部分内容来自贝都因的教长演唱的歌曲——传统的贝都因人的传统，部分来自更现代的瓦拉尼音乐。瓦拉尼音乐在20世纪30年代已经在城市中发展起来，它由北非的古典城市音乐“马尔衮”和“安答卢斯”发展而来。瓦拉尼音乐已经开始由传统的阿拉伯音乐形式转向现代批量生产的音乐和电子乐器。它开始的演奏使用了手风琴，后来受到了来自摩洛哥传统音乐和埃及（尤其是“东方之星”乌姆·库勒瑟姆）的舞蹈和婚礼音乐的影响。现在瓦拉尼音乐和西方的摇滚、迪斯科、爵士乐、西非音乐相结合，同时还融入了更遥远地区的歌曲，比如拉丁美洲和宝莱坞的音乐，可见它的音乐来源还在不断扩大之中。

籁乐的表演者最初使用的乐器是当地特有的乐器。这些乐器有阿拉伯琵琶这样的弦乐器，有芦笛这样的管乐器，有小手鼓这样的打击乐器，还有风笛单音管、响板和各种各样的鼓，同时还有小提琴、手风琴和喇叭。然而在最初的时候，一些音乐家比如卡达和巴巴兄弟，就用西方的电子乐器创作了“电子”籁乐。同样，用语言学的术语来讲，籁乐是用本地方言演唱的，不过这种方言带有从西班牙语、法语和阿拉伯语引借来的俏皮话和鲜活的隐喻。技术的使用使籁乐得到了迅速发展，例如在某些方面，它的现代形式的兴起适应了聚乙烯唱片之后当地盒式磁带录音工业发展的需要。盒式录音机的发明第一次使当地企业掌控了音乐的生产。籁乐在国际上的成功大部分要归功于阿尔及利亚的生产商和中间商，还有法国人。他们把自己在录音棚中的需求和喜好强加在音乐的表达形式上。只有从这些机器中生产出来的音乐才是“正宗的”籁乐。它在国外无线电台的不断播放中得到了发展，最初是在摩洛哥和法国。尽管这些商业运作模式在阿尔及利亚受到了批评，可与此同时，这种新的运作形式却使得音乐作为一个独立的形式和力量出现了。它打破了阿尔及利亚音乐文化和社会文化中已经形成的惯例。因此无论是在字面意义上还是在比喻意义上，它一直是多轨迹发展的。

“籁乐”一词的字面意思是“一种看法”、“一种观点”、“一种看待事物的方式”，同时也指“一种目的”。籁乐坚持自己的观念，坚持自己的

颠覆性的权力欲，就此而言，籁乐包含了许多后殖民主义的基本特征。籁乐的音乐文化初期表现的是那些发现自己生活在社会边缘的人，还有那些从农村涌向城市的移民——他们的财产被剥夺，住房条件简陋，处于失业之中。随后，籁乐的音乐文化很快从对边缘问题的关注转向对阿尔及利亚社会中年轻人的主要表达方式的关注。籁乐在阿尔及利亚和北非的流行速度证明它得到了以前从未有过的认可。它很快就被认为是“人民的语言”，甚至与激进的伊斯兰政党——伊斯兰拯救阵线的政治信条产生了根本性的联系。籁乐的吸引力在于它通过批量生产的流行模式，从边缘的视角入手，重新整合受到认可却被破坏的元素。籁乐歌手从广泛的现存文化形式中汲取各种音乐元素——神圣的、世俗的、经典的、流行的元素，把它们从传统中解放出来，并用新的文化语言把它们表现出来。在形式上，籁乐歌手援用一系列复杂的、可以自发创造和更新的文化符号，表达他们与周围世界的抵触和矛盾。这样的关系正迅速地随着经济的发展而变化着，但是又被僵化的社会结构所禁锢。籁乐站在敌对的两极之间，一面是对传统的穆斯林价值观的现代解释，另一面是对穆斯林社会的历史变化力量的抵抗。

这些籁乐不一定能提供一条契合政治和思想意识发展的向前的道路，但是它们表达了一些人的情绪。这些人发现自己正处在阿尔及利亚社会的混乱时期，处在与社会合法形式相对的另一边。籁乐之所以流行，是因为它成功地为认同提供了基础。许多人会立刻产生这样的认同，尤其是那些“支撑起墙的人”，他们在刚刚成年时都经历了失业、烦躁无聊和对政府所寄希望的幻灭。在政治上，籁乐像很多后殖民的文化形式一样，首先要把问题和存在问题的社会表现出来，它是通向可能的解决方案必须经历的第一个阶段。

我把我的事业分为三个阶段：78转唱片时期、45转唱片时期和盒式录音带时期。在所有这些时期里，我的歌声一直在表现着生活中的普通问题——社会的问题，是的，是反叛。自十五六岁起，我看到的问题都是些普通的问题。我还没有把它们都列举出来。唱歌是一种观察和反映。籁乐一直以来都是一种反叛的音乐，一种前卫的音乐。

这种混杂的样式告诉了人们一些关于当代社会问题和社会矛盾的状况：它在表达着自己的政治想法，甚至在表达着一种不可表达的状态——没有快速的解决方法，或者很可能根本就没有及时的解决方法。就像后殖民主义自身一样，它首先提供的不是解决方法而是挑战，并且允许自己的观众用他们自己的思想来解释音乐所创建的新空间。它还没有达到用完整的形式来表达自己的意思的程度，而只是在对话过程中创造并建构新的意义。像后殖民主义一样，它在一个正经历变革的、被破坏的社会背景中，抒发表达着原始的、粗犷的、低俗的社会与性别间的张力，这种社会背景再也不是一个完整的民众社会。因此它受到了批评，有人认为它缺少尊重，政治观念不纯——就籁乐的情况来说，认为它的语言低俗。出于同样的原因，有人认为籁乐给听众和表演者造成了分裂性的、不稳定的影响，所以它在受到赞扬的同时或许也受到了批评——换句话说，它产生了预期的影响。

阴险的籁乐，你让我改变了我的轨迹，你让我丢失了我的家园。

“切伯”哈立德，《非此即彼》

显而易见，籁乐所做的是，通过音乐再现一些社会张力，鼓励自我表达和认同。籁乐表达了这些社会张力，尤其是颠覆性地借用了传统的教长形式，来抵制来自商业性的西方摇滚乐中的电子声。摇滚乐表达的是传统文化形式与对西方的渴望之间的矛盾。在那个时期，籁乐沿用着具有阿拉伯特色的优美音调和旋律来拒绝西方音乐形式的影响。例如，西方音乐严格遵守着乐谱中的半音，而阿拉伯音乐则在四分音和八分音之间灵活地移动着，没把自己局限在特定的音程中。它以一种平衡的独创性的节奏模式区别于节奏性很强的音乐——只有20世纪50年代以来的爵士乐在独创性方面与阿拉伯音乐稍微有些相似之

处。这两种音乐都强调，音乐是由音乐表演者即兴创作出来的。歌手们以同样的方式将传统的歌词和叠句与对特定社会环境（他们的听众）的表现联系在一起。在歌曲中，他们表达了可识别的本地主题，隐约提及了不伦之爱发生的场所，例如森林，还提到了家庭和神圣之所。就这样，籁乐建立了一个媒介，可以同马格里布地区经历的日常形态和困难进行对话，而籁乐正在从当前的社会生活中获得其本身的意义。籁乐的意义是通过表演来确定的。籁乐既不代表一种对新的文化身份的找寻，也不代表一种新的文化身份的创建，它只是一个过程当中的一部分。在这一过程中，与文化身份有关的新观念以一种前所未有的挑战方式登上了舞台，被人们争论和商议。

1962年阿尔及利亚独立时，政府对阿尔及利亚音乐的最初态度是保护传统的“安答卢斯”文化（这种文化主要是阿尔及利亚的精英们所欣赏的），而对盛行于街头并把传统和现代流行形式结合起来的籁乐所采取的却是摈弃的态度。然而从20世纪80年代中期起（籁乐在国际音乐中崭露头角之后），政府的态度发生了戏剧性的转变。籁乐开始受到国家官方渠道的支持，民族解放阵线的领导精英们促进了籁乐音乐会的举办。这时，籁乐作为民众的一种表达方式，开始受到伊斯兰世界的更激烈的反对，伊斯兰拯救阵线公开谴责籁乐宣扬的是道德腐败。1994年10月在最著名的籁乐歌手之一——“切伯”哈斯尼被暗杀后，许多其他的歌手开始四处避难。但具有讽刺意味的是，他们的避难地是法国。尽管1988年国内战争爆发，伊斯兰政党的统治日趋稳固，但是籁乐依然是阿尔及利亚的青年人喜欢的主要的流行音乐形式，它继续缓和着他们矛盾的心理：既对西方怀有兴趣，同时又受到了伊斯兰文化的强烈吸引。

自20世纪80年代中期开始，籁乐在法国的地位也得到了提升，而且在马格里布地区，同时还在法国、西班牙及其他地方的北非群体中得到了广泛的传播。它是所谓的“世界音乐”最早的代表之一。“世界音乐”这个概念出现在20世纪80年代后期，经常被描述为一种“融合”音乐。它将西方元素（摇滚乐和爵士乐）与本土音乐中的和声、节奏和独特的发声相融合。融合是全球化现象的一个标志。在全球化的过程中，交流的文化渠道已经通过技术对所有人开放。这种技术很容易就

能使不同的音乐声音产生交叉——准确地说，实际上就是使用音乐合成器。在一些情况下，有人认为这些元素融合在一起成为了新的混合模式，这种简单的想法可以说是准确的。一些籁乐歌曲，比如海姆的歌曲《瓦莱齐》可以同时出阿拉伯语和法语两个版本。令人惊奇的是，表面的同质化的趋势可能导致非常具体的地方性的形式。例如，来自阿尔及尔的籁那籁乐，它在声音上明显不同于最早出现在瓦赫兰海岸沿线上的那种传统的、世俗的或流行的籁乐形式。

与籁乐在阿尔及利亚社会中的多样而模糊的形象相比，籁乐在向西方展现自己的过程中，总是在讲述一个熟悉的故事——西方总是想听到的一些关于其他文化的故事。这些文化根据与西方非常不同的行为标准行事和规范自己，同时也抵抗与西方经济和思想意识模式的融合与合作。正如法国和世界上其他媒体所报道的那样，籁乐已经成为西化的阿尔及利亚青年表现反叛的形式；它被视为反抗传统、提倡自由和现代性的第二次后殖民战争；它是当前的阿尔及利亚政体下反对社会僵化和贫富差距过大的一种革命形式；同时它也成为阿尔及利亚青年反抗伊斯兰文化束缚的一种世俗反抗形式，至少打破了社会和宗教在性、酒和毒品方面的禁忌。籁乐歌手被描绘成立志宣扬自由个人主义的放荡不羁的反叛者。这种个人主义效仿了西方的商业个人主义，使他们与世界上的反叛流行乐偶像（比如詹姆斯·迪恩）结成同盟，还与朋克、说唱和雷盖音乐结为同盟。正如籁乐歌集的唱片封套上所写的那样：

籁乐歌星们……喜欢说现在是什么时代。他们不喜欢在宗教和政治问题上浪费口舌。籁乐崛起于80年代的阿尔及利亚西部的奥兰市，籁乐在这个难以寻找到美好时光的地方庆祝着它的美好时光。性、毒品、籁乐和摇滚是连在一起的，执政势力说阿尔及利亚青年渐行渐远。在野势力则称阿尔及利亚的宗教激进组织伊斯兰拯救阵线和军政府联合起来一起反对籁乐为争取自由而进行的奋斗。

在这里，籁乐已经同西方青年文化的规程相吻合。但是，这种文化需求不容许籁乐通过政府（如阿尔及利亚政府）的帮助搞积极的宣传活动。在为迎合法国和英国而生产的唱片中，音乐本身已经有了变化以迎合西方人的品味。1992年美国音乐家们在洛杉矶为哈立德录制了歌曲专集《哈立德》（他在标题中去掉了“切伯”的称谓，这就正式标志着他向西方的转变）。籁乐中风格鲜明、十分灵活的三拍节奏（也就是三连音，在演唱中歌手们经常在第一个重音后就自由地即兴发挥），现在已经被机械固定的西方迪斯科的四拍节奏所取代，并且还加入了一种可识别的西方风格的合唱。同时，哈立德的声音似乎不够平滑，他用一种独特的、与之前不同的嘶哑声喊唱出阿拉伯语，其歌声似乎同另一个空间的节奏和暂时性共存。音乐的商业化进程也同样被西化了：籁乐在阿尔及利亚自发地产生于一种流动的共享资源，每个人都可以随意改动；凯克哈·雷米提和其他人演唱的那些老歌并没有被认为是任何人的私有财产，而哈立德的唱片公司却在法国为哈立德注册了版权，就好像之前他在阿尔及利亚录制的歌曲都是由他创作的一样。当然，籁乐没有经过任何修饰就在西方流行起来也是不可能的，这就像西方音乐不经过改变就不可能在马格里布地区流行一样。此外，就像人们指出的那样，籁乐本身是一种复杂而多变的音乐形式，它既灵活而且适应性依然很强。当阿尔及利亚歌手越来越多地演唱伊斯兰教意义上的“纯洁干净的籁乐”时，约翰妮·哈亚特或马里的“法式”籁乐在阿尔及利亚也大受欢迎。与此同时，在西方，籁乐不仅仅只是为特定的西方流行音乐市场而设计的，它一直也受到流散在法国、英国和北美的北非社群的影响，这些人的要求与西方人的要求截然不同。

图11的CD封面中所传达出的一些关于籁乐的思想内容远比唱片封套上的介绍要重要得多。籁乐充满动感、活力和阳刚之气，并与街头阿尔及利亚年轻人的日常生活息息相关，与伊斯兰教持续保持着积极的关系。这可以在唱片封面右下角重要的祷告词“奉至仁至慈的真主之名”中得到体现，右下角的这句结束语说明并呼应了整幅图画。这样的蒙太奇展示出了籁乐本身包含的社会和宗教中的一些可视的东西。籁乐经常被描述为“混杂”。事实上，它包含了许多特点，这些特

点是后殖民写作中的“混杂”一词想要概括的。像籁乐一样，混杂并不仅仅只包含单一的过程，尽管它有时候可以用难以想象的抽象术语来讨论。这些术语与文化构成和文化竞争的动态空间毫不相干，就像在籁乐中所体现的一样。根据文化、经济和政治的特殊需要，混杂可以同时以不同的方式发挥作用。它包含着许多相互作用的过程，这些过程会创造出新的社会空间，这些空间被赋予了新的意义。这些关系使得人们在被现代性粉碎的社会中唱出自己对社会变化的感受和经历，同时这种关系还为社会将来的转型提供了便利。籁乐也是如此。籁乐作为混杂的一种主要形式，经常通过暗示和推理等复杂，有时是隐蔽的方式起作用，它已经提供了一个创造性的空间。这个空间包含了表达和需求、反叛和抵抗、创新和协商，因为许多相互冲突的社会和经济渠道都在当代阿尔及利亚社会中发挥着作用和发展着自己。

对面纱的矛盾情感

没有什么比面纱更能代表西方和穆斯林世界的不同。历史上几乎没有哪种服饰能像面纱一样有如此多的含义和政治寓意。对于欧洲人来说，面纱曾象征着东方的神秘的性爱；而对于穆斯林来说，它曾标志着社会地位。如今面纱的含义发生了巨大变化。对许多西方人来说，面纱是伊斯兰父权社会的象征，在这种社会中，女性被认为是受压迫的，处于附属地位的，她们不能在公众场合露面。从另一方面来说，在伊斯兰社会和在非伊斯兰社会的穆斯林女性当中，面纱已经开始象征她们的文化和宗教身份，而且女性也越来越愿意选择用它来遮盖自己。因此，面纱现在使用得比以前任何时候都更加广泛。根据不同的身份，面纱可以象征控制或反抗，压迫或自立，父权制或非西方的公共价值观念。我们该怎样理解面纱，理解面纱的含义，同时控制和审问我们下意识的反应呢？没有人可以从一个中性的、客观的角度去理解面纱。那么就让我们先看一幅图片（图12），这幅图片中的女人是殖民时期欧洲人心中的典型的东方人的形象，就是被爱德华·萨义德描写成“东方主义”的那一种。



图11 籁乐汇编CD的封面，曼特卡世界音乐，2000年。

这幅图片的题目很简单，就是《阿拉伯女人》。这是一张彩色明信片，大概可追溯到1910年，也就是帝国主义的全盛时期。它是由一个德国的摄影公司在埃及拍摄的，这样的摄影公司当时在中东还有很多。它把这个阿拉伯女人表现得很客观。这是一个真实的埃及女人，她有姓名、家庭、声音和历史，但她已经被变换成了一个“东方的”、普遍的、具有阿拉伯人属性特点的“阿拉伯女人”。这个女人的眼神得到了特意的表现，她的眼神在西方人的注视下变得犹豫不决，处于单向的“承认的政治”之中。

这是一张照片还是一幅画？她戴着有黄色衬里的棕色头巾，头巾长得披散到肩上，穿着件蓝绿色的布衣。一块带褶的黑面纱把她的下

半边脸盖了个严严实实，一条黑色的布带穿过竹片缚住了黑面纱——竹片是由一种特殊的竹子制成的，但是还能露出她的额头和上面的颧骨。她的视线避开了镜头，这样她看起来更谦逊，同时也给了她一种若有所思的表情。那件蓝绿色的粗布长袍向下盖住了她身体的其他部分，看起来艺术家是在下意识地把她刻画成圣母马利亚的形象，圣母马利亚不用说当然是戴着体面的面纱，而且看起来很顺服，容易被接受。这个阿拉伯女人所缺少的仅仅是圣人头上的光环，但是这个女人周围的祥和气氛浓郁得过分了。她向一边凝望，双臂下垂放在身体两侧，看起来她永远不会为她自己说什么或者做什么。



图12 阿拉伯女人。

或者我们只是以一个观赏者的身份来看它？我们所理解的这幅图的含义是这个艺术家想要让我们看到的吗？一个阿拉伯女人的形象？一个与自身实际情况不符的、代表所有阿拉伯女人的、异国情调的东方女人？这幅图没有要求我们把她想象成一个社会环境中的活生生的人。这是为一些西方观赏者创作的，这些人的脑子里已经有了“阿拉伯女人”应该有的样子——谦逊，消瘦，而且一定戴着面纱。欧洲人一看立刻就知道是她，正如现在我们一看到白雪覆盖的和谐图画就想到圣诞节一样。如果要恰当地表现圣诞节，就要表现白雪覆盖的图景。世界的许多地方都是如此，但是圣诞节并不是这样，比如在英国，它通常是温暖的，有些阳光，也许还有毛毛细雨，但很少会下雪。卡片上的毛毛细雨，不能像皑皑白雪那样使人想到圣诞节——尽管我们知道，根据我们的经验，神奇的白色圣诞节是完全不真实的。

然而，真正需要追问的却是表现他者的方式。

霍米·K.巴巴，《文化的定位》（1994）

所以这个女人的情况也一样，尽管她的脸没有被黑面纱完全覆盖住，但是竹管凸显在她的前额中央，一块长长的黑布紧紧地裹着她的面颊和嘴部，这块布往下变得越来越细一直到她的腰部，那样子就像个巨大的鸟嘴，这会给西方人留下一种受监禁的强烈印象。她似乎真的被束缚住了，被装进了牢笼。这幅图处处都在吻合着这样一种思想：许多西方男性和女性都认为穆斯林女性需要被开明的、没有面纱束缚的西方解放出来，因为穿便服的西方要求女性把自己暴露出来，而不管她们是否愿意。在19世纪，西方人认为穿衣标志着文明，不穿衣服的人被认为是野蛮的。然而，到了20世纪和21世纪，半裸则标志着西方的优越感。

这幅彩色印刷图片的两层颜色并没有遮住她的眼睛，这使得她的双眼看上去是湿润的，所以当你靠近了注视她的瞳孔时，就会发现她的眼睛是黑白颜色的，正从遮盖她的颜色的后面向前张望。此时你开始发现她的眼睛是机智的、带有强烈情感的和充满力量的，尽管她被困在艺术像框之内——这个像框比任何面纱更具压抑感。这幅典型的人像变得越来越难以理解。这个被具体化了的女人似乎要扭转局势，

要在西方人的凝视中重新定位自己。

在整个20世纪，面纱越来越成为那些想把伊斯兰社会世俗化的人们的焦点。阿尔及利亚和其他地区的法国人发动了一场“面纱之战”，即强迫当地女性不戴面纱。为使伊朗西化，西方强迫伊朗国王禁止人民穿黑袍，这种黑袍是乡村和传统的都市女性穿的从头到脚的黑色衣服。作为直接的回应，在1978——1979年的伊斯兰革命之后，女性又被要求这样穿着。如果认为强迫一些女性戴面纱就是虐待她们——一般西方人都这么认为，那么世俗的法律要求另一些女性不戴面纱同样是虐待她们。例如，在法国和西班牙，女孩们必须在法庭上斗争以取得能包着头去上学的权利。这里，我们不是谈论那个埃及女人戴着的那种面纱，那种被前额的几缕辫发打破了严肃性的面纱，而是那种完全把头发盖住的面纱（就像欧洲信仰天主教的女性去教堂的时候常披在头上的那种斗篷）。在土耳其这个伊斯兰国家的一个不信教的省份里，开明的立法禁止在公共场合——比如学校、大学，甚至医院戴面纱。结果，许多“被包裹的女性”被禁止去上大学。当然迂回的道路总能找到。比如有一个女医生，她遵循旧的已婚犹太妇女的服饰要求，选择了戴假发，她虽露着头发，但把自己的真头发藏了起来，也不算违反法律条文。在最近的一次土耳其选举中，一个在选举中获胜的伊斯兰党派许诺最终一定要把这种法律变更过来，因为这种法律使许多的土耳其女性不得不去柏林、伦敦和维也纳上大学（在土耳其，人们开玩笑说，这第二次围攻维也纳比第一次更成功）。男性可以上土耳其的大学，因为没有法律要求所有的男生不戴帽子，剃干净毛发，以露出头和脸。尽管这样，凯末尔国父，这位现代土耳其的创建者曾禁止人们戴土耳其毡帽。历史上土耳其和伊朗许多关于穿着的立法，都曾把焦点对准男性服饰。

谈及“面纱”，人们仅仅把它当作一个制服一样的既定不变的东西。事实上面纱多种多样，不光有“这种面纱”，而且还有许多种遮蔽物。在大多数社会的特定时候，不同身份的女性会披戴完全不同的遮蔽物。遮蔽物本身是可变化的、复杂的服饰，有遮盖身体的遮蔽物，也有遮盖面部和头部的遮蔽物，^[3]这里只提及了一些最普遍的遮蔽物。遮蔽物的种类繁多，女性在不同场合披戴它们的方式也多种多

样。与任何其他服饰一样，面纱也寻求变化（包括微变或巨变）以适应不同的需要和新的环境。

例如在殖民统治时期就是这样。法农强调“面纱的历史变化”，因为面纱既可以根据环境作出战略性的调整，也可以作为工具来加以使用。这在阿尔及利亚独立战争期间就表现得特别明显，当时，殖民者和本地人之间存在分歧差异，女性通过自己的服饰来表现自己是哪一边的。庞帝科沃拍摄的电影《阿尔及尔之战》（1965）中有这样一个著名场景：阿尔及利亚女性被派去当送信人，她们在城市的欧洲占领区中运送武器或放置炸弹。

防护性的卡斯巴堡垒是阿拉伯人保护自己安全的必不可少的一部分，但是它消失了。阿尔及利亚的女性站了出来，她们被送进征服者的城市。

弗朗兹·法农

阿尔及利亚人有时戴面纱有时不戴面纱，这与殖民统治者的假定不符。尽管法国政府发给法国士兵一些关于尊重穆斯林女性的宣传册，可还是有许多证据证明，调查程序转变成了强奸、折磨和杀害嫌疑人。有时这些女性被捆绑着，不着寸缕地游街示众，而且在她们死前在这种状态下被拍照。这就是残忍的法国“文明”眼中的裸露的阿尔及利亚。

“这个只能看别人而不能让别人看的女人使殖民者感到受挫和生气。”法农说。她采取抵制和拒绝的态度，就如同卡斯巴一样不可穿透。在卡斯巴的小街深巷中经常可以看到戴面纱的女性。西方人对面纱的反应是要求和希望去掉面纱，如此一来，以解救受迫佩戴面纱的女性的名义要求去掉面纱和殖民者强行废除面纱这两者之间不幸有暗合之处。法农发现，尽管他在阿尔及利亚北部城市卜利达的精神病医院里强调团体性，可是他仍然不得不为女性在餐厅里划分出一个单独

区域。

戴着面纱还是摘掉面纱难道就真的成了反对制度化权力形式的一种激进运动？许多女性选择佩戴面纱而且愿意为这一权利而奋斗，最近人们在弄清了这一点之后，才将面纱与女性的战斗性相联系。相反，男人戴面纱与阿拉伯女性戴面纱的内涵完全不同。看一看图13中萨帕塔运动的副司令马科斯2001年胜利进入墨西哥城的照片就可以对此有更深入的了解。马科斯经过十五天的行军走遍了整个墨西哥，目的是为自己的议案争取更多支持。他提出要为墨西哥仍处于贫困当中的原住民印第安人增加自治权和土地所有权。政府最后同意和他商议，就这样马科斯胜利进城了，并受到了市民的热烈欢迎。他蒙着脸，脖子上挂着花环，俨然一个受欢迎的英雄的形象，同时还应注意他那个寻常的、父辈用过的烟斗从他遮着的嘴里神秘地露了出来。

对于一个男人来说，蒙着脸就像是戴着一张面具，就像是具有浪漫主义色彩的盗贼和逃犯，他们戴上面具是一种自我保护的手段，目的是与当权势力进行抗争。萨帕塔运动代表的是墨西哥南部土生土长的农民。在历史上，这些农民虽然进行过多次反抗，但是他们却只争取到了很少的土地和财产权，萨帕塔运动发动的反对墨西哥政府的战争通过现代科技，阐释宣扬了他们应有的权利。以前，马科斯习惯把自己的要求传真给政府和报纸，现在他用电子信箱做这些工作。同时，萨帕塔采用巴拉克拉瓦头套作为他们的标志。这种头套与面纱在本质上是相同的，就像是巴勒斯坦起义战士的面具，既掩护了他们的身份，又像是军人的制服。与女性佩戴面纱一样，这种一致性增强了男性反抗的激情。男用面纱是自信的。阿拉伯女性保持端庄沉稳，而戴着花环的马科斯为表示胜利，高高举起他张开的手掌，尽管他也没有看向镜头，很明显，他是在向群众致敬，不想避开观众的眼睛。我们作为旁观者也被吸入了场景中，成为这个以他为中心的场景中的一部分。为什么面纱剥夺了女性的权威，反而增强了男性的权威？



图13 副司令马科斯到达墨西哥城，2001年3月10日。

答案是，这实质上不是一个性别问题而是一个环境问题。也有阿拉伯男性戴面纱的例子，比如，说含语的柏柏尔人就认为面纱是社会地位和男子汉的象征。柏柏尔人中的男性常年戴着一种白色或蓝色的

面纱。出生在埃及的人类学家法德瓦·金迪这样写道：

男性——在家里、在旅途、在白天或晚上，吃饭时、抽烟时、睡觉时，甚至在做爱时——时刻都戴着面纱。

然而，柏柏尔人中的女性却没戴面纱，她们只是用头巾稍稍遮盖住她们脸的下半部分，就像亚洲南部的女性那样。柏柏尔人的男用面纱标志着日常社交活动的意义，它是一种灵活的信号。在女性、陌生人或受尊重的人面前，面纱要抬高到眼部，在那些不用太尊重的人面前，面纱可以放低一些。印度南部的男性系着腰布，他们总是在不自觉地调整它，把它折起来，包住或系到膝盖部位，然后在和别人谈话时，再解下来。同样柏柏尔人中的男性整天处理日常事务的时候都在调整他们的面纱：抬高系紧，放低放松，或是拉直绑紧。

换句话说，面纱只能用当地的意思来解释，这种意思是在它自己的社会空间内产生的。外来的解释往往会从观察者的社会空间出发来强加某些意思。对于西方人来讲，面纱彰显了女性的附属地位和对女性的压迫。在阿拉伯社会，正像金迪所说，“面纱涉及隐私、身份、亲属关系、级别和阶层”。然而，西方观察者总是把图片中戴面纱的阿拉伯女人看作是伊斯兰统治压迫女性的一个象征。但对一个1910年看着这幅图的埃及人来说，面纱则象征着女性的社会地位。最底层的女性，尤其是农村的和沙漠地带的贝都因女性根本就不戴面纱。在城市里，不同阶层的女性戴着不同的面纱。上层社会的埃及女性戴土耳其风格的、用白色的平纹细布做成的面纱。相反，明信片上的阿拉伯女人戴着传统的黑面纱，还附着竹管，这和她们的无领对襟束带长袍一起，说明她属于技工、劳动者或商场女服务员这样较低阶层的人员。因此，对西方观察者来讲，她的形象使人联想起对《圣经》的回应，或者一种父权至上的社会体系。对一个埃及人来说，她的面纱最先能确定她的社会地位。换句话说，在不具备当地文化知识的情况下，西方观察者将对图片中的当代埃及女人的形象给以完全不同的解释。

如今，面纱拥有了一种不同的文化力量，对西方社会而言更是如此。举个例子来说，图14是一张蒙面的黑人女性的照片。这位黑人女性对观察者明显表现出挑战的神态。她的眼睛睁得很大，直直地盯着照相机的镜头。同时还应注意，摄影师是怎么捕捉到这一特写镜头的，观察者可以直视她的脸，而不需要保持一定的审美距离。我们的反应会因这张照片的题目而缓和下来，题目告诉我们她是纽约布鲁克林的一位穆斯林女性。她在纽约，这会让观察者认为她是一位非裔的美国女性，她还可能是美国“伊斯兰国家”组织中的一员。在当今这个最有对抗意义的社会里，她选择了戴上面纱。



图14 由小切斯特·希金斯拍摄的《布鲁克林的穆斯林女人》。

面纱和面具代表的是服从还是反抗？是谁选择了面纱来掩饰自己？事实上，女性和萨帕塔主义者对面纱的选择是他们对社会作出的回应。似乎在父权社会体系里，埃及女性没有别的选择，只好把自己掩盖起来，而马科斯已经成为一个作出这样自由选择的代表。然而，

就像我们看到的那样，事实上，在20世纪早期，在埃及戴面纱对一个女性来讲一般是地位的标志，从这种意义上讲，戴面纱被认为是赋予权力而不是被剥夺权力。戴面纱变得相当广泛的一个原因，是因为越来越多的女性想证明她们的社会地位，尤其是在其他的女性面前。

对马科斯这样一位反政府的革命战士来讲，他的匿名是一种策略的需要。他选择戴巴拉克拉瓦头套并不是一个自由的选择。在现代，蒙面成为一种普遍的方式，可以避免被警方的摄像头辨认出身份。例如，在爱尔兰共和军的葬礼上总是出现蒙面人。蒙面也是一种反抗或表明自己观点的行为，就像戴面纱如今对伊斯兰女性逐渐起到的作用一样。面纱的意义，如果有的话，并不是一成不变的。法农曾回忆说，在殖民主义者的统治下，摩洛哥女性怎样变着法地改变自己面纱的颜色，从白色变成黑色，以表达她们与其流亡的国王团结一致。她们通过改变面纱的颜色赋予面纱以新的意义。通常，理解面纱就意味着从面纱的社会语境之外来看待面纱，就意味着外部的观察者怎样来解释面纱。这与戴面纱的女性本人佩戴面纱的原因已经没有什么关联了。

【注释】

[1] 一种始于20世纪60年代中期的牙买加民间音乐，后与非洲、北美洲的流行乐和摇滚乐相结合。

[2] 一般指地处北非的突尼斯、阿尔及利亚和摩洛哥三国。

[3] 遮盖身体的有：abaya, burqa, chador, chadri, carsaf, khimar, haik, sitara。遮盖头部和面部的有：batula, boushiya, burko, dupatta, hijab, niqaab, rouband, yasmak。

第五章

后殖民女权主义

印度的性别政治

当甘地离开修行的居所时，女性都被激怒了。因为她们把一切都提前计划好了，包括行进的路线、食宿的地点，以及最终他们举行示威活动的海滩。为什么他不要女性参与其中，拒绝与她们同行呢？过去，在他发动的政治活动以及他对政治的解释中，他一直努力要把女性放在中心的位置上。他积极鼓励女性参与政治活动，对女权主义者所从事的事业也持认同态度，而且认识到了女权主义者使用政治策略的潜力。他过去常说，他的政治活动主要是受到了支持女性参政的英国女性和北爱尔兰新芬党的激励：要使用道德策略，而不要诉诸暴力。他赞同只采用停食、绝食抗议和游行这些非暴力手段。甘地绝不是第一个给弱者的斗争手段（这种斗争手段是每个人都拥有的）施以政治色彩的人。

尽管纳拉金尼·奈都^[1]甚至米拉·本多次规劝过甘地，可他仍然坚决拒绝女性参与到其中来。那天早晨，男人们都离开家门，朝海边走去。他们身着浆洗过的衬衫，戴着帽子，拄着女人们为他们削好的长手杖。女性又一次被拒绝参与这种政治活动，她们不得不留在后方，等候消息。全世界的目光都在关注着，摄影记者也已准备就绪，但是看不到任何女性的身影。然而1913年在南非时，甘地本人确曾请求德兰士瓦省的女性在凤凰农场采取非暴力不合作的举动，而那样做将会使她们遭受牢狱之灾。她们确实也付出了代价，一名来自约翰内斯堡的十六岁女孩献出了自己的生命。甘地注意到，在南非的印度女性受到了监禁，这件事不但“触动了生活在南非的印度人的心，而且也深深刺痛了生活在印度的印度人民”。他还观察到，在“消极抵抗”（该词最早由室利·阿罗频多提出）中，女性作为其中的催化剂会起到更加积极的效用，而且他认为女性最适合这种非暴力不合作运动。非暴力不

合作运动让女性参与了进来，并且使她们成为这项激进政治活动的中坚力量。在巴德利运动中，巴克迪巴、莎达·莫塔和米迪本·珀蒂等众多女性尤其引人注目。甘地不认可生活在大都市的政治精英，而是对生活在城市边缘的人，比如农民、比哈尔邦的蓝领工人以及广大的女性持认同态度。他号召使用印度的土布，反对从英国的兰开夏郡进口廉价的棉布。他号召人们（至少是那些可以买得起的人）通过穿着表明自己的政治立场。

甘地通过亲自纺线织布使其所发动的政治和文化运动具有了很强的象征意义。spinsters^[2]这个词的原义就是“纺织”，正像这个词所暗示的那样，我们都知道纺线织布是传统女性所从事的劳动。甘地经常使自己显得更像女性，而不是既具有男子气又带有女性特点的纺织工：

我和孩子们都知道我在用母亲般的爱去爱他们……我总是用母亲观察自己女儿的目光来注视女孩子们。

然而，当她们特有的性别特征激起了男孩子们的欲望时，甘地对此的反应使他更像一位道德上极为拘谨的虔诚教徒：

早晨我用柔和的语气向女孩们建议，她们应该让我把她们那优美的长发剪短。

甘地总是喜欢放弃，喜欢弃权——如果开始就这样，那当然很好。他希望由他提出来的“精神力量”这一女性原则能被男女共同遵守，因为他惧怕女性的性别特征；他喜欢使用“姑娘”或“姐妹”这种称呼，而不用“妻子”之类的叫法——他确实是这样称呼自己的妻子

的。即使甘地本人在使用女性的斗争方式时，他也往往用传统的视角来看待女性。他的许多关于女性特征和家庭角色的观念，其实就是对传统的印度教和道德要求极为严格的维多利亚时期女性观念和女性气质的进一步强调。甘地总是宣扬诸如妻子要忠于丈夫一类的传统价值观。他虽然是一位改革家，但在女性权利方面，他并不像尼赫鲁那样习惯性地赞同革新的思想。共产主义者的传统观念认为赋予女性权利毫无疑问是消除不平等的制度结构的一部分，而尼赫鲁很明显受到了这种观念的影响。

但是，甘地还是非常具有预见性的，他意识到如果不进行激进的社会改革，反殖民政治活动的作用是非常有限的。他并不是一位寻常的反殖民民族主义者。甘地想改革印度社会、印度的种姓制度、社会和性别的不平等状况，而且还要把英国殖民者赶走。他预见性地提出了许多后殖民女权者所使用的政治策略，并在各个方面为女性争取权利。他提出来的非暴力理论并不只是针对英国人的一种策略，同时也是男女平等、环境的可持续发展以及饮食习惯和天然药材对人体进行温和调节的基础。就此而言，甘地称得上是第一位环保政治家。他观察到女性所进行的政治活动要比大多数民族主义者的活动更为激进，她们拒绝对公共和私人空间进行划分，此举触犯了殖民当局的政治权威。

性别和现代性

同时，对女性来说，甘地对现代性的批判可能是有问题的，而具有现代性的政治活动对女性更加有利。实际上，现代性的许多特征就是女性的发明。现代性可以用它自身的技术和关于平等、民主的政治概念来界定自己，这些政治概念必然包含着父权制的终结以及让女性享有平等的权利。另一方面，对于许多男性民族主义者来说，现代性就是对经济、政权和公共领域的重新定位。即使是在今天，正如印度小说家阿兰达蒂·罗伊所尖锐指出的那样，印度教徒对真正印度性的追求也不会包括拒绝对手机、火车、飞机或投放原子弹的火箭的使用。在1909年出版的《印度自治》中，甘地把对西方文明的批判扩大到对科技的批判，他抵制火车以及殖民现代性的各个方面。因此，实际上

他比现代的具有印度教特性的理论家更激进。他的思想就是“可持续性发展”（可能性的艺术）这种现代观念的先导。

因此，用反映和适合欧美女性平等标准的观念和术语去谴责第三世界女性所受的压迫，这是对种族意识形态的支持……这种意识形态把连贯的文化主题作为科学知识的来源来解释当地的文化，这就使发生的每个活动都落入了具有性别特征的定势当中。这种背景中的女权主义就意味着“西化”。

特里·T·名——哈，《女性，本地，他者》（1990）

当民族主义者把目标从改革运动转向文化复兴时，女权主义者就开始与之分道扬镳了，她们继续利用现代性的因素来为自己的政治目标服务。文化民族主义者往往在技术方面并不反对现代性，而只是反对现代性对女性的影响。女性通常被认为是代表民族文化身份的主要依靠力量，而当前的民族文化身份是从过去的社会中追溯而来的。在男性民族主义者看来，相对没有受到殖民控制的家族才是传统价值观、文化以及“民族”身份的捍卫者。这种身份是按欧洲模式所创造出来的反抗欧洲宗主国的新事物。女性和现代性逐渐被看作是对立的，结果就造成了民族解放的目标往往不包含女性期望的所有进步性的变化。当殖民政权试图要宣布诸如童婚、寡妇火焚殉葬以及阉割女性外生殖器之类的习俗为非法时，以上这一点在印度和非洲就显得格外具有戏剧性。保留这些习俗成为当地民族主义者重要的斗争目标（尽管甘地或尼赫鲁并非如此）。

殖民政权对压迫女性的社会习俗的干预被称为“殖民女权主义”，也就是说在这一点上，殖民政府代表了女性的利益，它宣称这样做是出于人道主义的原因。有时这些措施会同时作为殖民控制的形式起作用。殖民当局往往对这些干预持赞同的态度，它们认为这些干预是改变当地社会价值观的重要方式，而且这些建立在社会价值观基础上的传统反对它们对当地的统治。法国在马格里布地区所实行的强迫女性摘除面纱的殖民政策就是一个明显的例子。在所有情形下都完全可以预见的是，这些法令将会成为民族主义者抵抗的焦点问题。然而矛盾的是，对于女性来说，殖民者的意识形态代表的可能是自由的新形

式。所以，生活在殖民主义与反殖民的民族主义夹缝中的女性更加矛盾。这也意味着在后殖民时代，当女性同殖民主义的残余作斗争时，她们也在不断地被指责她们自己的脑子里也输入了西方的思想意识。西方女权主义者、人权组织和由福特基金会资助的非政府组织的善意干预，有时却使当地女性的生活变得更加复杂。各种形式的发展最好是来自基层群众，而非由统治阶层强加而来。

如果你认为女权主义是一种西方的思想，那么你将不得不得出这样的结论：现代性本身就是西方所独有的。从历史角度看，女权主义确实是开始于18世纪的西方政治运动。女权主义的开始和现代性的开始是很难区分的。现在人们认为，现代性并不是由西方发明的，它是西方同世界的其他地区相互影响、相互碰撞的产物，包括殖民主义的经济剥削（殖民主义的经济剥削作为现代资本主义发展的动力，最早为欧洲资本主义提供了充裕的资金）。从那时起，随着时间和地区的不同，现代性在很多方面得到了发展，女权主义的情况也是如此。和现代性的其他方面一样，两个世纪以来，非西方世界的女权主义所信奉的原则也发生了变化，与以往相比产生了一些细微的差别。现在，所有的政治活动，无论是女权主义的还是宗教激进主义的政治活动，都是其所处时代的产物，因此都是现代性的一部分。现在争论的焦点不是现代性与其对立面之间的问题，而是对现代性的不同解释版本的想法问题。对现代性的某些看法被认为是提供了西方模式以外的选择对象，当然这种对于西方模式的理解并非总是准确的。

独立后的女权运动

在男性和女性为共同的目标而进行反殖民斗争时，两者间存在的许多差异相对来说仍未完全暴露出来。但是，当国家获得独立后，根本的冲突就明显地显现出来了。阿米纳·赛义德在一篇文章里提到了1956年埃及女性志愿参军的事情，文章用了一个简单、准确的标题——《女性的角色并不因和平而告终》。对于所有的女权主义者来说，独立时的权力转换和国家主权的获得虽然合乎了她们的意愿，但她们的要求并非仅限于此。这仅仅是漫长斗争过程中的一个阶段而已。然而对男性而言，国家获得独立则意味着国家进入了后殖民这个

可以明确表示的新阶段，而对女性来说却并没有这样的突破。因为斗争仍在继续，现在她们仍要为反对不再需要女性支持的父权社会而斗争。独立往往意味着权力的转移，但并不是把权力转交给新建立起来的主权国家的人民，而是转交给当地的精英阶层，这个精英阶层继承了军队、警察、司法、行政以及发展机构等整套殖民体系。许多国家为了取得国家主权付出了大量的人力和物力，而一旦国家获得了独立，女性的政治目标不得不再次被人们提及，于是又一场解放斗争开始了。因此，后殖民政治通常和女性的殖民斗争而非男性的殖民斗争有更多的相似之处：政治上的平均主义支持文化上的多样性，而非民族主义所要求的文化上的共性。

在后殖民时期，宗教民族主义的显著发展——这种发展在某些方面甚至界定了后殖民时期——事实上已经把女性置于一种与殖民时期相似的境地之中。然而，并不像西方的自由主义者所想象的：伊斯兰国家的女性受到了宗教激进主义或伊斯兰教的压迫。世上并不存在单一的伊斯兰教，也没有单一的伊斯兰宗教激进主义。在伊斯兰国家，女性的定位是与以下几点相联系的：她们自己的文化、历史，她们与西方和西方殖民势力的关系，她们围绕伊斯兰教和伊斯兰法律作出的解释，以及她们在当今社会所扮演的角色。



图15 埃及的女志愿者积极参加反对英国占领的大众抵抗运动。

三大洲的许多国家激烈反对这一观点。可与此相反的是，“西方”也并非持有统一的观点。甘地就清楚地看到西方内部的裂痕，并主动地加以利用，为印度政治上的发展带来了好处。

女权主义和生态

尽管现在甘地的影响在印度急剧下降，但是，他的一些政治哲学要素仍然在继续向前发展。例如，印度主要由女性组织的契普克运动就能说明这一点，此运动的根源已经被范达娜·席瓦直接追溯到了运动的发动者米拉·本那里，而米拉·本却是和甘地关系最为亲近的女性之一。席瓦认为，国家的殖民化同时引起了诸如森林之类的自然资源的殖民化，而后又引起了精神上的殖民化：人们在面对农业和环境问题时，想到的只是技术革新和以市场为导向。早在殖民时期，农民和部落就已经开始对滥伐森林进行过抗议。当时木材被用作军事和工业目的，人们并没有考虑过滥伐森林和荒漠化所带来的长期影响或破坏当地经济和生态所引发的后果。

在20世纪40年代后期，即甘地遭暗杀之前不久，米拉·本搬到喜马拉雅山脚下的一个农场上定居。她逐渐开始关注当地一年一度的洪灾，她发现引起洪灾的原因是滥伐森林以及种植非本地品种的树木，尤其是松树。为了能专心研究森林问题，米拉·本建立了一个叫作戈帕尔的修行所。在那里，她研究了当地的环境，并且花了大量的时间从熟悉当地情况的农民那里了解了许多关于当地情况的资料。在聆听当地民歌和民间故事时，她注意到其中的许多歌曲和故事都提到了一些基本上已经消失了的树木和其他植物。她断定当地出现的生态问题是由栎树的消失所造成的。栎树对生态环境和当地经济的发展起到了积极的作用，而像松树这种最近纯粹出于商业原因而被种植的常绿植物，除了提供松脂和纸浆这样的商品外，对当地的生态经济没有任何益处。不久其他一些甘地的追随者，例如萨拉拉·本和桑德拉·巴哈古纳，也加入到了米拉·本的工作中，他们建立了新的修行所。

像以往一样，每个使穷人的状况恶化的计划，总是声称穷人是受益者。

范达娜·席瓦

随着这场运动的深入发展，重大的分歧开始出现，而这个分歧就本质而言是由性别差异造成的。最初，当地许多效法甘地的组织把工作重心都放到了建立合作社以及维护当地人民而不是大型商业公司的权利方面，这些大型商业公司把木材作为商品作物加以开采。席瓦指出，这主要是男性的观点。而负责耕种口粮、采集燃料和饲料的女性并没有受到这种短期利益的诱惑，她们并不想种植单一品种的经济作物而获益。她们注重的是当地可持续发展的生态需要。在可持续发展的生态中，植物、土壤和水构成了一套复杂而又相互联系的生态系统。因此而出现的分裂并不仅仅存在于当地人和外地人之间，也存在于村庄内部的男性和女性之间。女性对整个体系的原则提出了异议，她们指责男性在意识形态上被短期的市场商业价值殖民化了，他们就像在父权社会控制女性一样，试图把自然控制在自己的手中。女性并不想通过科学手段控制自然，从而直接获益；她们的目标是要使整个森林系统能够自我支撑，自我更新，使之能够保持住水和食物资源。

她们长期担当着耕作者和粮食生产者的角色，这使她们的家人能在这套系统中生存下来。这也表明，女性对耕作以及各种植物的药用和营养价值更为熟悉。

因此，女性与像巴哈古纳那样被女性所说服了的男性一起，共同构成了契普克运动的基础。契普克运动于1972——1973年开始于印度西北部的杰莫利地区，当时当地的人民成功地组织起来，抗议通过拍卖把三百棵白蜡树出售给体育用品制造商，而政府却禁止当地的合作社为制造农业生产工具而砍伐少量的树木。这场运动很快就扩散到其他地区，例如卡纳塔克邦，人们开始广泛抵制将木材砍下来卖给商业公司。契普克是“拥抱”的意思。这个名字源于三百年前拉贾斯坦邦的比什挪依人最初采用的一种方法。在昂瑞塔·德维的领导下，比什挪依人通过拥抱神圣的科耶里树来抵制对这些树木的砍伐，在斗争中他们甚至牺牲了自己的生命。实际上，村民们通过拥抱树木来阻止伐木者砍伐树木这样的事例在现代几乎没有了。然而，这场运动的名字总是让人觉得，即便在这些积极的参与者受到威胁的时候，他们也会采取拥抱的做法。拥抱树木的想法在象征层面也强烈地体现出人和树的关系。面对越来越多的山崩和洪灾，契普克运动的积极参与者在米拉·本早期思想著作的激励下，把这场运动推向了更为激进的层面。她们鼓动在北方邦全面禁止对森林的商业采伐，后来又反对中央政府实行的根本不考虑地方需要和环境的发展计划。

这些运动都是由当地的基层群众组织和执行的。像哈玛·德维以及桑德拉·巴哈古纳这样的个人组织者挨村挨寨地宣传运动纲领，就组织运动的方法提出建议。尽管一些人在大多数基层群众运动中起到了领导者的作用，但与传统政治组织的政党领袖相比，他们对公众的影响并不是很大。契普克运动是积极参与者共同努力的产物。住在加瓦尔的喜马拉雅山居民一起成功地阻止了对本地区森林的滥伐，取得了非凡而广泛的影响。从那时起，契普克运动就开始把斗争的目标转到把森林作为一种生态和社会系统而加以保护上来。逐渐地，对森林的保护发展成为一种内容更为广泛的、可持续发展的生态政治哲学，而这种政治哲学也成为当地人民共同价值观的核心。

这种可持续发展的政治哲学究其本质来说仍是效法甘地的（尽管甘地关注的是物质的、实践的和社会的需要），而且在对现况的回应中甘地的思想得到了进一步的深化。正如萨拉拉·本所解释的那样，这种政治哲学在更广的层面上包括了对一系列目标的追求：正义、道德原则（比政府要求得更高）、在处理环境和社区关系上采用非暴力的方式、自给自足以及当地人能享有更大的权力（反对中央集权、腐败、剥削、权力的丧失以及饥饿）。总之是要使家庭伦理观与市场经济观之间的分歧消失。

契普克运动的参与者认为，由中央或地方政府管理的、建立在林业科学标准基础上的造林项目既破坏了森林生态种植的多样性和公众的资源，也破坏了当地人的食物、燃料、建筑材料、药材等的来源。一个典型的例子就是忽视当地树种，却大规模地种植桉树等单一品种的非本地树种。因为桉树不能产生腐殖质，所以不能保持土壤里的水分，从而破坏了维持植物、动物和人类生活的食物系统。为达到殖民化的目的，殖民者使公地私有化并引进外来树种，损害了当地人的利益，夺走了他们的生活财产，使他们的生活不能维持下去。最终这些项目都是通过当地的政府官僚组织来管理的，这些政府官僚组织使当地的农民处于当权者、特权阶层和财产所有者这些腐败阶层的共同掌控之中。



图16 契普克运动中的抱树者，印度北部，1997年。

20世纪70年代以来，在杰莫利地区、卡纳塔克邦、加尔克汉德以及其他一些地区，女性、当地村民和部落进行的种种斗争成功地阻止

了众多这样的行为和计划，而且他们还提出了一整套的环境政治哲学。范达娜·席瓦和其他一些生态女权主义者进一步把这些基本的原则向前推进，开始批判那些被她们称为“不良发展”的行为。她们把这种工业发展的模式称为是一种新的殖民（“独立”后殖民主义的继续）。这种“发展”的典型特点是：邦一级的政府负责组织，世界银行提供资金援助，种植的是西方最新发明的转基因作物和树木，化肥都是根据西方最新的观点施用的。以市场为导向重新分配本地土地的想法，仅仅着眼于为购买土地而能担负起大量债务的少数人，而穷人赖以获取口粮和燃料的公共土地却被私有化了。这些计划的多次失败——直接失败或没有预料到具有破坏性的副作用——甚至已经使从事发展研究的经济学家开始认真了解当地的情况，而这些情况过去被人们视为原始的、不真实的和不“科学的”，因而长期被人们所忽视。这些未被人们认识到的情况激起了抵抗性的政治活动：反对后殖民国家的中央集权，反对伦理道德和市场惯例在意识形态上的殖民化，还反对从外地引进的、不适应当地情况的植物物种对当地土地的殖民化。

由农民运动所构成的这些政治斗争在印度和其他许多地区已经得到发展，而且令人瞩目的是处于斗争最前沿的往往是女性。在印度它们以所谓的女权主义的可持续发展框架为基础，得到了充分的发展。但是，像契普克运动这样单一的例子不能被当作普遍的模式来加以概括。在印度，对于居住在山区和森林里的人而言，他们的状况是某个社会特有的，而这些群体中的女性并不能构成女性整体范畴的基础。然而，如果维持家庭生活的农村女性直接受到了环境退化的影响，那么这些斗争的性别力量就会明显得到加强。她们可以用相似的激进策略来反击对环境的不同威胁。例如，纳马达反水坝组织^[3]就格外勇敢并坚持不懈地反对兴建属于庞大的纳马达河谷发展工程一部分的萨达萨罗瓦水坝。纳马达反水坝组织也得到了激进作家阿兰达蒂·罗伊的公开支持，而且很清楚这个组织是按相似的原则活动的。这项巨大的基础工程要耗资数十亿卢比，而且还要让当地的土著居民和生活在森林中的游牧居民共二十万人移民，这要付出巨大的人力和环境代价。对受灾民众的无视已经到了极端冷酷的地步。经过长期的斗争，纳马达反水坝组织成功地以对人类和环境有不利影响为由，使为这个项目提

供资金支持的世界银行撤出了。但此后古吉拉特邦的政府宣布政府将会出资以弥补世界银行撤走的资金。经过裁决，印度最高法院于2000年10月驳回了纳马达反水坝组织提起的诉讼，该组织试图通过合法的抗议阻止该工程继续进行下去。这一工程重新开始了无序的、疯狂的破坏性进程。斗争仍在继续。

其他一些类似的例子还包括对于破坏亚马逊热带雨林的抗议，还有由肯尼亚的旺加里·马塔伊在1977年所发起的绿带运动，他是在听取了当地女性对当地环境恶化的关切之后，发起这一运动的。它们表达的忧虑涉及全世界的农民都常见的问题：以前他们可以在当地拾柴，而现在他们不得不到数英里之外的地方去拾柴；他们种植的庄稼产不出足够吃的粮食，孩子们因此而营养不良；洁净的水源也干涸了。旺加里·马塔伊发起了种植树苗的植树运动，以便能给人们提供柴火、树荫，为庄稼提供腐殖质以及防止土壤退化。到2000年，肯尼亚人民已经种植了一千五百万棵树。同时，马塔伊领导人们反对为发展建筑业和种植短期的出口作物而对森林进行砍伐。现在绿带运动已经扩展到非洲的其他国家和世界各地。

这类的生态运动确实产生于一定的内在联系之中，对某些因素的强调是以牺牲另外一些因素为代价的，如在契普克运动中就存在着阶级和种姓的不平等。可以把相似的一些运动提出来，放在后殖民政治下加以考查。就那些在印度北部林区生活的人而言，他们的生活情况和需要与伦敦东区贫民窟里的移民的生活情况和需要可能是完全不同的。然而，他们所进行的斗争活动都受到所有属下阶层人民（并不仅仅是那些被划分为工人阶级的产业工人）对权力和需求的共同要求的激励。他们要求改革目前不平等、不公正的政治状况，他们认可文化、社会和生态多样性的原则。这些运动通常是由基层群众，而非国家政党或国际性组织发起的，其中也有一些在两者间转换。这些运动之间不断加强的联系也为彼此增强了政治力量：尽管这些运动的组织者对科技持怀疑的态度，但实际情况是网络使这些基层组织能更加有效地计划和开展运动。网络给它们提供了便捷的联系方式，使它们能与国际机构，慈善机构，以及救援组织、绿色和平组织、乐施会、人权观察和大赦国际等国际组织保持日常的联系。这些国际组织可以向

它们提供资金或当它们在当地法院或国际法院提起诉讼时，向它们提供法律上的帮助、外界的监控，并在战略性的关键时刻唤起全世界人的关注。自下而上的全球化运动与自上而下的全球化运动和控制力量相抗争，而且这种抗争力量越来越强。

是什么使后殖民女权主义具有了“后殖民”的特征？

后殖民女权主义是否可以同“第三世界女权主义”或“第三世界政治活动中的女性”之类的范畴加以区别呢？从广义上讲，后殖民女权主义包括所有第三世界中的女性对父权社会中占统治地位的意识形态的反抗。这些激进的政治活动包括与当地权力机构进行抗争，或对种族主义者和第一世界中的人们（包括女权主义者）的欧洲中心观发起挑战 and 提出质疑。在后殖民国家，后殖民女权主义认为，它的政治活动是在这样一个框架下展开的：对殖民主义的积极继承，以及当地的精英分子对殖民者的基础设施的继承、接管或占有。所有为平等而斗争的女性都反对这个框架中的诸多障碍，并在后殖民时代同这些现实情况进行着激烈的斗争。女性斗争很清楚地表明了这样一个情况：反殖民斗争反对的是殖民统治，其政治目标是要争得国家主权；而后殖民斗争反对的是后殖民政权，反对的是推行新殖民主义的西方国家的利益。大多数有关后殖民主义的学术著作强调的是对反殖民过程的历史性分析，而不是后殖民国家中反抗当代种种权力的政治哲学。女权主义者所采用的则是相反的方式。



图17 “打倒你们这些大坝建造者”。当地女性组织起来反对建造纳马达水坝，默黑什沃尔，印度，1999年。

对“后殖民”这一术语的普遍使用意味着，就其历史意义而言，后殖民这一概念可以在众多不同的政治活动中加以使用。后殖民国家的任何政治行动都可以被认定为具有后殖民性，但这并不意味着这些行动包含着后殖民主义的政治色彩。而许多有女性参与的群众性政治运动也不一定掺杂着不同的性别观点。即使那些女性的活动可以从境遇和意识形态的角度被准确地描述成具有后殖民的特性，也不能说她们具有相同的特点。以突尼斯两个著名女律师——哈蒂亚·纳斯哈维和吉赛尔·哈里米工作上的不同为例，纳斯哈维一直在突尼斯这个后殖民国家为反抗侵犯人权而斗争，可她并没制订任何明确的女权主义的运动计划；哈里米则从突尼斯移居到了法国，但在反殖民问题和女性问题方面，她同法国的殖民者和后殖民者进行着斗争。可以说这两位女性的工作都具有后殖民色彩，但作为女性中的活动家，她们的政治活动仍有所不同。

那么，人们以怎样的方式向数百万个没有接受过教育的印度城乡女性学习或同她们交流呢？这些女性生活在资本主义的“毛孔”之中，很难共享交流的渠道，明确共同的敌人。那些为第一世界的女权主义

者而写的、关于第三世界的、开拓性的著作都是由有特权的消息灵通人士写就的，只有那些训练有素的读者才能理解这些著作……

身心疲惫的民族主义者并不认为只有当地人才知道这些情形。为了能够对第三世界的女性有足够的了解并且发展出不同的读者群，在此我所要强调的是，该领域中存在的巨大的差异性必须被正确地评价，而且第一世界的女性必须要学会放弃作为女性所具有的优越感。

佳亚特里·查克拉瓦蒂·斯皮瓦克，

《在他者的世界里》（1987）

1998年2月11日，突尼斯一个平常的早晨，一个摄影记者拍下了这样的场景：哈蒂亚·纳斯哈维站在空空如也的办公室里，原来的办公设备、档案和计算机都没了。但这并不是搬家。警察搜查了她的办公室，把她的档案、法律文件、书籍和计算机都带走了。

四年前，她的丈夫哈玛·哈玛米被指控是突尼斯共产党党员，所以他躲藏了起来并被缺席审判，但他最终在苏塞被捕，遭到警察的折磨，随后被关入巴格内监狱。大赦国际受理了此案，二十一个月之后他才被释放。1998年2月大学生罢课并举行示威游行，几个学生和早已被列入当局名单的可疑分子（包括哈玛米和他九岁的女儿）被暂时关押起来。获释后哈玛米又过起了逃亡生活，此后再次被缺席审判。由于他的家人全都遭到当局的不断骚扰，他于2002年1月15日公开露面，开始服刑。

哈蒂亚·纳斯哈维为反对腐败的后殖民政权而进行着斗争，在这样的政权之下当权者会对其政治对手施行任意的、不公正的监禁和折磨。作为一名律师，纳斯哈维为这些遭受监禁的人辩护，当然最主要的是为她丈夫哈玛·哈玛米辩护。哈玛米是突尼斯共产党——一个未取得合法地位的政党的创建者之一，而且是遭禁的《埃尔巴迪尔报》的执行编辑。2002年6月26日是世界禁止酷刑日，在这一天，纳斯哈维宣布她开始进行绝食抗议。绝食抗议的目标就是要求当局立刻释放她丈夫，并且抗议自从宰因·阿比丁·本·阿里总统当政以来她丈夫遭受的肉

体和精神上的折磨，以及由于警察的不断骚扰而使她女儿“经常遭受精神折磨”。持续了三十八天的绝食抗议引起了突尼斯以外的国家的广泛关注，在讲法语的国家里，人们更加关注她丈夫的案情以及突尼斯国内对人权的普遍侵犯。迫于外界的压力，9月4日突尼斯当局有条件地释放了哈玛·哈玛米。哈蒂亚·纳斯哈维同突尼斯政府的不公正进行斗争，她的勇敢斗争当然称得上具有后殖民色彩。现在她仍在继续斗争，拒绝放弃。在这种情况下，她把斗争的中心放到了政府权力的滥用上，她将政权对于人权的侵犯作为斗争的出发点（毛泽东可能会这么总结）。这与后殖民的政治活动相一致，但其本身并不是源于后殖民女权主义者的观点。埃及女权主义者奈娃勒·赛阿达微写的她在狱中的经历就与此不同。这同样也使人们想到昂山素季在缅甸为争取民主和人权而进行的斗争，不过她要在一个根据不同文化和道德原则构建的国家里建立西方自由主义的意识形态，毫无疑问，她的想法与甘地所提出的结合了法律要求的道德原则是一致的。

虽然吉赛尔·哈里米出生在突尼斯，但她却是在法国接受的教育，并于1956年取得了律师资格。之后她立即开始为阿尔及利亚民族解放阵线担当辩护律师。1961年她成功地成为一名在法属殖民地阿尔及利亚受到警察折磨的阿尔及利亚女孩德雅米拉·布巴莎辩护，因而名声大振。这个著名的案子使她与西蒙·德·波伏娃和萨特结下了友谊，之后她还为巴斯克地区的恐怖分子出庭作过辩护。而且作为一名律师，她还就一些与女性有关的问题积极进行斗争，尤其值得一提的是1972年的博比尼堕胎案。1971年她创立了选择组织，该组织创建的目的就是为了为某些非法堕胎的女性（她们有意让公众知道她们曾经非法堕胎）进行辩护。这一组织随后开展的活动有力促使了法国政府于1974年宣布堕胎合法化。哈里米继而当选法国国民大会和法国驻联合国教科文组织的代表。2000年10月，她再次受到人们的关注，因为她要求法国人民承认并且面对法国政府曾对阿尔及利亚人民进行的经常性的折磨，呼吁总统和总理对此加以公开谴责。她迫使法国公众正视其殖民历史在后殖民时期留下的遗患。法国曾残酷镇压阿尔及利亚的独立运动，哈里米的举动使得人们对此事的道德标准重新进行了深刻的反思、改造和评价，而此事造成的影响仍继续在这两国之间回荡着。

因此，由于地点不同，后殖民国家女性的特定状况或者大都市移民的后殖民状况也有所不同，结果就造成了政治活动没有单一的模式。一种能指导道德规范和实践目标的、共同的、更加广泛的政治哲学使政治活动具有了后殖民的特征。作为一种政治哲学，后殖民主义首先意味着，那些发现自己在政治上和管理上仍处于别国控制下的国家要取得自治权。一旦取得了国家主权，后殖民主义就要求改变这个国家的政治基础，对那种约束性的、中心化的文化民族主义霸权进行积极地改造，这种霸权在反殖民斗争中可能是必要的。后殖民主义意味着：赋予贫困者、无依者以及社会地位低下者更多的权利，宽容差异和多样性，在民主和平等（这种民主和平等拒绝把西方异化了的思维方式强加给三大洲）的框架内确立少数民族的权利、女性的权利和文化权利。后殖民主义抵制各种形式的剥削（包括对环境和对人类的剥削），而且抵制单纯为了企业资本主义的利益而施加的压迫性行为。后殖民主义对伴随着企业资本主义出现的社会关系的商品化及个人主义至上的信条提出了挑战。后殖民主义反对任何形式的对贫穷者和无权者的剥削——从对自然资源的占用，到商品和作物之间不平等的价差，再到国际色情贸易。后殖民主义意味着任何人，包括男女老幼都能得到基本的安全、卫生、保健、食物和教育的保障。后殖民主义不但支持产业工人的事业，而且也支持下层阶级的事业。所谓下层阶级也就是指那些因为性别或种族而在社会生活中被边缘化了的社会群体，迄今为止他们仍不具备参与激进阶级的政治活动的资格。在鼓励个人的真诚和利他主义的同时，后殖民主义也对回归民族或文化的“真实性”提出了质疑，认为构建这种“真实性”带有可疑的政治目的。后殖民主义认为最有成效的思维方式是那些在消除权力等级的建设性对话中，跨越学科和文化，自由地相互影响的思维方式。

后殖民主义对属下阶层、农民、穷人以及被社会排斥的人表示出强烈的同情，这就使其远离了社会精英分子的高层次文化，同时也使其与这些属下阶层的文化和知识的关系更为密切。属下阶层的文化在历史上通常被认为是毫无价值的，但后殖民主义却认为这种文化具有丰富的内涵，而且这种知识是一种反传统的知识。后殖民主义的同情和兴趣集中到了处于社会边缘的人身上，那些人由于全球资本主义力

量的发展而产生了文化错位，处于不确定的状态，这其中包括难民、从乡下移居到城市贫民区的人，还有那些处于社会最底层但是为了更好的生活而来到第一世界奋斗的移民。长期以来，后殖民主义意味着一种改变社会的政治，一种致力于消除社会不平等现象的政治，这些不平等包括世界范围内不同国家拥有的财富不同，国家内部的阶级、种族和其他社会等级不同，在社会和文化关系的各个层面上的等级不同。后殖民主义结合并吸收了来自激进社会主义、女权主义和环境保护等方面的因素。后殖民主义与自己所吸收的这些方面的不同之处就在于它有三大洲、第三世界和属下阶层的视角，而且它的重点也在于此。对于西方国家的人来说，后殖民主义就是对世界的颠覆。后殖民主义是用从下往上，而非从上往下的视角来观察和感知世界的。它的眼睛、耳朵和嘴巴是埃塞俄比亚的女性的，而不是外交官或大公司的首席执行官的。

在后殖民的政治框架中，性别是实现目标的一个条件。在后殖民主义中，性别政治的中心地位可以简单地通过与“第三世界政治活动中的女性”相比较来加以说明。“第三世界政治活动中的女性”是某个章节的标题，它出现在一本非常有影响的比较第三世界政治活动的教材中。现在存在一种大男子主义的观点，这种观点认为，现成的选民和第三世界的政治活动都已经存在了，女性通过观看自己在这个领域内的活动就可以得到充分的满足。政治暗含的意思就是，政治基本上是属于男性的活动和社会空间。这一章将会探讨女性是怎样在一个并不是由她们塑造的社会中发挥自己的作用的。还有一种后殖民观点认为，如果没有女性就没有第三世界的政治，而且女性已经在广义的层面上对政治的构成下了定义。因此，女性不仅已经成为政治活动中的积极参与者，而且她们显然也已经登上了自己的政治舞台。

传统的马克思主义分析方法总是强调在工厂工作的女工的作用，而自20世纪60年代以来，西方女权主义者却认为女性的家务工作也具有政治意义。但借助于心理分析和身份确认的手段，我们可以发现这样的观点更强调主体性和性别特征。后殖民女权主义的确注重分析后殖民环境中女性的紧张状态，无论是后殖民状况还是大都市都对她们造成了压迫。后殖民主义关注的中心并不是个人问题，而是那些对整

个社区构成影响的问题。因此，后殖民主义更加关注那些为争取众多权利而开展的社会和政治运动，包括为争取物质、文化和法律权利而开展的运动，它关注法律、教育和工作方面的平等对待，关注环境保护以及西方之外的女权主义者遇到的价值观同她们希望遵守的价值观之间的差异。作为一种激进的政治活动，后殖民主义涉及的是基层群众运动，而不是政党的政治运动。这与当今人们对国家层面上的政党 and 政治组织的兴趣降低是相关联的。虽然后殖民主义没有必要像传统的政治活动那样停留在国家层面上，但也不是说后殖民政治活动在传统的政治空间中要避开政治干预。在概念和实践上，后殖民政治基本上是一种跨越国界的国际政治。面貌一新的三大洲并不是在政府层面上通过国家机构合作而产生的结果，而是通过普通人共同努力，结成联盟，跨越大洲，自下而上取得的成果。

后殖民女权主义从来没有作为后殖民主义的单独实体而行事，而是直接引起了后殖民政治活动形式和力量的变化。后殖民女权主义者把关注的焦点放到了一些突出的问题上，包括非西方的女权主义该如何平衡民族主义、社会主义的女权主义、自由主义和生态女权主义的政治要求，以及该如何对广泛存在的父权制提出挑战。父权制通常受到制度和法律上的区别对待，包括家庭暴力、性虐待、强奸、荣誉杀戮、因嫁妆不足而被夫家烧死、非法堕胎和虐待儿童。在后殖民体系内，女权主义始于对特定地区的普通女性状况的调查研究，同时它把更多的问题联系起来以便发现她们更多坚实的共同基础，进而对她们的状况进行思考。后殖民女权主义突出强调的是，女性仍在努力同殖民残余作斗争，而殖民残余本身在制度、经济、政治和意识形态上就带有强烈的父权制色彩。

通常，有关三大洲女性政治活动的著作要么描写运动或组织，而非政党或个人，要么分析特殊群体（如季节性女工、血汗工厂的工人或性工作者）所遭受的压迫。在有关属下阶层的其他反抗形式、农民运动或反资本主义组织的著作中，这是很常见的。与此相似的是，在后殖民体系中，从事激进政治活动的属下阶层很难进入政权的主流体制中，很难像巴西劳工党的路易斯·伊纳西奥·达席尔瓦（卢拉）那样——他于2002年8月当选巴西总统。或许某一天副司令马科斯，甚至

司令埃斯特将会成为墨西哥总统。谁又知道呢？

取得政治权力的属下阶层当中，最著名的女性激进主义者或许就是处于印度最底层的璞兰·戴薇。在印度昌巴尔地区，当地人把她称作美女土匪，她是那里无可争议的峡谷女皇。1981年她在北方邦的伯买杀掉了二十名处于社会高层的地主，因而恶名远播，她之所以这样做是为了报复一伙地主对她的强奸（这是她遭受的最严重的暴力）。1983年她向政府投降了，放弃了侵犯他人的暴力和为争取正义而采用的野蛮手段，并被关押了数年。然而，最终她当选下议院议员，并宣布她渴望为穷人、受压迫者、被剥削者和所谓的“最落后的阶层”服务。这确实是她着手要做的，但媒体却用更多的篇幅来讨论根据她早年经历拍成的影片《土匪女皇》的优点与过失，而不去关注她的政治工作。璞兰是印度一个具有戏剧性和高度可视性的象征，她维护了属下阶层的女性和被压迫的下层阶级的政治权力。她的存在引起了一场持续的反抗，这场反抗针对的是对于印度达利特人的根深蒂固的压迫性行为。璞兰·戴薇于2001年7月被暗杀。作为一名深受大众欢迎的女性英雄，她和切·格瓦拉、弗朗兹·法农以及副司令马科斯一起成为穷人和被压迫者中的斗士的代表。

贱民：种姓

璞兰·戴薇的事例有力地表明了，并不是属下阶层反抗的每一种压迫都是殖民主义留给后殖民时期的遗患，尽管历史上在某些方面它们经常交织在一起。甘地反抗英国对印度的殖民政策，但他也为女性争取权利，也为结束种姓制度（尤其是贱民观念）^[4]而斗争。



图18 璞兰·戴薇带着自己的部下向平德村走去，去参加向政府投降的仪式，印度，1983年2月12日。

在印度有四个主要的种姓，在这四个种姓之下还有第五个群体，他们被称为“没有种姓”的群体，也就是说他们自己没有种姓。由此产生的结果就是他们被认为是贱民，而且可以据此推断他们是受压迫和受剥削程度最重的群体。种姓在出生时就规定好了。印度四分之一的人口是达利特人——他们这样称呼自己（达利特的意思就是“受压迫

者”或“破产者”）。他们做佣工，打扫厕所、街道等等，生活在隔离区，通常住在排水沟的下坡地段。他们几乎没有受教育的权利，也得不到医疗保障。其他种姓的人认为他们不干净而且道德败坏，因此他们每日都会遭受侮辱（被歧视的例子包括：当穿越村庄内高种姓人的住宅区时必须得把鞋脱掉，在公共汽车上不能坐着，不能从公共水井里打水，不能进入印度教的寺庙）。与此同时，高种姓人不光在经济和物质上剥削他们，还对女性实施性侵犯，并且在精神和肉体上不断地折磨他们。按传统惯例，底层的女性不准用罩衫盖住乳房，以确保掠夺成性的高种姓男子可以随时触摸。即使现在，警察还认为对达利特人的抢劫、攻击和强奸不是真正的犯罪行为，通常警察会漠视他们，并且拒绝对犯罪者采取行动。达利特人的状况是由印度教本身造成的，因为种姓观念是印度教的基本组成部分。

在20世纪，达利特人发动了许多政治运动来改善由于出身而使自己地位低下的状况，其中最著名的当属杰出的B.R.安姆贝德卡尔领导的运动。通过斗争他成功地就印度管理实践中的某些方面与当局者达成了一些协议，增加了一些对达利特人的保障。20世纪70年代一个自称为“达利特豹”的达利特青年组织，效仿美国的黑豹党在孟买创立，这激励了全国各地其他战斗性团体的发展。现在为达利特人争取人权的运动在印度国内和国际上都在开展着。尽管开展了各种运动，但在许多方面达利特人的情况仍然和过去一样，没有大的改变。在2000年的古吉拉特邦大地震之后，出现了达利特人在分发救济品时普遍受到了歧视的报道。甚至组织紧急地震援助也与落后的种姓制度联系了起来。由于在印度教中处于卑贱的地位，他们永远被排除在外，成为被遗弃者，所以他们不得不把信仰寄托到别的宗教上。许多达利特人皈依了基督教和伊斯兰教。其他人，包括一些著名的达利特人，如安姆贝德卡尔和璞兰·戴薇本人都皈依了佛教。

在斯里兰卡占统治地位的僧伽罗人信仰佛教，在那里也有相似的被排斥的群体——饶迪亚人（饶迪是“污秽”的意思）。令人感到奇怪的是，饶迪亚人中的女性传统上就以美丽而著称，这明显体现在当地的摄影公司拍摄的饶迪亚女性的色情照片上。这些照片自20世纪早期以来被印在明信片上，在欧洲传播。人数居多的僧伽罗人把饶迪亚人

从他们的社区和村庄中驱逐出去，强迫他们穿着标明特定种姓的服装，拒绝给他们土地和工作。残忍的是，饶迪亚人唯一被允许进行的活动就是乞讨施舍物。这比对泰米尔人的歧视更严重，时至今日泰米尔人还遭受着严重的歧视。但值得注意的是，作为印度教的信仰者，泰米尔人内部也存在分等级的种姓制度。

后殖民的政治活动同样反对由种姓或种族带来的歧视，无论这种歧视发生在何地。这种政治活动正在努力把源于压迫之上的差异转化成一种积极的、跨文化的社会多样性。

【注释】

[1] 印度政治家、女权运动者及民族诗人。

[2] 该词现在更常用的意思是“未婚女人”。

[3] 简称NBA。20世纪70年代，印度政府为了灌溉和发电在纳马达河大量建造大中型水坝，土地受淹但未得到及时赔偿的居民在1985年组织起来，成立了纳马达反水坝组织。

[4] 印度的种姓制度把居民划分为四个种姓：第一个为婆罗门（祭司和僧侣），第二个为刹帝利（贵族和武士），第三个为吠舍（农民、商人和手工业者），第四个为首陀罗（奴隶和失去土地的自由民）。被排除在四个种姓以外的居民则为“贱民”。

第六章

从后殖民的角度解读全球化

切阅读《全世界受苦的人》

自治是我们的权力——就像是感觉阳光，嗅闻花香或热爱同类一样，无须施舍也不容剥夺。

爱尔兰民族主义者罗杰·凯塞门爵士1916年

在接受叛国罪审判中的辩词

1965年3月，一架大不列颠的客机从阿尔及尔出发，途经布拉格市，中途在爱尔兰西部的香农机场停留的时候发生了故障，旅客们被迫在那里停留了几天。这些旅客是在去古巴的路上。一天晚上，他们抽光了雪茄，所以决定去香农市里看一场牛仔电影，但是没有看成。于是他们挤进了一家酒吧，要了一些啤酒。酒吧里挤满了人，在拥挤中一个当地的爱尔兰人撞在了一个古巴人身上，啤酒洒了他这位蓄须同伴一身。这个古巴人就是切·格瓦拉。

这个湿漉漉但却热烈的爱尔兰式欢迎引发了切一连串独具特色的俏皮话。切的曾祖父帕特里克·林奇在18世纪从爱尔兰西部的梅奥移民到了古巴。根据老一辈留下的历史悠久的传统，切只是高兴地又要了一杯啤酒。在酒吧以及在香农停留的大段时间里，切一直在与古巴著名的诗人及批评家罗伯托·菲尔南德斯·雷塔马交谈，那时候，罗伯托是古巴著名的美洲之家出版社的主任。切向他推荐说自己手头上有一本翻译的书可以在古巴出版发行，在切的这次非洲之旅中，这本书对他的影响与日俱增。这本书就是由弗朗兹·法农所著的《全世界受苦的人》。

非洲的革命已经渗透进了拉丁美洲的革命。这当然不仅因为非洲

革命的代表法农来自拉丁美洲。你也许会说在20世纪有三个革命的非洲，而并非一个。它们分别是马格里布地区的革命，特别是阿尔及利亚的独立战争；然后就是撒哈拉沙漠以南地区的革命，它们受到法农精神的鼓舞，并在刚果战争中直接受到格瓦拉的援助；最后就是法农本人参与的非洲革命（非裔美洲人的更具有战斗性的革命传统在历史上总是不可避免地与其加勒比海的介入相混合）。著名的切-鲁蒙巴俱乐部是20世纪60年代洛杉矶地区的一个军事化的、全部由黑人参加的共产党组织，这一组织的建立形象地表现了上面所提到的非洲——加勒比的革命冲动（黑人社会主义运动的复兴也与此类似），这一组织自觉地成为黑豹党领袖斯托克利·卡米克尔、勒罗依·琼斯及休伊·P·牛顿领导的横跨三大洲的革命斗争的一部分。值得一提的是，这个全部由黑人参加的组织，它的名称的一半却是来自一个白人：切。但是作为一个西班牙裔的美洲人，在美国人看来，切毕竟不算是白人。

从这一时期切的著作与讲话中可以看出，他的视角已经有了明显的变化。他的着眼点已经从在古巴建立社会主义转移到了用法农的视角来重新审视这个被一分为二的世界。一方是具有剥削性质的帝国主义国家，另一方是进步的社会主义国家。在“巫师计划”（美国中央情报局实施的“颠覆行动”的一部分）之下，刚果刚解放不久，它的天才领袖帕特莱斯·鲁蒙巴在联合国的眼皮底下被暗杀。这一事件再加上美国发动的越南战争，传达出了一个新的信号：非洲国家以前所取得的一系列独立只是标志着从此进入了西方以另一种形式统治的新时期。极具号召力的著作《全世界受苦的人》鼓舞了新一轮的反帝运动。书中最难以理解的一个方面就是，法农论证了在反殖民斗争中应该使用暴力。他的观点基于这样的一种认识：暴力既不是文明也不是法律，而是殖民主义存在的一个必不可少的条件。他指出，殖民统治只是试图使殖民暴力合法化和正常化，而殖民暴力首先使得一个国家被占领，然后确保殖民统治能维持下去。

1961年《全世界受苦的人》出版，随后它迅速成为实现非殖民地化的像《圣经》一样的权威著作，鼓舞了全世界范围内不同形式的反殖民统治和反殖民压迫的斗争。当第一个英译本于1963年在巴黎由非洲再现出版社出版时，书名只是简单地被译成《受诅咒的人》。两年

后，当它在伦敦出版时就改成了现在的名字《全世界受苦的人》。在此后的第二年这本书在美国发行，并且被加上了一个副标题《一个黑人心理分析家对当今世界种族主义和殖民主义问题的研究》。当1968年它以平装本大量出售的时候，这个副标题变成了《改变世界格局的黑人革命手册》。想一想吧，为什么是1968年而不是别的什么时间呢？想一想这本书的书名在五年的时间里所发生的变化：从《受诅咒的人》到《改变世界格局的黑人革命手册》。

和那些为西班牙共和国而战的人一样，法农是一个国际战士。在许多方面，他的思想观念是世界大同，他总是站在被压迫和被歧视的人民一边，他考虑的问题是全世界的问题而不仅仅只是本国的问题。他表现出强烈的人道主义精神，和毛泽东一样，他非常强调农民参与革命的重要性，所有这些使其与另一位著名的国际主义革命家和富有献身精神的活动家切·格瓦拉齐名。两人走的都是非主流路线。切（1928——1967）与法农（1925——1961）几乎是同龄人，而且都是英年早逝。格瓦拉1963年7月首次访问了阿尔及尔，当时正值阿尔及利亚独立一周年。在这次为期三周的访问中，切与阿尔及利亚左翼政党民族解放阵线的领袖本·贝拉迅速建立起了融洽的关系。那时古巴与阿尔及利亚已经建立了密切的关系，而切与本·贝拉的思想意识形态非常相近。

1964年12月格瓦拉到了美国，令美国政府惊慌的是，他在联合国会议上发表了演说，深刻揭露和痛斥了帝国主义的罪恶。在这次访问期间，切被马尔科姆·X邀请去哈莱姆，在此之前卡斯特罗曾被邀请去过那里。但是，切考虑到美国政府已经被他在联合国的演说所激怒，再到哈莱姆发表演说会被看作是对美国内政的干涉，因而没有应邀前行，而是发去了一封表明团结立场的信。马尔科姆·X当众宣读了这封信，并做了如下的评述：

这封信来自切·格瓦拉。我非常高兴能够听到你们热烈的掌声，因为这会让白人们知道他们没有权利来告诉我们应该为谁鼓掌，不应该为谁鼓掌。在这儿你看不到反对卡斯特的古巴人，因为我们

已经把这些人一扫而光了。

切信守要与非洲团结一致的承诺，在联合国之行后就到了非洲，在那里和中东地区出席了一系列累人的会议，并开展了一系列的外交活动。这些活动与四年前法农参加过的活动相似，不同点只是切跟随泛非主义者黑人W.E.B.杜波依斯脚步访问了中国。就是这次非洲之旅使切真正体会到了《全世界受苦的人》当中所揭露的现实。1965年他返回阿尔及尔的时候接受了法农的遗孀乔西·法农为《非洲革命》杂志所进行的人物采访，采访中他强调了非洲反对帝国主义、殖民主义以及新殖民主义的重要性。他说尽管前途凶险，但是仍存有许多积极的因素，这些积极因素包括法农所说的“殖民主义在殖民地国家人民头脑中所留下的仇恨”。怀着对法农人道主义精神的敬意，格瓦拉在这次旅行期间写下了他最伟大的文章《古巴的社会主义与人》

（1965），他在文中有力地论证了，以实现人的价值为基础的社会应该而且只能通过改变思想意识才能建立起来。在切看来，他所特指的新男性和新女性应该是一个新社会发展必不可少的一部分。他强调说，社会主义不是强加于人民的，而是应该按照人民自己的伦理标准和物质标准产生的。

这次非洲访问后不久，格瓦拉就领导古巴远征军进入了中非。随后他领导军队进入了玻利维亚，这次远征是他的最后一次，但结果是令人沮丧的。在某种意义上，格瓦拉继承了法农的光荣事业，成为了武装革命一面活的旗帜。然而他们在去世后愈加出名，成为生气勃勃的传奇人物和人们顶礼膜拜的偶像。切永远活在人们的心中。1966年再版的《全世界受苦的人》把格瓦拉和法农象征性地联系在了一起。在这版书的封面上第一次印上了照片，但并非是我们所预料的那些照片。照片上不是阿尔及利亚而是一群非洲革命者，有男性也有女性，他们正在丛林中进行一场游击战。这本书以这张照片来纪念切·格瓦拉与他的非洲和古巴联合军队那时在刚果进行的革命斗争。

*frantz
fanon*

*les damnés
de la terre*



FRANÇOIS MASPERO

图19 法农的《全世界受苦的人》1966年的再版封面。

和切一样，法农最伟大的品质之一就是他鼓舞他人的能力。他的出版商弗朗斯瓦·马斯伯乐曾有力地描述过法农的这种和切同等的行为天赋，正是这种天赋使得他们极受同时代人的推崇。马斯伯乐这样描述道：

在《走向非洲革命》（1959）一书中，法农用一种近似残酷的简单语言方式把书中所针对的那些人逼入了绝境。一旦他所传达出的信息被人们听到和理解，那么采取积极的态度参与进去将是必然的发展趋势。继续保持沉默只会被看作是另一种形式的拒绝。

无数人像我自己一样，从《走向非洲革命》中找到了他们职责的根本以及他们为何而战。而这种答案多年来一直十分匮乏。我们可以看到，法农只是不断地在呼吁一种兄弟般的博爱。

法农的第一个出版商和编辑弗朗西斯·杰森对此书也有相似的反应。他是《阿尔及利亚，法律之外》（1955）一书的作者，这本书相当有名，他在《黑皮肤，白面具》（1952）的初版序言中写道：

反抗或许永远不会停止，但却有这样一群人存在：他们对历史发展的节奏失去了耐心，他们耻于承认除了反抗他们在这个世界上就无事可做了（这个世界碰巧也是他们的），他们在接受失败时，准备迎接遥远的人道主义的胜利。他们的存在使得反抗有了唯一的结束的可能。

在这遥远的人道主义的名义下，无论是切的文章还是法农在民族解放阵线的内部报纸《圣战者报》上发表的文章，都明显地提出了对国际主义的强烈关注。这也正是法农通过《全世界受苦的人》中的普救说试图去实现的。我认为，切自己也认识到了这一点，这个可以在

他与乔西·法农的谈话中看出来。在谈话中切提到，他计划通过联合亚非拉地区广大殖民地、半殖民地国家去建立“一个洲际的反对帝国主义及其内部同盟的统一战线”。每当提及他的环非之旅，切都会强调古巴的解放斗争与非洲的解放斗争的一致性，指出不仅要在非洲而且还要在全世界范围内联合一切反帝反殖民运动和社会主义国家，建立统一战线。切和法农的知识背景出奇地相似，都融会了萨特哲学、心理分析、马克思主义及毛泽东思想的内容。格瓦拉极具社交能力，法农却是一个艰难的孤独者。两个伟人不仅有着深邃的思想，同时也有着充沛的体力。法农对暴力的反复强调，似乎是在发泄自己无法遏制的激情、热情、力量、憎恨、愤怒和不耐烦，以及他语言和态度中的攻击性（这种攻击性构成了他独特的个性）。以上的内容再加上“桀骜不驯”这个词和他对激进的喀麦隆领导人费利克斯·穆梅吉（人称喀麦隆的胡志明）的描述，就构成了一个完整的法农。他是这样描述费利克斯的：

一个最为坚强的、最有活力的、最易冲动的人，他向来高调。他粗暴好斗，义愤填膺，深爱自己的国家，痛恨懦夫和操纵国家的人。他一丝不苟，勤奋廉洁。革命的激情洋溢在他那六十公斤重的肌肉和骨头里。

最后他们还有一个相似点，即无论是法农还是格瓦拉都不是职业的革命家，甚至他们都算不上是职业的政治家。但他们却是专业的，他们因为坚信自己同胞的悲惨处境是整个社会的产物，而不仅仅是一种自然的或者个人的不幸，而义无反顾地进行着革命斗争。由他们倡导的、跨越三大洲的、人道的社会主义源于他们自己的生活经历以及对被压迫者的怜悯和同情。

我们需要记住，事实上法农和格瓦拉都是训练有素的医生，无论何时他们都会运用自己的医术治病救人。与此同时，他们每时每刻都在担负起暴力革命的责任。通过暴力革命来拯救苍生的哲学悖论，在

他们的生平和作品中留有深刻的印记。他们将这一点与医务工作进行了类比：要治愈殖民统治这一硬伤，就应运用外科手术而不是早期甘地所倡导的整体疗法。马提尼克的诗人和政治家艾梅·赛萨尔在法农逝世后给他写了篇赞语，其中很好地诠释了这一极具挑战性的政治哲学。

如果“责任”这个词有什么意思的话，在法农那里它才获得了真正的意义，那就是他们说的暴力革命。法农为自己树立起了暴力理论家的形象，认为暴力是殖民地人民用来反抗殖民暴行的唯一有力的武器。

然而这种暴力又是非暴力的，这并不是一个悖论。我的意思是说，这种暴力就是正义、纯洁和决不妥协。我们必须这样理解法农：他的反抗是道德上的，他的努力是慷慨的。

法农的反抗是道德上的，他的努力是慷慨的。同格瓦拉一样，他的反抗也具有不屈不挠的决心：“不选择社会主义，就是选择死亡。”

全球化与饥饿

后殖民世界是一个混杂的世界。自1968年麦克卢汉创造出地球村这个概念以来，世界各地的文化逐渐碰撞、融合，而且并存着。全球化主要是科技和传媒系统的产物，传媒系统可以在瞬间把发生的任何事情传播到世界各地（只是在现实中，允许我们看见的东西都是被精心控制的）。尤其是20世纪90年代早期苏联和所谓的东方集团解体后，全球化趋势势不可挡，世界经济逐渐一体化。当多国和跨国公司在西方成熟市场寻求经济快速增长已经不再可能时，它们转向了世界市场，不约而同地在贫穷和政治稳定的国家（专制的国家最好）采用外包、设立呼叫中心的方法来降低成本。今天，在世界经济一体化和国际劳动分工的大环境下，几乎所有的社会都受到了它们以这样或那

样的方式所施加的影响。

在一定程度上，这意味着世界的某些方面——尤其是日用品的生产被标准化了，结果无论人们在哪里买到的都是一样的牙膏和剃须刀。这种情况也许不会再继续了。麦当劳——这个名子已有了全球化的含义——如今已成为反资本主义者的斗争对象的象征。据称麦当劳两年来利润不断降低，尽管它每天向一百二十一个国家四千六百万人提供汉堡包，最近仍然遭受了损失。这可能是因为世界各国人民已经开始意识到，总的来说还是本土食品更加可口，也许还更加健康。毕竟在这个疯牛病流行和给动物注射生长激素的年代，含大量脂肪的牛肉一般不是人们的健康选择。为什么美国人越长越高？想想这个问题吧。南美洲的情况就很不一样，那儿的人给牛注射雌性激素以使它的肉更加柔软。

麦当劳现已发表了它的《社会责任报告》，承认“麦当劳或许在世界上许多地方代表不同的意义”，过去麦当劳自称是“实践社会责任的典范”，现在这一举动威胁到了它的形象。抵制麦当劳扩张的运动可能是美国商业全球化历史的分水岭。当世界人民把美国本身与美国梦中的富有与自由联系在一起时，美国商品品牌的全球化运行良好。在向往边境以北幸福生活的墨西哥人当中，人均喝的可口可乐比世界上其他任何一个民族喝的都多，此事绝非巧合。如果你被边境警察遣送回来，还可以坐下来喝杯可乐安慰自己。另一方面，美国为了实现自己的利益，在伊斯兰国家广泛推行武力压迫的帝国主义政策，在那里情况却大不相同。在以辛辣食物为主而且禁酒的炎热国家，可乐是一种理想的饮料。然而口渴的穆斯林选择喝“梅卡可乐”，一种为穆斯林生产的饮料，“梅卡可乐”的利润被捐给了巴勒斯坦的慈善机构。

多国或跨国公司产生了两种影响。对这种公司施加压力使其停止污染或破坏环境，比对本土自行其是的公司施加压力更容易，这一点近年来已很清楚。与跨国公司相比本土公司可能对这种抱怨不予理睬，例如亚马逊地区的伐木公司和采矿公司。相反，像壳牌或耐克这样的公司在当地的行为最终还是容易受到国际压力的影响。壳牌公司纵容它的尼日利亚子公司在几年当中进行了一系列压迫欧格尼人民和

破坏当地环境的活动，这种做法已经臭名昭著。在遭到连续的抗议后（由尼日利亚小说家肯·萨罗——维瓦领导，直到他服死刑），壳牌最终大大改变了做法。在尼日尔三角洲工作的其他许多石油公司就没有做到这一点。

“好食品——雀巢——好生活”

一些跨国公司在社会舆论界的名声继续恶化。例如，雀巢公司（自称“世界领先的食物公司”）2002年12月对外宣布决定向埃塞俄比亚政府索取六百万美元的赔偿，原因是1975年埃塞俄比亚前政府将其企业收为国有。但是，雀巢直到1986年购买德国母公司时才获得对那家企业的权益。埃塞俄比亚是全球最穷的国家，它那时遭遇了二十年来最严重的饥荒，六百万人靠紧急粮食救济生活。埃塞俄比亚政府拿出了一百五十万美元的救济款，然而，雀巢公司要求按照1975年的外汇汇率得到全额赔偿。国际咖啡价格的猛跌使饥荒所造成的后果更加严重，因为咖啡是埃塞俄比亚四分之一人口的支柱产业。埃塞俄比亚是世界人均收入最少的国家，人均大约每年一百美元，超过十分之一的儿童未满一周岁就会死亡。作为全球最大的咖啡制造商，雀巢公司2001年的年利润达到了五十五亿美元。现在许多埃塞俄比亚农民不得不以低于成本的价格出售他们的农产品。埃塞俄比亚人均年收入仅够每星期从“全球领先的食物公司”买五十克雀巢咖啡。

雀巢公司的行为在报纸头版、电台和电视上被报道出来，大批表示抗议的电子邮件像雪片一样从世界各地发来，要求雀巢尽快改变态度。12月19日雀巢代言人声称该公司是不得已“按照原则”将埃塞俄比亚政府告上法庭索取六百万美元赔款。次日，雀巢公司决定把得到的全部索赔款重新在埃塞俄比亚进行投资。为此《金融时报》毫不隐讳地报道说：

这家瑞士公司是全球最富的、最有影响力的公司之一。昨天，它在投标中提出要缓和这次具有破坏性的群众抗议，该抗议主要反对它长期以来向世界上最穷的国家索要赔偿。

请注意，雀巢接受了全球抗议，承认它的所作所为有些不合情理，并意识到社会形象不佳会带来几十亿的损失。还有很多事情是我们不知道的。把这些我们不知道的事情撇开，你自然想知道，这家公司还会做出什么别的事情来。

长期以来，雀巢公司一直是国际婴儿食品行动联盟的攻击目标，该联盟称雀巢和其他公司在发展中国家违反了国际母乳代用品的销售守则。根据国际婴儿食品行动联盟的统计，在第三世界国家每三十秒就有一名儿童死于不安全的奶瓶喂养。尤其像雀巢这样的巧克力和咖啡制造商，已成为追求公平贸易标准的活动家、慈善机构和环保组织的攻击对象。种植咖啡、茶叶和巧克力等作物的当地农民则得到了保障：他们的产品会以合理的价格卖出，这样他们就能够糊口。一个成功的策略就是国际公平贸易组织的发展，该组织为当地生产者提供销路，并为消费者提供选购带有公平贸易标签的产品的机会。公平贸易产品主要是农产品，如咖啡、茶叶、糖、大米和水果，但今天该体系正向工业产品扩展。

为什么实行公平贸易？

国际贸易似乎是一个遥远的话题，但是一旦商品价格大幅下降就会给数百万的小规模生产者带来灾难性的打击，迫使无数人负债累累甚至失去土地和家园。

公平贸易基金会的存在，是为了确保处于不利边缘的第三世界的生产者能够获得更好的贸易机会。该基金会由天主教海外发展机构、基督教援助组织、新消费者、乐施会、萃艺和世界发展运动所创立，它向符合公平贸易国际认可标准的产品授予消费者标签，即公平贸易标志。后来英国最大的妇女组织妇女协会也加入进来。公平贸易确实改变了人们的生活：

它挑战了传统的贸易模式，为一个更加美好的未来提供了另一种进步的选择。

·它使消费者在购买第三世界国家产品的同时担负起责任。

公平贸易基金会网站，www.fairtrade.org.uk

除商界和经济界以外，很少有人认为全球化是一种特别积极的现象。能促成全球化的机构经常受到谴责，尤其是世界银行、国际货币基金组织和世界贸易组织。人们之所以反对世界银行，是因为它制定的严厉条款只符合它自己所希望的经济需求规则，而不符合参与国家的规则。世界银行与政府合作，而不与人民合作，这一做法使这种情况更加严重。它似乎从不接受教训。由于受影响的当地人民从未被考虑在内，所以世界银行的大型项目一次又一次地遭到谴责。例如，为替换20世纪80年代灾难性的勃洛诺若艾斯特项目，世界银行在巴西建立了勃朗纳法若项目，该项目是作为一个可持续发展项目而设计的，在规划时就没有让受到影响的当地民众参与进来，后来只是在西方环保组织的压力下才咨询了当地民众。世界贸易组织就其本身而言，似乎只是一个帮助西方公司或跨国公司以最优条件进入其他市场的团体，而这种优惠却不是相互的。面对向非西方世界的低价倾销，世贸组织却无所作为。

贫穷与饥荒

从另一方面讲，只是一味地责备世界银行和世界贸易组织，无济于事。非西方世界的贫困现象，至少是人民的苦难，一部分也是由当地政府直接造成的。饥荒便是一个例子。在津巴布韦人们争议的话题是，为什么穆加贝总统在土地重新分配方面拖延了这么长的时间，为什么他只是在这个国家发展停滞之后才开始这项工作。这项工作拖延如此之久以致非洲南部爆发了一场饥荒，这是不可原谅的。即使这是殖民主义的遗患所致，土地重新分配方面的管理失职也是一个重要原因。

最近一段时间，历史学家和经济学家一直在研究饥荒史以及历史上饥荒在何种程度上是人为造成的，或是因政府和殖民统治者的错误而加剧的。阿玛蒂亚·森曾对印度和其他地区的饥荒做过著名的研究。森认为饥荒更多的是由权力关系而非粮食匮乏所造成的。1943年孟加

拉国饥荒饿死了几百万人，而当时孟加拉国的大米产量是历史上最高的。类似的还有现在才知道的以下事实：19世纪40年代爱尔兰大饥荒时，爱尔兰实际上在向国外出口粮食。现代饥荒中的一大部分是人为造成的。饥荒的历史习惯于重演。

在印度，当代的饥荒是在不同条件下发生的。据此，许多人设想：今天，印度人饿死不是因为缺少粮食，而是因为他们无权食用这些粮食。与非洲撒哈拉沙漠以南地区相比，印度有更多的人长年营养不良，一半多的印度儿童体重不达标。而当这种情况发生时，印度生产的粮食实际上完全能满足全国的需要，并且印度政府的小麦和大米的储存量占世界粮食储存总量的四分之一。不过，很大一部分原因是由于腐败和效率低下的官僚作风。掌管粮食储备的印度公共财物分配系统似乎完全无力帮助那些快要饿死的人，如拉贾斯坦邦和奥里萨邦的人。因为粮食的储存费用就要占到年度粮食预算的一半，印度亏本在国际市场上出售大米。尽管自己的人民在挨饿，印度出口的大米却占世界大米出口总量的三分之一。印度有一半多的人口食不果腹，可为什么政府还要花费几百万美元搞航天项目？

如此看来，饥荒和贫困并不总是资源匮乏的标志，而是由分配不均造成的。或者像印度一样，宁可让国库里的粮食烂掉，也不愿开仓赈灾。如果说所需要的只是几辆军用卡车，那就把问题过于简单化了。像森指出的那样，从长远来看，分配不仅是运输问题，更是购买力和贸易的问题。然而，在紧急状态下，人们很容易相信交通和完善的基础设施能够缓解粮食分配问题。

在不公平的世界里分享资源

世界是富有的，世界又是贫穷的。现在世界上有两千万难民和流离失所的人。其他人在贫穷与富裕之间生活着，其间差距很大。国家政权建立了一个巨大的不平等的机构（享用资源和商品方面的不平等）。据估算，如果全世界的国家都像美国一样消耗资源，人类至少还需要两个地球。

你可以分析国家内部不同阶层之间的收入差距，也可以分析国家

之间的收入差距。各国的国民总收入（年均收入）列表很长，呈现出不同的等级。排在最高位的是卢森堡，人均年收入四万四千三百四十美元。排在最低位的是埃塞俄比亚，人均年收入一百美元。简单地将所有国家划分为两种类型：富裕国家（高收入国家）和贫穷国家（发展中国家），前者总人口九亿，人均年收入二万六千美元，后者总人口五十一亿，人均年收入三千五百美元。这五十一亿人口中有一半居住在最贫穷的国家，人均年收入仅一千九百美元。

这些差距激起了全球对我们的经济环境的不满。然而，即使是反对资本主义的全球运动也不那么简单。资本主义的两面性超出任何人的想象。据最新发现，许多反资本主义的组织，比如试图关闭世界银行和世界贸易组织的全球交流组织，再比如组织游行使得1999年世界贸易组织西雅图会议以失败而告终的鲁克斯社团都受到了联合利华的资助，它们是通过本吉里牌冰激凌、欧共体和英国国家彩票委员会而获得资助的。为什么资本主义要资助企图毁灭它的反资本主义运动呢？为什么美国要资助奥萨马·本·拉登的“基地”组织？它后来对纽约造成了严重的破坏，美国亲手创造出了一个现在与之交战的幽灵。这些都是激进的后殖民政治不得不面对的难题。现在的危险是，似乎有一种新的自我解构的政治在起作用，其目的是通过树立自身的对立面来维护世界新秩序。很显然，资本主义甚至设法制造出抵抗自己的对象，组织并增加了自我抵制形式。

也许这意味着资本主义一直都是一分为二的，还有以我们的未来为由进行战略干预的空间。

第七章

翻译与转化

翻译——文化之间

随着意象渐渐远去，
心目中仍存有一丝清风，
被转化的人
消隐在由他们转化的事物当中。

罗宾·布莱泽，《意象与民族第五（消除）》

本书意图在不诉诸后殖民抽象理论的前提下来介绍后殖民主义。但是这里我试图介绍一个概念，这个概念有助于把一些我们常常碰到的有分歧的问题和情况聚拢在一起，有助于对后殖民主义分层的对抗性政治的理解。这个概念就是翻译。翻译当然并不是抽象的，它总是与实际相联。

没有什么比翻译这个概念更接近于后殖民主义的中心活动和政治动态了。翻译是一种把一个文本从一种语言变换成另外一种语言的活动，这种中立的技术性的活动似乎与政治色彩很浓、广受争议的后殖民世界相距甚远。实际并非如此，即使在技术层面上，翻译与后殖民主义研究也存在着至关重要的关联。首先从拉丁辞源的字面意义上讲，翻译意味着传送或传承跨越。翻译的字面意义与隐喻相似，因为根据希腊辞源，隐喻也意味着传送或传承跨越。殖民地开始时就和翻译是一样的，也就是把原始的一个文本在地图的其他地方进行复制。

新英格兰、新西班牙、新阿姆斯特丹、新约克郡（纽约）都是对原来某一片疆土的克隆。一种远在他乡的复制将会不可避免地与原地有所不同。

翻译也是文本从一种语言到另一种语言的一种隐喻性的置换。如果说隐喻涉及一种翻译版本，就像古希腊哲学家亚里士多德所指出的那样，那是因为隐喻是把词的字面意义用于修辞情境之下，这样从经验上讲那就不是真实情况了。比如“亲爱的，你是一个天使！”这句话说的就不是实话。创造一个隐喻就是在策划一个创造性的谎言，像亚里士多德所指出的那样，一物并非其物，而非说其是其物。正如19世纪德国哲学家尼采所指出的那样，甚至真理也只是一种隐喻，只是我们忘记了它也是一种隐喻。我们可以说后殖民分析最关注的是这些语言、文化和地理方面的转换，关注的是肯定与否定因素的转换，也就是把事物改换成它原本不是的东西，或者显示最初它们就不是那样的。

就翻译而言，这种转换也是真实的：把文本从一种语言翻译成另外一种语言也就是转换文本的实体身份。就殖民主义而言，把本地文化转换成殖民控制下的从属文化，或者把殖民工具强加进不得不重建的本地文化的各个方面之中。这种转换或强加是非物质化的转化过程。尽管如此，本地文化的某些方面同时会保持其自身的不可译性。

由于殖民主义总是在系统地否定他者，并且它还愤怒地否定他者对人类所作出的贡献，因此殖民主义总是在强迫它所统治的人们不断地扪心自问：“在现实世界中，我是谁？”

弗朗兹·法农

作为一种实践，翻译始于一种不同文化之间的交流活动，但是它也常常涉及权力关系和统治形式。它不能因此而避开政治争端或自己与当前权力形式的联系。翻译行为不可能发生在一个绝对平等、完全中立的空间内。比如某人正在转化着某事或某人，某人或某事正在被转化，正在经历着一个从主体到客体的转换，就像图12中提到的那位阿拉伯女人一样也经历着主客体的转换。再比如那些去北美洲的西班牙

牙人发现自己从一个第一世界的公民变为一个第三世界的“拉美人”。去美国的加纳公主发现自己变成了一个二等公民，好像她只是另一个普通的非裔美国人。处于被殖民境地的人也就是处于一种被转化的状态。

语言像阶级和国家一样，也存在着社会等级，翻译也是如此。传统的思维方式是原件高贵，而复制品略逊一筹。但在殖民主义的思维下，殖民复制品变得比本地的原始存在更加强大，并且贬低本地文化，甚至声称这种复制品将纠正本地版本中的缺陷。殖民语言在文化上变得更加强大，它在把自己带上统治地位的同时也在贬低本地语言的价值，它在这里反客为主了。殖民化最初的行动是把本地有意义的书面或口头形式的文本翻译成殖民者的语言。殖民者通过这种翻译的方式，把口头文化转换成书面的罗网和陷阱，转换成拉美批评家安琪儿·拉玛所称的“文字之城”，转换成自己文化的一种扩散。它与口语文化的社会架构不同，因为只有那些享有特权的少数人才有机会接近它。翻译变成了对语言、文化和被翻译人群进行统治、施控、施暴的过程的一部分。殖民化和翻译之间的紧密联系不是始于平等交换，而是暴力、占用和“解辖域化”。正如爱尔兰戏剧家布赖恩·弗里尔在其戏剧《翻译》（1981）中所展示的那样，对风景山水的地理特征进行命名和重新命名也是一种权力和占用行为，也经常是一件不光彩的事情，就像在爱尔兰或澳大利亚那样，那里的版图绘制已成为帝国主义扩张的必要附属。

然而，有人甚至认为殖民翻译总是一个单向的过程，这种想法也是错误的。旅行者和征服者经常依赖译者的服务，并依赖他们的翻译工作来理解所碰到的关于当地人的一切情况。在现今地图上仍然存在的很多地名，现在已经不知道是什么意思了，但它们一直沿用下来。在大多数情况下，误译被认为是在东方主义的框架下发生的，即在不参考其原有意义的情况下强行张扬这种文化。举例来说，作家或艺术家甚至会创造一些殖民者所期望发现的意象——例如对于伊斯兰教徒妻妾的幻想。误译也许含有外交手腕的运用和言行不一的可能性，所谓的外交手腕和言行不一，指的可能就是后殖民主义理论家霍米·K.巴巴所说的对不同种类的文化采取接纳和回避态度的“狡猾的顺服”，而

且常常以日常生活当中微妙的不满形式表现出来。这最终发展成为了一种被称为“撒谎的本地人”的谎言文化，这些本地人通过一种模仿手段（这种模仿手段破坏了原有的文化）来把自己转入统治阶层的文化当中。

如果翻译涉及占用行为的权力结构，那么它也可以通过反抗行为来获得权力。从某种意义上说，这更接近于翻译的传统观点。在这里，“译者即背叛者”这句名言脱离了背叛的真正含义。当本地文化被迫敞开自己接受前来统治自己的文化时，任何翻译行为都必定会因此而涉及背叛，不可避免的错译曾使人们感到惋惜，现在这种错译也会变成一种反抗侵入者的积极力量。

侵入者的类型是多种多样的，其中包括那些选择从边缘向中心移动的人。对于那些在大都市或后殖民城市的移民者来说，翻译是他们考虑的中心问题，他或她在此过程中更多地扮演着文化翻译者的积极角色。在对自己的角色进行转化之后，移民者随后会遇到其他已被转换了角色的人和其他不安的边缘人，并且彼此相互交流经验，创建自己的新语言用于表达自己的期望和认可，比如活动的路线和可望实现的目标。拿马库斯·加维的革命路线来说，他从圣安妮湾、牙买加，到哥斯达黎加、巴拿马、尼加拉瓜、危地马拉、厄瓜多尔、委内瑞拉、哥伦比亚，再到伦敦，最后于1916年到了纽约市。或者想一下20世纪50年代的弗朗兹·法农，他从马提尼克转战到法国再到阿尔及利亚，又转到突尼斯随后抵达阿克拉。

通常加勒比海在语言和文化的双向翻译中占有一席之地。它甚至有个自己的词：克里奥耳化。正如“克里奥耳”这个词所暗示的那样，在这里翻译涉及统治文化向新身份的置换、延续和转变，而这种新身份从它们的新文化中汲取了物质营养。结果，交换的双方都经历了克里奥耳化，经历了相互间的翻译。因此，加勒比的克里奥耳化变得更接近后殖民主义的基本观点：应该从文化互动的角度重新认识那种人们习惯认可的单向的翻译方式，把它作为一个重新集聚能量的空间加以重新认识。那么这样的翻译是怎样被激活的呢？

法农的力量

你从阿尔及尔开车出来，穿过长长的拱廊、耀眼阳光下的海滩，闻着隐秘的芳香，不一会儿你就来到了布法瑞克。在你面前的高空中，在生产法奇那饮料的法国公司工厂的墙上，可以看见法奇那蓝黄颜色的标牌在风中摇曳。这种在1936年由一名法国定居者发明的碳酸饮料，现在已经成了许多人的心头所爱，因为他们发现自己置身于欧洲或马格里布地区令人窒息的灼浪包围之中。

啊！法奇那！

振奋之后，你离开芬芳的橘林继续前行，赶往有“玫瑰之城”之称的卜利达。那是一个鲜花和足球的城市，到处都是高耸的、闪亮的、青绿色的寺院圆顶和铺瓦的四个尖塔，不远处卜利达奇怪而傲慢的阿特拉斯山脉居高俯视着一片暗松青色。

在离城市几英里的地方，有从广阔的米提得加平原上拔地而起的陡峭峡谷，你穿过峡谷就会发现阿勒颇的松树那隐匿的干香味，最终你会抵挡不住葡萄园和果园那潮湿而甘甜的芳香。之后你在路上一拐弯，就可以远远地看到被大片麦田环绕的高高的石头墙。那就是巨大的卜利达-若因维尔精神病疗养院。疗养院那百座左右的建筑散落于风景如画的人行道、花园和在盛夏提供阴凉的排排绿树之中。

在一座坚实的用灰泥粉刷过的大房子里面，一位少妇和她的儿子在午日的静谧中玩耍。时间是1953年的11月，几百码之外，医院精神病科的新任主管大夫和负责病区的一位护士一起站在病房门口，这个护士守护着六十九个本地病人，他们都穿着紧身衣被锁在各自的床上。这位新任主管大夫怒视着这悄无声息的折磨人的场面。他命令护士把他们都放开。护士迷惑不解地看着他。见此情景，盛怒的新任主

管大夫更为坚定地又喊了一遍自己的命令。然后身穿紧身衣的病人才一个个地被松开，就像是剥橘子皮一样。

病人们躺在那里，一动不动。随后弗朗兹·法农向病人解释说：此后他们再也不会穿紧身衣了，再也不会被锁链锁住了；医务人员再也不会病区里把本地人和殖民者隔离开了，病人将会以群体的方式一起生活和工作。

在法农的一生中，相比他戏剧性地进入卜利达-若因维尔精神病疗养院，也许再也没有什么能更明确地反映他“转化”的政治观点了。因为在这一事件中，他把病人从被动的受害的客体，转换成了开始意识到他们自己可以掌握自己命运的主体。法农从无力变成了有力，从《黑皮肤，白面具》转到革命性的《全世界受苦的人》。

法农最著名的两本书本身就是关于转化的，或者更准确地说，是关于再转化的。在《黑皮肤，白面具》中，他写道，黑种人早已被转化，不仅转换成了法兰西帝国主义政权下的殖民客体，而且从心理上说，他们的期望已通过一种灵魂转生的方式被改变为另一种形式。他们的期望已经被转化成了一种白人所期盼的期望，尽管他们绝不会，当然也不可能变成白人。他们有着黑色的皮肤，戴着白色的面具。

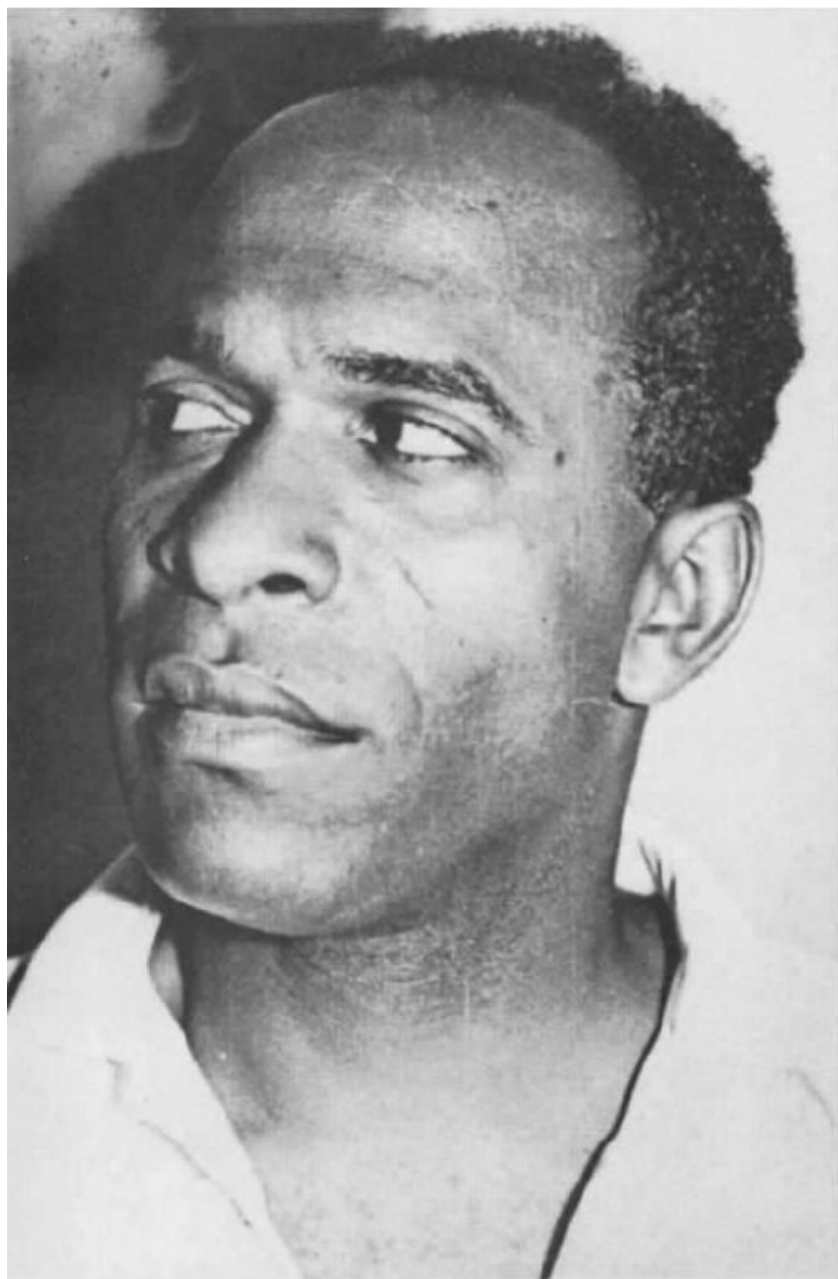


图20 弗朗兹·法农。

法农的计划是让人们了解这一点，以便找出一种方式把人们重新

转化回归成他们原来的自我。这个计划以他拒绝把黑人价值观转化成白人价值观为开端。就像心理分析那样，这涉及因为错译而否定转化的问题。同样，在《全世界受苦的人》中，法农揭示了本地人的思想是怎样被殖民主义创造和转化出来的，是如何被视为“低等的”他者而被刻下了精神分裂的痕迹。他写道：

如果精神病学的医疗目标是使人们不再对所处的环境感到生疏……我自己非常认可的是，阿拉伯人，那些身处于自己的国家但永远像外人一样的人，生活在一种完全丧失自我的状态下……这些发生在阿尔及利亚的事件是对一个民族洗脑失败的必然结果。

洗脑指的是使人用别人看待自己的方式来看待自己，这样一来，人就会疏远自己的文化、语言和土地。在《全世界受苦的人》中，法农为自己定下的任务是，通过反殖民的暴力革命来赢得自尊。对于殖民地人民来说，暴力是自我转化的一种形式，一种斗争方式（这对于甘地也是同样的，只是他的斗争方式是非暴力的）。作为一名医生，法农同样强调通过动态的互动的教育模式——一种对受压迫的人进行教育的形式来扩大当地人自主转化的可能性，也就是使已被转化的人回归自我，从而成为转化者而非被转化者，成为积极主动的作者，成为历史的主体而非客体。由于法农的积极作用，转化成了实现愿望的行为和活动家写作的代名词，这种写作想要对读者产生实质性的直接效应——法农自己的作品即属此类中的典范。

表演者，演员，所有人都从有形的或无形的紧身衣中解脱出来了。在法农到达卜利达-若因维尔精神病疗养院不久的一天下午，医院主任惊慌地打电话报警，惊叫着称至少有十名病人从医院逃跑了，同时失踪的还有新任主管大夫法农。几小时后，当这个主任看到昂然得胜归来的法农和医院足球队坐着医院的汽车回来时，他变得有些羞惭不安起来。

三年后，法农辞掉了他的工作，理由是他不可能用精神疗法来治愈因殖民体系的持续压迫而直接造成的精神创伤。法国当局命令他在两日内离开阿尔及利亚，随后他加入到了民族解放阵线开展的反抗法国殖民统治的斗争中。

法农在民族解放阵线中度过了他短暂的余生，他一直都在为阿尔及利亚政治和社会转变的最终目标而不知疲倦地工作着。作为一个忙碌的知识分子，法农通过他的智力劳动、医疗实践和集体政治活动，用行动告诉人们，政治实现是多么重要。作为译者、授权者和解放者，他那分析性的作品和慷慨激昂的事例仍然萦绕和鼓舞着后殖民主义。

索引

A

Aborigines 土著居民

abortions 堕胎

Abuja Declaration 《阿布贾宣言》

active resistance 积极抵抗

activism 激进主义

see also feminism ; grassroots movements 另见“女权主义”；“基层群众运动”

aesthetics 美学

Afghan refugees 阿富汗难民

Afghanistan 阿富汗

Africa 非洲

famine 饥荒

former German colonies in 德国以前的殖民地在

Greenbelt Movement in 绿带运动在

Nestlé action in 雀巢公司的行为在

revolutionary 革命的

Ahmad , Aijaz 爱加斯·阿马德

al-Qaeda“基地”组织

al-Sa'id , Amina 阿米纳·赛义德

Algeria 阿尔及利亚

Fanon in 法农在

raimusic 籁乐

veil 面纱

Algerian War of Independence 阿尔及利亚独立战争

Amazon rainforest 亚马逊热带雨林

Ambedkar , B.R.B.R.安姆贝德卡尔

American flag 美国国旗

Amir Abdullah , King 阿米尔·阿卜杜拉国王

Amnesty International 大赦国际

andalus“安答卢斯”

Anderson , Benedict 本尼迪克特·安德森

anthropological theories 人类学理论

anti-capitalist organizations 反资本主义组织

anti-racism 反种族主义

apartheid 种族隔离

appropriation 占用

Arab culture 阿拉伯文化

Aristotle 亚里士多德

Asia 亚洲

assimilation 同化

asylum seekers 寻求避难者

Aung San Suu , Kyi 昂山素季

Aurobindo , Sri 室利·阿罗频多

Australia 澳大利亚

AWMR (Association of Women of the Mediterranean Region)
地中海妇女联合会

B

Baghdad Pact (1955) 《巴格达条约》(1955)

Bahuguna , Sunderlal 桑德拉·巴哈古纳

Baker , Josephine 约瑟芬·贝克

Baldwin , James 詹姆斯·鲍德温

Bandaranaike , S.W.R.D.S.W.R.D.班达拉奈克

Bandung Conference (1955) 万隆会议 (1955)

Bantustans 班图斯坦

Battle of Algiers (Pontecorvo1965) 《阿尔及尔之战》(庞帝科沃1965)

Beauvoir , Simone de 西蒙·德·波伏娃

Bechet , Sidney 西德尼·波切特

Bedouins 贝都因人

beef 牛肉

Behn , Mira 米拉·本

Behn , Sarala 萨拉拉·本

Bella , Ben 本·贝拉

Ben Ali , President Zine al-Abidine宰因·阿比丁·本·阿里总统

Bengal Famine (1943) 孟加拉饥荒 (1943)

Berlin Wall 柏林墙

Bhabha , Homi K.霍米·K.巴巴

Big Sea , The (Hughes) 《大海》(休斯)

Bin Laden , Osama 奥萨马·本·拉登

Bishnoi community 比什挪依人群体

black empowerment 争取黑人权力

Black Panthers 黑豹党

Black Skin , White Masks (Fanon) 《黑皮肤，白面具》(法农)

black socialism 黑人社会主义

Blaser , Robin 罗宾·布莱泽

Bobigny abortion trial 博比尼堕胎案

Bolivia 玻利维亚

bombing campaigns 轰炸：

in Afghanistan 在阿富汗

in Iraq 在伊拉克

book burning 焚书

borders 边境

Boupacha , Djamila 德雅米拉·布巴莎

Bradford Muslims 布拉德福德的穆斯林

Brazil 巴西

breastmilk substitutes 母乳代用品

Britain 英国：

and Iraq 和伊拉克

Middle East 中东

British Salt Tax 《英国盐税法》

Buddhism 佛教

Bugeaud , General 比戈将军

burqa 黑面纱

C

Cabral , Amilcar 阿米尔卡·卡布拉尔

Canada 加拿大

capitalism 资本主义

Caribbean 加勒比海的

Carmichael , Stokely 斯托克利·卡米克尔

Casa de las Americas (publishing house) 美洲之家 (出版社)

Casement , Sir Roger 罗杰·凯塞门爵士

cassette-recording industry 盒式磁带录音工业

caste system 种姓制度

Castro , Fidel 菲德尔·卡斯特罗

cave , image of the (Plato) 洞中的形象 (柏拉图)

Césaire , Aimé 艾梅·赛萨尔

Ceuta 休达

Chador 黑袍

Che-Lumumba Club 切-鲁蒙巴俱乐部

Chechnya 车臣

Cheyfitz , Eric 艾里克·谢菲茨

child abuse 虐待儿童

child marriage 童婚

China 中国

Chipko movement 契普克运动

Chocolate 巧克力

Choir group 选择组织

Christianity 基督教

Churchill , Sir Winston 温斯顿·丘吉尔爵士

CIA (Central Intelligence Agency) 中央情报局

Civil Disobedience campaigns 非暴力不合作运动

civil rights movement 民权运动

civilization 文明

Coca-Cola 可口可乐

coffee 咖啡

colonial feminism 殖民女权主义

colonialism 殖民主义

commodification 商品化

Communist Party 共产党

Congo 刚果

Conservatives 保守主义者

Corneille , Pierre 皮埃尔·高乃依

corruption 腐败

creolization 克里奥耳化

cross-border movement 跨边境运动

Cuba 古巴

culture 文化

marginality and 边缘以及

translation 翻译，转化

Cyprus 塞浦路斯

D

Dalits 达利特人

Damascus 大马士革

Damnés de la terre , Les 《全世界受苦的人》

Dangarembga , Tsitsi 奇奇·丹格伦伯加

DAWN (Development Alternatives with Women for a New Era) 新时期妇女发展选择

deforestation 滥伐森林

Deleuze , Gilles and Guattari , Félix 吉尔·德勒兹和费利克斯·加塔里

democracy 民主

deterritorialization 解辖域化

Devi , Amrita 昂瑞塔·德维

Devi , Hima 哈玛·德维

Devi , Phoolan 璞兰·戴薇

domestic violence 家庭暴力

domination 统治

dowry deaths 因嫁妆不足而被夫家烧死

Du Bois , W.E.B.W.E.B.杜波依斯

E

ecology 生态

and feminism 和女权主义

education 教育

ambivalence and 矛盾以及

for refugees 为难民

Egypt 埃及

El Guindi , Fadwa 法德瓦·金迪

el Sa'adawi , Nawal 奈娃勒·赛阿达微

English Patient , The (Ondaatje) 《英国病人》 (翁达杰)

epistemology 认识论

equality 平等

Ethiopia 埃塞俄比亚

ethnic cleansing 种族清除

European Union 欧盟

exiles 流亡

F

Fairtrade Foundation 公平贸易基金会

Faisal , King 费萨尔国王

false translation 误译

famine 饥荒

Fanon , Frantz 弗朗兹·法农

in Algeria 在阿尔及利亚

and Che Guevara 和切·格瓦拉

on colonialism 论殖民主义

on veiling 论面纱

Fanon , Josie 乔西·法农

female circumcision 女性割礼

female foeticide 非法堕胎

feminism 女权主义

after independence 独立之后

ecology and 生态以及

modernity and 现代性以及

postcolonialism 后殖民主义

Financial Times 《金融时报》

FIS (Front Islamique du Salut) 伊斯兰拯救阵线

FLN (Front de libération Nationale) 民族解放阵线

France 法国

abortion in 堕胎在

and Algeria 和阿尔及利亚

raïmusic in 籁乐在

and the veil 和面纱

French Revolution 法国革命

Friel , Brian 布赖恩·弗里尔

fundamentalism 宗教激进主义

G

G8group 八国集团

Gandhi , Mahatma 圣雄甘地

Garvey , Marcus 马库斯·加维

Gaza 加沙

Germany 德国

Ghana 加纳

Ghazi , King 加齐国王

Gibraltar straits 直布罗陀海峡

global capitalism 全球资本主义

Global Exchange 全球交流组织

globalization 全球化

fusion music 融合音乐

starvation and 饥饿以及

Gopal Ashram 戈帕尔修行所

grassroots movements 基层群众运动

Brazil 巴西

Chipko movement 契普克运动

Great Hedge of India 印度的大围栏

Great Irish Famine (1840s) 爱尔兰大饥荒 (19世纪40年代)

Great Wall of China 中国的长城

Greenbelt Movement , Kenya 肯尼亚的绿带运动

Greenpeace 绿色和平组织

Guattari , Félix 费利克斯·加塔里

Guevara , Che 切·格瓦拉

Guha , Ranajit 拉纳吉特·古哈

Gujarat earthquake (200) 古吉拉特邦大地震 (2000)

Gulf War (1991) 海湾战争 (1991)

gypsies 吉普赛人

H

Hadrian's Wall , Northumberland 诺森伯兰的哈德良长城

Halimi , Gisèle 吉赛尔·哈里米

Hammami , Hamma 哈玛·哈玛米

Harlem , New York 纽约的哈莱姆

Harris , Sir Athur 阿瑟·哈里斯爵士

Harry Potter books 《哈利·波特》

Hasan al-Bakr , President 哈桑·巴克爾总统

Hashemite regime (Iraq) 哈希姆政权 (伊拉克)

Hasni , Cheb “切伯”哈斯尼

Hassan , Mohammed bin Abdullah 穆罕默德·本·阿卜杜拉·哈桑

Hayat , Johanne 约翰妮·哈亚特

health care 保健

Himes , Chester 切斯特·海姆斯

Hinduism 印度教

Hindutva movement 印度教复兴运动

Hitler , Adolf 阿道夫·希特勒

hittistes 支撑起墙的人

Ho Chi Minh 胡志明

honour killings 荣誉杀戮

Hughes , Langston 兰斯顿·休斯

human rights 人权

Human Rights Watch 人权观察

humanitarian aid 人道主义援助

Huntington , Samuel P.塞缪尔·P.亨廷顿

hybridity 混杂

I

IAW (International Alliance of Women) 国际妇女同盟

IBFAN (International Baby Food Action Network) 国际婴儿食品行动联盟

Ibn Saud , Sultan of Saudi Arabia伊本·沙特，沙特阿拉伯的苏丹

identity 身份：

migratory 移民的

multiple 多重的

national 国民的

raïculture and 籁乐文化以及

veil as symbol of cultural and religious 面纱作为文化和宗教象征

IMF (International Monetary Fund) 国际货币基金组织

immigration 移民

independence 独立

India 印度

Chipko movement in 契普克运动在

Dalits in 达利特人在

famine in 饥荒在

Gandhi 甘地

Hindutva movement in 印度教复兴运动在

Phoolan Devi 璞兰·戴薇

Sardar Sarovar Dam protest campaign 反对兴建萨达萨罗瓦水坝的运动

India Development and Relief Fund 印度发展救济基金会

Indonesia 印度尼西亚

inequality 不平等

International Women's Day 国际妇女节

Intifada fighters 起义战士

intruders 侵入者

IPC (Iraq Petroleum Company) 伊拉克石油公司

Iran 伊朗

Iraq 伊拉克

Ireland 爱尔兰

Islam 伊斯兰

Islamic Revolution (1978-9) 伊斯兰革命 (1978-9)

Israel 以色列

J

Jaffna University Library 贾夫纳大学图书馆

Jalazone refugee camp 贾拉左难民营

Jamaica 牙买加

James , C.L.R.C.L.R. 詹姆斯

Jeanson , Francis 弗朗西斯·杰森

Jews 犹太人

Johannesburg 约翰内斯堡

Jones , Leroi 勒罗依·琼斯

Jordan 约旦

K

Kailani , Prime Minister Rashid Ali al-拉施德·阿里·卡伊莱尼总理

Kashmir 克什米尔

Kemal Attaturk 凯末尔国父

Kenya 肯尼亚

Khādicloth 土布

Khaled , Cheb “切伯”哈立德

knowledge 知识

Kurdistan 库尔德斯坦

Kurds 库尔德人

Kureishi , Hanif 哈尼弗·科利什

Kuwait 科威特

L

land redistribution 土地重新分配

landlessness 无地状态：

cave , image of the 洞中的形象

nomadism 游牧

peasant movement and 农民运动以及

language 语言

Latin America 拉丁美洲

Lawrence of Arabia 阿拉伯的劳伦斯

LDRN (Universal League for the Defence of the Black Race) 保护黑人种族全球联盟

League of Nations 国际联盟

Lebanon 黎巴嫩

liberals 自由主义者

literature , post-colonial 后殖民文学

Locke , John 约翰·洛克

Lula (Luiz Inácio da Silva , President of Brazil) 卢拉 (路易斯·伊纳西奥·达席尔瓦 , 巴西总统)

Lumumba , Patrice 帕特莱斯·鲁蒙巴

Luxemburg 卢森堡

Lynch , Patrick 帕特里克·林奇

M

Maathai , Wangari 旺加里·马塔伊

majority tyranny 多数人的暴政

Malcolm X 马尔科姆·X

male veils 男用面纱

malhūn“马尔旬”

Malik 马里克

mandates 托管

Mao Zedong 毛泽东

Marcos , Subcommandante 副司令马科斯

marginality 边缘

Marke , George O. 乔治·O. 马克

marriage 婚姻

Martinique 马提尼克

Marxism 马克思主义

Maspero , François 弗朗斯瓦·马斯伯乐

mathematics 数学

McDonalds 麦当劳

McKay , Claude 克劳德·麦凯

McLuhan , Marshall 马歇尔·麦克卢汉

Mecca Coke 梅卡可乐

medicine 医务工作

Mehta , Sharda 莎达·莫塔

Mein Kampf (Hitler) 《 我的奋斗 》 (希特勒)

Melilla 梅利利亚

Melville , Herman 赫尔曼·麦尔维尔

Mesopotamia 美索不达米亚

metaphors 隐喻

Mexico 墨西哥

migrants and migration 移民者和移民

Minh-ha , Trin T. 特里·T. 名-哈

modernity and gender 现代性与性别

Modisane , Bloke 布洛克·莫迪森

monoculture 单一文化

Morocco 摩洛哥

Moumié , Félix 费利克斯·穆梅吉

MST (Movimento Sem Terra) 无地农民运动

Mugabe , President Robert 罗伯特·穆加贝总统

multiculturalism 多元文化主义

multinational companies 跨国公司

multiple identity 多重身份

mustard gas 芥子气

Myanmar (Burma) 缅甸

N

Naidu , Sarojini 纳拉金尼·奈都

Narmada Valley Development Project 纳马达河谷发展工程

Nasraoui , Radia 哈蒂亚·纳斯哈维

‘Nation of Islam’“伊斯兰国家”

national sovereignty 国家主权

nationalism 民族主义

native Americans 美洲的土著

native title 原住民的土地权

Nauru 瑙鲁

Nazism 纳粹主义

NBA (Narmada Bachao Andolan) 纳马达反水坝组织

negroes 黑人

Nehru , Jawaharlal 贾瓦哈拉尔·尼赫鲁

Nestlé雀巢

New Jalozai refugee camp 新贾洛扎难民营

Newton , Huey P. 休伊·P. 牛顿

Nietzsche , Friedrich Wilhelm 弗里德里希·威廉·尼采

Nigeria 尼日利亚

Nike 耐克

Nomads 流浪者，流牧者

non-aligned movement 不结盟运动

non-violence 非暴力

North Africa 北非

O

oil companies 石油公司

Ondaatje , Michael 迈克尔·翁达杰

Oriental Institute , Sarajevo 萨拉热窝的东方学院

Orientalism 东方主义

Oslo Agreement 《奥斯陆协议》

Ottoman Empire 奥斯曼帝国

Oxfam 乐施会

P

Padmore , George 乔治·帕德莫

Pakistan 巴基斯坦

Palestine 巴勒斯坦

Palestinians 巴勒斯坦人

Pan-African movement 泛非运动

Pankhurst , Sylvia 希尔维亚·潘克赫斯特

Paris 巴黎

passive resistance 消极抵抗

paternalism 家长式统治

patriarchialism 父权制

PCOT (Communist Party of Tunisian Workers) 突尼斯共产党

Peace Review , Iraq (1920) 伊拉克的和平行动回顾 (1920)

peasantry 农民

Peshawar 白沙瓦

Petit , Mithiben 米迪本·珀蒂

PGA (People's Global Action) 全球人民行动组织

Philippines 菲律宾

Picot , Sir Mark 马科·皮科特爵士

Planaforo Project 勃朗纳法若项目

Plato 柏拉图

poison gas 毒气

politics , gender 性别政治

Polonoroeste Project (1980s) 勃洛诺若艾斯特项目 (20世纪80年代)

poverty 贫困

and famine 和饥荒

in United States 在美国

power balance shift 权力平衡转变

power relations 权力关系

psychoanalysis 心理分析

R

race 种族

racism 种族主义

radicalism 激进主义

RAF 英国皇家空军

Rafah refugee camp 拉法难民营

raimusic 籁乐

Rama , Angel 安琪儿·拉玛

rape 强奸

refugees 难民 migratory identity 移民身份

Remitti , Chaikha 凯克哈·雷米提

resistance 抵抗

Chipko movement 契普克运动

local knowledge and 当地的情况以及

passive 消极的

and ‘the tyranny of the majority’和“多数人的暴政”

theatre as 剧院作为

and translation 和翻译

transnational links between groups 团体的跨国联合

Retamar , Roberto Fernández 罗伯托·菲尔南德斯·雷塔马

reterritorialization 再辖域化

Rhys , Jean 珍·莱斯

rice 大米

Robeson , Paul 保罗·罗伯逊

Rodiya outcaste group 被排斥的群体饶迪亚人

Roman Empire 罗马帝国

Roy , Arundhati 阿兰达蒂·罗伊

Ruckus Society 鲁克斯社团

Rushdie , Salman 萨尔曼·拉什迪

Russia 俄罗斯

Russian Revolution (1917) 俄国革命 (1917)

S

Saddam Hussein 萨达姆·侯赛因

Said , Edward W. 爱德华·W. 萨义德

Sardar Sarovar Dam 萨达萨罗瓦水坝

Saro-Wiwa , Ken 肯·萨罗-维瓦

Sartre , Jean-Paul 让-保罗·萨特

Satanic Verses , The (Rushdie) 《撒旦诗篇》(拉什迪)

Saudi Arabia 沙特阿拉伯

science 科学

Second Declaration of Havana (1962) 《第二个哈瓦那宣言》
(1962)

Second World War 第二次世界大战

secularization 使世俗化

Sen , Amartya 阿玛蒂亚·森

Serbia 塞尔维亚

settlers 殖民者

sexual abuse 性虐待

sexuality 性别特征

Shell 壳牌

Shiva , Vandana 范达娜·席瓦

Sierra Leone 塞拉利昂

‘Sinhala only’movement “只有僧伽罗语”运动

Sinhalese 僧伽罗人

Sinhalese United National Party 僧伽罗统一国民党

slum clearance 清除平民窟

social class 社会阶层

social responsibility 社会责任

socialism 社会主义

Somali refugees 索马里难民

Somaliland 索马里兰

Sophiatown , Johannesburg 约翰内斯堡的索非亚镇

South Africa 南非

South Africa Native Land Act (1913) 《南非土著居民土地法》
(1913)

Soviet Comintern 苏维埃共产国际

Soviet Union 苏联

Spain 西班牙

Spanish colonies 西班牙殖民地

Spivak , Gayatri Chakravorty 佳亚特里·查克拉瓦蒂·斯皮瓦克

squatters 寮屋

Sri Lanka 斯里兰卡

starvation 饥饿

subsistence farming 自给农业

Sudan 苏丹

suffragettes 支持女性参政的女性

Survival organization 救援组织

Sykes , Georges 乔治·赛克斯

Syria 叙利亚

T

Tamils 泰米尔人

tea 茶叶

territorialization 辖域化

terrorism 恐怖主义

theatre 剧院

thermobaric bombs 温压炸弹

Third World 第三世界

Tijuana , Mexico 墨西哥的蒂华纳市

Torres Strait Islanders 托雷斯海峡岛民

torture 折磨

Touch of Evil (film) 《邪恶的接触》(电影)

Tovalou-Houénou , Prince Kojo 克乔·托瓦罗·胡诺王子

trade unions 工会

translation , cultural 文化翻译 , 文化转化

travellers 旅行者

treachery 背叛

tribal movement 部族运动

Tricontinental Conference , Havana (1966) 哈瓦那的三大洲会议 (1966)

Tricontinental magazine 《三大洲》杂志

tricontinentalism 三大洲主义

Tuareg 柏柏尔人

Tunisia 突尼斯

Turkey 土耳其

U

UN (United Nations) 联合国

UNIA (United Negro Improvement Association) 联合黑人促进会

Unilever 联合利华

United States 美国：

charities 慈善机构

Che Guevara in 切·格瓦拉在

common identity 共同的身份

consumption 消费

McGlobalization 麦当劳的全球化

Mexican migrants 墨西哥移民

native Americans 美洲的土著

postcolonial theorists in 后殖民理论家在

repurchase of abandoned land 赎买被抛弃的土地

UNRWA school 联合国难民救济和工程局修建的学校

untouchables (Dalits) 贱民 (达利特人)

V

value systems 价值体系

Van Der Zee , James 詹姆斯·范德尔奇

veil 面纱，遮蔽物

VietnamWar 越南战争

violence 暴力

W

walls 墙

Washington , Booker T. 布克·T. 华盛顿

West Africa 西非

West Bank 约旦河西岸

western 西方的：

democracy 民主

modernity 现代性

music 音乐

perception of the veil 对于面纱的看法

white culture 白人文化

WI (Women's Institute) 妇女协会

widow-burning 寡妇火焚殉葬

WLUML (Women Living Under Muslim Laws) 生活在各种伊斯兰教律法下的女性

women 女性：

multiple identity problems 多重身份问题

and patriarchal nationalism 和父权民族主义

raïmusic 籁乐

veil面纱，遮蔽物 see also feminism 另见“女权主义”

Woolf , Virginia 弗吉尼亚·伍尔夫

Woomera Detention Centre 伍默拉羁留中心

World Bank 世界银行

World Day against Torture 世界禁止酷刑日

world music 世界音乐

Wretched of the Earth , The (Fanon) 《全世界受苦的人》(法农)

WTO (World Trade Organization) 世界贸易组织

Y

youth culture 青年文化

youth revolt 青年的反叛

Z

Zapatista movement 萨帕塔运动

Zimbabwe 津巴布韦

A Very Short Introduction

牛津 通 识 读 本

黑格尔 Hegel

[澳大利亚] 彼得·辛格 / 著
张卜天 / 译

译林出版社

黑格尔

澳) 辛格 (Singer, P.) 著

译林出版社

版权信息

Copyright©Peter Singer , 1983

Hegel was originally published in English in 1983.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong

Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright©2015 by Yilin Press, Ltd.

著作权合同登记号 图字：10-2013-27号

书 名：黑格尔

作 者：[澳大利亚]彼得·辛格

译 者：张卜天

责任编辑：何本国

ISBN：9787544756754

关注我们的微博：[@译林出版社](#)

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：[@你好小巴鱼](#)

目录

序言

前言

第一章 黑格尔的时代与生平

黑格尔的时代

黑格尔的生平

第二章 有目的的历史

什么是历史哲学？

希腊世界

罗马世界

日耳曼世界

第三章 自由与共同体

一个谜

抽象的自由

自由与义务

有机共同体

自由主义？保守主义？还是极权主义？

第四章 精神的漫长历程

心灵还是精神？

《精神现象学》的任务

没有概念的知识？

自我意识的出现

欲望着的精神

主人与奴隶

哲学与宗教

精神的目标

绝对知识

两个问题

第五章 逻辑与辩证法

[黑格尔的逻辑观念](#)

[辩证法](#)

[绝对理念](#)

[第六章 余波](#)

[返回总目录](#)

序言

邓晓芒

对于英语世界的黑格尔研究，我最早是从贺麟先生介绍美国新黑格尔主义者鲁一士的一篇文章中读到的，文中说鲁一士把黑格尔的《精神现象学》中的精神形容为一位战士，从战场上走来，疲惫不堪，浑身血迹，仍然踉跄前行。当时读了大为感动。不过自那以来，就再也没有读过什么让人心动的作品了，尤其是那些大名鼎鼎的作者，如罗素、卡尔·波普尔、以赛亚·伯林、查尔斯·泰勒等人，他们都自称曾经是黑格尔的崇拜者，但他们对黑格尔的那些评论（主要是批评），令人怀疑他们是否真的读过黑格尔。最糟糕的是，就是这些半吊子的黑格尔批评者却在英语世界中形成了一种批评的定式，几乎所有的人都在重复着比如说罗素在其《西方哲学史》中所定下的调子；而且这同时也影响到那些只读英文文献的中国学者们，他们中百分之九十的人一听到“黑格尔”三个字，就要露出鄙夷不屑的神色来。加上这些年来我对以英文出版的康德研究越来越失望，我简直怀疑同出于日耳曼语系的这些英语世界学者是否还具备真正把握德意志思维方式的能力。

目前这本小册子的作者彼得·辛格并不是什么知名的大人物，毕业于牛津大学的这位澳大利亚学者的确也不想摆什么大人物的架子。在这本《黑格尔》中，他也只字不提如何将黑格尔的观点作一些六经注我式的发挥或发展，而是声称他只想为那些不了解黑格尔的读者阐释一下这位以艰深闻名的哲学家的思想。然而，尽管谦卑地承认受益于牛津的那些权威大师，他在这本不到六万字的文风平实的小书中却显现了不少独特的见地，越出了上述英语世界黑格尔研究的成规。

首先，本书采取了不同于其他人对黑格尔哲学的叙述方式，既不是先展示黑格尔的抽象概念，然后下降到各个分支，也不是按照黑格

尔自己的体系编排即逻辑学、自然哲学和精神哲学的次序，或是精神现象学、逻辑学、应用逻辑学（自然哲学、精神哲学）的次序；而是独辟蹊径，先从历史哲学和法哲学开始，而把自我意识、理性和精神的概念留到后面讲精神现象学的时候再伸展开来讲；最后才寥寥数语谈谈逻辑学和辩证法。当然，这种方式比较适合于英美人的思维方式，也的确比较通俗，但其实并不违背黑格尔最主要的精神。因为黑格尔的逻辑和历史相一致原理本来就是可以倒过来理解的，既可以从逻辑下降到历史，也可以从历史上升到逻辑，只要在每一方面同时想到另一方就行。这就要求我们在谈历史的时候，绝不能如同经验主义和实证主义那样只专注于琐屑的历史事件或经验事实，而是必须从中看出历史的目的和必然性来。这恰好是英美学者们深恶痛绝的，例如以赛亚·伯林会说，这就是通往极权主义的积极自由理论；卡尔·波普尔则会说，这叫作“历史决定论”，它导致从柏拉图到黑格尔和马克思的“整体性社会工程”。总的来说，当代西方思想界很少有人还坚持历史中含有某种目的性或者必然性，所谓“开放社会”无非是一个无目的的社会，因而历史对于我们当今的现实生活究竟还有没有意义、有什么样的意义，就成了一个问题。

与这种潮流相反，作者在这里采取一种温和的方式对备受指责的黑格尔的历史目的论进行了辩解：“去除‘历史有意义’这一断言的所有宗教的或神秘的含义，只把它理解成一种较为狭窄的说法，即反思过去能使我们看清历史的走向及其最终目标；如果幸运的话，该目标将是令人向往的，因此可被视为我们的奋斗目标。”他以一种极其务实的笔调将黑格尔的“世界历史是自由意志的进展”这一思辨命题解释得通俗易懂。例如“东方只知道一个人是自由的”，中国、印度和波斯三个东方帝国分别体现为家庭、种姓和神权原则，但只有后者才潜含着精神自由的原则，因此波斯帝国才是真正的世界历史的起点。而在希腊社会，开始知道了有一部分人是自由的。我们通常会指责古希腊的自由民主制度是建立在奴隶制基础上的，因此是有限制的，而不是真正全面的自由。但“在黑格尔看来，希腊的民主形式要想能够运作，就必定需要奴隶制。比如在雅典，如果每一位公民都有权利和义务参加作为城邦最高决策机构的公共集会，那么谁来做日常工作以提供生

活之所需呢？因此必须有一类劳动者，他们不享受公民权利也不承担公民义务，换句话说，必须有奴隶”。在观念上，希腊人的自由依赖于城邦伦理实体，因此并不意味着个人的独立，而是一种自然身份；而当他们开始意识到个人的独立时（例如在苏格拉底那里），城邦就开始走向灭亡，古代人的自由就开始（经过罗马的斯多亚主义）向基督教的自由观过渡了。只有在基督教的日耳曼世界中，人们才第一次意识到了一切人都是自由的。作者敏锐地指出，黑格尔眼中的真正基督教精神是宗教改革之后才形成的，在此之前是一千年中世纪漫长的黑夜。而宗教改革之后，历史的任务就是按照人天生自由这个原则来改变世界。近代以来的理性原则、法律原则和普世伦理都是为一切人平等的自由的实现而提供条件的。作者用这么少的篇幅来梳理黑格尔的历史哲学，而且每一处要点都言简意赅，恰到好处，这是十分罕见的。

我常常有种感觉，即对黑格尔哲学的精当解释本身就是对它的辩护。黑格尔的历史哲学的确不是来虚的，谁要是否认历史中的规律是自由意志的合乎目的的发展，不管他打着怎样的反对极权主义的旗号，他实际上是主张人们在极权主义面前无所作为、束手就擒，这本身离极权主义也就不远了。典型的例证就是对法国大革命的态度。如今人们为了避免法国大革命式的悲剧发生，已经把这场革命几乎彻底否定了。作者却指出，在黑格尔看来，法国革命对于法国政治生活来说诚然是一场失败，但它的世界历史意义却在于把它的原则传播到了其他国家。其实，真正的哲学家像康德、谢林和黑格尔，都在批评法国革命的具体做法的同时，充分肯定了它的原则的伟大，并在它的血腥中看到人类为了一个伟大的历史目标表现出了何等崇高的自我牺牲精神！

作者与英语世界的流行观念完全不同的另一个话题，是他遵照黑格尔的教导，对自由的理念进行了一番理性的分析。他指出，以柏林为代表的英美自由主义所理解的自由，也就是所谓“消极自由”，实际上相当于黑格尔所说的“抽象自由”，它徒有自由的形式（“形式的自由”），而无自由的实质。至于超出这种抽象自由之上的自由，他引入了康德的意志自律（绝对律令）来解释，并认为黑格尔是沿着这一

思路走过来的。他没有说错。黑格尔在《法哲学原理》导言中说的那种“对意志的意志”，其实就是意志自律。但他也指出，黑格尔对康德这一原则的形式主义十分不满，认为应当加入个人欲望的因素，并在这些欲望的互相冲突中建立起自律的社会制度。而这一过程本身是一个充满矛盾和分裂、堕落和罪恶的过程，就连主观内心的道德良知也会沦为伪善。可惜作者没有在这方面深入下去，他更关心的是这种社会制度在黑格尔心目中的理想模式。作者用“有机共同体”来概括黑格尔的社会理想模式可以说是抓住了关键。黑格尔反对社会契约论、三权分立和权力制衡那一套机械论的国家观，崇尚古希腊那种人人自发地为国家利益效忠的精神，但又不满足于希腊人缺乏独立自我和个人权利意识，于是想在古代的伦理实体和近代的个人主义之间找到有机的结合方式，这就是他所主张的君主立宪制。这个理想社会模式是古代城邦伦理实体和近代理性原则如法国大革命原则的合题，它所体现的人的自由不是英美政治哲学家们所倡导的那种表面的政治自由，而是具有形而上学意义的自由。“当我们不受他人胁迫或我们自然欲望的驱使，也不受社会环境的左右而有能力进行选择时，我们就是自由的。……只有当我们理性地选择时，这样的自由才能存在；而只有当我们依照普遍原则进行选择时，我们的选择才是理性的。这些选择要想带给我们应有的满足，这些普遍原则就必须体现在一个按照理性方式组织起来的有机共同体中。在这样一个共同体中，个人利益与整体利益是和谐一致的。在选择尽我的义务时，我的选择因为是理性的，所以是自由的，我在服务于普遍性的客观形态——国家——的过程中也实现了自己。”当然，作者也承认，黑格尔的这一社会理想是否能够实现是可疑的，在理论上要驳倒它也不是什么难事；然而，值得珍视的是，“黑格尔试图描述的是个人利益与整体利益和谐一致的共同体。如果他没有成功，其他人可以继续这种探索。如果没有人成功，而且我们最终认为永远不会有人成功，那么我们将不得不承认，黑格尔意义上的自由不可能存在。但即使如此，黑格尔自称描述了唯一真正的自由也不会变得无效，这种自由仍然可以充当一种理想”。的确，后来马克思再一次尝试在新的基础上描述这一有机共同体，也就是所谓“自由人的联合体”，在其中，每个人的自由是一切人自由的条件。而作者对待黑格尔的理想的态度的态度，也再次适用于对待马克思。

作者对于卡尔·波普尔等人将黑格尔指责为极权主义国家学说的鼓吹者进行了多方面的澄清，认为那些指责都是断章取义和歪曲的。“在黑格尔看来，理性国家绝不会像纳粹和斯大林式的国家那样对待自己的公民。那种观念是一种自相矛盾。同样，一旦我们意识到，个体利益与集体利益在黑格尔的理性国家中是和谐一致的，国家利益与个人利益相冲突以及无情压倒个人权利的威胁就不存在了。”在人与人之间有可能达成那种和谐的前景上黑格尔无疑过于乐观了（这点马克思也未能避免），但至少，作者认为，说黑格尔是有意取悦普鲁士国王，这显然是错误的；顶多只能说，他为了不激怒当局，有时隐去了自己国家学说背后的激进理论，甚至偶尔还要说两句应景的话。而这也是人之常情，是在那种政治体制下的哲学家免不了的。试问今天那些苛责黑格尔的人，他们自己又做得怎么样呢？

本书的重头戏其实还是对黑格尔《精神现象学》的大体轮廓的勾画。我还以为作者在这样一本通俗小册子中会大步略过这一过分沉重的工作，但作者介入的深度却令我刮目相看。应该说，就作者对所涉及部分的分析来看，作者的理解基本上是准确的，这在英语世界来说已属难得了。当然作者在描述意识的发展进程时，也表现出在两种不同的解释路向之间摇摆，甚至是挣扎。一种是黑格尔自己的思辨的辩证法路向，即通过概念的自否定而推动意识形态的不断积极上进，这是整个英美学界至今都还没有人吃透的，而本书作者却在某些地方显示出有所领悟；另一种是英美学界从上个世纪中叶以来已经定型甚至成为“常识”的对黑格尔辩证法的那种肤浅的甚至是错误的理解，这种理解就是：当一个概念展示出自身的缺陷时，“我们”就不得不求助于另一个更高、更完善的概念来弥补这种缺陷，于是概念的“进展”就这样形成了。这被看作黑格尔推动自己的概念运动的机制。

作者的描述有时就在这两种截然不同的思路之间跳跃。例如他说：“每一种意识形式在显示自己达不到真正知识的过程中，都把我们引向了黑格尔所谓的‘决定性的否定’（determinate negation）。……而决定性的否定本身就是某种东西。[想想数学中的负号（negation sign）：它产生的不是零，而是一个明确的负数。]这种因为发现一种意识形式不完善而产生的‘某种东西’本身就是一种新的意

识形式，即意识觉察到之前形式的不完善而不得不采取一种不同的方式来克服它们。于是我们将被迫从一种意识形式走向下一种意识形式，不停地去寻求真正的知识。”其实按照黑格尔的意思，“决定性的否定”（或译“规定着的否定”、“特定的否定”）并不是意识形式因为觉察到自己的不完善而“引向”或“产生”的“某种东西”，相反，它就是每种意识形态本身的本性；因此它也不是意识不得不采取的一种“不同的方式”，以便克服自己的不完善，而就是在它自己给这种不完善定位、加以规定时就已经超越了自身、发展出了一个新的意识形态。这层精微的含义有时作者也认识到了，例如他在分析感性确定性时说：“要想表明感性确定性的不完善，只需照字面接受它的说法，并试图使之变得更加精确。感性确定性并非被一种竞争性的意识形式所击败，而完全是因为自身的不协调而垮台的。”这里只需把“垮台”换成“更新”或“蜕变”就行了。然而，在谈到知觉向知性的过渡时他又陷入了流俗之见，即“在知觉层面，意识根据对象的普遍性质对其进行分类。事实证明这是不够的，因此在知性层面，意识又把它自己的规则强加于实在”。给人的印象似乎是，现在面前摆着的有感性、知觉、知性几个“层面”，“我们”在一旁照看着，当某个层面出问题的时候，“我们”就不得不动用另一个层面的手段来解决问题。整个精神现象学就这样“被迫从一种意识形式走向下一种意识形式”。这套说辞正合乎英美哲学家所崇尚的经验自然科学（牛顿物理学）习惯了的外在处理方式，作者也不能免俗。但显然，这种方式与黑格尔对意识形式本身内在生命冲动的强调是毫不相干的，《精神现象学》的整个意识经验的进展完全是由意识的这种内在生命所推动的，而不是由哲学家外在的主观意志强加于事情本身的。

在《精神现象学》中，作者还只是不自觉地适应着对辩证法的上述流行的理解，而在后面专门谈《逻辑学》和辩证法的部分，才正式把这种流行的方法论端了出来。他这样描述道：在《精神现象学》中，“讨论意识的那一节以自我意识的出现而结束。我们把自我意识作为正题，看到它还需要某个对象以从中分化出自己，这个外部对象可被视为反题。这并不能令人满意，因为外部对象是某种与自我意识异质或敌对的东西。它们的合题就是欲望，自我意识在欲望中保留了

外部对象，但使之成为自身的东西。之后欲望的状态又被证明不能令人满意，于是我们走向了本身就是自我意识的外部对象”。看看这里的用语：“它还需要……外部对象”；“并不能令人满意”；“又被证明不能令人满意，于是我们走向了……外部对象”。好像有一个“外部对象”早就等在那里，等到事情“不能令人满意”了，就跳出来救场；而“我们”也只有“走向”它，才能得到“满意”。当然，这并非作者的创造发明，只不过是重复罗素和司退斯等人的拙劣解释。但也有说得不错的，例如：“在我们的思维范畴中，在意识的发展中，在历史的进步中，有许多对立因素导致了看似稳定的东西瓦解，由此产生的新东西调和了之前的对立因素，但也发展出了它自身的内在张力。这个过程是必然的，因为无论是思想还是意识都不可能以完满的形式产生出来。只有通过辩证发展的过程，它们才能达到完满。根据黑格尔的说法，辩证法之所以能够充当一种阐释方法，是因为世界就是辩证运作的。”这与同一页的上面那段话完全是两种思路。

作者对从生死斗争到主奴关系的分析显得有些勉强，或者说力不从心。当然这不是他个人的问题，这是世界性的难题。自我意识为什么一定要通过生死斗争来获得他人的承认？作者说：“我们可以认为黑格尔只是主张，某些人在某时某地必然会以生命为赌注去证明其身体的独立性，这种证明并不需要每个人都去重复。”但这并不是黑格尔的主张。在黑格尔那里，生死斗争毋宁说是人的精神本质的体现。人的生命与动物生命的一个重要区别就在于他是意识到死亡的生命，因此自我意识虽然是生命，但并不束缚于生命，而是通过死亡意识超出了单纯的生命，成为了一种普遍的精神现象。因此在与他人打交道时，如果仅仅限于日常的生命相关性，一个自我意识就不可能与另一个自我意识发生真正普遍意义上的关系，而只可能是经验层面上的对抗或者利用关系，就像一头狮子或一只羚羊的关系一样。所以，只有当他们互相以生死相拼，也就是在相互矛盾的关系中双方都站在对自己的生或死进行抉择的十字路口上，来决定自己究竟是活下去还是不活，对自己的生死进行过一番自由意志的选择之后，这样建立起来的人与人的关系才真正具有了自我意识的那种超越生死之上的普遍性，才是纯粹自我意识之间的关系。所以，生死斗争对于一个自我意识得

到另一个自我意识的承认是绝对必要的，因为这种承认不是在有限生命的层次上，而是在无限精神的层次上建立起来的。主奴关系绝不仅是一种体力上的臣服，而是一种精神上的服从，这是只有通过生死斗争才能够提升起来的。用黑格尔的话来说，生死斗争是一场“考验”，只有拿性命去拼过一场的人，才能使自己的自我意识在别人的自我意识中得到确证，也就是得到别人的承认。正是从这里，才打开了超越生死之上的斯多亚式的自由和基督教的苦恼意识的道路，即追求纯粹精神生活的道路。

对《精神现象学》的描述最后提出了两个悬而未决的问题，一个是自在之物（或客观存在）的问题，一个是客观精神的问题，作者认为这两个问题都是无法在黑格尔那里找到答案的。第一个问题表明作者尚未理解德国唯心论从费希特以来所开辟的主客统一的世界观。但至少，作者在第二个问题上为黑格尔作了一点辩护，说他的客观精神实际上是指精神的社会性和理性的普遍性，即使从英语世界的眼光来看，这都是可以接受的。

最后一章谈逻辑和辩证法显得有些敷衍，缺乏前面那种激情。作者关心的毋宁是黑格尔的逻辑学和上帝的关系，或者说在什么意义上黑格尔是一个宗教哲学家。作者认为从宗教立场来解释黑格尔哲学是肤浅的，甚至用泛神论和无神论来解释也不靠谱。他更赞同惠特莫尔的“超泛神论”：“神比宇宙更重要，因为神是整体，而整体要比它的所有部分之和更伟大。这就像一个人不只是组成他身体的所有细胞一样——尽管这个人离开了身体就什么也不是。所以根据这种观点，神要比宇宙的所有组成部分之和更多，但又不与它们相分离。同样，正如单独的细胞加起来并不等于一个人，宇宙的个别部分加起来也不等于神。”实际上这种观点更接近于有机系统论，神就相当于整体的“系统质”。系统论的泰斗贝塔朗菲确实深受黑格尔的影响。但有一点不同的是，黑格尔的系统不是一个静止的封闭系统，而是一个历史的开放系统，“黑格尔并没有把上帝看成永恒不变的，而是看成了一种需要在世界中显示自己的本质，在显示之后还要为了完善自己而去完善世界。这种想法虽然奇特，但却很有力量。它极为强调发展的必然性，因为历史的前进是上帝为了实现完满而必须走的道路”。既然是一

个“开放”系统，那么作者在书末最后一言所作的假设也就没有什么值得奇怪的了，这就是：黑格尔的历史观导致了马克思的共产主义理想及其革命的实践。

总之，这本简介黑格尔哲学的小书虽然从专业的角度来看并非无可挑剔，但它的平易近人和大致上的准确性其实胜过许多大部头的专著（如司退斯的《黑格尔哲学》）。它证明，即使操英语的学者，只要认真对待黑格尔的那种玄学思辨，而不是嗤之以鼻，是可以进入到这种高深的哲学堂奥中去的。

2015年7月31日，于华中科技大学

谨以此书纪念

我的父亲欧内斯特·辛格

前言

19和20世纪的哲学家对世界的影响都比不上黑格尔。对于这一笼统说法，唯一可能的例外大概是卡尔·马克思，而马克思本人又深受黑格尔影响。如果没有黑格尔，那么在刚刚过去的150年里，人类思想和政治的发展道路就会是另一番模样。

单凭黑格尔的影响，理解他就很重要。但无论如何，黑格尔的哲学本身很值得研究。他深刻的思想使他得出了在今天的读者看来怪异甚至荒谬的某些结论。但无论我们对他的结论有何看法，其著作中有一些观点和洞见直到今天仍然很有力量。理解黑格尔需要付出一定的努力，但在此过程中，我们不仅能够了解这些观点和洞见，还会在克服黑格尔向我们的理解力提出的挑战之后获得满足。

无可否认，黑格尔的确提出了一种挑战。学者们在给黑格尔作注时往往会说他文字“极其难读”，“术语令人生厌”，思想“极为晦涩”。为了说明这个问题，我刚刚拿起那本被许多人称为黑格尔最伟大著作的《精神现象学》，随手翻到第596页，上面第一句完整的话是这样的：“它只是那些环节的不断更替，其中有一个环节，本身固然是已经返回于自己本身的存在，但也只是作为自为存在，即是说，只作为一种出现于一方而与另一方相对立的抽象环节。”我承认没有给出这句话的上下文，但即便如此，我们也还是能够看出理解黑格尔时所面临的困难。在厚达750页的《精神现象学》中，同样难读的句子比比皆是。

要在一本小书中为不了解黑格尔的读者阐释这样一位哲学家的工作绝非易事。为了更易处理，我做了两件事情。一是限制范围。我并未试图解释黑格尔的全部思想，因此读者将会发现，除了与我们讨论的那些著作相重合的地方，本书并未论述黑格尔在其《美学讲演录》《哲学史讲演录》《宗教哲学讲演录》或《哲学科学全书纲要》中的

说法。（《哲学科学全书纲要》与其他著作的重合之处很多，该书未与其他著作重合的主要是自然哲学部分。）当然，这些略去的部分也很重要，使我稍感安慰的是，黑格尔本人大概不会认为这些部分是其哲学体系的绝对重点。不过更为严重的是，我没有对无疑被黑格尔视为其关键著作的《逻辑学》做出任何详细论述。我已试图就这部著作的目标、方法和特色给出一些说明，但《逻辑学》异常冗长和抽象，在我看来，任何关于黑格尔的简短介绍都无法对其进行充分说明。

为使初学者能够理解黑格尔高深莫测的思想，我做的第二件事是选取一条尽可能平缓的进路。因此，我从黑格尔思想中最具体、最不抽象的部分即他的历史哲学开始。从这些仍然处于社会和政治层面的内容出发，我们走向他关于自由和合理组织社会的看法。到那时我们再尝试去理解艰深的《精神现象学》，之后我们离《逻辑学》就不远了，几乎不需要多少额外的努力。

研究黑格尔的学者也许会反对我选为论述对象的那些著作或者反对讨论的次序。我已经指出，这种次序无意暗示黑格尔本人可能如何来呈现其思想。至于选择的著作，我并未声称黑格尔认为其《历史哲学》要比例如《哲学科学全书纲要》中讨论自然哲学的那部分更重要。我只知道，我没有足够的篇幅对两者都进行讨论。我确信与自然哲学相比，黑格尔的历史哲学对于现代思想的发展更为重要，而且直到今天也更能引起一般读者的兴趣。（不要被标题误导：黑格尔的自然哲学并不包括他对森林、群山的价值和美的沉思。在这部分内容中，黑格尔试图表明物理学、化学、生物学等自然科学的发现是如何与他的逻辑范畴相一致的。自那以后，黑格尔的很多说法都已变得过时，比如他认为自然界不会发展这一观点已被我们关于演化的知识所否定。）因此，我的选择受三个独立因素的制约：黑格尔思想的核心是什么；这样一本小册子能使一般读者弄懂哪些内容；对今天的读者来说还有哪些内容是有趣和重要的。

本书所表达的关于黑格尔的看法得益于许多人。在牛津大学时，我曾有幸参加J.L.H.托马斯开设的两门出色的系列课程，他要求学生逐句解读《精神现象学》，直到理解其含义为止。对我们在那些课上

所做的细致工作来说，帕特里克·加德纳关于德国唯心论的内容更广的讲座是很好的补充。我还得益于一些专著，其中最重要的是理查德·诺曼的《黑格尔的现象学》、伊凡·索尔的《黑格尔形而上学导论》、沃尔特·考夫曼的《黑格尔》以及查尔斯·泰勒的《黑格尔》。我从这些著作中随意选取了他们最出色的（我希望是这样）观点。我还要感谢罗伯特·所罗门、亨利·哈迪、基思·托马斯和牛津大学出版社的一位匿名校阅者，他们阅读了最初的打字稿，并提出了一些改进建议。

最后我要感谢琼·阿彻出色的录入工作，以及鲁思、玛丽昂和埃丝特在其暑假给我留出时间工作。

彼得·辛格



图1 黑格尔出生时他们在斯图加特的房子

第一章 黑格尔的时代与生平

黑格尔的时代

1770年，格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔出生于斯图加特。他的父亲是符腾堡公国宫廷中一个官职不大的文职人员，其他亲戚则是教师或路德会牧师。关于黑格尔的生平，没有什么异乎寻常的事情可讲，但他所处的时代在政治、文化和哲学上都很重要。

1789年攻占巴士底狱的消息传遍了欧洲。此时华兹华斯写道：

活到黎明已是至幸，

再得青春何负此生！

此时黑格尔年近19岁。后来他也称法国大革命是“灿烂的黎明”，并说“一切思想者都分享了这个时代的欢欣”。春天的一个周日清晨，满怀这种欢欣的黑格尔曾和几位同学到郊外种下一棵自由树，象征着大革命播下的希望种子。

黑格尔21岁时，法国大革命战争已经开始，不久革命军便侵入了德国。今天我们所说的德国，当时由300多个国家、公国和自由城市组成，作为奥地利皇帝弗朗西斯一世统治之下的神圣罗马帝国松散地联合在一起。拿破仑在乌尔姆和奥斯特利茨大败奥地利人，1806年又在耶拿的战斗中摧毁了第二强大的德意志国家普鲁士的军队，一举终结了这个千年帝国。黑格尔当时生活在耶拿。也许有人以为他始终同情战败的德意志国家，但他在耶拿被法国人占领后第二天写的一封信却只表露了对拿破仑的崇敬之情：“我看到皇帝——这个世界灵魂

——骑马穿城而过，去检阅军队。看到这样一个人在这里集中成一点，坐在马背上，走向世界并且统治它，这的确是一种奇妙的感受。”

在拿破仑统治欧洲的整个时期，黑格尔始终保持着这种崇敬之情。而当拿破仑1814年战败时，黑格尔称之为一个悲剧，是平庸毁灭伟大天才的奇观。

1806到1814年的法国统治时期，德国发生了重大变革。在普鲁士，自由党人冯·施泰因被任命为国王首席顾问。上任后，他立即废除了农奴制，并重新组建政府。其继任者冯·哈登贝格则承诺在普鲁士建立代议制政体。但拿破仑战败后，这些希望都破灭了。普鲁士国王弗雷德里克·威廉三世对改革失去了兴趣。拖延数年之后，他于1823年建立了仅仅是临时性的“等级”（estates），这些等级只能提一些建议，而且完全受地主统治。不仅如此，1819年在卡尔斯巴德的一次会议上，所有德意志国家还一致同意审查报纸和期刊，并对宣扬革命思想的人采取镇压措施。

从文化角度来说，黑格尔生活在德国文学的黄金时代。他比歌德小20岁，比席勒小10岁，但这并不妨碍他欣赏他们的所有成熟作品。他是诗人荷尔德林的密友，与诺瓦利斯、赫尔德、施莱尔马赫、施莱格尔兄弟等德国浪漫主义运动的领导者也是同时代人。歌德和席勒对黑格尔产生了重大影响，黑格尔显然认同浪漫主义运动的一些想法，尽管他拒绝接受浪漫主义者的大部分主张。

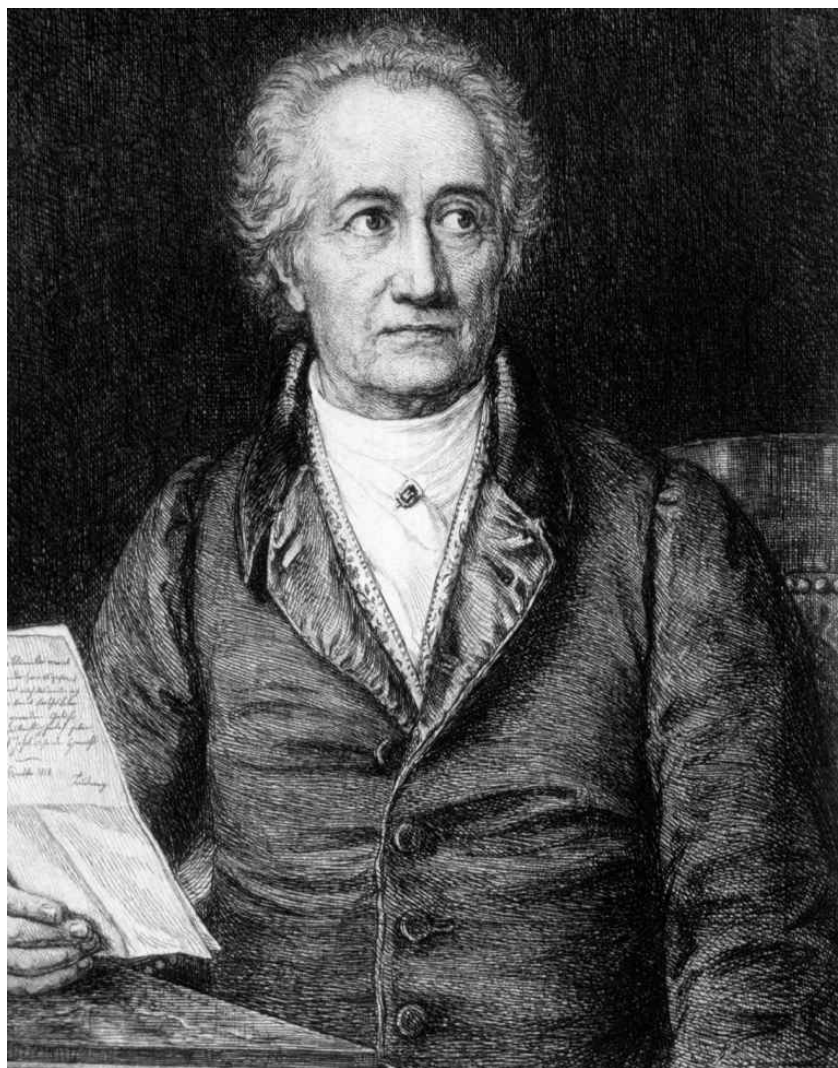


图2 约翰·沃尔夫冈·冯·歌德（1749-1832）

不过，对黑格尔的发展影响最大的是当时德国哲学的状况。为了理解黑格尔本人思想的背景，我们需要从康德开始讲起，并简要概述康德之后的发展。

1781年，伊曼努尔·康德出版了《纯粹理性批判》。如今，这部著作被誉为古往今来最伟大的哲学著作之一。康德想要确定我们的理

性或理智在知识道路上能够获得或不能获得哪些东西。他的结论是，我们的心灵并不只是被动地接受从眼睛、耳朵和其他感官得来的信息。知识之所以可能，是因为我们的心灵在主动起作用，它对我们的经验进行组织和系统化。我们是在空间、时间和实体的框架内认识世界的；但空间、时间和实体并非独立于我们而存在“在那里”的客观实在，而是我们的直观或理性的创造物，没有直观或理性，我们就无法理解世界。那么，我们也许自然会问，独立于我们把握世界的框架的世界到底是什么样子呢？康德说，这个问题永远也得不到回答。独立的实在——康德称之为“自在之物”的世界——永远超出了我们的认识。

康德生前，使其享有盛誉的不仅有《纯粹理性批判》，还有其他两部批判，即关于伦理学的《实践理性批判》和有很大篇幅关于美学的《判断力批判》。在《实践理性批判》中，康德认为人是一种能够遵守理性道德律的存在，但源于我们身体本性的非理性欲望容易使人发生动摇。于是，道德行为总要经历一番挣扎。要想取得胜利，就要压抑除了对道德律的崇敬之情以外的其他所有欲望，道德律引导我们自愿履行自己的义务。与这种认为道德仅仅基于人性理性方面的看法相反，在《判断力批判》中，康德认为审美欣赏包含着我们理解力和想象力的和谐统一。

在《纯粹理性批判》结尾，康德表达了一个愿望：沿着他所开辟的批判哲学之路，或许可以“在本世纪结束之前”取得多个世纪以来一直没能取得的成就，亦即“使人类理性在其求知欲任何时候都致力于从事但迄今一无所成的事情上得到完全的满足”。康德的成就是如此惊人，以至于在一段时间里，无论是康德还是他的读者似乎都认为，只需填补少量细节，全部哲学就将大功告成。然而，对康德的不满渐渐开始显现。



Immanuel Kant.

Geb. d. 22. Apr. 1724 zu Königsberg in Preußen, gest. d. 12. Febr. 1804 ebenda.

Der Königsberger Weltweise; Begründer einer neuen philosophischen Aera; voll tiefer Natur-Menschen- und Geschichtskennntniß. Er zieht in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ dieser ihre Grenze und beweist, daß metaphysisches Wissen, also jede Speculation über Wissensfreiheit Unsterblichkeit und Gott, unmöglich sei, gelangt aber zu diesen höchsten Ideen auf dem Gebiete der Sittlichkeit durch den praktischen Gebrauch der reinen Vernunft in Auffindung der ihr erfahrungsgemäß zugänglichen Sittengesetze, und der Folgerungen daraus. In seinen Hauptwerken trocken und schwerverständlich, ist er in seinen sonstigen Schriften, wie es auch sein freier begeisteter Vortrag war, lebendig, voll Witz und Laune.

图3 伊曼努尔·康德 (1724-1804)

这种不满的第一个来源是康德对“自在之物”的看法。某种东西应当存在，但又完全不可知，这似乎是对人类理性能力的一种无法令人满意的限制。康德说我们不可能认识自在之物，但又宣称知道它存在，而且是一个“物”，这难道不是自相矛盾吗？大胆否认自在之物存在的是约翰·费希特。他断言，这样做要比康德本人更忠实于康德哲学。费希特认为，应把整个世界看成由我们能动的心灵所构成的某种东西。心灵不能认识的东西就不存在。

不满的第二个来源是康德的道德哲学所蕴含的人性分裂。在这方面，席勒在其《美育书简》中首先发难。他同样认为自己是在用康德来改进康德，因为他从《判断力批判》中借用了作为理解力与想象力之统一的审美判断模型。席勒说，我们生命的一切无疑都应同样是和谐的。把人性描绘成理性与情感的永恒分裂，把我们的道德生活描绘成两者之间的永恒争斗，这是一种退化和失败主义。席勒指出，康德也许正确描述了今天人类生活的可怜状态，但并非永远如此，也不必永远如此。在因其艺术形式的纯正而饱受赞誉的古希腊，就一直存在着理性与情感的和谐统一。因此，席勒力主恢复生活中各个方面的审美感受，以此为基础来恢复人性中久已失去的那种和谐。

黑格尔后来写道，康德的哲学“构成了近代德国哲学的基础和出发点”。我们可以补充说，费希特和席勒以不同方式指出了出发的方向。对康德的后继者来说，不可知的自在之物和人性的内部分裂都是需要解决的问题。



图4 弗里德里希·席勒（1759-1805）

在早年的一篇文章中，黑格尔赞赏席勒对康德人性观点的反驳，特别是席勒认为，这种不和谐并非关于人性的永恒真理，而是一个有

待解决的问题。但黑格尔并不同意美育是解决这一问题的途径，而是认为这属于哲学的任务。

黑格尔的生平

黑格尔在中学的学习异常出色，之后他获得了一笔奖学金，前往著名的图宾根神学院学习哲学和神学。在那里，他与诗人荷尔德林以及年纪略轻但极有天赋的哲学系学生弗里德里希·谢林开始了友谊。谢林作为哲学家闻名全国时，黑格尔还不为人所知。后来，当其声誉被黑格尔掩盖时，谢林抱怨这位之前的朋友照搬了他本人的思想。虽然现在已经不怎么有人读谢林了，但他的观点与黑格尔非常接近，如果我们未注意到在两人一致的观点上，黑格尔又提出了哪些东西，就会觉得谢林的抱怨不无道理。

完成了图宾根的学业之后，黑格尔来到瑞士的一个富人家庭做家庭教师，接着又在法兰克福做类似的工作。在此期间，他继续阅读和思考哲学问题。他撰写了宗教方面的论文，不为发表，而是为了澄清自己的思想。这些论文表明他一直在激进地思考。他把耶稣与苏格拉底相比较，并由此表明，耶稣显然是次一等的伦理教师。在黑格尔看来，正统宗教妨碍了把人恢复到和谐状态的目标，因为它迫使人自身的思考能力服从于外在的权威。直到逝世，黑格尔在一定程度上始终对正统宗教保持着这种态度。不过他的激进态度逐渐消退，后来竟然自认为是路德派基督徒，并且定期参加路德会的宗教仪式。

1799年，随着父亲的离世，黑格尔得到了一小笔遗产。他辞去家教工作，来到小国魏玛的耶拿大学找他的朋友谢林。席勒和费希特一直在耶拿，谢林现在也已经很出名，而黑格尔几乎还没有发表过什么东西。他不得不进行私人授课，依靠从少数听课学生（1801年11人，1804年30人）那里收取的少量学费贴补生活。

在耶拿，黑格尔出版了论费希特与谢林哲学之间差异的一本很长的小册子：他认为在所有情况下，谢林的观点都更可取。他一度与谢林合作编辑《哲学评论杂志》，并为其撰写数篇论文。1803年谢林离

开了耶拿，黑格尔则开始准备其第一部重要著作《精神现象学》。这时他所获得的遗产已经花光，急需用钱，遂接受了一家出版商的合同，规定出版商先预付给他一笔现款，但若未能在规定的1806年10月13日之前将手稿寄出，他就会受到高额处罚。后来事实表明，正是在这一天，法军战胜普鲁士之后占领了耶拿。黑格尔不得不火速赶写该书的结尾部分，以免误了最后期限。随后他惊恐地发现自己已经别无选择，只得在交战军队到达耶拿城外所引起的纷乱中将其唯一的手稿寄出。幸好手稿平安抵达了目的地，1807年初这部著作出版了。

最初的反应即使不是热情，也是尊敬的。谢林不安地发现，该书序言中所包含的论战性攻击似乎针对的是他的观点。黑格尔在一封信中解释说，他所要批判的不是谢林，而只是其不足道的模仿者们。谢林回复说，序言本身当中并未作这种区分，因而拒绝和解。他们的友谊也就此终止。

耶拿的生活曾被法军的占领所打乱。大学既已关闭，黑格尔先去做了一年报纸编辑，然后在纽伦堡高级中学担任校长九年，干得很出色。除了较为常规的科目外，他还教学生们哲学。至于学生们的评价，我们已经无从知晓。

在纽伦堡，黑格尔的家庭生活开始安定下来。在耶拿时，黑格尔曾有一个私生子，孩子的母亲是他的女房东。据说那个女人此前曾与其他情人有过两个私生子。1811年，41岁的黑格尔娶了一个纽伦堡世家的女儿，后者年龄还不到他的一半，不过据我们所知，婚姻是幸福的。他们有两个儿子。黑格尔第一个孩子的母亲去世后，他的妻子宽厚地把那个私生子也领进了家门。

黑格尔在这些年出版了那部冗长的《逻辑学》，三卷分别于1812年、1813年和1816年出版。他的著作现已赢得更广泛的赞誉，1816年他被聘为海德堡大学的哲学教授。他在海德堡撰写了《哲学科学全书纲要》，对其整个哲学体系作了相对简短的陈述，其中许多材料在他的其他著作中都有详细论述。

黑格尔现在声名赫赫，普鲁士教育部长甚至邀请他接任具有崇高

威望的柏林大学哲学教席。普鲁士的教育制度已经得益于冯·施泰因和冯·哈登贝格的改革，柏林正在成为整个德国的学术中心。黑格尔欣然接受邀请，从1818到1831年去世一直在柏林教书。

从任何方面来讲，这最后一段时期都是黑格尔生命的巅峰。他撰写出版了《法哲学原理》，讲授了历史哲学、宗教哲学、美学和哲学史。他并非传统意义上的优秀授课者，但显然令学生着迷。以下是其中一位学生的描述：

起初，他的授课方式和思路我都无法适应。他精疲力竭，闷闷不乐，坐在那里仿佛要瘫作一团。他低垂着头，边讲边不断翻动书页，在笔记中前后上下寻找着什么。他不住地清嗓子和咳嗽，每每打断正在讲的内容。每一句话都是独自用力吐出的，混乱而细碎。……要想拥有流畅而雄辩的口才，讲演者需要完全吃透主题并牢记在心。……但这个人却不得不从事物的最深处提炼出最强大的思想。……无法想象还有什么能比黑格尔的授课方式更为生动地表达出那些困难而艰巨的问题。

如今，黑格尔吸引了来自整个德语世界的大批听众，其中许多颇具才华的人成了他的弟子。黑格尔去世后，这些人编辑出版了他的讲课笔记，并附上自己听课时所记下的黑格尔言论。黑格尔的《历史哲学讲演录》《美学讲演录》《宗教哲学讲演录》以及《哲学史讲演录》等几部著作都是以这种方式留传下来的。

1830年，地位得到认可的黑格尔当选为柏林大学校长。次年，61岁的他突然病倒，翌日即在睡梦中与世长辞。他的一位同事写道：“多么可怕的空虚！他是我们大学的台柱子。”

第二章

有目的的历史

黑格尔很重视历史。康德认为可以在纯粹哲学的基础上讨论人性是什么以及必须是什么，而黑格尔则认同席勒的看法，即人类境况的基础可以随历史时期的不同而发生改变。这种变化的观念，这种贯穿在历史中的发展观念，对于黑格尔的世界观来说是非常基本的。弗里德里希·恩格斯在回顾黑格尔对他本人及其同事卡尔·马克思的重要意义时曾写道：

黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方，就在于他的思维方式有罕见的历史感作基础。无论所运用的形式多么抽象和唯心，他的思想发展总是与世界历史的发展相平行，事实上，后者据说只是对前者的验证。

我们暂且不必关心恩格斯最后所说的——关于世界历史的发展是黑格尔思想体系的“验证”——这句话的含义，因为引起恩格斯注意的黑格尔思想发展与世界历史发展之间无疑具有的那种平行已经足以说明，我们用黑格尔对世界历史的理解来切入其思想体系是有正当理由的。

由恩格斯这段话还可以看出，在评价黑格尔对马克思和他本人的重要影响时，他把黑格尔的历史感置于首位。因此，在开始介绍黑格尔的《历史哲学》时，我们先从这样一个主题开始，它不仅对黑格尔的体系，而且对其思想的持久影响都至关重要。

什么是历史哲学？

首先要知道“历史哲学”在黑格尔那里是什么意思。黑格尔的《历史哲学》包含了大量历史材料，其中可以看到某种世界历史纲要。从中国、印度和波斯的早期文明开始，经由古希腊到罗马时代，它追溯了欧洲历史的发展道路，从封建制到宗教改革一直到启蒙运动和法国大革命。不过，黑格尔显然并不认为他的《历史哲学》仅仅是一个历史纲要。这是一部哲学著作，因为它把纯粹的历史事实当作原始材料，并试图超越这些事实。黑格尔说：“历史哲学只不过是历史的深思罢了。”这虽然可能是他本人的定义，但并没有充分表达他在《历史哲学》中所要表达的意思。黑格尔的定义没有说，根据他的意图，对历史的“深思”应试图把原始材料呈现为一种理性发展过程的一部分，从而揭示出世界历史的意义。

这里我们已经有了黑格尔的一个核心信念——相信历史有某种意义。倘若黑格尔的历史观像麦克白的人生观一样阴郁，也就是说，把历史看成“一个白痴所讲的故事，虽然滔滔不绝、充满愤怒，却毫无意义”，那么他永远也不会尝试撰写《历史哲学》，其一生的工作也会变得面目全非。当然，现代的科学看法与麦克白很相近。它说，我们这颗行星仅仅是大得无法想象的宇宙中的一粒微尘。在这颗行星上，生命起源于气体的偶然结合，然后在自然选择的盲目力量下发生演化。与关于物种起源的这种看法相一致，大多数现代思想都拒绝承认，除了创造历史的无数个人的无数目的之外，历史还有什么最终目的。而在黑格尔的时代，他自信人类历史并非各种事件的无意义堆积，这并不稀奇——事实上，即使在今天，它也没有超出正常范围，因为宗教思想一直试图从人类历史的发展进程中看出意义，即使这种历史只有作为尚未到来的一个更美好世界的序幕才有意义。

关于历史有意义这一说法，可以从许多角度来理解。既可以将它理解为，历史实现了某个发动整个历史进程的造物主的目的，也可以更加神秘地将它理解是想暗示宇宙本身就可能有目的。此外，还可以去除“历史有意义”这一断言的所有宗教的或神秘的含义，只把它理解成一种较为狭窄的说法，即反思过去能使我们看清历史的走向及其

最终目标；如果幸运的话，该目标将是令人向往的，因此可被视为我们的奋斗目标。

对应于对历史有意义的不同理解，我们也可以从不同角度来理解黑格尔的《历史哲学》。根据把握黑格尔思想的总体策略，我们先来讨论这部著作中的这样一些要素，它们将上述理解方式中的第三种即最少神秘色彩的意义赋予了历史。

在《历史哲学》的导言中，黑格尔清晰阐述了他所认为的整个人类历史的方向和目标：“世界历史不过是自由意识的进步罢了。”这句话为全书设定了主题。（我们甚至可以说，它概括了黑格尔全部思想的主题——不过这一点我们稍后再谈。）现在让我们来看看黑格尔是如何详细阐述这一主题的。

黑格尔先是论述了他所谓的“东方世界”，即中国、印度和古代波斯帝国。黑格尔认为，中国和印度是“停滞的”文明，社会一旦发展到某一点便动弹不得。他称这些文明“处于世界历史之外”，换句话说，它们并非构成黑格尔历史哲学基础的整个发展过程的一部分。真正的历史开始于波斯帝国。黑格尔说，这是“逝去的第一个帝国”。

黑格尔对东方世界的讨论包含许多细节，所有这些细节都与一种想法有关，那就是在东方社会，只有统治者一个人才是自由的个体，所有其他人都完全缺少自由，因为他们的意志必须服从于族长、喇嘛、皇帝、法老或其他什么专制者的意志。这种自由的缺乏达到了很深的程度。专制者的臣民们知道，如果不服从专制者的意志，就会受到残酷的惩罚。不仅如此，这似乎还暗示他们有自己的意志，可以思考而且的确思考过服从专制者是否明智或正确。黑格尔说，事实上，东方的臣民并无现代意义上的个人意志。在东方，法律甚至是道德本身都是一种外在的规定。那里缺乏个人良知的概念，因此个人根本不可能形成关于对错的道德判断。对东方人来说，除统治者外，关于这些问题的看法都来自于外界；它们是关于世界的事实，和高山海洋的存在一样无须质疑。

根据黑格尔的说法，这种个人独立性的贫乏在不同的东方文化中

有不同形式的表现，但结果总是一样的。黑格尔告诉我们，中国人的国家是基于家庭原则建立起来的。政府以皇帝所实施的家长式的管理为基础，所有其他人则自视为国家的孩子。正因如此，中国社会非常强调人要尊敬和服从父母。而印度则没有个人自由的概念，因为其基本社会制度——给每一个人都指定了职业的种姓制度——并未被看成政治制度，而是被看成某种自然的、从而不可改变的东西。因此在印度，统治性的力量不是专制的人，而是自然的专制。

波斯就不同了。虽然初看起来波斯皇帝似乎是与中国的皇帝大体相同的专制君主，但波斯帝国的基础并不只是自然的家庭服从扩展到整个国家，而是对臣民和统治者都有约束力的一般原则或法律。因为波斯是一个神权统治的君主政体，其基础是崇拜光明神的琐罗亚斯德教。黑格尔很重视光明这一观念，认为它是某种纯粹和普遍的东西，就像太阳一样平等地普照万物和恩泽万物。当然，这并不意味着波斯是平等主义的。皇帝依然是专制君主，因此是帝国中唯一的自由人。但他的统治建立在一般原则的基础之上，而且未被看成自然事实，这意味着发展是有可能的。这种建立在理智原则或精神原则基础上的统治观念，标志着黑格尔想要追溯的自由意识发展的开端。因此，波斯是“真正历史”的开端。

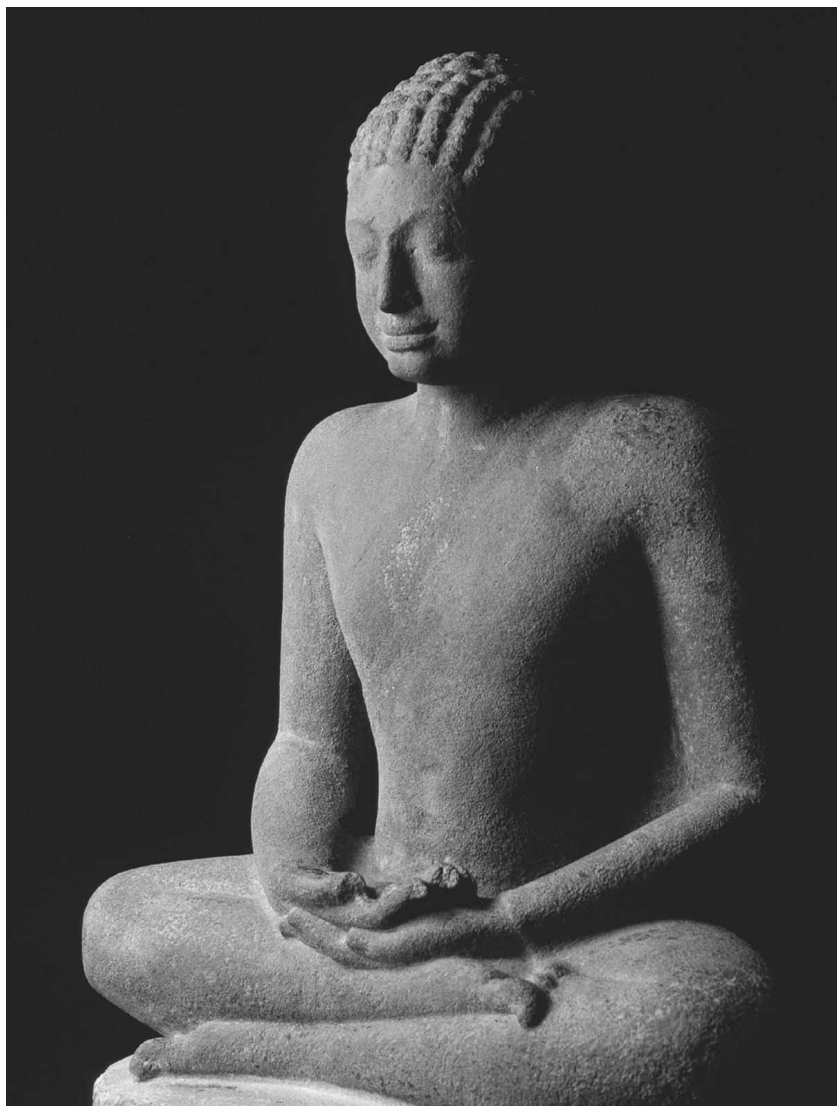


图5 佛陀乔达摩·悉达多（约公元前563-前483）

希腊世界

在波斯帝国，自由意识的发展是有潜力的，但这种潜力在帝国的结构之下不可能实现。然而，波斯帝国在扩张过程中接触到了雅典、斯巴达等古希腊城邦。波斯皇帝要希腊人承认其霸权，但遭到拒绝，

遂集结起庞大的军队和舰队，与希腊舰队在萨拉米斯展开了激战。黑格尔说，这场英勇的战役是力图把世界统一在一个最高统治者之下的东方专制者与承认“自由个体”原则的各个城邦之间的较量。而希腊人的胜利意味着，世界历史的潮流从专制的东方世界转移到了希腊城邦世界。

虽然黑格尔认为自由个体的观念为希腊世界赋予了生气，但他也认为，在这一历史阶段，个体自由还远没有得到充分发展。他之所以认为希腊的自由观念有局限性，乃是出于两点理由。一个直接，一个更复杂。

直接的理由是，希腊的自由观念允许奴隶制。事实上，“允许”一词太弱了些，因为在黑格尔看来，希腊的民主形式要想能够运作，就必定需要奴隶制。比如在雅典，如果每一位公民都有权利和义务参加作为城邦最高决策机构的公共集会，那么谁来做日常工作以提供生活之所需呢？因此必须有一类劳动者，他们不享受公民权利也不承担公民义务，换句话说，必须有奴隶。

在东方世界，只有一个人即统治者是自由的。奴隶制的存在意味着希腊世界已经发展到这样一个阶段，此时有一些人——不是所有人——是自由的。但黑格尔认为，即使是希腊城邦的自由公民也只有一种不完全的自由。他这样说的理由并不容易把握。黑格尔声称，希腊人没有个人良知的观念。正如我们所看到的，黑格尔认为东方世界也缺乏这一观念。但东方人毫无反思地服从上层留传下来的道德规范，而希腊人的行为动机却发自他们的内心。根据黑格尔的说法，希腊人习惯于为自己的国家活着而不做进一步反思。这种习惯并非源于对某种抽象原则的接受，比如主张每个人都应为自己的国家而行动。事实上，希腊人习惯于认为自己与其特定的城邦密不可分地联系在一起，以至于不会区分他们自身的利益和他们所处的共同体的利益。他们无法设想自己脱离或反对这个共同体及其所有习俗和社会生活方式。

所有这些都意味着，希腊人真心愿意去做对共同体最有益的事。这表明，希腊人的自由与东方人有所不同。希腊人根据自己的意愿去

做事，而不是按照外在命令的要求去做。但黑格尔说，正因为动机来得如此自然，所以这种自由是不完整的。无论培养而成的习惯和习俗会带来什么结果，这些结果都不是源于对人的理性的运用。如果我是出于习惯而做某事，那么我就并非有意为之。可以说，即使没有专制者告诉我做什么，而且行为的动机看起来也发自内心，我的行动也仍然受制于我的意志之外的力量，受制于使我形成习惯的社会力量。

作为依赖于外在力量的一种表现，黑格尔提到希腊人在从事任何重要的冒险行动之前都喜欢征求神谕作指导。神谕的建议有可能基于一个献祭用的动物的肠子状态，或者基于其他某个全然独立于当事者本人思想的自然事件。真正自由的人决不会让最重要的决断由这些事件来决定，而是会用自己的理性能力做出决断。理性能使自由的人超越自然世界的偶然事件，并对影响他的环境和力量做出批判性的反思。因此，没有批判性的思考和反思就不可能完全获得自由。

于是，批判性的思考和反思乃是进一步推动自由发展的关键。来自希腊神阿波罗的诫命敦促希腊人沿这条道路前进：“人啊，认识你自己！”不受习惯信念的束缚，进行自由探索，这一号召为希腊哲学家尤其是苏格拉底所接受。苏格拉底通常会以一种对话形式来表达自己的观点，其对话者是某位雅典俊杰，后者自认为很清楚什么是善、什么是正义。事实证明，这种“知道”只不过是随声附和一些关于善或正义的流行说法罢了。苏格拉底毫不费力就能表明，这种习惯性的道德观念不可能充分。例如，针对通常认为的正义就是物归原主，苏格拉底举出一种情形：一位朋友借给你一件武器，但此后变得精神错乱了。你也许欠他这件武器，但将其归还真的就正义吗？就这样，苏格拉底引导其听众对自己一直以来所接受的习惯性道德准则进行批判性的反思。这种批判性反思使理性而非社会习俗成为对与错的最终评判者。

黑格尔把苏格拉底所例证的原则看成反对雅典城邦的一种革命性力量，因此他认为判处苏格拉底死刑是无可指摘的：雅典人宣判的是使其集体得以维系的传统道德的最危险敌人。但独立思考的原则深深地植根于雅典人心中，一个人的死并不能将其根除。因此，指控苏格

拉底的人最终被判刑，苏格拉底本人也在死后被证明无罪。然而，这一独立思考原则却是雅典衰落的最终原因，它标志着希腊文明在世界历史中扮演的角色开始走向尽头。

罗马世界

与构成希腊城邦基础的那种无反思的习惯性统一体相对照，黑格尔说罗马帝国由不同民族所组成，缺少任何自然的族长纽带或其他习惯性纽带，因此需要在暴力的支持下以最严厉的纪律组织在一起。这便使罗马在世界历史下一阶段的统治像是回到了以波斯帝国为典型的东方专制模型。但正如黑格尔所显示的，世界历史的进程虽然肯定不是一帆风顺、稳步前进，但也不是倒退。前一时代所获得的东西绝不会完全丧失。因此黑格尔认真区分了罗马帝国和波斯帝国背后的原则。产生于希腊时代的个体性观念以及个人有能力做出判断的观念并未消失。事实上，罗马帝国的基础是这样一种政治体制和法律制度，它把个人权利当作其最基本的观念之一。因此，罗马帝国对个人自由的认可可是波斯帝国从未达到的。当然，潜在困难是，这种对个人自由的认可纯粹是法律或形式上的——黑格尔称之为“抽象的个人自由”。允许个人发展出各种思想和生活方式的那种真正的自由——黑格尔称之为“具体的个体性”——则被罗马的冷酷暴力无情地摧毁了。

于是，波斯帝国与罗马帝国之间的真正差异在于，东方专制主义原则肆意主导着波斯帝国，罗马帝国则一直在国家的专制权力与个体性的理想之间保持张力。波斯帝国尚未发展出个体性理想，因此缺少这种张力。希腊世界也缺少这种张力，因为虽然个体性的观念已经初现端倪，但政治权力尚未残酷无情地集中起来与之对抗。

正如黑格尔所描绘的，罗马世界并非幸福之地。希腊世界那种充满快乐的、自发的自由精神已经不复存在。面对着表面上必须服从的国家命令，只有退回到内心，躲进斯多亚主义、伊壁鸠鲁主义或怀疑论那样的哲学中才能找到自由。我们在此无须关心这些相互对立的哲学流派的细节，重要的是它们都倾向于蔑视现实世界所提供的一切——财富、政治权力、世俗荣耀——并希望用一种生活理想取而代之。

之，这种理想要求其信奉者对外在世界所发生的一切都绝对无动于衷。

根据黑格尔的说法，这些哲学流派之所以能够流传蔓延，是因为自视为自由人的个体面对着专横跋扈的权力必定会感到无能为力。然而，退回到哲学之中却是对这种境况的一种消极回应，是面对着充满敌意的世界所提出的一种令人绝望的建议。这里需要的是一种更加积极的解决办法，而基督教提供了这种办法。

要想理解黑格尔为什么这样看基督教，就必须知道，在黑格尔看来，人类并不仅仅是非常聪明的动物。人类和动物一样生活在自然世界中，但他们也是精神性的存在。在认识到自己是精神性的存在之前，人类一直深陷于自然界，即那个物质力量的世界。当自然界像罗马世界一样执意阻碍人类对自由的渴望时，自然界内部无处可逃，除非像上面提到的那样退回到一种对自然界持纯粹负面态度的哲学中去。然而，一旦人类认识到自己是精神性的存在，自然界的敌意就不再那么重要了；它能以积极的方式被超越，因为自然界之外有某种积极的东西。

根据黑格尔的说法，基督教之所以特殊，是因为耶稣基督既是人，又是上帝的儿子。这便教导我们，虽然人在某些方面有局限性，但他是按照上帝的形象创造出来的，人的内部有一种无限价值和永恒使命。结果便发展出了黑格尔所谓的“宗教的自我意识”，即认识到我们真正的家不是自然世界，而是精神世界。要想获得这种认识，人就必须打破自然欲望乃至整个自然生存施加给他的束缚。

认识到人类的精神本性对于他们是根本的东西，这正是基督教的任务。然而，这并非一蹴而就，因为所需要的不仅是内心的虔诚。基督徒虔诚内心中所发生的变化还必须对外在现实世界加以改变，使之能够满足作为精神存在的人类的要求。正如我们将要看到的，为了能够实现这一点，人类从整个基督教时代一直走到了黑格尔的时代。

没过多久，希腊时代所特有的那些对自由的限制的确被废除了。首先，基督教反对奴隶制，因为每一个人类成员都具有相同的、本质

上的无限价值。其次是不再依赖神谕，因为神谕代表着自然界的偶然事件对精神存在者的自由选择的支配。第三，大体上出于同样的理由，希腊社会那种习惯性的道德被一种以精神性的爱的观念为基础的道德所取代。

基督教在罗马帝国时期开始崭露头角，在君士坦丁大帝治下则成为国教。虽然西罗马帝国因蛮族入侵而陷落，但拜占庭帝国在1000多年的时间里一直信仰基督教。不过在黑格尔看来，这是一种停滞而颓废的基督教，因为它试图用基督教的虚假外表来粉饰那已经烂透了的组织结构。需要一个新的民族来实现基督教的最终宿命。

日耳曼世界

也许有点奇怪，黑格尔竟然把从罗马帝国陷落直到近代的整个历史时期都称为“日耳曼世界”。他使用的术语是“日耳曼的”（Germanische）而不是“德国的”（German），不仅包括严格意义上的德国，而且包括斯堪的纳维亚、荷兰甚至是不列颠。我们将会看到，意大利和法国的发展也没有被忽视，尽管他在这里用“日耳曼的”一词把这些国家包括在内缺乏语言学和种族关系上的理据。我们也许会料想，黑格尔把这个时代称为“日耳曼世界”可能有某种种族优越感。但他这样做的主要理由是，他把宗教改革看成了自罗马时代以来唯一关键的历史事件。

黑格尔把自罗马帝国陷落以来1000年的欧洲描绘成一幅黑暗的图景。他认为在此期间，教会已经成为真正宗教精神的一种堕落，它把自己强行置于人与精神世界之间，坚持要信奉者们盲目地服从。用黑格尔的话来说，中世纪是“一个多事而可怕的漫长黑夜”。文艺复兴结束了这个黑夜，“漫长的暴风雨过后，黎明的曙光第一次预示了光辉灿烂的白天再次来临”。然而，黑格尔所说的我们现时代明媚天空中“普照万物的太阳”是宗教改革而不是文艺复兴。

宗教改革缘于教会的腐败。在黑格尔看来，产生这种腐败并非偶然，而是教会不把上帝当作纯精神的事物、反在物质世界中体现他的

必然结果。它的基础是礼节、仪式和其他外在形式，遵守这些被视为宗教生活的本质。就这样，人类的精神要素被禁锢于纯粹的物质对象之中。这种根深蒂固的腐败的最终表现，就是为了最世俗的金钱去出售某种涉及人类最深刻和最内在本性的东西，即由赦罪所带来的灵魂安宁。黑格尔当然是指引发路德抗议的出售“赎罪券”的做法。

黑格尔视宗教改革为日耳曼民族的一项成就，认为它源于“其内心的坦诚和质朴”。在黑格尔看来，“质朴”和“内心”是宗教改革的基调。宗教改革是由一位质朴的德国修士路德发起的，而且只在日耳曼国家扎下了根。它废除了罗马天主教会的浮华和仪式，认为每个人内心之中都有一种与基督的直接精神联系。

然而，如果把宗教改革看成某个被称为“宗教”的孤立生活领域中的一个事件，那将与黑格尔对宗教改革的看法完全相反。一方面，黑格尔总是强调我们历史发展的不同方面之间的内在关联；另一方面，正如我们已经看到的，人类要想实现其精神本性，仅仅完善其宗教生活是不够的，还必须把他们生活的世界变得与自由精神相适应。因此黑格尔认为，宗教改革远不只是抨击旧的教会并用新教取代了罗马天主教。宗教改革宣称，每一个人都能认识到其自身精神本性的实质，并能获得自身的拯救。无须外在的权威来诠释《圣经》等圣典，也无须举行仪式，个人的良知便是真理和善的最终仲裁者。在断言这一点时，宗教改革展开了“自由精神的旗帜”，并宣告了它的根本原则：“人天性就注定是自由的。”



图6 马丁·路德（1483-1546）

自宗教改革以来，历史的任务不过是按照这个根本原则来改变世界。这项任务并不小，因为如果每个人都能自由地运用理性的力量去判断真理和善，那么只有符合理性标准，世界才能得到普遍赞同。因此，必须使所有社会制度——包括法律、财产、社会道德、政府、政

体等等——符合理性的普遍原则。只有到那时，个人才能自由地选择接受和支持这些制度。只有到那时，法律、道德和政府才不再是自由的主体不得不服从的任意规定和权力。只有到那时，人类才将是自由的，并与他们生活的世界完全地和谐一致。

要使所有社会制度都与理性的普遍原则相符合，这听起来像是启蒙运动的主张。让一切事物服从于清晰冷静的理性之光，拒绝接受任何基于迷信或世袭特权的东西，这正是伏尔泰、狄德罗等18世纪法国思想家的学说。在黑格尔叙述的世界历史中，启蒙运动以及继之而来的法国大革命的确是下一个——几乎是最后一个——事件。但黑格尔对法国大革命的态度并不完全符合他对宗教改革本质的评论给人的预期。

黑格尔认为，法国大革命源于法国哲学家对现存阶层的批判。大革命之前的法国有一批贵族，他们没有实权，却享有大量毫无理性基础的特权。针对这种完全非理性的事态，哲学家们的人权观念得到认可并取得了胜利。黑格尔明确指出，他认为这一事件具有重要意义。

自从太阳处于天穹，行星围绕着它旋转以来，人类从未察觉到，人的生存以他的头脑即思想为中心，并且在其启发下构筑现实世界。……直到现在，人类才进而认识到这条原则，即思想应当统治精神实在。因此这是一个光辉灿烂的精神黎明。一切有思想的存在都分享了这个新纪元的欢欣。

然而，这个“光辉灿烂的精神黎明”的直接后果却是大革命的恐怖。这种形式的暴行没有法律手续便行使权力，并用断头台上的瞬间毙命作为惩罚。是什么地方出了错？错误就在于试图施行纯粹抽象的哲学原则，而没有考虑人民的意向。这种做法乃是基于对理性角色的误解。理性绝不能脱离现存共同体和组成它的人民来使用。

因此，法国大革命本身是一种失败。然而，其世界历史意义却在于它传播到其他国家，特别是德国的那些原则。拿破仑的短暂胜利足以给德国带来权利法典，使之建立起个人自由和所有权自由，使最有才能的公民担任国家公职，并废除封建义务。君主仍然处于政府的顶端，其个人决定是最终的裁决。但黑格尔说，由于有牢固确立的法律和稳定的国家机构，留给君主本人去决定的“实际上都不是大事”。

黑格尔对世界历史的叙述现在已经到了他自己的时代，所以也将结束。他在结尾时（以略为不同的表述）重复了他在全书开头所引入的主题——“世界历史不过是自由观念的发展罢了”，并暗示自由观念的进步现已达到顶点。所需要的有两方面：一是个人应当根据自己的良知和信念来管理自己，二是客观世界即那个有着各种社会政治制度的现实世界也应当合理地组织起来。仅有根据自己的良知和信念来管理自己的个人是不够的，那还只是“主观的自由”。只要客观世界还没有被合理地组织起来，根据自己的良知去行动的个人就会与它的法律和道德发生冲突。因此，现有的法律和道德将会反对他们并限制其自由。而一旦客观世界被合理地组织起来，根据自己良知行事的个人就可以自由地选择行为而与客观世界的法律和道德相一致。到那时，自由将同时存在于主观层面和客观层面。自由将不再受到限制，因为个人的自由选择与整个社会需要之间将是完全和谐的。自由的观念将会成为现实，世界历史也将达到它的目标。

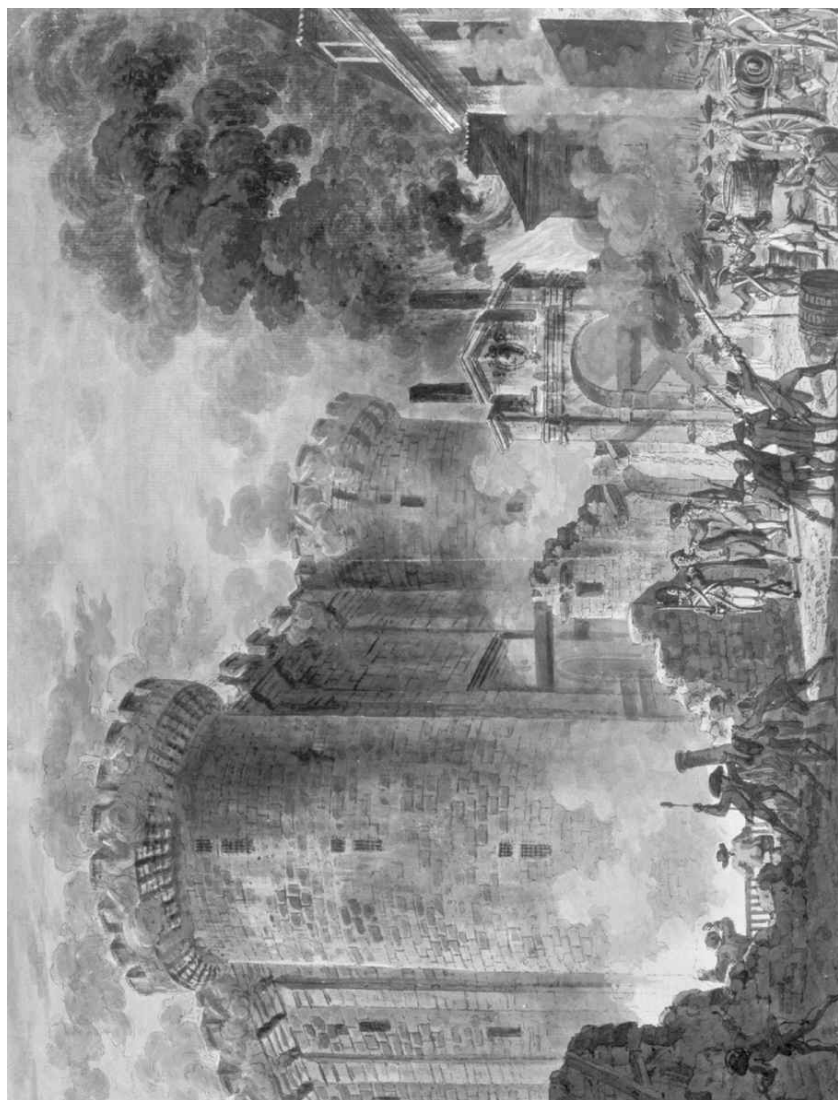


图7 攻占巴士底狱，1789年，标志着法国大革命的开端

这一终结的确形成了高潮，但它留下了一个明显的悬而未决的问题。对道德、法律和其他社会制度的合理组织会是什么样子？什么是真正合理的国家？在《历史哲学》中，黑格尔几乎没有谈及这个问题。他对当时德国令人鼓舞的描绘，以及同时给出的自由观念的进步已经达到顶点这一陈述，都只能意味着他相信自己的国家在他那个时

代已经是一个合理组织的社会。不过他并没有明言这一点，他对近代德国的描述太过简要，我们弄不清楚为什么他所描述的这些特殊安排要比之前的所有统治形式更为合理。

之所以过于简要，可能仅仅是因为《历史哲学》是授课讲义。众所周知，大学授课在临近课程结束时往往会发现时间不够。但同样有可能，黑格尔在《历史哲学》中有意极少谈及这一主题，因为这乃是其《法哲学原理》的主要焦点。为了更完整地刻画黑格尔所理解的那种合理组织的因而是真正自由的共同体，我们必须转向这部著作。

第三章

自由与共同体

一个谜

我们已经看到，黑格尔认为一切历史事件都导向自由这一目标。《历史哲学》的结尾暗示，这一目标或许已经达到了。但黑格尔几乎没有说明为什么普鲁士（或者当时其他任何德意志国家）应被视为3000年的世界历史一直在追求的那个辉煌结果。黑格尔讲授历史哲学课程时，冯·施泰因和冯·哈登贝格所领导的普鲁士自由改革时期已经结束。统治普鲁士的是国王和其他几个有权势的家族，它缺少一个重要的议会。国家在运转过程中，违反绝大多数公民的意见，强制执行严格的审查制度。黑格尔怎么会把这样一个社会当作人类自由的顶峰呢？难怪德国哲学家阿图尔·叔本华在谈到黑格尔时说：“政府把哲学当成服务于国家利益的手段，而学者则把它当作职业。”也难怪卡尔·波普尔会认为黑格尔有一个目的，那就是“向开放的社会宣战，从而服务于他的主子——普鲁士的弗雷德里克·威廉”。

在本章，我将试图解释黑格尔的自由概念。我认为，无论黑格尔是出于何种动机，他关于这一主题的思考都必须得到认真对待，因为它深入切中了我们在谈论一个社会是否自由时通常的假定。

我们已经看到，在《历史哲学》的导言中，黑格尔说世界历史不过是自由意识的进步罢了。没过几行他又说，“自由”“是一个不明确的词，极为含糊，……容易导致无数误解、混乱和错误”。不幸的是，他拒绝给出进一步的定义，而是说自由的根本性质要在解释世界历史的过程中“去展示”。这并不能令人完全满意。对《历史哲学》的考察也许已经使我们对黑格尔所理解的自由有了一个初步印象，但如果是这样，这个初步印象就迫切需要我们进一步阐明黑格尔在《法哲学原

理》中更为明确的看法。

首先要谈谈标题。对英语读者来说，“法哲学”（Philosophy of Right）会让人觉得与对错（right and wrong）有关，或者说研究的是伦理学。在黑格尔的《法哲学原理》当中，伦理学的确占据着突出地位，但该书的主题更接近于政治哲学。黑格尔标题中被译成“法”的德文词是Recht，可以指“正当的”（right），但也有更广的关联，包括“法”在内，即整体意义上的“法”（the Law），而不是某一特殊的“法律”（law）。因此《法哲学原理》表达了黑格尔关于伦理学、法学、社会和国家的哲学思想。由于自由始终是黑格尔关注的核心，所以《法哲学原理》包含着黑格尔在社会和政治领域关于自由最详细的讨论。当然它也包含着对其他议题的讨论，但是为了继续理解自由这一重要概念，我将不去考虑那些议题。

抽象的自由

我们不妨从熟悉的东西开始谈起。考虑一种观点，或可称为古典自由主义的自由观。自由主义者一般认为，自由就是不受约束。如果别人不干涉我并且不强迫我做不愿做的事，那我就是自由的。当我可以随心所欲地做事时，我是自由的。当我一个人时，我是自由的。在其著名论文《两种自由概念》中，以赛亚·伯林把这种自由概念称为“消极自由”。

黑格尔很熟悉这种自由概念，但伯林和其他许多当代自由主义者和自由意志主义支持者把它看成最可取的自由形式，黑格尔则把它称为形式的自由或抽象的自由，意指它有自由的形式，但没有自由的实质。他写道：“如果有人说自由就是可以为所欲为，那么我们只能认为，这种看法表明思想完全没有成熟，因为它对于绝对自由的意志，对于正确的道德生活等等没有丝毫的认识。”黑格尔对这种自由概念的反驳是，它把个人选择看成一种基础，认为自由必须从这里出发，至于这些选择如何做出以及为何做出，秉持这种自由观的人却不去追问。黑格尔则确实问了这个问题，他的回答是：那种脱离其他任何事物来考虑的个人选择乃是任性状况下的产物，所以并不是真正自由

的。

这似乎有些专横。黑格尔如何敢说我们的选择是任性的，而他的选择却是真正自由的呢？这不是明目张胆要把他的价值观强加给我们吗？

也许是这样。但如果我们考虑当代的一个类似争论，也许就会更加赞同黑格尔所要表明的观点了。一些经济学家认为，要想知道一种经济制度运转得如何，恰当的检验是看它在多大程度上能使人满足自己的偏好。这些经济学家把个人偏好当作评价的出发点，而没有追问这些偏好是如何产生的。这些经济学家说，从众多偏好中进行选择，给某些偏好以更大的重要性（持有偏好的个人所赋予这些偏好的不同重要性除外），将是明目张胆地否认人们有能力判断什么是生活中真正需要的东西，从而把自己的价值观强加于他人。



图8 以赛亚·伯林（1909-1997）

我将把这些经济学家称为“自由派经济学家”。自由派经济学家有其批判者，我称之为“激进派经济学家”。激进派经济学家在同意把个人偏好当作评价经济制度运转如何的唯一基础之前，会追问个人偏好是如何形成的。他们举出了下面这样的例子：假定在某一时期，我们的社会把正常人体的气味看成理所当然的。对于出汗和可能闻到人身上的汗味这样的事情，人们几乎注意不到，即便注意到，也不会认为

令人不快。这时有人发明了一种产品，它能有效地抑制出汗和气味散发。这项发明很有意思，但在我们描述的那个社会里，对此项产品有兴趣的人寥寥无几。然而，我们的发明者不愿轻易放弃。他精心策划了一场广告战，旨在让人们为自己是否比别人出汗更多、朋友们是否会对自己的体味产生厌恶而感到不安。他的广告很成功，人们发展出了使用这种新产品的偏好。而且由于产品价格处于可承受范围之内，很多人都买得起，人们也有能力满足这种偏好。从自由派经济学家的立场来看，所有这些都没有什么问题。在这种经济运转方式中，他们看不出有什么比其他方式不好的地方。而激进派经济学家却认为，这显然是荒谬的。为了避免这种荒谬性，他们认为经济学家必须去研究偏好的基础这一难题，在评价一种经济制度时，不应看它是否能够满足任何偏好，而应看它是否能够满足那些基于真正的人类需要或有助于真正的人类幸福的偏好。激进派经济学家承认，如果采用他们的方法，我们就不能声称自己的评价是价值中立的。但他们补充说，任何评价经济制度的方法都不可能是价值中立的。自由派经济学家所使用的评价方法仅仅是把满足现有偏好当作其唯一的价值标准。因此，虽然它假装很客观，这种方法的使用已经隐含着一种价值判断。自由派经济学家实际上是对影响人们偏好的任何偶然情形都给予认可。

这场争论显然很像黑格尔与那些把自由定义为可以为所欲为的人之间的争论。消极的自由概念就像自由派经济学家关于一个好的经济制度的构想：它拒绝追问我们随心所欲地做事时所感到的“愉快”是由什么影响所致。持这种自由观的人断言，追问这样一个问题并以对它的回答来区分出哪些选择是真正自由的、哪些自由选择仅仅是形式上的而非实质性的，这乃是把一个人自己的价值观写进了自由观之中。和激进派经济学家一样，黑格尔的反驳是：消极自由观已经以一种价值观为基础了，那就是基于选择行动的价值观，不论这种选择是如何形成的或者有多么任意。换句话说，消极自由观对影响人们选择方式的任何情形都给予认可。

人为创造出新的偏好，以便通过满足人们的这些偏好去牟利，如果你同意必须反对这样一种经济制度，那么你一定认为激进派经济学家是有道理的。要把有助于真正人类幸福的偏好与那些无益的偏好

区分开固然很困难，在这一点上甚至都无法达成一致，但不能因为这项工作困难就原封不动地接受所有偏好。

如果你认为激进派经济学家有道理，那么你距离认为黑格尔有道理就只有一小步之遥了。事实上，甚至连一小步都没有，因为黑格尔预见到了激进派经济学家立场的核心观点，加尔布雷斯、万斯·帕卡德等工业经济的批评者使这一观点在当代流行起来。下面这段话虽然是黑格尔在消费社会初兴时写的，但对其发展方向已经有了充分察觉：

英格兰人所谓的“舒适”是某种不可耗尽的、无法限制的东西。别人可以向你表明，你在任何阶段所认为的舒适其实是不舒适，而这些发现是没有穷尽的。因此，对于更大舒适的需求并非直接产生于你，而是希望从中牟利的那些人创造出来的。

这段话出现在《法哲学原理》考察黑格尔所谓“需求体系”的一节中，此前则提到了亚当·斯密、萨伊和大卫·李嘉图等古典自由经济理论的伟大人物。黑格尔对这一“需求体系”的批判表明，今天的激进派经济学家本质上已经接受了他反对自由经济社会观的理由，而这理由的背后则是黑格尔理智而可靠的历史透视。黑格尔从未忽视一个事实，即我们的需求和欲望是我们生活于其中的社会所塑造的，而这个社会又是历史进程中的一个阶段。因此，抽象的自由，那种随心所欲的自由，实际上受到了我们时代社会和历史力量的左右。

现在看来，作为对消极自由概念的批判，黑格尔的观点显得非常有道理。然而，他打算用什么东西来取代它呢？我们必然生活在特定历史时期的某个特定社会中，必然被我们生活的社会和时代所塑造。那么，除了被社会和历史力量引导着自由行动，自由还能是什么呢？

自由与义务

我们的某些欲望出自我们的本性，比如食欲是我们与生俱来的，或如性欲，我们生来就有发展它的潜能。许多其他欲望则一般是由我们的抚养、教育、社会和环境形成的。无论这些欲望的来源是生物的还是社会的，事实是在每一种情况下我们都无法选择它们。由于这些欲望不是自己选择的，所以我们从欲望出发来行事并不是自由的。

这一论点让人想起了康德而不是黑格尔，但黑格尔沿着这一思路走了下去。让我们作进一步探讨。如果我们从欲望出发来行事是不自由的，那么通往自由的唯一可能道路似乎就是清除掉人的所有欲望。但这样一来还剩下什么呢？康德的回答是理性。行为的动机可以来自欲望，也可以来自理性。除去了欲望，我们就剩下了纯粹的实践理性。

仅仅基于理性的行为——这种思想并不容易把握。我们往往会谈及一个人的行为是合理的或不合理的，但此时我们通常都是相对于这个人的最终目的或目标来谈的，这些目的都是建立在欲望基础上的。例如，当我们听说年轻而有天分的女演员海伦试图打入电影界时，我或许会说，她因吃了过多甜食而变得丰满是不合理的，但如果问我海伦想当电影明星是否合理时，我能说什么呢？我只能说这种欲望太基本了，以至于谈不上合理还是不合理：它只是关于这个女人的一个赤裸裸的事实。有没有关于合理或不合理的判断不是建立在这种基本欲望基础上的呢？

康德说可以有。当我们去除了所有特殊欲望甚至是最基本的欲望时，我们就剩下了合理性的纯形式要素，这个纯形式要素就是道德律自身的普遍形式。这便是康德著名的“绝对律令”，他是这样说的：“只按照你同时认为也能成为普遍律令的准则去行动。”

这里最令人费解的一步是从纯形式的合理性进到某种普遍性的观念。康德认为——黑格尔显然也赞同——理性无疑是普遍的。如果我们知道所有人都会死，并且苏格拉底是人，那么由推理的法则便可得知，苏格拉底会死。告诉我们这一点的推理法则是一个普遍法则。它不仅适用于希腊人或哲学家甚至是整个人类，而且适用于一切理性的

存在者。在实践推理（即关于做什么的推理）过程中，这种普遍要素往往被一个事实所掩盖，即我们是从绝非普遍的特殊欲望出发的。让我们看看下面这则实践推理：“我想变得富有；我能从我的雇主那里骗来100万美元而不被发现；因此我应该欺骗雇主。”这则推理是从我想变得富有这一欲望出发的。这种欲望没有任何普遍性。（不要受许多人渴望变得富有这一事实的误导。作为我推理起点的欲望是：我，彼得·辛格，应当是富有的。而很少有人会和我共有这一欲望。）由于这则推理的出发点没有任何普遍性，所以它的结论也没有普遍性，它肯定不能适用于一切理性存在者。然而，如果我们不是从任何特殊欲望出发去推理应当做什么，就没有什么东西可以阻碍我们的推理适用于一切理性存在者了。独立于特殊欲望的纯粹实践推理只可能体现推理中的普遍要素。因此康德主张，它会表现为绝对律令所规定的形式。

如果康德是对的，那么唯一不是源于我们固有的或者受社会影响的欲望的行为就是依照绝对律令来行动。因此，只有依照绝对律令来行动才是自由的。既然只有自由的行为才能具有真正的道德价值，绝对律令必然不仅是最高的理性律令，而且也是最高的道德律令。

还要补充最后一点。如果我的行为是自由的，促使我依照绝对律令来行动的动机就不能是我碰巧具有的任何特殊欲望。因此，它不能是我上天堂或赢得朋友尊敬的欲望，也不能是我为他人做好事的行善愿望。我的动机必须是：依照普遍的理性法则和道德律令来行动，并且只为它们而行动。我必须尽我的义务，因为它就是我的义务——康德伦理学有时被概括为一句口号：“为义务而义务。”事实上，由康德所说可以推出：当我们为义务本身而不是为其他东西而尽自己的义务时，我们才是自由的。

这样我们便得到结论：自由就在于履行一个人的义务。在现代读者看来，这个结论是悖谬的。“义务”一词已经同服从军队、家庭等社会组织的惯常准则联系在一起。谈及履行义务时，我们常常是指正在做很不愿意做，但因为不愿违抗惯常准则而感觉不得不做的事情。这种意义上的“义务”是与自由截然对立的。

倘若这便是“自由就在于履行我们的义务”这一结论所表现出的悖谬性的依据，那么我们应把它撇开。康德的结论是，自由就在于做我们真正认为是自己义务的事情，这里的“义务”是在最宽泛意义上使用的。用现代读者更容易接受的方式来表达康德的意思：自由就在于遵循一个人的良知。只要我们记得这里的“良知”并不是指我碰巧具有的、受社会影响的“内在声音”，这便准确把握了康德的意思。这里的“良知”乃是基于理性地接受作为最高道德律的绝对律令。这样一来，我们目前所得到的结论也许仍然令人难以置信，但已经显得不再悖谬了。毕竟，良知的自由被普遍视为我们所理解的自由的一个本质部分，即使它不是自由的全部。

现在回到黑格尔。我方才描述的康德立场在很大程度上也是黑格尔的立场。当我们依照某些固有的或者受社会影响的特殊欲望来行事时，我们并不自由；理性本质上是普遍的；自由需要到普遍的事物中寻找——黑格尔从康德那里获得了所有这一切，并把它们转化成为自己的思想。此外，正如我们所看到的，黑格尔在《历史哲学》中把宗教改革看成自由新时代的黎明，因为它宣告了个人良知的权利。于是和康德一样，黑格尔也看到了自由与发展个人良知之间的关联。黑格尔也没有反对“自由就在于履行一个人的义务”这一观点。他说，义务显得像是对我们的自然欲望或任意欲望的一种限制，但事实上，“在义务中，个人从纯粹的自然冲动中……解放出来。……在义务中，个人获得了实质性的自由”。在直接评论康德时黑格尔说：“我在尽义务时，我心安理得而且是自由的。对义务的这种意义的强调乃是康德哲学及其崇高看法值得称赞的品质。”

于是在黑格尔看来，与随心所欲做事的消极自由观相比，为义务本身而履行义务是一个显著的进步。但黑格尔对康德的观点并不满意。他看到了其中的积极要素，但同时也是其最尖锐的批判者之一。《法哲学原理》题为“道德”的第二部分在很大程度上就是批判康德伦理学理论的。

黑格尔主要有两项反对意见。首先，康德的理论从未认真考虑过关于我们应该做什么的详情。这倒不是因为康德本人对这些实践问题

缺乏兴趣，而是因为其整个理论都坚持道德必须基于纯粹的实践推理，而免于任何特殊的动机。结果，该理论只能给出空洞的、普遍形式的道德律，而不能说明我们具体的义务是什么。黑格尔指出，这种普遍形式不过是一种一致性原则或不矛盾律。如果我们没有出发点，它就无法把我们带到任何地方。举例来说，如果我们承认财产所有权的有效性，偷窃就是不一致的；但我们也可以否认财产能产生任何权利，从而成为完全一致的窃贼。倘若促使我们行动的只有“不要用自相矛盾的方式去行动！”这条指令，我们也许会发现自己根本没有做任何事情。

对康德绝对律令的这一反驳不仅康德的学生很熟悉，对当代道德哲学有兴趣的人也很熟悉。道德原则在形式上应当是普遍的，这一要求仍被广泛强调（例如《自由与理性》和《道德思考》的作者R.M.黑尔就是如此）。对它的反驳也依然常见，即认为这种要求是一种空洞的形式主义，什么也没有告诉我们。在为康德辩护时，有人提出应把康德解释为允许我们从特殊的欲望出发，但只有当我们能把这些欲望纳入一种普遍形式，承认它们对于类似情形中的任何人都是恰当的行动基础时，我们才能依此行动。黑格尔预见到了这种解释，他宣称，任何欲望都可以被纳入一种普遍形式，因此一旦允许引入特殊的欲望，对普遍形式的要求就无力阻止我们为合自己心意的任何不道德行为作辩护了。

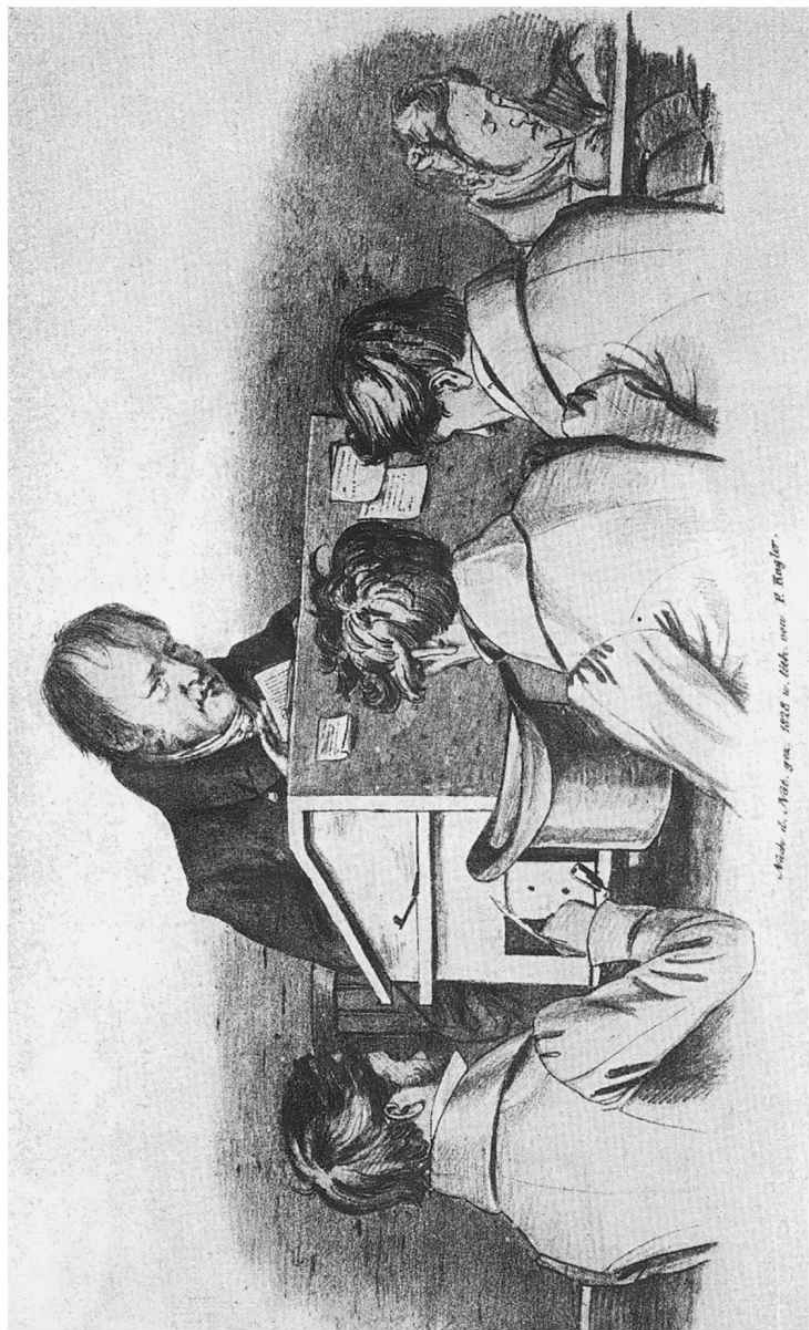


图9 黑格尔在讲课

黑格尔对康德的第二项主要反驳是，康德的观点使人性发生分裂，使理性与欲望处于永恒的冲突之中，并且否认人的本性方面有任何权利得到满足。我们的自然欲望仅仅是某种需要压抑的东西，而康德又把压抑自然欲望这一即使能够完成也十分艰巨的任务交给了理性。正如我们所看到的，黑格尔在这一反驳中遵循着席勒在《美育书简》中提出的思路，但用自己的方式利用了席勒的批判。

我们可以用现代伦理学中另一个大家熟知的问题来表述这一点。在黑格尔看来，对康德伦理学的第二个主要反驳是，它没有为道德与个人利益之间的对立提出解决方案。康德留下了一个没有回答也永远不可能回答的问题：“为什么我应该是道德的？”我们被告知，我们应该为义务本身而履行义务，要求给出任何其他理由都将远离道德所要求的那种纯粹而自由的动机。但这根本不是回答，而只是拒绝提出这个问题而已。

席勒在《美育书简》中指出，曾几何时，这个问题还根本没有产生，道德还没有从惯常的美好生活理想中分离出来而成为某种单独的东西，康德式的义务观念也不存在。黑格尔则看到，一旦这个问题被提出来，就不可能回到那种惯常的道德观念了。黑格尔认为康德的义务观念无论如何都是一个进步，没有什么可遗憾的，因为它帮助现代人获得了一种希腊人在其狭窄的习惯性视野中永远不可能有的自由。黑格尔努力要做的就是将希腊生活的自然满足与康德道德观念的自由良知统一起来，从而回答这个问题。与此同时，他的回答还将为康德理论的另一个主要缺陷，即它完全缺乏内容，提供一种补救。

有机共同体

黑格尔认为，个体的满足与自由之间的统一是与一个有机共同体的社会特质相一致的。他所理解的共同体是什么样的呢？

到了19世纪末，黑格尔的有机共同体思想被英国哲学家布拉德雷所接受。布拉德雷虽然在原创性方面也许不能与黑格尔相媲美，但作为散文体作家肯定超过了他。因此，我将让布拉德雷代替黑格尔来阐

述私人利益与公共价值之间和谐一致的根据。以下是布拉德雷所描述的在一个共同体中成长的孩子的发展过程：

孩子……出生……在一个活着的世界中，甚至还没有意识到他独立的自我。他随其世界一起成长，心满意足，自由自在。当他能把自己从那个世界中分开，知道自己与之分离时，他的自我，他那自我意识的对象，便会受到他人存在的潜入、感染和塑造。它的内容在每一方面都暗示着与共同体的联系。他学习说话，或者可能已经学会了说话；在这里他把其种族共同继承下来的东西占为己有，他自己所说的语言是其祖国的语言，这种语言……与其他人说的语言一样，这就给他的内心带来了种族的观念和情感，……并且打上了不可磨灭的印记。他在一种范例和普遍习惯的氛围中成长。……他内心中的灵魂被普遍的生活所浸透、浇灌和限定，他吸收了普遍的生活，由此形成了自己的本质，并把自身建立起来。他的生活与普遍的生活是同一的，如果他反对这种生活，那就是在反对自己。

布拉德雷和黑格尔的观点是，由于我们的需要和欲望是由社会塑造的，一个有机共同体会去培养那些对共同体最有益的欲望。此外，这个共同体还会灌输给其成员一种观念，即他们的身份就在于成为共同体的一部分，因此他们不会想到要脱离这个共同体而去追求自己的私利。就像我身体有机体的一部分（比如说我的左臂）不会想到要脱离我的肩膀，去寻找比把食物送到我嘴里更好的差事。我们也不应忘记，有机体与其组成部分之间的关系是相互的。我需要我的左臂，我的左臂也需要我。有机共同体不会忽视其成员的利益，一如我不会忽视我左臂受的伤。

如果可以接受这个有机共同体的模型，我们就会承认，它将结束个人利益与共同体利益之间的古老冲突。但它如何来维护自由呢？它所显示出的难道不是仅仅固执己见地遵从于习惯吗？它与希腊共同体

的区别何在呢？——黑格尔认为，希腊共同体缺乏由宗教改革所提出并为康德的义务概念所把握（即使只是片面把握）的人类自由的基本原则。

黑格尔共同体中的公民之所以不同于希腊城邦的公民，恰恰是因为他们属于一个不同的历史时代，而且拥有罗马、基督教和宗教改革的成就作为其思想遗产的一部分。他们知道自己有追求自由的能力和依照良知做出决定的能力。那种惯常的道德之所以会要求遵守其规则，仅仅是因为遵守这些规则是出于习惯，它不能要求自由思想者去服从。（我们已经看到苏格拉底的质疑如何对雅典共同体的根基构成了致命威胁。）自由思想者只能效忠于他们认为符合理性原则的制度。因此与古代共同体不同，现代的有机共同体必须建立在理性原则的基础之上。

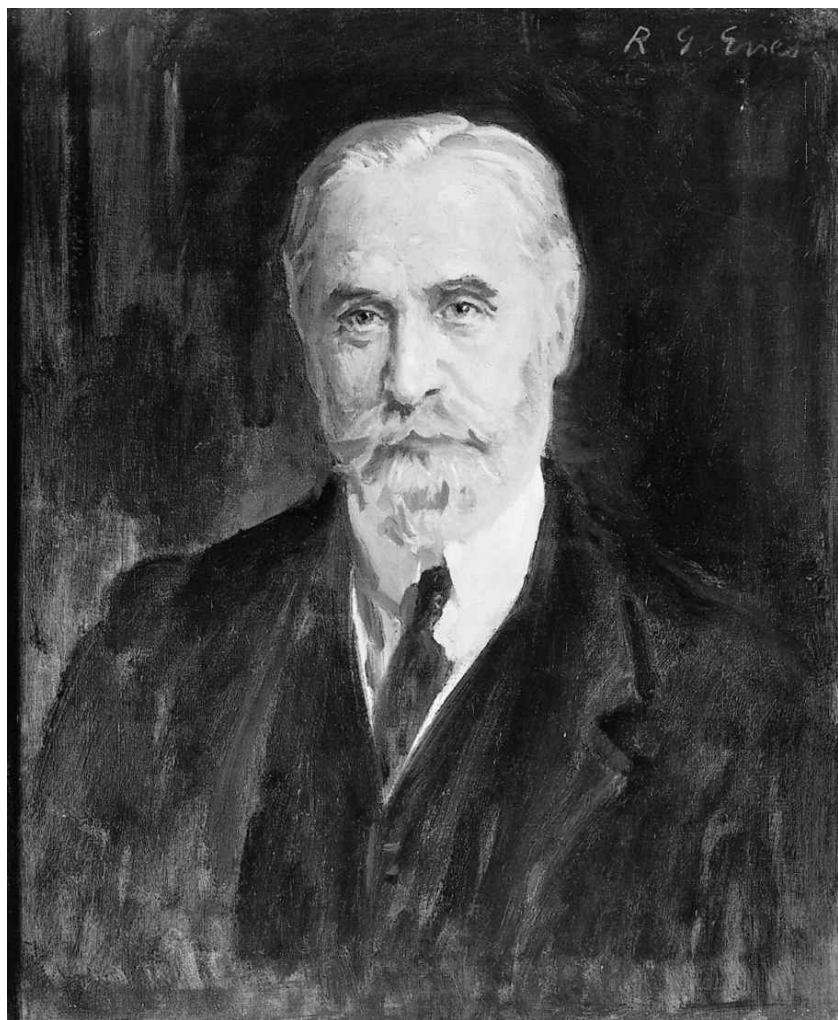


图10 布拉德雷（1846-1924）

我们在《历史哲学》中看到了当人民第一次冒着危险打倒不合理的制度，建立起一个以纯理性原则为基础的新国家时所发生的事情。法国大革命的领导者们是在一种纯粹抽象和普遍的意义上来理解理性的，它不会容忍共同体的自然倾向。法国大革命从政治上体现了康德纯粹抽象和普遍的义务观的错误，后者也不会容忍人类的自然方面。与这种纯粹的理性主义相一致，君主和所有其他贵族等级都被废黜。基督教被理性崇拜所取代，旧度量衡让位于更为理性的公制，甚至对

历法也进行了改革。其结果便是恐怖统治，在那里空洞的普遍性与个体发生了冲突并且否定了个体，或者用不那么黑格尔的语言来说就是，国家视个体为自己的敌人并置其于死地。

虽然对于经历过法国大革命磨难的人来说，这场革命的失败是一场灾难，但从中可以吸取一个重要教训，那就是要想建立一个真正以理性为基础的国家，我们就绝不能把一切原有的东西都彻底摧毁而试图完全从零开始。我们必须在现实世界中寻找合理的东西，并允许这些合理要素得到充分表达。通过这种方式，我们就可以在一个共同体已有的理性和优点基础上进行建设。

这里有一个现代寓言，也许可以说明为什么黑格尔会把法国大革命看成一次光荣的失败，以及他希望我们从中学到什么。人们最初开始在城市生活时，没有人想到过城市规划问题。人们看哪里最方便，就在哪里建设房屋、商店和工厂，于是城市变得越来越杂乱无章。这时有人出来说：“这样不好！我们没有想过我们的城市应当变成什么样子。我们的生活正在被偶然性所支配！需要有人对我们的城市做出规划，使之符合我们关于美和美好生活的理想。”于是来了城市规划者，他们推平了旧居民区，建起有绿色草坪环绕的流线型高层公寓。道路修得宽阔笔直，购物中心建在开阔的停车场中央，工厂也被小心翼翼地与居住区隔离开来。然后城市规划者们扬扬自得地等待人们来致谢。但人们抱怨在高耸的公寓里看不到正在十层楼下面草坪上玩耍的孩子，抱怨当地的街角小店没有了，穿过那些绿地和停车场去购物中心要走很远。他们还抱怨说，由于现在每个人都不得不开车去上班，即使是那些新修的宽广笔直的马路也塞满了车辆。最糟糕的是，现在没有人步行了，街道变得不再安全，天黑以后穿过那些美丽的草坪变得很危险。于是，先前的城市规划者被解雇了，新一代规划者成长起来，他们从前辈的错误中吸取了教训。新一代的城市规划者所做的第一件事情就是停止拆除旧居民区，开始注意到未规划的旧城市的正面特征。他们称赞狭窄弯曲的街道上的种种景致，注意到让商店、住宅甚至是小工厂混在一起是多么便利。他们谈论这些街道如何鼓励人们步行，使来往车辆保持在最低限度，而且使城市中心既热闹又安全。这并不是说他们毫无保留地称赞未规划的旧城市，仍有一些事物

需要整理。一些特别让人反感的工业部门要从人们居住的地方迁走，许多旧建筑必须修复，再不然就用一些与周围环境相协调的建筑来替换。无论如何，新的城市规划者发现旧城市是能够良好运转的；需要保持的正是这一点，无论还可以作哪些修补。

未规划的旧城市就像是以习惯为基础发展起来的古代共同体，第一批城市规划者则如同法国革命者们，热衷于把理性加诸现实。而第二代规划者乃是真正的黑格尔主义者，过去的教训使他们变得更加明智。他们愿意在那个源于实践适应而非有意规划的世界中发现合理性。



图11 一个有规划的共同体

现在我们可以明白，为什么现时代的自由公民会效忠于一个初看起来与那些基于习惯的古代世界共同体并无多大差别的共同体。这些

自由公民了解其共同体所基于的理性原则，因而自由地选择了为它服务。

当然，现代理性共同体与古希腊共同体之间还是存在着一些差别，因为现时代认识到所有人都是自由的，奴隶制已经被废除。黑格尔认为，如果没有奴隶，雅典施行的那种耗时的民主制就无法运作。黑格尔也瞧不起那种带有普遍选举权的代议制民主，部分是因为他认为个人是不能被代表的（他说只有“社会的基本领域及其大范围利益”才适合被代表），部分是因为在有普遍选举权的情况下，个人投票的重要性微乎其微，这便导致对选举普遍漠不关心，于是权力也就落入了代表特殊利益的少数决策者之手。

黑格尔说，理性共同体是一种立宪君主制。之所以需要君主制，是因为在某个地方必定存在着最终决策权，在一个自由的共同体中，这种权力应当通过一个人的自由决策来表现。（对比希腊共同体，后者往往通过祈请神谕——共同体之外的一种力量——来寻求对困难问题的最终解决方案。）黑格尔说，另一方面，如果这种立宪政体是稳定的，君主通常除了签名什么也不用做。因此他的个人性格并不重要，其统治也就不是东方专制君主那种反复无常的统治。立宪君主制的其他要素是行政部门和立法机构。行政部门由公务员组成。取得公职的唯一客观条件是对能力的检验，但是当有资格的候选人不止一个并且他们的相对能力无法精确确定时，此时有主观因素进入，便需要君主做出决定。因此，君主保持着任命行政人员的权力。与黑格尔关于代表制的观念相一致，立法机构是拥有两院的议会，上院由地主阶层（landed class）组成，下院由商业阶层（business class）组成。然而，下院所代表的是像公司和行业协会这样的“大范围利益”，而不是个体公民本身。

对于生活在21世纪的读者而言，黑格尔的偏好肯定显得很古怪，在他们看来，后来的经验也往往证明他的论点是错误的，因此我只是匆匆讨论了黑格尔所说的理性共同体的一些细节。就黑格尔的自由观而言，他所偏爱的那些特殊的制度安排并非至关重要。现在我们应该清楚，黑格尔并不是在谈人民主权是自由社会的基本要素那种政治意

义上的自由，他所感兴趣的乃是一种更加深刻、更具形而上学意义的自由。他所关注的是，当我们不受他人胁迫或我们自然欲望的驱使，也不受社会环境的左右而有能力进行选择时，我们就是自由的。正如我们所看到的，黑格尔认为，只有当我们理性地选择时，这样的自由才能存在；而只有当我们依照普遍原则进行选择时，我们的选择才是理性的。这些选择要想带给我们应有的满足，这些普遍原则就必须体现在一个按照理性方式组织起来的有机共同体中。在这样一个共同体中，个人利益与整体利益是和谐一致的。在选择尽我的义务时，我的选择因为是理性的，所以是自由的，我在服务于普遍性的客观形态——国家——的过程中也实现了自己。此外——这是对康德伦理学第二项重大缺陷的弥补——由于普遍法则体现于国家的具体制度，它不再抽象和空洞。它规定了我共同体中的地位 and 角色所应尽的具体义务。

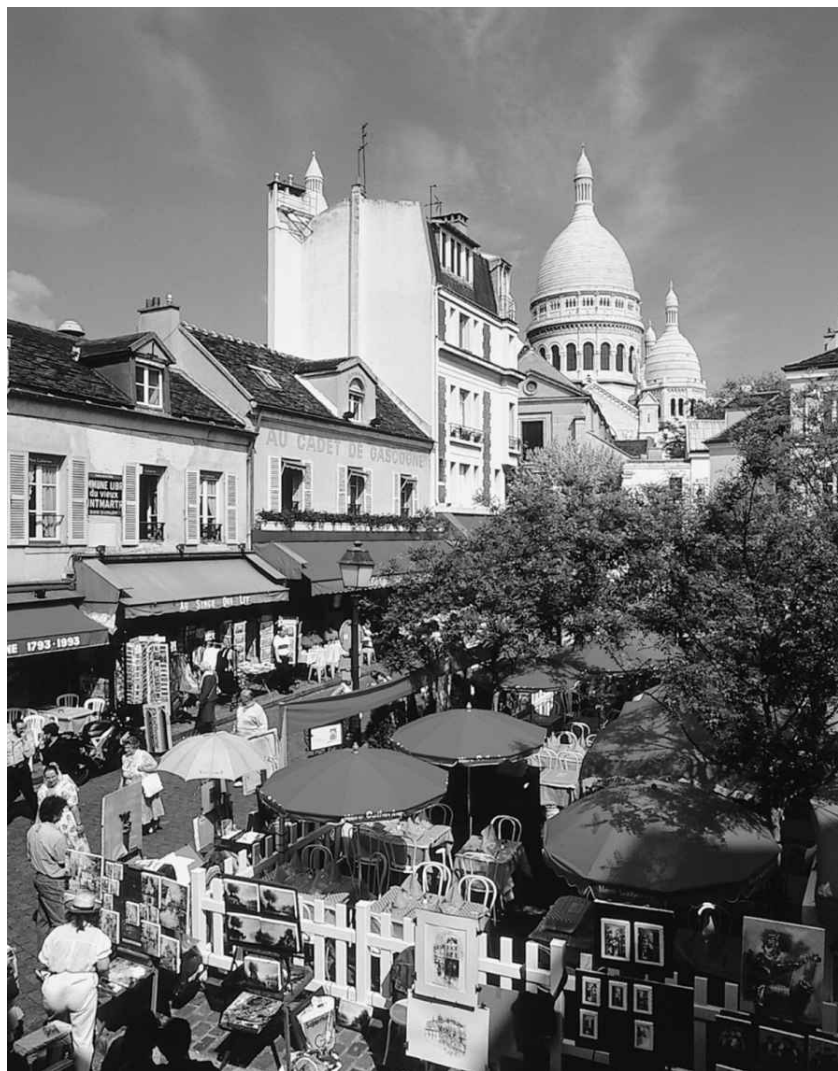


图12 一个未规划的共同体

我们有充分理由拒绝接受黑格尔对这样一个按理性组建的共同体
的描述。但我们的反驳不会影响其自由观念的有效性。黑格尔试图描
述的是个人利益与整体利益和谐一致共同体。如果他没有成功，其
他人可以继续这种探索。如果没有人成功，而且我们最终认为永远不
会有人成功，那么我们将不得不承认，黑格尔意义上的自由不可能存
在。但即使如此，黑格尔自称描述了唯一真正的自由也不会变得无

效，这种自由仍然可以充当一种理想。

自由主义？保守主义？还是极权主义？

本章从一个谜开始讲起。如此强调自由以至于使之成为历史目的的黑格尔，怎么会认为当时那个独裁的德国社会已经实现了自由呢？他是不是一个卑躬屈膝的奴才，为讨得统治者的欢心而把这个词的意思作相反的曲解呢？更糟糕的是，他是不是他死后100年德国出现的那种极权主义国家的思想之父呢？

揭开这个谜的第一步是要弄清一个事实：黑格尔所描述的理想状态下的理性国家是否纯粹是对他那个时代普鲁士国家的描述？非也。两者有很大的相似性，但也有重要差异。我想提到四点。也许最重要的是，黑格尔理想中的立宪君主除了签名以外几乎不做什么事，而普鲁士的弗雷德里克·威廉三世却是一个专制得多的君主。第二点差异是，普鲁士根本没有能够运转的议会，而黑格尔的立法机构尽管较为无力，但确实为公众意见的表达提供了一个出路。第三，黑格尔是言论自由的支持者，即使是在非常明确的范围内。诚然，以今天的标准来看，黑格尔在这个问题上显得非常狭隘，因为他从这种自由中排除了一切相当于对政府及其官员的诽谤、诋毁或“轻蔑讽刺”的东西。但我们现在并不打算用今天的标准来评价他，而是将他的看法与当时普鲁士的情况作对比。由于《法哲学原理》出版于1819年卡尔斯巴德决议颁布严厉的书刊审查制度后仅18个月，黑格尔肯定是在争取比当时所能允许的更大的言论自由。第四，黑格尔拥护由陪审团进行的审判，从而在法律程序中把公民们包括进来。但在当时的普鲁士，陪审审判尚无合法性。

这些差异足以使黑格尔免于指控，说他撰写其哲学著作完全是为了取悦普鲁士君主。但它们并没有使黑格尔成为任何现代意义上的自由主义者。他对选举权的反对和对言论自由的限制都足以表明这一点。他厌恶一切含有民众代表意味的东西，甚至写了一篇文章来反对英国的选举法修正案。这一法案在1832年的最终通过终结了英国下议院在议员选举方面（当时仍把大多数成年男性——更不要说女性——

排除在选举人名单之外)臭名昭著的不平等和弊端。

然而,我们理解了黑格尔的自由观念之后,这就不奇怪了。黑格尔会认为,人民选举权就相当于人们依照自己的物质利益或者对某位候选人多变甚至是古怪的好恶去投票。倘若黑格尔能够目睹现代民主政治下的一场选举,他就不必改变自己的想法。今天为民主制辩护的那些人,几乎不会不同意黑格尔关于大多数选举人如何通过投票来支持某位候选人的看法。他们与黑格尔的不同之处在于,他们认为无论大多数选举人可能有多么冲动或任性,选举依然是自由社会的一个关键要素;而黑格尔则会以冲动或任性的选择并非自由行为为由来断然否认这一点,并强调只有当我们的选择是基于理性时,我们才是自由的。在黑格尔看来,如果国家的整个方向都依赖于这些任性的选择,就等于将整个共同体的命运交给了偶然性。

这是否意味着黑格尔的确是极权主义国家的辩护者呢?卡尔·波普尔是这样看的。在那本读者甚众的《开放社会及其敌人》中,他援引了黑格尔的一些话来支持自己,这些说法必定会激怒任何持自由主义观点的现代读者。以下是一些例子:

国家是存在于地上的“神的理念”,……因此我们必须把国家当作神在地上的显现来崇拜。……国家是神在世界中的行进。
……国家……为了它自身的目的而存在。

在波普尔看来,这些引文足以表明黑格尔坚持“国家的绝对道德权威,它压倒了一切个人道德和一切良知”,由此使黑格尔成为现代极权主义发展中的一个重要角色。

黑格尔强调合乎理性是自由的基本要素,这也使上述解读变得更为可信。因为由谁来决定什么是理性的呢?只有理性选择才是自由的——如果以这一学说来武装自己,任何统治者都可以证明,只要反对

其关于国家未来的理性计划，这样的人都应该镇压。因为如果他的计划是理性的，推动反对者提出反对的就必定不是理性，而是个人私欲或非理性的狂想。他们的选择并非基于理性，因此不可能是自由的。于是，查禁他们的报纸和传单并非限制言论自由，逮捕他们的领导者也不是干涉其行动自由，关闭他们的教会，制定新的、更加理性的崇拜形式亦不是干涉其宗教自由。只有想办法引导这些可怜的误入歧途者认识到领袖计划的合理性，他们才会真正自由！倘若这就是黑格尔的自由概念，还有哪位哲学家提出过比这更好的奥威尔式欺人之谈的例子吗？希特勒和斯大林都曾非常有效地利用这种欺人之谈实施其极权主义设计。

波普尔的论据并不像它看起来那样有说服力。首先，他的引文几乎全都不是出自黑格尔本人的著作，而是从他身后出版的学生们的课堂笔记中摘出来的，而且原书编辑还在序言中解释说自己作了一些改写。其次，这些响亮的措辞中至少有一句是错译。波普尔所引的“国家是神在世界中的行进”更准确的翻译应是“国家的存在是神与世界同在的方式”。这等于说，某种意义上国家的存在乃是神的规划的一部分。第三，对黑格尔来说，“国家”并非仅仅指“政府”，而是指整个社会生活。所以他并不是在赞美政府反对人民，而是指整个共同体。第四，这些引文需要有其他内容来平衡，因为黑格尔常以极端形式来论述某个主题的一个方面，然后再从另一方面去平衡。比如黑格尔关于国家的论述之前是这样一些话：“主观自由的权利是划分古代和近代的转折点和中心点”，然后又说，这种权利“以其无限性”已经成为新的文明形式的“普遍有效的原则”。之后他又说：“最重要的是，理性的规律必须被特殊自由的规律完全渗透……”此外黑格尔还强调：“鉴于自我意识的权利”，法律必须被普遍知晓才能有约束力。像传说中暴君狄奥尼修斯那样把法律挂得老高，或者把法律埋藏于博学的书籍中，以致没有普通公民能够读到它，这是不公正的。黑格尔对反动作家冯·哈勒尔的致命抨击也是类似的。冯·哈勒尔为一种非常适合希特勒的学说“强权即真理”作辩护。对此黑格尔写道：“对法律和在法律中确定的权利的仇恨是一种口号，它使人们明确无误、原原本本地认识到疯狂、软弱和伪善的本来面目，尽管它们可能伪装自己。”以如此强烈

地捍卫法律准则为基础，是很难构建一个带有秘密警察和独裁力量的极权主义国家的。

不可否认，黑格尔用来描述国家的惊人之语，以及认为真正的自由要到理性选择中寻找这一观点，都很容易遭到误用和曲解，以服务于极权主义。但同样不可否认，这是一种误用。我们已经看到，黑格尔关于立宪君主、言论自由、法律准则和陪审审判的许多观点都清楚地表明了这一点。问题在于，黑格尔对理性的认真态度我们今天几乎无人可比。如果有人告诉我们如何才能最合理地管理国家事态，我们会认为他在表达其个人偏好。我们认为，其他人会有不同的偏好。至于什么是最“合理的”，鉴于谁也说不清楚，我们还不如把它抛诸脑后，只满足于我们最喜欢的那些做法。于是当黑格尔写下“崇拜”国家或者在一个理性国家中实现自由时，我们倾向于把这些说法用于合自己心意的无论什么类型的国家——这一理解与黑格尔的意图完全相反。黑格尔所说的“理性国家”是指某种非常客观、非常具体的东西。它必须是个人真正选择服从和支持的国家，因为他们真正认同其原则，并且真正从作为其组成部分中得到了个人满足。在黑格尔看来，理性国家绝不会像纳粹和斯大林式的国家那样对待自己的公民。那种观念是一种自相矛盾。同样，一旦我们意识到，个体利益与集体利益在黑格尔的理性国家中是和谐一致的，国家利益与个人利益相冲突以及无情压倒个人权利的威胁就不存在了。

对于所有这些，现代读者可能会以“是的，但是……”做出回应。“是的”表明黑格尔本人并不拥护极权主义，“但是”则表明，在这一解释上，黑格尔对人与人之间有可能达成和谐异乎寻常地乐观；如果他相信这种和谐会存在于他所描述的那种国家，这种乐观与现实就更是惊人地相左。

我认为后一批评是无法回答的。要使黑格尔关于国家的说法可以得到辩护，他所设想的理性国家就必须非常不同于当时存在的（或此后一直存在的）任何国家。然而，他所描述的国家虽然可能非常不同，肯定不会完全不同于当时存在的那些国家。最有可能的解释是，黑格尔太过保守或谨慎，以至于并不提倡从根本上背离他在其中生活

和教书的那种政治制度。说黑格尔的“一个目的是取悦普鲁士国王”，这显然是错误的；但也许可以公平地说，为了避免激怒普鲁士国王（以及所有其他德国统治者），黑格尔并未激进地抛出其背后的哲学理论。

然而，关于黑格尔对人与人之间和谐一致的看法还有一点需要说明：他的政治哲学仅仅是一个大得多的哲学体系的一部分，人与人的统一在那里有一种形而上学基础。我们在本章和上一章中给黑格尔在历史和政治方面的思想的篇幅已经偏多了（就它们在黑格尔全部哲学中的地位而言），现在是时候转向那个更大的哲学体系了。我们很快就会看到，转向黑格尔思想的另一面对于更深刻地理解他的历史哲学和政治哲学同样是有利的。

第四章

精神的漫长历程

心灵还是精神？

现在我要坦白，我一直在欺骗。到目前为止，我对黑格尔哲学的论述小心翼翼地略去了黑格尔本人反复谈到并认为至关重要的东西：Geist（精神）的概念。它是如此关键，以至于黑格尔说：《历史哲学》的整个目标就是要认识“精神”在历史中的指导作用。因此，如果不了解这个概念，我们就只能部分地把握黑格尔的历史观。在《法哲学原理》中，“精神”的概念也如影随形。比如黑格尔把国家称为“客体化的精神”。因此，前面的章节之所以有意误导读者，我唯一的理由就是这样做有一个好处，可以方便读者逐渐进入黑格尔那奇诡而又往往模糊不清的思想世界。

对英语读者而言，黑格尔的Geist概念首先有翻译上的困难。在德文中，这是一个非常普通的词，但它有两种迥然不同但却相关的含义。这是用来意指“心灵”（mind）的标准语词，即区别于我们身体的心灵。例如精神病是Geisteskrankheit，其字面意思是“心灵疾病”。然而，Geist还能意指“精神”（spirit）这个英语词所表达的各种含义。于是，“时代精神”是der Zeitgeist，而基督教三位一体——圣父、圣子、圣灵中的第三个要素圣灵是der Heilige Geist。在某些段落，黑格尔对这个词的用法很像我们对“心灵”一词的使用，另一些语境则像“精神”，还有一些场合，他的用法同时包含这两种含义，这使翻译者的任务变得更加艰巨。

在这种绝境下，翻译者有三种选择：要么完全使用mind，要么完全使用spirit，要么视语境选用最恰当的词。我反对第三种做法，因为对黑格尔来说，他所谓的Geist是同一种东西，这显然是至关重要的，

尽管出现在其各种作品中的是Geist的不同方面。我在开始写这本书时曾打算使用spirit一词，因为近来几乎所有翻译黑格尔的人都选择了这个词。然而随着我更深入地尝试以一种可以让初学者理解的方式来阐述黑格尔，我越来越相信，对英语读者来说，使用spirit一词乃是对“Geist在黑格尔那里的真正含义”这个问题未经详察而预作判断。在英语中，除了“时代精神”和“协作精神”等一些特殊用法，spirit还不可避免地有着宗教或神秘意味。一个spirit在显灵板上敲打出讯息，或者萦绕着荒芜的哥特式宅邸。spirit是一种脱离身体的、幽灵般的存在，是那种除非你有点迷信才会相信的东西。如果持有一种冷静清晰的科学世界观，你就不会相信它。

也许在考察黑格尔时，在某些方面我们将不得不说，他的哲学是建立在这种有些迷信的世界观基础之上的。黑格尔本来正是想用Geist概念来指这样一种脱离身体的、幽灵般的存在。但我们绝不能从一开始就假设这一点。黑格尔是一位在西方哲学传统中进行研究的哲学家，该传统中的哲学家总是非常关注心灵或意识的本性及其与物理世界的关系。笛卡尔通过追问自己能够完全确知什么而开辟了近代哲学时代。他的回答是，尽管他可能正在做梦，或者被一个恶魔所欺骗，从而自己的几乎一切信念都是错误的，但有一件事情他可以确定地知道，那就是“我思故我在”。在这一点上我不可能被欺骗，因为要想被欺骗，我仍然必须存在。然而，这个“我”是什么呢？它不是我的物理身体——在这方面我可能被欺骗。我所确知的这个“我”仅仅是一个思想的东西，换句话说就是心灵。由此论点产生了后来西方哲学关注的一些核心问题：我的思想和感受是如何与我的身体相联系的？是否既存在着思想那样的心灵对象，又存在着身体那样的物质对象？如果是这样，这两种如此不同的东西又是以何种方式相互作用的？我的大脑是物质的东西，物质如何可能有意识？哲学家把这一系列问题称为“心—身问题”。还有一些问题也可以追溯到笛卡尔，它们集中于认识问题：我们如何可能知道世界是什么样子？我们能否确信自己的思想无论如何都是某个“外在实际”世界的反映，就像我们往往认为的那样？倘若我的全部意识经验，包括为了获得简单信念——比如我面前这张纸的存在——而需要的对颜色、形状和质地的感觉，都始终在我

的心灵中，那么我如何可能认识处于我意识之外的世界的任何东西呢？

离题去讨论西方哲学传统的问题是为了说明，像黑格尔这样的哲学家撰写关于心灵的著作是完全可以预料的。他这样做并不意味着他相信有脱离了肉体的灵魂存在，或者有持科学世界观的冷静清晰的人不会相信的某种东西存在。因此，至少在开始讨论黑格尔的意思时，我们不要把他所说的Geist理解成在谈论某种特殊的神秘存在，而要看成对长久以来关于心灵本质的哲学争论的贡献。于是在本书中，我回到上一代黑格尔翻译者的做法，把Geist译为mind。¹随着研究的深入，我们将会弄明白到底应该在什么意义上来理解黑格尔的这个概念。

《精神现象学》的任务

迄今为止，我对黑格尔观点的介绍是极不完整的，这可以从前面讨论黑格尔历史哲学时被搁置的一个问题看出来，即为什么世界历史不过是自由意识的进步呢？这个问题需要有一个回答。黑格尔明确否认，历史的方向是某种幸运的偶然（无论如何，这与他的整体思路完全不一致）。黑格尔断言，历史上的事情是必然发生的。这是什么意思呢？这如何可能是真的？黑格尔的回答是，历史之所以就是自由意识的进步，是因为历史就是精神的发展。在《历史哲学》中，黑格尔并没有打算解释这一思想，因为他已经出版了一部极为冗长晦涩的著作，以表明精神如此发展的必然性，这就是《精神现象学》。卡尔·马克思把它称为“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”。另一些人则被它750页晦涩难懂的文字所吓倒，甘愿不去理睬它所包含的无论什么秘密。然而，任何关于黑格尔的论述都不能堂而皇之地无视它的存在。

关于这本书，显然应从它的标题谈起。《牛津英语词典》告诉我们，“现象学”意指“关于现象的科学，区别于关于存在的科学”。如果我们熟悉“现象”与“存在”的区分，这些就不难理解。而对于不熟悉的人，这本词典也颇有助益地告诉我们：“现象”在其哲学用法中是指“感官或心灵直接注意到的东西，一种直接的知觉对象（区别于实物或自

在之物)”。为了说明这里所作的区分,我们可以考虑呈现于我视觉中的月亮和实际的月亮之间的不同。它昨夜在我的视觉中显现的是网球大小的一弯银色新月,而它实际上当然是一个直径几千公里的岩石球体。银色的新月就是现象。因此,现象学研究的是事物显现给我们的方式。

如果现象学研究的是事物显现给我们的方式,我们也许会猜想,《精神现象学》研究的将是精神显现给我们的方式。这样一种猜测是正确的,但还需要补充一个典型的黑格尔式的转折。研究精神如何显现给我们时,我们只可能研究它如何显现给我们的精神。这样一来,精神现象学实际上研究的是精神如何显现给它自己。因此,黑格尔的《精神现象学》追踪了意识的不同形式,就好像从内部考察每一种形式,并且表明较为有限的意识形式是如何必然发展成更完善的形式。黑格尔本人则把他的任务称为“对作为一种现象的知识的阐述”,因为他把意识的发展看成朝向那些更充分地把握实在、最终达到“绝对知识”的意识形式的发展。

在《精神现象学》导言中,黑格尔解释了他为什么认为这种研究是必要的。他从认识问题开始讲起。他说,哲学的目标是“对真正存在之物的实际认识”,或如他带着几分神秘色彩所谓的“绝对”。不过在对“真正存在之物”进行表态之前,我们不妨先停下来反思一下认识本身,即我们如何能够认识实在。在试图获得知识的过程中,我们是在努力把握实在。因此黑格尔说,认识往往被比作我们借以把握真理的工具。如果工具出了毛病,到头来我们可能除谬误以外什么也得不到。

因此我们要从对认识的探究开始。很快我们就被怀疑的忧虑所困扰。假如认识实在就像用某种工具去把握实在,那么很可能会有一种危险,即把工具用于实在将会改变实在,因此我们把握到的东西将非常不同于未受干扰的实在。(正如现代物理学家发现,不可能确定亚原子粒子的速度和位置,因为无论用什么仪器来观测都会干扰它们。)黑格尔说,即使我们抛弃“工具”这一比喻,而把认识当作我们借以观察实在的更为被动的媒介,我们也仍然是在观察“经由媒介的

实在”(reality-through-the-medium)，而不是观察实在本身。

如果我们借以观察的工具或媒介会产生歪曲的效果，那么要想认识到真实的事态，一种方法就是去发现这种歪曲的性质，并把它所造成的差异减掉。例如观察一根一半放入水中、一半露在外面的木棍，水中的部分看起来是弯曲的。木棍真是弯曲的吗？如果我了解折射定律，从而了解透过水去观察所造成的差异，我就能计算它。减掉这种差异，我就能发现木棍实际是什么样了。我们能否以同样的办法处理认识工具或认识媒介所造成的歪曲效果，从而达到对实在本身的认识呢？

黑格尔说，不行。这种解脱途径对我们来说是不适用的。认识不同于观察。因为就认识而言，哪些东西可以减掉呢？这就好比减掉的不是水使光线发生的弯曲，而是光线本身。没有认识，我们连木棍都不会知晓。因此，如果减掉我们的认识行为，我们将会一无所知。

因此，我们的工具不可能保证我们得到一幅未受干扰的实在图像，我们也不可能通过考虑工具所造成的干扰而更接近实在。那么，我们是否应该接受怀疑论立场，认为不可能真正认识任何事物呢？在黑格尔看来，这种怀疑论自相矛盾。倘若怀疑一切，那为什么不怀疑“我们不可能认识任何东西”呢？不仅如此，我们一直在讨论的这种怀疑论观点有其自身的预设，而这些预设它声称是知道的。其出发点是：有“实在”这样一种东西，认识是我们把握实在的某种工具或媒介。在此过程中，它预设了我们自身与实在或者说绝对之间的一种区分。更为糟糕的是，它理所当然地认为，我们的认识与实在之间是彼此割断的，但同时又把我们的认识当作某种真实的东西来处理，也就是说，当作实在的一部分来处理。因此，怀疑论也是不成立的。

黑格尔简洁地提出了关于认识的某种看法，然后表明它导致了一种无法摆脱也无法忍受的困境。他现在指出，我们必须抛弃所有这些关于认识作为工具或媒介的“无用观念和表述”，因为它们都把认识与实在本身割裂开来。

在整个论述过程中，黑格尔没有提到任何一位哲学家持有他认为

必须拒斥的认识论观点。在某种程度上，黑格尔是在批判所有经验论哲学家——洛克、贝克莱、休谟以及其他许多人——所共有的假设。不过所有读者都可以清楚地看出，他的主要靶子是康德。康德认为我们永远无法认识实在本身，因为我们只能在空间、时间和因果性的框架之内理解我们的经验。而空间、时间和因果性并非实在的组成部分，而是我们把握实在所必需的形式，因此我们永远无法认识不依赖于我们认识的事物。

在另一部著作《小逻辑》中，黑格尔的确给出了其对手的名字，并对他作了类似的批判（虽然像是要显示其思想的丰富性，他是以略为不同的论证令人信服地阐明观点的）。这段话很值得引用，因为其结尾的一则类比指出了前进的道路：

康德指出，我们在进行工作以前，必须对用来工作的工具先行认识；假如工具不完善，则一切工作将归徒劳。……但对认识的考察只能通过认识活动来完成。考察所谓认识的工具，与对认识加以认识，乃是一回事。但试图在我们认识之前进行认识，其荒谬可笑实无异于某学究的聪明办法：在没有学会游泳以前，切勿冒险下水。

此学究的愚蠢之举所带来的教益很清楚。要想学会游泳，我们必须勇敢地跳入激流；要想认识实在，我们必须勇敢地跳入作为我们一切认识出发点的意识之流。唯一可能的认识进路就是从意识向它自身显现的内部去考察意识，换言之就是一种精神的现象学。我们不从那些复杂的怀疑，而是从一种自视为真正知识的简单意识形式出发。然而，这种简单意识形式将会证明自己还达不到真正的知识，于是就发展成另一种意识形式。而后者也将表明自己是不完善的，于是发展成其他某种东西，这一过程将持续下去，直到我们达到真正的知识为止。



图13 身着学位服的黑格尔

《精神现象学》详细追溯了这一过程。正如黑格尔所说，它是“培养和教育意识自身达到科学水平之过程的详细历史”。事实上，在整个历史中出现的那些观念的发展就是这种培养和教育的一部分。于是，黑格尔的《精神现象学》在部分程度上预示了《历史哲学》包

含的内容。然而这一次，同样的事件是用另一种方式处理的，因为黑格尔旨在揭示意识的发展过程乃是必然的。每一种意识形式在显示自己达不到真正知识的过程中，都把我们引向了黑格尔所谓的“决定性的否定”（determinate negation）。这并非批评我们的普通认识方法的那些哲学家所捍卫的空洞的怀疑论。从那种空洞的怀疑论出发是无法前进的。而决定性的否定本身就是某种东西。[想想数学中的负号（negation sign）：它产生的不是零，而是一个明确的负数。]这种因为发现一种意识形式不完善而产生的“某种东西”本身就是一种新的意识形式，即意识觉察到之前形式的不完善而不得不采取一种不同的方式来克服它们。于是我们将被迫从一种意识形式走向下一种意识形式，不停地去寻求真正的知识。

因此，《精神现象学》将可以回答前面提出的问题：为什么世界历史不过是自由观念意识的发展史，以及为什么历史上发生的事情都是必然发生的。不过令人难以置信的是，对这个重大问题的回答仅仅是这部著作主要目标的一个副产品，其主要目标是表明真正知识的可能性，从而为哲学的目的——用黑格尔的话来说就是提供“对真正存在之物的实际认识”——充当基础。

《精神现象学》所追溯的这一过程的目标是真正的知识或“绝对”。我们如何才能知道已经达到它了呢？怀疑论的怀疑不是仍然可能提出吗？黑格尔说不可能了，因为“在终点处，认识不必再超越自身……”。换句话说，虽然之前的意识一直不得不承认自己认识的不完善，并努力追求超出其把握能力的更完善的认识，即试图认识“自在之物”，但在这个过程结束时，实在将不再是不可知的“彼岸”。意识将直接认识实在，并与之合一。再没有什么东西要去追求了，那种获得更完善认识的无休止的冲动终将得到满足。

黑格尔给自己制定的任务颇不寻常。从强有力地批判康德（不只是康德，而且是所有那些从一开始就区分了认识主体与被认识对象的哲学家——这意味着自柏拉图以来的几乎所有哲学家）的认识进路开始，黑格尔发展出一种新方法。此方法就是追溯一切可能的意识形式朝着真正的知识这一最终目标的发展。真正的知识并不是对实在显现

的认识，而是对实在本身的认识。现在我们就来看看他是如何完成这项任务的。

没有概念的知识？

黑格尔从最原始的意识形式开始谈起，他把这种意识形式称为“感觉经验层面的确定性”，或简称“感性确定性”。他认为，这种意识形式唯一要做的就是把握在任一时刻呈现于它面前的东西。感性确定性仅仅记录下我们感官所接收的材料，是对呈现于我们感官的特殊事物的认识。感性确定性并不试图对感官所获得的原始信息进行整理或分类。于是，当这种意识形式面前出现了一个我们所谓的熟西红柿时，它并不能把它的经验描述成一个西红柿，因为那将是对它所看到的東西进行分类。它甚至无法把这种经验描述为看到了某种又圆又红的东西，因为这些词也预设了某种分类形式。感性确定性只知道当下呈现给它的东西；正如黑格尔所说，它是“这个”的确定性，或“这里”和“现在”的确定性。

感性确定性似乎坚称自己是真正的知识，因为它直接觉察到了“这个”，而没有把一种涉及空间、时间或任何其他范畴的概念框架的歪曲性过滤强加给它。感性确定性直接按照客体本来的样子觉察到了客体本身。但黑格尔表明，宣称感性确定性是知识经不起进一步研究。一旦感性确定性试图说出自己的知识，它就变得语无伦次。“这个”是什么？它可以被分成“这里”和“现在”，但这些词无法给出真相。比如一天深夜，有人问我们“现在”是什么，我们也许会说，“现在是晚上”。假定我们把它写下来——黑格尔说，把真理写下来或保存起来不会使它失去任何东西——那么到了第二天中午，我们拿出已经写下的真理，就会发现（如黑格尔所说）“它已经过时了”。同样，我说“这里有一棵树”，但另一种感性确定性也可以说“这里有一座房屋”。

黑格尔的论证似乎基于对用以传达感性确定性知识之语言的一种不合常情的误解。果真有可能避开这种廉价的把戏来重新表述感性确定性的知识吗？这种把戏并不像我们想象的那样容易避开。例如，从感性确定性的观点来看，我们不可能说“午夜是晚上”或“公园里有一棵

树”。这些说法都预设了包括我们时间和空间概念在内的事物的一种普遍秩序。

那么，如何才能表达自我确定的知识呢？黑格尔的观点是，它根本不可能用语言来表达，因为感性确定性是一种纯粹特殊的知识，而语言总是涉及把某种东西归入某个更为一般或普遍的标签。“西红柿”是一个通名，它区分出了一整类对象，而不是单个特殊对象。任何其他语词也是如此。黑格尔之所以抨击“现在是晚上”的真理性，意在表明使用“现在”“这里”“这个”等语词无法表达纯粹特殊的知识。这些语词同样是普遍的东西，因为有不只一个“现在”和不只一个“这里”。于是，感性确定性在试图表达关于纯粹特殊之物的知识时，已经陷入了通名的必然性之中。

黑格尔认为他已经表明，没有普遍概念就不可能有知识。关于他这个论点，有两种可能的反驳值得一提。第一种反驳针对“每个语词都区分出了一类对象而不是一个特殊对象”的规则提出了一个明显例外，那就是专名。“约翰·洛克菲勒”“罗萨·卢森堡”“悉尼歌剧院”以及其他专名的确挑选出了特殊对象。感性确定性难道不能通过赋予每一个“这个”一个专名来描述它的经验吗？

在《精神现象学》中，黑格尔没有理会专名是其语言观的例外这一事实。但我们可以合理地推测一下他将如何来回答，因为他在《逻辑学》中断言，专名是没有意义的，因为它们不指称名称本身以外的任何东西，即不指称任何普遍的东西。我们可以设想他会说，用专名来表达感性确定性的特殊知识，只不过是给人们觉察到的每一个“这个”贴上了无意义的标签。这些标签什么内容也没有传达。

这就把我们带到了第二种可能的反驳。它承认，感性确定性的知识也许无法变成语言传达给别人，但主张它仍然是知识。我们为什么要假定所有知识都能言说呢？神秘主义者就常常声称，神秘体验的真理是无法言说的，却是所有真理中最深刻的。黑格尔说：“把真理写下来不会使它失去任何东西。”但这么一个朴素的说法也许就是远离真理的第一步。我们难道不应在这一点上拦住黑格尔，强调知识的有

效性太过纯粹，以至于无法用语词来表达吗？

对于这种反驳，黑格尔必须做出回应，因为它威胁到了其事业的核心。黑格尔并不否认有某种东西无法用语言来表达，但他断言，这“只不过是某种不真实的、非理性的、被径直相信的东西”。我有充分理由自认为知道我的意思，即使我无法言说它。但事实上这并不是知识，而是一种纯粹主观的个人意见。意见并不是知识，只有公之于众才能变成知识。

黑格尔在阐述这一点时，利用了德语词“meinen”（“认为”或“意指”）的多重含义以及与之相关的名词“Meinung”（“意见”）。如果我们不理睬这种用双关语做哲学的方式，我们面对的就是一种断言而不是论证了。不过，某种原则上不可言传的东西不可能是知识，这一断言听起来是有道理的。

现在可以评价一下我们对“这种原始的意识形式代表了真正的知识”这一主张所作的分析。我们曾试图说明，这种仅仅把握了任一时刻呈现在它面前的东西的意识能够掌握什么样的知识，但这种努力失败了，因为事实证明，凭借这种意识形式所达到的真相（truths）要么明显是谬误，要么是永远无法表达的某种纯粹个人的东西。无论是哪种情况，这些据称的真相都不能被接受为知识。

这样，感性确定性就证明了自己的不完善。正如黑格尔在其导言中向我们承诺的，这一结果是从内部取得的——也就是说，要想表明感性确定性的不完善，只需照字面接受它的说法，并试图使之变得更加精确。感性确定性并非被一种竞争性的意识形式所击败，它完全是因为自身的不协调而垮台的。同样，如同导言向我们承诺的，这一结果并不仅仅是否定性的。我们由此认识到，关于纯粹特殊之物的知识是不可能的，因此必须把特殊的感受经验纳入某种形式的概念框架，这一框架从普遍方面对我们的经验进行分类，从而使我们有可能会通过语言来交流经验。要想获得知识，我们就不能被动地经验，而必须让我们的的心灵在整理感官所获得的信息时发挥更积极的作用。因此，在黑格尔考察的下一意识形式中，意识试图主动由未加工的感觉经验

材料创造出某种统一性和条理性。

自我意识的出现

从上一节讨论的幼稚的意识形式出发，黑格尔又把意识的发展追溯到两个新阶段，他称之为“知觉”和“知性”。在每一个阶段，意识都比它在前一阶段发挥的作用更积极。在知觉层面，意识根据对象的普遍性质对其进行分类。事实证明这是不够的，因此在知性层面，意识又把它自己的规则强加于实在。黑格尔这里所说的规则是指牛顿的物理学定律以及后来在此基础上建立的宇宙观。虽然牛顿和其他科学家发现的这些定律常被当作实在的一部分，但黑格尔认为，它们仅仅是意识对未加工的感觉经验材料进行分类的一种扩展。正如把这些材料纳入对语言至关重要的普遍范畴使交流成为可能，这些物理学定律也使材料变得更有条理和可以预测。在此过程中运用的“重力”和“力”等概念并非我们看到的实际存在的东西，而是我们的知性为帮助我们把握实在而构造出来的东西。

知性层面的意识并不了解这些构造的性质，它把这些构造当作需要理解的客体。而我们这些追溯意识发展过程的人却能看出，意识实际上是在试图理解它自身的创造物。它把自身当成了它的对象。这意味着意识已经达到了能够反思自身的阶段。这就是潜在的自我意识。随着这一结论的得出，黑格尔《精神现象学》题为“意识”的第一部分就结束了。在接下来题为“自我意识”的部分，黑格尔不再直接研究第一部分所着重关注的认识问题，而是把注意力转向了潜在的自我意识如何发展成为完全明确的自我意识。（当然，这仍然是精神朝着绝对知识阶段发展的一部分。）

欲望着的精神

黑格尔的自我意识概念很重要，它以不同方式影响了马克思主义和存在主义思想家。黑格尔强调，自我意识不可能孤立存在。要让意识成为它本身的一幅恰当图像，它需要某种对照，需要有一个对象来区分出它自身。只有当我也察觉到某种非我的东西时，我才能察觉到

自我。自我意识并不单纯是一种思考其自身问题的意识。

自我意识需要一个在它之外的对象，但这一外部对象也是某种与它本性相异的东西，一种与之对立的形态。因此，自我意识与外部对象之间有一种特殊的爱恨关系。在最传统的爱—恨关系中，这种关系以欲望的形式表现出来。欲望某种东西就是希望去拥有它，不把它整个毁掉，同时将它转化成属于你的东西，从而消除其异己性。

欲望概念的引入标志着黑格尔的关注点从发现真理的理论问题转向了改变世界的实践问题。这里预示了马克思主义者极为重视的“理论与实践的统一”。获得真理不能只靠沉思，而要靠影响世界和改造世界。马克思的墓碑上刻着他《关于费尔巴哈的提纲》中著名的第11个论题：“哲学家们只是用不同方式来解释世界，而关键在于改变世界。”在马克思心目中，黑格尔当然属于那些“哲学家们”其中的一个，而且无可否认，马克思对于改变世界的渴望远比黑格尔激进得多。黑格尔本可以指出，马克思这些话背后的思想可以在《精神现象学》中找到，那就是：具有自我意识的存在发现，要想充分地实现自己，它必须着手改变外部世界，并使之成为自己的东西。



图14 自我意识认出了另一种自我意识？

欲望的出现表明，自我意识需要一个外部对象，但却发现任何外部对象都是对它自身的限制。而欲望某种东西就是不满足，所以用典型的黑格尔的话来说，欲望是自我意识的一种不满足状态。更糟糕的是，自我意识似乎注定永远不会满足，因为如果作为独立客体的欲望对象被取消，自我意识将会毁掉其自身存在所需要的东西。

黑格尔对这一困境的解决方案是：让自我意识的对象成为另一个自我意识。这样一来，每一个具有自我意识的存在都有与之相对照的另一个对象，而此另一“对象”也就不单纯是一个必须被占有，从而作为外部对象被“否定”的对象，而是能够占有自身，从而取消作为外部对象的它自身的另一个自我意识。

如果这看起来很晦涩，请不要担心，黑格尔的文本要更加难懂。

评论家伊万·索尔指出，黑格尔在这方面的论点是“极为含混的”。而另一位评论家理查德·诺曼则轻描淡写地处理了这一节，他说：“我发现它的大部分内容无法理解，因此我不会怎么谈它。”黑格尔的核心论点是：自我意识不仅要求某个外部对象，而且要求另一个自我意识。对此的一个解释是，要想看到自己，就需要一面镜子。要想意识到自己是一个具有自我意识的存在，就需要能够观察到另一个具有自我意识的存在，看看自我意识是什么样子。另一种可能的解释是，自我意识只能在社会相互作用的环境中发展。一个孩子如果是在与所有其他具有自我意识的存在完全隔绝的环境中成长起来的，那么其心智发展永远不会超出单纯意识的水平，因为自我意识产生于社会生活。每一种解释听起来都很有道理，但不幸的是，很难把它们中的任何一种与黑格尔使用的措辞联系起来。不过，其中某一种或者全部两种解释也许与黑格尔要说的相类似。

主人与奴隶

现在我们来到了整个《精神现象学》中最为人称道的一节，两个自我意识登场了。为了表述的方便，我们用人来称呼具有自我意识的存在。（当然，黑格尔并没有屈尊使叙述变得更容易。）于是，每个人都需要另一个人来建立他对他自身的意识。每个人到底需要从他人那里得到什么呢？黑格尔说，那就是承认或认可。要想理解这一点，我们需要注意，用来表示自我意识的德文词“Selbstbewusstsein”也有“自信”的意思（英文的这个词则与难堪和犹豫相关）。正是德文词的这个含义支持了黑格尔的观点，即我的自我意识受到了另一个未能承认我是一个人的人的威胁。正如理查德·诺曼所指出的，我们可以把莱英等存在主义精神病学家的工作当成对这一思想的详细阐述。如果一个人依赖的所有人都完全不认可他的价值——比如在一个家庭中，某位成员成了家里所有人问题的替罪羊——这个人的身份感就可能被完全毁掉。（根据莱英的说法，精神分裂症便是这种缺乏承认的结果。）

如果这种对承认或认可的需要还不够明白，我们可以用国家取得

外交承认作类比。从中国等一些国家为获得外交承认所作的努力以及另一些国家为阻碍其获得所作的努力可以看出，外交承认对国家的重要性是显而易见的。一个国家只有得到其他国家的承认，才算是完全成熟的国家。外交承认的独特性就在于：一方面，它显然只是承认某种已经存在的东西；另一方面，它使某种不够一个国家的東西变成了一个完全的国家。黑格尔关于承认或认可的观念有着相同的独特性。

对承认的要求是相互的。因此有人也许认为，人们可以和平地彼此承认然后就此了事。黑格尔却告诉我们，自我意识试图变得纯粹，为此它必须表明自己不隶属于纯粹的物质对象。可事实上自我意识无疑双重地隶属于物质对象：它既隶属于自己活的身体，也隶属于他人活的身体，并要求获得他人的承认。一个人要想证明不隶属于这两种物质对象，就要与他人进行生死斗争。通过设法杀死他人，一个人就可以表明他并不依赖于他人的身体，而通过自己生命的冒险，一个人就可以表明他也不隶属于自己的身体。因此，两个人最初的关系并不是和平地相互承认，而是斗争。

很难知道是什么造成了这种局面。黑格尔似乎是说，暴力斗争并非人类事务中的偶然事件，而是人在证明自己是人的过程中的一个必然要素。但黑格尔真的认为，那些没有冒过生命危险的人就不是真正的人或完全的人吗？也许最好是把“证明”过程看成只是使已经隐含的东西变得显明（当然这也显得更慈爱）。（例如，我们证明一则定理，并不因此就使之变得正确，而只是表明它一向是正确的。）根据这种解释，一个从未冒过生命危险的人仍然可以是一个人，尽管他作为人的存在尚未得到证明。如果更显慈爱，我们可以认为黑格尔只是主张，某些人在某时某地必然会以生命为赌注去证明其身体的独立性，这种证明并不需要每个人都去重复。

再回到冲突上来。最初的想法是，每个人都决心置他人于死地。然而，我们只要稍作思考就会发现，这个结果对谁都不利——对失败者不利，因为他将死去；对胜利者也不利，因为那样一来，他就毁掉了他需要确证自己作为人的感觉的那个承认来源。所以胜利者意识到，他人对他来说是至关重要的，因而饶他一命。但两个独立的人最

初的平等已经被一种不平等的局面所取代，此时胜利者是独立的，失败者是依赖的。前者是主人，后者是奴隶。

就这样，黑格尔解释了统治者与被统治者之间的分裂。但这种局面同样是不稳定的。黑格尔给出的理由非常具有原创性。

初看起来，主人好像拥有一切。他指使奴隶到物质世界中劳作，而自己则坐享奴隶的侍奉及其劳动果实。但想想主人现在对承认的需要。他固然拥有奴隶的承认，但在主人眼里，奴隶只是一种东西，而根本不是一个独立的意识。主人终究未能获得他所需要的承认。

奴隶的局面和初看起来也不相同。当然，奴隶缺乏充分的承认，因为在主人看来，他只是东西而已。而另一方面，奴隶在外部世界劳动着。主人暂时获得了消费满足，而奴隶却在劳动中加工和制造物质对象。在此过程中，奴隶把自己的观念变成了某种永恒的东西，变成了一个外部对象。（例如他把一方木料制成椅子，那么他对椅子的构想、设计和努力就将一直是世界的一部分。）通过这个过程，奴隶越来越意识到自己的意识，因为他把面前的意识看成了某种客观的东西。在劳动中（即使是由一位敌对者指挥的劳动），奴隶发现他拥有自己的精神。



图15 奴隶寻求认可

大约40年后，卡尔·马克思提出了他自己的“异化劳动”思想。和黑格尔一样，马克思也把劳动看成一个过程，在此过程中，工人把自己的思想和努力——事实上是在他那里一切最好的东西——投入到他的劳动对象上，由此工人就把自己对象化或外在化了。然后马克思非常看重黑格尔著作中隐含的一个思想：如果劳动的对象是他人的财产，尤其是一个异己的敌对者的财产，工人就失去了其自身对象化的本质。这就是奴隶劳动时发生的情况。但正如马克思所主张的，这样的事情在资本主义制度下也会发生。椅子、鞋、衣服以及工人所生产出

的一切都属于资本家。工人使资本家得到利润，从而增加了后者的资本并加强了他对工人的统治。因此工人对象化的本质不仅失去了，而且实际上变成了一种压迫他的敌对力量。这就是异化劳动，是马克思早期著作中的关键思想。它预示了马克思批判资本主义经济学所基于的剩余价值观念。

哲学与宗教

对马克思来说，异化劳动问题的解决办法是废除私有财产，并且取消统治者与被统治者的划分。黑格尔则认为自己在追溯意识已经走过的道路，因此并不存在从这里跃至未来某个无阶级社会的问题。事实上，正是在这里《精神现象学》才变得更有历史性，逐渐接近了黑格尔后来在《历史哲学》中更具体论述的内容。主人与奴隶这节过后是对斯多亚主义的讨论，那是在罗马帝国治下变得重要的一个哲学流派，其主要作家既有皇帝马可·奥勒留，也有奴隶爱比克泰德。因此，斯多亚主义弥合了主人与奴隶之间的鸿沟。在斯多亚主义那里，通过劳动而获得充分自我意识的受压迫奴隶可以找到一种自由，因为斯多亚主义教导人们从外部世界——在那里奴隶仍然是奴隶——中抽离出来，退回到自己的意识中去。正如黑格尔所说：“在思想中我是自由的，因为我不是在他者之中，而是一直仅与我自身相接触；那对我而言是我本质实在的对象是……我自身的存在。”还有：“不论在宝座上还是在枷锁中，这个意识本质上都是自由的。”斯多亚派之所以在枷锁中也仍然是自由的，是因为枷锁对他来说并没有什么。他把自己从肉体中游离出来，在心灵中找到了慰藉，在那里暴君是碰不到他的。

斯多亚主义的弱点在于它的思想是与现实世界割裂的，缺乏任何确定的内容。它所教诲的观念本质上是贫乏的，很快就变得索然无味。接着，斯多亚主义被另一种哲学态度——怀疑论所接替。从怀疑论出发，我们就进展到了黑格尔所谓的“苦恼意识”。由于这种观念对黑格尔的某些继承者非常重要，我将对它作简要讨论。

“苦恼意识”显然是在基督教背景下存在的一种意识形式。黑格尔也称它为“异化的灵魂”，这一表述为理解黑格尔的思想提供了更好的

线索。在异化的灵魂中，主人与奴隶的二分被集中到了一种意识上，但这两个要素并没有统一。苦恼意识渴望独立于物质世界，渴望与上帝相像，渴望成为永恒的和纯精神的。但同时它又认识到自己是物质世界的一部分，认识到它的身体欲望以及它的痛苦和快乐是真实的、无法逃脱的，结果苦恼意识就发生了内部分裂。由上一章讨论的黑格尔对康德伦理学的态度，我们对这种观念应该已经不陌生了。只不过在这里，黑格尔考虑的不是康德，而是基督教。回想一下圣保罗所说的“我想做的好事我未能做，而我做的却是违背我意志的坏事”，以及圣奥古斯丁的祈祷“赐予我贞洁和节制吧，但不是现在”。

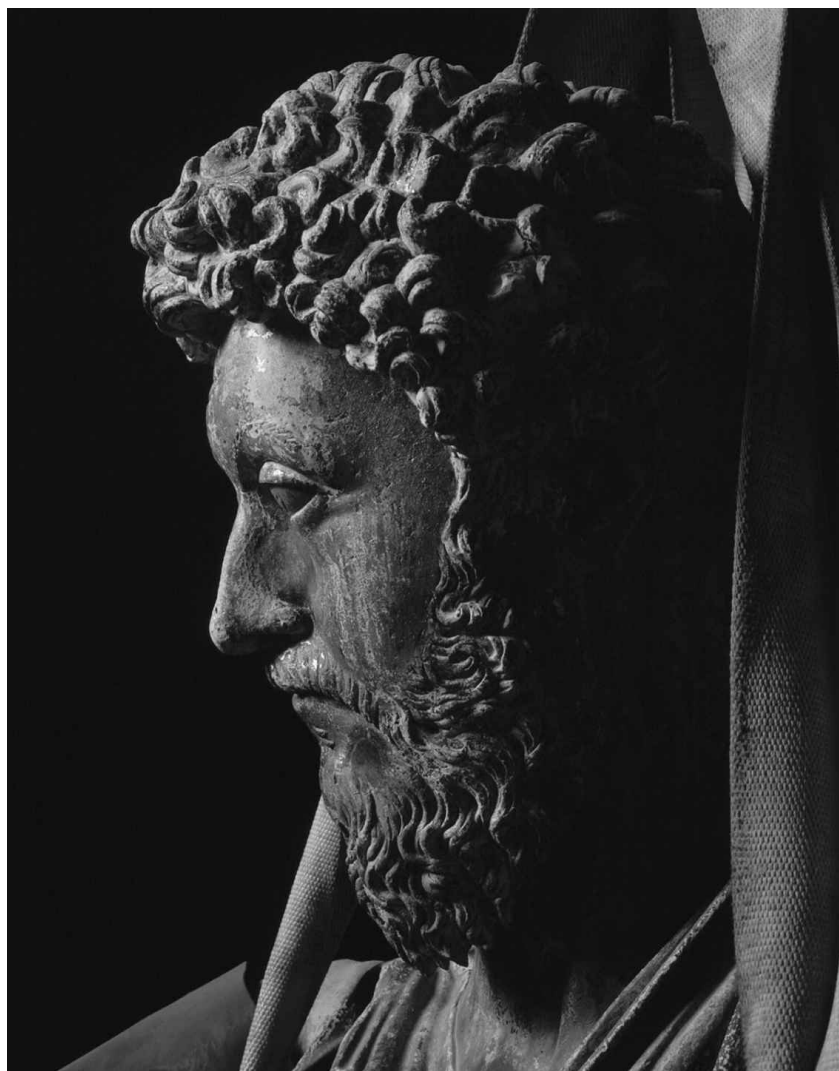


图16 马可·奥勒留（121-180）

黑格尔的靶子是一切使人性自身发生分裂的宗教。他断言，这是把人与上帝分开、把上帝置于人类世界之外的“彼岸”的一切宗教的最终结果。他坚称，这种上帝观念实际上是人性的一個方面的投射。苦恼意识没有认识到，它所崇拜的上帝的精神性质其实是它自己那个自我的性质。正是在这个意义上，苦恼意识是异化的灵魂：它把自己的本质特性投射到一个它永远达不到的地方，投射到那个创造了现实世

界的上帝身上，而它在这个现实世界中的生活却显得悲惨而无意义。

如果不联系黑格尔的其他著作来读他关于苦恼意识的论述，我们很可能会认为他在抨击一切宗教，至少是犹太教、基督教以及认为上帝迥异于人类世界的其他宗教。他似乎是在否认有任何这样的上帝存在，并把我们对上帝的信仰解释为我们自身本质属性的一种投射。只有泛神论，或者把人性本身看成神圣的一种人文主义，才能免受这种谴责。不过正如我们所知，黑格尔是路德会成员，在《历史哲学》等其他几部著作甚至是《精神现象学》本身的稍后一节中，他都是以肯定得多的态度去看待基督教新教的。难道黑格尔在其后来的著作以及个人行为中缓和了对于宗教的激进看法，就像他似乎已经缓和了对于国家的激进看法那样？黑格尔去世后，一群年轻的激进分子接受了黑格尔哲学的这种观点。他们自认为是在遵循黑格尔思想毫不妥协的真正本质，尤其强调黑格尔对苦恼意识的讨论。到本书最后一章，我们再来谈这种后果。

精神的目标

现在我们将跳过《精神现象学》中一大部分内容。在略去的内容当中，有些冗长而晦涩，另一些则在趣味性和重要性方面与我们讨论过的内容接近。有时谈论的话题正是我们希望在一部哲学著作中找到那些，例如对费希特和康德形而上学思想的讨论，对享乐主义或追求快乐的批判，还有对康德伦理学的讨论，其反驳与我们讨论《法哲学原理》时看到的那些类似。对于在他那个时代因浪漫主义运动而流行的那种道德情感，黑格尔也作了批判性的分析。

另一些论题则更加独特。例如，有很长一节是讨论相面术和颅相学的——这些伪科学基于这样一种观念，即从人的脸形（相面术）或头盖骨上的隆起（颅相学）可以识别人的性格。黑格尔反对这些东西，不是因为有证据说明它们是错误的，也不是因为其他什么世俗的理由，而是出于哲学上的理由：他认为不应把精神与脸或头盖骨这样的物质性的东西联系在一起。

另一个独特的章节分析了建立在亚当·斯密及其学派的自由放任经济理论基础上的社会。根据这一理论，人人都为自己积累财富而工作，但事实上却通过劳动为整体的繁荣做出了贡献。黑格尔的反驳是，由于鼓励个人追求私利，这样的经济制度使人认识不到他是更大集体的一部分。后来，自由企业经济学的批判者们（无论是否马克思主义者）吸收了这一观点并且非常重视。

诸如此类的种种论题和其他许多论题一起构成了黑格尔关于精神的绝对知识之路的构想。我们已经看到他坚持认为，没有一个有自我意识的精神就不可能有充分的认识，以及自我意识是通过加工和改造世界而发展的。从那里开始，黑格尔把整个人类历史都看成精神的发展。和在《历史哲学》中一样，古希腊、罗马帝国、启蒙运动和法国大革命等一些历史时期在《精神现象学》中也有极其重要的意义，它们是精神朝着自由进步的诸阶段。黑格尔在《法哲学原理》中描述的有机社会的许多要素也是如此。然而，尽管有这些广泛的相似性，黑格尔在《精神现象学》中对这些材料的处理方式与他后来在《历史哲学》和《法哲学原理》中的处理还是有区别的。这里我提三点。

读者立刻就能发现的区别是，《精神现象学》并没有给出明确的国家、时期、日期、事件或人物。虽然其中谈到的特定时期和事件通常都非常明显（对于熟悉《历史哲学》的读者来说尤其如此），但一切都仿佛是作为一个一般过程的例子来处理的，精神受其寻求自我实现的内在必然性的驱动而不得不经历这一过程。就好像如果谈及具体的人物、时间或地点，那么就会暗示，一旦人物或环境不同，情况就会有所不同。黑格尔设法给人这样一种印象：即使精神的发展发生在火星，他所描述的过程也同样会发生。事实上，《精神现象学》是如此抽象、如此缺乏时间和地点的感觉，以至于即使精神已经在火星上发展起来，黑格尔也不必改变任何东西。

第二点区别是，《历史哲学》和《法哲学原理》都以实现一个类似于普鲁士形式的君主制国家为顶点，而在《精神现象学》中，这种类型的国家甚至连提都没提。与《历史哲学》类似的章节以法国大革命结束。法国大革命是历史的顶点，因为它代表着绝对自由状态下的

精神，知道能够根据自己的意志来改变世界，塑造政治生活和社会生活。与《历史哲学》中给出的理由类似，黑格尔说法国大革命的抽象自由不可避免地走向了自己的反面，走向了否定自由本身的恐怖和死亡。但《精神现象学》并没有给出更进一步的_{政治发展}，而是给出了精神走向更崇高层次的道路：先是走向康德、费希特和浪漫主义者所主张的道德世界观，然后走向宗教的精神状态，最后走向由哲学来实现的绝对知识本身。

至于《精神现象学》为什么没有提到普鲁士国家，有一个显而易见的解释。黑格尔写此书时正在耶拿教书，而不是在普鲁士。况且又是在拿破仑战争时期写的，当时法国是欧洲的主导力量，德意志诸国的未来无法预料。因此要想预见到普鲁士国家的复兴，并使之成为他的政治历史的顶点，黑格尔必须有一种非凡的先见之明。由于未曾提及某个这样的国家（这是可以理解的），认为黑格尔在后期著作中为了取悦其政治主子而放弃了真实想法的那些人自然会喜欢《精神现象学》。

《精神现象学》与后期著作的第三点主要区别是：在《历史哲学》中，黑格尔把历史过程描述为不过是自由观念意识的进步；而在《精神现象学》中，如我们所见，则是强调朝着绝对知识的发展。如果从日常含义来理解这些术语，黑格尔在这两部著作中似乎持有互不相容的不同观点。当然，一个人可以很博学，却被关在暴君的牢房里饱受煎熬；另一个人则可能对一切科学、政治和哲学一无所知，却完全自由地生活在一个热带岛屿上。但我们现在应该很了解黑格尔了，不会贸然从日常含义去理解他的术语。对黑格尔来说，绝对知识与真正的自由是不可分的。就《精神现象学》而言，我们最后的任务是理解他所说的绝对知识是什么意思。为此我们首先需要理解，为什么自由观念意识的进步同时也是精神朝着绝对知识的发展。

我们之前对黑格尔自由概念的考察表明，在他看来，只有当我们能够不受他人、社会环境或自然欲望的强迫来作选择时，我们才是自由的。在考察的最后我们曾经许诺，一旦我们对黑格尔的整个思想体系有了一定认识，就会对这种观点有更好的理解。现在我们已经从

《精神现象学》中了解到，黑格尔把整个人类历史都看成精神发展的必然道路。他把精神当作历史的推动力，这一事实表明了他为什么要坚称，我们自己的欲望不论是自然的还是受社会影响的，都是对自由的限制。在黑格尔看来，自由并不是随心所欲地行事，而在于有一个自由的精神。精神必须控制其他一切，而且必须知道它在控制着。这并不意味着（就像对康德那样）本性的非理智方面完全需要被压抑。就像赋予了传统政治制度以位置一样，黑格尔也赋予了我们的自然欲望和受社会影响的欲望以位置，不过这个位置始终处于一个受精神安排和控制的等级结构之内。

正如我们所看到的，黑格尔所认为的真正自由可见于理性选择。理性乃是理智的本质特性。不为任何强迫所阻碍的自由精神会轻而易举地追随理性，正如不受崇山峻岭阻碍的河流会直奔大海。任何对理性的障碍都是对自由精神的限制。当一切都得到了理性安排时，精神就控制了一切。

我们还看到，黑格尔认为理性从本性上说就是普遍的。如果理性是精神的重要手段，那么由此可以推出，精神从本性上说就是普遍的。人类个体的特殊精神之所以相互联系，是因为它们享有一个共同的普遍理性。黑格尔会把话说得更加坚决：人类个体的特殊精神乃是某种本性上普遍的东西即精神本身的诸方面。理性地安排世界的最大障碍不过是，人类个体没有意识到他的精神乃是这个普遍精神的一部分。精神正是通过铲除这个障碍而向自由前进的。我们还记得在《精神现象学》开篇，意识被局限于对纯粹特殊的“这个”的认识，并且不得不接受隐含在语言中的普遍词项。从那一点开始，每一步都是沿着曲折的道路走向一种精神，它越来越接近于把自己设想为某种既是理性的又是普遍的东西。这就是通向自由的道路，因为当个体的人类精神还囿于自身，而没有认识到理性的力量或理性固有的普遍本性时，它们是无法在理性选择中找到自由的。

一旦理解这一点，自由与认识之间的关联就不难看出了。我们只需要说，人类要想是自由的，就必须充分认识到其理智的那种理性的从而是普遍的本性。这种自我认识就是绝对知识。正如黑格尔在《历

史哲学》中所说：

埃及人的“精神”以一个问题的形式呈现给他们的意识，这一点显见于奈特女神圣庙中的著名铭文：“我是现在、过去和将来之所是；从未有人揭开过我的面纱。”……在埃及的奈特那里，真理仍然是一个问题。希腊神阿波罗便是解答，他说：“人啊，认识你自己。”这句名言并不打算成为一种自我认识，要看出自己特殊的弱点和缺陷：它并不是劝告个人去认识他的特性，而是号召一般人类去认识自己。

黑格尔很可能会补充说：与此同时，这一般的人类被召唤走向自由。

绝对知识

我们已经看到，《精神现象学》的目标是绝对知识，这与历史的目标是自由意识相关联。自我认识（self-knowledge）既是一种知识形式，又是黑格尔自由概念的基础。但为什么黑格尔要把自我认识称为“绝对知识”呢？我们难道不应该说，自我认识是知识的一部分，但绝不是它的全部吗？毕竟，心理学只是诸多学科中的一种；即使我们加上人类学、生物学、历史学、演化论、社会学以及其他所有能为认识我们自身做出贡献的学科，也还会有许多知识领域完全超出这一范畴之外，或者至多与之有非常远的联系，比如地质学、物理学、天文学等等。这些难道不也是绝对知识的一部分吗？

这一反驳包含着两种误解。其中一种很容易澄清。黑格尔所说的“绝对知识”并不是指关于一切事物的知识。绝对知识乃是关于世界本身的知识，而不是关于纯粹现象的知识。为了获得绝对知识，我们不必知道一切可以知道的东西。越来越多地了解宇宙是科学家的任务。黑格尔的目标是哲学的目标，即表明真正的知识如何可能，而不

是科学家的目标，即增加我们所拥有的知识。

第二种误解只有在说明了黑格尔关于终极实在本性的立场之后才能消除。黑格尔自称“绝对唯心主义者”。哲学中的“唯心主义”（idealism）不同于它在日常语言中的含义，它与崇高理想或力求道德完善毫无关系。这一哲学术语其实应当是“观念主义”（idealism），而不是“理想主义”（ideal-ism），因为它的含义是：构成终极实在的是观念，或者更宽泛地说是我们的精神、我们的思想、我们的意识。与其对立的观点是唯物主义，它主张终极实在是物质的，而不是精神的。（二元论者则相信，精神和物质都是实在的。）

于是黑格尔认为，终极实在是精神而不是物质。他还认为《精神现象学》已经导出了这一结论。从感性确定性阶段开始，认识独立于精神的客观实在的每一次努力都失败了。事实表明，在未纳入意识所产生的概念系统之前，感官所得到的未加工材料是没有意义的。在知识成为可能之前，意识必须理智地塑造世界，对它进行分类和整理。所谓的“物质对象”原来并不是完全独立于意识而存在的东西，而是意识的构造物，包括像“属性”和“实体”这样的概念。在自我意识层面，意识开始认识到科学定律是它自己的创造，于是精神第一次把它自己作为审察的对象。也正是在这一阶段，意识开始既从理智也从实践上塑造世界，它把物质对象拿来加工，按照自己想象的事物应该是什么样子的来塑造它们。接着，自我意识也开始塑造它的社会世界，这一过程以发现理性是一切事物的统治者而达到顶点。换句话说，虽然我们开始时只是追溯精神认识实在的道路，但在这一道路的尽头却发现，我们一直在观察着那个构造实在的精神。

只有基于实在是精神的创造这一观念，黑格尔才能实现他在《精神现象学》导言中提出来的任务，即表明我们可以拥有关于实在的真正知识。我们还记得，黑格尔大肆嘲讽所有那些把认识看成把握实在的某种工具，或者我们借以观察实在的媒介的观念。他指出，所有这些观念都把认识与实在割裂了。康德显然是这种批判的一个靶子，因为他的“自在之物”概念永远超出了认识。黑格尔则保证，《精神现象学》将会达到一点，“在那里认识不再必须超越它自身”，实在将不再

是不可知的“彼岸”，而是精神直接认识实在，并与之合为一体。现在我们可以理解所有这一切的意义了：当精神认识到它所努力认识的东西就是它本身时，绝对知识就达到了。

这一点是理解整个《精神现象学》的关键。它可能是本书所试图传达的黑格尔所有思想中最深刻的，因此我们再来考察一下。

实在是精神构造的。起初精神并没有认识到这一点。它把实在看成某种独立于它的东西，甚至是某种与它敌对或异己的东西。在这一时期，精神与它自己的创造物相疏离。它试图获得对实在的认识，但这种认识并非真正的知识，因为精神并没有认识到实在的本来面目，所以把实在当成某种无法把握的神秘的东西。只有当精神领悟到实在就是它自己的创造物时，它才能放弃这种对“彼岸”的追求，才能认识到在它之外没有任何东西。然后它认识实在就像它认识自己一样直接和立即，它与实在合为一体。正如黑格尔在《精神现象学》结尾所说：绝对知识是“精神在精神的形态中认识自己”。

就这样，黑格尔使其鸿篇巨制得出了一个大胆的非凡结论。他给哲学的基本问题提出了一种惊人的解决方案，同时也表明为什么历史必须沿着它事实上已经走过的道路前进。至于他的这座宏伟的大厦是否安稳则是另外一个问题；但即使它在我们眼前倒掉，我们也不禁要称赞其设计的宽广和原创。

这一设计有一个特征，我作为向导禁不住想指出来。请问一下你自己，绝对知识什么时候能够达到？回答当然是，一旦精神认识到实在是其本身的创造，它并没有什么“彼岸”要去认识，绝对知识就达到了。这是在什么时候发生的呢？鉴于这种实在观念是黑格尔《精神现象学》的最后结果，它必定发生在黑格尔自己的精神把握了宇宙本质的时刻。根据黑格尔的看法，当他黑格尔理解了实在的本质时，精神就来到了它最终的栖身之地。对于一部哲学著作来说，几乎不会有比这更宏大的结论了。《精神现象学》的最后几页不仅是对整个人类历史顶点的描述，而且就是这个顶点。

两个问题

黑格尔的哲学显得如此恢弘壮丽，以至于质疑它似乎显得琐碎而不重要。但还是有许多问题可以追问。我将简要讨论两个核心问题。

第一个问题与黑格尔的唯心主义有关。我们也许承认，没有理智对感官所接收的未加工材料进行构造，就不可能有知识。我们还可能承认，人类通过对世界起作用，从理论和实践两方面塑造着他们的世界。但即使把这一切甚至更多的内容考虑进去，也仍然会有一个顽固的信念挥之不去，那就是必定存在着某种“外在的”、独立于我们经验的东西。毕竟，说精神把它的范畴强加于它从感官获得的未加工材料——强加于直接呈现于感性确定性层面的意识的“这个”——等于预设了存在着来自某个地方的未加工材料。黑格尔可以否认这种未加工材料等于知识，但他无法否认这暗示有精神本身之外的某种东西存在。同样的观点甚至更明显地适用于精神通过对世界起作用而实际塑造世界这一看法。米开朗琪罗也许是先想到了“大卫”，然后取来一块大理石，依照其思想把它变成了一尊雕像。但如果压根就没有大理石，他就不可能前进。

这一思路引导康德（在理论领域而不是实践领域）假定了他那不可知的“自在之物”。黑格尔对这种观念作了一些敏锐的批判，但他真的表明没有这个观念也行吗？

第二个问题也来自黑格尔的唯心主义。有些唯心主义者是主观主义者，他们坚持认为终极实在是人自己的思想和感觉。不同的精神可能有不同的思想和感觉，如此一来，就不可能判定一个精神的内容正确而另一个精神的内容错误了——事实上，根据这种观点，这些划分是毫无意义的，因为他们错误地预先假定有一种客观实在超出了个人精神的思想和感觉之外。黑格尔拒绝接受这种对应于所存在的无数不同的精神就有无数不同的“实在”的观点。他把这种形式的唯心主义称为绝对唯心主义，以区别于主观唯心主义。对黑格尔来说只有一个实在，因为最终只有一个精神。

现在我们就回到了一开始考察《精神现象学》时所提出的问题：如果黑格尔认为只有一个精神，那么他所说的“精神”（mind）到底是什么意思呢？他必定是指某种集体的或普遍的精神。那样一来，带有各种宗教含义的spirit难道不是一种更好的译法吗？集体的精神从根本上说难道不是一种宗教观念吗？我们难道不应把它当作黑格尔的上帝观念吗？

也许是这样。但如果我们到头来不得不接受这种看法，那么一开始就用spirit来翻译，比现在用mind来翻译可以更好地理解黑格尔思想中的含混不清和不明确之处。

不可否认，黑格尔的精神概念仍然有不明确之处。一方面，他需要一个集体的或普遍的精神概念，不仅是为了避免一种主观形式的唯心主义，也是为了证明其观点的正确性，即精神逐渐把整个实在看成它自己的创造。如果有无数个不同的个体精神，那么任何一个精神都不可能把大部分实在当作它自己的实际创造，因为大部分实在将由其他精神的实际创造所构成。精神在达到绝对知识之前构想世界的方式——也就是把世界看成某种独立于它甚至是与它敌对的东西——将经常被证明并非欺骗，而是确实确实的事实。所有这一切似乎都迫使我们不得不接受对黑格尔的一种解释，即把黑格尔的“精神”理解成某种宇宙意识。当然，这并非把上帝看成与宇宙分离的传统观念，而是与那些主张“万物归一”的东方哲学更为相近。

另一方面，黑格尔自视为理性的彻底捍卫者。这与他关于精神所说的话以及需要说的话能够协调起来吗？协调的一个办法也许是认真考虑黑格尔在何种程度上相信意识必然是社会的。从《精神现象学》的第一部分开始黑格尔就强调，知识只有在能够交流时才是知识。语言的必要性将一种完全独立的意识这一观念排除在外。意识要想发展成自我意识，就必须与其他意识发生相互作用。最后，精神只有一个合理组织起来的共同体中才能找到自由和自我理解，所以诸精神并不是偶然联系在一起的分离的原子。个体精神是一起存在的，否则就根本不存在。

黑格尔关于精神的社会理论很重要，特别是因为它对后来思想的影响，但也许这还不足以使我们把他所说的认识理解成精神与它自身相一致。不过还有第二个要素可以拿来用，那就是他关于理性的普遍性的看法。我们已经看到，黑格尔把理性看成精神的根本原则，把理性看成本质上普遍的。因此他才能说：就个体精神真正是精神——而不是自私的或反复无常的欲望——而言，它们都会彼此和谐一致地思想和行为，都会彼此承认有同一个基本的本质。这个基本的本质——这个“普遍精神”——既不是一个个体精神，也不是一个集体精神，而就是理性的意识。

这也许是对理性本质和精神本质的一种极端而片面的看法。它可能基于——正如我提到黑格尔的政治哲学可能基于——一种关于人类精神之间能否和谐的、受到误导的乐观主义看法。但它并非退避到一种宇宙意识的神秘统一性中去。至于它是否是对《精神现象学》核心要义的正确解释，则是另一个问题。

第五章

逻辑与辩证法

正如我在本书前言中所说，我不打算去阐释黑格尔的《逻辑学》。但另一方面，我又不愿留给读者一种错误的印象，就好像《逻辑学》在黑格尔整个哲学体系中并不重要或只是外围工作。因此，我也要谈谈黑格尔写作《逻辑学》的目的。借此机会，我将解释一下往往被视为黑格尔在逻辑方面最伟大发现的辩证法。

黑格尔的逻辑观念

黑格尔在《逻辑学》导言中告诉我们，逻辑的目标是真理。这一切都没什么问题，但那是一种什么样的真理呢？黑格尔从对这一学科的传统看法开始谈起，传统看法从一开始就把形式与内容分开，认为逻辑研究的是正确思考或有效思考的形式，而不管其内容是什么。通常所理解的逻辑研究的是下面这样的论证形式：

所有是A的东西都是B，

x是A，

因此x是B。

这里我们有了一种没有内容的形式。分别对应于A、B和x，我们可以写“人”“会死的”和“苏格拉底”，或者“四条腿的动物”“有毛皮的”和“我的宠物乌龟”。在这两种情况下，该论证都是有效的，尽管如果前提错误，结论也可能错误。有效性关乎形式，而非内容。逻辑学

家对内容不感兴趣。

这种形式与内容的分离使得逻辑无法告诉我们有关现实世界的任何东西。即使人不会死，或者乌龟有毛皮，逻辑所描述的论证形式也是一样。即使根本就没有人和乌龟，这些形式也不会改变。

如果我们还记得黑格尔在《精神现象学》中是如何通过质疑认知者与被认识对象之间的通常区分而开始研究认识问题的，那么当我们得知，黑格尔提到这种形式与内容的传统区分只是为了否定它，就不会感到奇怪了。黑格尔说，逻辑是对思想的研究。但是在《精神现象学》中他已经表明，没有独立于思想的客观实在。思想就是客观实在，客观实在就是思想。因此当逻辑研究思想时，它必定也在研究实在。黑格尔明确指出：“如果我们还想使用质料（matter）一词”，逻辑的内容就是“真正的名符其实的质料”。他进而为我们提供了逻辑主题的一些意象。他说，逻辑就是真理本身，“真理本身是毫无蔽障、自在自为的”，或者换句话说，“这个内容就是上帝的启示，展示永恒本质中的上帝在创造自然和一个有限的精神以前是怎样的”。

沃尔特·考夫曼称这句话“也许是黑格尔所有著作中最疯狂的意象”，然而它所暗示的思想却并非与逻辑说不出关于世界的任何东西这一传统看法完全无关。黑格尔说，逻辑不涉及自然界和有限精神的世界，这是部分接受了传统看法。而他最急于摈弃的是这样一种观念，即实在或真理只有在自然界和人类世界中才能找到。恰恰相反，根据黑格尔的绝对唯心主义，终极实在只有到精神或理智而不是物质中才能找到。确切地说，只有在理性思想中才能找到。因此，逻辑研究的是纯粹的终极实在，这种实在已经从它在有限的人类精神或自然界中表现出来的特殊形式中抽象出来。

黑格尔关于精神就是终极实在的看法对逻辑的重要性有进一步的影响。既然精神塑造世界，那么研究理性思想将会揭示塑造世界所依据的原则。用黑格尔自己的意象来说就是：理解上帝创世之前的永恒本质就是理解创世的依据。

辩证法

马克思在写作《资本论》时曾写信给恩格斯说：

我碰巧又把黑格尔的《逻辑学》浏览了一遍，这在处理事实的方法上帮了我很大的忙。……如果以后再有工夫做这类工作的话，我很愿意用两三个印张把黑格尔所发现，但同时又加以神秘化的方法中所存在的合理的东西阐述一番，使一般人都能够理解……

马克思这里提到的方法当然是辩证法，黑格尔称之为学术阐释和科学阐释的“唯一正确的方法”。他在《逻辑学》中正是用辩证法来揭示纯粹思维形式的。

马克思从未找到时间来写他对辩证法合理内容的解释。不过其他许多人写了，而且远比马克思打算写的要长。在这些评注家当中，有些人吹嘘辩证法可以替代所有之前的逻辑形式，可以取代像本章开头给出的简单三段论那样的普通推理。但在黑格尔那里，没有任何东西可以证明这些对辩证法的过分夸奖是正当的，也没有任何必要像另一些人那样，把辩证法当作某种神秘深奥的东西。黑格尔说，这是一种有着“单纯节奏”的方法，掌握它并不需要什么高超技巧。

事实上，我们在阐释《精神现象学》时一直在走辩证法的两个步骤，因为正如黑格尔所说，这部著作是“这种方法应用于一个更加具体的对象即意识的一个范例”。只有黑格尔会把《精神现象学》中描述的意识看成一种相对具体的对象。不过黑格尔后来的著作中包含有辩证法的更加具体的例子。为了阐释的方便，让我们从《历史哲学》中的一个例子谈起。

在《历史哲学》中，一场宏大的辩证运动主导了从希腊到现在的世界历史。希腊是一个基于惯常道德的社会，一个公民把自己等同于

共同体并且想不到反对它的和谐社会。这个合乎习惯的共同体构成了辩证运动的起点，用专门术语来说就是正题。

下一个阶段是，这个正题表现出了自己的不完善或不一致。就古希腊共同体而言，这种不完善是通过审问苏格拉底暴露出来的。希腊人是不能没有独立思想的，但独立的思想者却是惯常道德的死敌。于是在独立思考的原则面前，这个基于习惯的共同体崩溃了。现在轮到这条原则发展了，这是在基督教的影响下进行的。宗教改革使人们接受了个人良知的最高权利。希腊共同体的和谐已经失去，但自由取得了胜利。这就是辩证运动的第二阶段。它是第一阶段的对立面或否定，因此被称为反题。

然后，第二个阶段也表明自己是不完善的。事实证明，它所理解的自由过于抽象和贫瘠，无法充当社会的基础。付诸实践后，绝对自由原则成了法国大革命的恐怖。于是我们可以看到，无论是惯常的和谐还是个体的抽象自由都是片面的。必须把它们结合和统一起来，既保留它们，又避免其不同形式的片面性。这便引出了第三个阶段也是更完善的阶段，即合题。在《历史哲学》中，整个辩证运动的合题就是黑格尔时代的德意志社会。他认为这个社会是和谐的，因为它是一个有机共同体，而它又保留了个体的自由，因为它是合理组织起来的。



图17 学生时代的卡尔·马克思（1818-1883）

任何辩证运动都终止于合题，但并不是任何合题都会把辩证过程带到终点，就像黑格尔认为他那个时代的有机共同体已经把历史的辩证运动带到终点那样。虽然合题恰当地调和了先前的正题和反题，但

事实往往证明，合题在其他某个方面是片面的。于是它将充当一个新的辩证运动的正题而使过程继续下去。在《精神现象学》中，我们看到这种过程发生了不止一次。例如，讨论意识的那一节以自我意识的出现而结束。我们把自我意识作为正题，看到它还需要某个对象以从中分化出自己，这个外部对象可被视为反题。这并不能令人满意，因为外部对象是某种与自我意识异质或敌对的东西。它们的合题就是欲望，自我意识在欲望中保留了外部对象，但使之成为自身的东西。之后欲望的状态又被证明不能令人满意，于是我们走向了本身就是一个自我意识的外部对象。也许可以把这第二个自我意识看成第一个自我意识的反题，两者的合题则是主人统治奴隶从而获得承认的一种局面。这一新的合题并不比之前的合题更长久，因为奴隶最终要比主人具有更多的独立性和自我意识。这一反题在同时关于主人和奴隶的斯多亚主义哲学那里又找到了它的合题，如此等等。

在《逻辑学》中，同一方法被用于我们用以思维的那些抽象范畴。黑格尔首先讨论了最无规定性、最无内容的概念：有，或空洞的存在。他说，纯有就是纯粹的无规定性和空。纯有之中没有任何可以为思维所把握的对象。它完全是空。事实上，它就是无。

《逻辑学》的辩证法就是从这个激动人心的开端向前发展的。第一个正题有，变成了它的反题无。有和无既对立又同一，因此它们的真理就是这种彼此间的融合和分离，换句话说就是生成。

就这样，辩证法继续向前发展，但我们不再进行追溯。我们已经足以把握辩证法的思想了。对黑格尔而言，辩证法是一种阐释方法，但他说，这种方法“与它的对象和内容绝没有什么区别——因为推动它前进的正是内容本身，即它本身所拥有的辩证法”。在我们的思维范畴中，在意识的发展中，在历史的进步中，有许多对立因素导致了看似稳定的东西瓦解，由此产生的新东西调和了之前的对立因素，但也发展出了它自身的内在张力。这个过程是必然的，因为无论是思想还是意识都不可能以完满的形式产生出来。只有通过辩证发展的过程，它们才能达到完满。根据黑格尔的说法，辩证法之所以能够充当一种阐释方法，是因为世界就是辩证运作的。

绝对理念

黑格尔《逻辑学》中最重要的目标很明确，那就是证明绝对唯心主义的必然性。正如我们所看到的，他试图从空洞的概念——有——出发，表明这个概念由辩证的必然性导向了能够更为准确和真实地把握实在本质的其他一些概念。而这些概念同样被证明是不完善的，并需要其他概念，直到我们最终达到“绝对理念”为止。关于绝对理念，黑格尔说：“一切其他东西都是错误、朦胧、意见、趋向、任意和可消逝性；唯有绝对理念是有，是不消逝的生命，是自知的真理并且是全部真理。”因此，《逻辑学》与《精神现象学》很相似，只不过它是概念领域而不是意识领域中的运动。所以它的目标不是绝对知识，而是绝对理念本身。至于它是否成功地证明了绝对唯心主义的必然性，我这里不去考虑。不过要想找到一位当今在世的哲学家相信黑格尔成功做到了这一点，恐怕要颇费一番气力。

那么，什么是“绝对理念”呢？这个问题并不容易回答。最好的回答也许是：一切事物。但这听起来还不是很明白，所以我将试着说得更明确些。

黑格尔说，绝对理念“包含着每一个规定性”。他的意思是，绝对理念在自身之中包含着每一个确定的或独特的事物——每一个人、每一棵树、每一颗星、每一座山、每一粒沙。他说，自然和心灵是显示绝对理念存在的不同方式，是绝对理念的不同形态。艺术和宗教则是领悟绝对理念的不同方式，或者用黑格尔的话说，艺术和宗教是绝对理念领悟它自身的不同方式。（这是一种将自己包括在内的自我领悟，因为人是绝对理念的一部分。）哲学也是领悟绝对理念的一种方式，但其形态要比艺术或宗教更高，因为它从概念上来把握绝对理念，因此不仅懂得其自身的领悟形式，而且也懂得审美和宗教的领悟形式。

以独特而有限的形态显示自身，然后返回自身，这属于绝对理念的本质。绝对理念以自我领悟的形式返回自身。这就是我们在《历史哲学》《精神现象学》以及现在在《逻辑学》中看到的过程。在《法

哲学原理》所描述的那种理想国家中，自我领悟成了一种客观的社会形式。在《美学讲演录》和《宗教哲学讲演录》中，黑格尔把各种形式的艺术和宗教当作领悟绝对理念的样式来评价其完善性。不论是表面上还是潜藏在深处，绝对理念的自我领悟都是黑格尔整个哲学的核心主题。

我曾说过，在黑格尔看来，绝对理念就是一切事物。我也说过，它试图领悟自身。于是我们又回到了对《精神现象学》的讨论结束时留下的一个悬而未决的问题：黑格尔真的相信包含一切事物在内的整个宇宙构成了某种有意识的东西吗？绝对理念是上帝吗？

显然，虽然黑格尔是路德宗信徒，但他并非正统的基督教有神论者。《精神现象学》关于“苦恼意识”那一节的要旨也时常出现于其他一些著作。把上帝看成某种与世界分离的东西，这是使人的灵魂疏离。如果上帝存在，他就在世界中，人则分有他的本性。

那么，黑格尔是否是一个断言上帝完全与世界同一的泛神论者呢？这种解释固然可能与他的某些说法一致，但在《宗教哲学讲演录》中，他明确反对泛神论，甚至否认有人说过“万物是上帝”。当然，黑格尔并不认为特殊的事物和有限的人类就是上帝。

黑格尔有没有可能是一个无神论者呢？我们已经看到，他把哲学视为一种高于宗教的领悟绝对理念的方式。意大利哲学家贝内代托·克罗齐曾说，黑格尔的哲学是“完全不虔敬的，因为它并不满足于与宗教相对抗，或者让宗教与自己相并列，而是让宗教变成自己，并以自身去代替宗教”。克罗齐正确地指出了为什么拒绝赋予宗教以最重要位置的黑格尔哲学在深层是不虔敬的。但可以看出，黑格尔还有其他许多思想是有宗教气质的，比如他在描述《逻辑学》本质时所使用的那些意象和隐喻；还有他的历史哲学，旨在说明历史如何在精神的指引下朝着它的目标前进；还有他对终极实在的看法，认为终极实在能够领悟自身，这暗示终极实在是人格化的。因此，把黑格尔说成无神论者违反了他的一些最核心的思想。

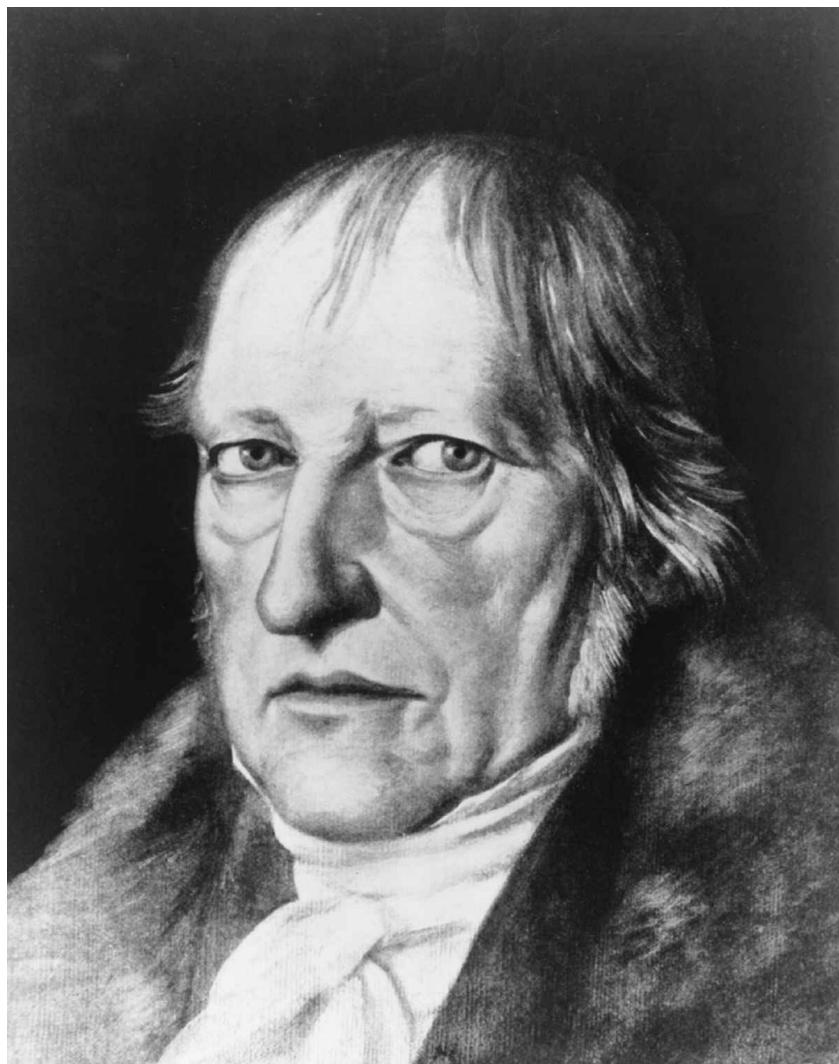


图18 黑格尔（1770-1831）

不是正统的有神论者，不是泛神论者，也不是无神论者——那会是什么呢？若干年前，研究黑格尔的学者罗伯特·惠特莫尔指出，黑格尔是一个超泛神论者（panentheist）。这个词来自希腊文，意思是“万物都在神之中”。它描述了这样一种观点，即宇宙万物都是神的一部分，但与泛神论（pantheism）不同，在超泛神论那里，神比宇宙更重要，因为神是整体，而整体要比它的所有部分之和更伟大。这

就像一个人不只是组成他身体的所有细胞一样——尽管这个人离开了身体就什么也不是。所以根据这种观点，神要比宇宙的所有组成部分之和更多，但又不与它们相分离。同样，正如单独的细胞加起来并不等于一个人，宇宙的个别部分加起来也不等于神。

惠特莫尔的解释似乎是有道理的，不仅是因为它与黑格尔关于上帝的具体说法相一致，而且因为它理解了黑格尔哲学最重要的主题。如果上帝是绝对理念，是宇宙的终极实在，是其各个部分的整体，我们就可以理解为什么绝对理念必定会在世界中显示自身，并且在那里发展到自我领悟。上帝需要宇宙就像人需要身体一样。

上帝缺少了某种东西，大多数宗教信徒都会很反感这种想法。在他们看来，黑格尔也许说的正是这样的事情，遂把他的哲学解释为不虔敬的。但我认为这是错误的。因为黑格尔并没有把上帝看成永恒不变的，而是看成了一种需要在世界中显示自己的本质，在显示之后还要为了完善自己而去完善世界。这种想法虽然奇特，但却很有力量。它极为强调发展的必然性，因为历史的前进是上帝为了实现完满而必须走的道路。黑格尔虽然外表保守，却对激进的革命思想家产生了巨大影响，其奥秘也许就在这里。

第六章

余波

黑格尔去世后，那些自视为其追随者的人分成了两个阵营。正统黑格尔派或黑格尔右派遵循其晚年风格，把他的宗教观点与基督教新教调和起来，并且接受《法哲学原理》中对普鲁士国家总体上正面的看法。这个保守的黑格尔主义学派没有产生什么重要的思想家，在柏林以半官方哲学的地位维持几年之后便迅速衰落，以致到了19世纪60年代，黑格尔哲学在德国已经完全过时。

另一个阵营则非常不同，它由一群思想激进的青年人组成。他们对黑格尔的态度就像黑格尔对康德的态度。就像黑格尔一直认为康德的自在之物学说未能完成其哲学的根本含义，黑格尔的这些弟子也认为，黑格尔接受基督教、普鲁士国家和他那个时代的一般状况，也是未能完成其哲学的根本含义。这群人被称为青年黑格尔派或黑格尔左派，未来取决于他们。

青年黑格尔派认为黑格尔的哲学在要求一个更美好的世界。这是一个合理组织起来的世界，一个真正自由的世界，个人与社会之间的对立将被克服。简而言之，这个世界可以反映出人类精神及其理性力量的绝对至上。在青年黑格尔派看来，这个更美好的世界并不单纯是一种幻想出来的乌托邦理想，而是黑格尔体系的历史与哲学论证的最终完成。它是一种辩证的必然性，是一个必定会出现的合题，以使他们那个世界中的各种对立因素得以调和。



图19 青年黑格尔派在争论，恩格斯（1820-1895）绘

对于那种认为19世纪30年代的德国已经实现了黑格尔哲学承诺的想法，青年黑格尔派嗤之以鼻，他们着手实现自己的激进看法。首先他们把宗教看成对一个可以使人充分发挥潜力的社会的关键障碍。通过发展《精神现象学》“苦恼意识”一节中的线索，他们指出宗教是一种异化形式。人创造了上帝，然后又想象上帝创造了自己。人把他自身之中所有最好的东西——知识、善和力量——都赋予了他的上帝形象，然后又在他自己创造的这个形象面前顶礼膜拜，而把自己看成无知、有罪和软弱。要使人类恢复其完整力量，只需使他们认识到，人类才真正是神性的最高形态。

为此，两个青年黑格尔派撰写了对19世纪宗教思想有巨大影响的著作。大卫·弗里德里希·施特劳斯写了一本卓越的《耶稣传》。通过把福音书作为历史批判的原始材料，他给后来关于历史上的耶稣的所有研究树立了典范。路德维希·费尔巴哈的《基督教的本质》则把一切

传统宗教都说成人把自己的属性投射到另一个领域，遂成为发展一种宗教信仰心理学的第一次现代尝试。早在黑格尔本人的著作在德国以外还几乎不为人所知时，由玛丽安·埃文斯（她还协助翻译了施特劳斯的著作，以笔名乔治·艾略特广为人知）译成英文的这部著作已经有了广泛的世界影响。

接着，青年黑格尔派越过了宗教。费尔巴哈以更为激进的方式，用黑格尔的思想来反对黑格尔。他指责黑格尔以一种神秘的方式来给出关于世界的真理。黑格尔相信精神是终极实在，所以一直把世界中的不和谐问题看成思想领域中的一个问题，因此认为哲学能够解决它。现在费尔巴哈把黑格尔颠倒过来。不能由思想推导出存在，而应由存在推导出思想。人的真正基础并不在精神，反倒是精神的真正基础在人那里。黑格尔的哲学本身是一种异化形态，因为他把实际的活生生的人的本质当成了某种外在于他们自身的东西——“精神自身”。费尔巴哈说，我们既不需要神学，也不需要哲学，而是需要一种研究现实生活中实际的人的科学。

此时距离青年黑格尔派的著作使黑格尔思想的要素对世界历史产生持久影响已经为期不远了。黑格尔去世后大约六年，卡尔·马克思来到了柏林大学。很快他便结识了青年黑格尔派，并参与了当时流行的宗教批判。当费尔巴哈宣称需要超出思想领域时，马克思热情回应了这一号召。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思称赞了黑格尔《精神现象学》关于异化和劳动重要性的论述，然后发展出了他自己关于资本主义制度下劳动作为主要异化形式的看法。马克思指出，要使人类获得解放，就必须消除异化劳动；而要消除异化劳动，就必须废除私有财产和与之伴随的工资制度：换句话说就是建立共产主义。



图20 路德维希·费尔巴哈（1804-1872）

在年轻时写的《1844年经济学哲学手稿》中，马克思用所有黑格尔主义者都很熟悉的术语描述了共产主义：

共产主义……是人与自然之间、人与人之间对立的真正解决，是存在与本质、对象化与自我确立、自由与必然、个体与类

之间冲突的真正解决。它是历史之谜的解答，而且它知道自己就是这种解答。

到了晚年，马克思使用的黑格尔术语没有那么多了，但他从未放弃他通过改造黑格尔哲学所达到的对共产主义的看法。

假使已故的思想家们死而复生，看到他们的思想产生了什么后果，猜测一下他们会说些什么，这即便无益也是很有趣的。很少有人会像黑格尔那样吃惊地看到，其哲学的历史顶点并非对绝对理念的领悟，而是一百多年来在全世界激起革命运动的一种对共产主义社会的憧憬。

[1]mind在汉语中一般译为“心灵”，本书遵照汉语哲学中的一般译法，仍将Geist译为“精神”。——译者

分享译林更多好书：

-  官方微博： @译林出版社



-  豆瓣小站： <http://site.douban.com/yilin>

-  官方微信：



您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

牛津 通识 读本

海德格尔 Heidegger

[英国] 迈克尔·英伍德 / 著
刘华文 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

海德格尔/ (英) 英伍德 (Inwood , M.) 著 ; 刘华文译.——南京 : 译林出版社 , 2013.4

(牛津通识读本)

书名原文 : Heidegger : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2978-9

I.① 海... II.① 英... ② 刘... III.① 海德格尔, M. (1889 ~ 1976) - 哲学思想-思想评论 IV.① B516.54

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133463号

Copyright © Michael Inwood 2000

Heidegger was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2008-046号

书 名 海德格尔

作 者 [英国] 迈克尔·英伍德

译 者 刘华文

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2000

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年4月第1版 2013年4月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2978-9

目录

[序言](#)

[第一章 海德格尔生平](#)

[第二章 海德格尔的哲学](#)

[第三章 存在](#)

[第四章 此在](#)

[第五章 世界](#)

[第六章 语言、真理、烦](#)

[第七章 时间、死亡与良知](#)

[第八章 时间性、超验和自由](#)

[第九章 历史与世界时间](#)

[第十章 艺术](#)

[第十一章 梅斯基希的圣马丁？](#)

[书目参照说明](#)

[词汇表](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

陈嘉映

很多学者不建议学生读导论，要读就读原著。我的看法不尽相同。当然，我同意，导论绝对无法代替原著，有心钻研者，必须以读原著为主。哲学著作并非意在提供一个真命题集，它倒更像一件作品。单说伟大思想家们各自不同的写作风格，就已经提示大量的思想内容。探索的进程，其意义殊不少于探索的结果。不过话说回来，读书人并不都以钻研为志，钻研者也有程度不同。精研黑格尔的学者，可能也想了解胡塞尔，尽管他不打算钻研胡塞尔。没有谁靠读科普成了科学家的，但大科学家有时也读科普。为此，我们应该像感谢优秀科普作家一样感谢优秀的导论作者。

导论也有种种风格。考克尔曼（J.J.Kockelmans）写《存在与时间》导论，几乎全用海德格尔本人的语汇，甚至海德格尔自己的例子，更多是要给出这本书的一个提纲。迈克尔·英伍德（Michael Inwood）的这本《海德格尔》则不同，他比较大胆地表述自己的理解，用不同的语汇、不同的例子来重述海德格尔的思想。这样写，冒的风险要大些。不过值得一试。任何思想，包括伟大思想家的思想，都不能始终停留在自己的语言和风格中，它总要不断以这种那种方式与别样的语言、别样的思路连接起来，才能保持其生命。当然，我并不处处同意作者对海德格尔的重述或解释，像海德格尔那样深刻难解的哲学家，我想，谁写一本导论都会与别人所写的大不一样。不过，我觉得他对海德格尔思想的整体理解是可信的，他让这些思想对普通读者变得较为浅易，却并不曾让这些思想变得俗陋。这是导论写作难能之处。

我读下来，觉得这本导论有两点主要的不足。其一，作者虽常常尝试用新的方式重述海德格尔的思想，但似乎没有提出很多开拓性的新理解。其二，全书集中在《存在与时间》一书，此外有一章绍述《艺术作品的本源》，极少涉及海德格尔中后期思想。读者来读一本

以“海德格尔”为题的导论，难免因此感到挺大的遗憾。

最后，在学术著作滥译成风的今天，我愿特别提到，这个中译本的译文不错，虽不够精细，但可信，也流畅。

2008年10月17日

第一章

海德格尔生平

他是（有可能除了维特根斯坦之外）20世纪最伟大的哲学家。他是（有可能除了黑格尔之外）最名不副实获得“哲学家”称号的人，因为他是把空洞的措辞伪装成深邃言语的大师。他又是一个不可救药的德国乡巴佬，还一度是一个轻信别人又妄自尊大的纳粹分子。他对纳粹进行过严厉的批评，虽然这在当时不可避免地需要遮遮掩掩。他对我们这个时代的痼疾以及我们殷殷期待的疗治这些痼疾的药方进行过鞭辟入里的分析。这些论断中的每一个都是海德格尔的一个侧面，都有或多或少的根据。能引发这样一些对立反应的人究竟是一个什么样的人呢？

马丁·海德格尔1889年9月26日出生于德国西南部巴登州梅斯基希小镇一个贫穷的天主教家庭。父亲弗里德里希帮人看酒窖，还为当地教堂做司事。1903年，马丁在一笔奖学金的资助下去了康斯坦兹读中学，住在一家天主教堂办的寄宿宿舍里。当时这样做就是为了准备以后当牧师。1906年他转到弗莱堡的一所中学就读，教会为他免费提供食宿。据他自己讲，他就是在这里读了现象学运动先驱之一弗朗茨·布伦塔诺的《论亚里士多德学说中“存在”的多重含义》（1862），引发了他对哲学的兴趣。后来他还读到了卡尔·布莱格的《论存在：本体论论纲》（1896），这本著作中摘录了大量亚里士多德和中世纪其他哲学家如阿奎那等人的著述（“我的现象学之路”，74）。1909年海德格尔从中学毕业，成为一名见习耶稣会会士，但工作不到一个月便因心脏病，另外或许还有缺少职业精神的原因而被辞退。随后海德格尔进入弗莱堡大学学习神学和经院哲学。1911年发生在海德格尔身上的一场危机使得他不再把神职当做自己的主要志向，而是转向了哲学、伦理学和自然科学的研究。就在这期间，他开始研究现代哲学，尤其是埃德蒙·胡塞尔的《逻辑研究》。胡塞尔是现象学运动的主帅，他致力于系统研究人类有意识的精神过程，而不考虑这些过程非精神的原因

和结果。海德格尔1913年以题为《心理主义的判断学说》的博士论文完成学业。在博士论文中，他运用胡塞尔的观点，批判了从人类心理学角度对判断的逻辑观念进行的尝试性分析。1915年海德格尔的任教师资格论文《邓·司各特的范畴和意义学说》使他获得弗莱堡大学的教职。

海德格尔的学术生涯被第一次世界大战打断了。1915年他应征入伍，但被认定不适合打仗，于是被分配到邮政和气象部门。1917年他与新教教徒埃尔弗里德·彼得里结婚，婚后不久就有了儿子约格。1919年1月，他宣布与“天主教教义体系”决裂。1918年从军队退役之后，他担任了弗莱堡大学无俸讲师和胡塞尔的助教，胡塞尔于1916年当上了这所大学的教授。海德格尔令人眩目的智慧和洞见使他声名鹊起。他关于亚里士多德、圣保罗、圣奥古斯丁、现象学、日常经验世界和人类的演讲，为他赢得了哲学界“无冕之王”（阿伦特语）的美誉。1923年他搬到了马尔堡大学做副教授，在这里他与神学家鲁道夫·布尔特曼成了朋友，并且与汉娜·阿伦特建立了持久的友谊。（他与卡尔·雅斯贝尔斯在1920年建立了友谊并保持通信。）在马尔堡大学他把讲座内容延伸到了亚里士多德的《修辞学》、柏拉图的《智者篇》、前苏格拉底时期的希腊哲学、时间、真理、阿奎那、康德、莱布尼茨。不过，这时他已有十年没出书了。1927年春天，他的伟大作品《存在与时间》出版了，发表在胡塞尔主编的《哲学与现象学研究年刊》上，同时以单行本形式发行。按海德格尔的说法，在这个时间出版该书，目的是为了满足不同政府所规定的马尔堡大学全职教授的聘任要求（“我的现象学之路”，80）。次年，他接替胡塞尔担任弗莱堡大学的教授。他在1929年所做的就职演讲的题目是“什么是形而上学？”。在接下来的那个冬天里他围绕这个题目作了更详实的论述（虽然，他的讲述方式很有特点，在讲授“形而上学的基本概念”时大部分时间都在讲明显属于题外话的关于无聊和昆虫的问题）。也是在这一年，他与恩斯特·卡西尔展开了一场关于康德哲学的公开辩论，还因此发表了《康德与形而上学问题》。他的讲座内容还包括唯心主义者谢林和黑格尔、柏拉图《理想国》中关于洞穴的比喻，以及前苏格拉底时期的哲学家阿那克西曼德和巴门尼德。1930年，他拒绝了柏林

大学聘任他担任教授的邀请。海德格尔对德国南部的当地生活非常热爱，迷恋那里的小镇和粗犷的风景。他的大部分写作都是在他1923年建于托特瑙堡的一座山间小屋里完成的。他不喜欢大都市以及那里的社会文化生活。

1918年至1933年魏玛共和国时期的德国文化活动很活跃，但同时经济萧条、政治动荡。1930年9月，阿道夫·希特勒创办的民族社会主义德意志工人党（NSDAP，但一般称做“纳粹”）成为德国第二大党派。1933年1月30日，希特勒被任命为右翼联盟总理。之后，他以2月27日的国会纵火案为借口，仓促通过了授予纳粹党绝对权力的法令。1934年6月30日，他又以恩斯特·罗姆叛乱为借口，谋杀了其对手罗姆的冲锋队员和其他异己党员，例如反对资本主义甚于反对犹太人或布尔什维克主义的“左翼”纳粹党员格雷戈尔·斯特拉瑟尔。（约瑟夫·戈贝尔早期是斯特拉瑟尔的拥护者，但他1926年为希特勒所鼓动，参与到赢取银行家和实业家支持的活动中。）1934年8月2日，希特勒被宣布为“德意志帝国领袖”。20世纪20年代，海德格尔几乎不问政治，而到30年代初他逐渐开始同情纳粹主义。1933年4月21日他被弗莱堡大学教职工推选为校长，5月1日加入了纳粹党。5月27日他发表了题为“德国大学的自我主张”的就职演说，演说虽非特别温和，却并没有反犹内容，这一点令人注目（不过，他的确将劳动、服役和求知视为同等重要的学生义务）。海德格尔在担任校长期间与新政权合作，同时也力图缓和后者残忍的一面。他参与了1933年11月德国退出国际联盟的公民投票活动。1934年4月，他因与师生及党内官员发生龃龉而辞去校长一职。尽管没有退党，但他也并不积极投身政治了。后来，海德格尔宣称自从罗姆暴动之后，他对纳粹主义抱有的幻想便破灭了。



图1 梅斯基希镇公所和市場广场

20世纪30年代海德格尔几乎没有发表作品，但他继续授课，尤其是讲授艺术。1935年，他在弗莱堡发表了题为“艺术作品的起源”的演讲。1936年海德格尔前往罗马，开始讲授关于荷尔德林的系列讲座的第一讲。荷尔德林是一位神秘哲学诗人，18世纪晚期曾是黑格尔在图宾根神学院的室友。在罗马，海德格尔见到了卡尔·洛维特，他曾经的一位犹太裔学生。洛维特称，海德格尔对纳粹仍然怀有忠诚（洛维特，59——61）。同一年，海德格尔开课讲授尼采。这一课程一直持续到20世纪40年代早期，后来成书并于1961年出版。海德格尔的朋友们认为这些讲座对纳粹主义有着隐晦的批判，他试图挽救尼采，不让尼采再被用来支持种族主义信条和行径。与此同时，海德格尔受到盖世太保的监视。从1938年开始，海德格尔的思想中技术的作用占有越来越重要的分量。他表现出这一兴趣是在他1938年于弗莱堡所作的题为“形而上学对现代世界图像的奠基”的演讲中，也出现在一场关于恩斯特·云格尔的“劳动者”一文专题讨论课的讲义中。（云格尔既不是纳粹分子，也不是反犹太分子，但是他的诸如“全面动员”这样一些观念被纳粹利用了。）海德格尔这一时期的讲座经常提及政治事件和当时的二战。他总是把它们同“存在的遗忘”以及技术联系起来。他认

为，一厢情愿地想建立一个几千年长盛不衰的世界性帝国，这种只求长存不求实质的偏好与希腊人那样的真正“缔造者”相去甚远。一个帝国的建立主要不是依靠“独裁者”或“专制政体”，而是源自“现代性的形而上学实质”，一种凌驾于自然之上的意志（li.17及下页）。对纳粹主义的这一断言是在1941年夏天作出的，当时的希特勒政权正处于鼎盛时期。

1944年秋天，海德格尔（忍辱）被征召加入了国民军（即“人民风暴”，有些类似于“英国国家卫队”或“老爹军”），沿着莱茵河挖反坦克战壕。1945年初，他回到梅斯基希处理自己的手稿以确保它们安然无恙。6月，也就是德国纳粹政府最终垮台的两个个月后，海德格尔去了弗莱堡，出现在“去除纳粹委员会”面前。法国占领军中的一些军官与海德格尔取得了联系，并为能使他和长期以来崇拜他的让-保罗·萨特见面作过多次安排。这一计划并没有实现。但他与萨特有书信来往，还和法国最忠实的海德格尔崇拜者让·波弗莱结下了友谊。1946年他被禁止上讲台，这项禁令一直持续到了1949年。不过，他可以保留自己的图书馆，并被大学授予了荣誉退休教授的名誉。这项决定获得了弗莱堡大学当局和法国政府的支持，这一支持部分是根据他的老朋友雅斯贝尔斯的一份报告作出的。

海德格尔的写作生涯和讲坛生涯又重新焕发了活力。他面对一小群听众作了“诗人何为？”（1946）的演讲，以此来纪念里尔克逝世二十周年。他还发表了写给波弗莱的信——“关于人道主义”（1947），在其中他将自己的哲学同法国存在主义拉开了距离。1949年12月，海德格尔为不来梅俱乐部作了四场演讲，其中题为“物”的一场是他1950年在巴伐利亚艺术学院所作的。他又恢复了和老朋友的交往：阿伦特于1950年来拜访他，他同阿伦特以及雅斯贝尔斯的书信来往也恢复了。1953年他再次到巴伐利亚艺术学院演讲，这次的题目是“技术问题”。他的游历范围比先前更广了。1955年他到瑟里西拉瑟勒发表了题为“什么是哲学？”的演讲，随后又在普罗旺斯地区的埃克斯市发表了“黑格尔与希腊人”（1957）的演讲，并在那里与勒内·夏尔成为了朋友。1959年在他七十岁生日那一天，梅斯基希授予他荣誉市民的称号。1962年他首次访问希腊，1967年又再次访问这里，并在雅典科

学和艺术学院作了题为“艺术的起源和思想的使命”的演讲。从1966到1973年，他先后在法国普罗旺斯的勒托尔和德国的采林根区举办了一系列研讨班。在1966年接受德国《明镜》周刊采访时，他试图为自己在纳粹时期的行为作出解释。这次采访在他逝世后十年才以“只有一位神才能拯救我们”为题发表。这一标题是他在接受采访中引用的荷尔德林一首诗中的句子：“在我的少年时期/一位神常常拯救我/让我免受成年人的呵斥和棍棒。”

二战后，海德格尔不断地发表著作，其中很大部分都是他以前演讲的修订稿。他在生命最后的日子协助编辑了自己的著作全集，包括他的演讲稿以及早先出版的著作。他公开表示，希望每次讲座中的思想都不会被遗漏。全集中的一卷于1975年出版，其中收入了他自1927年夏天开始在马尔堡所作的关于“现象学基本问题”的一系列讲座。（这一版本还不完整，原计划收入约一百卷。）海德格尔于1976年5月26日逝世，5月28日下葬于梅斯基希的一处墓园中，与他的父母为邻。人们举办了一场天主教弥撒来追思他。主持追思会的牧师是他的侄子海因里希·海德格尔，他引用了《耶利米书》第1章第7节：“耶和华对我说：‘你不要说“我是年幼的”，因为我差遣你到谁那里去，你都要去；我吩咐你说什么话，你都要说。’”

海德格尔的一生是一个关于流浪者回归的迷人故事，但他的故事之所以比任何其他人的都有趣，是由于他身为思想家的缘故。正因为他是一位重要的哲学家，人们才会不放过他所从事的政治活动的细节，更不用说他的宗教信仰和私生活了。我们下面就来看看他的哲学思想。

第二章

海德格尔的哲学

海德格尔到底有没有创作出堪称第二伟大的作品？如果有，是哪一部？对此他的崇拜者并没有达成一致。成书自关于尼采的系列讲座或题目为《对（事件）哲学的贡献》的这本书，其初稿写于1936至1938年间，但直到1989年才出版；另外还有其他一些作品，都常被提名作为候选。但人们一致公认的是他写就了一部伟大的著作，这部著作就是《存在与时间》。

如果说《存在与时间》还不足以与柏拉图的《理想国》或康德的《纯粹理性批判》相比的话，那它至少可以同黑格尔的《精神现象学》相提并论。《存在与时间》是海德格尔迄今最有影响的著作，它不仅对哲学家，而且对神学家、心理学家以及社会学家都产生了重要影响。它是海德格尔花了十年时间阅读、演讲和思考的结晶，并给他的后期作品指明了方向。即使这些后期的作品与《存在与时间》大异其趣，但如果离开了这本书，它们就无法得到理解。同时，《存在与时间》也是迄今为止最难读懂的著作之一。用来创作这本书的结构和语言都给读者带来了巨大的困难，尤其是不以德语为母语的读者。

这本著作的论点概括地讲就是：追问“什么是存在？”这一曾经被提出但早已被遗忘的问题非常重要。为了探究这个问题，我们需要考察某个存在或实体。很明显，我们所要选择的是人的存在或“此在”（Dasein），原因在于正是存在提出了这个问题，并且也正是存在对存在有着前概念性的理解，这种理解如果慎重使用的话，可以引领我们找到对于上述问题的答案。因此，该书的第一部分讨论的是“准备性的此在基础分析”，认为此在实质上就是“在世”的此在，其存在就是“烦”（care）。在第二部分，海德格尔引入了一个只是隐含在第一部分中的主题，即此在的时间性。此在从本质上说具有时间性：它向前眺望自己的死亡，用良知和决心审视整个生活，它在本质

上是历史性的。此在的存在与时间性紧密相关。《存在与时间》原本还有第三部分，用来思考存在之作为存在的问题及其与时间的关系，一种更不依赖此在的状态。这个所谓的第三部分从来没有面世，不过在这本书第7版（1953年）的前言中海德格尔向我们提及《形而上学导论》（1953年出版，不过是在他1935年所作的系列演讲的基础上写成的），书中他对比了处于一端的存在和处于另一端的成为、显现、思和应然。（他在一本《存在与时间》的页边注释中把《现象学的基本问题》（1927，1975）说成是对缺失的第三部分的替代。但这部著作本身就不完整，只写了原计划的二分之一多一点。）《存在与时间》原计划第二部分写三篇，分别谈论康德、笛卡尔和亚里士多德。（海德格尔喜欢逆向回溯哲学史：揭开一位哲学家的面具是为了显现他所暗中承继的早于他的哲学家的面孔，这副面孔又接下来作为一副面具被揭开……）这一部分也没有出现，不过他的其他著作和演讲揭示了这本书原本打算纳入的内容，展现出的关于第一部分缺失内容的画面反而比我们业已看到的更为清晰。



图2 学生时代的海德格尔，摄于1899年前后

即使对《存在与时间》这么简要的论述也提出了不少问题。“存

在”的问题是什么以及为什么提出关于它的问题很重要？“此在”是什么以及它与存在的问题有怎样的联系？此在是如何又为何存在于世的？时间和时间性对此在及其存在为何如此关键？海德格尔在《存在与时间》中缺失的那一部分中打算讲些什么？如果讲的话，与他后来的著作中所讲的内容是否相关？诸如此类的问题以及其他问题将在接下来的章节中谈及。

第三章

存在

为什么要讨论存在？“存在”这一术语可以形成很多对比。首先，它与“知识”和“科学”相对。与海德格尔同时代的以及更早的哲学家们，尤其是那些自称的康德的追随者们，主要关心的是认识论或知识论，所提出的是诸如“我们可以认识什么？”以及“科学的基础是什么？”这类问题。海德格尔对认识论很反感，原因在于它“只是耽于磨刀，却从不用刀切割”（lviii.4）。知识，尤其是科学的系统知识，涉及到一方面是认识者和另一方面是作为认识对象的客体或一系列客体之间的关系，也就是认识关系。海德格尔对认识论的质疑与以上两个方面三种因素都有关。

首先讲一讲认识者。它是什么？是完全专注于对其主题进行不偏不倚地理论认识的主体？还是一个有着私心杂念的活生生的人，处于特定地点和特定时间，除了其科学认识的客体之外还与其他很多东西存在千丝万缕的联系、对它们持有纷繁复杂的态度？其次，我们来看看认识关系。为什么要讲认识？认识行为只是我们同世界发生的很多关系中的一个；它不是我们与世界中的事物所建立的第一个关系，而是在一个人的一生中很迟才会发生，并且还是偶尔为之；它也不是（比如说）面对自己的配偶或对待自己的前门钥匙时所采取的最明显的态度。认识是如何同对待事物的这些别样态度相关联的？认识由什么构成？我们倾向于把认识看成是具有同一性的事物，好像对电子的认识跟对历史事件的认识在方式上别无二致。或者说，如果我们注意到并非如此的话，我们就会像笛卡尔那样被诱使去提出一个认识的理想形式，这个形式将保证得出关于物质粒子的大小和运动千真万确的结果。但是，这种形式对于（比如说）历史事件没有用，因此历史事件也就被排除在可认识的客体之外。如果拒绝这条路线，我们就会意识到认识一系列实体的路线部分取决于那些实体的性质或存在。我们认识历史事件用一种方式，而了解电子则用另一种方式：我们不会靠

细查历史文件去了解粒子或者到实验室去了解拿破仑。这是因为，历史事件是不同于电子的实体。因此，在论述知识之前，我们应该先考虑已知客体的性质或者说存在。

客体或实体种类繁多：数字、植物、星体、动物等等，不一而足。某一类实体通常是一门特定学科的研究专区。天文学家研究星体，植物学家研究植物，等等。如果哲学家研究存在而非知识，那么他是否也应该研究星体和植物，他与科学专家的不同之处仅在于所掌握知识的广泛性和普遍性上、同时他还带着与广泛相伴的肤浅？答案是否定的。那样不仅会把哲学家降低到海德格尔不会容忍的地位，而且也会遗漏一个关于科学客体的更重要、更基本的问题。我们用这种方式怎样划分实体世界呢？世界并不会自然而然地用科学的现成性被塑造出来并呈现给我们。当一对情侣手拉手走过星空下的草地，他们不会把自己和周围的环境看成是分离出来供地质学家、植物学家和气象学家研究的客体，哪怕他们自己本身在生活中从事着某项专业研究，比方说，他们是地质学家。诸门学科及其研究对象的范围从来没有像如今这样泾渭分明。即使在不久以前，科学家有时仍然会重新界定他们所研究课题的性质：为它重新划分范围，构想关于其内容的新的概念，开创认识研究对象的新思路并舍弃旧的路线。只是把存在的观点投射到实体之上，这种投射又是任何一种科学研究的根本基础——这样做的科学家是什么样的科学家呢？

然而，这样我们又有了另一个问题。如果一位科学家——至少是一个沉思的、富有创新精神的科学家——也去思考他所研究的主题的存在问题，那么哲学家还剩下什么可以做呢？为什么不干脆留给科学家去做？海德格尔主张，这是因为科学家仅仅关注诸多存在“区域”中的一个；作为科学家他会忽视投射发生的背景、留给其他科学研究的客体以及我们所熟悉的赖以日常之用的物件，而这些都完全没有进入理论科学领域。至于如其所是的存在的性质，或者对存在的非正式的总体性理解，这种理解可以使科学家专注于存在的一个区域，这些就更不用说了。

存在的各种意义

海德格尔有可能已经说服了我们，让我们把焦点投放到实体而非对于实体的知识或各门科学上面。但在海德格尔这里，“存在”不仅与知识，也与“存在者”或“实体”相对。为什么研究存在而不是存在者？我们很早以前就知道，动词“存在”（to be）有很多用法或含义：存在者、述谓者，以及表示同一性的“是”（is）。为什么我们要将这一问题看做是对于科学来讲至关重要，或者看成是主要的、大概也是唯一的真正哲学问题呢？科学家可以确认有些实体存在着（存在性的“是”）及它们是什么（述谓性的“是”）。那么他或者作为哲学家的他关于存在还能做些什么呢？海德格尔认为，存在并非是一个如其表面所呈现的那种单薄而又索然无味的课题。为了了解为什么如此，我们得看看海德格尔从布伦塔诺论亚里士多德的书中以及亚里士多德本人的著作中所找到的“存在的各种意义”。

亚里士多德认为，动词“是”（to be）在几个方面都存在着歧义。当我们说某物是（如此如此或这般这般），我们可能指它实然地是或或然地是。（在亚里士多德看来，实然性在逻辑上要先于或然性。）另外“是”有时又相当于“为真，符合实际情形”。然而，更重要的是，“是”的意义随着它应用于其上的实体范畴的不同而不同。亚里士多德提出了十个范畴，其中最基本的是物质，其他诸如性质、数量和关系等项目的存在则有赖于物质范畴。世界上万事万物都分属于以上非此即彼的范畴，因而它们是实体的类或属。但是，按亚里士多德的观点，它们是最高等级的属。存在者作为一个整体并不能构成一个属，因为“存在”有着歧义：这一点显而易见，我们可以试想一下，比如一匹马这样的物质只是存在着，而马的棕色这样一种属性则是属于马的颜色，它的存在取决于它所属的物质的存在。一个意义含糊或模棱两可的术语不能界定一个属：马作为一种动物，构成一个单属，但如果我们将“马”这个词按其全部意义进行理解，就会涵盖木马、“衣马”^[1]、鞍马以及作为动物的马，我们谈的就不再是一个真正意义上的属，而只是由一个歧义性的名词聚集起来的互不相干的实体集合。“马”与“存在”的区别在于，马的不同意义之间并不是从根本上联

系在一起的，而是通过历史偶然性和表面相似性相联系，但“存在”的不同意义则是系统地并从根本上联系在一起，具有亚里士多德曾经提到的“类比”的同一性。一切事件中的存在，尽管含义各不相同，都足以被结合起来构成一个独立的研究课题，而“马”的不同种类却不能做到这一点——尽管存在并非像马那样构成一个类属。



图3 海德格尔在1912年春

在其随后的研究史中，存在不断地获得意义上的增益和精细化。例如，在中世纪，作为本质的存在和作为存在的存在就得以区别开来，这一点在亚里士多德那里并没有很清晰地出现。这些已经足够说明海德格尔存在问题的背景。在存在包含不同的类型这一点上，他跟亚里士多德是一致的，即使他们对“存在”意义的理解并不完全一致。

因此，在“那个”存在（那个某物是或存在这样一个事实）以及“什么”存在（那是什么）之外，他又引入了第三个术语：“如何”存在，即某个实体存在的模式、方式或类型。例如，如果我们暂且停留在亚里士多德范畴的界限之内，首先我们就会看到马的存在这样一个事实，其次还有马拥有的、在总体上将它区别于其他动物和其他实体的那些特征，最后是它的存在方式，即马是一种物质，而不是属于其他范畴的一个实体。或者，我们来分析亚里士多德范畴之外的一个例子：数学家研究数字的“什么”时，会提出诸如是否每一个偶数都是两个奇数之和这样的问题，而哲学家会就数字的存在、怎样存在以及存在的方式提出问题（参见xxii.8，43；xx.149）。像胡塞尔那样，他或许会回答说，数字既不是物理上的实体，也不是心理上的实体，而是“观念性”胜于“实在性”的实体。这样，它们存在的方式就是观念性的而非实在性的。

海德格尔vs.亚里士多德

既然亚里士多德与其后继者就存在这一问题已经作过那么多研究，海德格尔还能做什么呢？海德格尔常常建议哲学家不要接受那些已经僵化成教条的学说，即使它们恰巧是正确的；哲学家应该回到这一学说源起的地方，重新予以思考。但是，这种重新思考毫无例外会在一定程度上对这一承继下来的学说进行修正。于是，海德格尔便在几个方面与亚里士多德展开争论。尤其是，亚里士多德暗示，尽管他提出了诸多范畴，但作为存在的所有真实存在的实体都是一致的，万事万物——上帝、人、植物、动物、雕像和凿子——都具有属性、数量、关系等等。所有的实体都被视为“现成在手的”（*vorhanden*），是客观描写的合适客体。海德格尔在《存在与时间》中指出，并非所有的实体都属于此类。例如，一把锤子，用适当的眼光来看，首先是我们所使用的一样东西（工具），如果谈得上描述它，适当的描述应是“很沉”或“刚合用”，而不是从它的体积和物理特性上加以描述。情人送给他的爱人的礼物是花，而不是植物，不是植物学研究的对象。甚至那些看起来对不同实体作出了区分的哲学家，经过更加细致的研究，我们也能看出他们把这些实体类型都归化为同一个模式。例如，

笛卡尔非常鲜明地将思维的物或实体（*res cogitans*）和延展性的物或实体（*res extensa*）区分开。但是笛卡尔不仅将工具的存在和行星的存在同化在一起——二者实质上都是延展性的物，而且，尽管不甚明显，他还将思维的物的存在与延展性的物的存在同化在一起，因为二者都具有作为物的本质属性，尽管它们各自的本质属性有所不同。我们是不是不能说在或存在着的万物以同样的方式在或存在，存在着就意味着成为谓词的承担者（或是“变量的值”），抑或明显地以不同方式存在的实体承载着不同的谓词呢？海德格尔的回答是，并非一切事物都是谓词的承担者，如果认为一切事物都是，就是在暗中引入存在的同质化。

为什么哲学家会对实体的存在予以同质化？海德格尔暗示，其中一个原因可能是他们集中于单个实体或实体类型，排除了实体所处的环境。例如，如果人们忽视了全神贯注用锤子敲钉子的木匠，就更容易将锤子视为“现成在手的”，把它看做具有某些属性的物或看做谓词的承担者。我们不仅要考虑世界之内的实体的存在，而且还要考虑它们所处周围环境的存在，并最终从整体上把握世界的存在。我们也需要注意如其所是的存在，注意这样的存在为什么会分化成不同的类别。

不过，海德格尔并没有马上考虑作为整体的诸存在或如其所是的存在。他转向了对人的存在，即此在的研究。

【注释】

[1] 即晾衣架。——译注

第四章

此在

哲学家们有充分的理由将人置于研究的中心。追问“我能认识什么？”的认识论者想必会讨论认识者的状态。对于像胡塞尔这样的现象学家，在探究作为“先验”自我、主体或意识的一方与作为其客体的另一方之间的关系时，人显然是研究的中心。（海德格尔常批判这些哲学家对于主体的存在言之甚少。）但如果我们论及存在与存在者，人似乎并没有处于特权地位。他仅仅是诸多存在者中的一个。为什么我们要从一个具体实体开始，尤其是从此在开始呢？的确，亚里士多德认为，要研究存在，就得从研究存在的示例性类型，即物质开始；从那一类型的示例，即上帝开始。但是，海德格尔反对亚里士多德以此建立起来的本体论与神学之间的联系；他至少没有明确地提出，此在是一种示例性的或图式性的实体。他的确说过的是，是此在提出了“什么是存在？”这一问题。但我们在这里要插上一句：无论什么问题都是被此在问到的。我们是不是要假定，即使回答“长颈鹿有什么交配习惯？”这样的问题时也需要首先探究一下问这个问题的那个人的存在？从某种意义上说的确如此。因为要提问或为回答任何问题作准备，我们首先都要对问题的主题和寻找答案的方向有初步的理解，哪怕是很模糊的理解。在这种情形下，我们至少要知道“长颈鹿”这个词的意思可以在词典或百科全书中查到；如果这一问题能够引起我们的兴趣，我们想了解的肯定比这要多一些。然而，我们对长颈鹿的初步了解就它本身来说不是一个令人感兴趣的课题，在它给予我们初步的导向之后，与我们所问及的问题也没有很大的相关性。

同样地，此在对存在也有初步的了解。否则，我们就不能理解“什么是存在？”这一问题，也不会试着回答它。事实上，所有的人，即使是那些不会提出这一问题的人，都对存在或多或少有些了解，否则他们就无法与存在者打交道，甚至与他们自己也无法打交道。（海德格尔在他出版的著作中没有考虑到婴儿，但他毫无疑问会

首先讲到，有能力通过与实体交流进行学习的婴儿必定已经对存在着潜在的、一定程度上的理解；其次，他会说只有与我们所理解的完全成熟的此在进行对比，我们才能理解“阙失”成人期的婴儿。）这种理解并非像哲学家所热切期望的那样，是对存在的一种显性的概念性陈述，它也不需要是完美无瑕的理解。各种各样的错误它都有可能犯。但是，在对我们的初步认识有了了解之后，我们无法即刻就放弃这个理解，去探询真正的客体，指望通过直面存在纠正我们的初步了解中的错误——在分析长颈鹿时，我们却可以做到。因为，存在者的存在不像长颈鹿交配的习惯那样是容易被限定的、明确的或独立于我们之外的。存在无处不在：万物都存在着——人、锤子、城镇、理论、行星和星系。存在又不存在于任何地方：它并不是一种内在于任何实体的、易于辨识的特性；即使能够被辨认，我们也需要从对它的初步认识那里不断获得引导，并且无论我们对其作怎样的调整，我们都不能为了与存在直接相遇而完全抛弃存在自身，或为了避免与存在相遇而检验存在。存在者的存在、其他实体的存在以及此在本身的存在都没有独立于此在：理论、问题、工具、城市——所有的这一切连同它们的存在及其存在方式都依赖于它们被提出、被询问、被使用、被栖居和被解释这一事实。此在本质上是存在于世界的，并不是简单地指它与世界上其他的物一样占据一块地方，而是说它不断地解释和参与其他实体及它们所处的背景，即“环境”或“我们周遭的世界”。从某种程度上讲，之所以存在着一个单一的世界而非一个实体的集合，仅仅就是因为此在如是而为。此在不是万物中的一员；它是世界的中心，把世界的脉络牵引了起来。因此，海德格尔在选取此在作为研究起点的时候，并没有只集中于一种实体之上而把其他实体排除在外；此在和它周围的整个世界同在。

为什么是“此在”？

“此在”被海德格尔用以同时指人以及人所具有的存在方式。它来自德语动词dasein，意思是“存在着”或“在那儿、在这儿”。作为名词的Dasein被其他哲学家如康德用来指实体的存在，但海德格尔用它专指人。他还强调这个名词的词根意义，即“在那儿”或“在这儿”。Da在

日常德语中根据上下文的不同，有时会被译成“这里”，有时会被译成“那里”。[海德格尔有时建议，“这里”（hier）是作为说话者的我所在的位置，“那里”（dort）是他或她，即说话人所谈论的对象所处的位置，da是你，也就是我的说话对象所处的位置（xx.343）。但他一般会把此在看成是我而不是你。] Sein这个词的意思是“存在着”，作为名词是取抽象意义的“存在”。海德格尔有时（并非总是）会在存在这个词的中间加上连字符，变成“Da-sein”，来强调“存在于这（或那）里”之意。

为什么他用这种方式谈论人？人的存在与世界上其他实体的存在有显著的不同。“此在是为存在本身而存在的存在体。”^[1]（《存在与时间》，191）跟其他实体不同，它没有确定的本质：

此在的本质在于它的生存。所以，在这个实体身上所能展现出来的各种性质，都不是某个实体现成在手的“属性”。这一实体“看起来”如此这般，它本身就是现成在手；这些性质在各种情况下总是去存在的种种可能，仅此而已……因此我们用“此在”这个名称来指这个实体的时候，并不在表达它是“什么”（如桌子、椅子、树），而是在表达其存在。

（《存在与时间》，42）

此在的存在之所以是个问题，部分是由于其存在“总是我的”，部分由于此在应该用人称代词“我”或“你”代称。那些仅仅是“现成在手”故而不适合被称做“我”或“你”的实体，其存在对实体来说是无关紧要的。既然它们无法像此在那样负载起自身的存在，若想成为万物中的一种，它们就得有一种确定的“什么”。但人的存在无论是什么样子都是其决定或已经决定了的：“此在总是作为它的可能性而存在。”（《存在与时间》，42）此在从两个方面违背了亚里士多德的本体论：首先，它不是有着本质属性和各种属性或“或然性”的某种物质。其次，此在的潜力或可能性先于其实在性：此在不是一个确定的

实在之物，而是各种存在方式的可能性。

“存在还是不存在，这是个问题”

我们很自然地会想到哈姆雷特。此在是决定存在与否的实体。但哈姆雷特并不是说，人仅仅是能决定自身存在与否的某物。他为什么就不能再拥有一些像“桌子、房子或树”所具有的那种确定的属性呢？的确，除了这种决定存在与否的能力之外，他还必须有另外的特征。没有什么东西仅仅包含那种能力，正如它不可能仅仅把存在作为唯一的特征一样。人在任何情况下都不可能拥有决定是否存在的无限能力。他可以选择死亡，但不能选择出生，也不能选择在某一情形而非其他情形下出生。海德格尔说，人是被“抛到”这个世界上的。但此在一旦被抛，只要它对自身所是不满，那么除了选择自杀之外，它还有对自身存在的其他控制能力。（海德格尔在《存在与时间》中并没有提及自杀，但从xx.439中很明显可以看出，他视自杀为对死亡可能性的不合适或“非本真”的反应。）因此，我能决定的不是存在与否，而是怎样存在。我们在此对诸如“它如何存在？”和“存在的方式、风格和方法”这样的表述有不同的用法。到目前为止，我们假定实体有且仅有一种存在方式，但现在我们发现此在的存在方式涉及在多种存在方式中选择一种的能力。我可以选择成为牧师、医生或哲学家。对“我是什么？”恰当的回答不是以对自己不偏不倚的评价形式出现，而是以关于我打算怎样存在的决定出现的，哪怕这个答案仅仅是对已作出的决定的确认。为表明这一特质，海德格尔指出此在独立于所有实体之外地存在或拥有存在。动词existieren（存在着）和名词Existenz（存在）同它们英语的对应词一样，源于拉丁文，字面意思为“突显出来”和“突显”。此在突显出来，生成自己的存在方式，并采取不同于其他任何实体的方式。此在的这一特征很关键，因此海德格尔决定让我们弃用在前面考察其他实体的存在时使用的“诸范畴”，而使用“生存论性质”（Existenzialien）来说明此在之存在的基本特征（《存在与时间》，44）。



图4 1953年，海德格尔与曼弗雷德·施勒特尔在慕尼黑学院会议上

说此在不涉及“什么”以及“属性”，它所包含的完全是“可能性”，这难道不是一种夸张的说法？或许是我毕竟太笨的原因，难以成为牧师、医生或哲学家。我可能秃顶，不仅不是出自我自己的选择，而且没有重新长出头发的可能性。大多数人在身体、生物结构方面与其他生物迥异，他们改变这种情况的可能性非常有限。有的哲学家指出，人的区别性特征在于其理性，他们将人定义为理性的动物。海德格尔并没有想当然地认为此在可以成为任何它想要的样子。我的所作所为会受到环境的制约：“生存性总是受现实性的制约。”（《存在与时间》，192）但我身边的环境和状况不仅仅是“现成在手的属性”：我总可以以不同的方式对它们作出反应。如果我秃顶了，我可能拒绝接

受秃顶的事实，继续坚持说我满头头发；我也可能沉溺于秃顶的事实中不可自拔，直至被它逼得近乎绝望；我可能戴假发；可能完全不在乎；或者可能高兴地接受秃顶的事实，洋洋自得，或许还会借助秃顶成功地成为情人或演员。我选择哪一种方式，并不完全取决于秃顶这一事实，而是由我自由选择的。

非本真性与所谓的“常人”

但这真的是我自由选择的吗？秃顶这一特征对个人影响很大，也不是件令人愉悦的事情，会引发特定的反应，这一事实取决于并非由我制定的社会习俗，对其所产生的诸种恰当反应也取决于此。戴假发是一个可接受的反应，但企图剃光每一个人的头发，从而使自己不再是一个例外则是一种不能接受的反应。我想，“一个人不能做这种事”，这样我就排除了这个选项，以至于我都不会考虑这样做的可能性。就我因为“常人”、“某人”或“我们”不会做这样的事而拒绝或没有考虑某些选项来说，我的状况就是一种“非本真性”而不是“本真性”。我让“别人”，甚至是无名的“常人”来替我作决定。

海德格尔用来表示“本真”的词是eigentlich，在德语中的意思是“真的”或“合适的”，从这个词他创制了Eigentlichkeit这个词，即“本真性”。“非本真的”即为uneigentlich——通常意义为“非字面义的，比喻的”。“非本真性”对应的是Uneigentlichkeit。此在有时是本真的，有时不是。海德格尔是否认为只有本真的此在才是真正的此在，才是真正意义上的人的存在，非本真的此在就不是在真正意义上属人的呢？并非如此。他将eigentlich与形容词eigen即“自己的”联系起来，这一形容词用在诸如“有自己的房间”、“有自己的主见”以及“做自己的主人”等语境中。具有本真性就是忠实于自己，成为自己，做自己的事。

那什么是非本真性呢？如果不是我自己的思想，不是我自己的身体，那会是谁的呢？“自己的”常相对于“其他（另一）人的”，eigen相对于fremd，即“陌生的，其他的”。我可能会模仿他人或其他一组人——如海德格尔、我的配偶，或我学术上的同事——他们怎么做我就

怎么做，他们怎么想我就怎么想。但海德格尔认为，在更多情况下我服膺于“常人”的所做和所想。他在这里使用了一个简单的德语人称代词man，即“某人”，如“某人还自己的债”，尽管在德语用man的地方，英语更常用“我们”、“他们”、“你们”或“人们”。海德格尔把这一人称代词变为有定名词即das Man，指那个“人”或“常人”。“常人”就是他人，但只要我所做、所想和所感跟他们一样，这个“常人”也包括我在内。它不定指他人，它是每一个人又不是每一个人。我用英语写作，因为这是人们做的事情。我在丧礼上哀伤，是因为人们都会这样做。只要我服膺于“常人”，我就不再是作为个体的自己了，而是“常人自己”：“日常此在的自我是常人自己，区别于本真性的自我。”（《存在与时间》，129）只要此在做事仅仅是因为人们也这样做，那么此在就是非本真性的。只要此在自己拿主意，不脱离自己的身体，或是保持真我，那么它就是本真性的。本真性当然不一定指的是怪僻。怪僻可以是非本真性的，而服从标准性的惯例也可以是一种本真性的选择。

非本真性绝不是一个绝对意义上的缺陷，它是我们大多数人在大多数时候所处的一种正常状态。况且，若没有它，我们根本无法作任何决定。如果我没有掌握英语，我就不可能决定写书。鉴于我的对象读者懂英语，我根本不会考虑用古希腊语而非英语来写，不会考虑是从右到左写还是从左到右写，也不会考虑把单词“坏”的意思当做“好”来用。另一方面，用英语写作并不要求我去重复别人用过的句子和短语，重复“陈词滥调”以及固有的表达法；如果我这样做，而不是努力去表达我自己的观点或寻找合适的（即使到目前为止还未被用过的）表达法去代替它们，那么我的本真性就未得其所。然而，不管我的非本真性是否恰当，都会出现一个问题：鉴于我的非本真性，能说我自己的存在是由我决定的吗？海德格尔的答案是，如果我是非本真的，如果我将自己的决定让给“常人”去作，我已经潜在性地在决定这样做了。至少我总是有可能收回自己的选择；这样做不一定很容易，但至少是可能的。如果我能自己决定摆脱非本真性，那么如果没有做到，也还是取决于作出了不去摆脱的决定，尽管这个决定是潜在性的。于是，此在的非本真性并不意味着此在不“存在”，即超越了它

自己的存在。

此在与身体

那身体呢？难道它不是一个人人都拥有的、确定而又无法逃避的“什么”吗？我的身体当然不仅仅是一个“什么”：我可以决定用它做很多事，也可以对它做很多事。只要人活着，他们都会拥有身体，都会有既不能被移走、也不能被完全改变的人体的中心生物核。从海德格尔对此在的论述中可以很清楚地看出此在是附身的，它既不是一个毫无附着的自我，也不是完全意义上的心理主体。但他很少提及身体。假设我打算描述人体，我怎么进行描述呢？我用以描述它的语言可能不会在本质上暗示它是一个可以走路、谈话、用锤子击打等等一副活人的身体，而是用将其类同为一具尸体或其他动物身体的语言。但海德格尔反对说，如果我们这样看身体，我们就得加入一些东西使得它成为完整的、区别于尸体和其他动物的人——例如灵魂，或理性——这样我们就失去了人的完整性，或我们至少还得解释这一完整性是怎么来的。并且，如此思考人体也是一个复杂而不自然的过程。我们并不会将自己和他人看做首先是类似于石块和岩石的扩展的身体，然后是活的生物体，再然后是动物体，最后是人。至少在成年的时候，我们开始将自己看成完整的人，需要一些抽象思维才能将我们视做动物或身体。由此，哲学家也应该首先考虑此在而不是其身体，也就是考虑不仅会问“什么是存在？”也会问“我的身体是什么？”的完整意义上的人。然而，当我们转而思考此在的时候，我们会发现，只要我们的身体无恙，我们通常都不会注意或关心它们。G.E.摩尔曾举起他的双手宣称“我知道我有两只手”。但一般我们都不会对我们的手作这样的宣称，或根本不会将注意力投向它们。我们会关注手上的工作以及手中的笔而不是握笔的手，甚至更会把注意力放在正在用来书写的纸，或者还有可能是我们所写的东西上面。身体是不起眼的。它就在那里，但它在此在所作所为的背景而不是前景中。它既不是外加给此在的，也不是此在外加的对象。如海德格尔描述的那样，此在本质上需要某一类型的身体，而不是一种灵魂或自我，可以想见地存在于无身体附着的状态中，抑或是存在于一个与典型的人体迥异的肉体

中。此在，其本质和能力——就像一个软件——密切地与其硬件，即身体交织在一起。然而，对海德格尔来说，软件是第一位的，硬件居其次。

此在与精神

海德格尔有充分的理由将人作为此在、追问者、选择者和自我生产者来展开思考；不管怎样，这也就是我们的出发点，无论我们是生物学家、历史学家还是工匠。但我们也许会表示异议，因为此在只是人诸多方面中的一面，不仅仅是生物学方面，还有其他诸如心理学或是德国哲学家通常称之为“精神”（Geist）或“精神性的”方面——各种科学、理论、艺术作品，甚至我们所创造的社会和政治结构。海德格尔是否忽略了所有这些？他并没有忽略。它们被悉数囊括在内，只是以此在的存在方式被包括进去的。海德格尔不承认有任何纯粹内在的心理域存在，也不承认存在逻辑性实体和数学性实体的理念域。他谈论的此在的“存在”涉及一种坚定的实在主义，这种实在主义即使没有摒弃诸如逻辑、心理学和认识论，也降低了它们的地位。即使是处于最深层情态或情感中的此在，也总是与世界和其中的实体打交道。科学理论，甚至是逻辑和数学中的公理，都是此在的存在方式，亦即其在世的存在方式。

【注释】

[1] 本书中《存在与时间》的引文内容，在翻译时多参考或援引陈嘉映、王庆节合译，三联书店2006年4月版《存在与时间》（修订译本）的译文，以下不再一一说明。——译注

第五章

世界

海德格尔从此在的“一般日常性”开始考察。并非所有此在的能力都是在一般的日常性中运用的。它并不作出重大的决定，也不从总体上思考它自己的死亡。首先它并不像哲学家那样，概念性地反思自己的状态。为了对自己研究哲学的能力提供说明，甚至于为了反思日常的状态，海德格尔必须超越一般的日常性。但哲学家也是人，跟其他人没什么两样，他大部分的时间都处于日常性的状态中。如果认为此在一直不停地处于哲学探究中，那就是一个严重的错误。不管什么情况，处于一般日常性中的此在与其更为高级的形态有着诸多共同点。

不论是一般日常性中的此在还是其他状态中的此在都是在世的。石头、树木、奶牛和锤子也是在世的。此在在世的方式也跟它们一样。但此在的在世还有另一层意思，甚至是奶牛这样的其他实体不具有的意思。与石头、树木或奶牛不一样，此在会意识到并熟悉这个世界，还可以意识到世界上的其他东西，并且也有自我意识。它之所以如此是因为它“对存在的理解”。它不是自我封闭的主体，只对自己的精神状态感兴趣。假使真是这样，它就会有一个确定的“什么”，这样就不会甚至不需要是在世的。如果此在有自己确定的本质，并且至少部分地不是自我构成的话，它就可能不需要一个赖以栖身的世界。但事实却是，此在只要存在或者至少以其独特的方式存在，就需要与一个充满着实体的世界打交道。

此在的世界是什么样子的呢？它基本上并非是一个由自然实体构成的世界。此在的世界里最直接和最明显的居民，除了此在本身之外，就是它日常所使用的工具和设备了，例如锤子、钉子及用来做鞋的皮革。工具和设备放在作坊，即此在的直接的周遭世界里。但这个世界又指向自身之外的更大的世界，指向购买鞋子的另外一个此在，以及提供皮革的那些人。这又反过来指向了自然，不是自然科学家所

谓的自然，而是作为皮革来源的奶牛以及奶牛吃草的草地。胡塞尔后来称之为世界，即我们自然而又正常地生活在其中的世界，也就是 *Lebenswelt*，或“生活世界”。但海德格尔简单地称之为世界（*Welt*），比直接的“我们周围的世界”（*Umwelt*）更广阔的世界，一个劳作的世界。

哲学家通常倾向于忽略这层意义上的世界。他们认为此在所处的世界是由广延的自然实体组成的。笛卡尔在其《第一哲学沉思集》一书的第1版开头部分就怀疑生活世界的实在性，比如他面前的火、身上的披风、手中的笔和膝上的纸。当他在书的后面部分克服了这一怀疑，又重新恢复了对外在世界的信念的时候，这个世界则是一个数学物理的世界，一个由他认可的可量度的广延事物组成的世界，而不是由火、披风、笔和纸组成的普通世界（*Umwelt*）。但即使是想不偏不倚地描述这个世界的哲学家，也容易犯描述错误。像胡塞尔这样的现象学家，会通过“首先从所有的‘意指’谓词进行抽绎，将自己纯粹地限制在‘外延实体’（*res extensa*）上”（《笛卡尔式的沉思》，47），来描述用以下的方式经验桌子这样一件事情。我围绕桌子走的时候，它向我展示了不同的侧面，尽管这些侧面彼此之间形状和颜色不同，但由于它们都系统地联系在一起，因此我通过“保留”或回忆我已经看到的桌子的各个侧面，最终将它们“合成”或拼合成如其客观上所是的桌子的概念，即一个棕色的、长方形的、由四条腿支撑的面。海德格尔在早期于弗莱堡所作的关于本体论的讲座中（*lxiii.88—92*）对此进行了完全不同的阐发。我看到的不仅仅是一张桌子，而是这张桌子，这间屋子里的这张桌子。这张桌子可以用来写字或吃饭。我看到的是有所用的东西，并非首先看到的是作为广延物、只有到了后来才将其看成是有所用之物的它。我几乎没有注意到桌子的几何维度或根据指南针测量出来的空间方位。我会看到它的位置摆得好不好，比如说，是否离灯光太远不宜展卷阅读。我会注意到桌子上的划痕，并不是因为划痕影响了桌子颜色的协调，而是孩子们对它造成的损坏。我会回想过去，然后记起就在这张桌子旁我们过去常常讨论政治问题，或在它旁边我写出了第一本书。

在这段阐述中，海德格尔在思索一个世界，或者说思索这个世界

的一部分，而没有像工作中的工匠那样积极地与世界打交道。但这两种情形有着重要的相似之处，也有着不同点。首先，这里完全没有在根本上涉及理论性认知，甚至连必要的涉及都没有。工匠不会将手中的锤子视为有特定几何和物理属性的实体，海德格尔也不会这样看桌子。锤子和桌子这二者都是首先被看做可以使用的物体，与人类的目的相联系：锤子是用来锤打的，桌子是用来吃饭或写作的。

其次，锤子和桌子都没有被看做是和周围环境中的其他实体隔离开来的。锤子的用途是用来钉它旁边的钉子，或者将皮革做成鞋子等等。桌子离窗户太远，它是我所听到的窗外的人们平常吃饭用的，也是我曾用来写作摆放在架子上的那本书的。房间或作坊里的不同实体都相互涉及。这样它们就共同构成了一个有意义的整体——一个完整的作坊或者房间——而不是实体的一种任意集合。以这些方式彼此涉及的物体，如果作为某种用途，就会极为明显和容易地构成一个“意指”的领域——海德格尔称之为“有待上手的”（zuhanden），与那些只是“现成在手的”（vorhanden）实体形成了对比。作坊与房间都不是自我封闭的环境。作坊与它所含之物涉及自身之外的顾客、奶牛和草场。房间也会涉及做桌子的木匠、食品供货商、印书的出版商等等。在每一种情形中，与我们直接相邻的周遭世界都会指向外面一个更大的世界，但这个更大的世界依然锚定在此在及其需要和目的之中。

第三，这两种情形都涉及了时间与空间，但是胡塞尔赋予它们的角色不同。胡塞尔首先感兴趣的是几何图形，既有连续呈现在我们眼前、经由不同视角观察到的桌子的侧面构成的形状，也有我们把这些侧面拼合而成的实际桌子的形状。时间对胡塞尔来说首先是我们关于桌子的经验方面的时间意识。当我第一次见到桌子的时候，我所经验到的不是桌子的整体，而是从以前观察桌子时所取的角度形成的一个侧面。如果我以前见过桌子，当我绕着桌子走的时候就会预期到我的经验将会属于哪一类，从而“先期获得”我随后的经验。当我继续绕着桌子走的时候，这些预期或“预持”就会被我实际经历的经验“兑现”。但如果我即刻就忘记了先前所经历的经验，抑或是没有“保留”我过去的经验并且不具有当下的这个经验、不能先期获得即将到来的那个经

验，这一切就基本没有用处。记忆的保留和预持使我能够意识到我的经验的时间性流动，也使我能够把这些经验看做一张客体性桌子的经验，其实际形状并不精确地等同于对它的任何一次经验。尽管胡塞尔的分析给海德格尔留下了印象，但在海德格尔看来，时间和空间发挥着不同的作用。我们在桌子身上所自然关注到的不是它精确的形状和尺寸，而是它的大小是否合适、摆放的位置方不方便我们使用它。它的大小能不能容得下全家人一起坐下吃饭？它是否离灯光或书架太远而不利于写作？房间内的物体要适得其所。作坊内的物体也如此。钉子、皮革和锤子都放在工作台上够得着的地方。作坊内的鞋匠可以透过窗户看到窗外路的一头伸向镇中心，另一头伸向他姐姐居住的邻村。他不知道这两个地方与他相隔的确切路程，但他知道去镇中心的路程很短，而去邻村的路程要费些时间，每次他到那里的时候都已经感到饿了。（希腊的农民通常以路上抽烟的数量来表示从一个地方到另一个地方的距离。比如说，邻近的村子有两根烟的距离，而一次长途的步行需要抽一整包烟的时间。）对海德格尔来说，时间也是一种“意指性”的事物。桌子向前指向了它将来的用途，向后指向了过去的事件——孩子留在上面的划痕，他伏案所写的书等等。全神贯注用锤子钉鞋的鞋匠也是如此，向前他隐隐约约看到将要完成的鞋子，还看到了需要订购的新一批皮革，而朝后看到的或许是他的年轻时代，当时教他手艺的是父亲，并且从父亲手里他把这间作坊继承了下来。

但是，这两种情形之间有一个重要的不同。当海德格尔观察房间的时候，他注意到桌子上的划痕，清楚地回忆起曾在桌子旁吃饭、写作和谈话等等。与此不同的是，当鞋匠专注于钉钉子时，并没有明确注意到或在意他的工作台、坐着的凳子以及身边的一堆钉子。他不一定在考虑客户、原料供应商和草场里的奶牛。这些东西对他来说都在那里，他潜意识里意识到它们，但它们是明显和不惹眼的。或许他是用眼角的余光看见它们的，并没有注目于其上。这种可能性是存在的，因为这些实体相互涉及，构成了一个意指网络。凳子、工作台、身旁的钉子，甚至是锤子本身，只要是各适其所，准备好了在他的工作中发挥自己应该发挥的作用，就都会保持不显眼的状态。要是它们中的某一个出了问题，鞋匠就会注意到。例如，锤头脱落或凳子垮

了，它们就会变得显眼。或者，他的皮革不见了，用完了，或者没有放在合适的地方，那么与先前相比皮革就会变得显眼起来。

以上情况对于鞋匠本人也是如此。在海德格尔看来，胡塞尔的“自我是在持续的明证性中为自身存在的自身”（《笛卡尔式的沉思》，66）这种说法是不正确的。当鞋匠专注于工作时，他的注意力集中在锤子所敲击的钉子或正在制作的鞋子上。他几乎没有意识到自己，甚至连自己的身体都意识不到，更不用说“自我”了。如果身体出了什么问题，他可能会关注自己。否则，对他而言，他自己就如同身旁的钉子和鼻梁上的眼镜那样不显眼。过去的哲学家将事物变得非常显眼，这是个由来已久的错误：“当对物体的指向被当做意识的基本结构时，在世的存在的特征就会被描述得过于明晰和显眼。”（xvii.318）

因此，对于日常的此在而言，世界及世界中的事物一般是不显眼的。这引发了一个问题。哲学家与日常的此在并不是不同的类属，他们怎么可能超越一般的日常性，从而注意到日常的此在没有注意到的方面呢？海德格尔之所以视自己为现象学家，是因为他将通常不显眼的事物明晰化，但他做到这一点并不是依靠非日常性的实验或深奥的论证。海德格尔察觉到并用概念的形式表现出来的东西，在某种程度上讲是那些一经他指出就会对每个人变得显而易见的东西。但海德格尔为什么能首先注意到呢？反过来讲，我们不妨认为，海德格尔所指出的东西非常显明，而其中的奥秘在于以前的哲学家都忽视了它。海德格尔的这一任务很复杂：他不仅要分析此在，说服我们相信此在的正确性，还得解释为什么他——与日常的此在不同——能够作出阐述，以及为什么其他的哲学家做不到，尽管他们自身也并未一直陷于日常性中。

在世的存在

此在与世界并非两个各自独立变化、截然不同的实体。他们是互补的。我们如果以某种方式虑及其中一个，也就会以某种方式虑及另一个，或者说至少要排除掉其他一些考虑方式。如果我们用笛卡尔的

方式看待这个世界，把它看成是一个广延事物的集合，我们自然地就会把自我视为思考物。反过来说，我们如果将自我视为思考物，也会自然地视自我所处的世界是由现成在手的广延之物组成的。如果我们不接受这一阐述，而是将世界视为一个意指网络，我们就对此在采取了不同的观点。此在对其周围事物的态度是一种切实而周全的关注，而不是不偏不倚的思考。海德格尔并不否认有那些不负责任的鞋匠，不用心干活，或者一个通常很勤快的鞋匠今天由于头疼而干活不专心。即使我们平时所谓的缺乏关注也是一种关注——此在从来都不会像石头、树木或奶牛那样缺乏关注。但是，此在的态度并不仅仅践于行。实践与理论、行动与知识之间通常意义上的差别，是一种超越了日常此在水平之上的构建物。此在也认识事物。它会知道锤子的用途；知道怎样使用锤子；知道皮革存放在哪里；知道作坊周围的路。当然它不能说出自己是怎样认识所有这些的，也不能将它的认识用语言表达出来。有些事物践行容易言表难。但此在不仅践行事物，而且还能认识事物。如果它不这样做，海德格尔意义上的世界就不会存在。没有人会使用或从来没有人知道怎么使用的工具不能构成一个互指性的意指网络；它们可能就像默默躺在无人居住的沙漠里的那些石头。

此在不仅了解作坊里的那些物件，知道如何使用它们，而且还知道其中的世界以及这个世界中的道路。我们可以借助使我们能够在熟悉的小镇找到路的方向感，来有效地说明海德格尔的观念。我们不容易讲出我们是怎么做的，也不太容易给一个陌生人指出清晰的方向，但我们却能够轻松地为自己找到路。我们不需要根据路两边的房子和巷子判断出一条熟悉的路线，费尽心思地找到自己的路。我们朝目的地径直走去，常常不会留意沿路周围的环境。我们一般用不着地图。事实上，地图对于完全没有方向感的人来说几乎没什么用；即使在地图上找路，也需要有方向感才能把地图与我们周围的环境对上。这不仅仅是一种类比。因为，海德格尔强调，此在的世界是空间的世界。这种空间意义不是笛卡尔和牛顿（甚至莱布尼茨）世界中的空间意义，他们的世界是冷冰冰的，有着中立的坐标轴。它是一个有着方向性的世界——上下、左右、前后以及东南西北。它是一个事物有远有

近，而距离并不是只按英里或公里丈量的世界；对于中间隔着一条没有桥的河，或是横亘着没有道路的山这样的距离，尽管近得连乌鸦也能飞过去，却也是遥远的。像眼镜那样靠近的东西也可以遥远得不能看见。这是一个万物各得其所的世界，不是一个纯粹欧几里得的世界，在后者之中物体可以占据任何适合其尺寸的地方。

先天

这种在世存在怎么可能？此在难道只是白板一块，世界提供给它什么它就接受什么？海德格尔并不这样认为。既然此在与世界是互补的，世界的特征就可以用此在的特征来解释，这其中最基本的特征就是先天性（a priori）。此在的大部分所知当然是在其生涯中较晚的时候习得的。一个此在能够使用文字处理机，并可以熟练操作键盘，但它可能对板球知之甚少，或对鞋匠铺里的细节了解不多。另一个此在可能了解板球或者制鞋工艺，对文字处理机则一无所知。但无论多么地隐晦或不明确，我们对工具和设备都会有所知，知道“工具使用的场合”是什么，板球的球场、鞋匠的作坊和作家的书房有何相同之处。即使一个具有完全不同的文化背景的人，对我们的行为和工具完全不熟悉，如果他被带到我们这个世界，也会认出他所看到的作坊，而不会把它看成仅仅是乱七八糟堆在一起的实体，哪怕他对做鞋的细节一点也不了解。（xx.334）理解何为工具以及放置工具的世界是什么样子，这是此在对存在最为本质的理解的一部分，缺了这一部分，此在就不成其为此在。

或者我们不妨再谈谈空间性。此在并非简单地从周围的世界获取方向感。此在是空间的，世界因此也是空间的。一个在梅斯基希或弗莱堡能够轻易认出路来的此在，当然不能立刻将它的这一能力应用到马尔堡、柏林、洛杉矶或戈壁沙漠。如果来到以上任何地方，它就会迷失方向，即使它可以辨认识出具体的建筑、街道或沙堆，也找不到自己的方位。但此在的这种方向迷失正是其内在空间性的标志。它很快就会给自己定向，用熟悉的空间方向来观察新的环境。

与他者在一起的存在

海德格尔就我们与他人的关系也作了类似的阐述。哲学家，尤其是（但并非仅限于）诸如胡塞尔那样认为人类起码了解其自身心智状态的哲学家，会用如下的方式呈现出我们对他人的意识。首先我意识到自己的存在和其他与人无关的实体。我了解自己的体型、外貌和我自己身体的作为，同样还注意到我所具有的内心体验。然后我注意到有其他实体跟我自己的外貌类似，受同样的刺激后，也会作出在广义上讲差不多的举动。接下来哲学家就要弄清楚我如何可能——易于理解并正当有效地——把类似于我的心智状态赋予这些存在。难道是通过移情？那么移情又是怎么可能发生的呢？

海德格尔认为，看待此问题的这一方式是十分错误的。它既忽视了此在对存在的理解，也忽视了此在的在世存在。只要此在存在，它就“同他者在一起”。它既了解自身或其他实体，也了解另外一个人是谁。它不需要在了解一个人的体貌细节后才发现那就是一个人；我们通常不需要意识到他人的外貌细节特征，就能意识到他们的存在，意识到他们在做什么以及他们对我们的态度。即使周围没有他人——例如，作坊空无一人，或无人居住的沙漠——这些他者虽不在场却显在着：“即使此在是孤单一个，它也是在世性地同在（being-with）着的。”（xx.328）海德格尔并不仅仅是在描述我们对于他人经验上的现象特征。他相信，他是在描述此在的结构特征。单一的此在是不完整的。它没有属于自身的本性可以安身其中，只好自己去决定如何存在。可是，此在所做或所是的几乎一切都是需要他人的，比如需要原材料供应商、需要商品买主，或者需要有人倾听、需要有人阅读。此在的世界是一个公共的世界，一个它自己和别人都可以进入的世界。

情绪

在这些情形中海德格尔并没有谈及此在的知识。“知识”这一术语表明某物总体上过于明晰且理论性较强。他宁愿用“理解”这个词——理解如何做事、理解这个世界、理解他人，从总体上讲，也就是理解

存在。但在解释什么是理解之前，他先谈到的是情绪。

情绪常被认为是精神性的东西，是我们内心的情感，在我们与世界打交道的过程中扮演一个充其量是受压制的角色。但海德格尔并不这么认为。处于某种情绪就是以某种方式看待这个世界。它会实质性地影响我们与世界打交道的方式，以及对世界中的实体作出反应的方式。情绪与情感不同。情感涉及的是特定的实体。我对某事很生气，我常生某人的气。但如果我处于一个暴躁的情绪中，尽管我也许比平常更容易对具体的事情动怒，但我不一定要对某一件事感到暴躁。如果情绪指向任何事情，它们指向的就是世界而非世界的实体。焦虑、无对象的愁虑（Angst）或厌烦（借用海德格尔的例子）笼罩着整个世界，它们不同于面对具体的威胁所产生的恐惧或对某个具体事物的厌烦，比如对一位部长演讲的厌烦。情绪几乎不能为我们所掌控。我可以控制我的行为，决定做什么，遏制自己想做某事的冲动。在某种程度上我可以控制自己的情感：我可以克制自己不去羞辱令我生气的事物，我也可以去考虑其他的事情而让自己慢慢消气。但是情绪想来便来，想去便去，不由我们来牵引。它们不针对具体实体，所以我不能通过操纵具体的实体来消除我的沮丧情绪；不论我将注意力转向哪一个具体实体，它们都笼罩在这种情绪下面。海德格尔用下面这一个不寻常的词表达这种情绪：Befindlichkeit；该词的大致意思是“怎样找到自我”，“怎样被找到”或“近况怎么样”，它通常被译成会引起误解的“心理状态”。德语中更常用的表示情绪的词Stimmung也有给乐器“校音”的意思，海德格尔利用了这层联系：处于某种情绪就是以某种方式校音或调音。

但情绪真有海德格尔所认为的那样重要吗？我们大多数人在大多数时间里都处于一种莫名的情绪中。即使情绪不好，我们处理日常事务的方式同我们情绪好的时候也差不多。那什么是日常事务呢？拿前面我们讨论过的例子来说，为什么海德格尔观察桌子以及摆放桌子的房间的方式同工匠在作坊里观察它们的方式一样，尽管海德格尔并没有像他那样工作？是因为房子里只有他一个人吗？并非如此。或许隔壁房间的人正在进行热烈的交谈或正在打牌。即使他真的是一个人，他也可以利用这个机会读书或草拟一份写作计划。是不是因为他比别

人更理解或更不理解他所处的环境？不是。从相关意义上讲，房子里的工匠和其他人同海德格尔所理解的并无二致。他们有时也会审视自己周围的环境，尽管不能像海德格尔那样恰如其分地描述出来。这肯定是因为海德格尔处于一种（比如说）忧郁性怀旧的状态之中。他没有情绪谈话、打牌、阅读或写作。如果有人哄骗他或者他不顾这种情绪硬撑着去参加这些活动，他当然也可能很快摆脱目前的情绪。但不是所有的情绪都可以很轻易被驱散或克服的：



图5 海德格尔与乔治·布拉克 [\[1\]](#) 在瓦朗日维尔，摄于1955年

我走到一个邻近的小镇；坐在街上一条长凳上，我陷入了深深的踌躇中。这是罪恶感给我带来的最严重的恐惧。在长时间的沉思后，我抬起头；但是看到，似乎天上的太阳都不愿意将阳光照射到我身上；似乎街上的石头，屋顶的瓦片都一致反对我。在我看来，它们都联合起来要将我驱逐出这个世界。它们憎恨我，认为我不适合与它们待在一起，因为我违背了耶稣基督的教诲，犯了罪。啊，

我身边的每个人都是那么幸福。他们坚定不移，保持他们的地位。
但我却离去了，迷失了自我。

约翰·班扬：《功德无量》

但也有人反对说，很少有人会长时间陷入这种无能为力的情绪中。我们难道不能忽视这种情绪，因为它对在世的存在不重要？即使我们可以做到，也并不代表这种情绪不重要。因为如果忙碌的工匠或沉思的海德格尔不处于或不可能处于班扬所描述的这种情绪中，他们也肯定处于其他情绪中。此在从不会没有情绪，就像它不会无所关心一样。处于一种一般的、日常的且表面上看起来没有情绪的状态其实也是一种情绪，尽管我们没有现成术语或简短的定义来描述它。配乐对于揭示电影所展现的世界常常至为关键，它会传达电影的情绪——满足、兴奋、焦急的盼望或一般的日常性。但只是在电影中情绪需要音乐来表达。我们则不需要特别的帮助就会给世界带来我们自己的情绪。

无论如何，将班扬的情绪称之为无能是否恰当呢？这种情绪如果持续下去，会妨碍我们制鞋、写书，也会妨碍我们过乏味的日常生活或作重大的决定。这并非我们平常所认为的对任何一种大多数人都会犯、远不止班扬本人才会犯的罪恶的恰当反应。大多数人都会很高兴没有处于这种情绪之中。但是，大多数人也都不是哲学家，能像海德格尔那样具有如此之高的境界和十分投入的意志。因为海德格尔相信，这样的情绪揭示了我们平常没有意识到的事物。它们以日常事务不可能实现的方式照亮了这个世界和我们在世的存在。当工匠发现一件工具丢失了的时候，他就会瞥见他的世界，瞥见这个世界的世俗特征；他在明显的不在场的部分中注意到了整体。但班扬的这种情绪对于揭示这个世界更为有力、更令人难忘：它揭示了这个世界的世俗性，并且通过对比也揭示了这个世界日常的不突显性。海德格尔认为，这种情绪（或者至少那些不太极端的情形如厌烦和愁虑）是哲学家见识的重要来源。但是，它们并非理所当然地专属于哲学家。非哲学的、平常的此在也倾向于出现这些情绪，于是情绪在海德格尔解释

此在如何成为哲学家的努力中发挥了一定的作用。

不过，光靠情绪并不能揭蔽这个世界。为此我们还需要理解。

理解

此在每天都在理解世界、世界上的事物以及此在本身。在这里，我们再次发现日常的此在与哲学家之间有着一种联系，因为海德格尔也想理解和阐释此在、世界以及它们的存在。（他在《存在与时间》的导言中将他的研究称做是阐释学的，亦即阐释性的——有点像对文本的阐释，但并不完全像。）海德格尔的研究是对此在日常作为的继续，但又不是简单的继续。因为海德格尔想对他的理解对象作出概念性的阐述，而日常的此在只是进行前概念性地理解。它的理解同理论性的认知不同。相反，认知对我们想要了解的内容预设了先验性的理解，正如海德格尔对存在意义的概念性阐述也先期预设了对存在的先验性理解。因此，理解并没有与其他诸如了解或解释这一类接近事物的方式形成对比。理解由所有这一切方式所预设，因为它部分地构成了我们的在世存在。

与其说此在所理解的是它所置身其中的环境当中的某个具体的个体，还不如说它是在理解整个环境以及它自身在其中所处的位置。但此在并不仅仅是像一个人理解他完全置身其外的陌生文本或文化那样理解它的环境。它理解环境的方式是向后者呈现一系列的可能性。如果不这样理解，它就不可能将环境理解为“意指性的”。尽管海德格尔谈到了理解把此在“筹划”到诸种可能性上，但在他的心里并没有什么如“筹划”或规划那般明确、审慎；他所想的只不过是，“此在只要存在着，就总是会筹划着，也总是会从可能性来理解自我”（《存在与时间》，145）。鞋匠将其作坊看做一个对他而言有着无限可能性的场域，并且可能正在思考接下来要做什么。即使无忧无虑晒日光浴的人，也在利用诸如继续躺在原地、下到海水中抑或续杯子里的饮料这些可能性来理解自己。此在“一直大于它的实际存在”（《存在与时间》，145），总是（除非处于睡眠状态）在继续存在的各种可能选项中权衡。人不是仅仅在外界的刺激下才行动的被动生物；他总是时

刻主动地行事。

阐释

比理解更显在的是阐释。阐释（Auslegung）在德语中还有“展开”之意。我所阐释的不是我所处的整体环境，而是环境中具体的个体，还有我自己。我将某物阐释为某物，比如阐释为锤子；我主要是通过它的用途来阐释的，比如这里锤子是用来钉钉子的。尽管阐释不集中在整体环境方面，但它预设了对环境的理解。除非我事先对钉子、木头等等有所了解，否则我就无法阐释锤子。同理，除非我事先对工具和设备有先验性的大致了解，我才能把某物理解为锤子。海德格尔坚持认为，在我把某物阐释为锤子时，我并非首先把这个实体简单看成是现成在手的，看成上面嵌着一块铁的一段木条，然后把它阐释为一把锤子。我从一开始就隐在地把它理解为有待上手的（Zuhanden），理解为工具：

可以说，我们在阐释时并不是一下子就把一种“含义”赋予某些现成在手的赤裸裸的事物，我们并不是把某种价值标签贴在它身上。当在世的某物被以此种方式遭遇时，所关涉的这个某物就已经有了通过我们对世界的理解所揭蔽出的因缘，而这一因缘就是由阐释开显出来的。

（《存在与时间》，150）

在海德格尔看来，任何阐释都涉及“先有”（Vorhabe）、“先见”（Vorsicht）和“前概念”（Vorgriff）（《存在与时间》，150）。阐释者首先有自己阐释的对象；例如，海德格尔在阐释此在之前，对此在就有了初步理解。阐释者从某个角度观察物体；海德格尔通过参考此在的存在来考察此在；阐释者有前概念，即用他所提出来的对客体的阐释所表述的概念；海德格尔会用诸如“存在”这样的概念来阐释

此在。所有的阐释，不论是日常的还是哲学的，都会涉及这样一个“先结构”。

【注释】

[1] 乔治·布拉克（1882——1963），法国立体画派大师。——译注

第六章

语言、真理、烦

阐释无须用语言表述。但如果某物出了故障、运行失常或最初无法获得，抑或需要向新手作出说明时，我就极有可能在阐释此物时做到清晰明确。然而，语言源自阐释以及它所开显的意义和意指：“语词附生在含义上。”（《存在与时间》，161）词语和它们所指涉的实体并非来自两个迥异的领域：词语本质上指称实体，相应地，实体本质上负载意义，并且产生出词语。在海德格尔看来，语言的基本形式为Rede，即言谈或话语。言谈是与某人就某事交谈。但言谈并不一定仅仅涉及断言，甚至实际上不涉及任何断言；除了断言之外，问题、命令等等都能揭示世界。言谈不一定非得是语法完整的句子：“这个太重了，换一把！”也是完全恰当的言谈。沉默同说出的声音一样也是谈话的一部分：有人递给我另一把锤子，他不必解释说“不，那一把不好使——试试这把！”断言从言谈中产生了出来。如果我不说“太重了，换一把”，却说“这把锤子太重了”，而最后则说成“这把锤子很重”，言谈就逐渐从工作场所中的具体言语场景脱离了出来。一把锤子不再被视为有待上手的，视为被使用或被弃用的工具，与其他工具一起放在它的位置上，而是被看做现成在手的，其承载的特性已经与其他工具中断了联系。结果，我们最后采用的句式就像“雪是白色的”一样，这类句子作为意指性话语程式更常出现在逻辑教科书而非实际的言谈中。这类断言被看做是真理的栖身之处。当且仅当对应于世界中的事实或此类实体时，它们才为真。

真理

但是，海德格尔最为惊人的学说之一就是対这种真理观的反驳。他声称，真理即揭蔽或开显。此在本身就是真理的基本处所：“除非此在存在并且一直存在，否则就不会有真理。”（《存在与时间》，

227) 当然，他并没有谴责或放弃作出断言，因为断言是哲学家全部素质中的基本组成部分。像“锤子很重”这样一个断言涉及三个方面（《存在与时间》，154及其后）。首先，它点出了锤子这个用具。它点出锤子之为锤子，因而与用来阐释的“作为”相关联。但锤子现在是当前在手之物，脱离了与其环境的关涉。其次，它谓述了锤子之重。第三，这个断言将断言内容传达给他人。那么断言为什么不是真理的基本处所呢？

正如所示，当且仅当断言符合事实时它才为真。这给了海德格尔质疑该理论的两个理由。如果这个理论是正确的，首先就要有一个断言来符合一个事实，其次要有个事实让这个理论来符合。但是，这两项都无法充当由该理论指派的角色。首先，什么是断言？也许就是一串单词；或者是说话者头脑中要传递给听者的一系列想法；或是一个观念上的、逻辑的实体，一个超时间的命题。但这些类型的实体中的任何一个，包括词语、声音、观念以及命题，都是用把断言看成本身在在手之物的特定方式，被强加在原始话语场景上的人为建构物；它们中的任何一个都不会自然而然地将自身呈现给一般的说话者和听者。我不会断定关于锤子的观念的某个方面，我的听者也不把我的断言当做是与某个观念相关。一般来说，我意识不到我说出的确切的词语，更别说我发出的声音了。我的听者也不会听到这样的词语；他会注意到锤子以及锤子之重，并且有可能难以确切地想起我说的词语。不管在何种情况下，词语已经拥有了意义，并且由此隐在地涉及它们声称所符合的实体。如果断言真的独立于事实，并且要么与事实相符要么不相符，那么我们也许就应该只是简单地将其当做声音来看待。但海德格尔说，我们并不是只听到纯粹的声音：

我们首先听到的绝对不是噪音或者各种声音的混合，而是嘎吱作响的马车、摩托车。我们听到行军中的纵队、北风、啄木鸟啄木的嘟嘟声和火焰燃烧的噼啪声。要经过非常复杂的技艺和思维训练，才能听到纯粹的噪音……同样地，在我们清楚地听到别人的讲话时，我们首先理解的也是所说所话，或者更准确地说，我们事先

就已经跟说话者在一起，与谈话所涉及的实体在一起了……即使在言语比较模糊，或者说的是异族语言的情况下，我们近似先听到的仍是尚不领会的词语，而不是各种音素。

（《存在与时间》，163及下页）

难道说因为词语具有独立于它们所应用其上或指涉的事物的意义，我们就可以说与事实对应的就是有意义的句子或命题？不对。一个词，比如说“锤子”或者“文化”，它并不具有单一的确定意义或内涵。它的意义取决于它于其中被使用的世界，并随之变化。海德格尔在其关于尼采的讲座中对此进行了引人注目的表述：

现实语言的生命包含多层意义。如果把生动而充满活力的词语降级为意思单一固定且按机械顺序编排在一起的符号，就意味着语言的死亡以及此在的僵化和毁灭。

（《尼采》144；参见xxiv.280及下页）

意义中没有哪一部分是事先包装好，足以独立于世界以及世界中的实体，从而对应或无法对应于世界的。词语及其意义已经承载了这个世界。

如果我们转向另外一个方向去寻找断言可能对应的世界的那些部分，比如说沉重的锤子，我们会再一次失败。锤子纠缠在与其他实体的各种关联之中，而且在世界中有它自己的位置。这些是被作出断言的人和听取断言的人隐性地知道的，否则他们就无法断言、倾听或者理解。这个世界主要并不是由断言揭蔽的，而是由此在的情绪和理解来揭蔽的。因而此在才是真理的基本处所。

海德格尔讲的是真理？

海德格尔作了断言。比如，他声称，断言不是真理之基本处所。这个断言以及他作出的其他断言是真理性的吗？他所摈弃的理论以及类似的理论就是谬误？若真是这样，如何理解海德格尔的断言就是正确的，而他的反对者的断言就是错误的？错误性对于海德格尔来说并非就与真理性相对应，对于那些把两者首先置于断言之中的人来说也是如此。如果我断言说“锤子很重”而你说“不，锤子不重”，我们其中就有一个人是在断言一个错误。但是，为了让这一点成为可能，我们两人必须达成这样的一致：有一只锤子在那里，并且在更加一般的意义上讲，居于同一个世界中。谬误只有相对于真理并在对真理具有共识的情况下才可能产生。不管怎样，谬误确实存在。但是，海德格尔并不认为一个句子与事实不符就是谬误。谬误更应该是指对事实的遮蔽或扭曲，其形成并不仅限于通过作出错误断言、通过省略或非言语行为这类方式。（正如麦考利所说：“其中每一个具体事件都为真的历史，有可能在整体上是谬误。”）相对而言，真理包含对事物的揭蔽。它包含着对事物的阐发或启示。真理是程度问题，是或多或少的问题，而不是非此即彼的问题。阐发永远不是完整的，也从不会是完全缺失的。（参见xxvi.95：“每一门哲学，作为人类所属事物，都内在性地失败了；上帝不需要任何哲学。”）因此，海德格尔很少把他自己的观点说成是真的，相应地，也很少把其对立者的那些观点说成是错的。他发出的光芒只有这么远，而他的反对者也从未完全处于——或者把我们完全置于——黑暗之中。更多时候，他认为他的反对者不够“创意”或“原始”（ursprünglich），因为他们不够接近事物的“本源”（Ursprung）或者根基。他们所发出的光芒也不能照得很远。当然，他们可能还会遮蔽事物，不仅用错误的光芒呈现事物，而且把光芒照向错误的方向。

海德格尔没有把对立者的观点指责为错误，还有另外一个原因。此在是寓于（此）真理中的，否则它就不可能存在于这个世界。但它也存在于非真理中。不只是因为存在物需要通过此在来揭蔽或阐发——并且一直都是以不完善的方式来进行，而且还因此在有着曲解

自身以及其他存在的实质倾向。一个哲学家也是此在，因而也易于作出同样的曲解。哲学错误不是纯粹的错误；哲学家犯错是因为此在犯错。哲学家的错误揭蔽了此在的一个基本特征。

沉沦

为什么此在会犯错？这显然有很多原因。因为此在首先浸没于世界万物中，它倾向于把自身当做一个事物，当做有待上手的，或更有可能当做像它所面对的事物那样是现成在手的。[海德格尔把这种做是“将对世界的理解本体性地反照回对此在的阐释”（《存在与时间》，16）。]出于同样的原因，此在倾向于忽视那些明显的事物，即太接近于显在的事物；不仅会忽视它自身的本质，还会忽视它自身的在世存在，而对于它所面对的实体却不是这样。另外，此在服膺于“常人”的威力，它做、说、感觉和思考事物只是因为那是“常人”所做、所说、所感或所想。与此相关的是哲学家们——当然不仅仅是哲学家们——的倾向：屈服于传统、接受继承下来的概念、信条以及看待事物的方式，而不是让事物接受充分的独立审视。海德格尔将这些分明的犯错方式归属于Verfallen，即“沉沦”，也就是从自我跌落到世界中去。

在《存在与时间》中，沉沦一词是通过论述断言的进一步发展过程来引入的。断言实质上是可传达给别人的。断言的发出者是在断言所关涉的实体在场的情况下作出断言的。但是当断言从一个人传给另一个人时，就被那些对该断言的原初证据不熟悉的人们所接受，而这些人只是因为此断言是“常人”所说这个原因便接受它并传给别人。言谈（Rede）已经变成了闲谈或闲聊（Gerede）。闲聊的一个近亲便是好奇，在德语里是Neugier，字面意思即“猎奇欲”。好打听的话匣子总是伺机寻找最新的新闻。一个人看和读“一个人”或“常人”被要求已然看到或读到的东西。闲聊和好奇心会带来歧义或两面性——德语中的Zweideutigkeit这两层意思都有。当大家什么都聊的时候，就无从分辨谁真正地理解了什么——或许只有一种情况例外，那就是真正了解这件事的某个人却并不闲聊这件事。当问题真正敞开时，就以已

解决的方式提出来。但是歧义和两面性也在消极地影响我们与他人的关系：“戴着一副‘彼此支持’的面具唱着‘相互反对’的戏。”（《存在与时间》，175）所有这一切以及更多的情形都是根源于沉沦：

此在首先并通常寓于它所操劳的“世界”。那种“沉隐于……”的状态多半具有在“常人”之公共性中消失这一特征。首先，此在总是已经从自我跌落，这是成其为自我的一种真正能力，并且已经沉沦到“世界”中去。“沉沦”到“世界”中意味着沉隐于相互存在之中，只要后者是由闲谈、好奇心和歧义引导的。

（《存在与时间》，175）

说此在已经从自我跌落下来，并不是说它在这之前处于一种非沉沦的状态。此在总是已经从自身落进世界，正如我总是已经交纳了个人所得税而从未拿到我的全部薪水一样（即使没有个人所得税这一类的东西，我也拿不到我所谓的全部薪水）。

海德格尔对于“沉沦”的论述是非常生动和吸引人的，但是也带来了一些疑问。他现在坚持认为我们所处的一般日常状态是一种沉沦性和非本真性的状态。但是怎样才能合理解释生活为闲聊、好奇和歧义所引导的作坊里的工匠呢？这也许对记者和他们的读者、文化消费者以及哲学家说得通。这位诚实的工匠也许会传播与他的手艺没有关系的闲言碎语，或是对邻居的风流韵事好奇，并且对他们讲一些模棱两可的话。但是做这些事并不是他每天生活和工作日程中的重要部分。那么为什么沉沦是他的存在中不可或缺的部分呢？这里有两点原因。首先，这个工匠“切近并且大部分地”浸淫于他的日常工作中，除偶然的情况以外并不会退后一步来整体性地审视他的生活和状态。其次，他所工作于其中的世界是公共性的而非私人性的世界。这个世界从他人或者更确切地讲是从无名的“他们”那里获取意义，而不是单单从他自身获得意义。他做某个型号的鞋子是因为他们的要求。他用皮革和

锤子来做鞋，因为人们都这么做鞋，而且这些用途也是社会赋予锤子和皮革的。所有这些都有道理：就他所知，没有更好的方式来做鞋子了；并且鉴于他是一位有能力的鞋匠，他制作的鞋子也有市场，他要转行的话那就是愚蠢的行为。（他也许会用他的锤子砸碎竞争对手的脑壳，但这不会使他更本真或将他从沉沦的状态中抬升起来，因为，锤子可用来杀人也只不过是一种受到承认的看法，尽管这个用途是为大众所反对的。）这就是此在的日常状态，并且在海德格尔看来，这种状态离闲聊、好奇和歧义并没有几步远。

沉沦性和非本真性错在哪里了呢？从某层意义上讲，它们完全没错。它们是人类困境的必然特征；我们不能跨出我们所处的状态去用一个外在的标准衡量它。但从另一层面上讲，海德格尔认为它们会导致错误。浸淫于世界，或者浸淫于世界上的事物，会让我们认为自己是现成在手的，是会思想之物，是一个工具、一架机器或一台电脑。如果我们嗜好闲聊，我们就会将断言从它在世俗性意指中的锚定地抽离出来，并将其看做自主的“判断”。从这些方面讲，此在对存在的理解是一个不可靠的指引。但这些错误本身并非必然是由“常人”的闲聊强加给我们的。“常人”可能会说人是机器、断言是“判断”，但那是单独的一类错误根源。如果我们相信人是机器（或“主体”），因为这是在我们应对外部世界的过程中人展现自身最显著的模式，那么我们无须“常人”来告诉我们这些。另一方面，“常人”所说的可能是对的。简单接受“常人”的所言也许是不体面的、无助于加深理解的，不符合哲学家的职业特点，即将目光限定在学说，或者至少限定在学术会议或近期刊物上传播的那些问题上，而这些问题可能是恰当的，所给出的回答也可能是正确的。无论如何，过去那些伟大的哲学家们——亚里士多德、笛卡尔、康德——也会走错路。不过，他们当然不会因此就比海德格尔少半点本真，或者对闲谈或“常人”少半点拒斥。海德格尔似乎将一个人的信仰的真理性，同这个人自己的“本真性”以及他对其信仰的坚持融合在了一起。他并不是第一个这样做的人。柏拉图也认为哲学不仅仅是获取知识的有效工具，而且还是一种有极高价值的生活方式，亦即让人睁开审视真理的心灵之眼的生活方式。

沉沦和真理

如果我们回顾一下海德格尔关于真理的论述，就可以针对其中一些指责为他辩护。真理揭蔽和被揭蔽，是照亮外部的光线和被投射出的光线。那些只是接受或者传播当前闲言碎语的人，是无法放射出自己的光芒的，即使这些闲谈碰巧从某种意义上讲是正确的。相反，一位伟大的哲学家，即使他的观点是错误的，也在发射自身的光芒。海德格尔认为，他所犯的错可能源自没有经过足够的审视就接受了传统中的某个观念。但是无论如何，哲学家的思想不可能是全然错误的。哲学家的思想永不可能被简单地确定为对或错。正如海德格尔说自己那样，哲学家的思想总是“在路上”，在流变中，却从来不在终点上。它们总是发出足够的光亮给我们指出正确的方向，即使这样会偏离哲学家本身。闲谈不能做到这一点。闲谈是迟钝的、自我封闭的。它会让我们“镇静”下来，认为事情得到了完全解决，让我们不愿看得更远。

海德格尔不是简单地拒绝其对立者的观点。他想揭示的是，哲学家们的错误源自此在本身的一个根本特征，即它的沉沦。为了做到这一点，他声称像工匠专注于自己工作这样的日常此在，也容易犯跟哲学家们一样的错误，而哲学家犯的错仅仅是日常误解中高雅一些的概念性版本。在下章我们将会看到，海德格尔认为亚里士多德对时间的论述——时间是由“当下”或瞬间组成的无休无止的连续体——不仅是一般希腊人的时间观，而且还是“流俗的”或者“庸常的”时间观念或对时间的理解：“这种理解（时间）的庸常方式在传统时间观念所提出的阐释中已经很明显，这种时间观念从亚里士多德一直延续到柏格森甚至更晚。”（《存在与时间》，17及下页）我们为什么应该同意，哲学家的时间概念或者（比如）自我概念已经潜在地蕴涵于日常性此在对这些问题的前概念理解之中了呢？一位不进行哲学思维的工匠，显然不会用观念术语来思考诸如他跟其他事物一样也是事物，或者时间是当下组成的连续体这样的问题。这些想法从未出现在他的大脑中，而且即使这些想法呈现在他面前，他也不可能迅速同意。为什么我们应该说他隐在地把自己理解为物、把时间理解为当下的连续体

呢？一方面，海德格尔认为日常此在对存在的理解必须紧密地对应于海德格尔对存在的观念性论述。如果工匠把自己绝对性地看成（比如说）一架机器，而且只把时间绝对性地看做是当下的连续体，而不是看做（比如说）做事情所花的时间，那么他就无法做好自己的工作，或者找到他在这世界上的位置。如果真是这样，日常性此在就完全受到了蒙骗，无法为存在的意义提供线索，或者说至少不能给出比亚里士多德或笛卡尔著作所给出的更多的线索。但是为什么会这样？这会阻止人们去相信海德格尔能够表明芸芸众生中只有他一个人是清醒的，而其他人都被蒙骗了。海德格尔自己也是此在，正如亚里士多德和笛卡尔一样。他需要一些线索以便指导他对存在进行概念论述；而且，如果这不只是他对存在的独特的个人化理解，能够引导他只产生自己对存在的独特的私人概念，这一理解就一定是他同别人在很大程度上一起分享的一种理解。日常性此在就不会在对存在的理解中完全受到蒙骗。但是，它在前概念性层面对存在的理解是完全正确、毫无瑕疵的吗？如果是这样，我们又该如何解释哲学家们在尝试将这种理解概念化时常常犯错误呢？如果哲学家犯了错，日常性此在在某个层面上也一定是犯了同样的错误。不这样认为就意味着把哲学家作为另类分开，把他们的理论视做同日常性此在（以及他们自己的）对存在的前概念性理解没有关联，尽管与没有哲学头脑的闲谈者的闲谈还有些类似。因此，海德格尔坚持认为我们所有人都处于沉沦状态。否则，哲学家所犯的 error 就无法得到解释。

本真性的行话？

1964年，西奥多·阿多诺出版了一本批评海德格尔的书，题目为《本真性的行话》。题目所体现的抱怨是海德格尔所能体会的。行话是一种形式的闲谈，海德格尔却并不喜欢闲谈，因为闲谈是对脱离了思想、感觉和感知的语境的重复陈述，而思想、感觉和感知正是陈述产生的本原。那么，我们是不是就该接受海德格尔自己的哲学，把他的哲学当成我们自己的并且传递给他人呢？恐怕未必。那样的话就会成为闲谈和非本真。我们是不是只有到被激发起来进入本真状态时，才听从海德格尔的语言，开始进行我们自己的哲学探索？也不是。那

样就类似于好奇了，是对新奇事物的渴望。我们要做的也许是这样：在我们遭遇海德格尔而受激发进入本真状态时，我们对待海德格尔应该像他对待亚里士多德、笛卡尔和康德那样，阐释并厘清他的著述，以此作为建立我们自己新思想的基础。[海德格尔用各种方法描述他研究其他科学家的方式：如阐释、“解析”（Destruktion）——很接近德里达的“解构”、“复述”，以及后来的“对话”。]

烦

此在迄今已展现出了多种特征。海德格尔给它的一般日常性下了这样一个定义：“在世存在是沉沦而揭蔽着、被抛而筹划着的，对于它来讲，无论是在同‘世界’一起的存在之中还是在与他者一起的存在之中，最为自我的存在能力都是一个问题。”（《存在与时间》，181）就其他特征为其派生物或作为其二级附加特征来讲，这些特征中没有一个是基本的或者“原初的”。与“世界”共在（也就是说同人类之外的其他实体打交道）并不先于与他人共在（亦即与他人之间的交往）。反过来，说与他人共在是优先的，而与用具共在等等只是从前者派生的二级特征，这也不对。或者回过头来讲，理解和情绪，亦即“心理状态”也都不是原初的；两者都同等地参与了我们对于世界以及我们自己的揭蔽。它们就像海德格尔所讲的那样，都同样是原初的或者“等原性的”。另一方面，这些特征互相联系不可分割。不可能存在这样一种实体，它能够与“世界”共在却不与他者共在，或者说能与他者共在却不与“世界”共在。没有哪种存在有理解而没有情绪，或者有情绪而没有理解，以此类推。

我们该如何赋予这些关于此在的论述以统一性呢？如果把它的所有这些特征都视为根植于此在的基本状态烦（Sorge）中，我们就能做到。烦跟英文的care一样，通常也有两层意思：首先，表示对某事物的“关心”和“担忧”；其次，表示“照料”某物。海德格尔所使用的“烦”这个词两层意思都涉及了，但它的意义要比每一层意思都更基本。即使某个人就这类词的一般意义来讲是没有烦恼的、无忧无虑的或者心不在焉的，在海德格尔所谓的意义范围内，这个人仍然是烦着

的、心有所虑的。正是因为此在的在世存在是烦，我们才会谈论它对诸如鞋子和锤子这些有待上手的事物的关心（Besorgen），才会谈论对别人的牵念（Fürsorge）。不过，有关心和牵念就有漠视、蔑视和仇恨；缺乏烦、关心和牵念的实体是诸如石头、树木和动物这类完全不具备这些能力的实体。烦有别于意愿、希望、努力或认识这些具体的态度。某个人不管愿意做什么事、希望做什么事以及努力争取什么东西，这个人事先都要烦。某个人要想获得知识，首先就得烦。在极度抑郁或者焦虑中，也是我们在清醒时最接近于缺乏烦的时候，这时我们会发现难以对任何事情产生意愿或愿望，甚至不会想要从我们的状态中解脱出来。

尽管烦体现了此在的整体，它仍然是复杂的。海德格尔将其定义为：“先于自身、已作为（与在世中相遇的他物）共在的存
在。”（《存在与时间》，192）烦因此涉及我们先前遇到的三个组成部分。此在先于其自身。它是它的可能性，它暗自踌躇，想知道下面该做什么；它取决于某物。海德格尔将此与“生存”和“理解”紧密联系起来；而且正如我们在下章将会看到的，它还将此与“将来”也联系起来。此在已经存在。这与“被抛”和“事实性”——此在“总是先在”于一个特定的情形中，而且这一情形决定了它可获得的可能性——有关，还与揭蔽了我们将要看到的乏味的被抛性的情绪或“心态”有关，并与过去有关。此在与在世中的实体同在。它参与一项任务，比如说锤击，或者只是做白日梦。海德格尔将此与沉沦性联系在一起，并且，我们将会看到它还同当前联系在一起。烦这个概念因此囊括并重新整合了我们迄今对此在的了解，也潜在地事先指出了此在的时间属性。烦与世界的意指性相关。只有在此在为烦的情况下它才居于一个意指世界中，也只有居于一个意指性的世界中此在才为烦。

哲学的丑闻

海德格尔在结束《存在与时间》的第一部分时讨论了这样一个问题：外部世界是实在的还是非实在的？更确切地讲，他实际上是在排斥这个问题：“哲学的丑闻”不像康德所认为的那样，是指无法证明外

在于我的事物的实在性，而是指这样一个事实，即“人们一而再再而三地期待着、尝试着这样的证明”（《存在与时间》，205）。关于这个问题有两个相关的缺陷。首先，它对此在的看法不恰当，认为事物或这个“世界”外在于此在。其次，它对事物的存在和世界的存在的看法不恰当。首先来看看此在，此在和它的外部世界的界限在哪里？介于我的身体和它的周围环境之间吗？显然不是，至少对于这个问题的用意来说不是。表明我身外存在着事物并不是哲学的兴趣所在。一旦承认我的身体是存在的，也就已然承认了存在着一个外部世界。那么在我和世界之间，我的身体是不是被看做外在于我而非内在于我的某物？这样我就被看做是一个纯粹的、“非在世性的主体”。而这肯定是一个认识主体而不是行为主体，这种主体达及世界的方式是通过它自身的内在状态——印象、理念或是其他的什么。但我并非这样。我的存在是烦：我在一个熟悉的环境里烦恼着做这做那，我在本质上存在于这个世界中。我达及世界及其事物的过程没有理念或任何类似的东西作中介：我听到的是“嘎吱作响的马车”，而不是“纯粹的声音”（《存在与时间》，163），我看见的是树木而不是理念。

关于外在世界实在性问题的第二个缺陷是这样的：如果我的存在是烦而且我本质上是在世的，那么仅仅把这世界及其中事物看做是实在的或“现成在手的”就不可能是正确的。将世界看成为实在性的，是一种次级的、派生性地看待世界的方式，对应于将此在看做是虚空的、非在世性的主体。这个世界是我以烦的方式与之打交道的意指性场域，而不是一个“外在客体的集合”。世界上的事物原本都是有待上手的，是待我们所用的器具。

没有此在的世界？

但故事并没有到此为止。也许我从来没有存在过。那又怎样呢？没什么大的不同。事物照常进行，跟现在没多少不同。但是此在也可能没有存在过，人类也有可能完全不会出现，就像按照推断，曾经没有人类存在时一样。（《存在与时间》，227；参见xxvi.216）在这样的“世界”里都存在什么呢？也许只有存在者而没有存在：

各种实体与它们被揭蔽的经验、它们被发现过程的熟识度以及它们的特性被确认的把握度基本无关。但是存在只“存在”于对某些实体的理解中，诸如对存在的理解之类的东西原本就属于这些实体的存在。

（《存在与时间》，183；参见xxvi.194）

没有此在就没有存在。真理也就不会存在，甚至牛顿定律都不会真确，即不会在海德格尔的意义上为真。（《存在与时间》，227）“世界”也不存在了。但还是会有存在者或者实体，即没有存在的存在者。也许海德格尔想说的是，它们没有具体的存在模式。很明显，它们不能拥有此在的存在模式。它们也不可能像器具一样有待上手。难道它们不能像树和岩石那样现成在手吗？不能。这又是海德格尔理解事物的一种方式，尽管是次级的、派生性的方式。即使这类存在也涉及揭蔽和真理。

没有存在的存在者会不会或多或少就像科学家所描写的那样，是非意指性的粒子集合呢？但是一个科学家自己也是此在，具有此在所具有的所有特征和局限，被“抛到”一种无处可逃的境地中。我们能不能肯定，他在这个情形中所获得的发现（或者如海德格尔所说的“投射”）如实记录了没有此在的世界的样子？按照同样的思路，R.G.科林伍德引用J.W.N.沙利文的话说：“热力学第二定律只是因为我们无法处理一定限度下的极限值才会为真。如果我们的宇宙居住着智能型的细菌，它们就不需要这个定律了。”[《自然的观念》（牛津大学出版社，1945），24n.1] 科林伍德又说：“某种智能型有机体，如果其生命有着比人的生命更长的时间节律，它就会发现，这个定律为假的程度大于其不必存在的程度。”（同上，26）海德格尔对科学的回应与此相似，尽管不完全一致。他把科学看做是一种次级现象，仅仅作为此在的存在方式之一，是从更加日常性的存在方式中派生出的并且不可还原性地依赖于其他存在方式。尽管科学家使用设备而且对实验

室的布局很清楚，但是假设我们同意——也许与海德格尔自己的观点相反——科学可以公正地论述此在不在场的情况下存在的样式，接下来会推导出什么呢？我们不妨这样讲：

1.在此在不存在时，所有事物——如岩石、树木——仅仅是分子的集合。

我们也许还会继续说：

2.即使面对此在，各种事物——如岩石、树木或锤子——仍是分子的集合体。

但是对于下列说法我们可能会有些迟疑：

3.像锤子这类的事物，即使面对此在，也只不过是分子的集合。

或者说：

4.事物，比如锤子，其实质（从本质上讲）就是分子的集合。

或者说：

5.事物，比如说锤子等，是由此在赋予其意指性的分子集合。

3、4、5句并没有明显地延续1、2句的思路。海德格尔摒弃了第5句。这句与我们的现象经验格格不入，它的意思是说我们首先感知没有意指的分子，而后才把价值附加上去。但是本体论一定要反映现象学么？锤子难道就不能仅仅或者实在性地作为分子的集合存在，即使我们通常并不这样看？它不可能只是分子的集合，就像句3所申明的那样。被此在以锤子来理解或阐释的分子的集合，并不仅仅就是分子的集合而再也不会是其他什么了。此在会产生影响。在一个有着此在的世界里，某物或许会与在一个没有此在的世界里有所不同。它会不会实在性地或在其本身中就是分子的集合，并且只是表面上的一把锤子或者只是为我之用的？但我们为什么要这么说呢？（约翰逊博士说过：“将圣保罗教堂敲打成一堆原子，请想象一下任何一粒原子；

那肯定没有任何用处的。但是，如果把这些原子集合在一起，就有圣保罗教堂了。”事物之本身和它只为我们所用时的状态的区分，来自于我们对存在的理解，而不是来自于脱离了此在的事物性质。如果没有此在，就没有这些区分：每个存在都和其他任何存在是平等的，没有前景或背景之分，没有深邃和肤浅之分。我们没有资源可资利用来描述这样的情形：我们提出的每一次描述，都已经受到我们对存在的理解和我们自身所处的意指性世界的干扰。那我们为什么又会说，在我们所熟悉的承载着此在的世界里，锤子本身只是分子的集合，并且只为我们所用呢？这样做毫无道理。这不是从对一个没有此在的、无锤子的世界的合理描述中推断出来的。它毫无道理地优先考虑了科学家的理论研究，而没有优先考虑工匠的周全的关注。海德格尔正是基于这些原因才相信本体论和现象学重合在了一起。

第七章

时间、死亡与良知

在海德格尔对此在的一般日常性的论述中，时间只发挥了次要的作用，虽然此在先于它自身这一论断已经隐含了时间。但在导论中他告诉我们时间对存在的问题至关重要：“所有本体论的中心问题植根于时间现象中。”（《存在与时间》，18）时间对此在的分析同样至关重要：“此在的存在在时间性中找到意义。”（《存在与时间》，19）为什么时间如此重要？

为何是时间？

为什么是存在与时间？为什么不是存在与空间？或者是真理或虚无？海德格尔没有明确提出这些问题，但是给出了回答这些问题的很多答案。他认为存在传统上就被用时间来观照。“存在”在希腊语中是 *ousia*，与之相关的 *parousia* 一词则是指 *Anwesenheit*，即“在场”的意思（《存在与时间》，25）。因此，希腊人用时间性在场来观照存在。不过，这是不正确的。*Parousia* 只是由 *ousia* 衍生出的众多合成词中的一个。将 *ousia* 与表示在场的 *parousia* 关联，与将其同（比方说）表示不在场的 *apousia* 关联起来没有什么两样。在任何情况下，*parousia* 都既可以表示时间性存在，也可以表示空间性存在，比如一个人出现在战场上。其实也有理由认为希腊人，至少是希腊哲学家，把存在与时间性在场关联起来：比如说柏拉图把存在只赋予不变的、永恒（或是永恒在场）的形式或理念，而不赋予那些“成为”中的、发生的、消隐的或灭亡的事物。但海德格尔在这里没有给我们这样的理由。



图6 1969年10月，海德格尔与埃尔弗里德在他们的小屋前

他也注意到哲学家们通常会依据时间性来划分实体。他们把人、植物和讲话这些时间性实体同数字和命题这些非时间性实体区分开来，这些又同像神这样的超时间的实体区分开来。（《存在与时间》，18）但是这种划分只不过是一种“暗示”，即存在只与时间关联。毕竟，只要时机恰当，海德格尔随时都会摒弃传统；他没有权利在传统适合他的时候才去请求它的支持。在任何情形中，他自己都会摒弃对实体的这种划分。他摒弃它是因为他不相信存在着非时间性或超时间性的实体。无论是在海德格尔的世界里，还是在高于或低于海德格尔的世界里，都不存在超时间性的上帝。如果存在的话，也会存在独立于此在的永恒真理（参见《存在与时间》，227）；而现在的事实是，揭蔽存在者的历史任务是由有限的此在而非上帝来执行。与海德格尔同时代的许多哲学家，其中包括胡塞尔，曾假设在物理现实的第一场域和心理现实的第二场域之外，还应有一个感知或意义的“第三场域”。但是海德格尔认为，这一假设“同中世纪对天使的猜想

一样令人质疑”(xxiv.306)。非时间性的命题、意义和理论都不存在。这些就是此在存在的所有方式，就像此在一样有着历史性和时间性。因此，海德格尔在这里所使用的分类法正是他所摒弃的。

如果我们看看非哲学家的语言，情形也好不到哪里去。在少数几个段落中，海德格尔提出了“为什么我们不会同等程度地谈论存在和空间”这个问题。他在其中的一段里面写道，普通词汇涉及的空间隐喻要多于时间隐喻。(xxx.119)“此在”本身就是一个空间词汇。(xx.344)这一点自是理所当然，因为此在既是空间性的也是时间性的，否则就不可能存在。

那为什么时间是特殊的？有一种回答是，此在在时间中生存有着比在空间中生存更为深层的意义。它诞生于一个具体的地点和一个具体的时刻，这个地点和这个时刻都不是由它自己选择的。如果说我的出生地点决定了我以后的教育和文化熏陶——比如说我的母语是英语或日语，那么出生地就当然是重要的。但我的出生地没有多少内在的重要性。即使它会影响我早年受到的养育，如果愿意，我也可以通过旅行和学习来弱化它的影响。然而，我的出生时刻给我的影响却不能这么轻易地被消除。如果我出生在1800年，我就不可能读到《存在与时间》这本书，假设人的最长寿命为一百一十五岁左右的话。我的出生日期限定了我在时间中所处的位置，并因此限制了我所可能选择的行动路径，而我的出生地却不可能这样对我在空间中的位置给予限定。

人需要自身生存的空间。在完全静止的状态中生活尽管可以想象，却绝对不是惬意的。但是，惬意的生活不一定就要四处游历。有人即使从未离开过自己出生的小镇或村庄，也一样可以活得很好。而生命则需要活到一个足够长的时间跨度。生活是由决定和活动组成的，完成这些的先决条件就是要有时间，并且关键的是还要花费时间，而不怎么强调空间：我会问现在或接下来做什么，却不会问在这里或在那里做什么。

本真与非本真之间的区别之一就是，本真此在并未浸淫于当前和

即刻的过去和将来。本真此在向前看到它的死亡，向后看到它的诞生，并且越过它的诞生看到历史上的过去。为何是这样的？为什么不去走访遥远的地方，哪怕是在想象中？一种回答是：空间或地理上的旅行不能像时间意识或历史意识那样能使一个人对自己的生活作全面的考察。还有一种回答是：我现在所处的情境以及它所提供给我的可能性很大程度上取决于过去——包括我过去的生活和我所处文化的过去的历史，而与遥远的地方正在发生的事情基本无关（或者至少关联的方式不一样）。为了把握我现在所处的境况，我应当阅读（比如说）亚里士多德——对现今人们的思维方式仍有影响的人——而不是那些无法给我同样影响的当代外国作品。传统通过时间而非空间传递。（这就是为什么当评价一幅绘画作品或一部文学作品时，我们总想知道到底它能否经受“时间的考验”而不是它是否能经受“空间的考验”。）

因此，此在的生活所涉及的更关键的是时间而不是空间。但是，海德格尔对世界以及此在达及世界也感兴趣。两个有关时间的传统问题影响到这些方面。第一个问题让亚里士多德和圣奥古斯丁颇费思量。只有当前时刻当下存在着，而过去不再存在，将来还未存在。因此没有超越时间的事物或事件，没有在时间中持续的世界，只有即刻的世界的时间性片段以及其中的客体和事件的时间性片段。第二个问题让康德、胡塞尔和古代的思想家们感到困扰。我只能感知——看、听、触等——当下时刻有什么存在；或者，如果我们把光速和声速考虑在内，还能感受到刚过去的一瞬间的事物。那么，我们怎么能意识到过去、将来或一个在时间上持续的世界？这两个问题都特别与时间相关，而与空间没什么关系。我们不会被诱使去这样想：空间上离我们很远的事物不存在是因为它不在这里。我们的感觉，特别是视觉，从任何一个给定的角度向我们揭蔽一个或多或少延展的空间范围。

海德格尔没有明确说明这些问题，但他仍对它们感到困扰。他的解决方法之前在亚里士多德、奥古斯丁和康德的阐述中已有所预示（《存在与时间》，427及下页），具体如下：此在在其意识中并未拘限于当下时刻，它既向前展望未来又回过头来追溯历史。此在是时间性的。正是此在的时间性使得世界在真正意义上才是时间性的，而

且开启了“世界时间”，展露了一个持续的世界。人类不只是一个渺小的生物物种，在几百万个天体之一上面进化起来，不只是一个只存在于宇宙历史中微乎其微的一段的物种。海德格尔并未否认科学上的这些发现。曾经此在并不存在，尽管当时有存在者。但是，像宇宙这样的意指物乃是源于人类。正是此在派生出的这种意义才允许我们说，一些事情是有意义的而其他的则是琐屑的。此在进入世界是一件具有重大意义的事件。此后历史、意义、世界性，而且从某种意义上讲还有时间本身，都开始了。在海德格尔哲学里，此在接手了传统上本为上帝所承担的一些职责。此在的优势在于它是有限的、在世的和时间性的。不同于无限的、超时间性的、不变的神，此在面向世界也开启了世界。

海德格尔在《存在与时间》的第二部分并未直奔时间，而是从对死亡的论述开始。

死亡

海德格尔告诉我们，此在总是先于其自身，总是在准备着面对尚未实现的各种可能性。那么我们如何去从整体上把握此在呢？它似乎总是在躲避我们的把握，从不以实然和完整的面目把自身呈现给我们，实际呈现给我们的是尚未实现的可能性。但对于此在来说，存在着一个终极可能性，这一可能性会终止所有的可能性，那就是死亡。

这样一种引入死亡话题的方式也许有点牵强或者不自然。一个人无法对自身的生活给予完整的描述，即使他知道他会死，原因在于一般人并不知道自己何时或如何死，以及在死的同时他会做些什么。一个哲学家或许能对此在进行大致完整的描述，比如简单地这样说一句：此在总是先于自身的。他不需要明确说明此在具备哪些可能性，它又将如何实现这些可能性。只要说在它的生涯中的任何时候都有可能就足够了。他肯定会提到死亡，因为死亡是此在的一个重要特征。但是，死亡的可能性并不是为了确保论述的完整性而作出的唯一重要的考虑，它只是此在的特征之一。“还有，”他也许会说，“我千万不能忘了加上这句：这不会永远持续下去，此在总有一天会死。”

但是，海德格尔有充分的理由引入死亡这个话题。首先，死亡并不仅仅是，甚至并不主要是发生在一个人生命尽头的一件事情。此在意识到它会死，在任何时刻都有可能死，这就意味着“垂死状态”、它对自身死亡的态度或对自身死亡的“面向状态”都渗透在它的整个生活中，并决定了它的整个生活形态。对死亡没有预见的生活将是一种无休止延期的生活。如果说我面前拥有的是永恒的生命（并且体力和脑力永不衰退），为什么现在要找麻烦写这本书呢？无论是作为哲学家还是自传家的此在，如果没有死亡就无法对自身进行完整的描述，原因就在于死亡无时无刻都萦绕在此在的生活之中。

引入死亡话题的第二个原因是，死亡尤为清晰地分辨出了绵羊和山羊、本真和非本真。迷失在匿名的“常人”中的非本真同意“人会死”。这是他人闲谈中涉及的，并且是模糊地涉及的，比如把自杀看成是“做蠢事”。但是他们遮蔽了我自身死亡的永远在场的可能性，甚至遮蔽了我自身死亡的切近性。他们把垂死看做遥远的可能性，就像只会发生在别人身上而不是我自己身上——也就是说，只要我不抽烟、不参战或者不“做蠢事”。相反，一个本真的人总是意识到他自身死亡的可能性；在面对死亡时他会焦虑，尽管他不会害怕。他看着自己所处的境况以及境况所呈现给他的诸种可能性，并且借助意识，在它们中间作出抉择。意识到自己的死亡会将自己从“常人”的掌控中夺回：既然此在是要亲自去死的——垂死不是合作性的或共同性的事务——死亡就“把它作为个体单独的此在来要求它……把此在个体化为它自身”（《存在与时间》，263）。这赋予此在一种特别的自由，“朝向死亡的自由”（《存在与时间》，266）。

引入死亡话题的第三个原因是它为海德格尔对时间的论述作了准备。非本真性的、日常性的此在当然是“先于它们自身的”——它们也将获得可能性——但它们不期待或者不“奔向”死亡的可能性，就像本真性此在所做的那样。但是此在只是奔向死亡，而不是跨越死亡。死亡将终止它自身的诸多可能性。这就意味着“本源性”的时间是有限的，会随着我的死亡而终止。（《存在与时间》，330）时间永远持续，但我的时间在慢慢消逝。这是否暗示了我没有理由为我的生命投保以便在我死后供养我所爱的人？或者没有理由为我死后作品的出版

作些安排？当然不是。这确实意味着，无论我死后要作什么安排都要在死前完成。

这个“将来关闭了一个人将会拥有的可能；也就是说将来本身被关闭了”（《存在与时间》，330）。但是过去却不能这样关闭；海德格尔无意声称时间自一个人出生始而以其死亡终这一倾向。如我们将要看到的，他主要是对历史感兴趣。但是历史也给了海德格尔考虑死亡的理由，因为死亡使历史成为可能。这里的死亡，不是我自己的死亡而是我们祖先的死亡。历史就是与死去的此在打交道。过去的此在在意识到自身的必死性的情况下做出了辉煌的事迹，而且有趣的是它跟我们自己不同，因为它已死，但没有消失。

垂死

海德格尔说，从存在论意义上讲，“（对死亡）分析的结果表明，任何本体论的特征描述都具有特定的形式性和虚空性”（《存在与时间》，248）。“实体性地”看待这些结果是说将它们看做对此在作为生物体的Ableben，即死或亡的事实性声明。而“从本体论意义上”来看待它们的话，就符合海德格尔的精神意图，也就是把它们视做关于此在的存在以及关于它的Sterben，即此在之此在性垂死的哲学声明。海德格尔的结论是什么？它们包含以下几个命题：

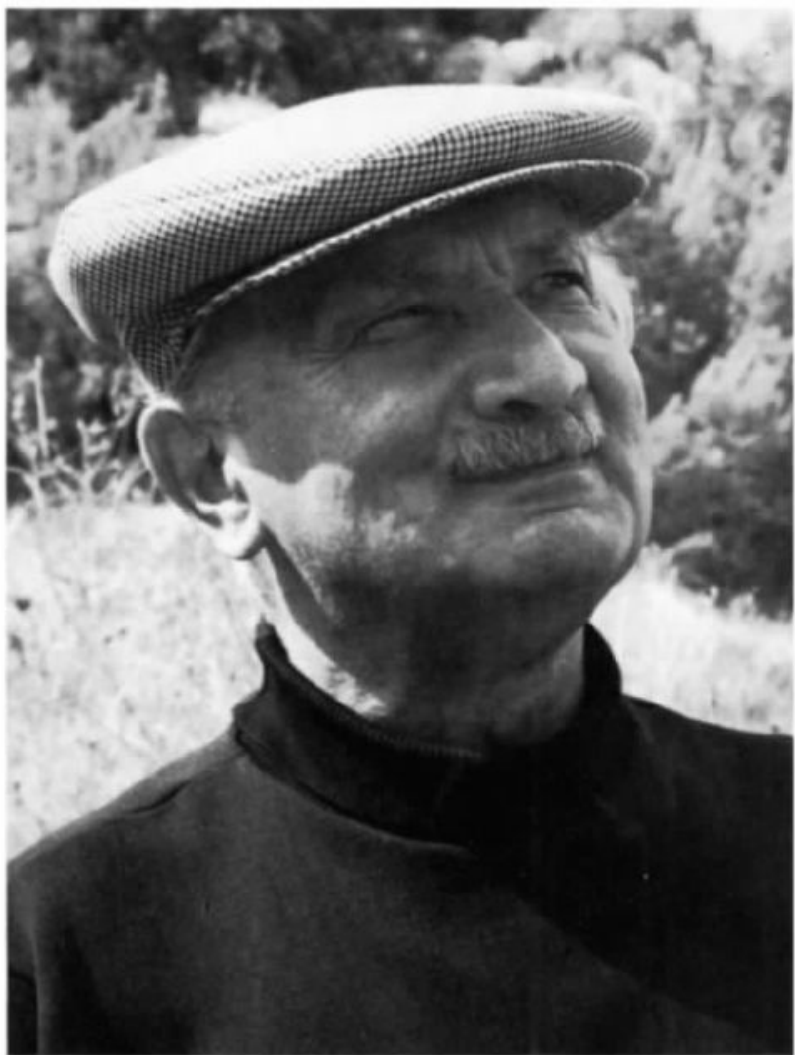


图7 1970年海德格尔在勒托尔

1.我肯定是要死的。

2.我得自己去死。在一些特殊场合，他人会替我去死，就像他们会代表我去交电话费或者帮我去参加会议。但是迟早我是要自己去死的，不能让别人代替。

3.我会死的事实并不只是经验意义上的可能性，甚或是经验意义上确定无疑的。如果有一个人似乎不知道死是什么，这肯定是因为他“在死亡面前逃遁”（《存在与时间》，251）。

4.死亡会结束我的所有可能性，我死后不能再做任何事。

5.我的死亡时间是不确定的。

6.任何时候我都可能会死。

7.垂死赋予了此在以完整性。

8.死亡具有“非相关性”：死亡割断了一个人与其他人的所有关系。

其中有些命题，而不是所有命题，看上去是“形式性的和虚空的”。命题1和2能让人很容易接受，而且只是在它们有被遮蔽的倾向时才会特别有趣。它们并不是只适用于垂死：如果我并非快要死去，我肯定（比如说）会睡觉和撒尿，而这些我会亲自去做。命题3是值得怀疑的。通过归纳，我肯定会知道我将死去，根据是和我一样的前人的死亡以及我对自身年老的体验。海德格尔同意，“死亡”只在“经验意义上是确定的”，但他又说“就死亡的确定性来讲这又绝对不是决定性的”（《存在与时间》，257）。如果真是这样，“死亡”就必定与“肉体死亡”区别开来。如果说此在死亡的前提是它的肉体死亡，那么肉体死亡只在经验意义上是确定的这一事实要想成立，就需要有死亡只在经验意义上是确定的这个前提。海德格尔的意思并不是说，死亡和肉体死亡是完全区别开来的事件——就好像一个人的此在可能已死，但是他的肉体仍然是活蹦乱跳的，或者说在其肉体死亡之后仍作为此在活着。死和亡基本上是同时发生的，除了有可能在尼采和荷尔德林的情形中例外——在此二人身上，肉体死亡之前有一段长时间的疯癫。海德格尔的观点是，此在作为我的软件是首要的，而我的硬件肉体附属于它。因此在非经验意义上我知道我作为此在会死，但是从经验意义上讲我会作为一个生命有机体死去。这样并不就能推出死或亡可以离开对方单独发生，即使我能想象其中一方可以离开另一方发

生。但是我怎么才能非经验性地知道我会死呢？

命题4也是有问题的。正如我们所看到的，我可以在生时对死后要发生的事作些安排。而且，对“来世”的信仰曾经——也许仍然——相当普遍。海德格尔声称他的“本体论”论述让这一可能性仍然敞开：

如果“死亡”被定义为此在的“终结”——也就是说，是在世存在的终结——这并未暗示在以下两者之间作出了任何存在论断言：是否“死后”仍然有另外一个可能存在，不论是更高级的还是更低级的，抑或此在是否会“继续活下去”，甚至“活过”它自己，是“不死的”。

（《存在与时间》，247及下页）

海德格尔声言，他的论述也许会被任何人接受，不管他们信不信永生，并且还声称这个问题只有在我们对死亡进行观点模糊的论述之后才能恰当地讨论。但是他的论述真的能与永生相融合吗？如果此在在本质上存在于这个世界，那它又怎么能在从这个世界消失后仍作为此在存在下去？如果它不为此在存在下去，它又会以什么身份存在下去呢？抑或此在死后在某种程度上继续在世，像鬼魅一样出现在世界上，或是进入了另一个世界？海德格尔几乎没有给这些信仰留下空间。不过，尽管不太站得住脚，它们表面上看来也还没有如此荒唐，以致对它们的否定是“形式性的和虚空的”。

命题5足够算得上正确。即使我决定在某个确定的时刻自杀，不一定我就会活到那个时刻，也不一定我就会实施我的决定，不一定炸弹会准时爆炸。命题6似乎是从命题5推出来的，但事实上并不是。举个例子，我不可能活过二百岁才死，尽管这是因为我会肯定会在下一个百年之内死去；我什么时候死虽然不确定，但还是有限定范围的。命题6的主要问题不在于它说到的部分而在于它没说的那部分。尽管有可能（possible）我会在今晚十点或之前死，但这又相当地不可能

(unlikely)。我如何规划自己的生活，这毫无疑问取决于我在某一时刻会死去这一确定性以及我何时死的不确定性。如果我知道我会永生，或者说知道我会在今晚十点死，我现在就不会写这本书了。但是同样地，如果我没有相当的把握认为我会活着将这本书完成，我也不会这么做（或者至少我不会为做此事签定一个合同）。为什么海德格尔会忽略或然性呢，既然它对我的生活的管理同可能性一样地重要？部分原因是他把或然性与针对作为生物物种的人的寿命所进行的统计联系了起来。（《存在与时间》，246）它们针对的是亡而不是死。而且，即使统计学关涉的是我这一类人——英国中年男士、喜欢坐着抽烟斗的学者——它们并不关乎我本人的死亡，关乎的是我这类人的死亡。但是，很难看出对一个人的生活进行安排是如何不需要对这个人的寿命加以估算的，不管这种估算是建立在对相对类似的其他人命运的观察上，还是基于一个人“对自身的感觉”。

海德格尔忽略或然性的第二个原因是，此在就是其可能性，此在自己可以决定如何存在。这是否表明我可以在任何时刻自杀？这似乎是不可能的。首先，人在任何时刻都可以自杀是不正确的，即使人在任何时刻死去是可能的。他引用了一句他认同的古话：“人一旦出生，就立刻达到了可以死的年龄。”相当正确。人可能在婴儿时期夭折。但通常人在幼儿期不可能杀死自己。人在睡觉、酩酊大醉或戴着锁链时也不可能自杀。海德格尔再一次否认自杀是对死亡可能性的回应，因为它使可能性成为一种现实而不是保留它的可能性。

（xx.439）恰恰就是这个反对自杀的观点的不充分性表明他对自杀有根深蒂固的偏见，也表明他在提及死亡的持续可能性时没有把自杀考虑在内。如果死亡是一种可能，同时又不是通常意义上可以选择的可能，我们为什么不能说，在某个特定时刻或者在一个既定时间内死亡是可能的（possible）或者是不可能的（unlikely）呢？

命题7为海德格尔的一个观点提供了极好的论据：此在不凭经验就知道它会死。此在是烦；它必须执行各种计划并且分配给这些计划一定的时间来安排生活。如果说它有取之不竭的时间可供支配，它怎么能做到呢？它做不到，就像即使我拥有无限量的财富我也无法成为一名审慎的金融经理人一样。但是，一个审慎的生命经营者或金融经

理人需要知道比海德格尔所给予的更多的东西。他需要知道的不仅仅是他的生命就要终结或者他的资源有限。他还需要大致了解他能活多久，或者他有多少财富。如果我不知道我是拥有一百亿英镑还是一百英镑，我就无法明智地管理我的资金。如果我不知道我能活一分钟还是五百年，我就无法审慎地经营我的生活。如果在事件的自然进程中人大约在二十岁成熟，并且他们前面还有五百年可以充满活力地活着，那么他们就会更加反对冒险，不愿意牺牲剩下的几个世纪去喋血沙场或征服山峰，相比之下我们则比较愿意舍弃我们剩下的几年或几十年。

海德格尔并未给予此在足够的知识来作为烦而存在。但是，此在作为烦存在所需要的不一定就是知识。如果我认为我有大约十万英镑可支配，我也许会审慎地管理我的资金——即使事实上我有十万亿甚至是无限量的财富，只是我自己不知道。同样地，如果此在认为它会在七十五岁左右死去，此在可能会作为烦存在，即使事实上它会活得更久或永生。不同于审慎的资金管理者，此在肯定迟早会意识到它能比预想的多活很久（除非它患有周期性失忆），虽然它从不需要确定自己是永生的。对烦来说，重要的不是此在会死，而是此在相信它会死。海德格尔不需要反对这一点：对他来说重要的是“垂死”，人面向死亡的状态，而不是一般意义上的垂死或死亡。

在死亡中团圆？

命题8与命题2和4相关。如果死亡终结了所有的可能性（4），我就不能在死后再和其他人有积极的关系（8）；也许会有人仍然爱我或思念我，但我不能再报之以爱和思念。如果我得亲自去死，而不是有人替我去死（2），那么在我死后或临终，我就不能通过代理或代表的关系再与其他人发生关联。但是命题8包含的不仅是这些。垂死不像爱，在爱中某个人会是爱的对象，即使爱得不到回应。它也跟下棋不一样，下棋（通常）需要两个人一起下。它更像单人下棋。即使当两个或更多的人一起死时，他们也像在同一房间里玩单人下棋游戏一样，或者像两个人在同一张床上睡觉（这里取字面意思）。我们也

许会说每个人都是孤独地死去。我们不妨加一句：每个人都是独自睡觉。

临终通常是件孤独的事情。但它是必须如此的么？为什么垂死或者垂死的过程不能更像下棋或跳舞那样，每个人的行为取决于对方的行为呢？我们安排好同时向对方射击。一对恋人死于悲伤，因为两人都以为对方要死了。勇士们为守关隘而留下来面对死亡，但是每个人这么做的前提是其他人也这么做。这正如恋人们搂在一起睡着了，一个人这样做是在另外一个这样做的时候并且因为另外一个人也这样做。

然而，垂死的过程在死亡中，即在已死的状态中告终。人们死后不能像他在垂死时那样与他人相关。在这方面并非只有死亡如此。在没有梦的睡眠中，人不能像在入睡时那样与他人相关。我们通常只是从睡眠中醒来，并重新恢复跟他人的关系。但是，为什么即使这样死亡还是需要“把此在个体化为其自身”？有两个理由可以怀疑它的必要性。第一，虽然人在死后不与他人相联系，但人也不是一个孤单的个体，处于孤独隔离的状态下。死后，人与他人不发生关联，但并未与其他人隔离开来；人只是不存在了。第二，尽管一个死人不能从自身的观点来与他人相关联——因为他不再有任何观点——但对于死前的他和在他死后的其他人来说，他与在死亡中的他人似乎有着重要的关系。马拉松长跑中倒下的希腊人和在温泉关战役中倒下的斯巴达人被埋葬在共同的墓穴中；这样做在当时的人看来似乎很重要，因为这样就能纪念在死亡中或垂死过程中的战友情谊。如今正常的埋葬要求一人一墓，但是人们总是希望能被埋葬在确定的他人附近。海德格尔自己希望能葬在梅斯基希的父母身边。当他表达这一愿望时，对他死亡的预见并未将他个体化为无牵无挂的自我；他是弗里德里希·海德格尔和约翰娜·海德格尔的儿子，梅斯基希的本地人，死后跟乡亲们葬在了一起。这是非本真吗？当然，这跟他关心死后著作的出版一样都不是非本真的。但至少，海德格尔可能会回答说，看重对自己死亡的预见会迫使你考虑在重要意义上他人与你自己的那些关联。你不再会在他们的非本真中被消散掉，不会仅仅因为这是“一个人”要做的就满足于与家人埋葬在一起（或者同与你一同倒下的战友埋在一起）。我能不

这样吗？按照风俗处置尸体要比按照风俗选择衣服更少些理由吗？海德格尔还是认为，至少在他生涯的这个阶段，垂死将此在个体化了：“从某种程度上讲，只有在垂死的时候我才可以绝对地说‘我存在’。”（xx.440）

本真的此在奔向自己的死亡。它会如何去做呢？答案在良知中可以找到。

良知

问题是这样的。如果此在奔向自己的死亡，那么它就能脱离“常人”的掌控，并且为它自身的存在方式作出本真选择，而不仅仅是接受“常人”所给予他的有限的可能性。但是，它是怎么做到的？“常人”早就为死亡作准备。常人告诉我不要担心，死是一种遥远的可能。因而此在仍然在“常人”的怀抱中。在这种情形下，此在实际上并没有良知，它对于自己是什么和要做什么不负责任，对任何事都没有负罪感。“常人”对事物负责，因为我是我所是的一切和我所为的一切，原因在于它是“一个人”的所是和所为。罪与责放在了“常人”的肩上。我甚至不去作任何实际的选择：我只要遵循“常人”所规定的惯例。

传统意义上的良知基于道德、根据指令实施什么行为或禁止什么行为。它常常被看做朝一个人呼喊的声音，有时被看做是上帝的声音，尽管并不是一成不变的。就这个意义上的“良知”来讲，陷入常人-自我中的某个人会缺乏良知。良知告诉我做什么和不做什么，我是一个独立的自我，而不是常人-自我。它也许会告诉我不要做常人做的事或者告诉我去做他人不做的事。如果我还没有避开常人-自我，我就无法拥有这种意义上的良知：我不把自己看做区别于他人的个体，从自己出发作出选择。海德格尔用了同一个词Gewissen，来指代传统意义上的良知和他所认为的具有更基本意义的良知，但是为了方便起见，以下分别用平常书写的“良知”（conscience）和大写开头的“良知”（Conscience）来区分它们^[1]。不是每个人都有传统意义上的良知，但是每个人都有良知。良知不会告诉我具体作出或避免什么选

择，或者采取或省略什么行动，但是会呼唤我作出选择、采取行动并且为此负责。在我可以选择之前，我必须选择去作出选择。正是良知让我作出这个选择的。只有在我已经选择了作出选择，回应了良知的呼唤，我才具备了良知。如果我听到了良知呼唤，是因为我想拥有良知。每个人都有良知，而且它也会不断地呼唤每个人。但是不是每个人都会给予回应，而且没有人会在任何时刻都给予回应。这就是为什么良知的呼唤只会是时断时续的。

如果我完全受“常人”奴役，我怎么能听到良知的呼唤？良知的呼唤又是怎么来的？这呼唤不是来自于上帝，也不是来自任何第三者。即使来自那里，这一点对回答我们的问题也没有多大帮助。我们仍然可以问：为什么有些人听到了上帝的呼唤而其他人却没有？是不是上帝的呼唤对有些人声音大一些而对其他人声音就更轻柔呢？抑或是有些睡眠者比其他人睡得更死呢？若是这样，良知的呼唤就像一个只能叫醒浅睡眠者的闹钟的响铃一样。但是这声音并不是来自外部世界，它来自此在自身；此在呼唤此在。它可以来自于此在自身，因为此在从未完全或不可挽回地迷失在常人中。此在退回到那些常人的安全境地，多亏了“此在面对自身的逃遁——面对作为使之成其为自己的本真能力的自身”（《存在与时间》，184）。但是，此在必须瞥见它所逃离的事物。正是它对本真自我的残留意识，才使此在既能呼唤自身又能间或对呼唤作出反应。

负罪和虚无

当此在回应良知的呼唤时，它想过同时拥有良知和良知吗？它是否获得了传统意义上的良知？海德格尔似乎并未对此给予肯定的回答。良知的呼唤，跟良知的呼唤一样，向此在揭示的是它是负罪的。但是这个意义上的罪（Guilt，这里的大写字母G同样表明是海德格尔的特殊用法）并不是此在只是偶尔服从的某种事物。每个此在都是负罪的，但只有本真此在揭示了它的负罪，而且在完全意识到负罪的情况下做事。关于原初的、无法消除的负罪的观念不是海德格尔的原创。他有时会把它归到歌德身上：“正如歌德也同样说过，行为者总

是不凭良知做事的（gewissenlos，字面意为‘没有良知’）。在我选择想拥有良知的时候我才能真正地按良知做事。”（xx.141）只是因为每个人都是负罪的，所以任何人都可能负罪。

为什么此在会负罪？以下有几个观点在发挥作用。此在自己作选择；它不能把对自身的责任转嫁到常人或其他任何人身上。此在从几种可能性中选择了一种；它必然会忽略一些有价值的可能性而倾向于它已选择的那个。任何选择都会有此在没有预见到或无意想要的后果，但是对于这些后果它同样要负责。本真性的选择有可能触犯由常人建立的规则。总而言之，当此在作选择时，也就是为了它的整个生命而不是接下来的两天选择一种存在方式时，它并没有什么最根本的理由作出这个选择而不是另外一个：“我们把‘负罪’的形式性存在观念定义为：一个被定义为‘非’其所是的存在者的存在-基础，作为虚无的存在-基础。”（《存在与时间》，283）

为什么此在是虚无的基础？在它的一般日常性中，此在所作的决定是对它之前做过的事情的自然而然的跟进。比如说，我答应不迟于明天修好马丁的鞋，因此我必须在今天下午开始修这双鞋。即使我面临两难的困境——我应该让马丁赊帐吗？能赊的话可以赊多少给他呢？——也有一些现成的步骤可以用于解决这个问题。常人知道我在这种情况下应该干什么；我总是能按照他们说我应该做的去做。但是如果我选择的是整体生活的进程，情形就不一样了。我是否一直做一个鞋匠或者我是否应该成为一名牧师或进入政界？我过去的生活中没有什么能让我自然地去选择其中一项而不是另一项，因为我不是在一种事先确定的生活计划中来决定下一步该怎么走，而是在决定我的生活在整体上怎么走。咨询常人也没有用。常人很有可能会说放弃做鞋的决定是愚蠢的。但是无论他们说什么都不再相关。我在选择我自己的生活的，而不是他们的，而我这么做的事实也暗示了我已摆脱了他们的控制。奔向我的死亡又转向我的出生已经取代了向常人-自我求助来作为决定事情的方式。但是，如此一来我的选择似乎就缺少外在的基础。我为自己所规划的生活是一种虚无。如果我反思可供我选择的选项，情形也不会更好。这不再是常人递给我看的一个菜单，而是一种事实。但是它受一种情形的制约：我不是自己选择。例如，我无法成

为身披盔甲的骑士或者一名宇航员。与对事物的日常观点相反，良知呼唤的人生抉择似乎完全是偶然的。正如约翰逊博士所说的：“只依赖理性选择一种未来的生活模式而不是另一种，这要求使用造物主并不乐意给予我们的那些能力。”

决心

那么本真的此在做什么呢？它变得坚决、果断，即 entschlossen，这个词语与表示“揭蔽”的 erschlossen 有关，而它本身在字面上就有“揭解、揭开”的意思。因而，“决心（entschlossenheit）是此在的揭示性（Erschlossenheit）的一种特别模式”（《存在与时间》，297）。决心以一种新的方法来揭蔽此在；此在从它的诞生到死亡对其生命作整体性的考察。它以一种新的方式揭蔽了世界和存在于其中的事物，包括其他人。因而它揭蔽的一系列可能性是不为日常此在所见的，迷失在那些常人之中的。海德格尔对决心的描述受到了他对圣保罗、圣奥古斯丁以及马丁·路德信仰皈依所作研究的影响。保罗在去大马士革的路上见到圣光之后，尽管身处的是同一个世界，但是一切看上去都不同了。决心赋予此在的决定以命运攸关的重要性，尽管此在的投射是虚无的：路德说的不是“可能这是我应该做的”，而是“我站在这里，我只能这样做”。此在坚定地振作起来，同时也敞开了自己。后来在《存在与时间》中，海德格尔用了 Augenblick 这个词——字面意思是“眼睛-瞥见”，但是一般德国人将它用作“瞬间”或“时刻”的意思——表示“寻视的时刻”，在其中决断的此在审视隐藏在其情形中的可能性并作出决定性选择。

决断的此在应作出什么选择呢？它的选择会是对的还是错的？有没有什么标准来判断它的对错？传统意义上的良知常被认为容易犯错。决心会犯错吗？海德格尔没有暗示它会，也没有暗示有任何方式可以离开用来作出选择的决心去评估这个选择。毕竟，本真的此在不可能只是遵循他人关于对错的说法，它也不会求助于已确立的道德准则。任何可能向它建议的准则或标准本身就是必须选择或摒弃的东西。

卡尔·洛维特记录了海德格尔一个学生讲的笑话：“我很决断，只有在我面对我所不知道的事情的时候。”（洛维特，30）这是不合理的。一个决断之人很清楚他不得不做什么，即使他像保罗那样只能等待上帝的指示。但是没有哪一件事是一个决断人不得不做的，也没有什么规则是我们或某个具体的人可以据以决定应该做什么的。海德格尔自己在追求哲学的过程中非常决断，但是他并不可以因此就推荐这条路给所有人甚或那些具备条件的人。海德格尔总是拒绝写伦理学方面的书。他暗示说，“一项具体的道德规范”的存在并不取决于我们拥有一种“作为绝对约束性科学的伦理规范”（xvii.85）。我们都知道，即使在没有哲学和道德规范帮助的情况下，一般我们也应该还债或者恪守诺言。但是临到要面对有关我们生活方式的重大抉择时，一项具体的道德规范不会有什么帮助：要么它无法对我们的问题给予毫不含糊的回答，要么它自身也有问题。但是一种“作为绝对约束性科学的伦理规范”也没有什么用处。这种伦理也会让事情悬而未决或者它本身也有问题。海德格尔对基本抉择的态度与他对真理的态度一样。与事实相符并不见得就是真理，在最基本的情形中也不存在什么标准用来判断一个观点的真假。最好的办法就是具备“源始性”，尽可能地回溯到源头，而不要顾及那些常人的当前智慧。因此，还是要作选择。对于生活中的基本问题没有什么客观正确的答案，也没有识别这些答案的决定程序。最好就是一个人要变得决断，从人群中抽身出来，着眼于自己的生命整体作出抉择。一个人的选择就像他的断言，总是在一个特定的情境下作出的。对我来说在这个场合的好选择对他人无论是现在或以后不见得就是好选择，即使对以后场合中的我来说也不见得如此。然而，对此又没有什么解决办法。于是，要想保证我现在做的事情——比如说写这本书——在二十年后得到我的同意，唯一的办法就是把这件事推迟到二十年后。

为什么要有决心？

一个此在注重良知的呼唤而且在有决心的本真中奔向死亡。而另一个此在并不这样。前者比后者好吗？如果好的话，为什么呢？为什么有决心要比跟着日常性随波逐流好呢？如果海德格尔当时提倡要有

决心，那他就是在提出一种伦理。当然，就我们的行为来看，它不是一种明确的伦理。有决心的此在无须决定放弃做鞋而去过一种更令人兴奋的生活。但是如果它继续做鞋，做鞋时就会“伴随着冷静的焦虑，使我们直面个体化的存在能力，……一种在这种可能性中无法撼动的快乐”（《存在与时间》，310）。他暗示说，这比你仅仅由于从来没想到过干别的事而一直做鞋好。

有决心在道德上并不就比没有决心好。它并不保证我们要在道德上表现得更好或我们更有可能这样做。（希特勒并不比耶稣和苏格拉底少半点决心。）也不是说有决心在道德上就会内在性地优越于没有决心。有决心的好处在于，有决心的此在会揭蔽自身、自身的可能性以及整体性，而没有决心的此在就不会这样做。日常性沉沦的此在就像我们所看到的，会倾向于错误地阐释自身：“我们自身所是的实体从本体论上讲是最远的实体。”（《存在与时间》，311；参见《存在与时间》，15）（参见Ixiii.32：“此在说及自己，以某种方式审视自己，但是它只是一个面具，它把面具放在面前目的是为了不让自己恐惧。”）我们需要审视有决心的此在才能看见此在实际的样子。但是这会引来不少问题。海德格尔是不是认为有决心的此在就是实际意义上的此在，而没有决心的此在却不是这样的呢？如果是这样的话，有什么权利这样认为？我们绝大部分人在大部分时间都是没有决心的。为什么会认为我们只在有决心时才能成其为自己？为什么只有有决心的此在才能看清自己的实际样子？如果没有决心的此在把自己阐释为其他事物中的一种或者是人群中的一员，为什么这么做会被认为是错的呢？有决心的此在也许不是一个事物，而没有决心的此在或许会是。

海德格尔的回答是这样的：有决心和没有决心、本真和非本真都是此在存在的方式。从这个意义上讲，没有谁比谁优先。但是，没有决心的非本真此在不能对它自身的境况或者对决心给予恰当的阐释。这正如同一个人睡着或者在做白日梦时，这个人既不能对睡觉和做白日梦也不能对清醒和警觉给予足够的阐释。要阐释“常人”中的日常性和消散性，就需要间离出或超越这些状态。海德格尔在一生当中都深受着柏拉图在《理想国》中所讲的寓言的影响：普通人是洞中的囚

犯，看着墙上的影子；其中有些人逃到了洞上面的世界，在那里他们看到了真正的客体，后来又看到了太阳本身；他们回到洞里劝说其他人也逃跑。只有一个曾经从洞中逃脱的人才能对洞里的情形和洞外的情形进行准确的描述。类似地，只有有决心才能对没有决心和有决心作出正确的描述。要成为一名哲学家就必须要有决心。首先，这个人必须脱离日常性的包围。其次，他必须凌驾于现有的哲学境况及其身后的传统之上。如果不想只研究单调的常规哲学，他就不能只是接受哲学史上传承下来的观念、学说和问题。他得奔向自身的死亡，回溯过去，回到哲学传统的源头。这样他就是把握传统而不是被传统把握，他就把常人远远甩在了身后。或者正如海德格尔所说的：“当一种研究工作，一方面像所有研究一样，其本身具有所揭蔽的此在的一种存在方式，另一方面又要使属于生存的存在之领会成形为概念，这种研究竟能不包含这种对此在本质性的筹划活动吗？”（《存在与时间》，315）当然不能，就像不能期待此在在睡梦中进行哲学思考一样。

【注释】

[1] 以下译文中用“良知”和加粗的“良知”来区分conscience和Conscience。——编注

第八章

时间性、超验和自由

时间现在已经回到其自身之中。此在只有在时间中或经历时间才是有决心的。但是我不应该说此在是“在”时间中或“经历”了时间。与世界一样，时间并不是此在存在于其中的容器。事实上，原初的并不是时间（Zeit），而是此在的及时性和时间性（Zeitlichkeit）。海德格尔的标准思路如下：原初的现象并不是世界、空间、时间或历史，而是此在在世界中的存在、此在的空间性、时间性或历史性。起初看起来像是由名词来表示的某个事物或物质，会成为用形容词或副词表示的此在存在的一种方式。此在处于事物的中心。“时间即此在。”（《时间的概念》，20）不仅如此，时间还是我的时间，一个个体此在的时间：“就时间在每一种情形中属于我的来讲，有着各种时间。时间本身是无意义的；时间是瞬时的。”（《时间的概念》，21）如果不是海德格尔坚持认为此在并非一个“主体”的话，听起来似乎时间具有无以复加的主观性，似乎每一个有决心的行为者都有自己的时间，以自己的死亡告终，并与其他任何一位行为者的时间无关。但事情并没有那么糟。主体间的“世界时间”，对所有此在都一样的那个时间，作为派生性的现象而毫不失真地获得修复。

在《存在与时间》中至少有四种时间和时间性。首先是“源始”或“本真”的时间性，即有决心的此在的时间性。其次是非本真的时间性，即日常此在和/或沉沦此在的时间性。第三，世界时间，即我们在世界中遭遇事物的公共时间。最后是“庸俗”或“庸常”的时间，即从亚里士多德到柏格森的哲学家们所构建的时间，作为同质的、无休止的“当下”或瞬时构成的连续体的时间。这些时间概念中的每一个（除第一个外）在海德格尔看来都源自它的前一个概念。这也是他的思路的常规特点之一。他并没有（像胡塞尔或许会做的那样）从明显较为简单的现象出发——作为瞬间连续体的时间，或者在其他情况下，作为生命有机体或者仅仅是现成在手的东西——然后在此基础上

构建更复杂的现象：本真时间性、此在或者有待上手的东西。他从比较丰富的、更为复杂的现象出发，通过不断地“修正”这个现象，并且在一些情形中还会剥离掉它的一些特点，来派生出较为简单的现象。比如说，非人类的动物会被“以褫夺方式”理解为缺少此在所具备的某些特点；此在不应该被看做是有着额外附加特征（比如理性）的动物。海德格尔基于现象学和本体论两个方面的理由沿着这个思路出发，从复杂到简单。我们不会自然地把我们自己看成是附加着理性的动物有机体，或者把我们的抉择时间看成是一个由同质瞬间组成的连续体，这个连续体被我们的决定赋予了意义。这种复杂体不是合成的：它不是通过较简单元素的合成建构起来的，也不能被分析成它似乎是这样的。从历史层面看，时间（或者我们的时间经验）开始并不是作为沉闷的当下-连续体进入世界的。它首先作为有决心的此在的时间出现，是致力于将秩序和意义强加给一个明显有着敌意或态度漠然的环境的此在。

本真的时间性

决断的此在奔向自身死亡，又回顾自身的曾在后才决定当前——本真当前，或者说Augenblick，即寻视——做什么。它之所以回顾过去，是因为除非它了解自己是如何走到现在的情境的，否则它就无法完全掌握现时的情形或决定如何应对。举个例子，我不能决定从此刻往后怎么写，除非我知道我在这本书前面都写了什么。即使继续下去没有任何问题也是如此。如果我的决定引起了更多问题，比如说如果我已经决定要重构这本书或者说因为一直以来的错误设想而陷入了混乱，我就需要研究我早先的写作，甚至更早一些的。然而，决断的此在回顾比这更早的过去。要回顾多远、到达哪里？回到1889年的梅斯基希？还是回到柏拉图所在的公元前4世纪？海德格尔偶然提到了诞生：“此在以出生的方式存在着；它也已经在向死存在这个意义上以出生的方式死亡着。只要此在的存在是个事实，它的‘终点’和‘中间过程’就都是存在着的。”（《存在与时间》，374）但是他提及诞生的频率没有提及死亡的频率高；他也没有暗示时间自人诞生始正如它到人死亡终。这是有原因的。人的有效生命自其诞生始到其死亡终。但

是承载了一个人现时情形的过去并不一定是从他诞生时开始的。在作一些决策时，人会回溯到自己的诞生之时。在决定要埋在梅斯基希时，海德格尔必须回忆起他是在那出生的。但是有些决定牵涉到过去更广的时间范围。在决定要重新考虑存在的问题时，他需要回顾古希腊时期的哲学家们，而不仅仅是自他出生之后写就的哲学文献。当然，人所做的事情和制造的任何东西都可以在两个背景中加以考虑：既可以在自己的生活背景中，又可以在历史传统的大背景中。海德格尔的婚姻和他的安葬都属于婚姻和安葬的传统，也属于他自己的生生活。《存在与时间》同样既可以被看做是海德格尔生活中的一个事件，也可以被看做是自公元前7世纪以来哲学传统的一个阶段。在决定婚姻或安葬地时，只强调自己的生活而把传统仅当做理所当然，这看起来是合适的。但是在决定如何写一本像《存在与时间》这样的书时，这样做并不是自然而然的。一个人自己的生活与决定到底写不写一本书是相关的。但是当一个人决定了要写一本哲学类的书，他自己的生活（包括诸如对获得使用权的预见）就退回到背景的位置，而哲学传统成为更突出的焦点。在奔向未来时，相反地，我不能超越自己的死亡，至少不能超越很多。与其他事情一样，哲学很有可能在我死后会继续，但是我对将来可能的情形概念还很模糊，无法对它作出很多描述。最多我可以安排死后作品的出版，期待人们会阅读、理解和相信它们。

因此，决断的此在拥有的是在死亡来临时就结束的未来，可延伸到诞生或者更早些的过去，另外还有它的现在。海德格尔把这些称做“绽出”，这个词的希腊文来源原意是“置身事外、向前”，因此引申为“撤消、错位”，后又引申为“身不由己、出神、处于狂喜的精神状态”。（“绽出”与“存在”相关，两者核心意义相同。）海德格尔说，时间性从根本上涉及这些绽出。他们对于时间是瞬时的连续这种看法要么是完全否认，要么认为只是以后才会发生的事。伽利略作为物理学家所烦的是两只不同重量的球从斜坡上滚下来耗时多少，而不是它们在过去、现在或将来是否从斜坡上滚下来。但是伽利略不得不决定完成这个实验，这个决定涉及到决断此在的绽出的时间性，而此在是拥有曾在、当前和将来的。

对决断此在来说，未来当然是最重要的绽出，但是对于犹豫不决的此在来说，未来是经过“修正”的绽出。时间本质上而且首先是用来做事情、用于做事情，这直接涉及未来多过涉及过去或现在。德国人有关“未来”的词Zukunft，字面意思指“来临，或趋向”；核心意思是说事件从未来来到我们身边或者走近我们。海德格尔持有不同的观点：此在自己奔向死亡而且随后从未来“奔向它自己”。它没有仅仅回归当前，而是从未来、死亡返回曾在。“曾在”在德文中的一般对应词是Vergangenheit。但是，这给海德格尔的暗示是过去是死的、已逝的。此在所重新返回的过去是在现在中存在的过去，是给现在以信息来源和告知其内含的可能性的过去。为此他用了Gewesenheit，即“曾在性”一词。此在的过去不是它留在身后的已死的、逝去的事物。相关的过去，即承载了现时情境的过去，来自于将来。此在接着从过去返回进入现在，并且在现在决定具体的行动。“现在”在德文中的一般对应词是Gegenwart，本意为“向……等待着”，但海德格尔把它与动词gegenwärtigen，即“当前化”联系起来并赋予它以新的意义：“只有当前具备了当前化意义时，决断才能被称为决断，也就是说，让它自己与它采取行动时加以把握的东西坦诚相见。”（《存在与时间》，326）“当前化”指的是当前，“保留”是指曾在，而“等待”或期待是就将来而言；海德格尔避免用诸如“感知”这样明确而独立的词。犹豫不决的此在像决断的此在一样也有当前（Gegenwart）。只有决断此在有本真当前（Augenblick），即眼下。

时间性和烦

此在任何时刻都具有在其整个生命中进行横向往返的能力——奔向死亡，回归诞生时，或返回现实——使它成为一个统一的自我：此在迸裂成三部分分别进入过去、现在和未来，然后又重新组合成一个整体——比起一串珠子，它更像一根松紧带。瞬时的三分式结构与我们此前描述此在时遇到的很多三层结构相符。海德格尔因此“重复”或重写了之前描述时间性的一些结果。如我们所见，烦是一个三层结构：它“（1）先于自身（2）已在（世界中）（3）（与世上他物）共在”（《存在与时间》，192）。第一层，先于自身，与未来首先相

关。每个此在都是先于自身的，且取决于某物。在决断情况下，它的表现形式是奔向死亡，但在非本真性情况下，它被稀释为纯粹的“等待”，等着看将要发生的事和准备好处理这些事。将来与理解也是一致的，理解根本上是指向将来的：它知道如何处理事情而且在最本真的形式下知道如何生活。将来也是隶属于生存，即此在对自身存在的控制。烦的第二层——已在世界中——涉及的是曾在。此在已经被“抛”到这世上，受到“实际状态”的阻碍，这种实际状态是它自身的偶然特征，也是它所处的自身行为之外的、要充分利用的环境的偶然特征。被抛和实际性是由焦虑一类的情绪所揭蔽的，而这些情绪首先指向的是过去。[焦虑是指向过去的，因为它“所焦虑的是赤裸的此在作为某物被抛进陌异”（《存在与时间》，343）。焦虑的非本真性对应的是害怕，也是指向过去的，因为它涉及个人在迷惑中已经“忘记自身”（《存在与时间》，342）。]第三层是与世上他物共在，首先涉及的是现在，即“当前化”，意味着“使自己遇见”自己所处环境中的事物。沉沦也与当前有关：沉沦的此在烦的是当前是什么，它的直接职责和现时的流言是什么，而不是烦漫长的过去和将来。谈话或对话，与理解、情绪和沉沦同为此在的中心特征之一，并不属于任何绽出，但是却位于这三者之上；时态对言说是本质性的。

时间性和在世存在

日常此在多数是犹豫不决的。这并不一定意味着它就是易变和摇摆不定的，或者说它不尽职。它有工作要做并且它专注于工作，而不是在烦恼这到底是不是度过一生的合适方式。它有点沉迷于现在而不是将来。它在挥舞用具，比如说一把锤子，把钉子撞进皮革里。但是海德格尔坚持认为，“一个用具”，“在本体论上是不可能的”（《存在与时间》，353）。用具总是作为工作场所暗含的一个互指设备系统的一部分。（“不可能性”只是“本体论上的”：海德格尔并未排除我只有一个用具的“本体”可能性，因为其他用具都被偷了或者在沉船事故中丢失了。他的确排除了我已经发明了一只轮子但是还没有想过用轮子来干什么的可能。）当我使用锤子时，我就在让它当前化了。它是我现在所关注的焦点。而那里的工作场所作为一个整体对我又有什么

意义？如果我只是在让事物当前化，那它对我是无意义的。我现在并不能看见整个工作场所的全部，更不要说看到或者清楚地想到我的顾客了。我“保留”现在我用不上的设备、我的顾客等等。我没有清晰地回忆起他们，对于他们的存在我也是无意识的。就像我忘我地沉浸在工作中一样，我也忘记了他们。这就是每日与过去的关系。同样地，我也在“等待”或期待一些事——在一种弱意义上这与我期待我的马获胜不一样。我希望我的锤子能正常好用，我期待钉子在我需要的时候就在那边，我不希望在我拿钉子时摸到的是一只老鼠。我注意到了坏掉的用具、丢失的用具以及意料之外的闯入者。如果“我所烦的事只是一连串‘经历’在‘及时’推进，那我就不能注意到这些了”。所有这些必须“是基于在等待和保留中当前化的绽出的整体”（《存在与时间》，355）。因此是时间，绽出的时间性，使在世存在成为可能，使时间成为绽出的时间。

时间、超越和自由

海德格尔偶尔在《存在与时间》（364及其后）中，但更经常地在后期的作品中（xxvi；《根据的本质》），把在世存在和此在的“超越性”等同起来。此在的超越并不是说它是或者成为了另一个世界的实体，也不是说它设法克服了自身主观性的障碍并且与世外物体取得了联系——并不存在这些障碍。此在超越了、先进于它所处世界的任何一个特定实体。如果此在没有超越呢？石头不会超越，昆虫、狗、上帝也不。石头、昆虫和狗都不同程度地被它们所处环境中的事物簇拥着。它们做的任何事都取决于它们的直接环境。事物离得太近，太具有压迫感，因而不能被“遭遇”。上帝也不能遭遇实体，不是因为实体挤满了他的周围，而是因为它们完全是他创造的，对他来说是完全而且永远透明的，受他差遣。相反，此在超越了其他实体并且投射出一个此在与这些实体在其中保持临界距离的世界。因此此在（不同于上帝）是有限的，它处于存在物中间并且给它们留下了自我的空间，因而可以与它们遭遇而不是创造它们。但是（不同于石头和动物）此在有自由的生存空间，不受它的直接环境或任何特定的实体的控制。此在让事物独立存在，同时其他事物也让它独立。

打个比方：在自我封闭的等级组织中（比如说家长制的家庭），成员们不能选择他们之间的关系——跟谁有关或有怎样的关系。那些处于等级制度底层的成员要接受他们的上级阶层的命令；他们的任何关系和多数行为都是上级指定的。他们都是渺小人物。位于等级顶端的人控制了他以下的所有人；其他人所做的都是由他决定。他是上帝。小人物和上帝都不能遭遇真正的其他人，而只能遭遇无情的暴君和阿谀奉承的属下。但是此在能超越这任何的他人和任何这样的关系。它不是非得与这个人或那个人以某种方式关联。它可以选择“共在”，即与谁关联、如何关联。它可以保留他人的原样，让其成为独立的其他人而不受它的差遣，正如它从不受他们差遣一样。这并不是说此在可以随心所欲。其他人对它也有所限制。此在不是上帝，它的在世存在也是如此。此在允许其他事物（包括其他的此在）自由活动，而它们也给它以自由的空间。只有这样它才能遭遇其他存在物。它并不是先遭遇其他存在物，然后将世界性和意义加于它们。除非它超越了它们，到达了另一个世界然后又从中返回到特定的实体，就像蜘蛛织网遇到苍蝇时那样，否则它根本无法遭遇它们。（此在也在现实主义与理想主义之间的道路上行进。如果现实主义或唯物主义是正确的，此在就会像个小人物一样。如果理想主义是对的，他就像上帝一样。但是此在位于两者之间：在上帝和渺渺众生之间，在诞生和死亡之间，在它自身和世界之间。）

此在的超越取决于它绽出的时间性，这是其他实体所不具备的。此在具有将来、过去和现在。这些绽出中的每一个都是一条“地平线”，或者更像以地平线为边界的一块田地。每一个都被定义为人之目的性活动的三个方面之一，而且这是它的“地平线图式”或“格局”。首先，“为了它自身的原因”，即此在的目的和意图——将来的图式。（此在本质上不是以自我为中心的。我的目的可能是帮助他人，但这仍然是我的目的。）其次，此在被“迎面”抛向的事物，即不属于我自身结构的背景情形——过去的图式。最后，“为了……”，即我为达成意图和目的所使用的设备——现在的图式。

绽出的时间性在两方面超越了特定的实体。一方面，绽出物不仅是遭遇于其中的事物和事件的集合。我跑向未来并不知道将来会发

生什么，只知道我死亡的年份是不确定的。当我回顾过去，比如说一直回溯到我的诞生，我不会沿着时间轴的相反方向去回忆过去的每一件事。我已经忘记这其中的大部分事件，虽然我曾经经历过，因此我倾向于回忆一些比较重要的事件。另一方面，绽出的时间性把特定实体首先看做各种可能性而不是现实性。我被抛进的过去有意义并不是因为它本身的意义，而是因为它对我继续以后的生活所呈现的各种可能性。长凳上的锤子并不只是一个实在物体。它是我也许能用或不用不上、我可能用做这种用途或那种用途的物体，超越了锤子本身和对我的用途。此在超越了它自己现在的状态。我现在的兴趣是它能赋予我什么能力或让我成为什么。

因此此在朝向世界超越并在时间性之中超越。这些超越在结构上看起来相似。但是，为什么我们应该同意海德格尔的以下观点：这两种超越本质上是相连的；在而且只有在此在超越了世界时它才超越了时间性，更不要说它对世界的超越是基于它对时间性的超越？毋庸置疑，在海德格尔看来不存在没有时间性的世界。但是，难道不存在没有世界的时间性么？不会存在，理由至少有如下两点。首先，除此在自身，不可能存在没有实体（此在本身之外的其他实体）的时间性。时间不仅仅是现在的连续体。时间是利用事物来做事情。时间在指向事物和事件时被注明日期，比如说我出生的时间，或某某死亡的时间。此外，事物和事件不能仅仅是按时间顺序串联起来而不隶属于世界，即使是在某个单一的时段。我以后会用到的钉子即使现在也是在柜厨中的盒子里的。梅斯基希镇，我所出生和最终被安葬的地方现在依然在那儿，尽管我已经有些时候没在那里了。时间溢出并进入了世界。其次，此在那由它的时间性保障的自由，如我们所见，要求在世界之中存在。鉴于存在物的存在，此在必须超越它们，把它们放置到一个世界中，并与它们保持一定距离。

此在真的是自由的吗？难道它的选择和行动不是源于或基于不受它控制的事物或事件？海德格尔的回答是否定的。在后期作品中，他声称那些根据是预设而不是消除了此在的自由（xxvi；xxx；《根据的本质》）。如果实体仅仅被看做是现实的，我们就无法追问它们的根据。我们只会问某事物的根据或起因，比如说法国大革命或者英国

巨石阵，如果我们认为这一事物还有其他的可能性，即它只是各种可能性中的一种。但是，正是此在的自由和超越使它——事实上是要求它——把实体看做各种可能性而不是纯粹的现实情况。因此此在要问事物的根据。它问“为什么？”：“人类首先不是说不是的，也不是说是的；而是问‘为什么’的。”（xxvi.280）此在把任何特定的存在物都看做一种可能并追问其根据。它也会追问所有存在物的根据。它会问：“为什么不是有存在而无不存在呢？”（xxvi；《形而上学导论》）它这么问是因为在决断和焦虑的时刻，它把所有存在物整体上看做一种可能而不是纯粹的现实。因此不仅仅是经验科学，形而上学——莱布尼茨和谢林的伟大哲学形式——也是深植于此在的自由中的：“形而上学属于人类的本质……存在本身就已经是哲学活动了。”（xxvi.274）

海德格尔严肃地看待康德有关实践理性之首要地位的教义——也许比康德本人更严肃。

第九章

历史与世界时间

在《存在与时间》第二篇第五章中，海德格尔中断了关于时间的论述，转而思考“时间性与历史性”。他对于时间的兴趣可以追溯到1916年的《历史科学中的时间概念》一文。文中指出，历史学家不能与自然科学家一样将时间视为纯粹定量与恒常之物。历史时间包含了定性的明确的时期，如维多利亚时代，这一时期的意义绝不仅仅取决于以年份计量的长短。19世纪德国历史学科蓬勃发展，历史哲学也随之产生。对于海德格尔深有影响的人物是威廉·狄尔泰（1833——1911），其著作合集于1913年起面世。狄尔泰在进行文化历史学研究的同时，也尝试着像康德研究自然科学那样研究历史，详细揭示出人类得以研究历史的先决条件。另一位重要人物则是奥斯瓦尔德·斯宾格勒（1880——1936），海德格尔在早期讲演中经常提及其姓名（尽管《存在与时间》倒是并未提及）。在《西方的没落》（两卷，1918，1922）一书中，斯宾格勒将过去呈现为一系列不同的、自足的文化，其中每一种文化都如生物一般经历了发展、成熟、衰败的过程。在斯宾格勒看来，思想与价值观总是与特定文化相联系，不具备普适性。即便是数学也取决于文化：古希腊数学与现代数学大相径庭，且前者并非仅仅是后者的一个组成部分。

包括海德格尔在内的广大研究时间的哲学家均对这一历史相对论问题给予了关注。在早期讲演中他引用了爱德华·斯普朗格的论述：

我们所有人——李凯尔特、现象学家们、从狄尔泰开始的倾向——都聚集到一起抗争历史中的永恒性，抗争意义领域及其在已出现的某种具体文化中的表达，抗争超乎纯主观而涉及客观正当性的价值观理论。

对于斯普朗格的用语，海德格尔并不苟同：他不喜欢谈论“价值观”以及“感觉领域”，戏称其为“野蛮人的柏拉图主义”（xxi.91）。不过他赞同相对论是个问题的说法，并指出迄今存在三种解决方法。其一由斯普朗格提出，主张给予历史以完全的自由，承认并不存在超历史的客观性，1927年发生的事件与公元前500年发生的事件同样不真实。其二为柏拉图主义，力图从变换的历史背景中提炼出永恒的真理与价值观，如果说不是忽视整个历史的话。斯普朗格对这一解决方法情有独钟，笛卡尔与胡塞尔也同样如此。笛卡尔藐视历史，因其缺乏数学与物理学的确定性。胡塞尔对历史、乃至哲学史都不上心。在他与笛卡尔看来，哲学是基于直觉的明显的事实，这一事实在原则上随时都清晰可辨。观念史与其事实性无关。第三种解决方法是前二者“折衷”的结果——海德格尔将其与格奥尔格·齐美尔（1858——1918）相联系：它“承认一小部分绝对价值观，却仅仅以相关联的形式包含在历史背景之中”（lx.48）。

这些解决方法没有一种对海德格尔合适。他坚称，哲学中不存在妥协之法以使我们把握事物的实质。哲学家总是“初学者”（lxi.13）。也不存在不考虑历史背景的显而易见的、清晰可辨的事实。胡塞尔对于“真实性”与“有效性”的区分是“陈腐的柏拉图主义”（xvii.94）。它忽视了这样一个事实，即我们当前的状况充斥于历史传统之中，而我们就是在这样的状况下辨别自己所做的事实。历史并非消逝远去的事物，它正是我们当前的状况。（xvii.114）因而系统哲学与哲学史之间的对立是站不住脚的。哲学史与当前密切相关。我们需要研究它，以使自己从其赋予我们的不合适的类别中解放出来。另一方面，我们同样需要从事系统哲学，用先有、先见、前概念武装自己，如果我们想了解哲学史的话。这对于任何历史都是适用的。为了欣赏历史资源如文件或硬币，我先得对曾在有所了解。（lviii.204）仅占有历史遗物并不能使我们成为历史学家：我们必须武装起来，将其视为某些过去事件的证据。这一预先武装属于现在。

先前的历史哲学家们——柏拉图主义者、斯宾格勒，以及折衷者——犯下了三个相关联的错误。他们无视曾在与当前的纠结。他们仅仅通过历史学家的眼睛去观察历史的曾在，即被编纂好了的历史。他们忽视了此在和此在固有的历史性。个体的此在多消融于一种文化当中：“李凯尔特说，独特的人类个体不过是对文化价值观作出的贡献。在此，个体的概念纯粹是按照柏拉图式来理解的。”（lx.50）或者消融于人文主义之中：狄尔泰“坚守着传统历史观，而我认为它是人文主义观念统治下的美学历史观”（xvii.92）。一旦此在再次显示出其独特性，我们便可发现过去与现在的连续性。历史是过去的此在及其世界的历史，而非与我们自己的文化截然不同的无名文化或时期的历史。

事件、历史、命运

“历史”一词既指事件（尤其是过去的事件），又指对于此类事件的研究或叙述。德语中“历史”有两个对应词，Historic和Geschichte。二者同样模棱两可。而海德格尔将Historic专用于对曾在事件的研究或叙述，即“编史”或“历史学”。Geschichte用于Historic所研究的历史，虽然海德格尔偏好将其独立于Historic进行考察。“历史的”（geschichtlich）与“历史性”（Geschichtlichkeit）二词源自Geschichte。另外两个与Geschichte相关的词是Schicksal，“命运”与Geschick，“天命”。然而，这些词语同Geschichte本身一样，最终都源自geschehen，这是一个表示“出现”或“发生”的普通词，可是在海德格尔的文本中常被译为“演历”，以反映其与Geschichte的紧密联系。

如果我们忽视德语构词的偶然性，这些概念——历史、事件、命运——似乎十分相异。它们是如何组合的？让我们从事件或“演历”开始，因为这显然是所有这些概念中最为简单的。什么发生了？此在发生了。此在在它的出生和灭亡之间伸展，“此在沿着独特的运动伸展，独特的运动自身也在伸展，我们称之为‘演历’”（《存在与时间》，375）。此在并不作为一系列由持续主体所产生的瞬间经验而

发生。它是这样发生的：向死而在，回归出生之时，决断地在当前“瞬间”中选择一种可能性，在“自我坚持”中坚定不移。这种可能性就是此在的命运：

一旦人领悟到自身存在的有限性，它就会使人脱离无尽无数的可能性，这些可能性为它们自身提供了与人同样接近的——溺乐、避重就轻——把此在带到其简单的命运中。

（《存在与时间》，384）

只有拥有此种意义上的命运的人才能忍受外在意义上的命运。优柔寡断之辈随波逐流，也许时运欠佳，但他却无力承受命运的打击。“命运”与“天命”是不同的：

然而倘若命运使然的此在作为在世存在原本便因与他人共存而在，其演历便是共同演历，被限定为天命。这就是我们标示一个民族的群体演历的方式。

（《存在与时间》，384）

天命并非把单独个体的命运简单相加。经由在伴随共享历史的共同世界中的互动，我们的命运被精心安排为一个单独的天命：

只有在交流与挣扎中，天命的力量才能获得自由。此在那命运使然的天命在其“世代”中并伴随着其“世代”，创造出此在的全部本真的演历。

海德格尔试图在极端个人主义与全然沉迷于常人的观念之间开辟一条道路。

“有些人谈论亚历山大，有些人谈论赫拉克勒斯”

向死而在把此在从常人的束缚中解放出来，并确保了其决心的本真性。然而它自身并未告诉此在应做什么，甚至没有为其命运提供一系列可能性。为此，此在必须回到曾在，可能是回到其出生之时，但更可能走得更远。在那儿呈现出无尽的可能性，那里有伟大的哲学家、将领、政治家、艺术家、圣人、情人，他们的行为和作品都是此在遗产的一部分。其中也有卑微的教堂司事比如海德格尔的父亲；主角各种各样。此在必须“重复”或“取回”这样一种可能性，它必须“选择它的主角”（《存在与时间》，385）。重复一种可能性并不意味着不差分毫地重现。我无法重演亚历山大的竞选；我可以逐字逐句摘抄柏拉图的文本，可这毫无意义，也与柏拉图精神相悖。重复更像是与曾在或某个曾在的主角的对话。亚历山大和柏拉图通过其自身的行为与作品对我提出了某些意见，我对他们作出了回应。这样做时，我否认了“‘今日’的事物作为‘昨日’的自我消耗完了”（《存在与时间》，438）；我否认常人摆在我面前的可能性和解释。

此在可选择的主角并非无穷无尽。法国大革命的革命者可能尝试过效法古代叛逆者和共和党人。拿破仑可能对亚历山大或恺撒大帝作出了回应。但是大部分人选择了由最近的曾在传下来的角色之一——鞋匠、牧师，或教堂司事。海德格尔在哲学家中挑选主角。也许是亚里士多德，也许是布伦塔诺最先诱导他成为一名哲学家而非教堂司事、牧师或士兵。亚里士多德还引导他尝试研究哲学，虽然其他哲学家——柏拉图、康德等——也发挥了作用。此在不必单选一个主角，甚至不必单选一类主角：海德格尔后来援引了诗人如荷尔德林和里尔克的话。他重复他们。但这意味着他解释他们——由他自身的先有、

先见与前概念武装——与他们争辩，回答他们，带着本时代当前的问题与解决方案去面对他们，但是鉴于他参与了曾在，他抛弃或改写了这些问题与解决方案。在之后的作品中他明确地表示自己参与了一项同过去的思想家和诗人的“对话”。这就是海德格尔的命运。那么，它如何在天命中发挥作用呢？拿破仑的命运是法国的天命的一部分。海德格尔的命运属于逐渐扩大的群体的天命。它属于他的学生与追随者、弗莱堡大学、德国人民，可能最终还属于他之后所称的“西方”的天命。如果法国注定要有一个天命的话，拿破仑的追随者们是否每人都必须像拿破仑一样有个命运呢？海德格尔的学生是否必须像海德格尔自身一样决断，还是他们只需相信他的话就足够了？有多少德国人需要靠自己来变得决断地本真呢？但愿它在区别天命与常人时能像海德格尔设想得那样容易！

非本真的历史性

到目前为止我们描述了本真的历史性，即决断此在的历史性。此在主要不是决断的，然而它是历史的。它的历史性与本真此在的历史性有两方面的不同。首先，因为它并不向死而在并回归出生，并不坚定不移地遵守瞬间形成的决心，它看起来更像一系列独特的经验沿着一个持续的主体伸展。这导致了海德格尔认为的假命题：关于这些经验，是什么连结它们集合成为个别的人的经验呢？其次，非决断此在得出关于历史与曾在的观念更多的是经由它日常关注的对象而非本真此在。也就是说，历史变成了世界历史。但“世界历史”是一个模棱两可的术语。在一种意义上，即使本真历史性也是世界历史，因为历史的事物不是独立的此在，不是非世间的主体，而是在世间的此在。在另一种意义上，“世界历史”指代的不是此在的历史性，而是在世界范围内的物的历史性——工具、书籍、建筑，甚至自然“作为乡村，作为一个殖民化或被剥削的地区，作为一个战场，或作为一个宗教遗址”的历史性（《存在与时间》，388及下页）。一如从前，非本真、沉沦的此在依然分散在当前世界：“它迷失于‘今’的当前化当中，以‘当前’来理解‘曾在’”（《存在与时间》，391）——而不像本真此在那样，从未来、从自身命运的角度来理解。

如果我们考虑海德格尔自身的命运，即哲学实践，非本真历史性的意义就会更加清楚了。如果一名哲学家的存在是非本真历史的，他会怎么办呢？一方面，他可能会成为一个纯粹的“系统”哲学家，关心当前的观念，不考虑该主体的历史。“此在作为常人自身的不定性使它的‘今天’当前化。在等待下一个新事物的过程中，它已经忘却了旧的那个事物。”（《存在与时间》，391）他没注意到当前观点的历史：“它因一个‘过去’的遗产而不堪重负，这一遗产已变得不可辨认，而且它寻找摩登的东西。”（《存在与时间》，391）另一方面，非本真历史哲学家可能会对见于过去哲学家的文本中的哲学史感兴趣。对于历史的兴趣并不是对本真历史性的保证。为了弄清为何如此，我们需要看海德格尔对于Historie，即“历史学”的阐述。

从历史性到历史学

此在总是历史的，尽管它常常只是非本真地历史的。并非所有此在都是历史学的，对明晰的历史研究感兴趣；更不是所有年代都是历史学的。本真“历史性并不必然要求历史学。不是说无历史学这样的时代就同样无历史”（《存在与时间》，396）。海德格尔并没有忽略古希腊人；虽然他们当中产生了最早的严肃的历史学家——希罗多德和修昔底德，他们并不像罗马人（更不用说19世纪的德国人）那样对于自身的曾在强烈地感兴趣。他们至少有权忽视哲学史，因为他们是该学科的初学者或创始人，并没有压在我们心头的哲学传统之重负。希腊人创造历史比研究历史更有热情。

然而，历史学植根于此在的历史性。和所有学科一样，历史学预设了对某一领域的先在揭蔽，该领域之后将被“主题化”。它还预先假定了曾在世界的残余在当下的幸存——文献、建筑、骷髅，等等。但它们不会被作为历史证据来对待，除非我们视之为“世界——历史的”：

我们回到“过去”，不会首先从获得、过滤、保存这样的材料开

始；这些活动预设历史存在指向曾在那儿的此在，即它们预设历史学家的存在的历史性。

（《存在与时间》，394）

此在“对于在那儿存在过的此在来说”具有“历史存在”，因为它从自身由最近继承而来的角色中挑选了一个角色。然而即使在其非历史学的模式中，此在对于许许多多的过去的与人物与事件也很熟悉。我们知道恺撒大帝渡过了卢比孔河，即使我们不知道他为什么这么做，也不知道卢比孔河在哪里。当我们发现自己在作出重要的、不可撤销的抉择时——比如，选择结婚，虽然它没有恺撒的抉择重大，但是对于人自己的一生而言也很重要——我们常常声称或认为自己在渡卢比孔河。在某种程度上，我们那时就在“重复”恺撒的行为。历史学家同样在作抉择，而且很可能在作抉择时诉诸曾在。比如，倘若他是一名政治家，在其政治生涯中他所面临的问题与作出的抉择，将会影响他对于一个历史主题的选择：“对于将成为历史学的可能对象的‘选择’，已经在对于此在历史性的事实存在选择中被安排好了。”（《存在与时间》，395）麦考利决定撰写一部自詹姆斯二世即位以来的英国史，是受了他对1831年国会改革法案以及其他进步事业的支持的影响。奥古斯丁撰写罗马史《上帝之城》，是受了阿拉里克的启发，后者劫掠罗马城，同时自身坚决献身于基督教。

历史学与此在的可能性

本真历史的史学家们如何接近曾在呢？此在存在，它从可用的可能性中选择存在的方式。这就是历史学家看待自己的方式，也是他看待自己所研究的曾在此在的方式。他不是简单关心曾在的此在实际上做过或没做过的事情，而是关心它可用的可能性，关心它本可能选择了什么以及实际上选择了什么，还关心它传递给我们的可能性。本真历史学家不是简单地告诉我们恺撒渡过了卢比孔河以及这次渡河所带来的后果。他告诉我们恺撒在其征战生涯的这一阶段中面临三种可

能。 he 可以与军队一起留在高卢；这样他在罗马的敌人必定令他再也得不到供给和增援，如此一来他最终将变得虚弱无力。 he 可以不带军队，孤身回到罗马；这样他的敌人就将杀死他。或者 he 可以带领军队非法渡河至意大利；这样就将导致一场内战。

一名政治家或将领可能会研究恺撒的处境，考察在他自身面前展现的可能性，在他自己的处境里它所具有的行为。但同样，如果我们考虑哲学史的话，就更容易得知海德格尔头脑中之所想。一名哲学家不是简单地提出某些主张。 he 作出选择，选择这种可能性而非那种。笛卡尔从自明的前提出发来展开论证，试图通过重建知识架构来回应怀疑主义。但是其他回应是可能的——比如蒙田就辩称如果所有事物均是不确定的，那么新教教义就是不确定的，因此人们就可以不妨坚持传统的天主教义。笛卡尔的读者（例如克尔凯郭尔）可能会偏好 he 忽视的其中一种可能性。或者柏拉图《理想国》的读者（例如叔本华）——《理想国》声称艺术与真实形式或观念隔了两层，因为它复制普通对象，这些对象本身就是观念的复制品——可能会惊讶柏拉图对于另一个，可能也是更可取的可能性的忽视，这种可能性即艺术直接描述观念。康德在其《纯粹理性批判》第1版中提出一种可能性，即我们的感知力和领会官能都植根于想象；在第2版中 he 抛弃了这一想法而恢复了理智的首要地位。海德格尔偏爱被康德拒绝的可能性，即人类是具有想象力的生物而非首先是理性生物。（这并不意味着海德格尔是个非理性主义者：“当非理性主义……谈论理性主义盲目以待的事物时，它只不过是眇视而言罢了。”（《存在与时间》，136）对于过去的哲学家，应该着眼于他们的可能性去解读他们——这些可能性被选择，被接受，被镇压，然而所有这些可能性都留给了我们。

尼采的可能性

在他关于历史的章节的结尾，海德格尔对接近此主题的这种途径作了一些描述。尼采在他的《不合时宜的考察》第二部，即《历史对于人生的利弊》（1874）中，区分了三种历史学：纪念碑式的（将曾在的辉煌描写为对当前和将来的启迪），尚古的（为记录曾在而记

录），以及批判的（责难过去的污点）。为什么是三种可能性呢？它们可以相互替代吗？海德格尔认为尼采“所领会的比他令我们领会的要多”（《存在与时间》，396），并且从此在的时间性来看，这三种都和本真历史学有关。作为决断的将来，此在“对人类存在的‘不朽的’可能性敞开”（《存在与时间》，396），这就引发了纪念碑式的历史学。但由于此在也是“被抛的”，它就具有“虔诚地保护着曾经存在的可能性”，这存在对此在显示了自己所选择的可能性。这是尚古历史学。此在也须在当前作出选择，但并不非常人所解释的当前。本真历史学是“一种方式，痛苦地把人自身与属于‘今天’的公开沉沦分离开来”，因此，它既是纪念碑式也是尚古的历史学，同时也是对“‘当前’的一种批判”（《存在与时间》，397）。当尼采以正确的方式被解读时，就证实了海德格尔自身对历史的阐释。

曾经存在的此在

《存在与时间》面世时尼采已然去世。笛卡尔以及海德格尔考虑的许多其他哲学家也同样如此。而胡塞尔（1859——1938）当时仍然在世，不过海德格尔对待胡塞尔的方式与对待笛卡尔并无二致：他们都是“烦的存在的可能性”（xvii.107）。对于历史性而言，其他此在的生死有关系吗？有时候海德格尔认为有关系。人工制品是历史的，因为它们“被曾在世上存在过的重要此在使用过。那个世界已经不存在了”（《存在与时间》，280）。因此历史学处理的是曾经存在过的此在，并且，因为此在是在世存在，这就关联到世界历史：“如果此在已不再在那儿，那么世界也就是曾在那儿的存在。”（《存在与时间》，393）海德格尔是在暗示，此在的世界与此在一同消亡。这令人迷惑。两个同时代的人各自在世界中，但他们在同一世界中。为什么我不能与当前已过世的某人存在于同一世界中呢？无论如何，同时代的人并不同时死亡以方便我们研究，也不会在我们记录他们的功勋史之前全部死去：今天仍有世界大战的幸存者。我们需要区分“曾在那儿”与“已不在那儿”。对于作为一个历史存在的海德格尔而言，重要的是胡塞尔曾在那儿：胡塞尔的文本从他的学生时代开始便（“总是已经”）现成在手，就像笛卡尔的一样。从下面这一点来看并

没有什么不同（虽然从其他方面看可能不同）：胡塞尔还活着，精力充沛，可以接受提问，随时准备作答，这种方式是笛卡尔所不具备的。此在的历史性能够给我们一个关于客观时间顺序的观念吗，在这一观念中笛卡尔生存并死亡于康德出生之前，康德又死于胡塞尔出生之前？可能吧。当海德格尔浏览笛卡尔的书页时，他并未找到提及康德或胡塞尔之处，而胡塞尔却经常提及笛卡尔与康德。他们各自处于不同的世界吗？就他们的想法来说，这比他们生活的其他方面更不合理。康德的哲学比他的假发更不过时。但是我们倘若要将他们按时间顺序排列，更不用说给出他们出生与去世的日期，我们就需要将他们放置于同样的世界和同样的世界时间之中。

世界时间

时间是“意指性的”。此在需要时间来做事，做事需要花时间，此在也可能“失去”或浪费时间。这取决于此在作为烦的存在、它的时间性，以及它的有限性：

“那儿”是以一种基于此在自身绽出性伸展的时间性的方式被揭蔽的，这种揭蔽同时将一个“时间”分配给了此在；只是因为这一点，事实上被抛的此在才能“获得”与失去时间。

（《存在与时间》，410）

时间的意指性比时间计算或时间测量更为基本。我看表是为了准时参加会议。我看日志是因为在想自己是否能在截止时间内把事情办好。如果我不需要时间办事，如果我不需要按时办好事，我便无须看表或翻日志。

在德语中有三个时间副词对应于三个时间性的绽出态：“到时”（dann）指代将来时间，“当前”（jetzt）指代现在，“那时”或“曾

在”（damals）指代过去时间。我们在作规划时用这些词：我必须当前就穿戴好，在出租车到时到来之前；我必须重考，上一次那时我没考及格。“到时”与“上次”二者都涉及到“当前”；“到时”暗示着“当前还没有”，“上次”暗示着“当前已不再”；出租车还没有到达这儿，我当前没有考试不及格。时间性“将自己诱入当前的陷阱，在当前化的过程中主要说着‘当前！当前！’”（《存在与时间》，407）。

“当前”、“到时”与“上次”的时间是可确定的。我们将时间分配给世间事件：“到时，当出租车到达时”，“当前你已经穿戴好了”，“那时，当你考不及格之时”。这与时间的意指性有关：我们无法当时计划行动，除非我们能将时间分配给它们。时间也是“持续的”或延伸的。我们首先并不是指瞬间而是指居于中间的时间：“我会读书直到出租车到达”，“自从考试不及格，我便一直在好好学习”。即使当前也不是一个非持续性的瞬间，而是一段或短或长的时间：“‘当前’：在休息，在吃饭，在晚上，在夏天。”（《存在与时间》，409）这与时间可确定性有关。我们做事与事情发生都需要时间——我们做任何事情都无法在非持续性的瞬间完成。时间是公共的。这也与时间可确定性有关。我们常常以不同事件来为同样一个时间定日期。对于我那个时间是那时，当我结婚之时对你来说是那时，你毕业离校之时。但通常我们能够理出头绪，通过我们双方都知道的事件确定一个时间：我结婚了，你毕业离校了，那时，当时英格兰最终赢得了世界杯。我们在公共时间中使活动协调统一：我们安排到时见面，当时音乐会正好结束。

有了时钟，生活变得容易了。自然的、原始的时钟是太阳，通过它的光线位置的提示我们得以完成日常工作。太阳对于每个人都在那儿，在同一个经度。它不与特别的人或事务相关联。最初我们衡量时间是通过太阳的移动：“因为必须为自己获取时间的此在的时间性是有限的，所以它的时日已经被计数了。”（《存在与时间》，413）我们衡量时间是因为存在做事的正确时间与错误时间。像世界一样，时间是意指性的。因此时间变得世俗化，便有了世界时间，在这一时间内所有现成在手或有待上手的事物各在其位。后来，当我们进行活动不再那么依赖光线位置的时候，就设计出了不需要光线的时钟——虽

然它们或多或少要与太阳的运动同步。

“普通时间”

当测量变得更加精确时，它就改变了我们的时间概念。它以损害其他绽出态的代价强调当前。赛跑选手首先关注的不是当前。他期待的是自己在越过终点线的那一刻接受观众的鼓掌喝彩。他为冲向终点而加速。所有这一切在为他的赛跑计时的人身上则并不存在。当前，以他的表计，三点，赛跑选手起跑了；当前，三点零五分，他跑了一半了；当前，三点十分，他冲过了终点线。计时员并非完全忽略曾在与将来。他“保持”着三点钟赛跑开始的时候，等待着它的终结。然而保持与等待被专横在场的当前所抑制了。

时间测量仍然是持续的。赛跑持续了十分钟，从三点到三点十分。但是当前并不是持续的。赛跑当前开始，三点整，这并非像一名观众说“现在将开始了”那样，是一种持续很久的当前。它三点十分准确地结束了。至少在理想状态下，时间测量的当前并不是持续的。

时间仍然是公共的，仍然是意指性的。我在为一名赛跑选手计时，他跑的时间由全程的各阶段明白地显现出来；时间与赛跑一样具备开端、中途、结局。其他观众观看比赛，他们的手表也许和我的手表显示相同的时间。然而计时员更集中精力于他自己手表指针的走动，比选手或激动的观众在烦闷无聊的时候更少关心世间之事，这时候时钟能够完全控制局势。当我在空无一人的车站里候车的时候，时间似乎完全是空的、同质的，仅仅被时钟指针的运动所不时打断。它与任何重大事件都毫不相关；似乎自身就是一种存在体。

海德格尔声称，这促生了亚里士多德的时间观念，即时间是一系列的当前。被剥夺了可确定性 with 意指性，绽出的时间性变得“稳定”（《存在与时间》，422），因此时间是同质的。一系列当前被看做现成在手，时间几乎是所有其他事物当中的一种。当前时间不被打扰，不具鸿沟——与在无事之秋滑行的绽出的时间性不同。它是无尽的——这一特征被海德格尔归结为“在死亡面前逃遁”（《存在与时

间》，424）。它完全是公共的：它“属于所有人——这意味着，不属于任何人”（《存在与时间》，425）。然而，当前时间仍然承载着它在时间性中的起源的印记。时间被说成是流逝，而非出现：“此在通过‘逃遁的’关于其死亡的知识知道逃遁的时间。”（《存在与时间》，425）它同时也是不可逆转的，不可逆转地向单一方向运动，这一点只能由其从绽出的时间性得来而得到解释。如果赛跑是后退跑，甚或计时员的手表是倒着走，这对于计时员而言也无甚差别；他仍然能够为赛跑计时。但对于赛跑选手而言情况就并非如此，他不可能期待着到达终点线，成功已唾手可得，而事实上又尚未完全确保。于是，当前时间便由绽出的时间性中而来。另一方面，无论我们用多少重要性和价值去填充，要想从贫穷的当前时间中去建构绽出的时间性，这将会非常困难，甚至无法实现。

当前时间是衍生性的。但不能说它不真实或不正统：“流俗的时间表象有其自然的合理性证明。”（《存在与时间》，426）历史学需要世界时间（虽然需要的不是当前时间）：“时间性把世界时间时间化，在世界时间的视野中，‘历史’能够作为时间内的演历而‘出现’。”（《存在与时间》，436）海德格尔并不希望我们抛弃世界时间而支持绽出的时间性。那样我们就会失去决断所赖以运作的稳定框架。本真、决断、绽出的时间性——这些使我得以与亚里士多德的文本抗争，并主张（比如说）“真理”的最初意义是“无蔽”。非本真、沉沦、世界时间——这些通常使我会说当代英语，说亚里士多德于公元前322年去世。像在别处一样，在这里非本真物尽其用。

海德格尔vs.黑格尔

在《存在与时间》倒数第二章，海德格尔声称黑格尔（1770——1831）接受了亚里士多德的时间概念而并没有超越它。为什么是黑格尔呢？部分原因在于海德格尔对黑格尔无比尊崇：

他在哲学中所看到的和能够看到的比以往看到的都要多得多，

因为他对于语言有一种非凡的力量，并将隐蔽事物从它们的藏身之处揪出来。

(xxiv.226)

还有部分原因在于，黑格尔似乎预见到了海德格尔的一些核心学说和策略。黑格尔的《精神现象学》（1807）可以很容易地被看做是以本体论为据对传统认识论的拒绝，即对已知者和已知对象的存在，以及二者之间的关系的拒绝。然而，海德格尔并不接受这种看法。对于他而言，黑格尔是笛卡尔信徒中的最后一人，也是最伟大一人；黑格尔是最高理性主义者，将本体论融合于逻辑之中；是自负的形而上学者，认为人类是无限的，注定通过上帝之眼看现实。因此，海德格尔不赞成黑格尔的观点——这一点既清除了通向真理之路的巨大障碍，也确保了无人会将海德格尔与黑格尔混淆。

“其余是沉默”

海德格尔与黑格尔的一个共同特征是没有完成许诺要写的书。黑格尔的《现象学》起初是作为一个系列的第一部而出版的，之后本来还有关于逻辑、自然哲学与心灵哲学的分册。这个系列的第二部分从未面世。海德格尔肯定注意到了这一现象，才会放着《存在与时间》未予结篇，在扉页保留着“第一部”的字样直到1953年。他是希望引起对黑格尔的《现象学》与其著作《存在与时间》之间的比较吗？前者记载了意识（Bewusstsein）在其多种“形式”间的旅行，后者探索在自我解释的面具后面那更加深入的此在存在层次。

无疑我们应该对海德格尔没有继续完成《存在与时间》提出更具实质性的理由。他以这一问题结束：“时间自身作为存在的视野显现自身吗？”（《存在与时间》，437）他的观点似乎是，鉴于我们对时间的理解，我们当前可以考虑普遍存在，不考虑特殊形式的存在，也不考虑其与此在的关系。他不止一次地暗示：只有“在世间的可能存

在者的本体论可靠地依循对一般存在观念的澄清”（《存在与时间》，366），此在才能得到恰当地分析。我们可能会怀疑《存在与时间》在这方面是否留下了很多有趣的话题。首先，我们并非特别需要阐明普遍存在以理解多种存在模式——石头、工具、此在、时间和世界——之间的区别。海德格尔认为，普遍存在是用以区分不同存在模式的“视野”，即一个超出了任何特殊种类的存在体的有利位置，从这一位置我们可以审视和区别它们的多样性和相互关系。但是即使有限的此在能获取这样的有利位置，谈论它又有何益呢？第二，通过持续不断地声称没有此在便没有存在，海德格尔似乎已经隔绝了通向独立于此在的存在的道路，或通向一个超出此在本身的有利位置的道路。《存在与时间》并未集中论述此在的存在而忽略其他存在体。时间、世界、锤子、岩石——所有这些都由此在来解释其存在。对于存在，还有比此在理解得更为详尽的吗？

海德格尔的思想止于《存在与时间》吗？自然不是。他就别的主题继续展开论述。他似乎经常与《存在与时间》观点矛盾，而有时却否认这一点。无须特别解释在五十年左右的著述生涯中海德格尔没有持续改写同样的主题，或者特别解释他偶尔的改变主意。值得注意的是无疑归功于其“决断”的是，他尝试将自己的所有作品整合为一个单一的连贯整体。但是，与其询问它实际上有多连贯，不如考虑他晚期作品的一个样本——关于一个几乎不曾在《存在与时间》中出现的主题：艺术。

第十章

艺术

20世纪30年代中期之前，海德格尔对于艺术并未表现出多大兴趣，而之后他对于艺术的兴趣则与其他几个关联兴趣相伴产生：前苏格拉底哲学家，他们的作品通常为诗歌形式，同希腊诗歌的关系比（比方说）康德同德国诗歌的关系更为紧密；诸如谢林与尼采这样的哲学家，对于他们来说艺术在哲学中居于中心地位；语言，对于海德格尔来说是与诗人相伴而生的。

艺术品与物品

海德格尔关于艺术的一般性论著——《艺术作品的本源》于1950年出版，不过其来源为1935年所作的系列演讲。他反对两个被广泛接受的学说。其一为艺术只与美丽和愉悦有关：“毋宁称艺术为对存在物之存在的揭蔽。”（《形而上学导论》，111）其二为一件艺术作品首先是一件物品，审美价值是通过我们对其主观看法而附加其上的：对于海德格尔来说，是艺术向我们展示了一件物品究竟为何物。然而，艺术作品以两种方式成其为物品。首先，一件作品，如一幅画作，能像其他东西一样被搬运和储藏。（后来他放弃了这种看待艺术作品的方式。这种方式将艺术作品作为现成在手的物体来对待，和艺术品商以及搬运工对待艺术作品的方式一样。）其次，它具有物因素：“建筑作品中有石料，木雕作品中有木材，绘画作品中有色彩，语言作品中有言说，音乐作品中有声响。”（《艺术作品的本源》，19）

那么，物品是什么？有三种传统解释：一件物品是（1）属性承载者；（2）感官的集合；或（3）形式与质料的合成物。海德格尔拒绝了（1）和（2），拒绝（2）的原因是“我们从未真正首先觉察到感觉的拥塞……我们在屋里听见关门声，却没有听到听觉的感觉甚或纯

然的声音”（《艺术作品的本源》，26）。他偏向（3），即形式 - 质料的解释。这本来源自、同时也最适用于本质有用的器具如罐子或鞋具。然而器具只是三种物体中的一种：一种“纯然物”，诸如岩石、器具和艺术作品。艺术作品不同于器具，它与纯然物具有共同点。像花岗岩而不像鞋，艺术作品并非为特定用途或目的而生产，虽然不像岩石和鞋它没有“自身构形特性”（《艺术作品的本源》，29）：它呼唤着观察者或解释者。然而，既然传统给予器具以优先权，海德格尔决定首先考察它。

凡·高的《农夫的鞋》

海德格尔这样做是通过引入他的首个例子：凡·高关于一双孤零零的破旧农鞋的画作。我们不能仅仅看自己所穿的鞋，因为关注扭曲了我们对鞋的看法：对于其穿着者来说，鞋本来并不显眼。海德格尔声称，我们从画作中看出鞋同时与世界——人类产品与活动的世界——以及大地——世界所栖身的自然基础——相联系。这一点既被一般使用者，也被形式 - 质料理论忽略了。由于对鞋极度熟悉，使用者简单将其视做用来行走之物。或者（另举一例）对板球拍熟悉的人将其视为一块打球的木板。形式 - 质料理论精炼了这种解释。这一理论将焦点集中于鞋具和球拍的制造，认为它们是质料（皮革、钉子、木材）被赋予了形式（有用性）。使用者与该理论忽视了需要向未知情的外人解释的其他许多东西：鞋与农民的世界的关系，以及它们在大地上所遭受的磨损；球拍与板球世界（门柱、球手，等等）的关系，以及为它提供支点的大地。但是这些被忽视之处在画作中变得明显了：“通过这幅作品，器具的器具性才初步展现其真相……由此可见，艺术的本质应该是：存在者的真理自行设置入作品。”（《艺术作品的本源》，36）作品并非附加艺术属性的物品：作品揭示了物品的本质。



图8 文森特·凡·高画作：《农夫的鞋》

希腊神庙

海德格尔现在提供了第二个例子：希腊神庙。他这样做部分是为了区分其自身观点与认为艺术是模仿的观点：神庙不具有代表性。但部分也是因为他想要声称：一件艺术作品不仅仅敞开一个世界，它也树立一个世界，一个其所属的世界。凡·高的作品敞开了农民的世界，然而它并未树立这个世界，它也并不属于这个世界。与此相反，神庙统一并阐明了一个民族所构成的世界：它“首先嵌合了那些途径与联系的统一并将其聚拢到身边，在这些途径与联系中，出生与死亡、祸患与福祉、胜利与耻辱、忍耐与没落获得了人类天命的形态”（《艺术作品的本源》，42）。一个民族的世界是熟悉的结构的领域，在其中他们知道他们的道路，作出自己的抉择。

神庙不仅仅是树立世界。它还建立世界的相对物：大地。它被“大地的”自然所包围，被风暴抖震，停留在岩石之上，它也包括大

地自然物。它由此揭示出作为大地的大地，在大地上建起一个世界。所有的艺术作品以自己的方式建立大地。在器具中，大地的原材料是被“耗尽”的，即融合到人造物品之中因而不复显现：鞋具是皮革还是等效材料制成的，这无关紧要，我们也没有注意到。在艺术作品中，材料只是被“使用”，而非“耗尽”：它们在作品中仍然鲜明（《艺术作品的本源》，47及下页）。与普通文本不同，诗歌的大地质料，即诗歌语言，鲜明且拒绝被改写。帕台农神庙是由大理石还是塑料建成，这是有区别的。无论如何，所有的艺术作品都建立大地。

世界是我们生存的人化环境：我们所使用的工具，居住的房屋，调用的价值。大地是这个世界的自然背景，即它所栖身的土壤以及我们的人造物品的原材料的来源。世界与大地是争执的对立。世界努力寻求明确与开放，而大地耽于隐匿与遮蔽，倾向于把世界纳入其中。二者相互需要，相辅相成。艺术作品同时凌驾于二者之上。神庙的宁静是大地与世界相对立的产物。它是事件，是大事——真相作为无蔽的大事。只有当存在物无蔽时我们才能作出具体的推测以及决定。但我们这些有尽的生物无论认知上还是实践上都从未完全掌控过存在物，因此还是存在遮蔽。若无遮蔽，就没有客观性，没有决定，也没有历史：所有一切——曾在、当前、将来，将对我们完全透明，对事物不留下隐藏的深度，也没有结果不定的选择。（两对相反的概念，大地——世界与遮蔽——无蔽，并不完全吻合。大地部分遮蔽，世界也部分遮蔽。）真相发生于作品之中：“作品树立一个世界并建立大地，是一种争执，作为整体存在的无蔽或者真理赢得了这种争执。”（《艺术作品的本源》，55）



图9 爱琴那岛的爱法伊娥神庙，建于公元前500年

海德格尔贬低艺术家的作用，倾向于将作品视为非人力的产物——诸如真理或艺术本身，这种力量利用艺术家来自我实现。在“伟大的艺术”中艺术家抹去自身：他像“在创造过程中自我毁灭以使作品呈现的通道”（《艺术作品的本源》，40）。但是艺术作品本质上是“创造出来”的（《艺术作品的本源》，56及下页）。创造与工具制造截然不同：艺术并非手艺加上一些别的东西，作品也并非工具加上一些别的东西。

艺术与真理

为何真理必须蕴含于作品之中呢？遮蔽与无蔽的斗争是旧范式与新范式之间的斗争，一如传统教义与新教之间的斗争。艺术作品就像堡垒或标准，标志着刚刚赢得的真理的阵地：“敞开的澄明（Lichtung）与公开的设立是紧密相关联的。”（《艺术作品的本源》，61）海德格尔承认（《艺术作品的本源》，62）存在其他坚持要求真理的方法：一个“创立了政治国家的法案”（如美国宪法）；“临近不是简单的存在，而是最普遍的存在”（如圣保罗的皈依）；必要

的牺牲（如耶稣被钉十字架）；或思考者的质问。（科学并非“真理的最初事件”。它填补了“已经敞开的真理领域的细节……只要一门科学超越了正确性继续向着真理迈进……它就成了哲学”。）而艺术是真理发生的主要方式。不仅是神庙，还有希腊悲剧也拟定了范式、价值观与种类，一个民族以这种方式看待世界，作出抉择。

为何艺术作品必须被创造？一件作品涉及大地与世界之间的一道“裂隙”，并且（不同于器具）创造出形式平静的鲜明的大地材质。裂隙的概念，Riss，联系着基础的计划或范式，即Grundriss（《艺术作品的本源》，64）。但这也意味着由于其包含的张力，一件作品是鲜明的。扫帚融入其他器具的背景之中，它的构成材料被“耗尽”，消融为其有用性。一件作品是孤独的、有张力的、显著的，尤其适合作为真理的标志。然而作品的存在本身强烈呼唤阐释。与工具不同，作品承载着生产时的伤痕。裂隙需要创造者来包容它。

一件作品除了创造者之外，还需要观众或“保存者”。作品将保存者从“普通领域中拉出来”来到其敞开的新世界，并且暂停其“通常的做法与衡量标准、了解与看待方式”（《艺术作品的本源》，66）。对于一件作品的合适反应既非了解也非意愿，而是“保持着意愿的了解与保持着了解的意愿”（《艺术作品的本源》，67）。并不是因为执行一个预设的计划，而是“决断”，使绽出态进入一个新的开放领域，在其中人们所有的旧观念与欲望都被暂停。它有点像圣保罗的皈依，展开一个认知与意愿的新世界，与人们此前的概念和计划相分离。伟大的艺术作品，如同上帝的声音，不是以消费者为导向的：它改变了人们看待世界的整体方式以及在其中寻找道路的方式。然而作品并非药品，经历也非私有：作品是公有的，同时为我们相互之间的联系打下根基。

海德格尔说过，一件作品不是附加一些东西的物品或工具；物品与材料在器具中并不显明，只在作品中反映出来。那么艺术家又如何呢？在他创造艺术之前，难道不需要了解自然，了解他所描绘的物品与工具吗？不需要。正是作品使裂隙（Riss）充分发挥并绘出草图（Riss）（《艺术作品的本源》，70）。艺术家并不是先对事物有了

一个明确的认识，然后才将其在作品之中具体化的：自然只有在作品中对他，也对我们敞开。作品需要创造者“将真理设置入作品”，还需要保存者在他们公共的了解 - 意愿中“使其发挥作用”，实现它（《艺术作品的本源》，71）。但作品同样使创造者与保存者成为可能。创造者是比他们本身更大的力量——艺术——的代理。

在某种意义上，真理来自虚无。我们不能在阐释凡·高的画作时假设他碰巧看到了一些旧鞋，于是将所见画下来。因为，首先，单独鞋子并不能说明凡·高看见它们的方式。其次，在凡·高绘画之前，他并没有以一种新的方式去看待鞋：“敞开领域的敞开，以及存在的澄明，只有当敞开被筹划时才发生。”（《艺术作品的本源》，71）艺术与圣保罗的皈依一样属于意外事件。

诗歌

因而，一切艺术本质上都是诗（Dichtung）（《艺术作品的本源》，72）。此处，Dichtung 意义很广，指代类似“发明”或“筹划”之物。艺术家投入作品中的东西不来源于其周围的事物而来源于发明或筹划之物。所有伟大的艺术都包含了“存在之揭蔽状态……的变化”（《艺术作品的本源》，72）：它阐释普通的事物；它将我们从普通世界中暂时拉开，来到另一世界；或者说它改变了我们的整体世界观。不过，狭义上说，Dichtung意为“诗歌”（Poesio），而诗歌是海德格尔的第三个例子。他并不相信所有其他艺术都是诗歌或都源于诗歌。他的信念如此：语言绝不仅仅是传递知识的媒介。这种功用的语言是“任何时候的实际语言”。语言还通过首次为事物命名将其带出“模糊的混乱”进入公开状态，从而给我们可供交流的东西。这是创造性语言或“筹划性言语”（《艺术作品的本源》，74）。它拟定交流语言中能说与不能说之物。既然诗歌在语言当中，又是艺术形式的一种，即真理的光辉投射，诗歌就必须是筹划性言语，一种创造性的、创新的语言运用以命名事物，从而敞开一个领域，在其中我们得以交流。

但是，诗歌并非仅仅是几种艺术中的一种。其他的艺术——建

筑、雕塑、绘画、音乐——在语言已经敞开的领域里运作。被语言，即被诗歌所影响的揭蔽在其他艺术所影响的揭蔽之前。因而诗歌比其他艺术形式要早，就像语言学揭蔽比其他形式的揭蔽要早一样。

真理的建构

所有的艺术都是诗意创造（*dichterisch*），或是发明或是筹划。作品的保存同样如此，因为保存者必须进入作品解蔽的领域中去。然而，海德格尔继续论述，诗（*Dichtung*）的精髓是真理的建构。“建构”，即 *Stiftung*，具有三种意义，而艺术包含了建构的全部三种意义。第一，“赠予”。真理作品的背景包含了范式的转换：它将非凡捧上高处，又将庸常推入低谷。因而真理无法从曾在之事中产生。它作为一件礼物而诞生。建构是“溢出”，是礼物的赠予。（《艺术作品的本源》，75）

第二，建构是“建立”。真理不是投射到虚空，而是投射于保存者，历史的人类。它源自虚空，却面向一个民族。一个民族涉及三个因素。其一为该民族的“天赋”，他们的“大地”：他们所生存以及耕植的土壤，同时还有其世界中相对而言永久性的特征，例如他们所说的德语。其二为普通而传统的一面，旧“世界”，比如他们的异教徒习俗与信仰。其三为新“世界”，他们的“保留职业”，例如在他们当中基督教的开始。（《艺术作品的本源》，75L）造物如基督教艺术作品无法由这些因素来解释，尤其无法由旧世界来解释。然而它是由这些因素所引导的。它由德语创作，根据天赋作出调整，提供了一条基督教信息。它使得该民族的天命明确，并在该民族本土的土壤上建立它。

第三，建构是“开始”。开始在某种方式上是直接或即时的，却也可能需要长久的准备——如我们需要准备才能跳或跃（*Sprung*）。一个真正的开始并不简单或原始；它包含自身内部潜在的终结；它是一种领先（*Vorsprung*），跳跃过即将到来的一切。（《艺术作品的本源》，76）比如，荷马史诗既不原始也不简单；其中暗含了悲剧，这些悲剧后来敞开希腊城邦的世界。艺术史并非稳定的积累过程，而是

被许多创造性能量的爆发所打断，后代便借助于这些能量的碎片来尽可能地做事。

“当作为整体的存在物需要建立在敞开状态下时，艺术总是作为建构进入其历史本质之中。”（《艺术作品的本源》，75）这样的艺术改变了我们的整体存在观。在西方这种情况出现过三次。第一次，也是最激烈的，发生在希腊，其存在的概念为“在场”（Anwesenheit）。随后在中世纪，由希腊人揭蔽的存在被转换为上帝创造之物。最后一次发生在现代，存在物成为“对象”，被计算与操纵。（这就是蕴含于“技术”根基中的东西。）每一次都有一个新世界诞生；存在物的无蔽发生；并且它自行设置入作品，即由艺术获得的背景。当艺术发生时，一个推力进入历史，历史重新开始。艺术建起一个历史，并非重大事件意义上的历史，而是作为人类进入其本土天赋及其向指定的天命方向运动之过程的历史。现在我们理解了文章标题中的“本源”一词。“本源”，Ursprung，意即“领先”（《艺术作品的本源》，77L）。艺术使真理领先。艺术是艺术作品的本源或领先。因此它是作品创造者与保存者的起源，是一个历史族群的存在方式。

艺术的终结？

与《存在与时间》一样，这部作品以讨论黑格尔结束（《艺术作品的本源》，79——81）。海德格尔问：艺术是否仍然是必要和必需的方式，通过这样的方式，对于我们的历史性存在起决定性作用的真理发生？黑格尔回答说不是的。然而黑格尔的答案是在一个已经发生的存在的真理的框架中被给出，这一真理自从希腊人以来就为西方思想启蒙。如果黑格尔的宣称曾经唤上前来要求决定，这一决定将牵涉一个迥然不同的真理概念。目前我们太过纠缠于旧概念以衡量黑格尔的宣称。我们所能做的一切就是继续就艺术进行思考。这不能迫使艺术变为存在，但这是其准备：“唯有这种知道才为艺术准备了一个空间，为创造者准备了一条道路，为保存者准备了一个地点。”（《艺术作品的本源》，78）海德格尔自况为即将到来的新艺术以及新世界

的施洗者约翰。

转向

海德格尔用“转向”（Kehre）一词指代两件事物：从《存在与时间》第一、二篇涉及的对此在的分析方面转向第三篇关于存在与时间；以及从存在的健忘转向他所希望到来的存在的记忆。人们则经常用“转向”来指代海德格尔自身思想的变化，这一变化被认为发生于1930年左右。我们在这第三种含义上能否探测到转向的标记？在《存在与时间》与《艺术作品的本源》之间海德格尔改变主张了吗？

这两部著作之间有很多的承继性。海德格尔仍然关心此在与其世界，然而兴趣的焦点转移了。《存在与时间》在一个已设立的世界里面关心此在的本性。《艺术作品的本源》提出一个不同的问题：一个世界首先是如何建立起来的？海德格尔通过一系列基础性愈来愈强的艺术作品来接近这个问题。首先，是一幅凡·高的作品，对我们揭示出一个已经就位的世界。其次，是一座神庙，通常是最重要的，充当着城邦的结构中心。在此他也提到了悲剧，它们源自一座特别的城邦，虽然也往往在其他城市中上演。最后，虽然是暗示性地，是荷马与赫西奥德的泛希腊的诗歌，它们被认为是希腊世界的公共财富。

海德格尔无疑夸张了。艺术对于世界建构总是如此重要吗，像它可能对于希腊人的重要性那样？基督教世界是由艺术树立的还是仅仅由艺术宣告诞生（或建立）的呢？器具——第一辆汽车或者协和飞机——难道不能像一件艺术品一样有效地树立一个世界吗？是否所有最重要的、建构世界的纪念物（如特拉法尔加广场）都是伟大的艺术品呢？但是这些问题都是次要的。要点是此在在一个世界的建构中不能起关键作用。它并不能像在《存在与时间》前两篇中一样占据舞台的中心位置。

从此在到存在

此在本来便在世間。普通的人类发现、交流、决定以及活动预设了一个价值与范畴、风俗与习惯的熟悉背景。这个世界是如何设立的？就此而论它能如何被激烈地改变？不是由普通此在改变的，因为此在总是已经存在于世界中。那么是由非凡此在改变的吗？艺术家、诗人，甚或思想家？追随荷尔德林的海德格尔有时把诗人描述为一种半神，站立于一个神与人之间的无人之境，把神的暗示传递给人。正是在这一无人之境中，人是谁以及他在何处设立自己的存在被决定下来（《荷尔德林与诗的本质》）。

艺术家或诗人无法以任何一种常人的方式完成其工作，即以任何一种已经预设其将要树立的世界的方式。他必须成为一种类似非人类力量的手段的东西——艺术或真理或存在本身。艺术家必须是“决断的”（entschlossen），向这种力量绽出性地“敞开”。决断起初似乎是一种在这个世界里本真地引领自我的方式，现在已经找到了一个新角色：决断使得创造者与保存者得以建构一个新世界。

语言也同样找到了一个新角色。在《存在与时间》中，语言从已经设立的世界的意指性关联中成长。在《艺术作品的本源》中它具有更加基础性的地位。作者对事物的首次命名，投射性语言帮助建构起一个世界。语言同样不能由人类按照常人的方式设计，那样的方式已经预设了我们对语言的拥有。因此语言，至少筹划性语言，也是组成此在及其世界的非人类力量，而不仅仅是交流工具。这就是为什么海德格尔说：“说话者并非人，而是语言。人只有当命运使然而回答语言时才说话。”（《理性的原则》，96）

原初的跳跃

海德格尔的思想转变了吗？或者只是他的问题变化了吗？或者新问题只是从早期问题中发展出来的吗？也许我们应该专注于他关于“原初”所说的话。他说，真正的原初既不简单也不原始，它跳跃过了即将到来的事情。对于他自己的早期作品可能如此吗？例如，《艺术作品的本源》将大地作为世界的相对物。与此相反，《存在与时间》并未提及“大地”。然而在1925年的演讲中，海德格尔已经将“大

地”表述为我们的作品及活动的世界所栖身之处（xx.269 - 270）。大地还不像在《艺术作品的本源》里面的那样与世界相对立。它是我们的世界中为人熟知的偏远部分，是半驯化的自然，我们在此放牧牛群。它不像《艺术作品的本源》里面的那样，充满威胁、敌意（虽然不可或缺），必须费尽心力才能从中夺出一个世界。但是，这是因为在这两部著作中所提出的问题是不同的。大地的概念在海德格尔早期著作中仍不明显，然而已为其后来具有更加重要的地位作了铺垫。早期的海德格尔也许是荷马史诗式的，晚期的海德格尔正是从中发展了悲剧与神庙。

第十一章

梅斯基希的圣马丁？

海德格尔首先是一名哲学家。政治是边缘化的。但是我们不能忘记20世纪30年代早期的阴暗插曲：他与纳粹的纠缠。这一经历能告诉我们关于他哲学的什么呢？反之，他的哲学又能告诉我们关于他这一经历的什么呢？不太多。

校长

1948年海德格尔写信给一个昔时的学生赫伯特·马尔库塞，信中说1933年他“期望国家社会主义^[1]能够对生活进行精神上的翻天覆地的革新，社会敌对势力能够和解，西方的此在观念能够避开共产主义而得到传播”（沃林，162）。他的一些支持者为他的决定正名，理由是当时的纳粹主义是另一个选择。为什么偏爱纳粹主义呢？正如《存在与时间》所描绘的，现代世界已经混乱不堪了。但是在《存在与时间》中鲜有内容偏向纳粹主义而非共产主义，或者（比如）从公众生活中决断地退出的。海德格尔是个保守分子，偏向差异与等级，不支持“一碗水端平”即千篇一律与平均主义，他把后者与美国和苏联相联系。即使在对纳粹主义失去幻想之后，他仍然极为爱国，相信西方的命运将会由德国来决定，虽然其主宰是德国哲学而非德国军队。然而其他保守分子以及爱国者，如斯宾格勒与云格尔，则拒绝了纳粹的诱惑。纳粹主义难道不是本质邪恶的吗？一个人可以说：“我是共产主义者，但我不支持形式化公审或强制性国有化。”但是一个人很难说出：“我是纳粹分子，但我不赞成反犹太主义或大屠杀。”共产主义的弊端是偶然的，而纳粹主义的邪恶似乎为其本质。

然而，现在已成为历史的大部分事件在1933年尚未发生。希特勒于1924年曾在巴伐利亚因企图政变而短暂入狱。不过他从错误中吸取了教训，这一次是通过合法的形式获得了政权。希特勒的的确确信奉

反犹太主义。但是当反犹太主义自动把一个政客或运动排除在考虑之外的時候，它还未曾有当前如许的禁忌。当时没有人（除了希特勒自己之外）梦想灭绝犹太人。纳粹主义除了反犹太主义以外还许诺许多吸引人的东西：为失业工人提供就业机会，减轻技术以及资本主义所造成的毁坏，拒付凡尔赛条约的赔款，回归传统（“家庭”）价值观，崇拜青春。现在具有警示意义的德语单词——Führer（独裁者）、Volk（民族）、entschlossen（有决心的）——在1933年听起来好像和它们的英语对应词在今天一样无辜：强大的“领导”，带着他的“领导者素质”，以及需要“果断”领导的“人民”或者“民族”。（一个民族不是一个“种族”。生物种族主义对于海德格尔的哲学是陌生的。）海德格尔1945年问道：谁知道“什么已经发生，什么本可避免，如果1933年所有可用的政权都出现……以净化和缓和获取政权的运动？”（沃林，16）。他认为自己能够影响纳粹主义将来的进展。当纳粹主义显露出其“真实”本质之后，这一想法就显得荒唐。然而在1933年并不显得荒唐。海德格尔是从其可能性，而非仅仅实际情况，来看待纳粹主义的。



图10 梅斯基希公墓海德格尔之墓（碑上文字为：马丁·海德格尔1889 - 1976）

如果《存在与时间》的观点没有使海德格尔投身于纳粹主义，那么这些观点也不可能使他对纳粹主义产生免疫力吗？期望一种哲学保护我们免受一个有技巧的政治操纵者的控制，这个政治操纵者能从自己的错误中吸取教训，同时又是一个精明的战略家，有着对于时间掌控的绝佳感觉——这对于一种哲学来说，要求是太高了。没有道德规范，也没有对与错的清单，能够完成这项任务。关于过去的恶人和反英雄的卷宗也不会起作用。见多识广的恶人知道如何逃脱卷宗记载，使自己看起来像个英雄。我们需要警惕的也不仅仅是恶人：用不着有昭著的恶人，人们照样常常把事情弄得一团糟。（寻找造成混乱的恶人往往也是混乱的一部分。）面对所有这些，哲学无法提供绝对有效的护身符。正如海德格尔告诉我们的那样，我们向着一个将来而生，这个将来对于我们而言还是未知的，不带有来自过去的无可争议的指导意义。

思想者

海德格尔作为一个哲学家地位如何呢？他的许多核心理论都在某些方面归功于其同时代的人和在他之前的先行者。从认识论到本体论的转换是在海德格尔之前，由尼古拉·哈特曼来完成的。此在的观念是从与胡塞尔的现象学和马克斯·舍勒的哲学人类学的批判性关联中发展起来的。生存（Existenz）、愁虑（Angst）以及当下即是

（Augenblick）等概念源自克尔凯郭尔，更直接源自雅斯贝尔斯。海德格尔自己承认他的历史观点受到狄尔泰，特别是狄尔泰的朋友约克·冯·瓦滕堡伯爵的影响。（《存在与时间》，397 - 404）他不是那么热切地想承认斯宾格勒的影响，后者把存在作为在场的观念归咎于希腊人，并强调天命在历史中的作用。

海德格尔的思想仅仅是源自他人思想的现成品吗？不是的。海德格尔的思想往前回溯，远远超过了其同时代人以及最近的先行者，最早可以追溯到古希腊人。这使得他与同时代人的直接影响绝缘了，或者说，实际上与任何单个哲学家或学派绝缘了。比如，他追踪愁虑的概念不是简单地追溯到克尔凯郭尔，而是到路德和圣奥古斯丁。事实

上他声称，在试图使“奥古斯丁的（即希腊 - 基督教的）人类学”同“亚里士多德的本体论”相一致的过程中，他提出了自己的此在作为烦的观点。（《存在与时间》，199n.vii）

海德格尔显然不是原封不动地把那些观点和问题移置到他自己当下的问题域。至少他发掘出它们的更加遥远的起源。并且几乎一成不变地，他将自己借来之物烙下自己独特的印记，将它们整合成为一个语境，在其中它们的外来源头几乎不可见。还不止于此：对于这些“放债”的哲学家，海德格尔往往通过重新阐释他们而清偿了自己的“债务”。海德格尔有多少成就归功于康德？有多少归功于亚里士多德？很难作出回答，因为海德格尔是用自己的想法来阐释康德和亚里士多德的。从海德格尔这一边来看，康德和亚里士多德欠海德格尔的“债”就和海德格尔欠他们的一样多。海德格尔对于其他哲学家的解读通常不易被接受。但是同样地，它们也不易被遗忘，而且一旦我们遇到了海德格尔对于一位哲学家的解读，就很难通过完全非海德格尔的眼睛去解读他。

如果说其他人对海德格尔的影响是一个十分微妙的问题，那么他对于别人的影响也同样如此。在表面上他的影响是巨大的：对于神学家（布尔特曼、拉纳、田立克），对于精神分析学家（路德维希·宾斯万格），对于文学批评家（埃米尔·施泰格尔），同时还有对于哲学家（萨特、梅洛 - 庞蒂、勒维纳斯、奥尔特加·加塞特、伽达默尔以及德里达）。但是他的影响会持续多久呢？海德格尔的哲学会如亚里士多德甚至康德一般长久传承吗？很难作出回答。这取决于我们无法预见的事件，取决于将来的哲学家与非哲学家们如何行事，取决于他们在有海德格尔时是怎么做的以及没有海德格尔时是怎么做的。

海德格尔的影响这一问题还取决于对一个不同问题的回答：海德格尔作为一名思想家的地位是怎样的？这同样难以回答。海德格尔并未简单地对其他哲学家所从事的问题给出解决方法，从而使我们能够通过比较他的解决方式与他人提出的解决方式来衡量他的地位。他提出新问题，他可能无法回答的问题，然而这些问题在他看来比一般的问题更加根本。我们如何衡量他的问题的意义，或者实际上也即他为

它们提供的答案的意义呢？这还是——至少部分是——取决于将来别人是怎么对待海德格尔的。海德格尔的价值与他的影响并不是明显区分的两个问题。

海德格尔其人

现在，虽然还不是非常明晰，海德格尔在我们眼中已不像最初那样是一团迷雾了。他在地位与影响力方面雄心勃勃。他是个不屈不挠的思想家，尝试重新勾画哲学地图。他是个不安宁的、饱受折磨的人，不仅被哲学折磨，还被他模棱两可的基督教信仰折磨。在这些方面他与圣奥古斯丁再相似不过了。

【注释】

[1] 即纳粹主义。——译注

书目参照说明^[1]

引用《存在与时间》的所有出处都对应于德语版《存在与时间》的页码。这些页码在由J.马伽利和E.罗宾逊所翻译的英文版《存在与时间》（牛津，1962）中都有旁注。这本著作的书名缩写为“BT”。

《海德格尔全集》各卷由美因河畔法兰克福的维多里奥·克劳斯特曼出版社自1975年开始陆续出版。本书在引用该全集时卷数是用小号罗马数字标出，后面给出页码。（德语版的页码在译本中都进行了再次标注。）所引用的各卷包括〔其中（a）为演讲最初发表的时间，（b）为在《海德格尔全集》中出版的时间〕：

iv 《荷尔德林诗的阐释》：（a）1936——1968；（b）1981，1944年第1版，1971年增订

xvii 《现象学研究导论》：（a）1923——1924；（b）1994

xx 《时间概念史：导论》，T.基谢尔译（布卢明顿，印第安纳，1985）：（a）1925；（b）1979

xxi 《逻辑：关于真理的问题》（a）1925——1926；（b）1976

xxii 《古代哲学的基本概念》（a）1926；（b）1993

xxiv 《现象学之基本问题》，A.霍夫施塔特译（布卢明顿，印第安纳，1982）（a）1927；（b）1975

xxvi 《逻辑的形而上学基础》，M.海尔恩（布卢明顿，印第安纳，1984）（a）1928；（b）1978

xxix-xxx 《形而上学的基本概念：世界、有限性、孤独》，W.麦克尼尔、N.沃克译（布卢明顿，印第安纳，1995）（a）1929——1930；（b）1983

xxxi 《论人类自由的本质：哲学导论》（a）1930；（b）1982

li 《基本概念》，G.E.艾尔斯沃思（布卢明顿，印第安纳，1993）（a）1941；（b）1981

lviii 《现象学的基本问题》（a）1919——1920；（b）1993

lx 《宗教生活现象学》（a）1918——1921；（b）1995

lxi 《对于亚里士多德的现象学阐释：现象学研究导论》（a）1921——1922；（b）1985

lxiii 《本体论：对真实性的解释》（a）1923；（b）1988

lxv 《哲学论稿：事件论》（a）写于1936——1938；（b）1989

海德格的其他著作作用下列缩写标明，不属他的著作则会特别说明：

Arendt H.阿伦特，“八十岁的海德格尔”，《纽约书评》（1971年10月21日）

CM E.胡塞尔，《笛卡尔式的沉思：现象学导论》，凯恩斯译（黑格，1973）（著于1929年）

CT 《时间的概念》，W.麦克尼尔译（牛津，1992）（1924年所作演讲）

ER 《根据的本质》，T.马利克译（埃文斯顿，1969）（1929年第1版）

HEP “荷尔德林与诗的本质”，D.斯科特译，《生存与存在》，W.布罗克编（芝加哥，1949）（1936年在罗马所作的演讲）

IM 《形而上学导论》，R.曼海姆译（纽黑文，1959）（1953年初版，但根据1935年以来的演讲所著）

Löwith 卡尔·洛维特，《我在1933年前后的德国生活：一项报告》，E.金译（伦敦，1994）

MWP “我的现象学之路”，《论时间与存在》，J.斯坦博（纽约，1972），74——82。（“我的现象学之路”最初发表于1963年）

Ni 《尼采：作为艺术的权力意志》，D.E.克雷尔译（纽约，1979）（初版于1961，但根据1936——1937年的演讲所写）

OWA “艺术作品的起源”，马丁·海德格尔《诗歌、语言和思想》，A.霍夫施塔特译（纽约，1975）（“艺术作品的起源”首次发表于1950年出版的海德格尔著《林中路》）

PR 《理性的原则》，R.利利译（布卢明顿，印第安纳，1991）（1956年所作的演讲，初版于1957年）

Wolin 《海德格尔的歧论：批评读本》，R.沃林编（坎布里奇，马萨诸塞，1993）

我有时会对上述作品中的翻译作一些改动。

【注释】

[1] 在本书译文中，正文提及相关作品时，凡出自《海德格尔全集》的，依原文用罗马数字表示其所在卷数；海德格尔的其他作品以及其他人的作品，则以中译名替代原文的缩略名。——编注

词汇表

ableben ; Ableben 逝世 死亡或活体死亡；死亡，生物死亡

Anwesenheit 在场 在场（例如某人在某地或某事件中）。比较希腊语基督再临（parousia），“在场”（由ousia，“存在，物质”而来）

Augenblick 当下即是 瞬间

auslegen ; Auslegung 解释 传播或布置，去解释；解释

Befindlichkeit 现身情态 心灵状态，人自我发现的方式，人如何处事，由（Sich）befinden得来，“去发现（自身）”，等等。[正如Wie befinden sie sich?中，（1）“你好！”（2）“你感觉如何？”]以及befindlich，在某地“被发现”

besorgen ; Besorgen 烦神 提供，准备物品；牵念。适用于人处理工具以及器具

bewusst , Bewusstsein 意识 有意识的；（对于对象的）意识，有意识的存在，处于有意识状态。海德格尔避免使用这些词，而黑格尔以及胡塞尔偏爱这些词。但是海德格尔使用“此在”一词仿效了“意识”，同样有具体和抽象两种运用

da ; das Da 此 那儿，这儿；那儿（特指）

damals 曾在 当时（过去），在过去的场合

dann 到时 那时（将来）

dasein ; Dasein 此在 在那儿（非海德格尔专用的德语意为：存在）；此在，在那儿，人类，作为人类。海德格尔使用“此在”一词既指（具体）人类又指（抽象）作为人类。在《存在与时间》中此在往往指代一项存在体，即人类。海德格尔在演讲中常常提到“人类

(menschliche) 此在”以及“人的此在”

destruieren ; Destruktion 毁灭 破坏 ; 毁坏。然而海德格尔使用这些词意义接近“解构”，可能也接近黑格尔的废除，纷扰，意即“使明升暗降”，立即“取消，保藏，以及提高”

dichten ; Dichtung , dichterisch 诗意创造 ; 诗 去写作，设计，发明，假装 ; 作品，小说，发明，诗，诗歌 ; 诗性的，创造性的

eigentlich ; Eigentlichkeit 本真 ; 本真的 本真的，真正的 ; 本真性。与形容词“自己的”有关，“所有”，“私人”。本真即对个人的“自身”真实，作为实实在在的自己，去做自己的事情

Ekstase ; ekstatisch 绽出 绽出态，绽出态的。字面意为“向前走去，表现突出”

entschliessen ; entschlossen ; Entschlossenheit 决断 决心，决断，决断状态。源于schliessen，“关闭”；因此字面意为“揭蔽”，等等。

erschliessen ; Erschlossenheit 揭蔽揭蔽 ; 揭蔽状态

existieren ; Existenz ; existenzial , existenziell ; Existenzial 生存 字面义：向前走去，存在 ; 表现突出，存在状态 ; 存在的 (形容词) ; 有关存在的 ; 有关存在 (名词) 。形容词“存在的”与“有关存在的”之间的差异同“存在者层次上的”与“存在的”之间的差别是一样的，不过后者只适用于此在。选择成为一名士兵而不是一名补鞋匠是作出了一个有关存在的选择。作出这种选择的能力，以及哲学家对此的领会，是存在性的

faktisch ; Faktizität 实际的 实际的，真实性 ; 类似“事实的，事实”，不过后者只适用于此在，例如：某人存在的完全的事实

Fürsorge 烦忙 担心，人对于其他人类的态度

Gegenwart ; gegenwärtig ; gegen-wärtigen 当前 现在，字面

义：向着……等待；（在）现在；使当前化

Geist ; geistig 心灵 精神，心灵；精神的，智力的。这些词在《存在与时间》中极少出现

Gerede 闲言 闲谈，饶舌

geschehen 演历 发生，演历

Geschichte ; geschichtlich ; geschichtlichkeit 历史 历史；历史的；历史性。在海德格尔的使用中，这些词语将历史视为事件或大事，而非对事件进行研究（历史学）。Geschichte 还意味着“故事，叙述”，这也可能对海德格尔对其运用造成影响

Geschick 天命（一个群体或团体的命运）

gewesen ; Gewesenheit 曾在 曾在性存在（存在的过去时）；曾在性，（活生生的）过去

Gewissen 良知 良知。良知与肯定的，“当然”有关，但是在《存在与时间》第291页，将良知与确定性相分离

Historie ; historisch 历史学 历史，编史，历史学；历史的，编史的，历史学的

Horizont 视野 视野。但在海德格尔的用法中，它意味着由视野界定的领域或我们能审视这一领域的有利地位

jetzt ; das Jetzt 当前 现在；现在时刻，瞬间

kehren ; die Kehre 转向 进行转向；转向；尤其（1）从对存在的遗忘到对存在的记忆；（2）从《存在与时间》的第一、二篇到第三篇；（3）从早期的海德格尔到晚期的海德格尔

Licht ; lichten ; Lichtung 澄明 光，亮；清扫（如森林）；（森林的，在海德格尔用语中，敞开的，彼处的，等等）空地，空地（在森林中），开放的空间。对于海德格尔而言，澄明仍然保有同光与照

明的联系

man ; das M an 常人 人，他们，等等；特指“他们”

Neugier 好奇 好奇，对于新奇的渴望

ontisch ; ontologisch ; Ontologie 存在者层次上的；本体论 本体的，本体论的，本体论。真正的本体论研究的不是存在（das Seiende），而是此在（das Sein），一些特殊“地区”存在的此在或此类的此在，如果它是“基本上本体的”。一项宣称，疑问，等等，如果与存在体的存在有关，并且粗略地说是先天的，便是本体论的。如果它仅仅与存在或存在体有关，并且粗略地说是经验性的，便是本体的。

Poesie 诗歌 诗，诗歌 = 狭义上的诗意创造

reden ; Rede 言谈 谈论，谈论之事，交谈

reißen ; Riss ; Grundriss 裂隙 抓住，抢夺，撕破；撕裂的，（一个）撕破处，裂缝，裂隙、草稿、画作、草图、设计；平面图、草图、提纲、范式

Schicksal 命运（个体的）命运

sein ; das Seiende ; das Sein 存在 存在，此在，存在体，即存在物、存在体；此在，特定此在。存在与此在的区别对于海德格尔而言是十分关键的。在xxiv及其后的著作中海德格尔将其称为“本体论的区别”（ontologische Differenz）

sorgen ; Sorge 烦 担心，照顾，提供，照料；关心，担忧，麻烦，小心的关注

springen ; Sprung ; Vorsprung 跳跃；领先 跳跃，越过，弹跳；（a）跳跃，越过，弹跳；（b）跳跃，等等。在……之前跳过，领先（也是一项“投射”，并且是一个“开始”或“优势”）

sterben ; das Sterben 死 死亡 ; 濒于死亡

stiften ; Stiftung 创建 建立 , 创造 , 设立 , 赠予 ; 基础 , 设施 , 赠予之物 , 遗赠物。因此 , 对于海德格尔而言 , “建立”同时带有如下意味 : (1) “遗赠” ; (2) “打基础” ; (3) “起始”

stimmen ; Stimmung 情绪 使调和 , 调节 , 使某人处于某情绪中 ; 调节 , 情绪 , 脾气 , 性情

Tod ; Sein zum Tode ; Freiheit zum Tode 死亡 死亡 ; 向死而在 ; 向死的自由

Ursprung , ursprünglich ; gleichursprünglich 本源 来源 , 本源 , 字面义 : 领先 ; 本源的 , 原初的 ; 同等原初 , 同等原始

verfallen ; das Verfallen 沉沦 沉沦 , 恶化 ; 沉沦状态 , 恶化状态

Vergehen ; Vergangen ; tie Vergangenheit 过去 逝去 , 过去 , 消失 ; 过去 , 经过 , 过去之事 ; (不复存在的) 过去

Volk 民族 人民 , 民族。这是一个伦理或文化观念而非如“种族” (Rasse) 一样是个生物观念 ; 成为德国民族的一员就要说德语 , 遵循德国风俗 , 认为自己是德国人

Vorhabe , Vorsicht , Vorgriff 先有 先有 ; 先见 ; 前概念。这一“前结构” (Vor-struktur) 牵涉到所有解释 (《存在与时间》 , 327)

vorhanden 现成的 , 现成在手的 可用的 , 现存的 , 现成在手的。与有待上手相反 , 它适用于单纯在那儿的 (或视为如此的) 事物 , 中立 , 不生動的 , 从人类活动与目的中脱离出来

Welt ; Umwelt ; Lebenswelt , in der Welt , innerweltlich ; weltlich ; Weltlichkeit 世界 ; 世界的 ; 世界性 世界 ; 环境 , 围绕着 (单个人 , 我们) 的世界 ; 生命世界 ; 在世界之中 (只适用于此在) ; 世间 (只适用于除此在以外的事物) ; 世间的 (属于世界

的)；世界性(属于世界的)。海德格尔区别出四种世界的意义：

(1)所有现成在手的存在体的集合；(2)这样的存在体的存在，或者它们的一个特殊“领域”(例如，数等属于“数学家的世界”)；

(3)此在所生活的世界，或者是“我们‘公众’的世界的，或者是一个个人‘自身’最切近的(家庭的)世界”；(4)世界性，世界的基本结构。海德格尔使用的世界通常为意义(3)(《存在与时间》，64之后)

werfen；geworfen；Geworfenheit 抛，被抛，被抛状态 抛，被抛，被抛状态。比较：设计；计划：抛弃，扔掉，画草图，设计；草图，设计，计划

Werk 作品 作品。在《艺术作品的本源》中海德格尔采用了同时意指“应用，开始”以及“设置入(艺术)作品”这样的短语

Zeit；zeitlich，Zeitlichkeit；innerzeitig，zeitigen 时间；时间性的；时间性；时间内的；到时 时间；时间的(只适用于此在)；时间性(只适用于此在)；时间内的(只适用于除此在以外的事物)；使成熟，成熟，时间化(属于时间性的)

zuhanden 有待上手的 手头备用的，手边的，人类可用的。尤其适用于物品，工具，器具，用具

Zukunft；zukünftig 将来 将来(即将到来的)；将来，将来的

zweideutig；Zweideutigkeit 两可 模棱两可，两面派；模棱两可性，表里不一

索引

注：马丁·海德格尔在次项中以“MH”指代

A

a priori 先验性

Adorno , Theodor 西奥多·阿多诺

ambiguity 歧义

Anaximander 阿那克西曼德

anthropology 人类学

anxiety 焦虑

Aquinas , St Thomas 圣托马斯·阿奎那

Arendt , Hannah 汉娜·阿伦特

Aristotle 亚里士多德

on time 论时间

MH versus 海德格尔vs.

influence on MH 对海德格尔的影响

influence on present way of thinking 对当前思维模式的影响

interpreted by MH in terms of own thought 据海德格尔自己的思想阐释

ontology 本体论

verb 'to be' 动词“存在”

art 艺术

assertion 断言

Augustine , St 圣奥古斯丁

The City of God 《上帝之城》

authenticity 本真性

inauthenticity and 非本真性与

jargon of 的行话

conducting oneself with 以本真性引领自我

way of Dasein's being 此在存在的方式

see also inauthenticity 参见非本真性

B

Beaufret , Jean 让·波弗莱

being 存在，是

forgetfulness of 的健忘性

see also being-in-the-world ; Dasein 参见在世存在；此在

Being and Time (Heidegger) 《存在与时间》(海德格尔)

authentic self 本真的自我

Being-the-basis of a nullity 虚无的存在基础

Dasein 此在

Dasein more than it factually is 超越事实的此在

Dasein should 'choose its hero' 此在应该“选取它的主角”

Dasein's historicity 此在的历史性

Dasein's 'historicizing' 此在的“演历”

earth 大地

failure to continue 无法继续

and Hegel 与黑格尔

and Hegel's Phenomenology of Spirit 与黑格尔的《精神现象学》

influences on MH 对海德格尔的影响

'moment of vision' “寻视的时刻”

ordinary time 普通时间

'present at hand' entities “现成在手的”存在体

temporality and historicity 时间性与历史性

time 时间

unhistoriological eras 非历史学的时代

being-in-the-world 在世存在

temporality and 时间性与

Bergson , Henri 亨利·柏格森

Binswanger , Ludwig 路德维希·宾斯万格

body 身体

Braig , Carl 卡尔·布莱格

Brentano , Franz 弗朗茨·布伦塔诺

Bultmann , Rudolf 鲁道夫·布尔特曼

Bunyan , John 约翰·班扬

C

care 烦，操心

temporality and 时间性与

Cartesians 笛卡尔信徒

Cassirer , Ernst 恩斯特·卡西尔

Catholicism 天主教义

cave allegory 洞穴隐喻

certainty 确定性

Char , René 勒内·夏尔

chatter 闲聊，闲谈

ambiguous 歧义的

choices 选择

decisive 决定性的

fundamental 基础的

Christianity 基督教

see also God 参见上帝

clocks 钟

cognition 认知

Collingwood , R.G.科林伍德

communism 共产主义

concealment 遮蔽

see also unconcealment 参见无蔽

concern 牵念，关心

conscience 良知

consciousness 意识

creation 创造

D

Dasein 此在

analytic of 对此在的分析

authentic 本真的

body and 身体与

conscience 良知

death and 死亡与

everyday 日常

exploring ever-deeper levels of 探索此在的更深层次

fallen 沉沦

fate 命运

freedom 自由

heritage 遗产

historicality 历史性

historiography and possibilities 历史学与可能性

inauthentic 非本真的

irresolute 不决断，没有决心

resolute/disclosed 决断/揭蔽

spirit and 精神与

supervision of its own being 对自身存在的监视

temporal 时间的

‘they’and “常人”与

‘transcendence’“超验”

understanding of being 对存在的领会

which has been there 曾在的

world and 世界与

death 死亡

authentic Dasein looks ahead to 本真此在面向

chronologically indeterminate 年份上不确定的

fleeing in the face of 在死亡面前逃遁

looking/running ahead to 面向/奔向死亡

see also dying ; suicide 参见垂死；自杀

Derrida , Jacques 雅克·德里达

Descartes , René 勒内·笛卡尔

Husserl refers to 胡塞尔提及

response to scepticism 对怀疑主义的回应

work : Meditations on First Philosophy 著作：《第一哲学沉思集》

see also Cartesians 参见笛卡尔信徒

destiny 天命

Dilthey , Wilhelm 威廉·狄尔泰

disclosedness/disclosure 揭蔽

distance 距离

Duns Scotus , John 邓·司各特

dying 垂死

E

ecstasis 绽出

ego 自我

emotions 情感

empathy 移情作用

entities 存在体

atemporal 非时间的

Being-alongside 与存在体共在

classified in terms of time 以时间分类

complementary 互补的

emotions concern 情感牵念

exemplary or paradigmatic 示例性或图式性

existence 存在

God cannot encounter 上帝无法遇见

‘ideal’“理想的”

involvements with other 与他人的关联

natural 自然的

non-human 非人类

possible, ontology of, within-the-world 或然性, 存在体的本体论, 在世间的

refer to each other 互相指称

supratemporal 超时间的

understanding 领会

as possibilities 作为或然性

epistemology 认识论

eternity 永恒

ethics 伦理学

Euclid 欧几里得

existence 生存 see also Dasein 参见此在

experiences 经验

inner 内在的

F

‘facticity’实际性，事实性

fallenness 沉沦

falling 沉沦的

falsehoods 错误

fate 命运

fear 害怕

fore-conception/having/sight 前概念/先有/先见

form-matter theory 形式 - 质料理论

‘founding’“建构”

freedom 自由

towards death 向死的

future 未来

past emerges from 过去从未来浮现

running ahead into 奔向

G

Gadamer , Hans-Georg 汉斯 - 格奥尔格·伽达默尔

Galileo 伽利略

God 上帝

cannot encounter entities 无法遇见存在体

reality through the eye of 通过上帝之眼观看的现实

voice of 的声音

Goebbels , Josef 约瑟夫·戈贝尔

Goethe , Johann W.von 约翰·冯·歌德

guilt 负罪

and nullity 与虚无

H

happening 事件

Hartmann , Nicolai 尼古拉·哈特曼

‘having-been-ness’“曾在性”

Hegel , Georg W.F. 乔治·W.F.黑格尔

Phenomenology of Spirit 《精神现象学》

Heidegger , Friedrich and Johanna (parents of MH) 弗里德里希·海德格尔与约翰娜·海德格尔 (海德格尔的父母)

Heidegger , Heinrich (nephew of MH) 海因里希·海德格尔 (海德格尔的侄子)

Heidegger , M artin 马丁·海德格尔

birth 出生

character and ambition 性格与抱负

conscription during First World War 一战期间服役

conscription during Second World War 二战期间服役

death 去世

education/academic career 教育/学术生涯

elected rector of Freiburg University 被推选为弗莱堡大学校长

graduation dissertation 毕业论文

influences on 对海德格尔的影响

lectures 演讲

marriage to Elfriede Petri 与埃尔弗里德·彼得里成婚

Nazism 纳粹主义

philosophy 哲学

succeeds Husserl at Freiburg 在弗莱堡大学继任胡塞尔的教授一职

versus Aristotle vs. 亚里士多德

versus Hegel vs. 黑格尔

works : The Basic Problems of Phenomenology 著作：《现象学基本问题》

The Concept of Time 《时间概念》

The Essence of Reasons 《根据的本质》

‘Hölderlin and the Essence of Poetry’ 《荷尔德林和诗的本质》

An Introduction to Metaphysics 《形而上学导论》

Kant and the Problem of Metaphysics 《康德与形而上学问题》

Nietzsche , The Will to Power as Art 《尼采：作为艺术的权力意志》

‘My Way to Phenomenology’ “我的现象学之路”

‘The Origin of the Work of Art’ 《艺术作品的本源》

see also Being and Time ; Gesamtausgabe 参见《存在与时间》；《海德格尔全集》

Herodotus 希罗多德

Hesiod 赫西奥德

historicality 历史性

inauthentic 非本真的

historiology 历史学

antiquarian 尚古的

history 历史

role of destiny in 天命在历史中的作用

Hitler , Adolf 阿道夫·希特勒

Hölderlin , Friedrich 弗里德里希·荷尔德林

Homer 荷马

Husserl , Edmund 埃德蒙德·胡塞尔

MH becomes assistant to 海德格尔成为胡塞尔的助手

phenomenology 现象学

space and time 空间与时间

temporal problem 时间问题

“third realm of sense or meaning”“感知或意义的第三场域”

work : CartesianMeditations著作：《笛卡尔式的沉思》

I idealism 唯心主义

ideality 观念性

ideas 理念，观念

eternal 永恒

imagination 想象

immortality 不朽

impossibility 不可能

inauthenticity 非本真

fallenness and 沉沦与

historicality 历史性

serves its purpose 物尽其用

way of Dasein's being 此在存在的方式

individualism 个人主义

interpretation 阐释

disowned 脱离关系

everydayness or dispersal in the ‘they’“常人”中的日常性或消散性

of philosophers 哲学家的

of poets 诗人的

self-自我阐释

see alsomisinterpretation 参见误释

irrationalism 非理性主义

irresoluteness 非决断，没有决心

J

jargon 行话

Jaspers , Karl 卡尔·雅斯贝尔斯

Johnson , Samuel 塞缪尔·约翰逊

judgements 判断

Jünger , Ernst 恩斯特·云格尔

K

Kant , Immanuel 伊曼努尔·康德

doctrine taken seriously by MH 海德格尔认真对待的学说

influence on MH 对海德格尔的影响

interpreted by MH in terms of own thought 由海德格尔用自己的思想进行阐释

‘scandal of philosophy’“哲学的丑闻”

temporal problem 时间性问题

work : Critique of Pure Reason 著作：《纯粹理性批判》

Kierkegaard , Søren A. 索伦·A. 克尔凯郭尔

knowledge 知识

attempt to rebuild 尝试重建

communal 集体的

see also epistemology 参见认识论

L

language 语言

disclosure effected by 由语言影响的揭蔽

Leibniz , Gottfried W. 戈特弗里德·莱布尼茨

Levinas , Emmanuel 埃曼努埃尔·勒维纳斯

life expectancy 寿命

logic 逻辑

Lowith , Karl 卡尔·洛维特

Luther , Martin 马丁·路德

M

Macaulay , Thomas B. 托马斯·B. 麦考莱

Marcuse , Herbert 赫伯特·马尔库塞

mathematics 数学

meaning (s) 意义

multiplicity of 的多样性

third realm of 的第三场域

Merleau-Ponty , Maurice 莫里斯·梅洛 - 庞蒂

metaphysics 形而上学

misinterpretation 曲解

modernity 现代性，近代性

Montaigne , Michel E.de 米歇尔·E. 德·蒙田

mood (s) 情绪，论式，情境，语气

Moore , G.E.莫尔

N

Nazism 纳粹主义

Newton , Sir Isaac 艾萨克·牛顿爵士

Nietzsche , Friedrich 弗里德里希·尼采

Untimely Meditations 《不合时宜的考察》

nullity 虚无

guilt and 负罪与

numbers 数

O

objectivity 客观性

objects 对象

external 外在的

interpreting 阐释

things become 物品成为

see also entities 参见存在体

ontology 本体论

Aristotle's 亚里士多德的

central problematic of 本体论的中心问题

dissolved into logic 融入逻辑

impossibility 不可能

phenomenology collides with 现象学与本体论冲突

possible entities within-the-world 在世的可能实体

turn from epistemology to 从认识论转向

openness 开放

Ortega y Gasset , José 约瑟·奥尔特加·加塞特

others : being with 其他：共在

independent 独立的

P

Parmenides 巴门尼德

Paul , St 圣保罗

perception 知觉

phenomenology 现象学

physics 物理学

Plato 柏拉图

Republic 《理想国》

Sophist 《智者篇》

Platonism 柏拉图主义

poetry/poets 诗歌/诗人

Panhellenic 泛希腊主义的

possibilities 可能性

disowned 脱离关系

ecstatic temporality and 绽出的时间性与

entities as 作为可能性的存在体

Nazism 纳粹主义

neglected 被忽视的

Nietzsche's 尼采的

possibility to end all 终结一切的可能性

probability and 或然性与

remote 遥远的

worthwhile , neglected 值得 , 被忽视的

presence 在场

see also Dasein 参见此在

probability 或然性

‘projection’“筹划”

proofs 证明

properties 特性

bearer of 的承载者

present-at-hand 现成在手

Protestantism 新教教义

psychoanalysts 心理分析学家

psychology 心理学

R

Rahner , Karl 卡尔·拉纳

rationalism 理性主义

realism 实在主义

reality 实在

psychological 心理的

reason 理性、理智

relativism 相对主义

remembering/remembrance 识记/记忆

repetition 重演

resoluteness 决断

art and 艺术与

see also irresoluteness 参见非决断

responsibility 责任

Rickert , Heinrich 海因里希·莱克特

Rilke , Rainer Maria 莱内·马利亚·里尔克

Rohm , Ernst 恩斯特·罗姆

S

Sarter , Jean-Paul 让·保罗·萨特

‘scandal of philosophy’“哲学的丑闻”

scepticism 怀疑主义

Scheler , Max 马克斯·舍勒

Schelling , Friedrich W.J. 弗里德里希·谢林

Schopenhauer , Arthur 阿图尔·叔本华

science 科学

not an ‘original happening of truth’并非“真理的最初事件”

seeing 看见

self 自我

‘they-’“他们”

sensations 感觉

sensibility 感知力

significance 意指，意味

time a matter of 为某物计时

web of 之网

significations 意指

Simmel , Georg 格奥尔格·齐美尔

solicitude 牵念

space/spatiality 空间/空间性

being and 存在与

human need for 人类的需要

remote 遥远的

speech 言语

Spengler , Oswald 奥斯瓦尔德·斯宾格勒

spirit 精神

Spranger , Eduard 爱德华·斯普朗格

Staiger , Emil 埃米尔·施泰格尔

Strasser , Gregor 格雷戈尔·斯特拉瑟尔

subjectivity 主观性

substances 本体，实体

suicide 自杀

argument against 反对自杀的观点

Sullivan , J.W.N.沙利文

T

temporality 时间性

authentic 本真的

being-in-the-world and 在世存在与

care and 烦/操心与

ecstatic 绽出的

ensnares itself in the Present 使自己陷入当下

objective order 客观顺序

theology 神学

‘they’“常人”

complete absorption in 全然沉迷于

disregarding the current wisdom of 不顾及“常人”的现时智慧

escaping the clutches of 逃脱“常人”的掌控

interpreting everydayness or dispersal in 阐释“常人”中的日常性
或消散性

wholly in thrall to 完全受制于

things 物

thinking 思维

thought 思想

‘on the way’“在途中”

‘thrownness’被抛状态

Thucydides 修昔底德

Tillich , Paul J. 保罗·J. 田立克

time 时间

Aristotle's account of 亚里士多德对于时间的描述

history and 历史与

running out 耗尽

transcendence , and freedom 超验 , 与自由

see also temporality 参见时间性

‘transcendence’“超验”

truth 真理

art and 艺术与

eternal 永恒

fallenness and 沉沦与

locus of 的处所

see also authenticity 参见本真性

‘turn’“转向”

U

unconcealment 无蔽

understanding 领会

future and 将来与

implicit 暗示

mood and 情绪与

preconceptual 前概念

preliminary 原初的

rooted in imagination 植根于想象

shared 共享的

world 世界

V

validity 有效性

values 价值观

Van Gogh , Vincent 文森特·凡·高

verb ‘to be’动词“存在”

W

Wartenberg , Yorck von 约克·冯·瓦滕堡伯爵

‘willing’“意愿”

Wolin , R. 沃林

world 世界

Dasein's access to 此在进入

Dasein essentially in 此在本质上在

new 新的

significant 意指性的

temporality without 无世界的时间性

whether real or not 无论真实或不真实

without Dasein 无此在

A Very Short Introduction

牛津通识读本

哈贝马斯 Habermas

[英国] 詹姆斯·戈登·芬利森 / 著
邵志军 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

哈贝马斯/ (英) 芬利森 (Finlayson , J.G.) 著 ; 邵志军译.——
南京 : 译林出版社 , 2013.1

(牛津通识读本)

书名原文 : Habermas : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3272-7

I.① 哈... II.① 芬... ② 邵... III.① 哈贝马斯, J.-哲学思想——研
究 IV.① B516.59

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219821号

Copyright © James Gordon Finlayson 2005

Habermas was originally published in English in 2005.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford
University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 哈贝马斯

作 者 [英国] 詹姆斯·戈登·芬利森

译 者 邵志军

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2005

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年1月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3272-7

目录

致谢

前言

缩略语

序言

第一章 哈贝马斯和法兰克福学派的批判理论

法兰克福学派

哈贝马斯的最初回应

资产阶级公共领域概念

作为理念和意识形态的公共领域

公共领域的衰落

哈贝马斯的批判理论观念

第二章 哈贝马斯研究社会理论的新方法

哈贝马斯早期作品

社会理论的三个问题

第三章 语用意义专题

语言学转向和意识哲学的终结

哈贝马斯的语用学意义理论

交往和商谈

商谈的规则

有效性、真实性、正当性概览

第四章 社会理论专题

概念之争

社会本体论

生活世界的殖民化

生活世界殖民化导致的病理

哈贝马斯的社会理论是批判理论么？

第五章 哈贝马斯的现代性理论

历史叙事

哈贝马斯的社会进化理论

科尔伯格的儿童道德发展理论

完成现代事业

第六章 商谈伦理学I：道德的商谈理论

道德商谈与道德的社会功能

哈贝马斯对道德立场的阐述

对（U）原则的异议

第七章 商谈伦理学II：伦理商谈与政治转向

哈贝马斯对实践理性的分类

何为伦理商谈？

一览表：伦理商谈与道德商谈的区别

伦理商谈的有效性范围

伦理商谈的社会功能

道德对于伦理的优先权

哈贝马斯对道德和伦理所作区分的合理性

第八章 政治、民主与法律

哈贝马斯的政治观念

政治与法律的形式

对哈贝马斯民主理论和法律理论的反驳

民主政治和批判性社会理论

第九章 德国、欧洲以及后民族公民身份

民族身份与民族主义

宪政爱国主义

德国的统一

欧洲的整合

附录 哈贝马斯的五个主要研究专题概要

一、语用意义专题

二、交往理性理论

[三、社会理论专题](#)

[四、商谈伦理学专题](#)

[五、政治理论专题](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

致谢

非常感谢约克大学哲学系的所有同事。我很喜欢和玛丽·麦金以及斯蒂芬·埃弗森切磋观点；汤姆·鲍德温作为同事和系主任给了我非常热情的帮助，我从他的友谊、鼓励以及广博的哲学知识中获益良多；克里斯蒂安·皮勒不仅是我的好友，同我专业研究领域相近，还是我的对话者，皮勒对于哈贝马斯的认识远比他自认为的深刻，他富有洞察力的问题帮助我思考得更深入，更趋于条理清晰。2003年，我有幸能在约克大学给一个班的优秀学生讲授哈贝马斯的商谈伦理学，我要感谢罗宾·豪厄尔斯和亚历山大·佩里的课堂发言激发了我的一些想法；感谢马特·布朗、朱丽安娜·索科洛娃、索尼娅·施诺琳，约翰·大卫·罗德、查理·伯恩斯和威廉·乌思怀特阅读本书初稿并提出宝贵意见；感谢牛津大学出版社的责任编辑玛莎·菲利翁，感谢理芬卡奇公司的艾利森·莱斯文和彼得·布彻帮助我整理文稿。我特别要感谢李庭铭^[1]博士和康妮·迪比亚西在过去几年里以不同的方式表现的关心、慷慨和友爱。最后我要特别提到我的父母凯瑟琳·芬利森和乔恩·芬利森，还有朱丽安娜，是他们的关爱、支持、理解帮助我度过了写作本书的艰难时期。

【注释】

[1] 音译。——译注

前言

于尔根·哈贝马斯其人

于尔根·哈贝马斯是二战后最为重要、拥有最广泛读者面的社会理论家之一。他的理论著作在人文和社会科学的许多不同领域都产生了重要影响。任何研究社会学、哲学、政治学、法学、文化学或研究英国、德国以及欧洲的学者都无法回避他的名字。他的著作之所以拥有如此广泛的影响力，主要有以下几个原因。首先，哈贝马斯是个跨学科理论家。他的学术涉猎之广令人惊叹。社会学家马克斯·韦伯（1864——1920）曾经提到过一种“没有灵魂的专家”，这种人作为学者从来不去尝试超越自己狭仄的专业领域，而哈贝马斯恰恰与这类人相反。他的研究冲破了学科的界限，完全不像大多数研究人员和学者那样螺蛳壳里做道场。对于他的思想，大多数读者只能从其著作中窥豹一斑。其次，哈贝马斯在五十多年的学术生涯中撰写了大量的作品，他不仅是公认的社会政治理论家，还是当今欧洲首屈一指的公共知识分子。他是德国左派民主主义的元老与灵魂人物，在捍卫自己哲学原则的同时，积极以公民而非学者身份参与到德国和欧洲公共领域对文化、道德、政治等普遍性话题的批判中去。

为了使本书尽量精简，我对于哈贝马斯的生平不作详述。



图1 于尔根·哈贝马斯

个中原因不在于哈贝马斯的一生不精彩——虽然学者的生平很少能称得上引人入胜，而在于我还是认为作品比作者本人重要。（当然，我也不会简略到像马丁·海德格尔写哲学家亚里士多德那样，在专著中就其生平仅漫不经心地写下：“他生于斯地斯时，工作过，然后

辞世了。”）哈贝马斯生平所经历的里程碑式的历史事件影响并激发了他的著述，1945年二战结束、德意志联邦共和国从经济与社会废墟中诞生、冷战、1968年学生抗议运动、1989年柏林墙倒塌以及苏联解体等事件影响尤甚。

1929年，哈贝马斯出生于杜塞尔多夫。他在一个德国中产阶级家庭中长大，家人识时务地适应了纳粹政权，但也谈不上拥护纳粹。哈贝马斯的政治观点最初形成于1945年，他十六岁的时候。二战行将结束之时，哈贝马斯与当时几乎所有身体健康的德国同龄青少年一样，加入了希特勒青年团。战后，在观看了纳粹屠犹的纪录片并经历了纽伦堡审判之后，他终于看清了奥斯威辛的骇人事实和纳粹当权期间德国民众在道义上的集体沦丧。

青年时期，哈贝马斯曾在哥廷根大学、苏黎士大学和波恩大学学习过哲学。那时他谈不上激进。1949年至1953年间，他沉浸于马丁·海德格尔的著作中。但是，很快便对海德格尔幻灭了。这主要不是因为海德格尔曾经是纳粹党成员并公开支持纳粹党，而是因为他后来回避这个历史问题，拒绝对其行为表示任何忏悔，拒绝承认真相然后将这一页翻过去。1949年，德意志联邦共和国第一届政府成立，由保守派的康拉德·阿登纳主政。对海德格尔，青年哈贝马斯一开始满怀期待与热情，但随即便感到了失望和上当；对阿登纳政权他的态度也经历了这样的转变。在他看来，这个政权代表了一个集体对不光彩历史的蓄意否认和留恋。



图2 马丁·海德格尔。求学期间，哈贝马斯研究过他的著作。后来，哈贝马斯对海德格尔在其纳粹党员身份问题上保持沉默持激烈批判态度。

1954年，哈贝马斯凭研究德国唯心主义哲学家弗里德里希·谢林的论文而获博士学位。之后，他便转向了赫伯特·马尔库塞和早年卡尔·马克思的作品，两年后在法兰克福的社会研究院成了哲学家西奥多·W.阿多诺的第一位研究助手。哈贝马斯同情他在法兰克福的老师阿多诺和马克斯·霍克海默的经历，这两个人都有德国犹太人血统，因此两人对于德国传统在归属感上持有可以理解的矛盾情绪。从两人身上，哈贝马斯学会了如何批判地认同自己祖国的传统，用他自己的话来说，这使他“以自我批判的精神、怀疑主义的态度、被欺骗过的人的清醒的头脑去继承德国的传统”。（《自主与团结》，第46页）在这一阶段，哈贝马斯的著作变得更为激进，对于马克思有更多的认同。对于霍克海默的偏好来说，这便过分了。这位法兰克福研究院院

长反感哈贝马斯不加掩饰的马克思主义观点，对哈贝马斯暗地里下了逐客令。1958年，哈贝马斯离开法兰克福去了马堡大学，并在1961年取得了该校的任教资格。后来，他成了海德堡大学的哲学教授，并于1964年又回到法兰克福大学担任哲学和社会学教授一职。在这段政治动荡时期，哈贝马斯与学生激进分子却产生了龃龉，这件事在当时众所周知。虽然哈贝马斯对于这些学生在总体上持同情态度，但在当时，他具有挑衅意味地把这些学生所持有的与所有权威都彻底对立的态度斥为“左派法西斯主义”。从1971年到1983年，他都在施塔恩贝格的马克斯·普朗克研究院当院长。1983年，哈贝马斯回到法兰克福大学教授哲学，并在此建立了他作为西德主要社会理论家和受人尊重的民主主义左派发言人的地位。



图3 康拉德·阿登纳，德意志联邦共和国第一任总理。

1989年11月柏林墙倒掉了，哈贝马斯亲眼见证了随之而来的德国统一。对于德国统一，哈贝马斯和某些人一样，对其统一进程的推进方式持激烈的批评态度。90年代早期，哈贝马斯对于美国政治哲学家罗尔斯的著作、他的自由主义观点以及美国的宪政民主兴趣与日俱增。从左边批评哈贝马斯的人往往对他一生的学术活动进行漫画式的描述，根据这类描述，他的一生始自马克思主义式的对于资本主义的批判，终于对美式自由民主的捍卫。这一漫画式概括虽然表面上合理，但仍然肤浅，究其原因，乃在于未能理解哈贝马斯复杂的政治与思想立场。哈贝马斯不仅是马克思主义批判家，更是马克思主义的批判者他对资本主义和自由主义一直怀有深深的忧惧。但是，尽管他以与自己错误的政治文化见解相决裂的姿态，对西方民主传统作出了趋于负面的评价，他又把西德对西方民主传统的成功照搬说成是西德最伟大的文化成就。正因为这个原因，德国社会学家拉尔夫·达伦多夫言过其实地称哈贝马斯为“阿登纳之嫡孙”（《柏林共和国》，第88——89页），当然，这其中带有戏谑之意然而，尽管哈贝马斯思想非常复杂，过去五十年知识界和政界又经历了风云突变，哈贝马斯的学术观点和政治观点还是保持了高度的连贯性。

关于哈贝马斯对德国的矛盾情感和对民族主义的一贯忧惧，我已经简述了其心理动因与出身因缘。然而，我们应当努力避免把哈贝马斯作品中的这些因素个人化。人们很容易忘却的一点是，近代德国历史与政治的内在复杂性与张力仍然实实在在地存在着。要获得对于历史和现实的生动认识，就去柏林的德国国会大厦透明穹顶上看看吧，在这里可以眺望勃兰登堡门和新建的大屠杀纪念馆，也可以俯视国会议事厅。



图4 大屠杀纪念馆，柏林，背景中是勃兰登堡门和德国国会大厦新建的透明穹顶。

没有哪种社会政治理论能像哈贝马斯的理论那样，如此好地捕捉到这些复杂性和张力，并且如此好地利用它们。哈贝马斯的世界主义，他对欧盟的支持、对民族主义的怀疑、对宪政爱国主义的捍卫，他的道德普遍主义，这些都是基于他的理论体系。哈贝马斯的哲学是纯粹德国式的，同时他的哲学眼界又丝毫不受限于德国或德国哲学。

1994年从法兰克福大学的职位退休之后，哈贝马斯便在施塔恩贝格生活和从事著述，也在美国兼职讲学。他仍然定期发表文字，还一如既往地积极评论政治和文化。近期他的文章涵盖了各种主题，如生物伦理学、基因工程、伊拉克、恐怖主义、世界主义和“9·11事件”之后的美国外交政策。

本文主要讨论哈贝马斯的成熟理论，即他从1980年至今的作品。对于他偶尔发表的政治评论文章我只是一笔带过。这种安排并不是在暗示哈贝马斯作为公共知识分子的一生和他作为学者的生涯孰轻孰重，只是由于他的理论较其政治观点和文化评论更难懂，后者是写给外行读者看的，不用嵌入理论系统之内。

哈贝马斯以一种地道的德国方式、一种现在看来已有几分不合潮流的方式坚持并传播着自己的宏大理论。对于现代社会的本质、现代社会面临的问题，以及语言、道德、伦理、政治、法律在现代社会中的位置等，哈贝马斯提出了一些重大问题，而他对这些问题的回答是由多个学科的知识精心编织在一起的是错综复杂又包罗万象的复合体。不仅如此，他的主要理论著作篇幅之长、术语之多令人望而生畏。哈贝马斯并不为入门者写作，第一次读到他著作的读者可能会产生挫败感。又因为哈贝马斯著述的重点都放在整体框架上，所以填补局部细节的工作就经常留待其研究合作者和学术继承人他日完成了。有时论证的个别环节是缺失的，但同时哈贝马斯与其批评者又处于不断的对话状态，通过经常性地重述观点来回应批评者，并且对理论作一些细微的、意义并非总是一目了然的调整。基于以上原因，如果缺乏对哈贝马斯理论的总体了解，不知道哪些是其理论主干，哪些又属于旁枝末节，读者就很容易迷失阅读的方向。本书的写作目的之一，就是想为读者勾画哈贝马斯理论的主要脉络，方法便是将其著述的不同部分置于一个整体化的背景中。为了达到这个目标，我首先在此给出哈贝马斯全部成熟著作的体系提纲。这个提纲包括了五个研究专题：

一、意义的语用学理论

二、交往理性理论

三、社会理论专题

四、商谈伦理学专题

五、民主理论和法律理论（政治理论）专题

以上每个研究专题都相对独立，在各不相同的知识领域有所创新。但同时，每一部分又都同所有其他部分存在着或多或少的系统性

联系。

哈贝马斯的意义语用学理论和交往理性理论，一同为他的社会学、伦理学、政治学理论提供了前导性理念。另一方面，后面三个研究专题之间又能起到相互支撑作用。我之所以称它们为研究专题，是因为它们仍在进行之中。每个专题都通过融合不同学科的真知灼见，回应一系列不同的问题。在本书末尾的附录部分，我为每个专题提供了一个简短的概述。在下面的章节中，我将大致沿着哈贝马斯进行构思的时间线索来探讨这些专题。

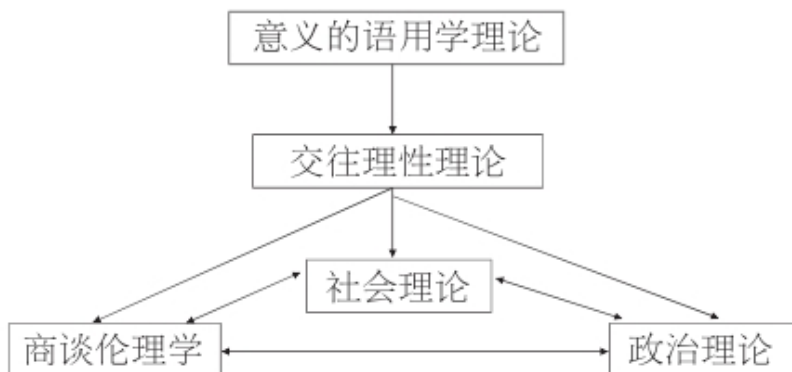


图5 哈贝马斯的研究专题概览

缩略语^[1]

AS 《自主与团结：于尔根·哈贝马斯访谈录》

BFN 《在事实与规范之间》

BR 《柏林共和国：关于德国的论述》

CES 《交往与社会进化》

DEA 《包容他者》（德文版）

DMUP 《现代性：一项未竟的事业》

JA 《证明和运用》

MCCA 《道德意识与交往行为》

NR 《追补的革命》

OPC 《论交往的语用学》

PDM 《现代性的哲学话语：十二讲》

RR 《宗教与理性：论理智、上帝和现代性》

TCA1 《交往行为理论》上册

TCA2 《交往行为理论》下册

TIO 《包容他者》（英文版）

TPF 《作为未来的过去：于尔根·哈贝马斯与米夏埃尔·哈勒尔的对话》

YAGI 《又谈德国身份：愤怒的德国马克市民的统一民族？》

【注释】

[1] 为方便阅读，译文中用中文书名代替原文的缩略语。——编注

序言

徐友渔

哈贝马斯是当代最重要的政治理论家之一，他的思想贡献可以放到亚里士多德 - 斯宾诺沙 - 马克思这个序列中来理解和评价，是哲学史和政治思想史上的一座丰碑。他的理论不但对当代德国和欧洲的政治现实作出紧跟时代甚至引领潮流的论述，而且很少见地对德国和欧洲的现实直接发生影响。

哈贝马斯在新世纪初曾来中国访问，在多个城市和学术机构进行讲演，他还主动要求与中国公共知识分子见面交流，他对中国当前发展与未来前途的关心令人倍增好感，他的访华被有些人称做可以与近一个世纪前罗素、杜威来华访问讲学相媲美的学界盛事。

中国读者对哈贝马斯有着浓厚兴趣与巨大热情，然而，他的著作卷帙浩繁，他的思想宏富深远，他的论证细密复杂、借用引证广泛，因此，直接阅读他的著作是一件令人望而生畏的难事，入门介绍是很有必要的。英国学者詹姆斯·戈登·芬利森的这本《哈贝马斯》是相当合适与实用的入门小书。

本书的首要特点和优点是作者的介绍简明扼要、清楚准确，深入浅出地转述了哈贝马斯的基本思想，思想发展的主要阶段，思想形成的社会氛围、文化背景，以及在德国现代哲学思想中的脉络与传承关系，对于不打算在哈贝马斯的思想大海里遨游的人，或者水性还不足以应付思想的漩涡和波涛需要在浅滩过渡与练习的初学者，它的程度是合适的。

本书的另一个特点是，自始至终把理解和介绍的重点放在对于哈贝马斯思想的总体把握上。哈贝马斯的思想体系庞大复杂，涉及哲学、语言、道德、政治、法律和社会理论各个方面，而且发展变化的幅度也比较大，如果没有一个整体性的把握，就会遭遇到瞎子摸象般的困境，就会见仁见智、莫衷一是。作者有统领全局的能力，又有删

繁就简的功夫，所以呈现给读者的，是一个用粗线条构成的轮廓分明的思想家头像，读者丝毫不用担心在细节中迷失方向，在论证和辩驳中头昏脑胀。

尽管有上述两个特点和优点，但绝不要以为，本书的价值就仅仅是浅显和明白易懂。认真研读之后可以发现，由于作者对哈贝马斯思想的精髓有深入准确的把握，所以本书的根本特点是论说精到，这个优点对于与诞生哈贝马斯思想的社会、文化环境相距甚远，对于因为处于社会转型期而有特定期待并容易产生特定偏见的中国人来说，显得异常重要。可能有很多中国人早已通过第二手、第三手的资料形成了对于哈贝马斯思想的印象，如果本书的阐述与已有的印象有距离的话，那么可以相信，这里的说明更为准确可靠。

本书详细介绍了哈贝马斯的第一部重要作品，发表于1962年的《公共领域的结构转型：论资产阶级社会的一个范畴》，我们从中可以看到，虽然哈贝马斯被视为法兰克福学派的传人，但他对于社会、政治、文化、历史的分析与他的前辈霍克海默、阿多诺有明显的不同。作者指出：“哈贝马斯研究方法的关键之处在于，它表明了资产阶级公共领域尽管存在局限性，但绝不仅仅是一个幻觉，因为它原则上是开放的；只要拥有独立的财产并受过教育，不论声望、地位、阶级或者性别，都有权参与公共辩论。没有人在原则上被拒斥在公共领域之外，虽然在实践中对于很多人来说不尽如此。”作者还指出：“哈贝马斯在最后的分析中提出了一个怀着希望的推测，认为现有的内在于政党这类机构的公共领域，仍有可能发挥上述功能。只要有合适的政治与社会环境，公共领域理念和社会政治现实之间不断扩大的裂缝也许能够再次弥合。”

这说明，作者注意到了，哈贝马斯与他的前辈批判理论家不同，在追求批判的深刻性和尖锐性的同时，并没有忘记准确性和分寸，并没有失去现实感，因此避免了前辈的偏颇和一味激烈。哈贝马斯对于资本主义社会的形式上的民主、自由和平等没有完全否定，因此对于这种社会进行自我调节与更新，从而有发展余地的可能性是有认识的。

正是这种现实性——或者叫做实事求是、恰如其分——使哈贝马斯的学说具有吸引力和生命力，不像其他批判理论家那样因为脱离现实而边缘化。霍克海默在晚年说，他对资本主义表示无限的歉意：“应当公开宣布，一种即使存在有缺陷的，可疑的民主制，也总是比我们今天的革命必然会产生的专制独裁好一些。这种公开的表白，出于真理的目的，我认为是必要的。”“用自由世界的概念本身去判断自由世界，对这个世界采取一种批判的态度而又坚决捍卫它的理想……就成为每一个有思想的人的权利和义务。”他还说，他生活于其中的那个世界不可避免地有许多不公正，但仍是暴力海洋中自由的岛屿，这岛屿的沉没也意味着包括法兰克福学派理论在内的整个文化的沉没。认错和表示懊悔固然说明真诚，但也说明理论的缺陷。不能说哈贝马斯的理论避免了这种缺陷，但可以说这种缺陷不那么严重。

哈贝马斯后期和新近思想的发展对于当前中国思想的启发特别具有现实意义。如本书指出的，哈贝马斯在上世纪80年代的一次获奖演说中断定“现代性是一项未竟之事业”，他反对时髦一时的后现代主义思潮，认为阻止或逆转现代化进程的企图是徒劳之举。他对民族主义情绪的高涨、民族主义思潮的泛滥持警惕和批评态度，提倡一种“宪政爱国主义”，即基于民主宪法、自由平等和多元文化的普遍适用的价值对于自身所处的公民社会的热爱。

总之，这是一本开卷有益的书。

第一章

哈贝马斯和法兰克福学派的批判理论

法兰克福学派

在英语国家，哈贝马斯为人熟稔的作品有《交往行为理论》、关于商谈伦理学的各类文章以及《在事实与规范之间》。笼统地讲，他的社会、道德和政治理论都已经在这些作品中得到了各自阐发。哈贝马斯还被视为法兰克福学派第二代理论家的领军人物，他的著作也应被看成是对法兰克福学派第一代理论家的批判理论进行不断反思的结晶。

二战之前和之后的一段时间，一群哲学家、社会学家、社会心理学家、文化批评家，在法兰克福由私人资助的社会研究院进行研究工作，这就是法兰克福“学派”的由来。这些思想者在学院一本名为《社会研究杂志》的期刊上发表文章，宽泛地说，他们遵从共同的学术范式：他们作同样的理论假设，提出类似的问题，都受到黑格尔（1770——1831）和卡尔·马克思（1818——1883）辩证哲学的影响。法兰克福学派学者所追随的当代德国辩证哲学的传统，有时又被称为黑格尔-马克思主义，在当时它远不是社会思潮的主流。作为知识分子中的少数派，他们同当时占支配地位的新康德主义欧洲传统和逻辑经验主义盎格鲁-奥地利传统针锋相对。后来人谈到所谓的法兰克福学派和法兰克福学派理论时，这个认识是不可少的。



图6 马克斯·霍克海默，社会研究院院长，摄于法兰克福

马克斯·霍克海默（1895——1973），法兰克福研究院名誉院长，对于1930年代“批判理论”范式的发展起到了主要作用。

在霍克海默看来，批判理论将成为新的跨学科理论活动，它补充并改造了黑格尔和马克思的辩证哲学，在其中注入了来自精神分析这一相对新生的学科，以及来自德国社会学、人类学与非主流哲学家如弗里德里希·尼采（1844——1900）、阿图尔·叔本华（1788——1860）的敏锐洞见。所以，批判理论的研究方法具有四个主要特点：跨学科性、反思性、辩证性和批判性。

法兰克福学派率先将多视角、多学科的方法同时运用于道德、宗教、科学、理性和合理性研究。他们认为，不同学科视角的交叉能够产生新的洞见，这样的见识在一个视阈狭隘、日趋专业化的学术领域

内则无法获得。这样，他们便挑战了当时盛行的想当然的看法，即唯有自然科学的经验主义方法具有有效性。

与几乎包括了从数学、形式逻辑到自然科学的所有方面、霍克海默所谓的“传统理论”不同，批判理论具有反思特征，即内在的自我意识特征。批判理论反思其自身产生的社会背景，反思自身在社会中的作用，反思其实践者的意图和利益，等等。批判理论同这样的反思密不可分。

与跨学科性相结合，批判理论的反思特征有望揭开在法兰克福学派看来困扰着传统理论（比如自然科学）的“实证主义”幻象；也就是说，批判理论就是对于独立的事实王国的正确反映。

知识的二元图景加深了一种观点，即事实是固定的、给定的、无法更改的、独立于理论的。批判理论家摒弃了这种图景，支持更为黑格尔式、辩证的知识观。这种知识观认为，事实和我们的理论都是变动不居的历史进程的一部分，在这一进程中，我们看待世界的方式（理论地或实践地）和世界的存在方式之间是相互决定的。

最后，霍克海默认为批判理论应当具有批判性。这一要求包含了几个明确的主张。总的来说，这一要求意味着理论的目标应该具有实践性，而不能是纯理论的；也就是说理论的目标不应该仅仅是正确的理解，还应该是创造出比现有社会条件和政治条件更有利于人类发展繁荣的局面。再具体一些，即理论应该有两种不同的规范性目标：诊断和治疗。理论的目的不仅限于为当代社会诊断病情，还应该通过指明社会进步的方面和发展的趋势，来为改造社会助一臂之力。

当纳粹主义盛行的政治氛围使得学派成员（他们几乎都是犹太血统）无法在法兰克福继续工作时，研究院不得不暂时迁址。先是移到了日内瓦，然后是美国。在美国，法兰克福学派直接遭遇了对他们来说闻所未闻的社会现象，一个深陷于福特式工业资本主义和大规模生产的消费社会。在美国，好莱坞的大制片公司、广播公司、出版公司已经实现了文化的工业化生产，这尤其让他们深感震惊。这些垄断巨头采用巧妙的操纵手段，使大众接受甚至支持一种隐藏在生活背后、

干预乃至压制人们的基本兴趣的社会系统。例如，好莱坞制作的低成本商业电影，往往以俗套的大团圆结局为大众提供廉价的满足感。观看这样的电影，大众对阻碍他们追求真正幸福的社会制度不再批判，而是融入银幕偶像的虚构幸福。这样，文化便无意中充当了真实世界的广告。霍克海默和比他年轻的同事西奥多·W.阿多诺（1903——1969），称这类现象为“文化工业”。

文化工业是资本主义社会发展整体倾向的一个关键部分，这种倾向将创造、改变人们的需要与欲望，直至使他们真正欲求批量制造的垃圾，不再追求有价值的生活。分析这样的现象可以帮助我们理解，广告和其他形式的媒介如何操控主体的意识，制造出法兰克福学派所称的“虚假的和谐状态”。虚假的和谐之所以产生，乃在于人们认为社会具有理性、可以促进人类自由和幸福，并且社会无法改变，而实际上，社会是彻底非理性的，是人类追求自由和幸福的障碍，也是可以改变的。一百年前，在与当今社会状况迥异的普鲁士，黑格尔曾声称社会已经达到了真正的和谐，即在当时的社会和政治条件下理性的主体能够接受并赞同的状态，因为在权衡一切因素之后，理性主体最深层次的利益能够得到实现。而法兰克福学派，在马克思的影响下，基于他们在20世纪的经历，把黑格尔的乐观主义彻底颠覆。

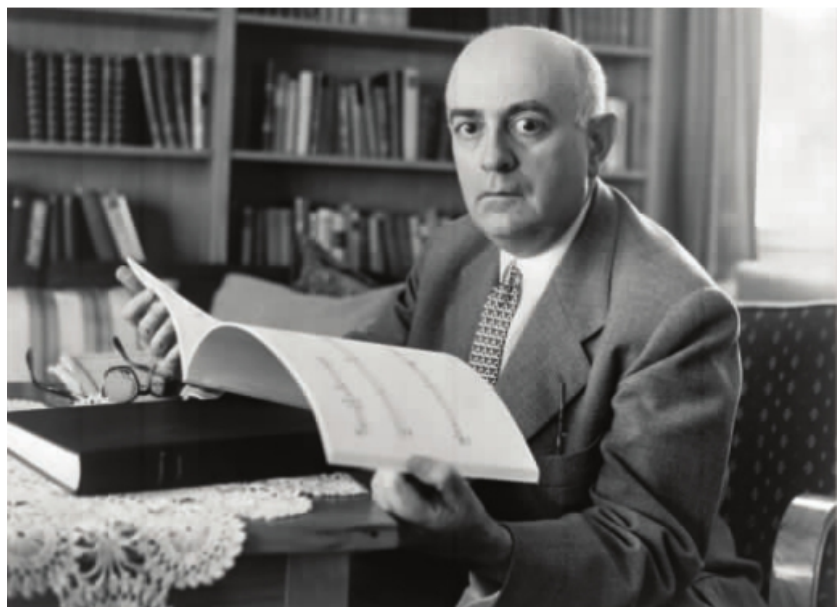


图7 西奥多·阿多诺，音乐学家、社会理论家、哲学家。哈贝马斯在社会研究院的同事及导师。

1949年霍克海默回到了法兰克福，对于实现批判理论的实践目标——促成社会的巨大转变，他和阿多诺都更为悲观了。在两人合写的名著《启蒙辩证法》（1947年出版，1944年曾以《哲学断片》为名出版过油印本）一书的分析中，这种悲观主义已经得到了理论化。

阿多诺和霍克海默对启蒙的分析，为批判理论的后续发展确立了日程表。他们的理论始于黑格尔的假设（马克思也同意）：人类以精神和物质活动（或者如马克思所言，通过脑力或体力劳动）塑造或决定了他们身边的世界。然后他们加上了一条历史命题：到18世纪，工具理性，即对于完成既定目标或满足既定欲望的最有效方法的思考，已经成为主要的知识形式。启蒙的历史进程，赋予了自然科学和技术上可用的认知形式比其他知识形式更高的地位。阿多诺和霍克海默声称，自然科学对外部世界作出了可验证的归纳和预言，它是手段/目的推理的一种隐蔽形式。从人类学的角度来讲，科学不过是深化人类掌握和控制环境的根本需要的一种工具。技术和工业就是这种工具的延伸和应用。

阿多诺和霍克海默宣称，工业化和官僚化的现代世界形成于一种合理化进程中。20世纪的社会是人类活动的结果，而人类的理性能力已经退化，变成仅仅是对如何以最有效方式达成既定目标的一种计算。世界的日益数学化和客观化，造成了神话世界观和宗教世界观的终结。同时，人类赖以认识世界的概念又来自于特定的历史和社会环境。阿多诺和霍克海默认为，制度化的生活愈加受到科学和技术，即工具理性的形塑。社会性的各种现代形式（工具理性的制度化形式），依次引发了工具性概念、表现形式以及思考世界的方式：它们造成了一种科学的、计算的、实用的思想倾向。继之而来的便是工具理性地位的恶性螺旋式上升，它逐渐取得了独一无二的排他性地位。

科学和理性服务于人类操纵、控制外部世界的基础性需要——这样一个假设有其阴暗的一面，即承认支配和统治这两者与理性具有非常相近的同源关系。不仅是科学和技术，理性本身与支配就有牵连。在阿多诺和霍克海默看来，即使是原始的理性形式，例如魔法，也是人支配自然和他人的雏形。魔法师施法的目的是要掌控自然界，由于手握魔法力量，他们便成为了社会中的统治阶级。

具有讽刺意味的是，根据卢梭、伏尔泰、狄德罗、康德等18世纪启蒙思想家的观点，启蒙运动就是要将人类从自然界解放出来并将人类引入自由与繁荣状态，现在看来，这一运动事与愿违。随着工业化和资本主义在19世纪的强盛，人类逐渐受到更为广泛的行政力量的约束和管制，逐渐受制于日益强大、难以驾驭的经济体系。启蒙不仅没有把人类从自然界解放出来，相反，它禁锢了作为自然之一部分的人。想要经济繁荣、物质丰富，得到的却是贫穷和苦难；想要道德进步，得到的却是向野蛮、暴力与褊狭的退化。这就是“启蒙辩证法”，它使霍克海默和阿多诺认识了他们所处的社会，并影响了他们对于那个社会的弊端的分析。

在年轻的哈贝马斯眼中，这种无法求证的悲观主义削弱了社会理论的批判指向。如果霍克海默和阿多诺对启蒙的解读是正确的，如果旨在带给人类自由和富足的启蒙自肇始就注定要把人类推入不自由和悲惨的境地，那么批判的社会理论就陷入了困境。社会理论自身就是

一种启蒙形式，因此按照阿多诺和霍克海默对社会理论的广义理解，它就是一种可以帮助人们更好地认识社会、改良社会的理论。在这种情况下，正如阿多诺和霍克海默在《启蒙辩证法》一书序言中所承认的，启蒙既是必要的，又是不可能实现的。之所以必要，是因为若没有启蒙，人类就会继续滑向自我毁灭与不自由；之所以不可能实现，是因为启蒙的实现有赖于人类的理性活动，而理性又恰恰是问题之所在。这样一个疑难（*aporia*），使得霍克海默和阿多诺在论及批判理论的现实政治目标时更加慎重。（*aporia*是一个希腊词，字面上的意思是“无路可通”，喻指“困惑混乱”。）阿多诺最初对于理论可以指引社会、政治或道德解放所怀有的信仰，很快就溃散了，他甚至认为几乎所有的集体政治行动都草率、专断、徒劳。哈贝马斯和他的师长之间的区别在于，后者认为疑难实际存在，而哈贝马斯认为疑难只是后者理论分析中的一个缺陷所致。

哈贝马斯的最初回应

哈贝马斯的第一部主要作品——《公共领域的结构转型：论资产阶级社会的一个范畴》（1962），是对霍克海默和阿多诺的批判理论概念作出的建设性批判。虽然在20世纪60年代早期的西德这算得上是部名著，但是直到1993年才被译成英语。该书试图解决第一代法兰克福学派批判理论的问题，同时坚持这种理论的最初宗旨、保留其对社会弊端所作分析的某些方面。

《结构转型》一书对于批判理论最初范式的坚持，表现在以下几个方面。首先，这本书是跨学科的结晶，它融合了来自历史学、社会学、文学和哲学等学科的深刻见解。其次，它试图指出现代社会进步的和理性的方面，使其区别于反动的和非理性的因素。第三，与在他之前的阿多诺和霍克海默一样，哈贝马斯运用了被称为内在批判的方法。与外部的批判相对而言，这种方法也可以被称做内部的批判。批判理论家认为，这是由黑格尔和马克思首创的方法。从某些角度而言，它与苏格拉底的论辩方法更为接近。苏格拉底式的论辩采取对话的形式，这是为了便于辩论，论辩者实际并不认可某个观点，论辩的

目的是为了揭露观点的不连贯与不真实。不管这个方法源自何处，批判理论家是想从这一方法本身出发，而不是以超越于该方法之上的价值或标准为基础来批评某个对象——某个社会观点或某部哲学著作，使其不真实性大白于天下。

《结构转型》是对“公共领域”范畴的一次内在的批判。“公共领域”一词翻译自德语**Öffentlichkeit**，包括了公共性、透明性和开放性等意思。在哈贝马斯看来，历史上启蒙运动的理想——自由、团结、平等——是公共领域这一概念的题中应有之义，这些理想为内在的批判提供了标准。比如，18、19世纪的资产阶级社会会因为没有实践自己的理想而受到批判；同样，西德社会也会因为与那些理想所预示的包容、平等、透明的社会不符而受到批判。因而，《结构转型》坚持了批判理论的原初范式在理论和实践方面的理想：认识社会领域并且通过阐明社会变革的潜能指引社会变革。

然而，哈贝马斯对于社会、政治与文化形态的历史分析与霍克海默和阿多诺截然不同。直到两人身后将近二十年，哈贝马斯才对他们发表公开批评，认为两人对于合理化的阐述过于片面、消极，他们的启蒙辩证法概念又缺乏经验的、历史的正当性和内在的一致性。哈贝马斯自己的著作则试图拯救批判理论的初衷：他将启蒙运动的一种表述得更细致、更具有正当性的历史，与一种更有内在一致性的社会理论模式联系了起来。

资产阶级公共领域概念

《结构转型》记录了理性的公共领域从沙龙、俱乐部、咖啡馆等18世纪欧洲的文艺性公共团体中诞生的过程，又描述了这个公共领域的逐步衰落和瓦解。哈贝马斯的叙事细致入微，征引内容极为广泛。

18世纪初，公民权的确立保证了个人享有结社和言论的自由，出版自由的确立又促进了咖啡馆、沙龙这样的有形空间和可供市民自由参与公共讨论的文学杂志的形成。在这样的论坛中，人们可以自愿集会，作为平等的人参与公共论辩。这些论坛享有两种意义上的自主

权：首先人们是自愿参与论坛的讨论，相对不受社会经济和政治体制的影响。公共领域的成员通过交换和契约完成经济上的交易，不光是为了追求个人利益。公共领域存在于自愿的结社之中，作为个人的公民统一在一个共同目标之下，利用他们自己的理性展开不受束缚的、平等主体之间的讨论。很快，共享的文化氛围得以形成，与其他因素一起，使公共讨论的参与者得以发现自己的需求和利益并加以表达，并使他们形成共同善的概念。哈贝马斯认为，公共舆论的标准概念是围绕着共同善的概念形成的，共同善的概念正是在这些脆弱但又受到庇护的公共商谈论坛中确立的。

随着公众的权威和影响的扩散，公众舆论开始逐渐发挥作用，对缺乏民意基础和开放性的政府的权力施以监督约束。通过检验法律政策是否符合共同善，公众可以有效地审查它们的合法性。虽然公共领域开始发挥政治和社会功能，但是，它不能被视做任何具体的政治机构或与这类机构联系起来。公共领域是一个非正式社会领域，它介于资产阶级市民社会与国家或政府之间。

作为理念和意识形态的公共领域

正如哈贝马斯在《结构转型》中所阐发的，他的批判理论是内在批判的一种变化形式，又被称为对意识形态的批判或意识形态批判。为了理解这一称呼的内涵，有必要探究一下意识形态这一概念。阿多诺把意识形态定义为“必要的社会幻觉”或“必要的错误社会意识”，年轻的哈贝马斯持有与此类似的理解。据此来看，各种意识形态都是关于其自身的错误观念和信仰，社会总以某种系统的方式促使人们认同这些错误观念和信仰。但是，意识形态又不是普通的错误信仰，比如将杯子里的咖啡误认为是茶。意识形态是被广泛视为正确的错误信仰，因为事实上所有社会成员都在某种程度上被诱导着去相信。此外，意识形态是功能性错误信仰，部分地由于被广泛接受，意识形态可以支撑某些社会机制、支持其维护的支配关系。正是在这个意义上，意识形态具有社会必要性。

这样来看，意识形态可以以不同的方式发挥其社会功能。它能使

实际上属于社会的、人为的，因而原则上具有可变性的机制显得恒定而自然，或者它能使实际上服务于一小部分阶层利益的机制看起来是为每一个人谋福利的。比如，假如每一个人都相信经济规律是独立于人类而自然存在的，那么工人就更容易接受低工资作为他们的劳动回报，而不是把这种交易看成是需要改革的结构性不公。因而，意识形态批判作为一种内在的批判，能揭露此类必要的社会幻觉，并被寄予厚望来使遭到批判的对象——在这里是制造幻觉的社会结构——更具流动性和可变动性。

哈贝马斯认为，公共领域这一概念既是一个理念也是一种意识形态。公共领域是供平等的主体参与理性讨论以求得真理和共同善的空间。作为理念，开放、包容、平等和自由都无可指摘。然而事实上，这些理念不过是意识形态或者说幻觉罢了。因为现实中，能够在18世纪欧洲的咖啡馆、沙龙和文学杂志等公共领域参与讨论的人，总是限于少数拥有财产、受过教育的男性。财产和教育是两项未予明说的资格要求。实际上，大多数的穷人和未受教育者，以及几乎所有的女性，都被排斥在外。所以，公共领域的理念依然只是乌托邦，一个关于值得追求的平等、多元社会的梦想，从未彻底实现过。在第二层意义上，资产阶级公共领域的概念也仍然属于意识形态。因为，文化公众和理性公众共享的文化所催生的共同善和公共利益的观念，将实际上是少数受过教育、拥有财产的男性的利益呈现为全人类的共同利益。

哈贝马斯研究方法的关键之处在于，它表明了资产阶级公共领域尽管存在局限性，但绝不仅仅是一个幻觉，因为它原则上是开放的：只要拥有独立的财产并受过教育，不论声望、地位、阶级或者性别，都有权参与公共辩论。没有人在原则上被拒斥在公共领域之外，虽然在实践中对于很多人来说不尽如此。毫无疑问，个人自愿参与、任何人都能加入、人们在其中作为平等的成员展开不受拘束的辩论以探求真理、追寻共同善，这样的组织是一个乌托邦，但是，这是一个在过去和现在都值得追求的乌托邦。在18世纪一段短暂的历史里，这个乌托邦不仅在知识界获得认同，而且开始在社会、政治实践中暂时地、部分地得到了实现。

公共领域的衰落

《结构转型》的第二部分描述了公共领域的瓦解和衰落：随着报纸和杂志逐渐获得巨大发行量，它们被服务于少数强势个人之私利的资本主义大公司所吞并。在失去批判功能的同时，公众舆论也逐渐失去了其双重的自主性。到了19世纪和20世纪，公共领域于是不再是孕育理性观念和可靠信仰的温床，而是蜕变成操纵、支配民意的舞台。作为大众传媒的报纸、杂志和畅销小说同广播电视一起，变成了消费品：它们不是促进而是开始遏制人类的自由和发展。毋庸置疑，国家、经济和政治机构越来越谙熟于取得公众的拥护与支持，从而给自己披上一层合法性外衣。然而，这种支持的基础在于卑躬屈膝、不作批评、经济不独立的消费者的个人意见，而与形成于理性的公共辩论中的健康的公众舆论无关。

对于文化工业如何制造着越来越多千人一面、驯顺盲从的消费者，阿多诺和霍克海默有过描述；上述对于20世纪西方资本主义发展的严厉观点，与阿多诺和霍克海默的描述有诸多一致之处。哈贝马斯继承了法兰克福学派相当悲观的分析，认为美国的垄断资本主义和福利国家自由主义最终导致了个人自由的萎缩和民主政治的空洞，它们并不能有效避免像屈从于纳粹主义的魏玛共和国那样脆弱的社会秩序。但是，哈贝马斯比阿多诺和霍克海默更清楚地知道，也更坚定地坚持该走哪一条路。公共领域事实上已经衰落了，支离破碎了，它本应深化、拓宽政治经济系统，继续发挥批判作用，为其合法性进行辩护，从而将政治经济系统推入民主治理的轨道。在《结构转型》结论部分，哈贝马斯在最后的分析中提出了一个怀着希望的推测，认为现有的内在于政党这类机构的公共领域，仍有可能发挥上述功能。只要有合适的政治与社会环境，公共领域理念和社会政治现实之间不断扩大的裂缝也许能够再次弥合。

哈贝马斯的批判理论观念

哈贝马斯之所以对公共领域概念感兴趣，是因为他将公共领域视

为民主政治理想的母体，视为道德价值观与认知价值观的基础，这些价值观能够培育并维持平等、自由、理性、真理等民主精神。哈贝马斯著作与其法兰克福学派导师著作的不同之处在于，他总把对个人自由的深度关切与民主制度的命运和民主政治的前景联系在一起。相应地，哈贝马斯比霍克海默和阿多诺两人都更加关注民主社会的具体制度结构。在他看来，批判理论必须言及社会制度的选择，即什么样的制度能使个人既不受政治极端主义的吸引，又免受迅速成长的资本主义经济之戕害。

和前辈马克思一样，阿多诺罕言美好社会或理性社会；同时他又像后来的米歇尔·福柯（1926——1984），对所有的制度都持高度怀疑的态度。阿多诺批判理论的实际目标，是想赋予个人一种能力，来抵御被整合进资本主义社会必然出现的同质化机制。个人自主权是这里面最重要的一种能力，用伊曼努尔·康德（1724——1804）的话来说就是Mündigkeit（有时译为“成熟状态”）——使用理性独立思考的能力。只是对于阿多诺而言，成熟状态与解放的关系是完全消极的：解放在现存的情况下只是意味着抗拒既定秩序，只是一种说“不”的能力，一种拒绝适应社会现实的态度。与阿多诺不同，哈贝马斯想要弄清自主权产生于何种社会条件与制度条件：解放意味着创造出真正的民主制度，这样的制度有能力反抗资本主义与国家行政力量的侵蚀。

因此，启蒙的图景在《结构转型》一书中要比在《启蒙辩证法》里更为明朗和乐观。《启蒙辩证法》中的观点是，理性自身既是支配关系产生的必然原因，也是支配关系可能瓦解的途径。阿多诺和霍克海默的理论具有自觉的悖论性，它们为理解一种没有出路的困境提供了视角。而哈贝马斯关于公共领域的理论，则推崇在平等个人之间展开自由而理性的讨论；虽然这样一种讨论现在尚未实现，但无疑是值得追求的。

第二章

哈贝马斯研究社会理论的新方法

哈贝马斯早期作品

《结构转型》面世之后近二十年，哈贝马斯出版了第一部阐明其成熟理论的主要作品——《交往行为理论》。两部作品中间相隔的二十年绝非哈贝马斯的沉默期。事实正好相反，在这期间，哈贝马斯的创作尤其活跃，出版了好几部重要作品。如果说《结构转型》标志着哈贝马斯精神成长期的结束，那么之后几部作品则是他的探索之旅。在精神的征途上，哈贝马斯在他以前并不熟悉的黑格尔-马克思哲学传统中重新补课，定位了自己。他是通过提出三条相关的思路做到这一点的。

20世纪60与70年代期间，哈贝马斯对马克思及其思想遗产进行了长期的批判性研究。他的研究主要聚焦于马克思的理论假设：劳动是人类自我实现的基本范畴；人的自由可以意味深长地被视同生产力的解放和生产关系的变革。

正如法国社会理论家西蒙娜·韦伊（1909——1943）等前人所指出的，上面设想的自由并不能给人类带来解放、结束社会压迫。人与人的关系、人与人的交往不能混同于劳动和工作，因为后者是主客体之间的工具性关系，仅此而已，但是前者却是主体与主体之间的关系，主要是非工具性的关系。针对这个问题，哈贝马斯开始了对规范性结构的历史变革以及道德意识历史发展的研究，以此作为对马克思主义思想的补充和纠正；在他看来，马克思主义过于关注生产方式的发展了。通过这些研究，哈贝马斯获得的对社会的、人类交往的认知，要比马克思主义理论视野所能容纳的丰富得多。

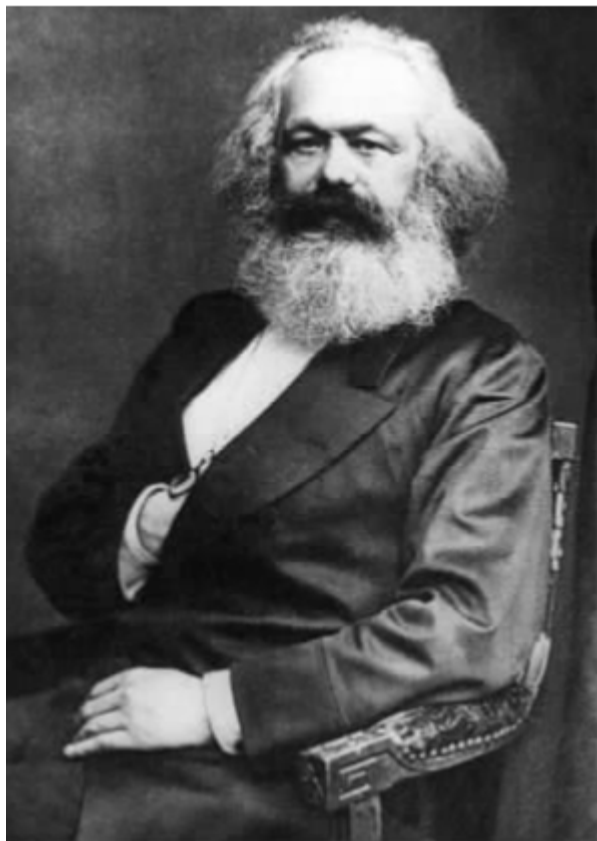


图8 卡尔·马克思。作为马克思主义社会理论家，哈贝马斯对马克思的社会理论持严厉批判的态度。

在他学术的第二个阶段，哈贝马斯对威廉·詹姆斯（1842——1910）、约翰·杜威（1859——1952）、乔治·赫伯特·米德（1863——1931）、查尔斯·桑德斯·皮尔斯（1839——1914）等创立的美国实用主义传统，和从威廉·狄尔泰（1833——1911）到汉斯-乔治·伽达默尔（1900——2002）的德国阐释学传统产生了兴趣。这两种传统并非毫无关联，它们有一个共同的重要假设：哲学必须同现实生活发生并保持联系。哲学理论和概念必须对活生生的人在真实世界中的生活和经验产生影响，如此才有存在的理由。

第三，在批判马克思主义、研究阐释学和实用主义的同时，哈贝

马斯开始了对科学、技术以及科学主义、实证主义思维方式的批判。虽然哈贝马斯比阿多诺和霍克海默受到了来自维也纳学派逻辑实证主义的更多影响，他对所有知识，尤其是社会知识，必须服从自然科学准则这一观点仍持批评态度。最终，哈贝马斯形成了一个观点，认为不同类型的知识——理论的、实践的、批判的——产生于不同背景，并服务于不同的人类愿望。理论知识建立在人类用技术控制自然的愿望上，实践的、道德的知识则建立在人类互相理解的意愿上，而社会批判理论和心理分析则是分别建立在集体和个人对于获得解放、摆脱幻觉、拥有自主权和实现美好生活的愿望之上。

虽然孕育着典型的哈贝马斯式主题，这些早期作品现在看来更多地具有传记和历史意义。通过《交往行为理论》（1981）一书，哈贝马斯的广泛影响力开始渗入一个完整的社会理论体系；从这一体系出发，他的社会、道德、政治理论得到了展开。这本书主要探讨社会学家马克斯·韦伯（1864——1920）、埃米尔·涂尔干（1858——1917）、塔尔科特·帕森斯（1902——1979），探讨黑格尔-马克思主义者乔治·卢卡奇（1885——1971）以及阿多诺和霍克海默的批判理论。这种探讨并不是文献综述。哈贝马斯采用了重建而非历史的方法，批判地借用了各种竞争的理论和历史先例。在为这种方法辩护时，哈贝马斯申明了他的主张：社会科学的范式（与自然科学的范式不同）相互之间并非历史承接关系；社会科学家并不因为偏好某个更好的理论而放弃原先的理论，因为社会理论之间是竞争的、可相互替代的关系，即似乎“具有平等地位”（《交往行为理论》上册，第140页）。相应地，所谓好的社会理论的一个标准，就是在何种程度上该理论能够与先驱理论和竞争理论相衔接，既阐明、保留它们的成功之处，又能补救它们的缺陷。为此，哈贝马斯提出了所谓的“系统目的之理论历史学”：正是这种结构精巧的综合性方法论，成就了哈贝马斯主要作品之宏富，也造成了这些作品令人生畏的冗长。

所以，我无意探讨哈贝马斯对于社会理论的历史的阐发，因为其本身可能带有相当的个人偏见；在此我准备讨论哈贝马斯著述的系统性意图。在《交往行为理论》一书中，他的直接目的就是要解决三个问题，在他看来这三个问题使属于上述传统的思想家们陷入了困境。

社会理论的三个问题

1. 社会科学中意义理解的问题

社会科学中意义理解的问题就是如何解释人类行为（或者说如何理解人类行为的意义）的问题。这里所谈的意义对应着德语中的Sinn。对于20世纪的读者来说，Sinn一词作为术语有两个截然不同的用法。威廉·狄尔泰等人首先使用了这个词，用它来表示人类行为的象征性意义。这里，它与短语“生活的意义”中的“意义”是同一个意思。但是，容易引起误解的是，戈特洛布·弗雷格（1848——1925）又用同一个词Sinn来表示词或词组所指称的对象被归入主项的方式。弗雷格区分了内在于语言的词的意义（Sinn）和该词处于外在世界的所指（Bedeutung）。“晨星”与“晚星”含义不同，但是两者都指金星这一行星。不过，我们暂时可以把Sinn的弗雷格式用法放到一边。

狄尔泰认为，人文学科（或Geisteswissenschaften），比如历史、哲学、法学、文学，是与人文研究有关的学科，它们在方法论上与自然科学并不相同。人文学科研究的是理解人类社会的方式，而自然科学必须解释外部事件或自然现象。狄尔泰认为，自然科学的、因果式的阐释不足以提供对人类心智和精神生活的理解。借助由经验观察所支持的理论，科学从外部解释事物；但是，人类行为还必须借由主观经验的立场从内部加以把握。比如，科学可以对人类身体的运动从物理学和生物力学的角度作出充分解释，但它却无法告诉我们奔跑这一行为的任何意义；它无法让人知晓，跑过我们身边的人是在赶时间，是在逃跑，还是在锻炼。要理解这一行为的意义，我们必须根据那个奔跑的人的主观经验来阐释。

狄尔泰之后，韦伯同样认为，必须把对人类行为的外部观察同对人类行为“内在”主观意义的理解结合起来。要实现后面这一点，就必须在与该行为相关的人类目的、价值观、需求和欲望的背景下去阐释人类行为。韦伯坚持认为，如果行为可以与恰当的目的和手段联系起来，即该行为可以被理解为具有动因，这一行为就在主观上具有意义，因而是可以理解的。如果不是这样，行为便毫无意义，和大部分

动物习性无所区别，只能被解释为对外部刺激的反应。韦伯把对人类行为意义的追问，同对人类行为动因的探索联系了起来。

韦伯的行为理论较狄尔泰的理论自有其优点，同时也有很多缺陷。韦伯认为，阐释者只有移情式再现或复制被阐释对象的主观心理活动，才能理解被阐释对象行为的意义；但是，韦伯并没有充分说明这种移情式的理解到底是什么。韦伯对于行为持有一种二元论的观点，认为人类的内心世界是与人类外在的身体相分离的，所以身与心的关系在本质上依然是神秘的。结果，韦伯无法说明是什么条件约束了对于行为意义的阐释；这也意味着他无从解释，为什么行为人对理性与非理性行为的判断可以与行为阐释者的判断相一致。因而，韦伯最终不能说明，为什么一个行为的意义可以在时光变迁中保持稳定并且经得起检验。

切入这一系列问题的一个更有成效的方法，是弄清哪些是行为人的主观信仰、欲望和态度，哪些是他们客观的“陈述性”内容。这样做了，我们就可以通过将行为人的主观目的或意图重构为实践推理的一个例子，来理解行为的意义。

1. 史密斯想要取暖。
2. 史密斯有一个烧木柴的火炉使房子变暖和。
3. 史密斯用光了烧炉子的木柴。
4. 史密斯知道 he 可以去拾些木柴劈成柴火，给炉子准备燃料。
5. 因此，史密斯应该去捡木柴、劈柴火。

以上推理表明，在上述情形下史密斯有理由去捡木柴、劈柴火。作为阐释者，如果我们假定史密斯对此推理过程的理解促成了他去捡柴劈柴的行为，我们便可以基于其外在行为表现，对其行为的意义获得充分的理解。史密斯行为的意义取决于从一到四几个命题的真实

性，也取决于达到第五步的推论的有效性，这一推论既独立于史密斯也独立于阐释者的心理状态。

现在，这个接近标准的阐释行为的方法以韦伯的说明解决了问题。虽然哈贝马斯没有采取这个方法，他还是同意行为意义理论取决于语言意义理论，并赞成下列观点：

- 1.要理解行为的意义，仅对行为作第三人称的外在描述是不够的。

- 2.对于行为意义的正确理解取决于对行为动因的正确把握。

- 3.行为动因以及行为本身，只有借助关于人类目的、价值观、需求、欲望和态度的背景知识才能得到正确阐释。

- 4.行为意义以及行为动因，原则上可以为阐释者和行为人所共同认识，而非仅限于后者。

虽然如此，在哈贝马斯的眼里这个标准方法还是有缺陷，因为它错误地假定了人类是需求和欲望的前个体化的和前社会的载体。此外，它还假定每一个个体的人都是从个人的观点出发工具性地运用理性，因此公共的、共有的意义不得不依赖于私人的、个体的理性。最终，该方法抛弃了狄尔泰阐释学式的和韦伯心理学式的“意义”（Sinn）观念，而采用了与弗雷格式的“所指”（Bedeutung）更为接近的观点。与此相对，正如我们在下一章将会看到的，哈贝马斯认为语言学意义不能被简化为命题的真实性条件。

2.非理性与意识形态批判的问题

路德维希·费尔巴哈（1804——1883）和卡尔·马克思之后的社会理论家都问过一个问题：为什么行为人那么心甘情愿地维护、复制那些妨碍甚至是阻挠他们实现自身利益的社会制度？为什么穷人、边缘人群、受压迫者会遵从那些制度与规则，不论它们是宗教的、经济的

还是政治的，正是这些制度与规则将上述人群推入贫穷境地、将他们边缘化并且压迫他们？这些社会理论家对此的回答是：这些社会群体之所以会作出这样非理性的行为，是由于他们对于自己真正的利益是什么抱有错误的信念。马克思用“意识形态”（第一章中我们已经接触到了）这个术语来表示这样一种错误的信念。他已看出，作为社会哲学家，仅仅让受压迫的人意识到他们错误的信念是不够的，单凭用正确信念来取代错误信念不能带来社会变革。正如柏拉图曾说的，这不是一个把光线注入盲人之眼的问题。社会（对于马克思来说则是经济结构）有一种特质，能够使身在其中的人吸纳并追随这些意识形态，不论社会哲学家付出怎样的努力来为人们打破幻象。更糟的是，这些社会意识形态的长期存在对其母体——压迫性的社会制度——为虎作伥地起到了复制和支撑的作用。马克思主义社会理论家所面临的实践问题，就是要弄清并改变制造意识形态的机制，正是这些机制使人的所作所为损害了自己的真实利益。

这样的解释策略对人不无直觉上的吸引力，但缺陷也是存在的。一方面，马克思主义者在对意识形态进行批判时，必须为自己找到关于什么是意识形态发生机制的可靠信息，必须很好地解释，为什么他人的信息都容易受意识形态的蒙蔽而出错，唯独马克思主义者自己的不会。意识形态的批判者有两个选择。第一个选择，他使自己的理论免于被怀疑为意识形态幻觉。要做到这一点，他必须能够不受欺骗，对骗局的发生有足够的了解，从而能够避免错误观念的形成。（当我们了解纸牌魔术的玩法之后，就不会再认为这是魔法）。第二个选择，他不使自己的理论免受怀疑；在此情形下，就没有更多的理由对意识形态的批判者比对意识形态本身持有更多的信任。面对两难的困境，霍克海默选择了前者。根据其独创的批判理论观念，批判理论的跨学科性、反应性和辩证性应该可以使其免受意识形态的影响，从而使理论家对社会现实产生独有的洞察。类似地，阿多诺曾经宣称，由于成长过程中的一次意外，他幸运地对意识形态产生了免疫力。然而，批判理论家依旧身处尴尬境地：制造幻觉的社会机制越是深入，越是凶险，他们的主张就越不可能不受这种机制的影响。

另一方面，现在人们已普遍同意，意义的阐释必须建立在一个假

设之上，即人总体上是理性的，且他们的信念大体正确。如果阐释者愿意接受在阐释对象中广为传播的错误和非理性，她实际上也就接受了太多对于阐释对象的行为的可能解释。（也许跑过你身边的那个人认为有一头看不见的熊在追赶自己。）这样一来，阐释者就失去了任何可靠的途径来确认哪种阐释是正确的，因而也没有途径去理解相关行为的意义。意识形态幻觉的观念如果不进行自我消解，就无法延伸至广泛的层面。假如过于随意地将许多东西归因于非理性，社会就将变得无法理解。正如我们在第四章中将看到的，哈贝马斯的社会理论回应了这个问题，他的做法是通过区分交往行为和工具行为的区分来重铸意识形态观念以及与之相关的意识形态批判。对哈贝马斯而言，问题的答案并不在于很多人在自己没有意识到的状态下采取了非理性的做法，而在于他们由于受到经济、行政体制的塑造，表现出某些工具理性的行为特征。

3. 社会秩序的问题

与很多理论前辈一样，哈贝马斯对于社会秩序如何可能的问题颇感兴趣。这个问题常以托马斯·霍布斯（1588——1679）曾用的发问形式出现。霍布斯探究的是，具有可预测性的稳定社会秩序是如何从众多单个分散的个人的行为中产生的，这些个人当中只有极少数互相熟识，只有很少一部分人偶尔能通过明确的协定来协调各自之间的行为。霍布斯给出的答案是，社会秩序产生于法律和全能统治者的权威，并由武力和凛凛刑威作后盾。

对社会秩序难题的霍布斯式解决所带来的问题已为人熟知。从个人的角度来看，违法、不服从社会规范的预期成本——惩罚——有时会远远小于这样做所带来的利益，在此情形下违法而非遵从法律才是合理的选择。工具性社会理论，即声称服从已有法律总能给每个人带来好处的理论，不能解释“搭便车”问题，无法说明为什么人们在违反法律似乎是合理选择、自己能从他人对法律的服从中获益的时候，还会去或者还应该去遵守法律。因此，社会秩序的难题并没有得到完全的解决。

面临这样的诘难，哲学家于是转向社会契约理论寻求社会秩序问题的答案。社会契约理论主张，社会秩序取决于明晰或默认的契约关系网络。然而，契约理论同样难以解释那些应该遵守契约条款的人们是何时并如何达成这一契约的，虽然这种解释并非完全不可能。此外，正如涂尔干所指出的，并非所有契约性的社会内容都已写入了契约。契约的观点并没有解释社会规则和规范为何存在，而是预设了一整套的社会规范，尤其是那些把尊重契约列为条件的规范早已存在。

涂尔干自己解释社会秩序的方式，是假设行为人遵从组成社会集体道德意识的规范。涂尔干认为他们这么做是出于积极和消极的两方面原因。通过社会化过程，他们逐渐将特定的制裁同违反规范联系了起来，并学会通过自觉行动避免受到这样的制裁。同时，他们逐渐习惯认同于或准备认同于他们所生活的社会的集体道德意识。美国社会学家塔尔科特·帕森斯发展了这样的观点，并形成了更为深奥的理论，认为成体系的规范和价值观念促成了社会合作与稳定。他声称，行为人获得了两种倾向，一是将道德的（非工具性的、他人导向的）考虑置于非道德的（工具性的、自我导向的）考虑之上，二是惩治不这么做的人。只要多数人形成了这两种倾向，社会秩序就得以维持，哪怕有人不时背离社会规范。即便确保服从的规范性机制有时不能正常运作，一种工具性的安全网络依然就位于其后，因为人们总是害怕不按道德要求去做就会受到惩罚。

哈贝马斯对于社会秩序问题的解答，是用创新的方式重组了这些理论的不同部分。我将在这里扼述其要。哈贝马斯说，人类行为总是主要通过说话或语言运用来调节的；每当行为人通过语言来协调其行为时，他们就承诺要通过充分的理由来证明他们行为（或言论）的正当性。哈贝马斯把这些承诺称为“有效性主张”。在后面几章里，我们将探究他所说的“有效性主张”和“有效性”所表达的意思。现在我们只需留意到，这些承诺有一种道德性质，因为它们对于行为人具有普遍适用性，是无法回避的，对于其他语言的运用者也能形成约束。有效性主张还具有合理性的性质，因为它们与充分的理由联系在一起。一个有效性主张就是一个承诺，证明某人向他人发出的行为和言论的正当性。这不仅仅是语言学和语义学的现象。有效性主张有一种实际的

功能，它引导着社会行为人的行动。在现代社会，身处任何状态的任何行为人都会被要求证明自己行为的正当性，他们也预先承诺了这么做。这样，理由就为一系列互动提供了可见的边界，这些边界能引导行为人远离冲突。当社会行为人习惯于以语言和对充分理由的相互承认来引导他们的行为时，相对稳定的社会秩序的模式就开始成形，这样的模式并不直接依赖于刑罚的有力威慑，也不依赖于共同的宗教传统或先前的道德观念。

以上是对哈贝马斯成熟理论之观念基础的简要概述。这并不只是他的意义和合理性理论的基础，也是他的社会、道德、政治、法律理论的基础。这也意味着，我们要到第九章才能完整把握哈贝马斯对社会秩序问题的回答。但这并不是说，哈贝马斯的道德、政治理论只是他的社会理论的一部分，也不是说他的著述只是特别冗长和详细地解答了社会秩序这唯一的问题。哈贝马斯对于社会哲学、道德哲学、政治哲学的研究都具有独立的引人之处，但是正如你可以从之前的图表（表5）中发现的，它们之间又是互相支持的关系。哈贝马斯的道德和政治理论渗透于其社会理论，这折射了一个事实，即现代社会高度复杂，道德规范、国家法律、经济体制、行政体制和政治体制都是社会结构的基本部分。

第三章

语用意义专题

语言学转向和意识哲学的终结

哈贝马斯声称自己已经开创了社会哲学研究的新方法，这种方法始于对语言运用的分析，并能确定在言语中协调行为的理性基础。他把这种新方法同哲学中一个更大的转变，即“语言学转向”联系了起来。20世纪的许多哲学家试图通过对言语运用中固有的概念性事实的分析，来解决表面上看来很棘手的认识论和形而上学的争端，语言学转向这个短语最初就是指这些哲学家所作的不同努力。基本的理论方法就是，把关于何物存在、何物可知以及如何认知的问题视做语义、指代或意义如何产生的问题。哈贝马斯把类似的方法用于对社会的本质和社会秩序可能性的探究。

哈贝马斯的语言学转向不仅是朝向语言的一次转变，还是从他所称的“意识哲学范式”的一次转身。这两个转向是相辅相成的。意识哲学指的是一种极为广泛的哲学范式，可被总结为几个典型观点：

1.笛卡尔的主体观：这是一个为人熟知的观念，认为存在着某种被称为主体（或自我）的东西，它是心智的中心，被想象成由观念和感知构成的内在精神领域。

2.另一个常一起出现的观点是形而上学二元论，认为存在两种不同的本质：思维和思维的派生物。这有时也被称为笛卡尔的二元论或心物二元论，因为笛卡尔认为心灵和肉体是两种根本不同的存在。

3.主体-客体形而上学：这是一种更一般性的观点，认为世界由作为整体的客体和众多的思维并行动着的主体组成，客体居于主体之上并与之相对。不把主体视为对象世界的一部分，这是该观点的显著特征。（并非所有的具有此特征的理论都是形而上学二元论。例如，黑

格尔从内部改造了主体-客体范式，把世界看做具有自我意识的单一主体性精神的产物。所以黑格尔是一元论的主体-客体形而上学。）

4.基础主义：从狭义来说，基础主义指的是维也纳学派或“逻辑”实证主义的认识论教条，即知识的基础是感觉材料，或是一组原始的观测性句子。从广义来看，基础主义指自笛卡尔肇始的以寻求确定性为认识论目标的大部分现代哲学。

5.第一哲学：这种观点认为哲学要先悬置自然科学所确认的真理，而去为自然科学研究模式的有效性提供证明。在广义的基础主义哲学家那里，这种观点是很常见的，比如笛卡尔和康德两人都认为哲学的主要任务就是为正确的知识确立标准。

除此以外还有哈贝马斯认为与意识哲学有关的两个观点，这两个观点更直接地对社会理论产生了影响。

6.社会原子主义：社会哲学、政治哲学中的常见观念，认为单个主体在逻辑上、本体论上、解释方面要优先于社会的、政治的或伦理的现实。根据这种观点，共同体是离散的、纯建构的、前社会的、前理论的主体之间关系的总和。社会原子主义的中心论点是，单个的主体不是由单个主体之间的联系或者单个主体与整个社会之间的联系建构而成的，但是，社会或共同体是由单个主体间的联系建构而成的。这产生了一个结果：共同体不再被视为具有任何内在的价值，共同体的成员资格不再被认为本质上是宝贵的。相反，共同体的存在是为了服务于单个主体先于共同体而存在的利益和愿望，共同体的成员资格只具有工具性价值。

7.作为宏观主体的社会：这种观点认为社会是一个宏观主体，在柏拉图、卢梭、席勒、黑格尔、马克思和涂尔干的作品中都有关于宏观主体的论述。该观点认为社会是一个统一的有机整体，不是单个人的集合或聚合，而是一种集体人格。

哈贝马斯并没有说，处于这种范式的所有哲学家都会接受意识哲学的全部代表性理念。实际上他们不能，因为这些理念之间并不一

致。比如，第6和第7个理念之间明显不一致。历史证明，这些观点都发挥了重要的影响力，都深植于现代哲学，而哈贝马斯全部抛弃了它们——认识到这一点就可以了。

从语言学转向的分析开始，我们可以勾勒出哈贝马斯哲学的粗线条。首先，哈贝马斯的社会理论并没有把社会视做与众多主体相对立、偶尔发生互动的客体（或客体的集合）。社会世界不是一个对象，或者对象的集合，也不是严格意义上独立于我们的事物。相反，社会是我们栖息于其中的一种介质。我们“在社会中”，社会也“在我们中”，在我们思考、感觉、行动时。哈贝马斯从青年时期对海德格尔的研究中学到了这样的观点。第二个重要方面是，哈贝马斯并不将哲学视做学科中的学科，优先于自然科学的学科。哲学的任务是要从自然科学和社会科学中汲取素材，在学科间展开合作性研究。必要时，哲学要充当哈贝马斯所谓的“有坚决的普遍主义主张的经验理论”的替身，也就是说，哲学通过为经验性证明提供假说来填补自然科学中的空白（《道德意识与交往行为》，第15页）。最后一点是，哈贝马斯的社会理论把社会现实的主体间性这一维度放在了首位。社会不再是离散的单个主体的聚合，也不再是一个有机整体，每个部分都要服从于整体的目的。社会不是一个“宏观客体”，甚至也不是统一的。在第五章我们会看到，社会是一个复杂而成分多样的主体间的结构，有明显重叠的领域，身处其中的个别行为人与人之间存在着互动。

哈贝马斯的语用学意义理论

正面看来，哈贝马斯的语言学转向还是一个语用学转向。哈贝马斯试图通过一种特殊的意义理论——语用意义理论的帮助来改造社会理论。20世纪90年代，哈贝马斯在他法兰克福大学的同事卡尔·奥托·阿佩尔的影响下，认为语言的意义并没有被命题意义所穷尽，意义具有“施事-命题的双重结构”，或者说命题意义和语用学意义是不可分割的。为了理解这个观点及它对哈贝马斯理论的影响，让我们对其展开独立的考察。

命题意义

根据当前标准的意义理论，句子的意义取决于它的真值条件。要理解句子的意义，只要弄清楚是什么决定了这个句子的真伪。意义的真值条件理论已被证明是持久和有用的。一方面，它可以解释一个关于语言的不寻常事实，即为什么从有限的有意义的词汇和用于组合的语法规则中可以生成无限的、复杂的有意义的句子。接着，这又解释了为什么我们可以理解从未听过的句子的意思。

但是，意义理论的真值条件模型也遇到了一个难题，即看起来它只对语言的一小部分——命题和描述具有合理性。它能很好地分析“雪是白的”这样的断言，但是，对于“你好吗”这句话就不大奏效了。要理解“你好吗”这个表达，必须知道这句话为真（或伪）的条件——这看来是一个荒谬的主张。有时语言本身的意义毫无问题，但是要说句子的意思或句子的部分意思依赖于它们的真值条件，听起来却很怪异，很多例子可以表明这一点。所以哈贝马斯认为真值条件语义学犯有“描述性谬误”。真值语义学把只适用于语言的某些方面的意义理论，即事实上的确具有描述或代表功能的命题，进行扩大而适用于语言的全部，这就犯了错误。这是哈贝马斯倾向于语用意义理论的原因之一。

语用意义

因为着眼于语言能做什么，而非语言说了什么，哈贝马斯的意义理论是语用学的意义理论，是关于语言使用的理论。他是从德国语言学理论家卡尔·比勒（1879——1963）对语言的定义入手的，这位理论家把语言定义为“人们交流关于这个世界的知识的工具”。比勒赋予语言三种功能，这三种功能分别对应着第一、第二、第三人称视角。这三种功能是：代表事态的“认知”功能；向听话人提出要求的“诉求”功能；描述说话人经历的“表达”功能。比勒用一张表格把语言的三种功能表示得清清楚楚。

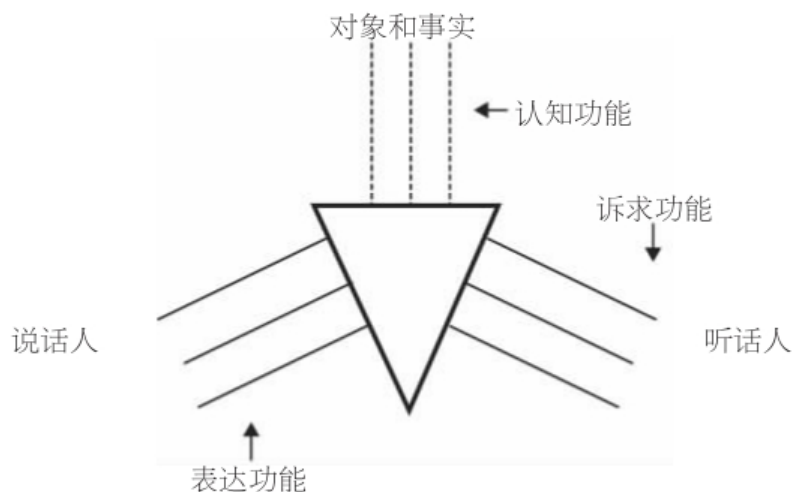


图9 卡尔·比勒的语言功能模型

比勒主张语言应用的任何例子都要涉及说话人、听话人和世界这样一个三角关系，语言理论必须顾及任何一方。哈贝马斯同意他的说法，认为真值条件意义理论错误地只重视语言的认知功能，忽略了其他两个功能，没有考虑到说话人和听话人的关系。所以，真值条件意义理论无法充分解释为什么我们使用语言时，会用如此之多的不同方式来相互交流、协调行为。

哈贝马斯的观点是这样提出的：他认为言语的语用功能使对话者走向共同的理解并达成主体间的共识；相对于语言的认识世界的功能，语用功能具有优先性。真值条件意义理论把命题作为语言中基本的意义单位，而语用学意义理论则把说话当做语言中基本的意义单位。一句话由单词构成，在特定的情况下出于某个特定的目的，说话人对听话人说了一些单词，比如“窗户开着”。命题是单词所代表的内容或思想，在这句话里，命题就是窗户是开着的。在实际生活中，命题总是嵌在话中。不能说是哈贝马斯抛弃了真值条件意义理论，首先他只是否认它是意义的一种全面描述，其次他否认真值条件意义是基本的意义。相反，他认为通过分析言语的语用功能能更好地揭示意义和理解。

如果不弄明白如何利用说话就某事达成理解，人们就不知道理解说话为何物。

（《论交往的语用学》，第228页）

共识与协定

哈贝马斯认为言语的基本功能就是协调众多独立的行为人的行为，并为交往互动有秩序、不起冲突地展开提供可遵循的看不见的途径。语言之所以能够实现这样的功能，是因为语言的内在目标（或终极目的）就是要达成理解并产生共识。哈贝马斯认为这是一个事实，即“达成理解作为人类言语的终极目的内在于人类的言语中”（《交往行为理论》上册，第287页）。他用德语单词Verständigung来表示达成理解和协定的过程，又用德语短语rationales Einverständnis来表示这个过程的结果，即所达成的合理的理解或共识。上述两词都源自动词sich verstä-ndigen，意指使自己被别人理解，但也指与别人达成协议。这是一种重要的模糊性，对解释社会秩序起到了关键作用。接下来，出于方便的考虑我将使用“共识”这个不甚准确的词，但请不要忽略上述模糊性。

哈贝马斯的理论声称，言语的语用意义表现在，言语具有建立说话人主体间共识的功能，共识又形成了他们接下来的行为的基础。哈贝马斯认为，言语能够完成这个功能，是因为说出的话的意义取决于说话背后的理由。我称此为理性主义观点，因为认为意义取决于动机是理性主义的一种表现。哈贝马斯称这个观点为“意义的有效性基础”，这样说也许更准确，但是也会造成误导，因为哈贝马斯是在特殊的意义层次上使用“有效性”这个术语。他是在语用学而非形式逻辑的意义上使用这个词。在命题逻辑中，“有效性”这个词指形式完整的句子之间的保真推论关系；而哈贝马斯用有效性（Geltung 和 Gültigkeit）这个词来指代的却与之大相径庭，在他那里，有效性指

动机和共识之间的密切关系，用他的话来说，就是“与理由之间的内在联系”（《交往行为理论》上册，第9、301页）。

我所称的哈贝马斯的理性主义观点，其关键之处在于：言语的语用意义取决于其有效性，而说话人为达成共识而提出的理由则是有效性的基础。哈贝马斯还坚持认为，行为、言语、命题本质上是公共的、共享的；这是因为意义取决于理由，而理由本质上是公共的、共享的。共享的意义取决于共享的理由。（就此我们可以看出，哈贝马斯的语用学意义理论如何以截然不同的术语重构了公共领域主题，并且比起他的早期著作，更具有理论抽象性。）

现在，让我们来细察一下这个理论的具体内容。哈贝马斯认为，任何真诚的言语行为都提出了三个不同的有效性声称：真实性的有效性声称、正当性的有效性声称、真诚性的有效性声称。这些都是我们在前面一章结尾时接触到的承诺概念。有效性声称是必要的，因为它们总是可以理解成在言语行为中已经被提出来了：如果不预设我们说的话是出于真诚，是真实的、正当的，并且把这个信息传递给别人，我们就无法让别人理解我们，也无法说出任何有意义的话来。作为一个正当性有待证明的承诺，有效性声称承诺了提供合适理由。哈贝马斯称，在所有交往行为中，说话人必须提出全部三个有效性声称。根据言语行为的不同，比如是断言、是请求、还是声明，只有一种有效性声称能被听话人当做主题并接受。

当说话人提出一个关于真实性的有效性声称时，比如“雪是白的”，她其实暗示着有充分的理由使人相信这一点；如果有必要，她可以用这些理由来使听话人相信这句话的真实性。听话人在这些理由的基础上将会理解这个断言。情况实际上没有看起来那么简洁明了。问题是，当我对“雪是白的”这句话提出真实性的有效性声称时，我是在声称这句断言的内容，即“雪是白的”这一点是真实的呢，还是在说“雪是白的”这句话本身是真实的？一开始，哈贝马斯没有就这一点作详细说明：他声称说话人“可以理性地促使听话人接受他言语行为表达的意图，因为……他可以担保提供……具有说服力的理由，这理由能够经得起听话人对言语有效性声称的质疑（《交往行为理论》上

册，第302页）。现在，他主张真实性是同时针对言语的内容和言语本身提出来的。

对正当性的有效性声称，如果有什么区别的话，那就是更复杂些。哈贝马斯称，当我对言语的正当性提出有效性声称时，我同时对潜在的社会规范提出了正当性声称。例如，当我说“偷窃是错误的”，我就含蓄地表明了我能够给出理由，让听我说话的人相信偷窃是错误的。这里有两重复杂性。首先，哈贝马斯认为道德陈述，如“偷窃是错误的”并非真正的命题，并不具有真值。“偷窃是错误的”是“不要偷窃”的晦涩表达，说“不要偷窃”是真的或假的，没有任何意义，因为我们不会断言祈使句的真伪性。所以，尽管“谋杀是错误的”这一道德言论的内容看起来类似命题“谋杀是错误的”，实际上只是拐弯抹角地想说，“不要杀人”这个祈使句所传达的潜在规范的正当性已经得到了证明。由此可以得出结论，关于正当性的有效性声称必须是对潜在道德规范的有效性的声称，是提供理由来证明规范之正当性的承诺。

“正当性”是一个含混的概念，这是第二重复杂之处；它可以表示合适的、合理的、道德上允许的或者道德上必须的。提出一个正当性的有效性声称，可能就等同于声称在现有情况下这个规范是合适的，或者是合理的；这个规范规定的行为是允许的，或者是必须的。哈贝马斯的观点似乎是：对正当性提出一个有效性声称，就是声称这个重要的潜在规范是合理的，是建立在同道德领域有密切关系的特殊理由之上的。当规范被正确运用于特定场合时，对于所有相关人来讲，行为是允许的、被禁止的还是被要求的，就一目了然了。

关于正当性的有效性声称，这里谈的已经够多了。在第七章我还会再回到这个话题上来。哈贝马斯的理性主义观点认为意义取决于有效性，因为要理解言语的意义，听话人必须能够思考（并且决定是接受还是否决）与有效性的证明有关的理由。这里起到实际作用的是理由和有效性，而非真实性，这是关键的地方。哈贝马斯并没有说要理解一个命题的意义，我们必须知道使这个命题或真或伪的条件；他宣称的是，要理解言语（也包括行为）的意义，人们必须能思考并且接受或否定可被恰当地援引来证明其正当性的理由。用他自己的话来

说，“当我们知道什么使言语行为可接受时，我们就理解了言语行为的意义”（《交往行为理论》上册，第297页）。

理解与意义

到目前为止，我一直都把哈贝马斯自称为形式语用学的理论描述为意义理论。读者也可能注意到了，我们一直都把意义的问题同理解的问题放在一起讨论。这并不奇怪，因为哈贝马斯社会理论新方法的提出，有部分原因就是为了解决意义的理解问题。哈贝马斯认为意义理论应该也是理解的理论，否则就把意义问题从说话人给予听话人素材、供其理解的背景中抽象出来了。换言之，他认为意义是关乎主体间的，而非一种客观事物。（请注意他的意义理论如何表明了他对意识哲学的舍弃。在哈贝马斯看来，意义不是由说话人同外部世界的联系决定的，而取决于说话人同对话者的关系；意义本质上是主体间的，不是客观的，不是词语与事物之间的两极关系。）

在哈贝马斯看来，言语意义的理解有四个不同的层面：

1. 辨明言语的字面意义；
2. 听话人对说话人意图的揣测；
3. 对用以证明言语及其内容正当性的理由的了解；
4. 对这些理由以及言语的恰当性的接受。

假设，阳光明媚的冬天，某一日在约克，我和我的邻居说“悉尼正在下雨”。尽管邻居知道这句话的字面意思，即真值条件，他还是不能算听懂了，因为仅仅根据这句话的字面意思，他仍然无法明白我说这句话有什么用意。假设这位邻居曾经告诉过我他准备移民澳大利亚，那么现在他对我的意图就会有所领悟了。也许我正在给他一个友好的提醒：地球另外一边的草并不总是更绿一些。但是，如果他认为我的天气预报没有什么依据，他也许会怀疑，也许不会相信我说的

话。再假设，现在他知道我刚刚同在澳大利亚的兄弟打过电话，那么他就会考虑我的话的理由，从而对我的话达到完全的理解。为了理解，他必须考虑、接受我的话背后的理由，或者说认识到我的话关于真实性的有效性声称。

异议

比起其他的理论研究，哈贝马斯的意义理论招致了更多的批评。我们已经提出过一些棘手的问题：真实性的有效性声称是针对断言本身，还是针对断言的内容？抑或针对两者？正当性的有效性声称是针对言语、行动，还是针对潜在的规范？这里的正当性概念取的是哪一层意思？在此我无法详尽讨论所有对这些批评的迂回回应，然而，如果不对两种主要的反对意见加以说明，直接从语用学意义理论过渡到哈贝马斯理论的其他方面是不妥的。

第一种反对意见集中于哈贝马斯的两个术语，即Verständigung和Einverständnis的歧义性上。主张社会秩序由共享的理解和意义决定，这与声称社会秩序取决于主体间的协定有明显相异之处。共享的理解和意义可能还远远不能促成协定的达成。很多社会理论家，比如契约论者，声称社会秩序取决于协定，并且遵守这些协定是有理由的。但是声称社会秩序只取决于共享的意义和理解又完全是另一码事了，如果这一主张成立，就更让人意外了。哈贝马斯的一个观点，即社会成员仅仅由于互相之间的理解就会遵守同样的社会规则和道德约束，常被指责为不合逻辑。

第二种反对意见针对的是那个有争议的观点，即存在着面对真实性、正当性和真诚性的三种不同的有效性声称。哈贝马斯否认只存在一种意义，即真值条件意义，也否定了不具有真值条件的句子，如“你好吗？”或“不要偷窃！”从技术上讲是无意义的。但是他提出的替代性主张，即存在着由三种类型的有效性声称所代表的三种意义，看起来甚至更无法说服人。以一个复合句为例：“她打了我一记耳光，这违反了会议规则。”这句话的前半句似乎作了一个真实性的有效性声称，而后半句似乎作了一个正当性的有效性声称。我们如何理

解这整句话的意思呢？自然语言天衣无缝地把规范、认知、表述糅为一体，比如“这个学生剽窃了我的书！”这句话可以同时陈述一个事实、表达对践踏规范的行为的反对并且表露主观情感。哈贝马斯关于理解的理论似乎只是把这些不同方面拆散，再归入不同的有效性层面。

这些批评都可谓有的放矢，但是不要忘了，哈贝马斯对于语言、意义、真实的探究都被看做他的社会理论的前奏。比起社会理论对于意义和理解的理论的作用，他对意义和理解的理论对于社会理论的作用抱有更浓厚的兴趣，所以，他倾向于在语言哲学中选择有利的论据为己所用。我们不该因为哈贝马斯的意义理论中存在错误或误解，就抑制不住冲动去否定他的全部哲学。相反，我们应该重视哈贝马斯通过语用学意义理论为社会、道德、政治理论提供的洞见。

交往和商谈

交往行为和商谈的概念为哈贝马斯的语用学意义理论和社会、道德理论提供了链接的主要一环。目前的一般看法仍是，言语行为的意义取决于其有效性声称。有效性声称起到了一种保证或担保的作用，担保说话人可以举出支持性理由来说服听话人接受所说的话。很多时候，听话人默认这样的担保，这样的担保足以协调交流双方的互动。当某人理解了一个简单的口头请求并愿意答应时，说话人和听话人之间就通过达成共识，从交流直接过渡到行为，而这行为又是由有效性声称在暗中调节的。

那么，当交流失败、听话人拒绝了有效性声称时又是什么样的情形呢？当听话人要求说话人列出理由来支持其有效性声称时，行为人就在分歧的驱动下从行为进入了商谈。商谈是关于交流的交流，是在行为的情境下对未达成的共识的一种反思性交流。假设你要求我，当你在场的时候，不要在我自己的办公室里抽烟，我对你的请求表示抗议，因为我知道你也是个烟枪。我问你有什么理由这么要求我，你也许会回答说你最近戒烟了，不希望再受到诱惑回到老路上。听到这番话，我也许会接受你的理由，把香烟收起来。这样，按照哈贝马斯的

观点，我们就进入了商谈（虽然持续时间很短），达成了理性推动的共识（rationally motivated consensus）（这个短语是对rationales Einverständnis公认的对等英语翻译），并自然地回到了行为的背景下。

关于商谈，必须指出四个重要方面。首先，商谈不是语言或言语的同义词，而是用来表示以理性共识为目的的反思性言语的一个术语（《交往行为理论》上册，第42页）。商谈原则上总是以理性共识为目标，即使在实际上无法达成共识的情况下也是如此。其次，“商谈”这个词并非特指哲学家和学问们所进行的罕见而特殊的语言活动，它指的是融入日常生活的普通推理和论证。然而，商谈并非只是语言游戏中的普通一种；根据哈贝马斯的观点，商谈在社会世界中占有一个特别重要的地位。他认为，商谈是调节现代社会日常冲突的缺省机制。这个假设是根据观察得来的经验。商谈的功能就在于更新或修复未达成的共识，并重新建立社会秩序的理性基础。这是基于商谈实践分析所提出的重构性主张。

第三，商谈概念和有效性声称概念密切相关。商谈始自听话人要求说话人支持其有效性声称的挑战。三种有效性声称（关于真实性、正当性和真诚性）分别对应三种商谈：理论的商谈、道德的商谈以及审美的商谈。

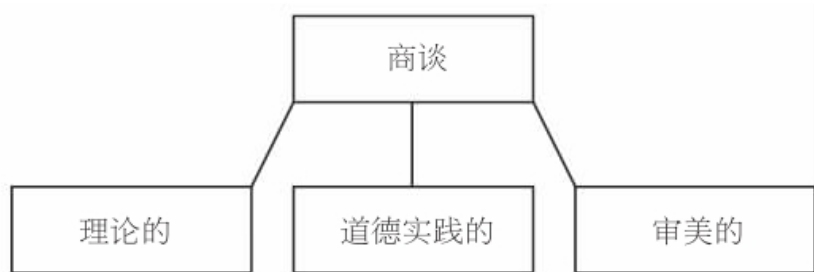


图10 三种商谈

例如，你要求我戒烟的请求引发了旨在支持关于正当性的有效性声称的商谈，这种商谈，根据哈贝马斯的理论，就是一种道德实践的

商谈。任何由要求支持关于真实性的有效性声称引发的商谈就是理论的商谈。（此处必须注意，“理论的”这个术语在此适用的语境要比“规范的”更广。）

最后一点，商谈是高度复杂、具有严格约束条件的实践，不存在想说就说的自由。这是因为，论证包括了某些明确的、定形的规则。哈贝马斯把这些规则称做商谈的“理想化语用学预设”，或简称为“商谈规则”。

商谈的规则

哈贝马斯提出了三个层次的规则。第一层是基本的逻辑和语义规则，比如无矛盾原则和连贯性要求（《道德意识与交往行为》，第86页）。第二层是主宰过程的规范，比如真诚性原则，即每一个参与者必须心口如一；以及责任原则，即参与者同意应要求证明其断言，或不作论证但陈述理由。第三层是使商谈过程免于胁迫、阻挠和不公正的规范，这些规范能确保唯有“更优论证在无施压的情况下”能够胜出。这些规范包括以下规则：

1. 凡具有言语和行动能力的人都能参与商谈。
2. a) 每个人都有权质疑任何断言。
b) 每个人都有权在商谈中提出任何断言。
c) 每个人都有权表达自己的态度、愿望、要求。
3. 没有人会因为来自商谈内外的胁迫而无法行使上述1、2两条规则所赋予的权利。

（《道德意识与交往行为》，第89页）

哈贝马斯称商谈的规则为“语用学预设”，因为这些规则是商谈实

践中潜在的预设。商谈的规则不怎么像拼字游戏或象棋的规则，后者有文字的表述；它更类似于语言的句法规则。我们可以顺利地遵循商谈规则而无须知道这些规则的内容或意识到自己在遵守这些规则。哈贝马斯坚持认为这些商谈的语用学预设是必要的，因为商谈的参与者没有人能够在陈述理由或者接受理由的时候不作这样的预设。要进入商谈就必须允诺真诚、论证自己说的话，就不能自相矛盾、排斥其他参与者，等等。反过来说，这些规则也是必要的。对于现代社会的行为人来说，交往和商谈是解决冲突的必然路径，这些规则已经深植于社会和每个人的品质中了。

最后，商谈的规则具有理想化的特征，因为这些规则引导商谈参与者以理性共识的理想为目标。有一种商谈，在其中所有意见都得到倾听，没有论证被武断排除在考虑之外，只有更优论证的力量能获胜，这样的商谈假如成功的话，就能基于所有人都接受的理由而产生共识。在现实生活中，由于时间有限并且参与者易于犯错，商谈只能是或多或少地接近理想。但是，这样的商谈仍然能够具有调节的作用，能够确保包容性、广泛性，防止欺骗和胁迫行为。这些理想是调节性的，但同时又是真实的，只要包含这些理想的论证实践是真实的。

如何识别商谈的规则，这是一个难以回答的问题。哈贝马斯认为，可以通过言语表述是否自相矛盾的判断方法，来表明商谈的所有规则都是真正必须的预设。“天要下雨了，但是我不相信”和“雪是白的，但雪并不真是白的”这样的句子都是自相矛盾的，因为说话人含蓄表达的真实性声称同句子的内容明显抵触。哈贝马斯声称，这是由于此类句子的语用意义同命题意义相矛盾。类似地，他认为，像“通过将一些人排除在商谈之外，我们取得了理性共识”这样的句子也包含了表述与行为的自相矛盾。这样，判断表述与行为是否存在自相矛盾的方法可以用来证明第一条商谈的规则；以此类推，全部的商谈规则都可以用这一机制来证明。判断一条规则是否是真正的商谈规则，只要看明显地违反这条规则是否会导致表述与行为的自相矛盾。

有效性、真实性、正当性概览

对共识、理性主义、商谈等命题加以综合观照，哈贝马斯的语用学有效性概念就有了明晰的重点。可以用有效性-共识的条件句来最简洁地阐明这一点：

有效性→共识：对于任何言语p：假如p是有效的，那么p便会服从理性共识的要求。

我试图用这个公式以更为形式化的方式，来表示有效性这个哈贝马斯哲学中的基本概念的结构。必须提醒的是，在哈贝马斯的作品中我们无法找到这个或者接下来的两个公式。它们只是非常简明的抽象，我希望它们能有助于把握哈贝马斯对有效性、真实性、正当性相当冗长、散漫的表述，并使三个概念之间的关系澄明起来。

说一句有意义的话或者同他人进行交流本质上就是提出有效性声称，提出理由来说服根据上述规则参与商谈的人。与其说是真实性，毋宁说是有效性构成了意义理论的基本概念——这只是哈贝马斯的一个观点；他还强调，真实性本身就可以被理解成有效性这个基本类属概念下的一个实例。他这么说是想表明，真实性概念同理由有同样的关系，具有同样的引出共识的语用功能。

真实性→共识：对于任何言语p：假如p是真实的，那么p便会服从理性共识的要求。

进而，哈贝马斯认为正当性也可以被理解为此基本概念的一个实例。正当性概念因此可以用下面这个略有变动的公式来表示：

正当性→共识：对于任何规范n：假如n是正当的，那么n便会服从理性共识的要求。

当我发表道德意见时，我默认了行为背后的规范。正如我在断言p这一行为中承诺了p的真实性，所以当我说“偷窃是错误的”时，就承认了这句话背后的规范：不要偷窃。基本的一点就是有效性的不同方面：一面是断言，另一面是道德行为和言语行为，与命题和言语表现有同样的结构和语用功能。

哈贝马斯的结论是，真实性和正当性这两个概念具有类似的结构功能，上面的几个公式表明了它们之间的相似之处：都是条件命题，左边是有效性、真实性、正当性，右边是理性共识。所有被称为有效、正当或真实的，都必然会在符合规则的商谈中从参与者那里获得认同。这里“必然”两字只适用于特定的语用意义，即说话人、听话人和通常意义上的行为人都不可避免地要在有效性声称和共识之间寻找联系。“假如……那么”句式中的关联词表示的是语用学的意义，而非逻辑联系。

最后，哈贝马斯为我们提供了针对这种类似关系的解释。真实性和正当性之所以具有类似的结构与功能，是因为两者都是正确性这唯一的基本范式的具体表述：真实性和正当性是有效性这个属下面的类。

在后面的章节里，我将对正当性以及正当性与真实性的关系作更多的探讨，对商谈的概念的论述还要更多。现在我们必须适时转而讨论哈贝马斯的社会理论专题了。

第四章

社会理论专题

哈贝马斯的社会理论提出的基本问题是：社会秩序是如何可能的？哈贝马斯的回答是，在现代世俗社会中，社会秩序主要取决于交往行为（通过有效性声称协调的行为）和商谈，这两者是建立、维持社会的完整性的基础——它们为社会的一体性提供了黏合剂。哈贝马斯对该问题的回答借助了一个理论，该理论由两个互相支持的部分组成，两个部分大致对应于《交往行为理论》的上册和下册。第一部分主要是概念性的。哈贝马斯区分了交往行为和工具行为（或策略行为）两个范畴，他还试图表明后者寄生于前者之上。第二部分是社会本体论，一种关于社会形态和社会构成的理论。哈贝马斯主张现代社会由社会性的两个基本领域，即生活世界和系统组成，它们分别对应于交往行为和工具行为，并且是这两种行为的发生场所。

概念之争

哈贝马斯区分了两种行为，一种是交往行为，另一种是工具性、策略性行为。（我把工具行为和策略行为归入了一类，但是，实际上这两种行为之间也有重要区别：根据哈贝马斯的看法，工具行为是指行为人将行事当做达到某个目的的手段；策略行为也是一种工具行为，但它指行为人支配其他人行事来达到自己的目的。对我来说关键的是，这两种行为都不同于交往行为。）

工具行为是工具理性的实践结果，是为了达到既定目标而对最佳途径的谋划。哈贝马斯认为工具行为有两个判断标准：首先，行为的目的是先于、独立于手段而设定的；其次，行为目的得到实现和对客观世界进行干预之间有因果关系。交往行为不符合这两个标准，因为交往行为的内在目标，即承认和接受有效性声称，不能独立于其实现的载体——言语——而被设定；这个目标也不能通过因果链实现。

为弄清其中原因，我们先回到之前举过的例子。为了不让我抽烟，你可以直接用灭火器指着我，说“如果你点燃香烟，我就用这个把它扑灭”。假定我完全有理由相信你会说到做到，也不想浑身湿透，那么你就成功地使我顺从了你的意愿。但是，我的服从不是心甘情愿的，因为认真考虑之下我无法选择拒绝。所以，你是强迫、胁迫我答应了你的要求。上一章描述的则是另外一种情况，你在我接受你所提出的理由的基础上取得了成功（我答应了你的要求）。这样的接受或者说共识的达成不是你强迫的结果，而是双向交流的结果，好似你邀请我参与到这个交流过程中来。

哈贝马斯认为交往行为和工具行为是完全不同的行为类型，但是它们又是基本的行为类型，不能再分解成其他更简单的行为类型。两者之间的区分既是概念性的，又是现实的。理解行为的途径有两种，真实的行为人同社会世界进行互动的途径也有两种。

哈贝马斯论证的第二个环节更难以理解。他想要得出的结论很清楚，但是论证过程却并非如此。他想要表明，首先，要充分解释社会，就必须把交往行为概念放在首位；其次，在现实世界中，所有成功的行为都取决于达成共识的能力。为了说明这个结论，他对言语行为理论展开了分析，尤其是对以言施事和以言取效两种作用进行了区分。牛津哲学家J.L.奥斯汀（1911——1960），普通语言哲学的开创人之一，首先提出了这个区分。一如往常，哈贝马斯改造了奥斯汀的区分为自己的理论服务。对哈贝马斯来说，言语行为的以言施事作用的目的就是要引出理性共识，或者说通过达成共识来实现一个目的（比如，让我不吸烟）。前面一章的例子已经很好地说明了这一点。你话中的以言施事目标不仅要我放弃吸烟，而且要我接受你的请求，将其视为有效的或是合理的，并且要我自觉地顺从你的请求。与此相对，以言取效是言语行为的效果，它与促成理解无关。我的警告对你也许是一个警醒，也许更有可能让你发笑。以言取效的作用须待后观，也许是正面的，也许是负面的，也许两者都不是。

哈贝马斯认为言语行为具有自我阐释的能力。看到有人在我前面沿着道路奔跑时，他也许正在逃跑，也许正在赶往某地，也许正在锻

炼。通常，我会根据他的行为或者外表以特定的命题态度看待他，从而解释他的行为。我们在第二章的劈柴人例子里就是采取了这样的做法。但是对于言语行为我没有必要这么做，因为言语行为以言施事的目标是公开的。例如，在一个研讨会上，我要求坐在窗户旁的一个学生打开窗户，她知道我的目的是什么，很可能对于我的动机也很清楚。我的言语行为表明了意图和目的。但是，言语也可以策略性地用来达到隐蔽的目的或发挥以言取效的作用。我可以大喊“着火了！”来疏散图书馆里的人，只要我保持适度的惊恐状态。但是只有听见的人认为我真的是在警告他们着火了，我的意图才能成功实现。他们也许能理解我说的是什么意思，但是却不知道我说这话实际上在做什么，因为我的言语的以言取效目的并不是大家都知道的。要了解我的言语的真正用意，听话人必须多少领悟我潜在的或隐藏的策略性目标。只有通过以言施事的言语行为，这种领悟才有可能实现。哈贝马斯对言语行为的分析想要表明：由于以言施事的目标原则上是公开的，所以从理论和语用学角度来看它要比以言取效的目标更为基本。哈贝马斯把这个观点推而广之到工具行为和策略行为，并推出这两种行为寄生于交往行为之上，而后者是基本的、独立的。在哈贝马斯看来，你用灭火器威胁我的举动也许能产生想要的效果，但是我只有在理解并接受你这么做的理由之后才会完全理解你行为的意义。

哈贝马斯的分析是有争议的，他的推理过程也很难把握，但是我们可以看到他的目标结论：言语行为和一般行为的意义无法从工具的角度加以理解。在哈贝马斯反驳针对社会秩序的个人主义和工具性描述中，这是一个关键之处。原子主义和工具主义对社会的理解不能解释行为之间的交往现象，因此忽视了交往的社会整合作用。现在我们可以理解为什么哈贝马斯认为，理解行为意义这一问题的标准答案将错误的意义理论与对合理性的错误理解结合了起来。通常的观点认为，行为的意义取决于根据单独个人的外部行为表现而得出的命题态度的真值条件，还取决于这些个人头脑中的逻辑推理。该观点的结果是，会把社会误认为是单个理性的人的集合体，每个个人都在考虑实现个人目标的最佳途径。这样的社会认识与流行的人类学观点相一致，这种从古希腊经过早期现代哲学流传至今的人类学观点认为，人

类本质上是自私利己的。在霍布斯或理性选择理论的影响下，当代社会哲学以同样的眼光看待社会。在哈贝马斯的眼里，这样的理论忽略了交往和商谈在促成行为人与人之间形成社会纽带方面所起的关键性作用，因而对于人与人之间的关联认识不足。

社会本体论

哈贝马斯的社会本体论是关于20世纪晚期社会结构的理论。在他理论的中心是生活世界和系统的区分，生活世界和系统是两种完全不同的社会生活领域，拥有各自独特的规则、机制、行为模式等等。生活世界和系统分别是交往行为和工具行为的母体。在他的理论中，哈贝马斯又一次强调后者，即系统，依赖于前者。在探讨生活世界和系统的关系之前，我们需要仔细分析这两个概念。

生活世界

生活世界指我们与他人共同生活于其中的平凡世界。德国哲学家埃德蒙·胡塞尔（1859——1938），现象学的创立人，马丁·海德格尔的师长，首次使用了这个词来强调普通人的自然的、前理论的世界观同自然科学的理论的、客观化的、数学化的视角之间的对比。哈贝马斯遵循同样的理路。他用生活世界来表示非正式的、未市场化的社会生活领域：家庭和家务、文化、非党派政治生活、大众传媒、志愿者组织等等。

这些未经调节的社会领域提供着共享的意义和理解，并为日常社交提供了社会视野。这个视野是交往行为发生的背景。对视野进行的现象学比喻是有教益的。视野标示了人类在正常情况下视界的局限性。视界是统一的，但并不完整，因为视界不能一览无遗。我们不能把整个视野尽收眼底，我们只能一次注视一个方向。视野也是被视角所分割的：虽然程度很微小，但当我们移动时界线在变动。相反，几何图形的界线，或者一片土地，都是固定的、可以量度的。

通过类比，关于生活世界的共享的意义和理解形成了一个统一

体，但并非整体。这张统一体之网的任何部分都可以主题化或者被纳入视野，但是整个统一体却不能同时主题化。生活世界的内容可以修改或变动，但是在生活世界中，任何变动都必须是极微小和渐进的。要注意的是，这种变化虽然是渐进式的，却可能带来根本和彻底的变革。为什么生活世界的每一个部分最终不应被改变或替换，这一点原则上无法解释，这是生活世界和语言所共有的特征，并且不是出于偶然，因为交往是生活世界的中介。奥图·纽拉特（1882——1945），维也纳学派语言哲学家，用一个生动深刻的意象点破了我们的语言状况。在公海泛舟时，无法把船送进无水的船坞，从外部检查船的状况；但我们可以一次一块地换下腐朽的船板，同时继续漂浮在海面上。生活世界也是如此。在哈贝马斯的理论图景中，交往行为和商谈担负着不断修复生活世界腐朽船板的任务。

生活世界拥有许多功能。它为行动提供了语境，也就是说生活世界由共享预设和背景知识以及作为共识基础的共享理由组成。只要这个共享的语境存在于背景中，或者用哈贝马斯的话来说，未被主题化，它的作用就将是隐藏的，但它依然能发挥促成共识的功能。因而，一方面生活世界是社会整合的力量，同时，社会世界提供的协议平台也是产生批判性反思和分歧的可能性条件。

总而言之，生活世界起到了保存社会意义的作用，它使异议、分歧、误解发生的可能性最小化，而在任何个人交往与商谈中这些都是常见情况。每当交往行为取得成功时，所达成的共识就反馈到并且作为新鲜血液补充到生活世界中。这样一来，生活世界支撑了交往行为，交往行为反过来通过丰富共享知识繁荣了生活世界。生活世界从而扮演了防波堤的角色，阻止了社会的瓦解，抵制了意义的分裂，防止了行为冲突的爆发。

最后，生活世界是社会象征、社会文化再生产的中介。虽然传统的延续要穿过交往和商谈的批判透镜，生活世界却是延续传统的载体。在社会不发生巨变的正常情况下，生活世界充当了技术、实践、科学和道德等各方面知识传承和发展的中介。

系统

系统指的是积淀下来的结构和已确立的工具行为类型。根据它对行为人有何种外在目标要求，系统可以分成两个不同的子系统：金钱和权力。金钱和权力一方面形成了资本主义经济各自的“操纵媒介”（即内在的指导、协调机制），另一方面形成了国家行政管理及相关的机制，例如公务人员和国家认可的政党等。哈贝马斯认为金钱子系统和权力子系统深植于社会生活的表层之下，行为人很自然地陷入预设的工具行为的窠臼之中。例如，任何在公司工作的人，不管是上层管理还是下层雇员，在追求经济利益时都会受制于角色定位而表现出典型的行为特征。由于工具行为的目标是预先确立的并且不会考虑达成共识，所以大多数系统内行为的最终目标都是预置的，而非系统内行为人的自主选择。甚至，这些最终目标对于努力实现它们的行为人也不是显而易见的。不管他们意识到没有，曼联俱乐部球迷的行为是在给曼联公司送钱，以便于该公司为其股东派送红利。

金钱和权力这两个子系统的主要功能是进行社会的物质再生产，即商品和服务的生产与流通。除此之外，还有一个类似于生活世界所具有的重要功能，即对行为进行协调和独有的对系统的整合作用。哈贝马斯称这种作用为“系统整合”，对应于生活世界的“社会整合”作用。当社会随着工业化和现代化的产生发展而变得更大、更为复杂，同时人口流动性加大时，社会整合的目标就更难以实现了。在这样的情况下，经济和行政等系统减轻了交往和商谈的重负，对社会的整合起到了作用。

至此，我们已经可以看出哈贝马斯与阿多诺、霍克海默的区别所在，后者对一般意义上的工具理性和具体层面上的资本主义经济制度采取了几乎彻底否定的态度。哈贝马斯对于工具理性本身并无敌意，对政府和市场经济这类包含了工具理性逻辑的体制也无敌视态度。他认为两者都具有重要的、不可或缺的社会功能，废除或不设立两者都不是上策。

生活世界和系统的一些区别

哈贝马斯承认了系统对于社会生活的作用，但是同时他也尖锐地指出了系统整合所固有的危险。一方面，金钱和权力这两个子系统使行为人的目标与理解和共识相脱节，导致了两个后果：首先，我们可能（实际上也经常）忽视经济行为和行政管理行为的深刻意义或重要性。系统创造并加强了行为类型，身处这些类型之中的行为人隐藏了他们的目的，对行为的结果也并不加以反思。系统因此具有内在的不透明性，同生活世界（交往行为的发生场所）形成了对比：在生活世界中，行为、言语以及行为目标的意义能够容纳不同意见并可以被理解。其次，系统内行为人的最终目标（与生活世界中的行为人不一样）并不能真正由他们自行决定。他们可以选择行为的方式，但是不能选择行为的最终目标。所以，一般来说生活世界有助于自主权的形成，我们可以把自主权看做以系统所不能的方式对自定目标展开的追求。

行为人可以通过以下方式认识这一区别：生活世界中的行为人通过有效性声称来协调各自的行为。这一过程加在行为之上的约束条件是行为人所自愿承担的，它们来自于且内在于行为人对有效性声称的相互承认。与此相对，金钱和权力系统把外在约束条件强加于行为人所无从自主选择的行为之上。这样一来，系统就呈现出哈贝马斯所谓的“准自然实体的堡垒”的面目：这是一个人力所无法控制的、具有自主逻辑内核的独立实体，对此实体人类不能也不必负责。

生活世界的殖民化

哈贝马斯已经表明，现代社会存在于系统和生活世界的脆弱平衡之中。但是，由于系统内嵌于生活世界之中，实际上又是寄生于生活世界之上，所以生活世界享有优先权。哈贝马斯认为生活世界是独立又自给自足的介质，而系统却不是。系统只能在来自生活世界的意义资源的基础之上运行。这是个具有经验主义意味的命题。然而，这个命题又是哈贝马斯在对交往行为优先权进行概念性论证的基础之上提出来的。由于生活世界包含了各种类型的交往行为，系统包含了各种类型的工具行为，而交往行为又优先于工具行为，所以生活世界必须

优先于系统。

问题在于，虽然系统内嵌于生活世界并且依赖于生活世界，前者却倾向于侵蚀、取代甚至是破坏后者。系统这种对生活世界进行殖民的倾向导致了系统和生活世界之间平衡的脆弱性，乃至造成失衡和不稳定。生活世界殖民化这一观念指的是众多最终有害的历史与社会进程的集合。首先，作为主导机制的金钱和权力从生活世界中分离出来，资本主义经济和行政系统逐渐脱离家庭、文化领域以及如大众传媒这样属于公共领域的机构。随着工具行为之网越来越繁密，它们逐渐侵入生活世界并弱化了后者的功能。策略性决定留给了市场或者是被交到了专业控制者手中。生活世界的透明性蒙上了阴翳，公共监管和可能的民主控制对行为和决议的基础不再发挥作用。随着版图的收缩，生活世界渐渐呈现形形色色的病状，哈贝马斯称之为“社会病理”，其中包括市场在非市场领域拓殖产生的负面效应，但并不局限于此。

生活世界殖民化导致的病理

- 1.共享意义和相互理解的减少（失范）
- 2.社会纽带的侵蚀（分裂）
- 3.无助感的增加以及缺乏归属感（异化）
- 4.由此导致的不愿为自身行为以及社会现象负责的心理（道德沦丧）
- 5.社会秩序动荡和崩溃（社会动荡）

最后，由于系统实际上依赖于生活世界，生活世界殖民化过程也导致了系统的动荡和危机。虽然哈贝马斯没有采取简单化的反市场或者反系统的立场，他对于系统（例如资本主义经济、国家以及其他管理组织等）对社会生活和社会成员可能造成的伤害却有非常清楚的认识。

哈贝马斯的社会理论是批判理论么？

哈贝马斯在《交往行为理论》一书中的主要目的之一，是要为阿多诺和霍克海默的批判理论提供一个更有成效的、经验上可靠的、方法论一贯的替代性理论。因此，他的社会理论就被设计成了批判理论。但是，到底是何种意义上的批判理论呢？一些比哈贝马斯更左倾的批评者认为哈贝马斯的社会理论根本不具有批判性。他们认为，哈贝马斯的理论分析是对混合经济和立宪福利国家所作的迂回冗长的正当性证明，同时又是对中间偏左的德国社会民主政治的辩护。这种评论不仅苛刻，而且错误。哈贝马斯关于生活世界殖民化的理论，为“现代社会到底出了什么毛病？为什么？”这两个问题提供了创新的、深刻的、精妙的答案，同时又解释了失范、异化、社会分裂这些现代社会所承受的病痛的病理。

哈贝马斯并没有仿效意识形态批判的模型，他的社会理论没有采用把广泛存在的过失和非理性归因于行为人这种自我否定的策略，来推定性地解释为什么行为人愿意承受压迫性社会机制和社会行为并且使之永久化。相反，哈贝马斯将它们归因于内在于系统的潜在或隐藏的策略性或工具性目标。压迫性社会系统之所以持续存在，不是因为行为人误解了自己的利益，而是因为他们的行为落入了预先确立的、极度复杂的工具理性模式之中。因为社会系统内在的不透明，行为人无法凭借自身能力理解行为的意义并为这些行为负责。

是否哈贝马斯社会理论的批判性来自于它能为病态社会提供补救措施？这也许是问错了问题。哈贝马斯提供了一种社会理论，但是理论并不提供药方。当然，如果哈贝马斯的理论正确，以下做法就是有益的：通过遏制金钱和权力系统来保护生活世界使其免于殖民化；确保有足够的未被监管、未被市场化的社会生活领域来创造社会整合，来嵌入金钱和权力系统。如果给出了暗示的答案，答案就不会是废除市场和行政管理（经济和国家），而是遏制两者。然而，如果可以在实践中实现这一遏制的话，又该如何来实现，由谁或什么来实现，这些问题依然没有明确答案。（有趣的是，哈贝马斯将此视做一个社会

使命，而非政治使命；类似的结论可以在《结构转型》中看到，这本书寄托了哈贝马斯通过公共领域复兴带来解放的希望。）在《交往行为理论》中，哈贝马斯坦率地表示没有行为人（不管是集体还是个人）有能力完成这个使命。至于国家，只要它不是完全受到经济的约束，就还是系统的一部分，因而也是问题的源头之一，而非问题的答案。哈贝马斯将改革的希望寄托于民主福利国家系统，只要个人道德信念和具有政治诉求的非暴力抗议组织能够对这个系统施加影响。

问题是，这样的组织——时常被称为“新社会运动团体”——实际上并无权力。如果通过选举进入政府获得了政治权力，他们可能只是被管理和政治系统同化。哈贝马斯理论所指出的唯一社会变革力量处于劣势，不可能阻挡生活世界殖民化进程，更不用说扭转这个过程了。尽管哈贝马斯与霍克海默和阿多诺有诸多不同之处，在哈贝马斯理论中还是可以听到后两者的社会批判理论中的悲观主义回声。

这是否表明了哈贝马斯的社会理论批判性不足，或者干脆说他所作出的一个估计，即当代资本主义社会中能够阻挡市场和行政管理无情扩张的因素寥寥无几，是正确的、有现实基础的？首先，哈贝马斯否认理论能够具有马克思所说的那种革命性批判力量，历史上也不曾有过。对于社会理论所能达成的目标，哈贝马斯有着远为谨慎的想法。社会理论自身不是社会变革的工具。它们只是提出真实性的有效性声称。实际一点来说，社会理论至多是有用的分析工具，可以帮助我们区分现代社会有害的与进步的倾向。哈贝马斯当然想消除社会压迫，他的生平和他的著作都可以基于这个目标来加以理解。他一直都是一个激进主义者和改革家。然而，他又是一个现实主义者，知道他的社会理论能够直接起到的最重要作用就是帮助人们理解社会压迫的根源。

哈贝马斯的社会理论从其他角度来看也许算不上具有批判性，因为他刻意地避免对现代社会作任何明确的道德批判。有些话哈贝马斯不会去说，比如市场的扩张把人变得冷酷无情、锱铢必较、自私自利，使人只把他人看成实现自己目的的手段。他这么做是有充分理由的。哈贝马斯的社会理论同阿多诺和霍克海默的内在批判一样，意在

同道德批判有所区别。他的理论意在公开表明自己的规范性基础，不依赖已有的关于善的道德理论或观念。哈贝马斯对于现代社会的批判在这个意义上是功能性的，而非伦理的或道德的批判。生活世界的殖民化是有害的，因为它阻碍了生活世界正常功能的发挥，剥夺了交往和商谈（共享的意义和观点、社会秩序、归属感、社会稳定性，等等）所能带来的社会利益。

尽管如此，由于交往和商谈的观念对于规范的强调，哈贝马斯的理论分析带有不可磨灭的伦理印记。交往行为建立在对有效性声称相互承认的基础之上。在生活世界中，言语的行为协调机制迫使人们重视其他说话人、听话人、行为人以及他们的理由。商谈存在于规则之中，这些规则保证了平等地尊重所有行为人，保证人们之间的普遍团结。平等、普遍性、包容这些理想已经铭刻在生活世界的交往实践上，行为人仅依靠交往就能遵从这些理想的要求。所以，生活世界的社会化就是一种道德化，即习惯于按照这些理想的要求行事的过程。相反，系统则不断强化以他人为手段的工具性习惯，并且鼓励对他人的目的采取冷淡态度。在这里，我们就不禁要回想起阿多诺对中产阶级冷漠、麻木秉性的评价，他说“没有这种秉性奥斯威辛就永远不可能发生”。两者的主要区别在于：根据阿多诺的看法，最终导致残酷人际关系的冷漠人性是从康德式道德自主、理性自律的消极面中产生的未曾预料的后果。对哈贝马斯而言，类似的现象要归因于系统对生活世界的殖民化的非道德化效应，而不能归咎于道德观本身。总而言之，哈贝马斯“社会病理”的医学比喻包含了未言明的、暗示的道德机锋。表面上来看，他的理论是说生活世界的殖民化导致了社会运转失灵；在更深处，他的理论暗示了这样的社会功能障碍产生了存在道德缺陷的个人。

第五章

哈贝马斯的现代性理论

哈贝马斯哲学既有系统性，也有历史性。通过对黑格尔、马克思和阐释哲学的研究，哈贝马斯意识到社会理论的目标和原理都有自己的历史。正如尼采曾经说过：“只有不存在历史的事物才可加以定义。”社会有历史，所以无法定义，但这不等于说无法阐释社会，只是必须结合社会历史来阐释社会。哈贝马斯的哲学以一种风格（虽然这种风格有可能激怒历史学家）阐释了社会。到目前为止，我还没有谈及以下事实：哈贝马斯的社会理论诊断、批判了社会生活的现代形式，商谈伦理学则论证、阐述了现代道德观。现在，该重点探讨关于现代性和现代化的理论了，这有助于看清哈贝马斯社会理论隐含的道德之维。通过解释道德观和现代性的密切交织关系，可以揭示殖民化的有害社会作用为什么会对共同体的道德伦理产生影响。

在某种程度上，现代性标明了在一个在时间上有起始点的时间段（或者是同某个时间段有密切关联的一套观念）。至于这个阶段是否已经成为过去，或者还在展开；假如这个阶段已经过去，我们是否应该额手相庆，欢送它的离去——这些都是在20世纪80年代《交往行为理论》出版之时极有争议的问题。（令人高兴的是，现代性被当做一个亟待解决的重大问题的阶段看来已经结束了。）然而，现代性不仅是一个时期，它还标明了同社会、政治、文化、制度、心理学有关并产生于特定历史进程的情境。

在这个意义上，现代性同“现代主义”这个标签之下的各种艺术作品和艺术风格有关，但与此又相区别。作为一个艺术家，是否接受“现代主义”是一种自我选择，但现代性不是这么回事。你可以选择（或者拒绝）现代主义，但现代性注定选择你。像我这样讨论哈贝马斯关于现代性的“理论”是合乎理性的做法，但是，这类讨论不像商谈伦理那样是一个独立的专题，而是被引入各类研究之中的观点和假设

的一个集合。

粗略来讲，关于现代性的理论可以分成两个部分。在该理论中，关于西方社会从中世纪末到20世纪晚期发展的历史叙事非常宏富，其中尤为重要的是该时期中世俗道德观从基督教传统中诞生这一次级情节。另外，哈贝马斯对社会发展的内在逻辑进行了高屋建瓴式的重构，建立了关于社会进化的理论。让我们依次来解读这两方面。

历史叙事

现代化以及价值领域的分化

我们已经看到了哈贝马斯关于现代社会起源和本质的一些观点。根据哈贝马斯的描述，现代化是一个包含了各个相关发展阶段的过程，有些过程我们早已经历。首先，知识，尤其是自然科学知识，从17世纪起经历了巨量的增长。中世纪科学通过零星的观察把一些想当然的属性归给各类物质，这些不可信的方法主要建立在亚里士多德的权威之上。后来这种方法逐渐让位于两种新方法。一种是结合了精确测量技术和数学理论结构的更系统化的方法，另一种是用公式表达、验证预测性假说的新方法。这些新科学成功兴起并占有了一个显赫位置，由此导致（历经几个世纪，并同其他因素相结合）的结果就是亚里士多德传统的没落、教会权威的削弱，直至自然科学与理性的认知权威最终取代了前两者。哈贝马斯（作为马克斯·韦伯的追随者）认为，在这一转折过程中，有技术价值的知识的巨量增长导致了三个区别明显的价值领域的分化：

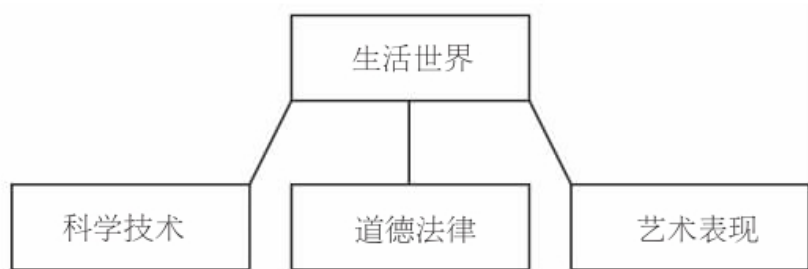


图11 三个价值领域

出现三个截然不同的价值领域不足为怪，因为这三个价值领域的分化紧随认知和实践权威从宗教传统向有效性变迁这一过程，而根据哈贝马斯的意见，存在着三种截然不同的有效性。



图12 三种有效性维度

这三种有效性依次同理论领域、道德领域以及审美领域（见第三章，图10）三个商谈领域一一对应。这就是说，当宗教世界观随着理性化过程而倾塌时，所遗留的问题转入了自然科学、道德观/法律、艺术这三个知识领域中的某一个，并在其中得到了解决。学习过程持续着，知识在深化，但是自此只在一个领域中进行。由此导致了双重的后果。现代性带来了专门知识在数量和深度上的巨大增长，但是这种知识在同一个过程中变成脱离了日常生活之本的无根之木，自由漂离于“在对日常生活的阐释中自然发展的传统之流”（《现代性：一项未竟的事业》，第43页）。存在于人类的知识和生存之间的裂痕扩大了。

现代性：未竟的事业

1980年，在领受阿多诺奖时，哈贝马斯题为“现代性：一项未竟的事业”的演讲引起了震动。演讲之所以造成群情激愤，是由于哈贝马斯惹眼地与当时汹涌的后现代主义思潮唱反调，而后者急于告别现代性和与此相伴的整个启蒙事业。哈贝马斯演讲的题目内含两个意思：其一，现代性是一项事业，而非一个历史阶段；其二，这项事业还没有（但是可以而且应该）完成。

哈贝马斯称现代性为事业是因为他视之作为一种文化运动，这个文化运动产生于对上述现代化进程所带来的具体问题的回应。其中主要的问题便是，要找到一种方法将启蒙进程中产生的专门知识与常识和日常生活过程重新联结，将这种专门知识与生活世界和公共利益重新联结，以此来永久利用其潜能。这样一种现代性概念将哈贝马斯所称的“后形而上学”哲学放置到了现代生活及其所发出挑战的中心地带，而在哈贝马斯看来，“后形而上学”哲学的任务就是要替代并阐释专门化的科学学科。（值得再次提及的是，霍克海默和阿多诺的批判理论概念关注的是同一对矛盾，即技术性知识的增长和缺乏有价值的社会生活形式这两方面之间的矛盾。）

哈贝马斯之所以称此现代性为“未竟的”事业，是因为现代性所面临的问题仍然没有解决，因为哈贝马斯认为阻止、逆转现代化进程的企图是徒劳之举，还因为哈贝马斯认为现代性和现代化的替代性方案更不尽人意。这些糟糕的方案之一就是反现代性。反现代性的思想，比如阿拉斯代尔·麦金太尔（1929——）的社群主义，曾经通过某篇文章主张复兴托马斯主义传统的美德观；马丁·海德格尔的晚期著作看起来主张回归更具田园特点的传统生活。实际上这些方案不过是以不同的方式装扮了退回到前现代生活方式的企图。另外一个糟糕的替代性方案就是后现代主义。哈贝马斯料想，这样随意地鼓吹现代性的终结等于将启蒙运动的婴儿（人文主义理想）连同洗澡水（工具理性的滋长和对科学技术发展造福社会的信仰）一同泼了出去。他对于所有形式的相对主义和语境主义都保持高度警惕，并将它们同非理性主义混同起来，这也许能够解释在《现代性的哲学话语》一书中，他针对后现代主义的批评，这些批评在事后看来显得过于激烈。那时，从法国传来的后现代哲学正受追捧，哈贝马斯担忧它会成为特洛伊木马，导致非理性主义在德国的复活。

哈贝马斯坚信，我们绝不能牺牲现代性所带来的成果——知识增长，经济利益，还有个人自由的拓展。完成现代性不仅仅是接受现代性施舍给我们的每一个新生事物；它还意味着根据世俗的人文主义理想批判地适用现代社会文化的、技术的、经济的潜能。这不是轻而易举的事，这个任务首先要求“社会的现代化可以向其他非资本主义方

向发展”（《现代性：一项未竟的事业》，第51页）。完成现代性要求生活世界在面对系统的侵蚀力量时能得到有效的保护，同时正如上一章我们看到的，现在仍然没有哪个人或哪种力量堪此重任。

世俗道德的浮现

根据哈贝马斯的历史分析，现代化把主体从传统角色和价值中解放了出来，同时又造成他们愈加依赖交流和商谈来协调行为、制定社会秩序。我把他的总结性观点称为现代性命题。

现代性不能也不会再采用旧有的标准，正是照此标准，现代性曾从其他时代所提供的模式中寻找定位；现代性必须从自身中创造自己的规范性。

（《现代性的哲学话语：十二讲》，第7页）

这里所谓的“规范性”指从成功的商谈中产生的共享的意义和理解。由于这些意义和理解是从交流和商谈中产生的，所以是自我生成的；在这个意义上，行为人和商谈的参与者决定了规范性。规范性同时又是合理的，因为规范性的基础是对有效性声称的相互承认。

这个一般性叙述中有一个次要的方面对商谈伦理这个论题极其重要。它关乎世俗道德观从一神论的犹太-基督教传统中产生。哈贝马斯认为该传统包含了关于客观善和符合正义的生活的观念，根据这种观念，每一个人所面临的道德问题——“我应该做什么”——都能得到解答。

在转向现代性的历史时刻，关于善的具体而且实质的问题逐渐脱离关于正义和道德正当性的形式性发问，同时基于一元且同质的宗教传统的伦理被百家争鸣的善观念所取代。道德观逐渐由道德律令的集合转变为原则和有效规范所组成的体系。现代道德观的有效规范有两

个特征：普遍性和无条件性。哈贝马斯认为这些特征是犹太-基督教传统的遗产；然而，道德规范具有历史并不意味着道德规范只是旧纪元的遗产。道德观继续存在于现代性中是因为道德观仍然有其意义，能够有助于解决争端，有助于改造并且维持社会秩序。

到此为止，哈贝马斯一直都在细述可被称为“真实存在的道德观”的历史。与道德观发展相平行的是道德理论的历史，它探究的是道德观念的变化以及这些观念的理论表述。哈贝马斯认为康德是第一个道德理论家，他的理论反映了现代道德观念。康德关于绝对命令的首次表述，即“普遍法则公式”，将道德权威的来源定位于普遍化的形式标准，而非实质性的准则和义务。借助普遍化的形式标准，道德原则被融入了意志。

行动依赖的唯一准则应当是人所欲遵守的普遍法则。

意欲某个准则成为法则是一种自由的行为，因此康德将道德行为当做意志自由的表达。哈贝马斯赞赏康德将道德观从实质善的观念中解放出来，并将道德观重新视为检验规范的程序，但是，哈贝马斯又批评他的一个假设，即每一个单独的个体都通过将绝对命令运用于某个准则来为自己确立一种道德规范的有效性，仿佛这是一种道德的脑力运算。在哈贝马斯看来，康德将道德推论视同独白式的过程，从而忽略了道德推论的社会性。与此相对，道德商谈理论，正如托马斯·麦卡锡所言，则将道德观念视为一种集体的、辩证的达成共识的过程：

从个人能够毫无冲突地意欲其成为普遍律的东西，到众人能够一致意欲其成为普遍性规范的东西，道德观的重心有了变化。

（《道德意识与交往行为》，第67页）

哈贝马斯的商谈伦理学发展了一种现代的、康德式的道德观，商谈的理想或规则引导着其内在逻辑。

哈贝马斯的社会进化理论

哈贝马斯还提出了一种关于社会进化的理论，该理论表现为一个极难论证的假设：从个人身上体现的发展性学习过程在合适的条件下可以被导入整个社会。换言之，关于社会世界的目的论观点，即总体来看社会是朝特定方向发展的这一观点，可以部分地加以采纳，前提是能够证明这个关于个人和社会之间学习过程的类比。

劳伦斯·科尔伯格的道德发展理论

维系这个类比的是劳伦斯·科尔伯格的儿童道德发展理论。科尔伯格（1927——1987），发展心理学家，认为主体道德能力的发展经历了三个不同层次，即前习俗层次，习俗层次，后习俗层次；每个层次又可以分成两个阶段。这个关于层次和阶段的结构被假定为“自然的”，因为它在文化中随处可见，可以部分地加以经验式证实。

科尔伯格的儿童道德发展理论

第一层次：前习俗道德观

在这一层次，儿童对于好坏、对错的评价能作出反应，但他们凭借自身行为的经验性后果来理解好坏对错的标准。

第一阶段：通过惩罚与服从来理解道德，道德就是不伤害别人。

第二阶段：道德被当做满足自己利益的手段，对他人的同样行为听之任之。

第二层次：习俗道德观

在这一层次，达到家庭的期望值是重要的，不管后果如何。典型的态度就是适应并且忠诚于社会秩序。

第三阶段：道德就是扮演好孩子的角色。做好孩子就要遵守规定，满足别人对自己的期望，表现出对他人的关心。

第四阶段：道德意味着履行自己的义务，维持社会秩序，维护社会或群体的利益。

第三层次：后习俗道德观

第三层的道德观以在道德规范的有效性与群体或个人赋予这些道德规范的权威性之间作出区分的能力为标志。有效性不以个人对群体的认同为依据。道德主张反映了社会所有个别成员都认可或者能够认可的价值或原则，因为这些价值或原则体现了共同善。

第五阶段：道德观被视为社会的基本权利、价值以及合法契约，甚至当它们同群体的具体规则和法律相冲突时也是如此。在与群体相关的价值和规范，以及与群体无关的、不管主流观念如何必须受到保护的普遍价值和规范之间，主体可以作出区分。法律和义务可以建立在对整体效用的计算之上。

第六阶段：道德观被当做任何与普遍的、自我选择的道德原则一致的观念。在此阶段，人们选择遵守道德的原因在于：作为理性的人，人们能洞察基本原则的有效性，并且愿意承担这些原则带来的义务。有效性是由基本原则赋予准则或行为的。当某些准则或行为同原则冲突时，人们就以原则为行动依据。正义的普遍原则、平等以及对所有人尊严的尊重就是例子。

科尔伯格认为每个层次和阶段都属于学习过程，每个层次或阶段都要优于前一个层次或阶段，因为它变得更为复杂。每一个新层次都保持并提升了前一层次解决问题的能力，所以在每个新的层次中主体都力图更成功地解决道德问题和道德困境。因而，一旦道德主体实现了向较高层次道德意识的跃迁，他们在一般情况下便倾向于选择更高的道德意识层次而非较低道德层次。

这个理论由经验式的假设和道德哲学组成，其中某些心理学命题，比如行为人倾向于选择更高层次而非较低层次的解决方案，是可以由经验性资料加以检验和证明的。然而，关于第六阶段较第五阶段更具理论优越性（康德式道德观优于功利主义）的断言则应该由哲学论证得来。经验性论据与哲学论证的相互支持被视为该理论之正确性的附带证据。

科尔伯格的理论遭到了严厉的抨击。例如功利主义者反感自己被置于永远屈居于康德主义者之下的位置，他们否认功利主义对于道德问题的解决方案“本质上”或在哲学论证上不如康德主义。同时，很多女性主义者声称，道德观中有别具女性特征的一点，即谨慎，而这一点的伦理意义却被科尔伯格出于各种理由贬低或忽略了。科尔伯格给男性提倡的“合理的”道德解决方案以优先权，无视女性提出的替代性方案，并错误地从关于男性道德发展的证据中推导出了一个关于儿童道德发展的命题。尽管存在着此类争议，哈贝马斯还是继承了科尔伯格的理论，只不过对此作了一处细微的改变。正如哈贝马斯对于世俗道德产生的历史说明并没有以康德主义收尾，而是以道德的商谈理论作了总结，哈贝马斯在科尔伯格理论的第六阶段中融入了自己的道德商谈理论（《道德意识与交往行为》，第166——167页）。吹毛求疵的人看到这里可能要怀疑性地耸耸眉了。哈贝马斯叙述的现代道德的历史发展，以及他重新诠释的道德心理学的发展，两者最终导向商谈理论，这看起来真是过于巧合了。

社会进化和现代化

哈贝马斯有一个宏伟的理论设想：既然个人的道德意识发展是一个在理论上可分成不同逻辑阶段的学习过程，那么整个社会的发展也可以相应地分成不同的阶段。毕竟，如果上述阶段和层次自然存在于个人的道德发展中，它在社会结构中就该有所反应。社会的进化过程中应该有前习俗社会、习俗社会、后习俗社会三种类型。哈贝马斯认为，可以从群体的不同历史形式中发现所有这些层次。主要建立在血缘关系和共同宗教传统之上的社群是习俗社会的类型，在这样的社群中道德标准由宗教、部落首领决定；建立在普遍的道德观和合理的法

律基础之上的现代社会则属于后习俗类型。个人道德意识的第二和第三层次结构的社会类比代表了人类用于解决问题的共同规则。如果哈贝马斯的假设正确无误，现代化进程就可以被重构为日益复杂的社会结构的发展过程，这一过程使得个人解决行为问题和社会冲突的能力得到了加强。

然而，哈贝马斯的理论假设面临着几个严峻的挑战。例如，何种经验性论据有可能证实或推翻这个假设这一点尚无定论。另外一个问题则挑战了所谓个体的演化和种系的演化（个体和集体的学习过程）之间的类比。个体的行为是否与集体的行为有相似之处，这一点仍然不清楚。在科尔伯格的理论中，学习者是谁至少是清楚的，那就是作为个体的儿童。儿童有一种控制性意识，这种意识与集体层面的意识并无相似之处。作为整体的社会是如何学习的？哈贝马斯承认，所谓社会学习是一种派生意义上的说法，指社会为个人学习处理冲突、解决问题提供了框架。所以称从习俗社会到后习俗社会的转变为“学习过程”，这是在极弱意义上而言的。

哈贝马斯在20世纪70年代对历史唯物主义从事批判性研究时产生了这个恢弘的构想。他关于规范性社会结构发展的理论被视为补充了马克思主义的一个观点，即社会发展由生产力的变革自下而上决定。从那时起，虽然哈贝马斯依然在自己的其他理论研究中采纳了进化理论的一些核心观点和假设，但却悄悄放弃了进化理论的大部分内容。他没有抛掉的是一个信念，即行为人如果通过交流的方式来采取行动、通过商谈的方式来解决争端，能够更好地应付现代社会生活中的冲突和复杂性。

完成现代事业

哈贝马斯的批评者常抱怨说他的著作无历史性可言。他只是从历史中翻检能作为自己理论研究之佐证的史料。例如，他说道德普遍主义是历史的结果，但是他还想论证尽管如此道德普遍主义还是比它之前的道德观有所进步。对于哈贝马斯来说，社会向交往和商谈走得越近，即社会中人越以共识为目标，对于他们个人和集体的益处就越

大。在哈贝马斯的批评者听来，这论调太熟悉了，让人回想起黑格尔关于“历史理性”的声名狼藉的观点。

这些怀疑不无可取之处，但也并非如这些批评者说得那么在理。哈贝马斯并不认为现代事业中的主导政治、道德观点同它们产生于其中的特定文化背景有关联，即便这些观点诞生于特定的历史时期。哈贝马斯确实为社会进步的观点提供了像样的辩护。他认为，可以给社会进步的观点提供一种具有经验合理性（和形而上学崇高性）的阐释：社会发展可被看做一个学习过程，现代社会中的后习俗社会主体比前现代社会中的习俗社会主体和前习俗社会主体能更好地协调行动、维护社会秩序。但是尽管如此，哈贝马斯远非天真的乐观主义者。他摒弃了黑格尔的目的论社会观，认为这种观点把社会视做以自我了解为方向的自我发展精神的客体化形式。按他的描述，现代化对系统、生活世界和两者之间脆弱平衡的影响是多样化的，现代化的遗产也是含义未明的。在其资产负债表的债务栏中，现代化造成了种种社会病理——社会分裂、漂泊无根和异化感。在其收益栏，现代性在认知、经济、政治等方面带来了值得维持的收益。

哈贝马斯坚持认为，试图阻止或者逆转现代化终将是徒劳，逆转历史进程不像轻触开关那么简单。这不是说人类的活动对于社会就没有影响，而是要顺应现代性的潮流，而不是逆现代性而动，因为现代化提供了可用来解决其问题、包容其危害的资源。归根结底，完成现代性事业就意味着找到途径和方法来减轻伴随着进入后习俗社会过程的阵痛；在后习俗社会中，主体在普遍的道德原则和正当法律的基础之上协调他们的行为并建立社会秩序。要想更详细地理解这一点，我们必须转而探讨哈贝马斯的道德和政治理论。

第六章

商谈伦理学I：道德的商谈理论

商谈伦理学是哈贝马斯哲学研究的核心：《交往行为理论》昭示了商谈伦理学的形成，《在事实与规范之间》则预设了商谈伦理。这一研究是从两薄本的论文集展开的：《道德意识与交往行为》（1983）和《证明和运用》（1991）。哈贝马斯写有社会政治理论专著，却并无关于商谈伦理的任何主要著述。然而，商谈伦理是哈贝马斯哲学的规范性内核，并且推进了哈贝马斯从语用意义角度对公共性、包容性、平等、友爱、正义等典型主题所进行的研究以及社会理论研究。

虽然一瞥之下无法窥其要旨，但是通过其他途径可以看出，商谈伦理学继承了法兰克福学派批判理论常遭世人忽略的道德关怀。在《否定的辩证法》中，阿多诺谈到了希特勒施加在人类群体之上的“新绝对命令”，即“规整人类的思想和行动，以避免奥斯威辛以及类似事件的重演”。尽管他说过这样的话，阿多诺哲学的道德意义还是被忽视了，其中原因在于他否认人们有可能继续正直地在他所称的“受损的存在”中生活。在奥斯威辛和广岛核爆之后，不再可能继续过美好的日子，或者问心无愧地做人。人们最好的选择便是抗拒大众文化带来的生活意义的贬值（用傻瓜措辞来说，即抗拒“傻瓜化”），拒绝接纳俗众的道德观、拒绝适应社会规范。看来，这样的道德律令虽然振聋发聩、不言而喻，却给人一种自相矛盾的感觉。

“从劫难中吸取教训”是哈贝马斯著述中的重要主题。和阿多诺一样，他也经历过纳粹统治及其恶果。阿多诺的新绝对命令所表达的理想，或更准确地说是道德底线，对于哈贝马斯的道德和政治学说具有关键意义。不同之处在于对哈贝马斯而言，这有着具体的道德和社会的（我们之后会看到这也是政治的）内涵：防止奥斯威辛及类似事件的重演意味着要保护好生活世界，要创造条件使个人通过社会化形成

后习俗道德观，要在可论证的有效规范的基础上建立社会秩序。

道德商谈与道德的社会功能

在本章中，我将着重讨论道德的商谈理论和道德商谈的概念。作为一种通常是规范性的、义务论式的道德理论，道德的商谈理论并没有直接回答“我应该做什么”的问题。相反，该理论力图揭示，在什么样的条件下现代道德行为人可以自己成功回答这个问题。哈贝马斯的道德理论可被视为对实现关于正当性的有效性声称意味着什么所作的阐释。在这个意义上，该理论是关于道德言语意义的语用学理论。但是哈贝马斯对道德语义学的兴趣仅属次要。他的主要目的在于揭示道德理论如何有助于回答其社会理论提出的问题。他的兴趣主要围绕几个问题，例如：道德的基本原则是什么？如何建立有效的道德规范？什么是道德的社会功能？他的回答是，在现代社会中有效的道德规范能够解决行为人之间的冲突并充实共享的规范资源。

在哈贝马斯看来，规范是行为的规则。规范通常采取律令的语法形式，例如“不要偷盗”。有效的（或正当的）规范可以调节我们在生活世界中的行为，并且让我们对他人行为有稳定预期。规范可使他人的行为具有可预见性，可创造通往无冲突行为的途径。

在哈贝马斯的社会进化理论中，现代社会被设定为后习俗社会。他假定，当社会化进程顺利时，成熟的道德行为人正处于科尔伯格理论的第六阶段，即原则性道德的阶段。在第六阶段，行为人并不满足于只是服从道德要求。他们也许会从《圣经》中寻找启示，也许会征求睿智师长的建议，也许会模仿同辈的行为。后习俗行为人知道为什么他们应该做该做的事，并只以他们认为合理的原则为行动依据。

哈贝马斯认为，当某个正当性的有效性声称被驳回时，冲突就产生了。于是，这个情境就将一个备选的规范从生活世界的潜在背景中输入到商谈这个显在的媒介中。行为人可能因为他人的行为或言语而感觉受到了不公正的对待，并且可能要求犯错的一方解释其行为。实际存在的争执可以有多种解决方案。哈贝马斯的论点是，只要行为人

求助于商谈或道德讨论，其目的就是要通过建立争执双方都能理解并接受的行为规范来修复共识。

哈贝马斯对道德立场的阐述

将哈贝马斯的整体观点分成两个部分加以考虑是有极大助益的，它们分别是对于道德立场的阐述和证明。哈贝马斯对道德立场的阐述从我们的日常道德直觉这一道德现象开始。这是超验式的论证，从或然正确的经验式假设出发：比如，道德立场是社会世界的组成部分；又比如，存在着有效的道德规范。然后，这种论证又分析了这些假设的可能性条件。假如存在道德立场，那么必然存在作为道德和非道德因素分界的原则或标准，而且这种原则必然隐含在我们的道德实践中。哈贝马斯对道德立场的阐述就是以这种方式展开，并最终揭示了两个原则：商谈原则（D）和道德原则（U）。

商谈伦理学的原则

为什么商谈伦理学的原则是两个而非一个？问得好，只是哈贝马斯对这个问题没有直截了当的回答。最终他得出一个结论，即商谈原则（D）较道德原则（U）而言要更弱、更少争议，同时其合理性似乎也已得到了交往理论的证明。（U）是一个较强的原则，必须建立在以（D）为前提的论证基础之上。

哈贝马斯理论的基本论点即商谈可以更好地实现其社会实践功能，因为商谈是一个对话的过程，一个将人们召集起来纳入有意义的辩论的过程。证明某个规范有效性的过程总是要有一个以上的人参与其中，因为该过程涉及某个人说服其他人接受这个规范。哈贝马斯声称，（D）只是“表达了论证的后习俗要求的含义”。这句行话的意思是，（D）道出了道德行为人关于有效的规范必须获得广泛的赞同这一直觉。“商谈原则”这一术语容易让人产生误解，因为它没有将该原则同（U）的区别突显出来，（U）其实也是一种商谈原则。（D）的对象是“行为规范”，即广义的规范，既包括道德规范也包括法律规范；它从属于关于规范的商谈，而非从属于商谈本身。并非所有的商

谈都同规范有关，理论的和审美的商谈即属此例。所以，如果把（D）称为广义规范的有效性原则可能会更准确一些。

商谈原则（D）声称：

只有当有可能受影响的个人能以合理商谈的参与者身份赞同某些行为规范时，这些行为规范才是有效的。

（《在事实与规范之间》，第107页）

从形式来看，（D）的形式与第三章结尾处谈到的有效性→共识条件句（ $V \rightarrow C$ ）如出一辙。这是一个简单的条件句，有效性位于左方而共识位于右方。要注意的是（D）并非同时也是一个共识→有效性条件句（ $C \rightarrow V$ ），（D）并不意味着规范只要能通过共识的检验就是有效的。所以，（D）只能行使消极功能，负责指明哪些规范无效。

如其正式名称所示，（D）的使命就是要指出商谈程序的要点。假如某个商谈的程序完全合乎要求（即没有明显的违反商谈原则的现象发生），未能就讨论中的规范达成共识就表明了这个规范不具有有效性。比如，假如不是每个受到影响的人都同意“不得吃肉”这个规范，那么就不存在禁止吃肉的有效规范。（D）还告诉我们在哪种对象间达成的共识可以作为有效性的标志，它宣称：假如某个规范是有效的，那么所有“可能受到影响”的人就能“以合理商谈的参与者的身份”来接受这个规范。这个陈述其实并没有它看起来那么简单明了。可以想想“每个受影响的人”的范围有多宽泛。如果规范涉及面很广，那么要让每个可能受影响的人都参与讨论所面临的实际困难是无法克服的。所以，规范的有效性将取决于实际上无法参与商谈的众人的可预见共识。有些规范，比如中国只允许一对夫妻生育一胎的计划生育政策背后的规范，将会影响还没有出生的人。没有出生的人显然无法参与商谈，但是既然他们“有可能受到影响”，规范的有效性便有赖于他们的首肯，然而这又有悖于事实。（D）要求非常宽广的共识面，所以它提出了极为严格的约束条件。因而，能够指明某个规范为无效的商谈事实上少而又少。

哈贝马斯关于（U）的一个较新的表述是：

一个规范，当且仅当对它的普遍遵守对每个人的利益和价值取向的可预见影响及副作用能够为所有受影响的人自由地、共同地接受时，这个规范才具有有效性。

[《包容他者》（英文版），第42页，译文有修正]

哈贝马斯称（U）原则为“道德原则”，或者说可普遍化原则。

（U）自身并非道德规范。它是一种二阶原则，通过验证一阶道德规范是否可普遍化来判断其有效性。它的作用在于呈现道德论证过程，尤其是道德论证涉及的普遍化过程。

道德规范即关于义务的规则，它陈述责任，并采取祈使句的语法形式，例如：“汝不得杀人。”在上一章中已讨论过，哈贝马斯认为此类道德诫命是犹太-基督教传统的遗产。在现代化过程中，如恒河沙数般的话语渐渐从这个传统之筛中失落了，结果就是仍然具有意义的规范（如“不可偷盗”和“不可杀人”）得以继续保存，而已经失去意义的规范（如“汝不得制作偶像”）退出了历史。

乍一看，（U）原则和（D）原则有些微相似之处。但是，两者之间存在着重要的结构差异。（U）具有双条件句的逻辑形式（ $V \leftrightarrow C$ ，即当且仅当C为真时V为真），而（D）则是一个简单的条件句（ $V \rightarrow C$ ，即当V为真时则C为真）。所以（U）较（D）而言是强原则：它表明在商谈中能够接受共识检验是道德规范有效性的充分必要条件。在实践中，这意味着（U）与（D）不一样，（U）具有证明和证伪两个功能。它不仅指明无效的规范，还可以证明有效的规范，进而表明何为道德有效性或道德正当性。所有受影响的、作为商谈参与者的人在自身价值观和利益的基础之上能够接受的规范才是有效的道德规范。

（U）与（D）的第二个大的区别在于，（U）的有效性来自规范实施后产生的“可见结果和副作用”的可接受性。通过这个短语，哈贝马斯在他的义务论道德理论中融入了一种后果论的直觉。这样，哈贝

马斯就将商谈伦理学同康德拉开了距离，因为康德否认行为的结果与行为的道德价值有任何联系。这有些不同寻常，因为义务论道德理论通常认定是行为人的意图单独决定了行为的道德价值。（假如我朝地上唾了一口，口水沫子随风扬到了行人身上，那么后果论就会说我的行为是不道德的，而义务论会说只要我的行为并非鲁莽之举且没有害人之心，那么我的行为就不是不道德的。）

最后一个区别是，（U）较（D）提供了更多关于商谈中的可接受性和理性共识之基础的讯息。（U）提出，所有有效的道德规范必须“平等地关照”每个相关者的利益，同时必须能够为所有参加理性商谈的人所自由接受（《在事实与规范之间》，第108页）。简而言之，（U）声称某个规范为真当且仅当此规范确实包含哈贝马斯所称的“可普遍化的”利益。

作为普遍化过程的道德商谈

要理解何为可普遍化利益，我们必须看看（U）原则赖以得名的普遍化过程。康德是第一个将道德原则视做对可普遍性的验证的道德哲学家。康德对绝对命令的首次阐述（见第五章），其目的可能就是要强调人不能以自己为道德例外这一普遍直觉。然而，康德的理论使他自己陷入了一些众所周知的难题，因为他将可普遍性偏颇地理解为仅是某些准则的逻辑或理性属性。例如，“信守诺言”这个准则放之四海而皆准，但是它自身不能揭示遵守诺言这一道德义务的根源。“早睡早起”是一个可普遍化的准则，但是虽然它可以是个不错的建议，却明显不能成为道德义务。同样，某个行为的道德错误可被解释为个人推理的逻辑矛盾，这一观点也是有问题的。违背诺言是缺乏逻辑一贯性的表现，因为人们不可能想要一个所有人都经常违背诺言的社会，但指出这一点并没有说明不守承诺的道德错误在何处。我们不会因为某人逻辑思维能力的不够格而从道德上谴责他。基于以上原因，哈贝马斯对普遍化的理解与康德的理解大相径庭，他不将此看做个人的思维程序，而是视为社会的进程。

哈贝马斯的普遍化概念来自美国实用主义社会哲学家乔治·赫伯特

·米德。在《意识、自我与社会》（1934）中，米德写道：“我们是社会存在，也是道德存在。”他把普遍化的验证视做将个人整合入社会秩序的途径，社会秩序则被他称为“理想的角色扮演”。和团体项目中的队员一样，道德行为人设身处地考虑所有其他道德行为人的立场，以此展开合作。米德称这种换位思考为采取“推己及人”的态度，但他主要是指要和其他队员有密切的配合。

将自我整合到一个团队中相当劳神费力。如果只是想人之所想，为人之所为，这还不足以达到整合的目的。整合是一个反思的过程，包括采取二阶态度（即针对他人态度的态度）和根据二阶态度来调整一阶态度。类推到道德观上，即每个社会行为人必须根据对其他人行为的期待来调整自己的行为，这种期待是行为人采用换位思考，即从他人的视角来观察自我和相互观察的结果。

米德主张个人的视角来自个人的特殊欲望和利益：个人是由自我的利益组成的。所以，采取推己及人的态度就意味着采取“考虑所有人的所有利益”的立场。道德行为即根据对他人利益的理解和承认来调整自己的利益，这是指向“大我”——认同他人利益——的发展过程。

哈贝马斯从米德那里吸取了几个教训。首先，理想角色的扮演并不要求，事实上它阻碍了，第一人称视角向第三人称视角的转换。普遍主义者不应该试图通过脱离自己作为生活世界行为人的第一人称视角，转而采取一种超验的第三人称视角来审视自己的情势，以此来获得一种中立地位。道德义务以第一人称视角和我们对话，所以我们也应该以第一人称来理解道德义务。道德商谈参与者的理性能力并不完美，他们的选择也不完全基于理性。他们是真实的人，生活世界中的行为人，接受商谈规则的引导，商谈规则使他们将自己构想为哈贝马斯所谓的“理想的共同视角”的一部分。

所有人都必须能够将自身置于一种处境，即由于施行值得怀疑的行为或采用有问题的规范而受到影响的那些人所处的位置。

第二个重要的教训是，假如有限的个人视角向“无限的交往群体”的调节性理想开始延伸，就必须开展实际的商谈（《证明和运用》，第51页）。即使必须扩展商谈到包括不存在的人，如果要证明某个规范的有效性，真实的商谈也必须实际进行（《道德意识与交往行为》，第94页）。第三个教训是，商谈本质上是对话性的。与康德对原则的可普遍性的独白式验证不同，道德商谈不能只通过个人的推理能力得以贯彻。第四个也是最后一个教训被哈贝马斯总结为，商谈是个人借以融入社会的程序。适当社会化的道德行为使人使自己的个人利益与身份同集体利益相一致。在以有效的规范为行动准则时，作为个人的行为人也促进共同善。哈贝马斯的论点是，说有效的规范包括“可普遍化的利益”也就等于宣称有效的规范“对于所有人都一样好”。这样，就达成了一种不偏不倚的结局，但并没有以牺牲第一和第二人称视角为代价。

总的来看，道德商谈要求参与者置身于所有可能受备选规范影响的其他人的处境，以此来检验这个规范是否能够从他人的角度被接纳。例如，富人或受过教育、拥有谋生技巧的人也许会倾向于接受废除社会福利的观点，理由是社会福利给他们这样的人强加了不公正的税收负担。但是假如他们是穷人或身无长技，他们会接受这样的政策吗？通过要求他们和穷人或无谋生技能的人交换视角，（U）就消除了垂青于特定的人或群体的规范。

（U）的证明

哈贝马斯以对现代道德行为人的日常直觉的分析为形式阐明了道德立场，揭示了商谈伦理学的两个原则：（D）和（U）。这两个原则抓住了商谈程序的要旨，通过这个程序生活世界中的行为能够判断道德规范的有效性，能够判断特定情境的特定行为是否正当。

对道德观点的阐述不是对道德观点的哲学证明，因为哲学证明是

从对道德的假设开始的。它假定道德观点的存在并质问这是如何可能的。哈贝马斯对道德立场的证明并无此类假设。他对道德立场的证明采用了对道德原则（U）进行形式推演的方式。哈贝马斯认为只有当（U）可以通过形式推演、从非道德的前提中推导出来时，关于（U）是否“种族中心论偏见”的怀疑才会被打消。这种怀疑认为（U）不过是一套从文化和历史方面来说具有偶然性的价值观而已。可惜哈贝马斯自己没有能够提供道德原则的形式推演，虽然他经常（也许太过于自信地）假设这种推演确实存在。

话虽如此，哈贝马斯确实也告诉了我们（U）的两个推演前提：一是商谈的规则，二是“（D）中表达的规范性证明的广义概念”[《包容他者》（英文版），第43页]。问题是，如何仅从这两个前提进行逻辑推理便能得到（U）这个结果，这一点是无法看出的。商谈的规则（见第三章）和作为条件句的（D）原则里并没有任何内容足以让哈贝马斯推出（U），即（V₁C）这一双条件句。让我们回想一下，（D）不过是一个简单的条件句（V→C）。哈贝马斯不能从商谈规则中找出证据来证明，服从于共识的规范必须是有效的（C→V）。这种辩护性的论证，如果要有效的话，还需要辅助的前提假设。从现实出发，哈贝马斯只能从一个地方寻找这样的附加前提，那就是现代性理论。问题是，现代性理论几无可能独立于商谈伦理学而得到认可。如果有这种可能性，这个证明就是另一番情形了。最好的期望就是，道德观的商谈理论如果得到了证明，就可以用来作为哈贝马斯现代性理论的论据。这样，在（U）的形式推演缺位的情况下，商谈伦理就只能与哈贝马斯对道德立场阐述的合理性紧密相随了。

对（U）原则的异议

让我们看一些反对道德的商谈理论的常见意见。

冗余异议

我们已经看到对普遍化的验证的困难。根据（U），规范是有效

的当且仅当这些规范显然能满足全体相关者的普遍利益并且在此基础上为每个人所接纳。由于以（U）和（D）为目标的共识的范围是如此之广（想想看，是“全体相关者”的同意），理想的角色扮演过程要求又是如此之高，（U）的设定必须非常严格。能够通过如此严格的有效性检验的备选规范很少，能够通过的一定是极为宽泛的法则。

哈贝马斯对此异议的最初反应是，不承认假如他的描述真实则有效规范会如此之少。后来，他勉强承认了这种说法，但他并不将此看做他的理论的缺点，反而认为是优点。商谈伦理学准确地反映了现代道德观的现实。他认为，有效的道德规范在现代的多文化社会中数量减少了这是事实，但是剩下来的那些却更加核心和重要。（《证明和运用》，第91页）。哈贝马斯引用普遍人权的例子来说明，有效的道德规范确实是最核心和最重要的，有的已经被普遍接受。

这是否就是对冗余异议的令人信服的回答呢？是又不是。假如确实存在能被普遍接受的道德规范，这样的道德规范不会多，这是一个经验的事实。所以，不能因为这个原因而挑剔道德理论。话虽如此，哈贝马斯的商谈理论又开始着手解释道德基本的社会和实用功能。哈贝马斯退一步承认有效的规范很少，这便引起了一个让人困惑的问题：道德商谈为什么依然是生活世界中解决争端的默认机制，依然是社会整合的主要手段？有效的规范越少，道德商谈能够解决的冲突就越少。在这种情况下，难以理解为什么道德商谈还要在对社会秩序的解释中占据一个中心位置。维系社会的真正努力一定是来自其他地方，而非来自有效的道德规范。所以道德商谈的继续存在是由于其他原因，而非由于其在解决冲突方面的实用性成效。

除此之外，人权话语普遍稳固这一事实就是道德商谈一定在维系社会世界的证据——这一点并非显而易见。全世界的人都急于宣称自己的人权，背后原因也许是权利能维护拥有权利者的利益。权利使他人承担义务。然而，人们很少这样急于宣称并履行自己对于他人的普遍性义务。这就使人有理由怀疑，人权话语增殖的背后或许存在着——用哈贝马斯的话来说——系统的和意识形态的原因。人权话语也许自身就是生活世界殖民化的一个例子，而非反抗殖民化的一股力

量。

对话性——独白性区分异议

另外的一套反对意见针对的是哈贝马斯在对话性和独白性的道德理论之间所作的严格区分。我们早已接触过其中的一种。哈贝马斯认为，康德那样的独白式道德概念与对话式的道德概念相形见绌，原因是独自进行推理的个人更容易由于视角而犯错、产生偏见。但是道德商谈的实际参与者人数可能非常之少，由于按常规遵循规范而受影响的人群则可能范围很广。哈贝马斯并无真正的理由来断定，对话式的问题解决方案（商谈）在实践中要在认识论上优于（更可能是更加正确）个人的独白式判断。可以认为，只要规范是建立在对于相关原因（比如，每个人的利益是什么，何种规范能够满足此类利益）的正确估计基础之上的，这个规范就具有正当性。假如很少的商谈实际参与者能够充分建立某个规范的有效性，那么原则上为什么不能每个人建立自己的有效规范呢？哈贝马斯认为共识的存在不一定意味着有效性，正如不能表明单个的人已经作出了正确的判断。

循环论证异议

最后，商谈伦理学还受到了循环论证的指责。这个指责瞄准的是哈贝马斯对（U）原则的推导、对商谈伦理的总体论证以及商谈的规则。循环论证异议产生的原因在于，商谈伦理学假定道德观必须在非道德前提假设下得到证明；商谈伦理学认为道德观必须是一种论证，甚至要能够说服道德怀疑论者，只要她是理性的。一方面，正如我们看到的那样，哈贝马斯必须提供的非道德前提假设还不足以维护（U）原则的合法性。另一方面，只要哈贝马斯使用更充分的前提——现代性理论或商谈规则——这些理论规则就会暗中导入道德假说，引起循环论证之虞。商谈的规则就是佐证，这些规则包括了规则2.c），即每个人都有权表达自己的态度、愿望和需求。很明显2.c）不是一条广义的商谈规则，因为它许可所有人表达态度、愿望、需求，所以它具有不言而喻的道德意义，不能作为非道德的或无争议的假说来充当论证（U）的前提。然而话说回来，哈贝马斯需要在非道

德前提下证明道德原则这一点并非显而易见。他当然必须避免恶性的循环论证：他不能将结论混入论证的前提中。这不等于说他所有的前提都必须都是道德中立的。但是，这确实意味着商谈理论无法说服道德怀疑论者，但要做到这一点对于任何道德理论来讲都是勉为其难了。

第七章

商谈伦理学II：伦理商谈与政治转向

哈贝马斯对实践理性的分类

在20世纪80年代对商谈伦理学最初的研究中，哈贝马斯交换着用“道德”和“伦理”两个术语。直到1991年他才开始区分两者，但是一直使用“商谈伦理学”来表示修正过的理论，因为这比将其再命名为“道德的商谈理论”要简洁。实际上，在20世纪90年代修正过的理论中，哈贝马斯将商谈分为三类：道德商谈、伦理商谈和实用商谈，每一类代表实践理性的一种不同用途。这种区分的实际意义在于引入了一种与道德商谈范畴并立的伦理商谈范畴，这样，两个商谈领域就在政治理论研究中得到了重新的设定。

在探究伦理商谈与道德商谈不同的本质和功能之前，我们必须先简单地看看哈贝马斯是如何在实用商谈中使用“实用的”这个术语的。直到目前看来，“实用的”这个词指的是某事物的社会功能或用途。哈贝马斯的道德观念是实用的，因为它把道德商谈看做解决争端的社会机制。他的意义理论是实用的，因为它把语言的运用看做协调行为、建立社会秩序的途径。但是，在这里哈贝马斯是在狭义上使用这个词。实用商谈涉及对达成预定目标的手段的理性选择。实用商谈不关心对目标的选择。实用商谈是工具理性的对话形式，同政治、法律领域有特殊的密切联系，原因在于政治和法律本质上同可行性有关。

何为伦理商谈？

在黑格尔时代之前，伦理和道德通常被认为是等同的。但是，这两个词代表着对人类生活思考的不同传统。“伦理”（ethics）一词，正如哈贝马斯经常指出的那样，有古典和现代两种用法。它的字根来

自古希腊语ethos，该词既指城邦的习俗，又指其公民的习性和气质。在现代时期，黑格尔用Sittlichkeit（常译做“伦理生活”）来表示共同体的具体生活方式，它一方面包括共同体的价值观、理想和自我理解，另一方面包括惯例、制度、法律等等。

哈贝马斯的伦理商谈概念有几个鲜明的特征。

1.伦理商谈是“目的论的”，它关注“目标的选择”和“对目标的理性评估”（《证明和运用》，第4页）。当实用商谈以某个想要的目的为给定目的并且考虑用最好的手段来实现时，伦理商谈对这些目标起到评价的作用。

2.伦理商谈通过考察“对我有益”或“对众人有益”的是什么来评价这些结果。[《包容他者》（德文版），第41页；《证明和运用》，第5、8页]这些是特殊的而非普遍的善。（相较之下，道德考虑的是正确和错误的标准，这些标准的好坏是放之四海而皆准的，它们对于每个人的影响是均等的。）商谈伦理提出的善观念与个人的生活历史及社群的集体生活历史有关。哈贝马斯将与个人生活有关的商谈称为“伦理-存在的”，将与集体或群体生活有关的商谈称为“伦理-政治的”。

3.伦理商谈是审慎的：它关注人们满足期望和目的的方式，它不仅关注现在的幸福，而且关注将来的和全面考虑下的全体民众的幸福。

4.伦理商谈突出了与个人生活历史、个人从属于其中的特定传统或文化群体有密切关系的价值观的重要性。对于价值观哈贝马斯有非常具体的认识：价值观是文化或伦理生活基本的象征性要素。说价值观是基本的手段，意思就是价值观不能再分解为更简单的形式、不能用更次级的语汇来阐释，比如用来表达偏好、愿望、需求或理由等的语汇。价值观决定了偏好，而非相反。价值观塑造了我们的需求、期望和利益，这些在哈贝马斯看来并非由生理结构或社会传统决定并赋予人类，而总是需要阐释的。由于价值观总是和特定社群的组织结构密切相关，每个人在融入体制和社群习俗的社会化过程中将吸收并内

化该社群的基本价值观。因此，这些价值观将形成个人自我认同的核心部分。价值观因此并不是和自然事实一样的自在之物，完全脱离人类而存在。价值观内在于人类，人类也身处其中。所以，虽然个别价值观允许阐释也易于产生渐进式的变化，但人类不能轻易地脱离这些价值观而存在。最后，价值观在本质上是渐变的，而规范则是绝对的：价值观容许有或高尚或卑下的不同，但规范只有有效和无效之分。说某个行为比另外一个行为在道德上更错误几乎没有什么意义，但是说某个选择比另外一个选择更好则完全能为人理解。

5.哈贝马斯对于善观念和价值观念的理解具有伦理商谈的逻辑特征。作为伦理商谈的源泉，意见、判断和优选次序只具有“相对的”或“有条件的”有效性。（相形之下，作为成功的道德商谈之源泉的规范则具有普遍的、无条件的有效性。虽然有效的道德规范意味着具有凌驾于不同文化传统百家争鸣之上的有效性，价值观却只在某个特定的传统或文化群体中有效。

6.伦理商谈关注的是个体或群体的自我认识。不管针对的是哪个对象，从广义上来讲伦理问题都是阐释的问题。伦理商谈以自我阐明、自我发现为目标，在某种程度上还以自我建构为目的。当为社会所接受时，伦理商谈以判断、意见的形式出现，阐明为了某个人的整体福利该追求何种目的、价值、利益。[《证明和运用》第9页；《在事实与规范之间》，第151——168页；《包容他者》（德文版），第38——50页]。

7.伦理商谈提出了关于可信性的有效性声称[《包容他者》（德文版），第41页]。至于这种有效性声称是如何与其他三种有效性声称（真实性、正当性和真诚性）相一致的，这点尚不是很清楚。可信性似乎可以被归为真实性在实践领域的变体，它与哈贝马斯的理论表述中简练优美的三和弦不相协调，因为哈贝马斯在商谈伦理学中引入这一修订时，并不很在意要使它和之前关于意义的语用学理论相兼容。这种不协调表明，我们的道德概念比起哈贝马斯简洁的概念区分使它们呈现出来的面貌要复杂凌乱得多。

一览表：伦理商谈与道德商谈的区别

	伦理	道德
基本概念	好/坏	对/错 正义的/非正义的
基本单位	价值观	规范
基本问题	什么对于我或者 我们是好的？	什么是正义的？我应 该做什么，我为什么 要这么做？什么是 对的？
有效性	相对的、有条件的	绝对的、无条件的
理论类型	审慎的、目的论的	义务论的
目标	意见、判断和偏好 排序	建立有效的规范、发 现义务

伦理商谈的有效性范围

伦理商谈的本质特征之一是，它所源自其中的意见只有“相对的”或“有条件的”有效性。哈贝马斯没有关于这种相对有效性的太多表述，但是我们可以假设这是一个范围的问题。有效的道德规范应当对商谈的所有参与者或所有受商谈影响的人都具有普遍约束性，但是伦理价值或判断只对相关群体的成员具有约束力。虽然如此，群体的成员可以共同地、自由地赞同关于他们的善观念的某些方面的评价，一个表达了他们共同持有的价值观的评价，这一事实本身就应当具有一定的说服力量，尽管我们接下来会看到，它在重要性上还没有胜过任何与其相对的道德观念。

所以，文化群体为伦理价值和善的具体所指提供了框架。这就提出了一个问题，即何为文化群体，怎样才算是一个合法的评价体系。

我认为，哈贝马斯假定这主要是一个经验式的社会学问题。当然，这亦是哲学考虑的对象。比如，关于特定文化群体的讨论并没有涵盖所有的左撇子、所有的女性或者所有阿森纳足球俱乐部的支持者。可以论证的是，这些人都是某个全体或阶层的成员，但是这种成员资格不具有任何伦理-政治意义（虽然它对于个人的生活当然也可能具有重要的伦理-存在的意义）。

文化群体的成员资格相对而言是种完全不同的关系。首先，群体具有共同特征，该特征渗透了生活的众多方面并塑造了生活于其中、通过社会化融入其中的个人。这意味着文化群体必须足够大，足以自我保存、自我繁殖并延续共同的文化特征。其次，群体成员身份也是一种相互承认的关系，所以要具有成员资格，被接纳为群体的成员是条件之一。第三点，成员身份对于个体成员的自我认同和自我理解具有重要作用，也是获得他人认同和理解的主要途径。最后，成员身份主要是个归属问题。文化群体不是俱乐部，后者的准入权掌握在管理机制的手中。归属于某个群体不是一件简单的事情，这也许是一个漫长的、艰难的过程，在此过程中个人汲取群体的文化并逐渐融入这个群体。

这样的评价标准表明了为什么不管所有的阿森纳球迷，或所有的左撇子，或所有的女性各自具有何等程度的相似之处，都不是哈贝马斯伦理-政治商谈的观念所要求意义上的文化群体。这点很重要，因为哈贝马斯不承认具有共同利益的群体——不管其规模如何——可以组成一个文化群体来充当伦理评价的框架。在英国，猎狐者和户外运动的爱好者倾向于认为自己属于一个由乡村定居者组成的文化群体，这个群体一直受到大多数城市居民的误解。基于这样的理由，他们抗议政府禁止猎狐的提案，但是，他们的自我观念很是混乱且误导他人。当然，每个对猎狐感兴趣的人可以无拘无束地赞同猎狐的好处，正如任何其他中意于打桥牌或听鲍勃·迪伦唱歌的人可以一致认为这些嗜好是好的。这样的共识不等于说猎狐的合法性在伦理或其他方面得到了证明。这种由兴趣结成的群体或游说集团与文化群体无关。它们只是具有共同偏好的个人的集合，不能构成需要由伦理商谈来阐释的那种传统。文化群体的真正利益到底是什么？这样的问题早已经由文化群

体实际存在这一事实得到了回答。不妨比较一下一时兴起的英国猎狐者与卡拉哈里沙漠中的布希曼人，后者将捕猎当做他们日常生活的一个组成部分。对于布希曼人来说，禁止捕猎确实将对他们的生活方式和文化身份产生真正的威胁。

伦理商谈的社会功能

视关注对象是个人的生活历史还是群体的文化，伦理商谈的社会功能会发生相应的变化。鉴于现代社会中包含了相对立的传统和拥有不同善观念的文化群体，共同的价值观也许更可能成为当代多元文化社会中族群冲突的来源，而非解决冲突的法宝。随便举个例子来说，在英国，作为移民的父母与其第二代或第三代的女孩就包办婚姻问题常产生冲突。对于身为父母的移民来说，他们想要实现风俗惯例的传承，他们对于女儿的希望和期待就在这种传承之中。但是，女儿们常常根据她们从自己成长的背景文化中汲取的价值观，如个人自主权和浪漫爱情，来形成自己的优先考虑和期望。

根据哈贝马斯的理论，既然不同的价值观导致了难以平息的争执，那么自然的反应就是不以诉诸价值观作为解决争端的手段。这也正是道德商谈依据（U）原则所提倡的。规范并非价值观，只是行为准则，固定在生活世界的交往结构中，扎根于最普遍的共同利益。所以，道德商谈是生活世界中冲突双方的第一个求助对象。然而，考虑到普遍有效的规范的稀缺性，这样的冲突也许不能引入道德调节。在这种情况下，伦理商谈就有用了：首先，伦理商谈包括了讨论和对所有被认为是当事人最大利益的事物的澄清。同时，伦理商谈不可避免地要涉及对自己文化中特定价值的批判性借用，以及对自己个人处境及个人生活历史的反思。

与道德商谈的情形一样，只有和伦理商谈有相关利害的人才能从事伦理商谈。没有人，尤其是道德哲学家，能够事先决定商谈的结果。但是我们可以设想两种合理的情境。第一种情形是，父母在了解到女儿自己选择伴侣的心愿之后置之不顾，将自己的想法作为女儿和家庭利益最大化的捷径，违背女儿意愿实行包办婚姻。这样，女儿只

有两个选择了：要么积极抗命，要么逆来顺受。另外一种情况就是父母和女儿互相让步，推敲并重新解释自己的利益和价值观，从而避免冲突。比如，父母可以在和女儿商讨的前提下安排女儿的婚姻，这样她就不会觉得自己的自主权和浪漫爱情成了陌生的上代人文化传统祭坛上的牺牲。这种情形是有可能出现的，因为文化具有内在的复杂性和多层次性，人们的特殊利益可以修正并且可以根据其不同的方面作出阐释。

这个替代性方案指出了伦理商谈的一个重要特征。回想一下哈贝马斯关于现代化必须对传统进行批判性借用的论点。传统在伦理商谈中通过反思而被渐进式地改变。有些因素以自觉的方式延续了下去，而有些因素消失了。价值观、善观念和自我理解都是变动不居的。它们总是处于被重新阐释的过程中。集体身份（以及个人身份）必须被当做一种严格意义的规化：我们处在自己是什么和想要是什么的状态之间。

道德对于伦理的优先权

哈贝马斯认为，在现代化的过程中普遍正当性（正义）问题逐渐脱离于良善生活问题，众多相异且对立的具体的善观念渐渐从大体上同质的宗教教义中露头。基于以上理由，哈贝马斯认为将伦理和道德视做解决同样问题的两个不同方法是一种错误。道德和伦理是我们日常的理解中相异但是互为补充的组成部分。哈贝马斯认为商谈伦理学为道德和伦理商谈两者创造了共存的空间，而不是弃一方取另外一方，这是现象学的贡献。

哈贝马斯和道德商谈的优先权

随着哈贝马斯对民主和法的理论兴趣日增，伦理商谈的概念在哈贝马斯的思想中愈发重要。但是，哈贝马斯还是坚持道德的优先权。他有以下几个理由。首先，从实用角度讲，道德商谈是解决行为人和生活世界之间冲突的默认机制，因为和伦理商谈不同，道德商谈将价值观从证明过程剪除，由此避开了难以处理的冲突。其次，基于

(U) 以及广而言之任何有效的规范都立足于生活世界的交往结构这一事实，道德商谈具有对于伦理商谈的社会-本体论的优先权。规范的正当性不是一种文化价值，甚至不具有广泛性。规范的正当性包含了对所有人的平等尊重和内在于商谈规则的普遍团结这样的交往理想。它是一种特定的有效性，类似于真实性，缺少它行为人在生活世界中就无法正常生活。最后，科尔伯格的道德发展模型和现代化理论也支持道德具有优先权这个命题。后习俗主体的身份是抽象的，并非根植于任何特定的传统。这一点的体现是，在就人们的身份和良善生活的本质提出实质性问题之前，后习俗主体倾向于采用论证的程序来反思性地解决道德问题。

综上所述，道德限定了伦理。哈贝马斯认为，伦理商谈是正当理由的来源，在道德允许的范围内伦理商谈早就发挥作用了。不妨设想一下，伦理的反思产生的判断违背了某个道德规范。让我们回到之前的例子，假设那对父母认为最佳的做法就是强迫女儿遵从他们国家的传统。在这种情况下，参与者将被推入道德商谈来讨论这个行为的正当性，也许还将面对违法的结局。在哈贝马斯的理论中，不管伦理的观点多么正当，不管特定的文化价值多么重要，有效的道德规范都可以击败它们。道德规范，只要它们存在，就是在与伦理价值的斗争中克敌制胜的王牌。

罗尔斯与正当的优先权

在这一点上，商谈伦理学同美国政治哲学家约翰·罗尔斯（1921——2002）后期著作中的观点具有相似性。罗尔斯捍卫了正当性优先于善的命题。两人观点的相似性不是没有来由的，在20世纪90年代哈贝马斯对商谈伦理学的修正就是受了罗尔斯的重要影响。罗尔斯认为正当与善是两个互补的概念。正当概念必须同罗尔斯的观点联系起来理解，罗尔斯认为具有可行性的现代概念——作为公平的正义——必须是“政治的而非形而上学的”。罗尔斯说，现代社会不再具有文化同质性，现代社会包含了众多的世界观和争夺信徒的“综合性学说”。有鉴于此，良序社会的法律和宪政的基本结构，就不能奠基于或者说预设任何特定世界观的正确性。这也就反过来阐述了正义必须是政治的

而非形而上学的这一命题。所以，哈贝马斯提出了“规避策略”以将冲突最小化，因为有争议的道德和宗教价值观已经从政治论证的过程中被剪除了。

从正面来看，政治证明诉诸普遍的观念和价值观，这些观念和价值观能够跨越不同文化和世界观而获得普遍首肯。它们是罗尔斯所说的价值的部分“重叠共识”。在这里我们要注意，罗尔斯使用“共识”这个术语的时候，不是指达成理解或一致意见的过程和这个过程的结果。对罗尔斯而言，当每一个人，不管他来自何种传统或拥有何种世界观，有理由接受一个信仰或观念时，这种信仰或观念是重叠共识的一部分。这与人们基于何种理由接受这种信仰或观念无关。这些重叠共识中最关键的一个就是，社会是自由平等的公民之间的公平合作体系。这一点在罗尔斯看来是一个道德观念，但不属于任何单一一种综合性学说，而是能让所有的综合性学说对此产生共鸣。

罗尔斯认为，所有符合这个政治合理性标准的正当（或正义）观念都是合理的、得到证明的，虽然这同它们的正确性或可能的正确性无关。观念的真实性问题同政治合理性并无关系。有关的是，这种观念能够引起最少的争议并获得最多的拥护。就这样，正当（或正义）勾勒了自由主义政治的框架，在此框架中，所有个人都可以在与他人的自由不矛盾的前提下自由地修改、改良、追求自己的善观念。这样，正当就取决于实际存在的、能够获得公民支持的、各种不同的善观念（或综合性学说）。正当和善是互补的：“正义设定了界限，善表明了意义。”

哈贝马斯vs.罗尔斯

哈贝马斯和罗尔斯观点的诸多共同之处有目共睹。他们都接受理性多元论的现实，都承认道德（正当）与伦理（善）之间的重要差异，并认为可靠的理论必须将两者全部纳入视野。进而，他们还一致同意正当较善享有优先权。最后，两人都认为正当的优先权具有功能或实用的一面。正当这一概念所具有的公正品格确保它能够被不同的文化和世界观所接受，并进而促进社会的稳定与和谐。

然而，两位哲学家之间的著名论战表明了他们之间的分歧所在。哈贝马斯认为在一个文化多元的社会中，世俗的道德具有优先权；而在同一个问题上，罗尔斯的态度则更具有不可知论色彩。是世俗生活还是宗教决定了道德的本质，这是一个聚讼纷纭的形而上学命题。哈贝马斯反对罗尔斯的政治正义观，认为罗尔斯抛弃了正义观应当具有的认知属性（即理性的可接受性）来强调正义观在维持社会稳定方面的功能性或手段性目标。在罗尔斯看来，正义观诸原则的合理性只是因为这些原则恰好被普遍接受，与其本身的价值无关。相反，哈贝马斯的（U）原则认为，当社会范式在明显体现普遍利益的前提之下能够被理性地接受（即值得被所有人接受）时，这些范式且仅有这些范式的合理性得到了证明。商谈伦理学认为，道德的正当性与有效性具有内在的联系，并类似于正确性。哈贝马斯由此认为自己的学说提供了道德优先权的“认识论”或“认知性”的基础，而非仅仅是道德优先权的功能基础：他表明道德观念其实是一种知识，而非对偶然持有的价值观的表述。

对哈贝马斯的批评，罗尔斯作出了回应。他认为哈贝马斯把商谈伦理学建立在意义理论这样一个有争议的前提之上（并且坚持认为道德是世俗的产物），这不过是推出了一种新的形而上学。罗尔斯的政治哲学不光回避了世界观和形而上学，还避免讨论哲学和元伦理学（即关于何为道德的理论）。罗尔斯强调，政治哲学应该避免受不必要的理论之累。从某个角度来讲，罗尔斯的看法明显正确。哈贝马斯商谈伦理学的整个框架紧密关联着众多有争议的哲学观点，比如意义、交往等等。然而，哈贝马斯最关心的还是要否道德商谈理论属于形而上学这一判断，因为，从某个特定的意义上来看，商谈理论传达了特定的文化价值观念。道德商谈保证了一种形式主义的、具有普遍主义性质的程序，此程序没有其他替代方案，经此程序所有商谈参与者能够自行抉择何为道德的正当，并达成一致意见。这样，商谈就确立了道德许可的边界，在此边界之内，伦理商谈才能继续。[由于哈贝马斯未能提供对（U）原则的形式推论，该观点的说服力受到了一定的损害。]

在优先性问题上，罗尔斯和哈贝马斯的对比能予人启发，但是脱

离了两人各自哲学语境的抽象比较也会造成些许的误导。罗尔斯关于正当的优先性的论点同他个人独特的非形而上学的政治学概念有关。他想要勾勒一种独立的政治学概念，以此来为他作为公平的正义这一观念提供依据，也借此来回避不必要的争议。哈贝马斯的研究面相对宽广。他对道德、伦理、实务、政治、法律等社会秩序的方方面面都有兴趣。虽然，哈贝马斯认为道德判断不应当诉诸各执一词的文化价值观，但他也否认政治学能够如罗尔斯要求的那般超然。相反，在他看来，政治学包含了解决争端的各种机制，而这些机制在三种不同的商谈中都有自由的实践。

哈贝马斯对道德和伦理所作区分的合理性

哈贝马斯断言，虽然前人对道德和伦理的历史区分模糊芜杂，他却把两者的概念区别揭示得一清二楚。他坚称，有效的规范同价值观有根本的区别。道德商谈和（U）相一致的地方就在于要废除所有不可普遍化的价值观。只有这样，道德商谈才能作为一个论辩的规则使共识成为可能。哈贝马斯想要打消所有那些挥之不去的怀疑，即怀疑（U）只是一种立足于套偶然产生的价值的种族中心论偏见。他认为道德原则根系于交往和商谈，而交往和商谈是现代社会的重要经纬。关于正当性和真实性的有效性声称控制着行为之间的协调，为市场秩序提供了基础。假如哈贝马斯模糊了道德和伦理、道德规范和价值之间的界限，从任何一个方向来看，他勉强承认的、作为难以调和的冲突之成因的价值观就将渗入道德领域，并使他的整个实用主义道德观念处于岌岌可危之地。

问题就在于，哈贝马斯的区分并非无懈可击，而这种区分本该无懈可击。托马斯·麦卡锡指出，哈贝马斯急于抛弃自然主义（即所有价值都可以归纳为人类需求和利益的经验性事实），认为需求和利益总是早已从文化价值观方面得到塑造和阐释；但是他又声称道德规范体现了利益，虽然只是那些可以普遍化的利益。所以，哈贝马斯终究还是承认道德规范取决于价值观，价值观是行为人和参与者在商谈中阐释自己的利益和需求的基础。就这样，他小心翼翼地让价值观连同它

们引起道德冲突的可能性一起从后门登堂入室了。

希勒里·普特南有一个还要激烈些的反对意见。他认为规范和价值之间的区别不可能那么清楚，因为规范预设了“显而易见的伦理概念”或者价值观。“要善待你的朋友”和“不要残忍对待孩子”的规范预设了友谊或残忍这样的价值观，没有这样的价值观就没有语言可以辨别、描述这些规范。假如麦卡锡和普特南是正确的，那么有效的规范不仅少见，而且不可避免地会与有争议的文化价值观相联系。在这种情况下，行为人需要发现解决冲突的不同机制与通往社会协作和社会秩序的其他途径，而不仅是求助于道德。这个过程要求商谈伦理学理论研究的重点从道德和伦理向政治和法律进行转变。

第八章

政治、民主与法律

在哈贝马斯看来，传统社会依靠共同的道德观而维系。教养和社会实践允许人们获得与社会制度顺利运作所要求的角色和义务相一致的身份和动机。复杂、异质、多元文化的现代社会并无控制中心，现代社会的团结并非来自一个主宰一切的传统、一种世界观或一套规则。在现代社会中，主体具有普遍和抽象的身份，这意味着他们一般不认为自己主要是谁的儿子或女儿、某个家庭或朝代的成员或某个国家的公民；他们认为自己或他人首先是自主和理性的个人，根据普遍的法则和适用于他们的特定原因而行动。他们的抽象身份不随国籍、文化、居住国、职业、姓名等等的变更而变化。现代主体性是去中心的主体性，因为参与商谈（尤其是道德商谈）的持续且不可回避的压力要求人们扮演理想的角色，要求人们与所有其他人交换视角，要求发展米德所谓的大我（见第六章）。

哈贝马斯在其最初的商谈理论研究中持有这个观点：在现代条件下道德商谈是社会整合的主要机制。道德商谈之所以适应现代文化多元的社会，是因为道德商谈允许各主体集体决定共存所需的规则，这些规则必须具有高度的普遍性和最大的包容性。20世纪80年代晚期某个时候，哈贝马斯意识到自己在最初研究中对道德的界定过于狭隘，无法实现应有的核心社会功能。在引入伦理商谈的概念之后，修正过的商谈伦理学开始着手处理这个问题，哈贝马斯的政治理论则朝这个方向继续深入。哈贝马斯承认，单凭道德商谈还不足以在文化异质的社会中调节冲突、维持秩序。这不仅是由于有效的规范太少，也不仅是因为规范本身充满了价值争议，还因为像康德的比喻说的那样，人类来自“不材之木”。假如事实与此相反，即假如现代行为具有在任何时候都按道德要求行事的可靠倾向，道德本身就足以维持社会的正常运行。但是很明显实际情况并非如此。

构成现代社会秩序的不仅有道德规范，政治制度和法律起到的作用与日俱增。哈贝马斯的民主和法律理论研究就以这一认识为起点。在此方面，《在事实与规范之间》对商谈伦理学起到了补充作用，同时推进并完成了哈贝马斯的社会理论研究。有人也许会说（毫无疑问有人已经这样说了），哈贝马斯的哲学已经有了向政治学的转向。假如这样，也不足为怪，因为在他的众多批评者看来，哈贝马斯的社会道德理论其实早已是一种带假面具的政治理论。即便确实如此，也不等于说哈贝马斯因为偏爱其政治法律理论就会放弃道德理论。实际上，他无法做到这一点，因为在他看来政治和法律离开道德就无法运转，所以政治和法律理论必须仰仗道德理论。

哈贝马斯的政治观念

政治的“双轨”结构

哈贝马斯区分了两种基本的政治领域：非正式的和正式的。非正式的政治领域由一套自发的、“混乱的”、“无政府的”交往和商谈组成。我们可以把该领域称为“公民社会”。公民社会的例子包括志愿者组织、政治团体和媒体。公民社会并未体制化，其存在的目的也并非作出决议，这是它的标志性特征。与此相对，正式的政治领域则关注交往与商谈的制度性舞台，这一舞台专以参与决策为目的。明显的例子有议会、内阁、代表大会、政党等。将这个正式的政治领域等同于国家是一个错误，这点需要注意。国家不只是制定政策和进行决策的制度化讨论会的集合，它还是一个行政系统，用哈贝马斯的话来说，还是一个由权力介质操控的官僚机构。

这一双轨构思为哈贝马斯的政治学思想提供了一个基本框架。在公民社会中，政治团体的成员参与商谈、取得理解、达成妥协，并且就具体的或宏观的问题形成看法。哈贝马斯称之为个人观点和意志的形成过程。相反，在正式的政治领域中，政治团体的指定代表拥有表决权、法案批准权、政策制定和执行权。

根据哈贝马斯的理论设想，当表决机构能够吸收公民社会的舆论

时，政治体系的功能就是健全的，自下而上的输入（来自公民社会和公共舆论）就能通过合适的渠道影响输出（政策和法律的制定）。在实践中，民主国家较非民主体制能更好地取得这样的平衡。在健康的民主体制中出台的政策和法律往往能够与在论辩中形成的舆论相合拍，因而具有理性或正当性。这一过程本身就是可取的，从功能角度来看也同樣可取，因为现代主体倾向于遵守基本原理能为人接受的政策和法律。理性的社会才有望是稳定的社会，所以现代主体偏爱民主体制下的生活是有充分的道德原因和工具性原因的。

我们在谈论民主体制产生合理决议的能力时必须极为谨慎。在政治领域中，合理性观念的含义要比该词在理论的、道德的和伦理的商谈这些单独的领域中宽广得多。认识论和道德标准（真实和正当这两个有效性）分别支配了理论和道德商谈，除了这两个标准，政治合理性也是种种考虑因素。比如，伦理和实用的考虑与常识性考虑（例如，通过妥协和商谈的公正程序能够得到何种结果）是同时存在的。政治商谈如同研讨会，一旦更为严格的道德和伦理商谈程序启动后以失败告终，就可以通过其他五花八门的试验来寻找解决方案，这样的解决方案从广义上来讲是理性共识的结果。

人权和人民主权

自由主义的民主（Liberal-democracy）和公民共和主义（Civic republicanism）通常属于二选一的政治观念，哈贝马斯习惯性地两者合而为一。他认为这两个观念都各自围绕着一个中心观点：自由主义的民主的核心是人权观点，公民共和主义的核心是人民主权。（实际上两者都结合了自由主义和民主的某些方面。在前者，自由优先于民主，而在后者自由从属于民主。）哈贝马斯指出，每个观念都偏爱对自主权的一种特定解释：自由主义的民主偏爱个人或私人自主权（即个人自决权），而公民共和主义偏爱集体的、公共的或政治的自主权（即政治共同体的自我实现）。

哈贝马斯说，人权保护了个人的私人自主。从自由主义民主观的角度来看，个人拥有前政治的利益，以及保护个人自由追求这些利益

的系列权利，这些权利和其他人追求自我利益的同等自由并不矛盾。自由在此被认为是一种机会，自由的价值在于为个人提供的机会，人们可以自由接受或拒绝这样的机会，自由的价值同人们对自由的运用并无关系。通常这种观点一般和最弱国家的理念是结合在一起的，最弱国家的理念让每个主体自由追求最合己意的生活，只在当个人的自由侵害了他人自由时才介入解决冲突。公民身份或者政治共同体的成员资格因此不具有自足的价值，只作为保证个人权利和机会的手段而具有工具价值。

为公正实现上述功能，国家必须在其成员所追求的价值和善观念中保持中立。尽管如此，人权的理念是一个道德理念，不可避免地会与普遍的基本人权和自由不相符的价值观、世界观表现出偏见。因此，众多来自社群主义和共和主义的批评者就质疑自由主义民主的中立性假设。对他们来说，大部分自由主义者否认国家必须、甚至否认国家可以对政策和法律后果保持中立，而声称国家只要对政策和法律的证明保持中立，以此避开不必要的争议。所以，虽然并非所有法律或政策都会以同样的方式或在同样的程度上使每一个人都受益，但是没有法律可以在有争议的价值观基础上得到证明。

人民主权传达了这样一个理念：国家的政治权威最终必须来自人民的意志。这个理念假定，政治在根本上是一个实现集体的公共自主权的问题，而非保证私人的个人自主权的问题。属于“全体人民”的自由是重点所在，个人的自由却不是。公共自主权常以人民集会的形式得到体现，这引出了一种观点，即公民拥有自主立法权才是自由的。说得更宽泛些，人民主权可做如此解释：如果在政治共同体的成员看来管理他们的法律表达了自己的价值观，那么他们就是自由的。

和个人自主的自由主义观点不同，公民共和主义关于人民主权的理念不是一种机会的概念，而是一个运用的概念。比如，言论自由的真正价值不在于它为个人提供的机会，而在于言论自由的集体落实。当足够多的人运用自己的表达自由时，自由的新闻界/媒体和广义的公共文化就形成了，这将有利于所有公民。政治共同体的成员身份自身就是有价值的。因而，国家不可能保持中立，它体现并倡导一整套

的价值观和理想。最后，根据这种理念，任何主体所享有的个人价值都来自于并取决于政治共同体的价值观和理想。

哈贝马斯的政治双轨观念提供了一个框架，它紧密联系了两种理念，对两者分别作出了修正并同现代社会的现实结合了起来；它表明人权和人民主权是同源交互的关系，也即两者不分先后，互相依赖；同时它还联合了私人自主权和公共自主权的观念，给予两者同等的重视。在哈贝马斯看来，政治表达了“从个人主体性与人民自主权中同时产生的自由”（《在事实与规范之间》，第468页）。哈贝马斯保留了人权的理念并且完全同意自由主义的观点，即国家必须对不同的文化和世界观具有包容性。然而他反对三个关键的自由主义假设：

- 1.权利属于前政治的个人；
- 2.政治共同体中成员身份的价值只在于它是保护个人自由的工具；
- 3.国家必须就政策和法律的证明保持中立，所谓中立意味着不诉诸价值观和伦理的考虑。

哈贝马斯声称，这些假设以意识哲学为特征，反映了针对主体的内在歧视。他坚持认为，与此相反权利只能通过社会化而获得，共同体的成员资格不只具有工具价值，政治证明也应当包括伦理的考虑。

同时他反对三种主要的公民共和主义假设：

- 1.国家应当体现政治共同体的价值观；
- 2.共同体的成员资格就是这些价值观的实现；
- 3.主体性权利来自并取决于共同体在伦理上的自我认识。

在他看来，这些假设不再适用，因为现代社会由众多相互竞争的传统和世界观组成。所以，国家该提倡何种观点并让其成员能够接受的问题本身就是有争议的。我们能够期待的最好情形只是，政策、决议和法律能够在每个共同体进行伦理方面的自我认识中得到回应。

哈贝马斯认可对人民主权理念的现代修正，修正后的内容抛弃了认为人民就是大写的个人的陈旧观点。“人民主权不是借由集体人格或以公民大会为模式的国家而得到体现的”，人民主权存在于“通过论坛和立法机构散播的‘无主体’形式的交往和商谈中”（《在事实与规范之间》，第136页）。在现代社会，这一理念体现于正式的决策机构能向公民社会的影响力敞开。当正式的政治机构面向自下而上的适度输入敞开时，这些政治机构的决议、政策和法律就往往是理性的，能够被接受。由于民主国家必须适当地嵌入公民社会，出于民主的考虑，公民社会就必须得到保护。这就是权利体系诞生的原因。哈贝马斯认为，“权利体系表明了交往的形式得到合法制度化的条件，对于具有合法性的法律的出台，这样的交往形式是必不可少的”（《在事实与规范之间》，第103页）。其中主要的观点就是，法律中的权利体系有助于培育公民社会的形式，正式的决策机构需要吸收这样的形式来保证制定出就理性来讲可以接受的法律。

政治与法律的形式

现在，这看来是自明之理（尽管只是现时代的产物），即社会应该具有国家的组织形式，具有民主形式的政府和保护人权的体系。表面上这很奇怪，因为自由个人主义的人权理念和共和主义的人民主权理念具有内在的冲突性。前者主张政府应当尊重个人的生活自主权（当然前提是个人的选择不妨碍其他人的自主选择），而后者则推崇民治的政府。

哈贝马斯无意否认这一点。他对此的回应是，这种冲突深植于法律的概念之中，法律只是一种媒介，用来在现代社会中缓解社会整合

施加于交往和道德商谈之上的压力的媒介。在哈贝马斯的理论中，道德的社会功能就是解决利益冲突、协调行为、建立社会秩序。政治对道德起到支撑和稳定的作用，方法就是给道德披上法律的外衣。这并不是说法律和道德不能分离，公民不服从和以良心的名义拒服兵役就是两者分离的例子。但是这两个例子并非主流现象。一般来说，法律规范和道德规范在有效规范的基础之上协同解决冲突、协调行为、创造社会秩序。当然，两者作用的方式有所区别。

法律的双重结构

假设某天晚上你想骑自行车去镇子另外一头参加一个聚会，但是自行车却没有车灯。法律规定在没有光线的情况下就不能骑没有车灯的自行车，法律这么要求是有理由的：骑没有车灯的自行车对于骑车人和路上其他人都不安全。挑战这项法律将受到惩罚：警察一旦发现，就有权处以拘留和罚款。这样的法律规范只要求人们服从，人们也并不需要考虑法律背后的正当理由。在这点上，法律规范和道德规范不一样，后者要求人们服从的同时会给出正当的理由。害怕被抓住而受到惩罚对于做某件事来说不是一个好的道德理由。所以，遵守法律的行为人可能会步行前往聚会，其原因或者在于意识到骑不带车灯的自行车会对自己和其他人造成威胁，也可能在于不值得冒被警察抓住而受处理的危险。在实践中，行为人的动机是无关紧要的，服从法律就意味着行为人考虑了道路安全，而道路安全亦关系到其切身利益。道德规范和法律规范的作用是并行不悖的。

哈贝马斯认为，向公民社会的输入开放的政治机构所制定的法律往往具有理性特征。法律所管理的共同体成员将普遍服从这样的法律，因为他们可以理解法律的意义，法律要求公民所做的公民也有自己独立的理由去做。但是，有时法律的意义也不足以保证人人守法，在这种情况下，拘留和惩罚的威慑就起到了作用。

哈贝马斯声称，有效的法律规范或法律同时具有规范和事实两个方面：首先它是合法的，其次它是实定的。因此才有了他那本书的书名《在事实与规范之间》，字面直译为“事实性和有效性”。仅当法律

具有正当性，或有可知的理由去遵守它时（不是因为它是法律，不服从法律会受到惩治），法律才是合法的。法律的合法性是法律有效性的一个必要但并非充分的条件，这一点当我们进而考虑有效法律的两个其他特征时就可以看得很明白。法律是实定的，意思就是法律是由公认权威制定或者强力推行的。法律还具有第三个特征：它必须是可强制执行的。合法规范的有效性取决于所有这些要素的在场。法律必须有可知的正当性、由公认权威制定并具有强制性。因此，法律的有效性以政治权力为前提；除了其他因素之外，法律有效性必须以垄断了的合法权力、以通过监督公民守法及惩治违法行为来行使执法能力的司法机构和国家为前提条件。

法律的合法性

虽然哈贝马斯承认法律的实在性和强制性，他也一直强调法律的合法性。合法的法律或具有正当性的法律能够敦促公民自愿的理性服从。要注意理性的服从和情感的忠诚不同，虽然两者都可能是自愿的。情感的忠诚可以出于非理性的、非谈话式的动机，例如与归属于某个文化群体相关的特殊价值、需要和情绪。理性的服从是出于善的“激励性力量”，这是独立于法律、司法和刑事机构的普遍理由（在哈贝马斯的用法中，理由本质上是普遍的）。仅凭理性社会体制便能井然有序，甚至都不用借助惩罚的威慑。这点非常重要，因为在现代大众社会中，不是所有的守法行为都是强制或制裁威胁的结果。在很大程度上，守法行为必须是出于对法律正当性的认识而自由产生的反应。

哈贝马斯在民主政治的原则中形成了正当性的概念。民主的原则被当做商谈原则（D）的具体表述。（D）具体指明了行为规范有效性的一个必要条件，换言之，（D）对于法律或道德规范都成立。民主原则宣称：

只有所有法治社会的成员在具有法定程序的推论性立法过程中能够认同的法律，才能具有合法性。

这不过是改造过了的哈贝马斯的基本观点：假如某事是正当的，那么每个人在恰当程序的商谈中都能赞同它。根据哈贝马斯的观点，民主原则诞生于对（D）原则和法律形式的“阐释”。“阐释”过程的细节过于复杂，在此不能赘述，但是其结果应该就是法典和民主政治原则的相互实现。

更重要的是，法律形式通过引入不同的范围和证明丰富了（D）原则。民主原则声称合法的法律必须能获得法治社会所有成员，而不是（D）原则所规定的所有受规范影响的人的赞同。法治社会由所有能产生合法行为的人组成，这些人的行为受到相应法律的约束。根据（D）原则，能够导向共识是规范的有效性的一个标志。根据民主原则，规范的正当性的标志是极为复杂的。正当的法律必须能够赢得法治社会所有成员的赞同，这种赞同必须是有法定程序的立法的产物。换言之，规范只有在所有法治社会成员的赞同下，才能具有正当性；法治社会成员能够表示赞同，是因为这个规范是由正式的决议机构所制定，其间经过审议和商谈，能够对公民社会的输入开放，并尊重法律规定的权利体系。要注意的是，民主原则只意味着正当的法律必须值得法治社会所有成员一致赞同，而不是说他们必须实际上达成共识，也不是说每个人必须实际上赞同每一条法律。在英国，不久的将来会有禁止猎狐的法律，猎狐者不满也没有用。法律通过公认的决议机构以正确的方式出台，这样的决策机构对公民社会的输入开放，被认为是猎狐者的代表。这样的法律因而是合法的。当法律生效的时候，猎狐者反对这条法律、对该法律存在的理由表示质疑，这些将无关紧要。假设法律另外还可以得到合适的监督和执行，法律将具有有效性。哈贝马斯的法律理论的建构和他的道德理论一样，同两个方面的区分有着极大的关系：（一）什么在原则上能够获得同意，（二）什么在实践中能够达成这种同意。

现代性、法律、道德

虽然法律的正当性因素，即意义，混合了道德、伦理和实用的因素，道德仍是其中的最关键因素。哈贝马斯声称，正当的法律“同其内在的道德有关系”。（《在事实与规范之间》，第106页）。关系是什么，就难说了。在德语中，两者之间有词源的关系。一般来说，英语中“法律”这个词被用来翻译德语的“Recht”（例如在Rechtswissenschaft，即“法学”一词中）；然而同样的词也可以表示“正义”或“正当”。但是可想而知，哈贝马斯认为法律和道德之间存在概念的联系，而非词源的关系。例如，他声称正当的法律必须同道德规范和伦理价值相“合拍”（《在事实与规范之间》，第99页）。

在和道德要求相一致之外，正当的法律还与道德规范一样具有指向共同善的内在倾向性；处于共同善中并能被感知到，这也是法律的意义所在。在其早期著作中，哈贝马斯倾向于假设正当的法律和道德规范具有相似性，因为有效的规范“对于所有人都是一样的好”，共同善也是如此。但是他后来修改过的理论掩盖了这个假设，暗示共同善在不同的情境中有不同的意义。两者的区别在于，道德规范对每一个人在所有方面同样有益（因为道德规范中包括了可以普遍化的利益），而法律规范至多在某一方面对法治社会的所有成员是好的。所以，法治社会里包罗万象的共同善概念不再等同于道德正当性概念。

哈贝马斯的总体观点似乎是：正当的法律提供了行为人通过社会化而融入后习俗道德的另外一条途径。部分原因在于正当的法律同道德是一致的，但还由于正当的法律给予行为人发现并服务于共同善的机会。同法律规范相一致，并且因为共同善中明确包含了这些法律规范而采取的行为，同后习俗的道德行为是类似的。此外，西方民主社会中的公民有理由认为他们的法律是自主选择的结果，因为他们的决策机构对于来自公民社会的商谈和输入是开放的。在这个意义上，服从正当的法律是基于自主选择原则的一种趋向，这同后习俗道德再次不谋而合。因而，在业已失去共同精神纽带的高度复杂的现代社会中，法律对脆弱的道德领域起了支撑作用，并提供了合法的渠道使“道德意义可以在社会中传播开来”，甚至进入金钱和权力系统。

对哈贝马斯民主理论和法律理论的反驳

尽管是内容宏富的天才之作，《在事实与规范之间》还是遇到了重要的反对意见。首先，哈贝马斯声称，民主国家应当在公民社会的输入和正式的决策机构的输出中寻求恰当的平衡，但是他并没有说明何为恰当的平衡。自下而上的输入应该直接决定立法过程么？国会成员是根据选民实际偏好投票好，还是在国会中利用他们自己的判断力更好？毕竟哈贝马斯也承认公民社会具有无政府的、自发的、不受约束的、内在不稳定的特点。太多来自公民社会的输入将在民主体系中导入无政府主义、自发性和不稳定性，这也是困扰古代直接民主的问题。

其次，哈贝马斯没有明白表示他对协商式民主或者说话语式民主的规范性理想的赞同程度，也没有说清楚他的理论在何种程度上具有经验的性质。哈贝马斯坚称，他的理论理所当然地同时具有规范性的理想和对民主的描述这两种性质。这是可以理解的，因为“民主”终究具有几乎不可分离的规范性、描述性内容。另外，虽然哈贝马斯热衷于强调其理论的经验性特征（例如《在事实与规范之间》第373页），但他对提供相关经验性论据却似乎不是太在意，甚至他更在意的是使这种经验性向后倒退从而与其他理论兼容。

第三点，考虑到哈贝马斯对于理论系统性的热忱，颇让人意外的是他的社会理论给他的政治理论提出了一个难题。《在事实与规范之间》揭示了政治权力的双重性：交往性权力和行政性权力。交往性权力存在于公民社会和决策机构的慎议、商谈机制中。行政性权力则存在于国家和政府官僚体系中。哈贝马斯的主要论点是，健全的（民主的）政治体制能够并且应该顺利地将交往性权力转换成行政性权力。然而，根据哈贝马斯的社会理论，国家行政体制属于由工具性的效率标准主导的系统，而公民社会属于生活世界。商谈与慎议的机构性舞台是生活世界的政治压模制品。那么，假如交往理性和工具理性的区别、生活世界和系统的区别真有哈贝马斯的社会理论描述的那样严格，假如生活世界的完整性已经遭到系统入侵的破坏，又该如何实现

从交往性权力到行政性权力的理想转换？道德商谈和伦理商谈的开化性影响力又如何能不被行政体制的僵化动作掩盖？

民主政治和批判性社会理论

哈贝马斯的民主和法律理论除了回答了他在社会学研究中提出的主要问题外，还延续了批判性社会理论。他主要是通过分析西方民主国家的优缺点和它们面临的危险来完成这个目标的。西方民主国家面临着两种主要的危险。首先，在法律上被奉为神圣的人权如果不能保护公民社会免受市场和行政力量的侵蚀，政治制度赖以生存的交往和商谈这两个源泉就将枯竭。这样的情形如果出现，政治决议将更容易受到意识形态的扭曲，将更加偏袒强势利益集团。当某些群体无法对立法过程表达意见的时候，他们所必须遵守的法律将有可能对他们采取冷漠或敌视的态度，他们被边缘化、被异化的感觉和愤世嫉俗的情绪将会增长，于是渐渐地他们就会对社会秩序产生威胁。

其次，英美两国现有的政府形式采取由官僚政治精英来作出决议的代议制，受专家和利益集团的“影响”。国会和内阁对橡皮图章政策已经习以为常，它们不再是讨论、审议政策的场所。最终，熟谙媒体的官员或“高级幕僚”就习惯了向大众推销这些政策。批量制造民众支持率是决策链上的最后一环，从其他方面来看，这些决策正是官僚式的。官僚主义的倾向性不是要提倡公开、透明的决策机制，而是要在政治过程中完全抛弃交往和商谈的程序，以此谋求权宜、道德“明确性”或其他所谓的利益。英国政府最近作出决议出兵支持美国对伊拉克的武装干涉就是一个例子。在英国，对该决议的抗议活动规模巨大，达到了史无前例的地步。国会的投票看起来只是在托尼·布莱尔及其顾问早就作出的决议上草草签上了“同意”。第二个威胁是，公民社会对法律和政策制定者的开化性影响力正在下降，公民已彻底被贬为被动消费者的角色。

尽管西方自由主义民主政治可能面临着一片阴郁的未来，哈贝马斯仍然保留着对民主体制应对现代社会所面临问题的一线希望。尽管内部存在着各种冲突，自由民主政治仍然同以自决实现自由的理想保

持着密切的联系。哈贝马斯说政治是人类自由的表达，它不应被看做早已存在的事实，而应被视做一个持续不断的任务；“只有解放全人类，才能解放自己”（《宗教和理性：论理性、上帝和现代性》，第161页）——这样的意识提出了这样的使命。

第九章

德国、欧洲以及后民族公民身份

前几章讨论了哈贝马斯对道德、民主和个人权利的正面社会效应的专注和确信的程​​度。哈贝马斯一生憎恶各种形式的民族主义，这种态度来自于对人类道德失当的社会前提敏锐而深刻的理解，这种理解又来自于其切身的经历。话虽如此，正如哈贝马斯会第一个提醒的那样，我们不应该将确信和信念的起源同它们的有效性相混淆。

民族身份与民族主义

民族国家的理念

要理解哈贝马斯对民族主义的忧虑，我们必须先简单地分析他的民族观。哈贝马斯讲述了一个关于欧洲民族形成的故事，把它说成是18世纪末一系列社会问题的结果。共同体的早期现代形式一直立足于区域性，由乡村传统和貌似自然的封建等级制构成，并受到包括了一整套同质文化价值的共同宗教传统的约束。随着现代性的发端，自18世纪末起，城市化、人口流动、商品流通、宗教式微等众多因素破坏了这些社会稳定性基础。在早期现代社会基础分崩离析的同时，一个主要属于市民的、由相互陌生的人组成的大众社会正在形成。

哈贝马斯认为，民族是作为社会整合的一个更为抽象、更为成功的基础而出现的。民族这一观念或多或少是从对某个单一共同体的传统和历史的虚构中得来的，这个共同体拥有共同的祖先、语言和文化。一旦这个理念吸引了大众的想象力，民族意识便能够有效地创造相互陌生的公民间凝聚力的情感纽带。同时，民主参与决策机构现象的逐渐普遍化又提供了公民间凝聚力的一整套合法关系。民族观念和民族意识与国家的政治体系共同协作，激发了公民从属某一政治共同体的归属感和对共同的政治、文化身份的认同感。

虽然哈贝马斯承认民族国家的社会成就，但他明白这个观念也是危险的。族裔民族观念具有内在的排他性。内部人和外部人总是通过语言或血统而被区别开来。一旦这个观念在大众意识中得到确立，就会导致内部少数民族的形成和受压迫的事实。其次，民族身份是靠对共同体的情感或情绪性认同而维系的，这种认同“独立并优先于公民们自身的政治观点和意志形成”[《包容他者》（英文版），第115页]。这种纽带是先于话语的，无理性可言。但是它们又很容易为政治精英所操控。例如，伴随对外用兵而出现的民族情绪膨胀可以抑制国内的政治动乱，这是政府至今仍在反复加以利用的一种已知效果。

虽然民族共同体（Volksgemeinschaft）的观念具有这些内在的危险，但是由自由平等的公民或法律共同体所组成的守法共同体的理想却没有这些威胁。作为公民或法治共同体的成员有些类似作为大学的学生。任何普通人都能在其中占有一席之地。成员资格原则上是开放的，至于这种成员资格的标准是什么则是一个政治问题。但作为某个民族一员的资格是一个遗传的事实，是先于政治的。因此哈贝马斯声称，民族国家的概念内含两个部分的冲突：“平等主义法律共同体的普遍主义和通过历史命运联合在一起的共同体的排他主义”[《包容他者》（英文版），第115页]。对现代民族国家提出的挑战是与其好的一面相一致的。

民族主义

民族主义往往产生于民族生存受到威胁之际。哈贝马斯评论说，在第三个千年到来之时，民族国家在外受到了全球化和世界经济压力的威胁，在内则受到了文化多元主义的威胁。

从宏观的角度来看，全球化造就了这样一个局面：亟待解决的社会政治问题，如经济移民、贫困、大规模失业、生态灾难的威胁等等，都已非民族政治所能应对，更遑论解决。解决全球的政治问题需要国际间的政治合作。这些问题现在已经恶化了，因为单个国家的行动能力已经下降。

同时地，各个民族都受到了来自内部的文化多元主义的威胁。移

民和人口流动性的增加加速了以文化一体性为特征的民族神话的破灭。边缘群体和少数派群体为平等待遇而抗争，并且挑战主流文化的预设和陈规。

在这样的情境下，民族主义代表了一种有说服力但是非常危险的反应。民族主义的目标，是延续社会凝聚力并通过复兴民族意识在公民中注入一种归属感。在哈贝马斯看来，民族主义不是控制现代化过程内在资源（道德商谈和正当法律）的方式，而是试图逆转现代化过程的一种徒劳。他还认为这是倒退。回想一下，科尔伯格说过正常的儿童要依次经过六个发展阶段，不存在逆向发展的情况，除非他们能够遗忘所学知识、所获经验。但是如果有人能够“遗忘”游泳的本领和说某种语言的能力而退回原初点，这是多么怪异的一件事情！同样，当代的民族主义预示着从后习俗的关系形式到习俗的关系形式的倒退。民族主义是一种社会反常。

在这里我们必须谨慎，所谓社会的“学习”是从较弱的意义上而言的。民族主义的倒退和反常也只是在同样的较弱意义上而言。哈贝马斯没有说，想要归属于某个文化群体的愿望自身就是倒退的，相反他承认，在多元主义的条件下，公民必须将自身定位于传统中，必须认同于他们的文化，虽然要同时进行适当的批判性反思。民族主义的倒退表现为以下失败的努力：

1. 试图以血缘亲情的关系来取代社会整合的现代形式——交往、商谈和正当的法律。
2. 试图在政治共同体中寻找前政治的、自然的成员资格标准。
3. 试图从政治程序中消除商谈和交往的影响力。

哈贝马斯对民族主义的敌意听起来也许过于激烈。但是要考虑到，他对民族主义威胁的认识不仅来自童年的经历，还来自前南斯拉夫和其他地方新近发生的政治事件。点燃民族主义的烈火容易，扑灭

它却很难。一旦重新点燃，就会导致对国内少数民族的压迫，导致种族主义，并最终引起种族清洗和大屠杀。

宪政爱国主义

哈贝马斯声称，在现代条件下认同于自己所在传统的唯一的适当方式就是宪政爱国主义。他是在20世纪80年代中期言辞激烈的公共辩论（后来被称做“史家论战”）中首次使用这个术语的。与赫尔穆特·科尔政府的核心成员保持联系的一些历史学家使用过分简单化的方法重新阐释了现代德国历史，把纳粹时期的罪行相对化，对“最终解决方案”^[1]的罪恶轻描淡写，同时强调德国士兵为了德国平民能从苏联红军的枪口下撤退而死守东线表现出来的英雄主义。

哈贝马斯认为，这样的争执同历史论题没有关系，而同出于政治目的滥用历史有关。这样经过策略性改写的历史不仅是在提出关于真实性的有效性声称，而且是有意识的政治手段，意在使德国历史“正常化”，消除“不肯消失的过去”。这场战役的中期目标之一是要辅助创造德国的民族身份，从而对赫尔穆特·科尔在国内的人气起到支持作用。其设想的结局就是要为西德停止对以色列支付赔款提供政治依据，为西德担任反映其经济力量的地缘政治角色提供理由。迄今看来，通往“正常化”的道路有一个无法逾越的障碍：奥斯威辛。1933年至1945年间的道德灾难对德国民族意识的污染是无法消除的。

在此背景下，哈贝马斯认为，去制造一个让德国引以为豪的过去，这是无用的倒行逆施。唯一在政治和道德上合适的爱国主义是立基于立宪国家普遍原则的那一种。

对于我们联邦德国人民而言，宪政爱国主义意味着在别的因素之外以下列事实为荣：我们已经成功地永远战胜了法西斯主义，建立了正义的政治体制，并将此政治体制立基于公正、自由的政治文化中。

有一点很有必要记住，即联邦德国基本法是由外来征服力量强加的，并非真正的德国民主政治传统的表达。基本法在创立时只是临时性质的民主宪法，寻找的是民主的公民。但是到了20世纪80年代中期，西德已经成为欧洲最繁荣的民主国家之一。哈贝马斯认为这是值得骄傲的成就。借助历史运气、勤奋努力以及成功的再教育政策，联邦德国的公民已经在忠诚于民主程序和原则的基础上形成了自己的政治文化和政治身份。

国家的政治文化围绕宪法而产生。每个民族文化都有其自身对宪法原则的独到解释……比如人民主权和人权——解释的根据就是本民族的历史。以这样的解释为基础的“宪政爱国主义”可以取代原先的民族主义所占据的地位。

[《包容他者》（英文版），第118页]

在哈贝马斯的描述中，德国的政治身份具有内在的矛盾。这主要是由于过去的历史阴魂不散，西德必须围绕“民主立宪国家的普遍化内容”重铸政治身份，并弃绝历史观幼稚、缺少批判性反思的爱国主义形式。为了忠实于自己的（但又是非常矛盾的）德国传统，他们不得不与这种传统离得更远，而不是靠得更近。

20世纪80年代当哈贝马斯开始捍卫宪政爱国主义的观念时，他还没有就伦理商谈的政治意义完全形成自己的观点。他倾向于将民主的原则同道德的原则同等看待。正如后习俗的道德主体不再关心共同体的实质价值，转而致力于能确立有效规范的程序，立宪主义的爱国者认同的是民主的程序，而非具体的结果。两者都形成了去中心的抽象身份，在这个意义上，道德和民主都要求承认他人的平等价值。而

且，哈贝马斯认为公民是直接认同于普遍的民主和道德原则的。

在后期著作中，哈贝马斯改变了自己的观点。他认为，民主宪法必须在满足各种条件的政治文化的支持下才能落地生根。首先，民主宪法必须同后习俗的道德相一致。其次，民主宪法必须同政治共同体中的所有文化群体的伦理观具有共鸣。政治文化不能让人觉得是主流文化的实质的、具体的价值观的载体。最后，政治文化需要由社会权利和福利权利来支撑，目的是让公民体验“其权利的公平价值”，即公民可以感受参与共同的政治文化的益处。

德国的统一

1989年11月9日代表了所有德国人生活中的一个转折点：柏林墙倒掉了，德意志民主共和国垮台了。当时，哈贝马斯对统一的方式、统一的时机以及背后的政治动因表达了严肃的批评性保留意见。

他的批评开始时针对的是程序问题，即统一是否应该在基本法第23条或第146条的基础上完成。第146条清楚表明，基本法是临时性的，不是一部完整的宪法，它的内容是：“基本法在新的宪法生效时将失去效力，由德国人民通过自由的决议来终止。”第23条使基本法对整个德国具有效力，它提供了允许新的州加入联邦的机制，起草时主要考虑了与法国相邻的萨尔州。

科尔和他的顾问倾向于根据第23条完成统一，因为这样做不需要对西德的基本法作出任何改变。哈贝马斯激烈地反对这种做法，在他看来，根据第23条完成统一纯粹是一种行政伎俩，为的是让西德有效地吞并东德。更糟的是，采用这种做法，整个过程就有利于科尔总理领导的基督教民主党的具体国内外政策。采用第23条意味着可以用相对更快的速度完成统一，从而提高科尔的国内民意支持，为即将到来的大选作好准备。



图13 东德的公民跨坐在柏林墙上

结果，东、西德国被剥夺了伦理-政治商谈的机会，无法探讨他们更愿意接受哪一种政治制度。哈贝马斯是当时要求放慢改革速度、扩大改革内容的几个知识分子之一。统一本该是“德国两个部分共同参与审慎的民主决策的公共行为”（《又谈德国身份：愤怒的德国马克市民的统一民族？》，第96页）。东德本来可以在统一过程中发表自己的意见，现在却不免让西德的官僚包办了一切，西德本来也可以为自己的宪法投上一票。针对现实，哈贝马斯抱怨统一存在“规范性缺陷”，因为统一后的联盟缺乏足够的政治、伦理和道德上的正当理由，即自下而上的输入，他认为这种输入是民主合法性的必要条件。

基于同样的理由，哈贝马斯反对在所有包含东德公民社会遗迹的旧机构（大学、学院、博物馆、剧院等等）中展开行政“清算”。他警告说，公民社会（他指非正式的公共交往和商谈的网络）是脆弱而宝贵的政治资源，摧毁容易建设难。他认为统一不仅是一个行政事实和经济事实，还是一个政治任务，因此能够与东德的自我意识共鸣的政治文化应该有生长的权利。

最后，哈贝马斯怀疑掌权的基督教民主党政府有可能抵挡不住诱

惑，通过激发泛德意志民族主义情绪来使自己的政策正当化。最初，他们满足于鼓动经济民族主义。一方面，他们提醒联邦共和国的公民直至今日他们做得如何之好，并许下了无法兑现的承诺，说他们（西德人）无须通过支付高昂的税收来为统一买单。另一方面，他们为东德人描述了类似的经济繁荣的美好前景。哈贝马斯在“愤怒的德国马克市民的统一民族？”这个口号中表达的思想是，当最后看清问题的那一刻来临时东、西德国人都会感觉遭到了背叛，那时东德的经济重建会变得缓慢、痛苦、代价高昂，经济增长并不能提供足够的资金供给。摆脱困境的最简单方法就是煽动德国的民族主义火焰，甘冒随之而来的危险。在统一最初带来的欢欣鼓舞之后，东德罗斯托克和霍耶斯韦达爆发的针对外国劳工的种族主义暴力，再清楚不过地昭示了这些危险。

哈贝马斯警告保守主义分子不要危及西德来之不易的脆弱政治文化——一种非民族主义的自我意识、后民族的集体身份和宪政爱国主义。与经济民族主义这样乏味的诉求相对照，哈贝马斯呼吁一种重新统一的进程，“优先考虑给予公民自由行使的权利，在未被侵占的公共领域中通过直接投票来决定自己的未来……的统一”（《又谈德国身份：愤怒的德国马克市民的统一民族？》，第96页）。基于第146条的放慢步伐的统一，将为必要的道德、伦理、政治商谈提供时间和空间，从而给予前东、西德国各州公民之间的凝聚力以成长的机会。这将鼓励德国公民从一个更宽广的角度而非私人利益的角度来看待统一这个问题。

欧洲的整合

在欧洲整合这个问题上，哈贝马斯的态度与他说民族已过时并反对民族主义的政治和道德主张是一致的。他举出好几套不同的因素来支持欧洲各国建立经济、政治联盟。

德国与欧洲问题

首先，哈贝马斯的论题“从灾难中学习”包括了一套内容广泛的历

史和道德理由。只消回顾一下20世纪的历史，两次世界大战造成的灾难，就可以理解欧洲主权民族国家间的经济、政治竞争所带来的危险。他说，欧洲人“必须放弃民族主义、排外机制所赖以生存的观念模式”[《包容他者》（英文版），第152页]。政治联盟将会提供一个框架，在这个框架内基于“内嵌于共同政治文化的、属于全欧洲的政治公共领域这一交往体系”，后民族社会整合将会展开。

笔者认为，即便这个专题也可算是哈贝马斯在以一种非常具体的政治方式回应阿多诺的新绝对诫命：“必须防止奥斯威辛和类似事件的重演”。考虑到欧洲近期历史上的特殊之处，欧洲的整合对于德国非常关键。哈贝马斯高调反对某些德国保守派的主张，他们要求德国停止向欧盟靠拢、继续使用德国马克、与从苏联共产主义分出来的中欧国家建立政治与经济联系，这些主张在哈贝马斯看来卑鄙而危险。

另外一套支持欧洲整合的主张关注的是全球化经济对各个民族国家的影响。总的来说，发达国家和技术先进的工业国家知道经济发展必须付出社会和政治代价：失业率的增长、贫困、收入分化。这些因素不加以控制，就会成为社会分裂和国内政治动荡的潜在诱因。但是，在某种程度上，福利国家可以通过福利制度、劳动力市场调节和再分配政策等措施来抑制这些消极后果。

经济和金融市场的全球化改变了经济增长和社会福利之间的脆弱平衡。全球化束缚了单个民族国家的手脚，大公司通过向市场不规范和劳动力廉价的地区转移产业可以轻易地规避就业调节政策。“资本外逃”的威胁迫使所有政府都采取低税收政策（尤其是针对营业税和公司所得税）。如何提高税收收入对政府而言成了问题。通过提高效率来增加收入是有上限的。简而言之，一国政府要资助、执行能抑制资本主义经济增长造成的社会和政治副作用的政策，已经不容易了。

在哈贝马斯看来，有两种解决问题的可能方案。新自由主义的方案就是去适应来自全球经济的压力，可采取的策略有：降低成本、保持劳动力市场的“弹性”（即对劳动力市场不加调控）、让个人承担失业和疾病的风险等等。该方案的苦果是，在竞相解除控制的过程中，

经济上的胜者将成为社会与政治方面的输家。

另外一个方案是，为了驾驭经济，政治也必须全球化。具体来说，这意味着要创造超民族的政治体制，用权威、权力和手段来贯彻自己的决议。乍看之下这像是无望实现的乌托邦理想。哈贝马斯回答说，一旦认识到民族国家作为政治实体已来日无多，那就只剩一条路可走，超越民族国家的政治实践早已开始了。相对而言，欧盟就是在这条路上能走多远的一个富有雄心的例子。

当然，如果可以在超民族的层次上为福利国家的包容性功能找到与欧盟同等作用的替代者，欧盟就只是有效抵消来自全球经济压力的一个手段。欧盟可以通过补贴和其他温和的再分配政策来消除成员国之间地区性竞争带来的不利后果。此外，欧洲法院已经作出了同社会正义问题直接相关的几百个决议（这让英国的新自由主义和保守主义批评者大为惊骇），这些决议也间接地对内部共同市场产生了影响。哈贝马斯没有低估欧洲经济、政治一体化计划所面临的困难。欧盟仍然不得不同时处理就业、竞争、经济增长这些彼此冲突的目标，并且协调作为纯粹贡献者的富国的要求和作为纯粹受益者的穷国的要求。对于哈贝马斯来说，欧盟是否能够制定并执行可以矫正市场、使市场与社会正义理想相一致的政策，尚须观察。

哈贝马斯承认，从全球的角度来看，欧洲政治实际上只是民族自利政治的拓展，而非改造。民族国家之间的地区性竞争和由此而来的问题在跨民族的层次上再次出现了。欧洲将会与美国、环太平洋地区以及中国和印度这样的新兴经济体相竞争，所以有理由怀疑，欧盟无法找到解决全球政治和社会问题的持久而全面的方案，而至多只是临时、部分地解决问题。哈贝马斯把握住了自己论点的逻辑。假如全球问题可以有持久而有效的政治解决办法，那么这些问题必须在一个全球性的世界政治里得到最终的解决。假如超民族的政治制度将驾驭全球市场，那么这些制度必须有适当的包容性。建立全球内部市场，并创立拥有权威和力量来调控这个大市场的政治实体，这就是终极目标。建立政治上的各民族统一体，这个统一体不光有能力制定决议，还有能力执行决议——这就是终极目标。

合法性赤字

问题是欧洲的政治制度有自己的问题，这个问题就是所谓的“民主赤字”。质疑欧盟的人认为欧盟作为一个政治联盟不可能成功，因为不存在欧盟所要代表的欧洲“人民”。共同的历史、共同的语言、共同的传统或者是共同的种族，这些实质性的、能够激发民主所仰仗的公民间凝聚力的因素都不存在。

哈贝马斯承认不存在欧洲“人民”，但他否认社会整合必须以具有共同历史和世系的欧洲人民或民族的存在为基础。他说，公民身份的严格观念的确建立在共同的民族意识之上，这种意识不能延伸而超出单个民族的范围，这一点毫无疑问。这种严格观念甚至还不能在单个民族的范围内普遍有效。基于前文概括的理由，过时的民族观念不再适合现代文化多元社会。质疑欧盟的人反对欧洲一体化，更喜欢住在自家陋室，但他们很快就发现家里的地板已经朽烂，屋顶已经塌陷。现代文化多元社会不是某个民族或团体的共同体，而是所有公民的法治共同体。这种民主社会公民身份的宽泛观念作为抽象的、通过法律来调节的陌生人之间的关系，可以推而广之包括外国人。哈贝马斯不想否认欧盟确实存在民主赤字。

随着布鲁塞尔官僚机构这样同政治基础关系更加薄弱的新组织的出现，一面是自我规划的行政机构和系统性网络，另一面是民主的程序，两者之间的裂缝在不断扩大。

[《包容他者》（英文版），第151页]

但是他认为，原则上没有理由来解释为什么不该弥合这个裂缝。通过非正式的公共交往领域以及商谈、决策的制度性场所，现代民主社会正在得到整合。

一个紧迫但并非无法解决的问题是，如何促进遍布全欧洲的商谈

和交往网络的发展，以及欧洲公民社会和政治文化的发展。他说：

配得上欧洲民主这一称谓的欧洲联邦国家的出现，取决于遍布欧洲的一体化公共领域在统一的政治文化内的发展：必须存在包容各个利益团体、非政府组织、公民运动团体等的公民社会，自然还必须存在与欧洲这个竞技场相适应的政党体系。

[《包容他者》（英文版），第160页]

教育交流项目，更多的经济合作，成员国之间更便捷的旅行，以及全欧洲性政党制度的出现，这些都将有助于这个目标的实现。

另外一个实践性和制度性问题是，必须找到欧洲的官僚机构和议会这种形成中的政治文化之间的联结方式。这也许不容易，但并非不可能。然而，固执于民族国家的政治效验而公然无视事实，这是徒劳；放任全球经济市场自由发展，这是社会、政治上缺乏道义的表现。

哈贝马斯认为，欧洲的整合也许不是后民族政治的最终结局，但至少是一个吉利的开端。欧盟是后民族民主政治正在进行中的一个试验，哈贝马斯在同迈克尔·哈勒交流时简洁地称之为“欧洲的第二个机会”：

假如说我坚持的乌托邦能有任何一小部分得以幸存，那肯定就是这个理念，即民主以及为取得民主的最佳形式而在公共领域展开的努力能够对戈尔地雅斯难结快刀斩乱麻，解决用其他方法解决不了的难题。我不是说我们将会成功做到这一点，我们甚至不知道成功有没有可能，但正因为我们不知道，所以仍然要尝试。

（《作为未来的过去》，第97页）

虽然，我们不知道欧盟是否能够成功地提供部分解决后民族问题的方案，我们不知道欧盟甚至是否有可能成为最终实现全球主义世界体制的平台，但是，我们也不能确知欧盟一定会以失败告终。哈贝马斯说，这个试验必须继续下去，首先因为我们确实知道其他方案更为糟糕：告别民主政治的理念，也即告别自由而平等的公民们共同塑造社会世界的尝试，这就是备选的其他方案。

【注释】

[1] 第二次世界大战期间，纳粹德国针对欧洲犹太人的系统化的种族灭绝计划及其实施。——编注

附录

哈贝马斯的五个主要研究专题概要

一、语用意义专题

基本问题：如何理解言语的意义？什么是说话的语用功能？说话如何调节社会行为人的行为？有效性和意义之间是什么关系？有效性声称有哪些类型？

基本答案：意义理论有两种：述行（语用）意义理论和命题意义理论。说话的语用功能是为了引出理性共识。说话通过有效性声称协调行为。言语的有效性决定了理解言语意义的方式。有三种有效性声称：真实性的、正当性的、真诚性的。

二、交往理性理论

基本问题：行为的基本类型有哪些？它们之间有什么区别？哪种行为类型要优先于其他类型或者更为根本？由于什么原因？

基本答案：有两种行为类型：一是交往行为，一是工具性、策略性行为。两者区别在于，交往行为以达成理解和共识为目的，而工具性、策略性行为以实际的成功为目标。交往行为更为根本，因为它是自我限定的，而工具性、策略性行为不是。

三、社会理论专题

1. 社会学研究

基本问题：社会秩序如何可能？是什么将现代社会凝聚在一起？数以百万计的社会行为人之间的行为如何加以协调？

基本答案：社会秩序有赖于意义和有效性，有赖于通过交往和商谈维持的生活世界的完整性。社会秩序在某个程度上还取决于工具性、策略性行为在市场和行政管理等系统内的整合力量。共享的意义、理解、理性与有序的工具理性系统一起，将社会凝聚在一起。

2. 社会本体论

基本问题：现代社会是什么样子的？现代社会由什么组成？

基本答案：现代社会由两种社会存在组成：生活世界和系统。交往和商谈来源于生活世界。工具性、策略性行为来源于系统。

3. 批判性社会理论

基本问题：造成现代社会生活病态的根本原因是什么？为什么人们大都接受并维持不保护他们利益的社会系统？目前维持生活世界所面临的最紧迫的威胁是什么？我们该采取什么样的应对措施？

基本答案：系统——市场和行政——不断扩张并对作为交往行为和商谈来源的生活世界进行殖民，而生活世界侵蚀了系统所存身的根基。人们被驱使而一律呈现出工具性、策略性行为特征，脱离了生活的最终目标，从而经历着意义和自主权的失落。生活世界需要保持完整性，需要减轻系统对非系统领域的入侵所造成的副作用。

四、商谈伦理学专题

1. 道德的商谈理论

基本问题：道德秩序如何可能？什么是行为道德上正当或不当的标准？我们如何知道，或者我们要怎么样才能知道，什么是正确/错误的？

基本答案：道德秩序取决于其有效性可证明的规范的存在，以及大部分行为人都倾向于接受这样的规范的事实。行为的正误取决于有效的道德规范是允许还是禁止这样的行为。规范的有效性在于这个规

范体现了普遍的利益，并且这点是可以加以证明的。要判断一个规范是否具有有效性，只要检验这个规范是否有能力在道德商谈中引出理性的协定。

2. 伦理的商谈理论

基本问题：伦理问题同道德问题相对比，具有什么样的不同之处？伦理问题的社会与政治意义是什么？

基本答案：伦理商谈关注的是个人幸福和共同体的善的问题。伦理商谈涉及对传统的批判性借用和对价值的阐释。

五、政治理论专题

1. 政治的商谈理论

基本问题：秩序良好的政治体系如何可能？法律、政策、政治决策的正当性依据何在？

基本答案：秩序良好的政治体系必须满足以下条件：私人和公共的自主权具有恰当的平衡；理性决议在很大程度上对政治秩序起到稳定的作用，这种决议由对公民社会的非正式公共领域具有敏感性的体制来制定。法律的正当性取决于法律与公民社会通过商谈而产生的观点、价值观、规范保持一致。

2. 法律的商谈理论

基本问题：什么是有效的法律？有效的法律规范扮演什么角色？

基本答案：有效的法律必须是实定的、可执行的、正当的。正当的法律必须与道德、伦理、实用因素相一致，必须服从法治共同体的善。有效的法律规范授予并行使政治权力。有效的法律规范支撑道德规范，辅助协调个人行为并建立社会秩序。

索引

(条目后的数字为原文页码)

A

Adorno , T.阿多诺

Apel , K-O.阿佩尔

atomism原子主义

Austin , J.L.奥斯汀

see also illocutionary/perlocutionary distinction 也见以言施事
和以言取效的区别

Autonomy 自主权

Mündigkeit成熟状态

rational self-mastery 理性自主

private and public autonomy 私人自主权和公共自主权

see also post-conventional morality也见后习俗道德

B

Between Facts and Norms 《在事实与规范之间》

Bühler , K.比勒

C

Christianity 基督教

civil society 公民社会

in East Germany 东德的

European 欧洲的

common good/interest 共同善/利益

see also principle (U) , 也见 (U) 原则

universalization process and law 普遍化过程和法律

communicative action 交往行为

communicative power 交往性权力

consensus/agreement 共识/协定

and morality 和道德 see principle (U) 参见 (U) 原则 and law 和法律

constitutional patriotism 宪政爱国主义 xviii 126-8

critical theory 批判理论

Habermas's critical social theory 哈贝马斯的批判社会理论

D

Dahrendorf , R. 达伦多夫 xvi

democracy 民主 (政治)

in Europe 欧洲的

democratic principle 民主原则

and legitimate law 与正当的法律

and principle (D) 与 (D) 原则

and critical theory 与批判理论

Dewey , J. 杜威

dialectic of enlightenment 启蒙运动的辩证法

Dialectic of Enlightenment 《启蒙辩证法》

see also Adorno and Horkheimer 也见阿多诺和霍克海默

Dilthey , W. 狄尔泰

discourse 商谈

rules of 的规则

types of 的类型

ethical 伦理的

moral 道德的

pragmatic 实用的

discourse principle (D) 商谈原则 (D)

and the democratic principle 与民主原则

Durkheim , E. 涂尔干

E

equality 平等

Enlightenment 启蒙运动

see also dialectic of enlightenment 也见启蒙的辩证法

see also unfinished project of modernity 未竟的现代性事业

ethical discourse 伦理商谈

see also values 也见价值

ethics 伦理 see ethical discourse 参见伦理商谈

Europe 欧洲

European integration 欧洲的整合

European Union 欧盟

F

Feuerbach , L. 费尔巴哈

Frankfurt School 法兰克福学派

see also Institute for Social Theory 也见社会理论研究院

freedom 自由

see also autonomy , private and public 也见私人的和公共的自主权

see also popular sovereignty 也见人民主权

Frege , G. 弗雷格

G

Gadamer , H-G.伽达默尔

Germany 德国

Federal Republic of Germany (Basic Law) 德意志联邦共和国
(基本法)

historian controversy 史家论战

German identity 德国身份

unification 统一

goodness , the good 善see ethics , ethical discourse参见伦理 ,
伦理商谈

H

Hegel , G.W.F.黑格尔

Heidegger , M.海德格尔

Hobbes , T.霍布斯

Horkheimer , M.霍克海默

human rights 人权

Husserl , E.胡塞尔

I

ideology 意识形态

ideology criticism 意识形态批判

see also immanent criticism 也见内在批判

illocutionary/perlocutionary distinction 以言施事和以言取效的区别

immanent criticism 内在的批判

(immanent critique , internal criticism) (内在的批评 , 内部批判)

Institute for Social Research 社会理论研究院

see also Frankfurt School 也见法兰克福学派

instrumental (and strategic) action 工具性的 (与战略的) 行为

instrumental rationality/reason 工具合理性/理性

Adorno and Horkheimer on 阿多诺和霍克海默论

and social order 与社会秩序

see also pragmatic discourse 也见实用商谈

K

Kant , I. 康德

categorical imperative 绝对律令

see also autonomy (Mündigkeit) 也见自主权 (成熟状态)

see also Kohlberg and post-conventional morality 也见科尔伯格与后习俗道德

Kohlberg , L. 科尔伯格

L

law 法律

and social integration 与社会整合

legitimacy of law 法律的正当性

positive law 实定法

law and morality 法律和道德

validity of law 法律的有效性

legitimacy 正当性

of law 法律的

of government 政府的

liberalism 自由主义

Habermas and Rawls's liberalism 哈贝马斯和罗尔斯的自由主义

1

lifeworld 生活世界

colonization of 的殖民化

linguistic turn 语言学转向

M

mass culture (the culture industry) 大众文化 (文化工业)

McCarthy , T. 麦卡锡

MacIntyre , A. 麦金太尔

Mead , G.H.米德

Meaning 意义

of actions 行动的

pragmatic meaning 语用意义

propositional (truth-conditional) meaning 命题的 (真值条件) 意义

modernity 现代性

and law 与法律

and the nation state 与民族国家

Philosophical Discourse of Moder - nity 《现代性的哲学话语》

unfinished project of 未竟的事业

see also social evolution 也见社会进化

morality 道德

morality and ethics 道德和伦理 (priority of morality) (道德优先权)

moral development 道德发展

moral principle (U) 道德原则 (U)

objections to discourse ethics对商谈伦理学的异议

universalization process 普遍化进程

Marx , K.马克思

MarxisM马克思主义 see also ideology criticism也见意识形态批

判

N

nation state 民族国家

nationalism 民族主义

natural science 自然科学

Neurath, O. 纽拉特

P

Parsons, T. 帕森斯

Peirce, C.S. 皮尔斯

pragmatism 实用主义, see also pragmatic discourse 也见实用商谈

see also pragmatic meaning 也见实用意义

popular sovereignty 人民主权

post-conventional morality 后习俗道德

see also Kohlberg 也见科尔伯格

post-conventional society 后习俗社会

see also social evolution 也见社会进化

public sphere (öffentlichkeit) 公共领域

see also civil society 也见公民社会

Putnam , H. 普特南

R

Rawls , J. 罗尔斯

rightness (moral) 正当性 (道德的)

rightness and goodness 正当性和善 see morality and ethics 参见道德和伦理

see also morality , principle (U) 也见道德原则 (U)

S

social contract 社会契约

social evolution 社会进化

social ontology 社会本体论

social order 社会秩序

social pathologies 社会病理

Structural Transformation 《结构转型》

system 系统

T

technology 技术

Theory of Communicative Action 《交往行为理论》

truth 真实性

U

understanding 理解

V

validity 有效性

validity dimensions 有效性维度

validity and ethical discourse 有效性和伦理商谈

moral validity 道德有效性see

principle (U) 参见 (U) 原则

legal validity 法律的有效性

value spheres 价值领域

values 价值

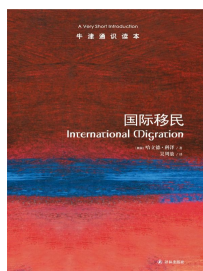
see also ethics , ethical discourse也见伦理 , 伦理商谈

W

Weber , M. 韦伯

on the meaning of actions 论行为的意义

Weil , S. 韦伊



图书在版编目 (CIP) 数据

国际移民/ (美) 科泽 (Koser , K.) 著 ; 吴周放译. ——南京 : 译林出版社 , 2013.1

(牛津通识读本)

书名原文 : International Migration : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3278-9

I. ① 国... II. ① 科... ② 吴... III. ① 移民问题-研究-世界 IV. ① D523.8

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219857号

Copyright © Khalid Koser 2007

International Migration was originally published in English in 2007.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding

Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013 by Yilin Press , Ltd.

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 国际移民

作 者 [美国] 哈立德·科泽

译 者 吴周放

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2007

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年1月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3278-9

欢迎关注公众号：精品书籍推荐分享

想看什么书
请在后台留言
两日之内推送



每日推送图书
满足所有人的
日常读书需求

现已整理的作家与系列作品

我的小屋（7000 余部），豆瓣 2019 读书榜单（116 部，持续更新中），哈佛百年经典（38 部），亚马逊 2019 榜单（50 部），茅盾文学奖（1-10 届 48 部），刘慈欣（20 部），金庸（15 部），村上春树（38 部），余华（17 部），冯唐（14 部），马伯庸（20 部），东野圭吾（87 部），刘猛（14 部），莫言（16 部），渡边淳一（31 部），温瑞安（76 部），古龙（49 部），阿加莎·克里斯蒂（91 部），梁羽生（35 部），半小时漫画系列（12 部），马尔克斯（23 部），王小波（15 部），夏目漱石（15 部）

关注公众号后台回复相应的名称即可获取相应图书，半小时漫画系列与作家作品包括单册与合集，其他系列为单册，格式包括

AZW3+EPUB+MOBI。

目录

[缩略语](#)

[序言](#)

[第一章 移民问题缘何重要](#)

[第二章 何为移民](#)

[第三章 移民与全球化](#)

[第四章 移民与发展](#)

[第五章 非常规移民](#)

[第六章 难民与寻求庇护者](#)

[第七章 社会中的移民](#)

[第八章 国际移民的未来](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

缩略语

CIS 独联体

EEA 欧洲经济区

ELR 特许居留

EU 欧盟

GCIM 国际移民全球委员会

GDP 国内生产总值

HDI 人类发展指数

HTA 老乡会

ICT 公司内部调动人员

IDP 国内流离失所者

ILO 国际劳工组织

IOM 国际移民组织

IPS 国际旅客调查

NAFTA 北美自由贸易协定

NGO 非政府组织

NIC 新型工业化国家

OECD 经济合作与发展组织

PRD 珠江三角洲

UK 英国

UN 联合国

UNDESA 联合国经济社会事务部

UNDP 联合国发展计划

UNHCR 联合国难民事务高级专员公署

USA 美国

序言

宋德星

在当今世界，尽管绝大多数人都生活在被称之为“国家”的领土共同体之中，但仍有相当规模的人群，由于各种原因，采取各种形式，包括以合法的和非法的途径，进行着跨国界的流动。其中，国际移民就是最常见的人员国际性流动的方式之一。实际上，在今天的中国，尤其是在都市里的人们，几乎都能通过媒体得知或直接观察到国际移民活动，并多少感受到了国际移民给国家政治生活乃至个人生活带来的诸多有形或无形的影响。因为一方面是我们身边不断有人移居海外，或者是有组织地进行着海外劳务输出，以至于新时期我国外交政策的一个十分重要的方面，就是强调要以人为本，其中包括保护海外的中国公民和海外华人的正当权益不受非法侵害；另一方面是来自国外的人们生活和工作在中国的大地上。结果，作为一种现象，国际移民问题不仅成为了人们日常生活中一个津津乐道的议题，而且往往还会引发人们对这类问题的关联性思考，特别是与之相关的伦理道德判断和人道主义关切。

尽管国际移民现象就发生在我们身边，但要理性地认识和把握国际移民问题，特别是要读懂国际移民背后所隐藏着的、带有永恒性质的根本问题，显然并不是一件容易的事情。这是因为国际移民现象一方面由来已久，在人类历史上几乎就没有真正终止过，另一方面又经历了巨大的历史时空变化，结果使得人们思考和评判国际移民问题的维度不会也不可能一致。加之国际移民问题与发展、安全、政治、法律、伦理等问题紧密关联且相互作用，以至于一位学者认为，当代国际移民呈现出了“多样性和复杂性”并存的发展趋势（[英]戴维·赫尔德等著，杨雪冬等译：《全球大变革——全球化时代的政治、经济与文化》，社会科学文献出版社，2001年，第421页）。

结果，当代国际移民，无论是全球性迁移还是区域性迁移，其政治效应的复杂程度，远远超乎人们的想象。除去那些人所共知的积极

因素外，国际移民带给人们更多的是反思。首先，在国际政治意义上，它带来了一个主权国家不容回避的根本问题，即非法的移民流的存在，严重冲击着民族国家独立保护自己边界的能力，结果使得非法移民问题日益成为非传统安全领域的一个突出问题，以至于主权国家不得不认真加以应对。其次，就国内政治而言，国际移民最直接、最深远的影响在于，它在很大程度上改变了国家运作所必需的国内政治环境，因为随着人们向其他民族国家的规模性流动，少数民族集团或种族集团也就随之形成，进而以比其他利益集团更加高效的方式进行着政治动员，并最终在身份认同问题上提出自己的政治意愿和要求，即强调目的地国有责任和义务尊重其基本人权和给予消除民族差别的公平待遇。也就是说，国际移民不仅引发了带有显著政治意涵的国内政治争议，而且将不可避免地重塑政治利益和对这些利益的理解，结果往往导致种族冲突。再次，由于人们越来越认识到国际移民现象不可避免，于是在应对国际移民的消极影响方面，也就催生了观念层面的重大变化，即由片面地强调通过国家政策控制移民，发展为国际社会共同管理国际移民。正是在这个意义上，移民问题的国际和国内分野日渐模糊。结果，人们再也不像以前那样，仅仅是从国内政治的单一视角来思考移民问题了。

就像环境、能源等全球性议题一样，今天，国际移民问题是如此的贴近人们的生活，对国家又是如此的重要，以至于不仅国务家、研究人员，而且就连普通百姓，都应理性地认识和把握国际移民问题。显然，要把极具“多样性和复杂性”的国际移民问题讲清讲透，本身就极为不易；而要让普通百姓也能像专业人士一样去理解国际移民问题，则更加困难。然而，译林出版社推出的《国际移民》一书，不失为这方面的有益尝试，因为它把一个十分重要的专业领域，用最通俗易懂的方式，呈现给了读者。首先，该书作者，美国移民问题专家哈立德·科泽不仅出版了大量的有关移民、难民、国内流离失所者等方面的作品，而且还曾前往阿富汗、巴尔干地区、非洲之角、南非和西欧，就这类问题进行过实地考察。他强调其写作目的就是“为了给更加理智地讨论国际移民问题定下基调”，也就是说，通过凸显全球视野、对移民问题进行感情移入式的理解（即以实地考察为研究素

材)，以及透过对那些与移民活动密不可分的根本问题的关联性思考，来论说国际移民活动和现象。其次，在写作中，作者尽力避免使用政治和媒体的话语来论说国际移民问题，因为政治语言多半纠杂着权势斗争哲学，而媒体则往往夸大其辞。例如，在第五章，作者用“非常规移民”取代“非法移民”这一政治用语，目的就是为了引导读者走出那些想当然的认识误区，从而为理性思考移民问题导引了正确的航向。第三，尽管这是一部简明的通识读本，但作者哈立德·科泽仍很好地凸显了该项研究的专业性质。这不仅体现在诸如移民、难民、非常规移民、寻求庇护者这类核心概念的解释上，更主要地，作者通过将移民问题置于全球语境之中，并辅之以长历史时段的分析，从而得以在一个短小的篇幅中，将国际移民问题放大再放大，促使读者不断地放飞自己的想象，去思考国际移民的未来。这或许就是该书得以成功的最大缘由吧。

相信中国读者也能从哈立德·科泽的著作中读出一些中国元素来，并以开放的、包容的、全球的眼界，来重新审视国际移民问题，因为这也是和谐世界建设中不容忽视的主要问题之一。

2009年7月20日于南京

第一章

移民问题缘何重要

当前，国际移民比以往任何时候都要多，而且在可预见的将来，其数量必定还会增加。世界各国正在且将会继续受其影响。移民与其他包括发展、贫困及人权在内的重要的全球性问题有着不可分割的联系。移民往往是那些最具创业才能、最有活力的社会成员。回顾历史，移民在促进经济、建设国家及丰富文化等方面都起到了支柱性作用。同时，移民也带来了重大挑战。有些移民遭受剥削，人权受到侵犯，在与目的地的融合过程中也会面临困难；此外，移民会使来源国丧失重要的技术人才。基于上述及其他一些原因，移民问题的确很重要。

国际移民简史

移民的历史可以一直追溯到东非大裂谷的人类先祖。生活在公元前一百五十万年到公元前五千年之间的直立人及智人最先从东非大裂谷迁徙到欧洲，之后又迁入其他大陆。古希腊的殖民以及古罗马的扩张都是凭借移民才得以实现的，欧洲之外的重要迁移也与美索不达米亚帝国、印加帝国、印度帝国以及中国的周王朝不无关系。历史早期的其他重要移民包括维京人的迁移。



图1 美墨边境是全球被穿越得最为频繁的国际边境——每年穿越该边境的人数约有三亿五千万

移民历史学家罗宾·科恩认为，在较近的历史时期，即过去两三百年间，出现了一连串重大移民时期或移民事件。十八和十九世纪最主要的移民事件当数奴隶的被迫迁移。主要来自西非的约一千二百万人被迫迁移到新大陆，少数人越过了印度洋和地中海。这次移民之所以如此重要，除其规模巨大外，原因之一就是它对奴隶的后裔尤其是非裔美国人仍有重要影响。奴隶制瓦解之后，大批的契约劳工从中国、印度以及日本涌入各欧洲大国继续在种植园劳作，仅来自印度的劳工就约有一百五十万之巨。

欧洲的扩张也离不开欧洲人大规模的自愿外迁，向殖民地、自治

领及南北美洲的迁移尤其突出。英国、荷兰、西班牙及法国等商业大国，均鼓励国民到海外定居，其中不仅有工人，还有农民、持不同政见的军人、罪犯及孤儿。与扩张相关的移民活动随着十九世纪末反殖民运动的兴起而基本告终。事实上，在其后约五十年间还出现了重返欧洲的重大回流，如涌回法国的所谓黑脚杆（居于阿尔及利亚的法国人）。

下一个移民时期的到来是以美国作为工业强国的兴起为标志的。从十九世纪五十年代直到二十世纪三十年代的经济大萧条，数以百万计的工人从经济停滞的地区，从北欧、东欧及南欧国家源源不断地涌入美国，更不用说还有逃离饥荒的爱尔兰人。曾有大约一千二百万这类移民在纽约港的埃利斯岛登陆接受移民检查。

其后的重大移民时期是在第二次世界大战之后：为维持迅速繁荣起来的战后经济，欧洲、北美及澳大利亚都需要大量的劳动力。例如，在这一时期，许多土耳其移民到德国工作，不少北非人到法国及比利时工作。也正是在这一时期，约一百万英国人，即所谓的十镑移民，迁移到了澳大利亚。作为吸引新移民的一项措施，澳大利亚政府为他们支付路费并付给他们每人十英镑的赠金。同样是在这一时期，世界其他地区非殖民化对移民的影响仍在继续，最主要的是1947年印巴分治后数以百万计的印度教徒及穆斯林的迁移，以及以色列建国后犹太人和巴勒斯坦人的迁移。

尽管国际劳工移民潮在美国一直持续到二十世纪九十年代初，但在欧洲，到二十世纪七十年代时国际劳工移民潮就已告一段落。全球经济的发动机已经开始明显地向亚洲转移，但与此极不相符的是，亚洲的劳工移民仍在增长。稍后，在本书中我们会看到在过去二十年左右的时间里，寻求庇护者、难民及非常规移民向工业化国家的迁移已变得越来越重要。

对国际移民近期发展的概述不可能无所不包，而只能有所取舍，目的并不仅仅在于强调移民不是一个新现象，还在于确定本书中将反复出现的主题。移民问题与革命、战争以及大国兴衰等全球重大事件

相关；移民问题与经济扩张、国家创建以及政治改革等重大变化相关；移民问题也同冲突、迫害、权利剥夺等重大问题不无关系。移民问题自古以来就很重要，当今亦是如此。

国际移民的维度及发展趋势

联合国将在常住国以外滞留至少一年的人定义为国际移民。根据这一定义，联合国估计2005年全球共有大约两亿国际移民，其中包括约九百万难民。这差不多相当于世界第五大人口大国巴西的人口。现在全球每三十五个人中就有一个是国际移民。

换句话说，现在全球人口中只有百分之三属于国际移民。但是移民的影响绝不仅限于移民本人——本书稍后将加以详细说明。移民对国内外的社会、经济及政治都有着重要的影响。颇具影响的《移民时代》（2003）一书的作者斯蒂芬·卡斯尔斯和马克·米勒写道：

今天无论是在工业化国家还是欠发达国家，没有移民经历和不受移民影响的人实在少见。这种普遍的经历与感受已经成为了移民时代的标志。（第五页）

在仅仅二十五年里，国际移民的数量翻了不少一番，在二十一世纪头五年就增加了两千五百万（表1.1）。1990年以前，大多数国际移民生活在发展中国家；而今天大多数国际移民生活在发达国家，且比例正在增长。1998年到2000年之间，发展中国家的移民从五千两百万增加到六千五百万，与之相比，发达国家的移民则从四千八百万增至一亿一千万。2000年，欧洲移民约六千万，亚洲四千四百万，北美洲四千一百万，非洲一千六百万，而拉丁美洲和澳大利亚总共才六百万。2000年约百分之二十的移民（三千五百万）生活在美国。俄罗斯是当年最为重要的第二大移民侨居国，当年约接纳移民一千三百万，几乎是全球移民总数的百分之八。德国、乌克兰以及印度的排名

紧随其后，各在六百万到七百万之间。

表1.1 国际移民数量分布一览（按世界区域划分，时间跨度从1970年到2005年，单位为百万）

年份	1970	1980	1990	2000	2005
全球总数	81.5	99.8	154.0	174.9	200(估计)
发达国家总数	38.3	47.7	89.7	110.3	无数据
发展中国家总数	43.2	52.1	64.3	64.6	无数据

来源：联合国经济社会事务部，《世界经济与社会调查：国际移民》（纽约：联合国，2004）

要说清国际移民的最大来源国是哪些就困难多了，这主要是因为来源国一般不统计在外侨民的数量。尽管如此，据估计，当前旅居海外的华人至少有三千五百万，印度人有两千万，菲律宾人有八百万。

上述事实和数据传达了一个强烈的信息：当今国际移民影响着全球每一个角落。全球移民中，由“南”至“北”的移民比例增加了。在第三章我会说明人们从穷国迁往富国的重要原因。同时，对于区域内的重大移民活动也不可忽视。在波斯湾各国工作的亚洲移民约达五百万。据估计，南非约有两百五十万到八百万的非常规移民，几乎全都来自撒哈拉沙漠以南的非洲国家。在第六章我们会看到，发展中国家的难民比发达国家的难民要多很多。同样，每年移居英国的欧洲人也比从欧洲以外移居英国的人要多，这些欧洲人当中有不少都是因海外任职期满而重返故土的英国人。

除了国际移民的规模及不断变化的地理分布之外，至少还有三个趋势标志着当代与早先国际移民的模式及过程已是大相径庭。首先，移民中女性的比例迅速增加。2005年女性移民的数量几乎占到移民总量的百分之五十。她们当中超过一半人生活在发达国家，其余则在发展中国家。据联合国统计，2005年，欧洲、拉丁美洲、加勒比海地区、北美洲、大洋洲及前苏联的女性移民超过了男性移民。此外，尽

管长久以来女性移居海外是为了与配偶相聚，但现在越来越多的女性已是独立移民。她们往往是其国内家庭的主要经济来源。

女性移民日益增多的原因有很多。原因之一是，对海外劳动力的需求越来越显现出性别倾向。这些需求集中在主要由女性从事的诸如服务、医疗保健及娱乐等行业，在较发达国家尤其如此。第二个原因是，越来越多的国家已经把家庭团聚的权利惠及移民，换句话说，它们准许移民与其配偶及儿女团聚。这里所说的配偶往往都是女性。移民来源国国内性别关系的变化也意味着女性移民较以往有更大的自主性。还有一个原因是，从事家务劳动的女性移民（亦称“女佣贸易”）、有组织的婚姻移民（亦称“邮购新娘”），以及拐卖女性从事性服务的现象都日渐增多，在亚洲尤甚。

第二个趋势是，传统上对来源国、过境国及目的地国的区分现在已经越来越模糊。今天，几乎世界上每一个国家都同时扮演着这三个角色，都有移民离境、过境及入境。或许世界上没有任何一个地方能比地中海地区更能说明来源国、过境国及目的地国三者之间的界限是何等模糊了。大约五十年前，这种区分还相当清楚。当时所有的地中海国家，不管是位于北非还是南欧，都是移民来源国，这些移民主要是去北欧工作。二十年前，随着越来越多的北非人到经济日益繁荣的南欧工作，以及与此同时有心北上工作的南欧移民的减少，南欧由移民迁出地变成了移民迁入地。今天，北非也正在由一个移民来源地向移民过境地和移民目的地转变。越来越多的移民从撒哈拉沙漠以南的非洲地区迁往利比亚、摩洛哥及突尼斯。有些人定居下来，有些人（通常是非法地）越过地中海来到南欧，在南欧又有些人定居下来，有些则继续迁至北欧。

第三个趋势是，过去几百年间重大的移民活动大多都是永久性的，而如今短期移民变得越来越重要。即便是那些在国外度过大半生的人也梦想能够重返故土，回到出生地。现在，相对而言，移民到某个国家并在那里终其一生的人已不多见。

再者，移民一次便重返故国的传统模式似乎已渐次消亡。越来越

多的人一生移民数次，经常是到不同的国家或地区，其间返回祖国。国际旅行较以前便宜很多，也更为便利，因此，即使是那些长期在外的移民，回国也越来越频繁。在来源国与目的地之间往返且在目的地只短期居住的所谓旅居移民有着悠久的历史，如十九世纪及二十世纪初在东南亚和澳大利亚的多数中国移民即属此类。而现在，这种来回往返的移民已是规模空前，交通与通讯革命方面的发展更是促进了这类移民。



图2 一辆满载移民的卡车从尼日尔的阿加德兹开往北非

循环移民

移民问题专家约翰·索尔特在其2005年向欧洲委员会所作的报告《当前欧洲移民问题的趋向》中指出了欧洲移民的几种新类型（第十九页）：“阿尔及利亚的移民路线已经有了根本改变。传统上迁入法国的劳工移民已经被各式的循环移民代替，其中许多阿尔及利亚人成为了手拎皮箱、足迹遍及地中海地区的商人。他们通常服务于旅游市场，其迁移在家族网络中进行，这使得他们随便在哪个城市都能够把

握商机。据了解，罗马尼亚人也通过非正式的跨国网络进行循环移民，并利用这种网络打入面向非法劳工的各种劳动力市场。二十世纪九十年代早期从特兰西瓦尼亚迁往德国的日耳曼人也是循环移民，他们在德国工作，间或返回罗马尼亚生活。”

国际移民的机遇

在人类历史上移民活动从未中止过，且影响重大。它促进了世界经济增长，对国家和社会的发展作出了贡献，同时也丰富了许多文化与文明。移民已成为最有活力、最具创业精神的社会成员。为了给自己以及子女创造新的机会，他们背井离乡，作好了冒险的准备。比如，美国经济增长史在诸多方面都可算是移民史：安德鲁·卡内基（钢铁业）、阿道弗斯·布施（啤酒业）、塞缪尔·高德温（电影业）以及海伦娜·鲁本斯坦（化妆品业）均为移民。柯达、大西洋唱片公司、美国无线电公司、美国全国广播公司、谷歌、英特尔、Hotmail、太阳微系统、雅虎和易趣网都是由移民创办或联合创办的。

在当今世界，国际移民继续在国家、地区及全球事务中扮演着重要角色，尽管这一角色往往不被承认。在许多发展中国家，较之由富国提供的官方援助，移民寄回家的钱成为更为重要的收入来源。在有些发达国家，经济的各个领域以及许多公共服务行业已高度依赖移民劳动力，倘若这些劳动力撤走，则一夜之间就会崩溃。尽管难有实证，但人们常说，移民之于英国，价值胜过北海石油。据世界银行估算，全世界移民劳动力收入达二十万亿美元，其中绝大多数都投资在了自己所工作的国家。另有一项研究表明，美国大约一千五百万的外来劳动力给美国经济带来了超过一百亿美元的财富。移民劳动力因此被认为对经济增长作出了巨大贡献。在世界上很多地方，移民所做的光是所在国国民不愿做的工作，而且还包括一些所在国国民无法从事的高价值活动。

移民及移民活动不光有助于经济增长，事实上，他们在社会和文化生活领域的影响或许最令人感受深刻。在世界范围内，民族、语

言、风俗、宗教以及生活方式各异的人彼此之间正在形成前所未有的联系。不管承认与否，大多数社会如今至少已经或多或少具有多样性的特色。在对英国大学生授课时我经常提到这个观点，指出在过去的二十四小时当中，他们吃的东西或者听的音乐几乎肯定是来自世界其他地方，他们所看的一流运动团队中有移民队员或是移民后裔。移民集中地出现在香港特别行政区、伦敦或者纽约这样的“国际化城市”绝非偶然。正是这样充满活力和创新精神而且高度国际化的大都会使世界上的人们、地域以及文化日益紧密地发生着联系。

国际移民的挑战

同时，倘若否认国际移民也形成了重大挑战，则未免有些天真。也许说得最多的要数移民与安全之间的联系。尤其是在“9·11”之后，认为国际移民与恐怖主义之间有着密切关系的看法已经形成。前不久马德里和伦敦的袭击事件更增强了这种看法。全球各地规模见长的非常规移民有时会被政客以及公众视为国家主权和公众安全的威胁。在不少目的地国家，当地社会越来越惧怕移民社区的出现，尤其是那些带有陌生异域文化又与极端主义和暴力有关的社区。

这些担忧不无道理，不容低估。随后几章将对其进行深入考察。同时，太多的注意力可能被放在了移民对目的地国及其所定居的社会的挑战上面了，而对那些移民本身、他们的家庭以及其身后的人民与社会所面临的挑战则关注不够。

首先应当记住，许多移民是因为别无选择才背井离乡的。2005年全球难民约有九百万，他们都是因为怕遭受迫害或死亡才离开故土的。他们的旅程一经开始就有许多移民（不仅是难民）死在途中。此外，有些移民一到目的地便发现自己陷入遭人剥削且人权受到侵犯的境地。对于那些人口贩卖的受害者来说尤其如此，他们很容易被奴役，而且往往会卷入性行业当中。家佣在雇主手下也可能会受到虐待并遭受暴力。更为普遍的是，即使已经在海外定居多年，许多移民及其子孙仍然会面对歧视和偏见。移民问题对移民本身所造成的消极影响不亚于其对目的地社会所形成的挑战。

移民问题也会对移民离之而去的社会产生重要影响。在第四章我会说明，对于那些本身就缺乏移民所具有的技能的国家，这种影响则更为深刻。受所谓人才流失影响最为严重的要数医疗行业，教育行业同样也深受影响。这种外流不仅降低了穷国提供基本服务的能力，也意味着教育及培训此类人才的公共投入付诸东流。

国际移民概述

基于本章所列的种种原因，国际移民在许多国家已经成为了政治议程上的首要问题，引得媒体大加报道并已成为广泛的公众话题。然而，就移民问题的讨论却往往难以令人满意。首先概念就不清楚，比如“寻求庇护者”、“难民”以及“非常规”或“非法”移民之类的说法经常被交替使用。引用统计数据的方式也常常让人惊恐而没有使人增进了解。正常呈现的移民状况非常有限。总之，移民问题真正的多样性及复杂性经常被忽视。

在这样的背景下，该概述旨在向读者提供解读当今主要移民问题以及吸引读者参与理性讨论所需的说明、分析及数据。作为一名讲授并研究移民及其相关问题逾十五年的学者，我自然有自己的视角和观点。但我已经试图将其置之幕后，隐而不显，以全景呈现围绕当今移民问题的讨论。此外，本书未将移民政策作为关注中心，但切题之处也引入了一些针对政策影响的评论。

试图将任何一个包含研究、著述及政治讨论的庞大领域浓缩进这么一本小书，都不可避免地需要有所选择。面对这一挑战，不同的作者自会作出不同的选择。首先值得强调的是，本书书名顾名思义，关注的正是跨越国境的移民。主要原因是，较之内部移民，以国际移民为主题的研究和著述要多得多，其业已获得的政治与媒体的关注以及公众话语也多得多。同时也必须承认，内部移民在数量上远远多于国际移民，两者之间的界限也可能并不清晰。目前，学界对内部移民的关注还远远不够。正如我们将在本书最后一章所看到的那样，内部移民有可能会决定未来国际移民的势态。

我看待国际移民问题的整体方法有三个特点。首先，国际移民问题毕竟算是真正的全球性问题，因此我尽可能以全球视角对其加以考察。但是，由于缺乏世界某些区域移民方面的研究、信息与数据，以及自身知识的欠缺，这种方式会时时受限。其次，我也尽量使用了从自己的调查得来的“活生生”的例子——这也是力求使自己的视角以移民自身经历为基础的一种途径。为了弥补自己知识方面的欠缺，我也参考了该领域一些学者业已发表的一些研究结果。最后，我使本书在结构上围绕当今国际移民中，个人认为最受关注、最为相关的那些问题，而不是不分主次，比方说，按章节分别谈论世界主要地区的移民问题。对这些问题的论述应当言简意赅，因此，笔者在书末向读者诸君提供了其他的资料来源参考，以供各位获取详细信息及分析之用。

本章已经提出了“移民问题缘何重要”这个问题，下一章将提出“何为移民”。这一章将考察对国际移民所作出的各种各样的定义、国际移民的一般分类，并思考要作出实际评估为何如此困难。同时，该章将介绍有关国家政治及公民概念变迁的讨论。第三章讨论了移民与全球化之间的关系，试图对移民现象产生的原因提供结构层面上的解释。

此后各章分别关注了一系列重大的移民问题。第四章考察了发展问题与移民问题之间的关联。发展不足会促使移民产生，而移民反过来却又会促进其家乡的发展。第五章转而论述当今最受关注的移民问题，即非常规移民（特别要指出的是，该章主张，“非常规移民”这一说法较之“非法移民”更为可取）。该章涵盖了就人口贩卖和移民偷渡现象的专门讨论。同样广受关注且又经常与非常规移民相混淆的有难民和寻求庇护者，他们将是第六章的讨论重点。全球视角在这一章尤为重要。第七章关注的是移民对目的地社会的影响这一争论不休的问题。最后，第八章探明了会影响到国际移民未来的一些主要趋势。

第二章

何为移民

“何为移民？”这一问题的答案看似一清二楚：大多数国家采用联合国的定义，认为凡旅居国外至少一年的人就算移民。但实际上问题并没有这么简单。首先，“移民”这一概念将种种境况中形形色色的人都包罗其中。其次，要真正统计移民数量，确定他们在国外的时间也相当困难。再次，确定移民身份何时终止与确定移民身份何时获得同样重要。终止移民身份的方式一是重返故土，二是成为新国家的公民，而限定这种身份转变的程序则千差万别。最后，有人提出，由于全球化的影响，如今出现了具有新特点的“新型”移民，他们有时被称为跨国社区人员或流散人口。

移民的分类

移民的分类通常有三种方式。首先，常见的方式是区分“自愿”和“被迫”移民。后者指由于冲突、迫害，以及诸如干旱或饥荒等环境的原因，而被迫离开本国迁往他国的人。这些人通常被称为难民，尽管我们会在第六章看到，难民一词其实有其特定的含义，并不包括所有的被迫移民。据联合国难民事务高级专员公署的统计，全世界大约有九百万难民。如在第一章开篇之初我们知道，当今世界自愿离开祖国的移民要多得多——约一亿九千万人。

第二种相关的常用方式是区分出于政治原因和出于经济原因而迁移的人。前者通常指难民——他们由于政治迫害或冲突而被迫离开祖国。后者通常被称为劳动力移民，即为了找到工作，或寻求更好的工作机会和工作条件而迁移的人。这些人被进一步分为低技术移民和高技术移民。还有一些人介于经济移民和政治移民之间，他们之所以迁移主要是出于社会原因。这些人大多数是带着孩子的妇女，以家庭团聚的方式移民海外与在外工作的丈夫团聚。同时，值得一再说明的

是，如今出于经济原因，独立移民的女性比例正不断增加。

最后一种方式是区分合法移民和“非法”移民——在第五章我们会了解，“非常规”一词可能更加准确，用来指移民时可能不像“非法”这个词那样带有贬义。“非常规”移民的概念包含的范围广泛，主要包括无证明文件或持伪造文件入境他国的人，或合法进入他国但在签证或工作许可证过期后仍然逗留的移民。下文将会说明，要精确计算全球非常规移民的数量或许不太可能，但可以确定的是，合法移民远远多于非常规移民。

高技术移民

现在，主要出于经济原因而移民他国的人越来越多，他们被算作高技术移民。各种有选择性的签证制度会根据申请人的教育背景和资历打分，这往往使他们的移民过程更加便利。高技术移民中特别的是公司内部调动人员——那些在同一公司里跨国迁移的人。全球范围内，跨国迁移的学生人数也很可观，他们也常常被算作高技术移民。

分类总是把事实简单化，上述移民分类至少在三个方面也是如此。第一，不同类别间有相互重合之处。这样一来，多数自愿移民同样也是经济移民，而许多被迫移民则同时也是政治移民或难民。

第二，各类移民间的显著区别在现实中常常比较模糊。比如，完全自愿或不自愿的移民少之又少。在很多大公司看来，让员工在世界各地来回调动不过是培训的一部分。因此，员工在公司内部调动，比如说在IBM公司从纽约调到东京，看似自愿，实际上则是为了保住这份工作而别无选择。对被迫移民来说，即便是难民，除了离开祖国也并非就别无选择。比如他们可以冒险留下来尽量避免被卷入冲突，可以在国内迁移，搬到临近的村庄或城镇，也可以在冲突中支持某方，得到保护。

经济移民和政治移民之间的差异同样比较模糊。想想人们因失业而离开本国的情况，表面看来，他们是出于经济原因而移民他国，但如果他们之所以失业是由于种族、宗教或性别方面的原因，我们又当

如何看待呢？在这种情况下，他们又会被看作是出于政治原因而远走他乡。在此，区分移民的深层原因和移民的直接原因是分析问题时所面临的一大难题。

第三，相关的一点是，在各种类别之间，人们完全可以从一类移民“转变”为另一类移民。合法移民如在工作许可证到期后仍然滞留，便会被归入非常规移民。2005年，据官方估计，仅澳大利亚就有五万签证过期的留居者。还有一种情况是，移民在离开祖国时出于自愿，但之后由于战争的爆发或政府的更替而无法回国，这样一来，他实际上就成为了非自愿移民，迫不得已只能待在国外。

统计数字意味着什么

“何为移民”这个问题之所以如此难以回答的另外一个原因是，清点移民实在不易。且让我们费些篇章，以英国的情况为例来说明这一点。

关于英国移民的统计数字需要给出三种评述。首先，即使是官方的移民统计数据也无法全景呈现英国的国际移民的状况。说白了，即使是政府也没多少把握去声明每年有多少人进入或离开本国。最显而易见的原因就是，官方统计数据未能包括非常规移民。英国非常规移民的统计数据简直就是靠猜测得来的。第五章将详细讨论非常规移民的统计问题。

第二，政府真正记录下来的移民统计数据很值得怀疑。大多数公布于众的进出英国的移民统计数据都是以国际旅客调查（IPS）为依据的。这只是一个在海上和机场进行的、人数约两千二百人的小型抽样调查。旅客们会就逗留英国的意图（如果是离境则需说明待在国外的意图）接受采访。已经在国外或英国居住至少一年、有意留居英国或离开英国至少一年的都被算作移民。问题之一就是覆盖面：接受了采访的只是极小一部分人而结果却被放大了。另外一个是，人们的想法常常是会变的，他们是去是留，待上多久都说不准。IPS的数字需要调整，以尽可能考虑到这些问题。

英国有关移民流动的数据有两个来源。由颁发的工作许可证可以估计入境工作者的数量，但这只对欧洲经济区（EEA）之外的劳动力有效，因为EEA成员国的公民无须工作许可证即可入境工作。寻求庇护者的统计数据显示的是在英国申请庇护者的数量，但在解读时需要特别注意，因为靠寻求庇护者照顾的家人（配偶和子女）有时算入总数有时又不算。要计算入境英国的移民人数，可供选择的指标还有劳动力调查，该项调查记录的是一年前的国籍情况和住址，但也是仅就某些家庭所做的抽样调查。全国性的人口普查也记录一年前的住址但并不记录国籍情况（只记录出生国），而且每十年才进行一次。

最后一条评述是，移民统计数据呈现的方式不同，其传达的信息也会不同，当然，任何统计都是如此。2002年入境英国的寻求庇护者约有十万人。这个数字可以从非常负面的角度来看待——比西欧任何一个国家接受的寻求庇护者人数都多，每年入境人数等于像剑桥这样的一个小城的人口总和。这个数字也可以同每年入境英国的移民总数作一比较，一比之下，事实上寻求庇护者只占相对较小的一部分。

如果连英国这样一个小小的岛国，全球最发达的经济区域之一都存在上述问题，想想看其他地方统计移民会有多么困难，比如那些缺乏必要的技能或专业能力以监控自己边境的穷国、那些陆上国境线较长的国家，或者一些会有突发性大规模迁徙的地区。

返乡移民

重归故里是终止移民身份的一种方式——尽管即使是返乡之后人们往往还是保留了其在国外形成的新的做事方式和身份特征的痕迹。多数专家相信返乡移民规模巨大，但却缺乏全球性的估算。

返乡移民的数据也存在不少国际移民数据特有的、更为普遍的一些问题。共同问题包括：移民的时间难以衡量，居所变更记录难保一致，有关公民的定义缺乏共识。

一个特别的问题是，返乡移民的统计不管是在来源国还是在侨居

国，传统上都不是首要问题，双方都不会像对待本国国民迁出或非本国国民迁入一样去看待返乡移民。而即便侨居国和来源国真的记录了同一回流活动，其估算也会大有出入。拉赛尔·金在其撰写的一篇开拓性的文章中援引了这样一个典型的例子：二十世纪七十年代德国关于返意人数的数据起码是意大利关于自德归来的返乡移民统计数据的两倍。导致这种不一致的部分原因可以从近些时候波兰的例子中一探究竟。二十世纪九十年代，波兰返乡移民数目巨大但却并未算入官方统计，这只是因为他们在二十世纪八十年代离开波兰时大多没有登记为移民。与之相似，土耳其还没有一家记录有关出境移民或返乡劳动者数据的机构——就返乡移民所做的估算完全依据侨居国收集的数据。

近期具有特殊影响的要数前苏联及中欧、东欧政治巨变之后“少数民族国民”的返乡。二十世纪九十年代来自前苏联的返乡移民最值得注意。返乡移民中有：1990年到1995年之间五百四十万俄罗斯族人（从位于波罗的海和中亚的前苏联各联邦共和国返回俄罗斯）；1992年二十九万乌克兰人；到1996年4月，二十四万鞑靼人移民到克里米亚，其中一万人有拉脱维亚血统；1990年到1996年一万五千名芬兰人；1987年到1994年两百万日耳曼族人（Aussiedler^[1]及1996年六千名本都希腊人^[2]）。

从移民到公民

终止移民身份的另外一种方式是由移民成为新国家的公民。这在有些国家比较简单快捷；在其他国家，只有极少数人被精挑细选成为公民，其他人则几乎毫无可能。这种差异与其说是跟移民本人的情况有关，还不如说是跟有关国家的历史、意识形态和结构有关。

有关公民身份和国籍的法律有两条可资参考的原则。一条是*ius sanguinis*（血缘原则），依据这一原则，要成为一国公民就需要是该国国民的后代。另一条原则被称作*ius solis*（出生地原则），以在该国国境内出生为依据。

实际上，尽管各有侧重（表2.1），所有现代国家的国籍制度都

综合了这两条原则（以色列除外）。举例来说，在2000年政策更张之前，德国曾广泛遵循*ius sanguinis*，亦即血缘原则。正是因为这个原因，战后土耳其移民的子孙尽管在德国出生并在那里成长，但在传统上还是被排除在德国公民之外。同样这也可以解释，为什么在德国统一期间，那些家人已经好几代未在德国居住而主要是居于东欧或前苏联的人，自动就被给予了德国国籍。与此不同，诸如澳大利亚、加拿大、英国及美国的一些国家遵循的是*ius solis*原则，亦即出生地原则，因此合法移民在所在国生的子女便会自动成为该国公民。不管公民身份的获得遵循什么样的原则，大多数国家都准许移民在该国合法居住若干年后成为正式公民：这就是所谓*ius domicile*，即住所原则。具体年限差别很大，在澳大利亚及加拿大只需三年，而在奥地利及德国则需十年。

不仅各国的国籍制度各不相同，其国籍标准也互有差异。比方说，有些国家允许双重国籍，因此并不认为某个移民为了成为另外一个国家的公民就舍弃了其原有的国籍。在有些国家情况则并非如此。正如我们将在下一部分看到的，双重乃至三重国籍的增加成为了一些移民社会出现跨国主义的一个原因。

此外，在有些国家，完全的公民身份只可能以文化上的同化为代价而获得，而有些国家则让新公民保留他们别具特色的文化特征。这两种不同的表现源于两种互相角力的融合模式。同化这种模式是一个单方面的过程，移民被认为应当放弃他们独具特色的语言、文化及社会特征，从而混同于主体人口。法国广泛地采取了这种模式。另外一种主要的模式是多元文化主义，指的是移民人口发展为民族社区，在语言、文化及社会行为等方面保持与主体人口的不同。澳大利亚、加拿大、荷兰、英国以及美国均以不同方式采用了这种模式。

表2.1部分国家国籍制度一览

国别	授予国籍所依据的原则	取得国籍所需的居住年限	是否允许双重国籍
澳大利亚	综合	三年	是
奥地利	血缘原则	十年	否
比利时	综合	五年	是
加拿大	出生地原则	三年	是
法国	血缘原则	五年	是
德国	血缘原则(至2000年)	十年	否
以色列	对任何犹太居民开放	无年限规定	是
荷兰	血缘原则	五年	是
瑞典	血缘原则	五年	否
英国	综合	五年	是
美国	出生地原则	五年	是

移民、流散人口及跨国社区

或许，移民自身的认同感与正式机构或侨居社会界定移民的方式同等重要。近几年围绕这一话题的著述极多，对两个概念尤其关注：跨国主义和流散人口。两个概念均复杂且有争议，此处将以尽可能简单的措辞来对其下一定义。

什么是融合？

融合可以简单地定义为移民作为个体和群体被社会接纳的过程。国际移民全球委员会（GCIM）认为，融合是“一个长期的、多方面的过程，需要移民，同时也需要社会中的非移民成员相互尊重、相互适应，从而使双方能够积极和平地共处”（《相互关联的世界中的移民问题》（GCIM，2005，44））。

流散一词有其传统内涵，一般被用来指公元前586年第二圣殿被

毁之后犹太人的大流亡。^[3]这一概念在近来重获新生之前，也曾经常被用来指非洲奴隶以及逃离一战期间及战后奥斯曼帝国屠杀的亚美尼亚人。这些经历的相同之处在于，它们都是大规模迫不得已的迁徙，有重返家园的强烈愿望却又无力实现。

这种特征在较近几次移民活动中得到了不同程度的确认，而流散这一概念也被重新使用。理论家加布里埃尔·谢菲尔在《国际政治中的现代流散现象》（1986）中说道：“现代流散人口是指源自移民的少数民族群体，其衣食住行均在侨居国但又与其来源国——他们的祖国——保持着强烈的情感和物质联系（第三页）。”有些批评家认为这个概念在使用上如今已经变得过分灵活，几乎用于任何情况下的任何移民群体。比如，在第四章中我们会看到，这一概念常常被用于指称任何为来源国的发展作出物质贡献的移民。

“新”非洲流散人口

考虑到非洲奴隶曾是传统上被用到大流散这个概念的少数几个群体之一，如今这个概念又被较近时期的非洲移民用来描述自己及其组织，这实在是很有意思。在对伦敦不同的非洲人社区进行的调查当中，我所提的问题之一就是他们为什么使用那个字眼。原因有三：一是，这些社区感觉，跟这个词相关的负面意思不像“外来移民”、“难民”或者“寻求庇护者”那么多。或许，由于长期与犹太人和非洲奴隶的散居有关，这个词尚未变成贬义。二是，至少对于某些社区来说，这个词有些“自励”的意思。像“全球化”一样，“流散”正在成为“时髦用语”，而对于有些社区来说，这个词似乎有它们深望与之产生关联的内涵。最后，至少对于某些社区成员而言，该词还有一层意思，即他们的经历在某种程度上可以跟最初的大流散相比，因为他们也是受害者，就像那些被驱逐的犹太人和非洲奴隶一样。

还有一个相关概念就是“跨国社区”。简言之，这个概念指的就是那些已经开始生活于不同国家“之间”的移民。他们跨越国境，与来源国的人民和地区有着持久的联系。根据移民问题方面的杰出专家亚历山德罗·波茨的观点[《国际移民观察》，31（1997）]，跨国社区

由移民所创立的致密网络构成，此举是为了改变经济状况，获得社会认可，跨越政治边境。通过这些网络，越来越多的人具备了过双重生活的能力。这样的移民往往双语皆通，能够自如地在两种文化间穿梭，他们经常会兼顾两个家庭，并为了使自己能被两个国家都接纳而寻求经济、政治和文化权益。

(812)

顾名思义，这些人已逐渐不再受到移民或国籍这类政治定义的限制。全球杰出的移民问题学者斯蒂芬·卡斯尔对于跨国主义国籍的隐含意味有如下看法[《亚太地区的移民问题》(爱德华·埃尔加出版社，2003)，R.艾尔代尔等编]：

跨国主义将不可避免地引起多重国籍的快速增加，从而产生民族主义者所惧怕的现象，即以规章制度而非情感为基础的公民对国家的忠诚是不完整的。跨国主义的成长长期看来会使人们重新审视国籍的内涵。

(19)

【注释】

[1] 德语，指被迫迁移的人。——编注

[2] 一般指来自黑海海岸的希腊人。——编注

[3] 公元前586年，犹太王国被新巴比伦王国国王尼布甲尼撒二世所灭。此时被毁的应是第一圣殿，而非第二圣殿。原文似有误。——编注

第三章

移民与全球化

国际移民问题是全球化问题的一个重要方面，在全球经济和社会结构的变化中，它已经日益成为重要的组成部分。正如影响到世界上许多发展中国家的全球工作危机一样，发展、人口以及民主等方面日渐加剧的不均衡状况为迁移提供了有力的动机。富国的劳动力市场细分加大了对移民劳动力的需求。对于潜在移民来说，通讯领域的革命使他们更加清楚地看到了各种不均衡的状况，同时也看到了机遇，而交通方面的发展也使迁移更为便宜和便利。移民网络迅速扩大，从而使移民越发便捷。新的个人权益让有些人出国并留居海外变得更加容易。移民产业的壮大更是助长了国际移民的发展势头，即便是在那些未经官方允许的地方，情况也是如此。总之，本章将说明，为何移民的原因及方式较以往都已大大增加。

不均衡的加剧

发展是一个难以衡量的概念。联合国发展计划（UNDP）已经出台了一个广为采用的人类发展指数（HDI）。该指数综合收入、健康及教育三个方面对各国进行了排序。根据2005年的报告，尽管所有发达国家及大多数发展中国家的HDI均有上升，但最为贫穷的一些国家还是出现了前所未有的倒退。十八个国家2005年记录的HDI都低于其1980年的记录，其中十二个国家是在撒哈拉沙漠以南的非洲。这些国家人民的生活状况在恶化，与世界上其他国家的差距也日渐加大。

什么是全球化

全球化是一个复杂而又富有争议的概念。全球化问题的杰出理论家戴维·赫尔德给出了这样的定义：“全球化可以被看作是一个进程（或一系列的进程），在这个进程中，社会关系和交易的空间组织结

构在广度、深度、速度以及影响等各方面都发生着转变，还导致了各种跨洲或跨地域的活动、交往以及权力行使网络的形成”[《全球性变革》（政体出版社，1999），2]。这种种进程业已引起了货物、思想、信息和资本的跨境流动，同时不少评论家也认为，全球化也增加了人口的跨境流动。

事实上，UNDP提供的有些统计数据非常令人沮丧。全球约有五亿五千万在业人员每天还挣不到一美元。全球范围内，有八亿五千万人，包括三分之一学龄前儿童都营养不良。超过十亿人缺乏安全的饮水条件，二十六亿人没有足够的卫生条件。全球约一亿一千五百万儿童缺乏最基本的基础教育——大多是在撒哈拉沙漠以南的非洲和南亚。在非洲和阿拉伯国家，女孩所接受的教育平均比男孩少一年，而在南亚则是两年。在整个发展中国家，仅有百分之五十八的女性不是文盲，而男性则有百分之六十八不是文盲。

发展不足又因为日益加大的人口压力而雪上加霜。近五十亿人，即全球人口的百分之八十，目前生活在贫穷或者最多是中等收入的国家。全球许多富裕国家的人口持续减少，而许多贫穷国家的人口却在不断增加：当前，几乎全世界所有的人口增长都发生在发展中国家。目前，每位非洲女性平均生5.2个孩子，而每位欧洲女性平均只生1.4个。这种趋势意味着发展中国家所要养活的世界人口比重仍将进一步加大。发展中国家如此高的出生率也使其年轻人的比例远远大于发达国家。

许多贫穷国家同时也是民主进程脆弱、法治无力、腐败盛行的国家，这倒绝非巧合。人们试图通过移民来保护自己还有家人免受经济不景气、市场不稳定的影响，并借此远离政治危机、武装冲突以及其他风险。在有些情况下，由于政府已经无法保护他们免受冲突的影响或是免遭迫害，人们被迫以难民的身份逃离本国。最糟糕的是，有些政府本身就是这些侵害的罪魁祸首。

但是需要强调的是，导致移民的并不一定就是发展不足、人口过多或者统治不善本身，而更应该是世界各地的差别。人均国内生产总

值是使用最广的、表示国民收入的经济指标，发达国家的人均国内生产总值比发展中国家的高六十六倍。目前，出生于布基纳法索的儿童比出生于日本的儿童会少活三十五年，而出生于印度的人比出生于美国的人要少活十四年。穷国的学校教育有限，文盲比例高，而富国的学校教育几乎完全普及，也几乎没有文盲。此外，最腐败、最不民主的政府几乎无一例外分布在最贫穷的国家。

全球工作危机

移民最强烈的动机之一就是找工作。虽然存在一些明显差异，但总体说来，近些年来发达国家的失业率有所下降。与此相反，大多数发展中国家的失业率要么是有所上升，要么就是居高不下。在全球主要地区，最高的失业率出现在中东和北非，达到百分之十二以上，而工业化经济区域的失业率仅有百分之六左右。

失业并不是当下全球工作危机的唯一的一个方面。许多人没有充分就业。通常这些人在一些非正式行业工作，就业形势难以预料。机会说来就来，说走就走，常是按季节变化，有时则是按周甚至是按天变化，而工作条件也可能极为恶劣。即便受雇佣，所得工资也往往不足以维持生计。按照UNDP的估计，尽管贫穷问题可能会得到缓解，但在可以预见的将来，这一问题将依然比较严峻，2015年约有三亿八千万人仍将以每天不到一美元的收入勉强维持生计。全球工作危机的另外一个方面是，据国际劳工组织（ILO）估计，现在有一千二百万人处于强迫劳动的工作状况当中。

在发展中国家，依赖农业作为收入来源的人群压力尤其巨大。他们约占整个劳动力的一半，即十三亿人左右。不少人拥有小农场，却因商业扩张和环境恶化而受到威胁。由于政治地位低下，他们需要缴纳的税金也高得离谱。近些年来，发展中国家农业与非农活动之间的收入差距已经急剧扩大。结果之一就是，随着农民及其家庭成员为了追求更好的生活涌向城市，由乡村转入城市的移民明显增加。对其中很多人来说，涌向城市的这种内部移民只是走出国门成为国际移民的第一步。

劳动力市场的细分

劳动力市场的细分日渐成为高收入经济区域的一大特色。劳动力市场的某些部门工资行业水平低、安全保障状况差、社会地位不高，本国劳动者对其避而远之，移民工人于是就占据了主导地位。这些工作常被称为“3D活儿”——指的就是那些脏（dirty）、险（dangerous）、难（difficult），甚或三者皆备的活儿。这些工作集中在诸如农业、伐木业、种植业、重工业、建筑业及家政服务之类的行业。调查表明，即便在经济低迷时期，本国劳动者也不愿意干这些活儿，因此不论经济发展如何，这些行业对移民工人总有持续需求。



图3 美国北卡罗来纳州在农场劳作的无证移民劳工

通常从事这类工作的移民不是没有证明文件就是没有正常地位，他们比别人更愿意做这些工资很低、条件又不安全的工作。在美国通常是墨西哥的非常规移民在从事农业劳动，在俄罗斯使重工业得以正常运转的也是非常规移民，而在英国及其他一些欧洲国家，建筑行业、食品行业还有许多服务行业也都得依赖非常规移民。如果你昨天晚上买的比萨饼价格低廉，令人欣喜，那很可能是因为做饼的师傅没有正常的移民身份，挣的钱低于最低工资。对雇主而言，非常规移民雇佣起来既灵活又便宜，而移民本人则经常遭受剥削和虐待。

通讯及交通革命

通讯革命是全球化进程的核心因素。很多有关全球化问题的学术文献都集中关注了近些年爆炸式发展的高新技术，如电子邮件和互联网、电子公告牌和卫星电视台，还有手机和廉价的国际电话。比如，据估计1990年到2000年之间全球电话线路从七亿条增加到二十五亿条，而互联网用户的人数则从不到一百万发展到超过十亿。这种革命使全球互通性进一步增强并在实质上缩短了世界各地之间的距离。说它与移民问题有关有两个原因：一，它使人们意识到了差别，知道了世界上其他地区的生活是什么样子；二，它使人们看到了迁徙并在国外工作的机会。

非洲的手机革命

据估计，全球现有二十四亿手机用户，且每分钟还会产生一千名新客户。发展中国家的手机用户占到百分之五十九，使手机成为历史上第一种发展中国家的使用人数超过发达国家的通讯技术。手机用户在非洲的增长比其他任何地方都快，从两年前的六千三百万跃增为今天的一亿五千两百万。仅刚果民主共和国一国的手机用户就有三百二十万，且每天还有八千新用户注册入网，而该国的传统陆线只有两万条。



图4 印度班加罗尔一家网吧旁边坐着的一位无家可归者

同时，通讯革命也有可能被夸大。严峻的全球“数字鸿沟”依然存在，数字鸿沟指的是穷国与富国在享用信息资源方面的差距。这一点在联合国秘书长科菲·安南2000年的一次讲话中表现得最为突出，他说，“全世界有一半人至今还没有打过或接过电话”，但是这个数据之后一直备受争议。尽管如此，人们仍然认为跨越数字鸿沟对于实现全

球平等、加大社会流动性、促进民主及发展经济都很重要。

全球化文献中另外一个时常提到的“革命”是在交通领域。这种“革命”一方面指的是国际旅行的选择范围扩大，另一方面则是指费用降低。这主要是由航空公司之间竞争的扩大引发的。要再次说明的是，如果据此认为这项革命已经遍及全球那就错了，不过不管怎么说，现在只需花费两千五百美元就可以合法地在全球任意两地间旅行。在第五章我们会看到，尽管非法旅行的花费要高出很多，但也不是没有可能。如果说通讯革命使许多潜在移民认识到了移民的必要，那么交通革命则令移民更为切实可行。不过，还是得说，对这种影响的重要性也不可高估：对于世界上大多数人来说，国际旅行仍然贵得令人望而却步，而且还有不少人在获取护照及签证等方面面临管理上的障碍。

移民网络

大部分移民都是迁移到有自己朋友或家人扎根的国家，从而形成通常所说的跨国移民网络。有这么一种看法，即当今移民增长的主要原因之一就是这些可使自身周而复始、长存不衰的移民网络。移民扩张意味着朋友或家人中移居国外的人越来越多，而移民地理分布的变化则意味着穷国的潜在移民与富国的潜在目的地之间的联系更为频繁。

移民网络促进移民的方式主要有三种：一，提供信息，通常是借助上述的通讯新技术；二，通过向潜在移民借款为其提供旅途费用；三，通过向新移民提供落脚的住所，帮助他们找工作以及提供其他经济及社会帮助，移民网络在帮助新移民安身立命方面起到了关键作用。

调查显示，移民网络各有特色、差别明显，这取决于当地的移民历史、国家状况以及移民的社会文化特点。不管怎样，关于移民网络的一个普遍而且重要的评述是，它们将不大受目的地国的经济繁荣水平的影响而继续运作。同时，调查也表明，要用政策来干预以移民网络为依托的移民的发展势头并不容易。

新权益

较之以前，有些人可以更加容易地跨越边境，留居异国，他们的这种权益如今已经明显地得到了扩大。比如，欧盟（EU）内部边境的开放使欧盟成员国的公民可以在该地区自由迁徙，同时北美自由贸易协定（NAFTA）以及世界上其他地区（包括非洲和南美）的一些地区性经济协定也包含一些能使劳动者自由迁徙的条款。此外，诸如商人、学者、学生、运动员及演艺人员等人士通常并不需要签证，或者即便需要，程序上也有快捷途径可走。比起以前，越来越多的国家允许长期移民工人的直系亲属与他们团聚。而且，世界上大部分国家都已经签署了1951年在联合国会议上通过的《关于难民地位的公约》，我们将在第六章看到，该公约保证身处异国的难民能够得到保护和帮助。

不过，这些新权益波及的范围也可能被夸大。欧盟之外的大部分地区性经济协议都未能实现劳动力的自由迁徙。在美国，安全方面的忧虑影响到了移民政策，以致“9·11”以来签发给专业技术人员及专家这样的外来移民的H1-B签证的数量缩减了一大半。申请家庭团聚的移民也面临越来越严格的行政程序。对于其他诸如专业技能低下以及寻求庇护之类的人员，流动性方面的限制也越来越多。

移民产业

移民因个人以及代理机构而变得便捷，如招募人、移民律师、旅行社、代理人、住所提供人、汇款代理、移民及海关官员等，还有各个移民机构也为移民提供了便利。这些机构包括，通常负责移民运输和为难民提供正式的重新定居或回国计划的国际移民组织（IOM），以及一些为移民提供帮助和居所的非政府组织（NGO）。有些分析家将其说成是一种新的移民“产业”或者移民“生意”，就像其他任何行当一样，目的就是为赢得商业利益。第五章将会说明，移民产业也有其不合法的地方，包括人口贩卖和移民偷渡。

历史视角下的移民产业

移民产业并不算新，尽管其在规模和利润方面有新的特征。1977年，写到十九世纪末自意大利迁往美国的移民活动时，历史学家罗伯特·哈尼造出了“移民商业”这个词，当时他写道：“很明显，官僚、公证人、律师、客栈老板、放高利贷的、乡村商人、港口城市的走私者、代理人甚至火车上的乘务员都有赖于移民交易”（《移民商业》，摘自《加拿大民族研究》，9：42）。若热·杜兰德也对移民招募者做过描述：他们将墨西哥中西部的劳动力与美国西南部需要这种劳动力的产业联系起来，十九世纪末在促进移民由该地区迁往美国的活动中扮演了突出的角色。

据说，移民产业从移民活动中所获取的巨大利益极大地推动了移民进程。同时，移民产业越来越复杂，组织性很强的集团与来源国、中转国及目的地国的小经营者和二级代理相互勾结，使旨在降低其影响的政策干预难有成效。

对移民问题所做的解释

本章简要说明了全球经济中一些关键的结构变化，正是这些变化的共同作用为人们的移民提供了越来越多的动机和机遇。但是也应综合考虑到这一事实，即全球仅有百分之三的人口才算是国际移民。鉴于种种不平等的现象日益增多，在异国他乡过上好日子的机会也被越来越多的人看到，交通也越发方便快捷，我们理所应当要问：为什么移民人数如此之少？

这一问题的部分答案已经间接提到过。那些最为贫穷的人受全球不平等状况的影响最大，根本就没钱迁徙。许多真正因为穷愁无计而背井离乡的也只是局限于国内，一般是从乡村到城市而不是迁往国外。对于贫穷国家的失业者或未充分就业者来说，工作机会远远不够，即便是在富裕经济区域那些细分了的劳动力市场上也是如此。通讯和交通革命并不像有些评论家认为的那样影响深远，移民网络也一样。迁徙的权益大体上也只属于少数有特权的人。移民产业依利而

存，因此有心使移民费用居高不下。

从文献中至少还可以得出其他三个原因。最为重要的是惯性。大多数人安土重迁，不想离开自己的家人、朋友以及自己熟悉的文化，于是便留居自己的出生国。另外一个原因是，政府会控制移民。一些国家曾惯于阻止人民出境，但前苏联解体以及冷战结束之后，这种情况几乎不复存在。现在更为常见的是目的地国对移民的控制（尽管它们的努力并不总是有效）。还有一个原因是，随着国家的发展，投奔异国他乡的移民最终会减少。不管本章开篇之初的统计数据多么令人悲观，全球大多数国家还是在不断发展（尽管有时步履沉重而缓慢）。下章将转而讨论移民与发展之间的关系。

第四章

移民与发展

国际移民与发展问题的关联主要有两个方面。前一章讨论了一个方面，即发展的不均衡是如何成为移民的动机之一的。本章将考虑这一关系的反面，提出国际移民是如何影响来源国的发展这个问题。从积极的一面来看，移民向本土寄回大量的资金，同时也在国外对本国作出了其他方面的贡献，重返故土时他们又带回了新的技术、经验以及人脉。从消极的一面来看，正如第一章就说到的那样，移民会使国家本就不足的技术以“人才流失”的形式变得更为匮乏。

汇款

汇款一词通常是指海外移民寄回家乡的钱。几乎一切与移民相关的事情都很难准确量化，希望到现在读者诸君对这一点已经很清楚了，汇款当然也不例外。尽管有一部分钱是通过银行系统寄回，因此能够有案可查，但有可能更多的钱是通过非正式渠道寄回的。一个原因就是银行和代理通常收费较高（表4.1）。非正式汇款的一些渠道包括，移民本人探亲时带现金回家或者由其亲戚朋友代他们捎钱回家。有时一些定期往返于两地之间的商人会收取少量佣金替移民带钱回家——在古巴就是如此，这种商人被称为“募赖斯（mulas）”。也许最精密的非正式的转账机制要数索马里的“哈维拉德（hawilaad）”系统。关键是这些非正式转账的规模让人无从知晓。此外，由于银行往往不愿或者无法公布个人转账的详细情况，就连正式转账也并不总能准确定量。

尽管有这些数据方面的问题，世界银行还是就全球范围的汇款情况提供了年度估算。据世界银行估算，2004年移民寄回家的钱约有一千五百亿美元，而预测显示2005年这个数字将接近二千亿美元。这的确是数目惊人。这些数字之所以惊人也是因为它们代表了仅仅五年内

汇款流量百分之五十的增长——全球化的影响是其主要原因。根据有些分析家的观点，就总值而言，正式汇款紧随石油之后，已经在全球所有合法商品（自然不包括大麻）的转移中位居第二。在发展中国家，移民汇款继企业投资之后成为最重要的外来资金，这些汇款几乎是通过发展援助和慈善事业所得捐献价值的三倍。此外有估计认为，非正式汇款的规模有可能是正式汇款的两倍。如果真是这样，那么每年的汇款总额可能会多达四千五百亿美元。



图5 宣传索马里摩加迪沙一家国际资金转账公司的广告牌

表4.1 2004年从美国汇款到某些国家所收取的平均费用

国别	占汇款金额的百分比
莫桑比克	1.0
土耳其	4.9
葡萄牙	5.0
厄瓜多尔	5.6
巴基斯坦	5.7
萨尔瓦多	6.0
哥伦比亚	6.2
秘鲁	6.5
希腊	7.1
印度	8.1
菲律宾	8.2
玻利维亚	8.4
多米尼克	8.4
墨西哥	9.2
委内瑞拉	10.5
埃及	13.8

来源：联合国经济与社会事务部，《世界经济和社会调查：国际移民》（纽约：联合国，2004）

“哈维拉德”系统

“哈维拉德”（hawilaad或xawilaad）系统的基础是索马里商人。他们从国外的索马里移民那里收集硬通货，然后用钱买进可以在索马里销售的商品。他们定期返回索马里，卖掉货物，将等值的索马里货币交给移民的家人。买卖赢利于是成为商人的佣金。这种系统在全球的索马里社区中非常普遍。“9·11”之后，该系统曾被试图监控或者关闭，因为有证据表明袭击的资金是经索马里提供的。然而，该系统很

难纳入正轨，至今似乎仍然遍布各地。

2004年汇款接收国排名前三的是墨西哥（一百六十亿美元）、印度（九十九亿美元）和菲律宾（八十五亿美元）。不过，汇款作为GDP的一部分，比例最高的是在一些小国：约旦百分之二十三、莱索托百分之二十七、汤加百分之三十七。值得注意的是，与其他发展中地区相比，撒哈拉沙漠以南的非洲接收汇款的水平最低，只有全球总量的百分之一一点五。2004年排名前三的汇款输出国有美国（二百八十亿美元）、沙特阿拉伯（一百五十亿美元）以及比利时、德国还有瑞士（各有八十亿美元）。

关于汇款对移民来源国的影响仍颇有争议。显然，直接接收汇款的人能够受益，他们往往是社会中最贫穷的人。汇款可以让人们摆脱贫困：以索马里兰地区为例，据估计，平均家庭收入因汇款而翻倍；在莱索托，汇款占农村家庭收入的比例高达百分之八十。汇款不仅使收入增加也使收入多样化了，也就是说家庭花销对单一收入来源的依赖变小了。这样一来，汇款也就提供了一种抵御风险的保障。此外，这些汇款通常都是用于子女教育和老人的医疗保健。

汇款、全球化及“3T”

汇款之所以在近几年里迅速增长，主要是因为全球化进程的影响。具体说来，全球化催生了所谓的“3T”，而这所谓的“3T”又推动了汇款的增长。第一个“T”是指运输（Transportation）——尤其是廉价的航空运输。第二个“T”是指旅游业（Tourism）——许多移民假期探亲时都带钱回家。第三个“T”是指电信（Telecommunications）——电话费用低廉，互联网使用日益普及，较之以前，移民能够和家人保持更加频繁的联系，朋友和家人要寻求帮助也变得更加方便。

直系亲属之外的人也可受惠于汇款，但到底能到什么程度则主要是看这笔钱如何使用。比如，要是用于做些小生意或者投资社区事业，如打井、建校、开诊所，那么这些汇款除了使直接拿到汇款的人受惠之外，也为其他人提供了就业机会和服务。另外一方面，如果这些汇款像惯常那样用于购买消费品，如汽车和电视机，或者用来还

债，其益处就大打折扣了。另外，有些家庭有汇款可收，有些则没有，在这些地方邻里间的差距可能就会加大，社区的根基也会被削弱。同时也不应该忘记，移民往往来自来源国的几个特定区域，这就意味着他们的汇款也会增加地区间的不均衡。也有一些证据显示，这些汇款可能会付给蛇头来帮助移民的家庭成员以非常规的方式奔赴富国。

汇款近来已经吸引了大量的正面报道，不光是在媒体方面，在学界和政界也是如此，但是也应该敲敲警钟。首先，由于移民与家人分离，有时一走就是很长时间，他们的家人会面临不少困难，而这种困难并未得到足够的关注。寄钱回家并不能完全弥补无法与配偶厮守、守护孩子成长或是照顾老人的遗憾。

其次，移民寄钱回家所承受的社会压力也不可低估。移民有可能会失业、工作没保障或者工资很低，而家人却往往期望他们能寄大钱回来。有意思的是，调查显示，之所以出现这种情况，往往是因为移民在其从业和收入等方面误导了家人。如果你的父母为了让你去得起巴黎而变卖了家产，那么你想要让他们相信你住的是不错的套间、干的是有意思的工作而不是跟六个人合住一间房、干着扫大街的活儿甚或做了妓女，这也是可以理解的。

最后，接收汇款还会在来源国产生一种“移民文化”，年轻人由此看到了移民明显的回报，对移民海外寄予了不现实的期望。依赖汇款也会使有些留在国内的人完全失去工作的动力。

近些年从学术文献中而来的一个特别有意思的想法叫作“社会性汇款”，这跟佩吉·莱维特的调查关系尤为密切。它说的是人们不光是寄钱回家，还传递着新的思想、社会和文化习惯以及行为规范。它可以发生在家庭层面，比如在外工作的父亲或者母亲休假回家会给孩子教一些新的观念。这种情况也可以更为正式，如移民向来源国的媒体投稿。不过，当今最强有力的方式也许是通过互联网。尽管在第三章我们看到许多穷国使用互联网的便利还非常有限，但在这些国家诸如政客和记者之类的舆论制造者却经常使用互联网，因此会受到电子邮

件活动或互联网聊天室讨论的影响。

汇款的压力

我采访了大概一百位1999年到2001年期间在英国、德国和美国的厄立特里亚移民和难民，当时他们的国家与邻邦埃塞俄比亚正处于战争状态。战争期间，他们有特别的压力要把钱寄回家，因为家乡许多年轻人都应征入伍，使家庭收入来源越发匮乏。柏林的一个厄立特里亚社区中心曾一度向那些寄钱回家支援祖国的人颁发证书对他们进行表彰。其中有一位因为最近失业，上月没能寄钱回家。作为唯一一位没能拿到证书听到掌声的人，他感到极度尴尬和羞愧，早早就离会而去，眼泪几乎都要流出来了。尽管这种情况并不多见，这件事还是突出表现了移民在汇款时所面临的压力，这种压力不仅来自家人也来自与他们同在外工作的同龄人。

流散人口

来自某一城市、地区或国家，在同一目的地国一起生活的大量移民通常会形成正式的组织。这些组织的形式多种多样，包括专业协会——比如将来自同一来源国、移民在外的医生、律师或教师拢到一起——也包括一些以共同兴趣，如运动、宗教、性别、慈善及发展等为基础的组织。另有一种组织叫作“老乡会（HTA）”，这种组织使来自同一城镇的人聚在一起，其活动的核心是促进家乡发展。正如第二章所提到的那样，流散这个“无所不包”的词经常被用来描述这些形形色色的移民组织。

老乡会

墨西哥的老乡会历史悠久——最具盛名的建立于二十世纪五十年代。如今在美国的三十个城市中墨西哥老乡会就有六百多个。他们支援家乡的公众事务，包括修建公共基础设施（如建新路、修旧路），捐献设备（如救护车和医疗设备）和促进教育发展（如设立奖学金、创办学校以及提供学校所需的物资）。

这些流散组织一般会向其成员募捐并将所得财物送回来源国用于特定目的。正如募捐箱上标明的，募捐的目的可以是为了持续发展，也可以是为了紧急援助。比如，在应对2005年巴基斯坦北部地震时，流散组织迅速集中起来往本国送去钱、医疗设备、帐篷和食物。

除了通过送钱送物来作出经济方面的贡献之外，流散组织也可以参与祖国和家乡的政治、社会及文化事务，其最明显的政治贡献就是通过投票在国外参与本国的全国性（有时是地方性）选举。在2000年美国极为势均力敌的大选中，乔治·W.布什最终险胜阿尔·戈尔，有些州的结果之所以扭转靠的就是居于海外的美国公民。据估计，厄立特里亚1993年独立公投时，百分之九十八的移民海外、有投票权的厄立特里亚人都参与了公投。在参政方式上，厄立特里亚人的流散组织也提供了一些可资参考的做法。比如，独立之后，厄立特里亚流散组织的代表被正式纳入负责起草国家宪法的委员会之中。

虽然流散组织对社会和文化生活的贡献更难衡量，但其影响却同等重要。索马里兰地区堪称范例。索马里流散组织支付了哈尔格萨大学和博拉马的阿姆德大学的大部分建设费用。另外，海外的索马里学界人士还在定期返乡休假时到大学授课并培养年轻的索马里大学教师。随着技术不断创新，流散组织成员不用亲身回国也可以照样作贡献，比如通过互联网培训计划以及电视会议。有时候这被称为“虚拟返乡”。

全球越来越多的国家开始意识到流散组织的潜在贡献并正在努力动员流散人口进一步多作贡献。这种情况也可以以很正式的方式进行——墨西哥有专门负责与海外墨西哥人关系的内阁部长；也可以不那么正式，比如通过派遣代表向不同目的地国的流散组织做宣传。

正如对汇款问题应当有所保留，对流散组织的潜在贡献也应如此。原因之一就是，流散人口固然可以为发展添砖加瓦，但也可能为战争火上浇油。埃塞俄比亚人和厄立特里亚人的流散组织的确为两国之间的冲突提供了资金来源。另外，流散组织经常是由某个宗教或民族团体把持，因此所捐献的财物往往用于特定群体，从而加剧了不均

衡的状况。与此相关的一点是，流散组织通常由受过教育的精英构成，这从他们的捐献情况就可以看得出来。比如说，创建大学可能就无法使穷苦的农民直接受益。

返乡

除了汇款回家及发动流散组织集体捐献，移民还有第三种途径可以潜在地促进发展，这就是返乡。移民返乡时从国外带回积蓄在家乡投资，常常会开办一些小企业。返乡之后，他们在国外仍有很好的关系网作为小规模贸易和进出口业务的基础。前面已经提到过，移民返乡也会将能够催生创业精神、促进创业活动的新观念带回乡里。

还是得提醒一下，返乡的影响也不可夸大。有些人返乡只不过是因在外面干得不成功——回到家来既无积蓄又没新的经验，只能重操旧业。在外耗去了年轻能干的岁月，移民们重返故土多是为了休养。尽管他们回家时会带着积蓄带着经验，但返乡时自身在经济方面却并不活跃。另外移民返乡的影响究竟能到什么程度取决于国内的情况。假如无法获得土地，赋税又太高，有技术的劳动力还不足，好心好意想要开办小企业的返乡移民很容易会因此受挫，他们的计划也便随之破灭。

第一章和第二章曾经提到过，有些移民返乡待一小段时间然后又离家去继续他的移民生涯，似乎这种“循环移民”势头见长。在这种短期返乡的行为是否也能有助发展的问题上有一些争议，尤其是在决策层。对海湾国家的印度移民所作的有限调查表明，他们的探亲活动的确能够直接促进当地的经济发展。原因之一就是，短期返乡的移民往往会炫耀（他们在朋友和家人身上大把花钱，还会有些颇为招摇的消费）、购买礼物以及吃吃喝喝。

人才流失

如果国内失业问题严重，出境移民便因为减少了活少人多造成的

竞争压力而具有积极意义。这就是菲律宾政府积极鼓励出境移民的一个原因。另外一个原因，当然了，是因为他们会寄钱回家。

然而，移民也是有倾向性的，出去的往往是社会中那些最具创业精神、受教育程度最高又最聪明的人。如果他们的技术在本国并不匮乏，这倒也不成问题。比方说在印度，即便大量的电脑专家和技术工人出境也不足为患，因为现在印度的很多年轻人都有这些技术。更常见的是，这种流动使本就缺乏这些技术的国家雪上加霜。这种过程通常被称作“人才流失”。除了丧失技术，人才流失还意味着这类国家将看不到在教育和培训国民上所作投资的任何回报。

人才流失是一个全球现象。有些忧虑多年以来一直未得到缓解，比如欧洲最优秀的科学家仍在奔赴北美，那里的工资更高，研究经费更宽裕，设备也更先进。

不过，这一过程在一些比较贫穷的国家已经引起了相当关注。从撒哈拉沙漠以南的非洲诸国移民的医疗人员，也就是医生和护士，尤其成为关注的焦点。有些数字令人震惊。比如，自2000年起，仅在英国一国注册工作的、来自撒哈拉沙漠以南非洲的护士就有将近一万六千名。赞比亚独立以来接受过培训的医生中，六百人中只有五十人仍留在当地行医。据估计，当前在英国曼彻斯特市工作的马拉维医生的人数超过马拉维全国的医生总数。回顾一下上一章提供的一些数据——那些穷国在婴儿死亡率和患病率方面的数据——才能理解为什么医生的缺位会对这些国家的发展有如此的负面影响。

尽管对于非洲师资方面的关注程度不及上述问题，但这方面人才流失的忧虑也同样值得一提。需要再次提到的是，上一章就入学率和文盲情况的评述可以说明这个问题何以如此令人担忧。

对于人才流失的反应各不相同。可以说，人才流失反映了人们背井离乡，以求改善生活并发挥自己的潜力，这并没有什么错。此外，如果他们自己的国家无法保证充分就业，无法提供工作机会和留守本国的鼓励措施，那就是那些国家自身的问题了。另外一方面，富裕的技术移民接收国也受到了批评，特别是那些积极招募技术人才的富

国。有些国家被指责搜罗全球，像摘樱桃一样使那些最优秀的人才尽入彀中，而对其他人则置之不理。有些评论家认为，富国应当针对穷国技术人员的流失对其加以补偿。选择之一就是采取更加合乎道德准则的招募方式，避免从那些本来技术就特别不足的行业及国家选取人员。正如我在第八章要讲到的，长远看来，移民定期在外工作一段时间后返回来源国的暂时性移民计划不失为更具持续性的应对挑战之策。

第五章

非常规移民

以非常规方式离开本国的移民与其他移民有着完全相同的动机。以非常规方式而非合法方式移民的人数量之所以增长，大多是因为针对合法移民活动的限制越来越多，这种限制主要是来自那些目的地国。想要移民的人数量空前，但相对而言，能让他们如愿以偿的机会却并不多。我们将在本章看到，围绕着人们不顾法律限制也要移民的愿望，一个数十亿美元的产业发展了起来，其形式为人口贩卖和移民偷渡。

何为非常规移民

读者诸君现在应当已经发现我选用的是“非常规”移民及“非常规”移民活动这些字眼，有意避免使用更为普遍的“非法”一词。对“非法”一词最强有力的批评就是，把人说成是“非法”就否认了人之所以为人的特性：人不可能是非法的。移民也是人，不管法律地位如何都享有应有的权利，而这一点却很容易被忘记。另外一条批评是，“非法”一词带有犯罪活动的意味。大多数非常规移民并非罪犯，尽管就定义而言，其中多数还是违反了管理法规。

本章中时常用到的另有两词，即“无证明文件”和“未经批准”。在此，不用前者是因为该词含糊不清。该词有时被用来指那些没有记录在册（或未登记）的移民，而有时又被用来指那些没有所需文件（如护照或工作许可证）的移民。再有就是，两种情况都并不一定适用于所有的非常规移民——很多人官方并不是不知道，也有很多人还是有所需文件的，但“无证明文件”一词还是将他们全都囊括了进去。同样，并非所有的非常规移民都“未经批准”，因此这个词的使用也往往不够准确。非常规移民这个词有点蹩脚，但我认为，在可供选择的常用词中它当为首选。



图6 墨西哥蒂华纳美国边境隔离墙外的移民

非常规移民本身就是一个复杂而又内涵丰富的概念，需要仔细弄清楚。首先，应当认识到移民变成“非常规”移民的方式多种多样。未经所需批准、未经边境检查或以伪造文件入境他国的人都属于非常规移民。非常规移民也包括入境完全合法，但随后便不顾限期逾期滞留的人，比如签证或工作许可证到期后仍然滞留，或者通过假结婚、假收养、假的学生身份或者假自主经营者的身份等方式滞留的人。该词也包括由蛇头或贩卖人口者组织迁移的人以及那些蓄意滥用庇护体制的人。

何为非常规移民

2001年，在英国多佛港一辆卡车后厢中发现了五十八名中国人的尸体。在英国广播公司（BBC）一条不超过一分钟的报道中，他们被说成是“非法移民”和“经济移民”。唯一确定的是，这些人是非法进入英国的，未接受边境官方检查——因此，比起“非法”一词，或许“非常规”的说法更为可取。在第二章我们看到，经济移民是离开祖国寻求工作的人。很不幸，他们均已死亡，没有人知道他们为何离开中国。也许是为了工作，也许是为了逃离。然而即便是为了后者，由于没有

一个人递交庇护申请，所以严格说来，他们都不是寻求庇护者；而且可以肯定的是，他们都没有获得难民身份。

第二，非常规移民这个概念在使用方式上带有很大的地区差异。比如说在欧洲，由欧盟（EU）以外入境的人员受到严密检查，这样一来，要定义和甄别具有非常规身份的移民就相对简单一些。在非洲很多地方情况并非如此，那里的边境漏洞百出，种族群体和语族群体常常跨越国界，有些人属于游牧社区，很多人无法提供自己的出生地证明或国籍证明。

最后一个麻烦在于，正如我们在第二章谈到的那样，移民的身份是会变化的，而且常常真的是发生在一夜之间。移民以非常规的方式进入一个国家，但随即使自己的身份常规化，如通过申请庇护或加入一项常规化计划。相反，正常入境的移民在其未持工作许可证工作或签证到期仍然滞留时也会成为非常规移民。比如，澳大利亚有大量非常规移民都是英国公民——往往是那些签证到期仍不离开，享受“空档年”^[1]的学生。寻求庇护者在申请不获准而又未经许可继续滞留时也会成为非常规移民。更为普遍的是，不辞劳苦长途旅行，从地球一角到另外一角，穿越数个国家而最终到达目的地的国际移民比例日渐加大。在单次行程当中，根据相关国家的签证要求，移民的身份很可能时而算作常规时而又算作非常规。

非常规移民知多少

由于严重缺乏准确数据，对于非常规移民的分析越发受阻，从而使辨别趋势或比较世界各地移民现象的规模难以进行。有一个原因是概念上的，我们已经看到，该词涵盖了所有因为不同原因处于非常规状态的人以及可能会在常规与非常规两种状态之间转换的人。

还有一个原因是方法上的。至少可以说非常规移民的统计是一门不精确的科学。没有常规身份的人担心被识破，会避开与官方交谈，从而不会被记录在案。大多数观察家认为大部分非常规移民均未记录在案。估算非常规移民数量的方法多种多样，但需要强调的是，这其

中没有一种能够面面俱到。有些国家会定期宣布大赦，从而使未经合法许可在那里居住或工作的异国国民的身份得以常规化。已经对非常规移民进行过直接调查，尽管调查他们并不容易。比较不同的移民数据记录来源以及人口数据有可能会凸显出由非常规移民造成的不一致。最后，对雇员的调查也能间接地发现无合法身份的外国工人。

除了被驱逐出境者，返乡的非常规移民究竟有多少也实在是无法计算。调查表明，想当然地认为所有非常规移民都会永久居留是不对的。许多人来到目的地国心中都有一个具体的，通常是经济方面的目标，比如说，挣够了钱好盖座房子、供孩子读书或者是还债。

不管获取途径多么有限，所得数据的获取途径都算是一个问题。在许多国家，这种数据均由执行机构收集，并非公众所能获取。另外，能够确定某人非常规身份的信息和数据常常分散于不同机构之间，如政府部门、警察部门以及就业部门。数据收集方面的国际合作更是问题多多。有关非常规移民全球趋势及数量的权威数据资料根本就不存在，而可用资料又不全面。

倒是有一个被广泛接受的想法，即随着国际移民数量的增长，非常规移民的全球规模也随之增长。对非常规移民的估算大多是在一国的层面上进行的。比如，据估计，美国国内有超过一千万的非常规移民，几乎占其国外出生人口的三分之一。这些非常规移民中超过一半都是墨西哥人。的确，根据一些估计，美国大约一半的生于墨西哥的人口（将近五百万人）都是非常规移民。尽管边境检查力度已经加大，但每年还是有五十万未经许可入境美国的移民。也有估计说明，俄罗斯有三百五十万到五百万非常规移民，主要是来自独联体（CIS）和东南亚国家。此外，据估计印度现在也有两千万非常规移民，这一数目真是惊人。

另有一些地区或全球范围内的估计。根据经济合作与发展组织（OECD）的估计，2000年欧洲五千六百万移民中至少有五百万，或者说百分之十处于非常规状态，而且每年还会有五十万移民入境。非洲和拉丁美洲的移民大半也被认为是非常规移民。国际移民政策发展

中心估计，总体看来，每年未经许可穿越国际边境的移民有二百五十万到四百万之多。不过，所提供的数据也有很大出入，有时不同数据资料之间的偏差会非常明显。

即便我们认为这些数据并不可靠，不可辩驳的是，它们的确意义重大。这些数据所引发的关注显而易见。但是非常规移民还是应当被纳入到其应有的语境当中去看待。在多数国家，非常规移民的政治意义远远大于其数字上的意义。即便依据最极端的估计，非常规移民在全球移民中也仅占不到百分之五十，而在整个欧盟以及欧盟大多数成员国，非常规移民所占比重仅为不到百分之十。英国的例子很能说明问题。对入境英国的非常规移民数量的估计出入很大，但即使是最高估计与英国常规移民相比比重仍然相对较小。比如，每年来英国求学的留学生就有十二万，此外合法入境在英国工作的人也有二十万。

分清“已有移民”和“流入移民”也很重要。对于已有非常规移民的估计少之又少，比如，欧盟成员国没有一个国家就其非常规人口数量发布官方评估。然而毋庸置疑的是，在大多数国家已有移民在数量上远远超过流入移民。全球大多数非常规移民已经在目的地国居留有时。这些人往往已经有活儿可干，有地方可住，甚至孩子也已经入学。换句话说，他们在自己所生活的社会中已经是不可或缺的一分子了。

非常规移民的挑战

在政治和媒体话语中，非常规移民常被说成是对国家主权的威胁。简单说来，这种看法认为国家享有对入境人员进行控制的主权，而非非常规移民破坏了这种控制，从而也就威胁到了主权。由此看来，要维护主权，杜绝非常规移民当为根本举措。在一些更为极端的话语中，非常规移民还被视作对国家安全的一种威胁。据透露，非常规移民和寻求庇护者尤其可能会为潜在的恐怖分子入境大开方便之门。考虑到当前讨论的敏感性，对这些潜在的、煽动性的结论应当作出极为缜密的分析。

首要问题是要考量所涉及的数量。非常规移民威胁国家主权这一看法中所固有的认识是，非常规移民数量巨大，“泛滥成灾”，各国已经难以承受或至少也是有此隐忧。实际上，正如我已经解释过的那样，非常规移民虽然数量巨大，但在大多数国家的移民总数中只占较小比重。

其次，非常规移民常常被别有用心地加以指摘，而这样的指摘却又没有任何实质性的依据。尤为常见的两个想当然的认识是：非常规移民参与非法活动；他们与传染病的传播有关，尤其是艾滋病。这两种认识都纯粹是以偏概全。有些非常规移民（及寻求庇护者）是罪犯，有些在长期迁徙中染上传染病，但大部分人并非如此。对证据的歪曲将所有非常规移民视为了罪犯并把他们妖魔化了。这促使他们只好隐藏在地下，同时也转移了人们的注意力，使人们无视那些的确就是罪犯并应受到指控的非常规移民以及那些染上疾病需接受治疗的非常规移民。

单单将注意力放在恐怖主义上面意味着其他与非常规移民相关的，国家、社会以及移民本身所面临的紧迫的挑战往往会被忽视。非常规移民是会对国家安全造成威胁，但通常却并不是因为它与恐怖主义或者暴力相联系。当与腐败、有组织犯罪相联系时，非常规移民就会成为公共安全的一大威胁。在蛇头和人口贩卖者可以为非法入境大开方便之门，或犯罪团伙在移民入境后争夺移民劳动力控制权的地方尤其如此。

当非常规移民的涌入导致僧多粥少，引发竞争时，侨居国的人口中便会萌生排外情绪。值得注意的是，这种情绪往往除了直接针对非常规移民，也会殃及已有移民、难民和少数民族族群。当这种情况得到大量媒体关注时，公众对国家移民政策和庇护政策的合理性和有效性的信心也会因为非常规移民的问题而大打折扣。非常规移民从而会影响政府扩大常规移民渠道的能力。政府应当向国民展示其控制局面的能力，这一点至关重要，不可低估。如果非常规移民的现象的确存在，投票人关于为何还要接纳移民的质问就并非没有道理。

那么这就很清楚了，尽管关系复杂，但非常规移民的确会危及国家安全。不过，非常规移民同样也会危及移民本人的人身安全。非常规的移民活动对移民自身的消极影响经常被低估。他们经常会因此搭上性命。每年都有大量试图越过陆上或海上边境的人死于非命而未被官方发现。比如，据估计，每年试图越过地中海从非洲到欧洲的移民中都有两千人丧生，越境到美国的墨西哥移民则约有四百人丧生。



图7 移民翻越法国北部弗雷桑火车站的护栏企图登上一列经英法海峡海底隧道开往英国的货运火车

国际移民问题中最大的未知因素就是究竟有多少人离开故土却没能抵达他们想要去的地方，他们在过境国过的又是怎样的生活。

在为数众多的非常规身份移民中，女性占了不小的比例。因为面临性别歧视，非常规身份的女性移民往往被迫接受最卑贱、最不正式的活儿。她们的人权饱受侵犯，因此有些评论家甚至将当代的人口贩卖与奴隶交易相提并论。女性尤其会面临某些健康方面的风险，包括

接触艾滋病病毒。更为普遍的是，未获许可入境某国或在某国居住的人往往冒着被雇主和房东剥削的风险。因为身份特殊，这类移民一旦到达目的地国，技能和经验通常难以完全发挥。

非常规移民通常不愿寻求官方救助，因为他们怕被逮捕或驱逐出境。因此，他们并不一定会使用他们可以享有的公共服务，比如紧急救护。在大多数国家，他们只能部分使用公民和常规移民享有的整套服务。在这种情况下，本就不堪重负的非政府组织、宗教团体及其他的民间团体机构不得不向非常规移民提供援助，有时甚至要牺牲自身的合法性。

非常规移民是一个极易引起激烈讨论的话题，而且所引发的观点往往走向极端。关注边境检查和国家安全的人往往遭到那些关注移民人权的人的反对。另外一个挑战是如何就非法移民的成因和后果以及解决这一问题最为有效的途径促使人们进行客观的讨论。

人口贩卖与移民偷渡

人口贩卖与移民偷渡在全球非常规移民中所占比例或许相对较小，但近期以来备受关注，因此有必要用本章余下篇幅对其加以讨论。简而言之，本章回答了四个问题：什么是人口贩卖与移民偷渡？规模如何？代价有哪些？对移民本人有什么影响？

尽管人口贩卖和移民偷渡常被混淆，甚至连政策制定者和学者也不例外，但是这两个概念在法律上还是有区别的。《联合国关于禁止、打击和惩罚贩卖人口的决议》（1999）中对贩卖人口作了如下定义：

以剥削为目的，通过威胁、暴力，或其他形式的胁迫、绑架、欺诈、蒙骗、滥用权力、利用他人弱势，或者通过给予或接受报酬或好处的方式取得某个对他人具有控制权的人的同意，对人进行招募、运输、转移、收留或接纳的行为。

贩卖女性，有时候甚至是女童，使其成为妓女或从事性交易的行为已经引起了相当关注。要调查人口贩卖很难，但根据国际移民组织的调查，常见的情况是，年轻女性被许诺可以在国外工作。事先商量好价钱，这位女性就会在开始工作之后分期还钱。她随即被运送到目的地国（往往是以非法的形式），到了那里，她才明白自己要被迫做妓女，而且几乎所有收入都被人贩子拿走。也有一些关于年轻女性和儿童遭人绑架，被人从家里带走并强行运到其他地方的报道。有些人真就是将人口贩卖描述成现代版的奴隶制。

移民偷渡的定义如下：“为了直接或间接的经济利益或其他物质利益，使某人非法入境某国，而在该国，此人既非国民也不是永久性居民。”与人口贩卖不同，移民偷渡大多是出于自愿。潜在移民本人，或者往往是其家人付给蛇头一笔钱将其非法运送到目的地国。到达目的地后他们与蛇头的瓜葛一般也就随即终止，因此他们不会像人口贩卖的受害者一样面对由之而来的剥削。

实际上人口贩卖与移民偷渡之间的界限也会模糊不清。如果移民前移民未向蛇头付钱，这就意味着到达目的地国时移民还要向蛇头还债。在这种情况下，人口贩卖与移民偷渡之间的界限就会变得尤其模糊。这就有可能导致剥削。

同非常规移民的总体情况一样，要精确计算人口贩卖或移民偷渡的数量根本不可能。所提供的数字通常只是就一部分人所做的统计，他们要么是偷渡行为或被人贩卖的事情被发现，要么就是自己作了交代。问题是，没有人知道实际发现的被贩卖和偷渡的移民究竟占多大比例。似乎有理由认为，这类移民中有很多人永远都不会为官方所知。

事实上，美国国务院确有发布关于人口贩卖的年度评估的做法。根据这些估计，仅2004年一年就有六十万到八十万的女性、儿童以及男性被贩卖。所发布的统计数据中令人震惊的一点是，世界各地均有贩卖人口的现象，而且发生在区域内部的比发生在区域之间的往往更

为常见。据估计，三分之二的受害者分布于亚洲内部（二十六万到二十八万）及欧洲内部（十七万到二十一万）。

我最近参与了伦敦大学学院移民调查小组的某项调查。该调查试图估算世界各地移民偷渡的费用。调查对含有移民付费情况的六百多份资料做了考察。当然，这项调查难免会有不少问题，其结果也无非只是些估计，但从中却还是可以读出一些耐人寻味的东西（表5.1）。

表5.1 移民偷渡费用一览表

路线	平均费用(美元)
亚洲—美洲	26,041
欧洲—亚洲	16,462
亚洲—大洋洲	14,011
亚洲—亚洲	12,240
亚洲—欧洲	9,374
欧洲—大洋洲	7,400
非洲—欧洲	6,533
欧洲—美洲	6,389
美洲—欧洲	4,528
美洲—美洲	2,984
欧洲—欧洲	2,708
非洲—美洲	2,200
非洲—大洋洲	1,951
非洲—非洲	203

为了此处的讨论，表5.1中的数据有三点需要说明。第一点，要注意蛇头和人贩子究竟能收取多少费用。据显示，从亚洲到美洲的旅程平均费用超过两万六千美元。其中隐含的一层意思就是，只有那些

相对比较富有的人才付得起钱偷渡，而这一趋势越来越明显。两万六千美元在诸如巴基斯坦这样的国家可不是一笔小数目，而亚洲与美洲之间的移民事件很多都源于巴基斯坦。

第二点，要看到偷渡费用差别巨大。表格最下方显示的非洲内部越境偷渡的费用低到只有二百零三美元，考虑到第三章对这些国家收入水平的描述，这可能也算一大笔钱了。在所报道的几则案例中，非洲国家之间的偷渡不是现金付费，而是用几袋大米以及别的什么东西支付。表中可以获得的最后一条信息再次说明移民偷渡是全球现象，并非只是由“南”向“北”的流动过程。

通过考察几年间移民偷渡费用的报告，该调查也试图弄清费用是在上涨还是在下降。尽管主要路线的费用各有不同，但整体感觉是费用正在逐渐下降。这似乎是因为偷渡这个行当的竞争日益加剧，蛇头总是得互相压价并调整策略以吸引更多的“客户”。

偷渡费用调查的最后一个方面是试图搞清楚这些费用的主要决定因素是什么。我们理清了三个主要因素：一是行程，大致上行程越长费用越高；二是交通方式，乘飞机比乘船贵，而乘船又比坐车贵；第三个因素大概就是出行人数，同一批出行人数越多，人均费用就显得越少。

顾名思义，人口贩卖对于被贩卖的人会有消极影响。人贩子无情地剥削移民。人口贩卖的受害者对于自己所要从事的活动没有自由决定的权利。他们常常被迫做一些钱少、不安全而且卑下的工作，发现自己根本无计逃脱，所得酬劳又少得可怜甚或就干脆没有。贩卖女性近来已经得到了很大关注，但也应该看到贩卖人口的活动也同样影响着男性和儿童。既不是常规移民，又远离父母，移民儿童成为特别容易受伤害的群体，他们有可能会被贩卖进入性行业。

作为一项产业的移民偷渡

除了文中提及的调查，我于2004年也花时间采访了阿富汗和巴基斯坦的一些蛇头。据他们说，随着时间的推移，不但收费数量有变

化，收费方式也发生了改变。大约十年前，蛇头明确要求费用必须提前一次性付清。这样移民就会面临蛇头在帮他们偷渡之前卷款潜逃的风险。针对这种担心，一些蛇头改变了做法，事成前他们只收取押金，余额则在到达目的地国之后偿付。正如前面提到的，此处的问题在于，有些移民会在到达目的地国之后因为欠蛇头钱而被压榨。在过去的两三年里，蛇头再次对“客户”的忧虑作出反应。现在，款子倒是提前全额付清，但却是存在第三方名下而不是直接交给蛇头。直到移民打电话确定自己已经安全抵达目的地，这笔钱才会转到蛇头名下。这就等于说移民偷渡也有了退款保证。

但同样重要的是，移民偷渡对身陷其中的人的消极影响也不可忽视。我们已经看到，为了让他们从一地偷渡到另一地，蛇头会向他们收取上万美元的费用。蛇头们并不一定会提前告知移民他们到达的确切地点。他们采用的运输方式往往并不安全，以这种方式旅行的移民可能会发现蛇头对他们撒手不管，从而无法完成他们已经付了钱的行程。通过蛇头偷渡期间，许多移民在海上溺水而死，在密封的集装箱里窒息而死，或在途中被强奸或虐待。

苏莱曼的遭遇，2003年采访于喀布尔

“第一次被偷渡出国时，计划是飞往杜尚别然后由陆路到达莫斯科。第一步挺顺利，我凭着一张伪造的巴基斯坦护照在卡拉奇登上了飞机，一点麻烦没有。陪我去机场的那个代理人跟我说，杜尚别机场那边会有个叫纳菲的代理人接我。可到了杜尚别，我一下飞机就被抓了。我，还有其他一些阿富汗的非法移民被囚禁了四周，又是被审讯，又是按着点儿地挨打，还处在严刑威胁之下。一个月后，莫名其妙地，我又被弄出了牢房，坐车回到了杜尚别机场。纳菲就在那儿等着我。他跟我解释说，从卡拉奇出发的那趟航班上，与我一道的还有五十名非法移民，他们的行程是由巴基斯坦好几个别的代理人安排的。其中一个代理人没有贿赂杜尚别机场的移民官员，因此那些被认为是他的‘客户’的人就全都给抓了。我是因为被搞错了身份而被抓的。”

【注释】

[1] 中学和大学之间学业间断的一年。——译注

第六章

难民与寻求庇护者

寻求庇护者是指那些申请了国际保护的人。一旦到达他们想要向其寻求保护的国家，大部分移民都会提出申请，尽管不在那些国家境内也有可能申得庇护，如在大使馆或是领事馆。寻求庇护者所提申请的判定依据1951年在联合国会议上通过的《关于难民地位的公约》中的标准，以下将对此进行详细讨论。成功的申请者会获得难民地位而成为难民。申请未成的一般还可以上诉，如上诉仍然未果则需离境。在欧洲及北美也有一系列别的地位，统称特许居留（ELR），授予那些虽非难民但却仍然无法返回家乡的人。

国际难民体系

国际难民体系由一系列的法律构成，其中对难民的概念做了界定并确定了难民的权利和义务，以及各国应当遵守的一系列规范（尽管未必具有法律约束）。该体系的执行和监督由若干机构负责。

关键性的法律公约当属1951年在联合国会议上通过的《关于难民地位的公约》（以下简称《1951年公约》）。该公约将难民定义为“因种族、宗教、国籍、特定社会团体成员或政治主张，确有担心遭受迫害的充分理由而流落于本国之外的人”。尽管针对非洲和拉丁美洲的具体情况，该定义可以略作调整，但基本上仍是全球通用。

该定义有不少方面都引起了很大争议。首先值得注意的是该公约的日期——写成于五十多年前。许多批评家认为，尽管公约中对难民所下的定义在当时足以说明问题，但它无法说明现代世界中难民的现实问题。比如，该公约将注意力集中在国家迫害这个问题上，因为其编写初衷主要是为了保护那些遭受纳粹政权迫害的人。当用来特指那些逃离的人时，该定义在冷战期间还具有了某种政治意图。但在当今

世界，我们将看到，难民所要避开的往往是冲突所造成的整体的不安全状况，而不是具体的政治迫害。

此外，该公约并未明确涵盖那些因性别或性取向而遭受迫害的人。我们只需看看阿富汗塔利班政权下女性和同性恋的遭遇就能明白这在今天是多么重要。该公约也没能涵盖因广泛的环境原因（比如海啸或地震）而逃离家园的人。不过有一种观点倒也不无道理，即此类避险往往由政治失败引起，比如未能预报险情、缓解灾害影响、就灾害的影响提供保险，或是未能在善后事宜中提供足够的住所和保护，因此这类避险的人也应被概括在难民的定义之下。

第三种评述是，该定义只适用于那些在本国境外的人。离开家乡却未能离境出国的人要多得多，他们一般被称为“国内流离失所者”（IDP）。“国内流离失所者”比难民更容易遭受伤害，因为他们甚至没有离境出国的能力以免受迫害，而且国际体系还无法像对待难民那样向他们提供保护。我们会在最后一章看到，“国内流离失所者”近些年来已经引起了国际社会越来越多的关注。

尽管有这样的保留意见，有些评论家还是认为应当维护《1951年公约》。首先，它的确还是涵盖了大部分不在本国及需要保护的人，被漏掉的相对来说并没有多少。其次，专门负责该公约执行情况的联合国难民事务高级专员公署在实际当中确实也对移民的定义做了扩展，以涵盖那些虽被排除在外却仍然亟需保护的人，尽可能将“国内流离失所者”以及逃离自然灾害的人包括在内。最后，全球约一百四十五个国家都已签署了该公约，多数人认为要让这么多国家重签修订版或新公约实在不大可能。

一系列的规范也限定了各国对难民的反应。这些规范取自《1951年公约》或其他法律文件（如1948年的《世界人权宣言》），要么具有法律效力，要么就是虽不具有法律效力但却是广为采用的习惯法或协议。其中最重要的几条分别是：有权离开本国，有权入境他国，提供庇护应为非政治行为，不得强制遣返难民，所有经济和社会权利均应惠及难民，各国须尽力为难民提供持续的解决方案。同样，难民也

有应尽的义务，最基本的就是要遵守庇护国的法律。

联合国难民事务高级专员公署负责《1951年公约》的维护、执行和监督。吉尔·洛希尔所著的《联合国难民事务高级专员公署与全球政治》一书就联合国难民事务高级专员公署和国际难民体系的发展状况给出了一个引人入胜的概况。他描述了1951年时候的情况。当时格里特·扬·范赫芬·胡德哈特被任命为第一任联合国难民事务高级专员，他“看到三个空荡荡的房间和一个秘书”，得到的授权也不过三年，手头几乎没什么经费。2005年情况就大为改观，安东尼奥·古特雷斯被任命为第十任高级专员，旗下的年度经费就有十亿美元左右，职员约有六千，其得到的授权可使联合国难民事务高级专员公署成为世界上最重要的人道主义组织。

今天，联合国难民事务高级专员公署遭受着经费危机的困扰。与联合国其他机构不同，它从联合国总经费里只能取得最低限度的配额，但却被期望提高年度预算。它已经越来越多地依赖几个主要的捐助者，最突出的是美国、欧洲委员会、瑞典、日本、荷兰及英国。联合国难民事务高级专员公署的经费危机因为该机构将其活动从难民扩大到其他一些需要关注的人群之上而雪上加霜。

联合国体系之外的国际移民组织在国际难民体系中也是一个重要机构。它主要负责后勤，尤其是难民运输。联合国难民事务高级专员公署和国际难民组织所作的努力也得到了很多非政府组织的支持，这些组织往往直接负责营地管理、食品分发、医疗和教育等方面的工作。

难民的全球地理分布

国际难民体系生效以来，难民的全球地理分布已经发生了巨大变化。前面已经提到过，最初的挑战是为那些逃离德国和欧洲被占区以求免遭纳粹迫害的人们寻求解决方案。他们当中很多人最终在美国重新定居。按照最初的设想，联合国难民事务高级专员公署和《1951年公约》是只在一段时期内发挥作用，最初的活动一旦告成便随即终

止。然而事与愿违。到了二十世纪六十年代，主要是由于非殖民化的影响，非洲出现了几次大的难民浪潮。我们将在下文看到，这类难民中有不少人都永久定居在了非洲邻国。二十世纪七十年代，由于1971年孟加拉国的建立以及越南和印度支那其他地区的战争，难民大军的地理焦点又一次发生了变化，迁移到了南亚和东南亚。其中一些难民最终在欧洲重新定居。二十世纪八十年代，中美洲很快成为主要的地理焦点。

二十世纪九十年代不同寻常的是，发展中地区和发达地区都同样产生了移民。二十世纪九十年代几次移民洪流同时产生于波斯尼亚地区、科索沃地区、前苏联、非洲之角地区、卢旺达、伊拉克、阿富汗和东帝汶。同时，几次大的移民回流发生在莫桑比克和纳米比亚，到二十世纪九十年代末期，阿富汗和波斯尼亚地区也发生了这种情况。此外，数量甚巨的难民首次开始离开自己的地区到发达地区去寻求庇护。二战结束时，起初主要是欧洲问题的难民流动已经成为真正意义上的全球现象，情况也极其复杂。

据联合国难民事务高级专员公署的估计，2005年底全球约有难民八百四十万。这是二十五年间所报道的最小数字，与1990年超过一千七百万的数字形成鲜明对比。原因之一就是近年来数量可观的难民纷纷重返故里；还有就是，全球一些大的冲突已经趋缓，新难民也就越来越少。前面已经解释过，联合国难民事务高级专员公署也将其援助施及那些未被官方认定为难民的人，而他们的数量在2005年又增加了一千一百万。其中包括约六十七万寻求庇护者、二百四十万无公民权者、一百一十万刚刚返乡的难民、约三万已在新国家重新定居的难民，还有六百六十万“国内流离失所者”。值得注意的是，上述“国内流离失所者”算的只是接受联合国难民事务高级专员公署援助的那些人，而根据有些估计，当今全球“国内流离失所者”多达两千四百万。

最大的单一难民人口来自阿富汗：2005年有将近两百万阿富汗难民，主要是分布在伊朗和巴基斯坦这两个邻国。紧随阿富汗之后，最重要的难民来源国还有苏丹、布隆迪、刚果民主共和国和索马里，这些国家的难民绝大多数都居住在其邻国。接受过联合国难民事务高级

专员公署援助的“国内流离失所者”的数量以苏丹为最，达两百万左右，而该国“国内流离失所者”的总数则接近六百万。计入统计数字的无公民权者大多是巴勒斯坦人。人数最多的返乡也是在阿富汗——2005年约有七十五万人返回阿富汗。2005年法国收到的庇护申请最多，约五万个，其次是美国（四万八千）和英国（三万零五百）。重新定居在美国的难民最多，约五万四千人，其次是澳大利亚（一万一千七百）和加拿大（一万零四百）。

就当代全球难民的地理分布情况应有不少评述。尽管最大的难民人口是生活在伊朗和巴基斯坦的阿富汗人，但受难民影响最深的大陆无疑当属非洲。非洲的难民输出国与输入国是最多的。尽管比起以前，长途迁徙的难民数量见长（比如很多居于法国和英国的寻求庇护者都是从撒哈拉沙漠以南的非洲远道而来），但大多数难民还是短途迁徙去邻国避难。最后，尽管根据所做观察，比起过去的二十五年，今天的难民人数的确是减少了，人们也有理由因此而感到乐观，但也应该看到，承受巨大负担的还是那些全球最穷困的地区。

难民活动的原因

《1951年公约》对难民所下的定义在解释难民为何逃离家园时强调的是迫害的概念。当今世界无疑仍然有一些肆意迫害自己某些国民的政权。不过，似乎当今大部分难民之所以离开家园是为了躲避冲突而不是国家的直接迫害。难民活动方面杰出的理论家阿里斯蒂德·佐伯格说，难民是在“躲避暴力”，而并不一定是迫害。之所以仍然把他们定义为难民是因为，就算他们的国家并未对他们进行直接迫害，却也未未能保护他们，未能使他们享有公民应普遍享有的权利。



图8 行进中的卢旺达难民

尽管此处不应应对现代战争繁浩的文献做什么回顾，但因其与难民活动不无关联，所以还是有必要列出由颇具影响的学者玛丽·卡尔多所描述的使“新战争”有别于以往冲突的一些特征。首先，跟大多数人一提到战争时所产生的想法大相径庭的是，当今几乎所有的冲突都是因种族和宗教而起，发生在国家内部，而不是国与国之间。1998年到2000年厄立特里亚和埃塞俄比亚之间的冲突实在算是个罕见的例外。实际上，据估计，2000年全球二十八起武装冲突中有二十五起都是发生在国家内部——尽管发生在阿富汗和伊拉克的以美国为首的军事行动自此打破了这一形势。

其次，战争似乎已经变得“非正式化”或“个体化”了，也就是说，打仗的越发不是什么正规部队了，而是民兵或雇佣军。再次，以往在战争中丧生的主要是战士，而现在却主要是平民。据估计，现代战争当中平民占伤亡人数的比例高达百分之九十，而第一次世界大战中这个数字只有大约百分之二十五。第四，现代冲突日趋持久且会屡屡再

发，在非洲尤其如此。原因之一是这些冲突是因种族划分而起，不但和平解决无望而且战火还会重新燃起。另外，复员遣散也往往徒劳无功——大量的武器跟数十万无事可做、百无聊赖且又激进好斗的年轻人合起来简直就是混合炸药。

新战争的最后一个特征就是难民比例加大，原因有三。一是，人口迁移已经成为战争的一个战略目标，有时候交战各方甚至会合作以实现某些人口的重新安置。二十世纪九十年代发生在巴尔干半岛的所谓种族清洗就是佐证。二是，现代武器可以更快地使更多的人受到恐怖威胁（或丧生）。最后，地雷的广泛使用往往也使人们别无选择，只好在冲突中离开家园。

难民活动的后果

有关难民活动后果的学术文献涵盖范围甚广，难民机构的报告也为数可观，从对难民的心理影响、难民营对环境的影响直至难民中艾滋病的传播，无所不包。联合国难民事务高级专员公署的网站

（www.unhcr.org）当为查找有关一系列难民问题的最新数据、研究及政策的最佳处所。本节不打算去探求这众多方面的本质所在，而是要把注意力集中在以下三个相互交叉的主题之上：定居的模式与过程、性别以及援助。

难民营已吸引了不少注意力，而各方意见则各不相同。大多数组织还有一些专家都认为，难民营在保护难民方面至关重要，而且也能提供最大限度的援助和教育。也有人指出：难民营里暴力和性虐待事件频发；难民营使难民之间彼此产生依赖；通过诸如排水或污染地下水以及乱砍滥伐等行为，难民营会对当地环境产生有害影响。某些难民在难民营待过数个保护期，有时候可能会是好些年，难民营也会对他们产生深层的心理影响。

并非所有的难民都居住在难民营，或许这至少部分是因为他们自身的一些问题。在当地人中间“自建居所”的难民也占不小的比例，通常是在边境附近的村落。尽管已经跨越国际边境，但如果难民发现周

围都是与自己同一种族的人，他们尤其会这么做，在非洲就经常发生此类情况。居住在城市的难民就更难确认并研究了，据估计，苏丹的喀土穆和埃及的开罗就各有数十万的难民在那里安家。

难民的定居方式似乎综合了难民营、自建居所以及市区住宅这三个选择。有时候难民家庭各有分工，青年男子去城里干活，妻儿老小则待在难民营接受救助。或者，难民全家奔波于几地之间以求尽可能多的获得收入和保障。

持久难民的状况

持久难民的状况正在引起联合国难民事务高级专员公署越来越多的关注。该机构定义说：“在这种状况下，难民们陷入长时间无可奈何的困境。他们也许不会有性命之忧，但其权利和基本的经济、社会和心理需求在背井离乡多年以后仍然没能得到满足。这种状况下的难民通常无法摆脱对外来援助不得已的依赖。”2003年末，联合国难民事务高级专员公署估计全球有三十八种不同的持久状况，总共涉及约六百二十万难民。针对尼泊尔的不丹难民，巴基斯坦和伊朗的阿富汗难民，肯尼亚、也门、埃塞俄比亚和吉布提的索马里难民，该机构已经采取了专门的主动措施。

难民人口中，与男性相比，女性人数有日见增多之势。原因之一是，男性死于战乱或应征入伍的可能性更大，冒险留守家中保卫家园或是继续在那里工作的可能性也更大。尽管如此，只是到不久前，女性难民才引起了学界的关注。最近，有关文献趋向于将几乎所有的注意力都放在女性难民所面临的挑战上。她们可能会在灰心丧气的丈夫或其他男人手里遭受暴力或性虐待，并因之有健康之忧。照料家小的重担过多地落在了她们肩上，在女性持家的家庭里尤其如此。她们还得负责做饭——最显而易见的证明是，女性为了收集柴火要走的路越来越长。

通过给予女性难民特别的关注并强调她们在难民居所中往往最具智慧和进取精神，苏珊·福布斯·马丁的《女性难民》对这两种趋势做出了肯定。人们认为是她的书改变了联合国难民事务高级专员公署处

理女性难民问题的方式。现在，只要有可能，食品及其他物品总是会优先考虑直接分配给女性。她们也常常接受培训成为难民居住地的“同伴教育者”。实际上，移民活动常常被看做女性移民（包括难民）获得权力的过程，但也有一种忧虑，即她们一旦重返家园，回到传统的父权社会，权力就会随即丧失。



图9 莫桑比克的儿童难民排队等候食物

围绕难民援助的重要讨论是：是否给难民提供援助？何时提供？

如何提供？巴巴拉·哈勒尔-邦德的《强加的援助》无疑是这场讨论中的一部重要论著，在难民研究领域可谓开风气之先。尽管有不少人认为她的案例言过其实，但她还是对难民营的援助体系提出了令人信服而又不留情面的批评。比如，有时援助会变得多余，从而产生依赖；也有一些援助不当的事例，如所提供的食物引起了大多数受援助人口的不满。男性难民未必就是接受援助的最佳人选，因为据了解他们会将援助所得用于其他活动，使家人忍饥挨饿。

长久之计

解决难民问题有三项所谓的长久之计。三者都可能各有不足。

一般认为，最佳方案就是自愿归国，换句话说就是让难民们重返家园。对此首先要说明的就是，要强调“自愿”一词。我们知道，难民保护的核心原则就是“不驱逐”，但违背难民意愿且在难民本国国内尚不安全时将其遣返的事件也时有发生。难民归国的另外一个潜在的难题就是如何界定家园的概念。比如，把难民遣返回本国某个安全的地方，而难民的家乡却依然不安全，这种做法是否合适？联合国难民事务高级专员公署对此予以否定，而越来越多的国家却对此表示赞同。

表6.1 2005年最近几次重大的遣返活动

目的地	出发地	人数
阿富汗	巴基斯坦	461,118
阿富汗	伊朗	289,641
布隆迪	坦桑尼亚	62,338
伊拉克	伊朗	55,267
利比里亚	科特迪瓦	33,000

来源：联合国难民事务高级专员公署，《2005年全球难民趋势》（日内瓦：联合国难民事务高级专员公署，2006）。

难民遣返中一个关系重大的未知因素就是难民重返家园后会有怎

样的遭遇。根据《1951年公约》的有关规定，难民一旦越界回国就不再受到特殊保护或援助，尽管我们知道联合国难民事务高级专员公署也确实向部分归国的难民提供过援助。这些难民回国后面临的困难不容低估。他们回国后往往找不到工作。当他们在国外避难的时候，他们的家园和土地往往被人占据，甚至毁坏或被埋上了地雷。诸如道路、学校、医院等基础设施通常也遭到了毁坏。他们会受到退伍士兵的骚扰或者那些未曾逃离的人的嫉恨。还有一些人，尤其是女性和儿童，因为不得不接受其在社会中往往不如以前的地位而面临心理挑战。

第二种方案是就地融合，即难民在侨居国永久定居。二十世纪六七十年代，这种方案在非洲尤为普遍。前面已经提到过，难民越境后通常与自己的族群共处。在这个时期他们的人数还相对较少，除此之外，这也意味着就地定居相对而言不成问题。事实上，在坦桑尼亚之类的国家，难民通过在当地的村镇定居促进了当地经济的发展。

在当今的非洲，就地融合已经远不如以前那样普遍，当地的侨居国政府对难民人口越来越敌视。单单难民的数量就足以构成一个原因。另外，越来越明显的是，人们认为难民带来了问题，比如争夺土地和工作机会，还有就是造成环境恶化。非洲以及其他发展中国家希望移民一俟安全便即归国，这种意愿日益强烈。

与之对比鲜明的是，发达国家传统上会授予难民永久居留权。尽管在合法的条件下，人们可能会期望难民在条件允许时重返家园，但实际上几乎所有的难民，比如在欧洲的难民，都会永久居留。在英国，难民获得难民地位七年以后即可申请获得英国国籍。

最后一条长久之计就是在第三国重新定居。在此过程中，往往来自难民营的难民会永久定居于另外一个国家，而且几乎总会是在发达国家。我们了解到，美国、澳大利亚和加拿大所接受的重新定居的难民最多。整个二十世纪七八十年代，难民重新定居在欧洲相当普遍。当时有很多越南的“船民”以及来自皮诺切特统治下的智利的难民到了欧洲。不过，现在重新定居欧洲的配额严重缺乏。比如，2004年仅有

一百五十名难民重新定居在英国。问题是，就当前人们对欧洲某些区域的寻求庇护者及难民的关注的形势来看，大规模的重新定居在政治上并不可行。



图10 2002年《每日快报》一张危言耸听的头版

工业化世界的庇护问题

在整个工业化世界，尤其在欧洲，寻求庇护者已成为政治议程上的首要问题，媒体和公众当中，也存在一种山雨欲来的危机感。一方面，可以认为这场危机是夸大其词。另一方面，工业化国家中与庇护相关的一些重大挑战（即便是置之于难民和寻求庇护者的全球大视野中）也需要分别加以关注。

庇护问题在欧洲开始引起越来越多的关注，尤其是在二十世纪九十年代。这是因为当时到达那里的寻求庇护者达到了顶峰——1992年大约有七十万。难民人数又因为逃离波斯尼亚地区战乱、进入西欧的近乎一百万难民而进一步增加。

除了数量，这一时期寻求庇护者的其他一些特征也引起了人们更大的不安。首先，他们（通常以“自发”寻求庇护者来形容）是未经正式许可避难他国的。我们知道，二十世纪七八十年代，欧洲接受了难民重新定居，但是难民的人数、特征以及入境方式是可以由目的地国来控制的。与之相比，寻求庇护者通常只是从遥远的国度到达边境——当时阿富汗、索马里、斯里兰卡都是重要的来源国。其次，与重新定居的难民相比，很多申请庇护的人实际上根本就不是难民。随着二十世纪八十年代移民去欧洲参加工作的合法机会的减少，寻求庇护成为了劳动力移民在欧洲寻找工作的为数不多的几个途径之一。最后，当时普遍的忧虑是，这些人或许由此会成为自“南”向“北”的大批移民的先遣队。



图11 一名寻求庇护者在英国多佛接受采访

主要是为了应对寻求庇护者人数的增长以及其他一些忧虑，欧洲各国引入了大量新政策试图减少寻求庇护者的人数并保证入境者确有资格而并非“假冒”：它们要求许多国家的公民都必须持有签证。航空公司及其他运输单位受命检查所有旅客的护照和签证并对未持有关证件者进行罚款。庇护的程序得到了精简以尽可能快地处理申请。寻求庇护者在享受社会福利方面也受到了限制。

就此类政策的影响所产生的讨论很多。毫无疑问，在欧洲寻求庇护者的数量已经明显减少——2004年，当时欧盟的十五个成员国接到的申请仅二十三万三千份，比1992年报道的数字的一半还要少很多。但是，有些评论家指出，难民人数减少的主要原因是，包括阿富汗、索马里以及斯里兰卡在内的几个主要来源国国内的冲突已经平息。还有些评论家指出，新政策固然减少了寻求庇护者的人数，但他们还是源源不断地入境，只不过是以非常规的方式进行——非常规移民已经开始取代庇护了。

“从申请庇护到实现移民”这一涵义甚广的说法被越来越多地用于描述当今工业化世界所面临的庇护方面的特有挑战。这个说法指的是

概念和政策方面的挑战，一方面是区分难民和“假冒”申请人，另一方面是区分寻求庇护者和非常规移民。

英国的情况可以说明这些挑战。在过去十年里，入境英国的寻求庇护者中百分之十到二十的人都被认为符合《1951年公约》的标准并获得了难民地位。还有百分之二十到三十的寻求庇护者不符合公约标准，但因为考虑到他们返回来源国尚不安全，所以这批人被给予了临时性特许居留地位。这意味着介于百分之五十到七十的寻求庇护者未被认定为需要保护。遭到拒绝的人有权提请上诉，有些人上诉之后的确得到了保护。大部分人的上诉遭到拒绝，于是不得不返回来源国。但很多人并不如此，他们非法在英国滞留。



图12 乘坐货运火车到达英国的寻求庇护者被拘留在福克斯通的一间拘留室里

有些遭拒的寻求庇护者，虽然其申请及随后的上诉遭到拒绝却依然留在目的地国，这是庇护与非常规移民混淆难辨的原因之一。还有就是，目前有蛇头的帮助，因此以非常规方式入境的寻求庇护者的比例似乎越来越大。考虑到上一章描述的移民偷渡的种种危险，这种情况应引起庇护支持者及人权组织的高度关注。最后，有些寻求庇护者到达他国后也会触犯法律，通常是因为未获工作许可证即参加工作。

遣返遭拒的寻求庇护者

英国在遣返遭拒的寻求庇护者方面记录尤其不佳。2006年英国内政部估计有十五万到二十八万八千名遭拒的寻求庇护者依然滞留英国，而要遣返他们则需十八年的时间。主要问题是要一个个地找到这些人——可他们当中很多人匿迹于同一族群的社团当中，通常非法地从事某些工作。同时，英国政府不得不在遣返遭拒的寻求庇护者以维护自身利益与冒险引发已在英国定居的几个少数民族族群内部的仇恨之间采取折中方案。在英国还有一些颇具声势的反驱逐出境运动，反对即便遭拒的寻求庇护者回国会面临迫害，也应把他们遣返回国。这些运动有时也情有可原。

在这样的情形下，“寻求庇护者”和“非常规移民”二词时常交替使用或许就不足为奇了。问题是这会转移人们的注意力，使他们无视寻求庇护者中不少人真的是为了生命或自由而逃离本国寻求保护的。值得关注的是，难民——有权在国际难民体系下受到保护的人——为了进入工业化世界的庇护体系冒着生命危险，而当他们一旦到了那里却又被视做非常规移民且被当做非常规移民来对待，这种情况越来越多。

第七章

社会中的移民

当前迫切需要讨论的议题之一就是移民对目的地的影响。人数众多且还在增长的移民在同一时期源源不断地涌入发达的工业化社会，使许多社会面临着巨大的结构变化。其中包括了经济、人口以及技术方面的变化，这些变化正使社会、劳动力市场以及社区发生着转变。需求日增，基础设施建设亟待加大，社会和文化危机山雨欲来，境况已复如此，社会安全网络带来的痛苦变化则更是令形势雪上加霜。大环境是，全球经济风云莫测，人们的不安全感空前高涨。

移民问题和移民人群为当今社会的种种说不清、道不明的问题提供了看得见、摸得着而且是顺嘴就来的解释。这是许多工业化国家极端保守主义支持率上升的原因之一。然而，大量有关移民对社会的影响方面的学术文献是不是不偏不倚，这实在难以说清。要公正就要强调，静态方法或许无法完全反映移民影响的实际情况，因为情况会随时间变化，比如当移民在劳动力市场学会了新的技能和经验时，他们对社会的影响就会随之改变；要公正就应当认清，孤立地看待移民对变化的影响并将其与其他（如贸易自由化和私有化等）同样引起公众反对的方面分离开来难之又难；要公正就必须知道，移民和移民问题影响的大小会因为一系列因素（如移民的特点、在侨居社会的地理分布，以及那里潜在的劳动力市场的状况和社会关系）而大不相同。此外，移民的非经济影响，亦即其对政治、社会和文化的影响，代价如何，裨益几许，也很难量化。

移民的经济影响

移民对目的地社会的经济影响是一个备受热议的问题。总的来说，美国的学术讨论比欧洲的更为成熟，部分原因是，直到最近欧洲的政治和经济气候仍然使人很难就移民在经济方面所带来的利益进行

讨论。情况也并非总是如此，二十世纪五六十年代，德国的客籍工人体系背后就几乎完全是经济利益方面的考虑。

首先需要讨论的是移民对经济增长的影响，这一争论未有定见，仍在继续。全球移民问题方面的杰出的经济学家乔治·布加斯基称：“尽管在解释移民问题与经济发展之间的关系方面，近来的理论著作已经取得了长足进展，但实验性研究却是寥寥可数，所描绘出来的状况也毫无明朗性可言”[《经济展望杂志》，9/2（1995），39]。

认为影响是积极的那些人强调的是移民有从事低工资待遇工作的意愿，很多移民都表现出很强的进取心，稳定的劳动力供应也带来了灵活性。也有看法认为，移民增加了资本投资回报，对当地劳动者工资的影响微乎其微，他们的创业精神使工作机会得到了增加，他们的劳动力可以使一个国家的某一产业保持竞争力，如果没有这种劳动力，这个产业就可能会在国际竞争中一败涂地。在有些情况下，移民对来源国的积极影响也被持这方观点的人考虑了进去，第四章对其主要方面已经作了说明。

历史经验

近期历史当中的一些小插曲为评价移民的经济影响提供了一些有意思的例子。1962年，生活在阿尔及利亚的九十万来自欧洲的人迁移到法国，使法国的劳动力增加了百分之一点六。分析发现，此次移民的影响使移民定居区的工资最多下降了百分之零点八，失业率则最多上升了百分之零点二。1974年，六十万殖民者从安哥拉和莫桑比克这两个非洲殖民地返回葡萄牙。实证分析并未发现劳动力市场受到任何影响。1980年，约十二万五千名古巴人进入迈阿密，使劳动力增加了百分之七。针对移民活动对当地不同种族的非技术工人的影响，有人作出了评估，评估结果显示似乎只有古巴人受到了消极影响。

（联合国经济社会事务部，《世界经济与社会观察：国际移民》，纽约：联合国，2004）

美国及其他地区一些同样颇具声望的专家也提出了令人信服的观

点，认为移民会对经济产生消极影响。他们强调的是，移民当中更高的失业率、大家庭的蔓延及随之而来的福利费用的增加，还有移民与已定居族群之间的竞争所带来的消极影响。大量低技术劳动力也会阻碍产业重构和重组。这种劳动力也会促使血汗工厂那样的工作条件出现，并削弱工会维护劳动力标准的权力。

在讨论移民对经济的影响的时候，有三个方面引起了特别关注，即移民对侨居国民众工作机会的影响、对其工资水平的影响以及对财政的影响（尤其是公共服务领域的财政费用）。

全球所有目的地国最难以释怀的一种担忧就是移民会从本国国民手中抢走工作机会。这种担忧在许多欧洲国家尤为明显，那里的失业率相对较高，失业人口中长期失业者所占比例也相对较大。但实际情况却似乎并非如此。这是因为，全球大多数国家之所以接纳移民是为了填补当地劳动力市场的空缺（与此不同，难民是在人道主义的基础上而不是依据经济标准被接纳的）。这些空缺或者是技术性的，当地培训与教育体系无法填补，或者都是些地位低下的工作，当地人不愿去做。移民工人很少被鼓励去跟当地劳动力直接竞争。遍及工业化国家的广泛的比较调查显示，移民对当地人口工作机会的影响在中性到积极之间，因为移民能够促进经济发展，增加工作机会。

个体经营的外来劳动者和民族创业者

有关个体经营的外来劳动者的文献越来越多，他们在加拿大、丹麦、芬兰、西班牙、爱尔兰和英国多得不计其数。这些国家的移民当中之所以能有如此众多的个体经营者，主要有三个原因。首先是因为移民活动本质上是具有倾向性的，移民本人更有活力，比起当地人更愿意冒险。另外一个观点是从反面来看的，即移民之所以成为个体经营者是因为种种障碍（遭受歧视、有语言障碍、信息渠道有限等）使其无法获得有薪水可领的工作。原因之三是移民社区经济活动的发展。民族创业的概念常常也被用来描述这类社区的活动。重要的是，它们的影响往往会波及到特定的种族社区之外，如印度、意大利、土耳其的特色菜肴起初主要由移民引入，供移民享用，但现在却成为了全世

界饮食习惯中不可或缺的一部分。

在美国，讨论移民问题的关键集中在移民对工资水平的影响上。有些劳动力市场的特点与移民的特点非常吻合，处于这样的劳动力市场上的人要直接与移民竞争工作，他们最有可能感受到消极影响，这是举国上下的共识。也有观点认为，移民对未与之竞争工作的人有积极影响，这种消极影响因而被抵消，美国公司因为移民而利润增加，使本国有些人能够从中受益。

随着近些年来赴美低技术移民的增长，移民对美国本地低技术工人工资水平的影响受到了特别关注。在低技术工人中非裔美国人是最典型的代表，他们在整个劳动力市场中非常脆弱，因此移民对他们的潜在影响也就尤其突出。近期的调查结果既不完全清楚也不尽一致。一方面，在纽约所做的研究显示，就二十世纪八十年代和九十年代早期劳动力市场的参与程度和收入状况而言，男性非裔美国人的排名相对下降，据记录显示，当时正是移民入境最多的时期，而且其中很多都是低技术移民。另一方面，没有几项研究能够说明某种影响就完全是由移民造成的。换句话说，移民只不过是造成工资水平下降的众多因素之一，而要将移民的这种影响单独提出来看待是非常困难的。

讨论移民对经济影响的最后一个方面是移民对公共财政的影响。澳大利亚、德国、英国和美国等国各自的研究已经表明整体影响是积极的；总的说来，移民上缴的税金比他们所接受的服务费用要多。一般的说法是，大多数移民群体的年龄结构不平衡，处于经济活跃年龄的人占了主导地位，而且总的来看，移民的就业率较高。此外，目的地通常无须承担抚养、教育和培训移民的费用。在很多情况下，它们甚至还不用承担移民的养老费用，因为移民退休后往往会重返故乡。

但也有一些重大的差别。比如，研究显示，移民在财政方面的积极影响对于美国这样的国家并不那么明显，因为美国没有面临严重的人口老龄化问题，但对于确实存在这个问题的许多欧洲国家还有日本而言，情况就不一样了。在新西兰所做的一项研究表明，全体移民使

政府收入增加了三千二百四十新西兰元，但从亚洲和太平洋诸岛屿来的新移民所耗费用明显比纳的税要多。

上文讨论了移民的经济影响，所提到的一个关键点是，移民就业的程度究竟如何，而在这一点上存在一些重要的不定因素。在美国和欧洲，近期讨论的一大观点是，国际移民的特点业已发生了改变。家庭团聚意味着经济不活跃移民的比例增加。一段时期内被禁止合法工作的寻求庇护者的人数也在增长。更为普遍的是，在获得社会流动性和技能方面，新近几次移民不如早先时候的移民。

欧盟二十五国的移民人口的整体就业率为百分之六十一，低于欧盟平均水平。不过，就业率根据来源地的不同会有很大差别。来自西欧和南欧的移民的就业率高於欧盟平均水平，而来自世界其他地区的移民的就业率则较低。土耳其、中东和非洲移民的失业率尤其高。性别不同，就业率差异也很大。男性移民的就业率只是略低于欧盟男性的平均就业率，而女性移民的就业率则低得多。

同时也应该注意到，本地和城市层面上的研究未必能够在移民就业率和财政影响方面得出同全国研究一样的结果。比如在地方政府这个层面上，在许多主要的欧洲城市，移民对公共服务领域的预算的影响是负面的，这主要是因为某些移民社区的失业率较高。威廉·克拉克在美国新移民入境的九个主要城市所做的调查显示，相对于当地人而言，移民的技能和收入下降，贫困和依赖程度加深，这种差距与日俱增。克拉克所作的进一步分析表明，某些地区、族裔或民族团体尤其存在这些问题。比如，洛杉矶县^[1]的非技术性墨西哥移民就尤为贫穷。

很有必要以最后一项评述来结束本节，那就是，上述这类学术调查与公众甚至政治观点之间常常存在分歧。有些调查能够毫不含糊地得出这样的结论：移民有功於经济发展，不会抢夺工作机会，不会降低本土劳动者的工资水平，而且成本大大小于收益。尽管如此，可人们还是不一定就真的这么看待移民。在美国和欧洲，公众对移民规模与高失业率之间的相互关系一直持负面看法，尽管二者并无直接联

系。同样，在马来西亚和南非，移民也经常因为失业问题而受到指责。

第二代和第三代

近来，移民的子女乃至其子女的子代，即移民的第二代和第三代的经济表现广受关注。第二代和第三代移民可能在政治上被剥夺了选举权，在社会和文化方面遭到了孤立，凡此种种，不一而足，但谈及近来不同欧洲国家移民后裔骚乱的原因，人们说得最多的还是他们在经济上受到的排斥。

就此问题进行讨论的专家可以分为两派。乐观主义者认为，根据赴美国、加拿大和澳大利亚的欧洲移民的经验，尽管第一代移民会遇到一些经济上的劣势，但后续几代将会在同一起跑线上参与竞争。他们列举了很多例子来说明第一代移民为何会在劳动力市场举步维艰，这包括国外资历不被充分认可，语言不够流利，以及在目的地劳动力市场上缺乏经验。他们认为，这些原因不再像以前那样适用于第二代移民。相反，悲观主义者认为，这条历史经验恐怕不能适用于近期移民，尤其不适用于那些来自欠发展国家的移民以及那些仍将遭受歧视的少数族裔。

牛津大学社会学家安东尼·希斯教授最近与同事共同就此话题作了一个广泛的国际性比较分析，目的是确定他们所谓的种族苦难的程度及其成因。他们对比了澳大利亚、加拿大、以色列、美国、奥地利、比利时、法国、德国、荷兰、瑞典、英国和南非的欧洲和非欧洲第二代和第三代后裔的失业情况。

他们的研究结果完全验证了早先的研究。在所有研究对象国中，欧洲移民的第二代基本上没有遭受种族苦难——换句话说，他们的就业率与本土劳动者的就业率一样，甚至更高。然而，同样是在这些国家，非欧洲移民的第二代的确是遭受了种族苦难。这在奥地利、比利时、法国、德国和荷兰尤其严重。解释国家间差别的一个因素就是当地的失业状况——失业率最高的地方似乎种族苦难也就最为深重。

由于牵涉到的变量很多，这类研究都难以对结果进行权威解释。不过，所提到的因素包括了歧视，某些国家普遍的种族主义，劳动力市场的灵活性以及诸如信息、人脉、志向及社会认同之类的人力资本因素。研究的总体结论之一是，正如研究结果中美国的非裔美国人的经历所展示的那样，要克服过去的影响非常困难。

上述以及类似研究的结果中引人注目的一个方面是，不管融合政策的宗旨如何，非欧洲移民的第二代都会经受种族苦难。因此，非欧洲移民的第二代不管是在主张社会同化的法国还是在主张多元文化主义的英国，日子都不好过。哪种模式都不见得多么有效，这种看法正在赢得越来越多的支持。相反，有观点认为，实现融合的最佳途径是集中解决那些并不那么抽象的、更加实际的问题，尤其是在语言学习、培训教育，劳动力市场与经济参与、医疗及其他关键的社会服务，以及参与社会和政治生活等方面给移民以实惠。有人甚至认为美国在融合问题上比其他大部分国家做得都要成功，因为联邦政府采取了不干预的方针，既培养了移民的自立精神又使移民社区能够产生自己的领头人。

移民和政治

在整个西欧，穆斯林移民及其第二和第三代都受到了过高的失业率的影响，其中很多人的境况因为教育和住房问题而雪上加霜。这些潜在的社会和经济方面的紧张局势，近些年来因为与英国拉什迪事件、“反恐战争”、阿富汗和伊拉克战争相关的高度政治化的身份问题而变得更加纷繁复杂，其结果之一，斯蒂芬·卡斯尔斯和马克·米勒在《移民时代》一书中如是说：“尽管绝大多数穆斯林移民对宗教激进主义敬而远之，西欧无疑还是受到了席卷穆斯林世界的宗教热情浪潮的影响。”

然而，有关移民对侨居国政治影响的文献远不止这些，宗教激进主义的抬头仅仅是其中的一个方面。移民和政治的另外一个交汇点就是反移民极端主义势力的增长。反移民的政治运动在过去十年里几乎已经遍及欧洲。其中最突出的要数法兰西民族阵线，其领导人勒庞在

2002年第一轮总统大选中击败了社会党候选人利昂内尔·若斯潘，赢得了五分之一的选票，整个欧洲为之震惊。比利时弗拉芒集团获得的支持也有大幅增长。约尔格·海德尔反移民的自由党在奥地利与人民党组成政府，尽管海德尔本人2000年就已经从党主席任上退了下来。北方联盟、意大利力量党以及新法西斯主义民族联盟对移民的强烈反对在意大利这几大党派的命运起伏中举足轻重。2001年皮姆·佛图恩及其反移民的政党在荷兰兴起，令许多观察家大感意外。在欧洲以外，保利娜·汉森的单一民族党1998年在澳大利亚昆士兰州赢得了引人注目的政治胜利，在州选举中获得了近百分之二十五的选票并且赢得了十一个席位，但她此后便退出该党，现为无党派人士。

另外，有学者认为，右翼政党的抬头在整个政治领域都产生了反移民的影响。比如有人提出，随着民族阵线支持率的上升，法国社会党的移民立场也随之右倾。不管这种分析是否准确（有些专家对此做出驳斥），很明显，这些党派的胜利已经成为移民问题在整个工业化世界的政治日程表上排位上升的重要原因。

除了催生新党派、引发新话题，学术文献还指出了移民对目的地的政治和政治体制产生的至少两个方面的影响。关于移民及其后裔的参政权和代表权的讨论非常激烈，在比利时、法国和荷兰这几个移民无法获得国籍的国家尤其如此。二十世纪七八十年代，由于无法通过政治代表权的正常渠道来表达意见，他们通过参与工业罢工、抗议活动、饥饿罢工以及城市骚乱等方式团结起来施加影响。

近些年来越来越多的欧洲国家已经给予了移民一些政治权利，包括在地方（并非全国）选举中的投票权和竞选公职的权利。这主要是因为人们越来越清楚地认识到，移民的长期居住是一个永久现象。有人认为，在自己居住的社区享有参政权是一项基本人权；也有些观点认为，不让移民获得参政权会导致社会局势紧张并引发冲突。在欧盟各国，所有欧盟公民现在都有权参加选举，也有权在所在国对当地及欧洲选举进行投票。有些国家（包括丹麦、芬兰、爱尔兰、荷兰、挪威和瑞典）允许欧盟国家以外的外国居民在地方选举中投票及竞选职务，前提是他们在这些国家居住已满一定年限。在其他一些国家（包

括葡萄牙、西班牙和英国），在与相关国家达成相互协议的基础上，某些公民可以享有地方选举权。

移民对目的地社会政治的另外一个潜在影响是通过在身为移民后裔的公民中组成种族投票团队而实现的。在以色列，来自苏联的犹太人或许就是最好的例证，他们约占到以色列选民的百分之十五，1992年以来对每次大选的结果都有决定性的影响。在1996年公投决定魁北克在加拿大的未来时，魁北克的移民人口投票反对独立从而影响了公投结果。在2002年德国势均力敌的大选中，三十五万土耳其裔的德国人也成为重要的投票团。由于这种潜在的影响，政党越来越注意吸引移民出身的选民，英、美两国就是如此。

美国某些州的拉丁投票团的潜力让政治家们左右为难。一方面，对墨西哥的非常规移民采取强硬立场会赢得大量政治资本；另一方面，拉丁裔选民的选票还不能不要。除了波多黎各，约有四千二百万拉丁人口居住在美国——约占美国人口的百分之十四。在诸如加利福尼亚和科罗拉多这样的美国各州，拉丁裔选民的选票至关重要，而且有人认为，在全国范围内，拉丁裔选民的选票甚至能够决定能否控制众议院。此外，由于美国三分之一的拉丁裔居民尚不满十八岁，拉丁裔选民的选票未来可能更加不可小觑。

减少人口赤字

新近出现的一个话题是，移民到底能在多大程度上有助于解决与所谓人口赤字相关的问题：越来越多的工业化国家同时面临人口减少和老龄化的问题。出生率较低、平均寿命增高、医疗条件不断进步，三者合起来使问题更加严峻。年轻人越来越少，老年人的比重却越来越大，很多老年人退休之后还有三四十年的寿命。换句话说，经济上活跃的人（可以工作、能够使经济持续发展并且纳税的人）越来越少，而不再工作却期待着养老金并且越来越依赖福利体系来为其医疗和社会保障买单的人却日益增多。总之，年龄越大就越是需要更多的关注。

英国的养老金危机

本章的撰写正值2005年年底，此时英国的养老金危机已达顶峰，上了报纸头条。似乎可以肯定，未来数年这一问题仍会高居政治议题榜首。问题的核心是纳税人数量之少已不足以养活英国靠养老金过活的人，而两者的比例正在变得越发于形势不利。1960年每位领取养老金的人由4位工作着的人来供养。到2005年则只有2.7个。据估计，到2050年每位领取养老金的人只有1.1位工作着的人供养。英国并非唯一一个面临一触即发的养老金危机的国家。

人口赤字在欧洲是一个特殊的问题，每个欧洲女性平均只生1.4个孩子，而据估计，要更新当前的人口她需要生2.1个。就像中国和日本一样，欧洲人口因此而减少，而且过不了多久俄罗斯也会有同样的问题。实际上，全球百分之四十以上的人口都居住在人口缩减的国家。同时也有一些重大差异，如某些欧洲国家所受到的影响就远没有那么严重，而美国本土人口已出现增长的势头。

大多数评论家认为移民不失为减少人口赤字的一种途径，尽管当前就其作用大小尚莫衷一是。只要移民正当工作年龄而且能够找到工作，只要他们合法工作以便纳税，他们就会对因为适龄工作人口不足而受到影响的国家作出贡献。有些人据此认为接纳更多的移民劳动力符合这些国家自身的经济利益。没有劳动力的迁移，它们将无从保持现有的养老金和福利水平。

与之相反的观点则认为，引进劳动力只是解决劳动力老龄化和缩减的短期策略。这是因为移民毫无疑问也会变老。此外，有证据表明，即便他们来自出生率较高的国家，他们还是会调整出生率与所在国的情况相适应。因此，到头来移民也同样会加大老龄一代的人数，其子女纵然愿意接替他们为其福利买单，但也是心有余而力不足了。

共识似乎是，移民并不能“包治百病”，仅此一招无法减少人口赤字。不过在一系列必要的应对方案中它倒是不可或缺。其他方案包括，增加能够鼓励女性生育的措施（如放宽产假期限等），提高退休年龄以延长人们的工作时间，提高本土人口失业率较高的国家的就业

率，还有就是通过技术创新来提高生育率。还有一项令人不那么容易接受的选择，即减少养老金和各项福利，或者就是降低富裕程度。

丰富社会和文化

尽管移民问题有着明显的学科交叉的性质，但有关移民的经济方面的研究与其他方面的研究之间相对来说却很少有可资相互借鉴之处。虽然要评估移民的非经济影响很难，但这些影响还是必须纳入移民在社会中的总体影响来综合考虑。



图13 英国伦敦莱斯特广场展现出的种族多样性

移民在全球范围内对社会和文化产生了影响，其最引人注目的方面是使社会和文化更加多样化，更加兼容并蓄。例子实在是不胜枚举。五花八门的音乐风格，如爵士乐、雷盖乐，还有旁遮普乐均源自移民。本·奥克瑞和萨尔曼·拉什迪是世界有名的移民作家，而移民经历也激发了大量的后殖民时代的文学创作——哈尼夫·库雷西的《郊区佛陀》、扎迪·史密斯的《白牙》、莫妮卡·阿里的《砖巷》都堪称典范。阿尔伯特·加缪曾是居于阿尔及利亚的法国人。人们常说马沙拉^[2]烩鸡这道印度菜现在已是英国最吃香的菜肴了。在加利福尼亚和佛罗

里达的某些地区，西班牙语是现在最为通用的语言。世界各地的体育俱乐部引进了核心队员，而国家队则吸收了他们的后代。齐内迪纳·齐达内也许是他那一代最棒的足球明星，他是阿尔及利亚人的后裔，代表的却是法国队。

随着移民人口自身变得更加多样化，这种影响也随之越发巨大。英国就是一个很好的例子。一百多年间，大量的爱尔兰人移民到英国，他们仍然是那里最大的外来公民群体（2003年英国约有三十七万五千名爱尔兰人）。二十世纪五十年代以后，来自前英国殖民地（印度、巴基斯坦、牙买加以及其他一些加勒比岛屿）的移民数量庞大。1970年以来，来自澳大利亚、加拿大、新西兰及南非的移民受到了积极鼓励。近年来，这些本已多样化的社会因为来自更多不同国家的人的加入而更加多样化。比如，二十世纪九十年代以来，由阿富汗、中国、伊拉克、科索沃地区和索马里到达英国的移民人数众多。有些人将当今英国的情况称为“超级多样化”。

同时，多样化程度的加深也会带来严峻挑战。由法国的头巾之争（见下文）足见多样化要与传统的民族原则相适应是多么困难。更实际可行的事，比如在英国或美国教三十人一班的小学生（其中有些在家说乌尔都语）就已经够难的了。两个孩子在家说乌尔都语，三个孩子因为刚从索马里来根本不会说英语，还有两个以汉语为第一语言，这样的班教起来又是另外一种挑战。不过，总的来说，能够成功应对多样化所带来的挑战的社会从中得到的益处不可估量。

法国的头巾之争

2004年2月法国通过了一项法令，禁止在公立学校佩戴明显的宗教标志。尽管该法令也要求锡克教男孩不得佩戴缠头巾，但大多数因之而起的争论都是围绕着穆斯林女子佩戴头巾（亦称“海加布”）的问题。法国政府在试图使宗教人口融入世俗社会方面陷入两难境地，而围绕这些宗教标志的争论可谓正中要害。该法令的支持者认为，学校应该是一个中立的环境，所教的、所反映的应该是宗教与教育分离、共和主义和公民义务的原则。相反，反对者认为该法令带有歧视色

彩，尤其是为法国的反穆斯林和反阿拉伯情绪火上浇油。

对多样化的正面和负面影响感受最深的主要是一些大城市，尤其是像纽约、伦敦及香港特别行政区这样的所谓国际化城市。移民至少在三个方面成为了这类城市特色的不可分割的一部分。首先，国际化城市尤其依赖高技术移民和公司内部调动人员来促进国际金融、法律服务，以及像会计、广告和保险之类的高级商业服务的繁荣，这些领域正是国际化城市经济地位的基础。其次，移民通常也干一些任何城市都必须赖以运行的地位低下的工作，如运输、垃圾处理、接待、建筑、饮食服务等。

最后，由于工作机会的关系，国际移民越来越集中在国际化城市及全球其他一些大城市。由于倾向于在自己的社区安家，还有就是在靠近可以提供当地机构难以提供的特别帮助的地方（如教堂、清真寺和社区中心）安家，移民通常会聚居在某些特定的区域。移民社区集中的现象给全球主要城市增添了鲜明的色彩和特色，形成了闻名世界的一些街区，如纽约和伦敦的“唐人街”和“小意大利”。同时，移民会聚居在这些城市最贫穷的地方，形成通常所说的贫民窟。

城市中的移民

移民集中在全球城市中最贫穷的地方，这样的例子数不胜数。巴黎和法国其他主要城市贫穷的市郊住的主要是阿尔及利亚人和其他北非人口。孟买的达拉维被认为是世界上最大的贫民窟，那里的主要语言为泰米尔语（印度南部和斯里兰卡的移民都住在那里）。在曼谷，缅甸移民主要居住在孔堤的贫民窟。许多巴勒斯坦人还住在约旦首都安曼脏乱不堪的难民营里。约翰内斯堡的一个违章搭建居住区布罗，主要住着来自尼日利亚的移民还有说法语的非洲地区的移民。住在哥斯达黎加圣何塞的非正式居住区的人一般来自尼加拉瓜。孟加拉人、阿富汗人和缅甸人喜欢住在巴基斯坦卡拉奇的巴尔迪亚镇和奥兰支镇未经规划的区域。

移民还可以通过形成新的跨国身份这种方式来丰富社会和文化。第二章提到，有人将跨国主义视为政治问题，因为它会潜在地削弱对

国家的忠诚。同时，根据跨国主义杰出的理论家史蒂夫·韦尔托韦茨的观点，跨国主义具有潜在的变革社会和文化的影响。首先，跨国移民创造了跨越国境的新的社会结构。其次，随着具有双重或多重身份的移民的增加，跨国主义催生了新的意识。第三，跨国移民提供了文化繁衍的模式。跨国移民在新语境下对其文化进行阐释和糅合，创造了新的杂交文化。第四，跨国移民会成为资本新来源的核心，移民汇款回家就是一个好例子，这在第四章有详尽描述。第五，跨国移民为政治斗争提供了新战场。尤其值得一提的是，他们可以齐心协力在国外对本国政治施加影响。最后，有人认为，跨国主义会导致地方和区域重建。换句话说，移民会改造目的地社会以慰思乡之情。

也有针对跨国主义这一概念的批评。有人说以上描述的种种过程毫无新意；有人说这些都是夸大其词，对世界上大多数地方的大多数移民都不适用。尽管如此，就连那些最激进的批评家或许也会同意，移民与全球化相互交织，使目的地国的社会、文化、经济都发生了改变。这些改变不可逆转。

【注释】

[1] 美国的县为州以下的行政区。——编注

[2] 印度及其周边地区盛产的一种红茶。——编注

第八章

国际移民的未来

国际移民的未来变幻莫测，难以预料，希望本书对此已经做了足够的说明。概念上和数据方面的问题意味着要说清什么人算是移民、究竟有多少移民都非常困难。移民问题与更为广泛的全球经济和社会变化相互交织、密不可分，其发展状况有可能发生突变。与移民入境及入境后地位密切相关的移民和难民体系会受到时常变化的国内政治议程的影响。移民政策未必总能达到预期效果。对于移民的第二代和第三代来说，移民所隐含的意味根据国家和人群而各有不同，因而不能一概而论。

同时，要辨清移民模式、移民进程及移民政策当前的趋势还是有可能的。这种趋势可能会对将来几十年国际移民的状况产生影响。通过逐一讨论以前各章的主题，本章作为最后一章将要指出和讨论某些趋势。

亚洲移民

多数批评家都会同意，本书第一章所指出的移民问题的变化发展还将继续。在可预见的将来，国际移民在规模和多样性方面或许都会继续发展并直接或间接地影响全球每一个角落。国际移民中女性的比例将会加大。短期移民和循环移民似乎势必将成为更具主导地位的移民模式。伴随诸如高技术移民的增长等利好因素，国际移民促进全球经济增长的潜力会更加巨大。同样，由于超级多样化的进一步加深，移民所带来的社会挑战也会更加严峻。换言之，移民问题仍将是一个举足轻重的问题。

也许，在可预见的将来，没有什么地方的移民问题比亚洲的更重要。二十世纪七八十年代，来自亚洲的国际移民增长迅猛，其目的地

主要是北美、澳大利亚和海湾各国。2000年美国的亚洲移民超过七百万——作为移民来源国，中国每年入境美国的移民在人数上仅次于墨西哥。根据经济合作与发展组织的估计，澳大利亚的亚裔人口超过一百万，即移民总人口的四分之一，或全国人口的百分之五，而在海湾各国工作的亚洲移民则至少有五百万。

不过，当前移民的主要增长却是在亚洲内部。据估计，2000年在异国就业的亚洲人达六百二十万，但并未超出亚洲范围。根据国际劳工组织的估计，尽管受到1997年到1999年亚洲金融危机的影响，1995年以来亚洲内部的求职务工移民每年仍以约百分之六的速度增长。主要来源国是那些劳动力极大过剩且又相对贫穷的国家，以菲律宾为典型，也包括孟加拉国、印度、印度尼西亚、巴基斯坦和斯里兰卡。其主要目的地为“亚洲四小龙”或东亚的新型工业化国家，包括日本、马来西亚、新加坡和泰国。

国际移民的增长潜力非常巨大。东亚和东南亚的经济发展丝毫没有放缓的迹象，因此这些地区势必会吸收更多的移民工人。中国现已超过日本，成为全球第三大贸易国。这种变化的发生也仅是二十年间的的事，主要是集中在珠江三角洲和长江三角洲。珠江三角洲的劳动力已显不足，估计短缺约两百万。为了与长江三角洲竞争，珠江三角洲不得不将目光投向西部以寻求劳动力，先是西部各省，再是亚洲其他地区甚至是撒哈拉沙漠以南的非洲。该地区的劳动力似乎与需求同步快速增长。印度次大陆有大量富余劳动力，迁移的迹象也越来越明显。菲律宾和印度尼西亚的人口也有不少增长，而两国都将劳动力输出视为未来经济发展策略中的重要组成部分。

亚洲移民之所以引人注目，还有一点就是其多样性。第一章讨论的移民发展变化的种种情况它大多吻合。女性移民比例上升，因为该地区移民劳动力所从事的工作很多都是在家政、娱乐、接待、服装和电子装配等行业。下面我们将看到，前往北美的高技术移民和学生移民的增长尤其明显，同时仍有大量的非常规移民、难民和“国内流离失所者”。短期移民仍是该地区的主要模式，绝大多数劳动力移民都是以合同为基础的，因为大部分亚洲国家都坚决反对移民永久居住。

内部移民

第二章旨在解释为何概念方面的挑战、数据难题及各国不同的政策意味着对移民进行界定很难做到直截了当。一如本书主旨，第二章的重点完全放在了国际移民上。然而，一旦国内移民也被牵涉进来，则定义起来就更为复杂：他们的数量多之又多，而对其进行统计的国家则少之又少；他们迁移的目的也同样多种多样；有时要将他们与国际移民区分开来非常困难，在边境变更、边境不明确或边境检查松懈的地方就是如此。

据估计，仅中国一国的国内移民就有一亿四千万，而全球的国际移民也不过就是两亿。另外，在未来几年里，国内移民的增长速度势必比国际移民还要快。未来二十年里，仍将有三亿中国人会在本国迁移——换句话说，仅中国一国的国内移民数量就将增长三倍。

仅规模本身就使国内移民理应受到比现在更大的关注。但是，国内移民之所以会对国际移民的未来形势产生举足轻重的影响，原因在于，国内移民往往是国际移民的前奏。换句话说，从乡村迁移到城镇的人往往随后会移居国外。解释有如下几条。一是，国内移民是社会中有创业精神的人，这些人能自主决策，相应地会不畏艰难再度越境迁移。另外，他们具备移民的直接经验；由于移居城镇，他们通常也会接受更多的教育，获得更多的信息，收入也更高，对交通方式的选择也更广。国内移民尤其能使女性获得更大自由，因为比起农村，城市通常没那么保守，男权意识也没那么强，女性因此有机会接受更好的教育、参加工作并变得更加独立。

国内移民也会促进发展。据估计，国内移民近年来每年对中国国内生产总值的增长所作出的贡献高达百分之十六。主要原因是，国内移民是缓解某些地区失业状况和填补其他地区劳动力市场空缺的一种途径。为数有限的调查显示，国内移民给家里的汇款也相当可观。根据一项估计，中国国内移民每年寄回家的钱相当于三百多亿美元——主要由移居城市的农民工寄回农村地区。他们的汇款有助于缩小中国的城乡收入差距，缓解地区财富不均的状况，改善农村的贫穷状况，

支付教育和医疗费用，以及促进消费和投资。

高技术移民

第三章展示了全球化的方方面面对于移民的影响。在可预见的将来，全球经济结构性的不均衡会继续存在并继续导致移民活动，而通讯和交通的革新以及移民网络和移民产业的发展势头还将进一步为移民大开便利之门。移民问题与全球化将继续相互交织，不可分割。

引人注目的是，全球化也意味着有些人比以前更具流动性，尤其是那些有一技之长的人。尽管高技术移民在移民总数中所占比例相对较小，但其影响却会日渐扩大。换言之，高技术移民的经济意义远远胜过其数量意义。高技术移民造就了理查德·佛罗里达所谓的改变工作、休闲、社区以及日常生活的新“创新阶层”。值得注意的是，佛罗里达在其颇具影响的《创新阶层的崛起》一书的姊妹篇《创新阶层的迁徙》中描述了这些专业人员中间日渐增长的流动性。

同时，发达经济区域的变革（金融领域及其相关服务的发展，工业与服务业对科技依赖程度的加深，因人口赤字引起的对医护人员需求的加大，为保持竞争优势对教育和研发的重视）使各国提供更加优厚的条件从全球有限的技术人员储备中吸引专业人员。各个富国已经卷入了某些评论家所谓的人才争夺战之中，这似乎会决定未来移民政策的状况。在他的第二本书中，佛罗里达引用了当时新西兰研究、科学与技术部部长皮特·霍奇森的话：“我们不再认为移民政策的作用是把守门户，而是将其看做经济发展所必需的吸引人才的途径。”

主要的新趋势之一就是，美国不再像在二十世纪大部分时间里那样，认为自己必定能把世界上最优秀、最聪明的工人和学生吸引过来。在过去几年里，法国、德国、荷兰、英国等国的政府已经意识到有必要放宽高技术工人进入本国的限制条件，并相应地调整了本国的政策。欧盟正在考虑向高技术工人颁发“求职许可证”。2001年以来，澳大利亚允许外国学生更加便利地进入劳动力市场，而不是要求他们回国。部分是为了应对日益激烈的竞争，美国议会在2005年投票决定

将H-1B签证的年度配额由六万五千提高到九万五千个，这个数字在未来几年似乎还会增长。

由于失业率居高不下，近年来德国堪称招募技术工人的沃土。2005年，澳大利亚、新西兰和加拿大都积极从德国引进技术移民。但是，网罗人才的现象并不仅限于工业化社会，中国、印度和东亚也同样如此。除了吸收国外的技术工人，澳大利亚和新西兰也有吸引本国人才重返故里的招募计划。

相关的一个趋势是对外国学生的争夺日渐激烈。原因之一就是，在大多数国家外国学生的学费远远高于本国学生，而且招收他们对大学院校而言是一项不错的投资。更长远的考虑在于今天的外国学生就是明天的技术移民。经济合作与发展组织2005年的一份报告显示，澳大利亚、法国、德国、英国和美国吸收了来自其成员国百分之七十的外国学生。2004年，仅美国一国就招收了五十六万五千名外国学生，其中半数以上来自亚洲国家。然而，近年来美国的份额有所下降，主要是因为“9·11”以来的签证政策使某些国家的学生求学美国的难度加大。同时，随着国内大学水平的提高，来自中国和印度这两个全球最大的留学生来源国的学生人数已经变得毫不稳定。这种竞争会在很大程度上改变美国和欧洲未来几年的学生政策。

短期移民

第四章集中讨论了移民影响来源国发展的种种方式。首要主题还是汇款，根据所有的估计，汇款还会进一步增长——世界银行2006年的初步估计认为，全球正式汇款的规模达到两千五百亿美元。流散移民的影响也会扩大，因为越来越多的来源国意识到他们的潜力并且努力发挥他们的力量。

返乡移民也势必会增长，正如第四章所提到的，返乡移民可谓应对人才流失的最佳长期方案。原因之一是，世界上越来越多的国家正在出台短期移民政策，意义在于允许移民工人短期居留，然后按协议返回本国。这些移民政策对于高技术工人和低技术工人同样适用。

二十世纪九十年代初，德国成为世界上最大的短期移民接收国，至今每年仍有二三十万短期移民陆续进入该国。如今美国接纳的短期移民数量最多——二十世纪九十年代初以来，数量已经是之前的四倍，每年超过五十万。在工业化国家中，日本位居第三，每年约二十万。尽管总体数量已明显减少，但是随着吸引短期劳动者的新政策的出台，在其他一些发达国家，尤其在欧洲，短期劳动者入境也有所增长。

另一个获得短期外国劳动力的途径是使非常规移民常规化并授予他们有限期的合法工作许可证。2005年西班牙使约七十万非常规移民常规化，其中没有一人获得合法的永久居留权，其背后的驱动因素就是为了获得短期外国劳动力。美国国会2005年的科宁-凯尔法案使一项短期劳动者计划应运而生。该计划将对首批回国的非常规移民开放，但还是不允许他们永久在美国定居。马来西亚从印度尼西亚、孟加拉国和菲律宾吸引了数十万的劳动力，该国现在也在尝试使自己的非常规移民变成合法的短期劳动者。2004年，马来西亚政府宣布，允许非常规移民不受惩罚地在年底离开本国，允许如期离开的移民通过正常渠道重返马来西亚工作。由于海啸的影响，离开印度尼西亚的最后期限被推迟到2005年。

对于目的地国而言，短期移民的优势是，它可以在特定时期和特定地点填补劳动力市场的某些空缺。短期移民也可以避免社会融合的长期挑战，这也就缓和了目的地国国民对移民的消极态度和反应。对于来源国而言，短期移民能够降低本国的失业率并通过汇款促进资金流入。移民会在一定期限后重返家园，人才流失的长期影响从而得以避免，此外，由于移民回国带来了新的技术，来源国也会因此受益于“人才回流”。

就短期移民政策还有两点主要的疑虑。一是它并非始终维护移民的权利。人权倡导者经常会就某些问题表示关切，例如有关海湾国家家政服务合同工的待遇问题。即便是在那些直接剥削并不严重的地方，有些评论家相信短期移民政策会不可避免地导致两个层次的移民产生——可以完全融入当地社会并享受融合所带来的好处的永久移民

和因为要确保返回本国而使自己边缘化、远离主流社会的短期移民。

返回本国的问题是讨论中的第二个主题。质疑者以欧洲早期短期移民政策的发展为依据——本应是短时间停留的“客籍工人”最终都永久定居在了法国、比利时，尤其是德国这样的国家。对这种情况，有这么一句时常被引用的老话，“没有什么比短期移民更长久的了”。瑞士小说家马科斯·弗里希的另一句话也有助于解释这个问题：“我们要的只是在这儿短期干活的，得到的却是在这儿永久生活的。”换句话说，人们一旦有了一份不错的收入，有了安身之所，建立了社会网络——简言之，一旦人们开始有了“家的感觉”——他们大概就不会如人所愿，再想着返回故土了。

从控制非常规移民到管理非常规移民

希望第五章已经明确地说明了对于受影响的各方非常规移民都是一个严重的问题，尽管未必像媒体和有些政客所强调的那样。抵制非常规移民的努力在全球移民政策议程上仍将占有突出位置。不过近年来不管是政策制定者还是学者，在此问题的措辞方面已经有了微妙而又意义重大的改变。过去人们说的是控制非常规移民（事实上主要是指国际移民），现在则倾向于说管理非常规移民。

其中的言外之意倒不是说各国对非常规移民不再那么重视了。据估计，仅2002年一年加拿大、德国、荷兰、英国以及美国在应对非常规移民的问题上总共花费了约一百七十亿美元。同时，越来越多的人认识到，非常规移民不可能被完全制止。它将继续成为国际移民未来的重要组成部分。

一个原因就是，决定国际移民规模（包括非常规移民）的各种力量非常强大，如不同社会日益加大的繁荣程度及人身安全等方面的差距。第二个原因是，有些国家缺乏解决非常规移民的政治决心。这主要是指某些非常规移民的来源国，在这些国家非常规移民不无裨益，既能缓解失业压力又能提供汇款和海外投资的来源。即便是在目的地国，从经济方面看，人们也会认为非常规移民发挥了不小的作用。随

着管制的放宽、自由化的提高以及灵活性的加强，对不同形式的、条件无保证的无技术和半技术劳动力的需求日益加大。非常规移民提供了廉价劳动力，而且通常愿意做那些常规移民和本国国民所不愿意干的工作。

第三个原因是，旨在减少非常规移民的政策有时不会奏效甚或还会带来不良后果。尽管其间纠葛难有明证，许多学界专家认为欧洲加大对寻求庇护者的限制力度，后果之一就是助长了移民偷渡。简言之，问题的关键是人们想要继续进入欧洲——有些是为了免遭迫害，有些是为了寻求工作。如果他们无法通过申请庇护合法地完成心愿，他们就会通过蛇头非法地达到目的。

长期看来，诸如边境隔离墙、生物测试还有签证都不可能减少非常规移民。也许，这些手段要真正奏效还需与其他一些能够治本的积极主动的措施相配合，包括实现发展目标以加强安全并提高来源国的生活水平，以及提供更多的合法移民机会等。同时，期望各国会完全解除控制、开放边境是不现实的，有时倒真是有这样的倡议。大多数评论家现在都认为非常规移民在可预见的将来仍会继续存在。

内部的流离失所

第六章最引人注目的信息，同时也是的确是当代国际移民活动中值得大书一笔的，就是全球难民和寻求庇护者的数量已经明显减少。难民人数达到二十五年来最低水平，欧洲的庇护申请也只是十五年前的一半。

这正是国际社会时下对国内流离失所者予以更大关注的原因之一。还有就是，与难民不同，他们的数量已经迅速增长。据估计全球因战乱而无处安身的流离失所者多达两千四百万。还有比这多好几百万的人因为环境因素而被迫迁移——2004年年底对斯里兰卡和印度尼西亚打击尤甚的亚洲海啸，2005年8月将美国墨西哥湾沿岸化作一片废墟的卡特里娜飓风，2005年10月巴基斯坦北部的地震（其间好几百万的人背井离乡），还有数百万人因为诸如建设大坝和新城市之类

的开发项目而背井离乡。

此外，近年来国际社会显示了干预国内或他国主权事务的意愿——不仅提供人道主义援助也促成一些改变。政治科学家们认为，与此同时，主权的概念正在改变，越来越多的国家意识到主权不仅意味着权利同时也意味着保护国民的责任。如果某个国家保护乏力，它就应该向国际社会寻求帮助。

由于这些原因，国际难民体系开始将国内流离失所者纳入其中，尽管给予的关注还很有限。一方面这意味着一个新公约的产生和联合国一个新部门的创立。另一方面，联合国已经出台了《关于国内流离失所问题的指导原则》。尽管这些原则同公约一样不具法律效力，但仍被广泛认为是国家法律和政策制定的准绳。另外，许多联合国机构，包括联合国难民事务高级专员公署正在正式地扩展自己的活动以便承担一些处理国内流离失所者问题的责任。

争议也并非就没有。有人认为需要有更正式、更具约束力的应对方案——为什么针对九百万的难民有一个庞大的联合国机构，而两千万国内流离失所者却没人管？也有人反对说，国内流离失所者都是各自国家的公民，在他们的国家也有许多没有进行过内部移民的穷人，他们的需求不应凌驾于那些穷人之上。第六章解释过，联合国难民事务高级专员公署已经面临预算危机，而且批评家们会说该机构尚不能始终有效地完成自己在难民方面的使命，怎么能指望它再去保护并援助上千万的国内流离失所者？不管决议如何，在联合国以及其他一些人道主义机构的议程上国内流离失所者正在迅速受到关注，在未来数年里这一问题将非常突出。

尊重移民

第七章介绍了围绕移民对侨居国经济、政治、社会和文化影响的主要讨论。随着移民规模的进一步扩大和多样性的进一步增加，毫无疑问，各个社会将会继续积极应对融合的挑战，同时也会根据新的全球经济现实、新的安全原则和基本的人口变化做出调整。设在华盛顿

特区的颇具影响的移民政策研究所组织了一项调查，调查中移民问题专家讨论了2005年十大移民问题，其中位居榜首的是穆斯林融入欧洲社会方面的挑战。尽管与2005年的许多特殊事件明显相呼应（伦敦地铁爆炸案，荷兰谋杀电影制片人提奥·凡·高的第二代摩洛哥人被判终身监禁，巴黎及法国主要城市弱势移民社区长达两周的骚乱），但这还是说明了融合问题已经上升到了政治议程的榜首。

然而，不少评论家担心，移民的权利可能会被归并到更为广泛的国家和国际经济、政治，尤其是安全等忧虑中去。维护移民权利在可预见的将来会成为移民政治的重要组成部分。

尽管第七章提供了移民广泛成功的范例（侨民企业家、高技术人员及跨国移民），该章同时也提醒，有些移民团体会面临失业或者做地位低下的工作，居住条件也很差。大量证据证明，移民会面临某些不利因素。他们经常毫无法律权利可言或者即便有也非常有限，在刑事审判体系中也遭受歧视。他们接受教育和医疗的机会也很有限。他们通常不能享有公民的参与权。他们还会遭受骚扰、种族和宗教仇视，以及暴力。

女性则面临某些特殊的挑战。当然，有些人会很成功，而且移民的确能够使女性获得权力。但是因结婚而移民的女性、做家政劳工的女性，或者从事娱乐业和性行业的女性特别容易遭受剥削和社会孤立。贩卖人口的具体问题已经解释过了。女性移民在许多国家的劳动力市场上都遭受歧视。如果她们怀孕就会被解雇甚至驱逐出境，如果染上艾滋病就会蒙受耻辱。尤其是在贫困和边缘化的社区，她们还面对着遭受家庭暴力的危险。此外，比起男人，她们待在家里的可能性更大，因此对她们来说，要掌握融入新社会所必需的语言技能和建立社会网络就更加困难了。

儿童也需要特别的关注。离开了熟悉的生活方式，置身于一个语言和文化都很不相同的社会，比起成年人他们遭受的创伤更加严重。移民在家庭中可能导致不同性别以及不同辈分之间关系紧张，这进而又会非常直接地影响到孩子的幸福。最糟糕的是，这种关系紧张还会

导致暴力和虐待，尤其是针对女孩和年轻女性。移民子女在成长过程中也会有孤立感，他们很难确定自己的身份，也很难忠于国家，这在他们遭受歧视和排外时尤其明显。

结语

本书的整体目标始终是为了给更加理智地讨论国际移民问题定下基调。这种讨论所考虑的应该是事实而不应依赖于夸大其词的媒体报道。这需要将地区问题纳入全球语境中去看。这种讨论应该考虑人口迁移的整体情况，而不是把目光放在一两个群体上，更不应该把他们妖魔化。在使用“移民”这个词时，应当明确、一致、毫无偏见。这种讨论应该清楚统计数据的局限。相关各方都应不偏不倚地看待移民方方面面的有利因素和不利因素。

索引

A

abduction 绑架

activism 激进主义

Afghanistan 阿富汗

asylum-seekers 寻求庇护者

migrant smugglers in 蛇头在

migrants from 来自...的移民

refugees from 来自...的难民

Taliban regime 塔利班政权

US invasion of 美国对...的入侵

voluntary repatriation to 自愿归国到

Africa非洲：

border controls 边境检查

brain drain人才流失

cell phones 手机

diasporas 流散人口

irregular migration 非常规移民

migrants in移民在

refugees 难民

regional migration 地区性移民

warfare 战争

African-Americans 非裔美国人

agricultural workers 农业劳工

Algerian migrants 阿尔及利亚移民

Ali , Monica 莫尼卡·阿里

amnesties 大赦

Angola 安哥拉

Annan , Kofi 科菲·安南

anti-immigrant extremism 反移民极端主义

Armenian diaspora 亚美尼亚流散人口

Asia 亚洲

human trafficking 人口贩卖

‘maid trade’ “女佣贸易”

migrant smuggling 移民偷渡

migrants in 移民在

Asian tsunami (December 2004) 亚洲海啸 (2004年12月)

assimilation 同化

asylum-seekers 寻求庇护者

application countries 申请国家

bogus 假的

Europe 欧洲

rejected 遭拒的

statistics统计；统计数字

Atlantic Records大西洋唱片公司

Australia 澳大利亚

anti-immigration party 反移民的政党

Asian immigrants 亚洲移民

asylum applications 庇护申请

British immigrants 英国移民

Chinese immigrants 中国移民

highly-skilled immigrants 高技术移民

irregular migrants 非常规移民

ius solis principle 出生地原则

multiculturalism 多元文化主义

refugees 难民

visa overstayers 签证过期的留居者

Austria 奥地利

B

Balkan wars 巴尔干战争

Bangkok 曼谷

Bangladesh 孟加拉国

banks 银行

Belgium 比利时

Bengalese migrants 孟加拉移民

Bhutanese refugees 不丹难民

biometric testing 生物测试

birth rate 出生率

Blok , Vlaams 弗拉芒集团

bogus marriage 假结婚

Bolivia 玻利维亚

border controls 边境检查

Borjas , George 乔治·布加斯

Bosnia 波斯尼亚地区

brain drain 人才流失

Burkina Faso 布基纳法索

Burmese migrants 缅甸移民

Burundi 布隆迪

Busch , Adolphus阿道弗斯·布施

C

Camus , Albert 阿尔伯特·加缪

Canada加拿大：

asylum applications 庇护申请

immigrant votes 移民的选票

irregular migration 非常规移民

ius solis principle 出生地原则

multiculturalism 多元文化主义

refugees 难民

self-employed foreign workers个体经营的外来劳动者

capital flow 资本流动

Caribbean 加勒比海地区

Carnegie , Andrew安德鲁·卡内基

Castles , Stephen斯蒂芬·卡斯尔斯

Castles , Stephen and Miller , Mark斯蒂芬·卡斯尔斯和马克·米勒

cell phones手机

census 人口普查

child migrants 儿童移民

child refugees 儿童难民

Chile 智利

China 中国

economic growth 经济增长

GDP 国内生产总值

internal migrants 内部移民

migrants 移民

sojourning 旅居

students studying abroad 留学生

circular migration 循环移民

CIS (Commonwealth of Independent States) 独联体 (独立国家联合体)

cities 城市

citizenship 国籍；公民身份

Clark , William 威廉·克拉克

Cohen , Robin 罗宾·科恩

Colombia 哥伦比亚

colonization 殖民

communications 通讯

Congo , Democratic Republic of 刚果民主共和国

construction industry 建筑业

Cornyn-Kyl bill (2005) 科宁——凯尔法案 (2005年)

corporations 公司

corruption 腐败

Costa Rica 哥斯达黎加

criminality 犯罪活动

Cuba 古巴

cultural diversity 文化多样性

cultural identity 文化特征

‘culture of migration’“移民文化”

D

data collection 数据收集

debt 债务

decolonization 非殖民化

democracy 民主

demographic deficit 人口赤字

Denmark 丹麦

dependents 依赖者

deportation 驱逐出境

destination countries 目的地国

impact of migrants on 移民对...的影响

migration control 移民控制

migration networks 移民网络

temporary migration and 短期移民和

developing countries 发展中国家：

agricultural stress 农业压力

birth rate 出生率

diaspora organizations 流散组织

remittances 汇款

return migration 返乡移民

development 发展

diaspora organizations 流散组织

diasporas 流散人口

discrimination 歧视

disease rates 患病率

disparity awareness 不均衡意识

Djibouti 吉布提

domestic work 家务劳动；家政

Dominican Republic 多米尼克

dual nationality 双重国籍

Durand , Jorge 若热·杜兰德

E

East Asia 东亚

East Timor 东帝汶

Eastern Europe 东欧

ebay 易趣网

economic growth 经济增长 , see also另见development发展

economic migrants 经济移民

Ecuador 厄瓜多尔

education 教育

EEA (European Economic Area) 欧洲经济区

Egypt 埃及

El Salvador萨尔瓦多

electoral votes 选票

ELR (Exceptional Leave to Remain) 特许居留

emails 电子邮件

employment 就业 , see见labour market劳动力市场

entrepreneurs 创业者

internal migration 内部移民

remittances 汇款

Eritrea 厄立特里亚

Ethiopia 埃塞俄比亚

ethnic cleansing 种族清洗

ethnic diversity 种族多样性

ethnic penalty 种族苦难

EU (European Union) 欧盟 (欧洲联盟)

asylum-seekers 寻求庇护者

brain drain 人才流失

demographic deficit 人口赤字

elections 选举

employment rate of foreign-born population 外籍人口就业率

foreign students 外国学生

free movement of EU citizens 欧盟公民的自由迁徙

highly-skilled immigrants 高技术移民

human trafficking 人口贩卖

irregular migrants 非常规移民

migrant smuggling 移民偷渡

refugee resettlement 难民的重新定居

regional migration 地区性移民

second/third generation immigrants 第二/第三代移民

UNHCR funding 联合国难民事务高级专员公署的经费

exploitation 剥削

F

families 家庭：

large 大的

refugee 难民

reunions 团聚

separation 分离，see also 另见 dependents 依赖者

Finland 芬兰

Florida, Richard 理查德·佛罗里达

food aid 食品援助

food industry 食品行业

forced labour 强迫劳动

forced migrants 被迫移民，see also 另见 refugees 难民

Fortuyn, Pim 皮姆·佛图恩

France 法国：

Algerian immigrants 阿尔及利亚移民

anti-immigrant extremism 反移民极端主义

assimilation policy 同化政策

asylum applications 庇护申请

ethnic penalty 种族苦难

headscarf controversy 头巾之争

immigrant community riots 移民社区的骚乱

pieds noirs“黑脚杆”(居于阿尔及利亚的法国人)

free movement of labour 劳动力的自由迁徙

Frisch , Max 马科斯·弗里希

G

GDP (Gross Domestic Product) 国内生产总值

gender性别：

education 教育

employment rates就业率

labour market discrimination 劳动力市场上的歧视

Germany 德国

circular migration trends 循环移民的趋势

ethnic penalty 种族苦难

gastarbeiter system 客籍工人体系

highly-skilled workers 高技术工人

immigrant votes 移民的选票

irregular migration 非常规移民

Italian repatriation 意大利人归国

ius sanguinis principle 血缘原则

migrant statistics 移民统计

temporary migrants 短期移民

Turkish migrant workers 土耳其移民工人

ghettos 贫民窟

global cities 国际化城市

Global Commission on International Migration 国际移民全球委员会

globalization 全球化

Goedhard , Gerrit Jan van Heuven 格里特·扬·范赫芬·胡德哈特

Goldwyn , Samuel 塞缪尔·高德温

Google 谷歌

governments 政府：

irregular migration 非常规移民

migration control 移民控制

persecution of citizens 对公民的迫害

responses to refugees 对难民的反应

Great Depression (1930s) 经济大萧条 (二十世纪三十年代)

Greece 希腊

Gulf States 海湾国家

Guterres , Antonio 安东尼奥·古特雷斯

H

Haider , Jörg 约尔格·海德尔

Hanson , Pauline 保利娜·汉森

Harney , Robert 罗伯特·哈尼

Harrell-Bond , Barbara 巴巴拉·哈勒尔——邦德

hawilaad system “哈维拉德”系统

HDI (Human Development Index) 人类发展指数

health professionals 健康专家

healthcare 医疗保健

Heath , Professor Anthony 安东尼·希斯教授

heavy industry 重工业

Held , David 戴维·赫尔德

highly-skilled migrants 高技术移民

HIV/AIDS艾滋病病毒

Hodgson , Pete皮特·霍奇森

Home Town Associations (HTA) 老乡会

homophobia 对同性恋的憎恶

Hong Kong 香港特别行政区

human capital人力资本

human rights 人权

human security 人身安全

human trafficking 人口贩卖

humanitarian aid 人道主义援助

hunger strikes 饥饿罢工

Hurricane Katrina (2005) 卡特里娜飓风 (2005年)

hyper-diversity 超级多样化

I

ICTs (inter-corporate transferees) 公司内部调动人员

IDPs (Internally Displaced Persons) 国内流离失所者

illegal migrants 非法移民see见irregular migration非常规移民

ILO (International Labour Organization) 国际劳工组织

immigration industry 移民产业

Inca empire 印加帝国

incentives 激励措施

income 收入, see also 另见 wages 工资

indentured labour 契约劳工

India 印度

computer expertise 电脑专业技能

cuisine 菜肴

Gulf States workers 海湾国家的劳工

indentured labour 契约劳工

irregular migrants in 非常规移民在

labour surplus 劳动力过剩

migrants from 来自...的移民

partition 分治

remittances 汇款

students 学生

Indonesia 印度尼西亚

Indus empire 印度帝国

infant mortality 婴儿死亡率

infectious diseases 传染病

information 信息

infrastructure 基础设施

integration 融合

refugees 难民

second-generation 第二代

Intel 英特尔

internal displacement 内部的流离失所 see 见 IDPs (Internally Displaced Persons) 国内流离失所者

internal migration 内部移民

International Centre on Migration

Policy Development 国际移民政策发展中心

international cuisine 国际菜肴

international telephone calls 国际电话

international travel 国际旅行

internet 互联网

social remittances 社会性汇款

“virtual return” “虚拟返乡”

investment 投资

IOM (International Organization for Migration) 国际移民组织

IPS (International Passenger Survey) 国际旅客调查

Iran 伊朗

Iraq 伊拉克

Ireland 爱尔兰

Irish famine 爱尔兰大饥荒

irregular migration 非常规移民

Asian 亚洲的

managing 管理

recording 记录

regularization 常规化， see also另见 asylum-seekers寻求庇护者；human trafficking人口贩卖 Israel 以色列

Italy意大利：

anti-immigrant extremism 反移民极端主义

cuisine 菜肴

return migration 返乡移民

ius sanguinis/ius solis血缘原则/出生地原则

Ivory Coast 象牙海岸

J

Japan 日本

Jewish diaspora 犹太人大流散

Jordan 约旦

Jospin, Lionel利昂内尔·若斯潘

K

Kaldor , Mary 玛丽·卡尔多

Karachi 卡拉奇

Kenya 肯尼亚

King , Russell 拉塞尔·金

Kodak 柯达

Kosovo 科索沃地区

Kureishi , Hanif 哈尼夫·库雷西

L

Labour Force Survey 劳动力调查

labour market 劳动力市场

free movement 自由迁徙

gaps 空缺

gender discrimination 性别歧视

gender-selective 有性别倾向的

global crisis 全球危机

internal migration 内部移民

segmentation of 的细分

shortfalls 短缺

surplus 过剩

about migrants 劳动力移民

and mines 地雷

language 语言

Latin America 拉丁美洲

Le Pen , Jean-M arie de 让·玛丽·德·勒庞

Lesotho 莱索托

Levitt , Peggy 佩吉·莱维特

Liberia 利比里亚

Libya 利比亚

life expectancy 预期寿命

literacy 读写能力

Loescher , Gil 吉尔·洛希尔

London 伦敦

low-skilled migrants 低技术移民

M

Malawi 马拉维

Malaysia 马来西亚

malnutrition 营养不良

marginalization 边缘化

marriage婚姻：

mail-order brides 邮购新娘

sham 假的

Martin , Susan Forbes 苏珊·福布斯·马丁

media 媒体

mercenary groups雇佣军

Mesopotamia 美索不达米亚

Mexico墨西哥

diaspora organizations 流散组织

Home Town Associations 老乡会

irregular migration 非常规移民

remittances汇款

migrant smuggling 移民偷渡

Migration Policy Institute , Wash

ington华盛顿的移民政策研究所

mobile phones 移动电话see见cell phones手机

mobility 流动性

Morocco 摩洛哥

Mozambique 莫桑比克

multiculturalism 多元文化主义

Mumbai , India 印度的孟买

music 音乐

Muslim migrants 穆斯林移民

N

NAFTA (North American Free Trade Agreement) 北美自由贸易协定

Namibia 纳米比亚

nationalism 民族主义

nationality 国籍

natural disasters 自然灾害

naturalization 取得国籍

Nazism 纳粹主义

NBC 美国全国广播公司

Nepal 尼泊尔

Netherlands 荷兰

anti-immigrant extremism 反移民极端主义

ethnic penalty 种族苦难

irregular migration 非常规移民

multiculturalism 多元文化主义

networks网络：

contacts abroad 国外关系

migration 移民

transnational跨国的

New York 纽约

New Zealand新西兰：

economic impact of immigrants移民对经济的影响

highly-skilled immigrants 高技术移民

NGOs (non-governmental organizations) 非政府组织

NICs (newly industrialized countries) 新兴工业化国家

9/11 terrorist attacks (2001) “9-11”恐怖袭击 (2001年)

North Africa 北非

North America 北美， see also另见Canada加拿大；United States美国

Norway 挪威

O

OECD (Organization for Economic Cooperation and Development) 经济合作与发展组织

Asian migrants 亚洲移民

Current Trends in International Migration in Europe report报告
《当前欧洲移民问题的趋向》

foreign students 外国学生

irregular migration estimates 对非常规移民的估计

Okri , Ben 本·奥克瑞

organized crime 有组织犯罪

origin countries 来源国

positive effects of migration on 移民对...的积极影响

remittance disparities 汇款不均衡

skill shortages 技术短缺

temporary migration advantages for 的短期移民的优势

voluntary repatriation 自愿归国

Ottoman Empire 奥斯曼帝国

P

Pakistan 巴基斯坦

earthquake in 2005 2005年的地震

migrant smugglers in 蛇头在

protracted refugees in 持久难民在

voluntary repatriation from 自...的自愿归国

Palestine 巴勒斯坦

Paris 巴黎

passports 护照

pensions 养老金

persecution 迫害

Peru 秘鲁

Philippines 菲律宾

plantations 种植园

Poland 波兰

politics , and migrants 移民和政治 , see also 另见 refugees 难民

population 人口

displacement 流离失所

growth 增长

Portes , Alejandro 亚历山德罗·波茨

Portugal 葡萄牙

poverty 贫困

privatization 私有化

professional associations 专业协会

professionals 专业人员

prostitution 卖淫

protest movements 抗议活动

protracted refugee situations 持久难民的状况

public finances 公共财政

public opinion 公众看法

public security 公共安全

public services 公共服务

Puerto Ricans 波多黎各人

R

RCA 美国无线电公司

refugees 难民

camps for 的营地

causes of movement by 的迁徙原因

durable solutions 长久之计

global geography of 的全球分布

UN convention 联合国公约

women 女性

regularization programmes 常规化计划

remittances 汇款

internal migration 内部移民

irregular migration 非常规移民

pressured 有压力的

temporary migration 短期移民

repatriation 遣返；归国：

rejected asylum-seekers 遭拒的寻求庇护者

voluntary 自愿的

resettlement 重新定居

retirement 退休

return migration 返乡移民

‘virtual return’“虚拟返乡”

rights and entitlements 权益

riots 骚乱

risk insurance 抵御风险的保障

Romanian migrants 罗马尼亚移民

Rubenstein , Helena 海伦娜·鲁本斯坦

rule of law 法治

rural-urban migration 由乡村转入城市的移民

Rushdie , Salman 萨尔曼·拉什迪

Russia 俄罗斯

irregular migrants 非常规移民

return migration 返乡移民

women migrants 女性移民

Rwanda 卢旺达

S

Salt , John 约翰·索尔特

sanitation 卫生

satellite television 卫星电视

Saudi Arabia 沙特阿拉伯

second-generation immigrants 第二代移民

self-employment 个体经营

self-settlement refugees 自建居所的难民

sex trade 性交易

sexual abuse 性虐待

Sheffer , Gabriel 加布里埃尔·谢菲尔

Singapore 新加坡

skills 技能；技术：

acquisition of 的获得

high-level 高层次的

low-level 低层次的

shortages 短缺

slavery 奴隶制

Smith , Zadie 扎迪·史密斯

smuggling 偷渡

social behaviour 社会行为

social migrants 社会移民

social mobility 社会流动性

social remittances 社会性汇款

sojourning 旅居

Somalia 索马里

asylum-seekers from 来自...的寻求庇护者

diaspora organizations 流散组织

refugees from 来自...的难民

South Africa 南非

South Asia 南亚

South-East Asia 东南亚

sovereignty 主权

Spain 西班牙

regularization programme 常规化计划

self-employed foreign workers 个体经营的外来劳动者

sport 运动

Sri Lanka 斯里兰卡

stateless persons 无公民权者

strikes 罢工

students 学生

bogus 假的

competition for 为...而竞争

sub-Saharan Africa 撒哈拉沙漠以南的非洲

asylum-seekers from 来自...的寻求庇护者

brain drain 人才流失

low HDIs 低人类发展指数

remittances 汇款

Sudan 苏丹

Sun M icrosoft 太阳微系统

Sweden 瑞典

Switzerland 瑞士

T

Taliban 塔利班

Tanzania 坦桑尼亚

taxation 税收

teachers 教师

technology 技术

temporary migration 短期移民

terrorism 恐怖分子

Thailand 泰国

third-country resettlement 在第三国重新定居

third-generation immigrants 第三代移民

,

timber 伐木

Tonga 汤加

trade liberalization 贸易自由化

trade unions 工会

transit countries 过境国

transnationalism 跨国主义

transportation 交通；运输

triple nationality 三重国籍

Tunisia 突尼斯

Turkey 土耳其

cuisine 菜肴

migrant workers in Germany 在德国的移民工人

return migration 返乡移民

U

Ukraine 乌克兰

UN High Commissioner for Refugees 联合国难民事务高级专员

UN (United Nations) 联合国

Convention on refugee status 关于难民地位的公约

definition and survey of migrants 移民的定义和调查

Development Project 发展计划

Guiding Principles on Internal Displacement 《关于国内流离失所问题的指导原则》

Protocol on human trafficking 关于人口贩卖的决议

Refugee Agency (UNHCR) 难民事务高级专员公署

unemployment 失业

ethnic penalty 种族苦难

Germany 德国

irregular migration 非常规移民

United Kingdom 英国

asylum-seekers 寻求庇护者

economic value of migrants to 移民对于...的经济价值

emigration to Australia 迁往澳大利亚的移民

ethnic diversity 种族多样性

irregular migration 非常规移民

ius solis principle 出生地原则

migrant statistics 移民统计

multiculturalism 多元文化主义

pensions crisis 养老金危机

refugee resettlement 难民的重新定居

self-employed foreign workers 个体经营的外来劳动者

UNHCR funding 联合国难民事务高级专员公署的经费

voting rights 选举权

United States 美国：

Asian immigrants in 亚洲移民在

asylum applications 庇护申请

Cornyn-Kyl bill 科宁——凯尔法案

Cuban migrants 古巴移民

economic growth and migrants 经济增长与移民

foreign students 外国学生

government integration policy 政府的融合政策

highly-skilled immigrants 高技术移民

human trafficking estimates 对人口贩卖的估计

immigrant wage levels 移民的工资水平

irregular migration 非常规移民

ius solis principle 出生地原则

Latino voting bloc in 拉丁投票团在

migrant labour 移民劳工

migrant statistics 移民统计

multiculturalism 多元文化主义

natural disasters 自然灾害

overseas voters 海外选民

population 人口

refugees难民

remittances sent from 来自...的汇款

security restrictions 安全限制

temporary migration 短期移民

UNHCR funding 联合国难民事务高级专员公署的经费

universities 大学, see also另见students学生

V

van Gogh, Theo 提奥·凡·高

Venezuela 委内瑞拉

Vertovec, Steve 史蒂夫·韦尔托韦茨

Vietnam war 越南战争

Vietnamese 'boat people'越南的“船民”

Vikings 维京人

violence 暴力

visas 签证

United States 美国

voluntary repatriation 自愿归国

W

wages 工资

'war on terror'“反恐战争”

warfare 战争

water supply 供水

weaponry 武器

welfare benefits福利

women 女性

Asian 亚洲的

incentives to have children 鼓励生小孩的措施

internal migration 内部移民

irregular migrants 非常规移民

persecution 迫害

refugees 难民

trafficking of 的贩卖

work permits 工作许可证

World Bank 世界银行

X

xenophobia 排外

Y

Yahoo 雅虎

Yemen 也门

Z

Zambia 赞比亚

Zhou empire 周王朝

Zidane , Zinedine 齐内迪纳·齐达内

Zolberg , Aristide 阿里斯蒂德·佐伯格

A Very Short Introduction

牛津 通 识 读 本

广告
Advertising

[英国] 温斯顿·弗莱彻 / 著

张罗 陆赞 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

广告 / (英) 弗莱彻 (Fletcher , W.) 著 ; 张罗 , 陆贇译.——南京 : 译林出版社 , 2014.2

(牛津通识读本)

书名原文 : Advertising : a very short introduction

ISBN 9787544745246

I.① 广... II.① 弗... ② 张... ③ 陆... III.① 广告学 IV.① F713.80

中国版本图书馆CIP数据核字 (2013) 第278433号

Copyright © Winston Fletcher 2010

Advertising was originally published in English in 2010.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press

and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR ,

Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for export
therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2014by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2011-272号

书 名 广 告

作 者 [英国] 温斯顿·弗莱彻

译 者 张 罗 陆 贇

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2010

出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2014年2月第1版 2014年2月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2969-7

目录

序言

前言

第一章 广告行为做些什么？

什么是广告行为？

广告行为做些什么？

广告策略

什么是目标市场？

消费者想从品牌那里得到什么？信息或形象？

如何作出所有这些决定？

第二章 广告业由哪几个部分构成？

回顾过去

广告行为的三方架构

全能代理的消亡

数码革命

第三章 广告投放者：付钱的人

广告投放者为何要投放广告？

英国广告从业者协会广告实效奖

建设赢利品牌

第四章 媒体：为广告投放者说好话

媒体序列

报刊与杂志

消费者杂志

电视

次要媒体

互联网

第五章 创意代理：发起新的广告宣传

创意的最初步骤

创造性的本质

创意人员的本性

管理创意人员

客户管理

国际性广告行为

专业性代理

第六章 媒体代理：花费客户的资金

以最小的成本，在有鱼的地方捕鱼

选择媒体

预算

媒体的本质

目标市场的覆盖程度

规模、频率和时间安排

互联网和数字技术

第七章 调查，调查，调查

早期

独特的销售主张

如今的调查

前期测试

追踪调查

其他手段

第八章 好的，坏的，丑陋的

“震耳欲聋的广告吹捧”

广告标准管理局

品牌与坏习惯

第九章 广告行为在社会中的作用

广告行为对雇员有益

广告行为对媒体使用者有益

广告行为对全国性创造力有益

[广告行为让公众受益](#)

[多样化选择的世界](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

刘林清

初冬时节，阅读书稿，回顾往事，感慨良多。我从事广告学研究和教学已经整整31年，我的第一本专著《中国广告学》已经出版了25年。在忙忙碌碌与冥思苦想中写过多本广告学的教材，在思路整理、结构安排、学术观点表达方面都有着太多的遗憾，总感到没有真正具备学者的严谨治学精神。但是，当我读到译林出版社的这本《广告》译著的时候，眼前一亮，心头一震！原来，有关广告的学术写作也可以既深刻，又通俗。本书是对广告学知识深入浅出的推广和普及，澄清了对于广告的神话和误解。我谨向作者、译者和编辑表示诚挚的敬意！这本书围绕着广告回答了九个问题，巧妙生动地回答了广告是什么。

广告学最早创建于美国。19世纪后半叶，美国经济迅速发展。广告在美国的经济中发挥着举足轻重的作用。经济的发展为广告学的产生创造了客观条件。1866年，J.劳沃德和C.哈特编著了《路牌广告史》；1874年，H.辛普森编著了《广告的历史》。虽然，这些书籍均未形成广告学的专著，但他们对广告的演进进行了系统的研究。由于广告史也是广告学研究的一部分，所以可以说他们是广告学的先驱。从19世纪末到20世纪初，资本主义从自由竞争过渡到垄断阶段。为了适应资本谋取最大经济效益的需要，美国一些经济学家开始对垄断经济条件下市场变化的规律进行科学的研究，并于1912年推出市场学。广告营销是市场学的重要组成部分。随着市场学研究的逐步深入，广告学逐渐从市场学中分化出来，形成一门独立的学科。1926年哈洛德的《广告文稿》出版，1928年威治米斯的《广告构图》问世。其他国家的学者也相继开始对广告进行系统的研究，如1914年日本早稻田大学创建了广告研究会，并开设广告学课程。广告学的研究内容由过去仅仅是对市场营销中的广告策略和广告设计的单项研究，扩展为对广告经营、制作、心理、历史和管理的综合研究。到20世纪30年代，形

成了现代意义上完整的广告学科体系。

中国对广告学的研究起步并不晚。北京大学新闻系在1918年开设了广告学课程。1946年，吴铁声等人编写了30万字的《广告学》专著。之后，中华书局还出版了冯鸿鑫编著的《广告学》。但是，由于当时广告学的研究处于起步阶段，对社会经济活动影响不大。20世纪80年代，各类广告学术著作如雨后的春笋，纷纷问世。1981年，潘大钧、张庶平编写了《广告知识与技巧》；1982年，唐忠朴、贾斌合著了《实用广告学》；1988年我编著的《中国广告学》在人民日报出版社出版。同年，国家工商行政管理局和中国广告协会联合编纂了集中国广告之大成的百万字巨著《中国广告年鉴》。其后，每年都有《中国广告年鉴》面世。2003年，中国广告学术委员会组织知名专家和学者编写了当代广告学专业系列教材，一套十本，在中南大学出版社出版。2006年，中国传媒大学编写的广告学专业系列教材增加了新媒体广告研究的内容。数百所大专院校开设广告专业，中国传媒大学还有专设的广告学院。2011年由原人事部和国家工商总局设立了助理广告师和广告师考试，系列教材也随之出版。

我国的广告学研究已经形成完整的学科体系。广告学科的构成为广告基础理论、广告营销研究、广告设计研究和广告监管研究四个部分。

广告基础理论研究是运用经济学、社会学、哲学、逻辑学等基本理论观点对广告的定义、地位、作用、历史和广告行业结构等课题进行的系统研究，揭示出了最一般的规律和最深刻的本质。它是建立一门完整学科的基础。正如本书的第一章（广告行为做些什么？）和第二章（广告业由哪几个部分构成？）所讲述的。

广告营销理论研究是对企业运用广告保持和开拓市场活动规律的研究。广告营销是市场营销组合的组成部分。它包括广告环境调查、广告费用预算、广告规划和策划，广告效果研究、广告市场策略、广告心理研究等内容。现在许多广告学的著作都偏重于对广告营销的研究。本书的讲述重点也在于此，比如第三章（广告投放者：付钱的

人)、第四章(媒体:为广告投放者说好话)、第五章(创意代理:发起新的广告宣传)、第六章(媒体代理:花费客户的资金)和第七章(调查,调查,调查)。

广告设计理论研究是对广告设计和制作的方法与技巧的研究,其中包括广告文稿的撰写、各类广告媒介的原理和特点、广告设计的构图和色彩原理等。全书九章都涉及此项内容。

广告监管理论研究是对于国家的行政手段和法律手段监督、检查、控制和指导之下的广告活动运行秩序的科学研究。广告管理的依据是《中华人民共和国广告法》。本书的第八章(好的,坏的,丑陋的)概述了英国的广告管理。

本书着重介绍了经典的广告创意。广告艺术作为一门独立的艺术,有别于其他艺术的审美特性。其特点之一就是广告艺术所表现出的高度的逼真性。广告艺术所表现的商品形态,与其他艺术相比较,更加接近于客观现实的本来面目,更加准确地反映了商品的外观和本质。

纯艺术的表现手法是非常丰富的。例如,绘画中有现代派、印象派、抽象派之分。它们巧妙地利用人们的视觉特性,满足人们的审美欲望。有的画面朦胧、变形,有的构图抽象、晦涩。这些艺术手法在广告中却难以施展,因为它违背了广告艺术逼真性的特点。

广告艺术是对多种艺术表现形式的综合运用。它最大限度地吸收了电影、电视、广播、绘画、语言、文学、音乐、舞蹈、戏剧、曲艺等各种艺术手段和技巧。这种吸收不是简单地拼凑,而是经过改造,在适合于广告宣传内容的基础上兼收并蓄,使广告宣传具有艺术的魅力。

对于多种艺术形式的汲取和改造,形成了广告艺术所包容的文稿广告创意、电视广告创意、摄影广告创意、广播广告创意、橱窗广告创意等艺术创作门类。

广告的策划、设计和制作等是一个多层次、多环节协同配合的过

程。这就决定了广告是一种集体创作的艺术。具有不同艺术专长和经营专长的人员共同努力，才能完成广告创意的任务。所以，正如书中所述，广告作品是集体智慧的结晶。

本书篇幅虽小，不过十万字，却是面面俱到。我向读者推荐此书。

2013年11月23日

前言

广告业充斥着神话与误解。在常人眼中，广告行为影响巨大但铺张浪费，在推动经济繁荣的同时却又在道德方面受到质疑。人们对于广告行为的历史起源和现代运作都不甚了解。和普通公众一样，在广告业内部（这个行业本身就是个神话），许多这样的神话和误解同样广为流传。本书作者熟知广告业务，他纠正并澄清了人们对广告业的普遍误解。

第一章

广告行为做些什么？

什么是广告行为？

和许多日常用语（比如艺术、爱情和正义）一样，广告行为很难被准确界定。首先，广告行为不同于广告：广告行为是一个过程，而广告则是这一过程的终端产品，但这两个词经常被互换使用。其次（或许这一点更为重要），虽然公众使用“广告行为”一词来指代所有宣传活动，但在广告业内部，这个词只用于特指（尽管混用的情况依然存在）。

在本书中，我将使用行业内部的定义。在行业内部，广告行为只是众多市场营销手段的一种。通常没有被算作广告行为的其他营销手段包括：包装、促销（减价、买一送一、竞拍等）、商品目录、橱窗和店内宣传、影视节目中的品牌植入、商业电子邮件、服饰及其他产品上的品牌名、公共关系（媒体对品牌的提及）、商业网站和博客，以及电话销售。所有这些（以及许多其他手段）都属于市场营销手段，通常被用于增加商品销量。但在广告业内部，这些手段根据定义并不属于广告，也不算广告行为。

那么广告究竟是什么？尽管有点含糊，我们不妨对广告做如下界定：

广告是一种付费交流活动，其目的在于提供信息，并且/或者游说一个或多个人。

让我们来看看这一定义中的关键词。

首先：“付费”。严格说来，不付费的广告并不是广告。如果不涉及成本，那么虽然相关交流是很好的宣传活动，并且具有游说性质，但它并不能算作广告行为，除非这是一则有意图以免费形式发放的广告（比如为了慈善事业或类似的活动）。

其次：“交流”。每个广告都试图在发送者和接受者之间搭建桥梁。这种搭桥行为就是一种交流。购买报纸的一整版，但留空不作，这样的行为不是广告。不管是使用文字或图片，或是两者兼具，广告必须传递某种讯息给受众。

第三：“目的”。我们随后（尤其是在第七章）将看到，并非所有的广告都“能够”达到预期目的。即使某则广告没有取得预期效果，这一事实并不会改变它作为广告的性质。意图才是最重要的。

第四：“提供信息，并且/或者游说”。许多人，尤其是那些对广告行为持敌视态度的批评者，试图区分信息型广告和游说型广告。前者被认为可以接受并且符合需要，而后者被认为接受度较低，或者完全无法接受。事实上，根本无法划定信息和游说之间的界限。广告投放者放在广告中的所有信息都意图达到游说的目的（除非法律规定必须包括某些信息）。

但是由于广告行为的游说作用具有争议，因此更合适的说法还是所有广告都意图“提供信息，并且/或者游说”。不过，一则不打算进行游说的广告很难算是广告。

最后：“一个或多个人”。所有广告都以人为对象。有时广告只针对一个人（“棒棒糖：做我的情人，我也将永远做你的情人。肌肉男”），有时广告针对无数人（“欧莱雅：因为你值得拥有”）。当公众想到广告行为时，他们想到的几乎总是在大众媒体上进行宣传的大众广告行为，在本书中我们将重点关注此类广告。但是，小型的分类广告也是一个规模巨大的广告分支，尤其是在平面媒体和互联网上，因此不能忘记这类广告。在英国及其他许多国家，平面媒体超过40%的

广告收入来自分类广告，不过现在在世界范围内，随着互联网抢走了传统媒体的许多客户，这一数字正在下降。

弄清上述定义非常重要，因为本书不会涉及许多被普遍认为是广告的行为。本书将重点放在大众消费者在大众媒体（如电视、报纸、杂志、海报、电台、电影和互联网）上投放的广告，即大多数人在大多数情况下认为是广告的那些行为。

广告行为做些什么？

另一个看起来很简单并且已经老掉牙的问题：很显然每个人都知道广告行为意图销售产品——那是它的目的所在，不是吗？但真的这么简单吗？那个“肌肉男”的例子说明了什么？他试图向“棒棒糖”兜售什么东西？当慈善组织通过广告来募集资金的时候，它们在兜售什么？当政府通过广告来敦促人们停止吸烟，或者停止酒后驾车，或者鼓励人们献血的时候，它们在兜售什么？当军队，或者英国的全国医疗服务体系，或者其他任何机构，通过广告来招募人员的时候，它们在兜售什么？在上述每个例子中，广告都试图“提供信息，并且/或者劝说”他人，所以它们都在我们的定义范围之内。但它们真的是在兜售东西吗？



NHS
Blood and Transplant

Chemotherapy
starts Monday 10am

Give blood

We need more blood donors in your area



For your nearest venue type your postcode into
blood.co.uk or call 0300 123 23 23

Please don't leave it to someone else

图1 他们在兜售什么？

这引向了广告行为的一个基本特征，许多人觉得这一特征难以把握。广告行为并不是一种同质实体。（这解释了为何难以对广告行为进行精确界定。）它涵盖了大量不同的交流方式，并且具有不同的目标。大多数广告的确以销售产品和服务为目的。但并非所有广告都是如此。即使那些以销售为目的的广告，它们达到目的的手段也是多种

多样的。广告就像万花筒里的众多碎片。整体上，它们呈现出一个统一模式，但事实上，每个广告都可能与其他广告截然不同。

每个广告从业人员都已经习惯听到外行人提问：“究竟是什么造就了成功的广告宣传？有效广告行为的秘密是什么？”或者类似的问题。这类问题暗示，存在某种“金钥匙”，广告投放者可以借助这样的“金钥匙”来揭开成功广告的秘密。但事实上这样的“金钥匙”并不存在，并且“究竟是什么造就了成功的广告宣传？”这一问题并不是只有唯一的答案。（尽管这样发问的人总想提出他们自己的答案，这也是他们发问的首要原因。）

永远不可能有“金钥匙”，因为即使是那些想要销售产品的广告也是通过各种各样的方式来达到目的的，并且有着各种各样的直接目标。有十种常见的目标，不同的广告投放者在不同的时候为不同的产品和品牌选择不同的目标（我们将在第三章仔细区分“产品”与“品牌”）。下列目标并不全面，也不可能做到全面，因为广告投放者总在设立新的目标。广告宣传可能试图做到：

- 推出全新的品牌；
- 在已有品牌下推出新产品，即采取一种“品牌延伸”策略；
- 对现有品牌进行改进；
- 让那些之前没有听过某个品牌的人对该品牌有所了解；
- 游说那些知道某个品牌但从未购买的人尝试购买该品牌；
- 游说之前使用过某个品牌的人再度尝试该品牌；
- 游说正在使用某个品牌的人更多地使用该品牌；
- 游说正在使用某个品牌的人换种方式使用该品牌；
- 游说另一个目标市场（比如更年轻或者更有钱的人群）来使用该品牌；
- 游说零售商储备该品牌产品，以方便人们购买。

这些迥异的目标需要不同的讯息，因而需要采取各种不同的广告策略。

许多教材认为，在开展宣传攻势之前，精确并详尽界定广告宣传活动的目标至关重要。它们认为，试图向所有人销售所有产品，总会遭到失败。

的确，精确并详尽界定任何广告宣传的目标至关重要，但是一场宣传活动完全可以有多个目标，只要不同的目标相互兼容，并且不会彼此矛盾。事实上，近来的研究显示，大多数成功的广告宣传平均具有约2.5个相互重合的目标。例如，“在富裕的潜在客户群体中培养对于一个高档新品牌的品牌意识，他们只能从顶级零售商那里购买到该产品”。这个特定目标包括至少四个子目标：（1）在富裕的客户群体中；（2）培养品牌意识；（3）一个高档品牌；（4）只能从顶级零售商那里购买。所有这些目标对于达到该品牌的最终促销目的都至关重要。

广告策略

每个广告宣传活动的目标都会在一份关键文件中详细列明，通常这样的文件被称为广告策略。这是新的广告宣传活动的关键方案，我们将会在本书中时常回到这一方案。不同的广告投放者及他们的代理机构给这一做法起了不同的名字，但它的目的总是不变的：界定广告宣传活动的目标，并且确保广告宣传所涉及的每个人都确切知道这些目标是什么。这将确保他们（其中许多人是拿着高薪的创意人员）不会浪费时间构思无关的或者不符合要求的创意。

为达到这些目的，广告策略将包括许多条块，这些条块必须在广告宣传工作开始之前完成。它们将精确界定广告宣传活动的详细方案。它们将包括宣传活动的目标；能够确证目标可行性的品牌相关信息；品牌的竞争对手，包括他们的广告行为和市场营销活动的详细情

况；所有相关市场调研情况的总结（比如，消费者为何使用该品牌，或者为何不使用）；宣传活动必须传递的讯息，以及讯息传递过程中必须使用的语气；宣传活动可能采用的媒体；可用于广告筹备和媒体宣传的预算；广告筹备和媒体宣传的时间长度；对宣传活动起到重要影响的其他细节；最后，尤其重要的是，宣传所针对的目标市场。

许多重要的部分将在随后的各章中进行详细讨论。但鉴于其重要性，让我们从最后一项开始：目标市场。

什么是目标市场？

广告宣传活动的两个最重要因素分别是品牌自身（即广告所宣传的产品或服务）和潜在购买者（即目标市场）。你或许认为前者远比后者来得重要，毫无疑问，在过去的那些年里人们普遍持这一看法。但现在这两个因素被认为处于共生状态：品牌和它的目标市场紧密联系在一起。

为什么会这样？有三个因素。首先，每个领域中的产品和服务日益多样化，这意味着最大的、最流行的品牌也只被全部人口中的少数人所使用。即使是像乐购这样的大型连锁超市所拥有的客户人数通常也只占到英国总人口的约三分之一。因此，广告投放者需要找出他们所能找到的关于广告目标人群的一切信息。其次，市场调研的发展使广告投放者得以比过去更精确地了解它们的潜在客户。再次，现在的媒体受众是如此分化，为了选择能以最具成本实效的方式接触受众的媒体，确认具体的目标市场非常重要。



图2 即使是像乐购这样的大型连锁超市所拥有的客户人数通常也只占到英国总人口的约三分之一

过去，在诸如《世界新闻》之类的报纸上（1948年，《世界新闻》的销量达到创历史纪录的800万份/周），或者诸如独立电视台之类的电视频道上所投放的广告，其受众人数能够超过英国总人口的50%，但这样的日子早已过去。（如今，即使是像电视之类的大众媒体，不同的人群在每天的不同时段收看不同的频道和不同的节目：中午时间在繁忙的商务人士不可能收看的频道投放针对他们的广告，这样的广告行为毫无意义。）

这三个因素造成的结果是，产品和服务不再针对全部人口来设计和制定。它们针对特定的目标市场：明确界定的人群，无论大小。这是品牌和目标市场共生的基础。



图3 1948年，《世界新闻》的销量达到创历史纪录的800万份/周

为了分析和理解目标市场，所有的主要广告投放者现在都在进行根据特定需求专门设计的大规模市场调查。此外，还有大规模的联合调查可供利用，这些调查持续进行，任何人都可以通过合约方式获得调查数据。其中，最重要的数据是目标群体指数（TGI）。目标群体指数于1969年在英国启动，现在已经发展成为一个全球性的调查，在坎塔尔市场调查公司（世界最大的市场调查公司之一WPP集团的分支）的主持下在超过50个国家里进行。

目前，目标群体指数调查每年在这些国家进行超过70万次访谈，它涉及五百多个领域内的四千多个品牌。该调查会确认这些品牌使用者详尽的个人信息，包括年龄、阶级、性别、婚姻状况、工作状况、教育、居住情况、媒体消费以及社会活动。但目标群体指数提供的讯息不止这些。它分析每个品牌的使用频率：该品牌的消费者究竟是经常使用该品牌（“高频使用者”），还是不经常使用（“低频使用者”）？它分析消费者对250个问题的观点和态度，这些问题涵盖健康、假期、财政、环境和许多其他主题，将宝贵的心理和个性数据与品牌使用情况关联在一起。目标群体指数收集并提供所有此类数据，因为它知道这些是广告投放者、媒体和代理机构（它自己的目标市

场)所需要的信息,以便能尽可能地了解他们的目标市场。

目标群体指数提供的数据帮助广告投放者和它们的代理机构确认潜在的最有可能成为它们销售来源的消费者:目标市场。但它同时也揭示目标市场对于品牌的态度。消费者想从品牌那里得到什么?不想得到什么?这再次反映了品牌和目标市场的共生关系。品牌存在的目的就是为它的目标市场提供对方所需要的产品和服务。因此,让我们来看看消费者想从品牌那里得到什么。

消费者想从品牌那里得到什么?信息或形象?

还有一个看似简单且愚蠢的问题,你已经感觉到了!人们当然希望他们所购买的产品能够有效地、可靠地兑现它们的承诺:正如消费者保护法所说,能“起到应有的效果”。

但这一期望没能完全实现。品牌和目标市场的共生关系还导致关注重点从产品的原料构成转向最终利益。简单来说,人们不是因为需要钻机而买钻机;他们买钻机是因为他们需要洞眼。除非你是个冶金学家,否则当你购买钻机时,它的金属配件规格对你来说无关紧要。你并不在意它的金属配件规格,你只需要一些洞眼。令人震惊的是,政策制定者时常没能领会这一关键事实。让我们来看看宠物食品包装的例子。法律规定,宠物食品制造商必须在包装上注明食品具体的成分,虽然宠物的主人们只关心最终利益:他们的宠物能享受食物并保持健康。具体的成分说明对他们来说无足轻重。

因为人与人(以及宠物与宠物)不尽相同,不同人群对于相似产品所要求的最终利益也不尽相同。因此,不同的人群构成不同的目标市场。广告宣传活动需要推销各个目标市场所需的不同的最终利益。

广告投放者当然总是希望不同的人需要不同产品,并且人们因为它们所带来的利益而购买产品。但如果你翻看任何关于19世纪广告的书(比如,莱昂纳多·德弗里斯的杰作《维多利亚广告》),你会很快发现,在那些日子里几乎所有的广告都将重点放在产品本身以及如何

使用该产品上。如今，大多数广告宣传都聚焦于最终利益。产品成分和构成仅仅被用来支持产品所提供的最终利益，并使其合理化。

消费者从产品中想得到的利益不仅仅是信息和功能，这一点在一个富裕社会中尤其明显。在功能之外，消费者还想要并期待从所购买的产品那里得到心理的和情绪的最终利益。是的，他们想要产品正常运行，能“起到应有的效果”，这一点无须赘言。但他们同样想要所购产品以各种方式让他们感觉良好。用广告业的术语来说，他们希望品牌形象适合他们。品牌形象是品牌所激发的感觉和情绪所带来的光环。消费者希望所购品牌的形象能让他们更有魅力，更为年轻，更加聪明，或更加广博。他们想要所购品牌的形象让他们更富男子气概，更具女性魅力，更加健康，或让他们成为更明智的消费者，更好的父母亲，或更彰显出他们的环保意识。这些品牌形象所带来的利益对于他们的购买选择至关重要。

因此，广告宣传活动必须将这些情感利益考虑在内。我要再次强调的是，不同的目标市场有着不同的情感利益。广告策略将界定目标市场的情感需求。如今，在许多产品领域，品牌及其广告行为在满足客户的功能需求之外，还必须迎合客户的心理和情感需要。有明确的研究证据表明，“以情动人”的广告总体而言比直白的事实型广告更为有效。与钻机的例子不同，在那些品牌形象对于客户至关重要的市场，这一点尤其明显。这样的市场包括汽车、航空、酒类产品、服饰、化妆品以及碳酸饮料的市场。

与现代广告行为的研究者所认为的正好相反，这些都不是新兴产物。很显然，有史以来人们就对他们拥有并展示的产品和服饰的形象（所谓的“情感态度”）十分了解。但是，这并不等于说，我们可以抛开产品本身，制作纯粹的情感型广告。品牌的形象必须与它的功能利益相一致，反之亦然；这一点至关重要。对广告极度不满的批评者认为，巧妙的广告宣传活动能够左右公众的思维，让他们按照广告投放者的预期形成对于产品的看法。但事实并非如此。不管广告宣传多么巧妙，广告行为不可能让消费者将口感清爽的啤酒认作是重口味的，或者将甜的葡萄酒认作是没有甜味的，或者认为一个钝的钻机能钻出

好的洞眼。巧妙的广告行为可以游说消费者购买该产品一次（但这样做其实很愚蠢），但他们很快就会发现他们上当受骗了。品牌所提供的功能和形象利益（这是广告行为所必须传递的讯息）必须像七巧板的部件一样紧密联结在一起。如果各个部件没有紧密吻合，消费者就会发现该品牌存有疑问，因此无法接受，并最终导致品牌的失败。这就好比一个领袖先是将自己吹嘘成一个伟大的皇帝，随后却无法赢得战斗。

最后，在这部分必须牢牢记住广告投放者和广告行为的多样性，之前我已经强调过这一点。简单起见，上述内容大半与广告行为的产品有关：涉及商品，而不是服务。但在大多数富裕国家，服务如今已经占到国民生产总值的绝大部分。事实上，服务业的价值如今常常超过生产业。例如，英国的服务业占到经济总量的约三分之二：零售、娱乐、金融服务、旅行和旅游都是重要的行业部门，同时也是主要的广告投放者（参见本书表格）。在上述段落中关于商品的一切讨论也适用于服务产品。界定服务产品的目标市场（目标群体指数除了商品之外，也覆盖所有的主要服务行业），界定服务产品的最终利益，将资讯利益和情感利益结合起来，传递理想的品牌形象——这些操作同样重要。品牌与目标市场的共生关系对于所有类型的现代广告行为来说都极其重要，不管所宣传的产品是什么。

如何作出所有这些决定？

简短而真实的回答是：费九牛二虎之力。

约翰·霍布森是20世纪英国最具思想、最有分析能力的广告从业人员之一。他于1955年创立了这个时代最成功的广告代理机构之一。霍布森说道：

在投放广告时，总是有数十种不同方法来完成工作。我们反复思考所有这些方法，随后不断测试，直至最终找到最合适的一种。

自1955年之后的数十年里，人们尝试了无数种广告宣传手段，其中一些很成功，而另一些则有所欠缺。与此同时，广告投放者已经进行了无数次市场调研。这一切都意味着，如果所有的相关信息都经过仔细研究和分析的话，可以预先排除一部分所谓的“适用于任何工作的数十种方法”。如今，研究和分析这些信息的责任由那些被称为广告企划人员的人来承担。

广告企划现在已经在全球范围内实行，不过这一做法直到1970年左右才出现，当时伦敦的两家广告代理机构几乎同时发展出这一设想。这两家机构是智威汤逊公司伦敦分部（美国广告业巨头智威汤逊公司在英国的分支，现在归WPP集团所有）和当时刚起步的英国代理机构博厄斯·马西米·波利特公司（创立于1968年5月）。“广告企划”这一术语出自智威汤逊公司伦敦分部，两家公司所发展的这一体系略有不同。其他代理机构随后对这一体系各自进行了细微修改，但体系的基本组成具有普遍性。

广告企划体系要求广告代理机构为每一家客户指派一名广告企划人员（对客户进行分析的调查员）。广告企划人员不同于过去的广告代理机构里那种秘密的研究人员，他们会在各项会议上代表该机构与客户进行坦率的交流。广告企划人员分析与品牌相关的所有数据，包括销售趋势、以往的研究、以往宣传活动的结果、竞争对手的活动、客户的态度等，包括了上文提及的与广告策略方案有关的所有信息。在分析所有数据之后，广告企划人员要负责构思并起草详细的广告策略：广告的目的和对象是什么？怎样实现？所有这一切先要经过同事们的同意，然后再得到客户的首肯。

现在有了充足的数据，要将这些数据转化为有效的广告策略并不简单。广告企划人员需要具备高超的电脑使用技巧，并具备相应的技术、经验和洞察力，对大量调研信息进行分析，从这些信息中得出几个关键性的结论，并推断出广告宣传活动必须传递的讯息和广告的目标市场。简单并且老掉牙的结论和目标毫无用处。如果广告企划人员

的结论只是该品牌比竞争对手更好，因此广告宣传要说服公众相信这一事实，那么由此所完成的广告宣传很可能变得空洞无物。企划人员必须具备更为敏锐的观察力，并且对信息进行更为深入的发掘。该品牌在功能和情感方面的优点和缺点是什么？在哪些方面该品牌比它的竞争对手更好（或更差）？怎样才能以有说服力的方式将这些讯息传递给受众？哪个或哪些目标市场必须被说服？应该陈述哪些理由（包括理性和情感两个方面）来游说对方？优秀的广告企划人员在数据基础上建立起详尽的架构，让广告策略在那些实施人员眼中变得鼓舞人心、令人兴奋。（毫不奇怪，最优秀的广告企划人员如今都拿着高薪，其中女性占了很大比重。）只有在这一步完成后，代理机构的创意团队和媒体专家才开始他们的工作，准备实施广告宣传。

广告企划人员的下一个任务更为艰巨。一旦广告策略的草案被接受并实施，广告企划人员要负责确保宣传活动的结果达到策略所规定的目标。但是，现在讨论这一过程为时尚早：我们将在第七章来探讨它究竟如何操作。

首先，我们现在必须对广告行为的历史进行一些基本调查，来说明这一行为如何以及为何发展成如今的方式。这是一个复杂而又罕见的产业，分成多个部分。要想理解广告行为如何运作，就必须明白这一产业为什么如此四分五裂，并界定各个部分的功用。

第二章

广告业由哪几个部分构成？

回顾过去

和许多人一样，你或许也以为广告行为直到近代才出现，或许只有一两百年的历史，并且你会以为广告源自美国。但这两个想法都是错误的。

具有广告功能的商店标志早在约6000年前就已经出现，在古罗马和整个古代世界，这样的标志已经普遍使用。但我们现在所说的商业广告行为，其发明权要归属于古典时期的雅典人。在雅典，街头公告员因为他们动听的嗓音和清晰的解释而受命在街头向民众宣讲重要的政府公告；在宣讲过程中，他们间或插入付费广告（就像现在电视节目当中插播广告的做法一样）。雅典早期的化妆师埃斯可里普陀雇用街头公告员，通过出色的专业口号来宣传他的化妆品。

为了闪亮的眼睛，为了朝霞般的脸颊，
为了青春流逝后继续貌美如花，
为了女人心知肚明的价格实惠，
快抢购吧，埃斯可里普陀有化妆用品。



图4 一份古罗马的妓院广告

这首广告顺口溜（它当初很可能是唱出来的）就像是昨天才刚由伦敦或纽约某位拿高薪的广告词作者创作完成的。

套用雅典人的做法，广告行为在古罗马、赫库兰尼姆和庞贝兴盛

起来。在一度被火山灰掩埋的庞贝古城，如今依然可见雕刻在石头上的妓院广告。由此可见，世界上最古老的两大职业从一开始就走到了

一起。

在罗马帝国衰亡后的“黑暗时代”，广告行为似乎一度消失了。到了13世纪，它又在英国和法国重新出现，还是由街头公告员进行宣唱的老套路。谷登堡于1450年前后在德国发明印刷机，平面广告随即出现。目前所知最早的英文平面广告出现于1477年，由威廉·卡克斯顿印制，他在几年前刚将印刷术带到英国。到17世纪初，广告行为已经极为普遍。1712年，英国政府开始对报纸上的每份广告征收一先令（相当可观的一笔钱）的税额。但这笔税并没有遏制广告行为的增长。1759年，伟大的词典编撰者塞缪尔·约翰逊博士这样写道：“现在广告的数量如此之多，人们只是漫不经心地加以浏览。”直到今天，许多人依然持这一观点，只不过他们不知道几个世纪前约翰逊就已经这样说过。

直到1853年，英国政府才废除了从1712年起开始征收的报纸广告税。到1853年，每年被征税的报纸广告还不到200万条。与此同时，数量惊人的广告出现在一些“非法”出版物上（这些出版物没有被列入征税范围），加上一些合法和非法的海报和大型户外广告牌，还有一些宣传单（当人们走在街上时，这些宣传单会被塞到他们手中），以及无数新鲜的进行广告宣传的点子（许多想法古怪可笑，例如有一家公司发明了一种方法，将广告用枪射入人们的花园里）。毫不奇怪，人们开始抱怨广告数量过多，有待管制，这样的抱怨一直延续至今。但期盼中的广告管制并没有出现。



图5 1759年，伟大的词典编撰者塞缪尔·约翰逊博士这样写道：“现在广告的数量如此之多，人们只是漫不经心地加以浏览。”

最初的广告完全是文本，没有插图，通常由商人亲自撰写。但到了18世纪末，专业从事广告词写作的文案人员开始出现，同时广告也配上了插图。制作这些文字和插图的人员称他们自己为“广告代理”，因为他们不仅为广告配上文字和插图，而且还为媒体充当销售代理，向商人兜售广告空间。英国（同时也是世界上）的首位广告代理商基

本可以肯定是威廉·泰勒，他于1786年在一份广告中将自己的服务称为广告代理。（时常有人认为，美国人沃尔内·B.帕尔默于1842年在费城建立了首家广告代理机构，但泰勒在伦敦的业务比他早了半个多世纪。）伟大的散文家查尔斯·兰姆是一位早期的广告词自由撰稿人。在19世纪初，兰姆曾为他的朋友，广告代理商詹姆斯·怀特撰写广告词来挣点外快。

由此，英国广告业的三方架构（后来传播到全世界）在当时已经确立：广告投放者负责购买广告所需的广告空间；媒体负责销售空间；代理机构起到中间人作用，代理媒体销售空间，同时又为广告投放者制作广告。

广告行为的三方架构

“广告业并不存在。”我的前任老板曾经这样开玩笑。或许你以为他是在玩双关语，暗指广告从业人员不够勤奋，但他并不是这个意思：和所有的行业一样，有些人员勤奋工作，有些人则并不勤奋。他的意思是，不存在所谓的“广告业”这样一个实体。人们所说的“广告业”，实际上是由不同的公司和专业操作所组成的杂乱无章的混合体，它可以被粗略划分为三个部门，通常这些部门被称为“广告行为的三方架构”。虽然这么多年来也有人曾经尝试过其他组织广告行为的方式，但现在在全世界范围内“广告行为的三方架构”已经是广告业的基础，并且被认为是最好的、最有效的组织广告宣传活动的形式。

和19世纪一样，现在广告行为的三方架构分别是：广告投放者、媒体和广告代理机构。让我们依次来看这几个部分。

首先，广告投放者：零售商、生产商、金融公司、慈善机构、政府、像“肌肉男”那样的求爱者，以及无数类似的人或机构。它们为所有的广告行为买单，但投放广告并不是它们的主要活动。对于它们来说，广告是达到目的的手段。我们之前已经看到，广告只是众多市场营销手段中的一种。对于许多公司来说，广告是它们主要的营销手段，为此它们投入数量惊人的资金。这些公司中有许多是向公众兜售

大量知名品牌的广告投放者，所宣传的品牌包括：可口可乐、索尼、欧莱雅、丰田、乐购、英国航空以及数以万计的其他品牌。因为它们的目标市场很大，它们会使用大众媒体来进行宣传，而在大众媒体上投放广告代价不菲。但对于其他广告投放者来说，广告行为只占它们市场营销组合策略中很小的一部分。这些广告投放者通常只针对规模较小的、严格界定的目标市场。这一群体中的广告投放者包括以其他商业机构（而不是公众）为销售对象的商业机构、以具有特定爱好的人群（他们阅读相关的专业杂志，访问专业网站）为销售对象的商业机构、以范围较小的人群（如高龄人士、超级富翁、特殊宠物的拥有者）为销售对象的商业机构，以及以居住在广告投放者业务范围内的某个特定区域的居民为销售对象的商业机构。

无论规模是大是小，广告投放者是广告业的驱动力。它们负责付钱，掌控整个过程，并且想要看到结果。但是几乎没有哪个为广告投放者工作的员工会认为他们是在“广告业”工作。他们的所属行业可能是碳酸饮料（可口可乐）、电子产品（索尼）、化妆品（欧莱雅）、汽车（丰田）、零售业（乐购）或旅行（英国航空）。在上述每个大型商业机构里，都有人全职，或几乎全职在负责公司的广告业务。但几个月后或几年后，这些人就可能被调到公司内的另一个部门。或许，广告业务在某段时间内是他们职务的关键组成部分，但这并不是他们的职业。他们并不认为他们自己属于“广告业”。

三方架构中的第二部分（媒体）也同样如此。媒体，尤其是电视、印刷品、海报、电台、电影和互联网，播放或出版广告以换取广告投放者的资金。如今，广告投放者所花费的资金中，近90%用于媒体。过去，媒体占到85%，剩下的15%付给广告代理，作为固定的佣金。现在，固定比例的佣金制度已经几乎废除。媒体和代理各自收到的资金比例取决于谈判的结果，但总体上，代理机构拿到10%，而不是15%，而媒体则得到剩余资金。

电视、电台、电影和海报几乎包揽了所有的展示广告。平面媒体和互联网则既有展示广告，也有分类广告。这是一个重要区别。首先，平面媒体约40%的广告收入来自分类广告（虽然现在其中的相当

部分正转向互联网，后者如今是分类广告的关键媒介）。其次，更为重要的是，要想理解广告行为如何运作，就必须明白分类广告和展示广告的不同工作原理。简单来说，有两种广告：人们寻找的广告（分类广告）和找人的广告（展示广告）。展示广告总是侵扰性的，因为它们必须吸引那些原本对它们的讯息不感兴趣的人。分类广告则没有侵扰性，因为它们依赖于人们的浏览，人们有意识地从中寻找讯息。

电视、电台、海报和电影作为媒体，不适合分类广告（虽然“电视节目中的文字讯息”是分类广告的一个分支）。这也解释了为何电视在20世纪50年代的出现并没有如许多人预测的那样消灭平面媒体：来自分类广告的收入支撑着平面媒体。同样，由于互联网作为搜索媒介的功能极其强大，因此到了21世纪它已经对平面媒体造成了极大威胁，后者本可以从分类广告中获得不菲的收入。

如果没有来自广告的大量收入，大多数大众媒体都无法生存。唯一的例外是公共服务媒体，如BBC，它们完全由政府资金支持，在全世界范围内由政府通过各种方式支付资金。这些得到政府资金支持的媒体只占到全世界媒体的很小一部分。虽然如此，那些依赖广告收入的媒体（占媒体的绝大多数）同样并不认为它们是“广告业”的一部分。它们将自己看作新闻、信息和娱乐活动的传播者。它们播放广告来补贴资金，从而可以提供廉价甚至免费的媒体服务。在大多数媒体中，对于广告业务和编辑操作有着严格区分，这种区分受到了编辑人员（很可能也包括公众）的欢迎。因此，尽管广告投放者和媒体在广告行为三方架构中属于最大的两个部分，但它们都没有将广告业视为“它们的行业”。

三方架构中的第三方是完成广告宣传活动的部分：广告代理机构。广告代理机构制作广告，并代表客户在拟投放广告的媒体上购买时间和空间。代理机构在三方架构中规模最小，但却是唯一依赖广告为生的部分。大多数人在谈论那些“在广告业”工作的人员时，想到的是这个部分。当然，不同于那些为广告投放者或媒体工作的人，每个在代理机构工作的人员会说，他们在广告业工作。英国广告代理机构的员工人数约为两万人。远少于广告投放者或媒体的员工人数。每个

国家的比例情况都是如此。

在20世纪70年代之前，广告代理机构的业务范围不仅限于制作广告和代表客户购买媒体的广告位置。它们几乎帮客户处理市场营销的所有方面。它们当时的员工人数远多于现在，因为它们做许多不同的工作，因此被称作“全能”代理。但在20世纪70年代，情况完全改变。

全能代理的消亡

正如它们的名称所示，从一开始，广告代理就从媒体那里收取佣金，作为拉来业务的回报。但佣金的水平变化不定，并且价格竞争激烈。很难吸引广告的出版物可能会支付高达30%的佣金；而那些在更稳定的环境下运营的代理机构可能只能拿到2%或3%的佣金。在1914年之前，R.F.怀特代理公司负责所有的英国政府广告，它拿到的佣金只有2%。但最常见的佣金比例在15%左右。

20世纪上半叶，15%的佣金水平几乎在所有国家都成为广告代理拿到的固定比率。作为拿到高额佣金的条件，媒体要求广告代理充当法定代理人，广告代理不仅要向媒体支付费用，还要对此承担法律责任，即使在客户没有付款的情况下。广告代理被禁止将任何部分佣金退还给客户，并且广告代理要负责制作和向媒体交付客户所需的广告。广告代理只有得到媒体承认，并且答应媒体的相应条款才能拿到15%的佣金。在实践中，15%的佣金体系是一种固定价格的统一机制。虽然算不上背后伤人并且也不是非法操作，但整个体系在一定意义上是一种文雅的阴谋，各环节联合起来敲诈广告投放者。在大多数国家里，这一体系在半个多世纪的时间里被当作一种准则，塑造并影响了广告代理（以及整个广告业）的架构，直到20世纪70年代为止。

由于媒体禁止广告代理返还部分佣金给客户，它们无法压价展开竞争，因此只能通过向客户提供更多辅助服务（当然还有大量娱乐活动）来压倒竞争对手。到20世纪20年代，创意服务和媒体购买服务已经作为广告代理的核心业务被普遍接受。但广告代理随后开始向客户提供大量附加服务，这些服务本质上并不算广告行为（虽然大多数属

于市场营销)。因此，“得到认可”的代理机构变成了（而且它们喜欢被当作）“全能”代理，它们提供客户可能需要的全部市场营销服务。

虽然任何一家代理都不太可能同时提供所有服务，但整体上当时的广告代理机构能够提供下列服务：

- 直邮营销
- 门对门分发
- 家庭经济顾问
- 店内销售
- 市场调查
- 新产品开发
- 包装设计
- 海报位置检查
- 产品样品分发
- 公共关系和媒体关系
- 销售会议组织
- 促销
- 展销会

得到认可的代理机构以折扣价向客户提供上述服务和其他服务：广告代理将这些服务视为吸引客户的手段，不惜亏本销售，想借助这些服务留住客户的业务，其意图不在于增加额外利润。这一切之所以能实现，是因为代理机构已经靠15%的佣金获取了丰厚利润，这笔佣金不但足以支付广告制作和媒体购买的成本，而且还为额外的市场营销服务提供了资金补助。但这一切并不能持久。两个新的发展趋势打破了舒适的传统体系。

首先，原本在代理机构工作、负责提供上述市场营销服务的顶尖专业人员脱离了代理机构，建立起他们自己的专业化公司。从长期看，这是最根本性的冲击。在广告代理机构内部，广告专业人员总觉得比市场营销人员高一等，看不起后者；他们以为自己才是代理机构的支柱。但是，随着新的市场营销形式日渐壮大，那些擅长市场营销的专业人员离开代理机构，去开创他们自己的事业。很快，许多客户就被他们吸引过去。广告代理无法与专业人员竞争，因为它们为吸引客户，长期提供折价服务，因此客户不愿意支付更多的金钱。尤其当客户得知能够提供这些服务的最优秀的专业人员已经离开代理机构去组建自己的公司时，他们更不愿意加价了。

与其他市场营销手段不同，媒体购买从来都不是用来吸引客户的亏本折价服务。媒体购买一直以来都是代理机构的核心服务。然而，和市场营销人员一样，那些负责媒体购买的人员在代理机构里同样觉得低人一等，他们遭到广告创意人员的歧视，收入也不如后者。他们不喜欢这样的待遇。媒体购买也日渐成为庞大的业务，复杂且高度专业化。因此到了20世纪80年代，最优秀的媒体购买者从“全能”代理中脱离出来，组建了自己的专业公司。许多客户在经过一番犹豫之后，也追随他们而去。

其次，与此同时，各国政府（尤其是英国和欧洲大陆国家）开始觉得15%的传统固定比率佣金制带有反竞争性质，因而无法接受。1976年，英国的公平交易办公室作出裁定，宣布媒体所采用的代理机构认可制和15%的佣金制限制了交易，因而是非法的。固定佣金制迅即瓦解，“全能”代理机构也随之瓦解，各个组成部分拆成独立的机构。如今，“全能”代理几乎所有的功能都由专业公司来完成。广告代理机构基本只负责进行广告创意和制作，因此时常被称为“创意代理”。那些专门负责策划和购买媒体广告的专业人员被称为“媒体代理”。这两种代理都得到“企划人员”的支持，后者帮助他们完成各自的任務。但即便是企划人员也是高度专业化的。

说来矛盾，在那些为小型广告投放者服务的小型代理机构中，这些变化并不彻底。许多小型代理机构现在依旧提供“全能服务”，因为

它们只有依靠向客户提供大量服务才能维持赢利，而它们的客户也不愿意向专业公司支付高额费用。

与此同时，在广告领域出现了新的怪兽：市场营销服务企业集团。这些集团通常都是庞然大物，都是国际控股公司。它们拥有“创意代理”和“媒体代理”，还有无数其他类型的市场营销公司，比如市场调查、公共关系、包装设计、会议组织、市场咨询等等，遍及全世界。它们将不同的专业人员分别安排到不同的下属公司。目前最大的六家控股公司（每家公司在全球范围内都雇用了几万名员工）是：奥姆尼康（美国）、WPP（英国）、Interpublic（美国）、阳狮（法国）、电通（日本）和哈瓦斯（法国）。这些公司时常被称为“广告代理”。这完全是一个用词错误。广告仅仅是它们的无数分支所提供的众多市场营销服务中的一种，而且现在广告基本不是它们最主要的业务。

数码革命

或许创意代理与媒体代理的分离将广告行为的三方架构进一步细分为四方架构：广告投放者、媒体、创意代理和媒体代理。但是当这些变化还没完全被接受的时候，在20世纪末，一股新的活力进入广告业，那就是数码广告，尤其是互联网广告。

在全世界，互联网迅速成为主要的广告媒介。全球范围内的互联网广告支出从2002年的90亿美元攀升到2011年的约700亿美元。这给创意代理和媒体代理都带来了新的机遇，但同时也带来了新的麻烦。互联网广告的制作方式和互联网空间的购买方式都不同于以往创意代理和媒体代理的运作。广告代理和客户以两种相反的方式作出回应。一方面，他们建立了高度专业化的新的数码代理；另一方面，许多现有的创意代理和媒体代理建立了数码“部门”，通常以子公司的形式来处理客户的数码广告需求。



图6 全球范围内的互联网广告从2002年的90亿美元攀升到2011年的约700亿美元

数码广告应该完全交给独立的专业机构处理，还是由现有代理的内部分支（数码广告以这种方式更容易和现有代理相结合）来处理更好？对此尚无定论。

原有的15%佣金制和认可制度在整个广告过程中给予了媒体过大的权力。尽管代理机构是受广告投放者指派来处理广告，但是它们只有在得到媒体“认可”之后才能开展业务。它们不得面对两种方式，同时对广告投放者和媒体负责。如今，各种类型的代理机构由广告投放者直接付费。广告投放者商谈它们的费用，一般总是基于代理机构的时间成本，由代理机构的员工所完成的时间表来决定。费用商谈过程现在越来越多地由广告投放者的购买部门来处理：广告和市场营销服务的购买和其他商品一样。上文已经提及，总体上代理机构的费用占到广告投放者总支出的10%，相比过去的15%，节省了三分之一。但必须记住，广告投放者从其他独立的专业机构那里购买所有其他的市场营销服务。总体而言，它们这样做不太可能节省资金。

大型的市场营销企业集团（如WPP和奥姆尼康）竭力向客户兜售它们所提供的各种服务。但客户很少会接受这样的提议。它们情愿分别选择和指定它们的市场营销服务供应商。客户还要求不同的供应商通力协作，做到广告宣传活动的实效最大化。有时会产生误解，相互

独立的、不同公司之间无法合作顺畅。但整个活动的主控者毫无疑问是广告投放者，它们提供资金，并督促工作。因此，我们现在必须转向广告投放者，对它们自身以及它们的运作方式进行详尽分析。

第三章

广告投放者：付钱的人

广告投放者为何要投放广告？

任何广告投放者所作出的第一个同时也是最重要的决定是……投放广告。许多人认为大公司别无选择，必须做广告。这显然是错误的。许多世界性的大公司，尤其是钢铁制造和造船等重工企业，从来不做广告，或者做得很少，可以忽略不计。它们通常不必与公众交流，因为它们的关键客户人数很少，因此可以直接接触他们。另外一些大型公司（最知名的例子莫过于谷歌）通过其他方式让公众记住它们的企业名称和业务，最常见的是通过“口碑”推荐的方式。现在这种方式也常被称为“病毒式营销”。当某个企业新近创立并且具有新闻价值的时候，病毒式营销往往最容易成功：2009年，甚至连谷歌公司也不得不使用传统媒体进行广告宣传。（同样，维京公司在早期基本没有进行广告宣传，但现在在广告方面花费巨大。）

其他企业不做广告宣传企业自身，因为没有必要，但它们会对产品进行宣传。电影公司和图书出版社就是很好的例子。除了个别例外情况，公众不知道也不关心某部特定的电影由哪家电影公司出品，或者某本特定的图书由哪家出版社出版：他们只想知道电影或图书的内容，以及相关的作者、明星和电影导演。

而且，大多数公众认为，或许你自己也这样认为，他们很少受到广告影响。因此，如果一些公司没做广告也能成功，并且大多数人认为他们不受广告影响，那么为什么广告投放者还要进行广告宣传呢？

做广告需要花钱，没有企业喜欢花钱，除非它不得不这样做。上述段落提到的企业知道它们不需要花钱用于广告宣传，所以它们就不做广告。那些做广告的企业占到全部企业的绝大多数，它们认为，进

行广告宣传非常重要。它们认为（事实上，它们确信）从广告中获得的利益超过成本，通常利润非常可观。那么，哪些企业会做广告？本书列举了英国广告花费最高的12个行业。

虽然各国之间存在差异，这份列表在各个经济发达国家几乎一致，原因也是一样。这些行业的目标市场相当巨大，它们相信广告是沟通目标市场的最具实效的方式。尽管广告成本不菲，它们依然认为广告是游说目标市场购买产品的最廉价方式。这些信念看起来很乐观，它们的基础是什么？

如果你读过许多关于广告行为的资料，你很可能见过下面这条格言：

我知道我花在广告上的资金有一半被浪费掉了，但我无法知道究竟是哪一半。

在英国，这条格言的首创者通常被认为是莱弗尔姆勋爵一世，他是联合利华公司的创始人；在美国，首创者被认为是伟大的零售商萨姆·沃纳梅克。

行业	广告花费 (单位: 百万英镑)
零售企业	2,257
金融公司	1,427
娱乐、媒体和休闲	1,290
快速消费品	1,086
技术产品	874
汽车	794
化妆品	679
旅行和旅游	663
医药	404
政府和公共事业	357
教育和慈善	328
电器和家庭日常用品	140

事实上，没有证据表明两人曾说过这句话。或许这句话只是将1916年阿道夫·S·科赫说过的话变化了一番，科赫是当时《纽约时报》的出版商。这句格言听起来很高深，耐人寻味，这也解释了为何它能流传近一个世纪。但事实上，你稍加思索就会发现，这句话毫无意义。它意味着什么？电视广告的前半部分有效，而后半部分无效？不同的广告就这样交替出现有效/无效/有效/无效……？每块户外大型广告牌的左半边有效，而右半边无效？这个说法经不起推敲。但是，这句格言的确暗示了广告行为的一个关键方面，人们对这个方面知之甚少。

让我们回到“金钥匙”的概念，所谓“金钥匙”就是使某些广告行为成功而另一些（缺少关键的“金钥匙”）失败的关键。或者正如格言所说：有些广告行为纯属浪费人力财力，而另一些广告行为则物有所值。潜在的假设是，广告行为是一个包括两部分的游戏：成功的广告行为和失败的广告行为。这一观点广为流传，并非只有公众持有这一看法。那些在广告业工作的人（无论他们为广告投放者、媒体还是为广告代理工作）几乎普遍接受这一看法。但这一说法实在是太简单了。广告行为并不是包括两个部分的游戏：广告行为是彩虹，或者至少是棱镜光谱。

这样来想吧。你想卖掉一辆旧自行车。于是你成了广告投放者，在互联网上或者在当地报纸的分类广告栏发布了一条广告。你可能从潜在的购买者那里得到了一份报价，或者两份，十份，甚至多于二十份，或者也可能是这之间的任何数字。当然，你也可能没有购买者，在这种情况下你可以说，广告绝对失败了，虽然也有可能失败的并不是广告本身。许多人可能对广告感兴趣，但他们却不喜欢广告中提及的自行车的若干细节：颜色、把手或者其他部分。不管哪种情况，只要有人购买，就说明广告取得了一定的成功，成功等级从最低（1）到最高（20+）。不过，很少有商业广告投放者只发布唯一的一条广告。它们发动广告宣传攻势，推出许多条广告。不可避免地，有些广告引起反响，尽管反响可能很小。即使是那些在广告业历史上众人皆知的惨败宣传，比如英国的斯特兰牌香烟广告和美国福特汽车公司推出的埃德塞尔车型广告，也还是卖出了一些香烟和汽车。因此，广告行为的结果并不是非黑即白，不能用成功/失败，或者浪费/没有浪费来简单区分。广告行为的结果是一个范围。

而且，对于广告投放者来说，关键问题不仅仅是广告行为是否带来任何销售。关键问题是：销售水平是否远远高于宣传活动的成本，从而能带来利润？因为这才是广告投放者进行广告宣传的原因：追求利润。

但是，这同样是一个不好回答的问题，因为广告行为所带来的是两种销售（广告投放者也总是希望这样），即当前销售和长期销售。广告投放者希望能很快挣回它们花费在广告宣传活动上的资金，而且还能建设长期的品牌。广告投放者不仅希望得到属于它们的蛋糕，还要吃掉它。因此，这就是广告投放者为什么要投放广告的最终答案：迅速实现利润（不同的广告投放者实现利润的速度各不相同），并且在未来能继续赢利。要想实现这些目标并不简单，更不用说对此进行测量。



An exciting new kind of car!

Makes history by making sense

Here's the car you hoped would happen. A full-size car that makes sense. Styled to last. Built to last. Beautifully efficient. And priced with the most popular three!

At last—a full-size car that makes sense. It looks right, works right. And it's priced right. The beautifully efficient Edsel for '59 is a car that slips easily into tight parking spaces—fits any normal garage. Same

spacious room inside as before—but less length outside! It's a car that's powered to move. Edsel's four new engines include not only a thrifty six but a new economy V-8 that turns regular gas into spirited per-

formance! It's a car that's distinctively styled to last. And carefully built to last. Yet, the Edsel is actually priced with the most popular three! See your Edsel Dealer. EDESEL DIVISION - FORD MOTOR COMPANY

图7 广告业历史上最为知名的宣传惨败之一

英国广告从业者协会广告实效奖

最近几十年里，随着商业领域内的金融分析技术变得更为复杂，对于广告投放者来说，财务责任变得更为重要。为广告投放者工作的顶尖的财务总监在各自的公司变得日渐强势；而且，在20世纪70年代，一个新名词“成本实效性”开始走红。主要广告投放者的财务总监希望公司的广告开支能够做到具有成本实效性，能在公司的资产负债表上体现出利润。

针对广告投放者的需求，到了20世纪70年代晚期，英国的一部分

顶尖广告代理研究人员和企划人员在西蒙·布罗德本特的带领下，意识到广告代理机构必须立即应对挑战，证明它们的广告行为能够做到具有成本实效性。布罗德本特以优异成绩毕业于牛津大学，后在伦敦大学获得博士学位，毕业后一直在芝加哥工作。他知道美国的广告行为评估相比英国取得了更多进展。1961年，美国的全国广告投放者协会（是广告投放者，而不是广告代理机构）出版了一份影响深远的小册子，名为《界定用于测量广告行为结果的广告目标》（简称DAGMAR方法）。DAGMAR方法现在依然定期更新和再版，它清楚地界定了测量广告行为实效性的步骤，强调提前规定测量标准和拟采用的评估手段非常重要。时至今日，这些准则依然有效。DAGMAR出版后不久，美国市场营销协会于1969年起开始评选艾菲奖。艾菲奖的设立是为了表彰那些证明了自身成本实效性的广告宣传活动。

从美国回到英国，布罗德本特当然对DAGMAR方法和艾菲奖知之甚详。他认为，英国需要一个属于自己的广告实效性奖项。布罗德本特天生是个学术型的商业顾问，而不是擅长与文字和图像打交道的广告人，因此他希望新奖项的规定比艾菲奖更加严格。并且他希望由广告代理机构，而不是广告投放者来运营该奖项。1980年，他说服英国广告代理机构的行业组织英国广告从业者协会推出了广告从业者协会广告实效奖。

广告从业者协会广告实效奖的得主必须展示广告宣传活动的具体销售结果，如有必要可以进行加密。参加评选的资料必须披露销售结果是如何进行了确切测量，并且执行了哪些市场调查操作来验证这些结果。（我们将在第七章对此做进一步探讨。）入选的广告代理都必须得到广告投放者的确认，后者将证实资料的准确性。评委既包括知名学术和商业人士，也包括市场调查人员和主要的广告代理机构人员。用布罗德本特的话来说，广告的创造性在评选过程中不起作用。事实上，令人惊讶的是，奖项的参赛资料中并不包括广告。

广告从业者协会奖项有四个目标：（1）说服那些怀疑者和反对者，让他们相信广告行为是有效的、可测量的；（2）说服广告投放者（尤其是它们的财务负责人），让它们明白广告代理会认真对待它

们的销售和赢利状况，而不是（如人们时常怀疑的那样）沉溺于追求创造性；（3）说服广告代理，让它们明白制作具有成本实效性的广告有助于维护它们的名声；（4）鼓励宣传企划和评估中的最佳实践。在随后的30年时间里，这四大目标均已胜利完成。

从1980年起，已有超过1,000份广告宣传案例参加了广告从业者协会奖项的评选。总体上，它们建立了一个丰富的数据库，适用于不同的品牌和市场，从大到小，从全国性到地方性，从普通消费者到业内专家都能使用。获胜的以及获得推荐的400份广告宣传的资料可以从世界广告行为研究中心网站上的广告从业者协会数据库得到，网址是[http:// www.warc.com](http://www.warc.com)，同时也可以购买纸质出版物。这些资料构成了世界上最大、最全面，也是最为权威的成功广告案例合集。广告从业者协会奖项并不能证明，所有的广告行为都具有成本实效性。我们之前已经看到，这不是真的，也不可能实现。但这些奖项有力地证明，精心策划的广告行为可以做到（并且通常都能做到）低成本高实效。

最后，广告从业者协会奖项的参选作品资料也表明，广告行为不仅有效，而且形式多样。本书上列出的广告投放者的各种广告宣传目标就来自广告从业者协会奖项的参选作品资料；广告宣传活动平均约有2.5个目标，这一统计数据也来源于此。尽管广告从业者协会奖项的本意不在于此，但它们也说明了为什么我们找不到制作成功广告的“金钥匙”。这些奖项表明，虽然很少有人承认他们受到广告影响，但事实的确如此，不管他们本人是否喜欢这一点。

建设赢利品牌

虽然广告从业者协会奖项非常棒，但起初它们存在着一个严重缺陷。在头十年，入围的参赛资料都把重点放在短期的销售结果上，努力展示各自的广告行为在过去的几年时间内表现得多么优秀。但我们之前已经看到，广告投放者通常不仅要求短期结果，还想要长期结果。广告投放者想要，事实上它们也需要，广告宣传活动不仅带来直接销售，而且能够建设长期品牌。

发现这一问题的依然是西蒙·布罗德本特博士。1988年9月，他发表了一篇极具影响力的文章，在其中他这样写道：“广告从业者协会奖项应该引入一个关于长期……广告行为结果的新类别。”两年后，在1990年，一项新的广告从业者协会奖项创立。第一个获奖广告是PG Tips牌茶叶。获奖的资料名为《PG Tips35年来一直屹立于茶叶市场的巅峰》，它记录了PG公司推出的以猩猩为主角的茶叶广告。这些广告宣传通常很滑稽，并且长期播出，在广告中，黑猩猩们被赋予人类的个性和声音，欢乐地畅饮着它们手中的PG牌茶饮料。从那时起，其他成功的长期广告宣传活动也成为了广告从业者协会奖项的一部分。

对于广告投放者来说，长期销售主要体现在品牌建设上。品牌最早出现于维多利亚时期，当时的许多品牌在两百多年后依然存在，这毫无疑问正是一种成功的长期销售！保惠尔牌牛肉汁、吉百利牌食品、科尔曼牌户外装备、克罗斯与布莱克威尔牌食品、李派林牌食品、奥克斯欧牌食品调味品、罗恩特里牌糖果、施威普斯牌饮料、《泰晤士报》、莱特斯牌肥皂，这些都是有着两百多年历史的英国老品牌。这些品牌中，有许多从一开始就认识到进行广告宣传的重要性，早在19世纪90年代，许多品牌已经开始雇用广告代理机构。

在那十年里，皮尔斯牌肥皂每年花费10万英镑进行广告宣传，而就在十几年前的1875年，该公司的年度预算仅仅只有80英镑。作为家族企业的主席，弗朗西斯·皮尔斯宣布辞职，因为他极度担心如此巨大的广告开支将导致公司破产。事实上，当时的广告宣传建立了最知名的早期肥皂品牌之一。

那么，什么是品牌？品牌和品牌推广起初是制造商所采取的一种方法，用于帮助客户辨识并购买它们的产品，因为在过去假货盛行、质量不一的年代，它们的产品普遍质量可靠。但现在的品牌概念远比当初更为复杂。如今，品牌的定义就像世界上的品牌数量一样数不胜数。但是，所有定义都认同一点，那就是一个品牌，或者说一个成功的品牌，必须符合下列四条标准：

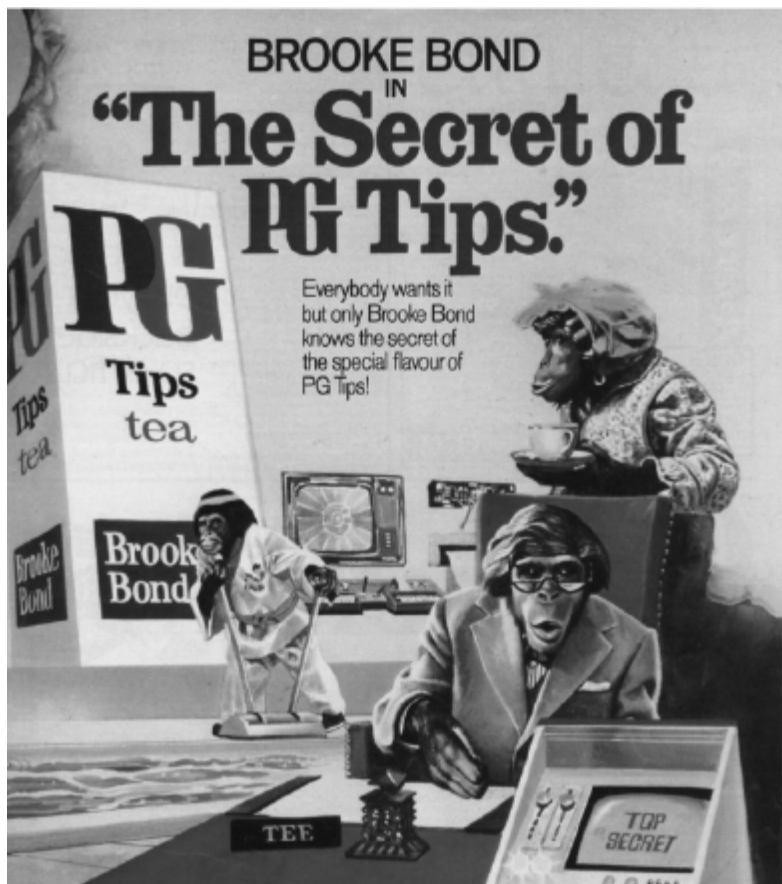


图8 猩猩们帮助PG Tips品牌在35年的时间里一直占据英国茶叶市场的领导地位

1) 该品牌具有独特的名称和包装，通常还有一个标志；该品牌的目标市场人群可以轻易辨识出这些内容。

2) 该品牌在目标市场人群心目中必须具有不同于相似品牌的特有品质。（这被称为它的品牌定位：这些品质界定了该品牌在市场上相对于其他品牌的位置。）



图9 一些顶尖品牌有着两百多年的历史

3) 这些品质兼具功能性与情感性：购买者将认识并感受到该品牌与其他品牌的不同之处，并且在他们的眼中，该品牌要优于其他品牌。

4) 这些感受将使得该品牌可以制定比其他没有进行品牌宣传的商品更高的价位，从而给拥有该品牌的公司带来更多利润。

品牌不需要比其他竞争对手更贵：如今，零售商的自有品牌通常更为便宜，但在它们的购买者看来却具有极大价值，这就是它们的优势所在。品牌不需要在品质上优于竞争对手：就质量而言，受欢迎的家用型汽车无法与保时捷和宾利相比，但在家用汽车的购买者看来，这些车同样具有价值，这就是它们的优势所在。

很显然，价值的概念内在于品牌概念。因为价值就像美貌一样，取决于观察者的主观判断。起到关键作用的是该品牌的现有客户和未来客户（它的目标市场）所看重的品质。这些品质与实验室里的技术人员所看重的品质并不一定相同；它们与专家和权威所强调的品质也不一定相同。真正作出选择的是目标市场人群，他们选择哪些品质重要，哪些品质他们愿意花钱购买。他们的选择决定受到产品（或服务）使用感受的影响，同时也受到广告和其他市场营销策略的影响；另外，各种媒体曝光和个人推荐也产生了一定作用。如果这些品质合在一起，带给该品牌显著且积极的声誉（即显著且积极的品牌形象），那么该品牌注定将大获成功。品牌的精髓在于客户感受、声誉和形象。这些因素是人们购买（或不购买）该品牌的原因。更重要的是，这些因素也是人们持续地购买（或不购买）该品牌的原因。

如果一个品牌的声誉和形象足够显著，那么它可能做到几十年（甚至如我们所看到的那样，几百年）的持续成功。但要做到这一切，品牌所有者必须持续对品牌进行养护，确保它能够不断地、稳定地向目标市场人群提供良好价值。在如今我们所生活的快速多变、竞争激烈的世界里，要想做到这一点不能靠偶然机遇。它需要持之以恒的努力、精心的管理，以及连续不断的品牌发展和改进。但所有这一切努力都有回报。品牌是公司取得长期成功的基石。品牌确保广告宣传所获得的利润能够持续：广告宣传活动几乎立即就能实现利润，并且带来未来的收益，这正是广告投放者在建设健康的长期品牌时所需要做到的。

关于品牌推广，再说最后一点。如今，品牌的重要性不言而喻，

因此大多数广告从业人员，无论是否在代理机构工作，说起品牌来似乎整个广告行为就是宣传品牌，不仅追求短期结果，也看重长期结果。这样的说法虽然大致符合实际情况，但并非总是如此。让我们再来想想旧自行车广告的例子。一旦自行车卖出去，广告的任务也就完成了。同样，相当数量的直接反应类广告通过平面媒体或电视媒体所传递的讯息当场完成销售，并不进行品牌宣传。客户对于广告作出反应，不同的客户感兴趣的广告不尽相同。进行此类广告宣传的公司如果精于业务的话，会将操作进行到底，不断提供新的报价。但它们也许不会或者不想建立品牌。它们没有必要这么做。

这是另一个鲜活的例子，说明广告行为是多么不同和多样化。但是，在广袤的广告天空中，像这样不进行品牌宣传的广告投放者仅仅占到微不足道的一小部分。品牌才是群星和银河，它们在整个广告天空中闪烁着各自的光芒。

第四章

媒体：为广告投放者说好话

媒体序列

我们现在来看广告行为三方架构的第二部分：刊登广告的媒体。首先，我们还是要仔细界定媒体，因为近来“媒体”一词已经成为行业术语，时常被误用和错用。在过去的一百年时间里，媒体的数量和类型急剧增长。一大批全新的媒体已经出现，而传统的媒体则开始分化，在内部进一步划分，从而以目标更加明确的方式为特定的客户群体服务。随着互联网和数字化的到来，广告媒体领域整体处于大幅度的震荡波动状态。自21世纪初以来，全世界的媒体一直在变化。所有人都在猜测，这些变化最终将走向何方（媒体行业中的每个人都愿意猜一猜）。因此，我们在此所能做的最佳选择，就是清楚地描述当前媒体业的现状，并预测将来的可能发展方向。

英语中的media（媒体）一词，是单数形式medium的拉丁语复数形式。medium一词有几重含义，在《牛津英语词典》中，你可以找到相关定义：

任何介入性的物质，借助它的作用，一种力量对远处的客体施加作用，或者印象被传递到感觉器官。

这一定义几乎可以被视作对广告媒体的确切界定：“任何介入性的物质……借助它的作用，印象被传递到感觉器官。”这里所指的印象就是广告，将这些印象传递给我们的感觉器官的主要媒体包括：报纸、杂志、电视、电台、邮件、交通工具上的海报、电影和互联网。

很显然，广告投放者必须向媒体付费，以求传递它们想要的讯息。这将我们引向了广告投放者用于评判媒体实效性的三条基本标准：

1) 该媒体能接触到的广告投放者的目标市场人群数量有多少？并且，通过市场调查可以进一步了解，他们是什么样的人？

2) 使用该媒体的成本是多少？（与其他媒体相比，该媒体是性价比最高的吗？）

3) 作为广告媒体，尤其是宣传特定商品或服务的媒体，它的影响力和说服力如何？

在本章，我们将重点放在英国的媒体。但这三个问题对于全球范围内的所有广告媒体都具有重要意义。为了探讨这些问题，我们现在来分别研究英国的主要广告媒体，我们首先来看它们各自的容量大小，衡量标准是花在各个媒体上的广告费用。各个国家的相对媒体容量不尽相同，但主要媒体（常被称为广告业的“黄金媒体”）在各地都起到了重要作用。

不难发现，互联网在短短十几年的时间里已经赢得英国广告市场的巨大份额，正如它在世界上每个国家所做到的那样。互联网的大多数收益来自“搜索”广告，这类广告让你通过点击广告商提供的列表，转到相应的促销网站。互联网搜索广告行为类似于传统的分类广告，互联网所获得的大多数搜索广告原本属于报纸和杂志上的分类广告。

英国广告费用的媒体份额分布	
	占总费用的比重(%)
报刊与杂志	31%
电视	24%
电子邮件	12%
户外广告和交通工具	5%
电台	3%
电影	1%
互联网	24%
合计	100%

但是，互联网上的展示广告（横幅、弹出窗口，以及类似的其他展示广告）同样也从传统媒体那里抢来了一部分收入，虽然这种抢夺的程度远远比不上“搜索”广告那么夸张。互联网广告已经有了十多年的发展历史，即便如此，没有人能够预测最终它将占到广告业的多大份额，同样也没有人能够预言，传统媒体究竟会遭受怎样的打击。但人们普遍认为，互联网的广告增长还将持续很多年。

虽然如此，传统媒体依然拿到了超过80%的广告费用份额，因此我们将首先讨论这些媒体。

报刊与杂志

和大多数人的感觉正相反，平面媒体凭借31%的份额，依然是最大的媒体行业。花费在报刊与杂志上的资金可进一步细分。

全国性的报纸

英国有着全世界最有影响力、最多元化的全国性报刊，共有11家主要的全国性日报和同等数量的周日出版的全国性报纸。

	所占费用比重(%)
全国性报纸(包括增刊)	27%
地方性报纸(包括免费版面)	30%
消费者杂志	11%
行业 and 职业性期刊	9%
名录	13%
其他	10%
合计	100%

全国性日报(读者数量占英国成年人口总数的44%)

《每日快报》

《每日邮报》

《每日镜报》

《每日记录报》(苏格兰)

《每日星报》

《每日电讯报》

《金融时报》

《卫报》

《独立报》

《太阳报》

《泰晤士报》

周日出版的全国性报刊(读者数量占英国成年人口总数的48%)

《星期日独立报》

《星期日邮报》

《世界新闻报》

《人民报》

《星期日快报》

《星期日邮件报》（苏格兰）

《星期日邮政报》（苏格兰）

《星期日电讯报》

《星期日泰晤士报》

《观察家报》

这些全国性报纸为广告投放者提供了其他国家无法企及的众多选择。这些报纸在英国的销量有所差别，最多的是《世界新闻报》（3,087,000），最少的是《金融时报》（134,000）。现在，市场调查数据（例如本书所提到的目标群体指数）提供了关于各份报纸读者群体的大量信息。因此，广告投放者在进行广告宣传时可以选择他们的目标市场人群所阅读的那些报纸。购买广告空间的成本大体上和报纸的销量成比例，但部分高质量的报纸，如《金融时报》、《泰晤士报》、《星期日泰晤士报》和《星期日电讯报》，可以收取更高的价格，因为对广告投放者而言，他们的读者更富裕、更具影响力。相当多的广告投放者希望他们的广告宣传能接触到富裕的、具有影响力的人群，因此他们愿意支付高额费用，以求在这些人群所阅读的报纸上刊登广告。

决定广告成本的因素还包括广告的大小、是否采用彩色印刷、广告在报纸中的位置等。大幅广告相比小幅广告成本更高，但成本并非与大小直接成正比：为了鼓励广告投放者购买更大的空间，小幅广告按比例换算后通常比大幅广告更加昂贵。彩色广告相比黑白广告更贵：在过去，这是因为彩色广告在印刷时成本更高；现在，印刷成本的差别并不大，价格差别主要反映了供求关系。同样，报纸在某些位置收取的广告费更高，许多广告投放者想要这些位置，因为更多读者会注意到这些位置，或者说它们的特定目标市场会注意到这些位置。

（例如，体育版面上的体育产品的广告）。很显然，广告的印刷成本不会随着位置产生变化，价格差异反映的只是供求关系。

有如此多的报纸可供选择，并且每份报纸都提供了很多选择，因此报纸上的广告空间买卖极为灵活，有很大的协商余地。对于广告投放者来说，作出最终选择的关键因素是千人成本。这一数字代表着在广告投放者的目标市场中让每一千个读者读到该广告所需的成本，无论该广告是大是小，彩色或黑白，位置在哪里。媒体购买专家将会精确计算所有可供选择的报纸达到一千名目标读者时所需的成本。随即他们可以在全部可能的选择之间进行客观的成本比较。除非有特殊情况，媒体专家将建议广告投放者选择最便宜的报纸进行广告宣传。

千人成本这一判断标准，经过适当调整后适用于全部媒体，它可以是接触每一千名读者所需的成本，也可以是接触每一千名电视观众，或电台听众，或（在使用直邮进行销售的情况下）邮件接收者所需的成本。在对不同媒体进行比较时，这一数据没什么用处：你不可能将电视广告的千人成本与杂志广告的千人成本进行合理比较，因为不同媒体的效果完全不同。但对任何单个媒体而言，千人成本是媒体购买者军火库中最强大的单兵武器。假定你将接触目标市场的成本最小化，作为广告投放者，你这样做准没错。

地区性报纸

美国和其他许多国家只有少量全国性报纸，并且它们的销量有限。在这些国家，地区性报纸作为广告媒体比起英国的同类报纸更为重要。但是，即使在英国，依然有着超过1,100份地区性报纸，并且，从上文的表格中可以发现，它们的广告数量超过了全国性报纸。这是因为，地区性报纸的读者人数在总量上占到了人口的相当大的比重。

大多数地区性广告收入来自全国性零售商和当地的广告投放者。除了零售商之外，全国性的广告投放者很少在地方性报纸上进行广告宣传。这是因为地方性报纸的千人成本远高于全国性报纸。比如说，在《布里斯托晚邮报》（地方性报纸）上刊登一整页黑白广告的千人

成本相比《太阳报》（全国性报纸）高出了六倍。

英国报纸的成人读者比重	
地方性周报（免费）	44%
地方性周报（付费）	24%
地方性晨报和晚报	15%
星期日出版的地方性报纸	5%

其他地方性报纸和全国性报纸的比较结果也类似。这就是为什么在英国全国性广告投放者几乎总是使用全国性报纸，除非有特定理由需要在某个特定地区进行广告投放。

如上文所示，对不同媒体进行千人成本比较并不可靠，在某种程度上，你这样做就像是将苹果与橘子进行比较，但是你必须知道的是，互联网广告的千人成本通常要比报纸的低。这是许多广告费用从报纸转向互联网的重要原因。在英国和美国，之前强大的地区性报纸网络都遭受到来自互联网的严峻竞争威胁，就目前来看，地区性报纸的长期性未来状况无法得到保证。

消费者杂志

对于广告投放者来说，消费者杂志可以被宽泛地划分为两大类：

- 普通兴趣和女性杂志
- 特殊兴趣和爱好类杂志

如人们所料，第一大类的杂志通常具有较高层次的读者群体，仅次于全国性报纸。

	英国杂志的成人读者比重
任何普通周刊	33%
任何普通月刊	40%
任何女性周刊	21%
任何女性月刊	35%

特殊兴趣和爱好类杂志的读者范围远比普通类杂志狭小。因此，在使用杂志进行广告宣传的主要的全国性广告投放者中，多数会选择普通类杂志，如《电台时代》（销量为1,046,726份），或女性杂志，如《良好家务》（销量为430,971份）。特殊兴趣和爱好类杂志的销量通常在5万到10万份之间。而且，尽管这些杂志的广告比重相对较低，但就像地区性报纸一样，它们的千人成本反而较高，几乎总是超过普通杂志和女性杂志。不过，对于针对特定目标群体（总人口中的少数，如钓鱼爱好者和业余摄影爱好者）的广告投放者来说，特殊兴趣类杂志是理想的广告媒体，因此这些杂志可以将广告位置以高价卖给那些针对相对较小的特定目标市场的广告投放者。

和报纸的情况一样，杂志对于大幅广告收取的费用高于小幅广告，彩色广告的费用高于黑白广告，特定位置的广告高于次要位置的广告。例如，杂志封面或正对社论文章的页面价格就比较贵。然而，杂志相比报纸具有一个重要优势，那就是它们的流通阅时间比报纸要长久许多（想想你有时会在牙医候诊室读到的那些古老的旧刊！）。长久的寿命意味着每本杂志比每份报纸积累了更多读者，因而杂志的读者总人数远超过它们的销售数字。来自市场调查的读者数据显示，《时尚》杂志每本有6名读者，而《高尔夫世界》达到了惊人的12.5名。没有哪份报纸能达到这么多的读者数量。由于广告投放者通常对于读者总数比对于销量数字更感兴趣，因此每千名读者所需成本和每千份销量所需成本一样，都是决定选择哪些报纸和杂志作为广告宣传载体的重要因素。

行业期刊与名录

剩下的两个主要平面媒体类别是行业期刊和名录，它们共占到平面广告费用总额的约22%，高于消费者杂志的比重，尽管后者对于主

要的广告投放者来说更具吸引力。

这两个类别缺乏吸引力的原因是行业期刊、职业性期刊和产品名录都不是普通广告媒体。它们具有非常特定的角色。和特殊兴趣与爱好类杂志一样，它们是接触特定目标市场的理想媒介。因此，那些期望接触到医生、牙医、建筑师、工程师等特定人群的广告投放者大量使用行业性和职业性期刊。英国有大约 2,000 本行业性和职业性期刊，几乎覆盖了你能想到的所有行业和职业领域，它们的销量通常在两万份到5万份之间。

相较之下，名录具有更高销量，甚至更多读者。在英国每年有超过3,000万人使用《电话查号簿》。但是在名录中绝大多数的广告以“列表”形式出现，列表和报纸中的分类广告类似：属于人们所寻找的广告，而不是找人的广告。因此，它们所涉及的广告技巧与展示型广告并不一样。但是，不要忘了在名录中同样有一定数量的展示型广告，其中一些来自主要的全国性广告投放者，这些广告所需要的技术和投入与其他平面媒体上的展示型广告基本一致。

我们已经结束了对于平面广告媒体的分析。现在该来看看电视了。

电视

在公众心目中，电视在全世界都是最典型的，同时也是最具影响力的广告媒体。事实上，当公众被问及他们在哪里看到过某个广告时，他们很可能回答，在电视上，即使那个广告从未在电视上出现。（这是个很好的例子，说明了人的记忆并不可靠，并且警示我们，在对市场调查的结果进行分析阐释时，必须时刻小心。）

商业电视（也就是由广告资金支持的电视节目）于20世纪30年代在美国面世，但直到1955年才在英国出现。从一开始，它就被认为具有强大的影响力，因此必须由议会通过立法来加以控制。其他媒体被允许尽情发布广告（虽然地方政府会对发布的位置进行控制），而创

立英国商业电视节目的1954年法案却规定，广告的质量、时间和内容必须受到法定机构的控制。直到2003年12月，英国的通讯传播管制局（现在负责英国商业电视的政府管理机构）才将对于电视广告内容的控制权转让出去。但是，通讯传播管制局依然保有对广告质量和总体时间安排的控制权。

这一政府控制举措具有重要影响，并且只限于电视，对于英国的其他媒体来说不存在类似控制。不过电视广告在世界上许多国家（美国除外）也受到同样的限制。在英国，对于每小时电视节目所包含的广告时间的限制影响到了电视广告的成本。对电视广告内容的控制则要求，所有商业电视节目在播出前必须经过审核，审核同时包括该节目的剧本形式和最终播出形式（这和其他媒体的广告不一样）。对于广告时间安排的管制使得政府可以确保为某些产品所做的宣传广告不会在不恰当的时段播出（这主要指儿童不宜的广告只有在深夜时段才能播放）。

最初，英国政府试图通过与不同的地区性公司分别签订合同来建立地区性的电视播放架构，每家公司（就像当地报纸一样）各自覆盖指定的地区。这一体系起初运作良好。但从20世纪60年代起，大量商业频道开始出现，首先是第四频道，随后是第五频道、早晨电视、天空频道和大量其他的卫星频道，由此以前那种地区性架构的界限开始变得模糊起来。如今，英国有超过600家地面电视、卫星电视和有线电视台。绝大多数电视台都针对小规模、专业化的观众群体，但它们都覆盖全国。所有电视台必须经英国通讯传播管制局审批后才能获得电视信号播出资格，并且必须为此交纳一笔许可费用。

但是，大多数电视观众依然倾向于观看历史悠久的地面电视台。即使是在那些能同时收到地面电视和卫星电视频道的英国家庭中，依然有40%的人选择观看地面电视频道。

卫星电视用户家庭中, 成人观众的频道选择

地面电视	
BBC1台	21%
BBC2台	7%
独立电视台1台	18%
第四频道	7%
第五频道	5%
地面电视合计	58%
卫星电视	
天空电视台(全部)	4%
独立电视台, 第2、3、4台	4%
BBC3台、4台	2%
其他(各自不超过1%)	32%
卫星电视台合计	42%

近几十年来出现了电视观众分化的现象, 随着新频道四处涌现, 这一现象在全球各地都随处可见, 让广告投放者颇为担忧。广告投放者怀念过去的岁月, 当时一档节目一经播出就能被绝大多数人看到。(即使在美国也是如此, 虽然美国比欧洲国家的电视频道要多得多。) 当时大众消费品的电视广告相比现在要相对直接, 当然也更简单, 而现在广告投放者需要花费一定的时间才能覆盖全部的目标市场, 它们必须在多个电视频道分别针对不同观众进行广告宣传。不过, 或许广告投放者对这一问题有些过度担忧, 因为其他媒体上的广告行为一直以来都是面对不同观众的。而且, 广告投放者从数量众多的电视转播机构之间的价格竞争中获得了可观的利益。电视节目依然是让公众了解一个新品牌或者一场新的广告宣传活动的最快捷的途径。很少有新品牌或新的宣传活动在只使用其他媒体而不利用电视的情况下, 能够迅速让公众了解自己。

在所有媒体中, 对电视所进行的研究最为全面。在英国, 电视观众数据由英国广播电视受众研究委员会提供, 这是一家由广告行业组建的公司, 专门向所有感兴趣的各方机构提供有力、可靠的信息。英国广播电视受众研究委员会将收集信息的任务分包给几个研究公司。最基本的数据收集自包括5, 100户家庭的样本, 在所有样本家庭中, 测量仪器与他们的电视机相连。这些仪器不停记录下电视是否打开、

收看哪个频道、何时调台等信息。这5,100户家庭代表了约11,300名居民。此外,研究者每年还要对另外的52,500名电视观众进行访谈,他们的收视数据将与那5,100户家庭的仪器记录进行关联。仪器记录的电视收看情况以每分钟为单位公布,这些数据被连夜处理,并于次日早晨9点30分发布。

和其他媒体的情况类似,广告投放者在计算需要购买的电视广告时间时,最关心的是每千名目标观众所需的成本。英国广播电视受众研究委员会所设立的调查系统意味着,相比平面媒体,电视广告时间的购买在许多方面更为精确,也更为复杂,因为相比报纸读者的阅读模式,人们对于电视观众收看电视节目的方式更为了解。可以对电视观众的确切组成(可以按照年龄、性别、职业、地区、家庭构成、购买习惯和其他数据划分)进行持续分析。例如,可以整晚对电视观众的调台进行追踪分析,对于有多台电视机的家庭也可以测量各家不同的收视模式。这一切都使人们可以非常精确地找到电视节目的目标市场。于是,媒体购买者得以在千人成本的基础上准确作出评估,确定哪些节目,甚至哪些节目中的哪些间隔点,可以在最具成本实效的情况下接触目标市场。巅峰时段(晚上的中间时段)和空闲时段(傍晚时段和深夜时段,以及白天时间)的电视节目价格相差巨大,这部分差额大体反映了观众的人数多少和构成。

不过,不要就此以为这一切使得电视广告在购买只是机械操作。电视观众常常没有观看他们本该收看的节目,而电视频道之间的竞争也会让观众人数变得无法预测。尽管如此,电视时间购买或许是大众媒体广告购买中最为复杂的,在全世界范围内都是如此。

在我们转向其他媒体之前,必须破除两个神话。首先,人们普遍认为,互联网的出现导致电视观众人数下降。没有证据表明这一说法属实;恰好相反,虽然观众分化意味着每个频道的观众人数减少,但是电视节目收视的总时间(以每周的小时数计算)在持续增长,增幅虽然缓慢但很稳定。其次,人们普遍认为,视频点播的出现和遥控器的使用,导致人们在电视广告出现时换台,这不利于广告投放者。但依然没有证据表明这种说法属实。一方面视频点播使人们更多地观看

电视，另一方面只有一小部分观众在广告时段调台，并且他们也只是偶尔这样做。尽管各种媒体之间的竞争日益激烈，但电视广告似乎不需要为自己的未来担忧。

次要媒体

如本书的表格所示，除互联网之外，其余媒体（直邮、电台、户外广告、交通工具和电影）一共只占到21%的广告费用份额，因此我们将只对它们作简要讨论。这并不是说，这些媒体作为广告媒介就缺乏效力。对于许多产品和许多广告市场来说，这些媒体依然具有实效性。事实上，它们的力量时常在于它们的特殊性。但它们通常缺少主要广告媒体的大众影响力，这也是它们的广告数量较少的原因。

直邮

直邮占到广告费用总额的12%，目前在英国所有广告媒体中排在第四位。（相比英国，直邮在美国占到的份额更大，主要原因是美国缺少强势的全国性日报。直邮是一种廉价的手段，可以在美国广袤的领土范围内传播广告讯息。）

在互联网出现之前，直邮是以个体形式辨识受众的唯一方法，通常是通过姓名来投递。现在它依然是最有效的“个人”媒体。这时常使它得以通过非常精确的方式与特定的目标市场进行沟通。多年来，广告投放者和专业提供直邮“列表”的公司已经建立了许多产品使用者的个性化列表。尽管一小部分公众抱怨所谓的“垃圾邮件”，但绝大多数人没有拒绝直邮，并且时常会作出回应。

这一现象已经为人所知，并且可以进行评估，直邮是最适合测算的媒体之一。直邮非常个性化，因此对于多数邮件的回应可以并且确实被精确量化了。由于成本和结果可以进行比较，因此那些具有成本实效性的邮件几乎可以确保广告投放者获得利润。除互联网之外的其他媒体都无法做到这一点。

户外广告和交通工具

大多数人或许会感到吃惊，这个分支（包括大型广告牌、海报、公共交通工具上的广告等）所占的比重如此之小，只有总费用的5%。在公众的印象中，大型户外广告牌随处可见。在许多城镇的中心地带，这的确是事实。但其他地方则很少有大型广告牌，部分原因在于当地政府对于户外广告的严格控制。

海报可以张贴在精确的位置，因此频繁地被地方性（而不是全国性）广告投放者使用。在整个广告业的发展历史中，海报给予设计者和文字作者充分的机会来展示他们的创意。人们在多年后依然记得的许多广告最初就源自户外广告牌。但自从五十多年前商业电视出现以来，户外广告被看作是一种“辅助”媒体（尽管这种看法有失公允），一种提醒人们注意的媒体，现在人们在进行新产品促销或举行新的广告宣传活动时，偶尔才使用户外广告作为主要宣传媒体。



图10 令大多数人感到意外的是，户外广告牌和海报只占到广告市场的很小份额

电台

电台也常常被视为辅助性的或起到提醒作用的媒体。作为另一种

传播性媒体，电台也常常被当作“廉价版的电视”（这同样有失公允）。这种看法是错误的，因为虽然电台广告相比电视广告要便宜许多，但两者并不具备可比性。电视本质上是一种视觉媒介：人们记住的是他们所看到的画面，并且受到这些画面效果的影响。电台在定义上就不是视觉性媒介，因此电台需要完全不同的、基于文字和声音的创意。但借助想象力，文字和声音同样能够制造极其有效的电台广告。

电台听众人数也远远少于电视观众人数，并且电台听众更加关注当地的节目。因此，电台就像海报（和电影）一样，可以为地方性广告投放者所用，并取得良好效果。

电影

电影也时常被用作辅助媒介，被当作“另一种形式的电视”。但电影的力量在于，它的观众以年轻人为主，而许多广告投放者将年轻消费者视为理性目标市场。因为电影的广告宣传通常针对年轻人，许多电影广告与电视广告完全不同，其中的连续镜头都为年轻人而设计（有时会让一些上了年纪的观众感到困惑）。

互联网

虽然互联网依然被视为新生事物，但早在1997年，互联网在英国就已经成为一种广告媒体，那一年的网络广告费用总额达到800万英镑。同年，互联网广告首次作为独立类别参加英国主要的创意奖项评比。但是，自那时起，英国以及世界其他地区的互联网发展势头令人瞠目结舌，英国的网络广告收入从1997年的800万英镑跃升至2009年的3,400万英镑，占到所有广告费用总额的24%，并且依然在快速增长。大多数在互联网进行广告宣传的产品和品牌都针对那些需要详尽信息的客户：金融、电信、电脑、旅行、汽车、工业产品和娱乐服务在互联网广告份额中排名前七位。廉价的品牌消费品只占到互联网广告的约5%。

这一现象的部分原因在于互联网已经成为主要的交互媒体。互联网允许（事实上鼓励）消费者通过聊天室和其他网络论坛形式对广告进行回应，因此广告投放者和客户可以进行直接对话。互联网的热心拥护者时常声称，随着广告投放者和客户建立日益亲密的关系，这种交互活动对于市场营销而言具有革命性影响。这种说法有一定道理，但是传统的零售商一直和客户保持亲密关系，毕竟客户都是亲自上门采购；而且，绝大多数客户不会通过网络对广告投放者作出回应，他们也不想这么做。

但是，网络行为和交互性在不同的社会经济群体中的表现大相径庭。因此，互联网在确定目标人群方面极为有效，可以通过不同人群的特殊兴趣和行为，并且可以在白天和晚上的不同时段来定位目标群体。例如，不同年龄、性别和阶级的人群的网络行为具有显著差异。城市中年龄在20岁至34岁之间的专业人士在工作和社会生活安排方面极度依赖网络。年龄在35岁至44岁之间的女性则正好相反，她们利用网络来管理家务，并为自己的爱好和其他兴趣服务。而且，互联网用户可以被辨识，他们的购买偏好和其他特征可以通过电脑的记忆（“网页连接信息”）与他们本人直接产生关联。这使得互联网的目标定位远比其他任何媒体都要精确。

我们现在已经对英国（同时也间接地对世界上）所有主要的广告媒体进行了讨论。尽管各个国家每种媒体的相对容量和重要性各不相同，但如我们之前所言，各种媒体的重要特性在各个国家相差不大。决定这些重要特性的因素包括各个媒体的技术特质和消费者的人性本质。这些不会发生变化。

第五章

创意代理：发起新的广告宣传

在第二章中我们已经看到，从20世纪末以来，广告代理机构变得日益专业化。在那之前，代理机构向客户提供多种不同类型的市场营销服务。从20世纪70年代开始，随着15%固定佣金制的瓦解，代理机构开始专注于提高两项核心能力：广告制作和媒体购买。这两项活动很快开始由不同的专业公司（创意代理和媒体代理）来分别执行。这一组织结构一直保留至今，因此我们将在本章和下一章中分别对这两个专业化机构进行论述，先从创意代理开始。

创意的最初步骤

许多人认为，只要告诉创意人员“我们需要为博金斯啤酒发起一场新的广告宣传活动，赶紧行动起来”，广告就能凭空产生。在得到任务后，一位创意人员将冰袋放在自己的额头上，在漆黑的房间里坐上几个小时，直到灵感出现，于是兴奋地宣告：“我想到了！广告口号就是‘再没有比博金斯啤酒更好的啤酒了！’”

不过，真相并非如此。虽然枯坐和构思基本接近于广告创意过程中的关键部分，但剩下的场景却都是幻想。原因有三。首先，如之前所言，创意人员不可能在没有书面的、详尽的广告策略的情况下开始工作，并且这一广告策略必须得到客户（也就是博金斯啤酒公司）和代理机构高层管理人员的同意。其次，创意人员如今基本不会单干，他们总是两人合作，组成文案/艺术团队。再次，在初始阶段，文案/艺术团队总是有几个想法（通常称为“概念”），在细化其中的一两个想法之前，会和同事先进行讨论（并且他们很少能在几个小时之内想出这些概念）。

本书一开始已经对此作了详尽介绍，广告策略文件的内容包括：

广告宣传活动的目标；确证目标可行的品牌信息；该品牌的竞争对手，包括它们各自的广告和市场营销活动；对所有相关的市场调查所进行的总结（比如，为什么消费者使用该品牌，或者为什么不使用该品牌）；宣传活动必须传递的讯息，以及必须采取的语调；宣传活动中可能用到的媒体；广告制作和媒体宣传的可用预算；广告制作和媒体宣传的时间安排；其他重要的细节；还有最重要的是，宣传活动所针对的目标市场。

创意团队需要并且希望知道所有这些信息。他们需要知道将要使用的媒体，从而不会在需要电视广告的时候制作印刷广告。他们需要知道可用预算，从而不会制作无法负担的广告。他们需要知道宣传活动的准备时间有多久。他们需要知道宣传活动所针对的目标市场，从而做到心里有数，以免宣传活动针对富裕的老年人群而创意却迎合了囊中羞涩的少年人。但对他们来说，广告策略至关重要的部分是：宣传活动必须传递的讯息以及传递讯息时必须采用的语气。

广告创意人员必须学习却最难学到的是，你加入广告中的讯息只是为达到最终结果而采取的手段；这也是广告投放者必须学习的一课。广告行为的最终结果是目标市场对于讯息的理解。重要的不是你加入广告中的讯息，而是目标市场从广告中得到的讯息。许多缺乏经验的广告投放者和创意人员认为，如果你在广告中说了某些话，人们就会照着话的意思去理解。或许是这样，但或许不是。正如日常交谈中人们很容易误解别人说的话，他们对于广告中看到和听到的讯息，更容易产生误解。他们通常很少关注广告，只知道大概；他们经常关注广告中作为无关紧要的道具而出现的次要内容；他们常常忘记广告的大部分内容，只记得吸引他们的点滴片段。因此，重要的是不要在广告中塞入太多信息，这是许多广告投放者容易犯的错误。经常出现这样的情况，人们记得广告，但不记得广告宣传的品牌。因此，广告策略中所界定的“必须传递的讯息”，一定要简明扼要，一清二楚。创意团队所提出的任何想法都必须通过这条准则的考验。

但广告中的讯息所包括的却不仅仅是文字和图像。它还包括文字和图像的使用方式：广告的语气、风格和个性。同样的文字用不同的

语气或通过不同的字体来表达，会传递完全不同的讯息。举一个简单例子：使用同样文字的两种派对邀请函，一种采用传统的浮雕铜版字体，印在毛边厚卡片上，另一种采用诡异的、吓人的字体，用血红色印在闪光的锡箔上；两种邀请函的效果完全不同。讯息文字是一样的：请参加我的派对。但各自的语气、风格和个性预示了完全不同的事件。结果，不同的邀请函将吸引完全不同的人群，不同的目标市场——并且将吓住其他人。广告也是如此。广告的每个细节，如演员、模型、字体、设计、道具等，都会对它的语气产生影响。广告的语气必须经过精心设计以便吸引目标市场，否则讯息的有效性必然受到影响。因此，广告创意人员必须对现有风格、现有流行样式、现有方言的细微差别极其敏感。显然，他们所选择的字体、设计，甚至包括模型和道具，都属于艺术指导而不是广告文案创作者（虽然两人对此都有发言权）的职责范围；而语言则属于广告文案创作者而不是艺术指导（虽然两人对此都有发言权）的职责范围。这就是为何广告创意人员现在总是两人一起组成工作团队的原因：他们可以一起进行文字和艺术创作。

但真实情况并非总是如此。在20世纪中期之前，在全世界范围内，新广告一般都由广告文案创作者来制作，他单独工作，就像上例中所提到的为博金斯啤酒服务的那位创意人员一样。广告文案创作者的确会经历一个类似于将冰袋放在额头上的艰苦构思过程，最后他想好了广告词，或许还有大体的广告图案。他（在那个年代几乎都是“他”）随后将文字和想法交给“视觉效果实现人员”，后者的职责是将文案创作者的想法进行视觉呈现。负责进行视觉呈现的人员在另外的部门工作，往往距离文案创作者较远。负责进行视觉呈现的人员可能是排版人员，有时也可能是图像设计师。但在等级排序中，文案创作者的地位最高。负责进行视觉呈现的人员实现了广告文案创作者的想法，但那个想法依旧属于文案创作者。这一切自有一定道理，因为平面广告在当时占据了广告业的最大份额，而平面广告主要依靠文字。文字才是最重要的。

随后电视出现了。电视本质上是视觉媒体，或者说是视觉/文字媒体。电视广告在美国出现于20世纪30年代，到了40年代，美国的

广告代理开始质疑广告创意中的“单一文案创作者”模式。其中一家代理机构成为使用文案/艺术团队这一创意方式的先驱。这家代理机构位于纽约，名为多伊尔·丹·伯恩巴克公司。20世纪50年代，多伊尔·丹·伯恩巴克公司迅速打响自己的名头，成为美国乃至全世界最富创意的广告代理机构。它雇用了一些美国广告业最具天赋的创意人员。在它的创造力中，文案/艺术团队形式处于核心位置，因为这一做法极大地提升了“艺术”人员的地位，现在他们的头衔是“艺术指导”。负责进行视觉呈现的人员不再是仅仅对文案人员的想法进行阐释，文案/艺术团队从一开始就一起工作。

他们的团队也不是只为电视广告服务。很快人们就发现，文案/艺术团队提升了所有媒体的创造性。随着媒体数量和类型的增加，人才的组合变得更为重要。如今，几乎所有的广告宣传活动都适用于多种媒体，从电视到店内宣传，从海报到互联网。无论采用哪种媒体，文案创作人员和艺术指导都一起构思，通力协作，每人都贡献出自己的技能和才干。由此而创作出的广告变得更好。多伊尔·丹·伯恩巴克公司的早期广告宣传，如大众汽车、以色列航空、安飞士汽车租赁公司以及其他许多品牌的广告，很快就在全球范围内为人所知。一种新型的广告就此诞生，在这种广告中，广告概念将文字和视觉效果融合在一起。广告投放者纷纷奔向多伊尔·丹·伯恩巴克公司，它的业务发展势头如烈火燎原。

一方面由于商业电视直到1955年才在英国出现，另一方面也由于英国的广告公司老板不愿意采取一种新的创意体系，他们认为这样做过于危险激进，并且代价不菲，因为新兴的“艺术指导”要求的工资远远高于以前负责进行视觉呈现的人员，因此文案/艺术团队这一创意举措直到20世纪60年代初期才跨越大西洋，发展到英国。

最早在英国采取这一措施的公司是英国广告创意的行业龙头，一家名为科莱·狄金森·皮尔斯的代理机构。科莱·狄金森·皮尔斯公司与多伊尔·丹·伯恩巴克公司有着亲密的合作关系，因此对后者的创意“团队”体系知之甚详。和之前的多伊尔·丹·伯恩巴克公司一样，科莱·狄金森·皮尔斯公司因为其卓越的广告创意，迅速在世界范围内赢得美名。

它为本森与海基思牌香烟、喜力啤酒、哈姆雷特牌雪茄以及许多其他产品所做的广告在全世界各种创意节庆活动上赢得了多项大奖。在20世纪60年代和70年代早期，这两家代理机构主宰了世界广告创意领域。



图11 比尔·伯恩巴克将多伊尔·丹·伯恩巴克公司纽约分部建设成为20世纪60年代世界上最富创意的广告代理机构



图12 多伊尔·丹·伯恩巴克公司制作的大众汽车广告因为它的创意，迅速在世界范围内为人所知

如今，在世界上每家顶尖的广告代理机构里，几乎所有的广告创意都由文案/艺术团队来完成。通常，广告文案创作者和艺术指导两人组成长期的合作关系，他们在更换工作时也是一起跳槽，从一家代理跳到另一家。显然，和其他所有的关系一样，他们偶尔也会分手，重新选择搭档。但这样的分裂非常罕见。创意人员发现，要找到一个能够合作愉快的搭档非常困难；一旦找到，他们会努力保持合作关

系。

一个创意团队需要多久才能想出一个新的广告宣传的点子？要回答这一问题，不妨先想想一根线有多长？一个点子可能马上就能想到，也可能要酝酿几个星期。一个团队究竟是只想一个点子，还是想出好几个，然后进行进一步筛选？



图13 科莱·狄金森·皮尔斯公司的喜力广告获得国际性创意大奖

对此没有统一的答案。有时，团队想出一个点子，并确信它绝对有效。更多时候，团队想出几个点子，每个点子似乎都可以经过进一步酝酿和思考来进行完善。团队随后会请其他人一起来评价各个点子。团队会和其他同事进行讨论，此时广告企划（我们在第一章的末尾谈到了这一点）将重新参与创意过程。但在我们深入了解这一过程之前，需要（事实上很有必要）先研究一下创造性和创意人员的本质，因为广告行为很大程度上取决于这两个因素。

创造性的本质

什么是创造性？相比我们之前所遇到的术语，创造性更加难以进行准确界定，虽然有许多人进行了尝试，你也可以在词典中查到许多定义。有时人们认为，尽管创造性无法界定，但它很容易辨识。这种说法就像许多其他关于创作性的说法一样，只对了一半。的确，创造

性可以被辨识，但不同的人对于什么样的事物具有创意有着不同看法。我们都知道，许多人一开始拒绝承认“印象派”画作是艺术，而如今这些绘画已经被认为是艺术史上最伟大的部分作品了。音乐和文学领域同样如此。广告领域有时也会出现这种情况。

“创造”这一概念（“无”中生“有”，将新事物初次呈现于公众面前）在历史上一直吸引和困扰着人类。在整个历史长河中，人们普遍认为，创造性难以名状，它“完全是凭空产生”。有创意的点子自动闯入人们的脑海，这一过程无法预测，也无法解释。对这一过程的描述，最常见的漫画是大脑中的一盏电灯泡无缘无故突然发光。但对于创造性的这种看法实在过于简单。

首先，这种看法认为，有创意的点子可以无须经过之前的思考就自动出现。但很少有创意人员会否认，点子是长期思考的结果。当伊萨克·牛顿爵士看到苹果坠落时，他并不是一下子就发现了重力，虽然那则著名的逸事这样宣称。之前数年他一直在思考重力的本质。事实上，当被问到如何取得科学发现时，牛顿的回答是“通过一直对这些问题进行思考”。是的，新的想法的确“毫无征兆”地闯入了具有高度创意的人员的脑海。但这些想法之所以出现，是因为创意人员一直在有意无意地追寻它们。

其次，电灯泡的形象暗示，有创意的点子完全是在头脑中形成的。但实际情况很少如此。阿尔伯特·爱因斯坦从16岁到26岁花费了至少十年时间来发展他的相对论。大多数创意需要对初始灵感进行发展和执行。巴勃罗·毕加索在画壁画杰作《格尔尼卡》时，一直在修正和更改画稿。罗伯特·韦斯伯格教授曾经对此多有著述，他将创造性界定为在本质上是渐进发展的。这是一种很好的思考创造性的方式。文案/艺术团队体系还有一个额外的好处，那就是团队中的两个人相互挑战并逐步改进对方的想法。

这些因素对于广告创意来说至关重要。当接到广告策略时，创意人员开始考虑（或者说，认真思考）如何传递广告宣传的讯息，他们要采取一种能抓住和吸引目标市场的方式。他们要寻找一个相关的点

子，既有创意，又能达到效果，还必须是广告业之前没有使用过的点子。通常很容易找到一些与宣传活动没有关系的、有创意的、原创的想法，但这些想法与他们的任务无关。相关的点子或许很快能想到，或许要等上很久。但随后这个点子需要进一步完善，逐步从各个方面进行完善。最初的想法几乎总是需要经过锻造、塑形和打磨，尤其是当广告宣传用于不同媒体的时候。这需要时间，但广告创意人员知道，时间有限。商业广告的筹备总有时间要求。如果下周四需要进行新的广告宣传，创意团队就需要在那之前准备完毕。这其中的压力其实非常巨大。很少有人意识到，随着时间流逝而新的宣传构思还没有成形，广告创意人员所承受的精神折磨。每过去一天就意味着准备时间少了一天。但十次里有九次，或者说一百次里有九十九次，他们最终顺利完成了任务。如果他们频繁失败，就没法再继续从事广告创意工作了。

创意人员的本性

广告创意人员恶名在外，他们给人的印象是自我中心、性情多变且脾气暴躁。如果你偶尔去逛伦敦、纽约或世界上其他广告中心里那些创意人员常去的酒吧，你完全可以预料，你将听到很多关于创意人员因为广告设想而发生争斗的故事，他们相互击打，将椅子扔出老远，将电脑键盘扔出窗外。几乎所有的故事都是杜撰出来的，但它们的确反映了那些创意人员在广告从业者眼中别有魅力的形象。

同样，如果你想对社会上那些创意人员的本性和行为进行讨论，不出几分钟就一定会有人提到文森特·梵高或保罗·高更，或者同时提到两者。为什么？不是因为他们很典型，他们一点都不典型。没有其他哪个艺术家像梵高一样割掉自己的耳朵，也很少有人像高更一样远离文明社会，躲到世界的某个荒凉角落和土著人住在一起。但是，梵高和高更体现了我们对于艺术家的浪漫想象：顽固任性的家伙，自我中心，经常出现精神问题。事实完全不是这样。绝大多数艺术家以及绝大多数广告创意人员都在辛苦工作，过着相对传统的生活。

不过，具有高度创意的那些人的确和我们其他人在某些方面有所

差异。近年来，心理学家（最近也包括神经学家）对这些差异进行了许多研究。研究结果表明，创意人员的确更为内向，更自负，富有实验性，不遵循常规。但是，所有的研究都表明，创意人员和其他人的差异并不显著。如果你将各类人按照顺从程度排成序列，一头是最顺从的人，另一头是最不循常规的人，创意人员平均来说趋向于不循常规。只有少数人，如梵高和高更（包括爱因斯坦，他也很古怪）处于极端位置。正如弗吉尼亚理工学院的迈克尔·巴达维教授所说：

创意就像身高、体重和力量。不同的人在这些方面相差很大，但每个人都有一定的身高、体重和力量。同样，我们所有人都都有一定的创造性，只不过一部分人明显比其他人更有创意。

创意人员还有一个重要方面不同于其他人。创意人员极其看重他们的成果。他们希望并期盼他人能根据他们的成果而不是他们的个人行为来判断他们。心理学家安东尼·斯托尔博士对此说得很清楚：

工作，而不是个人，成为自尊的焦点。关心自己的著作或画作胜过关心本人，这对于那些认为必须处理好社会关系的人来说是难以理解的。但如果一本书或一幅画中所包含的不仅仅是日常生活中的作者本人，那么作者如此敏感也就不足为奇了。

这些因素对于广告创意人员有何影响？他们知道他们是谁，并且觉得他们与其他人不一样。他们时常在高度心理压力下工作。他们对自己的成果极为看重，这意味着他们很难接受批评。总体而言，这些因素往往使他们显得很自我，性情多变，并且容易发怒。这样的行为或许不尽合理，但却可以理解，并且如果有人要想和他们一起顺利合作，就必须理解这样的行为。

管理创意人员

在20世纪70年代之前，代理机构中的创意人员都是由机构的高层管理人员通过他们的部门领导，即创意总监，来加以“管理”的。创意总监有时权力很大，但他们很少负责日常经营。这属于广告机构的所有人和创始人的职责范围。这些商人或许认同创造性的重要性，比如科莱·狄金森·皮尔斯公司的总管约翰·皮尔斯。更常见的情况是，这些商人将创意人员视为不好但又必不可少的人：创意人员很重要，但他们对自我的成果自视过高，因此养成了令人难以容忍的自我中心和反复无常的性格。这种观点从第一章所引用的约翰·霍布斯的话中可以得到反映。（对于广告创意人员所做的调查证实，他们中的大多数人都认为，是他们的成果养活了代理机构的其他人，而机构的高层管理人员却不理解这一基本事实。有一则古老的广告业笑话：“代理机构中的创意人员总是受到万千宠爱。当然，爱他们的正是他们本人。”）

由此不难想见，在广告代理机构的管理层和创意部门之间总是摩擦不断。在我加入广告业后不久，英国一家最成功的代理机构的主席公开声称，他的目标是“打破创意人员对于广告制作的束缚”。但随着电视广告的增长以及多伊尔·丹·伯恩巴克公司和科莱·狄金森·皮尔斯公司分别在美国和英国开展的创意革命，代理机构的许多权力从业务经理转到了顶尖创意人员手中。至少是两个部门平分秋色。20世纪60年代和70年代，许多代理机构，尤其是美国公司，都是由顶尖创意人员所组建的。这是一个新的现象。

显然，代理机构的管理层和刚刚获得自主权的创意部门之间的分歧必须得到化解，这也是设立广告企划的起因之一。广告企划这一做法的巧妙之处在于新的广告企划人员具有双重（甚至三重）忠诚度。他们与创意人员亲密合作，并时常代表后者的利益；他们与客户助理亲密合作，并时常代表后者的利益（而且他们在代理机构内部与客户亲密合作，并时常代表后者的利益）。他们能够处理不同职位之间的明显冲突，因为他们首先与消费者和目标市场紧密合作，并且总是代表着消费者和目标市场的观点和愿望。随着市场调查的发展，从20世

纪70年代开始，广告业开始日渐重视消费者的意见。在广告代理机构内部，广告企划人员正处于这一变化的中心。他们亲自或借助专业调查公司的帮助，实施对新创意的测试。这使得他们具有了极大的影响力。在广告业没人敢完全无视消费者和目标市场的态度。让我们回到约翰·霍布斯说过的话，对消费者关于广告意见的调查之前就已经完成了。但却是以一种对抗性的方式来的。代理机构的管理层检验创意人员的想法，随后带着调查结果回到创意人员那里，并告诉他们如何修改。广告企划并不这样做：创意人员参与到整个过程之中。这是向前发展的关键一步。

但是，不能认为广告企划一下子就能消除创意人员和管理层之间所有的分歧和摩擦。并非所有的广告企划人员都是出色的外交家，也不是所有的创意人员都能接受批评，即使是通过委婉的方式来表达。近期在世界范围内对创意人员的调查表明，许多人依旧质疑市场调查对他们创造性的影响。他们担心，公众拒绝那些真正具有创意的概念（比如，还是印象派的例子），因此，他们认为有必要在开展公众市场调查时保持警惕，不要盲目相信数据。这是对的。但所有的创意人员都承认，广告企划能帮助他们改善成果，至少能逐步改进。

客户管理

如果本书写作时创意代理和媒体代理尚未分家，并且广告企划还没出现，那么本章的开头部分毫无疑问应该先讨论客户经理：他们负责在客户和代理机构之间进行联络。

不同的代理机构对于那些负责与客户保持日常联系的人有不同称呼：客户经理、客户执行、客户主管等等。在代理机构的行政体系中，在他们之上的是客户总监、客户服务总监，或者干脆就是董事会负责人。在美国则经常使用总裁或副总裁的头衔。不管使用哪种称呼，工作职责并没有改变。客户经理在客户面前代表代理机构，同时又在代理机构内代表客户。在相对较低的层次，他们处理并推进代理机构为客户提供的日常业务。在较高层次，他们的角色更具有战略意义。客户总监要确保客户对代理机构提供的服务感到满意（最好不光

是满意），并且代理机构的计划和宣传活动都朝着正确的战略方向迈进。

此外，在早些时候，代理机构要提供多种服务，这意味着客户经理要和客户就多种市场营销服务进行协作，并且要监管所有这些业务。这意味着客户经理与客户的市场营销人员有着非常紧密的合作关系，全方位熟悉他们本人及其各自的业务。对于客户的业务，在代理机构中没有人比客户经理了解得更多。因此，好的客户经理权力很大。他们是代理机构的核心。他们能够，并且的确常常在他们跳槽的时候把客户带走。

如今，情况不太一样了。的确，客户经理依旧很重要。他们依然负责监管和协调代理机构为客户所提供的所有服务。但是代理机构的服务内容较为特定。代理机构发起新的广告宣传活动，执行与宣传有关的广告企划，并且与客户的媒体代理进行联络。这些活动都需要客户经理的精心安排。但广告企划人员也与客户保持亲密关系。创意人员同样如此。因此，相比他们，客户经理对于人员的控制力要弱得多。而且，客户与一大批不同的市场营销公司合作，他们与每家公司的人际关系都没有以前和一家提供多方面全能服务的代理机构来得密切。现在依然有强势的客户经理在跳槽时带走客户，但在大型代理机构里这种情况很少发生。因为除了上述提及的因素之外，大多数主要客户现在都在跨国经营。

国际性广告行为

显然，广告行为无法避免世界贸易全球化所带来的影响。事实上广告受到的影响很大。大多数跨国公司同时也是全球性广告投放者。从20世纪30年代开始，生产化妆品、香水和时尚产品的国际性公司已经开始进行全球性广告宣传，大多数广告刊登在顶级时尚杂志上。但是直到20世纪末，大众消费品公司才真正开始进行全球性广告宣传。即使现在，依然只有极少数广告宣传真正算是全球性宣传活动。大多数只能算跨国性宣传活动，也就是说，它们在多个国家进行，但在其他国家，当地法律、习俗以及竞争者迫使这些广告作出改变，无法保

持全球统一的模式。

在一个缩小的世界里，全球性（或者说跨国性）广告行为的商业利益毋庸置疑。对广告宣传进行中心控制变得更为简单。在世界各地旅行的人们发现到处都是同样的广告宣传，而不是各个国家分别进行不同的宣传活动。随着各国的民族文化变得更为同质化，在一个国家取得成功的宣传活动通常也会在其他国家取得成功。将此类知识从一个国家传递到另一个国家正是跨国公司的主要商业优势之一。全球化意味着创意成本可以分期清偿，虽然从分期清偿中节省的资金通常远比全球性广告投放的新手所预想的要少得多。

不过，虽然利益很明确，其中的机制却很复杂。整个世界并不是像全球化的拥护者所声称的那样趋于一致。当你从一个国家到另一个国家，几乎一切都发生了改变：地貌、建筑、语言、法律、传统、人们的相貌和服饰，通常还有产品及其包装。广告可以被用来回避这些差异，并且事实上就是被用来这样做了，但许多广告因此变得平淡无奇。因此，要想进行真正有效的跨国宣传活动，就需要在各国间进行大量讨论和协商。

不管全球性广告投放者的宣传活动是否在全世界保持一致，它们通常在世界范围内使用同一家创意代理。即使在不同国家必须使用不同广告，对于客户来说，选用能在任何地方对广告行为进行协调的同一家代理依然有许多好处。因此，所有的大型代理机构都调整自身架构，以适应国际客户的需求。它们指派全球客户服务总监（不管这一头衔的确切名称是什么），负责代理机构在全世界范围内为客户提供服务的方式。全球客户服务总监住在飞机上（还有豪华宾馆里），拥有巨大权力，类似于传统的全能代理机构中客户经理所拥有的权力。在代理机构中，没有人对于客户及其国际性业务的了解胜过全球客户服务总监。一家全球性客户在世界范围内的营业额和利润可能远远超过几个小国家中所有地方性代理机构的营业额和利润的总额。

为了应对全球性客户的需求，代理机构发展出了高度复杂的矩阵管理制度。地方客户经理和国际客户经理之间的服务和赢利职责相互

交织又相互重叠。这是一套复杂的新游戏，需要紧密的团队合作。但代理机构迅速掌握了这一套方法：他们不得不掌握。

专业性代理

本章大多数内容都关注普通的（而非专业性的）创意代理。这是因为规模稍大的创意代理，无论是地方性还是国际性的代理机构，都从事普通代理业务。也就是说，它们为来自制造业和服务业的客户提供广告服务。它们也愿意这样做，首先，因为客户很少允许代理机构为它们的竞争对手服务。一家代理只能为一家汽车生产商、一家宠物食品生产商、一家化妆品生产商等等服务。因此，如果一家代理要想发展业务，就不能专业服务于单一的市场。其次，大多数代理机构的从业人员喜欢为不同行业的客户服务。他们觉得这样做具有激励性，并且他们可以将在一个行业中学到的知识转移到其他行业中。（这也是广告投放者通常无法在公司内部组建自己的代理机构的关键原因之一，虽然很多公司的确进行过这样的尝试。）

然而，有少数专业性代理机构专门为某些商业活动提供服务。专业性代理机构的广告业务范围包括：电影、戏剧、招聘、直接优惠券（即撕即用）、制药企业以及技术类财经服务。在这些领域，客户很少介意广告代理机构同时也为其竞争对手服务。它们更关心代理机构是否了解它们的特定商业需求以及相关的法律规定，而普通代理机构很难做到这些。

此外，本书已经提到，近年来涌现出了一批专业从事互联网和其他数字化广告活动的创意代理。这些代理机构通常在涉及客户的竞争对手时受到和普通代理机构一样的限制，但是它们的客户在阐释限制要求时更为宽松，因为数字代理行业的规模相对较小，所涉及的技术又相对稀缺。人们普遍认为，进行数字广告宣传所涉及的创意技术不同于，但又近似于其他媒体所涉及的技术。2009年，在权威性的《国际广告行为期刊》上刊登的一篇文章列举了数字广告的六项原则：

- 1) 广告投放者必须敏锐地察觉客户对隐私的关注。

2) 消费者更有可能接受由他们信任的广告投放者所发布的数字广告。

3) 消费者更有可能对那些与他们相关的产品的数字广告作出回应。

4) 包含交互性的数字广告方式更有可能产生效果。

5) 在数字环境里，有趣的广告讯息更有可能成功。

6) 长期来看，数字讯息需要建设有效品牌。

这几条原则中，有几条（第2条、第3条、第6条，一定程度上还包括第5条）适用于所有媒体。其他几条原则很显然只适用于数字广告行为。正是这种重合使得现在的发展趋势还不明朗，无法判断从长期来看数字代理究竟是会被并入普通代理，还是继续保持专业性质。这一问题目前依然不够明朗。

现在创意代理已经将广告制作完成。接下去我们将继续探讨，媒体代理究竟如何购买广告发布时所需的空间和时间。

第六章

媒体代理：花费客户的资金

在英美两国，并非每个广告业从业人员都欢迎创意和媒体购买服务的分化，并且这种分化也并非完全合理。在当初的分化过程中，许多人认为（有些人甚至现在依然认为）媒体选择和广告制作是同一过程中的内在组成部分，即制作具有成本实效性的广告宣传活动的过程。他们抱怨分化将导致每种代理机构只关注自己狭隘的专业领域，而看不到更为宏观的宣传活动。虽然广告投放者和代理机构的管理层已经努力避免缺乏远见的做法，但这种抱怨并非毫无道理。创意和媒体代理很少按照它们应该做到的那样进行全面沟通，也很少完全赞同对方的观点。但是，从目前的情况看，导致分化的专业化趋势不可逆转。创意代理和媒体代理的分化看起来将持续下去。

无可否认的是，不同类型代理机构的工作人员的个性和才干差异很大，因此他们之间几乎是格格不入，这也是导致分裂的原因之一。的确，客户找两种代理机构都是为了寻求创意。但媒体代理机构的工作人员不太会性情多变、自我中心、依赖直觉，而是更为脚踏实地，用数据说话，按步骤办事。

虽然在媒体代理机构中取得成功的个人不需要熟练掌握微积分，事实上也没几个人能做到，但是他们都对数字具有敏锐的直觉；他们需要这种特质，因为他们每天要花费大量时间关注和分析计算机数据。大多数创意人员恰恰对关注和分析计算机数据感到深恶痛绝。

以最小的成本，在有鱼的地方捕鱼

要界定媒体代理机构的角色，最简单的方法就是用捕鱼来打比方。媒体代理必须帮助广告投放者在有鱼的地方捕鱼，并且只花费最小的成本。“在有鱼的地方捕鱼”这句格言适用于市场营销的所有领

域，不仅仅是广告业。“鱼”就相当于目标市场。对于渔夫来说，在有鱼的地方捕鱼是一种常识；如果找不到鱼，渔夫也就没有地方可以捕鱼。同样，如果目标市场人群都看不到广告，那么市场营销人员也就无法在媒体上投放广告了。

但这一类比还有更深层的含义。渔夫在决定是否要捕鱼之前，必须考虑到成本。通常，钓鱼者要想去有大量鱼儿的地方钓鱼，尤其是当鱼的质量也很高的情况下，就必须花费更多的成本。同样，一艘捕捞船的船长也会仔细计算行驶若干距离寻找大规模鱼群的成本，从而确保捕捞行动有利可图。

寻找捕鱼的最佳地方，这相当于确认用于发现目标市场的最佳媒体，这是媒体代理机构首先要完成的战略性任务。第二个任务是确保捕鱼的成本越低越好。

在媒体代理机构中两个任务分别被称为企划和购买。前者是战略性角色，后者则需要高超的谈判技巧。虽然媒体费用和价格都已经公开，但宣传活动的购买成本依然有很大的谈判余地。这两个任务并非像听起来那样界限分明：企划和购买必须结合在一起。谈判后确定的价格只有在符合宣传策略的情况下才算是得到优惠。仅仅因为低价而购买低价空间完全是在浪费资金。（相当于在没有鱼的地方免费捕鱼！）因此，不是所有的媒体代理机构都区分这两种任务。一些媒体代理雇用“企划人员兼购买人员”来同时完成两项任务，另一些代理机构则将企划人员和购买人员区分开来，虽然两者必须紧密合作。显然，采用这两种不同结构方式的代理机构都认为，它们的方式才是最好的。

不管采取哪种内部结构，媒体代理的首要任务，也就是战略任务，是挑选和推荐哪一类媒体应该被用来接触目标市场：报纸、杂志、电视、电台、直邮、海报、交通工具、电影，还是互联网。或者将其中几种媒体结合起来使用。

媒体代理将与广告投放者（通常也包括创意代理）共同合作，作出最终决定。和之前一样，广告策略文件依然起到关键作用。广告策

略将界定宣传活动的主要目标。初步的媒体选择将力求满足这些目标，并且我们将看到，选择将基于三个基本要素：可用预算、媒体技术和媒体对目标市场的覆盖程度。

一旦媒体或者媒体组合确定下来，媒体代理将进一步完善它所做的推荐。它将选择和推荐宣传活动在所选媒体出现的确切方式、位置和时间。这些决定还是要和广告投放者（或许还有创意代理）进行讨论，但这主要是媒体代理的业务范围。企划和贯彻详尽的宣传活动定位是媒体代理的关键任务。

选择媒体

如上所述，在选择该使用何种媒体进行广告宣传时，有三个基本要素：预算、媒体性质和对目标市场的覆盖程度。在规划一次广告宣传活动时，必须将三个要素都加以考虑。如果其中一个出错，只保证另外两个要素是没有用的：你不可能获得预期结果的三分之二，甚至你都可能一无所获。

预算

很显然，可用预算的多少是决定媒体选择的主要因素。但是，现在所有的媒体类别都呈现出高度的多样性，这意味着它们也十分灵活。对于任何一次广告宣传活动来说，都可以选择购买大型广告或小型广告，多则广告或少量广告，接触大量人群的广告或只接触少量人群的广告。每种情况下的广告价格以及由此产生的宣传活动的总费用都有所不同。在大多数购买情况中，购买者买得越多，得到的折扣也越大，即使折扣的性质并非总是一目了然。（比如，相较一则15秒的广告来说，一则30秒的广告每秒钟的成本更加便宜，因为电视台更愿意销售时间较长的广告，但是媒体购买的新手可能会忽略这一点。）

因此，对于任何媒体来说，不存在固定的底价。现在，我们有如此多的媒体，也有如此多的广告投放者，因此媒体价格很准确地反映

了供求关系：用经济术语来说，广告市场是一个自由市场，不仅开放，而且具有高度竞争性。通过有选择地、明智地购买媒体，广告投放者可以让一小笔预算发挥巨大作用，这当然要借助于顶尖媒体代理的协助。不过，过度消耗一小笔预算并不明智。假设现有预算可以做到在一份销量巨大的全国性报纸上购买一整版广告，在这种情况下，购买整版广告并不是使用这笔资金的最佳方式。正常情况下，对于大多数广告宣传来说，更好的选择是在同一份报纸上刊登更多、更小的广告，或者在销量更小的报纸上刊登更大的广告。（但如果广告策略需要在一天之内产生最大的影响，那么在销量巨大的全国性报纸上刊登一整版广告就是正确的选择。）

可以用电视来说明这一切是如何进行的。总体上，全国性电视台是最贵的媒体。但现在有许多观众收看人数较少的专业电视台，它们的广告费用较低。你花钱得到你想要的：观众人数越少，价格越低。同样，当观众人数较少时，你也可以在大型电视台购买到廉价广告：比如，午夜时段。还是一样，观众人数越少，价格越低。因此，许多只有小额预算的广告投放者尽量利用更低价格：选择价格更低的电视台和更便宜的时段，但是对于销售大众消费品的广告投放者来说，它们必须接触大量观众，因为对于它们来说，购买只有少量观众的电视广告意义不大。同样的基本原则适用于所有媒体。

媒体的本质

对于广告行为而言，每种媒体本质上都有各自的内在特征。其中大多数都是简单的常识。电视、电影和互联网有声音、图像和动作。电台只有声音。报纸和杂志为较长的文案提供空间，人们可以在空闲时间阅读这些文字，并且报纸和杂志便于携带。海报的尺寸具有视觉冲击力，因此可以张贴在零售点附近，客户可以就近购买。直邮和电子邮件就非常有针对性了。

尽管现在已经有了大量的市场调查数据，但上述特性都无法用金额进行精确量化。但是，不同的特性为不同产品提供了不同优势。对于广告投放者和它们的媒体及创意代理来说，技巧在于为宣传的产品

和服务选择最合适的媒体，即可能达到最佳游说效果的媒体。一些产品要求特定的说明，这些说明只有通过平面媒体才能做到；一些产品强调它们的吸引力，需要使用高品质的彩色图片或电影；一些产品可以只通过声音技术加以完美宣传；还有一些产品则取决于个人对于信件的感受。充分利用媒体特质能够将广告宣传的效果最大化，并且常常能让有限的预算发挥出额外的功效。总归是要做到“量体裁衣”。

目标市场的覆盖程度

不用再重复“在有鱼的地方捕鱼”这一类比，目标市场的覆盖率是选择正确媒体的绝对关键因素。如果媒体不能接触那些可能购买产品的人群，那么广告就完全被浪费了。可以认为，避免此类错误的“可靠”办法是选择那些能够尽可能多地接触全国总人口的媒体：如果这个国家的每个人都看到广告宣传，那么广告显然就接触到了目标市场。要想接触近100%的人口，可以通过电视，或者通过地毯式的全国性报纸或海报宣传，又或者通过地毯式的全国性直邮宣传（就像政府有时为了和全国人民交流所做的那样）。但是，这种“可靠”方式忽视了“捕鱼”类比中的第二部分。采取这种方式必然要花费不必要的高额费用。因此，这种方式就成本实效性而言，不可能是最佳选择。接触全部人口意味着广告投放者不可避免地会接触到大量不会购买该产品的人群，并且为这部分的广告支付费用。换言之，广告宣传将浪费相当一部分预算。

为了尽可能地以低成本高实效的方式使用预算资金，从而以最低成本接触到“鱼群”，广告投放者必须较为精确地界定目标市场，并且将这部分人群和媒体使用关联起来。目标群体指数之类的市场调查在衡量不同媒体所取得的目标市场覆盖率方面是非常有价值的工具。广告投放者常常发现，接触到近100%的目标市场所需的成本过高，因此更具成本实效性的做法是以低得多的成本获得相对较低的覆盖率。（以低得多的代价捕捞数量相对较少的鱼群。）媒体代理能够为广告投放者提供图表，显示接触不同比例目标市场的成本的渐进变化，比如分别列出接触60%、70%、80%和90%的目标市场所需的成本。广

告投放者随后可以在可接受的成本范围内，就针对的目标市场覆盖率作出合理决断。

在确定一种或多种基本媒体类别后，媒体代理随即开始规划宣传活动的具体细节。

规模、频率和时间安排

很大程度上，媒体代理的主要业务能力在于在不同的协调方案之间进行选择。一旦预算的资金规模确定，并且已经选好了相应的一个或多个媒体，媒体代理就必须将可用资金以最具成本实效性的方式在多个关键媒体之间进行分割使用。

如果广告投放者的资金预算是无穷的、无限的，那么媒体代理就可以借助不间断的大型广告和长时间的电视广告，做到100%的目标市场覆盖。但预算不可能是无穷或无限的。无穷预算的广告宣传活动只可能出现在童话故事里，在现实中根本不存在。这一事实强调了协调的重要性。我们已经看到，媒体代理必须向广告投放者推荐接触多少比例的目标市场最为划算，以及广告的大小、出现频率和宣传活动应该持续的时间。

这些因素同样是相互作用的。如果使用更大的广告或时间更长的电视广告，这就意味着它们的出现频率就要降低。同样，如果宣传活动有必要持续较长时间，那么就必须采用较小（或较短）的广告，或者出现频率较低，或者这些因素都要相应调整。策划一次广告宣传活动时，对于上述问题并没有绝对正确或错误的答案。但一家好的媒体代理通过数据分析和经验总结，能够为广告投放者提供清晰的指导。广告的大小（或时间长度）要和创意代理及广告投放者一起讨论；宣传活动的频率及时间长度则主要和广告投放者一起讨论，并得到后者的同意，虽然创意代理也会参与其中。

广告的大小取决于宣传策略所列举的目标对于受众了解度和影响力的重视程度。与广播电视媒体相比，平面媒体和户外媒体在这一点

上更为明显。公众会很自然地注意到平面广告或海报的大小，但他们很少确切知道电视或电台广告的长度。通常，平面广告越大，注意到广告的人数就越多。在潜意识层面，公众意识到大型广告往往宣告了某件“重要”的事。因此，大型广告能取得较高的关注度和较大的影响。

但令人惊奇的是，有时这些因素相对来说没有那么重要。或许所宣传的产品只限于少数人使用，其目标市场较小。在某些情况下（别忘了有两种广告：找人的广告和人们寻找的广告），小型广告远比大型广告更具成本实效性。假设你要为咳嗽药进行广告宣传，你只想要让那些咳嗽患者能够看到广告。一则以“咳得厉害？”为大字标题的小广告将吸引那些患者的目光，而他们正是广告要接触的目标市场。

同样的标准也适用于广告的时间安排和频率安排。大多数人在冬季规划自己的夏季假期，因此策划假期游玩的公司都在圣诞节和新年进行大规模广告宣传。大多数新车都是在春季和初夏时节购买的，因此汽车厂商也选择在这几个月投放广告。流行时尚在春秋季节发生变化，因此新的款式都选择在这个时段进行广告宣传，而冬季多发感冒咳嗽，因此药品广告多在冬季出现。人们购买的许多产品是季节性的，但也有许多不是。在这些情况下，广告投放者选择在竞争对手没有进行宣传的时段来投放广告，从而促进销售。或者它们会选择在某个特定时段高频率投放简短但醒目的广告以求主宰市场。（世界上最大的广告投放者保洁公司就特别喜爱简短而醒目的高密度广告投放模式。）在作出所有这些决断之前，媒体代理机构受到了过往经验的很大影响。它们了解过去多年所做的广告宣传，知道这些宣传活动的持续时间。和军事战略专家一样，它们总是力求通过牵着对手走以达到出其不意的目的。

正如创意代理总是寻求具有创新性和影响力的方式来传递广告讯息，媒体代理也总是寻求具有创新性和影响力的方式来花费可用预算，只要它最终能够以最小的代价捕捞到正确的鱼群。

互联网和数字技术

我们在第二章已经强调，数字广告正在全世界范围内迅速发展。到目前为止，增长几乎都与互联网而不是电话业务相关。和创意代理一样，媒体代理也分化为两大类：普通代理的业务范围涉及所有的广告媒体，数字化专业代理专注于从事数字媒体的广告代理。目前，大部分互联网广告都由普通代理机构提供，但是，和创意领域的情况一样，整个局势依然在变动，今后数年很可能发生重大改变。

普通代理也好，专业代理也好，媒体代理机构必须熟悉互联网上出现的不同的广告类型，其中最主要的三种是：

- 展示广告：包括横幅、弹出窗口、赞助商信息，以及其他和展示广告具有同样方式和目标的“介入式”交流。这些方式通过让目标市场人群对品牌有所了解，从而关注该品牌。有时（但并非总是），它们还为网络用户提供链接，可以从广告点击进入广告投放者的网站。展示广告占有所有互联网广告收入的约20%。

- 搜索广告：“搜索”功能是互联网的强大优势，占到所有网络广告收入的60%（剩下的部分属于分类招聘广告）。它与传统广告类别中的名录和分类广告很相似。但互联网有着传统方式难以匹敌的速度和全面性。搜索公司，如Google、Yahoo!、MSN等，在列出的搜索结果中加上广告投放者的公告，鼓励网络用户点击进入广告投放者的网站去寻找更多信息，有时用户会直接在网上购买所需商品。广告投放者出现在电脑屏幕上的位置极大地影响了它所获得的回应。研究显示，搜索互联网（或者说网上冲浪）所获得的第一条结果得到了数量最多的点击率。因此，广告投放者向搜索公司支付额外费用以求出现在搜索结果顶部，或者靠近顶部的位置。

- 网站：网站和传统媒体中的传单、手册和产品目录最为相似。和“搜索”一样，网络用户通过搜索引擎或者直接输入域名，主动找到网站。并非所有网站都是商业性质的，因此情况变得更为复杂。许多个人和团体设计并建立自己的网站。除了网站建设和注册的成本之外，没有其他费用。因此，网站的“成本”并没有包括在互联网广告费用数据中。大多数广告投放者，尤其是零售商，直接在网站上进行销

售，从而使网站成为极具成本实效性的销售方法。

随着互联网继续发展，新的广告方式（如通过博客和社交网站进行宣传）不断涌现，虽然其中的多数方式无法像预期的那样获得大量广告收入。

和电视一样，互联网在锁定不同人群方面特别有效，可以利用特殊兴趣、活动和一天内的不同时段来锁定人群。互联网用户可以被准确辨识，他们的购买习惯和其他特征也可以被辨识出来。这使得对互联网用户的目标定位更为准确。

互联网上的展示广告和其他媒体上的展示广告收费方式一样。广告投放者支付的费用取决于受众的规模和性质，以及广告本身的大小和性质。之前我们已经谈到，建立一个网站不存在“媒体费用”。

但是，“搜索”广告却有着独特的收费模式：按点击量支付。广告投放者支付给搜索公司以求出现在后者网站上的费用取决于互联网用户通过点击进入该广告投放者网站的次数。这意味着广告投放者的成本与网站访问者的人数直接相关，并且显然（虽然没那么直接）和所取得的销售也相关。这样的紧密联系使得对互联网搜索广告的评估相比其他广告形式更易于量化，虽然量化程度比不上传统的直邮方式。

对于宣传活动的讨论已经准备“告一段落”。创意代理完成了广告创意，媒体代理完成了媒体选择和购买。广告投放者已经批准了整个计划，发令枪已经准备好了。在整个策划过程中，人们已经用到了市场调查，并且还将继续利用这一工具来检验宣传活动启动后的进展。让我们现在来看看市场调查是如何发挥作用的。

第七章

调查，调查，调查

早期

广告行为是如此费钱，如此复杂，而结果又是如此难以预计，因此广告投放者一直试图寻找到像科学定律那样的规律，能够保证取得预期结果。本书开头已经提到，它们希望存在某把金钥匙，能够解开成功销售的秘密。在物理学领域，科学家知道如果他们做A，那么结果B就会出现；如果做Y，那么结果Z就会出现。在广告行为中有可能出现同样的情况吗？一百多年前，芝加哥市的西北大学已经有了广告心理学研究。广告心理学教授沃尔特·迪尔·斯科特于1901年向广告业的玛瑙俱乐部发表演讲，主题是“关于非自觉性注意力的心理学研究在广告行为上的应用”；1909年，他又出版了一部名为《广告心理学》的专著。这是无数相关研究中的开创性作品，这些研究试图用心理学词汇来揭示广告的工作原理。

大约十四年后，美国广告业历史上最伟大的广告文案创作者克劳德·霍普金斯于1923年出版了一部名为《科学广告行为》的专著，当时他也在寻找传说中的金钥匙。对于如今的广告业从业人员来说，近百年前这种能够将广告业变成一门科学的说法无聊且可笑。不过，霍普金斯的著作已经成为一部经典，到现在依然如此。霍普金斯专门研究直接回应性的优惠券广告，这类广告的结果可以通过回收的优惠券数量来测算。利用自己几十年来得到的优惠券的回应数据，霍普金斯得出了撰写成功广告的规律，他所总结的许多规律（对于优惠券广告而言）如今依旧有效。但它们并不总是适用于为品牌产品所做的非优惠券性质的广告，而且电台、电视和其他许多现代广告媒体在1923年都还没有出现。然而，试图将广告行为变成一门科学的做法并未就此停止。但是随着20世纪30年代大萧条期间以及二战期间和战后世界范围内广告支出的下降，广告行为陷入了沉寂。

直到20世纪50年代初期，广告行为才重新开始活跃。在美国，纽约和芝加哥出现了一场新的运动，有人认为他们已经找到了金钥匙。这把金钥匙被称为动机调查，有时也叫深度调查，它大体上基于弗洛伊德学派的心理分析理论。它的观点是，消费者的购买行为往往是情绪化多于理性安排，并且受到人们的潜意识欲望的影响（事实上应该说受到其控制）。调查雇用了受过专业训练的心理学家或精神治疗医师，对消费者进行长时间的一对一访谈，通过类似于精神诊所所使用的分析方法来探测消费者的潜意识。这些一对一访谈当时被称为“深度访谈”，并一直沿用至今。有两个人都声称他们是这类研究的开创者：一个人是欧内斯特·迪希特博士（他远比后者知名），另一个是路易斯·切斯金。两个人都受过心理学训练，都有过精神分析的经历，都声称自己在20世纪30年代开始实验此类深度访谈，尽管他们的研究直到20年后才引起关注。

动机调查是万斯·帕卡德所写的《潜藏的劝说者》（1957）一书的主题，这本书至今依然是知名畅销书。在这本书中，迪希特、切斯金以及其他人就他们的调查方法的影响作了令人印象深刻的断言。例如，迪希特博士声称，成功的广告：

操控人们的动机和欲望，并创造了对物品的需求；公众之前对这些物品并不熟悉，或许也不想购买。

他还声称：“我们暴露了人们作出理性判断的心理过程。”

这些断言引起了许多人的密切关注，人们不喜欢他们的理性化过程被别人“暴露”这一说法，也不喜欢他们的动机和欲望在心理上受到他人操控这一论断。这样的言论让他们听起来就像是木偶，而广告行为则是控制他们的牵绳。这就是万斯·帕卡德书中令人惊恐的主题，正是因为这一主题该书才如此畅销。在当时，人们经常谈论“洗脑”。（经典的洗脑电影《谍网迷魂》拍摄于1962年。）但是，许多人当时

所担忧的控制人们大脑的能力实际上从不存在，当然在广告业中也没有这样的力量。我们不要忘了，调查者的论断（事实上也包括广告从业人员的言论）经常是夸张的，有目的的。如果能说服广告投放者，让后者相信它们的调查以及它们所做的广告威力无穷，这显然符合它们的经济利益。以这种方式，它们可以赢得更多客户，并且客户将花费更多资金进行广告宣传。因此，必须谨慎对待它们的论断：这些言论往往经过夸大，有时完全不可信。

在广告业历史上有一起臭名昭著的“调查”事件，其性质恶劣到了极点。毫无疑问，对于这样的“调查”结果，更不能轻信。1957年，一位名叫詹姆斯·维卡里的美国市场调查者声称，他大幅度提高了新泽西州利堡地区电影院里可口可乐和爆米花的销量，他的秘诀是在电影屏幕上快速打出“喝可口可乐”和“吃爆米花”的文字，闪现的速度必须快到让观众无法有意识地注意到讯息。他将这一过程称为“潜意识广告”，“潜意识”一词的英文subliminal源自拉丁词根sub（底下的）和limen（感官接受）。维卡里的发现立即引起了公众的强烈不安。万斯·帕卡德在《潜藏的劝说者》第二版中公开了维卡里的实验。各个地方的人们都感到惊恐，自己竟然在没有察觉的情况下受到了潜意识广告的操控。在英国，电视节目主管部门几乎立即禁止了潜意识广告。但维卡里实际上从没有利用潜意识说服任何人购买可口可乐和爆米花。1962年，他承认整件事是个骗局，没有人能复制他所声称完成的实验。人们现在依旧在谈论和惧怕潜意识广告，但它从不存在。（近期研究表明，各种形式的潜意识交流能够发生，但没有证据表明，它们可以被用于广告。）

尽管如此，“潜在的说服者”和“潜意识广告”这些短语依然进入了人们的日常语言，成为普遍用法。它们的使用是如此普遍，以至于下一本引起高度争议的关于广告影响力的调查专著被命名为《潜意识诱惑》，该书出版于1975年，作者是西安大略大学的威尔逊·布莱恩·基教授。和之前的《潜藏的劝说者》一样，《潜意识诱惑》利用了公众对于遭受“秘密”广告讯息操控的恐惧，从而成为畅销书，虽然它的畅销程度不如前者。

基教授认为，保证成功性行为的讯息被加密后置于了（他所用的词是“内嵌于”）广告中。

他声称，这些内嵌信息，就像潜意识广告（此时已经被否定）一样，无法被意识察觉，但是却能控制消费者的行为。基教授声称：

每家主要的广告代理机构在各自的艺术部门至少有一名技术人员负责内嵌信息。大多数商业艺术学校都传授这一技术。



图14 詹姆斯·维卡里：他声称自己于1957年在新泽西完成的“潜意识广告”实验是一场骗局

这完全是胡说八道。广告代理机构中从没有过所谓的“负责内嵌信息的技术人员”，现在也没有这样的人。但是，所有的（或者说绝大多数）广告依靠对成功的性行为作出保证来达到游说效果，这样的观点再次造成巨大影响。无数的媒体文章和争论都基于这样的看法，即性总是能让广告更为活跃，并且性能够销售任何事物：性就是人们长期以来一直寻找的金钥匙。这些也全是胡说八道。广告行为中几乎

不存在性的因素，尽管多数人不相信这一点。的确，存在宣传香水、化妆品、时尚用品和女性内衣的性感的广告，在这些产品宣传中加入一点点情色不会犯错。其他产品的广告宣传中也有些许性感色彩，但如果某种冰淇淋（比如哈根达斯）胆敢在英国进行广告宣传时尝试好玩但无伤大雅的性感形象，必然会造成公众的恐慌，他们将因为广告中的性元素而感到不安，并要求解释。显然，如果淫秽的广告行为随处可见，人们就不可能这么大惊小怪。如果广告中完全没有性元素，这将会令人吃惊。但是否存在为超市、家用清洁剂、药品和金融产品进行宣传的性感广告呢？几乎没有。

公众坚持认为，他们不喜欢广告宣传中掺杂不相关的性元素。英国广告标准局所收到的投诉中，有约五分之一都是抱怨一些广告品位低下，有伤风化。而且，现在有超过40%的消费者支出源自50岁以上的老年人。他们并非都对性缺少需求，但在他们心中，情欲或许并不是最重要的。出于这些原因，广告倾向于采用庄重风格，而不是情色当道。在英美两国的广告中，你从来不会看到任何一点赤裸裸的性表白，也不会出现正面全身裸体。与媒体相比，广告描绘了一个真正洁净的世界，甚至可以说过于拘谨而不是过于放肆，反而显得不那么真实。

独特的销售主张

几乎上述所有的理论都来自广告业以外的人：学者和调查人员。但世界上最知名也最具影响的广告调查过程之一出自一家广告代理机构，它帮助该机构成为了世界上最大的广告代理之一。这家代理机构的名字来自它的创始人泰德·贝茨。该公司确信，它发现了难以寻觅的金钥匙。泰德·贝茨公司创始于纽约，迅速发展成为世界性的服务网络。它所开发的广告过程总是以其公共“面目”而为人所知，即所谓的独特的销售主张（USP）。但事实上，总结USP的过程是一个完整的广告宣传发展体系，在其中调查起到了不可或缺的作用。

USP体系从一开始就声称，所有的广告宣传活动应该搜寻并且专注于品牌的某个细节，这个细节将该品牌与它的竞争对手区分开来，

并且促使人们购买。但一旦USP得到确认，并且被纳入广告宣传活动中，这一体系的调查部分就开始运作。当广告宣传开始进行时，调查活动会追踪公众对USP的了解程度（我们在下一部分将会讨论这种测算），并且有两个数字需要计算：

- 1) 购买该品牌并且知道广告USP的公众比重。
- 2) 购买该品牌但不知道广告USP的公众比重。

泰德·贝茨将（1）和（2）之间的差别称为“惯用影响力”。该代理机构声称，只要（1）大于（2），两者间的差额（3）代表了在USP的劝说下选择购买该品牌的人口比重。这听起来合乎逻辑：如果更多知道USP的人购买该品牌，那么可以假定是USP说服他们选择购买的。（1）和（2）之间的差额越大，USP的劝说力量也越大。如果（2）和（1）大致相等，那么USP没能做到说服额外的人购买该品牌，这意味着USP缺乏说服力。在某些罕见的案例中，（2）大于（1），也就是说，了解USP的人反而比不了解的人更少购买该品牌，这意味着USP反而起到了负作用，惯用影响力是负的。如果一次广告宣传活动没有体现足够的正面惯用影响力，那么这次宣传必然将遭到失败。

泰德·贝茨声称，通过精确辨识USP，并且测算它们的惯用影响力，可以极大地提高广告的有效性。从20世纪40年代早期到60年代晚期，贝茨公司发展并推广了这一体系，获得了极大成功。在那些年里，该公司确实为它的客户完成了极其有效的宣传活动，尤其是为玛氏公司（多年来一直是它们最大的国际性客户）所做的宣传，这反过来也让更多客户选择它们。USP同时也是贝茨公司自身的独特销售主张，它在客户中所产生的惯用影响力相当大。

但是，最近几十年来出现了三个变化，这些变化严重损害了USP体系。首先，调查显示，定期使用某品牌（任何品牌）的人比那些不

使用该品牌的人更有可能了解它的广告。这被称为“反馈”。因此，惯用影响颠倒过来了。并不是了解某广告说服你使用某品牌：而是当你使用某个品牌，你更有可能了解它的广告宣传。或者更确切地说，两件事同时发生，任何一种单向的因果关系都不可能得到证明。

其次，随着经济变得更为富裕，更多的产品进入市场，不同品牌之间的功能差异时常变得难以察觉。主要差别在于品牌形象的不同，公众对于品牌有不同感受，不过有时他们清楚地知道这些品牌的产品规格完全一样。因此，侧重品牌形象的广告行为变得日渐重要，而传统上以USP为主的广告行为的重要性则减弱了。

再次，与此相关的是，USP体系依赖于文字表达。USP必须借助文字来表达，因此人们对它的记忆很容易进行评估。但品牌形象的传递或许更多是视觉性的而不是文字性的，许多商业广告或许也使用了非常有效的（没有文字的）音乐。正如迪希特博士坚持认为的那样，消费者经常因为情感因素而非理性因素选购某些产品，这些情感因素他们自己或许很难分辨，更不要说形诸文字了。

USP体系已经过时，同样过时的还有泰德·贝茨的惯用影响力。但是，基本原则是要辨识出能够将一个品牌与其他竞争对手区分开来的单一细节（在能够识别的情况下），这条基本原则依然是大多数现代广告策略的关键因素。

如今的调查

如今的广告调查已经吸收了许多历史经验，并且早就不再寻找一把能解决一切难题的金钥匙。如今的调查一点一点地来处理广告宣传过程的各个部分，随着宣传活动的进展，力求逐步改善其影响力和实际效果。现在广告业的从业人员中没有人相信，存在一种整体性的科学理论，能够保证所有广告宣传的实效性。每个人都意识到，广告行为实在是过于复杂且差异过大，因此这样的理论不可能存在。

如今，对广告宣传所做的调查主要分为两大类：前期测试和后期

追踪。前者中的大多数由创意代理来负责执行；后者中的大多数则由广告投放者牵头，雇用它们自行选择的调查公司来执行。

前期测试

我们已经看到，在代理机构的广告企划人员起草了广告策略并且得到同事和客户的同意后，宣传活动便开始展露雏形。广告策略包括广告宣传活动所必须传递的讯息和针对的目标市场。在关于代理机构和创造性的章节里，我们已经看到，在创意团队有了初始想法或概念后，广告企划人员重新参与到宣传活动的酝酿过程中。在这一阶段，他们从目标市场中选取样本，对这些概念进行测试。

测试几乎总是采取焦点小组访谈的形式，每组八到十人，不过有时也会采取一对一访谈，这种方式由动机调查人员最先采用。对于接受访谈的人员，无论是采取焦点小组或一对一访谈的方式，有一点极为重要，那就是要从目标市场中选取人员。如果访谈使用了错误的样本，所获得的结果不仅与调查无关，而且可能会产生误导。举个简单的例子：如果对轿车司机进行访谈，内容却是关于一款跑车的广告，他们很可能会关注跑车的安全性，并且希望广告中强调安全信息。相较之下，跑车司机没那么关注安全，却对车辆的性能和操控性极其感兴趣。鉴于轿车司机购买跑车的可能性很小，将他们的意见包括在内将影响到广告宣传的有效性。但令人吃惊的是，这样的错误时常出现。

在一个焦点小组中，有八到十人聚集在一起，在一个有经验的组长的引导下，他们就展示给他们看的创意概念展开讨论。组长通常是经验丰富的市场调查人员或广告企划人员。相比一对一访谈，焦点小组访谈有三点优势。焦点小组访谈成本远比一对一访谈来得低；它们更为快捷，一次性访谈八到十人总是比对他们分别进行访谈来得快；最重要的是，小组成员通过交流，作出反应，组长可以鼓励他们共同来探讨这些内容。焦点小组访谈的缺点在于，每个人没有充足时间来表达个人观点；因此，不可能深入了解个人的反应；害羞的人可能会被其他人压倒，虽然有经验的组长会设法避免这种情况。调查同样显

示，即使有经验的组长往往也会影响被访谈者的回答，虽然他们努力避免这么做。（在一对一访谈中，同样会出现这种情况。）

一般情况下，总是要进行好几个焦点小组访谈，只依靠单个小组的话风险太大。负责处理这些访谈的人员将对结果做进一步处理，反复听讨论的录音带，并且仔细研究受访谈对象的反应。随即，他或她将与创意团队和客户执行人员见面，一起讨论访谈结果。如果某些结果是负面的，创意团队通常将修正广告概念，从而克服目标市场的担忧。但有时不可能只做修正，整个概念或整组概念不得被放弃。于是，又重头回到了创意构思阶段！如上所述，并非所有的创意团队都能接受批评，有时他们会质疑调查结果，并对其产生强烈不满，但最终，他们不得不接受这一体系。

只有当某个广告概念顺利通过这一过程后，代理机构才会将它，连同调查报告一起，交给客户。20世纪90年代著名的吉尼斯啤酒冲浪者系列广告（大体上基于文学名著《白鲸》）是一个广告企划过程的优秀案例。2000年5月，这一系列广告被英国公众评为“英国有史以来的最佳广告”。广告企划人员不断地进行调查，整个广告计划曾经几度濒临危险，不过最终创意团队解决了调查所发现的问题。这花了整整一年时间，但广告播出后的效果表明，花费的努力完全值得。

追踪调查

追踪研究始于20世纪50年代，但直到20世纪90年代才成为宣传活动启动之后效果评估的主导形式。正如其名称所示，追踪调查在广告宣传活动启动后通过定期调查来跟踪活动的影响。调查的问题涉及多个方面：被调查者对于广告活动的记忆，或者对活动不同部分的记忆；被调查者对于宣传活动的态度：他们认为哪些内容好或者坏，哪些部分有趣或者无聊，哪些部分他们喜欢或不喜欢，哪些部分有说服力或缺少说服力，等等。

追踪调查可以每月、每两个月或每季度开展一次。频率更低的调查无法做到“追踪”广告宣传活动，但当某个宣传活动采取无规律的广

告宣传时（就像那些糟糕的宣传活动时常做的那样），研究人员也可以采用低频率的调查方式。每次追踪调查所使用的问题必须和前几次保持一致，这一点非常关键，只有这样，不同的调查才具有可比性。此外，每次调查的访谈对象必须是被调查者中的匹配样本。调查问题的措辞或者被调查人员的样本结构发生任何细微变化都可能导致调查结果出现大幅度的、看起来难以解释的变动。前后一致的做法也有助于积累规范数据。多年来，调查公司和广告投放者已经知道，在任何给定的市场，对于任何给定的广告费用水平，调查可以达到什么样的平均回应水平。

一般来说，追踪数据中最为重要的是对于广告的了解度：有多少比重的公众记住了广告？其中隐含的假定是，消费者不会对他们无法记住的广告作出回应。但是，调查结果一再表明，消费者或许并没有受到他们所记住的广告的影响，并且有时消费者还会受到他们没有记住（至少不是有意识地记住）的广告的影响。因此，广告的了解度只是衡量宣传活动有效性的近似参考数据，虽然它被广泛用作一种有用的、粗略的和简单的评估手段。

“了解度”也没有像乍听起来那样简单明了。我们在关于独特销售主张的部分已经看到，“了解度”很大程度上受到“反馈”作用的影响。因此，拥有大量用户的主要品牌往往比少数人使用的小品牌自动获得了更高的了解度。此外，在自发性（或者说最初反应）了解和经过提示的了解（“你记得任何巧克力广告吗？”与“你记得玛氏巧克力的广告吗？”）之间存在巨大差异。通过文字表达的、事实性的讯息相比视觉性的或情绪性的讯息更容易被记住，或者说在调查访问过程中更容易产生关联。更高水平的了解度通常都因“公共”媒体（如电视、印刷、海报等）而不是“私人化的”、密切针对目标的媒体（如直邮、电子邮件、文字讯息等）而产生。不过，虽然那些密切针对目标的媒体所产生的了解度较低，但它们在那些以个人身份接收到讯息的受众当中却可能产生异乎寻常的销售效果。

尽管有这些限制，许多广告投放者依然根据追踪调查的结果来设置关键绩效指标。例如：“在宣传活动结束的时候，广告行为的关键

绩效指标是xx%的受众了解度，必须达到这个水平！”如果宣传活动没有取得预期的关键绩效指标，它将被中止：广告投放者会感到，继续进行宣传纯属浪费金钱。因此，代理机构总是担心，针对它们发起的广告宣传活动的下一次追踪调查的结果会很糟糕。这并非毫无缘由：有许多代理机构被客户解雇，就是因为追踪调查的结果一直很糟糕。

有经验的广告投放者并不认为，追踪调查是广告宣传活动后期评估的唯一重点，但追踪调查确实是使用最为广泛的评估体系。

其他手段

虽然焦点小组访谈（在宣传活动开始之前）和追踪调查（在宣传活动开始之后）已经成为广告行为评估的标准手段，调查者依然在不断发明新的方法，他们希望这些方法能够比前面两种方法更加准确，更为精细。这些新的手段总是由发明它们的调查者来大力推广；在推广初期，这些调查者的影响力很大，后来则慢慢减弱。

例如，20世纪60年代有一段短暂的时期，瞳孔放大成为一项时髦的测量手段。心理学家提出，受测试者在看到他们极其喜欢的图像时（比如，向年轻男士展示一位诱人的女性），他们的瞳孔会无意识地放大，而看到他们不喜欢的图像时（比如，纳粹集中营里的囚犯），他们的瞳孔会缩小。在他们观看这些图片时，眼睛的变化可以被拍摄下来，从而测量瞳孔变化。由此，有人得出假定，瞳孔放大是测量人们对广告反应程度的好办法。但是，不同广告所造成的差异远远小于那些更为极端的视觉形象所造成的差异；并且，在电视广告的播放过程中，瞳孔的大小总在变化，尤其是当它对浅色和深色的图像作出反应的时候。因此，瞳孔放大论没能持续流行下去。

对眼睛变化的追踪（当眼睛看事物时跟踪眼睛的运动轨迹）已经由心理学家在实验室里使用了近一个世纪。但直到最近，红外线眼睛追踪目镜才被用于商业用途，这种目镜便于携带，并且能精确显示眼睛的运动轨迹。这种方法有助于研究人们对广告（尤其是平面广告）的不同部分的关注。但这并不是针对广告说服力的测量。

其他的有用设备还包括视觉记忆测试镜，通过这种仪器，广告以越来越短的间隔进行播放，被测试者被要求回答他们所看到的内容，整个过程和视力测试差不多。汗量测定是关于参与度和兴奋度的指标。兴趣拨号测试要求被测试者在观看电视广告时转动一个拨号器来说明他们感兴趣或不感兴趣的广告部分，这种方法可以提供有用信息。近来出现一种新的方法——脑部反应成像和扫描，即在人们观看广告时，通过核磁共振成像技术将人的大脑反应扫描记录下来。人们再次希望，这种方法将揭示真正的、无意识的反应。一些研究者对利用核磁共振成像进行大脑扫描这项技术在这方面的应用前景十分看好。目前的这些方法均未能产生任何真正有用的数据，依然还有很长一段路要走。

第八章

好的，坏的，丑陋的

“震耳欲聋的广告吹捧”

或许因为广告严重干扰了人们的生活，或许因为人们怀疑它们具有操控能力，广告行为一直以来都遭到了批评、对抗，并带来了恐惧，这一点在英国相比在美国更为明显。英国的贵族阶层和知识分子对于各种形式的贸易和商业活动所持的傲慢态度由来已久，他们也一直厌恶销售和销售员。这些态度在大西洋的另一边则没有那么普遍，尽管也偶有听闻。早在1830年，英国散文家和历史学家托马斯·麦考莱这样贬低广告行为：“我们要求我们的帽匠和靴匠能做到些许矜持，些许得体的自豪。”不久之后，苏格兰知识分子托马斯·卡莱尔同样讽刺了他所谓的“震耳欲聋的广告吹捧”。19世纪末，一个颇具影响力的压力集团“控制公共广告滥用协会”出版了一份成员名单，包括当时许多最负名望的作家和艺术家。威廉·莫里斯、拉迪亚德·吉卜林、霍尔曼·亨特、亚瑟·奎勒——考奇爵士以及约翰·米莱爵士都是该协会会员。但公众对此反应冷淡；控制公共广告滥用协会印了500份手册，结果只售出30份。

人们对于广告行为的反应模式大体就是如此，从那时起一直延续至今。许多（或许是大多数）作家、学者，甚至包括政治家都或多或少对广告持反对态度，但公众并不赞同这种敌意。然而，前者控制着社会中很大一部分权力。因此，自从19世纪中期开始，广告行为日益受到法律和管控的钳制，或许没有哪个其他行业受到的约束能与之相比。

1955年，商业电视出现在英国，这一情况受到高度关注。当进入商业电视的法案在上院讨论通过时，身为清教徒的苏格兰人里思勋爵激动地将引入电视广告与天花、黑死病和腺鼠疫等恶性疾病进入英国

相提并论。其他高贵的上院议员也有同感。海尔什姆勋爵将商业电视比作“（莎剧中的半兽人）凯列班，正从他那泥泞的洞穴中钻了出来”。伊舍勋爵预言将出现“一场经过策划和预谋的粗俗的狂欢”。许多类似的令人恐惧的担忧源自英国知识分子对于美国电视的看法，他们认为后者粗俗且愚蠢。公众却无此担心，他们张开双臂欢迎商业电视。

然而，议会动用它的权力，对广告严加控制。促成英国商业电视的法案包含了若干规范，这些规范使得英国的商业电视不同于令人恐惧的美国模式。该法案特别规定，广告必须与电视节目完全分离，因此有了“广告时间”这样的说法。此外，允许播放的广告总体数量被严格限制（最初的限制是每小时仅有6分钟）。一个法定委员会将控制广告的标准，并且建立一整套准则，这些准则必须得到严格遵守。议员们认为，英国观众需要得到保护，确保他们不会遭到美国过度商业化的影响；而他们也的确作出了保护。在英国，电视广告在制作之前，其脚本必须得到批准，确保它符合法律要求的广告准则。广告在拍摄完成后，必须再次经过批准，确保广告严格根据脚本进行拍摄，没有越界情况出现。管理者对于广告规则的阐释极为严苛，广告投放者和广告代理机构都一再抱怨，这些规则的应用过于死板。但议会通过的法案以及后续的相关法案，坚持要求一丝不苟地执行这些规则。

广告标准管理局

从一开始，英国的电视广告就受到法律控制。但其他媒体的情况则大不相同。尤其是出版业在18世纪和19世纪为争取自由进行了艰苦斗争，当时的政府官员一再企图约束和限制出版的内容。这些斗争主要围绕编辑自由，但也涉及广告自由。广告投放者可以自由说出他们想说的话，只要不触犯法律。可以说，许多胆大的广告投放者将他们的自由推至极限。在19世纪中期，一些广告投放者承诺能治愈人们已知的所有疾病，甚至包括若干未知疾病。例如，“靴子里的死亡是新出现的疾病，所有穿鞋的人都将遭受威胁”，因此当人们听说“奥布莱恩的专利防水齐腰长筒套靴”可以安全治愈这种疾病，理应感到解

脱。我们的美国兄弟们也不甘落后。在纽约，有位斯科特博士发明了一大批“电”器，利用了当时刚发现的电力所具有的近乎魔法的能量。其中之一是“电香烟”。另一种电器是“斯科特博士牌电石膏，一种新发明，借助电力治疗感冒，咳嗽，胸腔疼痛，神经紧张，肌肉和神经疼痛，胃、肾和肝疼痛，消化不良，疟疾，其他疼痛，风湿症，痛风和发炎”，治愈所有疾病只需“1至3个小时……如果达不到令人满意的效果，将返回购物款”。因此，事实很清楚。如果听之任之，广告投放者的言论将极力挑战事实极限，有时完全不顾事实。

由此，不可能再对广告投放者毫无约束，放任自流。1891年发生了一起具有划时代意义的案例。某位卡里尔夫人购买了一种药物，名曰“碳酸性烟雾炸弹”。广告上保证它可以防止得流感（以及其他许多疾病），否则购买者将得到100英镑的赔偿。烟雾炸弹最终爆炸了。卡里尔夫人得了流感，她起诉对方要求根据习惯法赔偿100英镑，并最终胜诉。法庭将广告视为一份合同。此后，英国于1893年通过了《货物买卖法》，在习惯法的基础上大幅度增加了消费者的民事赔偿金额。在整个20世纪，消费者针对广告投放者的法律权利得到了不断提升。

A REMARKABLE INVENTION!



DR. SCOTT'S

ELECTRIC

NO MATCHES REQUIRED.

The finest Cigarette ever made. Turkish Tobacco and Rice Paper. They never fail to light without matches in the strongest gale, and for the Theatre, Cab, Carriage, Yachting, Fishing, Hunting, on the Ocean, and for home, office and street use, they will be found Exceedingly Convenient. No Nicotine can be taken into the system while smoking these Cigarettes, as in the mouth-piece of each is placed a small wad of absorbent cotton, which strains and elimi-



Cigarettes.

LIGHT ON THE BOX.

nates the injurious qualities from the smoke. Give them one trial. Price, 10 cents per box of 10. If you cannot get them at your cigar-store, hotel or druggist's, remit us 25 cents, 50 cents or \$1, and we will mail boxes containing 20, 50 or 100 Cigarettes, postpaid. If not entirely satisfactory, we will return the money. Address:

SCOTT & CHAMBERLIN,

842 BROADWAY, N. Y.

BEWARE OF CHEAP CIGARETTES!

It is a matter of regret that many manufacturers of Tobacco and Cigarettes, devoid of all conscience, are now flooding the market with goods of a most injurious quality. DR. SCOTT'S are guaranteed pure and harmless. \$1,000 will be paid in every case where it is proven that these Cigarettes are adulterated or contain anything but Pure Tobacco. WE CHALLENGE ANALYSIS. Mention this paper.

CANYASSING AGENTS WANTED IN EVERY TOWN.

图15 如果听之任之，广告投放者的言论将极力挑战事实极限，有时完全不顾事实

但是，对于公众来说，将犯错的广告投放者告上法庭是一件费时伤财的事，并且投诉不见得就能获胜。很快人们就意识到，公众需要得到一个更加简便、花费更少的广告控制体系的保护。甚至在二战之前，就已经出现了要求广告业进行自我清理和自我规范的呼声。1927年，英国广告协会建立了首家负责进行自我调控的全国监督委员会，一年后，又扩展成为广告行为调查部。虽然按现在的标准来说力量很弱，但广告行为调查部在清理不正当的广告从业人员方面起到了一定

的作用，并且说服了广告代理不再为欺诈性的广告投放者进行宣传。在1936——1937年度的12个月里，广告行为调查部一共处理了1，169起公众投诉。

二战之后，随着西方国家经济的复苏，从20世纪60年代起，消费者保护行动（消费者游说政府，要求改善购物标准，对消费者进行保护）迅速得到发展。1962年，英国广告管理局成立，其职责是处理消费者关于广告的投诉。但很快人们就发现，广告管理局是一只没有牙齿的老虎。它缺乏资金，人手也不足，它的权力有名无实。十多年之后的1974年，左翼领袖哈罗德·威尔逊出任英国首相。威尔逊贬低广告行为，将它视为对经济资源的浪费（当时许多经济学家也持这一态度）。1974年，广告业遭到政府警告，如果不主动对其他类型的广告加以限制，达到像电视广告一样的有效操控，政府将通过新法律，强制实行控制。我们已经看到，平面媒体天生就反感政府对媒体的控制，因此平面媒体和广告投放者立即对政府的威胁作出了反应。

1975年，改组后的广告管理局开始运作，规模比之前大了许多，资金也更为充裕。其资金募集方式是通过向广告投放者征收广告总费用的0.1%，由广告代理机构负责收缴。这一做法延续至今。在基本结构上，广告管理局独立于广告投放者所施加的压力。在广告业的合作下，经过政府批准，广告管理局制定了《广告施行法》，这些法规定期进行更新。广告管理局负责实施这些法规，在法规颁布后不久，它就露出利爪，采取一系列强硬措施打击那些误导消费者的、不诚实的广告投放者。广告管理局的公共职能和政治职能得到迅速发展，它的权力在那之后持续延伸。在20世纪90年代早期，直邮和直销被纳入广告管理局的监管范围。2004年，对电视和电台的管制也被移交给广告管理局，这与早期的情形正好相反。如今，大多数互联网广告同样在其控制之下。征收0.1%的费率听上去并不多；的确不多，但每年也能达到约一千万英镑。由此，广告管理局一百多名训练有素的员工每年能够处理超过2.5万起针对广告的公共投诉，其中通常只有不到10%的投诉经调查后证明有正当理由。

广告管理局如今被普遍视作理性的自我监管的典范，其名声不仅

限于广告业内部，也波及其他行业；不仅在英国，也遍及全世界。

品牌与坏习惯

尽管广告管理局取得了成功，但它只负责处理单个广告，在一对一的基础上裁决这些广告是否违反了《广告施行法》。但是，这一体系并没有触及与整个产品类别相关的广告：比如酒类产品、高速车辆、富含脂肪的食品，或者香烟等。对整个广告行业的管理依然是政府的职责范围。

从20世纪60年代初开始，香烟一直是广告业的焦点，政治、医学和公众的注意力都集中于此。1962年3月，广告和吸烟第一次成为话题，当时皇家内科医学院发表了题为《吸烟与健康》的报告。两年后的1964年1月，美国公共卫生部部长发表了关于吸烟与健康之间关联的报告。两份报告都认为在吸烟和严重的疾病（尤其是肺癌）之间存在密切联系，并呼吁禁止针对儿童的香烟广告。在英国，这导致人们要求全面禁止电视广告。要施行这样的全面禁止很容易，因为电视广告受法律控制。禁止其他媒体上的广告需要议会立法，而政府知道出版机构将不惜一切手段进行抗争。因此，议会暂时没有处理其他媒体上的广告，但1965年8月1日，英国电视上的香烟广告被迫就此停播。当时，英国卫生部部长在议会发表了自己的看法：“我很怀疑，强化（反对吸烟的）行动能造成香烟消费的大幅度下降。”他说对了：英国的吸烟人数一直在持续增加，直到20世纪70年代中期。

香烟并非唯一被禁止在电视上投放广告的产品或服务。香烟也不是唯一能合法买卖却被禁止在电视上投放广告的商品，虽然香烟广告的支持者时常这样声称。呼气测试设备、婚姻中介、算命者、殡仪业人员，甚至（在当时）包括慈善机构和赌博机构，还有政治和宗教团体，这些产品或机构都可以合法地在其他媒体发布广告，但却从一开始就被禁止在商业电视上投放广告。但将香烟视为特例，并非毫无原因。之前在英国没有发生过类似情况。香烟是一种非常受欢迎的大众消费产品，大多数人都抽烟，它为数十万人提供了工作和收入，或许这个数字可以间接地达到几百万，并且它上缴高额税收，因此为国家

提供了大量资金，从而能够应对许多社会性的需求。没有证据表明，禁播电视广告会带来任何好处。通过施加禁令，政府装作履行了自己的社会责任，而实际上却只是摆出一副样子来平息各方集团的压力。事实上，禁令的效果微乎其微。在随后的数十年里，吸烟对健康的危害警告出现在包装和广告上，政府频繁开展反吸烟宣传活动，不断有新的医学报告出现，揭露吸烟的危害。最后，唯一真正能减少吸烟的措施是增加巨额税收，从而使得吸烟变得难以负担，并且禁止在公共场所吸烟。尽管如此，在电视广告禁烟令实施近半个世纪之后，英国如今依然有约一千万人坚持吸烟，占总人口的约25%。

在关于吸烟的争论背后，潜藏着电视广告对于社会行为的影响。广告禁令究竟在多大程度上实现了社会规划目标？世界各地的压力集团认为，酒类广告让人们喝得更多，汽车广告让人们加速行驶，玩具广告让儿童纠缠父母，快餐食品和糖果广告让儿童（以及成人）肥胖，瘦身广告让女孩子厌食，药品广告则让人为健康而忧郁。广告业很难否定所有这些指责，否则就显得蛮不讲理（且不说自私自利）。如果广告没有促进这些习惯和这些市场，那么为什么广告投放者还要做广告呢？

20世纪末，随着这些行业性攻击变得越来越多，越来越频繁，英国广告协会经济委员会作出反应，在调查之后出版了一份报告，题为《广告行为影响市场规模吗？》，其目标是确定，酒类品牌的广告行为是否真的让人喝得更多（或者让更多人喝酒），玩具广告是否真的让父母花费更多，或者肥皂广告是否真的让人洗得更多。和许多类似的广告研究一样，他们找不到简单的、确定性的答案。不妨从报告中引用一小段：

广告行为总是有可能影响特定市场的容量，但它的规模和重要性具有高度可变性。

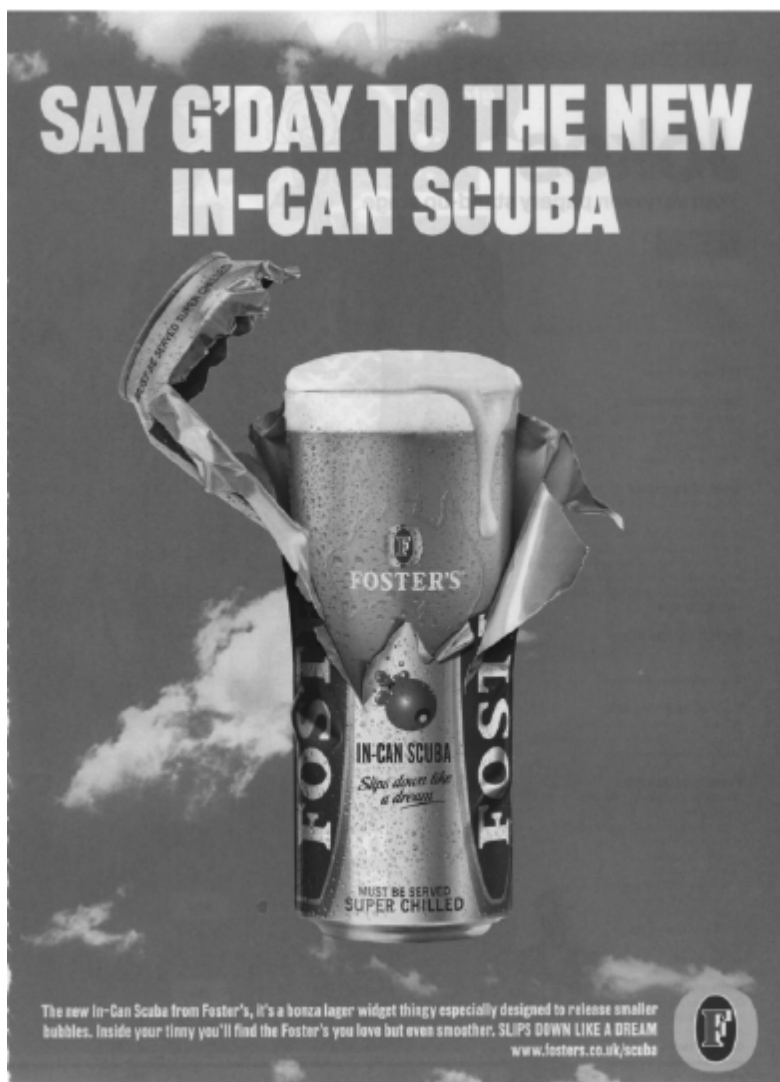


图16 酒类广告让人们喝得更多吗？

研究显示，如果市场容量很大，已经牢固确立，稳定且满足基本需求，那么品牌广告很少增加市场（或产品所在行业）的容量。广告投放者也不会期望达到这种效果。香皂的广告投放者并不期望它们的广告能让人们洗得更多，同样宠物食品的广告投放者也不期望人们购买更多宠物，或者喂它们吃更多食品。同样，当报纸为自己进行广告

宣传时，它们也不会期盼人们能读更多报纸。在所有这些例子以及无数的其他例子中，广告投放者的目的是打击竞争对手，增加自己的市场份额。这正是广告行为的目的所在，如果它能成功的话。

另一方面，在那些规模较小、新近出现或正在发展的市场（或产品所在行业）中，品牌广告看起来的确促进了增长，让更多人使用该产品，或者让已经使用该产品的人用得更多。例如，新的电器和电子产品就属于后者，新的小吃品种和消遣类产品同样如此。所发生的一切并非偶然。在这些市场里，广告投放者想要刺激市场增长，因为随着市场变大，市场内的所有品牌销售都会相应增加。

但是压力集团想要禁止广告宣传的大多数产品和实践（如酒类产品、“垃圾食品”、针对儿童的广告等）都属于前者：大型、稳定、牢固确立的市场。这就是为什么禁令不起作用的原因。有必要指出的是，当广告投放者刻意想增加大型、稳定、有品牌的产品的销量时，就像它们过去曾经为了牛奶、鸡蛋和肉类所做的那样，那些广告宣传活动同样无效。一旦整个社会在许多年甚至几个世纪的时间里对于某个特定产品有了固定看法，广告的力量就不足以使人们改变想法了。广告能够尽可能明确地销售品牌，但它在社会规划中的作用很小，如果它的确能发挥作用的话。（广告行为确实有助于减少酒后驾车，这是事实。但和吸烟的情况一样，广告行为得到了立法机构、警察、酒精测定计和无数的报刊宣传的大力支持。单凭广告行为本身根本无法做到这一点。）

第九章

广告行为在社会中的作用

“你认为广告是一种道德行为吗？”我最近向约30名研究生提出这个问题，他们都是上我的研讨课的学生，都已经在广告代理机构工作了两到三年时间。他们鸦雀无声。

最后，有个学生问道：“你所说的道德行为是什么？”

“嗯……你们是否认为广告行为真的对公众、对普通人、对街头的男男女女有益？”

那些研究生看起来很困惑。

某个人最终一边思忖一边回答：“有‘不要酒后驾车’这样的宣传活动。它对人们有益。那就是道德的。”

另一个人补充道：“还有献血广告。它们也对人有益处。还有一些慈善广告。”

“还有其他的吗？”我怀着希望继续发问。但他们的全部反应就是这些了。没有人能想到其他在他们看来可以算道德的或者说对公众（街头的男男女女）有益的广告行为。我感到极为沮丧。这是一群生机勃勃的年轻人，即将在一个在他们看来对社会毫无用处的行业度过一生。除了个别由政府 and 慈善机构发起的宣传活动（这些活动只占到全部广告行为的极小一部分）外，他们想不到自己所选择的职业有任何道德益处。

我们已经看到，他们并非个例。他们经过名牌大学的良好教育。大多数有教养的知识分子天生就对广告行为的各个方面持敌视态度。一些人和里思勋爵一样，对于广告行为的所有方面流露出天生的敌意。如果像里思勋爵这样的一个对广告行为极度敌视的人选择到广告

业工作，那才令人吃惊。但即使不像里思勋爵那般敌视，许多广告业从业人员依然对自己的工作深感怀疑。不过无论他们自己是否对工作感到怀疑，他们很快就会习惯于来自广告业批评者的言论攻击，变得善于应对这些批评者并且回击后者，而不管他们自己是否同样质疑广告行为。

但是，他们中很少有人能驳倒这些批评，并且证明广告业是一项值得从事的、正派的事业，这种事业每天以无数的方式让普通人能从中受益。广告从业人员很善于维护自身地提出，广告很少造成伤害，但是，正如研讨课的那些研究生们所展示的那样，他们似乎无法说明广告的积极作用。但事实上广告自有益处。

我们在第一章中已经看到，广告行为涉及三个不同的群体，事实上，还得加上重要的第四方，虽然在那一章里没有提及。在本章中提及的三方架构包括：广告投放者，它们提供资金；媒体，它们得到广告投放者所提供的90%的资金；广告代理机构，它们运作广告宣传，购买媒体，并促成整个过程，它们得到剩余的10%的资金。

谁是广告行为中关键的第四方？它什么时候开始介入？第四方是普通大众，是消费者，是街头的普通男女，他们受到（或者没有受到）广告的影响。这是批评者在质疑广告的道德性质和利益时，通常最为关注的群体。但这个群体并非完全与其他群体隔离，也并非迥异于其他群体。四个群体相互重合，相互作用：他们通常是同一批人，只不过换了不同角色；他们是社会中的同一批成员，只不过涉及不同的方面。然而，要想分析它的道德性质，就必须探讨当我们都有着各自的不同角色的时候，广告行为究竟如何影响了人们，影响了我们所有人。

广告行为对雇员有益

那么，让我们从广告投放者开始吧。就社会责任而言，所涉及的广告投放者通常都是大公司。没有人会声称，大公司总是表现完美。但同样，也没有人会否认，大公司如果想长期发展下去，有两件事必

须做得非常好。它们必须雇用和管理大量员工，并且它们必须赢利。因此，普通人中，绝大多数人（或者说他们的家庭中有人）受雇于主要的广告投放者。简而言之，他们从大公司（即主要的广告投放者）那里挣钱来购买食品、衣物和其他的一切。

当然，也有可能大公司花在广告上的资金没有必要，纯属浪费。在过去，有些经济学家认为，广告没有效果，因此纯属浪费资源。如今这样的经济学家已经很少了。在过去的几十年里，来自世界各地的无数的经济计量研究已经证明，广告行为自有其效果。在不同的宣传活动中，广告行为的效果也有所不同，我们在讨论英国广告从业者协会广告实效奖的时候已经了解到了这一点。但总体上，正如英国广告从业者协会广告实效奖所表明的那样，广告行为创造了需求。对于普通人这意味着什么呢？这意味着工作机会。需求创造销售，销售创造工作；没有销售，就没有工作。公司只有在消费者购买产品和服务的情况下，才能雇用人手，而这些人手反过来提供了相应的产品和服务。更多的销售意味着更多的工作。这样来表达显得有些过于简单，但大体上是真实的，任何一个商业领袖或经济学家都会证实这种说法。

而且，当他们有了工作，他们就会交税：税收为政府提供了可用于教育、医疗、法律和秩序，以及我们所看重的其他社会福利设施的开支。税收也使政府可以为所有负责提供社会福利的工作人员支付薪酬。因此，没有消费者需求就意味着没有销售，没有工作，没有税收，没有社会福利。当然，广告行为并非独力完成了这一切。但它作出了强有力的、积极的贡献：它协助推动工业的车轮持续运转。它还有助于公司赢利，公司的长期生存依赖于这些利润。我们已经看到，不同的公司、不同的广告行为所产生的确切利润各不相同。利润不仅维持公司的运作，而且也对税收作出了巨大贡献，进而带来更多的社会福利。公司利润为投资提供了资金，为未来创造了更多的工作机会，从而让工业的车轮转得更快，转得更久。因此，这是广告行为对于社会的第一个主要贡献：当人们作为雇员时，广告行为创造出了工作机会以及随之而来的所有利益。或许这解释了为什么在世界上没有广告行为的地区就不存在成功的经济体。当讨论广告的时候，必须指

出大约三分之一的雇员的工作得益于观看广告并作出反应。这或许并不是关于广告行为社会责任的主要争论，但它给社会带来了巨大利益。

广告行为对媒体使用者有益

我们再回到媒体，它收到了广告投放者全部费用的约90%。这对于普通民众有什么帮助呢？首先，在英国，它为民众提供了约三分之二的广播电视节目，并且完全免费。在其他国家，比如美国，这个数字达到了100%。广告行为为互联网提供了大量资金，大多数网站可以无须额外花费或者只需要最基本的建设和运行成本。我们现在所依赖的数字媒体革命几乎是免费提供了服务，其资金来源就是广告。这是一项全新的公共福利。

但广告行为给媒体以及社会所带来的好处范围更大，影响更为深入。在英国有三千多种消费者杂志。每一种都针对特定读者群体的个人兴趣，无论这些群体是大是小。每一种杂志都得到了广告行为的大力资助，使得它的读者群体（所有街道上的所有人）都能以生产成本的很小一部分为代价购买到该杂志。调查显示，许多特殊兴趣杂志的读者发现，广告的用处和趣味至少不亚于社论文章。一些杂志只包含广告，没有所谓的社论：这充分说明，它们的读者更看重杂志所包含的广告行为。不仅杂志，其他所有的广告媒体，从电影到公共交通工具，都是如此：它们从广告行为中得到的收入降低了（即使只是有限地）它们向公众设定的作为服务回报的价格。

但我们还没有谈及媒体最重要的好处。广告行为为社会提供了开放的、具有影响力的、政治上独立的刊物。如果没有广告行为，报纸的价格将飞涨，销量将猛跌。随后价格将再次上涨。结果是什么呢？我们所拥有的多样化的、相互竞争的地方性和全国性刊物将萎缩。报纸已经承受了来自互联网的巨大压力。如果没有广告行为提供补助，许多报纸只能停刊。很荒谬的想法？一点也不。

每个国家的政治家都时常试图控制媒体。在民主国家里，他们不

得不采取更具隐蔽性的方式来努力控制媒体。本书已经提到，为了控制报刊，1712年英国的政治家对报纸上刊登的每份广告征收了1先令的税费。政治家的目标是，削减报纸的广告收入，使报纸变得更贵，进而迫使人们，尤其是穷人停止读报。这是用来限制报刊影响力的税种之一。广告税稳步增长，直到1853年才被废除。它达到了预期的目的，在长达近150年的时间里阻碍了英国报刊的自由发展。拥有政治自由和批评权利、不依赖任何政府资助的报刊，是个人自由最强有力的保障之一。广告行为在其中扮演了重要角色。

和广告投放者一样，没有人会声称媒体是完美的。但没有广告行为，媒体将远比现在孱弱，比现在规模更小，并且肯定会更为昂贵。公众（现在作为媒体的受众）的境遇将更为糟糕。

广告行为对全国性创造力有益

你不难想到，这是关于广告行为的辩论中争议最少的一部分。广告行为对广告代理（三方架构中最小的一方）有益，因为没有广告行为，它们就无法生存。而广告代理则是创造力的源泉。但这一关系也间接地给社会带来了好处。代理机构为许多严肃的艺术家和文字创作者提供了固定收入，使得他们可以创作自己的作品。无数的文字创作者和艺术家在成名之前都曾在代理机构工作。许多伟大的画家同时也是伟大的海报艺术家。电影导演也是如此，许多人通过拍摄广告磨炼他们的摄影技艺。广告代理机构不仅为文字创作者和艺术指导之类直接为其服务的人提供创意工作，而且也为一大批自由撰稿的创意人员提供工作机会，其中包括了摄影师、设计师、电影导演、灯光师、摄像师、演员、布景师、美工师，以及其他负责硬件生产的人员，如印刷人员、胶片制造和处理人员、展示和布景搭建人员等。总体上，这个庞大的创意网络将想法和原创性注入整个国家的创造力，促成商业和艺术领域的大量革新，整个社会从中受益良多。

而且，公众（作为审美主体）从广告代理的工作中直接受益，因为许多广告的成功之处就在于有趣、聪明、睿智、有魅力、引人注目，并且有时充满美感。早在1896年，在德国汉堡举办的一场海报展

览的目录上，就有人这样写道：

艺术应该向所有人开放……不仅只针对那些有经济实力购买艺术作品的人，或者那些有空闲时间在艺术展览馆搜寻艺术作品的人……艺术必须走上街头，在那里艺术有机会引起成千上万人的注意，这些人正走在上班的路上，他们既没有时间，也没有闲钱。日常的、目的性很强的海报体现了很高的水准，只要这些海报质量好。

这是广告行为使普通人得到好处的另一种方式。但现在我们必须转向道德问题的核心。

广告行为让公众受益

这是最需要我们慎重对待的部分。要说明广告行为让员工及其家庭（几乎是所有人）、媒体使用者（几乎是所有人）和全国性创造力（几乎涉及所有人）都受益，这相对容易做到。但当人们换到第四种身份（即消费者）时，广告行为真的对他们有帮助吗？或者，正如批评者长期以来坚持认为的那样，广告行为只是在操控他们？这里存在的一个问题是，当涉及消费者的时候，讨论“广告行为”具有误导性。消费者并不会对广告行为作出回应。他们回应的对象只是广告本身。本书一直都在强调，广告具有非常强烈的多样性。因此，消费者从中得到的益处也具有多样性。

让我们从信息开始：人们时常说，我们生活在信息社会。经济学家很早就证明，广告行为是消息的源泉。当然，公众从广告中获得了大量重要且有用的信息。

以价格为例。我们已经看到，现在最大的广告投放者中，有许多都是零售商，而零售广告中的绝大多数都在宣传低价。这些信息不仅

对购物者有直接帮助，同时也间接地把价格降了下来。当一家超市宣传某些低价产品时，其他超市会迅速跟进调整它们的定价，否则它们就会失去客户。总体上，价格将下降。对于公众来说，这是笔很划算的交易。

与此同时，我们所购买的许多产品和服务的质量也不断得到了改进，即使只是微小的进步。消费者从广告中得到了这些改进的信息，并从中受益。这再次迫使竞争者通过改进它们的产品和服务质量来进行调整。这是一个持续的过程。和基于价格的广告行为一样，这刺激了竞争，因而公众能从中获益。

还有全新的产品。公众能通过众多方式了解到新产品，但最快捷、最简便的方法还是广告行为。有无数次当消费者在搜寻某个产品或服务（如新车、婴儿的生日礼物，或者消除疙瘩的药膏）时，是广告告诉他们相关的产品信息的。对于消费者来说，这都是非常有用的信息。

但还有一个大问题。公众是如何从那些包含很少信息（甚至没有信息）的广告中受益的，尤其是那些公众已经熟悉的产品或服务的广告？只含少量信息的广告包括很多品牌的广告行为，从喜力到亨氏，从家乐氏到奇巧，从宝莹到毕雷，都是如此。那么，消费者如何从那些几乎没有信息的广告中受益呢？

至少有几种方式让他们受益。首先，记忆容易出错，或者说需要不断巩固。每个人都需要被提醒他们喜欢但又时常想不起来的品牌。品牌了解度和追踪研究不断显示，一旦广告行为停止，人们总是很快忘记一个品牌。其次，市场并非静止不变。在人生经历的不同阶段，消费者的需求一直在变化。虽然他们可能在年轻的时候就某个品牌的存在，但他们可能直到多年后才会使用该品牌。只包括少量信息、起到巩固记忆作用的广告常常足以做到这一点。

最后，让我们回头来看参加研讨会的那些研究生。广告行为中有某些特定方面毫无疑问对社会有所帮助。大多数政府宣传活动、慈善活动和压力团队的宣传活动让公众注意到了某些值得关注的事业。近

年来，广告行为的这些方面得到了发展。它们不能证明广告宣传是道德行为，但它们毫无疑问起到了应有的作用。

多样化选择的世界

如今的广告行为必须在充满多样性和不同选择的世界大背景下加以考察。在缺少选择的经济体中，不存在对于广告行为的需求。但在现代的富裕社会里，大型超市平均向购物者提供约四万种不同的产品类别，有约两千款新的车型，加上无数的耐用品、时尚用品、电器、娱乐服务、度假游玩、金融投资服务等。人们需要通过合理的方式快速、简便地理清这些选择。广告帮助他们选择他们想要的产品和服务，拒绝他们不想要的选择，避免了永远纠缠于选择，也避免了因无法抉择而发疯。

这一切都无法反驳那些反对某些广告行为的人所提出的论点。人们想要禁止烟草类或酒类广告或针对儿童的广告，这些人不会仅仅因为广告行为总体上对人们有益就被说服，并承认他们的观点有误。但反过来，无论你是否同意他们的特定看法，他们的观点不会影响宏观的广告行为。

那么，广告行为在社会中的作用是什么呢？答案如下：广告行为现在和将来都能创造就业机会；它为公众提供无数自由、廉价的媒体；它支持媒体独立；它为购物者提供大量有用的信息；它降低价格，提高质量；它让公众对所有可供选择的的不同品牌保持了解；它帮助公众从现代经济体所提供的大量候选项中作出选择；并且，它以充满创意的、具有成本实效的方式做到上述大多数方面。或许所有这一切足以让这些研究生感到，如果他们真的毕生从事广告工作，他们将不虚此生。

索引

A

account management and account planning 客户管理及广告企
划

Advertising Standards Authority (ASA) (英国) 广告标准管理
局

agencies 代理 , see also creative agencies ; media agencies 参见
“创意代理”、“媒体代理”

alcohol 酒

art directors 艺术指导

artists , benefiting 艺术家 , 受益的

athens 雅典

awareness 了解度

B

bans 禁令

BARB 英国广播电视受众研究委员会

Bates , Ted 泰德·贝茨

Bernbach , Bill 比尔·伯恩巴克

billboards and hoardings 大型广告牌

Boase Massimi Pollit 博厄斯·马西米·波利特

brainwashing 洗脑

brands 品牌

Broadbent , Simon 西蒙·布罗德本特

budget 预算

buying 购买

C

campaigns , creation of new 广告宣传活动，发起新的

Carbolic Smoke Bomb 碳酸性烟雾弹

charities 慈善

Cheskin , Louis 路易斯·切斯金

choice , helping with 选择，帮助

CIA (Central Intelligence Agency) (美国) 中央情报局

cigarettes 香烟

cinema 电影

circulation (报刊) 销售量

classifieds 分类广告

click——through 点阅 (网络广告)

codes of practice (广告) 从业法规

Collett Dickens Pearce (CDP) 科莱·狄金森·皮尔斯

colour adverts 彩色广告

commercial television 商业电视

commission 佣金

complaints 投诉

consumer magazines 消费者杂志

consumers , benefiting 消费者 , 受益的

copy/art team approach 文案/艺术团队模式

copywriting 撰写广告文案

cost——effectiveness 成本实效性

cost per 1000千人成本

costs and pricing 成本与定价

creative agencies 创意代理

creativity , benefiting national 创造性 , 全国性受益的

criticism of and hostility to advertising 对广告的批评与敌视

D

DAGMAR DAGMAR方法

decision——making 决策

definition of advertising 广告的定义

definition of media 媒体的定义

demographics 人口统计学

Dichter , Ernest 厄内斯特·迪希特

digital technology see Internet 数字科技，参见“网络”

direct mail (junk mail) 直邮（垃圾邮件）

direct response advertising 直接反应广告

directories 名录

display advertising 展示广告

Doyle Dane Bernbach (DDB) 多伊尔·丹·伯恩巴克

E

editorial function , separation of 编辑功能，分离的

effectiveness of advertising 广告的有效性

EFFIES 艾菲奖

employees , benefiting 员工，受益的

end——benefits 最终利益

eye——tracking 视线追踪

F

film directors 电影导演

focus groups 焦点小组访谈

Ford Edsel 福特公司的埃德塞尔款汽车

free media and press 自由媒体

freedom of advertisers 广告投放者的自由

full——service agencies 全能广告代理

G

general interest magazines 普通兴趣杂志

global client service directors 全球客户服务主管

‘Golden Key’ “金钥匙”

Google 谷歌

Guinness 健力士啤酒

H

health 健康

Heineken 喜力啤酒

history of advertising 广告业的历史

hobby magazines 爱好类杂志

Hobson , John 约翰·霍布森

holding companies 控股公司

Hopkins , Claude 克劳德·霍普金斯

I

image of brands 品牌形象

informative advertising 信息性广告

interactive media 交互式媒体

interest dials 兴趣拨号测试

international advertising 国际性广告行为

Internet 互联网

agencies (广告) 代理

charging and costs 收费及成本

classifieds 分类广告

click——through 点阅

demographics 人口统计学

display advertising 展示型广告

free media 自由媒体

pay per click 按点击量支付

‘search’ advertising 检索型广告

Six Principles 六大准则

television 电视

websites 网站

interviews 访谈

IPA (Institute of Practitioners of Advertising) Awards 广告从业者协会奖项

J

J Walter Thomson (JWT) 智威汤逊

jingles 顺口溜般的广告词

Johnson , Samuel 塞缪尔·约翰逊

journals 期刊 see also magazines 参见“杂志”

junk (direct) mail 垃圾 (直接) 邮件

K

key performance indicators (KPIs) 关键绩效指标

Key , Wilson Bryan , Subliminal Seduction 威尔逊·布莱恩·基 ,
《潜意识诱惑》

Koch , Adolph S. 阿道夫·S.科赫

L

licensing 资格认证

logos 商标

long——term brands , building 长期品牌 , 建设

loss——leaders 为吸引客户而故意亏本销售的产品

loyalty to brands 品牌忠诚度

M

magazines 杂志

management 管理

market see market research ; target market 市场，参见“市场调查”、“目标市场”

market research 市场调查

marketing communications , types of 市场营销，各种类型的

marketing service conglomerates 从事市场营销的大型企业集团

mass media 大众媒体

media 媒体

media agencies 媒体代理

messages 讯息

minor media 次要媒体

misleading adverts 误导性的广告

morality 道德

motivation (depth) research 动机 (深度) 调查

MRI (magnetic resonance imaging) scans 核磁共振成像扫描

multinationals 跨国公司

N

names , unique brand 名称 , 独特的品牌

national creativity , benefiting 全国性的创造力 , 受益的

national newspapers 全国性的报纸

News of the World 《世界新闻报》

newspapers 报纸

O

objectives and purpose of advertising 广告的目标与目的

OFCOM , regulation by 英国通讯传播管制局 , 所进行的调控

outdoor advertising 户外广告

own——brands , value of 自有品牌 , 的价值

ownership of companies 公司所有权

P

packaging 包装

Packard , Vance , T he Hidden Persuaders 万斯·帕卡德《潜藏的劝说者》

paid——for advertising , meaning of 付费广告 , 的意义

pay per click 按点击量支付

payment for adverts 广告费用 see also costs and pricing 参

见“成本与定价”

peak——time and off——peak 高峰时段与空闲时段

Pears' Soap 派尔斯牌肥皂

people , advertising as being aimed at 人群 , 针对的广告

personal media 个人媒体

personalities of advertising

employees 广告业员工的个性

persuasive advertising 游说型广告

PG Tips Tea (英国) PG Tips牌茶叶

planning 企划

political independence 政治独立性

positioning of adverts 广告的位置

posters 海报

post——launch tracking 宣传活动启动后的追踪调查

press 新闻界

pre——testing 前期测试

pricing and costs 定价与成本

prime media 主要媒体

print media 平面媒体

printing press , invention of 印刷机构 , 的创立

professional journals 职业型期刊

psychology and emotions 心理与情绪

public , benefiting the 公众 , 受益

pupil dilation 瞳孔放大

Q

quality of goods and services , improving 产品与服务的质量 ,
改善

R

radio 广播

readership and audiences 读者与观众

regional newspapers 地区性报纸

regulation 调控

research 调查

restraint of trade 贸易限制

results , measuring 结果 , 测算

Roman Empire 罗马帝国

S

satellite broadcasting 卫星传送

'search' advertising 搜索型广告

sectors , list of top 行业 , 排名靠前的列表

Schweppes 舒味思牌饮料

science , advertising as a 科学 , 广告作为一门

selection of media 媒体选择

service sector 服务行业

sex 性

short——term sales 短期销售

size of adverts 广告的大小

size of market , increasing the 市场容量 , 增加

social behaviour 社会行为

society , role in 社会 , 中的角色

space 空间

special interest and hobby magazines 特殊兴趣及爱好类杂志

specialists 专家

Strand cigarettes 斯特兰牌香烟

strategy 策略

structure of industry 产业结构

subliminal advertising 潜意识广告

subsidies from advertising 从广告中获得的补助

support or reminder media 辅助媒体

surveys 调查

sweat measurement 汗量测定

T

tachistoscopes 视觉记忆测试镜

Target Group Index (TGI) 目标群体指数

target market 目标市场

tax 税

teamwork 团队合作

television 电视

terrestrial television 地面电视

timing and frequency of adverts 广告的时间安排和频率

tobacco 烟草

town criers 街头公告员

tracking studies 追踪研究

trade and professional journals and directories 行业性及职业性
期刊与名录

trade——offs 协调

transport 交通

tripartite structure 三方架构

truth 真相

U

unique selling proposition (USP) 独特的销售主张

users , media as benefiting 用户 , 媒体受益

V

value of brands 品牌价值

variety and types of media 不同类别的各种媒体

Vicary , James 詹姆斯·维卡里

video——on——demand 视频点播

viral marketing 病毒式营销

visualizers 负责将广告文案通过视觉方案加以表现的人员

Volkswagen 大众汽车

W

websites 网站

women's magazines 女性杂志

word——of——mouth 口碑传播

WPP WPP集团

writers , benefiting 文字作者 , 受益的

Y

youth market 青年市场

Z

zapping through channels 调换电视频道

A Very Short Introduction

牛津通识读本

古典哲学的趣味 Ancient Philosophy

[英国] 朱莉娅·安纳斯 / 著

张 敏 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

古典哲学的趣味/ (英) 安纳斯 (Annas , J.) 著 ; 张敏译.——南京 : 译林出版社 , 2012.8

(牛津通识读本)

书名原文 : Ancient Philosophy : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2984-0

I. ① 古... II. ① 安... ② 张... III. ① 古典哲学-世界 IV. ① B12

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133243号

Copyright © Julia Annas 2000

Ancient Philosophy was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2012 by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2008-046号

书 名 古典哲学的趣味

作 者 [英国] 朱莉娅·安纳斯

译 者 张 敏

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2000

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2012年8月第1版 2012年8月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2984-0

目录

[序言](#)

[前言](#)

[导言](#)

[第一章 人与兽：认识我们自己](#)

[第二章 我们为什么阅读柏拉图的《理想国》？](#)

[第三章 幸福人生：古代与现代](#)

[第四章 理性、知识与怀疑论](#)

[第五章 逻辑学与现实](#)

[第六章 一切始于何时？它们究竟为何物？](#)

[年表](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

赵敦华

牛津大学出版社的“非常简明导论”(Very Short Introduction) [1]系列中的书篇幅虽然非常简短，但内容却不浅显。从我过去读过的几本书来看，如果没有一定的西方文化知识基础，读这些“导论”可能会有一些理解上的困难。就拿朱莉娅·安纳斯写的这本《古典哲学：一个非常简明导论》来说，全书似乎缺乏一个导论所具备的完整结构和一以贯之的线索，似乎只是在讨论一个个现代读者可能会有兴趣的哲学问题。但有希腊哲学基础的读者，不难看出作者介绍希腊哲学的一个完整思路。

本书从美狄亚杀子的希腊悲剧切入，提出了一个令人困扰的问题：她的残忍选择是邪恶的，还是值得同情的，或是两者兼而有之呢？这是一个困难的哲学问题，西方哲学家为“自由选择”问题讨论了几千年。这个问题的根源在希腊哲学的灵魂观。本书第一部分于是开始介绍希腊哲学家的灵魂学说。第二部分以柏拉图的《理想国》为典范，介绍希腊的政治哲学，把个人的灵魂与城邦（即柏拉图所谓的“大写的人”）联系在一起。第三部分讨论伦理学问题，把城邦的幸福与个人的幸福联系在一起。第四部分讨论知识论问题，把如何正确认识事物和如何获得幸福联系到一起。第五部分讨论希腊人的形而上学思想，把世界观与思维逻辑联系在一起。最后在与基督教的世界观和思想的比较之中，介绍古典哲学到中古哲学的过渡，写到奥古斯丁时的晚期罗马哲学为止。

哲学导论可以有不同写法：可以按照哲学史的时间顺序写，也可以按照问题来归纳；可以由面到点，也可以由点到面。中国人介绍西方哲学的书，通常采取哲学史和由面到点的写法。读者看到的这本关于古希腊哲学的导论，采用的是以问题为中心，由点到面的写法。这种写法的哲学导论是对哲学史著作的一个补充，而且有吸引人之处。比如，可以避免历史文化背景的介绍，直接进入具有现实意义的哲学问

题。再如，不必介绍古人发现、发展某种学说的过程，而集中关注这一学说的疑难问题，从而启迪读者的思考，等等。

虽然有这些优点，我还是要提醒读者，如果要在哲学问题的思考中得到自己的洞见，就需要比较全面地把握哲学史的基础知识，多读一些哲学经典著作。黑格尔说，哲学有不同的道路，一条是“普通的道路，在这条道路上，人们是穿着家常便服走过的；但在另一条道路上，充满了对永恒、神圣、无限的高尚情感的人们，则是穿着法座的道袍阔步而来的”^[2]。在我看来这两条道路的方向不必相反，“穿着家常便服”的人，难道就不可以“充满了对永恒、神圣、无限的高尚情感”吗？任何学习、思考和探究哲学的人，都应该把直白的语言、明晰的思想和深邃的观点、全面的理论结合起来。否则，业余的哲学爱好者就只能是“民间哲学家”，而与哲学专业研究者闹对立。西方社会之所以没有这种对立，与职业哲学家所写的普及读物有关。我希望这本《古典哲学》不但对业余的哲学爱好者有启发教育作用，对哲学专业研究者也有借鉴作用，以此为鉴，多写一些有学术品位、短小精练的哲学普及读物。

最后想对本书的题目说几句话。这本题为“古典哲学”的书，名大于实，名副其实的科目应该是“西方古典哲学”。这不是作者的疏忽，而是西方哲学界的普遍现象。比较中西作者写的哲学著作的标题，可以发现一个有趣的差别：西方哲学家的著作大多径称“哲学史”或“哲学理论”，而不特意标明“西方哲学”，因为在西方作者的心目中，西方哲学是普遍性的理论，西方哲学即哲学一般。而中国哲学家有着强烈的特殊主义自觉，绝无把“中国哲学”当作“哲学”一般的“奢望”。在我看来，西方哲学的“野心”未免太大，中国哲学的“胆子”未免太小，两者是可以互补的，而且我们需要东西互补的哲学。这本关于西方古典哲学的书后有一年表，从公元前6世纪到公元6世纪。这段时间是中国诸子百家、儒释道三足鼎立时期，也是印度吠陀奥义和佛教、耆那哲学盛行时期。至少综合了中西和印度哲学的这些内容，才是名副其实的“古典哲学”。我期待着这样的《古典哲学》早日问世。是为序。

2007年岁末于北京大学蓝旗营

【注释】

[1] 该系列名称译林版定为“牛津通识读本”。——编注

[2] 黑格尔：《精神现象学》，贺麟、王玖兴译，上册，第48页，商务印书馆，1997年。

前言

计划写作一本关于古典哲学的通识读物令我着迷了一段时间。我要感谢克里斯托弗·吉尔、劳拉·欧文、大卫·欧文和牛津大学出版社的一位读者，更要感谢谢利·考克斯给我的鼓励和对该书的评论。还要感谢辛迪·霍尔德在校对和编注索引方面为我提供的帮助。自不待言，本书中出现的疏漏与不足责任在我。谨以此书纪念我的朋友琼·汉普顿，我多么希望她已读到这本书。

导言

通识读物的目标并不高。但它为读者提供了直接接触这一题材的机会，并引导他们径直切入该题材的核心内容。在本书中，我尽量运用对话的方法将读者带入古典哲学，这种对话形式是讨论和论战的重要传统，我希望读者在读完本书后仍能将这一对话继续下去。

由于我集中讨论了古典哲学中显而易见的主要特征，因此便没有以标准的时间顺序来叙述传统。这不仅是因为本书非常简短，那样做不足取（因为传统过于丰富无法被囊括在一个极短小的篇幅中），而且也因为加深初学者对古典哲学兴趣的书籍并不缺乏。推荐书目部分告诉你如何起步，今日的初学者所能利用的各种参考书、译文和手册比以往任何时候都要丰富。

我首先在第一章（“人与兽：了解我们自己”）向读者介绍了古典哲学中的一个问题，即如何理解存在于我们自身的理性与情感冲突的问题；这是一个易于理解的问题，是现代读者在不了解所涉及的学说时便可进行探索的问题。我希望讲清楚古代辩论传统的向心性，以及对那些与我们生活息息相关的问题的现实关怀在古代传统中所具有的中心地位。在第二章（“我们为什么阅读柏拉图的《理想国》？”），我反过来集中讨论使我们与古代哲学著述者拉远距离的因素。一方面是实际时间的久远以及许多痕迹的消失，另一方面我们还应该知道其他因素的影响，这些因素使我们对古人的研究选择性极强且态度易变，因此像柏拉图《理想国》这样的文本在不同的时期便有非常不同的解读。直接性和距离感都是我们要考虑的因素。第三章和第四章（“幸福人生：古代和现代”和“理性、知识与怀疑论”）讲解我们应该如何理解和研究古代关于伦理和知识的各种学说，即我们如何以一种既尊重又批判的眼光来理解古人，在存有异议的前提下向他们学习。第五章（“逻辑学与现实”）论述古典哲学大纲中的其余部分，集中讨论了一种特定的形而上的辩论命题，即自然是否有目的；如果有，那目的是什么。第六章（“一切始于何时？它们究竟为何物？”）提出问题：如

果有某种将古代哲学传统联系在一起的东西，那么它会是什么。这个问题更适于在文末而不是在本书一开头提出，因为我希望读者会赞同说，我所叙述内容的主线在前面几章已经逐渐明了。（如果读者不赞同，我希望这会符合本书所讨论的辩论精神。）

然而，如果你对该题材非常生疏，我的介绍又如此简短，那么你可能会喜欢一张关于该传统的简明年表，因此后面附有一张这样的年表。表中有一条时间主线将古典哲学中的主要人物排列了出来，尽管许多人物在文中或文间框内部分均有讨论，但并不是所有人在这本书中都得到了详细论述。

按传统的说法，古典哲学始于公元前6世纪小亚细亚沿海的希腊城邦。当时相当多的哲学家一般被归入“前苏格拉底哲学”范畴，他们活动于公元前6世纪到公元前5世纪。泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西米尼是早期的宇宙论者，他们对整个世界作出了雄心勃勃的解释；毕达哥拉斯创立的传统强调神秘主义和权威；赫拉克利特提出了异常晦涩难懂的格言警句；色诺芬尼开始了对知识及其产生基础的长期关注。

巴门尼德和芝诺以其辩论著称，这些辩论显然无法驳斥，但得出的结论又令人无法接受。它们引起了对世界进行的哲学阐释方面的危机，在阿那克萨哥拉、恩培多克勒，原子论者留基伯和德谟克利特的宇宙论中能够发现对此作出的反应。

在公元前5世纪的后半叶，被称为智者或诡辩论者的知识分子提出了一些哲学技巧（尤其是在辩论方面）和哲学兴趣（尤其是在伦理和社会思想方面）。最为著名的当属普罗泰戈拉、希庇亚斯、高尔吉亚和普罗迪库斯。

严格意义上讲，这些人中有一些不能被称为前苏格拉底哲学家，因为他们在世的年代与苏格拉底在时间上有重叠的部分，但一般认为苏格拉底在古典哲学中起着承上启下的作用。他没有留下什么著作，却深深地影响了许多追随者，包括亚里斯提卜，即主张人生的目标是快乐的享乐主义创始人；还包括安提斯泰尼，即主张人的需求越少越

好的犬儒主义的创始人。苏格拉底看重提问和辩论，这使他成为古典时代哲学家主要的象征性人物。

苏格拉底最著名的追随者是柏拉图，此人是最著名的古典哲学家，他写了许多哲学对话集，极富文采。柏拉图建立了第一个哲学学园，他与自己最著名的学生亚里士多德主导了公元前4世纪的哲学界。二人著述颇丰：柏拉图的著作形式完整，而亚里士多德的著作多为讲稿和研究笔记的形式。

“希腊化”时期（传统上讲从公元前323年亚历山大大帝去世到公元前1世纪末罗马共和国灭亡）最明显的特征是出现了两个新的哲学流派，伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派。此时也出现了没有被归入任何流派的哲学运动，例如犬儒学派和第一个怀疑论者皮浪。柏拉图学园在这一阶段采取了一种怀疑论形式，而许多混合的流派则努力将不同流派思想的洞见融合在一起。

在公元前1世纪到公元2世纪，即早期罗马帝国时期，已存在的流派继续发展，哲学得以繁荣。此时虽然没有出现新的主要流派，但是人们重新对毕达哥拉斯产生了兴趣，并积极、系统地研究柏拉图的思想。

公元2到3世纪古代社会末期出现了一个全新的流派——普罗提诺派，该流派复兴了柏拉图的一些思想并被称为“新柏拉图主义”。随着基督教成为罗马帝国（后分裂为东、西两部分）的官方宗教，柏拉图主义成了主流世界观，它是对基督教产生最大影响的传统。西方第一个主要的基督教思想家奥古斯丁虽受柏拉图主义的影响，但和古代哲学思想中那些主要传统已不再有关联。

第一章

人与兽：认识我们自己

美狄亚的复仇

科尔喀斯国王的女儿美狄亚由于爱恋希腊冒险家伊阿宋而背叛了自己的祖国和家庭，伊阿宋把她带回了希腊。他们的日子变得艰难起来；为了扭转自己的时运，伊阿宋离开了美狄亚和他们的两个儿子，准备另娶科林斯国王的女儿为妻。他不了解美狄亚对他的恨有多深，她的牺牲和奉献对他来说也微不足道。美狄亚意识到，只有一个办法能让伊阿宋认识到他做了些什么、背弃了什么承诺。要让他受到的伤害与他给她带来的伤害一样深，唯一的办法就是杀死他们的儿子，使他失去子嗣，生活一无所有。但是她能这样做吗？他们也是她的孩子呀。

在公元前5世纪雅典上演的欧里庇得斯名剧中，美狄亚决心杀死她的儿子，但当她看到他们时又犹豫不决。把他们打发走以后，她又硬起心肠打算采取行动，并说出了一席举世闻名的话：

我知道我要做的是一件坏事，但愤怒主宰了我的计划，它是人类的最大灾难之源。

她发现在她身上有两样东西在起作用：她的计划和她的愤怒或恼恨（thumos）。她也发现她的愤怒是计划的“主宰”，而那计划是她经过仔细考虑要实施的。

这儿发生着什么？我们可能认为这里没有什么值得哲学家关注

的。这儿发生的仅仅是日常琐事，尽管通常情况下它们不是以这种引人注目的方式来表现的。比如我认为我选择A方案比B方案更好，但我受愤怒或某种其他情感的驱使，而选择了B。

但我们如何知道正在发生着什么？如果我采取了B方案，我怎么能发自内心地认为A是一种更好的做法？愤怒，或任何其他的情绪或情感，是如何使人们背离自己已深思熟虑决心要做的事情的？在我们拥有系统的方法来理解这个问题之前，我们和我们的行为方式对我们自身来说是神秘莫测的。当然，许多人就是处于这种状态，他们对自己行动的原因及行为模式并不清楚。欧里庇得斯戏剧得以在当时的社会上演并继续成为经典，这就引发了一种思考，我们称之为哲学思考。这种沉思的、探索性的思考，主张从他们和许多年后的我们所认同的哲学角度来诠释和理解美狄亚的处境。

如前所示，如果古代哲学及其方法有自己的主要特征，那么它们是什么？这个问题会在本书结尾处讨论。这里我们将集中论述一个有助于我们理解古代哲学家在做些什么的问题。

斯多葛学派：灵魂是个统一体

在美狄亚身上真的有两种不同的事物——她的计划和她的极度愤怒——在起作用吗？它们是如何与十分清楚事态发展的美狄亚本人联系起来的？古代哲学的一个流派，即斯多葛学派，提出了一种诠释美狄亚的独特观点作为他们的伦理学和心理学的一部分。他们认为，在美狄亚身上确实有两种截然不同的力量或动机在起作用的说法是个错觉。在这种境况下起作用的始终是美狄亚本人，即完整的当事者，而认为她思想中的不同部分在起作用是错误的。毕竟，她非常清楚自己在想些什么。首先她决心做一件事，之后做另一件事——但两者都是她决心要做的事，是权衡爱与恨的结果。

斯多葛哲学是一个哲学流派。其名称源出Stoa Poikile，意为“画廊”。这是雅典的一处柱廊式建筑，该流派的早期代表人物曾在此讲学。创始人是西提姆的芝诺，他于公元前313年来到雅典。芝诺之后

该流派最有影响力的人物是索里的克吕西普（约前280——前208），他广泛地论及了几乎每一个哲学话题，并提出了许多斯多葛哲学中的权威性观点。

斯多葛哲学，尤其是在开始的时候，常显故意苛刻；强调那些远离常理的学说，以至于显得自相矛盾。但是作为一门哲学，它主张整体论——其各部分可能获得独立发展，但最终目的还是就其与所有其他部分的关系来理解它们。因此，当把斯多葛“悖论”放在斯多葛辩论和相关的观点背景下来考察时，它们便越来越显得有道理并令人信服。讲授斯多葛哲学的方法有许多种；从何处讲起则取决于听众的兴趣和专业水平。后来的一个斯多葛哲学家爱比克泰德（约50——130）讲授的方法正合听众在伦理和社会事务方面的兴趣点，他讲学的记录一直被用作对斯多葛哲学思想的生动介绍。奴隶出身的爱比克泰德影响了皇帝马可·奥勒留（121——180）关于斯多葛学说的思考，这一事实说明了斯多葛哲学的普及性。

作为一个统一体的美狄亚一会儿转向一个方向，一会儿又转向另一个方向。那么她怎么能在明智地判断出该做什么后又受更强大的愤怒的驱使去行动呢？斯多葛学派认为，事实不过是当情绪激动的时候，她遵从的是与那种状态相一致的理性——寻求复仇，因为那是愤怒者的思考方式。但美狄亚思想内部并没有真正分裂。她是作为一个整体而摇摆于不同决定之间的；而所谓她的不同部分之间的内部斗争，其实并不存在。她的情形类似于克吕西普常用来解释情感的例子：一个跑步者跑得太快停不下来，以至于整个人会失去控制。所以，当她说愤怒是她计划的主宰时，其意指愤怒控制了她的计划；她在思考，但思考的方法已受制于愤怒并达到了其目的。愤怒的人没有停止思考——他并不盲目行动，但他的思考受愤怒的支配。

斯多葛学派认为人的灵魂不能被分成几个部分或区域，它是完全理性的。（他们所指的灵魂，是使人类能以一种独特的人的方式生活的东西。）情感并非能够推翻理智决定的盲目的非理性力量，它们本身就是一种人们决心按其行事的理性。后期的斯多葛派学者爱比克泰德说，“她认为满足自己的愤怒及报复自己的丈夫要比救自己的孩子

更可取”。盲目的狂怒不会使美狄亚拥有如此精心计划且意识清晰的复仇行动。

但是，我们说美狄亚是身不由己的；她受激情控制，因此可以肯定地说，她无法作真正的选择。爱比克泰德声称情况并非如此：她认为自己没有真正的选择机会，但她错了。她本该调整自己来面对所失去的东西，尽管这么做十分困难。他说，“别再要你的丈夫回来，那么你所想的一切都将如愿”。

我为自己所做的一切负责，我总有可能做了别的事情，采取了别的态度。如果非要说我是被情感控制了，则是逃避了这样一个事实：我才是行为的主体，而且当时也认定自己在做的一切是应该做的。爱比克泰德认为我们应该同情美狄亚，她的行动毕竟“源自一种伟大的精神”。甚至当我们明白为什么她放弃那些复仇的理由会更好时，我们仍能理解她的理由。“她不知晓去做我们想做之事的力量所在——它不会来自我们自身之外，也不会靠改变或重新安排事物而得到。”

斯多葛学派将情感作为一种理性可能不为人所熟知，而且在刚提出的时候，听上去也很古怪。在刚开始了解斯多葛派时，我也是一头雾水；斯多葛学派属于亚里士多德之后的哲学阶段，这一时期常被称为“希腊化”时期。我们可能更熟悉下面要谈的关于美狄亚的哲学阐释。它显得更近常理，是由更早时期、更为人所知的哲学家柏拉图提出的。

柏拉图：灵魂有几个部分

雅典的柏拉图（前427——前347）是最具名望的古代哲学家，这在很大程度上是因为他也是一个杰出的作家。他所写下的并非哲学论文，而是许多形式上独立的对话集，其中许多对话即使对不是哲学家的人来说也充满吸引力。以这种方式、这种形式写作不仅仅是为了达到文学效果；其对话体例从形式上使柏拉图与对话中任何人物的观点保持一定距离，又促使读者自己思考对话中讨论了什么观点、结论是什么，而不是接受柏拉图的一己之见。

柏拉图的观点新颖、大胆且广博。但在古代世界，他在哲学活动的形式方面与其内容方面具有同样的影响力。柏拉图传统有两种主要形式。第一种为持怀疑论的柏拉图学园，是柏拉图自己创办的；它历经几百年直到公元前1世纪结束，一直致力于在不坚持自己立场的情况下辩驳他人观点的实践形式。第二种为后来的柏拉图主义者的传统，他们自公元前1世纪起就系统地研究柏拉图的观点，并讲授和发展这些观点。在这两种传统中，后者比前者更具积极意义；二者的关系变化无常，并常常彼此相争。

柏拉图利用心理冲突（即两种选择之间的抗衡）的现象来说明处于如此分裂状态的人不是真正意义上的统一体；在灵魂中的两个或更多不同部分由于动机而产生的作用力之间，他确实感到了分裂。柏拉图举了两个例子。一个例子为，一个人具有强烈的饮酒欲望，但理性地认为不该这样做，可能因为这不利于他的健康。这样他就有饮酒欲望，同时在同一方面又有一种力量拒绝这种欲望。然而争论产生了：同一事物不可能同时受两股反方向力量的影响，因此处在这种矛盾情形中的一定不是作为统一体的个人，而是其自身中朝相反方向拉扯的不同部分。当我仔细思考时，我会发现我不想饮酒，我想要的是不饮酒；更确切地说，我的一部分——柏拉图称之为欲望——想要饮酒，而我的另一部分——理性（我理解理性并按其行事的能力）——却被激发来抑制我的饮酒欲。

柏拉图认为我们的心理活动过于复杂，不能单纯地就理性和欲望这些方面来解释。在此之外，还有被称为精神或愤怒的第三个部分，包括被我们称为情感的大部分内容。它与欲望对立，如柏拉图在《理想国》第四卷中论及的另一种情形下的冲突所示；依此情形屈从于病态的欲望会使人对其自身感到恼怒和耻辱。这种情感不同于理性，因为它也存在于不会推理的动物和孩子的身上。尽管它通常赞同理性，但从根本上来说却语焉不详，也完全不能掌握或理清原由。

灵魂的不同部分并非同等的；理性不只是一个独立的部分，它能洞察各部分的主要利益以及作为整体的个人的利益。柏拉图坚信在灵魂中理性处于主导地位，因为理性了解自身的需求，也了解其他部分

的需求，而其他部分却有其局限且目光短浅，仅了解自身的需求和利益。因此，真正的差异存在于理性和其他各部分之间：理性清晰地代表了作为整体的人的利益，而其他各部分不能突破各自需求的局限。由此，不难理解，尽管柏拉图花了许多笔墨描述想象中的三组分灵魂，可其思想的核心仍然在于我身上的理性与非理性之别，所以跟两组分灵魂说其实是一致的。

如果柏拉图的观点正确，那么当美狄亚决定最好还是放过自己的孩子，而之后又受愤怒的驱使去杀掉他们时，这其中她就经历了真正的内心矛盾和斗争。理性告诉她怎样做最好，然而灵魂的另一个部分——极度的愤怒却占了上风，成为她单独的动机之源，并且在此情况下使她走上了与理性相悖之路。

显然，柏拉图会把美狄亚的关键台词解释为，她的理性知道最好的做法是什么，但愤怒作为一种更强大的力量征服了理性。这看起来是人所共知的道理；我们的确常常会经历内心冲突，理性或激情因自身更强而占上风。乍听起来，它比斯多葛学派关于愤怒和其他情感都是某种理性的说法更合常理。但在解释受愤怒支配的人如何仍然能以一种清醒、复杂而又有计划的方式行事时，斯多葛学派与柏拉图相比则略胜一筹。美狄亚的戕子行为尽管骇人听闻，却是她精心策划的行动。她并没有沦为杀人狂。那么作为原动力的愤怒，真的能够使她丝毫没有理性地行事吗？

在思考内心冲突以及我们在理解这些内心活动方面所出现的问题时，有两种不同的方法来详尽阐释柏拉图的观点。这两种方法均由柏拉图提出，而他并没有意识到自己必须择其一。

什么是灵魂的一个“部分”？是诸如愤怒或其他的什么情感吗？到目前为止，我们一直视其为一种直觉，在我们身上似乎有两种不同的动力源。对于理性这一部分的特点和作用，我们能够形成很清楚的概念。毕竟，我们一直在理性地思考，思考事物存在的实然状态或应然状态，以及我们该做些什么。在每种情况下我在思考的是我将做什么，而不是我的一部分将做什么。

但独立于理性而推动我的力量是灵魂的哪个部分呢？可以将其视为一种完全非理性的力量吗？虽然从与理性抗衡并获胜的激情那儿会得到些许启示，但很难看出蓄意的行动来自于某种完全非理性的力量。那么在美狄亚的愤怒中，是否肯定具有至少与理性相呼应的某种力量？

柏拉图在其著作中多次提到灵魂的几个部分均具有充分的理性，能够互相沟通，互相理解。它们能够全部协调一致，人在这种情况下就可以作为一个有机整体发挥作用。而除理性之外的几个部分却不能像理性一样运作，即使人作为一个整体进行思考；但是它们仍能对理性所要求的东西作出响应，并能在一定程度上理解理性。例如，欲望能够渐渐明白在某些情况下理性会禁止其得到满足，因此会调整自身，不致引发争斗。欲望由此被理性说服并得到教化，而不是受到压制。从作为整体的人的角度考虑，当我发现某种行为不正确的时候，我如此行事的欲望便会减弱，控制自己不去做也就容易些。柏拉图将这种情形视为灵魂的几个部分达成默契，和谐一致。理性之外的几个部分对被理性视为正确的观点有充分的掌握，并乐于接受这些观点，结果呈现的便是和谐而完整的人格。

但是这样的情形便意味着：理性从根本上控制着灵魂的其他几个部分——可以说理性要求它们做它们能够理解并赞同的事。那么为了理解和顺应理性部分的要求，其他几个部分是否有一种它们自己的理性呢？是否所有的部分均有其自身的理性？——这使得我们该用什么方式找到灵魂中独立于理性存在的部分这一点变得含混不清。

假设我身上有某种完全非理性并独立于理性存在的一面：这一面看起来像我的一个不同部分，但这一部分内部完全没有理性在起作用；它是如何聆听理性的，或者如何为了整体人的利益而与理性所要求的保持一致，却不为人知。这样的部分类似比人低级的动物。我们也确实发现，在柏拉图描述灵魂分裂的一些最著名篇章中，他将灵魂中除理性之外的几个部分称为非人的动物。在《理想国》接近结尾的一段论述中，柏拉图说我们身上都有一个小孩在试图控制两个动物。一个部分为精神，它狂热，但稳定可控制，似狮子。另一个部分为欲

望，不可预测，不断变换形状。显然，柏拉图认为我们内心的情感和欲望就其自身来说是比人类低级的力量，但可以经过理性的锤炼而形成人类生活的一部分——实际上也形成他认为的人类生活中最快乐形式的一部分。

《费德罗篇》中的另一段论述更为著名：人类的灵魂在此被比喻成一驾马车，理性为驾驭者，驾着两匹马。一匹马驯良，服从命令，而另一匹马耳聋且桀骜，只能靠武力控制它。在一段生动的描述中，柏拉图叙述了驾驭者如何拼命控制这匹坏马所代表的性欲，但费了很大的气力。这匹马一直在尽力挣脱束缚，又不得不被拉回。它只是因为害怕惩罚才学会收敛自己。

这幅图景的可取之处，就在于它映射了我们自身；我们确实常常受到内心某些力量的驱使，而这些力量却与我们所接受的理性相抵触。但是如果我们对某些后果条分缕析，这幅画面会更令人不安。如果我自身的一部分可以用一个动物来恰代表的话，那么我的某部分实质上是低于人类的，严格说来也就不会是我的一部分。它之所以成为我的一部分，只是因为它对真正代表我的“理性”表示顺从。这就出现了一种自我异化现象，我的一部分被视为脱离了自我本身而存在，因为它以其自然面貌呈现，且从不驯服于真正的自我。

这其中的道理是不难看出的，自视为柏拉图主义者的后世作家盖伦在描述美狄亚时指出：

她明知自己在做一件邪恶而又恐怖的事……但愤怒又一次像一匹桀骜不驯的烈马挣脱了驾驭者的控制，用强力牵着她奔向孩子们……理性又拖着她回来……之后又是愤怒……然后又是理性。

基于此，美狄亚最后的行动是自身不同力量搏斗的结果；强者胜，暴力征服了理性。这种解释便会让人很难接受斯多葛学派的分析，即美狄亚实际上采取的是精心策划的行动。爱比克泰德认为，美

狄亚显然是按照经深思后对她而言是最佳的方案在行动；问题是，这一想法遭到了愤怒的侵蚀而变形。在愤怒的前提下，她的行为便可以理解了。她不是被冲昏了头脑，而是她的理性被淹没了。

另外，这些不同的自我检视的方法，会使你在看待那些受愤怒影响而行事的人的时候，采取不同的态度。爱比克泰德很同情美狄亚：她关于应该如何行事的想法是错误的，一个可怕的错误，但当我们考虑到这是一个高傲而尊贵的人在遭到背叛、自身价值被否定后的自然反应时，我们就能够理解，甚或同情。爱比克泰德认为我们应该同情美狄亚，他自然认为我们能理解她的观点。与此相反，盖仑则认为美狄亚受控于灵魂中兽性的部分，并将其视为兽性的，像“受天性鼓动的蛮人或孩童”。美狄亚“代表了蛮人和其他未开化的人，在他们身上，愤怒的力量强于理性。而在希腊人和文明人身上，理性的力量强于愤怒”。（尽人皆知，盖仑将自己视为文明的希腊人。）

这样，柏拉图的观点就比他本人认识到的要复杂得多。它会导致两种不同的解释：将我的某些部分看成是低于人类的而且并不属于真正的我；或者将这些部分看作是理性较低一级的伙伴，与理性发生争执或者顺从理性。第二种观点显然更接近斯多葛学派的主张。

问题与学说

柏拉图和斯多葛学派对美狄亚的诠释是从人类心理学和情感的迥异角度展开的。由此我们发现，当人们试图从哲学的角度来理解基于情感而不是良好的判断采取行动会出现什么情况时，结果众说纷纭，并出现了强烈的歧义和冲突。这也是美狄亚的例子之所以是思考古典哲学的一个绝佳引言的原因之一，因为在希腊和罗马形成的哲学思辨传统常常伴随着强烈的分歧和激烈的争辩。哲学立场往往在与其他立场的对话和对抗中发展自己。继柏拉图之后，斯多葛学派公开反对这种灵魂具有不同部分的观点，而盖仑则在反对斯多葛情感说的同时发展出了他自己的柏拉图主义观点。除极个别情况外，古代社会的哲学是一种从相互竞争的探讨领域发展出来的思辨方式。当然，哲学家和他们的追随者坚信自己的观点是正确的，但是他们不奢望观点普遍一

致；大家都清楚还存在着相对立的、常常是同样受人尊崇的观点。



图1 德拉克罗瓦的美狄亚：一只遭追捕的猎物

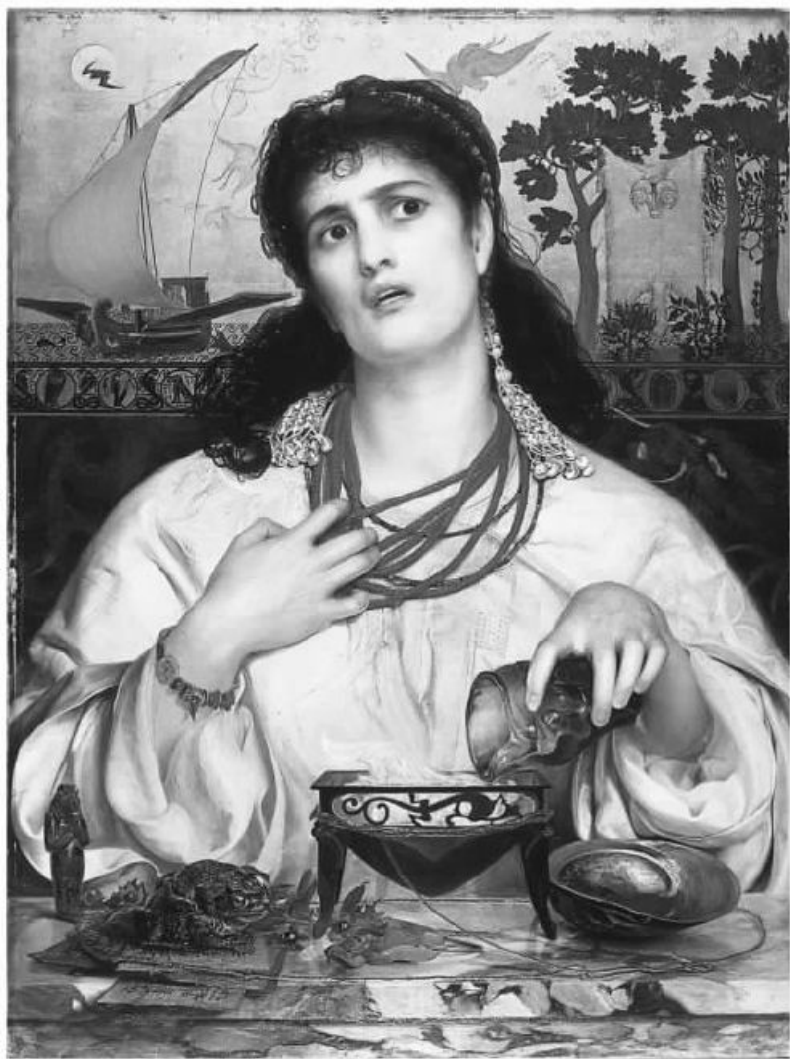


图2 桑迪斯的美狄亚：故意选择邪恶

那么，哲学诠释或学说对我们会有什么帮助呢？我们可能会觉得，了解斯多葛——柏拉图关于如何正确解释美狄亚的心理世界的争论这一点对我们理解美狄亚并没有多大帮助。

但是，对我们所关心的现象，很难不去追问其哲学意义。我以美

狄亚为例，是因为这个例子不仅在古典哲学中得到探讨，而且在现代世界继续成为强烈关注的对象。如果我们看一看这个题材的艺术表现，或看一场欧里庇得斯原版戏剧演出或现代版演出，会立刻发现：在斯多葛——柏拉图辩论中，必须要选择一个立场。是否可以将美狄亚表现为受激情所困而失去了判断最佳行动方式的理性能力？或者将美狄亚表现为这样一个女人：她因不能放下自己的傲慢与尊贵而平静地做着在她看来于人于己都很可怕的事情？

19世纪的两幅美狄亚画像深刻地表现了这一点。欧仁·德拉克罗瓦所表现的美狄亚是盖仑心目中的美狄亚形象：一个被非理性情感淹没、看起来完全非人的形象。美狄亚莫名地半裸着身体，头发凌乱，视线寓意深刻地笼罩在阴影中；她正在一个黑暗的山洞里，扭抱着孩子们，像一只遭追捕的猎物。然而，弗雷德里克·桑迪斯富有象征意义的画作则表现出美狄亚对自己的所作所为掌控自如。画面上，她的周围摆放着刚刚开始复仇时使用的器械；美狄亚知道自己选择了邪恶之旅，并因此受到困扰，但画面表现出来的美狄亚却在冷静而又从容地思考着。虽然这幅画的表现形式与斯多葛学派的主张相去甚远，因为它美化了复仇，但比起盖仑的柏拉图式观点，这幅画还是远为接近斯多葛学派的观点。

在表现欧里庇得斯的《美狄亚》时没有折中的办法，导演和演员必须就如何表现美狄亚这一人物作出基本的决定，并且他们还会受到翻译和所选版本的影响。这也决定了为什么美狄亚一直是人们讨论理性和激情的首选案例。由此，对这种案例的任何反思似乎都在告诉我们：我们需要寻求哲学的诠释。但哲学的诠释本身又是分裂的！它又如何提高我们的认识呢？

对一个令人迷惑难解的案例中所发生的一切作出哲学的阐释，其结果可能不会让所有人满意。（案例越令人迷惑，在诠释上越不易达成共识。）但基于上面提到的原因，我们感到必须对理性和激情进行哲学性反思：只有试着去理解正在发生的事情，我们才能理解我们自己。如果我在愤怒时做事，之后反思发现自己背叛了在我看来是最正确的做法，那么我就不会明白自己为什么这么做。如果我接受柏拉图

的观点，我会认为自己具有内在分裂，并将自己的行为看作我自己的各部分间的协调一致或争斗的结果（这取决于我是将理性之外的各部分视为本身对理性具有接纳性，还是仅将其视为非理性的、兽性的部分）。如果我接受斯多葛学派的观点，那么我会认为自己作为一个整体摇摆于两种不同的行动方式之间，或是考虑自身整体利益，或是受各种情感影响。在任何一种情况下，我都会更好地认识自我和他人。

正如我们将看到的，在古典哲学传统中，哲学上的理解是系统的，它是庞大的理论中的一部分。柏拉图关于灵魂有几个不同部分的说法是在不同对话集中的不同语境下提出的。例如，在《蒂迈欧篇》中，他认为灵魂的各部分实际上分布在身体的不同部位。在《理想国》中，他将个人灵魂的各部分与理想社会的各部分进行了精巧的类比。斯多葛情感说是其伦理学说的一部分，也是他们对理性在人类生活乃至整个世界中的作用所作论述的一部分。

大多数古代哲学家通常将自己的职责视为认识世界，包括认识我们自己，因为我们是世界的一部分。哲学家亚里士多德对此所作的解释最令人难忘：从本性上讲，人类都渴望“去理解”。希腊语中该词往往被译为“去认识”，但这会引起歧义。这里的意思并不是对已知事实进行堆砌，而是达到理解，是那种我们在掌握某个领域的知识并系统地对事物的本来面目作出解释时所需要的东西。当我们发现事物难解时，通常会着手寻找这样的解释，而亚里士多德则强调哲学始于奇想与迷惑，并在我们为问题找到越来越复杂的答案和解释时得以发展。我们首先为自己按激情而不是按较好的判断行动感到不解；当我们拥有一种关于人类行为的更一般性学说来对其进行解释时，便会更好地理解这一点。（关于这方面亚里士多德有自己的学说，它显然更接近斯多葛学派的观点而不是柏拉图的观点。）

亚里士多德（前384——前322）是柏拉图最伟大的学生，但其分析方法却完全不同于柏拉图。他是一个围绕问题展开论述的哲学家，研究出发点或是日常思考引发的問題，或是之前哲学家著作中发现的问题。他兴趣极其广泛，著作覆盖多个领域，包括形式逻辑学（由他首创）、生物学、文艺理论、政治学、伦理学、宇宙论、修辞

学、政治史、形而上学等等。他是一个系统论的思想家，在很多哲学语境中使用了诸如形式、质料这样的概念。但是他的著作（讲座记录和研究笔记）追求体系却未形成体系。虽然后来他的著作被体系化，方法却常常并不妥当。

当我发现在这个问题上各个理论彼此对立，赞同一个理论便意味着否定另一个理论时，情况又是怎样的呢？我继续寻求进一步的理解，而不是退缩。因为此时很清楚的是，我应该自己思考，研究不同的学说及这些学说背后的推理过程——因为我要自己判断哪种学说最有可能是合理的。在目前情况下，显然柏拉图的观点和斯多葛学派的主张不可能都正确，那么哪一个正确呢？无论得出怎样的结论，我都要被带入各个理论及其推理过程。如果我只是感觉自己更喜欢某种理论而不是其他理论，却不能论证为什么会这样，那么我就已经放弃了最初要认识事物、跨越迷津完成解释的动力。古典哲学（一般来讲就是哲学）的特点是不会让事物捉摸不定或令人迷惑，而是让它更清楚，在理性面前更易看懂。因此，阅读古典哲学时需要读者的即时推理，需要促成思想的对话。

教授古典哲学有时就是对一系列伟大思想家的介绍，学生应该吸收、尊重他们的观点。古典哲学的精髓无法逾越。打开古典哲学的大部分著作，我们会发现辩论正在进行之中——而我们也受到挑战，被邀入其中。

第二章

我们为什么阅读柏拉图的《理想国》？

我们为什么要阅读柏拉图的《理想国》呢？这个问题可以从多个角度来思考。它也许意在追问阅读这部著作的意义——我们从中得到什么样的哲学启示；也许意在探寻将这部著作而不是其他著作呈现给我们的历史原因；我也可能出于大学必修课的要求来阅读这部书，许多人都是这种情况。我们并不是在真空中阅读哲学著作，在阅读一部著作时的背景和因阅读而带来的收获之间存在着一种重要的联系，尽管这种联系还远未被完全理解。

第一章向读者介绍了古典哲学论争中一个重要的问题，（我希望）它并不难理解。但并不是古典哲学中的所有问题都这么容易被现代读者所接受。本章会收起在这一问题上的笔墨，来讨论哪些因素使我们无法接触古典哲学的文本及主题。只有当我们了解了哪些因素促使我们对一些古典哲学产生了直接的兴趣，哪些因素妨碍了我们接触古典哲学，我们才能知道如何对这一来自遥远而不同文化的哲学文本进行阅读与思辨。

传统及其传承

在讨论《理想国》之前，我们应该思考古典哲学的整个传统——它怎样流传到我们手中；我们接受它时已发生了怎样的变化；这种变化的方式怎样（比如说）影响了我们对柏拉图以及类似《理想国》这种著作的阅读。



图3 享乐主义者菲洛德穆关于愤怒的一部莎草纸作品的片断

古典哲学首先是一种极为广博而丰富的传统。它始于公元前6世纪，在西方随着西罗马帝国的灭亡而终止，在东方随着拜占庭王国的衰败而结束。古典哲学在希腊城邦（尤其是雅典）兴起并获得发展，在罗马人统治了地中海及其周围地区时，古典哲学得以进一步繁荣，并在罗马帝国的大部分时期成为其文化的主导力量，且不同程度地融入了基督教文化。古典哲学文本体系庞大且极其繁杂。其中包括许多类型迥异的哲学运动，它们有些推崇神秘的直觉与教义，有些主张缜密的论辩；还包括了许多观点各异甚至对立的流派，例如斯多葛派和伊壁鸠鲁派；另外也包括很多立场迥异的哲学观点，如唯物论、二元论、怀疑论和相对主义。它们之间的差别将在第六章有更详尽的讨论。这里我要集中讨论那些影响我们接受传统的因素，这些因素影响我们怎样将古典哲学视为成就了一种传统或经典，也影响我们如何将某哲学家视为至关重要。

首先，我们只有拥有传统，才能考虑传统中的哪些部分重要。西欧的大部分古典哲学在西罗马帝国灭亡时流失，主要原因出自文化的变化和政治的不稳定。在数百年内，除了柏拉图的对话集《蒂迈欧

篇》之外，唯一被深入理解的古典哲学著作是亚里士多德的著作，他的思想主导了中世纪的哲学。文艺复兴时期，人们多渠道重新发现了更多领域中的古代哲学家。但随着历史的因缘际会与命运沉浮，许多作者的原稿遗失，我们只能读到关于其理论的二手评论以及他们自己的零星话语。在所谓的希腊化时期，所有“前苏格拉底”哲学家以及亚里士多德之后的许多哲学家都经历了这样的命运。关于古典哲学的著作不断有新的发现，主要是在埃及干燥的沙漠中发现了写在莎草纸上的著作——有一批伊壁鸠鲁的著作在维苏威火山爆发时以炭化的形式保存了下来。但是鸿沟依然存在，要想了解哲学中的一些人物和流派，我们仍要依赖后人粗浅的描述。

公元79年，维苏威火山爆发，在那不勒斯附近的赫库兰尼姆，融化的火山岩覆盖了许多贵族的乡村住所。其中一个住所自18世纪便开始进行挖掘，里面有哲学家伊壁鸠鲁的大量著作及后来的追随者讨论其思想的著述。这些著作展示了伊壁鸠鲁派内部及该流派和其他哲学流派间尚不为人所知的哲学争辩。这些书为莎草纸（古代的一种纸）制，学者们对其中烧焦的部分进行了细致的研究。

许多古典哲学真迹的发现均具有相似的偶然性，到我们手上的也是零零星星、不成体系。

方法的差异

上述情况引起了研究方法上的差异。有时只能通过研究零散的片段以及二手资料来了解作者，而那些二手资料又融入了阐释者自己的态度。所以，要想正确理解所研究的哲学观点，必须先从历史和解释的角度入手。直接进入哲学主题会有冒险性，得出的观点可能不成熟，结果只是反映了我们自己的哲学兴趣。如果作者的论述以哲学对话的形式出现，作者参与对话，我们又能够读到这样的著述，那么这就是一种更直接地接触作者的方式。因此，柏拉图和亚里士多德哲学得以在哲学系的讲台上占有最显要的位置也便不足为奇了：我们拥有他们的全集，而像伊壁鸠鲁这样的作者，我们仅能读到他们零星的原文。

然而，这种对比可能被夸大了。柏拉图是唯一一位我们有把握说已拥有其全部出版作品的作者。亚里士多德发表的著作没有一部能够完整地保存下来，流传到我们手里的是他的（极丰富的）研究和讲学笔记，这些笔记本身在解释上就存在问题。而即使柏拉图也不是一个容易读懂的作者：一方面，对话形式拉远了作者与他所提观点的距离，并且与其他任何古代哲学家相比，对柏拉图的诠释可能是最千差万别的。所以如果不成熟地认为柏拉图和亚里士多德与我们的哲学问题有密切关系，就很有可能像误读前苏格拉底学说一样误读这两位思想家。对于有些作家和流派，我们只能读到其部分原作，但它们仍会提出一些立刻吸引住我们的哲学问题，当然，对这样的作家和流派，我们还要从历史的和解释学的角度做些工作。过去的二十年中，古典哲学在研究、出版和教学的旨趣上均发生了很大的变化，由原来的仅仅关注柏拉图和亚里士多德转向研究希腊化时期（后亚里士多德时期）的哲学家。

变化的兴趣

古典哲学的传统是多面的，可是我们的研究为什么集中在古典哲学的一个方面而不是其他方面呢？尽管哲学传统的传播过程变幻莫测，并且对于历史或哲学兴趣是不是推动性因素，人们也莫衷一是，但哲学兴趣始终是一个不可或缺的因素，而且该兴趣点随着时代的变化而变化。二十年前，对柏拉图和亚里士多德的研究处于主导地位；相比之下，目前的研究者和教授者则将视线转向了更广泛的问题和更多的哲学家；类似的转移和变化过去也出现了很多次。由于没有一个单一的中立办法来全面囊括庞大的古代传统，更不用说讨论，那么有选择地研究也就不足为奇。如果我们只接触了一种研究古典哲学的方法，也不必感到惊讶——这看起来既自然又必然；我们也会因此看不到其局限性，尤其是当这种传统一代一代地由教师传授给学生，其地位又通过相关书籍和期刊文章得以巩固的时候。

有时我们至少可以追问：什么样的智力背景使得不同时代的人们以某种方式对古典哲学传统的不同部分感兴趣。有时古典哲学的一些

著作似乎销声匿迹了，它们举不出扣人心弦的主题，也没有提出答案富有争议的问题。而在另一些时候，它们确实又这样做了。至少在某种程度上，我们自己的哲学兴趣决定了我们关注古代传统的哪一部分。（应该如何对它们及其变化作出解释则另当别论。）因为我们会看到，这并不是单行道。研究古典哲学文本，能够帮助我们厘清并加深对一些问题的理解。（详见第三章。）由于一些古典哲学著作自18世纪以来在传授和发扬西方哲学思想上的显著作用，它们不仅确实构成了该题材的古代史，而且也构成了其现代传统的一部分。

柏拉图《理想国》不断变化的命运

柏拉图的《理想国》是一个很好的例子，可以用来说明一部古典哲学著作如何在当代哲学话语中愈发引人深思或不再是个值得思考的话题。它可能是最富于戏剧性的例子了。

在19世纪的一部分时期和20世纪的大部分时期，《理想国》无疑是最广为人知的古典哲学著作。它可能是古典哲学著作中唯一一部拥有众多读者的著作。在许多国家的大学、学院和中学开设的古典哲学课、哲学入门课、“西方文明”课、政治哲学课和人文课中，《理想国》均是学习的内容。如果你在这些课程的任一科中必须接触古典哲学或柏拉图，《理想国》显然是首选。在有关柏拉图的现代读物中，《理想国》是柏拉图思想的核心和精华，最能代表柏拉图思想最重要的方面。

柏拉图的《理想国》

在《理想国》中，柏拉图试图说明一个人生活得快乐在于其正直、高尚——这要靠人自己去争取，而财富、地位和其他通常受重视的事物却与幸福无关。这一富于挑战性的论题的依据为：美德存在于人的灵魂的合理有序、结构井然，以及理性在其中的主导地位（见第一章）。合理有序而又如此高尚的灵魂，好比合理有序而又如此健康的体魄，会使一个人生活幸福，而破坏了灵魂的有序状态则会导致不

幸。这部著作的框架，就是柏拉图对这一观点的展开和辩护：同大众信仰相反，柏拉图认为幸福存在于美德，即灵魂的合理有序状态中，甚至在可能出现的最贫穷、最痛苦的情况下也是如此。

作为灵魂结构的模型，柏拉图描绘了理想社会的构架：不同类别的人按照彼此受益的方式有序地存在，由“卫国者”进行治理；像理性为整体人的利益服务一样，“卫国者”为社会上大家的共同利益服务。柏拉图将这种对社会共同利益的关注推向了极端：卫国者不会有家庭生活或私有财产，生命中的大部分时间要用于培养那种抽象的形而上学的“形式”说。惊人的是，不仅是男人，女人也要成为卫国者——或“哲人王”（当然也有“哲人王后”），有时这样称呼他们是考虑到他们接受了严格的哲学方面的教育。

在《蒂迈欧篇》和未完稿的《克利提亚》中，柏拉图通过亚特兰蒂斯的故事，以叙述体进一步丰富了这样一幅理想社会的构图。以这种理想社会的标准来反观历史，它是反对那种有异国情调、浪漫但腐朽的亚特兰蒂斯社会的（亚特兰蒂斯是位于大西洋中部的一个岛屿，后来沉没）。柏拉图没有写完的这个故事，可能是他在哲学传统以外对文学领域最具影响力的贡献。

另一个要点是：阅读《理想国》主要是因为它简要描述了一个理想社会。柏拉图在该书中描绘了一个近乎完美公正的社会，在这个社会中，根据财富和政治权利的不同，人们有着完全不同的劳动分工。统治者为“卫国者”，他们会全身心投入到公益事业和国家管理中。那些从事我们所说的经济活动的人，则会被排除在政治管理活动之外，因为他们的生活方式使他们只考虑自身的利益；他们不适合登上公共舞台，因为在公共舞台上需要捍卫的是公共利益。相比之下，卫国者阶层的人是受过教育并以牺牲个人利益、服务公共利益为准则的。

人们通常认为，这一理想化的政治框架是该书的思想主线；确实，在介绍这本书时，人们会把它当作柏拉图对当时在他看来属政治问题的主要思考。《理想国》包含很多主题。然而，人们常常认为，把这些主题联系在一起的是柏拉图的政治观点，即只有一个为所有

人的利益进行治理的理想国度，人们才能善良，而至幸福。有时这种由智者进行统治的理想被看作是对柏拉图成长于其中的希腊民主文化的回应，他的回应方式被认为是精英统治论及反动精神。阅读该书的这种方法如此根深蒂固，以至于至少在美国图书馆，《理想国》及相关著述被摆放在政治科学书架上，而不是摆在哲学史部分。我们查找该书的方法便向我们提示了应该如何来阅读它。人们也常想当然地认为，应该讲授这本书对政治思想的贡献，其他方面仅作为补充说明。

但是我们应该这样来阅读此书吗？还有其他的阅读方式吗？

在古代世界，《理想国》被作为柏拉图对话集之一来阅读，但绝不被视为他最重要或最核心的思想。当哲学家开始系统地研究柏拉图的思想时，他们推崇的对话集是《蒂迈欧篇》，那是一本诗意的宇宙论。《理想国》中最著名的观点是理想的统治者应该没有私人的家庭生活，但“妇女和儿童应该共有”这一众所周知的论断则被视为怪异而非深刻。柏拉图在书中的政治观点遭到亚里士多德的批判，也没有进入古代政治思想的主流，虽然其他对话集，如《政治家篇》和《法律篇》中论及的政治思想成为了主流。

在中世纪传播柏拉图著作的脉络中，人们从伊斯兰教传统的角度来研究《理想国》，认为它提出了一种理想的宗教领袖所应具备的精神和世俗权力的结合。在基督教的西方，这一思想并没有得到发扬。他们倾向于从政教分离的角度来思考问题，这与之前这部著作的研究长期被忽视有关。文艺复兴时期，这部著作引起了极大关注，意大利的思想家把自己视为柏拉图主义者，认为它提出了理想的乌托邦幻想。整个17至18世纪，柏拉图在哲学界遭到冷落；如果他的《理想国》有人过问，也仅仅被看作是个怪物。

后来在19世纪，柏拉图的地位发生了戏剧性的变化——他在古典哲学研究中上升到显著的位置，并持续至今。柏拉图在英国地位的上升尤其耐人寻味，它经历了三个阶段，每个阶段都与不同的哲学研究方法相对应。

柏拉图全部著作的英语首译本由托马斯·泰勒于1804年完成。泰

勒自学成才，在其坎坷的一生中，翻译柏拉图的作品完全是出于钟爱，因此评判他的译文糟糕确实令人难于启齿。泰勒将柏拉图的思想置于新柏拉图主义框架中进行审视（新柏拉图主义是人们后来对柏拉图的一些形而上学思想从神秘主义角度进行的详细阐释），得出的结论受到浪漫主义作家的欢迎，但受其影响的却是华兹华斯的诗歌而不是哲学家们。

19世纪早期，被称为功利主义者的哲学家首次一致尝试将柏拉图看成论辩型的哲学家。这令人诧异，因为功利主义者关于伦理学和形而上学的观点几乎完全不同于柏拉图的观点。然而，约翰·斯图亚特·密尔一派重新确定了柏拉图的论辩型哲学家的地位。功利主义哲学家乔治·格罗特的《柏拉图》（1865）是第一部基于严谨学术研究的论述，该书单独讨论了每一个对话自身的主题和目的，认为柏拉图追求一种无确定答案的哲学探讨，有时武断，有时与他人辩论而自己却不给出结论。格罗特不赞同柏拉图的观点，但富于同情地指出：柏拉图采用了不同的辩论方法，遵循了不同的方向。从本质上来说，柏拉图是通过论辩来追求真理的；在这样的一幅图画中，《理想国》只是众多对话集中的一个，其中蕴含的政治观点并不被看作柏拉图思想的核心成分。

但是，最终胜出的柏拉图是第三个柏拉图，是理想主义哲学家本杰明·乔伊特的柏拉图。乔伊特以一种通俗易懂的形式翻译了柏拉图的所有作品（1871年出版），第一次使柏拉图走近普通读者。（我们想当然地认为翻译是正常的，但是只是在几年前，《理想国》才得以被译成韩语和冰岛语。当读者需要阅读希腊语或另外一门语言的《理想国》时，却只有受过教育的名流才能做到。）乔伊特认为柏拉图是有理想主义倾向的系统的思考者，对乔伊特来说，《理想国》在柏拉图将伦理学、形而上学与政治学结合在一起的方式中起到了核心作用。另外，他认为这种政治理想处于中心位置——这一观点被后来几乎每一个阅读此书的人所认同。

为什么柏拉图的理想国家说看起来是一种严肃的政治思考（而不是乌托邦空想）？到19世纪中期，政治思考关心的问题似乎与《理想

国》相关。民主和全民公投虽然长期被贬为不守纲常的暴民统治，它们却逐渐成为真正的政治选择，古希腊的民主城邦也逐渐取代古罗马共和国，为英国和美国政治家和政治思想家思考自己的国家提供了一种模式。古希腊的历史第一次以积极的态度来呈现古代民主。如果《理想国》可以被看作是柏拉图对民主的思考，那么这本书对19世纪政治辩论的贡献应该很多，有积极的也有消极的。事实也的确如此。

乔伊特帮助确立了《理想国》在古典研究中的中心地位（该地位至今不衰），并且将其作为严肃、富于挑战性且理想的政治文本来研读，这已广为学术界所认同。19世纪在大学学习过《理想国》的精英男士们应该受到激励而树立起为公共利益忘我奉献的理想，这种理想可以矫正被视为自私的经济野心。这种卫国者的理念被认为是能人统治论：政治上的统治地位要靠教育和勤奋工作来赢得，而不应靠贵族式的特权来继承。柏拉图关于妇女卫国者的观点作为一种对理想的表达发挥了作用，对这种观点进行深思会帮助男人树立起妇女在社会上享有同样的政治权利的观念——她们有选举权和受教育的权利。（这里我们看到维多利亚时期对性别介入的焦虑：乔伊特竭尽全力将妇女卫国者和柏拉图关于“妇女和儿童应该共有”的观点区别开来。）柏拉图坚持主张为公民搭建一个大众教育系统，这一主张被视为推动了民主化进程，普及了教育，并将提供这种教育视为国家的义务。柏拉图抱怨民主，认为管理需要专门知识——这一想法被用于关于现代代议民主和扩大选举权的不间断辩论中。《理想国》提供了思考现代问题的素材，而19世纪的人们明确了柏拉图的理想国家说是该书的主导观点。

乔伊特关于《理想国》的诠释经久不衰。在讲英语的国家，它的生命力超出了理想主义者的哲学及产生这一哲学的政治辩论。即使在今天，人们也通常认为：阅读这本书的简便办法就是把它当作理想主义者的政治宣言，在此宣言中形而上学和伦理学诸问题在理想国这一框架内得到展开。对于这些思想到底有多少“实用”价值，学者们莫衷一是：有些学者仅把它们当作激发人的理想的力量，其他学者则把它们视为蓝图，可以直接付诸实践。而在20世纪，对这本书的一般反应却来了个大转弯：从尊重到敌视。维多利亚时代的政治较量一结束，

《理想国》就与更幽暗、更现代的观点联系到了一起。从20世纪30年代开始，“卫国者”的观点已被看作极权主义，有时甚至是法西斯主义的观点，而柏拉图要普及大众教育和文化的主张更被说成是宣传鼓动和洗脑。

《理想国》是政治蓝图吗？

“是否《理想国》揭示了三四个伟大的真理，在柏拉图看来，用国家的形式来表达他的思想最自然不过了？……借助希腊城邦，柏拉图向我们展示了他的想法——关于神的完美，即善的想法，它似眼睛能望到的太阳；关于人的完美，它是公正；关于教育，它始于青年时期，并在其后的年月中延续；关于诗人、智者和暴君，他们不是人类真正的老师，是邪恶的统治者；关于‘这个世界’，他们的体现；关于一个国度，它不存在于大地，而高悬于天空，成为人类生活的模式与规范……我们从而不必讨论柏拉图所描绘的国家是否具有现实性……因为他的思想可行与否与其所蕴含的真理没有任何联系。”

本杰明·乔伊特，《理想国》英译本前言

“哲人王即柏拉图本人，而《理想国》是柏拉图获取王权的声明。”

卡尔·波普尔，《开放社会及其敌人》，第一卷

今天，尽管人们已不再那么激烈、那么愚蠢地抨击法西斯主义，却极少有教师认为《理想国》蕴含着可以效仿和鼓励的积极思想。更常见的说法是，它蕴含着一套令人厌烦的、精英主义的而又排他的政治主张，即使是那些一直被教育要学会容忍和包容的学生，也能够毫不费力地提出批评意见。然而，最根本的假设没变：本书的主旨是对理想的政治共同体进行描述，这个共同体的组织和结构为政治辩论所涉的真正问题提供了答案。

《理想国》的政治理想

“柏拉图并非一个理想主义者，政治上极权主义和社会有机体论与他的想法是格格不入的。他眼中的人类社会，既不是原子或个体的简单并置，也不是一个自顾自地发展而与其个体成员无关的超级有机体。它是由个体组成的群，由一个共同的目标结合在一起，能够合作共事。”

约翰·怀尔德，《柏拉图的现代敌人及自然法学说》

“我认为柏拉图的政治纲领，从道德上来讲远非优于极权主义，而是基本上与其一样。”

卡尔·波普尔，《开放社会及其敌人》，第一卷

在这方面它一直如此实用，而且引发了如此之多的哲学研究，以至于使人很容易忽略一点，即将《理想国》解释为本质上属于政治学说是维多利亚时代的做法，而我们已不再拥有像维多利亚时代那样的理由把这部著作当作一种能够引起共鸣的政治典范来研读。只要看一看自19世纪以来关于这本书的诸多相互矛盾的阐释，这一点便很清楚了。政治角度的阐释之所以一直存在，在当前其部分原因是，作为政治哲学著作，它易于评论。因此它一直被作为一种教学工具，充当一个轻而易举便被攻破的靶子。然而现在对这部著作的类似评价已经尽其所有，许多学者正越来越关注阐释本身的基础。

探究背景与文本辩论

《理想国》是一部政治著作吗？这是一个复杂的问题，没有一个简单的答案。但是当发现政治角度的阐释只有极短的特定渊源时，你可能很想自问（如果你已经读过这本书）：你当时是受到什么启发来读这本书的？为什么？你可能想回顾它的文本，并且怀疑当时自己受启发去阅读本书的方法是否是最好的方法。

《理想国》的一个显著特征，就是对理想国家的叙述仅占该书的一小部分。它过于简短粗略，不足以被称为政治行动的“蓝图”，而且也不是该书的主要框架。这本书的主论题在第二卷的开篇提出，在第

九卷的结尾作答；它包括柏拉图试图回答的这样一个问题：“我为什么要讲道德？”讲道德似乎是让他人而不是我本人受益。我在生活中为了追求个人目的而忽略或侵占了别人的利益，这样做难道不是更好吗？柏拉图认为，对一个人来说，即使在现实世界可能有的最糟糕的环境中，遵奉道德至上的生活从理性来看也应该被当作最好的生活。为了说明这一点，柏拉图使用了理想国家作为比拟对象来解释讲道德的人的灵魂结构。正如他在论证的最后所说，理想国家向我们展现了这种抽象结构，讲道德的人认为这是一种理想得到内化、变为一种期望过上美好生活的愿望。但是理想国家说并不是统领《理想国》全书的观点，柏拉图提出的关于现实世界的问题也无法在未完成书中大部分论证的前提下借助于一个理想国家说来解决。

显然，这仅是描述该著作总体计划的开始。你可能要自问，理想国家说在说明个人灵魂的结构方面起了什么作用？与柏拉图在对话集《政治家篇》和《法律篇》中的政治讨论相比，《理想国》中的政治观点有多少严肃性？最为根本的是，你可能要问，将理想国家说引入到关于个人道德的论争中是否是柏拉图的一个较好想法？当然，它是柏拉图更具启发性的观点之一。

为什么自19世纪中期开始，人们常常将《理想国》主要视为一部关于政治学说的著作？显然在某种程度上，维多利亚时期的人们，以及后来的几代人，已经利用《理想国》来形成他们自己的观点，并且通过研究这部著作知道有必要这样做。柏拉图笔下的卫国者被那些为建立一个更公平的社会而操心的维多利亚时代人士看成是精英统治者，也被那些为极权主义国家而焦虑的20世纪思想家们看成是法西斯主义的老大哥。但是假如从《理想国》中能够得出如此不同的结论，我们究竟还能不能在其中找到一种单一的政治哲学呢？

这可能是个令人失望的想法。它促使人们反思这样一个问题，即并没有真正的理由对这本书作客观的阐释和评价，每一代人甚或每个读者心目中都有自己的《理想国》，或至少推衍出其中的政治哲学。跳出后现代学术圈，这种结论似显悲观。这本书确实似在言说某种问题，读者的关注点不同，便会出现论争。它以一部哲学著作的面貌出

现，鼓励我们通过理性的争辩和讨论来发现真理。

对《理想国》的阐释千差万别，我们不应据此就认为这落入了阐释的相对性，而应认为这显示了文本的丰富与深刻。自乔伊特以降，即使这部著作的政治内容被极度渲染，但对文本的解读却鲜活而富有创见；在文本的末尾，我们可以做一回顾，看看文本中蕴含的不同思想还有多少可以发展丰富。《理想国》进入并深化了19世纪和20世纪的许多政治讨论，我们对其进入和深化的方式深感钦佩。研读一部古典哲学著作的方式可能是一条双向路径，《理想国》便是一个最佳例证。对一部古典哲学著作进行讨论会丰富这种讨论，同时这种讨论又会提供一种解读这部著作的视角。

人们易于把《理想国》不断变化的命运视为一种警示：当一部古典哲学著作被当作某种“适于思考”的东西，脱离了支撑物（即柏拉图的著作整体）或者采取到目前为止我们所接受和研读它的方式时，情况会怎样呢？但是我们也可以更虚心地接受教训，在研读一部古典哲学著作时，我们应该至少明白三点。第一，我们阅读和阐释这部著作时，应把精力集中在文本本身的研读上。第二，从哲学角度讲，什么更突出、更有趣？什么会使我们更聪慧？对于这样的问题，要有我们自己的设想。第三，我们研读的著作是否能够激发自身富有创意的哲学思考？这些因素可能影响力不同，并以不同的方式发挥作用。从《理想国》的研读史来看，我们知道了一点：不了解这些因素可能会导致毫无结果地去争辩这些彼此冲突的阐释孰是孰非。

如果我们对第一章的结论进行思考，就会发现：有时古典哲学中的一个问题可以立刻使我们介入其中，但是现在，我们也会发现这种态度中的潜在危险。我们还应该警惕自己看问题的方式，其中个人哲学兴趣的变化会对我们确定古代传统中哪些哲学问题有趣这方面产生影响。由于读者兴趣的变化，一部著作的地位会从边缘到中心，从伦理著作变为政治著作，最极端的例子应属《理想国》。其寓意并不是说我们对《理想国》的阐释仅是自己的偏见，而是说我们应该清楚自己在哲学上的兴趣及其所起的作用，以便减少它们对我们的潜在影响。我们对古典哲学的某些部分丝毫不感兴趣，而对另一些却非常熟

悉。有时我们不应将它们与现实联系起来，而应该关心我们对其进行阐释的传统。

对古典哲学思想的研究可能在第一章听起来还算容易，但现在听起来可能更难了。对于古典哲学中的许多文本，尤其是像柏拉图的《理想国》这样的最著名的文本，正确的方法当然是把它们既当作可供阅读和辩论的文本，又当作就其自身而言属于我们之前悠久的历史中的研究对象。毕竟，这是我们所期望的。当我们开始阅读古典哲学家的作品时，我们像是第一批探索者；但是不久就会发现，我们与它们相隔不仅仅是二千年的历史，中间还有许多阅读和撰述它们的传统。在找到把我们和古人分开的因素后，在找到我们所研究的“经典”文本不断变化的原因后，我们更多地从哲学上讨论这些因素，而不是将其与哲学讨论分离开来。

第三章

幸福人生：古代与现代

你要选择

任何研究古代世界哲学的人都熟识普罗迪库斯关于大力神赫拉克勒斯的选择的故事。普罗迪库斯是公元前5世纪一位所谓的“智者”，即专事研究的知识分子。我们是从后来的作家色诺芬那儿知道这个故事的，他记述了哲学家苏格拉底的谈话。

在苏格拉底与友人亚里斯提卜的谈话中，亚里斯提卜坚信：当你想要什么的时候就该去拿到它，而不要拖延对愿望的满足。苏格拉底对此予以反驳，认为这种处事原则是危险的。如果你不能约束自己的愿望，那么你最终就会听命于那些能够管住自己的人。这些人利用其很强的自控能力在和你的竞争中获胜，从而控制你的生活。亚里斯提卜不相信这一点，他认为他能够过这样一种生活：追求自我满足感，同时又能够避免受他人的左右——这便是通往幸福之路。

智者

“智者”这一术语用来指公元前5世纪的一些知识分子，他们没有形成一个统一的知识传统，却代表了一个新的动向。他们游历于各城市间，为赚钱而传授各种知识技巧，其中最畅销的便属修辞和辩论方面的技巧，这些技巧会为学员在公共生活中提供一种优势。虽然其关注内容只有一些可归于哲学传统，但他们也算得上哲学传统的一部分，这是因为柏拉图在他的许多对话中称他们为华而不实且不称职的蠢人，烘托出他的英雄人物苏格拉底。柏拉图的描述带着幸灾乐祸的口吻，有失公允，但我们在任何细节上都没有足够的独立例证来反驳它。

最著名的智者有伊里斯的希庇亚斯、科斯的普罗迪库斯、卡尔西登的特拉西马库斯以及阿伯德拉的普罗泰戈拉。希庇亚斯以著作颇丰著称，普罗迪库斯以语言研究闻名，在《理想国》中特拉西马库斯被描述为持有一种正义，这种正义被降低为为强者的利益服务。普罗泰戈拉是唯一持有一种重要哲学观点，即相对论的人；相对论认为，一个信念是正确的，只是因为它在拥有该信念的人眼里似乎是正确的。柏拉图在他的对话集《特埃特图斯》中驳斥了这种观点。

柏拉图对智者的鄙视出于多种原因。他不接受他们的观点，尤其是相对论。他认为：以获得金钱利益而传授知识技巧，是把这些技巧当成了商品，从而降低了其自身价值。因为这是以知识技巧为你做了什么来衡量其价值，而不是以其自身原因而给它们以尊重。他也认为，正是因为智者的不严肃性，他们在哲学辩论中实际上是不胜任的。当然在柏拉图对这些人的表述中，他们也确实如此。

苏格拉底不同意这种看法。他认为这不仅仅意味着避免他人对你做什么，而且意味着你如何看待自己的人生。为了说明这一点，他讲述了普罗迪库斯关于半神半人的赫拉克勒斯的故事。赫拉克勒斯在刚步入成年的时候来到了一个十字路口。两个女人走了过来，各自劝他选择那两条截然不同的道路中的一条。一个女人显得入时、大胆且刻意打扮。她跑到他前面，督促他选择那条易行的路——满足自己的愿望，随时做自己想做的事，只需考虑如何花最少的力气去做。她说：尽管我的敌人称我为邪恶（或快乐），但我的朋友称我为幸福。另一个女人从举止来看严肃、谦逊，她用言语而不是外表来请求赫拉克勒斯跟她（美德）走，尽管在她指出的路上要付出努力，会不断遇到挫折，成功会来之不易。她说：我所提供的一切是有价值的，但需要你付出并学会克制；邪恶和快乐提供了通往幸福的便捷之路，但最初的魅力会渐渐消退，留下来的东西没有什么价值，而美德则是通往成就与尊重之路，从而构成真正的幸福。

赫拉克勒斯的选择在西方艺术中是个常见主题。下面这幅画出自保罗·德·马泰斯之手，他于1712年受沙夫茨伯里第三代伯爵、哲学家安东尼·阿什利·库珀之邀，为后者论述美德的书绘制插图。该画和许

多类似图画所强化的某种信息使现代读者感到不适：道德上的选择被描绘成两个女人竞相争得一个男人。更有甚者，尽管强调起作用的是现实而不是外表，但在表达这点时经过充分考虑，作者还是将一个女人描绘得比另一个更有魅力。

但除此之外，这样一个在我们看来过于浅显易懂的故事却如此闻名，我们可能对此感到迷惑不解。大家会认为：如果让你在美德和邪恶间选择，你显然应该选择美德。但这只是问题简单的一面。难点是搞清楚美德指什么；将美德描绘为一个谦逊的女子而不是一个不知廉耻、行为不检的女子有性别歧视之嫌，而且对我们没有多大帮助。如果我们这样想，可能也是因为大多数20世纪的伦理思想使古代的伦理框架显得生疏。但相对而言这是最近的看法，并且随着美德在哲学和政治话语中出现的频率越来越高，这种看法现在正迅速得到改变。结果是，我们现在很容易赞同美德对赫拉克勒斯所说的话。



图4赫拉克勒斯在质朴的美德与诱人的快乐间进行抉择

美德和邪恶为赫拉克勒斯提供了通往幸福的不同道路。普罗迪库

斯将某种重要的观念阐释得很清楚——他是最早的此类哲学家之一，这种观念即我们在自己的生命中都在追求幸福。这种想法也见于稍晚些时候的哲学家德谟克利特和柏拉图的论述中。柏拉图强调说，否认幸福是我们人生的终极目标、是每个人人生之路的终点是非常荒唐可笑的。

但是普罗迪库斯还强调了另外一点。当你刚刚步入成年，向往幸福并有意识地为之努力时，你会面临一个选择。你不能拥有全部，你不能在人生的征程中一方面满足自己的各种愿望，另一方面又希望实现有价值的目标或过一种你或他人都会尊重的生活。明确承认幸福是人生目标会使你同时认识到应该按一种方式而不是另一种方式来思考及安排自己的人生。生活给你提供了各种选择机会，你必须作出决定。几个世纪后，了解到更为复杂的讨论的西塞罗仍然认为：这个故事就每个人的人生及人生态度道出了某种深刻的东西。

幸福与快乐

在对上面这个故事的不同讲述中，那个不知廉耻、行为不检的女人通常是邪恶或快乐。在我们的道德哲学传统中，如果说快乐是一种不好的、不可取的获得幸福的方式，这似乎有些奇怪。约翰·斯图亚特·密尔是功利主义传统的主要创始人，他实际上将幸福定义为快乐、没有痛苦。但是即使我们不承认快乐事实上构成了幸福，由快乐的反面美德构成幸福的看法也仍然显得有些古怪。从这里我们可以看出古代伦理思想在概念上赋予幸福的内容是不同的。

古代伦理思想中的幸福并非指感觉良好或心情愉悦；它根本不是一种感觉或情感。幸福与否，是就人生整体而言的，因此对幸福的讨论也就是对幸福人生的讨论。不走运的是，对我们来说幸福并不仅仅指人生，还包括那些时刻和转瞬即逝的经历。正因为考虑这些不同的方面，现代关于幸福的讨论很快便让人迷惑不解。在古代伦理学中，对幸福展开伦理讨论的角度决不同于“感觉良好”。

有时你会从你的日常生活中退后一步，思考自己的整个人生。你

可能由于一次危机而被迫这样做，或者是要经历你人生中的一个阶段，例如，正如赫拉克勒斯的故事一样，不再是青少年而是成年人这一转变促使你思考自己一生要做什么，你的价值何在，以及什么对你最重要。对于古人来说，这便是伦理思考的开始，是伦理反思的切入点。一旦你有了自我意识，就会面临选择并要处理这样的情况：某些价值和行动排斥其他的价值和行动。你要问自己：你所有的关注点是如何结合在一起的，或者如何未能结合。所有的古代思想家都认为，通过使自己的关注点顺应自己的最终目标telos，你追寻的是如何使人生有意义。因为，那些不能以任何全面的方式将自己的关注点结合在一起的人们基本否认了自己所做的一切都是自己的，否认这一切结合在一起构成了自己的一生。

关于你的人生前景、人生中所表现的价值，你能讲出什么呢？一开始，可能不多。只是在思考了一些伦理学说之后，你才会对什么样的价值支配了你的人生这样的问题产生一个较明晰的看法。但有一点，即使在寻求理论帮助之前便可以肯定：正如自普罗迪库斯以降的哲学家都赞成并由亚里士多德最广为人知地提出的，人们都认为自己的最终目的是获得幸福，人们所做的一切都是为了过一种幸福的生活。（因此古代伦理学说被称为幸福论，取自希腊文eudaimonia，意为幸福。）

为什么这一点应该如此显而易见？如果通过快乐或感觉良好这样的概念来介绍幸福，便不会如此一目了然了。但是幸福符合我们的最终目标所拥有的形式上的特征，也就是说，甚至在我们开始询问幸福涵盖哪些内容之前，幸福的人生也是要满足某些要求的。任何可能被包含进幸福的内容，如美德、快乐等，都必须满足这些要求。将你的所有关注结合在一起的整体目标应该是完整的：你所做的一切都是为了这一目标，而不是为了别的什么。这一目标也应该是自足的：它不会放弃你生命中任何对美满生活有价值的部分。这些尽管有深刻含意，却是常识。在常识或直觉这一层面，幸福是唯一的目的是，在完整而又自足的整个人生中，这是一个能够理解的人生目标。我们为了幸福而去做其他的事情，但是为了某种进一步的原因而需要幸福，这听起来没有什么道理。而一旦我们生活得幸福，我们便不缺任何使我们

生活美满的东西了。这些在古代幸福观中是显而易见的。但亚里士多德立即指出，它们说明不了什么，因为在如何对幸福进行分类这一点上存在着很大的分歧，关于伦理学的不同思想流派均源于此。

然而，有一点从一开始便是肯定的。幸福是拥有一个幸福的人生——是指你的整个人生。而快乐更自然地被理解为一种片断式的感受，是你此时所感而非后来所感。它是指你在完成构成自己人生的各项活动时的感受。你可能在享受一顿饭，一段交谈，甚至是此时而非彼时的生命。但是按照古代的思考方式，你不能够此刻幸福而彼时不幸福，因为幸福是相对于你的整个人生而言的。

因此我们就会发现为什么在普罗迪库斯的故事中，快乐所起的作用就是提供一条通往幸福的明显歧途。快乐使我们关注此时此地，以及眼前需要满足的愿望；这就妨碍了人的自我控制能力和理性的整体反思能力，而这种能力正是要投身于有价值的事业的人生所必需的。快乐是短暂的，幸福是久远的。所以，与现代看待这个问题的角度完全相反，快乐似乎连被涵盖进幸福的潜在可能性都没有。你的整个人生怎么能够专注于快乐这种一时的满足呢？这样做的人犯了大错，因为他满足于眼前的快乐，而失去了对人生其他内容的适当关注。

事实上，在古代伦理学中，把快乐当成伦理目标的享乐主义一直处于防守姿态。反对者乐于将此解释为：在人类对快乐的追求中，某些方面本身就没有什么价值。但这只是启发性的说法。真正的问题是：把快乐当作指导人整个一生的目标是有缺陷的。这一点从两种主要的享乐主义学说中便可见一斑。

亚里斯提卜建立了昔兰尼学派，名字源于他们在北非昔兰尼的家乡。它并不是一个自成一体的学派，但是其成员都认为我们的最终目的，即我们在我们所做的每件事情中所追求的是快乐。他们理解的快乐，毋庸置疑地是指当我们享受某种经历或对此感觉良好时所拥有的感受。快乐是动态而不是静态的（痛苦亦如此）。快乐彼此没有分别，一种快乐不比另一种快乐更快乐，也就是说，快乐是指一种单一的体验，无论产生它的环境怎样，它是一样的。我们只有亲身经历才

能感受到什么是快乐。我们只知道我们的感受，而不是带来这种感受的东西。因此已经逝去的过去的快乐和正在走来的将来的快乐，都不能与我们正在经历的现在的快乐相比；有时根据昔兰尼学派的说法，好像只有现在才存在似的。当然，现在确是举足轻重的，我们应该着眼于获取现时快乐来安排我们的生活。

享乐主义的种类

北非昔兰尼的亚里斯提卜（约前435——前355）去了雅典并成了苏格拉底的助手。关于他生平的资料无从考证，主要是些轶事；这些轶事表明他过着一种丰富多彩的生活，醉心于满足自身，不考虑自己的尊严，也不关心他人。然而，他非常关心女儿阿雷特，把自己的思想传授给她；她又把它们传授给自己的儿子小亚里斯提卜，小亚里斯提卜可能是属于昔兰尼流派的系统哲学的奠基人。

雅典的伊壁鸠鲁（前341——前270）对享乐主义拥有自己的理解，尽管他确实接受过一些哲学方面的教育，但他自称靠的是自学。大约公元前307年，他在雅典建起了一个哲学学院。与柏拉图、亚里士多德和斯多葛学派的学院不同，伊壁鸠鲁的学员并不在公共场所集会，讲学内容也主要是辩论与论争技巧。伊壁鸠鲁的学院被称为花园，名字取自他的家乡；在讲学中鼓励学员学习和记住伊壁鸠鲁及其他创始成员的话语。口头和笔头的讨论贯穿学院历史的始终，但是伊壁鸠鲁享乐主义者将伊壁鸠鲁视为将人从不幸中拯救出来的救世主，一束闪耀之光；其他学院的哲学家则认为这种看法过于恭敬。伊壁鸠鲁的主要贡献是他的享乐主义伦理学。在他的自然哲学中，他继承了较早时期原子论者德谟克利特的观点，发展了一种在古典哲学中不常见的世界观，认为世上没有天意或任何形式的目的论，虽然有神存在，但其对世界或人类没有兴趣。

如果最重要的是获得现时的快乐，那么幸福出了什么事呢？单单是在古代哲学家中，就有一些昔兰尼学派的人士认为我们不应考虑幸福。一个幸福的人生是一个有计划的人生，其间过去、未来的快乐因与现在的快乐相关而有意义，但是如果我们仅考虑追求现在的快乐，

那么幸福常常会挡在中间，我们对此应不予理会。

对你的人生来说，这可能听起来像是一个自毁的策略。它注定要寻求那种来自诸如性爱与毒品的强烈的现时快乐，而不考虑你的未来。实际上，昔兰尼学派不必固守这一点，他们只需坚持以下观点即可：只有在能够产生现时的快乐时，思考或关心你的整个人生才具有价值。这就意味着全面思考你的人生只具有辅助作用，只是实现其他目的的手段。这一想法看起来并不具有多少说服力。无论如何，昔兰尼学派在古代伦理思想中至多只是一个怪异的流派。

伊壁鸠鲁似乎从他们的失败中吸取了教训，他试图将快乐当作实现幸福的条件，而幸福则满足了整体的要求；如此一来，他就使自己的学说更易为人所接受，更趋于主流。他认为，你對自己整个人生的关注并不只提供了手段供你享受现在，而是像人们通常认为的那样，关注你的整个人生有其自身的意义。然而，幸福的人生实际上就是充满快乐的人生。

从已经迈出的几步中我们可以看出以下说法听起来仍令人感到奇怪：追求短期的满足怎么能和你整个一生至关重要的长期关注混为一谈呢？伊壁鸠鲁不得不否认快乐总是一种短时期的享乐。他坚持认为快乐分两种，其中一种是人们从类似进食、饮酒、性爱等活动中获得的享乐，是一种“动态的”快乐；还有一种是“静态的”快乐，这种快乐才是我们应追求的实现幸福人生的恰当方式。静态的快乐即没有身体的疼痛和精神的困惑，在这种状态下，你不会感到有任何妨碍或不适。伊壁鸠鲁大胆提出：这种状态是我们所能达到的最高级的快乐，也就是说，你不是通过做那些使你感觉良好的事情来拥有幸福，而是通过如此安排你的人生达到一种无痛而又平和的境界。毋须诧异，这样做就意味着“冷静地思考”，仔细审视你的人生，拒绝总的来说会冲击你内心平静的活动。因此，如果那些短期的满足和成功会使人生的整体计划变得不太平稳或受到冲击，那么就该放弃它们。伊壁鸠鲁的幸福人生观根本不是指醉心于游乐体验，而是指为保持平静所采取的谨慎的、避免冒险的策略。批评家不厌其烦地指出，尽管这是一个可以接受的关于如何快乐地生活的想法，但他所提出的最快乐的生活方

式却是个独特的概念。

如果考虑到古代伦理学的框架，我们会明白为什么享乐主义不占优势。享乐主义者似乎注定会作出令人难以置信的论述，如亚里斯提卜关于幸福的论述和伊壁鸠鲁关于快乐的论述。

现在我们把幸福常常理解为快乐和愿望的满足（从我们广泛而又含混地使用“幸福”一词便可见一斑），这使得一开始很难看到古代幸福说的魅力。如果幸福便是获得你想要的，那么赫拉克勒斯的选择所蕴含的思想便没有意义了。然而，我们关于幸福的观点来源广泛，也包含了更符合幸福论主张的因素。例如，我们认为幸福的人生包含成就与成功，而不只是得到你想要的东西。当把人生作为整体来思考时，幸福是愿望的满足说便会陷入困境。

幸福与美德

但直到最近，在赫拉克勒斯的选择中，真正不相容的观点还是美德的作用问题。在现代伦理思想中，直到不久前美德变成了一种带着几分荒唐的概念，人们只能从历史的角度来理解它，而不能在伦理思考中严肃地用到这个概念。但在刚刚过去的十年里，“美德伦理学”又重新得到极大的重视。但是我们再一次发现，我们对美德的理解和古代的美德概念并不吻合，因此需要作一些解释和比较。

古代的美德可以简单地理解为进行系统思考去做道义上正确的事；这一理解的全部意味即我们有几分明了要去做从道义上讲是正确的事，而不是其反面——道义上错误的事。我们不必以详尽叙述什么才是道义上正确的事来展开。我们在这方面的阐述会随着对美德阐述的加深而深入。

美德的概念要比这丰富得多，但人们已经把它与非道德问题区别开来——例如，把美德理解为一种非道德意义上的“卓越”。[不幸的是，人们受误导想要将古代伦理学文本“现代化”，却致使一些译者将希腊单词德性（arete）译为“卓越”而不是大概更传统的“美德”；因此

引起歧义，认为这些文本是关于道德的。考虑到现代道德哲学家承认美德包含道德含义，这一点就显得尤为遗憾。]

如果一个人要去做道义上正确的事，不是偶尔为之而是一贯如此，他必须有自控能力和坚强的意志来抵制使自己想做其他事的（众多）动机。因此，当美德告诉赫拉克勒斯她所指的道路艰难，又常常充满不快和挫折时，便很容易理解了。做道义上正确的事是好的，但是有美德的人要做的比这多得多。她要有一种性情、一种坚定的心态来做这种道义上正确的事。为了做到这一点，她必须已经具备两个方面的能力，即透彻地理解道德含义并愿意照此行事。这两点既不容易也不会很快做到，而当一个人可被称为有美德的时候，他一定已经使自己锻炼成了具有某种特点的人。因此在美德和你的整个人生间有一种联系：成为讲美德的人意味着成为拥有了某种特点的人，而这就要求你对自己的整个人生以及志愿成为哪一类型的人进行深入地思考，此外你还要有决心来贯彻这一切。如果你只是一味地满足自己的愿望，从来不培养自己从长远的角度去思考和行动的能力，那么这一切便会不了了之。

对美德这一概念的现代理解在许多方面不尽如人意，在某种程度上，通常是将美德看作一种行为习惯。因为你看起来确实能够培养一种慷慨大度的习惯，而可能没有勇敢行动的习惯，这就使得各种美德似乎成为以独立方式自行发展的不同习惯。从古人看问题的角度来看，应该由你关于道德正当性的认知将行为上各自独立的习惯联系在一起，因为一般不会出现以下这种情况：道德对如何做到慷慨大度有一套要求，而对如何具有勇气则有完全不同的另一套要求。在古代伦理学中，重要的是人们并非拥有一个独立的美德，而是从总体上说一个人是有美德的，对于各不相同的美德拥有一种统一的认识，而这种认识被称为常识或实践智慧（*phronesis*）。

再者，在古人对美德的理解中，常识表现为实践推理，这种推理和人们做事的动机密不可分。在第一章我们已经看到，许多古代学说是关于理性和情感之间的关系的，但大家都同意在有美德的人身上，情感并不或不再与理性争斗。知道了道德行为有哪些要求，但为实践

这种行为必须战胜相反动机——这样的人还不是有美德的人，仅是自我控制能力好而已。美德所要求的，是人的动机与其理解力保持一致。因此，从古人的角度来看，美德是一个要求相当苛刻的观念。这就不难看出为什么伊壁鸠鲁享乐主义的批评家们指责他不能为美德作出解释。如果快乐是我们应该追逐的至上目标，那么除了将道德作为获得快乐或避免痛苦的手段之外，很难看出为什么我们还要在意道德。伊壁鸠鲁否认他坚持这一点，但在这方面，他的批评家似乎胜他一筹。

你在十分痛苦时仍能幸福吗？

在古代伦理争辩中，美德在幸福中的地位如何是最紧迫的问题。美德是通往幸福生活的正确通道，但这意味着还有很多选择。幸福是我们的总体目标；为了幸福，我们会去完成或追求所有其他的事情，而我们并没有更深的原因来追求幸福。成为一个有美德的人便会获得幸福，但毫无疑问，从常识的角度来讲我们可能认为其他方面也起作用，例如拥有一笔数目过得去的钱和其他的必需品、获得成功等。穷困潦倒、一败涂地的人生能够称为幸福的人生吗？

亚里士多德是古代哲学家中最近乎常理的人，他认为我们的这种反应是重要的。他的观点是：幸福确实要求拥有一定数量的像金钱和成功之类的“外在物品”。就其自身来讲，这种物品拥有多少都不会让你幸福，因为占有它们与否基本上不取决于你；他认为，如果你开始从伦理的角度反思自己的人生，那么幸福应来自你对自己人生的反思和计划，而不仅仅在于环境能够给予或拿走的外在物品。但是，亚里士多德并不认为你拥有了美德便获得了幸福。他认为，如果是这样的话，有美德的人即使受到冤枉、遭遇很大的不幸，例如饱受痛苦的折磨，他还是幸福的——那简直荒唐到了极点。

亚里士多德的结论对我们来说常常合乎情理，因为我们几乎很自然地从未想过，成为一个有美德或道德的人便足以拥有幸福的人生。因此，我们可能没有注意到，就古代学说而言，情况令人极不满意。他不得不承认要想拥有一个幸福的人生，你的为人要比占有金钱、地

位等重要得多。但是亚里士多德讲不出来它们到底有多重要，因为他不愿意承认，一个失去了那些金钱、地位等的人注定就生活得不幸福。他常常强调的是，生活幸福的关键不在于你占有多少物品，而在于你是怎样利用它们的。正如鞋匠最大限度地利用手头的皮革，遭遇不幸的人们也最大限度地利用环境的赐予。因此他不愿意承认一个拥有美德的人会在生命的尽头陷入极大的不幸（如善良的特洛伊国王普里阿摩斯亲眼看着自己的儿子被杀死，城市被毁灭）。另一方面，他试图避免得出在他眼中很荒唐的一个结论，即拥有美德的人，不论发生什么不幸的事，仅因其拥有美德便会幸福。因此他不会承认普里阿摩斯在特洛伊城陷落之后是幸福的，也不承认他是不幸福的。普里阿摩斯处于两种不同观点的争执中：常识上认为他当然是不幸福的；而从更理论的角度来看，他并没有失去他的幸福，因为幸福来自于你是怎样对待你的人生，而不是来自于他人对你做了什么。因此，亚里士多德的观点并非真正前后连贯——这真是一种讽刺，因为他是最受研究“美德伦理学”的现代作者青睐的古代哲学家。

与亚里士多德相比，柏拉图和斯多葛学派更不愿意接受普通的观点；他们坚持认为，拥有了美德就足以拥有幸福的人生。我们会发现，如果现在不对此加以解释，在古代伦理思想框架中，这不会像表面上那样品德高尚却不合情理，但这看起来仍不够现实。

亚里士多德承认，外在的邪恶削减了因美德而生的幸福，而在柏拉图和斯多葛学派眼中，这种说法是不对的。实际上，他们认为美德具有截然不同的价值。斯多葛学派引人注目地提出美德是唯一堪称美好的事物，而健康、金钱等是“无足轻重的”，虽然我们会不由自主地去追求健康，但那是一种“更可取的无足轻重”。他们使用了新的术语，不对美德和外在事物进行明确的划分，他们并不怕因此让自己显得有些滑稽可笑。在这方面，他们预见到了康德的道德与非道德价值的一些思想。

认为美德最为重要，这仅是一个高调的断言吗？在对这一观点所作的辩护中，古代伦理学中最广为流传的看法是，美德是一种对道德观的理解（我们已经注意到，这种理解包括而不排斥情感和积极的动

机)；这种美德可比作一种专长和技巧，应用于生活环境所能提供的素材上。正如即使用有限的或劣等的材料也能熟练地制造出一件产品或一件工艺品一样（这一点在表演艺术中最明显），即使一个人不得不置身其中的生活环境较差或极其恶劣，他也能生活得很好，因而活得幸福。当亚里士多德把处于困境中的人比作最大限度地利用次等皮革做鞋的鞋匠时，他的观点与此类似。技巧的运用和专家的实际操作在不利的环境中可能和在良好的环境中一样令人难忘（甚或更如此），但令亚里士多德深有感触的是，其产品将注定被看成是次等品。认为美德是一种技巧、外在条件是其素材的观点使人们明确认识到你书写了自己的人生。无论你工作的环境如何，你人生的道德品质都来自你的生活方式、你所作的选择，及其在塑造你的性格方面的影响。

你在十分痛苦时仍能幸福吗？

“幸福的人需要身体的资本和外界的物资，比如财富……为的是不受牵制……有些人说：十分痛苦或陷入极度不幸的人只要善良便拥有幸福。不论刻意与否，他们是在胡言乱语。”

亚里士多德，《尼各马可伦理学》，第七卷，第十三章

“亚里士多德在《尼各马可伦理学》及其他著作中对美德进行了阐释，认为美德是卑微的，奴颜婢膝而又庸俗……它们敢于剥夺美德头上的王冠与权杖，那种在宙斯身上不可剥夺的东西。它们不承认美德使我们幸福，而把它与金钱、地位、贵族出身、健康、美丽及其他美德和邪恶所共有的事物相提并论。正如其中任何一项失去了美德便不足以使人幸福一样，它们主张，美德失去了这些方面同样不足以使人幸福。那么美德的价值如何能不受到破坏或颠覆呢？”

亚提库斯，公元2世纪柏拉图主义者

这一观点明显地具有平均主义的倾向，也为斯多葛学派的立场提供了脚脚，即不仅仅是那些生活中能在金钱、美貌和地位上得到很好保障的人可望获得幸福，即使那些际遇不佳的人也能够获得幸福，如

奴隶、被征服的人、社会地位极其低下的人（就像古代社会大多数妇女那样）。很明显，罗马帝国时期两个主要的斯多葛学派文本分别出自马可·奥勒留——一个皇帝，和爱比克泰德——一个自由奴之手。作为赖以生存的哲学，斯多葛学派的主张为他们所用，机会均等。

但是，如果外界的事物不构成我们的幸福，我们为什么还要不怕麻烦考虑这些方面呢？这里斯多葛学派的立场有些微妙，很难简洁地表达出来，但重要的是，我们应该根据现在所处的状态从道德上作出决定。当你开始思考美德的时候，你便不是一块白板了。你已经具有了既定特点——对食物、安全等的需求，也拥有一定的社会地位：你已经有了家庭、国家、工作等。为了美德而牺牲或忽视这些是荒谬的，它蔑视了人类的本性。相反，我们应该力争善良地对待它们，一直牢记美德的要求能够胜过它们。在这里，它们与康德的道德思想再一次地出现了许多相关之处。

美德：古代与现代

“美德伦理学”在最近步入了当代道德思想的前沿，随之而来的便是对古代伦理学说的研究（不幸的是对亚里士多德关注过多）。一种普遍的担心是，美德的培养成了要养成一种做道德上正确的事情的习惯，而道德上正确的事便是你所在社会上有美德的人会做的事，这样在认识上便有将古人和我们隔离开的危险。美德在各种文化和传统中产生、发展；注意到这一非常明显的特点有时会引起对幸福论伦理学的攻击，认为它本质上是保守的。亚里士多德描述了那些他所在的社会认可的美德，但这些美德属于拥有特权的名流——自由的成年希腊男性，在此之外或与潜在的社会进步联系起来看，它们的道德意义便模糊不清了。

这种笼统的攻击没有击中要害。当然，开始时我们是效仿社会中我们认为有美德的人；由此，不同文化中美德的不同便不足为奇了。然而，这是在伦理思想出现之前的情形。古代伦理学始于个人开始反思自己的整个人生并作出决定、（像赫拉克勒斯一样）承认在不同对象间进行选择的必要性之时。古代遵循伦理的人掌管自己的人生。随

着实践推理的发展，人比以往任何时候都更能控制住自己的人生，更能为自己的人生质量负责。当然了，现在的结果和古代希腊时期的结果是不同的。怎么会这样呢？因为选择项是不同的。相同的是某种变化：遵循伦理的人在人生中不再漫无目标，不再想当然地接受社会的压力，并开始从伦理的角度思考自己的人生及其模式。

古代伦理思想之所以魅力无穷，除其他许多原因外还在于它将人们对两个方面的关注统一到了一起——在其他传统中，这两者同时出现是很难的。一个方面关乎道德需求的意义，承认道德在你的整个人生中发挥了巨大作用；另一个方面是人们根深蒂固的对日常事务的关注以及从伦理角度对其作出解释的难度，这些事务如家庭、工作、责任、朋友和日常生活等内容。那种研究哲学而坚信美德足以使人幸福的人，已经从他最初的关注中走出了很远，但从没有抛弃它们。

第四章

理性、知识与怀疑论

理性、知识与怀疑论

在第一章和第二章，我们看到古典哲学的一个论题如何能立刻捕捉到人的注意力，同时也看到了我们在研究传统时所采用的方式反映了我们在某些方面而非另外一些方面的历史包容性。在第三章，我们探讨了古典哲学的一个方面——美德和幸福的伦理框架，这一点对现代哲学研究来说成果尤其丰硕。下面我们来看看一些古人在知识及知识缺失方面的思考；从表面上看，这种思考与现代对这一问题的思考之间差异多于相似。

关于知识的假说

现代认识论或关于知识的学说中有一些常见的假说。其中一个观点主张，知识的存在必须经过怀疑论的证明；这些怀疑论者认为，我们永远都不会认识任何事物，因为我们永远都不会满足探寻知识所需要的条件。至少部分地可以说，知识是与事实或信息密不可分的。

（这两者间的联系是什么呢？对此我们发现了完全不同的观点，这里不作详述。一些哲学家强调辩护，另一些强调恰当的因果关系，还有这些观点的复杂变体和综合意见。）很难想象一个现代的认识论者对你的机械师会修理小汽车这一想法会有多少感触。同样难以想象的是，该认识论者会认为一个知道很多科学事实的人可能并不理解它们这一点值得大惊小怪。现代认识论者实际上在努力去驳斥知识之前自己就已经占有了知识，认识论者本人对这一权威性的断言看法如何呢？

为了理解古人对知识的独特态度，可以从苏格拉底讲起。我们知

道，他的朋友凯勒丰询问德尔斐的阿波罗神是否有人比苏格拉底更富智慧，阿波罗回答说没有。苏格拉底知道后感到诧异，猜不透这一神谕可能意味着什么，因为他很清楚自己没有什么智慧或专长。因此他去找那些被当作专家的人，就他们声称所具备的专业知识提问，但总是发现他们或是对自己被视为应该具备的专长不能提供足够深入的描述，或是他们的专长并不如他们想象的那样重要。他总结说，阿波罗的寓意一定是指最富智慧的人便是最了解自己的无知的人。

在所有古代哲学家中，苏格拉底最受认可自有其原因。对一般的古代文化而言，苏格拉底是一个具有象征意义的哲学家。然而，同样引人注目的是，他的一生令人难以捉摸；他没有著书立说，给我们留下来的是一系列极其不同的哲学观点。

苏格拉底（约前468——前399）的父亲索夫罗尼斯库斯是一名石匠，母亲费娜瑞特是位助产士。苏格拉底最初生活境况颇佳，但是在人生的晚年，由于他对哲学的投入、对日常事务的忽略而导致生活破落。他的妻子有一个贵族的名字：詹蒂碧；相传这个不谙世俗的哲学家的妻子很爱争吵，但是我们不清楚背后的原因。他们有三个儿子，其中一个在苏格拉底去世时还很小。后来，据不可靠传说，他还有另一个妻子默尔托。

在公元前399年，苏格拉底受到审判并被处决。控告理由极其含糊并且充满偏见，人们一直怀疑真正的原因是和政治有关。我们永远都不会知道事实真相。显然，在雅典苏格拉底的存在令人烦恼而又颇具颠覆性。

苏格拉底将哲学实践看作是个人的讨论和提问，他拒绝写作。他的追随者们推崇他是哲学研究方面互为矛盾的方法的创始人。他的弟子安提斯泰尼生活朴素，在安提斯泰尼的眼里，苏格拉底为背离传统的犬儒学派提供了灵感；而在他的弟子亚里斯提卜眼中，他被称为第一个享乐主义者。在柏拉图学园的传统中，他被美誉为首位怀疑论者。在斯多葛学派看来，他是第一位伦理哲学家。在他的年轻追随者色诺芬的著作中，他是一个迂腐的说教者。在柏拉图的著作中，苏格

拉底又呈现多样的面孔。有时他是个提问者，剥去其他人在理解方面的伪饰；有时他对伦理学和形而上学发表一些积极的看法；有时他干脆只介绍其他的哲学家，这些哲学家仅谈自己的主张。苏格拉底一直是富有影响的最杰出的哲学家；他拒绝进行官方讲学，从而成为一个可从多角度进行解读的人物，他的影响波及拥有大相径庭的观点和方法的哲学流派。

神称呼人“有智慧”，其用意可最简单地解释为与希腊传统保持一致，强调人与神力间存在的鸿沟。它也引发了一些关于古代认识论的假说。苏格拉底否认他有知识，但这并不意味着他不知道那些普通的日常事实；他知道自己了解很多这类事实。再者，他有时声称自己知道相当多的道德知识，例如他从来都不会做错事，或放弃他的神圣任务。他所否认拥有的知识，是在智慧或理解的意义上来讲的，它们超出了仅仅是孤立事实的知识。即使真的有这种智慧或理解意义上的知识，它似乎也应该存在于那些精通某方面的专家身上。当阿波罗说苏格拉底是最富智慧的人时，苏格拉底感到困扰，因为如果一个人是专家，人们通常会期望他至少要知道自己是哪方面的专家。他对该神谕的反应是极力找到一个比他更富智慧的人。这并非出自无理的要求来证明阿波罗错了，而是因为他对这个神谕不明白。证明他为什么会是最富智慧之人的唯一办法，是找出他应该有的专长是什么。由于这显然并不是不言自明的，那么找到自己专长的唯一办法，就是看看他与其他人比较起来，在理解他们应该熟知或擅长的事物方面深度如何。而这只能通过提问的方式，询问他们对本该理解的事物有何看法。

苏格拉底的审判

“下面控告阿洛佩加的索夫罗尼斯库斯之子苏格拉底的诉状由皮特霍斯的美立都之子美立都呈。苏格拉底不敬国家所奉的神，而是宣传其他的新神，至此酿成大错。再者，他败坏青年亦犯了罪。”

苏格拉底的诉状保存在雅典的档案里，后来的学者们将之公之于众。对苏格拉底的判罪是以二百八十比二百二十的投票结果确定的。（陪审团由五百零一个公民组成。）起诉人提议以死刑作为处罚。苏

格拉底起初拒绝承认他做了什么值得惩罚的事，但最后他建议是否可以采取罚款的形式。陪审团投票以三百六十比一百四十的绝对多数同意以死刑处罚。

在苏格拉底关于该神谕的反应中有几个要点。从哲学上来讲，关于知识的有趣问题并不与具体的事实相关——例如，我如何能够知道，比如说，猫是在垫子上。哲学关注更为复杂的事物：要拥有智慧（索菲娅是菲洛索夫斯所爱的智慧）。毋庸置疑，人们认为智慧不是指仅知道个别的事实，而是指能够将它们有序地联系在一起，涉及到对某个知识领域或区间的理解。（一个切实的类比是弄懂一门语言，显然，它涉及的内容不仅仅是关于单词与句法的个别信息，还要求理解这些因素如何有机地联系在一起。这个关于语言的例子也显示出：这种综合理解并不是脱离实践的理论把握，其本身可能就包含了一种可以运用相关理解力的实践能力。）从哲学上讲，这种有趣的知识意味着各个不同的项目综合在一起，以此使得知者将各个项目彼此联系在一起，并与整体结构联系起来。除了最简单的情况之外，这需要一种将各方面联系起来的清晰能力，这种能力将解释为什么不同的部分在系统中发挥着各自的作用。（想想教授一门语言。）掌握一种专业知识（技艺）的人就很典型地拥有这种综合能力。

苏格拉底从未质疑过世上是否存在智慧或专长。这种质疑会很愚蠢，因为显然在一些领域是有专家的，例如手工艺行业。然而，可以推测阿波罗所指的不止于苏格拉底拥有类似织工或陶工的技艺，因此苏格拉底探索的是那种在人类生活中起重要作用的专长。因此，他尤其热心于质疑自封的美德方面的专家，或质疑智者所声称的那些人生中有价值的事物。他就他们自称为专家的领域向其提出疑问，结果证明他们总是对这些话题理解不足，因为他们不能自圆其说，而且其说法也确实经常前后不一。苏格拉底的问题不是从自己的观点出发，因为这只能削弱问题的要点，即应该是对方对他声称已知的事物表现出理解力。苏格拉底从这些自封的专家能够接受的前提出发，通过让他们意识到他们并不理解自己一直在武断地认为理解的事物，来使这些专家显得不再那么高高在上。这样苏格拉底就击败了这些人，而这些人却无法通过指责苏格拉底的观点来为自己辩护，因为观点根本就沒

有出现。

对苏格拉底的不同看法

“人类会不厌其烦地想起曾经有个名为苏格拉底的人，他与其时的当权者和公众意见间出现了极大的分歧……这位为后来的所有杰出思想家所公认的大师即使在两千多年后的今天名望仍与日俱增，他的声名胜过了所有其他使自己所属的城市生辉的名字。但是他被他的同胞置于死地……虽然苏格拉底被判处死刑，但是苏格拉底哲学像太阳在天空升起，向整个知识界普射光芒。”

约翰·斯图亚特·密尔，《论自由》

“苏格拉底——那个雅典的小丑！”

西顿的芝诺，公元前2世纪伊壁鸠鲁派哲学家

“我们将忽略凯勒丰关于神谕的故事，因为那是一种完全诡辩且廉价的把戏。”



图5 苏格拉底像：形体丑陋，智慧超群

“苏格拉底，你的论证是伪造的。你与所遇到的人的对话是一码事，而你所做的是另一码事。”

科洛泰斯，公元前3世纪的早期伊壁鸠鲁派哲学家

理解及其内涵

表现一个人有智慧和有理解力的方式往往被称为“提供解释”，即 *logon didonai*（提供理性的解释）。逻各斯是一个普通的希腊词，意为理性。你对你应该理解的话题必须给出足够的理由对它们进行解释。苏格拉底的提问对象夸夸其谈，但对所谈论的话题并不能给出合理的解释，从而表明他们对这些话题并不理解。

“提供解释”的标准是什么呢？显然这对你是否真正知道，即理解某件事物至为关键。当然，至少你要能够在辩论中坚持到底并且保持你的观点前后一致。但是似乎也要求比这更积极的因素。古代认识论的一个主要部分包括探讨“提供解释”的要求，从而为你对某一领域知识的理解提供一个必要的合理基础。

在柏拉图的许多对话中，苏格拉底建议对提问者提出的什么是美德、勇气、友谊等问题，得能够提供令人满意的答案。显然这不仅仅指从琐碎的字面意思来理解，它需要表达美德或勇气的本质，而其成功的表达方式应该是被问者不仅知道美德或勇气的例子，而且解释得出为什么它们是所讨论的美德的例证，并能找出这些例证与美德之本质的关联。这一探讨有时被称为探究“苏格拉底式的定义”，虽然“定义”一词在此并不算恰如其分。

下面是这些对话中一直存在的疑惑。苏格拉底一直存志并坚持不懈地去理解类似美德和勇气这样难解的概念。但他的方法总是向他人提问，仅以共同承认的假设为起点。这种攻击式辩论（*ad hominem*）依靠的仅仅是对方相信什么及得出什么结论，这样一次次得出的推论便是美德、勇气、友谊等不是什么。一些自封的专家对美德等的定义有自己的理解，苏格拉底指出，这些不是正确的答案。但

这似乎并不能在我们理解美德、勇气等是什么时助我们一臂之力。苏格拉底揭示了他人缺乏理解，但他的方式似乎没有帮助自己加深对此的理解。在目标和手段之间似乎出现了不和谐。对这一疑惑有很多解决办法，哲学家对此则意见不一。

柏拉图对知识多有说法，有些我们在下面还要再谈到。但是，柏拉图最著名的一些篇章表达了我们称之为知识专长模式的优势。对于知识来说，重要的是你是否能够像专家那样，理解相关各要素，使它们彼此相联并将它们与该领域整体联系起来掌握，同时又能够对此作出合理的解释，解释你所作出的特殊判断并将其与你对整个的统一理解联系起来。在某些场合，柏拉图会重新考虑作出合理解释这一关键想法，并以数学为模式。

在《理想国》中，柏拉图提出的知识模式可能是所有哲学家提出的模式当中最富有抱负的。在这里，雄心大志的知者必须完成多年的数学学习。数学以其严密、系统和明晰而著称，通过数学，他主要在思考系统的几何学（后来出现了欧几里得几何学就是一例）。数学以其完美的知识结构吸引了柏拉图，专长模式也一直怀有这种结构假定。再者，专长模式的所有特征似乎均以一种清晰而又令人难忘的方式与数学的特征吻合。数学不是彼此毫不相干的结果的堆砌；特定的定理可被明确地看作依赖其他已求证的结果。整个系统始于一套清楚而有限的概念和假设，而从这些第一性原理导出特定结果的方式也是清楚而又严密的。我们很容易看出：为什么柏拉图可以在欧几里得较早的版本中发现知识的完美模式是一种有组织的协调的系统。知者知道什么，他是怎样知道的，系统怎样建构在一起以及对你所知道的事情如何作出合理的解释（即求证）——在这个系统中，这一切一目了然。

数学作为一种知识模式也提出了两个新的特征。一个是数学结果异乎寻常的无懈可击性。我们不会浪费时间来争辩毕达哥拉斯定理的正误。我们已经看到已知事物的必然性和正当性在作为专长模式之关注焦点的诸问题中并不突出，这里起作用的是可运用于实践的理解力。但是柏拉图显然在某种程度上被这样一个知识体系的想法所吸

引，而这种知识体系并不接受人们严肃的质询。

另一点来自这样的事实：数学提供的确定知识体系，似乎不以任何貌似有理的方式（例如通过感官感知的日常方式）把我们亲身经历的世界作为研究目标。毕达哥拉斯定理并不是通过测量实际画出的三角形及其角度而发现的，这些方面的无规律性显然与此定理无关。柏拉图感兴趣的是这一观点：我们只有通过动脑筋进行推理才能接触到一种知识体系。哲学推理的才能是我们在数学上的推理能力的更高级表现，而柏拉图绝不是对这一观点感兴趣的最后一位哲学家。

在《理想国》的主要篇章中，我们发现对知识的拥有需要掌握一个系统的领域，这一领域的内部结构像欧几里得的公理和定理一样严密，并且由一步步的求证联系在一起。另外，柏拉图略胜数学家一筹，他认为哲学实际上证明了自身的第一性原理，而数学家没有做到这一点；因此，哲学不是始于假设，而是显示出一切是如何始于得到证明而不是基于假设的第一性原理的。（这里有些难以理解，特别是柏拉图使一切都依靠他所称的善良的形式。）对于数学来说，大家知道的是一种形式的系统——柏拉图广为人知地将其视为形式的世界，而不是通过感官传递给我们的经验世界。柏拉图特意强调了用抽象的数学术语思维的人会在多大程度上得出与经验世界不一致的结论。

这当然是一种理想，尤其是按照柏拉图的看法，唯一有机会实现这一理想的人，是那些具有超常的与生俱来的天赋并在良好的文化氛围中长大的人。这就警示我们不要自以为能找到知识的现实例证。专长模式本身似乎至少提供了这种机会，即知识是可以获得的。但是，就像数学成为这一模式时提出的要求那样，随着所提出的要求变得正式而且苛刻，获得知识的条件被提得太高，以致我们无法企及。

理解和各门学科

亚里士多德在这方面以及其他许多方面都称得上是柏拉图最杰出的学生，他继承了《理想国》的模式，但对之进行了重要的修改，使其在哲学上更富有成果。他在自己的著作中发展了关于一种完整知识

体系结构的思想，题目为与内容不太相符的《后分析篇》。（这样称呼是因为它沿袭了亚里士多德关于逻辑的论文《前分析篇》的题目。）

亚里士多德认为，柏拉图将全部知识归于一个统一的结构中是错误的。这里所犯的错误是认为所有的知识对象共同建构了一个单一的体系，且只能以这种形式被理解。但是，亚里士多德认为，并没有这样一个单独的体系；不同的知识分支采用的是根本不同的方法，这是因为各领域的内容从根本上来讲是不同的。亚里士多德并非不赞同将类似欧几里得几何学的模式作为知识的合理模式；像柏拉图一样，他愿意用数学来充实关于专长的观点。但是并没有作为一个整体的知识这类事物，只有不同种类或不同门类的知识，或曰（如我们想说的）学科。（希腊语episteme意思是知识，是复数形式，但是我们不能说“知识们”，只能说“知识门类”或“各门学科”。这样便模糊了一种方式，即亚里士多德关于一门学科的概念对柏拉图知识概念施予限制的方式。）

除了这种对知识的基本“分门别类”之外，亚里士多德的观点中还蕴含着进一步的差异。柏拉图将注意力一直集中在个体的知者身上，而亚里士多德开拓了认识论的视角，将影响知识的社会生产的许多方面纳入考虑。“学科”更适合于亚里士多德而不是柏拉图对知识的讨论——这一说法并不虚妄。亚里士多德清楚，一门学科，例如生物学的发展方式需要许多人的研究与观察，同时，单个的研究者不可能每次都从头做起，而是要依靠他人的成果和数据，尤其是他人的问题及问题的背景。研究者本人先在不同的领域进行调查，首先详细调查那些著名而又广受认同的，或者由哲学家或其他研究者提出的观点。只有通过进入以前的研究传统并探讨它所提出的问题，研究才能够取得进步。

因此，亚里士多德能够区分（尽管如果他区分得更清楚些会更好）一种知识体系发展的不同方面。一门学科所依赖的许多人合作得出的数据和观察结果是该学科的素材，但不是科学本身。零散的信息只有汇集成一个结构体系并成为其一部分才能构成知识。因此，在构

成知识之前，研究和观察的结果必须在适当的结构中占有一席之地。在《后分析篇》中，这种结构布局非常严密，数学模式的影响也非常明显。一门学科的第一性原理必须是真实的、基础性的和直接的，有必然的联系而且可以解释它们作为第一性原理所得出的结论。对于一门像生物学这样的学科是如何符合这种模式的，人们已经做了很多探索工作，并基本认同这种模式过于严密、不适合亚里士多德的多门学科。但是要点仍然在于：需要进行经验研究来收集任何有价值的信息，但是只有当我们明白它是如何符合一种正式的解释结构时，人们才会拥有知识。

柏拉图和亚里士多德两人都拥有一种非常理想的理解模式。两者都不怀疑：原则上知识是可能存在的，尽管对柏拉图来说，条件非常地理想化，离日常生活较远。当然，考虑到他们当时正在研究这种专长模式，认为知识是可能存在的想法便不显得过于激进了。但是他们主张：我们能够拥有的知识，不仅包括平凡事物方面的知识，而且包括哲学上富于挑战性的、值得去研究的题材方面的知识。这一说法的某种形式常见于大多数古代哲学流派的主张中。

怀疑论和信仰

然而，这并不是接近知识的唯一路径，我们发现了截然不同的方法。最基本的方法可以一部分追溯到苏格拉底，一部分追溯到皮浪——一位后来的哲学家，也没有著作留世。这便是古代的怀疑论（苏格拉底被称为怀疑论的创始人之一）。与现代怀疑论不同，古代怀疑论并不限制自身来否认知识的可能性，由此让我们仍存有真正的信仰。古代怀疑论像关注知识一样关注对信仰的坚持，它被当成一种涉及理性力量的知识观，一种比现代怀疑论远为激进的观点。

和其他所有人一样，怀疑论者以探索真理和知识开始。他们通过调研来展开这种探索，询问他人对自身观点的解释，并为自己的立场寻找依据。到目前为止，人们对知识需要理性的解释这一基本观点并无异议。任何一种值得拥有的知识（即不是日常的琐碎信息）都要求你能够对自己的观点给出令人满意的理由。怀疑论者和其他哲学家的

不同之处在于：他从不认为自己已经做到了这一点。希腊术语探究者（*skeptikos*）的意思不是指消极的怀疑者，而是指研究者，也就是那种从事思考（*skeptesthai*）或探究性工作的人。正如后来的怀疑论作者塞克斯都·恩披里柯所说的那样，一些武断的哲学家认为他们发现了真理；消极的独断论者则认为自己有资格声称真理是找不到的。怀疑论者不同于这两者，他们不遵从其中的任何一种方式。他们仍旧在进行调查。

为什么会出现这种问题呢？当然了，如果你进行调查，便会发现一些结果，可以把它们算作知识或至少是信仰。怀疑论者认为，当我们意欲思考这一点的时候，结果总是草率的（或“仓促的”）赞同：我们答应得太快了。真正而彻底的调查将会表明，情况其实更复杂、更成问题。最终，我们发现从来没有理由决定自己该作出怎样的选择，从而以判断悬置收场，即无论对待什么样的问题，都采取一种客观的中立态度。

伊里斯的皮浪（约前360——约前270）像苏格拉底一样是一位有影响力的哲学家，他启发了他人，但没有著述流传后世。他的一生甚至比苏格拉底更为令人琢磨不透，与苏格拉底不同的是，他甚至没有留下自己的肖像。

皮浪最初是个画家，有一段时间，他受到不同的哲学流派的影响。他曾陪同亚历山大大帝征服北印度，在那里遇到了印度的“裸体苦行者”或称裸体有智慧的人。人们认为这次偶遇对他自己的哲学立场有着决定性的影响。在有关他进行辩论的描述和早期北印度佛教文本之间具有相似之处。然而，希腊人在用希腊方式解释皮浪的怀疑说时，并未觉得有什么困难；特别是因为皮浪主义信徒总是与他人的观点针锋相对，由此发起了对现存的哲学学说的一系列进攻。

皮浪拒绝使自己沉湎于对任何教条的信仰中，并因此以其宁静和不受干扰给人留下了深刻的印象。在关于他的众多故事中，大多数是不友善的笑料，大意为他在日常事务中不作出判断，因此使自己看起来滑稽可笑。其他的故事是说他过着一种受人尊重的生活，伊里斯为

纪念他而免除了哲学家的税负。他的学生提蒙写了讽刺文章来抨击独断论哲学家，还写了散文叙述皮浪的主张。尽管这些主张不易理解，却为它们的后来版本做了铺垫，尤其在主要的怀疑论文本塞克斯都·恩披里柯的《皮浪怀疑说纲要》（日期不明，但可能是公元2世纪）中体现的主张。

一开始这听起来滑稽可笑，确实不够严肃。怀疑论者真地认为我们永远不能确定现在是什么时间、太阳是否正在闪耀、这是面包而不是草吗？这是古代人们的反应，但却是错误的反应。

皮浪是怀疑论一个支脉的创始人，我们对知之甚少；对他在知识方面的态度，我们所能给出的描述极其有限。他认为我们不会有理由让自己承诺任何事情，这一坚定的态度引起了不友善的笑话，例如，他必须得到非怀疑论的朋友的照顾以免走下悬崖等等。但是还有一种传统，大意是说他过着一种正常的生活，因此最有可能的是，像后来的怀疑论者一样，他也认为即使我们不能使自己拥有信仰，我们也可以按照事物表现出来的方式去生活。

从皮浪那里受到启发的后期怀疑论者发展了我们“按照外观来生活”的想法。也就是说，我们所需要的，仅是按照事物以一种方式而不是另一种方式所呈现的面貌来生活。如果我们超越了这一点（当我们从日常事务转向有争议和复杂的问题时就会这样做），并且试图使自己拥有信仰，我们就始终会发现：假如我们进行严密的调查，便不会轻信什么。结果是这一问题的两个方面同样拥有很好的理由，我们便发现自己在两个方面都有倾向性，所以我们选择不介入，对这个问题不作判断。然而这并不意味着我们不知所措了，因为我们仍然可以按照生活展现出的面目来生活。我不能承担义务这一点并不能够防止事物以一种而不是另一种方式出现在我面前。在理性上不承担义务并不排除其他被我们所忽略的动力源泉——习惯、愿望、对法律的恐惧等。如果理性不能使我们作出承担，我们便不能继续生存，这个观点来自对理性力量的过高估价。我们并不始终需要理性，它会诱使独断论者过早地承认某种学说的正确性。

另外，怀疑论者采取了攻势。他们认为，我们理性地坚持信仰，目的是为了得到幸福，而幸福存在于平和的心境。我们意欲对事物的运作方式有信心，不因其不确定性而忧心忡忡。但是信奉关于这一话题的积极或消极的学说永远做不到这一点；它所能做的，仅仅是取代或分散最初的焦虑。只有那些认识到抱有信仰纯属徒劳的怀疑论者才是宁静的。缜密的调查带来的结果是没有信仰，而这又带来了平和的心境，这种心境正是人们在所期望的答案中苦苦寻觅的。因此只有怀疑论者得到了所有其他人都在寻找的东西，那就是平和的心境。但是他们只是通过不去寻找而得到它，它来了便有了。而此种心境的到来也是认真调查的结果，这种调查使你不可能去信奉或反对任何观点。

在怀疑论者的故事中，许多地方令人难以置信或看起来牵强。另外，还有一些问题是潜伏着的，这里仅提出几个。怀疑论者在什么范围内没有信仰？这种无信仰状态是否只适于他所调查的事物？若是这样，他会不会有一些信仰，即那种不难理解的信仰？无论怎样，如果怀疑论者给我们讲如何获得平和的心境，别人如何做不到，而怀疑论者却做到了，他们的目的是什么呢？没有信仰的他们又是如何做到这点的呢？

古代的怀疑论是最有趣、最微妙的哲学主张之一。与其主张独断论的堂兄弟一样，它包含关于理性的有力假设，虽然这些假设具有颠覆意义而不是积极意义。古代的怀疑论比现代怀疑论形式更丰富多彩，后者多局限于对知识的抱怨，因为不加鉴别地接受一些题材可能会抛弃了另一些题材。与现代怀疑论者不同的是，古代怀疑论者对在哲学领域内部占有一席之地并不感兴趣。他们认为，哲学上的理性在实践中总会削弱自身。

苏格拉底为古代怀疑论的另一支脉提供了一种供选择的启示，这个支脉自公元前3世纪中期直到公元前1世纪该支脉结束这段期间取代了柏拉图学园。这些学员认为，按照柏拉图的思想进行哲学思索应该采取苏格拉底的做法，即削弱他人的观点，但不提出你自己的观点。因此怀疑论的学员们花费了很多时间争论攻击式辩论（即不出自他们自己的任何立场而只是出自对方接受的前提），反对独断论哲学家。

他们认为，独断论哲学家（主要是斯多葛学派）的主张论据不足。与皮浪怀疑主义者不同，这些学员没有对幸福或平和的心境发表主张。他们关于理性的假设，只是说独断论哲学家总是过于草率。他们的观点可以从内部被推翻而无须依靠建立其他的观点。

知识的种类

到目前为止，我们已经看过关于知识和信仰的大胆而激进的观点，积极和消极兼而有之。然而，如果我们的印象是，古代对知识的关注总是集中在智慧与理解上，那便是受了误导。我们也能发现这些关注点与现代关注点有重合之处。例如，柏拉图提出了有趣的主张来抨击相对主义的知识论，这些主张不依赖他本人的宏大叙述中的任何特殊要点。柏拉图在对话集《特埃特图斯》中反驳过普罗泰戈拉，普罗泰戈拉这样的相对主义者则声称：一个人有一种真正的信仰意味着某件事物对他来说是真实的，因此真理对于信仰者来说是相对的。这个发现乍看起来可能令人轻松，尤其是因为它化解了所有的矛盾。风在我看来是热的，而对你来说是冷的。我们两个都对，没有什么要争辩的。但是，普罗泰戈拉将他的相对主义学说作为一种理论，作为某种我们应该接受并认真对待的事物予以提出（只要是为了从我们的争执中解脱出来）。但假如普罗泰戈拉是对的，那么他自己的学说的真实性对他来说也是相对的，即它只是事物呈现给他的方式。而我们为什么要接受以某种方式呈现给普罗泰戈拉的事物或对其感兴趣呢？如果我们认真对待相对主义，把它作为一种理论，那么相对主义是不能自圆其说的。（人们仍然在利用这一强有力论点的各种表达形式来反驳现代相对主义。）

柏拉图也对这一问题感兴趣，即当人们说我们知道具体的事实时，其意为何；这一点由斯多葛学派提出，他们将专长模式作为他们所谓的真正意义上的知识。但他们还提出了关于所谓理解的认识，尤其在一些现代认识论学说中，这种理解是对知识的一种思考方式。当你与一种经验的事实如此关联以至于肯定不会搞错时，你便拥有了理解力。斯多葛学派作了些努力来搞清楚这种情况成立需要什么条件。

一般来说，讨论的事物应该对你产生影响，即给你留下印象。而这种印象一定要以合适的方式来自该事物——这种因果关系一定要合适。而这种印象一定不能来自任何其他事物，无论它与该事物多么类似。这些条件被当作一种会产生反面例子的挑战，在反面例子中，所有的条件都得到满足，但是我们不得不承认我们没有知识。学园派怀疑论者特别就这个话题与斯多葛学派展开了长期的辩论，其结果是斯多葛学派似乎又提出了更多的条件和修正意见。

最后，我们确实发现，在古代认识论学说的范围内，有一种学说看起来满足了现代学说所要求的条件，这就是伊壁鸠鲁学说。因为伊壁鸠鲁确实是在一种现代的意义上为怀疑论担忧，即人们不再认为我们的信仰可能会满足知识的标准，他认为自己必须确立知识的可能性来应对这种挑战。他不是从专长模式的角度，而是从知者与特定事物的关系的角度来思考知识。对于伊壁鸠鲁来说，我所知道的基本上是特定的零散信息，而我与这些信息之间的关系构成了知识。任何比这更宏伟的想法，都将被证明是由这些最基本的素材以最经济、最细致的可行方式构成的。

伊壁鸠鲁的学说在古代学说中并不具有代表性，严格意义上讲，它是经验主义的；也就是说，它始于并依靠我们的感官经验。我所知道的，都来自感官，因为只有通过感官传达给我的信息才没有经过中介的处理，才不会产生误差。我的寻常信仰历经了超越经验的推理过程，虽包含真理，却也蕴含了错误。这些错误之所以得以潜入，是由于人类有犯错的倾向。但是假如我只集中于感官所告诉我的一切，我便不会犯错。对伊壁鸠鲁来说，信仰和推理是错误之源，而并非像大部分其他流派所认为的那样，是我们改正错误的力量源泉。于是，仅当我开始在从经验获得的知识中加入信仰时，错误才会乘虚而入。因此，感官所传达给我们的，甚至还不如我们关于桌子和塔的叙述更丰富——当我们从远距离来判断一个方形的塔是圆形的时候，显然这是错误的。相反，感知的结果只局限于从特定的角度、在特定的地点等方面来看这个塔呈现给我们的是什麼样子。因此我们拥有知识，因为我们不会在这方面犯错误。然而，我们可能对这个塔有错误的认识，因为我们作出的断言可能不恰当地估计了角度、距离等。结果，我们

的知识与我们对周围世界的日常观察比较起来要有很大的局限性。

人们认为伊壁鸠鲁关于知识的学说并未给人留下特别深的印象。事实上，人们普遍认为它极度粗糙。然而，后来的伊壁鸠鲁派成员确实提出了对我们所认为的归纳问题的有趣类比，即我们如何从众多特定观察中对所有这类现象作出合理的归纳总结。例如，我们是否有理由这样归纳（“我们”指的是生活在意大利的伊壁鸠鲁派哲学家）：由于我们所观察过的每个人都是要死亡的，所以生活在迄今为止未发现的国家（如英国）里的人类也是要死亡的？（哲学家菲洛德穆补充说，前提是那儿有人居住。这个例子就是他举的。）

经验主义者关于知识的学说，如强调知者与特定事实的关系，在古代认识论中不占主流。然而，即便只是粗略地考察了古代关于知识的认识后，我们也发现了古代研究方法的广度和多样性。古代认识论领域的学生会发现许多具有挑战性的学说和广泛的争辩传统。他会发现有几种理解知识的方法：智慧说、理解特定事实说、倾向于描述抽象推理的学说、倾向于描述基本感知的学说。他还会发现：人们不仅对知识投入了极大的研究精力，更普遍的则是关注信仰问题以及积极与消极的理性力量。

第五章

逻辑学与现实

教学大纲

如果你在大学专攻哲学，便会发现必须学会一些技巧，了解一些论题，这样才能学好这门课。你要学一些逻辑思辨和批判性思维方面的课程，要学习形而上学、认识论（或许是科学哲学）、伦理学及政治哲学（或许是美学）方面的论题。你可能还要学一些哲学史方面的课程，而学习这种课程的方式几乎就是对古往今来那些属于“其他”传统的哲学家进行批判，尽管你对那些和“你”同属一个传统的哲学家更多地怀抱敬意。

古代世界情况没有如此大的分野。自从柏拉图学园创建以来，不同哲学传统的哲学学校便成为学习、教授和传承哲学的主要场所。富裕的家庭也许会请哲学家家庭教师，这些家庭教师都在某个哲学学校接受过培训。每个学校都可归于某个特定的哲学传统，该传统中的某些文本会受到青睐（有代表性的为亚里士多德和斯多葛哲学文本）。在很早的时候，哲学课程便包括三个部分：逻辑学、物理学和伦理学。这种情形出现得很早，人们往往将其（没有说服力地）归于柏拉图的分门别类。虽然显而易见的是，柏拉图和亚里士多德在写作时头脑中都没有这样的课程结构；只是，这种结构更好地顺应了后来一些流派的利益，如斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派。至此，我们已经讨论了该课程体系中伦理学部分的一个重要主题，也论述了被视为逻辑学一部分的知识学说，因为逻辑学曾被广义地解释为包括我们所称的认识论和语言哲学，当然还包括我们通常理解的更狭义一些的逻辑学，哲学课程还包括物理学，这在我们听起来再奇特不过了。

逻辑学

为什么逻辑学会变成哲学的一部分？这个问题自古以来便充满争议。有人认为逻辑学本身便是哲学的一部分，也有人认为逻辑学只是一种我们用来促进哲学学习的“工具”。无论怎样，我们都需要逻辑学知识来确保我们的辩论无懈可击，不给对手以任何反驳的机会，同时，帮助我们识破对方辩论方式中的漏洞。在古典哲学中，逻辑学具有去伪存真的作用。而逻辑学自身的发展常被认为可能会偏离哲学所关注的核心问题。

逻辑学是亚里士多德取得杰出成就的领域之一。在亚里士多德之前，没有系统的方法对各种辩论进行分类，从而帮助人们区分那些仅仅是看起来令人信服的辩论和通过有效推论得出正确结论的辩论（甚至今天也是如此，很多颇有影响力的人物将两者混为一谈，自己却引以为荣）。正是亚里士多德对有效辩论的概念加以系统化，建构了一个庞大的逻辑学体系。

亚里士多德逻辑学的核心观念是演绎法，希腊文是sullogismos。对此，他将之笼统地界定为：演绎是一种论证，即拥有了某些前提，则必然会产生某些结果，因为事物本来就是如此。更严格地说，演绎的结论是前提的必然结果。亚里士多德补充说，结论必须不同于前提，因此他并非在探究当现代的逻辑学家认为“如果p，那么p”是个有效论证时他们的目标为何。亚里士多德还认为，结论的真实性必须来源于前提的真实性，因此他也排除了那些无助于证明结论之真实性的冗余的前提。在这方面，他的观点同样与现代纯形式的推理观相左。关于亚里士多德的演绎法以及他的逻辑学的归类问题，研究者从现代形式逻辑学的角度展开了大量讨论（但没有结果）。

以现代眼光来看，亚里士多德逻辑学只是逻辑学的一小部分，因为尽管亚里士多德对演绎法的定义很宽泛，但他对演绎法的系统研究仅局限在一个非常狭小的范围内，即后来广为人知的亚里士多德的三段论。他认为肯定和否定的陈述具有这样的形式：在所有情形、有些情形或从不发生的情形下，谓项P“属于”或不“属于”主项S。（自中世纪以来，这些陈述采取了更为熟悉的形式：“所有S都是P”，“一些S是P”，“一些S不是P”及“没有S是P”。）亚里士多德最大的贡献是

使用了图解式字母，这使他能够研究论证的形式而无需考虑其具体内容。亚里士多德系统地总结了这种方法，认为如果两个陈述采用了同一个形式，并享有一个共同的词项（“中”项），便会得出一个结论。有些这样的组合会产生有效论证，另外一些则不会。亚里士多德在说明哪些形式有效、哪些形式无效的过程中表现出高超的独创性。（他也开始建立一种“模态逻辑”系统，即一种由“必然地”、“可能地”等修饰的逻辑陈述，但不是很成功。）

至于为何亚里士多德使自己局限于此，人们作出了各种推测。比较可信的一种观点是，虽然他对这样的论证感兴趣，但是他最为关心的是为一种论证找到形式，这种论证类似他的一门完整的科学模式或知识体系。其中利害攸关的是各种事物间的关系，而且，尤其重要的是要具有普遍意义。涉及个体情况的论证在这一逻辑系统中是找不到位置的（尽管亚里士多德思考过关于指导行动的论证“实践”逻辑，但这一念头仅在他的头脑中一闪而过）。

亚里士多德暗示过一些观点，后来由他的学生德奥弗拉斯特斯加以发展。这些观点意在对一些论证予以系统化，在这些论证中要研究的是各陈述间的关系，而不是构成各陈述的词项间的关系。而真正的进步还要留给斯多葛学派，尤其是克吕西普。斯多葛逻辑关心的是肯定或否定某事的陈述或公理（ax - iomata）。复合陈述通过使用各种连接词，如“和”、“或者”以及“如果”等串起简单陈述而产生。斯多葛逻辑研究的是由前提和结论构成的论证，它们都为陈述。尽管也有区别，但大部分研究与现代的“命题逻辑”有重合之处。他们有五种基本的论证公式（字母P和Q代表陈述）：（1）如果P，那么Q，P；所以Q [熟称为“假言推理”（modus ponens）] ；（2）如果P，那么Q，不是非Q；所以不是非P [“否定式”（modus tollens）] ；（3）不是既P又Q，P；所以不是非Q；（4）或者P或者Q，P；所以不是非Q；（5）或者P或者Q，不是非P，所以Q。以此为基础，斯多葛逻辑以复杂而有力的方式得以发展。

和亚里士多德一样，斯多葛学派不仅仅对论证本身感兴趣。他们关心的是提出充当“论据”的论证，用他们的话说就是，“基于共识的前

提，通过演绎推理揭示一个本来模糊的结论”。逻辑形式的研究是为了说明我们在知识方面的主张，在这种情况下，我们通过经验中达成共识的事物来认识“模糊的”或理论性的事物。

虽然伊壁鸠鲁及其追随者表面上将形式逻辑贬低得一文不值，认为只是在浪费时间，但他们也着力研究所谓的“符号”；基于这种符号，我们从感知之事推论出超越感知之事，因此他们在某种程度上与其他流派一同参加了关于逻辑的讨论。

学习古典哲学的学生（除非他们是伊壁鸠鲁派）会学习亚里士多德和斯多葛逻辑学。虽然对于诸如哪一个更重要之类的问题人们各持己见，但这两种逻辑还是被视为互相补充。由于历史原因，斯多葛逻辑学和早期的斯多葛主义在古代末期便失传了，而亚里士多德逻辑学则不仅得以幸存，还渐渐被视为逻辑学方面的全部内容。中世纪亚里士多德逻辑学得到全面的阐述，康德认为它是完美的；直到20世纪初期，弗雷格和罗素重新发现了命题逻辑，才改变了亚里士多德逻辑学在哲学教学大纲中至高无上的地位。

自然与科学

哲学课程中的第三个部分“物理学”听起来似乎已经不再属于哲学范畴。部分是因为该术语的含义缩小了，而该词最初的含义是对自然（或称*phusis*）的研究。自然是指存在的万物，或全世界（包括作为其一部分的人类）。因此对自然的研究可以囊括众多截然不同的方面，“物理学”也涵盖了很多方面的研究，但对我们来说，这些研究已经分成了不同的主题并以不同的方式讲授。

其中一种研究意在解释我们周围令人迷惑不解的事物。如何解释太阳和月亮的运行规律？关乎农民生计的四季交替是如何产生的？为什么会发生飓风、地震和日食月食？在古代，这些问题被看作哲学家们所从事的自然研究的一部分。然而随着哲学的发展，尤其是亚里士多德之后，哲学家们逐渐对这些问题失去了兴趣，因为尽管与其相关的理论不胜枚举，人们却找不到明确的方式进行取舍，由此也没有令

人信服的方法来证明某种答案是正确的。这些问题变成了人们宴会餐桌上的谈资而不再是时新的哲学问题。当然，且不论科学的弊端，科学的进步在现代社会已经为我们提供了这些问题的明确答案。它们不再是高深莫测的哲学问题，而古代关于这方面的讨论现在也常被纳入科学发展史。

尤其在亚里士多德之后，自然研究领域的缩小还与大量的独立于哲学的科学知识的发展有关。尽管以现代的标准衡量当时的医学还很落后，但医学已经发展成为一门专门学科，并产生了不同的流派。然而，还是数学科学取得了最大的进步，欧几里得的著作《几何原本》为其最高成就。阿基米德不仅是一个伟大的数学家，还发展了天文学并躬身应用了诸如工程学等分支学科。科学史家们有时会悲叹高深复杂的技术理念竟被用于琐碎的用途。亚历山大的赫伦描述了一台机器，它能够使塑像自动地向祭坛倒酒。但是关于古代经济状况的基本事实阻碍了诸如工业技术发展的任何趋势。至于今人将科学转化为技术的做法能否带来了明显的福祉还要另当别论。

物理学与形而上学

然而，自然研究或者古代意义上的“物理学”涵盖的不仅仅是各个变窄了的科学研究领域。从一开始，“自然”一词便指“所有的存在”，即任何有待研究的事物。因此其内容之广博足以与我们今天所说的形而上学相符。变化是我们这个世界必备的特点吗？究竟什么是变化？我们生存的世界上，什么才是真正的存在，即那些在一种关于世界实际存在方式的可靠观点中具有根本意义的事物？像动物和人类一样有生命的事物是这种基本的存在吗？它们似乎是变化的对象，即变化发生于其中的物体。但是如果真实的存在就是变化的对象，那么也许我们在探索什么是真实的存在时就不应该局限于有生命的事物，而应该把所有作为变化对象的事物都考虑在内。也许这是构成它们的物质。诸如此类的问题是许多所谓前苏格拉底学派哲学家及亚里士多德哲学研究中的核心问题，他们将自己的观点掺入其中，许多研究成果为我们所参考。这些问题不属于现代科学的范畴，而属于被统称为形而上

学的更为抽象的哲学研究领域。亚里士多德的“物理学”和他的“形而上学”间的分界线则经常模糊不清。

当对世界进行整体认识时，自然会出现这些问题。鉴于现代形而上学的研究范围更窄，它们常被作为一个相对独立的领域进行研究。因此我们倾向于把柏拉图的“形式论”看作，比如说，与我们所说的“物理学”或自然研究无关的一种形而上学理论。然而在古代，它常被看作是柏拉图“物理学”或关于世界万物的理论的一个方面。在《蒂迈欧篇》中，柏拉图对此进行了最初的研究；这部对话集今天不是很受欢迎，但是它包含了柏拉图的宇宙观和他对宇宙及其结构的描述。

柏拉图的“形式说”

柏拉图没有明确的关于形式的理论。在一些对话集，尤其是《斐多篇》、《理想国》、《会饮篇》、《费德罗篇》和《蒂迈欧篇》的一些篇章中，或通过辩论、或通过另外一些富于表现力的暗喻，柏拉图以不同的方式讨论了我们常常称为“形式”的条目，但是他并未对此给出标准的术语。

不同于我们经验中的美丽事物，柏拉图提出了“美本身”的观点，这种美不受环境、时间和视角的左右。不同于我们经验中美丽的人和物，美本身永远是美丽的。这一观点因表示价值的术语如美、正义和善，以及数学术语如双倍和一半而得到深化。人们无从知晓柏拉图的辩论如何能超越反义术语的范畴。尽管《理想国》中的篇章引起广泛的歧义，柏拉图并不认为每个普通术语均拥有一种形式。形式不是之后所谓的共相。它仅与事物的客观本性同在，可经由智性去把握。形式总是离不开运用大脑去推理，而不是一味地依赖你的感官体验。论述形式的名篇强调了这种对比：一方面愚钝地假设人类经验所留下的印象便是存在之事物，另一方面批判地利用理性来把握现实，即把握形式，而这只有孜孜以求的人才能做到。

在对话集《巴门尼德》中，柏拉图表明自己已意识到，在他有关形式的论著中具有明显的不一致性。然而，他认为要做的不应是放弃

形式，而是两个方面继续争辩直到采取一种防御姿态。他坚持了这种精神，从未成功地提出一种确定的形式论。后来的哲学家常常简化这些问题，但是亚里士多德和20世纪后期的哲学家对柏拉图支持和反对形式之存在的不同辩论均进行了研究。

对古代“物理学”或形而上学的学习，其内容很大程度上取决于你所追随的哲学传统。例如，伊壁鸠鲁派认为，物理学和形而上学的作用仅在于对其问题的错误回答导致我们心烦意乱，闷闷不乐；而对这些问题本身感兴趣是在滥用时间，还不如更直接地去学习如何生活得更好。斯多葛学派认为使形而上学关于世界的主要观点回归正轨很重要：冥冥之中自有天意，理性地认识到这一点就会明白世间万物如何极尽其善。但对于因细节自身的缘故而去纠正细节这一点，他们的兴趣比伊壁鸠鲁派强不到哪去。

亚里士多德论自然

在古代各种哲学流派中，亚里士多德这一派的传统对自然研究的定义最为宽泛，最为包容。众所周知，亚里士多德在哲学家当中对成因和解释最为关注。并且，虽然对掌握现代科学知识的人来说，亚里士多德对自然的描述已不再能让人接受，但其主旨中所表现出的对世界万物的回应仍值得我们高度尊敬。

亚里士多德认为，自然是由具有本性之物构成的世界。何谓具有本性？即事物的变化和被改变是有内在源头的。认识狮子只有通过观察狮子本身以及它们与周围环境和与其他物种间的关系来实现。相对而言，要了解一件人工制品，例如盾，我们则必须参考盾本身以外之物，即人类制盾时进行的设计。有本性之物首先是有生命的，如动植物，包括人类。亚里士多德认为，自然从一开始便不只是所发生之事，即世界万物作为一个无差别的整体的存在（密尔及19世纪以来的其他哲学家亦持此观点）。自然早已是一个由自我组织、生存方式各具特色的事物组成的世界，了解自然即是了解这些事物属于何种生命。自然界是活跃的，是一个活跃并不断变化的事物组成的系统。亚里士多德关于自然的观点根本不同于现代早期出现的那些为人所不齿

的观点，这些现代人认为自然是被动的，有待于科学家去驾驭。

亚里士多德更没有表达过另一种更为臭名昭著的观点：自然有待于人类去开发利用。他认为技能和专长是自然的延伸。他把农民种植庄稼、烧火做饭看作是人类消化过程的准备阶段，这个过程将不能吃的变成能吃的食物。他从没想过技术可能会侵占自然。（当然部分原因是他还不知道会有如此复杂的技术能够做到这一点。）他也从来没想到人类的行为会打破自然既有的平衡。人类捕鱼狩猎作为食物就像这些兽与鱼彼此猎食或食用其他植物一样，这些构成了自然界自我调控系统的一部分。可悲的是，亚里士多德的很多观点在今天听起来必然显得怪异，如今人们强行介入自然秩序引起了灾难性的后果，生态系统被破坏，很多物种遭到灭顶之灾。亚里士多德认为包括人类的所有物种已经存在并将继续存在下去。我们要做的就是去理解万物是如何和谐共存的。为此，在一篇著名的文章中他为研究“低级”动物而辩护，认为这同研究天体一样高尚，“因为只要是自然的便是奇妙的”。

亚里士多德认为，我们之所以要了解包括人类自身在内的自然，是因为这种了解欲本身也是自然的。可是，这不成了循环论证了吗？是的，但这无伤大雅。在现代意义上说，亚里士多德理论是自然主义的，他认为人类认识自然的过程本身就是自然的一部分。这个过程并非神秘地独立于认识对象之外。哲学，包括自然研究，皆始于人类的好奇；我们为周围的事物所困惑和吸引，直到找到恰当的解释我们才会心满意足。因此寻求解释仅限于对自然的解释本身，亚里士多德认为如果我们理解自然是为了剥夺自然以求达到自己的目的，那么这种行为就既愚蠢又不着边际。因此，虽然自然研究的不同领域所适用的方法各不相同，但是我们对人类自身进行研究以求解疑释惑的道理与对其他生物或非生物进行的研究是相同的。

解释即是找出事物之为事物的成因。亚里士多德认为有四种基本途径来实现，即他的“四因说”，包括他所称的形式因、质料因、动力因和目的因，即事物存在的目的。

亚里士多德的“四因说”

针对在他看来之前哲学家的狭隘性，亚里士多德认为研究自然万物时应该借用四个“成因”。他所指的是我们用于解释自然界事物及其变化的各种方法，并认为并非只有唯一的解释模式，而有许多彼此相容的解释。虽然亚里士多德的理论是关于世界的存在方式，而不仅仅是我们对世界的解释方式，但这四个所谓的“成因”是指不同的方面，可以纳入亚里士多德所说的解释自然的四种基本模式。

首先是质料因或质料，即事物的物质构成，它极大地限定了事物的属性和功能。第二是形式。亚里士多德以人工制品为例，认为其形式便是其形状；而对有生命的物体而言，其形式则复杂得多：大体上，它是指该生物存活的方式，这种方式界定了该生物的实质。例如，橡树的形式便是对为何该树仅在一定的气候中生长、为何橡子能生长为一棵橡树作出的解释。第三是动力因，那种引起变化的因素。第四是目的因或目的，即该事物或过程的目的为何，用来说明该事物的功能。

现代因果论的目的和假说与亚里士多德的截然不同，仅把他的动力因作为一个成因（而且仅用于有限的条件下）。

不经设计的目的论

亚里士多德意识到想要从目的论上作出解释，即解释目的因或存在的目的会引起争议。他知道之前的思想家认为自然的存在毫无目的，人类及其生存的世界只是偶然事件的附带产物。例如，有人认为动物的牙齿是某些物质偶然组合在一起形成的，而这些物质有些适合动物的需要，有些则不适合。

与通常一样，亚里士多德并不认为这种说法完全错误；我们确实需要合适的身体结构。但这本身并不足以说明为什么我们总是（或几乎总是）发现动物相当适应它们的生活，而且身体各部分的结构恰好具有一定的功能。以牙齿为例，前部常是锋利的门齿，用来撕咬食物，后部是粗钝的臼齿，用于咀嚼。像这样完美的安排在动物身上随处可见。除非是哪儿出错了，否则没有哪个动物会挣扎于身体结构方

面的某些错误安排（比如说臼齿长在了前面）。亚里士多德认为，偶然性在解释为何动物对周围环境和生活方式具有很强的适应力时显得很不充分。他由此得出结论，我们的解释应该考虑事物存在的目的。但他并不认为这种解释会适合万物，例如马和骆驼的存在就没有什么目的可言。亚里士多德所关心的是如何对动物身体的各部分作出解释。例如，心脏是用来将血液输送到身体其他部位，而血液则是为了给身体提供营养。

亚里士多德的观点在今天看来颇为有趣。因为，一方面我们认识到他的错误，另一方面又看出就当时而言他的观点比别人的更有道理。那时，人们对地质年代一无所知，又没有一种可信的机制来解释偶然性会引起这种（几乎）普遍的良好适应力，因此亚里士多德有充分的理由认为这种很强的适应力并非仅仅靠偶然性便能解释的。在达尔文的著作问世后，我们才明白为什么我们没有因为亚里士多德所强调的那类理由而被迫接受了亚里士多德的观点。

亚里士多德的目的论方法使他提出了最能引起共鸣的观点。他认为，树根对于植物而言就像是动物的头脑；但这并非是说植物是倒着生长的，因为上下之分取决于我们要讨论的对象。螃蟹是唯一横着爬行的动物，但在某种意义上说，它是在前行，因为只有这样他们位置独特的眼睛才能看见前进的方向。在这些以及很多其他情况下，亚里士多德摆脱了人类惯有的思维方式来思考诸如营养和运动等问题，他从其他物种本身的角度出发去观察它们如何良好地发挥功能。

亚里士多德的目的论并非指自然万物之目的是计划的结果——事实上，他认为那样不过是将人类自身的意愿强加于自然之上，是按我们的意象对自然荒诞而自负的扭曲。但是亚里士多德的目的论并不是古代世界唯一的目的论。

经设计的目的论

在对话集《蒂迈欧篇》中，柏拉图将宇宙描述成是由上帝创造的；上帝就像一个制作工艺品的匠人一样创造了这个世界，赋予良莠

不齐的万物以形式与秩序。柏拉图认为上帝创造世界所用之材料本身就是有缺憾的，甚至是冥顽的，因为尽管上帝造物的计划至善至美，我们的世界却仍存在着败笔和邪恶。

柏拉图在作出这番描述时，究竟是认为上帝造物确实发生了还是仅仅借此分析事物的存在方式，对此古代的人们一直莫衷一是。但是可以肯定的是，在他的整体构想中世界的产生并非毫无目的，而是为了实现其创造者的设计意图。不仅如此，这种整体计划论不仅解释了宇宙学的基本规则，还说明了一些十分具体的细节问题，尤其是与人类相关的问题。例如，人之所以直立行走、人的头脑的形状之所以大致呈球状，就是因为人是有理性的，这不同于其他动物。正如我们可能意料到的，这类解释完全是异想天开。

但是《蒂迈欧篇》并不是严肃的宇宙学著作，而只是讲述了一个“似有其事的故事”，这正是柏拉图认为恰当的表述方式；全篇风格诗意浮华。所进行的叙述也显然“无所不包”，讲了根据几条十分笼统的原则所得出的结果。柏拉图无意解释我们从经验中观察到的现象，他本人对这种观察也毫无兴趣。

斯多葛学派继承了柏拉图关于上帝造物的观点，并将其进一步发展，但方向有所变化。斯多葛学派对于上帝的理解不同于柏拉图。他们认为，上帝并非世界的缔造者，人们应该从更加非人格化的角度来理解上帝。上帝只是世界万物理性的组织形式，因此人们不应以人的模式为基础来思考上帝（尽管斯多葛学派承认信奉诸神的大众宗教朦胧地反映了世界由理性和才智架构而成）。

因此，不同于柏拉图把上帝看成一个能工巧匠的观点，斯多葛学派更乐于寻找证据以证明世界是设计和理性规划的产物。他们否认世界是偶然事件和偶然力作用的结果，认为这有悖情理，他们声称其中的道理就像认为将字母表的各个字母随意分布就能创作出一首诗一样。（请注意这种观点不同于亚里士多德的观点：亚里士多德否认偶然事件可以带来惯常的良好适应力，而斯多葛学派否认偶然事件可以产生精致的设计。）

斯多葛学派关于世界存在设计的一些观点要诉诸自然物纯粹的复杂性。例如，其中一个观点认为，如果把一个像钟表这样复杂的机械装置拿给对其不甚了解的人看，他们仍会认为这是某个理性存在者的造物。因此，在功能上表现得比人工制品更为复杂灵活的自然物必然是理性的产物。这种从宇宙万物中折射出来的理性显然要比人类的理性高深得多。（这一论点与达尔文之前基督教思想家中相当常见的“设计的论证”惊人地相似。）

其他的观点则诉诸世界组织结构的复杂性——世界被看成一个庞大的生态系统，其中各部分相互依存。斯多葛学派还诉诸动物对环境的适应以及动物之间的依存关系，但这种兴趣并非针对这种方式本身，而在于它们说明了世界是一个组织完善的整体。

因为把世界看成是设计好了的，斯多葛学派常常把它比作一座房子或一个城市；又因为房子或城市显然是为其居住者而设计的，所以以下这一点便显而易见：斯多葛学派认为世界被理性地设计出来是为了使有理性的存在，即神和人受益。因此，对人类而言，世界上包括动植物在内的其他一切都是为了人类的利益而设计的。这一观点导致斯多葛学派主张人类中心说的世界观，谷物、橄榄、葡萄都是人们用来果腹的，羊毛被人们用来蔽体，牛用来为人们拉犁耕地等等。这种世界观几乎必然会扼杀我们在亚里士多德身上看到的对自然奥秘的好奇心，并导致人类对其他自然万物的掠夺心态。与之形成强烈反差的是，斯多葛学派对人类的态度是人道的，并不考虑他们的社会角色。

无目的论？

在古代各流派中，伊壁鸠鲁是唯一一个否认能对自然作出任何目的论上的解释的人。他认为，无论是作为一个整体的世界还是其中的任何个体，自然界的存在毫无目的。

他十分肯定地断言，我们的世界，以及在无限的时间长河中存在过的很多个世界都是空荡的太空中原子偶然碰撞的产物。他认为，如果时间允许的话，这个解释是充分的。我们已经看到，鉴于古代文化

中其他关于世界的看法的状态（如未对宇宙的实际存在时间作任何说明），伊壁鸠鲁的观点在当时必然不如对今天的人们更具说服力。古代思想中目的论形式繁多的原因之一便是各家之言都不能使其他流派信服。

伊壁鸠鲁同样反驳了对立的观点，他认为如果人们以毫无偏见的眼光去观察世界就会发现它不是设计或至少不是极完美设计的产物。例如，世界上大部分地区不适合人类居住，人类生存的努力常常受到威胁，自然因素的无常（干旱、飓风等）、恶劣的环境以及其他物种的侵犯都让人类的生存变得非常艰难。婴儿时期的无助和自然武器的缺乏使人类在与其他物种的生存竞争中并不占优势，诸如此类。

只有针对上天创造世界是为人类谋福利的观点，伊壁鸠鲁的反驳才是有力的。即便如此，对方同样作出了回应：人类遭遇的困难也许是因为对世界进行理性设计时所用的原材料太低劣。而伊壁鸠鲁从未真正意识到，倘若自然的产生没有任何目的，他便很难解释原子的偶然碰撞会导致各物种对环境惯常的良好适应力。

古代理论与现代世界

这些古老的争论被大大地简化了。早在古代，犹太人和基督徒就接受了柏拉图在《蒂迈欧篇》中阐述的哲学观点，认为他的解释恰好与《创世记》中上帝造物的故事一致。这不足为奇，因为犹太基督徒信仰的上帝便是造物主，这个造物主意在使这个世界良好运转。另外，人类在世界上受到特殊的眷顾。中世纪，设计论曾一度盛行：世界万物，包括人类（其实尤其是人类）都是由上帝设计并且创造出来完成自己在世界上的使命的。人类是这个计划的特殊受益者，所有其他创造物都是用来为人类服务的。

亚里士多德的观点在中世纪被再次发现以后也被纳入了设计论，因为亚里士多德的目的论符合神学的一种解释框架，即世界是由设计师上帝创造的。而亚里士多德本人更为微妙的观点则被忽略了。这一时期似乎只剩下两种观点，即世界是神圣设计的结果或世界仅是偶然

事件的产物。后一种观点直到文艺复兴时期才再次得到重视，此时伊壁鸠鲁的观点再度盛行并激发一些哲学家抛弃了整个中世纪的世界观。

中世纪的世界观包括了亚里士多德的哲学思想，而且很大程度上是以这些思想为基础的。但在发展过程中，他的思想却被大改特改。亚里士多德的自然观，包括他关于自然万物的目的论，都成为一个庞大的神学体系的一部分。在这一过程中，随着他的观点被凝固为一种体系并日益被视为一个完整的、无所不包、无所不知的稳固的体系，他本人那种试探性的、合作的研究方法则被渐渐淡忘。中世纪诗人但丁将亚里士多德称为“智者的导师”——换言之，无所不知的大师，这与亚里士多德本人带着好奇与惊异的探索精神相去甚远。

文艺复兴时期的新学取代了亚里士多德主义体系，但由于这一思想体系在大学中已经根深蒂固，因而它的影响惊人地又持续了很长时间，并且变得自我封闭，保守地排斥任何新思想。曾被罗马天主教奉为至尊的亚里士多德的伦理和政治思想也遭遇了同样的命运。对亚里士多德思想的僵化理解同样导致了人们简单地摒弃他的思想，而不去细致地挖掘它们。早在亚里士多德被奉为伟大的权威的时代，一些颇有见地的思想家就经常抵制这种权威，而与此同时也摒弃了亚里士多德本人的观点。由于亚里士多德的著作十分令人费解，对其思想的敌对态度开始在各种书中传播开来，那些从来没有真正将亚里士多德作为一个哲学家来研究的人也就轻易接受了这种态度。直至今日，仍可经常看到一些人对亚里士多德持有偏执的敌意，他们对于亚里士多德的了解仅限于断章取义的几句话，并简单地视其为应当摒弃的权威。

这只是后世传统脱离原本的语境，对古典哲学思想断章取义、嫁接挪用的一个典型例子。有时这种做法是令人鼓舞的，会引发新的卓有成效的思考，比如19世纪对柏拉图《理想国》的政治解读（见第二章）以及中世纪大部分时期对亚里士多德的理解。但是倘若这种解释性传统延续过久（尤其是没有与之抗衡的严肃观点）而变得僵化和教条化时，结果可能会显得自相矛盾，并导致对这些观点的敌视和不假思索地排斥。这会更加阻碍我们回归原作，并从我们自己的视角进行

解读。

亚里士多德与权威

“对真理的探索一方面很难，另一方面也很容易。这一点从以下事实便可看出，即没有人能完全掌握真理，同时，也没有人与真理彻底失之交臂。事实是每个人对事物的真实属性均有一定程度的认识；虽然作为单个的个体，他们对真理的贡献甚微或几乎是零，但当所有的贡献集合起来便有了可观的积累。因此，由于真理像一个容易击中的目标，没有人会失手，从这个角度说探索真理是容易的；但我们要掌握整个的真理，而不是某个特定的部分，这便是难点所在……我们应该感恩，既要感谢那些我们可能同意其观点的人，又要感谢那些表达了较为肤浅观点的人，因为通过展示思想的力量，这些观点也是有所贡献的。”

亚里士多德，形而上学，第二卷，第一章

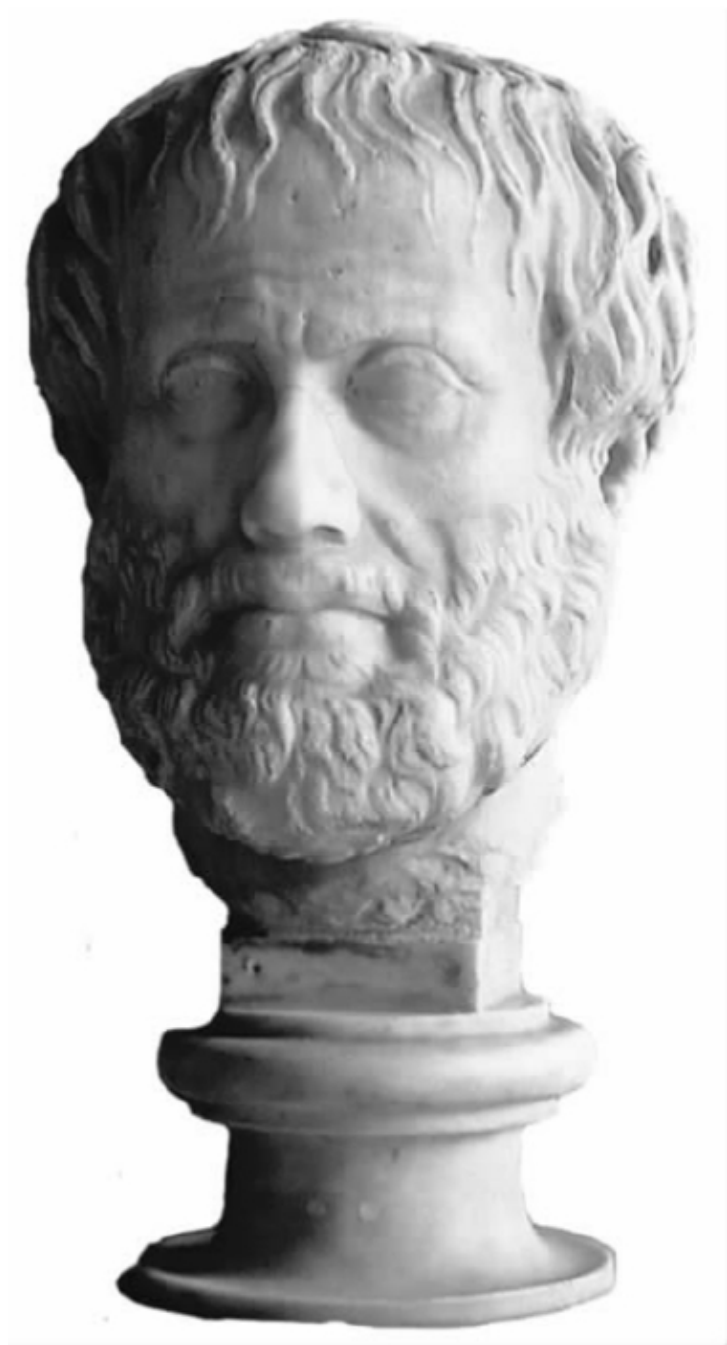


图6 亚里士多德像：严肃认真

“当一个经院哲学家跟我讲亚里士多德曾经讲过时，我只会设想他的用意是让我怀着世俗对那个名字所拥有的敬意和屈从来接受他的观点。对那些习惯了屈从于那个哲学家的权威而放弃自己判断的人这会产生立竿见影的效果，因为往往不可能先考虑到他的为人、作品和声望。习俗在亚里士多德这个名字和一些人心中的赞同与敬意之间搭建了非常紧密而又即时的联系。”

乔治·贝克莱主教

第六章

一切始于何时？它们究竟为何物？

一切始于何时？它们究竟为何物？

很多人都曾满怀期待地将目光转向希腊哲学的开端，结果他们却发现在此遇到的第一位哲学家，公元前6世纪的泰勒斯竟公然宣称“水是万物的本源”。任何一个教授古典哲学的人都不得不面对这一命题可能引起的迷惑。对于哲学传统来说，这是一个古怪的开端。然而6世纪发生的某些事为哲学赢得了菲洛索菲娅或爱智慧的名号，我们可以把这看作是与哲学相关的。那么，它到底是什么呢？

正如我们所见，古代哲学门派纷繁且喜好争论，因此这一问题确实难以回答。几乎没有什么能郑重其事地把从泰勒斯到古代末期的诸多哲学家联系在一起。确实存在一个传统，但这是一个混杂、纷争的传统。

由于希腊哲学在文化上的巨大声望，它时常招人嫉恨；那些自认为在文化上被边缘化的群体有时会宣称，希腊哲学根本不具备原创性，它只不过是未经许可从别处拿来的一种传统——通常从相关的群体处拿来。早期教父们认为异教哲学家从犹太经文中窃取观点，20世纪的非洲中心主义哲学家则认为他们盗取了埃及神秘宗教的思想。但是这些观点在历史上都无从考证。

关于希腊人独创力的不同看法

“令人敬佩的是他们在智力上的充满活力和独立精神，他们借此追求连贯的体制，却没有因为亦步亦趋地抱守思想而在得出惊人的结论时畏葸不前。很可能是因为与东方宇宙学和神学的接触释放了他们的想象力；这确实给了他们许多启发。但理性是他们的原创。我们认

为哲学是一个希腊式的观念。”

马丁·韦斯特，1986

“难道柏拉图不是在用希腊文写作的摩西吗？”

阿帕梅亚的努梅涅斯（公元2世纪）

“既然希腊人不但从埃及人、迦勒底人和其他外国人那里抢劫了其他学科，而且即使是现在还在劫掠彼此的文学声誉，那么如此看来希腊人会窃取犹太人的信仰，也就不足为怪了……

希腊人在智慧原创方面一无贡献（唯一值得称道的不过是文字上的灵巧流畅），他们所有的成就都是从外国窃取，因此有理由相信希腊人意识到了犹太人的话语的力量并且对此下手……不是我把他们看作窃贼，而是他们自己的言行的确如此。”

尤西比厄斯，凯撒里亚主教（约260——339）

希腊人自己倒并不认为哲学是他们的原创；他们认为它来自希腊之外的各种不同的资源，多数来自东方。那时的希腊人并不把原创看得如此重要，他们也确实认为自己在哲学研究上表现得卓尔不群。实际上，即使我们是在读出自如晦涩的泰勒斯之笔的作品片断，也可以读到一种有趣的、与众不同的思维方式。

理性的传统？

是什么使它（这种与众不同的思维方式）哲学化？通常这一过程最明显的特点是诉诸理性和辩论。即使是如此笼统的表述，这个命题也毫无疑问是正确的。哲学家以此著称：他们为自己的推论辩护，同时反驳对手；他们要求别人就其主张提供理由，同时又为自己的主张给出理由。虽然这可以把哲学与诗歌等门类区别开来，但是这并没有给出哲学活动的明确过程，或者使哲学区别于其他智力活动。理性和辩论有许多种，哪一种有价值呢？当我们审视前苏格拉底时代所产生的不同思想时，很难从中发现某种单一类型的推理，或对某种单一类

型的辩论的需求。

前苏格拉底时代的第一批哲学家包括来自小亚西亚的米利都的泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼，他们热衷于提出宇宙论，致力于对我们所居住的世界作出理性解释。亚里士多德曾敏锐地指出，他们关注其所称的物质性起源，即我们的世界是由什么组成的。对于这个问题，我们发现他们给出的答案来自水、气和“无形无质体”等方面。这种解释简约得惊人，它同时为大千世界里纷繁复杂的物理现象提出了解释。有鉴于此，这些对世界提出解释性猜想的哲学家，常常被看作科学的先驱。但是显而易见，这些纯粹推测性的理论不可能与科学探究得出的准确概念进行有效地比较。公允地说，前苏格拉底时代的哲学家们是过渡性的，他们身上有着一种类似后世的哲学和科学那种意图解释世界的智力冲动。



图7 后世所作阿那克西曼德像，所持日晷被视为其本人的发明

其他前苏格拉底时代的哲学家对科学并不感兴趣。埃费苏斯的赫拉克利特以晦涩难懂的名言警句而著称，他以火为世界万物的本原，并把这个命题与个体的自知相联系。他对这两者的描述都诉诸理性（逻各斯），这里的理性既指个体的理性，也指个体理性应该努力遵从的宇宙大道；但对于这个命题，赫拉克利特并没有提出什么理由或论据来使我们信服。科洛封的色诺芬尼以理性和辩论来消解对诸神的天真信仰。在他的学说中，我们第一次清晰地看到在用某种被其辩称为更合理的东西来质疑和取代常规信仰的过程中，理性派上了用场。他以令人信服的方式说明神人同形同性论是有缺陷的：色诺芬尼认为

每个人都以自己的形象创造神的形象（甚至动物也会这样做，如果它们能做到的话）。但是他关于上帝的据称是更有理性说服力的观念是如此奇特——上帝似乎是一种球体——以致人们不得不面对这样一个问题：颠覆我们的信仰并使我们直面这一点的推理之权威何在？

一种新的思维方式？

“我一直意在证明：由于早期爱奥尼亚人的传授，一种新事物产生了——这种事物我们称之为科学……认为爱奥尼亚人的科学起源于任何一种神话观念都是大错特错的……严格意义上的科学最终把整个世界作为其研究对象，我们应该把这种对科学的准确界定归功于爱奥尼亚人。”

约翰·伯奈特，1892

“我曾力图证明哲学家是如何保有其先知特性的。为了达到对神圣感和事物真实本质的认识，他依赖对自己的理性的假定特性再外加一点宇宙意识……这种直觉化的理性取代了以往活跃在梦幻和启示视野中的非凡能力；超自然的变成了形而上学的……只有奇迹才能使6世纪的智者清除他们头脑中所有的虚构偏见。”

弗朗西斯·康福德，1952

对于埃莱阿的巴门尼德和芝诺来说，这个问题是相当尖锐的，他们曾写下了那个时代尽人皆知的论题。巴门尼德的抽象论证得出了一个没有人能接受的结论：能够被思考和述说的对象实际上只有一个，关于使这个对象实现复数化或对其加以限定、割裂的说法都难免显得荒谬。因此我们关于客体那种形态各异、变动不居的多重性的经验完全是误导性的。芝诺推演了许多辩论，把我们对日常经验的多重性和变动性的假定归于荒谬。这样的结论让人难以接受，但问题是这些主张又难以反驳。这使人们对理性辩论产生了一丝不安：当它的结论与我们的信念相矛盾时，我们应该如何面对？

对此的回应各不相同。有些思想者继续致力于提出对世界作出解

释的宏大理论，虽然他们的理论破坏了常识性信念。克拉佐美尼的阿那克萨哥拉告诉我们，当希腊人说某事物产生或消失时，“希腊人错了”；从阿那克萨哥拉的理论视角看，新产生的事物本来就已存在。与之相似，阿克拉伽的恩培多克勒、原子论者留基伯及阿伯德拉的德谟克利特都提出学说来修正我们对于现实的常识性信念，并且这些学说还会随着他们自己的假定的变化而变化。他们中没有人怀疑其推理是否可以做到这一点，也没有人充分解决如何从常识性信念的角度来看待其学说的问题——在此，德谟克利特确实发现了一个问题：我们从自己的经验走向理性表述，但这反过来又贬低了经验。

但是，另外还有一些思想家，包括某些智者，都坚持这样的观点，即哲学思辨借助人们无法驳倒的论证却得出某些令人无法接受的结论，这其中的方法有些可疑。论辩中的机敏成了令人恐惧和嫉恨的东西，它仅仅被看作是一项技巧。从这个角度看，哲学思辨和政坛、法庭上巧舌如簧的演说者的非道德精明就没有什么区别了。

这种情况显然是很混乱的，它也在某种程度上说明了为什么这些哲学家被称为“前苏格拉底”，暗示苏格拉底是一个关键点。不管这些哲学家个人取得了怎样的成就，他们并不明确地归属于一个统一传统，在此传统中推理扮演着一个清晰的哲学角色。这一点始于苏格拉底。

理性和理解力

乍看上去，正如我们在第四章所见，苏格拉底似乎不可能是这个哲学传统的代表人物。他总是个门外汉，拒绝附和那个时代的哲学家们的所作所为。而且对于提出关于世界的理论、展示演讲术、赢得辩论等等，他一概嗤之以鼻，认为这些都是夸夸其谈，浪费时间。那么，是什么使他成为了里程碑式的哲学人物？

正如我们所看到的，苏格拉底针对他人的观点，通过他们无力回应自己的论辩来表明他们对所谈论的事物缺乏理解。要对事物有所理解，看来你必须能够对其“提供解释”，这意味着给出理由，并最终对

探讨中的论题作出理性描述。但这并不容易做到，除非你扪心自问搞明白自己信念的根据是什么。因此当你要求他人为其本人的言论提供依据的时候，如果他们答不上来，或者提供的依据混乱不清、前后矛盾时，你可以说他们缺乏理解。但特别地如果你擅长这种提问（正如苏格拉底显然精于此道），你将会意识到这种追问也适用于你自身；你可能提出观点，但是这并不能说明你理解它们，因此也没有权利独断强制地推广它们，除非你能提供足够的依据来回应别人的追问。

苏格拉底以降，理性辩论成为哲学的生命线，因为只有在辩论的交锋中我们才能达成对我们所持并试图向他人展示的主张的理解。（正如我们所看到的，理解是一种知识，而我们只能认识真理；因此哲学的主要特征也可以被看作是对真理的追求。）由此，我们才能在所有哲学流派中发现对推理和辩论的重视。现在我们看到一种关于哲学的理性和辩论的清晰意识渐渐浮现，它不在于单纯地把别人驳倒，而是与追求真理和理解联系在一起。

从外部来看，那时候和现在一样，所有的辩论看起来似乎都是咄咄逼人、毫无魅力的，对于没有哲学天资的人来说这似乎毫无意义。（有这样一则故事：一个罗马官吏把雅典所有的哲学家召集在一起，为他们的观念冲突提出调停，以便最终解决他们之间所有的分歧。）但是从此，理性思辨在哲学上的重要性则体现在它对理解的促成上。那些拒绝辩论的人，如毕达哥拉斯信徒铭记导师所言、唯导师是从，在哲学上总是被视为边缘人。伊壁鸠鲁相对不重视辩论的态度也招致了其他哲学流派的批评。

作为学科的哲学

人们认为柏拉图首创了哲学学科。在此过程中他首先从苏格拉底身上继承了如下两点：重视辩论对理解的关键作用，以及在多种问题上的积极看法。柏拉图还加入了另外重要的三点：一是系统，即多种观点可以形成一个整体；二是把哲学看作是自觉地有别于其他思维方式的学科；三是把哲学作为一个研究学科加以制度化。

在古代世界中柏拉图被看作是一位关键性的人物，他是第一位有心使自己的观点系统化的哲学家，他把极其多样的问题以一种相互论证的方式联系在一起，并且在这些问题上都有自己的见解。不知在此把柏拉图看作是先行者是否公道，原子论者德谟克利特也在一系列的问题上进行过思考，但柏拉图确实是第一位我们能读到其著作的哲学家。后世的作家认为柏拉图是历史上第一位把哲学看作是涵盖三个领域——逻辑学、伦理学和物理学——的思想体系的人。这是个时代错误，但柏拉图确实在后世思想家涉足的大部分领域中都占有一席之地。

柏拉图并没有明示，他那积极而系统的思想是如何与辩论确立理解的观念相联系的。但是他却明示后人，重要的不仅仅是观点正确，还要以正确的方式持有观点——在理性辩论的基础上理解。柏拉图是通过撰写对话集表达上述观点的，在对话集中柏拉图从来没有显身发言，这使他与他所持有的观点保持一定的距离。因为读者应该自己来思考这些观点，并检验自己对这些观点的理解。即使柏拉图对某个观点很明显地非常确定，他也不会把它强加于人。如果有读者因为柏拉图的权威而接受了某个观点，那么他就错过了其中的精华部分。这个观点必须被检验、被争辩，这样它才能被理解。

应该以一分为二的态度来看待柏拉图的遗产。他的学园在其设立的大部分时间内以柏拉图式的方法进行哲理推究，以攻击式辩论法反驳同时代人的观点，但其自身却没有立场。直到学园关闭之后，即公元前1世纪，哲学家们才开始把柏拉图自己的思想作为一个系统进行研究和提升。对柏拉图的阐释总免不了顾此失彼之虞——他或者被认为是把论证抛给别人了事，或者被认为是热衷于提出某些观念。

现代而非古代的阐释者强调柏拉图有意把哲学确立为一种独特的思维方式。在《理想国》的结尾，当柏拉图借苏格拉底之口告诉我们，诗（或者更笼统地说是文学）和哲学长久以来就争论不休时，他似乎是在为自己的观点追根溯源。但柏拉图最引人注目的行为之一，就是以其杰出的文学天赋说明哲学是“辩证的”，一种不依赖于修辞或文学技巧的纯粹辩论。正因如此，他始终坚持，哲学这项活动不同于

其他人（如演讲家、诗人和智者）的所为。

不管这在柏拉图的作品内造成了怎样的张力，后人却在一点上得到了他的真传。后世的哲学发展了一种专业的文体风格：直截了当、明晰透彻，纯粹依靠理性辩论的力量。无须诧异的是，对于普通读者来说这索然无味，并且在为公众所创作的简易的文学化作品和以坚定不移的专业化、技术性笔调写就的“真正的”哲学著作之间，我们发现一道鸿沟渐渐形成。

这道鸿沟后来又因哲学的制度化而被进一步加深。虽然每一个时代的哲学家都根据自己所处时代的大学或学院模式对柏拉图的学园进行阐释，但我们对其组织机构所知甚少。但它是一种新事物，一所容纳像亚里士多德这样的年轻人来投身哲学的学校。他们可能学到了柏拉图的观点；他们也学会了如何辩论。亚里士多德在其人生的后期创立了自己的哲学学校，这被一些人看作是自负之举，但它确立了一种模式：独创性强的哲学家可以创立自己的学校，招收门徒和学生，这些门徒和学生会学习、深化和传播他的观点。由此，柏拉图和亚里士多德的哲学在各自学校中都拥有了一段历史；它们变成了其他哲学家研究的对象。

有了哲学学校——斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派都以类似的原则创立——我们就会发现古代哲学家和现代哲学家的活动惊人地相似。虽然富裕的柏拉图拒绝收取学费，但是费用还是很快成为这个制度中的必要一项。入读哲学学校成为年轻男性（有时也包括年轻女子）教育的一部分。（或者，他们也可能拥有一位训练有素的哲学家作为家庭教师。）他们接受教育，以便能够理解和赏析某些重要的哲学观念，这些观念中的许多内容已经成为文化传统的一部分。在学校里，他们也在辩论技巧方面受到训练，以便在他们离校时能够掌握某些在诸如政治和法律等领域中更具实际价值的应用技能。那些最有哲学天赋并且献身于哲学研究的人会留在学校里，永远成为学校哲学团体的一部分。这听起来和当今大学中的哲学教学有些相似。（或者更像学位和分数还没有变得和文凭同样重要之前，那些不那么僵化的大学体制。）哲学是某种大学教育的一部分，这种观念一直持续到古代的晚

期，历经政治和文化的巨大变迁。

这种相似还存在于哲学研究的许多具体方式中。我们发现哲学家是针对其他哲学家的论文和散文，来相应撰写自己的论文、散文以及辩论性著作的。我们还发现了对哲学先人，尤其是对柏拉图和亚里士多德的作品评注。我们发现在同一流派中存在争执，例如关于两个同代人谁准确地理解了伊壁鸠鲁。我们还发现了针对当时其他学派的大量辩论。从风格和目标来看，这些作品和现代的哲学期刊文章以及书籍非常相似。实际上，与柏拉图的对话相比，现代的哲学学生更容易与作为哲学专业化产物的此类著作产生关联。而柏拉图的对话在形式上和任何现代哲学写作都有所差异。

由此，柏拉图之后的哲学是哲学流派史（其中有两个例外，后面我们会谈到）。这里还有一种有趣的不光彩一面——一直持续到古代晚期的对伪哲学家的抱怨，这些伪哲学家以哲学来谋取个人利益，包括在钱财方面和名誉方面。他们是一群小丑式的人物，在课堂上品行高洁，在课堂外唯利是图。这也说明古代哲学不仅是一种智力挑战，也可以为改善生活和寻找生命的意义提供切实的帮助。人们不仅希望哲学家能传播智力技能，也期待他们能在寻找美好生活的过程中躬身垂范。对于后者，如今我们更多的是在宗教或智能性更低的事务中寻求。古代的哲学家并不是提供了众多学科中的一种学科，而是提供了一种唯一可以走进他们的受众心中的学科。

形形色色的哲学流派

虽然亚里士多德是柏拉图的学生，但从某些方面来说，他在学园之后形成的各种学派都是最不具有代表性的。这是因为亚里士多德本人兴趣极其广泛。他广泛研究、深化或创立了各类学科，从文学理论到逻辑学，从经济学到生物学。他身后所留下的论著数量庞大，其中一些是理论方面的论文，另一些则更像是研究记录。从这个角度看，亚里士多德学派和后来那些研究方向狭隘的哲学流派不同。



图8 哲学家们在一起交流、辩论

像此前的许多学派一样，斯多葛学派起于公共场所；而伊壁鸠鲁却与众不同地把他的学校置于私人居所——花园内。伊壁鸠鲁要求他的观点被不加质疑地接受并铭记，这一点也与众不同。但不久之后，伊壁鸠鲁学派及其在别处的支脉也展开了和斯多葛以及其他学派极为相似的活动——争辩与反争辩、评述经典作品、普遍延续其创立者的哲学活动。每一代学生都需要自己来重新学习和理解哲学观点，因此即使是致力于传授其创立者学说的哲学流派，也会在阐释的交锋中得以发展。此外，随着政治和社会环境的变化，出现了需要解决的新问题、需要迎接的新挑战。例如罗马征服了地中海地区后，希腊知识分

子开始教化未开化的罗马人。

从公元前1世纪开始，我们发现不同学派之间持续不断的争论导致了某些混合派或“折中派”（将不同学派的观点结合在一起形成一种新的立场）的产生。安条克是当时非常有影响的一个人，他认为柏拉图、亚里士多德和斯多葛学派在许多问题上的核心观点是可以兼容的，他们之间的差异被夸大了。在哲学史上，这些流派在旨趣方面的地位往往低于那些原创思想家所创立的学派。但我们仍然能够认同其立场。一旦哲学形成了讲学的传统，不顾一切地去标新立异看起来就显得比较愚蠢，而基于已有的观点进行辩论或构建则更为合理。今天大多数哲学家都是这样做的，因此我们应该收起对此不屑一顾的态度。

在罗马共和国的晚期和罗马帝国的早期，有理由说古典哲学达到了一个全盛期。虽然这时不再有伟大的原创思想家，但各种哲学流派相互交流，兴旺繁荣。这些哲学流派把它们的观点散播到整个罗马帝国，一个严肃求学的学生有大量机会去学习和思考这些观点。（在这个时候，雅典已经失去了它从柏拉图到公元前1世纪之间一直拥有的哲学中心的地位，像亚历山大和罗马这样的城市也取得了文化上的重要位置。）在整个帝国范围内，受过教育的人都熟悉哲学、都能够谈论哲学。一种如此丰富多元的文化传统能够有如此大的影响和重要性实属罕见。古代的末期之前唯一一个重要的新流派是公元3世纪出现的对一个旧学派的重要阐释——普罗提诺以新颖和独特的方式对柏拉图观念重新思考并加以整合，这个学派我们称之为新柏拉图主义，它在以后的几个世纪中繁荣活跃。

我们前面提到的两个哲学运动出现在这种流派杂糅的局面中，它们与其说具有流派性不如说具有反流派性。

其一是皮浪的怀疑主义，正如我们在第四章所见的，这一运动与柏拉图学园的怀疑主义大相径庭。就像我们在作为主要资料来源的塞克斯都·恩披里柯的记载中看到的那样，皮浪怀疑主义在方法上是完全可行的，可以被系统化。但是就其自身来说，它想要在任何事情上确

立权威都会自我拆台，甚至在皮浪怀疑主义的本质这一点上也是如此，因为这会使他认识到自己对某些信念的足够坚持，从而威胁到怀疑的定力。因此皮浪主义绝不会主张前后一致地成为一个体制化的流派。这也是为什么我们对它的传播和影响所知甚少的一个原因。

第二个“反流派”运动来自犬儒派，它起源于公元前4世纪西诺普的狄奥根尼。狄奥根尼率先垂范成为别人效仿的榜样，但他没有建立任何正式的机制。犬儒派得名于犬（在古代这是不知廉耻的象征），他们热衷于街头布道，在生活方式上公然违背社会规范，目的在于通过拒绝社会习俗来“回归自然”。尽管某些犬儒主义者的讲学方式确实不拘形式，但在哲学上它仍然只是一种吸引教化边缘群体的生活方式。犬儒主义拒绝理性辩论，认为生命中没有什么费解之处，关于人生问题的答案也很简单，因此犬儒主义永远不可能成为一种哲学流派。

最终的转折

很难确定作为一种鲜活传统的古典哲学终止于何时，尤其是在人们无法准确确定古代——古希腊和古罗马文化——末期为何时的情况下。当罗马帝国分裂时，东部的拜占庭帝国保持了政治和文化上的统一，并且尽管是以部分和有限的形式存在，哲学在此仍然是一种学术研究。这种统一性在西部则荡然无存，哲学文本被（部分地）保存在修道院中，但这些保存者不再是这些文本所包含的传统的一部分。甚至连写就这些作品的希腊文方面的知识也失传了。当哲学重新发展起来，这种以亚里士多德为主、柏拉图也占一席之地的传统又成为哲学的一部分，只是被纳入了一个有所差别的神学框架中。直到文艺复兴时期，人们才有可能独立地研究古代作品的文本，而对亚里士多德的研究，仍然需要同他的中世纪改造所导致的后续作用进行斗争。



图9 一名基督徒的墓碑上镌刻的图案：一位哲学家坐在一个祈祷的人身边

公元529年，基督教徒皇帝查士丁尼关闭了在雅典传授异教哲学的学校，这一年被看作是作为一种鲜活传统的古代哲学的终结点，对于这一点需要予以说明。像许多重大的历史时刻一样，这也经不起历史研究的追问。雅典早就失去其哲学中心的地位，人们不清楚除了柏拉图主义是否还有别的学派在此活跃。实际上查士丁尼也并不是关闭了哲学学校，他似乎至多不过是禁止异教哲学家讲学，这个法令似乎也并未生出实效。早在529年之前异教哲学就陷入了危机，此后只是在某种程度上苟延残喘罢了。

然而，认为是基督徒皇帝的不宽容终结了这一传统的想法也不无道理。古代世界的犹太人和基督徒总是面临这样的一种选择：或者为了忠于信仰和经文而完全排斥哲学，或者尝试至少部分地把哲学融入自己的传统中。他们这样做是通过宣称哲学是犹太教和基督教的某些

深层真理的变形的发展阶段来实现的。然而，他们的方法对哲学传统不仅是选择性的，而且也彻底缩减了理性和辩论的空间，而这种理性和辩论对古代哲学家们的研究活动是如此关键。古代的犹太教和基督教作家大体上只是延续到我们手中的（部分）哲学传统的传递者，而不是参与者。基督教是被强加的唯一的 worldview，在这种情况下，哲学几乎不能继续履行其对信仰进行质疑和理性思辨的使命。

古典哲学和当代哲学

自古典哲学被重新发现以来，它在西欧哲学发展史上的某些时段颇有影响，大部分时期都受到了尊崇，这些西欧国家本身即是古希腊罗马文化的继承人，并且古典哲学对那些受西欧文化影响的国家的哲学发展也产生了深远的影响，这些国家如北美和澳大利亚等。这个极为差参多态的古代传统中的不同部分在不同的历史时期成为强势话语。斯多葛学派在18世纪影响巨大，19世纪则降格为专门的研究，这与柏拉图的际遇恰好相反。有时，人们过于注重所谓伟大思想家的观点，将其当作“经典”而进行展示，却忽略了它们富有争议的背景。足够宽松的传统导致了不同的关注方向——至少在过去的三个世纪中，所有人都意识到了理性辩论对哲学理解的重要性。

但是强调理性和辩论导致了一个不幸的后果。在古代的晚期和20世纪，它有时会导致对其他哲学传统认识的简单化倾向，尤其是对与之截然不同的“东方”传统（作为“他者”）的简单化认识。东方传统不那么重视思辨，却更注重神秘主义和以非理性的方式探索智慧，这有时会使人们觉得：相对于崇尚理性的“西方”传统，东方传统是比较原始的。但是，作为回应，它还引起了另一种观点：东方传统比“西方”传统更深刻，因为这种“西方”传统以那种看起来肤浅的喋喋不休为荣。特别是在20世纪晚期，兴起了对理性及其在“西方”传统中地位的铺天盖地的抨击，而古典哲学通常是攻击（常常是偏颇的攻击）的目标。

这两种倾向都是令人遗憾的，它们带来的只是于事无补而且在很大程度上也有失真实的粗糙对比。在与印度哲学的比较中尤其如此。

古代印度哲学传统广博而丰富，除了拥有倾向于神秘主义的学派和各类的唯心论以外，还包括唯物主义、怀疑主义和经验主义。印度哲学传统无论在广度还是深度上都堪与古希腊罗马哲学相媲美。然而西方人和很多印度人（他们往往都不是专家）都只强调其中与西方哲学形成对照的流派。学生们也往往认为包括印度哲学在内的“东方”哲学都是相似的，与“西方”传统迥然不同。我们尚须达成一种完全后殖民式的观点，超越“西方理性主义”和“东方神秘主义”的不实对比，从而认识到部分印度传统和西方人更熟悉的古希腊罗马传统的密切的相通之处。（例如有人认为，皮浪的怀疑主义和北印度佛教中观派具有相似性，后者的创始人龙树有可能与塞克斯都·恩披里柯是同时代人。据说，皮浪早年曾随亚历山大的军队到过北印度，另外，希腊在北印度一直有着持续的影响，由此看来双方甚至有可能在历史上曾互相影响。）

萨莫萨达的鲁西安是公元2世纪的讽刺作家，他是古典哲学传统中人，但他曾以外部人的视角看待古典哲学，我将以他的观点来结束此文。在他的作品《逃跑者》中，菲洛索菲娅提醒她的父亲主神宙斯，她被送到人间的首要目的是为了使至今还生活在无知和粗暴之中的人类能过上好一些的生活。她接着说，首先她去印度找了婆罗门，然后去了埃塞俄比亚、埃及和巴比伦，之后又去了广袤的北方地带色雷斯。最后她去了希腊，考虑到希腊人在智力上的声誉，她本以为和希腊人打交道会比较容易。但是实际情况却比她想象得要糟。在一个良好的开端之后，智者们就把哲学和——啊，诡辩混淆起来。之后雅典人又处死了苏格拉底！菲洛索菲娅喋喋不休地抱怨着之后在希腊陆续经历的不尽人意之处。她说，虽然大多数人不太了解她，但人们对她还是怀着尊重；这里有热爱真理并且献身于真理的天才哲学家，这使她不虚此行。但也有一些只盯着金钱和地位的伪哲学家给她带来耻辱，让她发狂。她需要神的帮助来改善这种状况。

不管怎么说，在古希腊罗马世界中，哲学成为了一门有着独立的实践、著作和规定的学科。相对于当代人来说，哲学在当时对于它的实践者和受众更为紧要。鉴于良善生活的重要性以及哲学在促成这种生活方面的重要作用，它被看作是常规良好教育的一种自然延伸。而

我们感受更多的是在两种观点之间的张力：一种观点认为哲学使我们得以认识自身和世界；另一种观点则认为哲学重在缜密，对智力有着相当的要求。在古代世界中哲学所扮演的重要角色已经被各种其他关切和追求所替代。但哲学仍然是至关重要的，在许多方面，我们还是可以把我们的关注与古人的相联系，并且发现我们对他们的研究很自然地会导向直接的哲学活动。菲洛索菲娅的问题仍然是我们的问题；在没有神助的情况下，我们不得不自己去追求真理，去伪存真。

年表

前600	前550	前500	前450	前400	前350	前300	前250	前200
泰勒斯 色诺芬尼 阿那克西曼德 阿那克西米尼 毕达哥拉斯	巴门尼德 埃莱阿的芝诺 赫拉克利特 恩培多克勒 阿那克萨哥拉		西诺普的狄奥根尼 (犬儒学派) 亚里士多德 特拉西马库斯 皮浪 苏格拉底 亚里士提卜 德谟克利特 安提斯泰尼 柏拉图			克吕西普 阿基米德	阿塞西劳斯 卡尔内亚德	
前150	前100	前50	公元1	公元50	公元100	公元150	公元200	公元250
安条克 西塞罗			塞涅卡	爱比克泰德	塞克斯都·恩披里柯	普罗提诺		
公元300	公元350	公元400	公元450	公元500	公元550			
奥古斯丁								

索引

A

Academy 学园

style of argument 辩论方式

ad hominem argument 攻击式辩论

Anaxagoras of Clazomenae 克拉佐美尼的阿那克萨哥拉

Anaximander 阿那克西曼德

Anaximenes 阿那克西米尼

ancient Greece see Greek city-states 古希腊参见希腊城邦

animals 动物

anthropocentrism 人类中心说

Antiochus 安提阿古

anti-schools 反流派

Antisthenes 安提斯泰尼

Appearances 外表、外观

Arcesilaus 阿塞西劳斯

Archimedes 阿基米德

arête 德性

Arete 阿雷特

argument (reasoned) 辩论 (推理的)

as a means to knowledge 作为获得知识的手段

in ancient tradition 在古代传统中

Aristippus 亚里斯提卜

ethics 伦理学

Aristippus the Younger 小亚里斯提卜

Aristotelian syllogisms 亚里士多德的三段论

Aristotle 亚里士多德

and M iddle Ages 和中世纪

ethics 伦理学

influence of 的影响

logic and epistemology 逻辑和认识论

metaphysics 形而上学

astronomy 天文学

Athens 雅典

Atlantis 亚特兰蒂斯

Atomism 原子论

Atticus 亚提库斯

Augustine 奥古斯丁

Authority 权威

axiomata 公理

B

beautiful the 美

Berkeley George (Bishop) 乔治·贝克莱 (主教)

bogus philosopher 伪哲学家

Buddhism 佛教

Burnet John 约翰·伯奈特

Byzantine Empire 拜占庭帝国

C

Canon 经典

Carneades 卡尔内亚德

causes (Aristotelian) 成因说 (亚里士多德的)

certainty 必然性

Chaerephon 凯勒丰

change 变化

character 特点

charioteer 驾驭者

children 儿童

choice 选择

Choice of Heracle 赫拉克勒斯的选择

Christianity 基督教

ancient philosophy in 中的古典哲学

Chrysippus of Soli 索里的克吕西普

Cicero 西塞罗

Colotes 科洛泰斯

common good 公共利益、共同利益

common sense 常识

ethics 伦理学

psychology 心理学

complexity 复杂性

conservativism 保守

context (historical) 背景、语境 (历史的)

of readers 读者的

contingency see random events 偶然性 参见偶然事件

Cooper Anthony Ashley 安东尼·阿什利·库珀

Cornford Francis 弗朗西斯·康福德

Cosmology 宇宙观、宇宙论

craft see expertise 技艺 参见专长

creator 创造者

culture 文化

ancient 古代的

curriculum 课程

Cynicism 犬儒哲学

Cyrenaics 昔兰尼学派

D

Dante 但丁

Darwin Charles 查尔斯·达尔文

deductions (Aristotelian) 演绎法 (亚里士多德的)

Delacroix Eugene 欧仁·德拉克罗瓦

deliberate action 精心策划的行动

de M atteis Paolo 保罗·德·马泰斯

democracy 民主

Democritus of Abdera 阿伯德拉的德谟克利特

design see teleological explanation 设计 参见目的论上的解释

desire 欲望

dialectic 辩证法

dialogue form 对话体例、对话形式

Diogenes of Sinope 西诺普的狄奥根尼

Disagreement 分歧

and relativism 和相对主义

discussion see argument 讨论参见辩论

dogmatism 教条主义、独断论

E

Eastern philosophy 东方哲学

eclectic schools 折中派

economic activity 经济活动

education 教育

Egypt 埃及

elitism 精英统治论

emotions 情感

Empedocles of Acragas 阿克拉伽的恩培多克勒

Empiricism 经验主义

England 英国

Epictetus 爱比克泰德

on inner conflict 关于内心冲突

Epicureans 伊壁鸠鲁派

Epicurus of Athens 雅典的伊壁鸠鲁

epistemology and physics 认识论和物理学

in philosophical schools 在哲学学校

view of happiness 幸福观

epistemology 认识论

ancient approach distinctive 古代方法的独特性

ethics 伦理学

hedonistic 享乐主义的

in Republic 《理想国》中的

Euclid 欧几里得

eudaimonism 幸福论

Euripides see M edea 欧里庇得斯参见美狄亚

Eusebius 尤西比厄斯

excellence 卓越

experience 经验

as a source of knowledge 作为获得知识的一个途径

pleasure as an 快乐

expertise 专长

as a model for knowledge 作为知识模式的

explanation 解释

and knowledge 和知识

in Aristotle 亚里士多德的

external goods 外在物品

F

family life 家庭生活

fascism 法西斯主义

final causes 目的因

first principles 第一性原理

Forms the 形式

Frege Gottlob 哥特洛布·弗雷格

function 功能

G

Galen 盖伦

Garden the 花园

geometry 几何学

see also mathematics 也参见数学

giving an account 提供解释

see also explanation 也参见解释

God 上帝

gods 神

Great Thinkers 伟大思想家

Greek city-states 希腊城邦

Grote George 乔治·格罗特

Guardians 卫国者

gymnosophists 裸体苦行者

H

happiness 幸福

and virtue 和美德

hedonist accounts of 享乐主义者的论述

hedonism 享乐主义

Hellenistic philosophy 希腊化时期哲学

texts lost 遗失的文本

Heraclitus of Ephesus 埃费苏斯的赫拉克利特

Herculaneum 赫库兰尼姆

Heron of Alexandria 亚历山大的赫伦

Hippias of Elis 伊里斯的希庇亚斯

I

ideal society 理想社会

as a model for the soul 作为灵魂模式的

Idealism (British) 理想主义 (英国的)

India 印度

Induction 归纳法

inner conflict 内心冲突

interpretation 阐释

challenges of 的挑战

investigation 调查

empirical 经验的

skeptical 怀疑的

Islamic tradition 伊斯兰教传统

J

Jowett Benjamin 本杰明·乔伊特

Judaism 犹太教

justification 辩护、正当

Justinian (Emperor) 查士丁尼 (皇帝)

K

Kant Immanuel 伊曼努尔·康德

knowledge 知识

conditions on 的条件

empirical 经验的

see also explanation 也参见解释

L

Laws 《法律篇》

Leucippus 留基伯

literature 文学

living by appearances 按照外观来生活

logic 逻辑

logon didonai 提供理性的解释

logos 逻各斯

Lucian of Samosata 萨莫萨达的鲁西安

M

M adhyamika school 中观派

M arcus Aurelius 马可·奥勒留

materialism 唯物主义

mathematics 数学

matter 质料

M edea 美狄亚

explanations of 的解释

medicine 医学

M eletus 美立都

meritocracy 能人统治论

metaphysics 形而上学

see also cosmology 也参见宇宙论

M iddle Ages 中世纪

and Aristotle 和亚里士多德

middle term 中项

M ill John Stuart 约翰·斯图亚特·密尔

misfortune 不幸

modal logic 模态逻辑

M oses 摩西

mysticism 神秘主义

N

Nagarjuna 龙树

nature 自然、本性

necessity 必然

Neoplatonism 新柏拉图主义

nineteenth century 19世纪

non-moral value 非道德价值

Numenius of Apamea 阿帕梅亚的努梅涅斯

O

observation 观察

see also experience 也参见经验oracle at Delphi 德尔斐的神谕

originality 独创力、创新

P

paradoxes 悖论

Parmenides 巴门尼德

Parmenides 《巴门尼德》

passion see emotions 冲动 参见情感

Phaedo 《斐多篇》

Phaedrus 《费德罗篇》

Philodemus 菲洛德穆

philosopher-kings 哲人王

philosophia 菲洛索菲娅

philosophos 菲洛索夫斯

philosophy 哲学

a distinct way of thinking 一种独特的思考方式

and disagreement 和分歧

as a subject 作为一门学科的

history of 的历史

in Graeco-Roman world 希腊罗马时期的

transmission of texts 文本的传承

phronesis 实践智慧

physics 物理学

Plato 柏拉图

as a systematic thinker 作为一个系统论思想家

cosmology 宇宙论

epistemology 认识论

political thought 政治思想

psychology 心理学

Republic 《理想国》

Platonism 柏拉图主义

pleasure 快乐

Plotinus 普罗提诺

Popper Karl 卡尔·波普尔

popular religion 大众宗教

Posterior Analytics 《后分析篇》

post-modernism 后现代主义

practical reasoning 实践推理

preferred indifferents 更可取的无足轻重

Presocratics 前苏格拉底哲学家

Priam 普里阿摩斯

Prior Analytics 《前分析篇》

private property 私有财产

Prodicus of Cos 科斯的普罗迪库斯

professionalism (philosophical) 专业化 (哲学的)

proof 求证、论据

propositional logic 命题逻辑

Protagoras of Abdera 阿伯德拉的普罗泰戈拉

providence 天意

psychology (motivational) 心理学 (动机的)

purpose see teleological explanation 目的 参见目的论上的解释

Pyrrho of Elis 伊里斯的皮浪

Pyrrhonism 皮浪怀疑主义

Pythagoras 毕达哥拉斯

Q

questioning 提问

R

rack the 十分痛苦

random events 偶然事件

rational appreciation 理性地认识

rational commitment 理性地坚持

in the soul 灵魂中的

rationalism 理性主义

rationality 合理性

see also reason 也参见理性

reality 现实

reason 理性

and emotion 和情感

limits of 的局限

reasoning (philosophical) 推理 (哲学的)

and common sense 和常识

and knowledge 和知识

practical 实践的

reflection (on one's life) 反思 (自己的人生)

relativism 相对主义

Renaissance 文艺复兴

rejection of Aristotle 对亚里士多德的摒弃

Republic 《理想国》

as a political work 作为一部政治著作

main argument 主要的观点

responsibility 责任

rhetoric 修辞

Roman Catholic Church 罗马天主教

Roman Empire 罗马帝国

Romanticism 浪漫主义

Runaways The 《逃跑者》

Russell Bertrand 伯特兰·罗素

S

Sandys Frederick 弗雷德里克·桑迪斯

scepticism 怀疑论

schools (philosophical) 流派 (哲学的)

sciences (Aristotelian) 学科 (亚里士多德的)

self-alienation 自我异化

self-awareness 自觉

see also reflection 也参见反思

self-mastery 自我控制

self-regulating system 自我调控系统

Seneca 塞涅卡

senses the 感觉

see also experience 也参见经验

sexism 性别歧视

see also women 也参见妇女

Sextus Empiricus 塞克斯都·恩披里柯

Shamelessness 无耻

signs (Epicurean) 符号 (伊壁鸠鲁派的)

skeptikos 探究者

Socrates 苏格拉底

and the sophists 和智者

influence of 的影响

Socratic definitions 苏格拉底式定义

Sophia 索菲娅

sophists 智者

relation to philosophy 与哲学的关系

soul 灵魂

divisions within 的内部分裂

spirit 精神

Statesman 《政治家篇》

Stoics 斯多葛派

and philosophical schools 和哲学学校

epistemology and logic 认识论和逻辑

ethics 伦理学

metaphysics 形而上学

psychology 心理学

street preaching 街头布道

sullogismos 演绎

suspending judgement 判断悬置

Symposium 《会饮篇》

T

Taylor Thomas 托马斯·泰勒

techne 技艺

technology 技术

teleological explanation 目的论上的解释

criticized 受批判的

telos 目标

Thales 泰勒斯

Theatetus 《特埃特图斯》

Theophrastus 特奥夫拉斯特斯

Thrasymachus of Chalcedon 卡尔西登的特拉西马库斯

thumos 恼恨

Timaeus 《蒂迈欧篇》

cosmology 宇宙观、宇宙论

Timon 提蒙

totalitarianism 极权主义

tranquility 宁静

skeptical 怀疑的

trial of Socrates 苏格拉底的审判

truth 真理

U

understanding 理解

see also giving an account 也参见提供解释

universalism 宇宙主义

universals 共相

universities 大学

Utilitarianism 功利主义

V

valid argument 有效论争

Vesuvius 维苏威

Victorians see nineteenth century 维多利亚时代人 参见19世纪

virtue 美德

as a habit 作为一种习惯

virtue ethics 美德伦理学

virtuous person 有美德的人

W

well-adaptedness 很强的适应力

West Martin 马丁·韦斯特

Wild John 约翰·怀尔德

wisdom 智慧

see also understanding 也参见理解

women 妇女

wonder 奇想

Wordsworth William 威廉·华兹华斯

X

Xanthippe 詹蒂碧

Xenophanes of Colophon 科洛封的色诺芬尼

Xenophon 色诺芬

Z

Zeno of Citium 西提姆的芝诺

Zeno of Elea 埃莱阿的芝诺

Zeno of Sidon 西顿的芝诺

A Very Short Introduction

牛津通识读本

福柯 Foucault

[美国] 加里·古廷 / 著
王育平 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

福柯 / (美) 古廷 (Gutting , G.) 著 ; 王育平译. ——南京 : 译林出版社 , 2013.6

(牛津通识读本)

书名原文 : Foucault : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3269-7

I. ① 福... II. ① 古... ② 王 III. ① 福柯 , M. (1926 ~ 1984) - 哲学思想-研究 IV. ① B565.59

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219836号

Copyright © Gary Gutting 2005

Foucault was originally published in English in 2005.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013 by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 福柯

作 者 [美国] 加里·古廷

译 者 王育平

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2005

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年6月第1版 2013年6月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3269-7

目录

[序言](#)

[致谢](#)

[缩略语](#)

[第一章 生平和作品](#)

[第二章 文学](#)

[第三章 政治学](#)

[第四章 考古学](#)

[第五章 系谱学](#)

[第六章 戴面具的哲学家](#)

[第七章 疯癫](#)

[第八章 罪与罚](#)

[第九章 现代性经验](#)

[第十章 古代性经验](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

刘北成

谁是福柯？

这里说的是20世纪法国哲学家，全名：米歇尔·福柯，发表了一系列有影响的作品，1984年死于艾滋病，享年不到五十八岁。

本书作者加里·古廷告诉我们，关于福柯，除了一些简单的生平事实外，可以讲出不同版本的故事。为什么会没有一个统一的真理版本？这是福柯自己掩饰的结果吗？又是，又不全然如此。不仅仅关于福柯可以讲出不同的故事，而且关于其他人和事也可以讲出不同的故事。只是现在人们已经正视一个故事的众多不同版本，而不是简单地把不同版本拼成一个版本，或者从中筛选出一个版本当做真故事。造成这种结果，正是福柯所乐见的，也是福柯参与促成的。

福柯的多数著作都是在讲故事，但每一次都在讲另外一个与众不同的版本。他讲疯癫，不是把疯癫当做认识对象、当做一种疾病，而是把疯癫当做一种随时间而变的异己意识，考察其在现代化中的遭遇。他讲刑罚，不是把酷刑到监狱简单地视为是一种文明进步，而是讲监狱体现了现代社会阴暗的一面：现代社会的基石乃是监视和操练人的肉体的“反法律”的规训（纪律）。他讲性史，质疑流行的近代“性压抑”假说，揭示近代以来性话题的“话语爆炸”以及制造和监管各种性态的体制的形成……

这样的故事是对现代进步历史观的挑战。那么，这样的叙事有什么正当的知识论基础吗？福柯质疑了传统“求真意志”主导的知识论哲学，提出了命名为“知识考古学”、“谱系学”的话语分析方法和权力—知识理论。

福柯的著作是在颠覆“常识”，耸动听闻。那么，这是一种什么学术策略？对此，有各种不同的解释。有人说，福柯是后现代主义的一

个主将。后现代主义是对启蒙宏大叙事的挑战，体现了西方现代社会边缘群体的不满和诉求，促成了新的知识转型和社会进步。也有人说，福柯是20世纪60、70年代西方极左思潮的一个代表，其激进的相对主义和怀疑主义需要大加挞伐。

按照福柯的观点，现代人文社会科学都成了“有争议的知识”；那么，请君入瓮，福柯本人及其著作当然也是一个开放的话题。

有人说，福柯是萨特之后最重要的法国思想家。有意思的是，萨特去世前，其存在主义哲学的影响已日渐消退，而福柯去世后，其思想影响反而日益扩展。这样一个“反文化”的思想家如今甚至成为许多人文社会科学“通识读本”的一个选目。而这又有何种意谓呢？

福柯的著作已经被译成多种文字。他的主要著作已经有了中文译本。他的一些概念也已被广泛使用。但是，不论中外，对福柯著作的理解依然不是一件易事。于是就有了解说的需求加里·古廷用这样小的篇幅做出了一个精彩的解说。无论读者是否熟悉福柯，大概都能从中受益。

本书附有英文原文。有能力的读者如果只读中文部分，那就太可惜了。许多人都有这样的经验，即有时直接阅读原文，反而能够帮助我们更好地理解。另外，福柯的一些术语如何翻译，也是有争议的。譬如sexuality，目前国内有多种译名：性欲、性征、性经验、性状态、性态等。再如，知识考古学，有人主张译成知识的发掘”。这些也涉及到对福柯思想的理解和中文的知识建构。

在福柯遗体告别仪式上，一位哲学家宣读了福柯的一段文字，其中说到：“如果对知识的热情仅仅导致某种程度的学识的增加，那么这种热情有什么价值呢？……今天的哲学如果不是思想的自我批判工作，那又是什么呢？如果它不是致力于认识如何以及在多大程度上能够用不同的方式来思维，而是证明已经知道的东西，那它又有什么意义呢？”

学习用不同的方式来思考，这是福柯给我们的一个启示，也是我

们需要了解福柯的一个理由。

致谢

这本小书的初稿完成于2003年夏，当时我正在法兰克福大学主持关于福柯的研讨班。衷心感谢阿克塞尔·霍耐特的邀请和友善，感谢福柯研讨班全体学生的兴趣和问题，以及文苑餐厅（Literaturhaus Restaurant）的工作人员（特别是奥利弗和弗朗兹），感谢他们的热忱、美食和美酒。

我的妻子阿纳斯塔西娅·弗里尔·古廷一直是我作品的最早、最好的读者。同时还要感谢杰里·布伦斯和托德·梅的建设性评论。感谢牛津大学出版社的玛莎·菲利翁对本项目的建议和支持。

缩略语

本书中提到福柯作品时采用了下列缩略语^[1]：

专著类

AK (DL) 《知识考古学》，艾伦·谢里登译（纽约：Vintage出版社，1972）。包括“论语言”（缩写为DL），即福柯在法兰西学院的就职演说《话语的秩序》的英译文。

BC 《临床医学的诞生》，艾伦·谢里登译（纽约：Vintage出版社，1973）。

CS 《自我的关怀》（《性经验史》第三卷），罗伯特·赫尔利译（纽约：Vintage出版社，1986）。

HF 《古典时代疯狂史》（巴黎：Gallimard出版社，1972）。

HS 《性经验史》第一卷：《概述》，罗伯特·赫尔利译（纽约：Vintage出版社，1978）。

DP 《规训与惩罚》，艾伦·谢里登译（纽约：Vintage出版社，1977）。

MC 《疯癫与文明》，理查德·霍华德译（纽约：Vintage出版社，1965），《古典时代疯狂史》的一个简译本。

OT 《事物的秩序》，艾伦·谢里登译（纽约：Vintage出版社，1970）。《词与物》译本。

RR 《死亡与迷宫：雷蒙·鲁塞尔的世界》，查尔斯·鲁阿斯译（加登城，纽约州：Doubleday and Co.出版社，1986）。《雷蒙·鲁塞尔》译本，包含查尔斯·鲁阿斯对福柯的一次访谈。

UP 《快感的运用》（《性经验史》第二卷），罗伯特·赫尔利译（纽约：Vintage出版社，1985）。

文集、演讲稿、访谈录集

DE 丹尼尔·德费尔、弗朗索瓦·埃瓦尔德（编），《言论与写作集：1954——1988》四卷本（巴黎：Gallimard出版社，1994）。含福柯所发表的专著之外的所有作品。

EW 《福柯主要作品集》，保罗·拉比诺主编，《言论与写作集》的三卷选译本。

EW I 《福柯主要作品集》（卷一），《伦理学：主体性和真理》，保罗·拉比诺编，罗伯特·赫尔利等译（纽约：New Press出版社，1997）。

EW II 《福柯主要作品集》（卷二），《美学：方法和认识论》，詹姆斯·富比昂编，罗伯特·赫尔利等译（纽约：New Press出版社，1998）。

EW III 《福柯主要作品集》（卷三），《权力》，詹姆斯·富比昂编，罗伯特·赫尔利等译（纽约：New Press出版社，2000）。

P/K 柯林·戈登（编），《权力/知识：访谈录及其他作品选集，1972——1977》（纽约：Pantheon出版社，1980）。

PPC 劳伦斯·克里兹曼（编），《米歇尔·福柯：哲学、政治学和文化》，艾伦·谢里登译（伦敦：Routledge出版社，1988）。

注：最后两本文集中收录了《米歇尔·福柯主要作品集》三卷本中没有见录的一些重要作品。

第一章

生平和作品



图1 福柯站得比同班同学高，1944年于普瓦捷

从一开始，福柯就酷爱独立，积极致力于追求自己和别人的自由。在他最复杂、最有学识的论著中充满了对压迫的憎恶；福柯甚至将自己最深奥难懂的学术著作视为提供给各种暴政反抗者们的“工具箱”。在这方面，福柯的目的达到了：在反精神病理治疗运动中，在狱政改革和同性恋解放运动中，福柯都被奉为英雄……

这些故事都不是假的，但它们共同真实性使我们无法以任何确定的图画来描绘福柯的一生，而这正是福柯所希望的。帕特里夏·东克尔的小说名为《幻象福柯》，莫里斯·布朗肖所写的讣告题为“我想象中的福柯”，这些标题里都暗藏着智慧。至少就目前而言，我们对福柯的私生活知之甚少，对于他的生活和作品之间的联系最多也只能臆测。詹姆斯·米勒那本《福柯的生死爱欲》正表明了此种臆测有限的可能性以及明显的危险所在。

但是，既然我们可以从福柯的作品中解读福柯的生活，又为何执意要将福柯的生活融入他的作品呢？福柯的存在很大程度上就在于他的写作，想要了解福柯，这些作品远比那些侥幸逃出了记忆歪曲的琐闻轶事和福柯保持自己私人生活空间的努力更有参考价值。

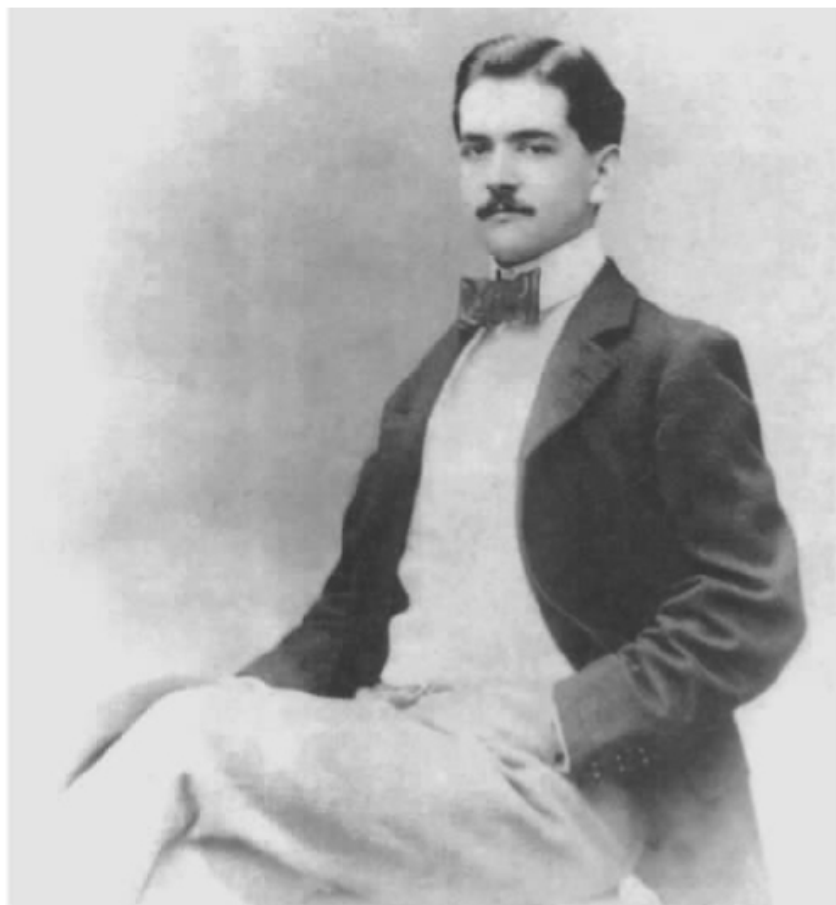


图2 18岁时的雷蒙·鲁塞尔，1895年

解读福柯，最好的出发点是《雷蒙·鲁塞尔》——这是福柯此生唯一的一本文学研究专著，一部被他称为“非常私人”（《死亡与迷宫：雷蒙·鲁塞尔的世界》，访谈录，第185页）的作品。福柯选择鲁塞尔作为研究对象，这本身就具有启示性。直到20世纪50年代，也就是当福柯在一家左岸书店与鲁塞尔的作品不期而遇时，鲁塞尔（1877——1933）充其量只是一个不起眼的边缘作家，一个“实验派作家”。他的作品不遵循任何文学理论，也不从属于任何文学流派或运动，而是源于他对自己作家身份的一种自大狂式的自命不凡。（事实上，当时知名的精神病理学家皮埃尔·雅内曾研究过鲁塞尔，将其诊断为罹患了一

种“转化了性质的宗教狂热症”。) 得益于祖上留下的财富, 鲁塞尔能够全身心投入写作, 然而, 从1894年直至逝世, 除了受到一些超现实主义作家的提携性质的评论以及小说家雷蒙·凯诺的真诚膜拜之外, 鲁塞尔所创作的诗歌、戏剧和小说作品所引发的主要是嘲笑或冷遇。

这一点不足为奇, 因为鲁塞尔的作品中充满了对事物和动作的琐细描写, 即使以先锋派的标准去衡量也有点过于奇特。正如他在那篇题为“我的某些作品如何写就”的文章(遵照他的意思, 该文章在他死后方得出版)中解释的那样, 他经常是根据自己奇怪的形式结构法则来创作的。例如, 他会要求自己在一个故事的开篇和结尾用两个短语, 这两个短语只有一个字母不同但意思却天悬地隔。遵照此律, 一个故事若以“Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard”(“旧的撞球桌垫上的白色字母”)开头, 就要以“les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard”(“白人关于那群老强盗的信”)结尾。此外, 他还运用很多其他的写作规则, 这些规则都是基于同声或同形字词的双重含义。

鲁塞尔最吸引福柯的是其被边缘化的地位——没有获得文学成功, 同时被归类为“精神有问题”者。对那些被主流标准排斥在外的人群, 福柯总是显示出兴趣和同情。这起初大抵是源于法国知识分子对于资产阶级一贯的厌弃态度, 但随后渐渐发展成为一种强烈的个人信念, 抵制一切试图划定整个社会的规范性排除法则。这种信念逐步演化成福柯对社会活动的热衷(例如他关于监狱改革的作品), 同时促使他认为自己的作品是那些致力于社会和政治变革的人士可资利用的“工具箱”。

但同时, 鲁塞尔作品中对人的主体性的拒斥也使福柯着迷。这种拒斥最明显的标志是鲁塞尔作品中空间客体性对于时间主体性的支配。鲁塞尔的典型做法是细致描写事物和动作而不叙述人物和他们的经历。并且, 从另一个层面来说, 这些作品也不表现作家自己的主体性。由于鲁塞尔严格遵循一些形式规则, 与其说写下的文字是鲁塞尔思想和感情的流露, 倒不如把它们看做语言本身非人格结构的产物。福柯对此类作品的青睐照应了他所提倡的“利用写作来摆脱自我面

孔”（《知识考古学》，第17页），通过在作品中戴上一系列的面具来抛开任何既定的身份。正如他去世前不久所说的：“生活和工作中最大的乐趣在于成为别人，成为你起初不是的那个人。”（“真理，权力，自我”，第9页）

福柯明确地把语言中这一自我的丧失同对主体的绝对限制和废弃，即死亡联系在一起。他对鲁塞尔作品的分析始终围绕鲁塞尔鲜为人知又含糊可疑的死亡展开：鲁塞尔被发现死在他所居住的旅店房间的地板上，躺在一扇锁了的门前面（这扇门过去一直都是开着的），他可能想要打开这扇门来自救，也可能是他自己把门锁上以防止被救。在福柯看来，这一死亡情形照应了鲁塞尔在《我的某些作品如何写就》中所提供的打开他作品之门的“钥匙”：正如我们不知道他想用钥匙打开门让别人进来还是想锁上门防止别人进来，我们同样不能确定他所提供的“文学钥匙”是为了打开抑或锁闭文本的意义。他的死恰恰使我们永远无法获知这两个问题的答案。进一步说，阻止我们衡量鲁塞尔“文学钥匙”之价值的死亡对应了他作品中的语言，二者都系统地压制了作家和作品中人物的主观生活。

我们无法确知，福柯对死亡的关注——这一关注贯穿福柯全部的作品——是否正如米勒引导我们去猜测的那样，导致福柯有意将自己和他人置于艾滋病的危险之下；但有一点可以确定：福柯的作品沉迷于自我的丧失，这种丧失可以以死亡的形式出现，也可以反映在如鲁塞尔般遵循语言形式主义的写作中。

评论家们之所以通常把《雷蒙·鲁塞尔》排斥在福柯的经典作品之外，无疑是因为它不同于福柯的其他作品，不是一部“史”学之作。对此，福柯似乎很满意：“我甚至愿意说（《雷蒙·鲁塞尔》）在我的系列作品中不占一席之地……没有人注意到这本书，我很高兴，因为它就像我的秘密韵事。”（《死亡与迷宫：雷蒙·鲁塞尔的世界》，访谈录，第185页）

尽管这本书无法跻身福柯那些富有学识又充满哲思的史学“正典”之列，它所涉及的主题却在福柯的其他著作中一再出现，最为明

显的体现就是同样出版于1963年的《临床医学的诞生》。此书开宗明义：“本书关注的对象是空间、语言和死亡。”（《临床医学的诞生》，第ix页）当然，在这部研究19世纪现代临床医学之诞生的学术著作中，以上主题都在很大程度上被改写了。所谓“空间”意指瘟疫横行的城市、医院的慈善病区以及被肢解了的躯体上的伤痕；“语言”在这里主要是描述医学症状和病情发展的可能趋势的术语；“死亡”则是指真实的死亡，而不是被边缘化的主体性的一种象征。

正如发生在福柯的文学研究中的情形那样，对空间（作为时间的对立面）和语言（作为一个自治的系统）的关注代表了一种思维模式，这种思维模式把主体性从人们通常赋予它的中心地位移除，转而使它臣属于各种结构体系。同时，死亡在福柯的现代医疗史中仍然是人类存在的核心。它不仅是一种消亡，还是“一种生命本质意义上的可能性”（《临床医学的诞生》，第156页），正是这一可能性（通过病理解剖术对人体的肢解）为我们那些关于生命的科学知识提供了根本依据。福柯总结说：“死亡离开了古老的悲情天堂，成为人的抒情内核：人隐形的真实，人可见的私密。”（《临床医学的诞生》，第172页）

在很多方面，《临床医学的诞生》都是《雷蒙·鲁塞尔》一书美学思想的科学镜像，它以严谨的历史分析的模式展现了福柯在耐心解读鲁塞尔巴洛克式复杂化作品时的主导思想。但是，这两本书的一个明显区别是，以博学见长的《临床医学的诞生》中偶尔会爆发出猛烈的批评之火，而《雷蒙·鲁塞尔》中缺乏这样的火花。例如，在《临床医学的诞生》一书的序言部分，福柯先概述了自己下面所作讨论的几个主要阶段，然后，在就历史上的医疗方法作出任何总结性评论之前，福柯突然开始抨击那种认为现代医学“集中体现了一种古老的、和人的同情心一样历史久远的医疗人道主义”的观点，谴责那种“无知的关于理解的现象学”是“它们概念沙漠中的沙尘和这种半生不熟的观念的混生物”。

福柯接着开始嘲讽“描绘医生/病人关系（le couple médecin-malade）的略带色情意味的词汇”，他认为，那些词汇“在努力将一种

类似婚姻幻象的苍白力量传递给如此无思想者时耗尽了自己”（《临床医学的诞生》，第xiv页）。这种突发的批判虽属偶然，但在福柯的历史研究中很典型，并且，正如我们将要看到的，这样的批判预示了福柯的历史研究在政治方面的最终指向。相形之下，《雷蒙·鲁塞尔》所展现的福柯完全沉浸在审美愉悦之中，他是在书写关于一段“欢乐时光”的回忆录，那时“连续几个夏天鲁塞尔都是我的最爱”（《死亡与迷宫：雷蒙·鲁塞尔的世界》，访谈录，第185页）。我认为福柯的生活和思想中存在一种美学思考和政治激进主义之间的根本张力，上述对比恰恰为此张力提供了早期的鲜明佐证。

【注释】

[1] 为方便阅读，译文中用中文书名代替原文的缩略语。——编注

第二章

文学

我梦想成为布朗肖。

我们已经看到，福柯试图通过写作来逃避任何固定的身份，试图不断地成为另一个人从而不真正成为任何人。我们终归要追问福柯之所以有这种追求的原因，但现在，让我们先来进一步理解福柯的这一计划。

一个惯于怀疑的读者可能会认为，福柯想要通过写作来逃避自我身份的努力不可能成功，因为很明显，选择写作生涯就等同于选择了一个确定而特别的身份：一位作者的身份。事实上，米歇尔·福柯不就是那个生前和死后同样闻名、同样重要的大作家吗？难道这不是他的身份？

对于这种质疑，福柯一篇著名文章的标题可被视为回应，即“作者是什么？”。成为作者是否就意味着拥有一种身份（某种特定的本质、属性、人格），是否就和成为一名英雄、一个撒谎者或者一位恋人一样？写作是否使我成为某一种人？

让我们从“作者”一词的常识性定义入手：作者即写书的人。更准确一点，既然一位作者很可能只写了一些不曾收录出版的诗歌或文章，我们可以把作者定义为写了文本的人。但我们马上意识到这也不尽合适。任何写出的东西都可以叫做文本，包括购物单、课堂上传递的小纸条、回给电话公司查询账单的电子邮件。我们都写过这样的东西，但这并不能使我们成为作者。正如福柯所指出的，即便我们想要

收集如尼采这样伟大的作家写的“所有东西”，我们也不会把上述文本包括在作品之列。只有某些文本可以算做一位作家的“作品”。

我们的定义还存在另一个缺陷。某人可能的确写下了一个文本，并且属于恰当的类别，但却不是作者。向秘书口授文本就是一个明显的例子，但还有比这更复杂的情况：例如，某电影明星“在他人的协助下”或者“通过向他人讲述”而完成了一部自传；或者一位政客“写”了一个专栏或发表了一篇演说，而这些稿件都是由幕后的一个助理团完成的；再比如一名科学家是一篇论文的“第一作者”，该论文由他的实验室成员共同完成而他自己事实上只字未写。这些例子都告诉我们，作为作者并非如我们的简单定义所设定的那样，只是某类文本的字面“致因”（生产者）。相反，作为作者实质上意味着被认定为要对文本负责。福柯指出，不同的文化传统依据不同的标准来明晰此类责任。举例来说，在古时候，所有有一定权威的医学文本都被认定是希波克拉底这样的经典作家的作品。而另一方面，在历史上也有一些时期，文学文本（如诗歌和故事）曾一度佚名流传，不被视为应该确定作者的文本（可与我们文化中的笑话相比较）。

出于这两种考虑——某些类别的作品能够有作者；而某些作品通过明晰责任使某人成为作者——福柯得出这样的结论：严格意义上，我们不该谈论“作者”是谁而只能谈论“作者功能”。作为某文本的作者不只是和该文本存在着事实上的联系（比如从因果关系上导致了该文本的产生）；它还意味着要扮演某种与文本有关的社会和文化角色。作者身份不是一种自然身份，而是一种社会建构，这种建构因文化和历史时期的不同而异。

由此，福柯进一步指出，在某一既定文本中起作用的作者功能和作为文本作者的单个自我（一个人）并不对应。任何一个“由作者创作”的文本都存在着多个自我来共同完成作者功能。因此，在一部以第一人称叙事的小说中，叙事者“我”并不是写下“我”所讲述的故事的人，但这二者都有权宣称自己是“作者”。一个经典的例子就是普鲁斯特的小说《追忆似水年华》，该小说运用了叙事声音“马塞尔”和普鲁斯特“他自己”之间的复杂互动。福柯在一篇数学论文中发现了同样的

多重性，论文的前言中出现了感谢丈夫支持的“我”，这个“我”有别于在正文中论证定理、写下“我假设”“我总结”的“我”。当然，肯定有一个人写下了文本的文字，在这个明显的意义上说只有一个单一的作者。然而，身为作者，此人担负了各种不同的角色，从而对应了各式各样的自我身份：“作者功能的效用就在于分散这些……同时存在的自我。”[“作者是什么？”，《福柯主要作品集》（卷一），第216页]

如我们所见，对于福柯这样不想要固定身份的人，作者的角色有一定的吸引力。然而，写作还可以在更深的层次上使“我”远离“自我身份”。为了解释清楚这一点，我们再回到前文关于作者的常识性定义：作者是写了某个文本的人。从上文的分析中，我们已经看到作者身份的复杂性。就连认为作者（无论从哪种意义上理解）生产了他所写作的文本（导致其存在）这样常识性的理解也有不妥之处。在《事物的秩序》一书中，福柯对这一问题条分缕析。他说，尼采启发我们对于任何文本都要问一个重要的问题：“谁在说话？”（是谁——从哪个历史位置、出于何种利益考虑——在主张被人聆听的权威？）福柯接着说，马拉美的回答是，至少就文学而言：说话的是“文字本身”（《事物的秩序》，第305页）。循着马拉美的思路，我们不禁要问：是否在某种意义上，文本的产生要归功于文字，归功于语言本身，而不是作者？

这种情况当然是存在的。每种语言都包含一种丰富的概念结构，这种结构在语言的每一个节点上规定着我如何言说甚至规定着我說什麼。莎士比亚式的英语能够生动地描述鹰猎运动，但是却无法用来解说足球。莎士比亚的剧作之所以对鹰猎运动写得行云流水又复杂逼真，一方面自然是由于莎翁对此运动颇有兴致，另一方面也是由于伊丽莎白时代的英语为描写此类运动提供了丰富的词汇。如果莎士比亚死而复生去观看一场世界杯足球赛中德国队和英国队的对决，尽管他是个大作家，也会觉得极难对看到的比赛作出准确的描述。我们对足球的描述要远胜过莎士比亚：不是因为我们有更高的文学禀赋，而是因为我们掌握了这样的语言。

但是，你或许会说，这是一个特例，只是由于莎士比亚时代没有足球运动而已；只要给伊丽莎白时代的英文增加一些描述足球运动的词语，问题就迎刃而解了。的确如此，但首先要注意的是，我们能够在实际中使用的任何语言都处在其历史演进过程中的某一个特定点上，因此都会有局限性。其次，还有一种可能的情况，即任何语言都可能存在结构上的根本局限，这种局限使得该语言无法进行某些类型的表述。这种情况似乎确实存在——举例来说，歌德和里尔克的德语作品中的一些表达很难找到精准的英文翻译。海德格尔甚至说——尽管不清楚他这样的结论从何而来——只有用古希腊语和德语才能充分讨论哲学问题。

相应地，作者们写作时所说的在很大程度上并非源自他们独特的见解或才能，而是他们所用的语言的产物。在文本中，多半时间只是语言在说话。作者们对此会有各式各样的反应。一种通行的（也是浪漫主义的）观点认为，作者们是在努力对抗语言的强制结构以表达自己独一无二的个人洞见。这种观点有一个假设，即作者能够拥有一种个人的、前语言的见解，要表述这种见解就必须同语言约定俗成的言说倾向作战。另一种相反的“古典主义的”看法认为，作者是在接受并运用标准结构来完成暗含了一种传统见解的新作品。无论是浪漫主义的观点，还是古典主义的看法，二者都将当前的写作看成是个人正在表达自我；他们的不同之处仅在于，表达的内容是作者自己的个人观点还是作者对传统观点的征用。但是，福柯尤其感兴趣的是另外一种作者能同语言发生联系的模式，在这一模式中，关键所在不是用语言来表达自我，而是用语言来消弭自我。

与这种作者身份对应的是和“作者之死”相关联的一种文学现代主义——尽管从上文的讨论可知，这种“死亡”实质上只是作者作为自我表述者这一概念的死亡。替代“作者之死”的观点是，作者是让语言展现自我的工具。这一观点在《作者是什么？》一文中并不突出，而在此后福柯的一些论著中得到了彰显。例如，在《事物的秩序》中，福柯说：“我们现在最感好奇的问题是：什么是语言，我们如何找到一种外围的方法使语言利用自身显现出来而同时又不失其丰富性？”（《事物的秩序》，第306页）

在福柯入选法兰西学院的就职演说中，这一观念非常显著（该演说法文标题是L'ordre du discours，却被英译做“论语言”^[1]）。在这场应邀而作的公开演讲中，我们能感觉到福柯个人对这一主题的强烈共鸣：他开篇就说，“我真希望自己可以在不知不觉中就开始这次演讲……我更愿意自己被话语所包裹……在说话的此刻，我但愿听到一个不知名的声音，这种声音先于我很久而存在，让我只是陷在这种声音里……（《论语言》，第215页）。福柯将自己联想成如贝克特剧中人物莫洛伊般的现代主义声音：“我必须继续；我不能继续；我必须继续；只要还有话，我就必须说，我必须说话直到这些话找到我，直到它们说了我……”（塞缪尔·贝克特，《无名者》，引自《论语言》，第215页）在后来的演讲中福柯还声称，一种观点认为作者就是“贯穿一组文章或叙述的原则，是作品意义的源头以及作品之间连贯性的基础”，该观点与其说是创造性表述的根源倒不如说是一种关于限制的原则，因为在其影响之下，我们被迫要按照某个作者的全盘筹划来阅读文本。最后，福柯巧妙地把这番理论游思引入当下的场合，他说他所期望的声音，“那个先于我、支持我、引导我讲这些话又暂存在我的演说中”（《论语言》，第221页）的声音其实就是让·伊波利特，他所尊崇的老师，也是他在法兰西学院哲学系所任主任一职的前任（《论语言》，第237页）。对福柯而言，有一点是肯定的，即语言能够而且必须带着我们突破主体的甚至多主体的表达模式。



图3 乔治·巴塔耶

然而，在何种意义上语言能够为我们提供一种超乎主体性自我的真实？不容忽视的一个事实是，语言通过一些可以说与我们靠得过近因而不易觉察的结构打造了我们日常存在的基本框架。继20世纪50年代和60年代维特根斯坦的影响之后，英语语境中的日常语言哲学提出

了一种揭示这种语言“无意识”的途径。而福柯在20世纪60年代提出的“知识考古学”则是一种更偏重历史的方法。我们现在所循的这条福柯思想的线索与作为日常生活之潜层结构的语言无关。福柯在此所感兴趣的毋宁是对语言施加极端压力的写作，这类写作以悖论将语言推向极限，从而造成种种违规和越界体验。

乔治·巴塔耶的写作就是此类写作的范例，福柯曾针对巴塔耶的作品写了篇激情洋溢但较为晦涩的文章——《写在越界之前》。性爱——巴塔耶那些充满暴力的色情小说的基本主题——是一个首要的越界区域，因为它关乎我们所有的极限体验（“极限体验”是福柯指代越界体验的用语，泛指那些使我们超越了智性思考和礼节约束的体验）。把意识推向极致自然导致无意识，而受弗洛伊德影响，我们都知道无意识正是一片混沌的性欲的旋涡。乱伦普遍被视为禁忌，这体现了人类社会律法的界限所在，而那些（用福柯的话来说）表明了“语言能够在沉默的沙地上前行多远”的极限语言[“写在越界之前”，《福柯主要作品集》（卷二），第70页]，当然总是以性爱的“禁忌词汇”为标志。

当然，色情写作通常是一种相当传统的媒介，一些陈词滥调，充满激发性欲的色情联想却没有提供新的体验或思考模式。巴塔耶的色情小说与其说能激发性欲，倒不如说通过一些极端的形象使人震惊、令人厌恶、让人头晕目眩，加之写文笔平静清晰，让人感到更加不安。巴塔耶身处的后尼采世界所隐含的悖论则进一步加强了这种不安。在这样的世界里，上帝死了，这就意味着已经不存在任何思想或行为的客观界限供我们去自我评判。“在一个不再承认任何神圣事物的积极意义的世界里亵渎神灵——这是不是有点像我们所称的越界行为？”我们知道了那些限制是由我们自己设定的，因此超越它们（越界）只能意味着对自己的反叛，借由“一种空洞的、转而向内的渎神，其介质只是在互相之间发生作用而没有任何外在的目标”[《福柯主要作品集》（卷二），第70页]。通过对逻辑法则的公然违抗，这种努力的荒谬性本身又强化了极限体验。

这种极端主义的操练，意义在于释放语言中驱使我们感受日常概

念和日常经验之极限的力量，由此让我们得以（或许是转化性地）瞥见全新的思维方式。在这整个过程中，作者巴塔耶却无法宣称自己从另一个世界获得了任何不够理性或极其理性的洞见（毕竟，在现实生活中，他是一个俗务缠身的人：他是法国国家图书馆的馆长）。但他的作品却试图释放语言中新的越界性真实，这些真实带着他和读者一起超越原有的知识领域和表达空间。

然而，巴塔耶的色情暴力远非为语言自身的言说创造空间的唯一途径。巴塔耶的文字从过多的主体性中溢出，源自臻于极端的色情幻想。与此不同，莫里斯·布朗肖的写作闪烁着一种奇特性，这种奇特性似乎来源于对所有主体性的完全抽离。依福柯的解读，布朗肖是描摹“外在思想”的大师，就像在巴塔耶的作品中一样，这思想（甚至是体验）涵涉了“哲学主体性的消解及其在语言中的弥散，这种语言先是驱逐了它，而后又在它的缺席所留下的空间之内使它不断衍生”[“写在越界之前”，《福柯主要作品集》（卷二），第79页]。福柯对这一经验进行追溯，从萨德、荷尔德林经过尼采和马拉美到阿尔托、巴塔耶和克罗索夫斯基，再到集大成者布朗肖。福柯认为，布朗肖“可能不仅只是这种思想的又一个见证人”，原因在于，那些先驱们表达这种外在思想的途径，无非是以各种方式将语言与作为其根源的神的意志或人的意识相分离，而布朗肖则完全从他的文本中撤离，以至于“对我们而言，他就是那种思想本身——是它真实的、绝对遥远的、闪烁其间又不可见的存在，是它不可避免的宿命、不能逃避的律法，是它平静、无限又适度的力量”[“外在的思想”，《福柯主要作品集》（卷二），第151页]。可以说，对应于巴塔耶小说中迷狂式的侵犯，布朗肖的作品采用了一种禁欲式的退隐。在极限体验的诸多悖论中，二者是等同的，因为在两种写作风格中——尽管福柯可能更强调布朗肖的作品——处于中心和支配位置的主体都被语言自身所取代。这种语言不是意识的载体或表达形式，而是“一种专注又健忘的存在形式，以它善于掩饰的能力来抹去任何确定的意思乃至抹去说话者的存在”[《福柯主要作品集》（卷二），第168页]。

越界、悖论、主体性的消解，这些都在疯癫自身以及那些精神崩溃的终极性极限体验中整合交会。在后文中，我们还会讨论福柯关于

疯癫的意义深远、引人深思的分析。但现在看来不足为奇的是，福柯会对尼采、阿尔托、雷蒙·鲁塞尔之类“发疯的”作家的作品产生浓厚的兴趣（这些作家生前都曾被诊断为失去理智）。福柯强调说，即便在这些例子中，这些作家的成就严格来说也绝非一个疯子的成就。他提醒我们注意，“疯狂正是艺术作品的缺席”（《疯癫与文明》，第287页）。完全意义上的疯癫无法产生有意义的作品，正如我们不会将尼采最后从都林寄出的明信片（署名为“耶稣”、“狄俄尼索斯”）列入他的作品。这些“发疯的”作家们之所以有独特的优势、怀有特殊的兴趣，主要是由于他们处在理智世界的边缘这样的阈限位置。他们的写作在连贯性和非连贯性之间的模糊地带展开，他们的精神“躁动”导致了巴塔耶和布朗肖有意为之的越界和退隐。在前面第一章中，我们看到鲁塞尔通过使用一些随意的限制法则怎样为写作开拓了新路，使写作不再受表达作者思想这样的意愿驱使，从而开辟了一个语言结构可以不受牵引而自然展开的领域。受鲁塞尔影响，一些别的作家——尤其是乌利波派^[2]的雷蒙·凯诺、乔治·珀雷克、伊塔洛·卡尔维诺以及哈里·马修等作家——对其写法纷纷仿效。最著名的例子就是乔治·珀雷克的《消失》（*La disparition*），该小说用法文写出，全文没有出现一个字母“e”。

福柯对先锋派文学的迷恋体现了他力图从极限体验之中、在一般存在之外寻求一种真实性与满足感的愿望。正如他在一次谈话中所说（这次谈话距他去世只有两年的时间）：

那些构成日常生活的不大不小的快感……对我来说毫无意义……愉悦必须惊人地强烈才能称之为快感……有时候一些药物对我来说的确很重要，因为通过它们的作用才能体会到我所寻求的那种强烈的欢乐。

[“米歇尔·福柯：和斯蒂芬·里金斯的谈话”，《福柯主要作品集》（卷一），第129页]

然而，虽然这种强度对作为个人的福柯一直有巨大的吸引力，但在20世纪60年代以后（当他的大多数文学研究论文都已经写就之后），福柯似乎越来越不确定这种极限体验以及激发这种极限体验的文学是否是促进社会变革的关键所在。相反，就如何实现人的解放，福柯逐渐形成了一套政治观念。下一章，我们将沿着这条线索讨论福柯的思想。

【注释】

[1] 该演说原标题为L'ordre du discours，意即“话语的秩序”。英译本标题为The Discourse on Language，意为“论语言”。——译注

[2] 乌利波派，即L'Oulipo，是20世纪60年代法国的一个文学流派，其全称为Ouvroir de littérature potentielle，意为“潜在文学工场”。该派成员喜欢遵照他们自定的强制性形式规则进行写作。——译注

第三章

政治学

我想要说的是：并非一切都是坏的，但一切都是危险的。

对于自己从政治上难以归类这一事实，米歇尔·福柯一直非常得意：

我想，在政治的棋盘上，我实际上在每一个格子里都曾留下脚印，一个接一个，有时候同时位于几个格子里：我曾是无政府主义者，左派分子，张扬的或者经过伪装的马克思主义者，支持戴高乐主义的专家治国论者，新自由派，等等……这些标签单独来看没有什么；然而，如果放在一起，它们便有更深的含义。我必须承认，我喜欢它们的这种含义。

[“论辩论术、政治学和问题化”，《福柯主要作品集》（卷三），第115页]

在1968年5月的学生抗议运动期间，尽管福柯身在突尼斯，莫里斯·布朗肖却声称在期间的一场游行中看到了福柯并和他说过话。若果真如此，这就是福柯同他宣称曾“梦想成为”的人之间唯一的一次会晤。无论故事是真是假——或许福柯真的在那个夏天回法国待了几天，它都可以作为福柯的生命和思想中审美与政治之间张力的绝好象征。或许，正是在这个转折点，即当福柯正从把高雅艺术看做人类解放的希望转而认识到世俗的政治领域才是实现人类自由不可避免的战

场时，福柯遇到了他的文学英雄。不管怎样，福柯的态度在20世纪60年代末发生了改变，到1977年，他已经开始用过去时态描述现代主义文学理论了，着重提到60年代的一波文学热情（和巴特之类的批评家、索莱尔斯之类的作家以及《如是》之类的杂志一起）已经是该理论的绝唱。福柯没有提及的是，他自己是这场悲哀合唱中一个重要的声音。

我们没有必要把福柯的作品看成是在20世纪70年代走向一个和过去截然不同的方向。他自己曾说，“我自问，我在《疯癫与文明》和《临床医学的诞生》中除了权力之外还谈了些什么？”福柯的话有一定道理。虽然他接着就解释说，他在谈论疯癫的书不具备将权力主题化的概念工具[“真实与权力”，《福柯主要作品集》（卷三），第117页]。但无疑，福柯1968年之后的作品表现出明显的政治倾向，为他写作之外的生活增加了更多的激进主义色彩。

自从二战以后——要不就是从德雷福斯事件或法国大革命起——法国知识界就有一种强烈的政治关怀。那些深奥的哲学或社会学论文往往因其暗含的对当前政治事件的立场（prises de position）而受到谴责或赞扬。让-保罗·萨特一贯主张写作必须有倾向性（engagée），该观点明确体现了这一态度。对萨特来说，所谓的倾向性文学（La littérature engagée）就是指那些认识到自身同历史情境不可避免的联系，同时竭力使读者意识到那种情境下人类解放的潜在可能并为之奋斗的作品。萨特认为，这样的作品不仅是一种政治宣言，因为它不服务于任何特定的意识形态，而且表达了“隐含在社会和政治论辩中的永恒真理”（《情境种种：第二卷》，第15页）。



图4 福柯和萨特在巴黎的游行示威中，1972年11月27日

福柯和他同时代的知识分子一样在萨特的影响之下长大，要理解他的政治见解，我们必须将之与萨特进行比较。对于萨特来说，最具决定意义的政治经历就是战争及德国对法国的占领。这样的经历使萨特以“忠诚”和“背叛”这类绝对的词来理解政治决策，这两个词对应了要么支持抵抗、要么勾结敌方这两种毫无回旋余地的选择。正如萨特所言：“无论周围环境如何，不管一个人置身何地，他总能自由选择是否做一个叛国者。”（多年以后，他在一次访谈中引述了这段话，然后说：“当我读着这段话的时候，我对自己说：真是令人吃惊，我居然真的相信这段话！”）他把自己的这种态度归结于“战争的戏剧性体

验和英雄主义的经历”（《在存在主义和马克思主义之间》，第33——34页）。战争留下的另一个教训是——这不只是对萨特而言——法国共产党在道德和政治上的优势地位。作为战争中抵抗一派的先锋，共产党甚至赢得了那些并不赞成他们的政治和社会目标的法国人的感激和尊重。对于萨特这样的左派知识分子来说，共产主义者在战后法国的信誉毋庸置疑。这并不意味着党员身份不可或缺，比如萨特自己就从未加入共产党。但有很长一段时间，共产党的政治议程主导着他的政治思想和活动，在20世纪50年代的一段时期，无论私下有何异议，他在公开立场上是完全支持共产党的，甚至为此不惜与好友阿尔伯特·加缪、莫里斯·梅洛-庞蒂决裂。无怪乎他逐渐认为马克思主义是“我们时代的一种无法超越的哲学”（《辩证理性批判》，第xxxiv页）。

福柯晚于萨特二十一年出生，他经历战争时还不是一个政治上觉醒了成年人，而是一个迷茫无措的少年。福柯成长的时候正值法国战后政治局势动荡、政治方向晦暗不明，他怀疑萨特在伦理和政治方面所持的绝对观点，对于福柯自己所称的“普遍型知识分子”，他们所作的描述也受到了福柯的质疑。很明显，福柯所谓的“普遍型知识分子”是以萨特为原型，意指一种自由精神，“普遍事物的代言人”，“以真理和正义掌握者的身份说话”[“真实与权力”，《福柯主要作品集》（卷三），第126页]。这曾经是一项有意义的事业，但福柯认为，在今天，普适性的道德体系已经不能够对现存的社会和政治问题作出有效的回应。我们需要的是切实深入到问题中去找出具体的应对之策。福柯坚称，这是“专才知识分子”发挥作用的领域，比如教师、工程师、医生和顾问，这些人“手中掌握着能够支持国家或者反对国家、滋养生命或者毁坏生命的权力”[《福柯主要作品集》（卷三），第129页]——这样的人不是萨特，而是奥本海默。

有人曾说，在福柯看来，他自己就是一个专才知识分子，但是（除了他早期关于精神病医院的作品之外），福柯并没有广泛地承担专才知识分子在社会体系中承担的那种特定责任。他更应该被称做——尽管他自己从没用过这个词——一位“批判知识分子”，既不以普适原则的权威身份说话，又不借重特定的社会或政治职责，而只是凭

借他的历史学识和分析技巧来言说自己。既不是“妄言永恒存在的人”，又不是“生与死的战略家”[《福柯主要作品集》（卷三），第129页]，批判知识分子只提供思维工具——对战略可能性和策略可能性的清醒认识——以供那些政治战壕中的斗士作战使用。

福柯和萨特在政治见解上最明显的分歧，体现在他对马克思主义和作为其主要代表的共产党的态度上。早年，福柯的确受到过马克思主义观点的吸引。在一次谈话中他告诉采访者，“我属于那样一代人，我们在学生时代眼前是由马克思主义、现象学以及存在主义所构成的地平线，我们的眼界也由此受到局限”（《死亡与迷宫：雷蒙·鲁塞尔的世界》，访谈录，第174页）。（存在主义现象学——尤其是早期海德格尔的那套学说——深深影响过福柯，这在他为路德维希·宾斯万格的德语文章《梦与存在》的法译本所写的长篇导言中体现特别明显。）尤其是由于在巴黎高师时受到当时法国共产党最杰出的理论家路易·阿尔都塞的影响，福柯早年对马克思主义很是着迷。在第一本书《精神病与人格》中，他将马克思主义之外的理论，包括存在主义在内，描绘成只是对事物作出“神秘化的解释”，并且认为精神病的最终根源在于由“冲突、剥削、帝国主义战争、阶级斗争等当前经济条件”所决定的“各种矛盾”（第86页）。某种意义上，福柯比萨特走得更远，并曾一度成为法国共产党的成员。但是，福柯很快对马克思主义的理论和实践两方面都感到失望。他在“大概几个月后”就退党了[“米歇尔·福柯答萨特书”，《言论与写作集：1954——1988》（第一卷），第666页]——事实上福柯的共产党员身份持续了将近一年的时间，并在那本关于精神病的书于1962年再版时（更名为《精神病与心理学》）加入了关于其思想变化的描述。他删除了书中几乎所有的马克思主义成分，包括最后结论的整个章节——那一章原来论述的是巴甫洛夫的反射理论是理解精神疾病的关键所在，然后又增加了一些以他新近出版的博士论文《疯癫史》为基础的全新历史视角。

此后，福柯对待马克思主义的态度复杂矛盾、有失明朗。例如，他在《事物的秩序》一书中发出惊人之论，认为马克思的经济学思想从根本上来说缺乏原创性和革命性，认为这种思想所引发的争议和辩论“只是供儿童嬉戏的水池中激起的水花”（《事物的秩序》，第262

页)。然而，在后来的一次访谈中，当采访者就这一点追问福柯时，他又解释说，他在该书中质疑的只是马克思在经济学这一特定领域的重要性，而非马克思主义在社会理论领域中无可争议的主导地位

〔“关于书写历史的方法”，雷蒙·贝卢尔采访福柯，收录于《言论与写作集：1954——1988》（第一卷），第587页〕。由此，人们难免得出结论：福柯对马克思主义还是相当看重的，但他也很乐于刺激一下某些当代法国马克思主义者们自命不凡的敏感神经，在作品和访谈中对他们嘲讽一番。比如，有人指责福柯在引述马克思的观点时没有注明出处，有失妥当，福柯对此的回答是，他的确曾多次明显引述马克思的话，但之所以不屑于加上明确的脚注是为了避免那些对马克思作品不太熟悉的人循此袭用这一引文（《权力/知识：访谈录及其他作品选集，1972——1977》，“关于监狱的谈话”，第52页）。另一方面，福柯在《规训与惩罚》中毫不讳言，鲁舍与基希海默尔的马克思主义作品对他写作监狱史非常重要。

在距离福柯去世前一个月左右的一次访谈中，福柯最直接地声明了自己对马克思主义的态度，这次访谈的采访者是保罗·拉比诺。福柯说：“我既非马克思主义的敌人也非其党徒；我质疑它的正是它面对质疑时会有何回应。”〔“论辩论术、政治学，和问题化”，《福柯主要作品集》（卷三），第115页〕福柯在此把马克思主义看做他这次访谈中所说的“政治学”的一个例子，他似乎想通过这个概念为讨论当前的政治问题提供一个一般性的、富有理论知识的讨论框架。他所强调的是，此类框架体系不能被视为政治决策的充分基础，而只能被看做一种理论资源，这种资源或许能够（或许不能）提供一种可行的方法帮助我们应对面临的问题。福柯以1968年的学生抗议活动为典型例证，认为那次运动提出了一系列的问题——“关于妇女权益，关于两性关系，关于医疗、环境、少数族裔以及少年犯罪等”——这些问题在马克思主义之类已经确立体系的政治流派中也没有得到探究。同时，他指出，当时学生活动中的那些积极分子似乎认为马克思主义是讨论此类问题的恰当工具：“当时有一种倾向，即希望用从马克思主义生发出来的理论词汇来重新描述所有的问题。”但是，福柯最后的结论是，马克思主义在这项任务面前显然力不从心：“面对这些问题

时，马克思主义显得越来越无能为力。”如果说这一切有积极意义，福柯总结道，那就是我们知道了严肃政治问题的提出不一定要依赖于公认的政治理论（即“政治学”），因此，“当前的情况是，人们开始对政治学提出一系列问题，而不是在某一政治学说的框架内重新书写提问这一行为”[《福柯主要作品集》（卷一），第115页]。

福柯对论辩术和问题化在政治上进行了区分，并借此概括了自己的观点。应对政治议题时，论辩术采用一套总体性的主义框架，认为唯有这一框架才能为讨论提供坚实的基础。任何人如果不接受该框架，就会被视为需要驳倒的敌人而不能作为合作者来共同解决问题。与宗教界的门派之见（如铲除异端）以及司法程序（如刑事检控）相似，它“划定同盟，征召党徒，统一利益和观点，代表一个党派；它将异己视做争取不同利益的仇敌，不战胜他们决不罢休”[《福柯主要作品集》（卷一），第112页]。（谈到这里，我们难免会想到萨特对共产主义事业的忠心告白：“反共产主义者就是叛徒……我发誓终生仇恨资产阶级”，“梅洛-庞蒂”，《境况种种》，第198页。）福柯反对论辩术的理由是它会带来“贫瘠化”效应：“有谁看到论辩术曾催生过任何新的思想吗？”此外，“一旦有人认为他可以通过这样的途径到达真理，并因此许可以此为据的政治活动，即便这种许可只是象征性的，那将会非常危险”。福柯认为，推崇论辩术最糟糕的后果通常都是“悬置的”，这大概是因为对立的观点中产生绝对的胜利者。但是，福柯接着说，我们知道一旦一方获胜会带来什么后果：“只要看看不久前苏联的语言学或基因学论战我们就会获得不少启发。”[《福柯主要作品集》（卷一），第113页]





图5 福柯参加柏林的抗议集会，1978年1月

另一方面，问题化并不忽视论争中用到的主义框架——这毕竟是我们进行政治思考时主要的理论资源。但问题化从问题开始，这些问题不一定来源于主义框架本身，而是来源于我们在社会中的“切身体验”。我们可以也应该将这些问题不仅放在主义框架（即“政治学”）之内思考，并且也要置于其他各种框架中，不能想当然地认为所有这些模式或任何一种模式能为我们提供充分的答案。促进政治讨论的应该是使我们提出问题的具体社会难题，而不是宣称能够回答问题的

已经确立体系的理论。

福柯又以理查德·罗蒂的实用主义语言“我们”（族群共识）为例论证了自己的观点——同时也回应了对他的政治学观点的一个重要质疑。福柯解释说，罗蒂指出福柯的政治分析“不针对任何的‘我们’——不指向那些其一致意见、价值观念、生活传统可以构成一种思想框架的‘我们们’”[《福柯主要作品集》（卷一），第114页]。罗蒂所担心的是，由于不从任何的共识出发，福柯混淆了话语的私人空间和公共领域，为只适用于个人的自我创造的价值观（例如，对强烈极限体验的追求）寻求公众支持，这些价值观并不能充当一个自由社会的行为规范。福柯对此的回应是，的确，这样的“我们”很重要，但它只能是作为政治讨论的结果出现而不能成为前提：“在我看来，‘我们’不能先于问题出现，它只能是当人们用一套新的词汇提出问题时产生的结果——并且必然是一个暂时性的结果。”[《福柯主要作品集》（卷一），第114——115页]

福柯的回应有的放矢，但同时也暗中承认了罗蒂质疑的一个关键点。那些先于政治共识而且能够引出政治共识的问题，其本身当然必须能够用日常生活的世俗词汇来表述；否则，它们甚至将没有资格作为一个备选答案来取得嗣后的一致同意。然而，这就意味着无论“难以言表”的极限体验在个人生活中所占的地位如何，这些体验在政治讨论的公共论坛上不可能有一席之地。对于罗蒂关于政治讨论必须从基本共识（比如自由主义政治信条）出发这一观点，福柯可以予以反驳；但另一方面，他也必须承认，罗蒂有充分理由认为那些完全属于个人的价值观念与政治无关，尽管福柯曾在早期的美学作品中对这些价值颇为重视。

如果政治论战不再建基于理论框架，人们自然要问，它到底借重何种权威。当然，我们常常可以抛开那些关于终极价值判断的问题；在心照不宣的共同政治目标的背景之下，如何实现某些政治目标这一实际问题得到凸现。在此类情形下，我们可以说，涉及的问题是实用性质的改革而非根本性的革命。然而，福柯反对把已确立的社会体系内部的变革（转型）同对此种体系的革命性批判相分离。当他和迪迪

埃·艾利邦讨论弗朗索瓦·密特朗的社会党在1981年选举中上台时，艾利邦暗示福柯对新政府初期举措的赞同意味着他认为“和这一届政府合作是可能的”，而福柯否定了艾利邦的说法[“思考重要吗？”，《福柯主要作品集》（卷三），第455页]。他坚决反对将自己置于“要么支持、要么反对这种非此即彼的窘境”，认为即便是（体制内部的）改革活动也要有“批判（且是激烈的批判）”，因为任何名副其实的改革都要求有一种敢于进行彻底批判的质疑的思想氛围。相应地，我们不能从“不可实现的激进活动”和“对现实的必要让步”中二者选其一。相反，“深层次的转型（变革）有可能在持续的（革命性的）批判所营造的开放同时又往往动荡的氛围中完成”[《福柯主要作品集》（卷三），第457页]。

然而，这样的立场使得一个问题更加挥之不去：对于现存制度的根本性批判建基何处？因为对福柯而言，这样的批判显然应该是政治生活中恒常不变的现象，而不仅发生在革命动乱的特殊时刻。如果仔细审视一下福柯关于伊朗革命的那场备受争议的讨论，我们就能体会福柯回答此问题的深意；在讨论中福柯表达了早期对这次革命的同情，这让很多人感到不安。然而福柯同情的只是反抗这一基本行动：“一种本能的冲动，这种冲动能够使一个个人、一个群体、一个少数族裔甚至整个民族说出‘我将不再服从’，然后冒着失去生命的危险起而反抗那个他们认为有失公正的权威。”[“起义没用吗？”，《福柯主要作品集》（卷三），第449页]福柯声称，这样的行动是“无法磨灭的”，甚至是对“历史及其长期理性桎梏”的“逃离”。决心“甘愿冒着死亡的危险而不接受必须服从的确定宿命”，这正是争取任何权利的“最后落脚点”，也比“‘自然权利’更牢靠、更接近生活经验”[《福柯主要作品集》（卷三），第449页]。

我们头脑中的哲学思辩倾向可能会促使我们发问：这种反抗的意志居于怎样的地位？毫无疑问，为了自由而情愿以死亡作为可能的代价，这是出自本意。然而，正如福柯所质疑的那样，“反抗究竟对不对？”至少在这次讨论中，福柯没有对此作答：“我们不必给这个问题下定论。人们的确会反抗；这是一个事实……这是一个伦理问题吗？也许是。但无疑，这是一个真实存在的现实问题。”他只想说，只有

通过这样的反抗，“主体性（不是大人物的主体性，而是任何人的主体性）才被带入历史”[《福柯主要作品集》（卷三），第452页]，人类生活才不仅仅是生物进化而且拥有了真正的历史性，而他作为知识分子的使命就是“尊重任何独特性发起的反抗，同时当权力侵犯了普遍性时决不妥协”[《福柯主要作品集》（卷三），第453页]。

我们或许会说，福柯的回答不能令人满意，尤其是当我们想起他所讨论的革命将直接导致以石击和砍手为标志的暴政统治。福柯自己也承认，伊朗革命从一开始就种下了日后暴行的种子，即“使伊斯兰再次成为一个伟大文明的强烈愿望，以及对异质文化的各种仇视”。但他坚持认为，“使革命者们英勇赴死的那种精神性和由整合派教士组建的血腥政府不在同一个维度上”[《福柯主要作品集》（卷三），第451页]。但是，难道那些死者和那些活下来的暴政施行者所具有的不是同样的反抗精神吗？难道我们不是很有理由假设，一旦命运发生了逆转，那些被奉为烈士的人将会变成手握教权的暴君？当我们预想到反抗最终会导致新的暴政时，我们如何能对其心怀敬意呢？福柯说，“如果一个人昨天抗议萨瓦克^[1]的暴政，今天又反对砍手的酷刑”，这不能算是自相矛盾[《福柯主要作品集》（卷三），第452页]。但是，既然知道反萨瓦克的运动会导致同样的暴行，我们为什么要尊重它？

在其他讨论中，福柯也曾用“不可忍受”这样的词来描述使抵制或反抗具有合法性的政治实践或局势。这使我们能够辨识哪些反抗在道德上来讲是合理的（因为它们的反抗对象是不可忍受的），哪些不合理。福柯对伊朗革命“心怀敬意”，这反映了他不愿随意评判一项明显具有真挚的使命感的政治行动，因为他无法从内部真正了解这种使命感。或许，福柯对自身所处文化中的运动会有不同的回应，因为他可以判断这些运动所反抗的对象是不是真的“不可忍受”。但有一点可以肯定，福柯会认为这样的判断是一种给定，不是通过套用政治或伦理体系的理论范畴所得来的。毕竟，没有人比那些有过切身体验的人更有权去作出评判。

【注释】

[1] 伊朗前国家安全情报组织。——译注

第四章

考古学

我不是职业的历史学家；没有人是完美的。

福柯常被视为哲学家、社会理论家或者文化批评家，但事实上，从《疯癫史》到《性经验史》，福柯写的几乎都是史学作品；当法兰西学院想为他的席位加个头衔时，福柯选择的是“思想体系史教授”。然而，福柯又认为他的史学作品有别于标准的观念史作品，他先是把自己的作品称为思想“考古学”，而后再称为“系谱学”。

在现代派文学中，语言往往被视做独立存在的思想源泉，而非供人驱使的表达思想的工具；福柯的思想考古学概念同现代派文学对语言的这种理解密切相关。然而，福柯的计划不是通过越界或者隐退行为开辟一个由语言去“言说”的空间，而是把以下事实作为出发点：在一个既定领域内的任何既定时期，都存在对人们思维方式的实质性限制。当然，像语法和逻辑这样的形式限制一直都有，它们将某些表达归为胡言乱语（无意义）或不合逻辑（自相矛盾）。但这位思想的考古学家感兴趣的是另外一套限制规则，比如，正是这样的一些规则使人们在数百年间都觉得“天体可以不按圆形轨迹运行或者由尘世物质构成”这样的想法是“不可思议的”。在我们看来，这样的限制愚蠢可笑：他们为什么无法看出至少存在这样的可能性呢？然而，福柯要说明的是，任何一种思维都存在这样的潜在规则（或许规则的遵循者们自己都无法阐述），它们实质上限制了我们思考的范围。如果能够揭示这些规则，我们就会明白这些看似随意的限制在由此类规则界定的体系中畅行无阻。此外，福柯也暗示，我们自己的思维也受制于此类规则，因此，如果能从未来的角度审视今天，这种限制也会像我们今

天眼中的过去那样随意。

福柯认为，在既定的历史时期进行思考的实际上是每一个个体；而分析那些不受个体控制的因素，正是理解制约人们思考的约束体系之关键所在。从这个意义上说，“观念史”——意指科学家、哲学家等的所思所想——远不及那些构成他们思考的历史语境的潜在结构重要。例如，相较于作为个人的休谟或者达尔文，我们更感兴趣的是什么使休谟或达尔文的出现成为可能。这就是福柯著名的“主体的边缘化”主张的根源。福柯并不是在否定个体意识的现实性或个体意识在伦理意义上的极端重要性，他只是认为个体活动于一个概念环境之中，这个环境以一种不为他们所知的方式决定、限制着他们。

除了用考古学描述福柯这项新的研究课题之外，另外两个比喻也看似恰当，即地质学和心理分析。萨特首先提出了这一地质学的类比概念，而福柯本人在谈到用他所提出的历史研究方法揭示出来的“沉积层”（《知识考古学》，第3页）时则采纳了这一概念。然而，这一比喻存在着误导读者的危险，会让人认为我们可以像地质学家那样置身其中并“亲眼看到”思想的内在结构，而事实上，我们所能接触到的只是一些表层现象（语言的某种既定用法），我们需要根据这些表层现象去推测潜藏于下的结构。另外一个比喻，即心理分析的比喻，很受福柯推崇，这个比喻将潜藏于下的结构呈现为潜意识的一部分，呈现为只有通过分析我们已知的语言事件才能加以揭示。然而，和心理分析不同的是，福柯的历史不具备阐释学性质，即它不会为了还原其深层含义而对我们所听到的、所读到的作出阐释。它涉及文本，但不是将其作为文献记录，而是像考古学家那样把它们当做重要遗迹（《知识考古学》，第7页）。换句话说，知识考古学家不再追问笛卡尔的《第一哲学沉思集》是什么意思（即笛卡尔试图表达的是什么观点）；他们只是把笛卡尔——及其同时代作家，无论是否出名——的作品用做线索，据此来重构这些作家思考和写作时置身其中的系统的总体结构。仍用考古学的类比来讲，福柯的兴趣不在于某一特定的研究对象（文本），而在于这一对象的发掘场所的整体结构。

和现代派先锋艺术家们追求没有作者的写作相类似，福柯的考古

学试图架构一种没有个人主体的历史。和人们通常会由此得出的结论相反的是，这并不意味着把主体完全排除在历史之外；归根到底，福柯所谈论的是我们的历史。但考古学所强调的是，上演我们历史的舞台——以及大部分的演出脚本——独立于我们的思想和行为。这是它和常规历史的区别之处，后者通常讲述个人主体在时间中的变迁。观念史就是一个典型例子。标准的观念史通常讲述哲学家、科学家和其他思想家们如何提出自己的重要观念和理论、又如何将这些传授给他们的继承者。福柯并不排斥这种“主体中心”的描述，但他同时指出，这种描述易于出现特性失真。它们将历史看做故事，看做叙事，既然故事可以从一个人或多个人经历的角度来讲述，那么这个故事就会体现出意识的连续性和目标指向性。于是，历史就成为小说，其情节由人类的利害考虑统领，最终指向一个对人类而言有意义的结局。表面看来，这样的叙事令人信服；但同时，它忽视了历史表面的延续性和目的性在多大程度上要归因于一种错误的假设，即人类历史从根本上是由实践这种历史的意念的经验和计划所驱动的。考古学恰恰引入了意念之外的因素，这些因素很可能会证实我们自认为存在于我们生活中的延续性和趋向性是虚假的。

为了进一步解释福柯的观点，可以考虑一下对历史的“辉格式”阐释。这一阐释把历史讲述成朝向光辉现世的逐渐推进过程，曾招致很多骂名。（“辉格式”意指辉格党人的思想体系，该词充斥于麦考利爵士的《英格兰史》中。）在20世纪的历史学家看来，把过去看成是以今天的我们为显明目标的一种持续前进是天真的，但他们提供的典型替代即是以过去本身的概念和关注讲述过去的故事，一种“那时他们如何认为”的叙事。但是令人疑惑的是，举例来说，为什么伊丽莎白时代人对自己历史的视角就比麦考利爵士的视角更应该得到优先考虑？为什么这两种视角中的任何一种都优先于生物学、气象学或是地理学因素，纵然这些因素比伊丽莎白时代人所能想到的任何事物都更能影响他们的历史？事实上，这种思路对历史编纂学领域的法国年鉴学派（因主办的杂志而得名）非常有用，而福柯在《知识考古学》一书开篇即以肯定的口吻引述了该方法，并回顾了自己想要把年鉴派的方法用于思想史研究的努力。

或许，我们会提出异议，认为这样的推论不合逻辑，因为伊丽莎白时代人的所思所想显然决定着他们有怎样的思想史。但是福柯质疑的正是这种所谓的自明之理。这位考古学家提出，“伊丽莎白时代人的所思所想”——通常意义上“他们意识到的自己的想法”——大部分可能是他们意识之外的那些因素的远期后果。另一方面，福柯也不像马克思主义或者其他形式的历史唯物主义那样，试图通过外在的社会或者经济力量来解释思想观念。他的构想是提供一种对人类思想的内在描述，同时对这种思想中的有意识内容不赋予优先地位——这种思想没有给予思考者任何优先角色，正如作品没有优先考虑作家角色。和现代派文学情况相同，语言作为独立于使用者的一种结构是完成此项研究的关键。这就暗示了另一种类比，它有助于我们理解福柯的研究——与乔姆斯基的语言学相似，它试图揭示人类语言的“深层结构”。值得注意的是，比起语言的形式（无论是句法的还是语义的）结构，福柯更为关注的是那些限制人们言论和思想的实际内容的结构。

“限制”思想这一概念向我们暗示了关于思想考古学的一个决定性学科类比，即试图确定我们的观念和经验的“可能性条件”的尝试，这也是自康德以来大部分哲学研究的共同特点。康德认为这些条件是“先验的”，因为他们既非经验的（由具有偶然性的人类历史所决定）也非超验的（起因于加在我们身上的必要的外在约束）。鉴于我们作为有限认知者的身份，我们要想能够对世界有一定的认识经验，上述约束条件就是必要的。根据康德的观点，使经验成为可能的先验条件有一些要求，例如，我们体验的对象必须存在于一定的时间和空间，它们必须是遵守因果律的物质。由于这些条件先于经验而存在，康德称它们为“先天的”（以区别于从我们的经验总结出的“后天的”真理）。

福柯曾用康德式语言描绘自己的考古研究，声称它旨在寻找某一特定历史时期思想的“可能性条件”（《事物的秩序》，第xxii页）。不同的是，对康德而言，这样的条件是普适性的，是所有可能的经验的必要制约条件；而福柯认为这些条件要视特定的历史情境而定，应随着时间的迁移和知识领域的不同作相应的变化。不变物种理论是18世纪生命知识的必要条件，但对于20世纪来说则不然。因此，福柯指

出，这样的考古学仅仅把人们引向相对而言的“历史性先验知识”，而非康德宣称发现的永恒、绝对的先验真理。这里存在着深层次的差异，因为康德所声称的普遍必然性要求他的超验研究使用超越自然科学、历史等经验学科的研究方法；这些声称要求一种特殊的哲学性先验方法来进行先验思辩。福柯可以借用康德的术语，但他的研究计划并不指向任何超出历史编纂学的经验研究范畴的真理。

福柯的考古学对科学史上很多已被接受的观点提出了挑战。例如，众所周知，拉马克是达尔文进化论的先驱，居维叶则坚决反对物种经过长期渐变而最终出现这一观念。在《事物的秩序》一书中，福柯承认拉马克论及了物种（通过继承后天获得的特征）历时而变，而居维叶的理论认定物种恒定不变。但是福柯声称，这些冲突的观点掩盖了一个更加根本性的分歧。拉马克的研究是在和“古典时代”（泛指1650年到1800年间的欧洲，尤其是法国）相联系的考古学一般框架（用福柯的术语来讲，一种“知识型”）中进行的。按照福柯的分析，古典时代的知识型不把时间作为自然界的一个重要维度。所有可能出现的生物种类都是先决的，完全不依赖于历史性的发展演变，可以借助不随时间变化的种属表完全呈现出来。各个种、属在时间中的逐渐实现不需要同时实现所有的可能特征，但是它们必须严格按照种属表所规定的亲缘关系的恒定顺序出现。拉马克假定了这样一个依次实现的过程，但他不知道（也不可能知道）不同时期出现的物种之间的差异背后也有一定的历史原因。

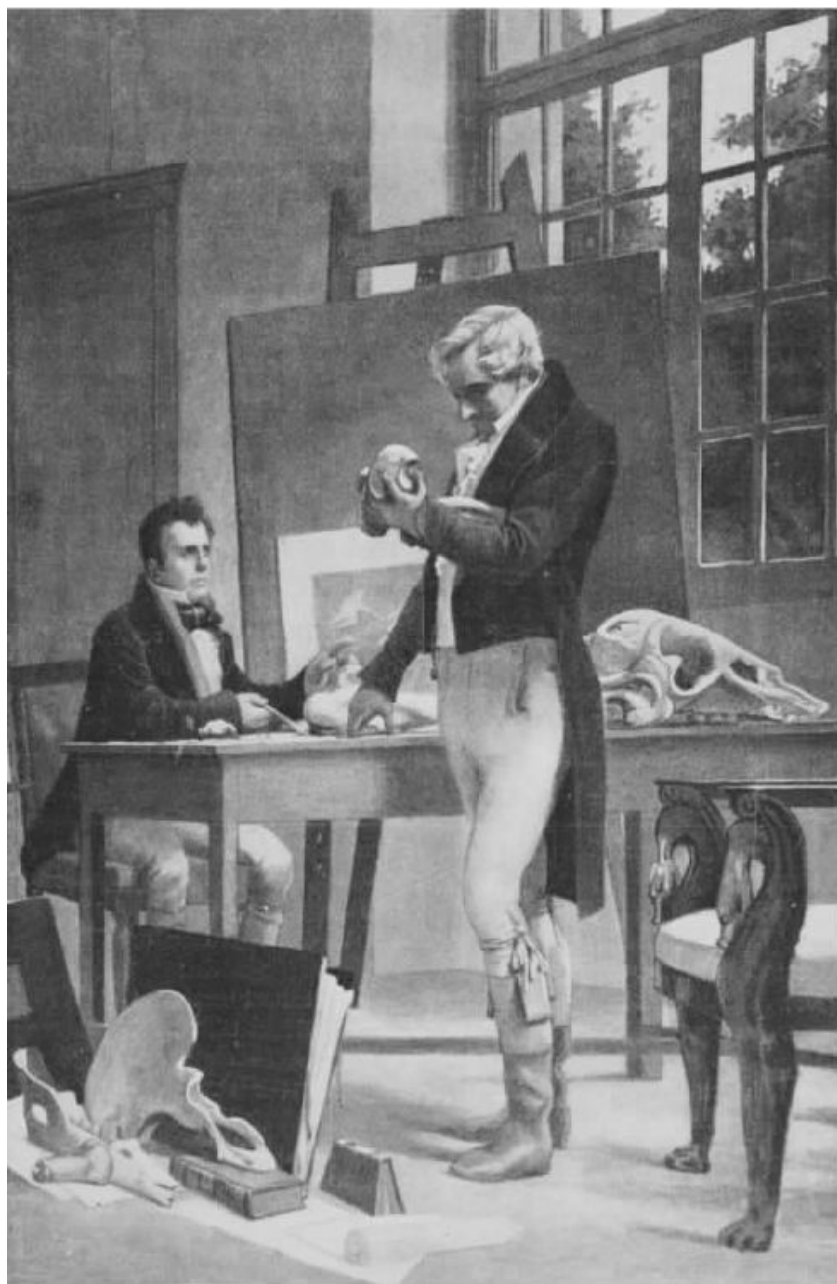


图6 乔治·居维叶研究动物化石，沙特朗所绘油画真迹翻拍

居维叶确曾断言所有物种从一开始就存在，并非由历史原因导

致。但是，和拉马克不同的是，居维叶的研究框架是现代知识型（大约1800年后开始占主导地位），这一知识型与古典时代的知识型对比鲜明，认为生命形式在本质上是历史实体，由此通过历史的、进化的原因逐步形成就成为可能。在这个意义上，居维叶和达尔文的冲突只存在于“事实上发生了什么”这一表面层次。拉马克则不同，尽管他支持类似于达尔文的一些字面论断，但在关于物种的含义这个更深的层次上和达尔文观点相左。从18世纪中期到19世纪中期，欧洲关于生物的概念发生了一次根本性的断裂：拉马克处于这一分歧的一边，居维叶和达尔文位于另一边。常规的观念史之所以忽视了这个关键点，是因为它们只注重思想家个人的理论，忽略了潜藏于下的考古学框架，这些框架正是理解这些理论的终极意义的必要条件。

在《知识考古学》一书中，福柯详尽陈述了如何把考古学作为一种史料编纂方法，但事实上，这种方法在福柯于20世纪60年代所写的三本历史著作——《疯癫史》、《临床医学的诞生》和《事物的秩序》中已经逐步发展成形。既然这一方法的形成是为了应对具体的历史问题，与其根据它作为一种普通认知理论的说服力，倒不如根据它能产生的历史结果来对它的价值进行评估。学术界已有不少历史学家对其进行了严苛的评价。安德鲁·斯卡尔就赞同他自己所恰当认为的“大多数英美学界专家的判定，即（《疯癫史》）是一部发人深醒、光彩夺目的散文诗，但同时也是一部理论基础薄弱、充斥着事实性和阐述性错误的作品”。

在此，我们通过一个例子来说明这些学者为何不能接受福柯式的考古学研究。在《疯癫史》中，福柯有一个重要论断，即在17世纪中期，禁闭疯癫病人的做法（把疯癫者关在特殊的拘留室，与大众隔离）具有特别的重要性，它与古典时代对待疯癫的根本态度有本质上的联系，后者认为疯癫是对理性的弃绝，因此疯癫者在理性社会中不应有容身之地。然而，直至2002年去世之前一直是英语世界研究疯癫之翘楚的历史学家罗伊·波特提出，对英国某些地区处理疯癫病人的研究表明，“精神错乱者的典型状况仍是放任自流，居民们都认为这是疯子的家人应负责处理的事”。即便有些疯癫者被禁闭起来，也只是很少的一部分：甚至只有五千人，截至19世纪早期也不会超过一万

人。据此，波特认为，禁闭更多是19世纪的做法；在整个古典时代，“拒斥疯癫者这种做法的增多是缓慢的、局部的、不成规模的”（“福柯的大禁闭”，第48页）。

然而，值得注意的是，波特对福柯的批评是基于一种个人的信念和行为，而在福柯的考古学中，这种个人的信念和行为并非关注的重点。对于不同国家人们的思想或行为，福柯并不进行经验性的归纳概括，他所做的是努力建构一种具有普遍性的思维模式（知识型），这一模式潜藏于各种不同的信念和行为之下。诚然，一种知识型必须在其所约束的思考主体的实际信念和行为中得到反映，但在普遍的思考结构和具体的信念和行为之间不存在简单的对应关系。我的心理医生说我在潜意识里厌恶女性，可我每周都去探访我的母亲，也从没有忘记和妻子的结婚纪念日，但我并不能因此驳倒心理医生的结论：或许，在我的一些日常行为范式中的确表现出对女性的深层次的敌意。

与此类似，禁闭——无论在不同地区、不同时期推行的广度如何——可能代表了古典时代对于疯癫的独特看法。这并不是说福柯的论点不可证伪，而是说，论点要作为一种普遍阐释性假设来检验，即验证它是否能对大量的数据进行总体分析并得出有意义的结论，是否能揭示新的研究方向，而不应该把它作为一种经验性的概括——比如“天下乌鸦一般黑”——来进行评判，这样的概括一个反例就能驳倒。

前面一章里讨论了福柯作品的政治倾向性，这里，我们或许终究要问：福柯的考古学和他的政治倾向是否相关。表面上看，福柯的考古学强调的是抽象的语言结构，这和政治权力的现实性似乎风马牛不相及，并且，政治权力只是在福柯20世纪70年代的作品中，在他提出系谱学研究方法的时候，才是一个明确的主题。但是，考古学也并非不具备政治（和伦理）潜能。这一潜能具体表现为：考古学向我们展现了各种不同的思维模式，这就促使我们质疑自身思维模式的必然性。有一点至关重要，即福柯的考古学分析从未针对与我们的文化有根本性不同的异质文化展开。在《事物的秩序》一书中，福柯在前言中引述了博尔赫斯著名的动物归类法（“属帝王专用”，“散发香味

的”，……“流浪狗”，“目前分类已包括的”，……“为数众多的”，……“远看如蝇”等类别），该归类法源自某神秘的“中国百科全书”。看到考古学所呈现的完全不同的基本思维方式时，我们的反应大可用这段引文来表示：“根本不可能那样去思考。”（《事物的秩序》，第xv页）然而，福柯的考古学确实展现了这些不可能性，只是不是来源于像中国这样远不可及的国度，而是源自距我们今天年代不算久远的西方文化历史：16世纪到18世纪的欧洲。

由此，考古学向我们证明，那些看似“不可能”的思维模式对与我们相距不远的知识分子前辈来说完全是有可能的。例如，我们认为，对待疯癫唯一理性的方式就是把它视做“精神疾病”，但福柯的考古学告诉我们，在略早于二百年前，包括笛卡尔和莱布尼茨在内的很多人——现代科学体系的“奠基者”们——都对疯癫持完全不同的看法。这种展示蕴含着颠覆性，暗示潜藏在我们观念和看法之下的知识型未必像我们所认为的那样具有必然性。当这些观念涉及一些具有伦理性、政治性的社会实践的基础（如我们对疯子的处理方式，我们的医疗体系，以及现代社会科学——也就是福柯考古学研究的三个学科领域）时，考古学显然不只是关于抽象语言学现象的中立性描述。

第五章

系谱学

我是尼采式的。

既然福柯对“系谱学”这一术语的借用已经公开宣布了他和尼采的联系，我们从一开始最好就弄清楚福柯所谓“尼采式的”意味着什么：

人们往往研究（尼采）然后作出类似于写给黑格尔或者马拉美的评论，对此我早已厌倦。就我而言，我更喜欢利用我喜欢的作家。对尼采这样的人的思想，唯一恰当的致敬方式就是去用它，去肢解它，让它抱怨，让它反抗。如果评论家们据此说我对尼采忠诚或不忠，这其实一点都不重要。

（《权力/知识》，“关于监狱的谈话”，第53——54页）

尽管有这番坦率的说明，评论家们还是普遍认为福柯的系谱学概念和尼采大抵相同，尤其是，福柯在《尼采，系谱学，历史》一文中对尼采的系谱学概念的详尽分析也被视做他自己关于作为历史研究方法的系谱学概念的明确表述。

可是，一个不容忽视的事实是，福柯的这篇文章是为了纪念他在巴黎高等师范学院的老师让·伊波利特而写，是一篇谦恭、简洁的文本精细分析，当年作为学生的福柯无疑曾为老师写了不少此类文章。这篇小文认真总结了尼采的系谱学观点，但很少用福柯自己的声音对该

观点的合理性作出评论。鉴于此，我们不能简单地假定——虽然很多批评家和评论者已经这么做了——福柯自己赞同这篇文章提到的所有观点。在某些方面，福柯向读者展现的显然不是他自己的态度。例如，他决不会支持尼采经常援引主体的感情和意图〔即学者们的竞争对抗，统治阶级的创造，“尼采，系谱学，历史”，《福柯主要作品集》（卷二），第371页〕作为思想史发展的原动力这一说法，也不会赞同尼采把19世纪的退化衰落归咎于种族融合〔《福柯主要作品集》（卷二），第384页〕。

再者，如果我们认为福柯关于历史方法或者任何其他主题的一般性理论阐发不是仅仅服务于特定目的的工具，这是非常冒险的，这一点我在后文还将论及。无论如何，对于系谱学，福柯从未作过像《知识考古学》中那样细致的回顾性方法论分析。因此，与其从他散落的、有时前后不一致的方法论宣言中研究他的系谱学，倒不如从他的历史研究实践中理解这一方法更有成效。遵循这一思路，我们马上会发现，福柯持续运用系谱学研究方法的只有一部作品，即他那本关于监狱历史的《规训与惩罚》。虽然学者们也经常引用《性经验史》第一卷作为他系谱学研究的另一个范例，但我们不能忘记，这本书只是对一系列复杂的系谱学研究的一个概括性导论，那些更加复杂的研究在福柯有生之年并未完成，而这本书只是简单勾勒了那些研究完成之后可能呈现的图景。有时，福柯也会将自己的最后两部关于古代性经验的作品称为系谱学研究，但是，正如我们后文的分析将会显示的那样，这种说法主要是鉴于作品的伦理层面而非作品的历史分析模式，难逃牵强附会之虞。

那么，《规训与惩罚》中的历史研究方法又是怎样的？首先，我们要注意到，这种方法在很大程度上仍是考古学的。例如，福柯用四个考古学分析的范畴来谈论作为惩罚的囚禁这一明显具有现代特征的技术，这四个范畴是福柯在《知识考古学》中区分开的。囚禁将违法者视为属于一个新的类别的对象，这些对象的特征符合关于犯人特征的概念，同时，它区分了不同的权威模式（如法官的权威，假释裁决委员会的权威，犯罪学家的权威）和可供选择的多种策略性行为（如用单独囚禁和劳动的不同方式对待囚犯）。然而，四个主要考古范畴

的运用不仅停留在语言层面，它们还针对实践活动，这些活动超越了纯粹的语言表述而对对象造成了可见的变化。因此，《规训与惩罚》所关注的不仅是我们用以感知世界的语言（经过了考古学的分析），还关注能够改变世界的力量。

尽管考古学能够充分描述一项语言活动或非语言活动之下潜在的观念体系，但它并不适合用来描述某一实践活动的效果。它是一种结构性、共时性的分析模式，而非一种因果式、历时性的研究方法。在《事物的秩序》一书英文版的前言部分，福柯谈到了这一局限性，指出他的研究仅限于描述各种思想体系，而无意于解释从一种体系到另一种体系产生的变化。“那些传统的解释——时代精神、各种技术影响力或社会影响力——在我看来大多与其说有效不如说神奇。”然而，福柯对此也提不出其他类型的解释，所以他认为“如果要勉强提出一种我自认为没有能力提供的解决办法，这样的做法不够谨慎”。“因此，”他说，“我把因果的问题搁置一旁，然后选择把自己限定在对转型本身的描述上，因为我相信，如果有朝一日需要构建一种关于科学变化和认识因果的理论，这样的描述将是不可或缺的一步。”（《事物的秩序》，第xiii页）

写《规训与惩罚》的时候，福柯已经有了一种他自认为行之有效的进行因果解释的方法来弥补考古学的不足。这就是他所说的系谱学：“本书旨在……梳理现存的科学——法律综合体的系谱。”（《规训与惩罚》，第23页）那么，在写完《事物的秩序》之后，福柯究竟又有何发现呢？

福柯的第一个发现是：思想的变化本身并非思想的产物。这一发现呼应了福柯早期对于“时代精神”和其他类似的准黑格尔式历史解释，如集体无意识等的摒弃。但是，从技术影响和社会影响方面来说，福柯对于历史学家标准的物质分析模式也并不垂青。这些动因太过模糊、笼统——如印刷术的发明、资产阶级的兴起，它们的解释力有一个限度，即我们要把历史看做朝向一个同等模糊、笼统的目标（如民主和世俗主义）行进的过程。福柯对以此类目标为焦点的宏大的目的论叙事持怀疑态度，转而提出了一些关于很多具体的、“小”的

动因的叙述来取代这些宏大叙事，这些小的动因各自为战、独立运作，无意于取得整体结果。如果选择了这样的方法，我们就不会去讨论诸如“印刷术的发明”这样的问题，而会研究报纸和杂志制作和发行的整个综合流程（新型媒介、报道风格、造纸方法、订购方案，凡此种种）以及随之而来的广泛而又多样的社会、经济和政治效果。或者，我们可以引述福柯自己的一个例子来说明这一点：在《规训与惩罚》一书中，福柯分析了在众多别的因素当中，一种新型步枪的发明、对医院空间更有效的利用以及教授孩子们正确的书写姿势的变化，这些都在不经意间帮助建立了一种全新的社会控制体系。

最终的发现是：各种具体动因所指向的目标都是人的身体。与其说那些驱动历史的力量作用于我们的思想、我们的社会机制或者环境，倒不如说它们作用于我们个人的身体。例如，18世纪的惩罚方式是对身体的暴力侵犯：烙刑、肢解、处死；而19世纪的惩罚形式貌似温和但也同样是身体性的，如监禁、号令集合、强制劳动。囚犯必须接受一整套组织严密的改造方案，其目的是制造“驯顺的肉体”。由此，福柯式的系谱学就是对历史进行物质的、多重的、肉体的因果阐释。

那么，这样的系谱学是否是尼采式的？像福柯一样，尼采对系谱学也提出过很多纲领性的见解——虽然并非都前后一致，其中有些部分适用于福柯研究活动的要义。例如，尼采认为系谱学是追溯一种观念或实践的Herkunft（血统或世系），这就和福柯对身体的强调有相通之处。同样，尼采所描述的系谱学是自然主义的而非理想主义的，他特别指出，对道德的解释是一个起源于小的“偶然”动因的偶发现象。但是，尼采思考得最深入的系谱学（《道德的谱系》）和福柯在《规训与惩罚》中所展开的研究大相径庭。首先，尼采的作品丝毫没有福柯作品的严谨的学术风格和细致的资料引述。它不是严肃的档案研究的产物——这种研究被福柯描绘为“暗无天日、小心谨慎、耐心考证”[“尼采，系谱学，历史”，《福柯主要作品集》（卷二），第369页]——而是来自一个博学多才的业余爱好者坐在扶手椅中的沉思遐想。更能说明问题的是，尼采的系谱学背后存在着心理学动因（强者的骄傲和野心，弱者的怨愤，传教士的狡诈），这些和福柯关

于身体的历史无甚关联。尼采将苏格拉底式的弱点和圣保罗式的憎恶作为重要的系谱学动因，而福柯的研究中没有对应的内容。此外，基督教教义——在尼采的论述中充当道德释义的主要来源——是一个全球性的坚不可摧的动因，毫不妥协地坚称要弃绝此世而企盼“来生”。仅作为历史研究方法来看，尼采和福柯的系谱学大异其趣。



图7 尼采（右），和他的朋友卢·萨洛梅以及保罗·雷在一起，1882年5月于卢塞恩

但同时，在一个根本层面上，福柯是彻底尼采式的，这个层面即他运用系谱学时的批判意图。尼采利用系谱学来证明，我们最尊崇的体制和惯例是“人性的，太人性的”。福柯的系谱学通过追溯这些体制和惯例的真正根源、阐发其正统含义及其与社会的自我理解相关的评价体系，来实现类似的解构。“历史的开端通常很卑下：不是鸽派人士的谦恭谨慎，而是一种讥讽挖苦，足以打破任何迷恋。”[《福柯主要作品集》（卷二），第372页]提供一套谱系就是要“明确那些偶然因素，那些细微之处的偏离行为——或者，相反地，那些完全的逆反之举——那些错误、不实的评价，以及有缺陷的推定，这些推定或许直接导致了一些今天依然存在且对我们有重要价值的事物”[《福柯主要作品集》（卷二），第374页]。这段引文是福柯对尼采的解读，但此处也能反映出福柯自己的观点。

对系谱学的批判性运用似乎陷入了一个本源性的谬误，因为它从某事物的卑微起源开始论证了它的价值缺乏。如果尼采是正确的，道德的确起源于“令人生厌的、心胸狭小的结论。具有可耻的源头”[《曙光》，第102篇；转引自《福柯主要作品集》（卷二），第370页]，那么，这又如何能证明道德不具有权威性呢？或者，如尼采所暗示的那样，为什么我们从“低等”动物进化而来这一事实会损害人类的尊严：“我们满心希望通过展示人的神授出身来唤醒人作为万物主宰的感觉；现在，这条路被封死了，一只猴子堵住了入口。”[《曙光》，第49篇；转引自《福柯主要作品集》（卷二），第372页]

然而，根源的问题不是系谱学家首先提出的。早在上帝在西奈山上将十诫授予摩西、世间遂将其奉为道德权威时，或者在女性的从属地位被认为是由她们的生理结构所决定时，源头的问题就已经出现了。进化的事实不能否定人类的尊严，但正如尼采的引文所暗指的那样，它会使“人类的尊严建基于我们是上帝的造物”这一论断失去依据。只要系谱学批评指向以已确立权威的来源为基础对这些权威的支持行为，它就可以避免本性谬误。福柯断言，系谱学研究暴露了隐藏在那些看似必然的事物背后的偶然性，这一断言隐含了上述对系谱学的理解。这里，必然性（源于神的意志、人性，或是可能性的先验

条件)是一个笼统的范畴,涵盖了所有那些从优先本源的角度证明社会行为和习俗之合法性的努力。

福柯用一句话概括了系谱学的价值倾向,说它是“关于现在的历史”(《规训与惩罚》,第30——31页)。这里面包含了两层意思。首先,历史研究的主题是那些在今天对我们具有权威性的规则、行为和习俗的根源。其次,研究历史的初衷不是为了理解过去本身,也不是为研究而研究,而是要理解和评价现在,尤其要借此揭穿那些不合理的权威之论。作为“关于现在的历史”这一思想的提倡者,福柯坚定地 and 尼采站在一起,不论那种认为他们使用了相同的历史研究方法的论断如何“歪曲”尼采的研究实践,如何“抱怨和反抗”。

福柯的系谱学的另一关键领域也显然照应了尼采的精神:关于知识和权力紧密联系的论断。这一论断提出了福柯的一个基本见解,即思想的变化不是由思想本身引起的,暗指思想变化的动因是控制个人行为的社会力量。尤其是,根据福柯关于知识的考古学看法,权力使得潜藏在我们知识之下的基本考古学框架(知识型或者话语形式)发生转变。在此,福柯选择了介于两种极端之间的一种立场,这两种极端一极是将知识简单地归结为权力(即认为“某人知道某种权力”意味着“社会力量迫使某人接受这种权力”),另一极是断言知识和权力互相独立(一种乌托邦式的观点,认为“某人知道某种权力”暗指“某人对该权力的接受和所有社会力量没有因果关系”)。获取知识并不简单等同于被权力所影响;正如谈到权力与知识时福柯曾经指出的那样,“我提出了权力和知识二者的关系问题,这一事实本身就说明我没有把二者等同起来”(“批判理论/思想史”,第43页)。另一方面,拥有知识也不意味着可以完全逃离权力关系。

福柯还进一步宣称,权力对认知也有积极的作用,在限制和消除知识的同时也生产了知识。例如,古典经济学是资本主义社会经济制度的产物,它尽管受到自身根源的明显局限,还是创造了一种没有资本主义便不可能存在的关于该领域的独特知识体系(《知识考古学》,第186页)。此外,知识同样对引起知识的权力结构有转化作用。一个典型例子是,有些政府将其合理性建立在特定的知识体系

（如某个民族的历史）上，但这些事实同样可以用来质疑政府。想一想在以色列的考古新发现可以用来支持或驳斥《圣经》中关于早期犹太民族的叙述，这些考古发现无疑具有政治意义。

知识和权力紧密相连的观点很容易使人联想到尼采那晦涩又有争议的概念：权力意志。尼采认为，权力意志是那些宣称表达着纯粹、客观的知识的思想体系（如柏拉图哲学和基督教神学）之根源。福柯对尼采谈论权力意志时有时采纳为语境背景的形而上理论化并不认可，但他显然心动于并借鉴了尼采从科学、宗教和其他认知权威的背后寻找权力的做法，那些认知权威都宣称自己纯粹建立在公正、无私的证据和论说的力量之上。

权力可以产生真正的知识——福柯的这一观点是否受惠于尼采，还没有明证。在《尼采，系谱学，历史》一文中，我们至少可以看到，福柯考虑的只是尼采式系谱学的负面影响。在福柯的解读中，尼采的权力总是暴力的。人类的确建立了各种规则（有社会规则，想必还有认知规则），但这些规则只是暴力统治的工具：

人类的历程并不是通过一次次对抗逐渐实现普遍互惠，从而用法的规则来最终取代战争；人们将其暴力置入一个规则体系，借此从压制走向另一种压制。

作为任何知识体系的不可或缺的组成部分，阐释对福柯眼中的尼采而言就是“对规则体系的暴力地或秘密地征用……其目的在于为其强加一个方向，使它服从于一个新的意志，强迫它加入一个新的游戏”[《福柯主要作品集》（卷二），第378页]。很难看出，完全表现为暴力和统治的权力如何能够生产知识。

另一方面，我们或许会发现，权力能够产生知识的观点令人难以置信。这样的疑问同样存在于一种经常见诸笔端的评论（有时表现为批评，有时表现为赞誉），即福柯的理论中没有客观、非相对化真理

的容身之地。按照这种思想，如果我所相信的一切都是由社会的权力结构所决定的，那么，我的任何观念如何能获得相对于那个社会的标准之外的有效性？尽管有人赞扬福柯丢弃了过时、压抑的客观真理的概念，但看上去更有道理的是那些认为这样的立场具有自我驳倒性的评论者。设若所有观念只相对于它们所产生于其中的权力系统有效，那么福柯的相对主义最多也只具有这种有限的有效性。如果我们身处和福柯相同的权力王国，我们想必已经接受了他的立场。如果我们不身处这样的权力结构，他的观点显然和我们无关。

但为什么说权力不能生产真正的知识呢？当然，像洗脑这类情况对我们来说并不陌生，这种情况下，因权力关系而产生观念恰恰否定了获得知识的可能性。如果你通过剥夺睡眠、扰乱感官的方法使我相信某政党的目标是好的，即便这是真的，也不能说我知道这些。但是，这并不意味着不存在任何能够产生真正知识的训练和引导（我们可以称之为教育）。无疑，孩子们正是这样逐步接触到数学、历史和道德方面的基础知识的。随着我们一天天长大，一部分教授给我们的知识成为我们进行反思、评价的对象，而我们接受的大部分观念仍是社会条件作用的结果。当然，这样的例子主要存在于个人的有意识知识层面上（用福柯的词汇来说，即 *connaissance*），而福柯关注的是潜藏于知识之下的考古学知识结构（*savoir*）。但两种情况有一个共同的原则：某一认知状态是权力作用结果这一事实，并不将该状态排除在知识的范畴之外。权力和知识在逻辑上是可以共存的。

无论我们对这样的总体论辩看法如何，福柯并不一定真正需要它。最终，福柯对通向激进的相对主义和怀疑主义的理论概括并不感兴趣。福柯偶尔也会有不够严谨的总体论断，但他只对局部的而非全局性的怀疑论负责。他的计划只是质疑非常具体的对认知性权威的主张：主要是心理学家和社会科学家所作的（甚至不是这类主张中的全部）。至于此外的其他诸多领域，如数学、物理、化学以及大部分的生物学，福柯显然并不介意。因此，他的各种系谱学所应该提供的，是我们怀疑某些具体的学科领域自称为认知权威的理由，而不应该是我们质疑所有此类主张的理由。它们应该向我们展示的是，精神病学或者犯罪学究竟有哪些不妥之处使它们成为“值得怀疑的学科”。随后

我们会看到，这正是系谱学所做的。

第六章

戴面具的哲学家

我不是很哲学。（我的作品）记录了一项长期的、尝试性的……哲学实践。

带着对身份惯常的逃避态度，福柯对哲学家这一称号时而承认、时而否认。当他同意接受一次作为哲学家观点系列之一的访谈时，福柯坚持隐匿自己的姓名，坚决作为“戴面具的哲学家”出现[“戴面具的哲学家”，《福柯主要作品集》（卷一），第321——328页]。

然而，官方相当肯定，福柯是一位哲学家。他持有该学科领域的高级学位（包括最高的博士学位），并曾在几所大学的哲学院系任教授之职。那么，他——或者说我们——又为何对此有所顾虑呢？

要为“某人是哲学家吗”这一问题找到一个有趣的答案，我们需要一个相关的背景框架，而最便捷的一种方法就是提供一些哲学活动的范例。福柯是像苏格拉底那样喝毒芹的哲学家，是像第欧根尼那样大白天拿着灯四处寻找的哲人，还是像笛卡尔那样闭门苦思的哲学家？在我们这个时代，哲学家的范式是康德式的，康德确立了哲学作为独立的理论思辨领域的地位：哲学不再像古时那样是指导人生的智慧，也不像中世纪那样，是神学的附庸，甚至不像笛卡尔和其他早期现代哲人所认为的那样，是对世界新的科学解释的组成部分。在康德那里——至少在三大批判的作者眼中，哲学与物理学和数学一样，是一个学术研究领域，有自己的理论目标、研究方法和研究范围。由此，哲学成为一个技术性、专业性的学科，若非以此为专业，即使是受过高等教育者也不能企及。例如，麦考利爵士就曾抱怨说，他能够读懂柏拉图、笛卡尔和休谟，却读不懂康德的《纯粹理性批判》（按照理查

德·罗蒂的观点，这本书是每一个哲学家的必读之作）。

因此，我们有理由追问，福柯能否称得上是现代康德意义上的哲学家？官方的标准告诉我们，福柯至少接受过作为这个意义上的哲学家的相关训练并被授予了证书。但他的作品是否推动了现代（康德式）哲学研究的发展？

在此，让我们把目光转向福柯讨论康德和现代哲学的一篇文章，这篇题为“什么是启蒙？”的文章发表于1984年，即福柯去世那年。像典型的福柯风格那样，这篇文章并没有将康德的主要作品如三大批判作为研究的对象，而是选择了一篇较短的论说文章，认为它“或许是一个次要文本”[《福柯主要作品集》（卷三），第303页]，康德恰巧把这篇文章也命名为“什么是启蒙？”。文章一开始，福柯就暗示，可以把现代哲学定义为一系列回答康德问题的尝试：什么是启蒙？



图8 伊曼纽尔·康德

可是，这个问题究竟意味着什么？启蒙运动是具有鲜明现代特征的运动，旨在利用理性使人类从传统权威——包括智性的、宗教的和政治的权威——的束缚中解放出来。康德在文章中指出，启蒙的意义

在于通过敢于自己去思考（sapere aude）、拒绝接受其他权威来克服我们的“不成熟”。福柯总结了康德所用的三个例子：“如果一本书代替了我们的理解，如果一个精神导师取代了我们的良知，如果一名医生替我们决定了饮食，我们就处于‘不成熟’状态。”[《福柯主要作品集》（卷三），第305页]

自己思考意味着运用理性：“事实上，在康德的阐述中，启蒙就是人类拒绝服从任何权威、利用自己的理性进行思考的时刻。”康德将自己对理性的批判研究视为启蒙发生的必要前提：“正是在这个关头批判显得尤为必要，因为它要界定出理性的运用在何种条件下才具有合法性”[《福柯主要作品集》（卷三），第308页]；也就是说，界定出那些限制着如何合理运用理性的条件。例如，在他的第一大批判里，康德的理论推理不能应用于宇宙起源、灵魂不灭等“终极问题”。

但福柯认为，康德论述启蒙的独特之处——也是其重要性所在——不在于他对理性的细致批判，而在于他对“自己哲学研究的当代地位”的反思之举[《福柯主要作品集》（卷三），第309页]。这也不是当代哲学如何在历史的整体结构中找到自身位置的问题（例如，是作为一个崭新未来的先声还是作为一个黄金时代逐渐逝去的垂暮之音），这个问题只是使我们当前的哲学研究方法有别于前人的做法。福柯认为，康德的反思是一项崭新的发展、重大的进步：把哲学研究的焦点从那些周而复始的问题转向我们当前状况的独特之处。

那么，我们当前的形势究竟有何特点呢？为了回答这个问题，福柯把他的讨论从康德的启蒙转向了波德莱尔的现代性。从某种意义上来说，这只是用另一套词汇来继续讨论同一个问题——因为启蒙是典型的现代运动，同时引入了新的例证，从康德的道德政治视角转向了波德莱尔的美学。但这一转变其实反映出在福柯看来我们当下的处境和康德处境的关键性区别。我们的（也就是波德莱尔的）现代性是从康德的启蒙发展而来的，但这一发展实质上已经对启蒙进行了改造。正如康德（在《什么是启蒙？》中）提出了他的处境如何有别于前人这样的问题，福柯的问题是，他的处境如何有别于康德。

想要解决这个问题，我们首先不能因循康德的思想，即对理性的批判可以揭示根本性的、普遍的（先验）真理，这些真理标志着人类经验和思想的界限。根据福柯的解读，现代性对于波德莱尔来说是一种态度，要在当下发现具有“永恒”价值的事物，同时努力“通过掌握其本质要义而不是通过破坏”来改造它。“波德莱尔的现代性是一种操练行为。在这种操练中，对真实性的极度关注遭遇了一种既尊重又违反真实性的大胆做法。”[《福柯主要作品集》（卷三），第311页]这里，我们可以想象一下库尔贝再现世俗场景时那种微妙的准确性，他的再现既保持了这一时刻又改造了它。此外，这种现代性的改造计划首先是对自我的改造：

做现代人就不能接受自己在流逝的时间之流中的身份；而应该把自己视做一个复杂、艰难的阐述对象……就波德莱尔而言，现代人不是去发现自我、发现关于自己的秘密和隐秘真相的人；现代人是那个努力创造自己的人。

[《福柯主要作品集》（卷三），第311页]

很显然，福柯并未全盘接受波德莱尔所绘制的现代性图景；例如，波德莱尔从丹蒂（dandy）的反自然优雅来理解自我改造，又比如他断言现代运动只是美学运动，不能在政治和社会层面上展开。但福柯的确吸收了一种总体的现代“特质”，他说，这种特质不存在于任何的学说或信条中，而是存在于对我们的历史时代的一种批判态度或倾向中。并且，和波德莱尔相同，这种倾向性指向对当前自我的改造。

至此，我们可以回到前文讨论的福柯和康德哲学研究的关系问题。福柯接受批评所指向的总体启蒙目标，但他颠倒了康德理论中对立的两极：

诚然，批判包括分析界限并对其进行反思。但是，如果康德的问题在于认知（savior）哪些界限是知识（connaissance）所无望超越的，在我看来，现今的批判性问题就必须转变为一个建设性的问题：在我们所接收的具有普遍、必然和强制特征的事物当中，那些异常因素、偶然事件和任意约束因素的产物究竟占何种地位？

[《福柯主要作品集》（卷三），第315页]

这段重要的论述告诉我们，福柯最终把自己的研究定位为一种哲学批评。用康德的术语来说，它是批判性的（仔细审视那些关于我们知识的范围和界限的假定），但和康德的研究不同，它不是先验的。这就是说，福柯的研究并不声称是要揭示获取知识的必要条件，这些条件决定着我们在什么范畴之内体验并思考世界和我们自身。相反，福柯的批评审视的是那些必然性的断言，目的是通过展示它们的历史偶然性来削弱它们成立的基础。谈到他早期关于研究方法的讨论，福柯指出，他的研究“不是先验式的”，而是“采用考古学的方法去完成系谱学式的研究计划”。研究的方法是“考古学而非先验的，意即他的研究目标不是要找出所有知识（connaissance）或者所有可能的道德行为的一般结构，而是要把那些表述了我们的思想、言语、行为的话语实例作为历史事件来对待”[《福柯主要作品集》（卷三），315]。同样，福柯的研究计划之所以是系谱学的，原因在于他的研究不是为了发现“哪些是我们不可能做、不可能知道的”，而是要揭示“不再像我们现在这样存在、行动和思考的可能性”[《福柯主要作品集》（卷三），第315——316页]

因此，根据界定了现代哲学概念的康德词汇，福柯的哲学家身份就表现在他对哲学研究应具有总体的批判倾向这一观点的认同。但福柯和康德志趣不同，康德以及大多数现代哲学家们志在建立一个哲学真理的特殊领域，从而界定我们思想、体验和行为的必要条件。福柯则不同。例如，福柯对本质的现象学直觉体验不感兴趣，也无意于找到语言学分析所要寻找的必要和充分条件。他的兴趣在于揭示一些直觉体验或者语言分析很可能认为并不存在的可能性。福柯没有必要否

认的是，现象学或者语言学分析或许会揭示一些具有本真必然性的普遍真理。但他的哲学研究不是为了揭示这些真理，而是要揭示那些戴着必然性面具的偶然性。此外，正如我们所看到的，他使用的方法——无论是考古学还是系谱学——都是历史研究方法，而非先验性的哲学分析方法。用康德式的词汇来说，称福柯是哲学家，那只是鉴于他对批判的一般性介入，而不是说他对自己的批判努力的特定理解，也不是说他将这种努力付诸实践的方法。

因此，我们很可能会下这样的结论：福柯不是任何实质意义上的哲学家——但我们不能忘记，自康德起，哲学就开始了对自身研究计划的持续批判。从德国的唯心论到分析哲学，多数情况下，哲学研究是宽泛的康德式研究。和尼采一样，福柯把批判推向极致，因为他拒绝接受哲学是一系列自治的真理这样的假说。然而，倘若这种批判倾向得以延续并最终获得胜利，福柯就很可能作为一种新型哲学的创立者而饱受赞誉。如果说“某人是哲学家吗？”这一问题的答案取决于未来哲学史的发展，福柯一定不会感到不悦。

不管我们怎样为福柯归类，可以肯定的是，福柯的确具有一定的哲学背景，他的作品也经常触及哲学论题。对于自己的哲学背景，福柯曾作过简洁的表述：“我属于那样一代人，我们在学生时代眼前是由马克思主义、现象学以及存在主义所构成的地平线，我们的眼界也由此受到局限。”（《死亡与迷宫：雷蒙·鲁塞尔的世界》，访谈录，第174页）我们已经了解福柯早年对马克思主义的失望，而他和现象学及存在主义的联系相对而言更为持久，也更加复杂。福柯曾经师从梅洛-庞蒂，也做过让·伊波利特的学生：前者和萨特一样是征用胡塞尔现象学的法国存在主义者中的领军人物，而后者曾执笔一本重要的对黑格尔进行存在主义解读的作品。青年时期的福柯也受到海德格尔《存在与时间》的重要影响，正如我们在第三章所见，那时的福柯对路德维希·宾斯万格的海德格尔式存在主义精神病学（Daseinanalysis）尤其感兴趣。

无论福柯早年对存在主义现象学的热衷是什么性质，毫无疑问，他很快就觉得现象学叙述的主观立场有很多不足。但他究竟沿着怎样

的轨迹实现了对存在主义现象学的疏离，这一点尚不明确。总体看来，20世纪60年代，当所谓的“结构主义”思潮蔚为壮观、大行其道之时，现象学逐步式微。这股新的思潮有诸多完善程度各异的理论观点，其共同之处在于，不同于现象学对生活体验的描述，它们解释人类社会的现象时着眼于潜在的无意识结构。这些理论包括索绪尔的语言学、拉康的心理分析、罗兰·巴特的文学批评、克劳德·列维-施特劳的人类学以及乔治·杜梅齐尔对古代宗教结构的比较研究。福柯一贯否认自己是结构主义者，并且嘲讽一些趣味平平的学术媒体把自己归入结构主义流派的做法。（在《临床医学的诞生》一书中，他曾多次谈到自己采取的是结构主义的研究方法，但在随后付印之时又特意将“结构主义”一词删除。）既然结构主义公然宣称自己是非历史（共时性而非历时性）的研究，无怪乎福柯要与之划清界限。但是，福柯的考古学显然和结构主义理论有契合之处（他也曾专门强调杜梅齐尔的作品对他的研究的重要性）；同时，他指出，较之于结构主义，现象学对语言和无意识所作描述的不足是导致其衰落的重要原因。

然而，福柯思想中的一些更明显的特点也使他与现象学相去甚远。例如，福柯强调先锋派文学中作者以及心理主体中心位置的消解具有重要意义，认为阅读尼采（指1953年前后，他受到巴塔耶和布朗肖的启发开始阅读尼采，而尼采的作品在当时的法国尚未盛行）对于他脱离以主体为中心的哲学理论起着重要作用[访谈录，“结构主义和后结构主义”，《福柯主要作品集》（卷二），第439页]。然而，最为重要的因素还是他对法国历史和科学哲学，尤其是乔治·康吉兰的研究的涉猎，要知道，康吉兰是福柯疯癫史论文的正式指导老师。

按照福柯自己的说法，康吉兰（以及他在索邦大学的前任加斯东·巴什拉）代表了一种与现象学截然不同的思维模式，这种思维强调驱动人类思想发展的是概念的逻辑而非生活体验。康吉兰的学生们——福柯显然把自己视为其中之一——摈弃现象学的“经验哲学”而接受了康吉兰的“概念哲学”。在20世纪60年代，康吉兰的概念史为福柯的考古学提供了重要的参考模式。多年以后，在一篇探讨康吉兰的文章[“生命：体验和科学”，《福柯主要作品集》（卷二），第465——478页]中，福柯勾勒出经验的一个生物性概念，以此取代现象学中

以主体为中心的生活体验（ vécu ）。



图9 加斯东·巴什拉

但是至少对福柯而言，巴什拉和康吉兰的思想传统提供了一种可

以取代现象学而不只是对它进行哲学批判的研究方法。要想找到福柯对现象学的哲学批判，我们就得把目光转向福柯在《事物的秩序》中对现代思想的研究。这本书的终极目标是要理解奠定现代社会科学之基础的考古学框架（即知识型），但由于福柯认为该框架是被“人”这一哲学概念——尤其是和康德思想相联系的“人”的概念——所主导，他的讨论也就包含了对现代哲学的批判。

自笛卡尔始，现代哲学的首要问题就是我们的表述（经验、观念）是否能准确地再现我们意识之外的世界。例如，笛卡尔就曾经发问，我们怎么能知道我们的观念和存在于我们之外、具有空间和时间维度的事物相对应？而休谟的问题是，我们如何确定我们对观念之间常规联系的经验（例如，太阳每天都会升起）和现实中的必然联系相对应？在康德之前，没有人能找到令人信服的答案（尽管有过类似休谟所提出的那种很有说服力的暗示，认为这些问题本身不需要答案）。

康德代表了一个重要的转折点，因为他对再现的可能性也进行了反思，不仅追问我们对世界的表述是否真实，而且质疑我们怎么可能对任何事物进行再现（无论准确与否）。康德坚信，这一转变之所以是关键性的，是因为对新的问题的回答可以为回答原来的问题提供一种思路。他特别指出，无论对什么对象，只有在一定条件下，再现才成为可能，例如，要求该对象存在于一定的空间和时间当中且是因果规律网络的组成部分。根据这种观点（康德称之为“先验演绎”），我们经验的对象必须存在于一定的空间和时间，同时受到必要的因果规律的制约，否则它们就不可能成为经验的对象。一方面，我们所认识的世界只是局限于我们的体验（现象的世界），而不是世界本身（本质的世界）。另一方面，这种局限性又使我们有可能对世界有客观的认识。

康德的知识观要求人类具备特殊的双重身份。一方面，我们是使认识世界成为可能的必要条件之源：作为“经验”领域知识的源头，我们是属于“先验”领域的存在。但同时，我们自己又是可知的（不仅可以通过经验，还可以通过社会科学获得关于我们的知识），因此属于

经验领域的认知对象。福柯用“人”一词来指涉拥有该特定双重身份的人类（他把人称做“经验——先验双重复合体”）。他认为，在这种意义上，在18世纪末之前不存在人的概念。于是，他极富戏剧性地宣称，在19世纪之前，“人不存在”（《事物的秩序》，第308页）。

在福柯的现代哲学史中，人是一个核心问题，其难点在于，如何理解一个单个、统一的存在既是认知可能性的先验源头又是认知的对象。《事物的秩序》一书的第九章纵贯20世纪哲学的主要发展阶段——尤其是胡塞尔、萨特和梅洛-庞蒂的现象学，认为这些哲学发展无一能提出一种关于“人”的连贯观念。各种学说基本都涉及不合理的简化：要么是把经验领域简化为先验领域（如胡塞尔），要么是把先验简单地归入经验范畴（如梅洛-庞蒂）。

这一章是思想成熟期的福柯最接近标准的康德式哲学话语的论述。它读上去像是——正如我的体会一样——福柯在试图证明，现代哲学中所有对“人”的阐释（作为经验——先验双重复合体）都陷入了不连贯的泥淖。但这样的解读——尽管看似符合福柯的写作意图——背离了《事物的秩序》一书总体的考古学规划，因为在这里，福柯的讨论对象是观念的历史，即一系列作为个体的思想者试图解决同一个问题的经历，而不是针对支撑该历史的无意识结构的考古学研究。进一步说，作为一段观念史，它只能告诉我们某些哲学家没能解决他们的问题，而不能指出他们之所以没能解决问题的根本原因（很可能是考古学层面上的）。然而，如果我们把福柯的描述重新解释为真正的考古学论述，那么，“人”的概念显见的不连贯性只是说明我们的思维脱离了现代认知模式的指引，其结果就是，我们像博尔赫斯的中国百科全书的读者那样，感到“完全不可能那样思考”。无论在哪种情况下，福柯都没能为支持或反对标准哲学的立场提供充分的理由。按照他自己的说法，这也不足为奇，因为提供这样的理由即要求福柯进入现代的知识型（康德意义上的哲学框架）本身，由此放弃他的考古学方法所要求保持的历史距离。笔者由此认为，即使是在他看似最哲学的时刻，福柯仍然没有参与后康德时代的现代哲学论争。

然而，还有一种进一步的可能性，《事物的秩序》一书的某些读

者显然曾动心于这种可能性，即福柯或许像海德格尔那样试图开拓一条新的哲学思路，这条新的思路会带领我们走出现代的知识型。《事物的秩序》一书显然有海德格尔式的思维元素。其中最突出的就是对再现以及经验哲学的批判，这也正是《存在与时间》的一大主题；并且，如果福柯暗示说海德格尔自己也未能逃出再现主义者的图景，这只是标准的海德格尔式批判——对哲学导师的批判。同时，书中也谈到语言和存在的关系问题，这无疑是受到海德格尔晚期作品的启发：“语言和存在有何关系？语言真的是针对存在进行言说吗？”（《事物的秩序》，第306页）。开篇和结尾处对“人”这一观念的诘难似乎暗示我们正走向一个“人文精神”即将消亡的时代，这似乎是有意要使福柯更加接近海德格尔，因为海德格尔也曾在“关于人文精神的通信”中对萨特进行诘难。

然而，正是《事物的秩序》中体现的海德格尔式特征使此书不同于福柯的其他作品。这部作品中的哲学主题最为鲜明，同时关于伦理、政治的讨论也最少——对伦理政治的关注一向是福柯“关于现在的历史”的标志性特点。虽然福柯把这本书作为关于社会科学的考古学来写，但书中的分析很难与支配系统发生关联，而福柯后期的作品显示，社会科学和这样的系统密不可分。也许“人”这一观念的确是对我们思维的随意约束，但我们也没有感觉到，对这个概念的超越在显示智性活动的自由度之外还有其他意义。还值得记住的是，《事物的秩序》中大部分内容——尤其是大量关于科学思维模式的细致分析——并非海德格尔式论说。但是既然这本书被视为海德格尔式作品，它就表明福柯的其他作品并非如此。

第七章

疯癫

我不疯癫就不会去研究理智，我不理智就不会去研究疯癫。

对我们而言，“疯癫”和“精神病”同义。我们也清楚，那些不停向陌生人骂脏话且不能自己人，或认为自己的牙缝填补剂能够接受冥王星发来的无线电信号的人，并不一直都被视为有病。人们曾说他们神灵附体，鬼怪上身，或者就是一种亚人类的动物。但我们认为，对疯癫所持的其他观点如果不是恶意的，那就是无知的体现；在现代人发现疯癫是精神疾病后，疯癫者再也得不到任何对其智性的尊重了。

标准的精神病史把这种观点奉为经典。在法国革命期间，菲利普·皮内尔反对把疯人像动物一样戴上锁链，他去了庇塞特的疯人院释放他们。在那里，他遭遇了共和政府的狂热分子库通的反对。福柯引用了这件轶事，明显带有讽刺的语气：

（库通）转向皮内尔，说道：“现在，公民，你是不是自己也疯了，要来释放这些野兽？”皮内尔镇定地答道：“公民，我相信这些疯人之所以这么不听话，只是因为他们被剥夺了呼吸空气和享受自由的权利。”“嗯，你想怎么干就怎么干吧，但我担心你会成为自己妄断的受害者。”接着，库通上了马车……每个人都又自由呼吸了；这位伟大的慈善家立即着手工作了。

（引自《疯癫与文明》，第242页）

此外还有关于塞缪尔·图克的类似故事，图克在与此同一时期的英国建立了贵格教会的精神病院（“疗养所”）。这些故事都把主角描述为勇敢且富有同情心的人，对于启蒙思想下显出的这种疾病，他们拒绝迷信说法，更愿意采纳有科学依据的处理方式。但是，福柯坚持认为，“真相与此相去甚远”（《疯癫与文明》，第243页）。

例如，图克的行为就有其宗教和伦理的动机，而不是为了科学。“疗养所”把疯人从锁链的束缚和肉体的虐待中解放出来，把他们置于宁静的环境中。但在这里，他们的任何偏离规范的行为都受到了严格的监控。这种治疗方法就是让疯人“觉得自己对自己身上任何可能影响伦理和干预社会之处都有道德上的责任，并且只有自己有责任”（《疯癫与文明》，第246页）。结论是，“图克创建了一种疯人院，在此，让责任压得喘不过气来的痛苦替代了对疯狂的肆意恐怖”（《疯癫与文明》，第247页）。

图克治疗法的典型例子就是其著名的“茶会”，即“按英国礼仪进行的社交活动”——福柯如是说。在这里，疯人是“疗养所”主管及员工的客人，他们（此处福柯引用了图克的原话）“相互竞争，看谁更礼貌、更得体”。了不起的是，“傍晚通常在极其和谐、快乐的气氛中度过……其情形既有点奇怪，又让人觉得情感上很愉悦”（《疯癫与文明》，第249页）。但是，福柯对这些场景有着完全不同的解读：“疯人不得不在理智凝视的双眼中把自己对象化为完美的陌生人，也就是说，成为一个抑制自身陌生因素不使其表现出来的人。理性之城只在他们满足了此项要求并且自愿接受无名无姓的前提下欢迎他们。”（《疯癫与文明》，第249——250页）



图10 《皮内尔解放疯人》（1876），托尼·罗伯特-弗勒里油画作品

福柯抵制把图克和皮内尔描述为人道主义者的形象，因为他拒斥他们所持有的“人性”蕴涵了现代资产阶级社会价值观的观点：“现在，疯人院必须再现社会道德的伟大延续。有关家庭和工作的价值观、所有被认可的美德现已主导疯人院”（《疯癫与文明》，第257页），福柯坚称，疯人院“不是观察、诊断与治疗的自由王国，而是人受到控告、审理、定罪的审判场所”。疯癫者在此脱去了锁链，却又被“囚禁于道德世界”（《疯癫与文明》，第269页）。这里存在着“强有力的道德禁锢”，福柯讥讽道，“我们已经习惯称之为——无疑是相反意义上的——疯人的解放”（《疯癫与文明》，第278页）。

从福柯的讽刺中，我们完全可以看出某种不切实际却又弥足珍贵的东西。不管怎么说，疯人不是某一特定社会或道德体系的反叛者；他们在任何有意义的人类语境中都表现得极不正常。如果图克的茶会有助于控制本会见谁杀谁的精神病患者，那么，为什么要担心这样的茶会强化了资产阶级的伦理观？

福柯曾与疯人打过交道，应该知道精神病患者通常只是一个精神病患者，他本来一定会欢迎一种治疗方法，让患妄想症的杀人犯重回传统道德。然而，福柯的愤怒对准的是这样一种疯癫观，它不承认我

们合乎常规的标准之外还存在任何有意义的其他做法，并将所有明显偏离这些标准的观点和行为界定为越出正轨。在福柯看来，疯癫作为一种普遍的现象应该被看做对常规状态的有价值的挑战，尽管疯狂有时会带来恐惧，面对这种恐惧时常规状态能让人感到宽心。

但从福柯的角度出发所作的这一反应假定，疯癫除了偏离正轨之外可能也具有某种意义。这真的可能吗？福柯说，如果我们不这样认为，那是因为从历史的角度来看，我们的文化看待疯癫的方式在起作用。他的《疯癫史》就反复论证了这一结论。

他首先对中世纪和文艺复兴时期的疯癫作了一个粗略但关键的回望。然后，他认为，那时的疯癫被看做人类不可或缺的现象。疯癫与理性相对，但作为人类存在的另一类模式，它不是对理性的简单拒斥。因此，疯癫（即使遭到蔑视与憎恨）是对理性的有意义的挑战。它能与理性进行具有讽刺意味的对话（如伊拉斯谟的《愚人颂》），或者占据人类经验与真知的某一不为理性所知的领域（正如博斯的画作或者莎士比亚的悲剧）。不管在何种情况下，关键之处都是：在我们的文化对人类可能性的认识中，疯癫曾在历史上起到了举足轻重的作用。

这种对疯癫的有价值的认识终止于17世纪中期左右，那也是法国人所称的古典时代的肇始期。与中世纪和文艺复兴时期的观点相左，古典时代把疯癫看做对人类理性特征的单纯否定。疯癫被当做非理性（*déraison*），完全陷入了没有人类意义的动物性之中。相应的，疯人就在观念上被排除在人类世界之外。因此，比方说，笛卡尔在《第一哲学沉思集》中把一系列的可能性作为怀疑自身想法的理由：感观可能具有欺骗性；他可能在做梦；甚至有可能有一位无所不能的恶魔专门在每一关键时刻欺骗他。但是福柯声称（《古典时代疯狂史》，第56——58页），有一种可能性让笛卡尔犹豫不前。笛卡尔曾暗示说，他的想法可能不可靠，因为他很像那些自认为是南瓜脑袋或玻璃脑袋的人；但他此后立即否决了这一可能性：“但他们是疯子，如果我有时认为自己像他们，那么我自己也疯了。”（《第一哲学沉思集》）（福柯和雅克·德里达曾就这段话的阐释产生过激烈的争辩。）

与从观念上把疯人排除在外的做法相关的是形体上的排斥，即通过把疯人关入疯人院，让其与常人的生活隔离开来。这一点在法国1656年的“大禁闭”中得到最为明显的展现。当时，短短数月之内，巴黎超过1%的人口被迫住进了“总医院”分散在各处的分部中。（其中的一个分部是萨彼里埃，现在已经成为一家现代化的医院；最最讽刺的是，1984年福柯自己就死在这里。）但是福柯强调，类似的禁闭行为在整个欧洲到处都有。

在观念与形体上把疯人排除在外也表达了一种道德上的谴责。然而，这不是普通的道德缺陷，比如人类社会的成员违背了某条基本的道德规范。疯癫是激进地选择了完全拒斥人性和人类社会、选择了一种纯粹（非人性的）动物性的生活。以古典主义的观点看来，疯子的动物性在其受控于激情这一现象中得到体现，激情的操控使得他们精神错乱，误把虚幻当成现实。激情式的谵妄将疯人与理智之光隔开，让其陷入根本性的盲目之中。

现代对疯癫的治疗观与古典主义的观点大相径庭，福柯后来把两者的巨大差别称为知识或话语结构的转变。疯人回归了人类社会，不再是人类界限以外的动物。但是，在这一社会中，疯人现在成为违反道德的人（触犯了特定社会规范的人），他们应为自身的病态怀有负罪感，应觉得需要改变自身的态度和行为。相应的，现代典型的治疗疯人的模式是不仅孤立他们，而且让他们接受道德化疗法。而且，从古典时代监护性的囚禁到现代治疗性的精神病院，这种转变依然拒绝把疯癫看做一种对人类的重大挑战。

现代精神病学在伦理上已公开宣称是中立的，它们治疗的病症并非病人之过，所以有人因皮内尔和图克的明确道德取向而否认他们作为现代精神病学之父的地位，而我们可能会反对这种看法。在早期的道德疗法和后期对疯癫的医学化疗法之间确实存在着显著差别吗？福柯的回应是，精神病院中道德主宰地位的最显著特征是“把医务人员奉若神明”（《疯癫与文明》，第269页）。我们相信疯人只不过是“精神上生病了”，因此认为医生不可避免地应该掌控对他们的治疗。但是福柯宣称，精神病院的规则从来都不是医疗性质的，而是掌

握在道德权威手中。医生具有权威，并不是因为他们掌握了治疗疾病的知识（这最多不过是巧合），而是因为他们代表了社会的道德要求。这一点在当今的精神病治疗中十分显著。它徒具医学的外表，但治疗的核心依然是治疗师个人的道德权威，治疗师是体现社会价值的工具。由此，他扮演着如精神分析治疗中的移情那样的核心角色。

只要我们坚持把疯癫被认同为心理疾病的过程看做一个客观、科学的发现，那么福柯的说法就显得难以置信。然而，他所写的历史却暗示，与此相反，一旦摈弃了明确的道德疗法这一观念，把疯癫认同为精神疾病便只是精神病院中医生权威地位合法化的一种手段。医生在精神病院逐渐掌权这一事实最初跟他们的医疗专业水准关系不大。图克和皮内尔建议的道德疗法本质上并不是医学性质的，任何具有道德权威的人都可以实施这一治疗。然而，随着19世纪的展开，医学被客观的、价值无涉的知识这一观念所主宰，带有价值取向的道德疗法就没有了存在的空间。把疯癫作为一种明显的精神上的疾病，这一观点的引入主要是为了让医生对疯癫者的权威保持合理化，而不是因为它是科学真理或者在治疗上取得了成功。

然而，即使当代精神病学不符合它有时所宣称的科学的客观性，我们还是可能会问它是否真的无法实现与疯癫者之间有意义的互动。难道心理分析不是一个明显的反证，因为它使病人免受精神病院的局限且真正在倾听他们的声音？福柯认同以下观点：弗洛伊德去除了精神病院的大多数特征，仅保留了医生与病人的核心关系。但是，正如我们所看到的，这种关系是现代社会压制疯癫者的关键所在。而且，在福柯看来，弗洛伊德“放大了……医疗人员”的“仙术”，赋予其“半仙的地位”（《疯癫与文明》，第277页）。在分析师的身上，弗洛伊德“集中了……疯人院……所有的权力”（《疯癫与文明》，第277—278页）。分析师的确倾听病人的声音，但在病床之后却又悄无声息地把它转换为“绝对的观察事实、纯粹且慎重的沉默，成为一个通过评判施以惩罚或奖赏的判官，其评判甚至不俯就语言”。结果是，心理分析法“未曾也不会听到非理性的声音”。它在某些病例中是有效的，但最终“仍旧是非理性王国的陌生人”（《疯癫与文明》，第278页）。

但是，如果疯癫已遭禁音，福柯又怎么会对疯癫的声音着迷——他显然对此如此入迷？原因可追溯到18世纪末以来疯癫自我展示的唯一方式：“在诸如荷尔德林、内瓦尔、尼采、阿尔托等人作品的惊雷闪电之中”（《疯癫与文明》，第278页），他们都是前两个世纪伟大的疯人艺术家。我们早就注意到疯人艺术家的主题与福柯对先锋派艺术的兴趣之间存在关联。在两种情况下，他都认为对理性极限的探索将会展现从理智的途径无法企及的真理。

这一思想映射了《疯癫史》中普遍存在的张力，这一张力尤其在书的开头与结尾处得以爆发出来。在序言（第二版没有收录）和结论中，福柯暗示他所写的是主观属格而非客观属格意义上的“疯癫”史；换言之，他在某种意义上是从疯人自身的立场来写作的，而不仅仅是展示神智正常者感受到的疯人。事实上，序言和结论之间的六百页几乎完全是在讨论后一种感知。但是，我们不应该让这种量上的不平衡掩盖了“自在的疯癫”是该书的核心论述这一事实。

福柯坚持这一论述是因为，他在这一阶段正以写作来反对启蒙运动。与霍克海默和阿多诺（在他们约二十年前所写的《启蒙辩证法》中）一样，他意识到本欲用来解放我们的理性本身也成为主宰我们的主要工具。他所用的修辞极具讽刺意味，是对理性之虚伪性的最直接的攻击；他把疯人作为主角，其目的就是要创建理性体系的替代形式。这一替代形式就是疯人所经历的、疯人艺术家的作品所表现出的非理性的越界经验。

这一研究动向的问题是“经验”的不足，而经验正是它的立论之处。正如福柯自己在《知识考古学》开篇的简短自我批评中所说，“通常来说，（《疯癫史》）赋予了我所谓的‘经验’太高、太神秘的地位，由此显示在多大程度上我们倾向于承认存在一个匿名但普遍的经验主体”（《知识考古学》，第16页）。在笔者看来——我也不必假装这就是福柯心中所想——这一不足至少具有三层含义。首先，这里有康德哲学的核心真理：经验，仅仅就是经验，必须遭遇作为世界的一部分且具有特定可理解性的某一对象。因此，如果一个经验不具有观念结构所赋予的特征，它就没有连贯的意义——观念结构界定

理性的范围进而确定理智的规范。其次，所谓疯人所经历的经验可能是一个不具历史维度的常量，从一个时期到另一个时期保持不变地流传下来，不受那些改变人类世界的力量的影响。福柯强烈的历史意识不容许出现这样一种自治的经验。最后，即使这样的经验是可能的——这与前两点相反——它在根本上无固定形态、纯属越界的本质，也使其完全不足以成为有效反对统治机制的特定政治行动所需的基础。成功的行动需要明确的计划，这样的计划不可能立足于疯癫的松散爆发上。革命需要严格控制下的破坏行动，而不是无规则的惊雷闪电。

福柯也许从未完全从对这一非理性经验的痴迷中解放出来。但他最终认识到，这并不是对启蒙运动之理性的有意义的替代。这一思想在他拒绝“启蒙运动的敲诈”中表现出来[“什么是启蒙？”，《福柯主要作品集》（卷三），第312页]，他将其理解为是在坚持“每人必须要么‘赞成’、要么‘反对’启蒙运动”[《福柯主要作品集》（卷三），第313页]。此处他已看出“启蒙运动”是“一系列的政治、经济、社会、机构和文化事件，我们在很大程度上仍旧依赖于它”，因而它“构成了我们分析中的例外领域”[《福柯主要作品集》（卷三），第312页]。从这一视角看，启蒙运动就像我们呼吸的空气——它是我们存在的内在组成部分，离我们太近因而无法成为我们的选择对象，不管是赞成还是反对的对象。相反，我们能够也必须通过“一系列尽可能准确的历史探究”[《福柯主要作品集》（卷三），第313页]与它互动。理性是我们自身的一部分，尽管对这一部分需要不断进行分析与评判。但是，我们也没有必要全面挑战理性，就像福柯在《疯癫史》中所预见的那样。

疯癫者的“声音”这一浪漫想法还能在我们与理性的抗争中占有一席之地，但仅仅作为一种笼统的提示：我们永不应该满足于现在对理性的运用。正如真理的观念被用于警示我们，即使“完全被证实的”主张可能最终也是错误的，疯癫这一观念同样也能提醒我们，目前被视为合理的有可能某一天会被证实为非理性的。然而，对于后期的福柯而言，这种十分笼统的警示在我们与理性的斗争中并没有特别大的意义，因为启蒙运动使理性成为我们历史命运的一部分。

前一章提及的讨论康吉兰的文章中，福柯提出了一个新的概念，这一概念提供了疯人经验所缺乏的具体性。这一概念即“错误”，它被认为是对我们认识背景中的规范的特定偏离。尽管“错误”通常被认为是完全负面的——作为追求真理的失败，但福柯指出，这种负面意义只是相对于对现实的特定概念化而言。从一个更为开阔的视角来看，一种知识体系中的错误可能会是提出另一知识体系的开创性真理。例如，哥白尼的地球绕太阳旋转的思想在亚里士多德和托勒密的天文学体系中就是完全负面意义上的错误，但它成为了17世纪新天文学体系的基石。从这种意义来看，知识本身必须被理解为错误的一种形式。

这种把知识看做错误的观念是一个与福柯早期对疯人越界经验（更宽泛地讲，先锋艺术）的领会旗鼓相当的具体且有效的思想。错误本身是一种越界，违反了我们的概念背景所设定的界限。它是疯癫之宇宙性闪电的局部化和世俗化版本。但是，错误在形而上层次的欠缺在它的历史有效性中得到了充分的补偿。正是因为错误代表了对特定规范的特定偏离，而不是笼统地反对规范性这一观念，它对我们所处的世界才施行了实际的改变，而没有从美学意义中逃离。最终，福柯使疯癫的狂喜从属于（创造性）错误的反讽式满足。

第八章

罪与罚

惩罚的权力从本质上来说与治疗 and 教育的权力无异。

1757年1月5日，四十二岁的罗贝尔·达米安突然手执尖刀冲向国王路易十五并刺伤了他。达米安曾在法国部队中服役。他被捕的时候毫不反抗，声称只是想吓唬一下国王，并不想杀他。但达米安还是被定了弑君罪（实即弑父罪，因为国王通常被视为臣民的父亲），不到两个月后就被处决了。处决是公开进行的，场面残忍，吸引了大量的围观者。福柯在《规训与惩罚》开篇引用当时一位目击者的记述，再现了酷刑的细节，包括达米安如何被四马分尸。写完这次场面可怖的行刑之后，福柯未作只字评论即转向另一份大约八十年后出现的文献，一份1837年巴黎少年犯监管所的规章。该规章写道：“犯人的作息日冬天从早上六点开始，夏天从早上五点开始。终年每天劳动九小时，学习两小时。作息日冬天至晚上九点结束，夏天至晚上八点结束。”（《规训与惩罚》，第6页）引述了这条规定和另外十一条类似的规定之后，福柯终于评论了一句：“我们看到了一次公开行刑和一份作息时间表。”（《规训与惩罚》，第7页）

这里出现了两种范例性的惩罚模式：第一个例子发生于启蒙运动后期，虽遭到相当多的批评，但它是18世纪中期之前欧洲惩罚囚犯的典型方式；第二个例子代表了一种新的、比较“温和”的惩罚方式，看似一种更加文明、更为入道的惩罚思路的产物。在福柯的论述中，第二种惩罚理念最终促成了他称之为“规训”的现代惩罚系统的完善。

那么，是否这一新的理念——笼统而言，就是以人身监禁代替肉

体折磨的惩罚方式——就像它所表现出来的那般开化、进步？对此，福柯表示怀疑，认为关键之处“不在于减轻惩罚，而在于更好地惩罚”（《规训与惩罚》，第82页）。

福柯先将现代时期和前现代时期的惩罚思路作了比较，列举出四个大的转变：

1.惩罚不再是一种公开表演或者景观，不再是君主不容违背的不可抗力的展示，而变成一种为了维持公共秩序而不得不实施的分散的、几乎令人难堪的限制行为。

2.惩罚所针对的不再是犯人所犯的罪行，而是犯人本身；法律所关注的与其说是罪犯做过什么，倒不如说是导致他们这样做的因素（环境、遗传、父母的行为等）。

3.那些依法量刑的法官们在决定惩罚的性质和期限上不再起决定性作用，取而代之的是各种“专家”（病理学家、社会工作者、假释委员会），由这些专家来决定如何判刑、如何具体实施刑罚。

4.惩罚机制所宣称的目的不再是报复（无论是为了警示他人还是为了纯粹的正义），而是使罪犯接受改造、重新做人。

福柯并不否认废止肢解罪犯尸体的刑罚是一种进步。但是，这种“更加温和”的方式暗含了更加阴暗的一面，即一种全面控制的强烈意图。在一定层面上，这种阴暗面表现为从野蛮但分散的肉体惩罚转向减少疼痛但更具侵犯性的心理控制。前现代的惩罚粗暴地折磨罪犯的身体，但满足于通过痛感来实行报复；现代的惩罚要求罪犯发生内在的转变，要求其内心皈依于一种新的生活方式。但现代刑罚对心灵的控制本身就是一种更加隐晦却更为彻底的身体控制，因为改变心理态度和倾向的目的就在于控制身体的行为。用福柯的话来说，在现代时期，“心灵是身体的牢笼”（《规训与惩罚》，第30页）。

《规训与惩罚》最引人注目的论题是，原本用来约束罪犯的训诫手段已成为其他现代控制场所（学校、医院、工厂，等等）的范式，导致整个社会弥漫着狱规的力量。福柯说，我们生活在一个“监狱群

岛”上。

例如，我们可以在新式的军事训练中发现现代规训控制体系的突出特点。这种训练的目的在于使普通人愿意而且能够去杀敌。在前现代时期，练兵重在发现适合这种任务的对象——那些孔武有力、体格健壮又胆量过人的人，然后利用荣誉和恐惧的法则对他们进行普遍动员。与此不同，现代的士兵是经由高强度的专门训练造就的。尽管他们起初可能并不特别适合军事生涯，新兵训练营却使他们“成为”士兵。与模特儿或者演员这些要靠天生吸引力的职业不同，当兵的关键不在于看上去像个士兵，而在于确实去“做”一名士兵——这就需要进行系统的训练。

纪律训练的鲜明特点在于，首先，它的实现途径不是通过对整个身体的直接控制，而是通过对身体特定部位的细部控制。如果想教会士兵如何使用步枪，我们会把整个过程分解成几个有序的精确步骤。只把整个过程演示给他们看然后告诉他们“就照这样做”，这显然是不行的。训练的核心不仅在于达到目标，确保士兵会以这样或那样的方式做我们想让他们做的；关键在于，还要通过一套特定的程序来实现训练的目标。我们不仅希望你能对敌人开枪；我们还要求你这样握枪并举与肩平，这样瞄准，这样扣动扳机。一句话，这是一种微观管理。福柯对现代的规训体制作了总结，认为其目的是制造“驯顺的肉体”，那些肉体不仅会做我们让他们做的，而且以我们希望的方式去做（《规训与惩罚》，第138页）。

“驯顺的肉体”通常是三种典型现代规训方式的产物。其中，层级监视的方式建基于这样一个显见的事实，即我们能够仅仅通过监视来控制人们的行为。城墙上的瞭望台就是一个很好的例子。现代权力体系将监视的技巧提升到了新的高度。过去，建筑物往往是当权者特权地位的表现，突出他们身份的高贵（“宫殿的华丽”），或是提供给他们一个监视下属和敌人的有利位置（“堡垒的构造”）（《规训与惩罚》，第172页）。现代的建筑结构满足普通人对建筑的功能性需要，与此同时，现代的建筑“使建筑物里的人清晰可见”。例如，报告厅中阶梯式排列的座位，那些有大窗户和宽走廊、光线充足的教

室，这些设施在促进求知的同时，也使得教师们很容易看到教室里每个人的一举一动。类似的监视技巧也被用在医院的病房、军营以及工厂的工作间里，它们都是实例，表明“一个建筑物应该能够改造人：对居住其中的人产生影响，便于控制他们的行为，……有助于了解他们，改变他们”（《规训与惩罚》，第172页）。

对福柯而言，现代规训权力最理想的建筑形式是杰里米·边沁的全景敞视监狱，该建筑的设计理念是用最少的人力实现对犯人最大限度的控制。尽管接近这种构想的监狱直到20世纪才最终出现，这种控制理念在现代社会已经逐步盛行起来。



图11 全景敞视监狱造型，伊利诺伊州立监狱，1954年

在这样的监狱里，每个犯人住在单独的一个囚室内，囚犯互相隔离，互相看不到对方。这些囚室环绕一个中心塔楼而建，塔楼中的监

控者可以随时监视囚室内的情景。这里，控制的实现依靠的不是监视这一事实而是监视的可能性。事实上，监视者只会偶尔向某一间囚室看去，但住在囚室中的犯人不知道这种“偶尔”何时发生，所以必须假设自己总是在被监视。其结果是，我们“在被囚者身上造就了一种有意识的状态和持久的可见性，从而确保权力机制的自动运行”（《规训与惩罚》，第201页）。

现代规训控制的另一个鲜明特征是对规范化评判的兴趣。评判个人的标准不是他们行为本质上的正误，而是这些行为使他们在一个分等级的序列上处于什么位置，这个序列可以用来把个人和所有其他人进行比较。孩子们不能只是学会阅读，还要保证处在他们阅读小组的前五十名。一家餐馆只提供美食是不够的，它必须成为全城十个最好的餐饮场所之一。规范化的概念渗透到社会生活的方方面面。从正式层面上讲，我们为教育计划、医疗活动以及工业程序和产品制定了全国统一的标准；在非正式的意义上，我们总喜欢把从旅游景点到我们的体重甚至是性生活质量等各种事物按等级顺序列一个清单。

规范化评判是一种极具普遍性的控制方式。没有人能够逃避这种评判，因为无论你的成就有多高，评价的尺度都告诉你还有可能存在更高水平的成就。此外，所谓的“规范”把一些行为界定为“不正常”，由此将这些行为置于社会（甚至人类）所能接受的范围之外，尽管它们远非提倡前现代式暴力权力的公然越界行为。被评判为不正常的恐惧时刻约束着我们这些现代人。



图12 福柯和演员们在电影《我，皮埃尔·里维尔》的拍摄现场

最后，审查把层级监视和规范化评判的技术合二为一。福柯说，这是“一种规范化的目光，它建立了个人的可视性，以此实现对个人的区别和评判”。作为现代权力/知识的重要作用场域，审查把“力量的部署和真理的确立”（《规训与惩罚》，第184页）融为一体。一方面，审查可以得出关于被审查者（包括病人、学生、求职者）的实情，同时，通过在审查中建立的规范可以控制被审查者的行为。

审查这种规训方式同时暴露了个人在现代权力/知识的网域中的新式地位。它将个人置于一个“书写的网络”中（《规训与惩罚》，第189页）。每项审查的结果都被记录成文，这些文献提供了关于被审查的个人的详细信息，由此允许权力机制实现对个人的控制（例如学校的缺勤记录、医院中病人的病历）。基于这些记录，掌权者可以确立类别、平均水平以及规范，为知识的产生打下基础。审查把个人变成了“实例”——体现了该词的两种意义：科学例证，同时又是关注的对象（当然，对福柯而言，关注即意味着控制）。这个过程也颠倒了可视性的两极。在前现代时期，权力的实施本身具有高度的能见性（如城镇中的驻军、公开行刑），那些认知的对象则隐身在暗处。然而，在现代社会，权力运作通常是不可见的，对目标的控制则通过使它们高度可见得以实现。现在，具有最高可见性的是那些厚厚的卷宗被保存并由大批匿名、不可见的公务人员审阅的人（罪犯、疯癫

者)。

在某种层面上，《规训与惩罚》对于囚犯的意义相当于《疯癫史》对于疯癫者的意义。该书剖析了我们对边缘化群体采取的所谓人道主义措施，展示了这些举措独特的支配方式。和《疯癫史》不同的是，这本书的分析集中在对体制结构而非思想体系的追根溯源；这就是说，与其说它是考古学研究，倒不如说它是一项系谱学研究。但这一区别只是着重点方面的，因为我们看到，《规训与惩罚》的系谱其实建基于对监狱这一概念的考古学认识之上，而《疯癫史》也非常关注我们关于疯癫之认识的制度化后果。

《规训与惩罚》和福柯此前作品的最大不同之处在于，福柯在此书中提出监狱模式已经转移、渗入了现代社会的各个方面。因此，这本书不像《疯癫史》那样以一个我们（正常的社会）借以定义自己身份的具体的他者人群为关注中心。在这里，社会本身看似由众多受支配的他者组成，这其中不仅包括罪犯，也包括学生、病人、工厂工人、士兵以及购物者等等。我们每个人都以各种方式成为现代权力作用的对象。相应地，现代社会不存在单个的权力中心，也没有一个例外的“我们”作为定义边缘化的“他们”的标准。权力分散在社会各处，形成大量的微观中心。这种分散对应于权力演化的背后不存在任何目的论（没有统治阶级，没有所谓的世界历史进程）这一事实。现代权力是众多微小的、无组织的动因以系谱学的方式产生的偶然结果。

福柯所呈现的现代权力图景挑战了大多数革命运动，尤其是马克思主义运动的前提。这些运动通常把特定的群体和机构（如资产阶级、中央银行、军事高级指挥部、官方新闻媒体）作为控制的源头，声称对它们的破坏或改造能够带来解放。在前现代时代，权力被高度集中在宫廷和几个相关的机构手中，这样的革命运动能够取得胜利。那些马克思主义者就像是为一场逝去的战争制定作战计划的军事战略家；他们以法国大革命为榜样，试图在一个国王已经不存在的世界里砍掉国王的头。即使革命者占领了政府办公室、军事基地、官方报纸媒体，还是有不计其数的其他权力中心会抵制革命。福柯本人举了前苏联作为“经过易手的国家机器的例子，但这个国家机器控制之下的

社会在等级、家庭生活、性和身体方面大抵和资本主义时代一样”（《权力/知识》，“地理学问题”，第73页）。革命所追求的根本性转变要求对国民生活的细枝末节进行集中控制。由此，我们看到了关于现代革命极权倾向的福柯式阐释。

这种分析似乎导致了一个极端保守的结论，即有意义的革命以及由此带来的真正的解放不可能存在：现代微观中心的权力网络唯一的替代方案就是极权统治。笔者认为，福柯应该会同意这是唯一可能的全球性替代模式。但是，福柯自己的结论不会是这种保守的绝望之声，而是对革命解放事业要求带来全球性变化这一假设的否定。对福柯而言，政治——甚至是革命的政治——总是地方性的。

然而，地方性经常会成为极端保守主义的避难所。尤其是考虑到福柯所说的压制的大众化——根据地方性的背景，我们都是受害者——他如何能避免把有效的革命运动消解于一系列永无休止的琐碎抗议之中？那些银行家、律师以及正教授们同样会抱怨自己受到了剥削（比如作为员工或者消费者），他们的抗议之声和其他人的同样合理正当。然而，福柯在此可以借助边缘的这一概念，自20世纪70年代起，这个概念代替了视疯人为一种极端的他者的浪漫主义观念。和疯人不同，边缘化的群体或个人仍是现代社会名副其实的组成部分：他们说这个社会的语言（尽管可能带着口音），接受很多通行的社会价值观念，起到重要的社会和经济作用。与此同时，和我们绝大多数人不同的是，他们永远处在社会的边缘地带。这种处境是出于以下一到两个原因：界定他们生活的或许是和主流社会相左的价值观念（例如同性恋者、非正规宗教的信仰者、来自非西方文化传统的移民），或者他们从属的群体的利益被主流群体有组织地压制了（如流动务工者、贫民窟学校的孩子、沿街拉客的妓女、监狱里的囚犯）。

和疯人不同的是，被边缘化的个人或群体的价值观对我们自己的价值观提出了有力的挑战，而在我们的社会中满足他们的需求似乎也不为过。因此，他们关切的事可以成为有效的政治行动的焦点。同时，这样的政治行动很可能是没有乌托邦式全球目标的真正革命。对我们而言，要真心真意地和疯癫者口称“我们”，就要求摧毁我们核心

的价值观念和社会体制，但边缘者的权利和要求建立于对我们社会某些特征所作批评的基础之上，我们的社会可以不被推翻而得到改良。

边缘者的政治本身似乎是另一种边缘化的手段，因为在这种政治中“我们”主张替“他们”说话的权利。福柯明显察觉到了这种危险，他坚持认为政治行动应该为边缘群体成员提供说话和被聆听的机会。因此，在20世纪70年代初，他和同伴丹尼尔·德斐尔一起建立了“监狱情报团体”（简称为GIP），利用福柯作为学术名流的地位吸引媒体对囚犯的关注，让他们有机会自己直接说话。

边缘性是认知学语境下“错误”的政治对应物，这一概念我们在前文谈到过。从政治的角度理解，错误当然不仅表示语言陈述的不实，还涵盖非语言学意义上的不适之举、导向错误的价值观念等意。笔者认为，福柯式的政治学就是努力使造成群体边缘化的“错误”和主流社会的“真理”进行创造性互动。倘若这种努力获得成功，这些边缘群体就不再是支配所指向的特定对象，而作为一个整体的社会本身也会因接受此前被拒斥为错误的事物而得到改造和丰富。

或许有人认为，我所说的“创造性互动”只是主流社会同化边缘群体的一个幌子，只会破坏他们最具特征的价值观念。但是，互动未必就会产生趋同式的同化，特别是如果在互动中边缘群体能获得被认真聆听的机会。另一方面，这里也会产生另一个问题，即是否值得或者在多大程度上值得与某一边缘群体进行互动。我们可能会认为某些边缘群体（如新纳粹主义或者一些天启式宗教流派）的需求和价值观念与我们的根本价值观念相冲突，我们对他们最多能做到容忍——这也是合情合理的。

最后，我们还面临这样一个难题：为什么我们的政治活动如此关注边缘群体？比方说，为什么不采取新保守主义的政策强化对主流价值观念的信奉，或者向别的社会推广我们的主流价值观念？对于与福柯一样认为自我批判和对他者的欣赏应该是我们的核心政治议题的自由主义者，这是一个关键问题。不幸的是，和约翰·罗尔斯这样的自由主义者不同，福柯对此鲜有回应。他自己的政治立场似乎只是源于他

个人对不断的自我改造的倾心。他对边缘群体的关注也主要反映了他对困于某一固定身份的恐惧。在此，对福柯而言，政治从根本上是个人的。对于那些没有这种恐惧的人，福柯只能说——他曾在类似的语境下说过这句话——“我们来自不同的星球”（《快感的运用》，第7页）。

第九章

现代性经验

具有讽刺意味的……是让我们相信我们的“解放”尚无定论。

福柯是一个同性恋者，现代性史的写作对他来说一定是倾注了特殊的个人感情的一件事。福柯的传记作家透露，福柯在青少年时代因性取向遭了不少罪，因为20世纪40和50年代的法国社会大多以此为耻或为此感到愤怒。即使巴黎高等师范学院的总体氛围比较宽容，但对同性恋也不完全友善。福柯明确表示，他在瑞典工作的原因之一是希望找到一个对性的态度更加开放的环境，虽然这一愿望没有完全实现。尽管福柯性生活的具体情况仍旧笼统而不可知（难道不应该如此吗？），但是我们有足够理由认为，作为同性恋被边缘化的经历是他生活的一个重要组成部分。另一方面，他也像别人一样不愿接受“同性恋”的身份。从记录在册的资料来看，他极少以“同性恋者”的身份写作或讲话，而当他这样做的时候，例如在同性恋出版物对他的几次采访中，他对同性恋积极分子运动更多的是一个同情的旁观者，而不是投身其中的参与者。对他最具吸引力的是他眼中的同性恋者近来对新型的人类社区和身份的探索。

不管怎么说，同性恋只是福柯讨论性史时的众多话题之一。除了有一卷名为“性变态者”之外，他还有数卷讨论儿童、妇女和已婚夫妇。不仅如此，他对该项目的一个总述性的导论（唯一真正得以发表的那一卷）表明，正如在《规训与惩罚》中那样，他的研究将从边缘化群体扩展开来从而包括现代社会的任何一员。事实上，从一开始就很明显，福柯对性经验的研究正在拓展一个超越权力关系的维度。它正在成为一种历史，不仅是政治意义上而且也是心理和伦理意义上的

主体塑造的历史。

然而，起点依旧是福柯对于现代权力的看法，这在《性经验史》的第一卷中得到明确的展现。因此，福柯最初对性经验的处理方式大体上是《规训与惩罚》中所用的系谱学研究方法的直接延伸。这一方法被用于研究多种关于性经验的现代知识体系（“性科学”），目的就是要显示这些体系与现代社会权力结构的紧密关联。福柯这部分讨论的重心在于他所称的“压制性假设”。这是一个寻常的假设，认为现代社会对于性的态度（始自18世纪，在维多利亚时代达到顶峰，至今仍具有重要影响力）主要是负面的；认为除了在一夫一妻制的狭窄空间内的性经验之外，其他性经验都遭到反对，发不出声音，并遭到最大程度的抹杀。

福柯并不否认压制的事实。维多利亚时代的确曾给女人束胸，审查文学，并开展声势浩大的反手淫运动。但他否认现代权力主要通过压制来施行，否认反对压制是抵制现代权力的有效手段。相反，他认为现代权力通过发明新的话语创造出新的性经验形式。例如，尽管同性性关系在整个人类史中都存在着，但同性恋者作为一个有其自身心理、生理甚至基因特征的独特群体，却是现代性科学的权力/知识体系创造出来的。

福柯指出，性压制是一个表面现象，远为重要的是17世纪以来性话题的“真正的话语爆炸”（《性经验史》第一卷：《概述》，第17页），尤其是反改革派在忏悔问题上的立法。忏悔者被要求以一种前所未闻的全面和独特的方式来“审察自己的良心”。仅仅说“我和我妻子以外的女人睡觉了”，这还不够；你得说睡过多少次，采取了什么样的性行为，这个女人自己是否已婚。仅仅报告外在的行为还不够。思想和欲望也同等重要，即使没有实施出来。但这种情况下光说“我想和我妻子以外的女人睡觉”也不够。你还得确定你是否老想着这事，是不是因此觉得愉悦——而不是立即打消了这个想法；如果你有此想法，是无意为之，还是“得到意志的完全批准”？所有这些因素都是告解神父需要考虑的，从而决定负罪的程度（例如，重罪还是轻罪）、确定适当的惩罚措施并提出改进道德的建议。对忏悔者来说，结果是

对自身的认识越来越深、越来越准确，这是“自我阐释学”的成果，最大程度地展示了他们内心的性本能。然而福柯暗示，这种本性与其说是自我发现的，不如说是由规定的自我审察构建出来的。我的性身份取决于我被规定在忏悔中使用什么样的范畴。

现代性经验史的大部分内容，是由这些自我认知的宗教手段进行世俗化调整和扩张构成的。忏悔的对象可能不再是神父，但肯定有个医生、心理咨询师、挚友，或者至少是其本人。确定一个人性本能的可能性的范畴不是自选的，而是新兴的现代性科学“专家”权威认定的：弗洛伊德学派、克拉夫特——埃宾学派、哈夫洛克·埃利斯学派、玛格丽特·米德学派。这些专家把实际上只是行为的新社会规范的东西当做有关人性的新发现呈现出来。

当然，作为一种社会建构的性经验与作为生理真实的性别之间还是存在着差别。福柯并不否认存在着（比如）关于人类繁殖的不可否认的生理学事实。但他坚称，一旦我们从纯粹的生理学走向心理学、人类学等领域中那些具有不可避免的阐释性和规范性的范畴时，这种差别就不存在了。比方说，俄狄浦斯情结与资本主义有关家庭的意义假设与价值假设联系在一起；它不只是和受孕的生理过程相类似的事实。甚至于看似简单的生理事实，例如，男性与女性之间的差别，也可能具有规范性的社会意义。何秋兰·巴宾的例子即是一个明证。何秋兰·巴宾是19世纪的一个两性人，被当做女性抚养长大，但在二十多岁时接受了医生的仔细检查并被认定为事实上的男性，从此强迫她以男性的身份生活。福柯公开了巴宾三十岁自杀前所写的心酸的回忆录。

尽管福柯对压制性假设持批判态度，他却能够写出一部与监狱史旗鼓相当的性经验史。现代性科学规定了与权力/知识具有相似角色的性功能障碍的范畴（同性恋、女色情狂、恋物癖等），正如现代犯罪学定义了社会功能障碍的范畴（青少年犯罪、盗窃癖、吸毒、连环杀人等），这些范畴同时也是认识和控制相关“对象”的依据。福柯援引了茹伊的案例，茹伊是19世纪法国的一个略有智障的农夫，偶尔引诱村庄里的女孩和他进行福柯所说的“无害的拥抱”。无疑这样的事情在法国村庄里上演了数个世纪，但有人向政府当局告发了茹伊，当局

于是让茹伊尝到了新兴的性科学的厉害。经过详细的法律和医学审查后，他被确认无罪，但仍旧被关进医院，整个后半辈子都成为了“医学和知识研究的纯粹对象”（《性经验史》第一卷：《概述》，第32页）。我们现在很多人都会为福柯对在我们看来可能算性骚扰的行为的漠视感到吃惊，但福柯无疑也会把我们的反应本身看做现代权力/知识体系在发挥作用的体现。

福柯计划的六卷《性经验史》中有三卷讨论特定的边缘群体：作为抑制手淫运动对象的儿童（《儿童的十字军东征》）；作为由性导致的歇斯底里症患者的女性（《歇斯底里的女性》）；被视为性行为“不正常”的同性恋及其他群体（《性变态者》）。所有这些人，正如《规训与惩罚》中的罪犯一样，都是由层级监视与规范性评判所建构和控制的。不仅如此，正如犯罪行为例子所显示的，我们没有现实的可能性去消除甚或大幅减少目标行为，因此权力机制的实际功能只在于控制某些部分的人口。福柯计划中的第四卷是《马尔萨斯式的夫妇》，讨论的主题将是设计用来限制人口并提高其质量的多种权力结构。这也和在《规训与惩罚》中一样，很容易被视做规训力量向非边缘群体的扩展与延伸。

在《性经验史》导论的结尾章节，福柯似乎超越了性经验本身，提出了生物权力的概念，这一概念涵盖了所有针对作为在世生物的我们现代权力形式，把我们作为不仅是正常性行为而且是正常生物行为规范的作用对象。生物权力关注的是“管理生命的工作”，是一个在两个层面运作的过程。在个体的层面，存在着“人类肉身的解剖学政治”；在社会群体层面，存在着“人口的生物政治学”（《性经验史》第一卷：《概述》，第139页）。第一层面是对《临床医学的诞生》中医学主要的认识论疗法的隐性补充，以此彰显了界定健康个体的医学规范的政治意义（广义，包括社会和经济等方面）。于是（比如）现代医学对于肥胖的观念与“胖人”这个边缘社会群体相对应，而现代药物治疗疾病的技术与药品行业的经济学错综复杂地联系在一起。第二个层次关注的是把整个国家的人口作为一种必须加以保护、监控和改良的资源。因此，资本主义要求全体性的医疗和教育来保证充足的劳动力资源；种族主义的意识形态呼吁采取优生措施保护人口“储备”的

纯洁性；军事谋略家提出“总体战”的概念，不仅指军队之间的战斗，还指全体人口之间的战争。

于是，我们看到，福柯的现代性经验史的研究计划从一开始就已扩展为现代生物权力史。20世纪70年代末，他开始讨论此类历史主题。举例来说，福柯重新讨论了医学史和精神病学史的问题，但现在的分析视角是他新的权力观念。同时，他开始研究他所谓的“管理的艺术”，即从中世纪田园模式发展而来的、统治者关爱所辖人民的艺术。

然而，更为重要的是这一计划的另一发展方向，福柯后来把它称为“主体的历史”。这一趋势早在《规训与惩罚》中就已浮现：福柯在书中间或提到，规训所控制的对象如何主动将控制他们的规范内化从而成为自身行为的监视者。在性经验方面，这一现象占据了中心位置，因为个体应能领会自己作为一种性存在的本性，并且根据这种自我认知改变自己的生活。因此，我们不仅仅是那些对我们进行过专门了解的规训活动的对象，也同时作为对我们自身的知识进行自我审查与自我建构的主体而受到控制。

这一新视角让福柯能够质疑现代社会性解放的理想。我通过自我审查发现了内心深处的性本能，通过克服各种焦虑和恐惧来表现这一本性。但我真正解放自己了吗？或者，我只是按照一套新标准重新塑造了自己的生活？难道乱交不也像一夫一妻制那样是一个高标准的理想？乱交要求在性生活方面具有冒险精神，这难道不会如传教士的职业要求其一本正经一样成为一种负担？杂志、关于自慰的书籍、指导我们过解放了的性生活的手册，这些都似乎要引起我们内心对于自身性魅力与性能力的不安与恐惧，正如布道和训诫试图让我们的祖父辈对纵欲的危险感到不安与恐惧一样。更为重要的是，我对性解放要求的接受难道比我们祖父辈对传统道德要求的认可更能反映一个人的“本来面目”？福柯暗示，在上述两种情况下，接受与认可可能只是外在规范的内化。福柯说，我们无休止地争论性的问题，这颇具讽刺意味，因为我们认为这与自我解放有关（《性经验史》第一卷：《概述》，第159页）。

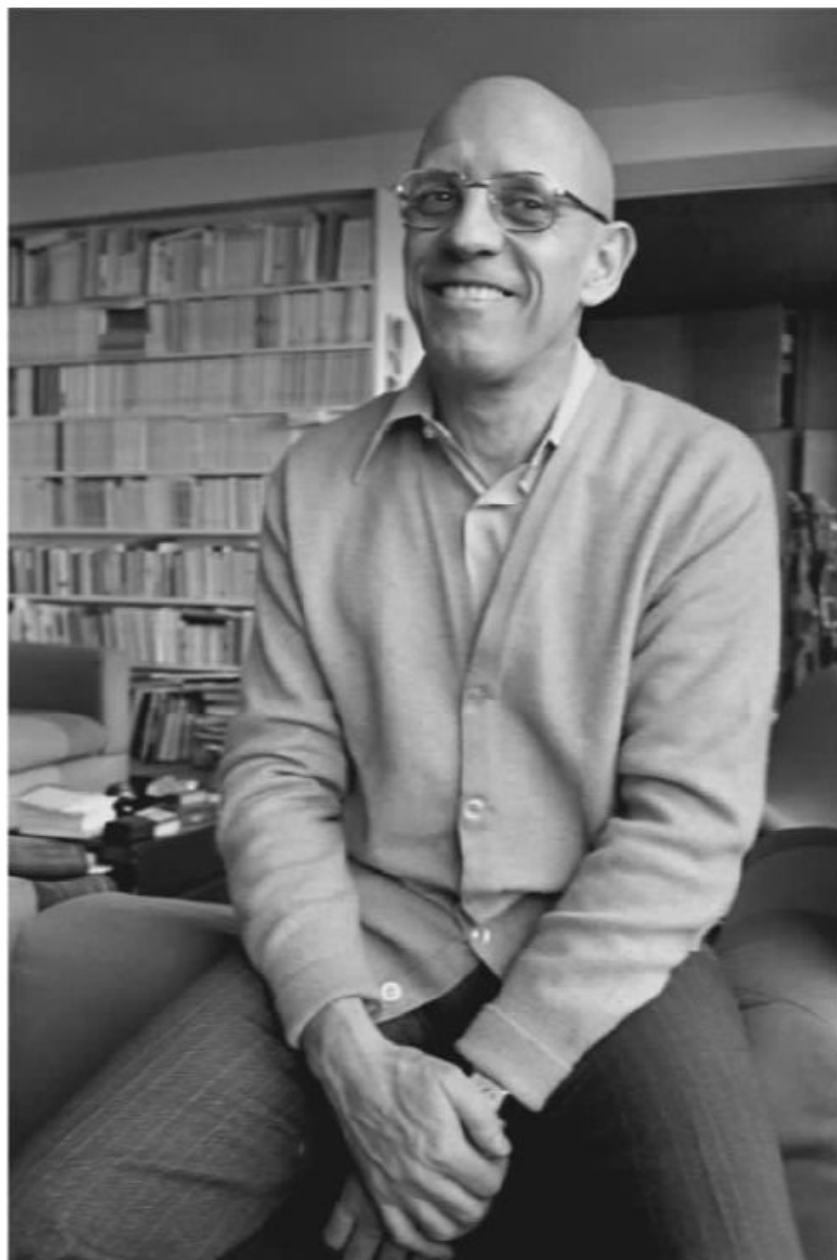


图13 福柯在巴黎的寓所，1978年

更重要的是，福柯的新视角使他具有了这样的观点：他对性经验

的研究的确是试图理解个体成为主体这一过程中的一个环节。福柯得出了这样的结论：他所写的与其说是性经验史，不如说是主体的历史。这一转变源于他发现了性经验是我们作为自我或主体的身份的内在组成部分。如果我说我是同性恋或者我对艾伯丁着迷，就是在说我以主体性的具体性表现了关于我自身的十分核心的东西。此处，福柯似乎回到了个体自觉的立场。虽然他在早期选择观念哲学而非经验哲学时放弃了这一点，但我想说他从没有真正远离这一立场，只不过是拒绝了那种忽略主体根本的历史特性而对其所作的先验性解读。无论如何，福柯现在觉得能够也有必要阐明我们成为主体的历史进程。问题不在于自觉如何从不自觉中产生，而在于一个自觉的存在怎样获得了某一特定身份，换言之，怎样逐渐认为自己受一套特定的伦理规范的指导，这些规范赋予其存在以特定的意义和目的。

在《性经验史》中，福柯开始审视对一种伦理自我的现代自觉通过基督教的自我阐释学的世俗化过程诞生的方式（正如在我们前文讨论过的忏悔仪式中）。他最初的计划是在另一部关于中世纪基督教性经验观的独立篇章中充分讨论这一主题，他把该篇称为《肉身的忏悔》^[1]。（这原本将成为性经验史中的第二卷，后面还有四卷，分别讨论儿童、妇女、性变态者和夫妇。）福柯说他完成了这一卷的初稿，但对他所写的内容不满意，于是暂搁一边。尽管这篇稿子显然还存在着，但从未发表出来（福柯的家人坚持遵从他的严格指令：“死后不再发表任何作品”）。这一手稿在巴黎的福柯档案中心也找不到；极少有人见过这份稿子，因而对其内容也没有任何具体描述。（见过这份手稿的人说它并不真正是一份完整稿，跟福柯所言相左。）

正如福柯对这一研究计划所作的深度思考一样，不管怎样，他都认定他的讨论要从古希腊和古罗马——而不是中世纪——对性和自我的观念开始。他曾得出结论说，要恰当地理解基督教对自我的阐释学认识，他得从古代观念中追踪其根源和变异。他开始重新拾起在学校学过的希腊文和拉丁文，与他在法兰西学院的两个朋友兼同事有过多次的讨论，此二人即罗马历史学家保罗·贝内和古代哲学史家皮埃尔·哈多特。这一重大的方向性调整，加上身体欠佳（后被证实是艾滋

病，福柯也因此而死），严重影响了该项目的进度。直到1984年临死之前，福柯才出版了有关古代世界的两册书：《快感的运用》讨论了公元前4世纪的希腊文本，《自我的关怀》探讨了公元前1世纪到公元1世纪之间的希腊和罗马文本。

尽管这两册书被命名为福柯《性经验史》第二卷和第三卷，但把我们曾经讨论过的第一卷看做其导读则没有多少道理。粗略地说，第一卷介绍的研究计划是把现代性经验作为生物权力的例子加以研究的项目：生物学（广义的）知识充当从社会——政治层面控制个体和群体的基础。这是福柯从未能付诸实施的一个计划，尽管有些研究内容分散地出现在《性经验史》第一卷之前和之后的作品中。第二卷、第三卷是一项研究的组成部分，这项研究把古代性经验作为自我的伦理建构的例子。尽管都讨论了基督教的自我阐释学这一主题，这与前期对生物权力的研究却不甚相关。倘若福柯没有把这两本书作为他最初性经验史的后续研究，那么就不会如此具有误导性了。他可能预见到了某一领域更宽的项目，既从生物权力又从自我建构来探讨性经验。但在弥留之际他似乎偏离了性经验史。他的新方向，正如我们将看到的，把主体的建构与他后来所谓的“真理游戏”而不是性经验联系起来。

【注释】

[1] 原文是Les Avoux de la chair。经查，福柯原计划把《性经验史》第二卷叫做Les Aveux de la chair，作者所用的“Avoux”应该是个笔误。——译注

第十章

古代性经验

性枯燥乏味。

福柯睿智、庄重但又艰深晦涩的文风曾让许多读者饱受折磨，但他最后两本书写得浅显易懂、清晰流畅，让读者颇感慰藉。是临终前的疾病使他达到其作品所反映出的宁静与平和？或仅仅是因为急于在生前完成这一研究而没有时间继续辞藻华丽的繁复文风？依笔者之见，福柯那时已经进入了一个远离在他看来常常“不可忍受”的当下社会的世界，并在那里找到了一种对他极具吸引力的生存模式。

他的主题——自我的伦理建构——自然是从他对现代权力关系的分析中得出的。在他看来，权力关系甚至已经渗透进我们个人身份的内核。毫无疑问，他如此抵制任何固定身份的原因在于，福柯认识到，即便那些表面上看来属于自选的身份也可能只是社会规范的内化。但是，正如福柯把伦理身份的历史建构追溯到基督教的自我阐释学视角及其当代世俗化了的继承者，支配性权力在他的论述中并不显见。

他仍旧利用了“主体”一词的双重语意，大谈伦理规范如何进入个体生活、构建个体身份的“主体化模式”。以对古代文本的考古学分析为源头，这一主体化过程的总体结构当然受到权力关系的影响。该结构包括作为其基础的、与性行为有关的行动（希腊人称为ta aphrodisia，即“阿佛洛狄特^[1]的事物”，福柯称之为“伦理物质”），还包含在何种意义上使个体接受伦理法则的约束。福柯把它称为“征服模式/主体化模式”（mode of subjection）^[2]，泛指从对社会传统

的服从到实现自我满足等等各种行为。这里面除了接受道德法则意味着什么这一问题之外，还有另外一个问题，即主体化过程以何种形式实现，也即它的“展开方式”，这可能包括诸如自觉遵守实践规则，或者相反，突然之间完全改变信仰。此外，这一模式也为道德事业设想了一个最终目的（telos），如实现对自我的控制，或者为来生洗清罪过。

尽管这一图式为权力运作预留了空间，福柯把它应用于古代性伦理的方式却强调了把伦理的主体化当做由看似掌握自身命运的个体实施的过程。结合上述部分例子，他们可能通过严格遵循一套实现自我控制的做法（“自我的技巧”）来完成自我实现的计划。类似地，福柯用明显带有赞赏的语气谈及希腊的“存在的美学”，其中生命就像艺术品一样被创造出来。同样明显的是，福柯关注的焦点远比性伦理宽泛得多。当他还在写作《自我的关怀》时，福柯曾在一次采访中评论说：“比起性，……我对自我的技巧这类问题要更加感兴趣——性枯燥乏味。”〔“论伦理的谱系”，《福柯主要作品集》（卷一），第253页〕

然而，我们要指出的是，福柯自己已经表明，尤其是在《性经验史》第一卷中，自我创造只能是一种幻觉。我们可能认为，我们的自由就像现代性解放一样，只是权力关系约束力的内化。福柯可能被古代创造美丽生活的行动所吸引，但较之于众人，他更清楚这一行为与希腊社会的权力结构缠绕在一起。比方说，试想希腊男人与男孩之间的同性恋行为。尽管这样的行为没有受到基督教对本质上邪恶、反常的行为的责难，但它也因政治原因被问题化了，正如福柯在《快感的运用》中特别指出的那样。男孩，作为某个享有主导权力的男性的被动搭档，同时也被当做城邦的未来领袖加以培养。这样的人怎么可能是和妇女及奴隶处在同一位置上的性对象？无论柏拉图如何论及理想的美和心灵的自我主宰，“柏拉图式爱情”的问题都不能从雅典社会的权力关系中剥离开来。

解决这个问题的关键是问题化这一概念，上文中已顺便提及，实际上它是福柯后期思想的核心观念。问题化构成了个体面临生存时的

基本问题与抉择。我的存在被以某种特定的方式问题化，这一事实无疑是由我置身其中的社会权力关系所决定的。但是，尽管生存被问题化了，我还是能够以自身的方式对它所提的问题作出应答，或者更准确地讲，以我在特定历史背景下确定自我身份的方式作出应答。

这里隐含了问题化与边缘化之间的对比关系，尽管福柯从未明确提出。在他引出此术语的古代语境中，被问题化了的是希腊自由男性的生活，而不是那些被边缘化了的群体，比如妇女和奴隶。边缘化对应于一个社会强加在个体身上的最强约束。即使边缘化群体也并非完全被一个社会的权力结构所主宰，因为他们能够参加革命运动（并获得胜利），推翻统治着他们的力量。但他们只能通过与权力的斗争确定自己的身份。社会的“主流”成员，即那些没有被边缘化的成员，受到的约束要小一些。权力网络以一种预期的形式限定了他们，但却允许有较大空间供他们进行进一步的自我限定。与被边缘化的群体不一样，他们在社会中可以占据“合适位置”，给他们提供了以自己的方式进行自我建构的空间。希腊自由男性的“问题化”就属于这种情况。

笔者的观点是，福柯在把话题转到主体的历史（以及古代性经验的历史）的时候，也在无形中把主要的关注焦点从那些生活被边缘化的人群转移到那些生活仅仅被问题化的人群身上。通过这种方式，他不用否认权力的普遍性就巧妙地认可了有些人被允许过一种相对自由、自我创造的生活。在古希腊，这至少包含了一些自由男性；在我们的世界中，它包括了那些像福柯一样有能力也有机会读书和写书的人士。

问题化看似福柯的第三种历史学方法，是对考古学方法和系谱学方法的补充（或替代）。但从严格意义上讲，这种说法是错误的，因为问题化不是一种历史学的方法，而是此类方法研究的对象。转向问题化，就是从边缘化个体转向问题化个体。但福柯在从事古代性经验的问题化研究时，的确对其历史学的方法论作了较大改变。他首先要求对性经验的古代话语结构进行仔细探索，考古学方法当然是这一部分的主要工具。同时，他基本不关心与古代性知识纠缠在一起的权力关系。正如我们注意到的，《快感的运用》论及“男孩问题”的政治根

源，而《自我的关怀》中则有一个简短的（用福柯自己也承认的话来说，衍生性质的）章节讨论推动希腊向罗马的性经验观转型的社会力量。但福柯早期著作中所说的权力谱系在这两本书中难觅踪迹。

这是因为，系谱学方法主要关注的是权力与我们现代的统治体系相连通的线索。正如福柯在《规训与惩罚》中所说，它是一部关于现在的历史。但古代希腊和罗马的权力体制太过遥远，很难用我们对现代权力结构的理解把它们描绘出来。如果福柯所关心的只是现代权力结构，他可以按照原计划行事，并不需要回溯到比中世纪田园模式的关爱观念更古老的思想了。然而，一旦主题变成问题化及自我对问题化的创造性应答——在权力体制的缝隙中发展起来的问题，古代人就立即成为有趣的研究对象了。然而，这并不是因为他们是某些问题的特殊根源，否则就需要进行系谱学方法的研究了，而是因为古代人对这些问题给出了多种创造性的答案。

福柯不太愿意放弃“系谱学”这个术语，可能是因为这将他与尼采联系在一起。但他已不再把该术语作为怀疑的工具去追踪现代权力无处不在的痕迹。相反，它是对古代世界“存在艺术”的一种（通常是赞赏性的）描述。所谓古代世界的“存在艺术”，就是“那些有意图的自愿行为，凭借它们，男人们不仅给自己树立行为准则，而且还试图使他们的生活成为具有特定艺术价值、符合特定风格标准的艺术品”（《性经验史》第二卷，第10——11页）。除了这个词语本身，它仅表示对自我建构进行随意描述的宽泛概念。然而，这种描述已经不再是复杂外部权力线索的重构，而是伦理转型的内部方案。事实上，它与哲学史，而不是与福柯所用系谱学一词的原初意义更为接近。或者这样表达更好一些：它是历史模式中发生的哲学本身。

我们将在下文回到福柯的最终“哲学”上。但现在，我们首先要关注一下他的古代性经验考古学，理解一下希腊人和罗马人如何把性经验问题化、福柯又想让我们从他们的问题化中知道些什么。对福柯而言，考古学一直都是比较式的研究。这一次，基本的比较点是基督教的性经验观。这里，尽管没有《反基督者》中的修辞暴力，福柯再次成为尼采的传人：他认为基督教性观念的崛起是一种更令人崇敬的古

代观念的堕落。同时，福柯明确表示不可能重回古代的方式，因为他们有严重的自身缺陷，无论如何不可能在我们的世界中存在。古代的方式只能作为我们自我创造计划的启发式指南。

在福柯看来，古代人和基督徒在道德准则及行为方面相对来说差别不大。如果把诸如同性关系这样的明显特例除外，两者在确立伦理法则及这些法则所决定的实际行为模式方面就十分相似。然而，当我们考察伦理主体的建构时，重大的差别就出现了。

差异的根源，据福柯所说，是基督教宣称爱的快感（*ta aphrodisia*）在本质上是邪恶的，因此是伦理拒斥的主要对象。与此相反，对于古代人而言，性是自然的善。性成为了伦理问题化的对象，不是因为性基本上遭到禁止，而是因为性的某些方面可能具有危险性。这是因为性之善的一面体现在我们低层次的动物性之中，因为它们往往涉及剧烈的情感。危险性并不在于这可能成为我们生活的主要部分——对基督徒来说正是如此，而古人则认为这是不可避免也无可厚非的——而在于我们可能因过度沉迷于此而扰乱了正常的生活。

相对于基督徒而言，遵循性伦理的法则就是完全排斥性，其理想就是独身，或者对于不那么伟大的人而言，至少意味着把性严格控制在—夫—妻制婚姻的狭小空间之内。相反，对于古代人而言，这是一个合理使用（*chresis*）快感的问题，不是避免某些本质上邪恶的行为；是在适度的节制下（当然要考虑到我们讨论的对象是自由男性而非妇女和奴隶）充分投入到性活动中来（异性性生活、同性性生活、婚内性生活、婚外性生活）。

为了遵循他们的性行为法则，古代人试图实现自我主宰（*enkrateia*），在与自我的斗争中取胜，而这是通过自我控制的训练（*askesis*）做到的。对于基督徒而言，战争的对象是邪恶的外在势力——终极对象是撒旦，它勾起我们的欲望，而要获取胜利则要通过对自己取得重大理解（阐释学），并在此基础上克制自我、服务上帝：不是自我主宰，而是自我否定。最后，古代伦理生活的终极目标是适度（*sophrysune*），可以理解作为一种自由——既是被动的（对激情而

言)又是主动的(作为对他者的主宰)。对于基督教来说,唯一值得追求的人性的、有意义的自由是免受欲望困扰的消极自由,除此之外就只有完全服从于上帝的意志。

与基督教的显著对比最鲜明地存在于公元前4世纪的古希腊观念中。在福柯看来,古希腊后期(即早期帝国时代)对性经验的观念基本没有变化,但越来越强调基督教的消极性倾向。比方说,尽管爱的快感仍旧被视为本质上是好的,但更多地强调了它的危险性以及在它面前我们表现出的脆弱性。与此相似,自我主宰的技能仍旧处于中心地位,但越来越多地与自我认识联系在一起。适度这一理想也融入了反思性愉悦的成分。尤其是通过斯多葛派的哲学思想,罗马世界预先埋下了基督教革命的种子。

福柯对于基督教性经验的叙述似乎忽略了“创生是善”这一中心教义。即便是奥古斯丁——福柯本可以列出此公作为反对性经验的观点的主要思想源泉——也坚持认为世界上没有任何东西本质上是邪恶的,并以此对摩尼教徒进行反驳。甚至是人类的堕落,根据正统的天主教教义,也没有从根本上腐蚀人性的任何方面;所有上帝创造的东西,包括我们的性,都得到基督的救赎。当然,福柯可能会辩解说,这些形而上学和神学的教义并不决定实际的伦理说教。但我们还需要看一下他对中世纪性经验的详细论述,才能获知他的真实想法。

前文曾指出,福柯临终前一直所说的系谱学研究已经演变为一种哲学。要想阐发这一思想,笔者认为最好的方式是对福柯在《快感的运用》的前言中对自己作品总体特征的总结进行评价。福柯坚持认为,从一开始他就在最宽泛的意义上提出一种“真理的历史”。他把这一历史看做由三个主要部分组成:对“真理的游戏”(即为创造真理而提出的多种话语系统)本身或相互关系进行分析;对这些真理的游戏与权力关系的相关性进行分析;对真理游戏与自我的关系进行分析。我们能够立即把对作为话语系统的真理游戏本身进行的研究与考古学等同起来,而把对真理游戏与权力的关系分析与系谱学联系起来。此处,“真理的游戏”指福柯的历史研究所关注的不同的知识体系(真实的或自称的)。我们还能比较自然地由“真理的游戏”的这层意思想到

福柯把真理的游戏与问题化联系了起来，他把古希腊人用以解决人类生存问题而创建的哲学理论看做相似的游戏。

然而，尽管福柯的确把哲学看做希腊人对问题化的回应，但他并不认为这一意义上的哲学会创建一套理论知识体系。相反，他紧随法兰西学院的同事皮埃尔·哈多特的研究，把古代哲学从根本上看做一种生活方式，而不是对理论真理的求索。在这一背景下，“真理的游戏”并不指思想体系，而是指讲述真理的实践。《快感的运用》讨论了柏拉图呼吁热爱真理、把真理看做存在于男孩之间的同性性爱背后的纯真理想。然而，柏拉图至少明显倾向于把哲学当做一种理论图景，而不仅仅是一种生活方式。福柯小心谨慎地与这种柏拉图主义保持了距离。

福柯最后一本书的标题“自我的关怀”指的是古代后期务实的哲学流派（尤其是斯多葛学派）的一个重要主题，但该书主要关注的是非哲学背景下的主题，例如医学、婚姻和政治。然而，福柯在法兰西学院和伯克利所作的演讲（1982年和1983年）明确且具体地把哲学当做一种生活方式。在法兰西学院的讲座中，他讨论了苏格拉底（《申辩篇》和《亚西比德篇I》），把苏格拉底作为以“自我的关怀”为重心的哲学式生存的典范和支持者，追溯了古代有关这一主题的后继讨论，例如爱比克泰德、塞内加、普鲁塔克等人的观点。伯克利的讲座讨论了古代“真理的言说”（*parrhesia*）的理想，把这一理想看做政治和道德的核心美德。在此，福柯讨论了这一观点在欧里庇得斯和苏格拉底著述中的早期发展，也讨论了其在伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派和犬儒主义学派中的后期转型。

我们只拥有这些讲座的录音转写记录（及听众的笔记）。这些材料不够全面，形式也很粗糙。我们无法获知，如果决定要发表，福柯会如何整合这些原始材料。但至少看起来，福柯在生命即将走到尽头时终于找到了可以超越我们可能会称之为“怀疑的认识论”的路径——套用一下保罗·利科的名言。他所有前期的作品，正如他所宣称的那样，都与真理有关，然而与传统哲学家无条件热爱真理形成鲜明对比，福柯让真理接受检验。他的考古学显示，真理通常是如何相对于

偶然历史背景而言的，而它本该超越特定的历史背景；他的系谱学显示，真理是如何与权力和统治纠缠在一起的，而它本该让我们免受权力和统治的影响。如今，他找到了全面接纳真理的途径，不是把真理作为一套理论知识，而是作为一种生活方式：不是认识论的真理，而是伦理学的真理。



图14 福柯头戴牛仔帽，此帽为他在伯克利的学生所赠，1983年10月

但是，福柯所说的“真理式的生活”是什么意思？当然不是指我们要按照预设的理想范式来生活，比方说，让上帝的意志或者人类的本性来决定。他对古代人的研究，正如我们所看到的，暗示了两种选择：作为个人自我创造的产物的真理（与艺术相类比）；作为社会美德的真理言说。在全书的最后，我们再次看到了可以用来界定福柯生平 and 作品的二分法：是审美的，还是政治的？

【注释】

[1] 希腊神话中司爱与美的女神。——译注

[2] 英语中，“接受……的影响”（subject to）以及后文的“征服”（subjection）和“主体”（subject）一词同源，意义上有相连相同之处。——译注

索引

A

Adorno , Theodor 西奥多·阿多诺

aesthetic (s) 美学

AIDS 艾滋病

Althusser , Louis 路易·阿尔都塞

Annales school 年鉴学派

a priori 先天的

historical 历史的

archaeology of knowledge 知识考古学

Artaud , Antonin 安东尼·阿尔托

Augustine , St. 圣奥古斯丁

author 作者

death of the 作者之死

B

Bachelard , Gaston 加斯东·巴什拉

Barbin , Herculine 何秋兰·巴宾

Barthes , Roland 罗兰·巴特

Bataille , Georges 乔治·巴塔耶

Baudelaire , Charles 夏尔·波德莱尔

Beckett , Samuel 塞缪尔·贝克特

Bentham , Jeremy 杰里米·边沁

Binswanger , Ludwig 路德维希·宾斯万格

bio-power 生物权力

Blanchot , Maurice 莫里斯·布朗肖

Borges , Jorge Luis 豪尔赫·路易斯·博尔赫斯

C

Calvino , Italo 伊塔洛·卡尔维诺

Camus , Albert 阿尔贝·加缪

Canguilhem , Georges 乔治·康吉兰

Chomsky , Noam 诺姆·乔姆斯基

Christianity 基督教，基督教教义

Classical Age 古典时代

madness in 的疯癫

clinic 临床医学see medicine 参见医学

Collège de France 法兰西学院

Communist Party 共产党

Foucault and 福柯与

see also Marxism 也见马克思主义

concept 概念

philosophy of 的哲学

confinement 监禁

connaissance (vs.savoir) 知识 (与认知、认知结构相对)

consciousness 意识

Courbet , Gustave 古斯塔夫·库尔贝

Cuvier , Georges 乔治·居维叶

D

Damiens , Robert 罗贝尔·达米安

Darwin , Charles 查尔斯·达尔文

death 死亡

of the author 作者之死

Derrida , Jacques 雅克·德里达

Descartes , René 勒内·笛卡尔

Discipline 规训

Dumézil , Georges 乔治·杜梅齐尔

Duncker , Patricia 帕特里夏·东克尔

E

Enlightenment 启蒙

Epictetus 爱比克泰德

Eribon , Didier 迪迪埃·艾利邦

error 错误

ethics 伦理学

evolution 进化

examination 检查

existentialism 存在主义

experience 经验

Kant on 康德论

madness and 疯癫和

philosophy of 的哲学

see also limit-experience 也见极限体验

F

Foucault , M ichel 米歇尔·福柯

life 生平

works 作品

The Archaeology of Knowledge 《知识考古学》

Les avoux de la chair 《肉身的忏悔》

The Birth of the Clinic 《临床医学的诞生》

The Care of the Self 《自我的关怀》

Death and the Labyrinth : 《死亡和迷宫》

see Raymond Roussel 参见《雷蒙·鲁塞尔》

Discipline and Punish 《规训与惩罚》

“The Discourse on Language” “论语言” : see L’ordre du
discourse 参见话语的秩序

The History of Madness 《疯癫史》

History of Sexuality 《性经验史》

History of Sexuality , volume 2 : 《性经验史》 (第二卷) see
The Use of Pleasure 参见《快感的运用》 History of Sexuality ,
volume 3 : 《性经验史》 (第三卷) see The Care of the Self 参见
《自我的关怀》 “Introduction” 导论 (to Binswanger’s Traum und
Existenz 为宾斯万格的《梦与存在》而作)

Madness and Civilization : 《疯癫与文明》 see The History of
Madness 参见《疯癫史》

Maladie mentale et personnalité 《精神病与人格》

Maladie mentale et psychologie 《精神病与心理学》

“Nietzsche , Genealogy , History” “尼采 , 系谱学 , 历史”

The Order of Things 《事物的秩序》

L’ordre du discourse 《话语的秩序》

“Polemics , Politics , and Problematizations”“论辩术、政治学和问题化”

Raymond Roussel 《雷蒙·鲁塞尔》

The Use of Pleasure 《快感的运用》

“What Is an Author?”“作者是什么？”

“What Is Enlightenment?”“什么是启蒙？”

Freud , Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德

see also psychoanalysis 也见心理分析

G

genealogy 系谱学

H

Hadot , Pierre 皮埃尔·哈多特

Heidegger , M artin 马丁·海德格尔

historian 历史学家

Foucault as 作为历史学家的福柯

see also archaeology and genealogy 也见考古学和系谱学

history , vs.archaeology 历史和考古学之争

history of ideas 观念史

Holderlin , Friedrich 弗里德里希·荷尔德林

Homosexuality 同性恋，同性性经验

Horkheimer , M ax 马克斯·霍克海默

Hume , David 大卫·休谟

Husserl , Edmund 艾德蒙·胡塞尔

Hyppolite , Jean 让·伊波利特

I

intolerable , the 不可忍受的

Iranian revolution 伊朗革命

intellectual (universal vs.specific) 知识分子 (大众vs.专才)

J

Janet , Pierre 皮埃尔·雅内

Jouy 茹伊

judgment , normalizing 规范化评判

K

Kant , Immanuel 伊曼纽尔·康德

Kirchheimer , Otto 奥托·基希海默尔

Klossowski , Pierre 皮埃尔·克罗索夫斯基

L

Lacan , Jacques 雅克·拉康

Lamarck , Jean-Baptiste 让-巴普蒂斯特·拉马克

language 语言

Leibniz , Gottfried von 戈特弗里德·冯·莱布尼茨

Lévi-Strauss , Claude 克劳德·列维-施特劳斯

limit-experience 极限体验

literature 文学

avant-garde 先锋派

modernist 现代主义者

M

Macaulay , Lord 麦考利爵士

Madness 疯癫：

see History of Madness 参见《疯癫史》

Mallarmé , Stéphane 斯特凡·马拉美

marginal , marginalized 边缘的，边缘化的

Marx , Karl 卡尔·马克思

Marxism 马克思主义

Matthews , Harry 哈里·马修

medicine 医学

modernity 现代性

see also Enlightenment 也见启蒙

Merleau-Ponty , Maurice 莫里斯·梅洛——庞蒂

Miller , James 詹姆斯·米勒

Mitterand , Francois 弗朗索瓦·密特朗

N

Nietzsche , Friedrich 弗里德里希·尼采

O

observation , hierarchical 层级监视

Oppenheimer , J.Robert 罗伯特·奥本海默

Oulipo 乌利波派

P

Panopticon 全景敞视监狱

Perec , Georges 乔治·珀雷克

phenomenology 现象学

philosophy 哲学

Foucault's history of modern 福柯的现代史

Pinel , Philippe 菲利普·皮内尔

Plato 柏拉图

Plutarch 普鲁塔克

politics 政治学

Porter , Roy 罗伊·波特

power 权力

and knowledge 和知识

see also bio-power 也见生物权力

prison 监狱

problematization 问题化

versus politics 较之政治学

Proust , M arcel 马塞尔·普鲁斯特

psychoanalysis 心理分析

see also Freud 也见弗洛伊德

punishment 惩罚

Q

Queneau , Raymond 雷蒙·凯诺

R

Rawls , John 约翰·罗尔斯

relativism 相对主义

repression 压制

Ricoeur , Paul 保罗·利科

Rorty , Richard 理查德·罗蒂

Roussel , Raymond 雷蒙·鲁塞尔

Rusche , Georg 格奥尔格·鲁舍

S

Sade , M arquis de 马基·德·萨德

Salpêtrière 萨彼里埃

Sartre , Jean-Paul 让 - 保罗·萨特

Saussure , Ferdinand de 斐迪南·德·索绪尔

savoir : 认知，认知结构

see connaissance 参见知识

Scull , Andrew 安德鲁·斯卡尔

Seneca 塞内加

sexuality 性，性经验

social sciences 社会科学

Socrates 苏格拉底

Sollers , Philippe 菲利普·索莱尔斯

structuralism 结构主义

subject (s) 主体

subjectification 主体化

subjectivity 主体性

T

transgression 越界

truth 真理

games of 的游戏

history of 的历史

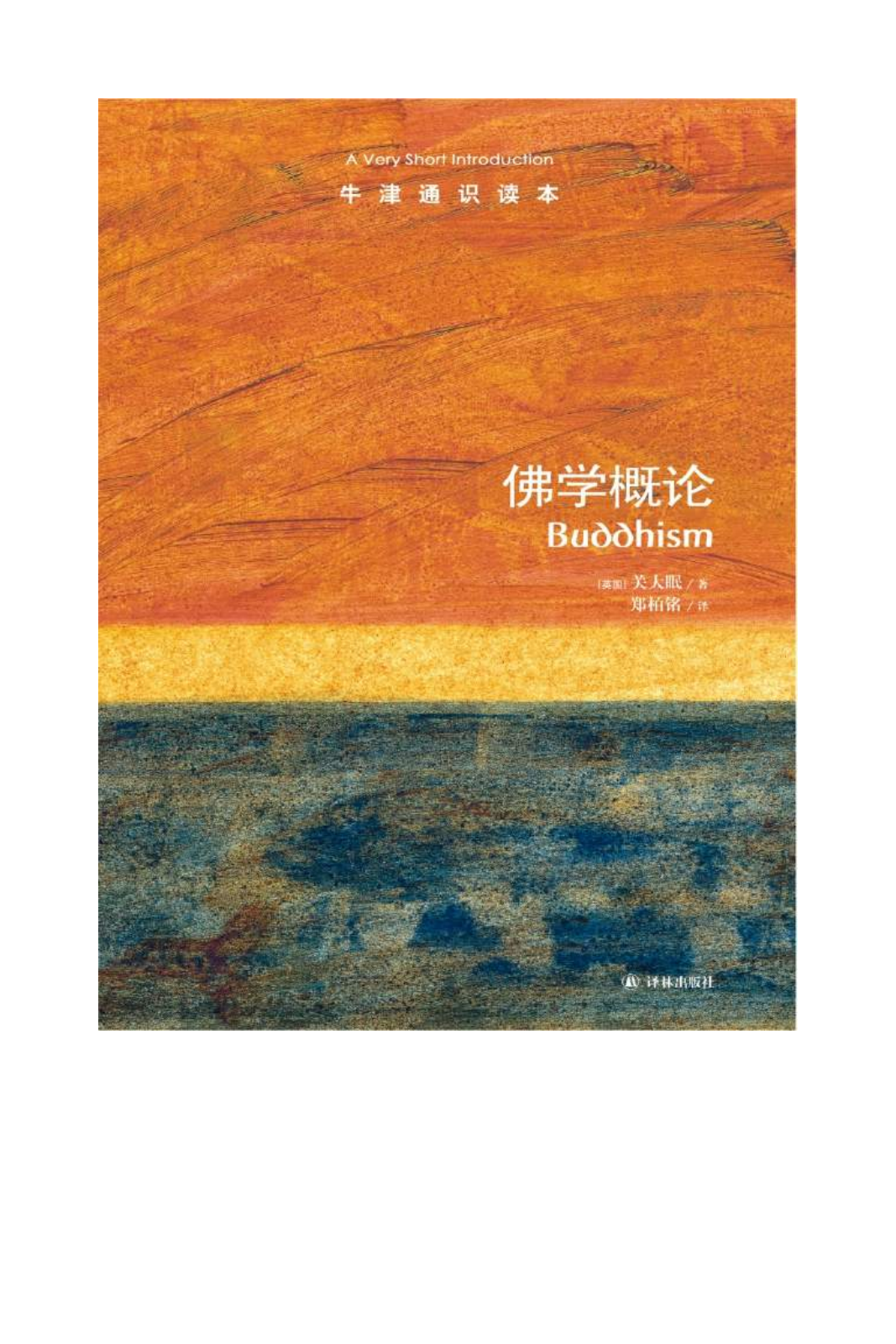
Tuke , Samuel 塞繆尔·图克

V

Veyne , Paul 保罗·贝内

W

Wittgenstein , Ludwig 路德维希·维特根斯坦



A Very Short Introduction

牛津通识读本

佛学概论 Buddhism

〔美国〕关大眠 / 著
郑栢谕 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

佛学概论 / (英) 关大眠 (Keown , D.) 著 ; 郑柏铭译.——南京 : 译林出版社 , 2013.6 (2013.10重印)

(牛津通识读本)

书名原文 : Buddhism : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3449-3

I.① 佛... II.① 关... ② 郑... III.① 佛教——概论 IV.① B948

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第270729号

Copyright © Damien Keown 2000

Buddhism was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press , Ltd

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

Buddhism : A Very Short Introduction by Damien Keown was originally

published in English in 2000.This translation has been adapted for the

Chinese Market and is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the Mainland (part) of The People's Republic of China only.

书 名 佛学概论

作 者 [英国] 关大眠

译 者 郑柏铭

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2000

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年6月第1版 2013年6月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3449-3

目录

[序言](#)

[引文出处例释及发音](#)

[第一章 佛教与象](#)

[第二章 佛陀](#)

[第三章 业与轮回](#)

[第四章 四圣谛](#)

[第五章 大乘佛教](#)

[第六章 佛教在亚洲](#)

[第七章 禅定](#)

[第八章 佛教伦理](#)

[第九章 佛教在西方](#)

[年表](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

赖永海

关大眠（Damien Keown）的这本《佛学概论》（Buddhism：A Very Short Introduction）英文原版问世已有多多年，颇受读者欢迎。这本小书篇幅不大，却是一本优秀的佛学入门作品。作者的写法并不像一般的入门作品那样，只是简单地罗列资料、介绍学科历史，而是有重点、有创见地对佛学领域的一些重要主题进行了梳理。佛陀的教义、业与轮回、佛教伦理、禅定，佛学与日常生活的融合、佛教思想在过去许多世纪中的演变、佛教对当今时代人类所面临的困境的回应，这些在书中都有富有洞见的探索。

全书开篇即以一个载于《百喻经》中的盲人摸象的故事来描述佛学研究的现状。舍卫国那些眼盲的臣民被分成小组，然后各自去触摸大象躯体的某个部位，有的摸头，有的摸身，有的摸腿，有的摸尾。于是，在他们的各自描述中，大象便或者像水壶，或者像箩筛，或者像石柱，或者像门闩；因此，便有了无休无止的争论。

的确，受到主观态度、文化背景、思维方式或者研究方法等等因素的影响，不同的研究者对佛学往往会形成相当不同的看法，得出的结论也常常各有殊异。应该说，这种现象是正常和合理的，因为佛教本身是一个复杂的多面体，各个人用不同的方法，从不同的角度去看佛教，得出的结论自然不会完全一样，例如，仅就研究方法而言，除了传统的“以佛学研究佛学”的方法之外，还有诸如哲学诠释方法、历史考据学方法、宗教社会学方法、宗教心理学方法，乃至现象学、分析哲学的方法等等。不同的方法对于揭示佛教的某一方面或某一层面的思想特质都有其特殊的作用，它们之间并非一定就是情同楚汉、相互矛盾与对立，而往往可以相互发明、相得益彰，如果人们能用尽可能多的方法、从尽可能多的角度去研究佛教，那么，对于佛教的了解和认识就会更全面和具体，从而使自己的认识更接近于真理。

佛学确实是一座博大精深的人类思想宝库，不同的人都可以从中获得自己想要、对自己有用的东西。例如，对于那些喜欢思辨哲学的人来说，佛学应该说是一个相当不错的栖身之所。德国古典哲学家黑格尔对中国古代哲学颇有微词，认为她的思辨性不强。实际上，要么黑格尔不了解佛学，要么他没把中国佛学纳入中国古代哲学范围。实际上，佛学的思辨性绝对不亚于世界上任何一种哲学体系，而中国佛学不但是中国古代传统学术文化的一个重要组成部分，我甚至把它视为中国古代哲学的主干所在！而对于那些较多着眼于现实人生，希望探寻某种人生智慧或者某种调适身心法门的人们，佛教中的思想资源更是取之不尽、用之不竭！

真诚希望今后有更多的人来研究佛学，也真诚祝愿不同的人都能从佛学中受益，能从这本佛学著作中受益！是为序。

引文出处例释及发音

读者阅读本书时不时会遇到这样的引文标注，例如：“D.ii 95”等等。这些是指佛教经典，特指早期佛教正典的巴利文经卷学会文本。其标注规则例释如下：首个字母指称结集佛陀说法的经典藏之一，即

D 《长部》

M 《中部》

A 《增支部》

S 《相应部》

罗马数字“ii”则指卷数，而阿拉伯数字“95”是页数。因此“D.ii.95”就是指“《长部》第二卷第95页”。还会碰到少量引文包括前缀“Vin-”，即“律”，都是关乎禅院寺庙清修生活的规条戒律。全部巴利文正典悉由巴利文经卷学会译成各种语言出版，而其他更近期的译文则在“作者推荐书目”中列出。

语言及其发音

佛经成文和传播的过程所涉及的语言文字包括巴利文、梵文、藏语、泰语、缅甸语、汉语、日语以及朝鲜语。根据习惯，但凡引用经文术语，或用巴利文或用梵文。本书中多用巴利文，除非梵文形式已为英语接纳，诸如“karma”（羯磨）和“nirvana”（涅槃）等等。专名拼写若在其他文本中习见（如Ashoka）亦将保持原貌。重要概念术语凡巴利文和梵文互见者，皆以括弧示之。

梵文和巴利文的拼写均需使用助音符号，如“ā”和“ṛ”等等，皆因英文二十六个字母不足以摹写亚洲语言如许大量之字符。元音之上的短横（长音符号）意为长音，如此则“ā”读如“far”中而非“fat”中的元音。其余助音符号对读音影响不大，可以忽略不计。以下则属于例外：

c 读如“ch”，例如在“choose”中；

ś或ṣ 读如“sh”，例如在“shoes”中；

ñ- 读如“ny”，例如在西班牙语之“mañana”中。

辅音下的点（比如ḥ、ṭ等）表示发音时舌尖触到上腭，有印度口音的人发来，好似英文腔调。

第一章

佛教与象

佛陀曾经讲述过一个盲人摸象的故事（《百喻经》^[1]69及下页）。他说舍卫国旧君命令所有的盲目臣民集合并分成小组。各组盲人被分别领到大象身边，要他们摸索大象躯体的某一部位，如头如身如腿如尾等等。然后再让他们分别描述大象的形状。摸过象头者就说大象如水壶，摸过象耳者则说如箩筛，抱持过象腿者称大象如同石柱，而碰过象牙者则断定大象跟门闩一样。众人争论不休各持己见，认定只有自己的判断才是正确的，而其余议论都是谬说。

过去一个世纪的佛学研究在许多方面颇与这群盲人和大象的际遇相似。某些佛教的研究者往往专注于佛学传统的某一细节，借此推导出足以涵盖全部事实真相的结论。他们所把握的细节多少有点跟象牙一样——虽然引人注目，却并非大象身上最具有代表性的部分。结果他们就对佛学研究妄下结论，断言佛教“消极”、“弃世”、“悲观”，不一而足。尽管这种妄下结论的倾向近年来稍见收敛，但在一些较旧的经籍文献中仍可找到；这些作者总想过分强调佛学传统的某些特征，或者假定某种文化或某个历史时期对佛教的描述和定义可以放之四海而皆准。

因此，盲人摸象的故事给我们的第一个教训就是：佛学广泛而复杂，任何人面对它时都必须慎之又慎，切勿只是根据自己对局部的一知半解便轻下断言。尤其是一些动辄便以“佛教徒认为……”或者“佛学教导说……”开头的说法，实在应该谨慎对待。我们应该使这些命题言之有物，问清楚何为“佛教徒”，他们遵循什么佛教传统，各自又分属何宗何派等等，这样才能使之较有价值。有些学者走得更远，宣称对西方而言，作为跨文化现象的“佛教”（在西文中，“佛教”一词之立迟至19世纪30年代）并非单一实体，而是许多亚传统的集合。若果真如此，则应该以复数形式称呼佛教为“诸佛教”而不仅是“佛教”而已。

只不过以这种方式“解构”佛教的倾向，至多可以看作是一种反拨，所针对的只是将佛教本质化的早期倾向，即假定佛教只不过是个单一组织，天下却又只此一家。在这个问题上的中庸之道，是把佛教看作盲人摸象故事中的象：它是看似互不相关部分的奇妙结合，又借一个中心令各个部分互相关联。

我们应该从故事中吸取的第二个教训未必显而易见，却未必不重要。这个教训就是，盲人的类型也是多种多样的。视知觉实验显示了观念心态对于所见事物的重要影响。在很大程度上，人类只是见其所愿见者——或曰想见其所愿见者，而将与其现实模型不相符者过滤掉。不同文化养育幼儿的方式不同，幼儿观察理解事物的方式也不同，这可以解释何以某种风俗习惯在局外人看来稀奇古怪，而对文化背景相同的人来说则自然而然。与其他文化打交道的时候，人们很容易凸显自己的观念和价值，随即便在该文化中变戏法一样地将它们“发掘”出来。于是乎“佛教”就成为我们希望（或者害怕）它成为的东西。这种倾向即使专家亦难避免，他们常常将自己的见解阴差阳错地“读入”研究资料；故此许多西方学者在解读佛教时与其说是基于佛教本身，不如说是更依赖于自己的个人观点和文化背景。

除了个人感受的不确定性和形形色色的主观态度产生的影响之外，还存在着一种危险，即人们会受到和“他者”相遇时所浮现的文化定式的影响。当代作家如爱德华·萨义德已经注意到这一倾向，西方在其文学艺术中构造出的“东方”多半是后者阴暗面的折射，而非真实存在的精确摹写。我们不必认同萨义德的那种精心炮制的阴谋理论，说西方在处心积虑地将东方定型，作为在政治上殖民东方的先声。我们可以认识到人们在对其他文化进行研究的时候，往往会不自觉地受几乎意识不到的自身文化的成见和臆断的影响。因此谈到佛教研究，我们必须保持警觉，以避免“文化盲点”的危险，并且避免由这种臆断导致的误解，即西方的概念和范畴可以毫无保留地应用在其他文化和文明之上。

佛教是不是一种宗教？

一旦试图为佛教下个定义，类似的问题便会接踵而至。佛教是宗教？是一种哲学？是一种生活方式？是一种伦理制度？要对它进行归类绝不容易。它向我们提出挑战，要我们重新思考这些范畴。举例来说，我们说的“宗教”到底是什么？人们多半会说所谓宗教总是跟对上帝的信仰有关。上帝又被理解为创造世界上万事万物的至高存在。而且，上帝对人事盛衰具有莫大兴趣（或许至少说迄今仍是），他与人类结盟，广泛显示自己的意志和存在，在关键时刻以神迹示人。

如果信仰上帝在这个意义上成为宗教的要义，佛教就不可能是一种宗教。佛教从不坚持这种信仰，倒是与此相反，根本否认造物主的存在。如果按照西方惯用的范畴进行描述，则佛教会被看作是“无神论”的。只不过这种定性仍有问题，因为佛教认可上帝以及诸神这样的超自然存在。另一方面，佛教也确实跟其他无神学说，比如马克思主义，并无多少相似之处。故此，“有神论”和“无神论”这样的范畴在这里似乎并不真正适用。有人甚至提出需要一种新的范畴，即用所谓“非有神论”宗教来描述佛教。另有人认为我们原先的定义太过狭窄。莫非所谓造物主这一某种宗教甚至是某类宗教的中心概念，其实倒并不是所有宗教的定义性特征？若是这个概念对于所有“亚伯拉罕”或“闪族”诸教，即犹太教、基督教以及伊斯兰教来说至关重要，那么世界上就一定存在着别样的信仰系统——例如儒、道，它们在很多方面与西方宗教大体相同，却又缺少这一关键成分。

宗教七维

自从战后比较宗教学的研究真正开始以来，佛教已经出过一些难题来考验那些学者，他们一直在试图为自己的课题给出令人满意的定义。多人曾对这个问题做过成功探讨，尼尼安·斯马特是其中之一。他并不勉强给出定义，而是试着将宗教现象条分缕析，归纳为七个主要方面。如其所说，则所谓宗教就有如下维度：（一）实用性和仪式性，（二）经验性和情感性，（三）叙述性和神话性，（四）教条化和哲学性，（五）伦理性和律法性，（六）社会性和组织性，以及（七）物质性。这种方法的好处显而易见：它没有将宗教削减为简单

化的教条或者信仰，也不暗示所有宗教信仰者必有某种共同之处。不同文化和不同历史时期的资料都显示出各种不同宗教一般而言并不存在这种共同的东西。然而，似乎又确实有一些事实汇聚成我们称之为“宗教”的这一现象。佛教如何由此七维构成？对于这七个方面逐个加以分析，或可使我们避免成为那些盲人，可以把握住并讲述出大象的七个方面，而不仅仅只有一个。

实用性和仪式性

较之强调祭仪的宗教诸如犹太教、东正教等等，佛教在实用性或仪式性方面不算张扬。但是佛教的祭仪典礼兼具公众和私人两种性质，其中有许多更是关乎禅院寺庙生活的。出家为僧须经过披剃仪式，如落发；还有定期仪式，如每月朔望之时集体修持的律条（丛林清规）。还有一个重要的年度仪式就是“斋僧法会”，即僧人结束雨季静修之后，俗众向僧众布施衣物的仪式。但是僧众并不经常为俗众举行祭礼，也很少主持婚礼和洗礼。这些祭祀仪式通常都被当做家事，而不是宗教事务，尽管礼成之后众人亦会前往庙观寺院祈福以及酬神偿愿。佛教僧侣并不负有祭师之责——他们并非神、人之间的中介，也未受命具备超自然的能力或权威。只不过僧侣经常出入葬礼，因为死亡是通往未知世界的门径，正是在面对未知世界时佛教有话可说。佛教徒亦相信，人们临终时的心理状态因为可以影响来生而显得分外重要。

没有上帝的宗教？

有些学者否认佛教是一种宗教，因为佛教徒不信仰至高无上的存在，也不信仰个体的灵魂。这种判断所依据的“宗教”定义是否有徧狭之嫌？据斯马特称，所谓宗教具有下列“七维”，若其言之成理，则佛教仍可归入宗教之列：

（一）实用性和仪式性，

(二) 经验性和情感性，

(三) 叙述性和神话性，

(四) 教条化和哲学性，

(五) 伦理性和律法性，

(六) 社会性和组织性，

(七) 物质性。

佛家不同部派礼拜方式各有不同。当地风俗习惯和传统的影响，加上俗家信众（包括西方佛教徒）的愿望要求，使得不同部派发展出新的仪典（例如婚礼），以便与其他宗教提供的类似服务相匹敌。佛教也会对其他宗教产生影响。曾有迹象表明，某些佛教祭仪——例如日本文化中人工流产之后进行的“水子供养祭”——正在被西方祭仪所吸收。

经验性和情感性

佛家的经验和情感维度——作为生活经历——显得至关重要。佛陀证悟得道的个人体验是全部佛教传统的基石。佛陀曾经三番五次宣示其经验是其教义的根源，并且暗示，所有教诫若未经个人体验加以证实便毫无价值。佛陀的明心见性也包括了情感领域，体现为深刻的慈悲。正是这种慈悲为怀的动机促使他传播他的教诫，或称“法”。出于对人间苦难的悲悯慈爱，他的大半生都在传经布道之中度过。他所宣扬的教义正是他认为“难得见之明之，精微奥妙，唯智者或可体验之”的东西，好处就是让那些“一叶蔽目者，不会因为未闻其说而光阴虚度”（M.i.168）。

体验之于佛教之所以非常重要，是因为佛教视宗教生活为一种自我转化的途径。修行方法，如禅定之类，可以激发起多种意识，从而促进精神的发展。其重要性或与基督教的“祈祷”相似，尽管两者所面对的东西完全不同：举例来说，佛教徒禅定时并非在向上帝要求应

许，而是在努力修炼自己的智慧和慈悲之心。

对宗教实践内在体验的强调，使得佛教与古印度的神秘传统如瑜伽互相关联。瑜伽的修炼——诸如体位以及呼吸控制等等——旨在获取控制身心的能力，以便驾驭潜能。在下一章中我们会看到佛陀本人也对这种方法有所体验。这种方法在印度并不新鲜，就是在世界的其他地方亦时时可见。有迹象显示，对于基督教神秘性的兴趣也在日渐复苏。这一发展部分或与当代人对印度精神学说的兴趣有关。

叙述性和神话性

跟其他宗教一样，佛教也有自己的神话和传说。在本书中，所谓“神话”并非虚妄，而是一些具有不可思议力量的本生故事，可以在各个不同层面上发挥作用。这些神话通常都有叙事性内容，亦如寓言含有寓意，可以作多种多样的理解和阐释。举例来说，弗洛伊德认为杀父娶母的俄狄浦斯的神话就包含着人类性倾向和潜意识中重要而普遍的真相。有时候我们很难清楚知道，某个神话的内容到底应该按表面上来理解抑或相反。相信基督教《圣经》字面真实性的人在阅读《创世记》中上帝创世的故事时往往视之为世界起源的事实陈述；而其他人则可能宁可相信有关世界起源的科学解释，但同时又接受这种说法：《创世记》对世界起源的阐释揭示了上帝与宇宙之间存在着内在联系的深刻道理。在《阿含经》中，早期佛教有自己的“创世神话”，还有许多所谓“佛本生”，讲述一些含有寓意的佛陀本人的前生故事。一些故事中的主角是动物，跟伊索寓言没什么不同；而到故事结束时，佛陀往往会挑明自己才是前生故事中的真正主角。

许多充满戏剧性的故事片断包含在超自然的生动活泼的佛教文献里，随着岁月流逝变得日益夸张、日益精致。甚至在最早的文献资料当中神灵也经常出没其间。在佛教文学艺术作品中神灵通常都被描述为听众的一部分，现身在佛陀一生的关键时刻。有一个生动的故事讲述了恰逢证悟得道之前，佛陀如何与恶灵魔罗大战，又如何大获全胜并且驱散了魔罗的爪牙。还有一些更为世俗的传说以及故事，大都详细叙述了不同文化中佛教的发展历史，尽管其中依旧包含大量的幻想

成分。

教条化和哲学性

亚洲的佛教徒在描述自己的宗教信仰时并不使用“佛教”（Buddhism）这一名词，而是称之为“法”或曰“佛陀教诲”。有些人在谈及信仰时不乐意使用“教条”（doctrine）这个字眼，觉得它有浓厚的西方宗教色彩。然而“教条”一词就我们的理解而言，不过是指一种以智慧和条理的方式系统表达的宗教性教诲和训诫，用来指称佛陀的言说并无不妥。佛教的核心教义由创始者归纳成为一套互相关联的基本原理，被称作“四圣谛”。对教义进行研究、阐述和澄清显然是饱学之士的责任。在佛教中守护经文献籍并加以阐释则是僧伽的职责。但是并非所有僧人都是哲学家，在佛教传统中有些僧人认为神秘体验——通过禅定获得——较之研读经籍更是一条通往证悟解脱的稳当道路。尽管如此，佛教几个世纪以来倾注大量人力物力在佛学研究之中，这一点从卷帙浩繁的经律论藏在许多亚洲语言中得以保存便可看出。至今只有一小部分经藏已经被译成西文，尽管经藏中最为重要的部分大多已经可以从英文和其他欧洲语言中读到。

伦理性和律法性

佛教作为世界上最具伦理性的宗教之一而得到广泛认同。佛教伦理的核心就是所谓的“不害”原则，它表明了对生命的尊重，这一点正是佛教声名远播的原因。佛教徒爱一切生命，无论人畜，认为蓄意杀生是不可饶恕之大错。这种人生态度使得许多（当然不是全部）佛教徒成为素食者并且把和平主义当做自己的生活准则。这个“不害”原则所起的积极作用还体现在僧俗四众的实际贡献上，他们修建医院、学校、庇护中心并创立各种各样的慈善组织。

对大多数佛教徒而言，任何暴力活动都是令人厌恶的；即使为了宗教目的也是不可思议的。这并不是说佛教历史毫无瑕玷，在亚洲历史上也有过很多史实可以说明佛教曾经被利用，以达到某些政治目的

或者掩饰某些军事行动。但是这些都不能与欧洲中世纪和现代早期的宗教战争相提并论。

如上所述的五个方面所涉及的大都是宗教的抽象本质。其余两个方面则具体表现在社会和物质的层面。

社会性和组织性

阿尔弗雷德·诺斯·怀特海将宗教定义为“人在孤独中的所作所为”，但宗教所包含的远较个人的内心体验为多（以这里所引用的框架而论，这一定义过于强调宗教的体验性了）。宗教信仰者通常将自己看作集体中的一个成员，认为这种态度既有政治意义也有宗教意义，如同中世纪的“基督教世界”观念一样。伊斯兰教的情形与此大抵相同，它认为宗教律法须涵盖公共和私人生活的所有方面。

佛教社会的核心就是由佛陀亲自创立的僧尼教阶制度（僧伽）。虽说僧尼教阶制度是佛教的主要社会组织制度，不过佛教并非仅为僧尼而设。佛教的早期经藏将佛教的社会基础分成“四部众”，亦即僧尼和男女居士（优婆塞和优婆夷）。这里所强调的是男女和僧俗之间的包容性和相互依赖性。佛教世界中大多数情况下存在着明确的僧俗界限，与此同时，佛教世界又竭力模糊或者消除两者之间的分隔，这一尝试在日本已经大获成功。

佛教部众宗派

几个世纪以来，佛教发展出了许多不同的部众宗派，主要的分别在于偏向保守的南传佛教（主要在斯里兰卡、缅甸和泰国等地传播）和较为敢于进行制度创新的北传佛教（主要在中亚、中国和日本等地传播）之间。南亚以上座部为主。这个教派的名称是“追随教诫”或者“追随原始教诫”的意思，尽管通常被译作“上座长老的教诫”。这一教派的信徒认定自己是守护者，守护着佛陀本人的教义。北传者则属于所谓“大乘”佛教运动，“大乘”意为普渡众生的“大车”。僧众往往自

认归属于两派中的某派，其情形相当于穆斯林认为自己属于逊尼派或什叶派，亦如西方基督徒常常认为自己或是新教徒或是天主教徒一样。

一种宗教的社会组织形式可以多种多样，从由个别导师领导的小组到成员数以百万计而且组织严密的大型机构。在佛教中可以发现很多序列。佛陀本来只是一位云游四方的导师，以其自身魅力吸引追随者。随着信众人数的增多，出现了由戒条律令规范的僧伽社团。但是佛陀声言自己并非社团领袖，也拒绝在临终之际指定接班人。他倒是鼓励追随者按照他的教义（“法”）和“律”来生活，使之成为“明灯（或岛屿）接引自己”（D.ii.100）。时下各国都有各自的教会组织，唯佛教从未有过独一无二的首脑，也从未有过中央机构，这一点跟基督教的教皇制度大不相同。既然不存在中央机构，一旦对教义和修行制度出现理解上的分歧，则出现分裂自然不可避免。佛教编年史称，自佛陀圆寂之后的数百年间存在过十八个部众宗派，自此之后出现的更是不计其数。

说到社会组织，佛陀似乎倾向于在信众之间实行一种共和制度。他曾要求僧众“精诚合作亲密无间”（D.ii.76），故此任何决定都要在意见一致的基础上作出。由于文化背景的不同，佛教的社会组织结构也就不会完全相同，从而显示出佛教的巨大可塑性可以适应与之共处的当地文化传统。随着佛教在西方的传播，人们正在期待佛教社团需要得到进一步发展，同时也在期待社会组织的民主形式不断发展。

物质性

宗教的第七个也是最后一个方面在很大程度上源自社会层面。物质层面所包括的内容可以使宗教精神借此具象化，例如教堂、庙宇、画像、雕塑、圣迹所在之地、朝拜圣地等等。在印度，许多跟佛陀生平有关的地方都成为朝圣的中心，诸如佛陀的诞生地、证悟得道之处以及法轮初转之地等等。在亚洲的其他地方，也有无数个类似的佛教圣地具有考古学、历史学或者传奇的意义，其中包括巨型的石雕佛像，如在斯里兰卡波隆纳鲁瓦、阿富汗巴米扬和中国云冈石窟的佛

像。但在亚洲，佛教最为令人瞩目的却是无处不在的浮屠。在东亚建筑风格的影响下，这种圆顶的纪念碑已经演化成人们常见的宝塔。

佛教的另一个非常重要的人工制品是佛教经文。佛经保存着佛陀的教诫，体现了他的智慧，所以受到普遍敬重。抄录、诵读或记忆佛经被认为是虔敬行为，将其译述为其他语言自然也是功德无量。

小结

综上所述可见，宗教现象如此复杂，没有一个字典式的定义可以一言以蔽之，更不是那种从西方宗教体验过滤出来的概念可以加以概括的。一旦把宗教看成是一个具有多维度的有机体，就很容易明白——除了那些非同寻常和别具特色的地方——佛教何以能在世界宗教体系当中立足存身。回到我们原先的问题上来，我们也能明白何以不能将佛教简单定义为一种哲学、一种生活方式或者一套伦理制度等等。其实它包括了所有这些方面，有时则会突出地显现为其中的某一种形式。但这大半取决于人们的视角，以及在多大程度上忽略了其中的某些维度。某人若是想把佛教看作毫无宗教迷信成分的理性哲学，只要集中注意其教义和哲学层面就可以了。如果又有人想将其视作寻求神秘体验的途径，只要注意其体验的层面也是可以办得到的。最后若是有人视其为一套人性化的道德价值，也只要首先注意佛教的伦理和律法部分就够了。

我之所以提到上述这些佛教阐释是因为一个世纪以来，西方人已经对此耳熟能详。其中的任一阐释都不能说全无根据，但却仍然失之于片面，反映出当时西方社会对于宗教的认识并不充分。只如此这般将注意力放在佛教的某个侧面无异于盲人摸象，单凭部分了解就妄下结论，也就难免错误百出。

既然将佛教归入宗教，我们在下面几章的任务就是要深入探索各个维度，尤其是佛陀教诫、体验以及伦理等几个方面。其余部分也会有所涉及，但首先要了解的是佛教的创建者悉达多·乔达摩的生平事迹。

【注释】

[1] 天竺僧伽斯那著，南朝齐求那毗地译。集警例九十八则阐明佛教基本教义。
——本书注释均由译者添加，以下不再一一说明。

第二章

佛陀

佛陀出生在喜马拉雅山麓附近的特莱低地，在今尼泊尔境内。其族人以“释迦”自称，故此佛陀得名“释迦牟尼”，意为“释迦族的圣人”。信徒则称呼他为“薄伽梵”或者“世尊”。“佛陀”其实并非个人名字，而是“觉者”的尊称。严格说来这个称号必须在某人证悟得道之后方可使用，尽管如此，这里仍以此来称呼早年的佛陀，而他的本名其实是悉达多·乔达摩。

佛陀的生卒年份按照传统说法是公元前566年至公元前486年，近年研究则认为其卒年似应在公元前410年左右（这一时期编年史的误差当在十年之内），传统资料显示佛陀及其族人属于印度四大种姓之中的第二等级——被称为“刹帝利”的贵族武士阶级。但是没有别的迹象表明，种姓制度曾经在释迦族内广为流行。

有关佛陀的父亲“净饭王”的王者地位以及其宫廷生活如何骄奢淫逸的传言习见于后世典籍，大多为夸张虚饰之言。尽管如此，佛陀的尊贵出身和崇高地位在佛教文学艺术中是个常见主题。他的贵族身世背景——或许不如传言令我们相信的那般高贵，无疑可以帮助他在游历说法时给印度东北各诸侯国的宫廷留下良好印象。

早期经藏

佛陀的教诫都记载在卷帙浩繁的经藏之中，被称作“正典”。以口口相传的方式记忆佛经这一传统可以追溯到佛陀的年代，当时集体记诵是保存经典的常用方法。唯一保存完好的早期佛经是巴利文正典，之所以这样称呼是因为经文以巴利文记载，巴利文是跟梵文相似的地方语言，接近佛陀自己说法时的用语。巴利文正典据信在公元前1世纪中期的斯里兰卡写成，分为三部分或称“三藏”，即所谓：（一）经

藏，佛之说法，又可细分为五部；（二）律藏，清规戒律的结集；（三）论藏，稍后结集而成的佛学论著。

有关佛陀的生平资料有相当部分保存在巴利文正典之中（可参考上列方框）。将散见各处的零星片断连缀成贯通流畅的长篇叙述要待佛陀圆寂五百年后方才开始。稍早时候，大约此前二三百年间，有关佛陀的生平事迹开始在各地流传，显示出人们对这位人杰的兴趣在逐年增长。有关佛陀生平的叙述最为著名也最为精致的是一首叙事诗《佛所行赞》，为公元1世纪时佛教著名文学家马鸣所撰。从此以后，早期的片断传记资料由想象的细节加以修饰，最终使得事实与传说难以分开。这些叙述激发了佛陀形象的创造，而这一现象在2世纪之前从未出现过。在此之前他的形象在艺术创作中只是以象征的方式出现，例如树木、车轮、华盖等等，或因为尊崇，或因为想要设法对他所获得的超验状态给出一个美好而感性的表达，却又很难找到别的方式。但也正是在此过程中，艺术家才开始以石材或其他材料创作佛陀形象，这些形象最终成为信众崇拜的对象。

佛陀的生平

有关佛陀生平的早期资料大抵零星琐碎。有时候讲到某个话题佛陀会回顾自己的早年经历，然后又接着说法。其中有些片断相当详尽，有些却又相当模糊；所有片断的编年顺序并非都是条理清晰的。出于这样的原因，要根据这种泛泛的资料写出一部佛陀传记远非易事。而且所谓传记，大体上也是西方文化近期的创造发明，而在古代印度，其实并不存在作为文体类型的传记。同样的困难也困扰着想撰写其他早期宗教人物（如耶稣）传记的人们，故此要想在勾画“历史上的佛陀”时取得更大成功是没什么可能的，甚至还有额外的麻烦：既然佛教徒相信“来生转世”，那么要写出完整的佛陀传记还必须包括他的前生后世！尽管不存在佛陀生平早期资料的连贯叙述，人们大体上也都同意他一生中某些关键事实的相对编年顺序。用简单几句话概括出来的事实是：他十六岁娶妻耶输陀罗，得子罗睺罗（意为“覆障”）。稍后佛陀离家出走，开始上下求索寻觅宗教智慧，时年二十

九岁。大约三十五岁时他证悟得道，余生之四十五年遍游各地传播佛法，直至八十岁圆寂。佛教徒在传统上往往关注佛陀生平的某些关键事件，认为其至关重要，并通过文献、神话和仪典甚至去圣地朝圣等各种方式表示纪念。其中四个最为重要的事件即降生、证悟得道、法轮初转以及涅槃圆寂。

佛陀的降生

佛陀的降生跟耶稣基督的降生差不多一样，都有神迹相伴。后来的经文记述说，佛陀的母亲摩耶夫人夜梦白色幼象入腹因而结孕成胎。本书上的图片所描绘的就是这一事件。这个梦释解出来就意味着摩耶夫人即将诞下麟儿，而且待他长大成人之后，必将成为伟大的君主或者伟大的教主。按照习俗，摩耶夫人将近足月临产时便从释迦国首都迦毗罗卫前往亲戚家（应为娘家）待产。王后和随从来到蓝毗尼一处可爱丛林时突然开始阵痛，于是扶着娑罗树站立着诞下佛陀。据说，是时诸天众神纷纷降临赞颂如此盛事，因为佛陀的降生是一桩快乐且重大的事件。地动天摇之间诸神将圣婴放在地上以神水施洗。圣婴旋即起身迈出七步，并且宣告这是他最后一次降临人世。就是这个男婴被命名为悉达多·乔达摩。悉达多意为“一切义成”（达到自己目的者）；而乔达摩则是族名，传自印度古代圣人。摩耶夫人分娩七天之后去世，因此佛陀由成为净饭王继室的姨母摩诃波闍波提抚养成人。



图1 佛陀母亲受孕：佛陀母亲摩耶夫人梦中出现一吉祥征兆，梦到未来的佛陀以一小白象之形进入其腹中。小象乃是吉祥的象征。唐卡细部。

巴利文正典对佛陀幼年事迹语焉不详，造成的印象便是他在父王的三座宫殿内过着豪华奢侈的生活，这三座宫殿是为印度一年之中三个季节分别设置的。年轻王子锦衣玉食，终日陶醉在温柔繁华之乡，与乐师扈从相伴，得到一切满足。按理说如此境遇足以令佛陀“娇惯成性”。事实却并非如此，据说佛陀聪慧早熟、好学敏思、体贴他人，有天眼待启。

四相

宫廷生活豪华奢侈却并不充实，所以佛陀便渴望有一种更为深刻和更能满足自己精神需要的生活方式。后世流传的故事表达了佛陀的这种不满。故事中，佛陀乘辇出宫四度巡游。佛陀的父王护子心切——他担心摩耶夫人梦中所预兆的事真会应验，王子真的会出家成为教主——于是便作出安排让大街小巷来来往往的都是年轻健康、容光焕发的人，以为这样一来悉达多就不会为不愉快的景象感到心神不安了。所有老弱病残都被驱离大道，可是机缘巧合——或如后世经文所言，由于诸天众神做了手脚——佛陀迎面撞上了一位老者。佛陀见此老者如遭五雷轰顶，急令驭者回宫，在宫内苦思年老的意味。他第二次出巡遇见的是病人，第三次则是运去火化的尸体。这些经验令他产生人生无常的印象，从而明白宫墙再高也无法阻止苦难和死亡的逼近。第四次出巡他遇见一位沙门，顿时心生一念，认定应该亲自去为人类苦况寻出精神上的救助之道。当晚他便作出决定离开宫廷，最后望了一眼熟睡中的妻儿，转身离去，就此成为四处漂泊的沙门。

这个简单而意味深长的故事不可能完全真实。很难相信佛陀无知幼稚居然一至于此，也很难相信他对宫廷生活的反叛会如此决绝断然。更好的解读方法或许是把它当做寓言，将宫廷生活看成自得自满和自我迷幻的产物，而将四次出巡的所见所闻看作对人生本质的领悟之始。如果佛陀活在今天，所谓“四相”比比皆是：垂垂老者、病院处处、坟茔座座都在宣示人生的短暂与脆弱，而与此同时，每座教堂、每位牧师却在证明所有类似问题都可以通过宗教寻得解决。这个寓言似乎暗示，尽管“四相”比比皆是，大多数的人——跟年轻的佛陀一样——都建造了一道精神屏障（例如宫墙）将令人不快的事实真相拒于视野之外。然而，不受欢迎的事实真相还会一次次以某种方式不请自来，例如生、老、病、死之类，根本无从回避，恰如佛陀当年乘辇出巡时所遇到的一样。

勘破红尘与厉行苦修

由于被自己的自满自得之态所震撼，佛陀断然决定弃家出走，去寻觅心灵之知。这样的决定在印度倒并非首创，沙门运动——无家行

乞者的反正统文化——早在佛陀之前就已盛行。许多人早就作出同样勘破红尘的选择，佛陀只不过成为了这支游历四方的思想者队伍当中的又一成员而已。

佛陀的第一位导师名叫阿罗陀迦兰，其人教授佛陀禅定功夫，可以借此体验出神入化的深刻境界。佛陀是个好学生，很快便进入而且停留在一种被称作“无所有处”的出神入化的状态之中。佛陀学得很快又很完备，阿罗陀迦兰便让他参加沙门团体的领导工作。佛陀拒绝了，因为尽管这种体验令人觉得安详和愉悦，却并非他所追求的根本救治之道。人们终会退出这种状态返回到理智清醒之时，这样就会面对与生俱来无法解决的根本问题，也就是所谓生、老、病、死。

佛陀继续他的追寻并且师从另一位名叫郁陀迦罗摩子的沙门。郁陀迦教会佛陀一种更为精妙的技术，可以使修炼者进入“非想非非想处”。这是意识的更高境界，身处其间意识本身也几乎消失于无形。郁陀迦对他这位学生恋恋不舍，居然主动要求当他的信徒。佛陀又拒绝了，觉得这种进入意识神秘境界的能力固然不错，固然有价值，却毕竟不是自己所追求的目标。

在完成这些禅定实验之后，佛陀便把注意力转向其他方面，其中包括极端苦修，目的是尽量压抑食、色二欲。佛陀起初练习呼吸控制，设法令呼吸逐渐深慢细长。没想到此举非但没有令他产生心灵之知，反倒令他头痛不已。放弃练习之后，佛陀又去尝试另一种技巧，即所谓“辟谷之法”，努力将食量减至一天只吃一匙豆汤。不久他变得形容枯槁，几乎不能直坐，甚至须发皆落。佛陀从此明白这种形式的自我克制实在也难以修成正果，于是便又放弃了。但他的这些努力并未完全白费，因为经验告诉他任何种类的极端做法其实都于事无补。他早年的放纵生活固然不能令人满意，而六年苦修实验何尝不是如此。他开始明白最有成效的途径应该是这些极端方法的“中道”。因此最恰当的生活方式须是中庸的：既不禁欲，也不纵欲。

证悟

根据这一原则，佛陀再度开始进食，同时重新修习禅定。他从此精进非常。直至一个夜晚，他坐在一棵后来被称作菩提树的大树底下，获得了他一直在追寻的大彻大悟。当夜首更时分，佛陀能够看透自己的前世生活，可以清晰记忆一切细节；到了二更他便天眼洞开，可以清楚见证天地间一切众生依据各自的善恶行为历历不爽的生死轮回；三更时分，他终于明白自己的精神污染消失殆尽，一切欲念和无知连根拔去。他已经“完成一切应做之事”——获得涅槃，中止轮回，正如他降生时的预言所说的一样。

佛陀证悟之处名为“菩提伽耶”，佛陀留在那里七个星期筹划自己的未来。他考虑自己是否应当成为一位宗师，却因为担心教义太过深奥无法向众生传达而踌躇。一时之间他倾向于过一种离群索居和自得其乐的生活。但是受到诸天众神（佛教之中诸神类似基督教之天使）之一的召唤，佛陀为其慈悲之心所驱动，决定向世界宣示教义——“法”。凭着天眼，佛陀看到自己先前的两位师尊已经去世，便动身去恒河边上的波罗奈。他知道在那里可以找到五个先前的侍从，他们曾经因他放弃苦修而离开了他。

法轮初转和说法生涯

佛陀来到波罗奈附近的鹿野苑，这几位先前的随从稍稍犹豫之后就欢迎他的到来，他们很快便认识到在他身上发生的变化。佛陀称呼自己为“如来”（得其所得是其所是），然后便开始他的第一次说法，这是佛教史上的重大事件。初次说法的内容记载入经文之中，被称作《转法轮经》。经文包括了被归纳为“四圣谛”的佛法精义，我们将在第四章中对此作详细讨论。轮子在佛教中是一个重要象征，经常被用来表示“法”。“初次说法”这一事件是法轮常转的原动力。随着佛法远播遍及全亚洲，法轮不停前转。



图2 佛陀证悟得道：描绘佛陀证悟之后高踞莲座。他以右手触地，要大地见证他的觉悟。发现于西藏西部，11到12世纪。

初次说法的听众之中，有一人立获妙悟成为“涉足入河者”，亦即

获得初步领悟的人。随着佛陀继续说法，其余四人也都进入此境。于是立即举行简单仪式，五人作为佛陀门徒从此成为“比丘”。听到佛陀的二次说法之后，五比丘证悟得道。他们与其他一些获得此境的人一起被称作阿罗汉（圣人）而不是“佛陀”，因为佛陀这个称呼专指发现证悟之道者，而非由他人指引获得证悟者。

教义传播得很快，不久便有很多人明心见性。据早期经籍所言，佛陀指令六十位阿罗汉组成教团普渡点化众生。五年之后比丘教阶已经形成，佛陀也只好同意相应建立比丘尼的教阶制度。尽管开始时佛陀并不情愿——隐修制度本身就是新生事物，比丘尼教阶则更是史无前例——可最终还是同意了。比丘尼教阶不像比丘教阶那样流行。今人所谓的“僧伽”则特指比丘教阶。



图3 法轮初转：佛陀结成轮式手印，象征首次说法，故以“法轮初转”著称于世。

底座中部可见法轮，两侧的鹿象征波罗奈附近初次说法之地“鹿野苑”。鹿野苑考古博物馆，笈多时代。

佛陀后半生的生活情形缺少详尽的传记资料。但有一点很清楚，他的时间都花在徒步遍游东北印度上了，他挨村挨镇地向不同宗教、不同社会地位、不同经济背景的听众宣讲佛法。足迹所至地区差不多有方圆一百五十英里乘二百五十英里，略小于爱尔兰而与美国宾夕法尼亚州相近。据说佛陀无论说法、答疑、争论，都能征服各行各业的听众。他神态自若，安详大度。经籍中屡屡提及的无数皈依者见证了其思辨力量和个人魅力。他还偶尔被形容为活生生的奇迹，具备了通过修习禅定而发展出来的神通。随着他的声名大噪，信徒日增，还出现了一些居留地，好让僧人在一年中的多雨季节不便外出时安居。这些居留场所通常由国王或者富裕的施主捐赠，日后逐渐形成永久的精舍（寺庙）。

佛陀圆寂

《大般涅槃经》讲述了佛陀生平最后几个月中发生的事情。当时佛陀年届八十，体力渐衰，却仍然像平时一样靠着意志力勉强撑持，继续步行传道说法。此时此刻产生了一个事关未来的重要问题需要解决。他是否应该指定一个继位者，以便在他过世后继续领导这个僧团？在和堂弟兼忠心耿耿的侍从阿难交谈时，佛陀表示并不需要选定继位者，因为他本人也从没有自认为是僧团的“领袖”。在他去后，僧人应该依“法”行事，持律谨严。他还建议说，每位僧人都必须各自细思教条，对照经文，加以印证，然后决定是否遵从。正因为如此，佛教从未有过统一而权威的经藏传世，也没有机构或组织负责发放统一的经律。

佛陀圆寂之地是个小城，名为拘尸那迦。他右侧偃卧在两株娑罗树之间，据经文记载，当时两树反季节地繁花似锦。尽管经常有传言说佛陀是吃了俗家信徒布施的肉食，死于食物中毒，但据《大般涅槃经》所言，是次不适很快便康复了，实际死期是在此之后的某个日子，明显是自然死亡。佛陀嘱咐说入灭之后遗体应该火化，可以按照

君主驾崩的办法处置，将骨灰存入坛中安放在浮屠里，这个地方可以用作布施奉献之地。弥留之际，佛陀召唤所有僧众齐集身边，给他们机会询问最后的问题，却不见有问题提出，表明他的所有说法都已经阐释清楚，僧众也都理解了。于是佛陀最后说道：“一切诸法悉无常，自到解脱处。”佛陀这时凝神止息入静，施施然历经禅那诸境便入最后涅槃。

第三章

业与轮回

根据经文记载，佛陀证悟的当夜就获得了通晓记忆前生事迹的能力。据说他所能记忆的不仅仅是一世两世而且是千世万世的所有细节，包括每一世所叫的名字、所属的种姓阶级以及所从事的职业。佛陀还在别的地方说起他能记住“九十一劫”（M.i.483），每一“劫”略等于银河的寿数。尽管佛教的教义坚持认为转生再世无始无终，谁也说不清楚，但有一点是明确的，即转生再世的次数近乎无限。这一不断转生再世的过程称作“轮回”或“无休止轮转”，暗示生命像河水一样不断流动。所有生物都只是这个轮回运动的一个环节，周而复始直至获得涅槃。

投胎转世说并非由佛教开始，早在佛陀之前好几个世纪就已经在印度流行了。此说亦为诸多文化所共有，也曾经在古代西方广泛流传；直到6世纪前后，才被认为与基督教教义不相符合而渐渐淡出。但印度文化对转生再世的构想最具特色，因为与业的观念相联系，印度人认为转世来生由此生此世的所作所为所决定。业对于佛教思想至关重要，为了进一步了解这个概念，首先应该弄清一连串有关宇宙和时间的概念。

佛家的宇宙

佛家将宇宙一分为二：一为物界，就好像容器一样；一为居于物界的“众生”或者生命形式。物界在地、水、火、风和空等五种元素的相互作用下形成。其中最后一种被认为是无穷无尽的，在印度思想传统当中，它并不是其余四种元素的空缺，而是一种自成一体的元素。这五大元素交互作用演化出千变万化的“世界体系”（近乎现代概念中的银河系），遍布东、南、西、北、上、下六方。

这些世界体系据说千百亿万年来经历着盛衰演变。它们经历了开始、延续和渐次分解，然后在大的灾难之中灰飞烟灭。接着它们又再度循序演化成为无比巨大的周天，称作“大劫”。居住在物界的万千生灵自然会受到这些变化的影响；事实上同样有迹象表明，这些居住者的精神生活又会直接影响世界体系的前途。例如愚昧自私者的世界较之明智仁善者的世界，它的毁灭速度无疑会加快。这一见解似乎是将众生看成不仅仅是环境的守护者，某种意义上更是环境的创造者，这就表明对于生态学来说，佛教思想当有大用。



“生死之轮”或曰“六道轮回”

已经非常清楚的一点就是，佛家宇宙观念在各个重要方面都与西方宗教观念大不相同。在《圣经·创世记》里，创世被描绘成一个独一无二的事件，而且《圣经》中教导说这个世界会在最后审判日终结。在这两件大事之间一扇时间之窗短暂却又久远地打开了，中间上演着一幕独一无二的话剧——关于堕落和救赎。正是这出话剧构成了“历史”，而且被视为线性的、总体向前的事件序列。在这出话剧（其世俗版本则以“进步”来代替“救赎”）里，人事永远占据着中央舞台。最清楚体现出这一特点的莫过于在前哥白尼的西方宇宙观念之中，地球被放置在宇宙中心。但在印度文化传统看来，这幅世界图景是以人类

为中心而又狭隘的。地球远非众星环绕的宇宙中心，人类也不是这个舞台上的唯一演员。再说时间也不是线性的，而是周而复始的：历史并无总体方向或者明确目的，任何事件的相同模式也会无数次地再现。

在《阿含经》里可以找到的佛教创世神话，与基督教《圣经·创世记》里所讲述的相当不同。它描述的是已经毁灭了的世界体系中的居民如何逐渐转世再生到正在演化的新世界当中。这些人的身躯最初是半透明的，亦无明显的男女性征。随着构造新世界的物质成分逐渐变得稠密，这些精灵状的生灵开始吸附其上并以其为食。慢慢地，他们的躯壳不再轻飘，直至生长成为像我们一样的肉身。争食往往引起争端，于是人们选出君主以便维持和平，这一事件标志着社会生活的开始。这个神话虽说更像是对人类社会生活的嘲讽而不仅仅是对创世的解释，却依然提供了一个与《创世记》有可比性的有趣对照：犹太教和基督教传统将人的堕落归因于人的骄傲以及不服从，可是佛教则在人的欲念之中找到了人类苦难的根源。

六道轮回

在世界体系的内部，有着形形色色的轮回之“道”。早期经籍列出的只是五道，稍后又增加了一道——阿修罗道——由此构成六道，本文即持此说。六道轮回是佛教艺术的常见主题，也经常被描绘成所谓“生死之轮”，如图表所示。中线以下的三道多被视为不幸。在某种意义上说来，这种安排有如传统基督教地狱、炼狱、人间和天堂模式的扩大版，其不同之处只在于，人可以反复在道与道之间出出入入。顶上的“天”在后来（5世纪后）的经籍中，又被分成二十六层或“处所”，加上原先的五道，合共就有三十一个可能前往的轮回转生之地。

要想象出这种安排的最简单办法就是把它当成一座三十一层的办公大楼。最底层的是地狱——那些在前生犯下罪孽的生灵就在这里苦受煎熬。他们在那里所受的酷刑——例如下油锅或者车裂之类——经常成为大众艺术的生动题材。佛教的地狱（严格说应该是诸地狱，因

为不止一个)与基督教的地狱似有两方面的不同。其一,它并非最后审判之地,故此似乎更像基督教的炼狱,一个灵魂暂时寄居等待脱离的场所。脱离的实现须待那个将生灵送入地狱的恶业消灭之时。第二点不同就是佛教地狱包括火热和寒冰二类,而后者之中的苦状源于冰冻而不是热火煎熬。

地狱之上是所谓畜生道。没人希望投胎为畜生的理由是显而易见的。畜生受到动物本能的驱使,缺少智慧,不能了解自身的处境也就无从加以改善,于是成为人和其他捕食者的猎物。畜生道之上是饿鬼道。这些不幸的幽灵在人间道边缘盘旋辗转、若隐若现。大半饿鬼前生为人,只是因为尘缘未了而苦苦纠缠。他们为永无餍足的欲望所苦,经常在大众艺术中被描绘成嘴小胃大的阴魂,象征其无法摆脱的永远的饥饿状态。第四层是阿修罗道,这里有一群恶魔一般的好勇斗狠之徒,他们渴望权力并热衷征服,却从来不会满足。

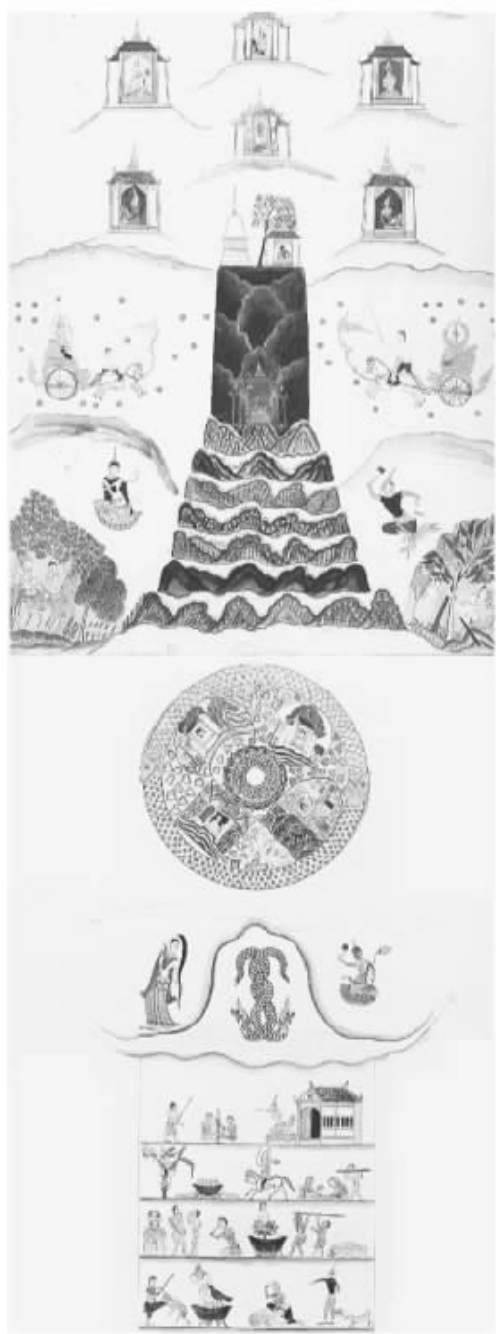


图4 佛家宇宙图式：中间的圆环代表地球平面，支撑着形状各异的四大洲。其上

为诸天众神所居住的天庭，其下则为诸地狱以及各个受苦之地。泰国，约1820年。

第五层便是人间。投胎转世为人固然合心如意却又很难成事。投胎转世可以前往许多更高层次，尽管如此，对精进而言，却反而成为障碍。转生天国成为诸神之一很容易令生灵沾沾自喜，甚至失去目标不再为获得涅槃而继续努力。与此相反，若投生在世就会不断念及人生无常（譬如佛陀所见“四相”，如老、如病等等），于是乎反而有机会为人生问题寻求根本解决之道。人有推断能力和自由意志，更可以借此理解“法”意并且实践佛陀的教诫。因此人间道被视为“中道”，它能够在苦乐之间保持适当平衡。

这座建筑顶上的二十六层（六到三十一）是诸神的居所。上部五天（二十三至二十七）被称作“净土”，为修“不还果”者所居，他们在证悟的关口，不必再往生人世。其下诸天众神凭借自己的善行得享欢乐祥和之境，只不过依然受到羯磨辖制，须跟从其他生灵继续轮回。二十七层之上愈趋庄严神圣，每上一级，诸神寿数都会增加，以人类时间来看则达亿万年之久。但时间概念原本相对，不同事物自然各有不同；举例来说，人的一生其实只相当于底层诸天众神的一天而已。

三界

六道和三十一天的观念与三界观念大体重叠。底层即为“欲界”，包括所有层级直至人间道上第六天。其次就是“色界”，这是经过升华的精神状态，诸神身居其间，以心灵感应相沟通。此界延伸至二十七天。至高无上的境界则是“无色界”，这是几乎无可言说和无从描绘的崇高境界，无形无状的诸神众生只以纯灵状态存在。

诸天

禅定诸境

31	非想非非想处	8	}	无色界
30	无所有处	7		
29	识无边处	6		
28	空无边处	5		
27 12	高位神	4	}	色界
		3		
		2		
		1		
11 . 6	低位神		}	欲界
5	人间道			
4	阿修罗道			
3	饿鬼道			
2	畜生道			
1	地狱			

佛家宇宙图表，表中显示了三十一天、三界和八禅。

在四无色天居住的诸神由浅入深地学习观象四法：最初（二十八天处）为“空无边处”；其次（二十九天处）为“识无边处”；三（三十天处）为“无所有处”，意为此境之中精微绝伦，迹近于无；到了最后就连“无所”之思虑也都摒弃在外，遂可抵达至高境界，谓之“非想非非想处”（三十一天）。在这个至高境界中任何人都可重生转世。若此二境听来耳熟，则是因为如此二境正是佛陀当年在两位老师指导下修习禅定时曾经达到的境界。佛陀得以进入此二境是靠修习禅定达到了相应“频率”。由此可见，佛家宇宙观念和其禅定理论相吻合。

业

在如上所述的宇宙论里面，业的作用相当于一部升降机，把人从这座宇宙大厦的一层载去另一层。善行的结果是上升，而恶行的结果自然就是下降。业倒并不是一个由上帝斟酌权衡的奖惩系统，而是一种类似于万有引力的自然律。故此任何人都是自己运道的唯一责任人。在平常使用这个概念的时候，业常常被简单地视作发生在人身上的好事和坏事，多少有点像所谓的好运和坏运。梵语“羯磨”本义“作为”、“作业”或者“业”，而作为宗教概念则不仅仅指任何作业，还特指某种“作业或作为”，即所谓道德行为。佛陀曾经把业定义为道德选择以及由此而来的结果。他这样说：“诸比丘！我说思是业；思己，以身、语、意造业”（A.iii.415）。道德与其他作为的不同之处在于它具有及物 and 不及物的影响。所谓及物影响是指道德直接作用于它者，例如杀戮或盗窃令他人失去生命或财物。所谓不及物影响则是指道德反作用于作业者自身。根据佛教说法，人具有自由意志，而行使自由意志便需自决。在现实意义上个体通过自己的道德选择确实创造了自己。通过自由而反复地选择某类事物，个体塑造了自己的性格特征；通过自己的性格特征他又塑造了自己的前途和未来。如谚所云：“做一事成一习，以一习成一性，以一性成一命。”

佛家将这一过程解释为“行”，这一术语很难理解，通常译作“心理构成”。所谓行就是指思的产生和思对所作所为产生影响时所形成的性格特点以及性情气质。这一过程类似于陶艺作者把陶土打模成型的工作：柔软的陶土正类似于人的性格，但凡作出任何道德选择，实际上就是把自己掌握在手中，塑造性格的好坏。不难看出，在一生中，某种作为得到某种结果这种情形是何等公平。很多伟大的文学作品都曾经揭示出命运并非机缘巧合，性格缺陷会导致悲剧事件接二连三地发生。业的远期效果称为“异熟”或“果报”，正如农事耕作：善恶诸行如同播下了种子等待来年收获。奥赛罗的嫉妒成性、麦克白的权欲熏心以及哈姆雷特的迟疑不决等等，在佛家看来同样都是行，每出戏里的悲剧结局便是这些选择不可避免的“果报”，而这些选择又是由人物的性格气质决定的。

并非所有作为都会产生现世果报。积聚而未受报的业延及来生，直至无穷后世。佛教徒对业报究竟如何发生的见解也都各有不同。有人把善行看作是蓄电池充电，如此则可将业力积存起来留待后世。一个人来生的某些关键方面据信是由业决定的。其中包括投胎于何等人家，处于何等社会地位，具有何等容颜外貌，以及具有何种性格特点等等，因为这些方面都是由前生带来的。有些佛教徒持宿命观，认为任何幸运和不幸其实都根源于所作之业。但是业的观念并不断言一切事情皆由业力前定。人生中的许多事情诸如抽签中奖或者跌断腿之类往往只是意外。业并不精确判断何事将会发生，以及对所发生的一切人当如何应对。任何个体都可以自由地抵制前定条件和自由地创建新的行为模式：这的确是成为佛教徒的关键。

那么，到底是什么令行为或善或恶？从上述佛陀给出的定义来看，大体是根据人的意向和选择。人的心理动机在佛家看来即所谓“根”，据闻有三善根和三不善根。由贪婪、憎恨、欲念等等激发出来的作业谓之“不善”，反之如无执、慈悲、慧解等等激发出来的则谓之“善”。但要在证悟得道上面取得进展也并非单凭良好意愿就可以了，有时候好心也会办成坏事。因此好心必须在正确的行为中得到体现。正确行为的基本含义就是既不害人也不害己。不能满足这些要求的行为在许多佛经教诫当中都被严厉禁止。有关这个话题的进一步讨论将在讨论伦理学时进行。

功德

业可善可恶。佛教徒称善业为功德；要花大力气来求取。有人把它想象为一种精神资本，就像存放在银行里的钱一样，信用一旦建立了就可以用来满足来生转世的需要。对俗众而言积聚功德的最佳途径就是善待和供养僧众，可以布施饭菜和衣物给过往僧侣，或者听讲佛经、参加法事、捐助寺庙的兴建和维修等等，甚至连祝贺和分享其他施主的善行亦可增加自己的功德。有些佛教徒计较功德积聚本身，极端到带着功德簿去记下每一笔业以求“收支相抵”。这是歪曲行善本义，功德只是善行的副产品。为了获得功德而行善其实只是自私的行

为，并不能因此获取功德。

许多佛教文化传统相信功德就跟财富一样，可以转让也可以与他人分享。奉献善业可得福报。某人本身积存的善业跟钱货不同，不会因此耗尽，相反会由于慷慨大度而日益增加。施舍越多受惠也越多。这类观念到底有多少经典上的根据颇可置疑，不过分享功德确实有益于业力，因为慷慨的分享可以帮助慈爱宽宏性格的形成。

西方人的一种看法

西方人经常觉得业和投胎转世之类的观念令人困惑不解。在某种程度上这可以归因于不同文化关于时间与历史问题的成见，这一点上文已经提及。对于视时间为周而复始的文化来说，轮回观念显得很自然。然而人若可以转生，也许有人会问，何以很少有人能记起自己的前生故事？有种解释认为或是文化范畴决定了个体经验。因为缺少一种对轮回的信仰体系，所以对前生故事的记忆就会变得无法辨识，甚至不被承认。人们因而不愿意诉说以免让人讥笑。或许有孩子曾经讲述这种前生记忆，可惜通常都会被教师、家长忽略，认为只是胡思乱想的产物。亦有个体宣称可以回忆前生，此类证据日渐增加，当中大多却无法解释，除非这些记忆都是真确无疑的。况且这种资料收集工作很少有人做，即使在接受轮回观念的文化中也是如此。佛教徒可能给出如下解释：死亡和再生会在心灵的高级阶段消除有关记忆，而要重拾这些记忆只有通过另类意识状态，例如禅定或者催眠等等。

关于再生的另一个常见问题是：“如果人都可以转生，为什么人口并没有增加得更快？”这个问题又是来自以人类为中心的假说。人间只是轮回六道之一，凡生灵皆可转世为六道之中任何一道，生生不息永无终结。某些佛教宗派尤其是在西藏的宗派，相信存在着中阴状态，即两生之间的缓冲带，人死之后四十九天内魂魄徘徊其间直至转生。在此期间魂魄得以瞥见所有轮回六道，然后方被最符合他本身业力造化的一道所吸引——就如同被磁力吸引一样。但在其他教派看来，转生却是即时的，紧接着死亡的就是孕育新生。

要成为一个佛教徒是否一定得相信轮回六道和天堂、地狱的存在?并不一定。大多数佛教徒确实接受传统教义，但却有可能对其进行多种形式的再次解释，例如将其看作存在的其他维度、并列的诸多宇宙体系或者干脆就是意识的不同状态。“佛教现代主义”（有关这个问题我会在最后一章中进一步讨论）的倡导者往往否认传统解释中许多的中世纪成分，而代之以更为现代的看法。甚至完全否认轮回转生观点的人也可能成为佛教徒，尽管这样一来佛教可能会被视为某种科学化的人文主义了。相信人死之后仍然以某种形式继续存在，这对大多数佛教思想传统来说，都是一个最为基本的要求。

那么是不是说佛教的目的就是助人往生到一个较好的环境中去呢?尽管实践中许多佛教徒——无论在家还是出家——都在渴求实现这个目标，但重生却并非佛家所追求的能够脱离苦海的终极目标。佛陀不满意通过师父教授的禅定方法而获得的片刻欢乐，就连诸神享受的崇高存在也只不过是这一体验的延长而已。或迟或早，得以往生天国的善业会循序轮回，而诸神也会死去然后再生。业力有限，最终也会消散，就像轨道上渐行渐远的飞船。

解脱苦难的方法并非投胎转世（轮回）——只有涅槃才是最后的解脱之途。

第四章

四圣谛

佛教的终极目标是结束苦难和轮回转生。佛陀曾经这样说过：“过去和现在我所表述的都只是苦难以及苦难的终结。”尽管这一表述相当负面，其目标倒是积极的，因为灭苦的途径就是发掘出人行善积德的潜力。某人若能获得这种自我实现的至境，则被视作修得涅槃。涅槃是佛教的至善之境，亦即最后和至高的善。它既是一种观念也是一种体验。作为观念，它给出了一种功德圆满的独特境界以及理想人生的轮廓。作为体验，它体现在于时间流逝之中追求涅槃者的身上。

人们为何渴求涅槃应该很清楚了，但人们又如何获得涅槃呢？前几章的讨论已经部分作答。众所周知，佛教高度评价道德生活；故此，道德生活成为一个前提。然而有些学者拒绝这个看法。他们认为通过善行积累功德会阻碍涅槃。他们指出，善行产生业，进而会把人紧紧拴在轮回之轮上面。既然如此，他们推论说，要获得涅槃就必须超越业以及所有其他伦理方面的考量。这一观点存在两个方面的问题。首先一点就是要解释清楚，既然道德行为可能阻碍涅槃，何以佛教经典依然不断倡导善行？其次是要解释，为什么证悟得道者（如佛陀）可以继续过着堪称典范的道德生活。

解决这些问题的一个办法存在于这样一种看法之中：所谓道德生活只是涅槃所代表的人的完美状态的一部分。这样一来，既然善只是这种理想状态的必要成分，那么也就意味着它本身并不完整，需要由另外的东西加以补足。所需要的另一成分就是智（般若）。佛学中所谓“智”是指对生存境况的一种深刻而哲理性的认知。它要求对事物本质有深思熟虑之后的洞察。它是一种真知，或曰对真理的直接感悟。这种感悟与时俱进，最终在佛陀体验过的大彻大悟中达到圆融完满的境界。

如此说来，所谓涅槃就是善与智的融合。两者的关系若用哲学语言表达出来，就是“善”、“智”二者各自都是涅槃的“必要”条件而非“充分”条件。只有两者俱备，涅槃所需要的必要条件和充分条件才能得到满足。早期经籍中有一部将此二者比作左右两手，可以互相洗涤净化；它清楚地表明，人若是缺少其中任何一个方面都是既不完整也不充实的（D.i.124）。

已知智是德的必要对应，那么什么东西才是意图明心见性者所必须了解的呢？必须了解的主要就是佛陀证悟之夜所悟出并在波罗奈鹿野苑初转法轮时所讲述的内容。这次说法所包括的就是互相关联的四圣谛，即（一）一切皆苦；（二）苦起因于欲望；（三）一切苦皆可得到解脱；（四）存在着一条解脱苦难的途径。有时我们会用一个医学上的比喻来描述四者之间的关系：佛陀被比作一位医生，有药方来诊治人生之苦病。首先他会判断病名，次则解释病因，然后断言此疾可治，最后着手进行治疗。

美国心理医生M.斯科特·佩克的畅销书《人迹罕至的道路》开头第一句就是“生即苦”。他所说的其实就是四圣谛中的第一条，他接着说道：“这是一条伟大真理，是最伟大的真理之一。”这条在佛家说来即“苦谛”的真理是佛教教义的基础。所谓苦谛就是说苦乃人生本质，并一言以蔽之将人生境况视作一种“不易之病”。它提到形形色色的苦况：始于身体或生理的苦，例如生、老、病、死等等。这些都和身体痛苦有关，而与此同时，更为深层的问题是生、老、病、死世代代都无可逃避，这些现象既关乎自己也关乎自己所爱的人。面对这些现实个人完全无能为力，医学再怎么进步，既为肉身，也就无法逃避病害和灾祸的侵袭。除了身体上的苦痛之外，苦谛的范围还包括了情感上和心理上的苦恼，例如“伤心、哀愁、悲痛、绝望”。这些问题较之身体痛苦往往更难对付。很少有人不曾伤愁和哀痛过；有很多令人心力交瘁的情形，例如慢性抑郁等，几乎很难完全康复。

一、苦谛

诸比丘众，何谓苦谛？生苦，病苦，老苦，死苦。忧悲恼苦。怨

憎会苦。恩爱别离苦，所欲不得苦。取要言之，五阴盛苦。

除了这些显而易见的苦况之外，苦谛说还包括了一种更为微妙的苦，即“存在”之苦，亦即八苦之中的“求不得苦”。这里所构想的苦是挫败、失望和幻想破灭等等人生不顺之境，以及事物并不按照人的意愿发展等等。佛陀并不是病态的悲观论者；从作为年轻王子的体验之中，他当然知道人生尽可以有許多欢乐时刻。问题只在于好时光很难长久，迟早都会消失，人甚至还会对曾经生动有趣和充满希望的一切都意兴阑珊。在这种背景下，苦具有更抽象和更广泛的含义：人生即使不痛苦也不会令人心满意足，不会永远充实坦然。在这样和那样的境况下，“不满足”较之“受难”似乎更能表达出“苦”的真义。

在这一表述的末尾处，苦谛说提出了一种基本解释来说明为什么人生永远不能得到最终的满足。“五阴盛苦”是佛陀在第二次说法时所宣示的（Vin.i.13），其基本内容是将人的本质一分为五，即色、受、想、行以及识。此处不必分别细说“五阴”^[1]，因为对我们来说更重要的不是知道其中包括些什么，而是要知道什么不包括在里面。具体说来，此一教诫之中并未提及灵魂或“我”，传统认为这才是永恒不灭的精神本质。以此为出发点，佛陀使自己与正统印度宗教传统即婆罗门教划清了界限。婆罗门教宣称每个人都有一个小宇宙内在的灵魂，或是形而上的绝对本体梵的一部分，或与其一般无异。

佛陀声言，无论是小宇宙内在的灵魂还是其在宇宙中的对应物——梵，他都无法找到存在的证据。倒是他的方法既实用又符合人生体验，更近于心理学而非神学。他解释人性由五阴组成时所用的方法，就跟将之比作汽车差不多：汽车包括车轮、传动装置、引擎、方向盘以及底盘等等。当然，与科学方法不同，佛陀相信人的道德本体——我们通常称之为个体“精神上的DNA”——可以经历死亡而又重生。但是既然“五阴盛苦”，佛陀便指出人性不能为永恒幸福提供一个更为坚实的基础，因为“五阴说”显示出个体并不具备真正的核心。正因为人是由这五种变化无常的成分所构成，所以或迟或早，人会与“苦”相遇，正如一辆汽车行驶日久终究会磨损和抛锚一样。“苦”就是如此这般地植根于我们生活的每个细节之中。

苦谛说的部分内容来自佛陀对“四相”中三相——也就是老人、病人以及尸体——的所见所闻，他从此意识到人生难免各种各样的苦难和不幸。许多接触过佛教的人都认为对人生境况的这种判断相当悲观。佛陀对此回答道，其教义既不悲观也不乐观，而是实事求是，只不过是客观态度反映事实。如果这种反映看上去显得比较悲观，也只是因为人们惯于粉饰，不敢正视不愉快的事实真相。无疑这就是把握佛陀苦谛之说何以如此困难的原因。这就好像是要人承认某些不愿承认之事，比如自己身罹恶疾，但必须先确诊病况，否则难有机会得到疗救。

二、集谛

诸比丘众，此即集谛。谓一切三界烦恼及业，皆名“集谛”。三界者，即所谓一、欲界；二、色界；三、无色界。

既知人生即苦，却问苦从何来？四圣谛之二——“集谛”——解释道，苦来自欲求或“渴望”。欲求之于苦犹如木之于火：在《火诫》的经文（S.iv.19）中，佛陀讲述了所有人生体验皆如欲“焰”腾炽。火之于欲，实在是个恰当的比喻，因为燃料愈多，燃烧便愈炽烈，永无匮乏。一旦势成燎原，火舌到处一切皆遭焚毁，炽烈之状正如欲火中烧的苦况。

欲求导致轮回，欲求是对生命的沉溺以及由此带来的愉快体验。如果五阴像一部汽车，则欲求就如同燃料一样可以驱使汽车向前。尽管轮回转生通常被认为发生在此生与彼生之间，但其实它无时无刻不在发生：据说每个人都在经历分分秒秒的再生，随着五阴在渴求愉悦体验的推动下不断互相作用和变化。从此生到彼生的延续，几乎就是欲求累积能量的结果。

集谛说表明欲求或渴望主要表现为三种形式：其一是渴望感官愉悦，所采取的形式往往是通过五官感觉诸如味、触、香、色、声的获得来寻求满足。其次则是求生欲，指的是一种深刻的求生和求得存在的本能，这种意志可以驱使我们去追求新生活和新体验。欲求的第三

种表现形式并不是想占有而是意图毁灭。这是欲求的阴暗面，针对一切不愉快和不受欢迎的东西，表现为否认、否定以及拒绝的冲动。破坏欲也会导致自我否定以及自我放弃的行为。缺乏自尊和消极的自我评价，例如说“我真没用”、“我真失败”等等，就是这种态度的表现，其极端形式可以导致肉体上的自我伤害，例如自杀。佛教最终放弃的苦修行为亦可被视作这种自我否定倾向的表达方式。

如此说来，是否意味着所有欲求都是错误的？在做出这个结论之前，我们必须小心谨慎。尽管常以“desire”来译“taḥā”，但其实英文“desire”的词义宽泛得多；“taḥā”则狭义得多。言下之义就是“desire”经常被滥用和误用。“taḥā”的目标通常是感官刺激和愉悦快乐。但也并非所有欲求都可归入此类，因此佛教经典在较积极的意义上提及欲求时，通常使用“chanda”。为人己的积极目标（如涅槃）、希望别人幸福快乐、祝愿世界更加美好等等，凡此种种，都是积极、全面又不同于“taḥā”的“欲求”。

恶念是一种羁绊和束缚，正念则带来增益和解脱。或可以吸烟为例说明两者区别。顶火吸烟的人一支未完又觊觎另一支的欲望可谓之“taḥā”，因其目标不外乎得到短期满足。这种欲求是不由自主的、限制性的，而且是没有完没了的：其唯一指向就是另一支香烟（以及其副作用，即健康受损）。可是另一方面，此人想戒烟的欲望则属于善念，因为可以打破这种没有完没了而且不由自主的恶习模式，同时可以增进健康以及过上良好的生活。

集谛之中“taḥā”相当于上文已经提及的“三不善根”，亦即贪、瞋、痴“三毒”。在佛教艺术中分别以雄鸡、豕以及口尾相衔的蛇（盘踞在第三章所示“生命之轮”的中央）来表示。既然欲求只能引起欲求，轮回之轮也就转了又转，众生一次次轮回转生。对这种现象进行详尽阐释的教义称作“缘起”。此说解释了欲求和无知如何引起转生而有十二境界。在讨论十二因缘说之前，当务之急是掌握缘起说的重要原则，这个原则不仅关乎人的心理，而且关乎整个存在实相。

缘起说大体可以归纳为这样一个断言，即有果必有因：换言之，

任何事物得以存在，必依赖与别样事物（或连串事物）的关联。以此观之，则一切现象无不可被视作一系列原因的一环，故此没有任何事物可以单独存在或者只为自己而存在。茫茫宇宙并非一大堆或多或少一成不变事物的集合，而是一张互为因果的动态网络。尤其是，个体尚且可以被分解为五阴，一切现象自然也都可以彻底分析，直至其间并无任何东西可称之为“本质”。因此所有事物都具有如下三个特征或“印记”：有漏皆苦、诸行无常以及诸法无我。有漏皆苦是因为诸行无常（即不稳定和不可靠），诸行无常是因为缺少可以独立于宇宙的因果过程的“自性”。

由此可见，佛家宇宙观念的基本特征是周而复始的变化：以心理层面而言，是欲求与满足之间无穷无尽的过程；在个体生存的层面上，则是生死轮回；到了宇宙的层面，又有星云的创造和毁灭。其根本原则便是所谓缘起。此说在后世佛教中发展得十分深入。

三、灭谛

诸比丘众，此即灭谛。诸感及业，悉令无余断弃，吐尽，离欲，灭没，寂静。

四圣谛之三即灭谛。灭谛宣称，欲求一旦清除，苦难必将终止，涅槃亦可获得。从佛陀生平故事之中得到的启发是，所谓涅槃有两种形式：其一生时，其次死后。佛陀三十五岁那年坐在菩提树下获得“此生涅槃”。到八十岁时，他最终往生“无住涅槃”，不必再度堕入轮回了。

“涅槃”字义“寂灭”或者“熄灭”，犹如烛火熄灭。但“熄灭”的到底是什么东西？是灵魂、自我，抑或身份？熄灭的当然不会是灵魂，因为佛家根本否认这种东西的存在。熄灭的也不是自我或身份，尽管涅槃确实关乎意识的急剧转变，意识能够摆脱对“我和我的”观念的纠缠。事实上熄灭的是导致轮回转生的三股邪火：贪、瞋、痴。确实如此，此生涅槃的最简单定义即“灭贪灭瞋灭痴”（S.38.1）。很明显，此生涅槃其实就是心理和伦理的实相，是作为转化状态的人格，所具有的

特征是平和和深刻的精神上的欢愉、慈悲的心态，以及精细入微的觉醒。一切消极的精神状态和情感如疑虑、担忧、焦灼、恐惧等等，都会从得到启明的心灵中消失。许多宗教圣人都显示出具有数种甚至所有这样的品质，凡人或多或少亦可具有，尽管其发展未臻尽善。得道之人如佛陀或阿罗汉等则完全具备这些品质，因而称之为功德圆满。

这样的人死时会变成什么？这个疑问跟最终涅槃相联系，如何理解的问题因而产生。欲求之火一旦熄灭，轮回就会终止，证悟得道之人不再转世再生。果真如此他会如何？早期经籍对这个问题并无明确答复。佛陀曾经说过，询问得道之人死后何往，就跟询问火焰熄灭之后何往一样。火焰其实哪儿都没“去”：只不过终止了燃烧过程而已。因此戒绝欲求和无知就像移开氧气和燃料。然而不可因此将最终涅槃看作虚无：佛经清楚表明此乃谬说，视涅槃为个人灵魂的永恒存在也属谬论。

佛陀不主张探究涅槃的性质，倒是强调过努力获得涅槃的重要性。他把探究涅槃性质的人比作身中毒箭者，不去设法拔出毒箭，反而不住追问放箭者的情况，比方说叫什么名字，属于哪个部族，放箭时距离有多远等等（M.i.426）。由于佛陀不愿意详细讨论这个问题，早期经籍描述涅槃时多用意义负面的词语，例如“绝欲”、“止渴”、“熄灭”以及“中断”等等。少数几个意义比较正面的说法则包括“吉祥”、“好”、“净”、“静”、“真”、“彼岸”等等。某些经文似乎认为涅槃是超验的现实，亦即所谓涅槃四德：“常、乐、我、净”（《自说》80），只不过很难弄清楚这些说法到底该怎样解释。就上述分析来看，最终涅槃的本质除了体验者之外仍然是个谜。我们所能确切知道的只是这一点，涅槃意味着苦难与轮回转生的终结。

四、道谛

诸比丘众，此即道谛。谓诸无漏真俗智，为遍知故，为永断故，为作证故，一切圣道谓之八正道，即（一）正见；（二）正思；（三）正语；（四）正业；（五）正命；（六）正勤；（七）正念；（八）正定。

四圣谛的最后一条是道谛，解释如何从轮回通向涅槃。在日常生活的喧嚣之中，很少有人会停下来想想如何过一种充实的生活。这类问题曾经同样困惑过古希腊哲人，佛陀则作出了自己的解释。他认为生命的最高形式就是导人向着善行和智慧发展，而八正道正是使人循序渐进直至终成正果的人生之路。

八正道又称“中道”，因为此说坚持了一条既不自我放纵也不厉行苦修的正确道路。八个方面又可细分为三个范畴，即“戒、定、慧”三学。这三个概念界定了善行的标准，还指出了人类发展的前途。戒是达到道德之善。慧是发展智慧之善。最后定又为何？有关定的作用将在下一章详细讨论，这里只是指出“定”是对其余二者的支持。

尽管道谛分为八正道，却又不可仅仅理解为获得涅槃之前需要依次通过的各个阶段，通过之后便可置之脑后。正相反，八正道其实是说明了如何在持续不断的基础上修习戒、定、慧三学。所谓正见就是接受佛教教义，然后还要加以体验证悟。所谓正思就是对佛经要采取严肃认真的态度。正语是说要讲述真理，说话时要慎言敏语。正业指的是要戒除不正确的行为，诸如杀戮、盗窃，或者为了感官愉悦而行为失当。正命指不从事有害于他人的职业。正勤指获得对自己思维过程的控制，培养出积极的心态。正念指不断培养对佛陀教诫的领悟。正定就是通过种种修习技巧，专注一境，发展深层的内心平静，从而达到人格的完整。

1. 正见	}	慧
2. 正思		
3. 正语	}	戒
4. 正业		
5. 正命		
6. 正勤	}	定
7. 正念		
8. 正定		

八正道及三学

如此看来，所谓八正道的修习其实是一种模仿的过程：以八正道揭示出佛陀如何生活，然后通过模仿佛陀的生活方式，逐渐修练成佛。因此八正道是自我转变的途径：通过智慧、情感以及道德上的塑造，凡人皆可由一个自私而鼠目寸光的个体，向完善圆满的方向发展。通过对知识之善（智）与道德之善（戒）的追求，以及对愚昧和自私欲求的戒除，苦谛的原因得以弃绝，涅槃终可获得。

【注释】

[1] 五阴是一切有为法的概括。狭义即人；广义则为一切物质界和精神界的总和；因此是佛学研究的基本对象。对五阴的不同解释成为佛教宗派确立各自思想体系的重要根据。

第五章

大乘佛教

佛陀并未指定身后继任者，而是任由他的追随者各自去解释法。佛陀死后不久即争辩四起，起初只是有关禅院修持的事务，接着就涉及教义本身。由于缺少中央权威机构，形形色色部派的出现几乎不可避免。最严重的分歧则出现在佛陀死后大约一个世纪，其中一派后来被称作“长老部”（亦称“上座部”），另一派则为“大众部”。

部派大分裂

两个部派分歧何在？有关记载给出的解释也有分歧。有些记载把分裂归因于将佛陀和阿罗汉相提并论而产生的教义争执。根据这一版本的解释，有位名叫大天的比丘提出“五事说”，认为在某些方面阿罗汉不如佛陀，例如还不能根绝烦恼，同时也缺少佛陀才具有的全知全能（佛陀本人倒并没有这样宣称过）。但是分裂最可能的原因或许在于上座部长老意图通过增添规条来修订“律”。

随着佛教开始越出本土向印度其余地区传播，出现了更为广泛的紧张局面。扩张的同时，佛教与新的风俗习惯和新的思想观念相遇。佛教应该如何应对？是墨守成规还是改弦更张以适应新的信仰和实践需要？结果，两个部派在一系列问题上出现意见对立，只好各走各路，史称“部派大分裂”。过了些时候，长老部和大众部两派日后又都各自分裂成一系列更小的宗派。这些派别大都已经消失，“上座部”是现在唯一的例外，它是长老传统的唯一继承者。然而，这些小教派遗留下来的传统仍然促成了一场革命运动，即所谓“大乘佛教”。

大乘佛教：新的重点

大乘意为“大车”，之所以这样称呼是因为其自视为解苦脱难的一

般方法。这一运动的初始几乎与基督的诞生同时，大约在公元前后一百年期间。尽管没有可靠证据能证明基督教和佛教之间曾经互相影响，但是注意到基督教和大乘佛教之间的许多相似之处无疑是有帮助的。首先值得注意的一点就是所谓救世主的观念。正如基督教坚信基督自我献身为基督徒树立服务于他人的榜样一样，大乘佛教的最高理想也是毕生奉献以求普渡众生。与早期教派注重自我救赎意识相当不同的是，大乘佛教着重强调了救赎他人。这个观念表现在菩提萨埵这一楷模身上：发愿以无数世代之生命不畏劳苦地引导众生走向涅槃。凡献身大乘佛教者即成菩萨（即菩提萨埵的简称），但对多数人而言这只是开始，在此之后还有漫长的修持过程。菩提萨埵这一楷模非常重要，尤其是在早期阶段，大乘佛教也因而曾经被简称作“菩萨乘”。

与服务他人相关的就是无私之爱的观念。在基督教教义中，爱的地位极其重要；在大乘教义中，慈悲亦同样占据了中心位置。确实如此，正是对他人苦难的悲悯促使菩提萨埵牺牲自己成全他人。当然菩提萨埵并不像基督那样为他人赎罪，而是以自己的努力成为众生的“益友”。他的帮助之道就是成为众生的榜样，以实用方法减轻众生苦痛，鼓励并帮助他们，引导他们走上解脱之途。

有关佛陀的新观点

随着菩提萨埵的形象日渐走向前台，佛陀的形象则开始退隐，同时也日渐尊崇。待大乘教派奠定地位之时，距离佛陀入灭已经有几个世纪，有关他生平事迹的记述也益发夸张，佛陀逐渐成为半神半人。神秘色彩之所以会增加，也是因为他在最终涅槃中地位的不确定性：尽管长老教训说佛陀已经离开人间道进入最终涅槃，却亦有可能将其想象为仍然存在于超验世界之中。大乘佛教的信徒推论道，如佛陀般悲悯的人断然不会撒手不管，断绝与他人的联系。言下之意是他们相信佛陀仍生活在“世外”的某处地方，如同他在人间道时一样仍在普渡众生。出于这种信念，一些虔诚教派出现了，它们举行崇拜和供奉以求酬神偿愿。在向众生奉献爱心并服务众生方面，菩提萨埵相当于基督，如此说来，佛陀则相当于上天的父神，仁慈而超然，像慈父关心

子女的福祉一样，并不在世間居住却同样在天國中关注人事。

这种看法最终导致了成熟的大乘佛教宇宙观念以及“佛学新论”的产生，认为佛陀有“三身”或以三维方式存在：应身、法身、报身。应身是指佛陀在世间的肉身形象。报身存在于极乐世界中，在我们世界的“上游”，与基督教的天堂不无相似之处。法身是佛陀和绝对真理的统一，相当于基督教神学哲学家所言的作为绝对实在及终极实在的上帝（大乘佛教对上述各种称呼的解释多种多样）。最后一个值得一提的相似之处是，与基督将在最后审判日二次降临人世的说法一样，佛教徒也认为佛陀作为“弥勒陀佛”会在“永世”之末再度出现，其时将是一个乌托邦的时代，众生都会得到证悟启明。这种观点（亦见于上座部教义）为众多信仰弥赛亚^[1]的教派提供了基础，这些教派无论在亚洲南部还是北部都得到广泛流传。



法身
佛陀与绝对真理的统一。



报身
存在于极乐世界的“天堂之体”。



应身
佛陀在世间的肉身形象，亦即佛陀的生身。

佛陀“三身”

随着大乘佛教兴起而出现的佛教部派分裂，其意义颇类于基督教史上的宗教改革，当时拉丁基督教分裂为天主教和新教。两次分裂都给宗教历史留下一个持久的印记，佛教徒视自己为大乘教派佛教徒或上座部教派佛教徒，就如同基督徒中也要区分天主教徒和清教徒一样。新教和早期佛教在教义方面亦有相似之处，两者都把精神上的救赎看作个体责任；而天主教（包括正教）和大乘佛教一样，认为通过圣徒和菩提萨埵，帮助和调停等都是有可能的。若是太过强调这种

比较显然不智，因为两者之间的相异之处仍然很多。举例来说，大乘佛教起初只是一个松散的宗教运动，并未组织成宗派世系；而且即使在大乘佛教信徒和其他教派信徒之间也并无不可逾越的鸿沟。有大乘心的僧侣，无论由“大众部”，甚或由长老部的各个支派披剃，都可以和见解不同的佛教徒和睦相处。

大乘佛教经典

大乘佛教的核心是一系列新出的经卷典籍，成书年代约在公元后的头几个世纪里。保存在巴利文正典里的早期经籍据信是佛陀自己的言说，而新出的佛经则很难断定其作者。这些由无名作者（常常不止一人）编撰的佛经仍然具有无上权威，原因便是这些经典同样启发了人的想象和灵感。大乘佛教新的宇宙论学说也认同这一观点：佛陀本人若非这些新经典的肉身作者，至少也是精神上的，因为他的智慧仍然持续不断地从天宇高处向人间传播。

主要的大乘佛教经典如《妙法莲华经》（约在公元200年成书）引发了早期佛教史上的剧变。其中的关键论点便是宣称，尽管作为历史人物的佛陀其生死一如凡人，可实际上，早在记忆所及的遥远年代之前，他就已经得到证悟。但作为一位充满智慧和心怀仁慈的导师，他会通过奥义真言来呼应时人的期盼。正如一位经验丰富的导师不会向初习算术者传授高等数学如微积分一样，佛陀也只是揭示了一些有限的教义，亦即精神上的ABC，他知道这些才是早期追随者可以理解的东西。这样做的原因在于“法”的真正深度和范围——如今在大乘佛教中得到充分揭示——深不可测，与其令人困惑，倒不如用一些方便之法将真理的简化形式公诸于世。

《妙法莲华经》当中有一段著名的故事即“火宅”之说，经文将佛陀比作长者，眼见自己子女居住的宅院起火，思量着如何才能引导他们抵达安全之地。沉迷在嬉戏之中的孩子还未意识到自己身处险境，因此不愿意离开。佛陀于是允诺外面有珍玩好车等着他们，孩子便跟他一拥而出，终得以逃离大火。寓言之中的火宅代表“轮回”——充满苦难又瞬息万变的世间——而孩子则代表了他的追随者。因为他们沉

迷不醒，佛陀只好靠一些自以为对他们有吸引力的方法来引导他们。然而，孩子一旦得以脱离眼下的危险，全部真理也就不言自明了。故此大乘佛教认为，早期经典纵使并非假托也并不完备，“法轮二转”还应该加以充实。大乘经典经常取笑早期教派——蔑称它们为“小乘”。有些经文例如《维摩诘经》（约公元400年成书）描绘了早期教派的饱学比丘如何被一位俗家人维摩诘难倒，维摩诘轻而易举就揭示了大乘佛教更为高级的教义。

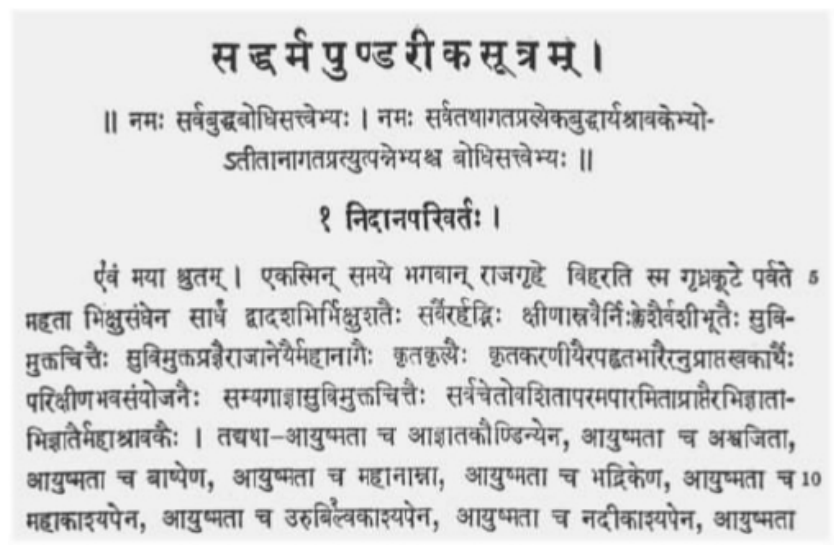


图5 《妙法莲华经》梵文经卷

大乘佛教的追随者通过各自的宗教修为所追求的就是菩提萨埵的道路。经过几个世纪的发展，菩萨“行”的各个阶段被逐步阐明。其重要的初期阶段就是所谓“证悟之心”，亦即“菩提心”。这相当于一种改宗体验，就是为了拯救苍生而发愿修习菩萨行，引导众生走向涅槃而不论花费多少时间。

大乘佛教之善

菩萨的六度之法：

一、布施（檀那）

二、持戒（尸罗）

三、忍辱（羼提）

四、精进（毗梨耶）

五、禅定（三摩地）

六、智慧（般若）

菩萨行的中心思想是“六度”（见上图）。菩萨在修行“六度”时，要经过“十地”^[2]，“十地”是通往涅槃的主要路标。一旦抵达第七地就不可能回头，也注定会获得涅槃。尽管这套方法与早期佛经有所不同，但获得涅槃的新方法与八正道所述并非截然不同。后者所包含的“戒、定、慧”三学与“六度”相似。

已及高位的菩萨被想象成具有无边法力者，实际上近乎佛陀的报身。佛陀和高阶菩萨之间的区别确实日渐模糊。在已经成就佛果的菩萨中，最重要的两位就是观世音菩萨和文殊师利菩萨。前者代表慈悲，后者代表智慧。观世音菩萨具有千手形象，四处救苦救难。而文殊则持智慧火剑挥斩蒙昧。他们身边出现了众多觉者和菩萨，据说居住在气象庄严、不可窥视的九天之上。正如我们自己的世界体系承蒙一位佛陀的恩宠一样，假定其他世界体系各有各的佛陀也并非没有道理。因此大乘佛教不断为这些虚构的佛陀创造形形色色的名字和性格，并将他们安置在庄严的佛国之中。一个五佛之“家”逐渐成为标准，经常被描绘成神秘的环形图案“曼荼罗”。这些五颜六色的环形图案通常都是有历史记载的佛陀释迦牟尼居中安坐，其余四位无历史记载的则按东、南、西、北四方分居其侧。



图6 观世音菩萨，慈悲的化身：这位菩提萨埵的许多手臂向四面伸展，象征着慈

悲，伸展的手臂或者手持念珠，或者手持莲花；有时更示人以千手千面形象，象征其无量慈悲。约1700年。

位居西方的佛陀被称作阿弥陀佛（无量寿佛）。东亚佛教当中围绕他所居住的庄严天国即“净土”发展出了以其为信仰核心的一大宗派。阿弥陀佛（日本人称之为阿弥陀）发愿说，若得证悟必帮助任何信奉他并且口念其名号的众生，接引他们往生净土亦即极乐世界。很明显，由于公元初几个世纪以来出现的此类发展，大乘佛教与佛陀原来的教诫有所偏离。佛陀认为解脱是个人的事情，而大乘佛教则倾向于认为可以通过信仰与恩宠来获得。然而，即使在发展出这一观点的净土宗看来，阿弥陀佛的西方极乐世界也并不完全等同于涅槃。转生在净土之中的人仍然需要为最终获得证悟而不懈努力。

哲学方面的发展

随着新经典越来越多，佛教僧师开始造论，借以弘扬大乘佛教的哲学基础。其中最著名者即龙树，其人生活于150年（即2至3世纪）前后，创立了“中观派”。他利用传统“中道”观念进行了复杂的辩证推理，如此这般地从某些早期经典的微言大义中引申出它们的逻辑结论。第四章讨论集谛时曾经提及缘起。以“阿毗达摩”（大法）著称于世的早期上座部学术传统认为此说涉及的是诸法实相的生灭。“诸法”据信如同“砖块”，一切现象无不由此堆砌而成；虽非永恒，却是真实的。在此基础上，万事万物如桌、如椅，都被解释成诸法实相的组合，而非各有自性的实体。举例来说，椅子可被看作由椅腿、椅背、椅座组成，并无什么抽象的“椅子”在此之上存在。

但是龙树以更进一步的方式阐释缘起。他在说法时讲到所谓诸法非但不是恒久之物，甚至根本就缺少天然实相。据他归纳，一切现象——桌、椅、山、人——其实本来就是“空”无一物。中观派激烈争辩道，此说并非鼓吹虚无：并非宣称事物不复存在，而是说事物并非以人们通常认为的那种独立实体存在。现象应该是有与无有之间的中道，中观派正是以对中道的这种解释而得名的。

这一思路的另一重要含义就是涅槃和轮回之间并无任何区别。龙树推论道，万事万物如果并非实有，则在深层意义上是相同的。既如此，涅槃和轮回的区别从何谈起？事物本身并无区别，因为事物的本质都只是“空”；所谓区别只存在于我们对事物的观念里面。他举出的例子就是杯弓蛇影（某人在晦暗之中将绳索误认作毒蛇而受到惊吓）。一旦认识真相，一切惊惧恐慌和逃跑欲望便都消失得无影无踪。龙树就此推论说，为求解脱所要做的只是具备正确观念——承认真实存在——而非从假定不完美的现实状态（轮回）向完美状态（涅槃）飞跃。中观派就是如此这般地对涅槃进行了解释，将它看作是蒙昧者眼中所谓轮回的净化了的心相。其结论就是涅槃无处不在，无时不在，只要我们可以见证它。精神愚昧（无明）的消除以及对万事万物本来虚空的认识大可克服我们所有的恐惧——或欲求。龙树及其门人将这一复杂的理论体系称作“空论”，在以后的几个世纪里，“空论”成为大乘佛教的思想源头，带出无数的经论言说。

空论之外还出现过许多更复杂的哲学体系，例如“唯识”论。作为一种唯心体系，它把意识看作唯一实在，因而否认实物的客观实在。冥想体验在这一学派的发展过程中似乎起了很大作用，这从它的别名“瑜伽行派”上可以见出。本书没有足够篇幅论述所有这些流派观点的复杂性以及全部大乘思想的丰富性和多样性。读者想进行深入研究，可参考推荐书目。

小结

大乘佛教并不拒绝佛陀的早期教诫，只是有时候会以极端方式对其加以重新解释。大乘佛教自以为揭示了佛陀教诫的真义，在它看来这些真义并未受到早期传统的重视。大乘佛教所揭示的一切确实并不新鲜。譬如说，体现在菩提萨埵里的那种无私忘我的慈悲观念早在佛陀一生泽被世人的行为之中表露无遗。至于空论则在诸法无常、诸行无我的教诫当中已见端倪。最后，从冥想者进入到至大光明和至纯无瑕状态的体验中，也可以轻而易举地得出这样的结论：意识本身就是至关重要的实相。

大乘佛教最为标新立异之处是翻新了佛学和促使了一些围绕诸多佛陀和菩萨的虔敬教派的产生。印度西北部是大乘佛教早期的核心地区；已有学者考察论证过，希腊文化和袄教文化对佛教的可能影响或可解释这些发展。这一地区正是一个文化大熔炉，其间有着各种思想的冲撞，也有亚洲商路涌来的百货汇聚。只不过无论这些考论如何引人遐思，其实并不需要借用外部影响来说明佛教中虔敬运动的崛起。一方面，虔敬教派本来就在印度流行，对印度教大神黑天的崇拜早在崇拜基督之前几个世纪就已经开始了。另一方面，对佛陀和其他圣人的崇拜即使在最初阶段也已经有迹可寻。平心而论，这种说法最有可能：虔敬运动——伴随着本章提及的其他革新——是自发的变革过程，随着佛陀早期教诫中若隐若现的观念逐步被理解，终于在佛教发展的某个阶段自然出现。

【注释】

[1] 原义为“受膏者”，源自古代希伯来人在受封者额上敷以膏油的仪式，转义为上帝所派遣者。犹太国亡，国民纷纷传说上帝将遣弥赛亚复兴旧国。从此弥赛亚成为救世主的专称。

[2] 佛教修行的十个阶位。有两种常见说法。其一为“三乘十地”，是声闻、缘觉、菩萨共修的阶位。其二就是“大乘菩萨十地”，详见《华严经》、《成唯识论》等。

第六章

佛教在亚洲

阿育王

从一开始，佛教就是一种立意传播的宗教。佛陀云游四方，广布教义，还明确训示信徒也要照此去做。他曾这样说：“诸比丘众为天下苍生善福故须四出游方。”佛教之大兴首见于公元前3世纪。约公元前268年，印度史上最伟大的人物之一阿育王即位成为孔雀朝皇帝。阿育王通过征服四方扩大了孔雀帝国的版图，这是大英帝国殖民统治印度之前印度历史上最大的帝国。对东海岸进行血腥远征之后，阿育王在今天的奥里萨邦地区心生悔意，皈依佛门。自此以后，他以佛法治国；在他的提倡之下，佛教大兴。除了帮助印度境内的佛教奠定地位，阿育王还向近东和马其顿各君主的朝廷广派使节。据僧伽罗文编年史的记载，影响所及远至东南亚一带。这些早期传教的记录见于阿育王统治时留下的石碑经文。这些经文提供了有关印度早期历史的翔实资料。虽然我们没有办法知道这些传教者的确切命运，但去西方的人似乎没有产生多少影响。在西方文献中留存下来的有关佛教的最早记载，是2世纪亚历山大的克雷芒的著述（更早期涉及印度的经典亦或许曾提及佛教）。

佛教在印度

在印度本土建立过很多佛学院，例如7至12世纪时非常兴盛的那烂陀寺（今巴特那城附近）。常年有多达万名的学生去那里研习佛法诸学，其中包括逻辑学、语法学、辞源学、医药学以及中观派和其他哲学流派的理论。佛教中心远至南方和西北边陲，后者成为通往中亚和远东的门户。

公元后五百年佛教迅速发展，其间约在450年前后稍受挫折，当时来自中亚的白匈奴部落毁坏了今阿富汗以及印度西北的佛院寺庙。此后五百年中佛教的命运则是好坏参半，到了末期在印度已经处于衰落。10世纪末叶印度北部又遭突袭。这一次的入侵者是突厥人，他们发动一次又一次的远征，逐渐渗入到印度东北，并接触到佛教的古老家园。佛教在这些突袭中屡遭重创，因为这些完全不设防的寺庙轻易就被洗劫。在突厥人眼中，佛教徒是“偶像崇拜者”，因为在庙宇寺院里往往陈列着佛陀和菩萨像。艺术珍品遭到捣毁，图书典藏也付之一炬。1192年，一个突厥部落在北印度建立统治，成为连串穆斯林王朝的第一个，史称德里苏丹国。随后的几个世纪是动荡不安的年代，一直到16世纪，才由莫卧尔人开创了一个相对平稳而又宗教宽容的历史时期。但到那个时候，一切都已太迟。似乎是为了证明其教义所揭示的天下万物均有起有落，佛教从其诞生之地销声匿迹了。

亚洲其余地区的佛教历史可以方便地分作南传和北传两宗来论述。一般而言北传者多为大乘佛教，长老宗则多在南方。长老十二宗只有一宗绵延至今，即所谓上座部。此后若再论及佛教的两个主要流派，则分别指大乘佛教和上座部佛教。

斯里兰卡

随着上座部佛教在南方国家占据主导地位，现代斯里兰卡国的发源地锡兰岛在保存和发展佛教文化方面，起到了至关重要的作用。根据当地保存下来的佛教编年史来看，佛教是公元前250年由阿育王的一位特使，名为摩晒陀的僧人传入锡兰岛的。摩晒陀和他的随从在阿努拉德普勒修建了中心大寺。公元前80年左右在斯里兰卡，巴利文正典首度成文，因为当时的僧人担心兵火和饥馑会使得口口相传的经文不能流传下去。

这个岛国的住民中最著名的一位是5世纪迁入本岛的印度僧人觉音。他校勘和编辑了有关正典的早期论藏，并且将其译成巴利文。他的地位和影响或和稍早于他的基督教神父圣奥古斯丁（354—430）相类似。觉音的经典著作《清净道论》——教义和教规的概论

——一直是上座部的一部经典。

在这个岛国的历史上，佛教很早就和政治纠缠在一起。教权和政权之间，或僧人和国王之间，一直有着互惠的密切联系。国王受到僧众拥戴，僧人则成为国师，为国王讲经说法。尽管时下所立宪法禁止僧人从政，但僧人在公共事务之中仍具有不可忽视的影响力。在斯里兰卡历史上，佛教经历过数次衰落，通常都发生在入侵（如印度泰米尔人入侵）或者民众骚乱之后。好几次传戒制度都已绝迹，为了重新开始，只得在1065年从缅甸、1753年从泰国请来僧人。近几十年来这个岛国苦于种族纷争，主要发生在多数信仰佛教的僧伽罗人和北部少数信奉印度教的泰米尔人之间。然而佛教本身依然蓬勃发展，成功地回应了殖民主义的挑战，并且适应了现代的民主政治。

东南亚

东南亚另外两个重要的信奉上座部佛教的国家是缅甸和泰国（旧称暹罗）。上座部佛教传入这个地区也是由于阿育王派出的一个使团。自基督纪元的最初几个世纪开始至今，它仍然在当地土著孟人中间流传。东南亚传统上以印度为文化源头，佛教和印度教的强烈影响都遍及整个地区。5至15世纪，这个地区的统治力量是高棉帝国，在其统治之下，印度教和大乘佛教的各门各派都广为传播。缅甸文编年史称，观音菩萨曾经造访缅甸，并建立了巴利文的佛学传统。佛教宗派林立的局面一直到阿奴律陀国王（1044——1077年在位）征服南方统一缅甸，并尊奉上座部佛教才告结束。尽管在此之前，上座部似乎已经控制大局。孟人随后重获自由，直到17世纪才被最后征服。阿奴律陀的首都蒲甘在1287年被蒙古人攻破，全城连同数以万计的宝塔和寺庙悉遭毁弃。尽管遭此大劫，佛教仍然劫后新生，蓬勃发展。时下有将近百分之八十五的人口都信奉上座部佛教。

上座部在其邻邦地区（今泰国）立足甚久，尤其是孟人的诃梨朋阁耶王国和他叻瓦滴王国。11世纪时，由缅甸派来的使团进入本地区。13世纪，受到蒙古人逼迫从中国进入这一地区的泰国人发现，上座部佛教较之他们在北方所熟悉的形式精致的大乘佛教，似乎更为合

意。上座部佛教获得王室支持供奉，不久就取代了对手的位置，时至今日仍然是泰国的官方宗教。

柬埔寨、老挝和越南的佛教历史大抵相同。只是越往东行，上座部佛教的影响也就越小于大乘佛教。这些地区的宗教往往诸说并陈，合上座部佛教、大乘佛教以及本土的信仰为一体。佛教在传播过程中，并不企图清除本土的信仰，而是将地方的诸多神灵纳入其自身的宇宙体系之中。所以常常见到村寨中的佛教徒向本地神灵求卜问卦，以解决日常生活中遇到的问题——从疗疾治病一直到婚丧嫁娶——而靠佛教来解答更为根本的人生命运问题。

这种在本土信仰上进行嫁接的现象在亚洲北部地区同样屡见不鲜。那里是大乘佛教的天下。香火最盛的地区是中亚，包括中国、日本以及高丽。本书此处只能略略描述一番佛教在中国汉地、日本以及在中国藏地的发展。

中国汉地

佛教从印度向北传入中亚，在1世纪中叶传入中国汉地。此间，两汉在中亚的统治已经确立（公元前206——公元220年），佛教僧人可以乘坐篷车沿着将奢侈品从中土运往西方的丝绸之路往返旅行。对那些讲求实用的中国人来说，佛教既陌生又诱人。中国的统治思想是儒教，这是一种源自孔子（公元前550——前470）学说的社会伦理系统。在某些问题上，佛教、儒教似乎格格不入。儒教视家庭为社会基础，而佛教则诱使人们出家并弃尘绝世，致使某些教派时至今日仍被人当做异端邪说。佛教僧伽作为离弃社会者的一个社团，如同国中之国，成为挑战帝皇权力并且威胁儒教大一统的异类。佛教徒往往还拒绝叩拜帝皇，因为在印度，僧人受到俗众的尊崇供奉。诸如此类的文化差异导致了冲突和误解，也增加了对这种新宗教的敌意。

但在另一方面，佛教又有很多地方足以吸引中国人。它似乎是在儒教止步的地方起步，描绘了儒教鲜有提及的未知世界。曾经有儒生（子路）问孔子如何侍奉鬼神。孔子答曰：“未能事人，焉能事

鬼？”又问生死，则答曰“未知生焉知死？”（《论语·先进第十一》）。儒教将超自然事物置于次等地位，也就没有能够回答许多中国人感到好奇的问题。佛教似乎对这些问题都作了回答，尤其是有关死亡和死后生活的问题。这个问题特别令中国人感兴趣，因为他们对祖先怀着深深的敬意。于是许多中国人把儒教当做此生的权威指导，而为了来生则转向佛教。



图7 《金刚经》：世界上现存的最古老的印刷品。这是大乘佛教经典中最为重要的一部。时间为868年。

佛教和中国的另一哲学流派“道家”颇有一些相似之处，这一形式的自然神论是由传说中的圣人老子（生于公元前604年）所创立的。道家的宗旨是通过学会平衡充盈天地之间的阴阳二气来使人与自然和睦相处。“阴”是“雌”性的，表现为阴柔与被动；而“阳”是“雄”性的，体现为阳刚与力量。这两种气质程度不同地同时存在于任何个体和一切现象之中，其相互作用的结果就是世界上一切发展变化的原因。所谓圣人，其实就是通晓此中奥妙的人，他知道如何保持二者之间的平衡，因而可以在生活环境的不断变易之中左右逢源。但凡可以做到内心世界阴阳调和的人，不仅可以得到精神安宁，还可以得到神奇的力量，乃至长命百岁。道家经典《道德经》据信为老子所撰，书中提出了通向这种更高人生境界的诸般原理。

在某些领域里，佛、道确实有相合之处。佛家修习禅定的目的似乎也跟道家圣人的目的相通，都是想寻求内心世界的宁静，追求所谓“不动而动”（即无为）。中国佛教宗派中的禅宗（为日本“禅”之始祖）就是来源于这种互相作用。然而道家教条散漫而无系统，偏重于守静感悟；而佛教则有系统的哲学框架以及经学传统。正是佛教的这一方面吸引了中国好学深思的士绅学者，佛教也由此自然而然地被接受为中国“儒、道、释”三教之一，尽管它与异国的联系从未被撇清过。颇有一些中国僧侣去印度朝圣取经，其中著名者有法显^[1]（399—413）、玄奘（630—644）以及义净^[2]（671—695）。

此后的几个世纪之中，佛教在中国的命运时好时坏。在唐朝（618—907）达到最高点，尽管许多密宗大师要迟至元朝（13至14世纪）方才出现。

日本

远东另一个重要的佛教中心是日本。6世纪时佛教经由高丽传入，但深受中国大陆影响。平安时代（794—1185）出现了传自中国的佛教宗派诸如天台宗和真言宗。崇奉阿弥陀佛的日本特有宗派净土宗亦在此时开始发展，并在镰仓幕府时期（1185—1333）达到顶点。

日莲（1222—1282）反对在他看来既踌躇自得又消极避世的净土宗，于是发起一场新的宗教运动，决心以《妙法莲华经》为修行的正法，而不是崇奉阿弥陀佛。日莲的信徒不再口念真言“南无阿弥陀佛”（意为“向阿弥陀佛致敬”）以求在阿弥陀佛的极乐世界里再生，而是唱诵“南无妙法莲华经”，似乎觉得只要凭着信念与奉献之心唱诵这些字眼，一切愿望——无论物质上的还是精神上的——皆可达成。日莲想在全国范围之内发动一场社会和宗教改革，他将日本看作举足轻重的中心，通过这个中心，他的教义将会传播四方。他的目标已在某种程度上实现，时至今日，日莲正宗及其旁支“国际创价学会”数以百万计的信徒都把唱诵“南无妙法莲华经”当做他们每天必修的部分功课。

与印度佛教迥然不同的日本佛教具有强烈的社会倾向，非常强调群体组织以及共同的价值观念。颇具影响的法师诸如亲鸾（1173——1262）否定清修并怂恿僧人结缡嫁娶，过社会生活。（传说他自己亲身实践自己的理论，娶了一位比丘尼，和她生了五个儿女！）

除了净土宗和日莲宗之外，日本佛教第三个最为重要的派别是禅宗，它源自13世纪初叶的中国和高丽。“禅”音译自梵语“dhyāna”（巴利文jhāna），意为冥想。事实上冥想就是禅宗修行的主要方法。禅宗认为明心见性之法在于直觉感悟而非逻辑推理。那种内心火花的闪现——称之为顿悟——经常在尘世活动中出现，此时大脑平静放松，并不强求学理以及智慧方面的解析。这种体验被比作桶底脱落，出其不意，在电光石火之中偶然得之。禅宗将未经启明之心比作一池泥水，认为要使之清澈，最好的办法是听其自然（由它慢慢沉淀），而不是借研读教条频频翻搅池子。禅宗有一种反偶像崇拜的倾向，似乎认为研读经典教义、戒条律令等等，只是阻碍了领悟真知的进程。相反，禅定则被看成是获得心灵洁净的最佳途径。禅宗亦借诙谐言谈、自发举止、离经叛道的思想理念加上诗词歌赋等等艺术化的形式来传达顿悟的意思。这种超理性的觉醒可以通过绝非“言词”可以表达的方法，由禅师传达给禅定修习者。



图8 菩提达摩像：据信菩提达摩在6世纪携佛教禅宗（禅宗是佛教的一个宗派）进

入中国。传说他面壁九年修练禅定。此画作者为白隐慧鹤，生活于18世纪的日本。永青文库，东京。

禅宗的两个主要派别之中，曹洞宗相信沉思默想已经足够；而临济宗则认为须借助其他技巧来集中精神。其中最为著名的便是“无解谜语”，亦即“公案”。例如有“公案”问：“单手击掌何声？”禅师总爱出些这样的谜语给弟子去冥思苦想，再令其在适当时候带着谜底回来。任何理性的回答（例如答“无声”）都不被接受。目的是要弟子明白，所悟之道实在理性认知之上。只有不再视“道”如理论，才有可能证悟。

中国藏地

最后要提及的佛教文化中心是西藏。由于山路崎岖遥远又远离驿道商路，佛教传入西藏时已经迟至8世纪。当地流传的佛教派别名称很多，诸如“密宗”、“金刚乘”和“真言宗”（因其经常唱诵具有法力的咒语）。

金刚乘借用大乘佛教的理念以及其天地观念，还增添了许多象征之物和独有的修持方法。这一宗派的核心是头一个千禧年的后半段在印度结集的一套神秘的经文——密典。密典利用神秘图符（曼荼罗）和具有法力的咒语（真言），并以神秘的“密语”记载，非授法者往往不能解读。授法者由“古鲁”（印度教上师，藏语即“喇嘛”）担任，他主要传授密语及法器的意思。就外在形式而言，密教和西方的仪式魔法大体相类，都借用了神坛、星符、咒语、咒术等。基于涅槃和轮回之间并无区别的观点，密典认为，任何事物——哪怕欲求本身——都可以用来当做解脱的法门。热望遂被视作一种强大的能量，并非与生俱来的邪恶，跟电力一样可用于各种目的。色欲以前一直被当做僧人修持的重大考验和障碍，但在密宗看来，也可以是一种潜在力量，只要驾驭得当，反倒可以帮助僧人增进果位。

对密教教义的理解可以有不同层次。有些佛教徒秘密结社——似与女巫的聚会并无不同——演习充满男女性行为的仪式。另有一些则

视如此教诫别有深义，不可单凭外表观之。西藏艺术与神像大都具有赤裸裸的性爱内容，但是通常被解释为一种象征，其中男像表示“方便之法”（指菩萨引导众生明心见性的诸多法门之一），女像表示“智慧之法”：二者之欢喜合体即为涅槃。藏传佛教最具影响力的宗派格鲁派由宗喀巴创建于14世纪，它用第二种方式来看待密宗，视其为车乘，将深刻的教理加以具象，使之易于传播，而不是让信众摒弃道德规范。此派僧人与早期印度僧众一样，持律甚严，除许多清规戒律务须信守之外，尤其要求僧众严格禁欲。但是宁玛派则允许僧人成家立室。

西藏的达赖喇嘛隶属格鲁派。“达赖”是蒙古语（智如）“大海”的意思，该尊号由16世纪蒙古领袖俺答汗所赠。过去，达赖喇嘛兼管僧俗。

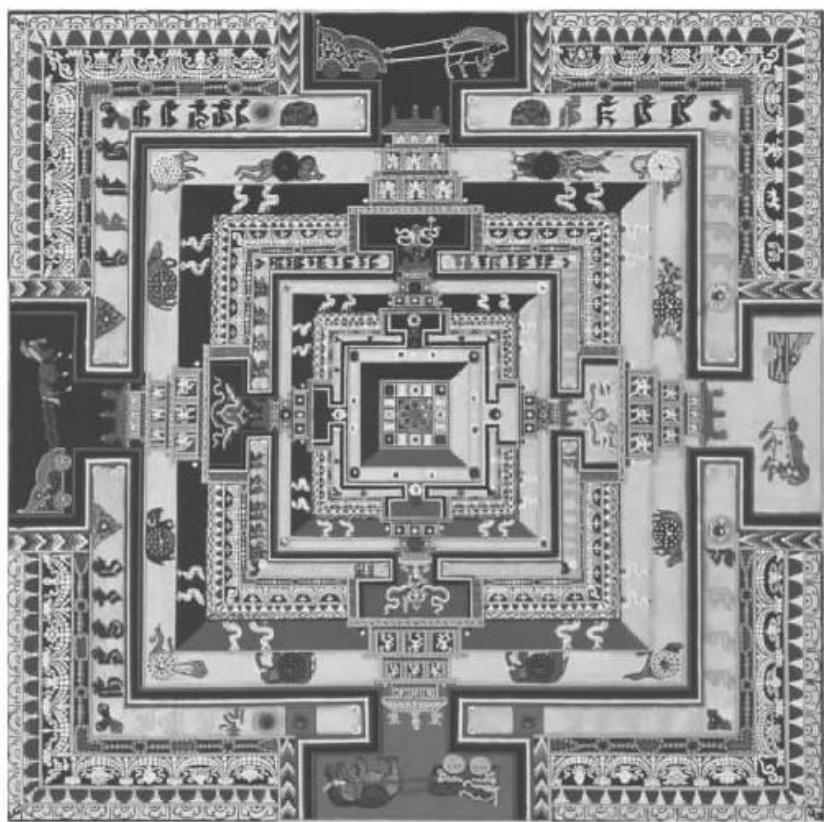


图9 沙曼荼罗：这个曼荼罗是用细砂和矿物颜料混合后，置于细孔漏斗滴漏而成的。制作时极需耐心和技巧，为了举行仪式而制作的曼荼罗在仪式结束后便立即毁弃。这个曼荼罗是1985年在瑞典创制的。

佛教在亚洲的历史及其与其他文化的相互关系既引人入胜又纷繁复杂。本章试图传达这一印象：亚洲大陆上的佛教传播是多姿多彩的。其他亚洲文化如高丽文化亦对佛教在亚洲的传播和发展贡献良多，因为篇幅所限而未能详述。想进一步研读上文提及之诸种文化可参考“作者推荐书目”。

【注释】

[1] 东晋僧人，俗姓龚，山西襄垣人。曾赴天竺求法，遍历诸国，凡十四年归，携回大批佛经。

[2] 唐代僧人，四大译经家之一。俗姓张，山东历城人。曾经海路往印度求法，在那烂陀寺兼习大小乘，历时二十余年，游历三十余国。归时携经律论四百余部，武后亲迎之。先后译经六十一部，凡二百三十九卷。

第七章

禅定

禅定在佛教中占有重要地位是完全可以理解的，回想一下佛陀就是在禅定中证悟的。佛陀结跏趺坐禅定的形象是佛教艺术中最为盛行的主题之一，也在时时刻刻提醒人们留意禅定和明心见性之间的密切联系。事实上，佛教所有部派都把禅定看作通往证悟的正途，禅定主要体现了作为宗教的佛教所具有的“经验”维度。

禅定（三摩地）是八正道之一，因此在佛教修行方法之中占据了重要位置。但在佛教中，禅定有一个更宽泛的称呼——修习，意为“修练”或“练成”。其字面意思也很精当，因为禅定确实是佛家的主要方法，可以令人练成想成为的人。

印度背景

在佛陀生活的年代里，禅定作为普通修行方法为所有离尘绝世者（沙门）和坚持正统婆罗门教传统的修习者所广泛采用。佛陀之前几个世纪，人们对精神生活的兴趣逐渐高涨，其结果就是经典《奥义书》的结集。这些经籍尝试去解释内在灵魂和存在的宇宙基础之间的关系，并且描述了种种神秘技巧，据说可以通过这些技巧，达到梵我一如。（认识到自我与终极实相的同一。）尽管佛陀并不认同这些经籍所强调的哲理，但他多少还是接受了这种说法：解脱之道须从内心求之，只可以通过对自我本质的深刻了解来获得。



图10 佛陀入定：这尊巨大的石像展示了佛陀双手结手印在莲座上入定。阿弥陀佛像，日本镰仓时期，13世纪。

除了《奥义书》上的教诫，佛陀对瑜伽术的理论和实践也很熟悉。尽管瑜伽术的修习者往往将自己的理论基础置于佛陀所不赞同的哲学教条之上，他们仍然发展出了一套精致巧妙的技巧，可以帮助人们达到灵肉双修的目的。Yoga（瑜伽）似跟英语单词“yoke（轭枷）”有关，所起的作用正是对精神力量加以约束和控制。大多数读者都熟知瑜伽术变化多端的肢体操练与身体姿势，其目的就是令身体变得柔软、坚韧和健康。瑜伽中所使用的禅定之法对心灵起着大抵相同的作用，它提供一套综合性的微调技术来调节人的精神，使之有机会达到巅峰状态。由此看来，佛陀并没有发明禅定，而是如下文所

言，他对同时代人的瑜伽修行法进行了有意义的修正，使得佛家的禅定在理论和实践方面都别具一格。

禅定的本质

那么到底什么是禅定？禅定或许可以被定义为在受控方式的诱导下进入的意识的改变状态。其实禅定并无多少神秘之处，差不多就跟醒着时的恍惚状态一样。醒时会做白日梦以及胡思乱想，如此便出现思绪内敛、凝观心相之举。有时候这些胡思乱想可以让人入迷，有点像开着一部汽车突然发现自己身处目的地，却对一路上的经历有着一种似有似无的感觉。吸毒造成的效果或许跟禅定的感受并无多少不同。

禅定和上述状态的主要区别在于受控程度以及体验深度和持久度的不同。禅定完全没有副作用——这就跟吸毒完全不同了——更不会“走火入魔”，其好处却是日积月累和持久的。清醒的时候，意识不断地出入恍惚状态。有人在出神时受到打扰，就会有神游“别境洞天”的感觉。禅定的目的并不在神游“别境洞天”，而是在此时此地，故须完全清醒自觉。其目的在于“聚精会神”，从而可以集中精神而不是心神涣散。正如一束激光分散时软弱无力，一旦聚焦则可削金断铁。或者，取声音而非光线作譬喻，禅定的目的就是将精神上的“静电干扰”加以屏蔽，以减少精神上的“窃窃私语”，以免消耗掉心理的能量。

禅定的修习

禅定理论认识到了灵与肉之间的密切联系，故此在使心灵完全入静之前，必先调理肉体。传统的禅定姿势是结跏趺坐（需要时可加用枕垫），拔背，微微低首，双掌抚膝。此式名曰“莲花坐”（就取此坐姿）。初学者或觉不太自然，稍加练习后便可坚持许久。此式可使坐禅者的呼吸深慢细长，久之便感到心旷神怡却又神思敏捷。修习禅定者可以任何姿势开始，但不可太过舒适，否则便容易入睡。要在睡眠中控制心灵无疑非常困难，不过也真有一种藏传修法称作“梦瑜伽”，

是在神清智醒的睡梦中调理意识。

一旦以舒适的姿势安顿好自己，禅定的合适题材便已选定。佛陀当年出家求法，分别跟从两位禅师修习，可以想象他们所传授的——如何进入并且驻留在恍惚状态里——就是当时最典型的修习方法。禅师所言虽不能确知，却可能是要他意守脉息或默诵真言。禅师或许还在几尺之外设置一件物体——可能是日用器物，诸如一盘、一钵、一花、一叶等等——嘱咐他细心研究，留意每一细节，直至合上双眼依然可以在心中画出栩栩如生的形象。设置这一物体的目的就是使之占据整个心灵，一直到主客体的区别意识彼此消融在意识的统一境界之中。

禅定之法当然不易掌握，因为人的心神往往飘忽不定。佛家经典常常将之比作猿猴（心猿意马）在树上游荡嬉戏，从一根树枝攀向另一根树枝。读者不妨试着全神贯注地读读本书的附图，比如本书的“沙曼荼罗”，便可注意到真要做到心无旁骛是多么困难。故此只有靠不断修习锻炼，方可做到执著而坚定地凝神静思，通常要花上几个月时间方可初见成效。修习禅定略同于练习乐器演奏，需要的是决心、毅力以及日复一日的苦练。

成效最终会体现在高度的定力、日渐增长的安详感以及内心的平静上面，这些迹象都可以在日常生活中体验和感受到。心神不定、焦虑、怀疑和恐惧再也不会占据心灵，入定者变得更为心神合一，在此时此地就可体验到充实感。精熟于禅修者最终可抵达全神贯注的澄明之境，称作“三摩地”或“定”，这是一种完全不受任何干扰的心理状态。在先师的指导之下，佛陀曾经体验过两种特别高级的状态，它们后来就成为了佛家禅定体系的第七禅和第八禅。

禅或禅境

这一体系的基础就是禅。在初禅亦即最低阶段，心思散漫无章，充满“喜乐”。到了二禅，放逸之思渐退，代之以“定”以及高度的知觉感。三禅中的喜乐由清净所代替；而在四禅中，清净亦让位于“不苦

不乐”。这些神秘体验似乎已经超越了语言范畴，故此很难找到恰当的言词来加以描绘。只不过还是可以清楚看到，禅境越高，则益发精妙绝伦，初级和感性禅境下的某些情感如激动和狂喜之类，被更深刻和更精妙的定力所取代。如此抵达“心一境性”，在这种境界之中，心灵超然物外，全神贯注于冥想之物上，有如上文提及的激光一般。

到了四禅境界，修习者可以具备多种神通，大抵与西方习见的超感官知觉相类。其中包括察觉异地发生之事件的能力（天眼通）、听到远处声响的能力（天耳通）、回忆前生后世的能力（宿命通），以及了解别人心思的能力（他心通），乃至形形色色的特异功能，诸如飞天、履水、分身等等。这些能力的获得跟佛教其实并无多大关联，在印度传统之中被认为只要肯付出一定的时间和精力都很容易获得。尽管据称佛陀本人倒是具备这些能力的，但他却时不时地嘲笑那些不遗余力企图获得这些能力的人。他指出，与其穷尽毕生精力研习如何做到履水如地，不如雇请一位船夫！

八禅		特征
止观之获得		“即身成佛”(即以此身接触涅槃)
无色界	八禅	非想非非想处
	七禅	无所有处
	六禅	识无边处
	五禅	空无边处
色界	四禅	捨清淨、念清淨、不苦不乐(此境所生各种神通见下文括号中的内容)
	三禅	捨、念、正知
	二禅	天觉无观、定生喜乐 有觉有观、定生喜乐
	初禅	离生喜乐

(千眼通、天耳通、宿命通、他心通以及神足通)

八禅及其典型特征

在禅定的高级阶段，主要的身体功能逐渐减弱，呼吸几近停止。研究表明，此时大脑出现较多阿尔法波，意味着一种松弛的创造性状态。这时会出现许多异常感觉：通常有光感，还有四肢轻盈或漂浮的感觉。在禅定的高级阶段，据说通常由清醒意识所屏蔽的心灵的自然纯净状态终于显露无遗。意识在这种状态下，就像可以在能工巧匠的

手中制作成为奇珍异宝的有韧性和延展性的纯金一样。这种情况下的能工巧匠其实就是禅定者本人，一旦进入意识的深层状态，也就具备了重新塑造自己的能力。

后来的文献资料列出了四十种禅定题材。选择正确的题材需要技巧和眼力，导师的作用因而无比之重要。他可以评估学生的个性特点，从而为学生找到一个适合其个性和精神需要的恰当题材。举例来说，某人若耽于食色淫乐，就会被要求冥想自己的身体如何变化无常、如何无法逃脱生老病死而又如何不纯不善，只有这样才可以减弱对食色淫乐的依赖。另一方面，一个单纯而虔敬的人则会被要求冥想佛陀和他的功德亦即“佛门三宝”（佛、法、僧）。另外也有更为可怕的主题，例如在火葬场见到的烤成焦黑的甚至已经支离破碎的尸体之类。这种禅定的目的就是直面死亡，与此同时又可以认识到好好利用通过轮回转生才获得的宝贵机会是多么重要。

四无量

众多禅题之中，最为习见者就是“四无量”，即慈无量、悲无量、喜无量以及捨无量。修习慈无量者，须以慈祥、友谊以及善心对待一切众生。禅修者初时即以自己为善心的对象。这一要求倒并非唆使人自恋，而是基于一种深刻的观察，因为人若爱人必先爱己。一个缺少自尊的人或自憎自厌者，很难全心全意爱人。禅修者须时时客观审视自己的优缺点，时常自问：“我可以幸福吗？可以免除痛苦吗？”这样的话，他就可以逐渐扩展自己慈爱的范围，惠及别人，“如同一位高明的农夫标出地界然后加以耕作”，逐渐把家族、邻里、家乡、邦国、民族，直至六道轮回里一切众生都包括在内。每有机会，他都可以回忆起他人对自己所施的恩惠，甚至前生往世的恩惠。这种普善之心的培养将心灵从褊狭和偏见之中解脱出来。禅修者开始以慈爱之心待人接物，直至一视同仁。其余三种无量之心亦同此理。通过悲无量心，禅修者认清他人的苦难；通过喜无量心，禅修者从他人的幸福和好运之中得到喜悦。捨无量心则保证了这些性情可以和周围环境相适应。

禅定与宇宙观念

由欲界、色界和无色界构成的三重佛家宇宙景观之中，物质和精神世界相重叠。这个图式中的人类世界和诸天之中较低的层次都处在欲界的底部，而上文刚刚谈及的四禅天则在第二层亦即色界之中。分居色界各层的诸神则与抵达相应禅境的禅修者一样，处于相同的意识状态之中。如此一来则顺理成章地说明了通过禅修何以可能体验到天堂的情景。在四禅图式的基础之上，加上了四层境界以便和无色界连接。这四层更高的或“无色”的禅定境界（之所以这样称呼，是因为在无色界中禅修者所思者纯为心相，无形无色）对应于另外四层最高的宇宙层级，转世再生就会在这里发生。

如此，在禅修者看来，佛家图式由八禅所组成，位于宇宙最上面的三分之二处。佛陀在首任导师的指导下，登上了第七层；而在第二位导师的指导下，抵达第八层即最高一层。有些典籍提到第九层即“灭尽定”，在这一境界中，一切心理活动完全中止，就连呼吸、心跳都停了下来。生命迹象几乎只剩下残余的体温。据说功力高深者可持续好几天，还可以在预定时间自然而然地恢复正常。这种情形最为接近在生时所能体验到的最终涅槃，由此被称为“即身成佛”。

内观心法

既然禅定如此有力，佛陀为何背弃师道？佛陀辞别师门的理由是，他逐渐认识到进入这样的禅定状态，无论多么喜乐安详，也只是一时之欢，并非解脱苦难的永久之途。禅天各境就跟处在轮回之中的一切事物一样，转瞬即逝，不能持久。这些导师及其禅修之法缺少深刻哲理，因而不能洞悉事物的本质，而这才是彻底解脱所不能或缺的。

故此佛陀创造了一套全新的禅修之术来完善自己从师父那里学来的修习方法。在上文描述过的“止寂”（奢摩他）法之上，佛陀增加了一种新修法称为“内观”。这一方法的目的不是清静止寂，而是要激发

出一种具有穿透力和批判性的明慧之心（“般若”）。在止的早期阶段（刚进入二禅），智力活动都已经停止，而在内观禅修时，修习目标恰恰是将批判功能充分调动起来，对修习者的心理状态进行巨细无遗的反思。修习时止寂和内观两种技巧在同一时段内通常交替地应用：先用止寂之法集中精神，然后以内观之法进行探究和分析。要想修习内观心法而不抵达初禅的止寂阶段根本就是不可能的。

在内观心法中，修习者审察自身主观经验的每一方面，并将之分成四个范畴：“身”、“觉”、“意”以及“识”。一个典型时段或可使意识随着呼吸传遍全身。每个细微感觉诸如刺痛、疼痛、瘙痒，乃至伸手抓痒痒的冲动等等都被注意到了。修习者却对这些冲动不作任何反应，因为修习的目的纯粹是为了注意身体的感觉如何起止，而不必作出通常为半自动的反应动作。通过学会观察却并不介入，那种用以解释人类大多数行为的刺激反应模式就被打破了。日积月累之下，修习者终于可以随心所欲地选择如何在任何情况下作出恰当的反应，而无论摁下哪一个按钮。积习造成的压力与强制性减弱了，并且被崭新的自由感觉所代替。这种反思会逐渐蔓延至全身，智力如外科医生的手术刀，将身体各个部分及其功能一一分解，从而使修习者逐渐认识到肉身不过是皮肉骨头、神经纤维、结缔组织的临时组合，绝不是什么值得人们如此迷恋的宝贵东西。

其次，注意力被引向情感涌现出来的地方。修习者留意到苦乐情绪的产生和消弭。这益发凸显出对无常的体认，益发令人意识到即使这些似乎了如指掌的东西——诸如自己的情感之类——也是转瞬即逝的。再其次，主体当时的情绪以及经常发生的情绪波动的基本性质和特点也都是观察的对象。最后顾及的是头脑中的思绪。禅修者必须抗拒诱惑，避免自己沉浸在白日梦和想入非非之中。相反，他只是简单地以超越的态度观察，听凭思绪和意象接踵而至，只当它们是蓝天上飘过的白云，或者杯中浮出的气泡。在超然物外的观照之下，他逐渐认识到即使自己的意识活动也不过是一个过程。人们多以为自己的精神生活就是自己真正的内在本质（或许会想到笛卡尔的名言：我思故我在），然而内观心法揭示了，意识流只是人生五阴相互作用的一个方面而已，并非“实相”。

并不存在一位隐藏的主体执掌所有这些形形色色的情感、感觉、情绪和意念等等，一切存在其实都是各自的体验，这一认识正是激发出顿悟的内观。绝无一个“具有”欲念的主体——这一认识减弱并且摧毁了欲求的存在，使它“像一株棕榈树一样，被连根拔起，再也不会继续生长了”。有过这种经验的人都会知道，这就如同千钧重负一朝放下：自我的喧嚣纷扰及其虚荣、妄见、幻觉、欲念、失望全都静下来。这种结果并非某种斯多葛式的忍受顺从，因为情感并没有受到丝毫压抑，而是得到了解脱，不再受制于自我那种扭曲了的惯性牵引。他人开始更加全面地进入自己的情感领域，随着一连串自私自利的欲念和踌躇自得减退并且消失，取而代之的是深刻而持久的平和感和满足感。

小结

禅定极其重要，而且是修习八正道的关键步骤。通过端正人生态度，比如鼓励善行，运用止寂之法，最终得以培养出对他人的深刻道德关怀。在这种关怀的基础上，人们开始自然而然地为他人的福祉而行事处世，将他人的利益和福祉等同于自己的。佛家的金科玉律就是这样的：“众生平等，趋利避害，己所不欲，勿施于人。”若按照这条规则办事，就可以取得至善。通过分析理解和内观自省，智慧油然而生，开始明白何为苦、集、灭、道。

八正道中戒、定、慧三学犹如三角形的三条边。但禅定并非仅仅是通往善和智的手段：否则一旦达到目的就可以弃置不顾。佛陀成佛之后依然继续坚持修习禅定，故此可以断定禅修中所体验到的境界对于人类体验来说具有内在的价值意义。或可与游泳作一比较，人从游泳中学习游泳，学会之后也不停止游泳，反而更能从游泳中体会个中的乐趣和满足，以及享受由此而来的心旷神怡。

第八章

佛教伦理

法

“戒”是八正道的三学之首，是佛教修行的基础。戒的发展是定和智慧的前提。要过上一种符合戒律的生活，就必须依“法”而行。“法”的概念含义颇多，但其潜在意思就是辖制着灵肉二界的普遍“法则”。法并非源自至高的神，亦非受到神的操控；诸神众灵本身亦臣服于法。在佛教中，这个概念既表示自然秩序——已如上述，亦表示佛家所有伦理宗教教义。两者之间隐约有着联系，因为佛教教义被认为合乎客观真实，并且紧扣事物本质。

法可以译作“自然法”，兼顾其几层主要意思，亦即一切自然现象中可见的秩序和规则，并且也指明了普遍道德律令的观念，得道成佛之人如佛陀发现了其中的道德要求（须记住佛陀发现了“法”而不是创造了“法”）。生命的每一方面都受到法的辖制，自然法支配着日升月落、四季交替、星移斗转。在道德秩序方面，法彰显于羯磨规律之中，管理着人们所积聚的功德如何影响人们今生和来世的生活。依法而生者以其幸福完满升入天堂为其果报，弃之者或逆之者则坠入再生之道（轮回）。

佛教的伦理要求在总体上跟印度的道德传统相同，也体现为责任。最基本的道德责任就是“五戒”，诸如戒杀生、戒偷盗（详见下框图）。任何人都适用，绝无例外。一旦成为佛教徒，就必须举行受戒仪式正式表示“采纳”（或接受）这些戒条，所用言词表明，所承担的义务完全出自自由和自愿的承诺。

善

尽管在佛教的道德体系中戒律占有重要位置，但道德生活除了循律守戒之外，还有更多内容。戒律并非为守而守，而是必须出于恰当的理由和正确的动机。这里，善的作用显得分外重要。总体上来说，佛教道德体系如同一枚硬币的两个方面：其一是戒，其次则是善。事实上所谓戒条简单而言也就是一张清单，上面罗列着有德之人决不会做的事情。

早期经籍强调怡情养性和规行矩步的重要性，借此令道德操守变得自然自发，足以显示正确的内在信念和价值观，而不仅仅是遵奉外在的戒条律令。有关守戒的许多阐述都清楚表明了这一点。经文中有有关信守第一戒律的文字是：放下棍棒屠刀，慈心善待一切有情众生（D.i.4）。避免杀生故此成为以慈悲心认同一切众生的自然结果，而不仅仅是违逆自然倾向的拘束强制。为了完美地遵奉第一戒律，需要对众生之间的联系有深刻的理解（据佛家所言，在漫长的投胎转世过程中，众生互相成为各自的父母和子女），与之相伴的是普遍的慈悲和怜悯。尽管很少有人可以完善这些能力，但是对戒律的敬畏已经足以令他们习惯于这种生活方式，从而日渐趋近于明心见性。

正如亚里士多德所指出的，善关乎困难之事。善的任务就是要反对负面倾向（或恶行），诸如傲慢与自私之类。稍后的经籍列出的诸多善恶都是从佛家“大善地法”（无贪、无瞋、无痴）里推论出来的，恰好就是上文所述三不善根（贪、瞋、痴）的对立面。无贪指离弃私欲，以免因为一己之私而玷污德行。无瞋则是泛指善待众生，而无痴就是了解从四圣谛等教义中概括出来的人性以及人性之善。

佛家诸戒

佛教之中有着五套主要的戒律：

一、五戒

二、八戒

三、十戒

四、十恶道

五、丛林清规

其中第一套即专为俗家弟子而设的五戒，最为人所遵奉，所谓五戒即：（一）不杀生，（二）不偷盗，（三）不邪淫，（四）不妄语，（五）不饮酒。佛家道德操守的核心在前四戒。根据修习者所处的果位或者不同仪典的需要而有更为严格的增补。例如，第五戒“不饮酒”被认为尤其针对俗家弟子，而八戒、十戒则是在五戒的基础上，增加了一些额外的限制，例如不非时食通常适用于圣日。丛林清规保存在律藏中的有二百余戒（根据教派不同数量有出入），详细规定了寺庙僧人的修行清规。

不害

佛教伦理的基础就是不害众生。这一理想受到非正统的离尘绝世者（沙门）运动，如佛教和耆那教（沙门运动中一支，其教义、教统大抵与佛教相类，但创建略早）的强烈推动，但也日渐影响正统教派。在印度自古以来的宗教祭仪中都起到重要作用的牺牲献祭遭到了佛教和耆那教的摒弃，其原因就是厌恶这种献祭方式的野蛮和残酷。部分因此二教的影响，正统婆罗门教传统中的血祭祭品也逐渐被象征物如蔬果和乳品所取代。

在沙门中，不害众生的原则有时会被推向极端。例如耆那教徒经常小心翼翼，以避免伤害任何种类的小生灵，诸如昆虫之类，哪怕出于无意也不可以。这种做法也影响了佛教。佛教徒喝水时经常要过滤，就是怕无意中伤害了水中的小生命。他们亦会避免雨季时外出游方，以防无意中践踏雨中的虫蚁以及其他小生命。在某些佛教文化中，农事耕作不受赞许，其原因也就是担心动犁翻土时会不可避免地伤及生灵。不过大致说来，佛教所秉承的印度（亦指印欧）传统文化中不害众生的观念也只是认为故意或者疏忽所导致的杀生才是道德上的污点。

人工流产

那么佛家教义（如不害众生）会怎样看待当今世界上存在的道德两难问题（如人工流产）呢？佛教所讲的到底是“重生”（pro-life）还是“重选”（pro-choice）？佛教的重生信念清楚明白地为有关人工流产的争论引入了一个新的视角。至少它是把有关人工流产的关键问题——“生命到底是从哪一刻开始的？”——引向了一个全新的角度。对于佛教而言，生命是一个连续不断的过程，并不存在起始点。生死有如一扇旋转门，众生通过此门进进出出。然而，重生信念到底是加强还是削减了人工流产问题的严重性呢？可以认为答案是削减。因为所做的一切只不过是推迟了轮回再生这一过程而已。但是传统说法并不认同这一观点，反而认为对生命在任何阶段的蓄意杀伤都是错误的，尽管他或者她仍然会转世投胎。

尽管生命在某种意义上是一个持续不断的过程，但佛教也认为每一个生命作为具体的存在（此时此刻作为张三李四的存在）都有始终。从最早期开始，佛教经典就清楚表明过人的个体生命始于受孕。这一观点至今仍在佛教界得到普遍接受。当然，古时贤达对胚胎学，尤其是受孕知之甚少；但他们认为胎儿成长是一个有着确切起点的循序渐进的过程，这一理解与现代科学没什么太大的不同。如果用排卵这样的现代科学发现来解释早期经籍，大多数佛教徒都会得出这样的结论：个体生命始于精卵结合的瞬间。故此在较传统的佛教国家如斯里兰卡、泰国等等，人工流产是非法的；除非是为了挽救母亲的性命这种有限的例外。亚洲其余地区的情况各不相同。在日本（佛教颇有影响，但并非国教），人工流产合法，而且每年约有百万余例。美国每年有一百五十万例，而美国人口是日本的两倍多。英国每年总共约有十八万例。

在承认人工流产意味着杀生的同时，佛教也享有乐善好施、宽容豁达、慈悲为怀的名声。某些现代佛教徒尤其是那些居住在西方的人士，都感到在这个问题上，现实问题比经籍中的依据更多。他们感到在某种情形下，人工流产是情有可原的。首先，早期经籍形成时的社

会环境与现代西方对于妇女地位的看法大相径庭。女性主义作家早就注意到了传统社会的父权主义本质以及几个世纪以来对女性进行的习惯性的压制与束缚（其他人则否认这两种说法有任何依据，除非是在特定的时间和地点），引起争论的话题还有：人工流产的权利是否属于妇女解放的一部分？对于矫正不公平是否很有必要？赞成这种说法的佛教徒和支持妇女享有选择权的人或可推荐世人采用冥想静思以及和佛家导师讨论的方法，使女性有可能探求自身的真实感情，从而在作出决定时可以无愧于心。

近几十年来，针对人工流产问题而出现的两难局面，日本佛教徒曾经提出过一个建设性的解决办法。日本的人工流产问题尤其尖锐，因为避孕药具未能广泛提供（显然是担心出现副作用）。由于缺少有效预防措施，高效（而且高利）的人工流产行业应运而生，以处理意外怀孕的问题。面对由此产生的痛苦和恼恨，日本社会从自身的文化传统中发掘出了一种独特的仪典（“水子供养”）来纪念流产的胎儿。

这种祭奠仪式通常很简单，只需供奉一尊小型的地藏菩萨像，来象征失去的孩子。这尊佛像通常会饰以幼儿围涎，两侧放上玩具（见图11）。习惯上菩萨像会放置在家里或路边的小神龛中。不过近年来已经出现了专门的寺庙，可以提供各种供奉纪念。供奉仪式形形色色，大抵由父母有时也由家庭其他成员燃点香烛鞠躬致意，有时还会诵念经文。仪式通常会定期举行（如流产周年）。具有公众性质的祭仪承认了已经失去的孩子，从而在情感方面帮助家人接受和面对现实。某些西方宗教人士有兴趣学习日本的榜样，他们在西方的教堂里发展出了一种类似水子供养的基督教仪式。或许这正显示出佛教开始影响西方文化的发展。

权利

既然已经提及义务，还没说到的就是权利了。诸如“选举权”、“生命权”以及（在安乐死的语境中出现的）“死亡权”等等，都是近来最惹人争议的话题。不过在早期佛典中，其实并没有任何一个词语跟西方人所理解的“权利”观念相应。在西方出现的权利观念是社会、政治以

及理性发展的产物，在其他地方从未出现过。从18世纪启蒙运动开始，它就以法律和政治话语的方式占据了中心位置并且提供了一种灵活的语言，任何个体都可以用这套言词表达出对公平的要求。某种权利可以被定义为个人所有的、可以被行使的力量。这种力量被认为是一种利益或者是一种资格，允许它的拥有者对别人有所要求或者足以避免他人对自己提出要求。



图11 代表流产婴儿的地藏菩萨塑像

如果佛教中没有权利意识，那么佛教徒在讨论道德问题时用权利这样的字眼是否合适？佛教徒或会争辩说，权利话语之于佛教并非不合适，因为权利和义务总是互相联系的。权利可以被看作是义务的反命题。若某甲对某乙有义务，某乙就处于受益者的地位，有权享有某甲履行义务的行为所带来的好处。故此尽管在佛教典籍中没有明确提到权利这样的字眼，但在法义务的概念中隐约暗示了出来。若是一位国王有义务公平治国，那么可以认为其臣民有“权利”要求公平待遇。泛言之，若任何人都有义务不杀生，则一切众生都享有了生存的权利；若任何人都有义务不偷盗，则所有人都享有权利使自己的财产不被无理剥夺。如此说来，可以认为法中隐含了权利的概念。其实权

利、义务就像两扇窗子，朝向共同的善（公平）而开启。

人权

现代人权宪章（例如1948年的《联合国人权宣言》）列举了不分种族、信仰的人类所有成员的基本权利。有许多佛教徒认同这些宪章。人们经常可以听到佛教领袖表示赞同这些宪章和宣言所表达出来的基本原则。在这些权利当中，颇有一些在佛典中早已提及：譬如人有不被蓄为奴隶的权利可见于佛典中有关禁止生灵贸易的规定（A.iii.208）。其他人权在佛教戒条中也有暗示。举例说，人不受杀害、不受刑讯的权利其实也已经隐含在第一戒之中了。

只不过总体而言，传统经籍确实很少说到时下成为人权的问题。由于缺少明确的权利观念，这种局面本来也是意料之中的。但是佛教也必须解释人权思想如何可能而且可以植根于佛教教义之中。首先，人权跟人的尊严密切相关。事实上，许多人权宪章确实也表明了人权源自尊严。很多宗教认为人的尊严源自这样一个事实：人是按照上帝的形象创造出来的。当然佛教并没有这样说过。正因为如此，（在佛教看来）要弄明白到底人的尊严源自何处也就很困难。如果不能在神学层面上追根寻源，则必须在人性层面上作出相应的探索。在佛教中，人的尊严似乎源自人人皆具有明心见性的能力，正如佛教传统中诸圣和佛陀本人的事迹所显示的那样。“佛陀”反映出了人所具有的潜力，体现了深刻的见识和慈悲——众生皆可仿效的品质——从中可以寻得人的尊严。佛教教义曾经指出，我们都是潜在的佛陀（大乘佛教某些派别将之表述为一切众生皆有“佛性”，或证悟得道的种子）。由于具有这种共同的悟道潜力，所有个体都值得受到尊重。故此为了公平起见，每个个体的权利也都应该受到保护。

僧伽伦理制度

佛家僧尼的日常生活由律藏规范制约。律藏是巴利文正典的一部分，亦是僧伽制度的概略。它描述了僧伽制度的缘起和历史、早期羯

磨会议、僧伽教团事务的论辩以及僧伽传统制度的形成。律有二百二十七条规定，称之为“丛林清规”，其中详细规定了僧众应该如何共同生活。律在很多方面都近似于圣本笃律，圣本笃律于6世纪引入欧洲，用以规范基督教修士的日常生活。但律远较圣本笃律冗长。除了别的内容之外，它还解释了每条戒律在何种条件下被引入，以及一旦时移世易，如何加以修订等等。佛陀本人被看作是戒律的创造者，尽管内部证据显示大多数戒律形成于佛陀圆寂之后，其中包括许多技术细节，比如穿着何种僧袍、如何结庐而居，以及床架离地的高度、卧褥的种类等等。

当然，除了这些繁复的日常生活细节之外，律亦体现出主要的道德戒条，例如不杀生、不偷盗、不妄语等等。在这些成规下，特别过失的有关记载从伦理角度来看是至关重要的信息来源。许多案例揭示了支撑这些教条的伦理原则，这是我们迫切想知道的。相反在佛陀的经论中，道德戒律通常极其简单而且说明极少。但在律中，则有可能更加清楚地识别出乖谬行为的本质。对律的评说与讨论是佛教最为接近道德哲学的地方，并为澄清伦理学的许多观点提供了最为需要的根据。

上述各种禅院戒条或会被看作是道德戒条与自我约束方法相结合的产物。数量众多的律条保证了修院内部的标准化和程序化。如此则可将争议和意见不合减少到最低；于是乎，僧伽制度便可以道德化的小社会示范于人。

方便之法

大乘佛教伦理体系一个重要的创新之处就是方便之法。这个观念基于佛陀说法的智巧，表现在他能够使自己想表达的信念适应特定的话语环境。例如在向婆罗门说法时，佛陀经常会援引婆罗门的祭仪和传统来解释自己的教义，引导他们一步一步看清佛旨真谛。寓言、隐喻和明喻构成了佛陀说法技巧的重要组成部分，照顾到了听众的实际水平。

大乘佛教积极地发展这一观念，在《妙法莲华经》中明确表示，早期教义不仅是技巧性的传达，而且是根本上的“方便智巧”。这一观念包含了一些伦理方面的内容。如果早期教义并非根本大法，而只是权宜方便之计，那么说法之中所包含的清规戒律也就只具有临时性。清晰和严格的戒律常见于严禁某类行为的早期经典之中，它们也就更应该被解释成早期阶段的成员如何立身处世的指引，而非最终的拘束限制。大乘佛教新设立的道德楷模菩提萨埵可以基于他们对悲悯之重要性的认识，提高道德水准和变通性。菩萨发愿普渡众生，而且有证据显示，对于许多似乎会阻碍菩萨执行使命的戒条律令，他表现出了不耐烦。为普渡众生，有时候需要歪曲或取消戒律。这一压力致使某些经文专门为了菩萨设置了一些新的行为规范，以便在必要时可以破戒。在极端情况下，为了防止犯下滔天大罪（例如杀害有道之人）甚至可以杀生，因为在那种情况下，害人者会遭到天谴。再比如打诳语等一些破戒行为在某些例外情境中也被认为是情有可原的。

但是这种“新道德”到底偏离传统观念多少，并不十分清楚。举例来说，如果杀死一个攻击者是阻止他犯下谋杀罪的唯一方法，那么说这种方法并不违背第一戒律就颇可争议。一如既往，动机的判断是最重要的。在这个案例中，动机或许就是阻止攻击而不是剥夺生命。只要使用的暴力可以在最低程度上阻止攻击，那么致命的暴力作为最后的手段也是可以得到认可的，只要其动机是为了保护生命而不是毁灭生命。在另外一些例子中，一旦较新的“权宜”之计或会导致明显的违规破戒，就不能总是得到其他经典的支持。大体上看，无论早期、晚期的佛教传统都认为主要的道德戒律如戒杀、戒盗、戒妄语、戒淫、戒色等等都表达了法的要求，是普适而绝对的，正如人权宪章中所宣示的义务一样。

随着佛教在西方广泛传播，佛教的伦理性和律法性可能会变得日益重要。它将如何适应和影响西方的伦理制度和法律体系，将是当今世界文化体系互相碰撞时一个最为引人入胜的方面。这也将是下一章的论题。

第九章

佛教在西方

早期接触

尽管佛教传播遍及亚洲，可是西方对其存在几乎一无所知，直到近代这种局面才有所改变。阿育王派去西方的早期佛教使团并无太大收获，史册也很少记载西方访客曾经到过古代印度。

亚历山大大帝在公元前4世纪远征亚洲直达印度河，到了今天的巴基斯坦境内。公元前326年，亚历山大横跨印度河，旋即折返西行，不久即在公元前323年死于巴比伦。亚历山大庞大帝国的东部继承者塞琉古与印度境内的孔雀王朝（公元前321——前184）面临纷争。公元前303年，双方最终订立和约，希腊派出使臣出访月护王朝廷，月护王就是阿育王的祖父，见面地点是在孔雀王朝的首都波吒利弗（今名巴特那）。由这些最初接触开始，希腊人口中有关“裸体苦行僧”的印度圣人的传说开始在希腊地域流传。但是有关印度宗教的详尽知识仍付阙如，而且传说大抵是奇迹，例如把脑袋放在腋下行走之类。总而言之，可以说古典世界对于佛教一无所知。

13世纪马可·波罗横穿中亚抵达中国。这次旅行使他开始了与大乘佛教的接触。他是这样来写佛陀的：“不过可以肯定，他若是接受洗礼成为一个基督徒，准能跟我们的主耶稣一样，成为一个大圣人。”差不多与此同时，一个传说故事《巴拉姆和约瑟法》成为了中世纪最流行的话本之一，尽管中世纪读者未必知道，这个传说故事是根据此前一千年的佛陀生平事迹编写出来的。“约瑟法”其实就是“菩提萨埵”的讹音。

直到1498年葡萄牙人发现去印度的海上航道时，东西方持续沟通的可能性才真正出现。但亚洲诸多富庶帝国的子民对欧洲人兴趣甚

少，因为他们来自遥远而且人烟稀少的陌生大陆。在他们看来，最初来亚洲的欧洲访客更想要发现一个黄金宝藏，或者让人们改宗信仰基督教，而不是研习异教。尽管16世纪以来，在中国或日本和佛教相遇过的耶稣会修士对此感到好奇，但一直要到19世纪中叶对佛教的兴趣才真正产生，有关佛教教义的详尽介绍才刚刚面世。

佛教知识的传播有三条主要渠道：西方学者的辛勤介绍；哲学家、知识分子、作家以及艺术家的著作；还有就是亚洲移民，他们带着各派教义前往美洲和欧洲。

学术性研究

随着欧洲殖民官吏——他们当中不少人是业余学者——陆续被派驻亚洲各地，对佛教的学术兴趣在殖民时期得到长足发展。最早得到研究的早期佛典是大乘佛教的梵文手稿，由英国人B.H.霍奇森在尼泊尔搜集得来。另外一位英国公务员研习上座部佛教也卓有建树，他就是T.W.里斯·戴维（1843——1922）。他在斯里兰卡居住时对佛教产生兴趣，并于1881年创立了巴利文经卷学会。这个学会至今犹存，成为出版经卷文字和译述巴利文佛教文献的中心。

来自多国的专业学者在向西方译介佛教时起到了举足轻重的作用。1845年，法国人欧仁·比尔努夫出版了著作《印度佛教史引论》，之后七年又译出《妙法莲华经》。海尔曼·奥登伯格1881年出版的《佛陀其人、其学说及其教团》一书令德国人对佛教兴趣大增。将近19世纪末，美国人亨利·柯拉克·沃伦出版了《佛学译文集》（1896），这是由巴利文正典译出的经文选集，时至今日仍然广受关注。差不多与此同时，首届世界宗教大会于1893年在芝加哥举行，旨在让世界上不同信仰的代表人物共聚一堂，探索彼此的共同基础。其中佛教的代表人物包括斯里兰卡的达摩波罗上座（1864——1933），他的演说和公众会议令人印象深刻。在下一个十年里，他又两次到访美国并且创建了总部设在加尔各答的第一个佛教国际组织大菩提会的美国分会。这是在西方建立的第一个佛教组织。世纪之交后不久，对佛教的关注从南传部派扩大到利用中国的文献对大乘佛教做

研究。伟大的比利时学者路易斯·德拉瓦利·布桑和（稍后的）艾蒂安·拉莫特在这个领域里作出了巨大贡献。还必须提及的是日本僧人铃木大拙（1870——1966），他的演讲和深具影响的著作极大地推动了西方对佛教禅宗的理解认识。

哲学、文化和艺术

佛教进入西方的第二条途径是经过哲学、文化和艺术。德国哲学家阿图尔·叔本华（1788——1860）是第一位对佛教产生兴趣的主要西方思想家。由于缺少可靠资料，叔本华对佛教只有一知半解，认为佛教印证了自己多少有点悲观的哲学理论。在他看来，所有世界宗教中，佛教最为理性，发展得也最合乎道德。他接二连三在著作中提及佛教，引起了19世纪后半叶西方知识分子对佛教的关注。

1879年在英格兰，埃德温·阿诺得爵士（1832——1904）出版了著名诗作《亚洲之光》。它以曲折动人的风格描述了佛陀的生平事迹和教诫，在维多利亚时期大西洋两岸的中产阶级人士当中广为流传。阿诺得是位基督徒，但他在耶稣和佛陀各自的教诫中看到了许多共同之处。1885年，他走访了位于菩提伽耶的佛陀证悟之地，并且筹募资金重修了当时已经颓败的佛教遗址。与此同时，维多利亚朝野人士对超自然事物的兴趣达到了顶峰，1875年，亨利·奥尔科特上校（1832——1907）和勃拉瓦茨基夫人（1831——1891）创建了通神学会，其宗旨是揭示出据信隐藏在一切宗教学说核心部分的密传奥义。东方宗教受到主要关注，佛教成为了沙龙聚会上研究和讨论的热门话题。

德国小说家赫尔曼·黑塞经常在写作中援引佛学主题，尤其是在1922年出版的小说《悉达多》之中，这部小说后来被译作多种语言。战后则有杰克·凯鲁亚克的小说《达摩流浪者》和《在路上》在“垮掉”的一代中风靡一时，并为后几十年里的反文化运动提供了灵感。倡导折中主义的思想家和哲学家艾伦·沃茨写了一系列有关禅宗的书，也很受读者欢迎。但任何单本著作都不如罗伯特·M·佩尔西格的《禅和摩托车保养艺术》（1974）来得有名——尽管它更关注的是西方哲学而不是禅。这本书使得这个佛教派别，起码是它的名称在西方广为人

知。电影界在将这个观念融入西方文化时也起了重要作用。20世纪70年代，根据黑塞的小说《悉达多》拍成的电影在大学校园广受欢迎。

佛教徒的迁徙

佛教学说传入西方的第三条途径就是移民迁徙。这一现象在不同方面影响了欧美。大多数佛教徒迁徙的目的地都是美国，早在19世纪60年代已经开始有中国劳工来这里修筑铁路或者淘金。早在1898年，在夏威夷正式成为美国的属地之前，就有来自中国和日本的移民在此地定居。近几十年来，大批来自印度支那的移民随着越战结束而拥入，来自东南亚的差不多五十多万佛教徒从此定居美国。在移民社区中兴建寺庙成为一种风气，移民借此来维护自己独特的文化身份，而并非为了传教。一两代之后，一种和主流社会交往的模式发展出来。来自不同文化背景的个体以“佛教徒”的身份相聚一堂，而不再只是某个独特族群的成员。

尽管英国也吸收了大量亚洲移民，但他们大都来自印度次大陆，多为印度教徒或者穆斯林。在英国，来自印度支那的难民大约有一万九千人，在德国两万两千人，在法国则有九万七千人。欧洲的佛教徒大都是改宗佛教的高加索人而并非保留自己原先信仰的移民。要说出准确数字固然困难，但在英国，差不多有一百来个藏传佛教中心、九十来个上座部佛教中心、大约四十个禅宗中心，再加上一百来个其他各种各样的组织、团体（包括西方佛教界之友等等）。欧美地区的改宗佛教者绝大多数来自中产阶级。

佛教的主要部派现在都已经在西方立足，但要统计出增长数据仍然很困难，有关资料提供的数字也千差万别。查尔斯·普雷比施在他的开创性研究《美国的佛教》一书中估算过，1979年全美的佛教徒约以十万计。过了不到十年，在1987年召开了全美佛教徒大会，同年创立了一个由四十五个附属团体共同筹建的组织实体，估计人数在三百万到五百万之间。虽然没有做过全美范围的佛教徒及其组织的普查，但照普雷比施的估计，类似的组织不下一千个。在西方别的地方，佛教也越来越受欢迎，虽说佛教在欧洲的发展不如在美国那样惹人注目。

据估计在欧洲的佛教徒超过一百万，其中二十万在英国，在法国也有相同的数目。

在西方的佛教部派

至今为止，佛教已经向西方呈现出诸多不同的面貌。最能吸引广大信众的首推禅宗，二战后禅宗开始在美国广为流行。许多美军士兵在驻守日本的时候接触到了日本文化。禅宗在美国很受欢迎，禅宗强调自然而然、见素抱朴以及个人直接体验的做法与战后美国的文化潮流一拍即合。禅宗的反偶像崇拜和反权威精神也吸引了20世纪50年代“垮掉”的一代和20世纪60年代的“嬉皮士”。那些试用迷幻药和其他致幻剂（如墨斯卡灵）的人，经常借此寻求一种“灵魂出窍”的体验，以为所谓证悟亦当如是。

除了禅宗之外，日本佛教的其他派别也在西方得到广泛传播。其中最早传入也最流行的是“净土宗”，它于1988年在火奴鲁鲁创建。许多早期移民美国的日本人都是这个宗派的信徒，好几十年间，这个宗派的成员构成了日裔美国佛教徒的主体。近期欧美地区成长最快的佛教组织是“国际创价学会”，它本来是日莲正宗的一个俗众团体，但在20世纪90年代早期已经分立出来。国际创价学会大量吸收改宗者，信众日增，多少有点像孜孜不倦传播福音的福音派基督教。其教义认为任何人都可以心想事成，只要心态积极，经常诵念“南无妙法莲华经”（向《妙法莲华经》的真法致敬）。事实证明这种态度在认同佛教积极方面、肯定现世生活的人当中很流行。摇滚歌星蒂纳·特纳也是这个宗派的成员。

藏传佛教与禅宗的风雅和素朴大不相同。藏传佛教的礼节、符图、仪式等等，都能够激发出一种强烈的心理感觉，即鲁道夫·奥托所谓“敬畏而又向往”的宗派激情，或对超自然事物和神秘怪异本质的领悟。通过念诵真言，铺放置曼荼罗、神秘符图、仪典法器、香烛烟火以及鼓号铙钹产生的惊心动魄的声响来激发这种宗教激情。经过一系列等级分明的引入仪式，教义逐渐得到揭示。依照西方人的想象，西藏早已是东方神秘主义的中心。若有机会遇上来自“雪国”的本土导

师，有机会参加一种古代文化的祭仪，真是西方人朝思暮想的事情。他们眼中的西方文明正在日渐丧失其精神内涵。佛教和人文心理学的合作潜力很大，佛教很可能由这个方面进入西方主流文化。

如上所述，在美国常见的中国佛教宗派大多由移民引进。1962年，来自香港的三藏法师宣化抵达旧金山市，并于1968年创建中美佛教会。不久，大多数的协会成员已是白种人，而且该组织搬迁到北加州“万佛城”更大的总部里去了，那里兴办了一所佛学院以及禅院戒律的训练机构。西半球最大的佛寺是洛杉矶的西来寺，它的总部在中国台湾。

1966年，美国的首个上座部佛教组织在华盛顿特区建立，时下已经发展成为二十几个修院，住满了来自斯里兰卡、缅甸、老挝、泰国、柬埔寨和美国的僧人。上座部佛教在英格兰已有百年历史，其作风低调，并且钟情于简单的行事方式多过于出人头地，故其形象并不张扬。上座部是最先进入西方文化视野的佛教部派，正如万事万物周而复始，它似乎也正在经历一次某种程度上的复兴。对上座部经卷用语巴利文的兴趣逐年增加，巴利文正典电子版的问世更激发了人们的研究兴趣。活跃的上座部研究中心纷纷涌现出来，例如英格兰赫默尔亨普斯特德附近的阿摩罗婆提佛教中心。该中心创建于1985年，主持者是美国僧人阿旃·苏密陀，他是泰国僧人阿旃·察的门徒。

佛教的流行

佛教在西方何以如此流行？原因很复杂，既跟西方的文化史也跟佛教本身的魅力有关。西方那些五花八门的佛教“读本”历来畅销，其中所讲述的多是西方社会瞬息万变的风尚，而不是佛教本身。西方对佛教最为流行的一种解读就是视其为理性哲学。就此来看，西方社会的发展氛围对佛教有利。自从18世纪启蒙时代以来，西方社会占据统治地位的文化影响就是科学和世俗自由主义。佛教“作为”一种理性哲学似乎可以使两者兼容，至少比起这两者与西方正统宗教之间的关系来说，就更是这样。科学发现和理论（如进化论）已经在挑战许多传统基督教教义，而且，现有宗教为了捍卫那些不证自明的“真理”而进

行的长期论辩也只会令其变得更为教条、更加非理性以及更加落伍。神祇的非人格化是佛教的另一特点，它使现代人更易于接受佛教。

佛教教义很少直接与科学发生冲突，佛教理性主义的支持者早就对这样的教义作出了寓言式的解释。佛教世界观比传统基督教世界观要开阔一些，佛教似乎与现代宇宙哲学暗合而非相抵触。近年来的科学发现如量子物理学等等，显示出正在形成的关于现实的科学观点与佛教哲学所描述出来的并无多少不同。有关著述例如弗里约夫·卡普拉的《物理之道》（1976）揭示了理论物理学的观念世界与东方思想之间有趣的相似之处。

甚至连投胎转世——或许是西方人最难接受的佛教观念——也在研究中得到了一些经验性的支持，例如美国精神病理学者伊恩·斯蒂文森所进行的研究，特别是在他的著作《投胎转世迹象二十例》（1974）当中。投胎转世的信念在许多文化当中都广泛存在。在后基督时代的西方，这一信念再度成为通俗文化的组成部分。不少人在催眠状态下进行回归往生的实验，宣称可以回忆起往生。不管其真实性究竟如何，投胎转世这一观念本身就足以令人想入非非，并且增添了一个令人感兴趣的人生视角。

投胎转世的含义之一是个体可以化身为不同物种，例如人何时转世投胎成为畜类，反之亦然。这就为人与宇宙万物的关系提供了一个全新的视角，跟时下的生态学理论不谋而合。

佛教与其他西方主流意识形态（如世俗自由主义）似乎也很和谐。佛教的非教条态度甚至要求自己的信徒不要不加批判地接受教义，而是要根据自己的经验对教义加以检验。尽管它也要求信众在开始阶段诚心地接受基本教义，并且采取一种积极而开放的态度，但它更多地是要求领悟，而不是接纳一套僵死的教义。事实上，佛教很少强迫信众去告解和参加仪式，或者提出诸如此类的要求。这就使得一个佛教徒可以很容易地生活在多元化的生活环境之中，把与世俗价值的冲突减到最少。或许，正是佛教的这一方面解释了它何以会在政教分离的美国如此大受欢迎。

佛教在伦理道德领域里亦被看作是较为自由开放和积极进取的。它的道德教条并不是以“汝勿”如何如何之类的强制性戒律来表达的，而是像一些理性原则一样，只要遵守这些原则，便会走向既属于自己也属于他人的幸福。佛教对不同观点的宽容也与西方宗教史上某些黑暗年代的情形形成反差。当时人们用迫害和酷刑来清除异教徒。那些对主流宗教教条式的说教不以为然的西方人经常视佛教为同道，在其中可以找到自己的宗教目标。禅定也有很强的吸引力，它可以提供一些实用方法以减轻压力和缓解一些身心问题。

佛教现代主义

佛教可以和当代主流意识形态和睦相处无疑帮助了佛教在西方的传播。但是本节标题“佛教现代主义”却掩盖了早期佛教的某些特征，这些特征与西方当代意识之间并不是那么融洽无间。相信神迹与真言、咒语、法术的魔力，只是其中一些例子。相信冥冥中存在着众多神灵居住的国度和羯磨看不见的力量，则是佛教另外一些重要的基本信念，自古至今从未改变。

有关妇女地位的佛教传统观念也是易受诟病之处。许多女性主义者认为一切宗教皆为父权制的、天然压迫女性的，但谈及佛教时，则情形更为复杂。佛教是传统亚洲社会的产物，在其中，妇女往往被认为是男人的附属品。很大程度上由于这一文化背景，佛教被定义为“男性中心”或许不算过分，很多佛教典籍确实倾向于将转生投胎成为女性看作是某种程度的不幸。这与其说是公开歧视，不如说是反映了这么一个事实：在某些亚洲文化之中，妇女的命运一直不是——甚至仍然不是——令人称羡的。然而，单凭这一点就来概括亚洲文化或许是错误的。与前现代的欧洲相比，在缅甸这样的国家里，妇女地位无论在法律上还是在现实的其他方面，都远较西方为佳。而且佛教并不认为除了社会因素以外，妇女的精神进步还会有任何别的障碍。佛教确实是最早建立比丘尼制度的宗教之一。尽管佛陀开始时不情愿这样做，或许他当时觉得社会对如此创新的举动尚未做好充分准备。

从哲学观点来看，许多重要的佛经都曾经指出过性别跟其他所有

自然属性一样，并非实相。佛教哲学观由此根除了性别歧视。尽管在哲学层面上，佛教可以接纳两性平等的观念，但它仍然需要修订某些传统祭仪和风俗，以便适应当前西方已经蔚成风气的两性自由交往。有个叫作“释伽蒂达”（佛陀之女）的组织，是所有女性佛教徒的国际联合会，它团结了不同国家、不同文化传统之下的妇女信众。

佛教的启蒙？

佛教与西方思想之间依然存在着可能产生冲突的其他方面，现代主义的阐释者往往掩盖两者之间的许多差异，而不是正视它们。故此所谓“佛教启蒙”就是要对佛教的智慧基础进行系统的现代化，以便针对现代人的生存困境发展出一套清晰而能够自圆其说的教义。十年来，一场基础广泛的“献身社会佛教”的运动尝试着提出了一些社会、政治以及伦理道德方面的问题。基于越南僧人一行禅师的教义，这个运动想方设法利用古代的教义来回应现代生活的挑战。这决非易事，因为佛教产生于现代时期之前，没有经历过时下西方社会所面对的问题。半个世纪之前，佛教文化最重要的中心之一中国西藏，曾经政教合一，几乎与世隔绝。亚洲其余地区的佛教大体上适应村庄和寺庙共生的农业社区的需要。在那种环境里产生的问题与西方社会城市居民所面对的问题不同，西方城市里不存在宗教和道德的一致，个体像独立原子单位一样我行我素，而非血缘关系网络中的一个点。佛教如果能自我创新以适应西方社会，就能成为一股主流的宗教势力。

西方特色的新佛教？

“为什么不应该及时出现一种西方的佛教，一种非大乘非小乘而是‘新乘’的佛教……并非刻意，而是悉听自然，跟别的部派一样，从佛教的根基上成长起来，记录了佛陀的证悟得道？没有理由不能顺利地一起发展，哪怕其中掺杂西方科学、心理学以及社会科学中的精华。这样就可以影响不断变化的西方思想。它既不是上座部佛教，也不是禅宗……我们不知道它会是什么，现在也不必计较它会变成什么模样。法是永恒的，而法式须随着人不断变化的需要而改变！”

以上引文的作者是英格兰佛教协会的创会主席韩福瑞（1901——1983），选自他的著作《英伦佛教六十年》第80页。

佛教所面临的困境并不是独一无二的，其他宗教体系的近期发展都有过类似的遭遇。如果佛教内部保守和激进派别之间的差异导致分裂，那就跟犹太教正教和自由派之间的分裂一样。历史或会重演，佛教西传或会再次触发公元前3世纪自由派和保守派之间出现的“部派大分裂”。曾有组织（英国的“西方佛教僧团之友”）意图发展出一种明显西化的佛教。该组织的成员过着集体生活，致力于发展一个按照佛教教义准则运作的新型社会。

信息技术近来的发展是影响佛教传播的另一个因素。在美国，由电脑连接起来的佛教组织“赛博僧伽”的出现，以及通过电子媒介诸如《佛教伦理学期刊》提供有关佛教信息的在线服务，都意味着遍及全球的个体可以通过互联网络进入一个前所未有的“虚拟的”佛教社区。尽管有环球资讯网络的存在，但要减少盲人摸象时所产生的误解（见第一章），依然任重道远。

历史学家阿诺得·汤恩比将佛教与西方的相遇形容为“21世纪最大的碰撞之一”。在这样的文化合流之中，佛教带来的是复杂的心理学、禅定技巧、深刻的形而上学以及受到广泛赞扬的伦理准则。西方带来的则是怀疑论的经验主义、实用的科学技术以及对民主和个人自由的崇尚。如果佛教向其他文化传播的历史有什么值得记取的教训，那就是，崭新而个性鲜明的佛教形式将在这次相遇中诞生。

年表

公元前

604年 老子在中国诞生

约566——486年 佛陀生卒年的一般说法

550——470年 孔子在生

约490——410年 根据近年研究确定的佛陀生卒年新说

约410年 佛教第一次大会

326年 亚历山大大帝横跨印度河

约325年 佛教第一次部派大分裂

323年 亚历山大大帝卒

约321——184年 孔雀王朝

约268——239年 阿育王在位

约250年 长老部派出现分裂

阿育王派出弘法使团

佛教由阿育王之子摩晒陀传至斯里兰卡

约80年 佛经巴利文正典在斯里兰卡写定

公元后

约公元前100——公元后100年 大乘佛教兴起

佛教传至中国

约100年 佛教传至柬埔寨

约150年 佛教传至越南

中观学派创始者龙树诞生

约200年 《法华经》传世

约250年 瑜伽行派兴起

约400年 《维摩诘经》传世

佛教传入缅甸（一说更早）

佛教传入高丽

约450年 西北印度遭白匈奴入侵

400——500年 观音菩萨在生

巴利文正典之论藏写定

500——600年 密传佛教（金刚乘）形成并发展佛教传入日本

618——907年 唐朝（中国）

600——700年 佛教传入中国西藏

794——1185年 平安时代（日本）

900——1000年 突厥部族入侵北印度

约1000年 佛教传入泰国（一说更早）

1044——1077年 阿奴律陀（缅甸）在位

1185——1333年 镰仓幕府时期（日本）

1173——1262年 亲鸾在生

约1200年 那烂陀寺最后一次遭到洗劫

约1100——1200年 禅宗经由中国和朝鲜半岛传入日本

1222——1282年 日莲在生

1200——1300年 佛教在印度灭迹

马可·波罗游历中国

1287年 蒙古人迫害异教徒（缅甸）

1357——1410年 宗喀巴在生

约1850年 西方开始对佛教产生兴趣

1881年 巴利文经卷学会创立

1907年 大不列颠和爱尔兰佛教协会创立

1987年 美国佛教大会创立

索引

A

abortion 人工流产

AggaññaSutta 《阿含经》

ahimsā不害

Alāra Kālāma阿罗陀伽兰

Alexander the Great 亚历山大大帝

Amitābha 阿弥陀佛

Ananda 阿难

Ananda Bodhi 阿难陀·菩提

Arhat 阿罗汉

arising 集

Aristotle 亚里士多德

Arnold , Sir Edwin 埃德温·阿诺得爵士

arrow , parable of poisoned 毒箭之喻

Ashoka 阿育王

As ' vaghośa 马鸣

austerities 苦修

Avalokites ' vara 观世音菩萨

B

Blavatsky , Madame 勃拉瓦茨基夫人

Bodh Gayā 菩提伽耶

bodhicitta 菩提心

Bodhidharma 菩提达摩

bodhisattva 菩提萨埵

brahman 梵

Brahmanism 婆罗门教

Buddha 佛陀

and Arhat 和阿罗汉

background 身世背景

birth of 的降生

conception 结孕成胎

dates of 的生卒年份

enlightenment of 的证悟

in Mahāyāna 大乘佛教中的

three bodies of 的三身

Buddhacarita 《佛所行赞》

Buddha-sāsana 佛陀教诲

Buddhism 佛教

academic study of 的学术性研究

as religion 作为宗教

and the West 与西方

Burma (Myanmar) 缅甸

Burnouf , Eugène 欧仁·比尔努夫

C

cakkavatti 君主

Cambodia 柬埔寨

caste 种姓

cessation 灭

Chaa , Ajahn 阿旃·察

compassion 慈悲

Confucianism 儒教

Confucius 孔子

D

Descartes 笛卡尔

desire 欲，欲求

Dharma 法

and rights 和权利

Dharmapala , Anagarika 达摩波罗上座

E

ecology 生态学

Eightfold Path 八正道

Elders (Sthaviras) 长老

elephant (story of blind men and) 象 (盲人摸象的故事)

emptiness 空

ethics 伦理

Cardinal Virtues 大善地法

monastic 僧伽的

precepts 戒

virtues 善

F

first sermon 初转法轮

five factors of individuality 五阴

Four Noble Truths 四圣谛

four signs 四相

Fourfold Order 四部众

G

gods 诸神

Great Schism 部派大分裂

H

Hesse , Herman 赫尔曼·黑塞

I

immigration to West 迁至西方

J

Jainism 耆那教

Japan 日本

Jātaka 《本生经》

Jizō

K

karma 业，羯磨

kaṭhinacceremony 斋僧法会

Kerouac , Jack 杰克·凯鲁亚克

Khmer 高棉

Kusinārā拘尸那迦

L

Lamotte , 鮎tienne 艾蒂安·拉莫特

Laos 老挝

Lotus Sūtra 《妙法莲华经》

Lumbinī蓝毗尼

M

Madhyamaka 中观派

Maha Bodhi Society 大菩提会

Mahādeva 大天

Mahāyāna 大乘佛教

Sūtras经典

Maitreya 弥勒佛

maṇḍala 曼荼罗

sand 沙

Mañjuśrī 文殊师利菩萨

mantra真言

Māra 魔罗

Marco Polo 马可·波罗

marks , three 三法印

Māyā摩耶夫人

Measureless States 四无量

meditation 禅定，定

and cosmology 与宇宙观念

insight 内观

and psychic powers 与神通

subjects 题材

merit 功德

middle way 中道

mizuko kuyō水子供养

modernism , Buddhist 佛教现代主义

Monastic Rule 律

morality 戒

myths 神话

N

Nāgārjuna 龙树

Nālandā那烂陀寺

Nichiren 日莲

Nichiren Shōshu 日莲正宗

nirvana 涅槃

two forms of 的两种形式

nuns 比丘尼

O

Olcott , Henry 亨利·奥尔科特

Oldenberg , Herman 海尔曼·奥登伯格

origination-in-dependence 缘起

P

Pajāpatī 波者波提

Pali Canon 巴利文正典

Pali Text Society 巴利文经卷学会

pātimokkha 丛林清规

Persig , Robert M. 罗伯特·M.佩尔西格

pessimism 悲观

pilgrimage 朝圣

Prebish , Charles 查尔斯·普雷比施

Pure Land 净土

R

reincarnation 投胎转世

and Western thought 和西方思想

Religion 宗教

and Buddhism 与佛教

seven dimensions of 的七维

Rhys Davids , T.W.T.W.里斯·戴维斯

rights 权利

human 人的

roots of good and evil 善根和不善根

S

Said , Edward 爱德华·萨义德

Sakayamuni 释迦牟尼

Sakyas 释迦族

samaⁿa沙门

sa^msāra轮回

Saⁿgha僧迦

in China 在中国

and state in Sri Lanka 在斯里兰卡与政权的关系

Schopenhauer , Arthur 阿图尔·叔本华

Scott Peck , M.M. 司各特·佩克

Scriptures 经藏

Shinran 亲鸾

Siddhattha Gotama 悉达多·乔达摩

sites (holy) 圣地

six perfections 六度

six realms of rebirth 六道轮回

skilful means 方便之法

Soka Gakkai International 国际创价学会

Sri Lanka 斯里兰卡

Stevenson , Ian 伊恩·斯蒂文森

stūpa 浮屠

Suddhodhana 净饭王

suffering (dukkha) 苦

Sumedho , Ajahn 阿旃·苏密陀

Suzuki , D.T. 铃木大拙

symbols (of Buddha) (佛陀的) 象征

T

tantra 密教

Taoism 道家

Tathāgata 如来

Teḍchings of Vimalakīrti 《维摩诘经》

text , as religious artefact 作为人工宗教制品的佛教经文

Thailand 泰国

Theravāda 上座部

in West 在西方

three spheres 三界

Toynbee , Arnold 阿诺得·汤恩比

truth of path 道谛

Tsong-kha-pa 宗喀巴

U

Uddaka Rāmaputta 郁陀迦罗摩子

Universal Assembly 大众部

universe (cosmology) 宇宙 (宇宙观念)

Upanisads 《奥义书》

V

Vietnam 越南

vihāras 精舍

Vinaya 律

virtue 善

W

Warren , Henry Clarke 亨利·柯拉克·沃伦

wheel 法轮

wheel of life 生死之轮

Whitehead , Alfred North 阿尔弗雷德·诺斯·怀特海

wisdom 慧

Y

yoga 瑜伽

Yogācāra 瑜伽行派

Z

Zen 禅

in west 在西方

史密夫·范雪晴

A Very Short Introduction

牛津通识读本

法哲学：价值与事实 Philosophy of Law

[英国] 雷蒙德·瓦克斯 / 著
谭宇生 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

法哲学：价值与事实/ (英) 瓦克斯 (Wacks , R.) 著；谭宇生译.——南京：译林出版社，2013.5

(牛津通识读本)

书名原文：Philosophy of Law : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3277-2

I.① 法... II.① 瓦... ② 谭... ③ III.① 法哲学 IV.① D90

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219850号

Copyright © Raymond Wacks 2006

Philosophy of Law was originally published in English in 2006.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only ,
excluding Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not
be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013by Yilin Press ,
Ltd

著作权合同登记号图字：10-2007-046号

书 名 法哲学：价值与事实

作 者 [英国] 雷蒙德·瓦克斯

译 者 谭宇生

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2006

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年5月第1版 2013年5月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3277-2

目录

[序言](#)

[前言](#)

[引言](#)

[第一章 自然法](#)

[第二章 法律实证主义](#)

[第三章 法律即解释](#)

[第四章 权利和正义](#)

[第五章 法律和社会](#)

[第六章 批判法学理论](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

季卫东

珠玉短稿很难写。何况是要介绍高深玄妙的西方法哲学在上下两千年里枝蔓演变的全景，仅限于八万余字的篇幅，更不免让人产生“一部二十四史不知从何说起”之类的慨叹。但雷蒙德·瓦克斯教授的牛津法哲学袖珍本，在删繁就简上却处理得非常精彩。因为作者长期在非西方社会执教，对异文化间的语言沟通和相互理解颇有心得，所以无论行文还是释义都做到了深入浅出、融会贯通。其中很多比较、分析、点评于平白处见奇崛，散发着让读者欲释卷而不能的魅力。

这本小册子以自然法学派与实证法学派之争以及超越两者立场的综合法学派的勃兴为经，以法的实质、法律与道德的关系、作为法律理念的正义、权利的认定和保障、法律思考和解释、司法判断等最基本的理论问题为纬，编织出一片锦绣鸟瞰图，把西方法哲学的来龙去脉、精髓以及当前趋势展示得非常清晰准确。关于1970年代以来的精神变局，作者追根溯源于德沃金式的第三道路，认为正是他的那个综合性理论导致了法哲学基础的丕变——这是很有洞察力的独到见解。也就是说，在自然法学与实证法学之间的张力因整体化而减弱乃至消失之后，法与社会之间的张力势必逐渐凸显出来，其结果，各种社会理论以及来自外部的观察和批判势必长驱直入，使得西方法哲学中的各种思想潜流和异端空前活跃。

从写法上看，瓦克斯教授善用类似水墨画“飞白”那样的表现技巧，在避免老生常谈、冗赘叙述的同时，也给读者留下了想象和领悟的余地。例如在第一章开头部分，不谈众所周知的纳粹法律事象对战后自然法复兴的影响，而是以国际规范的伦理化倾向和理性思维带出人权外交诉诸自然法的现实。接着笔锋一转，指出“自然法理论的复兴或许暗示着，几个世纪以来我们在解决这些伦理问题方面并没有多大进展”。一句话，留下无穷的意蕴。于是也就顺理成章地开始概述自亚里士多德、西塞罗以来自然法学说的历程，并在春秋笔墨的勾勒

之中，对迄今为止围绕自然法哲学的问题状况给出了极其简洁而完整的界定该书还有一个特色，就是以速写方式描绘出不仅形似而且还神似的思想肖像，并使不同的法哲学家相映成趣。我很欣赏作者把霍布斯提出的自然法则理解为现代意义上的生存权保障的制度设计的视角，还有他在霍布斯与洛克之间设置的几个对比：实现天赋人权是需要全能政府还是有限政府、自然法来源于天赋人权还是天赋人权来源于自然法，等等。关于法律实证主义的本质，瓦克斯教授是以两个核心思想来把握的，即（1）法律就是命令的古典观念（代表性论者是边沁、奥斯丁），（2）任何法律的有效性都要上溯到一个客观而可以证实的渊源的现代科学观念（代表性论者是凯尔森、哈特）。为了与自然法学派进行对照，他还给出了一个概括性的判断：“大多数实证主义者都批评法律并且提出一些方法来对法律进行改革，这些通常都涉及道德判断。但实证主义者确实都认为，分析和理解法律的最有效方法是暂不进行道德判断，直到我们确定我们试图去弄清楚的是什么”。寥寥数语，却很全面而公允，把实证法学派的基本特征刻画得入木三分。

尤其值得注意的是对扬弃了自然法哲学与法律实证主义的综合法学派主张的分析。在这一部分，作者把德沃金营造出来的抽象建筑物理解为“一种解释程序”——道德与法律的关系问题，在这里都被纳入按照程序和论证规则进行议论和解释的范畴。也就是说，根据这个理论框架，任何法律在适用之际都必须进行解释性论证，而任何解释都难免伴随着价值判断，因此试图严格区分道德与法律的实证主义做法是徒劳无功的。显而易见，这样的理论更有利于在司法实践中保障个人的权利和自由。尽管如此，作者却强调了一个通常遭到忽视的有趣事实：德沃金关于法律体系正当性的思想的立足点其实并不是个人，而是“社群”或者“社团”；因而平等被赋予了优于自由的地位。这个指摘出乎常人的意料却合乎原著的道理，可谓独具慧眼和匠心。

对一个如此精简的通识读物是不应该求全责备的。何况剪裁思想史资料，本来就很容易引发仁者见仁、智者见智的歧见，不妨任其取舍。尽管如此，我还是要不顾吹毛求疵之讥，对该书的缺点也略举一二。首先，考虑到黑格尔在引进自由的辩证法、对近代市民社会的批

判性考察和反思以及解决主体意志的冲突导致无序化问题等方面的重大贡献，我认为全书对黑格尔的法哲学不置一词是难以理解的。其次，在关于法与社会的部分，除了唯物史观之外并没有涉及关于文明进化、各种文化和民族的互动以及精神结构史观的法学思考，轻视了亨利·梅因、弗里德里希·萨维尼们的哲理成就及其对自然法学派与实证法学派之间力量对比关系的微妙影响，令人遗憾。另外，就当代法哲学而言，古斯塔·拉托布鲁夫的价值相对主义法哲学也属于一种综合理论，其中关于法律和正义之间的难忍矛盾公式以及执意不正公式在实体性标准的层面为超越自然法哲学与法律实证主义的对立提供了津梁，最好能参照富勒的指标体系化自然法程序、德沃金的解释程序、哈贝马斯的商谈程序等思路一并讨论。

然而瑕不掩瑜。可以说，这个小册子确实是西方法哲学的优秀向导。面对秩序、规范以及公平等复杂的社会问题，先哲们究竟是怎样思索和探讨的、已经达到什么样的认识高度，相关的理论成果是应该被不断回顾和推敲的，当代人可从这样的思想反刍中获得丰富的启迪、发现崭新的契机。本书为此提供了必要的、中肯的梗概，值得向大学低年级本科生、法律实务家以及其他各界人士推荐。是为序。

2008年盛夏于神户

前言

简洁是一种美德，但这种美德却通常与法律无关，更不用说法律工作者。法律文献也从不避免它的繁重与冗长。法律书籍是厚重的，法哲学著作同样趋于大部头和沉甸甸的。也许这是一种无法避免的恶。实际上，我自己最近完成的一本学生用书《理解法理学：法律理论引论》（牛津大学出版社，2005），书的重量几乎达一磅半，也就是六百克，全书将近四百页。

然而，本丛书却责成其作者要“瘦身”、浓缩、精简——同时对书的主题的阐述又不可过于简单。无须赘言，从法哲学中提炼出最精华的部分是一件野心勃勃的事，但我还是希望这并非完全是一种幻想。这本小书的目的在于为一般读者提供对法哲学核心问题一种生动而易于理解的指引，力求去阐明经常令人困惑的法律概念以及法律与正义、权利和道德等普世性问题之间的关系。

我非常感激伦敦大学学院法哲学教授斯蒂芬·格斯特审阅了全书的手稿并提出了几点对我很有帮助的评论与意见。当然，他对我在书中可能出现的错误绝不负有任何责任。与牛津大学出版社同仁合作总是一件非常愉快的事。我尤其要感谢玛莎·菲利翁、詹姆斯·汤普森、德博拉·普罗瑟罗以及简·罗布森。

我非常感谢我的妻子佩内洛普给我的爱、鼓励和支持。她的话对我来说就是法律。

引言

法律问题经常见诸报端并引发争论。虽然法学家和政治家赞赏法治的优点，改革家却对法律的不足之处感到遗憾，愤世嫉俗者也对声称法律即是正义的说法表示质疑。但是所有人都承认法律是促进社会变革的手段，而且很少有人怀疑法律在我们的社会、政治、道德以及经济生活中的核心作用。

但何者谓之法律？法律是否包含了一套合乎自然的普遍道德法则（参见第一章）？或者法律是否仅为很大程度上是由人制定的有效的规则、命令或者规范的集合（第二章）？法律是否有某种特定的目的，诸如保护个人权利（第三章）、实现正义（第四章）或经济、政治和性别平等（第六章）？法律能否脱离其赖以运行的社会背景（第五章）？

许多问题有待试图揭示法律之概念和功能内涵的人们去解决，上述问题只是管中窥豹。这些问题贯穿法哲学整个领域，详细描绘这幅宽广的蓝图是令人畏惧的任务。我只希望在有限的篇幅里，能仅仅阐明法哲学最突出的外在特征。为达到这个目的，我将叙述重点放在最主要的法学理论上，因为这些理论提供了了解古典和当代法学思想最好的入门渠道。

这种写作方法绝非意图贬损另一种策略的价值，后者试图阐明困扰法哲学良久的诸多概念性、解释性问题。实际上，本书第四章就致力于探讨两个最重要、最困难的问题：权利和正义。其他摆在法理学家面前的繁杂问题包括先例原则（根据该原则，法院本身一定要受高级别法庭裁决的约束）、遵从法律的道德义务、法律人格的概念、因果关系和责任的复杂性以及各种各样的刑罚学说。所有这些内容都包含于法学理论的大范畴内，但是，尽管其中有些内容在以下章节中会间接地涉及，鉴于篇幅，这些问题还是没有纳入本书的论述范围。

虽然本书承诺对法哲学进行非常简单的介绍，在概念上我是交换

使用“法哲学”与“法律理论”“法律哲学”“法理学”的。但严格来说，“法理学”关注的是对法律进行最抽象的理论分析（例如关于权利、义务的性质、法律推理等问题，这些问题经常暗含在实体法分支中）。“法律理论”通常用来指对法律的理论探究，此处所说的“法律”比法律专业学者所理解的法律（例如马克思主义者对法律控制的研究方法）范围要宽泛。“法律哲学”，正如其名称所暗示的那样，通常是从哲学学科的观点着手来进行研究（例如，它试图解决可能会令道德哲学家或政治哲学家困惑的一类问题，诸如自由或者权威的概念）。但当代作者往往几乎不考虑这些细微的区别；现代法哲学的研究范畴几乎没有界限。

法律理论远不同于法律剧目。但即使是耸人听闻的刑事审判——无论是真实的还是虚拟的——都已成为荧幕上的常客，它们集中描述出一些让法哲学家争论不休的法律特征。它们在道德和法律责任、刑罚的正当性、损害的概念、司法功能、正当程序等诸多方面提出了一些棘手的难题。不难说明的是，法哲学绝非一种抽象而不切实际的研究。

没有一种连贯一致的法律概念与法律原理，任何社会都无法得到恰当的理解或解释。法律的社会、道德、文化基础以及贯穿其中并解释它们的理论，和法律的“黑体字”一样重要。法律理论宽广的范畴里有许多主题，其中之一就是法律本身的定义。显而易见，在开始探究法律的本质之前我们需要阐明，当说到法律这个经常让人难以捉摸的概念时，我们到底意指什么。如果我们对自己正在讨论的东西到底是什么这一点没有一些共识，就很难对法律和法律制度进行分析。具有建设性的第一步是要区分描述性和规范性的法律理论。

描述性法律理论试图解释法律是什么、为什么以及法律的重要性。规范性法律理论则关注法律应当是什么。换句话说，描述性法律理论是关于事实的理论，而规范性法律理论则是关于价值的理论。描述性法律理论有三种主要类型。首先是“原理性”方法论，该种理论的提出是要阐明某个特定的法律原理。比如，表达自由可通过法庭对言论自由限度的裁决来得到证成。原理性法律理论试图回答的问题

如“这些案子能否被一些基础理论所阐明？”其次，描述性法律理论可以是“解释性”的，这种理论试图解释为什么法律是现在这样的。马克思主义法律理论在这种意义上来说就是“解释性”的，因为这种理论把法律解释为表达了统治阶级的利益（参见第五章）。第三种描述性法律理论关注的是从某一套法律规则中所产生的结果。如法律的经济分析（参见第四章）会评估对机动车辆制造商施加一种严格责任制度可能产生的成本。

规范性法律理论关注的则是价值。例如，一种规范理论也许会试图确认为了保护消费者，是否应实施机动车辆制造商的严格责任制。这样做是否公平或公正？规范性法律理论因此必然与道德或者政治理论联系在一起。为追求对法律的价值评判，规范性法律理论可能要么是“理想的”，要么是“非理想的”。前者涉及当法律规则在政治上可实现时，什么样的规则将产生最佳法律制度。后者则预设了对选择法律规则的多种限制，如执行这些规则所存在的困难。

但是，这两种法律哲学之间并没有非常明确的界限。规范性理论可以依赖描述性理论来获得其理论支点。由此，如果不对某个特定规则的适用所产生的结果进行描述性说明，功利主义规范理论（参见第四章）便很难得到证明。如果不对结果进行描述，功利主义者将如何知道规则X产生最大的幸福（结果Y）？同样，描述性法律理论也可以在预测（比如）法律变革成功的可能性的基础上限制引起这种改良的规范性法律理论。

我们也将同样看到（在第三章）规范性理论和描述性理论如何结合在一起，从而产生了一种法哲学的混合体。例如，罗纳德·德沃金的“作为整体的法律”理论中，就存在着描述性规则理论和规范性理论目标的融合。在主张法律理论应当同时“适用于”并“证成”法律素材时，德沃金的法律即一种解释性概念的理论似乎允许描述性规则理论与规范性理论的结合。

我们生活在一个繁难四起又不甚公平的世界。也许这个世界向来如此。面对邪恶与不公，当反思法律确切的本质与功能时，我们很容

易陷入含混不清的过分简单化及花言巧语般的诡辩。对法律的基本性质、正义以及法律概念的含意作清晰的分析和严谨的法学沉思是不可或缺的。法律理论在阐释维系我们生活方式的价值标准和理想并为之辩护方面应起到决定性的作用。

第一章

自然法

“它就是不对的。”“它不符合人的本性。”你听到过几次针对某种实践或行为的诸如此类的看法？这些看法的意思是什么？当人们责备堕胎行为不道德或者声称无法容忍同性婚姻时，其根据何在？关于对错善恶，是否存在一个客观的可确证的标准？如果答案是肯定的，我们又如何能找到这种标准？

道德难题充斥着我们的生活并成为政治、法律争论的题材。而且，自联合国成立以来，各种国际宣言和国际公约日益反映了国际关系，尤其是人权领域中的伦理趋向。其中，多数国际宣言和国际公约都诉诸自然法未予言明的假设，即确实存在一套道德真理，只要我们应用自己的理性思维，所有人都能发现。

自亚里士多德以来，伦理问题就已理所当然地萦绕于哲学家们的心头。自然法理论的复兴或许暗示着，几个世纪以来我们在解决这些伦理问题方面并没有多大进展。

按照一位重量级的自然法学家的说法，“对自然法最好的描述就是它为法律与道德的交点提供了一个名称”。其主张简单说来就是：本然的即为应然的。约翰·菲尼斯在他那本脍炙人口的《自然法与自然权利》一书中主张，当我们试图解释法律是什么的时候，不管愿意与否，我们都在假设什么是“善”的：



图1 同性恋、同性“婚姻”以及对配偶不忠违反了自然法的法则。

人们经常认为在对法律这种社会机制进行评价时，要想做到完全、彻底，就必须对其进行如实的、不带价值判断的描述与分析。然而现代法理学的发展表明，任何一个理论家都无法对社会事实进行理论上的描述与分析，除非他同时进行价值判断并理解什么对于人们而言是真正的善，什么是实践合理性所真正要求的。对任何社会科学方法论的反思也确证了这一点。

这是分析自然法的一个有力的根据。它认为我们在识别善的时候所运用的智慧与我们在确定何物存在时所用的智慧是不同的。换句话说，要理解自然法体系的性质和影响，我们必须承认这种体系揭示出了不同的逻辑。

借用斯多葛学派哲学理论，古罗马法学家西塞罗有效地指出了所有自然法哲学的三种主要构成要素：

真正的法律是与自然相一致的正确理性；它普适、恒常、永续……去改变这种法律是一种罪过，也不允许试图限制它的任何部分，而完全废除它则是不可能的……（上帝）是这种法律的制定者、公布者和执行法官。

这里强调的是自然法的普遍性和永恒性、自然法作为一种“更高级别”的法的地位及其可通过理性思考来发现的特点（正是在这种意义上它是“自然的”）。古典自然法学说曾被用来证明革命与反抗的正当性。公元前6世纪，古希腊人将人法描述为其重要性源于主宰一切的命运的力量。这种保守观点很容易被用来证明不公正现状的合理性。然而，到了公元前5世纪，人们已承认自然法与人法可能存在某种冲突。

相比自然法，亚里士多德更多地关注自然正义与约定正义的区别。然而如前所述，正是古希腊斯多葛学派特别关注自然法的概念，因为这里的“自然”之所指与理性一致。斯多葛学派的观点体现在古罗马法学家所持的态度中（由西塞罗表述出来），后者至少在理论上认为，不遵从“理性”的法律不能被视为有效。

我们今天所理解的自然法哲学由天主教完整地表述出来。早在公元5世纪，圣奥古斯丁就问道：“如果没有正义，国家除了强盗泛滥、土匪日增还会是何面目呢？”但对自然法最重要的阐释见诸多明我会修士圣托马斯·阿奎那（1225——1274）的著作。其代表作《神学大全》包含了基督教学说对这个问题最全面的论述。阿奎那区分了四种法律：永恒法（只为上帝所知的神的理性）、自然法（永恒法参与到理性动物中来，可为理性所发现）、神法（由宗教典籍所揭示）以及人法（为理性所支持，其制定是为了共同善）。

阿奎那的理论中有一个方面尤其引起了人们的关注和争议。他说道，一部“法律”如果不符合自然法或神法就根本不是法律。这就是通

常所说的“恶法非法”^[1]（不公正的法律不是法律）。不过现代学者认为阿奎那自己从没有这样主张，他只是援引了圣奥古斯丁的说法。柏拉图、亚里士多德和西塞罗也表达了类似的观点，但这个主张与阿奎那的联系最紧密，因为他似乎已经表达了如下观点，即与自然法的要求相冲突的法律就失去了道德上的约束力。换言之，一个政府如果通过颁布不公正的法律（不合理或者违反公共善）来滥用其权力，它就会丧失要求人们服从的权利，因为这样的政府缺乏道德权威。阿奎那称这种不公正的法律为“堕落之法”。但他似乎并没有支持这样一种观点，即人们不服从不公正的法律总是正当的。因为虽然他确实声称如果统治者颁布不公正的法律则“其臣民没有义务去服从”，但他同时又谨慎地说道，“或许在某些特殊情况下，诸如事关避免丑闻”（即对他而言是一种具有腐蚀性示范作用的典型）或者避免国内的无序状态时要另当别论。

到了17世纪，欧洲范围内对法律尤其是国际公法所有分支学科的阐释都声称是建立在自然法基础上。人们通常把胡果·德·格魯特（1583——1645），或者一般称其为格劳秀斯，与自然法的世俗化联系在一起。在他那本极具影响力的著作《战争与和平法》中，格劳秀斯认为，即使上帝不存在，自然法仍然有着同样的内容。这一点被证明是发展中的国际公法学分支的一个重要基础。也许格劳秀斯是指某些事物“从本质上来说”就是错的——无论上帝是否对它们有所安排；因为，用格劳秀斯自己的比喻来说，即使是上帝也无法使二乘以二不等于四！

18世纪威廉·布莱克斯通爵士的《英国法释义》标志着自然法在英国得到认可。布莱克斯通（1723——1780）在他那本伟大的著作中开篇就宣称英国法的权威源于自然法。但是，尽管他求助于实证法的这种神学渊源，甚至还认为它可以使已颁布的与自然法相悖的法律无效，但他对法律的论述实际上并没有体现自然法理论。不过，布莱克斯通尝试给实证法披上一层源于自然法的合法性外衣的努力招致了杰里米·边沁的批评，根据后者的描述，自然法与其他事物相比“不过是一种臆想的产物”（参见第二章）。

阿奎那支持的是一种相当保守的自然法观点。但自然法的原则却曾被人们用来证明革命——尤其是美国革命和法国革命的合理性，其根据是法律侵犯了个人的天赋权利。因而，美国反对英国殖民统治的革命斗争就建立于对全体美国人天赋权利的诉求，用1776年美国《独立宣言》的崇高措辞来表达就是，对“生命、自由和追求幸福权利”的诉求。正如宣言所示，“我们认为下面这些真理是不证自明的：人人生而平等，造物主都赋予了他们某些不可剥夺的权利”。同样，1789年8月26日法国《人权与公民权利宣言》也包含了一些激励人心的观点，并提及人类的某些“天赋权利”。

自然法在许多契约理论中得到应用，这些理论按照一种社会契约的形式来构想政治权利和义务。这种社会契约并非严格法律意义上的契约，而是表达了一种观念，即一个人服从另一个人的政治权力必须以前者的同意为条件。这种研究方法在自由主义思想中依然颇有影响力，尤其是约翰·罗尔斯的正义理论（参见第四章）。

天赋权利：霍布斯、洛克与卢梭

尽管托马斯·霍布斯（1588——1679）因其名言生命是“孤独、贫困、卑污、野蛮和短暂的”而被世人铭记，但在其名著《利维坦》一书中，霍布斯实际上是说这是形成社会契约前人类的生存状态，即自然状态。他认为自然法教会我们自我保全的必要性：要维护秩序与安全，我们就需要法律与政府。因此在社会契约下，我们就必须让渡天赋自由以创造一个秩序井然的社会。霍布斯哲学因而有点极权主义的色彩，将秩序置于正义之上。特别是，他的理论（实际也是他自己承认的目的）就是要消解反对（即使是邪恶的）政府的革命的合法性。

在霍布斯看来，我们的每一个行为，即使表面上是友善的或者利他的，实际上也是自私的。因此，我捐款给慈善机构实际上是我享受自己权力的一种方式。他认为，对人类行为包括道德的准确解释必须承认我们本质上的自私性。他在《利维坦》中对人们在政府形成前的自然状态中会如何行事感到好奇。他承认我们每个人无论是就体力还是智力来说，本质上都是平等的：即使最弱者——在适当武装后——

也有实力去杀死最强者。这种平等，他阐释道，就导致了纷争的产生。他认为，我们有争吵的倾向，原因主要有三点：竞争（因为物质财产供给的有限性）、不信任和荣誉（我们为了维护自己很高的声誉而总是持敌对态度）。由于我们生性喜欢争吵，霍布斯得出结论认为我们处在一种一切人对一切人的永久战争的自然状态中，在这种状态下没有任何道德可言，所有人都生活在永无休止的恐惧中。

在这种战争状态结束前，每个人对一切事物都享有权利，包括有权剥夺他人的生命。霍布斯认为，单从人类的私利和社会契约出发，人们可导出相同类别的法则，这些法则被自然法学家视为自然界永远不变的法则。霍布斯断定，为了逃避自然状态下的恐惧，和平就是第一条自然法则。

第二条自然法则是我们相互放弃某些权利（如剥夺他人生命的权利）以实现和平。这种权利的相互让渡是一种契约并且是道德义务的基础。霍布斯没有幻想仅仅通过缔结契约就能确保和平。这种契约必须得到践行——这是霍布斯的第三条自然法则。

霍布斯承认，由于人是自私的，出于私利的考虑我们便很有可能违约。当我觉得不会被发现时，我或许就会违反约定去偷你的东西，而你也可能意识到这一点。为避免违反我们彼此间的义务，霍布斯主张，唯一的方法就是将一种无限权力授予一个政治主权实体，如果我们违反契约，就会受到这个实体的惩罚。此外，也纯粹是因为一种自私的原因（结束自然状态），我们同意设立一个拥有制裁权的权力机构。但霍布斯坚持认为只有当这种主权实体存在时，我们才能客观地裁决对与错。

霍布斯还用其他几条独立法则来补充上面三条，比如第四条法则（对那些遵守契约的人表示感激之情）。他总结说，道德完全由这些自然法则组成，这些法则通过社会契约而得以实现。这种对天赋权利的诠释与古典自然法所支持的观点大相径庭。但霍布斯的这种阐释可以被设计成一种天赋权利的现代观点，其前提是人人都有保全自己生命的基本权利。

约翰·洛克（1632——1704）所描述的没有社会契约的人类生存状态绝非如霍布斯所述的噩梦。洛克主张，社会契约产生前的生活非常美妙——除了一个重要的不足：对财产的保护不够充分。因此，对洛克而言（尤其是在《政府论两篇》中），正是为了矫正这个缺陷，使自然状态下所有方面都如诗歌般美妙，人们才通过一种社会契约来放弃某些自由。洛克的理论依赖于对上帝之下人类权利与义务的阐释，这使人联想到阿奎那的一些基本假定。该理论试图细致地去解释社会契约的生效及其条件。洛克的理论是革命性的（他承认人们拥有推翻暴政的权利），而且还极力强调拥有财产的权利：上帝拥有整个世界并将其给予我们去享受，因此财产权本不存在，但是当劳动者将其劳动与物质客体“混合”在一起时，他就取得了对自己创造出来的物的权利。

洛克对私有财产的看法极大地影响了美国宪法的起草者。因此人们把洛克看作现代资本主义的先驱，对他的评价因而毁誉参半。

在洛克看来，社会契约保全了生命、自由和财产的天赋权利，同时，个人权利的享有——对幸福的追求——使得市民社会产生了共同善。对霍布斯而言，天赋权利是第一位的，自然法则源于天赋权利，而洛克则认为天赋权利源于自然法，即源于理性。霍布斯察觉到一切人对一切物的一种天赋权利，洛克则主张我们对自由的天赋权利受到自然法及其所要求的我们不能在“生命、健康、自由或财产”方面相互伤害之命令的限制。洛克主张一种有限政府：在他看来，政府分支机构间的制衡以及立法机构中的真实代表会令政府最小化，同时让个人自由最大化。

在让-雅克·卢梭（1712——1778）的理论中，自然法的地位没有社会契约理论来得重要。与霍布斯和洛克相比，卢梭的理论更形而上，他的社会契约（见于其《社会契约论》）是个人和社群之间的一种协议，通过这种协议，个人成为卢梭所称的“公意”的一部分。在卢梭看来，某些天赋权利是不能剥夺的，但是通过赋予“公意”一种绝对的立法权威，法律就可以合法地侵犯这些权利。实际上，如果政府代表了这种“公意”，它就可以做几乎任何事情。卢梭虽然热衷于参与式

民主，但同时也愿意授予立法机构一种实质上不受限制的权力，因为立法机构反映了“公意”。因而，卢梭本身就是一个矛盾体：一个民主极权主义者。

自然法的兴衰

因两个“劲敌”的出现，自然法理论的影响逐渐衰退，尤其在19世纪。首先，我们将在下一章看到，法律实证主义的理念构成了与自然法思想强有力的对抗。其次，认为在道德思考中不可能存在理性解决方案的观点（伦理学中的所谓“不可知论”）也引起人们对自然法的一种深刻的怀疑主义：如果我们无法客观辨别对错，自然法则就不过是一种主观判断罢了——因而他们就无所谓对错。

大卫·休谟（1711——1776）在其《人性论》中首次注意到道德家试图从“是”中导出“应当”：我们不能仅仅因为实际上存在某种情势就断定法律应当采取某种特定的方式。根据这个论点，下面的三段论是错误的：

所有动物都繁衍后代（大前提）

人类是动物（小前提）

所以人类应当繁衍后代（结论）

休谟试图说明，关于这个世界或人性的事实不能用来决定什么应当做或者什么不应当做。当代一些自然法学家虽然也承认上述三段论确实是错误的，但否认古典自然法试图照此从“是”中推出“应当”，对于这一点我们可参见下文所述。

20世纪见证了自然法理论的复兴。这在战后对人权的承认和一些国际宣言如《联合国宪章》、《世界人权宣言》、《欧洲人权公约》

以及《1959年德里法治宣言》（参见第四章）对人权的表述中可见一斑。自然法不再被视为宪法意义上的、可使普通法律无效的“高位阶的法”，而是被看成衡量制定法的一种标准。

对纳粹高官的纽伦堡审判重申了自然法理念。审判中适用了这一原则，即某些行为即使没有违反制定法的规定也同样可构成“反人类罪”。审判法官虽然没有明确适用自然法理论，但他们的判决反映出对这一原则的承认与重视：法律并不必然是决定正义的唯一因素。

另一个重要发展，是在各种司法过程中对人权或公民权利制定宪法保障条款（如美国权利法案及美国最高法院对其作出的解释）。

法律理论也同样促进了自然法理论的发展。朗·富勒的“法律的内在道德”（见下文）、H.L.A.哈特的“最低限度的自然法”（见第二章）以及最重要的，当代自然法学家如约翰·菲尼斯的著述（见下文）都在自然法的复兴中发挥了重要作用。



图2 对纳粹战犯的纽伦堡审判适用了如下原则，即某些行为即使没有违反制定法的特定条款也构成“反人类罪”。

朗·富勒：“法律的内在道德”

美国法理学家朗·富勒（1902——1978）引人注目地提出了一种世俗的自然法观点，认为法律具有一种“内在道德”。借此他是指一种法律体系有一个特定目的，即“使人的行为服从规则的约束”。由此便可得出，在这个有目的的事业中法律和道德存在着必然的联系。

富勒讲述了一个虚构的雷克斯王的“道德”故事及导致其未能制定法律的八个因素：（1）他根本未能制定规则，因此每个问题的解决必定是临时完成的；（2）他没有公开那些期望其臣民去遵守的规则；（3）他滥用立法权制定有追溯力的法律（例如，在周一是合法的行为到了周二却被认定为非法）；（4）他的规则让人无法理解；（5）他制定的规则相互矛盾；或（6）该规则所要求的行为超出了受影响当事人的能力；（7）他频繁更改规则导致其臣民无所适从；（8）他未能实现已宣布的规则与其实际执行之间的一致性。

倒霉的雷克斯王之所以失败是因为他忽视了富勒的八项原则：

- 1.普遍性
- 2.颁布
- 3.不溯及既往
- 4.明确性
- 5.不矛盾
- 6.有遵守的可能性
- 7.稳定性
- 8.官方行为与已颁布规则的一致性

富勒的结论是，只要一个制度不符合上述任何一个原则，或者实际上未能做到上述几点，就不能说在那个社会中存在着“法律”。但是，虽然他坚持认为这八项原则是道德性的，这些原则似乎实质上只是一些关于有效立法的程序性指南。尽管如此，有人还是会认为这八

项原则在政府与被统治者之间含蓄地建立起了公平，因此排除了邪恶的政体。

然而，一般的观点却认为遵守富勒的八条“必备原则”仅能保证法律制度的有效运行；既然这不能作为道德标准，一个邪恶的制度因而便可以同样轻易地通过其检验。确实，可以说为了追求效力，一个邪恶的法律制度事实上也可能力图满足富勒的八原则。毫无疑问，实施种族隔离政策的南非统治者在制定和实施其备受谴责的法律时就试图去遵守程序上的精确性。



图3 对种族隔离和种族歧视的合法执行在种族隔离时代的南非达到了

当代自然法理论：约翰·菲尼斯

牛津法学理论家约翰·菲尼斯（1940——）复兴并细致研究了阿奎那的自然法原则，这一点人们通过他的《自然法与自然权利》一书比较容易了解。这本书是重述古典自然法学说的重要代表，尤其是该书应用到了分析法学理论，而我们在下文中将会看到，分析法学理论通常被认为是自然法学说的对立面。

领会菲尼斯著述的意图非常重要。他否认大卫·休谟的实践理性观念，这种观念主张我做一件事情的理由仅仅是从属于我想达到某种目的的愿望。理性仅使我明白如何最佳达成我的愿望，而并不能告诉我应当期望什么。菲尼斯更欣赏亚里士多德的基本思想：一种值得付出的、有价值的、可欲的生活由何者构成？他列出的清单包含了七项他所称的“人类兴旺的基本形式”：

- 1.生命
- 2.知识
- 3.游戏
- 4.审美体验
- 5.社交（友谊）
- 6.实践合理性
- 7.“信仰”

这些是有助于实现美满生活的必备特点。每一点都因其一直支配着人类社会而具有普遍性，并且每一点都有其内在价值，因为我们珍惜它的原因在于其本身，而非仅仅为了获得其他的善。道德信仰的目的是为了提供一种伦理结构以追求这些基本善。这些原则方便我们在各种互有抵触的善中进行选择，同时使我们能阐明在追寻一种基本善的过程中我们被允许去做的事情。

人类要兴旺就需要这些基本善，尽管人们可以轻易地扩充这份清单的内容。需要注意的是菲尼斯此处所说的“信仰”，并不是指有组织

的宗教，而是指精神体验的需要。菲尼斯用下列九项“实践合理性的基本要求”将这七种基本善结合起来：

- 1.对善的积极追求
- 2.前后连贯的生活规划
- 3.对价值的偏爱不武断
- 4.对人的偏爱不武断
- 5.客观与承诺
- 6.与结果的关系（有限）：理性中的效率
- 7.每次行动中对每种基本价值的尊敬
- 8.对共同善的需求
- 9.遵循良心行事

这两份清单共同构成了普遍永恒的“自然法原则”。菲尼斯表明，这个观点符合托马斯·阿奎那所信奉的自然法的一般概念。并且，他还声称这个观点不会成为休谟不可知论（见前文）抨击的对象——这些客观善是不证自明的；它们并不是从关于人性的任何描述中推断出来的。比如，“知识”比无知更可取是不证自明的。即使我驳斥这个观点，主张“无知是福”，不管愿意与否我也将不得不承认我的观点是有价值的，因此就得承认知识确实是好的，这样便陷入了自我驳倒的境地！

菲尼斯认为，自然法理论最为重要的基本原理似乎是确定“对人类而言何者为真正的善”。只有形成一个共同体我们才能追求人类善。领导人的权威正源于他为那个共同体的最大利益服务。因此，如果他制定不公正的法律，由于这些法律阻碍了共同善的实现，因而就缺乏直接的道德约束力。

通过诉诸共同善的概念，菲尼斯也逐渐形成了自己的正义观。他

主张的正义原则仅仅意味着人们应当促进其共同体的共同善这样一种普遍要求。基本善和方法论上的要求应当阻止大多数形式的不正义的产生；它们产生几条绝对义务，这些绝对义务与绝对天赋权利相关联：

我认为，没有其他选择而只能在想象中维持人们在共同体中的性格、行为和互动的某种模式或者一系列模式，然后选择趋于支持该种模式或者一系列模式的对权利的详述。换言之，在促进而非阻碍个人兴旺的某种形式的（或者一系列形式的）公共生活中，人们需要具有某种人类善的观念。人们不仅关注在抽象意义上或者个别意义上可取的性格类型，而且也关注人与人之间互动关系的性质；人们不应试图实现某种模式化的“目标状态”，这种“目标状态”是对个人行动与互动过程抽象化的一种想象。而个人行动与互动过程对人类善来说是不可或缺的一部分，它使得未来难以逆料，更不用说去评价未来了。

这段话抓住了菲尼斯天赋权利观的实质。它包含了如下权利：不受酷刑、不将人的生命作为实现其他目的的手段、不受瞒骗、不因明显虚妄的控诉而被宣告有罪、不被剥夺生育能力以及“在对共同善所要求的事项进行评价的过程中获得恭敬考虑”的权利。第四章将对正义的概念作进一步分析。

菲尼斯强调，自然法的第一条原则并非从任何事物——包括事实、深思熟虑的原则、对人性或者善恶本性的形而上学的陈述或者自然的目的论观念——中演绎式地推导出来的。在菲尼斯看来，阿奎那解释得很清楚：我们每个人“可以说通过从内心深处体验自己的本性”以及“通过一种本真的非推论性理解”来领会“个体体验到的趋向的目标是一种普遍形式的善的个例，我们自己是如此（他人亦然）”。对阿奎那而言，去探究在道德上何者正当就是去追问何者合理，而非追问何者与人性相一致。

自然法的核心主张遭到法律实证主义者的抵制，他们否认一个规范的法律效力必定要依赖其本质的道德性。下一章将考察这种观点。

【注释】

[1] 原文为拉丁文。——编注

第二章

法律实证主义

设想一下一个强有力的君主向其臣民颁布命令。臣民有义务按照君主的意愿去行事。法律即命令的观念是古典法律实证主义的核心思想，并得到该流派两位伟大的旗手杰里米·边沁和约翰·奥斯丁的支持。现代法律实证主义者对法律的概念这个问题采取了一种相对而言更为复杂深奥的态度，但和其卓越的前辈一样，他们也否认上一章所述的自然法学关于法律和道德之间存在关联的观点。自然法学家主张法律由一系列的命题组成，这些命题是通过一种推理的过程从自然中引出的。法律实证主义者对自然法学家的这个观点提出强烈反对。本章即对这一重要法律理论的主要内容进行阐述。

“实证主义”（positivism）一词源于拉丁文positum，意思是指制定或颁布的法律。一般而言，法律实证主义的核心观点是任何法律的有效性都要上溯至一个客观的可确证的渊源。简言之，如同科学实证主义，法律实证主义拒斥自然法学家所持的以下观点，即法律独立于人的立法行为而存在。通过本章的阅读我们将清楚地发现，边沁和奥斯丁的早期法律实证主义认为法律源自主权者的命令。H.L.A.哈特注意到一种承认规则，这种规则将法律与其他社会规则区分开来。汉斯·凯尔森则证明了一种使宪法有效的基本规范。法律实证主义者还经常声称把法律和道德联结起来毫无必要，对法律概念的分析则是值得研究下去的，并且这种分析与社会学和历史学的探究以及严格的价值评判是截然不同的（尽管并非是对立的）。

法律实证主义者之间最重要的共同观点是，出于研究与分析的目的，制定法应当与道德上应然的法律区分开来。换句话说，必须在“应当”（道德上可取的）与“是”（实际存在的）二者之间划分清楚。但由此并不能得出结论认为法律实证主义者对道德问题无动于衷。大多数实证主义者都批评现存的法律并且提出一些方法来对法律

进行改革，这些通常都涉及道德判断。但实证主义者确实都认为，分析和理解法律的最有效方法是暂不进行道德判断，直到我们确定我们试图去弄清楚的是什么。

人们经常认为法律实证主义者持有这样一种主张：不正义或者邪恶的法律也是法律，因此必须得到服从。法律实证主义者并不必然认同这种主张。实际上，边沁和奥斯丁都承认不服从恶法是正当的，如果这种不服从能促进现状改善的话。用现代最重要的法律实证主义者H.L.A.哈特的话说：

证明某物在法律上有效并不是服从问题的决定性因素，……不管君王的光环多么耀眼，也不管官方体制的权威有多大，他们的要求最后都必须接受道德的审查。

对哈特和边沁来说，这是法律实证主义的一个主要优点。

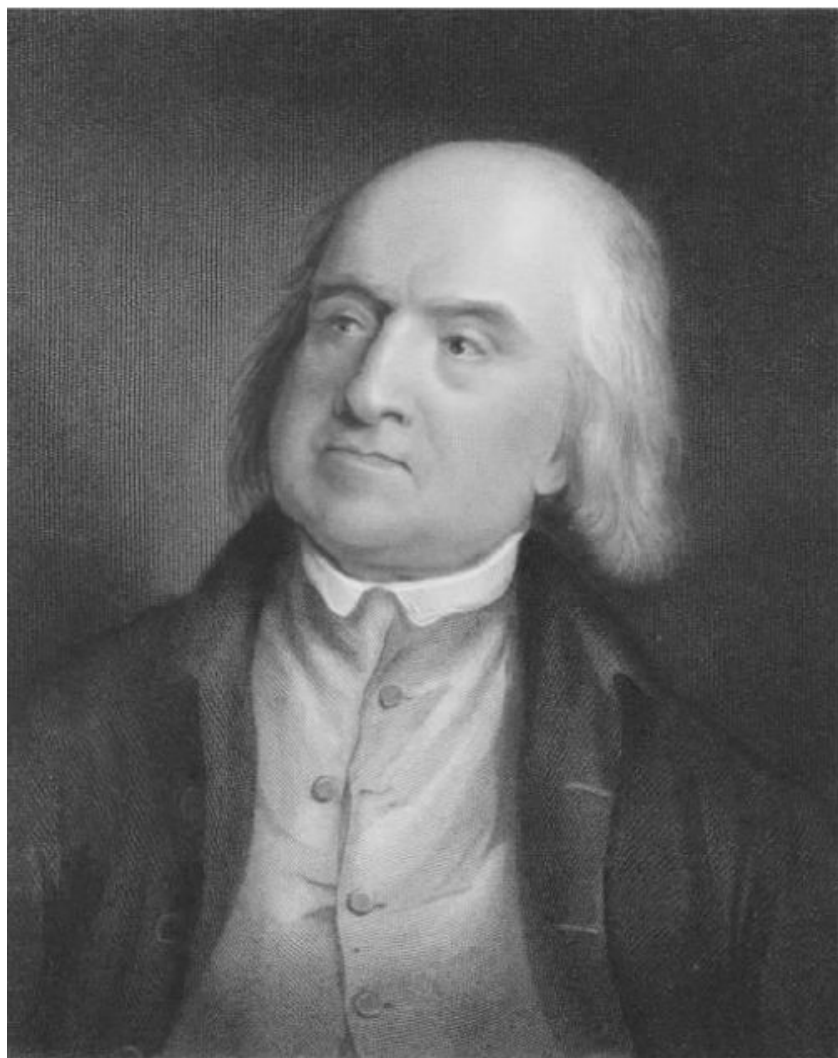


图4 杰里米·边沁：法哲学中的路德？

法律即命令：边沁和奥斯丁

杰里米·边沁（1748——1832）的巨著为实证主义法学以及对法律和法律制度进行的系统分析作出了卓越贡献。他不仅试图去揭露他那个年代的陈词滥调，构建一个建立在功利原则基础上的法学、逻辑

学、政治学和心理学的综合理论，而且还尝试在几乎每个问题上对法律进行改革。他猛烈批评普通法及其理论基础。在启蒙精神的推动下，边沁试图让普通法服从理性的冷光。他努力剥去法律的神秘外衣并以他特有的犀利文风揭示法律的庐山真面目，声称诉诸自然法不过是“伪装的个人观点”或者“仅仅是自命为立法者的看法”。

边沁认为，普通法的不确定性是其特有的缺陷。不成文法在本质上含糊不清且难以预测，它无法提供一种可靠的公开标准，使人们对其拥有合理预期来指导行为。普通法的这种混乱情况必须系统地加以处理。在边沁看来，这很简单，就是要进行法典编纂。法典将有效削减法官的权力，法官的任务因此将更多地表现于执行法律而非解释法律。同时这也会减少对律师的需求：法典无须法律顾问的帮助也易于理解。不像大陆法系采用以罗马法为基础的拿破仑法典已有很长历史，在普通法世界进行法典编纂仍然是一个梦想。



图5 边沁认为英国的法官不公正、腐败，而且变化无常。

约翰·奥斯丁（1790—1859）在1832年边沁逝世那一年出版了其著作《法理学的范围》。作为边沁的弟子，奥斯丁的法律观建立在命令或责任的理念上，尽管他并没有过多详述什么是命令或责任。虽然这两位法理学家都强调人们对主权者权力的服从，但奥斯丁的法律定义强调对行为的控制，这个定义有时被认为对刑法以外的领域并没有太多涉足。他把命令等同于法律的标志导致其对法律的界定较之边沁所采纳的定义限制更多，边沁试图制定一种单一、完全的法律从而能充分表达立法机关的意志。

但二者都关注法学研究范围的限定，从而都能说明和解释法律的主要特征。然而，就奥斯丁而言，“确切意义上的法律”的涵盖面要比边沁的狭窄得多，只包含两类：神法和人法。人法（由人制定并适用

于人的法律)进一步分为制定法或者“严格意义上”的法律(由政治地位高的人制定或者按照法定权利制定的法律)以及不是由政治地位高的人制定或者不是按照法定权利制定的法律。“非确切意义上的”法律则分为类推的法律(如时装规则、宪法和国际法)和比喻的法律(如万有引力定律)。类推的法律以及不是由政治地位高的人制定或者不是按照法定权利制定的法律仅仅是一种“实在道德”。只有制定法是法学的确切研究领域。

边沁是一个功利主义者(参见第四章)和法律改革家,这一点人们最为了解。但他始终坚持要把“说明性的”法学和“审查性的”法学区别开来。前者论述实然,后者则描述应然。奥斯丁无条件地保留了这个区分,但他的分析在范围和目的上都较边沁要狭窄得多。

尽管两人都坚持功利主义道德并在法学的性质、功能以及普通法传统的重大不足方面持有许多相似的观点,但他们在学科研究的一般方法上存在着几个重大区别。尤其是,边沁坚持一种单一完全的、能充分表达立法机关意志的法律观。他试图说明一个单一的法律如何生成一种单一的违法行为,这种违法行为的定义是法律承认的违法行为中含义最狭隘的一种。

奥斯丁则把其对法律体系的规划建立在权利的分类上;他不受寻求一种“完全的”法律的想法困扰。同样,在追求为一组涵盖广泛的法律和“立法艺术”的要素提供一种规划的过程中,边沁详述了一种复杂的“意志逻辑”,奥斯丁则试图构建一种法律科学,并没有花时间去研究边沁的立法艺术。边沁努力设计出一些方法,试图以此来对专断权力,尤其是法官的专断权力进行限制,奥斯丁则并不那么操心这些问题。

奥斯丁法学范围图景的一个特征是,法律的概念即主权者的命令。任何事物如果不是一个命令就不是法律。只有一般性的命令能算作法律,只有源自主权者的命令才是“制定法”。奥斯丁坚持主张法律即命令,这就要求其把习惯法、宪法和国际公法排除在法学范围之外,因为无法确定一个明确的主权者作为这些规则的创制者。因而,

在涉及国际公法时，主权国家就恶名昭彰地随意漠视这类法律的要求。

然而，对边沁来说，命令仅仅是主权者制定法律的四种方法之一。他区分出命令或禁止某种行为的法律（强制性法律）和许可某种行为的法律（许可性法律）。他主张所有法律都既是刑法又是民法；即使在财产权方面也有刑事的因素。边沁试图表明，没有施加义务或制裁的法律（他称之为“民法”）不是“完全的法律”，而仅是法律的一部。另外，由于其主要目标是要创造一部法典，他主张刑法和民法两个分支法律应当分别制定。

命令与制裁的关系对奥斯丁而言也同样重要。实际上，他的那个命令概念本身就包含了一种可能性，即如果不遵守命令就会招致制裁。但何谓制裁？奥斯丁将制裁界定为一种损害、痛苦或者灾祸，施加制裁的条件是某个人未能按照主权者的愿望行事。必定存在某种现实可能性即任何人如果违反了命令就要受到制裁。只需存在一种最小的损害、痛苦或者灾祸的威胁即可，但除非有一种制裁如影随形，否则单纯的愿望表达便不是一个命令。因而义务是根据制裁来界定的：这是奥斯丁命令理论的核心原则。制裁的可能性总是不确定的，但奥斯丁却由此得出一个不甚令人满意的观点，即制裁包含了“招致最小灾祸的最小可能”。

由一个主权者来颁布命令的思想贯穿边沁和奥斯丁二者的理论。值得注意的是二者都把主权者的权力视作由人们普遍遵从其法律的习惯所构成。但奥斯丁坚持主张主权的不可仿制和不可分割，边沁则因注意到联邦制度的存在而承认最高立法权可受到他所称的明示协定的限制与分割。

在奥斯丁看来，命令除了四个特征（愿望、制裁、愿望的表达以及一般性）外，还要加上第五个特征，即可确认的政治上级，或称主权者，这个上级的命令要得到政治下级的服从，而他不必服从任何人。奥斯丁对全能立法者的强调曲解了对立法机构立法权施加宪法限制的法律制度，也曲解了在中央联邦立法机构和州或省（如美国、加

拿大或者澳大利亚)的法律制定机构之间进行分权的法律制度。边沁则承认对主权可以进行限制或划分,并且承认(尽管不情愿)对立法行为进行司法审查的可能性。

奥斯丁关于“确切意义上的法律”应限于主权者的命令的观点使他把主权观建立在社会成员采取的服从态度之上。并且,主权者必须是确定的(例如主权机构的组成必须明确),因为“没有任何模糊不清的主权者能发出明示或默示的命令,或得到人们的顺从或臣服”。这导致奥斯丁引人瞩目地拒绝承认国际公法、习惯法和许多宪法为“法律”。

此外,由于强调制裁是法律概念不可或缺的要素,奥斯丁就只得按照制裁来界定义务:如果主权者表达了一种愿望并有权施加灾祸(或制裁),个人就有义务按照那种愿望去行事。“愿望”与“愿望的表达”的区别类似于议案与法律的区别。

奥斯丁把义务与制裁联系起来的做法受到很多人的批评,尽管他可能只是在试图表明——在一种正式意义上:只要存在义务,对义务的违反都会导致制裁。换句话说,他并不一定是在试图解释法律为什么得到服从或者法律是否应当得到服从,而是试图解释法定义务什么时候存在。不过,他无疑赋予了义务概念一种无根无据的重要性。法律经常并不是施加直接义务,如法律在促成结婚、缔约与立下遗嘱时。我们没有义务做这些事,但很明显他们是法律的一部分。H.L.A.哈特称他们为“授权”规则(见下文)。

边沁的研究方法则没有奥斯丁那么武断。他承认主权者的命令即使在缺乏奥斯丁意义上的制裁时也同样构成法律。按照边沁的看法,法律既包括惩罚(“抑制性目的”)也包括奖赏(“诱惑性目的”),但它们无法说明什么是法律、什么不是法律。

边沁和奥斯丁为现代法律实证主义打下了基础,但他们的观点已经在相当程度上为当代法律实证主义者所提炼、发展甚至扬弃。本章的剩余部分将概述当代法律实证主义者中三位主要领头人物的理论路径: H.L.A.哈特、汉斯·凯尔森以及约瑟夫·拉兹。

法律即社会规则：H.L.A.哈特

H.L.A.哈特（1907——1992）通过将分析哲学，尤其是语言哲学的方法适用到法学研究中而来而详细勾勒出现代法律理论的范围，并因此受到赞誉。哈特的研究工作阐明了法律概念的涵义、我们使用这些法律概念的方法以及我们思考法律和法律制度的方式。比如说，享有一种“权利”是什么意思？何谓法人或者义务？哈特声称除非我们理解法律形成、发展的概念背景，否则我们就无法确切理解法律。例如，他主张语言有一种“开放式结构”：语词（规则由此也是）有许多清晰的含义，但总是存在一些“模糊不清”的情况，此时这个词是否适用并不确定。哈特的著作《法律的概念》于1961年出版，该书是一本法律理论的杰作，对世界上许多法理学家的研究起到了促进作用。

哈特的实证主义与边沁和奥斯丁关于法律很大程度上体现了一种强制性的描述大相径庭。哈特将法律理解为一种社会现象，它只能通过通过对一个社群的实际社会实践进行描述来予以理解。哈特认为，一个社群要存续下去，就需要有某种基本规则，他称之为“最低限度的自然法”。这些基本规则产生于人类的境况，这种境况体现了如下本质特征：

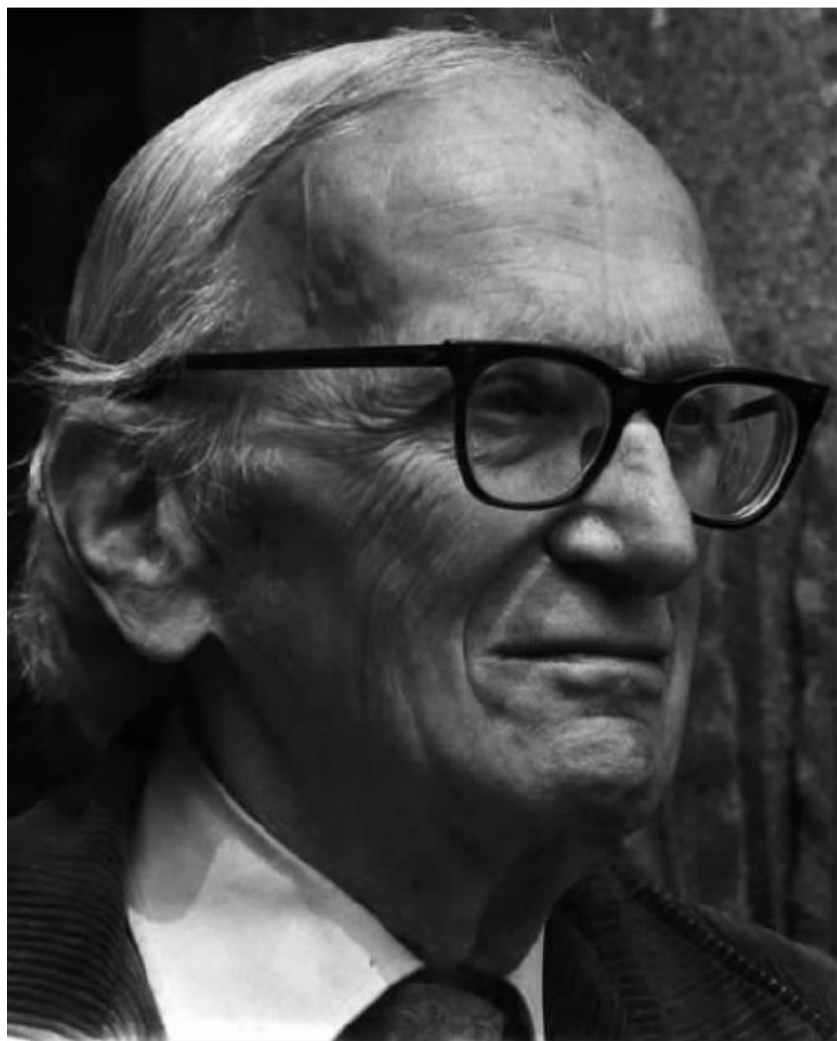


图6 H.L.A.哈特：现代法律实证主义之父。

“人类的易受攻击性”：我们每个人都容易受到身体攻击。

“近似平等”：即使最强者有时也必定要休息。

“有限利他主义”：我们一般情况下都是自私的。

“有限资源”：我们需要衣、食、居，而这些资源是有限的。

“有限的理解与意志力”：不能指望我们与同伴合作。

人类的这些弱点要求制定规则以保护人身与财产，同时确保承诺得到遵守。但尽管哈特使用了“自然法”这个通常的说法，他却并不是指法律源于道德或者在这二者之间存在必然的概念上的关联。他也不是说这个最低限度的自然法能确保一个公平正义的社会。哈特的法律实证主义既摆脱了功利主义（见第四章），也摆脱了边沁、奥斯丁支持的法律命令说的束缚。就后者而言，哈特对其加以拒斥的原因是认为法律不仅仅是持枪歹徒的命令：由制裁所支持的命令。

哈特理论的核心是认为存在着官方承认的基本规则来规定立法程序。其中最重要的基本规则被哈特称为承认规则，该规则是一个法律体系中最基本的宪法规则，被执法者视为详细规定着判定一个规则是否确实是一个规则的有效性条件或标准。

哈特把法律分解成一种规则体系。他的论证如下：所有社会都有社会规则；这些规则包括与道德、比赛等相关的规则，也包括施加义务或责任的义务规则；后者可分为道德规则和法定规则（或法律）。由于上面指出的我们人类的若干局限，义务规则在所有社会都是必要的。法定规则可分成主要规则和次要规则。前者禁止使用暴力、实施偷窃和欺诈，虽然人们很想去做这些事情，但如果他们要在比邻状态下共存则必须抑制自己不做这些事情。原始社会的规则通常就局限于这些施加义务的主要规则。随着社会日渐复杂，很明显就需要改变主要规则，裁判违规行为，并确认哪些规则真正属于义务规则。现代社会满足这三种要求的途径是分别引进三类次要规则：变革规则、裁判规则和承认规则。与主要规则不同，前两种次要规则一般情况下并不施加义务，而是赋予权力。然而，承认规则似乎确实施加了义务（主要针对法官）。我将在下文对这一点进行详述。

法律体系的存在要求对两个条件必须加以满足。首先，有效的义务规则必须得到社会成员的普遍遵守；其次，官员必须认可变革规则、裁判规则，并且要“从内心”认可承认规则。

正如已经指出的那样，哈特否认奥斯丁的规则即命令的概念，也

否认一种观念，即认为规则是仅存在于可观察的外部行为或习惯中的现象。相反，哈特让我们考虑规则的社会维度，即社会成员感知相关规则的方式，他们对规则的态度。这个“内心的”视角把规则和纯粹的习惯区别开来。

因而，用哈特的例子来说，下象棋的人除了有相似的习惯以同样的方式去移动王后外，对这种移动棋子的方式也有一种“批判的反思态度”：他们每个人都将此看做是所有下象棋的人奉行的标准。他们在评价其他棋手的时候表明这些观点，并在自己受到批判的时候承认这种批判的正当性。

换句话说，为把握规则的本质，我们必须从体验规则或评判规则的人的视角来对其进行审查。哈特还运用“规则”的概念来区分“被强迫”与“有义务”。当持枪歹徒问你“要钱还是要命？”时，你的服从是被迫的，但哈特说，你没有义务去服从——并没有规则对你施加义务。

在论述了主要规则的性质和目的后，哈特试图表明每个法律体系都包含三种次要规则。第一种他称为变革规则。这类规则推动对主要规则和某些次要规则（如下文的裁判规则）的立法和司法变革。这种变革的程序由次要规则调整，这些次要规则授予权力给个人或团体（如国会或议会）以按照某种程序来立法。变革规则还授予你我权力来改变我们的法律地位（如通过立下契约、遗嘱等）。

其次是裁判规则，它赋予个人（如法官）对违反主要规则的情况进行判断的权威。这种权力通常还与惩罚作恶者或者强迫作恶者为恶行付出代价的一种后续权力结合在一起。

第三是承认规则，它被用来确立判别一个法律体系中的所有规则是否具有法律效力的标准。如上所述，与其他两类次要规则不同，承认规则在某种程度上似乎是施加了一定的义务：它要求行使公共权力的人（尤其是法官）遵循某种规则。哈特主张，仅当规则满足由承认规则所设定的标准时，它才成为法律体系中有效的一部分。哈特用巴黎的标准公尺棒（过去一公尺的权威标准）作比喻，认为承认规则的效力是毋庸置疑的。它既非有效也非无效，而是被公认为正确的标

准。

按照哈特的说法，法律体系只有在有效的主要规则得到服从且政府官员认可变革规则与裁判规则时才得以存在。用哈特的话来说：

断言法律体系存在是一种“脸朝两面的”陈述，它既要注意普通公民的服从，也要指望官员认可次要规则作为公务行为严格的共同标准。

作为社会的普通成员，你我无须认可主要规则或者承认规则；仅是政府官员需要从“内心的角度”来这样做。这是什么意思呢？哈特的回答如下：

应当存在一种对作为共同标准的某种行为模式的批判性反思态度，这是必要的；在批判（包括自我批判）以及遵守模式的要求中展现其自身并且承认这些批判和要求是正当的，这也是必要的；所有这些通过规范性的术语“应当”“必须”“应该”以及“对的”“错的”而典型地表述出来。

规则的这种“内心”维度因而就把社会规则同纯粹的团体习惯区分开来。认可次要规则时，政府官员无须赞成它们。在一个不公正的法律体系中，法官会厌恶要求他们去适用的规则，但当他们认可这些规则时，就满足了哈特所说的法律体系存在的条件。

哈特承认，如果一个法律体系不能获得普遍的赞成，则它在道义和政治上都将遭到反对。但这些道义和政治标准并不被看成是“法律体系”这一概念的识别特征。一个法律体系的效力由此便独立于其实效。一个完全没有效率的规则也可以是一个有效的规则——只要它是

源自承认规则。但作为一个有效的规则，这个规则所隶属的法律体系整体上肯定是有效率的。

法律即规范：汉斯·凯尔森

汉斯·凯尔森（1881——1973）在他复杂的“纯粹法理论”中就我们应如何理解法律详述了一种深奥而意义深远的观点。他强调，我们的做法应当是将法律理解成一种“应然”体系或者规范体系。凯尔森的确承认法律也包含由这些规范决定的法律行为，但法律的本质特征来自规范——包括司法裁决和法律业务（如合同和遗嘱）。甚至最一般的规范也描述人的行为。

受18世纪伟大哲学家伊曼努尔·康德的影响，凯尔森承认我们只有运用实际上不“存在”的某种形式范畴（如时间和空间）才能理解客观现实：我们通过应用这些范畴来理解世界。同样地，我们要理解“法律”也需要借助形式范畴，比如基本规范——或者根本准则

（Grundnorm），这个基本规范正如其名称所指的那样，是所有法律制度的基础（参见下文）。凯尔森认为，与物理学或化学相比，法律理论也同样是一门科学。因此，我们需要去掉道德、心理学、社会学以及政治理论等杂质对法律的影响。凯尔森因而提出一种伦理净化的建议，有了这种净化我们的分析将直接导向制定法规范：“应当”（oughts）这一规范宣告，如果实施某种行为（X），则公职人员就会对违法者施加某种制裁（Y）。凯尔森的“纯粹”理论由此便排除了那些我们无法客观知悉的东西，包括法律的道德、社会或者政治功能。法律只有一个用途：对暴力的垄断。

凯尔森的规范概念蕴涵了某事应当如何或者应当发生的前提——尤其是个人应当以某种特定方式行事。因此，“应当把门关上”这句陈述和红色交通信号灯二者都构成规范。但是，要成为有效的规范，一个规范还必须得到另一个规范的授权，后者相应地也必须得到法律体系中更高的法律规范的授权。凯尔森属极端的相对主义：他驳斥规范中存在着价值这种观点。在他看来，所有规范对相关的个人或团体而言都是相对的。

政府通过制定规范确定我们的行为是否合法来实现对社会秩序的促进。凯尔森认为，如果未能遵守这些规范，人们就会受到制裁，而制裁也是这些规范所规定的。因此，法律规范不同于其他规范之处就在于前者规定了制裁。法律制度建立在国家强制力的基础之上；法律规范的背后是暴力威胁。这就把收税员同抢劫犯区分开来。二者都要你的钱，换句话说，二者都要求你应当全部付清。二者都表现出一种意志的主观行为，但只有收税员的行为是客观有效的。何故？凯尔森说道，因为人们并未把抢劫犯强制命令的主观意图解释为其客观意图。为何不这样解释呢？因为并没有预设任何基本规范，根据这样的规范人们应当遵守这种命令。为什么没有呢？因为抢劫犯的强制命令缺乏“持久效力，没有这种效力就不能预设任何基本规范”。这就表明了凯尔森的理论中有效性与效力之间的基本关系，这一点将在下文予以探讨。

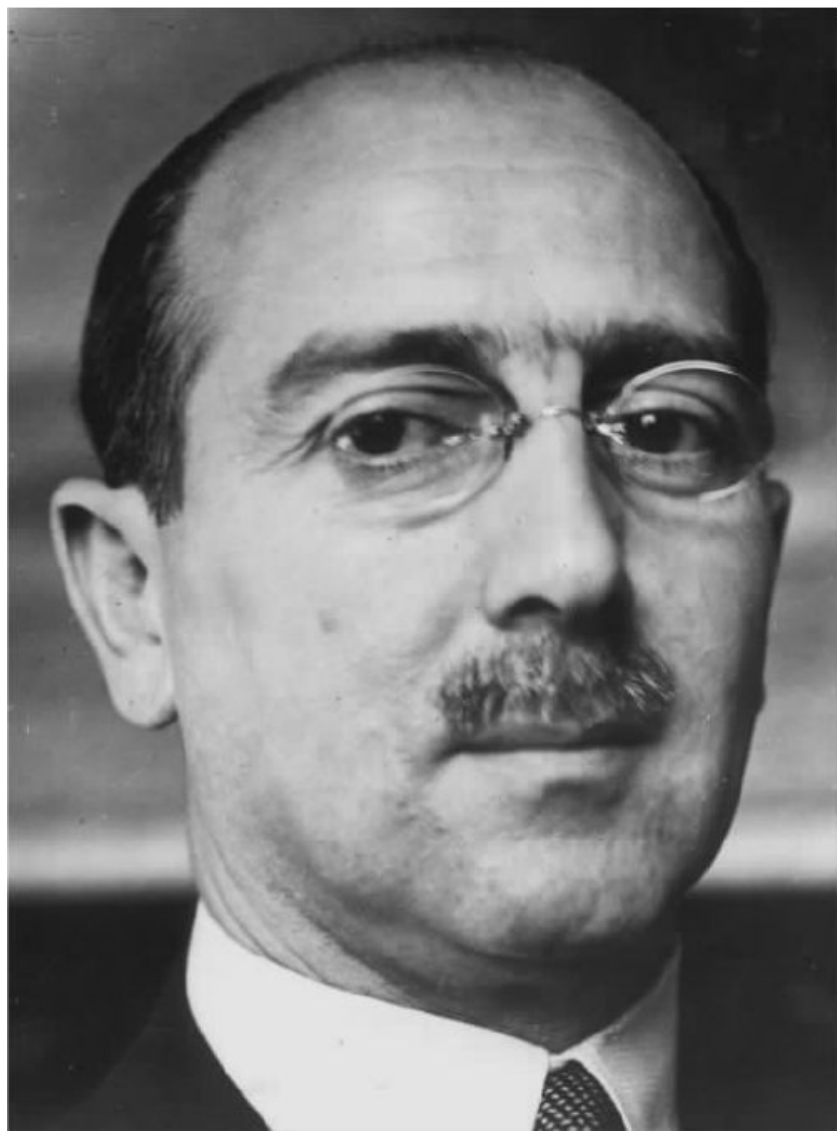


图7 汉斯·凯尔森试图把伦理因素从法律理论中清除出去。

因此，凯尔森的法律制度模式是一连串相互连接的规范，这些规范从最一般的“应当”（如应当按照宪法规定来实施制裁）推进到最特别的或最“具体的”应当（如查尔斯负有契约义务为卡米拉割草）。在这种等级制度中每个规范都从另一个更高的规范那里获得其有效性。

所有规范的有效性最终都建立在基本规范之上。

由于所有规范的有效性都依赖于一个更高的规范，这个更高规范的有效性又相应地依赖于另一个更高的规范，我们最终就达到了一个不能再往前追溯的临界点。这就是基本规范，或者说根本准则。所有规范都源自这个基本规范并且在“具体性”程度上逐步增强，一国的宪法本身亦然。从定义来看，基本规范的有效性不可能依赖于其他任何规范，人们因而只能对基本规范进行预设。凯尔森主张，缺少这种预设，我们就无法理解法律秩序。基本规范虽然存在，但只存在于“法学家的意识”中。它是一种假定，使法学家、法官或者律师对法律体系的理解成为可能。然而，对基本规范的选择并不是任意的，而是要顾及作为一个整体的法律秩序是否“在大体上”是有效的。其有效性取决于其效力。换言之，基本规范的有效性并不依赖其他的规范或者法律规则，而只是一种假定——为了纯粹性这一目的。因此它是一种假设，一种完全形式化的构造。

凯尔森用一个宗教上的比拟来阐明基本规范的性质，在这个例子中，父亲教导儿子去上学。对这一个体性规范，儿子答道，“为什么我应当去上学？”换句话说，他在问为什么他父亲的意志行为的主观意图就是其客观意图，即对他有约束力的规范——或者同样的意思：这个规范的有效性基础是什么？父亲回答说，“因为上帝命令儿女们服从父母”——也就是说，上帝授权父母可以对孩子们发出命令。儿子反驳道，“为什么人们要服从上帝的命令？”用凯尔森的话来说，儿子是在问为什么上帝意志行为的主观意图也是其客观意图，即一条有效的规范；或者说，这条一般规范的有效性基础是什么？对这个问题唯一可能的答案是：对于一个信徒而言，人们预设了任何人都应当服从上帝的命令。在信徒的思想中，为了给宗教道德规范的有效性提供依据，就必须预设一条规范的有效性，上面的例子就是论述了这一点。这条预设的规范就构成一种宗教道德的基本规范，该规范是这种道德所包含的一切规范之有效性的根据——一种“基本的”规范，因为不能对其有效性的根据再提出质疑。这种陈述不是一种实证规范，即不是由意志的实际行为所设定的规范，而是在信徒的思想中预设的。

基本规范的设定旨在拥有两种主要功用。首先，它帮我们区分强盗的要求和法律的要求。换句话说，基本规范使我们能把一条强制性命令看作是客观有效的。其次，它解释了一条法律命令的一致性和统一性。所有有效的法律规范都可被解释成意图不矛盾的主题。

凯尔森对基本规范的表述如下：

强制性命令应当根据历史上第一部宪法——以及按照宪法所创制的规范——所规定的条件和方式得到执行（简言之，人们应当按照宪法的规定行事）。

作为一种纯粹的形式构造，基本规范并没有详细明确的内容。凯尔森认为，任何人类行为都可以成为法律规范的主题。不能仅仅因为其规范的内容而否定一条明确的法律命令的有效性。

由于凯尔森主张整个法律秩序的效力是其内部每条规范之有效性的一个必要条件，一个法律体系的存在因此就暗含了这样一个事实：其法律通常得到遵守。在《纯粹法理论》一书中，凯尔森直接谈到这个问题：“每一条大体上得到实施的强制性命令都可被解释成一条客观上有效的规范性命令。”但这里有一个问题。我们如何知道法律是否实际上得到遵守或者被漠视？用凯尔森的话来说，我们如何检验法律是否“大体上”具有效力？许多人会说法律命令有无效力是一个有赖经验判断的问题，是我们可以见证或观察的。然而，纯粹法理论却不屑于这种“社会学”调查。

凯尔森也回避考虑法律为何具有效力的原因（其合理性、优良性等）。如果法律命令的有效性要求其基本规范具有效力，则必然导致的结果是当法律体系的基本规范不再得到普遍支持时，法律就不存在了。这便是当一场革命成功后所发生的事情。凯尔森认为，现有的基本规范不再存在下去，并且一旦革命政府的新法得到有效执行，法学家就将预设一个新的基本规范。这是因为基本规范不是宪法，而是一

种推定，即变化了的情势应当在事实上得到承认。

凯尔森的观点被一些国家的法院所援引，这些国家都经历过革命，其中包括巴基斯坦、乌干达、罗得西亚^[1]和格林纳达。

法律即社会事实：约瑟夫·拉兹

对牛津哲学家约瑟夫·拉兹（1939——）的著述不适合简单地勾勒。作为一个“强硬派”或者“排他主义者”领军人物的法律实证主义者，拉兹主张法律体系的特征和存在可通过诉诸三个要素来检验：实效、制度特性和渊源。基于这样一种观点，即合法性不依赖于道德价值，法律被抽去了道德内容。如H.L.A.哈特这样的“温和”法律实证主义者则否认这种观点，并承认道德内容或价值可以作为有效性的一个条件被包括或结合进来。因此他们也被称为“结合主义者”。

然而，拉兹主张，法律是独立自主的：我们无须求助于道德即可确定其内容。法律论证则并非独立自主的，它是司法论证的一个必然和可取的特征。对拉兹来说，每部法律的存在和内容都可由对习俗、制度和法律体系参与者之意图的事实探究来确定。“什么是法律？”这个问题的答案永远是一个事实而不是一种道德判断。这就将拉兹归入了“强硬”或者“排他”的法律实证主义者之列。之所以“排他”，是因为我们将法律视为有权威的原因在于这样一个事实：法律能以道德所不能的方式去指引我们的行为。换言之，法律维护着其自身所具有的一种优于所有其他行为准则的首要地位。法律是权威最终的源泉。因而，法律体系是有权威的规则中最精华的部分。正是这种对权威的主张成为法律体系的标志。

拉兹辨别出由法律实证主义者所坚持、受到自然法学家抨击的三项主要主张：

“社会命题”：法律可被识别为一种社会事实，与道德考量无涉。

“道德命题”：法律的道德价值既非绝对也非固有，而是视“法律的内容和法律所适用的社会环境”而定。

“语义命题”：规范性术语如“权利”和“义务”在道德和法律背景中的使用是不一样的。

拉兹只承认“社会命题”，其基础是确认法律体系的三个公认标准：其实效、其制度特性及其渊源。道德问题并不包含在这三个标准之中。这样，法律的制度特征便只是意味着根据法律和某些制度（例如立法机构）的关系来识别法律。任何事物——不管其在道德上是否被接受——只要不被这样的制度承认就不是法律，反之亦然。

拉兹实际上假定了一种更彻底的“社会命题”（“渊源命题”）来作为法律实证主义的本质。他证成渊源命题的主要理由是它解释了法律的一个主要功能：以某种方式来设定约束我们的标准，在这种方式下，我们不能以质疑该标准的理论基础作为不予遵守的托辞。

正是主要基于对社会命题的承认以及对道德命题和语义命题的否认，拉兹找到了理由来反对有一种服从法律的一般道德义务存在。为达到这个结论，拉兹批判了三种支持法律的道德权威的论证。首先，经常有人认为，要想如实证主义者所做的那样区分法律和其他的社会控制形式，就要忽略法律的功能；并且，由于对功能的描述不可能以一种不带价值偏好的方式来进行，对法律功能的任何论述都必定包含道德判断——从而违反社会命题。拉兹认为，虽然法律确实包含某种功能，但他自己对法律功能的分析却是价值中立的。

其次，拉兹也不承认法律的内容不能由社会事实单独确定：例如，由于法庭不可避免地要依靠明显的道德考量，他们由此便在不知不觉地确定法律实际上是什么。尽管拉兹承认对道德的关注确实成为裁决的一部分，但他坚持认为这对任何一种建立在某种渊源基础上的体系来说都是不可避免的。在拉兹看来，这并没有确立反对渊源命题的个例。最后，人们有时会认为法律的特别之处在于其遵从法治理想，即没有人能逾越法律，有人由此确信这表明法律的确是道德的。拉兹试图驳斥这一主张，他认为，遵从法治减少了行政权力的滥用，但并没有赋予法律一种独立的道德价值。对拉兹来说，法治是一种消极的德行——权力擅断的风险正是由法律本身造成的。因而拉兹的结

论是，即使在一个公平正义的法律体系中，也不存在服从法律的初步义务。

【注释】

[1] 津巴布韦的旧称。——译注

第三章

法律即解释

法哲学的基础在1970年代因美国法学家罗纳德·德沃金（1931——）的思想主张而动摇。德沃金在1969年继H.L.A.哈特之后出任牛津大学法学教授。法律实证主义的统治地位在接下来的三十年里受到了一种综合性的法律理论的全面冲击——特别在英国更是如此，这种理论虽然备受争议却又有高度的影响力。不管人们在何时就有争议的道德和政治问题展开辩论，德沃金的法律概念总是有相当强的权威，尤其在美国。无法想象对诸如美国最高法院的职能、堕胎问题或者自由和平等的一般问题等所进行的任何严肃分析能不考虑罗纳德·德沃金的观点。他那建设性的法律视角既是对法律概念的深刻分析，也是一种有很强说服力的诉求，要求支持法律的不断丰富完善。

德沃金复杂深奥的哲学体系由许多部分组成，其中包括这样一个论点，即法律对几乎所有问题都提供了解决方案。这与传统的，也即实证主义者的理解并不一致，后者认为当法官面对一个棘手的案件、处理这一案件又没有任何法条或者先前的判例可适用时，他只能运用自己的判断力，根据他认为似乎是正确的答案来裁定案件。德沃金对这个观点提出质疑，并表明法官并不是在造法，而是在解释法律文件中已经包含的内容。



图8 罗纳德·德沃金将法律看成是一个解释过程，在这个过程中个人权利至高无上。

通过对这些文件的解释，法官就表达了其对法律体系所致力追求的价值的看法。

要理解德沃金的关键命题，即法律是“无漏洞的”体系，可考虑如下两种情形：

一个没有耐心的受益人意欲谋杀立遗嘱人。是否应当允许他有继

承的权利？

一个国际象棋特级大师以频频微笑来分散对手的注意力。对手提出抗议。那么，朝别人微笑是否违反国际象棋的规则？

棘手案件

这两种情况都是“棘手案件”，因为在这两种情况下都没有一种确定的规则来解决。这就使得法律实证主义者非常头疼，因为正如上一章讨论的，法律实证主义通常主张法律包含的规则是由社会事实决定的。然而在上述例子中，规则用尽了，只能通过一种主观的从而是潜在武断的判断来解决问题：这对律师而言无异于噩梦。

然而，正如德沃金主张的那样，如果与规则相比法律存在更多这样的情况，我们就可以从法律本身找到答案。换句话说，诸如此类的棘手案件可以通过参考法律文件来作出裁决，无须超出法律范围而允许主观判断的介入。

上面提到的关于遗嘱的难题来自纽约州1899年里格斯诉帕尔默案的判决。遗嘱最终被有效执行，凶手如愿以偿。但是一个杀人犯能否继承遗产这一点并不确定：遗嘱继承规则并没有规定可适用的例外情形。杀人犯因而应有继承遗产的权利。然而，纽约州法庭却宣判遗嘱继承规则的适用要受制于“不应当有人能从自己的违法行为中获利”这一原则。因此杀人犯不能继承受害人的遗产。德沃金主张，这个判决表明除了规则外，法律还包括原则。

在第二个难题中，德沃金认为需要裁判员来决定微笑是否违反了国际象棋的规则。规则并不会说话。因此裁判员必须考虑国际象棋作为一种智力技巧比赛的性质；这种技巧比赛是否包含使用心理威胁？换言之，他必须找到一种答案能最佳地“符合”和解释国际象棋的惯例。对于这个问题，将存在一个正确的答案。法官裁决一个棘手的案件时也同样如此。

本质使然，法律体系经常会产生诸如此类的有争议或者棘手的情

况，在这些情况下，法官可能就需要考虑是否超越法律是什么的严格字面意义来确定法律应当是怎样的。换句话说，德沃金致力于研究一种解释程序，在这种程序中，类似于道德主张的论证起着非常重要的作用。法律的解释维度是德沃金理论的一个基本要素。他对法律实证主义的抨击是基于这样一种前提，即法律实证主义提出的法律与道德相分离是不可能的。

因而对德沃金而言，法律不仅包括哈特所主张的规则，而且还包括德沃金所称的非规则标准。当法庭必须裁决一个棘手的案子时，它就要利用这些（道德或者政治的）标准——原则和政策——来作出最后的判决。不存在任何承认规则——如哈特所述和上一章所讨论的——来区分法律和道德原则。关于法律是什么的决定不可避免地要依赖道德——政治上的考量。

德沃金对法律论证的构想经过两个发展阶段。首先，他在1970年代主张法律实证主义未能解释法律原则在确定法律是什么这一点上的重要性。到了1980年代，德沃金进一步形成了一个更为激进的论点，认为法律本质上是一种解释性的现象。该观点有两个主要的前提。第一个前提主张，要确定在某个特定的案件中法律的要求，这就包含了一种形式的解释性论证。例如，声称法律保护我的隐私权不受《每日传言》的侵扰就等于推断出需要某种解释。第二个前提是解释总是伴随着价值评判。如果这是正确的，就几乎敲响了法律实证主义者道德法律相分离命题的丧钟。

因此，法官就会利用原则来处理棘手案件，这些原则包括他自己对政治制度体系及其本人所处的社群决议之最佳解释的见解。他必须要问，“我的裁决能否成为证成整个政治法律体系的最佳道德理论的一部分？”每一个法律问题都只能有唯一的正确答案；法官有义务去找到这个答案，当他的答案最符合其所处社会的制度和宪政历史时，在这种意义上，这个答案就是“正确”的，就是在道德上能得到证成的。所以法律论证和分析就是“解释性的”，因为法律论证和分析试图给法律实践赋予一种最佳的道德意义。

德沃金对法律实证主义的批判，其关键根据在于他所关注的法律应当“认真对待权利”。权利优先于诸如社群福利等其他考量。正如哈特所称，如果一个棘手案件的最终结果取决于法官的个人看法、直觉或者强判断力的运用，那么这将严重危及个人权利。我的权利就会仅仅从属于社群的利益。相反，德沃金主张，我的权利应被认可为法律的一部分。因此他的理论为捍卫个人权利和自由提供了比法律实证主义所能提供的更强的力量。

德沃金在他那本著名的巨著《法律帝国》中发起了对“传统主义”和实用主义大规模的批判。前者主张法律是社会传统的一种功能，因此法律是指一种法定的传统。换句话说，传统主义声称法律不过是存在于某些传统（如高级法院的判决对下级法院有约束力）中。传统主义还把法律看成是不完善的：法律存在着“漏洞”，因此法官就用其个人偏好填补这些漏洞。换句话说，法官运用了一种“强判断力”。

德沃金认为，传统主义对法律的论述既未能提供一个令人信服的对立法程序的说明，也未能足够有力地维护个人权利。在德沃金“作为整体的法律”的视角中（见下文），法官必须把自己想象成是普通法链条中的一个创造者，而非像传统主义者声称的那样是在表达他自己的道德或者政治信念，甚至也不是在表达那些他认为立法机构或大多选民会赞成的信念。正如德沃金所说：

法官知道其他法官已经对涉及相关问题的案子作出裁决，虽然这些案子不完全和他现在处理的案子一样；他必须把这些裁决想象成一段漫长历史的一部分，他必须按照他自己关于如何使这段正在形成的历史尽可能最好的判断，解释并延续这段历史。

按照德沃金的说法，实用主义者对过去的政治决议证成国家的强制力这一观点采取了一种怀疑的态度。相反，他们认为这种强制力的

正当性在于法官行使该强制力的公正性或者效率或者其他美德。这种观点未能认真地对待权利，因为它只是工具化地对待权利——权利本身没有任何独立的存在价值：权利仅仅是一种让生活变得更好的手段而已。实用主义者相信这样一种主张，即法官确实在作——而且应当作——任何对他们而言似乎是最有利于社群未来的裁决，他们并不认为仅仅为保持一致而与过去保持一致有价值。

只有德沃金所说的“作为整体的法律”（见下文）为国家行使暴力提供了一个可接受的正当理由。他告诉我们，法律帝国“并不是由领土或权力或程序，而是由态度界定的”。换句话说，法律是一个解释性的概念，它在最宽泛的意义上向政治表达主张。它采取一种建设性的态度，因为它试图改善我们的生活和社群。

原则和政策

德沃金在对司法功能的论述中要求法官把法律看成一张无缝隙的网，除了法律以外不会再有法律存在。而且，与法律实证主义者的观点相反，法律中也不存在任何的漏洞。法律和道德是紧密相连，不可分开的。因此不可能存在着上一章所述的所谓确认法律的承认规则。哈特认为法律是主要规则和次要规则的联合，这个观点也并未提供一个严密的模式，因为它遗漏或者至少疏忽了原则和政策的重要性。

德沃金认为，虽然规则“要么无所不能，要么一无是处”，原则和政策却有其“重要性或重要价值”。换句话说，如果一个规则适用并且有效，法官就必须根据这个规则的指示来作出裁决。另一方面，原则提供了以一种特殊方式来裁决案子的理由，但并不是决定性的理由：法官必须根据体系中的其他原则来进行权衡。

原则与政策的不同点在于前者“作为一种标准被遵守的原因在于正义或公平或者道德的其他一些维度，而非因为它会促进或确保经济、政治或社会状况”。“政策”则是“那样一种标准，它确立起需要达到的目标，这种目标通常是改善社群的经济、政治或社会面貌”。

原则描述的是权利，政策描述的是目标。但是权利是“王牌”。与社群的目标相比，权利有一种“门槛的重要性”。权利不应受到与之相冲突的社群目标的压制。德沃金认为，每一个民事案件都会产生这样一个问题：“原告是否有胜诉权？”社群的利益不应当掺杂其中。因而，民事案件是按照原则来裁决的，并且也应当如此。即使一个法官似乎在提出政策作为论据，我们也应当认为他是在诉诸原则，因为他实际上在决定着社群成员的个人权利。因而，假如一个法官诉诸公共安全之类的理由来证成某种抽象权利，这应当被理解成是在诉诸一些人相冲突的权利，这些人的安全感会因为这种抽象权利的具体化而丧失。

在一个“棘手的案件”中——如里格斯诉帕尔默案中的行凶受益人（见前文）——没有任何规则可以直接适用，法官必须适用规则以外的标准。理想的法官——被德沃金称为赫拉克勒斯——必须“构建一个由抽象和具体的原则构成的系统，从而为所有普通法判例提供一个连贯有序的正当理由，并且，为使这些判例能得到原则的证成，也需要创设一些宪法原则和法定原则”。当法律文件允许一种以上的连贯一致的解释时，赫拉克勒斯将按照最符合其社群的“制度历史”的法律和正义理论来裁决。

如果赫拉克勒斯发现一个先前的裁决不“符合”他自己对法律的解释怎么办呢？假如这个判例是由一个高级别的法院作出的，而赫拉克勒斯无权否决这个判例，结果又会如何呢？德沃金称，赫拉克勒斯可以将这个判例看成是一个“内含的错误”，然后把它限制为只具有“制定力”。这意味着它对将来案件的影响只能局限于其精确的字面措辞。然而，如果一个在先判决既没有被否决也不被认为是一个内含的错误，它就会产生德沃金所说的“重力”，即它所施加的影响将不限于其真实措辞：它将诉诸类似案件相似处理的公平原则。

德沃金声称，关于法律效力标准的论据严重削弱了传统主义（或法律实证主义）。正如我们在上一章中看到的，法律实证主义者通常满足于这样一个事实，即承认规则规定了X是法律。这样，一条规则的由来和发展过程就决定了它的效力。但德沃金却认为，法律效力的

基础不能仅由承认规则中所蕴涵的标准来决定。这就构成了德沃金所说的法律实证主义的“语义学之刺”：法律实证主义者关于法律的争论实际上是针对“法律”这个词的内涵的语义争执。

然而，德沃金认为法律效力的概念并不仅限于按照承认规则所进行的法令公布。语义学理论对一种主张表示了质疑，这种主张认为存在着一种普遍标准，它能穷尽准确应用法律概念的所有条件。德沃金认为，这些理论错误地假定，除非存在着决定我们的诉求何时有效的标准，否则不可能出现有意义的分歧，即使我们无法准确说明上述标准的内容。

自由主义

德沃金的权利论建立在一种自由主义理论之上，这种理论源自这样一种观点，即“政府必须平等待民”。政府不能要求任何公民作出某种牺牲或对他们施加某种限制，这种牺牲或者限制是公民不可能接受的，除非他们放弃平等价值观。德沃金对政治道德的分析包含三个部分：“正义”“公平”和“程序性正当程序”。“正义”包括理想的立法者认可的个人权利和集体目标两方面，这样的立法者致力于以同等的关切和尊重来对待公民。“公平”是指在作出影响公民的决定时保证所有公民发挥大致平等作用的程序。“程序性正当程序”涉及决定公民是否违反法律时的正确程序。

以政治自由主义为基础，德沃金多次抨击诸如以刑法强制执行私德的做法、财富是一种价值的观念以及声称“积极歧视”不公平的说法。

德沃金的目的是要“阐释一种法律的自由理论并为之辩护”。这也是他抨击法律实证主义、传统主义和实用主义的主要原因，因为所有这些理论都未能提供对个人权利最充分的辩护。只有“作为整体的法律”（见下文）才提供了一种适当的辩护，从而能与工具主义就个人权利和一般自由提出的主张相抗衡。德沃金法学理论中的一个关键的、也是有争议的组成部分是它所主张的法律与文学解释的密切关

系。德沃金认为，当我们试图解读一件艺术品时，我们努力按照某种特定方式来理解它。我们设法精确地描述著作、电影、诗歌或者图画。在力所能及的范围内，我们想要以一种建设性的方式来确定作者的意图。为什么亨利·詹姆斯要选择描写这些特殊的人物？他的目的是什么？为了回答这类问题，我们以自己特有的方式努力去给出一个对小说最佳的说明。

德沃金认为，法律像小说或者戏剧一样，也需要解释。法官就像对一个不断发展的故事进行解释的人。他们承认自己所负的保持而非抛弃其司法传统的职责。他们因此提出了对自身在这种传统内的职责所作的最具建设性的解释理论，他们这样做是出于自己的信仰和直觉。因此我们应当把法官想象成是参加连环小说创作的作者，每个人都要为小说写一章新的内容，而下一个作者则接着这一章开始写。每个小说家都试图用前面的章节构造一部独立的小说；他竭力去书写自己的那一章，这样最后的结果会连贯一致。为实现这一点，就要求他对故事的进展程度有洞见：小说的人物、情节、主题、流派和总体叙述目的。他会设法在持续的创作中找到作品的意义，并找到一个能够证成的最佳解释。

作为整体的法律

作为一个对法律的前述章节作建设性解释的人，赫拉克勒斯这个超人法官将赞成对法律的概念所作的最佳说明。在德沃金看来，法律概念的最佳说明存在于他所称的“作为整体的法律”。这迫使赫拉克勒斯去探究他对法律的解释是否能构成一个连贯一致的理论的一部分，这个理论能证明整个法律体系的正当性。什么是“整体”？德沃金对其重要成分作出了如下描述：

作为整体的法律全心全意地承认法律和法定权利……它假定法律的约束有益于社会，这种益处的实现不仅仅是通过提供一种可预测性或者程序公平，或者仅是以某些其他工具性方式惠及社会，而

是通过保护公民之间的一种平等来使其所在的社群更加真诚，并改进其行使政治权力在道德上的正当理由……它主张权利和责任产生于过去的裁决，因而被认为是合法的，不仅当权利和责任由这些裁决清晰地表达出来时是如此，而且当它们源自由裁决以证成的方式预设的个人和政治道德原则时也是如此。

强制力的集体运用，只有在一个社会承认整体性是一种政治美德时才能得到辩护。这使其得以证成行使暴力垄断权的道德权威。整体性同样是防御偏私、欺骗和腐败的安全措施。它确保法律被理解为属于一种原则问题——平等对待社群的所有成员。简而言之，它是构成自由社会本质的价值和法治（或像德沃金现在所说的，“合法性”）的混合体。

我们为什么重视法律？我们为什么敬重那些坚持法律的社会，而且更重要的是我们为什么称赞他们对那些表现法治国家特点的政治美德的遵守？德沃金在其最新一本著作中提到，我们之所以这样做是因为虽然一个有效率的政府值得称赞，但还有一种更重要的价值是由合法性来实现的。对法律的道德合理性的关注是德沃金法哲学的主要内容。在很大程度上，这建立在一个相当不严密的“社群”或“社团”概念的基础之上。

一个认可整体性的政治社会变成社群的一种特殊形式，因为它主张使用强制力的道德权威。整体性要求公民之间实现一种互惠，并要求承认他们之间“连带义务”的重要性。如果一个社群堪称真正的而非仅仅是一个“刚够格”的社群，它的社会实践就会产生真实的义务。这种情况发生于该社群成员认为他们的义务是特殊的（即适用于特定的群体）、个人的（即在成员间流转），并且建立在对所有人的福利予以同等关注的基础之上。当这四个条件得到满足时，“刚够格”社群的成员就获得了一种真正的社群义务。

德沃金政治合法性的思想建构在关于一个真正社群的概念之上。他认为，政治义务是连带义务的一种例证。要产生政治义务，一个社

群必须是真正的社群。只有支持整体性观念的社群才能成为一个真实的、道德上合理的连带社群，因为其选择涉及到义务而非赤裸裸的暴力。

司法功能与文艺评论程序的比较着重强调了法律的积极一面以及法官在其中的重要作用，而德沃金的作为原则联合体的政治社群是一个有着巨大吸引力的概念。这种情境很少有社会能实现，但人们希望很多社会能追求这样一个目标。

第四章

权利和正义

法哲学如果不对权利和正义这样的基本概念进行审视是难以想象的。权利——无论是法定的还是道德上的——贯穿法律和法律体系始终，因此是法学关注的核心概念之一。正义理念则既是国内法体系所宣扬的一种美德，也由于其对普世性的主张而追求超越法律本身。

个人和集体现在动辄主张他们享有对几乎任何事物的权利，并且很熟练地声称他们的权利受到了侵犯。政府和国际组织在保护和促进妇女权利、少数群体权利以及一般公民权利问题上承受了越来越大的压力。许多国家制定的权利法案都对法院施加了新的义务，要求他们承认那些或明或暗地得到保护的权利。

什么是权利？我所享有的得到法律承认的权利和我认为我应当享有的权利之间有没有区别？个人要求越来越多不同类型的人权会产生什么问题？当某些权利——比如劳动权利或者受教育的权利——的实现要求相当大的财政支出时，坚持这些权利是否合适？

虽然法律理论努力寻找答案来回答这样一些问题，但其主要任务还在于阐明权利的概念并逐渐构建出一些理论来证明或解释权利的本质以及如何协调各种互相冲突的权利。

有两种主要的权利理论。第一种被称为“意志”理论，主张当我有权做某事时，得到有效保护的是我做或者不做这件事的选择权。它强调的是我的自由和自我实现。第二种理论被称为“利益”理论，主张权利的目的是去保护我的某种利益，而非个人的选择权。它通常被认为更好地说明了享有某种权利意味着什么。

赞成后一种理论的人提出了反对“意志”理论的两点理由。首先，他们驳斥权利的本质就是有权免除他人的责任这种观点。他们认为，

法律有时虽然没有消灭我的实体权利，但还是限制了我弃权的权利（比如，我不能同意谋杀或者通过订立契约转让某种权利）。其次，在实体权利和执行权利之间存在着区别。因而很显然小孩子没有放弃这些权利的能力或选择权，但他们认为如果因此说小孩子没有任何权利则是非常可笑的。

霍菲尔德

任何对权利的分析，出发点通常都是美国法学家韦斯利·霍菲尔德（1879——1918）作出的著名分析。他试图阐明，“X有权做R”这个命题可指如下四件事之一。首先，它可以指Y（或者任何其他入）有义务允许X去做R；这实际上就意味着X对Y有一种请求权。他把这种请求权称为只是一种“权利”。其次，它可指X可以自由地做或不做某事；Y对X不负任何义务。他把这个称为“特权”（尽管通常被描述为“自由”）。再次，它可指X有能力（power）去做R；X只是自由地去做某个行为，这个行为改变了法定的权利义务或者一般的法律关系（比如出售其财产），而不管他有没有请求权或者特权去这样做。霍菲尔德在此意义上称其为“能力”。最后，它可提示X不必遵从Y（或者任何人）的权力去改变自己的法律地位。他把这个称为“豁免权”。

霍菲尔德认为，这四种权利中的每一种都有“相反方”和“对应方”（如同一枚硬币的两面），如下面方框所示。

霍菲尔德的“权利义务关系图解”

	权利	特权	能力	豁免权
相反方	无权利	义务	无能力	责任
	权利	特权	能力	豁免权
对应方	义务	无权利	责任	无能力

换言之，用霍菲尔德自己的例子来说，如果X享有某种指向Y的权利，即Y不得进入X的土地，则对应的（也即相当于）是Y有义务避开X的土地。特权的相反方是义务，其对应方则是无权利。因此，虽然X有权利（或者请求权）要求Y不得进入他的土地，X自己则有进入土地的特权，或者换言之，X并没有义务避开。

霍菲尔德主张，请求权（即通常意义上的权利）是与义务严格对应的。说X享有某种请求权就是说Y（或其他人）对X负有某种义务。但是说X享有某种自由并不等于说任何人对他承担某种义务。因而，如果X有戴帽子的特权（或自由），Y对X并不承担义务，而是没有权利要求X不戴帽子。换句话说，自由的对应方是无权利。同样地，能力的对应方是责任（即对某人的法律关系被另一个人改变承担责任），豁免权的对应方是无能力（即无力改变另一个人的法律关系）。

这种分析非常有影响力，尽管它也有一定的局限性。霍菲尔德的所有四种权利（用现代的话语来说，通常被称为请求权、自由、能力和豁免权）都是指向某个或某些特定人的权利。但如果说只要我承担某种义务，其他人就享有某种相应的权利，这看起来并不正确。反之亦然。如果你（或者其他人）不享有某种权利，我是否就真的不可能

承担某种自己应该去履行的义务？例如，刑法对我施加了某种义务（比如说，要遵守道路交通规则），但我履行这些义务时，并没有特定人享有一种对应的权利。这是因为有可能存在着做某事的义务，但这种义务却不是对某个人承担的。例如，警员有明确的义务告发罪犯，但他并不是特别针对某个人承担这种义务，因而，这也就不会使任何人产生权利。

即使人们对某个人负有做某事的义务，这个人也不必然就享有任何对应的权利。例如，教师对其学生有一定的义务，但这并不必然赋予学生任何权利。同样，我们承认对婴儿或动物有某种义务，但许多人会主张这并不能得出婴儿或动物享有权利。相反，建立在对应性基础上的权利理论有一个好处，即某种权利，比如就业权的主张者必须确定谁有义务为他找到工作！

权利理论

我们生活在权利时代。人权、动物权、道德和政治权利在公共辩论中起着主要作用。但除了以权利为基础的理论，一些道德和法律哲学家采取的理论要么是以义务为基础，要么是以目的为基础。三者的区别值得关注，这种区别可阐明如下：你反对酷刑，因为这会给受害者带来痛苦（这是以权利为基础），或者是因为酷刑贬损了施刑者的品质（以义务为基础），或者你可能认为酷刑只在影响了当事人以外的人的利益时才是不可接受的（以功利主义目的为基础）。

罗纳德·德沃金的法律理论立基于其权利命题之上（参见第三章）。权利是王牌。获得平等关注和尊重的权利对人的尊严和公平社会来说是最基本的。平等被赋予了优于自由的地位，平等权利理想在许多社会都有着重大的影响；关于这一点可以回想一下美国1950年代的民权运动以及南非种族隔离政策的瓦解。借助建立在相对简单的人类平等概念基础上的法律和道德论证的力量，宪法变革已经完成。



图9 非洲民族会议领导人纳尔逊·曼德拉在经过27年的监禁生涯后被释放。这是他被释后不久与本书作者在一起。作为一名训练有素的律师，曼德拉对推翻南非种族隔离制度所作出的贡献，使其成为与不正义作斗争的国际典范以及建立法律面前的自由平等制度的斗士。

人权概念在当代政治法律论争中占突出位置。收听或收看新闻或者展开一份报纸，人权问题无处不在。人权概念依赖于这样一种主张，即我们每个人作为人，不管种族、宗教、性别或者年龄如何，都享有一些基本的、不可剥夺的权利——仅仅是由于我们属于人类这个群体。这些权利是否得到法律承认并不重要，他们是否源自一种“更高”的自然法也同样无关紧要（参见第一章）。

联合国在纳粹大屠杀后通过的1948年《世界人权宣言》、1976年《公民权利和政治权利国际公约》和《经济、社会及文化权利国际公约》显示了国际社会对普遍人权观及人权保护所作的贡献。



图10 在美国，呼吁法律面前人人平等的运动是漫长而痛苦的。多种形式的种族偏见被付诸行动，在美国南部则产生了最暴力的形式：1889至1918年间，2,522个黑人被以私刑处死，其中包括50名妇女。

人权经历了三代。第一代人权大多是消极的公民和政治权利，由17、18世纪英国政治哲学家如霍布斯、洛克和密尔发展形成（参见第一章）。这些权利的消极性是指它们通常禁止干预权利持有者的自由。一个很好的例子是美国宪法第一修正案，它规定立法机构限制公民的言论自由是非法的。

第二代人权主要包括积极的经济、社会和文化权利，比如受教育权、获取食品或者医疗服务的权利。第三代人权主要是集体权利，这在《世界人权宣言》第二十八条已有所体现，该条宣布“人人有权享受本宣言所载权利与自由可得全部实现之社会及国际秩序”。这些“连带性”权利包括社会经济发展权利，分享地球空间、科技信息并从中受益的权利（这对第三世界国家尤为重要）以及享受健康环境、和平和人道主义灾难救济的权利。

正义

人们通常将法律等同于正义。法院被叫做“正义的法院”（courts of justice），他们的建筑大楼上异常醒目地刻着这几个字或者饰有代表平等和公平的象征物。政府设立“正义”的部门（ministries of justice）来监督法律体系的运行。嫌疑犯不再是受到指控或者起诉，而是被“送交法院审理”（brought to justice）。但我们需要保持警惕，法律有时也会偏离正义。更糟糕的是，法律甚至可以成为不正义的帮凶，如纳粹德国或者种族隔离时期的南非法律。虽然在道德社会里，法律会追求正义，但把二者相提并论却是错误的。

任何情况下，正义都不是一个简单的概念。对正义主题的探讨大多从亚里士多德的主张开始。亚里士多德认为，同等情况同等对待、“不同情况”根据其不平等的比例区别对待就是正义。他还区分了“矫正”正义（矫正一方对另一方犯下的错误）和“分配”正义（试图根据每个人应得的程度给予其应得的一份）。在亚里士多德看来，分配正义是立法者主要关注的对象，但他没有告诉我们正义实际上是什么。

我们从罗马人那里得到了稍微清晰些的指点。《民法大全》是在罗马皇帝查士丁尼（482——565）的命令下编纂的民法典。其中正义被解释为“给予每个人其应得之物的永恒不变的意志”；“法律规则”被界定为“诚实地生活、不去伤害他人并给予每个人其应得之物”。这些表述尽管相当笼统，但确实至少包含了任何正义观都具备的三个重要共同特征：首先，它表明了个体的重要性；其次，它表明个人应当受到始终如一地无偏见对待；再次，个人应当受到平等对待。

作为正义的一个关键要素，不偏私的重要性经常以具体的形象得到描述。如正义和法律女神西弥斯，她总是一只手抓住一把剑，另一只手拿着一架天平。剑象征着占据司法职位者的权力；天平则象征着中立和不偏私，这正是正义得以实现的保证。在16世纪，艺术家们把她描绘成眼睛被蒙起来，以强调正义无视外物：正义拒绝任何压力或影响。

我们在寻求一个满意的正义概念时，平等看起来是有帮助的。同等情况同等对待、不同等情况区别对待的处理原则具有某种吸引力，但前提是我们能在用以区分个体的相关依据方面达成一致，这些依据在客观上应该可以被确定。其中一个依据也许是他们不同的需求。伊丽莎白富有，詹姆斯贫穷。一个公道的人会反对提供财富给詹姆斯而非伊丽莎白吗？也许有人会反对，如果詹姆斯贫穷是他自己肆意挥霍和铺张浪费造成的话。需求原则因而并非没有缺陷。



图11 通常所说的正义女神戴着眼罩，一只手拿着天平，一只手握着长剑。图中雕像矗立在伦敦中央刑事法院（老“贝利”）之上。

那么应得原则又如何呢？正义能否由个人的应得份额体现出来呢？人们经常说某个人得到了他“正好应得的”，表明由于多丽丝努力工作，所以她比鲍里斯晋升快是应当的。但鲍里斯可能缺少多丽丝那样的干劲，因为他还得养家糊口，身体上的疲惫妨碍了他对工作的投入。由于他对压抑的家庭困境缺乏完全控制能力，因此把正义建立在

应得的基础上可能实际上会导致不正义！

个体之间的正义所存在的问题并不比来自社会正义的挑战更易于应对：后者面对的是如何建立起社会和政治制度来公平地分割蛋糕。对正义问题的现代论述倾向于关注社会如何能够最公平地分配社会生活的负担和利益。其中一种特别有影响力的理论是功利主义的正义理论，以及它的现代变体——法律的经济分析学说。本章以下内容将主要探讨这种研究正义的方法。之后，我将简述约翰·罗尔斯著名的“正义即公平”理论的主要内容。

功利主义

根据功利主义者的观点，正义存在于幸福的最大化。最有名的是杰里米·边沁（我们已经在第二章中研究过他的实证主义理论）的主张，认为由于在日常生活中我们力求快乐、避免痛苦，所以我们也应当这样构建社会，以实现趋乐避苦：

自然使人类臣服于两个至高无上的主人——痛苦和快乐的统治。正是痛苦和快乐指示我们应当做什么，同时决定着我们将会做什么。一方面是对错标准，另一方面是因果之链，都系于痛苦和快乐的宝座……功利原则承认这种制约关系，并假定这种制约关系是整个制度的基础，该制度的目标是要用理性和法律之手来建构幸福的经纬。试图质疑这一点的制度沉溺于传闻而非理智，惯于反复无常而非理性判断，总是暗箱操作而非光明正大。

因此，起决定作用的因素是我们行为的结果：这些行为使我们快乐还是悲伤？边沁认为，通过应用一种“幸福计算法”，我们可以检验任何行为或者规则的“幸福因子”。功利主义关注行为的结果，因此被描述为“结果主义”的一种形式；结果主义要与伦理学中的义务论体系区分开来，义务论认为行为的对错在逻辑上是独立于其结果的

——“即使天塌下来也要伸张正义！”是义务论高呼的一个口号。

我们要注意到功利主义可分为“行为功利主义”（根据行为本身的结果好坏来判定行为的对错）和“规则功利主义”（根据规则的结果善恶来判定行为的对错，这条规则规定人人在相似的情况下都应当采取这个行动）。这一点区别非常重要。

一般而言，对功利主义的探讨主要关注“行为功利主义”，尽管法学理论家经常诉诸“理想的规则功利主义”，即根据某条规则的善恶来判定行为的对错，如果这条规则得到遵守，就会比遵循支配着同一行为的其他规则产生更好的结果。这种规则功利主义在一些情况下有着明显的优势，比如当法官要对是否应当判给原告损害赔偿金作出裁决时，显然他必须忽视其判决对特定被告所造成的结果。

现代功利论者倾向于把边沁那种快乐主义的行为功利主义模式看得非常古怪。约翰·斯图亚特·密尔的功利主义模式区分了高级和低级的快乐——意味着快乐是善的一个必要条件，但除了快乐与否外，善还取决于经验的品质。然而，密尔的功利主义模式在当时也没有多少人赞同，这也许是因为边沁和密尔似乎用他们自己的喜好来取代了他们认为人们应当有的喜好。

因此，当代功利论者会探讨使人们在获得他们想要的东西方面实现最大化；我们应当努力满足人们的喜好。这样做的可取之处在于不强加任何不考虑个人选择的“善”的观念：你可以喜欢足球胜过福柯，或者喜欢摩城唱片公司的音乐胜过莫扎特。但这种态度也为其本身存在的问题所扰，具体见下文。

评估我们行为的结果

我困在一个荒岛上，和我一起的只有一个奄奄一息的人。这个人在他临死前委托我把10,000美元转交给他的女儿丽塔，如果我能设法回到美国。我答应了他。当我获救后，我找到了丽塔，发现她住在一幢大厦里；她已经嫁给了一个百万富翁。区区10,000美元对她现

在经济状况而言几乎没有任何意义。我是否应当转而把这笔钱捐给慈善机构？作为一个功利论者，我要考虑我行为的可能后果。但后果是什么呢？我必须把违反允诺的后果和将这10,000美元捐给一家动物福利慈善机构的好处进行权衡。我坚守允诺会比违反允诺有更好的结果吗？如果我违反诺言，那么我也不大可能会遵守我许下的其他诺言，同时其他人也可能被怂恿随随便便地对待遵守诺言问题。换句话说，我必须竭力去计算我的选择可能导致的所有后果。但是，一个非结果主义的康德主义者会声称我之所以应当把钱交给丽塔是因为我已经答应这么做了。指导我行为的应当是一个不容质疑的过去的事实：我的诺言，而非某些不确定的将来的结果。我也许会回答说，我的确考虑我许下诺言这个过去的事实——但仅在它对我把钱给慈善机构而非给丽塔这个行为的总后果有影响的限度内考虑。我也许还会说，认为我有义务去遵守每一个许下的诺言，这种主张是荒唐的。

功利主义用合意的可感知的人类幸福观取代道德直觉作为正义的衡量标准，这一点具有相当大的吸引力。但功利主义理论一直以来都遭到很多人的抵制，这些人认为它没能认识到“人的分化性”。他们认为功利主义只把人看成是手段而非本身就是目的，至少纯粹的功利主义是这么看。他们还声称，在功利主义者看来，孤立的个体仅仅在为人们找到价值提供途径或定位上具有重要性。

其次，功利主义的反对者还认为，功利主义的观点尽管平等对待个人，但事实上只是把个人看成都是没有价值的：他们的价值并不是作为人所具有的价值，而是作为快乐或者幸福的“体验者”所具有的价值。再次，批评家质疑为什么我们应当只把快乐或者幸福总量的增加看成是一个有价值的道德目标，并认为这与对幸福、福利等进行分配的所有问题无关。

对功利主义的第四种批评意见声称功利主义者所用的类比——理性个体为了以后的满足而审慎地牺牲当前的幸福——是错误的，因为这个类比把我的快乐看成可以被他人的更大快乐所取代。有人对功利主义所给出的最核心假定提出了批评：我们为什么应当试图满足人们的欲望？某些欲望，比如虐待动物，不值得去满足。我们的需要和欲

望在任何场合下不都是受到广告的操纵？若如此，我们能否从我们“被控制的”偏好中分离出“真正的”偏好？还有，对功利主义者来说，试图说服个人喜欢德沃金胜过杜沃^[1]音乐可以接受吗？若能接受，我们如何证明这样做是正当的？如果我们回答说是功利原则要求我们这样做的，这难道不是在暗示幸福算法不仅包括我们现在想要的，而且还包括将来某一天我们在被说服或者接受再教育后决心想要的东西？

约翰·罗尔斯提出了一个不同的观点，他认为功利主义者是在用“善”来定义正当。这就意味着功利主义理论从“善”（如幸福）的观念开始，然后得出结论：只要能使“善”最大化，一个行为就是正当的。

我们是否任何时候都应当努力使福利最大化？有人认为公正地分配福利更重要。批评家批判的另外一点是很难计算人的行为后果：我们如何能事先知道我们计划去做的事情会导致什么样的结果？我们计算行为结果又（能）算到将来多久为止？

试图把我的快乐与你的痛苦进行比较显然存在着很多困难。同样，在一个较大的范围内，法官或立法者很少会觉得在两种或更多的做法中进行选择是件易事，也很少会觉得在多数人的幸福和少数人的不幸中作通情达理的平衡轻而易举。

法律的经济分析

和功利主义一样，支持对法律进行经济分析的人认为我们每天的理性选择应当成为社会公正的基础。这种理论主张，我们每个人都试图使自己欲望的满足最大化——如果这意味着要付出某种代价以实现这个目标，我们一般情况下也乐意这样做。换句话说，如果我非常想要一部法拉利，我就会乐于筹钱来购买。

这种现代形式的经济快乐主义的主要倡导者是法学家兼法官理查德·波斯纳（1939——）。虽然他否认自己赞成功利主义的立场，但

波斯纳主张很多普通法似乎都可以解释为法官是在努力使经济福利最大化。换句话说，许多法律规则的建立都是着眼于在司法中努力实现最高效的结果，虽然人们经常没有意识到这一点。波斯纳认为，法官经常通过选择一个将会最大化社会财富的结果来裁决棘手的案件。波斯纳用“财富最大化”这个词所指的是这样一种情势，在这种情势下，善和其他资源都在最重视它们的人的控制之下；也就是说，这些人为了拥有这些资源愿意也能够付出更多。

举个简单的例子，假定你以五美元的价格买到我这本书的复制本。你愿意支付的最高价格是十美元。这样你的财富就增加了五美元。同样地，波斯纳认为当社会上所有资源的分配能使每个人交易的总额都尽可能高时，社会财富就最大化了。波斯纳认为，这正是社会应当追求的。

波斯纳和他所属的所谓芝加哥学派认为，经济因素解释了若干法律规则的发展。例如，在有关过失的法律中，责任的确定通常取决于哪种方式最经济高效。普通法的方法是在从事互动行为的人之间分配责任，从而最大化行为的共同价值，或者说，最小化行为的共同成本。这一点的实现或通过重新定义财产权利，或通过设计一种新的归责准则，或通过契约权利的认可。波斯纳照此方式分析了普通法的若干方面。

阅读波斯纳的长篇巨著确实要求对经济学理论有相当程度的了解。特别地，他使用了各种不同的效率概念，尤其是帕累托最优和卡尔多——希克斯检验。前者（根据意大利经济学家维尔弗雷多·帕累托命名）描述了一种状态，对这种状态的任何改变都会使至少一个人较改变前情况恶化。当获益者所得价值的增长超过失利者的损失时，这种变化就被称为卡尔多——希克斯效益。二者都是根据付出代价的乐意程度来衡量的。波斯纳还应用了“边际效用递减”的概念，此概念指出这样一个事实：把一美元给一个穷困的乞丐会对他的财产产生重大影响，而对一个百万富翁来说，是否给他一美元几乎没有任何影响。

著名的科斯定理（根据经济学家罗纳德·科斯命名）假定了一种情

形，这种情形下，有一种结果是最“有效率”的。具体的例子可参见本书中描述的情形。

然而，现实生活也许比这个简单的例子所说的要复杂得多。在此过程中，不可避免地要产生某些成本。科斯定理最直接的形式也许可以表述如下：当交易成本为零时，有效率的结果就会出现，而不管法律规定如何。

上面说的和正义有什么关系呢？它假设了财富的一种初始分配，这种分配可能完全不公平。“效率”是一种维持不平等现状的手段。换言之，法律的经济分析是否只不过是一种特定的增强资本主义自由市场体系的意识形态偏好呢？

也许更根本的问题是，财富的最大化真的等于正义吗？财富最大化是否真的是一种价值——自足价值或者工具价值，以致一个社会会认为牺牲正义也值得，这是令人怀疑的。许多人怀疑不断增长的社会财富是否真的会改善社会，或者指出我们的欲望比波斯纳所主张的要复杂得多。

正义即公平

约翰·罗尔斯（1921——2002）的《正义论》被广泛认为是一本绝世之作。该书详述了正义即公平的概念，并理所当然地^[2]成为当代讨论正义问题所关注的焦点。

正义即公平的概念初看上去也许会让你感觉是老生常谈。然而，罗尔斯在拒绝将功利主义作为确定正义的一种方法时也就拒斥了不平等这个概念——即使不平等确保了福利的最大化。他认为，福利并不关乎利益，而是关乎“社会基本善”，包括自尊。罗尔斯尤其强调正义问题优先于幸福问题。换句话说，只有当我们认为某种幸福是正义的我们才能判断它是否有任何价值。在了解酷刑的实践本身是否正义之前，我们如何能知道汤姆从酷刑中得到的满足应不应当被认为有价值？换言之，功利主义用善来定义正当，而罗尔斯则认为正当优先于

善。

一家工厂排放的废气弄脏了附近五户居民晾在户外的衣服。如果没有任何补救措施，每户居民就要遭受75美元的损失，加起来总共375美元。废气造成的损失可以通过两种方式避免：或者在工厂的烟囱上安装过滤器，这个方案所需成本为150美元；或者给每户居民提供一个电动滚筒式干洗机，所需成本为每户50美元。比较高效的解决方案是安装过滤器，因为它只需花150美元就能消除总共375美元的损失，比买五台电动干洗机要便宜，因为五台干洗机需要花250美元。如果把享有清洁空气权赋予居民或者把排污权赋予工厂，结果是否会更高效？如果是前者，工厂有三种选择：排污并支付375美元的赔偿金、安装150美元的过滤器或者购买总价250美元的五台电动干洗机给居民。工厂自然会安装过滤器：这是最经济的解决方案。如果存在排污权，居民也有三种选择：忍受375美元的集体损失、花250美元买五台干洗机或者花150美元买过滤器给工厂。这样，居民也会选择买过滤器。因此不必考虑法律权利的分配就能实现一种高效的结果。

这种假设基于这样一种观点，即居民为与工厂磋商而集合起来不会蒙受损失。科斯把这种情况称为“零交易成本”。

该书第一章谈到了霍布斯、洛克和卢梭的社会契约理论。罗尔斯的正义即公平理论就是植根于这些永恒的理念。在《正义论》中，他的构思所展现的目标是要把社会契约上升到一个更抽象的水平。要做到这一点，罗尔斯认为，我们不应把原始契约看成是人们为进入某个社会或者建立某种形式的政府而达成的契约，而应认为原始协定的目标是关于社会基本结构的正义原则。这些原则是试图增进其自身利益的自由理性的人们会在平等的初始状态下认可的，它们将被视为明确规定了人们进行联合的基本条件。这些原则调整着所有更进一步的协定，并规定了社会合作的类型以及能被建立起来的政府的形式。罗尔斯把这种处理正义原则的方式称为正义即公平。

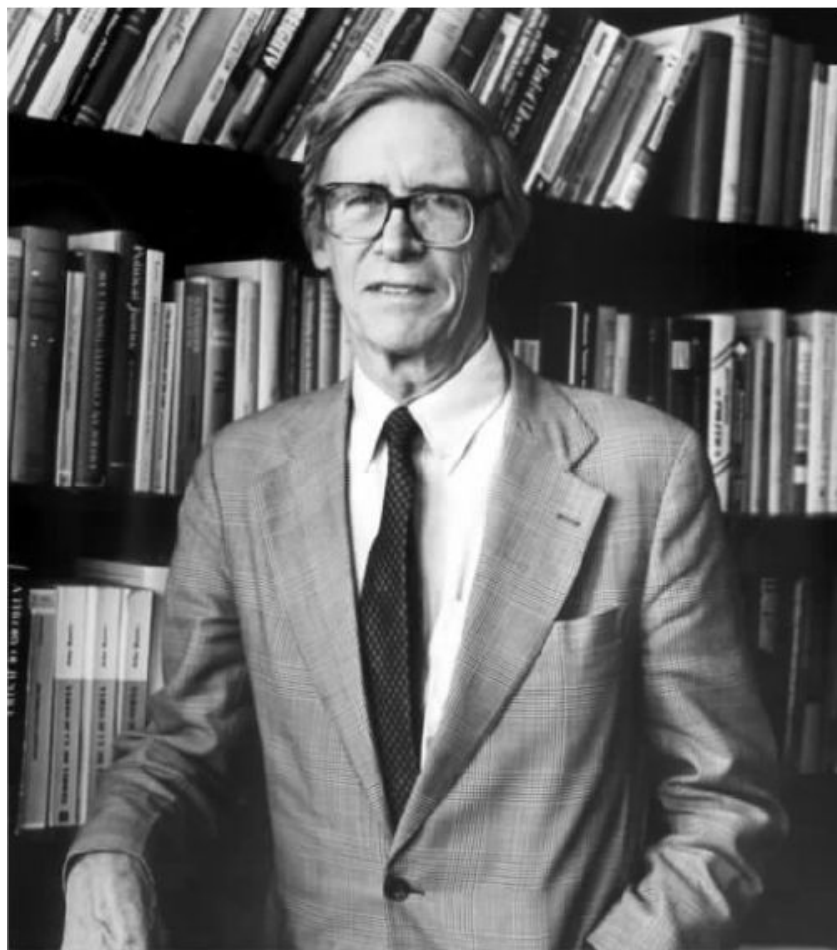


图12 约翰·罗尔斯的“正义即公平”理论产生了重要影响。

罗尔斯强调需要区分人们对正义的真实判断与他们主观、利己的直觉。对二者间不可避免的区别必须加以调整，调整的方式是重新审视我们自己的判断从而最终达到一种状态，在这种状态下，我们经过思考的直觉与我们深思熟虑的原则协调一致。这种状态就是“反思的平衡”。

罗尔斯提出了一种想象的图景：处在“原初状态”中的人们，在“无知之幕”的遮盖下讨论着正义诸原则。他们不知道彼此的性别、阶层、宗教信仰和社会地位。每个人都代表了某个社会阶层，但他们不

知道自己是聪明还是愚蠢，是强还是弱，甚至不知道自己生活在哪个国家或时期。他们只对科学和心理学的准则有一定的初步了解。

在这种几乎全然不知情的状态下，他们被要求全体一致地选出一些一般原则，这些原则将规定他们作为一个社会整体生活于世的条件。在这个过程中，他们会受到理性自利的驱动：每个人都寻求那些可以给他或她（不过他们并不知道自己的性别！）最大的机会来实现其选择的良善生活之设想的原则。由于被隐去了个体特征，罗尔斯认为，原初状态中的人们会选择一种“最大化最小值”的原则，这个原则通过罗尔斯本人给出的损益表得到了说明（此处对该表作了轻微改动）。

我现在需要从一些可能发生的经济状况中进行选择。假设我选择D1，且C1发生了，那么我将损失700美元；但如果C2发生的话，我将获得800美元；如果我实在幸运碰上C3发生了，我将获得1,200美元。同样的情况也发生在D2和D3两种决定下。因此，获利的情况g要依赖个人的决定d和经济状况c。^[3]这样，g就是d和c的一个函数。或者，用数学公式来表示就是 $g=f(d, c)$ 。

我将如何选择？“最大化最小值”原则要求我们应当选择D3。这时，我可能遭遇的最坏状况是获利500美元。这显然比另外两种选择下的最坏状况（此时我要损失800或700美元）要好。

决 定	经 济 状 况		
	C1	C2	C3
D1	-\$700	\$800	\$1,200
D2	-\$800	\$700	\$1,400
D3	\$500	\$600	\$800

在进行选择的过程中，原初状态中的人们作为理性的个体也将选

择这样一些原则，这些原则确保当人们揭开无知之幕后，自己所处的最坏状况是所有可选择情形中最有利的。换句话说，我将选择的原理是，如果我恰好最终处在社会秩序的最底层时那些对我最有利的原理。类似地，罗尔斯认为，原初地位中的人们会选择如下两个原理：

[1] 每个人都有权平等地享有一系列最广泛的基本自由，这种自由与其他所有人所享有的类似基本自由并不矛盾。

[2] 我们应这样安排社会和经济上的不平等，使得这种不平等：

(a) 对最弱势的群体最有利，并符合正义的储存原理，而且

(b) 这种不平等隶属于公平机会平等条件下，公职和职位对所有人开放。

第一条原理较第二条有着一种罗尔斯所说的“词典序列上的优先”。换句话说，原初状态中的人们把自由置于平等之前。何故？由于上述“最大化最小值”策略，没有人愿意冒险拿自己的自由作赌注——如果揭开无知面纱，他们发现自己就是社会最倒霉人群中的一员呢！

同样，人人都会选择第二条原理中的 (a) 款，即所谓的“差别原理”。这确保任何人可能遭遇的最坏结果便是“最弱势”，而且如果他们确实最终成为这群人中的一员时，他们将从该条款中受益。由于存在着处境更糟或者改善处境的机会减少的风险，选择这个原理而非绝对平等或者某种形式的更大不平等是完全理性的。在一个把自由置于平等之上的社会，人们将能更好地改变其命运。为什么呢？因为各种不同的“社会基本善”（罗尔斯认为包括权利、自由、权力、机会、收入、财富，尤其包括自尊）更有可能在一个保护自由的社会获得。

罗尔斯认为，原初状态中的人们将选择差别原理，因为如果他们最终被发现属于弱势的人群，该原理的两个主要竞争者（“天赋自由体系”和“机会公平平等”观念）都无法给他们提供一个幸福的前景。前者对应的是一个未受控制的、对财富分配漠不关心的自由市场经济。

罗尔斯认为，原初状态中的人们将抛弃这个原则，因为这个原则“允许份额的分配受到……一些从道德的观点来看是非常任意的因素不适当地影响”。人们将把碰巧生在一个富裕的家庭看成是与道德无关的事情。

人们也会摒弃第二种安排，即使它明显地比第一种更为可取。虽然它肯定天赋才能及其应用，但这个体系也存在着一个类似的不足：它把道德与个人才能联系起来，而这种联系和成为一个百万富翁的后代相比，也同样是很偶然的因素。无论是哪一种情况，出身的偶然性与应得都没有任何联系。但是，如果人们选择了差别原则，该原则就会保证有才能的个人可以增加其财富，只要在这个过程中他们也同样增加了最弱势群体的财富。

注意，罗尔斯的第二个原则包含两点重要限制以确保最弱势群体的利益。首先，他提出了“正义的储存原则”要求原初状态中的人们扪心自问，假设所有其他世代的人们愿意以相同的比率储存，则他们在社会的每个发展阶段上愿意储存多少。记住一点，他们对其所处的社会已经达到何种程度的文明并无丝毫概念。因此他们会为了后代人的利益而储存一些他们自己的资源。第二个限制指向这样一个事实，即工作机会应当向每个人开放。

罗尔斯的研究计划雄心勃勃，虽然他获得了无数赞赏并引发了大量研究文献，评论家们还是对其理论的若干内容表示了意料之中的保留意见。比如，有人反对社会善的任何固定模式的分配这种观念。其他人则抨击“原初状态”虚假（是否真的可以完全隐去人们的价值标准？）或者必然会产生罗尔斯假定的结果：为什么人们应当更青睐自由而非平等？

为回应这些批评，罗尔斯在1993年出版的另一本书《政治自由主义》中提炼并修正了他最初的一些观点。我在这里无法分析这种种批判性争论，但是在这本后期著作中罗尔斯澄清了一个重要的误解。他解释道，“正义即公平”并不试图规定社会正义的一种通用标准。他的理论是实践型的，与现代宪政民主政治息息相关。换句话说，他的理

论是一种政治和实践上的——而非形而上学的——正义观，是一种在哲学上中立的、超越哲学论争的理论。

为追寻他所说的“重叠共识”，罗尔斯假定其正义诸原则是一个有着相互冲突的利益和价值标准的多元、民主社群中的成员可达成政治共识的条件。其政治自由主义概念承认，这种共识可能会受到一个国家所确立起来的共同的道德或宗教信条的挑战，但是，社群的正义感将压倒国家对公共善的解释。

【注释】

[1] 英文为Doo Wop，一种节奏布鲁斯音乐，首先在美国黑人社区兴起。——译注

[2] 此处为双关语，“理所当然地”原文justly，与“正义”一词的原文justice具有相同的词根。——编注

[3] 本句中字母g、d、c分别代表“获利”、“决定”、“经济状况”三词的原文gain、decision、circumstance。——编注

第五章

法律和社会

迄今为止我们一直关注的是规范性法律理论，以及这种理论所作的可以说是从法律内部来阐释法律概念的努力。也就是说，规范性法律理论关注法律学说以及规则、概念、原则与法庭和律师在实际法律实践中所运用的其他观念之间的关系。但还存在另一种法律分析的研究路径，它试图通过诉诸现象运行的社会环境来理解这些现象的本质。这种社会学方法对法哲学产生了相当大的影响，虽然这种影响经常不被人承认。

例如，哈特坚持认为官员应“内在地”认可承认规则，并主张应当对作为共同标准的特定行为模式采取一种“批判的反思态度”（参见本书第二章），这与马克斯·韦伯的内在合法性概念（见下文）正相呼应。

法律的社会学阐释通常要依赖三个紧密相连的主张：除非把法律看成是一种“社会现象”，否则无法理解法律；对法律概念的分析只能提供对“运行中的法律”的一种片面解释；法律仅仅是社会控制的一种形式。

尽管社会法学或者法律社会学的起源可上溯至罗斯科·庞德以及欧根·埃利希的开拓性著作，本章主要集中研究的将是社会学理论的两个巨擘——埃米尔·涂尔干和马克斯·韦伯，他们的学说对法理学产生的影响是最深刻的。我也将论述卡尔·马克思对法律和法律制度的思考所产生的影响，同时还要论及两个主要的社会理论家于尔根·哈贝马斯和米歇尔·福柯，他们的著作一直对当代法学理论的某些领域产生着相当大的影响。

埃米尔·涂尔干

涂尔干（1859——1917）所关注的核心问题是使社会集结在一起的是什麼。为什么社会不是七零八散的呢？涂尔干的回答指向法律在促进和维持社会凝聚中的关键作用。他指出，当社会从宗教信仰发展到世俗生活、从集体主义发展到个人主义时，法律就变得更加关注补偿而非惩罚。但是，惩罚在表达维系社会连带关系的集体道德态度时履行着一种非常重要的职能。

涂尔干区分了他所谓的机械连带和有机连带。前者存在于简单、同质的社会，这种社会有统一的价值标准，但缺乏任何重要的劳动分工。这些简单的社群往往在本质上是集体的，很少有个人主义存在。然而，在一些高度发达的社会里则存在着劳动的分工，亦即很高程度的依赖共生。这就存在着实质性的区别，并且个人主义取代了集体主义。涂尔干认为，这些形式的社会连带也体现在法律中：把不同类型的法律加以分类，然后你将会发现相应的不同类型的社会连带关系。

在涂尔干看来，犯罪是社会生活中非常正常的一面。他还极富争议性地提出，犯罪是所有健康社会必不可少的一部分。这是因为，犯罪与表现于“集体良知”中的社会价值标准密切相关：一个行为当其违反了这种扎根于人们心灵深处的集体良知时就构成了犯罪。一个行为并不因其是犯罪行为而冒犯了普遍良知，相反，因为这个行为冒犯了普遍良知所以它才是犯罪行为。

刑罚是涂尔干犯罪概念的实质要素：国家通过惩罚那些冒犯国家本身的人来加强这种集体良知。涂尔干把刑罚界定为“社会通过肉体施加的一种逐渐增强的激烈反应，以作用于那些违反了某种行为规则的社会成员”。

涂尔干还说明了刑罚作为社会控制的一种形式为什么在欠发达社会更加强烈。随着社会的发展，刑罚的形式变得不那么暴力和严酷。但由于刑罚是因犯罪而产生的，涂尔干得以从中发现犯罪行为的演变与社会连带形态之间的一种重要关联。

马克斯·韦伯

德国社会学家马克斯·韦伯（1864——1920）受过专业的律师培训，并在其一般社会学理论中赋予法律一种核心作用。韦伯对法律类型的分类建立在不同种类的法律思想上，而“理性”是关键所在。以此为基础，韦伯区分了“形式”体系和“实质”体系。这个区分的关键点在于体系“内部自给”的程度。韦伯所说的“内部自给”，是指决策所要求的规则和程序在体系内部是容易知悉的。



图13 原始社会实行残酷的刑罚，比如用火刑烧死犯人。随着社会的进步，涂尔干认为刑罚的残忍程度在降低。

韦伯所作的第二个重要区分是“理性”与“非理性”之间的区别：这些术语描述了“设施”（规则、程序）在体系内适用的方式。因而最高阶段理性的达致是当

所有以分析性方式衍生出的法律命题被整合到一起，整合的方式是它们构成一个逻辑清晰、内在一致并至少在理论上没有漏洞的规则体系，在这种体系下，韦伯暗示，所有可以想到的事实情境都

必定能够被逻辑地包含进去。

此处将简要考察一下韦伯复杂理论中的两个主要而且相关的内容：他对阐明西方社会资本主义发展原因的关注，以及他的合法统治的观念。

关于第一个问题，韦伯试图表明法律只是间接受到经济环境的影响。他认为法律是“相对自治的”，主张“通常看来……法律结构的发展绝非主要由经济因素所决定”。在韦伯看来，法律从根本上与经济因素相关，但并非由其决定。理性经济行为（“营利行为”和“预算管理”）是资本主义制度的核心，这种理性主义得到了逻辑上形式合理之法律的确定性和可预测性的促进。这种法律的存在推动而非导致了资本主义的发展。

韦伯把形式合理的法律看作资本主义的一个前提条件，因为这种法律提供了必要的确定性和可预测性，这是企业家从事营利事业所必不可少的。在韦伯看来，这种形式合理性的实现要求法律秩序的系统化，而这种系统化是英国法明显缺乏的。

那么，韦伯又如何解释英国资本主义的出现呢？这个问题一直困扰着许多社会学家。对韦伯著作中这个明显的矛盾有三种可能的解释。其一，很明显，虽然英国法缺少罗马法秩序的系统性，但仍然是一种高度形式主义的 legal system。实际上，韦伯把这种形式主义（例如，这种形式主义要求民事诉讼要遵循针对特定民事案件颁布的特定令状的准确严格程序）描述成是非理性的。韦伯声称，正是这种形式主义对法律体系产生了稳定的影响，这种影响在经济市场上产生了一种较大程度的安全和可预测性。

其二，英国法律职业人员在资本主义上升过程中特别集中在伦敦，靠近知名的商业区——金融城。而且，律师通常还充当商人和公司的顾问，这促使他们调整法律以符合其商业客户的利益。

其三，和欧洲大陆的律师同行相比，英国律师界在其教育、培训

以及专业化过程中更像手工业行会，导致他们形式主义地对待法律，并受到先例的约束。这就导向了韦伯所说的遵循罗马法的“预防法学”：重点放在草拟文件并设计新的条款以防止将来的诉讼上。由此，律师及其客户（大部分是商业客户）之间便产生出一种非常紧密的关系。换句话说，这种法律实践的特征弥补了法律本身所缺乏的系统性。

因此，韦伯看来的确认为英国尽管缺少法律的体系化，却仍然发展出了一套资本主义经济制度，因为法律体系的其他重要成分促成了这一点，但如果普通法更加理性和系统，英国的资本主义经济制度会发展得更加迅速、更有成效。

总的说来，韦伯认为，西方社会中法律的形式理性化源于以下两点：资本主义对严格形式的法律和法律程序的关注；“引发对法律编纂制度和同类法律产生兴趣的专制主义国家里的官员理性”。他并不试图对这种现象进行经济学分析，而是确定出可说明这一发展过程的若干因素，这些因素中尤其包括官僚制度的成长，正是这一制度确立了对概念上已实现系统化的理性法律进行调控的基础。

在解释为什么人们认为自己有义务遵守法律时，韦伯作出了他对三种类型的合法统治的著名区分：传统型统治（“人们主张并认为这种统治具有合法性是基于古老规则和权力的神圣性”）；魅力型统治（基于“人们对具有非凡的神圣、英雄气概或者模范品质的个人的忠诚”）；法理型统治（依赖“人们对已颁布规则的合法性，以及根据这些规则获得权威颁布命令之权利的深信不疑”）。当然，第三种类型的合法统治才是韦伯对法律进行论述的核心特征。尽管法理型统治与韦伯的价值学说（赞成法律社会学家对其研究对象采取一种超然的观点）有着密切关系，但更重要的是这种形式的统治与现代官僚制国家之间的关联。在其他形式的统治下，权威存在于个人；官僚制度下的权威则归于规则。法理型权威的特点是其所谓的不偏不倚。但这种不偏不倚取决于韦伯所说的“形式主义客观性”原则：政府官员行使其职责时“没有任何爱恨，因而就没有任何倾向或热忱。其中的支配性规范是不考虑个人因素的诚实义务概念”。韦伯法律社会学的价值在于

各种类型学之间的相互关系。例如，在一个处于法理型统治下的社会里，法律思想的形式是合乎逻辑的形式理性：司法和司法程序都是理性的，服从行为归因于法律秩序，并且行政管理的形式也是专业化的官僚。

另一方面，在一个由魅力型领导者统治的社会里，法律思想无论形式还是实质都是非理性的，司法是个人魅力型的，服从是对魅力型领导者的响应；在一个真正由魅力型领导者统治的社会里，压根没有任何行政管理存在。

虽然韦伯被广泛认为是法律社会学的带头人物，但批评他的人也在其分析——尤其是涉及上面简述的两种学说的分析——中找到了许多漏洞。例如，有人主张韦伯论述的统治程序比他集中关注的形式合法性的表现要复杂得多，有人则认为韦伯对资本主义在英国兴起的解释难以令人信服。

卡尔·马克思

虽然卡尔·马克思（1818——1883）和弗里德里希·恩格斯（1820——1895）没有对法律提供一种全面或者系统的论述，其社会理论却充满了对法律和经济（或物质条件）二者关系的观察。法律在此被赋予一种次于经济因素的地位：法律不过是上层建筑的一部分；和各种文化及政治现象一起，它是由各个社会的物质条件所决定的。

关于法律的描述，马克思主义者在论证物质基础与上层建筑以及法律的地位之间的关系时采取了两种立场。第一种立场被称为“原始唯物主义”，主张法律仅仅“反映”经济基础：法律规则的形式与内容对应着占统治地位的生产方式。人们通常认为这种关于法律为何如此的解释过于简单而且缺少逻辑联系。第二种见解被称为“阶级工具论”，主张法律直接表达统治阶级的意志。这种观点难以令人信服之处在于，它声称统治阶级实际上有一种被意识到的聚合“意志”。

马克思的学说基本上是采取历史的视角。也就是说，根据无情的

历史力量来解释社会的发展。为取代黑格尔的历史辩证理论，马克思和恩格斯详细阐述了著名的“辩证唯物主义”概念。之所以是“唯物”的，是因为它声称生产方式取决于物质条件；之所以是“辩证的”，部分原因是由于他们预测了当建立在个人所有权和无计划竞争基础上的资产阶级生产方式与工厂里日益增强的非个人主义的社会性劳动生产产生矛盾时，两个敌对阶级之间就会存在不可避免的冲突，最终导致革命。他们认为，无产阶级将占有生产方式并建立一个“无产阶级专政”，无产阶级专政最终又将被一个无阶级的共产主义社会所取代，在共产主义社会里，法律最后也将成为多余。

法律扮演着一种重要的意识形态的角色。个人形成了一种对其不利处境的意识。马克思作过一个著名的论断：“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”换句话说，我们的思想并不是任意或偶然的，它们是经济状况的结果。我们的知识是从对生产关系的社会体验中汲取的。这就部分解释了法律体系代表着统治阶级利益的社会秩序——作为“事物的自然秩序”而非由意志共同决定的欲望——的方式。

这种“占统治地位的意识形态”通过许多社会机制被默认为是事物的自然秩序。这些机制建立起一种“意识形态霸权”，从教育、文化、政治以及法律上确保这一套占统治地位的价值标准能够盛行。这种解释首先出现于意大利马克思主义者安东尼奥·葛兰西在狱中的著述，并由法国马克思主义者路易·阿尔都塞发展到一种更复杂精密的水平。

但是，当政府颁布改革性质的法律以改善工人阶级的命运时，马克思主义唯物主义者对法律的论述却陷入困境。这些法律如何能代表统治阶级的意识形态或利益？马克思主义者对此的一种回答是将国家论述成“相对自治的”。这种观点主张资本主义国家在做它想要做的事情以维护统治阶级的利益时并非完全自由，而是受到某种社会力量的束缚。但它不会容许对资本主义生产方式发起任何根本的挑战，它实际上是马克思和恩格斯所说的“管理整个资产阶级共同事务的委员会”。

由于法律是阶级压迫的工具，在一个没有阶级的社会里法律就是多余的。这就是马克思在其早期著作中所暗示的观点的本质所在，这一点又为列宁所重申。这个命题更复杂的版本声称，在无产阶级革命之后，资产阶级国家将被无产阶级专政席卷与取代。反动分子的抵抗被挫败后，社会就将不再需要法律或国家：它们将“凋谢”。

这个预言所存在的问题是，它把法律满不在乎地等同于对无产阶级的强制镇压。它忽视了相当多的法律还发挥着其他功能，而且即使（或者尤其）是共产主义社会也需要法律来对经济进行计划与调控。声称这些并非“法律”就会导致怀疑主义。

重要的是要注意在马克思主义法律理论中，法律并未被视作什么特殊的事物。历史唯物主义的核心是主张法律是“某种特定社会的结果”，而非社会是法律的结果。用巴尔巴斯^[1]的话说，“法律拜物教”是指这样一种情况：“个人确认他们的存在归因于法律，而非相反。”就像存在着一种商品拜物教，也存在着一种法律拜物教，它混淆了法律体系权威的来源与法律主题，并造成一种印象，似乎法律体系有其自己的生命。法律拜物教把法律看作是一种独立、特殊或者是可以识别的现象，它有着自己独特而自足的论证和思考方式——这为许多马克思主义者所不屑。



图14 马克思和恩格斯揭示了法律和经济的关系。

同样，他们不仅拒绝正义的概念——用马克思主义者的话来说，正义很大程度上取决于物质条件——而且还拒绝法治的理念，即法律作为维护自由的一组中立规则的概念。支持法治就要接受把法律看成是一个不带感情色彩的仲裁者，超然于政治冲突并远离任何特定群体或阶层的统治。马克思主义者拒绝接受社会的这种“共识”模式。

在社会的“共识”模式与“冲突”模式间进行选择对我们理解社会非常重要。我们已经看到，大多数法律学说都含蓄地采纳了一种一致的见解，把社会理解为本质上是一元的：立法机构代表了共同意志，行政部门的行为也符合公众利益，而法律则是一个中立的裁判，为了公共利益而秉公执法。不存在根本的价值冲突或利益冲突。任何冲突的产生都是发生于个人层面：维多利亚诉大卫违约，要求损害赔偿，等等。

与上述模式相对的“冲突”模式则把社会看作分化成两个对立阵营：占有财产、握有权力的一方以及一无所有的另一方。冲突是不可避免的。正是社会结构决定了个人境遇：个人要么是这个阵营的成员，要么是另一个阵营的成员，非此即彼。法律在这种情况下实际上表现为统治阵营维持其控制的手段，完全不是一个中立的裁判。

如何看待人权呢？通过第四章我们可以清晰地看到人权日益突出的重要性。社会主义者通常认为个人权利概念（以及其自私自利和自我主义的内涵）与马克思主义公有制哲学是不可调和的。因此他们明确拒绝权利概念与权利话语——除非在运用权利概念与话语也许能促进短期战略目标的实现时。他们的观点是认为，社会变革并不是就权利进行道德说教所产生的结果。

然而在早期著作中，马克思主张政治革命将终结市民社会与国家的分离。只有民主参与会终止人民对国家的疏远。因此，马克思自己对社会主义权利或社会主义制度下的权利的洞察看来源自他对资本主义社会与众不同的特征的批判：资本主义社会所产生的剥削与异化。

马克思区分了“公民权利”和“人权”。前者属于政治权利，其行使与其他政治权利一样，并且都需要参与到社群中去。后者则属于私权，其行使独立于其他私权，并要求停留在社群之外。马克思断言，“任何一种所谓人权都没有超出利己主义的人……封闭于自身、私人利益、私人任性的个人”。然后他又尤其着重补充道：“自由这一人权的实际应用就是私有财产这一人权。”

有人曾提出，不应当认为马克思在此是指这些“人权”（法律面前人人平等、安全、财产、自由）不重要，而应认为他是指这些权利的概念是建立在资本主义生产关系基础上的社会所特有的。要支持这种观点颇为棘手，因为马克思试图说明这些权利并没有独立意义。

马克思主义者经常主张资本主义是对真正个人自由的破坏。按照马克思的说法，私有财产体现了物质世界对人的统治，共产主义则体现了人对物质世界的控制。他使用“物化”这个概念来论述社会关系表现为事物间关系的过程。在资本主义社会里，马克思把这种具体化看作是工人远离其劳动成果的结果：“劳动的一般社会形态以物的所有权出现”，并通过“商品拜物教”而具体化。资本主义关系似乎保护个人自由，但法律面前人人平等不过是私有财产所有者之间一种形式上的财产交换关系：

革命的马克思主义者拒绝个人权利主要是因为这种权利体现了资本主义经济，并且在一个无阶级的社会主义社会里个人权利将是不必要的。这种拒绝基于对权利的四点反对理由：

权利的条文主义。权利使人的行为要服从规则的治理。

权利的强制性。法律是一种强制性手段。权利已经被玷污，因为它保护的是资本的利益。

权利的个人主义。权利保护的是利己的、分离的个体。

权利的道德主义。权利本质上是道德性的、乌托邦式的，因而与经济基础毫不相关。

但另一些马克思主义者认为，将权利看作必然是个人主义的太过草率。马克思主义历史学家E.P.汤普森（1924——1993）既批判了将法律简单地归为阶级统治工具的马克思主义者，又批判了认为公民自由仅仅是一种模糊了阶级统治现实的假象的观点。他认为法律不仅仅是阶级统治的工具，而且还是一种阶级内部和阶级之间的“调停形式”。法律的功能不仅是为权力和财富服务，而且还会施加“有效的抑制于权力”，使“统治阶级服从其自身的统治”：

法治本身、对权力施加有效的抑制以及保护公民免受权力的全面侵扰，这在我看来似乎是一种无条件的人之善。在这个权力的资源和主张都在持续扩张的危险世纪，否认或轻视这种善是一种令人绝望的理性抽象上的错误。不仅如此，这还是一种会自我实现的错误，促使我们放弃反抗恶法以及根据阶级不同而适用的不同程序，在权力面前放下武器。这就是要扔掉整个与法律作斗争并在各种法律内部进行抗争的历史传承，只要法律不使人们陷入紧迫的危险，法律的连续性就不会遭到破坏。

许多马克思主义者反对全盘接受法治，这不足为奇。有人认为，支持对独裁统治进行限制并不表明马克思主义者就全面赞同法治。

苏联及其东欧卫星国的瓦解，以及其他一些地区社会主义因素的退潮，这些事实都冲击了马克思主义法律的理论 and 实践。

于尔根·哈贝马斯

作为当代德国最重要的学者之一，于尔根·哈贝马斯（1929——）因其哲学的独创性及敏锐的社会批判而受到人们的广泛尊敬，尽管对其观点进行解读并不容易。在哈贝马斯那些融入了敏锐的文化、政治和经济分析的诸多洞见中，有一个观点认为，尽管存在着无情的“工具技术统治意识”的发展及随之而来的“生活世界”的主宰，资

本主义国家同样提供了更多的“交往行为”的良机。

哈贝马斯认为，资本主义和一个强有力的中央权力机构结合到一起就导致了“生活世界”——公共规范和身份领域——被侵扰。原子化和异化（马克思的阴影）由此产生。因为“生活世界”的确立过程取决于沟通和社会连带关系，这种侵扰就破坏了“生活世界”本身，并减少了集体自决的前景。但哈贝马斯承认，的确存在着关于事实、价值和内心体验的理性沟通对话的前景。

这和法律有什么关系？答案很复杂。既然哈贝马斯的“交往理性”概念建立在自由、平等的原则上，他采纳某种形式的自由主义就并非完全不合情理。在这样做的过程中，哈贝马斯区分了“作为中介的法律”和“作为制度的法律”。前者把法律描述为一组正式的一般性规则，这些规则控制着国家和经济。后者则存在于“生活世界”中，因而以制度的形式体现了其共同的价值标准和规范，例如刑法中触及道德的部分。与“作为中介的法律”不同，“作为制度的法律”要求合法性。事实上，哈贝马斯认为，在我们这个多元的碎片式社会，这些制度是进行规范性整合的强有力基础。

哈贝马斯主张，法律的合法性非常重要地依赖于制定法律的对话过程的有效性。因此，言论自由和其他基本民主权利对于其“交往行为”理论来说是非常关键的。

哈贝马斯的观点引发了一大堆讨论文章。比如，有人批评他对法律作为实现社会融合的媒介信心过大。还有的评论家则认为，哈贝马斯提出只有那些作为理性对话参与者的相关人都已赞同的法律规范才是有效的，这个观点有些凭空想象；他似乎在鼓吹一种雅典式的民主！

米歇尔·福柯

法国极具影响力的思想家米歇尔·福柯（1926——1984）的深奥思想直接和间接地涉及了法律在社会中的作用问题。尤其是福柯的非

传统哲学（他在后期著作中更喜欢称其为“谱系学”）试图揭示权力的本质和功能。他认为，权力既不同于体力也不同于法律规制，它也不敌视自由或者真理。相反，他论证了从18世纪开始，通过诸如工厂、医院、学校和监狱等制度布局，人类的肉体如何被一种新的权力的“微观物理学”所支配。

规训由四种“实践”组成，每种实践都对受其支配者造成了重要后果。这种控制使受控者产生了一种“个性”，这种个性包含如下四个特征：“单位的”（通过“空间分布的处理”）、“有机的”（通过行为的“整理”）、“遗传的”（通过时间的积累）以及“组合的”（通过“力量的组合”）。规训则“运转着四种伟大的技术”：它制定法则、规定动作、施加练习并对“策略”进行统筹安排以获得力量的联合。福柯总结道：

策略是一种创立机制的艺术，它确定主体的位置、整理行为并训练才智；在机制内部，各种力量的产物通过适当的联合而得到增长。策略无疑是规训性实践的最高形式。

这些方法的应用使得社会秩序更加具有可控性。此外，规训性权力促使我们以逐渐被我们视为是自然的方式来行事。我们由此受到这些“技术”的控制与操纵：我们变成“听话的主体”——结果，资本主义就能发展繁荣。

福柯对权力的分析导致他质疑自由主义思想及其对国家集权的关注。实际上，福柯认为，通过对国家集权的关注，自由主义事实上促进了这种权力的控制，虽然自由主义本来试图削弱这种控制。

在福柯的世界里，规训权力几乎渗透进社会生活的每一个元素，法律因而并没有任何特殊的优先权。规训性政府把政策的重点放在对威胁社会秩序之事项的控制上，法律由此成为一种“社会学的解释”。形式平等的烟幕背后是作为后现代国家之显著特点的权力。

尽管福柯的著作大多令人不安且难以理解，他关于规训性权力实践的独创性研究路径通过把注意力从法律的制度运作转移到法律对作为个体的每个人的影响，阐明了社会控制的灰暗地带。

【注释】

[1] 社会主义者，其发表于1977年《法律和社会评论》第11期的《商品形态与法律形态》一文，在法律社会学界产生了重大影响。——译注

第六章

批判法学理论

前面五章所述的许多理论都受到了某些学者的怀疑，这些学者所推荐的理论从广义的角度来说可称为批判法学理论。这一派别的法学理论通常拒绝长期以来被认为是法理学核心的许多内容，并且否定所谓的事物自然秩序，不管是父权制（女性主义法学）、“种族”观念（批判种族理论）、自由市场（批判法律研究）还是“元叙事”（后现代主义）。这些领域的批判思想本章都将简要地进行考察。

可以说，批判法学理论的主要目的就在于对法律的普遍理性基础提出质疑。该理论断言，正是这种普遍理性赋予法律和法律体系一种虚假的合法性。批判法学理论也不承认法律是一个独立而分离的学科，它宣称，这种观点把法律概念描述成是自主的和确定的——独立于政治和道德，但法律永远不可能是这样。

确定性是一个神话，这是对法律进行批判性分析的一个重要组成部分。法律非但不是确定的、连贯一致的规则与原则的集合，相反，法律被论述为是不确定的、含糊的并且是不稳定的。法律不但不表现理性，相反，法律还复制了政治经济权力。而且，正如许多批判法学派的拥护者所主张的那样，法律既不是中立也不是客观的。为了实现中立，法律使用了若干虚构与幻想。最为明显的是，法律吹嘘法治之下人人平等的自由思想。但在批判法学派看来，这只是一个神话。社会正义是一个空洞的允诺。

批判法学派

批判法学派作为批评传统法学说的广义左派，于1970年代形成于美国。起初，批判法学有三个与众不同的特征。首先，与政治学或者社会学不同，它处于法律内部。其次，它试图去应对自己在法律学

说中确认的非正义。再次，批判法学采取了一种跨学科的方法，吸收政治学、哲学、文艺评论、心理分析、语言学以及符号语言学的理论来展开其对法律的批判。

批判法学运动不仅在美国的法学院，而且在英国、加拿大、澳大利亚以及其他国家的法律院校都引发了轩然大波。但是，尽管批判法学理论在当代社会显得别具一格，批判法学派实际往往被看成是美国20世纪二、三十年代现实主义运动的一个现代翻版。美国现实主义是指一群进步的律师、法官和学者拒绝接受奥斯丁、边沁、密尔和休谟的形式主义，并对“运行中的法律”提出一种更具社会学性质的论述。他们回避那些法律理论中的形而上学问题，认为这沉闷无聊，而且这类问题纠缠于诸如命令、规则、规范或者其他一些模式的概念内涵，而这些东西在他们所考察的“现实”中没有任何根据。

美国的现实主义热衷于经验问题，尤其是那些试图洞悉影响司法决策的社会学和心理学因素的问题。尽管这是种实用主义路径，美国的现实主义者本质上仍是法律实证主义者。因而，虽然他们没有完全拒绝法庭可以受到规则的制约这种观点，但他们主张法官行使判断力比通常认为的要频繁得多。当然，他们否认自然法，也不接受认为法官主要受法律规则控制的实证主义观点，但对于现实主义者来说，决定一个案件结果的关键因素是与案件事实相关的政治和道德机制。

批判法学运动之父奥利弗·温德尔·霍姆斯（1841——1935）引人注目地声称，普通法“并非上天无所不在的沉思，而是可以确定的主权者或半主权者清楚的发言”。作为联邦最高法院法官，霍姆斯合乎情理地认为法律应当按照法庭实际上所说的来界定。这一点在他著名的演讲“法律之路”中表现得尤为明显，该演讲是他在1897年为法学院学生所作的。他建议学生对法律和道德作清晰地划分：考虑法律是什么，而非法律应当是什么。

霍姆斯主张从一个“坏人”的立场来看法律：“如果你想知道法律而非任何其他东西，”他声称，“你就必须作为一个坏人来考虑法律，坏人只关心实质结果，而法学这种学问就能让他预测出这个实质结果是

什么。”霍姆斯还觉得法律的发展可得到科学地证成。他认为，“真正的法律科学，存在于从内部根据准确考虑过的社会要求而非传统所确立起来的基本原理之中”。

卡尔·卢埃林（1893——1962）采取了一种所谓功能主义的研究路径，把法律理解为承担着某种基本的功能，他称之为“法律工作”。他论证说，法律应当被看作是一部“有着种种目的而非价值上自足的”发动机。社会要持续运转下去，就必须满足某些基本的必要条件；这就引起了必须予以解决的冲突。这种对法律的功能主义解读，其核心思想是负责各种不同工作的法律“机制”。卢埃林说，一种机制就是一种组织化的行为，围绕着做一种工作或者一组工作而建立起来。法律所包含的最为重要的工作就是处理各种疑难案件。

确实，美国现实主义和批判法学派都持一种怀疑论以及反形式主义的观点，但将批判法学派视为一种“新现实主义”并不恰当。尽管两种运动都试图除去法律中的神秘因素，并把法律的运作揭示为“运行中的”法律，但批判法学派并不热衷于现实主义者所关注的实用主义或者经验主义问题。相反，批判法学派的拥护者把法律看成是“成问题的”，因为法律复制了社会的压迫性。而且，不像美国现实主义者承认法律论证和政见之间的区分，批判法学派认为法律实际上就是政治，这是不言自明的；法律论证与其他形式的论证并没有任何不同。此外，尽管现实主义者试图在法律规则与其在社会中的实际运作之间作出区分，他们通常还是信奉法律的中立以及自由主义的意识形态。批判法学派对这两点则都予以否认。

事实上，批判法学派应用马克思主义和弗洛伊德的思想，发现了法律的一种“霸权意识”——这个词是从意大利马克思主义者安东尼奥·葛兰西的著作中借用过来的。葛兰西认为社会秩序是由一种信仰体系所维系的，这种信仰体系被公认为是一种“共同理性”，并且是自然秩序的一部分——即使那些实际上被迫服从这种信仰体系的人也都承认这一点。换句话说，这些思想被认为是不朽且必要的，即使它们只反映了统治集团短暂而专断的利益。

而且，这些思想还被“物化”了；“物化”这个词先由马克思使用，然后又由匈牙利马克思主义者捷尔吉·卢卡奇加以提炼，指思想转变成实物的方式；这些思想还被描述成是基本、必要和客观的，虽然实际上它们是偶然、专断和主观的。并且，按照弗洛伊德的说法，法律思考是一种“否定”：法律思考提供了一种应付矛盾的途径，这些矛盾对我们而言太令人痛苦了，以致我们无法用感知意识来进行控制。因此，法律思考否认（比如说）平等、自由的允诺与压迫、等级制度的现实之间的矛盾。

巴西社会理论家罗伯托·温格（1947——）是批判法学思想的重要贡献者之一。他认为，社会的代表被灌输了如下四个信仰。第一，法律是一个“体系”，并且作为一组“原理”，法律在被适当地解释后就能为所有与社会行为相关的问题提供答案。其次，存在着一种特殊形式的法律论证，通过这种论证我们就能从原理中找到答案。再次，原理反映了一种内在连贯一致的关于人和社会本质之关系的观点。第四，社会行为之所以反映法律体系所产生的规范，要么是因为人们内化了这些规范，要么是实在的强制力迫使他们这么做。

批判法学派对这些假定都提出了质疑。首先，它否认法律是一种体系，也否认法律可以解决每一个可以想见的问题。这被论述为不确定性原则。其次，它否认存在着一种自主和中立的法律论证模式。这被称为反形式主义原则。再次，它对认为原理表现了一种单一、连贯一致的人类关系视角的看法提出了质疑；相反，批判法学派主张原理体现了若干不同的，甚至经常是相互对立的观点，其中没有任何一种在逻辑上充分连贯协调或者具有普遍性，从而可被称为占统治地位的观点。这被论述为矛盾原则。最后，它质疑即使存在着一种共识，是否就有理由把法律看成是社会行为的一种决定性因素。这被称为边际原则。

如果法律是不确定的，那么法学对法律下定义就不过是一种鼓吹的形式罢了。缺少一番独特的法律论证，法学就会变成一种政治辩论。如果法律原理本质上是一种对立物，法律论证就无法依靠它来进行，如果法律原理不能达成一种平衡的话。而如果法律是一种边际

物，那么社会生活就必须由法律以外的规范来加以控制。

一些更加激进的批判法学思想很难让人对其进行严肃地考虑。比如有人反对法学院中常见的等级制度，认为所有雇员——从教授到门房都应当得到相同的薪水，这种观点就没有获得多少支持，至少在教授群体中没有获得支持。但是，毋庸置疑，批判法学派在阐明理论探讨与现实之间的分歧方面发挥了重要作用。不过，变革法律的可能性似乎常常被批判法学派中一些更加教条化的信徒所具有的破坏性甚至是虚无主义的倾向所冲淡。许多批判法学思想仍然在法律界颇具影响，尽管这些思想已被其他学说所吸收、调整和提炼。这些学说将在本章剩余部分进行探讨。

后现代法律理论

“我把后现代阐释为对元叙事的不轻信。”让——弗朗索瓦·利奥塔（1924——1998）在他那本颇具影响的《后现代状况：关于知识的报告》一书中如是说。康德、黑格尔、马克思以及其他学者所作的伟大“元叙述”中坚持的真理或正义的允诺在我们这个时代已经被背叛。普世价值、“主叙事”被利奥塔等后现代主义者视为即使不是无意义，也是多余的。伟大的历史新纪元、社会发展以及思想，尤其是与启蒙运动有关的思想——甚至启蒙运动本身——都一概受到深深地怀疑。按照传统的设想，人类的“发展”是朝着“文明”或者其他一些目标“进化”的，但这个设想遭到后现代主义者的否定，他们在个体的亲身体验中寻求解释和理解。

对启蒙运动的这一批判包括拒绝接受对现代主义特征——个人权利、平等和正义——的康德式关注。但其批判的目标更大，因为拥护这些价值的不限于支持天赋权利思想（见第一章）的人。许多启蒙运动以后的法律理论，包括实证主义法学（见第二章），都接受了这些价值。吸收了“文化理论”以及米歇尔·福柯（见第五章）、雅克·德里达、雅克·拉康（见下文）和其他——主要来自法国和德国——理论家著作中的元素，后现代主义也可被理解为试图对英美分析哲学传统的方法、假定以及思想提出挑战，甚至加以全盘否定。

后现代主义者对社会以及法律在社会中的作用的论述，揭示了形式主义、本质主义、集权制、乌托邦思想甚至民主的幻灭。怀疑主义在此也并未终止。批判理论，无论是美学的还是伦理的，都试图摧毁真理的“基本”观念。批判理论表达了其无法忍受现代国家扼制个人的官僚政治制度、国家的高高在上、日益全球化的市场以及价值观的普遍化。

批判理论还（也许是不可避免地）证明了一种新的实用主义。一个更包容的社群强调妇女、少数群体、生活无着者以及穷人的特殊困境，其主张伴随着一组实际的——经济的、生态的、政治的——目标。一种通俗的表达方式是“赋权”，这种表达也可在批判法学派和女性主义理论家那里找到。但是，激进的后现代政治议程是非常复杂的，它可能导致混乱，或者被称为“意识形态的倍增”。

无论是“主体”还是“客体”都被认为是幻象。对“主体”的后现代关注引发了——尤其在法律的背景下——一些对个人作为道德主体、权利主体或者仅仅是作为法律体系参与者的精彩论述。某些论述很明显属于心理学或语言学的范畴，其中拉康的结构心理分析理论和德里达的后结构主义思想都产生了相当大的影响，尽管下文将会表明，这些理论对我们理解法律的本质几乎没有什么用处。

雅克·拉康

法国心理分析学者雅克·拉康（1901——1981）经常被说成是现代心理分析符号学的缔造者。拉康吸收了弗洛伊德、索绪尔以及列维——斯特劳斯的思想，主张潜意识的结构和语言一样；因此确定潜意识中发生的对话的内部运作情况非常紧要，潜意识是知识、权力、力量和欲望的储存地。我们对所说的东西不加控制，语言的结构则由思想和欲望所预先决定。拉康使用了一种弗洛伊德式的心理分析概念，即分裂的人格主体——自我、超我以及潜意识——来论证由语言（他称之为“陈述的主体”）来表达的“我”永远不能表现个体的“真正”身份（他称之为“阐明的主体”）。

在我们生命的头十八个月里，我们经历了这种身份与其表现的分离，之后这种体验便永远消失了。我们构建了一种个人和社会稳定性的伪装，这种伪装只有通过幻想才能建立起来，而且无法持续下去。主体因而被分割或者去中心化。潜意识的语言是所有体验、认识和生活方式的主宰。用拉康的话来说，正义这一观念于是变成一种空想，掩盖了一个和谐社群难以实现的欲望。

雅克·德里达

备受争议的法国哲学家雅克·德里达（1930——2004）与“解构”这一概念紧密联系在一起。他使用这个从德国哲学家马丁·海德格尔那里借用的词来说明延异（différance）的概念。这个新词形容了等级制的对立各方之间一种相互依赖又存在区别的状态。Difference这个词来自于法文单词différer，而différer既有“差异”（differ）的意思，也有“延迟”（defer）的意思。德里达用字母a取代e，从而造出了différance。这两个词在法语口语中是无法分辨的。

基于瑞士语言学家费迪南·德·索绪尔的符号学理论，德里达对“能指”和“所指”加以区别。索绪尔区分了语言和言语，前者是语言规则的深层结构，后者则是一个语言社群的成员所完成的一套表达行为。前者在理解语言时更为重要，因为它是构成一种语言的各种符号相互间关系的体系。例如，dog（狗）这个单词并不对应于我们所知道和喜欢的动物。但由于它和诸如bog、cog或者fog等类似发音的词不同，我们就理解了它的意思。德里达假定，既然dog的意思出自这些能指之间差异性的对比，其意思——和所有能指的意思一样——就被无限地延迟了。德里达总结道，只有通过“解构”语言以表明一个能指的意思如何包含另一个能指（“他者”），稳定性才能实现。

德里达野心勃勃：他要揭示西方哲学中“在场的形而上学”。他这么做是指在每一组对立面中，一种“在场”要优于对应的“缺席”。德里达认为，西方哲学建立在一个隐含的假定之上，该假定认为对于我们的意识来说最显然的——显而易见或直接的——就是最真实、最基本或者最重要的。

德里达令人不安的推论是，既然语言形成于这种不稳定的差异结构，它就将永远是不确定的。建立一种身份的学科——既而建立一种个体权利所有者的学科——的前景因而就很渺茫。

虽然后现代法学理论有很多追随者，人们一定会问的是这种理论是否对我们理解法律大有裨益。比如，解构概念如何能针对法律的概念提供一种建设性的洞察力？我们已经看到，由于法律的合法性存在于某种正义观念，法律语言又不可避免地是规范性的，因而很难看出拉康的心理分析学说或者德里达的解构理论如何促进了我们对法律的理解。

女性主义法学理论

传统法学明显忽视了女性的立场。女性主义法学理论在弥补这个疏漏上做得非常成功。该理论不仅对大学法律课程，而且对法律本身都产生了相当大的影响，因为女性主义法理学的研究范围不仅仅是纯粹的学术研究，而且还全面分析刑法所存在的大量不平等现象，尤其是强奸与家庭暴力、亲属法、合同、侵权、财产以及实体法的其他分支，包括公法的有关方面。

例如，近年来英美法院都不再接受普通法的一个原则：丈夫不能因为强奸妻子而被起诉，即使妻子不同意和丈夫性交；妻子因为结婚的事实而被认为已经同意和丈夫发生性行为。虽然法官在拒绝上述原则时并没有直接诉诸女性主义法理学，但在这类裁决中还是能发现女性主义法学理论所产生的影响。

由于对女性所经历的不正义感到不安，女性主义者的著作经常公然挑起争论，这并不令人惊讶。“个人的即政治的”是早期女性主义者所采用的一条引人注目的口号。这个口号部分体现了对社会运动中公然声称的激进主义的谴责，这种激进主义并不能改变家庭生活和工作中心女性由来已久的从属地位。

当然，女性主义者也不是用同一种声音说话。至少有五种主要的

女性主义法学流派。以下内容概述了它们不同的视角，并对女性主义运动在理论和实践中所取得的成就进行了总结。

自由女性主义

自由主义珍视个人权利，无论是公民权利还是政治权利。自由主义者主张有必要保障很大领域的个人自由，包括言论自由、良心自由、结社自由、性自由以及非因保护他人不受伤害、免受国家规制的自由。自由女性主义把个人看成是独立自主的、享有权利的主体，强调平等、理性和自治的价值。它主张，既然男人和女人都是同等理性的，双方就应当有进行理性抉择的同等机会。（我们将会看到，这种对平等的强调被激进女性主义者斥为错误，因为声称女性类似于男性就把女性溶入到男性的领域，因而就把女人转换成了男人。）

多数自由女性主义者虽然承认法律政治制度是父权制的，但却不愿接受对法律政治制度的所有批判，这种批判即使不是普遍内容，也是激进女性主义的一个重要内容。自由女性主义批判的主要对象是现存制度结构中的性别歧视，尤其是在就业领域。

自由女性主义强调平等，激进女性主义则关注差异。自由女性主义者最为忧虑的问题是公私领域的界限。这很大程度上是因为女性往往被排除于公共领域之外，而政治平等正是在公共领域中实现的。与此相应，家庭和办公场所的私人空间则是压制剥削妇女的场所。家庭暴力犯罪通常发生在家庭内部，而法律往往不愿意介入。因此，在激进女性主义者看来，自由女性主义本身就暗含了对女性的征服。

激进女性主义

激进女性主义者的代表凯瑟林·麦金农（1946——）质疑女性有实现平等的可能，因为男性把女性解释成与其相异的另一性。鉴于男性支配着女性，麦金农认为问题最终可归结到一种权力。法律实际上是一种男性的建筑物，不能仅仅通过允许女性进入其大门，或者把女

性的价值纳入到其规则或程序中来加以改变。激进女性主义还主张，变革法律也不大可能有所裨益，因为由于法律的男性属性，这种变革只会产生男性导向的结果并复制男性控制的关系。用麦金农的话来说，“抽象权利……认可了从男性的角度去体验世界的合理性”。

激进女性主义拒不承认法律的中立性，并视其为自由主义者的幻想。激进女性主义试图揭示伪装背后的现实，这样女性就会意识到需要改变压制她们的父权制体系。

根据弗兰西斯·奥尔森的说法，两性之间的差异性，或者说二元性，已经“性别化”了。男性特征被认为处于优势地位。

男性	女性
理性	非理性
主动	被动
思考	感觉
理智	情绪
教养	本性
力量	敏感
客观	主观
抽象	具体

[参见弗兰西斯·奥尔森：《女性主义和批判法学理论：美国人的观点》（1990）
18，《国际法律社会学杂志》199]

卡罗尔·斯马特否认法律可产生真正的平等。安·斯凯尔斯雄辩地论述了她为何拒绝接受法律形式上的改变：

当我们听到热衷于认知性客观现实的法律学者声称，在现存体系中妇女的声音也有一席之地时，我们应当特别警惕……男性至上主义之所以不公正并非因为其无理性，而是因为它占据着主宰地位。法律必须集中关注后者，这种关注不可能通过聚焦形式来实现。

克里斯汀·李特尔顿主张“平等即认同”，强调差异性的结果而非来源，这种观点在平等薪资和工作环境方面有着明显的法律上的重大意义。

激进女性主义试图通过“向妇女提问”揭示妇女所受到的支配，从而使规则和实践的性别意味得到显现，否则这些规则和现实将显得公正或中立。

后现代女性主义

我们已经看到，后现代主义者通常拒绝接受“主体”的概念。他们还对诸如“平等”“性别”“法律”“父权制”甚至“女性”等客观事实表现出一种不耐烦。确实，认为事物如果要成为某种特定物就必须拥有某种它们必须有的属性（即它们有某种“本质”），这种思想遭到许多后现代主义者的批判。后现代女性主义者在激进女性主义者的观点中察觉到了这种“本质主义”，如激进女性主义者凯瑟琳·麦金农就认为女性的表象下是“前文化女性”。

杜希拉·康奈尔和弗兰西斯·奥尔森利用雅克·德里达和朱莉娅·克里斯蒂瓦的成果来构建康奈尔所说的“想象的一般性”，它超越真实体验的本质主义而进入到神学领域。法律的男性特征——社会的“男性中心主义”——是后现代女性主义者著作的中心主题。凯瑟琳·巴特利特确认了至少三种可用来审查法律程序的女性主义法律方法：“向妇女提问”、“女性主义实践理性”以及“意识提升”。

第一种方法试图揭示表面看起来似乎中立的规则和现实的性别意

味。女性主义实践理性质疑某些规范的合法性，这些规范通过规则声称代表了社群，尤其是在强奸和家庭暴力案件方面。第三，意识提升试图理解和揭示妇女被压迫的状态。

差异女性主义

差异（或文化）女性主义对自由女性主义者依附于形式平等和性别感到不安，认为这种立场削弱了男女之间的差异。相反，差异女性主义通过揭露暗含在刑法、证据法、侵权法以及法律推理过程本身中的各种歧视，竭力去揭示法律实质、法律实践以及法律程序未阐明的前提。这就包括对诸如“理性人”的概念、用男性的视角去看待强奸案件中所应用的女性性特征以及法律本身的语言风格等方面进行的批判。

差异女性主义认为，与自由女性主义者所考虑的情况相比，平等是一个更难以捉摸、更复杂的目标。心理学家卡罗·吉利根由此表明了为何女性的道德价值往往倾向于强调责任，而男性则强调权利。女性注意背景情况，而男性则诉诸中立、抽象的正义概念。她认为，女性尤其支持一种“关怀伦理”，这种伦理声称不应当伤害任何人。这种关怀和培养的道德确定并解释了性别之间的基本差异。

差异女性主义集中关注女性与他人的“特殊纽带”的积极特点，激进女性主义则关注消极的一面：如通过色情资料形成的女性性别的客体化，麦金农称之为“一种非自愿的性形式”。

批判种族理论

批判种族理论于1989年由威斯康星州的麦迪逊最先提出，它是对批判法学派的解构性超越所作的回应。尽管批判种族理论对诸如“正义”“事实”“理性”等启蒙思想同样持怀疑态度，但是，其主要动因是认为需要揭示法律中普遍存在的种族主义；在该理论看来，拥有特权的白种人、中产阶级的理论并不能完全揭示法律的本质和界限。那些亲

身遭受过歧视所带来的侮辱和不公的人是处于社会边缘的少数民族，他们的意见才是可信的。批判种族理论认为，法律的形式建构反映的是拥有特权的白人男性精英占大多数的现实。正是这种文化、生活方式、态度以及规范性行为结合起来，形成了法律中居于主导地位“的中立性”。处于少数地位的种族则处于法律的边缘地带。

批判种族理论和完全的后现代主义者的论述（见上文）有着很大的不同，至少前者的部分成员承认在追求平等和自由时传统的“权利话语”的重要性。因此，在一些情况下，批判种族理论对社会和法律的分析看起来似乎只是局部的。摒弃后现代主义对权利的对抗性思维，这种做法意味着批判种族理论乐于接受自由、平等和正义的观念。但是，批判种族理论的部分拥护者对自由主义及其力图保障的形式平等表示了深刻的担忧，并厌恶个人权利以及自由主义的其他内容。

批判种族理论经常采取“自传/传记”的方式来评价社会和法律关系。比如帕特里夏·威廉斯就把法律分析和个人叙述混合在一起批判法律的主观性。批判种族理论认为传统的法学研究所采取的反自传/传记的研究方法使法律远离了社会关系，尤其是远离了它所引发的种族和性别歧视。

批判种族理论的一个分支理论持一种后殖民时代的观点，认为殖民政府的瓦解未能结束这些社会的种族分化与偏见。



图15 美国1960年代的民权运动最终实现了法律保证下的种族平等的主要目标。

索引

A

American jurisprudence 美国法学

Chicago School 芝加哥学派

realism 现实主义

behavioural view of law 法律的行为观

Holmes 霍姆斯

Llewellyn 卢埃林

Aquinas , St.T.圣托马斯·阿奎那

development of natural law 自然法的发展

philosophy 哲学

starting point for Finnis 菲尼斯的起点

Aristotle 亚里士多德

development of natural law 自然法的发展

philosophy 哲学

justice 正义

Austin , J.奥斯丁

Bentham compared 与边沁比较

commands 命令

definition of law 法律的定义

general approaches 总体观点

sanctions 制裁

sovereignty 主权

classification of laws 法律的分类

conception of legal positivism based on commands 建立在命令基础上的法律实证主义概念

disciple of Bentham 边沁的弟子

disobedience to the law 不服从法律

Hart's rejection of commands as rules 哈特否定规则即命令

B

Bentham , J.边沁

Austin compared 与奥斯丁比较

Commands 命令

definition of law 法律的定义

general approaches 总体观点

sanctions 制裁

sovereignty 主权

codification of common law 普通法的编纂

essence of utilitarianism 功利主义的本质

role of judiciary 法官的任务

search for determinacy 寻找确定性

Blackstone , Sir W.布莱克斯通爵士

development of natural law 自然法的发展

philosophy 哲学

C

Capitalism 资本主义

Chicago School 芝加哥学派

Choice theory 选择理论

Cicero 西塞罗

Coase theorem 科斯定理

Codification of common law 普通法的编纂

Command theory 命令学说

Austin and Bentham compared 比较奥斯丁和边沁

basis of Austin's conception of legal positivism 奥斯丁法律实证主义概念的基础

sovereignty 主权

Consequentialism 结果主义

essence of utilitarianism 功利主义的本质

meaning 含义

Constitutions 宪法

Austin's conception of legal positivism 奥斯丁法律实证主义的概念

Contractarian theories 契约理论

Hobbes 霍布斯

Locke 洛克

Rawls 罗尔斯

Rousseau 卢梭

Conventionalism 传统主义

Cornell , D.康奈尔

Critical legal studies (CLS) 批判法学派

controversial impact 有争议的影响

development in US 在美国的发展

fundamental principles 基本原则

hegemonic consciousness 霸权意识

indeterminacy 不确定性

reification 物化

rejection of natural order 否定自然秩序

Critical legal theory 批判法学理论

feminist jurisprudence 女性主义法学

difference theory 差异理论

liberalism 自由主义

postmodernism 后现代主义

radical theory 激进理论

scope and importance 范围和价值

human rights 人权

postmodernism 后现代主义

Derrida 德里达

Foucault 福柯

hostility to individual rights 反对个人权利

Lacan 拉康

linguistic analysis of law 法律的语言分析

race theory , critical (CRT) 批判种族理论

main themes 主题

postmodernism 后现代主义

scope and importance 范围和价值

rejection of natural order 否定自然秩序

Customs 习惯

Austin's conception of legal positivism 奥斯丁的法律实证主义概

Bentham's search for determinacy 边沁寻找确定性

D

De Groot , H.胡果·德·格鲁特

Derrida , J.德里达

Descriptive legal theory 描述性法律理论

normative theory distinguished与规范性理论相区别；

Dialectical materialism 辩证唯物主义

Difference feminism 差异女性主义

Divine law 神法

Domination 统治

Durkheim , E.涂尔干

functions of punishment 惩罚职能

social solidarity 社会连带

social theory 社会理论

Duty 义务

correlation with right 与权利的相互关系

Raz's positivism 拉兹的实证主义

Dworkin , R.德沃金

attack on Hart's model of rules批判哈特的规则模式

constructive interpretation 建设性的解释

hard cases 棘手案件

law as integrity 作为整体的法律

legal theory 法律理论

liberalism based on equality 建立在平等基础上的自由主义

literary theory 文学理论

non-rule standards 非规则标准

one right answer 唯一正确答案

principles and policies 原则和政策

relationship between law and force 法律与暴力之间的关系

rights as trumps 权利即王牌

special forms of community 社群的特殊形式

E

Economic analysis 经济分析

justice 正义

Weber's social theory 韦伯的社会理论

Efficacy 功效

Ehrlich , E. 埃利希

Engels , F. 恩格斯

Equality 平等 see Justice 参见正义 Liberalism 自由主义

Eternal law 永恒法

European Convention on Human Rights 《欧洲人权公约》

see also Human rights 也参见人权

F

Feminist jurisprudence 女性主义法学

difference theory 差异理论

feminist jurisprudence 女性主义法学

liberalism 自由主义

emphasis on equality 强调平等

postmodernism 后现代主义

scope and importance 范围和价值

Fetishism , legal 法律拜物教

Finnis , J. 菲尼斯

Aquinas misconstrued 误解阿奎那

natural rights 天赋权利

revival of natural law 自然法的复兴

theory of natural law 自然法理论

Foucault , M. 福柯

Importance 价值

investigation of power 对权力的探究

postmodernism 后现代主义

Freud , S.弗洛伊德

Fuller , L.富勒

internal morality of law 法律的内在道德

revival of natural law 自然法的复兴

Functionalism 功能主义

Llewellyn 卢埃林

G

Gilligan , C.吉利根

Gramsci , A.葛兰西

Grundnorm基本规范

Kelsen's theory of legal positivism凯尔森的法律实证主义理论

H

Habermas , J.哈贝马斯

‘communicative action’“交往行为”

importance 价值

law as medium and institution distinguished 作为中介的法律和
作为制度的法律的区别

postmodernism 后现代主义

ties with CLS movement 与批判法学运动的关系

Hart , H.L.A.哈特

attack on model of rules by Dworkin 德沃金对规则模式的批判

classification of commands 命令的分类

comparisons with Austin 与奥斯丁比较

criticisms of utilitarianism 对功利主义的批评

disobedience to the law 不服从法律

foundations of legal positivism法律实证主义的基础

legal positivism 法律实证主义

modern theory of legal positivism现代法律实证主义理论

acknowledgement of natural law 承认自然法

application of analytical and philosophical techniques 应用分析
技巧和哲学技巧

existence of legal system 法律体系的存在

‘internal point of view’“内心的角度”

law as a system of rules 法律即规则体系

linguistic analysis 语言分析

rule of recognition 承认规则

secondary rules 次要规则

social rules 社会规则

‘power-conferring rules’“授权规则”

refinement of ideas 观点的提炼

revival of natural law 自然法的复兴

rights-based theory 以权利为基础的理论

Hobbes , T.霍布斯

contractarian theory of natural law 自然法的契约理论

natural rights 天赋权利

Hohfeld , W.N.霍菲尔德

Holmes , O.W.霍姆斯

pioneer of American realism 美国现实主义的先驱

Human rights 人权

revival of natural law 自然法的复兴

scope and importance 范围和价值

socialism and 社会主义与

Hume , D.休谟

attack on natural law 批判自然法

I

Ideology 意识形态

Indeterminacy 不确定性

Inner morality 内在道德

Fuller 富勒

Integrity , law as 作为整体的法律

Dworkin's thesis 德沃金的论点

Interest theory of rights 权利的利​​益理论

‘Internal point of view’“内心的角度”

Interpretive theory 解释性理论

assault on positivism 抨击实证主义

constructive approach 建设性的方法

J

Judiciary司法

Bentham's search for

determinacy边沁寻找确定性

Dworkin's thesis 德沃金的论点

assault on conventionalism抨击传统主义

constructive interpretation 建设性的解释

hard cases棘手案件

importance of principles and policies 原则与政策的价值

importance of rights权利的价值

one right answer 唯一正确答案

Justice 正义

Bentham's search for determinacy边沁寻找确定性

desert 应得

economic analysis 经济分析

Rawls罗尔斯

criticisms 批评

fundamental principles基本原则

importance 价值

original choices 原初选择

rejection of utilitarianism否认功利主义

revision and refinement 修正和提炼

rejection by postmodernists被后现代主义者否定

scope and importance范围和价值

utilitarian approach功利主义的方法

essential consequentialism本质结果主义

utilitarianism功利主义

criticisms批评

maximization of wants想要之物的最大化

meaning of consequentialism 结果主义的含义

K

Kaldor-Hicks efficiency test 卡尔多——希克斯检验

Kant , I. 康德

influence on Kelsen 对凯尔森的影响

Kelsen , H. 凯尔森

contribution to modern legal positivism 对现代法律实证主义的
贡献

efficacy and validity 效力和有效性

hierarchy of norms 规范的等级制度

‘science of law’ “法律科学”

system of norms 规范体系

Kristeva , J. 克里斯蒂瓦

L

Lacan , J. 拉康

Law 法律

Austin and Bentham compared 比较奥斯丁和边沁

as interpretation 法律即解释

assault on positivism 抨击实证主义

Dworkin's thesis 德沃金的论点

hard cases 棘手案件

one right answer 唯一正确答案

principles and policies 原则与政策

relationship between law and force 法律和暴力的关系

special forms of community 社群的特殊形式

meaning and scope 含义和范围

'Law as integrity' “作为整体的法律”

'Law-jobs' “法律工作”

Legal positivism 法律实证主义

Austin 奥斯丁

classification of laws 法律的分类

conception based on commands 建立在命令基础上的概念

disciple of Bentham 边沁的弟子

Austin and Bentham compared 比较奥斯丁和边沁

commands 命令

definition of law 法律的定义

general approaches 总体观点

sanctions 制裁

sovereignty 主权

Bentham边沁

codification of common law 普通法的编纂

role of judiciary法官的任务

search for determinacy 寻找确定性

Dworkin's assault 德沃金的抨击

foundations 基础

Kelsen's contribution to modern theory凯尔森对现代理论的贡献

efficacy and validity效力和有效性

Grundnorm基本规范

hierarchy of norms 规范的等级制度

‘science of law’“法律科学”

system of norms 规范体系

meaning and scope含义和范围

modern theory developed by Hart 哈特发展的现代理论

acknowledgement of natural law 承认自然法

application of analytical and philosophical techniques 应用分析
技巧和哲学技巧

existence of legal system法律体系的存在

‘internal point of view’“内心的角度”

law as a system of rules法律即规则体系

linguistic analysis语言分析

rule of recognition 承认规则

secondary rules 次要规则

social rules 社会规则

Raz's contribution to positivist theory拉兹对实证主义理论的贡献

concept of duty义务的概念

'sources thesis'渊源命题

Legal realism法律现实主义

American theory美国学说

behavioural view of law法律的行为主义观点

Holmes 霍姆斯

Llewellyn 卢埃林

pioneers 先驱

Legal theory 法律理论

importance in explaining society 在解释社会方面的价值

Lex iniusta non est lex 恶法非法

obedience to law 遵从法律

Liberalism 自由主义

Dworkin's thesis德沃金的论点

feminist jurisprudence 女性主义法学

Habermas's social theory 哈贝马斯的社会理论

rejection by postmodernists 被后现代主义者否定

Linguistic analysis of law 法律的语言分析

modern theory developed by Hart 哈特发展的现代理论

postmodernism 后现代主义

Littleton, C. 李特尔顿

Llewellyn, K. 卢埃林

Locke, J. 洛克

contractarian theory of natural law 自然法的契约理论

natural rights 天赋权利

Lukács, G. 卢卡奇

Lyotard, J-F. 利奥塔

M

MacKinnon, C. 麦金农

Marxism 马克思主义

descriptive legal theory 描述性法律理论

distinction between base and superstructure 基础与上层建筑的区别

fetishism, legal 法律拜物教

historical forces历史力量

ideology意识形态

incompatibility with human rights 与人权不相容

no law in a classless society在无阶级的社会里没有法律

rejection of rule of law 否定法治

Mill, J.S.密尔

Morality 道德

see also Natural law也参见自然法

Dworkin's thesis 德沃金的论点

normative approach 规范性方法

Raz 拉兹

N

Natural law自然法

acknowledgement by Hart被哈特承认

decline 衰退

meaning and components含义和构成要素

non-cognitivist objections不可知论的异议

philosophical development哲学发展

development of God-given

principles神授原则的发展

Hobbes 霍布斯

Locke 洛克

political application 政治应用

reason as a basis for law作为法律基础的理性

Rousseau卢梭

revival in 20th century 20世纪的复兴

Finnis 菲尼斯

Fuller 富勒

shared ground with positivism 与实证主义的共同基础

Non-cognitivism in ethics伦理中的不可知论

decline of natural law自然法的衰退

Finnis菲尼斯

Normative legal theory规范性法律理论

descriptive theory distinguished描述性法律理论的区别

Nuremberg war trials纽伦堡战争审判

O

Obedience to law遵从法律

lex iniusta non est lex恶法非法

sovereignty 主权

Weber's social theory 韦伯的社会理论

Olsen , F.奥尔森

P

Pareto optimality test 帕累托最优检验

Policies 政策

importance in Dworkin's thesis 在德沃金论点中的价值

Posner , R.波斯纳

Postmodernism 后现代主义

Derrida 德里达

feminist jurisprudence 女性主义法学

Foucault 福柯

hostility to individual rights 反对个人权利

Lacan 拉康

linguistic analysis of law 法律的语言分析

race theory , critical 批判种族理论

scope and importance 范围和价值

Pound , R.庞德

importance 价值

Principles 原则

importance in Dworkin's thesis在德沃金论点中的价值

Public international law国际公法

Austin's conception of legal positivism奥斯丁的法律实证主义概念

Punishment惩罚see Sanctions参见制裁

R

Race theory , critical (CRT) 批判种族理论

postmodernism后现代主义

scope and importance范围和价值

Rawls , J. 罗尔斯

criticisms of utilitarianism批判功利主义

justice正义

fundamental principles基本原则

importance价值

original choices 原初选择

rejection of utilitarianism否定功利主义

revision and refinement修正和提炼

Raz , J. 拉兹

contribution to legal positivism对法律实证主义的贡献

concept of duty 义务的概念

'sources thesis' 渊源命题

hard positivist approach 刚性实证主义的方法

moral obligation to obey the law 服从法律的道德义务

Realism 现实主义 see Legal realism 参见法律现实主义

Recognition, rule of 承认规则

criticisms by Dworkin 德沃金的批评

Hart's rule 哈特的规则

morality 道德

Rights 权利

alternative theories 替代理论

duty and goal based approaches 以义务和目的为基础的方法

will and interest based approaches 以意志和利益为基础的方法

Hohfeld's analysis 霍菲尔德的分析

hostility of postmodernism 后现代主义的反对

human rights 人权

and socialism 与社会主义

scope and importance 范围和价值

importance in Dworkin's thesis 在德沃金论点中的价值

Marxist theory 马克思主义理论

as part of law 作为法律的一部分

rejection by postmodernists 被后现代主义者否定

scope and importance 范围和价值

Ross , A. 罗斯

pioneer of Scandinavian realism 斯堪的纳维亚现实主义的先驱

Rousseau , J-J. 卢梭

contractarian theory of natural law 自然法的契约理论

Rule of law 法治

Marxist rejection 马克思主义者加以否定

Rules 规则

criticisms of Dworkin 德沃金的批评

Hart 哈特

law as a system of rules 法律即规则体系

rule of recognition 承认规则

secondary rules 次要规则

social rules 社会规则

S

Sanctions 制裁

see also Obedience to law 也参见遵从法律

Austin and Bentham compared 比较奥斯丁和边沁

Austin's theory of commands 奥斯丁的命令学说

Durkheim's social theory 涂尔干的社会理论

Kelsen 凯尔森

Secondary rules 次要规则

Smart , C. 斯马特

Social contractarianism 社会契约论 fundamental principles 基本原则

original choices 原初选择

Rawls' theory of justice 罗尔斯的正义理论

revision and refinement 修正和提炼

Social theory 社会理论

Durkheim 涂尔干

functions of punishment 惩罚职能

social solidarity 社会连带

Ehrlich 埃利希

Foucault 福柯

importance 价值

investigation of power 对权力的探究

Habermas 哈贝马斯

‘communicative action’“交往行为”

importance 价值

law as medium and institution distinguished 作为中介的法律和作为制度的法律的区别

Marxism 马克思主义

distinction between base and superstructure 基础与上层建筑的区别

fetishism , legal 法律拜物教

historical forces 历史力量

ideology 意识形态

no law in a classless society 在无阶级的社会里没有法律

rejection of rule of law 否定法治

Pound 庞德

importance 价值

Weber 韦伯

criticisms 批评

economic forces 经济力量

importance 价值

legitimate domination 合法统治

typology of law 法律类型

Sovereignty 主权

Austin and Bentham compared 比较奥斯丁和边沁

Habermas social theory 哈贝马斯社会理论

T

Thompson , E.P. 汤普森

U

Unger , R. 温格

United Nations Charter 联合国宪章

Universal Declaration of Human Rights 《世界人权宣言》

Utilitarianism 功利主义

justice 正义

economic analysis 经济分析

essential 本质

consequentialism 结果主义

maximization of wants 想要之物的最大化

meaning of consequentialism 结果主义的含义

rejection by Rawls 被罗尔斯否定

V

Validity 有效性

Kelsen's theory of legal positivism 凯尔森的法律实证主义理论

W

Weber , M 韦伯

criticisms 批评

economic forces 经济力量

importance 价值

legitimate domination 合法统治

typology of law 法律类型

Will theory 意志理论

Williams , P. 威廉斯

A Very Short Introduction
牛津 通 识 读 本

法律 Law

[英国] 雷蒙德·瓦克斯 / 著
殷源源 / 译

译林出版社

法律

【英国】雷蒙德·瓦克斯 著

译林出版社

版权信息

Copyright©Raymond Wacks 2008

Law was originally published in English in 2008.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright©2016 by Yilin Press, Ltd.

著作权合同登记号图字：10—2011—716号

书 名 法律

作 者 【英国】雷蒙德·瓦克斯

译 者 殷源源

责任编辑 於 梅

出版发行 译林出版社

ISBN 9787544755054

关注我们的微博：[@译林出版社](#)

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：[@你好小巴鱼](#)

目录

[序言](#)

[前言](#)

[第一章 法律的起源](#)

[第二章 法律的部门](#)

[第三章 法律与道德](#)

[第四章 法院](#)

[第五章 律师](#)

[第六章 法律的未来](#)

[法律渊源：非常简短的介绍](#)

[返回总目录](#)

序言

赵旭东

十八届四中全会吹响了全面推进依法治国的号角，法治中国建设正在谱写蓬勃发展的新篇章。中国特色社会主义法律体系的形成解决了“无法可依”的困境，随之带来了“有法可依”之后的新思考。两千多年前，管仲便指出“国皆有法，而无使法必行之法”，而这种“使法必行之法”便是公民对法律的信仰。

“管用而有效的法律，既不是铭刻在大理石上，也不是铭刻在铜表上，而是铭刻在公民的内心里。”（卢梭语）法律的权威源自公民的内心拥护和真诚信仰，而无关乎法律条文是否繁杂或法律制裁是否严苛。法治的要义是规则之治，法治信仰即是人们相信法律，遵守规则，并将办事依法、遇事找法、解决问题用法、化解矛盾靠法当成一种思维模式和生活方式。法治信仰不是从天而降的神赐之物，也不是某种强权的教导使然，而是通过公民个人的实践与认知形成的对法律的理性认识。因此，培育全民法治信仰要从两个方面着手：一是通过法治实践塑造公民法治信仰，要让营商主体在每一场市场竞争中体会权利平等，让公民在每一次政治参与中体验透明规范，让当事人在每一一起司法案件中感受公平正义；二是通过法治宣教强化公民法治认同，要以喜闻乐见的形式、通俗易懂的内容、深入浅出的论证，使法治观念熔铸到人们的头脑之中，体现于人们的日常行为之中。

今年是我执教的第三十一个年头，课堂实践证明了一个道理，相较于用术语解释术语的经院式讲授，采用朴实的语言、真实的案例和直白的说理方式，更容易激发学生学习法律的兴趣与热情。法律最引人入胜的地方便在于它与人们现实生活的紧密相关。一部能让人民群

众读得进、读得懂、读得透的普法著作无疑能有效推进全民的法治信仰。当下中国乃至世界的法学研究界，可谓学术繁荣、名家辈出、佳作纷呈，但令我感到遗憾的是，这其中很少有为几乎未进行过法律专业学习的普通公民定制的法律科普读物。而雷蒙德·瓦克斯

（Raymond Wacks）教授的这本《法律》（*Law: A Very Short Introduction*）正是这样一把开启公民知法、懂法、信法、守法大门的金钥匙。

我拜读了本书的中译稿之后，至少有三个地方让我印象非常深刻。其一，作者通过对法律、法律体系和法律精神精准的把握，展示了一个更加真实、更加生动的法律世界。法律是社会的核心，从保护权利、赋予义务，到为几乎每一起社会、政治及经济活动的实施建立框架。本书以法律的发展脉络为“干”，概述了世界主流法律体系的诞生和演变的过程、当今的现状以及未来的发展前景；以法律体系的核心内容为“枝”，介绍了各部门法的基本原则及经典案例、法律与道德的关系、律师和法院的工作等，并思考了法律的哲学和它所追求的公正、自由和平等精神内核。

其二，本书的确是一部难得一见的法律通识读物。一般的法律入门作品惯常采用罗列资料、铺陈历史、纠结概念的写作手法，很容易让初学者受困于云山雾罩的法律概念和冗长繁杂的逻辑推理之中。作者摒弃了这种手法，而是尝试采用一种简洁而又不过于简单化的方式提炼出法律这一复杂现象的要点。作者用直白的语言和生活化的例子，让读者认识到法律就在身边，为读者提供了一种用法律思维分析现实问题的方式。同时，作者一改教科书和专业著作的结构体系，根据人们对法律的认知过程安排全书的内容，由法律是什么这一问题展开，从历史到现实再到未来，从叙述到说理再到实务，化繁为简，循序渐进，让即便不具备扎实法律功底的读者也能跟随作者的笔触进入被专业术语和严密逻辑包裹的法律世界。

其三，本书提供了用法律看待社会现象的视角。时下人们普遍关

注的热点，如互联网安全、高科技诈骗、知识产权保护和发展中国家人权不平等等，归根到底都是法律现象，都可以在本书中找到解答的思路。作者点到即止，却又切中要害；取舍有度，却又鲜有遗漏；试图让读者产生兴趣、得到启发、深入思考，帮助读者形成一种以法律的眼光识别问题本质，用法律的思维分析解决途径的习惯。

在中国迫切需要培育公民法律信仰的今天引入本书，正当其时。我很欣喜地看到这本书的中文译本已经付梓，并衷心祝愿本书的读者能从字里行间培养法律思维，体味法治精神，树立法治信仰。

是为序。

2015年10月

前言

“法律”和“简洁”很少共存于同一句话中。法律的冗长与晦涩已然臭名昭著；这一点表明，任何对法律，甚至是对其入门知识进行浓缩的努力，即使不是堂吉诃德式的幻想，也是乌托邦式的事业。然而，这正是我在本书中所要完成的不可能的任务，即提炼出法律这一复杂现象的要点：法律的根基、法律的部门、法律的目的、法律实践、法律机构，以及法律的未来。我的目标是向那些外行的读者——包括法学、政治学或其他社会科学未来的学生或新生——介绍法律与法律体系的基础知识，并尽可能避免使用技术性的术语。我希望拙著能够激发读者对于法律引人入胜的特质的的好奇心，并且促使读者进一步思考和探索法律在我们生活中所起到的中心作用。那些愿意深入思考法律众多层面的人，还可以去阅读一些列在“进阶阅读”中的著作。当然，也有大量优秀的在线法律资源，本书的第六章将会列出其中最具影响力的一些网站。

必须要强调的是，尽管本书的重点在于介绍西方世俗法律传统（普通法系和大陆法系）¹，但我也简要讨论了其他的法律体系，如伊斯兰法、习惯法和某些混合法律体系，因为我的主要目的是对“法律”在最广泛的意义上进行简要介绍。但是，我承认，我的侧重点在于普通法。对于这种偏见（如果一定要这样说的话），可以为之辩护的理由是，普通法的许多特征已经有明显的全球化趋势——不过这种理由太油滑了。真正的解释更为直接：本书以英文写就，而且作者的绝大部分工作时间是在普通法法域内度过的。我的外语不那么熟练，这就决定了我所有的资料，包括那些普通法之外的法律体系的资料，都是英文的。尽管面临这种障碍，我已经试图控制住自己不对法律作出任何不必要的假设，虽然这些假设可能源自我特别多样化的个人经

验。我曾经在一个混合法律体系（南非）以及另外两个普通法法域（英格兰和中国香港地区）中学习并教授法律，而我现在则居住在一个大陆法系的国家（意大利）。我希望，我的游历生涯能够帮助我减少本书中出现的失于偏颇之处。

幸运的是，在上面的法域里，有两个法域特别具有教育意义。它们自从20世纪90年代以来都经历了翻天覆地的剧变，从而导致了法律层面上的根本变化。1992年，种族隔离制度的法律架构被摧毁了；两年后，尼尔森·曼德拉当选为“新南非”的总统，民主宪法、权利法案和宪法法院也同时诞生。1997年，香港地区回归祖国，从英国的殖民地转变成中华人民共和国特别行政区，而这种转变首先是个法律问题。中国香港地区在国家主体坚持社会主义制度的情况下，保持原有的资本主义制度，这本是几无可能的，但它的形制和结构经由中国香港地区的新“宪法”（即基本法）而得到维持，从而保证了中国香港地区现行普通法体系的延续。

如果我们能够从这两起引人瞩目的事件中学到什么，那也许就是这个老生常谈的事实：法律是维持和改变社会的工具，它并不完美，却不可或缺。有效运转的法律体系能够提供确定性、普适性和可预测性，低估这种价值是非常轻率的。没有哪个社会能够达到真正的和谐一致，但是如果没有法律，我们这个日益多极化的星球将会不可避免地堕入混乱与冲突。

简短地——且避免过于简单化地——概括法律的基本特征，导致了无数冷血的决定。许多章节被我忍痛扔进了不断膨胀的回收站。我只是希望，当我勾勒出当代法律的中心地带时，它的边缘不至于被我描绘得过窄或过宽。我致力于描绘出变动不居的法律地形图的关键特征；当然，我也承认，这在很大程度上取决于法律的边界。

同样重要的是，我们必须着重指出，如果不了解法律的社会、政治、道德与经济背景，就不能准确地了解法律。法律理论或者说法理

学，旨在揭示诸多深层的哲学因素，以解释法律这一复杂概念及其在法律制度中的实际运行。第三章试图阐明法律与社会所接受的道德实践之间颇具争议的紧张关系。我拒绝在经常难以通行的法哲学灌木丛中继续远足，既是因为它远远超出本书的卑微目标，也是因为我希望，如果有读者想要阅读这一令人兴奋的学科的简介读物，他们可以转向我的《法哲学》（牛津大学出版社，2006年）。该书可以被视为你手中这本书的姐妹篇。

在制订与执行这个计划的过程中，牛津大学出版社的相关人士一如既往地成为了我相当愉快的合作伙伴。我还要特别感谢安德烈·基根、詹姆斯·汤普森、艾丽丝·雅各布、海伦·奥克斯、狄波拉·普罗瑟罗、佐薇·斯皮尔伯格、温妮·塔姆，以及我初稿的匿名审稿人。

如果没有我的妻子佩妮洛普（幸运的是，她是一位出庭律师）恒久的爱、鼓励与支持，这一切都是不可能的。对于我这位忠诚的臣民，她的主权是无限的；她的话语即是法律。

雷蒙德·瓦克斯

【注释】

[1]civil law可译为民法法系，也可译为大陆法系。为防止入门者对于民法和民法法系这两个概念产生混淆，本书采用大陆法系这一译法。——全书所有注释均由译者所加，以下不再一一说明。

第一章 法律的起源

踏上一辆巴士。法律就在那里。你差不多已经缔结了一份合同：支付车票，以到达目的地。如果你没买票就下了车，那么刑法的长臂将很有可能来抓你。如果汽车出了交通事故的话，法律也准备好了决定谁会为你受到的伤害承担责任。你的工作、你的家庭、你的人际关系、你的人生——以及你的死亡，你全部的生活——以及更多的一切，都处于法律的管理、控制与指引之下。法律制度处于每个社会的核心地带，它保护权利，赋予义务，并为几乎每一起社会、政治及经济活动的实施建立框架。惩罚违法者，赔偿受害者和强制执行协议，只不过是现代法律制度的一小部分任务。除此之外，法律还努力实现公正，提倡自由，保障法治，并保护安全。

不过，对于外行来说，法律看起来经常是高度技术化的、令人困惑的和神秘的，充满了旧式且时常令人费解的行话术语、陈腐的程序、冗长的繁文缛节式的法律规定、附属立法以及法院的判决。律师们倾向于回顾过去。遵循先例的原则是普通法的独有烙印，它表明过往如此，现在也应该如此，并据此给这个不确定的世界提供了具有确定性和可预测性的规则。

但法律并不是静止不变的。全球化、科技的迅速发展以及行政监管的日益增多，都不断地在给法律施加压力。大家期待着国内法律制度对于上述改变作出回应，甚至作出预测；也有很多人期待国际法能够解决国家之间的争端，惩罚邪恶的独裁者，并创造一个更好的世界。这些都是当代法律制度所面临的无数问题中的一部分。

法律很少毫无争议。律师和政治家们习惯性地推崇法律的价值，改革者们哀叹法律的缺陷，怀疑论者驳斥法律对公正、自由与法治自

以为是的拥护。然而，很少有人会否认，在绝大多数社会里，法律已经成为我们的社会、政治、道德和经济生活得以进步与发展的重要工具。想一想法律规定给我们生活中的无数层面带来的转变吧，而之前这些层面都曾经被认为属于个人生活领域：促进性别和种族平等、保障工作与娱乐安全、确保食物更为健康、维持商业道德，以及追求其他许多值得赞赏的理想。保护人权、环境、个人安全的法律蓬勃发展。似乎没有什么不能被法律的长臂所触及。立法产业的快速发展，使公民们难以熟悉大量的法律规定，也让权力机构难以实际执行。

法律是新闻。谋杀、并购、婚姻、不幸和谎言成为了媒体的每日素材，尤其是在不当行为在法庭上被公开展示的时候。涉及名人的轰动性审判仅仅是冰山一角。诉讼是法律微不足道的一部分，这在底下的章节中将会越来越明显。

但是法律是什么？大致而言，这个看起来很简单的问题有两个主要答案。一方面，有人认为法律是一系列与自然相一致的、普遍的道德准则。这一观点（被所谓的自然法学家所接受）历史悠久，可以追溯到古希腊时期。另一方面，对于所谓的法律实证主义者来说，法律仅仅是有效的规则、命令或准则的集合，它们可能不具备任何道德因素。另外一些人则将法律视作保护个人权利，达成正义或者经济、政治和性别平等的基础工具。几乎没人相信法律可以与其社会背景相分离。法律的社会、政治、道德与经济背景，对于正确理解法律的日常运转而言非常关键；在形势不断变化的时代中，这一点尤为正确。认识到形式主义的脆弱性非常重要。如果我们忽略了法律从属性的本质和价值，我们就是在危险的薄冰上滑行。对法律本质的思考有时会深奥得让人烦恼，然而这种思考会不时地让我们对“我们是谁”和“我们正在做什么”产生重要的认识。这些不同立场的本质和后果，不久后都将显现出来。

法律的创立

尽管法律在社会中的地位相当重要，但它第一次以成文法典的形式出现，仅仅是在公元前3000年左右。在文字出现之前，法律只是以习惯的形式存在。书面法律的缺位，使得这些规则持续或广泛的适用受到了限制。

汉谟拉比法典是最早的成文法典之一（汉谟拉比是巴比伦帝国的国王与开创者）。它大约在公元前1760年左右出现，是统治者向其人民公布的最早的系统法律文本之一，以使人民了解他们的权利和义务。这部法典雕刻在一块黑色的石碑上（也许你可以在卢浮宫看到它），包含约300个条款。法典的规定覆盖了一系列广泛的活动，从对作伪证者的惩罚（死刑），到房屋建筑工的责任（死刑）——如果他负责建造的房屋倒塌，并导致房屋主人死亡的话。这部法典几乎没有规定任何抗辩理由或者借口，可以说是严格责任的早期典范！

这位国王其实是对更为古早的法律作出了承认（但对此我们的证据少得可怜），他的法典隐隐表明了这一点。因此，这部法典实际上反映了在这位古代君主统治之前就已经存在的习惯。

另外一个更加引人注目的早期立法例证，可以在公元前6世纪左右的雅典政治家梭伦所制定的法律中找到。梭伦被古希腊人尊为七贤之一，他被授予立法权，以帮助雅典度过社会与经济危机。他所制定的法律范围极其广泛，包括对经济、政治、婚姻、犯罪与刑罚的重大变革。他根据经济地位将雅典社会分成五个阶层。个人所承担的义务（包括纳税责任），取决于他所在的阶层。梭伦取消了农民为之抵押土地或人身的债务，奴隶制也因此而告终。



图1 汉谟拉比法典由巴比伦国王在公元前1760年左右创制，是现存最早的法律文本藏品之一。它是保存完好的闪长岩石碑，展示了282条法条，吸引我们深入了解了这位国王治下的社会生活。

为了解决较高阶层与较低阶层的市民之间的争议，在公元前450年左右，罗马人在铜表上颁布了法律汇编，即十二铜表法。公元前

455年左右，罗马人指派了十人委员会（Decemviri），来起草对所有罗马人——特权阶层（贵族阶层）和普通人（平民阶层）——都有约束力的法典。对这部法典，治安官（两名执政官）必须加以执行。此举的成果是大量法律的汇编。大多数法律源自当时占主导地位的习惯，它们占据了十块青铜表。平民对这一结果并不满意；公元前450年，罗马人任命了第二个十人委员会，这个委员会增加了另外两块青铜表。

在这段所谓的古典法学家时期（即公元前1世纪到公元3世纪中叶），罗马法的复杂精细程度显著增加。事实上，这些法学家们（盖尤斯、乌尔比安、帕比尼安、保罗，以及其他的法学家们）非常高产，其著作汗牛充栋，厚重得令人绝望。在公元529年到534年之间，东罗马帝国的皇帝查士丁尼下令，对这些纷芜庞杂的文本进行缩减，编纂成系统的、综合的法典。其成果是三本书，即包含《学说汇编》、《法典》与《法学总论》的《民法大全》^[1]。这些成果本来要被视作一劳永逸的：它们是法律的最终表述，不需要任何新的解释。但是，这种绝对的确定性很快成为泡影：这一法典过于冗长（近100万个词）和巨细无遗，因而适用难度极高。



图2 拜占庭罗马帝国皇帝查士丁尼。这幅肖像来自拉文纳的圣维塔莱教堂中惊人的马赛克画作之一。他监督将罗马法修订和编纂成《民法大全》，它由《学说汇编》、《法学总论》、《法典》和《新赦律令》构成。

然而，一丝不苟的细节终究成为了这部法典的巨大力量。在西罗马帝国灭亡600余年后，欧洲见证了罗马法研究的复兴。仍在西欧部

分地区生效的查士丁尼法律汇编，成为了欧洲律师进行实验的完美样本。1088年左右，位于博洛尼亚的西欧第一所大学建立，之后四个世纪里，欧洲各地的大学纷纷建立，向研习法律的学生同时传授查士丁尼法和教会法。而且，查士丁尼法典中的矛盾性和复杂性开始成为了它的优势，因为尽管皇帝醉心于让这些法规成为终极答案，但是它们仍然可以顺应不同时代的要求，被重新解释与改编。由此罗马法在欧洲大部分地区得到了传播——尽管在文艺复兴时期和宗教改革时期，它也面临着众多反对者。

然而到了18世纪，人们开始认识到，需要有更加简明的法典。



图3 博洛尼亚大学可以说是西方世界最早大学。它建立于1088年左右，在那一时期，语法、修辞与逻辑大师们开始将他们的注意力转向法律。博洛尼亚大学一直盛产杰出的法学教师团队。

查士丁尼法典被一些新的法典所取代，这些新法典旨在追求简洁性、易于适用性和全面性。1804年的拿破仑法典离实现这些崇高的抱负又近了一步。通过殖民，这部法典被引进到西欧与南欧大地，并传入拉丁美洲；它对整个欧洲产生了巨大的影响。1900年，一部更加技

术化和抽象化的法典在德国被颁布；它并不是用户友好型的法典，但是它以惊人的全面性弥补了这一缺陷。它的简称是BGB，其影响力同样巨大：它成为了中国、日本、希腊与波罗的海国家的民法典立法典范。

法典化的吸引力

一个人需要开卷才知，法律所蕴含的种种层面，是怎样适用于在人类可能的活动范围内所能够想象出来的每一种行为：哪些行为是他必须为自身、邻居或社会公众的利益而去履行的义务，哪些行为他有权利去实施，哪些行为他有权利让别人为了他的利益去实施……在这样一个知识库内，他或者任何其他人所服从的整个义务体系得到了记录与展示，可供人阅览。

杰里米·边沁，《法律总论》，第19章，第10段；引自杰拉德·J.帕斯

特玛，《边沁与普通法传统》（牛津大学出版社，1986年），第148页

西方法律传统

西方法律传统具有一系列显著特征，以下特征尤为突出：

- 法律机构（包括司法、立法及其制定的法规）与其他机构之间具有相对清晰的分界，同时上述机构的法律权威高于政治机构。
- 法律原理的本质包括主要的法律渊源，并以法律训练、法律知识及制度性的法律实践为基础。

- 法律的概念是由一系列规则和原则构成的、连贯一致的有机整体，并有其自身的内在逻辑。
- 存在律师与其他法律专业人士，并有相应的专业训练。

尽管有些特征也会出现在其他法律传统中，但它们对法律在社会中扮演的角色重视的程度和采取的态度，都与西方法律传统有所不同。在西欧，法律，特别是法治，是社会形成的基本元素，也是社会自身意义之所在。对于法律与法律程序的尊重，通过当代西方民主制度，也规范着一国政府在国内和国际上的行为。

法治理想与英国宪法学者阿尔伯特·维恩·戴雪联系得最为紧密。在他极负盛名的著作《英宪精义》（1885年）中，他详细阐明了英国（不成文）宪法的基本理念，尤其是法治理念。根据戴雪的观点，法治理念应当包含以下三个原则：

- 与专断权力的影响相比，普通的法律应当具有绝对的至高无上的地位或优势地位。
- 法律面前人人平等，或者说，每个阶层都服从于这块土地上的一般性法律，并服从一般法院的管辖。
- 宪法源于由法院加以确定并执行的个人权利。

大陆法系与普通法系

欧洲大部分地区、南美以及其他地区采用的法典化制度被称为大陆法系，与其形成对比的是英格兰、前英国殖民地、美国及加拿大等地区采用的普通法制度。大陆法系通常被分为四种类型。第一种是法国法系，它同样为比利时、卢森堡、加拿大的魁北克省、意大利、西班牙，以及它们的前殖民地所采用（包括非洲与南美洲的前殖民地）。第二种是德国法系，主要为奥地利、瑞士、葡萄牙、希腊、

土耳其、日本、韩国所采用。第三种是斯堪的纳维亚法系，为瑞典、丹麦、挪威与冰岛所采用。第四种是中国法系，它结合了大陆法系与社会主义法律的元素。这种四分法并非滴水不漏。比如在过去一个世纪里，意大利、葡萄牙和巴西的法律已经向德国民法体系靠拢，它们的民法典逐渐采取了德国民法典的基本元素。俄罗斯的民法典在一定程度上则是荷兰民法典的翻译版。

普通法的古老魅力

某些事对于大陆法系的律师们来说只是单纯的一个问题，可以用一部法律来解决；但是对于普通法系的律师而言，就是一堆更加专门的问题，他必须用多种法律体系加以解决，而且大多数法律还具有古老的渊源……然而，我们应当坦率承认，尽管英国的制度确实有着古董式的魅力，但是它太复杂，太难理解，因此其他人根本不会想去采用这种制度。

K.茨威格与H.科茨，

《比较法简介》，第三版（牛津出版社，1998年），第37页

尽管这两种传统——普通法系与大陆法系——在过去的一个世纪里开始互相靠拢，但这两种体系仍然具有至少五处重大的区别。首先，普通法系的本质是不成文法，这一特点是由中世纪的律师及其提交辩论意见的皇家法院的法官联手造成的。实际上，这一根深蒂固的口述传统得到了强大的君主制的支持，并在罗马法研习的复兴之前，由专家加以发展。这一点也许能够解释为什么罗马法体系从来没有被英格兰所接受。

数代普通法律师都拒绝了法典化，然而在美国，这种抵触情绪已

经逐渐减弱。自从美国法律协会（其组成人员为律师、法官以及法律学者）于1923年成立以来，它已经发布了一系列“法律重述”（涉及的领域包括合同、财产、代理、侵权以及信托），以“通过对基本法律问题的重述来解决法律的不确定性，从而让法官与律师知道法律是什么”。他们的目的在于让法律更加明晰，而不是将法律法典化。这些法律重述所持的观点具备仅次于法律的权威性，这一点可以通过美国各法院的普遍接受（尽管并非一直与它们保持一致）得到证明。更加重要的是《统一商事法典》（UCC），它针对重要的商业交易建立了一系列稳定而一致的规则，在全美都得到了广泛应用。美国50个州的法律各不相同，因此对于商业交易使用统一的规则就显得格外重要。想象一下因缺少这种标准化而引发的混乱：你生活在纽约，在新泽西买了一辆在密歇根制造、仓储地在缅因的车，然后这辆车被运送到了你家。

第二，普通法具有诡辩意味：它的基石是案例，而大陆法系的基石则是法律文本。随便问一个美国、澳大利亚或者安提瓜岛的学法律的学生，他们绝大部分的学习时间都用来做什么，答案几乎肯定是“阅读案例”。如果去问阿根廷、奥地利或者阿尔及利亚的学生，他们则会提及他们一直在精读的民法或刑法法典。普通法律师集中于研究法官作出的论断，而非法典的词句，因此他们会用一种更加实用的、不太理论化的手段来解决法律问题。

第三，考虑到法院判决的中心地位，普通法系的律师把遵循先例原则作为整个法律体系中的最高原则。这一原则意味着，在案件的事实基本相似的情况下，法院作出的在先判决应当适用于现在的案件；它也意味着在司法等级制度中级别较高的法院作出的判决，对于级别较低的法院具有约束力。这一理念之所以正当，是因为它可以带来稳定性、可预测性和客观性；同时也可以让法官“辨识”出明显具备约束力的先例，其依据是它们与之前的案例在某些方面有着实质性的区别。

第四，尽管普通法以“何处有救济，何处即有权利”为基本前提，大陆法系却在整体上采取了一种完全相反的立场，即“何处有权利，何处即有救济”。如果说普通法系本质上是救济本位而非权利本位，那么从表面上看，这是由所谓的令状制度导致的。在采取这一制度的英格兰，自从12世纪以来，如果没有经国王的授权所发布的令状，诉讼均不能开始。每一个请求都有一种正式的令状。因此，举例来说，债务令状是所有追索欠款的诉讼的前提，权利令状的存在则是为了追索土地。在17世纪，人身保护令（*habeas corpus*，字面意义为“你必须提交此人的身体”）是对专断权力的重要制约，因为它要求将未经审判而被关押的人呈交法院^[2]。如果关押此人并无正当合法的理由，则法官可以命令释放此人。大陆法系国家用了一个世纪之久，才最终接受了这一自由社会的根本特征。

最后，在13世纪，普通法系已经将陪审团引进了民事案件与刑事案件。陪审团决定案件的事实问题，法官决定法律问题。陪审团审判制度一直是普通法系的根本特征，大陆法系从未接受过这种将事实与法律分离的做法。这种分离也阐明了普通法系口述传统的重要性，这与大陆法系所采取的、以书面辩论意见为中心的做法截然相反。

普通法、混乱，以及法典化

如果普通法由法典化的、可以通过参考其渊源法规而加以确认的一系列法规所组成，生活将会容易很多。但是现实是，我们面临的状态要复杂和混乱得多；而且，要让普通法符合那种理想状态，唯一的方法就是法典化，那样的话，整个制度也就不再是普通法了。这种神话（因为它的确是个神话）的魅力来自另外一种理想，即法治而非人治的理想……将普通法视为一系列法规的集合，或是视为一种在本质上很精确的理念，将会扭曲这一制度的本质；就好像说，一个人可以在大体上列出普通法有多少法规，并且把它们像数羊一样数出来或把它们刻在石版上一样。

A.W.B.辛普森，《普通法与法律理论》，载于威廉·唐灵（编），
《法律理论与普通法》（布莱克维尔出版社，1986年），第15页
—16页

有这样一些法域，例如苏格兰，尽管其法律体系并非法典式的，但是仍然在不同程度上保留了罗马法的影响。也有一些法域虽然避免了罗马法的影响，但由于制定法占据主导地位，这些国家的法律体系与大陆法系传统较为接近。这些法域包括斯堪的纳维亚国家，在罗马—日尔曼法系中具有独特的地位。

其他法律传统

宗教法

如果不去细究某一法律制度的宗教根源，就不可能正确地理解这一制度。这些根源往往根深蒂固，历时久远。事实上，在西方世界，罗马天主教会的法律制度最为悠久，也未曾间断。就西方法律制度而言，宗教的影响可谓相当明显：

基本的机制、观念和价值观……可以追溯到11世纪和12世纪的宗教仪式、礼拜仪式和教义。它们反映了对于死亡、原罪、惩罚、宽恕与救赎的新态度，以及关于神与人的关系、信仰与理性的关系的新看法。

在12世纪的欧洲，教会法在很多领域起着重要作用。教会法庭宣称，它对范围相当广泛的事项具有管辖权，包括异端、婚前性行为、同性恋、通奸、诽谤，以及伪证。教会法仍然适用于不少教会，特别

是罗马天主教会、东正教会，以及圣公会。

世俗主义的兴起并没有完全排除宗教法的影响。在西方世界，立法和法院对于宗教专属事务的管辖权经常受到限制，而且很多法律制度包含了宗教法，或将宗教机构的事务交由它们自己处理。但是西方法律的一大重要标志是政教分离。

若干卓越的宗教法律传统与国家法律制度并存，而有些宗教法律传统则为国家法律所采纳。最为重要的是塔木德法、伊斯兰法以及印度教法。这三种宗教法的权威都有神圣来源，即《塔木德经》、《可兰经》和《吠陀经》中揭示的宗教教义。

塔木德法

塔木德法象征着一种伟大的智识理念；作为一本法律书，它包含了来自所有时代的观点，其相异之处永无止境；它还处理着过往之事，从未将其视为终结，这就给更多的意见提供了空间，而每一个时代都与之相关。在任何法律传统中都找不到类似的特点。

H.帕特里克·格伦，《论普通法》

（牛津大学出版社，2005年），第131页

所有的宗教法都以种种方式影响着世俗法。例如塔木德法对西方商法、民法和刑法都有着重要的影响。在普通法系和大陆法系之外，我们还可以找出另外四个重要的法律传统。

印度教法

印度教法承认法律与世界均有变化之可能，但是.....印度教法只是在忍受，而不会以任何方式鼓励这种变化的可能性，认为它一定会发生，但不应当干扰整个世界的和谐基调。如果干扰到了，那就是恶业，会得到相应的处置。因此，就一种书面记载的传统而言，印度教传统的宽广令人难以置信。忍受并非位于这个传统的边缘，而是位于它的核心。而且忍受有所独有的戒律。

H.帕特里克·格伦，《世界法律传统》，第二版

（牛津大学出版社，2004年），第287页

伊斯兰法主要以《可兰经》的教义为基础。它延及生活的方方面面，而不仅仅适用于那些属于国家和社会的层面。超过地球人口总数五分之一的人（大约13亿人）遵守着它。

印度教的核心以因果循环的理念为前提：善良和邪恶最终决定着人们下一世的好坏。印度教法，尤其是其中与家庭和继承有关的部分，适用于大约9亿人，他们多半生活在印度。

伊斯兰法

伊斯兰法.....通过对人性的常理推定，而非通过完善自创的范畴来寻求永恒性。它是一个由伦理、逻辑与判断构成的体系，它并非建立在对教旨的完善之上，而是建立在日常生活的标准之上；以此作为衡量标准，它的发展、整合、逻辑和成就都是极具影响力的。人类的义务是遵循真主创设的道德约束，而不是试图去发明它们。但是在真主创设的道德约束之内，在知道它们的存在、错综复杂性和交互影响的情况下，人们可以创造各种关系，并进行交易。

劳伦斯·罗森，《司法人类学：伊斯兰社会中作为文化的法律》（剑桥大学出版社，1989年），第56页；引自马利斯·鲁思文，《伊斯兰简介》（牛津大学出版社，1997年），第89页

习惯法

习惯法所涉及的惯例必须具备通常做法和习惯之外的其他特征。它们需要具备一定的合法性。辨认出这种合法性并非总是轻而易举，尽管习惯法一直在扮演重要的角色——特别是在具有混合法律制度的法域中，比如某些非洲国家。习惯的韧性在印度与中国也非常明显。事实上，关于中国的习惯法，《中华人民共和国香港特别行政区基本法》规定，习惯法作为在之前的香港地区（1997年7月1日之前）已经生效的法律的一部分，应当继续有效。

混合法律制度

在一些法域中，两种或者两种以上的法律体系互相影响。比如在南非，罗马—荷兰法的存在，是受到荷兰法学家影响的结果，他们在著作中参考了罗马法。这一传统是在17世纪和18世纪向好望角殖民地输出的[3]。19世纪，在南非引进英国普通法之后，南非法律体系的混合特性更加具有活力，两种体系实现了非凡的和谐共存。并且，这一趋势仍在延续：

如同宝石镶嵌在胸针之中一般，在今日的南非，罗马—荷兰法在英国制造的基座上光芒闪耀。即使整个南非的私法与刑法体系仍然是纯正的罗马—荷兰法（事实上，它并不是），作为整体的南非法律体系仍然是一种混合体系，大陆法系与普通法系的元素在其中互相碰撞。

尽管斯里兰卡和圭亚那分别在1799年和1803年引进了罗马—荷兰法，但这种混合体系早已不再有效，普通法正占据着主导地位。

中国法

传统的中国社会与其他的儒家文明一样，没有发展出以西方法律体系的基础理念为根基的法律体系。儒家思想接受了“礼”的概念：它与其他普遍和平等适用的固定的法规体系，形成了强烈的对比。尽管中国的“法家”致力于削弱儒家哲学理念的政治影响力，要用“法治”（法）取代儒家的组织之道——“礼”，但“礼”仍然一直在中国占据主导地位。

中国令人叹为观止的现代化进程，需要能够促进经济发展和金融发展的法律。毫无疑问，法律在当代中国的角色仍然是工具性和实用性的。中国的法律体系在本质上属于大陆法系，因而在很大程度上也是法典化的。

中国法律的未来

我愿意大胆地提出，当中国现在的经济改革带来席卷整个国家的经济与社会巨变时，随着时间的流逝，所有传统法律文化中的封闭元素得以形成的社会背景，将被另一种社会背景所取代。它们将会在重焕青春的中国文化中找到自己的位置，而中国文化能够，而且也将会从中国传统里的开放元素中得到启发，诸如儒家的仁爱，道德修养，以及对于天、地、人与世间万物之和谐的默默却无尽的精神追求。

阿尔伯特·H.Y.陈，《儒家法律文化及其现代命运》，见雷蒙

德·瓦克斯（编），《中国香港地区的新法律秩序》

（香港大学出版社，1999年），第532页—533页

法律的诱惑

当人们深受不公之苦时，他们经常抱怨：“应当由法律来制止这个行为啊！”现在的趋势是，我们日益期待法律来解决问题，这是可以理解的。当法律不能提供救济时，人们会觉得沮丧和愤怒。但是法律对于反社会行为的管制，并不像看起来那么简单。本书第六章提到的技术给法律带来的挑战，应该说明了这一点。我们向法律——或者律师——寻求帮助时，很有必要去回忆一下伟大的美国法官伦恩德·汉德的话语。汉德法官针对人们对于法律的过度信任，开出了这剂解药：

我常常在想，我们是否将希望过多地寄托于宪法、法律和法庭之上。这是错误的希望；相信我，这是错误的希望。自由在每一位男子和女子的心中；当它在那里死去时，宪法、法律或者法庭，都将束手无策。如果它依旧在每个人的心中，那么它不需要任何宪法、法律或者法庭来加以拯救。

本文的论述自会证明这一断言到底是否正确。

法律的功能

秩序

很难想象足球、象棋或桥牌可以没有规则。如果没有一套达成一致的、成员应该遵守的规则，一家扑克休闲俱乐部都没办法正常运

转。因此，当人们组成更为庞大的社会团体时，他们总是需要法律，这一点丝毫不让人吃惊。几乎难以想象没有法律的社会。不幸的是，我们总是倾向于利己主义。法律对自由的限制，是我们为了在社区中生活必须付出的代价。“我们都是法律的奴隶，”古罗马伟大的律师西塞罗写道，“所以我们才可能自由。”法律提供了安全与自决，这在很大程度上推动了社会和政治的进步。

“法律与秩序”已经成了老生常谈，也许更准确的说法应该是“法律为了秩序”。人们普遍认为，如果没有法律，秩序就不可能得到维持。而秩序——或者，用现在更流行的词来说，“安全”——是绝大多数政府的中心目标。如果社会有志于保障其成员的幸福安康，那么“安全”则是基本前提。

托马斯·霍布斯在著名的自然状态理论——在社会契约理论之前——中宣称，人类的初始状态是“孤独的、穷困的、下流的、粗野的和短暂的”。不过，不止一名学生将这一格言修正成了“……下流的、英式的和短暂的”^[4]。霍布斯认为，只要我们希望维持秩序和安全，法律和政府就是必需品。因此，根据社会契约，我们需要将自然自由让渡出去，以创造一个有秩序的社会。在今天，他的哲学被认为有点威权主义，因为他将秩序置于正义之前。尤其需要指出的是，他的理论——事实上，他自己也承认——是为了削弱革命的合法性，哪怕革命旨在反对恶政。

他认识到，无论是在精神上还是在生理上，我们在本质上是平等的：最弱者也有能力杀死最强者。但他认为，这种平等造成了混乱。他论证说，人们容易基于三种原因而争吵：竞争（因为物质财产的供给有限）、不信任与荣耀（为了保护我们强大的名声，我们一直保持敌对）。霍布斯认为，因为我们容易发生冲突，我们的自然状态是，所有人都持续地互相敌对，没有任何道德存在，所有人都生活在永恒的恐惧之中。在这种战争状态停止之前，所有人对一切事物都拥有权利，甚至包括他人的生命。当然，秩序仅仅是法律的一种功能。

正义

法律无疑维护着秩序，但它还有另外一种至关重要的功能。20世纪的英国法官丹宁勋爵曾经说过：

我认为，法律有两个伟大的目标：一是维护秩序，二是伸张正义；然而，这两个目标并非一直保持一致。有些人重视秩序，将稳定置于正义之前；而有些人重视救济不平之事，将正义置于稳定之前。正确的解决之道，是保持二者之间的适当平衡。

对正义的追求必须成为任何法律制度的核心。法律与正义画上等号的历史相当久远。这一理念在古希腊哲学家的著作中，在《圣经》中，在古罗马皇帝查士丁尼的法典中都可以找到。但是，要弄清楚正义的概念并不容易。柏拉图和亚里士多德都曾致力于阐释正义的基本特征。事实上，绝大多数对正义的讨论，仍然以亚里士多德的方法为出发点。亚里士多德认为，正义在于以平等对待平等，以不平等对待不平等（根据不平等的程度而定）。亚里士多德承认，正义中所蕴含的平等既可以以算术方法计算（以所涉及之人的身份为基础），也可以以几何方法计算（以维持同样的比例为基础）。因此，他区分了两种正义，一是矫正正义（交换正义），二是分配正义。前者是法庭的正义，适用于矫正犯罪或矫正不当的民事行为。它要求所有人都必须被平等地对待。至于后者（分配正义），亚里士多德认为，给予每个人的，应当和他的价值或他所应得的份额相适应。根据亚里士多德的观点，这一点主要是由立法者考虑的范畴。

在经典之作《法律的概念》中，H.L.A.哈特认为正义的理念：

.....包含两个部分。一是统一性或者恒定性，可以用一句格言来概括：“情况相似的案件，应当得到相似的判决”；二是一个灵活的、可变的原则，基于任何既定的目的，用于决定案件是相似的还是不同的。

哈特认为，在现代社会，“人类有权得到同等对待”这一原则已经根深蒂固，因此，为种族歧视辩护的理由经常是：那些被歧视的人“不完全是人类”。

另外一种特别具有影响力的正义理论叫作功利主义，它总是让人想起著名的英国哲学家，法律改革者杰里米·边沁。他的文风富有活力，极具个人特点：

自然把人类置于两位主公——快乐和痛苦——的主宰之下。只有它们才指示我们应当干什么，决定我们将要干什么。是非标准和因果联系，俱由其定夺。.....功利原理认可这一被支配地位，把它当作旨在依靠理性和法律缔造幸福制度的基础。凡试图怀疑这个原理的制度，都是重虚轻实，任性昧理，从暗弃明的。

[5]

为了这一目的，边沁制定了“幸福算法”，以评估任何行为的“幸福指数”。

世界上有许多解释正义为何物的方法，它们互相冲突。有些方法同样反映了霍布斯的社会契约理论。这一理论的现代版本在约翰·罗尔斯的重要著作中有所反映。罗尔斯拒绝了功利主义，将正义理念发展为公正性。这种公正性旨在得出正义的客观原则，在理论上，它将会得到无知之幕后个体的一致同意，这些个体并不知道他们所属的性

别、阶层、宗教或者社会地位。每个人都代表着一个社会阶层，但是他们并不知道自己是聪明还是愚顽，强壮还是虚弱。他们也不知道自己生活在哪个国家或哪个时期。他们只对科学和心理学原理有基本的知识。在这种幸福的无知状态下，他们必须以匿名的方式决定一份契约，这份契约的基本原则将会规定他们组成的社会的生活模式。在这一过程中，他们为理性的个人利益所驱动：每个人都在追寻着那些最能够使自己获得自己所选择的“美好生活模式”的原则，不管这种模式到底是什么。

法律现实主义

法律的生命不在于逻辑，而在于经验。感受到的时代的需求、主流的道德与政治理论、公开宣布的或者潜意识里关于公共政策的直觉，甚至法官共同的偏见，在决定统治人们的法律规则如何适用的过程中，比三段论式推理更加重要。法律反映了一个国家数世纪以来的发展史，我们不能像对待一本只包含了公理和推论的数学书那样对待它。

奥利佛·温德尔·霍姆斯法官，《普通法》，第1页

除非某一法律体系的规则尽可能具备合理性、普适性、平等性、可预测性和确定性，否则正义就不可能通过这一法律体系而获得。但是，这些目标都不可能在绝对的意义上达成，它们只是理想。举例来说，法律永远不可能具备完全的确定性。有时候案件的事实模糊不清，难以查明。与此同时，法律本身也难以确定——特别是对于不是律师的人来说，他们将会面对汗牛充栋的法规、法庭的判决、实施细则等等。因为互联网的存在，寻找法律的任务变得略微轻松了一些，但是面对着法律渊源的迅速扩张，这项任务依然是个艰难的挑

战。“疑难案件导致恶法”这一格言说明了一项重要原则：法律具有确定性，要比扭曲法律来适应某个异乎寻常的个案来得更重要。

正义需要的不仅仅是公正的法律，它还要求获得正义的过程也必须是公正的。因此，这首先需要有一个公正而独立的司法制度（第五章将对此加以讨论）；其次，还需要有能力的、独立的法律职业人士（第五章同样将对此加以讨论）；第三，程序正义是公正的法律制度必不可少的因素。这些必备因素和其他因素一起，保障我们能够获得法律意见、法律援助与代理，以及公正审判（第四章将对此加以讨论）。

在公正的或者比较公正的社会里，一般来说，法官在推进正义事业的道路上几乎不会面临障碍。很少需要英雄主义。然而，当不公在整个法律制度中蔓延的时候，法官的工作会棘手得多。在纳粹德国或者种族隔离的南非这样的社会里，一位高贵的、有道德的、公正的人，要怎么样才能兼顾他的良心和职业呢？在不公的社会里，普通人也可能会遭遇这种道德困境。法官属于公务人员这一事实，会把和其他参与这个法律制度的人或者只是从不公正中攫取利益的人区分开来吗？将法官和其他人，特别是律师，作道德上的区分，是否有着充分的理由？可敬的法官只会努力在他力所能及的范围内施行正义，并承认在某些主要的法律领域内，他的权力是受到限制的。但是一位尽职的、有良心的律师是否也和法官在同一条船上？他也同样努力去做好事，但在这个法律制度的苛刻限制下，他个人将会付出巨大的代价。他也同样为这一法律制度提供合法性依据。他的道德困境和法官的道德困境难道不是一样的吗？

对于这类困境，我们并没有简单的标准答案。从制度上说，法官与律师并不相同：他们是通过任命或者选举产生的、负责法律实施的官员。他们的法定义务很清晰。但是律师不是国家的官员。他们对客户负有巨大的责任。当然，他们必须在这个法律制度内工作，但是他们的职责是运用法律，而非广施正义。他们可能认为某项法律在道德

上令人厌恶，但是在不公的法律体系内，相比法官来说，他们更容易为自身扮演的角色正名。也正因为如此，举例来说，在实行种族隔离制度的南非，律师们认识到了他们与法官在作用上的区别，因此多名声誉卓著的资深律师宣称，本着良心，他们会拒绝出任法官职位。但是他们仍然可以继续做律师。尽管从这个制度中退出的诱惑非常强烈，但是在为正义努力奋斗的途中，许多律师仍然展示出了巨大的勇气，有时候他们甚至成为了英雄。

不管怎样，律师个人可以认定，自己在法律制度中的作用是不是为了巩固这一制度的合法性。这是一种在道德上完全正确的回应。但是这并不意味着国家官员也面临着相同的道德困境，因为法官与律师在功能上存在重大的区别。具体来说，与法官不同的是，律师所关心的远不止是法庭程序。事实上，律师做出的某些最有价值的工作，就是针对客户的权益向其提供建议，而不论客户是否打算或期望提起诉讼。出庭会被视为对现行法律制度合法性的明确接受，但为客户提供建议就不一定是这样了。

法律制定最基本的规则。谋杀是不对的，盗窃也不对。法治最明显的实例，就是对各种形式的反社会行为进行规制的法律规则。现代政府致力于以强制措施之外的方式来说服我们循规蹈矩。胡萝卜每每取代了大棒。政府会用宣传活动、官方网站以及其他形式的公共关系活动来劝导我们做某件事，或者不要做某件事。但是法律规定了人们的行为标准，因此仍然是国家手中最有力的工具。

而且，法律建立了一个框架，用以解决所有难以避免的纠纷。法院是解决冲突的主要场所。几乎所有的法律制度都包括法院或者类似法院的机构，它有权力对纠纷作出公正的裁决，并且依据公认的程序来依法作出权威性的判决。

法律促进，甚至经常鼓励特定的社会和经济关系。法律规定了很多规则，让各方得以缔结婚姻关系、劳动合同或者买卖合同。公司

法、继承法、物权法等等，都为我们提供了有用的工具，我们可以借助它们从事构成社会生活的无数活动。

法律的另一项功能是保护财产。规则确认“谁”拥有“什么”，从而决定了谁对物品拥有最坚实的权利或请求权。因此，法律不仅保障了个人的独立，而且还鼓励人们更高产、更富有创造性（催生新的思想，它们可能会转化为受到专利权和著作权保护的知识产权）。

法律同样追求保护社会公众的普遍安全。法律对超出市民或私营企业能力的公共服务（比如国防或国家安全）进行监督或协调，个人不再被迫为自己的安危操心了。

近年来，法律另一方面的功能起到了重要的作用，那就是保护个人权利。比如许多国家的法律囊括了权利法案，以此作为保护一系列个人基本权利免遭侵犯的手段。有时候，权利法案以宪法的形式确立。宪法确立是保护人权法案的手段，使它不会轻易受到立法修正的影响^[6]。在其他法域中，由普通的、像其他任何法律一样可以废止的法规所保障的权利就不那么安全。几乎每个西方国家（澳大利亚是明显的例外）都以宪法或者立法形式确立了权利法案。

法律的渊源

法律并不是从天而降的神赐之物。它起源于诸多得到认可的“渊源”。由此得到反映的观念是：如果缺少权威的渊源，某项号称是法律的规则，其实并不能被认可为法律。因此，律师们经常提及“权威依据”。法官可能会这样询问律师：“你的主张有什么权威依据？”为回答这一问题，普通法系的律师很可能会引用在先的判例，或是一项法令；而大陆法系的律师则会向法庭引证某一条款，比如民法典中的条文。不管哪种情况，公认的法律渊源都会对法律论证的形成起到决定性的作用。

除了上述两种传统的法律渊源之外，法学著作被视为权威法律渊源的情况同样屡见不鲜。同时，还有其他一些法律渊源，比如常识和道德准则等。这些法律渊源严格来说并不是法律，这一点可能令人难以置信。

立法

当代法律体系中，典型的法律渊源是由立法机构颁布的法律。它旨在引进新的规则，或者修改原有的规则——通常打着改革、发展或者声称要改善生活的旗号。然而，立法的起源却较为晚近。

20世纪见证了立法者立法能量的爆发，他们的当选常常归功于充满承诺的宣言，宣言假定存在着一条永不休止的立法流水线。在大多数发达社会里，几乎不太容易想出来，生活中还有什么领域没有被立法者致力于管理我们何事可为、何事不可为的献身精神所触及。

然而法律并不是什么灵丹妙药。事实上，法律起到的效果与起草者的立法目的往往背道而驰。而且，我们的立法措辞也很少能够精确明白到无须再加解释。法律用语极少是定论性的，很容易对它们作出不同的解释——特别是在律师介入的情况下。不可避免地，解释法律的含义成为了法官的责任。当他们解释法律的时候，他们通常会创造先例；先例为法院的审理提供了指导，但是法院将来很可能会面临立法机关的解释。

因此，人们发展了一系列的技术性“规则”，来帮助法官解读立法者的意图。这里有一个经典的例子能够展示对立法者的意图进行解释的不同方法：假定有一部禁止“车辆”进入公园的法律。汽车自然属于“车辆”之列，那么自行车呢？滑板呢？第一种解释方法是“字面解释”，或者叫“文本解释”，即对法律用语进行通常的、字面意义上的解释。在这种解释下，“车辆”的外延不会扩展到小轿车、卡车或者公共

汽车之外。根据通常理解，自行车和滑板并不属于车辆。但是，值得注意的是，这种单纯的文义解释可能会导致荒谬的结论，即使是它的支持者也承认，这种方法会产生麻烦，而且我们不能用明显不合逻辑的方法去解释存在争议的单词和短语。

第二种方法是努力探求立法的目的。在我们刚刚举的例子里，我们可以认为该条规定的目的是为了保障公园的宁静祥和。如果是这样的话，我们可能会更容易判断立法的真正意图是什么，并据此来将汽车（噪音）和自行车（安静）区别对待。这一方法还会让法官考虑整个法律体系的综合目的。当采用上述狭义或者广义的目的解释方法得到的解释和语句的字面含义不一样时，目的解释方法会倾向于采取灵活一些的解释，而不是单纯的字面解释。

目的解释是在不少法域中占据主导地位的方法。美国法院经常细究法律的立法历史，以解决法律的模糊性，或者确定其清晰的含义。在加拿大和澳大利亚也有着相似的做法。在欧洲，1972年的《欧洲共同体法》规定，在解释执行欧洲共同体（EC）法律的立法^[7]时，法院应当采取目的解释的方法。事实上，欧洲共同体法律是根据大陆法系的立法模式起草的（措辞比普通法系国家的法律更为简练，但抽象程度更高），目的解释就成了必不可少的方法，而且法院会经常考虑到广泛的社会目的与经济目的。欧洲法院^[8]也同样倾向于使用目的解释的方法。

我认为，公正地说，任何一种方法都不能单独开启通向完美法律解释的大门。事实上，这些解释规则到底是不是得到了一致适用，或者能不能得到一致适用，还存在大量疑问。著名的法律解释学者鲁伯特·克劳斯教授（爵士）向我们讲述了他任牛津大学的学生表达出的疑惑：

每一个学生都告诉我有三种方法——文义解释原则、黄金原则和除弊原则；法院若适用其中任何一种，我们都可以相信它在

个案中秉持了正义。我对此一直有着疑惑，但最令我不安的是，我每次向学生或者考生提出这个问题，答案一直都是是一样的。甚至当问题是“‘议会的意图’是什么意思？”或者“法律解释的主要外部辅助手段是什么？”的时候，我得到的答案依然是“有三种解释原则——文义解释原则……”

普通法法律解释原则

文义解释原则

如果某部法律的用语清晰，只有一种含义，那么必须认为该立法的真实含义和目的，就是它所清晰表达的含义；以清楚明白的词句颁布的法律必须得到执行，无论这会引起何等荒谬的、有害的结果。

亚金森勋爵，瓦希诉伦敦排字工人协会案[1913]A.C.107，1211

黄金原则（目的原则）

黄金原则……是指我们（在解释法律时）需要将整部法律进行通盘考虑，并对其进行整体解释，赋予其中的文字以通常的含义；除非此举将会导致不一致的、荒谬的、不便的结果，其严重程度足以让法院认为立法并非旨在在通常意义上使用这些词语，也足以让法院有充分理由赋予这些词语其他意义。尽管与通常意义相比，这些意义不那么正确，但它们是法院认定的、这些词语所应当承载的含义。

布莱克本勋爵，威尔河委员会诉安德姆森案（1877）

除弊原则（海顿案原则）

在适用除弊原则时，法院必须问四个问题：（1）在该部法律颁布之前的普通法是什么样的？（2）之前的普通法没有规定的缺陷或弊害是什么？（3）该部法律意图提供的补救是什么？（4）提供上述补救的真正原因是什么？

海顿案（1584）3 Co Rep 7a , 7b

而且也有人愤世嫉俗地认为，这些规则只不过是来自完全不同基础的解决办法加以合理化罢了。

立法过程中另一个固有的困难是，我们不能期望立法者预见未来。当新情况发生时，为达到某项特定目的而设计的立法可能就不管用了。当创新型技术使法律变得更加复杂时，情况尤其如此。例如，因为数字技术和互联网的兴起，版权立法和色情作品立法正面临着尴尬的挑战，我们将在第六章中讨论这一问题。

普通法

人们通常会把“普通法”这一术语与英国普通法联系在一起。但是如果我们讨论的是法律意义上的、主要以立法形式表现出来的普通法，而非局限于某个具体法域之内的普通法，那么它们就不是英格兰或者英语系前殖民地国家的专利。普通法的存在形式多种多样，而且在不少欧洲法律体系中均有留存，包括法国、意大利、德国和西班牙

牙。它们均源自罗马，为欧洲各地自发接受而非强制施行，并由此获得了共性。但在英格兰，由法官推动的普通法倾向于使用司法和救济术语。尽管欧洲（法国、德国）的普通法似乎已经被内国法所吸收，但是它们并没有死去。尽管法典化和遵循先例原则的时代已经到来，这些非英语系国家的普通法虽然已经饱受打击、伤痕累累，但是依然适用，而且它们还在多个法律制度的血管内不知疲倦地循环着。

对于施行普通法的英格兰，以及多个引进普通法的国家而言，法院的在先判决（司法先例）是法律的基本渊源。遵循先例原则规定，法院在先前的案件中采用的说理方式，对于后来审理类似案件的法院通常具有约束力。这一理念建立在“遵循先例”（*stare decisis*）的基础上。它的目的当然是为了提高法律的稳定性和可预测性，并保证相似的案件尽可能得到相似的判决。

每一个普通法法域都有它独特的法院等级制度，遵循先例原则要求法院遵循在等级序列中高于它的法院的判决。由此，低级别的法院只需要在作出判决时遵循上一级法院的说理方式——所谓的判决理由（*ratio decidendi*）。法官们作出的其他任何表述则没有约束力：它们只是“附论”的附带意见（*obiter dicta*）。比如，法官可以对某一案件发表与其事实毫不相干的意见，也可以就该案件发生的社会背景武断地发表意见。对后来的法官而言，上述言论除了有建议和参考价值之外，不具备其他效力。

找出一桩案件的判决理由往往是一场披荆斩棘的艰难旅行。判决可能会冗长而费解。当法庭由数位法官组成时，每一位法官都可能引证不同的理由来得出相同的结论。尽管法官和学者们已经提供了各种各样的路线图，但是这条路并不容易。没有一个简单的公式可以直接揭示判决中有约束力的部分，就像生活中的许多事一样，这需要练习和经验。

在先的判决（经常是古老的判决）应当决定当代案件的结果，这

一理念不时遭到嘲讽。最有名的嘲讽来自杰里米·边沁，他曾嘲笑遵循先例原则是“狗的法则”。

当你的狗做了任何你不希望它做的事的时候，你就等到它做完，然后再因为这件事而打它。这就是你为你的狗制定法律的方法，这也是法官们为你我制定法律的方法。先例越是古老——这意味着它是由更加野蛮的、不成熟的、受偏见误导的人类所确立的——它所对应的过去的情况……与现在的情况就越不可能相同。

人们经常认为，大陆法系中并没有与遵循先例原则相对应的做法，也就是说，大陆法系的法官并不需要遵守级别较高的法院的判决。但是这种认识是错误的。在实践中，和普通法系上诉法院的判决一样，法国最高法院或者德国联邦最高法院作出的判决都会被低级别的法院所遵循。

其他渊源

在一个完美的世界里，法律将会是清晰的、确定的和易于理解的。但现实和这种乌托邦式的幻想尚有距离。所有法域内的法律都是动态的有机体，受制于不断变迁的社会、政治和道德价值观。我们已经提及了极具影响力的基础道德观念之一：自然法。这一古代哲学仍然塑造着罗马天主教会的教义。正如我们所知，这一理念从以下假设出发：在自然世界中存在着一些原则，我们作为理性的生物，有能力通过推理发现这些原则。比如，堕胎是不道德的，因为这种行为侵犯了自然法对生命的尊重。

尽管在讽刺漫画里，法律、律师和法院存在于一个人为制造出来的、密不透气的泡泡之中，但是在现实生活中，法官确实接触现实世界并考虑公众意见。事实上，有时候法院的回应太过迅速热情，显得颇不得体。比如当媒体哀叹在某个案件里或者牵涉到某个恶名昭著的罪行时，法官显得过于仁慈的时候，法官可能会轻率地（有没有人敢说是不明智地？）加以回应，运动一下他们的判刑肌，明显是为了安抚他们感受到的公众舆论。

法院也许更为谨慎地、越来越多地引用学界人士在教科书和学术杂志上表达的观点，这一点也为学院派律师喜闻乐见。被判决书引用是一种承认，这不仅意味着他们的著作有人阅读，更重要的是，它们确实有点分量。

如果某一法律观点缺少直接的权威依据，法院甚至可以允许律师引用“常识”来支持他们的论点。这些“常识”包括为大众普遍接受的是非观念、社会实践的总结、公平、法律的理念，以及其他的普遍观念。愤世嫉俗的人也许 would 认为它们和法律程序格格不入。

【注释】

[1]《新敕律令》系公元534年后颁布的法律的汇编，其形成时间远迟于前三部书，故作者未将该书列入公元529年至534年之间的编纂成果。

[2]另一解释为you may have the body，意即“你可以拥有此人的身体”。对人身保护令的历史感兴趣的读者，可阅读丹宁勋爵（Lord Denning）的经典之作《法律的界碑》（*The Landmarks in the Law*）第八章的内容。

[3]其时好望角为荷兰殖民地。

[4]这里包含了一个文字游戏：“粗野的”原文为brutish，而“英式的”原文为British，仅有一个字母之差。

[5]此段引文参考了时殷弘先生的译文（《道德与立法原理导论》，商务印书馆2000年12月第1版，第57页，第一章第一小节）。

[6]宪法作为根本法，与非根本法的其他部门法相比，修正程序较为复杂。

[7]某些欧洲共同体（现在为欧盟）成员国的法律传统决定了它们不能直接适用欧洲共同体法律，而必须通过国内立法将欧洲共同体法律转化成内国法，才能执行和适用。英国即是其中之一。因此才有“执行欧洲共同体法律的立法”一说。

[8]于1952年成立，位于卢森堡，是处理有关欧盟法（欧共体法）争议的最高法院。它有权管辖对其成员国提起的、诉称其未履行欧盟条约项下义务的案件。

第二章 法律的部门

法律丰富的分支永远在繁殖增长。当社会生活在不断变化的时候，法律很少会落后一大截——法律会发明和规定新的概念和规则，并解决不可避免会发生的纠纷。因此，我们勇敢的法律新世界在不断地开疆辟土：空间法、体育法、性法。但是，作为绝大多数法律体系核心的基本部门法，可以回溯到法律的根基：合同法、侵权法、刑法和物权法。这个原子核的周围必须围绕着一系列部门法，包括宪法和行政法、家庭法、国际公法和国际私法、环境法、公司法、商法、证据法、继承法、保险法、劳动法、知识产权法、税法、证券法、银行法、海商法、福利法、人权法等等。为了便于刑事审判、民事审判以及其他实务的操作（比如转让土地、起草遗嘱），人们发展了复杂的程序规则，由此产生了新的次级部门法。

公法与私法

公法与私法之间的界限非常重要，对于欧洲的大陆法系国家以及它们的前殖民地来说尤为如此。尽管对于怎么划分以及从何处划分这一界限并没有达成共识，但是一般而言，公法管辖的是公民与国家之间的关系，而私法则关注社会中的个人或者群体之间的关系。因此，宪法和行政法是典型的公法，而合同法是私法的众多部门之一。刑法因为主要涉及国家对于罪犯的指控，也同样处于公法的保护伞下（这三个部门法在下文中均会述及）。然而，当国家越来越多地侵入我们的生活时，公法与私法之间的界限也会更加模糊。

合同

协议是社会生活必不可少的元素。当你同意和我一起喝一杯，向

我借本书，或者让我搭车上班时，我们就已经缔结了一份协议。但是法律不会强制你出现在酒吧里，不会强制你还书给我，或者强制你让我搭车。违反这些社交安排也许会带来相当的不便、烦恼，甚至开销，但是绝大多数法律制度都能够理解这种违约。

自由社会的基本特征之一是它给予成员自治的权力，只要他们不伤害别人，他们就可以通过自由选择达成交易。合同自由也可以通过功利主义的立场来捍卫：通过执行遵循市场定价机制的合同，资源——货物与服务——可以被出价最高的人买走。有观点认为，这会让稀缺的资源得到平均分配。

自由市场的拥护者认为，个人是他自身福祉的最佳判断者。在19世纪（特别是在英格兰），在追求工商业界的首要价值的过程中，合同法因为能促进交易关系最优化，已经发展到了相当复杂的程度（有人认为已经到了神秘化的地步）。当然，没有合同法规制的商业是无法想象的，但是在任何社会里，合同双方在讨价还价能力上的不平等都难以避免。理论上说，在我和电力公司订立的家用供电合同中，合同双方都处于平等的基础上。但是事情并不是这么简单。我几乎不可能对合同条款讨价还价，那是一份冷酷无情的格式合同。这是一场力量悬殊的对抗。因此，法律通过消费者权益立法和其他机构设置对这种“不公平条款”进行了调节，试图重新平衡双方的利益。比如法院有权依法拒绝承认不合理的条款，并且只执行那些“合理的”条款。

为了缔结一份有约束力的合同，法律通常会要求协议双方确实具有创设法律关系的意图。违反承诺几乎一直被认为是不道德的，但是只有在满足特定条件的时候，它才会产生法律上的后果；尽管在某些大陆法系国家（比如法国、德国和荷兰），个人可能会因为不诚信的协商而承担法律责任，即使这时候对方还没有接受他的要约。

理论上，普通法将协议分成两部分：一是一方发出的要约，二是另一方对该要约的承诺。要约人通过发出要约表明——以语句、言

辞、传真、电子邮件，或者甚至作出行为等形式——要约一旦被要约的受送达人（受要约人）所接受，要约人就随时准备受合同约束。举例来说，亚当广而告之，要以1000美元出售他的车，夏娃则出价600美元。亚当回复她，他可以接受700美元的报价。这是个反要约，夏娃完全有接受或者拒绝的自由。如果她接受了，协议就会达成；如果同时满足了其他的法定要求，这就是个有约束力的合同。这一分析有助于判断协议是否确实成立，但这种分析方法相当机械，经常很难据此判断到底谁是要约人，谁是受要约人。实践中，最终的协议也许要经历冗长的磋商，而且涉及双方之间无数的提议与反提议。仅仅将这一过程描述为要约和承诺，则不现实了。

数百个案例都在和不能完美地符合要约和承诺模式的事实情况作斗争。还有一个不断产生的难题是，要约人要在多大程度上受到要约的约束。普通法规定，在你对我的要约作出承诺之前，我都有撤销它的自由。而德国、瑞士、希腊、奥地利和葡萄牙的法律则有相反的规定。它们规定，我必须受到自己发出的要约的约束，不能不受惩罚地撤销它。它们声称撤销要约没有任何法律效力。法国和意大利的法律采取了一条中间路线。意大利民法典规定，在特定的承诺期限届满之前，要约人不能撤销要约。如果要约中没有规定承诺期限，那么在受要约人作出承诺之前，要约可以撤销。但是如果受要约人出于诚信已经信赖了该要约，那么他可以要求要约人赔偿自己因为进行交易准备而受到的损失。

普通法不仅要求严肃的、愿意接受法律约束的意图，而且还要求“对价”，这一概念在大陆法系中是没有的。对价是协议的利益因素：各方都希望从中得到些什么，否则他们就不会缔结协议了。这些因素在1892年的卡利尔诉卡布利克鼻烟球公司一案中得到了阐述。卡布利克鼻烟球公司为它的产品做了广告——该公司声称其生产的鼻烟球可以防止使用者感染流感。该公司承诺，如果有人在使用过后得了流感，那么它会向这个人支付100英镑。广告中有以下陈述：

如有任何人士遵守鼻烟球所附说明书之指示，每日三次，连续两周使用鼻烟球之后，仍然感染现今愈演愈烈之流感、伤风或由伤风招致之疾病，卡布利克鼻烟球公司将向该名人士支付100英镑。1000英镑业已存入摄政街安联银行，以表诚意。

卡利尔夫人出于对该许诺的信赖，购买了一个鼻烟球，并根据说明书的指示加以使用。但是她仍然得了流感。卡布利克公司宣称，在它和卡利尔夫人之间并不存在可强制执行的合同——她并没有通知公司她对这一要约作出了承诺。该公司还认为，这里也不存在任何对价，因为公司在售出鼻烟球之后，也不会从购买者的使用中再获得任何利益。这两个抗辩都被法院驳回了。法院认为，在卡布利克公司和任何见到该广告并据以行动的人之间，广告构成了一项单务合同的要约（通常情况下，合同是双务的，涉及在双方之间交换承诺）。在这个案件里，卡利尔夫人满足了这些条件，所以她有权要求强制执行这个合同。告知卡布利克公司她已经使用了这个鼻烟球构成了承诺的一部分；而且，卡布利克公司在银行中存了1000英镑“以表诚意”，这也表明该公司明确地作出了一个严肃的要约。关于对价，法院认为，相对于公司答应给她100英镑的承诺，卡利尔夫人的行为已经构成了对价。

CARBOLIC SMOKE BALL

The Approved Cure for **HAY FEVER AND INFLUENZA.**

5/6
POST FREE.

Also

COUGHS

COLDS

CATARRH

ASTHMA

BRONCHITIS

HOARSENESS

FREE TRIALS AT OUR CONSULTING ADDRS.



FOR INHALATION ONLY.

5/6
POST FREE.

SORE THROAT

LARYNGITIS

CROUP

WHOOPIING

COUGH

NEURALGIA

HEADACHE

All the ailments mentioned above arise from **ONE CAUSE**, and they can, therefore, be cured by **ONE REMEDY**, viz.,

THE CARBOLIC SMOKE BALL,

As recommended by LEADING PHYSICIANS and supplied to MADAME ADELINA PATTI, and numerous Members of the Imperial and Royal Courts of Europe, including the German Empress, T.R.H.H. the Duke of Edinburgh, Duke of Connaught, &c., &c.

The CARBOLIC SMOKE BALL can be refilled when empty at a cost of 6s. post free. Consultation free.
Call or Write for Particulars.

BRITISH DRUGGISTS, LIMITED, 219, OXFORD STREET, LONDON, W.

图4 尽管该公司作出了承诺，但卡利尔夫人在购买了该公司生产的鼻烟球并根据说明书加以使用之后，仍然得了流感。这个19世纪的传奇性的英国案例确立了形成有效合同的基本条件。

举例来说，我同意把我的车卖给你；我有权获得购车的款项，而你则获得车辆的所有权。如果我无视与你缔结的协议，而将车卖给别人，你就可以依法获得救济——因为你依赖于我遵守约定。这就是大家所知道的违约，下文中将会对此加以讨论。

在对待合同的基本方法上，毫无疑问，两大主要法系之间存在着分歧。普通法系通常被视为是实用主义的、商业性的；而大陆法系则更注重道德因素。但是，我们依然可以看到，两大法系都或多或少地接受了某些基本原则。

社交约定经常是不具备约束力的。正如上文所描述的那样，我们“一起喝一杯”的约定，不具备必不可少的、准备受法律约束的意图。对于去那家“你答应会在那里等我”的酒吧而发生的交通费用，法

院是不会支持的。普通法同时规定，正如我们所知，为了回报一项承诺，被承诺人同样必须付出“对价”。但是，这有可能导致荒谬的或者不公正的结果。比如，在一个著名的英国案例中，两名水手突然跳槽了。船长没有办法找到替代他们的人，因此，他许诺给其余水手们更多的钱，但是他食言了。水手们要求获得额外薪水的诉请以失败而告终，因为他们的合同早就约定他们要在船上承担额外的工作。就船长加薪的承诺来说，他们没有支付新的对价来作为回报。但是，法院开始发明各种各样的技术手段来避免这样的不公，尤其是美国法院。

合同的缔约方还必须有能力来签署合同。尽管细节有所区别，但是所有的法律制度都对其成员缔结合同关系的能力程度作出了控制；特别的是，年轻人（未成年人）或者那些因为精神问题或者其他原因而导致心智受损的人，通常会被认为没有能力缔结合同。

与流行的说法相反，合同并不都需要以书面形式订立。除了某些特定的合同（土地买卖是最明显的例子）之外，合同并不需要特定的形式来约束它的当事人。口头合同和书面合同一样具有约束力，只不过正如我们所知，普通法要求有证据证明用以回报承诺的对价。但是，以保护消费者为名义的、日益滋长的政府家长作风使得正式合同的数量有所上升，比如通过立法要求合同应当具备书面形式，或者是更为常见的印刷合同形式。

有些“合同”是无效的，因为它们违反了“公共政策”。尽管有着合同自由原则，法律不会支持那些旨在利用法律来获得不道德的或者不合法的目标的合同。这些合同很可能被法院认定为无效。但是社会习俗很少一成不变，一个世纪之前人们觉得不道德的事，在当今社会的宽容环境下可能显得平淡无奇。比如，德国法院曾经会依惯例认定把房子用作妓院的租赁合同无效。

错误、虚假陈述或者胁迫^[1]同样可以导致合同无效。这是因为事实上并不存在真正的合同。在特定情况下，比如在存在错误、虚假陈

述、胁迫或者不当影响的情形时，法律可以允许我宣布合同无效。比如，如果我对合同的标的存在错误理解（我以为我在买一辆法拉利，而你事实上只是在出售一辆福特），或者你误将福特当成了法拉利，或者你逼迫我进行交易，我都能够以此作为你要求我履行合同义务的抗辩。如果我能够证明欺诈性错误陈述^[2]的存在，那么合同可能无效。

法院可能会判决赔偿因违约造成的损失。如果我没有履行合同项下的义务，你可以起诉我，要求我赔偿损失，或者在某些特定情况下，要求我强制履行合同义务。但是，如果我能够证明客观情况已经使得实际履行变得不可能，或者合同目的已经落空，我也许可以免于承担违约责任。我们假设，我将我的度假别墅租给你一个星期。你来到了别墅门前，但是我拒绝你入内。我显然违反了我们的合同，而且你希望获得赔偿。但是赔偿多少呢？法律应当试图让你恢复到合同签订之前的状态，还是应当争取让你达到合同实际履行后的状态？或者法律只是要求我返还从你那里拿走的、旨在确保成功预订的定金？如果我因为风暴让供电变得不安全而拒绝你进入度假别墅呢？如果风暴在一个月前发生，又或者仅仅在一天前发生，这两者会有区别吗？

在所有的主要法律制度中，这些棘手的问题都引发了大量错综复杂的司法分析。解决方法有所区别，有时甚至存在重大区别；但是典型的是，如果一方的违约完全超出了他能够控制的范围——自然灾害是最好的例子——那么他可以免于履行合同义务。

侵权

侵权行为（或者大陆法系所称的delicts），是民法上的不当行为，它们包括对我的人身、财产、名誉、隐私甚至我内心的宁静造成的损害。就像合同法一样，侵权法规定，受害人（或者原告）享有就其遭受的损失获得赔偿的权利。但与合同法不同的是，合同法的主要

目标在于有诺必守，而侵权法保护的利益则更加广泛。对基于故意或者过失而造成损害的行为，法律规定了先发性 and 赔偿性的救济方式；而对基于过失而造成损害的行为进行规制，则成为了现代侵权法的首要焦点。意外可能会发生，但是如果它是由你的过失所导致的后果，那么我有可能获得赔偿，以弥补我的损失。所以，如果你的车撞了我，而且我能够证明你驾驶时有过失，那么我就可能获得相应的赔偿，以弥补我的医疗费用、误工损失，以及因为疼痛和折磨所受到的精神损害。

为了胜诉，原告通常需要证明这一不当行为是出于故意或者过失。绝大多数侵权行为只有在它们造成了实际伤害或损害时，才是可诉的；但是也有一些特定的侵权行为（比如侵害之诉），法律对它们进行规制的主要目的是为了保护权利，而不是赔偿损失。这些侵权行为即使没有实际损害证据，也是可诉的。被告（在普通法系中又称为侵权行为人）通常是负主要责任的人，但是根据替代责任规则，一个人（比如雇主）可能会对另外一个人（比如雇员）实施的侵权行为承担责任。

有时候，侵权行为会与违约行为重合。比如，一位粗心大意的公共汽车司机给他的乘客造成了损害，这位司机就是同时实施了过失侵权行为和违约行为（违反了将乘客安全送达目的地的合同）。乘客可以以侵权和/或违约主张损害赔偿。公共汽车司机还可能实施了犯罪行为（比如危险驾驶）。

对于财产权和人身安全的保护是较为直接的，但是当需要赔偿的受害者遭受的并非实际损害，而是纯粹经济损害或者精神损害时，很多法域的法院都会遇到困难。我们假设，正如在某个已经发生的英国案件中那样，被告在原告工厂附近进行建筑工作时出于过失损坏了电缆；结果是原告的生产遭受了严重的破坏，原告蒙受了经济损失。实际损害（对材料的损坏）可以很明确地得到补偿，但是因为电缆并非原告的财产，所以原告的损害是“纯粹经济损害”。他能够要求赔偿

吗？在经历了英国法院制造的一系列波折之后，普通法的回答是“不能”[3]。法院似乎是害怕，如果允许上述赔偿，那么诉讼将会像洪水一样涌入法院；尤其是在英国，法官们常常对此表示担忧。在法国，情况则恰恰相反，在实际损害和经济损害之间并没有明显的界限。

对于处理精神痛苦的问题，司法存在着类似的忧虑。当伤害包括人身损害及因此造成的精神疾病时，法院在原告与受害人之间寻求着一定程度的“接近性”。这种计算的复杂程度，在1992年上议院的一项判决中有着悲剧性的阐明。某座体育场的坍塌导致了95名球迷的死亡和400余人受伤，警察承认他们有过失，他们允许太多观众进入已经很拥挤的场地。这场比赛是进行现场直播的，结果这场灾难的现场影像也同样被转播出去。有些原告看到了这些令人不安的影像，他们知道他们的亲友在体育馆现场观赛。两名原告是现场观众，但是他们不在灾难发生的看台上，其他的原告是从电视或者广播直播中知道这场灾难的。所有的原告在这场灾难中都失去了或者害怕将会失去一名亲戚或朋友。他们没有获得精神损害赔偿，因为他们没有能够满足法律规定的一个或多个控制机制；它们正是适用于那些没有直接受到事故影响，仅仅是通过所见所闻知晓事故，但却要求获得精神损害赔偿的原告。这些限制因素是：

- 1.原告与受害人之间必须具有爱意与感情的紧密联系。
- 2.原告必须在事故现场，或者是事故直接后果的现场。
- 3.精神损害必须出于对事故或者事故直接后果的直接感知，而不是从其他人那里听说该事故。

这种“接近性”就像其他标准一样，一直饱受批评；在某些法域中，它还激起了要求对法律进行改革的呼声。而且，如果伤害并不足以被确认为精神疾病，但却饱含因失去所爱之人或者因所爱之人受到

伤害而产生的悲痛与痛苦，问题也会产生。

侵权法不仅旨在赔偿受害者，它的目的还在于阻却人们从事那些可能会伤害别人的行为。而且，它还旨在“转移”或者“分配”过失侵权中产生的损失。简单来说，如果你的过错使我受伤，那么法律就会将损失转移给你。我为什么要承担你的过失所导致的损失呢？你会立刻看到，这个似乎很简单的问题背后，隐藏着关于过失的本质属性的一系列难题：什么是“过错”？什么构成了“原因”？如此等等。在当今这个被保险统治着的世界里，这个问题逐渐由谴责变成了责任承担；从“是谁的过错”变成了“谁承担费用最合适”。而这一问题的答案经常是“保险公司”，保险公司要受到强制责任保险政策的约束。

普通法的侵权体系由丰富的错误行为所组成，包括侵入他人土地、侵犯他人人身（包括企图伤害他人与殴打他人）、妨害、诽谤、违反法定义务和严格责任。但是就像我们所提及的那样，在实践中，建立在过错归责原则基础上的过失侵权，让这些行为黯然失色。原告必须证明，被告对他负有注意义务，而被告没有达到“理性人”标准，从而违反了这一义务，并造成了对原告人身或财产的损害。

这三个因素中的每一个都需要进行简明扼要的解释。“注意义务”在普通法系最著名的司法判决之一中得到了生动的阐释。在多诺诉史蒂文森这个标志性案例中，多诺夫人抱怨，她在姜汁啤酒瓶中发现了一只蜗牛；但是比起这件事来，判决结果要重要得多。该案的事实从来没有得到准确的查明，但大致案情是：多诺夫人与她的朋友一起去苏格兰佩斯利市的咖啡馆。她的朋友要了饮料。咖啡馆老板将一个姜汁啤酒瓶中的液体倒进了一个放着冰淇淋的杯子里。多诺夫人喝了一点上述液体。她的朋友拿起瓶子，将剩余的姜汁啤酒倒进杯子里。据称一只已经腐烂的蜗牛顺着瓶口流进了杯子。多诺夫人此后抱怨说自己胃痛，她的医生诊断她患上了肠胃炎。多诺夫人同样诉称，因为这一事故，她一直饱受痛苦情绪的折磨。当时的侵权法并不允许她起诉咖啡馆老板。但是，上议院判决，对于处于多诺夫人地位的原

告，史蒂文森这样的姜汁啤酒生产者负有注意义务。亚特金法官引用了《圣经》中人有义务爱他的邻居的训诫，作出了他著名的论断：

你必须爱你的邻居这一戒律，在法律中就意味着你不能伤害你的邻居；而对于律师提出的“谁是我的邻居？”的问题，答案是有限制的。你必须采取合理的注意，以避免作出那些你能够预见到的、可能会对你的邻居造成损害的行为。那么，在法律上，谁是你的邻居？这个答案似乎是——我的行为对他们的影响如此直接而密切，以至于我在脑海中思考相关的作为或者不作为时，应当合理地考虑我的行为对于他们的影响。

换言之，对于那些你能够预见到可能因你的行为而受到损害的人，你负有一定的义务。

因此，这一注意标准是客观标准：评判标准是“理性人”。例如，一个英国法庭认为，学员司机注意义务的标准，应当和其他任何一位机动车辆驾驶者相同。最后，被告必须实际导致了原告的损失。长期以来，因果关系问题让许多普通法系法官大费脑筋；在法院认定什么才是公平的或者什么才是符合社会最佳利益的时候，“损害的间接程度”、“近因”^[4]等概念，经常使得法院最终作出的政策性判决令人费解。

理性人——一名假定存在的人，以他作为衡量被告行为的标准——经常被描述为“克拉珀姆公共汽车上的人”，但是在一次考试中，我的一名学生更乐意使用“快散架的公共汽车上的人”这一说法。

理性人

他没有任何的人性缺点，没有一点恶行、偏见、延宕、贪婪、不良禀性和注意力不集中，他像关心自己的安全那样关心别人的安全，这种完美但是可厌的人物像座纪念碑那样矗立在我们的法庭上，徒劳无功地向他的同胞们呼吁，让大家以他为榜样去安排生活。

A.P.赫伯特，《非普通法》，（梅休因出版社，1969年），第4页

在同样传奇的美国麦克弗森诉别克汽车公司一案中，卡多佐法官判决，在生产商出于过失生产了有缺陷的车辆，而且从经销商手中购买车辆的人因此而受到伤害时，尽管在生产商与购车人之间并没有直接的合同关系，生产商仍应对购车人承担责任。

过失侵权之诉的原告应当证明，被告的行为确实给他的人身或财产造成了损害。但经常发生的情况是，原因与结果之间的关系太遥远了。这一问题极其复杂，并催生了庞大的案例法体系——在英格兰尤其如此。要让被告承担责任，被告是否必须合理预见因其过失而导致的损害的准确类型？这个问题的答案并不一直清楚明了。被告是否要对更为广泛的或者以不寻常的方式发生的损失承担责任，这一点也并不确定。整体来说，法院会基于政策层面来处理这种棘手的案件^[5]。

伦纳德·汉德法官的过失公式

1947年，美国上诉法院的伦纳德·汉德法官用以下代数公式，阐明了他对于“为了避免事故，被告必须要做到什么程度”这一问题的解决方法。

$$B < p \times L$$

B = 出于避免事故的需要而作出预防措施所带来的负担。

p = 在不采取预防措施的情况下，该事故发生的概率。

L = 如果事故发生，造成的损害后果的严重程度。

当行为人的负担（ B ）小于伤害的概率（ p ）与损害的程度（ L ）的乘积时，行为人就存在过失。换言之，如果预防措施的成本小于事故的成本，那么被告就有过失。

针对原告提出的、被告基于过失给原告造成损失的诉请，被告也可以提出一系列抗辩理由，包括原告自愿接受风险，比如原告自愿搭乘严重醉酒的司机的顺风车。被告也可能会抗辩，原告的过失也是他受到损害的原因，因为他没有注意到司机已经醉得很厉害了。

有些情况下，被告不管有无过错，都需要承担责任。这就是大家所知道的“严格责任”。对公共健康或公共安全的保护阻碍了过错原则的适用，尤其是在被告从事有固有危险的行为的时候（比如使用爆炸物）。对于从事具有潜在危险行为的大公司来说，责任经常被视为它们获得巨额利润的代价。

法国民法典在这方面是非常彻底的。它对于所有“处于某人控制下”的事物都施以严格责任。这种“事物”包括任何实在的物体，它可能是由气体、液体、电缆或者放射性物质构成的。机动车辆也是事物。意大利的法律让车辆驾驶员承担严格责任，除非他已经尽己所能来阻止事故发生。德国的法律也对造成人身或财产损害的车辆驾驶员施以严格责任，同样的还有铁路公司、煤气公司和电力公司。盎格鲁—美利坚法律认为，严格责任这一概念与自身并不契合，但是根据“瑞兰德诉弗莱彻案的规则”，如果危险源“逃脱”并造成了损害的话，那么将危险源带到其土地上的被告必须承担严格责任。这一规则在其他危险领域中也得到了应用，比如火、煤气、水、化学物品、烟雾、电和爆炸物。严格责任也可以适用于动物致损的情况。雇主也可能对雇员在行使职务的过程中造成的损害承担严格责任（“替代责任”）。

证明生产商存在过失是很困难的，这就导致了“产品责任”这一严格责任形式的兴起，尤其是在美国。消费者很少有能力去检查他买的车是否毫无瑕疵。因此法律规定，如果被告将产品投入流通领域时，产品具有瑕疵，则原告无须证明被告具有过失。

美国另一主要的新近发展是所谓“大规模侵权诉讼”的出现。这些诉讼由人数众多的原告发动（共同诉讼），并且只与一个产品相联系。这些诉讼包括因吸烟导致肺癌而对烟草公司提起的产品责任诉讼、因乳房填充手术而导致人身伤害的产品责任诉讼，以及大规模的“人为”灾难，比如飞机失事或者化工厂爆炸等。

过错原则带来的费用、延宕以及不公平，引起了人们对于侵权法体系中对事故受害者进行赔偿这一方面的强烈不满。这一不满广为流行，无处不在；过错原则的坚定捍卫者数量急剧减少，而他们延续过错原则的努力，也往往因为这种不满而面临着冷嘲热讽。人们讽刺称，律师是唯一从这个体系中获利的群体。有些法域（尤其是新西兰和魁北克）引进了复杂的无过错保险体系，在这一体系下，侵权法中因事故导致人身伤害的部分已经被废除了。事故的受害者可以通过为这一目的所设立的特别基金得到赔偿。批评者们质疑，这一宽宏大量的做法，会对基于过错原则的体系的震慑效果造成不利影响；但是现在，人们普遍认为，至少在交通事故领域里，强制保险政策确实为侵权法敲响了丧钟。

在基于过失而作出的不当行为之外，法律还规定了一系列故意侵权行为。诽谤即是其中的一种民事不当行为。普通法中关于诽谤的（相当技术化的）经典定义为，这一不当行为由以下要件构成：发布与原告有关的虚假陈述，旨在降低社区中思维正常的成员对原告的普遍评价，或旨在使别人对原告避而不见，或旨在将原告置于憎恨、荒谬、蔑视之中，或旨在使原告在本行业或职业中失去信誉。

这是个客观标准。事实上，被告是否真的希望损害原告的名誉，

并不构成相关的考量因素。被告是否意识到特定环境可能会使论的人都不可能认为它是真的——这些事实都不重要。如果被告这一判决常受嘲弄，被视为贬损过失原则的典型轻率诉讼。但是事实会展示出另外一面。

产品责任：“麦当劳咖啡案”

一位79岁的老妇人斯黛拉·莱贝克在麦当劳汽车餐馆中点了一杯咖啡。她坐在乘客的位置上。她的孙子泊了车，好让她可以在咖啡里加点奶油和糖。她将咖啡放在双膝之间，拉着离她身体较远的那一边盖子来打开它。在这一过程中，她把整杯咖啡都泼在了大腿上，造成了三度烫伤；她需要皮肤移植，并进行为期两年的后续治疗。

她以重大过失为由起诉了麦当劳，诉称他们出售的咖啡具有“不合理的危险”和“生产缺陷”。她举证证明，麦当劳要求它的餐馆提供82℃—88℃的咖啡（这会在2秒—7秒钟内导致三度烫伤），并认为餐馆提供的咖啡最高不得超过60℃。她还诉称，麦当劳的咖啡非常烫，可以在12秒—15秒钟之内导致需要通过植皮来进行治疗的三度烫伤。麦当劳辩称，它在汽车餐馆里出售非常烫的咖啡，是因为消费者通常会带着咖啡开车离开，高温可以确保它一直是热的。

证据表明，在1982年到1992年之间，麦当劳公司收到了700多起顾客抱怨被热咖啡烫伤的投诉。为了解决烫伤纠纷，它支出的和解金额已经超过了50万美元；麦当劳每售出2400万杯咖啡，就会有有一次投诉记录。

陪审团认定，麦当劳对此事故应当负担80%的责任，莱贝克夫人应当承担20%的责任。咖啡杯上印有警告，但是陪审团认为这一警告并不充分。陪审团认定的赔偿数额为20万美元，后来缩减了

20%，为16万美元。此外，陪审团还给了她270万美元的惩罚性赔偿（用于惩罚麦当劳）。之后这一数额被法官减少到了48万美元。因此，她得到的赔偿一共是64万美元。双方都对这一判决结果提起了上诉，但是这一案件最终以和解结案，和解金额并未公开，但低于60万美元。

明显无伤大雅的言论变成诽谤，或者是否意识到任何读到相关言授权或者意在复述诽谤言论，那么他可能为这种复述承担法律责任；不过普遍适用的原则是，被告对于未经授权的复述不负法律责任，除非被告发表言论的对象有义务对此加以复述。因此，以书籍为例，在正常情况下，有以下几种公开言论的情形：作者对出版商，作者、出版商共同对印刷商，作者、出版商、印刷商共同对经销商等等。每次复述都是一次新的公开，并产生一系列新的行为。但是，法律也在两类人之间作出了区分：一类仅仅是经销商，另一类是对作品的产生起着积极作用的人。在因特网上公开诽谤也可能面临着类似的问题。

对于诽谤之诉有四种抗辩理由。一是以“正当性”（或事实）作为辩护理由。在承认言论自由重要性的基础上，法律规定，如果被告能够证明他所公开的言论具备实质上的真实性，那么对于损害名誉之诉而言，这是一个充分的抗辩理由。第二，如果这些损害名誉的言论是在立法、司法以及其他官方程序中发表的，绝对特权这一抗辩理由也可以保护上述言论。第三，限制性特权^[6]也是另一抗辩理由。这是指被告有（法律、社会或者道德上的）义务，必须对某人作出陈述，而此人也具有相应的利益或义务来接受这一陈述。例如出版商和接受所披露信息的一方，对相关信息具有共同的利益。这一抗辩同样可以延及对于立法和司法过程公正、准确的报道。第四，在实践中，公正评论也许是最重要的抗辩理由；公正评论对如实报道涉及公共利益的事务进行保护，而且它与保护言论自由尤其密切相关——这一事实已经由法院确认。如果使用这个抗辩理由，那么评论必须针对涉及公共利益的事务。已经确定的涉及公共利益的事务包括：已经具有或正在试

图获得公务机关或公益信托职位的人所作出的公共行为，对于司法、政治和国家事务的管理，对于公共机构、艺术作品、公开表演的管理，以及任何引起公众注意和评论的事务。而且这种评论必须是观点而非事实，但这种区分在理论上要比在实践中容易得多。同时，这种评论必须是“公正的”，也就是说，它必须基于事实，并且能够为事实所支撑——事实基础必须能够充分地佐证评论。评论所基于的事实也必须是真实的。如果事实是真实的，而且被告诚实地陈述了他对于涉及公共利益的事务的真实观点，那么，一位理智的人是否会持有上述观点就不重要了。

原告可以通过证明被告为恶意所驱使，来对抗被告的抗辩。证明被告具有恶意的责任在于原告。恶意也可以对抗限制性特权抗辩。就公正评论这一抗辩而言，恶意是指任何可以导致被告作出这一评论的不当动机，这样一来，被告的评论就不再是他的意见的如实表述。作为一项普遍原则，这一标准就是：“被告在作出评论时，是否相信他的陈述是真的？”

大陆法系并没有将诽谤作为一项单独的侵权行为，而是利用了人格权来对名誉进行保护。在某些方面，德国、法国以及其他欧洲大陆国家采取的方法，比普通法系国家更为严格。比如，公正评论以及言论正当性的抗辩理由通常不能适用。但是，《欧洲人权公约》中关于言论自由的条款舒缓了法律的严峻性。大多数欧洲大陆国家还保护原告不受“侮辱”，这使法律责任很可能无边无界，因此受到了《欧洲人权公约》的批评。但是，普通法系的法院很可能会判决被告作出高额赔偿（有时候赔偿数额高得异乎寻常）；相对而言，欧洲大陆国家法院施加的罚款则微不足道。

刑法

犯罪是不可抗拒的，而且并不是对于罪犯来说才是这样。它充斥于流行文化之中。想想那些为数众多的电影，绝大多数是美国片，比

如《教父》、《出租车司机》、《低俗小说》、《疤面煞星》、《落水狗》，以及其他不计其数的电影和那些大受欢迎的、从多个方面刻画犯罪与探案的电视剧集，包括《法律与秩序》、《纽约重案组》、《希尔街警探》、《黑道家族》^[7]等等。这些还只是一小部分。我们几乎要为对刑案流程无微不至的观察而欢欣鼓舞了。

刑法惩罚的严重的反社会行为有以下几种典型形式：谋杀、盗窃、强奸、敲诈、抢劫、企图伤害他人以及殴打他人。但是，政府也对法律进行设置，将一些相对较轻的不当行为认定为犯罪，尤其是与健康和安全相关的不当行为。这些“管制型犯罪”在现代刑法中占很大比例。与侵权法一样，过错这一概念也是刑法的核心。普遍来说，绝大多数国家禁止下列行为：导致不安的行为、侵犯行为，以及有害于政府、经济或者社会的普遍有效运行的行为。

为了给某个人定罪，几乎所有刑法体系都要求有证据证明此人具有过错（故意或者过失）。因此，《美国模范刑法典》会将犯罪定义为“对于个人或公共利益造成无正当理由的、无法原谅的实质性损害的行为，或者具备实质性损害威胁的行为”。刑事责任具有三个基本的构成要件：行为、没有正当理由和没有可原谅之处。作为犯罪的构成要件，“行为”必须对个人或公共利益造成了实质性损害，或者具备实质性损害的威胁。总而言之，某人如果实施了对个人或者公共利益造成实质性损害或者具备实质性损害威胁的行为，就必须承担刑事责任——在没有正当理由和不可原谅的情况下。

根据每个社会不同的社会和政治价值观念，“损害”的标准也有所不同；但是所有的社会都同意，有损社群安全或者有损社会成员身体与安宁的行为构成了“损害”。

刑事责任的认定通常要求犯罪行为与犯罪意图同时存在。但是这两个前提并不必然让被告被定罪，因为他可能具有一定的抗辩理由来为他的罪行开释。假设我被持刀抢劫者袭击，并且在随之而起的混乱

中杀死了袭击者。如果我用“合理暴力”为自己辩护，那么我可以被认定无罪。但是如果我为保护自己的财产而杀了人，那么我就不能以这一理由为自己辩护。其他的抗辩理由包括胁迫（比如有人用枪指着 我，强迫我去犯罪）、误解（我真的相信我拿的这把伞是我的）、不具备犯罪能力（被告是个孩子，还很年幼，不能形成必不可少的犯罪意图）、被挑衅以及精神错乱。

上面提及的传统侵害行为是随处可见的犯罪，但是它们各自对应的惩罚形式和程度有所不同。此外，社会不能容忍那些危及其自身生存的袭击。叛国、恐怖主义，以及破坏公共秩序也通常被认定为犯罪。刑法并不仅限于规制这些对社区进行极端攻击的行为。如果侵害行为带来足够的侮辱或妨害，那么它也会引起法律的关注：公共场所的裸露、过量的噪音或者气味，以及卖淫都属于可能超过界限的情况。刑法日趋成为手段，以达到家长式统治的目的。想一想这些例子：法律对使用安全带和头盔进行强制要求，或者大多数国家立法禁止携带毒品。这些法律的表面目的，都是为了保护个人免受其愚蠢行为或脆弱意志的伤害。

为了给被告定罪，普通法系的要求是，必须证明被告的犯罪事实能够“排除合理怀疑”。民事案件（比如违约之诉或者侵权损害之诉）将这一责任减轻到了“各种可能性的均衡考量”。在大陆法系中，刑事审判的情形大体相似，但是欧洲大陆国家以及其他大陆法系法域采用的所谓“纠问制”常常被误解，与普通法系之间的差别也被夸大了。

正如侵权法那样，刑法中的责任也会有相当严格的时候，有些犯罪并不以犯罪意图为构成要件。同样，抛弃过错原则是为了保护公共利益。例如即使没有过失，工厂也要为工业污染承担责任。

当然，检方必须证明被告确实实施了被控的犯罪行为。假设我们打了一架，我用钝器击中了你的脑袋。你冲到医院，但死于医院的用药。我是否犯了谋杀罪？我是否导致了你的死亡？如果不是因为我给

你造成的伤口，你就不会去医院，也不会死于医院基于过失的错误用药。但是也许任何法律体系都不会让我对你的死亡负责。

在绝大多数国家，谋杀罪的成立都需要能够证明杀人意图的证据（普通法系的“恶意预谋”^[8]）。法律制度试图通过种种方法，以所涉及的心理因素为基础，来对杀人进行分类。因此美国和加拿大倾向于对构成谋杀的不同类型的杀人进行分类。根据《加拿大刑法典》，一级谋杀是故意的、有预谋的杀人，或者是在别的严重犯罪行为（比如抢劫）的进程中杀人。二级谋杀是没有预谋的故意杀人（比如因为情绪激动而杀人）。第三层级的是非预谋杀杀人，即在没有杀人故意的情况下杀了人。第四层级的是杀婴，指母亲在尚待从生产中恢复过来的时候，杀害了婴儿。^[9]

故意杀人的责任相对争议较小，但是出于过失导致他人死亡的责任就没有这么简单直接了。各个法域的法律采取了不同的方案，以解决这一公认的难题。有些法域要求被告必须在主观上明知他的行为可能会杀死他人，而且，尽管存在这样的风险，被告仍然鲁莽地继续其行为。比如，我曾被人劝告，永远不要用装好子弹的武器指着任何人。我忽视了这个警告，用来复枪指着你；枪响了，你被杀死了。其他一些法域则不需要以明知为前提，只要被告作出的行为基于重大过失，就可以适用过失杀人的责任。而另外一些法域只要求普通过失。

刑法的基本功能之一是批准惩罚罪犯。一系列（经常是互相对立的）理由可以支持这一结论。首先，有人认为惩罚可以对罪犯和社会公众形成震慑；有些情况下，这个理由是正确的。但因为很少有罪犯会去想象他们被逮捕的情况，所以惩罚的震慑效果值得商榷。第二，有人相信，通过惩罚，特别是通过监禁，罪犯会认识到自己行为的过错，并因此改过自新。但不幸的是，支持这种仁慈态度的证据并不充分。第三，有人认为，惩罚的真正目的是报应或报复，让犯错的人为他的罪行受苦：“以眼还眼……”一个例子就是伊斯兰法，大多数解释

都认为，该法对情节严重的盗窃的惩罚是截去双手或者双脚（但是对于初犯者，只会砍掉一只手）。

国家承担惩罚罪犯的责任，并以此降低受害者自掌刑柄的风险。第四，关押犯罪者可以将其与社会隔离，从而保护其余的人。最后，特别是在轻微犯罪的情形下，罪犯可能会被要求通过“社区服务”的方式来弥补其过愆。这种形式的惩罚已被正名为“恢复性司法”。

财产权

所有权处于社会组织结构的震中。法律定义和保护这一独有权利的方式，是社会性质的重要标志。而且，法律对于这一主题始终有话要说，不管是赋予私有财产绝对权利，还是确认集体权利，或是采取折衷路线。财产法具体规定了以下事项：首先，什么是“财产”；其次，个人何时对某项事物获得专有权利；再次，保护这一权利的方式是什么。

对于第一个问题的共识是，财产包括土地、建筑物和物品。普通法系将地产（土地和个人财产或可移动的财产有所不同）与个人财产加以区分，大陆法系则有动产与不动产的区分。动产大致与个人财产相当，而不动产则与地产相当。但是，法律宣称财产是什么，它是什么：一张十美元的票子只是张纸，它不具备任何天然固有的价值，给它价值的是法律。法律还可以用相似的方式创造财产，知识产权（包括著作权在内）就是个例子。比如，作为本书著作权的所有人，我对本书的复制和出版拥有一系列的垄断性权利。

第二个问题，即“谁是所有人”的问题，通常可以归结为确定“谁拥有最坚实的长期权利来控制该事物”。这一权利通常还包括将所有权转让给他人的权利。以土地为例，我很可能不知道卖家是不是法定的所有人，所以，绝大多数法律体系都规定了公开的土地登记制度，以方便潜在的买家确定谁才是真正的土地所有人。

第三个问题，我们可能需要法律来解决某一事物的所有人和占有人之间的冲突。前者，正如我们所知，是指对某一事物的占有拥有最坚实的长期请求权的人。但是，假设一下，我将自己的度假别墅租给你一年。现在你占有着这一财产。我虽然对占有这一别墅拥有最高的权利，但是有些法律体系更倾向于保护房客的权利（至少在租期内如此），而有些法律体系则倾向于保护房东的权利[10]。

财产法的一个重要分支是信托法，它是从英格兰对普通法与衡平法[11]的区分中发展出来的。在14世纪，败诉方对于普通法的刻板僵化、贪污腐败和形式主义相当不满，他们转而向国王提出申诉，请他迫使另一方当事人遵守有关的道德准则（而非遵守严格的法律原则）。国王将这些申诉转呈给当时的首席行政官员——王室文秘书长官[12]，由其最终开始行使司法权，衡平法理念也由此产生。莎士比亚精准地理解了严格适用法律和正义原则与道德原则之间不可避免的冲突，并在《威尼斯商人》第四幕第一场之中，通过鲍西娅宣称：

慈悲不是出于勉强，

它是像甘霖一样从天上降下尘世；

它不但给幸福于受施的人，也同样给幸福于施与的人；

它有超乎一切的无上威力，

比皇冠更足以显出一个帝王的高贵。 [13]

从衡平司法管辖权之中衍生的诸多理念之一是便利的信托制度。作为一项安排，委托人将财产移交给一名或多名受托人，受托人为了是一名或多名受益人的利益持有上述财产，受益人则有权请求法院执行

这一信托。

衡平法以良心为基础，设置了包括禁令在内的一系列重要救济方式。禁令使个人有权提前阻止违法行为的实施。比如，如果我得知你将要发表一篇有损我的名誉的文章，那么，在一些法域中，我可以获得一项紧急禁令，来阻止你实施这一行为。另一项衡平救济是“实际履行”。对于违约行为，普通法只赋以了赔偿损失的救济方式，但是原告经常要求实际履行合同，而非获得赔偿。自从19世纪以来，普通法和衡平法都可以在同一家法院中得到适用，而且，尽管这两种法律体系之间的区分仍然存在，但衡平法已经失去了它与普通法“不可动摇的男性”地位相对应的、“富有同情心的女性”的职责。



图5 莎士比亚作品《威尼斯商人》中的鲍西娅化装成年轻的法学博士，成功地说服了法庭，虽然夏洛克有权获得安东尼奥的一磅肉，但是根据法律要求，他必须在不流一滴血的情况下割掉这块肉。这个漂亮的法律技术救了安东尼奥的命。

狄更斯式的大法官法庭

这就是大法官法庭，每个郡都有被它弄到败落的人家和毁坏了

的土地，每个疯人院都有被它折腾到发疯的人，每处教堂的墓地里都有因它而死的人；那些被它毁掉的原告，鞋跟磨平，衣衫褴褛，向每个他认识的人求借乞讨。它给予有钱有势者无穷的手段，去慢慢消磨掉正义；它耗尽财力、耐心、勇气、希望，瓦解理智，摧毁心灵。从业者之中任何正直可敬的人都会给出警告，而且是经常给出警告：“宁可忍受能够毁掉你的不公，也不要来到此地！”

查尔斯·狄更斯，《荒凉山庄》，第一章

宪法与行政法

每个国家都有宪法，无论它是否具有书面形式。宪法规定了政府机构的组成和功能，并且规定了个人与国家之间的关系。宪法分析了政府的功能如何在立法、执法与司法部门之间进行分配，即“分权”。许多国家的宪法包含了权利法案，它通过赋予公民个人权利和自由，限制政府行使权力。上述权利通常包括言论自由、思想自由、宗教自由、和平集会的权利、自由结社的权利、隐私权、法律面前人人平等与平等获得法律保护的权利、生命权、结婚并建立家庭的权利、迁徙自由，以及犯罪嫌疑人与罪犯的权利。

行政法规定了公共官员如何行使权力和履行职责。它尤其关注通过法院来控制权力。在许多法域中，法院越来越多地介入审查立法权行使和行政行为。在很大程度上这是因为，在过去50年中，政府机构的数量发生了剧烈的扩张，以对我们社会生活和经济生活的方方面面进行管制。法院还关注所谓“准司法”机构，比如能够影响其成员法定权利的行业自律委员会作出的裁决。这些机构作出决定时同样会受到“司法审查”的影响，以判断它们的行为是否合理。

在不同的普通法系法域中，法院所适用的、用以判断“合理性”的

具体标准也有所不同。例如，美国法院在对是否推翻某一机构的决定作出裁决之前，会询问该决定是否是“专断的或者任意的”。加拿大的标准属于“显而易见的不合理”，而印度最高法院采取的是比例标准与合法预期标准。英格兰法采取的是“温斯伯里式不合理”标准（以温斯伯里案命名，该案的判决指出，一项决定如果是“不合理到任何一个理智的机构都不会作出”的话，这项决定可以被撤销）。

在法国，宪法委员会行使独家的司法监督权，包括那些没有得到议会充分支持的立法。它具有不可上诉的、宣布有争议的法案无效的权力。法国最高法院（法国行政法院以及法国最高民事刑事法院）致力于将法律解释得与宪法一致。法国行政法确认了具体的“具有宪法价值的原则”，包括人的尊严原则。执法机关必须遵循这些原则，即使没有具体的法律规定的情况下也必须如此。德国宪法（基本法）则确保了司法审查是对多数人暴政的制衡。

有些大陆法系国家则特别设立了行政法院。但是，决定某一案件到底应该由行政法院管辖，还是由普通法院管辖，往往会很困难。比如法国有专门的冲突法庭来判断某一案件到底应该由哪类法院负责管辖；而在德国，是由第一个接到诉状的法院来决定其是否具有管辖权，如该法院认定自己并不具备管辖权，则它有权移送这一案件。在意大利，如果发生类似冲突，则最高法院是最终的决定机构。

其他部门法

家庭法涉及婚姻（以及当代那些与它类似的关系）、离婚、子女、子女抚养费、收养、监护、监护权、代孕以及家庭暴力。

国际公法旨在规范主权国家之间的关系。这些原则产生于条约、国际协定（比如日内瓦公约）、联合国以及其他国际组织——包括国际劳工组织、联合国教科文组织（UNESCO）、世界贸易组织（WTO）以及国际基金组织（IMF）。1945年，国际法庭（有时被称

为世界法院)根据联合国宪章在海牙成立,其目的在于解决国家之间的法律纠纷,并就法律问题给出建议性的意见。国际刑事法院于2002年成立,同样位于海牙。它负责审理指控嫌犯犯有种族灭绝、反人类罪、战争罪、侵略罪等罪行的案件。该法院的成员国有一个一百多个,但是中国与美国都不在其中。美国对于国际刑事法院尊重美国被告宪法权利(包括由陪审团进行审理)的能力以及该法院或将被政治化的前景感到不安——这种恐惧似乎没有来由,认可该法院管辖权的众多国家并未因此感到烦恼。

环境法是由许多普通法规则、法律、国际协定与公约集合而成的,它主要关注保护自然环境,使其免受人类的破坏,例如造成污染并可能导致全球变暖的碳排放。它还旨在推动“可持续发展”。

公司法规定公司以及其他商业机构的运作。“公司法人”这一概念(公司具有独立于其成员的独特身份)在商业世界中至关重要。它意味着公司是一个具备签订合同及起诉与应诉的能力的法人。公司法同样规定了董事、股东们的权利和义务,而且涉及公司治理、并购及兼并的规定越来越多。

【注释】

[1]此处术语翻译系引自《元照英美法词典》,法律出版社,2003年5月第1版。

[2]同上。

[3]这一案例是 *Spartan Steel & Alloys Ltd. v. Martin & Co Ltd.*, [1973] 1 QB 27, [1972] All ER 557。在本案中,原告主张被告赔偿:(1)电源截断时已经熔化的钢材所受的损失;(2)上述受损钢材所能产生的利润;(3)电缆截断期间停工造成的利润损失。包括丹宁勋爵在内的英国上诉法院法官们判决原告可以获得诉讼请求(1)和(2)的赔偿,但是不能获得关于请求(3)的赔偿。这三个诉讼请求可以说是分别对应了“实际损失”、“直接导致的经济损失”与“纯粹经济损失”。这一判决确立的基本原则是,只有由有形损失直接导致的经济损失才可以获得赔偿,而纯粹经济损失不能获得赔偿。

[4]指伤害、损害是某项作为或不作为的直接结果或合理结果,即如果没有该原因,则结果不会产生。近因不一定与结果在时间上或空间上最为接近,而是与造

成的结果最为接近。详见《元照英美法词典》的proximate damages词条。

[5]此处的“政策”，以及上文中的一系列“政策”，应理解为罗纳德·德沃金所提出的“政策”，其含义详见第四章中的“司法职能是什么？”一节。它与中文语境下通常理解的“政策”在内涵上存在一定区别，望读者慎加判别。

[6]绝对特权、限制性特权及其具体内容详见《元照英美法词典》的privilege词条。

[7]此处所涉影视剧通常采取国内流行译名，但Hill Street Blues没有流行译名，故暂译作《希尔街警探》。

[8]指构成普通法上的谋杀罪所要求的心理状态，它包括：1.杀人故意；2.致人重伤的故意；3.对人的生命价值的极端忽视；4.实施重罪的故意。详见《元照英美法词典》的malice aforethought词条。

[9]普通法系刑法上的主观故意可以分为蓄意（purpose或intention）、明知（knowledge）、疏忽（negligence）和轻率（reckless）。我国刑法理论则分为直接故意（明知自己的行为会发生危害社会的结果，并且希望这种结果发生）、间接故意（明知自己的行为会发生危害社会的结果，并且放任这种结果发生）、出于疏忽大意的过失（应当预见自己的行为可能发生危害社会的结果，因为疏忽大意而没有预见）及过于自信的过失（已经预见到自己的行为可能发生危害社会的结果，但轻信能够避免）。根据我国刑法的规定，故意犯罪应当负刑事责任，而至于过失犯罪，法律有规定的才负刑事责任。

[10]所有权与占有权是物权法领域中两个非常重要的、非常基本的概念，它们之间既存在联系，也存在一定的区别。对此有兴趣的读者可去阅读《中华人民共和国物权法》中的相关章节。

[11]指与普通法相对应的、由衡平法院在试图补救普通法缺陷的过程中演变出来的、与普通法和制定法并行的一套法律原则与法律程序体系，衡平法构成了英格兰法的重要渊源。

[12]原文为the chancellor，《元照英美法词典》将其译作“王室文秘书署长官”，后来这一头衔演变成the Lord Chancellor（大法官或御前大臣），其职能曾包括掌管国玺、履行宗教职能、主持上议院会议、负责司法事务等。但经过历史发展，尤其是现代以来，其职能屡经更迭，目前已大为缩减。对此感兴趣的读者可参考<http://www.parliament.uk/about/mps-and-lords/principal/lord-chancellor/>上的相关内容。

[13]转引自朱生豪译、辜正坤校，《威尼斯商人》，《莎士比亚全集》（第1卷，喜剧卷上册），译林出版社，1998年5月第1版，第436页。译者在此引用鲍西娅所作陈词之全段，以呈现作者引用该节之深意：“慈悲不是出于勉强，它是像甘露

一样从天上降下尘世；它不但给幸福于受施的人，也同样给幸福于施与的人；它有超乎一切的无上威力，比皇冠更足以显出一个帝王的高贵。御杖不过象征着俗世的威权，使人民对于君上的尊严凛然生畏；慈悲的力量却高出于权力之上，它深藏在帝王的内心，是一种属于上帝的德性，执法的人倘能把慈悲调剂着公道，人间的权力就和上帝的神力没有差别。”

第三章 法律与道德

同性恋是罪恶吗？堕胎错在哪里？为什么种族主义是不好的？在任何一个法律体系中，这样的道德问题都是不可避免的。面对这些问题也是自由社会的基本特征之一。而且，国际舞台上也开始越来越多地使用道德用语。当一位美国总统用“邪恶轴心”来描述某些国家时，他已经（也许是无意识地）设定了衡量国家行为的规范性标准。自从联合国建立以来，这一标准就在范围不断扩大的国际宣言和公约中得以部分体现。

我们不能轻松避开道德问题，但如果有人确定或者承认在生活中具有一致的基本道德价值观，那么这一定会引发争议。尽管法律的理念和制度经常体现着道德价值观，但做好人、做好事并不一定必然等同于遵守法律。如果两者完全相同的话，这反而会非常奇怪了。

法律与社会所接受的道德实践（或称“实证道德”）之间的关系类似于两个部分交叉的圆环。在它们互相重叠的地方，我们可以找到法律和道德价值观的一致之处（例如，在所有的社会之中，谋杀在道德上和法律上都是被禁止的）。但是在这些重叠的区域之外，一方面，违法的行为不一定不道德（比如停车超出规定时间）；另一方面，不道德的行为不一定违法（比如通奸）。两者的交叉之处越多，法律就越容易得到社会成员的接受和尊重。

在有些情况下，特定个体或者群体的法律和道德准则会产生冲突。比如，和平主义者如被要求参军，他将会被迫成为良心反对者，他的违法行为可能会使他面临监禁的后果。类似地，许多国家的记者坚称自己具有不披露消息来源的权利，但如果他们被要求出庭作证以披露上述信息，那么这种坚持对他们就并无助益。

更加极端的情形是，法律在事实上与大多数人的道德价值观相冲突。比如，实行种族隔离制度的南非曾经利用法律达到不道德的目的。南非的政治体系是由少数白人创设的，它剥夺了每一位黑人的公民权，南非的法律在社会生活与经济生活的好几个重要方面歧视黑人。在这种情况下，我们也许会问，这样不正当的法律是否还有资格成为“法律”。法律必须符合道德吗？是不是什么都能成为法律？

在两位作为领军人物的法哲学家之间有场著名的，却并没有形成定论的论战，它旨在为“不道德的法律也能被视为‘法律’”这一观点奠定基础（如果有这种基础的话），但这场论战并未形成定论。论战的中心是战后的西德法院作出的一项判决。在1944年，纳粹统治期间，一位希望摆脱自己丈夫的女性向盖世太保告发了她的丈夫，因为他对希特勒的战争行为作出了侮辱性的评论。他因此受审，并被判处死刑，不过他的判决转而被改成了在苏德战争前线服兵役。战后，因为使丈夫失去自由，这位妻子被提起公诉。她的辩护理由是，根据1934年的一部纳粹法令，她丈夫的行为是违法的。但是法院仍然认定她有罪，理由是据以惩罚她丈夫的法令违反了“所有正派的人的健全良知和正义感”。

牛津大学的法理学教授H.L.A.哈特坚称，因为1934年的纳粹法律是正式生效的法律，所以法院的这一判决以及其他与其一致的类似判决都是错误的。相反，哈佛法学院的朗·福勒教授则认为，纳粹的“法律”严重有悖道德，因此它不具备成为法律的资格。福勒教授据此认为，西德法院的判决是对的，虽然两位法学家都表示，他们倾向于制定能够据以起诉该名女性的、具有溯及力的律法。

对于福勒来说，法律具有“内在的道德性”。以他的视角而言，法律制度是人类本着一定目的而制定的、“让人类的行为受到普遍规则的指引与控制的制度”。法律制度必须符合特定的程序标准，否则看起来是法律制度的东西，可能只不过是在运用国家强制力。这种“法律的内在道德性”具有八个基本原则，如果不符合其中任何一项或者

实质性地违反了其中数项，那么都表明在这一社会中不存在“法律”。他提及了一个名叫雷克斯的国王的悲惨传说。这位国王忽视了这八个原则，从而付出了相应的代价。他根本没有制定普遍适用的规则，而是一个一个地解决问题。他也没有公布规则。他制定的规则具有追溯力、难以理解、互相矛盾，还要求受其影响的当事人实施他们力所不能及的行为。而且他的规则经常变更，臣民们无法据以调整自己的行为。最后，他颁布的规则和其实际执行之间并不一致。

福勒解释，这些失败的对立面则是一个规则系统所追求的八种“法律精髓”，并为“法律的内在道德”所体现。它们是：普遍适用、公开颁布、无追溯力、清晰明了、不自相矛盾、能够被人遵守、恒久，以及公布的规则与官方行为之间相一致。

如果某一制度不符合其中的任何一项原则，或者实质性地违反了其中的数项，那么就不能说在这个社群中存在着“法律”。因此，福勒拥护的是程序上的自然法，而非实体上的自然法。“法律的内在道德性”的本质是“愿景上的道德性”。它不是为了达到实体上的目标，而是希望达到法律本身的完美。

不关法律的事？

哈特教授参与了另一场关于法律与道德之间关系的重要辩论。这次他的对手是英国法官德夫林勋爵。这场被称为哈特与德夫林之争的辩论阐明了在强制执行道德准则时，法律的某些基本作用。在英国，甚至在全世界，这场经典的对抗都是任何关于这一主题的严肃讨论的起点。

这一争论的催化剂是1957年英国某个委员会的报告。约翰·沃尔芬登爵士是该委员会的主席，他被任命调查同性恋犯罪以及卖淫问题。这一报告的结论是，刑法的功能在于维护公共秩序与正派体面，保护市民免受有害的或是令人不快的行为的伤害，并且免受他人的利

用和腐化。特别需要保护的是那些易受伤害的人群：年轻人、没有社会经验的人，以及弱势人群。但是：

除非社会有意作出努力，通过法律这一媒介使犯罪与罪孽画上等号，否则就必须给事关私德及有违私德之事保留一块领域；这个领域，以简单粗暴的话来说，根本不关法律的事。

在得出这一结论时（沃尔芬登委员会一并建议，成年人之间私下自愿发生的同性恋行为或者卖淫，都不应当被视为犯罪），该委员会受到了19世纪自由派功利主义者约翰·斯图亚特·密尔的观点的强烈影响。密尔在1859年声称：

人类被允许以个人或集体的方式对他们的任何成员的行动自由进行干涉的唯一目的，就是自我防卫；对文明社会的任何一个成员，可以不顾他的意志、对他正当行使权力的唯一目的是阻止他伤害别人。他本人的利益，无论是物质的还是精神的，都不是对他施以强制的充分理由。^[1]

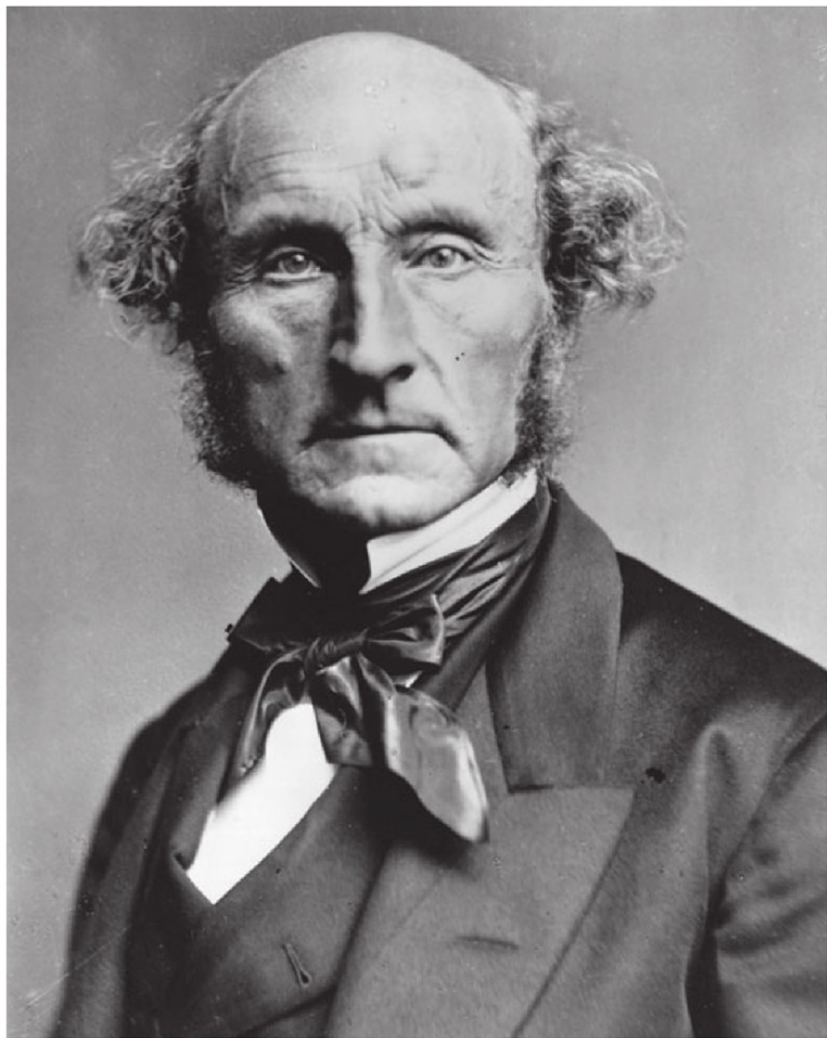


图6 约翰·斯图亚特·密尔是位神童（他在八岁时即能阅读拉丁文与希腊文），他的《论自由》是对于自由概念的经典阐释，在关于国家权力之于个人的限制问题上尤其如此。他的“有害原则”不断激起自由社会中刑法的正当边界的争论。

乍一看，确定刑法边界里程碑的“有害原则”似乎并不复杂，也挺有吸引力。但是两个难题立刻就显现出来了。第一，刑法惩罚另一位维多利亚时代的功利主义者詹姆斯·菲茨詹姆斯·斯蒂芬（小说家弗吉尼亚·伍尔夫的叔叔）所称的“较为严重的恶行”^[2]，这是正当的吗？第

二，由谁去决定什么是“有害的”？

这两个问题是哈特与德夫林之争的核心。在1959年的一系列讲座中，德夫林勋爵对沃尔芬登委员会的立场提出了异议，认为社会完全有权惩罚在社会普通成员（“位于陪审席上的人”）眼中极其不道德的行为。他认为，“有害”不应当成为相关标准，社会的结构是由共同的道德观念来维持的。当人们作出不道德行为时，即使这些行为是私下作出的，即使它们没有伤害任何人，社会的凝聚力也会因此而削弱。他认为，社会的分崩离析更多源于内部因素，而非外力的摧毁：

当人们不再遵守通常的道德标准时，瓦解就开始了。历史表明，道德准绳的放松往往是社会瓦解的第一步，所以，社会采取与维持其政府相同的措施来维持其道德标准，这是正当合理的……对于恶行的抑制也是法律的功能，正如法律抑制颠覆活动一般。

但是，尽管德夫林勋爵主张只有那些“不能忍受的、令人愤慨的、令人厌恶的”行为才该受到处罚，哈特教授还是直接反驳了德夫林勋爵“社会凝聚力”论点的根基。哈特坚称，社会并不需要共同的道德标准，多元的、多文化的社会可能会包含各种各样的道德观念。即使存在这样的共同道德，对于社会的存续而言，保护这种道德也并非至关重要。就第一个论断而言，它认为一个社会的根基无法承受竞争性的意识形态或道德的挑战，这确实有些牵强。西方社会的相当一部分居民奉行伊斯兰教的禁酒规定，但西方社会因此受到严重损害了吗？同样，伊斯兰社会是否不能经受其内部少数人的道德观念的挑战？

哈特并未从他支持法律扮演家长角色的立场中退缩。与密尔不

同，他认为在有些情况下，法律应当保护个人不受自己行为的伤害。因此，刑法可以正当合理地不允许将受害者同意被杀死或被袭击作为抗辩理由。对机动车安全带的要求，或者对摩托车手必须戴上防撞击头盔的要求，是法律加以合法控制的实例之一。

哈特还对两种伤害作出了重要的区分，一是因公众瞩目而造成的伤害，一是仅仅因为知情才导致的侵害。因此，惩罚重婚罪就有了正当合理的理由，因为重婚是一种公众行为，它可能导致对宗教敏感之处的侵害；而成年人之间私下进行的、得到彼此同意的性行为，只有在有人知情时才有可能构成这种侵害，因此对其施以惩罚就不够合理。最好是让立法机关去决定如何对待这样的行为。著名的英国法官阿特金勋爵曾说过：

关于法律是否应当惩罚那些并非当众作出的不道德行为，现在存在着众所周知的重大分歧。有些人认为法律已经走得太远，而有些人则认为法律做得远远不够。议会是解决这一问题的合适场所，而且我坚持认为，它是唯一适合解决这一问题的场所。如果能有来自公众意见的充分支持，议会在加以干预时就不会瞻前顾后。如果连议院都不敢涉足某一领域，那么法院也不适宜贸然闯入。

在涉及以下事务时，类似的方法也可能适用。

生命权？

道德问题很少能够有简单的解决方法，还常常将社会变得多元化。美国关于堕胎的争议就是个引人注目的例子。一方面，基督教团体谴责（有时是激烈谴责）堕胎，视之为谋杀胎儿。另一方面，女权

主义者则认为，堕胎是女性控制自己身体的基本权利。两者之间没有任何中间地带。罗纳德·德沃金生动地描述了这一斗争的激烈程度：

反堕胎群体与其对手之间的战争，是17世纪欧洲因宗教而起的内战的翻版。立场相反的军队沿街行进，或者聚集在实施堕胎手术的诊所、法院以及白宫之前举行抗议活动，彼此大声叫喊、吐唾沫和憎恶。堕胎正在撕裂美国。

美国最高法院1973年就罗诉韦德一案作出的判决，成为堕胎这一争议主题的核心问题。该案中，法院的多数意见认为，得克萨斯州的堕胎法因侵犯个人隐私而违宪。该部法律规定，堕胎属于犯罪行为，除非是为了挽救孕妇的生命。法院判称，各州禁止堕胎以保护胎儿生命的做法，只能适用于六个月以上的胎儿。这一判决被称为是“毫无疑问，有史以来美国最高法院作出的、最广为人知的判决”，它立刻得到了女权主义者的欢迎，而许多基督教徒则对此加以抨击。美国女性赖其享有脆弱的合法堕胎权。



图7 1973年，美国最高法院在罗诉韦德一案中作出的里程碑式的判决不断激起论战，这些论战分歧极大，往往尖酸刻薄。法院判决，禁止堕胎的法律侵犯了作为宪法权利的隐私权。这一判决被女权主义团体普遍拥护，却被生命权的提倡者反对。

在堕胎引起的辩论中，人类生命权的不可侵犯性与女性对自己身体的控制权，处于一种道德权衡之中。大多数欧洲国家的做法是通过立法，允许在特定时期、特定条件下堕胎，以努力寻求这两者之间的平衡。比如，在英国，如果有两位执业医生证明，继续妊娠将会危及孕妇或孕妇现有的孩子的生命，或者会对他们造成伤害，而且这种危险会比终止妊娠的危险更大，那么在这种情况下，堕胎就是合法的。如果孩子出生后，有严重身体残疾或者严重智力障碍的风险很大，堕胎也是合法的。在孩子能够活着出生的情况下，终止妊娠会构成犯罪。因此这个时间通常是在怀孕28周之后。最近的法律则规定可以终止尚未超过24周的妊娠，前提是继续妊娠可能会伤害孕妇或孕妇现有的孩子，且这一危险比终止妊娠更为严重。但如果终止妊娠能防止对孕妇造成严重的、永久性的身体或者精神的伤害，或者能防止危及孕妇的生命，或者孩子出生后存在严重身体残疾或者智力障碍的风险很大，那么终止妊娠没有时间限制。

在探索解决这一复杂问题的、合乎良心的方案的时候，每一个社会都必须评估它自身的主流道德。如果大多数人都倾向于相信生命是神圣的，那么是否可以将胎儿视为有资格受到伤害的人？如果答案是“是的”，那么终结胎儿的生命，与人道地处死一个活生生的人有何不同？一个还未出生的胎儿的权益是否应当胜过女性被迫怀着不想要的孩子的苦痛，或者胜过抚养残疾儿带来的焦虑、费用和艰辛？

安乐死这一令人望而却步的问题，也同样不可避免地引发了类似的思考。医生、律师，最终是法院，一直在为个人的“死亡权”这一争议问题比拼角力。主动安乐死和被动安乐死经常会被划清界限（这一界限并不是在所有情况下都具备说服力）。前者是指通过积极的行为加速死亡过程，比如注射氯化钾。大多数法律制度将其视为谋杀。后者包括通过不作为来缩短生命：停止治疗。在很多法域中，这一方法被视为人道主义，正日益为法律以及医疗行业所接受。但如果无法治愈的病人或者晚期病人处于持续性植物状态（PVS），根本无法作出自主决定，那么法院在判定撤除他们身上的生命维持设备的合法性的时候，也并不轻松。

道德上的不一致？

战争之外的杀人被视为平时所犯下的最严重的罪行。相形之下，唯一一种为我们的文化更加严厉禁止的行为是食人（即使人已经死了）。但是我们挺享受以其他物种为食。我们中的许多人会在人类最为可怖的罪犯的司法行刑现场退缩，但是我们会热烈支持未经审判射杀相对较为温和的有害动物。事实上，我们还以杀死其他无害物种为乐。一个人类胎儿所具有的人的感觉并不比一只阿米巴虫更多，但胎儿享有的尊严和法律保障却远远超过成年的黑猩猩。然而黑猩猩能够感觉和思考……甚至可能有能力学习某种形式的人类语言。胎儿属于我们自己的物种，并因此立刻得到了相应的特殊优待和权利。

理查德·道金斯，《自私的基因》，

30周年纪念版（牛津出版社，2006年），第10页

对终止病人生命的道德性和合法性进行概括，同样并不容易。比如在无法治愈的病人和晚期病人之间就存在着重要的区别。后者可包括缺乏行动能力（病人具有完全清醒的意识，可以自主呼吸）、需要人工支持（病人具有完全清醒的意识，但需要连接呼吸机）、无意识以及需要深度护理的病人（病人处于昏迷状态，需要连接呼吸机）。每一个不同的情况都会产生不同的问题。

法律遇到此类棘手的道德问题时所面对的复杂性，表明了它们并不能够轻易通过口号得到解决。“死亡权”、“自治”、“自我决定权”或者“生命的神圣性”在相关辩论中大量使用，但是法律给出的答案必须是谨慎的、经过深思熟虑的，而且能够最好地服务于公共利益。法官可能不是最合适的裁决者，但是我们有其他人选吗？两个国家（一个是英国，另一个是美国）法院的判决阐明了这些问题所涉及的复杂性。

英国的案件由1989年某个足球场的坍塌事故所引发（见本书第44页）。安东尼·布兰德因缺氧而导致脑损伤，处于持续性植物人状态。但是他的脑干仍处于运转状态，他的大脑皮层（控制意识、交流能力以及自主活动的区域）因为缺氧而完全受损了，但是他在法律上并没有死亡。霍夫曼大法官（那时他已经成为了大法官^[3]）这样描述他的悲惨状况：

他躺在……医院中，他食用的流食泵压进一根管子，这根管子穿过他的鼻腔、喉咙后部，一直到达他的胃部。一根导尿管插

进他的阴茎以排空膀胱，这会不时导致感染，需要敷料及抗生素治疗。他僵硬的关节让他的四肢紧紧收缩在一起，所以他的双臂弯曲着交叉在胸前，他的双腿不自然地扭曲着。喉咙的反射活动使他呕吐和流口水。尽管他的家人轮流前来看他，承受着这一切的安东尼·布兰德并没有任何意识……黑暗和无意识永远不会离开他。

布兰德的情况没有任何好转的迹象，他可能很长时间都得维持着现在的情形。他的医生向法院提出申请，请求法院准许停用呼吸机、抗生素、人工喂养与给水设备，之后他们可以用其他方法治疗他，让他在最小的痛苦中有尊严地死去。官方律师（代理那些无行为能力的人）认为，这会违反医生对于他们的病人的义务，并构成犯罪。

上议院（英国的最终上诉法院^[4]）认为，自我决定权比生命权更为重要。医生应当按上述顺序，尊重他的病人的权利。如果病人已经预见到自己将会堕入类似于持续性植物状态的境地，而且他明确清楚地表达了自己不愿意接受医疗（包括经过计算的、用以维持生存的人工进食）的意愿，那么这一顺序就更有说服力。但是，尽管全部五名上议院贵族法官均同意应当允许终止布兰德的生命，但是关于法律对此事的态度是什么以及它应当持什么样的态度，他们并没有形成明确的一致意见。所有人都同时承认了生命权的神圣性与病人的自主权利，但是在布兰德没有作出明确指示的情况下，要如何调和这些价值观？对于高夫勋爵来说，答案是保护病人的最佳利益。但是失去意识的病人有什么利益呢？高夫勋爵认为，这些利益部分在于给他人带来的压力与痛苦。凯斯勋爵与马斯提尔勋爵对此则存有疑问，后者声明：

如果说终结他人的压力之源也是安东尼·布兰德的利益，那么

对我而言，个人权利的概念已经被拉伸得超过了临界点。与拥有清醒意识的病人不同，他并不知道自己的身体发生了什么……无法逃避的痛苦现实是，那些他人提议的行为并不符合安东尼·布兰德的最佳利益，因为他事实上并不具有任何形式的最佳利益。

荷兰法律以较为灵活的措辞，规定了允许医生终止病人生命所必须满足的前提条件。

参与自愿安乐死或者自杀的医生必须：

- 1.确信病人的要求是自愿的、经过深思熟虑的和持久的；
- 2.确定病人的痛苦是无法中断和难以忍受的；
- 3.已经告知了病人他的现状与前景；
- 4.已经与病人一起得出结论，认为没有其他任何合理的选择；
- 5.至少咨询了一名其他医生；
- 6.以适当的医学方式实施了程序。

荷兰刑法典第293条第2款

这一方式与美国及加拿大的一些法院所采取的立场相似。在美国最高法院就克鲁山一案作出的著名判决中（处于持续性植物状态的病人的父母试图说服法院，尽管他们的女儿并没有在清醒状态下立下“生存遗嘱”，但是她不会想要这样活下去），法院判称，国家在生命的神圣性中享有利益，并因此对保护生命也享有利益。这些判决同样将国家在保护生命中享有的利益放到了重要地位。

最终上议院裁决，撤除布兰德的营养和给水设备不会构成犯罪，因为布兰德得以康复的任何希望都已经不存在了；而且，尽管结束他的生命不符合他的最佳利益，但是布兰德的最佳利益——维持生命，已经与“无须同意”机制的正当性，以及医生维持其生命的义务一起消失了。因为不存在这一义务，所以撤除营养和给水设备并不是犯罪行为。

全世界的法院都无法绕过这种令人沮丧的两难境地。法院的负担可能会因“生存遗嘱”而大为减轻。在该文件中，个人需按照下述言辞作出保证：“如因身体或者精神障碍，我无法参与决定自身的医疗护理，并且因此具有下列任何一种医学状况（两位独立执业医生能够证明我不具备任何合理的康复前景），则我声明，我的生命不应以任何人工手段加以延续。”

做那些自然而然的事

自从亚里士多德以来，道德问题一直吸引着哲学家们的兴趣。自然法理论寻求解决“实然”与“应然”之间的冲突。简单来说，它最基本的论点就在于自然应当是什么样的。在自然中发生的事是好的，我们应当努力追寻这一目标。繁殖是自然的，所以我们应当繁衍后代。罗马律师西塞罗曾这样论述：

真正的法律是与自然和谐的正当理性，它是普遍适用、永恒不变的……试图改变这样的法律是一种罪孽，同样也不能允许废止它的任何一部分，将它全部废止是根本不可能的……[神]是这部法律的撰写者、发布者，也是执行它的法官。

当代自然法的内容有很大一部分应当归功于天主教，特别是多明

我会的圣托马斯·阿奎那（1225—1274）深思熟虑的著作，他的重要作品《神学大全》包含了基督教教义对该主题最为全面的陈述。在17世纪的欧洲，人们认为，法律的全部门类的阐述建立在自然法的基础之上。雨果·德·格罗特（1583—1645）——更加广为人知的名字是格劳秀斯——与自然法的世俗化运动紧密相联。在具有影响力的作品《战争与和平法》中，格劳秀斯宣称，即使上帝并不存在，自然法也将具有相同的内容。这成为了正在形成的国际公法基本原则的重要基础。

18世纪，英国的威廉·布莱克斯通爵士在《英国法释义》中声明了自然法的重要性。布莱克斯通（1723—1780）在本书开头表达了对古典自然法原则的支持——就像他要通过诉诸上帝所赐的原则来使英国的法律神圣化一般。这种态度引发了功利主义哲学家，法律与社会的改革者杰里米·边沁（1748—1832）的批评，他嘲笑自然法“仅仅是想象的产物”。

尽管边沁对自然法相当蔑视，自然法还是被用于证明革命的合理性——特别是美国和法国的革命——理由是法律侵犯了个人的自然权利。反抗英国殖民统治的美国革命以诉诸全美人民的自然权利为基础，用1776年《独立宣言》中的崇高言辞来说，全美人民的自然权利是“生命、自由与追求幸福的权利”。正如《独立宣言》所称：“我们认为下面这些真理是不言而喻的：人人生而平等，造物者赋予他们若干不可剥夺的权利。”同样激动人心的情绪也体现在法国1789年8月26日的《人权宣言》中，该宣言提及了人类的“自然权利”。

自然法同样成为了纽伦堡审判纳粹军官的潜在依据。纽伦堡大审确立的原则是，特定行为即使没有违反任何实体法条文，也能够构成“反人类罪”。这些审判的主审法官并没有明确引用自然法理论，但是他们的判决表明他们作出了一个至关重要的认可，即法律并非判定是非的必然唯一标准。

我们的时代是一个公众责任不断提升的时代。或者，更加准确地说，现在我们致力于起诉实施种族屠杀与其他反人类犯罪的罪犯，而且恶毒的政府官员及其合作者与军事指挥官所享有的豁免权正在逐渐缩水。国际刑事法院（ICC）新近在海牙的建立是一个标志性的事件，它意味着不应允许邪恶的独裁者及其亲信逍遥法外。尽管现在的美国政府对该法院持反对态度（主要是因为美国政府担心它会削弱美国对涉及本国国民的司法事务所享有的主权，以及美国军队有可能会被起诉），但是这一情况可能会被未来的总统改变。国际刑事法院的管辖权被限定为“为全体国际社会所关注的、最为严重的罪行”，这些罪行包括反人类罪、种族屠杀罪、战争罪以及侵略罪。

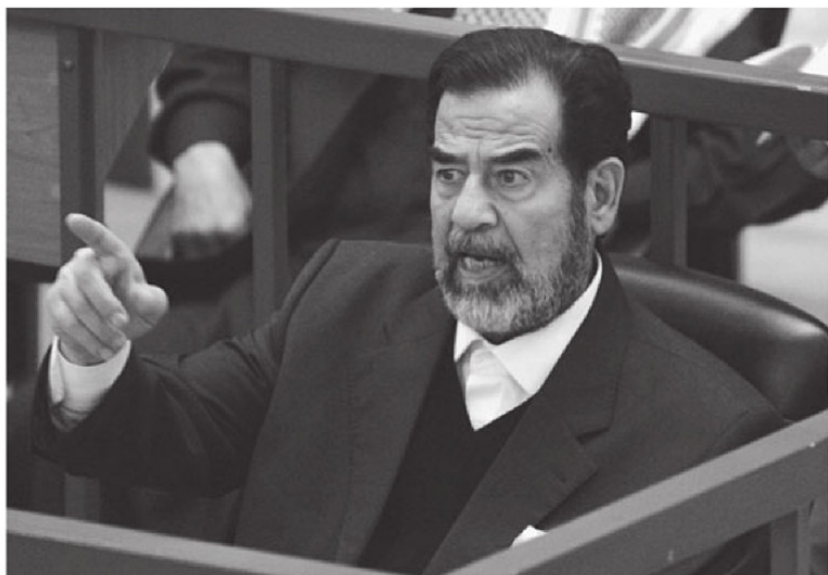


图8 对伊拉克独裁者萨达姆·侯赛因的审判和处决尽管确立了犯下严重罪行的统治者所要承担的责任，但也受到了来自不同角度的批评，包括美国过度的影响、法官的频繁更换，以及对辩护律师的攻击。

2006年，前南斯拉夫总统斯洛巴登·米洛舍维奇死亡时，以他为被告在国际战争犯罪法庭提起的起诉也戛然而止。他被控在波黑地区犯有种族屠杀罪行，在克罗地亚犯有反人类罪，并在科索沃地区实施了与暴行有关的犯罪。卢旺达的前总理因被判决犯有种族屠杀罪与反

人类罪而被判处终身监禁。在伊拉克举行的对萨达姆·侯赛因的审判以执行死刑终结，他的数名同伙也被判处死刑或监禁。

对法律和道德的严肃分析，不可能不涉及个人权利这一概念。道德诉求经常演变为道德权利：人们坚持他们对一系列利益享有权利，包括生命、工作、健康、教育以及住房。各个民族则坚持他们享有自决权、主权与自由贸易权。在法律背景下，权利已经占有极其重要的地位，在某些情况下，它们会被视为法律的同义词。有关政治权利的宣言经常被视为当代民主国家的商标。相互对立的权利之间不可避免的碰撞，已经成为自由社会的显著特征之一。

在国际层面上，一系列人权公约和宣言足以说明权利之论的力量。联合国的《世界人权宣言》（1948年）、《公民及政治权利国际公约》以及《经济、社会、文化权利国际公约》^[5]（1976年），至少在理论上显示了国际社会对于确立人权的普适概念与保护人权所做的努力。它表明，在相当大的程度上，不同国家之间具有跨越文化的一致性。

【注释】

[1] 此处译文引自《自由·平等·博爱：一位法学家对约翰·密尔的批判》，（英）詹姆斯·菲茨詹姆斯·斯蒂芬著，冯克利、杨日鹏译，广西师范大学出版社，2007年11月第1版，第24页。

[2] 同上，第126页。

[3] 霍夫曼法官于1992年成为上诉法院大法官。

[4] 2009年10月，英国最高法院取代上议院上诉委员会，成为英国最高级别的法院。对于英国境内的民事案件及英格兰、威尔士、北爱尔兰的刑事案件而言，它是最终上诉法院。更多内容可见 www.supremecourt.gov.uk。

[5] 以上公约译名均从联合国网站中文版译名。

第四章 法院

法官完全是法律的人格化体现。司法职能体现了公平、正义，以及法治铁面无情的实施。法官解决纠纷、惩罚违法者，并在没有陪审团的情况下决定有罪与否。在更为宏大的法律与法律制度层面上，法官是法律价值的监护人与守护者：正义与程序公正的卫士。

不过，法官在刑事犯罪中的角色尤其能够激发公众的兴趣。法庭戏对于小说家、剧作者和影视剧本作者来说，有着不可抵挡的魅力。在英语世界里，我们立刻可以联想到不少作品。狄更斯的《荒凉山庄》是一个极好的例子。阿尔伯特·加缪的《堕落》、卡夫卡的《审判》、哈珀·李的《杀死一只知更鸟》、斯考特·杜罗的《无罪推定》、约翰·莫提默的《法庭的鲁波尔》系列剧，以及约翰·格里山姆的畅销小说中对庭审过程的描绘是其他一些突出的例子。莎士比亚在《威尼斯商人》中展示了令人难忘的正义理念与法庭审理程序。电影中的法庭戏更加不胜枚举。午后电影的偶像们通常会扮演那些勇敢的辩护者：电影版的《杀死一只知更鸟》中的格里高利·派克，还有《大审判》中的保罗·纽曼。法庭和律师大量出现于许多成功的电视剧集中，《甜心俏佳人》、《律师本色》与《洛城法网》则是较近的例子。

我们很容易理解为什么法庭程序会这么具有娱乐性，这么吸引人。刑事审判的戏剧场面经常具有强大的吸引力。律师之间的对抗、被告不确定的命运、耸人听闻的证据——所有这些都会在展示过程中引起近乎窥私癖的好奇心。在有些情况下，虚构出来的司法程序的壮观程度并不亚于真实的庭审过程。特别是在美国，真实的庭审过程经常会有电视直播。当名人受审时，法庭中的摄像机确保了这一案件能够拥有广大的受众——指控的罪名越可怕，效果就越好。然而，审判

很少能够具有这种程度的吸引力和魅力，它们通常是沉闷而冗长乏味的。

刑事审判可能会因为提交的证据而显得生动有趣，但民事审判通常缺乏这一调料。法庭从事的是解决纠纷的工作。代表各方当事人的律师致力于说服法庭采纳他们关于案件是非曲直的看法。在普通法系的审判中，一方引用某个先例，以此论证本案和之前的案件有充分的相似之处，所以应当遵循先例。另一方则致力于寻找本案与先例之间的细微区别，以指出两者存在不同之处。这是法律推理的精华所在。如果败诉方提起上诉，那么级别更高的法官将重新听取双方的论辩。

毫无疑问，法官们行使的责任相当繁重：

来到法官席前，等待判决宣布，是件让人敬畏的事……法官象征着正义的概念和有组织的强制力，兼有理性人的理性与多数人的残忍。他既具有他所属的文化的理念，也具有强迫他人服从的权力。当一位公民站在庭上，他会立刻感受到这一权力的影响；权力集合起来，集中体现在他一个人身上。

当代法哲学的领军人物罗纳德·德沃金评论说：“法庭是法律帝国的都城，法官们是它的君王。”在每一个法律体系中，法院都扮演着中心角色。但是这个角色究竟是什么？法官们的政治功能是什么？他们的任命、选举与责任又是怎样的？在刑事审判管理中，特别是在复杂的商业犯罪审判中，陪审团制度是不是一个有益的因素？普通法系国家的对抗制是否比大陆法系国家的讯问制更加优越？

对于普通法来说，法官扮演着基石般的角色，司法功能的离心力在理论和实践两个层面上推动着法律制度的运作。尽管在欧洲大陆国家的法典化体系中，法官的作用相对而言可能不那么重要，但是法官

的影响力再怎么被高估，都不过分。

法官是法律体系的典型象征。在长袍与崇高的独立性之下，他们是正义的化身。以英国法官德夫林勋爵的话来说，法官向社会提供的“社会服务”就是：“消除不公正感”。这种不偏不倚体现在法官解决纠纷的判决之中，无异于一篇对自由社会和公正社会深具信心的论文。冷静理智的法官是民主政体的精粹。立法与司法之间所谓的界限也是这一政体最负盛名的标志之一。

尽管愤世嫉俗者认为这种吸引人的、经久不衰的关于司法职能的看法只不过是神话，但这些怀疑并不足以轻易驱除法官作为法律的守护者、正义的保护人和智囊团的形象。当然，我们并不能否认，正如我们普通人一样，法官也会受到个人偏好和政治偏见的影响。但偶尔也有人认为，承认司法的弱点具有某种程度的颠覆性，著名的美国法官本杰明·卡多佐对此曾评论说：“似乎一提到法官也会受到人性的限制，法官就必然会因此失去他人的尊敬和信赖一样。”

司法职能是什么？

司法机构位于法律程序的核心。在努力揭开法官如何审理案件的神秘面纱之时，我们不得不追寻法律本身的意义：“什么才能构成法律”的理论，必然指引并贯穿裁判行为的每个层面。根据正统的、所谓“实证主义”的范式，法律是由一系列规则组成的体系。在没有可以适用的规则，或者规则具有一定程度的模糊性或不确定性的情况下，法官享有自由裁量权，来填补这一法律空缺。



图9 中世纪的法庭（约1450年）。

罗纳德·德沃金对这一观点的挑战很有说服力，他否认了法律只能由规则组成。在规则之外（规则通过“要么全有，要么全无”的方式加以适用）还有其他不属于规则的标准：“原则”和“政策”。与规则不同

的是，它们具有“相当的分量或重要性”。一项“原则”是指“一项必须得到遵循的标准，并不是因为它可以促进或者保障一定的经济、政治或者社会形态……而是因为它是正义、公正或者道德的其他层面的要求”。而一项“政策”是指“一项标准，它确立了一个既定目标，通常是某一社群中经济、政治或者社会层面的进步”。当法官不能立即找到可以适用的规则时，或者根据既定的规则不能得出裁决结果时，他就要在互相冲突的原则之间加以权衡。这些原则并非规则，但它们并不因此就不能成为法律的一部分。在这种“难案”中，因为法官并不能够诉诸个人经验来作出裁决，所以与实证主义者的看法恰恰相反，法官并没有真正的自由裁量权。总有一个正确的答案，而法官的任务就是在（在“难案”中）找到它，通过权衡各种相互冲突的原则，并据此决定他所审理的案件中各方当事人的权利。

这种裁决模式明显诉诸民主理论：法官们不参与立法，他们仅仅是强制执行权利，而权利的主要内容已经由代议制立法机构在法律中规定。事实上，德沃金的论点源自对“界定并维护法律的自由主义理论”与“认真对待权利”的关注（这一点与实证主义者的观点相反）。这一论点主要来自民主理论，德沃金之所以关注消灭强大的司法自由裁量权，其前提是法官有着令人不快的地方：法官通常是没有经过选举产生的官员，他们不对选民负责，但却拥有立法权或者准立法权。

法院是最好的解决纠纷的场所吗？法官们能够真正做到公正客观吗？刑事审判的目的是什么？有些法院——比如美国最高法院——是不是太政治化了？法官是否应当通过选举产生？陪审制度是否有效而公正？本章将努力回答其中的一些问题。

法院是什么？

人世纷争无所不在，它们必然需要一个友好解决的平台。法院是所有法律体系的必备要件。法院对于特定的刑事、民事以及其他事务具有权力与权威——或者，用律师们的话说，具有“管辖权”。这使得

它们的裁决（以强制力为最终后盾）被当事人当作权威来接受，但如果当事人并不信任庭上的职业法官具有独立性和公正性，那么他们将不会愿意接受裁决。

法院会犯错误。法官难免受到人性脆弱之处的影响，所以有必要采取措施以纠正他们的错误。被错误定罪的被告所遭受的明显不公，可以通过赋予他上诉权加以纠正。同样，民事案件中的败诉方也可以基于法定理由，认为初审法院在解释法律时存在错误。对更高一级的法院提起上诉，就需要等级制度来对“一审法院”和上诉法院的层级加以区分。有些初审法院只有一名法官与一个陪审团：陪审员们负责在法官的指导下发现事实，法官负责确定所适用的法律。这一组合构成了法庭的审判。在其他初审法院中，事实与法律都由法官加以确定。

普通法法域中的上诉法院负责审查初审法院或者低一级的上诉法院作出的判决。他们的任务通常限于考虑法律问题：比如，初审法院对法律的适用与解释是否正确？通常他们不会审理有关事实问题的证据，但是如果有新证据出现的话，上诉法院可能会对其加以评估，以决定是否将该案件发回一审法院重新审理。

每个地方的法院都会遵循相应的程序，在有些国家，这些程序已经变得十分冗杂。在刑事审判中，因为法官作用的不同，这些程序也会相应具有较大的区别。普通法系国家采取了“对抗式”的制度，而大陆法系国家采取的则是“纠问式”或者“控告式”的制度。尽管它们之间的区别经常会被夸大，但是在一些基本的层面上，两种途径确实存在区别。普通法系的法官是公正的裁判，很少纡尊降贵地踏足争议的尘土。而大陆法系的法官在庭审中的角色则更加积极主动。

欧洲大陆的刑事预审法官直接介入了是否提起公诉的决定过程。这一职务起源于法国，欧洲其他一些国家，包括西班牙、希腊、瑞士、荷兰、比利时与葡萄牙也采用该制度。预审法官经常被认为是介于检察官与法官之间的角色，但是严格来说，这一说法并不准确，因

为他并不决定是否提起公诉——这是由公诉人决定的事项，而预审法官完全独立于检察机关。他的主要责任，正如他的头衔所暗示的那样，是去调查所有对犯罪嫌疑人有利或者不利的证据，他有权力去审问犯罪嫌疑人。他还可以讯问受害人和证人，他可以去犯罪现场，参与验尸过程。在调查过程中，他可以批准拘留和保释，并下令搜查和扣押证据。

必须指出的是，预审法官的工作并非决定案件的是非曲直，而是通过审查证据决定是否应当对犯罪嫌疑人提起公诉。如果他决定提起公诉，那么案件会被转移到另外一个与他毫无联系的初审法院，该法院并没有义务遵循他已经作出的决定。因此，他的职能和普通法系的交付审判程序及美国的大陪审团有相似之处。以上两个制度的设计目的都是为了审查证据，以决定案件是否可以提起公诉。大陪审团虽然处于法官的监督之下，但是它的运作是由公诉人来主持的。它具有传唤证人以寻求对犯罪嫌疑人不利的证据的权力。



图10 穿着正式礼服的法国高级法官和法律官员。

所有主要的法律体系都有各自的优点和缺点。人们普遍认为——

尤其是普通法系的律师这样认为——普通法系非常重视无罪推定的价值，它向检察机关赋以沉重的举证责任，要求它们必须证明案件已经“排除合理怀疑”。但这一点很成问题。法国法庭上的被告同佛罗里达的被告一样，享有基本的重要权利和保护。所有的民主国家都确认了无罪推定这一原则。事实上，这是《欧洲人权公约》第6条的要求，它适用于欧洲委员会的46个成员国。

对于对抗制的批评不仅仅来自民事律师。刑事审判中偶尔发生的奇怪行径（尤其是在美国），对于普通法系律师来说也是尴尬的事。这一程序有时候会堕落到做戏的境地，律师滥用对抗程序，似乎完全忽视了整个制度的目的。这一点在高调的、通过电视转播的名人审判中尤为明显，拿着过高报酬的律师歇斯底里地对着摄像机和陪审团大加表演。许多民事律师也对普通法系刑事司法制度显得有利于富人被告的方面大为震惊，富人能够负担得起庞大法律团队的费用。对O.J.辛普森和迈克尔·杰克逊的审判仅仅是最近发生的、最明显的例子。

通常情况下，普通法的公诉是以政府、国家的名义（或者在英国，以王权的名义）对被告提出的指控或者控告。为了判定检方的证据是否充分，在提起公诉之前，往往有一些初步审理程序。为了完成举证责任，检方会传唤证人，并提交对被告不利的证据。此时被告可以主张自己“无须答辩”。如果这一抗辩失败了（这是通常情况），被告将会提出证人和证据。证人将会被对方律师交叉询问，但是被告自己拥有“沉默权”：他不需要发言来为自己抗辩，但是如果他决定作证，那么他必须接受交叉询问。在美国，这一权利受到宪法第五修正案的保护。然后是双方发表结案陈词。当有陪审团参加庭审时，法官会作出相应的指示，然后陪审委员会在私密状态下进行深思熟虑。有些法域要求陪审团作出全体意见一致的裁决，有些则只需要多数意见一致。



图11 宣布被指控犯有谋杀罪的前美国橄榄球明星O.J.辛普森无罪，引发了针对陪审制是否可靠的疑虑，尤其是在很多人认为DNA证据已经毫无疑问地确定了被告有罪的时候。

公正审理的权利

所有的人在法庭和裁判所前一律平等。在判定对任何人提出的任何刑事指控或确定他在一件诉讼案中的权利和义务时，每个人都有资格由一个依法设立的、合格的、独立的和无偏倚的法庭进行公正的和公开的审讯。

《公民及政治权利国际公约》第十四条第一款^[1]

判刑

如果被告被确定有罪，那么他将会被判刑。这通常发生在法院知悉被告的犯罪前科（如果被告具有犯罪前科）及有关个人品行的其他

相关信息之后。如果被告有可能被判处监禁，关于被告个人背景的报告可能会被提交法庭：他的教育程度、家庭、工作经历等等。心理报告或者医疗报告也可能与证据一起被提交给法庭，包括证明他的正直无可指责的证人。这一切之后可能还会有动人的、请求减轻刑罚的辩护。被告的律师试图说服法院，被告是残酷命运和贫困人生的牺牲品：贫穷、受他人操纵、父母的抚养存在问题，以及受到其他超出被告控制能力的强大力量的影响；这些原因才应该为被告的犯罪负责。

当然，每一个法域都会有一系列不同的刑罚供初审法院适用。这些刑罚包括监禁、罚金、缓刑、社区服务，或者暂缓监禁（监禁被暂时中止，比如说，中止期限为两年；如果他在两年内再次违法，那么原来的判刑可能会适用于被告）。

被定罪的被告总有权向更高级别的法院提起上诉。这些法院不会再次开庭审理这个案件，而是详细审查诉讼程序的记录，以寻找任何可能使本案获得重新审理的错误。在特定情况下，检方如果认为某项刑罚过于宽松，可能会针对该判刑提起上诉。

民事审判

普通法系和大陆法系之间的区别，在民事审判中并不那么明显。法国法几乎已经趋向于取消民事审判：由审前准备法官作出的深入的审前准备，已经让起诉和证据成为书面工作。律师只需要就法院已经获得的证据材料提交摘要。需要进一步说明的是，法国民事审判的证明标准并不低于其刑事审判的证明标准。

在大陆法系国家，“普通”的法官只在“普通”的法院审理案件。^[2]大致而言，这些法院的管辖权包括适用民法典、商法典和刑法典以及上述法典的补充立法的案件。在法国的普通法院体系中，阶层最高的法院是法国最高法院。它大概包括100名法官，法官们轮流组成六个专业法庭（五个民事庭，一个刑事庭），在某些特定的情况下，他们

可以组成混合庭或者法院审判合议庭。^[3]法国最高法院仅对于法律的解释问题拥有自由裁量权。德国拥有一系列独立的司法体系，每个体系都有最高法院。大多数大陆法系的制度都包含一系列拥有独立管辖权的行政法院。

普通法系的民事审判同样采取了对抗制。民事诉讼不是由政府或者王权发起的针对被告的诉讼，而是由受到侵害的原告起诉被告的诉讼。原告通常是为了获得损害赔偿，比如经济赔偿（因为侵权行为、违约行为或者其他民事违法行为）。双方当事人都有权传唤证人，证据规则与刑法审判的证据规则大体相同。但是，正如我们所见，一个非常重要的区别在于，刑事审判中的举证责任是“排除合理怀疑”，而民事案件中的原告只需要证明他的案件“具有相对较高的盖然性”^[4]。

法官是什么样的人？

除了美国这一显而易见的例外之外，普通法系的法官是从资深出庭律师中任命的，而欧洲大陆国家的法官是通过类似招考公务员的方式加以招募的。一般情况下，通过公开考试的方式，他们从大学中被直接招募，并不一定具备法律从业经验。成功的候选人将被任命为这一职业阶梯的最底层，职业训练在司法系统内部完成，选拔基于个人实绩。公开竞争被认为是保持职业立场以及司法独立性的最有效的方法，它可以防止政治偏袒和裙带关系，但是人们担心，提拔中的歧视可能会扩大行政部门^[5]的影响，从而损害司法独立的精神。同时，通常情况下私人执业比当法官要有利可图得多，所以，更有才华的法学院毕业生可能会不愿意从事法官这一职业。

美国的情况则复杂得多。联邦法院分为三个层级：最高法院、巡回上诉法院与联邦地区法院。根据美国宪法，总统有权提名，并与参议院一起任命所有这三个层级的法院的法官。在收到来自司法部与白宫行政工作人员的推荐之后，总统向参议院提名候选人。司法部对这

些被提名的候选人加以筛选，之后由联邦调查局对候选人开展调查，同时也会向美国律师协会就这些被提名人是否合适征求意见。

白宫法律顾问办公室同样起着作用，它与司法部、参议院的议员一起，考虑来自众议院议员、各州州长、律师协会以及其他机构的推荐。参议院司法委员会会审查这些候选人的资格。如果委员会拒绝了某一提名，它会请总统作出另一个提名。参议院司法委员会的提名将在参议院的执行会议中加以讨论。没有争议的候选人将会得到一致同意。在1789年至2004年美国最高法院的154名被提名人中，只有34名没有得到参议院的同意。然而，如果某一被提名人存在争议，那么争论将会随之而来。如果参议院司法委员会作出负面评价，结果将是参议院冷酷无情地拒绝这一候选人。成功通过以上程序的被提名人，将会得到总统的正式任命。^[6]

这个程序的冗长拖沓——包括参议员们的各种阻挠，以及这一制度可以预见的意识形态因素——给它带来了相当多的批评。批评者认为这一程序削弱了司法的独立性。赞成者认为，总统与参议院对联邦司法体系的组成和立场作出了至关重要的、合法正当的制衡。在联邦以外的层级上，美国有21个州的法官通过选举产生。这一情况相当罕见，在其他任何普通法系或者大陆法系国家均未见同例。尽管这一制度可能对民主主义者具有吸引力，但是它不可避免地将法官转变成政客。为了保住职位，法官必然会寻求公众情感和偏见的支持。虽然相形之下，选举制度比无视法官能力、只管任命俯首帖耳的法官的腐败政府作出的提名更为可取，但是几乎没有律师支持这一约翰·斯图亚特·密尔所谓的“民主制度所犯下的最为危险的错误之一”。

对于司法任命方式的不满，主要是针对被任命人的非民选性质（几乎没有女性或者少数族裔）。这种不满导致了司法任命委员会的建立，该委员会致力于为这一程序带来更多的透明与公正。司法任命委员会负有挑选人选之责。它存在于美国各州以及加拿大、苏格兰、南非、以色列、爱尔兰以及其他一系列欧洲地区，包括英格兰和威尔

士——在英格兰和威尔士，自从2006年之后，委员会作为独立的、非政府的公众机构行使职能。司法职位的申请人必须提供一份九页纸的申请表，入围的候选人会被面试。评估他们的标准有五个：智力、个人品质（忠诚度、独立性、判断力、决断力、客观程度、个人能力与学习的意愿）、理解与公正处理事务的能力、权威性与沟通技巧，以及效率。



图12 在大多数普通法系法域内，女法官相当罕见。比如，在英国，直到2005年才有了第一位被任命于上议院——英国的最高法院——的女性。在南非、加拿大、美国以及新西兰的最高法院中，均有女法官审理案件。加拿大最高法院（如图所示）于1982年迎来了它的第一位女法官，现在它的九位法官之中有三位是女性，包括它的首席大法官在内。

司法机构的政治

尽管美国宪法并未明确授予最高法院司法审查权，但是自从1803年的标志性案件——马伯里诉麦迪逊案——以来，美国最高法院一直宣称，它有权废止那些经它认定与宪法条款相冲突的法律。这一最为

有力的司法审查形式，使通过任命产生的法官有权对经由民主程序颁布的法律施加控制，即使这些法官是由参议院认可的。在这种控制中，通过宣布各州制定的、范围广泛的、涉及各种事务（例如堕胎、避孕、种族与性别歧视、宗教自由、言论自由与集会自由）的法律违宪，美国最高法院促成了许多重大的社会与政治转型。

在得到公众广泛支持的情况下，印度最高法院在社会、政治与经济生活等一系列领域展示出高度的司法能动性，这些领域包括婚姻、环境、人权、土地改革，以及选举法等。法官经常称宪法是超越政治文件的，视其为“社会理念”的永恒宣言。这一理念浸透着平等主义价值观，它代表着一种承诺：进行社会改革，以呼应那些曾激励着宪法制定者的社会正义原则。印度最高法院引人注目的法理学特点在于公益诉讼的概念，在这一概念之下，贫困者也可以得到诉诸法院的机会。印度最高法院判决，对贫困者的法律救济不应受到对抗制的限制。印度最高法院同样对于印度宪法第二十一条作出了从宽解释。该条规定：“非依法定程序，不得剥夺任何人的生命或者个人自由。”这一从宽解释造成了对个人实体权利的重大扩张。

根据废止种族隔离制度之后的南非宪法，南非宪法法院有权解释宪法。它依此作出了影响深远的判决，包括宣布死刑违法，维护居住权，坚持政府具有对家庭暴力提供有效救济措施及维护平等权的宪法义务。

美国最高法院的权力体现了强有力的司法审查权。美国最高法院可以将它对于宪法的司法解释加诸其他的政府部门^[7]。其他较弱一些的司法审查形式则允许立法与行政部门有权拒绝这一判决，条件是公开拒绝。司法审查权逐渐被纳入有些国家的宪法和法律之中（比如英国1998年的人权法案、新西兰1990年的权利法案、加拿大1992年的权利与自由宪章）。

司法审查的批评者对于法官拥有的、凌驾于民主选举产生的立法

者之上的权力持有异议。但是即使我们的立法机构是真正的代议机构，那些支持立法机构能够比法院更好地维护我们的权利的观点，至少也是站不住脚的。这不仅是因为政府更迭以及党派政治易受部门利益影响和易于妥协的问题已经臭名昭著，腐败更不消说，而且是因为正是由于法官不需要以这种政治方式“担负责任”，所以他们才是更为优秀的自由守护者。同时，基于司法的秉性、训练、经验，以及对以权利为基础的各种观点进行检验和争辩的法庭，我认为，天平已经倾向于以司法方式而非以立法方式解决纠纷。事实上，我们也很难看到后者在实践中的运作。当讨论的权利已经明显处于纠纷之中的时候，经选举产生的国会议员们又能够起什么作用呢？

而且，不幸的是，很难证明大家对于立法者的信任是正确的。尽管争论不时存在，但是某些基本的权利最好成为立法者的禁区，或者至少要处于党派的日常权谋之外。如果没有最高法院历史性的布朗案判决（该判决认为白人小学生与黑人小学生的教育设施彼此隔离是一种“本质上的不平等”），非裔美国人的公民自由会更早一些得到承认吗？与南非新的民主议会相比，南非宪法法院会更有可能保护人权吗？难道欧洲人权法院（位于斯特拉斯堡，负责审理有关国家违反欧洲《保护人权与基本自由公约》成员国义务的投诉）没有推动某些国家——比如说，英国——的公民自由吗？这一法院经常作出对英国政府不利的裁决，要求其修改一系列涉及受上述公约保护的權利（包括隐私权、免受肉刑的权利，以及精神病人的权利等）的国内立法。

有偏见的法官？

近年来，对于特定司法行为的合法性——有时甚至是诚实程度——的抱怨声浪渐起。政治保守主义者指责法官正在凌驾于人民的意志之上，而人民的意志已经体现在涉及堕胎、同性恋权利、平权行动、宗教以及其他主题的法律和直接投票之中。政治自由主义者则指责对女性的偏见、不检点的性行为、对少数人权利的严苛，以

及保守政治观点深重的压力与影响。两边都在指责……罔顾人民的意见和通过打破任期限制的方式来保护职业政客的行为。各方——甚至高薪的公司律师——都在指责初审法院法官专横独断的常见行为。法官濫用法官地位，甚至接受贿赂的行为也不时为公众所知。此外，34年作为法学教授与律师的经验告诉我，还有另外一个普遍存在的问题：法官有太多的时候不愿意听取事实或者理由。他们开始时即持有严重偏向于一方当事人的偏见——当然，他们一定会拒绝承认——然后就对和他们的偏见相反的事实及相应的说理视而不见……当法官出于他们已经形成的偏见，忽略事实甚至虚构出想象中的反事实时，他们已经摧毁了司法制度的核心宗旨：基于事实而非偏见对案件加以裁决。他们同样……摧毁了对于司法制度的信任……事先形成的司法偏见、随之而来的对事实的视而不见、反事实的司法虚构，以及相应而生的一系列问题，位于当今司法制度最严重的问题之列。如果法官不再忽视事实以加强他们自身的偏见，那么这将有益于司法制度，使得法律不再成为空头许诺，也将有助于市民维持对于法律的信心。

劳伦斯·R.瓦维尔教授，《对于现代司法实践的指责》（2005），
《司法责任动议^[8]法律新闻》

由陪审团进行的审判

在刑事程序中，由“同等的人”组成陪审团进行审判的理念，常被视为普通法制度的基本信条。有些大陆法系法域也同样采用陪审团来决定被告是否有罪。比如法国的法官就与陪审团一起审理案件，陪审团同样参与决定加诸被告的刑罚。

对于在什么样的案件中使用陪审团，各个法域的规定并不相同。有些法域限于在刑事审判中使用陪审团，在民事审判中则不使用（比如法国）；有些法域在审判严重犯罪案件时使用陪审团（比如加拿

大)；而另外一些法域(比如英格兰与威尔士)则在刑事审判及一些特殊的民事审判(比如诽谤)中使用陪审团。

美国的陪审团审判最为典型，刑事与民事诉讼程序中均使用陪审团。超过60%的陪审团审判是在刑事案件中，其余的为民事审判以及其他类型的审判，比如家事法庭诉讼程序。

陪审团审判诸多被夸大的优点之一是，它在一定程度上可以制约法官的权力和影响。有观点认为，通过让普通市民(通常是12名)参与司法进程，社会的价值观念可以得到表达。同时，在判断被告是否有罪的时候，与一名法官相比，一组随机挑选的外行是更为民主的裁决者；相形之下，法官往往被认为是公权力的代言人(不管这种看法正确与否)。



“我们认定被告有罪。我是说，没罪的话，为啥他去请了城里最好的律师啊？”

图13 陪审团可能会受到证据之外的事实的影响。

然而，对于陪审团的批评则通常表达了对以下事实的不安：与法官不同的是，陪审团并不需要给出裁决的理由，这就给情感与偏见打开了大门，特别是当案件可能涉及被告的种族因素的时候（例如声名狼藉的罗德尼·金案件，它的后果是灾难性的，详见下面的方框）。陪审员是否普遍具备理解复杂的科学证据或者其他技术证据的能力，这一点也一直饱受质疑。比如复杂的商业案件将会产生数量庞大的、高度专业化的信息。这也使得英国及其他法域提出了争议性的提议，要求在这些案件中废除陪审团。

种族，罗德尼·金——以及，一个充满偏见的陪审团？

1991年，在洛杉矶，数辆警车追逐着罗德尼·G.金，一位被指超速的抢劫假释犯。在追逐中金闯了若干次红灯，最终被逼停。车中的两名乘客遵守了警察的要求走出车外，在经过可以忽略不计的抵抗之后，他们被制服了，但是金明显拒绝遵从警察的指示，并因此受到了身体强制。他被手持金属警棍的警察们殴打了56次，至少被踢了六次，并被电子泰瑟眩晕枪击中了。三名洛杉矶警察实施了殴打行为，他们声称这是一名警官的指示。另外有23名执法人员在场，他们看到了袭击过程，但是没有作出任何努力来阻止这一行为。一些旁观者同样证明了这一殴打行为，其中一名旁观者还录下了这一事故。金受了重伤，包括头骨骨折以及部分面部神经受损。

陪审团（包括10名白人，一名西班牙裔人，一名亚裔人）将被告无罪释放。在陪审团作出裁决后的几个小时内，洛杉矶爆发了暴乱。当暴乱结束时，54人死亡，超过7000人被捕，数亿美元的财产遭到毁坏。

尽管此后有些警察被控侵犯了金的宪法权利，且因此被联邦法院定罪并处以监禁，但没有一个起诉特地提到了种族动机。事实上，只是在联邦法院的审判中，金才第一次出庭作证，证明他受到了警察的种族虐待，但是他之后又承认，他并不确定事实是否真的如此。

替代性争端解决方案

长久以来，批评者表达着对于以法院为中心的纠纷解决方法的不满。他们认为，除了其他问题之外，这一方法是不公正的、过度形式化的和排外的。

在美国，拥护替代性争端解决方案（ADR）的运动一度盛行，这项运动“出于人性、社群主义与社会福祉的考量……拒绝非人化、物化、法庭仪式带来的距离感，以及对于法律职业人士的依赖”。他们提倡更加友好的、对抗性更少的程序。这一运动推动了以立法形式鼓励使用非司法性质的仲裁，尤其是在解决涉及国际因素的商业纠纷的时候。

各方当事人将纠纷提交一名或多名仲裁员，并同意仲裁员的决定（称为“裁决”）对于各方均具备约束力。ADR的优点被认为是速度快、成本低、灵活性强，并且专业仲裁员的技术性很强。但是拖延也并不少见，而且各方当事人需要向仲裁员支付报酬，成本可能会因此增加。在有些法域内，强制执行仲裁裁决会比较麻烦。

诉讼：易怒好斗的美国与善于交际的英国

尽管美国看起来比任何欧洲大陆国家都更像英国，但其实，美国人的国民性与英国人的相对立。恭谨顺从、相信宿命、自我克制和缺乏进取精神，是大家最不会归结于美国人的个性。诉讼从某种意义上讲是场战斗，美国人就是战士，而足球场之外的当代英国人并非如

此……国民性格可能并非原因，而是结果，法律制度的特征也可能仅仅是同样的原因所导致的结果；或者，更现实地说，是同样的复杂成因所导致的结果。美国在人身和社会阶层上的高度流动性、美国人民的移民起源、美国在种族和民族上的异质性，以及美国人民所拥有的财富和闲适等因素，可能是美国人民易怒好斗和个人主义性格的成因。而且，这也是对于解决纠纷的司法程序存在大量需求的独立原因。一个更加静态的、统一的、紧密结合的社会可能纠纷较少——因为人们更能理解他人，或者因为人们彼此之间关系存续及未来相遇的可能性更大，以致大家尽量避免冲突——或者，也可能拥有更好的非正式解决纠纷的方式……

理查德·A·波斯纳，《英格兰与美国的法律及法学理论》

（克拉伦登出版社，1996年），第109页—110页

【注释】

[1] 译文引自<http://www.un.org/chinese/hr/issue/ccpr.htm>。

[2] 法国有独立的行政法院与宪法法院，“普通”法院是指审理民事、刑事案件的法院。后文中的法国最高法院（Cour de Cassation）是指对于民事、刑事案件具有终审权的最高法院。

[3] 法国最高法院的具体职能和介绍可见http://www.courdecassation.fr/documents_traduits_2850/20013_25991_2853/2786_1_38498_11984.html#i。

[4] 亦可理解为具有证据优势。

[5] 原文为executive branch，相当于中文语境下平常所称之“政府”。在本书的语境下，美国的government往往是指立法、行政、司法的结合，每一个职能被称为一个branch（分支）。译者在此参照“部门法”这一法律术语，将其译为“部门”。

[6] 对此问题感兴趣的读者可以参阅《美国最高法院通识读本》（*The U.S. Supreme Court: A Very Short Introduction*），何帆译，译林出版社，2013年7月第1版。

[7] 见本书。

[8]这是一个自称致力于制止在美国“日益猖獗的、普遍存在的司法腐败”的草根组织，其名称的缩写为J.A.I.L，网址为<http://www.jail4judges.org>。

第五章 律师

律师是一个发达的法律制度中必不可少的角色，即使他们也许并不受人喜爱。他们常受到贬损、嘲笑和毁谤。许多关于律师的笑话中的幽默元素，来自它们对律师的唯利是图、不诚实和麻木不仁的攻击。一个笑话是：“你怎么知道律师在说谎？”答案是：“他的嘴皮子在动呢。”另外一个笑话讽刺地哀叹：“怎么99%的律师都在败坏这个职业的名声，这是不是太丢人了？”马克·吐温则因为这句俏皮话而声名远播：“有趣的是，近来罪犯的人数大有增长，律师也是，不过我说重复了。”

大多数国家里，这种厌恶来自对法律职业的合理不满和误解，试图解释这种厌恶并没有什么意义。当然这是个事实：和房产中介一样，律师得不到什么喜爱。但是，独立的律师行业是法治至关重要的组成部分。如果没有律师为公民提供充分的代理服务，法律制度的理念只是空洞的回响。通过在刑事案件中提供法律援助的方式，大多数法域承认了这一观点。举例来说，法律援助是欧洲人权公约第六条所确认的权利。它要求被告应当具有法律顾问，如果他们自己请不起律师，那么应当给他们免费提供一名律师。

好莱坞在无止境的电视剧集中不停重复的、对英雄式律师的塑造——充满激情、雄辩滔滔地为客户追求正义——其实与律师的现实生活相去甚远。出庭辩护虽然很重要，但它只是律师工作中的一小部分。大多数律师每日忙于起草文件（合同、信托、遗嘱和其他文件），向客户提出建议，进行谈判，转让财产，以及从事其他不那么迷人的工作。尽管大多数律师从来没有踏进过法庭一步，律师工作的精华依然在于代表客户进行战斗。在这样的战役中，言辞或书面形式的辩护技巧至关重要。法律经常是战争，而律师则是战士。



图14 阿提库斯·芬奇：根据小说《杀死一只知更鸟》制作的同名电影中的英雄律师，由格利高里·派克饰演。芬奇为一位黑人被告作了并不成功的辩护，这位被告被控强奸白人女性。许多美国律师声称，这一角色激励了他们从事律师职业。

普通法律师

对于很多人来说，英国的法律职业，以及在前英联邦国家的普通法域中存在的变种，看起来有些奇异——怪异夸张和古董级的假发、长袍，以及刻板严格的称呼方式。尽管有些普通法系国家已经去除了这些奇怪的、古旧的特征，但是它们仍然引人瞩目地持续出现在人们面前，尤其是在英格兰。在执业者和公众中进行的民意测验并没有得出一致的结果。假发仍然会牢牢地戴在许多出庭律师和法官的头上，至少还要戴上一段时间。

豪华假发

先生：当然，法律职业的假发不合时宜。但是圆顶小帽、主教法冠、四角帽、熊皮帽、学位帽以及其他仪式性头饰也是如此。我

认为假发的好处在于模糊身份和掩饰老朽之处，这一点已经见诸报端。然而，它真正的重要性在于传承。对于像我这样的家事律师来说，它是一根连续不断的金线，可以追溯到1857年伟大的法典与卢欣顿博士之前，直到奇妙的18世纪家庭法领域。不管我是在伦敦的上诉法院出庭，在开曼群岛的上诉法院出庭，还是在中国香港地区的上诉法院出庭，法院仍然有着佩戴假发进行审理的传统。就我所知，此地尚未作出在民事上诉案件中废除假发的决定，而且我反对任何这样的提议。

王室法律顾问尼古拉斯·莫斯廷，

泰普尔，伦敦EC4。来信栏目，《观察家》，2007年6月23日

当然，普通法法律职业的起源已经与英国的历史交织在一起，因此合乎逻辑并不必然是它存在的合理理由。律师主要被划分为两大类：出庭律师与事务律师。出庭律师（经常被称为“法律顾问”）只占法律职业群体的一小部分（在大多数法域内为10%左右），而且不论正确与否，出庭律师被视为法律职业者中更为优越的一支，他们自己尤其这么认为。近年来，相当彻底的变化正在发生，很多变化逐渐取消了出庭律师们的特权。在很大程度上，对于日益高涨的法律服务费用的政治焦虑引发了这些改革，而这种高涨是由出庭律师们的限制性商业惯例所导致的。

出庭律师与他们“潜在的客户”之间，只存在最低程度的直接接触。事务律师向出庭律师进行“情况汇报”，而且通常的要求是，出庭律师在会见客户或者与客户面谈时，事务律师必须在场。但是对于某些职业会有例外，比如会计师与鉴定人可以在事务律师不在场的情况下与出庭律师会面。不过，所有的交易都必须通过事务律师来完成，他们负责支付出庭律师的相关费用。

英国的出庭律师被四个律师公会之一授予出庭律师资格。自从16世纪以来，这四个古老的机构就控制着这一职业分支的准入。与这一职业中绝大多数的事务律师不同，出庭律师拥有完整的出庭权利，他们可以在任何一级法院出庭。一般来说，事务律师只有在级别较低的法院才有出庭的权利，但是近年来，这一态势已经有所改变。有些具有“出庭事务律师”资格的事务律师，可以代表他们的客户在级别较高的法院出庭。传统的分隔制度正在逐渐瓦解。但是，两类律师之间仍然存在着两大明显区别。第一，出庭律师总是直接接受事务律师的指令，而非从客户那里获得指令，客户直接接触的仍然是事务律师。第二，与事务律师不同，出庭律师独立执业，并且被禁止合伙。相反，出庭律师通常组成一个个出庭律师办公室，借以共享资源、平摊费用。但是现在，出庭律师也可以为事务律师的事务所、公司或者其他机构所雇用，成为内部法律顾问。

其他的转型也在发生。比如，出庭律师现在可以为他们的服务和费用作广告——迄今为止，这是不能想象的商业侵蚀。他们的执业地点也不仅限于出庭律师办公室，在成为律师三年之后，他们可以在家里工作。



图15 尽管出庭律师的服饰经常被人嘲笑是古怪而过时的，但是在数个普通法域内，出庭律师始终坚持使用已经穿戴了数世纪之久的假发和长袍。这一持续的传统在此有图为证：一位“穿上了丝袍”的香港高级律师，戴上了仪式性的长假发，穿上了丝袍。

这种分裂的职业一直为不少人所攻击。为什么客户实际上要向两位律师支付律师费，而在美国这样的地方，支付一份律师费就可以了呢？这个问题有其合理之处。加拿大所采取的融合两个分支的做法（魁北克地区除外），得到了一系列回应。支持维持现状的人声称，独立的出庭律师可以对客户的案件提供超然的专家意见，而且事务律师，尤其是来自小型律师事务所的事务律师专业化程度往往不足。通过利用出庭律师的一系列专业技巧，小型律师事务所的事务律师也可以和拥有大量专家的大型律师事务所相抗衡。

在数个普通法法域内，执业者合二为一。美国的律师职业就没有上述区别，所有的执业者都被称为律师。任何通过州律师资格考试的人都可以在本州的法院出庭，有些州的上诉法院要求律师获得有资格在本院提起上诉与执业的证书。为了在联邦法院出庭，律师必须获得成为该法院出庭律师的特别许可。在南澳大利亚州、西澳大利亚州和新西兰，这一职业融合也同样存在。

在有些普通法系国家（但令人惊讶的是，美国不在其列），律师最基本的一项职业守则是“不得拒聘”。根据这一守则，“如对方支付合理的费用，律师则无权拒绝在自身业务领域内执业，无论客户或客户的观点多么不受欢迎或令人不悦”。在通常情况下，出租车司机有义务让任何乘客搭乘，出庭律师也必须接受任何诉讼摘要^[1]，除非他有合理理由加以拒绝，比如这一法律领域超出了他的专长或者经验，又或者他的工作任务让他无法为这一案件投入足够的时间。如果没有这一守则，律师也许会不愿意代理那些令人厌恶、不道德或者恶毒的被告客户，比如犯下类似猥亵儿童这样的可憎罪行的人。但是在实践中，出庭律师不难找到理由拒接诉讼摘要。除了案件涉及超出他们能力的法律领域，人为因素也一直存在：与那些棘手难缠的或者毫无希望的案件的诉讼摘要相比，有利可图的诉讼摘要更容易让他们挤出时间。不过这一守则代表着对于职业责任的坚定声明，并强调了律师作为“受雇枪手”的角色。他会毫无畏惧地代理任何客户，无论他们案件

的是非曲直为何。

挑肥拣瘦

在法律职业中，我们拥有一群声望卓著、深具影响的执业者；他们的存在本应确保法律作出的、人人都能享受正义的承诺得以实现，但是他们最有利可图的工作，一直是处理富人的问题，而非接手穷人的案件.....然而归根结底，考虑到法律职业的焦点通常集中于对财产的管理和保护，那么法律职业中商事类与“财产”类的工作独具魅力，也是可以理解的。因此，这一现象的成因主要在于法律本身重视中产阶层与中等偏上阶层的问题，并不惜以穷人的利益为代价，而非律师有意如此.....

菲尔·哈里斯，《法律导论》，第7版

（剑桥大学出版社，2007年），第444页

普通法系律师职业训练中的突出特点，是它类似学徒制的训练方式（见下文）。事实上，直到19世纪晚期，英国的大学才开始教授法律。而美国、加拿大、澳大利亚和新西兰的大学开始有大规模的法学教育，得等到20世纪，尽管有些大学在此之前已经建立了法学院（较为著名的是1817年建立的哈佛法学院）。

大陆法系律师

大陆法系国家的律师与他们普通法系的同行之间，存在着根本的区别。事实上，在主要的大陆法系法域内，比如欧洲、拉丁美洲、日本和斯堪的纳维亚半岛，法律职业这一概念本身就是个疑问。用这一领域内一位泰斗的话来说：“普通法系中俗称为‘律师’的这一概念，在

欧洲的语言里找不到对应的词汇……”大陆法系法域承认两种法律职业：法律专家与私人执业者。前者包括法学院毕业生；而与普通法系国家中律师的地位并不相同的是，后者并不代表法律职业的核心，甚至刚好相反。“法学院毕业生的其他分支在历史上、数量上和理念上，都处于较为优越的地位，包括司法官员（法官和检察官）……公务员、法学教授，以及受雇于工商企业的律师。”

大陆法系国家的法学院学生通常在毕业之后决定他们的未来。而且，因为行业内部的流动性相对有限，在很多法域内，这一选择是不可更改的。他们可能选择成为法官、公诉人、政府律师、律师或者公证人。因此，私人执业者大致可以分为法律顾问和公证人两类。前者直接与客户接触，并代理他们出庭。从法学院毕业后，法律顾问通常跟从有经验的律师，经过数年的学徒生涯之后，才开始逐渐独立执业，或者在小型律师事务所执业。

成为公证人通常需要通过国家考试。公证人起草法律文件，比如遗嘱和合同，在法律程序中对这些文件加以认证，并保管这些文件的认证记录，或提供副本。政府律师或者作为公诉人，或者作为政府机构的律师。公诉人履行双重职能：在刑事案件中，他代表政府一方为案件作准备；在特定的民事案件中，他代表公共利益。

与普通法系国家的情况相比，在大多数大陆法系法域中，国家在律师的训练、资格准入和就业方面起到了相当重要的作用。与普通法系国家的传统做法（律师通过从事学徒工作而取得资格）不同，国家控制着它准备雇用的法律专家的人数，而大学则是通往私人执业的准入资格的必经之路。

在法律教育的组织方面，两大法系存在着重大区别。大致而言，在大多数普通法系法域（英格兰和中国香港地区是明显的例外）中，法律是一个研究生学位；在澳大利亚、新西兰和加拿大，法律可能和另外一个学科的本科学位捆绑在一起。而在大陆法系国家，法律教育

是本科课程。在普通法系法域内，法律教育的课程受到法律职业的有力影响；而在大陆法系法域内，国家在这一领域中处于主导地位。在大多数普通法系国家里，资格考试由法律职业自身管理；鉴于大学处于守门人的地位，进一步的考试通常是多余的，有个法律学位已经足够了。

在普通法系国家，大学的守门人功能逐渐被私人执业者的学徒制所取代。因此，举例来说，一位有追求的出庭律师必须通过资格考试，才能获得出庭律师资格。为了能够执业，他必须在出庭律师办公室里从事两期实习工作，每期的时间为半年。在指导律师（较资深的出庭律师）的指导下，实习律师参与会见事务律师，参加庭审，协助案件准备工作，起草意见，以及参与其他事务。实习律师通常没有薪水，但是现在他们可能会得到资助，以保证收入达到固定水平。在第二期为期半年的实习工作中，实习律师可以在限定范围内执业，并在权限内接受指示。出庭律师之外的私人执业律师以律师事务所成员的身份工作。律师事务所的规模不等，可以只有一名律师，也可以由数百名律师组成超级大型的律师事务所。

行业管理

律师协会、出庭律师理事会以及事务律师协会，与其他为数众多的机构一起，负责普通法律师的准入、批准、教育和管理。大陆法系则更喜欢用“辩护律师”这一术语（它更准确地描述了他们的主要职能，而相对应的机构则被称为出庭律师办公室、律师协会、律师学会或者辩护律师学院）。尽管名称不同，但是这些机构共有的职责均在于限制执业律师的人数，并维持他们的垄断地位。

在有些法域（特别是一些较小的法域，比如比利时和新西兰）之中，律师的准入与管理适用全国统一的标准。联邦制国家（比如美国、加拿大、澳大利亚和德国）则不可避免地以省或州为单位进行管理。在意大利，律师的准入以大区^[2]为单位。

法庭上的律师

律师已经将这个案件扭曲得极为复杂，案件原本的是非曲直早已从这个世界上消失。这个案件本来是关于遗嘱和基于遗嘱的信托的——或者说，它曾经是这样。而现在，除了费用之外，它和什么都不相干。我们一直不停地出庭，退庭，宣誓，质询，提交文件，提交反驳文件，辩论，盖章，提出动议，援引文件，汇报情况，围着大法官和他的下属们团团转；为了那些费用，我们会用衡平法将自己折磨至死。费用才是最重要的问题。而其余的问题，凭借某些非凡的手段，早已消失殆尽。

查尔斯·狄更斯，《荒凉山庄》，第八章

©1999 Mike Twohy.



“我认为，你的最佳选择是先认罪再越狱。”

图16 律师们只能为他们的当事人做这么多了。

在有些国家，律师管理由司法机构负责，在其羽翼之下存在着独立的法律职业；而在另外一些法域内，尤其是在大陆法系国家，律师则服从于司法部这样的政府部门的控制。

法律援助

很多社会为无力支付律师费用的人提供法律援助。如果不能向穷

人提供免费的法律建议和法律援助（特别是在刑事案件中），诉诸司法的权利就相当于不存在。即使在民事诉讼中，如果富有的被告或者国家起诉贫穷的被告，最基本的公平原则也会被削弱。任何法律面前人人平等的表象都将因此而碎裂。通常情况下，无论是对于国家还是对于寻求法律援助的个人来说，相关费用的分配会倾向于援助那些受到刑事指控的人，但是有些法域也对民事诉讼提供免费的法律援助。有些法律援助制度提供的律师的工作就是专门代理那些符合法律援助资格的贫穷的当事人。另外一些制度则指定私人执业律师来代理这些当事人。

吉迪恩有得到代理的权利

吉迪恩在佛罗里达州被起诉，理由是他破坏并进入了一个台球室，并意图行为不轨。吉迪恩出庭了，他没有钱，也没有律师。他要求法庭给他指定一名律师。以下对话因此而发生：

法庭：吉迪恩先生，我很抱歉，但是在本案中，我不能为你指定一名代理律师。根据佛罗里达州的法律，只有在被告被控犯有严重罪行的情况下，法庭才可以为被告指定一名代理律师。我很抱歉，但是我不得不拒绝指定一名代理律师在本案中为你辩护的请求。

吉迪恩：美国最高法院说，我有权获得一名代理律师。

吉迪恩为他自己进行了辩护。他被判处有期徒刑五年监禁。然后他提起了上诉，理由是一审法院拒绝为他指定律师，相当于拒绝给予他“宪法与美国政府的人权法案所赋予的”权利。州上诉法院驳回了他的上诉。在牢房里，吉迪恩向美国最高法院提起上诉，理由是法庭拒绝为他提供代理律师，致使他根据美国宪法第十四修正案所享有的权利，在未经正当法律程序的情况下受到了侵犯。他被指派了一名杰出的律师艾比·福塔斯（之后被任命为最高

法院的法官)。法院判称,获得律师的帮助是一项基本权利,这对于公正的审判来说非常重要,并据此强调了正当法律程序所需要的程序保障。被告的财力或教育水平,应当与他能否获得代理律师无关。这一案件被发回佛罗里达州最高法院重新审理,且“此后的审理不得与本判决不一致”。吉迪恩被重新审理,这次他有了代理律师,并被无罪开释。

【注释】

[1]指事务律师为出庭律师代理当事人出庭而准备的简要的说明性文件,通常包括案件事实叙述及适用的相关法律,并附有律师意见、重要文书的副本、正式诉状、证人证词等。详见《元照英美法词典》的brief词条。

[2]意大利分为20个大区,大区相当于我国的省。较为著名的有皮埃蒙特大区、伦巴底大区、托斯卡纳大区等。

第六章 法律的未来

法律就像战争一样，似乎是人类社会不可避免的。但是法律的未来是什么？可以肯定的是，法律一直处于变动状态。著名的美国最高法院大法官本杰明·卡多佐，对这一现象作出了恰如其分的描述：

现有的规则和原则可以确定我们现在的处所，我们的方位，我们的经纬度。但庇护我们度过长夜的旅馆并非旅行的终点。法律如同旅人，须为次日作好准备。发展是法律必备的原则。

这是一个飞速改变的世界，如果法律准备充分应对它所面临的新威胁与新挑战，那么它因此受到的发展和适应的压力，将比以往任何时代都要大。毫无疑问，在过去的50年内，法律的特征已经经历了深刻的变化，然而关于它的未来，仍然争议不断。有人认为法律正在垂死挣扎，也有人提出相反的预测，指出了法律具有持久力量的无数迹象。哪一种说法是对的？令人好奇的是，两种观点都有一定的道理。

一方面，尽管有关“法律已死”的报告夸大其辞，但也有充分证据证明，很多先进的法律制度存在弱点，症状包括法律的私有化（案件和解、辩诉交易、替代性争端解决机制、拥有广泛自由裁量权的监管机构大规模的崛起，以及法治在数个国家中的衰退）。另一方面，法律所扮演的角色已经发生了革命性的转变，这意味着法律既富有弹性，又相当稳固。这一转型既包括法律为了追求效率、社会正义或者其他的政治目标，向私人领域的延伸，也包括法律的全球化，以及通过联合国、地区组织与欧盟而得以实现的国际化，更包括技术对法律

产生的巨大影响。

本章旨在揭示当代社会发生的一些重大变化，并阐述这些变化给法律带来的艰巨挑战。

法律与变化

为了给法律发展的进程列出时间表，人们作出了很多努力。法律史学者们致力于确定法律进化的中心特征，从而沿着这一连续的时间轴，对不同的社会加以定位。19世纪末，杰出的学者亨利·梅因认为，法律与社会已经实现了“从身份到契约的过渡”。换言之，在古代社会，个人因其身份而与各种传统集体紧密相连；而在现代社会，个人被认为具有自主性，可以与他们选择的任何人自由地缔结合同和组成社团。

但是有些人在这一运动中看到了逆转。在很多情况下，合同自由只是表象，而非事实。比如，在面对电信、电力或者其他公用设施的格式合同（或者附合合同）时，消费者能有多少选择呢？当跨国公司作为雇主提供一份工作，并给出格式合同时，试图针对合同条款讨价还价的雇员又在哪里呢？确实，很多先进的法律制度通过各种形式的保护消费者立法，争取提高个人在交易中的地位。但这只不过是轻量级选手踏上重量级选手的拳击场，结果如何，几乎毫无疑问。是不是“身份”以消费者或者雇员的形式回归了呢？

法律制度的发展同样考验着社会学理论专家们的思维。马克斯·韦伯的思想对思考法律及其发展有着强大的影响。他以不同门类的法律理论为基础，发展出了法律的“类型论”。这一理论的核心是“理性”思想。他区分了“形式制度”与“实体制度”。这种区分的核心问题是，一种制度在多大程度上能够实现“内部自我维系”，即该制度在多大程度上具备作出判决所需要的规则和程序。其次，他区分了“理性”与“非理性”的制度。这一区分描述了法律规则和法律程序适用的方式。如果

法律命题构成了逻辑清楚、内在一致的规则体系，囊括了所有能够想象得到的事实或者情况，那么它就达到了最高程度的理性。

韦伯举了一种形式非理性的法律制度的一个实例，即神裁现象。它通过诉诸某种神秘力量来决定某人是否有罪。而一种实体非理性的法律制度可能是由法官完全根据他自己的个人意见来判案，而不适用任何规则。韦伯认为，如果法官适用的不是规则，而是道德原则或者正义理念的话，他的裁决则是实体理性的。最后，如果法官遵循由法律规则与原则构成的规则体系，那么这一制度就构成了形式逻辑意义上的法律理性。这就接近了韦伯的法律演化进程理论中的理想模型。

[1]

但是在很多社会里，韦伯这种理性的、广泛全面的、连贯一致的法律制度模式，被急剧加强的行政控制削弱了。行政机构的管辖权已经有了惊人的扩张，它们通常是法令的产物，拥有着广泛的自由裁量权。在有些情况下，这些机构的自由裁量权明确地免受司法审查。

比如，在多个欧洲国家，前国有行业的私营化（比如电力行业和通信行业）催生了一批监管机构，它们有权进行调查、制定规则和罚款。普通的法院被边缘化了，法律自身的作用也因此而扭曲。这种发展代表着对法院权威性和开放性的威胁。而且，自由裁量权的扩张，削弱了法治对于遵守清晰规定个人权利和责任的规则的坚持。这种具备自由裁量性质的监管接近于韦伯的实体法律理性的概念，而法治理念则代表了形式法律理性的概念。

在更为激进的关于法律发展的理论中，马克思主义理论认为，法律最终必将全面消亡。这一预测建立在历史决定论思想的基础之上：依据不可阻挡的历史力量来解释社会演化。马克思和恩格斯提出了“辩证唯物主义”理论，根据以下理论来解释历史的进程：先是一方与其对立面（或者反面）各自发展，然后，通过接踵而至的冲突，矛盾的两面得到了统一。马克思认为，每一个经济发展阶段都有其对应

的阶级制度。例如，在手工作坊生产阶段，存在着封建阶级制度。在蒸汽工厂生产得到发展之后，资本主义制度取代了封建制度。阶级是由生产资料决定的，因此，一个人的阶级取决于他与生产资料之间的关系。马克思的“历史唯物主义”基于物质生产资料是确定的这一事实，这在部分程度上是辩证的，因为他看到了两个互有敌意的阶级之间不可避免的冲突。革命终将发生，因为资本主义生产模式以个人所有权与未经计划的竞争为基础，这一点与工厂的劳动生产中日益增长的非个人化、社会化特征截然相反。他预测，工人阶级将会掌握生产资料，并建立起无产阶级专政；然后这一专政将会被无产阶级的共产主义社会所取代，在共产主义社会里，法律最终将会消亡。因为法律是阶级压迫的工具，在不存在阶级的社会里，它是多余的。这一论点的精神暗含在马克思的早期论著之中，然后由列宁加以重述。该论点更加成熟的版本则宣称，在无阶级革命之后，资产阶级政府终将被清除，并为无产阶级专政所取代。在反革命抵抗被击败之后，社会将不再需要法律或者政府，它们都将“逐渐消亡”。

不管采取什么样的理论来解释法律变化的方式和形式，我们都不可能否认，法律的未来将会被大量棘手难题所困扰。最大的困难在哪里呢？

来自内部的挑战

除了官僚管制及由此产生的恣意的自由裁量权（如上所述）之外，所有地方的法律制度还需要面对一系列棘手的问题。有些问题我们已经在第二章中提及。最为显而易见的问题之一是所谓的“反恐战争”。我们无须任何洞察力也能意识到，在近十年内，许多法律制度正面临着一系列考验其核心价值的问题。当自由社会必须对抗削弱其根基的威胁时，它将如何调整自己对于自由的承诺？绝对的安全固然无法实现，但即使是对于恐怖主义较为温和的防范，也有它的代价。任何一位搭乘飞机的乘客都能意识到，现今的安检制度不可避免地造

成了延迟和不便。但是，尽管我们不可能完全预防犯罪，现代技术确实为我们提供了异常成功的工具，用于阻吓与逮捕罪犯。比如闭路电视摄像头可以监测到非法活动，其记录为检察官在法庭上指证被录下的坏人提供了有力的证据。法律应该在多大程度上容忍这样的监视呢？我们来一起思考下面的例子，它将有助于阐述这种困难和对互相对立的权利进行的无法避免的权衡——这也是现代法律制度的显著特征。

我喜欢我的车。它没什么特别的，但是它银色的车身让我觉得很愉快。或者说，它曾经让我很愉快。几天前，当我准备锁上车门时，我注意到了沿着车的侧面有条深深的划痕。一把钥匙，或者一把螺丝起子，曾经刮过它的金属表面。在引擎盖上也有条差不多的划痕。我愤怒极了。和电影里的角色一样，我抱着渺茫的希望巡视四周，看看能不能找到这一恶行的蛛丝马迹。我的脸部表情恰如其分地因为强烈的义愤而扭曲，但是这个恶棍早已消失得无影无踪。我推测，这一罪行发生在夜间。我诅咒个不停。我的车停在照明不错的地方，但是很显然，这并没有产生阻止作用。我立刻哀叹道，为什么附近没有闭路电视摄像头来记录这个恶棍的身份？我希望他被抓住，受到惩罚。



图17 闭路电视摄像头监视着很多城市的街道。

这是犯罪行为造成损害的一个很小的例子。但是如果认为大多数人并不会支持那些可能成功阻止犯罪和恐怖主义的措施——特别是2011年9月11日之后——那就未免太天真了。当然，如果有摄像头来记录某个恐怖主义分子的一举一动，是不是就可以挫败他（或者是“她”，只不过可能性较小）了，正如可以挫败那个划伤我的爱车的流氓一样？守法的公民们一定会感到更加安全，因为他们知道监视正在进行。而且，为什么不呢？民意调查确认了民众的广泛支持。除了强盗、诱拐者或者放炸弹的人之外，有谁还会害怕自己在公众场所的行为被录下来？而且我们不应当止步于此。技术进步让追踪个人的财务交易信息和电子邮件通信变得很容易。“智能”身份证的引进、生物识别技术和电子道路收费制度代表着监视手段的重大进步。只有恶人才有理由反对这些行之有效的犯罪控制手段——如果这个令人欣慰的看法确实正确的话。

我们不能对恐怖分子犹疑失措，但是我们愿意用何种程度的自由受限来换取安全呢？在“9·11”事件的余波之中，政客们，尤其是在美国的政客们，寻求扩张国家的权力来拘禁和拷问疑犯，窃听通信，并监视那些可能介入恐怖主义的人士的行动。法律在此面临着难以克服的困难。在战争期间，严刑峻法可能无法避免，诸如专断的逮捕权、拘留权、未经审判的监禁、秘密审判等等。但一个自由社会能忍受这些侵犯自由的行为多久？这些行为对法治和个人权利会造成什么样的持久性损害？法律可以继续保护公民吗？或者公民需要来自法律的保护吗？法院能够作为坚实壁垒，抵御这些对自由的攻击吗？

实行种族隔离制度的南非，是一个试图对“恐怖主义”作出全面攻击的典型社会。严刑峻法以立法的形式，严重侵害了法院对于公民自由领域的管辖权。在广泛的范围内，可以质疑行政权行使的司法权被废除了，大大削弱了法官的权威。在关系到基本自由事务（比如在拘禁、驱逐出境、禁令和新闻审查）方面的日益膨胀的、不受限制的行政自由裁量权，将法官降至行政行为的无力旁观者的境地。这是对于

他们职业的严重扭曲。而且，即使一位勇敢的法官能够对法律作出有利于自由的解释，在实践中，他的努力也很可能被废止法律效力的立法挫败。

另外一个没这么突出的、带来变化的因素是法律的国际化，或者说全球化。这个世界已经见证了国际组织（如联合国）或地区组织（如欧盟）日益上升的影响力和重要性。这些法律渊源削弱了内国法的权威性。法律也没有免受麦当劳效应的影响——强有力的跨国公司影响着银行、投资、消费者市场等等。所有这一切都对法律产生了直接影响。

此外，在本书第二章讨论的数个领域内，绝大多数法律制度都面临着尚未解决的困境。有些问题该章已经涉及。这些问题既是实体问题，也是程序问题，还包括一些关于刑事司法制度的窘境。在经常涉及高深专有技术的复杂商业犯罪面前，刑事审判的未来会是什么样？在这种情况下，由陪审团来审判更合适，还是根本无须陪审团？大陆法系的纠问制是否比普通法系的对抗方式更为可取？在很多法域内，连诉诸法律的机会都很不均等。穷人并不是总能够充分获得诉诸法院或者其他争端解决机构的救济机会。类似的棘手问题同样困扰着私法领域。比如，很多法律制度在与人身损害赔偿和保险对于赔偿金判决的影响这类的难题进行角力。

尽管法律自身并不能改变社会秩序和社会价值观念，也不能切实维持它们，但它有影响和塑造态度的能力。那些通过法律达成社会正义的努力所取得的成功并非不实之誉。例如法律宣布种族歧视为不合法，而这只不过是它在平权事业中取得的一小步进展。尽管没有法律的介入，我们什么也无法实现，但是我们必须承认法律的局限。现在有一种逐渐将道德和社会问题法律化的倾向，甚至有人认为，成为西方民主法律制度的那些价值观念和相应的制度，可以富有成效地出口或者移植到不太发达的国家。这可能是个乌托邦式的观点。同样过于乐观的观点可能是：经济发展必然预示着对于人权的尊重。经常有人

提出这一观点。

现代政府支持极富野心的、经常近乎社会工程的立法计划。立法在多大程度上能够让社会真正变得更好，或者能够抵抗歧视与不公？法院是不是改变社会的更为合适的工具？在美国，一个积极进取的最高法院有权宣布法律违宪，立法机构除了保持一致之外没有其他选择，它在具有重大影响的布朗诉托皮卡市教育委员会案之后一直如此。法院达成一致意见，宣布设立黑人和白人学生分别入学的公立学校具有“本质上的不平等性”。这一里程碑式的判决为种族融合和民权运动的兴起打开了大门（一如字面意义）。尽管歧视可能会一直存在，但很少有人会否认，这一判例改变了法律与社会，并让它们变得更好。

达·芬奇密码

这样的时刻终会来临；人们，像我这样的人，对待谋杀（其他类别的）动物的态度，与我们现在对待杀人的态度一样。

莱昂纳多·达·芬奇



图18 不管我们给予动物什么样的法律地位，在真正保护动物权益之路上的主要障碍是执法力度不够。

如果没有有效的执法，法律是无法完成崇高的抱负的。立法禁止虐待动物就是个例证。活体解剖、填鸭式喂养、毛皮贸易、打猎、陷阱、马戏团、动物园、骑牛比赛等等只是一小部分实例，此外还有那些有意让动物蒙受痛苦的行为，每天都在让全世界数以百万计的动物遭受悲惨的折磨。很多法域都颁布了反对虐待动物的立法，但是在没有严格执法的情况下，这些法律仅仅是一张空头支票。而且执法是一个主要障碍：发现这些违法行为有赖于检查员，而他们没有逮捕权，检察官又很少优先考虑虐待动物案件。再者，法官也很少施以足够的处罚，更不用说法律规定的处罚本身就不够严厉。

法律与动物的痛苦

人类之外的动物生灵得到权利的一天将会到来。除了暴君横加干涉之外，没有什么可以阻止它们得到这些权利。法国人已经认为，黑色的皮肤并不是一个人平白遭受虐待者的恣意对待，却无人理会、无法得到救济的理由。有一天，我们也许会认识到，腿脚的

数量、皮肤的绒毛或者是骶骨的末端是否融合^[2]，同样不足以构成将一个敏感的生灵弃置于这种厄运的理由。这条不可逾越的界限还由别的什么东西构成吗？是理性思维的能力，或者说，是对话交流的能力吗？……问题并不在于它们是否能够理性思考，也不在于它们是否能够说话，问题在于，它们就得遭受痛苦吗？为什么法律一定要拒绝对任何敏感的生灵加以保护？……人类将保护延伸至每个能够呼吸的事物之上的时代终将来临……

杰瑞米·边沁，

《道德与立法原则导论》

在一个焦虑感日益增加的社会里，期望法律解决威胁我们未来的那些问题成为一种可以理解的趋势。近年来，环境污染的危害、臭氧层变薄、全球变暖，以及其他对很多种类动物、海洋生物、鸟类和植物的生存的威胁，已经变得越来越严重。越来越多的国家运用立法手段，试图限制或者控制对于地球的摧毁。但是，法律常常被证明是件钝器。比如，在公司涉嫌环境污染刑事责任的情况下，定罪时必须要有证据证明控制这家公司的人必然知情，或者故意为之。而证明此节之难已是臭名昭著。即便这些行为构成严格责任下的违法行为，法院施处罚款所起到的阻吓作用也相当有限。也许为数众多的、几乎涉及环境保护每个方面的国际条约、公约和宣言可能更加有效，但是就同法律一样，可以预见的障碍仍然是，它们能否得到有效执行。

技术挑战

法律竭力跟上技术的进步并不是件新鲜事。但是最近的20年中，这一竞赛产生了史无前例的转型。与数码世界相关的焦虑极易催生警惕和不安。信息技术的出现对法律形成的巨大挑战，仅仅是众多例证中较为明显的一个。通过法律手段控制互联网运营与内容的努力，已经以众所周知的失败而告终。事实上，在很多人心目中，互联网自身

的无政府主义和对于监管的抵制，正是其力量和魅力之所在。但是，网络空间真的超出了监管之外吗？著名的法学家劳伦斯·莱西格令人信服地辩称，网络空间还是可以控制的，并非必然通过法律，而是通过网络空间组成结构的核心部分，它的“代码”：构成网络空间的软件和硬件。他认为，这种代码要么创造一个自由占主导地位的空间，要么创造一个充满压迫与控制的空间。事实上，商业考虑越来越促使网络空间明确地接受管制。网络空间已经变成了这样一个地方：网络空间中的行为受到的控制甚至比现实空间中的更强。最后，他坚持，这是件由我们决定的事。它是体系架构的选择：什么样的代码才可以统治网络空间？谁又将控制这种代码？在这方面，核心的法律问题是代码。我们需要选择赋予这种代码以活力的价值观和原则。

信息不再仅仅是力量。它是规模巨大的生意。近年来，服务行业成为了国际贸易中增长最为迅速的部分。它占世界贸易总额的三分之一——这一比例仍在扩大。现代产业化社会的一个核心特征是对信息储存的依赖，这一认识已经成为老生常谈。当然，计算机的使用极大加快了信息收集、储存、提取和流转的效率与速度。政府和私人机构的日常运转都需要个人数据的持续供应，用于高效管理为数众多的服务，这些服务已经成为现代生活与公众期望中不可分割的一部分。因此，我们举出一个最明显的例子：执法机构之所以能提供医疗保健、社会安全、防范与侦查犯罪等服务，就是因为它们能够接触海量的数据，而且公众能够自愿提供这些数据。私营行业提供的借贷、保险以及工作，同样催生了几乎难以满足的对于信息的渴求。

老大哥？

未来不可能见证隐私的扩张。法律可以阻止显而易见的、残酷无情的、滑向奥威尔式噩梦的趋势吗？在公共行业和私营行业中，以“低科技的”方式收集交易信息已经平平无奇。在很多发达社会中，除在公共场合用闭路电视进行日常监控之外，对手机、工作场所、车

辆、电子通信和在线活动进行监视，已经日益变得理所当然。比如，在工作场所进行的越来越多的监视，不仅正在改变着工作环境的特征，而且正在改变着我们所做的事和我们做事的方式。意识到我们的行为正在受到监视，或者可能受到监视，这会削弱我们心理和情绪上的自治力。事实上，逐渐依赖于电子监视，很可能对我们的关系和身份产生根本性的改变。在这样的世界里，雇员不太可能高效地执行他们的任务。如果这种事情发生了，那么窥探着的雇主最终会发现，他的所得与所求背道而驰。



图19 新芬党主席盖瑞·亚当斯正在展示在该党使用的车辆中发现的、精巧的监听设备和数字追踪设备。

对隐私发展趋势的预测一点也不鼓舞人心；在未来，我们的私人生活很可能会受到更加精致复杂、更加令人警惕的侵入。这些侵入手段包括生物识别技术的更多运用和更为灵敏的搜索手段，比如可以穿

墙入室、透过衣物的卫星监测，以及“智能尘埃”设备（微型无线微机电传感设备，缩写为MEMS，可以感知包括光线与振动在内的任何现象）。这些所谓的“微粒”——就像一粒沙那样微小——能够收集数据，并通过双向频带无线电波在1000英尺的距离内发送这些数据。

当网络空间日益成为一个危险的领域之时，我们每天都能听到最新发生的、令人不安的、对于网民的袭击。随着这种监视的无孔不入，恐惧不断增加，在“9·11”事件之前，这些恐惧就直指令人困扰的、有能力侵蚀我们的、自由的新技术。当然，关于隐私有多么脆弱的报道至少已经流传了一个世纪之久。但是最近十年内，这些报道的口吻变得越来越紧迫。而且这里有个悖论。一方面，我们残存的一点隐私依然具有复仇之心，让最近计算机技术的发展饱受诟病；另一方面，互联网被称为乌托邦。在这些陈词滥调互相辩论之时，指望它们所反映的问题能有明智的解决方法，未免失之轻率，但是在这两种夸大其词的主张之间，很可能存在着接近真相的东西。就隐私的未来而言，至少我们可以确定无疑的是，法律问题正在我们的眼皮底下产生变化。如果在原子笨拙统治的领域内，我们也只能有限地保护个人不受监视的侵害，那么在我们二进制的美丽新世界里，前景又能好多少呢？

当我们的安全受到威胁的时候，我们的自由也会不可避免地受到威胁。在这个世界里，我们的一举一动都在受到监视。这侵蚀着自由，而自由本是这种窥探常常想要保护的东西。我们自然必须保证，采取手段以提高安全程度的社会成本，不会高于它所带来的利益。因此这样的结果并不令人惊讶：在停车场、购物中心、机场以及其他公共场所安装闭路电视，不过是将犯罪驱至别处，违法者只是简单地去了其他地方。这种入侵打开了通向极权主义的大门。此外，在一个充满监视的社会里，互不信任与互相怀疑的气氛极易产生，人们对于法律与执法者的尊重会减少，而且犯罪检控也会急剧增加，因为侦查和取证更加容易了。

尽管在三十多个法域内，数据保护立法已经颁布生效，但是它的范围相当有限。它的核心理念仅仅是，在没有正当目的，且未经相关个人同意的情况下，不应当收集与身份可以确定的个人有关的数据。在更加抽象一些的层次上，这一理念包含了被德国宪法法院称为“信息自决”的原则——这个假说表达了基本的民主理念。但利他主义只是颁布数据保护立法的部分动力。新的信息技术正在瓦解着国家之间的边界，个人信息的国际流通是商业界的常规特征。假设A国对个人信息加以保护，但是在数字世界里，B国对个人信息的使用并未加以控制，可以直接从B国的一台电脑上取得A国的个人信息，那么A国的这种保护就变得无效了。因此，颁布了数据保护法律的国家，通常会禁止向没有类似法律的国家传输个人数据。事实上，欧盟的多项指令中，有一项指令就旨在消除这些“数据避风港”。没有数据保护立法的国家，则有被关在迅速发展信息产业的大门之外的风险。

这些法律的核心是公平信息处理中不言而喻的两大中心原则：“使用限制”和“特定目的”原则。如果它们已经存在，则需要让它们保持活力；如果它们尚未被采用，则需要立即被采用（最明显的例子是美国，它也最没有理由不采用这一做法）。而且，在网络空间中，它们可能能够给个人隐私提供补充保护。

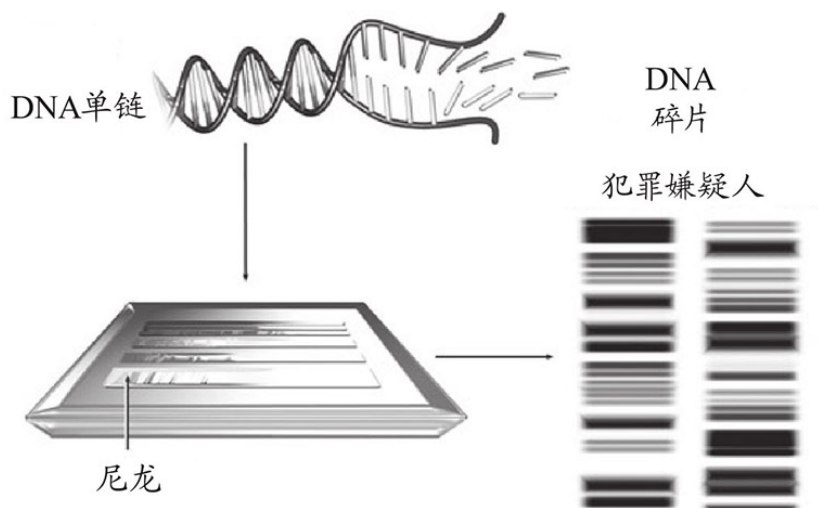


图20 在很多国家，使用DNA证据已经成为了刑事侦查的常规特征。

隐私权的未来，大半取决于法律能否清楚定义隐私权这一概念。这不仅是因为隐私权这一理念原本就模糊不清，而且是因为当隐私权被与其相抗衡的权利和利益（特别是言论自由）侵入的时候，隐私权明显不能为私人领域提供充分的支持。在我们这个迅速发展的信息时代里，隐私可能会更加脆弱，直到这一民主的核心价值观被翻译成简单的、可以受到有效规范的语言为止。

其他的技术发展则全面改变了法律整体的根本特征。法律已经受到了大量技术进步的深刻影响和挑战。下文将述及计算机欺诈、身份盗窃、其他“网络犯罪”，以及盗版数字音乐。生物技术领域的进展，比如克隆、干细胞研究和基因工程引发了棘手的伦理问题，并与传统的法律理念产生了冲突。在数个法域内，引入身份证件和生物识别技术的提案激起了人们强烈的反对。刑事审判的性质已经因DNA技术和闭路电视证据的引入而改变。



图21 各种类型的身份证件在全世界广泛使用，但是普通法法域极少使用它们。国际恐怖主义的兴起，促使一些国家想要引入身份证件。但是身份证件能够从无数来源拼凑出个人信息，从而构成了对个人隐私的威胁。

在数个国家，老大哥看起来已经颇为成功。比如，英国就夸口说有400余万只闭路电视摄像头安装在公共场合：大约每14位居民就有一只摄像头。它同样拥有全球最大的DNA数据库，约含360万份DNA样本。安装闭路电视摄像头的诱惑，对于公私部门来说都难以抗拒。表面上看，数据保护法控制着数据的使用，但并不能证明这样的管制是卓有成效的。在丹麦，一个根本的解决方法是拒绝使用摄像头，除非是在例外的情况下——比如加油站。瑞典、法国和荷兰的法律比英国的更加严格。这些国家采取了特许制度，而且法律要求必须在受到监控的区域的外围张贴警告标志。德国法中也有类似的要求。

生物识别技术的阴暗面

在许多监视技术中，生物识别技术是对个人和社会自由威胁最为严重的技术之一。

未来可能是这样一种情况：在相对较为自由的国度里，生物识别技术将会声名狼藉。但是威权国家会把生物识别技术成功地强加给国民，后果是自由进一步减少。生物识别技术的提供者把他们的技术出售给高压政府，因此大发横财；同时，他们还会在相对自由的国家里寻找软弱的目标以获得据点。有些时候从动物开始，有些时候从较为弱勢的群体开始，例如脆弱的老人、囚犯、雇员、保险消费者和福利救济者。所有相对自由的国家都会变得更具压迫性。公众对于公司和政府的信心会呈现螺旋式的下降。这一景象日益远离自由，并向个人服从于强有力的组织的方向靠拢。

另一种选择是，社会认识到了这些威胁的严重性，并对这些技术及其运用加以重大限制。这需要公众的承诺和民选代表的勇气，他们必须受得住来自大型公司、国家安全以及执法工具的压力。正是这些压力激发了对压迫式技术的使用，并以恐怖主义、非法移民、国内法律与秩序等骇人的理由为合理解释。这一远景象征着一种境界，即个人需要和社会整体需要之间的平衡。

罗杰·克拉克，《生物识别技术与隐私》，<http://www.anu.edu.au/people/Roger.Clarke/DV/Biometrics.html>

为了抵御恐怖主义的威胁，毫无疑问，未来的岁月将会见证生物识别技术应用的推广。生物识别技术特别包括对一系列人类自然属性进行测量，比如指纹、虹膜和耳垂的外观特征以及DNA。澳大利亚的隐私权拥护者罗杰·克拉克，指出了以下这些作为生物识别技术基础的生物特征：一个人的外貌（由静态照片证明），比如护照所使用的描述，像身高、体重、肤色、头发和眼睛的颜色、可见的身体标志、性别、种族、面部毛发、是否戴眼镜等等；自然特性，比如头骨尺寸、牙齿和骨骼损伤、拇指指纹、全套指纹、掌纹、视网膜扫描、耳垂的毛细血管模式、掌形几何特征、DNA模型；生物动力学特征，比如个

人签名的方式、经过数据分析的声音特征、敲击键盘的力度，特别是输入身份账号和密码的方式；社交行为（由录像证明），比如惯常的身体信号、通常的声音特征、讲话方式、可见的身体缺陷等；后天的身体特征，比如身份识别牌、项圈、手镯、脚环、条形码、其他类型的标牌、植入性的微芯片与收发机等等。法律将需要对这一危险趋势作出回应。

新的错与对

可以预见的是，新的烦恼将会伴随着技术的进步。今天它是“非法下载数据”（如下所述）；明天它将是另外一种邪恶，由我们眼下栖身的数字世界所推动。在我们对抗这些新式掠夺时，法律不一定是我们手头最有效的工具，也不一定是最合适的工具。技术本身常常会提供更好的解决方法。以互联网为例，有一系列在线保护个人数据的措施，它们包括对个人信息的加密、简化和消除。

尽管新型的恶行会一直出现，但其中有些仅仅是旧酒装进了数字化的新瓶。有些更加明显的新威胁，正在考验着法律应对新型犯罪的能力。其中包括很多复杂问题，主要原因是现在可以轻易地复制数据、软件或音乐。知识产权法赖以建立的基础已经有所动摇。这种动摇涉及专利法（如下所述）和商标法，在域名领域的相关问题里更加突出。缺陷软件导致了潜在的违约及侵权索赔。在手机和其他设备上存储的信息，则无情地考验着法律保护无辜人士免遭信息“盗窃”的能力。几乎每天都有新的威胁出现。雇主受到警告说，他们的工作人员可能会以较为轻松的“快速盗窃”的方法非法占有数据。这个简单的操作是指未经授权将信息从计算机下载到小型设备，比如iPod，MP3或者闪存。

互联网的邪恶

恶意网站每天都在大量增加。5月，Google的一项调查显示，450万个网页样本中，就有45万个陷阱网页。另外还有70万个看起来很可能具有危险的网页。绝大多数网页在利用微软IE浏览器的弱点……这样的网站越来越普遍：盗窃私人信息或者将你的电脑变成傀儡——别人可以对它进行远程控制。傀儡软件可以用于获取电子邮件地址、发送垃圾邮件以及攻击公司网页。然后是“拒绝服务”（DoS）型攻击，它使用“傀儡软件”，或者说“僵尸软件”，通过大量虚假的需求信息冲垮公司的网站。这些词语像是从《活死人之夜》中召唤出了形象，而现实世界是电影的互联网版本；成千上万的“僵尸”攻击一个网站，直到它断线——就像吞噬活人的血肉一样。这会让网站瘫痪数日之久，给公司造成财产损失。通常情况下，这种攻击与索要钱财同步进行。赌博网站和色情网站首当其冲：它们不愿意寻求警方的帮助，往往会支付赎金——经常是汇到在俄罗斯或者东欧开立的账户……当然，有对付这些黑客的防御手段，如果你不在自己的电脑上装上杀毒软件、防木马软件和反垃圾邮件软件的话，你简直是个疯子……未来看起来更加可怕。威瑞信公司的西蒙·彻奇认为，罪犯们利用在线拍卖网站出售用户信息只是个开始。他预测，现在的网页新宠“聚合应用”式站点——它们将不同的数据库集中在一起——可能会被非法利用。“想象一位黑客将他从旅游公司数据库得到的信息和谷歌地图集合在一起。他可以把驾驶指南提供给精通科技的窃贼，在你踏上度假之路的那一刻，这份指南就可以指引他们到达你人去楼空的房子。”我不知道你会怎么办，但是这足以让我指望信鸽和现金了。

埃迪·G.拉什，《网络犯罪如何成为一个数亿英镑的产业》，《观察家》，2007年6月16日

罪犯们在利用法律的弱点时从来不会手脚迟缓。网络犯罪对国际

和国内层面上的刑事司法、刑法与执法都提出了新的挑战。富有创新精神的网络罪犯们让警察、检察官和法院头痛不已。这一新的领域融合了人身型网络犯罪（比如网络跟踪和网络色情）、财产型网络犯罪（比如黑客、病毒、对数据造成的危害）、网络欺诈、身份窃取以及网络恐怖主义。网络空间为有组织犯罪提供了更为成熟的，甚至可能更为安全的方式，支撑和发展着一系列犯罪活动网络，包括毒品和武器交易、洗钱以及走私。

软件保护

复杂的法律问题一直围绕着软件的专利保护（在美国则是宪法问题）[3]。专利是指对利用或者开发一项发明授予的独占性权利。在各种形式的计算机程序与其他类型的软件开始出现之后，法律将不断地努力应对极具挑战性的、有时候还是相当复杂的问题，比如软件是否具备符合专利标准的足够的新颖性。通常来说，法律的态度是，除非计算机程序构成适于工业应用的真正发明，否则不能作为专利被保护[4]。

另外，对于软件、网页甚至电子邮件信息的版权保护日益就位。顾名思义，它们的所有者们享有对上述材料进行复制的权利，并且可以阻止他人进行复制。软件盗版已经成为主要软件生产者（比如微软）的重大威胁，但是这一问题极富争议。因为有人认为，这些公司（比如微软）声称蒙受的巨额损失（高达120亿美元）是虚假的，因为很多购买盗版软件的人负担不起正版软件，尽管事实很清楚，有些国家（如越南）参与了批量复制软件的过程。而且，反对对计算机软件进行版权保护的人（比如自由软件基金会）认为，“软件自由”是自由问题，而不是价格问题。为了理解这一概念，你应当将这种“自由”视为“言论自由”的自由，而不是“免费啤酒”的免费[5]。软件自由是指使用者运行、复制、发行、学习、修改以及改进软件的自由。

但是，正如上文提及的那样，有些恶行只是借由数字形式重生。

比如诽谤侵权就在网络空间找到了新的栖身之地。在大多数法域中，法律通过名誉侵权或者类似的法律来保护人们的名誉。我们还记得，尽管普通法系的各个法域中存在着一些区别，但整体来说，普通法系法律认定责任的基础是：被告基于故意或者过失发布了虚假的、未受特权保护的、对事实^[6]的陈述，且这一陈述损害了原告的名誉。大陆法系制度则未将诽谤作为一项独立的主要侵权事项，而是通过人格权来保护名誉。但是在网络空间里，国境线趋于瓦解，这种区别也因此失去了重要性。

电子邮件、聊天室、电子公告牌系统、新闻群组以及博客为诽谤言论提供了肥沃的土壤。因为法律要求的“发布”是指向除了受害人之外的其他任何一个人发布，所以一封电子邮件或者一个新闻群组的帖子就足以让发布人承担责任。但是可能需要承担责任的人，并不仅限于诽谤性言论的作者。

在一项重要的但不太明晰的判决中，纽约的一家法院认定，互联网服务提供商Prodigy需要对在其电子公告牌系统上出现的诽谤言论负责。这一判决的依据是，Prodigy是一个“出版者”——主要理由在于，Prodigy对其电子公告牌系统上的内容加以编辑、控制。为达到这一目的，Prodigy为其电子公告牌系统的使用者贴出了“内容指南”，并利用了屏蔽程序软件，来对发帖中的污言秽语进行屏蔽。之前，一项纽约法院的判决认定，另一家互联网服务提供商CompuServe不需要为其在线论坛上出现的诽谤言论承担责任。这一判决依据的事实是，被告仅仅是发行者，而非实际上的出版者。它的功能相当于出借图书的图书馆。在这种情况下，言论自由的价值应当处于优先地位。在一起双方在完整的庭审进行之前就已经和解的案件中，英国法院驳回了互联网服务提供商作出的认为自己仅仅是无过错的信息提供者的辩称。^[7]

明日的法院和律师

受到信息技术发展的深刻影响的，不仅是法律的未来，而且包括法律机构和法律执业者的未来。电脑代替法官似乎不太可能（尽管这一前景也有其支持者），但在很多发达社会中，司法管理早已经历了重大变化，而且将来还会如此。不少法域的法院已经受惠于获取法律资料的便捷程度，而在此之前，这一过程可能花费大量的研究时间。配备成熟搜索工具的虚拟法律图书馆，使得法官、律师、法学家以及社会大众可以迅捷地获取法规、案例以及其他法律渊源。法律渊源不那么丰富的国家，更加能够从中获益。越来越多的法院判决一经签发，就立即被发布在互联网上。也有不少优秀的在线法律数据库，比如findlaw.com以及austlii.com。

审判程序的电子记录、案件管理及电子卷宗的标准化将会提高司法程序的效率，减少那些臭名昭著的延宕。法官不辞劳苦地手写记录的景象已经消失，声音辨识技术将会终结所有类型的记录工作。以电子形式提取证据和寻找法律渊源毫不费力。另一项重大的发展可能是虚拟法院的建立，在这种法院里，当事人不必身临其境也可以从事诉讼行为，并由此减少费用与延宕。

上述进步（还将会有其他的进步）中的很多事项，都可能会为普通人诉诸司法提供重要的便利。当法律信息和法律服务更容易获得的时候，我们应当能够更加有效地实现法律与法律制度的宏伟目标。以理查德·苏斯金德的话来说，律师的作用与司法管理：

在未来的法律模式里，将不再被印刷品和纸张所统治。相反，在必将越来越强大的信息技术的重要影响下，信息社会的法律制度将会飞速进化。我们将不再为纷繁复杂的法律资料所累。将会有合适的机制对每一个人提出公正的警示，告诉他们新法的存在与旧法的变更。法律风险在问题发生之前就将会得到处理。纠纷预防而非纠纷解决，将成为日常秩序。因此，法律将会和我们的家庭生活、社会生活与商业生活更加紧密地结合在一起。

谁会不欢迎这一乐观的预言呢？

版权之死？

简单来说，音乐行业与软件行业发生的无政府主义革命并不相同，但是同样的是——任何一个收藏着一堆未签约艺术家自行出版的MP3的青少年都能告诉你——理论被事实摧毁了。无论你是米克·贾格尔，是想寻求全球观众的、来自第三世界的著名国民艺术家，还是想重新定义音乐的阁楼艺术家，唱片产业能够提供给你的，你都能不花一分钱得到。而且免费发行的音乐听起来并不会更糟。如果愿意的话，你可以直接给艺术家付钱，如果不愿意，你也可以什么都不付。把它给你的朋友们吧，他们可能喜欢它。

埃本·摩格伦，《无政府主义的胜利：免费软件以及版权之死》，载于《法律、信息与信息技术》（艾利·莱德曼及罗恩·夏皮拉主编，海牙：克鲁维尔法律国际出版社，《法律与电子商务系列》，2001年），第145页，第170页—171页

法律在一个充满变数的世界中所起到的作用

如今看来，21世纪没有什么可供欢庆的理由。我们的世界依旧受到战争、种族灭绝、贫穷、疾病、腐败、偏执与贪婪的摧残。六分之一的居民——十亿多人——靠每天不足一美元过活。超过八亿人每晚饿着肚子上床，这些人占全世界人口的14%。联合国估计，每天约有2.5万人死于饥饿。贫困与疾病之间的关系并不模糊。以艾滋病为例，95%的病例发生在发展中国家。4000万艾滋病病毒感染者中，有三分之二居住在撒哈拉沙漠以南的非洲。

现今的法律模式	将来的法律模式
法律服务	法律服务
一对一	一对多
被动式服务	主动式服务
计时收费	商品定价
限制性	授权性
防御性	现实性
以法律为中心	以商务为中心
法律程序	法律程序
法律问题解决	法律风险管理
纠纷解决	纠纷预防
出版法律	普及法律
专门的法律职业	法律专家与信息工程师
以印刷品为基础	以信息技术为基础

在这些灰暗的数据中，偶有数束光芒，让我们不要放弃乐观的心态。世界上很多地方至少在消灭某些折磨着个人和群体的不平等和不公正方面，取得了一定的进步。而且，这也是法律所取得的重要成果。这个进步并不小。人们很容易人云亦云地瞧不起法律，尤其是瞧不起律师，认为他们忽视，甚至进一步恶化了世上的惨事。然而，鉴于法律在确认与保护人权方面的进步，这种犬儒主义的观点尽管还仍然存在，但是已经越来越失去根基。

在大屠杀压抑的阴影的笼罩之下，联合国于1948年通过了《世界人权宣言》，后来通过了《公民及政治权利国际公约》，《经济、社会、文化权利国际公约》也于1976年生效。即使对于最具怀疑精神的观察者来说，这也意味着国际社会对于人权的普适理念及人权保护的承诺。如上所述，尽管这种“国际人权法案”不可避免地具有较大弹性，且带有包罗万象的理想主义特点，但它反映了不同的国家之间也能达成跨文化的共识，而且这种共识的一致程度非同凡响。

人权的理念经历了三个阶段。第一阶段的人权理念大多由“消极性的”公民权利与政治权利构成。消极性的权利是指人们有权免受特定的禁止性措施的干涉，例如我的言论自由权。积极性的权利则是指它表达了对于某些权利的诉求，例如教育权、健康权或者获得法律代理的权利。第二阶段的权利聚集在经济、社会以及文化权利的保护伞之下。第三阶段的权利主要包括集体性权利，这些权利为《世界人权宣言》第二十八条所预见，它宣称“人人有权要求一种社会的和国际的秩序，在这种秩序中，本宣言所载的权利和自由能获得充分实现”。这些“团结一致”的权利包括社会与经济发展权，分享地球、太空、科技信息资源并从中获益的权利（对于第三世界来说尤为重要），获得健康的环境及和平与减轻人道主义灾难的权利。

有时人们认为，我们毫无根据地给予积极性的权利优先地位，并以牺牲消极性的权利为代价。有人认为，后者才是“真正的”人权，因为没有食物、水与居所，前者只是奢望。然而现实是，两种类型的权利同样重要。尊重言论自由的民主政府更加有可能解决穷人的需要。此外，在经济和社会权利得到保护的社会里，民主更有可能取得成功，因为人民用不着经常为他们的下一顿饭操心。

围绕着人权概念的疑虑并不新鲜。有些理论家一直拒绝承认法律可以成为保障自由与合法性的中立的规则体系。简单来说，他们蔑视、摒弃法治理念。其他具有类似思想倾向的人则不喜欢人权概念中暗含的个人主义。有人认为日益扩张的人权范围会削弱“反恐战争”，并表达了他们的不安。其他人则发现，这些宣言中表述的很多权利前后并不一致，用语含糊抽象，并且被不可避免的排除与例外条款所削弱，因此，这些条文看起来就像是用一只手给人东西，又用另一只手拿走它们。较为贫困的国家则对现代的人权概念心存疑虑，时常视之为“西方的”或者“以欧洲为中心的”，认为它们并不能解决正在折磨众多民众的饥饿、贫穷、痛苦等问题。事实上，它们认为，这些概念只会加强目前占据主导地位的财富和权力分配。

不能轻易忽视上面这些关于人权发展的疑虑，以及其他许多类似的疑虑。我们也不应有任何错觉，认为这些国际、国内的宣言及其实施机构的作用已经足够。它们只是为人权保护的进步提供了大致的策略框架。为数众多的非政府组织（NGOs）、独立人权委员会、压力团体以及勇敢的个人所起到的作用，才是至关重要的。这一领域中逐渐发展壮大的法律体系，使得我们可以对人类未来的福祉抱有更加乐观的态度。考虑到我们这个星球面临的生态恶化，甚至是潜在的核威胁，我们有必要将这些权利视作武器，以保护所有生物的利益免受伤害，并改善环境以使生物能够繁荣发展。这即使不是至关重要的，也是非常必要的。

如果要保障我们的世界和这个世界上的居民获得可持续发展的未来，那么唯一的方法也许是让我们的社会经济制度和结构发生一次根本性的转变。对于人权的普遍确认，似乎是这一过程中必不可少的元素。马克思主义历史学者E.P.汤普森曾以有力的、华丽的词句为法治进行辩护。在人权的普适性层面上，他的话依然适用：

法律与国家

现代法律的力量，在于它是政府的技术工具和权力媒介。法律理念是一个基于对社会生活特点的理解而形成的框架，它是在众多的社会互动情景与互动过程中形成的——法庭上的对抗、律师办公室里的谈判、对邻里纠纷的管理与控制、管制机构的集体谈判、警察文化的精细化等等。虽然如此，法律作为体制化的原则的这一特点，主要还是受到了国家强制力的影响。国家强制力出现在所有依法行事或不可避免地涉及国家法律的场合中，时而站在阴影里，时而现身人前。

罗杰·科特瑞尔，《法律社会学导论》，第二版（牛津大学出版

在这个危险的世纪里，权力掌握的资源 and 骄妄程度日益滋长，因此拒绝承认或者蔑视（法治的）优点，是个错得让人绝望的智识论断。更加重要的是，这是个自我实现的错误。它鼓励我们放弃对于恶法和对于与阶级紧密联系的法律程序的斗争，让我们在权力面前解除自己的武装。这相当于抛弃我们围绕着法律和在法律框架内进行斗争的全部遗产。一旦这种斗争的延续性受到破坏，民众就不可能不立即处于危险的境地……

这段话写于上个世纪。在我们现在这个饱受困扰的世纪里，可以确定无疑的是，这些危险正在日益激化。

毫无疑问，法律在未来所面临的挑战，不仅仅会考验它控制国内安全威胁的能力，也会考验它形成应对国际恐怖活动的理性方法的能力。在涉及战争与和平问题时，国际公法与联合国宪章将会一直为我们提供最好的标准，帮我们判断什么才是“可以忍受的行为”。近年内，“人道主义干涉”已经成为国际舞台上的重要特征。无论是在种族清洗中（在卢旺达），还是在政权的崩溃中（在索马里和撒哈拉沙漠以南的数个国家），阻止或避免这些令人毛骨悚然的事件的行动，已经获得了越来越多的支持。而且，在这个世界里，法律必须面对来自内部的、心怀恶意的敌人，国际法的基础也正在经受严峻的考验。这场战争并非国家之间的战争，而是由具有罪恶野心的国际恐怖主义的秘密网络所发动的。

夸大法律的重要性很容易，尤其是对于律师而言。不过历史教导我们，法律是推动人类进步的重要力量。这进步并非微不足道。如果没有法律，就将如同托马斯·霍布斯所宣称的那样：

在这种状况下，产业是无法存在的，因为其成果不稳定。这样一来，举凡土地的栽培、航海、外洋进口商品的运用、舒适的建筑、移动与卸除须费巨大力量的物体的工具、地貌的知识、时间的记载、文艺、文学、社会等等都将不存在。最糟糕的是人们不断处于暴力死亡的恐惧和危险中，人的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿。[8]

如果我们想要从那些正在等候我们的灾害中生存下来，如果文明社会的价值观念与公正仍然想要盛行持久，那么法律必然不可或缺。

【注释】

[1] 韦伯所称的“形式”，是指社会根据一般的、抽象的法律规则来处理案件，且这些法律规则是独立、自我维系或自给自足的体系。“实体”则是指社会根据道德、政治、个人意志等可变标准对案件进行个案处理。“非理性”是指处理案件的标准和原则并不确定。据此，韦伯将法律制度分为四个类型：实体理性、实体非理性、形式非理性和形式理性。韦伯对于法律的形式性极为重视，认为这种由法律规则、命题、概念等构成的系统体系，可以对法律进行形式逻辑的分析，从而使法律的准确性、可预测性得到最大化。更具体的描述可参见马克斯·韦伯的《论经济与社会中的法律》，张乃根译，中国大百科全书出版社，1998年版。

[2] 意指有无尾巴。

[3] 此处应是指美国宪法第一条第八款第八项之规定，即国会有关“保障作者与发明人对其著作与发明在有限期间内的专有权利，以促进科学与工艺之进步”。

[4] 此处应是指软件的可专利性（patentability）或专利适格性（patent eligibility），即软件是否能够作为专利权的客体（通常专利法会规定一系列不能作为专利保护的事物，如我国现行专利法第十五条规定的科学发现、智力活动的规则和方法等）。只有具备可专利性，才能申请专利；而申请专利能否成功，则取决于该技术或产品是否符合专利的新颖性、创造性、实用性等标准，具体由专利审查机构决定。对patent eligibility感兴趣的读者可阅读Bilski v Kappos, Mayo Collaborative Services v Prometheus Laboratories等案例。

[5] 原文均为free。

[6]此处的“事实”是在与“观点”相对的意义使用的，并不必然具有“真实发生的事情”的含义。

[7]这起案件可能是指Godfrey v Demon Internet Service[1999]4 All ER 342，[2001]QB 201一案，审理该案的莫兰法官（Morland，J.）在中间判决中作出了这一认定。原被告双方于最终的有陪审团出席的庭审之前，以被告支付给原告一笔赔偿费用（包括法律支出费用）的和解形式解决了这一纠纷。

[8]译文引自《利维坦》，霍布斯著，黎思复、黎廷弼译，杨昌裕校，商务印书馆，1985年9月第1版，第94页-95页。

法律渊源：非常简短的介绍

在参考法学杂志中的一篇论文或者法院判决的时候，我会采用公认通行的引用方式。这是标准做法；而且，尽管我已经将引用缩减到最小限度，但我使用它们，是因为我仍然抱着希望——希望你可能会想去完整地精读某些原文。

引用法律杂志或者法律评论的方式比较简单明了，不需要在此多加说明。但引用案例的部分则较为庞杂，得用整整一章才能讲清楚。不管怎样，与我那个时代的律师和法学专业的学生不同的是（他们不得不翻遍书架，在落满灰尘的书卷中寻找某个难懂的法律报告），现在只要输入当事人的姓名，搜索引擎就可以让你在瞬间获得案件信息。此外，各种各样的数据库可以提供案件、立法和法律评论论文的全部文档。最为人所知的（很可能也是最全面的）的数据库是LexisNexis和Westlaw。这两个数据库都包含着精心挑选的、内容广泛的法律文件。包括www.bailii.org，www.lawreports.co.uk，www.europa.eu，www.echr.coe.int，www.worldlii.org，www.findlaw.com在内的不少网站，都可以免费使用。

詹姆斯·A·郝兰德与朱利安·S·韦伯的《学习法律规则：法律方法和法律推理的学生手册》第六版（牛津大学出版社，2006年）第二章，对如何查询法律进行了完美说明。

下列说明应该足够让你看懂本书所作的引注了。以本书提及的多诺诉史蒂文森一案——Donoghue v Stevenson[1932]A.C.562 (H.L.)——为例，案件的名称通常以当事人的名字命名：多诺夫人诉史蒂文森先生。方括号里的日期意味着该年份是引注中的关键部分。圆括号意味着年份并不重要，标注出来只

是理所当然。“A.C.”是“上诉案件”的缩写，即含有该判决的官方报告的名称。后面的数字是官方报告上出现该案件的页码。“（H.L.）”则是对案件作出判决的上议院司法委员会的缩写。

美国法院的情况则略有不同。例如，在本书第128页至129页讨论的布朗诉教育委员会一案中——Brown v Board of Education, 347 U.S.483 (1954)，布朗是原告，教育委员会是被告。347是记载该案件的报告的卷册序号。“U.S.”是《美国最高法院报告》的缩写。483是指报告上该案件开始的页码，1954是指该判决作出的年份。

欧洲和其他一些国家所采用的制度、普通法系主要引注规则的细则，以及其他法院（比如欧洲人权法院）的引注方式，在http://en.wikipedia.org/wiki/Case_citation这一维基百科页面上有着精彩的说明。

分享译林更多好书：

-  官方微博： @译林出版社



-  豆瓣小站： <http://site.douban.com/yilin>

-  官方微信：



您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

A Very Short Introduction

牛津 通 识 读 本

地球 The Earth

[英国] 马丁·雷德芬 / 著

马睿 / 译

 译林出版社

地球

[英国] 马丁·雷德芬 著

译林出版社

版权信息

Copyright©Martin Redfern , 2003

The Earth was originally published in English in 2003.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press

and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong

SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright©2015 by Yilin Press, Ltd.

著作权合同登记号图字：10-2011-272号

书 名：地球

作 者：[英国]马丁·雷德芬

译 者：马 睿

责任编辑：何本国

出版发行：译林出版社

ISBN 9787544757782

关注我们的微博：[@译林出版社](#)

关注我们的微信：yilinpress

意见反馈：[@你好小巴鱼](#)

目录

序言

致谢

第一章 动态的地球

俯瞰

如果岩石能开口说话

其他世界

生命的迹象

磁泡

脆弱的面纱

循环与周期

太阳周期

炙热的空气

突然袭来的严寒

全球温室

气候变化

生命的网络

碳循环

宛若洋葱

熔岩灯

岩石循环

第二章 “深时”

洪水与均变性

确定创世的年代

地质柱状剖面

地质年代的主要分期

灭绝、非均变，以及大灾难

来自太空的威胁
来自内部的威胁
混乱占了上风
更加深邃的时间
生命的曙光
地球的诞生
青出于蓝

第三章 地球深处

深度挖掘
来自地球深处的信使
慢速熔岩流
地球的全身扫描
地幔上的钻石窗口
双层蒸锅？
钻石中的讯息
地幔基部
超级地柱
自由落体
地核
内核
磁力发电机
给地球测温
旋转的地核

第四章 海洋之下

隐秘的世界
水从哪里来？
咸味的海洋
鲜活的海洋
海洋的边缘
洋底

滑坡和海啸

海平面

海洋钻探

淤泥中的讯息

地下的生命

地球上最长的山脉

磁化条带

新生的边界

黑水喷口

来自海洋的财富

推力、拉力，以及地柱

大洋死亡之所

陆地上还剩下什么

失踪的海洋

第五章 漂移的大陆

地球的糖沫

漂移的大陆

地球不是平的

参照系

大陆圆舞曲

大陆的堆叠

中国西藏的崛起

季风

瑞士蛋卷

克拉通

大陆的剖面

花岗岩的上升

地球中的宝藏

寻找失落的大陆

一粒沙中见永恒

[未来的超大陆](#)

[第六章 火山](#)

[岩石是如何熔融的](#)

[夏威夷](#)

[普林尼式火山喷发](#)

[太平洋火圈](#)

[圣海伦斯火山](#)

[过去的爆发](#)

[火山的剖析](#)

[火山与人类](#)

[第七章 地动山摇之时](#)

[地震的震级](#)

[世上最著名的裂缝](#)

[测量移动距离](#)

[板块中部的地震](#)

[深层地震之谜](#)

[听天由命](#)

[为地震而设计](#)

[地面液化之时](#)

[火灾](#)

[拯救生命](#)

[机会与混乱](#)

[传统的地震前兆](#)

[把握先机](#)

[实时警报](#)

[结语](#)

[返回总目录](#)

序言

陈骏

译林出版社最近出版了一套“牛津通识读本”(Very Short Introductions)，希望我为其中的《地球》(The Earth)一书作序。该书作者马丁·雷德芬(Martin Redfern)毕业于伦敦大学学院地质学专业，是英国广播公司(BBC)科学组资深制作人和蜚声学界的科普作家，先后著有《地心旅行》《瞭望太空》和《行星地球》等。我曾经读过他的作品，对他印象比较深，因而欣然答应。

拿到书之后我很快就将其读完，一个清晰的感受是这是一本好书。要在短短几万字的篇幅中写好一个星球，而且是作为我们所有人栖身家园的星球，堪称一件颇为棘手的工作。它对写作者的挑战，在于不仅要有扎实的专业知识，还要有一定的叙述技巧，既在科学上严谨可信，又让人读出趣味来。马丁·雷德芬无疑不辱使命。这本小书为我们的星球绘制了一幅精彩的肖像。这幅肖像，一如全书开篇的那张地球照片，视野宏大，呈现出地球风起云涌的万千气象；同时又有足够的“像素”，放大来看，细节处栩栩如生。读罢掩卷，的确让人有“心事浩茫连广宇”的感觉。

在写作方式上，作者采用了地球系统科学的视角，既把地球看成一个整体，又把它看成动态的系统。如他所说：“在很大程度上，我们像蚂蚁一样在地表忙忙碌碌，对宏阔的图景不知不觉。”正是明确意识到了这一点，作者在写作时着力跳脱出来，仿佛将自己置身于离地球有足够距离的太空之中，终能一窥地球全貌。对这种全景式壮阔景象的呈现，既表现在空间上，也表现在时间上。

比如在介绍“深时”概念时，作者从普通人的感受，即与父母、祖父母、曾祖父母渐次遥远的距离写起，穿越伊丽莎白一世的英格兰、罗马帝国的全盛期、古埃及的大金字塔，仿佛搭乘着一部时间机器，一路写到100亿年前太阳和太阳系尚未诞生之时。沧桑古今，万物流变，时间的深邃幽远跃然纸上。在空间上，书中同样大处着眼，让人感受到的不仅是视野的辽阔，还有基于专业积累之上的想象力。磁层和大气层、生物圈和水圈，以及地球的其他圈层，它们在作者的眼里聚合起来，宛如一颗巨大的洋葱。在亿万年久远的未来，世界地图会有怎样的变化？书中认为，按目前的趋势，“大西洋会继续加宽，太平洋会收缩”，“澳大利亚会继续北移，赶上婆罗洲，继而转个圈撞上中国”。

为了使叙述更为形象，书中采用了许多生动的比喻。上面提到的“洋葱”即是一例。再比如，在描述大气层时，臭氧被比喻成地球的高效防晒霜。从中世纪教堂的彩色玻璃窗中，可以窥见地幔中硅酸盐岩石的流动方式。由散布于全球各地的测震仪组成的网络，被比喻为身体检查时环绕着患者周身的X射线源和传感器，地震层析成像于是被比拟为我们所熟悉的CT（计算机辅助断层扫描）。再比如，海洋中的洋脊像是网球的接缝、地球的演化一如橘子果酱的制作过程，火山的突然喷发又好似充分摇动香槟之后拔去瓶塞——尽管在时空尺度上，它们被极大地缩小了。这些比喻不仅能帮助读者更好地理解那些远离日常生活的陌生过程，更使阅读充满乐趣。

乍看书名，读者可能认为，一本关于地球的书与我们的日常生活相去甚远，它提供的只是满足好奇心的知识，并无多少“实用”价值。读到书末，尤其是关于地震的那一章，这种印象无疑会有所改变。地震不可避免，但尽力减少地震造成的伤害无疑是值得探索的。在分析伤亡原因时，作者认为倒塌的建筑物和后续的火灾是主因。从建筑材料和设计来看，柔韧的材料比脆硬的要抗震，好的设计（如避免与地震波频率共振、高楼屋顶配备重物抵消晃动）同样必要；在减少火灾

伤害方面，旧金山等地震易发城市正在开发“智能管道”系统，无疑是值得借鉴的做法。

特别是，在地震预警方面，书中提供了很好的思路。我们无法预知下一次地震发生的确切时间，但是，发生的概率是可以计算的。从1/36500，到1/1000，再到1/20，通过综合不同的要素，准确率在逐步逼近；虽然还未达到能向公众播报以疏散人员的程度，但至少可以提供给相关的救援部门，让他们随时待命。通过设置在断层中的传感器，利用无线电的光速与地震波的声速之间的时间差，也会为银行备份、电梯停运、管道封锁等做好准备。这些都是我们可以借鉴的实用经验。

这本小书并不只有科学的视角，它还表现出了作者深切的人文关怀。目前为止，人类尚未发现地球之外的智慧生命，也未发现有其他星球堪为人类的第二家园。遗憾的是，对于这颗蓝色宝石，我们却不够珍惜。“我们早已不再是这个星球的受害者，而变成了它的托管人。而我们却恩将仇报，对土地粗暴轻率地贪婪，对污染置若罔闻地轻忽。但这样做是要承担风险的。我们仍然别无退路，毕竟所有的人都住在同一个星球上。我们应该照顾好这个星球，为它承担起责任。”爱护地球、保护地球不仅是科学家、政府和少数志愿者的工作，更是每一个合格地球公民的责任。承担起这一责任的前提则是了解地球、认识地球，这应当成为每一个“地球人”的基本素养和必修课，应当成为当今大学通识教育不可或缺的重要组成部分。它并非只是关于地球科学知识的概览和介绍，而更是通过引导普通公众和大学生参与到对地球的科学探索和对事关地球与人类发展的重大问题的讨论之中，培养起人们尊重地球、热爱地球、保护地球的意识，自觉地过一种与周围环境相和谐的健康、“绿色”、文明的生活。

这本《地球》是绝佳的科普和通识教育读物。科普读物需要把握科学性与人文性、专业性与普及性之间的平衡，其难点在于既要不失科学的准确、严谨，同时又能让非专业读者和大学生接受、喜爱。与

他以往的《地心旅行》等科幻小说相比，这本书虽然没有小说中那些天马行空的想象和惊险刺激的情节，但是同样跌宕起伏、扣人心弦，带给读者一场紧张兴奋的智力冒险，正如伦敦大学学院比尔·麦圭尔（Bill McGuire）的书评所言：“关于地球的迷人真相呼之欲出。这是一个关于矿物、岩浆和地质灾难的故事，内核飞旋、板块炸裂，无不惊心动魄。”这是一场精心安排的冒险之旅，是对地球主要运作机制的全景扫描，并对重要“景点”，诸如地球历史、板块运动、海洋结构、火山地震等一一作了精准解说。阅读本书，是一趟丰富充实的地球知识之旅，也是充满人文内涵和艺术享受的思想之旅、审美之旅。

感谢译林出版社出版这套通识读本。近几年，包括南京大学在内的中国多所著名大学已充分认识到通识教育的重要性。南京大学率先探索本科教育改革，目前正在稳步推进，力图办中国最好的本科教育。通识教育是一个系统工程，需要多方面因素的合力来推动；其中，一套高质量的读本是具有基础性作用的。包括这本《地球》在内的“牛津通识读本”丛书，一定会对我国高等教育改革和提高国民素质提供帮助，祝愿在中国大学的通识教育事业中，在所有渴求知识的人丰富自己的精神世界和人生画卷的道路上，这套书能发挥更大的作用。

致谢

本书作者特此感谢以下诸位：感谢阿琳·朱迪丝·克洛茨科，本书的撰写离不开她的引介；感谢谢利·考克斯当初热心约稿、埃玛·西蒙斯一贯耐心相助、戴维·曼及时提供插图、保利娜·纽曼和保罗·戴维斯提出颇有助益的意见、玛丽安和埃德蒙·雷德芬助我热情饱满并帮我审读书稿、罗宾·雷德芬也卖力相助；感谢激励我始终保持严谨的无名读者，以及拨冗与我交流并用激情将我深深感染的无数地质学家。

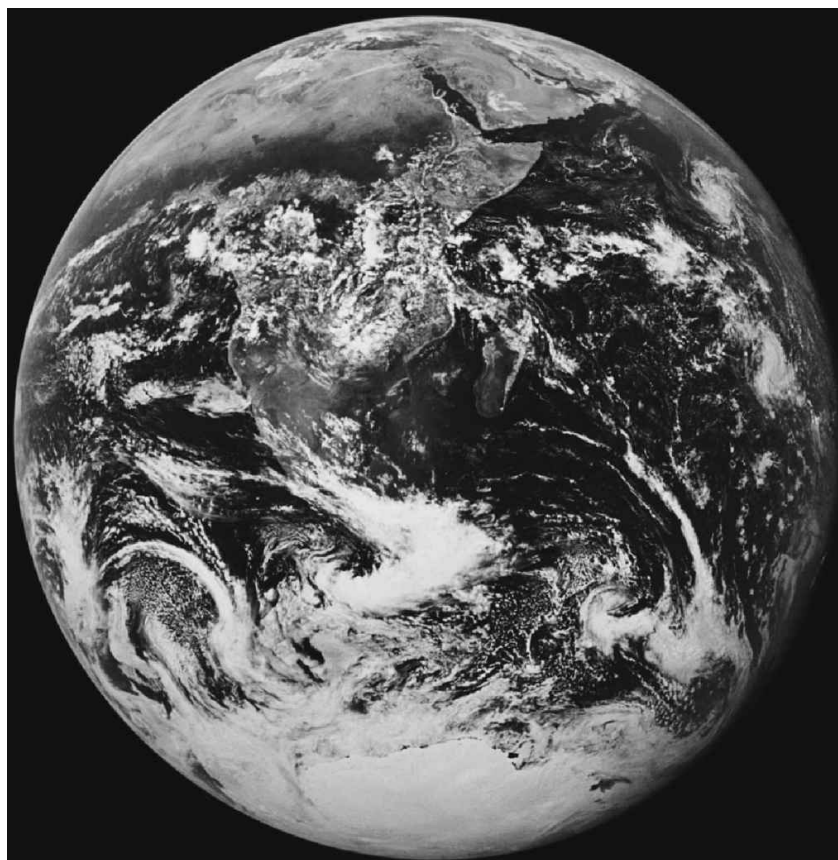


图1 1972年12月从“阿波罗”17号上看到的行星地球

第一章

动态的地球

一旦有人从外太空拍摄一张地球的照片，一种前所未有但无可辩驳的全新观念就要诞生了。

——弗雷德·霍伊尔爵士¹，1948年

如何在薄薄一本小册子里容纳一个巨大的星球？尺幅千里已显不足，不过倒有两种天差地别的方法可供一试。一种是地质学采用的自下而上的方法：从本质上说，就是观测岩石。数个世纪以来，地质学家们奔波于地球表面，用手中的小锤子探测不同的岩石类型以及构成这些岩石的矿物颗粒。他们先是利用肉眼和显微镜、电子探针和质谱仪，把地壳简化为细小的组分。继而又绘制出不同的岩石类型之间的联系，并通过理论、观察和实验，提出了岩石运动的假说。他们从事的是一项艰巨的事业，提出了不少深刻的见解。地质学家前仆后继的努力构筑了一座理论大厦，为未来的地球科学家奠定了基础。正因为有了这种自下而上的方法，我才得以撰写本书，但这并不是我要采纳的视角。我本意并不想写一本岩石矿物和地质制图指南，而是要为一个星球画一幅肖像。

要观察我们这个古老的星球，还有一个自上而下的新方法，也就是日渐为人们所知的地球系统科学的视角。它把地球看成一个整体，而不仅仅是“现在”这一刻凝固的模样。采纳了地质学的“深时”概念，我们开始把这个星球看成一个动态的系统，由一系列过程和循环组成。我们开始了解它的运作机理。

俯瞰

开篇那句话是天文学家弗雷德·霍伊尔爵士在1948年提出的预言，仅仅十年后，人类就开始了太空之旅。当无人驾驶的火箭在外太空拍下第一批地球照片时，当第一代宇航员亲眼看到我们这个世界的全貌时，预言成真。最初的俯瞰并没有揭示什么关于地球的新秘密，却已成为一个充满象征意义的符号。对于亲眼看到那幅图景的许多宇航员来说，那是一次动人的体验：他们一直以来与之共存的这个世界竟然美丽如斯，又显得那么脆弱。地球科学也在同时经历了自身的革命，这大概不是偶然。板块构造的概念最终为世人所接受，其时距离阿尔弗雷德·魏格纳²首次提出该理论已逾50载。海底探索揭示出海底是从洋中脊系统扩展而成的。它不断漂移，迫使大陆分离或重组成新大陆。那些大陆一般大小的岩石板块，其形体之巨远超想象，却也翩然跳出绚丽而古老的舞步。

大约同时，与人类在广袤幽暗的太空中俯瞰到“地球”这个飘浮于其中的小小蓝宝石一样具有象征意义，全球兴起了一场环保运动，它的参与者既有对濒临灭绝的物种和雨林充满感伤主义眷恋的普通人，也有开始采纳全新视角、研究复杂互动的生态系统的科学家。如今，多数大学院系和研究组织都会用“地球科学”一词取代“地质学”，因为人们已经意识到该学科的广度绝不仅限于研究岩石。“地球系统”一词也被日益广泛地使用，因为人们认识到这些过程之间相互关联的动态性质，不仅包括由岩石构成的固态地球，也包括其上的海洋、脆弱的大气层，及其表面的薄薄一层生命体。我们生活的世界仿佛一颗洋葱，由一系列同心圈层构成：最外是磁层和大气层，继而是生物圈和水圈，再到固态地球的多个圈层。它们并非都是球形，有些圈层的实体性也远不如其他，但每个圈层都在努力维持着微妙的平衡。人们认为，这个系统的每个组成部分都不是固定不变的，其样态更像一个喷泉，整体结构或许能够维持不变，却会随着通过的物质和能量的大小而展现出不同的姿态。

如果岩石能开口说话

岩石和石子可算不上口若悬河的说书人。它们静坐着，任凭青苔聚集，推一把才会动一下，生性如此。然而地质学家有许多办法令其开口。他们敲打之、切割之、挤之压之、推之拖之，直到它们开口讲述——有时还真要裂开才行。如果你懂得如何观察，岩石会将它的历史娓娓道来。岩石表面是最近的历史：它如何受到风化侵蚀；那些风、水和冰留下的创痕，是它沧桑的容颜。还有些表面看不到的疤痕记录着热量和压力的时期，以及这块岩石被埋葬时的变形情况。当这些变化较为极端时，会形成所谓的变质岩。关于岩石的来历也不乏线索。有些痕迹表明，它曾被熔融并从地球深层强推而上，在火山爆发时喷薄而出，或者侵入存在于地表的其它岩石，这些是火成岩。岩石内部矿物颗粒的大小可以揭示它们冷却的速度有多快。大块花岗岩冷却缓慢，因此其中的晶体很大。火山玄武岩的固化速度很快，因而颗粒细小。先前的岩石经过碾压的碎片会组成新的岩石。就这些岩石而言，碎片的大小往往能够反映其形成过程中环境的力量：从在静水中沉积而成的细粒页岩和泥岩，到沙岩，再到由汹涌水流冲刷而成的粗粒砾岩。其他岩石，诸如白垩和石灰岩，乃是在生命系统从大气中吸收二氧化碳并使之在海水里迅速凝结的过程中，由化学物质沉积而成的，这一过程听上去仿佛是把蓝天变成了顽石。

就连单个的矿物颗粒也有自己的故事。矿物学家能利用高精度质谱仪逐一分辨这些矿物颗粒的微小成分，甚至能够揭示痕量成分中同位素的不同比例（即同种成分的不同原子的排列方式）。有时这些数据能帮助我们确定矿物颗粒形成的年代，从而了解它们是否来自更加古老的岩石。矿物学家还能揭示某一晶体（如钻石）穿过地幔时经历了哪些阶段。就从海生生物体中提取的矿物质而言，研究其碳和氧同位素，甚至有助于测算在这些矿物质形成时海水的温度和全球气候。

其他世界

地球的问题就在于，我们只有一个地球。我们只能看到它当前的状态，无法判断这一切是不是一场美妙的巧合。这也就是地球科学家把关注的目光重新投向天文学的原因。有些新型望远镜的功能很强大，对红外和次毫米波长辐射极为敏感，能够用于深度观测恒星形成区，了解在我们这个太阳系生成的过程中，曾经发生过怎样的故事。在某些年轻的恒星周围，人们通过望远镜观察到满是尘埃的光环，即所谓的原行星盘，它们有可能是正在形成的新的太阳系。不过要找到一些完整成型的地球类行星则比较困难。直接观察这样一个行星围绕一颗遥远恒星的轨道旋转，就像在高亮度探照灯附近寻找一只小小的飞蛾。然而近年来，人们通过间接方法发现了一些行星，主要方法是监测母恒星在运动过程中由于重力作用产生的微小摆动。作用最明显，因而也最先被发现的，似乎是由于那些行星比木星大得多，它们与其所环绕的恒星之间的距离也远小于地日距离。这样一来，就很难将其定义为“地球类行星”了。不过越来越多的证据表明，宇宙中确乎存在与我们的所在更加相像的多行星太阳系，但要找到像地球这样宜人的小行星可没那么容易。

为了直接看到这样的行星，需要使用人类一直梦寐以求的太空望远镜。美国和欧洲都在实施野心勃勃的计划，力图创建一个红外望远镜网络。其中每一台都要比哈勃太空望远镜大得多，必须将四五台这样的望远镜密集编队，把它们的信号组合在一起，才能解析整个行星。这些望远镜必须安置到木星那么远的位置，才能摆脱我们这个行星系所产生的浑浊不清的红外光的干扰。但那样一来，这些望远镜或许能够探测到遥远行星大气层中的生命迹象，尤其是，它们或许能够探测到臭氧。那也许意味着类地的气候和化学条件，外加游离氧的存在，据我们所知，这是只有生命体才能够维持的物质。

生命的迹象

1990年2月，“旅行者”1号探测器在遭遇木星和土星之后冲出太阳系，途中传回了整个太阳系的第一张图片；如果真有外星来客，他们看到的太阳系大概就是那样一幅图景。太阳这颗耀眼的恒星占据了整个画面，那已经是从60亿公里之外拍摄的，相当于我们通常观察太阳的距离的40倍。从图片上几乎看不到任何行星。地球本身比“旅行者”号携带的相机中的一个像素还要小，它发出的微弱光芒则缥缈如一束日光。这是我们全部的世界，看上去却不过一粒微尘。但对于任何携带着适当工具的外星访客而言，那个小小的蓝色世界会立即引起他们的注意。与外行星狂暴肆虐的巨大气囊、火星的寒冷干燥或金星的酸性蒸汽浴不同，地球的一切条件都恰到好处。这里存在三种水相——液体、冰和蒸汽。大气组成不是已经达到平衡的死寂世界，而是活跃的，必须持续更新。大气中有氧气、臭氧，以及碳氢化合物的痕迹；这些物质如果不是在生命过程中持续更新，就不会长时间共存。这本身足以引起外星访客的注意，更不用说这里还有通讯、广播和电视设备不绝于耳的聒噪了。

磁泡

我们对地球物理学还所知甚少。这并不是说这门学问深不可测，而是我们这颗行星的物理影响大大延伸到星球的固体表面之外，深入我们所以为的寂寥太空。但那里并非虚无。我们住在一串泡泡里，它们像俄罗斯套娃一样层层嵌套。地球的势力范围之外，是由太阳主宰的更大的泡泡。而那个大泡泡之外则是彼此重叠的多个泡泡，它们是很很久以前由恒星或超新星爆炸产生的碎片不断膨胀而形成的。所有这些泡泡都存在于我们的银河系中，银河系则是已知的宇宙之中诸多星系所组成的超星团的一员，而这个超星团本身，可能只是诸多世界的量子泡沫³中的一个泡泡而已。

在大多数情况下，地球的大气层和磁场都在保护我们免受来自太空的辐射危害。如果没有这层保护，地球表面的生命就会受到太阳紫外线和X射线、宇宙射线，以及星系间剧烈事件所产生的高能粒子的威胁。太阳还终年不断地向外吹送粒子风，其组成主要是氢原子核或质子。这股太阳风一般以400公里每秒的速度掠过地球，在太阳暴期间，速度会增加三倍。它会弥漫到数十亿公里之外的太空中，越过所有行星，也许还会越过彗星的轨道，那些彗星轨道与太阳的距离要比地日距离远上数千倍。太阳风非常稀薄，但足以在彗星接近太阳系的心脏部位时吹散彗尾，因此，彗尾总是指向偏离太阳的一方。在用薄如轻纱的巨型太阳帆来推进航天器这类富有想象力的提议之中，运用的也是同样的原理。

地球凭借着自身的磁场，即磁层，来躲避太阳风。太阳风带电，所以是一种电流，无法穿越磁场线。相反，它会压缩地球磁层的向阳一侧，就像是海上行船时的顶头波，并且顺着风向拖出一个长尾，其长度几乎能够触及月球轨道。磁层中捕获的带电粒子在磁场线之间组成粒子带，并被迫旋转，从而产生了辐射。1958年，詹姆斯·范艾伦⁴在美国“探险者”1号卫星上放置了太空中第一个盖革计数器，首次发现了这些辐射带。要想延长航天器的使用寿命，就必须避开这些区域，没有防护设备的宇航员一旦进入这些区域，也会性命难保。

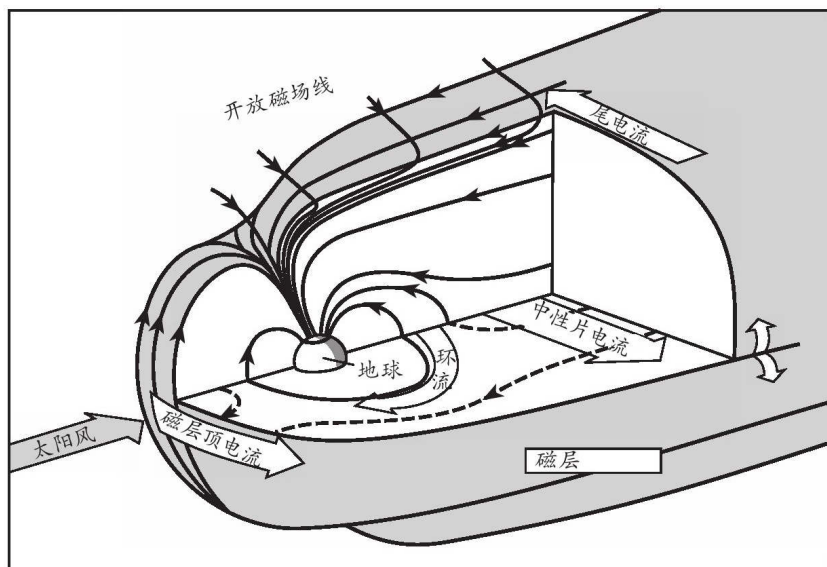


图2 地球磁包层图，太阳风将磁层向后扫进一个彗星式的结构。箭头指示电流的方向

地球的磁场线冲向极地，太阳风中的粒子也会在那里进入大气层，向下射出活跃的原子，产生壮观的极光。在大气层顶部，太阳风自身的氢离子会产生粉红色的薄雾，其下方的氧离子产生红宝石色的辉光，而同温层中的氮离子则产生蓝紫色和红色的极光。偶尔，太阳风中的磁场线会被迫靠近地球的磁场线，使两者重新接合，往往会导致能量的巨大释放，形成更加壮观的极光。

脆弱的面纱

大气层的顶部没有明确的高度；航天飞机所处的近地轨道距地面260公里，那里的气压只有地面的十亿分之一，几乎就处于大气层之外了。但那里每一立方厘米空气中仍有大约十亿个原子，这些热粒子带电，因而对航天器会有腐蚀作用。在太阳活动最剧烈的时期，大气层会轻微膨胀，对近地航天器产生更大的摩擦阻力，所以为了让这些

近地航天器保持在轨道之中，必须加大推力。80公里之上的顶部大气层有时被称为热大气层，因为那里非常热，不过那里的空气非常稀薄，不会灼伤皮肤。

大气层的这一区域还会吸收太阳发出的危险的X射线和部分紫外线辐射。因此，很多原子被“离子化”了，也就是说它们会失去一个电子。基于这一原因，热大气层也叫电离层。电离层导电，会反射某些频率的无线电波，这就是为什么全世界的人可以通过设置在地平线上方的发射机传送信号，听到短波无线电的广播。

地面之上仅仅20公里处，在热大气层、中间层和大部分同温层之下，大气中的空气含量仍不足10%。正是在这一高度附近，存在一个稀薄的臭氧层，所谓臭氧，即含有三个氧原子的分子。含有两个原子的普通氧分子被太阳辐射分离时，其中的一些就会重组为三原子的臭氧。对地球而言，臭氧是一种高效的防晒霜。如果地球大气层中所有的臭氧都浓缩在地面，就会形成一层只有约三毫米厚的臭氧层。但它依然能够过滤近乎全部的短波紫外线辐射——这是太阳发出的最危险的辐射——以及大部分中波紫外线。因此，臭氧层让生命免受晒伤和皮肤癌的威胁。由于人类活动所释放的氯氟烃等化学物质的严重破坏，整个臭氧层变得稀薄，而在清寒的春季，极地区域上空特有的臭氧空洞也越来越多。各个国际协定的签署有效放缓了氯氟烃的释放，臭氧层应该会恢复如初，但化学物质会长期存在，臭氧层的复原仍需时间。

循环与周期

对流层位于大气层最接近地面的15公里范围内，是活动最频繁的区域。天气变化就发生在这里。云生云消，风起风止，地球上的温湿转换，都在这里进行。在一个充满生机的星球上，一切看上去都像是能量的循环和流动。在靠近地表的对流层，这些循环都是由太阳能驱

动的。随着地球绕自轴旋转，生成明显的昼夜更迭，地面也随之冷热交替；地球绕太阳公转则产生了一年内的季节变换，这是因为两个半球轮换着接收到更多的阳光。但还有比这更长的周期，比如地轴以数十万年为周期来回摆动。

就像地球绕太阳旋转一样，月球也绕着地球旋转。绕行一圈大约需要28天，这正是月份的由来。随着地球绕轴自转，月球的引力拉动地球周围的海水上涨，引发了潮汐。潮汐还能够抑制地球自转，昼夜更迭随之放缓。四亿年前的珊瑚化石上的日增长带表明，当时的昼夜时间要比现在短几个小时。

月球有助于地球的公转轨道保持稳定，从而稳定了气候。不过还有比这长得多的周期在起作用。地球围绕太阳公转的轨道并非标准圆形，而是一个椭圆，太阳位于两个焦点之一。因此，地日距离随着地球的公转而时刻变化着。此外，变化程度本身也会在95800年的周期内发生变化。而地球的自转轴也像失去平衡的陀螺那样，缓慢摇摆或按岁差旋进。在一个21700年的时间周期，地轴的轨迹可以描绘成一个完整的锥形。当前，地球在北半球的冬季距离太阳最近。地球自转轴与其绕太阳公转的轨道间的倾斜度（倾角）也会在41000年的时间周期内发生变化。这些所谓的米兰柯维奇循环⁵经过数万乃至数十万年的累积，就会对气候产生影响。325万年来，地球受到冰川期等现象的影响，都被归咎于米兰柯维奇循环。但事实上原因很可能更加复杂，这些循环的作用往往还会被海洋循环、云量、大气组成、火山气溶胶、岩石的风化、生物生产力等因素放大或缩小。

太阳周期

变化周期并不仅限于地球，太阳也会变化。在其50亿年的生命历程中，太阳变得越来越热。然而同一时期，由于温室气体水平下降，地球的表面温度却要恒定得多。这主要是生命体在起作用，植物和藻

类消耗了大量二氧化碳，而二氧化碳的作用就像一张毛毯，给年轻的地球保暖。太阳还发生了其他变化。常规的太阳周期为11年，其间太阳黑子活动由盛转衰，继而反映出太阳磁活动的周期，而太阳磁活动产生了太阳暴和太阳风。其他类日恒星似乎有大约三分之一的时间没有太阳黑子，这一状态被称为蒙德极小期⁶。我们的太阳在公元1645-1715年间曾发生过这种情况。太阳能只下降了大约0.5%，却足以让北欧陷入所谓的“小冰川期”，经历一连串极其严酷的冬天。彼时寒冬冰封了伦敦的泰晤士河，也就有了在冰面上举办的集市和霜降会⁷。

炙热的空气

太阳并非普施温暖，赤道地区最暖和。空气受热膨胀，气压升高。为恢复平衡，就有了风和空气流通。在这一切发生的同时，地球继续自转，空气也因而获得了角动量。赤道地区的角动量最大，结果产生了所谓的科里奥利效应。大气层与固体的星球并非紧密耦合，因此，当赤道风起时，风的动量与其下地表的自转无关。也就是说相对于地表，风在北半球弯向右侧，而在南半球则弯向左侧。这形成了高气压和低气压的空气循环体系，也就是给我们带来雨水或阳光的天气系统。

大片陆地和山脉也会影响热循环和水分循环。比如，在喜马拉雅山脉隆起之前是没有印度季风的。最重要的是，海洋在储存热能和环球传输热能方面发挥了重大作用。海洋顶部两米的热容量与整个大气层相当。与此同时，洋流中也进行着热循环。但表层环流并非全部。北大西洋的湾流就很能说明问题。北大西洋湾流携带着来自墨西哥湾的暖水流向北部和东部，这也是欧洲西北部冬季的天气比美国东北部温和得多的原因之一。随着暖水流向北方，其中一部分蒸发到云中，因而即使英国人外出度假，他们头顶上似乎也总是笼罩着这团裹带着水蒸气的云。余下的海洋表层水冷却下来，盐度也与日俱增。如此一

来，这些表层水的密度也会上升，最终下沉，向南流到大西洋深处，大洋环流的传送带至此结束。

突然袭来的严寒

大约11000年前，地球结束了最后一次冰川期。冰雪融化，海平面上升，气候普遍变暖。紧接着，不过数年之后，天气突然再次变冷。这一变化在爱尔兰尤为突出，在那里，沉积岩芯中的花粉显示，植被突然从温带疏林恢复成苔原，后者主要是一种仙女木属植物。拉蒙特—多尔蒂地质观测所的沃利·布勒克尔对当时可能的情况进行了研究。随着北美地区的冰原后退，融化的淡水在加拿大中部形成了一个巨大的湖，其规模远比如今的北美五大湖地区要大得多。起初，湖水沿着一条大岩脊的方向流入密西西比河。随着冰层后退，东面突然出现了一条流向圣劳伦斯河的水路，海拔低得多。这个巨大冰冷的淡水湖几乎立即流向了北大西洋。入海的水量如此之大，海平面随即上升了30米之高。入海的淡水稀释了北大西洋表层水的盐分，事实上制止了大洋环流的传送带。因此，再也没有流向北大西洋的暖流，极寒天气卷土重来。1000年后，就像此前突然消失一样，大洋环流突然又重新开始，温暖的气候也回来了。

北大西洋的深水与南极地区冰冷的底层水一起，在远至印度洋和太平洋的深处找到了归宿。深层流持续汇入北太平洋，在其再次上升到表面之前，慢慢积累了各种养分。

全球温室

地球大气层中某些气体的作用就像温室的玻璃一样，把阳光放进来加热地表，却也能阻止所产生的红外热辐射逸出。如果不是温室效应的作用，全球平均气温会比现在低15℃左右，生命几乎无法维系。温室气体主要是二氧化碳，但包括甲烷在内的其他气体也起着重要作

用。水蒸气也一样，人们有时会忘记它在这方面的贡献。在数亿年时间里，植物通过光合作用从大气中消除二氧化碳，动物通过呼吸产生二氧化碳，已经形成了一个大致平衡。大量的碳埋藏在石灰岩、白垩和煤炭等沉积物中，火山爆发则将碳从地球内部释放出来。

近年来，人们越来越关注所谓的温室效应加剧，即人类活动引起大气层中的温室气体水平显著上升。煤炭和石油等化石燃料的燃烧是罪魁祸首，但农业活动会产生甲烷，砍伐森林会从木材和土壤中释放二氧化碳，植被减少使得二氧化碳无法被再次吸收等，也难辞其咎。气候模型显示，这些活动可能会导致全球气温在下个世纪上升若干度，同时伴随着更为剧烈的极端气候，并有可能导致海平面上升。

气候变化

1958年以来，有人仔细记录了夏威夷某座孤峰上二氧化碳水平持续的年增长率。全世界连续130多年的精确气候数据证实，全球平均气温升高了半度左右，最近30年的影响尤为显著。但自然界的气候记录可以追溯到很久以前的远古时期。树木的年轮载列出在它们存活期间干旱和严霜的发生以及野火的频率。从现今保存的木材的重叠层序向前推测，可以显示5万年前的气候状况。珊瑚的生长轮可揭示同一时段的海表温度。沉积物中的花粉粒记录了700万年间植被格局的变迁。地形展现了过去的冰川作用和数十亿年间的海平面变化。但某些最为精确的记录来自钻探得到的冰核与海洋沉积物。冰核不但显示了积雪的速度及圈闭的火山灰，冰里的气泡还提供了雪中圈闭的远古大气样本。氢、碳和氧的同位素也能标示当时的全球温度。如今，南极洲和格陵兰的冰层记录能够追溯到40万年以前。大洋钻井计划在全球各处的海洋沉积物中取样，可获得远至1.8亿年前的记录。圈闭在这些沉积物中的微体化石的同位素比值可以揭示出温度、盐度、大气二氧化碳水平、大洋环流，以及极地冰冠的范围。所有这些不同的记录表明，气候变化是无可逃避的现实，在漫长的过去，气候要比我们如

今体验到的暖和得多。

生命的网络

生命是地球最脆弱的圈层，但它或许对地球产生了最为深远的影响。如果没有生命，地球也许会像金星一样，成为一个失控的温室世界，或是像火星一样，成为一片寒冷的沙漠。当然也不会有温和的气候和为我们提供养分的富氧大气。我们已经知道，原始藻类通过吸收二氧化碳覆盖层，破坏了年轻地球的隔热罩，一度跟为之供暖的太阳亦步亦趋。独立科学家詹姆斯·洛夫洛克认为，这样的反馈机制将陆地气候维持了20亿年以上。他使用古希腊神话中大地女神“盖亚”（Gaia）的名字为该机制命名。洛夫洛克并未假称这一控制中存在着任何有意识或有预谋的成分；“盖亚”没有什么神力。但主要以细菌和藻类形式存在的生命，的确在这一自我平衡的过程中起到了举足轻重的作用，使地球变得宜居。一个名为“雏菊世界”的简单计算机模型显示，两个或两个以上的竞争物种能够在适于生存的限制条件下建立起控制环境的负反馈机制。洛夫洛克猜想，随着人类活动加剧温室效应，地球的全球系统会逐步适应这种变化，即使这类适应可能对人类不利。

碳循环

碳元素在无休无止地移动。每年大约有1280亿吨碳通过陆地上的种种过程，以二氧化碳的形式释放到大气中，而几乎同样大量的碳又会立刻被植物和硅酸盐岩石风化所吸收。海上的情况与之类似，只是吸收量比释放量略多一些。如果没有火山爆发以及每年燃烧化石燃料所释放的50亿吨碳，整个系统大致会处于平衡状态。大气层中保持的碳总量相当少——只有7.4亿吨，仅比陆地上的动植物所保持的略多一些，比海洋生物所保持的略少一些。相比之下，以溶剂方式储存在

海洋中的碳总量洋洋可观，高达340亿吨，而储存在沉积物中的碳总量比这还要高出2000倍。因此，在碳循环中，溶解和沉淀等物理过程可能比生物过程更为重要。但生命体似乎手握王牌。浮游植物所结合的碳会被释放回海水中，如果不是由于桡足动物粪球粒的物理属性，接下来也将非常迅速地释放到大气中。桡足动物是一种微小的浮游动物，其排泄物是质地紧密的小颗粒，可以缓慢地沉入深海，至少暂时将其中所含的碳从碳循环中除去。

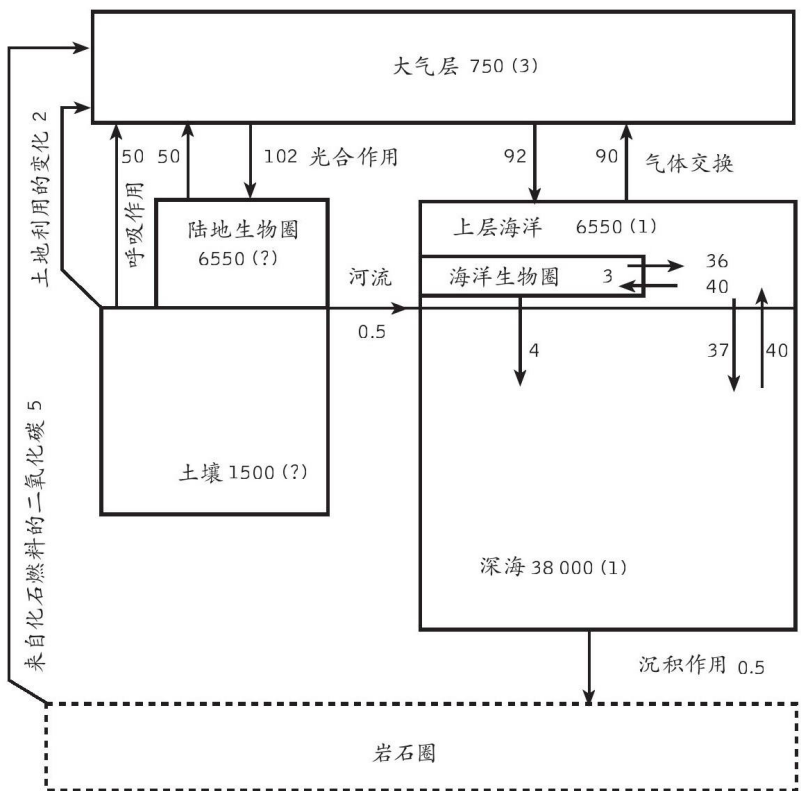


图3 碳循环。这一简化图表显示了储存在大气层、海洋和陆地中的碳总量（以10亿吨为单位）估计值。箭头旁的数字表示储存量的年度变化值，括号中的数字表示年度净增值。与大多数其他变化量相比，燃烧化石燃料的贡献值很小，但足以打破平衡

宛若洋葱

地球的内部就像一颗洋葱，由一系列同心壳或同心层组成。顶部是一层硬壳，海洋下的平均厚度为7公里，大陆下为35公里。这层硬壳位于地幔上方坚硬的岩石层之上，其下是较为柔软的软流层。上地幔的范围深达670公里左右，下地幔则深至2900公里。在一层薄薄的过渡层下，是熔融的铁所组成的液态外核以及大小相当于月球的固态铁质内核。但这不是一颗完美的洋葱。各圈层之间存在着横向差异，圈层的厚度也不尽相同，而且我们现在知道，圈层之间还持续进行着物质交换。我们的星球与完美的洋葱模型之间最显著的差异，正是现代地球物理学最不关心也最漠视的部分，而我们恰可以从那里找到线索，了解是哪些过程在驱动整个系统的运行。

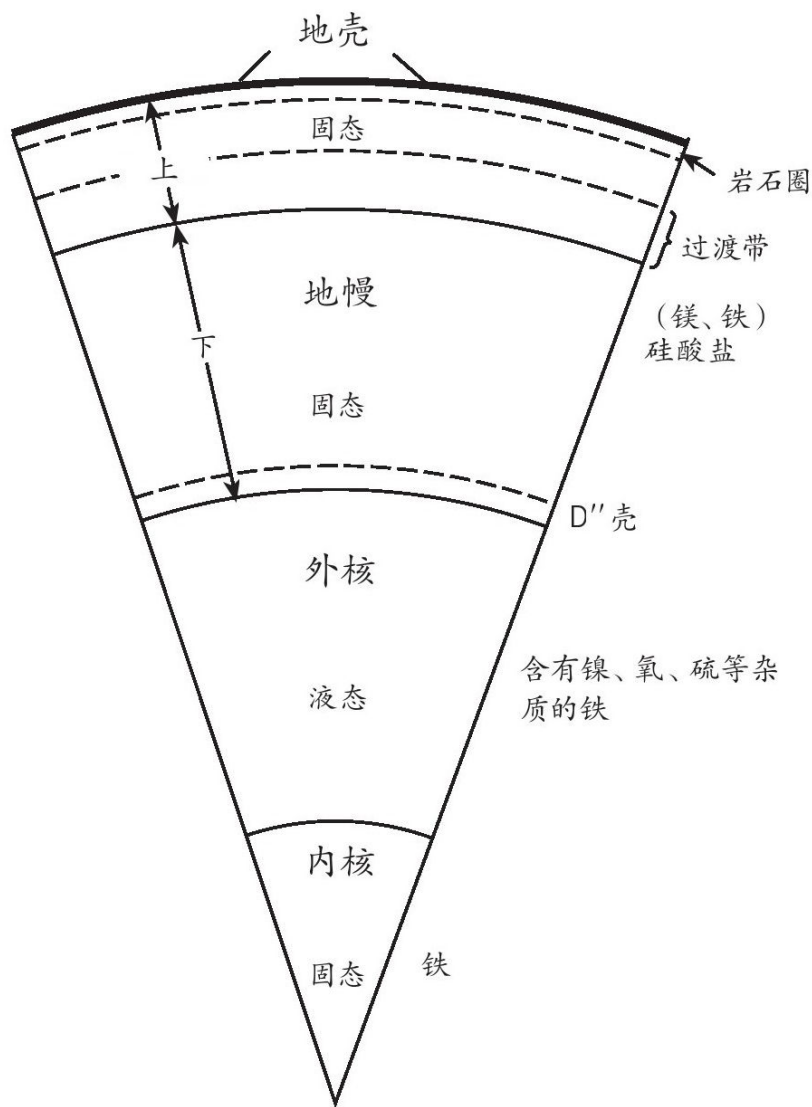


图4 地球径向切面上显示的主要“洋葱”圈层

熔岩灯

还记得1960年代流行的熔岩灯和后来数不清的复古产品吗？它们是地球内部运转过程的绝佳模型。关灯时，在透明的油质层之下有一层红色的黏性半流体物质。开灯时，底部的灯丝将其加热，这层红色半流体受热膨胀，密度因此降低，开始以延展的块状上升到油层顶部。一旦充分冷却，它又下沉回原位。地球的地幔中情况也是如此。放射性衰变和地核所产生的热量驱动着某种热力发动机，地幔中并非完全固态的岩石在数十亿年时间里缓慢循环。正是这种循环驱动了板块构造运动，导致大陆漂移，并引发了火山爆发和地震。

行星数据	
赤道直径	12 756公里
体积	1.084×10^{12} 立方公里
质量	5.9742×10^{24} 公斤
密度	水的5.52倍
表面重力	9.78米/秒 ⁻²
逃逸速度	11.18公里/秒 ⁻¹
昼长	23.9345小时
年长	365.256天
轴向倾角	23.44°
年龄	大约46亿年
距离太阳	近日点: 1亿4700万公里 远日点: 1亿5200万公里
表面积	50亿9600万平方公里
陆地表面	1亿4800万平方公里
海洋覆盖	71%的表面积
大气层	氮气78%, 氧气21%
陆壳	平均35公里厚
洋壳	平均7公里厚
岩石圈	深达75公里
地幔(硅酸盐)	2900公里厚 基部温度约3000°C
外核(液态铁)	2200公里厚 基部温度约4000°C
内核(固态铁)	1200公里厚 中心温度高达5000°C

岩石循环

在地表，我们脚下的热力发动机与头顶的太阳灶彼此呼应，其协同作用驱动了岩石周而复始的循环。地幔循环和大陆碰撞所抬升的山脉受到了太阳能驱动的风、雨和雪的侵蚀。化学过程也在起作用。大气层的氧化，活生物所产生的酸的化学溶解，以及溶解的气体均有助于分解岩石。大量的二氧化碳可以溶解在雨水中，形成导致化学风化作用的弱酸，把硅酸盐矿物变成黏土。这些残余的岩石被冲回，沉在河口和海底，形成新的沉积物，最终被抬升形成新的山脉，或沉回地幔进入深层的再循环。整个过程是由结合进矿物结晶结构中的水来润滑的。这一岩石循环由18世纪的詹姆斯·赫顿⁸首先提出，但他当时并不清楚循环发生的深度及其时间尺度。

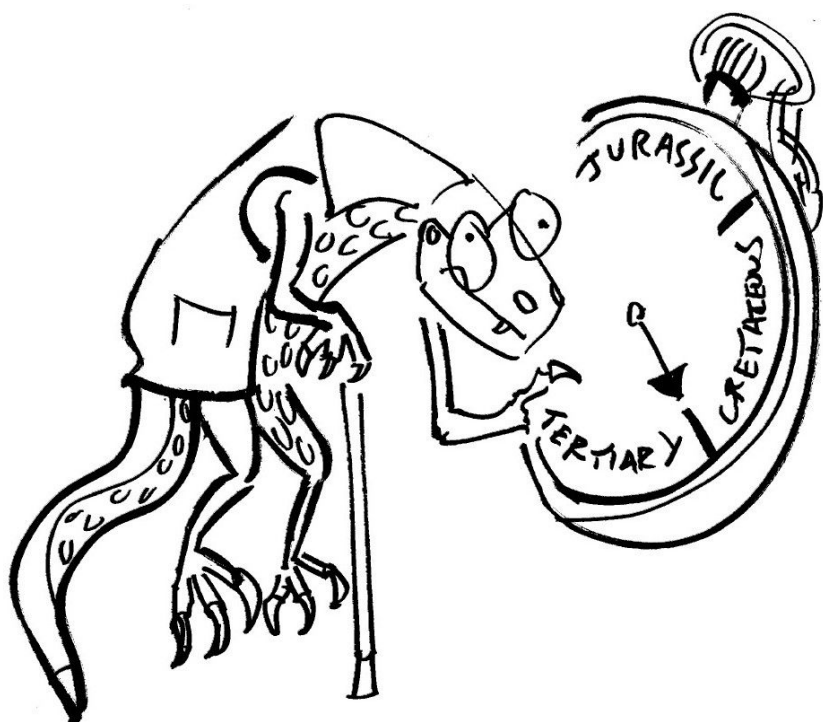
到目前为止，我们只是粗略介绍了我们这个神奇星球的皮毛而已。接下来我们就要启程，去挖掘岩石深处和那遥远的过去的秘密了。

第二章

“深时”

太空很宽广。实在太宽广了……你或许觉得沿街一路走到药房已经很远了，但对于太空而言也就是粒花生米而已。

——道格拉斯·亚当斯，《银河系搭车客指南》



（图中文字按顺时针方向依次为：侏罗纪，白垩纪，第三纪）

世界不仅空间维度巨大，其时间之久远更是超出人们的想象。如果不了解约翰·麦克菲⁹、斯蒂芬·杰伊·古尔德¹⁰和亨利·吉¹¹等作家笔下的“深时”¹²，就无法全面掌握地质学的各种概念和运作过程。

我们大都认识自己的父母，许多人还记得祖父母，但只有少数人见过曾祖父母。他们的青年时代比我们所处的时代早一个多世纪，那对我们来说相当陌生，因为我们的科学认识和社会结构都已大不相同。仅仅十几代之前，英格兰还在伊丽莎白一世的统治之下，机械化运输和电子通讯还是人们做梦也想不到的事，欧洲人才首次探索美洲。30个世代之前，距离现在就有1000年，那时诺曼人尚未入侵英伦。人类用连续的文字记载来追溯自己的直系祖先，也是那以后的事情了。我们或许能够利用考古学和遗传学知识大致分辨出当时我们的祖先是什么人、他们可能住在什么地方，但我们永远不可能确凿无疑。50个世代之前，罗马帝国正处于全盛时期。150个世代之前，古埃及大金字塔还未建成。大约300个世代之前的欧洲新石器时代，最后一个冰川期刚刚结束，基本的农业是当时最新的技术革命。考古学看来无法揭示我们的祖先当时身居何处，尽管通过比较母系遗传的线粒体DNA（脱氧核糖核酸）可以确定大致的区域。给这个数字再加一个0，我们就回到了3000个世代之前，也就是10万年前。在这个时期，我们无法追溯任何现存种族群体的独立血统。线粒体DNA表明，在那之前不久，所有的现代人类在非洲拥有一个共同的母系祖先。然而从地质时间的角度来看，此皆近世之事。

这个时间乘以10，也就是100万年前，关于现代人类的线索就无从查考了。再乘上10，就能看到早期类人猿祖先的化石遗迹。在如此久远的过去，我们无法指着某个单一的物种，肯定地说我们的祖先就在这些个体之间。再乘上10，即一亿年前，就是恐龙生活的年代。那时人类的祖先一定还是些类似鲕䗴的微小生物。10亿年前，也就回到了最初的化石之间，可以辨认的动物或许还一只都没有出现。100亿年前，太阳和太阳系还没有诞生，如今组成人类生存的星球和人类本

身的原子，当时还在其他恒星的核反应堆中炙烤沉浮。时间的确深邃悠远。

再来考虑一下区区数代间可发生哪些变化。与地球的年纪相比，人类的历史微不足道，然而几个世纪就见证了多次火山喷发、惨烈地震和毁灭性的滑坡。再想想破坏性不那么剧烈的变化，它们一直绵延不断。在30个世代之内，喜马拉雅山脉的若干部分升高了一米或更多。但与此同时，它们受到的侵蚀很可能多于一米。一些岛屿诞生了，另一些则被淹没。一些海岸由于受到侵蚀而变矮了数百米，另一些却高耸于水面之上。大西洋加宽了大约30米。好了，把所有这些距今较近的变化乘以10、100或1000，就可以看到在地质学上的“深时”期间，宇宙间可能发生了什么。

洪水与均变性

人类从史前时期就注意到了化石遗迹。某些古代的石器经过打磨削尖的一番折腾，似乎单纯就是为炫耀那些贝壳化石。一个古代伊特鲁里亚¹³的墓穴中就放置了一株巨型苏铁类植物的树干化石。但了解化石性质的努力却从近代才刚刚开始。地质科学最初兴起于信仰基督教的欧洲，那时人们的信仰主要源自《圣经》故事，因而在山区高地发现已灭绝生物的贝壳和骨头并没有令他们吃惊：那些都是在《圣经》记载的大洪水中消失的动物的遗骸。所谓的水成论者甚至认为花岗岩是远古海洋的沉淀物。洪水之类本是上帝的极端行为，这一概念促使人们想象地球是由大灾难造就的，直至18世纪末，这一直是普遍接受的理论。

1795年，苏格兰地质学家詹姆斯·赫顿出版了《地球论》（Theory of the Earth），该书如今已成名著。书中常被引用的一句话（尽管是改述的概要）是：“现在是通往过去的一把钥匙。”这是渐变论或均变论的理论，该理论认为，要想了解地质过程，就必须观察

当前正在发生的那些几乎察觉不到的缓慢变化，然后只需在历史上加以追溯即可。查尔斯·莱尔¹⁴阐述了这一理论并始终为之辩护，他生于1797年，赫顿恰是在那年去世的。赫顿与莱尔两人都试图将对创世和洪水等事件的宗教信仰搁置一旁，提出作用于地球的渐进过程是无始无终的。

确定创世的年代

试图计算地球年龄的努力最初起源于神学。所谓的神创论者照字面意义解释《圣经》，因而坚称神创造世界仅用了七个整天，要算是相对近代的事。圣奥古斯丁在其对于《圣经·创世记》的评注中指出，上帝的视野远在时间之外，因而《圣经》中所提到的创世期间的每一天都可能比24小时长得多。就连在17世纪被人们广泛引用、由爱尔兰的厄谢尔大主教做出的估计——地球是公元前4004年创造出来的——也只是为了估算地球的最小年龄，而且是基于对史料的仔细研究，尤其是好几代大主教和《圣经》中提到的诸位先知所记载的史料。

首次基于地质学估计地球年龄的认真尝试是1860年由约翰·菲利普斯所为。他估计了当前的沉积速率和所有已知地层的累积厚度，估算出地球的年龄将近9600万年。威廉·汤普森——后来的开尔文勋爵——继承了这一观点，基于地球从起初的熔融态炙热球体冷却所需的时间，做出了估计。值得一提的是，他起初估算出的地球年龄也是非常接近的数字，即9800万年，不过后来他进一步推敲，将其缩短至4000万年。但均变论者和查尔斯·达尔文认为他们估算的年代还是太近，基于达尔文提出的自然选择演化论，物种的起源需要更长的时间。

20世纪初，人们认识到额外的热量或许来自地球内部的放射现象。因此，基于开尔文的构想，地史学得以拓展。然而，最终促使我们如今对地球年龄进行日益精确估计的，还是对放射现象的理解。很

多元素都以不同的形态或同位素的形式存在，其中一些具有放射性。每一种放射性同位素都有其独特的半衰期，在此期间，该种元素任意给定样品的同位素均可衰变一半。就这种同位素本身而言，这没有什么用处，除非我们知道衰变开始时的准确原子数量。但通过测量不同的同位素的衰变速率及其产物，就有可能得到异常精确的年代。20世纪早期，欧内斯特·卢瑟福¹⁵宣布，某种名为沥青铀矿的放射性矿物，其一份特定样品的地质年龄有7亿年之久，比当时很多人认为的地球年龄要长得多。此言一发即引起了巨大轰动。后来，剑桥大学物理学家R.J.斯特拉特¹⁶通过累计钍元素衰变所产生的氦气证明，一份来自锡兰（今斯里兰卡）的矿物样品的地质年龄已逾24亿年。

在放射性测定地质年代方面，铀是一种很有用的元素。铀在自然界有两种同位素——它们是同一元素的不同形式，差别仅在于中子的数量，因而原子量也有差别。铀238经由不同的中间产物最终衰变成铅206，其半衰期为45.1亿年，而铀235衰变成铅207，其寿命不过7.13亿年。对从岩石中提取的这四种同位素进行比率分析，加之以衰变过程中产生的氦气累计，就可以给出相当准确的年代。1913年，阿瑟·霍姆斯¹⁷使用这一方法，首次准确估计了过去6亿年间各个地质时期的持续年代。

放射性测定地质年代技术的成功在相当程度上得益于质谱仪的效力，这种仪器实际上可以将单个原子按重量排序，因而使用非常少量的样品即可给出痕量组分的同位素比率。但其准确性取决于有关半衰期的假设、同位素的初始丰富度，以及衰变产物随后可能发生的逸出。铀同位素的半衰期令其很适合用于测定地球上最古老的岩石。碳14的半衰期仅为5730年。在大气层中，碳14由于宇宙射线的作用而不断得到补给。一旦碳元素被植物吸收，植物死亡后，同位素不会再得到补给，从那一刻起，碳14的衰变就开始了。因此，用它来测量诸如考古遗址的树木年龄等再合适不过了。然而事实上，大气层中的碳14含量是随着宇宙射线的活动而变化的。正因为已知树木的年轮就可

以独立计算出年代，我们才知道可以用碳14作为测定工具，并对长达2000年的碳定年予以校正。

用于测定地质年龄的某些放射性同位素

同位素	产物	半衰期	用途
碳14	碳12	5730年	确定长达5万年前的有机残余物的年代
铀235	铅207	7.04亿年	确定侵入体和个体矿物颗粒的年代
铀238	铅206	44.69亿年	确定远古地壳中个体矿物颗粒的年代
钍232	铅208	140.1亿年	同上
钾40	氩40	119.3亿年	确定火山岩的年代
铷87	锶87	488亿年	确定坚硬的火成岩和变质岩的年代
钐147	钕143	1060亿年	确定玄武质岩和非常古老的陨石的年代

地质柱状剖面

仔细观察某个崖面上的一段沉积岩，能看出它包含若干层。有时，与洪水和干旱相对应的年层是肉眼可见的。更多时候，地层代表成千上万甚至数亿年间偶然发生的灾难性事件，或者缓慢而稳定的沉淀，紧随其后发生的环境变化会导致岩石层略有不同。如果古岩石片段纵深很长，像美国亚利桑那州的大峡谷那样，则表示有数亿年的沉

积。人类天生喜爱分门别类，多层沉积岩显然很能迎合这一癖好。但在观察一个体量狭窄的平层崖面时，人们很容易忘记这些岩层在全世界范围内并不是连续的。整个地球从来没有被类似沉积岩那样的单一海洋浅覆层覆盖过！正如现今地球上河流、湖泊，还有海洋、沙漠、森林和草原，远古时期也一样，那时地球上也存在着一系列壮观的沉积环境。

地质年代的主要分期

19世纪初，英国土木工程师威廉·史密斯首先了解到这一点。他当时在为英国的新运河网勘探地形，发现国内各地的岩石有时会包含相似的化石。在某些情况下，岩石的类型相同，而有时只是化石相似。史密斯以此为依据，为不同地方的岩石建立关联，并设计出一个全面的序列。最终，他发表了世界上第一张地质图。20世纪人们又测定出很多地质年代，加之不同大陆间的岩石被关联起来，就能够发布一个单一岩层序列，用来代表整个世界范围内的各个地质时期了。我们如今所知的地质柱状剖面是多种技能相结合的产物，推敲经年，并经国际协作，达成了一致意见。

地质年代的主要分期

宙		代		纪		世			
显生宙				第四纪		全新世		0.01	
						更新世			1.8
		新生代	第三纪	晚第三纪		上新世		5.3	
						中新世			23.8
						早第三纪			
				始新世				54.8	
				古新世					65.0
				中生代		白垩纪		晚白垩世	
		早白垩世							
		侏罗纪				晚侏罗世		205.7	
						中侏罗世			
						早侏罗世			
		三叠纪				晚三叠世		248.2	
						中三叠世			
						早三叠世			
		古生代				二叠纪		晚二叠世	
				早二叠世					
				石炭纪	宾夕法尼亚亚纪		晚石炭世		323
					密西西比亚亚纪		早石炭世		
				泥盆纪		晚泥盆世		417	
						中泥盆世			
						早泥盆世			
				志留纪		晚志留世		443	
						早志留世			
				奥陶纪		晚奥陶世		495	
						中奥陶世			
						早奥陶世			
		寒武纪		晚寒武世		545			
				中寒武世					
				早寒武世					
		前寒武纪	远古宙					2500	
			太古宙					4000	
			冥古宙					4560	

图5 地质年代的主要分期（不按比例）。所列年代（位于右侧，以距今百万年为单位）是2000年国际地层委员会表决通过的

灭绝、非均变，以及大灾难

显然，地质柱状剖面中的某些变化更加剧烈，人们根据这一便利，将地质历史划分为不同的代、纪和世。有时，岩石性质会发生突

然而显著的变化，跨越了某一地质历史界限，这表明环境出现了重大变化。有时会发生所谓的非均变，是由诸如海平面变化等原因导致的沉积作用中断，因而要么沉积作用终止，要么岩层在柱状剖面延续之前便被侵蚀殆尽。化石所记录的动物区系的重大变化也是这类突变的标志，很多物种灭绝了，新的物种开始出现。

地质记录中出现的几次间隔突出显示了其间发生的严重的大规模物种灭绝。寒武纪末期和二叠纪末期都以海洋无脊椎动物中将近50%的科类物种和高达95%的个体物种的灭绝为标志。在标记了三叠纪后期和泥盆纪后期的物种灭绝期间，分别有大约30%和略低于26%的科类物种消失了，但是，距今最近也最著名的大规模消亡则发生在6500万年前的白垩纪末期。所谓的K/T界线¹⁸之所以举世皆知，不仅因为在此期间最后一批恐龙灭绝，还因为它为该物种灭绝的原因提供了充分证据。

来自太空的威胁

沃尔特¹⁹和路易斯·阿尔瓦雷茨²⁰首先提出，恐龙灭绝可能是天体碰撞的结果，此提法起初并没有多少科学依据。但是，他们随即发现，在地质柱状剖面中的那一个时间点上，沉积物窄带中富含铱，这是某些类型的陨石中富含的元素。但没有发现那一时期的撞击坑的迹象。再后来，证据开始出现，不是来自陆地，而是在墨西哥尤卡坦半岛离岸很近的海中，这一掩在海下的撞击坑直径达200公里。在广阔得多的区域还发现了碎片的证据。如果像科学家们计算的那样，这一地点标记了直径或达16公里的小行星或彗星撞击地球的位置，其结果的确会是毁灭性的。除了撞击本身的影响及其所导致的海啸，如此众多的岩石也将会蒸发并散布在地球的大气层中。起初，气候会无比炎热，辐射热会引发地面上的森林火灾。灰尘会在大气层中停留数年之久，遮天蔽日，造成环球严冬，导致食用植物和浮游生物大量死亡。撞击地点的海床含有富硫酸盐矿物的岩石，这些物质会蒸发，并导致

致命的酸雨，从大气层中冲刷而下。如果发生了这样的灾难还有任何生物幸存下来，才真是令人称奇。

来自内部的威胁

我们曾一度很难理解物种大规模灭绝究竟是如何发生的，而如今出现了很多彼此对立的理论，又让人不知道该信哪个好了。这些理论多涉及剧烈的气候变化，有些由宇宙撞击或海平面、洋流和温室气体的变化所引发，还有些是由诸如漂移或重大的火山活动等地球内部的原因所导致的。的确，我们所知的大多数物种大灭绝似乎至少都与溢流玄武岩大喷发大致同时发生。在白垩纪末期，正是这些大喷发在印度西部产生了德干地盾。甚至还有一种观点认为，小行星的一次大撞击引起了在地球另一侧聚焦的冲击波，从而引起了大喷发。但是时间和方位看来并不足以支持那种解释。无论是何原因，生命和地球的历史总是不时被一些灾难性事件打断。

混乱占了上风

我们都记得过去十年左右所经历的极端气候事件，像是最寒冷的冬天、洪水、暴风雨，或是干旱等等。若把时间推回到一个世纪之前，恐怕只有那些更大的事件才会令人印象深刻。专家在规划水灾的海岸维护与河流防线时，经常会使用“百年不遇”的概念；这些防线的设计要经得起百年一遇的洪水才行，它们很可能比十年一遇的洪水要严重得多。但如果把考察的时间延展到1000年或100万年，总还会有更大、更严重的事件。据某些理论家所言，从水灾、暴风雨和干旱到地震、火山喷发和小行星撞击皆是如此。在地质历史的尺度上，我们可要小心点儿才是！

更加深邃的时间

书本中经常列出的地质时期表只会回溯到大约6亿年前寒武纪开始的时间，而忽略了我们这个星球40亿年的历史。正如美国加州大学的比尔·舍普夫²¹教授所说，大多数前寒武纪岩石的问题，在于它们无法鉴定——乱七八糟，没有任何方法可以识别。地球内部持续的构造再处理，以及地表风化和侵蚀的不断打击，意味着好不容易幸存下来的大多数前寒武纪岩石都有着严重的折痕和变形。不过，在大多数晴朗之夜，人们都可以看见有40多亿年历史的岩石——得要举头望明月，而不是低头看地球。月球是个冰冷死寂的世界，没有火山和地震、水或气候来改换新颜。它的表面覆盖着陨石坑，但其中大多数都是在月球形成的早期发生的，当时太阳系里还充满着飞散的碎片。

至于在地球上幸存下来的前寒武纪岩石，它们诉说着一个古老而迷人的故事。它们并不像达尔文猜想的那样全无生命的痕迹。的确，在前寒武纪末期，从大约6.5亿年前到5.44亿年前，曾经出现了各种怪异的化石，特别是在澳大利亚南部、纳米比亚和俄罗斯等地。在那以前似乎有过一个特别严酷的冰河作用时期。有人使用了“雪球地球”这种说法，表示环球的海洋在当时有可能全部冻结。对生命而言，那必定是一个重大的挫折，并且没有多少证据能够证明在此之前出现过细胞生命形式。但大量证据表明那时已经出现了微生物——细菌、蓝藻细菌和丝状藻类。澳大利亚和南非有距今大约35亿年的丝状微化石，而格陵兰岛38亿年高龄岩石中的碳同位素看上去也像生命的化学印记。

在起初的7亿年历史中，地球一定特别荒凉。当时有为数众多的大撞击，剧烈程度远甚于或许造成了恐龙灭绝的那一次。后一次重轰炸期的疤痕还能在月球上的月海中看到，那些月海本身就是巨大的陨石坑，充满了撞击所熔融的玄武岩熔岩。这样的撞击会熔融大量的地球表面，并无疑会把任何原始海洋蒸发殆尽。如今我们星球上的水很可能来自随后的彗星雨及火山气体。

生命的曙光

人们一度认为，地球早期的大气层是甲烷、氨、水和氢的气体混合物，这是组成原始生命形式的碳的潜在来源。但如今人们认为，来自年轻太阳的强烈紫外线辐射迅速分解了那种气体混合物，产生了二氧化碳和氮气的大气层。生命的起源仍是个未解之谜。甚至有人认为，生命可能源自外星，是来自火星或者更远星球的陨石抵达地球后带来的。但当前的实验室研究表明，某些化学体系可以开始进行自我组织并催化其自身的复制。有关现今生命形式的分析指出，最原始的生命并非那种以有机碳为食，或利用阳光助其光合作用的细菌，而是如今在深海热液喷溢口发现的那种利用化学能的细菌。

到35亿年前，几乎必然存在着微小的蓝藻细菌，多半也已经出现了原始藻类——就是我们如今在死水塘中看到的那种东西。这些生物开始产生了戏剧性的效果。它们利用阳光作为光合作用的动力，从大气层中吸收二氧化碳，有效地侵蚀着二氧化碳保护层，这可是在太阳作用较弱时通过温室效应给地球保暖的。这或许最终导致了前寒武纪末期的冰川作用。但在此很久以前，这些生物的作用就已经导致空前绝后的最糟糕的污染事件。光合作用释放了一种此前从未在地球上存在过的气体——氧气，对很多生命形式可能是有害的。起初，氧气不能在大气层中长期存在，但它很快就与海水中溶解的铁元素发生反应，产生了条带状氧化铁的密集覆层。整个世界都生锈了——这可不是什么夸张的说法。但光合作用仍在继续，大约24亿年前，游离氧开始在大气层中逐渐积累，为可以呼吸氧气和进食植物的动物生命的到来铺平了道路。

地球的诞生

大约45亿年前，曾有一大片气体尘埃云，这是以前若干代恒星的产物。在重力的影响下，这片云开始收缩，其过程或许还由于附近某

颗恒星爆炸或超新星的冲击波而加速。随着这片云的收缩，其内的轻微旋转加速，将尘埃散布出去，在原始星体周围形成扁平的圆盘。最终，主要由氢和氦组成的中心物质收缩到足以在其核心引发核聚变反应，太阳开始发光。一阵带电粒子的风开始向外吹，清除了周围的部分尘埃。在这片星云或圆盘的内部，只剩下耐火的硅酸盐。在远处，氢和氦加速形成了庞大的气体行星：土星和木星。水、甲烷和氮等挥发性冻结物被推到更远处，形成了外行星、柯伊伯带²²天体和彗星。

内行星——水星、金星、地球和火星——是由已知的增积过程形成的，起初粒子彼此碰撞，有时会裂开，偶尔也会彼此联合。最终，较大的粒子团积累足够的重力引力，把其他粒子团拉向它们。随着体积的增长，撞击的能量也增加了，撞击熔融了岩石并导致其成分析出，其中密度最大、富含铁元素的矿物质下沉形成了核心。在撞击、重力收缩释放的能量，以及放射性同位素衰变等多重作用之下，崭新的地球变得十分炙热，大概至少有一部分被熔解了。前太阳星云²³中的很多放射性元素可能在超新星爆炸前不久就产生了，仍因其具有放射性而十分炎热。因此，地球表面起初很难有液态水存在，而且最初的大气层可能多半都被太阳风吹散了。

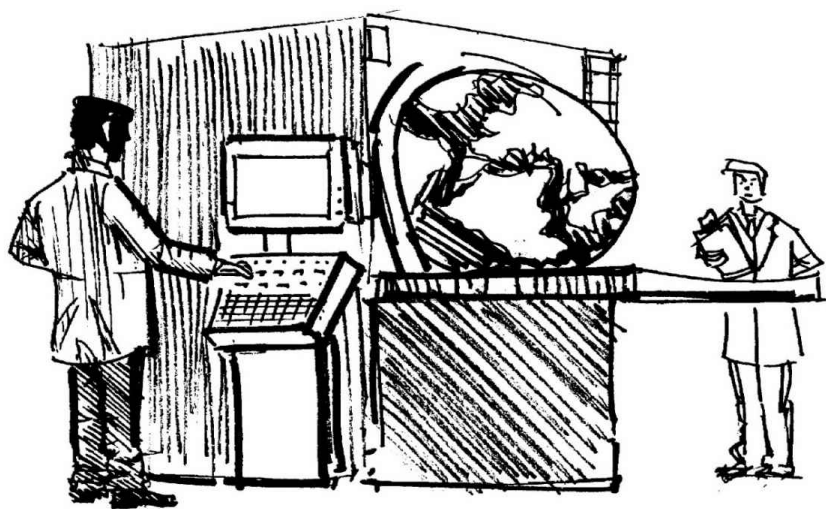
青出于蓝

长期以来，月球的形成对科学界来说一直是一个谜。人们一度认为月球是从年轻的地球中分离出去，在地球旁边形成，或在经过地球时被其捕获的，但月球的组成、轨道和自转与这种说法并不吻合。然而现在有一个理论很合乎情理，也用计算机模型进行了很有说服力的模拟。该理论指出，一个火星大小的原行星曾在太阳系形成大约5000万年之后与地球发生了碰撞。这一抛射物的核心与地球的核心相融合，撞击力熔融了地球的大部分内部物质。撞击物的大部分外层，连同某些地球物质一起被蒸发并投入太空。其中的许多物质聚集在轨道中，累积合生，形成了月球。这次灾难性事件让我们收获了一个良朋

挚友，它对于地球似乎有着稳定的作用，防止地球自转轴的无序摇摆，因而让我们的行星成为生命更宜居的家园。

第三章

地球深处



地球的表面覆盖着一层相对较薄的冷硬外壳。在海洋下面，这层外壳大约有七八公里厚，而就大陆而言，其厚度则是30-60公里。其基部是莫氏不连续面²⁴，又称“莫霍面”，它可以反射地震波，这大概是由于它的组成发生了变化，变成了其下地幔的致密岩石。岩石圈是地球表面上一层冰冷坚硬的物质所组成的完整板块，不但包括地壳，还包括地幔的顶部。大陆岩石圈总共有大约250公里乃至300公里厚。海洋下的岩石圈较薄，越接近洋中脊越薄，最薄处仅比7公里洋壳略厚。然而岩石圈并不是一个单一的坚硬地层，它可以分成一系列所谓的构造板块。这些板块是我们了解地球深处如何运作的主要线索。为了解那里发生的事，我们必须深入地壳之下一探究竟。

深度挖掘

在距离我们只有30公里的地方，有一个我们永远不能探访的所在。30公里的横向距离不过是一次轻松的公交之旅，但在我们脚下，这一距离几乎就是一个难以想象的高温高压之处了。任何矿井都不可能开采到如此之深。1960年代，有人提议利用石油开采业的海洋钻探技术，直接钻通洋壳进入地幔，这就是所谓的“莫霍计划”，后来由于成本之巨和任务之艰而未能实施。在俄罗斯的科拉半岛和德国境内进行的深层钻探尝试在达到大约11000米深度后就放弃了。这不仅是因为岩石难以钻孔，而且热量和压力会软化钻机的部件，还会把刚刚钻开的孔洞立即重新压合。

来自地球深处的信使

我们可以通过一种方法直接从地幔中取样：利用深源火山的喷发物。火山喷发出来的岩浆大多只是来自源地物质的部分熔融物，因此，举例来说，玄武岩并非表层岩的完备样本。然而，它却能够提供关于其下物质的同位素线索。例如，某些来自夏威夷等地的深源火山的玄武岩中含有氦3及氦4比率较高的氦气，据信早期太阳系的情况也是如此。因此人们认为，这种玄武岩来自地球内部的某个至今仍然保持着本来面貌的部分。火山喷发时氦逸失了，被放射性衰变所产生的氦4缓慢地取代。洋脊火山玄武岩中的氦3耗尽了。这意味着这种玄武岩是再生物质，其氦气在早期的喷发中逸失，而且这种玄武岩并非来自地幔深处。

剧烈的火山喷发有时确实会在其岩浆中携带着更直接的表层岩样本。这些所谓的“捕虏岩”是熔岩流携带而出的尚未熔融的表层岩样本。它们通常是诸如橄榄岩等暗绿色的致密岩石，富含橄榄石矿，后者是一种镁铁硅酸盐。山脉深处有时也会找到类似的岩石，是从地球极深处强推出地面的。

慢速熔岩流

坎特伯雷座堂²⁵那富丽堂皇的中世纪彩色玻璃窗可以透露一些有关地球地慢性质的信息。窗子由很多小块的彩色玻璃组成，嵌在跨距很大的窗框里。如果观察透过窗格玻璃的阳光，就会注意到底部的光线比顶部的要暗一些。这是由于玻璃的流动。用专业术语来说，玻璃是一种过冷的流体。历经若干世纪，重力令窗格缓慢下垂，底部的玻璃因而会较厚一些。然而，如果用手摸或者锤击（求主饶恕！），玻璃仍然呈现出固体样态。了解地球地慢的关键在于认识到，那里的硅酸盐岩石能够以同样的方式流动，尽管它们并未熔融。实际上，这些个体矿物颗粒一直在重新形成，从而引起了被称作“蠕动”的运动。结果是地慢极具黏性，就像非常黏厚的糖蜜。

地球的全身扫描

关于地球的内部结构，最明确的线索来自地震学。地震通过星体发出地震冲击波。就像光线被透镜折射或被镜子反射那样，地震波穿行于地球，并在其不同的地层中反射。随着岩石的温度或软度不同，地震波的行进速度也有差异。岩石温度越高就越软，冲击波行进的速度也就越慢。地震波主要有两种，初至波（P波）速度更快，因而会率先抵达测震仪；另一种是续至波（S波）。P波是进行推拉运动的压力波；S波是剪切波，无法在液体中行进。正是通过对S波的研究，人类首次揭示了地球的熔融外核。在单一的仪器上探测这些地震波并不会显示多少信息，但如今全球各地散布着由数以千计灵敏的测震仪组成的网络。每天都有很多小型地震发出信号。结果有点像医院里的全身扫描仪，患者被X射线源和传感器环绕，计算机利用结果来构建患者内部器官的三维影像。医院的探测装置被称作计算机辅助断层扫描，而地球的相应版本则被称作地震层析成像。

测震仪的全球网络最适于在全球范围内观测事物。它会揭示地慢

的整体分层，以及每隔数百公里，地震波速因温度高低而发生的变化。世界上还部署着间隔更小的矩阵，起初设置它们的目的是探测地下核子试爆，它们连同地球物理学家部署在感兴趣的地质区域的新型矩阵一起，有望观测到数公里之深的地幔结构。并且，似乎每一个尺度上都有自己的构造。在这些地球全身扫描中，最清楚的莫过于地层了。在2890公里——我们这个星球液态外核的厚度——之下S波无法通过。但是地幔有几个显著的特征。比如前文中提到的，地壳基部有莫氏不连续面，另一个则位于坚硬的岩石层的基部。岩石层下的软流层比较软，因而地震波速较慢。410公里以下和660公里以下分别是界限清晰的地层，而520公里深处左右则是一个不甚清晰的地层。在地幔基部还有另一个被称作核幔边界（D''分界面）的地层，它很可能是不连续的，厚度范围从0公里到大约250公里不等。

地震层析成像同样揭示了一些更加微妙的特征。本质上，较为冰冷的岩石也会更硬，因而相对于较热较软的岩石，地震波在其间行进的速度也更快。在古老而冰冷的洋壳插到大陆之下或者插进海沟的位置，下沉板块的反射显示出其通向下方向地幔的通道。在那里，地球炙热的核心烘烤着地幔的底面，将其软化并抬升成一个巨大的地柱。

地幔充满了未解之谜，它们乍看上去像是彼此矛盾的。它是固态的，却可以流动。它由硅酸盐岩石组成，硅酸盐岩石本是一种优良的隔热体，但不知为何，却有大约44太瓦特²⁶的热量穿过地幔涌向地表。很难弄清热流是如何仅靠传导完成的，然而如果确实存在对流，地幔就应该是混合物，那么它又如何能显示出分层构造？此外，除非地幔中存在未混合的区域或地层，海洋火山喷发出的岩浆中所含的示踪同位素混合物，为何全然不同于据信存在于地幔主体内的混合物？这些谜题是近年来地球物理学的主要研究领域之一。

地幔上的钻石窗口

某些最有用的线索来自对地下那些岩石性质的了解。为了查明地球深处那些岩石的状况，就必须复制那里令人难以置信的巨大压力。令人惊异的是，这种情形动手指就能模拟：握住两颗优质的宝石级金刚石，用珠宝商的术语来说，其切工为“明亮型”，即每颗金刚石的顶部均有一个完全平坦的小切面。将一个微小的岩石样本置于两个小切面中间，然后用指旋小螺钉将两个小切面拧得更紧一些。两个金刚石砧之间的力非常集中，以至于仅仅拧动螺钉，产生的压力就会超过300万个大气压（300吉帕斯卡²⁷）。金刚石是透明的，通过激光照射就可以对样本加热，也方便使用显微镜和其他设备来观测。这实际上可以作为一个窗口，让我们观察地幔深处的岩石的状况。

一天，比尔·巴西特教授在康奈尔大学的实验室里研究金刚石砧上的一个微小晶体。当他提高压力时，没有发生什么变化，于是他决定先去吃午餐。正要离开，忽听到砧上传出突如其来的爆裂声。显然，他的宝贝金刚石碎了一颗，他冲回去在显微镜下仔细观察。钻石安然无恙，但样本突然变成了一种全新的高压晶体形式。这就是所谓的相变：组分依然，但结构发生了变化——在该例中，变成了更加致密的晶格。

从捕虏岩的组分我们知道，至少上地幔是由橄榄岩等岩石组成的，其中富含镁铁硅酸盐矿物橄榄石。把这种岩石的微小样本放在金刚石砧中间加压，它就会经历完整的一系列相变。在相当于410公里地幔深处所受的大约14吉帕斯卡的压力之下，橄榄石变形成一种名为瓦兹利石的新结构。在相当于地下520公里、18吉帕斯卡的压力下，它又发生了形变，变成了林伍德石，一种尖晶矿物的形式。然后，在23吉帕斯卡，相当于地下660公里所受的压力之下，会变成两种矿物：一种是钙钛矿，另一种是名为镁方铁矿的镁铁氧化物矿物。我们会注意到，相变发生的深度恰恰是可以反射地震波的地方。因此，这些地层或许可以表示晶体结构的变化，而非组分的变化。

双层蒸锅？

地下660公里的地层是上地幔和下地幔的分界线，这是一个特别强烈的特征，也是学界激烈辩论的焦点：有人认为整个地幔都是在一个巨大的对流系统中循环，而另一些人认为地幔更像是一口双层蒸锅，上、下地幔各有其独立的循环腔，两个腔体之间几乎没有物质交换。历史上，地球化学家更偏爱双层结构，因为这种结构考虑到了不同地层之间的化学差异，而地球物理学家则偏爱全地幔对流。当前的迹象表明，两者可能都是正确的，在这一折中方案中，全地幔循环是可能的，但绝非易事。地震层析成像的数据初看之下或许偏向双层蒸锅的观点。地震扫描揭示了下压的洋壳板块沉向660公里处异常地层的位置，但它们似乎并未通过该地层。相反，物质散布开去，似乎又在数亿年间在该深度聚集起来。但进一步扫描显示，在某一位点，下压的洋壳板块可以像雪崩一样突破并继续沉到下地幔，直至地核的顶部。

1994年6月，玻利维亚遭遇了一场剧烈的地震。地震几乎没有造成破坏，因为震源很深——大约有640公里。但在那样的深度，岩石应该是太软了，以至于无法断裂。正是在地震发生的区域，来自太平洋古老洋壳的一个板块下沉到安第斯山脉以下。当时，想必是一整层的岩石经历了一场灾难性相变，变成了更加致密的钙钛矿结构，它似乎必须经历这样的变化，才能够沉入下地幔。这个解释一举解开了地幔分层和深层地震的秘密。

但仍有很多问题有待解释。例如，潜入太平洋汤加海沟之下的洋壳板块以每年250毫米的速度穿过地幔，对于其温度而言，这一速度过快，无法稳定下来。洋壳物质会在区区300万年内抵达上地幔的基部，如果淤积在那里或者延展至下地幔，其低温问题理应十分突出。但没有证据表明存在着这样的板块。某个理论声称，不是所有的橄榄石都转变成了密度更高的矿物，因而原本的板块会中立地漂浮在上地

幔中。低温加上矿物成分使得其地震波速与其他地幔物质非常相近，因此，它不会轻易显现出来，就像一层甘油不会在水中突出显露一样。事实上的确存在着诱人但微弱的地震学证据，证明在斐济的下面存在着这样的板块。

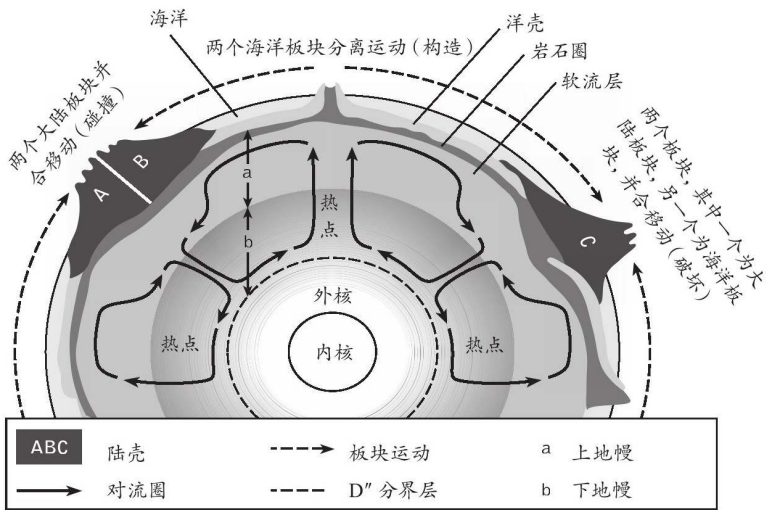


图6 地球地幔内的基本循环，及其如何反映在岩石圈板块运动和各个板块边界上。为清楚起见，运动均已简化，岩石圈的纵向比例尺也放大了不少

钻石中的讯息

钻石是高压形式的碳，只会形成于地球100多公里深度之下，有时还要比这深得多。钻石中的同位素比率表明，下潜的洋壳中经常会有碳形成的钻石，或许是来自海洋沉积物中的碳酸盐。钻石中有时会含有其他矿物的微小内含物。宝石商人多半不怎么欢迎这个特征，但地球化学家对此求之不得。对那些内含物的精密分析，可以揭示有关钻石形成和穿过地幔的漫长的、有时颇迂回曲折的历史。

有些钻石内含一种名为顽火辉石的矿物，这是硅酸镁的一种形式。一些研究人员认为，它原本是来自下地幔的硅酸镁高温钙钛矿。证据是，根据他们的观察，这种矿物中所含的镍只有上地幔应有含量的十分之一。在下地幔的温度和压力下，镍被一种名叫铁方镁石的矿物所吸收，从而使得硅酸镁高温钙钛矿几乎不含镍——铁方镁石也是一种常见的钻石内含物。在少数情况下，内含物富含铝，在上地幔的环境里，铝被锁在石榴石之中。还有些内含物是富铁的，由此可知它们可能产生于地幔中靠近地核分界线的极深处。这些深处的钻石同样拥有一个与众不同的碳同位素特征，据信这是深层地幔岩而非潜没海洋岩石圈的特点。对钻石及其周围岩石的地质年龄的估计表明，其中的一些穿过地幔的道路漫长而迂回，或许用了逾十亿年时间。但这是个颇有说服力的证据，说明在上、下地幔之间至少存在着一些物质传递。

钻石被发现时所依附的岩石可不比钻石本身逊色多少。这种岩石名为金伯利岩，是以南非的钻石矿金伯利镇命名的。岩石本身简直是一团糟！除了钻石之外，它还含有各种各样不同岩石的多角团块和粉碎片段；这所谓的角砾岩是一种火山岩，往往会在远古的火山口形成胡萝卜形的岩颈。其确切组成很难判断，因为它在穿过岩石圈时吸收了太多的粉碎岩屑，但其原始岩浆一定主要来自地幔的橄榄石和现在以云母形式存在的大量挥发性物质共同组成，其中橄榄石占大部分。如果它从地幔缓缓上升，如今我们就没有钻石了。钻石在地下不到100公里处的压力之下并不稳定，假以时日，它会在岩浆中熔解。但金伯利岩火山无暇等待。人们估计，物质穿过岩石圈的平均速度大约为70公里每小时。火山口在靠近表面的位置岩颈加宽，这表明挥发性物质正在剧烈扩张，表面的喷发速度可能是超音速的。因此，一路向上所采集的所有岩石碎片都猝熄了，它们凝固在时间中，因而成为来自岩石圈乃至地幔深处的各种岩石的样本。

地幔基部

近期对全球地震数据的分析显示，地幔基部有一个厚度最多200公里的薄层，即D''分界层。它不是一个连续的地层，而更像是一系列板块，也有点像地幔底面的一小块大陆。这里可能是地幔中的硅酸盐岩石与来自地核的富铁物质部分混合的区域。但另一种解释认为，这里是远古海洋岩石圈的长眠之所。在其沉降穿过地幔以后，板块依然冰冷致密，因而散布在地幔的基底，被地核缓慢加热，直到或许十亿年后，它以地幔柱的形式再次上升，形成新的洋壳。

根据测量，昼长存在微小差异，这同样提供了关于地球腹地的线索。因为月球对潮汐的牵引，以及最后一次冰河期的冰体压迫导致陆地上升，我们这个旋转的星球正在逐渐减慢转速。但仍有十亿分之一秒量级的微小差异。其中的一些或许应归因于大气循环吹到山脉上，就像海风吹鼓船帆。但另一部分看来像洋流推动船只的龙骨那样，是在外核中推动地幔基部脊线的循环引起的。因此，地幔的基部可能存在着像倒置的山脉那样的山脊与河谷。菲律宾地下十公里的地核中似乎有一个大洼地，其深度是美国大峡谷的两倍。阿拉斯加湾地下的鼓起是地核上的高点，那是个比珠穆朗玛峰还高的液态山峰。下沉的冰冷物质或许会在地核上压出凹痕，而热点则会向上鼓起。

超级地柱

下地幔的钙钛矿岩石尽管要炙热得多，却远比上地幔风化岩更有黏性。据估计，它的抗流动性要高出30倍。因此，地幔基部的物质以缓慢得多的速度上升，上升形成的柱体也要比上地幔的典型地柱粗大得多。它的表现很像熔岩灯里的黏性浆团，流动得极为缓慢。尽管某些物质在整个地幔中循环，但很可能真的存在一些只有上地幔才有的小对流圈。实验系统中对流圈的宽度趋向于与其深度一致，而至少在世界上的某些地区，地幔物质所组成的柱体，其间隔似乎与上地幔

660公里的深度一致。地球如何熔融物质升降起落，生生不息。炙热的地幔岩地柱缓慢升向地壳，所受的压力也随之减轻，它们开始熔融。科学家们可以利用巨大的水压来挤压在熔炉内加热的人造石，再现当时的场景。岩石并非整体熔融，而只有一小部分如此；所产生的岩浆不像地幔其他部分那样稠密，因而得以快速上升到表面，作为玄武岩熔岩而被喷发出来。至于它是如何流经其他岩石的，曾经是另一个大谜团，最终的答案与岩石的精微结构有关。如果在岩石颗粒间形成的小熔融袋顶角很大，岩石就会像一块瑞士干酪；熔融袋不会相互连通，熔融物也不会流出来。但那些顶角很小，这样岩石就像一块海绵，所有的熔融袋也是相互连通的。挤压海绵，液体就会流出来。挤压地幔，岩浆就会喷发。

自由落体

艾萨克·牛顿看见苹果落下来，意识到重力会把物体拉向地心。但他不知道，在世界的某些地方，苹果下落的速度会比其他地方略快一些——人们通常不会注意到这一差异，也无法用苹果轻易测量出来。但宇宙飞船可以做到这个。根据道格拉斯·亚当斯在《银河系搭车客指南》中的说法，飞行的秘密，就在于一直在下落，却忘记了着陆。卫星差不多就是这样。卫星自由落下，但它的速度将其保持在轨道中。致密岩石区域更加强劲的万有引力会使卫星加速。在通过重力较小的区域时，卫星则会降速。通过跟踪低空卫星的轨道，地质学家可以绘制出位于轨道下方的地球的重力图。

在比较地球表面的重力图与地球内部的地震层析成像扫描图之后，结果大大出乎地球物理学家的意料。人们本来期待看到，冰冷致密的洋壳板块或因其密度更大而导致过大的地球引力，而由炙热地幔岩所组成的向上升起的地柱密度较小，因而其重力也较小。现实与此相反。情况在南部非洲尤为显著，那里似乎有个巨大的炙热地幔柱在上升，而在印度尼西亚附近，冰冷的板块正在下沉。麻省理工学院的

布拉德·黑格对此做出了自己的解释。南部非洲地下的超级地幔柱正在导致相当一大块陆地上升，其上升的高度超出了预期——人们原以为大陆只是在静态的地幔上漂浮。他估计，跟自然漂浮在地幔上的位置相比，南部非洲被抬升了大约1000米，岩石的这种过度抬升导致重力增大。与此相似，印度尼西亚地下潜没的海洋岩石圈把周围的地表均拽在身后，造成重力较小，并导致海平面整个比陆地高出一块。如今就职于亚利桑那大学的克莱门特·蔡斯发现还有各种其他重力异常现象对应了曾经发生过的潜没事件。从加拿大的哈德孙湾，经由北极，穿过西伯利亚和印度，直到南极圈有一个很长的低重力带，似乎可以标记一系列潜没带，在过去的1.25亿年，那里的远古海床插入地幔。人们曾经认为是海平面上升导致了澳大利亚东半部的大部分大陆在大约9000万年前被淹，事实上或许是因为该大陆漂浮在一个远古潜没带上，在其经过时被潜没带拖曳，从而把陆地降低了600多米。

地核

我们不可能对地球的核心有直接体验，也不可能获得地核的样本。但我们的确从地震波中获悉，地核的外部是液态的，只有内核才是固态的。我们还知道，地核的密度远高于地幔。太阳系里唯一既有足够的密度，又储量丰富，足以组成地核那么大体积的物质就是铁。虽然没有地球核心的样本，我们却能在铁陨石中找到可能与之相似的东西。铁陨石不像石质陨石那样常见，但它更易于辨认。它们据信源自体积较大的小行星，早在这些小行星被发生在太阳系早期的轰炸粉碎之前，其铁质核心便分离了出来。它们的成分大部分是金属铁，但也含有7%至15%的镍。它们往往具有两种合金的共生晶体结构，一种含有5%的镍，另一种含有40%的镍，按比例组成了星球核心的总成分。

在新生的地球至少还是半熔融体时，铁质的地核必定已经通过重力从硅酸盐地幔中分离出来而形成了。随着地层的分离，诸如镍、

硫、钨、铂和金等能够在铁水中熔融的所谓亲铁元素会与地层分离。亲岩元素则与硅酸盐地幔一起保留下来。铀和钍等放射性元素是亲岩的，而它们的衰变产物，或称子体，是铅和钨的同位素，因而会在地核形成之时被分离出来，进入地核。这必然会在地核形成时重置地幔中的放射性时钟。对于地幔岩地质年代的估计把这一分离的时间确定在45亿年前，大约比最古老陨石的地质年代晚5000万至1亿年，而最古老的陨石似乎出现在太阳系整体形成之时。

内核

地球的中心是冰冻状态，至少从铁水的角度来看，在地下难以置信的压力下，它是冰冻状态。随着地球的冷却，固态铁从熔融态地核中结晶出来。当前学界的理解是，产生地球磁场的发电机需要一个固态铁核，但纵观地球历史，它未必自始至终都有一个铁核。至于地球过去的磁场，其证据深锁于显生宙各个时期的岩石中。但大多数前寒武纪的岩石已经大变样了，因而很难测出其原本的磁性。这样一来，估计内核地质年龄的唯一方法，就只能来自地球缓慢冷却过程中地核热演化的模型。其计算方法与开尔文勋爵在19世纪末以地球冷却的速率来估算其年龄的方法相同。但现在我们知道，放射性衰变还会产生额外的热量。最新的分析表明，内核大概是在25亿至10亿年前这段时间开始固化的，取决于其放射性物质的含量。听上去或许是一段漫长的时间，但这意味着地球在其早期的数十亿年里是没有内核的，或许也没有磁场。

如今，内核的直径大约是2440公里，比月球的直径小1000公里。但它仍在持续增大。铁元素以大约800吨每秒的速率结晶，会释放相当数量的潜热，这部分热量穿过液态的外核，造成其内流体的翻腾。随着铁元素或铁—镍合金的结晶析出，熔融物中的杂质（大部分是熔解的硅酸盐类）也被分离出来。这部分物质的密度低于熔融态的外核，因而以连绵的颗粒雨的形式穿过外核而上升，那些颗粒或许也

就如沙子般大小。杂质可能像上下颠倒的沉淀物一样集聚在地幔的基部，堆积在上下颠倒的山谷和洼地里。地震波显示，地幔基部有一层速度非常缓慢的地层，这种向上的沉淀物即可解释这种现象。这些沙样沉淀物可以圈闭熔融态的铁，就像海洋沉积物圈闭水一样。通过将铁保持在其内，这一地层所提供的物质可以在磁性上将地核内所产生的磁场与固态地幔所产生的磁场予以匹配。如果部分这种物质以超级地柱的形式上升，促成了地表的溢流玄武岩，就可以解释为什么这类岩石中含有高浓度的金和铂等贵金属了。

磁力发电机

从地表上看，地球的磁场似乎可以由地核的一个大型永久性磁棒产生。但事实并非如此。那一定是一台发电机，而磁场是由外核里循环的熔融态铁的电流产生的。法拉第曾证明，如果手头有电导体，那么电流、磁场和运动三者中的任意两个均可产生第三个。这是电动机和发电机的工作原理。但地球没有外部的电气连接。电流和磁场在某种程度上都是由地核内的对流产生和维持的，这就是所谓的自维持发电机。但它必须以某种形式启动。在地球拥有自身的启动装置之前，启动或许要依靠来自太阳的磁场。

地表的磁场相对简单，但产生地表磁场的地核内电流则必然要复杂得多。人们提出了很多模型，其中一些诸如旋转导电圆盘等构想只具有纯粹的理论意义。就我们看到的磁场而言，最有说服力的模型用到了一系列柱形胞腔，其中每一个都包含螺旋式的循环，这种循环是由热对流和地球自转所产生的科氏力共同作用所生成的。地球磁场最奇怪的特征之一，是它会在不规则的时间间隔内（通常是数十万年）反转极性，我们将会在下章对此进行更详细的讨论。除此之外，有时会在长达5000万年的时期没有一次反转。单个火山晶体内所圈闭的磁场强度的证据表明，在磁极未反转的时期（即超静磁期），磁场可能比如今更强一些。磁场并非与地球的自转轴精确对准。当前，磁场

与地球自转轴的倾斜角度大约是 11° ，但它不会永久停留在那个角度。1665年，磁场几乎指向正北，然后又偏移开去，1823年的倾角为向西 24° 。计算机模型无法准确解释这种情况，但提出了发电机本身无序变动的可能。在大部分时间，地球的磁场与地幔相配合，效力下降，但有时会产生很强的效力，以至磁场翻转。至于这种翻转能在一夜间完成，还是要持续数千年时间，其间磁场或者胡乱移动或者彻底消失，现在都还不清楚。如果是后一种情况，则不管是对罗盘导航还是对整个地球上的生命都是个坏消息，因为如此一来，我们都会暴露在来自太空的更危险的辐射和粒子之下。

还有人试图通过实验，为地核内发生的一切建模。这并非易事，因为需要大量的导电流体以足够的速度循环来激发磁场。德国和拉脱维亚的科学家们在里加实现了这一目标，他们使用装在同心圆筒中的2立方米熔融钠。通过将钠以15米每秒的速度推入中柱，他们最终创造了一个自激式磁场。

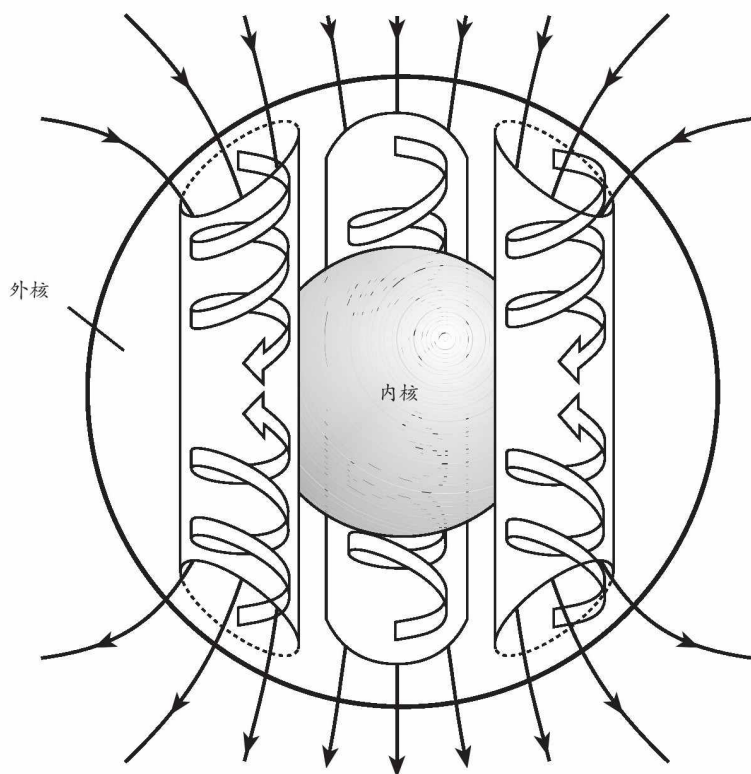


图7 地球磁场产生的一个可能的模型。外核中的对流因科氏力而呈螺旋状（带状箭头）。这与电流（未显示）一起产生了磁力线（黑色箭头）

给地球测温

地球越深处温度越高，但地球的中心究竟有多热？答案是，在地球的熔融态外核与固态内核的分界线上，温度必然恰好就是铁的熔点。但是，在那样的惊人压力下，铁的熔点会与其在地表上的数值大不相同。为了查明这个温度到底是多少，科学家们必须在实验室里重现那些条件，或是依据理论进行计算。他们尝试了两种不同的实用方法：一种是使用在金刚石砧间挤压的微小样本，另一种则是使用一台多级压缩气炮，瞬间压缩样本。因为很难达到如此巨大的压力——内

核分界线处的330吉帕斯卡——并且很难校准压力以便知道是否到达目标，目前两种方法均未能直接测量出温度。它们能做的只是测量在压力略低的条件下铁的熔点，并以此为出发点向下推断。但还存在其他的难点，很大原因是由于地核并非纯铁质的，杂质会影响熔点。在纯铁状态下，理论计算得出的内核分界线温度是6500°C，而就地核可能掺杂的杂质多少而言，铁的熔点可能是5100-5500°C。这些数字都在通过金刚石砧和气炮这两种实验估算结果的范围之内。

对穿过内核的地震波进行的研究制造了另一个惊喜。这些地震波从北向南的行进速率似乎要比从东向西快3%-4%；内核表现出各向异性，一种在所有方向上各不相同的结构或晶粒。对此的可能解释是，内核是由很多对齐的铁晶体组成的——甚或是直径逾2000公里的一整块铁晶体！另一种可能是，内核内部的对流与地幔中的完全一样。或许少量液体被晶粥所捕获。经过计算，与赤道对齐的3%-10%容量的液体平盘即可使内核呈现出科学家们观察到的各向异性现象。

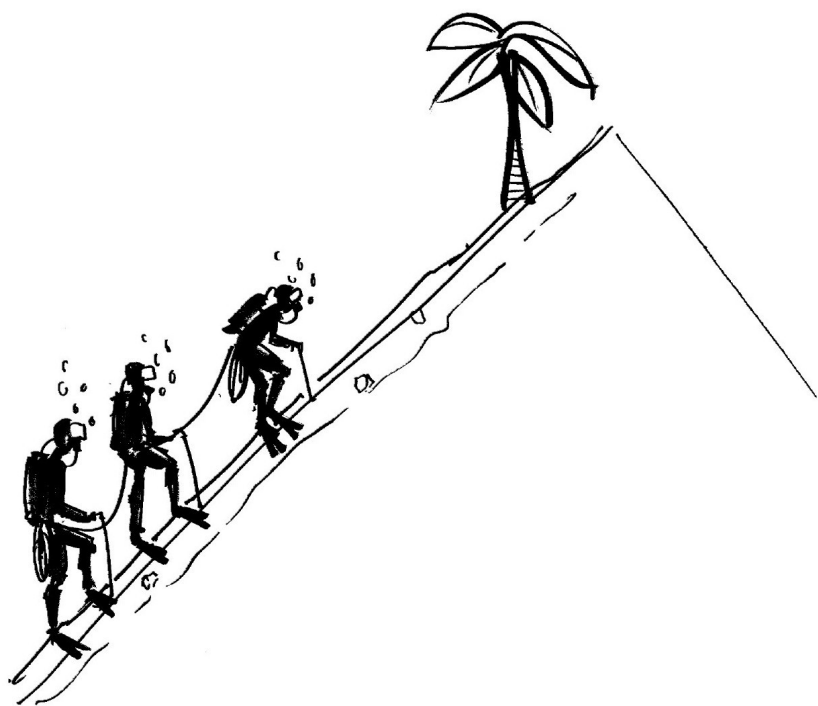
旋转的地核

像整个地球一样，内核也在自转，但自转的方式与地球其他部分并不完全相同。它实际上转得比这个星球的其他部分稍微快一些，在过去30年里，走快了将近十分之一圈。在阿拉斯加探测到了来自南美洲最南端以外南桑威奇群岛的地震，对其地震波的仔细研究显示了上述结果。这是由上文刚刚讨论的内核的南北向各向异性所揭示的。因为内核超前于地球其他部分，该各向异性的结果发生了变化。1995年，堪堪掠过内核外界的地震波抵达阿拉斯加的速度与1967年的速度一样。但1995年地震波穿过内核的速度比1967年快了0.3秒，这表明内核的快速通道轴线每年向定线方向移动大约1.1°。理解了内核为何转得如此之快，我们便可以深入了解在那个强磁场环境里究竟发生了什么。可能的情况是外核中的电流对内核起到了一种磁性拖曳的作用，这与大气层中的射流相似。

到目前为止，整个地核中只有大约4%是冰冻的。但在30亿-40亿年后，整个地核都将凝固，届时，我们也许就会失去磁防护了。

第四章

海洋之下



隐秘的世界

在我们这个星球上，71%的表面积被水覆盖，其中只有1%是淡水，2%是冰，余下的97%都是海洋中的盐水。水体的平均深度是4000米，最深处可达11000米。水面上露出的只是冰山一角。在深度超过50米，也就是所谓的透光带之下，阳光就很难穿透了。其下方是

一个冰冷黑暗的世界，与我们的世界截然不同——至少在大约130年前的确如此。

1872年，英国皇家海军“挑战者”号启航，开始了海洋探索的首次科学远航。这艘船遍访了所有大洋，在四年中航行十万公里，但其航行的深度却只能通过船侧放下一个砵码进行单点测量。因此，在第二次世界大战期间声呐和沉积物取芯等技术取得发展之前，海洋学进步的步伐还十分缓慢。冷战期间，西方诸国需要优质的海床地图，以便隐蔽自己的潜水艇，还需要先进的声呐和水下测声仪矩阵来侦测苏联的潜水艇。如今，船只安装和拖曳的声呐扫描仪已为大部分海床绘制了相当详细的地图。在很多地区，大洋钻探计划已经获得了其下岩石的样本，深水载人潜艇和潜水机器人也已经造访了很多有趣的处所，但亟待探索的空间仍然很大。

水从哪里来？

地球最初的大气层看来可能被初生太阳的太阳风刮走了大半。我们几乎可以肯定，促成地球最终形成的大爆炸以及产生了月球的大撞击此二者所产生的热量，必定熔融了地表的岩石，蒸发了大半原始水体。那么，如今我们看到的广阔大洋是从哪里来的？40亿年前最古老的岩石里埋藏着线索，它们在形成之时被液态水环绕着，水生细菌出现后不久也提供了有关的证据。印度在距今30亿年前的沉淀物中发现了最古老的雨滴化石印记。某些地表水可能是以火山气体的形式从地球内部逸出的，但大多数或许来自太空。时至今日，每年仍有大约三万吨水从遥远的外太空随着彗星粒子的细雨落向地球。在太阳系初期，水流量一定明显高得多，后来的很多撞击也可能是由整个彗星或其碎片所造成的，其组成被比拟为脏雪球，其中包含着大量的水冰。

咸味的海洋

如今，按重量计算，海水中大约有2.9%是溶解的盐类，其中大部分是食盐，即氯化钠；但也含有镁、钾、钙的硫酸盐、重碳酸盐和氯化物，此外还有些微量元素。海水中的盐度各不相同，取决于蒸发率及淡水的流入。因此，比方说，波罗的海的盐度较低，而被陆地包围的死海，其盐度大约是平均值（即每千克海水含35克固态盐）的6倍。但盐度中每种主要成分的相对比例在全世界范围内是一致的。

海洋并非一直这样咸。大部分盐类据信来自陆地上的岩石。一些盐类只是被雨水和河流溶解，而另一些则是由化学风化作用释放的，在风化过程中，溶解在雨水中的二氧化碳生成了弱性的碳酸。这种物质将岩石里的硅酸盐矿物缓慢地转变成黏土矿物。这些过程往往会保留钾而释放钠，这就是为什么氯化钠成为海盐中的最大组分。近数亿年来，海洋盐度大致稳定，风化作用与蒸发岩矿床和其他沉淀物的沉积作用二者所输入的盐分大致达到了平衡。

鲜活的海洋

海洋中还有很多微量化学物质，其中很多是对生命非常重要的养分，因而对于海洋生产力也至关重要。因此，它们往往在地表水体中便消耗了。将航行在太空中的彩色图像扫描器调试成对浮游植物的叶绿素等色素的特征波长敏感，即可绘制出海洋中季节性繁殖带的地图。最高的生产力往往发生在中高纬度地区的春季，在那里，温水与营养丰富的冷水相遇。1980年代，加州莫斯兰丁海洋实验室的约翰·马丁注意到，浮游生物的大量繁殖可能会在火山型洋岛周围造成下降流。他认为，铁或许是限制海洋生产力的一种养分，而火山岩会提供微量的溶解铁。从那以后，科学家们把小块的铁盐放置在南太平洋中，又观测了冰川期开始时海洋生产力最高地区的沉积岩芯，当时风吹来的尘埃为海洋提供了铁元素：这类实验和观测结果均证实了约翰·马丁的看法。但用铁来改善海洋生产力未必是应对日益严重的温室效应的良方，因为随着浮游生物的死亡或被食用，大多数被吸收的二氧

化碳似乎又循环回到了溶液之中。

海洋的边缘

大陆的边缘往往会有一条窄窄的大陆架，深度只有200米。从地质角度来看，这事实上是大陆而非海洋的一部分，此外，在海平面低得多的时期，部分大陆架一定曾经是干燥的陆地。大陆架的生产力往往很高，渔业发达，至少在过度捕捞开始减少渔获之前如此。有机生产力与河流或风从附近大陆冲刷下来的大量粉砂、淤泥和沙子一起，积累了厚厚的沉淀物。在河流提供这些沉淀的地方，负载着沉淀物的浓稠水体有时会（几乎跟河流一样）继续流经峡谷和大陆架的边缘，有时则会继续流向大海达数千公里，直到最终散开，形成三角洲那样的地形——亚马孙河的情况就是如此。在一些地方，大陆架的边缘会有悬崖和峡谷等壮丽水下景观，虽然只有通过声呐才能看得到，但它们与陆地上的景观相比毫不逊色。

洋底

深邃广袤的洋底相对平整，平淡无奇，数英里范围内也不过偶然出现一些海参（它实际上是一种棘皮动物，是海星的亲戚），但那里也有山脉和峡谷。我们后面会提到洋中脊和海沟，但那里还有很多从洋底升起的孤立的海山脉，有时称其为平顶海山。这些平顶海山完全像是水下的山脉，往往是一些孤立的火山。它们是在过去由地幔柱生成的，不过并非位于构造板块的边缘。其中很多位于水下1000多米深处以下，但有证据表明它们曾经是升出海面的火山岛，被海浪侵蚀变平，又整个或部分地沉入深处。有时，下沉的速度慢得足以使珊瑚礁在岛周累积下来，在火山陆地消失之后，留下一个圈形的环礁。有时在洋底横越地幔柱时，会生成一串岛屿链。最著名的岛屿链组成了夏威夷群岛以及夏威夷西北部的天皇海山。

滑坡和海啸

大陆架和海山脉的陡峭边缘意味着那里的斜坡很容易变得不稳定。海床和大面积海底滑坡的周边海岸有证据表明，发生海底滑坡时，边坡坍塌使得数十立方公里的沉淀物像瀑布下落一般沉入深海平原。马德拉群岛和加那利群岛西面的大西洋、非洲西北部的外海，以及挪威北部的外海领域都存在着经过仔细研究的样本。有时，滑坡是由地震引起的，在其他情况下则只是沉积物堆积得太陡而导致斜面坍塌。无论是何种原因，水下的滑坡均可产生名为海啸的灾难性巨浪。有证据表明，过去3万年，挪威西北方向的挪威海曾经发生过3次特大的水下滑坡。其中的一次发生在大约7000年前，1700立方公里的碎石滑下大陆坡，冲向冰岛东面的深海平原。滑坡引发的海啸淹没了挪威部分陆地和苏格兰的部分海岸线，巨浪高达当时海平面以上10米。约10.5万年前，夏威夷的拉那伊岛南部曾发生过一次破坏性更大的滑坡。拉那伊岛经历了超过当时海平面360米的洪水，横越太平洋的海啸在澳大利亚东部堆积起的碎石高度达到海平面以上20米。

这些大滑坡，以及发生在大陆边缘的一些较为温和的小型滑坡所释放的沉淀物，被水体湍流抬升起来，可以散布到相当远的距离。滑坡产生了名为浊积岩的典型沉积物，其内的颗粒大小在不同湍流内逐级变化。初始的滑坡可能含有各种粒径的颗粒，但随着湍流成扇形展开，粗砂比细粉砂和淤泥流出得更快，因而各个流带会在其内对这些颗粒进行从粗到细的分级。如今，深水沉积岩层序中经常会发现这样的浊积岩。

海平面

我们的星球表面最明显的特质之一，就是陆地和海洋的分界线：海岸线。这是地球上变化最剧烈的环境之一，地貌呈现多样性，从高耸多岩的悬崖到低洼的沙丘和泥滩。另外不知为何，大量人群似乎特

别喜欢在气候炎热的季节拥向此地。但海岸线并非一成不变。某些地段因为海水冲刷走数百万吨物质而遭到侵蚀。在其他一些地方，随着海水抬高沙洲或河流的泥泞三角洲扩大，陆地的面积不断增大。在地质时间尺度上，这些变化一度十分壮观。在某些事件中，所谓的“海侵”作用淹没了大块的大陆。而在其他时期海水撤退，这种现象被称为“海退”。海平面的这些明显变化可能是很多原因导致的。当前对于全球气候变暖的担忧之一，就是它可能会导致海平面上升。这可以简单地归因于海洋变暖导致水体稍微扩张，单单这一点，就可能在下个世纪将海平面抬升大约半米。如果南极冰盖发生明显的融化，海平面可能会升得更高。（北极冰和南极海冰的融化对海平面可能没有整体的影响，因为冰已经在漂浮，因而已经替代了其自身在水中的重量。）

但比起海平面在过去发生的变化，所有这些都不值一提。从上一次冰川期的高峰以来，海平面看来已经上升了160米之多。在过去300万年里，海平面在冰川期随着气候变化而剧烈变动。再回溯得更久远一些，在9500万到6700万年前之间的晚白垩世，海平面曾达到其最高位，那时的浅海覆盖了大陆的大片区域，产生了厚厚的白垩沉积，以及如今生产石油的许多沉积覆层。海平面如此异常升高，解释该现象的一个理论是，随着大西洋开始开放，洋底的大片区域也被地幔中升起的热物质抬升起来。海平面地质记录的特征就是在海洋的稳定上升期之后，海平面会出现明显的急剧下落。有时，海平面明显下落可以归因于大陆的构造隆起。在某些例子中，这种情况看来会发生在全球各地，且不一定发生在冰川期开始之时。有时，这或许是因为洋底突然大规模开裂，真正把洋底从海洋之下拉拽了出来。

海洋钻探

从1968年开始，美国领导的深海钻探计划使用一艘名为“格罗玛·挑战者”号的钻探船，以科学方法从洋底直接取样。该计划在1985年

被国际性的“大洋钻探计划”所取代，后者使用的是改进的“联合果敢”号。项目进行了大约200个单独的航程或航段，每个历时两个月左右，在每一个区间分别钻探取得了岩芯样本。最深的钻孔超过两公里，总共采得数千公里长的岩芯样本。其中很多都包含不同深度的沉积物，最深可达火山玄武岩。它们都记录了自身的起源以及气候和海洋的变迁。沉积的速率非常缓慢，远远比不上侵蚀陆地与河流三角洲的速率。在高纬度地区，沉积物中还含有乘着冰山漂流的黏土和岩石碎片，冰山融化后，它们就被遗留在那些地方。在别处，乘风而来的沙漠尘埃和火山灰在深水沉积物中占据了更大的比例，有时还会伴随着微小陨石的尘埃、鲨鱼的牙齿，甚至还有鲸鱼的听小骨。



图8 海洋钻探船“联合果敢”号。塔架在水线上方60米处

表层水体的海洋生产力很高，还经常会有各类浮游生物沉下的残余物。在相对较浅的水体，石灰质鞭毛虫和有孔虫类动物的石灰质骨骼随处可见，形成了石灰质软泥，固化后可形成白垩或石灰岩。但碳酸钙的溶解度随着深度和压力的增加而升高。在水中3.5-4.5公里深处，就到了所谓的碳补偿深度，在这一深度之下，微小的骨骼往往会溶解消失。在这里，它们会被硅质软泥取代，后者是由硅藻和放射虫的微小硅酸骨骼构成的。硅酸也会溶解，但在南大洋以及印度洋和太平洋的部分海域，未溶解的量也足以形成明显的覆层。在少数海域，通常是黑海等大洋环流受限之地，底层水没有氧气，黑色页岩沉积下来。这些黑色页岩有时富含未在厌氧条件下被氧化或消耗的有机物，这些物质可以慢慢变成石油。厌氧沉积物偶尔会散布得更加广泛，表现出所谓的缺氧事件，在那里，大洋环流的变化阻碍了富氧水体沉到洋底。

淤泥中的讯息

沉积岩芯承载着有关昔日气候的漫长而连续的记录。沉积物的类型可以揭示其周边陆地上曾经发生过什么——例如，有没有乘坐冰山漂流至此或是从沙漠乘风而来的物质。但钙质软泥中氧元素的稳定同位素的比率则保留了更加精确的记录。水分子中的氧以不同的稳定同位素的形式存在，主要是 ^{16}O 和 ^{18}O 。随着海水的蒸发，含有更轻的 ^{16}O 的分子蒸发得更容易一些，使得海水富含 ^{18}O 。除非有大量的水被锁在极地冰盖之中，否则富含 ^{18}O 的海水很快会被降雨与河流再度稀释。因此，与间冰期的情况相比，此时被浮游生物吸收并堆积在沉积物中的碳酸盐会含有更多的 ^{18}O ，沉积物中的氧同位素于是能够反映全球气候。通过将沉积物所记录的变化与2000多万年的时间相匹配，大洋钻探计划已经揭示出气候在这一时间尺度的波动，这似乎反映了米兰柯维奇循环，即地球轴线的游移不定，以及地球围绕太阳公转的

偏心率。

1970年代，大洋钻探计划来到了地中海。那里的岩芯揭示的情况颇有轰动效应。有人向我展示了其中的一个，如今它保存在纽约哥伦比亚大学的拉蒙特—多尔蒂地质观测所。它由一层又一层的白色结晶物质组成，是一种盐类（氯化钠）和硬石膏（硫酸钙）的混合物。这些蒸发岩的岩层只可能是在地中海干涸的过程中形成的。甚至在如今，蒸发率仍然很高，以至于如果把直布罗陀海峡封堵起来，整个地中海海水会在大约1000年时间里蒸发殆尽。岩芯中数百米的蒸发岩意味着在500万-650万年前这段时间，这种情况一定发生过大约40次。钻探接近直布罗陀海峡时，科学家们遇到了一片卵石和碎片的杂乱混合物。这一定是大西洋突破直布罗陀海峡、重新灌满地中海时，世界上最大的瀑布形成的巨型瀑布潭。想象一下，当时海水轰鸣飞溅，该是怎样一番壮观景象。

在大洋钻探计划的近期航程中，天然气水合物覆层的钻探当属最有趣的项目之一。这是含有高浓缩甲烷冰的沉积物，是在深海洋底的低温高压条件下形成的固态形式。天然气水合物岩芯重回海洋表面则格外令人兴奋，因为它们很容易重新变回气体，有时还会引起爆炸。这种特性让研究变得有些困难，但据信它们的储量非常庞大，有可能在将来成为天然气来源，经济意义十分重大。有人认为，它们对过去突然发生的气候变化贡献不小。它们可能相当不稳定，一次地震便可将大量天然气水合物从洋底释放出来，升上水面，产生大量的气泡。海平面的突然下降也会让天然气水合物变得不稳定，导致强有力的温室气体甲烷的释放。5500万年前的那次全球气候突然变暖可能就是天然气水合物释放甲烷所导致的。有人甚至认为，近年来在子虚乌有的百慕大三角地区有船只失踪的报道即脱胎于大天然气泡打破水面的平静、弄翻船只或使船员窒息描述。

大量有机物可以埋藏在海洋沉积物中，在合适的环境下，还能变成石油。这往往发生在正经历着地壳拉伸的浅海盆地。这一运动会把

地壳拉薄，加深盆地，从而填补更多的沉积物。但与此同时，有机物被埋得更深，更接近地幔的内热，在这里被煮成了原油和天然气。随后，这些产物可以上升穿过渗透层，并聚集在不透水的黏土或盐层之下。岩盐特别容易移动，因为它的密度不太高，易于穿过大型穹地的地层。这些穹地常常会圈闭富油和天然气储备，墨西哥湾就是一例。

地下的生命

但是，海洋沉积物中的有机物并非都是无生命的。海底逾1000米以下的沉积物和上亿年历史的岩石中往往存活着大量有生命的细菌。它们似乎有可能在很久以前就被埋藏在海底的淤泥里，埋得越来越深，一直存活到现在。它们的生活算不上刺激，但也确实没死。据估计，它们可能每1000年才分裂一次，靠厌氧消化有机物而生存，并释放甲烷。某些细菌也能在或许高达100-150°C的高温下存活——这也是石油形成的温度范围，因而这些细菌可能在石油形成的过程中起到了重要的作用。所有的陆地细菌中可能有90%住在地下，它们共同组成了高达20%的地球总生物量。

地球上最长的山脉

如果从全世界的海洋中排干所有的水，让其下壮观的景色显露出来，你会看到那里最明显的特征并非比珠穆朗玛峰还高的巨大的洋岛山，也不是傲视美国大峡谷的宽广裂缝，而是一个长达7万公里的山脉：洋中脊系统。这些洋脊像网球上的接缝一样在地球上纵横。火山裂隙遍布整个山体。有时，这些裂缝在水下缓慢喷发，产生了枕状的黑色玄武岩熔岩凝块，像是挤出来的牙膏。这里是新生地带：随着海底的延展，新的洋壳在这里形成。

北大西洋洋中脊是19世纪中期被一艘船发现的，当时该船正在铺设第一条横跨大西洋的电缆。洋脊宽广，宽度在1000公里到4000公

里之间，缓慢升向中央的一列山峰，这些山峰的高度大都在洋底2500米以上，但距离海面仍有2500米。洋脊被为数众多的转换断层所断错，这些断层均垂直于其纵长，将脊顶移位达数十公里。脊顶常常由复线山峰组成，其间有一条中央裂谷。20世纪上半叶，阿瑟·霍姆斯等大陆漂移理论的支持者认为，洋脊或许标记了地幔中的对流将新地壳送到地表的位置，然而地磁测量最终证实了地质学最重要的发现之一：海底扩张。

磁化条带

1950年代，美国海军需要洋底的详细地图来辅助潜水艇。于是，考察船开始往复航行，进行声呐测量。科学家们有机会进行其他实验，因而当时考察船拖着一台灵敏的磁力仪横越大洋，绘制了磁场的地图。该地图显示了一系列高低场强，像是分布在洋中脊两侧的平行条带。剑桥大学的弗雷德·瓦因和德拉蒙德·马修斯最终验证了实验结果。随着火山岩浆的喷发和冷却，它圈闭了与地球磁场对齐的磁性矿物颗粒。因此，航行经过全新世的海底玄武岩时，地球的磁场会增强些许。但是正如我们在上一章讨论的，地球的磁场有时会反转。在磁场反转期间喷发出来的火山岩会圈闭与当时磁场相反的磁性，轻微降低磁力仪的读数。如此一来，洋中脊两侧的磁条带逐渐增加，从中脊向两侧移动得越远，其下的海底就越古老。海底的确在不断扩张。

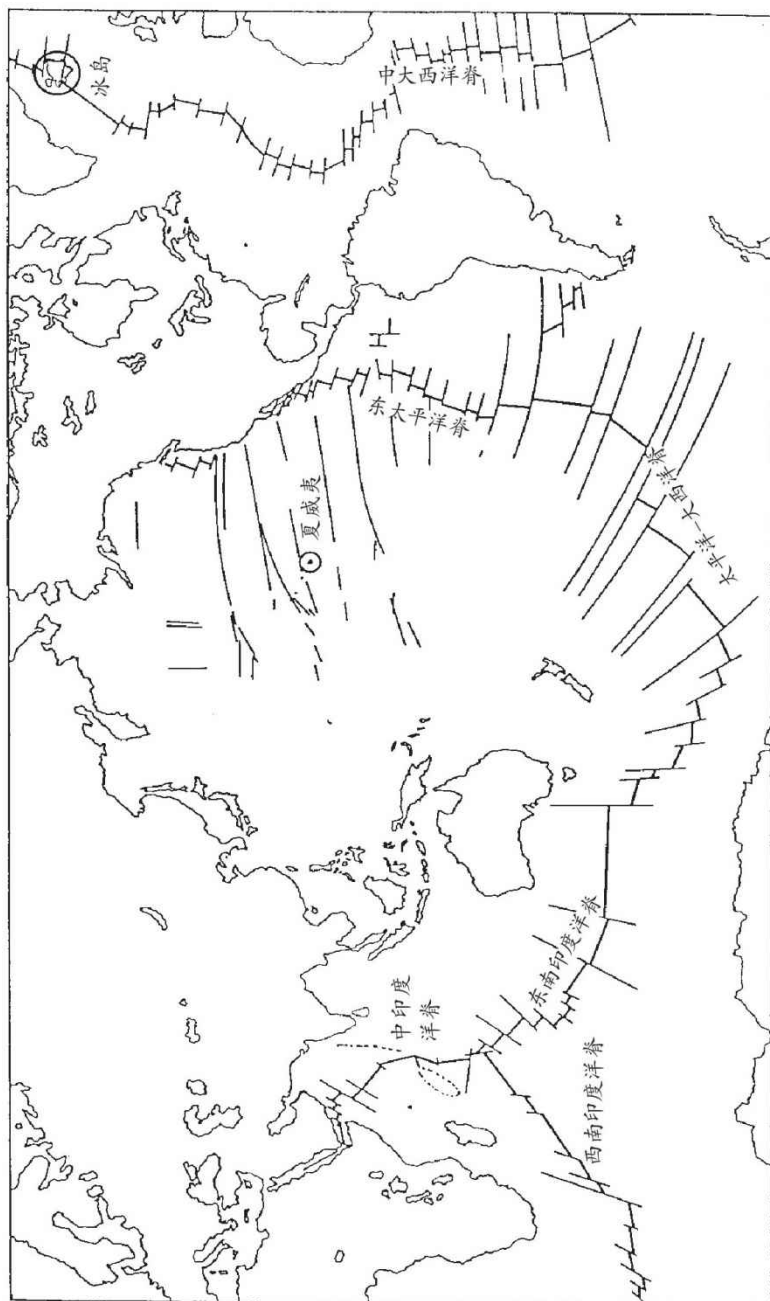


图9 洋中脊的全球体系以及将其切断的主要转换断裂带。图中用圆圈标记了夏威夷和冰岛等热点地区

新生的边界

总体而言，海底扩张的速度缓慢但从未停止，从太平洋的每年10厘米到大西洋的每年3-4厘米，大致相当于手指甲的生长速度。但岩浆喷发生成新地壳的速度并不稳定，这就是为什么部分洋脊在伸展的过程中会出现裂缝和凹陷，而其他洋脊却垒积成峰。在洋脊的中线之下，炙热的地幔物质以部分熔融的结晶岩粥样物质的形式隆起。炙热柔软的软流层沿着这条线上升，遇到了一层薄薄的洋壳，其间并无任何坚硬的地幔岩石圈。因为这种地幔物质十分炎热，密度就比较低，因而使得洋脊上升。大约有4%的地幔岩熔融形成了玄武岩浆，向上渗透穿过气孔和裂隙，进入洋脊之下一公里左右的岩浆房。地震剖面图显示，太平洋部分洋脊之下的岩浆房有数公里宽，但大西洋洋脊之下的岩浆房却窄得难以觉察。岩浆房里的物质在缓慢冷却，所以有些物质结晶析出并积聚在岩浆房的底部，形成了一层质地粗糙的岩石，称作辉长岩。其余的熔融物定期从洋脊上的裂隙喷发出去。这些喷发物的流动性很强，且不含太多的气体或蒸汽，因而喷发的过程相当温和。但岩浆被海水迅速猝熄，往往会形成一系列枕状结构。

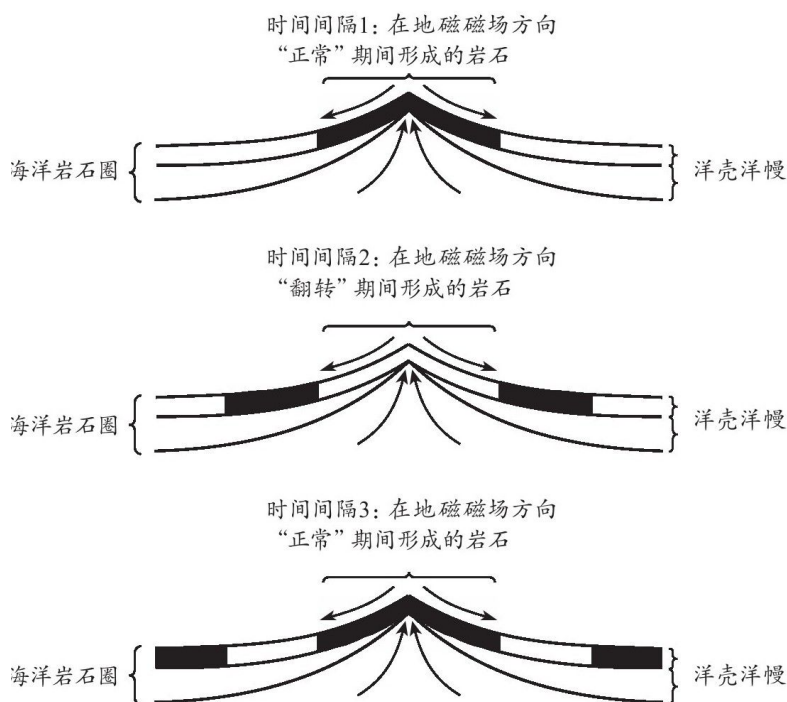


图10 随着新的洋壳从洋脊向两侧延展，洋底火山岩的磁化平行条带的形成过程

黑水喷口

即使没有活跃的火山喷发，靠近洋脊的岩石依然异常炙热。海水灌进干燥玄武岩的裂缝和气孔，在那里被加热并溶解硫化物等矿物。随后，热水从裂口处升起，硫化物沉淀形成了高耸中空的火山管。能够忍耐热水的细菌将可溶性硫酸盐分解为硫化物，也参与了这一过程。随着硫化物从这种不断冷却的水溶液中析出，它们就形成了一种黑色颗粒的云，因而这些出口通常被称为黑水喷口。水可以从中高速喷涌而出，温度超过 350°C ，因而在深潜潜水器中观察这场景既危险又令人着迷。矿物质火山管以每天数厘米的速度加长，直至崩塌成一堆碎片。如此一来，储量可观、潜在价值不菲的硫化物矿物便可堆积起来。在更加酸性但温度略低的水域，溶解的硫化锌更多，从而产生

了白水喷口。这种喷口加长的速度更慢，通常温度也更低一些，因而对于聚集在这种热液喷溢口周围的某些神奇的生命形式而言，这里是更佳的栖息之所。这里的生命完全依赖化学能而非阳光。原始细菌在炎热且往往是酸性的环境中活跃生长。盲虾、盲蟹和巨蚌以它们为食，而体内含有共生细菌的巨型管虫从水中过滤养分。有人认为，地球上的生命最初便起始于这种地方，因此研究人员对它们很感兴趣。

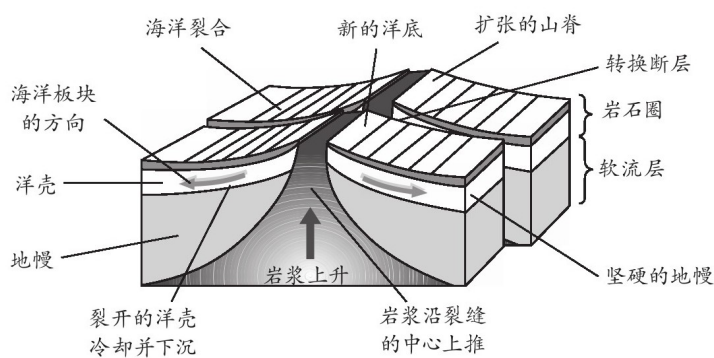


图11 洋中脊的主要成分

来自海洋的财富

1870年代，“挑战者”号航行的惊人发现之一，就是它带回的那些奇怪的黑色结核块，那是来自深海洋底的挖掘样本。这些团块含有极其丰富的锰、铁氧化物和氢氧化物，以及具有潜在价值的铜、镍和钴等金属。这些团块被称为锰结核，如今人们知道它遍布深海洋底的大片地区。它们具体的成因尚不清楚，但那似乎是个漫长的化学过程，金属来自海水，还可能来自海底的沉积物。这些结核块往往围绕着一个很小的固体核心（也许是个玄武岩的碎片）、一团黏土，或者一颗鲨鱼牙齿，长成洋葱样的多层同心圆。对其地质年代的估计认为，它

们生长得非常缓慢，大概100万年才会增长几个毫米。1970年代，人们提出了各种各样的方案，使用铲斗或抽吸的方式来开采这种矿物，但截至目前，由于技术、政治、生态和经济上的困难，采掘工作尚未开始。

推力、拉力，以及地柱

看起来海底扩张并不像是洋底从洋中脊系统推开来的结果。就大部分洋脊而言，其下并没有大量地幔柱热物质上升。看起来更像是洋脊被撕开，新的物质升起来填充缺口。洋脊下没有又厚又硬的岩石圈，只有几公里洋壳。地幔物质从洋脊下升起时，压力下降，某些矿物质的熔点也随之下降了。这导致有多达20%-25%的物质部分熔融，生成了玄武岩浆。岩浆形成的速度刚好能够生成厚度为7公里的相当均匀的洋壳。

冰岛是个值得注意的例外，那里的地幔柱和洋脊出现了重合。那里喷发的玄武岩远多于他处，地壳大约有25公里厚，这就是为什么冰岛高高耸立于大西洋之上。跟踪探测横穿格陵兰和苏格兰之间的北大西洋的加厚玄武岩洋壳，即可追溯那个地幔柱的历史。地震勘探显示，那里另有1000万立方公里的玄武岩，是阿尔卑斯山脉容积的数倍，足够以一公里厚度的地层覆盖整个美国。其中大部分洋壳并未喷发到地表，而是注入地壳之下，这一过程被称作“底侵”。格陵兰外海的哈顿滩正是玄武岩如此注入而导致的隆起。当前位于冰岛之下的地幔柱可能是导致北大西洋在大约5700万年前开始开放的原因。当时，火山活动似乎始于一系列火山爆发，其中某些火山迄今依然在苏格兰西北方向的内赫布里底群岛和法罗群岛保持活跃。

大洋死亡之所

洋壳一直不断地形成。其结果是，我们很难找到真正的远古洋

底。最古老洋底的年代被确定在大约两亿年前的侏罗纪，地点位于西太平洋。人们最近在新西兰附近发现了一段洋底，大约有1.45亿年的历史。但这样古老的地质年龄很少见；大多数洋底的地质年龄不到一亿年。那么，远古海洋都去哪儿了？

答案就是一种被称作潜没作用的过程。随着大西洋拓宽，一侧的美洲与另一侧的非洲和欧洲缓慢分离。但地球总体上并没有变大，所以一定有什么东西在进行整合。这么做的似乎是太平洋。太平洋看上去被巨大的海沟所围绕，那些海沟最深可达11000米。它们身后则是岛屿或大陆上的火山圈，也就是所谓的太平洋火山带。地震剖面测量显示了海洋板块——薄薄的洋壳及其下厚达100公里的地幔岩石圈——是如何重新陷入地球的。在其存在的一亿年期间，岩石圈的岩石不断冷却收缩，密度越来越大，以至于无法继续在软流层上漂浮。潜没作用的这一过程正是板块构造的驱动力之一：它是一种拉力而不是推力。

在潜没带下沉的冰冷致密的岩石已经到了海底，因而是湿的。气孔的空间里有水，矿物中也有化学结合水。随着板块下沉，压力和温度上升，水的存在为板块流动起到了润滑剂的作用，但也降低了某些组分的熔点，而这些组分通过周围的地壳上升，最终流入灼热的火山圈。正如我们在上一章看到的，岩石圈板块的其余部分继续流入地幔，至少流到了670公里深处，即上、下地幔的分界线上，但最终或许会下沉至地幔的基部。地震层析成像有助于跟踪其长达十亿年的行程。

在组成地球构造板块的大陆板块和海洋岩石圈之间，有几种不同类型的边界。在海洋中，有洋脊的建设性板块边界，还有潜没作用发生之处的破坏性板块边界。边界可能位于海洋岩石圈下潜到大陆以下之处，例如南美洲西岸形成了安第斯山脉的火山峰。海洋也可下潜到另一个海洋下面，就像西太平洋那些幽深的海沟，那里的火山圈组成了火山岛弧。在有些边界，一个板块会沿着另一个板块一路摩擦，比

如加州沿岸。而在另一些板块边界，一块大陆撞击着另一块大陆，我们会在下一章讨论这种情况。

陆地上还剩下什么

海洋的消失并不会带走一切。在海洋岩石圈下潜到大陆下面，或是整个海洋在两大块陆地之间受到挤压的地方，很多沉积物被舀取上来，添加到大陆之上。这是为什么能在陆地上看到这么多海洋化石的原因之一。有时，整块洋壳也会被抬上陆地，这个过程叫作仰冲作用。因为来自碰撞地带，这类岩石往往是极度扭曲的，但把若干个这样的层序提供的证据拼凑起来，就能够一窥全豹。它们被称作“蛇绿岩层序”（ophiolite sequences），英文ophiolite源于希腊语，意为“蛇岩”。“蛇纹岩”这一名称形容的也是同样的事物，之所以有此叫法，是因为热水导致绿色矿物变形，看上去像在水中蠕动的线条。蛇绿岩层序的顶部是海洋沉积物的残余，其下是枕状熔岩和可能曾被注入地下的玄武岩层。接下来是辉长岩，一种缓慢冷却的结晶岩，其组成与玄武岩相同，在基部则是来自岩浆房底部的不同晶体覆层。在那之下可能有地幔岩的痕迹，玄武岩就是源自那里。

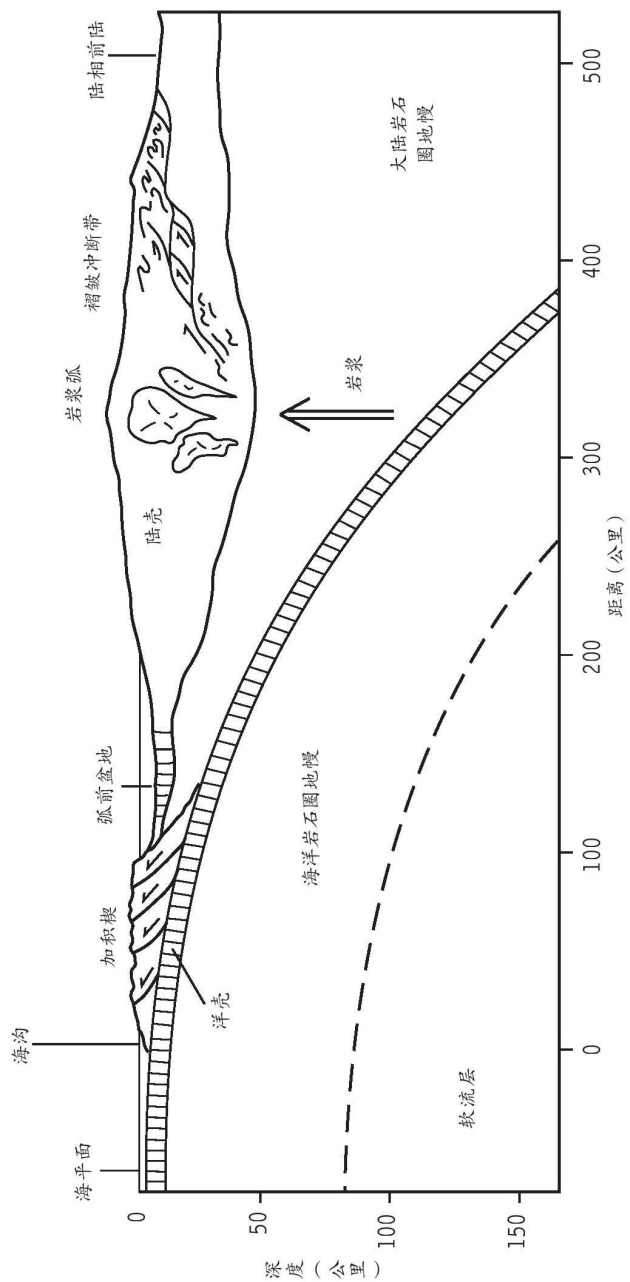


图12 海洋岩石圈如何潜没在大陆之下，边缘地区的沉积物不断累积，造成内陆的火山活动

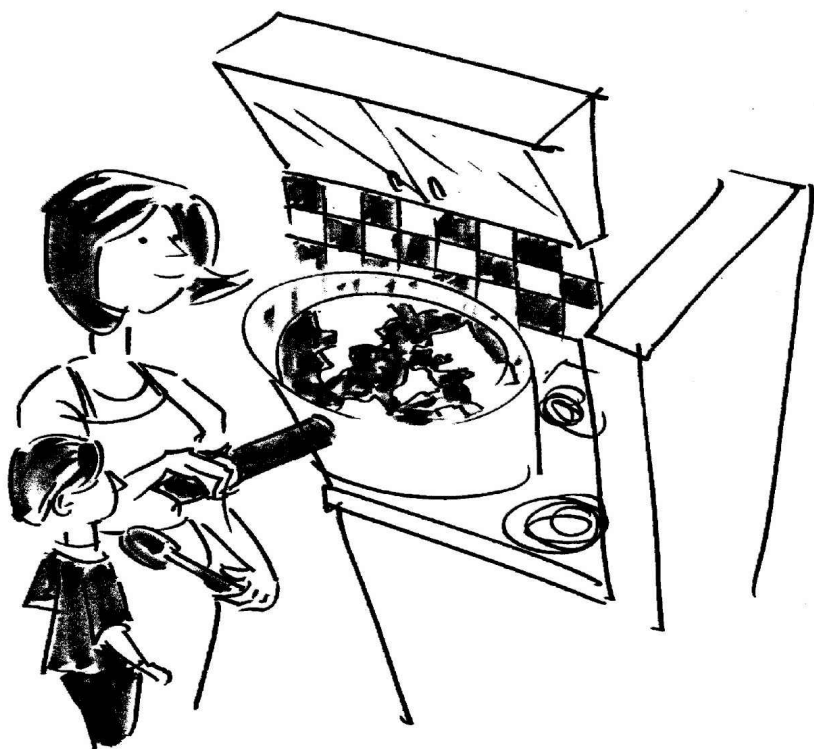
失踪的海洋

在过去的数亿年间，显然有很多海洋都曾历经开放和封闭的过程。从12亿到7.5亿年前这段漫长时期，各个大陆聚集成一个巨型的超大陆，围绕着它的是一个横跨地球三分之二面积的广阔海洋。在前寒武纪后期，超大陆分裂成若干块大片陆地。新的海洋形成了。古大西洋是其中之一，存在的时间大约是6亿到4.2亿年前。其接合点，或称地缝合线，即海洋重新封闭之处，就位于如今的苏格兰西北部，短程驱车即可穿过——在5亿年前，那可要穿越5000公里的海面。在2亿年前的侏罗纪时期，西欧和东南亚之间曾有一大块洋面开放，即通向太平洋的特提斯洋。后来非洲环行移动撞进欧洲形成阿尔卑斯山脉、印度闯入中国西藏抬升了喜马拉雅山脉，这一海域又封闭了。地震研究找到了特提斯洋的洋底沉入地幔的残余物质。

在漫长的地质时期，曾有无数的机会形成新的海洋，而实际上却都没有形成。东非大裂谷、红海与约旦河谷都是近期发生的明显例子。产生了北海石油储藏和巴伐利亚温泉的北海盆地的延展则是另一个例子。再过数亿年，我们现在看到的大洋地图又会完全过时了。

第五章

漂移的大陆



我小时候喜欢帮妈妈做橘子果酱。我承认，我现在还喜欢干这个，偶尔还会自己做。但如今每当我看着炖煮水果和糖的果酱锅，都禁不住觉得自己正在观望着我们所在的星球的演化，只是过程大大加速了，1秒钟大概相当于1000万甚至1亿年。果酱在小火上慢炖时会建立起对流圈，热气腾腾的橘子果酱团上升到表面，再四下散开。随

之而来的是一些浮渣，那是些细小的糖沫，因为密度不够，无法再沉下去，只能聚集成片，漂在表面比较平静的地方。这些糖沫有点像地球上的大陆。它在整个过程的早期就开始形成，慢慢聚积变厚。其下的对流模式偶尔会发生变化，糖沫便分裂开来。有时候，浮沫会聚在一起，堆得更厚。当然，这样的类比应该适可而止。两者的时间尺度和化学作用都太不一样了；地质学家基本上不会在花岗岩中找到糖结晶，也不会在玄武岩中找到橘皮捕虏岩。但在考察地球的糖沫——大陆时，我们不妨把这个形象记在脑子里。

地球糖沫

陆壳与海洋底部的地壳大不相同。洋壳的主要组成是硅酸镁，而陆壳中含有更高比例的铝硅酸盐。相对于地幔或洋底所含的密度更大的物质，陆壳中所含的铁比较少。这就是为什么陆壳能够漂浮，尽管它是在半固态的地幔之上，而非在液体中漂浮。陆壳还可能很厚。洋壳是相当均匀的7公里厚，但陆壳的厚度可达30-60公里甚至更厚。此外，像海洋岩石圈一样，陆壳之下也有厚厚一层冰冷坚硬的地幔。大陆的根基到底有多深至今仍是学界争论的焦点，该争论很可能会以界定性的结论告终。但大陆又有点像冰山：我们看到的不过是浮出水面的一角。大陆表面的山脉上升得越高，基本上它的根基也就下扎得越深。

漂移的大陆

得益于后见之明、有关地幔对流的知识 and 海底扩张的证据，我们很容易看到，在漫长的地质时期，大陆相对于彼此曾有过位移。但并非所有的证据都令人信服。虽然詹姆斯·赫顿提出了关于造山运动和岩石循环的理论，但任何原理的提出都需要很长时间。1910-1915年间，美国冰川学家弗兰克·泰勒²⁸和德国气象学家阿尔弗雷德·魏格纳提

出了大陆漂移的假说。但在当时，没有人能够想象大陆如何像船一样在看似固态的石质地幔上漂流。其后近半个世纪，大陆漂移的支持者一直是少数。然而该学说的少数支持者非常勤奋。南非的亚历克斯·杜托伊特积累了南非和南美洲之间类似的岩石结构的证据，英国地球物理学家阿瑟·霍姆斯则提出了地幔对流作为漂移的原理。直到1960年代，海洋学家们着手这项工作时，辩论才尘埃落定。哈里·赫斯指出，洋壳下的对流可能导致了海底从洋中脊向外扩张，弗雷德·瓦因和德拉姆·马修斯也提出了海底扩张的地磁证据。多亏有加拿大的图佐·威尔逊、普林斯顿大学的杰森·摩根和剑桥大学的丹·麦肯齐等人发表的论文，才将各方面的证据拼接起来，形成了板块构造学说。

板块构造用少量坚硬板块之间的相对位移、相互作用及其边缘的变形，对地球表面做出了解释。这并不是说大陆在自由漂移，而是它们被架在板块上，这些板块延展得很深，包括地幔岩石圈在内，通常厚达100公里。板块并不限于大陆，还包括洋底的板块。地球上一共有七个主要的板块：非洲、欧亚、北美、南美、太平洋、印澳，以及南极洲板块。还有一些小板块，包括环绕太平洋的三个相当坚固的小板块，以及板块接合之处的一些较为复杂的碎片。

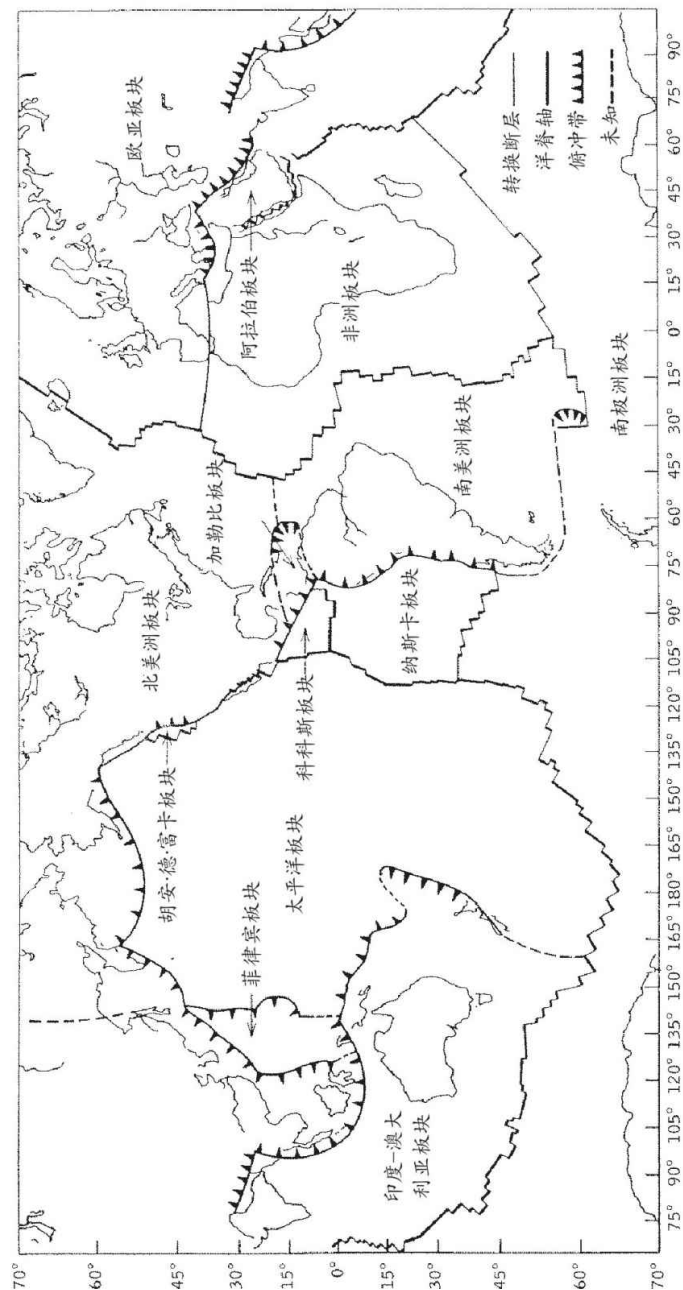


图13 世界的主要构造板块及其边界

我的另一个童年记忆是在世界地图上寻找大陆，把它们剪下来，并试着把它们拼成一块大片的陆地。那一定发生在1965年图佐·威尔逊在《自然》期刊上发表论文那段时间前后。我还记得自己当时激动地发现这些大陆彼此相当吻合，并找到一些原因说明它们为何无法完美吻合。倒不是因为我剪得不够精细。每一个小书呆子都知道，应该沿着大陆架的边缘而不是沿着海岸线剪下大陆。可以切掉亚马孙河三角洲，否则它会与非洲重合，因为自从大陆分离之后那里又有了新的进展。更让人兴奋的发现是，北美洲和南美洲需要分开才能完美接合，西班牙则必须和法国分手。如果把西班牙转回去，就会在如今的比利牛斯山脉那里撞上法国。那么，这种大陆碰撞是否就是造成山脉的原因呢？

大概是在我青春期的时候，全家假期旅行时带我去比利牛斯山和阿尔卑斯山。在一些地方，我看见那里的沉积岩层并不像其他受干扰较少的地区那样平整，而是皱巴巴的，像是叠起来的起伏不平的地毯。这把我的思绪又带回到橘子果酱那儿。炖果酱时要把一只瓷盘子放在冰箱里。每隔几分钟把它拿出来，在上面滴上几滴滚热的果酱。果酱冷却后，把手指按上去。如果果酱还是液体，那就舔舔手指头在一边等着，让它接着炖。但是过一会儿，果酱接近其凝固点时，放在盘子上的样品用手指一按就会起皱，就像大陆碰撞的缩微模型。对于巨大尺度上的大陆行为而言，这可是个不赖的模型。岩石重叠受到了难以置信的压力，还可能从下方被加热，在大陆碰撞的侧向力的影响下，会倾向于折叠而非破碎。受影响的巨石会受到重力的强大作用，因此，在自身重量的作用下，最险峻的褶皱会下垂成为过度褶皱，看上去就越发像软质奶油冰激凌或橘子果酱的外皮了。

地球不是平的

从地图上剪下来的平面大陆不会彼此完美吻合的另一个原因是，它们所代表的应当是球体表面上的板块。在投影地图上，它们被扭曲了。但在球体表面滑动坚硬的板块也并非易事。简单的直线移动显然不行，因为球体上没有直线。每一点移动实际上都是沿着穿过球体的轴进行的转动。但还有其他难题。其一是在所有相互碰撞板块中找到一个参照物，其二是要将海底扩张的不同速率考虑在内。要研究大西洋的开放以及美洲从非洲和欧洲分离的相对位移，简单模型可能会调用一个类似地球自转轴的轴线。但那就要造出橘皮一样的大西洋洋壳，赤道位置较宽，朝着两极的方向均匀变窄。海底扩张的速率的确各不相同，但这一点无法直观展现。扩张的结果就是转换断层；这些数千公里长的地壳断裂有效调整了洋中脊片段的偏差。

参照系

有了海底扩张的证据和地幔对流的原理，板块构造学说迅速建立起来，成为现代地球科学的核心理论。但直至现在，仍有地质学家反对使用“大陆漂移”这一术语，因为它会让人联想到这一原理尚未得到正确解释且几乎无人信服的那段时间。然而，一旦人们准备好接受这一理论，过去的板块运动的证据便明确显现了。地质学证据可以证明同种类型的岩石分开后，如今位于一个大洋的相反两侧。现存生物和化石遗迹的证据亦可证明在过去的不同时期，不同的生物种群彼此隔离，有时还能够在大陆间穿越。例如，澳大利亚与亚洲的某些部分，如马来西亚和印度支那，分开至今也不过两亿年。从那时开始，这两片大块陆地上的哺乳动物各自独立演化，结果是有袋类动物在澳大利亚占据了主要地位，而有胎盘的哺乳动物在亚洲得以发展。

我们在上一章讨论过洋底玄武岩中有地磁反转的证据，同样，地磁证据也提供了昔日大陆运动最全面的画面。在火山岩凝固时像微小的罗盘指针一样被圈闭其中的磁性矿物颗粒，记录着当时北极的方向。它们不仅显示了磁场本身的小摆动和大逆转，还描绘出千万年甚

至数亿年间更广范围内的大型曲线系列，即所谓的磁极迁移曲线。这实际上正是大陆本身相对于磁极如何位移的图示。在比较不同大陆的曲线时，有时会看到它们一起移动，有时又分道扬镳，看到各个大陆本身分离、漂流，又重聚，翩然跳出一支大陆圆舞曲。实际上，这更像是一支笨拙的谷仓舞，因为大陆步履凌乱，有时还会撞在一起。

灵敏的仪器甚至可以跟踪当今大陆的相对位移。在短距离内，比如局部跨越板块边界的地方，测量技术可以做到非常精确，尤其是激光测距。但如今人们也可以通过太空完成整个大陆级别的测量。某些有史以来发射的最奇特的空间卫星就是用作激光测距的。这种卫星有一个由钛等致密金属组成的球体，上面镶嵌了很多猫眼一样的玻璃反射器。这些反射器能够原路反射向其射来的光线，因此，如果从地面向射出一束精密的强力激光，并原地记录反射脉冲的时间，就可以算出精确到厘米的距离了。比较来自不同大陆的数值，就能看到年复一年，它们发生了怎样的位移。利用来自遥远宇宙的无线电波作为参照系，天文学家可以用射电望远镜进行同样的测量。现在，美国军方GPS（全球定位系统）卫星已经取消扰频设置，地质学家在野外使用小型手持GPS接收器即可达到相似的精度。细致使用多种读数的话，精度甚至可以提高到毫米级。数据证实了海底扩张速度的证据：板块相对位移的速度大致相当于手指甲的生长速度，即每年大约3-10厘米。

当然，所有这些板块运动的测量都是相对的，人们很难为所有的测量建立一个整体的参照系。夏威夷出现了一个线索。夏威夷的大岛29是一系列火山洋岛中最后出现的，这些火山洋岛向西北方向延展，继而潜入水下，形成天皇海山链。玄武岩的地质日期显示，越往西北方向去，当地的玄武岩就越古老。这个岛链似乎标记着一个通道，太平洋板块经这里横越其下一个充满地幔热物质的地柱。将此地幔柱的历史位置与其他地幔柱加以比较，就会看到它们之间几乎没有什么相对位移；如此一来，这类地幔柱或许可以作为基准点，因为其下的地

幔几乎没有过什么变化。至于以此为参照系的绝对板块运动，对它们的估计显示，西太平洋移动得最多。与之相反，欧亚板块几乎没有移动，因此，历史上选择格林尼治作为经度的基准点，或许有其合理的地质学依据！

大陆圆舞曲

将地质学和古地磁学的证据结合起来，就能通过地质时间来回溯构造板块的运动。我们如今看到的大陆是由一块超大陆分裂而来的，这块超大陆被命名为联合古陆。在大约两亿年前的二叠纪时期，超大陆分崩离析，起初形成了两个大陆：北面的劳亚古陆和南面的冈瓦纳古陆。那些大陆的分裂至今仍在继续。但回溯到更加久远的过去，联合古陆本身似乎是由更早时期的多个大陆集聚形成的，再向前回溯，曾经存在过一个更为古老的超大陆，名叫潘诺西亚大陆，而在它之前的超大陆叫罗迪尼亚大陆。这些超大陆分裂、漂移再重新集聚的周期被称为威尔逊周期，得名于图佐·威尔逊。

再回溯到前寒武纪，时间越久远，画面就变得越模糊，也就越难辨认出我们如今所知的大块陆地。例如，在大约4.5亿年前的奥陶纪时期，西伯利亚靠近赤道，大块陆地大多聚集在南半球，现在的撒哈拉沙漠当时则靠近南极。在前寒武纪后期，格陵兰和西伯利亚在距离赤道很远的南方，亚马孙古陆几乎就在南极，而澳大利亚却完全位于北半球。

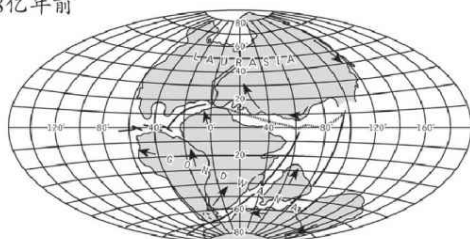
就如此长距离的漂移而言，当前的纪录保持者之一显然是亚历山大岩层这块陆地。它现在形成了阿拉斯加狭地的大部分。大约5亿年前，它曾经是东澳大利亚的一部分。岩石中的古地磁学证据包括水平面沉向地球的倾斜度，这显示了岩石形成之时的纬度。倾角越小，纬度越高。其他线索来自锆石矿物的微小颗粒。它们携带着放射性衰变的产物，后者记录了它们形成之时的构造活动时期。就亚历山大岩层

来说，它们显示了两个主要的造山期，分别是5.2亿年前和4.3亿年前。在这两个时期，东澳大利亚都是造山的发生地，而北美洲却一派平静。相反，北美洲西部在3.5亿年前十分活跃，那时的亚历山大岩层却似乎处在休眠状态。3.75亿年前，亚历山大岩层开始从澳大利亚分离出来，形成了一个水下的海洋高原，彼时有各种海洋动物在那里形成化石。

2亿年前



1.8亿年前



1.35亿年前



6500万年前



当前

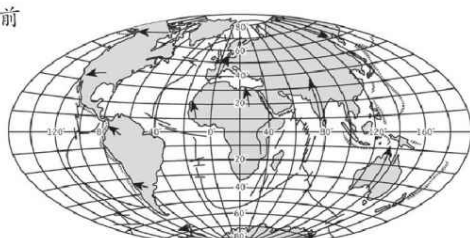


图14 2亿年来的地球大陆变迁图

大约2.25亿年前，亚历山大岩层开始以每年10厘米的速度向北方移动。这一过程持续了1.35亿年，在那段时间，随着亚历山大岩层抵达当前的纬度并与阿拉斯加发生碰撞，北美洲的化石也开始出现了。甚至还有可能该岩层在行程中与加州海岸擦肩而过，从加州马瑟洛德淘金带刮掉了一些物质。如果情况果真如此，那么阿拉斯加淘金潮跟加州淘金潮赖以采掘的或许都是同样的岩石，只不过位置北移了2400公里而已。

大陆的堆叠

我们听说过几种不同类型的板块边界。有洋中脊的扩张中心、与洋脊垂直的转换断层，以及海洋岩石圈插入大陆下方的潜没带等等。所有这些都是相对狭窄、界定清晰的地带，用简单图表便可相对容易地理解和解释。但还有一种更加复杂的板块边界，坚硬板块的构造学说无法解释这一现象，那就是陆内碰撞。涉及洋壳的则相对简单。只要洋壳够冷，其密度就足够致密，保证其以相对陡峭的约45°角沉入地幔。陆壳不会下沉，它们像在海中漂浮的软木塞一样始终保持漂浮状态，无惧拍打过来的惊涛骇浪。陆壳也比海洋岩石圈更容易变形。因此，当大陆碰撞时，那情形更像是一场严重的交通事故。

印度接合亚洲的过程就是一个很好的例子。在那以前的数亿年，印度一直在南半球参演一场复杂的土风舞，在场的其他舞者包括非洲、澳大利亚和南极洲。其后，大约1.8亿年前，印度分离出来，开始向北方漂移。印度西侧有一些非常壮观的山脉，即西高止山脉和德干地盾。这些山脉共有一个奇怪的特征：尽管海洋就在西面的不远处，但主要的大河仍然把这些山脉中的水排向东方。巴黎大学的文森特·库尔蒂耶教授开始研究组成这些山峦的玄武岩中的古地磁时，还遭遇了另一个谜题。他曾在喜马拉雅山脉研究经年，希望能与更南方的

样本进行比较。他本以为会在厚厚的玄武岩地层中找到历时数百万年、跨越多个古地磁反转的古地磁数据。但事与愿违，他发现那些岩石的磁极都是同向的，这表明它们一定是在最多100万年这样一个短暂时期内喷发出来的。牛津大学的基思·考克斯和剑桥大学的丹·麦肯齐对其间的过程得出了较为肯定的结论。印度曾经是个体量更大的大陆，在向北漂移的路上，它穿越了一个当时正值岩浆喷发期的地幔柱。这导致印度大陆的隆起。但德干地盾刚好在这块穹地的东侧。西侧是上坡，河流无法西去。难以想象的火山喷发在数千年时间里生成了数百万立方公里的玄武岩。最终，火山活动把大陆一分为二。我们如今知道的印度次大陆只是原大陆的东北部分。海下的其余部分则躺在塞舌尔群岛与科摩罗群岛之间巨大的玄武岩积层上。事实上，这一火山流泻发生在大约6500万年前的白垩纪/三叠纪分界线前后，包括恐龙在内的很多动物种群也是在此期间灭绝的。也许杀死它们的根本不是某颗小行星，而是这些惊人的火山喷发所导致的污染和气候变化。

在此期间，次大陆的其余部分继续北移，封闭了特提斯洋的巨大洋湾，最终撞进亚洲。虽说特提斯洋的海洋岩石圈质地致密，可以潜没进亚洲下面的地幔，但陆壳却不能如此。这两个大陆的首次接触是在大约5500万年前，但其中一个大陆以巨大的动能在其轨道上不顾一切地前行，简直没有什么可以阻止。封闭的速度大约为每年10厘米，后来逐渐降到了每年5厘米左右，但从那时至今仍在继续碰撞，就像电视上慢速回放的车辆撞毁试验。在此期间，印度次大陆又继续向北行进了2000公里。首先发生的是沉积物的堆叠，以及随着印度大陆板块楔入亚洲之下，一系列潜没断层的地壳随之变厚，像是在推土机前垒起一堆碎石。这层厚厚的大陆物质使得喜马拉雅山脉至今仍在上升。

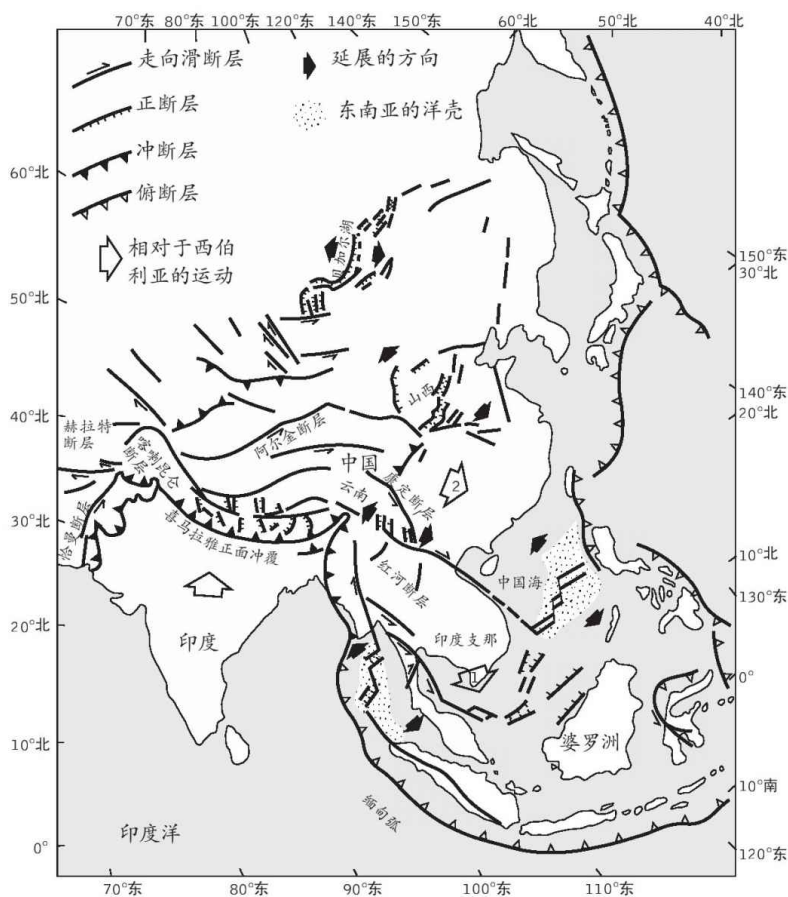


图15 东南亚构造图，显示了印度次大陆碰撞以及中国和印度支那被挤向一侧的运动所导致的主要断裂

向北穿越平坦的恒河平原，我们能看到第一个巨型逆断层形成了当地的一个明显特征。山峦上的沉积物随处可见，这些沉积物曾经淤积在河床上，但现在被抬升了数十米，不过它们只有几千年的地质年龄，表明这样大幅度的抬升是在数次地震中突然发生的。这些山峦是喜马拉雅山脉的山麓小丘，喜马拉雅山脉在一系列东西走向的山脉中崛起。每一条山峰线都大致对应着另一个大陆岩石的巨型楔入。如今

暴露在喜马拉雅山脉表面的岩石大都是从大陆深处抬升上来的远古花岗岩和变质岩。从特提斯洋的洋底提升上来的褶皱沉积物则长眠在西藏高原边缘山脉的北方。在它们之后是一系列湖泊，它们对应着两块大陆的初始接合处，也就是所谓的地缝合线。

印度这样一个古老冰冷的大陆非常结实，而且相当坚硬。它所碰撞的亚洲部分则相对年轻和柔软。就像炙热的地幔可以经历固体流一样，地壳岩石也可如此。我们在地表看到岩石时，认为它既硬又脆，但石英等地壳矿物在仅仅数百摄氏度条件下就可以像太妃糖一样流动，地幔更深处的橄榄石也是一样。如果将印度看作相对坚固的大陆，与具有很多液体特性的另一方相撞，就能得到一些印度碰撞亚洲的最佳模型了。要说这另一方像液体，不如说它像半凝固的颜料——越用力挤压，它就越容易变形。这类模型可以解释中亚山脉的格局，却无法解释青藏高原的情形。

中国西藏的崛起

密度相对较低的地壳岩石的堆叠，无法只靠向下的逆冲推覆作用来调节，因而整个区域开始向上浮动。西藏地下致密的岩石圈根部与之分离，并沉回到其下的软流层。余下的日益加厚的大陆岩石向上浮动，将青藏高原抬升了8公里之高。与此同时，亚洲的一部分试图滑行让路，印度支那滑到了东面。这一侧向动作把大陆朝着更远的北方延展，造就了很多地貌特征，其中就包括西藏地区充满湖水的裂口和俄罗斯境内贝加尔湖的深纵裂口。随着地下冰冷致密的岩石圈部分移开，炙热的软流层距离西藏地壳就更近了，足以导致局部的熔融，也解释了西藏部分地区近来发现的火山岩。另有地震学证据表明，青藏高原西南部地下约20公里处有一个部分熔融的庞大花岗岩池。这也有助于解释亚洲如何吸收了来自印度的冲击，以及尽管青藏高原被高耸的山脉围绕，为何它本身还能保持相对平缓。总之，青藏高原看来不大可能会比当前平均5000米海拔更高了。再有任何抬升都会被物质向

两侧流动的动作所抵消。多山地区的平均海拔也多半不会超过5000米。在这里，高度被侵蚀所制约。尽管喜马拉雅山脉已经有大量物质被侵蚀，巴基斯坦北部的南伽帕尔巴特峰等地区如今仍以每年若干毫米的速度上升，致使山坡变得峻峭崎岖，并容易发生滑坡。

季风

喜马拉雅山脉的高度几乎相当于客机正常的飞行高度，这些山脉对大气循环构成了明显的障碍。因此，北面的中亚地区冬季寒冷，且全年大部分时间气候干燥。夏季，青藏高原升起的暖空气阻止了来自西南方的潮湿空气，因而云层堆积，并在印度季风的暴雨中释放其水分。季风在阿拉伯海兴风作浪，把养分带到表层水，从而导致浮游生物一年一度的繁殖期，继而在水下的沉积物中留下了痕迹。沉积物岩芯显示，这一循环始于大约800万年前，或许正对应着青藏高原大抬升的末期和季风气候形态的源起。在中国，乘风而来的尘埃显示，喜马拉雅山脉北部地区也是在这一时期才开始变得干燥。非洲西海岸之外的沉积物也有变化，随风而来的尘埃在地层中有所增加；与其相对应的似乎是非洲开始变得干燥，以及随着潮湿的云层被拉向印度，撒哈拉沙漠开始形成。有一种理论认为，在喜马拉雅山脉被侵蚀的过程中必定发生了大量的化学风化作用，消耗了大气层中的大量二氧化碳，这可能为过去2500万年各次冰川期的出场做好了铺垫。这么说来，我们知道是非洲的气候变化造就了物种演化的压力，导致现代人类在那里得到发展，或许那次气候变化的原因之一就是西藏和喜马拉雅山脉的崛起。

瑞士蛋卷

从喜马拉雅山脉的大陆堆叠再向西，特提斯洋收窄成一个水湾，但在意大利和非洲板块与欧洲碰撞的例子中，碰撞的结果差别不大，

只不过后者是略小一些的版本而已。阿尔卑斯山脉是学界研究最多、理解最深的山脉之一。在阿尔卑斯山脉北面有一个沉积盆地，其中慢慢地填满了名为磨砾层的沉积物。山脉南面的意大利境内有一个波河平原，相当于印度的恒河平原。波河平原与山脉之间是一系列的沉积楔，这种沉积物叫作复理石，是由特提斯洋舀取而来的。随后我们来到了瑞士境内高耸的阿尔卑斯山，它由大陆的结晶质基部以及下方部分熔融的花岗岩侵入体共同组成。越过高山，会看到一系列强烈褶皱的岩石，这些岩石被舀取出来，形成巨大的倒转褶曲，名为推覆体，它们折向北方，因为自身的重量而下垂，像搅打过的奶油被舀起来那样。这些推覆褶皱往往延展得很远，以至于地质年龄更加古老的岩石会堆叠在年轻岩石的上方，形成令人非常困惑的序列。与喜马拉雅山脉一样，那里也有一系列逆断层，在很多地方使得大陆地壳的厚度加倍。

克拉通

没有哪个大陆是孑然孤立的岛屿。各个大陆既可分离，也可连接合并。这一结论已屡经验证，阿尔卑斯山脉和喜马拉雅山脉等现代山脉只是最近发生的几个实例而已。其他山脉因为过于古老，经年累月，几乎已被夷为平地。苏格兰西北的加里东山脉和北美洲的阿巴拉契亚山脉也可作为例证，只不过时间要追溯到大约4.2亿年前，大西洋的某个先驱封闭之时。现代大陆都是处处显现出这种特征的百衲被。然而随着大陆变得越古老越厚重，它就会越坚硬，也越持久。受构造运动影响最小、最稳定的大陆核心被称作克拉通，它们组成了当今南北美洲、澳大利亚、俄罗斯、斯堪的纳维亚和非洲的核心。久而久之，它们也常常会经历缓慢的下沉。澳大利亚的艾尔湖和北美洲的五大湖就位于这样的盆地。与之相反，南部非洲的克拉通却已被其下地幔柱的浮岩抬升了。

大陆的剖面

地震层析成像揭示了整个地球的结构，应用同样的原理也可以巨细靡遗地研究大陆的内部深处。为得到所需的高分辨率，这一技术并不依赖地球另一侧发生的随机自然地震（需要间隔很远的测震仪才能探测到它们），而是自行产生人工地震波，利用附近间隔紧密的探测仪矩阵来拾取反射波。地震层析成像造价昂贵，起初被石油勘探公司所垄断，这些公司小心翼翼地守护着探测结果。但如今很多国家项目都在共享这类数据。其中最先进的当属北美洲，美国的大陆深度反射剖面协会和加拿大的岩石圈探测计划均已建立起详细的剖面图系列。为了产生震波，他们使用一个小型的专用卡车车队，利用水锤泵带动重型金属板来震动地面。绵延数英里的传感器网络监测这些深度震动，并记录来自地下许多地层的反射。计算机分析可以显示出每一个不连续面或密度突变。这些剖面图远比石油勘探者最感兴趣的沉积盆地还要深得多。它们显示了在很久以前合并的各个大陆之间的远古缝合线，还显示出沉降到加拿大苏必利尔湖地区下方地幔中去的一个地层的反射，它很可能是迄今发现的最古老的潜没带，其洋底属于一片早已消失的海洋，地质年龄大约为27亿年。这些剖面图显示出从地幔上升却无法穿透厚重大陆的玄武岩岩浆如何在大陆之下铺垫玄武岩石板，即所谓的岩墙；还显示了当大陆岩石被埋得足够深时，它们是如何开始熔融，从而上升穿过大陆，重新结晶成为花岗岩的。

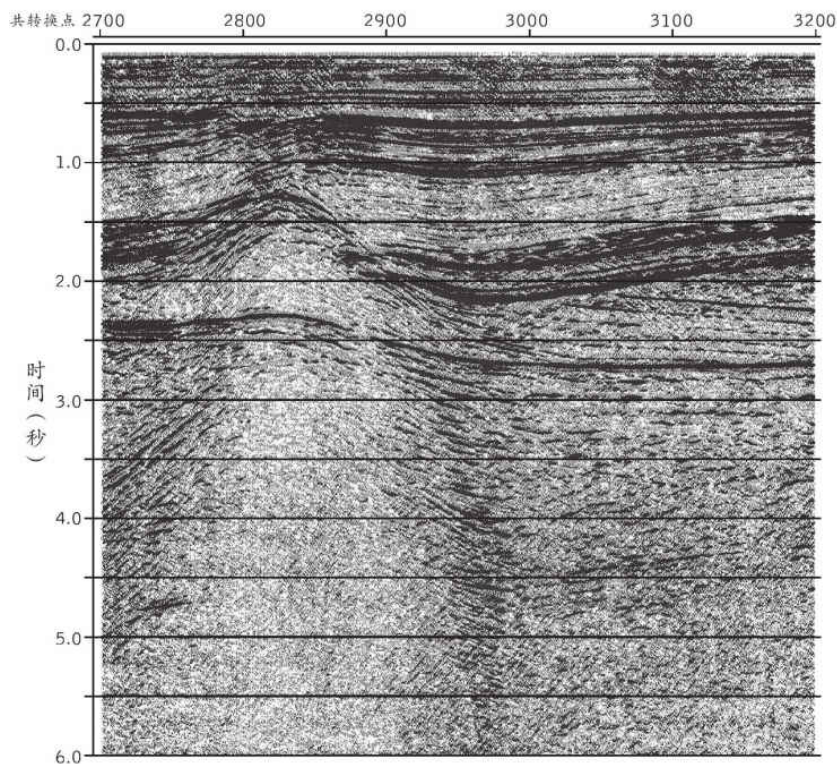


图16 地球地壳内的各地层和一个穹地结构的地震反射剖面图示例

花岗岩的上升

随着大陆岩石的堆叠，大陆的基底也被越埋越深。大陆下沉时被加热，基底的岩石开始熔融。这些岩石中很多都是数十亿年前沉积在海底的远古沉积物。它们含有与岩石化学结合的水。水有助于岩石的熔融，并有润滑作用，使它们容易上升到表面。与火山岩不同，它们过厚过黏，无法从火山中喷发出去。相反，熔融岩石的巨大气泡或达数万米之巨，向上推进更高层的大陆地层，速度也许相当快。它们炙烤着周围的岩石，缓慢冷却后形成由石英、长石和云母组成的粗糙结晶岩：花岗岩。最终，周围的岩石逐渐磨损，露出壮观的花岗岩穹隆，达特穆尔高地³⁰即是一例。

对一个由硅酸盐岩石和大量的水组成的、构造运动活跃的星球而言，花岗岩的形成或许是不可避免的。但绝不会出现一个没有大陆而只有环球海洋的“水世界”。只要有水，它就会设法参与岩石的化学过程，在它们熔融之时提供润滑，以便它们能够以大块花岗岩的形态上升，形成大陆的顶峰高出海面。如果没有水，那就是金星上的情形了：没有板块的大地构造。如果没有熔融岩浆的内火，就是火星上的情形：古老冰冷的地表，即使有生命，也深藏在地下。在地球上，海洋和大陆始终处于动态的相互作用中，有时这种相互作用是你死我活的。

地球中的宝藏

地质勘探最初的动机之一便是寻找矿藏。若干地质过程可以形成或浓缩出珍贵而稀有的物质。地球的热量可以温和加热沉积盆地的生物遗迹，从而生成煤炭、石油和天然气。我们已经看到了深海热液喷溢口周围何以富集贵金属硫化物，也看到了锰结核在深海洋底形成的过程。矿物以多种方式在大陆岩石中富集。在熔融的岩石中可以形成结晶，其中密度最大的会沉到熔体腔的底部。在聚集矿物质的同时，上升并穿过其他岩石的熔融岩石团块会驱使超热的水和蒸汽先行上升。在压力下，这种水汽混合物可以溶解多种矿物，特别是那些富含金属的矿物，并推动它们穿过裂缝，那些裂缝曾是它们作为矿脉的寄身之所。其他矿物会在水分蒸发或岩石中的其他组分受到侵蚀时在岩石表面浓缩。只要我们拥有使之再生的技术，地球中的宝藏就唾手可得了。

寻找失落的大陆

如果说在地球历史的大部分时期，大陆浮沫一直都聚集在地球表面，那它是从何时开始的？第一块大陆在哪里？这还很难说。最古老

的大陆岩石经过改造、折叠、断裂、掩埋、部分熔融、再度折叠和断裂，被新生侵入岩渗透。此过程是如此漫长复杂，以至于很难清楚地解释，简直有点像从垃圾场的压实废料中辨认某一辆车的残骸。但寻找地球上最古老岩石的探索恐怕已经接近尾声。第一批竞争者中有些来自南非的巴伯顿绿岩带。这些岩石的地质年龄超过35亿年，但它们是枕状熔岩和洋岛的残留物，而不是大陆岩石。如今，人们在澳大利亚西部的皮尔巴拉地区找到了相似的岩石，格陵兰西南部也有距今37.5亿年的岩石，但这些也是海洋火山岩。第一块大陆的最佳候选者长眠在加拿大北部腹地。在耶洛奈夫镇³¹以北大约250公里无人居住的不毛之地，靠近阿卡斯塔河的位置，孤零零地立着一个工棚，里面装满了地质锤和野营装备。门上方有一个粗糙的标牌：“阿卡斯塔市政厅，建于40亿年前。”附近某些岩石的地质年龄已逾40亿年。

那些岩石之所以泄露了自身年龄的秘密，要多亏在其晶格中圈闭了铀原子的锆石矿物颗粒，铀原子经过衰变，最终变成了铅。这些颗粒难免会因为再熔化、后期生长，以及宇宙射线损伤而受到影响，但澳大利亚研发的一种名为“高灵敏度高分辨率离子探针”的仪器，可以使用氧离子窄射束来轰击锆石的微小部分，以便对颗粒的不同区域单独进行分析。某些颗粒的中心部分显示其地质年龄高达40.55亿年，使得它们荣膺地球上最古老岩石的称号，并以自身的存在证明了地球形成不到5亿年即出现了大陆这一结论。

一粒沙中见永恒

但仍有诱人的证据表明，还有些历史更为久远的老古董。在澳大利亚西部，珀斯市以北大约800公里的杰克山区有砾岩岩石，这是大约30亿年前的圆形颗粒和小鹅卵石固结在岩石中的混合物。在岩石的颗粒中间有锆石，这一定是更早期的岩石受到侵蚀而析出的。其中一颗测出的地质年龄是44亿年，而对结晶中氧原子的分析表明，当时的地表一定冷得足以让液态水凝结。这一研究表明，有些大陆出现的时

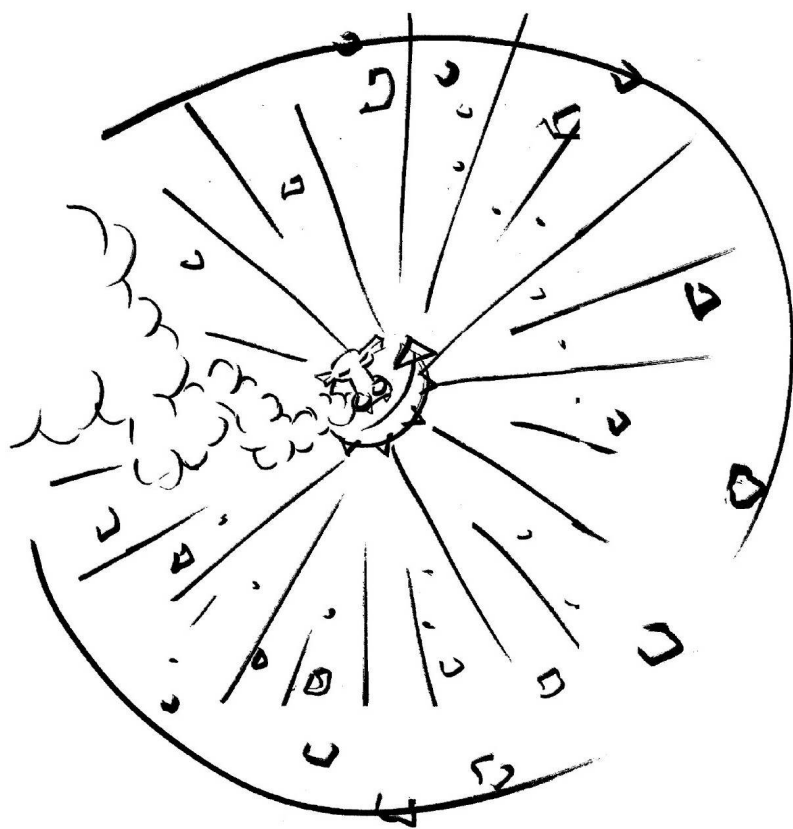
间早得远超任何人的想象，它们在地球吸积的数亿年间就已出现；人们原以为当时的地球是个部分熔融、不适于居住的世界，看来这些发现也提出了与之相反的证据。

未来的超大陆

本章大部分篇幅都用来回望昔日的大陆圆舞曲了。但大陆仍在移动，那么在接下来的5000万年、1亿年甚或更远的未来，世界地图将会变成什么样？首先，合乎情理的假设是事物会沿着其当前的方向继续发展。大西洋会继续加宽，太平洋会收缩。曾经封闭特提斯洋的过程也会继续，阿尔卑斯山脉与喜马拉雅山脉之间的危险地带会发生更多的地震和山体抬升。澳大利亚会继续北移，赶上婆罗洲，继而转个圈撞上中国。在更远的未来，某些运动或许会反转。我们知道，大西洋的某个前身曾经开放过也封闭过，那么大西洋的洋壳最终会冷却、收缩，并开始再次下沉，或许会潜没到南北美洲的东岸下面，这些可能都无法避免。随后这些大陆会再度聚成一团。得克萨斯大学阿灵顿分校的克里斯托弗·斯科泰塞³²预测，2.5亿年后会出现一个全新的超大陆——终极联合古陆，其间可能会有一个内陆海，那一切都将会是曾经不可一世的大西洋留下的遗物。

第六章

火山



永无休止的构造板块运动、山脉的抬升与侵蚀，以及生物体的演化，这些过程都只有在地质学的“深时”跨度上才能够得到充分认识。但某些正在我们这个星球上进行的过程可以在浓缩的刹那间把这一切

在我们眼前铺陈开来，在便于人类观察的时间跨度上改变地貌、摧毁生命。那就是火山。把一个活火山地图叠加在世界地图上，可以清楚地看到构造板块的分界线，此二者的联系显而易见。例如，太平洋周围的火山带显然与板块边界相关。但流入这些火山的熔融态岩石是从哪儿来的？火山为何彼此不同：有些火山温和喷发，其熔融岩浆细水长流，而另一些的喷发则是毁灭性的爆炸？还有，某些火山远离任何明显的板块边界，例如夏威夷诸火山就位于太平洋中间，这又是怎么回事？

历史上不乏火山喷发目击者的记录和对这种现象的解释，其中有些是神话，有些是空想，但还有一些却惊人地准确。小普林尼³³有关公元79年维苏威火山喷发的描述就是一份较为准确的记录。那场火山喷发毁灭了庞贝和赫库兰尼姆两座古城，他的舅舅老普林尼也不幸罹难。但在很长的历史时期中，人们并不了解火山喷发的原因，往往会认为火山喷发是火神或女神，如夏威夷女神佩蕾的杰作。在中世纪的欧洲，人们认为火山是地狱的烟囱。后来，有人提出地球是一颗逐渐冷却的星球，内部还有些残余的星星之火，通过裂隙的体系彼此相连。19世纪，我们如今所知的火山岩被普遍认为来自海洋的覆层，这就是所谓的水成论者，其理论与火成论者截然相反，后者认为这些岩石都是曾经熔融过的。在火成论者的理论发展和普及之后，很多人认为地球内部一定是熔融态的，这种观念直到地震学初露端倪之后才最终被抛弃。谜题之一是火山岩可以有不同的组分；有时甚至从同一个火山喷发出来的火山岩也是如此。查尔斯·达尔文等人首先提出，密度高的矿物结晶析出，沉入岩浆，所以熔融物的组分会发生变化。达尔文对加拉帕戈斯群岛火山岩的观测结果为此说法提供了证据。至于达尔文提出的有关大陆漂移的想法，则直到20世纪中叶阿瑟·霍姆斯提出有关固态地球地幔中存在对流的想法时，才算是朝着科学的真相迈出了坚实的第一步。

岩石是如何熔融的

了解火山的关键在于了解岩石是如何熔融的。首先，岩石不必完全熔融，因而虽说熔融的岩石造就了熔融态的岩浆流体，大部分地幔仍保持固态。这意味着这种熔融物的组分不一定与大部分地幔的组分相同。只要表层岩的矿物颗粒相交的角度——所谓二面角——足够大，岩石就像多孔的海绵一样，熔融物也就会被挤出去。计算结果显示它如何流动聚集，并以类似波的形式相当迅速地上升，在表面生成熔岩；一般来说，当熔岩达到一定数量，火山就会喷发。

熔融并不一定需要温度上升，它也有可能是压力下降的结果。因此，炙热的固态地幔物质组成的地幔柱在其上升过程中，所承受的压力下降，就会开始熔融。在地幔柱的例子中，这种情况在地下极深处即可发生。夏威夷喷发的玄武岩中氦同位素的比率表明，其生成于地下150公里左右。那里的地幔主要由富含矿物橄榄石的橄榄岩组成。与它相比，喷发而出的岩浆含有较少的镁和较多的铝。据估计，仅需4%的岩石熔融，便可产生夏威夷的玄武岩。

在洋中脊系统之下，熔融发生的位置要浅得多。这里几乎没有地幔岩石圈，炙热的软流层靠近表面。这里较低的压力可导致更大比例的岩石熔融，或达20%-25%，从而以适当的速率提供岩浆来维持海底扩张，并生成7公里厚的洋壳。大部分洋脊喷发都无人察觉，因为它们发生在2000多米深的水下，迅速熄灭，形成枕状熔岩。但地震学研究表明，在部分洋脊，特别是在太平洋和印度洋，洋底数公里之下存在岩浆房，不过也有证据表明大西洋中脊下也有岩浆房存在。在那里，地幔柱与洋脊系统叠合，冰岛即是一例；那里产生的岩浆更多，洋壳也更厚，乃至升出海面形成了冰岛。

夏威夷

夏威夷大岛不仅居民热情好客，那里的火山也一样十分友善。希洛镇附近有一座4000米高的冒纳罗亚（Mauna Loa）火山，但若说镇子背后这座火山有可能爆发，其威胁可能还不如远处的地震引发的海啸。希洛镇的北面和西面坐落着夏威夷群岛的其他岛屿和天皇海山链，描摹出太平洋板块横越其下地幔柱热点的漫漫征途。夏威夷大岛的南方是罗希海底山，这是夏威夷火山中最新的一个。迄今为止，它还没有露出太平洋水面，但已经在洋底建起了一座玄武岩高山，不久以后几乎一定会变成岛屿浮出水面。夏威夷的熔岩流动性很强，可以覆盖大片区域，而不太可能形成非常陡峭的斜坡。这样的火山有时也被称为盾状火山，可以大范围溢流玄武岩。某个特定的岩浆流往往会生成一个环绕岩流的隧道，外壳虽然凝固，内部仍然继续流淌着岩浆。岩浆断流之后，排干了的隧道便保持着中空状态。

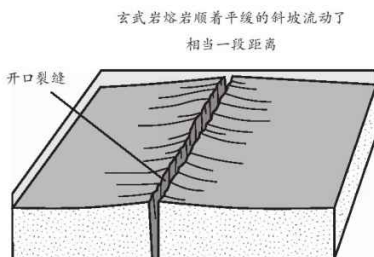
最后一座停止喷发的大火山——冒纳凯阿火山（Mauna Kea）是地球上晴天最多的地方之一，也是一个国际天文观测台的所在地。我到那里游历的一天晚上，通过望远镜看到了位于冒纳罗亚火山侧面的普奥火山口的一次剧烈喷发。第二天，我乘坐直升机低空飞越了刚刚喷发出来的熔岩流。打开舱门，能够感受到炙热岩浆的辐射热，有好几处仍在流淌着熔岩，空气中有一丝硫磺的气味。但一切看来都很安全，甚至在火山口上方盘旋也是如此，不过要避开烟气与蒸汽的热柱。附近的基劳亚破火山口现今有过多次火山喷发，但那里竟然还有一个观测台和观景台。每隔几个星期，游客就能目睹一次新的喷发，起先往往能看到一片火幕，伴随着许多沿着裂缝排列的灼热岩浆喷泉。火中并无一物燃烧，但通过灼热奔流的熔岩释放的火山气导致白热的蒸汽喷射到数十米甚至数百米的空中。火山喷发可能只持续几个小时。尽管有高空喷射，但由于熔岩的高度流动性，火山的喷发并不是特别容易爆炸。附近火山观测台的火山学家们可以穿着热防护服接近熔岩，甚至火山口。他们很可能已经通过灵敏的测震仪网络以及测量岩浆上升流所带来的地心引力变化，探测到火山口的岩浆上升。有时，他们还能够从火山口直接采集未经污染的火山气样本并测量熔岩

的温度。火山喷发的温度大约是1150℃。

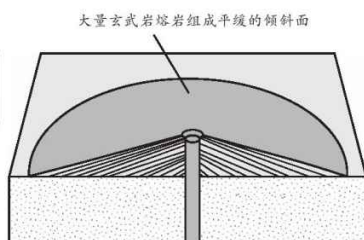
普林尼式火山喷发

火山喷发的性质取决于岩浆的黏性及其所含的溶解气体和水的容量。在喷发早期，地下水全部会被飞速闪蒸成为水蒸气。随着压力的释放，气体从溶液中挥发出来，迅速扩张，有时甚至会爆炸。四下流淌的玄武岩中所含的气体适量，就能产生夏威夷的火喷涌现象。如果气体含量更大，会携带着细碎的火山灰和火山渣等固态物质。当岩浆仍含有大量气体时，初期的喷发会更加剧烈。如果它有时间在相对较窄的岩浆房沉积下来，表现就会温和得多。有时，气体和火山灰高高升入空中，导致火山灰在空中大面积扩散。公元79年，人们目睹的维苏威火山喷发即是如此；这种现象被称为普林尼式火山喷发，得名于普林尼对其舅舅遇难情景的描述。

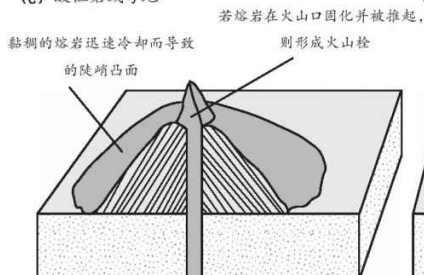
(a) 裂隙



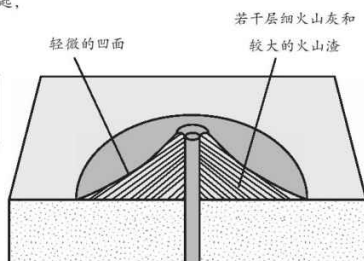
(b) 碱性岩或地盾



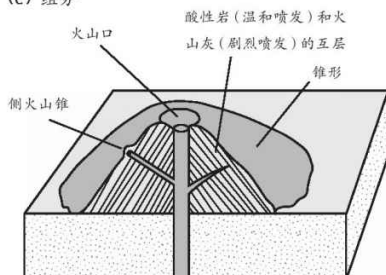
(c) 酸性岩或穹地



(d) 火山灰渣



(e) 组分



(f) 塌陷火山口

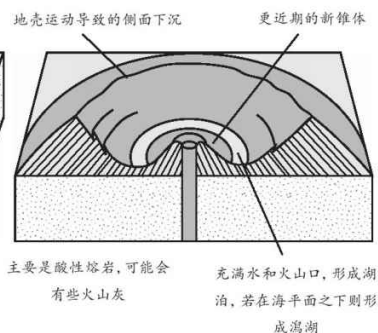


图17 以形状（不按比例尺）划分的主要火山类型

这样的喷发可以生成很多种不同的火山岩。火山灰和火山渣在落地之前质地坚硬，但在落地后则会形成松软的凝灰岩层。如果碎屑仍是熔融态的，则会形成熔结凝灰岩。靠近火山口的地方，会有大块岩

浆被抛出。如果它们在落地时还是熔融状态，就会形成飞溅的炸弹，看上去有点像牛粪团。如果仍在飞行中的熔岩炸弹在空中凝结一层固态外壳，就会形成一枚剥层火山弹，看上去更像是一大块发酵面包。迅速猝熄的熔岩可能会形成一种被称作黑曜岩的火山玻璃。有时熔岩固化时内部仍有气泡，即所谓的气囊。有时熔岩中的气泡会形成泡沫，这样生成的浮岩密度很低，能够漂在水上。熔岩流的表面可能非常粗糙，像煤渣一样，在夏威夷人们称之为“啊啊”（a a）熔岩。（这是夏威夷语的一个单词，而不是人试图走过熔岩时发出的尖叫！）流体熔岩流形成的一层薄皮可能会起皱变成流线，生成绳状熔岩。有时会拉出细股的熔岩，这种效果有时被称为“佩蕾的发丝”。

太平洋火圈

只要避开火喷涌和快速流动的熔岩，夏威夷岛的火山喷发还是相当安全的。但大多数火山可不是这样。太平洋大部分都在火圈包围之中，那些火山的性情可要暴烈得多。当海洋板块下潜进大陆或岛弧的潜没带下，就形成了所谓的成层火山。这些火山常常是风景明信片的主角。日本富士山就是其中之一，它有着陡峭的圆锥形斜坡，积雪盖顶，火山口终年烟雾缭绕。但人们往往被这类火山的美丽外表所迷惑，对其险恶的行为视而不见。它们因频繁的地震和突然间剧烈的火山喷发而臭名昭著，比如日本的云仙岳火山和菲律宾的皮纳图博火山均在1991年显露出狰狞面目。它们之所以被称为成层火山，是因为熔岩、火山灰或火山渣交替的分层结构，喷涌所及的范围远大于山峰本身。

它们之所以比夏威夷火山表现暴戾，是因为岩浆不是来自地幔的清洁新生物质。其地下的下沉物质是旧洋壳，其中浸透了水，既有存在于气孔和裂隙中的液态水，也有与含水矿物结合的水。随着板块下潜，因为深度，可能也是摩擦力的作用，水被加热了。水的存在降低了熔融点，因而发生了部分熔融。压力非常大，以至于水在熔融物中

很容易溶解，为其润滑，从而使得这部分岩浆向上挤压通过上面的陆壳。在它接近地表的过程中，压力下降，水分开始变成蒸汽逸出。这一过程非常迅速和剧烈，很像在充分摇动一瓶香槟之后拔去塞子，气体逸出的情形。

在上升过程中，岩浆会聚积在岩浆房中，直至积聚足够的压力喷发出去。在此期间，致密的矿物会固化并下落到岩浆房的底部。这些矿物，尤其是铁化合物，是令玄武岩变得黝黑致密的物质。留待喷发的熔融物颜色较浅，所含的氧化硅更多——在某些情况下含量高达70%-80%，而玄武岩中的氧化硅含量最多只有50%。它所形成的岩石被称为流纹岩和安山岩，是日本和安第斯山脉等地特有的岩石。喷发十分剧烈，不仅是由于含水量较高，还因为这种富含氧化硅的熔岩的黏性也高得多。它们不易流动，气泡不容易逸出。这种熔岩无法像夏威夷火山喷发那样形成喷射，只会一路轰鸣，喷薄而出。

圣海伦斯火山

近年来最著名的一次火山喷发就是一座这种类型的火山。圣海伦斯火山位于美国西北的华盛顿州，那里是太平洋板块潜没之处。1980年初，那里还是一个松林湖泊环绕的美丽山脉，也是度假胜地。自1857年以来，它几乎没有过什么活动的迹象。然后，就在1980年3月20日，一系列小地颤累积成4.2级的地震，火山再度苏醒过来。地颤持续增加，引发了小型的山崩，直到3月27日，顶上火山口发生了一次大喷发，圣海伦斯火山开始喷涌出火山灰和蒸汽。盛行风将暗色的火山灰吹向一侧，另一侧则被白雪覆盖。火山呈现出黑白相映的景象。

截至那时，还没有熔岩喷发出来，从火山口逸出的只是蒸汽和被吹出的火山灰。但逸出的蒸汽是预警信号，表示火山下的炙热岩浆上升。地震活动继续，但测震仪也开始记录有节奏的连续地面震动，与

地震的大幅震荡截然不同。这种所谓的谐波震颤据信是由火山下的岩浆上升而产生的。到5月中旬，所记录的地震达到一万次，在圣海伦斯火山北侧还出现了显著的隆起。地球物理学家向置放在隆起周围的反射器发射激光束，以此来测量隆起的速度，它以每天1.5米的惊人速度向北推进。到5月12日，隆起的某些部位比岩浆侵入开始前高了138米多。火山几乎被楔成两半，进入了极度不稳定的危险状态。

5月18日星期天一大早，基思和多萝西·斯托费尔乘坐一架小飞机越过火山上空时，突然注意到岩石和积雪向火山口内部滑落。几秒之内，顶部火山口的整个北侧开始移动。隆起部分在大山崩中塌陷下去。那情景就像拔出了香槟瓶口的塞子。里面的岩浆暴露在空气中。几乎瞬间便发生了爆炸。斯托费尔夫妇赶紧驾机俯冲以便提速逃生。美国地质勘探局的戴维·约翰斯顿就没那么走运了。在他使用无线电波从火山以北10公里处的观测站发送出最后一道激光束测量值之后一个半小时，北侧山坡塌陷下来，爆炸朝着他席卷爆炸开始的时间比山崩晚了几秒，但爆炸很快就占据上风。它散开的速度超过了每小时1000公里。在方圆12公里范围内，树木不但倒地，还被卷走。生灵涂炭，人造物荡然无存。30公里开外的树木也被掀倒，只在低洼处有零星的小片林子得以幸存。甚至在更远的野外，树叶也被热量烤焦，枝干惨遭折断。

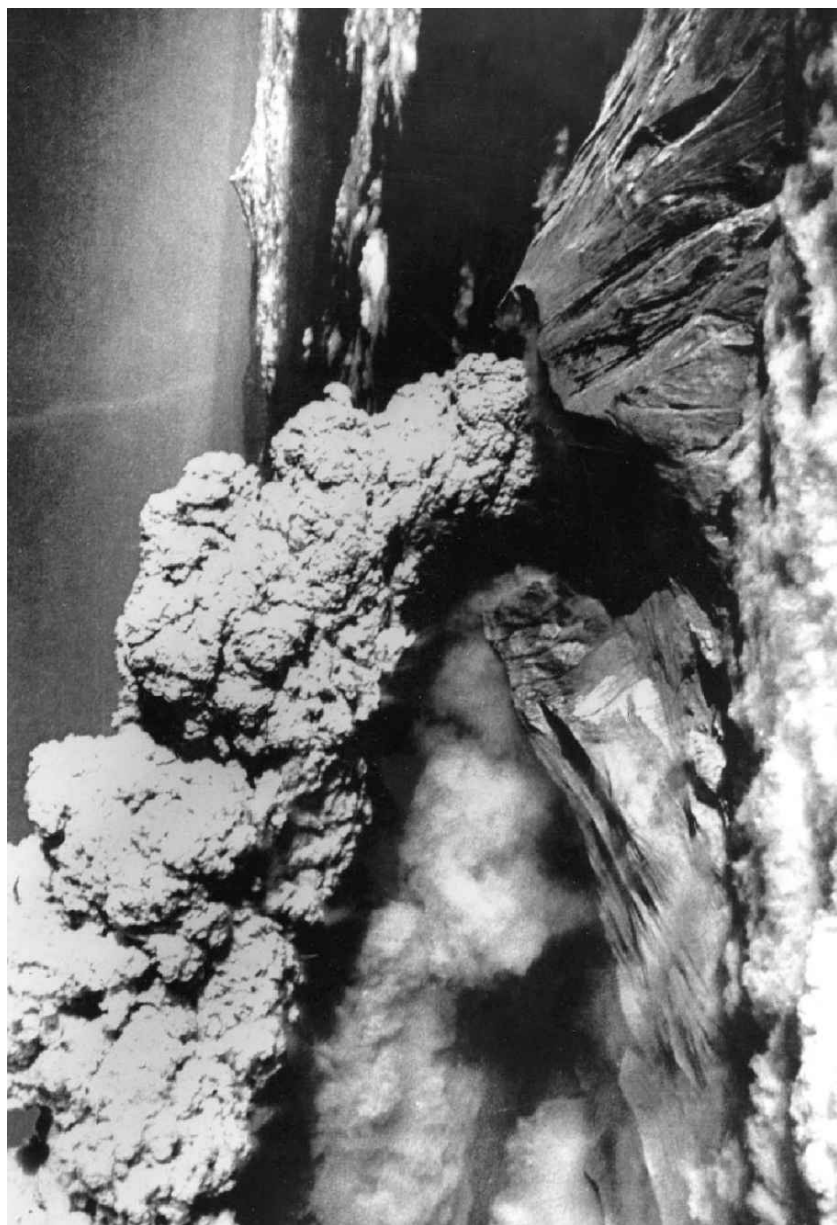


图18 1980年美国华盛顿州圣海伦斯火山喷发是近年来最壮观的景象之一，也留下了最精确完整的记录。火山灰和烟雾升腾近20公里进入大气层

而去。算他在内，共有57人在此次火山喷发中遇难。

横向爆炸过后不久，一道笔直的火山灰和蒸汽柱开始上升。不到10分钟就升到了20公里之高，并开始扩展成为典型的蘑菇云。盘旋的火山灰颗粒产生了静电，闪电造成了很多森林火灾。大风很快将火山灰吹到东面，航天卫星得以环绕地球跟踪其踪迹。火山灰落在美国西北部的大部分地区，厚度在1-10厘米之间。在9个小时的剧烈喷发期间，大约有5.4亿吨火山灰落在5.7万平方公里的土地上。

然而，这类火山喷发的另一个危险是所谓的火山碎屑流。它们是由爆炸散落的岩石或岩浆颗粒组成的，在一团高温气体中，以每小时数百公里的速度横扫开去。其温度和速度足以致命。1902年，西印度群岛马丁尼克岛上的培雷火山喷发，火山碎屑流扫荡了圣皮埃尔市，全市3万居民几乎全部罹难。颇有讽刺意味的是，两名幸存者中，有一位是由于被单独监禁在通风不佳的厚墙牢房里而活了下来。圣海伦斯火山的火山碎屑流并不比山崩碎片所到之处更远，然而在某些地方，喷发物质抵达古老的湖底，热量仍足以将湖水闪爆成蒸汽，那情形就像是次级火山喷发。公元79年，或许就是火山碎屑流摧毁了古城庞贝。

圣海伦斯火山本身的高度比喷发前矮了400米，中间产生了一个大大的新火山口。1988年又有数次爆发式喷发，1992年也有一次，但都不如第一次那样壮观。如今，山上到处都是科学仪器，它们完全能够捕捉到进一步活动的迹象。

过去的爆发

圣海伦斯火山的喷发或许看似可怕，但与史上和史前其他火山喷发相比，还算是小规模。这次喷发将1.4立方公里的物质抛到空中。相比之下，1815年印度尼西亚的坦博拉火山喷发喷射出大约30立方公里的物质，而公元前5000年，美国俄勒冈州马札马火山的一次

喷发产生了大约40立方公里的火山灰。1883年，喀拉喀托岛（位于爪哇岛西面，而非电影³⁴片名中所说的东面）喷发，在洋底留下了一个290米深的火山口。共有3.6万人伤亡，大多数溺死于随后的海啸，在海啸中，40米高的巨浪将一艘蒸汽船深深搁浅在丛林中。大约公元前1627年，轮到爱琴海的桑托林岛——或称希拉岛——喷发。那次喷发发生于弥诺斯文明³⁵青铜时代的鼎盛时期，很可能成为这一文明衰败的原因之一，也是关于失落的亚特兰蒂斯大陆的传说的来源。在地质学的时间尺度上，这些也不过是一系列剧烈喷发中距今最近的几次而已。

火山的剖析

人们关于火山的刻板印象，无非是圆锥形的山峦坐落在水池一样的岩浆房上，从顶上火山口中喷出岩浆，然而事实上，很少有真实的火山与这种刻板形象相符。西西里岛的埃特纳火山是学界研究最全面的火山之一，它显然要复杂得多。这是一座非常活跃的火山，地质年龄很可能只有大约25万年。当然它不可能一直持续着近30年来人们所观测到的活跃程度，否则它应该更大一些。它与维苏威火山以及它北面的武尔卡诺岛和斯特龙博利岛等火山岛不同。那些是由爱奥尼亚海海底的潜没作用所提供的喷发物质组成的成层火山。与之相反，埃特纳火山可能源自地幔柱。但它似乎天性善变。对不同年代的熔岩组成的测量显示，近来它开始呈现出更多前一种火山的特性，也就是说，更像是它北方那些由潜没作用注入物质的火山了；此外，其喷发的性质看来也的确在改变，变得越来越剧烈，具有潜在的危险。

在埃特纳这样的火山下面进行测量和研究会非常复杂。并不存在什么现成的中空管道系统坐等岩浆的到来；岩浆必须经由阻力最小的路线强行上升。在地幔柱中，首选路线很可能是易于被泪滴形的上升岩浆块推开的低密度物质柱。在更坚硬的地壳中，岩浆必须找到一条穿过裂隙的路线。大型火山非常重，会使其所在的地壳超载，形成同

心裂纹网。火山活跃期停止后，它会沿着这些裂纹塌陷，生成一个宽阔的破火山口。随着岩浆继续上升，它会强行进入裂纹，形成同心的圆锥形薄板或环状岩墙的脉群。火山内部的岩浆上升会造成其隆起，并爆裂成一系列小型的地颤。在埃特纳火山这个例子中，顶上火山口显示出近乎持续的活跃度。我曾在静止期爬上陡峭而疏松的火山渣锥向内窥视。即使在那时，地面摸上去仍是温热的，空气中也有硫磺的气味。火山口喷发出水蒸气，发出的声音与我想象中巨人或恶龙的鼾声没有什么不同。

有时，恶龙醒来，火山口边缘便不再是安全的立脚之所。喷发开始时，直径达一米之大的炙热岩石块可能会被抛到空中。1979年的一次火山喷发便是如此开始的，但随后被一场大雨浇得陷入沉默，导致了火山口内侧的滑塌。然而，压力累积起来并引发了爆炸。不幸的是，当时火山口周围还站着很多游客。那场喷发中有30人受伤，9人遇难。英国公开大学的约翰·默里博士回忆起1986年的另一次火山喷发，当时他在观察一场貌似相当普通的喷发，整个下午火山活动缓慢。有火山弹落在火山口外200米范围内，地质学家们还很安全。随后，火山弹的落地范围突然扩大到逾2公里。大块的岩石从地质学家的头上呼啸而过，落在他们身旁。在统计学意义上，被岩石击中的概率并不大，但约翰·默里说身临其境的感觉可没这么淡定。

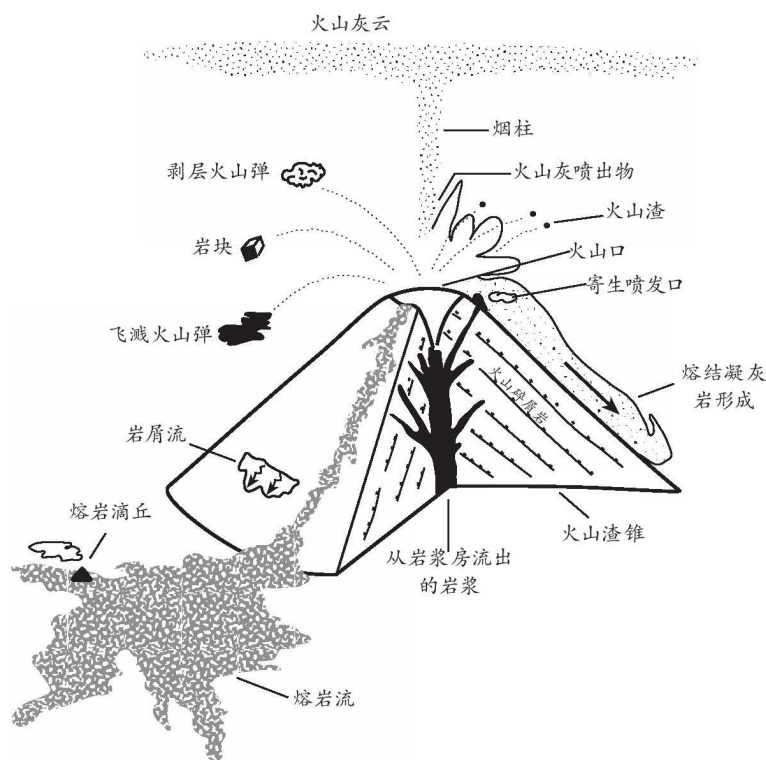


图19 喷发中的复合火山——如埃特纳火山——的一些主要特征

约翰·默里及其同事多年来一直在观测埃特纳火山，他们越来越熟悉喷发来临前的征兆。他们会使用测量技术和全球定位系统来定位山腹因其下的岩浆上升而发生的轻微隆起，还会监测地表裂缝被迫张开而引发的地颤。重力测量可以显示岩浆上升时的密度。喷发平静下来之后，测量者还会监测山坡，他们特别关注的是卡塔尼亚城³⁶上方的东南侧陡峭山坡。1980年代初期，该山坡有些地段在一年之内下沉了1.4米，有人担心山坡会就此塌陷，甚至会降低内部岩浆所受的压力，从而引发像圣海伦斯火山喷发时那样的横向爆炸。或许早在公元前1500年左右就已经发生过这种情况，迫使古希腊人放弃了西西里岛

东部。

火山喷发一般从顶上火山口开始，但是，一旦初期的气体释放，岩浆便会强行穿过山腰的裂隙，有时会危及附近的村落。人们曾试图通过开凿另外的通道和铲平土方来让岩浆流转向，或者用水淋浇甚或爆破来阻止岩浆流。这些方法有时可以挽救家园，有时却无济于事。1983年，一道岩浆一直流到接近地质学家居住的萨皮恩札饭店外才停了下来。时至今日，与山峦的威力相比，人类压制火山力量的尝试仍然显得微不足道。

火山与人类

火山灰和参差不齐的岩浆流会以令人惊讶的速度迅速分解，产生富饶肥沃的土壤。健忘的人们总是聚集在火山周围，在那里建起农场、村落乃至城市。如今，监测火山，并在其内岩浆上升、喷发即将来临时至少获得某些警报都是可能的。但即使在那样的时刻，劝说人们离开有时也绝非易事。在维苏威火山下的那不勒斯湾这样人口密集的地方，及时疏散人群既不现实也不可能。在南美洲和其他地方那些不甚著名的火山，至今甚至没有学者对其作过任何冲击力方面的学术研究。

主要的火山

名称	海拔(米)	大喷发时间	最后一次
苏联别济米安纳	2800	1955—1956	1984
墨西哥埃尔奇琼	1349	1982	1982
南极洲埃里伯斯	4023	1947, 1972	1986
意大利埃特纳	3236	频繁	2002
日本富士山	3776	1707	1707
爪哇岛加隆贡	2180	1822, 1918	1982
冰岛赫克勒	1491	1693, 1845, 1947— 1948, 1970	1981
冰岛海尔加费德	215	1973	1973
阿拉斯加州卡特迈	2298	1912, 1920, 1921	1931
夏威夷基拉韦厄	1247	频繁	1991
苏联克柳切夫斯科耶	4850	1700—1966, 1984	1985
苏门答腊岛喀拉喀托	818	频繁, 尤其是1883	1980
圣文森特岛苏弗里耶尔	1232	1718, 1812, 1902, 1971—1972	1979
美国拉森峰	3186	1914—1915	1921
夏威夷冒纳罗亚	4172	频繁	1984
菲律宾马荣	2462	1616, 1766, 1814, 1897, 1914	2001
蒙特塞拉特		1995年前一直休眠	1995—1998
扎伊尔尼亚穆拉吉拉	3056	1921—1938, 1971, 1980	1984
墨西哥帕里库廷	3188	1943—1952	1952
马丁尼克岛培雷	1397	1902, 1929—1932	1932
菲律宾皮纳图博	1462	1391, 1991	1991
墨西哥波波卡特佩特	5483	1920	1943
美国瑞尼尔山	4392	公元前1世纪, 1820	1882
新西兰鲁阿佩胡	2796	1945, 1953, 1969, 1975	1986
美国圣海伦斯	2549	频繁, 尤其是1980	1987
希腊桑托林岛	1315	频繁, 尤其是公元 前1470	1950
意大利斯特龙博利	931	频繁	2002
冰岛叙尔特塞	174	1963—1967	1967
日本云仙岳	1360	1360, 1791	1991
意大利维苏威	1289	频繁, 尤其是公元 79	1944

移动缓慢的岩浆流和更加致命的火山碎屑流并非仅有的危险。在喷发的火山周围聚集起来的尘埃和水蒸气的喷发云会造成大雨，若与火山上融化的雪水配合，会导致灾难性的泥石流或火山泥流。1985年，哥伦比亚的内瓦多·德·鲁伊斯火山就曾发生过这样的情况，泥石流沿山坡一路扫荡，造成大约22000人死亡。威胁甚至可能毫无行迹可觅。喀麦隆境内尼奥斯湖的深水中累积溶解了大量的火山二氧化碳。1986年的一个寒夜，湖面上致密冰冷的水体突然下沉，把富含气体的水带到湖面并释放了其中的压力。这就像打开一瓶充分摇动的苏打水一样，密度大于空气的气体突然释放席卷了山谷，导致附近村里的1700人在梦乡中窒息而死。

火山的力量或许无法阻挡，但通过审慎规划和仔细监测，人类可以学着相对安全地与之共存。

第七章

地动山摇之时



全速横穿大洋的超级油轮有着很大的动能，制动距离长达数十公里，然而没有什么能够阻挡整块大陆。我们已经听过印度和亚洲历时5500万年的慢动作碰撞的故事，其他构造板块也都在发生相对位移。板块的相互摩擦引发了地震。大地震地图所显示的板块分界线甚至比火山地图还要清晰。

全球定位系统测量显示了构造板块如何以每年几厘米的速度缓慢而稳定地滑过彼此。但在接近板块边缘处，滑动就没那么流畅了。在有些地方，运动仍然稳定，没有发生大地震，岩石仿佛被涂抹了润滑剂，抑或变得非常柔软，以至于它们的移动简直可以称之为蠕动。但很多板块边界却动弹不得。然而大陆持续移动，张力不断累积，最终岩石不堪忍受而突然破碎，地震就发生了。

随着洋壳潜没进地幔，也有些地震发生在很深的位置。但大多数地震都发生在顶部15-20公里处，那里的地壳又热又脆。岩石沿着所谓的断层线破碎，传出地震波。地震波看来是从地下的震源沿断层散发出去的。震源上方地表上的那个点叫作震中。

地震的震级

里克特和梅尔卡利震级表为地震划分了等级。前一种测量的是实际的波能，后一种则标记了破坏的效果。里克特震级表是用对数表示的，因此只使用数字1-10便可标记所有地震：从地震活跃区几乎无法察觉的频繁日常颤动，到有据可查的最大地震——迄今为止，最大规模的地震发生于1960年的智利海岸，其在震级表上的测量值为9.5级。震级表上每个点之间的能量差别是30倍。因此，例如，7级地震很可能比6级的破坏力大得多。令人啼笑皆非的是，查尔斯·里克特这位为震级表命名的加州地震学家1985年去世之后，他的许多个人记录却在1994年洛杉矶附近北岭镇的一场6.6级地震所引发的火灾中毁于一旦。

世上最著名的裂缝

在美国加州，地震几乎就是家常便饭。巨大的太平洋板块在持续运动中，它没有下潜到美洲大陆之下，而是在所谓平移断层与大陆擦身而过。接合位置几乎从来都不是一条直线，因此，主要断层线上的扭结导致很多平行和交叉的裂缝或断层。其中大多数位置经历了频繁的小型地震，任何一处均有可能成为大地震的中心。包括板块边界本身在内，最著名的裂缝要数圣安德烈亚斯断层了。它起自加州南部，在洛杉矶内陆曲线行进，一路向西北直达旧金山，通向大海。它在1906年恶名加身，当时旧金山毁于一场大地震，随后可怕的火灾烧毁了所有的木质房屋。

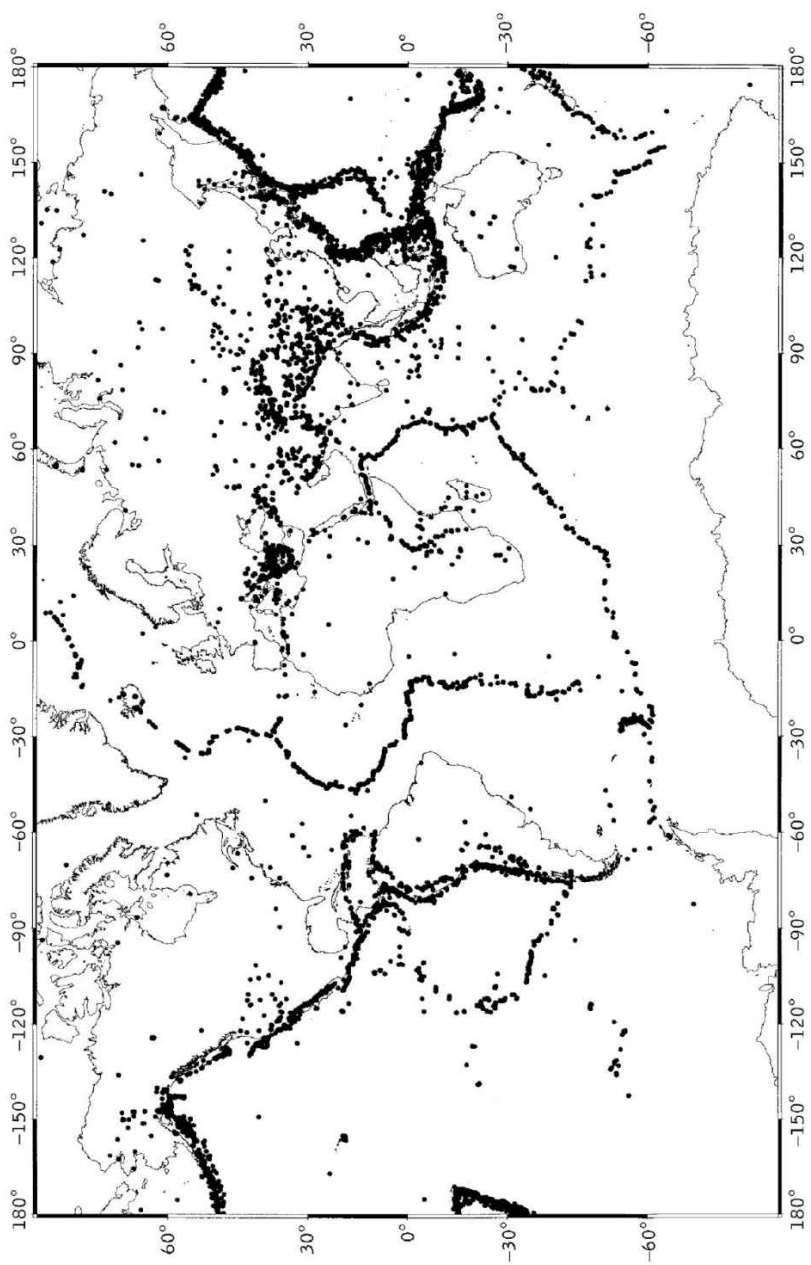


图20 过去30年来地壳大地震（5级和以上）的分布。大多数聚集在构造板块的边界上，但也有少数发生在大陆腹地

洛杉矶与旧金山之间是一片不毛之地，很容易在光秃秃的山峦中辨认断层的痕迹。有时，斜坡上的一个微小变化即可标记其行踪。有时，可以看见它切断了地形，仿佛有一只大手持刀划过地图。断层似乎直线行进了100英里。我曾在洛杉矶和旧金山中间的一条高低不平的机耕道上沿着这条断层行进。断层东面是坦布洛山脉低矮的侵蚀丘陵，西面则是干燥的卡里佐平原缓坡，向下直通圣路易斯—奥比斯保和太平洋。从丘陵地带下来是一些干涸的河床。在河床与斜坡基部之处，似乎发生过一些奇怪的事情。那些河流并没有直接流向西方，而是向右急转90°，沿着丘陵基部向北走了几十米，然后又向左急转弯继续流向大海。华莱士溪是其中规模最大的河流之一，这条得名于美国地质勘探局的罗伯特·华莱士的河流深深地嵌入柔缓的丘陵斜坡。它在横穿断层时错位了130米。它起初必然是直接流下山坡的，沿途切出深深的河道。在一系列地震中，平原西部突然向北倾斜，河床自然也跟着转向了。冬汛无法在高耸的河岸上切出一条新的河道，所以这些溪流沿着断层流淌，直到再次与原先的河床会合。这不是一蹴而就的。罗伯特·华莱士及其同事综合使用了挖方和放射性碳测定年代技术，计算出了地质时期。史书中唯一一个记录发生在1857年，它解释了最后9.5米的平移。距离这次平移最近的两次移动都发生在史前，分别将河道平移了12.5米和11米。平均下来，圣安德烈亚斯断层在过去13000年以每年34毫米的速度滑动。如果保持这一速度，那么2000万年后，洛杉矶将会挪移到旧金山的北方，两个城市间的距离与当前一样，只不过现在它是在旧金山的南面。当然了，加州人都知道这条道路并不平缓，他们为此可算是吃尽了苦头。

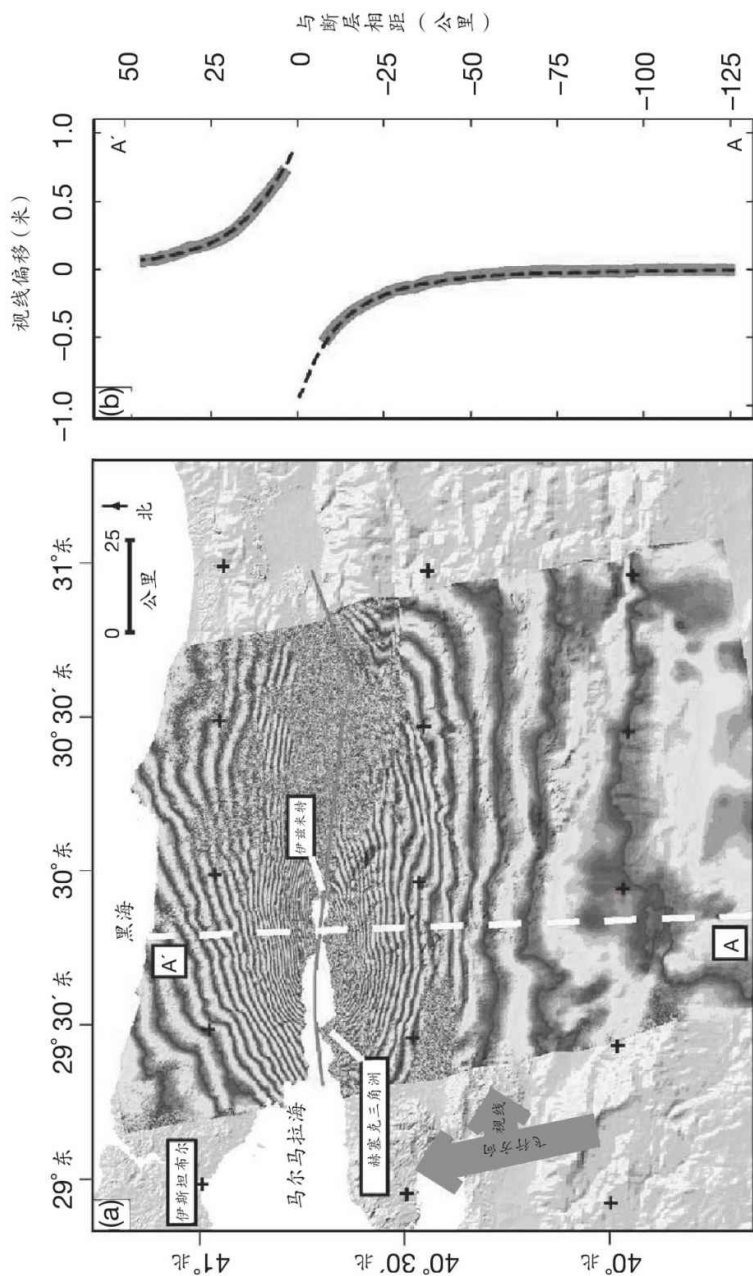


图21 1999年土耳其伊兹米特地震前后数据相结合之后的卫星雷达干涉图，显示出地面的运动

测量移动距离

在大陆尺度上测量以米或厘米为单位的移动距离，在过去几乎是不可能的，但如今就相对容易了。像美国加州和日本这样的断裂带上被放置了各种仪器。尤其是与全球定位系统连接的接收器，可以保证连续监视这些断裂带在地表上的位置。如果它们联入自动监测网，就可以立即向有关方面通知地震发生的准确位置和严重程度。正如我们将要看到的，它们还有助于地震预警。太空可以传送更清晰的实况图像。配备了合成孔径雷达的遥感卫星可以记录地面的形状，精确度非常高，以至于将地震前后分别拍摄的两张图片叠加后，可以生成干涉图样，显示出移动断层的精确区段及其运动。

板块中部的地震

就算表面上看来十分坚硬的大陆板块也受到压力和张力，它们有时也会移动。在美国简短的历史记录中，最大的地震并不是发生在加州，而是在美国东部。1811年，圣路易斯市附近的边城新马德里被3场里克特震级高达8.5级的大地震所撼动。这3场地震威力强大，足以摇动波士顿教堂里的吊钟，如果当时广阔的密西西比平原上存在大型的现代城市，也定会被夷为平地。迄今也不确定那场地震是由于在密西西比河沉积物的重压之下大地下沉所导致的，还是威力无穷的密西西比河本身恰恰就是地壳延展的产物。原因可能在于这里是某个海洋企图开放的备选线路，尽管最终它选择了阿巴拉契亚山脉另一侧的大西洋。但也许它是在作另一番尝试。无论原因如何，如果今天在新马德里再来一次地震，所造成的破坏将是不可估量的。

深层地震之谜

通过绘制地震深度图，我们就有可能跟踪海洋岩石圈在潜没带下

降的位置，如太平洋板块潜入南美洲安第斯山脉之下的具体位置。在起初的200公里左右，岩石冷脆，因而会破碎，又因为接近表面，所以就产生了地震。但某些地震的震源似乎要深得多，有的深达600公里，那里的热量和压力会让岩石变得软韧，使它们更易变形而非破碎。一个可能的解释是，这些深层地震或许是由于整层结晶正在经历着相变，从海洋岩石圈中的橄榄石结构变为地幔中密度更大的尖晶石型结构。反对这一学说的论据是，这一过程只会发生一次，而同一地点迄今已经发生了好几次有记录的地震。但这也可能是因为有连续若干层橄榄石在经历相变。

听天由命

2001年1月，整个印度西北部地动山摇，这场毁灭性的地震震中位于古吉拉特邦普杰市。此乃印度与亚洲的洲际碰撞余波未了。印度与中国西藏之间的相对运动仍在以每个世纪大约2米的速度持续累积。20世纪已经发生了一些严重的喜马拉雅地震，但一定有很多地区累积了大得多的张力。2米的滑坡便有可能产生7.8级的地震。但在印度从下方推入喜马拉雅山脉的逆断层中，某些部分已经积累了相当于4米滑坡的张力。实际上，某些地区500多年都没发生过严重的地震了。这样的“大地震”的确会是毁灭性的。尽管上个世纪以来建筑标准有所提高，普杰地震的证据表明，如今一次震级相当的地震可能造成的死亡人口比例与100年前无甚差别。而与此同时，处于危险之中的人口数量增加了10倍甚至更多。如果1905年的坎格拉³⁷地震今日重现，遇难人数很可能会达到20万。如果恒河平原的某座大城市发生了地震，这个数字可能会上升一个量级。东京，另一个人口密集的地震带，从1923年至今尚未发生过大地震。如果那里现在发生一场大地震，就算日本的建筑标准有所提高，估计也会造成7万亿美元的破坏，这也许会导致全球经济的崩溃。



图22 近年来城市地震中的高速公路隆起导致了惊人的人员伤亡。这是1995年日本神户市的景象

为地震而设计

人们常说，取人性命的是建筑物，而非地震。当然，地震中的大多数遇难者都死于倒塌的建筑物和后续的火灾。建筑物是否会在地震中倒塌，受到很多因素的影响。地震的力量显然十分重要，但震动持续的时间也很重要，其后便是建筑的设计。就小规模的结构而言，柔韧材料比脆硬的材料好。就像树木可以在风中摇曳，木框架的建筑物也可以在地震中摇摆而不致倒塌。重量轻的结构在倒塌之时不易致人丧命。但日本住宅传统使用的木材和纸张隔断墙更容易着火。地震中最糟糕的建筑大概就是砖石建筑以及加固质量很差的混凝土框架了；这在较为贫穷的地震易发国家极为常见。1988年亚美尼亚的斯皮塔克市附近的地震和1989年美国旧金山附近的洛马普列塔地震都是7级，但前者导致10万人死亡，而后的死亡人数只有62人，这很大程度上是因为加州有非常严格的建筑物规范。那里的高层建筑非常坚固，并且不会与地震波的频率产生共振。许多高层建筑在地基内都安放了橡胶块来吸收震动。在日本，一些摩天大楼在屋顶处配有重物系统，可以快速移动以抵消地震引起的晃动。

地面液化之时

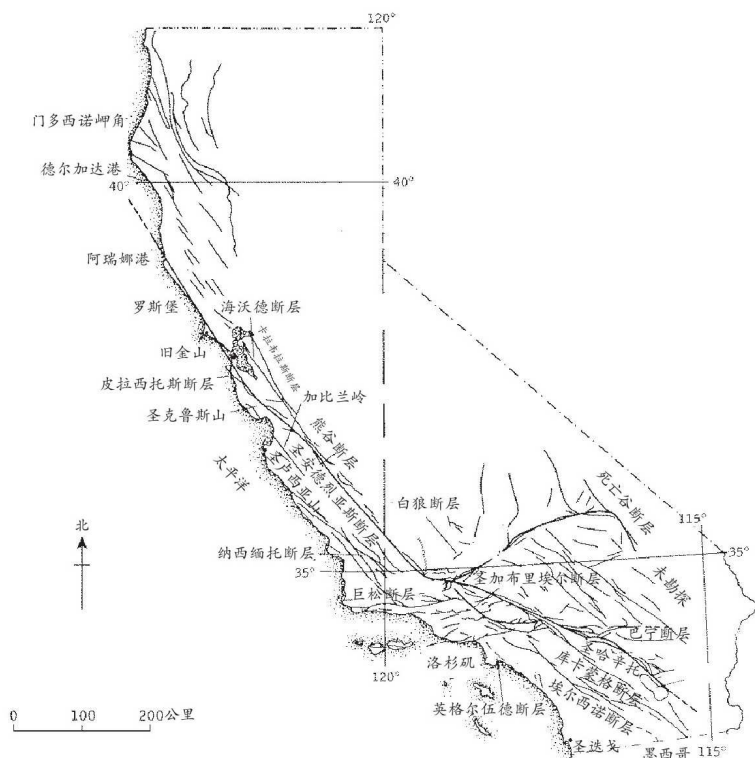


图23 加州的圣安德烈亚斯断层并非地壳上的一条单一裂缝。连这张地图也是经过简化的

如果你曾经站在湿润的沙滩上上下晃脚，你或许会注意到，水会在沙中上升，你的脚会陷进去；沙子液化了。地震摇动潮湿的沉积物时，也会发生同样的现象。1985年墨西哥城地震的震中远在400公里之外，但城里还是有很多建筑被毁。那些建筑建在一个古湖的填拓地38上，地震波在淤泥中往复共振了将近3分钟，导致地面液化，便无法再支撑其上的建筑。无论建筑物的地基有多深，一旦地面液化，都无法再提供多少支撑了。在1906年和1989年旧金山附近的两次地震中，毁坏最严重的建筑物都位于海港区，就是建在填拓地上的。

火灾

地震袭击城市时，最大的危险之一便是火灾。在1906年的旧金山地震和1923年的东京地震中，死于火灾的人数都多过死于地震本身的人数。炉灶倾倒就很容易引起火灾，在木质建筑物的杂乱废墟中快速蔓延，破裂的煤气管道更是为之添柴加油。旧金山的消防力量不足；消防车都被困在车库里或堵塞的街道上，破裂的给水主管将城市的给水系统消耗殆尽。如今，像旧金山这样的地震易发城市都在开发燃气和自来水的所谓“智能管道”系统，在压力由于管道破裂而突然降低的情况下，该系统可以迅速地自动关闭相应区段。

拯救生命

地震期间最安全的地方当属开放、平坦的乡间，而恐慌则是最要不得的。在城市里，室外随处会有下落的玻璃和砖石，还不如待在室内的楼梯等坚固结构之下来得安全。日本和美国加州的学童都接受了如何进行自我保护的常规训练。然而，在真正的地震发生时，大多数人还是会愣在原地或惊慌失措地跑向室外。如果人们被困在倒塌的建筑物中，搜救人员可以使用一整套热敏相机和探听装置来找到他们，悲剧固然不可避免，但每一次灾难过后，都会发生不可思议的营救奇迹。

机会与混乱

在某种程度上，地震是能够有把握地预测的。旧金山、东京和墨西哥城等城市必将经历下一次地震。但知道这一点对于住在那里的人没什么用处。他们想准确知道的是“大限”何时将至，地震又有多严重。但这些正是地质学家无法预测的。就像天气一样，地球也是一个复杂的系统，微小的起因就可以导致巨大的结果。亚马孙河畔那只虚

构的蝴蝶振动一下翅膀就能影响欧洲的天气，同样，卡在断层中的小卵石也可以引发地震。人类大概永远不可能完全准确地预测地震，但以概率预测地震的效果越来越好了；距离地震发生的时间越近，预测的准确率越高。

传统的地震前兆

在科学仪器出现以前很久，人类就一直在寻找地震预警，向他们通报即将来临的地震。特别是中国人，他们相当擅长观察奇怪的动物行为、水位的突然变化和水井中的含气量，以及其他地震前的征兆。正是利用这些指标，在1975年的一场毁灭性地震发生前数小时，海城市便被疏散一空，拯救了数十万人的生命。但一年后，24万人死于唐山，事先没有任何预警。其他线索包括微弱的光电闪烁，可能是由于矿物结晶受到挤压而产生的，就像按下压电式气体会产生火星。有人对动物感知地震逼近的方式进行了认真研究；例如，日本有人观察鲶鱼是否会因为电子干扰而表现异常。但鲶鱼的异常行为有哪些？何况有多少户人家会监测鲶鱼呢？另有证据表明，在大地震来临之前会有极低频率的电磁波。不过这么说到底，最准确的指标看来要属穿行过地面的地震波了。

把握先机

多数大型地震发生之前都有前震。问题在于很难说清某个小型的地震是一个独立事件，还是大地震的前奏。但前震可以改变概率。根据历史记录，我们可以说，在接下来的100年内的某个时间，有可能发生一场大地震。但这样一来，明天发生地震的概率就变成了 $1/36500$ 。每年可能会有10次小型地震，其中任何一个都有可能是大地震的前震。因此，探测出小型地震也就把未来24小时发生地震的概率提高到 $1/1000$ 。了解到断层的具体位置、它们上次开裂是什么时

候，并在所有适当的位置安放仪器，有时可将预测的准确率提高到1/20。但这仍然相当于说明天有95%的概率不会发生地震，基本上不能在电台广播上播报这一统计数值并以此为由疏散市民。不过它足以通知紧急部门待命，并停止运输危险化学品。

实时警报

预测地震也许总是很难，但地震发生时是可以切实探测到的。这可以变成一种预警系统。1989年美国加州的洛马普列塔地震之后，这一系统得到了验证。尼米兹高速公路的隆起路段已经部分坍塌，救援人员试图救出困在下面的驾车人士。巨大的混凝土板很不稳定，余震会让它们轰然倒塌。地震的震中远在近100公里之外，因此，设置在断层中的传感器能够利用无线电以光速发送警报，救援人员会在以声速行进的地震波到达之前25秒收到预警，让人们有时间清场。未来，可以利用这一系统给出地震主震的简短警报。例如，从洛杉矶外的主断层线发出的冲击波需要一分钟才能到达该市。无线电警报或许不足以疏散人群，但联入计算机系统后，警报有助于银行保存账目、电梯停止运行并开门、自动阀封锁管道、急救车驶离建筑物。

大地震

位置	年份	震级	死亡人数
印度普杰	2001	7.7	20 085
萨尔瓦多	2001	7.7	844
秘鲁	2001	8.4	75
中国台湾	1999	7.7	2400
土耳其	1999	7.6	17 118
阿富汗	1998	6.1	4000
伊朗北部	1997	7.1	1560
俄罗斯(库页岛)	1995	7.5	2000
日本(神户)	1995	7.2	6310
加州南部	1994	6.8	60
印度南部(奥斯马纳巴德)	1993	6.4	9748
菲律宾	1990	7.7	1653
伊朗西北部	1990	7.5	36 000
旧金山(洛马普列塔)	1989	7.1	62
亚美尼亚	1988	7.0	100 000
墨西哥城	1985	8.1	7200
也门北部	1982	6.0	2800
意大利南部	1980	7.2	4500
伊朗东北部	1978	7.7	25 000
中国唐山	1976	8.2	242 000
危地马拉市	1976	7.5	22 778
秘鲁	1970	7.7	66 000
伊朗东北部	1968	7.4	11 600
中国古浪南山	1927	8.3	200 000
日本	1923	8.3	143 000
中国甘肃	1920	8.6	180 000
意大利墨西拿	1908	7.5	120 000
旧金山	1906	8.3	500
印度加尔各答	1737	—	300 000
日本北海道	1730	—	137 000
中国陕西	1556	—	830 000
土耳其安条克	526	—	250 000

结语

要介绍一个美妙的星球，本书的确只是个短小的读本。我努力概述了某些关键过程的运作，它们分别发生在我们头顶的星空和脚下的大地。我试图解释这些充满生机的过程如何在地表彼此互动，才让我们拥有了这个因为了解所以深爱的世界。那些过程产生了丰富多样的地形、岩石和生命群体。我无意介绍是怎样美丽的矿物和晶体组成了这个星球上的岩石；也没有探讨某些过程的细节，在这些过程中，岩石因构造力而上下颠簸，被风雨冰雪雕琢成我们生活的地球上这令人屏息赞叹的壮丽地形。我没有深究岩石的地下残余如何淤积在沉积层中，也没有探索它们如何产生了肥沃土壤，让我们的食物链得以存续。我更没有细说这个星球最奇妙不可言的产物——生命，以及这个世界的物理力量如何与化学作用和自然选择协力，让我们的星球生机盎然。所有这些都该有各自的专著，一一进行更加完整的介绍。

然而，我的确相信我们的星球非常特别，如果不是各种地球物理过程的罕见组合，至少就我们所知，生命不会有如此辉煌地绽放。我试图在本书中展现世间万物是如何彼此依赖的。没有水，岩石便不会得到润滑，花岗岩不会形成，我们也不会拥有大陆上的大块陆地。没有水，也就没有云和雨；只有风卷黄沙的沙漠地形，是不大可能孕育生命的。没有液态水，生命的化学过程就无法起效，我们所知的生命也不会出现在地球上。没有生命，也就不会对大气成分的反馈机制，至少到目前为止，正是这一机制让气候尚可承受。没有生命，现在的地球要么是个雪球世界，要么是个超热的温室。

虽说在最近这十亿年来的大部分时间里，环境适宜、万物生长，然而时至今日，我们的命运仍要听凭地球的摆布。火山和地震等构造力量比水灾、干旱和风暴等大气力量更为凶猛。它们吞噬了无数生

命，让数百万人生活无以为继。然而无论如何，我们幸存下来了。在很大程度上，我们像蚂蚁一样在地表忙忙碌碌，对宏阔的图景不知不觉。但即使如此，人类本身也已经成为塑造星球的一股强大势力。城市化和农业、土木工程和污染，这些人为过程改变了大片地表的样貌。我们为此付出了代价。当前动植物物种灭绝的速度甚至比白垩纪和二叠纪末期的物种灭绝速度还要快。如今，大气成分的变化及其所导致的气候变化看来比最后一次冰川期以来的任何时候都要迅速，持续的时间可能也要长得多。

我们早已不再是这个星球的受害者，而变成了它的托管人。我们却恩将仇报，对土地粗暴轻率地贪婪，对污染置若罔闻地轻忽。这样做是要承担风险的。我们仍然别无退路，毕竟所有的人都住在同一个星球上。我们应该照顾好这个星球，为它承担起责任。但也要开启征程去寻找新的家园，让新技术带领我们飞往外星。

无论我们怎样小心呵护，这个世界都不会永远存在下去。地球随时都会因小行星或彗星的撞击而毁灭，或者被附近某颗爆炸恒星的辐射穿在炙叉上烘烤。我们还有可能因为全面核战而更早地面临大致相同的结果。最终，在大约50亿年的时间里，太阳会耗尽其核心的氢燃料并开始扩张成一个火红的巨星。最新的估计认为，白热的气体倒不会抵达地球这么远的地方，不过它必然会吞噬水星和金星。它会把我们美丽的世界烧成灰烬，烧干海洋和大气层，让地球不再宜居。但就算对一个星球来说，50亿年也是一段漫长的时间。所有的物种都会灭绝，从统计学角度来说，人类根本不可能存活500万年，更不用说50亿年了。或许那时会有一种新的生命形式统治地球，或许我们会演化或自我设计成不同的物种，又或许我们的后代会找到某种方式把记忆和意识封存进永生的机器。总而言之，我是个乐观主义者，喜欢想象未来的行星科学家探索和开拓新世界，并把它们拿来与被我们称为地球的这个生气勃勃的行星相媲美。

[1]弗雷德·霍伊尔爵士（1915-2001），英国天文学家，英国皇家学会会员。著有多部学术专著、科普读物、科幻小说，以及一部自传。霍伊尔的许多研究成果不符合正统的学术观点，但仍然被视为20世纪最有影响力的科学家之一。

[2]阿尔弗雷德·魏格纳（1880-1930），德国地质学家、气象学家和天文学家，大陆漂移学说的创立者。1930年11月，他最后一次前往格陵兰探险时身亡，享年50岁。

[3]又称时空泡沫，是1955年由美国物理学家约翰·惠勒（1911-2008）提出的量子力学概念。“泡沫”即为概念化的宇宙结构的基础。量子泡沫可用来描述普朗克长度（ 10^{-35} 米级别）的次原子粒子时空乱流。在如此微小的时空尺度上，时空不再平滑，不同的形状会像泡沫一样旋生旋灭。

[4]詹姆斯·范艾伦（1914-2006），美国太空科学家。他促成了太空磁层场研究的创立，以发现范艾伦辐射带而闻名。

[5]塞尔维亚地球物理学家和天文学家米卢廷·米兰柯维奇在描述地球气候整体运动时所提出的理论。

[6]英国天文学家爱德华·沃尔特·蒙德（1851-1928）在进行太阳黑子与太阳磁力周期的研究时，发现在大约1645至1715年的这段时间，太阳黑子非常稀少，这个时期即后来以他的名字命名的蒙德极小期。

[7]17至19世纪初期的某些冬天在伦敦泰晤士河潮汐水道上举办的集市。

[8]詹姆斯·赫顿（1726-1797），英国地质学家、医生、博物学家、化学家和实验农场主。他在地质学和地质时期领域提出了火成论和均变论，为现代地质学的发展奠定了基础。

[9]约翰·麦克菲（1931-），美国作家。他被视为创意纪实写作的先驱者，1999年获普利策奖。

[10]斯蒂芬·杰伊·古尔德（1941-2002），美国古生物学家、演化生物学家、科学史学家与科普作家。他的主要科普作品有《自达尔文以来》《熊猫的拇指》等。

[11]亨利·吉（1962-），英国古生物学家和演化生物学家，科学期刊《自然》高级编辑，著有《寻找深时：超越化石记录，进入全新的生命史》等。

[12]地质时间概念，其所指的时间远远超过《圣经·创世记》中暗示的区区数千年，达到数十亿年。现代哲学意义上的“深时”概念由18世纪苏格兰地质学家、人称“现代地质学之父”的詹姆斯·赫顿提出。从那以后，现代科学经过漫长而复杂的发展，确定地球的年龄约为45.4亿年。

[13]公元前12世纪至前1世纪的意大利中西部古国，大致在如今的托斯卡纳地区。

[14]查尔斯·莱尔（1797-1875），英国地质学家。他的理论多源自他前一代的地质学家詹姆斯·赫顿。他的巨著《地质学原理》影响巨大，查尔斯·达尔文在“小猎犬”号旅行期间就携带了此书。

[15]欧内斯特·卢瑟福（1871-1937），出生于新西兰的英国物理学家，被誉为原子核物理学之父。

[16]瑞利·约翰·斯特拉特（1842-1919），与威廉·拉姆齐合作发现了氦元素，并因此获得了1904年的诺贝尔物理学奖。

[17]阿瑟·霍姆斯（1890-1965），英国地质学家。他对于地质学的理解做出了两大贡献：其一是倡导放射性矿物确定年代的应用，其二是理解地幔对流的机械和热力学意义，这最终促成板块构造学说被广泛接受。

[18]白垩纪与第三纪的界线。

[19]沃尔特·阿尔瓦雷茨（1940-），美国地质学家，任教于加州大学伯克利分校地球与行星科学系，因与其父共同提出恐龙灭绝是因为小行星或彗星撞击地球的理论而闻名。

[20]路易斯·阿尔瓦雷茨（1911-1988），沃尔特·阿尔瓦雷茨的父亲，西班牙裔美国实验物理学家，1968年获诺贝尔物理学奖。

[21]比尔·舍普夫（1941-），美国古生物学家，在加州大学洛杉矶分校教授地球科学。

[22]太阳系海王星轨道外黄道面附近天体密集的中空圆盘状区域，以荷裔美籍天文学家杰拉德·柯伊伯（1905-1973）命名。

[23]科学家通过对古陨石的研究，发现了短暂同位素（如铁60）的踪迹，该元素只能在爆炸及寿命较短的恒星中形成。这表示在太阳形成的过程中，附近发生了若干次超新星爆发。其中一颗超新星的冲击波可能在分子云中造成了超密度区域，导致该区域塌陷。这种塌陷气体区域被称为“前太阳星云”，其中的一部分形成了太阳系。

[24]1909年由克罗地亚地震学家安德里亚·莫霍洛维契奇（1859-1936）首先发现。

[25]位于英国东南部肯特郡坎特伯雷市，是英国圣公会首席主教坎特伯雷大主教的主教座堂，也是英国最古老、最著名的基督教建筑之一。

[26]功率单位，1太瓦特 = 10^{12} 瓦特。

[27]压强单位，1吉帕斯卡 = 10^9 帕斯卡。

[28]弗兰克·泰勒（1860-1938），美国地质学家。从哈佛大学辍学后，在父亲的资助下成为北美五大湖地区的冰川学专家。1908年底向美国地质学会投稿，提出了大陆漂移的假说，但遭到其他科学家的忽视或反对。

[29]即夏威夷岛，夏威夷群岛中最大的岛屿，位于群岛最南端，面积10414平方公里。

[30]位于英格兰西南部德文郡的一个高原。

[31]耶洛奈夫镇（Yellowknife），又译黄刀镇，加拿大西北地区的首府。

[32]克里斯托弗·斯科泰塞（1953-），美国地质学家，“古代地图计划”（Paleomap Project）的创建者，该计划的目标是绘制自数十亿年前开始的地球古代地图。

[33]小普林尼（61-约113），罗马帝国律师、作家和元老。在给塔西佗的信中，小普林尼描述了他的舅舅兼养父老普林尼丧生的那次维苏威火山爆发，也是在那次火山爆发中，庞贝城被毁。

[34]指1969年的美国电影《喀拉喀托：爪哇之东》，曾获得1970年美国奥斯卡最佳视觉效果奖提名。

[35]主要集中在爱琴海地区克里特岛的古代文明，其持续时间大约是公元前2700-前1450年。

[36]意大利南部西西里岛东岸一城市，也是卡塔尼亚省的首府。历史上以地震频繁闻名。

[37]印度北部喜马偕尔邦人口最稠密的地区，位于喜马拉雅山脉的山脚下。

[38]由原有的海域、湖区或河岸填埋形成的陆地。

分享译林更多好书：

-  官方微博： @译林出版社



-  豆瓣小站： <http://site.douban.com/yilin>

-  官方微信：



您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！

A Very Short Introduction

牛津 通 识 读 本

笛卡尔 Descartes

[英国] 汤姆·索雷尔 / 著
李永毅 / 译

 译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

笛卡尔/ (英) 索雷尔 (Sorell , T.) 著 ; 李永毅译. ——南京 : 译林出版社 , 2013.1

(牛津通识读本)

书名原文 : Descartes : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3270-3

I. ① 笛... II. ① 索... ② 李... III. ① 笛卡尔 , R. (1596 ~ 1650) - 哲学思想-研究 IV. ① B565.21

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219822号

Copyright © Tom Sorell 2000

Descartes was originally published in English in 2000.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only , excluding

Hong Kong SAR , Macau SAR and Taiwan , and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright ©2013by Yilin Press , Ltd.

著作权合同登记号图字 : 10-2007-046号

书 名 笛卡尔

作 者 [英国] 汤姆·索雷尔

译 者 李永毅

责任编辑 何本国

原文出版 Oxford University Press , 2000

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年1月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3270-3

目录

[引用文献说明](#)

[序言](#)

[第一章 物质与形而上学](#)

[第二章 发现自己的天命](#)

[第三章 统一的科学，统一的方法](#)

[第四章 “绝对项”、简单本质与问题的处理](#)

[第五章 在世界浪游](#)

[第六章 巴黎岁月](#)

[第七章 秘而不宣的物理学](#)

[第八章 一种方法的三个样本](#)

[第九章 一种新“逻辑”](#)

[第十章 形而上学之必要](#)

[第十一章 《沉思集》](#)

[第十二章 剔除怀疑主义的怀疑？](#)

[第十三章 神学家与物理学的上帝](#)

[第十四章 概念](#)

[第十五章 心](#)

[第十六章 体](#)

[第十七章 公之于众的物理学](#)

[第十八章 “其他科学”](#)

[第十九章 最后的日子](#)

[第二十章 笛卡尔的幽灵](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

引用文献说明

书中所标注的卷数和页码依据的是亚当和塔内里编辑的笛卡尔著作的标准版（巴黎：弗兰出版社，1964——1975），例如“7.12”指亚当版的第7卷第12页。英语译文主要来自科廷罕、斯多瑟夫和默多克的《笛卡尔的哲学著作》（剑桥：剑桥大学出版社，1985）。在这个译本中，亚当版的卷数标在作品最前面，页码标在文字两边的空白处。卷数后的字母A代表拉丁文本，B代表法语文本。大段引用的笛卡尔信件来自安东尼·肯尼编译的《笛卡尔：哲学信札选》（牛津：牛津大学出版社，1970年）。

序言

陈家琪

在人类哲学思维的全部历史上，以自己的一句话或一个命题而与自己以前的一切繁琐论述划清了界限，从而也就开创出了一个崭新的时代，或者理解为奠定了一个全新的基础、确立了一个完全不同的领域、并使得自己以后的所有哲学家都不得不面对的，恐怕就只有笛卡尔一个人了。

这句话或这个命题就是“我思故我在”（*Cogito, ergo sum*），后来也有人干脆把这句话简化为“我思”（*cogito*）；因为“我思故我在”中的这个“故”字给人一种“所以”、“因此”的感觉，于是从“我思”到“我在”就似乎成了一种推论。

这恰恰是笛卡尔最反对的，这种反对针对的就是中世纪以来所流行的亚里士多德的三段论式的推论模式：凡思维者均存在——现在我在思维——所以我存在；或者从思维中的观念推导出观念的存在：因为我的思维中有上帝的观念，所以上帝一定存在。

其实，“思维中有上帝”，只能证明思维存在，既不能证明上帝存在，也不能证明“我”（思维者）的存在，尽管这二者的存在也是他在后面所想证明的。

罗素后来在他的《西方哲学史》中指出，“我思”中的“我”字于理不通，因为这里的“我”指的就是“思”，“我在”即“我思”，它并不是指笛卡尔（自己）的存在或任何一个思维者（作为肉身）的存在，它确定的只是“思维自身”的“存在”。

有思维存在，哪怕这个思维受了蒙蔽，受了欺骗，哪怕这是一种正处于想象、幻想、梦境中的思维，但只要有思维的活动，思维就总是存在着的，他把这视为他的“第一哲学”。

这种前所未有的“第一哲学”具有如下的非凡意义：

第一，思维与存在的同一是一个最简单不过的命题，它说的只是思维存在；因为没有思维，什么都谈不上。大家在哲学上争论的唯物、唯心，辩证法、形而上学，哪个是第一性、哪个是第二性，谁决定谁，以及历史是否有规律，上帝是否真的存在等等，都需要有一个前提，这就是先得有“思维存在”，或者说“有思维”。于是，当那个时代的所有的科学家们都在努力理解物质世界的运动规律时，笛卡尔所告诉我们的却是：这种理解与争论之所以可能，是因为有思维存在。

这难道不是一句废话或多余的话吗？

不是。汤姆·索雷尔在他这本小书中告诉我们，当伽利略率先开始以几何学的图景理解物理学时，笛卡尔说：“他还没打地基就开始盖楼了。”

“地基”是什么？笛卡尔又比喻为“树根”。他说，哲学（也就是他那个时代的科学）就如一颗树一样，形而上学是树根，物理学是树干，其他学科是树枝，比如医学、构造学、道德学；这并不是说形而上学最重要，重要的是“树枝”，因为所有的果实都结在“树枝”上。

但形而上学毕竟是“地基”或“树根”，是人类“最高层次的智慧”。

西方的大科学家们直到今天依旧不失其“哲学家”的底色，就在于他们总想为自己的研究提供一个坚实的“地基”或“树根”。

我们应该承认，这里所说的“地基”或“树根”是超出感觉之外的，是无法证明其存在的；我们在这里只能笼统地把“地基”或“树根”如笛卡尔那样理解为思维，理解为思维中的观念（这些观念只好被说成是“先天”就有的）。这里所说的“思维”指的是一种具有“普遍总体性”的“空洞形式”，包括无任何内容的设想、理解、肯定、否定、意欲、想象、感觉等等。就是说，思维也好，思维中先天就有的观念也好，都只是作为前提必须先要具有的“形式”，然后经验、感觉（也就是具体的内容）才能在其中得到归纳与整理（这一问题在以后演变为现象学中的意向性及其意向对象间的关系）。这就涉及到了西方哲学

的某些基本特征。可惜在很长的一段时间里，甚至直到今天，我们依旧习惯于把经验中的外部事物视为真实，认为凡是超出了我们感觉经验的就是不确实的。黑格尔对此的反驳和为笛卡尔所作的辩护就是：“我们虽然可以思维这件和那件东西，但是，我们可以把这件和那件东西抽掉，却不能把‘我’抽掉。有人说，我们之所以思维这件和那件东西，是因为东西存在；这种说法是惯常的狡辩，其实文不对题；殊不知说有某种内容存在，这话正是值得怀疑的，——其实并没有什么可靠的东西。”^[1]

第二，这就涉及到了笛卡尔哲学的出发点：“怀疑一切”（*de omnibus dubitandum*）。我们经历的意见和感官欺骗简直太多太多，这使得我们无从信任一切来自外在或他人的说法，确信我们必须抛弃一切原先的假设与信从，一切从自己的思维出发；当然，首先是思维的存在无可置疑。

思维应该从自身的存在开始，黑格尔认为这是一条“伟大的、极其重要的原则”，而且它并不导致怀疑主义，因为它不是为怀疑而怀疑，不是以怀疑为目的，而是通过怀疑达到相对于自己的思维而言的确实可信的结论。精神的自由也就正体现在这里；这也就是近代西方哲学中理性主义批判精神的起源。

怀疑本身所呈现的一个完全无可非议的事实就是“怀疑本身存在”。

笛卡尔说，在我们的一生中，哪怕只有一次，我们是不是可以对一切稍稍感到怀疑的东西都一律加以怀疑呢？因为我们从小到大，在没有充分运用自己的理性之前，就已经先行接受了各种各样的意见、看法、传统与习俗；那么当我们有一天想到应该从自己的思维出发时，是不是应该对以前所接受的一切统统加以怀疑呢？

相对于相信、肯定、盲从、听话，只有怀疑才能回到自身，才能意识到“怀疑本身”即思维或思维的自由存在，因为你毕竟可以否弃掉一切成见、一切只要想轻而易举接受就能接受的说法。

在这里，“自由”与“思维”一样，都是通过怀疑而返回自身的，同时也就证明了某种“绝对开端”的存在。

我们不要忘记，笛卡尔的一生都是在被压制、被禁止、被批判、被围攻中渡过的，伴随着他的一直是恐惧与离群索居；也正因为周围的一切对他来说都是否定性的，所以他才会想到回到自身，回到思维的自由。索雷尔在他的书中告诉我们，笛卡尔要让教会和周围的人能容忍他，只有三条路可选：一是修改自己的观点，自我批判；二是掩饰其危险后果，把语言变得更隐晦、更隐蔽；三是找到一个就连最顽固的反对者都无法反对的“起点”，这才有了他的“我思故我在”。他选择的的就是第三条道路。这也启示我们：当意见无法统一，当所有的人都情绪激昂地认为只有自己的想法才对时，我们是否也应该寻找一个共同的、“就连最顽固的反对者都无法反对的‘起点’”？当然，我们首先得问一下自己：有这样的起点吗？我们自己相信这样的起点吗？“起点”，我在这里也可以理解为“底线”或对话的“基础”。如果连这一点都不相信了，那可就真成了怀疑论者或虚无主义者。

最后一点，我想特别强调一下笛卡尔的文风。

从索雷尔的书中我们可以看出，笛卡尔所提出的都是一些很平常、很日常、别人不会注意到的问题，比如当他从作为一个科学家起步时，提出的问题就是“为什么人觉得白昼比夜晚暖和？为什么越接近赤道也就越暖和？”“彩虹为什么是弧形？”，到了哲学阶段，他的问题变成了：人们到底是如何得出上帝存在、上帝完美、上帝不会欺骗我们这一结论的？尽管结论在问题提出之前就已得出，但他作为一个科学家，想的却始终是有无“总体科学”和“普遍数学”的问题；作为哲学家，他思考的也一直是“我思”与“我在”间必然会有联系：“如果没有三角形的存在，所谓的三角形的真实本质如何能存在？其次，只要完美就必定存在，究竟是什么意思？”黑格尔在他的《哲学史讲演录》中说，笛卡尔是第一个以非学院的独立思想者的身份开始哲学讨论的，而且所有论述都十分自由、简明、通俗，抛开一切公式、假定，“文章开门见山、十分坦率，把他的思想过程一一诉说出来”，于是改变了整个哲学文化的气氛。所以笛卡尔不但是一个彻底从头做

起，带头重建哲学的英雄人物，而且更重要的，就是通过他的著述标示出了一个把哲学问题作为困扰自己人生的最大问题来加以讨论的“全新方向”和哲学的“新时代”。

笛卡尔是近代一位伟大的科学家，他建立了高等数学的重要基础，是解析几何的发明者，对物理学、光学、天文学都有重大贡献；是他发明了用 x 、 y 和 z 表示方程中的未知量，用 a 、 b 和 c 表示已知量，创立了表示数字的立方和高次幂的标准符号；他二十三岁时，就声称自己已经找到了一种适用于所有科学问题的“总方法”，而且在1630年（三十四岁）着手写他的《世界》一书，其中就包括地球运动的假设；他的《屈光学》确立了光的折射与光所穿越的介质密度之间的关系；他的《气象学》则在风、云、彩虹、雪、冰雹、风暴与其他自然现象间建立起简洁一致的解释方式，因为他相信“本性天然是有秩序的、稳定的，每种事物由于其本性的决定作用，都表现出与之相应的特定行为和变化方式”。

但所有这一切并不足道，至少，牛顿的成功就已经沉重打击了笛卡尔在自然科学上的成就与声望；也许正如有些人所说的，笛卡尔是一位很少有兴趣用实验来验证自己理论的沉思型人物，他的沉思最能满足的，就是他的形而上学两原则（“我思故我在”与“上帝存在”）之间的关系，是他对一切成见与权威的怀疑和坚定地把“开端”奠基基于普遍性思维的努力，是他的对事物是否具有统一本性的思考与简洁明了的文风、自我敞开的坦白。

说到底，他是一位真正的哲学家，尽管在黑格尔看来，在自由问题上，他无法解决一个问题：如果人是自由的，是否会与神的全知全能、预先安排发生矛盾；而且他把哲学（科学）比喻为大树的说法，事实上也导致了以后集各种科学之大成的体系化趋向，如从逻辑学、形而上学讲起，再讲自然哲学，包括物理学、数学等等，最后再讲伦理学，研究人的本性、义务、国家与公民。而黑格尔自己恰恰就是这一体系的最后一个完成者，其间历经将近两百年。

我自己最有兴趣的是这样一个哲学问题：笛卡尔认为感官并不再

现任何事物，感官仅仅负责从周围的物质接受碰撞；再现（包括颜色、味道、质地、温度）是理性灵魂的职司；于是，身边有一个又红又大的苹果是理性的灵魂单独感知到的，感性只能感知到苹果与我身体的碰撞。是这样吗？笛卡尔为什么要这样认为？其实，他的意思是说：人的感性只能感知到苹果，但当我们说到或想到“苹果”这个词语时，它在我们心目中所唤起（也就是“再现”）的“又红又大”是理性灵魂的功能。于是，他又从这里得出了这样一个结论：人的感官会接触到一些具体的事物，这种接触只会在人的心智中引起“再现”（包括联想）；而且人的心智中也会有一些概念（词语）是无须到外界寻找对象的；也就是说，理性灵魂会有一些天生的或自己制造的概念（词语），这些天生的或自己制造的概念也可以在人的心智中衍生出更多的句子，用以表达那种仅仅“再现”于心智中，但又与外部事物极其相似的景象。索雷尔说，令人惊讶的是每种语言的使用者都能制造出大量从未学过的句子；而且尽管掌握语言的方法和个体的智力千差万别，不同语言的使用者却能把握到某些相同的东西，这应该归因于语言的使用者一定具有某些相同的能力，而且这种能力不是我们在学习语言的过程中获得的。“显然，这样的看法是笛卡尔假说的一个变种，它正是美国语言学家诺姆·乔姆斯基的杰出理论。乔姆斯基承认自己受到了笛卡尔的影响。”

【注释】

[1] 黑格尔：《哲学史讲演录·第四卷》，贺麟、王太庆译，商务印书馆1978年版，第71页。

第一章

物质与形而上学

勒内·笛卡尔的职业生涯不长，起步也晚。1628年他才开始专注地研究哲学和自然科学，此时他已三十二岁了；九年以后他才有作品问世，而这距他生前最后一部著作的出版时间（1649年）仅有十二年。他也远非多产的作者。然而，他为物理学^[1]、数学和光学作出了奠基性的贡献；在气象学和生理学等领域，他所留下的记录也惠及后人。他在自然科学方面的成就已经令人景仰，但他的视野却远更辽阔。

他最为人知的方面或许是“我思故我在^[2]”（Cogito, ergo sum）这句名言。这个简短的论断是他的形而上学（或者说“第一哲学”）的第一原则，这种哲学致力于探讨坚实严谨的科学赖以存在的先决条件。他的形而上学非常玄奥，对后世哲学影响深远，直至今日仍不绝，堪称他思想遗产中最具生命力的部分。但是笛卡尔的初衷绝不是让形而上学独立于科学研究而存在，更不是让它喧宾夺主。当笛卡尔在研究活跃期的前半段转向形而上学时，他发明的理论仅仅是为阐述自己以数学为基础的物理学扫清障碍。通过极其抽象复杂的推理，笛卡尔力图证明，只有那些能够在几何学中清晰理解的属性——长、宽、高——才是物质最核心的属性，解释自然现象也只需要考虑这些几何属性和物质的运动。

几何式物理学的鼓吹者不止笛卡尔一位，他甚至也不是头一位。这个大方向的前驱当推伽利略^[3]，但笛卡尔认为他不够严谨。“他还没打地基就开始盖楼了，”笛卡尔在1638年10月的一封信中如此评价伽利略，“他没有考虑自然的第一因，只试图解释一些个别现象。”（2.380）笛卡尔的形而上学则考虑了自然的第一因——上帝；他的物理学由此推演出自然界最普遍现象——这些现象包括加速以及物体因碰撞而发生的变形——的原因并就其他许多现象的成因提出了

假设。

他有意采用了一种同时远离经验常识和传统物理学的解释方式：该方式似乎无意与自然物体向人类感官所呈现的表象保持一致。搭建笛卡尔物理学的材料是关于物体的数学事实，诸如关于大小、形状、构成、速度的数据，这些事实能够为感官经验迥异于我们或者完全没有感官经验的心智^[4]所把握。物体的其他事实，诸如颜色、气味等原本与人类感觉能力有关的事实，笛卡尔是以另外的方式处理的。他用自己偏爱的框架来解释，将它们都归结为物体的大小、形状、速度以及这些事实对感官的影响。由此，笛卡尔创立了一种理论，区分了物体真实拥有的本质属性（形状、大小等等）与物体似乎拥有的表象属性（颜色、气味及其他能感知的特性）。



图1 一幅笛卡尔肖像的版画复制品（原作者：弗兰斯·哈尔斯）

笛卡尔区分了以感觉为基础的认知框架和更严格的数学式认知框架，坚信后者能更客观地理解物质世界。新科学的其他信徒也秉持这样的看法。为了宣扬数学式认知框架的优越性，他们有时会声称它与上帝的思维相似。但是笛卡尔没有满足于这种上帝视角的含混提法，他明确指出了在理解物质世界时以感觉为基础的认知框架与数学式认知框架之间的差异。他向读者表明，前者的整个体系都难逃质疑，后者却可以驱逐不确定性的幽灵；不仅如此，他还提出了一种方法，帮

助我们摆脱感觉的影响，转向更客观的认知框架。

通过亲自倡导上述方法，笛卡尔在纯数学和自然科学的几个分支领域都取得了斐然的成就。其他作者，例如弗朗西斯·培根^[5]和伽利略，只能在某些方面与笛卡尔比肩。培根虽然发明了一种消除常识化认知和传统物理学负面影响的方法，他对感觉世界的质疑却远不如笛卡尔深刻。此外，培根虽然为一种更客观的认知自然的模式开辟了空间，他却没有清楚地意识到这种模式的数学本质。伽利略的确意识到了该模式的数学本质，却不能令人信服地解释数学方法在研究物理世界时何以能被应用得如此得心应手。笛卡尔的形而上学填补了这个空白。他的理论宣称，按照上帝设计的本意，如果人类的心智以数学的方式去理解物质世界，就能进入确信无疑的状态；我们能够确信无疑地理解任何东西，上帝都有能力创造出来；当人类确信无疑地把握到物质的数学本性时，仁慈的上帝是不会让他们的心智在此刻坠入谬误的。

这套将物质与数学视为“天生伉俪”的说法在我们今日看来既显怪诞，也不够雄辩。然而，即使笛卡尔没能说服我们数学式物理学是可行的，也没有什么妨碍。17世纪以来数学式物理作为测量、预测和控制的工具已然取得辉煌成就，让诸如此类的证明成为多余。但笛卡尔的理论并非徒劳无功，它为早期的一些研究铺平了道路，正是这些研究的成就使我们树立了对现代物质科学的信心。

如今笛卡尔的形而上学比他的数学式物理学更受关注，因为去世不过数十年，他在自然科学领域最具特色的一些猜想就被逐渐淘汰了。然而，这些理论的研究和撰写工作却几乎占据了他的整个活跃期。科学问题，而不是哲学问题，才是他研究工作的中心。在面对这些问题时，他强烈地意识到它们的共同点，清楚地知道处理它们的顺序，并且坚信自己能够找到其中多数问题的答案。

【注释】

[1] 笛卡尔所研究的“物理学”（physics）在概念上不同于今日的物理学（光学是其一部分），主要关注的是物质的基本原理。——本书所有注释均由译者添加，以下

不再一一注明

[2] 严格地说，这个通行的译法并不准确。无论是在希腊语、拉丁语还是后来的西方现代语言中，系词“是”虽也有“存在”的意思，但“存在”并不是其本意。“我是”意味着可以对“我”进行描述，并且描述“我”的那些性质可以被“我”真正拥有，换言之，“我”是一个“实体”（substance）。

[3] 伽利略（1564——1642），意大利著名数学家、物理学家、天文学家。有《星际使者》、《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》、《关于两门新科学的谈话和数学证明》等著作。

[4] “心智”（mind）在本书其他地方与“体”（body）并提时，出于对称的美感考虑译为“心”。

[5] 弗朗西斯·培根（1561——1626），英国哲学家、文学家和科学家，对近代实验科学有重大影响，著有《新工具》、《论说随笔文集》等。

第二章

发现自己的天命

笛卡尔竟能积攒足够的自信和热情，持之以恒地推进自己迟迟才起步的研究工作，这样的结果似乎完全出于偶然。他1596年3月31日生于法国西北部的图赖讷，但他的家族却没有科学家的遗传因子。他的祖父和曾祖父都当过医生，父亲却是律师，并任治安推事。外祖父曾在普瓦提埃担任高级公职。母亲一方的亲属中似乎有人做过司法官员。父母双方的家族即使不是下层贵族，至少也离贵族身份不远，财产殷实，也受过良好的教育，但对科学没有特别的兴趣。在早年居家的这段时间里，没有任何迹象能让人预见到笛卡尔最终的职业选择。

大概是在十岁左右，小笛卡尔被送到了耶稣会士^[1]在安茹创办的拉弗莱什公学^[2]。他在这里学习了八年，接受了自然科学方面的早期训练。最后两年的课程中有数学和物理。他在数学方面表现出了天赋，然而他所学的物理却并不倚靠数学工具。笛卡尔接触的理论是以经院哲学的思路来解释自然界的差异与变化的，旨在以深奥、抽象和非量化的语汇来阐释定性描述的观察结果。

17世纪早期的耶稣会士在讲授经院物理学的同时，也意识到了天文学领域的最新进展，而后的动力来自一种截然不同的、数学式的探究自然的方法。这一点在拉弗莱什公学也有所体现。例如，该校在1611年曾庆祝伽利略发现木星的卫星。耶稣会士们甚至可能开明地允许笛卡尔和他的同学们使用新发明的光学仪器，这些仪器早在1609年就开始在巴黎出售。但在课堂上，占绝对主导地位的仍是沉闷的经院教条，笛卡尔不禁兴味索然，至少他后来是这么描绘的。在仿自传体的《方法谈》（1637年作为他三篇科学著作的前言发表）中，他给读者的印象是，自己不仅未能从学生时代获益，反而深受折磨。只有拉弗莱什公学的数学启蒙对他后来的研究有所帮助，但据他说，就连这点知识都需清理一番之后才能发挥功用。这样看来，他著作中的那些

核心问题最初激发他的兴趣，不是在1613年或1614年的拉弗莱什，而是在五年之后的荷兰。

笛卡尔于1614年离开拉弗莱什，1618年到达荷兰，其间他做了什么，我们知之甚少。有证据表明，1616年他在普瓦提埃获得了一个法学学位，这和几年前他哥哥皮埃尔的经历如出一辙。然而，皮埃尔后来遵父亲之命做了律师，家人为笛卡尔设计的却是军旅生涯。1618年笛卡尔到了荷兰的布雷达，以绅士志愿兵的身份加入了荷兰莫里斯亲王^[3]的军队。这支军队堪称欧洲大陆贵族子弟的军事学校，而笛卡尔的实际地位则相当于一名土官。

二十二岁的时候，笛卡尔在布雷达遇见了一位比他年长约八岁的医生，此人名叫埃萨克·贝克曼^[4]。两人一见如故。贝克曼知识渊博，对科学的诸多领域都感兴趣，他对年轻的笛卡尔产生了重要影响。1619年的一封信即是证明。“告诉你实话吧，”笛卡尔对贝克曼说，“是你帮我克服了无所事事的状态，让我想起了从前学过却几乎忘记的东西；每当我的心思偏离了严肃的主题，你总把我拉回正途。”所谓“严肃的主题”似乎是指理论数学和实用数学的一系列深奥问题。现存的两人在这一时期的通信很少涉及别的话题，他们的信件似乎只是面谈的延续。一封信讨论了独唱歌曲中音调之间的数学关系，在另一封信中笛卡尔宣称，他在六天之内解决了数学领域的四宗悬案。他还向贝克曼透露，自己打算公布一种崭新的科学，借助它可以全面解决任何算术或几何问题。由此可以推断，笛卡尔正是在此阶段孕育了对科学问题的热情。

与贝克曼的通信始于1619年4月底，当时笛卡尔离开了布雷达，前往哥本哈根。适逢三十年战争^[5]爆发，他小心翼翼地避开军队的行进路线，绕道阿姆斯特丹和但泽，然后穿越波兰，最后到达奥地利和波希米亚^[6]。信件表明，他启程时满脑子都是数学问题，在整个旅途中，这种兴趣不仅没有减弱，反而与日俱增。他似乎也改变了计划的行程。他没时间在波兰、匈牙利、奥地利和波希米亚漫游，于当年9月到达了法兰克福，正好赶上费迪南^[7]皇帝的加冕礼。

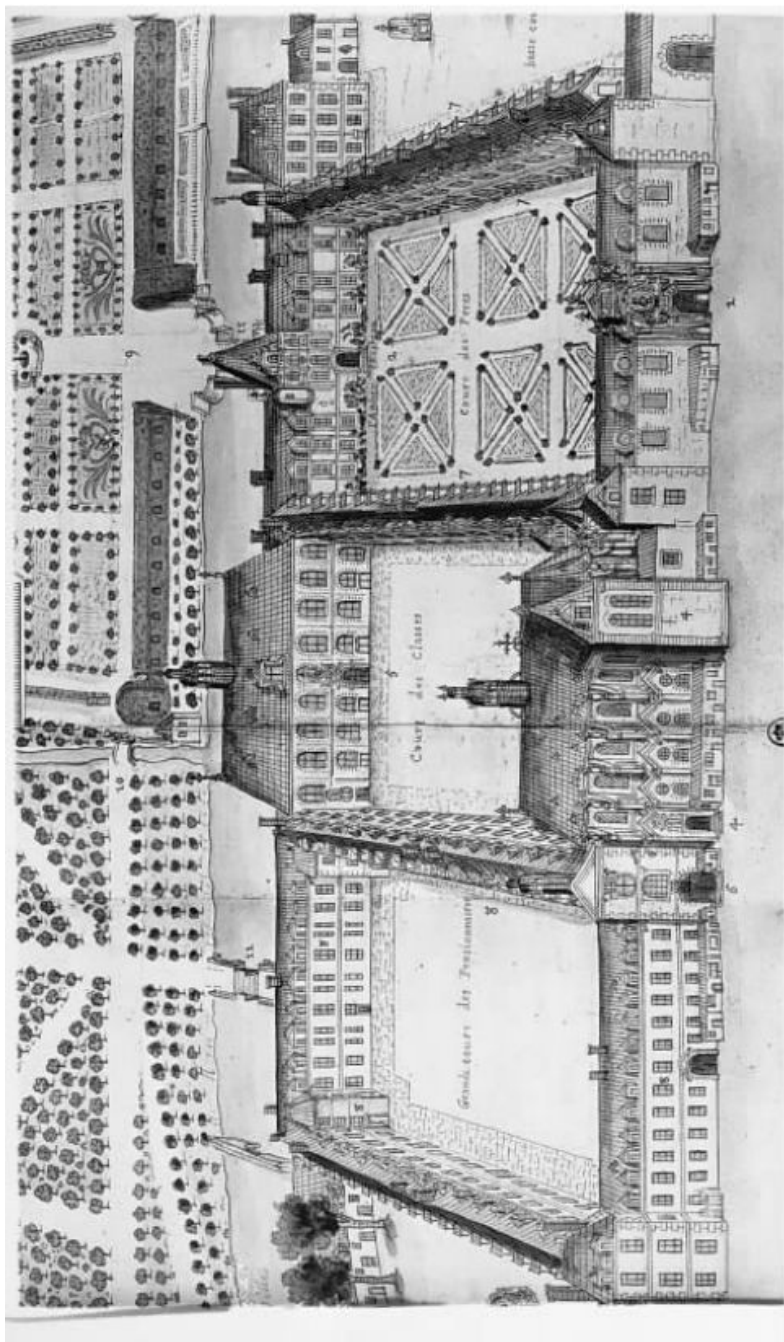


图2 拉弗莱什公学（17世纪的版画，作者皮埃尔·艾弗林）

大概在乌尔姆附近，他停止了旅行，在德国^[8]过冬。在这里，半年来专注的研究几乎变成了一种偏执。至少1619年11月10日是一个特殊的日子。他把自己关在一间暖房里，据说当日他看见了一个异象^[9]，晚上还做了三个梦。他相信这是上帝在启示他，自己一生的使命就是将一种奇妙的科学（scientia mirabilis）呈现在世界面前。

【注释】

[1] 耶稣会（Order of Jesuits）是天主教的主要修会之一，由西班牙人圣依纳爵在1535年创立。耶稣会士在当时的教育界和科学界有较大势力。

[2] 欧洲最著名的教会学校之一。

[3] 莫里斯亲王（1567——1625），即拿骚的莫里斯，拿骚伯爵、奥兰治亲王，尼德兰北方诸省（荷兰）的实际统治者，以军事才能著称。他指挥的军队是当时欧洲最先进的军队。

[4] 埃萨克·贝克曼（1588——1637），荷兰哲学家、科学家。

[5] 三十年战争（1618——1648）是由神圣罗马帝国的内战演变而成的全欧参与的一次大规模国际战争，以波希米亚人民反抗奥地利帝国哈布斯堡王朝统治为开端，最后哈布斯堡王朝战败并签订《威斯特伐利亚和约》。

[6] 波希米亚位于现今捷克共和国的中部，历史上是吉普赛人的聚居地，也是三十年战争爆发的地方。

[7] 指费迪南二世（1578——1637），神圣罗马帝国皇帝、波希米亚王、匈牙利王。

[8] 准确地说，现代意义上的德国此时尚未诞生，但译成“德意志”又太生硬，这里姑且译成“德国”。

[9] 指通过梦或似梦的经历接受来自上帝或天使的信息。

第三章

统一的科学，统一的方法

笛卡尔当日见到了何种异象，无人知晓；当晚的梦虽在私人日记里有所体现，但他的记录过于简略隐晦，外人似乎难以破译。但一个不算离谱的推断是，他开始觉察到，许多此前一直被视为彼此分离的学科都可以找到数学上的统一性。这些学科不仅包括传统教育所言的“四艺”（quadrivium）——算术、几何、音乐和天文，还包括光学、力学和其他一些领域。

一些不同来源的资料表明，离开布雷达之后，笛卡尔越来越倾向于认为，可能存在某种总科学或者说科学探索的总方法。1619年4月，笛卡尔从阿姆斯特丹写信给贝克曼，说他遇见了一位百事通，此人声称自己深谙雷蒙德·鲁尔《小术》^[1]（Ars Parva）里的一种方法，任何话题都可以滔滔不绝讲上一个小时。鲁尔是13世纪一位讨论普遍科学的思想家。笛卡尔显然相信了这番矜夸，特意请求贝克曼调查一下，告诉自己鲁尔的书是否真的如此神奇。在以前写给贝克曼的信中，笛卡尔已经设想了一种整合代数和几何的科学，此事或许让他进一步想到，也许存在某种全能的方法，可以让人在任何学科有所发现或进行深入讨论。

在寻找这种总方法的过程中，他没有局限于鲁尔的著作，玫瑰十字会^[2]的思想也让他产生了短暂的兴趣，这套体系据说可以帮助人获得对世界的某种整体认识。在乌尔姆附近居住的时候，他认识了一位名叫约翰·福尔哈贝尔^[3]的数学家，此人是玫瑰十字会的成员，很可能是他向笛卡尔透露了该教派的秘密信仰。后来有人指控笛卡尔曾加入这个被禁的教派，笛卡尔反驳说，他认为这个教派的信条无一可靠。然而，尽管他后来否认了与玫瑰十字会的联系，刚遇见福尔哈贝尔的时候可不是这样。在离开德国后所写的一本笔记里，他谈到自己打算写一部著作，“提出解决一切数学难题的方法……这部新作将献给全

世界所有博学的人，尤其是德意志玫瑰十字会的尊贵成员”（10.214）。

他在这本笔记中还讨论了各门学科的深层统一性：“如果我们能看见各门学科是如何联系在一起的，要记住它们就会变得和记住数字的顺序一样容易。”（10.215）我们不能确知，他是否在1619年才有了这种信念，但如果《方法谈》中的自述是可信的，一些相关的想法——比如研究各门学科应当遵循的顺序——他此前应该就已经考虑过。

《方法谈》第二部分记录了笛卡尔在那间暖房里思考的问题。他首先想到，许多人共同创造的工艺品往往不如单人创造效果好，如果事先没有某种总体设计，只是随意添加而成，结果就更糟了。但对于无序发展的结果，从头再做有时却是不合适的。面对一个自发形成、未经规划的城市，我们断不会想到推倒所有房子，换上新建筑，以实现一种迷人的整体效果。所以笛卡尔认为，“如果有谁执意改变各门学科的总体架构或者学校里既定的讲授顺序……那是不明智之举”（6.13）。但另一方面，个人摧毁并重建自己的住所却可以是合理的，而且按照同样的思路，在不触动各门学科的架构和传统讲授顺序的同时，革新自己的学问，剔除已形成的信仰中所有可疑的成分，或许也是有意义的。根据《方法谈》中的说法，笛卡尔最初得出的结论中有一条就是，摒弃自己一切现有观念并用更好的想法取而代之是完全正确的——只要事先确定了寻找替代物的办法（6.17）。

笛卡尔探寻的方法将拥有逻辑、代数和几何思维程序的一切优点，却可以避免它们的所有缺点。他在《方法谈》中声称已经发现了这种方法，并且在实际应用中取得了初步成功。“事实上，我可以说，通过严格遵守自己选定的法则，我已经能娴熟地解释〔几何和代数〕领域的全部问题。”（6.20）在下文中他又说：“我没有把这种方法局限于某个具体的主题，因此我希望能将它应用于其他学科，并重演我在代数领域的成功。”（6.21）这是《方法谈》中最大胆的说法，笛卡尔几乎是在宣布，他在德国停留时找到了一种总方法，一种原则上适用于所有科学问题的方法。但他并没有直截了当地说，这种

方法的确足以应对其他学科，而只是说，既然其他学科的原则都仰赖哲学，而他发现哲学没有任何确定性可言，他就首先要在哲学领域建立确定性的基础。不仅如此，他还认识到，承担如此艰巨的任务不能操之过急：“那时我只有二十三岁，我想只有等到更成熟的年纪，在长时间的准备之后才可以去尝试完成这个任务。”（6.22）我们会发现，笛卡尔的“准备”持续了九年，直到1628年才开始建立他认为解决其他学科的问题所必需的“确定无疑的原则”。

【注释】

[1] 雷蒙德·鲁尔（1232——1315），西班牙哲学家、神学家，坚信神学与哲学、信仰与理性是相通的，致力于用逻辑证明天主教神学。代表作是试图统一神学和哲学的《大术》（Ars Magna），《小术》是他的逻辑学著作。

[2] 近代欧洲的秘密宗教团体，出现于17世纪初的德意志。主要教义是：上帝在其“恩宠王国”和“自然王国”中都以同一的规律行事，因而宗教和科学具有一致性。

[3] 约翰·福尔哈贝尔（1580——1635），德国数学家。

第四章

“绝对项”、简单本质^[1]与问题的处理

如果笛卡尔在1628年之前的确发现了某种方法，那么，到底是什么方法？《方法谈》第二部分提到，在那间暖房里，他已概括出指导自己所有研究的四条箴规（6.18）。《方法谈》的批评者怀疑这么寥寥几条箴规是否配得上“方法”之名，笛卡尔自己也认同这种反对意见。在和一位通信者讨论《方法谈》的恰当题目时，他否定了将其称为《XX论》的提议，理由是它虽然宣告了一种新方法，但并没有真正讲授这种方法。不过我们知道，1628年笛卡尔曾尝试写一部更像论著的书，名为《指导心智的法则》（*Regulae ad Directionem Ingenii*），但最终没有完成。笛卡尔原计划提出至少三十六条法则，分为三组，每组十二条。《法则》对方法的阐释不如《方法谈》那样简明扼要，但很可能更接近笛卡尔最初想到的解决问题的一般程序。

在解释前十二条法则时，笛卡尔回顾了他1619年在乌尔姆附近静修时思考过的一些要点。第四条法则的内容是，研究的向导应当是方法，而不是好奇心。笛卡尔评论这条法则时，列举了一些已知的研究方法在数学各分支所取得的丰硕成果，并由此推想，它们能否应用于“更难取得进展的学科”（10.373）。他的结论是，可以应用；更确切地说，代数和几何里的技巧只是特例，它们背后有某种更具普遍效力的程序，一种不仅可以解决数字和图形问题，还可以有许多其他用途的程序。在接下来关于第四条法则的讨论中， he 先是暗示可能有某种普遍适用的解决问题的方法，然后明确断言存在一种“普遍数学”：

我逐渐认识到，数学仅仅关心顺序或量度的问题，至于这种量度是涉及数字、形状、星体、声音还是其他任何对象，对数学的本质而言无关紧要。这让我领悟到必定存在一门通用学科，它能解释关于顺序和量度的一切问题，无论其具体内容是什么，这门学科应

当命名为“普遍数学”(mathesis universalis)……因为它包含了数学的各个学科得以称为数学的一切要素。

(10.377—378)

他接着说，就“统一性和单纯性”而言，这门学科让其下属学科（几何、天文、音乐、光学、力学及其他）相形见绌，而且正由于其高度的概括性，它也避免了困扰具体学科的一些难题。

笛卡尔认为，有三条法则对全篇至关重要（10.392）。第五条法则要求研究者“把复杂深奥的命题逐步简化，然后从直觉到的最简单的命题开始，沿着同样的梯级渐次上升到对其他所有命题的理解”（10.379）。第六条法则对什么是“简单”作了一些解释。第七条法则描述了第五条法则所称的“上升”的技巧，如何从复杂问题所化解出的最简单的命题出发，依次回溯其他所有命题。

笛卡尔演示了如何正确运用包括这三条在内的所有法则（10.393及下文）。他首先以屈光学中的光折线为例。这个光学问题试图回答：平行光线在遇到密度更大的介质时，按怎样的路径行进能确保折射后相交于一点？笛卡尔说，对于这个问题，不懂物理的数学家只能取得有限的进展。他会发现自己所寻找的路径取决于入射角和折射角之间的一个比率。发现这一点时他遵循的是第五条法则——将研究的问题化解为更简单的命题，也即那些必须预先知道才能解决问题的命题。其中一个这样的命题就是两个角度值之间的比率。然而，纯数学家只能走到这一步，因为纯数学家只追寻与数字和图形相关，而不是与普遍事物相关的真理，这违反了笛卡尔提出的第一条法则（参考10.361）。

找到光折线问题的答案是可能的，但需要有人更进一步，看到两个角度值的比率又取决于什么因素。研究者必须明白，这个比率会随两个角度值的变化而变化，而角度的变化又是由光线穿过的不同介质所决定的。要理解这些变化，他必须懂得其他知识：光线穿过适合它

传播的“精微物质”^[2]的方式，光的作用的本质以及一般自然作用的本质。理解后面这些知识意味着理解比表述角度比率的命题“更简单”的命题，其中“最简单”的是表述何为自然作用的命题。

在考虑光折线的思维序列中，自然作用的本质就是笛卡尔所称的“绝对项”（10.395）。推而广之，思维序列中的绝对项指让研究者得以发现“简单”物的那些项，而“简单”物又使得未知的本质，例如光的本质，变得可以理解。在解释第六条法则时，笛卡尔列举了绝对项的一些典型特征：

我所称的“绝对项”就是任何包含我们所讨论的这种纯粹简单本质的东西，也就是我们视为独立存在的东西，某种具备简单、普遍、单一、等量、相似或平直等属性的“因”。

（10.381）

这里列举的特征似乎杂乱无章，但继续往下读，我们就会发现对笛卡尔而言，所有能解决的问题都可以用等式的形式表达出来，等式的两端分别是问题所涉及的数据中提取的已知量和未知量。之所以提到等量，是因为等式可用于表达已知量和未知量的关系。“平直”也位列其中，则是因为某些等式在坐标系中表现为直线。绝对性的意思是，某物只能从自身而不是与他物的关系来理解，这一点用光折线的例子可以很好地解释：只有理解了一般的作用，才能理解光的作用，而理解一般的作用却无须先理解某种具体的作用——比如光的作用。

在《法则》中，笛卡尔声称，读者如果领悟到所有事物都能排成序列，而每一个序列都可从最具绝对性之物逐步过渡到最具相对性之物，也就发现了他的方法的“关键秘密”（10.381）。这个秘密就是：每一个可以判定真假的问题和事件，都可被视为“合成物”，其本质都是由“更简单”、更易理解的事物组合而成。确定这些简单物意味着用一种仅仅抽取了量化特征的通用词汇来描述合成物（他举了光和磁铁

为例)。

支撑笛卡尔“绝对项”说法的是一种关于“简单”和“合成”本质的理论。除非我们对这种理论有更详细的了解，否则他向我们透露其方法的“关键秘密”也没有明显用处。笛卡尔究竟提供了多少必要的背景知识呢？《法则》谈到了简单本质遵循的各种合成方式（10.422及下文），也提到合成导致了错误的产生（10.424及下文），还列举了所有的简单本质。

笛卡尔把它们分为三类（10.419及下文）。第一类是“纯精神”简单本质，他以知识、怀疑和意愿为例。但《法则》中能用上所有这些纯精神本质的只有一个问题——如何确定人类知识的范围和本质（10.395）。虽然笛卡尔把它称为“最能说明何为问题的问题”，“最应当用此处的法则去考察的问题”，但实际上，在他用自己的方法检验的问题中，这个问题却没有典型意义。解决他所聚焦的问题或悬疑，依靠的是其他两类简单本质，也就是他所谓的“纯物质的”简单本质和“跨精神和物质的”简单本质。

“纯物质的”简单本质指物体的形状、广延（长、宽、高）或运动（10.419），这些本质仅属于物质的或物理的东西。如果知道了它们在特定类型的物体中的相互关系，我们就能回答与物体的普遍作用和特性相关的问题。例如，笛卡尔声称可以从下述已知条件发现声音的本质：“三根弦A、B、C发出相同的声音；B和A长度相等，但比A粗一倍，施加于B的重量是施加于A的二倍；C和A一样粗，长度是A的二倍，施加于C的重量是施加于A的四倍。”（10.431）这些数据都涉及长度、粗度和重量之间的关系，而三者都被想象成可用单元进行量度的东西。长度和厚度都是纯物质简单本质的例子，可量度性则属于“跨精神和物质的简单本质”（10.419；参考10.440、449）。

笛卡尔说，上述弦的例子和声音问题说明，任何被充分理解的问题，至少任何基本剔除了无关考虑的问题，都可以简化成“一种……只需处理和比较某些普遍量的形式”（10.431）。就某些方面而言，这一点堪称《法则》所讨论的方法的“关键秘密”。笛卡尔认识到，很

多可解的科学难题之所以显得无解，是由于表述它们的方式不恰当。他认为自己找到了解决任何有关数字和图形的难题的方法，因此他花了很多工夫来演示如何将表面上与数字和图形无涉的问题转换成数字和图形的问题。对于自己最关注的物理学问题，他给出了详尽的法则，将它们重新表述为点和线的阵列（10.450及下文），或者在有必要进一步精简的地方采用数字等式（10.455及下文）。如此转换之后，问题的形式就大为简化，各个量之间的关系就可以轻易地观察出来，计算也可遵循机械的程式。

虽然这样的转换已很有创造性，笛卡尔却不满足于告诉读者如何将模糊的、非数学的命题用预先存在的、更清晰的数学语言表述出来：他相信，现存的代数和几何表达法本身也需要简化和统一。他在《方法谈》中回忆说，自己在年轻时就敏锐地觉察到，表述数学问题的传统方式存在不少缺陷。他抱怨说，几何分析“被紧紧绑缚在图形的研究上”，即便它能锻炼智力，也会“让想象力严重衰竭”（6.17——18）；代数则“跳不出某些法则和符号的樊篱，最终成了一门混乱、晦涩的技艺”（6.18）。

为了让两门学科变得更清晰、更具一致性，笛卡尔引入了许多至今仍代数中使用的表示法。是他发明了用 x 、 y 和 z 表示方程中的未知量，用 a 、 b 和 c 表示已知量的规范。是他创立了表示数字的立方和高次幂的标准符号。更重要的是（因为这一点超越了表示法的层面），笛卡尔向世人证明，只要它们之间存在可用数字表达的关系，一切量就都可以用几何线条表示出来；反过来，包括曲线在内的几何线条都可以转换成代数表达式。在解决等式问题时求助于 x 轴和 y 轴，将相关量直观地呈现出来，这样的技巧即使不是笛卡尔发明的，至少也在他的《几何学》中得到了拓展和创造性的应用。

《法则》为《几何学》的一些创新点作好了铺垫，至少勾勒了轮廓。他在《法则》中尝试将翻新后的代数和几何中的技巧用来解决其他学科的问题，也具有蓝图意义。笛卡尔曾计划在《法则》的最后十二条法则中向读者演示，任何问题，无论其初始的表述方式如何粗疏，都可转换成一个清晰的问题，使得从已知到未知的道路像数学般

一目了然。最后这十二条他似乎没能写完，但在写好的二十四条中，他发展出了一种笛卡尔式的通用研究方法，我们将在讨论《法则》之后的著作中反复发现其踪迹。

【注释】

[1] 原文nature在此书中有三种译法，当它指整个物质世界时，译为“自然”；当它指某种具体东西的性质时，译为“本性”；当它指现象背后的东西或某种普遍的属性时，译为“本质”。

[2] 笛卡尔所设想的组成宇宙的基本物质，详见第七章。

第五章

在世界浪游

根据《方法谈》的说法，笛卡尔在德国见到异象后的九年间“除了在世界浪游……什么也没做”（6.28）。在此期间，他主要是在法国之外游历。接触异国风俗和信仰或许可以帮助他远离年轻时沾染的偏见和谬误，他也可积累经验，成熟自己的心智，为“最重要的任务”——发现哲学的可靠原则——作必要的准备。至少《方法谈》声称，这些旅行在他的思想发展历程中发挥的正是如此的作用。

《方法谈》没有提及旅行的目的地，也没有叙述途中的见闻。笛卡尔写的不是那类自传，记录的不是作者生活中的事件，而是个人自我教育的历程，并借此讲述各门学科的结构。正如上文所说，笛卡尔在故事的开端表达了他对学校教育的不满，并宣布发现了一种能够纠正其所有弊端的方法。接着，他记述了自己用这种方法在数学领域取得的一些成功。他意识到，在将其推广到其他学科之前，自己必须先迂回进入哲学，而哲学研究要求他积累更多的经验。这些内容构成了《方法谈》六部分的前两部分。在其余的部分，他描述了自己最终准备好进入哲学领域时发生的事情：他成功地发现了自己寻找的原则，重新开始将方法应用于其他学科——物理学、构造学^[1]，以及最终的人文学科。

虽然《方法谈》在表面上是按时间顺序展开的，笛卡尔叙事的真正模式却是讲授各门学科的理想化顺序。首先是“逻辑学”，表现为新方法的四条箴规，然后是数学，然后是哲学，接下来依次是物理学、构造学、医学和道德学^[2]。笛卡尔提及自己的旅行，主要不是为了汇报1619至1628年间的经历，而是试图展示他在怎样的限度内推进自己选择的方法，纠正以前相信的观念。正因如此，这些记述能嵌入他的大框架。我们已从《方法谈》中得知，他采用的手段是摒弃自己学过的东西中有任何疑问的任何内容。这种路子很容易让人觉得，在清

除偏见的过程中他无非是在重走怀疑主义者^[3]的老路，采取破坏性的怀疑立场，使得一切信仰都无立锥之地，那样做无疑会在实际事务中丧失行动能力。为了避免这样的误会，笛卡尔在《方法谈》中强调自己同时过着两种生活：拆除旧有的观念，同时在旅行中积极地参与生活。他解释说，这两种方式之所以能并行不悖，是因为在自我教育的这个拆毁阶段，他特别保留了一套临时性的道德规范，继续信奉天主教的教义，并认可故国法律习俗的效力。在如此广泛质疑自身信仰的同时，若要有效地行动，他就必须依靠所有这些东西。

他把这套临时道德规范和宗教比做拆毁和重建房屋过程中的临时居所（6.22）。如果我们不想把笛卡尔批评自身信仰的计划视为半心半意的举动，就必须严肃对待这个比喻。一旦我们找到了永久的家，临时居所就是可以摧毁的，至少是可以抛弃的。同理，一旦各门学科的主体架构搭建起来，笛卡尔那套四平八稳的道德规范就应当得到修正、批判甚至抵制。至于宗教的所谓真理，开始可以姑且相信，而后则必须在创建可靠哲学原则的过程中予以验证。但据《方法论》的说法，笛卡尔最初毫无保留地接受了这套道德和宗教，然后才开始拆解自己的其他观点。

“我想，若要达成此目的，与他人交谈比把自己关在那间暖房中沉思效果当更迅速，于是我便在〔1619——1620年〕冬天快结束时重新踏上了旅程。”（6.28）在接下来的九年中，笛卡尔的确去过不少地方，但绝不是像《方法谈》所说的那样，在1626年至1628年落脚巴黎之前，他一直都在浪游，我们也不清楚他是否真的通过“与他人交谈”来测试自己的观点。假使笛卡尔相信其他人和自己一样，也是可疑学问的传声筒，我们无论如何都难以相信，他真的认为交谈可以帮助他纠正自己的看法。而且，在他的描述中，根除错误的过程总是独自完成的。我们不禁要问：对于他的目的来说，继续待在暖房里沉思为何不如回归社会有效呢？到了最后，读者必须把《方法谈》中的种种声明——他都做了些什么，做了多少次，为什么要做，等等——都当做寓言里的说法而已。笛卡尔也的确是把这本书当做寓言献给读者的（6.4）。

离开暖房时，笛卡尔很可能并没有推迟科学研究的打算。虽然《方法谈》称，他必须先完成自己在哲学领域发现的一项使命，然后才能将自己的方法用于代数和几何之外的学科，但他是否真的没有急于应用这种方法，或者他是否真的为自己设计了一项哲学使命，我们难下定论。或许在移居巴黎之后，他才清楚地认识到研究形而上学的必要，那时他离开德国已经六七年了。至于推迟在纯数学之外应用他的方法，现存的这一时期的笔记中就有反证：1620年，这一方法已经用于确定制造望远镜镜片的原则。而且我们知道，年轻的笛卡尔总是害怕事业未竟自己就已夭亡，这样的恐惧更可能促使他加快而不是拖延工作的进度。九年间他动笔的著作都未完成，可能不是因为韬光养晦，等待思想成熟的时日，而是因为他尚不具备实现目标的能力。

在1619至1620年这个重要的冬天之后，他又去了哪些地方，我们所知甚少。他很可能重新当起了志愿兵，与巴伐利亚大公的军队随行。1621年，他可能加入了另一支军队，穿过了西里西亚和波兰。笛卡尔这一时期的笔记讲述了他和男仆在弗里西亚旅行时发生的戏剧性事件。他租了一艘船，船上的水手企图谋财害命，可是笛卡尔偷听到了他们的谈话，拔剑威胁说，如果他们敢动手，就杀了他们，水手们只好屈服了。

1622年，笛卡尔回到法国，在巴黎停留了一段时间，又和亲戚们在布里塔尼住了一阵。1622年5月的一封信显示，父亲给他的一些财产在当年被卖掉了，换来的钱确保了他以后衣食无忧。1623年3月，他动身去意大利，在那里旅游了两年多。他最先去的地方之一就是劳莱托圣母祠^[4]。此前他曾发誓去那里朝圣，作为1619年领受异象的感恩回报。他还游历了罗马和佛罗伦萨，然后取道阿尔卑斯山回到法国，这时很可能是1625年5月。据说回国后他本有机会购买沙泰勒罗^[5]的中将职位，但高昂的价格让他咋舌，于是只好婉拒了。1626年，他在巴黎安顿下来，除了偶尔到乡间远足，接下来的三年他都在那里度过。

【注释】

^[1] 构造学（mechanics）在笛卡尔的学科体系里研究的是物质形成植物体、动物

体和人体的方式，参见第十八章，因此mechanics在此书中不能按常规译成“力学”或“机械学”。

[2] 道德学（morals）并非一般意义上的伦理学（ethics）。笛卡尔是以一种机械论的方式来解释人的欲望与意志、身体与灵魂的冲突的。参见第十八章。

[3] 怀疑主义者（sceptics）原指古希腊与怀疑主义（scepticism）相联系的哲学家。怀疑主义者对人能否发现真理既不加以肯定，也不加以否定，持一种怀疑的态度。但从中世纪开始，这个词的重心转移到了对宗教真理的怀疑，因而对于教会而言，怀疑主义者都是可能威胁到神学信仰的危险分子。

[4] 位于意大利劳莱托。据称1291年众天使将圣母玛丽在拿撒勒的房子搬到了这个城市，圣母也亲自向信众显形。1294年，房子突然消失，一位叫范吉帕尼的人在原地仿建了一座房子，从此成为天主教的一个著名圣所。

[5] 法国西部城市。

第六章

巴黎岁月

笛卡尔移居巴黎时，已年近三十。在离开德国后的六七年里，他在建设自己的“奇妙科学”方面几乎一事无成。在巴黎，他的研究活动依然零散，缺乏中心。《方法谈》的第三部分没有明确区分在巴黎居住和在别处旅行的经历，但有两段文字或许与巴黎岁月有关。笛卡尔在其中一段里说，在他九年的游历中：

我继续练习我为自己制定的方法。除了在总体上注意按其法则进行所有的思考外，我时常拨出一些时间专门用它来解决数学问题。我还把它用于一些大致能转换为数学形式的其他问题。

(6.29)

这里所说的“数学问题”或许是倍立方体和三等分任意角的问题。笛卡尔的解法即使不是在巴黎想出来的，至少也在那儿向数学家克劳德·密多治^[1]和塞巴斯蒂安·哈迪展示过。“其他问题”大概是为某些镜片设计最佳曲度的问题。我们知道，他在巴黎的时候研究过理论和实验光学，有时合作者就是密多治。他还结交了一位名叫费里埃的镜匠，后来曾试图让他做自己的助手。

第二段可能与巴黎岁月有关的文字出现在第三部分末尾。笛卡尔在这里解释说，对于各种思想之争，他一直保持中立态度。在旅行中他扮演的是旁观者而不是参与者的角色；在私下沉思时，他也重在批判自己的想法，而不是构建什么理论：

九年之中……对于当时博学之士普遍争论的问题，我没有参与任何一方，也没有试图在普遍接受的哲学基础之外寻求更可靠的基础。曾有许多智力卓越之人有过这样的计划，却没能取得我所认为的成功，这让我觉得其中的困难太大，如果不是注意到有人散布谣言说我已完成此计划，我断不敢如此匆忙地开始。

(6.30)

他接下来说，自己并没有为谣言提供任何口实，可是既然它已经盛传，自己就要让它名实相符，真正着手为新哲学打下地基。

笛卡尔所说的“博学之士普遍争论的问题”究竟指什么？我们知道，1624年8月曾有一千余人聚集在巴黎的一座大厅里，准备聆听一场以反对亚里士多德的十四条论纲为内容的公开辩论。但是官方下令阻止了辩论。后来，在索邦大学^[2]的要求下，官方更是发布禁令，不允许讲授任何质疑古代博学位权威的观点。对亚里士多德的批判，乃至对笛卡尔和法国知识阶层所接受的整个经院教育体系的批判，在17世纪20年代逐渐形成了声势。巴黎的民众欢迎这样的批判，因为他们对蔑视权威、放纵不羁的文学作品有超强的胃口，对哲学和神学中任何颠覆性的想法大概也很偏好。笛卡尔游历意大利期间，堪称当时头号讽刺诗人的泰奥菲勒·德·维奥^[3]接受了一场旷日持久的审判。当笛卡尔于1626年移居巴黎时，人们对此仍记忆犹新。审判把这位诗人变成了某种英雄人物，很可能也为艺术领域的叛逆作品和哲学界的前卫思想创造了一大批崇拜者。

无论在公开场合摆出何种姿态，对批判经院哲学的声浪或者在同时代知识阶层中日益流行的无神论思想，笛卡尔不可能无动于衷。他自己同样对经院教学体系深感失望，结交的朋友中也有许多急于把上帝信仰改造得更具思想性、更受人尊重的天主教人士。其中一位是小兄弟会^[4]修士马兰·梅森^[5]，他比笛卡尔年纪稍长，在拉弗莱什公学就读的时间与笛卡尔部分重合。梅森在1624年和1625年出版了两本论战著作，既反对“放纵派”^[6]的不虔敬言行和无神论倾向，也反对从

哲学上质疑科学可能性的论调。他写书批判“放纵派”，是因为泰奥菲勒在受审期间赢得了广泛支持。出版反怀疑主义的著作，是为了驳斥否定经院教学传统的一种论调。有人认为，经院式的物理学、逻辑学和数学都已经破产，因为科学本身——稳定的系统的知识——是人类能力无法企及的。梅森在反击时指出，数学至少在人的能力范围内，而且配得上“科学”之名。我们会发现，笛卡尔最负盛名的《沉思集》就是专门讨论梅森这两本书的主题的，但那是后话。

笛卡尔在巴黎时肯定知道围绕无神论和怀疑主义的争论，但他很可能没有卷入。他离开巴黎后，梅森仍随时向他通报争论的最新进展，尤其是与怀疑主义有关的部分。从17世纪20年代末期开始，梅森就成了笛卡尔主要的通信者，也是他的宣传者、资料搜集者、著作经纪人、社交秘书，还偶尔扮演科学合作者的角色。笛卡尔在巴黎时能结识不少当地的科学家和数学家，很可能也靠了梅森的介绍。在此阶段，笛卡尔与另外一些教会人士也过从甚密，而且无疑受到了他们的影响。纪尧姆·吉比厄弗^[7]是巴黎新成立的在俗司铎修会^[8]的成员，他在一定程度上塑造了笛卡尔对人的意志和上帝意志的看法。笛卡尔最终答应致力于哲学的改革，是由于与该修会有联系的一位红衣主教皮埃尔·贝律尔^[9]向他提出了要求。

贝律尔萌生这个想法是在听了笛卡尔一次出色的演说之后，当时笛卡尔应邀评价一篇批评经院哲学的谈话。大约在1627年秋，一位名叫尚杜的炼金术士在教皇使节的巴黎官邸发言，笛卡尔和贝律尔都在场。尚杜的演说很有说服力，除了笛卡尔，所有听众都报以热烈的掌声。贝律尔请笛卡尔回应，结果笛卡尔的演说更胜一筹，大家都被他的观点征服了。笛卡尔虽然和尚杜一样认为经院哲学应当被取代，却坚称任何取代它的东西都应遵循一种能够引向确定性的推理方法，而不能仅提供可能性较大的结论。笛卡尔似乎演示了一番这种新方法，他在1631年的一封信中回忆那次演说时，提醒当时也在场的埃提安·德·维勒布莱修说，“当我被迫对着聚集在使节官邸的那些饱学之士发表看法时，你亲眼见到了用我优越的‘自然方法法则’^[10]得到的两个结果”（1.212）。也许笛卡尔的演示使得流言不胫而走，说他已经发现了哲学的新基础。

事隔不久，贝律尔就私下找笛卡尔谈话，后者向他保证，自己会按新方法的要求全力改革哲学。为了履行承诺，笛卡尔开始写作《法则》。既然描述新方法并将其应用于数学之外的学科早已列入他的研究日程，他就并不算是在从事一项全新的任务，只不过是下定了实施原有计划的决心。但他仍然为这项严肃的工作进行了一些准备。1627至1628年冬天，他暂时隐退，离开了时尚的巴黎圈子——在那里，他曾在间歇性的科学研究之余享受交游的快乐。以1628年离开巴黎去荷兰为标志，此后的一段时间他都是深居简出。

【注释】

[1] 克劳德·密多治（1585——1647），法国数学家，在光学和锥体几何方面成就较大。

[2] 创立于1253年，早期是神学院，因而是宗教势力的中心。

[3] 泰奥菲勒·德·维奥（1590——1626），法国诗人、剧作家。

[4] 方济各会修士保拉的圣弗兰西斯（St. Francis of Paula）于1435年创立的托钵修会，从属于方济各会（创立者是St. Francis of Assisi）。

[5] 马兰·梅森（1588——1648），17世纪法国重要的神学家、数学家和思想家，近代声学的奠基人。

[6] “放纵派”是对16世纪晚期至17世纪一些反传统、非主流的思想家的蔑称，并无严格定义。主要代表人物有蓬波纳齐、卡尔达诺、布鲁诺、康帕内拉等。反对者认为他们及其传统信徒藐视宗教传统，不相信天国的存在，生活放荡堕落。

[7] 纪尧姆·吉比厄弗（1583——1650），著有《论神与人的自由》。

[8] 圣菲利普·内利于1575年创立的天主教修会，由在俗司铎（神父）组成。

[9] 皮埃尔·贝律尔（1575——1629），法国反宗教改革的代表人物，在政界很有影响。

[10] 自然方法法则极有可能指的是第四章中介绍的处理问题的基本法则。

第七章

秘而不宣的物理学

1618年，笛卡尔的精神觉醒就发生在荷兰，如今重返故地，他很可能感觉到了其他人对自己寄予的厚望。不仅是贝律尔，巴黎还有许多人也被他的才能折服了，都对他的新作翘首以盼。在巴黎的时候，笛卡尔写过一些论著，但都半途而废（参考1.135），现在他开始写一本小书，自己估计几个月就能完成。

为了避免打扰，他格外谨慎，直到1629年9月才在荷兰最北面靠近弗拉纳克的地方选定了住所。他在1630年11月写给梅森的一封信（1.177）中说，自己已动笔写“关于形而上学的一本小书……我的主要目标是证明上帝的存在，证明灵魂能独立于身体而存在，然后自然就能推出灵魂不朽的结论”。和以前的许多作品一样，这本形而上学的小书也半途而废。1630年5月，笛卡尔似乎动了另一个念头，因为梅森曾在信中提到一本“邪恶之书”，很可能是偏向无神论的，笛卡尔想把自己回应的文字整理成书，但这个计划也放弃了。

到达荷兰之后不久，他还有过另一个设想，若能成功，他就不必出版什么书了，但这个计划需要一位巴黎的镜匠让·费里耶的合作。笛卡尔极力引诱费里耶来荷兰，告诉他自己设计出了一种切割望远镜镜片的神奇机器，并把数据明细都寄给了他。倘若这种机器和这种镜片制造成功，笛卡尔的名声很可能早就确立了。然而，费里耶不为所动，制造机器的计划只能搁浅。

笛卡尔启动的第三个项目更雄心勃勃。他的后半生几乎都在以不同形式实施这个计划。1629年，他开始写一部巨著，希望勾勒出一种能解释所有自然现象的统一学说。这部作品直到他死后才出版，第一部分名为《世界/论光》，第二部分名为《论人》。在他生前，《世界/论光》中阐述的那种物理学理论是教会所禁止的。由于他决定暂不发表这一部分，《论人》也同样被搁置起来。但他从未放弃这个计

划。虽然他的活跃阶段并未全部用于这部巨著的写作，但另外的这些时间，他也在为推出书中物理学部分的删节版创造适宜的条件。

1630年着手写《世界》的时候，笛卡尔觉得自己的自然理论纲要很快就能完成。他原计划在1633年初把定稿寄给梅森，结果未能如愿，直到1633年7月他还在进行修改。更糟糕的是，当书终于准备付印时，笛卡尔却听到伽利略因为宣扬地动说（在《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》中）而被宗教裁判所判刑的消息^[1]。《世界》也包含了地球运动的假设，而且在不破坏全书体系的情况下很难删除。由于害怕遭受和伽利略一样的命运，笛卡尔于1634年写信给梅森说，他放弃出版了。

但《世界》似乎借尸还魂了。《方法谈》第五部分其实都是在介绍这部著作和它的姊妹篇《论人》。后来，笛卡尔还会在他的《哲学原理》中嵌入更多《世界》里的内容。

从保存下来并在他身后出版的原稿看，笛卡尔在《世界》里几乎等于是在断言地动说。这部著作的文学外壳帮了他的忙。正如在《世界》取消出版三年后问世的《方法谈》里所做的，笛卡尔在此书中也声称他只是在讲一则寓言，一个关于某个想象的宇宙如何运行的故事——虽然这个宇宙看起来与实际的物理世界没有任何差别。

《世界》的第六章和第七章描绘了这个想象的宇宙以及统治它的定律。笛卡尔先是邀请读者设想从一个向各方无限延伸的想象空间中的某点来审视这个宇宙，就像在一个远离陆地的大洋中的某点观看这个大洋。然后，读者需要想象上帝创造了某种无以名状的物质，填满了空间的每个角落。在笛卡尔的物理学中，一个完全被物质充满的宇宙是最具特色的想法。笛卡尔知道，它对传统的教条和读者的常识都是一种挑衅。比如，这种观念让他假设在空间的任何部分都存在着一种不可感知的精微物质，因而在这个空间里，感官不能见到或触到任何东西。但是笛卡尔相信，假设这样一种不可感知的物质形式比坚持“自然厌恶真空”的传统原则更能自圆其说，如果放弃宇宙被完全充满的想法，后者就得被援引来解释某些现象。笛卡尔假定，物质占满

了所有空间，它的各部分都处于持续的运动中。宇宙任何部分的运动都意味着该部分的物质包正在即时交换位置。他认为，在这种即时交换中，物质会以圆形的轨迹运动，理由在于一个移动的物体不会排开所有的物质，其排开的物质刚好能填满它腾出的空间，从而形成一个圆形的路径，起点就是最初移动的物体所在的位置。在《世界》中，这种圆周运动被比做池子深处的一条鱼的运动：鱼鳍划动会排开周围部分的水，而不是整个池子里的水，排开的水又会把鱼不断腾出的空间填满。

笛卡尔规定，这个想象宇宙中的这种物质的本性必须能被完全理解，它的所有属性和所有形式在人的智力看来不能有任何模糊之处。根据这一规定，他认为自己所想象的宇宙是这样的：

没有土、火或空气构成的形体，也没有任何像木、石、金属之类更具体的形体。我们还需设想这个宇宙没有任何冷、热、干、湿、轻、重的属性，也没有味道、气味、声音、颜色、光或其他任何使得所有人无法透彻知晓某物的属性。

(11.33)

在排除所有这些因素时，他依靠的是在《世界》开篇引入的论证。这些论证是为了表明，在形体和属性的问题上，无论是常识的观念还是经院的理论都有许多含混晦暗之处。

说明了想象的宇宙中物质不应具备的一切特性后，笛卡尔列举了这种物质可以拥有的形体。它“可以划分为尽可能多的部分，这些部分可以具备尽可能多的形状，而且……我们能想象出多少种运动形式，它的每一部分就可以拥有多少种”（11.34）。笛卡尔要求读者和他一起设想，他描述的这种物质不仅可以分割和区分，而且上帝事实上也分割了它，他所创造的任何差异都包含了“他赋予各部分的运动的多样性”，也即各部分在运动的速度和方向上的多样性。

笛卡尔接下来描述了他的“自然定律”，即在拥有长、宽、高以及具备特定形状、以不同速度运动的各部分的前提下，物质的行为必须遵循的三条法则。第一条定律称，除非与另一部分相撞，每一部分物质将保持其最初的形状、大小以及运动或静止的状态（11.38）。第二条定律称，任一部分物质通过碰撞所获得的动能^[2]与碰撞的另一方所失去的动能相等（11.41）。第三条定律称，任何运动物体都倾向于保持直线运动，尽管它们实际上做的是圆周或曲线（发生碰撞的情况下）运动（11.43）。《世界》宣称，解释在无生命世界所观察到的任何现象时，无须赋予物质除广延和运动之外的任何属性，也无须在这三条基本定律之外添加任何定律来描绘自然界最普遍的现象：诸如物质因碰撞而产生的分裂、变形和积聚，以及动能的增加或减少（参见11.47）。

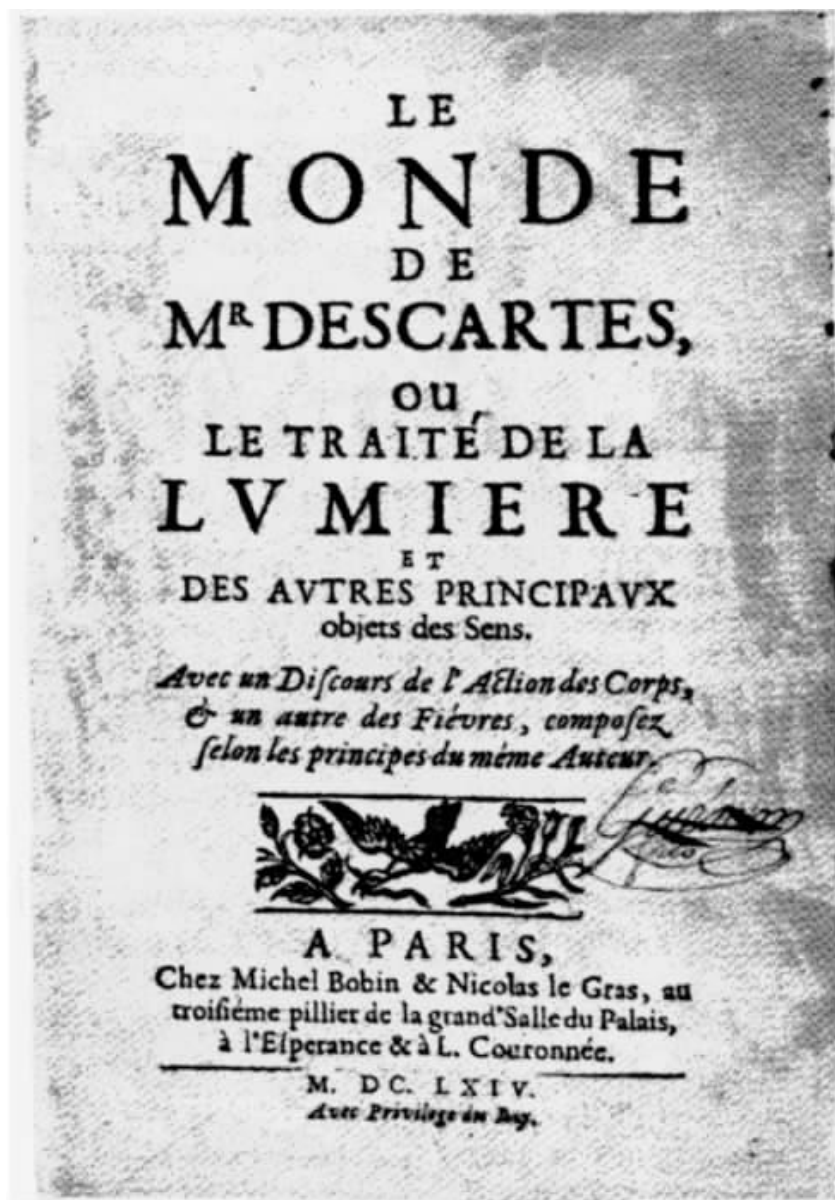


图3 笛卡尔《世界》的标题页（该书写于1629-1633年，直到1664年才出版）

虽然笛卡尔同时把广延和运动的属性赋予了物质，其实只有广延（三维的空间布局）才是其本质属性。他从未说过物质必须拥有运动的部分，他只是认为，如果物质拥有可以通过运动来区分的部分，我

们在现实中观察到的自然现象就是理所应当的。他特别提出，如果在一个不存在真空的世界里，物质的各个部分可以通过不同的圆周运动加以区分（参考11.19），那么其现象将和我们所观察到的完全一致。笛卡尔把行星的轨道与速度等天文现象归于一种圆周运动，这种运动与一个旋涡在宇宙物质中的作用相似。这样，行星就是被一个以太阳为中心的旋涡裹挟着运动。地球自身的旋涡运动解释了为什么虽然地球在自转，其表面的物体却不会从切线方向被抛出去：旋涡作用会让其表面的所有物体有坠向旋涡中心（地心）的趋势。与此相似，行星也不会被环绕太阳的运动扔向空间，而会受到它们的旋涡中心的吸引。

笛卡尔担心触怒罗马宗教裁判所的正是这些关于行星运动的论纲。当时教会唯一允许讲授的是经院哲学从亚里士多德那里继承的理论，该教义认为地球是天穹不动的中心。《世界》中还有其他一些无疑会令罗马天主教廷不悦的观点。例如，书中规定，一旦上帝将最初的运动赋予物质，他就不再进一步干预自然界的进程，只按照这三条自然定律维持其运行。换言之，不会有神迹来打断自然的进程（11.48）。这类主张足以让反对者告他不虔敬。

要使教会容忍他的物理学，他或者需要按照教会的意愿作出修改，或者掩饰其危险的后果，或者将整套理论建筑于某种教会中最顽固的反对者都无法反对的原则之上。最终，在《沉思集》和《哲学原理》中，笛卡尔选择了第三条道路。他竭力证明，物质世界的科学知识仰赖于一种与身体截然区分的心智或灵魂，而心智或灵魂若要掌握合理物理学的原则，必须先认识上帝。但在短时间内，他决定有选择地描述《世界》中的内容，只是粗略地勾勒自己的科学方法，而不详加阐释。

【注释】

[1] 伽利略被罗马教廷判处终身监禁，著作被焚毁。

[2] 注意此处的“动能”（motion）并非后来物理学使用的术语“动量”（momentum）或“动能”（kinetic energy），而只是笛卡尔描绘运动活跃程度的一个提法。但如按字面译成“运动”，在中文里并不妥。

第八章

一种方法的三个样本

决定不出版他的物理学著作之后，原本作为《世界》续篇的《论人》也必须搁置了。《论人》主要讨论人的本性，或者说在他的物理学著作所描绘的想象世界中生存的“人”的本性。书的结构很简单。笛卡尔计划先“单独描述身体，再单独描述灵魂，最后再描述这两种本质必须以怎样的方式结合才能构成一种与我们相似的人”（11.120）。

“单独描述身体”的章节中有部分内容是以笛卡尔1630年就开始写的一篇光学著作为基础的，现在这篇旧作被重新翻出来，并可能有所扩充。到了1635年它已经具备书的雏形了，名为《屈光学》。另外一篇早在1629年就开始筹划的长文也准备以《气象学》为名发表，文中探讨了包括“风和雷的成因”以及“彩虹的颜色”在内的许多问题（参考1.338及下文）。笛卡尔打算出版这两篇著作，作为展示自己方法的样本。另外一篇独立的著作《方法谈》，也就是前面提到的仿自传作品，将专门介绍这种方法及其在两本书中的应用。《气象学》大概在1636年末交到了印刷商手里，笛卡尔在此之前可能已经完成了方法的第三个样本——《几何学》。他最后才写《方法谈》。这四篇作品整理之后于1637年合并为一本书出版。

《方法谈与论文选》和其他三篇作品的文学外壳解决了此前阻碍笛卡尔出版的许多问题。首先，他不擅长写大部头著作，他所选择的形式让他可能以类似作品集的方式把几本最能代表自己水准的小书展示给世人。其次，他不愿冒险触怒教会，由于采用了这种把反映自己工作成果的样本逐步展示给世人的做法，他可以在宣传新方法的同时无须泄漏那些关于行星运动的有争议的理论。最后，他知道在巴黎的崇拜者期待自己继续推进他们在20年代就已瞥见的工作，这些光学、几何学和气象学的著作不会令他们失望。笛卡尔在巴黎时曾与密多治

和梅森合作从事光折射的研究，《屈光学》在此方面取得了丰硕的成就。他在给费里耶的信中描绘过的切割望远镜镜片的机器也在这本书中有了具体的设计。他曾私下向密多治和哈代展示的几何难题解法也在《几何学》中详细地公布出来。《气象学》则公开了笛卡尔在写作《世界》之前（或许是在巴黎的时候）似乎就已经表述过的一些假设。

1637年2月的一封信（1.347）表明，梅森曾催促笛卡尔在出版《方法谈》的时候也一并发表自己的物理学，以免公众无限期地等待他的新作。笛卡尔婉拒了这个建议，他并没有放弃出版物理学著作的希望，但他还在企盼更宽松的文化气候，并认为《方法谈与论文选》有助于创造合适的条件。在私下分发自己的书时，笛卡尔在其中一本前面附上了一封信，声称出版这些作品“完全是为了”替他的物理学扫清道路。

这三篇作品里有什么？《屈光学》探讨了光、视觉和改善视力的人工方法。之所以叫《屈光学》，是因为它的主题是光的折射，而不是反射。笛卡尔已经在《世界》末尾详细讨论过光的本质，而在《屈光学》中，第一章就是讨论这个问题的。笛卡尔央求读者对这三篇作品发表评论，提出问题和反对意见，或许他希望有人请求他详细阐释《屈光学》里的光理论，这样他就有了透露《世界》部分内容的借口。

《屈光学》第一章在探讨光的本质时似乎欲语还休：“我无须说出它的本质是什么，或许作两三个比较就够了……”（6.83）笛卡尔把光穿越空气等透明物体的作用与物体抵抗盲人手杖的作用相比较，还把光呈现出不同颜色的现象与一只球在不同纹理的表面弹跳相比较。借助这些比较，笛卡尔表明自己接受了将所有感觉表象归因于运动物体之相互接触的解释思路。他的比较有时造成了不幸的后果，例如迫使他错误地声称，光所穿越的介质密度越大，穿越的速度就越快。英国哲学家霍布斯^[1]、法国数学家费马^[2]和罗贝瓦尔^[3]很快就批驳了笛卡尔光学理论的这个隐含结论，他关于光的本质的其他一些说法后来也受到了各种批评。

然而，《屈光学》开篇的这些比较却准确地导向了折射的正弦定律，该定律从总体上确立了光的折射与光所穿越的介质密度之间的关系。（我们尚不清楚，这条定律是笛卡尔本人发现的，还是取自荷兰科学家斯涅尔，学界一般把该定律归到后者名下^[4]。）《屈光学》的后面各章讨论了眼睛的结构、距离的感知以及望远镜和显微镜镜片的最佳形状和搭配。

《气象学》分成十篇，涉及许多主题：地面物体，蒸汽和升气^[5]，盐的本质，风、云、彩虹、雪、冰雹、风暴与其他现象。除了彩虹成因的理论外，《气象学》最大的亮点是其简洁而一致的解释方式。在《世界》的第五章，笛卡尔开始描绘他的想象世界，其构成物质只具备运动、大小、形状等属性和各种特定结构（11.26）。在《气象学》中，他决心按同样的原则来解释一些更明确、更具体的现象。采用这种做法的不止他一人，伽利略以及后来的玻意耳^[6]和牛顿大体上都用的是同一种工具。因此，《气象学》只是展示如何用物质和运动来解释自然现象的多个样例中的一个。但是笛卡尔却更愿意把这种解释方法视为自己的专利。在反驳巴黎法兰西公学院^[7]教授让-巴蒂斯特·莫兰^[8]对《气象学》的指责时，他说了下面这番话：

你必须记住，纵观物理学史，过去的人们仅仅会想象一些原因来解释自然现象，几乎从未取得过成功。将我的假设与其他人的假设相比，将他们的“真实属性”、“实质形式”、“元素”和无数其他假设与我的假设相比——我的假设只有一条，那就是所有物体都由部分构成……将我基于这一假设作出的推论——关于视觉、盐、风、云、雪、雷、彩虹等等——和他们在同样的问题上基于他们的假设所作出的推论比一比！

（2.196）

这样，他等于是声称，自己正以一人之力拆除整个经院物理学的过时架构。

他所鄙夷的那种解释方式总是将各种事物显现出来的属性归于种种本性或形式^[9]，正是这些本性或形式决定了事物的类别。支撑这种解释方式的理论不假思索地认为，本性天然是有秩序的、稳定的，每种事物由于其本性的决定作用，都表现出与之相应的特定行为和变化方式。按照这样的思路，石头之所以“应当”向宇宙的中心坠落，是因为此乃石头的本性。天体的本性就是有规律地、永恒地运转，橡子的本性就是长成橡树。对于可观察到的物体来说，除了偶然发生的事件，它们的一切行为都可追溯到某种潜藏的、稳定的本性或形式，而每一种人可感知到不同于他物的事物都有不同的本性或形式。如果一种事物的行为无法归因于它的形式，那就必须归因于它的构成材料或者它变成此类事物所应当满足的那种目的^[10]。若人们发现了某些物质的新属性，他们只能采用一种特殊的解释，把新属性添加到这些物质天然具有的性质或形式当中。莫里哀^[11]就曾用一位医生的故事来嘲笑这种解释方式，那位医生说，鸦片之所以能帮助人们睡觉，是因为它有催眠的效力。笛卡尔在1642年的一封信中说，虽然自己在《气象学》中并未直接否定或抛弃这些所谓的“效力”或“性质”，但他发现，“自己的解释根本用不着这一套”（7.491）。

他只用了“一个假设”，但《气象学》的成就表明，它比经院物理学关于形式和性质的全部假设还要有力量。在书的开头，笛卡尔仅仅考虑了物质构件的形状和组成，就推导出了固体和液体的形成过程。在解释光的传播时，他设想了一种非常精微、感官无法知觉的物质，它散布于液体和固体的极其细小的“毛孔”中，这种物质产生的热量与太阳光激活它的程度成正比。以这个假设为基础，笛卡尔解释了为什么人觉得白昼比夜晚暖和，为什么越接近赤道也越暖和。他提出的其他一些假设也借助了这种精微的物质。例如，他说该物质在物体毛孔中的运动使得物体的部分与整体相脱离，并上升到空气中，于是形成了蒸汽。盐是由长而硬的微粒组成的，在水中时它们不会蒸发，因为它们太重，不能轻巧地浮在空中。用沙过滤就能提取海水中的盐，是因为沙的微粒只让水的微粒通过，却拦截了长而硬的盐微粒。《气象学》前面的“谈话”部分就是用这种系统的方式来解释各种现象的。

然而，笛卡尔在这一部分的说法并非都是准确的，远远不是。水

加热到沸点之后再冷却更易结冰——笛卡尔提到的这个“事实”根本不是事实；他的一些“解释”也很容易被实验驳倒。在彩虹的问题上，他相对比较成功，因为掌握了折射定律的他即使无法说明彩虹颜色的排列顺序，至少也能解释彩虹为什么是弧形。

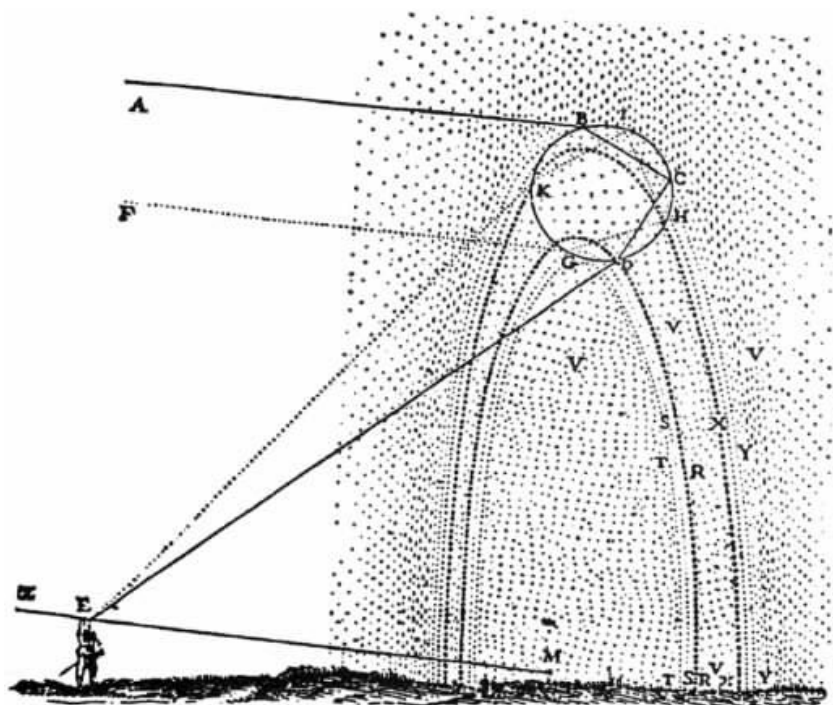


图4 《气象学》中对彩虹成因的解释

在介绍这三篇著作的目的时（9B.15），笛卡尔称，《屈光学》是为了吸引人们注意他的科学所催生的一门有益的技艺（制造望远镜的技艺）；《气象学》是为了向读者展示，在经院物理学反复讨论的一些领域，使用新假设可以取得远为丰硕的成果；“而在《几何学》里，我的目标是告诉大家，我发现了前人所不知晓的几样东西……”（9B.15）

笛卡尔认为，第三篇著作包含了他最杰出的成就。我们在介绍《法则》时，已经提到他改进了数学的表示法，也改变了关于二次方、三次方以及高次方运算的通行观念。他的另一个创新点是设想了

一种绘制曲线的机器。前人的看法是，某些曲线无法用严格的几何方法绘制出来，因此只能称为“机械”图形，而不是“几何”图形。笛卡尔的分析表明，许多所谓的“机械”图形其实都可归为几何图形。他还给出了一套关于等式的完整理论，详细说明了如何用等式来表示线条和图形。他的等式理论与前人相关理论之间的渊源成了他和其他数学家长期论战的一个焦点。

人们普遍认为，笛卡尔故意让《几何学》和其中的方法显得超乎寻常地繁复，其目的是防止他人剽窃自己的技巧。但这一做法也使得只有很少人能理解他的创新。《几何学》的读者无疑会深信，笛卡尔是一位数学天才：他首先破解了古代几何学家帕普斯^[12]留下的著名难题，这一点就足以证明。但他在《几何学》中提出的基本方法却深锁在迷雾中，即使当时最优秀的数学家也大惑不解，包括最初劝说笛卡尔去攻克帕普斯难题的那位。

【注释】

[1] 霍布斯（1588——1679），英国17世纪著名的哲学家和政治思想家，有《论物体》、《利维坦》、《论人》、《论社会》等著作。

[2] 费马（1601——1665），法国数学家，和笛卡尔一起创立了解析几何，和帕斯卡一起奠定了概率学基础，并提出了著名的“费马大定理”。

[3] 罗贝瓦尔（1602——1675），法国数学家，在曲线几何方面有重大成就。

[4] 光的折射定律一般被称为斯涅尔定律。斯涅尔（1591——1626），荷兰数学家、物理学家。

[5] “升气”（exhalation）指类似水蒸汽的向上升的可见气体。笛卡尔在《气象学》中说，他也不知道用什么名字来形容这类气体，姑且称为exhalation。

[6] 玻意耳（1627——1691），英国化学家和自然哲学家，以研究气体性质而闻名，是近代化学的奠基人之一。代表作是《怀疑派化学家》。

[7] 法兰西公学院（Le Collège de France）是法国历史最悠久的学术机构，成立于1530年，比法兰西学术院（L'Académie Française）和法兰西学院（L'Institut de France）都早。

[8] 让-巴蒂斯特·莫兰（1583——1656），法国数学家、天文学家。

[9] 此处的“形式”（form）不是指事物的外显形体（external form或者shape），而是指某物之成为某物的属性集合体构成的稳定“模子”，在一定程度上也与柏拉图所说的“理念”（form）有相似之处。

[10] 参考亚里士多德提出的四种“因”：质料因、形式因、动力因、目的因。

[11] 莫里哀（1622——1673），真名为让-巴蒂斯特·波克兰，法国新古典主义喜剧的创建者，代表作有《伪君子》、《愤世者》、《悭吝人》等。

[12] 3至4世纪几何学家，亚历山大学派最后一位大师，曾给欧几里得的《几何原本》和《数据》以及托勒密的《大汇编》和《球极平面投影》作过注释，并撰写了八卷的《数学汇编》。

第九章

一种新“逻辑”

《屈光学》、《气象学》和《几何学》并不是独立的专著，而是宣传自然科学领域一种新推理方法的广告。笛卡尔相信这种方法足以推导出一套全新的物理学，但他没有不遗余力地去作出如此预言。他希望，通过自己的总体介绍和在这三篇著作中的应用，这种方法的潜力应该不言自明。他过于乐观了。这些著作引起了广泛争议，一些读者觉得他的方法太单薄，经不起推敲。我们会发现，他最终意识到，要填补自己理论的罅隙，必须求助于形而上学的原则。

笛卡尔在这三篇著作的序言中阐述了自己的方法，序言名为《谈谈在科学中正确使用理性、寻找真理的方法》，一般简称《方法谈》。他最初给这篇文章拟的题目几乎一口气念不下来：《关于一种能够最大限度改进我们本性的普遍科学的规划》。梅森建议他用《方法论》这个简明的题目，笛卡尔最后决定用《方法谈》。他坚称，这篇文章算不上“论”，只不过是一则“通知”（avis），告诉读者后面的著作中将要采用什么样的方法。

这则“通知”的形式很不寻常。为了达到“无基础者”也能读懂的目的，笛卡尔没有用拉丁文写，而是用了法文^[1]。乍看起来，这是一篇自传，只不过传主是位不具名的知识分子（《方法谈与论文选》是匿名出版的）。传主生活中的事件仿佛寓言中的情节一样呈现在读者面前，但叙述者的真实身份为何，他们只能猜测。（很快，作者就是笛卡尔这一消息便广为人知。）其他许多东西《方法谈》只是约略提到，正如作者所说，就连作为中心话题的方法也没有详细的阐释。在宣传用的预印本前面，笛卡尔附了一封信，说他在《方法谈》里提出了一种“总的方法，但我其实没有介绍其详情”（1.368）。

他很可能是想等《法则》或者《法则》的某种续篇问世时再全面阐述这种方法。在《方法谈》中，他仅仅列出了四条箴规：

第一，任何事情只要我不能确知为真，就不可接受为真。这意味着，不要仓促下结论，不要有先入之见，在作判断时，只考虑那些我清晰明确地意识到没有任何怀疑理由的证据。

第二，把我考察的每个难题分解为尽可能多的子问题，以便更好地解决它们。

第三，让我的思想遵循恰当的顺序，从最简单、最易知的对象开始，逐级向上，直至最复杂的知识，即使在没有自然顺序或优先级的对象之间，也要假定某种顺序。

第四，在整个过程中列举要尽可能详尽，考察要尽可能彻底，确保毫无遗漏。

(6.18—19)

后三条箴规与我们在前文谈到的《法则》中的第五、六、七条法则完全对应，后者同样强调应将问题分解为子问题，“简单之物”应优先考虑，分析数据时应力求详尽。

那么，这里的第一条原则呢？同样让我们联想到《法则》，其中的第二条法则称，在考察过程中“我们应该只关注那些我们的心智似乎确定无疑地能觉知的对象”（10.362）。在《法则》里，笛卡尔把这些“对象”确定为算术的数字和几何的图形以及与之相关的证明过程（10.364—365），但在《方法谈》中，甚至数学的证明过程好像也成了可以怀疑的东西（6.32）。这不禁让人猜想，《方法谈》第一条箴规所说的清晰无疑是否有了新的标准？他是否不再认为，当人们沉思数学问题时，呈现在他们心中的是最清晰、最不可怀疑的东西？他似乎仍然认为数学是清晰无疑的，但又认为数学的确定性只有在理解了与上帝和灵魂有关的真理后才能正确把握。《方法谈》没有否认数学的清晰性，甚至认为它非常清晰，但它着重指出的是，形而上的东西比数学更清晰。这样，从上下文看，《方法谈》的第一条箴规似乎的确与《法则》拉开了距离，并预设了一种修正过的关于“清晰无

疑之物”的观念。

在《方法谈》中宣布新方法的四条箴规时，笛卡尔颇有炫耀之意。他先是声称这些箴规包含了一种全新的“逻辑”，可以取代亚里士多德的三段论（6.17），然后又恭喜自己用如此简洁的一套法则替换了旧逻辑体系。正如我们所见，这种简洁事实上令人尴尬，让读者怀疑他是否真如自己所吹嘘，勾勒出了一成熟的方法。他的另一种说法问题更大。

他说自己的方法构成了一种新逻辑，到底是什么意思？至少可以这么说：如果我们在研究中只认可这些箴规所允许的结论，那么这些结论就真正得到了证明或验证^[2]。这些箴规之所以构成了一种新逻辑，是因为与亚里士多德关于逻辑证明的理论不同，当笛卡尔认定某个结论无可反驳时，他不是把这种确定性归于前提与结论所构成的形式逻辑关系（或者说前提和结论按照主语和谓语的正确组合法则所搭建的结构），而是归于这些命题对心智的作用——这种经过训练的心智能够达到理想的专注状态，并能冷静自制地作出肯定的判断。如今学界往往认为，将判断命题效力和真假的心理标准引入逻辑学是一种倒退，但与我们的讨论关系更为密切的问题是：按照这种新逻辑的标准，笛卡尔自己在这三篇科学著作中所作的证明是否有说服力？

这个问题也出现在笛卡尔的书信里。梅森问他是否认为自己对光折射现象的解释称得上一种证明，笛卡尔回答说：

我认为称得上。在这个领域，如果不先用形而上学来证明物理学原则（这是我希望做但还没做的），我们就只能做到这一步；解决力学、光学、天文学或任何不是纯粹几何或算数的问题，我们也只能做到这一步。但严格地说，在物理学的某个领域给出几何学那样的证明是根本不可能的。

事实上，正是《方法谈》本身激起了人们的期待，他们开始盼望物理学领域也能出现几何式的证明，因为笛卡尔在文中提到了一种可能性：“人类知识范围内的所有事物都以与几何学一直采用的简单直接的推理长链相同的方式彼此连接。”（6.19；粗体为笔者所加）

《方法谈和论文选》出版后，笛卡尔在一些信中说，科学不止一种类型的证据或证明，在《屈光学》和《气象学》中他所试验的是这样一种方式：假设靠着自身的解释力量得到验证或证明（参考1.558；2.196）。声称假设可以用这种方式“验证”或“证明”是完全合理的——只要我们对“验证”或“证明”的定义别太吹毛求疵。但是，笛卡尔提出了一种新逻辑，一种声称可以准确地而不是含混随意地定义何为“证明”的理论，这种逻辑的诸箴规为此类“经验式”证明究竟留出了多少空间，并不那么清楚。

例如，若要接受《气象学》中的许多证明，读者就必须接受以下假设：光是通过精微物质的波动来发生作用的，该物质散布于物体的细小毛孔里。但这种精微物质是否存在，地球上的物体是否有细小的毛孔，光是否靠这种精微物质来传播，所有这些都不是显而易见的。笛卡尔逻辑体系的第一条法则就是，我们在作判断时，只能以那些极其明晰、毫无疑问的事实或概念为基础。此法则似乎已提前取消了《气象学》中那些证明的合法性。

笛卡尔自己很清楚新方法所面临的问题。问题在于，只有纯数学的推理可以真正称得上无可辩驳，一旦推理需要仰赖数学之外的假定（《气象学》或《屈光学》讨论的内容正是如此），它就失去了那种可以摆脱一切争议的严谨性。正如我们所见，笛卡尔在给梅森的信里说，不用“形而上学来证明物理学的原则”，就无法解决这个问题。

他指的是一种抽象意义上的证明。《论文选》为他的原则提供了一种次级形式的证明：在光学和气象学领域，他以这些原则为基础的研究简明而一致地解释了许多现象。但这毕竟没达到预期的水准，因为至少我们可以想象，不同于笛卡尔的原则面对同样的现象或许也能提供同样简明一致的解释。要表明自己这些原则的优越性，最好能有

某种独立的论证。

【注释】

[1] 在17世纪，欧洲严肃的学术著作一般都是用拉丁文撰写，包括牛顿的《数学原理》和笛卡尔本人的《第一哲学沉思集》。

[2] 证明（demonstration）指的是几何式证明那样的演示过程，验证（prove）是以事实或逻辑证实某命题。

第十章

形而上学之必要

《方法谈》的第四部分扼要地提出了一种独立论点来支持笛卡尔的物理学。该论点的核心是，创造人的是一位至善的上帝，他赐给了人与他自身相似的智力。上帝预先在人的心智里储存了一些“简单”想法，由于他的善，这些想法不可能有错。形成关于物质的正确的总体认识，或者说建立一种正确的物理学所必需的想法都在其中。在《方法谈》的第四部分，笛卡尔还描述了自己是如何得出上帝存在、上帝完美、上帝不欺骗我们这样的结论的。其出发点是他所发现的“我思”与“我在”之间的必然联系，他据此认为自己的上帝观念必定有客观的依据，并在最后推演出了智慧生灵所应具备的各种思考能力（这些生灵可以相信至善的上帝不会蒙蔽他们的心智）。

笛卡尔对《方法谈》里的形而上学论证方式并不满意。正如他对一些通信者所说（参考1.347，558），他当时写得过于仓促。《方法谈》前几部分和三篇著作中的两篇印好后，他还在写第四部分，出版商不停催促他赶快完稿。这一部分之所以不够明晰，另一个原因是他很不情愿采用一些说服心智接受形而上真理所必需的论点。在1638年2月22日给瓦捷^[1]的信中，他写道：

我不敢详细介绍怀疑主义者的论点，也不敢列出帮助心智摆脱感官影响的全部理由。要理解我关于上帝存在的证明是确定无疑的，就必须清楚地记得历史上的那些论证，它们揭示了我们关于物质世界的一切知识都是不可靠的，但这些思想似乎不适合在我的书中提及，我虽盼着这本书激起睿智之人的深思，但也希望它通俗到连妇女都能读懂。

然而，他没有详细回顾这些必需的论证，并不只是担心读者难以理解，他更担心自己也被人看成哲学上的怀疑主义者。在第四部分，他仅仅指出，确定地知道上帝存在比确定地知道物质世界存在更重要，也是认识物质世界的前提。他不想否认，我们可以拥有一种关于物质的科学，但解释清楚这一点需要花费许多笔墨。在介绍自己方法的“通知”里，他只能把该说的话概略粗疏、意犹未尽地说一遍。

虽然《方法谈》中形而上学的内容极少，一位读者却寄来了一沓反对第四部分的意见，这或许令人惊讶。此人是一位负责督建法国外省城防的科学爱好者，名叫皮埃尔·珀蒂。他不同意笛卡尔的假设，认为并非每个人都有上帝观念，他也不相信关于上帝存在的知识是获得其他知识的必要前提。珀蒂指出，坚定的无神论者也知道地球和太阳的存在，还知道许多其他东西。笛卡尔表面上对他的反对意见不屑一顾，没有作答，但其实他牢记于心，并在《沉思集》的序言中作了间接的回应（7.8）。后来，笛卡尔的批评者又用博学无神论者的例子来质疑他的论点。

假如《论文选》受到一致好评，或许笛卡尔不会觉得有必要在《方法谈》第四部分的基础上更进一步。他发表《方法谈和论文选》的初衷是想为自己的物理学招徕一批支持者，读者若能认同他的光折射理论或者彩虹成因解释，接受《世界》中的信条就不会太困难。然而，争取人心的努力远比他预计的困难。《论文选》，尤其是《几何学》和《屈光学》招致了许多阐述颇为详细的反对意见，笛卡尔的回答未能平息人们的非议。整个1638年，也就是作品发表的次年，他都忙于应对来自数学界和科学界的责难。

与此同时，笛卡尔原本指望会接受该书观点的神学家们也袖手旁观。一些预印本寄到了拉弗莱什公学的耶稣会士手里，但却没有多少反馈。该校的一位教师在给笛卡尔的信中说，他若期望人们发表评论或提出质疑，就必须更直接地表明自己的形而上学原则。罗马教廷接受他赠书的条件是，书中没有鼓吹地动学说。尽管笛卡尔没有发表

《世界》，罗马还是听到了传言，说他同情被禁的思想。仅仅这一个原因就让他日益迫切地感到，有必要出版一本著作，证明自己的物理学与天主教的核心教义并无冲突。

这本著作的部分材料是现成的，就是他第一次在荷兰居住九个月后弃置的那本论上帝和灵魂的书。在1637年给梅森的一封信中，笛卡尔承认《方法谈》第四部分有不少缺点，并提到了这本未竟的书，说自己希望动笔修改并把它写完（1.347）。在这本更早的著作里，据说他“发现了一种证明形而上真理的方法，该方法比几何学的真理更明晰”。

笛卡尔究竟发现了什么方法？他所说的“形而上真理”又包含了哪些内容？我们在前面已经约略提及了这种方法——通常称为“怀疑的方法”，它的第一步是下定决心把任何在探寻的心智看来有丝毫不确定性的东西一概视为不可靠；若某些东西无论如何努力去否定，仍然无法否定，就可判定为可靠。在最终出版的论著《沉思集》中，笛卡尔在将这种怀疑一切可怀疑之物的决心付诸实施时，借助了某些怀疑主义者的奇怪假设。笛卡尔想象自己为一个强大的魔鬼所掌握，一切思想都被它控制，以至所信的一切皆是谬误。魔鬼若要达到欺骗的目的，一个确定无疑的前提是，他必须把这些谬误置于笛卡尔的思想中。这样，笛卡尔有思想这个事实，在这一点上魔鬼是无法欺骗他的。如果他的思想确定无疑地存在，那么思想着这些思想的主体——某种意义上的“我”——也应当真实地存在。由此他找到了形而上学的第一条确定的原则：我思故我在。即使一个人的其他所有想法都被执意欺骗他的魔鬼控制，这一条也必定成立。笛卡尔宣称，从这一条原则可以演绎出形而上学的其他真理（关于上帝的真理）。

至于他所理解的形而上学的总体研究范围是什么，我们必须参考《哲学原理》法文版的序言。笛卡尔在序言中说，“哲学的第一部分是形而上学，它研究的是知识的原则，包括上帝的主要属性、我们灵魂的非物质本质和我们思想中所有清晰明确的观念”（9B.14）。他在其他地方还有“非物质或形而上”事物的说法（9B.10），仿佛形而上学关注的就是物质科学覆盖范围之外的一切对象。笛卡尔似乎无心给

出形而上学的准确定义，在列举它的主要研究对象时，或许参考的是自己所记得的拉弗莱什公学的学科分类，以及他定居巴黎前后那段时间朋友们出版的相关论著。让·德·希隆^[2]在1626年发表了一部著作，名为《两条真理：关于上帝和神意的真理与关于灵魂不朽的真理》。笛卡尔出版《第一哲学沉思集》第一版时（“第一哲学”与“形而上学”在他看来是同义词），副标题大概就脱胎于希隆的书名：《关于上帝的存在与灵魂的不朽》。为了赢得教会的信任，笛卡尔努力制造这样一种印象：《沉思集》是一部驳斥无神论者谬见、维护宗教真理的作品（尽管与同类作品相比，它思路独特，逻辑完美）。在书的前面，他还发表了一封自己给索邦神学家们的信，权当序言。他在信中称，写作《沉思集》是为了响应教皇向基督教哲学家们发出的呼吁，反驳灵魂与肉体同灭的论调（7.3——4）。书中六篇“沉思”的标题也刻意笼罩了宗教的光晕。笛卡尔对梅森透露了实情：

〔标题提到的〕都是我希望人们注意的东西，但我的书还涉及许多别的东西。我私下告诉你，这六篇“沉思”包含了我的物理学的全部基础。不过请你不要告诉大家，否则亚里士多德的支持者就很难赞同我的想法了。我希望读者在发现我的原则摧毁了亚里士多德的体系之前，就已经逐渐适应我的这些原则并意识到它们的正确性。

（3.297——298）

因此我们可以说，这部关于形而上学的著作，表面上是虔诚的宗教文本，骨子里却是掩饰得很好、颠覆正统的文本。

【注释】

[1] 天主教神父，耶稣会士，笛卡尔的主要通信者之一。

[2] 让·德·希隆（1596——1667），法国哲学家、政治家。

第十一章

《沉思集》

笛卡尔的一些信件表明，他是从1639年11月开始写作《沉思集》的。那时他已在荷兰住了大约十年，隔不了多长时间就更换一次住址。关于这段时间的生活，现有的记述常把他描绘成隐士般的人物，深居简出，只有几位仆人相伴，沉浸在科学实验和科学理论中，偶尔也涉猎哲学。但他其实并没有如此与世隔绝。笛卡尔有一些亲近的朋友，其中有光学理论领域的著名合作者康斯坦丁·惠更斯^[1]，莱顿大学^[2]数学教授弗兰兹·凡·舒滕^[3]，还有贝克曼（只是后来闹翻了）。笛卡尔总是根据远近，经常与这些密友和其他一些人互访或通信。

我们所知的关于笛卡尔私人生活的有限细节大多集中在他旅居荷兰期间。或许是在代芬特尔（1632年他的一位年轻追随者在那里得到了一个教职），笛卡尔邂逅了一位名叫埃莱娜的女人，两人同居并生下了一个女儿。1635年8月7日孩子受了洗，取名弗朗辛。1635年后弗朗辛和埃莱娜似乎已经与笛卡尔分居，只是不定期地与他见面。他竭力向外人掩饰这段关系，她们来访时他总是把弗朗辛称为他的侄女。1640年，小女孩五岁时得热病死了，笛卡尔说这是他一生中最伤心的事。

弗朗辛死前几个月，笛卡尔完成了《沉思集》。1639至1640年冬，他捡起了1629年搁下的讨论形而上学的著作，花了五个月时间修改，并准备出版。他日益迫切地感到，自己需要发表一部神学家能够认可的论著。如果说拉弗莱什公学对《方法谈和论文选》的反应只是谨慎的话，巴黎耶稣会学院则对这部著作表示了真正的敌意，到了1640年夏，笛卡尔开始相信，整个耶稣会都把火力对准了自己。那时他已经完成了“五六篇”形而上学文章，只是还没发表。

新书里面究竟有些什么？和《方法谈》一样，它也采用了一种独

特的文学体裁，一方面与它的官方描述——证明基督教真理的护教作品——相符，另一方面也适合它秘而不宣的真实用意——摧毁亚里士多德的体系，即构成物理学经院学说之核心的那些原则。这本书从形式上看是一篇日记，虚构的连续六天智识静修的经历，与圣依纳爵在《神操》^[4]中更为常见的宗教静修所设计的程式有些相仿。

六天的每一天对应于一篇“沉思”，高潮出现在第三天。正是在《第三沉思》中，笛卡尔说服了自己，他的上帝观念对应于一个真实的存在物。与前两天的沉思联系起来，这无疑是个转折点。在《第一沉思》里，笛卡尔迫使自己怀疑，他的一切想法是否都有客观对应的存在物。他抛弃了对一切物质客体的信任，甚至不再相信纯物质简单本质^[5]的存在。他在这里主要依靠的是怀疑主义者提出的魔鬼欺骗心智的假设。在《第二沉思》里他意识到，若自己能被魔鬼欺骗，则必定需要一种欺骗的媒介——思想，而若思想存在，真正的思想者——他自己——也必定存在。这就缩小了第一天静修时确定的怀疑范围。但只有在确定了上帝的存在之后，他才建立了一个基础，可以进而相信自己以外的事物的真实性，相信自己思想或观念的客观性。

他理解的上帝是完美的，因而是至善的：将谬见故意呈现于专注追寻真理的心智面前，对于这样一位上帝来说是不可想象的。错误只有在心智出现游离，或者仓促作出结论，或者受制于不良的思维习惯（例如将事物表面的性质当做内在的属性）时才可能发生。但当心智采取了防范错误的一切措施，却依然相信数字或物体真实存在时，或者发现物质性和三维的广延性之间存在不可否认的联系时，它是不可能陷入谬误的。既然上帝为我们设计的本性是，在我们不能不信时，我们所信的内容不可能为假，那么如果我们的 minds 深信某些事物或某些联系存在，这一事实本身就足以作为它们真实存在的依据。到了静修的第六天，笛卡尔认定，怀疑物质性客体的存在或者简单本质的真实性都是愚蠢的。他得出结论说，物质性客体的真实样貌虽然与感官得到的印象或许并不相同，但它们的数学属性却是清晰无疑的。由此可以推知，以数学为基础的物理学是可能的。

笛卡尔期待读者能潜下心来，进入自己所叙述的沉思过程，并在

脑海中上演书中的整个推理过程，像自己一样先让怀疑的想法聚集，然后慢慢驱逐它们。这对读者期望过高了，即使有读者从头读到尾，他们也不大可能像笛卡尔要求的那样沉浸在书中的细节里。笛卡尔向《第一沉思》（他在该篇中提出了种种理由，让人怀疑不假思索时信以为真的绝大多数东西）的读者建议，他们最好“先花上数月，至少数周，仔细考虑这些主题，然后再往后读”（7.130）。除此以外，他估计读者还需另外花上“至少几天的时间”，才能学会按照《第二沉思》的有些部分所要求的方式来区分精神性与物质性（7.131）。笛卡尔认为，为《沉思集》的“治疗效果”付出这么多时间完全值得。如果真正理解了此书，读者将破除一生的错误习惯，即在感官经验的基础上建立关于物质世界本质和自身本性的观念。



图5 1701年在阿姆斯特丹出版的笛卡尔著作卷首的作者画像

除了长时间专心阅读外，《沉思集》的读者还面临更大的挑战。他们需要掌握一种新的阅读方法，必须在接触书的前面部分时，真心相信在书的后面部分将作为不可信的东西而被抛弃的那些论点。在回应针对《沉思集》的一组诘难时，笛卡尔对书的这个特点作了辩护：“这种分析式的写作手法允许我们时不时地抛出一些还未详尽考

察过的假设。《第一沉思》中就有这样的例子，我提出了许多假设，又在随后的几篇“沉思”里予以了批驳。”（7.249）根据传统，分析式写作需要遵循一种特别的解释或论证顺序：任何新提出的想法要么不证自明，要么可以从前面的想法推导出，应从显然的、表面的东西出发，逐渐过渡到更隐蔽、更根本的论点。笛卡尔在《沉思集》里却给这种“分析”法添了新花样：更隐蔽、更根本的论点往往迫使读者重新审视，甚至摒弃前面的说法。

【注释】

[1] 康斯坦丁·惠更斯（1596——1687），17世纪荷兰一位百科全书般的人物。著名物理学家、天文学家、数学家克里斯蒂安·惠更斯（1629——1695）是他的儿子。

[2] 荷兰最富盛名、历史最悠久的大学。

[3] 弗兰兹·凡·舒滕（1615——1660），荷兰数学家。

[4] 圣依纳爵（1491——1556），耶稣会创始人，《神操》是指导信徒灵修的著作。

[5] 关于“纯物质简单本质”，参考第四章。

第十二章

剔除怀疑主义的怀疑？

笛卡尔期望读者能够适应《沉思集》的怪异风格，但他高估了读者（甚至是最认同他的读者）的能力。他的追随者们误读了书的核心思想，本已怀有敌意的读者则立刻揪住被他树为靶子的那些观点，仿佛他真是在极力宣扬它们似的。此书出版之初读者的反应大部分已为人所知，因为对预印本的很多评论在正式出版时也一并发表了。笛卡尔曾亲自请求荷兰和索邦的神学家“予以指正”，还让梅森搜集其他教会人士、哲学家和科学家的意见。最后他们编成了七组《诤难》，1641年《沉思集》正式出版时，这些《诤难》和笛卡尔的《反驳》就成了占据极大篇幅的附录。

《诤难》的水准让笛卡尔大失所望。他在回应时常常很不耐烦，时常抱怨别人误读了自己。也许他对第七组《诤难》（作者是耶稣会士皮埃尔·布尔丹）的反驳最为尖刻。巴黎耶稣会学院批评《屈光学》的文章就是布尔丹写的，现在他又对《第一沉思》怀疑范围太广等问题提出了质疑。难道《第一沉思》没有表明，笛卡尔是一位哲学上的怀疑主义者，决心把怀疑推到极端？笛卡尔回答说，在《第一沉思》末尾，

我仅仅是在考虑最极端的一种怀疑形式，正如我反复强调的，这种怀疑是形而上层面的，是夸张的，绝不可以应用于现实生活。当我说任何事物只要引发丝毫怀疑，就有充分理由予以怀疑时，我指的正是这种怀疑。

笛卡尔在《第一沉思》开篇说，他决定在生活中作一次尝试，将一切可怀疑的成分从自己的认识中清除出去。为了让自己的批判既广泛又不冗长，他需要考虑一些能够质疑自己全部认识的可能性。

他想到的第一个可能性是，仿佛是醒时的经历实际上可能是梦境。他说，梦境可以和醒时的经历一样逼真。醒来时，我们讶异于自己竟不在梦到的地方，或身处梦中的情形。在梦里，我们会相信醒时通常认为不可能的事。简言之，梦会欺骗我们。但无论是在做梦还是醒着，我们都没有可以明确区分二者的依据。这样，我们怎能判断此刻自己是否在梦中？如果不能判断，那么我们在此刻的经验中形成的认识就有可能全是错的。如果总是在做梦，那么我们一直以来形成的所有认识可能都是错的。只要存在所有清醒意识到的经验其实都是梦境这一可能性，笛卡尔就能实现自己的论证目标。因为如果不能排除这种可能性，我们就不能把清醒意识到的经验作为可靠的向导，去研究独立于经验之外的事物真相究竟为何。没有人会说，“我梦见是这样，所以一定是真的”；同理，如果视觉经验也是梦境，谁又能振振有辞地说，“我看见是这样，所以一定是真的”？

笛卡尔用做梦的假设来削弱自己对源于感官经验的众多认识的信心，但这个假设并不能将一切都笼罩在怀疑的阴影中。即使他只是梦见自己坐在炉火前，睁着眼睛，伸着手，即使世界上并不存在头和眼之类的东西，我们也不能据此认为，物质、形状、数字、空间、时间等比头和眼“更简单、更普遍的事物”只是子虚乌有的概念。做梦的假设无法动摇我们关于这些更简单、更普遍的事物的认识。如此说来，这些认识就真能摆脱不确定性的纠缠了？笛卡尔表明，如果我们相信另一个稍微离谱的假设，就连这些认识都会变得可疑起来（7.21）。他的第二个假设是，一个神通广大的魔鬼正不遗余力地诱使他相信错误的想法（7.22——23）。

在《第二沉思》中，笛卡尔发现，虚构出这样一位在所有事情上都欺骗他的魔鬼是不能成立的。在整部《沉思集》的结论部分，他说，“过去几天那些夸张的怀疑念头”，即梦境假设和魔鬼假设所引发的怀疑念头，“都是可笑的，不值得严肃对待”（7.89）。笛卡尔提醒

布尔丹阅读相关段落，以为这样就能让自己摆脱怀疑主义之嫌。然而，如果他的意思是，到了书的末尾，他已经彻底放弃了《第一沉思》中的想法，那他就是在误导读者。至少就源于感官的想法而言，笛卡尔引入怀疑主义的假设，并不是仅仅想证明这样的假设毫无依据。他最终固然否定了所有经验都是梦境这一假设，但他并没否定该假设的真实寓意，即研究物质性对象时，不应该以感官经验为基础。

这层寓意到《沉思集》收尾时已传达得非常清楚了，并在《世界》（笛卡尔似乎有意将它视为《沉思集》的续篇）中得到了进一步的强调。《世界》的开头几章批判了对物质性对象的常识化理解——人们对物理世界自然产生的理解，这样的理解是以感官经验为基础的。笛卡尔首先试图让读者摆脱一种想法：感觉或经验与引发它们的事物具有相似性。接着他用整整一章（第四章）的篇幅来纠正“一种自童年以来就一直控制着所有人的谬见——凡是感官不能觉知的东西都不存在”（10.17）。这几章勾勒出了某种怀疑主义，它怀疑基于感官的认识，怀疑它们的客观程度。笛卡尔表明，这种怀疑主义与建立自然科学的可能性并不冲突。

笛卡尔一方面批判基于感官的认识，一方面又声称人类能建立物质科学，同时支持这两种立场的观念有时被称为理性主义。笛卡尔相信，人类具备一种可以称为心智或灵魂或理性的东西，虽然它的某些思想或观念要依赖感官的作用，但它也拥有一些独立于感官的知识，其内容只有“在自然之光下”才能显明。正是通过这种知识，物理学和数学最基本的真理才被人们领悟到，也正是通过从这些最基本的真理“演绎”出的推论，人们才能不受感官经验误导，更客观地理解自然界各种最一般的现象。

第十三章

神学家与物理学的上帝

笛卡尔希望，《沉思集》里的论点能够为一种神学家也能接受的物理学打下基础。从其中一个论点可以得出结论：人类理解物理学的资质其实是灵魂固有的资质。另一个观点据信证明了灵魂只有先认识上帝然后才能领悟物理学。这类论点可以用来反驳一些大人物的看法，他们声称笛卡尔的新科学有无神论倾向。1639年，在乌特列支大学^[1]教授希斯贝特·乌特^[2]的怂恿下，校方开始搜集批驳笛卡尔《论文选》的文章。乌特列支的另一位教师亨利·德·罗伊^[3]站出来反对乌特，在该校扮演新哲学代言人的角色。但他不是乌特列支最先替笛卡尔思想辩护的人。一位名为亨利·勒内利^[4]的教授已经支持了笛卡尔一段时间。事实上，正是在勒内利的葬礼上听到的一篇称赞笛卡尔的演说让乌特心生嫉妒，于是他开始发动对笛卡尔的攻击。罗伊继勒内利之后成为笛卡尔理论的主要声援者，在为笛卡尔主义辩护的过程中，他还得到了哲学家本人的帮助。罗伊和乌特的争论最开始似乎只是正式的学术交锋，双方的态度都算温和，但后来则演变为激烈的人身攻击。1642年，论战到达顶点，乌特说服乌特列支大学的学术评议会公开谴责“新哲学”。

笛卡尔觉得，乌特的攻击与布尔丹有重要关联，两者都代表了一股不让学校的传统课程受到新观念污染的势力。由于污蔑笛卡尔是怀疑主义者或无神论者就能阻止他的物理学进入课堂，无论是法国的天主教敌人还是荷兰的新教对手都不以造谣中伤他为耻。（乌特甚至把流言也摆上了台面，说笛卡尔有一个私生子。然而，他把孩子的性别弄错了，这使得笛卡尔可以理直气壮地回答，他从未有过非婚生的儿子。）

为了至少能在法国的耶稣会机构里争取到辩白的机会，笛卡尔越过布尔丹向掌管全法国耶稣会的狄奈神父提出了申诉。他给狄奈的信

后来作为附录收入了1642年出版的《沉思集》第二版。笛卡尔在信中首先回应了布尔丹的批评，接着反驳了乌特的指控，后者声称笛卡尔的科学有反宗教的倾向。笛卡尔坚持说，“在任何与宗教有关的问题上，我的这些原则都可以提供与目前通行的理论一样有说服力的解释，甚至能做得更好”（7.581）。在下文中，他认为乌特列支大学谴责自己哲学的第三条理由既荒唐，又充满恶意，根本不能成立。大学的学术评议会指控说，“新哲学会自然引申出或者会被年轻人作为根据轻率地推导出种种荒谬无稽的观点，这些观点都与其他学科、尤其是正统神学相冲突”（7.592）。

笛卡尔称，他的哲学或者没有触动正统神学的教义，或者比当时“普遍接受”的经院哲学提供了更有力的支持。但这一论断大概和他认为足以反击布尔丹的简洁说法——他没有怀疑主义的倾向——同样误导读者。虽然笛卡尔在给索邦神学家的信中声明，《沉思集》可以扶助宗教信仰（7.2——4），但书中几乎没有可以促使不信者皈依上帝的内容，也无法让怀疑此生善行可在天国得到报偿的天主教徒坚定信心。事实上，《沉思集》中的上帝迥异于圣经中的上帝。至于书中所称的灵魂，也很难让人相信可以因上帝恩宠而得救或因在世间的恶行而受罚。笛卡尔的灵魂理论其实是关于心智的理论，他认为心智可以无须求助于感官而在总体意义上理解物质是什么，又怎样变化。笛卡尔引入上帝，是为了保证这些关于物质的总体性想法不陷入谬误。这是一位物理学家的上帝，或者准确地说，是一种反怀疑主义的物理哲学所要求的上帝，他将竭力保护物理学的基本定律不受怀疑的侵扰。

物理学的定律之所以不能怀疑，是因为它们与形而上学所提出的物质本质是相洽的。或者用笛卡尔的方式来表述，这些定律之所以具有确定性，是因为它们能够从一种关于物质本质的显明理论“演绎”出来。但只有上帝才能确保这种物质理论的正确性，根据这一理论，物质的核心属性是三维的广延性、可分性和运动的能力。这种理论清晰地明确地呈现于心智面前，但它也并非无可怀疑，因为若要证明其确定性，必须先证明心智清晰地明确地感觉到的一切知识都是正确的。正是在这个节点上，笛卡尔被迫求助于关于上帝的论证（参考7.62；

8A.17)。倘若清晰明确的概念最终被发现与真相不符，那么即使采取了防范错误的所有措施，心智仍有被蒙蔽的可能。但如果心智采取了防范错误的所有措施，它就不可能犯错误，否则心智就是有缺陷的，从而证明它的创造者也是不完美的——然而创造它的上帝却是完美的，没有缺陷的。所以，心智获得的清晰明确的概念必定是正确的。

在何为清晰、何为明确的问题上，笛卡尔没有给出多少线索。他似乎认为，专注的心智能轻易觉知的任何东西都是“清晰”的（8A.21——22），而“明确”指的是觉知的清晰程度足以排除一切混淆的情形。如果心智把某种东西误归于它所觉知之物的本性，混淆的情形就会出现。一个混淆的例子是，在面对火时，心智可能以为感觉到的热是火的本性的一部分，但事实上热既与感觉者的本性有关，也与某个外在的燃烧物的本性有关。一般说来，当心智意识到简单本质^[5]的存在，并理解了简单本质如何构成“复合”物时，它就能排除混淆，获得“明确”的觉知。这样看来，清晰并且明确的觉知就是笛卡尔在《法则》中所称的“直觉”：“清晰而专注的心智的观照方式，它是如此简单明确，对于我们正力图理解的对象，它没有留下任何怀疑的余地。”（10.368）

笛卡尔在《沉思集》中请出了上帝，以保证心智那清晰明确的觉知与真实相符，但他首先必须证明上帝的确存在，并且是完美的。有论者认为笛卡尔的这个策略有循环论证的嫌疑（可以7.214为例），因为在证明上帝存在的过程中，他所求助的一些前提之所以可视为真，正是依靠它们的“清晰明确”，但在上帝的存在得到证明之前，任何人都不能断言“清晰明确”的感觉必定为真。然而，我们不用费神讨论循环论证的问题，因为即使笛卡尔能为自己开脱，他仍需面对其他困难。

《沉思集》给出了上帝存在的两种论证。第一种论证出现在《第三沉思》中，笛卡尔确定上帝存在的方法是，分析上帝这一概念的内容以及具备这种内容的概念应当源于何处。第二种论证在《第五沉思》中可以找到，其理由是构成上帝本性的各种完美属性（“存在”是

其中一种)彼此不可分割。两种论证方式都极其抽象,都借用了改编自经院形而上学的原则。

在《第三沉思》的论证中,关键的一条原则是:表现属于某个范畴的某物的概念,必定有一个属于同一范畴或更高范畴的原因。只有在一个范畴等级——真实之物的分类等级——的背景下,这个原则才有效。笛卡尔认为,无限的实体比有限的实体更真实,有限的实体比属性更真实,属性比实体拥有属性的方式更真实。就上帝这个概念而言,由于这个概念表现的是一种无限的实体,没有比它更高的范畴或真实程度,所以根据笛卡尔的原则,这一概念的原因只能属于它所表现的对象所属的范畴。更明确地说,上帝的概念只能由某种无限的实体引发,但只存在一个无限的实体——上帝。因此,只要有一个上帝的概念,就必定存在引发这个概念的上帝;笛卡尔有一个关于上帝的概念,所以上帝必定存在。

这个论证有两个明显的弱点,一是它的因果原则有问题,二是它不假思索地认定上帝概念的确存在。笛卡尔在《沉思集》中宣称,概念的因果原则之所以可靠,是因为它源于一种更抽象的因果原则,后者规定,结果的真实性必须来自更具真实性的原因(7.40——41)。但这个原则是否有意义,值得怀疑,因为我们很难理解真实性的程度究竟指什么,结果又如何从原因的“更高层次的真实性”获得自己的真实性。还有反对者认为,人的心智不可能拥有关于上帝的概念,这一点笛卡尔也必须予以反击。他通常的答复是,应将他所说的概念(他令人困惑地说概念“犹如形象”)和想象力拼成的画面区分开来。人们无法在脑海中形成上帝的画面并不能证明上帝的概念不可能存在。只要人们有一个关于上帝的相对概念,并能将某种完美属性附着其上,这就足够了。

在第二种论证中,笛卡尔放弃了因果原则,但他的结论在很大程度上系于人们能够拥有上帝概念这个假设。“毋庸置疑,关于上帝或某种无限完美的实体的概念与任何形状或数字的概念一样确定地存在于我的心智里。”(7.65)他还利用了清晰明确地觉知的东西必定正确或与真实相符这一定律。最后,他还求助于形状和数字的概念与上

上帝概念之间的相似性。他声称，关于形状或图形（例如三角形）的概念所对应的东西并不是他编造或想象的，这些东西具有独立于思想的各种真实本质。同理，他的上帝概念也对应于某种具备独立、真实本质的东西。三角形的真实本质决定了三角形内角之和与两直角之和相等这一命题为真。与此相似，上帝的真实本质决定了上帝具备全知、全能、永恒等属性这一命题成立。另一方面，虽然三角形的真实本质并不能保证一定存在三个角之和与两直角之和相等的东西，但上帝的真实本质的确能保证一定存在全知、全能、永恒（简言之，完美）的东西。上帝的本质是独一无二的，它能确保某种具备这种本质的东西存在（7.65——66）。

这种推理套路有时被称为关于上帝存在的“本体论论证”，人们对此提出了很多疑问。首先，如果没有三角形的存在，所谓的三角形的真实本质如何能存在？其次，只要完美就必定存在，究竟是什么意思？第三，笛卡尔如何能一方面用“本体论论证”来支持《第三沉思》的论证，一方面又在论证过程中借助了前一论证的一个推论——清晰明确地觉知的东西必定与真实相符？两种论证笛卡尔都没有解释清楚，因而都没有说服力。

【注释】

[1] 荷兰最古老的大学之一。

[2] 希斯贝特·乌特（1589——1676），荷兰神学家。

[3] 亨利·德·罗伊（1598——1679），笛卡尔主义的支持者。

[4] 亨利·勒内利（1593——1639），即前文提到的在代芬特尔谋得教职的笛卡尔追随者。

[5] 关于“简单本质”，参考第四章。

第十四章

概念

《沉思集》中的许多论证都缺乏说服力，但却值得我们关注，因为它们可以帮助理解笛卡尔的概念理论。关于上帝存在的论证就是例子。当笛卡尔说想象力无法帮助我们勾勒上帝的画面，但我们却可以通过其他方式构想造物主时，他其实是在表述自己的概念理论。他在关于上帝存在的第一个论证中采用因果原则时，也是在做同样的事。因果原则的一个含义是，概念的源头可以与它所表现的事物分属不同的范畴；换言之，概念的内容和引发它们的真实事物可以有显著的差异。

笛卡尔从未把他关于概念的观点整合在一处，也未曾提出一个可以用构想中的概念理论来回答的问题。然而，这样的问题是能够想象出来的。例如可以问，我们是如何在心中表现那些理解自然所必需的东西的？笛卡尔之前的哲学家们认为，人类兼有感性和理性两大禀赋，借助感官经验，理性接触到成为科学研究对象的各种实体。决定科学研究对象类别的各种形式，可以从与这些对象的可感知特征（颜色、气味、味道、温度等等）相对应的形式抽象出来。正是通过熟悉与自然类别对应的各种形式，心智发展出一种关于物质世界的科学。科学层面的理解其实就意味着在自然类别体系（一个属与种构成的体系）中确定某物位置的能力。例如，要获得关于人的科学理解，只需要知道人是动物这个类下面一个具有理性的种。理解人的必要形式是通过感官知道的。因此要获得科学知识，心智需要依赖感官经验，而感官掌握经验对象的可感知形式（颜色、质地之类），又是通过形式从经验对象到感官的传递实现的。

笛卡尔在自己的概念理论中取消了感性/理性的二分法，否认科学理解需要依赖感官的作用，并竭力改造几乎难以理解的旧教条，即在感觉过程中，对象的形式能以某种方式传递给感官，并由理性“抽

象”出来。根据笛卡尔的说法，物体对感官的作用完全是以碰撞的方式实现的，碰撞在神经系统和大脑中一个叫“松果腺”的腺体留下印迹。松果腺将物体的碰撞记录为不同的运动，这些运动就成为理性灵魂（它和身体的连接点就在松果腺里）的线索，帮助它形成某种有意识的经验或者说“概念”。这种有意识的经验究竟属于什么类型，则取决于传递到松果腺的运动类型。如果经验准确地再现了某物，就可以说它具备“客观的真实性”。如果它只是部分准确地再现了心智之外的对象，那么该对象就只是在“形式上”拥有这种概念“客观上”拥有的东西。

笛卡尔在《第三沉思》里说，在严格的意义上，只有存在于心智中并再现其他事物的东西才可以称为“概念”。他解释说，当他在想“一个人，或者一个客迈拉^[1]，或者天空，或者天使，或者上帝”（7.37）时，他就有了一个概念。他心智中不具有再现性的其他东西也可宽泛地称为“概念”，比如意愿、欲望和判断等态度性的东西；但是严格意义上的概念必须是“关于”它们自身以外的东西。笛卡尔对概念的再现性并未限定得过于狭隘。如果说概念是关于其他事物的，概念和它所再现之物并不需要像照片一样高度相似。笛卡尔说，概念若要成为某物的概念，它和该物之间必须“相似”，但考虑到自己在别处曾否认过上帝的概念是一种想象的画面，他所说的“相似”就无须理解为形象上的一致。这个语境中的“相似”可能是指某物符合或部分符合人在心智中对它作出的描述或规定。当人想到数字3时，只是在考虑一个大于2小于4的整数，并没有想象一个在形象上与3相仿的数字：他的心智中有个规定，数字3正好符合。这就是数字3的概念与数字3本身“相似”的一种方式。



图6 根据笛卡尔的看法，大脑中的松果腺是身体和心智相互作用的地方。他著作中的生理示意图显示了这个腺体如何控制身体的全部感觉和运动。

概念理论摒弃了经院哲学就感性和理性的不同功能作出的假设。

虽然笛卡尔描绘的理性灵魂似乎与经院哲学的理性概念相对应，实际上二者发生作用的机制大不相同。它并不从对外部客体的纯感官印象中抽象出任何东西，因为按照笛卡尔的理论，感官并不再现任何客体。感官仅仅负责从周围的物质接受碰撞^[2]，再现东西（甚至包括颜色、质地、温度）是理性灵魂的职司。因此，对于观察到的物质来说，其属性并不能真正划分为感性属性和理性属性两类。这样，下面的说法就不再成立：理性意识到附近的苹果是苹果，而感性只注意到它的红与甜。而应该说，它是一个又甜又红的苹果这个事实都被理性的灵魂单独感知。不仅如此，理性灵魂并不依赖感官的作用，因为它只是偶然地与身体连接在一起。笛卡尔在想象自己被恶魔欺骗的思想实验中力图表明，灵魂脱离身体存在是可以想象的。他意识到，如果要认真对待关于魔鬼的虚构，他就必须假装自己没有感官，没有身体，当他尝试想象这种情景时，他成功了，并未因此怀疑自我或灵魂以及它的想法是假的。因此，理性灵魂独立运转是可能的。

在《论人》、《屈光学》和他生前出版的最后一部著作《灵魂的冲动》中，笛卡尔勾勒了自己关于感觉和理性灵魂的理论。在他的理论中，理性灵魂既受感觉影响，也是行为的发出者。在反驳所有概念都源于感觉时，他所采用的一些论证预先假设了这套理论的正确性，但另一些论证即使同情经院感觉理论的人也可以接受。经院理论认为，从外界客体进入感官、然后进入心智的各种形式使得感官和心智的内容与外部客体相似：客体、感官和心智据信都拥有同样的形式。笛卡尔举出了心智中的一些不可能与任何刺激感官的事物相似的概念。例如，一个全知、永恒、无限之物的概念不可能与感官接触到的任何东西相仿。形状、数字和图形的一般概念也不可能像引发此类概念的那些东西，因为它们是抽象的概念，而感官只能接触到具体的事物。笛卡尔认为，心智中存在的这些一般概念的来源无须到外界寻找：他的理论声称，这些概念是思维能力的一部分，是天生的。他甚至在某处宣称，除了有具体指涉的概念外，一切概念都是天生的（8B.358——359）。甚至痛苦的概念也是源于理性灵魂的一种内在能力——它能让与痛苦没有任何相似性的运动对它自身产生影响。[但在其他地方，他的观点似乎是，心智自行制造或发明了某些概念

(7.51)。]

心智具备某些天生能力和天生概念这一假设在当代语言学中取得了很多成果。令人惊讶的事实是，每种语言的使用者都能制造出大量从未学过的句子。同样令人惊讶的是，所有已知的人类语言都有许多相似的语法结构。这意味着，尽管掌握语言的方法和个体的智力千差万别，不同语言的使用者却能把握到某些相同的东西。不同使用者的这个共同点或许应归因于所有使用者共有的某些能力，这些能力不是我们在学习语言的过程中获得的，而是从一开始就存在。显然，这样的看法是笛卡尔假说的一个变种，它正是美国语言学家诺姆·乔姆斯基[3]的杰出理论。乔姆斯基承认自己受到了笛卡尔的影响。

【注释】

[1] 希腊神话里拥有羊身、狮头、蛇尾，会喷火的怪兽。

[2] 在笛卡尔的物理学体系里，碰撞是物体之间基本的作用方式，身体和物体在这方面没有区别。

[3] 诺姆·乔姆斯基（1928——），他的《生成语法》被看做20世纪理论语言学研究上最伟大的贡献，其实质是一种先天语法。他的著作《笛卡尔的语言学》反映了笛卡尔对他的影响。

第十五章

心^[1]

笛卡尔声称我们的很多概念与感官经验无关，他的另一个看法与此呼应：虽然没有感觉的功能，我们仍可认为心智是完整的（7.78）。他的心智本质理论认为，心智唯一必须具备的只有纯智力的功能和下判断所需的意志，掌握物理学最一般的要素不必依赖其他功能。这一理论把发展一种抽象的物质科学所需的功能十分隐蔽地赋予了心智。

在笛卡尔的著作中，概念理论、精神实体理论和物理学之间的关系有时并不清楚。我们主要是从《沉思集》了解到他对心智及其内容的看法（在这本书里他悄悄地为物理学打好了地基）。在《沉思集》里，笛卡尔声称自己的理论关注的是灵魂，而不是那些帮助我们理解物质本质的心智能力和概念。作为一种关于灵魂（或者说赋予人类活力之物）的理论，《沉思集》里的说法有些武断。笛卡尔提出，感觉和想象只是灵魂的偶然属性，其必然属性只是一种纯粹而有限的智力，这种看法似乎是武断的。

《诘难》的作者们显然意识到了这一点。他们要求笛卡尔解释，为什么感觉、想象和其他任何依赖身体的能力对于心智来说都是无关紧要的。他们质疑的是笛卡尔截然割裂心与体^[2]的做法（后来这被称为笛卡尔的二元论）。按照笛卡尔的说法，心和体是两种不同的实体，因为我们可以根据两套彼此独立的可以清晰明确感知的属性来分别形成心和体的概念。

在《沉思集》中，二元论被笛卡尔论证了两遍。一遍是在假设魔鬼欺骗他的时候（《第二沉思》），另一遍是在书的末尾（《第六沉思》），那时他已证完上帝的存在，放弃了魔鬼假设，并且确立了“清晰和明确”与真实性之间的联系。在《第二沉思》里，笛卡尔问，究竟哪些能力属于自己？他列了一个长长的单子，其中提到了想

象和感觉（7.28）。然后他解释说，感觉的能力只在一个特殊意义上属于他。感觉属于他，仅仅是指他仿佛看见了，听见了，摸到了，等等，但他是否真的看见了，听见了，摸到了，却无法确定。因为这些只是仿佛拥有的感觉，所以其真实性是可疑的，而在《第二沉思》里，只有真实性无可怀疑的性质才被视为属于他（7.24）。既然他永远都只是仿佛在感觉，他就永远不能声称完整的感觉属于他。当笛卡尔说自己拥有想象时，虽然他的表述并不清楚，但“拥有”的意思大致也和对感觉的“拥有”一样。因此，任何与身体有关的功能在严格意义上都不属于他。

评注者常认为，笛卡尔心智哲学最具特点之处就在《第二沉思》中。笛卡尔正是在这里宣布，就本质而言，他是一个思想之物；同样是在这里，他解释说，“思想”的意思就是心智的主人无法怀疑其真实性的任何心智活动。从《第二沉思》看，这种无法怀疑的真实性，这种能立刻被自我意识到的特性，就是心智活动的关键属性。有人曾总结说，在笛卡尔哲学里，心智活动的标志就是私密性。

这种理解不符合《沉思集》的后几篇，也不符合《第一沉思》，它把笛卡尔的心智哲学看成怀疑方法的一种副产品，如果是这样，一旦我们发现他的怀疑方法缺乏一致性或者设计有缺陷，他的心智理论也就没有任何优点可言了。然而，另一种阐释也是可能的，它可以让心智理论变得更独立，并在整个《沉思集》中发挥核心作用。

为了介绍另外的替代阐释，我必须提及合格的心智理论必须满足的一个要求，即它不能只适用于特定的物种。这似乎是显然的，心智理论不能仅仅是关于人的心智的理论，因为谁都能想到，我们之外的其他生物也可以有感觉、记忆、自我改进、推理甚至交流的能力，与人类的这些能力相对应。科幻小说提醒我们，外星生命也可能拥有实质上与我们难以区分的心智能力，科学也揭示了海豚和黑猩猩的心智能力如何发达。既然我们关于心智和心智能力的概念也包括了这些生物，合格的心智理论就必须对物种保持某种中立的态度。

笛卡尔的理论尤其彻底地满足了这条要求。他意识到，心智的概

念也适用于人类以外的生命，但是（这在笔者看来正是他的独特之处）他在考虑心智时有意摆脱了生物学视角。他的理论不太关心低等生命的心智能力是否与人类相仿，而更关心超人类的生命——例如天使和上帝——是否具备远超过人类的心智能力。事实上，笛卡尔在划分心智的类别时依据的是心智能力的程度，而不是拥有这些心智能力的生物种类。人类心智的核心属性是有限，上帝心智的核心属性是无限，两者区分的标准不在人与超人。而且对我们来说，拥有心智就是拥有和上帝同类的能力，尽管与上帝相比，我们的能力极其有限。关键之处在于，是上帝完美无限的心智确定了判断其他心智是否堪称心智的标准。

以这样的逻辑为背景，笛卡尔看似武断的划分就有了意义：一面是纯精神的能力，一面是依赖于身体的感觉和想象能力。这等于是把人的能力分为两类：一类是我们和上帝共享的能力，我们借以获得上帝那样的对现实的客观理解；另一类是只属于人的能力，它们不是客观理解所必需的。

这种阐释与《沉思集》中不少将人与上帝比较的段落是相吻合的，而这些段落常被评注者忽视。例如，在《第四沉思》中，笛卡尔说：

我意识到从某种意义上说，我是上帝和无之间、至高存在者与不存在之间的一个中间项：从我是至高存在者所造的角度看，我的本性应当是：心智中没有任何东西使得我犯错或偏离正途；但另一方面，我又陷于无和不存在之中，自己也并不是至高存在者，在无数方面都有缺陷，因而犯错误是完全自然的。

（7.54）

在一个以至高存在者为终极的序列上，笛卡尔将自己定位在中间。当他说从他是至高存在者所造的角度看，他的心智没有缺陷时，

他其实是在暗示，由于自己有限，由于自己不是至高存在者，他的心智的确有缺陷。在《第三沉思》中有一段相似的文字（7.51），笛卡尔在为人的心智定位时，参考的不是物种的等级顺序，而是从完美到不完美的实体排列。

由于笛卡尔的理论将某种超人类、非生物的东西作为精神实体的典范，其代价就是根据这一理论，非人类的动物中没有心智的容身之地。（这种说法让一些读者大为震惊，因为它意味着他们家中的宠物只是没有思维的自动机器。）但他的理论也有优点，就是充分考虑了人类心智的局限性。他抵制了将人类心智视为心智范本的思维定势，但并未因此掉入通常的怀疑主义陷阱。人类心智固然有限，但既然它在有限的程度内与上帝的心智相仿，人类理当具备掌握科学的能力。

【注释】

[1] 本章标题中的“心”（mind）其实应当译为“心智”，但由于本章和下一章的标题构成了一组二元对立项，如果译成“心智”两个字，下一章的标题最好也用两个字，但汉语中似乎没有能准确翻译body的双音节词，“身体”、“物体”等等都不符合笛卡尔的意思，只有占文的“体”能涵盖body对应的概念。出于对称的美感，本章标题最后定为“心”，与下一章的“体”相对。但在正文中，除了心体对举的地方外，仍采用“心智”的译法。

[2] “体”（body）既包括人的身体，也包括各种物体。

第十六章

体^[1]

笛卡尔相信，去除了一切牵涉体的属性，心仍是完整的；与此类似，摆脱了一切依赖心的属性，体也是完整的。在《沉思集》的末尾笛卡尔试图证明，这样一个剔除了温度、颜色、气味、质地等属性的高度精简的体的观念是正确的，这也是他在《世界》中首先想证明的一个观点。因此，我们有理由认为，这种体的观念是笛卡尔用来巩固自己服务于物理学的形而上学的。

在论证他认可的体的观念时，他的思路与论证心的观念时如出一辙。他都是先描述对两种实体的幼稚看法或者说常识看法，接着将常识赋予体和心的属性划分为真正属于和似乎属于它们的属性，然后试着给出解释，为什么并不真正属于它们的属性会被人们错误地归于它们。之所以会出现这种真实属性和表面属性的混淆，是因为我们的心受困于体。说得更清楚些，我们之所以误入歧途，是因为习惯于单凭感官来形成关于实体的观念。当我们认为没有颜色等属性，物体或身体就不完整时，我们是把它们依赖于感官的性质错误地当做了客观性质；当我们认为自己^[2]如果只剩下纯粹的智力和意志就不完整时，我们是仓促地得出了错误的结论，因为我们感觉自己与身体结合在一起，不可分离。

在讨论我们的心和体的观念时，笛卡尔不仅论证思路相似，而且连内容的布局都相似。《第二沉思》中讨论了定义为心智或思想之物的自我包含了什么，也讨论了典型的物质性东西包含了什么。《第六沉思》在很大程度上确认了他先前关于心智内容的想法，也确认了他关于物质的一些试探性的总体认识。

其中一个总体认识是：人不能根据某个物体呈现给感官的形式来辨识它。笛卡尔在思考一块蜂蜡的本质时悟到了这一点（7.30）。刚从蜂巢取出的蜂蜡有一种特别的味道、香气、质地，等等，然而如果

用火一烤，它便失去了所有这些形式，获得了别的形式。如果它的本质取决于形式，那么它在火烤之前是一种物质，火烤之后又是另一种物质了。然而它一直都是同一种物质。那么，当它的可感知形式发生变化时，究竟什么东西没变呢？也许仅仅是一个具备广延性、灵活性（能够改变形状）和多变性（可能变换形式^[3]）的“体”。如果是这样，决定它本质的便不是感官让人注意到的东西，而是理性把握到的属于“体”的东西。所以，可感知的形式并不是理解蜂蜡（推而广之，一切物质性东西）本质的关键。

在《第二沉思》中，关于物质性东西的主要结论是负面的。但在《第三沉思》中，一种正面的观点开始浮现。在论证上帝存在时，笛卡尔附带考虑了其他一些问题。他提出了对有形之物的看法，说自己注意到：

关于它们，我能清晰明确觉知的东西非常少。这些东西包括大小，或者说三维的空间延伸；形状，或者说上述延伸的边界的一种效果；位置，也即具备形状的不同物体之间的关系；运动，或者说位置的变动。除此以外或许还能加上物质^[4]、时间延续和数字。

(7.43)

在笛卡尔列举上述各项的这个论证阶段，某物被清晰明确地觉知这一事实还没有成为认定其真实性或正确性的充分理由。到了《第五沉思》，笛卡尔才有根据说，由于“形状、数字、运动等等”能被清晰明确地觉知，我们可以认为它们真实存在（7.63——64）。即使这个结论也没有《第六沉思》走得远，笛卡尔在那里证明，物质性客体，即具备形状、运动、数字等属性的东西，独立于我们的思想真实地存在着。

论证物质性客体存在的过程（7.78——80）极其抽象，很难简洁地复述出来。它的基本脉络如下文所述。我们清晰明确地感觉彼此分

开的东西的确能被上帝的无限力量分开。我能清晰明确地想象我自己与除了思想之外的一切分开。所以，我是一个思想的实体。审视我作为一个思想实体的各种状态，我发现自己具备一种接受概念的被动能力（即觉知）。但若没有某种主动的能力来激活它，这种被动能力就无法发挥作用。无论这种主动能力是什么，它都不是我作为思想之物的核心能力；如果是的话，它就是属于我的主动能力，因而从属于我的意志。然而，这种主动能力不可能从属于我的意志，因为有不少源于感性的概念都是违背我的意志产生的。此外，这种主动能力并不以思想为前提，而我的任何主动能力都必须以思想为前提：我所有的意志行为都是有意识的，这意味着我拥有关于它们的思想。所以，这种主动能力只能存在于某种不同于我的实体中。

这是一种什么样的实体，可以从这种主动能力的体现，即我想象中的概念来推测。这些概念必定有客观的真实性，引发它们的东西也必定具有更高或至少同等的形式上的真实性。符合这一要求的只有物质性实体、精神性实体和上帝。上帝赋予我们的智能无法认定精神性实体或上帝是我们这些概念的直接成因，但我们的确强烈倾向于认为是各种体创造了这些形象^[5]。如果它们的原因不是“体”，我们却不由自主地如此相信，那我们就是受了骗，但上帝的设计不允许我们犯这种错。所以这些形象的原因必定属于物质性实体。所以体存在。

笛卡尔从感性形象的存在推导出了体的存在。但是他告诫读者，不要从感性形象的内容来推断体的本质。他虽然声称从有关形象源头的考虑可以推出“有形体事物的确存在”，却又补充说：

它们或许并不完全按照我对它们的感性理解而存在，因为在很多情况下，感性理解是晦暗而混乱的。但至少（有形体事物）具备所有我清晰明确地理解的属性，或者说在一般意义上被纳入纯数学研究范围的那些属性。

他所说的“纯数学研究范围”指的是几何的“连续量”与代数中变量和常量的数值。体的这些几何和数字特征独立于我们的思想而存在。其他一些似乎天然属于体的属性，例如颜色、温度、质地、声音等等，只不过是体（外在的物体和我们的身体）的这些量化属性所制造、并被我们的心智以特定方式记录下来的复杂效果。

质^[6]的多样性是如何通过量的多样性捕捉到的，《沉思集》始终没有具体说明。笛卡尔仅仅指出：

我凭借感官发现了许多种颜色、气味、味道，以及温度、硬度之类特征的许多差等，从这一事实推论，既然体是这些不同的感性经验的源头，它们就应具有虽然与我的感觉未必相似、却有对应关系的种种差异。

（7.81）

他在《论人》（11.174及下文）、《屈光学》（6.130及下文）和《哲学原理》（8A.318及下文）中的论述更为详细。他的基本看法是，不同的颜色、气味、味道等等对应于分属不同感官的神经在有量化差异的外物作用下产生的运动。

那么，身体神经系统中的运动是如何转换成心智对颜色、声音、气味、味道之类的经验的呢？笛卡尔对此的解释以晦涩而闻名。他提出，这种转换能发生是上帝的安排。很显然，没有任何自然定律能解释心智的经验与神经运动以及大脑中的外物印象之间是什么关系。这种关系甚至是不必要的，上帝可以让我们在获得感官刺激时形成与颜色、声音和气味迥然不同的概念（7.88）。

如果体的本质以量的方式就能完美地把握到，又何必让心智以质

的方式来再现体呢？这个问题有些棘手，因为笛卡尔强烈地相信以下三个命题：第一，上帝不会欺骗我们；第二，当体对感官施加作用时，我们会以质的方式再现它们，这是上帝的安排；第三，体并不在地具有心智所再现的那些质。如果上帝让我们形成的体的概念并不能准确地描述它们，我们能说上帝无欺吗？为了摆脱困境，笛卡尔提出：首先，这些概念本身并没有误导人之处，它们只是以一种特别的方式描述体，是我们自己仓促下结论说，体就如这些概念所描述的那样客观地存在；其次，以质的方式再现体，对我们是有帮助的，因为我们判定体对我们有益或是有害时，是从质的方面来考虑的。换言之，以质的方式再现体对我们的生存有价值，它告诉我们应当追求什么，避免什么（7.82及下文；8A.41）。

在论述质的再现方式的价值时，笛卡尔所言的体不仅包括外在的物体，也包括我们的身体。当我们经验饥、渴、痛苦、愉悦或者运动时，就是在以质的方式再现自己的身体。然而，这类感觉有可能蒙蔽我们，因为它们会让我们误认为，自己跟身体是以某种方式混合在一起的，而事实上（如果笛卡尔是对的），我们仅仅是心智或者思想之物，虽与身体结合，却是与它不同的实体。尽管如此，误认为痛苦、饥渴等感觉属于我们自己，而不属于某种外在于我们的体，显然有助于我们的生存。

按照笛卡尔的说法，以质的方式再现体可以帮助我们保存生命，并且不一定会妨碍我们发展自然科学。这是因为质的再现在心智中可以与关于大小、形状、数字、位置等简单本质的概念共存，后者使得我们能够在不考虑质的情况下理解体。

【注释】

[1] 本章中的“体”（body）既包括物体，也包括人的身体。

[2] 笛卡尔哲学中的“自己”或“自我”经常等于灵魂或心智。

[3] “形式”（form）在西方哲学中的用法非常复杂，这里的形式指的是某种实体的存在或表现方式，或者这种方式的某个方面，例如上文提到的味道、香气、质地，等等。它和“形状”（shape）有很大差别。

[4] “物质”（substance）也可能译成“实质”或“实体”，但我觉得“物质”或许是最好的译法。对于物质性事物而言，无论具体物质是什么，无论物质是否发生变化，它们终归是由抽象意义上的“物质”构成。

[5] 关于概念和形象的关系，参考第十四章。

[6] 质（quality）的词源义是“怎么样”，即对事物进行性质的描述；“量”（quantity）的词源义是“多少”，即对事物进行数量的描述。在通常的观念里，质比量更内在，更重要。但在笛卡尔的体系里，由于数学是其核心，这个关系颠倒过来，量是事物的核心属性，质反而可有可无，量而不是质才与事物的本质有关。

第十七章

公之于众的物理学

笛卡尔计划出版一本物理学著作，作为形而上学著作的续篇，但事情的进展不如他预想的顺利。他原打算1641年就动笔，但回应对《沉思集》的诘难耽误了他的进度。1642年的大部分时间他都在反击自己在乌特列支大学的敌人乌特，后者发表了多篇文章诋毁他以及另一位法国人萨米埃尔·德马雷^[1]。在其中一篇文章中，乌特声称笛卡尔与卢契罗·瓦尼尼^[2]是一路货色，瓦尼尼于1619年以宣传无神论的罪名在图卢兹被处火刑。据称，瓦尼尼故意让自己关于上帝存在的论证充满漏洞，以削弱人们的宗教信心。乌特说，笛卡尔所做的与瓦尼尼没有分别。笛卡尔发表了一篇文章，对乌特等人的指控予以了有力的驳斥。后来，乌特再次兴风作浪，笛卡尔几乎被逐出乌特列支，但在一些上层朋友帮助下，笛卡尔守住了阵地。尽管乌特是当地颇有势力的牧师，最后笛卡尔还是争取到向乌特列支行政当局提交材料的机会，证明是乌特策划了中伤他的行动。当局曾无耻地站在乌特一边，此时仍不愿对他采取措施，但在1645年他们颁布了命令，禁止发表任何支持或反对笛卡尔哲学的文字。

乌特是一个新教徒。在天主教神学家这边，笛卡尔更为成功。安托万·阿尔诺^[3]是见解犀利的第四组《诘难》的作者，他在应邀评阅笛卡尔的形而上学之前，就已经是他的崇拜者了。还有耶稣会士。笛卡尔曾出版《方法谈和论文选》对他们进行熏陶，如今努力终于有了回报，他们对《沉思集》的回应很友好。笛卡尔在1642年致狄奈的那封信末尾说，他希望发表自己哲学中一直未曾公布的部分内容。他指的是自己的物理学。在发表意见之前，狄奈只肯看这部作品的章节标题。笛卡尔在1643年把标题寄给了他。大约在同一时候，他发现自己赢得了另一位有影响的耶稣会士的支持，此人就是在罗马任职的艾蒂安·沙莱^[4]。最后，笛卡尔甚至和布尔丹都言归于好了。至少有一部发表于1643年的耶稣会士的作品借用了（有时是原封不动地）《屈光

学》和《气象学》的内容。笛卡尔发表自己物理学的时机似乎成熟了。

当然，笛卡尔绝不可能把搁置已久的《世界》直接拿出来发表。书中的地动理论仍是被禁的，它所采用的思路——想象一个与实际宇宙相似的宇宙——也很可能造成误解。于是他决定新写一本书，将自己的整个哲学体系呈现出来，物理学仅是其中的一部分。新设计需要新风格。正如他在致狄奈的信中所说：

我以前讨论许多主题时所采用的顺序和风格，在这本新书中将不再沿袭——我指的是我在《方法谈》中简要介绍的那部著作（即《世界》）。我将用一种更接近目前学校惯例的风格。也就是说，我会以短文的形式依次讨论每个主题，而且在论证时遵循严格的逻辑顺序，确保前后环环相扣，这样所有的内容就能联结为一个整体。

（7.577）

这本书此时他至少已写了一半，最后出版时定的题目是《哲学原理》。

该书在1644年以拉丁文出版，法文版于1647年问世。书分为四部分。第一部分概括了笛卡尔形而上学的主要观点，但它绝不是《沉思集》的替代品，法文版序言提醒人们，笛卡尔第一哲学的完整表述应到《沉思集》中去找。第二、第三、第四部分都是物理学的内容。按照原来的计划，还有讨论动植物的第五部分和讨论人的第六部分，但这两部分似乎没能完成。

《哲学原理》的第二部分与《世界》的前七章有很多重合之处。笛卡尔先是试图纠正人们对体的本质^[5]的先入之见，接下来提出了他所认为的正确看法，然后转向了运动本质、自然定律以及七条“碰撞

法则”。“碰撞法则”是《哲学原理》中新提出来的，严格地说，并不是他的物理学所必需的。运动的定义也是新的，笛卡尔有意借此拉开自己和地动假设的距离。根据这个新定义（8A.53），运动就是指位置的改变，其参照物是被视为静止的附近的物体。相对于大气层这个附近的物体而言，地球是静止的。这个定义后来招致了牛顿的批评，牛顿认为它会引出一个错误的推论：物体运动时，只是表面的微粒在动，内部的微粒却是静止的。

第二部分对体的本质作了解释，在此过程中笛卡尔声称“空间和有形物质之间没有真正区别”（8A.46）。这一观点为他的许多说法作了铺垫，包括他否认真空存在，他的物质做圆周运动的理论，还有他对体的两类属性——内在属性（例如数字和形状）与非内在属性（例如颜色和气味）——的区分，这种区分有时被称为一级性质与二级性质之分。有形物质和空间无法区分，或者说物质仅仅是一种广延——这个论点虽然关键，笛卡尔的论证却很单薄。他提出，排除了在我们想来可以省去的那些属性之后，体剩下的内容就是物质的核心属性。

这种定义实体本质的方法他在分析心智时也用过，但两处的结果都不理想。笛卡尔似乎相信，如果先给出心或体的一个概念，然后去掉他所认为的非核心属性，剩下足以定义某种或另一种实体的那些性质，最后得到的这个实体和他最初设想的实体是同一个实体。这种思路存在一些明显的问题，有些在笛卡尔自己讨论的例子中就能找到。这里我们举一个例子（7.222）。假定我们开始设想的是人的身体，然后去掉它的大部分性质，认为它只要能够拿起杯子或者同时按下钢琴的几个键，就可称为身体，这时我们所想象的实体实际上已变成了手，不再是最初的那个实体了。与此相似，如果我们开始设想的是一个物体，然后去掉除广延性之外的所有属性，虽然我们最后得到的仍是某种东西的概念，但这个东西其实是空间，而不是体或物体了。

除了这些纯概念性的困难，笛卡尔的物理学还有一个缺陷，即很难用来进行计算。它没有提出测量阻力的方法，没有提到质量。更重要的是，它的引力理论有令人惊讶的不足。我们在介绍《世界》的内容时已经发现，笛卡尔把引力归因于物质的旋涡运动。在解释潮汐、

月球的绕地运转以及地球上物体的重量时，他都假设了以地轴为中心的一个旋涡。但是旋涡理论并不能解释地极对地球上物体的引力作用；在应用于天体时，它也与行星运动的一些已知事实相冲突。牛顿在17世纪80年代指出了旋涡理论的一些问题，并设计了一套万有引力的数学化理论来取代它。牛顿理论的成功沉重打击了笛卡尔哲学的声望，比它在17世纪招致的众多哲学批判更具杀伤力。笛卡尔的哲学中，酝酿时间最长、出版最不容易的这部分反而是最早过时的部分。事实上，如果笛卡尔从来不曾公布自己的物理学，他的思想体系虽显得不完整，但至少不会承受牛顿理论带来的这种致命打击。

有些人说，笛卡尔的科学注定有严重缺陷，因为它是建立在个人冥思的基础上的，笛卡尔很少有兴致用实验来测试自己的理论。他们之所以觉得笛卡尔过于偏爱先验推理，部分原因在于误解了笛卡尔物理学中一般命题的来源。在《哲学原理》（9B.10）和更早的《方法谈》（6.40）中，笛卡尔似乎认为，从他的形而上学两原则（“我思故我在”和“上帝存在”）到他的物理学中关于物质性事物的原则，存在着一条连续的逻辑链。显然，形而上学的真理无须借助任何实验或观察就能得知，如果笛卡尔的物理学原则可以直接从他的形而上学演绎出来，那么一个似乎显然的结论就是，它们必定可以先验地表述，并且无须任何证明或证伪的努力就可判断为真。这样的认识与人们普遍接受的关于科学方法的经典信条是相悖的。

对此，我们可以给出几条辩护理由。第一，无论它们是否符合笛卡尔如此推崇的连续推理模式，许多卓有成效的科学理论工作都是以先验的方式（思想实验）进行的。第二，按照笛卡尔著作中“演绎”的意义，当他说一些原则“可以”从另一些原则“演绎”出来时，并不是说这些原则可以用逻辑推导出来，因而可以先验地知晓。笛卡尔使用的“演绎”和其他认知术语似乎描述的是思维从一个想法延伸到另一个想法的历程，其间没有怀疑或不清晰的感觉干扰。笛卡尔式演绎似乎并不要求一个想法必须按照形式逻辑的法则从另一个想法推导出来，因为他经常将演绎与他所说的“枚举”等同，而“枚举”的意思就是在分析[6]“问题”之后将所有可能引向答案的东西列举出来。用一个问题的部件来重构答案的方式可以用“物”来重构“词”，用结果来重构原

因，用数字来重构总和，用属性来重构实体（参考10.433，471——2）。这样，“演绎”就并不总是意味着或者倾向于从前提到结论的推理形式。而且，如我们之前在分析他的“逻辑”时所见，他的证明或验证概念跨越了先验/后验的界线。

还有一点，说笛卡尔不相信实验和观察在物理学中有一席之地，是不合事实的。虽然物理学中“最一般”的原理可以不通过实验知晓，其他许多东西，尤其是用以解释具体现象的假设，是需要用实验和观察来验证的。笛卡尔在说明自己为什么不能详细解释“地球上各种体，即矿物、植物、动物和尤其重要的人类”（9B.17）时，引用的理由就是，具备这样的能力需要做太多的实验。

【注释】

[1] 萨米埃尔·德马雷（1599——1673），法国神学家。

[2] 卢契罗·瓦尼尼（1585——1619），意大利哲学家。

[3] 安托万·阿尔诺（1612——1694），法国神学家、哲学家，著有《逻辑学，或思维艺术》、《为圣父的辩护书》、《笛卡尔哲学精义》等。

[4] 艾蒂安·沙莱（1570——1651），神学家，曾在拉弗莱什公学教过笛卡尔。

[5] 关于体的概念和本质，参考第十六章。

[6] 这里的分析（analyse）突出了词的原意，就是把一件复杂的东西拆解成部分，从这个意义上讲，解决一个问题就是用问题的“部件”来重新（因为问题原来就是一个整体，答案也是一个整体）拼成一个整体，所以下文用了“重构”这个词，否则“重”字就不好理解。

第十八章

“其他科学”

在《哲学原理》法文版的序言中，笛卡尔把哲学的整体比做一棵树，以形而上学为根，以物理学为干，以“其他学科”为枝，“这些从树干长出来的枝又可简化为三大类，即医学、构造学^[1]和道德学^[2]”（9B.14）。他接着说，哲学的主要益处不是由树根或树干，而是由这些树枝贡献的（9B.15）。他说，有段时间自己曾希望《哲学原理》能把哲学最有益的部分介绍给读者，但最后他发现自己缺乏必要的资源。他关于构造学、医学和道德学的著作一直没有完成，但在17世纪30年代和40年代末期他还是取得了一些进展。

笛卡尔的“构造学”似乎研究的是物质形成植物体、动物体和人体的方式。医学研究的是人体生命现象的成因和保存生命的手段。道德学研究的是人的各种冲动^[3]、控制冲动的策略以及引导意志向善趋恶的途径，理解道德学的前提是“彻底知晓了其他一切科学”，因而它是“最高层次的智慧”（9B.14）。构造学主要是经由物理学与形而上学发生关系，道德学和医学则不同，它们直接以《第六沉思》里勾勒的心/体理论为依托。关于这两门科学，笛卡尔从未有过完整的论述。在17世纪30年代，他编辑了一本现存医学知识的概要，但他自己的医学理论主要只见于1647至1648年间撰写的《人体描述》（书没有最终完成）。而他对伦理的看法只见于生前最后出版的著作《灵魂的冲动》（1649）、他与法国驻瑞典大使皮埃尔·沙尼^[4]的通信（虽然很有意思，但过于零散），以及他致波希米亚公主伊丽莎白^[5]的信件。

《灵魂的冲动》第一部分先是提出了一系列复杂的定义，重申了他在以前著作中主张的生理学理论，然后在此基础上对冲动作了分类，并分析了灵魂的高尚与卑下部分的冲突。一般而言，冲动是灵魂所受的作用，而不是灵魂的行为。在这个非常宽泛的意义上，“感觉

或者觉知的方式”都可算做冲动（11.342）。但在更狭窄的意义上，“灵魂的冲动”仅仅指“我们感觉其效应存在于灵魂之内”的那些感觉——例如欢乐与愤怒（11.347）——以及我们感觉其特征就是搅动灵魂、使之失去平静的那些反应。

冲动导致肢体动作，这些动作又是通过刺激松果腺运动而产生的（11.361）。当灵魂和身体同时在松果腺中激发相反的运动时，自然欲望与意志的冲突（伊丽莎白公主和笛卡尔曾反复讨论这个问题）就发生了（11.364）。当灵魂“根据善与恶的知识下了明确无疑的判断”（11.367），并决心按此判断行动时，这种冲突就得到了合理的解决。然而，即使没有理性自控能力的人也有这种克服冲动的潜能，理性占据上风的人可以训练和引导他们。

追求美德就是力求永远无法责备自己没能执行理性作出的最佳决定（11.422）。笛卡尔把这种追求称为对抗冲动的“无上灵方”。显然，他故意用了医学的比喻，因为笛卡尔似乎将个人道德理解为保持灵魂的健康，就如同医学是为了保持身体的健康。事实上，笛卡尔不仅认为道德学与医学可以类比，他甚至认为前者需要依赖后者。笛卡尔偏好的控制冲动的手段包括恰当平衡的饮食、锻炼、用药和“饮水”。例如，1645年5月到6月，伊丽莎白公主和笛卡尔在信中讨论了是否应当喝温泉水来治疗干咳和慢性发热。笛卡尔此前曾指出，悲伤是慢性发热的病因，他在回信中表示赞同温泉水疗法，并建议伊丽莎白在饮用的同时，还应采用冥想的手段，驱逐心中的悲伤念头。这种冥想方法就是“效法某些人，凝视树林的葱茏、花朵的色彩、小鸟的飞行以及此类无须特别调动注意力的景象，并保持心境的空明”。

笛卡尔设想的伦理学并不只是研究如何控制个人的冲动，它也推崇公共之善的概念。笛卡尔在1645年9月15日致伊丽莎白的信中说，一般而言，公共利益应置于私人利益之上。他用了一个类似形而上学的说法来支持这一观点：整体比部分重要，宇宙比地球重要。

【注释】

[1] 构造学（mechanics）在笛卡尔的学科体系里研究的是物质形成植物体、动物

体和人体的方式（见下文），因此不能按常规译成“力学”或“机械学”。

[2] 道德学（morals）并非一般意义上的伦理学（ethics）。笛卡尔是以一种机械论的方式来解释人的道德的（见下文）。

[3] 将passion译成“激情”显然不符合笛卡尔的思想，“冲动”的译法更合适。

[4] 皮埃尔·沙尼（1601——1662），法国外交官。

[5] 伊丽莎白（1618——1680），英国国王詹姆士一世的外孙女，曾长期与笛卡尔通信讨论哲学问题。

第十九章

最后的日子

1649年笛卡尔离开荷兰，动身去瑞典。在斯德哥尔摩的法国大使皮埃尔·沙尼一直代表克里斯蒂娜女王^[1]与笛卡尔通信。瑞典女王和伊丽莎白公主一样，经常征询笛卡尔对灵魂冲动的看法，并和他讨论道德哲学的一些问题。为了让她理解自己在信中表达的这些观点有何理论依据，笛卡尔赠给她一本《灵魂的冲动》。该书令她激赏，于是她邀请笛卡尔到瑞典宫廷任职。笛卡尔起初很犹豫，但最后还是接受了邀请。

他警惕荷兰是有道理的。在乌特列支，他与乌特的恩怨旷日持久，此后在莱顿又爆发了一场论战，对峙的双方仍然是支持笛卡尔的哲学家和反对他的神学家。一位名叫特里格兰德^[2]的教授提交了一份论纲，指责笛卡尔宣扬伯拉纠主义^[3]的异端思想（否认原罪，主张人可以不靠上帝的恩典而得救）。附属于莱顿大学的一所神学院的院长雷福森^[4]也指控笛卡尔犯有亵渎罪。（雷福森曾劝笛卡尔皈依新教，但遭拒绝，似乎因此怀恨在心。）1647年5月，笛卡尔写信给莱顿大学和城市官员，抗议这些神学家的污蔑，并要求对手们指明自己的著作中哪些段落可以证实这些罪名。最后，城市当局颁布命令，禁止莱顿大学的教授在文章中或课堂上提及笛卡尔的著作。笛卡尔正是在此时开始考虑永久离开荷兰。

《哲学原理》法文版问世前夕，笛卡尔在法国的朋友试图为他争取法王的恩遇。法王允诺赐给他年金，但他后来发现这笔钱很难到手。1648年他回到巴黎，希望能在国王身边谋得一职，但无功而返。笛卡尔抱怨说，自己就像大象或豹子，只被当做稀罕的物种来玩赏（5.329）。他在巴黎感觉很不遂意，政治动荡让这个城市失去了宁静，雪上加霜的是，梅森也快辞世了。笛卡尔于8月末动身去荷兰，梅森9月1日就病故了。此后，克劳德·克雷色列尔^[5]取代他成了笛卡

尔主要的通信者。

就这样，笛卡尔空手回到荷兰，等待他的是一场新论战。曾支持他反击乌特的罗伊改变了阵营。1646年，罗伊不顾笛卡尔的劝阻，出版了一本物理学论著，书中不仅大量盗用了笛卡尔的观点，而且歪曲了后者的形而上学思想。笛卡尔在1647年《哲学原理》的法文版序言中批驳了罗伊的著作。罗伊用一篇短论来回应，笛卡尔在1648年发表了《反对某套理论的笔记》，逐条予以反击。



图7 瑞典女王克里斯蒂娜听笛卡尔的哲学晨课——正是这项安排导致了他1650年的早死

我们或许会以为，40年代后期这些令人沮丧的经历和论战让笛卡尔真正陷入了与世隔绝的状态，然而仍有一些人慕名而来，拜访住在

阿尔克马附近的埃赫蒙德的笛卡尔。其中一位访客是名叫弗朗斯·布尔曼^[6]的年轻人，他记录了1648年自己与笛卡尔进餐时的一次哲学长谈。布尔曼问了许多事先准备好的问题，笛卡尔的回答似乎出奇地坦率沉着。

1649年，克里斯蒂娜女王两次发信，邀请笛卡尔到斯德哥尔摩的宫廷任职。克里斯蒂娜知道笛卡尔1648年回法国时没能谋得职位，于是趁此机会力求让这位声名显赫的人物成为自己的扈从。笛卡尔没有立刻应允。他担心去瑞典不是好选择，一是因为他是天主教徒，融入一个新教宫廷不容易，二是因为他不愿让人觉得，克里斯蒂娜为了他而耽误国事。但到了1649年夏末，他终于说服了自己，动身前往斯德哥尔摩。

他几乎一到瑞典就开始后悔。他的哲学才能很少有机会发挥，即使能发挥，时间也不方便：克里斯蒂娜喜欢在清晨五点钟听他讲课。笛卡尔原指望朋友沙尼能陪自己，但沙尼直到1649年12月才回到斯德哥尔摩。这位哲学家被迫为女王写芭蕾舞剧说明，甚至还创作了一部喜剧，主角是两位误以为自己是牧人的王子。他难以适应瑞典的冬天，终于病倒了，于1650年2月11日逝世。

【注释】

[1] 克里斯蒂娜女王（1626——1689），1632年登基，由于瑞典是新教国家，而她后来改信天主教，所以于1654年主动退位。

[2] 特里格兰德（1583——1654），荷兰神学家。

[3] 伯拉纠（约354——418），不列颠修士，反对奥古斯丁的预定论与原罪论。他的教义在1431年的以弗所大会上被定为异端。

[4] 雷福森（1586——1658），荷兰神学家、诗人。

[5] 克劳德·克雷色列尔（1614——1684），笛卡尔的朋友，编辑和翻译了他的多部著作。

[6] 弗兰斯·布尔曼（1628——1679），荷兰神学家。

第二十章

笛卡尔的幽灵

1663年，罗马天主教把笛卡尔的著作列入了官方的禁书录。他死后，越来越多的人抱怨，他让上帝失去了在自然科学研究中的位置。他生前竭力安抚的耶稣会士此时成了禁止他著作的急先锋。1663年对他的谴责仅仅是开始，此后当局又颁布了一系列禁令，1691年，法国王室更是下令禁止法国所有学校讲授笛卡尔哲学的任何观点。数十年后，牛顿的物理学取代了笛卡尔的物理学，在法国和其他地方，人们开始对他的形而上学提出修正性的解释，也开始详细讨论他的逻辑学和伦理学。

笛卡尔死后的约二十年间，任何人如果认同他在法文版《哲学原理》序言中勾勒的“完整哲学”设想，都会被贴上“笛卡尔分子”的标签。笛卡尔曾在序言中说，《哲学原理》的第二、三、四部分覆盖了物理学所有最一般的知识（9B.16），但要表述一套关于物质实体的完整科学，还有更多的工作要做。《哲学原理》表述了自然定律，提出了宇宙理论（描述物理宇宙如何构成、如何产生），也解释了地球上最常见的“构件”（elements^[1]）或者说“体”以及它们的性质。但对于“个别的体”，也就是各种具体的矿物、植物、动物以及尤其重要的人类，他只是刚刚开始论及。

笛卡尔说，补齐这方面的材料需要大量的观察和实验，单个人的精力和财力是无法承担的（9B.17）。最早的一批“笛卡尔分子”着手做的正是这样的观察和实验。根据《哲学原理》第二部分的运动定律、第三部分的物质旋涡理论、第三和第四部分的精微物质假设，雅克·罗奥^[2]和皮埃尔·西尔万·勒鲁瓦^[3]在法国，约翰内斯·克劳贝格^[4]在荷兰和德国所作的尝试实质上都是在补充笛卡尔的物理学。但当牛顿指出并纠正了笛卡尔的重力和行星运动理论中的严重偏差时，这些科学家的研究计划便逐渐失去了动力。牛顿的体系与笛卡尔截然不同，

它引入了一种不可消解的力（万有引力），而这是笛卡尔的理论无法包容的。

在法文版《哲学原理》序言中，笛卡尔说，在对自己进行哲学训练的过程中，应该先攻逻辑学，再攻形而上学，然后再攻物理学：

我不是指学校里讲授的逻辑学，因为严格地说，那仅仅是一种辩证的言说方式，它所教的只是如何向别人解释自己已经知晓的东西，甚至如何在不作价值判断的情况下就自己不知晓的东西大发议论……我所言的逻辑学应当能引导我们的理性发现我们以前不知晓的真理。

（9B.13——14）

我们在评论《法则》和《方法谈》第二部分的四条箴规时，已经对这种逻辑有所了解。笛卡尔去世后，安托万·阿尔诺和皮埃尔·尼科勒^[5]于1664年发表了《逻辑学，或思维艺术》，书中采用了取自《法则》的观点并作了细致阐发。《法则》在笛卡尔生前没有出版，是在他遗留的手稿中发现的。在笛卡尔的追随者中，并非只有阿尔诺和尼科勒试图把这种“新”逻辑学清楚地表述出来，他们甚至都算不上最早如此做的。我们在谈论物理学中的笛卡尔流派时提到的约翰内斯·克劳贝格也在进行同样的努力。

这一时期其他哲学家、科学家和神学家的著作也可视为对笛卡尔未竟事业的贡献。佛兰德^[6]哲学家阿诺德·赫林克斯^[7]在1655年沿着笛卡尔的路线写了一部伦理学著作。包括他在内的许多哲学家都试图解决笛卡尔形而上学中的诸多困难。早期的评注者主要关注的问题包括笛卡尔的概念说、心与体的关系、因果论以及阐释实体与性质关系的形而上学理论。笛卡尔死后不久爆发的形而上学论战中，代表人物是阿尔诺、尼古拉斯·马勒伯朗士^[8]和西蒙·富歇^[9]。莱布尼茨^[10]和斯宾诺莎^[11]提出了各自的复杂体系，它们试图在某些方面做得比笛卡

尔还笛卡尔——更严格地遵循笛卡尔式演绎法。在英国，约翰·洛克[12]不同意笛卡尔认识论中的天赋论，但保留了一套概念理论。乔治·贝克莱[13]和大卫·休谟[14]在马勒伯朗士的影响下，也对笛卡尔的双实体论和物质实体具备因果效力的说法提出了批评和修正。与笛卡尔派物理学家和道德学家相比，上述哲学家的工作远为接近当今的笛卡尔研究，因为今天仍然出没在人们周围的笛卡尔是一个哲学家——而不是物理学家、医生或道德导师——的幽灵。



图8 笛卡尔头骨，保存于巴黎人类博物馆

除了语言学界赞许笛卡尔天赋论倾向的学者外，英语学术界的多数哲学研究者现在都认为，让笛卡尔的幽灵安息的时候到了。人们至今仍在努力埋葬笛卡尔，这恰好反证了其哲学的力量。哲学家们继续写着长篇大论，质疑笛卡尔的概念论和二元论，质疑他科学必须从不证自明的原则出发的观点，质疑他哲学的中心问题是知识问题的说法。这些说法构成了一个体系，所以才会持续发挥影响。它们都是在履行同一项任务的过程中得出的结论，这项任务就是证明物理世界的

数学式理解比基于感官经验的理解更客观，并且人类理性具备形成这种更客观理解的能力。笛卡尔论证这些观点的过程无疑充满了错误的想法，数百年来批评者已经揭示了这一点。但如果哲学研究者不是痴迷于笛卡尔的这项任务，这些批评本身也不可能延续下来。今日他们的兴趣依然不减。他们仍会争辩，究竟哪些类型的主题可以让人类获得日益客观的理解。这些争论之所以还有意义，是因为我们的脑海里已经有一幅清晰的图景，知道怎样才算对物质世界理解越来越深，而很早就勾画出类似图景的正是笛卡尔。由于这个缘故，让笛卡尔的幽灵安息注定不容易。

【注释】

[1] 此处element的通常译法“元素”或“要素”均不符合笛卡尔的意思。

[2] 雅克·罗奥（1620——1675），法国哲学家、数学家、物理学家。

[3] 皮埃尔·西尔万·勒鲁瓦（1632——1707），法国哲学家、科学家。

[4] 约翰内斯·克劳贝格（1622——1665），德国神学家、哲学家。

[5] 皮埃尔·尼科勒（1625——1695），法国神学家、哲学家。

[6] 原属荷兰，1830年后属比利时。

[7] 阿诺德·赫林克斯（1625——1669），佛兰德哲学家。

[8] 尼古拉斯·马勒伯朗士（1638——1715），著有《真理的探索》、《形而上学对话录》等。

[9] 西蒙·富歇（1644——1696），法国哲学家。

[10] 莱布尼茨（1646——1716），德国数学家、物理学家、历史学家和哲学家，其“单子论”、“前定和谐论”及自然哲学理论极大地影响了德国哲学的发展。

[11] 斯宾诺莎（1632——1677），荷兰哲学家，他认为宇宙间只有一种实体，即作为整体的宇宙本身，而上帝和宇宙就是一回事，修正了笛卡尔的二元论。主要著作有《几何伦理学》、《神学政治论》、《政治论》、《哲学原理》等。

[12] 约翰·洛克（1632——1704），英国哲学家、经验主义的开创者，同时也是第一个全面阐述宪政民主思想的人，在哲学以及政治领域都有重要影响。主要作品有《论宽容》、《政府论》、《人类理解论》等。

[13] 乔治·贝克莱（1685——1753），英国哲学家，有《视觉新论》和《人类知识原理》等著作。

[14] 大卫·休谟（1711——1776），英国哲学家、历史学家、经济学家，近代怀疑主义的代表人物，主要著作有《英格兰史》、《人性论》、《人类理解论》等。

索引

A

a priori theories 先验理论

absoluteness 绝对性

algebra 代数

notation 表示法

anaclastic 光折线

angle , trisecting the 三等分任意角

appetite 欲望

Aristotle 亚里士多德

arithmetic 算术

Arnaud , Antoine 安托万·阿尔诺

artefacts 工艺品

astronomy 天文学

atheism 无神论

Descartes's physics and 笛卡尔的物理学与

attributes 属性

B

Bacon , Francis 弗朗西斯·培根

Beeckman , Isaac 伊萨克·贝克曼

Berkeley , George 乔治·贝克莱

Bérulle , Pierre 皮埃尔·贝律尔

biology 生物学

bodies , see physical objects 体 , 参见物体

body , human 人体

and mind 与心

Bourdin , Pierre 皮埃尔·布尔丹

Boyle , Robert 罗伯特·玻意耳

brain 大脑

Burman , Frans 弗朗斯·布尔曼

C

Cartesian Circle 笛卡尔的循环论证

Cartesian Dualism 笛卡尔的二元论

categories 范畴

Catholic Church 天主教

planetary motion and 行星运动与

see also Jesuits 也见耶稣会士

cause 原因

certainty 确定

see also doubt 参见怀疑

Chandoux 尚杜

Chanut , Pierre 皮埃尔·沙尼

Charlet , étienne 艾蒂安·沙莱

Chomsky , Noam 诺姆·乔姆斯基

Christina , Queen of Sweden 瑞典女王克里斯蒂娜

clarity 清晰

Clauberg , Johannes 约翰内斯·克劳贝格

Clerselier , Claude 克劳德·克雷色列尔

Cogito , ergo sum 我思故我在

death 去世

foreign travel 国外游历

Description of the Human Body 《人体描述》

Desmarets , Samuel 萨缪尔·德马雷

Dinet , Father 狄奈神父

Dioptrics 《屈光学》

Discourse on Method 《方法谈》

composite things 复合物

consciousness 意识

see also ideas , mind 参见概念 , 心智

cube , duplicating the 作倍立方体

curves 曲线

D

deduction 演绎

demonic deceiver 欺骗的魔鬼

Descartes , René 勒内·笛卡尔

birth and education 出生与教育

distinctness 明确

doubt 怀疑

dreams 梦

dualism , see Cartesian Dualism 二元论 , 参见笛卡尔的二元论

E

Elements 构件

Elizabeth , Princess , of Bohemia 波希米亚公主伊丽莎白

enumeration 枚举

equality 等量

equations 等式

error 谬误

Essays 《论文选》

essence , see substances 本质 , 参见实体

ethics 伦理学

evil 恶

explanation , see cause , physical objects , physics 解释 , 参见原因 , 物体 , 物理学

extension 广延

F

Faulhaber , Johann 约翰·福尔哈贝尔

Fermat , Pierre de 费马 , 皮埃尔·德

Ferrier , Jean 让·费里埃

Foucher , Simon 西蒙·富歇

Francine (daughter) 弗朗辛 (女儿)

fundamental truths 基本真理

G

Galileo 伽利略

Geometry 《几何学》

geometry 几何学

matter and 物质与

notation 表示法

physics and 物理学与

Geulincx , Arnold 阿诺德·赫林克斯

Gibieuf , Guillaume 纪尧姆·吉比厄弗

God 上帝

as creator of human beings 作为人类的创造者

human beings compared to 与人类比较

idea of 的概念

identification of substances and 实体的确定与

knowledge of physics and 物理学知识与

mathematical conception of the world and 世界的数学式理解与

in the Meditations 《沉思集》中的

mind and 心智与

motion and 运动与

proof of the existence of 存在的证明

unlimited power of 的无限力量

good 善

gravity 引力

H

Hardy , Sebastian 塞巴斯蒂安·哈代

health 健康

Helène (mistress) 埃莱娜 (情妇)

Hobbes , Thomas 托马斯·霍布斯

human sciences 人文科学

Hume , David 大卫·休谟

Huyghens , Constantin 康斯坦丁·惠更斯

I

‘I’“我”

see also cogito , ergo sum 也见我思故我在

ideas 概念

clear and distinct 清晰明确

imagination 想象

innatism 天赋论

intellect 理性 , 智力

intuition 直觉

J

Jesuits 耶稣会士

K

knowledge 知识

scope and nature of 的范围和本质

see also sense-experience 也见感官经验

L

La Flèche 拉弗莱什

laws of nature 自然定律

Leibniz , G.W.von 莱布尼茨

light , see optics 光 , 参见光学

likeness 相似

linguistics 语言学

Locke , John 约翰·洛克

logic 逻辑

Lull , Raymond 雷蒙德·鲁尔

M

Malebranche , Nicholas 尼古拉斯·马勒伯朗士

mass 质量

material world , see physical objects 物质世界，参见物体

mathematical physics 数学式物理学

mathematical reasoning 数学推理

mathematics 数学

human capacity and 人类能力与

Regulae and 《法则》与

subject matter of 的内容

matter 物质

geometry and 几何与

in the Meditations 《沉思集》中的

motion and 运动与

subtle 精微

mechanics 构造学

medicine 医学

Meditations 《沉思集》

1st 《第一沉思》

2nd 《第二沉思》

3rd 《第三沉思》

4th 《第四沉思》

5th 《第五沉思》

6th 《第六沉思》

dualism 二元论

Objections to 《诘难》

Replies to the Objections 《对诘难的反驳》

Mersenne , Marin 马兰·梅森

metaphysics 形而上学

influence of Descartes's theory 笛卡尔理论的影响

proof of 的证明

scholastic 经院

subject matter of 的内容

meteorology 气象学

Meteors 《气象学》

method 方法

Method of Doubt 怀疑的方法

mind , animal 动物的心智

mind , human 人的心智

body and 体与

knowledge of God 关于上帝的知识

nervous system and 神经系统与

perception of physical objects and 对物质性客体的觉知与

perception of truth and 对真理的觉知与

mode 状态

moon 月亮

moral code , Descartes's 笛卡尔的道德规范

morals 道德

Morin , Jean-Baptiste 让-巴普蒂斯特·莫兰

motion 运动

sense-experience and 感官经验与

see also terrestrial movement 参见地动

music 音乐

Mydorge , Claude 克劳德·密多治

N

natural phenomena 自然现象

natural power 自然力

nature 自然

science of 科学

stability of 的稳定性

understanding 理解

see also laws of nature 也见自然定律

nervous system 神经系统

Newton , Isaac 埃萨克·牛顿

Nicole , Pierre 皮埃尔·尼科勒

notation , mathematical 数学表示法

NotesagainstaCertainPro - gramme 《反对某套理论的笔记》

O

objectivity 客观性

ontological argument 本体论证明

optics 光学

enses 镜片

light rays 光线

vision 视觉

P

Pappus 帕普斯

Passions of the Soul , The 《灵魂的冲动》

pelagianism 伯拉纠主义

perception 觉知

perfection 完美

Petit , Pierre 皮埃尔·珀蒂

philosophy 哲学

physical objects 物体

identity of 的辨识

knowledge of 的知识

primary/secondary quality distinction 初级/次级性质的区分

sense-based and mathematical conceptions of 基于感官的与数学式的理解框架

see also matter and sense experience 也见物质和感官经验

physics 物理学

Descartes's theories on , suppressed 秘而不宣的笛卡尔理论

geometry and 几何学与

in the Meditations 《沉思集》中的

scholastic 经院

physiology 生理学

pineal gland 松果腺

Principles of Philosophy 《哲学原理》

problems 问题

methods for solving 解决的方法

proof 验证

Q

Questions 疑问

R

Rationalism 理性主义

reality 真实性

refraction 折射

Regius (Henry de Roy) 列吉乌斯 (亨利·德·罗伊)

Regulae ad Directionem Ingenii 《指导心智的法则》

religion 宗教

taken on trust by Descartes 笛卡尔暂且相信的

see also Catholic Church 也见天主教

Reneri , Henricus 亨利·勒内利

Revius 雷福森 (荷兰原名)

Roberval , Gilles de 罗贝瓦尔

Rohault , Jacques 雅克·罗奥

Rosicrucianism 玫瑰十字会的思想

Roy , Henry de (Regius) 罗伊 , 亨利·德 (列吉乌斯)

Rules for the Direction of the Mind

《指导心智的法则》

rules of impact 碰撞法则

S

scepticism 怀疑主义

see also demonic deceiver 参见欺骗的魔鬼

scholastic philosophy 经院哲学

astronomy 天文学

sense and intellect and 感性/理性与

Schooten , Franz 弗朗兹·舒滕

sciences : human capacity and 科学：人类能力及

unity of 科学的同一性

scientific understanding 科学的理解

secondary qualities , see physical objects 次级性质，参见物体

sensation , theory of 感觉理论

sense-experience 感官经验

ideas and 概念与

material objects and 物质性客体与

sense organs 感官

senses 感觉

substances and 实体与

Silhon , Jean 让·希隆

simple natures 简单本质

Snell , Willebrod 斯涅尔

soul 灵魂

body and 体与

God and 上帝与

mathematics and 数学与

in the Meditations 《沉思集》中的

passion and 冲动与

physics and 物理学与

rational 理性

Spinoza 斯宾诺莎

substances 实体

conceptions of 的概念

essence of 的本质

finite and infinite 有限与无限

sun 太阳

Sylvain , Pierre 皮埃尔·西尔万

T

terrestrial movement 地动

theology , Descartes's physics and 神学 , 笛卡尔的物理学与
see also Catholic Church 也见天主教
thinking 思想

Treatise on Man 《论人》

Triglandius 特里格兰德 (荷兰原名)

U

universe 宇宙

as perfectly full 完全充满的

V

vacuum 真空

Vanini , Lucillo 卢契罗·瓦尼尼

variety , qualitative and quantitative 质和量的多样性

Viau , Théophile de 泰奥菲勒·德·维奥

Villebressieu , étienne de 埃蒂安·德·维勒布莱修

virtue 美德

Voetius , Gisbert 吉斯伯特·乌特 (荷兰原名)

vortex motion 旋涡运动

W

will 意志

human and divine 人和神的

World or Treatise on Light , The 《世界/论光》

A Very Short Introduction

牛津通识读本

大众经济学

Economics

[印度] 帕萨·达斯古普塔 / 著

叶硕 谭静 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

大众经济学/ (印) 达斯古普塔著; 叶硕, 谭静译.——南京: 译林出版社, 2013.1 (2013.10重印)

(牛津通识读本)

书名原文: Economics: A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-2969-7

I.① 大... II.① 达... ② 叶... ③ 谭... III.① 经济学——通俗读物
IV.① F0-49

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第133553号

Copyright © Partha Dasgupta 2007

Economics was originally published in English in 2007.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University

Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for ex-export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013 by Yilin Press, Ltd

著作权合同登记号图字: 10-2007-046号

书 名 大众经济学

作 者 [印度] 帕萨·达斯古普塔

译 者 叶 硕 谭 静

特约编辑 陆 贇

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press , 2007

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年1月第1版 2013年10月第2次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-2969-7

目录

[前言](#)

[序言](#)

[Foreword](#)

[引言](#)

[第一章 宏观经济史](#)

[第二章 信任](#)

[第三章 社区](#)

[第四章 市场](#)

[第五章 作为制度的Science和Technology](#)

[第六章 家庭和企业](#)

[第七章 可持续的经济发展](#)

[第八章 社会福祉和民主政府](#)

[后记](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

前言

为经济学写一本简介是一件既容易又困难的事情。说它容易，是因为从某种程度上讲，我们人人都可称得上是经济学家。例如，我们用不着别人来教给我们什么是价格——我们每天都要面对它。专家们或许需要解释，银行为什么要为储蓄存款提供利息，“风险厌恶”为什么是一个令人捉摸不透的概念，我们衡量财富的方法为什么在很大程度上偏离了衡量财富这件事的原本意义，但是所有这些其实我们都并不陌生。因为经济学与我们密切相关，当我们觉得事情不对头的时候，也会对于怎么把事情弄好持有自己的观点。我们会强烈坚持自己的观点，因为我们的道德观念会决定我们的政治立场，而我们的政治立场将影响我们的经济学。我们并不会在思考经济学问题的时候怀有疑虑。因此即便当我们试图揭示经济世界的形成途径的时候，我们研究经济学的原因也是一块“绊脚石”。但由于经济学在很大程度上和这些途径有关（它是一门尽可能以证据为基础的社会科学），丝毫不该令人感到惊奇的是，人们在经济问题上产生的分歧，最终常常是他们对“事实”的理解有关，而与他们持有的“价值观”无关。因此为经济学写一本简介是一件很难的事情。

起初，当我为撰写这本书草拟计划时，我脑子里想的都是要为读者们展示一幅经济学的“概观”，就像顶尖的经济学期刊和教科书那样。但是，即使经济学的分析和实证核心在近几十年来已经变得越来越稳固，我面对那些教科书上给出的供讨论的话题（贫困地区的农村生活根本未被提到，而这是大约25亿人的经济生活），以及那些在顶尖经济学期刊上被作为重点的题目（大自然很少作为一个积极的参与者出现），却丝毫没有感到轻松。我同时完全理解了这件事情——牛津大学出版社要求我为经济学写出一本非常简短的介绍，而有的经济学教科书篇幅在1000页以上！我头脑中冒出一个念头：我应该放弃我原先的计划，转而描述我们经济学家为了理解我们周围这个社会性的世界而采用的逻辑推理方法，再将这种逻辑推理方法运用到我们人类当今所面临的一些最为紧要的问题中去。直到最近我才意识到，我只

有将这部著作围绕我两位虚构的孙辈——贝基和德丝塔——来展开，才能够完成这一任务。贝基和德丝塔的生活有天壤之别，但由于她们都是我的孙辈，我相信我能够理解她们的生活。更加重要的是，是经济学帮助我理解她们的。

这里提出的观点已经在我的著作《贫富论》（牛津：克拉伦登出版社，1993）中形成并得到探索。在那本书的写作过程中，我意识到，经济学在不断地驱动着我的道德观念，而反过来我的道德观念又激活了我的政治立场。由于这是一种不寻常的因果链条，因此之前的那部著作要更加有技术性，更加“沉重”。自从它出版以来，理论和实证上的进步促使我目前更确定地坚持我在书中提出的观点。与那时相比，我对事物的理解更深，这包括为什么我对很多事情还不理解。目前这部著作是我对前一部的自然拓展。

在这部专著的写作过程中，我从和以下诸位的通信和讨论中受益匪浅：肯尼斯·阿罗、格雷琛·德利、卡罗尔·达斯古普塔、保罗·埃尔利希、佩特拉·哲拉茨、劳伦斯·古尔德、提摩西·高尔斯、拉希德·哈桑、斯莉亚·艾尔、普拉米拉·克里施南、西蒙·莱温、卡尔·戈兰·马勒、埃里克·马斯金、普拉纳布·穆克帕德、凯文·芒福德、理查德·诺兰、塞拉·奥格尔维、克尔斯滕·奥尔森、阿拉克南达·帕特尔、萨布仁都·帕塔耐克、威廉·彼得森、哈密德·萨布里安、丹·施拉格、普里亚·施亚宋达、杰夫·文森特、马丁·维尔，以及嘉文·赖特。这一版本反映了下列人士对前一稿的意见：肯尼斯·阿罗、卡罗尔·达斯古普塔、杰弗瑞·哈科特、迈克·肖、罗伯特·索洛，以及希尔瓦娜·托马斯利。苏·皮尔金顿在这本书准备出版的过程中，从无数方面对我提供了帮助。我对他们所有人表示感谢。

圣约翰学院

剑桥

2006年8月

序言

林毅夫

改革开放以来，随着市场经济体制的确立，了解掌握现代市场经济运行的规律越来越成为我国社会各界关注的课题。学习理解当代经济学一时蔚然成风，我所主持的北京大学中国经济研究中心开设的经济学本科双学位，每年招收的新生达到800名，占北大校本部本科每年招收学生数的近三分之一，中国经济学界的新一代人正不断茁壮成长。

自亚当·斯密1776年发表《国富论》，现代经济学从哲学中独立成为一门自成体系的社会科学以来，国际经济学界名家辈出，研究者众，现在每年发表在顶级的《美国经济评论》上的论文多达2000页，各种一流学刊上发表的论文合计超过千篇；而且，流派繁多，学说纷呈，不同理论观点不断涌现。尤其，从上世纪50年代以后，大量的数学、统计和计量方法被引进经济学理论模型的构建和验证中，一般缺少扎实数学训练的读者已经不可能直接跟踪现代经济学的理论发展。

多年来我一直有一个强烈的愿望，想写一本像艾思奇的《大众哲学》那样通俗易懂的小册子，不用艰涩的语言、复杂的数学，而是以生动的笔调、浅显的例子，来介绍现代经济学的一个个基本命题，让读者了解现代经济学的基本体系和分析方法，以帮助读者了解自己身边的经济现象，进而得到启发。待到下笔才觉得对现代经济学的庞大体系的介绍难以做到简而不繁、疏而不漏，就是对自己熟知领域的介绍，也很难做到通俗易懂，加上这些年来庶务缠身，每次拿起笔来都以放下而告终，至今仍留遗憾。因此，当我看到帕萨·达斯古普塔教授这本小书时，雀跃和崇敬之情油然而生。

帕萨·达斯古普塔教授是我多年的学界朋友，第一次和他见面是1991年10月，我应邀到英国温莎堡，参加国际经济学会组织的一个会议，讨论1977年诺贝尔经济学奖获得者詹姆斯·米德1989年的新著

《阿嘎索托比亚：合伙经济学》（Agathotopia：The Economics of Partnership^[1]）。米德试图于此书中寻找一条有异于传统资本主义和共产主义的第三种道路，1972年诺贝尔经济学奖获得者肯尼斯·阿罗评论这本书是“理想主义、悲天悯人和坚实分析的结合”。在那次会议上我评论了达斯古普塔教授发表的论文《贫困、资源和生育率：家庭作为一个繁殖的合伙体》。后来，他的论文和我的评论一起被收录在1993年出版的会议论文集《资本主义的替代：合伙经济学》（Alternatives to Capitalism：The Economics of Partnership）当中。从那以后我们经常在一些国际学术活动中见面，交情也越来越深。

帕萨·达斯古普塔教授出生于达卡（现为孟加拉国首都，二战前属于英国印度殖民地），在印度德里大学受完大学本科教育后，到英国剑桥大学深造，于1968年获得经济学博士学位，现为剑桥大学弗兰克·拉姆齐讲座教授，圣约翰学院院士。

达斯古普塔教授是誉满国际的顶级经济学家，以在福利经济学、发展经济学、技术变迁、人口、资源和环境经济学以及博弈论等领域做出的杰出贡献而获得了许多荣誉，包括英国科学院院士，第三世界科学院院士，以及美国科学院、美国人文和科学学院、瑞典皇家科学院、梵蒂冈社会科学的外籍院士，曾任英国皇家经济学会和欧洲经济学会的会长。2002年被英国女王授予爵士爵位，同年获颁瑞典的沃尔沃环境奖，2004年获颁国际生态经济学会的肯尼斯·E·鲍丁纪念奖，2007年获颁美国农业经济学会的约翰·肯尼斯·加尔布雷斯奖。最难得的是他于2004年获选为英国皇家学会的会员，该学会是世界上最古老、最有影响的学术团体，科学史上的巨人如牛顿、达尔文、爱因斯坦等均为其会员。该学会每年由现任会员推荐选举产生44位新会员，现共有会员一千三百多位，过去入选会员均来自科学和数学领域，达斯古普塔教授是在该学会350年的历史中第一位破例入选的经济学家。他未来很有可能以其在环境和资源经济学所做出的贡献而获得诺贝尔经济学奖。

帕萨·达斯古普塔教授1942年出生于印度经济学世家，其父阿弥

亚·达斯古普塔为英国伦敦经济学院的博士，从1926年起一直在印度教授经济学，被尊为印度现代经济学之父、印度经济学家中的经济学家，其入门弟子包括1998年获得诺贝尔经济学奖的阿马蒂亚·森。帕萨·达斯古普塔教授的岳父则为1977年诺贝尔经济学奖获得者詹姆斯·米德。然而，帕萨·达斯古普塔在印度德里大学读的是理论物理，初到英国剑桥大学读的是数学，直到1965年才转为攻读经济学。当时，1996年获得诺贝尔经济学奖的詹姆斯·莫里斯刚在剑桥大学拿到经济学博士学位，留系担任讲师，由于莫里斯也是数学背景出身，于是达斯古普塔就请他担任导师，用了三年的时间，完成了三篇论文，于1968年获得博士学位。

达斯古普塔教授和其他许多在国际上扬名的印度经济学家一样，以深厚的数学功底而成为杰出的理论经济学家，但是，他的经济学研究不是为了数学而数学，而是为了深入了解人类社会发展和人性本身，1989到1992年他在美国斯坦福大学任教时，同时担任了经济系和哲学系的教授，并且，兼任斯坦福大学社会伦理项目的主任。

1995年牛津大学出版社推出一套简短介绍每个学科领域的丛书，作者都是学界公认的大师。1999年达斯古普塔教授接到出版社邀请后，碰到了和我想写一本《大众经济学》时一样的困境，结果用了整整七年的时间才完稿。现在摆在读者面前的这本书，从描述一位生活于非洲的小女孩和一位生活于美国的同龄小女孩所处社会中的个人行为准则、家庭、社区、生产组织、市场、政府等各种制度安排的差异着手，来介绍自亚当·斯密以来，经济学家们不断探索一个主要问题——一个国家是贫是富的决定因素——所取得的各项研究成果。从书中的介绍可以知道，一般人关注的资本、自然资源等仅仅是决定一个国家贫富的表层原因，根本的决定因素则在于一个国家的制度安排是否能够最大程度地调动每个人在工作、学习、积累、创新等方面的积极性。

这本小书是在他1993年出版的一本巨著《贫富论》（An Inquiry into Well-Being and Destitution）的基础上，加上十多年来经济学界新的理论进展和他自己对斯密问题新的理解、新的体会而写成。和这

本小书不同，《贫富论》厚达661页，单单参考书目就有80页。达斯古普塔教授将《贫富论》献给我父，在前言中他写到该书是对其父早年所提问题的回复，他想以该书所讨论的内容告诉他父亲，“看，这是我认为我知道是重要的，这是我现在相信的，这些是我的价值，这是我思考问题的方法”。他的父亲阅读了前面几个章节，给了他一些正面的反馈，令他深感遗憾的是在1992年其父离世时，《贫富论》尚未能完稿。

2005年9月达斯古普塔教授应邀到北大中国经济研究中心来做严复纪念讲座，我那时得知他正在写作这本书，2006年我收到了他寄来的英文稿，一口气读下来，喜爱至极。他以文学家般的雅致和数学家般的准确语言，通俗易懂地向读者介绍了经济学界对斯密问题研究的成果，这正是我多年来想写而未能写的一本书！我当即建议将此书翻译成中文出版，并答应为之作序。现在这本书的中文译本即将出版，祝愿这本书的读者阅读之后能够对经济学家如何以理性的视角来观察世界和分析问题有所了解，并且，希望读者能够认识到决定一个国家贫富的主要因素在于制度，资本、自然资源的多寡仅仅是贫富的表象。

2008年1月16日于

朗润园

【注释】

[1] Agathotopia意为“美好但非完美”，而Utopia则意为“完美但不可行”。——序言作者注

Foreword

Justin Yifu Lin

Following economic reform and liberalization , the establishment of a market economy in China has created much interest in understanding and mastering the principles of the operations of a modern market economy , and the study of modern economics has become very popular in China. For example , the China Center for Economic Research (CCER) at Peking University , of which I am the director , offers an undergraduate double degree in economics which admits 800 new students every year—a number equal to nearly one-third of all new undergraduate enrollment at Peking University. A new generation of Chinese economists is emerging.

Since Adam Smith published *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* in 1776 , sparking the development of economics as an independent social science separate from philosophy , numerous famous economists have sprung up and a large number of researchers have devoted their lives to economic research. Currently , the *American Economic Review* publishes as many as 2000 pages per year , with other 1000 plus articles appearing annually in various first-tier academic journals. In addition , various schools and theories are appearing and different theoretical perspectives are emerging. In particular , since the 1950s , mathematics , statistics and econometrics have become common techniques in theoretical modeling and empirical testing in economic research. As a result , general readers without solid mathematical training are unable to directly track the development of modern economics.

For many years I have wanted to write a concise book similar to Ai Siqu's Popular Philosophy to introduce the elementary propositions in modern economics in a lively style and through accessible examples , rather than complicated jargon and intricate mathematics , allowing readers to understand the basic ideas and analytic methods of modern economics. Further , the book would help readers understand the economic phenomena around them in their everyday lives. But , when I began to write , I found that this was much more easily said than done. Even writing a simple and understandable introduction for my own field——economic development——proved difficult. Given the added distraction of my administrative duties , I was never able to get very far , despite several attempts. Thus , when I first found Professor Partha Dasgupta's book , I immediately recognized the significance of his work.

Professor Partha Dasgupta has been my academic friend for years. We first met in October 1991. I had been invited to the International Economic Association Conference at Windsor , England , discussing the 1977 Nobel Laureate James Meade's new book *Agathotopia : The Economics of Partnership* (*Agathotopia* means 'good but not perfect' , while *Utopia* means 'perfect but infeasible') . Meade had sought a 'third way' in his book , a road different from traditional capitalism or communism. In the words of Kenneth Arrow , the Nobel Prize laureate in 1972 , it was a book that combines 'idealism and compassion with hard-headed analysis.' During the conference , I commented on Professor Partha Dasgupta's paper entitled 'Poverty , Resources and Fertility : The Household as a Reproductive Partnership'. Afterwards , both his paper and my comment were included in a volume entitled *Alternatives to Capitalism : The Economics of Partnership* , published by the International Economic Association in 1993. Since

then we have seen each other in international academic activities , and our friendship has grown stronger.

Professor Partha Dasgupta was born in Dhaka (capital of Bangladesh now and at that time in India) and attended Cambridge after completing his undergraduate education at the University of Delhi in India. Professor Dasgupta received his PhD in Economics in 1968 , and currently he is the Frank Ramsey Professor of Economics at the University of Cambridge and Fellow of St. John's College , Cambridge.

Professor Dasgupta is an internationally renowned economist , and he has received many honors for his contributions to welfare economics ; development economics ; technological change ; population , environmental and resource economics and game theory. Professor Dasgupta is a Fellow of the British Academy , Fellow of the Third World Academy of Sciences , Member of the Pontifical Academy of Social Sciences , Foreign Associate of the US National Academy of Sciences , Foreign Honorary Member of the American Academy of Arts and Sciences , Foreign Member of the Royal Swedish Academy of Sciences , and he is a Past President of the Royal Economic Society and the European Economic Association. Professor Dasgupta was named Knight Bachelor by Queen Elizabeth II in 2002 , won the 2002 Volvo Environment Prize and the 2004 Kenneth E. Boulding Memorial Award of the International Society for Ecological Economics , and received the John Kenneth Galbraith Award of the American Agricultural Economics Association in 2007. In a rare honor , in 2004 he was elected to the Royal Society , the oldest and most influential academy in the world. Fellows of the Royal Society include giants in the scientific history such as Isaac Newton , Charles Darwin , and Albert Einstein. Every year the Fellows elect 44 new Fellows , and there are now 1 , 300 in total. In the past the Fellows were from

scientific and mathematical fields , and Professor Dasgupta is the first economist in the 350years of the Royal Society's history to be elected a Fellow.He is very likely to win the Nobel Prize in Economics for his remarkable contributions to environmental and resource economics.

Professor Dasgupta was born into an Indian family of economists in 1942.His father Amiya Dasgupta , who received his PhD at the London School of Economics in England , taught economics in India from 1926 , and was respected as the father of modern economics and the 'economists'economist'in India.He had numerous students , including Amartya Sen , the winner of the 1998Nobel Prize.Professor Dasgupta's father-in-law was the 1977Nobel Prize laureate James Meade.However , Professor Dasgupta studied theoretical physics at the University of Delhi , and mathematics when he first arrived at Cambridge.He did not switch to economics until 1965.At that time , the 1996Nobel Prize winner Professor James Mirrlees received his PhD in Economics at the University of Cambridge and held the position of Lecturer at the department of economics.Professor Dasgupta asked Professor Mirrlees to be his supervisor , partly due to their common background in mathematics.Within three years , Professor Dasgupta completed three papers and received his PhD in 1968.

Like many other internationally renowned Indian economists , Professor Dasgupta's reputation as a theoretical economist rests on his strong mathematical training.However , his economic research is not purely theoretical , but explores the development of human society and human nature.Teaching at Stanford University from 1989to 1992he was jointly appointed as professor of economics and philosophy , and he also served as the Director of the Program in Ethics.In 1995 , the Oxford University Press launched a series of books , each giving a very short introduction to a particular field ,

and authors are well-known masters in academia. When Professor Dasgupta accepted the Press's invitation in 1999, he faced the same difficulty as I did in writing a Popular Economics. It took him a full seven years to finish writing the book. Through comparing the lives of two children, one living in Africa and the other in the United States, the book illuminates the economic influences of trust, households, communities, production organization, markets and government, and presents the achievements of economists from Adam Smith to the present day in the context of a key issue: what are the factors which determine whether a nation is rich or poor. From this examination, we learn that capital and natural resources, which are of public concern, are merely proximate causes in determining a nation's wealth. The fundamental factor is whether institutional arrangements are able to maximally motivate individuals to actively engage in working, learning, accumulation and innovation.

This book followed his masterpiece *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, published in 1993, and added new theoretical developments in economics and his own newly updated understanding of Smith's Question. However, *An Inquiry into Well-Being and Destitution* runs to 661 pages, with a reference section of 80 pages. Professor Dasgupta dedicated *An Inquiry into Well-Being and Destitution* to his father, and wrote in the preface that the book was his response to the question his father initiated many years ago. The book attempts to convey to his father 'This is what I think I know to be important, this is what I now believe, these are my values, this is how I think.' His father read several early chapters, and gave him some positive feedback. However, much to his regret *An Inquiry into Well-Being and Destitution* was not finished when his father died in 1992.

I learnt that Professor Dasgupta was working on this book

when he gave the Yan Fu Memorial Lecture at CCER in September 2005. I received an English draft in 2006 and immediately recognized its merit. He introduces the achievements economists have made in regard to Smith's Question in a concise and accessible way, using language with both a litterateur's elegance and a mathematician's accuracy. This is exactly what I wanted to write, but was unable to. I immediately suggested translating the book into Chinese, and promised to write a foreword for the Chinese edition. As the Chinese edition goes to press, I hope it will help readers understand how economists observe the world and analyze problems from a rational perspective, and realize that a primary factor in determining the wealth of a nation are its institutions, while the amount of capital and natural resources, rich or poor, are merely the reflection of a nation's wealth.

January 16, 2008

At Langrun Garden

引言

贝基的世界

10岁的贝基与她的父母和哥哥萨姆住在位于美国中西部的一个郊区小镇上。贝基的父亲在一家以财产法为主营业务的事务所工作。根据事务所的利润情况，他的年收入会略有浮动，但很少会低于145,000美元（\$145,000）。贝基的父母在上大学的时候相互认识了。她的母亲在出版行业工作了几年，但当萨姆出生以后，她决定将精力集中于照顾家庭之上。目前，贝基和萨姆都已上学，因此她在当地的教育机构做起了义工。这一家人住在一幢两层的房子里。这幢房子共有四间卧室，楼上有两个洗澡间，楼下有一个卫生间、一间会客室兼饭厅、一间很现代化的厨房，地下室则被用作家庭活动室。屋后有一大片空地——后院，一家人在那里开展娱乐活动。

尽管他们的房产还处于部分被抵押的状态，但贝基的父母手里还持有股票、债券，并在一家国有银行的本地支行有一个储蓄账户。贝基的父亲和他就职的事务所都在往他的养老金账户里存钱。并且，他每月会向他参与的一个银行计划付款，而这个计划将来会支付贝基和萨姆的大学学费。这个家庭还参加了财产和人身保险。贝基的父母经常提到，因为联邦税率很高，他们必须节省开支。他们也正是这样做的。但是，他们拥有两辆小轿车，孩子们每年暑假都去野营，每当野营结束，一家人还会一起去度假。贝基的父母还说，贝基这一代人会比他们更有前途。贝基希望能够爱护自然环境，因此坚持骑自行车去上学。她的理想是当一名医生。



图1 贝基的家

德丝塔的世界

10岁的德丝塔与她的父母和5个兄弟姐妹在亚热带气候下的埃塞俄比亚西南部的一个村庄中生活。一家人住在两间茅草屋顶的泥屋里。德丝塔的父亲在政府分给他的半公顷土地上种了玉米和埃塞俄比亚画眉草（埃塞俄比亚特有的一种粮食作物）。德丝塔哥哥帮他父亲种地，还协助他照管家里的牲畜，包括一头母牛、一只山羊和几只鸡。数量较少的画眉草被卖掉，用以换取现金收入，而数量较多的玉米则被作为一家人的主要食粮。德丝塔的母亲在他们屋旁的一小片土地上种了卷心菜、洋葱和假香蕉（一种全年都能种植的块根作物，也是一种粮食作物）。为了补贴家庭收入，她还用玉米来酿造一种当地人喝的饮料。除此以外，她还要做饭、打扫、照看婴儿，因此每天通常要工作14个小时。即使工作这么长的时间，她一个人也没法完成这么多任务。（因为原料都是生的，光做饭一项就要花去5个小时。）因此德丝塔和她的姐姐要帮她们的母亲完成这些家务琐事，还要照看

弟弟妹妹们。虽然一个弟弟上了当地的学校，但德丝塔和她姐姐从来没上过学。她的父母不识字也不会写字，但却会简单的算术。



图2 贝基骑自行车去上学

德丝塔的家既没有通电，也没有通自来水。他们居住地周围的水源、牧场和林场都是公有财产，归德丝塔村子里的人们共同享用，但村民们不允许村外的人利用它们。每天，德丝塔的妈妈会和女儿们去挑水，捡拾柴火，从本地公产上采摘浆果和草药。德丝塔的妈妈经常抱怨说，采集每天的必需品所花的时间和精力是一年比一年多了。



图3 德丝塔的家

附近并没有任何能够提供信贷和保险服务的金融机构。因为葬礼的花费很高，于是德丝塔的父亲在很早以前就参加了一个社区保险计划，每月向这个计划中存钱。当德丝塔的父亲购买他们现在拥有的这头奶牛时，他动用了家里的所有现金积蓄，还向亲戚们借了一笔钱，并保证在有能力的时候一定偿还。反过来，当亲戚们有困难的时候也会向他借钱，如果他有能力的话，也会把钱借给他们。德丝塔的父亲说，他和他的亲戚所实践的这种互惠形式是他们文化的一部分。他还说，他的儿子们也是他的财产，因为当他和德丝塔的妈妈年老的时候，儿子们会照顾他们。

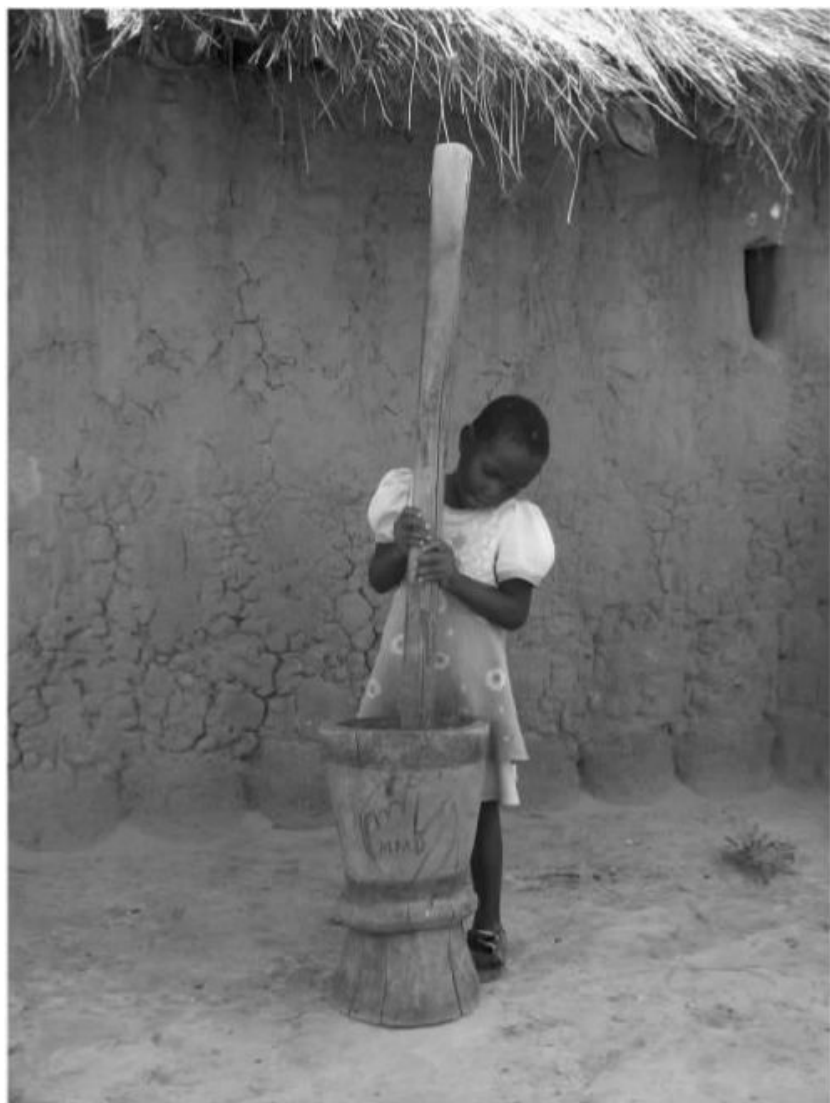


图4 德丝塔在劳动

经济统计学家们估计，调整埃塞俄比亚和美国之间的生活成本差异之后，德丝塔一家的年收入大概为5500美元，其中有1100美元可看作是他们从本地公产中所获得的。但是，因为每年降雨量都有所变化，德丝塔一家的收入有很大的波动。在收成不好的年景里，家里储存的粮食还没到下一个收获季节，就早已被消耗殆尽。粮食极度匮乏

乏，使得他们体质变差，小孩子们尤其如此。只有在收获季节过后，他们的体重和体力才能恢复。周期性的饥饿和疾病使得德丝塔和她的兄弟姐妹都有些发育迟缓。这些年以来，德丝塔的父母已有两个孩子分别感染了疟疾和痢疾，在婴儿阶段就夭折了。除此之外，德丝塔的母亲还有过几次流产。

德丝塔知道，她5年后就会结婚（很可能嫁给一个像她父亲那样的农民），然后和她丈夫一起，生活在邻近的一个村庄中。她预计，她今后的生活会和她母亲的生活十分相似。

经济学家的讨论议题

世界各地人们的生活有巨大的差异，这已经是个老生常谈的话题了。在我们这个能够游历世界的年代，这甚至成为了一种再平凡不过的现象。我们早已预料到并恐怕早已坦然接受了这个事实：贝基和德丝塔将会面对迥然不同的未来。然而，如果我们猜想，这两个女孩在本质上十分相似，也不应被认为是过于轻率：她们都对玩耍、美食、闲聊这样的事情乐此不疲；她们与家庭成员关系密切；当她们心情不好的时候，都会向自己的母亲倾诉；她们都喜欢漂亮的穿戴；她们也都有可能情绪低落、充满烦恼，或是笑逐颜开。

她们的父母也十分相似：就各自生活的世界而言，他们称得上是知识丰富；他们关心自己的家庭，能够因地制宜地解决不断出现的问题，譬如创造收入，将资源在家庭成员之间做出合理分配，还要不时地应对突发的紧急情况。因此，要想探寻造成他们生活状况存在巨大差异的根本原因，一种切实可行的入手方法就是，先要注意到这两个家庭正面对着截然不同的机遇和障碍。从某种意义上讲，德丝塔的家庭在能够达到的状态和能够从事的事情上，要比贝基的家庭受到更多的限制。

人们的生活之所以是现在这样，是因为受到了一些进程的影响。而经济学在很大程度上正是要力图揭示这些进程；这门学科还要试图去找出那些影响这些进程的因素，以此来改善那些在能做能为方面正

在受到严重限制的人们的前途。前一种行为包括寻找解释，后一种则偏重于开出政策良方。经济学家们还会就今后的经济生活状况会变成什么样子做出预测。但如果要认真对待这些预测的话，就必须首先理解那些塑造人们生活状态的进程，这正是寻找解释的努力要优先于做出预测的努力的原因。

寻找解释与开出良方的环境背景可能是一家一户、一个村镇、一个区域、一个国家，甚至有可能是整个世界——人口和地区的综合程度仅仅反映了我们在研究这个社会性的世界时所选择的细节。设想一下，如果我们希望了解在一个社区之中，食物在家庭成员之间进行分配的基础，那么家庭收入无疑将会起到一定作用；但如果想要了解食物是依据年龄、性别抑或是地位来分配的话，我们还需要更深入地研究这些家庭。当我们找到了答案，我们还应当问一下自己，为什么这些因素会起作用，什么样的政策良方（如果有的话）会被接受。与之对照，再来设想一下，我们想要知道比起50年前，整个世界是否更加富有。因为这个问题与世界平均水平相关，所以我们可以理直气壮地抹平家庭内部和家庭之间的差异。

取平均值在跨时段研究中也是必须的。研究目标和收集信息的成本会影响取均值的单位时间选择。例如，印度的人口普查统计每10年进行一次。更频繁的人口普查将会更加昂贵，而且并不会得到额外的重要的信息。相反，如果我们需要研究季节间的房产销售量的话，即使是年度的统计数据也不能很好地回答这个问题。作为一个不错的折中方案，月度房产销售统计数据兼顾了细节和收集细节所需的成本。

现代经济学——我指的是，目前在顶尖大学中教授并实践的这种经济学——倾向于自下而上的研究问题的方式：从个人开始，到家庭、村镇、地区、州郡、国家，直到整个世界。数以百万计的个人决策会从不同程度上影响人们所面对的可能发生的情况；理论、常识和事实都告诉我们，我们都在做的事情，其结果会有无数种可能性。这些结果中的一部分是我们所希望的，但很大一部分又是我们所不希望的。然而，这里又会出现一种反馈信息，因为这些结果反过来会决定人们接下来能做什么，会选择做什么。当贝基一家驾驶汽车和使

用电力时，或是当德丝塔一家制造混合肥和烧柴做饭时，他们都会使地球上的碳氧化物排放量有所增加。这种增加量当然可以忽略不计，但如果这种增加量以百万计，就会成为一个相当可观的数量，招致世界各地的人们都有可能经历的各种结果。反馈信息有可能是“正的”，因此总增加量会大于各部分之和。引人注目的是，我们并未期望的那些结果中可能会包括必然存在的情形，例如在某些市场价格下产品的需求基本等于其供给。

我已经对贝基和德丝塔的生活做出了简单的描述。要真正理解她们的生活，还涉及很多其他的内容；这需要做出分析，而分析通常要求进一步的描述。为了进行分析，我们首先需要确定这两个女孩的家庭在不确定的偶然性下所面对的物质前景——现在的，还有未来的。其次，我们需要揭示它们所做出的选择的特点，以及数以百万计的像贝基家和德丝塔家那样的家庭所做出的种种选择是通过何种方式来决定它们所面对的前景的。再次，相关地，我们还需要揭示这些家庭是通过何种方式继承了它们目前的情形的。

以上这些，可以说是无理的，甚至是有些令人望而生畏的要求。而且，我们头脑中很可能回荡着这样一种想法：既然万事万物都有对万事万物产生影响的可能性，我们如何来弄清这个社会性的世界？如果我们被这个忧虑压倒，我们就不会取得任何进展。我所熟悉的每一个学科，都是通过给这个世界画“漫画”来弄清世界的本质的。现代经济学家则通过建立模型来完成这个任务。这些模型被“剥掉”了对外部现象的表述。当我用“剥掉”这个词时，我的的确确是要表达“剥掉”的意思。在我们经济学家中，着重强调一两个有因果关系的因素，而将其他因素排除在外的情形并不罕见，这样做是希望这能使我们理解现实的各种方面是如何运作并相互作用的。经济学家约翰·梅纳德·凯恩斯是这样描述我们这个学科的：“经济学是这样一门科学：它把按照模型进行思考与选择和当今世界相关的模型结合起来。”

当经济学家对能够量化的对象（消耗的卡路里数、工作的小时数、生产钢铁的吨数、铺设电缆的英里数、被破坏的赤道雨林的平方公里数）进行研究的时候，所用的模型几乎都是用数学方法建立起来

的。这些模型其实可以用文字来叙述，但在表述一个模型的结构时，数学却是一种效率极高的方法，更为有趣之处则在于用它来发现一个模型的深层含义。应用数学家和物理学家在很久以前就知道这一点了，但经济学家们开始大胆地采用这种研究技巧，则仅是在20世纪下半叶的时候。相关的学科，如生态学，也是如此。可以通过模型对少数几个有因果关系的因素进行着重考察，成功建立模型的艺术可以使得人们领会更多的东西。我用了“艺术”这个词，是因为建立一个好的模型是无章可循的。一个模型所面对的最严峻的考验，就是它是否能从一个现象的多个解释中，辨别出最好的那一个。那些通过了实证测试的解释被接受下来——至少能够保留一会儿——直到有进一步的证据来推翻它们。这时，经济学家们就要重新回到他们的绘图板前，建立更好的（并不一定是更复杂的）模型。后面的事情就依此类推了。

我在这里简要描述的这个方法论，能够让经济学家们做出一种预测，这种预测并不是对未来的预测，而是要去预测：尚未从当前世界中收集到的那些数据能够告诉我们什么。这可是件很冒险的事情，但如果想让一个模型具有启发性的话，那么它就不应当仅仅做些“事后诸葛亮”式的解释工作了。

经济学家研究经济史的方法，和历史学家研究社会政治史的方法一直相差无几，这种情况直到最近才有所改变。通过指出他们所认为的事件发生的关键驱动力，经济学家们试图揭示为何事件能够在某个特定的地点，以特有的方式发生。这里的重点在于所研究的事件的独特性。这种研究模式中的一个经典题目是去探究为何第一次工业革命发生在18世纪，而它又为何发生在英国。我们可以看出，这个问题的提出是基于三个前提假设之上的：的确有第一次工业革命存在，它发生在18世纪，它又发生在英国。这三个前提假设当然都曾受到质疑，但就是在通过历史研究而认同这些前提假设的人们当中，仍然有大量的遗留工作没有完成。结果是，围绕着这些问题而写出的文献就成了经济史中最伟大的成就之一了。

直到近些年，经济学家们才在对过去的研究中加入了统计学的方法。这种新的研究方法将重点放在决定事件之序列的一般性上，与经

济学理论紧密联系。它采纳了这种观点：一种理论理应揭示在经济路径上的不同地点和时间中所共有的特征。诚然，没有两个经济体是完全一样的，但现代经济学家们所研究的是人类实践的共同性，而不是它的差异性。比如，你想要找出德斯塔和贝基所处的两个世界的同时代特征，这些特征能够解释为何前者的生活水平远远低于后者。一组经济学模型告诉你，这些特征由变量X、Y和Z来表示。你去查阅关于X、Y和Z的世界统计数据，样本量假定为149个国家。这些国家的统计数字各不相同，但你可以将这些变量本身看作是样本内各个国家所共有的解释因素。换句话说，你将这149个国家看作相同的经济体，而将每个国家独有的特征当作该国的特质来看待。当然，你不能随心所欲地将这些特质按你的喜好整合在模型中。统计学理论——在当前背景下称作计量经济学——将会限制你整合它们的方式。

以你的样本中这149个国家的统计数据为基础，你现在就可以做出测试，看看你是否应该有充分的理由相信X、Y和Z就是决定生活水平的因素。假设测试的结果告诉你，你有理由相信这一点，那么对数据的进一步分析会使你更加确定，样本中生活水平的变化有多少是由X的变化决定，多少是由Y的变化决定，多少是由Z的变化决定。这些比例会就决定生活水平的各因素的相对重要性，给你一个感性认识。假如80%的生活水平的变化可以由变量X的变化解释，而剩下的20%则由Y和Z的变化解释，那么你可以理直气壮地做出尝试性的结论：X是最主要的解释变量。

将统计学应用于经济数据的过程中，会出现不计其数的问题。例如，问题之一可能是你的经济学模型显示，决定生活水平的因素可能有67个之多（不仅仅是X、Y和Z了）。然而，你的样本中只有149个国家。任何一位统计学家都会告诉你，要弄清67个因素所起到的作用，149这个数字实在是太小了。还有其他问题在困扰着计量经济学家们。但在你抛弃统计学，回到叙述性的实证论述之前，请问一问自己，人们有什么理由会觉得一位学者的史实性叙述优于另一位。你甚至还会吃不准，是不是这位学者的文学天赋影响了你对她作品的欣赏。现在有人会来打消你的顾虑，告诉你就连史实性叙述的作者心目中，都会有一个模型存在。他会告诉你，这个作者的模型影响了她对

作品中所罗列的证据的选择：她是在对大量证据的筛选之后，才选择了这些证据的。你反过来会问，你应该如何判定她概念中的模型就一定优于别人的。这个问题又将我们带回到检验社会现象的可选模型上。在下一章中，我们会发现史实性叙述在现代经济学中仍然发挥着重要的作用，但它是与建模和计量经济学检验共同起作用的。

作为计量经济学检验基础的一些默认的前提假设，是难以评价优劣的（如何将国家独有的特质整合到模型中只是其中之一罢了）。因此，经济统计学家们对问题的理解，常常最多只是处于“半透明”状态。数个相互对立的模型同时存在，每个都有自己的捍卫者，这也不是一件稀罕事。模型的建立、数据的可用性、史实性叙述、计量经济学方法的进步，彼此间互相加强补充。正如经济学家罗伯特·索洛所表述的，“事实要求解释，而解释反过来要求新的事实”。

在这本专论中，我首先想要给诸位一点感性认识——我们经济学家是如何对决定贝基和德丝塔生活的经济道路进行揭示的。我将通过讲述前面所提到的我们所关心的三个问题，来完成这个任务。接下来我会解释，为什么我们会需要经济政策，我们又是如何来确定最好的经济政策。无疑，在这个过程中我们会建立模型，但我将主要用文字语言来描述它们。我还将提到实证调查的结果，这些结果来自人类学、人口学、生态学、地理学、政治科学、社会学，当然还包括经济学本身。但我们将透过经济学的“透镜”，来研究这个社会性的世界。我们所采纳的关于生存状况的观点，突出了——无论是在当前还是跨时期的——稀缺资源的配置问题。我的想法是，带诸位转上一圈，看看我们究竟能够对身边这个社会性的世界做出多么深刻的理解。

第一章

宏观经济史

我曾经说过，如果我们想要理解贝基和德丝塔的生存状态，那么必做的一件事就是要去揭示，她们的家族是通过何种途径继承了现有的状况。这也正是经济史的核心内容。在研究历史的过程中，如果足够大胆，我们就可以把眼光放远一些，上溯到11,000年前，人们在新月沃土北部（大概在现在的土耳其东南）开始农耕的时代，试着来解释一下：为什么许许多多贝基所处世界的形成过程中曾经起到日积月累的促进作用的创新和实践，并未在德丝塔的世界中出现，或者并未能充分影响德丝塔的世界。

学者们也已经试图这样做了。例如，地理学家贾尔德·戴蒙德曾经指出，相比其他地区的居民，生活在欧亚超级大陆的人们坐拥两个得天独厚的优势：首先，与非洲和美洲不同，欧亚大陆处在以东西向为轴的温带，没有无法逾越的高山和沙漠来阻碍人类和动物种群的迁徙，以及植物种子和思想的传播；其次，欧亚大陆得天独厚，有大量可以驯养的动物种群，使得这里的人们可以从事一些单靠他们自己无法进行的活动。在不同的时期，在欧亚大陆的不同地区，经济的增长和衰退此起彼伏，有时是印度，有时是中国，有时是波斯，有时是伊斯兰世界，有时是欧洲的某个地区，而后又是别的什么地方。总之，超级大陆的规模和发展趋势意味着，过去的11,000年里，人类文明的成就就像金融市场里股票的业绩一样：某些地区的衰落必然伴随着其他地区的崛起，此消彼长。到了16世纪，善于航海的西欧国家和美洲大陆之间的技术差距已经相当大，以至于仅仅凭借着火枪、铁器和欧洲病菌，一小队欧洲入侵者就轻而易举地占领了美洲新大陆。贝基的世界所取得的巨大成功，实质上是不到500年前所发生的社会变革的结果。

以GDP为量杆

为了像我们现在这样讨论成功和失败，我们还需要一个衡量尺度。目前使用最广泛的一个工具指标是人均国内生产总值（人均GDP）。经济学家们发明了这个概念，同时也强调了它的一些局限性，但是，无论如何，这个概念已经在公众意识里根深蒂固了。如果有人声称“经济增长啦”，我们不需要问“是什么增长了”就知道他是在说，实际人均GDP增长了，就是指用通货膨胀或通货紧缩数据修正过的人均GDP增长了。

一个国家的GDP是指一个特定时期（通常指一年）内它的国内居民生产的所有最终产品的价值总和。它被用来衡量一个经济整体的总产出。当一件商品被生产出来并出售时，用于购买它的钱也同样充实了卖者的腰包。所以，GDP也可以用每个人的收入加总来计算，包括工资、薪酬、利息、利润以及政府的财政收入。也可以说，GDP和国民收入是同一枚硬币的正反面。

虽然GDP经常被用来衡量财富，但实际上它并不能做到这一点。GDP是一个流量（比如说，美元/年），而财富则是一个存量（某一个时期内得到的美元数）。由于GDP的概念最初是基于市场经济的前提建立的，它所说的价值也是产品的市场价格。但是通过巧妙地构建一个名义价格（称为“影子价格”，参见第七至第八章）的概念，经济学家把GDP的概念也应用于德丝塔所处的经济世界，那里的经济活动是在非市场化的制度中进行的。通过给德丝塔所在村子里的村民的产品赋予价值，经济统计学家得出这样的结论：相当于她家庭收入五分之一价值的产品直接来自她所在地区的自然资源。这个数字是我在描述德丝塔的世界时使用过的。

经过调整，剔除了世界各地生活成本的差异之后，现在全球的人均收入大概是8000美元/年。但是在人类大部分的历史时期里，人们的贫困程度可以用“水深火热”来形容。著名的经济统计学家安格斯·麦迪逊曾经根据支离破碎的现存史料进行过估计，在纪元之初，世界人均年收入如果以现在的价格表示，大约为515美元。如果麦迪逊的估

计能够八九不离十的话，那就意味着2000年前的人们，平均每人每天也就能支配1个多美元，这个数字位于世界银行认为的极度贫困线以下。麦迪逊还指出2000年前的收入分配是非常平均的：几乎所有地方的所有人都一贫如洗。他提供的数据还告诉我们：公元1000年左右，世界的平均收入和地区收入分配的状况还是与1000年前的纪元初基本类似。地区间的贫富差距变得明显是在19世纪初才出现的：那时候西欧的人均收入是非洲的3倍，但世界的人均收入以今天的价格标准计算仍然是755美元/年，说明在过去的1800年里，总增长率还不到50%，折合成年增长率还不到0.02%。用当代的标准来看，这个数字简直是低极了：在过去的40年里，人均年收入增长率大约是2%。

（一个有用的公式可以帮助我们理解：如果一个数字单位——比如说是实际人均GDP——以每年 $g\%$ 的速度增长或减少，那么这个单位大概每 $70/g$ 年会增加一倍或减少一半。举个例子，如果以每年2%的速度增长，那么人均GDP每35年就能翻一番；而如果以每年0.5%的速度下降，那么每140年，人均GDP就会减少一半。）

大范围的地区性贫富收入差距是最近不到200年间的事情。美国和非洲平均收入的比例从19世纪初的3倍已经扩大到今天的超过20倍，大约分别是38,000美元/年和1850美元/年。美国的实际人均GDP在200年里增长了30倍，意味着那里的人均年收入增长率大约达到了1.7%。与此同时，令人难过的是，今天埃塞俄比亚的人均收入和200年前的几乎一样（现在的数字是每年700美元多一点），这一事实也恰恰反映在贝基和德丝塔的家庭成员平均收入的巨大差异上。

如果你按现在的人均GDP给国家排个队，你会发现它们分成两组：一个贫穷（德丝塔的世界），另一个富裕（贝基的世界）。的确有一些中间收入的国家零星分布在两极之间（中国、巴西、委内瑞拉和阿根廷是比较典型的例子），但为数众多的一大批国家（在非洲的撒哈拉沙漠以南地区、印度次大陆、东南亚、美拉尼西亚和中美洲）总共拥有23亿人口，但人均年产值才2100美元；而另一个小得多的群体（欧洲、北美、澳大利亚和日本），总人口还不到10亿，却享受着人均30,000美元的年收入（表1）。世界明显地两极分化了。而且，除了印度还有一些可能性之外，贫穷世界的国家要想在可预见的

未来赶上富裕世界的国家，希望十分渺茫。在过去的40年里，富裕国家的实际年人均GDP增长率达到2.4%，而贫穷国家只有1.8%（表1）。更糟的是，在贫穷地区，撒哈拉沙漠以南的实际人均GDP在过去40年里还有小幅的下降。

和贫穷国家形成鲜明对比的是，农业产出在富裕国家的国民收入里只占一小部分。贫穷世界里农业产出大约占到GDP的25%，而在富裕国家还不到5%。富裕国家不足10%的人口生活在农村地区。而贫穷国家70%以上的人口住在乡下（表1）。这一事实不禁让人联想到，贫穷国家的人们主要是靠天吃饭，这也就是所谓的“自然经济”。生态环境成了贫穷世界最直接关心的问题，而对富裕国家而言却不是这样。

最近，联合国开发计划署（UNDP）已经在着手拓展生活标准的衡量基础。它通过构建一个数量的指数，综合了人均GDP、出生时的预期寿命和成人识字率三个方面。UNDP已经将这个指数命名为人类发展指数（HDI）。又一次，除了少数例外，HDI在贫穷国家很低，而在富裕国家很高（表1）。

贝基和德丝塔间的差异背后最有可能的原因

是什么原因造成了生活在贝基世界里的人比生活在德丝塔世界里的人富裕那么多？下面是一些不言自明的特征。

富裕国家的人们拥有更先进的工作设备（电钻比铁镐更加强大，拖拉机比起犁来具有明显优势，现代医学比传统疗法更加有效）。所以产生了这样的说法：在贝基的世界里，物质资本（更准确地说，制造资本）的积累对人们能享受高质量的生活做出了至关重要的贡献。这可能就是我为了解释经济学理论和应用经济学在今天如何结合时，而在引言里提到过的“因素X”。

也有人已经注意到了，富裕国家的人受到了更好的教育，他们能够去应用知识来生产产品，而这对于那些高文盲率国家的人们来说，

是可望而不可及的。一个衡量教育的粗略指标是成人（15岁及以上人口）的识字比率。现在这个指标在富裕国家已经超过95%，而在贫穷国家只有58%（表1）。性别不平等的问题在贫穷国家也比在富裕国家要严重得多。贫穷国家成年妇女识字率是48%，而在富裕世界中，相应的比率和成年男子识字率相差无几，也在95%以上（表1）。

表1富裕国家和贫穷国家

	富裕国家	贫穷国家
人口(10 亿)	1.0	2.3
人均 GDP	30,000 美元	2100 美元
人类发展指数	高	低
年人口增长率(%)：1966—2004	0.8	2.4
年人均 GDP 增长率(%)：1966—2004	2.4	1.8
总生育率(TFR)	1.8	3.7
成人识字率(%) (妇女识字率[%])	>95 (>95)	58 (48)
政府腐败指数	低	高
出生时的预期寿命(年)	78	58
5 岁以下死亡率(每 1000 人)	7	120
农村人口(占总人口的百分比)	10	70
农业产出在 GDP 中的比例(%)	5	25

来源：《世界发展指标》（世界银行，2005年）

和教育密切相关的则是健康状况。现在，在富裕国家中，出生时的预期寿命是78岁，而在贫穷国家里仅为58岁。每年在贫穷国家，每1000名5岁以下的儿童里，大约有120名会死亡；而在富裕国家，相应的数字仅为7名（表1）。

与此相关，干净的水源和良好的卫生条件也是富裕国家死亡率大幅降低的原因之一。贫穷国家里四分之一的人口正在饱受营养不良的困扰，而在富裕国家相应的数字几乎可以忽略不计。营养不良和体弱多病又继续恶性循环，食物匮乏和死亡率同时增加。有证据表明，童年早期的营养不良将影响人们认知能力的提高。综上所述，相对于贫穷国家而言，富裕国家里的人们有能力承担更高质量的工作，并工作更长时间。教育水平和健康状况一起构成了人力资本。经济学家西奥多·舒尔茨和加里·贝克在其具有先驱意义的文献中揭示出，人力资本的积累已经成为现代贝基世界的人们享有高质量生活背后的重要因素。这个可以作为我在引言中提到的“因素Y”。

然而，许多经济学家把新理念的产生看作经济增长背后的根本因素。他们提出，富裕国家之所以变得富裕，是因为那里的人们不仅仅将新理念用于新产品（印刷机、蒸汽机、电力、化学产品、电子计算机）的生产，而且也在成功地运用这些理念，以更低廉的成本生产传统产品（运输、采矿）。显然，教育和科学技术的进步结合在一起，形成了一种经济动力。仅仅靠初级和中级教育是不可能推动社会发展到今天的水平的。一个高等教育水平偏低的国家，无法拥有能够胜任高端先进技术工作的人力。时至今日，未曾受过高等教育的人，同样也没有能力去取得科学和技术上的进步。这些理念，可以作为我在引言中所提到的“因素Z”。

与此相关的是一个本不该存在如此多争论的话题：人口增长。即使仅凭直觉，我们也知道，如果人口增长很快，那么为了保持生活水平，资本的增长率也要很高才行。如果两个国家积累物质和人力资本的愿望相同，而且人口的增长并不能使得积累资本的成本降低，那么人口增长较为缓慢的那个国家将被认为在长期内享有更高的生活水平。自从20世纪60年代中期以来，当代贫穷世界中的人口年均增长率高达2.4%，而富裕世界中相对应的数字只有大约0.8%（表1）。这是一个巨大的差异。人口统计学者目前一致认为，在其他条件保持不变的前提下，人口增长较快的国家在近年内正在经历着实际人均GDP的缓慢增长。稍后，在这本书中我们会注意到，在今天的贫穷国家中，人口的高增长还给其生态带来了巨大的压力，给农村居民带来了进一

步的问题。

一个国家的人口增长，不仅仅受到人口净繁衍的影响，还受到净入境移民和年龄分布的影响。为了单独分析人口的净繁衍，通常的做法是采用生育率（更准确地说是总生育率，TFR）这一指标，这是一位妇女在一生中预期的存活育儿总数。假设每对父母都期望有一定数目的成活子女，那么，一旦5岁以下儿童的死亡率降低，生育率也理应随之降低。但令人口学家困惑不解的是，贫穷世界中生育率的下降为何会比他们所预期的要慢。目前所知的西北欧（特别是英国和法国）第一次生育率的下降，发生在17世纪。当时这一数字从7下降到4（第六章）。目前富裕世界的生育率在1.8（低于2.1——位于2.1时，人口数量会长期趋于稳定），而在贫穷世界中这个数字是3.7（表1）。尽管儿童死亡率有显著下降，但在非洲撒哈拉沙漠以南地区，生育率仍然位于6至8之间。我们理应问一问是否有一种对抗力量存在，使得这一地区的生育率居高不下。我们理应问一问，随之而来的人口增长，是否已经成为其近40年来经济状况恶劣的一个因素。在第六章中，我们将更加详细地探究这个问题，但高生育率对妇女状况的一个潜在的影响已经不言自明了。

在非洲撒哈拉沙漠以南地区，延长哺乳期是一个用来控制受孕的传统方法。在喀拉哈里沙漠生活的“昆山”游牧部落中，幼儿的哺乳期会持续到4岁才结束。即使我们忽略这些极端情形，一次成功的生育也要包括两年的孕期和哺乳期。这就意味着，在女性出生时的预期寿命是45岁，而生育率是8的这样一个社会中，女孩们可以预料到自己要把生育期（例如，15至45岁）的一多半都花在怀孕和抚育婴儿上面。在这种情况下，像德丝塔的母亲一样的妇女们除了以种地为生以外，根本无法去从事其他的雇佣劳动了。

没有一位经济学家曾经声称，在经济增长背后，只有一种驱动力。所有人似乎都一致认为，制造资本和人力资本的积累与新兴科学技术理念的生产、流通和应用互相配合，每个因素都对其他因素的贡献做出了积极贡献。在当代世界中，在其他条件相同的情况下，对制造资本产品的积累会使实际GDP获得提高。这会让各个社会拨出更多

的收入用于人们的教育和健康事业，从而使生育率和儿童死亡率进一步降低。在其他条件相同的情况下，教育会使GDP进一步增长，而较低的生育率和儿童死亡率通常会使人口增长放缓。总的来说，这些将会使社会能够拨出更多的收入来创造新兴的理念。这将提高制造资本的生产率，生产率的提高反过来将进一步促进制造资本的积累，这是一个通往繁荣的良性循环。它的反面，自然就是通往贫困的恶性循环了。当今，贫穷世界和富裕世界的两极分化，正是这两种变动的具体表现。经济学家们用良性循环和恶性循环来描述两极分化（我们中的一些人将恶性循环说成是贫困陷阱）；数学家们则说，贫穷和富裕这两个世界在两个不同的吸引域里面。

找出在经济增长中起作用的各种因素之间的相对重要性，是一件大有可能的事情。无疑，在不同的地点和不同的时代，各种因素之间的相对重要性是不一样的。但就在50年以前，罗伯特·索洛提出了该如何对这个问题进行调查：他设计了一种方法，将一国经济的实际GDP中有记录的变化分解为可测量的来源。与我在引言中所描述的关于国家间统计数据的实证分析形成对比，这里的想法则是要在某一国的范围内和一定的时间范围内，去测度X、Y、Z的变化，并在同样的时间范围内估计这些变化在实际GDP的增长中所起作用之间的相对重要性。假设在一段时间之内某国家的实际GDP有所增长，索洛和他的后来者演示了如何将这种增长归因于劳动力参与的增加（人口的增长，从事有酬劳动的女性就业的增加）、人力技术和制造资本的积累、机器设备质量的改进，等等。现在假设，当我们把这些生产因素所带来的贡献进行加总时，我们发现，这个总和达不到GDP的增长量。这样的话，我们就有理由把这种差异解释为，在这个经济体中资本的总生产率提高了。我们这样说的意思是，即使这些生产要素（例如机器设备和技术）的数量保持不变，现在也可以比过去有更多的产出。这是一种正式的方法，它承认生产产品的效率有了总体上的提高。经济学家们以全要素生产率来衡量这种提高。

后面的这部分增长是从何而来的呢？当人们获得知识并加以利用的时候，或者当人们更好地利用已有知识的时候，它就产生了。这正是为何经济学家经常把全要素生产率的增长称为技术进步的原因。但

经济中还存在其他变化，这些变化也能够对全要素生产率产生影响，例如制度运行方面的改进。全要素生产率的增长也许并不能很好地说明某个观点，但它却很好地反映了GDP增长中未被解释的那一部分。在经济学文献中，这个概念也就被沿用至今。

自从第二次世界大战以来，富裕世界中的全要素生产率有了明显的增长。例如，有人估计，1970年到2000年之间，英国全要素生产率的平均年增长率达到了0.7%。经济学家们还估计，与此形成对比的是，非洲撒哈拉沙漠以南地区的一些国家，其全要素生产率在这段时间内稍微有所下降。

这些数字意味着什么呢？先来说说英国的例子。该国的实际GDP以每年2.4%的速度增长，这意味着，这种增长中有大约29%（也就是 $0.7/2.4$ ）可以归因于全要素生产率的增长。以2.4%的增长率，2000年的实际GDP比1970年的实际GDP翻了一番。这种增长中，几乎有三分之一可以归因于全要素生产率的增长。与此形成对比，非洲撒哈拉沙漠以南地区的一些经济体，其全要素生产率在同一时期却下降了，它们在使用机器设备、技术、工时等生产要素时，效率变得更加低下。很难相信，这些国家中的人竟然在系统性地“忘记”他们曾经懂得的技术知识。因此，全要素生产率的下降一定是当地制度日趋恶化的结果，而内战和治理不当则加剧了这一恶化过程。

这些统计数据引起了困惑。当今的贫穷国家大多位于热带，而富裕国家大多位于温带。无疑，热带地区是很多疾病繁衍的温床，但它同时也拥有巨大数量的自然资源（木材、矿产，还有适合种植香料、纤维、咖啡和茶叶的环境）。在过去的几个世纪中，目前的富裕国家正是在进口这些资源和产品，用来为工厂和工场提供动力，并使得国民的一日三餐令人愉悦。它们不断积累机器设备、人力资本，并创造了科学技术知识。为什么贫穷世界并没有好好利用它的资源禀赋，以同样的方式丰富自己的生活呢？

殖民，是一个可能的答案。历史学家们已经指出，从16世纪开始，欧洲列强们就已经开始从殖民地掠取自然资源，包括廉价的（实

际就是奴隶）劳动力，但却将这些收益投资于国内。当然，人们应该问问为什么欧洲人最终成功地将热带地区变成了殖民地，为什么殖民化的方向不是反过来的。前面讲过，贾尔德·戴蒙德曾经给出过一个答案：前殖民地中的很多最著名地区目前都已经政治上独立好几十年了。在这些年中，富裕国家的实际人均收入一再增长。然而，除了南亚和东南亚的几个特例以外，绝大多数前殖民地国家，不是一如既往地贫穷，就是比以前更加贫穷了。为什么？

制度

经济历史学家们，如罗伯特·福格尔、大卫·兰德斯以及道格拉斯·诺斯，都认为富裕国家目前之所以富裕是因为多少世纪以来，它们设计出了使人们能够改善其生活物质状况的制度。这是一个较深刻的解释。它认为：富裕国家的人们之所以采用更为先进的技术工作，更加健康，寿命更长，受到过更好的教育，想出更多能促进生产力的点子，是因为能让他们安身立命的社会中的制度允许甚至鼓励这种全经济体范围内的要素积累，包括机器设备、运输设施、卫生、技术、理念以及理念所带来的成果。这种生产资本的积累只是经济繁荣最直接的原因，而真正的原因正是制度的进步。

现在可以将这一概念再揭开一层，来看看当今富裕国家的“先辈们”为何又是如何改革他们的制度，使得促进繁荣的这些直接原因得以激增。你甚至可以问，究竟是制度起了作用，还是统治者开明的政策导致了这种激增。然而，这些政策并不是凭空出现，而是在制度的范围内经过商讨和审议出炉的。一项被设计出来的政策也不会真的给国家带来繁荣，除非制度本身有能力去执行它。

这些进退两难的局面对于今日的贫穷国家来说，具有无比重要的意义。它们应该采用什么样的制度？应当鼓励它们的政府遵循什么样的政策？着手上马超大规模的项目（钢铁厂、石化厂、土地改革、公共卫生计划、免费教育）并没有什么意义，除非这个国家的制度本身具有限制腐败和浪费的制衡手段。这就将我们带回到刚才提到的问题：那些促进了今日富裕国家经济发展的制度，是如何被建立起来，

并且得到普及的呢？尽管这个问题已经引起了世界上最出色的经济史学家的广泛关注，但它仍然悬而未决。在下一章中，我将向大家展示，为何从根本上来说，找到一个令人满意的回答事实上是很困难的（我想，这本身就是更深入的理解吧）。考虑到这些困难，在我们试图理解为何贝基的世界和德丝塔的世界的生活水准如此不同时，最保险的方法就是，把制度看作那个解释要素。

《牛津英语大词典》将制度一词定义为“一个民族的政治生活或社会生活中已经确立的法律、风俗、用法、惯例、组织，或其他的要素”。我们将遵从这个定义的指引，但又会将其重新解释，以此来强调制度在经济生活中的作用。对于制度一词，我认为它不算严格的定义是，能够管理集体行动的一些安排。这些安排不仅仅包括法律上的实体，如贝基父亲就职的事务所，还包括了德丝塔父亲所参加的社区保险计划；它们包括贝基一家购买商品和服务的市场，还包括德丝塔一家所属的乡村网络；它们包括贝基世界中的核心家庭，还包括德丝塔世界中那种充满权利义务的、广泛的血缘亲族系统；它们还包括了两个世界共有的主导实体，政府。

从某种意义上说，制度是由管理集体行动的准则和权力结构所决定的；但从另一种意义上说，制度也是由其本身和外界之间的关系决定的。为全体职员所制定的规章（谁应该完成什么任务，谁对谁有管辖权力，等等），并不仅仅对公司的成员起作用，它同样会对外部人士起作用。例如，富裕国家都有关于工厂工作环境的法律。而且，环境保护规章也限制了工厂对污染物的排放。在每个社会，各个层面都被不同的准则所覆盖。有些准则在其他的准则之下生效，很多准则都有法律效力，而其余的那些，最多不过是一些默认的协议而已。

一种制度的有效性，取决于管理它的准则，以及成员是否能遵守它。每个国家行政事务的行为准则都包括诚实，但在实践中，政府和政府之间有巨大的差异。社会科学家为公共官员中的腐败现象建立了指数。其中的一个指数就以私营公司根据其实践，对人们为了办成事情而需要向官员们行贿的理解为基础。该指数（见表1）以1（高度腐败）至10（高度清廉）来衡量，大多数贫穷国家（非洲国家和东欧

国家位于最差之列)都低于3.5,而大多数富裕国家(斯堪的纳维亚半岛的国家位于最佳之列)都高于7。过去曾有人提出,公共官员收取贿赂有助于提高国民收入,因为这为经济交易起到了润滑作用。在贫穷国家中是这样的:如果你不“出血”的话,就无法办成事情。但腐败并不总是一种不可避免的罪恶。在一些贫穷国家中,腐败现象并不明显。行贿使生产成本提高,因此产出会变少。受害的则是国民们,因为他们需要支付的价格要高出许多。

经济学家们推测,政府的腐败与人们所面对的法律实施上的延迟有关。这种观点是说,延迟是引起行贿行为的一种方式,而行贿可以缩短法律上的手续。一份合同得到强制执行的时间,富裕世界中平均需要280天,在贫穷世界中则需要415天。腐败现象也可能与政府的低效相关。注册一个企业,在贫穷世界中平均需要66天,而在富裕世界中仅需27天。在贫穷世界中,注册财产平均需要100天,而在富裕世界中这个数字是50天。一些经济学家们认为,贫穷国家的政府官员们“制造”了长长的队伍(这就是政府的低效率),如果申请者想要“排队加塞”,就可能会向政府官员们行贿(这就是腐败现象了)。

如何将政府腐败、低效率,以及对法治的漠视化为我们一直在这里研究的宏观经济数据呢?它们在全要素生产率中都有体现。其他条件不变,一个拥有腐败或低效的政府的国家,一个对法治不尊重的国家,其全要素生产率会低于一个政府较少受到这种缺点困扰的国家。一些学者将这些看不见摸不着但却可以量化的要素,称为社会基础设施,还有一些学者称其为社会资本。

制度属于主导实体。人们是在制度中相互发生作用的。一个更加浅显的概念是人们之间的约定。约定的可能性导致了经济生活的本质问题。我们下面就来研究它。

第二章

信任

设想一下，有一群人发现了一个对彼此都有利的行动方案。在最高层面上，这有可能是：一国国民看到了接受宪法给他们国家带来的好处。在地方层面上，这个任务则有可能是在下列事项中成本共担，利益共享：维护一种公有资源（灌溉系统、牧地、沿海渔场），修建一项可以共同使用的固定资产（穿过分水岭的排水渠），在政治活动中协作（公众参与、游说议会），在商品的购买和交接无法同时进行的情况下做生意（信贷、保险、雇佣劳动），步入婚姻殿堂，建立一个循环储蓄和信贷互助协会（社区保险计划），发起一项互惠性安排（当你需要的时候，我帮助你，这意味着当日后我需要的时候，你也要帮助我），沿用一种惯例（互相寄发圣诞卡片），创建一种合作关系来为市场生产产品，进行一项即时交易（在柜台购物），等等等等。还有一些互利的行动方案，彼此之间彬彬有礼就是其中一例。这些行动方案从各种充满公民意识的行为模式——诸如不乱破坏公共空间和更加遵纪守法——到对他人权利的尊重。

接下来再设想一下，这些人达成协议，以某种形式成本共担，利益共享。在最高层面上，这种协议可以是国民之间达成的、共同遵守他们的宪法的一项社会契约。它也可能是要求彼此之间彬彬有礼的一种默许的协议，例如尊重他人的话语权、生存权，等等。这里我们将考虑就商品和服务交易所达成的协议。有些情况下，这种协议是建立在一方为另一方所制定的、“接受或放弃”式的格式合同基础上的（就像贝基的母亲接受她请来的管道公司所设定的那些条款时那样）。在其他情况下，还可能涉及讨价还价的过程（就像德丝塔的母亲在当地集市上购买房间装饰品时的情形，这种集市和中东地区的“巴扎”没有太大区别）。在这本书的后面（第四章），我们将研究贝基一家所光顾的市场上，价格的一个理想化的版本，在这个市场中，买方和卖方同样面对“接受或放弃”式的出价。但我们并不会去研究，当讨价还价

存在的情况下，价格协议是如何在贝基或德丝塔的世界中达成的；我们也不会去探讨谈判过程中可能援引的公平原则。这些问题的研究将会把我们引入议价理论——博弈论中一个优美而高难度的分支。作为替代，我们将提出一个与贝基和德丝塔的世界更为相关的问题：在何种情况下，达成协议的各方将会彼此信任对方能够遵守诺言？

如果想让自己说的话被别人相信，你的话就必须是可信的，因此仅有口头承诺是远远不够的。（注意到，我们会提醒别人——还有自己——不要去“盲目地”信任别人。）如果各方想要彼此信任对方能够遵守诺言，就应当将事情做出如下的安排：（1）在达成一致行动方案的过程中的各个阶段，如果其他各方都准备遵守承诺，则每一方遵守承诺也是符合其自身利益的；（2）在达成一致行动方案的过程中的各个阶段，每一方都应当相信，其他各方都会遵守承诺。如果这两个条件都达到了，就会形成一个关于“该协议将会被遵守”的信任体系，而且该体系是自我强化的。

请注意，条件（2）是无法单独成立的。这种信任应当被证明是合理的。而条件（1）则提供了这一合理性证明。它为大家都应该从原则上相信该协议将会被遵守提供了一个基础。一个包含多方的行动方案如果满足了条件（1），就可以被称为纳什均衡——这是为了纪念数学家约翰·纳什，《美丽心灵》这部影片的原型，他证明了这并不是一个虚无缥缈的空洞概念。（纳什证明了，该条件在现实情况中可以被满足。）然而，我这样阐述条件（1）并不是因为纳什的缘故，而是因为约翰·哈桑尼、托马斯·谢林及莱因哈德·泽尔滕这三位社会学家，是他们改进了纳什均衡的概念，使得它能够应用在纳什自己阐述的条件不能满足的情况下。

请注意，条件（1）同样是无法单独成立的。有可能会出现这种情况：如果每个人都认为，其他所有人都会以机会主义方式行事，那么为了各自的利益，每个人都会以机会主义方式行事。在这种情况下，不合作也是一种纳什均衡，这意味着一个关于“该协议不会被遵守”的、自我强化的信任体系形成了。说得略微非正式一些，纳什均衡就是各方的一套行动方案（行动策略，如果用经济学的术语来

说），其中，在其他各方均能遵循自己的行动方案的前提下，没有任何一方有理由偏离其行动方案。作为一个普遍原则，社会中存在的纳什均衡的数量会多于一个。有些能够达到预期的结果，有些则不能。每个社会所面对的根本问题是去建立这样的制度：在该制度下，条件（1）和条件（2）能够适用于保护和促进其成员利益的约定。当我们研究经济学对于国家的理想角色的看法时（第八章），关于这些利益，我们还有很多要补充说明。

如果把条件（1）和条件（2）结合在一起，则需要各方之间大量的协调行为。为了探寻能够预期达到哪一个纳什均衡（如果真的可以预期有纳什均衡能够被达到的话），经济学家们对非纳什均衡中人们的行为进行了研究。这是要用模型表示出人们对下列内容形成信念的方式：这个世界是如何运转的，人们的行为方式是怎样的，以及人们是如何在自己观察的基础上来修正自己的信念的。这是要跟踪这些信念的形成模式所带来的结果，以此来检验，该模型是否随着时间的流逝而趋近于纳什均衡，或是否以其他方式运行而不趋于均衡。

这项富有挑战性的研究计划已经得出了一般性的结论。假设在某个地区的经济环境中存在不止一个纳什均衡，那么哪一个均衡将被预期达到——如果这个经济体最终将趋于均衡的话——则取决于人们在过去的某一时点所持有的信念。这还取决于人们从过去的这一刻开始，是如何在自己观察的基础上，修正自己的信念的。但这却是用另一种方法来表达历史是在起作用的。我前面提到的那种叙述式的实证经济学，在这里就变得不可或缺了。模型的建立、对与模型相关的数据所进行的统计学检验，以及史实性叙述，必须协同性地发挥作用，我们才能够更好地理解我们的社会性的世界。不幸的是，对于非均衡行为的研究会将这篇专述拖得很长。因此我只是不时地提及这方面的内容。幸运的是，我们将会发现，对均衡行为的研究会给我们带来莫大的好处。

在本章开篇，我们看到了相互的信任是合作的基础。考虑到我们已经了解了纳什均衡的多元性，就让我们来问问，什么类型的制度能够对合作关系起到支持作用。要回答这个问题，就要将人们互相做出

可信赖承诺的背景区分开。

相互之间的感情

考虑这样一种情形：人们彼此之间怀有关爱之心，而且人们互相关爱的事实也广为人知。家庭是以感情为基础的制度中一个最为明显的例子。违背对关爱自己所许下的诺言，会使我们感到伤心。因此我们都试图尽量不这样做。然而在有的时候，就连家庭成员们也会受到诱惑而做出不当的行为。由于住在一起的人们可以彼此紧密注视，不当行为被捉到的风险是很高的。这就对家庭成员的不当行为起到了抑制作用，即使这种诱惑非常之大。

家庭并不能成为需要各种技能人才的企业。因此，家庭之间就需要找到相互交易的方法。在家庭之间，信任的问题又重新出现。这使得我们去寻找其他的、人们可以彼此信任对方能够守约的现实背景。

亲社会倾向

有这样一种情况：人们都是值得信任的，或者当别人对他们好的时候，他们也会给予回报。进化心理学家们认为，我们都习惯性地拥有知恩图报的性格倾向。发展心理学家们发现，亲社会倾向可以通过集体生活、角色建模、教育和接受奖惩而形成（无论是今世还是来世）。

我们无须从这两种观点中选择一种，它们并不是互相排斥的。我们具有的诸如羞耻、内疚、恐惧、爱慕、愤怒、得意、互惠、善意、嫉妒等感情，以及我们的公平感和正义感都是在选择压力下产生的。文化有助于形成偏好和期望，以及我们关于何为公平的概念。这些反过来又会影响行为，而每个社会中行为都是互不相同的。但文化的坐标却可以使我们能够指认出产生羞耻、内疚、恐惧、爱慕、愤怒、得意、互惠、善意和嫉妒的情形。它们并不会取代这些感情在人类天性中的中心地位。我在这里试图探寻的想法是，作为成人，我们并不仅

仅对诸如还清我们的债务、付出代价来帮助别人、还一个人情这样的行为有倾向性，我们也会通过惩罚那些故意伤害我们的人来减轻自己的痛苦，对那些违背协议的人敬而远之，对那些和违背协议的人混在一起的人蹙眉不悦，等等。通过内化行为准则，一个人将这些行为准则加入其行为的动力之中。简而言之，他有了一种遵守规范的倾向，无论该规范是个人的还是社会的。当他确实违背规范的时候，羞耻感和内疚感通常都会出现，但如果常常这样，这种行为就会被他认为是合理的。许下一个承诺对于这个人来说是一种义务，而别人也承认这一点，这对于他来说是至关重要的。

人们在不同程度上都是可以信赖的。当我们克制自己不要去触犯法律的时候，这并不一定是因为惧怕被捉到。问题在于，虽然亲社会倾向对于人性来说并不陌生，但没有一个社会能够仅仅依赖它而存在。人们究竟该如何分辨可以信赖一个人到何种程度？如果背叛自己的良心所获得的利益足够巨大，我们中绝大多数人都会去背叛良心。大多数人心里都有个价格，但很难说清，谁的价格是多少。

每个社会都曾试图建立这样的制度：在此制度下，人们有足够的激励互相交易。这些激励虽然在细节上有所区别，但它们有一点是相同的：那些无故违背协议的人要受到惩罚。让我们来看看，这一点是如何实现的。

法律和规范

这里有两种方法。一种是依靠外部的强制执行者，另一种则是依靠共同的强制执行。每种方法都会产生一种特殊类型的制度。根据要从事的事业性质的不同，人们会采用二者之一。方法一的正式说法为法治，而方法二则为社会规范。富裕世界的人们主要依靠前者，而贫穷世界的人们在很大程度上依靠后者。接下来，我们将研究这个论点：富裕世界的人们现在之所以富裕，正是因为他们多少个世纪以来能够在很大程度上依靠前者。

我将借助一个关于双边协议的数字案例，来解释这两种强制的执

行方式。这些数字能够让我们很容易就豁然开朗。这个例子本身以“包买主制”的生产方式为基础，这一制度在17至18世纪的欧洲和今日贫穷国家的手工业中极为普遍。这种制度称得上是一种主雇制，但为了我们的说明目的，这里可以将其看作一种合作关系。

假设有一人A，他拥有一些流动资本（例如，原材料），对他来说价值4000美元。A与B熟识，B具备利用这些流动资本来生产市场价值为8000美元的产品的技术，A则不具备这种技术。然而，A有市场准入权利，而B却没有。于是A提议，将他的资本预支给B，并约定，当B生产出这些商品时，他就会把它们卖掉，并与B共享收益。如果B不愿这样为A工作，她将用她的时间，来为自己的家庭生产对于她来说价值2000美元的商品。为了让B接受他的建议，A提出了一个被他的传统视为神圣的收益分享规则：所得的这8000美元，首先全部用来补偿双方的成本——A得到4000美元（A从对其流动资本最优的使用方式中获得的数量，这被经济学家们称为流动资本的机会成本），B得到2000美元（这是B的时间和精力的机会成本），而剩余的2000美元将在二人之间平均分配。A得到5000美元，而B得到3000美元。每个人都会从这种安排中获得1000美元的收益。

B认为这个提议非常公平合理，但她担心一件事情：为什么她应该相信A不会违背在协议中的承诺，将所有的8000美元据为己有呢？

外部的强制执行

这里有一种可行的方法，能够使B相信A：该协议能够为一个业已确立的政权组织所强制执行。在很多社会中，部落的酋长、村落或宗族的长者，以及军阀们会强制执行协议，并对争议做出裁决。在这里我们设想一下，这个外部强制执行者是国家政权，而该协议是拟好的法律合同。我们将这个在不会违反法律的国民们中默认的“社会契约”加进该清单中。但是，如果这些契约意在提供一种切实可行的行事方法，则那些违约行为应该是可认定的；否则的话，当外部强制执行者被要求进行裁定时就会无从下手。当然，像贝基父亲一样的律师会过着很富裕的生活，这是因为这种认定是一个很困难的过程。一个

粗略的估计表明，在美国，每年在法律行业（律师、法官、调查员）、保险从业人员（损失理算师、保险代理人）以及执法部门（警察）上的支出高达2450亿美元，这相当于美国GDP的2%左右；而且我这里还没有将人们对可能发生的诉讼、入室抢劫和盗窃而采取的防范措施包括进去。

我们把在违约行为的认定中所发生的问题搁置一边（不过可以参考第四至第五章），来注意一下，如果相比起A所面对的诱惑，国家政权对违反契约做出的惩罚要更加严厉，那么A就会受到威慑而不敢这样做。如果B深知这种威慑力，那么她也会相信A不会背信弃义。在贝基的世界中，管理市场交易的法规是在合同法中体现的。像金融机构那样，贝基父亲的事务所是一个法人实体，他可以通过它来积累自己的养老金，为贝基和萨姆的教育进行储蓄，等等。他和他的事务所有一份雇佣合同。他在储蓄和养老金制度上所达成的协议是法律合同。甚至当某个家庭成员去杂货店购买的过程（无论是用现金还是用卡付账）也涉及法律问题，法律能够为双方提供保护（在钱是伪钞或信用卡无效的情况下，保护杂货店老板；在产品被证明是次品时，保护买主）。人们在需要时出出进进的、规范的市场之所以能够正常运转，正是因为那里有一个复杂的法律框架来强制执行这种被称为“购买”和“销售”的协议。此外，正是因为贝基的家庭、杂货店老板和信用卡公司都有信心地认为，政府有能力和意愿来强制执行合同，他们才能够在一起进行交易。

既然强制执行合同要涉及资源，这种信心又以何为基础呢？毕竟，眼下的这个世界已经证明，各种各样的政权都是存在的。一种答案是：在一个正在运行的民主体制中，政府会为其名誉担忧。一个自由的、无孔不入的新闻媒体有助于使政府变得审慎起来，并相信政府的无能和腐败会意味着其统治的结束、下一届大选的来临。请注意这如何涉及一个系统，此系统将彼此对能力和意愿的信任联结在一起。贝基的国家中，数以百万计的家庭都相信（或多或少地）他们的政府能够强制执行这些协议，因为他们知道，政府的领袖们清楚，不有效强制执行协议的话，将意味着被赶下台。对于他们来说，一个协议的双方都相信另一方不会违约（再一次，或多或少地），因为他们都知

道，对方同样知道可以信任政府会强制执行协议。如此等等。那些违反合同者会受到惩罚的威胁（一笔罚款、一次入狱、被解雇，等等），信任以此来维持，这里的合同可能是法律合同（贝基父亲的雇佣合同），也可能是社会合同（选举人和贝基所在世界的政府所达成的维持法律和秩序的契约）。我们生活在信任的世界中，这些信任是自发结合在一起的（我们前面所说的条件[2]）。

我刚才所讲到的仅仅是一个论题的纲要。整个论题和另一个十分相似，后者则证明了，社会规范同样提供强制执行协议的途径。所以我们就来详细地说说它。

共同的强制执行

尽管德丝塔的国家也有合同法，但她的家庭却不能指望它。最近的法庭都遥不可及，附近也没有律师。因为交通运输费用十分昂贵，她的村子就像一块与世隔绝的飞地。这里的经济生活超出了正式的法律体系所控制的范围。然而，德丝塔的父母依然在与别人进行交易。为葬礼进行储蓄就相当于说“我接受社区保险计划的条款和条件”。因为他们居住的地方并没有正规的信贷市场，村民们以一种互惠的方式来达到平衡消费的目的。最近的一项调查发现，在尼日利亚的一组村落样本中，几乎所有的信贷交易都是在亲戚之间，或是在同村的家庭之间进行的。没有书面合同，还贷的日期和金额也并未在协议中明确。社会准则被默认地遵守了。这些贷款中只有不到10%没有清欠完毕。

为什么这些村民会彼此信任？他们这样做，是因为协议是被共同强制执行的：来自社区成员们的“要严厉制裁那些协议违反者”的威胁，将会对每个人起到震慑作用，这样他们就不会违反协议了。这是在贫穷世界中进行交易的共同基础。例如，在尼日利亚科夫亚地区的农民当中，农田是私有化的，但一旦庄稼被收割完毕，人们可以获准在这里自由地放牧。像德丝塔的家庭一样，科夫亚地区的家庭也在致力于生存农业，因此劳动者并不会被给付工资。然而，与德丝塔的家庭不同的是，科夫亚人制定了在私田上的集体劳动制度。虽然其中的

一部分是以8至10人的小组形式组织起来的，但也存在全社区性的集体劳动。一个没有正当理由而无法提供所需劳动定额的家庭，将会被要求缴纳罚款（这里的罚款是成罐的啤酒）。如果罚款没有缴清，这个有过失的家庭就会受到禁止参加集体劳动甚至被驱逐的惩罚。在另一个不同的环境下，巴西北部的沿海村庄中也有用来保护渔业的规章制度。违反规章的行为将会受到不同程度的制裁，包括受到孤立、渔具被破坏等等。

共同的强制执行是如何使协议得以维持的呢？我们大可以说是因为机会主义者会被加以制裁，但为什么这种威胁值得相信呢？如果制裁是社会行为规范的一个方面，它就是值得相信的。为了看看这是为什么，我们来假设一下：在当前，所有各方都能够观察到每一方究竟是否恪守协议。毫无疑问，这是一个非常有力的假设，但就“可认定性”来说，这是一个很有用的起点。一旦我们从这里得出结论，我们便能够推知在这个假设连不严格成立都算不上的情况下，这些社区是如何对其制度做出调整的。任何曾经造访过贫穷国家的村庄的人都会知道，在这里，隐私根本算不上一种基本权利。在我所走访过的热带村落中，农舍是以这样一种方式建造和聚集起来的：人们想要阻止别人观察到自己在做什么，那一定很困难。

说到社会规范时，我们指的是一种为人所接受的行为规则。行为规则一般是这样说的：“如果你做Y事，我就会去做X事”；“如果Q事发生，我就会去做P事”等等。一种行为规则要成为社会规范，就需要在所有其他人都依据它行事的前提下，依据它行事会符合每个人的利益。也就是说，这种行为规则符合纳什均衡的条件。为了看看社会规范是如何起作用的，让我们回到我们的数字案例，来研究一下在长期关系基础上的合作是否能够在A（现在我们将其称为雇主）和B（现在我们将其称为雇工）之间保持下去。

想象一下，在A和B之间发生交易的机会被预期正在不断上升，例如，逐年上升。假设B在生产她的产品上花费的时间不超过一年。用 t 来表示时间。那么 t 的值就是0, 1, 2,依此类推，直到无穷。0代表当前年份，1代表下一年份，2则代表再下一年份，依此类推，直

到无穷。虽然在未来年份中，通过合作所获得的收益对于A和B双方来说都很重要，但这些通常会低于当前收益的重要性。毕竟，一方在未来不复存在，以致合作无法继续的可能性永远存在；事情的情况也可能发生变化，例如A不再拥有对其资本流动的控制。为了将这个想法公式化，我们引入一个正数 r ，用它来衡量每一方对未来合作收益的贴现率。（我们将在本案例中了解到，B的贴现率是多少是无关紧要的。但为了阐述上的方便，我在这里假设双方对未来成本和收益的贴现率都是 r 。）这种假设是说，在对当前年份（ $t=0$ ）进行计算时，每方都会用一个除数 $(1+r)^t$ （这一项代表 $(1+r)$ 自乘 t 次）来除他/她在未来年份 t 中所获得的收益。因此，如果 r 是一个正数，则对于所有未来年份 t 而言， $(1+r)^t$ 大于1；而且，由于在当前年份做出计算时，第 t 年所获得的收益要被 $(1+r)^t$ 除，因此在目前看来，这些收益的重要性每年会以固定百分比 r “缩水”。 r 的值越小，在未来年份合作所获收益的重要性就越大。我们现在就来证明，在 r 值很小的前提下，双方将会在大体上成功地达成长期合作关系——每年A给B 4000美元，将B所生产的产品以8000美元的价格出售后，再付给B 3000美元。关于长期合作关系的正式理论是由数学家罗伯特·奥曼和劳埃德·夏普利所提出，再由朱·弗登伯格、埃里克·马斯金、艾瑞尔·鲁宾斯坦等经济学家所发展的。我在这里所展示的是该理论如何起作用的一个例证。

来考虑一下A有可能采取的以下行为准则：（i）以将4000美元预支给B为开端；（ii）如果B在当年生产出了产品，就将产品出售；（iii）根据协议，分享成果；（iv）只要双方都不违反协议，就每年一直这样进行下去；但是（v）如果出现任一方首次违反协议，就永久性地中止合作关系。类似地，考虑一下B有可能采取的以下行为准则：只要双方都不违反协议，就诚心诚意地为A工作；但一旦任一方首次违反协议，就永远不再为他工作。

这两种行为准则体现了一种共同的精神：以合作为开始，并且在没有任一方背信食言的前提下继续保持合作，但只要有任一方首次违反协议，就将永久性地停止合作。在这里，停止合作就是制裁的方式。博弈论学家将这种最无情的准则称为“冷酷策略”，或简称冷酷。

我们接下来将证明，在 r 的值不是很大的前提下，冷酷策略能够维持这种长期合作关系。

首先来考虑一下B。假设A采取了冷酷策略，而B也相信他的确这样做了。在第0年的年初，他将自己的资产转给B。B的最佳行动方案很明显：遵守协议。这是因为，假设她违反了协议，那么她将失去1000美元（用她的3000美元的收益分享减去她通过在家自产产品能挣到的2000美元），而且在未来的任何年份中得不到任何收入（回忆一下，A采取了冷酷策略）。这意味着，如果A已经采取了冷酷策略的话，那么无论B的贴现率是多大，她除了采取冷酷策略外别无它途。

而更有难度的推理却在A这一边：假设B采取了冷酷策略，而A也相信她的确这样做了。如果他将流动资本预支给她，她就会在第0年诚心诚意地为他工作。现在A不知道该怎么做好了。如果他违反协议，他会获得4000美元的利润（用8000美元减去他可以通过其资本挣到的4000美元——即使他并没有与B展开合作）。但既然他已经相信B采取了冷酷策略，他也必须相信，B将以不再为他工作的方式来回击他。因此，抵消了1年内的收入4000美元之后，净损失是1000美元（这是他所放弃的本该来自合作关系中的利润）。这一损失在第0年度计算的话，是 $(1000/(1+r) + 1000/(1+r)^2 + 1000/(1+r)^3 + \dots)$ 美元，可以证明它的值是 $1000/r$ 美元。如果 $1000/r$ 美元大于4000美元，那么要是违反协议的话，就不符合A的利益了；这意味着，他除了自己也采取冷酷策略以外，没有什么更好的选择。但是，当且仅当 r 小于1/4或25%（每年）时， $1000/r$ 美元都会大于4000美元。这样一来，我们就证明了：当 r 小于25%时，如果另一方采取冷酷策略，那么对于每一方来说，采取冷酷策略都是最有利的。但如果双方同时采取冷酷策略，每一方都不会首次违反协议，这就暗示这个协议会一直被遵守下去。这样一来，我们就证明了：冷酷策略可以作为一种社会规范，来维持雇主（A）和雇工（B）之间的长期合作关系。

经济学家们在社会交易中发现了冷酷策略存在的证据，但似乎在大多数情况下，它还是会在人们能够接触正规市场的前提下起作用。

然而，在德丝塔的世界中，冷酷策略就不是那么显而易见了。制裁是分级进行的，在首次违约的时候会受到轻微的惩罚；如果再犯，则会受到较为严厉的惩罚；屡犯不改者则会受到更严厉的惩罚；依此类推。我们如何解释这种现象呢？

在正规市场和长期合作关系共同存在的情况下，冷酷策略将会被预期生效。冷酷策略包括永久制裁，而这是用来防止人们在短期内机会不时出现时，采取机会主义行为的一个必需的手段。但是，如果除了长期合作关系以外没有太多替代选择（正如在德丝塔的村庄中那样），那么社区合作式的安排对于所有人来说都有很高的价值。如果人们对未来合作收益的贴现率很低，采取冷酷策略就是一种不必要的行动了。出于这个原因，实际上采取的规范中包含了很多严厉程度低于冷酷策略的制裁。一次轻微的违约行为，可以被理解为是违约者的过失，也可以被理解为“试水行为”（看看是否有别人在关注）。这正是为何分级制裁制度经常可见的原因。

接下来则是我们的一般性发现：如果人们对未来合作的收益足够看重的话，社会行为规范就可以起到维持合作关系的作用。可以预料，具体的条款和条件将随着时间和地点的变化而有所不同；它们的共同之处在于，这种合作关系是共同强制执行的，而不是外部强制执行的。

然而，这里却有一条坏消息：即使人们对未来合作的收益相当看重，他们仍然有可能最终未能实现合作。如果想知道原因，就来设想一下每一方都相信所有其他各方都会违背协议的情况。这样一来，立即违背协议就成了最符合各方利益的选择——这意味着不会有合作出现。即使在我们的数字案例中 r 小于25%，相当于不合作的行为仍然是一个纳什均衡：A不会将价值4000美元的原材料预付给B，因为他知道B不会为他工作；B也会拒绝合作，因为担心A不会按照承诺与她收益共享；假设A的确不打算在她生产出这些产品之后，与她共享8000美元的收益，那么这样的担心是很合理的；如此等等。未能达成合作的原因有可能仅仅是出于这一对略显不幸的、自我强化的信任，别无其他。毫无疑问，是这种共同的怀疑搅黄了合作，但这种怀疑从

本质上讲是一致的。简单说来，即使存在能够让人们合作的合适的制度，人们也不一定就会这样做。他们是否合作，所依赖的除了相互信任，别无其他。我在多年前就知道了这个结论，但仍旧发现，这是社会生活中的一个令人惊讶而忐忑的事实。

如果 r 大于25%的话，双方还会形成合作关系吗？答案是“否”。因为冷酷策略是彻头彻尾地非宽恕性的，没有其他一种规则会对一次轻微的违约行为加以更严厉的制裁。如果B采取冷酷策略，那么A所面对的违约诱惑要比在B采取其他行为规则的情况下小得多。这就是说，当 r 超过25%时，没有一种行为规则能够维持这种合作关系。对冷酷策略的研究用处很大，因为它在很多案例中（比如现在这个案例）都使得我们能够确定可能达成合作的最大的 r 值。

现在我们手里有了一样工具可以用来解释一个社区是如何从合作转向不合作的。生态压力——例如，由于人口增长和长期干旱所引起的——往往导致人们为了土地和自然资源而争得不可开交（第七章）。政治上的不稳定——内战是它的极端情形——也会使A和B共同担心A的资本资源会被损毁或充公。此时，A会将在与B合作中所获得的未来收益的贴现率提高。类似地，如果这两个人担心，他们的政府正在为了加强其自身的权威性而偏向于消灭社区合作制度，那么 r 值也会变大。无论是出于何种原因，如果 r 超过了25%，这种合作关系将崩离析。数学家们将这个转变点称为分歧点。社会学家们称之为引爆点。只有当人们有理由来重视未来合作所带来的收益时，社会规范才会生效。

当前的很多例子都证明了这一点。人们观察到在非洲撒哈拉沙漠以南的一些动乱地区，当地的制度正在趋于崩溃。曾经的公社管理制度一度保护着撒哈拉地区的森林免遭不可持续的利用，但这一制度已经被急于在农村人口中树立威信政府破坏掉了。萨赫勒地区的官员们在林业学方面并没有什么专长，也没有足够的力量来监督谁从森林里面拿走了什么。这些官员们很多都腐化堕落了。乡村社区无法完成从公社治理到法律治理的转变：前者已经遭到破坏，而后者并没有真正发挥作用。这两者的缺失对于将其生活构建在森林和林地周围的人

们来说，有着巨大的负面影响。

不祥的是，国家政权能够通过微妙的途径，把一种共同信任的状态转变为一种共同失信的状态。我们关于A和B之间的合作关系的模型业已证明了：当 r 值低于25%时，合作与不合作都是一种均衡结果。因此，这个例子告诉我们，一个社会完全可能仅仅是因为信任上的改变而从合作转向不合作。这种转变可能与任何可观察到的情形变化毫无关系，行为上的全部变化有可能都是在人们的头脑中被触发的。这种转变可能是突然地、毫无预料地发生的，这正是它不仅无法预料，而且会导致惊讶和失望的原因。原本早晨起床时还是朋友的人们，到了中午可能就会彼此交战。当然，在实际中，还是能够发现蛛丝马迹。流言蜚语和虚假宣传使得人们的信任发生了转变，它们将原本人们互相信任的社会变成了一个与此相反的社会。

相反的转变也可能发生，但它所花的时间就要长一些了。重建一个曾被内战蹂躏的社区，就涉及信任的建立。相比起合作，不合作所需要的各方面的协调要少一些。不合作，经常意味着退出合作。为了重新合作，人们不仅必须相信彼此都会合作，而且必须在一种所有人都理解的社会规范上进行协调。这正是为什么毁掉一个社会比建立一个社会要容易得多。

怎样才能把合作的增加或减少，用宏观经济数据表示出来呢？我们的数字案例抓住了其中显著的一点。合作的增加，会使得更加有效率的资源配置方式得以出现，从而提高收入水平：在合作的前提下，A的流动资本能够被更好地加以利用，B的劳动力也是如此。现在来考虑一下两个在各方面完全一样的社区，唯一的不同在于：在一个社区中，人们最终在互相信任的某一点达到均衡；而在另一个社区中，人们最终在互不信任的某一点达到均衡。这两个经济体的区别将会被体现在它们的全要素生产率上：人们互相信任的社区的全要素生产率较高，而人们互不信任的那一个的则较低。其他条件相同时，前一个经济体中的人们享受着更高的收入，因此有能力把更多的收入分配到资产累积上去。因此这里的GDP增长率要更高。从这些统计数据来看，互相信任可以被解释为经济增长的一个动力。

社区和市场

现在正在相互影响的人们，当初是怎样联系在一起的呢？在德丝塔的村庄，这个答案非常简单：他们大多数从出生时开始就彼此相识了。在社会规范的基础上，保持长期关系的人们——简而言之，就是社区——需要至少是间接地通过自己的熟人来彼此相识。以德丝塔的父亲为例，他认识他所属的社区保险计划中的大部分成员。这一家人也认识与他们共享当地公产的人们。社区是基于个人和排他性之上的。成员有各自的名字、个性和种种特点。外部人的话语没有内部人的有效。

相比之下，由合同法强制执行的交易具有的突出特点是：它们可以在彼此并不相识的人之间发生。在贝基的世界中，人们是可以自由流动的，这一行为模式与他们可以与素不相识的人进行交易，并不是毫无关系的。贝基常常不认识镇上购物中心百货商店里的售货员们，他们也不认识她。当贝基的父母从银行贷款时，他们所得到的资金来自并不认识的储户。事实上，每天有数以百万桩的交易，发生在并不相识以后也永远不会相识的人们之间。这种交易仅仅发生一次，与那些建立在长期关系基础上的交易完全不同。市场，就是提供这种机会的基本制度。与社区形成对比的是：市场是非个人的，非排他的。别忘了这句耳熟能详的俗语：“我的钱和你的一样好用。”

产权

一件物品的产权，是关于其用途的权利、限制和特权。这个题目是经济学的核心，因为它与人们以一种而非另一种方式使用商品和服务的激励密切相关。一件物品的产权如果界定不明确，通常会带来不好的消息，因为那样将没有人能够完全地攫取本应从中获得的收益；换另一种方式来说，将所有情况综合考虑，没有人会有将这件物品加以最有效利用的激励。简而言之，我们将假设一件物品的所有权包括：（i）以物主选择的方式来使用它的权力；（ii）用其来交换其他物品（通过将其出售或出租），或将其作为赠品赠与他人的权力。

提到产权，我们并不应该仅仅着眼于私有财产。在德丝塔的村庄中，有一些东西是共同拥有的。德丝塔社区在历史上就对它们拥有权利。这些东西被称为“共有财产资源”（CPRs），也简单称为“本地公产”。共有财产资源经常指自然资源（牧场、水塘、林地、海边的渔场、红树林沼泽地等）。但生产出来的商品也可以成为共有财产资源。例如，我们知道，贫穷国家小分水岭地区的村民们搭建起的集水装置，兼有灌溉水库及养鱼的用处。这些水库是以集体努力搭建和维护的，被村民们视为共有财产资源。共有财产资源在公共管理的情况下，并非是对所有人开放的，而是仅仅面向那些从历史上就对其拥有权利的人。因为涉及它们的交易通常不以市场价格进行，它们的命运可能并未在国家经济账目中留下记录（第七章）。



图5 孩子在从本地公产中捡柴火

然而，关于对共有财产资源的用途进行管理的制度，这里还有一条坏消息。对共有财产资源产品的权利，常常是以私人土地所有制为基础的：富裕的家庭享受着更多的本地公产所带来的收益。在印度，

对共有财产资源中更有生产价值的部分的准入权常常仅由某些家庭世袭。妇女有时也被排除在外，例如被排除在公共林地之外，这种情况也见于记录。社区也有可能像市场一样无情。

共有财产资源应当与开放获得的资源区分开来。后者的范畴包括了那些属于所有人的商品，这意味着它们并不属于任何人。除了“大自然的事实”的那个案例（第五章）以外，某人生产了一些产品而允许别人无偿使用它们，这并不常见。这就是为什么开放获得的商品通常都是无约束的自然资源，例如大气层和公共海域。

甚至当所有权并不存在争议时，也可能会有财产管理不善的局面出现。举例来说，如果它的拥有者们无法达成合作（一种未管理的共有财产资源），如果财产的管理者们依赖不道德的行为（用可疑的会计处理来夸大公司的利润），或者如果公司的管理层做出了不符合股东利益的决策，前述的情况就会出现。只要社区成员未来合作收益的贴现率不是太高的话，就可以通过社会行为规范来确立关于共有财产资源使用的集体协议的可信度。那么，为什么人们通常无法在对开放获得的资源的使用上达成协议呢？答案在于，这种合作涉及了太多的有不同需求和意愿的人们。而且，如果发现了更廉价的方式来提取自然资源，如果经济增长伴随着越来越多必须找到合适排放空间的废弃材料，那么在开放获得的前提下提取率就会增加。这些因素就解释了，为什么公海中的渔场和作为碳氧化物排放“下水道”的大气层目前处于极大的压力之下。开放获得的资源被过度利用，因为没有人需要为其使用权付出代价。

一件商品的所有权是属于个人还是集体，是否是“开放获得”的，在部分程度上取决于该商品的自身属性。流动性强的资源是很难私有化的，但阻止其中的一些变成开放获得的资源还是有可能的。人们知道，社区会将河水共享。海岸边的渔场也经常属于共有财产资源。协议是靠外部的强制执行者，还是共同的强制执行来维持的，这就要看事情发生的背景了。

这些都并非偶然：德丝塔家庭的收入多达20%来自本地公产，而

贝基家周围的共有财产资源为这些家庭提供的最多不过是野炊用地而已。历史研究告诉我们，随着经济的增长，共有财产资源的重要性在下降。下降的原因是，商品和服务的相对稀缺性随着经济增长在发生变化。相比起制造资本和人力资本，土地的规模是相对固定的。而且，科学技术的进步使得越来越多的对土地更加有效的利用方式成为可能。有些人想要为了某一种目的来开发土地，而其他人则是为了另外的目的。当社区在以土地为基础的共有财产资源的使用上越来越难以达成协议的时候，私有化的动力就产生了。

商品和服务：分类

当两件物品碰巧有所差异时，最好将它们区分开。通常，商品和服务是通过其物理和化学属性来彼此区分的（例如，饮用水和小麦是不同的）。一般来说，人们都会承认：商品和服务同样应当通过其所在地域来彼此区分，正如那句略带轻蔑语气的“某人正在往纽卡斯尔运煤”中所暗示的那样。这样一来，撒哈拉地区的饮用水就是与阿拉斯加的饮用水完全不同的一种商品了。经济学家埃里克·林达尔在很多年以前就证明了，为了真正了解借贷、储蓄、贷出和投资（第六章）的意义，我们理应将商品和服务通过其出现的日期来彼此区分。既然今天的饮用水与明天的饮用水是不同的商品，我们就应当承认其中的区别。从林达尔的叙述中可以推得的结论是，一件耐用商品应当被看作是它被预期能够在长期内提供的服务的流量。

经济学家肯尼斯·阿罗证明了，商品应当更加细致地彼此区分。他提出，为了真正理解保险和股票市场，我们也应将商品和服务按照其出现的不确定情况进行区分。从林达尔的叙述中可以推得的结论是，明天天冷情况下的饮用水和明天天热情况下的饮用水是不同的商品。

计划未来，就要求我们为了将来的日子在商品和服务上做好准备。当贝基世界中的一个交易者买入小麦期货（这是指，他现在花钱买了一蒲式耳小麦，而这一蒲式耳小麦将在，比如说，6星期之内交割），他就买入了某一种品质（颗粒大小、水分含量，等等）的小

麦，而无论发生什么情况，小麦都要在6星期之内交割。而将玉米储存在家里的德丝塔的父母，则在力图保证一家人在直到下一个收获季节临近之前，无论如何都能够有玉米吃。根据林达尔的分类方法，那个交易者和德丝塔的父母都在购买“时间商品”。但不可避免地，未来是不确定的。通过每年缴纳房屋财产保险金，贝基的父母为他们的房屋购买了一份下一年的替代品——当且仅当他们的房屋被毁掉时。（如果到本年年末，他们的房屋完好无损，他们就得不到任何赔偿。）他们所购买的商品是：一幢在下一年用以替代目前房屋的房屋——当且仅当他们的房屋被毁掉时。用阿罗的术语来说，他们正在购买一种“应急商品”。

私人品、公共品与外部性

经济学家们所说的私人品是指：一件商品，对它的使用是竞争性的和排他性的。食物，就是一种非常典型的私人品。如果某个人从固定数量的食物中多吃掉了一单位的食物，那么所有其他人加起来，就要少享用一单位的食物（这就是“竞争性”）；而且，只要一个人拥有食物的权利得到保护，他或她就能够将别人排除在外，不允许他们来享用（这就是“排他性”）。我们正在享用或使用的商品，从这个意义上讲，是私人品。与之形成强烈对比的公共品则是指：一件商品，对它的使用是非竞争性的和非排他性的。立刻映入头脑中的是国家防御。如果一个国家有了保护自身不受攻击的装备，它并不仅仅保护业已居住在这里的人们，也同时会保护来这里居住的任何一个人，而不用多花一分钱（这就是“非竞争性”）。此外，它也不可能将来这里居住的任何人排除在这种保护之外（这就是“非排他性”）。同样存在“劣等”的公共品，从造纸厂中排放的污水就是一个很好的例子。

公共品与开放获得的资源截然相反。与被过度使用的开放获得的资源形成对比，如果人们为所欲为的话，公共品将是供给不足的。经济学家肯特·威克塞尔和保罗·萨缪尔森将这种供给不足的原因归结为，人们所固有的、在别人碰巧所做出的准备中搭便车的激励。问题的关键在于，一件公共品一旦被提供，那么它就成了件能够开放获得的商品。但是，私人提供这件商品的激励却没有将这种收益考虑在

内。威克塞尔和萨缪尔森主张，这一问题只有通过集体行动才能得到解决。这种行动有两种方式：（i）公共提供，（ii）公共补贴下的私人提供。当一件公共品的地理范围受到限制时（小分水岭地区所覆盖的森林、当地的排水系统），这里的“公共”就可以指社区或当地的政府。在两者中任何一种情况下，我们都涉及了当地的政治领域。在德斯塔的世界中，当地的公共品通常由社区来提供；而在贝基的世界中，这是当地政府的责任。而市场在这两个世界中都没有起带头作用。当公共品限于一个国家的界限之内时（例如国家防御），集体行动就意味着国家政权的介入，这就是国家政治。当公共品是非限制性（影响气候的全球循环系统），集体行动就意味着世界社区的介入，这就是国际政治。

公共品的私人提供问题带来了一种效应的极端形式，这种效应的极端形式被称为外部性。提到外部性时，我们指的是某个决策对并不属于该决策任何一方的人们的影响。在一些情况下，这些影响是有益的（它们被称为正的外部性）；而在其他情况下，这些影响是破坏性的（负的外部性）。初等教育和公共卫生措施都会带来正的外部性。如果我变得能识字，那么我受益了；对于其他业已能识字的人来说也是这样，因为他们现在可以用非口头方式与我交流了。类似地，如果我接受了预防某种疾病的注射，那么我受益了；对于其他那些容易受这种疾病感染的人来说也是这样，因为他们再也不会受到被我传染的威胁。现在想象一下，如果教育和接种疫苗都被制度化为私人品，那么每个家庭都会对其投资不足，因为没有人会考虑到这些将带给别人的益处。

与此相反，高速公路上的拥堵和城市上空弥漫的硫氧化物则包含了负的外部性。如果你在高速公路上开车，大概你是会受益的；但你同时也加重了道路的拥挤程度，导致其他人在高速公路上受罪。类似地，当你的车子排放出硫氧化物，生活在同一天空下的其他人也会遭受损失。每一个这样的案例都涉及搭便车问题，这一问题如今多被政治评论家们提及。搭便车和外部性密切相关的提法由来已久。经济学家A.C.庇古在20世纪20年代就注意到了这个问题，他积极倡导运用税收和补贴来降低负的外部性的私人供给和增加正的外部性的私人供

给。

货币

提到生存农业时，经济学家们着眼的是自给自足的农业家庭。德丝塔的家庭并不完全是这样，但也与之很接近了。贝基的家庭则非常不同。她父母的收入被用来获得家庭消费的商品和服务。这通过一家人在市场上交易来实现。如果你想分项列出贝基一家每年所进行的交易数目，那么绝大部分——包括的大多是小件商品，例如杂货——都是即期消费。贝基的世界中，每一笔支付都是用以美元表示的货币来完成的。“货币”这个词部分指的是纸币和硬币，纸币和硬币本身并不拥有任何内在价值。那么，为什么人们要持有它们？为什么我们首先需要一种交易媒介？

让我们来虚构一个世界，在那里所有人都被认为是完全可以信赖的；人们在计算、记忆和识别别人的过程中不会产生任何成本；任何一笔交易——无论是此时此地的，是穿梭时空的，还是含有不确定偶然因素的——都可以毫无成本地完成。在这样的世界中，人们是可以仅仅在口头的基础上进行交易的。这里并不需要货币。

我们并不生活这样的世界中。为了知道在我们生活的世界中，货币为什么是一种交易不可或缺的媒介，先来想象一下：A拥有小麦，B拥有大米，C则拥有玉米。让我们也假定一下，A偏好大米，B偏好玉米，而C偏好小麦。这时，商品的双边交换（更常见的称呼是“物物交换”）是不可能的，因为经济学家们所称的“双向需求偶合”并未出现。A想要B的大米，但无法与B进行物物交换，因为B并不偏好A的小麦；依此类推。这个例子十分刻板，但它提出的问题却是非常普遍的。使用货币作为一种交易媒介，使得人们即使在“双向需求偶合”并不存在的情况下，也能够彼此交易。“金钱”在贝基和德丝塔的世界中都是一种法定货币，这是因为她们国家的政府宣称它是法定货币，并用其权威性作为这一宣言的后盾。保罗·萨缪尔森构建了一个模型——与我们刚才研究过的那个（关于A和B建立合作关系的）颇有几分相似之处——来表明：虽然货币并不具有内在价值，但人们持有

货币，是因为他们希望能够在并不拥有用以物物交换的商品和服务的前提下，就可以购买到商品和服务。因此，货币不仅仅是一个交易媒介，而且是一种价值的储存方式。如果不是生活在货币经济中，贝基一家人就无法生存。基本自给自足的德丝塔一家，也不过仅仅能够生存而已。但是，我们在因果关系并不存在的情况下，就应当避免把事情的原因归结于此。如果贝基一家生活在没有市场的地方，他们也会设法自给自足。如果她的父亲试图依靠当律师的技能生存，那么一家人就会变得穷困潦倒。当然，即使是德丝塔的父母也会需要货币，从村子周围的为数不多的几个市场去购买商品。他们通过出售德丝塔母亲酿造的酒和她父亲种植的埃塞俄比亚画眉草，获得了一些货币。

政府发行的纸币和硬币，并不是贝基世界中仅有的货币种类。商业交易中常常会用到一家银行开给另一家银行的支票。既然支票账户的余额也能够当作交易的媒介，那么它也是货币。当签署一份合同的时候，相关各方怀有对美元未来价值的某种信念，这里我说的信念指的是，对一美元在未来所能购买的一揽子商品和服务的信任。这种信任是部分基于他们对美国政府能够将美元价值控制好的信赖——更准确地说，是信心——之上的。当然，这种信任也是以各种其他因素为基础的，但重要的一点仍然在于，货币的价值能够保持，正是因为人们相信它能够保持。类似地，如果出于任何原因，人们担心它的价值无法保持，那么它的价值一定不会得到保持。货币崩溃，如1922——1923年发生在德国魏玛政权下的那次，正是信心的灭失如何自我强化的一个实例。银行挤兑具有相同的特征，股票市场的泡沫和崩盘也是如此。有多种多样的社会均衡存在，每一种背后都有一套自我强化的信念存在。货币政策最重要的目的之一就是使货币保值。

货币使得交易匿名化成为可能。这些匿名的交易在瞬间就能完成，正如贝基在镇上购物中心的百货商店里购买CD光盘并以现金付账那样。每一天，数以百万计的交易在素未谋面今后也不会谋面的人们之间发生。在贝基的世界中，通过建立对货币这一交易媒介的信心，信任的问题在很大程度上得到了解决。

因为平整的道路、电力设施和自来水都不存在，因此市场无法渗

透到德丝塔的村庄中。与此相反，贝基居住的郊区小镇植根于一个巨大的世界经济体中。贝基的父亲能够以做律师为专长，正是因为他确信，他的收入可以用来购买超级市场中的食品、水龙头中流出的自来水、煮饭炉和电暖器中散发出的热量。与多样化的生产活动相比，专业化使得人们能够生产总量更多的产品。亚当·斯密曾做过著名的论断：劳动分工要受到市场程度的限制。在前面，我们曾提到德丝塔一家人并未进行专业化生产，但在原始状态下生产出了大量的日常必需品。而且，在社会规范的基础上，这一家同其他人所进行的很多交易都是出于个人的需要，因此是十分有限的。作为经济活动的基础，市场和社区之间存在无数的差别，因为在法律和社会规范之间就存在无数的差别。

文化

我们一直在研究的这些模型抓住了很多我们耳熟能详的情形的要点——在某些情形下，合作是需要制度（协议的实施安排，它指出了应该由谁来监控谁，谁该去向谁负责，等等）介入的；而在另一些情形下，即使这些制度早已存在，最终出现的结果也可能就是不合作。我们知道，某些制度在一些地方会运转顺利，但在其他地方就并非如此了。一个国家有可能采取一种开明的制度，但它的国民们是否能够真正接受它，又是完全不同的另一回事了。人们在很多事情中间所做出的选择取决于他们彼此之间的信任。我这里详述的理论并不对这些信任做出解释；它只是去识别这些信任中哪些是自我强化的。经济学家们将这些自我强化的信任称为理性信任。这里的“理性”并没有什么哲学上的深层含义：理性信任，就是那些自我强化的信任，仅此而已。这些模型已经告诉我们，在大多数的日常情况下，理性信任并非独一无二的。有些能够带来对我们人类的福祉起到保护和促进作用的结果，有些则对其起到阻碍作用。究竟是什么导致了某一种理性信任而非另一种理性信任的出现？这有可能是文化吗？

社会学家马克斯·韦伯在他著名的关于文化对经济发展的影响的著作中，将一个社区的文化而并不仅仅是信仰看作这个社区共同拥有的

价值观和性格倾向。像韦伯那样涵盖广泛的研究是难以进行归纳总结的，但貌似韦伯自己在其关于清教徒道德规范及资本主义精神的著作中，所偏好的因果关系是：由宗教信仰开始，通过个人的实践和政治文化来影响制度，由此对经济上的结果产生影响。

近几十年来，用文化来对经济表现的好坏做出解释，在社会科学家中并不算流行，但是它的确有复苏的迹象。例如，经济学家们从世界价值观调查项目中构建了一种社会信任度的测量方法。该调查项目在20世纪80年代初期和90年代初期曾经在40个国家各随机挑选出1000个人做调查，问他们一般是否认为大多数人是值得信赖的，或他们是否在与他人打交道的过程中尽可能地小心谨慎。如果回答“大多数人值得信赖”，那么作答人就会被计数。信任就是通过这个人数的百分比来度量的（这两个调查中做出这样回答的百分比基本相同）。调查者们通过对比，剔除了被调查国家中人均GDP的差异。这些数据揭示了，信任和司法效率、税收遵从、官僚机构质量、公民参与、婴儿成活率、教育方面的成就、大公司业绩以及人均GDP的增长，是呈同方向变化的。用统计学的行话来说，它们是正（而且显著）相关的。意料之中的是，数据同样揭示了信任和政府腐败共同变化，但方向相反。这两个变量是负（而且显著）相关的。

我们可以从世界价值观调查中得出结论：信任，除了对经济增长有益以外，还对其他几个良性现象有益。但以上调查却并没有指明每个被调查国家中的信任程度为何如此的原因。它也不可能指出这些原因。这就摆出了一个问题。因为信任并非凭空产生，所以它的存在迫切需要解释。这意味着，并不应该用信任的存在来解释其他事物的存在。这些统计学发现告诉我们的是：一个经济体的显在特征，比如人们彼此之间的信任度，与经济发展紧密联系。除此之外，它们再也不能告诉我们什么别的了。统计学家们曾经反复提醒我们中的某一部分人，相关性和因果关系并不相同。这句提醒，是社会评论家们经常忘记的。

观察到信任和经济进步之间的正相关关系是非常有用的，因为我们在这里一直讲述的理论已经对这种正相关关系做出了预言。如果这

种相关性是负的，那我们恐怕要目瞪口呆了。那样我们将会对这些发现提出质疑，回到我们的绘图板上，要么将调查重新来过，要么就得试图找出数据中所隐含的、能够对它做出解释的变量。

以上这一切都和我在这里一直探索的关于制度的一系列想法一致。长期合作关系常常是下列两者的替代品：对政府官员能够提供公共服务的信任与对正规市场能够充分发挥作用的信心。也许，当其他能够起到相似作用的制度变得不可靠时，人们就会建立长期合作关系了。

除了关于信任的话题以外，世界价值观调查还涵盖了一系列的典型特征和行为，包括节俭、存钱存物、决心、服从以及宗教信仰。这项调查要求人们指出其中最重要的一项。根据他们的反馈，政治学家们构建了一个用来反映个人的成就动力的文化指数。在其他因素不变的情况下，他们发现，经济增长的变动和这个个人动力指数变动的方向一致——它们之间是显著正相关的关系。

同样，我们也不应当将这一发现解释为因果关系。一个人自我推进的动力很可能在于他对努力工作最终能够得到回报的可能性的预期。父母们不会将自己的个人志向灌输给孩子，除非当他们清醒地认识到，这种志向不会为社会秩序所阻挠。妇女们决不会做出格的事情，如果她们（理性地）惧怕因为其鲁莽而遭致的报复行为。甚至一种态度也会成为被决定的因素，而非决定因素。当它是前者时，文化（例如节俭）和经济发展之间那种观察得到的统计上的关联，就应当仅仅被解释为一种联系而已，别无其他。我用“文化”这个词来指代人们彼此之间怀有的信任的区别。从这个角度上看，文化是一种用来协调的工具。

对于别人和自己的制度所持有的态度，是一个社会的文化的重要方面。目前我们所研究的模型的重点在于后者。在接下来的部分，我们将通过对社会性影响行为的研究，来关注前者。

社会性影响行为

德斯塔所在世界的生育率（TFR），高达贝基所在世界的两倍多（表1）。如此巨大的差异，是什么造成的呢？

在第六章中，我们会探究诸如此类的因素：父母在抚养小孩的过程中的成本与收益，家庭在获得现代生育技术和健康保障方面的相对难易程度。这里我们将社会性影响行为作为一个可能的因素来重点说明。遵从性是其中的一个例子。提到遵从性，我指的是模仿性行为或群体行为。在其他条件相同的前提下，倘若家庭所归属的群体中的平均家庭人口数量越多，则每个家庭最期望的人口数量就越多，那么生育行为就是遵从性的。

在图6中，我画出了一条假想的曲线AB，它反映了家庭的平均期望生育率（Y）对该社区的生育率（X）的依赖程度。它是向上倾斜的，因此反映出了遵从性的行为。我所画出的曲线AB与45度线在X的3个取值位置（2、4、7）相交。这个假想的社区将在每一个交叉点上达到生育均衡：只要该社区的生育率为7，那么家庭所期望的平均生育率也是7，但如果X是2的话，家庭的平均期望值也将是2。因此，遵从行为可以用来解释多重生育均衡存在的原因。这意味着，这些彼此隔绝的社区，虽然在其他条件上几乎一模一样，其行为却有可能完全不同。在我们的例子中，可能出现的是：一些社区的生育率是2，但另一些社区的却可能是7。（生育率为4时也达到了生育均衡，但它并不稳定，这意味着，如果某个社区的生育率与4稍有偏差的话，它会向更远离4的方向偏移。）

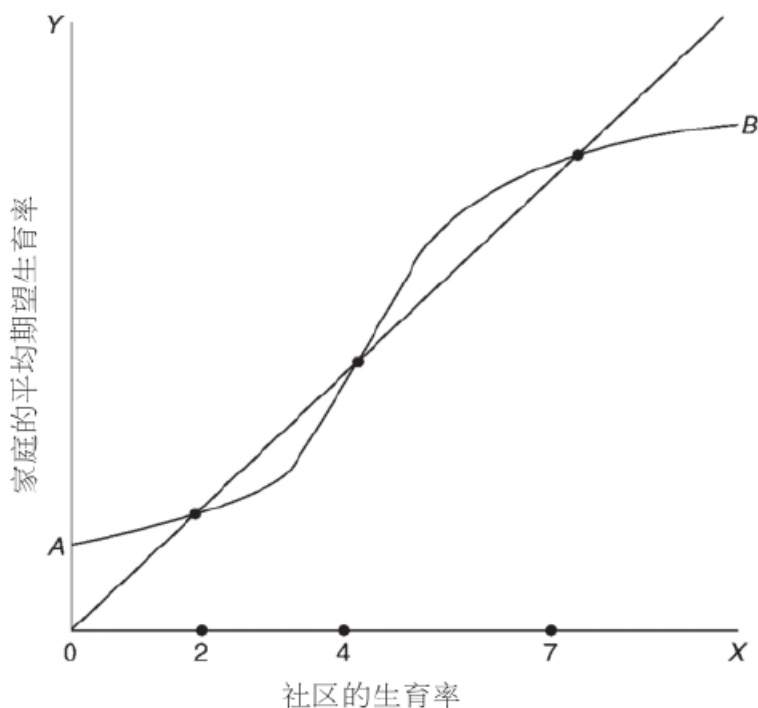


图6 家庭的平均期望生育率和社区的生育率之间的关系

人们往往会与多个群体产生认同。我们的饮食习惯常常是从父母那里获得，我们的工作习惯被我们同行业的人们影响，我们的休闲习惯则受到同一阶层人们的左右，而我们的生育目标则取决于我们的宗教信仰或民族背景。我们有可能是出于在乎我们的地位，才采取遵从的行为，而我们的行为恰恰显示了我们愿意成为群体中的一员。无论这种遵从行为的基础是什么，鼓励高生育率的习俗的确存在，没有家庭愿意单方面地破坏这种习俗。这些习惯做法也许在过去是有理由的。当时死亡率很高，农村人口密度很低，外来入侵导致群体灭亡的威胁严重，而人口流动又受到限制。但是，即使当这些习俗最原本的目的已经消失，它们也可能会继续存在，特别是当人们需要观望别人的所作所为才能够对自己的行为做出决策的时候。

如果各个家庭对自己的行为做出决策时所参照的群体发生了变化，遵从性的行为就会随时间而变化。即使是在同一个群体中，也有

那些尝试冒险、采取不合群行为的家庭。它们是传统的颠覆者，常常起到带头作用。人口学家们注意到，受过教育的妇女们经常带头倡导减小家庭规模。中产阶级的行为也可以是变化的导火索。另一个可能更强的途径，则是报纸、广播、电视以及因特网通过传播其他地区生活方式的信息而施加的压力。换句话说，媒体可以使得遵从行为的基础越来越由本地社区向更大范围的人群变化：所参照的群体扩大了。如果与地理位置较远的人群表现出越来越强的遵从性，甚至会被错误地当成是个人主义的抬头。我们现在开始接触到一个叫作人口转变的理论。我们说的人口转变指的是，在一个相对短暂的期间内，生育率由高位向相对低位迅速下降。近些年来，人口转变的迹象甚至在非洲撒哈拉沙漠以南的部分地区出现，那里的生育率由7到8之间降低至4到5之间。但在这个大洲，有部分地区的生育率仍然保持在接近8的位置。

苏珊·科茨·沃特金斯在她关于西欧地区1870年到1960年这一时期人口变化的研究中发现：在婚内生育率在西欧大部分地区大规模下降之前的1870年，各个国家之间的人口行为是大不相同的。各省（郡、县）之间的生育率也有相当大的差别，即使省内的差别很小。每个国家中都有地域性的聚集体存在，这说明了当地社区对行为影响的重要程度。但到了1960年，国家内的区别就没有1870年时那么大了。沃特金斯将这种行为上的分歧归结于，这90年中全国性政府所能影响的地理范围扩大了。全国性统一的推广可能是生育模式扩散的媒介。

时尚和狂热则是更为昙花一现的群体行为的表现形式。设想一下，所有人都能够在两种行为P和Q之间做出选择。假设每个人的内在偏好都是P，但这群人同时也喜欢遵从。将此用模型来表示就是：假设，如果选择Q的人预期所占比例小于65%，那么每个人都会选择P而非Q；但如果选择Q的人预期所占比例超过65%，那么每个人都会选择Q而非P。65%这个比例就是所谓的临界规模。（数学家们会将这个临界规模称为分界线。）再一次，简单的群体行为将会使得所有人都采用Q，尽管也可能出现所有人选择P的结果。有一种动态模型和我刚刚为了描述人口行为转变而讲的这种情形十分相似，它说明了时尚和狂热能够在事先没有太多迹象的情况下消失。

竞争性（“就要比你强”）也可以导致社会性影响行为。德丝塔世界的人们参加的被请求说出“比起过去，你是否更加幸福”的调查再次证明了，对于赤贫者来说收入是非常重要的：随着收入的上升，平均幸福感也在增加。但类似的调查发现，对于那些不仅拥有基本生活必需品，还有大量别的东西的人们来说，收入并不会使他们的幸福感增加。在贝基的世界中，那些相对贫穷的人们的幸福感自然要低些；但即使在这些样本所覆盖的时间段中出现经济增长，他们宣称的幸福感的分布也几乎保持不变。

一种可能的解释是，当收入水平相当高的时候，一个人的幸福感，是由他的收入在其参考群体的平均收入中所占的相对位置所影响的。当这样的一种竞争激励存在时，接下来发生的将是“老鼠赛跑”式的事业竞争，这导致了资源的浪费。这种多重均衡是有关收入增长率的多重均衡。在每个均衡中，人们在平均水平上变得更加富有，并消费更多的产品，但却并没有感觉到更加幸福。

第三章

社区

纵观历史长河，人们一直在设计各种巧妙的合作方式。其中的一种方式，使一个约定中的利益和负担不仅取决于该约定中所发生的事情，而且还取决于其他约定中所发生的事情。在德丝塔的村子里，一批极为相似的家庭共同享有本地公产，彼此借钱给对方，参加社区保险计划，在困难的时候彼此帮助。这里的有趣之处并不在于同样的一群人建立一些长期合作关系（他们还能跟谁建立长期合作关系呢），而是在于这些合作关系是彼此捆绑在一起的。

捆绑的约定

为了看看这种捆绑是如何起作用的，先来假设一下，我们前一章所研究的主雇制中，A（雇主）用贴现率来为与B（雇工）未来合作的收益进行估值，而这个贴现率超过了每年25%（或 $1/4$ ）。我们知道，因为缺乏信任的缘故，这两个人不可能形成合作关系。但现在来假设，除了他每年拥有的价值4000美元的流动资本以外，他还拥有另一种流动资本，对于他来说价值3000美元。B并不拥有使用这种资本的技能，但另一个人C却可以。这一次，C在将A的资本生产成可以在市场上出售的产品所需要的时间，对于她来说价值1000美元。像B一样，C也没有在市场出售产品的准入权。该产品在市场上出售后可以获得6000美元，而A的立场则是要促成这一合作。A在考虑，用一个提议来拉拢C，与之形成合作关系：这6000美元将先被用来补偿二人，剩余部分则在二人之间平分。每个人将每年享受到1000美元的收益。r取什么值的时候，他们之间的合作关系才是有可能的呢？

由于在合作的潜在动机方面，C与在上一个案例中的B相似，我们就不需要把它们再研究一遍了。但我们却一定要梳理一下A的逻辑，因为数字起了作用。那么我们从第0年开始。假设C采取了冷酷策略。

如果A把他的资本预付给她，但在她把产品生产出来后违反协议，他在当年将获得3000美元（6000美元减去3000美元）。对比之下，从第1年开始，他每年都会损失1000美元。第1年的损失，按照第0年的标准计算的话，是 $1000/r$ 美元；如果 $1000/r$ 小于3000，则A会选择违约。反过来，如果 $1000/r$ 大于3000，A的最佳选择就是自己也采取冷酷策略。由于当且仅当 r 小于 $1/3$ （大约是33%）时， $1000/r$ 将大于3000。因此，如果A的年贴现率小于 $1/3$ 的话，那么这两个人将会达成长期合作关系。来假定 r 小于 $1/3$ 。那么A将会与C达成长期合作关系，与B则不然（回忆一下， r 大于 $1/4$ ， $1/3$ 大于 $1/4$ ）。

我们现在就能够证明，如果这三个人将这两组约定捆绑起来，那么A就可以与B达成长期合作关系。这个动议是：同时创建这两组合作关系，但前提是，如果任何一方在任何一年中采取机会主义行为，两组合作关系将同时被终结。为了使这个案例更加规范，令B（或C）采纳的行动方案就成了这个样子：以与A和C（或B）的合作为开端，并且只要没有人违反协议就继续合作，但一旦有任何人初次违反协议，就与各方停止合作。相似地，令A采纳的行动方案则变为：以与B和C的合作为开端，并且只要没有人违反协议就继续合作，但一旦有任何人初次违反协议，就与各方停止合作。合作的各方再一次采取了冷酷策略，但冷酷策略的冷酷程度在这里又增加了一分。

我们很容易证明：如果A和C采取了冷酷策略，B也会采取冷酷策略；如果A和B采取了冷酷策略，C也会采取冷酷策略。这里最有趣的一件事是：在B和C采取冷酷策略的前提下，来确定A采取合作的激励。因为，如果他对任何一个人采取机会主义行为，两个雇工都将停止与他的合作。A只要违约，就意味着同时违反了两个合作协议。剩下的事情就是来计算A在第0年同时违反两个协议后，发生的收益和损失了。如果他这样做了，他立刻得到7000美元（4000美元来自与B的合作关系，3000美元来自与C的合作关系）。与之形成对比的则是他不得不放弃的在所有未来合作中获得的收益的价值。这个损失是 $(1000 + 1000)/r$ 美元。从这里可以推出，当7000小于 $2000/r$ 时，也就是说，如果 r 小于 $2/7$ 时，A的最优选择就是采取冷酷策略；因为 $2/7$ 大于 $1/4$ （它位于 $1/3$ 和 $1/4$ 之间），A和B赖以合作的条件就没有

那么苛刻。假设 r 小于 $2/7$ （每年），但大于 $1/4$ （每年）。将这两个合作关系捆绑起来，它们都将成立；而如果将它们分开，则只有A和C之间的合作关系可以成立。这里凭直觉就能看出：比起与C的合作关系，A在与B的合作关系中所面对的违约诱惑更大。这也是为什么A与B达成合作的情况，比与C达成合作的情况更为有限（ $1/4$ 小于 $1/3$ ）。将这两个合作关系捆绑之后，在与B的合作关系中，A的违约诱惑减少了（ $2/7$ 大于 $1/4$ ）。

在将这两个合作关系进行捆绑的过程中，C并不会受到损失，但也同样不会获益。获益的只有A和B。因此，B有充足的理由与C表示团结——她现在已经将C当成了一个职业上的亲密的伙伴。B甚至会主动提出给C一些补偿，这样就可以在将这两个合作关系进行捆绑的问题上，给她一个正面的激励。作为报答，C也答应她将与B保持一致——一旦A对她采取不公正行为的话。当然，A并不会这样做，这是因为他足够机灵，早已知道如果他这样做的话，C也将中止他们之间的合作关系。

当有意愿相互交易的人们被距离所阻隔时，就需要对合作进行进一步的完善了。12至13世纪的意大利的社区职责系统为人们获得信贷和保险提供了帮助。一方的违约是以一种集体方式认定的：受到伤害的一方所属的群体，要对违约一方所属的群体实施制裁。在这种制度安排下，各社区（而非个人）需要一种诚实的信誉。以这样的方式将合作关系捆绑起来，就为同群体的成员之间的互相监督创造了激励。这种制度减少了人们在互相监督中产生的成本。

人们之间的利益不同，则他们之间的捆绑式合作关系的缺点就在于，需要进一步的协调工作。在我们的数字案例中，如果B除了她自己的技能之外，还拥有C的技能，并且她有时间为A打两份工的话，A就会将两份合作关系协议都提供给B，并做出将此两者捆绑的提议。这种合作关系将仅仅涉及A和B，因此需要的协调工作较少。

人际网络

个人交易和非个人交易之间的区别并没有那么明显。即使是在一个复杂的市场中（现代银行业），信誉也会起作用（为借贷者确定信用级别）。但是这种区别的确是真实的。在贝基的世界中，遇到陌生人常常是很偶然的事情，但人们为了有新的熟人，则是要耗费资源的。为什么？一个原因是，新的熟人可能处在可以提供信息的位置上。

我们可以把人际网络看作是一套将人们彼此联系起来的交流渠道系统。人际网络包括了像核心家庭或血缘亲族这样紧密联系的单位，也包括像这样范围广泛的志愿者组织，例如大赦国际。我们一生下来就隶属于某些人际网络，还会加入新的人际网络。人际关系，无论是否长期，都是人际网络中必然存在的特征。

在人际网络这个概念中，“人际关系”乃是最核心的一条。它涉及信任问题，这种信任无须诉诸协议的外部强制执行者。学者们认为，贝基世界中的公众参与和德丝塔世界中的公社行为，都对合作的倾向有推动作用。这一观点是，信任能够带来进一步的信任，并且这会给公民和集体活动与参与这种活动的倾向之间的关系，带来一种正向的反馈。然而，这种正向的反馈会被进一步参与的成本（时间）所减弱——这种成本通常随着参与的增加而提高。经济学家阿尔伯特·赫希曼观察到，信任是一种道德商品，这是因为，如果使用它就会增进，如果不用它就会退化；这意味着，我们并不需要像对待黄油和面包这类“赖以为生的商品”一样，来“节约”信任。信任和技能都拥有这个特征：人练习某种技能愈多，他就愈加熟练。

弱关系

关系可以是强的，也可以是弱的。人们有可能被这句话误导，认为弱关系是没有价值的。其实，它可能具有很高的价值。当贝基的父亲在上一个职位工作的时候，他听到传言，他目前所工作的事务所正在招聘一位拥有他这样的职业能力的人。有很多实证证据说明，弱关系非常有用，因为它们能够将人们与更多各种各样的人联系在一起。在贝基的世界中，人们之间靠弱关系联系的约定，并不是被捆绑的。

贝基的父亲与家长教师联谊会之间并没有什么关系，而贝基的母亲却是它的一位积极成员。类似地，贝基的母亲也和她父亲所属的律师协会没有任何关系。而且，家长教师联谊会和律师协会在他们的社交生活中，并没有起到什么作用。

强关系

在德丝塔的世界中，强关系居于主要地位，这是因为它们大多涉及被捆绑的关于长期合作关系的约定。因为这种安排限制了人们能够与之交易的人群的范围，所以它并未给物质进步提供什么机会。在第六章我们将确认，在当代世界，血缘亲族中的强关系（通过限制家庭所能获得的保险的覆盖面，维持投资的低收益率和鼓励生育）将会对经济进步起到阻碍作用。但如果运用得当，强关系可以在外部世界搜寻经济机会时起到协助作用。来考虑一下移居的问题。乡村社区中的一位有进取心的成员移居到了城市里，在他求职的时候，得到了那些在家乡和他有着强关系（紧密关系）的人的支持。他的后继者不乏其人，因为包含工作前景的信息被传到了家乡。移居的工人们甚至将整个村庄的人际关系都推荐给他们的老板们。老板们反过来也会愿意接受员工的亲戚，因为这样做可以降低由雇用不认识的人所带来的成本。这可以用来解释，为什么贫穷国家城市里的工厂雇用了不成比例数量的、来自同一个村庄的工人。市场和社区都能够以这些方式运转，从而互惠互利。

为什么德丝塔世界中的人际网络沿着种族或血缘亲族关系运行？为什么它们是多功能的，是密集的，与贝基世界中那些专业化的职业网络——例如经济学学者或精神治疗医师的网络——全然不同呢？我们前面做过的分析给出了答案。因为成员资格是由出身来确定的，进入种族或血缘亲族的人际网络是不可能的，退出同样是不可能的。而且，这种成员资格是很容易辨认的。村落内部的临近性，使每个人都能够熟知彼此的特点和性格。因此，那里的人们就不会受到保险行业中一个名为逆向选择的问题的困扰了。在保险领域，保险公司会面对逆向选择问题，那就是无法区分高风险人群和低风险人群，而且前者能够取代后者。村落内部的临近性也使得人们能够彼此观察，看到别

人在做些什么。因此，那里的人们也不会受到保险行业中一个名为道德风险的问题的困扰。在保险领域，在保户们没有对那些已经投保的恶劣结果做出预防的情况下，保险公司就会面对道德风险问题。捆绑式的长期合作关系将人际网络变得多元又密集。而与之形成对比的是，人们可以自由地进入或退出职业人际网络，这样就使这种人际网络具有了明确而有限的目标。这里的成员资格并不对人们在生活上的其他方面加以限制，例如在哪里买东西，在哪里用餐，把孩子们送到哪个学校念书。

我们并不应该感到惊讶，在德丝塔的世界中，人们留给自己子女们的人际网络常常就是种族或血缘亲族的人际网络，因为在乡下除了这些人，还有谁和谁能够建立联系呢？然而，尽管退出自己所属的种族或血缘亲族实际是不可能的，子女们的确可以选择不去动用他们所继承下来的人际网络。那么为什么，甚至在贝基的世界中，人们还都在保持着那么多继承下来的人际网络？他们这样做的原因是，一旦人际关系得以确立，人们是无法零成本地使其改变方向的。这样的投资是专门针对人际关系的。而且，因为信任能够带来进一步的信任，保持某种人际关系的成本会随着对这种人际关系的重复使用而下降（注意，我们经常想当然地依靠我们的密友和亲戚）。如果一个人已经继承了丰富的人际关系网络，那么创造新的人际关系所带来的收益就会很低，换一种方式来说，不去动用继承来的人际网络，成本是非常高的。除非外部的机会好得出奇，人们是不会停止利用继承来的人际关系的。这就解释了，为何我们将如此之多的从家族和血缘亲族那里继承来的人际关系继续保持下来，为何行为规范一代一代地流传下来。我们可谓是刚一降生就被“锁”住了。



图7 为画眉草脱粒（埃塞俄比亚）

第四章

市场

正如社区之间彼此不同那样，市场之间也是彼此不同的。市场出现的形式如此多种多样，因此我们来确定它们的理想形式，并来检验实际的市场与理想市场如何不同，为什么会不同，都是非常有意义的。

理想市场

经济学家把市场从其理想状态的偏离称为“市场失灵”。每一种市场失灵都给社会一个理由去探索其他制度——如家庭、社区、政府——是怎样能够改善事态的。这种观点在其他方面也能够成立。对理想市场的理解，使我们能够找出线索，来解释市场在家庭、社区、政府运转不灵的情况下是如何改善事态的。当然，所有这些都是以理想市场是个好事物为前提假设的。我们的任务之一就是去探寻：它们从什么意义上来讲是“好事物”。

单一市场

将一种商品分离出来，对它的理想市场进行详述，以此作为对市场正式研究的开端，是很有帮助的。让我们将这种商品用 X 来表示。为了更加具体，我们还假设 X 是一种非耐用的消费品，用于当期消费。由于我们是在对理想市场进行研究，我假设 X 是一种私人品，这意味着并没有外部性与它的消费和生产相联系。为了方便起见，我也会用 X 来指代它的数量。

想象一下，存在很多家企业有潜力能够提供商品 X ，也有很多家庭是商品 X 的潜在消费者。这些企业是由家庭所有的。提到商品 X 的一个市场，我们指的是商品 X 的一个交易场所。企业将它们的商品 X 拿到

市场上出售，而家庭也会到市场上去购买商品X。由于商品和服务的各个市场是互相联系的（如果咖啡的价格上升，对茶叶的需求也会预期上升），我们只有在（i）用于生产商品X的资源比起用于生产其他商品和服务的资源要小得多，以及（ii）用来购买商品X的支出只占一个家庭预算的一小部分时，才有理由将商品X拿出来单独研究其市场。我们这里同时做出以上两个假设，并继续假设，所有其他商品和服务的交易都是在它们自己的市场上进行的。假设（i）和假设（ii）意味着所有其他商品和服务的价格都基本不受商品X的市场上所发生的情况的影响。由此看来，我们可以将该经济体中其余的商品和服务以它们本身的价格进行估价，并将其加总，来创建一个用于对商品X进行定价的综合指数。我们将这个指数称为财富，以美元（当然还可以是别的）来表示。在经济学的语言中，财富是我们的计价单位。商品X的购买和出售是以商品X的市场中所报的价格进行的。

毫无疑问，你已经注意到我在这里运用的推理有循环论证之嫌。在对商品X的市场进行分析之前，先假设商品X的生产和消费在整个经济体的资源和每个家庭的预算之中分别仅仅占据一小部分——我们如何来证明这一做法是有理有据的呢？不过，到目前为止，你也许已经应该对经济学中的循环论证（第二章）有所适应了吧。我们前面所做的讨论已经证明了，这是一种强大的分析手段。这里我们由假设（i）和（ii）开始。如果我们现在要在实证上揭示，这两个假设在商品X的市场的一个均衡点（接下来会给出定义）附近成立的话，那么这个分析的基础就已经被证明是正确的了。

在一个理想市场中，家庭和企业都是价格的接受者。我们可以来想象，一位拍卖师喊出商品X的价格，而企业和家庭则在这个价格的基础上分别做出各自的决策。每个家庭购买商品X和每个企业销售商品X的数量，都被假定和商品X的质量一样，是可认定的。付款过程是由外部机构（政府）来加以强制执行的。人们既不会偷走商品X，也不会商品X的付款问题上赖账。如果他们试图做任何一样，他们就会被强制执行者捉住并受到惩罚（第二章）。

假设商品X的价格是 P 。当提到某个家庭对商品X的需求时，我们

指的是在价格 P 下，它所愿意购买的该商品的数量。如果一个家庭购买每一单位商品 X 的意愿随着它所购买的该商品单位数量的增加而降低，那么它会一直需求商品 X ，直到它愿意为一个边际单位的商品 X 付出等于 P 的价格为止。（如果它需求更多，这个家庭就要为需求的最后一单位商品付出比它愿意支付的价格更高的价格，这意味着该家庭会减少需求；反之，如果它需求更少，这个家庭就要为需求的最后一单位商品付出比它愿意支付的价格更低的价格，这意味着该家庭会需求更多。）由于商品 X 是一种私人品，在价格 P 下对商品 X 的市场需求就是在价格 P 下各个家庭需求的加总。我们刚才已经说过，如果 P “太高”，那么市场需求就会“很低”；如果它“太低”，那么市场需求就会“很高”。这个特点使得市场需求曲线是向下倾斜的，根据假设画成图8中的 DD' 。对商品 X 的市场需求以横轴测量，而价格 P 则以纵轴测量。

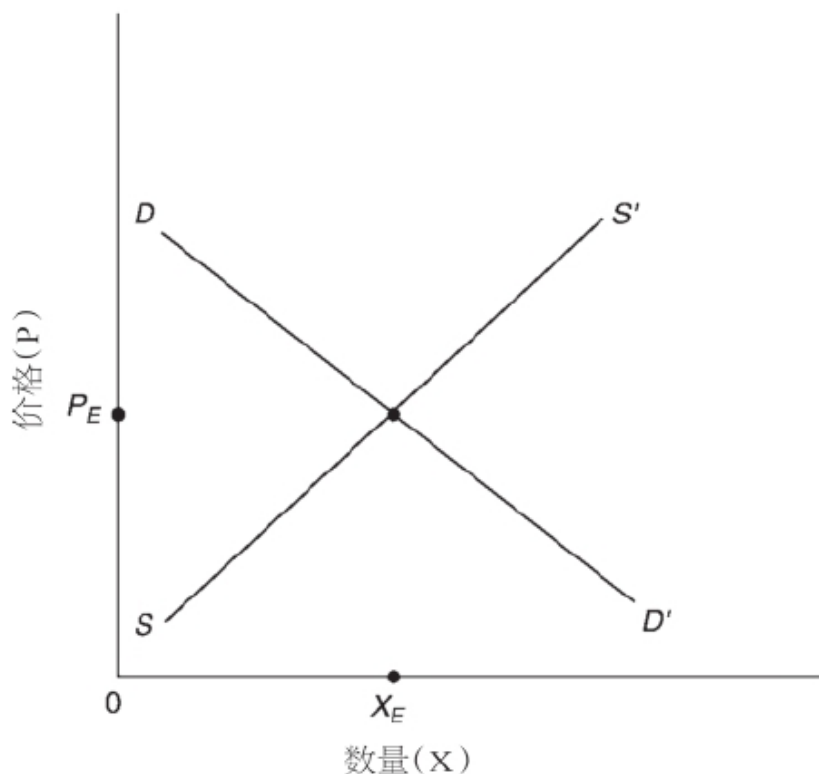


图8 需求和供给曲线

可能出现的情况是，各家企业拥有生产X的不同技术。我们假设，所有的技术在生产上都会显示报酬递减。我的意思是，随着生产数量的增加，每生产一额外单位的商品X，成本就会提高（这一成本是根据生产商品X所必需的投入物的流行价格计算出来的）。由于企业是家庭所有的，因此每家企业的目标就是在商品X的市场上，使企业的利润最大化。提到在价格P下，某企业对商品X的供给，我们指的是，该企业愿意在价格P下销售的数量。一个企业将会一直生产，直到生产最后一单位商品时所发生的成本——它的边际生产成本——等于P。（如果该企业生产更多的话，它将会在最后生产的一个单位上遭受损失，这意味着它应当减少生产；反之，如果它生产得较少，则可以通过增加一点生产来提高利润。）简言之，每个企业都会计划生产到当它的边际成本等于P的那一点为止。在价格P下，商品X的市场供给是经济体中所有企业愿意提供的商品X的数量。我们刚才已经提到，如果P“太高”，那么市场供给就会“很高”；如果它“太低”，那么市场供给就会“很低”。这个特点使得市场供给曲线是向上倾斜的，根据假设画成图8中的SS'。对商品X的市场供给以横轴测量，而价格P则以纵轴测量。

图8 是经济学家阿尔弗雷德·马歇尔的创造，它将大概是经济学全部范畴中最著名的两条曲线结合在了一起：需求曲线和供给曲线。这两条曲线在唯一的一点相交（ X_E 单位的商品，位于价格 P_E ），这一点是商品X的市场中的均衡点。它之所以是均衡点，是因为在 P_E 这一点，市场需求等于市场供给，这意味着商品X的市场已经达到出清状态。经济学家们经常把“竞争性的”这个形容词加在“均衡”这个词前面，这是因为，由于我们研究的这个市场涉及很多企业，它们都是价格的接受者。这正是为什么我们说， P_E 支持了商品X的市场中的竞争均衡。

请注意，竞争均衡的概念与我们前面所研究的社区中的均衡概念，是何其相似。在 P_E 点，那些愿意在商品X的市场中作为积极参与者——无论是供给者还是购买者——的人们发现，他们的意愿可以得

到实现。那些在这一价格下，选择不进入该市场的人们发现，他们不入市的选择是正确的：市场在 P_E 价格下出清，没有给任何人留下讨价还价的余地。就这些家庭和企业而言， P_E 使一系列先前的预期得以实现。同时请注意，这些家庭和企业只需要很少的信息，就可以有效地加入到商品X的市场。每个家庭只需要了解在价格P下，它自己的“心愿”（它情愿为该商品付出的价格）就可以了。它并不需要了解其他家庭，也无须了解企业所面对的成本状况。相似地，每家企业只需了解它所拥有的技术、它在生产中为投入所付出的价格，以及商品X的价格。它并不需要了解各个家庭的支付意愿，也不需要了解竞争企业的技术。均衡价格 P_E 对商品X以及生产X所必需的资源配置起到了协调作用。 P_E 是商品X的市场的一个必然存在的特征。

我刚刚描述的这个市场，从什么意义上而言是“理想的”呢？它之所以是理想的，是因为均衡供给和均衡需求是由规划者（或管理者）选择的，该规划者的目标是，通过使所有家庭共同的财富最大化来扩大它们的利益，而他正是靠命令每个企业生产多少商品X，每个家庭消费多少商品X，来达到这一目的的。这个论证需要一点耐心，但还是值得反复演练的。让我们先来假设，该管理者提出的是这样一个计划：这里两个企业（1和2）的边际生产成本不同，假定企业1的边际成本超过了企业2。管理计划中一个细小的变化就能够使得总财富增加：减少企业1一个单位的产出，同时增加企业2一个单位的产出。总产出将会保持不变，但它将被更加廉价地生产出来，这样就增加了家庭的总财富。因此，管理者的最优计划——我们把它称作有效计划——将会包括，受令来生产商品X的所有企业的边际生产成本都要相等。

下面转向家庭，让我们假设管理者所提出的是这样一个计划：两个家庭（1和2）为购买一边际单位的X而进行支付的意愿是不相同的。想象一下，家庭1为消费一边际单位的X而进行支付的意愿大于家庭2。管理者计划中一个细小的变化就能够使得总财富增加：减少家庭2一个单位的消费，而增加家庭1一个单位的消费。这次重新分配，并不会涉及额外的资源，但各家庭的总财富将会增加，因为家庭的支付意愿是与其财富来衡量的。因此，我们已经证明了，这项有效计划

将会包括，所有家庭为X而进行支付的边际意愿是相等的。一个相似的论断将会证明，该有效计划也有这样的属性：每个家庭的边际支付意愿与每家企业的边际生产成本相等。但是，这个管理者愿意确信，所生产的总数量和所消费的总数量相等。（如果总生产超过总消费，那么财富就会被浪费；如果总生产低于总消费，那么这个计划者的所有目的都不会达到。）很容易确认，的确存在一个独特的计划满足上面所有的需求。

下面让边际生产成本和边际支付意愿都等于P。该管理者就有可能通过将X的价格设定为P，并要求各个家庭和企业以P为基础实行交易的方法，来实施这项有效计划，这个P当然就是图8中的 P_E 。这样，这个证明就完成了。

我刚才在这里所描述的虽然高度抽象，但却是20世纪30年代发生在经济学家们之间的一场意义深远的大讨论的基础：究竟是让市场自由调节，还是采用中央计划。中央计划制度的拥护者——如奥斯卡·兰格和阿巴·勒纳——提出：一个明智的计划者应当协助实现市场的一切优点，同时避免现实市场的缺陷，例如不完全竞争。市场社会主义这一术语，就是与兰格和勒纳的观点有密切关系的。另一方面，市场的拥护者——如弗里德里希·冯·哈耶克——则提出，所获得结果的相等性并不能说明两个系统为了达到预期的目的所需要的信息量的相等性。冯·哈耶克观察到，在市场社会主义中，中央计划者的觉悟无异于神。如果一个中央计划者要使有效率的结果得以实现，他或她就要了解每个家庭的需求曲线和每个企业的供给曲线。这可是相当大的信息量。这个计划者如何才能得到它们？也许要通过有礼貌地向家庭和企业派发调查问卷的方式。但回答者为什么要就他们自己以及自己的情况，对你说实话呢？即使设计出了天衣无缝的方法来获取这些信息，这些信息的校正和传播还是有成本的。而市场在信息的使用方面，还是非常“节省”的。

然而也有人会提出，计划者的任务并不是要去模仿市场，而是要去选择政策工具（例如税收和补贴），这些政策工具比起一个全知全觉的人，所需要的信息量要少得多。计划者们即使仅仅依靠有限的信

息，也可以创造出比毫无调控的市场更好的经济形势（第八章）。

相互依赖的市场

马歇尔著名的需求和供给曲线，在一个很重要的方面，是起了误导作用的。图8可能使人想到，在一个理想市场中，商品X的均衡价格是唯一的。我们也证实了它确实是唯一的，但我们已经假设了经济中所有其他商品和服务的价格都是既定的。如果这些价格变得不同，那么商品X的需求和供给曲线也会变得不同，这就反过来意味着，均衡价格也将变得不同。但是，所有这些其他的价格都是取决于各自的市场的。由于市场之间是彼此依赖的，我们应当将它们放在一起研究，而不是一个一个分开来研究。

我们继续假设，交易是可认定的，就像被生产、销售和购买的商品的质量那样。换言之，理想市场不会受到逆向选择和道德风险之类的问题的困扰。而且，市场目前对每一种商品都是开放的，包括基本生产要素、半成品，以及最终的消费品。大多数商品将成为未来商品，这意味着有关它们的购买或出售的合同会在期货市场上签订。期货市场的合同包括，在今天购买和销售它们而在指定的未来日期交割的协议。为了未来而进行储蓄和投资以及向未来借贷，都要在这些市场中发生。很多商品将会成为应急商品。关于出售它们和购买它们的合同，将在应急市场中签订。应急市场中的合同包括，在今天购买和销售它们而在指定的未来日期交割的协议——当且仅当某些紧急情况出现。保险的销售和购买，将会在应急市场中发生。未来发生的事件具有不确定性，但是人们能够在应急市场中以指定的价格购买或者出售商品和服务，该价格与每一种可能性紧密相联。由于支付是需要现在立刻进行的，没有人会对其预算抱有不确定性，也没有企业会对其利润抱有不确定性。

在一个世界中，每一个看得见的商品都有一个市场。对这样的世界进行研究，究竟有什么意义呢？这里有三个原因。首先，对它的研究使得我们能够认识到，在这个世界上，经济生活中的某些特征是由于市场缺失引起的（例如：破产，和绩效有关的报酬，对于你所能购

买的保险和信用加以的限制——即使你有足够的资源来购买更多，以及失业——见下文）。第二，我们可以来量度，社会究竟会从市场缺失中遭受多少损失。第三，我们可以探寻那些能够对某些缺失市场进行补救的政策和制度。这就是为什么探索每一种商品都有一个市场的世界，并以此为研究这些相互依赖的市场的开端是一件十分有意义的事情。

我们这里研究的是一个以私有权为基础的经济体。企业是归各个家庭所有的。企业的利润是以各个家庭所拥有的份额为基础来进行分配的。每个家庭都对一揽子商品（它们的人力资本）拥有法定权利。因此，对于任一个给定的一揽子价格，每个家庭都可以来计算其财富。这些家庭是价格接受者，都不得不购买它们可以买得起的商品和服务：它们的总支出不可能超过它们的总财富。这些企业也是价格接受者，他们选择自己的生产支出，以使利润达到最大化，这里的利润指的是利润流的资本化价值。（交易者同样可以被看作企业。他们的购买行为可以被看成“生产”投入，它们的出售行为可以被看成产出。）市场均衡——经济学家们称其为竞争均衡——是今天为每一种商品所报出的价格集合，使得每种商品的总需求等于总供给。在均衡中，家庭和企业所必需的用来有效参与市场的信息是非常之少的。一个家庭仅仅需要了解它自己的“心愿”、所拥有的商品和服务的禀赋，以及均衡价格。类似地，一个企业只需要了解它自己所掌握的技术、它在生产中为投入所出的价格，以及它所生产的一切产品的价格。均衡价格对所有商品和服务的生产和配置（谁生产什么，谁消费什么）起到协调作用。

有没有均衡存在的情况呢？经济学家们对于这个问题的探求由来已久，可以追溯到19世纪。明确的答案是在20世纪50年代初期给出的，那时几位经济学家指出了竞争均衡存在的条件（根据家庭和企业的特征）。同时证明了，在竞争均衡的概念和社区中均衡协议的概念之间，存在着一种紧密而微妙的联系（第二至第三章）。

除了在非常特殊的情况下，竞争均衡并不是独一无二的。这与社区中的均衡结果并非独一无二（第二章），大致出于同类原因。社区

中的协议是由社会规范共同强制执行的。存在多于一个的社区合作的均衡，这反映了这样的事实：关于彼此的意图，人们通常会怀有多于一个的自我强化的信念。在理想市场中，买卖双方之间的协议是由施行法治的国家政权强制执行的。有多于一个的竞争均衡存在，这反映了这样的事实：通常会有多于一个的价格集合，在此价格集合下，商品和服务的需求等于它们的供给。社区中的信任和市场中的价格是两个截然不同种类的制度的内在特征。在第二章中，我曾经解释过，为什么我们对于信任是如何产生的，仍然还没有一个令人满意的解释。你也不应该感到奇怪，我们目前对于价格在理想市场中是如何形成的，也没有一个令人满意的解释。

理想市场的效率

尽管市场经济中的均衡并不是唯一的，但每个竞争均衡都是“有效率的”。由于我们正在将所有市场放在一起进行研究，效率的概念并没有在单一商品（X）市场中那样简单，但它可以用来表达。

提到一种对商品和服务的配置，我们指的是一套完整的规定——谁生产什么，谁消费什么。在经济禀赋给定的情况下，如果该种配置能够大体上在这个经济体中被创造出来，我们就称这种配置是可行的。令 α 代表一种可行的配置。如果不存在其他可行的配置，使得所有的家庭会放弃 α 而选择它，那么我们称 α 是有效的。这个概念是由经济学家和社会学家维尔弗雷多·帕累托首先提出的，这也就是为什么以上意义上的效率以帕累托效率而广为人知。可以证明，一个竞争均衡是帕累托有效的。

家庭如此，国家也是如此。如果不存在国际贸易上的限制，世界经济中的竞争均衡将会是帕累托有效的。将细节抛开，这就进入了自由贸易的理论案例的核心部分。

市场失灵

正如社区有可能无法扩大其成员的利益一样，市场同样有可能无

法合理配置资源。即使是在理想市场中，家庭所能够实现的目标也取决于它们所带到市场上的东西。其原因大概是，有些家庭所拥有的商品和服务的禀赋很贫乏，而有些家庭则很丰富。这些禀赋是从过去继承下来的，它们会影响市场中的结果。尽管竞争均衡下的市场配置是帕累托有效的，但它们并不一定是公平或公正的。你丝毫不应该感到奇怪，帕累托效率中只字未提公平分配的事情。公平和效率是资源配置的两种不同的道德属性。一种对商品和服务的配置中，如果每个利己的家庭都分配到所有的东西，那么它就是帕累托有效的；一种令所有家庭都占有相同份额的配置，则是更加公平的。一种资源配置方式有可能是人人平等的，但却非帕累托有效的；它也可能既是人人平等的又是帕累托有效的；也有些资源配置方式，是既非人人平等的也非帕累托有效的。这种逻辑推理方法，尽管既抽象又理论化，但它却正是人们普遍接受的政府的一项职责的核心内容（第八章）：制定并实施那些预期能够带来帕累托有效的（出于实际考虑，可理解为“能够容忍的，非浪费性的”）及人人平等的（出于实际考虑，可理解为“没有饥饿，没有病弱和没有文盲”）结果的政策。

即使我们要把分配的问题搁置一边，在我们所了解的这个世界中，市场也还是无法理想地运行的。为什么？有三个突出的理由。首先，由于公共品的生产容易受到搭便车问题的困扰，市场在它们的供给方面达不到有效的标准。前面说过，在公共品的问题上，存在比搭便车更深层次的问题。以法治为例，法治本是一种公共品。如果法治缺失的话，那么市场根本不可能运行（第二章），这意味着它（法治）根本就不能成为一种商品。还有其他与环境服务相关的情况（第七章），在这里，市场交易会产生产外部性，无论政府怎样大胆地试图重新界定私有产权，这种外部性都是无法消除的。

垄断

第二个原因在于，在某些行业中，只有一个生产者（垄断）或者最多只有几个生产者（寡头垄断）。理想市场中，在支付了每一项生产投入（工资、薪水、原材料、修理维护、因机器设备产生的费用、贷款利息等等）的成本之后，企业就不会剩下什么了。由于一个垄断

企业并未面对来自其他企业的竞争，因此它能够收取比 P_E （图8）更高的价格，并享受到利润。

垄断企业也因此而名声不好。但是，如果垄断者要在研究和开发（研发）上花费资源，由此来创造新产品和发明更廉价的生产老产品的方法（这是一件好事），那么我们也需要垄断者，因为销售中所获得的利润是企业所必然拥有的激励。而且，垄断企业通过在研发方面的努力，试图保持它们的领先地位，这样就可以阻止竞争者的进入（这就不是什么好事了）。然而，除非它们受到阻碍，垄断企业将会希望能够不仅仅是收回这些研发的费用。在富裕国家中，反托拉斯法已经被制定，目的就是阻止企业这样做。



图9 贝基世界中的一座购物中心

认为垄断是一件不可避免的坏事，这其中还有一个原因。有些商品每单位的生产成本随着产出的增加而下降。经济学家们将这个现象

称为规模经济。基础设施（道路网络、铁路、能源、排水系统）就是很好的例子。社区无法提供它们，因为社区的规模太小。相比之下，如果生产规模足够大，而且从用户身上收取费用的成本足够低的话，那么市场就可以生产它们。生产基础设施的企业规模必须很大，这样才能享受较低的生产成本。因此，基础设施的私人生产企业经常是垄断企业，至少也是寡头垄断企业。由于贝基的世界已经变得富裕起来，而且市场的范围也变大了，那里的社会逐渐越来越依靠私有企业来提供基础设施——即使这些社会同时也让其政府来管理这些生产者，使其无法获得垄断利润。交通运输网络就是一个很好的例子。当然，当家庭对诸如现代化排水系统之类的基础设施加以利用时，它们使其他人也获得了利益（正的外部性），这有可能是贝基世界的当地政府为什么要提供这一服务的原因。在德丝塔的世界中，基础设施（例如耐久的道路）经常是缺失的，这是因为一个恶性的因果循环：在缺少了可靠的道路网络的情况下，市场无法扩展其范围；在缺少了市场的情况下，家庭则无法从事匿名的交易；而且，因为建筑领域中政府腐败严重，耐久的道路无法修建起来；因此，各个家庭仍然十分贫困。

宏观经济波动

市场远非理想的第三个原因与我们前面提到过的一个事实有关：只有在交易是可认定的情况下，市场才可以对交易起支持作用。例如，只有在质量可认定的情况下，包含各种质量的某种商品的市场才能够形成。道德风险和逆向选择对市场的形成起到了阻碍作用，因此期货市场和应急市场在我们所了解的这个世界中很少存在。家庭和企业必须要以以下这些为基础进行决策：其资产的当前价值，他们所面对的商品和服务的现货价格，以及当现货市场在未来形成时，他们对自己将面对的价格（包括工资）所抱有的期望。由于这些期望可以自我捆绑起来，因此在短期内，可能有多于一组的自我强化的期望集合存在。其中有些能够使得经济体中的生产能力得到合理利用，而有些则会带来经济衰退。



图10 德丝塔世界中的一座市场

对于经济衰退的分析乃是宏观经济学的研究内容。宏观经济学是在综合考虑（全国的）经济的基础上而进行的研究（第一章）。然而从历史上来看，宏观经济学作为一门学科，是被设计出来用于研究综合经济活动中的短期波动的。这些活动是以产出（GDP）、就业、价格水平（这是商品价格水平在综合意义上的货币表示）等指数来量度的。

这些波动究竟是什么呢？来考虑一下，自从第二次世界大战以来，贝基的世界已经在生活水准方面，享受到了不间断的发展（第一章）。然而，也有GDP周期性地低于潜在GDP的情况存在。潜在GDP指的是，在所有已安装的机器设备和当时所有的可雇佣劳动力都被充分利用的情况下，所能够生产的总产出。在20世纪30年代的大萧条期间，欧洲和美国的经济衰退都非常严重，以至于不仅工厂和设备都被闲置起来，而且大约有25%到30%的劳动力无法在就业市场上找到工

作岗位。藏在这些衰退以及与之共生的劳动力失业背后的解释，又是什么呢？

经济学家们提出了很多解释。这些解释常常被看作是反映了不同学派的思想：凯恩斯主义学派、新凯恩斯主义学派、古典主义学派、新古典主义学派、真实经济周期理论学派，等等。这是合乎情理的，因为如果所有的衰退都是一模一样的话，那可是再奇怪不过了。整个20世纪90年代，曾被誉为“战后经济奇迹”的日本，经历了一场到现在才刚刚显出结束迹象的经济衰退。在过去的10年中，官方公布的法国以及德国（另一个“战后经济奇迹”）的失业率高达10%左右，而在英国这个数字则是在4%至5%之间。这几年来，美国的失业率一直在6%上下徘徊。正如你可能预料到的，这些国家在劳动法、税收、失业救济、社会保障方面都是不同的；而德国在20世纪90年代初期刚刚统一。贝基世界中的各个国家在登记失业人口的标准方面，也是互不相同的，而这并不是什么了不得的大事。如果一种叙述能够解释所有的经济衰退现象，那我们恐怕倒要大吃一惊了。篇幅有限，不容许我们过多地讨论宏观经济波动，以及政府要在高度的经济活动中消除这些波动的潜在职能。这个话题值得写另一本“超简介”了。然而，描绘一个模型，来证明这种普遍的心理状态——预期——如何能够在市场的经济衰退过程中起作用，还是很有意义的。

那么我们来考虑这样一种情形：出于某种原因（也许是因为流言蜚语，参见第二章）生产者们认为，对他们产品的需求将会很低。那么，削减生产、清空存货、减少对劳动力的需求就将是符合每个生产者利益的行为。如果劳动力的供给保持不变，那么在市场上将会出现劳动力过剩。如果调整进行得很快，那么工资水平将会下跌。但如果工资下跌，那么收入也会下跌，这将会导致在我们开始讨论时的价格水平上，对商品和服务需求的下降。这种下降反过来会使价格水平下跌。较低的价格水平会使雇主们降低对劳动力的需求，这样一来，就雇主们而言，最初的短期预期就得到了证实。换一种说法来讲，当生产者们预期价格和工资同方向运动时，总产量并不会对价格水平变动做出什么反应。每个生产者都会因为他在（短期）经济预期中没有犯错误而长舒一口气，但也很正常地会因为“年景不好”而感到忧虑。

相反来假设一下，出于某种原因，生产者认为对他们产品的需求将会很高。那么，保持产量、增加存货就将是符合每个生产者利益的行为。一段类似的推理表明，这种信念在短期内将是自我强化的。每个生产者都会因为他在（短期）经济预期中没有犯错误而长舒一口气，同时也很正常地会因为“年景不错”而沾沾自喜。

如果价格和工资是黏性的，那么问题就被严重化了。经济学家约瑟夫·斯蒂格利茨已经证明了，存在于劳动力市场上的道德风险和逆向选择，会使得价格在下降过程中变为刚性。如果某一种工作的真实工资在下降过程中是刚性的，而且在这一工资水平下，对劳动者的需求小于供给，那么显然会有一些工人无法被雇佣。那些幸运的被雇佣者比起那些被拒之门外的人们，日子要好过一些。经济学家们将这种情形称为非自愿失业，来区别于下面的情形：例如，有个人暂时性地处于失业状态，这是因为他正在寻找比上一个职位更好的职位。如果生产者们在较高预期的鼓舞下需要大量的劳动力，那么这种价格刚性并不会带来害处。因此旺盛的预期能够自发地将经济拉升到充分就业的状态。

约翰·梅纳德·凯恩斯、米哈尔·卡莱斯基和伯蒂尔·俄林是 20 世纪 30 年代建议政府积极介入以从萧条经济中恢复的经济学家当中杰出的三位。他们的观点被詹姆斯·米德、保罗·萨缪尔森及詹姆斯·托宾等经济学家大大拓展了。在严重经济衰退时财政政策和货币政策（税收和补贴、政府投资、利率、信贷服务）之所以必要，一种解释是：它们有助于改变人们对未来抱有的预期。但寻找到正确的公共政策组合，可绝非易事：不同的经济衰退需要不同的缓和良方，这正是为什么宏观经济稳定的问题依然是一个充满争议的话题。

第五章

作为制度的Science和Technology^[1]

制度是公共品。一个社会所面临的问题是要去挖掘什么样的政策组合能够使它运行得更好。在这本书剩余的部分，我们将来探讨各种制度之间是如何相互作用的。为了看看这会涉及哪些话题，一种不错的选择是先来研究这些制度。之所以确立这些制度，目的是要制造一种所有的读者都感兴趣的商品：知识。

知识可谓是一种最卓越的公共品。它的使用是非竞争性的（当某人应用微积分来解题时，并不会妨碍任何其他人将微积分用在他或她的题目上），同时它也是非排他性的，除非某一种知识的创造者对其守口如瓶。知识之所以是一种耐用商品，是由于同一种知识可以翻来覆去地使用。如果今天有人要去发明轮子，那么我们都会认为他仅仅是“重新发明了轮子”而已；他并没有贡献什么有价值的东西。而且，当某人对某种知识做出研究的时候，并没有什么额外的成本产生，因此他并不应该为此付费。

这些观察结果到了今天都是真理，但它们却提出了一个问题。如果知识能够供所有人免费获取，那么那些发现者和发明者们能够因其努力获得回报的唯一途径将是：要么对其保密，要么从他们在这些知识领域的领先优势中获得利润。这意味着，私人创造知识的激励将会非常低。这里的关键是要去找到对发现者和发明者进行奖励的更可靠的方法。

使用“发现者”和“发明者”这两个词，我的用意并不是要将“知识”这个词限制在科学技术产品方面；我还要将艺术、手工艺、音乐、文学等领域的创新包括进来。然而，在对这两个出现在现代并且互有重叠的、能够创造知识的制度做出叙述时，我将依靠科学技术（在通常意义上）领域中的例子。在这个过程中，我们将会发现，我们的分析也可以用到其他形式的创造性工作上面。

提到科学和技术知识的时候，我的意思大致说来就像古希腊人对它们的定义一样，分别对应认识（思辨性的、理论性的或抽象的知识）和技艺（艺术或实用知识）。就我所知，亚里士多德认为探讨技艺是不登大雅之堂的，就连列举这个领域的成就也是如此。他的论述主要集中在认识上。相比之下，现代经济学家们则专注于技艺。这一点从我们为贝基世界中持续的经济增长寻找原因时，频繁地使用“技术进步”这个词就可以很明显地看出来（第一章）。

研究和开发（研发）是生产知识过程中的投入。公共资助的研发是知识生产中激励问题的威克塞尔-萨缪尔森解决方案（第二章）。出于马上即将明朗的原因，我将会把公共资助的研发制度称为Science（字母S大写）。为了将其具体化，对研发进行资助的机构将被假定为政府，尽管在贝基的世界中，私人基金会和大公司也对从政府流入Science的资源起到了充实作用。

既然由公共资金所创造的知识是对所有人免费开放的，那么雇佣合同中也就包含了“发现和发明都将被公开披露”的条款。然而，知识经常涉及技术性资料。政府是如何防范江湖骗子们破坏企业的呢？现代社会已经通过坚持公开披露应当包括在经同行审阅的期刊上发表，从而避免了这种逆向选择的问题。同行业的审查在很大程度上缓解了社会所面对的一个问题，那就是，无法将优等品和劣等品区分开。

但是在Science中，还有更深层次的问题。由于大量的创造性工作都是在头脑中进行的，而研发中的成功是很偶然的，因此要想确认某个人是否遵守协议努力工作并不现实。雇主是如何才能知道科学家们是在思考，而不是在做白日梦呢？毕竟，即使是那些懒惰的科学家，也会宣称他们是不够走运而非懒惰。因此，社会面临着一个道德风险问题，这就意味着，薪酬并不应以付出的时间或努力程度为基础。另一种方法则是给予科学从业者固定的薪酬，但这样依然会产生问题。如果科学家们无论能否创造出有价值的东西，都能够获得收入的话，那么努力工作的激励将会被减弱；这就是另外一种道德风险了。如果想要降低这些风险中的任何一种，那么薪酬就需要在某些方面以绩效为基础。这种薪酬的形式叫作计件工资。在此情况下，“计件工

资”意味着以研发出的产品的质量作为基础的薪酬。

与我刚刚在前面列举的原因相似，计件工资在过去对于农业收获的临时劳动来说是很寻常的。时至今日，机器设备定下了劳动速度，这就意味着人们的努力成果是可认定的。这正是为什么计件工资现在变得越来越罕见，甚至在农业中也是如此。但经常以股票期权形式出现的绩效奖金，目前在大公司中非常普遍，这是因为股东们面对着道德风险（第六章）。在知识领域，计件工资薪酬的一种特殊形式还很活跃，在贝基世界的经济转型过程中起着巨大的作用。

为了理解在Science中较为盛行的这种计件工资的形式，让我们来回忆一下：一种知识是不需要重复创造的。如果我们想要用文字解释这句话，那么它将意味着：那些在其他入已经把某种知识公开之后才创造了这种知识的人，并没有贡献任何有价值的东西。它的反面意味着，只有第一个做出发明或发现的人，才应该得到回报。为了鼓励科学家们做出有价值的发现，这种报酬同样应该具有这样的特征：发现的质量越高，回报就应该越丰厚。这一理念是将研究转化成了竞赛。

有理由这样说，为了鼓励参加科学领域中的竞赛，那些失败者们也应得到回报。问题在于，一旦优胜者将他或她的发现进行了披露，那些失败者们就可能对自己的进度做出夸张的陈述。这种可能性将会给雇主带来另一种道德风险。已被Science所采纳的能够避免全部几种问题的方案是优先原则。在这种原则下，优胜者将获得雇主的全部出价。Science不会向冠军之后的人们支付任何费用。

当然，我以上所写的并不完全是实际的情况。首先，不可避免地，科学家们是多嘴多舌的一大群人，这意味着同行们通常都大致了解在发现被公开的时候，输家落后于优胜者的差距有多大。第二，没有两位科学家是沿着相同的途径来进行研究的，这意味着输家们也创造了有价值的东西。因此，输家们也会获得回报。优先原则中的“优胜者获得全部”这一描述只是一种略为夸张的说法，它表达的意思是，在Science中，优胜者会获得不成比例的高回报。

优先原则可谓独具匠心，它激励了新发现的公开发表，因为就在

科学家们放弃对自己发现的独占权的时候，他们得到了一笔私人财产。在Science中，优先就是奖励。用生物学家彼得·梅达沃的话来说，它将发现的道德上的占有权奖励给了优胜者，尽管没有人会获得发现的法律上的占有权。

然而，优先原则也存在问题。它将研发中不可避免的一切风险都压在了科学家们的肩膀上。这将不可能成为一个高效的系统——如果科学家们像普通人一样都是风险厌恶者的话。情况似乎将会是，为了鼓励人们进入Science，科学家们都应当获得报酬，无论他们是否在所选择进入的竞赛中获得优胜。正是出于这个原因，肯尼斯·阿罗所做出的“从经济的角度来看，教学和研究之间的互补性是一个幸运的突发事件”这一论断，充分体现了这种重要性。这里的“互补性”一词解释了为什么大学中聘请了如此之多的科学家，也解释了为什么在近几个世纪中，大学成为了科学中最伟大的进步被实现的地方。大学中的“终身教职”这一职位——雇佣合同中饱受争论的一点——使得当一位科学家有理由遵从一种研究方向而非另一种，而其他人有理由去反对这位科学家时，社会却不去干涉。

尽管我在推出优先原则时所采取的逻辑推理方式利用了现代经济学的语言，但这种原则本身在我的学科出现之前就被建立起来了。（社会通常要比社会思想家们聪明得多。）英国皇家学会（1662年建立）以及巴黎、罗马和柏林的类似学会都是为了促进科学知识交流与证实新的发明和发现而建立起来的。这些学会也都宣布了优先原则的合法性并执行了这一原则，而且成了在互相争锋的论点中争夺优先的竞技场。牛顿和莱布尼茨之间关于微积分的道德上的占有权的争论，仅仅是其中最著名的例子而已。

但无论是优先原则还是那些学会，都不是凭空出现的。经济历史学家保罗·A·大卫将它们的起源归因于文艺复兴时代晚期，意大利统治者所逐渐面对的一个问题：如何来选择那些能够为宫廷装点门面的科学家。无疑，制度的演变并不遵循分析逻辑推理的指令，但正是分析逻辑推理，才能够解释这种演变究竟相当于什么。就连创造性作品的道德所有权的概念，也要比那些学会出现得更早。例如，在中世纪

的印度，云游诗人们在自己的诗歌中，以第三人称直呼姓名的方式来指代自己，这是非常普遍的做法。诗人通过这种方式在其创作中留下了他自己的签名（他们大多数是男性）。越是优秀的诗人，他的名气就越响，读者群就越大，因此，他的金钱收入就越为丰厚。欧亚大陆上的作家、哲学家和学者在更早的年代，就实践了对知识的公开传播。人类学家杰克·古蒂则揭示了，即使是在文字出现之前的创作者们，都会通过在自己的作品中留下印迹这一天才的方式，使得自己被后人记住。但这些早期实践的偶然性是很强的。优先原则所起的作用是，将一枚制度的印章钤盖在创造性的作品之上。

Science也有其局限性。仅靠公众的钱包来给研发筹措资金显然问题多多，因为知识还有两个更深层次的特性：在一件商品被制造出来之前，没有人真正知道造出来的会是什么；同样，也没有人真正知道怎么去制造它。当然，比起其他人，专家们可能对哪些问题是可以解决的，用什么方法解决，有更好的理解。如果社会需要保证一大批各种各样的有关科学技术的问题得到讨论，那么它应当不仅仅鼓励Science的研发活动，而且在平行的制度中——那里的发明和发现是私有化的——也这样做。让我们将这种制度称为Technology（字母T大写）。

一种防止别人利用知识的方法，就是将其保密。在较早的年代，炼金术、巫术、魔术的从业者和手工业者（玻璃制作、金属冶炼、精密仪器制作），以及那些为商人和生意人解决复杂会计问题的专家们（例如，16世纪德国的数学家们），就曾将他们的知识和技能保密。在航海大发现的年代中，绘有贸易路线的地图被谨慎地保管起来。秘密的拥有者们能够从他们的知识中获得利润，因此保密工作总是围绕技艺来进行。但保密并不是可靠的。逆向工程——这是一个现代术语——在工艺中是个威胁，因为对手将有可能做出相同的发明。对于知识的垄断权利，或专利，是解决这个问题的一帖灵药。专利制度——相关地，在影像和表达领域则是版权——使得人们能够披露他们的发现，而不会使得自己要去做和别人共享从这些发现中所获得的利润。这是一种法律上的方法，它将一种知识变成了一件具有排他性的商品。这一制度为披露行为提供了私人奖励，并且将这种奖励建立在

优先披露的基础上。正如Science中的优先原则那样，专利制度也在Technology中对竞赛起到了鼓励作用。

对专利制度的系统应用是1474年始于威尼斯的，当时的威尼斯共和国保证发明者对新技能和机器拥有10年的特权。但当今专利法的鼻祖，则是1623年英国的《垄断法规》。该法规阐明了一般性原则，即只有一种新产品的“第一位的、真正的”发明者，才能够被赋予垄断性专利——在1623年的法规中，这一期限是14年。即便是当今专利法的鼻祖，也规定了不能将专利赋予“自然品”，因此习惯上会将专利看作是属于技艺领域。但近来发生的生物技术领域中关于专利的诉讼纷争则表明，在何为自然品方面达成一致往往并非易事。

让我们用前面几章中的语言来做一下总结：Technology中的行为是以市场为导向的，因此是由法律所强制执行的；然而在Science中，行为则是受到社区左右的，因此是由规范所强制执行的。两种制度都可以创造知识；但在前者中它被看作是一种私人品，在后者中它则被视为一种公共品。Science和Technology都鼓励科学家和技术专家用其所属制度之中的道德观念来看待他们的产品，但两者的激励方式是不同的。这样，所生产的产品的特征不同，就没有什么可大惊小怪的了。Science和Technology之间的传统区别——将前者看作与基础研究相关（其产出作为进一步生产知识的投入品），将后者看作与应用型研究相关（其产出作为生产商品和服务中的投入品）——从产出的角度，对这两种制度做出了诠释。这里所提出的关于将Science和Technology作为制度的观点，在我看来要深刻得多。它有助于解释，为何它们的产品会预期有所不同。

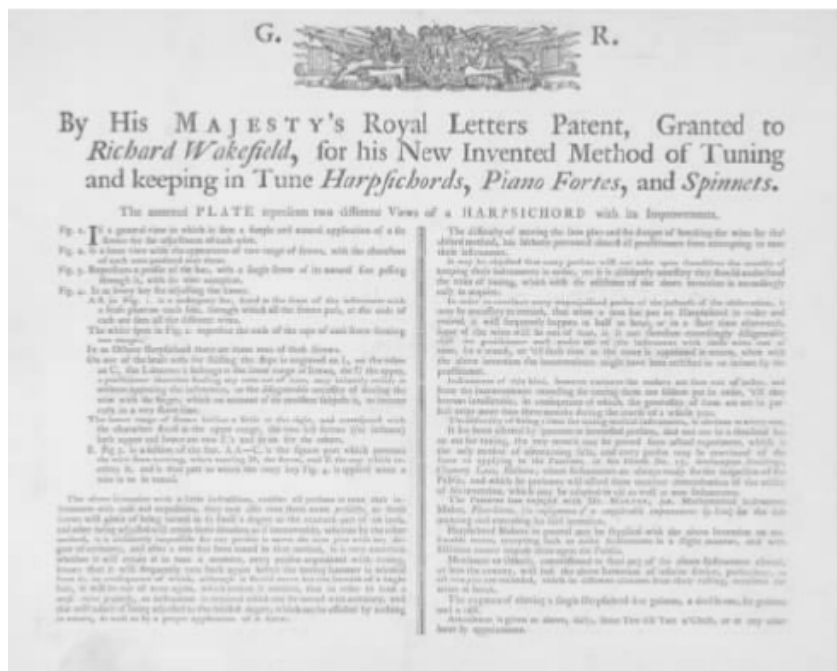


图11 18世纪的一项关于为竖琴调音的专利

时至今日，对于Science所拥有的能使科学家们披露其发现的适当激励，我们早已认为是理所应当。但是能够体现这种激励的社会性的创新，并非必然会出现。它们也不是轻易出现的，因为这需要科学家和他们的资助人的共同努力。在使科学声明得到独立检验的过程中，在争夺优先权的竞争选手间做出裁决的过程中，在对那些Science准入者的资质的监督过程中，学会也起到了相当大的作用。同业群体的尊敬、奖章、名册，作为对于科学家们的“货币”报酬，是很非凡的创新，因为它们并未涉及太多的资源。为了使这些社会性的创新发挥效用，科学家所受到的教育中理应包括，培养对非金钱奖励的鉴赏力。这种鉴赏力使得Science能够以低廉的价格制造知识。但逐渐地，对于这种社会性创新的鉴赏力，不得不与来自Technology领域中的金钱奖励相互竞争。如果金钱奖励增加（实际上这些年来增加得相当多），那么这种对Science领域中道德观念的鉴赏力对于研究工作者来说，就显得愈加弥足珍贵。Science体现了一种文化价值观，这种价值观需要不断抵御来自其对手Technology的威胁。已经证明这种威胁是真实存

在的，以至于在近些年来，两种制度已经在相互渗透了。科学家们的行为越来越向技术专家们靠拢，而技术专家则同时享受到来自Technology的金钱奖励，和Science不得不授予的奖章和名册。

尽管存在这种紧张气氛，Science和Technology仍然在贝基的世界中继续取得进展。今天，富有国家在知识研发上的支出已经达到了GDP的2.5%，而在贫穷国家中相应的数字则大大低于1%。假定富裕国家的GDP是贫穷国家的6倍，我们并不应该对此感到吃惊——贝基的世界正在取得大量的科学技术进步，而德丝塔的世界充其量不过能够成为这些进步的有限的使用者。这里我甚至还没有提到这两个世界对教育的相对投入。

我刚刚一笔带过的Science和Technology领域中的制度革新发生在欧洲，开端于历史学家们称为启蒙运动时代的那个时期。后面的这个术语如果从认识论的意义上解释，就会引起争议了。它确实会在知识分子之间引起争议，因为争议正是该术语通常被解释的方式。知识分子们一听到知识的分析实证基础——这是Science和Technology的共同基础——是欧洲人的发明，就会怒发冲冠。他们会问：“那么那些更早年间的、产生于其他地区的、养育那些为知识做出不朽贡献的学者的文明，又该如何解释呢？”

应当坚决地承认，知识的分析实证基础并非贝基世界的发明，而那些神秘启示主义的知识获取路径也并不仅限于德丝塔的世界。在每个我甚至只有一知半解的社会中，此二者都曾出现，而且经常是同时存在。这也许可以解释为何在今日，哪怕仅有一半的可能性，来自世界各地的人们都能够轻易地对Science和Technology进行实践；他们的“文化”背景似乎并未成为智力上的瓶颈。炫耀性地证明“在贝基的世界尚处于蒙昧时期时，在德丝塔的世界中科学技术已经取得发展”云云，并不能促进知识的发展，而只不过是老生常谈又重复了一遍而已。欧洲在启蒙运动时期所获得的成就，远比认识论中的某次变革更加显著，这是因为没有其他地区以前曾经做到这一点。欧洲确立了制度，这些制度使得知识的生产、传播和应用——实际上是整个知识领域——能够从精英小众转向公共大众，这一转变使得分析实证的推理

模式变得如此强大，以至于成为了人们惯用的模式。这一成就很好地诠释了我在第一章中所列举的宏观经济数据中相当大的一部分。

【注释】

[1] 作者将此二者视为两种制度。其中Science指的是公众资助的研发，Technology指的是民间资助的研发。在译文中保留英文（首字母大写）来区分通常意义上的科学和技术。——译者注

第六章

家庭和企业

社区和市场乃是包罗万象的制度。人们除了直接在其中活动之外，还要通过很多更小的制度在其中活动，在这些更小的制度中，家庭和商业企业则是最为突出的。在探索这些制度的过程中，我们不妨问问，人们通过它们，究竟想要得到什么。诚然，家庭是深深植根于人类当中的，因此去探寻它的经济目的，可能会显得有些奇怪。但人们知道，即使是这一最为普遍的制度，对资源稀缺所做出的反应也会发生变化。我将不会详述家庭和商业企业在使得人们能够生存的过程中所起到的那些更为明显的作用——如果他们彼此间充分协调，又比较幸运的话，还能够兴旺发达。相反，我们将会研究它们的一些更加与众不同的特征，以更好地理解贝基和德丝塔的生活之间存在的巨大差异。

家庭

在固定居住的社区中，家族就是那个长期以来维系着最紧密的人际纽带的制度。经济学家和统计学家发现，使用一个更加现代的术语——家庭——是大有裨益的。家庭是一个比家族更小的单位。家庭通常被用来指代一个持家或消费的单位。它的成员们在一起进餐，或共享同一存量的食物做成的餐食。

我们假设，家长们希望对家庭的福祉起到保护和促进的作用。这里的家庭福祉是指家庭成员福祉的加总。但是，对于“福祉的加总”，家长们也许会抱有不同的观念。在德丝塔的世界中（在那里广义上的家族对家庭的决策会起到影响），除了父母一级的家长有发言权外，祖母一级（甚至更大范围的亲属们）也会影响家庭决策。

社会科学家们已经发现，在德丝塔的世界中，基本必需品——闲

暇、食物、健康和保障和教育——的家庭分配是很不平衡的。部分的不平等纯粹是出于需要的原因。来考虑一下食物分配。在营养均衡的状态下，一个人每天能量摄入的60%到75%是为了维持体力（血液循环、大脑活动、组织修复、新陈代谢等等），而其余的25%到40%才是花在较随意的活动（工作和闲暇）上的。这60%到75%更像是一种“固定的”需要：从长期来看，人们无论做什么，这一底限都是必需的。因此，我们应该预期，在非常穷困的家庭中，食物并不是平均分配的，尽管，在它们变得富裕起来之后，食物分配将会变得平均。如果想知道这是为什么，假设一下每人维持体力的能量需求为1500千卡。考虑一个每天只能获得5000千卡的四口之家。平均分配将意味着每个人都无法获得足够的能量。不平均分配食物，将会使得最有生产力的成员能够正常工作，从而增加整个家庭未来得到改善的几率。另一方面，如果一个家庭每天能够获得的能量大大多于6000千卡，它就将能够在不危及未来的前提下，将食物平均分配。当食物非常稀缺的时候，即使将年龄上的差异考虑在内，德丝塔一家中的较小较弱的成员们分得的食物还是比其他人要少些。然而在年景好的时候，德丝塔的父母也能够做到不偏不倚。与此相对照，贝基一家总是能够买得起足够的食品。每天，她的父母都平均地分配食物——这里重申，要将营养的需要考虑进去。

性别不平等

我刚刚概述过的这些想法本身无法解释在贫穷世界中这种长期而大规模的家庭分配不均。在一篇著名的论文中，人口学家普拉文·维萨里亚注意到，在印度，女性和男性的比例自从1901年印度人口普查以来，就一直在下降；更为糟糕的是，这个比例一直显著低于1。根据最近的人口普查数据，在印度，女性和男性的比例只有93：100。在今天的富裕国家中，这一比例是106：100。在回答流行病学家林肯·陈针对维萨里亚的发现而提出的“妇女们都到哪儿去了”这一问题时，他和他的同行们从印度次大陆收集了以性别为基础的死亡率，以及人体测量学方面的数据，他们发现了在贫穷家庭中，食物和健康保障的分配是偏向男性一方的。可疑之处在于，家长们不仅扼杀女婴，而且

拒绝向其提供出生后的健康保障，以减少家庭中的女孩数量。

对女孩的健康歧视并非仅限于印度次大陆，这一现象在其他国家也存在。在社会规范坚持家长要为女儿支付不菲的嫁妆，而男孩应该照顾他们年迈的父母的条件下，穷困家庭对男孩的偏好也就是不可避免的了。然而，如果我们假设，相比起父亲来，母亲更容易对女儿怀有深厚的感情，并且在其他条件一致的前提下，如果家庭中的妇女受过教育，或有雇佣工作，或能够掌控家庭预算，那么我们可以预期在食物和健康保障方面，对女孩的歧视将不会有那么严重。有证据表明，这种情况在印度次大陆和非洲撒哈拉沙漠以南地区都属实。

在非洲撒哈拉沙漠以南地区，女性和男性的比例是102：100，这说明印度的男女比例失调并不仅仅是贫困的反映。人口学家埃丝特·伯瑟拉普观察到，妇女在以锄为农耕工具的地区（例如在非洲撒哈拉沙漠以南地区）起到非常突出的作用，这与以犁为主要农耕工具的地区（例如印度次大陆地区）形成对比。伯瑟拉普在作物耕作技术和妇女地位之间建立了关联。印度次大陆地区的性别歧视在不同的生态地区也存在区别。妇女更多地从事稻田耕作，稻田耕作需要更多的灵巧人力而非肌肉膂力。妇女较少从事麦田耕作，就麦田耕作而言，肌肉膂力是一种必需的投入品（使用犁来工作需要体力）。在印度，女性和男性的比例在以产稻为主的各邦（主要在南部和东部）较高，而在以产麦为主的各邦（主要在北部）则较低。

贫穷世界的家庭中，在健康方面的性别不平衡和生育选择密切相关。由于妇女们在生育和养育子女时比男性承受着更为巨大的成本压力，我们可以预期，相对于女性，男性渴望拥有更多的子女。另一方面，如果妇女在经济上比男性更为脆弱，那么比起男性，她们会渴望拥有更多的子女，因为子女们为极其恶劣的境况提供了一份“保险”。无论从哪方面来讲都可以预期，在妇女获得更多权力的社会中，生育率将会较低。关于德斯塔世界中妇女地位的数据，显示了一个放之四海而皆准的模式：高生育率、妇女的高文盲率、妇女的低就业率、妇女在家从事无报酬劳动的高比例，是共同存在的。

产权和生育

我们现在已经对生育行为的两个决定性因素进行了研究：遵从行为以及性别关系。这两者结合起来，就可以从某种程度上解释，为什么在贝基世界和德丝塔世界的生育率之间，存在着显著的差别。然而，在印度次大陆地区和非洲撒哈拉沙漠以南地区的生育行为之间，也存在着显著的差别，这大概是因为两个地区之间产权制度的差异。（在最近的几十年中，这两个地区的生育率大约相差2。）当养育孩子的成本可以由血缘亲族之间共同负担时（这是强关系的另一个实例），父母面对的生育成本就会较低。在非洲撒哈拉沙漠以南地区，血缘亲族之间共同养育子女是一件司空见惯的事情。孩子们并不只是由其父母养大的，这种责任是散布在血缘亲族之间的。非洲的这种养育方式并不会损害到父母和子女之间的纽带。这种制度提供了一种共同保险的保障（见下文）。因为在非洲撒哈拉沙漠以南生产率很低的农业区中，储蓄的几率很小，所以这种养育方式也可能可以使得各个家庭能够平衡各个时期的消费。人们发现，在西非的部分地区，多达一半的儿童无论在什么时候，都是和亲戚们住在一起的。侄子（外甥）和侄女（外甥女）享有同直系子女一样的居住和受照顾的权利。如果父母从生儿育女中分摊到的利益超过了分摊到的成本，那么这个协议就引起了搭便车的问题。总的来说，从父母的角度来考虑，在这些情况下将会有过多的子女降生。

在非洲撒哈拉沙漠以南地区，在以血缘为基础的社会结构之中，对公地的占有制度在过去曾经促进了家庭的人口繁衍。在属于整个宗族的公地中，大户人家（至少直到最近还是这样）被授予了较大的比例。公地的占有和紧密的血缘亲族对儿童的养育一起，成为了人口繁衍的外部性的一个源头，对生育起到了刺激作用。相比之下，在印度次大陆，耕地并非共同所有的，这可能是该地区耕地比较稀缺的一个反映。过大的家庭规模将会带来土地所有的分割，这就会对刺激繁衍的激励起到抑制作用。

家庭的交易需要

(i) 保险

人们投保以使自己免受风险的侵害，这实际是以某些形式来降低风险。人们为了达到这一目的，就要在不确定的突发事件之间交易商品和服务，在无论何事发生的情况下缴纳小笔保险金，在万一发生不幸的情况下获得补偿。避免风险似乎是人们普遍的强烈要求。如果德丝塔的父母有两个选择——确定性地获得5000美元，或同等概率地获得4000美元或6000美元，那么他们将会选择那笔确定性的收入。尽管这两种选择的均值是相等的（5000美元），后者却包括了不确定性，而前者没有。但如果提供给他们这样两种选择呢——确定性地获得5000美元，或同等概率地获得3000美元或11,000美元？后一个选择充满风险，但它的均值（或平均数）却是7000美元，也就是 $(3000 + 7000) \text{ 美元} / 2$ ，这比起5000美元来要高出很多。他们将做出哪种选择，我们并不清楚。风险厌恶者也有可能去冒险，但仅限于在这些风险可能会带来更高收入的情况下。在这个例子中，较低的数值是3000美元，它也许会危及这一家人的未来。在这种情况下，那种包含风险的选择会被舍弃。类似地，人们会付钱以求降低风险，但仅限于在他们所支付的数额并不是太高的情况下。

德丝塔村庄中的家庭无法与保险公司接触，政府也不会为天灾投保。村民们通过互惠的方式来相互投保（第二章）。问题在于，社区能够为每个家庭提供的防范风险的缓冲可谓少之又少。当德丝塔父亲的庄稼因为暴雨突至或虫害滋扰而歉收的时候，邻居家田地里庄稼的情况也好不到哪儿去。德丝塔的家庭需要援助的时候，也正是社区中的其他家庭需要援助的时候。类似地，当德丝塔一家庄稼大丰收的时候，其他的家庭也是如此。用统计学的语言来讲，村庄范围内的农业风险是“正相关的”。因此，尽管对于在德丝塔的世界中生存的人们来说，社区是至关重要的，但它却无法给每个家庭提供改善生活的机会。因为人们无法确保自己不会受到失败的挫折，所以他们并不愿意从事能够提供巨大成功机会的活动——如果随之而来的还有惨败的可能性。德丝塔的世界依旧贫困，部分原因在于，他们尚未建立起各种制度，能够使人们投身于促进生产力，但充满风险的活动之中。

由于他们能够获得的足以对抗庄稼歉收的保险服务实在有限，德丝塔所在村庄中的家庭采用了其他的策略来降低风险，例如使他们的作物多样化。德丝塔的父母耕种了玉米、埃塞俄比亚画眉草和假香蕉（一种劣等作物），盼望着即使某年玉米的收成不好的话，假香蕉也不会令他们失望。德丝塔村庄里的本地资源基地是大家共有的，其部分原因很可能是出于共同抵抗风险的考虑。就空间而言，林地是非同质的生态系统。在某一年中，某一批植物会结果，在另一年中则会是另一批植物。如果林地被划分为私人占有的小块，每个家庭将会面对比集体共有制度下更高的风险。尽管集体共有制度给每个家庭所带来的风险降低量很小，但由于平均收入非常低，单个家庭从集体共有制度中获得的收益很大。

贫穷世界中的很多社会实践反映了降低风险的共同愿望。例如，婚后居住在男方家庭和父系制度，使得男人能够充分利用他们从小积累下来的关于其地区土地特质的知识。这两种实践在以犁耕为基础的大多数农业文化中已被确立为规范。相关地，两个村落之间的距离越大，它们的农业产出之间的关联就越小。我们应当可以预期：如果一个家庭面对的作物歉收的风险较高，它将会与距离较远的村落中的家庭联姻。在这一点上，也有零星的证据存在。

与德丝塔的父母不同，贝基的父母能够接触到一套复杂的保险市场系统，它可以为全国（甚至全世界，如果这家保险公司是跨国企业）成千上万家庭的风险进行共保。而且，如果出现未投保的突发事件（地震、洪水），政府也会出来挺身相救。比起德丝塔的父母所能实现的，这一点有助于大大地降低个人风险。为什么？首先，空间上相隔较远的风险比起空间上临近的风险，彼此之间的关联度通常会较低。第二，贝基的父母可以与很多其他家庭一起，对风险进行共保。有了足够多的家庭和彼此之间足够独立的风险，共保行为就可以很好地为每个家庭保证一种低风险的结果。这是概率论中著名的大数定律的一个应用。在不同的情况下，一个家庭所遭受的厄运几乎可以与相隔很远的另一个家庭的好运相匹配。大数定律说明的是，如果使得各个保险公司之间互相竞争，那么每个家庭被收取的保费，将等于平均责任与保险公司的管理成本之和。当然，这些成本可能会很大，因为

它们不仅包括了不可避免的书面工作所耗费的时间和资源，还包括了在摒除严重风险（为保险公司防范逆向选择问题）和监控被保险人是否对严重风险实施了正当关注（防范道德风险）的过程中所耗费的资源。因为能够利用大数定律，因此市场和政府结合起来要远比社区优越，尽管还存在上述的管理成本。在市场上，人们能够在很大程度上为他们所面对的风险投保。有了这样的能力，他们就能够壮起胆子，接受充满风险但却拥有高预期回报的挑战。这正是为何贝基的世界目前如此富裕的原因之一。

（ii）借贷、储蓄和投资

如果你不借助于保险，你的收入将在很大程度上取决于你是否幸运。购买保险有助于降低对运气的依赖。人类降低这一依赖的渴望是与另一个同样寻常的渴望——均衡（换言之，使均等）跨期消费——密切相关的。我们并不愿意今天饕餮大餐而明天忍饥挨饿，或者经历周期性的繁荣和萧条；我们宁愿每天适度饮食，有规律地度假，等等。当然，人们的确会在一生的某些时期担负巨大的开支，例如购买房产、支付子女的学费、庆祝婚礼以及筹措丧葬费用等等。一生之中的收入的流量往往并不能很好地匹配支出的需要。因此，人们会去寻找跨期转移消费的途径。

抵押、为子女的教育而储蓄以及养老金有助于人们跨期转移消费。贝基的父母为他们的房产做了抵押贷款，因为在购买时，如果没有贷款，他们是无法筹集那么多资金的。因此而存在的债务使他们的未来消费有所减少，但也使得他们在那个时候能够买下这座房产。贝基的父母也向养老保险基金付款，这将他们的当期消费向退休后的未来转移。德丝塔的父亲参加了社区保险计划，目的是为了能够支付葬礼的费用。为当期消费而借贷，会将未来的消费转到现在；储蓄和投资则正好起到相反的效果。由于资本是能够增值的，因此今天投资的一美元，明天就会变得多于一美元。这也是为什么在贝基的世界中，借贷会意味着必须偿还利息，在金融机构储蓄意味着获得利息，而在股票市场投资则会带来正收益（如果运气好的话）的原因之一吧。

为了使这些关于市场经济的观点正式化，让我们忽略不确定性，设想一下，比如你可以花费100,000美元从国外购买一台机器设备。扣除每年付出的人力、中间产品、维护费用、部件更换、市场营销费用等成本，这台机器每年将给你带来5000美元的净收入。这意味着，如果你买下了这台机器，你的投资每年将会给你带来5% ($5000/100,000$) 的收益。来假设一下，现在有大量的投资机会。如果你愿意购买这台机器并使它运转起来，那么当时的情况一定是，没有其他可行的投资机会能够带来多于5%的年收益。大概存在很多投资项目，每年的收益低于5%。你立刻就不会考虑它们了。

你恰好有很多很多钱（实际上，你就是一家银行），而且有人找到你，向你借款100,000美元，来为购买房产筹措资金。你应当为预支给他的这笔资产收取5%的利率。只要少于这个数字，你就会丧失收入（你投资于另一台机器设备或者其他能够带来5年收益的投资机会，会更划算些）；如果多于这个数字，一家对手银行就会用更低的利率抢你的生意，把这个借款人吸引走。但你愿意当个专业的银行家。因此你不愿意自行开工生产，你会把钱借给愿意开工生产的企业家们。你该向这些企业家收取多高的利率呢？当然是5%。如果你收得太低，你会面对无限制的借款需求；如果你收得太高，就没有人来向你借款了。

当贝基的父母仔细考虑其消费和储蓄决策时，一个将他们所面对的情况公式化的简单方法就是假设，他们将自己看作是某个朝代的成员。这是换一种方法来表达：贝基的父母并非仅仅考虑他们自身以及贝基和萨姆的福祉，还会考虑到他们未来的孙辈、曾孙辈等等的福祉。他们当然并不是很直接地这样做。贝基的父母只是将他们子女的福祉直接考虑进去，但是（这才是重点）父母清楚，当轮到贝基和萨姆做出消费和储蓄决策时，他们也会将他们自己子女的福祉考虑进去，孙辈会将曾孙辈的福祉考虑进去，世代代，依此类推。贝基的父母为其子女的教育做出了相当大的一笔投资，但他们并未期望能够因此得到回报，他们也并不会为其孙辈的教育而储蓄，因为这件事被看作是贝基和萨姆未来的责任。在贝基的世界中，资源是从父母转移到子女的。子女是父辈福祉的直接源头，而并非投资品。毋庸赘言，

对未来事件的预期，在这些有跨世代意义的考虑中起到了重要的作用。

有证据表明，在其他条件相同的前提下，人们偏好当前消费，胜于等待未来。这其实就是换一种方法来说，我们都是“不耐”的。我们具有这种倾向，有可能是因为明天对我们来说并不存在（尽管这个概率很小），或者是因为我们害怕，如果我们等待，消费期望可能就得不到了（请回忆一下那句谚语“二鸟在林不如一鸟在手”）。无论那个内在的原因究竟是什么，这种“不耐”意味着，我们给未来消费打折扣的原因正是在于它将出现在未来。但在其他条件相同的情况下，人们却又有一种使各个时期消费相等的渴望。这其实就是换一种方法来说：比起消费水平较低的情况，在消费水平较高的情况下，我们对边际消费的增加怀有较低的欲望。然而，无论是“不耐”还是平衡消费的愿望，都与下面这个事实不一致——在贝基的世界中，几十年来，人们变得越来越富裕，消费越来越高；同时，也与下面这个事实不一致——他们希望在可预见的未来继续这样下去。为什么人们在过去不减少储蓄，以此来平衡消费呢？同样地，为什么贝基的父母不以牺牲子女未来的一些消费为代价，来提高当期的消费呢？

为了寻找到解释，我们很现实地做出假设——储蓄的收益率要比人们“不耐”地进行当期消费的收益率高。出于理论上的目的，我们接下来不妨假设，这一“不耐度”可以忽略不计，而且资本市场为储蓄提供了正收益率，例如，每年5%。现在来考虑一下：一个家庭今年可以承受120,000美元的消费水平，明年也可以承受120,000美元的消费水平，我们将其写作（120,000美元，120,000美元）。由于储蓄的年收益率是5%，这一家人显然可以怀有（119,999美元，120,001美元）的期望。对于长期消费均等的渴望，意味着一家人认为（120,000美元，120,000美元）比起（119,999美元，120,001美元）是更加令人期待的。因此，如果这一家人在今年被要求消费119,999美元的商品和服务的话，那么他们将期望下一年能够消费多于120,001美元的商品和服务，以此作为补偿。是否存在一种这家人能够承受，而且会令他们觉得比（120,000美元，120,000美元）更加令人期待的消费期望呢？答案是肯定的。我们

甚至可以多说一句：平衡消费的渴望与储蓄的正回报预期意味着，在一个家庭能够承受的所有消费期望中，这个家庭认为最令人期待的那一组的消费将会是随时间增长的。

定义一个新术语将会有助于证明上面的这一观点。该家庭愿意以某个百分比把当年的消费替换为下一年的消费。让我们把这一百分比称为该家庭在这两年之间的消费贴现率。如果这一比率是 r ，那么该家庭下一年将需要 $(1+r)$ 美元的额外消费，才能对当年减少一美元的消费进行弥补。这实际是换一种方法来说，这个家庭下一年每一美元的额外消费，价值相当于 $1/(1+r)$ 美元的当年消费（我们在第二章中使用过这一推理）。例如，一个面对的消费期望是（120,000美元，120,000美元）的家庭，其消费贴现率为零（请记住，这个家庭并非“不耐”，在其他条件相同的前提下，它希望使得跨期消费能够均衡）；反之，一个面对的消费期望是（120,000美元，125,000美元）的家庭，其消费贴现率为正（这个家庭并非“不耐”，在其他条件相同的前提下，它也希望使得跨期消费能够均衡）。

我们可以来陈述一个一般性的结论，其现时形式归功于经济学家欧文·费雪和数学家、哲学家、经济学家弗兰克·拉姆齐：在一个家庭能够承受的所有消费期望中，最令他们期待的那一组，在其中的任何一个时点上，消费贴现率都等于储蓄收益率。证明这一点非常简单：如果消费贴现率小于储蓄收益率的话，这个家庭将会希望增加一点当期储蓄；但增加一点当期储蓄就意味着减少一点当期消费，这将会使得消费向未来倾斜，于是将反过来使消费贴现率上升。另一种情况是，如果消费贴现率大于储蓄收益率，该家庭将会希望减少一点当期储蓄；但减少一点当期储蓄就意味着增加一点当期消费，这会使得消费向现在倾斜，于是将反过来使消费贴现率降低。于是，我们就证明了，在最优的一组消费期望的任何一个时点上，消费贴现率都等于储蓄收益率。

平衡消费的愿望和“不耐”的缺乏说明了，仅当消费随时间增长的情况下，家庭的消费贴现率才会为正。这就解释了为何跨期平衡消费的愿望，会转化为生产性经济中不断增加的消费。我们可以进一步概

括这个结果：如果消费的“不耐度”低于储蓄收益率的话，那么一个希望平衡跨期消费的家庭将会进行储蓄，以享受不断随时间增长的消费。

对于德丝塔的父母来说，这种计算方式是非常不同的。他们的家庭在跨期转移消费的能力方面，受到非常严重的约束，因为他们无法接触到资本市场。诚然，德丝塔的父母在他们的土地上进行投资（清除杂草、留出部分休耕地，等等），但这是为了防止土地的生产力下降。而且，德丝塔一家在每个收获季节之后能够消费玉米的唯一方法，就是将它储存起来。然而，严酷的事实是，田鼠和潮湿的空气是一对强大的组合。存货贬值意味着储存行为的收益率为负（今天储存的1千克玉米到明天将少于1千克）。一个和刚才我们为贝基父母而提出的论断极为相似的论点可以被用来证明：德丝塔的父母将会认为，在每次收获之后的几周内比在接下来的各周多吃一些，是他们的最优选择。这就解释了，为什么随着下一个收获季节的临近，德丝塔一家吃得越来越少，身体变得越来越弱。德丝塔的父母已经意识到，人的身体比起他们储存玉米的地面来，是一个更好的仓库。因此一家人在紧随每个收获季节之后的月份中，比在其他月份中吃掉更多的玉米，他们利用积累起来的体力，度过下一个收获季节前面的那几周——在此之前，所有的玉米储备都已经消耗殆尽了。在这些年中，玉米的消费遵循一种“锯齿”状的模式，这一实践已经在从事生存农业的家庭中被广泛观测到。由于德丝塔和她的兄弟姐妹们也参与日常家庭生产，他们属于经济上的宝贵资产。与贝基一家不同，德丝塔一家中的资源是从子女向父母转移的。

前面我们已经提到过，为何在非洲撒哈拉沙漠以南地区，人们的目标是拥有更多数量的子女。德丝塔有5个兄弟姐妹。不幸的是，人口的高增长给当地的生态系统施加了许多额外的压力，以至于原本管理得很合理的本地公产，现在也逐渐衰败下去。这种现状都反映在德丝塔母亲的抱怨中——近些年来，从本地公产上采集每天的必需品所花的时间和精力，是越来越多了。

企业

我们将企业定义为一种制度——其唯一的目的就是为市场生产商品和服务。有些企业从那些收入和流动资产超过其支出的人们（年轻的^①家庭，例如贝基一家）那里把储蓄“挪走”，并将其转移到那些希望支出多于其收入和流动资产的人们（退休的人们，如贝基的祖父祖母）手里——这些企业构成了一个经济体的金融系统。金融机构包括银行、信用卡公司，以及信贷储蓄联盟（在英国则被称为“房屋抵押贷款协会”）等等。类似地，保险企业使得人们能够在不确定的突发情况下，对收入进行转移。接下来还有生产商品（机器工具、维修服务、食品等等）的企业。破产是企业中广泛存在的一种现象。在美国，1990年有大约646,000个新企业建立起来，但就在同一年，也有大约642,000个企业登记破产。这组数据能让你对贝基世界中这种情形的规模有一种感性认识。很明显地，企业出现了，又消失了。

有限责任公司和股份公司

与基础设施（第四章）相同，制造行业，甚至零售部门都可以享受规模经济带来的好处。为了发展壮大，一家企业通常不得不进行大规模投资，这意味着它需要为它的新投资拓宽资金来源。独资企业（一个所有人）或合伙企业无法做到这一点。一个企业的所有者们如果获得有限责任权利的许可，就能够吸收更大的风险，这时，这个企业就可以称为公司了。公司可以通过“上市”和发行股份（称为该公司的股票）来募集资本。通过购买一家公司的股票，投资者就有权拥有该企业红利的一部分份额。该公司有责任偿还它的一切债务。万一它破产了，它的资产就会被出售。通过出售其资产获得的资金，首先要支付给其债权人（银行、公司债券持有人），如果还有剩余，将会支付给股东。如果一家公司破产，股东们很有可能把通过购买其股份而投资的金钱损失殆尽，但他们的损失并不会超出原始投资（这就是有限责任）。

一家企业上市，意味着它的股份可以在股票市场上交易。股票市

场通过允许人们购买（或在他们愿意的时候出售）不同公司的股份，使得投资者们能够分散其风险——即使他们正在为了未来而进行储蓄。从购买某家公司的股份中所获得的收益，是红利加上这些股份的资本收益（或损失）之和。

公司能够通过以下三种方式来为它们的新投资筹措资金：（i）从金融机构贷款或发行债券，（ii）保留公司的部分收益，（iii）发行更多的股份。从股东们的角度来看，一个公司管理层最理想的行为方式将能够使企业在股票市场上的价值最大化。问题在于并没有两个股东会就那种理想的行为方式究竟是什么达成一致，管理层也不太可能与股东们就这一点达成一致。而且，股东们会面对一种道德风险，因为管理层的很多行为很可能是无法确认的。公司股份在股票市场上的价格，综合反映了投资者们对购买的股份中涉及的风险的看法。公司的资产负债率会对管理层的激励产生影响：如果债务太少，管理层努力工作提高效率的激励就会不足；如果债务太多，则较高的破产风险会对公司的行为起到扰乱作用。因此，一家公司的财务结构对外部世界来说是一个信号。它会影响市场对该企业的前景所持有的信念。从管理层的角度来看，发行债券的行为示意股东们，管理层会被激励去努力工作，并保证和提升公司的前景。而且，在美国，公司债务引起的利息支付是可以税前列支的，而红利直到最近才是可以税前列支的。这些事实有助于解释，为什么成熟的企业为大部分的投资筹措资金（指的是超过留存盈余的部分）时，都是通过向银行借贷或发行债券的方式。时至今日，在美国有超过90%的公司的新投资经费都是由债务提供的。

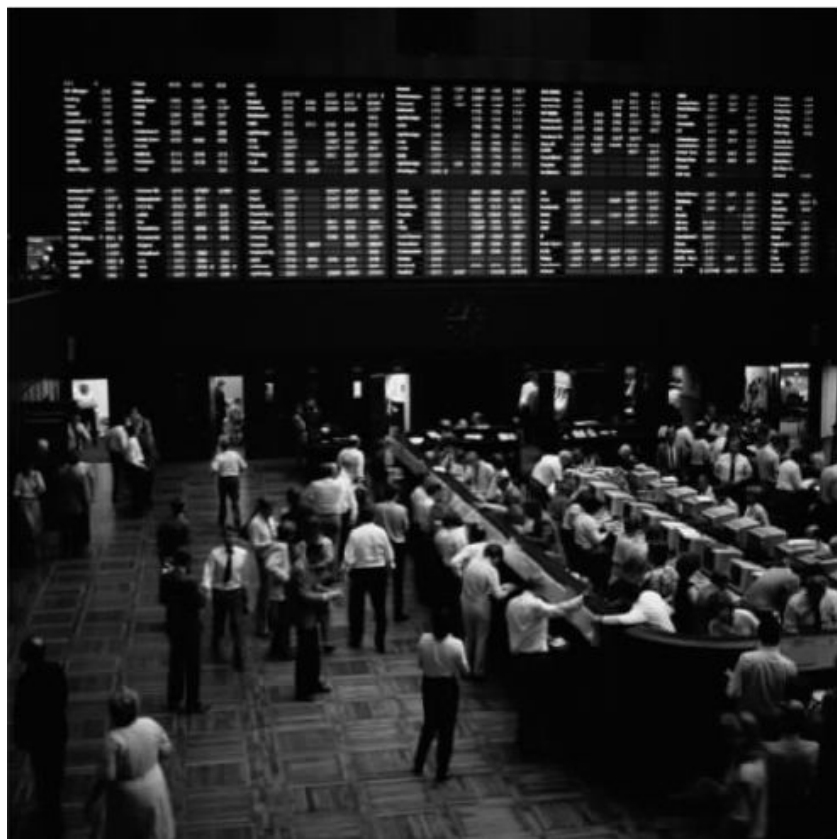


图12 在法兰克福证券交易所进行的交易

有限责任的股份公司的出现（在1855年由英国国会的《有限责任法案》所巩固），被普遍认为是商业史上最重要的制度改革之一。在公众的心目中，公司反映的是“大企业”。这并非没有道理，但它却根本没有抓住要点。在美国，股份公司的数量还不到私营企业总数的20%，但它们却获得了80%以上的收入。前面说过，家庭可以通过公司这样的机构，在很远的地方进行投资，同时也能够分散其风险，这是社会的一个极大的进步。这是贝基世界的经济成功的背后，一个非常重要的因素。

第七章

可持续发展的经济发展

经济发展是一件好事。虽然它并不一定会换来幸福（第二章），但它通常会换来更高的生活质量。表1说明了，实际人均GDP的增长与人们能够享受到的生活方式的改善是齐头并进的。但经济是否能够无限制增长？增长有没有一个限度呢？用一个更现代的方式来提这个问题：实际GDP的增长是否能够与可持续发展的经济共同存在呢？

互相矛盾的观点

这个问题是几十年来的老生常谈了。如果与之有关的争论继续保持尖锐，那也是因为两个对立的实证角度造成了这种情况。一方面，如果我们着眼于自然资源的一些具体实例（净水、海洋捕鱼业、作为碳氧化物排污“下水道”的大气层——概括地说，就是各个生态系统），那么就会有很充分的证据表明，我们目前开发利用它们的速率绝非可持续性的。在20世纪中，世界人口增长了4倍达到60亿，工业产出增加了40倍，能源使用增长了16倍，产生甲烷的牲畜头数的增长速度与人口增长齐头并进，捕鱼量增长了35倍，二氧化碳和二氧化硫的排放量则增长了10倍。氮元素在陆地环境中的应用——肥料、矿物燃料以及豆类作物的栽培——目前至少已经与所有自然资源的应用总和相当。生态学家估计，由陆地光合作用所产生的净能量的40%，已经被“挪作人用”了。这些数字显示了我们存在于地球之上的规模，并显示出人类已经在短短的一个世纪之间，给自然造成了前所未有的紊乱。

另一方面，有人则提出，贝基世界的前人们为了给贝基的父辈留下获得高收入水平的能力，而在科学技术、教育、机器设备上投入，贝基的父辈现在也正在进行投入，而这种投入将会确保未来更高的生活水平。同样有人提出，已经市场化了的自然资源（例如矿石）

的价格历史上一直是趋于平稳，因此并没有值得警惕的理由。经济的增长使得更多人能喝上饮用水，并受到更好的保护，不会患上以空气和水为媒介的传染病。随着经济增长，家庭中的物质环境有了长足的改善，在印度次大陆，烹调仍然是妇女患呼吸疾病的一个主要原因。当今，自然资源具有更好的移动性，因此一个地区减少的资源，可以从另一地区进口来弥补。知识分子和评论家们使用“全球化”这个词来暗示，地理位置本身并不重要。这一富有乐观主义色彩的观点强调，资本积累和技术进步，完全有弥补环境退化的潜能。它还主张，经济增长即使照目前的状况保持下去，也是可以和可持续发展兼容的。这也许可以解释，为什么现代社会会一直想着文化复兴，而且对“我们应该寻求生态上的生存”这样的主张漠然置之。

从广义上讲，环境科学家和环保积极分子们抱有前一种看法，而经济学家和经济评论家们则坚持后者。“我们的经济源自自然，并建于其上”无疑是一种陈腐的说法，但不知道你们是否注意到，我在前面（第一章）所罗列出的生产性资产的清单并未包括自然资本。在我们对宏观经济历史的讲述中，自然并非主角，这是因为它并没有在有关国家关键统计数据的正式出版物中出现。矿物和矿物燃料的提取虽然被包含在近代国家的账目中（尽管没有被降格），但除了农业用地之外，自然资本在这里出现得非常少。如果自然所提供的服务在本书中顺带有所记录的话，这也是因为，在关于经济增长和经济贫困的理论和实证的文献中同样是如此的。

自然资本：分类

自然资本可以在消费中被直接使用（捕鱼），也可以在生产中作为投入而被间接使用（石油和天然气），还可以在消费和生产中都得到使用（空气和水）。一种资源的价值经常源自它的有用性（作为一种食物来源，或在生态环境中作为一个重要因素，例如一个重要的物种），但是还有一些资源，其价值是美学角度上的（风景名胜地），或者是内在的（灵长类动物、蓝鲸、圣林），或者是这三者的组合（生态的多样性）。一种自然资源的价值可以基于以下三个方面：从

其中获取了什么（木材），作为存量的存在（林木覆盖），或两者兼有（分水岭）。

生态学家和环境学家保罗·埃尔利希、约翰·霍尔登、彼得·雷文，还有更近一些的格雷琛·德利、简·卢布陈科、帕梅拉·马特森、哈罗德·穆内，以及其他人都曾让我们看到了生态系统在经济上的重要性。就像我在这里所做的这样，以一种包容的态度来解释自然资本，就可以将生态系统也纳入到资本资产的列表中。它们所生产的服务包括：维持一个基因库，保持土壤和使土壤重生，固定氮元素和碳元素，回收营养物质，控制洪水泛滥，过滤污染物，吸收废物，为庄稼授粉，使水文循环运转，以及保持大气中的气体成分。这其中的许多是世界范围的（大气），但很多又是区域性的（小型分水岭）。

污染物是资源的对立面。大致说来，“资源”是“正常品”（在很多情况下，它们是污染物排放的“下水道”），而“污染物”则是“劣等品”（它们使资源“降级”）。如果在一段时间之内，通过某个“下水道”排放出的污染物超过了它的吸收能力，这个“下水道”就会崩溃。因此，污染是环境保护的对立面。在接下来的内容里，我们将交替使用自然资源和环境这两个词语。

环境经济学中的两个简单实践

为了证明经济学能够天衣无缝地与环境科学整合起来，先来讨论一下以下两个常常见诸新闻媒体的话题，将会是很有用处的。第一个是自由贸易的拥护者和反对者之间的一个激烈争论的话题——反对者们的理由是，自由贸易经常会伤害到德斯塔世界中那些赤贫的人们。第二个则是这样的一种看法：因为排放到大气中的二氧化碳所带来的经济影响，恐怕要一两代人之后才能感受到，因此我们不必现在就气候变化做任何事情。

贸易扩张和环境

现在应该很少有人怀疑：在其他条件相同的前提下，自由贸易将

会使经济增长得更快。大量的实证工作证明了这一点。也有一些证据表明，穷人作为一个群体，同样在享受经济快速增长的果实。然而，由于经济增长对于环境的影响很少得到评估，开放自由贸易的影响仍然不是非常明朗。如果这给社会中那些最贫穷的人们带来的是不良影响，那么不在同时采取预防措施的情况下开放自由贸易，这究竟是否能带来好处，还有待商榷。下面的实例说明了贸易扩张能够带来的不良影响。

高森林覆盖率的贫困国家的政府创造收入的一种简单途径，就是将林木采伐的特许权发放给私人采伐企业。设想一下，某分水岭的山地林的采伐权被发放出去了。森林砍伐会导致淤积增加和下游发洪水的风风险增大。如果法律认定了那些受害者的权利，那么采伐企业就必须对下游的农民和两岸的渔民做出补偿。但法律和法律的执行之间，存在着一道鸿沟。当损害的原因远在数英里之外，当林木采伐的特许权由政府发放，当受害者只不过是一群零散的贫困农民和两岸渔民时，协商的结果通常无效。情况甚至有可能是，那些受害者对于造成他们的境况日益恶化的原因，根本无从知晓。如果采伐企业并未被要求对那些受到损失的人做出补偿，那么私人采伐的成本就会低于采伐行为的实际成本——后者是采伐企业和所有受到负面影响的人所担负的成本之和。从国家的考虑来看，木材是以低于实际的价格出口的，这也就是说，在上游有过量的森林砍伐行为。这也意味着，对于出口有一种无形的补贴，这种补贴是由那些被逐出林地的人们以及下游的人们所支付的。这种补贴隐藏于公众监督之外，但它实际上相当于从出口国家到那些木材进口国家的一笔财富转移。贫穷国家中一些最为贫困的人，将对富裕国家中那些普通的进口者的收入进行补贴。

遗憾的是，我无法向你解释这些补贴的规模到底有多大，因为并没有人来进行评估。国际组织拥有用来从事这些研究的资源，但就我的了解，他们并没有这样去做。这个例子并不该被拿来反对自由贸易，但它可以被用来警示那些提倡自由贸易，而对它的环境影响置之不理的人们。

对气候变化的贴现

我的第二个例子和温室气体的排放以及由此带来的全球气候变化有关。这是政府间气候变化专门委员会（IPCC）一直研究的一个主题。

全球大气中二氧化碳的浓度11,000年以来直到18世纪初期，还一直位于百万分之二百六十（260ppm）左右，但目前这一数字是380ppm。（我们将会忽略另一种温室气体甲烷的浓度。）关于地质时期气候变化的最可信赖的证据来自南极地区的冰核，它揭示出，在过去的420,000年中，直到18世纪初期为止，二氧化碳的最大浓度只有300ppm。这一漫长的时间跨度见证了4个冰川期和间冰期的循环，每个循环大约持续了100,000年。左右这些循环的，是到达地球的太阳辐射的规律变化，太阳辐射的影响通过地球环境产生的反馈和作用力被放大了。

我们目前生活在一个间冰期，这也就是说，地球正在经历一个温暖的阶段。如果目前碳氧化物的排放趋势继续下去，二氧化碳的浓度将有望在这个世纪中叶达到500ppm（这几乎是前工业时期水平的两倍），并在2100年时高达750ppm（这几乎是前工业时期水平的三倍）。二氧化碳的浓度如果在目前的基础上翻一番，预计将会导致全球大气平均温度上升3到7摄氏度。如果二氧化碳的浓度变为原来的三倍，平均温度则会上升6到11摄氏度。即使是仅仅上升3度而到达的水平，也已超出了在过去420,000年中地球所经历的最高温度了。这种变化的速度是最为重要的一点，因为它将意味着，我们的资本资产中有很大部分将会在其计划报废日期的很早之前就变得不再有用了。我们的一些基础设施甚至会消失在不断上升的海平面下。为了重建我们的资产，人们需要进行额外的投资，这将把资源从消费中转移走。如果我们将气候快速变化所带来的影响加在生态系统之上（人们对之并无免疫力的疾病环境的变化，生态系统的构成、地理分布和生产力的退化），那么这种潜在的成本看上去就会十分惊人。然而，当2004年8位杰出的经济学家被邀请到哥本哈根，为这个世界社区如何最有效地在5年间花费500亿美元提供建议时，他们却将气候变化列在了10个选项的最末位置。

为什么经济学家们会这样做？他们这样做是因为他们的推理过程是建立在对未来成本和收益以正贴现率进行贴现的基础之上的。减少全球碳氧化物排放量，或是对碳氧化物吸收技术的投资，都会立刻产生巨大的成本，但避免经济崩溃所带来的收益，只有在50年到100年之后才能享受到。美国政府债券的长期利率在每年3%——5%之间。那里的经济学家们对公共项目做出评估时，通常会用这样一个数字来对未来的成本和收益进行贴现，将其看作是“资本的机会成本”（这个术语本来是应用在通过投资政府债券而获得的利率上的，而非用在对成本和收益进行评估的项目上）。然而，在3%——5%的贴现率水平上，远在未来的消费收益在今天看来可谓微乎其微。如果你的贴现率是每年4%，那么价值1美元的额外消费收益到了100年后，其价值就只有今天的3美分了。换另一种方法来说，如果放弃价值1美元的当期消费，那么作为补偿，你将会要求在100年后得到价值30美元的消费收益。大量的有关气候变化的经济模型已经证明，如果你采用4%的年贴现率，那么成本（也就是负的收益）将大于贴现后的、由阻止净碳氧化物排放而得来的收益。这一计算结果表明，现在为气候变化所做的一切，实际是向一个相对劣质的项目中白扔钱。

全球社区是否应该以一个正贴现率来对未来的消费收益进行贴现呢？和私人层面上的家庭（第六章）一样，集体层面上的家庭也是如此：有两个原因可以解释为什么全球社区以一个正贴现率对未来的收益进行贴现，是合情合理的。首先，如果全球社区迫不及待地要去享受当前收益，那么比起当前收益，未来收益的价值会降低。这种“不耐”就是以正贴现率对未来成本和收益进行贴现的原因之一。第二，出于对正义和公平的考虑，跨世代的人均消费理应达到均衡。因此，如果未来的每代人将会比我们富有，那么还存在这样一个问题：在其他条件相同时，对他们的每一美元价值的消费相对于我们的每一美元价值的消费，我们会进行低估。上升的人均消费水平为以正贴现率对未来成本和收益进行贴现，提供了第二个正当理由。

哲学家们认为，社会的“不耐”从伦理上来说是不能站住脚的，因为这种“不耐”仅仅是因为未来各代现在还不存在，就偏好那些歧视未来各代的政策。一旦我们认可了他们的观点，留给我们的就只有第二个

理由了——对未来成本和收益进行贴现。但如果逐渐上升的人均消费水平为全球社区提供了以正贴现率对未来消费收益进行贴现的理由，那么，逐渐下降的人均消费水平也将会为它提供一个以负贴现率对未来消费收益进行贴现的理由。我们注意到，在家庭层面上，后一个可能性与德斯塔父母在决定如何分配玉米的消费量时所面对的两难选择是密切相关的（第六章）。

经济学家们在他们关于气候变化的模型中使用了正贴现率，因为这些模型假设：即使温室气体的净排放量保持现在的趋势，全球人均消费水平在未来的150年或更长的时间里仍然会持续增长；这实际就是假设，气候变化对未来并不会产生严重的威胁。但全球平均气温上升3——5摄氏度，将会把整个生物圈带到一个地球上数百万年都未曾经历过的气候带中。我们的生产基础这样变化，可能产生的后果将会非常严重，当地球进入了这个气候带之后，对这类“经济将持续发展”的预测的质疑都不会是杞人忧天的行为。如果今天没有做什么实质性工作来寻找隔绝碳氧化物的途径和寻找矿物燃料的替代品，那么对跨地区和跨收入人群做出适当权重后的全球人均消费水平将极有可能会下降——比如出于以下原因：极恶劣的天灾的发生频率大幅增加，热带发生的更加严酷的旱灾，新致病原的出现和重要的生态系统的退化。假设你害怕这一点，你就应该用一个负贴现率来对未来消费收益进行贴现。但要注意的是，从当期角度看来，应用负贴现率将会对遥远未来的收益产生放大作用，而不是减低收益的价值。

让我们做一次运算来感受一下这个数量级。基于社会和个人选择的实证证据表明，一个社会在贴现未来消费收益时所用的贴现率，大约是人均消费水平变化率的三倍。假设一下，碳氧化物的排放量继续当前的趋势（通常被称为“一切照旧”）。来考虑这样一个情形：在今后的50年内，全球人均消费水平以每年0.5%的速度增长，但在之后的100年内会以每年1%的速度下降。在这个情形之下，全球社区理应在今后的50年内，以1.5%的年贴现率（3乘以0.5%）——在其后的100年内以-3%的年贴现率（3乘以-1%）——对未来的消费收益进行贴现。现在，通过简单的运算就能证明，150年后价值1美元的额外消费将相当于价值9美元的当前额外消费。换一种说法，全球社区理应

为未来150年后的1美元价值的额外消费而放弃价值为9美元的当前额外消费。这一计算结果与那些关于气候变化的经济模型所传达的信息是完全相反的。

毋庸置疑，即使在上面的情形下，私人投资者们也将会用一个正贴现率对其个人收入进行贴现。他们之所以这样做，是因为商业银行所提供的储蓄利率极有可能还是正的。但这里并不存在矛盾。在“一切照旧”的前提下，大气仍然是一种开放获得的资源。只要人们还能够随意地排放二氧化碳，那么在私人的投资收益率和全球社区用以对共同成本和收益进行贴现的贴现率之间，就会存在一道鸿沟。很有可能在前者为正的情况下后者为负。这一鸿沟部分地说明了为什么我们要控制碳氧化物的排放量和为什么要将两个比率拉近，这可不能说明为什么全球气候变化的问题应该搁置。

GDP和生产基础

我们刚才所进行的不过是两个“指法练习”而已。然而它们却向我们展示了，自然资本是如何被引入微观经济学的逻辑推理中的。让我们来看看它是否可以被引入宏观经济学的逻辑推理中。

一家国际委员会于1987年在所作的一篇著名报告（广为人知的《布伦特兰委员会报告》）中，将可持续发展定义为“……既满足当代人的需求又不危害后代人满足其需求的发展”。在这一定义中，可持续发展要求，每一代人（相对于其人口而言）应当留给后代的生产基础至少要与自身所继承的规模相等。请注意，这一要求是从“代际公平”这一相对弱化的概念之中衍生出来的。可持续发展还要求，我们的后代应该拥有比我们这一代更多的途径，来满足他们的需求；它并未要求更多的东西。可是，一代人该如何判断他们是否给后代留下了足够的生产基础呢？

很容易看出，仅仅着眼于GDP是无法达到这一目的的。一个经济体的生产基础，就是它的资本资产的存量和制度（第一章）。提到资本资产，我们指的不仅仅是生产资本、人力资本以及知识（这是我们

在第一章所讲述的内容），还包括了自然资本。我们现在就来揭示，为了验证一个经济体的生产基础是在扩张还是在收缩，究竟该看哪些方面。如果一个经济体的资本资产的存量贬值，而且它的制度无法取得足够的改善以补偿这种贬值，那么很明显，这个经济体的生产基础将会萎缩。GDP是“国内生产总值”的首字母的缩略。“总值”这个词意味着，它忽略了资本资产的贬值。一个经济体的生产基础的增长完全有可能伴随着其GDP的增长（这一点在我们研究表2的时候会得到验证），这无疑是我们都愿意来因循的一条经济发展路径；但也有可能，在一个经济体GDP增长的同时，它的生产基础却在萎缩（这一点在我们研究表2的时候，同样会得到验证）。问题在于，当所有人的眼光都盯在GDP上的时候，没有人会注意到这种萎缩。如果生产基础持续萎缩，经济增长迟早将会停滞，并将会出现负增长。生活水准也会随之下降，但没有人曾经预料到这一下降将要发生。因此，人均GDP的增长可能会使得我们认为一切正常——实际并不是这样。类似地，也有可能一个国家的人类发展指数（HDI）在增长，而同时其生产基础却在萎缩（表2）。这意味着，HDI也能起到误导的作用。

作为资源稀缺信号的市场价格

你也许会反对说，对GDP或HDI的密切关注并不会阻止人们关注物价。你甚至可以争辩说，如果自然资源的确变得更加稀缺，那么它们的价格就会上涨，这样就会显示，并非一切情况正常。但如果物价能够揭示稀缺程度，那么市场一定是运转正常的（第四章）。对于很多自然资源来说，市场非但不是在正常运转，它们甚至根本就不存在（在前面，我们将其称为“缺失的市场”）。在某些情况下，它们不存在的原因是，相关的经济上的相互作用在很遥远的地点发生，这使得谈判的成本过高（例如，高地上的森林砍伐给下游农业和渔业活动带来的影响）；在其他情况下，它们并不存在的原因是，经济上的相互影响发生的时间间隔过长（例如，碳氧化物的排放给遥远未来的气候带来的影响，在那个世界里，期货市场并不存在，因为我们的后代不会到今世来跟我们进行谈判）。另外，在某些情况下（大气、含水土层、公共海域），资源的流动性使得市场无法存在——它们属于开放

获得的资源（第二章）；在其他情况下，不明确的和未受保护的产权使得市场无法形成（红树林和珊瑚礁），或者即使它们能够形成也会非正常地运行（那些因森林砍伐而流离失所的人们并未获得补偿）。前面，我们将未达成协议而进行的人类活动所带来的副作用，称为“外部性”。我们和自然进行的交易充满了外部性。这些例子表明，涉及环境的外部性绝大多数都是负的，这说明，利用自然资源的私人成本是低于其社会成本的。定价过低的环境遭到了过度开发。在这种情形下，这个经济体可以在很长的一段时间里享受实际GDP的增长和HDI的提高，即使在同时其生产基础却是在萎缩的。由于是否要对自然资源的社会稀缺价格进行评估仍然充满争议，经济会计师们忽视赞成评估的提议，各个政府也在对自然资源的利用是否要课税的问题上顾虑重重。

环境：是奢侈品还是必需品？

将环境作为一种奢侈商品的行为并不罕见，就像一家著名报纸上所表达的那个想法一样：“经济增长对环境有好处，因为各个国家都需要将贫困甩在身后，才能够去关注环境。”但是在德丝塔的世界中，环境却是生产所必需的要素。当湿地、内陆的和海岸的渔场、林地、森林、水塘与牧场被破坏掉时（由于农业的侵蚀、氮肥的过量、城区的扩展、大坝的修建、政府非法占地，或任何其他原因），农村的那些贫民遭受的损失最为惨重。他们常常并没有借以谋生的其他资源可以选择。相比之下，那些富裕的生态观光者或初级产品进口者，却还有别的选择，通常是别的地方——这说明他们有选择的余地。生态系统的退化就像道路、建筑物和机器设备的贬值一样，但还有两个很大的区别：（i）它常常是不可逆的（或者至少，这个系统要经过很长一段时间才能恢复），以及（ii）生态系统可能会在没有太多预先警示的情况下，突然崩溃。想象一下，如果一个城市通向外部世界的基础设施在毫无征兆的情况下突然垮掉，那么这个城市中的居民们将会变成什么样子。消失的水潭、状况日益恶化的牧场、贫瘠的坡地、被废弃的红树林，正出现在德丝塔世界的那些乡村贫民中间，由此而来的崩溃只是一个有限区域内的实例。我们在第二章中所做的分析现

在正好用来解释，为什么一次突然的生态崩溃（例如近年来在非洲之角和苏丹的达尔富尔地区）能诱发迅速的社会经济衰退。

可持续发展：理论和证据

如果相对于其人口而言，一个社会的生产基础并未萎缩，那么经济发展就是可持续的。但如何才能判断经济发展是否可持续呢？我们已经注意到，无论是GDP还是HDI都没法告诉我们。那么，哪个指数能完成这个任务呢？一个社会的生产基础就是它的制度和资本资产。既然我们有兴趣对一个经济体的生产基础在一段时期内的变化进行评估，那么我们就需要了解，如何去将其资本存量和制度上发生的变化综合起来。让我们先把制度放在一边，来重点看看资本资产。

仅凭直觉，很明显我们不能仅仅只给资本资产列出一个账目（越来越多的机器设备、越来越多的道路公里数、越来越少的林地覆盖平方公里数，等等）。如果资产的减值无法得到其他资产的补偿，那么一个经济体的生产基础将会下降。相反，如果资产的减值（不仅）得到其他资产的积累补偿，那么经济体的生产基础将得到扩展。一种资产对某些其他资产的减值的补偿能力，取决于技术知识（例如，双层玻璃窗可以对中央供暖系统起到一定程度的替代作用，但只是一定程度）和该经济体当时正好拥有的资产存量（例如，树木对土壤侵蚀起到的保护作用要取决于当时存在的草本植被）。然而，很明显，各种资本资产互相补偿的能力是有区别的。我们愿意将这些能力作为价值归于这些资产上。我们需要对这些能力进行估计。在这里，一种资产的社会生产力是我们的兴趣所在。说到一种资产的社会生产力，我们指的是：在其他条件相等的情况下，能够被经济体获得的该种资产增加一单位，人们所享受到的社会福祉的净增加。换言之，一种资产的社会生产力就是一额外单位的该资产为社会提供的服务流量的资本化价值。一种资产的价值不过是它的数量和它的社会生产力的乘积。

由于我们正在试图从操作上去了解可持续发展的概念，我们必须不仅把目前在世的人们的福祉加入到“社会福祉”这个术语中，而且还要把出现在未来的人们的福祉也加入其中。这些属于伦理方面的理

论，超越了纯粹以人类为中心的自然观，因为它们坚持认为，自然的某些方面具有内在的价值。我所针对的社会福祉的概念，将其内在价值也加入在了其净值内（如果需要的话）。然而，一条伦理理论自身并不足以决定资产资本的社会生产力，因为这条理论并不会作用于任何事物。我们同样需要对事态进行描述。在一个经济体中加入一单位的资本资产，就会给这个经济体带来扰动。为了评估这一额外单位对社会福祉的贡献，我们需要对增加前和增加后的事态进行描述。简言之，要对资本资产的社会生产力进行量度，同时需要评估和描述。

现在假设一下，你采纳了某个关于社会福祉的概念（通过增加所有人的福祉），并在头脑中拥有了一幅未来的经济景象（一切照旧）。原则上，你现在就已经可以对每一种资本资产的社会生产力进行评估了。你可以在其他条件相同的前提下（这是这一实践的描述部分），通过评估每一额外单位的资本资产对社会福祉所做出的贡献（这是这一实践的评估部分），来达到这一目的。经济学家们将各资本资产的社会生产力称为它们的影子价格，以此来和市场上观察到的它们的价格进行区分。虽然影子价格通常和商品有关，而非仅仅与资本资产有关，我们这里还是以资本资产为重点。

影子价格反映了资本资产的社会性稀缺。在我们所知的这个世界上，对影子价格进行评估，困难重重。有些为我们所持有的伦理价值多半是无法进行量度的——如果它们遇到我们所持有的其他价值的话。这并不意味着，伦理价值不能给影子价格强加范围——它们是可以的。因此，如果我们希望避免就可持续发展问题做出那些沉重但一钱不值的声明的话，那么有关影子价格的讨论就将举足轻重。当前用来对生态系统服务的影子价格进行评估的大多数方法，都是很粗略的，然而运用这些方法，总比根本不去对它们进行评估强了很多。

一个经济体的资本资产存量的价值若以其影子价格来衡量，这个价值就称为它的总括财富。“总括”这个词旨在提醒我们：不仅自然资本被包括在资产的清单中，而且在评估这些资产的时候，外部性也被考虑进去。总括财富是各个资本资产的价值总和。这是用国际货币（当然也可以是别的）来表达出的一个数字。

我们可以做出以下的总结：一个经济体的总括财富和制度，共同构成了它的生产基础。如果现在我们想去确定一国的经济发展在某一时间内是否是可持续的，那么我们就必须要对它的总括财富和制度在这一时间段内所发生的变化——当然，这是相对于其人口而言的——进行评估。在第一章中我们注意到，知识和制度随着时间而发生的变化会在全要素生产率中体现出来。因此，我们将对相对于人口而言的一国经济的生产基础在任何一段时间内所发生的变化进行评估的过程，分解成五个阶段。

第一，对制造资本、人力资本、自然资本在数量和构成上发生的变化值——我们称之为总括投资——进行评估。（如果总括投资被发现是正的，那么我们可以下结论说，制造资本、人力资本、自然资本的总和在这一段时间有所增长。）第二，对全要素生产率的变化进行评估。第三，将这两个数值变换形式，使其能够让我们计算出这两种变化对生产基础的影响。第四，将这两个估值结果整合成一个数值，使其能够用来反映该经济体的生产基础所发生的变化。第五，对人口的变化做出校正，得出一个相对于人口而言的该经济的生产基础所发生的变化。

我在这五个步骤上花费了如此多的笔墨，这是因为它们可以在对过去的研究中派上用场。但是，当然，用这五个步骤来对未来进行预测，同样也是有效的。上面概述的这一过程，对于任何想了解我们所追求的经济路径是否会通向可持续发展的人来说，都是至关重要的。

近几十年的经济发展是可持续性的吗？

近来，世界银行的经济学家们对不同国家近几十年内的总括投资做出了评估。他们用人力资本的净投资加上已有的国家范围内对制造资本的投资估值，再扣除自然资本投资的减缩量，完成了这个任务（这是上面的第一步）。这些经济学家们用官方的国民净储蓄的评估值作为制造资本净投资的替代物。而对于人力资本的净投资，他们则用教育支出作为替代物。为了对自然资本上投资的缩减进行量化，他们考虑了商业林区、石油、矿藏，以及以二氧化碳含量为依据的空气

质量的存量的净变化量。石油和矿藏的估值，是用其市场价值扣除开采费用后计算出来的。全球碳氧化物向大气排放的影子价格，就等同于由其所导致的气候变化所带来的损失。这一损失被定为每吨20美元——这极有可能是一项严重的低估。对于森林的估值，是用其市场价值扣除采伐成本后计算出来的。森林对生态系统的运转所做出的贡献则被忽略了。

世界银行所列出的自然资源清单并不完整。它并没有把水资源、渔场、空气和水的污染物、土壤以及生态系统包括进去。世界银行关于人力资本的概念并不完备，因为健康并未被计算进去。并且世界银行对影子价格的估计极为粗略。然而事情总有开始，世界银行的开头，是一项极其复杂纷乱的任务的第一步。我在这里想做的是，对一群生态学家和经济学家最近发表的一组数据进行研究——他们将世界银行做出的关于总括投资的估值进行了校正，并接下来对贝基和德丝塔世界中一些主要国家和地区在近几十年内的经济发展是否是可持续的做出了确认。表2是这一组数据的精练版本。虽然这是可持续发展研究的一个很粗略的开始，但它毕竟是一个开端。

被研究的区域是非洲撒哈拉沙漠以南的国家、孟加拉国、印度、尼泊尔和巴基斯坦（都是贫穷国家），中国（中等收入国家），以及英国和美国（都是富裕国家）。研究的时间段是1970——2000年间。表2的第一列中包含了世界银行做出的总括投资的平均估值所占GDP的比重，以百分比表示（第一步）。第二列给出了年均人口增长率。第三列给出了全要素生产率的年均增长率的估值，我们这里将用一个关于知识和制度的综合指数的年均变化率来解释（这是第二步）。我用前三列的数字来得出人均生产基础的年变化率（这将第三步到第五步结合起来）。它们由第四列给出。

在为这些发现做出总结之前，来感受一下表格中的这些数字能告诉我们什么，将是非常有意义的。来考虑一下巴基斯坦。在1970——2000年之间，总括投资所占GDP比重是每年8.8%。全要素生产率以每年0.4%的速率增长。由于这两个数目都是正的，我们可以得出结论，巴基斯坦2000年的生产基础要比1970年的有所增长。但再来看

一看巴基斯坦的人口，它在以每年2.7%的速率增长。第四列表明，结果巴基斯坦的人均生产基础在以每年0.7%的速率下降，这说明2000年的生产基础只有1970年的80%的水平。

表2国家的发展

国家 / 地区	I/Y* (百分比)	1970—2000 年间的年增长率(%)				Δ HDI ⁺⁺
		人口	TFP [†]	生产基础 (人均)	GDP (人均)	
非洲撒哈拉沙漠以南地区	- 2.1	2.7	0.1	-2.9	-0.1	+
孟加拉国	7.1	2.2	0.7	0.1	1.9	+
印度	9.5	2.0	0.6	0.4	3.0	+
尼泊尔	13.3	2.2	0.5	0.6	1.9	+
巴基斯坦	8.8	2.7	0.4	-0.7	2.2	+
中国	22.7	1.4	3.6	7.8	7.8	+
英国	7.4	0.2	0.7	2.4	2.2	+
美国	8.9	1.1	0.2	1.0	1.1	+

*总括投资所占GDP比重（1970——2000年间的平均值）

+ 全要素生产率

++ 1970——2000 年间的人类发展指数的变化

节选自K.J.阿罗、P.达斯古普塔、L.古尔德、G.德利、P.R.埃尔利希、G.M.希尔、S.莱温、K.-G.马勒、S.施耐德、D.A.斯塔莱特、B.沃克，《我们是否消费过多？》，《经济展望杂志》，2004年，第18卷，第3期，147——172页。

相比之下，来考虑一下美国。总括投资所占GDP比重是每年8.9%，仅比巴基斯坦的这一数字略高。全要素生产率的增长率（年均0.2%）甚至低于巴基斯坦。但人口却只是在以1.1%的年增长率增长，这意味着美国的人均生产基础在以1%的年均增长率增长。在1970——2000年之间，美国的经济发展是可持续的，而巴基斯坦的经济发展则是不可持续的。

有趣的是，如果你用人均GDP来衡量它们的经济表现，你将会得到一幅完全不同的画面。表2的第五列表明，巴基斯坦在以相当高的

年增长率（2.2%）增长，而美国却只是在以1.1%的年增长率增长。如果你现在看一看第六列就会发现，联合国给出的巴基斯坦的人类发展指数（HDI）在这一时期得到了提高。HDI的变动丝毫没有告诉我们与可持续发展有关的事情。

然而，表2中的令人震惊的消息则在于，在1970——2000年之间，我们这张清单上所有的贫穷国家，其经济发展要么是可持续发展的，要么是勉强可持续发展的。诚然，非洲撒哈拉沙漠以南地区的情况并不令人吃惊。它的总括投资是负数，这说明这一地区在制造资本、人力资本和自然资本上的投资的缩减量占GDP的2.1%。人口的年增长率是2.7%，而全要素生产率基本没有什么增长（年增长率0.1%）。即使不做任何计算，我们也应当会觉察到，非洲撒哈拉沙漠以南地区的人均生产基础水平在下降。表格证实了它确实如此，下降的年速率是2.9%。如果你现在看看第五列的数字，你将会发现，非洲撒哈拉沙漠以南地区的人均GDP保持得相当稳定。但该地区的HDI却显示出提高的迹象。这又一次确认了，对HDI变动的研究并不会使我们能够对可持续发展做出任何评论。

巴基斯坦是印度次大陆地区经济表现最差的国家，但如果对这一地区的其余国家加以评价的话，它们也不过是勉强达到了可持续发展的标准。每个国家（孟加拉国、印度、尼泊尔）的总括投资与全要素生产率的增加都是正数。这两者合在一起，意味着每个国家的生产基础都有所扩张。但人口增长是如此之快，以至于人均生产基础的年增长率分别只有0.1%、0.4%和0.6%。即使是这些数字，也极有可能是被高估的结果。世界银行的经济学家们在对总括投资进行评估时所使用的列表各项中，并没有包含土壤侵蚀和城区污染，而这两者都被专家们认为是印度次大陆的问题。而且，前面曾经提到，人们要求降低风险的渴望意味着，自然资本降级带来的负面风险——比起与它相应的、能够比预期往更好的方向发展的概率——理应被给予一个较高的权重。因此，如果我们考虑到风险厌恶，则对总括投资的估值又将降低。人们免不了会怀疑，在1970——2000年之间，印度次大陆地区的经济发展并不是可持续发展的。然而在这里，你并不是从GDP或是HDI的数字中了解到这一情况的。在这一地区的每个国家中，前者有所增

长，而后者有所提高。

中国的总括投资占到了GDP的22.7%，这在表2的样本国家中是一个非常高的数字。全要素生产率的年增长率高达3.6%。人口的增长率相对较低，为每年1.4%。我们并不应该对中国的生产基础有所扩张——以7.8%的年增长率——感到惊奇。人均GDP同样以7.8%的年增长率在增长，HDI也得到了提高。在中国，人均GDP、HDI和人均生产基础，是在齐头并进地增长着。

这里并没有对英国和美国做过多的评论。这两个国家都是富裕而成熟的经济体。1970——2000年之间，虽然总括投资并不高，但人口增长也很慢。全要素生产率的增长率也不高。虽然这些数字意味着在这两个国家的人均生产基础均有所扩张，但我们还是应该谨慎一些，因为前面曾经提过，世界银行对碳氧化物排放的损害做出了过低的评估。这两个国家的人均GDP都有所增加，HDI也在提高。

我们刚刚研究的这些数字都是比较粗略和直白的，但是它们却展示了，自然资本的计算方式是如何对我们对于经济发展过程的理念产生重要作用的。在表2中，我有意地对自然资本的减值做出了保守的假设。例如，将排放在大气中的每吨碳氧化物折合成20美元，这一价格几乎肯定低于它的社会成本（或负的影子价格）。如果我们将这个影子价格以另一并非不合理的价格（每吨75美元）来代替，那么表2中的所有贫穷国家在1970——2000年间的人均生产基础，都会呈现出下降趋势。我们从中得到的信息是发人深省的：如果从人均生产基础来判断，那么在过去的30年中，非洲撒哈拉沙漠以南地区（目前有7.5亿人口）是变得更加贫穷了，而印度次大陆地区（目前有14亿多人口）的经济发展要用“不可持续”或“勉强可持续”来形容。以下的这一推断是错误的：贫穷国家的人们应该靠减少消费的方式来更多地投资于其生产基础。在这本书中，我们曾不止一次地提到，在德丝塔的世界中对商品和服务的生产和分配是非常低效的。将消费和对生产基础的投资看作一笔数目固定的资产中此消彼长的两部分，这是错误的。更优越的制度将会使得德丝塔世界的人们消费更多，投资更多（当然指的是总括投资）。

第八章

社会福祉和民主政府

在20世纪70年代，经济学家彼得·鲍尔经常写道：如果当今贫穷国家的政府在它们应该做的事情上——通过外交保护公民不遭受外来威胁，严格执行法治，提供公共基础设施（耐久的道路、港口、可信赖的行政管理、可以得到的饮用水和电力）——曾经励精图治，并且使得市场能够不受阻碍地运行的话，那么它们将不会剩下什么时间和精力来对贸易进行干涉，对偏爱的产业给予补贴，以行政价格从农民手里夺得农业产品，建立起那些最终变成累赘的公共产业，从而把经济弄得一塌糊涂。鲍尔的观点在发展经济学家当中，可以说是只此一家。虽然他给政府职责列出的清单不尽完备，但他引起人们对这些情况的注意，使得其他的经济发展专家了解到，经济学在治理方面有很多话要说。

社会错过机会的途径很多，但是能使自己繁荣富强的途径却只有几条而已。在这本专论中，我们先是对环境背景进行了确认——在此环境背景下，在某些行为上达成一致的人们能够彼此信任对方会恪守信用。接下来，我们又研究了两种微观制度——家庭和企业——以及两种具有很大覆盖面的制度，也就是社区和市场（在这两种制度下，家庭和企业能够彼此间互相作用）。现在，我们已经快要对制度和公共政策间的相互作用有了感性认识，而这种相互作用能够使人们兴旺发达。在这一章中，我们将会对一种制度的合理动机和延伸范围做出研究；这一制度的理想形式能够对其他制度进行补充，又凌驾于其他制度之上，使得它们能够正常运转。这一制度就是政府。

自由和民主

政府是国家公民的代理机构。它应该对他们负责。（在现代民主制中，“公仆”这个词被用在一国中最有强权的人们身上。）时至今

日，我们认为这些约束是不言自明的，但并非所有人都是这样认为的。1949年在剑桥大学所做的（阿尔弗雷德·）马歇尔讲座中，社会学家T.H.马歇尔通过发生在欧洲的以下三次社会革命将现代公民身份的概念做了概括：发生在18世纪的公民自由革命，发生在19世纪的政治自由革命，以及发生在20世纪的社会经济自由革命。马歇尔具有历史意义的讲述可能暗示着，“自由”是贝基世界特有的追求，但这将是一个错误。我并不掌握任何证据能够说明，德丝塔世界中的人们不愿意去选择他们自己的政治领袖，或当他们聚在一起讨论一般的人生问题和具体的公共服务质量时，希望被权力机构呼来喝去。诚然，知识分子们会问，那些贫穷国家对于政治和公民自由，是否能够承受得起（按照一般说法，民主这个术语经常被拿来同时涵盖此二者）。但这个问题和民主阻碍经济增长的可能性有关（更糟糕的是，它将会对不可持续的经济发展起到鼓励作用），可以预期，那些贫穷国家的公民们将会对此表示关注，并且他们有理由这样做。

政治学家西摩·马丁·李普塞特观察到，经济增长将会促进民主实践，他本人也因此而闻名。与此相反的观点——民主将会促进物质繁荣——也为许多社会思想家所推崇。因此，民主不仅仅被看作是一种结果，有些人同时将其看作是经济发展的一条途径。考虑到德丝塔世界中的那些统治者对于独裁主义行为的偏好，他们的想法一定与上述观点不同。在国家贫穷的时候，民主和经济增长之间涉及权衡取舍，这已经是今天最贫穷国家当权者们坚定的信条。

专制主义在表面上看来是很有吸引力的，因为它可以提供强硬治理。一个政府应该强硬，这毋庸置疑；而难以回答的问题则是，政府应当在什么方面强硬。法治就是首选。除了其他作用之外，法治使得公民们能够去追求他们的目标和事业。但令人失望的是，在德丝塔的世界中，专制政权习以为常地侵犯这一最为基本的国家义务：尊重法治。我们在前面曾经提到，将社区凝聚起来的社会行为规范可能崩溃——如果政府一心想要将其摧毁的话。统治者们很早就知道，恐怖主义是他们消除社区内部的合作关系，以此来对威胁统治的行为进行防范的一条途径。在很多场合下，德丝塔世界中的独裁政权是通过向公民灌输畏惧思想来维持着它们的权力的。在较为温和的政治气候下，

公共官员之间的任人唯亲和政府的监守自盗，使得公民们贫困不堪，而那些当权者却享尽荣华富贵。

但专制主义是以各种方式和规模出现的。在当代世界中，有些专制政权实行了法治，并且使得公民们实现了物质繁荣（新加坡就是一个例子）。它们在公共管理中建立了制衡制度，并对政策上的错误进行修正，这些做法已经为人们所熟知。但它们不过是特例而已。而特例的问题是，它们无法给其他政府带来任何指导作用。毕竟，公民们不可能希望专制政权产生，他们也同样不可能很顺利地将一个专制政权拉下马，即使该政权已经被证明是不合理的或是掠夺性的。另一方面，民主同样也不能保证经济发展。民主所能做到的，就是给公民们提供一个在他们自己之间彼此协调的机会，例如，通过公众参与（第二至第三章），由此来使国家政权执行法治并提供那些其他必不可少的公共服务，这些服务能够让人们了解其人生的重要意义。但政治的多元化可以与公民的无责任心共存，甚至达到了没有人有动力为唤醒公民的责任心做些什么的程度。在第二章中曾经提到过均衡，民主与一种混乱不堪的社会秩序相结合，可以达到一种均衡状态；民主与一种能够使得公民们举止得体的社会秩序相结合，同样可以达到一种均衡状态。在当代社会中，我们就上述两种情况都能找到近似的例子。

对过去40年的数据进行的统计学分析表明：在贫穷国家中，那些其公民享有更多民主的国家，一般会有更高的经济增长。相关性不等于因果关系，但这些发现暗示着，民主对于贫穷国家来说可能并不是奢侈品。这样的实证研究很少，因此我们无从了解这一发现从实证意义上来说是否站得住脚。更加重要的是，没有人曾经调查研究过，在民主和人均生产基础的增长之间，是否存在正相关的关系；这意味着，就目前情况而言，我们并不了解在当代社会中，民主和可持续发展之间的联系。民主这个词同时意味着很多东西——定期且公平的选举制度、政府的透明度、政治的多元化、出版自由、结社自由、抱怨自然环境退化的自由，等等。从实证的角度来说，我们对有助于带来可持续发展的那些方面，仍然了解太少。以这种情况看，在眼下，发展民主并不能以民主能够促进可持续发展为基础。我们应当出于以下两个原因而偏好民主：（i）它本质上是一个好东西；（ii）它并没有被认

为是阻碍了经济发展，而且甚至很有可能带来经济发展。

福祉：个人的和社会的

什么样的社会制度，以及什么类型的公共政策，最有可能使得人们获得繁荣呢？这个问题的核心是一个人的福祉。提到它，一般来说我们指的是一个人能够实现独立、选择和自主的程度。社会制度在实现福祉方面的核心地位是足够明晰的：社会生活是个人的社会统一感的表达，而商品和不存在强迫则是人们借以追求自己特有的利益概念的途径。T.H.马歇尔对于自由的三层次分类可以被认为是在表达：公民自由权的享有、参与政治的能力，以及获得商品（食物、衣物、住房、健康保障、教育——更概括地说就是财富）的权利，是人们获得繁荣的必要条件。

成分和决定因素

马歇尔的这一分类可以被分解为更小的部分。各种各样的公民自由权、各方面的健康等等，构成了福祉的成分。由于福祉本身是一个综合体，因此对一个人的福祉进行衡量，就要涉及加总，这意味着要在这些成分中进行取舍。

我们已经知道，还有另外一种考虑人类福祉的方法。这种方法涉及对福祉的决定因素的评估，这里的决定因素指的是生产福祉的商品投入。这些决定因素不仅仅包括那些诸如食物和住房之类的必需品，还包括了获得知识和信息的权利。人们可能会将这些成分和决定因素分别看作“结果”和“手段”。将福祉的决定因素综合为一个数字，在实际的应用中被证明是非常有用的。在上一章中我曾提出，一个人的总括财富可以被用作其福祉的综合指数。

显示偏好和陈述偏好

人们如何来评估一个人的福祉呢？从人们做出的决策中，可以推断出很多方面。如果发现有人购买并阅读了出奇多的书籍，那么由此

判定他的福祉尤其取决于他是否有书可读，很可能就是合理的。这种评估方法被称为显示偏好法。其根本的逻辑在于，在其他条件相同的情况下，无论是在市场上还是在社区中，一个人会通过他所做出的选择来显示他的愿望和要求。

然而，福祉的有些方面只能通过请求人们将其陈述出来，才能得到确认。它们包括以下情形：福祉的决定因素是那些人们无法显示其偏好和兴趣的商品和服务——因为他们没有机会去这样做。公共品和生态服务就是这样的例子。需要花上一番心思去设计问卷，以将人们不如实做出回答的风险最小化。在近几年中，经济学家们设计出了很巧妙的方法，来保证人们不会对这些商品的偏好加以夸张，尤其是在他们不用为其付钱的情形下。

公益品

我们可以非常客观地对福祉的很多方面进行衡量。人们对医药、营养和教育的需求，被专家们作为日常工作而进行评估。我们也许会对这些专家是否知道他们在说些什么表示怀疑，但在心底里我们却知道，他们对于我们的某些特定方面，比我们自己还要更加了解。经济学家理查德·马斯格雷夫在很多年前提出，仅仅从显示偏好中推断福祉水平是错误的，因为还存在着他称之为公益品的东西。公益品会对人类的利益起到保护和促进的作用——它们并不仅仅满足我们的偏好。因此，公益品要比从人们做出的选择中所显示出来的价值更高。例如，哲学家们曾主张过，我们并不应该仅仅从公民们所显示出来的、对民主的渴求程度，来试图证明民主的合理性。民主就是一种公益品。相关地，人权包含了一系列的公益品，其中“基本”权利是一种极端形式，因为它们是不可交易的。权利当然并不会和偏好背道而驰；它们只是通过反对其他（不那么紧急或关键的）偏好和利益的声明，来对某些偏好（例如，对不被强迫的偏好）起到巩固作用。

同样地，不可能总是从陈述偏好中发现商品的益处。这个问题部分在于人们在被提问时不愿意说出实话的可能性，但部分在于别的原因。例如，这样的主张将会很奇怪：几乎没有必要在德斯塔世界中妇

女生育健康的项目上投资，因为那里的贫困妇女们已经接受了她们的命运，似乎并不坚持要从这样的项目中受益；或者，那里的政府也不应该对基础教育进行投资，因为那里的父母们对教育并不关心，孩子们因为不了解教育，同样对其并不关心。我从来没有听到有人提出这样的观点。

就是说，当我们将“益处”归于商品的时候，保持谨慎是有益无害的。强行从商品中找出益处的冲动，将是父权主义甚至专制主义的象征。“虚假意识”的概念曾经被德斯塔世界中那些世俗的和宗教的专制者用来证明其行为是正确的（“我的人民并不知道他们的真正利益何在”，或是“我的追随者们要依靠我来给他们解释《圣经》”）。相比之下，权利在贝基的世界中产生了扩散，以至于权利这个概念本身在目前都被败坏了。坚持只要不被诉讼就绝不能被监禁的权利是一回事，而声称每周工作 35 小时是一种人权则完全是另一回事。后者是在一些煽动下，在谈判桌上赢得的一纸协议；但毫无条件地用“权利”来表示这种协议的结果，却是对这个术语的一种误用。

人的总和和政策评估

社会福祉是个人福祉的总和。经济学家们提到个人福祉的总和时，通常是通过将个人福祉进行加总得到的。在上一章中，我通过将社会福祉看作目前一代人和所有后代的福祉总和，采纳了这一观点，尽管并没有什么概念性的东西要依赖这一加总。这里我们注意到，总括财富随着时间的变动，可以用来对随时间而变化的跨世代福祉（以福祉的商品决定因素表示）的变化量进行衡量。这些决定因素是以其影子价格来进行估值的。可以证明，为了对政策（例如，一项新的公共投资或税收结构的一次变化）进行评价，政府应当对该项政策引起的一揽子商品和服务的变动，以其影子价格来进行估值。这样的一种评估性的实践，被称为社会成本收益分析。这种想法是要以影子价格去对这一政策的（社会）盈利能力进行评估，并在当（且仅当）其净社会收益是正值的情况下，推荐这种政策。这样一来，影子价格就同时在对可持续发展（第七章）及政策的评估中发挥了作用。这是经济学家们有幸能够不时揭示的美妙事实之一。

政府的功能

在当今的每一个经济体中，政府都是一位主要的“演员”。它的支出所占GDP的比例，在德丝塔的世界中是18%，而在贝基的世界中则是28%。（在欧盟，相应的比例则是37%。）这些数字包含了公共生产（道路、邮政服务、国防、法制系统，等等），转移支付（社会保障、失业救济，等等），以及清偿政府债务。这笔开销的绝大部分资金是由税收来筹措的。

政府的一项重要任务，就是要去修正市场失灵。稳定宏观经济（第四章），正是这个任务的一个部分。但是，社区也有可能失灵。市场和社区都会受到无力提供足够水平的公共品的困扰；法治作为社会规范的约束的对立面，就是一个很突出的例子。类似地，无论是市场还是社区，都没法对生产劣等公共品进行限制并达到让社会满意的程度。这两种制度中都暗含有外部性，无论这种外部性是有益的还是有害的。（理想的）国家政权在这种制度失灵中的作用一目了然的。

家族也有可能失灵。尽管政府进入家族领域可能显得有些唐突，但在贝基的世界中，政府常常会这样做。这样做是有充分理由的。在德丝塔的世界中，运转不良的家庭会受到社区的规劝。但是在贝基的世界，家庭周围通常没有社区，因此就不再有这一选择。这就是为什么在贝基的世界中，政府的社会工作者和顾问会代表儿童，来干涉那些有虐待倾向的成年人，并对有破坏性的儿童提供帮助，改善他们的行为。

市场和社区在公益品的提供方面，都是不够充分的。有些公益品是私人品（个人健康），有些则是公共品（关于潜在的流行病的信息），而其余的位于两者之间——它们涉及外部性（关于吸烟危害的信息）。当交易涉及公益品时，社区和市场在理想的状态下应该能够得到政府措施的补助。政府可以通过对家庭和企业课税，并采用直接生产公益品或对其私有领域的生产进行补贴的方式提供公益品，从而达到这一目的。

公平和效率的权衡取舍

市场和社区中所实现的对商品和服务的分配，是由家庭从过去继承下来的资产所决定的。一种对市场常见的抱怨便是，它们容许了财富分配的极度不均。在贝基的世界中，这一抱怨变得越来越尖锐，因为贫富之间的差距在近几十年内扩大了很多。例如在美国，1978年时，最富有的10%的家庭享受了32%的GDP，而在1998年，相应的数字已经上升到了41%。在贝基的世界中另一种抱怨则是，在就业市场上，与男人相比，妇女处于不利地位。在前面我们提到过，社区也可能对那些未曾继承太多资源的不幸者们十分无情，对于妇女也是如此。这些社区的访客们也许注意不到这些不平等现象，但这是因为在德丝塔世界中的乡村地区，所有的人都十分贫穷。财富的差异反映在他们进餐的频率和饭菜的质量、他们所拥有的衣物数量、他们的卧具和厨具质量，以及他们房屋的耐用性（它们是用泥或是用砖造的）方面。而妇女常常是小心翼翼地躲在人们的视线之外。这些不平等中并没有一个像贝基世界中的那样明显，但当家庭极端贫困的时候，很小的差异都关系到生死存亡的问题。因此，在对社区津津乐道的同时对市场大肆抱怨，是一种很轻率的行为。

因此，对商品和服务的分配，也就成了一个受到政府关注的问题。但是，如果我们回过头来看T.H.马歇尔对福祉所做出的三层次分类，就会发现一个有趣的事实：现在的人们认为所有人对公民和政治自由都有平等权利是天经地义的，但千万不要在（总括）财富的分配问题上做出相同的论断。为什么？有可能是因为，一般来说，对他人的公民自由和政治自由的尊重，并不会让人付出任何直接成本，而对财富的再分配，却会让那些人付出放弃部分财富的代价。法律理论专家查尔斯·弗里德曾经提出，公民权利的一些方面——诸如不受被禁止方式侵扰的权利——并没有自然的限制。（“如果我不受打扰，那么我所获得的商品从其性质上将不会是稀缺的或受限的。不会相互伤害、不会相互欺骗、不会相互不管不顾的人，怎么可能越来越少直至消失呢？”）兑现公民权利是有可能性的，而兑现健康保障的权利，可能性就没那么大了：这个经济体也许根本就没有足够的资源。关键的一点在于，与财富不同，民主不需要被创造，它只需要被保护。经

济学家詹姆斯·莫里斯第一个令人信服地证明了，为什么在商讨财富分配的过程中，我们不得不去关注个人才能的差异，关心激励以及随之而来的义务（兑现协议、不采用机会主义行为，等等），考虑别人的需求，并且考虑奖惩的事项。一个政府如果过分热衷于通过税收和补贴的手段来使财富达到平均，就有可能会把家庭生产财富的激励降低到这样一个程度——所有人的利益都会被损害。这就是经典的公平和效率的权衡取舍。

市场和社区之间的调解

所有的社会都要依赖市场和社区的组合。当人们寻找到方法，能够克服在实现合作带来的收益的过程中所遇到的困难，这一组合就将随着事态的变化而发生变动。社区有助于市场的正常运转，这已经是老生常谈了。没有一份法律合同是天衣无缝的。无论被请来起草这些合同的律师是多么老谋深算，也会有未尽的事项或条款。一个运转良好的社会，一定已经就什么是对彼此行为的合理期望达成了默契的理解。社区可以对合理期望的创造和维持，起到重要的作用。合理期望使制度得以形成——在这种制度下，各个家庭能够对事项进行商讨，并就市场产品和公共服务的质量交换信息。社区也是一个进行政治辩论的场所。它们可以对市场和政府起到惩戒作用。

但它们同样可能对市场的兴起起到抑制的作用。当社区内的联系过于密集和强烈，退出社区可能就是高成本的。一个想用钱“买”出一条脱离他所在社区的长期关系的通路，并加入到其他地方市场的人，如果面临着社区将会对他所遗留下的家人进行报复的风险，实际并不能够这样做。与此相反，市场的发展也会摧毁社区，并使得特定的、易受损害的群体的境况更为糟糕。如果临近城镇的市场有所发展，那么那些村庄中关系较疏远的人们（年轻人）就很有可能会去利用这些市场，并从那些被盛行的社会规范所神化的传统义务中脱离出来。那些与家庭联系更加紧密的人们将会注意到这一点，并做出判断：遵守原先的协议带来的收益现在下降了（第二章）。这两种情况都会使得互惠的社会规范弱化，使得特定群体（妇女、老人、儿童）的境况更为糟糕。如果将这一点用我们在这里使用的语言表达出来的话，那么

就是：当人们将其约定从社区中带走，并带到市场之上的时候，这一转移将会引起外部性。我们不会在经济评论中读到太多关于这方面的内容，因为它们并不属于我们常见的那些外部性，例如工业生产将会破坏当地环境。但它们的的确确就是外部性。政府的一个任务就是去识别这些外部性，并且缓和那些被其伤害的人群所受到的打击。

在法治无法正常运行、官员们将公共领域作为其私人领地、市场经常缺失的国家中，社区使得人们能够生存下去。因此目前很多学者认为它们是（非个人）市场的一个有力替代品。但是我们必须记住，社区合作的义务会阻碍市场的发展。而且，从过去继承下来的个人义务，可能会使得公共官员们无法公正行事。在贝基的世界中被认为是腐败的行为，到了德丝塔的世界中可能就成了社会义务。类似地，在贝基的世界中，一个人从属的公民协会可能是另一个人所在的特殊利益群体。这些观点上的差异正是导致社会悲剧的文化冲突的来源之一。在德丝塔的世界中，社区之间互相争斗的事情并不罕见，但持械在大街上冲杀并不会带来经济发展。

民主投票规则

在一个秩序井然的社会中，公民教育试图向人们灌输一种公民感。当购物的时候，我们并不需要了解谁需要什么，为什么需要。市场有助于大规模地节省信息成本，这使得公民们在市场上从事日常交易时并不用彼此担心（第四章）。但即使是理想市场，也只是在私人品的交易上才是有效的。公民们理应在公共领域中——这包括了外部性，以及财富分配与法治这样的公共品和公益品的供给——彼此关注。所谓公民意识，就是要去识别并接受我们的生活在私人领域和公共领域间的区别。

在日常生活中，私人领域和公共领域间的区别，取决于政府势力所及的范围。某人对于一个社会——在这里，国家仅仅维持法治，并保护公民不受外来的侵略（最小国家）——中穷人的关注，会和她在在一个福利国家（目前这类国家在西欧非常盛行）中的这一关注完全不同。原因在于，在福利国家中要面对额外的、用来为重新分配筹措资

金的税收；而在最小国家中，这种重新分配只有通过自愿的转移才能实现。她其实并不需要去担心福利国家中的穷人们（因为执行重新分配措施是政府的一项任务）。相反，在最小国家中，她会积极地为穷人们争取利益。既然她在两个社会中面对的选择有明显不同，因此她也会做出不同的选择。

在民主社会中，参加选举的候选人主张的是不同的公共政策。因此，一个人在给一个候选人投票时，实际上是在为一项公共政策投票，更准确地说，是为一系列可能出现的政策投票。由于公共政策会影响到商品和服务的生产和分配（我们将其称为结果），因此，给一个候选人投票实际上是在为可能出现的政策投票。对于社会福祉，公民们大概会做出不同的解释。如果确实如此，他们就将对那些候选人进行截然不同的排名，每个人投票的结果也将会不同。但即使公民的伦理价值观几乎一致，他们的个人偏好通常也会不同，而且极有可能的是，他们心目中对公共政策如何影响结果的看法也会不同。因此，公民们面对着将他们的看法综合为一个整体的问题。对公共官员的选择过程起到监督作用的投票规则，将公民的伦理偏好进行了综合。正式地说，一套投票规则是从一系列可选项（例如，政治候选人）中，以投票者对这些可选项的排名为基础而进行选择的一种手段。

为什么投票者们应当坚持对所有的候选人进行排名

几个世纪以来，人们设计出了很多投票规则——多数决定规则、相对多数规则、排名顺序投票法、一致性规则、认可投票法、一次性选出法，等等。粗看上去，它们的优势和缺点并不算明显。是否存在一种理想的投票规则呢？我们一会儿就来对这个问题进行研究，但我们应该立刻注意到，很多全国性的选举系统远远达不到理想的标准，因为投票者是被要求记录下其最为偏好的那个候选人，而非对所有候选人进行排序。这些系统中所存在的问题是，它们掩盖了投票者们是如何对非首选候选人进行排名的。如果只有两个候选人在竞争，这一限制毫无疑问不起作用，但如果有三个或三个以上的候选人，这将会产生很大影响。为了解释这个问题（请见表3），请假设一下有三个候选人A、B、C，而且所有选民被分成三个组。

表3投票规则的比较

候选人排序	选择这种排序方法的投票人比例(%)
(A, B, C)	30
(B, A, C)	36
(C, A, B)	34

在每种投票规则下的获胜候选人：

1.排序复选制：候选人B

2.简单多数规则：候选人A

3.排名顺序规则：候选人A

第一组占到所有选民的30%，他们每个人都将A排在B之前，将B排在C之前，我们将其写作(A, B, C)。在占有所有选民的36%的第二组中，这一排序是(B, A, C)；对于剩下的34%，排序则是(C, A, B)。来考虑一种选举制度，例如法国总统大选时所使用的那个。其投票规则中称，如果没有一位候选人能够获得绝对多数，那么获得票数最多的那两位候选人就要在决定性竞选中彼此相遇。我们将这种规则称为排序复选制。在我们的例子中，各自拥有36%和34%首选票的B和C，将会进入一轮决定性竞选，而B会因为66%的选民将其排在C之前而轻松胜出。

很明显，对于这个结果，存在着一些值得怀疑的地方。候选人A获得了压倒性多数：64%的选民偏好A优于B，66%的选民偏好A优于C。毫无疑问，A应当获选。这里的根本直觉实际采取的是简单多数规则。简单多数规则是这样一种规则：它要求投票者们提交对所有候选人的排名，并以这些排名为基础，将那个在一对一比赛中击败每个对手的人确定为胜出者。

我刚才所使用的这种逻辑推理的问题在于，它受数字案例的控制。在候选人更多和选民排序范围更广的情形下，比起简单多数原

则，也许会有些另外的投票规则，能够产生一个在直觉上更加有诱惑力的胜出者。有鉴于此，最好的办法似乎是，按照任何投票规则理应满足的基本伦理原则，去对可能的投票规则进行评估。在1951年的一本专著中，肯尼斯·阿罗为投票理论提出了这一近乎公理般的方法步骤，它直到现在仍然是人文学科和社会科学中最伟大的著作之一。在下面的内容中，我将对一系列的伦理原则加以考虑，尽管它们并不完全等同于阿罗所考虑的那些，但在这里同样可以达到我们的目的。

伦理上的理想投票规则的不可能性

那些伦理原则究竟是什么呢？第一条将是一致性原则，它主张，如果每个人都做出A优于B的判断，那么B就不应该当选。另一个重要的原则主张，所有的投票者都应该被认为是平等的，这可以解释为“一人一票制”，或一致对待原则。经济学家将其称为匿名原则，因为它强调了，你是谁并不应该决定你在选举中的影响力。

第三个原则被称之为中立原则。它有两个组成部分。第一个要求，该投票原则不应向任何候选人偏斜（连现任者也不行）。第二个则要求，根据该投票原则而在候选人A和B之间做出的选择，不应取决于选举人对某个第三候选人C的看法。第一部分在目前的背景下——在这里，那些可选项都是候选人——是非常吸引人的。（在其他背景下，例如在对美国宪法进行修正时，这个条件就不成立，因为比起其他可选项来，现状——现有的宪法——是更为有利的。）为了理解第二部分的作用，来考虑一下排名顺序规则。在这个规则之下，如果有3个参加竞选的候选人，每个投票者给予其首选对象3分，次选对象2分，末选对象1分。该规则按照每人获得的总分数来为候选人排名。很容易证明，排名顺序规则满足了一致性原则及匿名原则。然而它却违反了中立原则。为了看看是怎么回事，来假设一下我们刚才研究的数字案例中，有100个投票者。如果这个选举采用排名顺序规则，那么候选人A将获得230分（ $30 \times 3 + 36 \times 2 + 34 \times 2$ ），B将获得202分（ $30 \times 2 + 36 \times 3 + 34 \times 1$ ），C将获得168分（ $30 \times 1 + 36 \times 1 + 34 \times 3$ ）。从中可以得出结论，在排名顺序规则下，候选人排名为：A优于B，而B优于C。但假设一下，那36个在前

面进行 (B, A, C) 排名的投票者在重新考虑之后将这三个人重新排名为 (B, C, A)。那么A现在将获得194分

($30 \times 3 + 36 \times 1 + 34 \times 2$)，B仍然会获得202分

($30 \times 2 + 36 \times 3 + 34 \times 1$)，而C却将得到204分

($30 \times 1 + 36 \times 2 + 34 \times 3$)。几位候选人的排名为：C优于B，而B优于A。但请注意，那36个投票者仅仅在A和C的比较上改变了主意，而B仍然是其首选。尽管如此，排名顺序规则还是改变了B和C的相对位置。这说明了，这个规则并不一定能够遵守中立原则的第二部分。

相比之下，无论投票者们对那些候选人进行什么样的排名，简单多数规则都能满足一致性原则、匿名原则和中立原则。遗憾的是，这一规则却与第四个原则发生了冲突：传递性原则。传递性原则要求，如果一项投票规则将候选人A排在B之前且B在C之前，那么A理应排在C之前。为了证明简单多数规则并不总具有传递性，来考虑一下我们刚才讨论过的情况，也就是，30%的选民将候选人A、B、C排列为 (A, B, C)，36%的选民排列为 (B, C, A)，34%的选民排列为 (C, A, B)。简单多数规则将A排在B之前（因为64%的选举者将A排在B之前），将B排在C之前（因为66%的选举者将B排在C之前）。传递性原则意味着，该规则将会被要求把A排在C之前。但70%的选举者却将C排在A之前。这就说明了，简单多数规则不得不将C排在A之前。在这里我们就遇到了矛盾，这一可能性早在18世纪晚期就被孔多赛侯爵指出。在经济学文献中，这个例子作为孔多赛悖论而被人们熟知。

这究竟是纯粹的理论，还是在现实生活中简单多数规则确实违背了传递性原则呢？政治科学家们通过研究美国国会中所达成的决策，对这个问题进行了探究。为了看看他们是如何进行调查研究的，让我们回到前面的案例，但这里将可选方案由候选人改为美国国会中提出的议案。例如，A是国会中提出的议案，而B和C是对该议案的修正案。假设规则并不是要求国会议员来对三个可选方案进行排序，而是要求其先对A和B进行投票，之后再对其中的胜出者和C进行投票。在简单多数规则下，A将会赢得第一轮投票（64%的投票者偏好A多于B）；在第二轮投票中，C会击败A（70%的投票者偏好C多于A）。最

终的结果是C将会通过。现在来假设，国会议员们被要求先对A和C进行投票，之后再对其中的胜出者和B进行投票。在简单多数规则下，C将会赢得第一轮投票（70%的投票者偏好C多于A），但在第二轮投票中，B会击败C（66%的投票者偏好B多于C）。最终结果取决于每对可选方案提交到投票者面前的顺序：议事日程的确起了作用。很容易检验出，在那些投票规则满足传递性原则的情况下，议事日程并不会起作用。对美国国会的表决结果进行研究的政治科学家们发现，有些情况下议事日程的确会起作用。当它起作用时，就警示着投票规则违反了传递性原则。

简单多数规则和排名顺序规则只不过是两种投票规则而已。问题在于，无论投票者对候选人碰巧进行什么样的排名，是否有某种投票规则可以被信赖能够满足一致性原则、匿名原则、中立原则和传递性原则。阿罗的“不可能定理”是这样表述的：如果可选项的数量超过两个，那么答案就是“不能”。该定理主张，如果可选项的数量是三个或以上，那么所有的投票规则一定会至少违反四个伦理原则之一。（如果可选项的数量为二，那么阿罗的不可能定理并不会生效。例如，无论投票者有什么样的偏好，简单多数规则都将满足所有四个伦理标准。传递性原则不会生效，因为该标准只在有三个或以上的可选项的情况下才会有效。）

这个结果既深刻，又令人失望。既然无法摆脱这个进退两难的局面，只有舍弃掉其中的一个原则。在这四个原则中，中立原则得到了经济学家们最为细致的研究。该原则坚持，一种投票规则应该被允许运用的唯一信息，就是每个投票者心中候选人的排名。然而，没有人提供任何证据可以证明什么样的额外信息可以被允许拿到投票站，而不会对选举过程产生妨害。对投票者的伦理“感情”进行比较吗？这毫无疑问将会违背中立原则，并摆脱阿罗悖论的困境，但又该是由谁来做出这些比较？为什么人们会信任这个做出比较的人呢？在我看来，我们似乎只需要简单承认阿罗定理的存在，并尽我们最大的努力就行了。当所有投票人的排名属于某一系列时，如果该投票规则满足这四个伦理原则，那么我们说一种投票规则对某一系列候选人的排序奏效。此外，简单多数规则在某些情况下奏效，而其他规则却不然。尽

管有孔多赛悖论存在，简单多数规则仍将是所有投票规则中最健全的。因此，一个不言自明的妥协方式就是去采纳简单多数规则；但要附加的条件是，如果在一次选举中没有一位候选人得到相对所有对手的简单多数票，那么在一对一较量中打败最多对手的那些人中，获得最高排名顺序分者为优胜。

正如圆形不能变方那样，理想的投票规则并不存在。理想市场只是一个美好的幻象，理想的政府并不能被虚构出来，因为政府是由人来运行的。如果所有这些令人过于沮丧的话，那么我们不妨承认，我们周围所见的人为损失并不是由这些分析的困难所带来的。生命的成长受到阻碍或贫弱不堪，并不是由我在这篇专论中所讲的“不可能定理”引起的。这些现象之所以存在，是因为人们还没学会怎样共同生活。

后记

我运用了贝基和德丝塔的经历来向列位展示了：本质上非常相似的人们，其生活是如何变得迥然不同，并且会一直保持这种状况。德丝塔的生活是一种贫困的生活。在她的世界里，人们无法保证能享受到充足的食物，他们没有太多的资产，发育迟缓，身体衰弱，寿命短，没有读写能力，没有政治权利，无法充分地为主稼歉收或家庭灾难投保，无法控制自己的生活，在不健康的环境中生活。上述每一种贫困的表现都会彼此强化，因此劳动力、知识、制造资本、土地和自然资源的生产率都是非常低的，而且一直保持低水平。每天，德丝塔的生活中都充满了麻烦。

而贝基并不受这种贫困的困扰。她所面对的是她的社会称之为挑战的东西。在她的世界中，劳动力、知识、制造资本、土地和自然资源的生产率水平都很高，而且在不断增长中。挑战的成功会对进一步挑战的成功，起到增进作用。

然而，我们已经看到，尽管在贝基和德丝塔的生活之间有着巨大的差异，但是仍然有一种共同的方法来看待它们；经济学正是用来对其进行分析的一套重要的术语。毫无疑问，声称生活的要旨无法仅仅用经济学来概括，这是很有诱惑力的，但我希望我已经让你确信，如果我们想要理解世界各地的人们为了有所成就而采取的那些令人眼花缭乱的 lifestyle，那么经济学的逻辑推理的确至关重要。可以预期，有人失败，就必然有人成功。经济学能够向我们展示的是，无论是个人的失败或是个人的成功，都不完全是个人努力和机遇的问题。成功与失败的原因，位于个人和社会的交叉点上。当然，这样的说法是过于简单化了，但去揭示个人与社会相互作用的途径，又是极难的一件事情。我已经试图向列位展示，这件事仍然可以做到，而且，如果未曾理解这些途径，那么那些关于国家和国际政策的争论就是毫无结果的。

我正在抵制诱惑，不去为德丝塔需求的东西列出一个清单，部分

是因为它们过于明显，而部分则又是因为它们只能够用来满足直接需求。贝基的世界不应该对德丝塔的世界设制障碍（通过贸易限制、国内的农业补贴，等等），这是明显又直接的。而既不明显又不直接的内容——我们要为德丝塔捉住的那只“隐身鸟”——是为了让她的世界的那些社区发现，如何去创造与彼此进行交易的新通途，以此来使它们的总括财富得到增进。

2001年在梵蒂冈社会科学院的全体会议上，在一篇令人感动的关于贫困特征的演讲中，来自津巴布韦的尼古拉斯·麦里尼法官促使我们所有人将贫困看作是在这一不断变化的，或者经常是不断发展的世界中的一种宿命，是一种对逐渐增多的经济困难的宿命。在同一次会议上，政治科学家维尔弗里多·维拉柯塔主张，“穷困”这个词语恐怕早已不再适用于国家了；目前，大概应该将各个国家按照诸如“发展中”之类的词语来进行分类，这样我们才能够来询问，它们是否具备了适当的制度、政策以及公民态度，以此来使得人们能够改善现状。也许，贝基的世界能够为德丝塔的世界所做的一件最好的事情，就是为它提供经济和技术上的援助，以此来促进和支持当地的企业，包括那些涉及教育和基本健康保障的企业，那里的人们非常渴望创建这些企业，即便他们仅是远远地看到，其他地方的人们是如何改善自己的生存状况的。也许，德丝塔的世界为贝基的世界所做的一件最好的事情，就是令它警醒，它那里的经济发展，给大自然带来了何其大的压力。唉，并没有一帖能够为任何一个世界带来经济发展的魔药。

索引

A

adverse selection 逆向选择

Africa 非洲

average incomes 平均收入

ecological collapse 生态崩溃

female-male ratio 女性和男性的比例

fosterage (亲族之间共同) 养育子女

rural credit transactions 乡村信贷交易

aggregates 总和，综合

agreements 协议

breaking 违背

community 社区

enforcement 强制执行

human rights 人权

market-community mediation 市场和社区之间的调解

tied engagements 捆绑的约定

agriculture 农业：

gender discrimination in 性别歧视在

incomes 收入

labour 劳动

risks 风险

subsidies 补贴

subsistence 生存

anonymity principle 匿名原则

anti-trust laws 反托拉斯法

Argentina 阿根廷

Aristotle 亚里士多德

Arrow , Kenneth 肯尼斯·阿罗

Aumann , Robert and Shapley , Lloyd 罗伯特·奥曼和劳埃德·夏普利

Australia 澳大利亚

authoritarianism 专制主义

B

Bangladesh 孟加拉国

bankruptcy 破产

banks 银行

bargaining 议价，讨价还价，谈判

barter 物物交换

Bauer , Peter 彼得·鲍尔

beliefs信任，信念

bifurcations 分歧点

biomass-based economies 自然经济

birth control 节育

borrowing 借贷

Boserup , Esther 埃丝特·伯瑟拉普

Brazil 巴西

breach of contract 违约

bribery 贿赂

Brundtland Commission Report 《布伦特兰委员会报告》

C

capital assets 资本资产

carbon emissions碳氧化物排放

Central America 中美洲

central planning 中央计划

Chen , Lincoln 林肯·陈

children 子女：

dysfunctional families 运转不良的家族

fosterage (亲族之间共同) 养育子女

mortality rates 死亡率

resources transferred to 转移到...的资源

China中国

citizenship 公民身份

civil rights 公民权利

climate change 气候变化

collective action 集体行动

colonization 殖民

commodities物品 , 商品see goods and services 见“商品和服务”

communities 社区

agricultural risks 农业风险

authoritarianism and 专制主义以及

common resources 共有资源

conformity 遵从性

failure of 的失灵

infrastructure and 基础设施以及

markets and 市场以及

networks 人际网络

tied-engagements捆绑的约定

competitive equilibrium 竞争均衡

competitiveness 竞争性

Condorcet paradox 孔多赛悖论

conformism 遵从行为

consensus principle 一致性原则

constituents 成分

consumption 消费

climate change and 气候变化以及

discount rate 贴现率

equalize 使均等

marginal costs 边际成本

contingent commodity 应急商品

contingent markets 应急市场

contracts 合同，契约：

contingent markets 应急市场

employment 雇佣

forward markets 期货市场

legal 法律的

social 社会的

cooperation 合作

copyright 版权

corporations 公司

corruption 腐败

cost of living 生活成本

country-specific idiosyncrasies 国家独有的特质

CPRs (common property resources) 共有财产资源

credit 信贷

critical mass 临界规模

cronyism 任人唯亲

culture 文化

currency crashes 货币崩溃

D

Daily , Gretchen 格雷琛·德利

dated commodities 时间商品

David , Paul A. 保罗·A. 大卫

debt 债务

deflation 通货紧缩

deforestation 森林砍伐

demand curve 需求曲线

democracy 民主

as a merit good 作为一种公益品

protection of 的保护

voting rules 投票规则

demographic transitions 人口转变

Diamond , Jared 贾尔德·戴蒙德

discount rates 贴现率

discoveries and inventions 发现与发明

dividends 红利

division of labour 劳动分工

E

ecological services 生态服务

econometric tests 计量经济学检验

economic history 经济史

economies of scale 规模经济

education 教育

efficiency 效率

Ehrlich , Paul 保罗·埃尔利希

enforcement 强制执行

external外部的

government 政府

mutual 共同的

social norms 社会规范

Technology 民间资助的研发

engagements 参与，约定

Enlightenment 启蒙运动

environment环境：

climate change 气候变化

ecological stress 生态压力

population growth and 人口增长以及

trade expansion and 贸易扩张以及

equilibrium 均衡

communitarian 社区合作的

competitive 竞争的

democratic 民主的

Nash 纳什

reproductive 生育的

social 社会的

Ethiopia 埃塞俄比亚

ethnic networks 种族的人际网络

export subsidies 出口补贴

externalities 外部性

F

female employment 女性就业

female infanticide 扼杀女婴

fertility 生育

financial institutions 金融机构

firms 企业

ideal markets and 理想市场以及

monopolist 垄断者

moral hazard 道德风险

Fisher , Irving 欧文·费雪

Fogel , Robert 罗伯特·福格尔

food distribution 食物分配

forward markets 期货市场

fosterage (亲族之间共同) 养育子女

France 法国

free trade 自由贸易

free-rider problem 搭便车问题

freedom 自由

Fried , Charles 查尔斯·弗里德

Fudenberg , Drew 朱·弗登伯格

funeral expenses 葬礼的开销

G

game theory 博弈论

GDP (gross domestic product) GDP

(国内生产总值)

enforcement expenditure as percentage of 作为...的百分比的执行费用支出

productive base 生产基础

rich-poor gap 贫富差距

sustainable development 可持续发展

trust and 信任以及

gender inequality 性别不平等

Germany 德国：

currency crashes 货币崩溃

unemployment rate 失业率

globalization 全球化

goods and services 商品和服务

allocation of 的配置

dated 时间的

demand for 对...的需求

determinants 决定因素

distribution of 的分配

durable 耐用的

externalities 外部性

firms 企业

ideal markets 理想市场

merit 公益的

open access 开放获得

outcomes 结果

ownership of 的所有权

private 私人的

Goody , Jack 杰克·古蒂

governance 治理

government 政府

allocation of resources 资源配置

corruption 腐败

emergency aid 紧急援助

functions of 的功能

macroeconomic stabilization 宏观经济稳定

social cost-benefit analysis 社会

成本收益分析

trade expansion 贸易扩张

government bonds 政府债券

Great Depression (1930s) 大萧条 (20世纪30年代)

greenhouse gases 温室气体

grim strategy 冷酷策略

H

happiness levels 幸福水平

Harsanyi , John 约翰·哈桑尼

Hayek , Friedrich von 弗里德里希·冯·哈耶克

HDI (Human Development Index) HDI (人类发展指数)

health care 健康保障

Hirschman , Albert 阿尔伯特·赫希曼

historical narratives 史实性叙述

Holdren , John 约翰·霍尔登

home sales 房产销售

households 家庭

common property resources 共有财产资源

conformity and 遵从性以及

dysfunctional 运转不良的

external enforcement 外部的强制执行

externalities 外部性

firms and 企业以及

food allocation 食物分配

gender inequality 性别不平等

ideal markets 理想市场

incomes 收入

money 货币

mutual affection 相互之间的感情

mutual enforcement 共同的强制执行

transactions 交易

wealth distribution 财富分配

human capital 人力资本

human rights 人权

I

ideal markets 理想市场

ideas 理念

immigration 入境移民

incentives 激励

inclusive investment 总括投资

inclusive wealth 总括财富

income 收入

and GDP 以及GDP

goods and services 商品和服务

happiness levels 幸福水平

households 家庭

lifetime flow of 的一生流量

India 印度

CPRs 共有财产资源

female-male ratio 女性和男性的比例

population census 人口普查

sustainable development 可持续发展

women's health 妇女健康

individual well-being 个人福祉

industrial revolution 工业革命

inflation 通货膨胀

information 信息

infrastructure 基础设施

institutions 制度，机构

as productive base 作为生产基础

enforcement 强制执行

failure 失灵

regulation of CPRs 共有财产资源的规章

Science and Technology as 公共资助的研发和民间资助的研发作为，see also另见communities 社区；government 政府；households 家庭；markets 市场

insurance 保险

interest rates 利率

intergenerational issues 有跨世代意义的话题

international trade 国际贸易

investment 投资

involuntary unemployment 非自愿失业

IPCC (International Panel on Climate Change) IPCC (政府间气候变化专门委员会)

J

Japan 日本

joint stock companies 股份公司

K

Kalecki , M ichal米哈尔·卡莱斯基

Keynes , John M aynard 约翰·梅纳德·凯恩斯

kinship 血缘亲族

knowledge 知识

L

labour force 劳动力

land 土地

Landes , David 大卫·兰德斯

Lange , Oscar 奥斯卡·兰格

Latin America 拉丁美洲

Law of Large Numbers 大数定律

legal contracts 法律合同

Leibnitz , Gottfried Wilhelm von 哥特弗里德·维尔赫姆·冯·莱布尼茨

lending 贷出

Lerner , Abba 阿巴·勒纳

life expectancy at birth 出生时的预期寿命

limited liability companies 有限责任公司 , see also firms 另见“企业”

Lindahl , Erik 埃里克·林达尔

Lipset , Seymour Martin 西摩·马丁·李普塞特

literacy 识字 , 读写能力

living standards 生活水平

logging industry 采伐行业

long-term relationships 长期 (合作) 关系

Lubchenco , Jane 简·卢布陈科

M

McNally , Justice Nicholas 尼古拉斯·麦里尼法官

macroeconomics 宏观经济学

McAddison , Angus 安格斯·麦迪逊

manufactured capital 制造资本

marginal cost of production 边际生产成本

market (s) 市场

communities and 社区以及

failure 失灵

insurance 保险

interdependent 相互依赖的

natural resources 自然资源

prices 价格

single 单一的

socialism 社会主义

wealth inequalities 财富不均

M arshall , Alfred 阿尔弗雷德·马歇尔

M arshall , T.H.T.H. 马歇尔

M askin , Eric 埃里克·马斯金

mathematical models 数学模型

M atson , Pamela 帕梅拉·马特森

M eade , James 詹姆斯·米德

M edawar , Peter 彼得·梅达沃

media 媒体

M elanesia 美拉尼西亚

merit goods 公益品

migration 移居

M irrlees , James 詹姆斯·莫里斯

models 模型

money 货币

monopoly 垄断

M ooney , Harold 哈罗德·穆内

moral good 道德商品

moral hazard 道德风险

mortgages 抵押

M usgrave , Richard 理查德·马斯格雷夫

mutual affection 相互之间的感情

N

Nash equilibrium 纳什均衡

national defence 国家防御

natural capital 自然资本

natural resources 自然资源

local commons 本地公产

scarcity 稀缺

sustainability 可持续发展性

trade expansion and 贸易扩张以及

value of 的价值 , see also water 另见“水”

Nepal 尼泊尔

networks 网络

neutrality principle 中立原则

Newton , Sir Isaac 伊萨克·牛顿爵士

Nigeria 尼日利亚

non-cooperation 不合作

North America 北美洲

North , Douglass 道格拉斯·诺斯

O

Ohlin , Bertil 伯特尔·俄林

oligopoly 寡头垄断

open access commodities 开放获得的商品

opportunity cost 机会成本

P

Pakistan 巴基斯坦

Pareto-efficiency 帕累托效率

partnerships 合作关系

patents 专利

patron-client relationship 主雇制

peer review 同行审阅

pensions 养老金

performance bonuses 绩效奖金

personal relationships 人际关系

piece rates 计件工资

Pigou , A.C.A.C.庇古

plurality runoff 排序复选制

policy evaluation 政策评估

policy prescriptions 政策良方

political instability 政治上的不稳定

pollutants 污染物

population census 人口普查

population growth 人口增长

poverty 贫困

predictions 预测

prices 价格

market 市场

resource scarcity 资源稀缺

shadow 影子

spot 现货

private goods 私人品

privatization 私有化
productive base 生产基础
property rights 产权
pro-social disposition 亲社会倾向
public goods 公共品
free-rider problem 搭便车问题
knowledge 知识
stated preferences 陈述偏好
public health 公共卫生
public sphere 公共领域

R

Ramsey , Frank 弗兰克·拉姆齐
rank-order rule 排名顺序规则
rational beliefs 理性信任
Raven , Peter 彼得·雷文
reciprocity 互惠
regulation 规章
religious faith 宗教信仰
research and development (R&D) 研究和开发 (研发)

revealed preferences 显示偏好

rich/poor nations 富裕/贫穷国家

risk 风险

Rubinstein , Ariel 艾瑞尔·鲁宾斯坦

rule of law 法治

rule of priority 优先原则

rural population 农村人口

S

Samuelson , Paul 保罗·萨缪尔森

savings 储蓄

Schelling , Thomas 托马斯·谢林

Schultz , Theodore and Becker , Gary 西奥多·舒尔茨和加里·贝
克

science 科学

Science (publicly funded R&D) Science (公共资助的研发)

Selten , Reinhard 莱因哈德·泽尔滕

shadow prices 影子价格

shares 股份

simple majority rule 简单多数规则

Singapore 新加坡

skills 技术，技能

slumps 衰退

Smith , Adam 亚当·斯密

social capital 社会资本

social contracts 社会契约

social cost-benefit analysis 社会成本收益分析

social equilibria 社会均衡

social norms 社会规范

gender inequality 性别不平等

government and 政府以及

mutual enforcement 共同的强制执行

social productivity 社会生产力

social well-being 社会福祉

individual well-being 个人福祉

merit goods 公益品

revealed and stated preferences 显示偏好和陈述偏好

socially influential behaviour 社会性影响行为

Solow , Robert 罗伯特·索洛

South East Asia 东南亚

specialization 专业化

spot prices 现货价格

state (s) 国家政权：

enforcement 强制执行

ideal role of the 的理想角色

legal tender 法定货币

Minimal 最小的，see also government 另见“政府”

stated preferences 陈述偏好

stock market 股票市场

stock options 股票期权

sub-Saharan Africa 非洲撒哈拉沙漠以南地区

female-male ratio 女性和男性的比例

fosterage (亲族之间共同) 养育子女

living standards 生活水平

sustainable development 可持续发展

subsidies 补贴

subsistence farming 生存农业

supply curves 供给曲线

sustainable development 可持续发展

T

taxation 税收

technological progress 技术进步

Technology (privately-funded R&D) Technology (民间资助的研发)

terrorism 恐怖主义

tertiary education 高等教育

TFR (total fertility rate) TFR (总生育率)

thrift 节俭

tipping points 引爆点

Tobin , James 詹姆斯·托宾

total factor productivity 全要素生产率

transactions 交易

cheques 支票

goods and services 商品和服务

household 家庭

merit goods 公益品

money 货币

verifiable可认定的 , see also markets 另见“市场”

transitivity principle 传递性原则

transport networks 交通运输网络

trust 信任：

culture and 文化以及

external enforcement 外部的强制执行

long-term relationships 长期（合作）关系

markets 市场

money 货币

mutual affection 相互之间的感情

mutual enforcement 共同的强制执行

personal relationships 人际关系

property rights 产权

U

UNDP (United Nations Development Programme) UNDP (联合国开发计划署)

unemployment 失业

United Kingdom 英国：

sustainable development 可持续发展

total factor productivity 全要素生产率

unemployment rate 失业率

United States 美国：average incomes 平均收入

bankruptcy rates 破产率

Congressional voting outcomes 国会投票结果

legal profession 法律行业

living standards 生活水平

sustainable development 可持续发展

unemployment rate 失业率

universities 大学

V

variables 变量

Venezuela 委内瑞拉

Villacorta , Wilfredo 维尔弗里多·维拉柯塔

virtuous/vicious cycles 良性/恶性循环

Visaria , Pravin 普拉文·维萨里亚

voting rules 投票规则

W

wages 工资 , see also income 另见“收入”

water 水

Watkins , Susan Cotts 苏珊·科茨·沃特金斯

wealth 财富

distribution 分配

inclusive总括的

transfer of 的转移

Weber , M ax 马克斯·韦伯

Welfare State 福利国家

Wicksell , Knut and Samuelson , Paul 肯特·威克塞尔和保罗·萨
缪尔森

working capital 流动资本

World Bank 世界银行

World Values Survey 世界价值观调查

A Very Short Introduction

牛津通识读本

达达和超现实主义

Dada and Surrealism

[英国] 戴维·霍普金斯 / 著
舒笑梅 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

达达和超现实主义 / (英) 霍普金斯 (Hopkins, D.) 著 ; 舒笑梅译. —南京 : 译林出版社 , 2013.6

(牛津通识读本)

书名原文 : Dada and Surrealism: A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3275-8

I. ①达... II. ①霍... ②舒... III. ①达达主义 ②超现实主义
IV. ①I109.9

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219848号

Copyright © David Hopkins 2004

Dada and Surrealism was originally published in English in 2004.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013 by Yilin Press, Ltd.

All rights reserved.

著作权合同登记号图字 : 10—2007—046号

书 名 达达和超现实主义

作 者 [英国] 戴维·霍普金斯

译 者 舒笑梅

责任编辑 於 梅

原文出版 BOxford University Press,2004

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年6月第1版 2013年6月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3275-8

目录

序言

第一章 达达和超现实主义：历史回顾

第二章 “宁要生活”：推销达达和超现实主义

第三章 艺术和反艺术

第四章 “我是谁？”心灵、精神、身体

第五章 政治

第六章 回顾达达和超现实主义

达达：主要中心——主要人物及事件

超现实主义主要事件

超现实主义相关重要人物

索引

[返回总目录](#)

前言

问题：换一只灯泡需要多少超现实主义者的？

回答：一条鱼。

每个人都对达达和超现实主义有所了解。达达起源于1916年，一直延续到20世纪20年代初期才结束。作为一种国际化的艺术运动，达达旨在颠覆传统的资产阶级艺术观念，通常是一种公然挑衅的反叛艺术。别的不说，当第一次世界大战在欧洲爆发时，它的参与者，如马塞尔·杜尚、弗朗西斯·皮卡比亚、特里斯坦·查拉、汉斯·阿尔普、库尔特·舒维特和劳乌尔·豪斯曼等人用他们对似是而非和傲慢鲁莽举止的热爱来与这个疯狂失常的世界抗衡。

超现实主义作为达达艺术上的后继者，于1924年正式诞生。它于20世纪40年代后期消亡时实际上已成为一种全球化的运动。马克斯·恩斯特、萨尔瓦多·达利、胡安·米罗和安德烈·马松等超现实主义艺术家坚信，人的本性基本上是非理性的，因而他们对精神分析有着混乱而难以控制的喜爱之情，力求探索人类心灵的神秘之处。

对很多人来说，达达和超现实主义与20世纪艺术史中的诸多运动区别不大，只不过是“现代艺术”的化身。达达被看作是对传统的批评和反抗；超现实主义虽然同样在精神上反资产阶级，却更沉迷于光怪陆离的事物之中。然而为何是达达“和”超现实主义？为何把它们放在一起？它们是两项运动，但经常被混为一谈。一直以来，艺术史家发现达达为超现实主义“铺平了道路”这一笼统的概括非常好用，然而实际情况却是这只适用于达达运动的一个地点，即巴黎。本书当然要重述这段历史，但也会把它们当成是两场明显不同的运动来加以呈现，以便二者可以相互抗衡。比如说达达沉迷于现代生活的混乱和破碎之

中，而超现实主义更多地是以修复为己任，试图创造一个新的神话，让现代男女重新接触到无意识的力量。这二者之间的差异涉及一些重要区别，这些区别正是我打算尽可能生动地表述出来的。

总的来说，达达和超现实主义比上世纪的其他任何运动更为深入地渗透到了我们的文化之中，尤其是超现实主义已经进入到我们的日常语言之中：我们会谈论某部电影的“超现实幽默”或“超现实情节”。正是这种延续性意味着我们很难把它置于远离我们的“历史”之中。不可否认，有关这两场运动的评论和历史描述已越来越详尽。曾被认为是反学术的达达如今在大学里被广为研究。同样，有关达利和勒内·马格里特等臭名昭著的超现实主义艺术家的研究专著现在也屡见不鲜。但是，通常过剩的信息令人眼花缭乱，因而使我们失去了批评的距离。

我意识到了这一问题，于是围绕主要专题构建本书的结构。第一章记载达达和超现实主义的发展历程，讨论同时研究二者的种种假设。第二章详细审视这两场运动各自传播思想的方式，尤其是从公共事件和出版物方面来加以思考；在此过程中展示它们如何构建了艺术与生活的对话。第三章仔细研究美学问题，重点关注诗歌、拼贴、照片蒙太奇、绘画、摄影、现成品和电影。反艺术以及这两场运动在现代派美学辩论中的定位在此肯定是重要的问题。最后两章结合当下评论这两场运动的历史观点，突出反映我和他人近年来的研究成果。我在集中研究它们的政治之前，考察了达达和超现实主义对于非理性主义和性欲等一系列重要议题的态度。本书结尾反思了这两场运动的影响，尤其思考了它们与新近艺术之间的关系。

我主要关心的一直是向达达和超现实主义提出的疑问，这些问题与我们目前的文化思虑一致。例如，身份问题——不管是种族的还是性欲的都是我们许多人以及超现实主义艺术家关注的焦点。例如，法国摄影师克劳德·卡恩和古巴画家韦尔弗雷多·兰姆就率先设法回答这个问题。但是要想理解他们此种关切的力量所在，就必须再次创造出让他们做出此种反应的背景。同样，考虑到目前超现实主义在整个文化中的普及程度（譬如达利的作品在海报中随处可见），我们可以安

全地假设，达达和超现实主义所称颂的“黑暗的一面”，即我们心灵生活中的无意识的部分，现在被广泛地认为是“积极”的事情。然而，在法西斯主义曾经十分强大的文化中，很多人可能会怀疑陷入非理性到底有没有好处。不过现代派批评家则反驳说，无论达达主义者和超现实主义曾认为他们是多么反资产阶级，他们只是在帮着扩展能被资产阶级文化同化进价值体系的经验范围。在我们的“后现代”文化里，我们太轻而易举就把自己黑暗的动机和冲动审美化了。本书审视这些态度的多种历史渊源，澄清为何以及在何种背景下它们曾是“激进”的。在这一过程中，我们会不可避免地怀疑自身的动机。

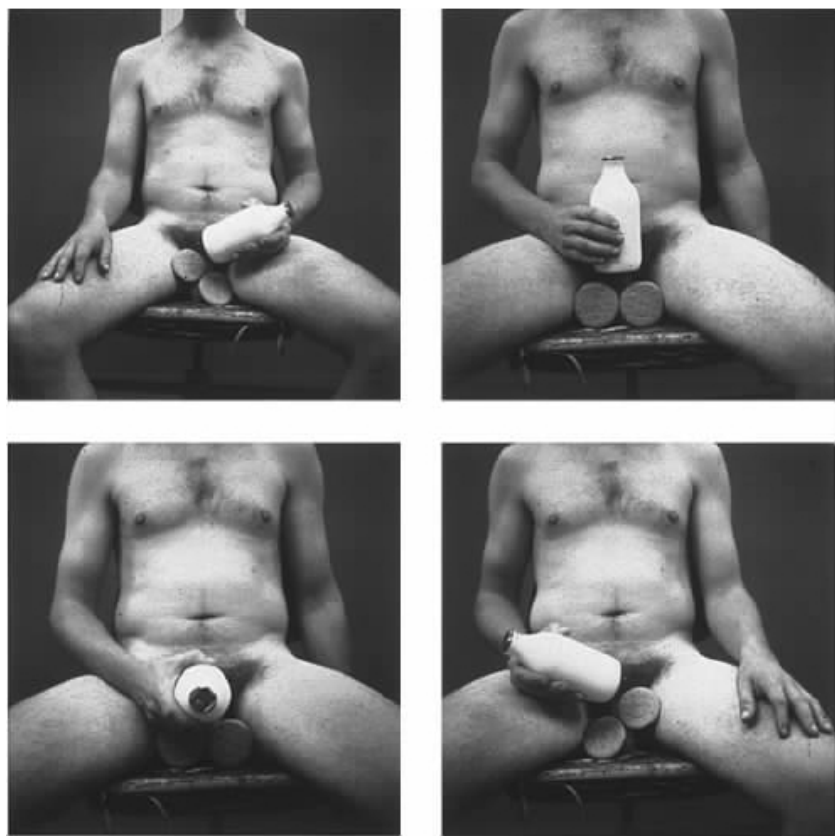


图1 莎拉·卢卡斯，《下马饮奶》，组图，1994年。

此种探询并不一定意味着对达达和超现实主义的盲目崇拜，而是

试图证实它们为何在我们的文化中仍然是如此重要的力量。考虑到当代艺术依然深受这些运动的影响，这种探询就显得尤为迫切。只要瞥一眼20世纪90年代英国最引人注目的艺术家之一莎拉·卢卡斯的作品，这一点就显而易见了。

卢卡斯的作品展示了一组让人大吃一惊的欲望，而这曾是达达的一贯作风。与此同时，她采用了一度在超现实主义中流行的身体形象的替代或移位。她的作品间接依赖马塞尔·杜尚、曼·雷、勒内·马格里特等达达主义者和超现实主义者的成就。但卢卡斯的作品是仅仅证实了达达式的震惊已经令人习以为常了，还是在文化上以一种非常重要的方式强化了此项传统？

这些都是我在思考达达和超现实主义对当下间接施加了何种影响时所必须考虑的问题。至本书结尾时，我们应该能得出很好的答案。不过，以下各章的中心任务是勾勒出达达和超现实主义的历史和主题轮廓。

序言

吕效平

《新概念英语》里有一篇小课文，幽默地调侃了现代艺术品及其与消费者之间的关系：一位学艺术的学生正在自己房里挂一幅现代绘画，他7岁的妹妹走进房里审视半天，说：“画还行，可你是不是把它挂倒了？”这位画过很多画的学艺术的学生仔细再看，小妹妹说的居然是正确的。

上世纪初的达达艺术家和超现实主义艺术家的绘画作品大概还没有走得那样远，使那些并非外行的消费者分不清绘画作品的上下。但是，他们却开创，或者也可以说是顺应了一个强大的欧洲艺术潮流，这个潮流发展到上世纪下半叶，辨别某些艺术作品的内容和属性似乎越来越困难了。十几年前我在北京看过一场挪威人演出的戏剧，这些挪威艺术家在台上既不向我们展示Drama的魅力，也不向我们炫耀Theater的绝活，只是像我们这些平庸的人一样地喝酒游乐。据说这台戏每晚的演出并不相同，演员们在台上是自由地表演的。难怪有人在表达他宁可看好莱坞商业电影时说：“看欧洲电影，我要先设法拿到一个哲学硕士学位。”在我自己开始讲“欧洲电影专题”课后，有一天夜里接到一位苦恼的学生的电话，他问我：“老师你看过《16欧洲著名导演短篇集》吗？第9篇我怎么就是看不懂啊？”我说：“我也没看懂。但我提醒你一下，可能你就不会抱怨看不懂了你就把它当作一个梦境吧，一个欧洲人的梦境。”后来他没有再来过电话，不知道是苦恼消除了，还是对我也失望了。

古希腊是欧洲艺术最重要的源头。古希腊哲学家亚里士多德关于艺术摹仿自然的理论即使在中国读者中，知晓率也是非常高的。他的《诗学》是人类第一本戏剧学理论专著，其中自然也涉及到许多艺术的一般原则。他在这本论著里说：

作为整体，诗艺的产生似乎有两个原因，都与人的天性有关。首先，从孩提时候起人就有摹仿的本能。人和动物的一个区别就在于人最善摹仿并通过模仿获得了最初的知识。其次，每个人都能从摹仿的成果中得到快感。可资证明的是，尽管我们在生活中讨厌看到某些实物，比如最讨人嫌的动物形体和尸体，但当我们观看此类物体的及其逼真的艺术再现时，却会产生一种快感。这是因为求知不仅于哲学家，而且对一般人来说都是一件最快乐的事。^[1]

但是，在这本书里，亚里士多德又要求悲剧必须“摹仿”人的一个“完整”的行动。所谓“完整”，就是有“头”，有“身”，有“尾”，“身”是由“头”引起而必然引出“尾”的部分，“尾”是由“身”引起而不再引起别的事件的部分；在这些互为因果的各部分之间，不允许与其无关的穿插事件，也不允许颠倒顺序；如果其中任何一个部分是可有可无或者可以随意置放的，悲剧所摹仿的“行动”的“完整性”就受到了破坏，这个悲剧就是失败的。^[2]亚里士多德的理论在这里是自相矛盾的：我们每一天的生活，充满了互不相关的偶然事件，没有一个人在一天或者一生中的行动是“完整”的；如果艺术真是“摹仿”了自然，戏剧情节的完整性就是不可得的。或者艺术的“摹仿说”是相对的，有条件的；或者戏剧情节的“整一说”是可以反思和讨论的。19世纪末，现实主义和自然主义的艺术潮流发展到高潮，法国自然主义的艺术家和理论家左拉就同时利用了亚里士多德的理论权威和他的矛盾。左拉要废除戏剧情节整一的原则，他说“我们毋需去想象一段惊险故事，把它复杂化，以戏剧手段来一场接一场地进行安排，把它引向一个最终的结局；我们只须在现实生活中取出一个人或一群人的故事，忠实地记载这个人或这群人的行动即可”。^[3]而他反对戏剧“情节整一性”的理论依据，恰恰就是亚里士多德的艺术“摹仿说”，他说“全部文学批评，从亚里士多德到布瓦洛，都已提出了这个原则，即一部作品应该以真实为基础。这种看法鼓舞了我，并给我提供了新的证据。自然主义流派……是存在于无可摧毁的基础之上的。”^[4]实际上，艺术不可能仅仅“摹仿”自然的问题早在自然主义艺术诞生之前就已经提出来了。18世纪的德国戏剧家和思想家莱辛远比自然主义艺术

家左拉更机智，他说：艺术“摹仿”自然当然是不错的，然而人的心灵也是自然的一部分啊——艺术摹仿我们的心灵，就是摹仿自然。

[5]“摹仿我们的感情和精神力量的自然”，[6]莱辛以亚里士多德的名义把艺术更为广阔的空间和许多离经叛道的行为合法化了。不知道为什么，20世纪初，艺术厌倦了诉诸感官的物质世界的自然，纷纷走向了人的内心世界，或者用莱辛的话说，把人的“感情和精神力量的自然”当作摹仿对象。毕加索和达利的画、乔伊斯和卡夫卡的小说、契诃夫和贝克特的戏剧莫不如此。有人说，人类最伟大的发现并不是哥伦布的地理发现或者牛顿、爱因斯坦的物理发现，而是对于自己心灵的发现。物理和地理的发现是一次性的，从牛顿到爱因斯坦用了二百年的时间；哥伦布之后，不再有伟大的地理发现，哥伦布的后人只在享用他的发现成果。然而心灵的“发现”，不仅仅存在于尼采或者弗洛伊德的著述里，而且持续地存在于达达和超现实主义以及整个现代主义艺术之中。每一件直接揭示心灵的真正艺术品，都是崭新的和动人的。

艺术的边界从来就是一个问题。当曹禺说他不知道《雷雨悲剧的根源时》，《雷雨》是一首“诗”；当社会学家指出制造《雷雨》悲剧的罪恶力量就是周朴园时，《雷雨》就成了社会革命的工具。在电视和网络时代，资本比以往任何时代都更具有操控艺术和把自身包装为艺术品的能力。现代艺术家自己在寻找表达心灵的新形式或者争取被世人知晓时，往往也会以夸张的姿态宣称取消艺术的边界。达达艺术家们就多是跨过艺术边界的行为艺术家。在2007年上海的一个小剧场戏剧展演上，坦然地宣称“拒绝美学”的环境戏剧“版权”所有人理查德·谢克纳教授把《哈姆雷特》做成了一场“游戏”，比他走得更远的德国“纪实戏剧”则把股票市场搬进剧场。为了与欧洲股票交易同步，戏剧演出在晚上九点以后开始，有兴趣的观众当场买卖股票，由“演员”在网上操作，一个大屏幕接通着欧洲的股票市场。戏剧的悬念变成了股票交易或赚或赔的悬念。艺术本来是使人亢奋的东西，这个戏由于现场的投资远远低于股票交易所，所以远比真实的股票交易枯燥和抑郁得多。德国“纪实”戏剧家的“反戏剧”演出究竟是不是一种艺术呢？这个问题其实由来已久了：“宁要生活”的反艺术的达达们，究竟是不是艺

术家呢？既然达达们已经被接受为艺术家，为什么“纪实戏剧”不能被接受为戏剧？现在的戏剧学院开出一门课程，专门训练公务员和商人的行为气质，这门课被称为“人类表演学”。我的老师董健教授和“拒绝美学”的谢克纳教授有过一次面对面的当众辩论，董老师的意思是：你那个训练公务员的“人类表演学”是庸俗的、亵渎艺术的。重要的并不是达达、“纪实戏剧”和谢克纳教授是否做出“反艺术”的姿态，而是做出这种姿态的主体是社会政治集团，是资本，还是个人。艺术在本质上是个人的行为，《达达和超现实主义》这本书再次证实了这一点。根据这个标准，“拒绝美学”的谢克纳教授最终还是脱不了艺术家的身份，就像要把艺术生活化的达达们仍然被我们当作艺术家一样。但是谢教授不明白，他所支持的“人类表演学”在中国的实践，却真正实现了他“拒绝美学”的理想。

西方的戏剧家极赞中国戏曲好。他们的意思，是为发展他们本国的戏剧艺术开拓新的资源。中国戏剧家们非常高兴地接受了西方戏剧家的结论，其结果却是，鼓励了我们的故步自封，消蚀了我们开辟艺术疆野的雄心。达达和超现实主义的成员多是对资产阶级主流社会持批判态度的左派艺术家，他们在当代中国的命运也是悖论性的：你接受他们批判资本主义的具体观点，非常可能只好放弃他们抽象的“批判精神”；你摹仿它们抽象的“批判精神”，非常可能只好忘记他们批判自己所处国度与时代的具体观点。

无论如何，达达和超现实主义更详尽地被介绍到中国来是一件扩展我们思想与艺术资源的好事。作为汇入西方现代主义艺术的两支流派，它们已经成为历史了，但是它们所面对的基本问题仍然是今天中国艺术家们所面对的问题，它们所做出的姿态和给出的答案，也是艺术史上可以启迪我们的好案例。

对于会读书的人来说，书永远是好的。

【注释】

[1] 亚里士多德《诗学》，陈中梅译，商务印书馆1996年版第47页。

[2] 参阅《诗学》第7、第8章。

[3] 左拉：《戏剧中的自然主义》，《西方文艺理论名著选编（中卷）》，北京大学出版社1986年版第200页。

[4] 左拉：《戏剧中的自然主义》，《西方文艺理论名著选编（中卷）》，北京大学出版社1986年版第189页。

[5] 参阅莱辛《汉堡剧评》第70篇。

[6] 莱辛《汉堡剧评》，张黎译，上海译文出版社1981年版第359页。

第一章

达达和超现实主义：历史回顾

20世纪初社会混乱多变。第一次世界大战和俄国革命深刻地改变了人们对世界的理解。弗洛伊德和爱因斯坦的发现以及机器时代的技术革新极大地转变了人类意识。在文化方面，乔伊斯的小说和T.S.艾略特的诗歌——前者的《尤利西斯》和后者的《荒原》都发表于1922年——别具一格地显露出新的“现代主义”的感受和认知模式，其特征是引人注目的非连续的感觉。因此，理论家马歇尔·伯曼看到，人们在享受欢欣愉悦的同时也感到灾难迫在眉睫，这是对当时破碎的生活状况的反映。伯曼把这种感觉定义为现代主义情感。

20世纪初期的艺术运动有力地反映了这一新的思维倾向。有些运动，比如在1910年至1913年间达到巅峰的立体主义和未来主义，在技术层面上大胆创新。它们在传统绘画平静的表面下探索意识自身的结构。然而，尤其因为达达和超现实主义相当重视心理研究，我们应该可以从这两次运动中发现对现代心灵最有力的探索。达达认为自己部分地重演了第一次世界大战引发的心灵动荡，而超现实主义所颂扬的非理性主义可以被看作是对打着文明的幌子发挥作用的各种力量的全盘接受。本章将概述这两场运动相互重叠的历史，不过首先要解决的是：是什么态度把它们和20世纪早期的其他艺术运动联系在一起的呢？

“先锋派”

达达和超现实主义首先是“先锋派”运动。法国乌托邦社会主义者亨利·德·圣西门于19世纪20年代首先使用该词，它最初具有军事含义，后被用来指代一位现代艺术家应该渴求的进步的社会政治立场和审美姿态。宽泛地说，19世纪的艺术是资产阶级个人主义的同义词。被资产阶级所拥有或由资产阶级制度所体现的艺术是资产阶级成员用

来暂时逃避物质束缚和日常生存矛盾的一种手段。这种情形于19世纪50年代受到了法国现实主义画家古斯塔夫·库尔贝的挑战。现实主义把社会主义的议事日程和与之相称的美学信条结合起来，可以说，实际上代表了艺术领域中第一种刻意的先锋派趋势。到20世纪初叶，几场重要的艺术运动——如意大利未来主义、俄国建构主义或荷兰风格派，以及达达和超现实主义——致力于反对任何把艺术和现代世界中的偶然经历截然分开的举措。在政治方面，它们这样做的理由发生了变化——例如建构主义者就直接对俄国布尔什维克革命做出反应——但是它们倾向于分享同一信念，即现代艺术需要与观众形成一种新的联系，产生毫不妥协的崭新形式，以便与社会经历的转变相对照。因而，文化理论家彼得·贝格尔在20世纪70年代写道，20世纪早期欧洲先锋派的使命就在于破除艺术“自治”（“为艺术而艺术”）的思想，将艺术融入他所说的“生活实践”之中。

因此，达达和超现实主义有着同样清晰的先锋派信念，即社会和政治的激进主义必须与艺术创新相结合。艺术家的任务是超越审美愉悦，影响人民生活：让他们以不同的方式看待和经历世界。譬如，超现实主义者的目标就与法国诗人阿尔蒂尔·兰波“改变生活”的号召相差无几。

正如上文已经提及的那样，20世纪早期的现代艺术——例如毕加索绘画中分裂的碎片和布拉克的立体主义——体现了与传统艺术常规的令人震惊的断然决裂。标准的艺术史认为这一决裂代表了19世纪晚期法国艺术家如高更、修拉、梵高和塞尚等人的影响，以及19世纪八九十年代受欧洲象征主义影响而产生的情感的普遍转移。例如，在塞尚和高更的绘画中，空间被展平，色彩彻底远离自然主义，夸张得失真。此类前提为放弃文艺复兴的绘画传统，如线状透视法，铺平了道路。毕加索于1907年创作的原始立体主义作品《亚维农的少女》成为打破传统的转折点。与此同时，德国表现主义和法国野兽派以表现式的、非自然主义风格的色彩使用法开展了更进一步的实验。

达达和超现实主义的新的绘画语言当然得益于立体主义、表现主义和未来主义。例如，立体主义的拼贴手法直接导致了达达主义者们

采用“照片蒙太奇”手段。但是达达主义者和超现实主义对隐含在许多立体主义作品中的一个观念——单是形式革新就可以为艺术提供基本原理——深感不快。尽管立体主义艺术旨在震慑或迷惑观众，使他们重新思考与现实的关系，它最终还是“自治”的艺术，即为艺术而艺术。对达达和超现实主义来说，它们下的赌注比这要高出很多。像某些20世纪的其他艺术运动一样，如未来主义反映了在20世纪最初的十多年间迅猛发展的、多感觉的世界，达达和超现实主义致力于探索经验本身。

这种对活生生的经验的专注意味着达达和超现实主义对以下这一观念所持的矛盾态度：“艺术是神圣的、远离生活的”。这一点至关重要，也是为何在艺术史中我们不能把达达和超现实主义看成是具有特殊风格的某些“主义”的原因。实际情况是，本书所涉及的艺术家的风格上同质，而且对他们而言，文学和视觉艺术同等重要。把这些运动描绘成受理念驱使的生活态度而非绘画或雕塑流派可能更加准确。任何形式，从文本到现成品再到照片，都可被用来体现达达或超现实主义思想。在达达中，对狭义艺术的基本怀疑常常转变成对其价值和制度的公开反对。因此，在这一点上，我们要撇开普遍性不谈，来考察达达的整体历史轮廓，然后在此基础上讨论超现实主义。

达达的起源：苏黎世和纽约

达达的“起源神话”围绕诗人及理论家雨果·巴尔这个人及其1916年2月在苏黎世镜子胡同开张的伏尔泰酒馆而展开。

这家酒馆最初是以巴尔此前曾经旅行并寄居过的城市，即慕尼黑和柏林的酒馆为原型而设计的。像那些地方的酒馆一样，伏尔泰酒馆提供各式各样的节目表演，从街头歌谣的吟唱到以突出的表现主义模式创作的诗歌朗诵，应有尽有。在酒馆里，那些和巴尔一样旅居国外的早期同伴包括其女友兼酒馆演员埃米·亨宁斯，罗马尼亚诗人特里斯坦·查拉、艺术家马塞尔·扬科，阿尔萨斯诗人兼艺术家汉斯·让·阿尔普（他这两个可以互换的名字反映了他的法/德双重国籍），以及阿尔普的伴侣、出生于瑞士的纺织设计师和舞蹈家苏菲·达厄贝。不久之

后，德国诗人理查德·许尔森贝克加入其中，后来加入的还有德国作家瓦尔特·塞纳、德国的实验派电影制片人汉斯·里希特以及瑞典的实验派电影制片人维金·埃格林。



图2 马塞尔·扬科，《伏尔泰酒馆》，布面油画（已丢失作品的照片），1916年。

虽然这个团体在伏尔泰酒馆上演的表演活动最初十分传统，但很快它们就变得富有挑衅性了。查拉这样回顾1916年6月一场特别声名狼藉的表演：

面对密密麻麻的拥挤人群……我们要求享有以不同颜色小便的权利……嚷出诗歌——在大厅里喊叫、打斗，第一排同意第二排宣称自己无能。其余人大声喊叫：谁是最强的？大鼓被抬了进来，许尔森贝克与200人对峙。

在一定程度上，这些冲突事件是1909年至1913年期间紧随意大利未来主义者到来的。未来主义者在意大利和欧洲各地进行了系列演出。尽管伏尔泰酒馆的表演者，如巴尔和许尔森贝克对未来主义的了解不算全面，却知道未来主义的领袖人物马里内蒂的实验性诗歌或“自由对话”，也知道未来主义表演者所使用的刺耳的嘈杂声或一连串无意义的噪音。巴尔发展了“语音”诗歌的形式，让生造的词汇和基本的语言片段混杂其中。他于1916年创作的诗歌《商队》似乎在模仿小号声和一群大象缓慢行进的声音，开始了“Jolifanto bambla 舐falli bambla”的呢喃。其他达达诗人和演员也加入进来壮大力量，一起背诵“同步诗歌”，即多人同时大声朗诵或吟唱诗文。在某种程度上，这些技巧是以未来主义诗歌为蓝本并从中演化而来的。然而，与其意大利先驱相比，达达的语音诗歌更加“抽象”，毫不妥协，且达达主义者也不像未来主义者那样对技术进步充满信心，也没有他们那种拥护军事的热忱。

达达表演也借鉴了表现主义的一些元素：后者在那之前一直是风靡德国的艺术风格，而在那之后伏尔泰酒馆中的德国籍艺术家逐渐摆脱了这种风格。像法国立体主义一样，表现主义者曾一度崇拜非洲艺术，而且伏尔泰酒馆的演员偶尔也参与“黑人舞蹈”。人们可以从许尔森贝克用来刺激酒馆观众的连续不断的、著名的击鼓声中听到更多原始意义的弦外之音。

伏尔泰酒馆的艺术活动种类繁多，从诗歌朗诵和舞蹈表演一直到汉斯·阿尔普极端简化的几何图形拼贴，后者常在表演中间展出。这说明达达主义者平等看待视觉艺术和文学作品，这一态度基本上是19世纪类似浪漫主义和象征主义的文化运动以及未来主义和表现主义的遗产。但是这一团体一直无法具备明确的艺术判断力以及反抗性的文化精神；他们最终在受到其他事物影响的同时，也会受到社会和政治现实的影响。他们之所以选择苏黎世是因为这是个中立的地方，而他们自己的祖国则正陷于第一次世界大战的深渊之中。在其他地方爆发战争的同时，苏黎世的达达主义者认为战前的艺术多半是颓废的。这一看法很重要。如果说油画和铜铸雕塑已经变成上层阶级闺房中的内部装饰，那么达达主义者将会用纸张或现有的物品组装出新的结构。如果说诗歌原本被视为传达细腻情感的工具，那么他们就把它拆碎，引导它成为含混不清的话语和咒语。作为一个团体，他们因为憎恨艺术的专业化而团结在一起，把自己看成是文化的破坏者，但他们反对的未必是艺术本身，而是艺术为人性的某种观念而服务的方式。尤其是阿尔普，他在文章中将把战前的艺术与自我中心主义及对人性的过高评价等同起来。他在后来的写作中将说出达达主义者的共同感觉：

出于对1914年世界战争无谓杀戮的厌恶，我们在苏黎世献身于艺术。当枪声在远方发出持续而低沉的隆隆声时，我们竭尽全力唱歌、绘画、拼图、写诗。我们在寻求一种基于基本原则的艺术来治疗时代的疯狂，寻找一种可以在天堂和地狱之间恢复平衡的事物的新秩序。

有趣的是，此处阿尔普提到了艺术的治疗作用和“事物的新秩序”，有重要的建设性意义。其他达达主义者则较为消极，意图破坏作为一种概念的艺术。阿尔普用一种救世主般的预言认定，艺术可以被重新发明。但是达达的到来将代表什么？让我们重新回到“达达”一词，其起源让人十分费解，因为每个团体的不同成员都宣称他们在不同的情况下发现了这个词，似乎正是该词的十足开放性吸引了他们。

《逃离那个时代》是雨果·巴尔写于达达年间的日记，现在是研究苏黎世达达运动的重要原始资料之一。巴尔在其中回忆道，在伏尔泰酒馆活动了几个月之后，团体成员开始意识到他们需要一个集体出版物，以及随之而来的某种标签：

查拉一直在为这本杂志操心。我提议称它为“达达”，该提议被接受了……达达在罗马尼亚语中意为“是的，是的”，在法语中则意为“木马”和“竹马”。对德国人来说，它意味着愚蠢的天真、生育的快乐以及对婴儿车的全神贯注的痴迷。

然而，许尔森贝克却回忆说，他在和巴尔一起快速翻阅词典时发现了这个词。看到它，他深受触动，感叹道：“这个孩童发出的第一个声音表达了一种原始感，它从零开始，是我们艺术的新生。”重要的是，巴尔强调这一概念的国际流动性，把它看作是一种文化世界语，而许尔森贝克则强调破裂和新生的观念。这两种态度都是达达的重要组成部分。除此之外，这个词又自相矛盾地代表既是一切又什么都不是。它相当于是把肯定和否定荒谬地混合在一起，是一种伪神秘主义。艺术是枯萎的宗教，而达达诞生了。

然而，此处复杂的是，达达同时也在其他地方诞生了。1915年两个旅居国外的法国人马塞尔·杜尚和弗朗西斯·皮卡比亚来到了纽约差不多相同的地点，更加远离了欧洲战争。两位艺术家战前在法国艺术圈中都很出名，但是他们却被吸引到美国，感觉这个国家更能接受新思想。杜尚受立体主义影响而创作的画作《下楼梯的裸女2号》在巴黎先锋派中几乎未获成功，但是当它旅行到达纽约后，即在1913年的“军械库展览会”中大获成功。到1915年，杜尚一方面结合由马蒂斯介绍到法国艺术中的视觉革新，另一方面结合立体主义，形成了他所谓的“反视网膜”的立场。杜尚对只吸引人的眼球而非智慧的艺术的厌恶与他所怀有的机器时代败坏了人类心灵这一愤世嫉俗的态度紧密相连。人文主义者的华丽辞藻继续维护着有关心灵和浪漫爱情的信念，

但是杜尚和皮卡比亚则把它看作是面对这个社会的机械化趋势时产生的自我欺骗。1915年至1916年间，他们开始创造出一种机器和人混杂的戏仿语言，这在杜尚的玻璃画《甚至，新娘也被她的男人剥得精光》（又名《大玻璃》）中体现得最为显著。1923年这幅作品因“确实未完成”而被放弃。

杜尚讨厌将视觉艺术与“手工艺”相联系，同时相信思想应取代人工技巧成为艺术作品的首要成分。这些想法促使他自1913年起开始选择“现成品”作为艺术客体。最为臭名昭著的是，1917年4月他向纽约独立艺术家协会的展览提交了一个男性小便池——戏谑地签上了R.穆特，并将它命名为《泉》。

虽然根据规定，会员只要缴纳会费就有权参展，但这件作品还是被立场坚定的组委会拒绝了。被拒本身就是一种达达表现。



图3 杜尚，《泉》，现成品。载于《盲人》杂志第二期（1917年3月）。摄影：阿尔弗雷德·斯蒂格利茨。

至此，我们对苏黎世达达以及杜尚和皮卡比亚所从事的部分达达活动有了一定了解，但是20世纪20年代早期之前这一名称在纽约几乎无人使用。为此，杜尚和皮卡比亚在1915年至1917年间的活动常被冠以“原始达达”的标签。当然，很快这两位欧洲人身边就形成了一个规模相当庞大的先锋派网络，其中包括在纽约的“291”美术馆积极倡导先锋派艺术的重要人物，美国摄影师阿尔弗雷德·斯蒂格利茨及其同事，即所谓的“斯蒂格利茨艺术圈”的成员。另外还有以富有的艺术收藏者，杜尚的赞助人沃特·阿伦斯伯格和路易斯·阿伦斯伯格命名的“阿伦斯伯格艺术圈”的成员。然而，它的主要人物还是后来与杜尚一起

合作了不少项目的美国摄影师曼·雷，此外还有因其与生俱来的怪癖而成为达达吉祥物的另外两个人：变化莫测的阿瑟·克拉旺和出生于德国的作家埃尔莎·冯·弗朗塔格——诺布朗霍文男爵夫人。

德国达达

1918年达达延伸到柏林，这是由理查德·许尔森贝克的辩论热情所带来的结果。此前一年，他离开苏黎世前往柏林。在柏林，由于全城笼罩在严酷的社会现实之中，“为艺术而艺术”的合法性遭到了更为明显的破坏。此时德国刚刚战败，因为要对法国和比利时进行战争赔偿，它正面临着经济崩溃。除经济不稳定之外，受1917年俄国布尔什维克革命的影响，德国处在社会革命的边缘。当权的相对保守的社民党政府遭到了共产主义者，尤其是斯巴达克联盟的强力反对，便对其成员采取了镇压行动。因此，柏林达达主义者的高度政治化不足为奇。他们在“达达俱乐部”的联盟下，又分成两个友好团体。一个团体包括瓦尔特·梅林、维兰德·赫茨菲尔德和赫尔穆特（即后来的约翰）·哈特菲尔德、乔治·格罗兹（后三位是共产党的正式党员），他们是共产主义的同情者。另一个团体包括劳乌尔·豪斯曼、汉娜·赫希和约翰·内斯·巴德尔，他们则更同情无政府主义。

柏林的反艺术清楚地显示出它对表现主义这一德国主流审美趋势的公开反对。在柏林，对人文主义影像学和放纵感官的“视网膜艺术”的杜尚式的厌恶变成了对“内在性”和精神化了的态度的不满。虽然实际上格罗兹、豪斯曼等柏林艺术家之前曾用与表现主义一致的绘画风格来进行创作，如今理查德·许尔森贝克在1920年的一篇重要宣言中却对先前的这一代艺术家大加批评，断言：“他们在与自然主义的斗争中，借口宣传灵魂，实际上是返回到一种抽象的、可悲的姿态，这种姿态假定生活是舒适的，不受内容或冲突的伤害。”与他们相反，许尔森贝克争辩道，一种新的艺术——柏林达达主义者的艺术——眼见着“被上周的爆炸震得粉碎……永远尝试在昨天的崩溃之后收集残骸”。

柏林达达团体抛弃了传统绘画，支持豪斯曼的语音诗歌，或是豪

斯曼、赫希、格罗兹和哈特菲尔德等人对照片蒙太奇手法的高度原创性的有效利用，这一点不足为奇。他们的早期照片蒙太奇中破碎的摄影形象最终让位于约翰·哈特菲尔德所擅长的看起来天衣无缝的摄影画面。在表现机器方面，那些破碎的摄影形象可以宽泛地与纽约达达主义者所采用的方式相比较。为了达到强烈的讽刺效果，哈特菲尔德的一流蒙太奇使用了本质上属于超现实主义的并置技巧。1920年6月在柏林举办的“达达交易会”是达达的一次重要的公开示威活动，受其直接后果的影响，柏林达达寿终正寝。此后，哈特菲尔德将会无情抨击正在德国抬头的纳粹主义，他的照片蒙太奇常常会出现在《工人画刊报》等共产主义报刊的封面上。

在德国其他地方另有一些达达前哨。汉诺威是库尔特·舒维特的故乡，与柏林相比较为保守、安静。舒维特与豪斯曼、赫希等柏林艺术家交好，但由于他缺乏政治承诺而且被认为有“资产阶级”习气而被许尔森贝克拒绝进入“达达俱乐部”。舒维特以独特的风格创作，率先尝试了一种拼贴形式，其中城市的碎屑（废弃的车票、糖果包装纸等）被组成了抽象的视觉结构，而后间接地被重新赋予了价值。舒维特从自己一幅拼贴中出现的一个单词——“德国商业银行”（Commerzbank）中抽取出“莫斯”（Merz）作为标签来命名他的活动。20世纪20年代中期，他创造出一个巨大的原始装置，这个被称作“莫斯堡”^[1]的作品由他的几间房间发展而来。20年代初期，舒维特与参与国际建构主义运动的艺术家建立了紧密联系，这一运动的几何分离原则曾在德国和荷兰广泛传播。荷兰风格派运动的创始人之一特奥·凡·杜斯堡在这段时间化名I.K.邦塞特间接参与了达达运动。1922年9月，他和舒维特、阿尔普、豪斯曼、查拉等人一起参加了在魏玛举行的“达达与建构主义大会”，与重要的德国建构主义者如拉斯洛·莫霍利·纳吉和埃尔·李斯特斯基等建立了联系。有几年时间，在这些团体的内部和团体之间出现了零星合作。就某种意义上而言，这一段经历超出了达达。至少达达反对纯美学实验，但是阿尔普和舒维特则出于对抽象概念的极大兴趣，对这一规则不加理会；而且，不管怎么说，苏黎世达达的论调中包含了对“新秩序”的呼唤。

战后不久即被英国占领的科隆远没有柏林那么混乱，这就为1918

年至1920年间又一个达达分支的出现创造了环境。此处的主要人物有马克斯·恩斯特和阿尔弗雷德·格吕内瓦尔德，后者为自己选用了笔名约翰内斯·巴格尔德。巴格尔德这个姓可被翻译为“钱袋”，间接影射了格吕内瓦尔德的银行家父亲。科隆达达的组成人员还包括弗朗兹·塞威特、海因里希·赫勒和安格利卡·赫勒等人在内的一个更加政治化的派系，但科隆团体实际上仅仅围绕过一个主要活动联合起来，那就是1920年4月举办的无政府主义的“科隆达达交易会”（见第二章）。除此之外，恩斯特那些本质上无关政治但又极其荒诞的拼贴和照片蒙太奇，以惊人的形象碰撞为特征，为这一达达小分队设定了基调。和杜尚和皮卡比亚的作品一样，我们在恩斯特对传统宗教圣像学的再加工中可以发现他对之前艺术的强烈不满。

法国达达

科隆在文化意义上置身于德国和法国之间，因此与其他德国达达主义者相比，恩斯特对巴黎的期待更高。他最终于1922年来到巴黎。巴黎达达是个复杂事件，因为它的成员和拥戴对象常常变换。随着皮卡比亚——达达自封的虚无主义大使的到来，巴黎达达于1919年初诞生。皮卡比亚此前曾在瑞士逗留了一段时间，其间曾在苏黎世出现。在苏黎世达达的编年史作家汉斯·里希特看来，这段时间代表着“一次死亡经历”。不管怎么说，苏黎世达达的最后阶段是虚无的：瓦尔特·塞纳于1919年4月在达达的最后一次公开活动上发表了十分沮丧的《最后一篇松散的宣言》。在巴黎，皮卡比亚接待了重访祖国的杜尚。杜尚令人费解的表象人格通过一些批评传统信仰的行为表现了出来。例如他在《长胡子的蒙娜丽莎》（LHOOQ）中把字母LHOOQ（如果大声读出来的话，这些字母相当于法语中的一句话：“她有个热屁股”）写在一张被临时画上胡子的《蒙娜丽莎》的复制品上。他的举动很快赢得了一群聚集在《文学》杂志周围的巴黎年轻诗人的欣赏。这群人实际上由安德烈·布勒东“领导”，其中的著名成员包括路易·阿拉贡、泰奥多尔·弗伦克尔、保罗·艾吕雅和菲利普·苏波。

布勒东自身的个性极具感召力，同时他又深受其他楷模的影响。对他至关重要的人是法国诗人纪尧姆·阿波利奈尔，他是毕加索的伙伴，也是立体主义的主要倡导者，于1918年去世。在多个方面，布勒东即将像阿波利奈尔那样促进先锋艺术的发展。另外一个影响来自布勒东的朋友雅克·瓦谢。瓦谢是个花花公子，他的苦涩幽默（他给自己取名为“乌没”）和无意义感使得他在1919年停战条约签订后不久服用过量鸦片自杀。布勒东记下了这些先行者以及杜尚的所作所为，形成了自己极其重要的理性达达品牌。

1919年初，布勒东注意到了特里斯坦·查拉，后者在苏黎世团体出版的杂志《达达》第三期上发表了有力的1918年宣言，从虚无主义的论调转换到救赎思想。“‘热爱你的邻居’这一准则是虚伪的。‘了解自己’虽不切实际但尚可接受，因为它包含敌意。没有怜悯。大屠杀之后我们不再指望拥有净化的人性。”查拉用熟稔的苏黎世风格写道。查拉于1920年1月到达巴黎，但在随后几年里，倾向于寻求一致观念的布勒东渐渐与无政府主义的皮卡比亚和查拉疏远了，并不可避免地成为了先锋艺术的领袖。

巴黎达达的基调相当消极。虽然它反对战后当权的法国右翼政府，但巴黎达达很少像柏林达达那样公开政治化，也与苏黎世达达早期的原始建构文化精神相差甚远。它的主要表现是一系列的公然挑衅，其中一次是在1920年3月，布勒东大声朗读了皮卡比亚的《食人者宣言》：

你们在这儿干什么，在屁股上涂鸦，像一群严肃的傻瓜……

……你们这些严肃的人，闻起来比牛粪还糟

至于达达，它闻起来什么都不是，它是虚无，虚无，虚无。

它就像你们的希望：虚无

它就像你们的天堂：虚无……

它就像你们的政客：虚无……

它就像你们的艺术家：虚无……

从根本而言，巴黎达达和其他地方的达达一样，向过时的艺术论调宣战。在同一次活动中，皮卡比亚展示了一幅油画，上面画着一只塞饱了的猴子，它的四周写着：“塞尚的画像，伦勃朗的画像，雷诺阿的画像……”

超现实主义：开端

到1922年中期，达达运动最后盛开的花朵巴黎达达已经陷入了自身的消极之中。布勒东组织了旨在确定先锋活动总体方向的“巴黎代表大会”，暗指达达变成了它曾避免成为的东西：艺术史上的又一次运动。这次大会标志着巴黎达达的终止。在此，布勒东对文化政治的爱好显而易见。他指责达达“粗野的否定”以及“为丑闻而丑闻”的爱好。他抓住这个机会重新引导先锋艺术的重要事项，为超现实主义铺设了道路。

马克斯·恩斯特于1922年早些时候从科隆来到巴黎，带来了与德国达达活动的联系，虽然并不是德国达达最为政治化的活动。1922年到1924年间，达达和超现实主义之间产生了一段空隙，这段时间被参与者称为“朦胧运动”。在此期间，布勒东、阿拉贡、艾吕雅和新加入到《文学》圈子的罗贝尔·德斯诺斯、勒内·克勒韦尔等人一起参与了各种实验活动。其中最具戏剧性的是“降神会”。在该活动中，一些成员（主要是德斯诺斯）在自我催眠状态下回答问题时表现得很古怪。这种对非理性的兴趣曾在达达中作为反资产阶级的自由的心灵表演而得到表现，现在正在被系统开发。战争期间，布勒东在法国军队中担任医疗勤务兵时熟悉了西格蒙德·弗洛伊德的无意识理论。这位精神分析学家的著作在20世纪20年代早期被首先译成法语，布勒东和友人很快把无意识的科学思想吸收到诗学兴趣中，并由此开发了“自动写作”技法。“自动写作”部分地模仿了弗洛伊德的“自由联想”，指在事先未形成任何想法的情况下快速写作。然而，1921年布勒东和弗洛伊德

在维也纳的会面清楚地表明，弗洛伊德并不赞成把他的治疗手段加以改造，运用到此种艺术创作之中。

到1924年，布勒东觉得时机成熟，可以把这些趋势整合在一个统一的名称之下。经过长时间的酝酿之后，布勒东发表了《第一次超现实主义宣言》，超现实主义诞生了。

超现实主义一词最初由布勒东的偶像阿波利奈尔于1917年创造出来。阿波利奈尔曾试图描述艺术中新的超逻辑精神，这一模糊的尝试在布勒东1924年的宣言中变得十分精确。其中，超现实主义被描述成是“基于某些此前曾受到忽视的联想的超级现实、梦的无所不能、客观公正的思维游戏等信念之上”。这一宣言基本上是诗人的章程，它很少考虑到盛行其时的视觉艺术，而是优先考虑“心灵的自动性……通过书写文字或其他方式”。要做到这一点，就要“摆脱理性施加的所有控制，不作任何美学考虑”。这一事实清晰地表明，超现实主义继承了达达的一个中心原则，即对自我指涉的自治艺术的批评，这又让我们回到了先前的讨论。和达达一样，超现实主义致力于消除艺术所有权和“生活”所有权之间的区别。布勒东把弗洛伊德称为超现实主义运动的指路明灯，将他视为实施“调查研究”的“人类探索者”而非美学生产者。人们除了指望一场革命之外别无期待。布勒东声称“想象也许在某种程度上……正在要求权力”。

超现实主义以一场文学运动开始，早期先驱是法国诗人和作家，如阿尔蒂尔·兰波、埃塞德·杜卡赛（洛特雷阿蒙伯爵）、雷蒙·胡塞尔和阿尔弗雷德·雅里。随着20世纪20年代向前迈进，视觉艺术家，尤其是画家，越来越受到“图画诗歌”理想的吸引，并加入到这一行列中来。马克斯·恩斯特艺术风格主要受意大利画家乔治·德基里科复制作品的影响，后者有时被视为“梦之绘画”的先行者。

尽管梦成为了超现实主义艺术家最重要的表现主题，但把它们转变成视觉现象却需要大量有意识的思考。正如不同评论家指出的那样，这与摆脱理性控制的理想相反。类似这样的批评性干预在超现实主义中多少变成了一种行为标准，要求不断地重新评价准则。确实，

对“梦之绘画”的攻击促使安德烈·马松、胡安·米罗等艺术家创作出了曾长期由该运动的诗人加以实践的自动性的视觉对等物。“梦之绘画”的另一个缺点是，它一下子就能被理解，而梦却是随着时间的推进而展开的。因此，这就为电影回应超现实主义的要求开辟了道路。20年代后期出现了两部十分重要的电影：《一条安达鲁狗》和《黄金时代》。它们都是由被吸引至巴黎的西班牙人路易斯·布努艾尔和萨尔瓦多·达利合作完成的。

1929年达利的兴趣转向了超现实主义，这显示了超现实主义在吸收新天才方面有多么成功。与此同时，一些名人也会偶尔提供帮助：毕加索虽未正式加入，但在20年代中晚期曾同意杂志《超现实主义革命》刊登其几幅新作；有些人，如画家恩斯特和伊夫·唐居伊，成为了该运动的支柱。另一个重要人物是摄影师曼·雷。纽约达达运动时期他曾是杜尚的合作者，现在几乎成了超现实主义正式的专职摄影师，同时他还自己制作实验性的“雷氏相片”（不使用照相机的照片），并在工作室里研究裸体画。其他一些人偶尔获得或失去越来越专制的布勒东的好感，有几个人因为没能在理论或意识形态上达到一定的纯净而被草草开除会籍。就这一点而言，1929年是个分水岭，因为主要人物如乔治·里伯蒙——德塞涅、罗贝尔·德斯诺斯、罗歇·维塔克、安德烈·马松、菲利普·苏波、安托南·阿尔托、人种志学作家米歇尔·莱里斯等，在一次特别召集的会议上被指责未能遵守团体协议，被布勒东在《第二次超现实主义宣言》中公开斥责。



图4 马克斯·恩斯特，《圣母怜子/夜之革命》，布面油画，1923年，伦敦泰特美术馆。

事实真相是，有一段时间超现实主义的两个团体曾经不和。一个团体是以布勒东在巴黎的居住地和团体会议召集地“封丹街”命名的超现实主义者，另一个团体是包括马松、米罗、莱里斯等人在内的“布洛梅大街”。后者对尼采哲学的偏好总是使他们与布勒东格格不入。当他们获得人种志学专家，作家乔治·巴塔耶的好感时，布勒东觉得必须采取果断行动，因为在20世纪20年代后期，巴塔耶主要通过他的杂

志《文献》成为了布勒东在知识分子圈内的主要对手。布勒东的第二次宣言有一部分就旨在削弱乔治·巴塔耶的影响。在巴塔耶看来，布勒东的思想因其唯心主义的假设而存在缺陷。布勒东的美学植根于黑格尔的辩证法，他认为当两个互不相容的形象产生碰撞时就产生了一种新的现实。超现实主义者经常列举的一个例证是被洛特雷阿蒙延伸了的明喻：“美丽就像是解剖台上缝纫机和雨伞的偶遇。”与这种启示美学观相反，巴塔耶倡导他所谓的“基本的唯物主义”，即艺术应该直面人性中最低劣或最兽性的部分。因此，赞成巴塔耶观点的马松等艺术家往往会创作在布勒东看来是无端冒犯的形象。对布勒东更直接的攻击由巴塔耶阵营1930年出版的一本小册子《一具尸体》发起。布勒东被描述成殉难的基督，因其苛刻的评判和妄自尊大而遭到讽刺。

无论如何，布勒东的《第二次超现实主义宣言》标志着超现实主义的哲学方向发生了转变。之前运动内部侧重于精神内容，或布勒东所谓的“内在模式”。现在的重点是内在王国与外部现实之间的交互作用以及它们的辩证关系。这一新方向对视觉生产产生了影响。在很多方面，达利的迅速崛起取决于“梦之绘画”的重新流行，但职业战略家达利巧妙地把工作重点从内在幻想转移到了他所描述的对于外部现实的“偏执狂的解读”上。与此同时，在达利和出生于瑞士的艺术家阿尔贝托·贾科梅蒂及梅雷·奥本海姆的引领之下，1930年前后超现实主义者当中出现了一次真正的对物品的崇拜。此处的重点是，艺术家要在外部世界中找到符合无意识要求的客体，以此彻底改造内在现实与外在现实之间的联系。超现实主义早期的对“意外相遇”的崇拜与此同时也升温了。在神奇的、充满隐蔽意义的网状巴黎，超现实主义漫游者会让自己得到“客观机会”的垂青。尽管“客观机会”与超现实主义潜在的先锋文化精神相一致，但这种与外部世界的崭新联系在政治上表现得更为真实。

超现实主义：政治和国际主义

超现实主义者与政治的联系始于1925年，当时他们反对法国对摩洛哥的殖民战争。到1927年，他们的强烈抗议不仅针对法国右翼政府

而且还针对总体上的资本主义，为此他们还加入了法国共产党。但是，从一开始他们就发现很难使自己的政治倾向和艺术目标相吻合。正如皮埃尔·纳维尔等内部评论家所表明的那样，集体主义的政治气质怎么能和超现实主义诗歌及艺术的极端个人主义相一致呢？是否该在社会革命之前先来一场思维方式的革命，抑或相反？1929年布勒东团体开始整肃运动，部分以团体的团结一致与个人主义之间的关系为基础，这使问题的解决变得尤为迫切。超现实主义者们如今要对苏联新的斯大林政权提出来的要求作出回应。1932年路易·阿拉贡因支持共产党而正式脱离超现实主义后，这些问题就显得尤为严重。随着20世纪30年代向前发展，“社会主义现实主义”——一种面向大众且通俗易懂的现实主义艺术——成为被官方正式认可的艺术。布勒东通过托洛茨基式的努力，致力于文化兼政治的革命，果断地让超现实主义者们摆脱了苏联的正统思想。

尽管存在这些意识形态方面的动荡，超现实主义在20世纪30年代还是吸引了不少新成员。他们中有些是女性，包括英国画家和作家莉奥诺拉·卡林顿，她主要探究神秘主题，以及法国作家和摄影师克劳德·卡恩，她通过创作自我形象来质疑自己的性别身份。在男性超现实主义艺术中，通常以异性恋出现的对性欲的表现一直占据首位。20世纪30年代，德国人汉斯·贝尔默的色情作品开始出名。18世纪的法国色情作家德·萨德侯爵被认为是自由倡导者，暴力和道德上犯忌的幻想作品在以他为中心的一群超现实主义者们中得到了许可。

20世纪30年代后期，超现实主义作为一套教义传播到了欧洲其他国家以及其他大陆。早在20世纪20年代，超现实主义就已经吸引了西班牙、德国等国的重要人物来到巴黎。随着20世纪30年代世界政局愈加动荡——无数国家在不同程度上受到了共产主义和法西斯主义这两种截然对立的政治的影响——这场运动的原则和价值在各种各样的新环境下吸引了左派和反法西斯主义的艺术家和作家。从这种意义上而言，它常在其他国家达到了在法国不可能达到的政治高度。第一个重要的子团体于1926年由作家保罗·罗杰在比利时成立，成员包括E.L.T. 梅森、勒内·马格里特等艺术家，以及后来的保罗·德尔沃和摄影师拉乌尔·乌贝克。20世纪30年代中期，超现实主义已在东欧站稳脚跟。

20世纪30年代早期，两个罗马尼亚人维克多·布罗纳和雅克·哈洛德作为重要人物加入了巴黎团体，但更为重要的是1934年布拉格团体的成立，其著名成员有卡雷尔·泰格、拼贴画家金德里奇·斯蒂尔斯基、画家约瑟夫·西玛和陶妍（玛丽·赛努诺娃）。与巴黎团体相比，比利时和捷克斯洛伐克团体与各自国家共产党的关系更为友好。

1936年，重要的“国际超现实主义展览”在伦敦举行，集合了作家大卫·盖斯科因，画家罗兰·潘罗斯、艾林·阿加和电影制片人汉弗莱·詹宁斯等众多迥然不同的英国艺术天才的作品。此时的大型国际展览在很大程度上为超现实主义提供了具有象征意义的场所。夸张的演出形式总是超现实主义的一个鲜明特征（比如1936年查尔斯·拉顿的巴黎美术馆小型但惊人的物品展览），但1938年人们还是目睹了最为炫目的展览：在巴黎美术馆举行的“国际超现实主义展览”中，主展厅的天花板上悬挂着塞满报纸的装煤口袋。

同年，布勒东旅行来到墨西哥以加强与托洛茨基和壁画家迭戈·里维拉在意识形态上的联系。这为超现实主义在拉美的出现奠定了基础。摄影师马努埃尔·阿尔瓦瑞兹·布拉沃、画家弗里达·卡洛等人被颂为超现实主义，尽管他们的作品大多是再现“当地”的传统和令人关心的事情。超现实主义总是急于把文化上或社会上的“他者”包括进来。他们把自己的作品视为精神错乱者的艺术，也常常把他们的作品与大洋洲的面具等物品相提并论。有时这样做等于无知地利用了迥然不同的理解模式，但随着第二次世界大战的爆发以及巴黎团体核心分子由此不可避免的离去，作为一种具有法国特征的运动，超现实主义被迫要适应文化中新的急需处理的事务。

1941年，布勒东与马松、恩斯特等艺术家一起取道马赛离开被德军占领的法国，但是他的一些老盟友如艾吕雅则选择留在巴黎。布勒东的流亡在很多方面被证明起到了催化作用。一方面，他在赴美途中去了马丁尼克岛，这使他与法属殖民地上正在形成的“黑人文化与精神价值”运动，尤其是诗人艾梅·塞萨尔建立了联系。因此超现实主义实际上成了一种在文化上被边缘化了的语言。另一方面，布勒东从1942年到二战结束期间一直住在纽约，这就为美国回应超现实主义打

下了基础，尽管事实上布勒东一直在挑衅地说法语，拒绝学习英语。

战前美国对超现实主义的接受只局限于零星的事件，如约瑟夫·康奈尔的作品，从30年代后期起，康奈尔极富诗意地在前端开口的包厢中创造了暗示性的舞台造型。随着布勒东和其他几位重要画家在美国的出现，超现实主义开始影响原先在纽约占据主导地位的抽象绘画。几位年纪略长的纽约画家，主要是出生于智利的罗伯特·马塔和出生于亚美尼亚的阿希尔·戈尔基，在创作时开始从米罗、马松等超现实主义艺术家的画作中借鉴超现实主义成分，如生物形态主义（半抽象的有机形式的使用）和自动性。这些实验最终被证明对杰克逊·波洛克的抽象表现主义的发展发挥了重要作用。抽象以超现实主义“按无意识或原始想法行事”的信念为基础，二战结束后不久在美国占据了主导地位，但是到20世纪50年代中期，艺术家们开始重新发掘达达的隐含意义。杜尚紧随布勒东之后从法国移居美国，其影响最初没有布勒东那么明显，但现在则被看作是决定性的。他的现成品概念和对大众文化的兴趣似乎与美国人的情感更为一致，并将为波普艺术提供一种参照。考虑到现成品是一种达达发明，我们似乎更容易争辩说，是达达而非超现实主义影响了美国战后艺术。

布勒东战后返回法国，但是超现实主义再也不能像以前那样控制知识领域了。存在主义似乎更契合变化了的时代。可以说，超现实主义要等到20世纪60年代才会作为一种文化影响而重新出现。达达对现成品或装置制作过程的关注再次激发了伊夫·克莱因或阿尔曼等20世纪50年代最负盛名的法国艺术家的想象。作为一场运动，超现实主义确实一直持续到1966年布勒东的去世才结束，其间有时还会出现戏剧性的蓬勃发展。比如1959年在巴黎举办的“爱神”展览中，敞开的“爱之洞穴”的穹顶在隐藏的气泵的工作下礼貌地“呼吸”着。但是，该运动的典型手法几近“媚俗”，它再也无法企及曾经达到过的高度。然而矛盾的是，它的影响却遍布了整个世界。如果说它曾和共产主义结盟，那么它的并置及迷惑技巧现在则变成了后期资本主义的基本宣传策略。

达达和超现实主义？

以上有关达达和超现实主义的总结意在为读者提供一幅“地图”，在阅读本书其余部分时可以有所参考。这些总结基于这样一个观念：达达和超现实主义在某种程度上“联姻”了。这一“达达和超现实主义”模式上世纪在英语文化中几乎是作为一种理所当然的组合而一再出现的。1936年阿尔弗雷德·巴尔在纽约现代艺术博物馆举行的展览“神奇的艺术，达达和超现实主义”中第一次对这些运动展开了重要的历史调查。此后另一位现代艺术博物馆策展人威廉·鲁宾于1968年出版了一本重要书籍《达达和超现实主义艺术》。此外，1978年在伦敦海沃德美术馆举办的“达达和超现实主义评论”重新评价了这两场运动的学术重要性。但是，把这两场运动并列起来就那么自然吗？

有人会反驳，把“达达和超现实主义”视作一个并置概念实际上表现了一种亲法的历史偏见。的确，在一个忠贞不渝的亲德人士眼里，这可能是一种潜在的误导。正如我们将要看到的那样，“表现主义和达达”对于某些首先对德语文化兴趣浓厚的人来说，暗含了同样合理的历史叙述。

要驳斥这种异议，我们就不得不承认这两场运动都曾公开宣称是国际主义的。某些确实从达达转向超现实主义的人物，如皮卡比亚、查拉、恩斯特和阿尔普，自由地从一种欧洲文化转到另一种欧洲文化中，他们还使用双语或多种语言。出于政治原因，达达和超现实主义都厌恶民族主义者的情感，倾向于认为自己要解决的是普遍的人性問題。但是我们要注意到，20世纪初叶先锋派提出的“普遍化”如今正广受质疑，被认为是“普遍”的思想准确说来只是一种欧洲假想。不过，正是在巴黎，达达才非常明确地（即便是渐进式地）转向了超现实主义，所以人们就习惯性地认为“达达和超现实主义”只与巴黎相关，超现实主义不可避免地变成了达达的“宿命”。

实际上，在德国，达达本身并未导致任何接近超现实主义的事物。20世纪20年代早期，和其他德国大城市一样，柏林和科隆出现了朝着新即物主义发展的趋势。我们可以看到，乔治·格罗兹这样的艺术家1921年曾在《灰色的日子》等后期达达作品中使用强化了现实主义手法，但现在却转向了这一新趋势。但是新即物主义和超现实主义

鲜有相同之处。它是外向的，指向社会讽刺，而非“向内”的。它和超现实主义之间的共同点是，二者都关注被加强了现实主义（德国评论家曾使用“不可思议的现实主义”一词），这在达利和马格里特的某些作品中有所体现，它们将绘画当作一项活动重新赋予其价值。如果我们为此一定要给柏林或苏黎世达达找一个同伴的话，我们就得向后而非向前寻找，看看达达在这些城市的发展初期与表现主义的联系有多么紧密。诚然，对许多柏林人来说，这通常是以一种否定的方式呈现出来的，但是举例来说，表现主义风格的面具曾在苏黎世达达的表演中醒目出现，而且虽然伏尔泰酒馆的同步诗歌朗诵等表演标志着它们明显远离了表现主义，但是人们还是会旧事重提，常把它们与风格更加陈旧的歌唱或诗歌朗诵相提并论。

纽约达达的情形与此类似。杜尚和皮卡比亚具有讽刺意味的描绘机器的作品被默顿·尚伯格等美国年轻艺术家和本土摄影传统所利用，代表人物有阿尔弗雷德·斯蒂格利茨和保罗·斯特兰德等，他们常将机器当作赞颂的对象。至20世纪20年代早期，机器影像学将推动别具特色的“美国”艺术产生，而且作为“精确主义”趋势的一部分，机器影像学对机器显示出了一种更为坦率的现实主义态度。早在1923年杜尚离开纽约前，查尔斯·希勒的绘画就反映了上述观点。

如果我们将所有与达达发展相关的中心都考虑进来的话，那么上述一切清晰地表明“达达和超现实主义”绝不是一个显而易见的构想。在某种程度上，它歪曲了达达。如果我们把它当作一个史学结构用显微镜来观察的话，“达达和超现实主义”可被看作是在以下基础上建立起来的：前文提及的1936年巴尔在纽约现代艺术博物馆举行的展览，或者法国学者米歇尔·萨努耶1965年出版的重要研究著作《巴黎达达》。在该书中，作者争辩说超现实主义是达达在巴黎的表现形式。换句话说，它可被看成是基于国际人物如马克斯·恩斯特吸引力而形成的。他于1922年从科隆来到巴黎，也许在德国达达和法国超现实主义之间建立了最为清晰的联系。

然而，我们有很好的理由把这两场运动放在一起加以审视，尤其是因为它们所关注的事情常以特别鲜明的方式形成对照。两场运动都

率先考虑诗歌原则，淡化艺术概念，认可先锋派将艺术与生活相互融合的愿望。在文化精神上，二者都认为自己是“国际化”的；超现实主义在其后期发展中确实是全球化的。在定位上，它们从根本上而言都是非理性的。

除此之外，两者之间存在着细微而显著的区别。达达在精神上多半是无政府主义的。那些维系它的人（不管这种维系是多么脆弱），即巴尔、许尔森贝克、查拉和皮卡比亚等人，对自己所从事的活动看法暧昧，达达被他们解释成既是肯定的又是毁灭的。相反，在安德烈·布勒东有组织的推动下，超现实主义更像一场“运动”，因为该词本身含有方向意义。达达主义者多半不考虑制作一些传统的、有销路的艺术品，但超现实主义艺术家如达利和马格里特则擅长最传统的且最畅销的技巧，即油画技巧。诚然，布勒东曾经批评过某些艺术家忙于商业活动，但是如果我们用达达主义者的反商业化及革新技术的标准来衡量的话，超现实主义会很容易被称为是“反动”的。达达主义对智力的价值理解不一，将过分的理性主义视为人类的衰退。超现实主义者在至少在理论著作中，自相矛盾地使用十分理性的手段去探究无意识的现象。

当然，以上只是概述，在以下章节中，我们将致力于事例分析和讨论，得出详细对比。如前言已强调的那样，我的方法将是探索达达和超现实主义如何在一系列重要主题上彼此一致或存在分歧。我已经尽量避免让两者相互重叠，但是尽管如此，我还是认为它们共处于两次世界大战爆发之间的那段共同的文化之中。从以上历史总结中，我们发现有一点是显而易见的，作为先锋组织，它们非常强调要吸引他人对它们的关注。我已经提到过宣言及杂志上刊载的文章所显示的方向变化、舞台活动的重要性等等。强调传播是这些运动的重要特征。因此，这为下一章的主题打下了基础。

【注释】

[1] “莫斯堡”是集装置、拼贴和建筑艺术为一体的艺术品，它的另一个名字叫做“情欲秘密的教堂”。——书中注释均由译者所加，以下不再一一注明。

第二章

“宁要生活”：推销达达和超现实主义

超现实主义“教皇”安德烈·布勒东在1923年的一首诗中断言生活远高于艺术，他用这样的诗句来结尾：“既然字词变得过于盛行，宁要生活。”既依恋达达又爱慕超现实主义的艺术家和诗人拒绝让生活经历从属于艺术经历。也许他们在试图调停这些原则时显得过于理想主义或太过天真，但正是这一层面的抱负才赋予了达达和超现实主义先锋文化组织的典型特征。那么，这些运动是如何渗透到日常生活的结构之中的？它们是如何试图渗入艺术馆之外的世界的？它们是如何推销自己的？

在本章中，我将集中讨论达达主义者和超现实主义对“活动”的嗜好——不管是在一些偏僻地区的短暂表演，还是宣传得很好的公开事件——以及他们进入美术馆并在其内创造引人注目的展览的能力；我还将仔细研究他们的刊物以及他们对摄影技法的使用。

达达和超现实主义除了向外部世界展示自身之外，又是如何思考他们与世界，即与社会的现代性现象的关系的？为了集中讨论这一问题，我将研究他们与流行文化之间的关系，思考他们是如何理解城市自身的功能的。在上一章基本叙述的基础之上，我将详述一些关键“时刻”，以使用达达和超现实主义的“快照”创作出一幅拼贴。

魔法主教和达达交易会

首先让我们回到达达的一个创建时刻。如果我们在1916年6月23日夜晚进入伏尔泰酒馆，我们就会置身于一间屋子当中，内有一个小舞台、一架钢琴、供约50人就座的桌椅。一张马塞尔·扬科现已丢失的画作（见图2）的照片显示，当时在表演者和观众之间几乎没有任何空隙。目击者的描述强调房间里烟雾缭绕，醉酒学生、社会主义知识

分子、逃避兵役者和无业游民粗野吵闹，因为酒馆地处苏黎世的“娱乐区”。

达达主义诗人雨果·巴尔被带到了这个舞台上。他在日记中写道：

我的两腿被包在一个闪闪发光的用蓝色硬纸板做成的圆柱里，圆柱高到臀部，因此我看起来像座方尖塔……我在外面套了一件用硬纸板剪裁而成的高高的外套衣领，里面猩红外面金黄……我还戴了一顶高耸的蓝白条纹相间的巫医帽。

他被带到一排绘有临时涂鸦的乐谱架之后就严肃地大声说道：

gadji beri bimba

glandridi lauli lonni cadori

gadjama bim beri glassala……

我们该如何反应？观众可能发出了嘲笑声。在另一个场合，巴尔这样来预先指点他们：“在这些语音诗歌里，我们完全抛弃了已被新闻业滥用的语言……我们必须恢复字词最幽深之处的魔力。”这一说法在一定程度上解释了其咒语的十足荒谬性。巴尔自己深陷其中。某次他发现自己用一种礼拜仪式的风格在吟唱，这把他带回到在天主教氛围中度过的童年时期；他被人带下舞台时“浑身被汗水浸透，像个魔法主教”。不久之后，他永远离开了达达，最终投身到宗教研究中去。

这一时期，伏尔泰酒馆的其他达达演出达到了高潮。事实上，为了反对战争并重现战争给人们带来的创伤和混乱，达达主义者释放了

让他们自己都觉得心神不宁的力量。因此，达达的系列活动在1916年中期到1917年初有所减少。

此后，苏黎世达达逐渐变得“体面”起来。该团体搬到了利马河的另一边，在口碑不错的资产阶级市民大楼里举办晚会。曾在史宾利糖果店楼上的房间里举办过很多活动的画廊达达，最终将被理查德·许尔森贝格描述为“工艺美术的修甲沙龙，其特征是一群喝茶的老妇人借助于某种‘疯狂之物’，试图恢复其正在失去的性能力”。此处的达达晚会门票昂贵，客人的名单也都预先拟好。由此可以清楚地看出，不管我们认为达达有多么放荡不羁，它还是迅速被资产阶级模式同化了。当然，更重要的一点是，达达主义者极具讽刺意味地发现他们必须吸引一群受过良好教育的、开明的观众，以求得他们的“理解”。这一讽刺将作为贯穿达达和超现实主义先锋活动的主题而延续下去。

有关达达的流言最初来自一些参与者很少的活动。因此，从一开始达达就依赖于自我神话的创造过程。从创办初期开始，达达团体自我推销的另一途径是效仿意大利的未来主义杂志《蝎虎座》和英国的漩涡主义杂志《冲击波》，借助团体出版物来实现。苏黎世团体的第一份出版物《伏尔泰酒馆》于1916年6月面世，这是一份相对严谨的出版物，其中刊登了毕加索等著名先锋派人物和达达主义者的作品。它甚至用原版木刻印刷了精装版。苏黎世达达的第二份评论是1917年至1919年出版的《达达》，其设计更加大胆，使用了不一致的字体，这在《达达》第三期中表现得尤为突出。同时它也更加自信、更为“国际化”，刊登了弗朗西斯·皮卡比亚和路易·阿拉贡等其他地方的达达主义者创作的诗歌。

在某种意义上，苏黎世达达因其传奇般的酒馆活动和部分手工刻印的杂志而显得相当“自助”，它确实较少使用现代宣传技术。我们可以思考一下后来的柏林达达交易会，就会发现相反的发展进程。



图5 第一届国际达达交易会的布置图，柏林，1920年6月。

这一活动的著名先驱是1920年4月20日的科隆达达交易会，它不甚严谨却十分讽刺地模仿了一场商业交易会。科隆交易会的设计旨在引起观众最大程度的反感。人们通过啤酒大厅的公共小便池进入展场。在展览会开幕式上，一名穿着圣餐仪式服装的年轻女孩朗诵色情诗歌以招待观众。展出的作品包括马克斯·恩斯特的一件雕塑，旁边系着一把用来破坏它的斧子。1920年6月30日至8月25日在一家商业艺术馆举办的柏林展览会被授予“第一届国际达达交易会”的称号，展出了约两百件用各种材料制作的物品。虽然它同样是反抗传统的，但从一开始它就想要尽可能获得最广泛的宣传。那张艺术馆主展厅的著名照片（图5）被广泛复制。照片显示一件塞得鼓鼓囊囊的普鲁士军官制服从天花板上悬挂下来，颈上还配着一只石膏猪头；乔治·格罗兹和约翰·哈特菲尔德构想的时装模特的头颅是一只发光灯泡。世界各地的报纸——从巴黎到布宜诺斯艾利斯——都刊载了有关这一活动的文章。与伏尔泰酒馆一样，柏林的达达交易会也将会是一次非常迷人

的经历。正如我们从照片上看到的那样，交易会的展示墙上挂着豪斯曼等人制作的照片蒙太奇和格罗兹或奥托·迪克斯的画作。与之争辉的是那些写着“达达与革命的无产阶级在一起”、“每个人都可以做达达”、“艺术死了：塔特林的新机器艺术万岁”等标语的海报。观众很难将展出的（反）艺术和这些接二连三挑起论战的一大堆事物区分开来。当然，这正是举办者想要达到的效果。尤其是支持塔特林的那条标语揭示出了柏林团体的整体战略。塔特林是俄国建构主义的领军人物，尽管柏林达达主义者只是部分地了解他的作品，他们却认为他体现出了与表现主义所代表的伪信仰正好相反的一种新的唯物主义的姿态。但有关这一活动的主要一点是，大量出现的标语显示出柏林达达主义者意识到了广告在日常生活中的力量正变得日益强大。他们并非远离商业世界的发展进程，而是借助它的策略以传播自己的思想。

模拟审判和模特街

我们已经审视过的两种达达宣传活动——一个很“自助”但很快被当作神话，另一个明显地转向大众宣传——标志着达达运动推翻现有价值观或使之相对化的愿望。再来看看两个类似的活动——一个是原始超现实主义的，另一个是完全超现实主义的——我们也许可以强调达达和超现实主义之间的一些至关重要的差异，其中的首要差别揭示了1921年至1924年在巴黎发生的从达达到超现实主义的转变，这一转变作为“朦胧运动”的一部分而出现。

1921年5月13日，安德烈·布勒东和一群他的达达盟友们以及许多文学和政治名人参与了一场古怪的“模拟审判”，以检验布勒东的信念。他坚信著名的右翼作家莫里斯·巴莱斯犯了“危害精神安全罪”。我们看一下这一活动的照片，就会发现当时的情形进展到多么荒谬的程度。达达主义者们把自己精心装扮成高级法院的法官，而不愿屈尊前来为自己辩护的巴莱斯就由一个木偶来代表。然而，这次审判是精心安排的，其基调是冷静清醒的，其中并无上文已经讨论过的先前那些达达示威活动的自发特性（如伏尔泰酒馆里发生的一切）。



图6 对莫里斯·巴莱斯的模拟审判照片：1921年5月13日。从左至右：路易·阿拉贡、无名人士、安德烈·布勒东、特里斯坦·查拉、菲利普·苏波、泰奥多尔·弗伦克尔、代表巴莱斯的木偶、乔治·里伯蒙-德塞涅、邦雅曼·佩雷和其他达达成员。

在很多方面，这场审判从一开始就被设想成是布勒东所作的一次“立场陈述”，同时也是一次拍照机会（这一策略将在后文详细讨论）。一些人花钱出席这次审判，但它的重点却明白无误地放在参与者及其对于意识形态的看法上。重要的是，这些参与者中不仅有达达主义者，还有受邀的“目击证人”，包括民族主义者兼小说作家拉希尔德和在法庭上为政治犯辩护的共产党员乔治·皮奥奇。该审判在巴黎市郊俱乐部曾经的会址里进行。该俱乐部是法国大革命时期形成的一个辩论社团，曾邀请著名的公众人物在一个相当放荡不羁的特别法庭上讨论政治事件。（有一次俱乐部会议鼓动攻打巴士底监狱。）

布勒东及他的同庭“法官们”认为，阿拉贡曾尤为欣赏的巴莱斯背叛了他在19世纪八九十年代创作的小说中体现出的个人良知。如此一来，他就屈从于第一次世界大战期间法国的政治右翼转向。因此，布勒东要通过一次达达活动来检验一系列相互关联的思想，但是这些思想还是对尚处于萌芽阶段的、关注想象权利的超现实主义团体产生了明显的作用。这次活动也是文化政治学的一次演练。特里斯坦·查拉对达达竟然承担审判工作感到吃惊和鄙视，认为布勒东的行为标志着达达转向了一个统一的先锋计划；这一转向将在第一章已提及的“巴黎代表大会”上完成并最终转变成超现实主义。

如果说这次原始超现实主义的“模拟审判”与达达主义者在伏尔泰酒馆的自发活动直接相关的话，在许久之后的另一次活动中，羽翼已丰的超现实主义运动举办的一次展览则与柏林的达达交易会形成鲜明对比。总体而言，超现实主义在其发展初期会把展览布置得比较传统；一直到20世纪30年代后期，主要是为了显示该运动的日益国际化，团体成员们才开始像达达主义者曾经做过的那样在展会设计上进行实验。1938年在巴黎乔治·维尔登施泰的美术馆举办的一场大型的国际超现实主义展览是一个至关重要的转折点。

布勒东充分挖掘前达达主义者马塞尔·杜尚的天赋来布置展会。杜尚颁布“法令”，1200个满是灰尘的装煤口袋被塞满报纸，低低地悬挂在主展厅的上方，整个展厅只用一只点燃的火盆来照明，因此很难看到展品。开幕式为观众配备了火把。展厅的两个角落各放一张大床，使得展厅空间里的活动更像是发生在夜间。

还有其他引人注目的花样。在该建筑的庭院里，参观者可以窥见到萨尔瓦多·达利的《下雨的出租车》：一个穿着暴露的女模特，身上爬满蜗牛，坐在后座上，后座上方垂下一条小瀑布。进入展区，人们不得不沿着一条“模特街”走一遭，因此，会在想象中对这16位穿着性感的模特加以“选择”。这些模特可被塑造为“街头妓女”，她们每个人都是不同的超现实主义艺术家想象的结果。



图7 巴黎美术馆内国际超现实主义展览的布置图，巴黎，1938年。

这些效果与柏林达达主义者在交易会上创造的效果区别很大。两个团体一开始都让人迷惑，但是超现实主义者明显注重诱发人的无意识想象，而非关注达达主义者偏爱的物质材料所引发的震惊。1938年展览的主展厅所使用的夜景布置明显会引发梦境，而“模特街”则以某种方式鼓励了色情想象，这些对达达的讽刺本能来说都将是陌生的。像达达主义者一样，超现实主义者也把展会布置当作获取公众注意的

一种手段，但他们与时尚界联系之密切远远超过了他们的先驱。例如，这些模特是从知名时尚工作室借来的。从某种程度上而言，1937年萨尔瓦多·达利开始与埃尔莎·夏帕瑞丽在服装设计领域进行合作并非巧合。在达达交易会上，达达主义者滑稽地模仿着商业，而超现实主义者在某种程度上与商业串通一气。诚然，这与他们决心建立的国际化形象密切相关：先前已有两次国际化的超现实主义展览分别于1935年和1936年在布拉格和伦敦举行。对比之下，柏林达达交易会看起来几乎是地区性的。但是，在某种程度上，超现实主义者们冒着“出售给”商业世界的风险。如果说1921年的“模拟审判”证明了该团体在意识形态方面的简单朴素，那么1938年的展览则揭示出其想要获取公众注意力的天性是如何危害其政治的。这一主题以后还会再现。

成为达达，成为超现实主义者

到目前为止，我们看到的都是活动，现在来看看人。如果说在寻找机会开展商业实践以及在各种各样的表演活动和展览中，达达和超现实主义的原则通过最高的营销天分被推销了出去，那么这些运动中的诗人和艺术家是如何专注于个人形象的塑造的？成为达达或成为超现实主义者又意味着什么？

我们普遍会把达达和超现实主义看作是怪异行为的同义词；尤其在达达中有大量的事例来证明这一点。也许最引人入胜的是阿瑟·克拉旺的故事。身为奥斯卡·王尔德的外甥，1887年在瑞士出生的克拉旺频繁地在欧洲四处巡游。在巴黎，他于1912年至1915年期间出版过一本粗俗文学杂志《现在》，用它来辱骂艺术界的先锋派成员。1916年他在巴塞罗那挑战重量级世界拳击冠军杰克·约翰逊，要求搏斗。克拉旺身材结实，是个业余拳击手，习惯在搏斗前用一长串不太可能的身份来介绍自己——“旅馆小偷、骡夫、耍蛇者、司机”等等。不管他的资历如何，他可不是约翰逊的对手，在第六回合就被打倒在地。并不奇怪的是，正在巴塞罗那逍遥派杂志《391》上发表评论的达达主义者弗朗西斯·皮卡比亚激情高涨地拥戴克拉旺。1917年克拉旺在美国出现时，马塞尔·杜尚逮住他，让他向“独立艺术家协会”（下文还将

多次提及)之下的分会发表演讲。克拉旺上演了一场名副其实的达达表演，到场时已喝得醉醺醺的，撕裂了衣服，最后被纽约警方逮捕。他于1918年彻底消失。漫游的强烈愿望将他带到了墨西哥，据说他在那里乘划艇出发去布宜诺斯艾利斯，此后再也没人见过他。

克拉旺是否采取了某种象征性的达达自杀行动？就此人们可以展开讨论，但他对传统的蔑视使他身后留名。在此意义上，他集中体现了这一达达信念，即一个人的生活方式本身就足以保证他获得一种达达资格。克拉旺身上一种典型的达达特征是他对假身份（旅馆小偷等）的偏好。达达运动的参与者常为自己创造化名。在柏林，理查德·许尔森贝格以“世界达达”而出名，劳乌尔·豪斯曼是“智慧达达”，约翰内斯·巴德尔自封为“超级达达”。顺便提一句，巴德尔将其妄自尊大的特性提高到了极端滑稽的程度，在纯粹的虚张声势方面堪与克拉旺媲美。他此前曾在一次达达宣言中宣称自己是“地球总统”。1919年2月，他打断了魏玛国家集会的开幕会议，要求政府由达达主义者接手。在科隆，马克斯·恩斯特成为“达达马克斯”；在纽约，杜尚穿上时尚女装，装扮成神秘的萝丝·瑟拉薇，让曼·雷给自己拍了一幅照片。萝丝·瑟拉薇是一个故意使用的简单双关语，其法语发音就和短语“爱欲即生命”一样。

通过发展另一种表象人格，达达主义者暗示身份并不是固定的，而是不断处于一种变迁状态。他们或明或暗地质疑了人的性格中永恒不变的核心或内在的“人类本性”，而这一观念本身是资产阶级意识形态的一部分。这种质疑通过杜尚的性别错位得以延伸，以至于由生物学决定的性别身份也受到质疑。就我们所讨论的艺术家的“形象”而言，这种观点表明，一个稳固或确定的形象恰恰是达达主义者所要避免的；因此他们欣赏在社会上粗暴无礼、故作姿态的克拉旺之类的人。正如柏林达达交易会所揭示的那样，他们对现代社会狂热偏好公共宣传和大场面的做法持矛盾态度，在支持它的同时也在破坏它。

让我们转而讨论超现实主义艺术家的公众表象人格。考虑到该运动对心理分析的痴迷，而其成员却没有广泛地采用另一种身份，这真是让人吃惊。马克斯·恩斯特采用的另一自我——“鸟之超级剪枝”是个

明显的特例。这些艺术家大都喜欢在外在的穿着上循规蹈矩，这种做法延续并强化了19世纪后期花花公子式的行为准则，过度的显摆因而被认为是粗俗的。几位著名的超现实主义戴着极富花花公子特征的单片眼镜（像许多达达主义者一样），而比利时画家马格里特则臭名远扬地通过城里绅士常备的礼帽和雨伞掩盖了任何想象性的自我。当超现实主义纵容自己对奇装异服或恼人的身份变化的喜爱之情时，他们通常是在上流社会的化装舞会这一可被接受的社交背景中。例如几张马克斯·恩斯特的值得纪念的照片显示，他在1958年的一次活动中打扮成前文提及的剪枝状。萨尔瓦多·达利在这方面一直是个显著的例外。

达利著名的向上弯翘的小胡子代表了其炫耀式的表演技巧。但是达利现象之所以会引人注目更是因为学习现代主义的学生发现这位艺术家的自我宣传是如此令人难堪。达利给超现实主义带来了难题。他仅在1929年至1934年间得到安德烈·布勒东的全力支持，此后两人的关系变得相当冷淡。达利公然藐视超现实主义的所有意识形态；而且随着20世纪30年代的推进，他既拥护君主制又支持法西斯观点。他还天生媚俗，对新艺术运动过度的奢华装饰也十分着迷——1933年他在超现实主义杂志《人身牛头怪》上发表过一篇富有创意的文章，评论赫克托·吉马德设计的巴黎地铁入口卷须状的铁制品。他花里胡哨、炫耀高超技巧的画作从开始就是反美学的。他说它们是“瞬间色彩的摄影，由超级精细的手工绘制而成，十分华丽……表现了具体的、非理性的、超图片的、超级可塑的、欺骗性的、超常态的脆弱形象。”

达利固执的自我迷恋，以及对政治不正确和美学上矫揉造作之物的热爱，可被看做是一种刻意的决定，故意要扮演安德烈·布勒东眼中的俗人。这位超现实主义的领导人将把达利的姓名变形为“渴望美元”，由此可以看出达利后期所有的商业动机是为正式的超现实主义所否认的。然而，正如前文已表明的那样，超现实主义在20世纪30年代后期的公开展览中已经令人不快地与资本主义“联姻”了，而达利只不过是承认这个事实罢了。其他超现实主义者也毫不含糊地意识到了达利的宣传价值；因此虽然此时达利已正式失去他们的支持，但他还是出现在了1938年的展览上。达利在低俗品位方面的天才促使乔治·

奥威尔写了篇评论，该评论被认为是20世纪30年代主流文学界对超现实主义做出回应的为数不多的作品之一。尽管奥威尔认为达利“像跳蚤一样地反社会”，其作品是“病态的、让人厌恶的”，但是奥威尔也因其艺术作品发起的道德挑战而感到焦虑不安。我们也许可以由此推断，在超现实主义者中，只有达利一人的公众形象才吻合达达急躁易怒的标准。

传播杜尚：达达评论

我们刚才讨论了达达主义者和超现实主义者是如何专心致志地塑造自己的形象的，但是他们的名声究竟是如何确立的呢？毕竟当时先锋派艺术的观众为数极少。第一份超现实主义杂志《超现实主义革命》在其五年生命结束之际总共才只有一千名订阅者。超现实主义的观众总体而言不可能更多。

就达利的情况而言，有关其怪异活动的消息迅速传播开来：例如1936年在伦敦举办的国际超现实主义展览上，达利身穿一套深海潜水员的服装，相当引人注目。不过名声通常是通过更加隐蔽的方式而被确立的。杜尚的名字代表了达达和超现实主义中与传统最格格不入的一些作品，但他本人却很低调，（故意）让人费解。那么对杜尚的崇拜是如何形成的呢？

1917年4月，杜尚的小便池被纽约“独立艺术家协会”展览拒绝，对此上文已有一段简要描述。一个月之后，一本薄薄的原始达达杂志《盲人》出版，其中刊登了这件冒犯了组委会的作品的照片和一篇匿名短文，文章以嘲弄式的愤慨来回应小便池的被拒，并为之辩护，驳斥对其剽窃的指责：

穆特先生是否亲手制作了这座喷泉无关紧要。他选择了它。他挑选了一件普通的生活用品，使它的使用意义在新的名称和视角下消失了——并为那件物品创造了一个新的想法。

我们可以确信，杜尚就躲在这篇文章背后。他很可能是让他诸多女友中的一位，碧翠丝·伍德来撰文的，因为这篇短文为他的“现成品”提供了哲学依据（这一点将在第三章中作进一步讨论）。但是这篇文章不容忽视的原因在于它制造了一场原本不会存在的辩论：有关《泉》被拒这一事件几乎无人知道。甚至原作在“独立艺术家协会”展览期间也似乎一度消失了。如果说《泉》成了达达的圣像，那也得归功于载于《盲人》杂志、由现代派摄影师阿尔弗雷德·斯蒂格利茨所拍摄的照片（图3），虽然此后杜尚又令人尴尬地制作了“复制品”。

所有这一切表明，包括《泉》及相关“丑闻”在内的事件都是精心安排的。与此同时，一个十分重要的话题变成了问题的焦点：达达和超现实主义出版物是如何发挥作用的？

达达主义者在运动的各个地点接二连三地出版了一批杂志，其中《盲人》是最早出版的杂志之一。影响最广泛、持续时间最长的可能是弗朗西斯·皮卡比亚的《391》。从1917年到1924年，皮卡比亚在他当时居住的城市，巴塞罗那、纽约和巴黎断断续续地发行了这份刊物。杂志名称显示出它是在美国摄影师阿尔弗雷德·斯蒂格利茨更早些时候出版的杂志《291》的基础之上变化而来的。“291”是指斯蒂格利茨位于纽约第五大道的美术馆的门牌号码。

在1920年的一期《391》中，皮卡比亚为杜尚传奇的传播作出了进一步贡献。他选用了杜尚反艺术的挑衅之作《长胡子的蒙娜丽莎》——1919年创作的“辅助现成品”，一幅嘴唇上添加了胡子的蒙娜丽莎画像——并复制了它（不过没有添加下巴上的胡子，似乎他忘了），然后将这件复制品和他自己的一幅泼墨画的复制品放在一起，把它们命名为《圣女》，由此确定了两幅作品的狼籍声名。1922年10月，在另一份达达杂志，即巴黎团体的宣传刊物《文学》上，杜尚的神话因安德烈·布勒东撰写的一篇重要文章而得以巩固。其中布勒东提出了“理性杜尚”的概念，认为杜尚更感兴趣的是作出姿态而非创作艺术作品，而这无疑在新生的超现实主义团体中确保了杜尚的名声：“是

不是因为马塞尔·杜尚能比其他任何人更快地到达思想的关键之处呢？”

很清楚，杜尚的神话既是通过杂志和神秘照片，也是通过他相对贫乏的作品展览而形成的。他在1963年举办回顾展之前，一直没有真正意义上的个人作品展出。即使他最著名的作品《甚至，新娘也被她的男人剥得精光》的名气也是来自超现实主义杂志上赞赏它的文章和旁白，而不是那些真正看过这幅作品的人。其中最著名的是布勒东发表在1934年《人身牛头怪》第五期上的文章《新娘的灯塔》。杜尚本人如何精心确立自己的名声十分有趣，不过在此我们无法多作讨论。达达的出版物确实替他做了许多工作。然而，我们现在必须要做的是发现这些杂志在达达和超现实主义中的功能，以便更深入地探寻这两场运动之间的延续性与区别所在。杂志对超现实主义要比对达达更为重要。同样，如果说摄影对传播杜尚起了关键作用，如我们在《泉》的走红中看到的那样，那么它在超现实主义出版物中则绝对变成了至关重要的工具。

街头侮辱牧师和其他拍照机会：超现实主义评论

1926年12月，超现实主义杂志《超现实主义革命》上有一张看来无伤大雅的照片，拍摄的是两个人在交流，图片下面的说明文字十分引人注目：“我们的同事邦雅曼·佩雷正在侮辱牧师”（图8）。

这似乎是一张随意的、缺乏深意的摄影图片，但其四周环绕着超现实主义诗人邦雅曼·佩雷的诗，其中一首戏仿“芝加哥圣餐大会”，在会上“每个人都冲向神圣的粪便和受人尊重的唾液”。显然这幅图片不是偶然拍摄的，而是有一个精心制作的场景，其目的在于加强诗中所表现的亵渎神明的信息。实际上它记录了一种“表演活动”。显然，当时佩雷身边有一位朋友在拍摄他的行动。

这是一个很好的例子，解释了照片在超现实主义杂志中的运作方式。我们要探讨的主要评论杂志有《超现实主义革命》（1924——1929年）、《为革命服务的超现实主义》（1930——1933年）和

《人身牛头怪》（1933——1939年），不过在本书中我还会提到《文献》（1929——1930年），这是团结在乔治·巴塔耶周围的“变节”的超现实主义出版的一本宣传刊物。这些出版物使用的照片既包括由超现实主义专职摄影师曼·雷或J.——A. 博依法德拍摄的、在工作室里合成的照片，也包括那些仅仅是从其他地方挪用的照片。这些图片被放在学术文章、文学散文、梦的记载等语境之中，常与超现实主义画作的复制品争辉。这些杂志的版面设计要比达达杂志如皮卡比亚的《391》素净得多，后者常随意改变字体。实际上，《超现实主义革命》的模仿对象是19世纪的一份严肃科学杂志《自然》。



**NOTRE COLLABORATEUR BENJAMIN PÉRET
INJURIANT UN PRÊTRE.**

图8 “我们的同事邦雅曼·佩雷正在侮辱牧师”，《超现实主义革命》第八期上登载的照片（1926年12月）。

通过使用一种“干巴巴”的呈现风格——这种风格使照片等内容看起来像是文件记录或证词，超现实主义者宣布他们忠实于调查计划，把它看作是追问人类命运与“现实准则”的关系的系统尝试。因而这些杂志应被理解为享有特权和反映超现实主义意识形态的场所。



图9 《超现实主义革命》的封面，第一期（1924年）。

佩雷照片中的形象显然与超现实主义者和天主教徒的强烈反对有关。他们中的许多人在天主教戒律中长大，既反对它的道德主义，又对20世纪20年代早期法国右翼政治团体和天主教会之间的联盟感到震惊。它们先是在“民族国家集团”政府的名义下，此后从1924年开始又在激进分子和社会主义者的统治联盟下结盟。尤其使他们感到羞辱的是，20世纪20年代中期包括让·科克托等人在内的法国知识分子产生了亲天主教倾向。他们对这种趋势的态度体现在《超现实主义革命》1926年6月那一期的封面照片中。照片上一群人眼望天空，题名为《最近的皈依》。这幅图片实际上挪用了一位当时不为人知而现在却很出名的摄影师尤金·阿杰特的作品。阿杰特是巴黎记录片专家，是曼·雷“发现”了这个与他为邻的老人。阿杰特的这张照片摄于1912年，当时仅用来记录一次日食，但是超现实主义者和按照典型的样式重新赋予这张照片以自己的含义。

显然，摄影被超现实主义者和用来阐明政治或社会信息。一个尤为引人关注的事例是，一幅甚至不知明确出处的图片被再次挪用；它仅仅包括两张由匿名作者拍摄的帕潘姐妹的照片，标名“前”和“后”，1933年5月的《为革命服务的超现实主义》再次刊登了这两张照片。

帕潘姐妹曾犯下最残忍、最轰动一时的罪行，震撼了20世纪30年代早期的法国。在同一份超现实主义杂志中的“社会杂闻”部分，有篇文章对此做了记载。这两位品行无瑕的中产阶级年轻女子由她们的母亲安排在勒芒一户受人尊敬的家庭中做女仆。她们逐渐对主人一家产生憎恨之情，最后像完成仪式似的精确无误地杀死了他们，把他们的眼睛挖了出来，敲碎了他们的头颅。



图10 《帕潘姐妹：前和后》，摘自《为革命服务的超现实主义》，第五期

（1933年5月）。

这两张照片中，姐妹俩的面相发生了不同寻常的变化，这种变化与超现实主义对“瘰癧美”的迷恋一致。“瘰癧美”是一种与非同寻常的视觉现象有关的身体震颤，我们将在后文讨论这一点。不过，超现实主义者也对姐妹俩的行为所代表的对奴役的暴力反抗表示同情。超现实主义者相信，公认的道德观常被用来掩饰伦理上的怯懦，因此他们曾在其他场合敬重罪犯。譬如，在《超现实主义革命》第一期上，他们在热尔梅娜·伯顿的照片周围放上自己的面部照片。伯顿是个无政府主义者，她暗杀了一个极右翼组织的领导人马里于斯·普拉托。因此，帕潘姐妹的图像引起了所有超现实主义者（包括达达主义者）对犯罪和道德关系的长时间思考。

通过在杂志中同时使用照片和文本，超现实主义者与当时的社会问题建立了复杂而讽刺的联系。这更强化了这一观点，即超现实主义对美学的关注与他们对生活及其公众和伦理方面的关注一样多，在这一方面他们表现得比达达还要明显。但是，无论是达达主义者还是超现实主义者都不认为他们的社会兴趣仅仅局限在“官方授权”的公共生活方面。在超现实主义者对帕潘姐妹的兴趣或是达达主义者与商业的夸张的打情骂俏之中，可以看到他们全面参与社会和表现的愿望。虽然大部分达达主义者和超现实主义者来自中产阶级，但他们却对大众文化，或是法语中的“流行”有着浓厚兴趣。

大众乐趣

在一篇有关超现实主义的最具洞察力的文章中，德国马克思主义作家瓦尔特·本雅明提出了一个问题：“你设想生活应该采取什么形式？这种生活在某一关键时刻确实是由每个人嘴边哼唱的街头歌曲所决定的。”正是通过援引所谓的“低等”文化材料的革命潜能，这位评论家表现了20世纪早期先锋派中持续出现的一个主题。立体主义等运动对弱化“高雅”和“低等”文化之间的区别非常感兴趣，比如，法国画家莱热将广告主题引入立体主义绘画就体现了这一点。达达和超现实主义的左翼姿态偏离了他们与“流行”的团结一致，尽管20世纪早期大众

文化通常是为人们而制造的而不是从他们当中产生的。本雅明特别理解达达主义者和超现实主义对“日常”诗学的执著。他在讨论安德烈·布勒东的小说《娜嘉》（1928年）——该书记叙了作者与同名女人之间的爱情——时写道：

布勒东和娜嘉是这样一对情人，他们将我们所经历的一切——
凄凉的火车旅行……沉闷乏味的周日下午大城市里无产者居住的地
区、在新公寓透过雨雾迷蒙的窗户向外观看的第一眼——都转变为
革命经历。他们把隐藏在这些事物中的“气氛”的巨大力量引至爆破
点。

在这部分和接下来的内容中，我将描述超现实主义者和达达主义者与“日常”建立联系的一些方式。于是本章就从达达和超现实主义是如何把它们的信息嵌入社会的一直谈到社会在何种程度上渗透到它们的作品及生活方式之中。

先来看达达。大量艺术家的事例说明他们常使用本地习语来贬低其作品的“艺术性”。因而皮卡比亚的《裸体状态的年轻美国女郎肖像》（图11）采用了在廉价广告或贸易目录中出现的商业图案。我曾谈到过达达主义者对商业世界的滑稽模仿，以下事实可以强调这一点：“达达”一词除了摘自词典之外（见第一章），就在达达运动出现之前，还被一家位于苏黎世的贝格曼公司用来给美容产品做广告。但是要想说明达达对大众文化的模仿，最好的方式是看看它的一份杂志所提供的另一个例子。这次柏林团体在自己的杂志，即1919年2月出版的《人与足球》的封面上刊出了约翰·哈特菲尔德制作的照片蒙太奇。



图11 弗朗西斯·皮卡比亚，《裸体状态的年轻美国女郎肖像》，《291》上的线条画插图，第4/5期（1915年7/8月）。

与其他柏林达达杂志不同的是——如《达达》采用了不同的字体和多向度的设计，此处的设计讽刺了传统版式。除此之外，像整个的柏林达达一样，理解该杂志的政治背景至关重要。该杂志是柏林达达激进的哈特菲尔德——赫茨菲尔德——格罗兹共产主义集团的系列出版物之一，在柏林共产主义起义发生几周后出版。这次起义由斯巴达克联盟的卡尔·李卜克内西和罗莎·卢森堡领导，在国防部长古斯塔夫·诺斯克的命令下，遭到了自由兵团的残酷镇压。该杂志封面巧妙地攻击了刚刚执政的社民党，其中社民党的领导人和宣传者诺斯克等人的头像在一面打开的扇子上整齐排列，头像上方还有一行字：“有奖竞

猜：谁最漂亮？”这直接参照了政治集团在当时的报纸上做广告时所采用的有奖竞猜的海报设计方式。该杂志还有针对性地用哈特菲尔德的兄弟维兰德·赫茨菲尔德的一篇文章作为开始。在文中，赫茨菲尔德质疑社民党赢得的竞选是否民主，因为它的广告宣传活动是由支持社民党利益的人群资助的。总的来说，这个设计既利用了大众广告宣传手段，又批评了它对政治竞选的操纵。该杂志的刊名旁有一张头戴常礼帽的男子的超现实主义蒙太奇照片，也是出自哈特菲尔德之手。这张照片在视觉上附带强化了刊名的告诫意味：不要让别人把你踢来踢去，要自己去做。



图12 唯一的一期《人与足球》封面（1919年2月15日）。

总的来看，哈特菲尔德的封面设计可以说是批评而非肯定大众文化，在此例中针对的是政治广告。这再次构成了达达和超现实主义的对比，因为超现实主义者常常更坦率地对流行文化持赞成态度。这集

中体现在了他们对待《芳托马斯》的态度上。《芳托马斯》是流行的法语“冒险小说”，自1911年开始由法亚尔出版。书中虚构的人物芳托马斯是个永远神出鬼没且未被抓获的高明罪犯，以各种各样的假身份犯下令人毛骨悚然的杀人罪。他神秘且无法无天的表象人格受到超现实主义者的尊敬。1933年11月3日，超现实主义诗人罗贝尔·德斯诺斯在法国和比利时的无线电广播中朗读了他的史诗，即25节的《芳托马斯的抱怨》，其中堆砌了耸人听闻的形象（不少来自《芳托马斯》系列小说的封面）：头戴高礼帽、身穿晚礼服的芳托马斯在巴黎屋顶上恶意徘徊；一个人像钟舌一样在一座巨大的时钟里摆来摆去，鲜血和珠宝从里面倾泻而出……同样，比利时画家勒内·马格里特刻意而又不自然的现实主义画风很大程度上是受到了流行绘画的影响（比如尼克·卡特侦探杂志的封面）；他还明确地向1913年至1914年间路易·弗亚德导演的《芳托马斯》电影版表示了敬意。马格里特最著名的画作之一《被谋杀的暗杀者》（1927年）就是由这些电影中的一个画面合成的。

使超现实主义者印象深刻的是，芳托马斯的冒险行为神奇地构成了一个现代都市神话，正好与成千上万巴黎人的想象相吻合。超现实主义者对大众文化中的无意识生活十分着迷，他们没有像达达主义者那样批判流行文化，而是拥抱了流行的表现形式，但最主要的是，他们加以神话的就是城市本身。这一重要主题现在需要进行新的讨论。

城市

如果我们要寻找有关现代大都市的引人注目的图片，乔治·格罗兹在柏林达达运动期间的画作和图形显然会当选。格罗兹于1914年至1915年间在德国军队中服役时对人性产生了极其悲观的看法，他把柏林描绘成地狱般的漩涡，充满不可控制的力量。在一封有关绘画作品《献给奥斯卡·帕尼扎》（1917 - 1918年）的信件中，他描述了“一大群思想被控制的人形野兽”，并认为“我完全相信这个时代正驶向毁灭——我们肮脏的天堂……想想吧，无论你迈向何方，总沾有粪便的味道”。格罗兹在他那些杰出且尖锐的画作（如在《失望》等柏林达达

的杂志上发表的作品）或是为维兰德·赫茨菲尔德的马立克出版公司制作的系列平版印刷画中，描绘了一个战争暴发户以及遭受战争痛苦的人（傲慢的奸商和在战争中受伤的可怜的跛子）所统治的柏林。即使是格罗兹稍微温和点的作品，如部分指涉画家本人1920年婚姻的水彩兼蒙太奇《道姆1920年5月嫁给了书呆子机器人“乔治”。约翰·哈特菲尔德对此很高兴》（图13），唤起的也是这样一个柏林：卖淫女和机器人充斥其间，在背景处可以瞥见一条毫无个性的街道。

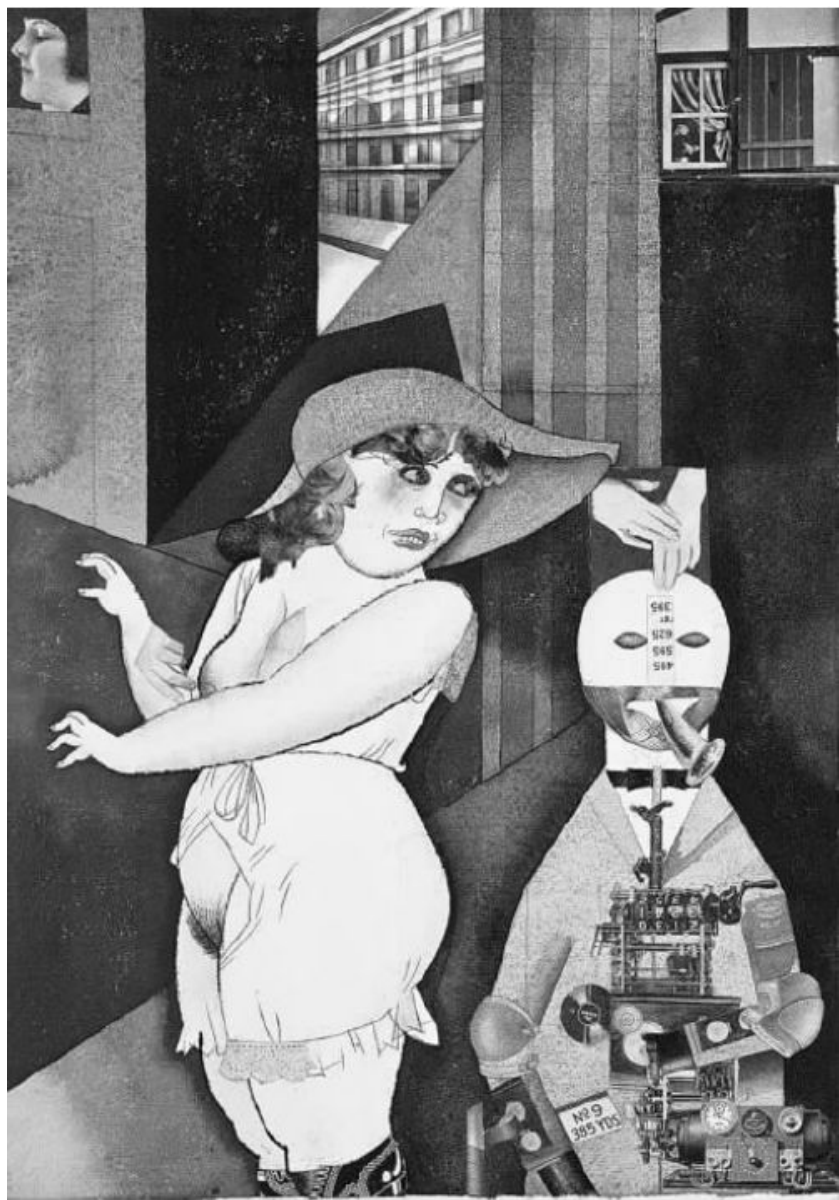


图13 乔治·格罗兹，《道姆1920年5月嫁给了书呆子机器人“乔治”。约翰·哈特菲尔德对此很高兴》，铅笔、钢笔、水彩和拼贴，1920年。

格罗兹达达视野中的柏林与超现实主义者们所表现的巴黎大相异趣，如果考虑到两座城市各自的战后状态，这一点也不足为奇。对超

现实主义者来说，巴黎是座启示之城。某些地方具备了先锋派圣地的特点。1921年，巴黎达达主义者开始了奇怪的短途旅行，前往前景黯淡、毫无希望的地方，如圣居里安-保弗雷教堂^[1]。作为超现实主义者，他们寻找的是尤其充满诡异气氛的地方。其中最受欢迎的可能是邮差舍瓦尔的“理想宫殿”，它实际上离巴黎有段距离，在里昂附近的奥特维村，因此去那里就变成了一种朝圣。舍瓦尔用他在33年的邮差生涯里收集来的奇石建造了他的“宫殿”。这座建筑看起来外表厚重，体形庞大，就像人吸食鸦片后在恍惚状态下看到的布莱顿行宫一样。这座“宫殿”背后的执著和建筑者舍瓦尔很少标榜传统艺术的做法对超现实主义者的情感产生了不可抗拒的吸引力。巴黎本身还提供了其他各式地点：此前被忽视的藏有古斯塔夫·莫罗怪异的象征主义绘画的博物馆、让人难以忘怀的媚俗的帕特休蒙公园、与中世纪的巴黎炼金术士尼古拉·勒梅联系在一起的圣雅克塔^[2]。

这些地点似乎属于另一座城市的一部分：这个巴黎城对游客隐藏起来，奇迹般地躲过了市镇规划者，展现了无意识的欲望而非实用性。在超现实主义早期的两本了不起的小说——布勒东的《娜嘉》和路易·阿拉贡的《巴黎的乡人》（首先于1924年至1925年连载）中，我们都能看到作者们徜徉在这样一个巴黎之中：用布勒东的话来说，他将这座巴黎城理解为“索引”森林，即一张充满神秘记号和启示占卜师的网络。按照法国诗人夏尔·波德莱尔的观念，现代艺术家是“漫游者”，承担着美化城市变迁的任务，超现实主义者可被看做是这个观念的天然继承人。阿拉贡《巴黎的乡人》的创作主旨是精确定位一个“现代神话”：作者提供了一份让他产生诗意共鸣的巴黎所有场所的详细旅行日程。最著名的是，他沉迷于歌剧院大道简陋的氛围之中。歌剧院大道是19世纪早期所建的带有拱廊的购物地点。第二帝国时期，在豪斯曼男爵的规划中该大道即将作为现代化进程的一个部分而予以拆除，它的总体氛围被阿拉贡描述得类似于“人类水族馆”。他在各式各样的商店橱窗外观怀喜爱之情地流连忘返，有邮票店、竹杖商店，还有女子美发店。女子美发店让超现实主义者产生了连续不断的联想，就像阿拉贡的想象一样，一个美发师学徒工一生的工作就是“破译那些片刻之前暗示睡眠紊乱的网络”并从中获得乐趣。



图14 邮差舍瓦尔的“理想宫殿”。

超现实主义者有计划地允许城市穿透他们的心灵，实际上是标出他们的行动。20世纪30年代初期，这是刻意的辩证过程的一个部分，通过这一过程，先前控制着超现实主义写作和艺术的内在性就和外部现实的指令形成了对照。看起来仅仅是偶然的日常活动，如表面上的街头偶遇，被视为契合心灵的需求。这一“客观机会”的原则对20世纪30年代早期的某些超现实主义作品如布勒东的小说《交流导管》（1932年）而言十分重要，它强调了与神秘的、具有内在重要性的、“随手拾来的物品”“偶遇”的基础，而这些“随手拾来的物品”是超现实主义者定期拜访巴黎跳蚤市场的过程中感受到的。

在很多方面，与城市空间协商的思想相当于超现实主义特有的有关现代经历的积极观念。然而，值得注意的是，哈尔·福斯特等作家继

承了瓦尔特·本雅明的洞察力，强调超现实主义者对“已过时事物”的重视。例如，他们对歌剧院大道等地的再次利用，应被看做是对资本主义的批评，而非对现代性或现代化的“进步”观念的支持。因此，他们常常重提旧事。在此意义上，虽然超现实主义者沉浸在城市的信号网络之中，他们依然可以被看作是与柏林达达主义者一样，无情地抨击了城市景观的暗指意义。

本章确定了达达和超现实主义在它们的世界中所处的位置，展示了它们如何抓住现代传播手段，让“现代性”渗透在自己的作品和生活方式之中。生活需求常常大过艺术需求。但是，不论达达和超现实主义如何贬低艺术，它们的参与者们主要还是以艺术实践者而出名的。因此，该到向美学投降并转向美学的时候了。

【注释】

[1] 位于巴黎塞纳河左岸，始建于13世纪，是巴黎城内最为古老的宗教建筑之一，以哥特式建筑风格而出名。

[2] 位于巴黎，高达52米，是曾经的“圣雅克屠场”遗址的一部分。

第三章

艺术和反艺术

安德烈·布勒东有一次在讨论美学时这样写道，在一个超现实主义看来，一幅画的创作技巧其实无关紧要，这幅画所探究的精神真实才是最为重要的。

要理解布勒东这种态度的独特性，最好的方法就是参考一下批评家克里门·格林伯格的现代主义美学观，它在超现实主义走向终止的20世纪40年代后期统治着艺术批评。格林伯格强调学科的“纯粹性”。绘画远非面对其他真实而开放，而是被要求作为一种艺术准则来吸引注意力，以处理好绘画固有的问题。格林伯格坚称，这种追求的精确性将导致形式上或审美上的决定在多大程度上奏效。

对达达和超现实主义的大多数实践者来说，学科以及形式的纯粹性是一些令人厌恶的想法。在他们创作的作品中，各种艺术规则不断重叠：文本、视觉以及表演常常处于无拘无束的游戏状态。出于同样的原因，考虑到艺术家所生活的世界，形式美似乎成了无关紧要的追求。无论如何，他们在是否将艺术视为一种由来已久的习惯这一问题上是自相矛盾的，而达达主义者经常发誓要摧毁这一习惯。本章我们在审视达达和超现实主义的艺术及文学作品时，必须时刻将这种对传统艺术和美学纯粹性的根深蒂固的矛盾情绪牢记在心。

格林伯格确实尽自己所能质疑了达达和超现实主义所代表的一切。在1945年发表的一篇关于超现实主义的论文中，他批评了他所谓的超现实主义的“文学”基础。尽管这种态度现在看起来有些过时，但却仍然引人注目地顽强存在着。超现实主义艺术家如达利和马格里特经常因其作品是“文学的”而遭到诋毁，而达达艺术家又常常因为关注戏谑或幽默的内容而被认为不够严肃。然而，对达达和超现实主义艺术家而言，这种批评其实完全忽略了他们作品的真正含义。他们会因为看起来精通文学，特别是致力于诗意而骄傲自得。达达主义者和超

现实主义者就像19世纪的浪漫主义作家和艺术家那样笼统地理解“诗意”这个词，把它看作是一种“灵魂状态”或情感模式，而非一种实践形式。总之，理解达达和超现实主义美学思想的最佳途径不是通过传统的美的理念，而是通过诗意的“态度”。

因为诗歌至高无上，语言或者语言符号，就一直构成了达达主义和超现实主义实践者的作品基础。这一点在下文将变得显而易见。然而，我的首要目标是，利用这两场运动的参与者为获得诗意效果而采用的不同技术和程序上的手段来构建一系列与众不同的差异。达达主义对机遇的利用将同超现实主义对“自动性”的使用展开交锋。达达主义的技巧，例如拼贴和照片蒙太奇将与超现实主义的绘画和摄影技巧相互较量。达达主义的现成品将与超现实主义的物件相对照，如此等等。当然，显而易见的开始之处还是诗歌本身。

诗学

宽泛而言，达达主义的诗学可以分为在德国和瑞士流行的以及在法国流行的两大类。在第二章“伏尔泰酒馆”的那一部分，我审视了雨果·巴尔在苏黎世时做出的努力，他试图通过语音诗歌回归“字词的魔力”。这种努力暗示了他拒绝接受语言的符号能力，即它传达意义的能力。巴尔回归到语言的基本单位，可能得益于他对强调语言自主特点的俄国未来派诗歌的了解。但是与完全追求精神“抽象”的诗歌不同（这种描述可能更适用于柏林达达主义者劳乌尔·豪斯曼的语音诗歌），巴尔的诗歌总是传达出一种为事物寻找新名称或发现新字词的神秘欲望。他在日记中写道：“雨下个不停时我们为什么不能把树称为Pluplusch或Pluplubasch？”就这一点而言，巴尔部分地回应了对他这一代艺术家产生重要影响的德国哲学家尼采的观点。尼采曾经写道，他在单词和与之对应的事物之间产生过不搭配的感觉，并把语言视作已经疲惫的“移动的隐喻大军”。其他德国达达主义诗人也对语言的达意能力表达了类似的绝望。在汉诺威，库尔特·舒维特创作了自己的异体语音诗，亲切地把它和他所谓的拼贴中的“莫斯”抽象概念紧密相连，此外他也创作了一些不同语言顺序并存的文本，破坏了总体上

的连贯感觉。他的一段诗这样写道：

问候，26万立方厘米。

我是你的，

我们是我。

太阳无限星辰熠熠放光。

悲伤哀悼着露水。

哦，悲痛你我！

正式通知：

奖赏5000分！

与之相对，法国的达达主义诗歌，尤其是围绕在《文学》杂志周围的巴黎达达主义者的作品，尽管同样致力于非理性的表达，但是却更加遵从语意的传统。部分原因是由于安德烈·布勒东和保罗·艾吕雅等人更加直接地从兰波或是保罗·鲁（自封为圣——保罗——鲁）等法国象征派诗歌中获取“文学”素材。在下一部分中，我们将看到“自动写作”是他们在技巧上的主要创新，但真正把他们统一在一起的是他们对诗歌意象所持有的概念。这将是自1924年起超现实主义美学发展起来的核心思想之一。

超现实主义对意象的态度基于相互冲突的现实集合的原则。布勒东将法国立体主义诗人皮埃尔·勒韦迪视为这一技巧的主要理论倡导者，但是有关这一技巧的实践可以在超现实主义许多文学先驱的作品中发现。兰波就在1873年的作品《地狱一季》中描绘了一些幻象，例如“湖底的一间客厅”。

在成熟的超现实主义诗歌中，我们被那些惊人的意象所震撼，例如艾吕雅的“这地球蓝得像一只橘子”，或者是布勒东在《自由联盟》（1931年）中激情洋溢的陈述：

我妻子她那水獭一样的身子卡在老虎的牙齿之间……我妻子的太阳穴像暖房屋顶的石板瓦，她的眉毛是燕窝的边缘……我妻子有一双木眼总在斧头之下……

其他超现实主义诗歌极富特色地将令人惊讶的意象并置和无政府主义的幽默结合在一起。邦雅曼·佩雷的一个作品片段是这样的：

而且吓坏了红鱼的星星

既不出售也不出租

因为说实话它们不是真的星星而是离开了面包店的

杏子馅饼

他们一直追求的就是对“非凡”的惊鸿一瞥。布勒东一再调用触电产生火星的隐喻来唤起灵感震动，认为毫不相关的意象相互碰撞后会产生那样的震动效果。

显然，与彻底反对从浪漫主义角度解构语言的德国达达和瑞士达达相比，法国达达以及后来的超现实主义致力于一种更为抒情的诗学。当然也有重要的特例。汉斯·阿尔普，这位原本要离开苏黎世投奔巴黎的超现实主义者所创作的诗歌却体现了根植于德国的浪漫主义的抒情性。评论家断言，解构的达达主义诗歌仅仅反映了混乱，而超现实主义由于对传统诗歌的典型风格有所妥协，结果持续时间更长。有些诗歌，如艾吕雅的作品现在看起来形式非常典雅。但是达达主义的语音诗歌，如舒维特在1922年至1932年间创作的著名诗歌《奏鸣曲》，在抽象的内部结构上绝不混乱。这些诗歌影响了1945年以后欧洲象形诗歌和表演美学的发展，与超现实主义那些矫揉造作和陈词滥

调的诗作相比，这些诗歌的影响显得更加意味深长。

达达诗歌的分离特征与其作者所支持的相对主义哲学保持一致。特里斯坦·查拉在1918年所作的《达达宣言》中坚称，“客观地说，一件艺术作品决不为任何人呈现美感”。超现实主义者也相信标准的美的观念，但安德烈·布勒东在其哲理性兼自传性的专题演讲《疯狂的爱》（1937年）中提出了“痉挛美”的观点，用它对口头以及视觉记录的超现实主义意象进行理论归纳。出于对传统美学标准的坚决回避，特别是由于他意欲间接地涵盖文学和视觉艺术两个方面，布勒东在提到美的经历时认为它与一种生理痉挛相类似，伴随着强烈的情欲涌动。他较为晦涩地将超现实主义的“痉挛美”定义为三种类型：“隐藏的性欲”，以生机勃勃同死气沉沉的相互融合为特征（正如珊瑚）；“固定的爆发”，产生于运动向静止的转化（就像在一张枝繁叶茂的植物照片中所看到的那样）和“奇异的间接推测”（因一些表面看来装模作样的用语或物体的奇妙相遇而产生）。

无论如何，这种制定新的美学分类的尝试看起来并不全面，但是却道出了达达和超现实主义的许多差异。对达达主义者而言，不存在任何标准化的美的经历。艺术本身就向质疑开放。相比之下，超现实主义则培养了一种挥之不去的乌托邦式的渴望，希望诗学和美学在经验上能够完成相互转换或者正在转换之中。

自动性与机会相比

诗歌构成了达达和超现实主义的美学基础，但是究竟这些运动到底产生了何种诗意的语言？它来自哪里？尤其对超现实主义而言有一个答案是明确的，那就是无意识。安德烈·布勒东在1924年发表的《第一次超现实主义宣言》（下文简称《第一次宣言》）中描述道，1919年的一个夜晚他睡得正香，突然一个短句出现在他的脑海中，宛如有人“敲打他的窗户”。不久以后，布勒东就把这种自动涌现出的素材运用到诗歌上，并于1920年和诗人菲利普·苏波一起出版了第一篇完全“自动性”的原始超现实主义文本《磁场》。自动性以这一信念为依据：写作的速度等同于思维的速度，诗人快速写作，头脑中没有任

何预设的主题，因此，用布勒东的话来说，就变成了“谦虚的记录装置”。

到1922年，作为所谓“朦胧运动”的一部分，当巴黎达达逐渐变质转向超现实主义时，布勒东和他的朋友用更引人注目的方法进行实验，绕开意识的控制。在一段时间里，他们当中的某个人或另一个人自愿进入神情恍惚、昏昏欲睡的状态，并接受其他组员的提问。诗人罗贝尔·德斯诺斯对这种状态特别敏感，有一次令人恐怖地回答了诗人邦雅曼·佩雷的提问。

问：你所了解的佩雷是怎么样的？

答：他将死于一辆拥挤的车内。

问：他将被杀死吗？

答：是的。

问：被谁？

答：（他画了一辆火车，上面一个男人正从门旁跌落）被一只动物。

问：被什么动物？

答：我可爱的流浪汉的蓝丝带。

最后，这些催眠就要失控。有一次，诗人勒内·克勒韦尔企图用它来引导一次集体自杀，最终这些催眠活动被放弃了。自动性逐渐被认为反映了精神病学和心理分析的发现。布勒东最初将这些学科曝光是在1916年，当时他正作为医疗勤务兵在军中服役，运用弗洛伊德的自由联想技术在一群患炮弹休克综合征的士兵身上进行试验。但是，并不是弗洛伊德为自动性提供了理论模式，而是法国精神病学家皮埃尔·雅内在1889年的《自动性心理学》一书中大量记录了病人进入睡眠状态后的思维喷涌。不过，皮埃尔·雅内却不太看重病人的创造性意志，

因而到1924年，当布勒东在《第一次宣言》中将自动性视为超现实主义的首要技巧时，是弗洛伊德的自由联想对他产生了更为显著的影响。

超现实主义的自动性是以抑制理性意识为基础的。但是，应该强调的是，它并不总被用到超现实主义写作的创造之中；我们在上一节摘引的许多超现实主义诗歌只是部分地运用了它。同样，也不应假定它完全是由超现实主义发明出来的，皮卡比亚、查拉、阿尔普和舒维特等人在更早一些的达达诗歌中其实也采取了类似的创作手法，只是阿尔普将形式和思想都视为诗歌创作的源泉所在：“自动性诗歌直接由诗人的内脏或其他具备存储能力的器官排放出来……它随性而为，时而欢呼，时而咒骂，时而结巴，时而颂吟。”我们可以争辩说自动性是达达主义者日常使用的，此后才由超现实主义者在精神分析方面建立了理论。的确，如果我们转而来看达达主义者，尤其是苏黎世的达达主义者在理解如何放弃创造性控制时，更多的是与机遇相一致而不是偏好自动性，那么我们会发现达达主义和超现实主义在美学观点上存在着某些明显的差别。

1916年至1917年左右，苏黎世达达最主要的视觉艺术家阿尔普及其伴侣苏菲·达厄贝一起创作了一系列的抽象作品。在这些作品中，方纸片被精确地拼贴到纸张的网格上。当时这些作品和蒙德里安及康定斯基的画作一起参与了视觉抽象概念在欧洲艺术中广泛传播的初始阶段。然而，更能体现别具一格的达达特色的是阿尔普在这些极其精准的作品中使用直接对位法创作出来的一些拼贴。在这些作品中，阿尔普随意将纸片洒落在衬纸板上，并把它们一一固定在掉落的位置上（图15）。稍后他声称这些作品都是按照“机会定律”制作出来的。

稍早些时候，当时正在巴黎但很快就将搬到纽约去追求自己的“达达版本”的马塞尔·杜尚也创作了可与阿尔普相媲美的作品。他在开始创作玻璃杰作《甚至，新娘也被她的男人剥得精光》时，本打算对失落的欲望进行图表般的描述，把一群用机械装置做成的“单身汉”放在作品的底部，以反衬位于作品顶部的“新娘”。他抛下了三根线，将它们落下时的形状“固定住”，依此制作了模版，把它们视为标

准的变异。那时，他使用了这些“标准中止”（他这样来称呼它们）来帮助确定《大玻璃》中单身汉们的位置，暗示他的作品是不同于外部现实的非理性的物理法则。

阿尔普和杜尚都急于摆脱其时盛行的将作者控制等同于艺术创作的模式。他们还提倡以20世纪的随机艺术传统为基础同时又富有自身特色的一种达达态度，并吸纳了作曲家约翰·凯奇等人的观点。对我们现在的讨论更重要的是，这两位艺术家都在调用一种非个人或以自然为基础的创作过程，以反对人为的心理导向，尽管这对于杜尚的作品来说多少有些讽刺意味。从本质上而言，阿尔普对自己行为的理解多少带有点儿神秘主义色彩。在他看来机会同自然相联，是“深不可测的存在的理由的一部分……是总数中无法获得的一个顺序”。超现实主义对个体精神颇感兴趣，而达达主义者却祈盼获得一种完全独立的力量。他们怀疑人的自负，也不相信对人类理智的过高估量：一场世界大战就是由这些价值观引发的。同样，他们对弗洛伊德非理性的系统化也不大赞同。特里斯坦·查拉把精神分析描述成一种“危险的疾病”，它麻痹我们反现实的倾向，帮助资产阶级社会永垂不朽。达达主义者之所以不信任弗洛伊德是因为他期望可以驯服无意识，而不是任由它自由地批评社会。因而他们也怀疑以弗洛伊德理论为基础的超现实主义的自动性，尽管需要强调的是，超现实主义把弗洛伊德当成是探索无意识机制的人，而不是让他去“治疗”无意识机制所引起的疾病。

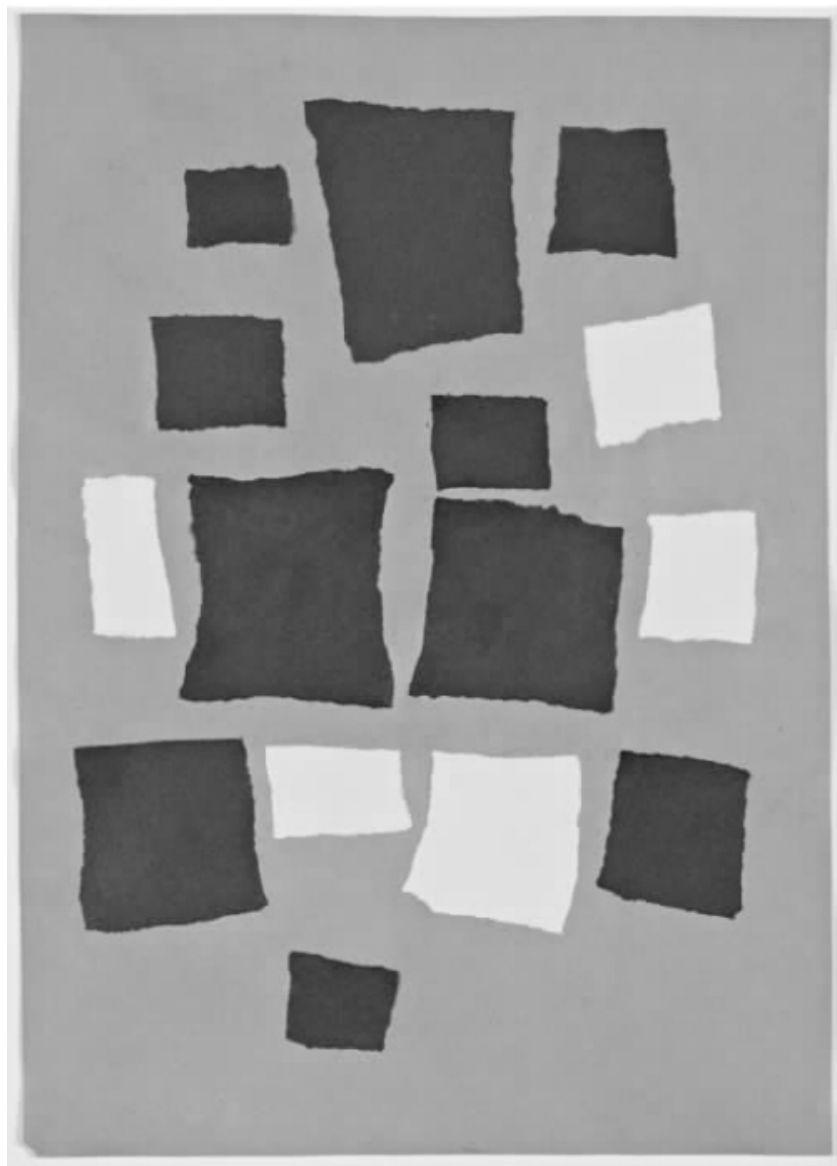


图15 汉斯·阿尔普：《按照机会定律排列的长方形，拼贴》，1916/1917年，纽约现代艺术博物馆。

将达达主义对机会的理解和超现实主义对自动性的理解放在一起加以比较以显示二者之间的冲突时，我们的参照点需从诗意转向视觉。这与我们此前提及的达达和超现实主义在文学美学和视觉美学之

间持续的转型是一致的。如果我们现在转而研究一下超现实主义的视觉艺术，就会有趣地发现，当文字上的自动性在某些艺术家的技术革新中找到对等物时，达达主义的机会论也被巧妙地吸收进了超现实主义的创作程序之中。

1924年至1925年间，法国画家安德烈·马松试图寻找与布勒东在《第一次宣言》中所倡导的“自动性”相应的视觉对等物，他创作了一系列重要的“自动绘画”。当他预先未作设想而是快速描画时，一系列极端个性化的意象，如充满情欲的躯体、动物和建筑图形被诗意地融合在一起。这些睿智的涂鸦最初可能显得有些抽象，但超现实主义者从来不像我们在阿尔普的作品中所看到的那样允许自己迈向完全的抽象。只要稍加努力，我们就可以比较明确地把马松于1925年创作的《鸟的诞生》看作是女性的身体，一群鸟正从阴户中飞出。

稍后于马松，出生于德国、新近从科隆搬到巴黎的艺术家马克斯·恩斯特用他1925年的“擦印画”对《第一次宣言》做出了类似的回应。艺术家在凸起的表面（如木质纹理）上覆盖几张纸，进行拓印。然后他让这些外形来展示自己，或者遮挡住或者再次强调这些形象的某些部分以呈现一幅极富个性的动植物图像。恩斯特将这一整套作品拍成照片并命名为《自然历史》出版。有趣的是，作为一名曾经参与过达达运动的成员，恩斯特在其创作过程中的状态比马松更为消极。他回顾了曾经被达达内部所理解的客观的机会原则，尽管他直接的灵感更多源于达·芬奇，后者在《论绘画》中曾建议艺术家应该运用杂乱无章的涂抹来触发自己的创作灵感。



图16 安德烈·马松，《鸟的诞生》，自动绘画，约1925年，纽约现代艺术博物馆。

恩斯特很聪明地把达达主义的机会和超现实主义的自动性结合在一起，对无意识的命令作出回答。他的事例揭示了超现实主义美学如何时常微妙地回到达达。超现实主义将设计许多从心理学角度来分析机会的其他方法，他们其实一直在按照我们在上一章所论及的“客

观机会”的原则来生活。但是人们也想知道在最终的分析之中，超现实主义是否成功教化了达达本来的无政府的非人性原则，使之变得驯服起来。

拼贴与绘画相比

我们在谈论达达和超现实主义的视觉艺术时，有必要从艺术媒介和技巧方法的角度来更进一步地表明这两个流派之间的差异。只要回到马克斯·恩斯特，我们就可以建立最初的对比。无论如何，他在这两个流派之间建立了联系，从达达主义的拼贴使用转向了独特的超现实主义绘画模式。

1921年，巴黎的达达主义者了解了恩斯特在科隆的一些活动之后，邀请他在巴黎的“同样的道理”画廊举办了一次拼贴画展，令巴黎人大开眼界。如果说布勒东和苏波的《磁场》预示了文本意义上的超现实主义，那么这次画展实际上是在视觉超现实主义上先发制人。很快恩斯特就将加入这一团体，并创作出与其理论相符的作品，例如前面曾提到的“擦印画”。

那么恩斯特的达达拼贴到底有什么重要意义呢？拼贴作为先锋派技巧此时已臻完善。成块的油布、墙纸以及诸如此类的东西已经被毕加索和布拉克广泛地运用到1912年至1914年间所谓的“立体主义合成阶段”的绘画之中，并在很大程度上把对现实世界的睿智影射重新引入到这些越来越抽象的绘画之中。恩斯特却用一些可识别的形象碎片组成了自己的拼贴，将百科全书插图、商业单据、解剖学论文和照片的碎片并置，从而产生了令人困惑的相反的现实。例如在1921年的《圣诞谈话》中，恩斯特将鸟的插图、部分的解剖图和照片搭配在一起组合成照片，构成了一幅半幻觉的画面空间。《圣诞谈话》的标题就暗示了宗教肖像画法，即圣母、圣子和圣徒这个传统主题。该画描绘了一只鸽子栖息在主要人物的盆状“子宫”上，以此亵渎神明似的激发了“童贞女分娩”的想象。

恩斯特在“朦胧运动”发展到高潮之时来到巴黎，随即开始着手将

拼贴转变成具备画家特征的作品。1919年意大利画家乔治·德·基里科的插图作品曾经给恩斯特留下了深刻印象。基里科在巴黎时曾在多产的1911年至1915年间发展了一种“形而上学”的绘画模式。他想象在一个傍晚笼罩在诡异光线下的偏僻意大利广场上，雕塑投射在地面上的影子长而忧郁。基里科在绘制这些幻景时所运用的“伪天真”风格包括了令人眩晕的后退透视法，同时他还孜孜不倦地用精美的黑线锁住色彩单调的图形。这些为恩斯特提供了具有画家特征的语汇，他用它们来再现拼贴中令人惊奇的并置。在基里科的影响之下，某些拼贴中半迷幻色彩的暗示发展成对可触知的精神宇宙的暗示。恩斯特在1922年至1924年间创作的一系列作品，包括《俄狄浦斯·雷克斯，对这个男人我们应一无所知》和《圣母怜子》（图4）成了超现实主义视觉艺术的基础。



图17 《圣诞谈话》，拼贴，1921年。

可以说，达达拼贴被转变成超现实主义绘画的过程类似于达达主义的机会逐渐依附于自动性的过程。由恩斯特在科隆使用的拼贴唤起了一个对人类控制怀有深刻敌意的世界；整个思想体系似乎与表现体制相抵触。但是1921年布勒东在为“同样的道理”展览编写的目录中提到恩斯特的拼贴时却将这种技巧与原始超现实主义诗学相联系，并运用他所偏爱的两个现实遭遇以后产生大量火花的隐喻来强调恩斯特的效果。当恩斯特在20世纪20年代初期开始从事他所谓的彻底“超现实主义”的绘画创作时，部分得益于布勒东的支持，他重新使用了一种技巧，即油画技巧。因为油画蕴含了传统和精英主义的思想，所以它一直是被达达主义者所禁止的。

照片蒙太奇与绘画相比

将达达原则加以稀释之后的感觉可以通过将达达主义的另一项技巧——照片蒙太奇和超现实主义绘画相比较而得到强化。照片蒙太奇是柏林达达出类拔萃的视觉革新成果。柏林的两个派别，豪斯曼——赫希派和格罗兹——赫茨菲尔德——哈特菲尔德派都声称是自己首先“发现”了这一创新思想，但是我们在此无须拘泥于这场争论。不过重要的是，我们要辨别柏林达达团体的照片蒙太奇和上一节讨论过的恩斯特的照片拼贴之间的区别。恩斯特很少安排明显的社会参照物。他的作品暗示了思维或是思想体系的非理性的冲突。为了达到这个目的，他忽视素材的物质特性而是将他的拼贴组合好后重新拍照，从而使这些照片产生了天衣无缝的效果。相较之下，柏林的照片蒙太奇则是高度政治化的，裁剪和重新组合报纸和杂志上的形象本身就暗含了切割社会现实结构的用意。柏林的照片蒙太奇把建构这些形象的物理过程展示了出来——意象的碎片特性以及它们在照片比例上的不协调等等都会在最后的成品中展现出来。我们在汉娜·赫希于1919年创作的《资产阶级婚侣——争吵》中可以看到一些幽默的意象内容。该图戏仿了一场资产阶级婚礼，其中一对身穿运动服的貌似婴儿的夫妇在一堆最新潮的家用电器中私下里忍受着创伤。整幅画让人感觉这些还是从印刷品上剪下来的碎片。

我们转过来再看超现实主义绘画。很明显，作为一种“亲笔而为”的技巧，换句话说，艺术家的画笔所产生的每一个印记都表达了他或她的“触觉”，我们很难说这种绘画可以像柏林的照片蒙太奇那样意味着社会互动或交换。尽管豪斯曼有一次在柏林谈及他的同辈艺术家时将他们称为“照片集中人”，认为他们就像建筑工人一样把自己的图画拼装在一起，但相形之下，超现实主义的绘画还是充满了个人的幻想和艺术家的天赋，从本质上而言，它缺少达达的政治敏锐。



图18 汉娜·赫希，《资产阶级婚侣——争吵》，照片蒙太奇，1919年。

超现实主义绘画在内部受到了一定的质疑。1925年布勒东称其为“令人遗憾的权宜之计”，而艺术家需要说服自己才能运用它。所以几乎是从一开始它就出现了分化。一方面是不加过滤直接描绘梦境的绘画模式，在这种模式中，非理性的可供替代的现实通过假学院派式的精确被描述了出来。这一倾向源于乔治·德·基里科，同时也受到法

国19世纪象征主义画家奥迪隆·雷东和古斯塔夫·莫罗等人的影响。为了方便起见，它往往被授予“梦之绘画”的称号，尽管在后面即将出现的恩斯特和达利的例子里，我们会发现他们在创作中更多使用的还是弗洛伊德的病例史而不是个人的梦境。

另一方面，还存在着“自动”绘画，它们以即性的具有画家特征的标记或斑点为特色，以便暗示形状，安德烈·马松等艺术家对之进行了实践。此前我们曾提及与马松相关的“自动绘画”。从布勒东的理论来看，这一技巧可被称作更为真实的“超现实主义”。

与马松一样，胡安·米罗是这个“自动”派别的一个关键人物。1920年至1921年间，他从故乡加泰罗尼亚移居巴黎之后，率先在一些作品如《猎人》（图19，1923——1924年）中形成了一种非常奇异的图画文字语言。在画的左上端，标题中出现的“猎人”被描绘成一个棍状人，他大得离谱的耳朵和一颗看起来正在“着火”的心显示了他的机警。画布的底部是他的猎物——一只特别的“沙丁鱼兼兔子”。随后米罗的所有作品都会以这种反复无常的诗意转变为特色。从一幅画到另一幅画，视觉符号经历着持续不断的质变。他在20世纪20年代中期所使用的自动性——有时是在设计作品时，有时是在类似《世界之诞生》（1925年）那样的重要作品中将其视为最终结果的一部分时——完美地契合了他流动的创作方法。

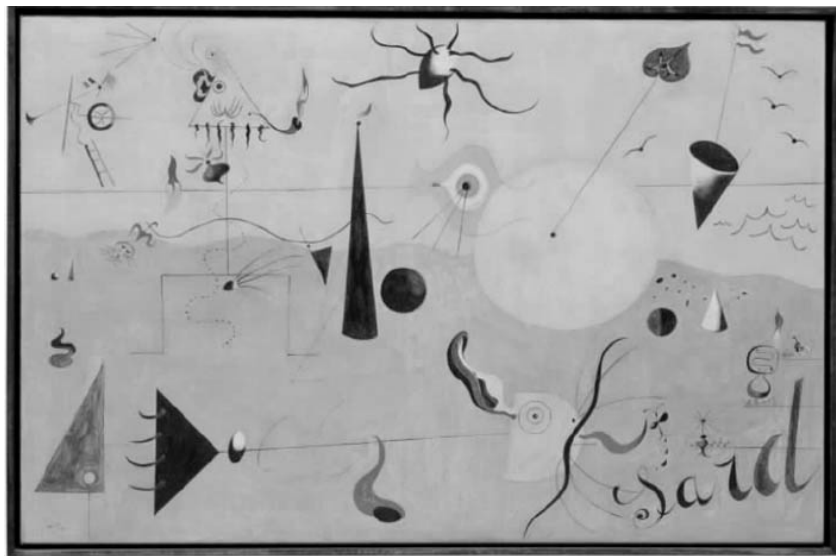


图19 胡安·米罗，《猎人》，布面油画，1924年，纽约现代艺术博物馆。

正如前面已暗示的，绘画在超现实主义理论家那里度过了一段艰难时光。就在《第一次宣言》发表之后，作家马克斯·莫里斯写了一篇散文《着魔的凝视》，对“梦之绘画”表示怀疑。在他看来，这些作品既不能表达现实世界也不能展示梦的本性。而我们下面将看到的电影则具备了从事此项工作的能力，电影生产过程中的“第二次修订”为无意识设置了障碍。1926年4月，时任超现实主义杂志《超现实主义革命》编辑的皮埃尔·纳维尔更为戏剧性地宣称：“每个人都清楚根本没有什么超现实主义绘画。”甚至就连具有画家特征的自动性也受到了质疑，因为一些美学习惯，如构图平衡感，都会阻碍彻底的自发性。

布勒东挺身而出为绘画辩护。他在20世纪20年代后期写了一系列的文章和目录介绍，诗意地拥护法国画家伊夫·唐居伊等人，他尤其崇拜他们的作品中用奇异的生物形态表现出来的梦境。但是布勒东从来没有彻底为超现实主义绘画进行理论上的辩护，他最后将收集了这些文章的文集明确冠名为《超现实主义和绘画》。布勒东肯定了德·基里科或毕加索等超现实主义先驱的重要性，尤其有很长一段时间，布勒东一直试图讨好毕加索但未能如愿。超现实主义在性和暴力的幻想中流露出的放荡不羁无疑也使毕加索焕发了精神，促使他创作了20世纪

二三十年代的作品。但是布勒东在支持米罗和马松等人时摇摆不定。与超现实主义中不断增多的马克思主义观点一致，布勒东一贯坚持的批评论点是，画家太容易屈从于职业所产生的诱惑，而且太急于从商业利益中获取好处。超现实主义相对而言的后来者，比利时画家勒内·马格里特采用了较为学术的技巧，有可能导致折中，但是马格里特在最佳作品中用来展示幻象或哲学谜语的彻底写实主义又很明显地给这些作品增加了毫不妥协的敏锐（图20）。另一方面，萨尔瓦多·达利于1929年从家乡加泰罗尼亚戏剧性地进入巴黎团体，他的技能将会证实布勒东所有的恐惧。

达利的早期超现实主义绘画如1929年创作的《悲伤的游戏》和《了不起的手淫者》都极具创造性。这些绘画中被布勒东称为“极端倒退”的技巧完全适于实现心理病态者的幻想。它们经常从弗洛伊德或是19世纪后期的“性学专家”理查德·冯·克拉夫特-埃宾那里大批大批地精选文学素材。达利在20世纪30年代早期还为巩固视觉超现实主义的理论资源做了不少工作，并创造了他所谓的“偏执的批判方法”。1931年达利在向杂志《为革命服务的超现实主义》投稿时，在稿件里复制了一张明信片，明信片上展示的是一群非洲人坐在草棚前，如果把照片侧转过来，人们就会看到一个幽灵样的头颅（图21）。正如临床偏执狂痴迷于重新解释外部现象一样，达利在他20世纪30年代创作的油画中熟练地创造了双重意象，用他自己的话来说就是创造“言而无信的现实”。然而，最终由于这种技巧倾向于风格主义，同时由于达利不可避免地吸引了富有的赞助人如英国收藏家爱德华·詹姆斯的注意，所以他这方面的独创活动逐渐减少。布勒东曾为他创造了一个著名的相同字母异序词“渴望美元”，他终于名副其实了。

绘画最终成为了超现实主义的阿喀琉斯之踵。它存在两个主要缺陷：在自动性形式上它向其美学前提妥协了；在十分学术化的现实主义层面上，它追求资产阶级的品味。可以说，法国艺术家皮埃尔·罗伊或是比利时的保罗·德尔沃慢条斯理的超现实方案其实并不比学院派强到哪里。

摄影

如果说绘画未能与超现实主义的抱负相吻合，那就值得让“纯照片”（与照片蒙太奇相对）来试试它的运气。在这本书中，我打算像超现实主义者所做的那样，用摄影来记录他们的观点以便突出其作为一种艺术形式应有的地位，但是这样做很容易被人断言，摄影构成了超现实主义的卓越媒介。摄影是一种机械媒介意味着它是一个“谦虚的记录装置”，这个词组使人回想起布勒东对超现实主义诗人所作的描述。这个装置的特别之处在于它能自动转录根植于现实的超现实。回忆一下在《第二次超现实主义宣言》中布勒东的理想是现实和超现实融合，这一点是很重要的。达利则正好相反，用他自己的话来说，他试图“让混乱变得系统化”。



图20 勒内·马格里特，《强奸》，布面油画，1934年。

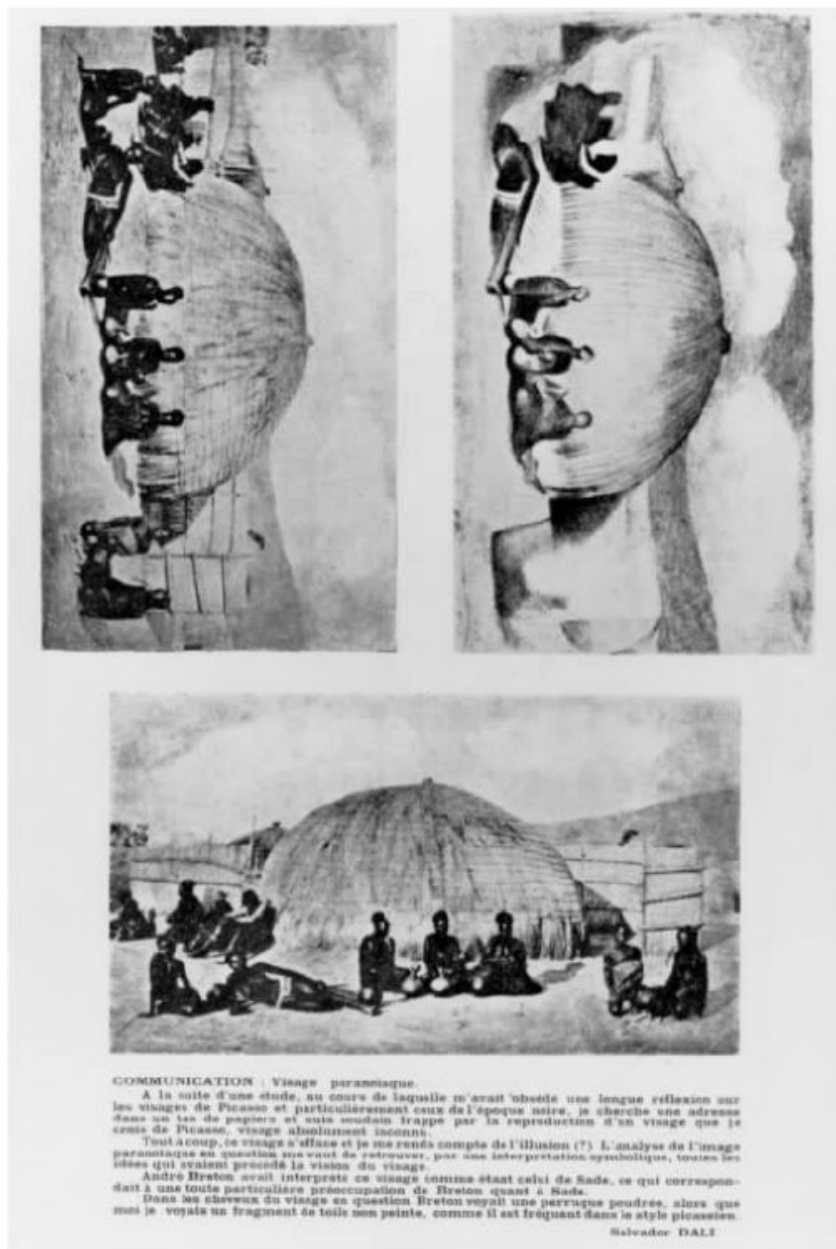


图21 萨尔瓦多·达利，《偏执狂的脸》，选自《为革命服务的超现实主义》的版面，第三期（1931年12月）。

摄影本质上是超现实主义的。正如苏珊·桑塔格所说的那样：“超

现实主义位于摄影事业的核心：它在一个副本世界的创造物之中，是第二层次现实，虽然较为狭窄，但是比自然观察到的景象更令人吃惊。”一台照相机常常是完全偶然地捕捉到一些离奇的细节，从而使我们从熟悉的事物上感受到陌生。超现实主义自己当然会充分利用这一点。例如，布勒东曾让摄影师J.——A.博依法德为他的小说《娜嘉》提供一些看起来平淡无奇的巴黎场景的照片。但正如前文所述，在这本记录爱情故事的小说里，情人间的感情，更不用说娜嘉最初的癫狂，在日常生活中提炼出了机会启示。

超现实主义无疑在舞台“艺术”摄影中占有一定的份额，其中出类拔萃的是前纽约达达主义者曼·雷矫揉造作的工作室机制。和恩斯特一样，雷在超现实主义的形成阶段也曾被吸引到巴黎。雷将他那令人敬畏的工作室技巧用于创造诱人的、经典造型的、带有浓厚恋物色彩的女性身体上（图26）。照片的处理技巧也被广为实践。在冲印“雷氏相片”的过程中，雷再一次发挥了重要作用。在这些相片的冲印过程中，物体被放在暗房的胶片上，然后一起曝光，这样就在底片上留下了鬼一样的影子。此外还有“太阳辐射化”，即在显影过程中简短而又快速地打开暗房的灯源，这样就围绕摄影图形留下了一圈光环。

这种摄影处理技巧还延伸到其他工序之中，如对底片的双重曝光以及将底片叠加或结合从而产生那种内部撕裂且“双重”的图像。由曼·雷或法国摄影师莫里斯·塔巴尔推行的这些工序在美国艺术史学家罗瑟琳·克劳斯看来特别适合超现实主义。它们似乎想暗示，这个表面上看来被摄影的机械特性所记录的现实在本质上并不稳定：仅仅是一些移动符号的集合，像一个文本。这种观点可能会再次提醒我们注意到达达和超现实主义美学观的诗学基础。然而，尽管克劳斯提出了论据，正如前文已暗示的那样，也许只有当摄影很少矫揉造作、附庸风雅时它才是真正的超现实的。如果说超现实主义绘画同达达主义的拼贴和照片蒙太奇相比多少显得有一些墨守陈规，那么摄影则显然是一个“自动性”的超现实主义媒介。虽然超现实主义绘画的遗产相对令人失望，至少在它成长的欧洲国家产生了大批效仿者而非继承者，但是20世纪中叶摄影界的一些重要人物，如亨利·卡蒂埃-布雷松、布拉塞、比尔·布兰特和安德烈·柯特兹都曾受到超现实主义决定性的影

响。

现成品与物品相比

在超现实主义内部，与摄影相比绘画也许会倍受煎熬，但它至少幸存了下来。相比之下，传统意义上的雕塑在达达和超现实主义中都不起眼，而且一种新的三维产品，即物品还篡夺了它的位置。这一历史性的开端始于杜尚和他的“现成品”。其中最臭名昭著的当属他于1917年在纽约创作的《泉》，这件作品已被讨论过，但是这并不是杜尚第一次将未生产出的现成的物品（因而是“现成品”）挪用到自己的创作之中。杜尚于1913年移居美国之前在巴黎所作的《自行车轮》才算得上是“现成品”的开山之作。它其实由两个相连的部分组成：自行车的前叉和车轮以及一个木制的凳子。自行车的前叉和车轮被倒过来嵌进凳子里，从而塑造了一个立于“基座”上的可以转动的“雕塑”。

很显然，从以上描述中我们可以发现，尽管具有讽刺意味，但《自行车轮》却挪用了传统的雕塑术语。这个物品隐讳地戏仿了传统的雕塑，因而质疑了底座和雕塑品的等级分裂。凳子和车轮一样都是可用的物品，因此这件作品的各个组成部分就变得平等了。杜尚使物品从艺术的等级划分中脱离了出来，与此同时还嘲讽地对它们进行了再次审美。尽管毕加索已经在其1912年创作的《带藤条的椅子静物画》中使用了油布和绳子，但用实物取代被雕塑的外形无疑体现了对传统的大规模挑战。与柏林达达主义者在照片蒙太奇中所作的尝试一样，现成品也试图将艺术从为人熟知的材料中清除出去，使其与工业化大生产的世界相契合。

也许《自行车轮》所提出的最重要挑战还是作者身份。正如杜尚在其后创作的一系列现成品一样，《自行车轮》对艺术的本质提出了根本的疑问。杜尚曾经说过，如果从词源学的角度来说，艺术意味着“制造”，那么他已将自己从这一束缚中彻底拯救出来了。

直到1917年《泉》（图3）的照片发表以后杜尚才将现成品变为一种观念上的挑衅。在这之前，物品都是作为私人的“哲学玩具”而被

挑选的。对《自行车轮》来说，现成品已经不一定仅仅是物品了。到了20世纪20年代早期，也许是为了记录处于萌芽阶段的巴黎达达团体的文学思虑，杜尚精心制作了富有诗意的“辅助现成品”，如《新寡妇》（1920年）：一对价廉质次的法式窗户，上面发光的黑色小皮革方块取代了窗格上的玻璃。在这儿，标题和物品之间的互动至关重要，它使我们再次想起了达达和超现实主义美学的言语基础。如果大声读出标题，它中间的两个单词都抑制了字母“n”，引发了包括施虐受虐在内的一系列自由放纵的联想。当时身在纽约的曼·雷与杜尚志同道合，分享了他朋友的黑色幽默。在他1921年创作的《礼物》中，一排大头针气势汹汹地从一个扁平熨斗的底部戳了出来。达达通过类似的装配为自己在巴黎的超现实主义者们中赢得了一个传奇地位。

1924年，超现实主义领袖布勒东写了一篇重要文章《论现实的贫乏演讲入门》，在其中讨论了自己在梦境中遇到的一本神秘的书。

这本书的背面由一个木制的小矮人构成，他长及脚面的白胡须被夹成了亚述人的风格。这尊雕像有着普通的厚度，但是它并没有阻止我翻开用厚重的黑布装帧的书页。

他坚定地认为这些物体应该流通开来以“质疑‘理性’的生物或事情”。他的这种看法在超现实主义内部成为制作“象征性功能的物品”的先兆。然而，这一阶段将不得不等到1931年才会出现。

直接的催化剂是瑞士艺术家阿尔贝托·贾科梅蒂所做的雕塑。1922年在巴黎定居的贾科梅蒂是超现实主义轨道中一位传统的雕塑家。他在1930年至1931年间创作的《无题》（《悬挂的球》）是一个谜一样的构造，其中一个石膏制成的圆球被悬挂在笼状的构造物里，球面刚好掠过下面一个石膏制的月牙状物体的锋利边缘。当作品的照片被刊登在杂志《为革命服务的超现实主义》上时，它在超现实主义团体中产生了巨大的影响。特别是布勒东，他赞扬它营造出了一

种欲求无法得到满足的气氛。

在其后的物品制造大潮中，产生了一些很是引人注目的超现实主义视觉艺术作品。达利用一套带有恋物色彩的精巧装置超越了自我。他是这样描述的：

一只女鞋，其内放上一杯牛奶，放在一团细丝状、粪便颜色的糊状物之中。还要投入一块糖，糖上要画出一个鞋样，观察这块糖和鞋样最终如何在牛奶中化开。

过了一段时间以后，这一群雕塑家又创造了不那么复杂的物品。《皮毛早餐》表现的是一套用皮毛镶边的茶杯和茶碟，由出生于瑞士的女艺术家梅雷·奥本海姆完成——她也是在这一阶段的超现实主义发展过程中扮演重要角色的少数几位女艺术家之一。这一作品可能是这一批作品中最知名的，同时也是1936年在查尔斯·拉顿的巴黎画廊举办的重要的超现实主义物品展览中最引人注目的一个。但《皮毛早餐》过于让人熟知了。奥本海姆的另一幅重要作品是《我的保姆》。这幅作品也臭名昭著地使用了鞋这一富有恋物色彩的物品。推测一下奥本海姆和达利对鞋的不同使用方式是非常有趣的，但条件是，尽管奥本海姆的组合似乎表达了正好相反的意思，心理学家还是普遍不愿承认这种女性恋物癖的存在。奥本海姆曾经发现鞋子可以唤起“大腿被快乐地挤压着”的想法，很久以后她发现那种想法源自童年时期自己的保姆身上散发出的“耽于肉欲的气氛”。也许她在此是在反讽与女性恋物癖有关的所有问题。女性恋物癖如果真的存在，那也是基于男性恋物癖的心理机能，后者一般被认为是以异性恋为基础的。达利的物品无疑是支持这一观点的。当然奥本海姆的注释不止一处地流露出一丝女同性恋的幻想。我们很容易从一双被捆绑在一起的鞋子——两只绑在一起就像是一只摆放在大浅盘里的火鸡——那样的形象中察觉艺术家所表露出的以捆绑寻求快感的性虐待幻想。

如果我们重新回到达达和超现实主义之间的对比，我们可以进一步比较奥本海姆的《我的保姆》和杜尚的《泉》（图3）那样的现成品。很明显，奥本海姆的超现实主义物品公开坚持它的心理内容，而达达的现成品则静静地等待着我们的解释。实际上《泉》曾被解释为一种双性形态，底座的曲线和洞眼其实是“女性”在另一种“男性”容器中的曲折变化。如果这个现成品可以讽刺性地被视为是可用的，如果它没有暂时被命名为“艺术”，那么超现实主义物品也可以把自己毫无用处的东西变成某种具有潜在价值的事物。20世纪二三十年代，超现实主义转向浪漫潮流，乔治·巴塔耶是超现实主义的主要评论家，他在嘲讽美学的无能为力时宣称：“我向任何一位像恋物癖者爱好一只鞋子那样热爱油画的艺术爱好者提出挑战。”这样看来，《我的保姆》可被看作是恰好满足了恋物情感的需要而非艺术的需求。



图22 梅雷·奥本海姆，《我的保姆》，金属盘、鞋、线和纸，1936年。

这种比较明确了达达主义美学观和超现实主义美学观的分歧。现成品的目的在于瓦解艺术与非艺术之间的区别，它含蓄地承认艺术可以用自己的方式来质疑。相反，超现实主义的作品无论产生多么大的变化，还是遵从了艺术惯例，实现了一种新的经验性的功能。

没有什么可以比布勒东在《疯狂的爱》（1937年）中所叙述的一个著名事例更能有力地阐明超现实主义物品所起到的催化作用。布勒东谈到了阿尔贝托·贾科梅蒂在创作此后被称作《看不见的物体》的雕塑的头部时所面临的一次明显的心理障碍。有一次他和布勒东去巴黎的跳蚤市场进行熟悉的超现实主义搜罗，结果他们被一个奇特的金属半面具莫名奇妙地吸引住了，后来他们认出这个半面具原本是一个击剑面具。贾科梅蒂后来意识到这个面具的形状为他完成头部雕塑提供了一种解决方案。这里布勒东并没有认为超现实主义的物品更接近杜尚的现成品——“随手拾来的物品”，这个“随手拾来的物品”神秘地与“客观机会”的要求相吻合。他的观点是，贾科梅蒂的无意识欲望有效地诱使他找到了这个物品。布勒东用一种类比的方法发现了浪漫的爱的功效。但在某种意义上，超现实主义物品的任务就是呈现这样一种毫无必要的探求并且直接对我们的欲望发话。至少在理论上它可以使我们完全超出审美范畴。

电影

当达达主义者试图质疑或重新界定艺术时，他们反讽地创造了新的艺术形式（如现成品）。超现实主义者则很少关注类似的艺术媒介，而是相信诗意的内容使形式问题变得无关紧要。他们用一种别具特色的“先锋”方式，试图将艺术融入生活。关于先锋派的定义我们在第一章一开始就已经讨论过了。

要强调这一区别的一种方法是转而去观看最终这些运动是如何利用电影的。作为一种传播媒介，电影直到1895年至1896年间才出现。当卢米埃尔兄弟展示他们的发明时，在他们所使用过的所有媒介中电影无疑是最“现代”的。苏黎世的汉斯·里希特和维金·埃格林或巴黎的勒内·克莱尔和曼·雷制作的达达电影，或者达利和布努艾尔的超现实主

义电影都是20世纪前几十年间巨大的电影实验浪潮的一部分。这些实验电影曾经极度依赖先锋艺术运动所取得的成就。

准确地说达达主义电影的特点是，它刻意强调电影的物质本性并且思考该如何强迫电影观众理解这一事实。出生于德国的里希特和出生于瑞典的埃格林当时在苏黎世的达达团体中属于相对的后来者而且是较为次要的角色。他们在1919年至1921年间通力合作，率先探索了抽象电影。1925年去世的埃格林生前费尽心血地创作出《斜线交响乐》这部主要作品，其中的抽象形式唤起了音乐模式和乐谱。里希特的作品同样也对音乐作出了回应，但是在视觉方面更具开创性。例如在他的《节奏23》（1923年）中，一连串长方形融合在一起又被分开，在这一过程中这些图形不断扩展或退缩。

由于达达内部总体上存在的分歧，以苏黎世为大本营的电影人的抽象倾向和在巴黎制作的更加注重表现反资产阶级内容的达达电影形成对比。苏黎世的电影人也正是由于这方面的原因而最终同国际建构主义走到了一起。也许这些电影中最有意义的一部是勒内·克莱尔1924年运用叙事传统制作的《幕间曲》，但是按照当时好莱坞无声电影的叙述方式，这部电影的故事情节是很不“连贯”的。克莱尔电影的叙事总是不断地被令人吃惊的斜移镜头、叠加的图像和忽快忽慢的拍摄速度所扰乱。通过引人注目的镜头并置而在观众中造成强烈的情感效果或智力挑战的蒙太奇技巧也被运用在这些影片中，但是克莱尔没有死板参照谢尔盖·爱森斯坦等苏联电影理论家的流行做法，他对摄影形式的关注一直受制于他的合作者弗朗西斯·皮卡比亚。此时巴黎达达已经气数殆尽，而布勒东正忙于发起超现实主义。作为前达达主义者的弗朗西斯·皮卡比亚为这部电影所作的贡献就是在克莱尔那些实验片段中插入了几个滑稽场面，使人回想起达达全盛时期的粗野无礼。比如在一个冗长的半抽象片段中，一个正在飞旋的芭蕾舞演员蓬起的裙子被切换成一些包含建筑物的几何线条，该片段结束时的一个镜头揭示，这名舞者原来是个长胡子的男人。

此前一年，曼·雷也在巴黎制作了一段时长五分钟的达达影片。他的《回归理性》在形式上比克莱尔和皮卡比亚的《幕间曲》要节制得

多，但混乱状态丝毫不减。艺术家将大头针、图钉等物散布在胶片上，然后用“雷氏相片”技巧对胶片进行曝光处理。这些条状胶片相互一一对应，其中妇女的残像和旋转木马等物体看起来好像一直在缓慢地旋转。

以上提到的所有达达电影都拒绝让观众直接通过想象来理解作品的含义。1927年至1930年间，由巴黎的两对艺术家合作完成的一小组超现实主义电影以一种截然不同的逻辑作为创作基础。其中一对是法国戏剧家和诗人安托南·阿尔托和电影制作人谢尔曼·杜拉克，另一对是西班牙艺术家萨尔瓦多·达利和电影制作人路易斯·布努艾尔。在这些电影中，叙事元素和对演员情感的强调都积极地要求观众在心理上参与进来，尽管观众经常被混乱或吓人的画面或快速闪动的蒙太奇剪辑搞得心烦意乱。就布努艾尔来说，他采用这种蒙太奇剪辑时既受到巴斯特·基顿也受到先锋派先行者的影响。1927年阿尔托和杜拉克合作完成的电影《海贝和牧师》从严格意义上说是第一部超现实主义电影。它是一次弗洛伊德式的研究，讲述了一老一少两个男人因一个神秘女人而产生的恋母式的对抗。但是这部电影中温柔的“诗意”格调在达利和布努艾尔联合展示的视觉技巧下变得黯然失色。

达利和布努艾尔拍摄的第一部影片是长达17分钟的《一条安达鲁狗》，该片在1929年3月的一个星期内拍摄完成，恰好就在达利加入超现实主义之前。它那臭名昭著的片头显示一个男人（布努艾尔本人）正在窗边打磨一把剃刀，让它变得锋利。当他注意到一丝云彩掠过月亮时，就用手中的剃刀割开了正被动地坐在他身旁的一个女人的眼睛（实际上是一只牛眼睛）（图23）。

人们已经从多种角度对这一著名片头作出了阐释。眼睛变瞎可以被认为是对观众视野的隐喻性攻击，而且也可以被进一步看作是对类似影片的剪辑所暗示的电影传统的一次攻击。但是琳达·威廉斯等电影历史学家运用弗洛伊德的术语，把这一形象解释为阉割焦虑的一种象征性错置。布努艾尔自己也曾说过阐释这部电影的唯一途径是心理分析的方法。威廉斯利用电影中其他几个片段，令人信服地解释说男主角的阉割焦虑是被支离破碎的身体所唤醒的。在其中的一个场景

中，通过一系列让人吃惊和不知所措的特写，我们的视线随着画面从一只被门夹住的手转到一位妇女身上。那只手掌上红斑样的伤口里不断涌出蚂蚁，而那个从下往上看的女性正用一只棍子猛戳一只已被切断的手。

如果说《一条安达鲁狗》中梦幻般的形象需要通过心理分析来剖析的话，达利和布努艾尔于1930年创作的第二部电影《黄金时代》则更直截了当地涉及了现实世界，尽管它的画面同样恐怖骇人。这部电影用坚定的超现实主义着重关注了社会对欲望的压抑，特别是天主教教义对欲望的压抑。电影的高潮部分由一篇冗长的插卡字幕组成，宣告和萨德侯爵一起参与创作了《鸡奸的120天》的浪荡公子们马上要从赛理尼城堡出来了。当城堡大门打开时，我们看到第一个出来的鸡奸者是耶稣基督。

如果说达达主义的电影通常出于颠覆的意图而希望观众只关注电影本身，那么超现实主义电影则力图使观众忘记电影这一传播媒介的存在以便“改造意识”。从电影史的角度来看，达达电影遗留下来的是一种先锋派传统或“地下”传统。这一传统最终被斯坦·布拉克哈格和安迪·沃霍尔运用在20世纪五六十年代的实验电影中并发扬光大。而另一方面，超现实主义则将对主流电影产生更重要的影响。在这些主流电影中，观众将富于想象力的放松视为电影的首要特征。布努艾尔此后在其电影生涯中非常多产，制作了包括1962年的《灭绝天使》和1972年的《资产阶级谨小慎微的魅力》在内的多部重要电影。许多重要的国际电影人继续将超现实主义的媒介可能性延伸至今日。其中最具代表性的是捷克斯洛伐克动画电影艺术家杨·史云梅耶和美国人大卫·林奇。大卫·林奇于2001年制作的电影《穆赫兰道》表明奢华的好莱坞制片观是如何有力地增强了超现实主义效果的。这些都是自觉的“超现实主义”践行者，但是总体而言，主流电影由于希望获得更为炫目的影像并置，也轻而易举地吸纳了超现实主义技巧。

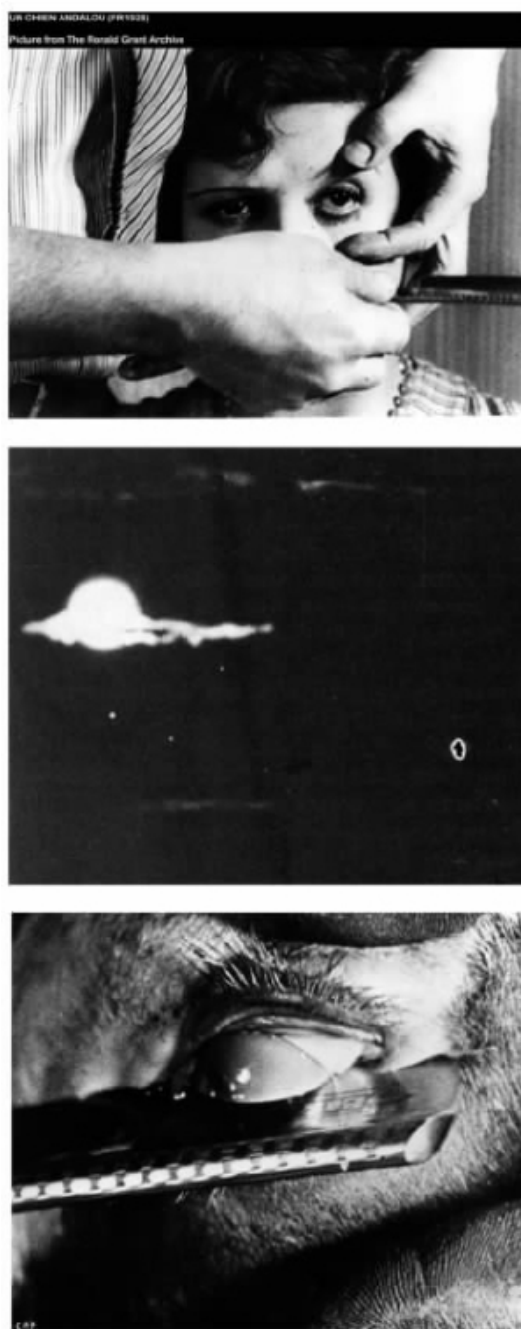


图23 路易斯·布努艾尔和萨尔瓦多·达利，《一条安达鲁狗》里的镜头，电影，

1929年。

达达和超现实主义电影的历史命运为这两场运动提出了更加宽泛的美学观点。在超现实主义中存在着一种趋势，倾向于让电影媒介在“透明”状态下发挥作用。换句话说，超现实主义电影并不因其改变灵魂的目的而一再干扰观众的审美期待。比起总是破坏和否定观众感官享受的达达主义电影，超现实主义电影更容易为大众文化所接受。也正是由于这方面的原因，我们至今依然可以在图形设计和广告设计中发现许多超现实主义的影响。这样的例子数不胜数，但其中最为出色的是20世纪70年代乐富门香烟所做的一系列带有超现实色彩的幽默广告。评论家弗雷德里克·詹明信曾说过，超现实主义对于欲望的崇拜（视觉技术助长了这种欲望的发展，使它获得了表达自己的形式）已被市场体系利用去迎合资本主义消费主义思想的“虚假满意”。在某种意义上，这使我们又回到了前言中所提到的问题，即我们没有能力与超现实主义审美观产生真正的距离。我们很容易宣称，这两个坚定的左翼艺术运动都无法抵御资本主义对它们的同化，但这么说将会在我们真正思考达达和超现实主义更为广泛的政治和文化抱负之前就把事情排除在外了。正如我们将看到的，这些是对资本主义价值观充满敌意的。它们也是我们欣赏其艺术作品的最佳途径。

第四章

“我是谁？”心灵、精神、身体

“伙计：人怎么可能希望命令无穷无尽、无形无状、变来变去的混乱呢？”特里斯坦·查拉在1918年的达达宣言里这样问道。相比之下，布勒东在他的超现实主义小说《娜嘉》的开始部分提出了一个更富希望但本质上仍令人困惑的问题：“我是谁？”对身份的质疑、对意识本性的质疑，或是对灵肉关系的质疑构成了达达主义和超现实主义的基础，同时也是这二者产生分歧的基础。接下来我将考察一下这些问题是如何与他们的写作和艺术相互联系的，又是如何重点关注相关的理论家和艺术家之间发生的更为有趣的争论的。如果说这两种运动都赞成非理性要比理性重要，那么它们到底是怎样设想非理性的呢？如果说它们追求的是非理性主义，那么这种非理性主义又是怎样触犯了传统的人文主义价值观？这种反人文主义计划又在多大程度上是可取的？达达和超现实主义都反对传统宗教，主要是因为许多追随者接受的是沉闷的说教式教育，但是，它们怎能削弱西方思想中普遍存在的灵肉二元论呢？

正如我们将看到的那样，它们选择利用各种通常与神秘主义或是炼金术思想相联系的哲学体系和信仰模式。它们反对犹太教和基督教对肉体的质疑，受到放纵肉体和性欲观点的吸引。这些观点都不可避免地背上了意识形态的包袱，在下文的讨论中这将作为一个问题出现。

非理性主义：赞同和反对弗洛伊德

特里斯坦·查拉在1918年的达达宣言中宣称：“逻辑总是错的。它将概念和字词肤浅地引向虚假的结论和中心。”查拉深信任何全局性的思想体系本质上都是偏颇的，他像大多数达达主义者一样宁愿选择彻底的相对主义立场：

如果我叫喊：

理想、理想、理想，

知识、知识、知识，

蹦蹦蹦、蹦蹦蹦、蹦蹦蹦

我已经较为准确地记录了进步、法律、道德……最终，可以说每个人都按照自己的蹦蹦蹦的节奏来跳舞了……

这种相对主义部分受到了德国哲学家尼采思想的影响，尼采几乎影响了所有重要的达达理论家。他认为人性受到了非理性和自负冲动的控制，他的这种感觉成为达达理论家常见的参照标准。同样对他们施加影响的还有法国哲学家亨利·柏格森的思想。他在《创造性进化论》（1907年）一类的书中强调，直觉在理解现实本性时是至高无上的。达达主义者所普遍热衷的另一个人是法国诗人兰波，他在其1871年的诗作《看得见的字母》中大肆鼓吹“一种长久的、系统性的所有感官的失常”，其目的是将现代诗人塑造成一个“先知”。

除了这些名誉上的领袖之外，理清德国和法国达达主义在非理性学说的起源方面存在的区别对于我们来说也是很有帮助的。尼采和柏格森的思想体系提供了一种总体上的心理学方向。但是20世纪初叶的弗洛伊德精神分析法坚定地断言，人类动机的基础是非理性的。它强调人类心理内在的分裂特性，发现了性欲在人类发展过程中的重要影响。德国达达团体的成员肯定在早先就读过弗洛伊德的作品（《梦的解析》最初于1900年在德国出版），但是正如上文已经提及的那样，他们大都对弗洛伊德精神分析法的“资产阶级”基调持怀疑态度，感觉他的治疗目的是使人适应个人在社会中的位置。身在科隆的马克斯·恩斯特是对这一想法持不同意见的一个主要人物，但柏林的达达主义者却更加同情奥图·葛罗斯那样的左倾的“反弗洛伊德的弗洛伊德式”作家。正如理查德·谢泼德所指出的那样，葛罗斯对于被高估的理性主义

及人性中非理性部分的危险压抑的心理批评更能被面对日常街头暴力的柏林人所接受。这也有助于人们在德国左翼内部关系破裂时集中力量去反对左翼表现主义作家如路德维希·鲁宾纳等人支持的日渐衰微的精神讨论。出于同样的道理，弗洛伊德的同事阿尔弗雷德·阿德勒的理论对于那些坚持认为“人性中毁灭性的冲动和肯定性的冲动并存”的柏林达达主义者来说更为适合。阿尔弗雷德·阿德勒认为，人类受到尼采“权力意志”的刺激，并认为让人揣摩不透的现代问题的本质是对男性主义的过高估计。

相比之下，巴黎的气氛对于正统的弗洛伊德精神分析法来说更为有利。我已经谈到过巴黎达达主义者对弗洛伊德精神分析法的接受，证实了布勒东已经将弗洛伊德的理论引入他的医学培训（路易·阿拉贡其实也以同样的方式开始），并且确认了弗洛伊德在《第一次超现实主义宣言》中象征性的主导地位。同尼采相比，弗洛伊德对布勒东的吸引力要更大一些，尤其是因为，随着20世纪20年代的发展，尼采所强调的个性化的“权力意志”已经与布勒东对马克思主义的日渐执著格格不入了。但是不应过分强调弗洛伊德在早期超现实主义中的重要性。布勒东主要是通过法国心理学家埃马纽埃尔·雷吉斯和安杰洛·赫斯纳德的说明性文摘来了解弗洛伊德的，而且他更为精通法国神经学家约瑟夫·巴宾斯基等人的理论。弗洛伊德的著作是逐渐被翻译成法语的，例如《日常生活中的精神病理学》是1922年最早一批在法国出版的作品中的一本。一个醒目的事件是同一年恩斯特加盟超现实主义，这一事件成为深入了解弗洛伊德病例研究细节的催化剂。恩斯特早在1911年间就读波恩大学时，阅读了弗洛伊德的理论，当时心理学是他的学位课程。1922年至1923年期间，作为一名超现实主义者，他即将运用这一知识创作好几幅重要的绘画作品。其中，《圣母怜子/夜之革命》（图4）通过可以相互替代的标题，将超现实主义的革命主题附加到了弗洛伊德理论对梦境的强调之上。

但是为什么要用“圣母怜子”这个典故呢？在传统的基督教圣像学中，“圣母怜子”描绘的是童贞女马利亚怀抱死去的基督。在这里我们看到的却是一幅同传统截然相反的“圣母怜子”，画中一位父亲而非母亲怀抱着自己的儿子。从多种迹象来看，尤其是他的胡子，我们可以

认出这位“父亲”其实就是恩斯特的父亲菲利普。菲利普是一位特别虔诚的天主教教士，同时也是一位业余画家。当恩斯特还是孩子时，菲利普有一次就曾经把他的儿子画成婴儿耶稣。由此我们也可以认为画中他怀抱的那个人其实代表了马克斯·恩斯特/基督。与“圣母怜子”相反，菲利普的形象因此也会亵渎神明地唤起人们对上帝的联想。儿子已被吓呆了，因为他的手和脸被涂成灰色，这个暗示实则说明这位父亲已经将他的儿子变成了石头。

所有这一切都强烈地暗示着恩斯特采用了弗洛伊德的“梦之作品”中的一些基本构造，尤其是展示了“错置”和“浓缩”的过程。在这个过程中，梦者受压抑的欲望和焦虑被编织在梦的“展示内容”之中。通过这种方法他为自己撰写了一部奇异的心理传记，把传记元素和基督教圣像学艰难地拼凑在一起。他的总体参照点似乎是弗洛伊德有关童年性行为 and 俄狄浦斯情结的论述，而它们却是以男童的无意识幻想为基础的：他与自己的父亲争夺母亲的爱，结果受到粗暴的（阉割）严惩。这幅画的“潜在内容”因此就变成父亲因儿子触犯了乱伦禁忌而对其加以惩罚。当然，恩斯特并非重建自己的梦而是在创造一种自我分析。

但是让我们留神，不要仓促地就对恩斯特的画作出有限的阐释。我们很容易把这幅《圣母怜子》看成是在表达对父亲怀有一种原始同性恋依附的“倒置的俄狄浦斯情结”。在恩斯特同一时期创作的其他作品如《对这个男人我们应一无所知》中，他则将一些只有内行才懂的参照点如炼金术同心理分析相对应。尽管艺术史学家试图认为弗洛伊德的“不可思议的”主题遍布超现实主义之中，但恩斯特之类的艺术家对弗洛伊德精神分析法的态度也许比这些热心的阐释纲要所暗示的更富有讽刺意味。恩斯特对弗洛伊德精神分析法的理解肯定为其他超现实主义者们提供了先例，但是也许除了达利之外，他们很少循规蹈矩地看待弗洛伊德精神分析法。比如，1930年这位心理学家的著作《玩笑及其与无意识的关系》被翻译成法文，这也许同当时超现实主义者们对黑色幽默的迷恋相一致。但1928年路易·阿拉贡就已经公开嘲讽弗洛伊德在法国走俏一事，在《论风格》中他声称19世纪的感伤主义小说《保罗和弗吉尼亚》“如今可以被视为令人惊奇的新作，只要弗吉尼

亚能对香蕉稍作评论，保罗又不时茫然地拔出一颗臼齿。”相应地，弗洛伊德也对超现实主义抱有怀疑的态度。1937年布勒东邀请弗洛伊德为一部记述梦境的文集供稿却被弗洛伊德回绝了，因为后者认为记录下没有与病人建立关系的梦境是毫无意义的。超现实主义对诗意的兴趣使其远离了对实际心理分析的关注。

另一个更为宽泛的问题是在超现实主义者中无意识所占的总体地位。总的来说，它是怎么定义人性的？无意识的观念假设人被一个内在的“他者”所控制。在某种程度上，超现实主义者将这种迷宫似的并且存在潜在冲突的内在自我浪漫化了。他们从严格意义上的浪漫主义传统之中发展出了一种对于疯狂的崇拜。布勒东热衷于收藏精神病艺术家如约瑟夫·克雷潘和赫克托耳·伊波利特等人的作品，1922年恩斯特将汉斯·普林斯宏的《精神病人的艺术技巧》作为礼物送给了他的朋友保罗·艾吕雅，这一出名举动再一次刺激了视觉超现实主义。1930年，布勒东和艾吕雅在合作撰写的《着魔》一书中企图模拟精神错乱的状态。但是关注精神错乱时，超现实主义者对它的处理又是相当糟糕。娜嘉是布勒东第一部小说的灵感来源，当她受制于精神错乱之后，却没有得到多少有效的帮助，而精神错乱的早期“诗意”征兆曾深深地吸引过布勒东。同样，布勒东也曾经被安托南·阿尔托的事弄得心力交瘁。身为煽动诗人以及随后的“残酷戏剧”的理论家，安托南·阿尔托在1925年曾经短暂掌管过短命的“超现实主义研究局”，但最终由于他同布勒东对革命概念的理解分歧太大，两人闹翻。对于布勒东来说，革命本质上是精神层面的态度，但对阿尔托而言，革命需要发自肺腑地屈从于非理性。当阿尔托最终真的疯了的时候，布勒东没有给予他多少帮助。

如果说上述事例证明了超现实主义者真正陷入无意识的危险境地时言行不一，那么他们与无意识的理论联系则意味着他们有意对资产阶级传统（特别是性欲方面的传统）进行剖析。接下来我们所关心的是，他们在这么做的过程中究竟在多大程度上可以克服自己的资产阶级构想。但是我们有可能不得不认同达达主义者的观点，他们声称对一种社会类型的适应最终构成了布勒东理解无意识的基础。作为日常存在不充足的辩证对应物而出现的满足欲望的节点，无意识对布勒

东而言是获得一种性质不同、形态改变的生活经历的途径。同时布勒东又感到日常生活应该按照一种马克思主义的模式来加以改造。在许多达达主义者看来，布勒东认为有意识和无意识之间存在一种新的辩证契约，这一信念是以一种可疑的人文主义为基础的。相比之下，达达主义者则提倡反人文主义的观点。

反人文主义

柏林和纽约达达的一个中心主题就是“人即机器”。由于感到人类已不可更改地将自己的命运扔进了机械化，这两个城市的达达主义艺术家逐渐形成了一种非常精细的肖像画法——“机械生成论”，即人和机器的混合体。1920年5月，乔治·格罗兹在柏林创作了《多姆1920年5月嫁给了书呆子机器人“乔治”。约翰·哈特菲尔德对此很高兴》（图13）来影射他自己新近的婚姻。在画中他将新婚妻子多姆（戏仿她的绰号姆德）画在左边，而他自己则像一个机器人一样站在右边。在维兰德·赫茨菲尔德看来，格罗兹的画抨击了资产阶级体制中的婚姻状况。维兰德·赫茨菲尔德认为，婚姻“永不停息地把男人变成了它的组成部分，成为一个庞大的车轮和传动装置中的一个小齿轮，因此当妇女在一定程度上获得自由时，男人却‘陷入了其他严肃、迂腐且工于心计的任务之中’”。这一论断也许掺入了些许厌恶女性的色彩，但它却揭示了这一观点：达达主义者认为机械化已是四处蔓延。有趣的是，婚姻图像学在达达中十分盛行。1919年，另一位柏林达达主义艺术家汉娜·赫希创作了一幅关于这一主题的女性场景，描绘了一对被束缚在现代精巧机械之中的夫妇（图18）。此时身在纽约的马塞尔·杜尚正辛勤工作，试图通过《甚至，新娘也被她的男人剥得精光》这幅画为“人与机器”作一陈述。正如前文所说的那样，在玻璃上的这幅复杂作品中，漂浮在上方的一位“新娘”与身下那群地面之上的“单身汉”形成对照。新娘和她的配偶们都被描画成机器。正如赫茨菲尔德对格罗兹的画作出的解释一样，新娘保留一定的自主权，而单身汉们却被视为自淫的躯壳。

此处无论有多少关于婚姻的不同态度，但有一点是清晰无误的，

那就是浪漫的爱情，特别是在杜尚的作品中，它已经沦为机械式的操作了。人类的身体被假定为是同灵魂或思维没有任何自然联系的机器。在某些方面，我们甚至可以看见潜伏在这些思想后面的法国哲学家笛卡尔的影子。构成现代科学方法基本哲学前提的笛卡尔的二元论声称，思维作为一种思考的物质是脱离身体而存在的，就像拉美特利等人所认为的那样，身体纯粹是一种机械装置。尽管达达主义者带有极度的嘲讽，但我们可以认为他们是支持笛卡尔的观点的。例如杜尚的纽约达达主义的盟友弗朗西斯·皮卡比亚就针对“性欲”创作了一些极端冷嘲热讽的作品，他在1915年创作的《裸体状态的年轻美国女郎肖像》（图11）中就将女性的性能力和一只运转的火花塞相提并论。

皮卡比亚在这一时期创作的大部分作品基本上都表现了反人文主义对精神性和深层内在情感的怀疑。在某种程度上柏林达达主义者分享了他的观点。比如劳乌尔·豪斯曼就宣称：“达达绝对缺少那些所谓的精神的东西，在一个机械化运行的世界里为什么要有精神呢？”但重要的是，我们应当认识到，表现主义者关于现代人的灵魂同机械之间的冲突的言谈成为了豪斯曼批评的笑柄。实际上，柏林的达达主义者对机械所持有的态度总的来说比起纽约的达达主义者要积极得多。他们认为一种机械式的审美观可以成为削弱个人主义、宣扬集体性的一种方式。他们借助富有活力的唯物主义，设法避开了人文主义的陈词滥调，但是也许除了格罗兹之外，他们根本不赞同纽约达达主义者（无论有多么讽刺）所认同的灵肉二元论。如我们后来所见的那样，苏黎世和柏林的德语达达主义者更多倾向于一种带有神秘色彩的一元论哲学观，其中肉体和精神的双重性被整合为矛盾的统一体。在这一方面，若不是布勒东的观点充满了唯心主义色彩，他们本来是赞同布勒东的超现实主义观点的。但是“唯心主义”在这里究竟意味着什么？让我们再回到超现实主义。

1929年布勒东在《第二次超现实主义宣言》中曾出名地宣称：“所有的事情都企图使我们相信在我们的思维中的确存在某一点，从这一点出发我们将发现生和死、现实和想象、过去和将来……都不再被视作是矛盾的了。”这段引文可以部分地帮助我们在超验主义的基础上理解“超现实主义”中“超”的含义所在。但最有趣的是，它

表明了布勒东对黑格尔辩证法的完全信奉。布勒东在1912年左右开始接触这位19世纪早期德国哲学家的思想，后来他承认自己在很大程度上是通过直觉理解了黑格尔的思想。从根本上说，布勒东是利用黑格尔使自己早年对无意识探索的强调同1926年以后他自己以及整个超现实主义对共产主义的信仰协调起来。黑格尔思想的唯心主义倾向对布勒东来说是至关重要的。在黑格尔深奥抽象的哲学思想中，思维或是精神通过一系列不断发展的辩证统一体来认识自身。对于布勒东来说，超现实主义的意象也经过类似的运作，通过矛盾之间的冲突而产生一个新的“更高”的统一体。

布勒东在论及精神和物质的辩证关系时，提倡精神的自我实现，因此更像是一个唯心主义者。但是这是否也表明，许多达达主义者反对的其实是一种隐蔽的自由人文主义呢？这一问题的答案并非来自达达主义者，而是来自布勒东最敏锐、最理智的对手乔治·巴塔耶。

正如上文所述，巴塔耶从来都不是超现实主义的一分子，但却是它的对话者和鞭策者。当布勒东在1929年将这一组织的不同成员——特别是米歇尔·莱里斯、安德烈·马松和罗贝尔·德斯诺斯等人驱逐出去之后，他们中的好几个人随即转投巴塔耶，成为他创办的杂志《文献》的拥趸。在很多方面，于1929年至1930年间发行的《文献》与超现实主义杂志相类似，都有一个“科学”光环，但是《文献》上刊登的准理论性文章更加关注人类文化学和考古学等方面的问题，中和了爵士乐以及流行文化其他方面的议题。尤为重要的是，考虑到与我們目前讨论的议题的相关性，我们发现连篇累牍的文章，特别是巴塔耶的文章抨击了布勒东思想中的唯心主义假设。有时这些评论并不直接而是多以讽喻的方式出现。在那篇被多次引用的散文《大脚趾》中，布勒东将大脚趾说成是人的体格特征之一，是它使得人类得以同类人猿区分开来。同样也是它使得人类可以直立起来，将心思集中在更高处的事情上。但巴塔耶却辩称，人们认为“陷在烂泥里”的大脚趾是一个基本的而且可被忽视的东西，他坚称只有恋物癖者才会重视脚。因此，巴塔耶追求一种价值的彻底转变。这种颠倒在其他写作中将号召人们起来庆祝人性中基础的或排泄的方面，以此来反对唯心主义的逃避。

尽管布勒东在《第一次超现实主义宣言》中宣称废黜传统道义，但是巴塔耶依然认为布勒东的超现实主义设想受到了“品位”和美感的束缚。在1930年第二期《文献》上发表的《本性的背离》一文中，巴塔耶详述了人类对于自然畸形如连体双胞胎的迷恋。这篇文章其实可以视作是对人文主义者提倡的两性体象征的间接批评。男性和女性合一之类的事在魔法寓言中经常出现。正如我们即将看到的，布勒东式的超现实主义对此尤为着迷。但巴塔耶还是间接将两性体视作再次影射了唯物主义和唯心主义的合一。巴塔耶总是念念不忘自然发生的事情，认为两个人的连结所产生的不是理想的结果，而是怪胎。我们发现关于怪胎的玩笑贯穿《文献》的始终，这些玩笑用直截了当的物质性来反对唯心论。例如，乔治·林布发表了一篇关于面具的文章，坚称唯一能与大洋洲部落面具所拥有的仪式影响力相媲美的西方对等物是类似煤气罩那样的物件。在为这篇文章所配的插图中，《文献》刊登了一系列由J.-A.博依法德拍摄的著名的狂欢节面具照片。大概是为了让人们联想到欢快，其中一幅照片上的人乍看起来好像已经把眼睛烧穿了。

1929年，布勒东和巴塔耶之间爆发了一场直接冲突，其时布勒东授意当时的超现实主义新兵萨尔瓦多·达利拒绝让巴塔耶在《文献》上翻印他当年的重要画作《悲伤的游戏》，画的旁边还附上了巴塔耶为《文献》撰写的注释。巴塔耶很满意这幅画的示意图，但是在他的注释里，他却总是专注于达利的绘画中所传达出的对手淫和阉割的焦虑感，就达利自己公开宣称过的对交媾中断、粪便学和腐烂的着迷程度，揭示出达利是典型的巴塔耶式的艺术家。布勒东似乎对达利作品中真正“痉挛”的方面视而不见，但同一时期他在反对安托南·阿尔托不纯的超现实主义本性时却并不迟缓。虽然巴塔耶理所当然地声称达利归属于自己的团体，但达利在那段时间还是留在了布勒东阵营里。



图24 J.-A.博依法德，《狂欢节面具》，刊登在《文献》第二期上的照片（巴黎，1930年）。

其他艺术家则基本明确地选择了背离布勒东，其中一位是安德烈·马松，他更倾向于尼采思想和暴力意象，例如在他1933年的画作《大屠杀》中，男人正在对女性进行大屠杀。这些对布勒东而言就太过分了。

巴塔耶对布勒东的反人文主义批判看起来好像同达达对超现实主义“教皇”的批评一致，但巴塔耶同达达的立场却并不相同。与他早年冲动的20世纪20年代相比，巴塔耶在以后的岁月中显得更加接近超现实主义。这主要是因为他公开支持超现实主义的总体见解，认为现代人的困境部分源自缺乏神话或“神圣的”东西，以应对人性中黑暗的、无法无天的冲动。随着1939年战争的到来，当达达和超现实主义由于介于两次世界大战之间而被人们回顾时，对于它们的智识继承者而

言，解构人文主义的“人”就变得尤为迫切。巴塔耶的思想被米歇尔·福柯之类的法国后结构主义思想家所继承。但是巴塔耶本人的反人文主义也未能给出解决的办法。这甚至促使他在20世纪30年代的某一阶段开始接近法西斯主义。达达和超现实主义企图绕开人文主义价值观和灵肉二元论的另一途径是借助于神秘思想或炼金术。

神秘思想和炼金术

“在上帝创造世界之前，达达盘旋于水面之上，当上帝说：让这儿有光！哈，这儿并没有光，只有达达。”柏林达达小组成员的这一联合声明反映了他们对于传统宗教的诙谐态度。我们已经讨论过超现实主义恶毒的反天主教的例子了。像达达主义者一样，超现实主义者最痛恨的还是犹太教和基督教的灵肉二元论。正如我们所看到的，尽管杜尚和皮卡比亚用二元论的语言来讽刺现代人的科技至上论，达达主义者还是格外支持前苏格拉底或非西方的哲学原理。在这些哲学理论中，精神与物质是均衡发展的。这是对现代心灵更大规模的批评的一部分。

达达主义者利用的资料来源多样，各不相同。苏黎世的雨果·巴尔特别钟情希腊前苏格拉底思想家赫拉克利特所强调的世上万物都在永恒的流动之中，而汉斯·阿尔普却更喜欢17世纪的德国作家雅各布·伯麦所代表的基督教神秘主义以及中国的道家哲学家如老子。我们知道汉斯·阿尔普在1917年苏黎世的一次达达晚会上曾经朗读了伯麦的一段文章，意味深长地选择了一些强调“在不断的演变中保持平衡的重要性”的段落。在中国的影响方面，汉斯·阿尔普有可能将古老的先秦道家关于变化的理论（如《易经》）加以变形来创作他自己的拼贴，在这幅作品中，长方形的纸片“按照机会定律”被排列（图15）。《易经》对道家思想有过重要影响，旨在预测在自然界，甚或人类社会中发挥作用的变化模式以及由此衍生出来的在人类世界中发挥作用的变化模式。当对话人考虑这种模式时，他通过投掷一些蓍草棒（现在可能是用硬币了）来让自己服从机会的摆布。这些掷出的蓍草棒会形成一系列抽象的“六边形图案”，然后他将这些图案同《易经》中晦涩难

懂的某一句卦辞相对应。虽然很明显阿尔普不是在占卜，但是他在投下那些长方形纸片时，也同样是让自己服从于自然的规律而非人类的法则。

身在柏林的劳乌尔·豪斯曼在1918年前后好像也在读老子的书，此外他还对德国达尔文主义生物学家恩斯特·海克尔的理论颇感兴趣。恩斯特·海克尔察觉到一个单一的原则，即“物质定律”，并用它来统一物质与精神。所有这一切都证明了历史学家理查德·谢泼德的信念，即达达主义者的非理性主义和反艺术的偶像主义就其根本而言都来自深层次的哲学需求。达达中的一派（主要是苏黎世，当然也包括豪斯曼等非共产主义的柏林艺术家）旨在发现混乱无序的自然模式与它的内在模式之间的交互作用。另一派以纽约的杜尚、巴黎的皮卡比亚和柏林的乔治·格罗兹、瓦尔特·塞纳为代表，在本质上更多关涉存在，而且更倾向于虚无主义。这当然与大多数人的看法相一致：与巴黎和纽约的达达相比，苏黎世的达达从本质上而言更具“建设性”。

当我们转向超现实主义时，我们很少发现阿尔普或是豪斯曼所热衷的自然神秘主义，尤其是因为表现主义虽然在很大程度上引导了他们的兴趣，却对法国运动的影响很小。超现实主义的反二元论更多源自中世纪及后中世纪的西方炼金术传统。炼金术几乎是这场运动中所有主要作家和理论家的兴趣所在。其中混杂着占星术和四大元素，时常出现在视觉超现实主义之中。从根本上来说，炼金术关注的是物质转变，因此我们在马松等人的作品中感受到了多重意象。在他的作品《鸟的诞生》（图16）中，鸟从一个女性阴户中飞出的意象同炼金器皿的花纹中出现的上下翻飞的象征性的鸟儿之间存在着直接的联系。器皿是物质实现转变的地方，而整幅画就采用了隐喻形象来表现出生这一主题。马松可能在不经意间比其他超现实主义者更接近阿尔普的自然神秘主义，并且马松还深受赫拉克利特的影响。但是在米罗的作品（图19）中，我们同样也可以发现对丰富的、有神秘样式的宇宙的影射。这和13世纪的基督教神秘主义者拉蒙·鲁尔的哲学观相一致，他和米罗一样都来自加泰罗尼亚地区。

重要的是，我们要强调对超现实主义而言，炼金术使人联想起的

是中世纪后期某一特定的世界观，而不是常见的想象中的许多神秘之事。一般来说，超现实主义者对超自然的事情，特别是19世纪红极一时的一些学说（如唯心论）兴趣不大。布勒东竭力指出，超现实主义者“在‘朦胧运动’期间所经历的恍惚与同死者的交流无关。超现实主义的最佳评论家瓦尔特·本雅明强调，超现实主义者感兴趣的是从物质存在而非宗教、‘来世’或麻醉药中获取‘渎神的启示’，并且我们必须记住，超现实主义者的兴趣经常同马克思主义的思想一致。

尽管如此，我们知道布勒东早年曾经十分迷恋19世纪法国作家埃利法斯·莱维的魔术思想，尽管莱维本人是一位唯物主义者，并一直致力于物质和精神的调合。这使我们又回到了超现实主义对炼金术的理解上来。一方面，这一派受到十足古怪且古老神秘的雕版画的吸引，这些雕版画寓言般地揭示了炼金术物理变化过程中被注入的精神元素。马克斯·恩斯特于20世纪20年代后期至30年代早期为“拼贴小说”创作的那些插图就从上述先驱中受益匪浅。另一方面，超现实主义者赞同心理分析学家卡尔·荣格在其1944年的著作《心理学与炼金术》中对炼金术所作的精妙解释。荣格在书中争辩说，虽然基督教强调从原罪中获得救赎，但这却暗示了对肉体的怀疑，神秘主义者却将炼金术寓言用作评论基督教的一种方式，强调精神和物质的调和可以通过男性本质和女性本质在两性体中的结合来实现。所有这一切都清晰地与超现实主义者对天主教教义的全面否定相吻合，而且我们可以毫不吃惊地看到，两性体的形象在超现实主义的艺术和写作中随处可见。但我们也应记得在上一部分谈到过的乔治·巴塔耶的文章，在那篇文章里巴塔耶认为对立面的合一将导致畸形而非调和。这是超现实主义玄奥思想的另一面。

如果说炼金术唤起了一种新的哲学世界观，那么一群重要的超现实主义艺术家就此开始颠覆后启蒙时代的知识分类。在这方面，超现实主义者对16和17世纪“奇珍异宝室”的传统特别感兴趣。这些陈列柜采用类比或异想天开的关联原则先于物种或种属原则的方法，为人造或自然的物品提供了另一种排序或归类模式，这些模式与最终将取代它们的博物馆中的分类模式是截然不同的。超现实主义者在各种各样的情景下，闹着玩似的谈到了可供替代的分类系统。他们倾向于这样

来安排自己的艺术藏品，使得达利或德·基里科的绘画经常同一些富于异域色彩的自然物品和“原始”的人造物并列展出。出于同样的原因，达利在1936年创作了《超现实主义物件》，作品由一托盘的物体组合而成，包括一只鞋、几张有图案的馅饼皮，以及上面画有一对夫妇在做爱的小件装饰品，达利根据个人的恋物癖费尽心机地将这些事物组合在一起。后期加入超现实主义的一位经验相当丰富的美国人约瑟夫·康奈尔将其职业生涯全部用来创作那些打开的盒子。通常这些大小不超过18英寸×12英寸的盒子里放着陶制水管、药剂师的罐子和星表之类的东西，唤起了人们对一个微型世界的幻想。

杨·史云梅耶的一个惊人形象可以帮助我们更进一步地了解超现实主义在这一方面的作为。我们在上一章提及的这位捷克斯洛伐克漫画家和电影人实践了一种复杂的后期超现实主义形式。20世纪70年代早期，史云梅耶创作了一大批铜版画——《自然科学》。在动物的插图部分，动物及其骨骼强行结合在一起，变成一些令人反感的混杂物。杨·史云梅耶在这里有意向马克斯·恩斯特表示了敬意，恩斯特曾出版了一整套擦印画《自然历史》。但史云梅耶让恩斯特的遗产焕发了新的活力。史云梅耶还为他那怪异的分类系统作了一些令人吃惊的模拟科学的注解。例如在《含阳式的俄狄浦斯》（图25）中，我们被告知有一种巨大、畸形的澳大利亚动物，雌兽产卵，雄性的幼兽用自己的阳物破壳而出。雌兽接着同它们刚生出的幼兽口交，吞下幼兽的精液从而产下更多的卵，然后它们合上下巴，将幼兽阉割，以确保成年兽群实际上都为“雌性”。

这儿所包含的黑色幽默以及对心理分析一贯的调侃，同超现实主义的主流思想是一致的，但史云梅耶之所以不通情理地弄乱自然数据主要还是同他的身份密切相关。身为艺术家，他继承了捷克斯洛伐克的超现实主义传统。布拉格也许曾经是16世纪晚期最大的“奇珍异宝室”，也就是鲁道夫二世的“奇珍异宝室”。史云梅耶的作品嘲讽地回顾了这种收藏的神奇之处。这反过来又说明一个可替代的知识系统不可避免地带有地域性而非普遍性。它也间接地对超现实主义是以巴黎为中心的假设作出了评注，这一主题与超现实主义关于殖民主义的论述相互呼应。20世纪三四十年代期间，这一论述被用来缓和超现实主义

运动的亲法倾向。

尽管超现实主义者表现出了颠覆传统分类的独创性，但是我们也许可以声称他们还是一直遵循西方的知识传统。与之形成对比的是，达达和超现实主义都有回归“原始”的返祖倾向，这一倾向可被视作是针对西方假设的人性而开展的更为直接的斗争。这使我们再次想起巴塔耶思想中的反人文主义倾向。他的兴趣在于反对西方极难同化的唯心主义思维习惯。但这一讨论我们将留到下一章继续进行。由上文所述我们可以明确的是，达达主义者和超现实主义在一定程度上都运用了神秘主义和炼金术的思想模式从内部出发反驳西方的二元论。就像超现实主义时常坚称的那样，他们所追寻的是解放。但是巴塔耶肯定会提出反对意见，认为这种解放只惠及精神或心灵。那么该如何看待身体呢？



图25 杨史云梅耶，《自然科学》，版画，1973年。

身体和色情

在《罗马书》第7章第21节至24节中，圣保罗在信件里声称：“我觉得有个律，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在……谁能救我脱离这取死的身體呢。”宗教上的这种对身体的贬低使得达达和超现

现实主义艺术猛烈地“回归到被压抑的事物”。例如1920年3月在巴黎达达发展的早期阶段，弗朗西斯·皮卡比亚在他的杂志《391》上刊登了一幅泼墨画，取名《圣母》。这幅画和阿尔普早期在苏黎世创作的拼贴一样，是表现机会过程的实例。此外，它也很“抽象”，而且这幅达达泼墨画还暗示了渎神的意思。根据天主教的教义，圣母在怀上基督时并没有体验过“性交的快乐”，而是一直保留着童贞之身。皮卡比亚的泼墨画所唤起的并非他物，而是蹂躏处女引发的极度肉感。

这一关于身体体验的禁忌话题的再次出现表明，达达和超现实主义对传统的道德标准持一种唾弃的态度。但所有这一切仅仅只是对父系文化的俄狄浦斯式的抨击，抑或是赋予身体一个新的角色？

我们惊讶地发现，达达很少从感官意义上来看待身体。舞蹈在苏黎世团体的画廊达达表演中发挥着至关重要的作用。匈牙利出生的舞蹈先驱鲁道夫·冯·拉班蔑视经典规则，他通过身体的有机运动在张弛结合的基础上建立了自己的舞蹈风格。他和自己的明星舞伴玛丽·魏格曼设计出无数舞蹈贡献给了达达晚会。正如一位评论家注意到的那样：他尤其精于“优雅的变形”。达达的奠基人之一雨果·巴尔也是新颖的舞蹈形式的热情倡导者，他曾经编写过一首抽象的舞曲《飞鱼和海马之歌》，并于1917年由汉斯·阿尔普的伴侣苏菲·达厄贝在达达画廊进行表演。“这是一首充满闪光、鱼骨和炫目灯光的舞曲……她身体的线条破裂开来，每一个姿势都分解成上百个细致入微、有棱有角、直截了当的动作。”这些革新舞蹈表明，它们意欲让身体摆脱表达习惯的限制，而且就拉班的意识形态而言，它们也同新兴生活方式中的裸体主义和素食主义实验一致。但是从最为严格的意义上讲，这些创新舞蹈的出现并不是由达达的理论推动的。与包括男性达达主义者的“黑人舞蹈”在内的达达表演中其他一些更加尖锐、更为无法无天的方面相比，它们则显得有一点怪异。

除了这些以外，我们发现在乔治·格罗兹等柏林达达主义者的画作（图13）中，身体正遭受城市生活以及战争后果的蹂躏。格罗兹在1917年中期创作的一首诗中反映了他因在军中服役而遭受的精神崩溃。他将自己描绘成“一台压力表都已裂成碎片的机器”。绝大部分的

柏林达达主义者都表现了战争引发的无序状态给心理造成的精神创伤，在他们所描绘的人物身体和面部表情上流露出了炮弹休克综合征之类的症状。豪斯曼的语音诗歌甚至被认为是模仿战争中精神官能症患者在恢复语言能力的治疗过程中所发出的结结巴巴的话语。出于同样的原因，杜尚或皮卡比亚笔下的机械化的人则产生了身体的异化。杜尚的《大玻璃》也许要被单独拿出来举例。根据他为作品所写的注释，这些机械化的性参与者正通过汽油和电能活动。杜尚在此设想了一种新型的“生产性”身体机能，尽管这一机能与自然进行了一次挑衅性的对话。

就像达达主义者一样，为了反对战后法国政府重振国家自信的企图，超现实主义者创作了大量伤痕累累的身体，一再提醒人们战争中（男人的）身体所遭受的暴行。拐杖支撑的身体是达利的作品中经常出现的主题，特别是他在1933年至1934年间为洛特雷阿蒙的《马尔多罗之歌》所作的插图中不断出现的主题。《马尔多罗之歌》是超现实主义的一本权威著作，书中的叙述者阉人马尔多罗是对严重受损的男性阳刚特征的嘲讽。超现实主义者在表现女性身体时大都公开赞美，这符合他们的异性恋冲动。尽管超现实主义者笔下的身体经常碎裂成片，但它表现的大多是欢愉或引发欢愉的痛楚而非创伤。布勒东写道：“欲望的无所不能依旧被保留下来，从一开始就是超现实主义者唯一的信念。”为了与这场运动中的伪科学潮流取得一致，小组成员们在1928年至1932年间进行了一系列（共12次）“性学研究”活动。在活动中，成员们相当坦率地接受了关于性活动和性偏好的提问。

安德烈·布勒东：瓦伦丁，你是怎么看待手淫和耳交的呢？

阿尔伯特·瓦伦丁：我从来没考虑过那个……

皮埃尔·尤尼克：耳朵是为舌头准备的，而不是为竖起的家伙服务的……

乔治·萨杜尔：那么在鼻子里呢？

保罗·艾吕雅：我不喜欢那样，我讨厌鼻子，一个情结，我反对。

这些活动只有两次被刊登在《超现实主义革命》上，却为这场运动注入了偏好深厚的男性气质及厌恶同性恋的基调。有一次，由于讨论过于偏向接受同性恋，布勒东就威胁说要退出会场。另一次，思想更加开放而且在同性恋问题上尤为如此的路易·阿拉贡大胆宣称，相关讨论成果“部分被过于强势的男性观点所削弱”。

不出所料，男性视角左右着在这场运动中产生的大批包括视觉和言语在内的色情艺术。其中最顽固的例子大概要属巴塔耶的《眼睛的故事》。这部黄色小说以奥契爵士为笔名于1928年首次出版。尽管这不是一部严格意义上的超现实主义小说，但它极度亢奋而又令人不安地迷恋性和暴力，表现之一是男主角和女主角强奸并谋杀了一位教士，这些使得这部小说比起巴塔耶同时期创作的其他作品更接近超现实主义。1957年巴塔耶将色情视为“可使人欲仙欲死”，这依稀同19世纪末叶颓废派对性和死亡的认知有着些许联系，但它主要还是深受萨德侯爵思想的影响。女性超现实主义的作品鲜有如此。20世纪30年代，在超现实主义圈子里获得声名的一小群女性艺术家中，只有梅雷·奥本海姆（图22）和来自捷克斯洛伐克团体的陶妍（玛丽·赛努诺娃）以及阿根廷/意大利画家莱昂诺尔·菲尼作为女性色情体验的坚定倡导者而显露头角。菲尼尤其对布勒东的家长制作风表示愤慨，她在作品中颠覆了传统的男性色情表现方式，她所描绘的萎靡不振的雌雄同体的男性身体被女神所掌控。1944年，她为萨德某一版本的《朱丽叶》创作插图，用显著的个人风格庆祝一位极富性别特征的“萨德女性”获得独立。

布勒东在《第二次超现实主义宣言》中把萨德侯爵誉为“施虐狂中的超现实主义者”，萨德侯爵是我们理解超现实主义对性的态度的关键人物。这位臭名昭著的18世纪法国贵族和色情作家最早是通过纪尧姆·阿波利奈尔的介绍而引起超现实主义者的注意的，并因其从道德

价值的层面赋予男性获得性快感的权利而受到超现实主义者的赞颂。由于他不合常理的性实践，特别是因为鸡奸，萨德的大半生受到了囚禁。尽管直到20世纪30年代中叶人们才开始深入了解萨德的哲学观，但超现实主义诗人和历史学家莫里斯·海涅的考证结果则显示，超现实主义者其时已经阅读了萨德的作品，只要看一看1933年曼·雷的摄影作品《献给D.A.F.德·萨德的丰碑》就可了解这一点。

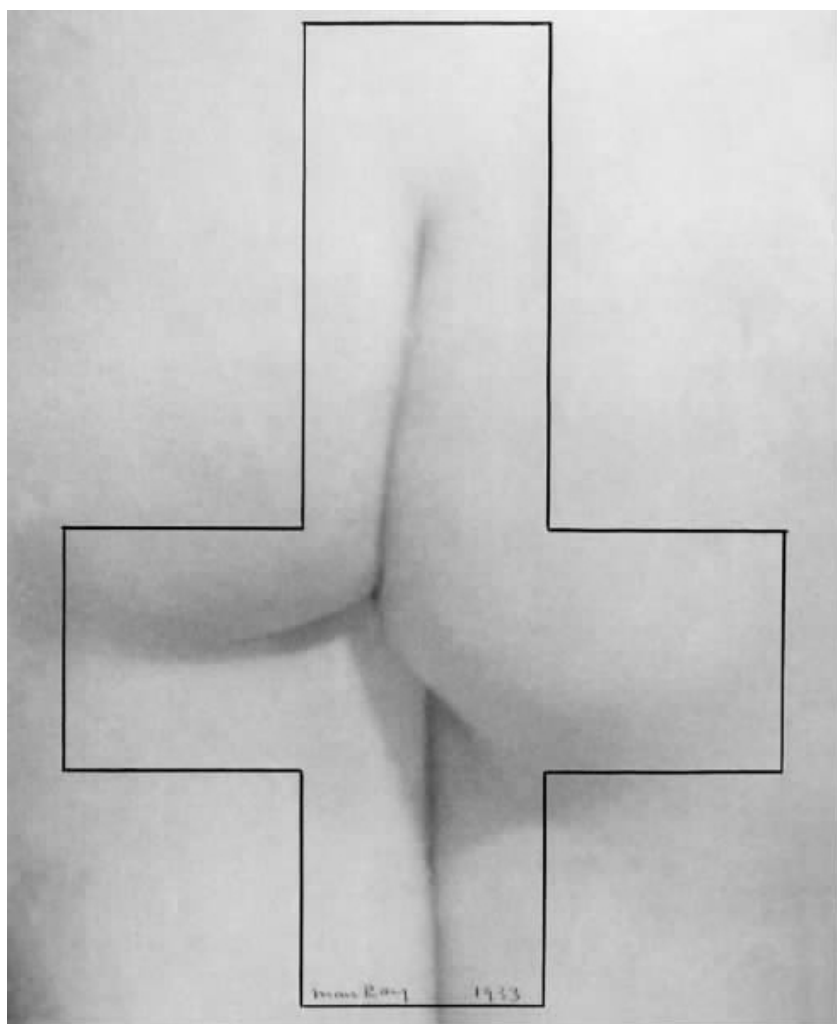


图26 雷·曼，《献给D.A.F.德·萨德的丰碑》，照片，1933年。

在这张照片中，曼·雷放置了一个倒转过来的十字架，同臀部分开的部分相吻合。但很明显，这里的十字架影射了与萨德的鸡奸相关的阴茎交媾。在“性学研究”中，超现实主义者宣称他们提倡（异性恋的）鸡奸，将其视为在满足欲望的无理要求时，象征性地公然藐视传统性观念的行为。特别是按照宗教的理解，性承担着传宗接代的“责任”。与此同时重要的是，当时法国正面临人口出生率下降的困境，所以生育确实被认为是履行了爱国义务。曼·雷的作品含蓄地表达了反生育、反宗教、反民族主义的信念。无论我们就萨德倡导的活动所含有的胁迫及亵渎的本质有多少疑问，重要的是我们必须强调，超现实主义一般视性为一种互惠行为，他们利用萨德来打击教会和国家，与它们作面对面的斗争，目的是维护身体的权力。

同其他人不同，德国艺术家汉斯·贝尔默举例说明了超现实主义者对无拘无束且具有颠覆性的性爱的兴趣。1934年，当由他制作的一批人体模特玩偶的照片被奢侈艺术杂志《人身牛头怪》刊登而广为流传时，他引起了柏林团体的注意。贝尔默的作品主题一直毫不妥协地围绕着青春期或前青春期少女的幻想而展开。1932年，贝尔默在柏林观看雅克·奥芬巴赫的歌剧《曲终梦回》时深受触动，剧中的主角是一个女机器人。贝尔默于1933年和1935年分别制作了两个人体模特玩偶。4.5英寸高的第一个玩偶已不复存在，但大量留存下来的照片显示，贝尔默将一个受到严重虐待的儿童玩偶和一个成人的性玩具进行了混合。这个玩偶的手臂已经遗失，石膏躯干半敞开，一条“正常”的腿是石膏做的，而另一条腿只是一条接在暗榫接头上的木腿。超现实主义者效仿乔治·德·基里科的某些画作，将这些人体模型玩偶变成了让人崇拜之物。不经意间，超现实主义者把对事物的崇拜一直延伸到小机器人，这同达达主义者表现出的对“机械生成论”的迷恋形成有趣关联。但贝尔默的作品更多涉及变幻莫测的通灵。他的第二个玩偶摒弃了任何单一“身份”，由无数相连的球状物组成，其中有的部分被复制了好几次。贝尔默按照一些照相的老套路将这些零散的部分组合起来。令人深感不安的是，其中一张照片展示的是一个莫名其妙的生物，它站在我们面前，以林地为背景，上半身有一对多出来的腿。在背景处一个男性身影闪入树后，躲避着我们的注视。

毫不奇怪，贝尔默的作品引发了过多批评，有些批评认为他的作品表现了对女人无法挽回的憎恨，也有一些批评考虑到这些玩偶的创作时间与纳粹掌权的时间一致，将它们解读为对纳粹意识形态所倡导的身体和性“常态”的间接回应。

但是给人印象最为深刻的无疑是它表现出的对女性身体强烈的迷恋。作品中大量增加了乳房、腿等部分，它们被锁在一种骇人的几何图形中，很显然正如贝尔默所充分意识到的那样，它们来自经典的弗洛伊德观念中的恋物情结。弗洛伊德在早期作品的基础上，于1927年发表了一篇重要文章，辩称男性恋物癖者关注某一物体或是身体的某一部分而非全部。这种关注源于俄狄浦斯情结形成时期的一个特殊“时刻”：男童因见证了其母“被阉割”的表象而在无意识中否认他的母亲缺少阳物。因此恋物就代表了消失了的母亲的阳物，它象征性地缓和了因为目睹女性生殖器而引发的阉割回忆。通过这一恋物对象在其他物品上的激增或错置，这一恋物对象越是被强调，威胁就消退得越快。有趣的是，贝尔默在20世纪40年代创作的许多精致绘画作品中都表现了仰躺的少女，当她的阴道中露出勃起的阴茎时，她神情陶醉。这些作品公开涉及了对母亲的阳物的幻想。当然所有的这一切都表明，贝尔默的艺术虽然带有强烈的个人色彩，但也是能让人深刻理解的。

超现实主义的大部分色情艺术都带有深刻的恋物特征，一个极具代表性的例子是马格里特的《强奸》（图20）中集中体现的残缺的女性躯干、头发和脖颈。如果就像马格里特在标题中暗示的那样，我们从中感觉到了对身体的侵害或灭绝人性的伤害，那么我们接下来肯定要就此提出一些重要的伦理道德问题。如果这一部分以及这一章已经展示了达达和超现实主义是如何利用一种新的身体图像学来抨击二元论思想的话，那么不可否认的是，这一创作过程是从男性的视角出发的。女性评论者合理争辩说，为了满足男性心理性欲上的“解放”而用恋物癖或客体视角来看待女性身体，这种行为常常贬低了女性身体，进一步说也贬低了女性气质，而超现实主义尤其在女性视角方面作为甚少。达达只是因为没有过多关注色情内容，所以受到的直截了当的诘责也相对较少。我们不再过多考虑一般意义上的性征或色情，而是

更多地考虑性别角色。换句话说，我们要开始讨论达达主义和超现实主义所表现出来的“政治立场”了。

第五章

政治

“每件事都留待去做，所有的方法肯定值得尝试，只为彻底根除家庭、国家、宗教观点。”

这一激动人心的表白出自安德烈·布勒东的《第二次超现实主义宣言》，它有力地激发了达达主义者和超现实主义者在政治上毫不妥协的天性。但是撇开言语不谈，这些运动激进的政治抱负中有多少现实主义的成分？以下我会不时地依照当下看待达达和超现实主义的视角来找出它们是怎样显露出了意识形态方面的盲点的。本章的前两部分讨论性别与种族问题，也许正是在此处，我们才能最深切地体会到自己与这些运动的历史距离。可是达达主义者常常以某些与我们现在仍然相关的方法探询性别问题，而超现实主义者们却极具先见之明地从一开始就对欧洲中心的设想提出质疑。对性别和种族的关注将讨论引至最后一个部分，即关于达达和超现实主义的总体政治交往的讨论。从实际的意识形态和政治组织来看，它们在那段动荡不定的欧洲政治史中所作的贡献有多大？它们真的全力以赴了吗？不论它们曾经代表的是什么，它们最终是否仅仅以“艺术运动”而告终呢？

性别

我已经讨论过超现实主义在表述性欲时采用的是一种无处不在的男性恋物癖观点。但这是否足以说明超现实主义者在大多数情况下对一般女性是持否定态度的？与其达达先驱相比，他们的态度是怎样的呢？

当然，艺术史学家惠特尼·查德威克肯定已经令人信服地证明了女性在超现实主义运动的轨道中易于被理想化为缪斯。因此在男性的想象中，与其说她们被赋予了自主权，倒不如说她们被定型为女巫或童

女一类的人。这样的女人通常是艺术家的妻子或女友，例如查德威克行文中布勒东疯狂的缪斯娜嘉或达利的妻子加拉，她们“补充并完成男性的创造”。即使是在超现实主义中以艺术家的身份取得卓越成就的女性也常常不得不这样做以便和某个超现实主义男性艺术家搭上点关系：20世纪30年代中期到40年代初期加入该运动的几位主要的女性艺术家，如梅雷·奥本海姆、莉奥诺拉·卡林顿、莱昂诺尔·菲尼和多萝西·唐宁，都和马克斯·恩斯特有过浪漫关系。至于雅克琳·兰芭，她在20世纪30年代末期曾是布勒东的妻子。在摆脱缪斯身份追寻自己的艺术道路之前，离婚是她必须要做的一件事。

如果说超现实主义本着膜拜欲望的原则，用偶像崇拜来阻碍女性的发展，那么达达却经常为女性创造力提供了部分发展空间。汉斯·阿尔普和苏菲·达厄贝在苏黎世的关系就印证了这一点。阿尔普和达厄贝通力合作，致力于最早期的苏黎世达达的抽象概念，并在1915年至1916年间创作出作品，比伏尔泰酒馆的开张还要早。其中的一些作品是羊毛悬挂物，由阿尔普设计，但却由达厄贝制作而成，她那时在苏黎世艺术学校教授设计课程。阿尔普和达厄贝在美术背景下结合实用艺术或手工艺，展示这些织物，战略性地把包含“女性”装饰内涵的技巧引入先前属于“男性”的领域，因而不仅用一种达达精神挑战了油画所占据的传统主导地位，而且还质疑了以男性为中心的创造性构思。虽然阿尔普常常将这些艺术品归功于他自己，但是这些姿态的战略含义依然丝毫不减。

女性在与其它达达主义艺术家的交往中不断成长。柏林的劳乌尔·豪斯曼和汉娜·赫希的关系给予赫希相当多的创作自由，尽管他们之间吵闹不休的关系源于豪斯曼的双重标准，即他一方面鼓吹自由恋爱，一方面又拒绝放弃自己的婚姻。她的一些照片蒙太奇揭穿了婚姻的真相（图18），另外一些照片探讨了20世纪20年代早期魏玛德国“新女性”的地位，记录了女性形象，她们既参与为广告商的商业利益服务的运动或流行文化，同时也为女性主义的政治需求服务。除此之外，男性达达往往和超现实主义一样崇尚男权。

让我们再回到男性超现实主义者，但在他们对待女性的方式上我

们必须谨慎以免做出草率的判断。也许我们可以说，他们不假思索地复制了那个时代对于女性同仁的态度，虽然他们常常在作品中对女性气质持肯定态度。在这方面，我们值得回到精神分析这个主题，也就是歇斯底里，这种病症几乎毫无例外只出现在女病人身上。弗洛伊德的老师沙尔科曾在19世纪70年代末对这种病症进行过一次声名狼藉的研究。他在巴黎索尔伯特莱医院就此病症作了公开讲座，讲座期间病人们热情地陷入了这种病征典型的痴迷状态。尽管弗洛伊德最终推断说歇斯底里是性压抑的征兆，但是超现实主义者却选择轻视这种病症的病理学方面，而在1928年的《超现实主义革命》中将歇斯底里作为一种“表达方式”加以庆祝。令人毫不意外的是，女权主义理论家批评超现实主义者忽视社会边缘化、社会从属化以及由这种据称是“诗意”的状态而引起的痛苦。然而，精神分析历史学家伊丽莎白·卢迪内斯库却将超现实主义者对歇斯底里的崇拜同他们对女罪犯如帕潘姐妹（图10）或维奥莱特·诺奇埃尔的支持联系起来。后者于1934年在法国引起极大关注，她毒死了双亲，在随后的审判中被证明精神严重失常。卢迪内斯库注意到超现实主义者通过赞赏这些女性，公开支持一种危险且具有颠覆性的女性气质，而这种气质是一种特别现代的被解放了的女性意识的初期形式。

事实上，超现实主义者对幽闭恐怖的女性气质的尊崇在政治上契合艺术史学家罗瑟琳·克劳斯的论述，她认为超现实主义艺术中露骨的恋物癖和物化的女性形象甚至都可从原始女权主义者的视角来加以审视。根据克劳斯的观点，恋物癖如果被理解为是对“正常”性欲的“颠覆”，那就间接地暗示了对人工的重视胜过天然。她还提出“女性”这一类别是一种社会建构，远非自然天成。基于此，巴塔耶对混杂的有伤风化的追求，或贝尔默对拼凑性器官的痴迷，都在拒绝将一种根本的“女性特征”理想化以及承认艺术表现从根本而言是不自然的。可是，克劳斯的女权主义反对者立刻争辩说，与人工相连并不必然解放女性；毕竟，时尚广告就是特别建立在人工基础之上的。此外苏珊·鲁宾·苏莱曼提议说，克劳斯对恋物癖的强调就是在恋物癖的范围之内以男性主宰的假想为基础的。根据弗洛伊德的观点，恋物癖是男性无意识中将蕴含“母亲阳物”的物品视为替代物，以此阻隔女性被阉割的可

能。阳具的想法因此被放在一边。紧接这一点的是，超现实主义不可避免地赞成一种男权主义的象征系统。就性别政治而言，让女性支持男性的表述结构将是适得其反的。

女性超现实主义艺术家当然挑战了有关性别的固有观念。这其中的一个重要人物是克劳德·卡恩。卡恩原名露西·舒沃博，出生于法国南特，她用笔名来强化性别的模糊性，而模糊性别特征也常常成为她在20世纪二三十年期间拍摄自我肖像时探索的主题。这种含糊的性别愚弄了历史学家多年。卡恩甚至没有出现在惠特尼·查德威克撰写的《女性艺术家和超现实主义运动》（1985年）一书的索引中，直到20世纪80年代后期她才被人们重新发现。她的照片显示，她将自己包裹在各种各样的假相之中——从健身者到日本女偶——以至于她的女性气质变成某种明显“被建构出来”的东西。在她的一幅自拍照（图27）中，她以衣着简单的男性形象清晰地暗示了自己的同性恋身份。卡恩觉察到女性在视觉表现中常常是（男性）注视的对象，于是正视我们的注目。与此同时，镜中的她又将另一重注视投射到别处。

近年来，另外一个被重新发现的女艺术家（这次与纽约达达有关）是冯·弗朗塔格——诺布朗霍文男爵夫人。这位男爵夫人是个神秘有趣的怪人，她的确曾与一位德国男爵结婚，但最终身无分文流落纽约，被迫给艺术家做模特以维持生计。她经常头戴煤斗或在脸上贴着盖过邮戳的邮票步行穿过格林威治村。不过除了那件引人注目的作品《上帝》之外，可以说她对达达运动的贡献微不足道。这件创作于1917年的现成品是一根直插在轴锯箱上的自来水管。她似乎也曾是杜尚和曼·雷嘲笑的对象，1921年这两个人构思了一部粗野下流却最终流产的电影，在这部电影里她充任主角并被剃掉了阴毛。当时，重要的是要特别警惕过分积极的修正主义。存在着一种曲解人物与历史环境之间的实际关系的危险。重新发现先前曾被忽视的女性一直是达达和超现实主义研究者极其重要的规划，但它有其自身的问题。将男爵夫人这样的艺术家写入达达和超现实主义的叙述而不是将她们视为“特例”而加以隔离似乎是合适的，这在一定程度上也是我在本书中采用的策略。但那个过程是否强化了她们在历史中对男性中心的文化意识形态所做出的屈服呢？



图27 克劳德·卡恩，《自拍像》，照片，1928年。

无论如何，历史学家也许没有重视某些达达主义和超现实主义男性艺术家的作品中所表现出的自反性的程度。但是他们对待女性的态度具有时代特征——法国的女性直到二战后才获得选举权——这些男

人可能已经认识到自己的男性身份从某种程度上将不再稳固或将受到质疑。

达达和超现实主义艺术都用复杂的方式表现男性气质。性能力及其繁殖结果是它们时常触及的一个主题，尽管令人奇怪的是这个主题在文学作品中很少被提及。例如马克斯·恩斯特于1934年创作过两幅半抽象的超现实主义画作，名为《盲泳者》，标题本身即富有诗意地影射了男性性器官及输精管，同时还唤起了无可掩饰的性欲能量。恩斯特作品中的盲目与转向内在的视觉体验主题相关，这意味着此类主题明目张胆的性暗示产生了某种程度的升华。我们在安德烈·马松的作品《鸟的诞生》（图16）中也能看到类似过程：（男性）艺术家下意识地将繁殖比作形象的产生：外阴分娩，产出在高空翱翔的鸟儿，而这鸟儿在最基本的比喻层面上唤醒了“飞翔的想象力”。如果我们把这种诞生的表述和一位与超现实主义密切相关的女艺术家——墨西哥画家弗里达·卡洛的同主题作品相比较的话，就能看到一些巨大的差异（图28）。卡洛描绘了自己从母亲被寿衣包裹着的身体里出生的情景，画中最异乎寻常的意象由其母的去世和未出生便夭折的孩子所激发。事实上她赋予了自己生命。她的作品间接地否认了男性唤起的生育的激情，断言分娩既会导致身体的不洁也会造成感情的创伤。

不论超现实主义男性艺术家对生殖的看法有多么理想主义（它将会诱使那个名誉扫地的精神分析概念“子宫妒羡”的复苏），但很明显男性思考了自身所具有的生殖能力，同时也带着某种真诚思考了女性的生殖能力。尽管他们膜拜女性，但他们在将性欲概念化时，还是引人注目地显示出了明确的男性视角。从那个意义上来说，他们的方法与我们现在“解构”男性气质的兴趣是一致的，而这正是达达最迫切关注的。



图28 弗里达·卡洛，《我的出生》，画作，1932年。

纽约的马塞尔·杜尚在作品《大玻璃》中对性别差异现象的研究甚于其他任何人。男子气质，或更确切地说是男子性功能不全，是它的主题之一。在为这幅作品所写的注解中，杜尚令人费解地断言，位于画作下半部分的那些单身汉被困在“苹果酸模具”中，“将永远不能穿越这个面具”。

1921年至1924年间，杜尚自己也男扮女装成另一个自我——萝丝·瑟拉薇，并请曼·雷替她／他拍摄了系列照片。这些照片非常有趣地与我们已经看过的克劳德·卡恩的《自拍像》相对应（图27）。与卡恩的性别转换相比较，杜尚似乎显得有些三心二意。其中一张照片里，萝丝的脸部特征看起来粗野得可疑，好像杜尚自己在承认这种乔装无效。我们回忆一下苏珊·鲁宾·苏莱曼关于达达/超现实主义图像学的父权基础的观点，就可以把这一点解释为象征萝丝秘密地拥有男性生殖器：从精神分析学来说，她是一个“阳物母亲”。这可为这张照片

添加一种直截了当的厌恶女性的情绪，但同样我们也可以证明萝丝代表着对20世纪早期在法国和美国出现的被解放了的“男性化的女人”所做的某种讽刺，在某种程度上来说这也是克劳德·卡恩所要表现的，尽管她的自拍像创作于杜尚的作品之后。杜尚似乎在生活和工作中都在玩弄男性分离主义，忠实地维护他的单身汉地位，同时还在《泉》（图3）之类的作品中讽喻针对男性的艺术论述（图3）。这些也许可以被看作是对女性分离主义的时髦回应。杜尚暗示男性艺术家应该重新定义自己的性别，而不是沿着超现实主义线路利用女性去“改变生活”。

种族问题：从“原始主义”到反殖民主义

如果达达对待性别的态度比起超现实主义更加符合我们现在的政治观点，那么在涉及种族问题时就又是另外一回事了。然而，首先有必要考虑“原始主义”这个问题。“原始艺术”在20世纪初叶让艺术家广泛着迷，从毕加索到德国的表现主义艺术家莫不如此。他们形成了对非洲面具的奇特崇拜，提出了激进的简化人类形体的方法（据称毕加索曾说过这些方法都是理性的，这种说法很出名），并且返回最初的“源头”，将其视为现代主义对欧洲文化过于矫揉造作的批评的一部分。

这种看法也渗入到达达之中。让我们再来看看扬科为苏黎世伏尔泰酒馆创作的画作（图2）。画家记录了舞台后方墙上悬挂着一个巨大面具，舞台上的达达主义者可能戴着用纸板和麻绳捆扎而成的色彩鲜明的面具，这些面具是扬科为他们的表演而制作的。我们从雨果·巴尔的日记中得知，“黑人舞蹈”是达达惯用的表现手段。舞者似乎是从仪式的角度来理解这种舞蹈的，把它与“占有”的现象联结在了一起。巴尔这样写道：“每个面具不但要搭配与之相配的戏装，而且还要求运用一套非常特殊的姿势，耸人听闻甚至接近疯狂。”然而，很少有达达主义者能领会这些面具确切的文化背景，也许特里斯坦·查拉是个例外，他后来写了关于非洲和大洋洲艺术的文章。柏林的汉娜·赫希在1925年至1930年期间创作了一系列拼贴照片《来自人种志学博

物馆》，其中她挑衅地将黑人部落面具的照片放在欧洲白人妇女的身体上，以此作为对常规的西方“美”的批判。这些作品暗示了将非洲审美观置于欧洲之上并加以珍视，但这样做也意味着把非洲视为外来的“他者”。

让我们回到超现实主义。毫无疑问，“原始”艺术品是激发马克斯·恩斯特、安德烈·马松、阿尔贝托·贾科梅蒂和维克多·布罗纳灵感的决定性因素。这些物品是美国印第安人、爱斯基摩人和大洋洲人的作品。非洲艺术在超现实主义者中并不那么流行，部分原因是立体主义对于它的运用过于形式主义，而大洋洲艺术在解剖学方面所具备的让人迷失方向的自由以及它们复杂的象征意义特别让现实主义者景仰。1929年，超现实主义者在比利时的超现实主义杂志《变体》上发表了他们重新绘制的世界地图。这幅地图上根本就没有法国和美国，而波利尼西亚、墨西哥和阿拉斯加却变得异常重要。他们在作品中显露出了偏向学术化的折中主义。贾科梅蒂在绘画中吸取了新爱尔兰岛小雕像的形式特点，将它作为1931年的木雕作品《笼木》的创作源泉：一堆杂乱无章、交织纠结的形体被困在一个围起来的脚手架中。从20世纪20年代末期的画作中暗指复活节岛的鸟的形象到20世纪40年代早期图腾雕刻中所参照的美洲印第安克奇纳神玩具娃娃，都可以看出恩斯特对原始文化的掠夺绝对是贪婪的。

随着20世纪20年代向前推进，超现实主义者的借鉴范围随着法国人种志文学的显著扩张而扩大。大多数艺术家都十分精通吕西安·列维——布留尔和马塞尔·莫斯，还有英国人类学家詹姆斯·弗雷泽爵士等人的研究成果。法国对“人种论”的关注与英国对社会人类学的关注相似，这种关注还延伸至“纯文学”及学术专业研究领域。在20世纪二三十年代，法国文化生活对待“原始”的态度发生了巨大转变，其象征是用乱糟糟的异国部落收藏品取代巴黎老左卡德罗博物馆的馆藏，而关注种族独特性和不分等级差别地展出不同文化物品的做法则被看作是支持男性博物馆（成立于1937年）的表现。

这个重大转变成为了《文献》背后的推动力，这份杂志是巴塔耶身边与超现实主义团体持不同政见的人创办的宣传工具。事实上，它

的发起人和编辑董事会的一个成员是保罗·里维埃（男性博物馆的创建者），还有保罗·里维（巴黎人种志学院的共同创立者之一）以及米歇尔·莱里斯（此前是布勒东超现实主义团体中的一员，也是一位训练有素的人种志学家）。该杂志的版面被美国文化史学家詹姆斯·克利福德戏称为“人种志学的超现实主义”，在“高雅”和“低等”的文化物品和实践之间进行漫不经心的转变。举例而言，杂志上发表过一系列关于“男人”的非传统的“词典定义”，其中一个定义由英国一位化学家所概括：

一个正常身材男人身体中的油脂足够制造七块香皂。他的器官中能找到足够的铁打造一根中等大小的钉子……身体中的磷可供制造2200根火柴。

当然，这些异乎寻常的信息有着自己独特的异国情调。但在这个例子中，它们被用来取代欧洲中心主义的“男人”概念所拥有的权威——这一概念建立在白皮肤和笛卡尔的理性主义之上，此前是高于并反对“原始”观点的。

在此我们可以了解与超现实主义有关的论述中存在的深刻的反殖民主义精神，但是我们不得不回到“正式的”超现实主义，回到安德烈·布勒东对法属西印度群岛“黑人文化与精神价值”运动的兴起所做出的反应，以便理解超现实主义在涉及种族问题时积极参与政治的态度。超现实主义者早在1925年就显示了与法国殖民主义的对立。他们第一个明确表示的政治活动是公开支持里夫部落居民在摩洛哥开展的反对法国当权者的斗争。1931年他们抗议在巴黎举办的庆祝法国领土权和拥护殖民的大型展览。除了分发传单警示人们不去参观此次展览之外，他们还举办了另一个名为“殖民地真相”的展览。这个展览的一件展品重点评论了西方将部落物品等同于“恋物”的设想。他们在一个黑人孩童形状的收集箱旁展示了天主教的“圣母和基督”小雕像，下面附有“欧洲的‘恋物’”说明标签，以此简单明了地暗示了西方在宗教和经

济上的恋物癖。20世纪30年代后期，由于超现实主义运动和那些来自殖民地的作家之间建立了新的联系，反殖民情绪愈演愈烈，其中主要的推动者是诗人艾梅·塞萨尔。

塞萨尔来自马丁尼克岛，20世纪30年代后期曾在巴黎学习，此后于1939年回到自己的故乡。1941年起，他和妻子苏珊还有哲学家勒内·梅尼共同出版了《热带》杂志，该杂志将对法国维希政府的反对和对超现实主义自由原则的赞赏与刚出现的“黑人文化与精神价值”的观念融合在一起，认为法国通过民族“同化”的观念强化了它的殖民地政策。面对此种意识形态时，该杂志主张要维护黑人身份。1941年，安德烈·布勒东正逃离被德国占领的法国，他在去美国的途中游历了马丁尼克岛，并发现了塞萨尔和《热带》杂志。随后他断言塞萨尔于1938年至1939年创作的长诗《回到我的故乡》是“我们时代最伟大的抒情诗丰碑”。布勒东和殖民地的关系并没有到此为止。1945年，他于二战后从美国返回法国之前，造访了海地，发表了关于超现实主义的演讲。早在1804年海地就爆发过奴隶起义，但自1915年起就一直处于美国的控制之下。布勒东的到来似乎在年轻的知识分子当中起到了催化剂的作用，激发了他们心中的反抗情绪。一场革命爆发了，尽管这位超现实主义领袖唯一公开的政治姿态似乎只是拒绝与美国支持的海地总统会晤。这一次，超现实主义的言论为一场真正的革命作出了贡献。

让我们再来看看塞萨尔的诗，更确切地说是来看看《回到我的故乡》。值得强调的是，虽然远离巴黎，超现实主义不和谐的并置技巧却在这里被用来表达人们对过去所受压迫的憎恨和对新语言的渴望：

但你能杀死拥有美丽脸庞的自责吗？如同一位英国淑女在带盖汤碗中惊愕地发现了何腾托人的头盖骨？……我想要重新发现伟大的演讲和伟大的燃烧之后留下的芬芳气味。我想说暴风雨，我想说河流。我想说旋风。我想说叶子……

这种激情与另一位受超现实主义影响的人的视觉艺术相得益彰。这位艺术家长期浸淫于欧洲文化，后来回到他的殖民地故乡。他就是韦尔弗雷多·兰姆。兰姆来自古巴，在马德里受训。身为一名画家，他先是深受毕加索的影响，而后又于1938年深受超现实主义者的影响。他在回古巴的途中，曾陪伴布勒东一起经过马丁尼克岛，此次归途促使他创作了一幅主要作品《丛林》。



图29 韦尔弗雷多·兰姆，《丛林》，油画，1943年，现代艺术博物馆，纽约。

在这幅画中，一群瘦长的裸体人形被围在使人感到幽闭恐怖的植物之中。它在一般意义上运用了由超现实主义衍生出来的“尚古化”一词，把它与法国“天真”画家亨利·卢梭画中展示的富于纯粹异国风情的原始森林和毕加索于1907年创作并产生巨大影响的先立体主义代表作

《亚维农的少女》中所表现的妓院里外形分裂的女性形象交织在一起。为了让我们意识到殖民主义对丛林所做的一切，兰姆写道：

卢梭……没有谴责在丛林里所发生的一切。我却谴责了。看看我画中的怪物，看看它们摆出的那些姿势。右边的那个撅着屁股，淫秽下流得像个娼妓。再看看右上角的剪刀……

超现实主义被请来明确表达处于酝酿阶段的“黑人文化与精神价值”，这可能意味着超现实主义在种族身份上被政治化了。然而，这些姿态的原动力来自外部而非巴黎的主流运动内部。直到1938年，那些“正式的”超现实主义者，尤其是布勒东，仍然能够将其文化变得富有异域风情。例如，墨西哥因为在1910年至1917年间经历了一场人民革命而被认为是卓越的革命国家。布勒东1938年访问墨西哥时，热心地宣传超现实主义，扩大其在国际范围内的影响。与捷克斯洛伐克、英国和其他边缘地区的发展情况一致，超现实主义在墨西哥的发展并不完全是布勒东所景仰的社会主义现实主义艺术家迭戈·里维拉的功劳，而是里维拉的妻子弗里达·卡洛的功劳。布勒东声称弗里达的作品是超现实主义的，尽管她对该运动一无所知。相反，卡洛却认为她的作品——主要是自传性质的——在精神上是现实主义的。他们的参照标准是特别富有墨西哥特色的。在《我的出生》（图28）中，早先被描述过的极其痛苦的个人被以下这一事实强化了：画中出现的画像源自天主教供奉在锡盘上的还愿祭品，同时它还是向阿兹台克女神塔拉罗泰罗祈祷的一种形式。对那些死于分娩的女性而言，女神塔拉罗泰罗是神圣的。对于布勒东来说，身份本质上并非某种努力争取之物，而是要受到诘问的，他肯定对她探寻墨西哥的根源无动于衷，而她似乎已经厌倦了他的说教。从根本上说，布勒东赋予弗里达异域风情，并以一种典型的男性超现实主义者的态度，一度将她描述为“缠在炸弹上的丝带”。

某些超现实主义评论家，例如古巴作家阿莱霍·卡彭铁尔把超现实

主义的言论看成是“普适的”。尤其在文化方面，他还运用布勒东的黑格尔哲学思想，将超现实主义调和矛盾的欲望等同于否认“差异”的存在，尽管我们看到，超现实主义也是以占统治地位的男性主体性为基础的。对卡彭铁尔来说，欧洲的超现实主义仅仅是渴望其他文化环境，而拉丁美洲和加勒比海这样的地方仍然存留着神奇的信仰，它们是超现实主义真正的故乡。

考虑到这一点时，我们甚至会质疑达达和超现实主义所奉行的国际主义文化精神的自由度。虽然达达出现的地点多种多样，但它却是高度西化的，虽然近期有关东欧与达达运动的研究承认苏黎世的查拉和扬科都曾在故乡罗马尼亚与这一先锋艺术有着不间断的联系。另外，1920年至1925年间达达运动在日本的兴盛表明，我们很快可以将达达放在一个更加宽泛的全球范围内加以审视。20世纪30年代，超现实主义在南斯拉夫、丹麦、加那利群岛以及再一次在日本（1937年东京和京都分别举办了一次国际展览）兴起，但从总体上来说，达达基本上还是以欧洲为中心的。1955年，布勒东回顾了超现实主义者对非西方文化的崇拜，并遗憾地承认“我们能够从它们的艺术中获取的灵感最终还是没有奏效，因为我们缺少基本的感官接触，只能给人留下毫无根基的印象”。我们至少可以感受到其中的哀怜并敬佩他的诚实。

政治同盟

达达和超现实主义与性别政治和种族政治的密切关系自然源于他们对个人自由的关注，但这些运动与“强硬”的政治世界的联系又是怎样的呢？如果我们认为达达运动与第一次世界大战以及俄国革命同时发生，并且超现实主义是和希特勒的上台同时出现的话，我们可能会奇怪他们对个人主义和非理性主义的思虑怎么能达到这些重大的政治事件和政治选择的预期要求。尽管如此，正如先锋力量在美学和社会经验之间建立了联系一样，这两个运动也都与政治建立了联盟。

拿达达来说，我们几乎要完全依赖柏林的达达团体。纽约和巴黎的达达主义者在很大程度上对政治派别大失所望，基本上都倾向于无

政府主义或无政府工团主义的思想，这和他们强烈的个人主义立场并行不悖。苏黎世达达团体也赞赏无政府主义，尤其是巴尔沉迷于俄国思想家巴枯宁的著作，尽管他最终否定了无政府主义者对于“人性本善”的假设并引人注目地重新皈依天主教。当苏黎世达达走向衰退时，瓦尔特·塞纳和特里斯坦·查拉变得越来越消极，团体中的某些成员短暂受到在德国有可能发生革命的鼓舞，参与到了像“新生活”展览团体这样的乌托邦计划之中。像阿尔普和达厄贝曾做过的那样，这一展览团体也注意到了中世纪统一艺术和手工艺品的理想。然而，从柏林传来的关于罗莎·卢森堡和卡尔·李卜克内西被谋杀的消息最终使苏黎世达达团体陷入绝望，只好接受抽象而非政治。汉诺威的舒维特把这当成是一项信条。然而在柏林，达达主义者依然要面对政治现实。

正如上文已述，柏林达达团体分解成了无政府主义团体和共产主义党派。劳乌尔·豪斯曼和约翰内斯·巴德尔构成的无政府主义团体和苏黎世达达团体一样，被小规模团体的理念所吸引，质疑有组织的政治团体。因此豪斯曼会这样写道：“共产主义实际上是有组织的山顶布道，是一种经济公正的信仰，是一次美丽的荒唐行为。”我们应当通过赫茨菲尔德 - 哈特菲尔德 - 格罗兹，从这些正式的德国共产党成员身上发现达达是否会变成一种政治观念。

来看《人与足球》（图12）。在罗莎·卢森堡和卡尔·李卜克内西被谋杀后不久，代表这一派系的杂志便出版了。该杂志独特地显示了他们与这一团体中的无政府主义者的通力合作，这样就不用对他们的政治同情心持任何怀疑态度了。我们在已发表的声明中发现了《革命正处在危险之中》，我们也看到乔治·格罗兹的卡通画表现了柏林新上任的多数派社会主义政府的成员。他把他们描绘成天主教會的傀儡，激起了大众对布尔什维克主义的恐惧。瓦尔特·梅林回忆达达主义者是如何在一个小乐队的伴奏下，穿过城里的工人阶级住宅区兜售此杂志。该杂志在1919年2月15日被正式取缔前居然销售出了7600份。

赫茨菲尔德所办的左翼出版社——柏林马立克出版社随后出版了几期《失望》杂志，这份杂志明显的亲苏维埃立场让赫茨菲尔德在狱中待了两周。出狱后，该杂志的第三期将格罗兹创作的有针对性地直

指斯巴达克联盟成员被屠杀的图画作为封面，画中国防大臣古斯塔夫·诺斯克一手持剑，另外一只手拿着盛满香槟的酒杯，站在满是尸体的大街上。画的下面是充满讽刺性的标题：“为诺斯克干杯——无产阶级被解除武装了！”

此处有很强的讽刺意味，但是斯巴达克联盟被镇压之后赫茨菲尔德——哈特菲尔德——格罗兹派系为共产主义事业贡献甚少。赫茨菲尔德经常对德国共产党吹毛求疵，嘲弄他们的反智论和缺乏领导力。达达主义者从别处寻找他们的理想；主要是投向苏维埃共产主义，同时美国机器时代的神秘性也是哈特菲尔德和格罗兹某些照片蒙太奇理想化的主题。哈特菲尔德后来还在共产主义出版物中猛烈抨击希特勒的兴起，但是柏林达达在最兴盛时期很少支持德国共产主义，因此德国共产党对达达也是不冷不热的。针对达达运动最主要的批评就是，达达在革命尚未来到之前就在创作高级的革命艺术。无产阶级怎么可能理解达达的语言呢？

如果说这一批评看来妨碍了达达政治，那么它其实是超现实主义者在1926年至1935年间试图联合法国共产党时反复出现的最令人头痛的问题。和达达一样，超现实主义者在本质上是个人主义者，但布勒东不断呼吁团体要同心同德，也不断地按照政治集团的原则开除成员，故意把超现实主义变成了一场运动。说到底，他是在调和弗洛伊德和马克思的思想。布勒东相信，男人的思想自由应该与社会革命相适应。（总的来说，他很少谈到女人的权利。）然而，从实际的政治来看，这就像试图把一个圆圈变成正方形那样。

超现实主义的第一次严重倒退发生在1927年，当时他们正试图与法国共产党建立联系，超现实主义的成员之一，皮埃尔·纳维尔质疑精神革命可以先于物质革命的设想。尽管超现实主义者在当年正式加入了法国共产党，他们仍然因“为艺术而艺术”的资产阶级态度和明显缺少与无产阶级之间的联系而备受质疑。布勒东接替了托洛茨基的位置，后者被驱逐出苏联令超现实主义者们深感遗憾。在《第二次超现实主义宣言》中，布勒东声称，虽然超现实主义艺术几乎不能被看作是“无产阶级的”，但它仍然是革命的，并为无产阶级艺术在后无产阶

级形势下的可能发展指明了道路。法国共产党仍然未被说服。布勒东受到不同委员会的严厉斥责，被分配到巴黎煤气工人的小房间，还被要求撰写关于意大利重工业经济情况的报告；当然，布勒东觉得这个任务对他而言是力所不及的。

1932年，“阿拉贡事件”的发生使事情发展到紧要关头。路易·阿拉贡已经不再遵循正式的超现实主义政策。1930年，他代表超现实主义团体参加了在苏联哈尔科夫举办的革命作家代表大会，同意对超现实主义者的托洛茨基思想进行批判，同时在其他方面歪曲超现实主义的观点。1931年，他越来越致力于投身法国共产党号召的“无产阶级文学”，并在共产主义杂志《世界革命文学》上发表了一首诗《红色前线》。这首诗用“杀死警察”、“在那些受过社会民主训练的狗熊身上放火”这样的诗句来敦促工人阶级加入到革命斗争中去。这根本就是一副政治宣传者的口吻，已经远远背离了超现实主义的志趣。但是当法国当局热衷于镇压共产主义并以煽动谋杀这一前所未有的刑事诉讼来威胁这位诗人时，超现实主义者们却都坚定地维护了阿拉贡。然而后来当超现实主义者们让他支持布勒东为萨尔瓦多·达利写的一篇辩护文章，驳斥共产主义出版社对达利的攻击时，阿拉贡却不愿公开反对共产党，结果是他果断地与超现实主义决裂了。随后他全心全意地投入到国际共产主义赞赏的美学观点之中，这一观点在1934年的早些时候从“无产阶级文学”转变为“社会主义现实主义”。

社会主义现实主义的信条（艺术在内容上是社会主义的而在形式上是现实主义的）有效地终止了超现实主义遵从共产主义原则的可能性。1935年，这个团体被法国共产党正式开除。顺带说一句，超现实主义在偏远地区的发展情况要好得多。在捷克斯洛伐克，超现实主义理论家卡雷尔·泰格任共产党杂志的编辑，保证超现实主义的文章定期刊登在该杂志上，直到1938年该团体才与共产党决裂。

在“国民阵线”那几年，法国共产主义者和左翼团体联合起来反对法西斯主义的兴起，超现实主义者们继续坚持反常的立场，充满憎恨地反对法西斯，但却对左翼的民族主义倾向心存怀疑。曾经一度在很短时间内，布勒东和他的老对手乔治·巴塔耶在“反打击”的旗帜下联合起

来，还特别和巴塔耶一起疯狂地做着“投机买卖”，思考怎样才能利用法西斯主义在群众中发动起来的力量去打倒资本主义。1936年，邦雅曼·佩雷独自一人离开所有的超现实主义者在西班牙内战中参加了无政府组织。

从某一方面来说，超现实主义以其宣言《迈向自由的革命艺术》结束了在政治联盟上的失败尝试。1938年超现实主义领导人布勒东到墨西哥拜访他的政治英雄时，布勒东和列夫·托洛茨基（尽管托洛茨基要求迭戈·里维拉代表他在宣言上署名）共同完成了这一宣言。当时的世界处在法西斯主义的暴政下，资本主义正处在崩溃的边缘，布勒东和托洛茨基明确重申了艺术在为马克思主义服务时不容侵犯的信条：“艺术的独立——为了革命。革命——为了艺术的独立。”令人遗憾的是，当布勒东回到法国，他发现和他结盟时间最久的保罗·艾吕雅一直在为斯大林主义杂志写作。这在超现实主义运动的核心引发了又一次明确分裂。备受打击的布勒东即将流亡到美国，并在那里逗留到第二次世界大战结束。1946年当他回国时，他将会发现艾吕雅、阿拉贡和以前的达达主义者特里斯坦·查拉一起，已经成为了反抗组织的文学英雄，而让——保罗·萨特和存在主义已经在稳健地左右着法国的文化生活。超现实主义，以及布勒东坚持原则、毫不妥协地献身该运动的姿态，都已经成为过去。事实上普遍的感受是一种令人愤懑的情绪。特里斯坦·查拉质问道：“今天的超现实主义是什么？当我们知道它在法国被占领期间在这场战争中缺席，知道它远离我们的内心，远离我们的反抗行动时，超现实主义该怎样为自己的历史辩驳呢？”

关于达达和超现实主义政治的这一章似乎正以令人沮丧的方式结束。对这最后一部分所下的最显而易见的结论似乎是，不论超现实主义在文化上有多么成功，它却在政治上落败，虽然它与殖民主义的战斗是具有重要意义的遗产。达达一般都回避传统政治，所以很难说它是失败的；不管怎样，它自身的否定主义论也预示了失败。尽管如此，超现实主义将马克思和弗洛伊德融合在一起只是为了与20世纪30年代的共产主义意识形态发生联系，而且并不是所有人都认为那是一次公平的检验。超现实主义的唯心主义和基本上不切实际的政治宣传在第二次世界大战以后的很多年里都不被人们赞同。但它却在20世纪

60年代“新左派”思潮中明显复活。举例来说，法国情境主义论者在1968年的巴黎暴乱中扮演了一个小角色。我们考虑一下法国情境主义论者对超现实主义的接纳，就会发现人们给予超现实主义的政治本能一种新的评价。马克思主义理论家亨利·列斐伏尔在超现实主义运动的某一时期和这一运动联系密切，情境主义论者通过他继承了超现实主义的总体信念，深信日常生活（包括梦、性关系、与城市空间的谈判等等）都属于应当发生革命的范畴。

情境主义理论家哈伍尔·范内哲姆近年来受到的关注要少于居伊·德波，他曾多次谈及情境主义运动是如何从超现实主义中受益的。1970年他写了一本小书《超现实主义的漫不经心史》（最初他以J.-F. 杜普斯为笔名出版该书）。他在这本书中叙述了超现实主义隐约认为能够通过共产党而“到达群众”，尤其是因为这样做会使得这场运动服从于一种政体，该政体将把超现实主义的文化革命梦想变得如同“断断续续的敲击”。有趣的是，他指出布勒东在战后转而关注19世纪早期法国空想社会主义者查尔斯·傅立叶的著作也许表现了超现实主义更忠实于它的政治倾向。傅立叶在某些方面极为怪异：布勒东温情地在《黑色幽默文选》中写道，傅立叶“认为樱桃是大地与自己结合的产物，葡萄是大地与太阳结合的产物”。但傅立叶确信文明建立在抑制“激情”的基础之上，并且将他的单一社会形态“法伦斯泰尔”（共产合作社）建立在“激情的吸引”之上。因此毫不奇怪，曾在共产党着力强调的“劳动”面前踌躇不前的布勒东会被傅立叶的思想所吸引。傅立叶认为工作应该是“吸引”的结果，人们自然而然地按兴趣爱好各司其职。比如，法伦斯泰尔的厕所就该由一群喜欢和污秽物打交道的孩子打扫干净。布勒东极具个人风格地将性自由主义和条理性结合起来，而傅立叶为法伦斯泰尔精心策划的狂欢差不多满足了他的需求。

将这些梦想视作超现实主义意识形态最后的避难所来结束本章似乎完全合适。傅立叶拜占庭式的诸多设想差不多是对超现实主义者曾经不得不面对的政体的拙劣模仿，但它们至少是以欲望至上为基础的，是超现实主义政治真正的起点。结果是，为适应共产主义需要，首先是达达而后是超现实主义的社会抱负，都妥协了。

第六章

回顾达达和超现实主义

达达和超现实主义的影响本身就是一个独立的主题，此处只能简要涉及。艺术、文学、一般的思想以及广告、电影和电视都曾深受这些运动的影响，以至于人们差不多可将这种影响写成一部战后文化史。

从艺术的角度来看，达达可以说在战后产生了最为广泛的影响。考虑到达达的反艺术倾向，这一事实就显得自相矛盾了。对20世纪五六十年代的无数欧美艺术家来说，达达的行为和杜尚的现成品象征着对传统视觉艺术的激进挑战。具有讽刺意味的是，通常这些挑战的结果是扩大了艺术的疆界。20世纪50年代，美国的一个重要流派曾短暂地以“新达达”来命名，这一流派包括艺术家贾斯培尔·琼斯和罗伯特·劳森伯格以及实验音乐家约翰·凯奇等人。可以说他们的作品几乎不存在达达反资产阶级的那份尖刻。劳森伯格的装置作品，创作于1955年的《床》由一张垂直抬起的床以及被颜料滴染并蹭得模糊不清的枕头和床单组成。由于作者否定了床这一物体的正常功用，因而作品呈现出一种针锋相对的尖锐。但是，新达达的作品迅速成为一种新的艺术自由的象征。这一过程是以琼斯1960年创作的《上彩铜雕》为标志的。在这一作品中，两个麦芽啤酒罐被安置在一个底座上。本质上而言，它颠倒了现成品回归艺术的想法。对正在变老的杜尚来说，现成品的隐含意义仍然没有缺失。杜尚在20世纪60年代曾沮丧地评论说，他用一种挑战精神将自己制作的现成品甩到公众的脸上，却只发现公众敬仰其美学之美。

如果琼斯和劳森伯格的作品可以被部分地视为对现成品观念的精妙推演，那么建立在杜尚姿态基础之上的其他变化在20世纪五六十年代则很流行。从法国新现实主义（核心实践者有伊夫·克来因、丹尼尔·斯波利和阿尔曼）的例子到美国波普艺术的各类变体，这些变化无所

不在；尤其是安迪·沃霍尔的作品，在这幅作品中，产品商标如可口可乐几乎未加修改就被利用，从而构成了“现成品”的主题。20世纪60年代后期至70年代，人们开始接受杜尚的艺术观念。我们可以回忆一下杜尚在《盲人》杂志上为《泉》所作的满含嘲讽的辩护——“穆特先生是否亲手制作了这座喷泉无关紧要。他选择了它！”艺术品的制作如今正广受质疑，道格拉斯·许布勒和罗伯特·巴利等艺术家用文本和照片记录了大量的观念主张。然而重要的是，我们要意识到在这些和其他许多情况下，杜尚的遗产就是“指定”：只要艺术家是这样指定的，那么某物就被裁定为艺术。观念艺术将关注各种各样主题性和哲学性的问题，远远超出杜尚的关注范围。与此同时，达达总体上变成了一些流派如“激浪派”（1962年至1965年达到高峰）和不同层面的行为艺术的重要先驱。我们甚至可以宣称，20世纪60年代“先锋派”的总体架构及其国际主义的文化精神以及它对成本低廉、寿命短暂的出版物传播能力的依赖，都受惠于达达的先例。

与超现实主义相比，达达主义对第二次世界大战刚刚结束那段时期的美学影响更具决定性。诚然，超现实主义艺术的原始抽象和“自动性”（如马松或米罗的艺术所表现出来的那样）对20世纪40年代中晚期美国的某些抽象表现主义者，尤其是阿希尔·戈尔基和杰克逊·波洛克来说非常重要。然而令人惊讶的是，在这个重要阶段之后，在20世纪50至70年代的主流艺术中就很难察觉到超现实主义的影响了。但波普艺术中存在着显而易见的特例。举例来说，詹姆斯·罗森奎斯特将破碎的形象突兀地放在一起，克拉斯·奥尔登堡的“软雕塑”将熟悉的东西如电灯开关、打击乐器配件根据性器官进行了扭曲变形，使其由硬变软。但是，通常这个运动的遗产存在于标新立异的幻想主义者的作品之中而不是主要的创新艺术家的作品之中。与此同时，某些杰出的个人如在法国出生的雕刻家路易斯·布尔乔亚，选择强化作品互不关联的部分，探索了性欲之类的主题而不是与后期现代主义相同的美学问题。20世纪八九十年期间，由于现代主义艺术的正统基础受到侵蚀，超现实主义成为后现代主义意识的先驱。1986年，艺术史学家哈尔·福斯特大胆宣称：“从宗谱学的角度来说，我们的后现代所展示的许多当代评论和艺术、许多后现代理论和实践在一定程度上都是‘超现

实主义’的理论和实践。”这一评论建立在弗洛伊德“受压抑者的回归”的模型基础之上，体现了福斯特的回归意识，意在让20世纪晚期的艺术回到更早时期的先锋派时刻。

福斯特的观察似乎因美国艺术家如罗伯特·戈贝尔，或更近一些的马修·巴尼的走红而得到了证实。他们清晰地回顾了超现实主义图像学巴洛克式的铺陈，用它悲惨绝望或恋物的身体形象来表达戈贝尔作品中出现的对艾滋病等问题的焦虑或巴尼的作品中反复出现的神话。戈贝尔创作于1991年的作品《无题》是一个男性的下半身蜡像，它身着内裤、短袜和橡胶底帆布鞋。当这个作品在艺术陈列馆展出时，它趴在地板上，胃部涨红挤着板壁，似乎要穿越板壁而消失。更令人不安的是，它的屁股和双腿被嵌入了一连串的排水孔。戈贝尔这样运用超现实主义的技巧发表了一个关于男性性欲、疾病和死亡的复杂隐喻，这样一件作品有力地回应了对艾滋病广为扩散的担忧。与此同时，超现实主义传统为另一位美国艺术家辛迪·舍曼攻击美国机构在面对戈贝尔等人的艺术作品时表现出的道德整肃提供了更直截的方法。她在汉斯·贝尔默制作的令人不安的“人偶”上作画，摆放了极其精细的供医学研究用的人体模型，突出地展示了它们的生殖器，并于1992年拍摄了系列照片。考虑到美国政府当时正试图控制使用露骨的性形象，舍曼摆出了一副挑衅姿态。

在英国，与超现实主义有关的问题似乎在当代艺术中无处不在，尽管我们尚不清楚引导它们的基本原理。超现实主义对分类系统的痴迷可以在苏珊·希勒的作品中发现实例，早在20世纪70年代中期希勒就创作了《献给无名艺术家》，在这个作品中她收集了二百多张海濱明信片，上面题有“波涛汹涌的大海”，描绘了波涛拍打英国海岸的画面。这个作品相当于某种伪人类学调查——用流行技法表现一个岛屿上的种族。1997年获得享誉世界的特纳奖提名的艺术家科妮莉亚·帕克更倾向于认同超现实主义对“奇珍异宝室”传统的迷恋。因此她1996年创作的摄影作品《希特勒唱片的凹槽》邀请观众仔细端详长时间播放的唱片的一幅特写照片，仿佛可以在唱片的凹槽里依稀辨认出它某一任主人的阴暗动机。其他艺术家用不搭调的并置使超现实主义者的趣味长久不衰。苏格兰艺术家道格拉斯·戈登 1997年的作品《在黑暗

与光明之间（紧随威廉·布莱克之后）》包括两部同时投射在一块透明银幕正反两面的电影——《伯纳黛特之歌》和《大法师》，这样就在这两部分别探讨善与恶的电影之间展开了对话。这样的作品可能被认为是与超现实主义“较温和的”诗意有关系的。然而，国际上某些与所谓的“yBa”（青年英国艺术家）同义的艺术家的作品已经创作出的作品，给人带来的粗野的震撼可以与美国艺术家戈贝尔等人的作品相媲美。本书开头讨论过的莎拉·卢卡斯的作品即是一例。

如果我们将卢卡斯1994年创作的摄影作品《下马饮奶》（图1）和它的一个一般参照标准，即勒内·马格里特于1934年创作的超现实主义代表作《强奸》（图20）相联系的话，我们就可以看到她针对马格里特自反性的厌女形象表现出了富有攻击性的女性主义立场。卢卡斯鼓动软弱无力的超现实主义进入市场，被市场同化。她用孩子气的象征物（如奶瓶、助消化饼干）来替代阳刚的男性气质，因而使超现实主义所属的“高雅”文化与民间的街头文化产生交会，不断争辩着男性和女性的身份问题。

对莎拉·卢卡斯来说，超现实主义手法只是通用的大众文化的一部分。尽管她明确赞同超现实主义对性欲的兴趣，但是超现实主义就像其他任何东西一样，在上个世纪，在强化商品文化方面，主要是通过广告而被提及的。实际上这种讽刺的或修正主义的根本态度隐藏在我已讨论过的许多作品背后。不计其数的艺术家都曾把超现实主义作为探寻身份政治的起点，但却很少有人全心全意地认可超现实主义。对很多人来说，它太容易与达利和马格里特画在海报上的形象联系起来。它在大众中的流行掩盖了它的潜在价值。

有可能找到一种真正的超现实主义运动的延续吗？答案与其说是取决于主流的（后）现代艺术还不如说是取决于反文化组织或“艺术兼政治”宣言，它们具有某种自觉的先锋力量，这在本书开篇已作为达达和超现实主义的典型特征而被指出过。从这个意义上来说，超现实主义直接的历史继承者将是出现在1968年前的政治化艺术组织，也就是实验艺术家国际联盟（简称COBRA），一个由比利时、荷兰和丹麦的艺术家、建筑师、作家组成的联盟，从1948年延续到1951年；

由伊西多尔·伊苏领导的法国字母派运动，1946年到1957年演变成由居伊·德波领导的字母派国际运动；还有1957年至1972年间主要在法国出现的情境主义。正如上文所述，事实上情境主义在20世纪60年代中期就已经摆脱了对艺术的兴趣，可以被视为超现实主义日常政治的继承者。情境主义者反对现代派对城市的理性解释。他们沉迷于在城中漫游，用“漂流”来概括这种漫游，并且在写作中号召一种“集中的都市主义”，以此来重组现代大都市的空间使之符合幻想和游戏的要求，此处他们直接受惠于超现实主义。1950年安德烈·布勒东在一篇文章《新桥》中提及城市街道的格调——在熟悉的街道上人们能够标出“让人感到心旷神怡的区域和使人莫名不适的区域之间”的分界线。我们可以在情境主义领导人居伊·德波1957年的一份重要“报道”中找到对布勒东的附和，德波在该文中设想如何将一个实验城市的“情感效应”精心编排在一起，他写道：

我们当中的一位同志提出了一个心灵状态区域的理论，按照这个理论，一座城市中的每一个区域都可引发一种特定的基本情绪，市民可以故意让自己面对这种基本情绪。

20世纪60年代中期，情境主义的乌托邦要旨被各种各样的反文化组织所分享。在许多方面，这可以被看作是超现实主义力量最后的伟大时刻。20世纪60年代，英国地下杂志《盎司》的版面极度亢奋地把新左翼和无政府主义者的政治归并在一起，充满了迷幻文化和性挑衅，因而可被看作是被败坏了名誉的超现实主义意识形态的最后一丝微光。考虑到情境主义和20世纪60年代反文化组织的情形，我们可以恰如其分地援引本书前文用来界定达达和超现实主义历史特性的先锋派观念。从某种程度上而言，这一时期反文化组织的政治兴趣与激浪派之类的艺术运动重叠了起来。文化历史学家意识到了这一点，略带迟疑地运用了“新先锋派”来归纳这次短暂的回归，以便将艺术和生活归并在一起。

随之而来的是，如果我们要为超现实主义和达达寻找一个有意义的当代遗产，我们就需要为历史先锋派或新先锋派的“艺术兼政治”寻找一个当下的对等物。然而，无数评论家都曾对20世纪70年代以后的文化发表评论，都注意到先锋立场似乎不再切实可行，尤其因为很难想象任何一个团体能够像达达和超现实主义那样曾经处在社会进程边缘的位置。艺术上的激进主义已被晚期资本主义文化结构同化。如今很少有雄心勃勃的艺术家会满足于直到生命即将终止时才等来重要展览，就像杜尚和哈特菲尔德那样。从20世纪60年代末期开始，各种各样的反文化团体蓬勃发展，但它们一直与某些特定思想相联系，如生态学或妇女权利，由此避开了超现实主义意识形态的总体文化精神。当下全球化文化的纯粹异质性意味着“为了人类”的思想无论如何看起来都是可笑的，而这种思想正是超现实主义者时常自认为是在践行的。

如果说先锋派是某种过去之物，那么这也许只是因为像特里斯坦·查拉或者安德烈·布勒东那样有才干的、可信的文化领军人物还没有出现。有些重要的法国知识分子承认，超现实主义对他们产生了决定性的影响。这个名单将包括罗兰·巴特、米歇尔·福柯、雅克·拉康、茱莉亚·克里斯特瓦和雅克·德里达。然而，这些人觉得成为受人崇拜的学术名流更自在，而不愿充当活跃的文化领袖。成为领袖的想法本身似乎是狂妄的且与我们的时代不相一致。

除了对达达和超现实主义的“继续存在”作出这种推断以外，最终还是值得更为直截了当地问一问：这些运动实际上是否值得继续存在？莎拉·卢卡斯所认可的超现实主义仅仅是商品文化的一部分。这是否表明她承认这场运动最终陷入了历史的死胡同？

要讨论这一问题，我们有必要回到上一章末尾讨论过的情境主义者哈伍尔·范内哲姆对超现实主义的批判。范内哲姆的《超现实主义的漫不经心史》中有许多很有价值的内容。例如，他论证说布勒东的超现实主义在道德层面上常常缺少自由男性。欲望的自由游戏以及诸如此类的事情也可仅仅被视为“刺激旧秩序再生的兴奋剂”。范内哲姆支持更极端的超现实主义者如研究萨德的学者莫里斯·海涅的想法，后者

在一篇文章中把受虐产生的可疑快感和范内哲姆所描述的“缓慢物化的消极面”加以对比。换句话说，一个男人被另一个男人操控要好于被国家所控制。范内哲姆认为超现实主义本质上过于人文主义，过于“浪漫”。他的这一感觉强有力地说明：超现实主义对现代工业的根本憎恶及其反功能主义（顺便说一句，达达并不赞同这一态度，尽管它对机器报以强烈的讽刺）意味着超现实主义无法将现代技术纳入它的视野之中。结果，用范内哲姆的话说，那种视野“被占优势的蒙骗和诱拐的机制拉拢了”。除了像瓦尔特·本雅明所倡导的那样去拥抱批量再生产之外，很难准确地知道范内哲姆原本希望超现实主义者做些什么，但他提出了超现实主义对现代化的理解还不足以使其抵抗商品化这一有力的观点。这一评论与范内哲姆的情境主义立场一致，却与德波所谓的“景观社会”，即资本被冻结在封住的感觉中枢里，截然相反。

毫无疑问，这种看法认为超现实主义缺少资源以抵抗资本主义对它的同化，因此人们在支持它“继续存在”时变得小心翼翼。确实，就流行形式而言，超现实主义可被理解为构成了其旨在反对的意识形态，就像照了哈哈镜一样。在一篇文章《回顾超现实主义》中，马克思主义理论家西奥多·阿多尔诺修改了同事瓦尔特·本雅明的洞见，建议超现实主义以蒙太奇的使用为基础，再次传播自资本主义稍早阶段就开始的形象文化，以便让观众产生一种启发性的识别情感。不过，它对过时物质的依赖又形成了一种毫无生气的幻影似的表象。用马克思主义的话来说，它举例说明了男人在资本主义制度下的“物化”。

但是我们能说达达就比超现实主义的幸存情况好吗？我冒着显得落伍的危险，想用范内哲姆在1968年撰写并完成的一部引起争论的著作《日常生活的革命》来结束全文。在该书中他认为，达达而非超现实主义为标新立异的文化实践提供了模式。范内哲姆将达达的虚无主义设想为社会革命的起点，严厉批评超现实主义没有“再次从达达最初的虚无主义开始，没有把达达和反达达作为自己的基础，没有历史性地看待达达”。我们当然可以鲁莽地申斥范内哲姆没有从历史角度来理解达达。我们已经发现达达并非仅仅相当于虚无主义，它远比情境主义者原本所希望的要神秘得多。但是它对笨拙的保留以及对似是

而非和傲慢无礼的钟爱至今仍使许多人觉得达达“难以理解”，但这些特质却使达达免于像超现实主义那样，轻而易举就被局势同化了。

除了澄清达达和超现实主义的历史和哲学轮廓之外，本书还不断地让它们相互掂量对方。超现实主义不可避免地占据了较多的讨论篇幅，因为超现实主义作为一场运动，持续时间相对较长，而且它也更加严格地制定了自己的理论前提。然而，我们也可以恰如其分地用全然相反的历史设想来结束本书，在这一构想中达达“进化”为更加刻意的革命的超现实主义，这样我们就可以打破平衡，支持达达短暂却极具煽动性的时刻。正如范内哲姆所声称的（这句话曾风靡一时，现在对我们而言却是陌生的）：“达达的开始是重新发现活生生的体验及其可能的乐趣——它的结束是对所有观点的颠覆，它创造了一个崭新的宇宙。”

达达：主要中心——主要人物及事件

苏黎世

汉斯 / 让·阿尔普（阿尔萨斯，1887——1966）

雨果·巴尔（德国，1896——1927）

维金·埃格林（瑞典，1880——1925）

马塞尔·扬科（罗马尼亚，1895——1984）

汉斯·里希特（德国，1888——1976）

瓦尔特·塞纳（捷克斯洛伐克，1889——1942）

苏菲·达厄贝（瑞士，1889——1943）

特里斯坦·查拉（罗马尼亚，1896——1963）

1916年2月：伏尔泰酒馆开张。

1916年4月：创造“达达”这个名称。

1916年6月：第一期达达杂志《伏尔泰酒馆》出版。

1917年3月——5月：达达画廊。

1917年7月：《达达》杂志第一期出版。

1918年：特里斯坦·查拉发表《达达宣言》。

1919年4月：塞纳发表《最后一篇松散的宣言》。

纽约

阿瑟·克拉旺（瑞士，1887——1920）

马塞尔·杜尚（法国，1887——1968）

埃尔莎·冯·弗朗塔格——诺布朗霍文（德国，1874——1927）

弗朗西斯·皮卡比亚（法国，1879——1953）

曼·雷（美国，1890——1976）

1915年6月：杜尚来到纽约。

1917年1月：皮卡比亚的《391》杂志在巴塞罗那首版。

1917年4月：杜尚的作品《泉》被“独立艺术家协会”展览会组委会拒绝。

1917年4月：阿瑟·克拉旺在“独立艺术家协会”上发表酒后演讲。

柏林

约翰内斯·巴德尔（德国，1875——1955）

乔治·格罗兹（德国，1893——1959）

劳乌尔·豪斯曼（德国，1866——1971）

约翰·哈特菲尔德（德国，1891——1968）

维兰德·赫茨菲尔德（德国，1896——1988）

汉娜·赫希（德国，1889——1978）

理查德·许尔森贝克（德国，1892——1974）

瓦尔特·梅林（德国，1896——1981）

1918年4月：许尔森贝克成立俱乐部达达。

1919年2月：《人与足球》杂志出版并发行。

1919年：《达达》和《失望》杂志第一期出版。

1920年6月：国际达达交易会。

科隆

马克斯·恩斯特（德国，1891——1976）

约翰内斯·巴格尔德（德国，1892——1927）

海因里希·赫勒（德国，1895——1936）

1919年：《鼓风机》和《公报D》杂志出版。

1920年4月：科隆达达交易会。

汉诺威

库尔特·舒维特（德国，1887——1949）

1920年：“莫斯”活动开始。

巴黎

路易·阿拉贡（法国，1897——1982）

安德烈·布勒东（法国，1896——1966）

保罗·艾吕雅（法国，1895——1952）

菲利普·苏波（法国，1897——1990）

1919年：《文学》杂志开始出版，安德烈·布勒东和菲利普·苏波共同出版《磁场》杂志。

1920年：皮卡比亚出版《食人者宣言》。

1921年5月：对莫里斯·巴莱斯的模拟审判。

1922年：罗马代表大会。

1923年7月：查拉的“老成的心晚会”实际上标志着达达的结束。

超现实主义主要事件

1924年

第一次超现实主义宣言；

设立“超现实主义研究局”；

创办《超现实主义革命》评论杂志（1929年停刊）。

1926年

比利时超现实主义团体成立。

1929年

第二次超现实主义宣言；

布勒东把一些持异议者驱逐出超现实主义团体；

巴塔耶创办《文献》杂志；

达利和布努艾尔合作电影《一条安达鲁狗》。

1930年

持不同见解的超现实主义者借《一具尸体》发起对布

勒东的抨击；

发行《为革命服务的超现实主义》杂志（1933年停刊）；阿拉贡参加在苏联哈尔科夫举办的第二届国际革命作家代表大会。

1932年

阿拉贡与超现实主义团体决裂。

1933年

创办《人身牛头怪》杂志（1939年停刊）。

1934年

布拉格超现实主义团体成立；

伦敦举办国际超现实主义展览；

巴黎的查尔斯·拉顿画廊举办超现实主义物品展。

1938年

布勒东和托洛茨基合作发表《迈向自由的革命艺术》宣言；

巴黎美术馆举办“超现实主义国际展”。

1941年

布勒东和其他欧洲流亡者到达纽约。

1942年

纽约举办“超现实主义的最初文件”展览。

1946年

布勒东回到法国。

超现实主义相关重要人物

作家

路易·阿拉贡（法国，1897——1982）

安托南·阿尔托（法国，1896——1948）

乔治·巴塔耶（法国，1897——1962）

安德烈·布勒东（法国，1896——1966）

勒内·克勒韦尔（法国，1900——1935）

罗贝尔·德斯诺斯（法国，1900——1945）

保罗·艾吕雅（法国，1895——1952）

莫里斯·海涅（法国，1884——1946）

乔治·于涅（法国，1906——1974）

米歇尔·莱里斯（法国，1901——1990）

皮埃尔·马比勒（法国，1904——1952）

皮埃尔·纳维尔（法国，1903——1993）

保罗·罗杰（比利时，1895——1976）

邦雅曼·佩雷（法国，1899——1959）

雅克·普雷韦（法国，1900——1977）

雷蒙·格诺（法国，1903——1976）

艺术家

汉斯·贝尔默（德国，1902——1975）

路易斯·布努艾尔（西班牙，1900——1983）

克劳德·卡恩（法国，1894——1954）

约瑟夫·康奈尔（美国，1903——1972）

萨尔瓦多·达利（西班牙，1904——89）

乔治·德基里科（意大利，1888——1978）

马克斯·恩斯特（德国，1891——1976）

阿尔贝托·贾科梅蒂（瑞士，1901——1966）

弗里达·卡罗（墨西哥，1907——1954）

勒内·马格里特（比利时，1898——1967）

曼·雷（美国，1890——1976）

安德烈·马松（法国，1896——1987）

胡安·米罗（西班牙，1893——1983）

梅雷·奥本海姆（瑞士，1913——1985）

巴勃罗·毕加索（西班牙，1881——1973）

伊夫·唐居伊（法国，1900——1955）

索引

A

Abstract Expressionism 抽象表现主义

Adler , Alfred 阿尔弗雷德·阿德勒

Adorno , Theodor 西奥多·阿多尔诺

advertising 广告

Cubism 立体主义

images of women in 女性形象在

political 政治的

and Surrealism 和超现实主义

aesthetics , Dada/Surrealism 美学，达达 / 超现实主义

African art 非洲艺术

African masks 非洲面具

Agar , Eileen 艾林·阿加尔

AIDS 艾滋病

alchemy 炼金术

anarchy 无政府状态

androgynes 两性体

anti-Catholicism 反天主教

anti-colonialism 反殖民主义

anti-humanism 反人文主义

Apollinaire , Guillaume 纪尧姆·阿波利奈尔

Aragon , Louis 路易·阿拉贡

Communism 共产主义

Paris Peasant 《巴黎的乡人》

satire on Freud 对弗洛伊德的讽刺

Arbeiter-Illustrierte-Zeitung 《工人画刊报》

Arensberg circle 阿伦斯伯格艺术圈

Arman 阿尔曼

Arp , Hans/Jean 汉斯 / 让·阿尔普

automatism 自动性

on curative role of art 有关艺术的治疗作用

nature mysticism 自然神秘主义

poetry 诗歌

and Sophie Taeuber 和苏菲·达厄贝

Artaud , Antonin 安托南·阿尔托

assemblage 装置

Atget , Eugène 尤金·阿杰特

automatism 自动性

painting 绘画

photography and 摄影和

writing 写作

avant-gardism 先锋派

B

Baader , Johannes 约翰内斯·巴德尔

Baargeld , Johannes 约翰内斯·巴格尔德

Babinski , Joseph 约瑟夫·巴宾斯基

Bakunin , M ikhail米哈伊尔·巴枯宁

Ball , Hugo 雨果·巴尔

Barney , M atthew 马修·巴尼

Barr , Alfred 阿尔弗雷德·巴尔

Barrès , M aurice 莫里斯·巴莱斯

Barry , Robert 罗伯特·巴利

Barthes , Roland 罗兰·巴特

Bataille , Georges 乔治·巴塔耶

Baudelaire , Charles 夏尔·波德莱尔

Belgium 比利时

Bellmer , Hans 汉斯·贝尔默

Benjamin , Walter 瓦尔特·本雅明

Bergmann and Co 贝格曼公司

Bergson , Henri 亨利·伯格森

Berlin , Neue Sachlichkeit in 柏林 , 新即物主义在

Berlin Dada 柏林达达

anti-humanism 反人文主义

irrationalism 非理性主义

photomontage 照片蒙太奇

religious parody 宗教戏仿

Berman , M arshall 马歇尔·伯曼

Berton , Germaine 热尔梅娜·伯顿

Bicycle Wheel 《自行车轮》

biomorphism 生物形态主义

black humour 黑色幽默

blasphemy 亵渎神灵

Blast (journal) 《冲击波》(杂志)

Blind Man , The (proto-Dada journal) 《盲人》(原始达达杂志)

Boehme , Jacob 雅各布·伯麦

Boiffard , J.-A. J.-A. 博依法德

Bolshevism 布尔什维克

bourgeois 资产阶级的

Bourgeois , Louise 路易斯·布尔乔亚

Brackhage , Stan 斯坦·布拉克哈格

Brandt , Bill 比尔·布兰特

Braque , Georges 乔治·布拉克

Brassai 布拉塞

Brauner , Victor 维克多·布罗纳

Bravo , Manuel Alvarez 马努埃尔·阿尔瓦瑞兹·布拉沃

Breton , André 安德烈·布勒东

on aesthetics 关于美学

and automatism 和自动性

and Bataille 和巴塔耶

on collage 关于拼贴

and Dali 和达利

and Duchamp myth 和杜尚神话

and the‘found object’和“随手拾来的物品”

and Fourier 和傅立叶

and Freud 和弗洛伊德

and Hegel 和黑格尔

and homosexuality 和同性恋

mock trial 模拟审判

novel by 的小说

on painting 关于绘画

photography 摄影

poetry 诗歌

politics 政治

and primitivism 和原始主义

on Surrealist painting 和超现实主义绘画

on symbolically functioning objects 关于象征性功能的物品

voluntary exile during WWII 二战期间的自发流亡

Bride Stripped Bare by her Bachelors , Even (or Large Glass) , The 《甚至，新娘也被她的男人剥得精光》（又名《大玻璃》）

Britain 英国

Buñuel , Luis 路易斯·布努艾尔

Bürger , Peter 彼得·贝格尔

C

Cabaret Voltaire , Zurich 苏黎世的伏尔泰酒馆

Cabaret Voltaire (journal) 《伏尔泰酒馆》(杂志)

Cage, John 约翰·凯奇

Cahun, Claude 克劳德·卡恩

capitalism 资本主义

Carpentier, Alejo 阿莱霍·卡彭铁尔

Carrington, Leonora 莉奥诺拉·卡林顿

Cartier-Bresson, Henri 亨利·卡蒂埃——布雷松

castration anxiety 阉割焦虑

Césaire, Aimé 艾梅·塞萨尔

Cézanne, Paul 保罗·塞尚

Chadwick, Whitney 惠特尼·查德威克

chance 机会

Charcot, Jean Martin 让·马丁·沙尔科

Cheval, Postman 邮差舍瓦尔

Chien Andalou, Un (film) 《一条安达鲁狗》(电影)

childhood sexuality 童年的性行为

Chirico, Giorgio de 乔治·德·基里科

Christianity 基督教

cities 城市

Clair, René 勒内·克莱尔

Clifford , James 詹姆斯·克利福德

‘Club Dada’达达俱乐部

Club de Fauborg 市郊俱乐部

COBRA (artistic alliance) 实验艺术家国际联盟 (艺术联盟)

Cocteau , Jean 让·科克托

collage 拼贴

Arp 阿尔普

Ernst 恩斯特

Schwitters 舒维特

collectivism 集体主义

Cologne 科隆

Cologne Dada Fair (1920) 科隆达达交易会 (1920年)

commercialism 资本主义

Communism 共产主义

French 法国的

Germany 德国的

Congrès de Paris 巴黎代表大会

Constructivism 建构主义

Cornell , Joseph 约瑟夫·康奈尔

Courbet , Gustave 古斯塔夫·库尔贝

craft associations 与手工艺的联系

Cravan , Arthur 阿瑟·克拉旺

Crépin , Joseph 约瑟夫·克雷潘

Crevel , René 勒内·克勒韦尔

criminality 犯罪

critical paranoia 批判性的偏执

Cuba 古巴

Cubism 立体主义

Czechoslovakia 捷克斯洛伐克

D

Dada 达达

afterlife of 的影响

anti-humanism 反人文主义

automatism and 自动性和

body and 身体和

cities 城市

and Expressionism 和表现主义

film 电影

French 法国的

German 德国的

identity 身份

international exhibitions 国际展览

internationalism 国际主义

irrationalist doctrine 非理性主义学说

journals 杂志

mimicry of mass culture 大众文化的模仿特征

mock trial 模拟审判

mystical thought 神秘主义思想

New York 纽约

origin of name 名字的起源

poetry 诗歌

politics 政治

primitivism 原始主义

promotion of 的推销

public personae 公众表象人格

and Surrealism 和超现实主义

see also也见Berlin Dada柏林达达；Zurich Dada 苏黎世达达

Dada-and-Surrealism 达达和超现实主义

Dada-Constructionivist Congress (Weimar 1922) 达达与建构

主义大会（1922年于魏玛）

Dada (Zurich review) 《达达》（苏黎世评论）

Dalí , Salvador 萨尔瓦多·达利

assemblage 装置

critics of 的评论

dress design 服装设计

early Surrealist paintings of 早期超现实主义绘画

film 电影

flamoyant showmanship炫耀式的表演技能

dance 舞蹈

dandyism 时髦

De Chirico , Giorgio 乔治·德·基里科

De Stijl 风格派

Debord , Guy 居伊·德波

Delvaux , Paul 保罗·德尔沃

Der Dada (journal) 《达达》（杂志）

Derrida , Jacques 雅克·德里达

Descartes , René 勒内·笛卡尔

desire 欲望

Desnos , Robert 罗贝尔·德斯诺斯

Die Pleite (Dada journal) 《失望》 (达达杂志)

Dix , Otto 奥托·迪克斯

Documents (1929——30) (journal) 《文献》 (1929——1930年) (杂志)

Doesburg , Theo van 特奥·凡·杜斯堡

dream painting 梦之绘画

dreams 梦想

Ducasse , Isidore 埃塞德·杜卡赛

Duchamp , M arcel 马塞尔·杜尚

alias of 的化名

chance and 机会和

cult of 的膜拜

Fountain readymade现成品《泉》

Large Glass 《大玻璃》

LHOOQ 《长胡子的蒙娜丽莎》

masculinity theme 男性气质主题

mechanomorphs 机械生成论

readymades 现成品

Dulac , Germaine 谢尔曼·杜拉克

E

Eggeling , Viking 维金·埃格林

Einstein , Albert 阿尔伯特·爱因斯坦

Eisenstein , Serge 谢尔盖·爱森斯坦

Eliot , T. S. T. S. 艾略特

Eluard , Paul 保罗·艾吕雅

encounter , cult of the 遭遇膜拜

England 英国

Ernst , M ax 马克斯·恩斯特

alter ego 另一个自我

collage 拼贴

Freudianism 弗洛伊德主义

frottage 擦印画法

primitivism 原始主义

procreative theme 生殖主题

EROS exhibition (1959) “爱神”展览 (1959年)

eroticism 色情

ethnography 人种志学

Existentialism 存在主义

Expressionism 表现主义

Abstract 抽象

and Dada 和达达

F

Fantômas 《芳托马斯》

Fascism 法西斯主义

fashion 时尚

Fauvism 野兽派

faux naif style “伪天真”风格

feminism 女性主义

fetishism 恋物癖

Feuillade , Louis 路易·弗亚德

film 电影

Fini , Leonor 莱昂诺尔·菲尼

First World War 第一次世界大战

Flamel , Nicolas 尼古拉·勒梅

Fluxus movement 激浪派运动

Foster , Hal 哈尔·福斯特

Foucault , M ichel 米歇尔·福柯

found objects (objets trouvés) 随手拾来的物品

Fountain readymade (Duchamp) 现成品《泉》(杜尚)

Fourier , Charles 查尔斯·傅立叶

Fraenkel , Théodore 泰奥多尔·弗伦克尔

France 法国

Dada 达达

declining birth-rate 下降的出生率

ethnography 人种志学

Fauvism 野兽派

impressionists 印象派艺术家

and M orocco 和摩洛哥

1950s artists 20世纪50年代艺术家

politics 政治 , see also也见Paris 巴黎

Frazer , Sir James 詹姆斯·弗雷泽爵士

free association 自由联想

Fresh Widow 《新寡妇》

Freud , Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德

Freudianism 弗洛伊德主义

Freytag-Loringhoven , Baroness Elsa von 埃尔莎·冯·弗朗塔格-诺
布朗霍文男爵夫人

frottages 擦印画法

Futurism 未来主义

G

Galerie des Beaux Arts , Paris 巴黎美术展览馆

Gascoyne , David 大卫·盖斯科因

Gauguin , Paul 保罗·高更

gender identity 性别身份

Dada/Surrealism 达达/超现实主义

Surrealism 超现实主义

German Romanticism 德国浪漫主义

Germany 德国 : Dada 达达

Expressionism 表现主义

Neue Sachlichkeit 新即物主义

politics 政治 , see also 也见 Berlin Dada 柏林达达

Giacometti , Alberto 阿尔贝托·贾科梅蒂

Gober , Robert 罗伯特·戈贝尔

Gordon , Douglas 道格拉斯·戈登

Gorky , Arshile 阿希尔·戈尔基

Greenberg , Clement 克里门·格林伯格

Gross , Otto 奥图·葛罗斯

Grosz , George 乔治·格罗兹

mechanomorphs 机械生成论

pessimistic metropolitan images 悲观的大都市形象

photomontage 照片蒙太奇

politics 政治

Grunewald , Alfred (Johannes Baargeld) 阿尔弗雷德·格吕内
瓦尔德 (约翰内斯·巴格尔德)

Guimard , Hector 赫克托·吉马德

H

Haeckel , Ernst 恩斯特·海克尔

Haiti 海地

Hanover 汉诺威

Hausmann , Baron 豪斯曼男爵

Hausmann , Raoul 劳乌尔·豪斯曼

alias of 的化名

anti-humanism 反人文主义

and Hannah Hoch 和汉娜·赫希

nature mysticism 自然神秘主义

politics 政治

sound poetry 语音诗歌

Heartfield , John (Helmut) 约翰 (赫尔穆特)·哈特菲尔德

Hegel , Georg Wilhelm Friedrich 乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔

Heine , Maurice 莫里斯·海涅

Hennings , Emmy 埃米·亨宁斯

Heraclitus 赫拉克利特

Hermeticism 神秘主义者

Hérolde , Jacques 雅克·哈洛德

Herzfelde , Wieland 维兰德·赫茨菲尔德

Hesnard , Angelo 安杰洛·赫斯纳德

Hiller , Susan 苏珊·希勒

Hitler , Adolf 阿道夫·希特勒

Hirsch , Hannah 汉娜·赫希

Hoerle , Heinrich and Angelika 海因里希·赫勒和安格利卡·赫勒

homosexuality 同性恋

Huebner , Douglas 道格拉斯·许布勒

Huelshenbeck , Richard 理查德·许尔森贝克

humour 幽默

hypnotic trances 恍惚状态

Hyppolite , Hector 赫克托耳·伊波利特

hysteria 歇斯底里

I

idealism 理想主义

identity 身份

false 假的

gender 性别

racial 种族的

individualism 个人主义

insanity 精神错乱

International Constructivism move- ment 国际建构主义运动

irrationalism 非理性主义

Isou , Isidore 伊西多尔·伊苏

J

James , Edward 爱德华·詹姆斯

Jameson , Frederic 弗雷德里克·詹明信

Janco , M arcel 马塞尔·扬科

Janet , Pierre 皮埃尔·雅内

Japan 日本

Jarry , Alfred 阿尔弗雷德·雅里

JedermanneinseignerFussball (Dada journal) 《人与足球》

(达达杂志)

Jennings , Humphrey 汉弗莱·詹宁斯

Johns , Jasper 贾斯培尔·琼斯

Johnson , Jack 杰克·琼森

Jung , Carl 卡尔·荣格

K

Kahlo , Frida 弗里达·卡洛

Kandinsky , Wassily 瓦西里·康定斯基

Keaton , Buster 巴斯特·基顿

Kertesz , André 安德烈·柯特兹

Klein , Yves 伊夫·克莱因

Kraft-Ebbing , Richard von 理查德·冯·克拉夫特——埃宾

Krauss , Rosalind 罗瑟琳·克劳斯

Kristeva , Julia 茱莉亚·克里斯特瓦

L

La M ettrie , Julien Offroy de 朱利安·奥夫鲁瓦·德·拉美特利

La Révolution Surréaliste (journal) 《超现实主义革命》(杂志)

Laban , Rudolf von 鲁道夫·冯·拉班

labour 劳动

Lacan , Jacques 雅克·拉康

Lacerba (journal) 《蝎虎座》(杂志)

L'âge d'Or (film) 《黄金时代》(电影)

Lam , Wifredo 韦尔夫雷多·兰姆

Lamba , Jacqueline 雅克琳·兰芭

language 语言

Lao Tzu 老子

LeSurréalismeauService dela Révolution (Surrealist journal)
《为革命服务的超现实主义》(超现实主义杂志)

Lefebvre , Henri 亨利·列斐伏尔

Léger , Fernand 费尔南德·莱热

Leiris , M ichel 米歇尔·莱里斯

Leonardo da Vinci 莱昂纳多·达·芬奇

Les Demoiselles d'Avignon 《亚维农的少女》

lesbianism 女性同性恋

Lettrism 字母派

Lévi , Eliphas 埃利法斯·莱维

Lévy-Bruhl , Lucien 吕西安·列维——布留尔

LHOOQ (Duchamp) 《长胡子的蒙娜丽莎》(杜尚)

Liebknecht , Karl 卡尔·李卜克内西

Limbour , Georges 乔治·林布

Lissitsky , El 埃尔·李斯特斯基

literature 文学

Littérature (Dada journal) 《文学》(达达杂志)

Lucas , Sarah 莎拉·卢卡斯

Lull , Ramon 拉蒙·鲁尔

Luxembourg , Rosa 罗莎·卢森堡

Lynch , David 大卫·林奇

M

magic 魔法

M agritte , René 勒内·马格里特

Maintenant (literary magazine) 《现在》(文学杂志)

mannequins 人体模型

marriage 婚姻

M artinique 马丁尼克岛

M arxism 马克思主义

masculinity 男性气质

M asson , André 安德烈·马松

masturbation 手淫

materialism 唯物主义

M atisse , Henri 亨利·马蒂斯

M atta , Roberto 罗伯特·马塔

M auss , M arcel 马塞尔·莫斯

mechanization 机械化

mechanomorphics 机械生成论

M ehrling , Walter 瓦尔特·梅林

M énil , René 勒内·梅尼

M erz abstractions 莫斯抽象艺术

M esens , E. L. T. E. L. T. 梅森

3M exico 墨西哥

Minotaure (Surrealist journal) 《人身牛头怪》(超现实主义杂志)

M iró , Joan 胡安·米罗

M odernism 现代主义

M oholy——Nagy , László 拉斯洛·莫霍利——纳吉

M ondrian , Piet 皮耶·蒙德里安

montage 蒙太奇

M oreau , Gustave 古斯塔夫·莫罗

M orise , M ax 马克斯·莫里斯

M orocco 摩洛哥

mouvement flou 朦胧运动

Mulholland Drive (film) 《穆赫兰道》(电影)

M unich 慕尼黑

music 音乐

mythology 神话

N

Nadja (Breton) 《娜嘉》(布勒东)

Naville , Pierre 皮埃尔·纳维尔

Nazism 纳粹主义

negativism 否定论

négritude movement 黑人文化与精神价值运动

negro dances 黑人舞蹈

Neo-avant-garde 新先锋派

New York Dada 纽约达达

New York Surrealism 纽约超现实主义

Nietzsche , Friedrich Wilhelm 弗雷德里希·威廉·尼采

Nietzschean philosophy 尼采哲学

nihilism 虚无主义

Noske , Gustav 古斯塔夫·诺斯克

Nougé , Paul 保罗·罗杰

Nouveau Réalisme 新写实主义

Nozières , Violette 维奥莱特·诺奇埃尔

O

object-production 物品制作

objective chance 客观机会

Oedipus Complex 俄狄浦斯情结

Oldenburg , Claes 克拉斯·奥尔登堡

Oppenheim , M eret 梅雷·奥本海姆

Orwell , George 乔治·奥威尔

Oz (underground magazine) 《盎司》(地下杂志)

P

painting 绘画 : automatism 自动性

versus collage 与拼贴相比

dream 梦

oil 油画

versus photomontage 与照片蒙太奇相比

revalorization of 的重新评价

Surrealist 超现实主义者的

Papin sisters 帕潘姐妹

Paris 巴黎

Dada 达达

Dada-and-Surrealism 达达和超现实主义

mouvement flou 朦胧运动

Surrealism 超现实主义

Paris Peasant (Aragon) 《巴黎的乡人》(阿拉贡)

Parker, Cornelia 科妮莉亚·帕克

Penrose, Roland 罗兰特·潘罗斯

Péret, Benjamin 邦雅曼·佩雷

Performance Art 行为艺术

Phalansteries 法伦斯泰尔

phonetic poetry 语音诗歌

photo-opportunities 拍照机会

photography 摄影

photomontage 照片蒙太奇

versus painting 与绘画相比

Picabia, Francis 弗朗西斯·皮卡比亚

Picasso , Pablo 巴勃罗·毕加索

Pioch , Georges 乔治·皮奥奇

Plateau , M arius 马里于斯·普拉托

poetry 诗歌

anti-colonialist 反殖民主义

automatism 自动性

Dada 达达

phonetic 语音的

and state of soul 和灵魂的状态

Surrealist 超现实主义

politics 政治

advertising 广告

and avant-gardism 和先锋派

Berlin Dada 柏林达达

and Catholic organizations 和天主教会

Dada and Surrealism 达达和超现实主义

Paris Dada 巴黎达达

and photomontage 和照片蒙太奇

Surrealism and 超现实主义和

Pollock , Jackson 杰克逊·波洛克

Pop Art 波普艺术

populaire (mass culture) 流行 (大众文化)

pornography 色情作品

Prague 布拉格

Precisionism 精确主义

primitivism 原始主义

procreation 生殖

proto-Dada 原始达达

psychoanalysis 精神分析

psychology 心理学

psychosis 精神异常

R

racial identity 种族身份

rationalism 理性主义

Ratton , Charles 查尔斯·拉顿

Rauschenberg , Robert 罗伯特·劳森伯格

Ray , M an 曼·雷

readymades 现成品

Realism 现实主义

Redon , Odilon 奥迪隆·雷东

Régis , Emmanuel 埃马纽埃尔·雷吉斯

relativism 相对主义

religious iconography 宗教肖像画法

religious parody 宗教戏仿

Resistance movement (French) 抵抗运动 (法国的)

Reverdy , Pierre 皮埃尔·勒韦迪

revolution 革命

Ribemont-Dessaignes , Georges 乔治·里伯蒙——德塞涅

Richter , Hans 汉斯·里希特

Rimbaud , Arthur 阿尔蒂尔·兰波

Rivera , Diego 迭戈·里维拉

Rivière , Paul 保罗·里维埃

Romania 罗马尼亚

Romanticism 浪漫主义

Rosenquist , James 詹姆斯·罗森奎斯特

Roudinesco , Elizabeth 伊丽莎白·卢迪内斯库

Rousseau , Henri 亨利·卢梭

Roussel , Raymond 雷蒙·胡塞尔

Roux , Paul 保罗·鲁

Rubin , William 威廉·鲁宾

Rubiner , Ludwig 路德维希·鲁宾纳

Russian Revolution 俄国革命

S

Sade , M arquis de 德·萨德侯爵

sadomasochism 施虐受虐狂

Saint-Simon , Henri de 亨利·德·圣西门

Sanouillet , M ichel 米歇尔·萨努耶

Sartre , Jean-Paul 让——保罗·萨特

Schamberg , M orton 默顿·尚伯格

Schiaparelli , Elsa 埃尔莎·夏帕瑞丽

Schwitters , Kurt 库尔特·舒维特

sculpture 雕塑

seances 降神会

Second World War 第二次世界大战

Seiwert , Franz 弗朗兹·塞威特

Serner , Walter 瓦尔特·塞纳

Seurat , Georges 乔治·修拉

sexuality 性欲

Sheeler , Charles 查尔斯·希勒

shell shock 炮弹休克综合征

Sheppard , Richard 理查德·谢泼德

Sherman , Cindy 辛迪·舍曼

Sima , Josef 约瑟夫·西玛

Situationism 情境主义

social interaction 社会互动

Social Realism 社会现实主义

Society of Independent Artists独立艺术家协会

sodomy 鸡奸

songs 歌曲

Sontag , Susan 苏珊·桑塔格

Soupault , Phillipe 菲利普·苏波

Spanish Civil War 西班牙内战

Spartacists 斯巴达克联盟成员

spiritualism 唯心论

Spoerri , Daniel 丹尼尔·斯波利

St Paul 圣保罗

Stieglitz , Alfred 阿尔弗雷德·斯蒂格利茨

Strand , Paul 保罗·斯特兰德

Styrsky , Jindrich 金德里奇·斯蒂尔斯基

Suleiman , Susan Rubin 苏珊·鲁宾·苏莱曼

Surrealism 超现实主义

afterlife of 的影响

anti-Catholicism 反天主教

anti-colonialism 反殖民主义

automatism 自动性

body and 身体和

critics of 的评论

and Dada 和达达

film 电影

Freudianism and 弗洛伊德主义和

gender 性别

international exhibitions of 的国际展览

internationalism 国际主义

mass culture 大众文化

mystical thought 神秘主义思想

objects 物品

origins 起源

painting 绘画

photography 摄影

poetry 诗歌

and politics 和政治

primitivism 原始主义

public personae 公众表象人格

publications 出版物

unconsciousness 无意识

urban mythology 城市神话

Svankmajer , Jan 杨·史云梅耶

Symbolism 象征主义

T

Tabard , M aurice 莫里斯·塔巴尔

Taeuber , Sophie 苏菲·达厄贝

Tanguy , Yves 伊夫·唐居伊

Tanning , Dorothea 多萝西·唐宁

Taoism 道教

Tatlin , Vladimir 弗拉基米尔·塔特林

taxonomy 分类学

Teige , Karel 卡雷尔·泰格

391 (Dada journal) 《391》(达达杂志)

Toyen (Marie Cernunov 颀) 陶妍 (玛丽·赛努诺娃)

Tropiques (journal) 《热带》(杂志)

Trotsky , Leon 列夫·托洛茨基

Trotskyism 托洛茨基主义

Turner Prize 特纳奖

Tzara , Tristan 特里斯坦·查拉

U

Ubac , Raoul 拉乌尔·乌贝克

unconscious 无意识的

United States 美国 : Dada 达达

Surrealism 超现实主义

V

Vaché , Jacques 雅克·瓦谢

Van Gogh , Vincent 文森特·梵高

Vaneigem , Raoul 哈伍尔·范内哲姆

Variétés (Surrealist magazine) 《变体》(超现实主义杂志)

Vitrac , Roger 罗歇·维塔克

W

Warhol , Andy 安迪·沃霍尔

Wigman , M ary 玛丽·魏格曼

Wilde , Oscar 奥斯卡·王尔德

Wildenstein , Georges 乔治·维尔登施泰

Williams , Linda 琳达·威廉斯

Wood , Beatrice 碧翠丝·伍德

Wunderkammer (cabinet of curiosities) “奇珍异宝室”

Y

yBa (young British artists) 青年英国艺术家

Z

Zurich Dada 苏黎世达达

A Very Short Introduction

牛津通识读本

缤纷的语言学 Linguistics

[英国] P.H. 马修斯 / 著
戚焱 / 译

译林出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

缤纷的语言学 / (英) 马修斯 (Matthews, P. H.) 著 ; 戚焱译. —
南京 : 译林出版社 , 2013.6

(牛津通识读本)

书名原文 : Linguistics : A Very Short Introduction

ISBN 978-7-5447-3284-0

I. ① 缤... II. ① 马... ② 戚... III. ① 语言学 IV. ① H0

中国版本图书馆CIP数据核字 (2012) 第219863号

Copyright © P.H.Matthews 2003

Linguistics was originally published in English in 2003.

This Bilingual Edition is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the People's Republic of China only, excluding Hong Kong SAR, Macau SAR and Taiwan, and may not be bought for export therefrom.

Chinese and English edition copyright © 2013 by Yilin Press, Ltd.

All rights reserved.

著作权合同登记号图字 : 10—2007—046号

书 名 缤纷的语言学

作 者 [英国] P.H.马修斯

译 者 戚 焱

责任编辑 於 梅

原文出版 Oxford University Press, 2003

出版发行 凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社

集团地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路1号A楼，邮编：210009

电子信箱 yilin@yilin.com

出版社网址 <http://www.yilin.com>

版 次 2013年6月第1版 2013年6月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-3284-0

目录

[序言](#)

[第一章 语言研究](#)

[第二章 “语言人”](#)

[第三章 穿越时空的语言](#)

[第四章 语族](#)

[第五章 语言的多样性](#)

[第六章 语言是什么](#)

[第七章 语言的系统性](#)

[第八章 声音](#)

[第九章 语言与大脑](#)

[索引](#)

[返回总目录](#)

序言

胡壮麟

受南京师范大学张杰院长之托，要为本书写个序。对我来说，在完成此任务的同时，也把它看作一次难得的学习机会；换言之，如果我不阅读全文，也没法写这个序。工作繁忙，难免走马观花，这里只是汇报一下自己肤浅的感想。

本书是一本关于普通语言学的读物。从各章的内容看，涉及语言学的任务和内涵、人类的语言、历时语言学、共时语言学、比较语言学、语言系统和句法学、语音学和音系学、神经语言学等专题。显然，在一本小书中，对每个专题不可能讲得很透。为此，阅读者不妨把注意力放在理解有关内容的一些主要观念上，如系统、言语、结构、语族等概念，也就是本书中提出的“元语言”，再具体点说，为了谈论有关语言的问题，我们首先要掌握谈论语言的语言。

既然内容有关普通语言学，在说理和取材举证上，它与一般语言学教材有所不同，如为英语读者编写的语言学教材偏重于枚举英语的例子，为中国学生编写的教材则偏重于汉语例子。但在本书中，尚有德语、法语、意大利语、希腊语、梵语、拉丁语，乃至吐优卡语，等等。原书作者的用意是很明确的，就普通语言学来说，我们所关心的语言现象或规律应该更具概括性和普遍性，应该在多种语言中比较、归纳和抽象。当然，我们不可能掌握这么多语言，但起码要在立足于本族语和自己学过的一两门外语的基础上，将视线看得更远一些，更广一些。

本书的最大优点是深入浅出，将一些非常复杂深奥的理论和观点娓娓道来，引人入胜。对一些概念和事实能根据不同情况，用地图、表格、图像、肖像照等多种方式加以介绍。语言学一类的课程因其对逻辑和分析的强调，往往不太受文科学生欢迎。我印象中最深的是有次上课时有位学生情不自禁地举例说：I hate linguistics！多么直率！

因此如何帮助学生学好语言学有关课程是摆在我们语言学教师前面的艰巨任务。本书作者对这些问题的处理是成功的，值得我们学习。

本书的另一个优点是在作者饶有趣味的叙述中，不时提出一些让我们思考的问题。从第一章第一段作者便开门见山地提出“什么是语言学”以及“我们为何要将‘科学’一词引入这一领域呢？”一直到关于“语言与大脑”的最后一章，作者还在发问：“从以上观点可以做出许多假设，首先是我们至少可以知道语言控制区所处的位置，即使我们说不清控制的过程，但对于语言控制区的位置，我们到底有多大的把握呢？”读者如能对书中这样的或那样的、过去的或当代的、直接的或间接的问题有所反应，有所思考，并力图找出答案或表达自己的观点，必将是成功的学习者，必将是本书作者所期待的能和他对话的学习者。我深信，读者中能说I like linguistics的同道者还是有的！如果世界上只有一种声音，那么科学研究就会行之不远。如果有多种声音，那么我们就将进入“缤纷的语言学”世界了。

正是在这一点上，我还想多说一句。从全书内容看，本书作者更倾向于采用历史的、文化的、社会的视角来观察和讨论语言问题，但他并没有摒弃心理学家和认知语言学家所做的工作。即使作者并不赞同乔姆斯基的有些观点，他还是采用讨论式的口吻，甚至在正文间插入乔姆斯基的照片，这种有容乃大的精神值得我们学习。

翻译本书要求宽博的语言学知识和扎实的中英文功底，这保证了展现在我们前面的是一本译文流畅、意义通达的语言学著作，我就代表读者向本书译者预致谢忱吧。

2008年5月16日

北京大学蓝旗营寓所

第一章

语言研究

什么是语言学？词典将其定义为有关语言的学术性研究，或简称为有关语言的“科学”。语言研究者被称为语言学家。本书旨在揭示各类语言学家的兴趣所在以及语言的本质。但是我们为何要将“科学”一词引入这一领域呢？

人类语言当然是人类独有的，这么说并不深奥。语言研究者通常只能从自身即局内人入手。我们每个人至少会说一种语言，因此我们是在探讨自己生活的一个中心环节。我们处于有利的位置，因为我们能够认清许多局外人无法意识到的东西。但作为局内人，我们同时也面临着一些障碍。

有些科学家对其他物种的“语言”（我们不由得想要这么称呼）进行了研究。比如，我们知道许多鸟儿唱歌是为了占据地盘，蜜蜂发音是为了告诉同伴食物源的地点，还有一些灵长类动物的喊叫也非“天生”就有，其中部分也是后天学习所得。秋天，当我在花园里修整花草时，常常被欧洲知更鸟的歌声所吸引。这是唯一一种在非生殖季节拥有领地的鸟类，因此当其他鸟儿默不作声时，它却放声高歌。它的歌声很复杂，由若干段落组成，每段“主题”各异，互不相同，约持续一到两秒。据此，我们不难发现知更鸟歌声的结构，但人类的科学家缺乏足够依据证明这些很小的声音单位包含具体的“意义”。

秋天也是教授们为生活而忙碌的季节。当我准备讲稿时，我的脑海里浮现出这样一个问题：一个局外人该如何解析爱说话的智人发出的各种声音呢？假想一群外星人乘坐飞碟来到地球，对人类进行研究，他们不能用流利的美式英语对我们提问，当然电影中的对白除外。但假设——已经有人做过一些这方面的假设——他们以一种类似人类语言的声频彼此交流，如此一来，他们至少能听到我们在说些什么。他们会发现，我们聚在一起时很少默不作声。有时我们边干活边

讲话，如一边烧饭或是一边吃饭，一边说话。其他时候，我们除了长时间的闲聊，则什么也不干。或许我们只是坐在椅子上，偶尔移动四肢或变换姿势。有时甚至是一群人围坐在一起倾听某个人讲话，就好像教授给一群学生授课。外星科学家可能无法立即读懂这一交际方式。试想，聪明的人类花费了多长时间才最终破解鸟儿的歌声！假如他们拥有类似于人类的洞察力，又将如何分析录下的声音呢？

作为局内人，我们认定言语由单词组成。比如，有人说three oranges，单词three是一个具有某个意义的词，oranges则是另一个具有不同意义的词。但局外人可能对此不太了解。如果你对此怀有疑虑的话，那么就试着去听一种完全陌生的语言，其停顿通常出现在说话者呼吸或犹豫时，若要进一步划分出更小的单位，则存在一定的难度。因此，就算我们确信该单位的存在，也无法准确判断其起止位置。如果还不是很清楚，可参见下面图1关于在英语中三个连续自然说出的单词录音。信号差异主要体现在元音与辅音的区别，而词与词之间并没有断开。外星观察家开始似乎只能听到一段不断变化的言语，但又怎能确定其中的某一部分是否具有独立的功能呢？

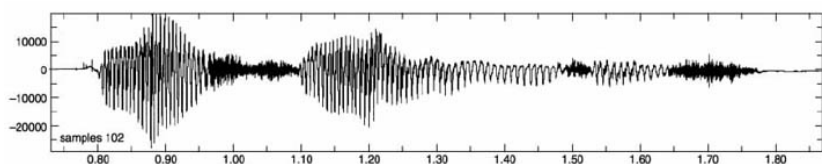


图1 **those three oranges**的波形图。它说明听觉信号随时间（从左至右）变化而变化，时间间隔为十分之一秒。

一种常规方法是在不断重复的信号与观察得到的人类行为之间建立联系。这正是我们在判断其他物种的“报警信号”时所采取的手段。一旦信号发出，听力所及范围内的同伴或躲藏，或上树，或飞走，或奔跑。不过稍加思考后不难发现，语言研究其实很少以这种方式进行。

以一群边喝咖啡边谈话的人为例，其中一人手持咖啡壶问有没有人要再来一些。我们很难预测他提问的具体内容，他可能说的是“有

人需要再来一些咖啡吗”，或者“有谁再来一杯”，或者“要再来一杯吗”。作为对这些或者其他提问的回应，有的人会端起杯子让人把咖啡加满，有的人只是摇摇手。提问者讲话时甚至根本不必手持咖啡壶，即使拿着壶，壶也可能是空的。如果有人要加，就去厨房帮他加满；如果没有人要加，对外星观察家而言，则什么也没发生。即使咖啡就在眼前，咖啡壶被人拿着，也不一定就表示要不要添加咖啡。说话者可能是问某人是否记得把咖啡列在购物清单上了。这在日常交流中是很常见的。那么，外星人怎样才能发现言语是由类似咖啡这样的单词组成的呢？

对于讲座，外星人更难理解。几乎一直是报告人一个人在讲。即使有人在讲座上发言，通常也是针对报告人，而非其他听众。学生听讲座时大部分时间忙于记笔记。假设一位学生没有理解的话，他为什么要记笔记呢？外星人可能会将此视为有力的佐证，证明人类的言语总体而言并不涵盖具体的“意义”。讲座可能会被视为一种周期性的仪式。在这种仪式上，年纪较长的成员在较年轻的成员面前表现权威。这似乎与我们平常所见的知更鸟占据领地并无多大区别。而我们的布道可能会被他们视为一种更加复杂的“居高临下的仪式”。另外，还有流行音乐会，外星人会觉得观众的地位低于表演者，他们以跳舞、欢呼和鼓掌的方式表示出自己的屈从。外星观察家对讲座、布道、音乐会等形式的观察非常精确，但他们的观点却与实际相差甚远！

作为一个局内人，研究语言具有非常明显的优势。例如，我们起码知道，有些声音是“语言”，而另一些却不是。（可以想象，一个局外人得反复揣摩咳嗽和打喷嚏的含义。）我们还知道，语言不是统一的，在相邻的社区以及相近的政治集团中使用的言语不尽相同。因此，语言学应被视为一门关于多种语言的科学。我们知道言语是由具体的、更小的单位所组成，而这些单位又由元音和辅音这样的单位所组成。我们还知道，语言不仅仅是以面对面的形式交流眼前事项的工具，它还被人们用来思维和计算，可以说语言无时不在、无处不在，有时还相当复杂。

如果站在外星人的角度研究人类语言，同样有很多有利条件。而

作为局内人，我们应力求做到公正客观。每个人都会说话，每个人都要用语言本身来谈论语言。哲学家所谓的“元语言”即用以谈论语言的语言，通常具有“客观语言”的基本特征。任何一个研究人员都不可能跳出这一循环。在本书中，“我们”代指语言学家。“人们”表示研究主体的集合。任何一处提到的“我们”都是指“人们”。在最后的分析中，“人们”也都是“我们”。例如，知道“bird”用法语说是oiseau的人们正在像语言学家一样，用某种语言（如英语）来讨论一种语言。

小心意义

让我们进一步分析这个有关法语的表述。oiseau是斜体，这是语言学家在引用单词或词组时的惯例，如les oiseaux（“鸟儿们”），J'ai vu les oiseaux（“我看见了鸟儿们”）。另一个惯例是将翻译放在引号中，如oiseau（“鸟”）。那么，当我们说到“表示‘鸟’的那个词”，这是什么意思呢？乍一看，这句话直接明了。人们必须谈论世界上不同种类的动物：鸟、昆虫、蛇等等，任何语言必有一词与之对应。不同的语言用不同的词表示“鸟”：英语是bird，法语是oiseau，西班牙语是pájaro，等等。但由此产生一个根深蒂固的谬误，这一谬误直到20世纪才被语言学家和哲学家纠正。我们总是需要借助某种语言来讨论语言，如在英语中有bird这个单词，它的意思是“鸟”。人们常常在学会该单词前，就已经掌握了它的意义。

这一谬误粗略说来就是，单词是先在事物的名称。下面这段话引自钦定本《圣经·创世纪》，描述的是亚当作为伊甸园中唯一的人，如何为与他共同生活的动物取名。

耶和华神用土做成荒野、各种走兽和飞鸟，一一带到亚当前，他说什么，那个物种就取什么名称。

很多个世纪以来，这段话在基督教盛行的欧洲一直处于语言学思想的中心位置。另一段重要的话是有关巴别通天塔的故事，在同一本书中稍后出现。亚当取名的故事将语言的起源阐释为某种在我们周围罗列事物的方式。第二个故事解释了为什么“整个地球”没有使用“同一种语言 and 同一种言语”。因为上帝为了束缚人类，故意以此来“困惑”大众（11.1——9）。

不管起源如何，这种“困惑”始终困扰着我们。不妨从另一角度来讨论bird和oiseau。这两个单词都是斜体，英语中的bird和法语中的oiseau均指代一类动物。说英语者用those birds表示不同种类的鸟群；而为了表达相同的意思，说法语者则用ces oiseaux。以上是我们的基本发现，主要涉及单词在不同语言中的使用方式。人们通常使用英语、法语或某种其他语言来表达物体的名称，因此不难达成共识：法语中的oiseau可以用英语中某个与之意思相近的词（放在引号中）代替。在英语中，我们用“bird”表示oiseau，正如在法语中，我们用“oiseau”表示bird。然而，我们不可强求每种语言中都有某个意义指向一个先在的“鸟”的概念。各种语言之间的主要关联存在于bird和oiseau之间，存在于在这两个单词和西班牙语pájaro之间，如此等等。

从上述观点出发，我们对于词汇意义等值的缺失就不会感到惊讶了。比如，法语学习者都知道，法语中没有一个是与英语中的river相对应的单词。有时可以用fleuve，但多数情况下用rivière。即便用rivière，也无法准确表达英语中river和stream之间的细微差别。英、法两国世代为邻，它们的语言存在许多共同点。在这个例子中，我们可以从对应点谈起。但有时明显的相似点却会误导我们。

例如，“母亲”在纳瓦霍语中怎么说？纳瓦霍语（Navajo）这个词的发音与它的另一个写法相同（“Na-va-ho”），它是生活在美国西南部地区的一个民族所使用的语言。他们至今拒绝只用英语交流。如我们料想的一样，他们的传统文化尽管与我们的相距甚远，但有一点是相同的，那就是无论是他们还是我们，都是由女子生育出来的。英语中的mother是指每个人与他/她的母系长辈间的生物学上的关系。可

以说，某些“意义”先于相应的单词而被我们人类所感知。

最先研究该民族的人类学家发现，在该民族的语言中，有一个词shimá对应英语中的mother，但它的基本意思并不是“生物学上的女性家长”。根据加里·维瑟斯本20世纪70年代做的有关记录，该民族特别强调shimá繁衍和维持生命的行为。只要具有此种行为的生物，就可被称为shimá。在一个对其他人或动物的权利极其敏感的社会中，母系一族的任一成员都是shimá。进一步扩展下去，每一个女性成员都是shimá。这个词常常是有效的：比如，shimáyázhi可以用来翻译aunt（虽然不是每次都可以）。我们甚至可以将shimá的所指延伸至人类以外，因为不只是人类繁衍和维持生命。如玉米田、羊群也是如此，它们也可以被称为shimá。地球本身也是，它也是shimá。

我们感叹道：“啊！当人们说‘大地母亲’时，并非说地球是一位真正的母亲。”当然，在英语中，mother的原义是指生物学上的女性家长，上述表达方法只是第二位的。词典上通常首先给出单词的基本意义，然后是一系列的引申意义，如其他担当母亲角色的人，或许多能够繁殖的物种，等等。但在纳瓦霍人传统的文化中，地球并不只是一个shimá。用维瑟斯本的话说，它“不但是一位真正的母亲……而且还是一位最伟大的母亲”。因为地球本身是有生命的，她创造了最早的纳瓦霍人，并不断供养她的子孙后代。对shimá在纳瓦霍人语言文化系统中的特定含义，我们仅仅涉及一点“皮毛”。通过对该词的阐释，我们清楚地意识到，不能想当然地认为其他语言中一定存在与我们的母语相对应的单词。同样，我们也不能从单词mother中抽象出一个意义“mother”，并用其他意义如“雌性”、“家长”等来界定这个意义，我们理所当然地认为其他语言已明确将这两个意义与别的意义区分开来。“意义”并非与生俱来或任意存在，它们与文化密切相关，而语言只不过是文化中的一个方面而已。

由此我们得出结论：语言之间存在明显差异。我们应在自身文化和语言的情景中，学会客观地审视语言。在古希腊历史以及《圣经》里，有一种根深蒂固的理念：单词就是名称。因此，我们很自然地认为，正如Mary Smith是某个可见到的人的名字，bird、mother或love

也都是某种客观存在的事物的“名称”。同样，人们自然而然地将本族语放在引号中来解释另一种语言的意义。当我们说oiseau的“意思是‘bird’时”，是基于这样一种想法，即有一个意义“bird”摆在那里，这个意义与oiseau紧密相关。按此逻辑，bird的“意思也是‘bird’”。

严格地讲，上面这句话是不是一句废话？我并没有下此结论，否则，许多同行会提出相左的意见。相对于单词或更小的单位（如元音和辅音）来说，意义似乎更加复杂难懂。这些单位是不是一望而能知其意呢？

单词

我们对于诸如bird这样的单位组合视若无睹。毕竟，我们不是外星观察家，我们对于语言的研究已经有了良好的开端。然而，如果不能仔细观察我们的语言，这个良好的开端完全可能是假的。比如，我正在以书面形式讨论语言，因而很容易确定书面语中的每一个单词，如bird、mother以及oiseau。这样做没有不当之处，反过来却很愚蠢可笑。同样的做法有时是正确的，有时却失之偏颇。

在英语中，将书面语看作口语表达的指南是欠妥的。come中的ome与home中的ome并不押韵；call中的元音与haul、bought中的一样，后两个写出来分别是au和ou（或ough）。因此，有时在字母组合旁附上音标，放在方括号中，作为词典中的发音指南，这一做法有时于学习者大有裨益。在《简明牛津英语词典》里，按照英国南部的读音，come和home旁分别标注着[kʌm]和[həʊm]。[həʊ]中从[ə]到[u]表示元音从前面往后面移动。相对于[kʌm]（come）和[kɔl]（col）中的短元音而言，[kɔːl]（call）中的元音为长元音，其中[ː]是长元音的标志，再如，[hɔːl]（haul）、[bɔːt]（bought）、[kɔːk]（cork）、[pɔː]（pour）中的元音均为长元音。

按照惯例放在方括号中的字母是国际音标（IPA），发明国际音标的目的是为了标注任何一种语言。音标[ʌ]相应地具有绝对意义，与come中的元音非常相似。国际音标本身只不过是一种书写体系。我

们稍不留心就以为每个单词都能被单独标注。例如，句子She will come由三个单词组成：She（[ʃi:]）、will（[wɪl]）和come（[kʌm]）。在She'll come中，“will”的音标变为[ɪ]（'ll），这样还能算是三个单词吗？

另一种是把She'll看作一个词，用音标标注为[ʃi:l]，与[fi:l]（feel）相似。持相反意见的人认为，单词中的撇号说明，'ll是单词will的缩写。下面以blackberry为例，它写作black和berry，显然是两个单独的词，如词组a black berry（“一个黑色的莓子”）。那为什么现在变成一个单词而不是两个单词呢？事实上，作为单个的单词，berry的相对重音在第一个音节。在表示“黑色的莓子”时这两个单词的音标为['blak'berɪ]。值得一提的是，国际音标中的重音符号是[ˈ]，该符号出现在black和ber-上。在blackberry中，black的重音更强，而ber-在很多情况下失去[ɛ]这个音，取而代之的是元音[ə]（专业术语为“非重央元音”），它常常出现在非重读音节中，如['blakbərɪ]。[ə]与['bʌtə]（butter）中的第二个元音相似。而ber-有时元音缺失，这个单词就发作为['blakbrɪ]。此时，“berry”可被看作元音弱化。事实上，我们在拼写单词时常常前后矛盾。如hot dog并非总是拼成hotdog（['hʌtdʌg]），monkey puzzle也不总是写成monkeypuzzle。还有，boyfriend（['bɔɪfrɛnd]）也就没有必要一定写作boy friend了。

现在假想在你面前有一种没人书写过的语言，其中有几个意思与She'll come、They arrived和I'll have eaten相近的表达法。这些表达法分别应该算作几个单词呢？显然，不能根据英文翻译来推断，因为这些表达法可能分别只对应一个单词，而在英语中用到的单词数量却不相同。类似的问题常常困扰着欧洲传教士和行政官员。他们在书写非洲南部的语言或者其他什么语言时往往对单词的划分把握不准。事实上，即使他们书写的语言非常相似，其中有些人倾向于聚合，其他人则倾向于区分。由此可见，语言学家所面临的主要任务之一就是明确“单词”的定义及其划分依据。

作为一门“科学”的语言学

“科学地”研究一门语言，意味着在接受专业训练前，至少不应培养一种毫无批判地、“不科学地”接纳一切事物的思维方式。我们应尽可能客观地评价每一种语言以及所有语言的本质。做到这一点虽然很难，却非常有意义。

“科学”含义广泛，大学里通常将之与“文科”或“人文学科”相对应。“科学家”往往专注于技术革新和创造发明，他们整天泡在实验室里，运用崭新、昂贵的器皿，反复进行实验，最后总结出一些高深莫测的理论。相反，“文科”研究者则通常在图书馆查阅资料，伏案苦读，整合知识，运用推断能力，形成独树一帜的见解。大部分学生在进入大学前，就确定了将来的研究方向。当获得学位时，另一扇门对他们已基本关闭。

语言学则将两者有机结合在一起。显然，它具有“文科”的一面，因其与其他的人文学科紧密联系。比如，一些语言学家是研究语言发展的历史学家，而另一些则更接近于哲学家。语言学和“社会科学”密不可分，尤其与社会学和人类学关系密切。同时，它还具有“科学”的一面，主要体现在声学及声音的产生和感知上。许多跨入大学校门的新生对于学习现代语言只是懵懵懂懂，不知道究竟意味着什么，往往两三年后才意识到他们对语言学是如此着迷。

其实，划分“科学”和“人文学科”之间的界限并没有太大的意义，因为语言研究不过是一门由局内人自身实践、关于“人类”核心问题的“科学”而已。

第二章

“语言人”

语言学家认为“理智”且“博学”的智人首先是作为语言人，即会“说话”的物种而出现的，因为人类与其他物种最明显的区别就在于语言。

黑猩猩和大猩猩与人类关系最为密切，接下来要数其他不同种类的猿以及灵长类动物。我们可从电视上观察到它们的行为举止或聆听到它们发出的嘈杂叫声。总的来说，它们的发音单调乏味。此外，它们还通过诸如面部表情、手臂运动、触摸等其他方式进行交流，在这一点上与人类极其相似。它们与人类的最大区别在于语言方面。图2中一只母黑猩猩正在从另一只黑猩猩的毛发中挑拣扁虱和虫子。灵长类动物学家将此行为称为“整饰”。整饰的主体及对象是由动物之间的地位及其社会关系所决定的。不妨以两个关系较为亲密的女人作比。她们一起做饭，这么做本身可被看作友情的一部分。而在整个过程中，她们不会一言不发。如果已婚的话，话题可能是丈夫和孩子，甚至计划一次海滨之旅或者讨论其他与手头干的活毫不相关的话题。如果说黑猩猩的社会微结构通过整饰来维持，那么“语言人”的社会则首先由言语来维系。

这种对我们有重要意义的行为究竟源于什么呢？人的种类还包括现已灭绝的早期人种：能人。化石证据表明，他们大约于两百五十万年前生活在非洲的东部和南部。更早些的化石是“人科动物”（一种与猿相比更接近人的灵长类动物）的。因此不难推断，用声音来交际的方式并不仅仅存在于人类或距离人类最近的物种之中。不过，它的发展极其迅速。根据所谓的“分子钟”推算，人科动物与黑猩猩于五百万至八百万年前分离开来。从整个人类的进化史来看，这段时间并不算长，而我们所讨论的正是产生于这一阶段并生存下来的物种。使语言得以产生的那些变化究竟是逐渐发生的还是突然发生的？它们存在哪

些有利或不利方面？对于所发生的一切，我们究竟能够了解或猜测到多少呢？



图2 黑猩猩的整饰。

言语结构

语言是有声的。确切地说，最初它就是一种有声的形式。一种动物唧喳作声，传递讯息，自然不可能被食肉动物灭绝。语言就是由此唧喳之声演变而来。在过去的五千年里，产生了书面语。现代社会的书面语已然形成了独立的体系。如今，在所谓“文明”或“发达”的国家里，仍有许多人不识字。我们常被称为会“说话”的物种，而不仅仅是能“写字”的物种，即“书写人”。

因此，我们应格外小心，不可将言语特征简单等同于某种书写体系的表征。相反，它往往与某些非言语行为紧密结合在一起。人们说

话时，有时微笑，有时皱眉，有时招手或指向谈论的东西，有时摇头或手头干着其他事情。如图3所示，尽管做这个手势的人并没有恶意，但它在不同国家含义迥然不同。言语本身音量可大可小，语速可急可缓，音高可高可低。假想彼得正在外面玩耍，这时妈妈叫他的名字。他听到妈妈的喊声，却毫不在乎，不做任何反应。接着，妈妈可能会用一种更加紧急的声调重复他的名字：音量加大，元音拖长，元音音高平缓，或整体音高降低。声调好比“整饰”，对于维系家庭成员及朋友间的联系起着举足轻重的作用。与熟人交谈时，话语在音高、节奏和音量等方面常常能够协调到某个合适的位置，使人听起来舒心悦耳。例如，小说和电影剧本总是最大限度地彰显这些特征。然而，最重要的部分是书面语与言语之间的共同之处。

最明显的一点是言语由单词组成。更宽泛地说，言语结构根据不同意义对不同单位加以区分。例如，Peter一词可在不同组合中表示同一个人：在She likes Peter中，出现在likes之后；在She looked at Peter中，出现在at之后；在Peter likes her中，则出现在likes之前，等等。



图3 一个手势。某人不耐烦地招手：“过来！快点！”然而，在所有国家，所有情况下，这个手势的含义都一样吗？

同样，单词自身也有结构。如，Peter由辅音[p]（p）接元音[i:]（e），及[t]（t）和[ə]（er）构成，加上重音，音标为['pi:tə]。这些更小的单位还能形成其他组合：比如就[p]来说，后面接[t]组成[pIt]（pit），前面加[i:]是[hi:p]（heap），前面加[α]后面接[ə]为['kʌpə]（copper）。但有一点值得注意，以上提及的单位本身均无独立意义。所以说，语言由两层结构组成：一层是形成特定组合的有意义的单位，另一层是更小的、本身没有任何意义的单位。

类似于此的话语结构似乎并非是从黑猩猩或其他现有的灵长类动物演变而来的。然而，它却是我们人类高效交流体系的关键所在。

我们可以通过假设一种更加简单的体系来体会它的重要性。新的

体系既没有“单词”也没有像元音和辅音这样的单位。人们说话无须很多努力：说出的话与其他灵长类动物的“叫声”无甚区别。如果真是这样，这些话语所能传达的意义就极其有限了。

叫声本身可能会非常复杂。例如，某个人会指着另一个人发出低音的咆哮，接着音高上扬，这可能意味着“他”或“她”病了。为了表示“他”或“她”调皮，这个人则会发出高音的咯咯的笑。这个人如果自己感到不舒服，可能在发出一连串咆哮声后连着一声叹息。各种叫声间的区别主要在于整体的差异。如最后一例中一连串的咆哮声并不是代表“我”；同样，叹息也不代表“病了”，因为这个人在表达“他”或“她”生病的时候就没有发出叹息。

上述体系对于意义表达是否有效呢？相对于灵长类动物的叫声，它所涉及的范围要宽泛得多。那么，如何区分不同种类的叫声呢？原则上，可以依赖一些细微差异：比如，有些咆哮音高较高，持续时间较长，另外一些则达到五次或六次。如果仅仅找出区别，似乎意义不大，关键要保证各种叫声不能相互混淆。区别越小，越是容易混淆。比如，青少年的低音咆哮可能被误认为是成年人的高音咆哮。另一解决办法就是使叫声拉长或复杂化。但如果那样的话，又面临着问题，因为叫声不可能复杂到接近真实语言的情形。特别考虑一下警告：这在其他物种听来就是“报警信号”。它们应清晰而简洁。显然，一声提示附近有危险动物（灵长类动物的叫声大约就是这么个意思）的叫声要比连续几声提示远处草丛中有一只雌狮或前面有六只鬣狗的叫声更加有效，因为后者需要花费较长时间，结果往往会延误了判断。

另一可能（对我们来说）是用不同的“单词”来表示雌狮、草地等等。假想一种与语言类似的体系，但其中的单词却并非由元音和辅音这样更小的单位所组成。Peter is sick由下面两部分组成：低音咆哮（“Peter”）和痴笑（“sick”）。如要表达Mary is happy，可以用吠声（“Mary”）加上口哨（“happy”）。表示Peter is not sick，不妨在最前面加上升调的咆哮，整个句子由三个部分组成：升调咆哮 + 低音咆哮 + 痴笑。同样，Mary is not happy可以分解为：升调咆哮 + 吠声 + 口哨。以上所有叫声均不可再细分为更小的单位，如Peter中的[p]或

[i:]], 因此无法重新组合成新的单词。

我们将此视为一大明显进步。问题是如果词汇量太大, 很可能会出现互相混淆的情况。为了区分下面几句话: 彼得病了, 婴儿正在啼哭以及他哥哥外出打猎了, 该体系需要多少咆哮声、吠声或口哨声来表达呢? 在词汇量不是那么大的情况下, 又该如何表达呢?

我们不必寻找上述问题的答案, 因为现有的语言体系更加完美。诸如sick和happy等单位由无数更小更短的单位组成。[sIk] (sick) 中的元音和辅音重新排序可以组成[kIs] (kiss), 这里方括号中的是单词的国际音标。[bɪ'ləʊ] (below) 中的重音[ɪ]若转移便会变为['bɪləʊ] (bellow)。然而, 英语中的音标并非任意组合的, 如[sk]可以出现在词首(skin或skill), 而[ks]则不行。由于可能的组合数量太多, 因此并不是每个都有意义, 比如sick和zip各取部分组成的zick就没有意义。值得注意的是, 这些较小的单位本身并没有意义。sick、zip等单词中都包含同样的元音[I] (i), 但它的作用仅仅在于区别于其他单词, 如sick有别于[sak] (sock), kiss不同于[kʌs] (cuss), bellow区别于['bɛləʊ] (bellow) 等等。通常, 整个单词的意义与某个元音或辅音没有任何关系。

冗余

上述特征非常重要, 因为它确保了言语结构必然是“冗余的”。如果工程师建桥时使用的材料多于所需最少材料的话, 那么桥的物理结构就是冗余的。然而, 冗余也有优点, 如果某个部分破裂或爆裂, 桥也不会倒塌。冗余同样存在于计算机硬件当中: 即使当线路出现不可避免的问题时, 它们仍可正常运行。语言冗余的长处是言语几乎不会被误解, 较小的单位如[s]和[I]均起着举足轻重的作用。

有种观点根深蒂固, 认为有一种“语言”的词汇形式能够系统地反映意义。英语中一些以gl开头的单词如glow、gleam、glitter和glare均表示与光线有关的现象。然而, 这一规则却存在很多特例, 如许多不是以gl开头的单词, 像shine、dazzle也表达相同的意义; 而另一些

以gl开头的单词，像glove和gloat却与光线毫不相关。下面，不妨让我们假想存在着一种体系，在这种体系中，形式和意义之间存在着某种必然的联系。

从下面方框中的例词可略见一斑。若某词指代具体物体，则可以以n打头；若指代抽象概念，则可以以m打头。第一个元音e出现在表示植物的单词中，接下来是b，说明这些植物是可食的。方框中所有单词均以neb开头，区别在于表示一般意义的蔬菜（a）和水果（e），表示鳞茎蔬菜（p）和绿叶蔬菜（t），表示无核水果（s）和有核水果（f），只有末尾的元音才能将不同单词区分开来。事实上，上述体系并非毫无根据的想象，而是17世纪乔治·达尔加诺所设计的项目的一部分。相对于目前使用的语言体系，它显然略逊一筹。假设某人在一个嘈杂的市场打算购买蔬菜和水果。他原本想要一公斤洋葱（nebapa），一旦该词的某个元音或辅音搞错，就可能变成一公斤大蒜（nebape）或是籽苗（nebata）。类似的问题在现实生活中根本不会发生。就英语中对应的单词而言，只有strawberry和raspberry有部分相似，两词都以[bərI]或[brI]结尾。将一公斤洋葱（a kilo of onions ['ʌnjənz]）与一公斤大蒜（a kilo of garlic ['ga : lk]）混为一谈的可能性微乎其微。

单词为什么不像这样？

nebapa	“洋葱”	nebesa	“草莓”
nebape	“大蒜”	nebese	“木莓”
nebapi	“韭菜”	nebesi	“葡萄”
nebata	“籽苗”	nebefa	“樱桃”
nebate	“卷心菜”	nebefe	“李子”
nebati	“菠菜”	nebefi	“杏子”

在实际语言使用中，词序排列没有遵循一定的原则；同样，单词内部的元音、辅音组合亦无章可循。这就意味着冗余的程度增加了。以词组a bad meal为例，在一般情况下，如果说得快的话，bad中的[d]和meal中的[m]会重叠。如果不相信，可以对着镜子，看看你的嘴唇何时合拢。尽管发出的是[d]，但听到的往往是[m]、[t]或其他辅音；有时甚至什么也听不见。总之，不可能是a [bam] meal，因为英语中根本没有bam这个词；也不可能是a [ba] meal，因为不仅没有[ba]这个词，而且在任何情况下，单词都不会以[a]结尾，而不接末尾辅音；也不可能是a[bat] meal，因为尽管存在bat这个词，但出现在此组合中却没有任何意义。即使[d]不发音，可能的组合只能是a [bad] meal。

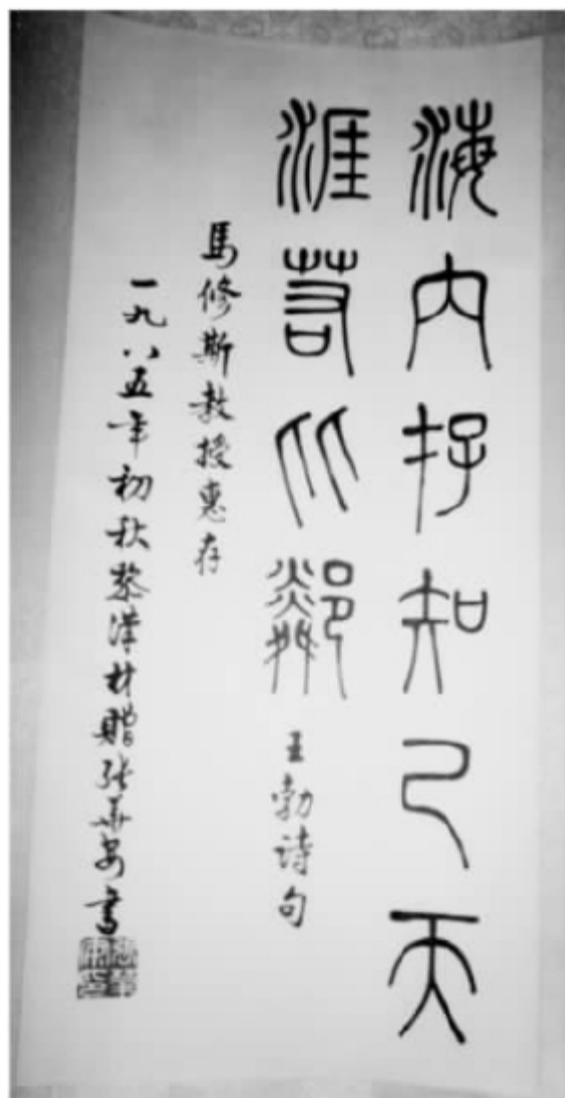


图4 一幅汉语的卷轴。该“篆书”的主要内容是公元7世纪著名诗人王勃的两句诗，这两句诗组成了一副对联。我们应从上到下、从右至左来读，其中每个汉字均具有独立的意义：上联——海内（“四海之内”）存（“有”）知己（“欣赏自己的人”），下联——天涯（“即使远在天边”）若（“好像”）比邻（“邻居”）。文字简洁对仗，寓意深刻，这种文学风格是王勃的那个时代所推崇的。这句话的意思可以理解为：“只要”X（上联），“就”Y（下联）。这句话的意思是：“只要有真正的朋友，即使远在天边，也感觉像邻居一样近。”这副对联是一位中国访问学者赠予我（一个无知的西方人）的。



图5 拉丁语《圣经》中的一页。第一栏第十至第十三行标点符号之间的句子是：
ut omnis / qui credit in / ipso non pe / reat，意思是：“每一个笃信他的人都
不会死亡”。注意最后一个词被两行断开（pereat意为“会死亡”）。该手稿为“安
色尔”字体，写于7世纪，现藏于梵蒂冈图书馆。

语言的冗余非常明显，书写体系只能揭示其部分的结构特征。读者必须能够识别不同的单词，不过单词总是作为整体出现。在算术中即是如此，比如2（读作[tu:]）+（读作[pləs]）3（读作[θri:]）。尽管每个汉字都很复杂（见图4），汉语体系也是建立在

此基础之上。其他语言体系基本能够描述出组成单词的更小单位，如字母。现代的书写体系通过单词之间的空格来区分一个个单词。这些空格严格说来不一定是必要的，但却帮了大忙。图5阐明了拉丁语和希腊语在某几个世纪的书写方式——单词都被挤在了一起。正是由于语言结构的冗余，才使得我们仍然能够慢慢地将其高声朗读出来。

“语言人”是如何进化的

我们对于语言的起源，究竟知道多少？有一种理论认为，语言源自相关种族之间社会行为的“整饰”（图2）。由于许多灵长类动物的社会团体规模较小，“整饰”便成为一种形成和维持社会关系的有效途径。相反，人类社会规模较大，在其不断壮大的过程中，相互关系的维系主要是通过复杂的言语行为方式。“语言”成为维系社会的有效手段。

然而，“语言”二字必须加上引号，因为言语行为的复杂形式并非都在我们谈论的语言范畴之内。另外，类似语言的交际形式如果从一开始就起作用的话，那么在接下来的演变过程中便具有更多的其他功能。语言没有明显的同源现象，也很难将其与其他灵长类动物的叫声做类比——不是在我们现在所讨论的加了引号的情形下。同源现象体现在具有相同进化源的类似器官上：如人类的臂膀与四足动物的前腿。另外，同源现象还存在于行为上，比如灵长类动物的叫声——灵长类的某些动物在很早之前就与人类和黑猩猩走上了不同的进化道路。同源现象还表现在进化源不同但具有类似功能的部位上：如蝙蝠的翅膀与鸟儿的翅膀。根本问题在于，就语言的同源现象而言，我们找不到任何可以帮助我们理解的相似点。因此我们很难排除任何可疑的理论。有人甚至提出语言产生于某些复杂的手势，这些手势逐渐演变为言语形式。

另一个值得深思的问题是我们首先关注的是哪种进化。毫无疑问，其他物种的行为部分由遗传而得，部分来自经验，如不同猴群表现出截然不同的行为特征。除此之外，基因的进化也起着举足轻重的作用。具有某种行为特征的个体具有较强的生殖能力；它们的后代获

得遗传基因后，同样具有相似的行为特征，如此反复，一代一代相传下去。

我们作为局内人，学习语言时能够充分意识到哪些知识只能通过经验来获得。如果我说英语，那是因为在成长过程中，我身边的人都讲英语。假如一对说英语的夫妇的小孩被一对说法语的夫妇收养并带到法国，那么这个孩子就会说法语，而不是英语，即使他的基因不变。人类并非“天生”就会讲英语、法语，或其他某一社区的某种言语。接下来，我们的问题是，这是否就是全部的情况。语言通常与基因无关，而是“文化的”进化和人类社会不断交往的产物。尽管如此，言语结构在多大程度上受到基因遗传的影响呢？

回答这个问题可以从两个不同的方面入手，可是这两个方面都不易入手。其一，我们可以从儿童是如何学习语言这个方面入手。儿童的语言发展能被看作完全是通过经验而习得的吗？诺姆·乔姆斯基给出的答案是否定的。他认为，言语发展的关键期很短，但一般儿童都能成功习得。语言的发展极其复杂，尤其表现在单词的组合模式方面。不同语言之间虽然存在很大差异，但某些模式总是很难掌握。严格说来，它们能被学会吗？儿童的语言学习经验无非是他们听到的周围人的讲话（包括周围人对他们的讲话），以及人们对儿童自己所讲的话的反应。显然，这种“学习”不可等同于系统的“教学”。而成年人不仅知道单词该如何组合，而且知道什么样的组合是不存在的。我们从经验中能够做出这样的推断吗？

乔姆斯基及其追随者对上述问题的回答是否定的。他们认为，人的大脑中存在一整套与生俱来而非后天习得的抽象的语言机制。因此，儿童的语言发展取决于经验的输入与内部语言结构机制的交互作用。

如果上述论断正确的话，需要解决的根本问题就变为这些结构机制是如何通过基因变异而不断进化的。“类似语言的”行为很可能从较早的人种演变而来，如生活在石器时代的能人。然而，就我们所知，语言最早从智人发展而来。一种较为可信的观点认为语言最初出现于

一群被古生物学家称为“现代解剖人”的人种当中。该人种可追溯到大约十万年前，后来逐渐取代其他人种，将有现代结构的语言传播到世界各地。由于语言的进化十分短暂，有人走向了极端，认为语言的进化是基因突然变异的结果。

此外，我们可以试图推测语言是否经由文化发展而演变。方法之一是运行人们在特定情景中互相交往的电脑模拟模型。如此一来，可能带来两方面的内在压力：一是增加信息传递的种类，二是缩短信息长度同时使冗余最大化。人口虽然在不断变化，但可以通过设置使得语言系统可以最轻易地被新成员接受，因而，电脑模拟适用于一代又一代人。剩下的问题是，为了完善交际，语言及其某些特征究竟能够进化到何种程度。例如，一种模拟方式显示元音可能出现过三类差异，即[i]类音、[u]类音和[a]类音。

语言的产生究竟是一次还是多次？这个问题常常被问起，如果答案是遗传基因的迅速变异，那么单次起源的假设就会令人信服。相反，若强调文化的进化，“一次”起源说则站不住脚。在欧洲，我们的最后一个近亲要算尼安德特人，他们几万年前就已灭绝了。严格来讲，尼安德特人根本没有“语言”，20世纪70年代的研究发现，尼安德特人的器官不能区分类似我们语言中的元音。而宽泛说来，依据一些考古学证据，我们可以合理地推测，尼安德特人是有语言的。另一种可能是语言的一些普遍特征迫于交际压力，最先出现在不同的人群中。

“研究人类最好由人开始。”亚历山大·蒲伯说。词句有时会与语境脱离开来（《人论》，II，2），“别指望上帝会替人类审视”。对许多语言学家而言，最好的研究就是从现有语言的结构入手。要想探究语言的进化过程，无疑是一种奢望。但是对这一问题的思索至少可以让我们认识到人类远远优于其他物种的一大原因。

第三章

穿越时空的语言

人们使用的词汇随着时间的变化而不断改变，如grotty最初出现于20世纪60年代，现在已逐渐被大部分英国人接受了。gay作为“同性恋”解释，源于监狱俚语，20世纪50年代在《牛津英语词典》中被定义为“一个美国的委婉语”。自那以后，新的释义逐渐被人们采用，甚至在许多老年人的言语中也能发现它。当他们年轻时，该词仅仅出现在词组gay bachelor中或是华兹华斯描写水仙花的诗歌中（“A poet cannot but be gay”）。20世纪四五十年代，英国年轻人把wireless或wireless set看作两个极其普通的单词，意思是“收音机”。然而，现在人们却用得越来越少，即使那些过去用得很多的人，现在也几乎不用wireless set这个说法了。

言语的变化远不止于此。在老电影《相见恨晚》中听到的口音，以及内维尔·张伯伦发表的二战宣战通告，如果由现代人来说，听起来会觉得非常别扭。从长期来看，我们可以研究反映早期言语的书面文本。以上均说明了每一种语言都在变化，而且变化多端，有些说话方式甚至变得面目全非。

中世纪英语和古英语的句子

I have sent you diverse messages and writings , and I had never answer again.

（中世纪后期的英语。选自15世纪中期，多萝西·普朗普顿写给父亲的一封信。单词拼写按现代标准做了适当的改动。“中世纪英语”指大约1100至1500年间所使用的英语。）

þu ure fæder þe eart on heofonum sy þin nama zehalzod.

(古英语。1000年左右人们在对上帝祈祷时的首句用语。heofonum的发音类似现代英语中的“hair-von-oom”，用国际音标可被标注为[ˈheəvɔnum]。第一个词þu ([θu:])是thou的早期形式，与德语中的du相似。sy ([sy:])相当于动词“to be”(即“be thy name hallowed”)的适当形式。“古英语”指1100年之前的英语文本，具体来说，指在说法语的诺曼人1066年占领英国前的英语文本。)

参见上面方框中的第一句话，显然这是一个英语句子，它不需要翻译。如果由写信人亲自念出，相信我们都能理解其主要的意义。但是，有些地方并不符合现代英语的表达方式，如果她现在还活着，她就不会使用diverse这个词，message也不再指代通过通信员传递的口头信息，again也没有“回复”的意思了。另外，整个句子的词序也会有所不同。had应在never之后：I never had，更加地道的表达法为：I have never had。answer前应加上某些前置修饰词(比如an)：have never had an answer或have never had any answer。不管怎样，这封信(这样的信还有很多)在那个时代具有典型的代表意义。

第二句话同样是一句英语，因为现代英语从那时起经过一千多年逐渐演变而来。不难看出，heofonum是heaven或heavens的前身，而现在几乎要弃之不用的词hallowed则从zehalzod发展而来。解读古英语必须像学习德语那样认真研读它。恐怕只有做好充分准备的专家才有一线希望能弄明白古英语的含义。而对于多萝西·普朗普顿来说，即使她生活的年代与我们的相比更加接近于古英语时期，但却丝毫无助于她对古英语句子的理解。

语言不仅因时间，而且因使用人群的不同而发生变化。英语有别于法语、德语，更加不同于日语和纳瓦霍语。当然，英语本身具有不同的口音，如苏格兰英语、澳大利亚英语等等，这已被看作是理所当然的事实。然而，为什么我们同样说的是语言，但各种语言之间却存

在着巨大的差异呢？为什么两个人讲不同的英语，却能毫不费力地理解对方的意思呢？

上述问题的答案是，语言差异是长期变化的产物。圣博尼费斯（或称温伏雷斯）在8世纪规劝许多德国人皈依基督教，可以想象当时的英语与一千多年后的英语比起来，更加接近于德语。他在用拉丁语写作的时候，自称是“德国人”。追溯到五百多年前，在英语部落从欧洲大陆迁移至大不列颠岛之前，语言间的差异仅仅表现为一种语言的不同方言而已。但自那以后，两种居民分离开来，各自使用的言语经由不同的发展途径，从而演变为两种截然不同的语言。

然而，差异绝不仅仅体现在地域性方面。既讲英语又讲德语的人与只讲英语的人相比，行为举止亦有差异，这种区别往往取决于所操的语言。如果某人童年时期讲英语，后来讲德语，那么他的行为方式也会跟着有所改变。如果他最终讲德语多于讲英语，那么行为方式还会再次发生改变。这些似乎都是一些不言而喻的事实。另外，言语差异还体现在不同的方言及语音中，这一点更加值得研究与探讨。

具体差异

下面我们以一个具体的实验来阐述语言之间的差异。该实验是由威廉·拉波夫于20世纪60年代进行的一项关于纽约人所讲英语的研究。

该研究涉及的背景是在英语中，有时发“r”有时不发（当其后不接元音时）。例如，在单词sport或pour中，字母r接在o后，在说英语的地区，过去（假设那个时候国际音标已经被发明）这个音会被标注为[r]。现在这个音仍然被标注为[r]，但在苏格兰、美国或英国西南部，它的发音会有所不同。在北美的大部分地区，这两个单词发作[spɔ : rt]和[pɔ : r]。人们将单词pour（有“r”）区别于paw（没有“r”），分别发作[pɔ :]和[pa :]。同样，shiver（[ʃɪvə]）与shiva（[ʃi : və]）的词尾元音也不一样，区别在于前者带有“r化音”。

众所周知，英国南部的英语发生了一些变化，直到18世纪后期才基本定型。现在当地人认为，sport ([spɔ:t]) 与ought ([ɔ:t]) 押韵，pour和paw的发音相同，都是[pɔ:]。pour后接元音时，其中的“r”就要发出，如pouring ([ˈpɔ:riŋ]) 和pour out ([ˈpɔ:r'aʊt])。同样，在pawing和drawing ([ˈdrɔ:riŋ]) 中也可能要发出。然而，早些时候并没有此音，这一点可以从单词拼写中推断出来。shiva ([ˈʃi:və]) 和America ([ə'mɛrɪkə]) 中均包含一个所谓的“连接r音”，当后接以元音字母开头的单词时，America is应发作 [ə'mɛrɪkər'ɪz]，而不是[ə'mɛrɪkə'ɪz]。此时，它们与原先以“r”结尾的词shiver或butter无甚区别，如[ˈbʌtər'ɪz] (butter is)。在此种语音中，后面不接元音时，这两个单词同样没有[r]，发作[ˈʃɪvə]和[ˈbʌtə]。



地图1 末尾音节不发[r]的英语方言。斜纹表示该地区[r]缺失，这一区域是连成片的。引自杰克·钱伯斯和彼得·图吉尔根据哈罗德·奥顿等人所著的《英国方言调查》绘制的地图。

地图1简要表明了哪些方言中缺失“r”。19世纪以后，这一变化波及北美洲东部殖民化较早的沿海城市以及澳大利亚、新西兰和南非等国的英语。从缺失“r”的地区分布图来看，我们不难推断出它的发展史。

然而，地图往往将事情简单化了。再回到地图1，它大致说明了英语方言的分布情况。因此它同时表示出了某个不说英语的地区受英语影响最小的某种言语。如果就此推断说当时斜纹地区的所有人不发单词中的“r”，而其他地区的人发“r”，那么无论是在当时还是现在，显然都是站不住脚的。若讨论仅限于某个语言现象的变化趋势，那么似乎有以偏概全之嫌。我们不妨来探讨一下“r”的缺失在人群中传播的路径。那些曾经发“r”的人是否会从某时起，突然不再发这个音了呢？这听起来似乎并不合理。那么，事实到底如何呢？

拉波夫在20世纪60年代的此项研究打开了人们的眼界，因为它向人们揭示出个人言语存在差异。无论是根据常识还是个人经验，我们都知道这一点。关键在于它的变化具有系统性，在没有明显证据证明的时候，变化也在发生。

其他语言学家就同一课题也展开了相关研究，探讨单词中“r”的问题。结果显示，20世纪早期，纽约人基本上不发此音。因此这里的人不说“美国普通话”。而到了50年代，情况变得复杂起来。不少当地人有时发这个音，有时却不发。由此可见言语变化所引起的差异。问题是这种差异是不是任意的。如果不是，真相到底如何呢？

根据拉波夫的描述，“r”出现的频率与说话者的社会地位紧密相关。他认为，该音可被看作“名望”的象征：发得越多，表明其受教育程度或社会地位越高。由此，他断定，“r”更多地出现在上层社会名流之间的谈话中；而且，较之闲聊，它更常见于谨慎的言语中。上述变化被拉波夫称作“由上而来”，之所以这么说，是因为过去社会下层人群不太在乎发不发“r”（可能由于职业的关系，他们认为名望与自己无干）。因为变化是近期才发生的，所以发“r”在年轻人中非常流行，在年长者中还未普及，他们可能从前很少发“r”，现在却发现处于极大的压力之下而不得不发此音。

上述观点可用下面的简单实验来证实。拉波夫选择了纽约的三家百货商店，分属高、中、低三个档次。他分别拜访了三家商店并向店员提出同一个问题，即他想买的东西在几楼（答案是四楼）。因此，

他所得到的大部分回答是fourth floor，两词都可包含“r”或不包含“r”。每次他都假装没听清，要求店员重复一遍，这样他们就得把这两个词着力再说一遍。拉波夫预测，商店的档次越高，其店员为展现名望发“r”的可能性就越大，尤其是在更谨慎或被要求重复的情景下。结果，即便其中可能存在主观因素，但是他的假设完全成立。甚至即使在同一家高档商店里，在底层销售普通商品的店员与较高楼层销售高档商品的傲慢店员之间还存在差异。另外，本研究还发现年长的与年轻的店员之间也有区别。

稍后的一项研究采用了一系列的访谈形式，其中包括部分结构式和部分巧妙的非结构式问题，对象是居住在纽约市下东区的人群。研究结果进一步证明了先前的发现。该项目不仅涉及“r”，还包括其他人们所熟知的纽约方言与众不同的五个方面。其中之一是单词thing和then的开头辅音的发音。与许多美国人（不管他们是否承认）一样，纽约人将其分别发作[t]和[d]；而在英式英语中，则为[θ]和[ð]（单词音标写作：[θɪŋ]和[ðɛn]）；较为中性的标注是[tθ]和[dð]。上述举例没有显示出任何逐渐变化的过程，而人与人之间却存在显著差异，且与说话者的社会地位及讲话时的注意程度呈现出相关性。

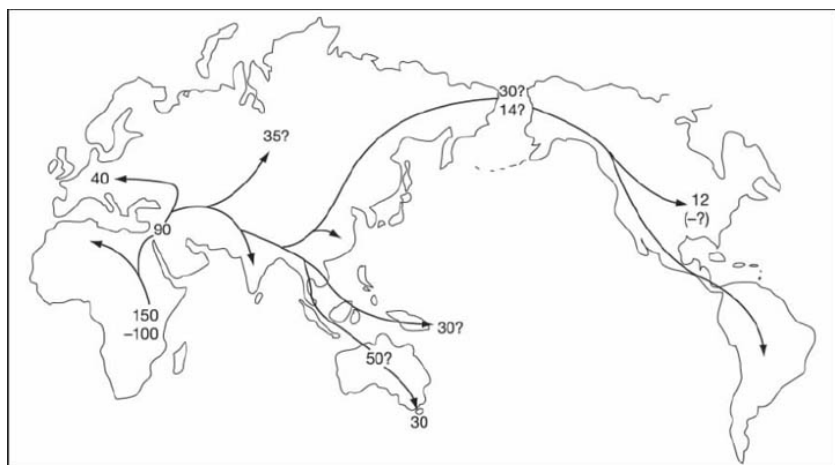
此后，类似研究在不同地区重复进行了许多次，得出的结果是如果在不同说话者之间存在差异，那么即使当时不存在变化，仍然存在变化的潜质。某个变量会出现得越来越频繁，最终排除其他变量。

相反，如果语言发生变化，那么通常体现在不同说话者的具体差异上。例如，在某段时期内用wireless表示“收音机”的频率最可能根据说话者的年龄而发生变化。四百多年前，not可以直接接在动词之后：It hurted not，但却不能说：It did not hurt。never的用法与not的用法类似（如多萝西·普朗普顿的信中写道：had never answer）；在莎士比亚的作品中，同样可以发现相同的句式：What ring gave you，my lord？该句的现代英语表达法为：What ring did you give？（《威尼斯商人》，V.1，184）。以上语言现象发生变化的最重要时期是莎士比亚时代，即1600年左右。值得一提的是，当语言发生变化时，人们并非摒弃某种说法而使用另外一种全新的形式。

从当时的相关文献可以看出，在五十多年的时间里，这一用法发生了明显的变化。严格说来，它仍在变化。牛津大学研究早期英语语言特征的专家J.R.R.托尔金对下面这句话进行过专门的研究：To that the Elves know not the answer（《魔戒》，V.9）。这虽然是英语，却已不再被人们所使用了。

语言为什么会变化

语言在不断变化是一个人尽皆知且毫无争议的事实，可被用来解释下面这个现象，即两种一度相同的语言（如英语或德语）为何最终却变得截然不同。世界上存在的“多种语言”同样也是语言变化的产物。



地图2 智人扩张范围图。年代（距今几千年前）不确定，部分取决于以下假设：当时海平面较低，大陆之间由“陆桥”相连接。

仔细想想，语言的多样性非常奇妙。人类属于同一物种。生活中常常出现这样的情景：你听到人们在交谈，却不知道他们在说些什么。即使相互之间缺乏通用语言，人们仍然可以通过手势、微笑等形式进行交流。这种现象非常奇怪：虽然语言已然演变为人与人之间相互交流的一种主要方式，但是由于人类使用的语言各不相同，每个人却只能与一小部分人进行有效的交流。为什么会产生这种现象呢？

我们不妨假设语言的起源是单一的，它最初始于某个人种或亚人种，大家一般公认是生活于非洲西部地区的一群人。随着时间的推移，他们不断扩展，穿过非洲到达欧洲和亚洲，从亚洲到澳洲和北美洲，从北美洲到南美洲，最后又从亚洲再到太平洋地区。地图2揭示了以上人类语言的发展进程。这一猜测建立在某些间接证据之上。不管事实如何，有一点很明显：在人类的发展过程中，不同人群只能与他们相邻区域的人群保持联系。假设原始语言中包含可以改变的特征，那就意味着语言并非是先天决定的。由于人们在各自所属的区域内独立生活，其说话方式发生着不同的变化（间隔越远，变化越大），因此，没有任何直接接触的不同人群所用的不同语言，发展到一定程度将会出现天壤之别。

在《希伯来圣经》的巴别通天塔故事中，语言的多样性被归结于神的干涉。在先天决定的变化范围内，最初的语言经历几万年的洗礼，逐渐形成不同的分支，随着人的迁徙，最终发展成目前的格局。这一变化不由得使人产生联想：语言在一开始就包含变异的种子。然而，为什么后来一定会产生变异呢？

答案之一出自但丁《神曲》中的亚当之口。下面方框中是一首摘自14世纪早期的诗歌。对我们来说，理解它并非很难，因为语言本身是“自然的”，是从人类祖先传承而来。语言的具体形式不过是人类社会文化的某些方面而已。而社会并非完全静止不动，人类在改变穿衣、饮食、法律和行为举止的过程中逐渐变化着。因此，各种语言不断发展变化也就不足为奇了。正如20世纪以来，人们的衣饰在不断改变，其说话方式发生变化也就理所当然了。总体来讲，语言变化就是社会变化，所以，对此感兴趣的不仅仅只有语言学家。那么，言语的基本变化是否类似于穿着打扮和饮食习惯方面的变化呢？

亚当是如何解释言语变化的

据《圣经》记载，人类最早的语言产生于伊甸园。亚当解释说，

在建造巴别通天塔前，它就已经消失了：

For never yet did product of man's reason

Remain unchanged , because of mortal taste

Which changes ever , following the season.

Simply that man should speak is nature's deed ;

But how you speak , that nature leaves to you

As best may suit with your immediate need.

（因为任何理性产物，

由于人的喜好随上天影响而更新不断，

都永不能经久不变。

人类讲话是自然的活动；

但是随后，自然又以这种或那种方式，

让你们根据自身所好来作出决定。）

甚至连上帝自己的名字都变了：

Ere I descended to the world of woe ,

J was the earthly name of that supreme

Good whence the joy comes that enfolds me so ;

El was his next name and that well befits ,

For mortal custom is as leaf on branch

Which falls and then another follows it

（在我降入地狱的痛苦深渊之前，
世上曾把J 称为至善，
而至善正是包拢我的那欢乐之光的来源；
后来又称作EL：而这是理所当然，
因为凡人用词犹如枝头的树叶更换，此去彼返）。

（但丁，《神曲·天堂篇》，XXVI，127——138，

T.W.拉姆齐译）^[1]

这种看法很有意思。图6是一位19世纪后期英国最著名的语言学家的画像。请注意：他的领带系得松松的，而衬衫领口却浆得很硬，准是用纽扣在前面或后面将其固定住了。而图7为早些时候一位著名英国语言学家的肖像。比较而言，后者的穿着更加接近于现代学者，虽然还不完全一样。斯威特和琼斯对于英语语音研究提出了独到的见解，当两人都在世时，英语就已经发生了变化。例如，poor和moor中的元音开始有别于pour和more中的元音，词典上将前两个单词的音标分别写作[pʊə]和[mʊə]。在许多英语变体中，这两组词都不同，但在英国南部，它们之间没有区别：poor和pour都发作[pɔː]，moor和more都发作[mɔː]。然而，言语变化好比衣领和领带的变化，都是一个循序渐进的过程，通常需要经过一段时间才会发生。



图6 亨利·斯威特（1845——1912）。英语著名语言学家及语音学家。其作品《盎格鲁——撒克逊读者》被多次修订，以供学生使用。



图7 丹尼尔·琼斯（1881——1967）。英国著名语音学家，国际音标最主要的创始人。

但是我们的兴趣不在于简单地描述个别语言现象的变化，而在于阐释具体情景中的某种语言形式。大多数语言学家认为，语言从来就不是孤立的，所以我们的研究对象不只是某个元音、某个单词或者某个句型。实际上，语言的每一个细微的变化都会引起一系列的连锁反

应，这些变化或同时发生，或前后相继。语言学家常常将这种相互关联视为语言的基本原则。如果这种基本原则是存在的，那么语言史的确是振奋人心的。

即使事实并非如此，有一点仍值得人们注意：言语发展的关键时期在于儿童阶段。不可否认，成人的言语确实可能发生变化，如使用某个新词或迁居后改变口音以适应新的环境等等。可是，他们使用的语言结构在十多岁前已经基本定型。一般两岁时，儿童开始将几个单词组合在一起；几年后便能够按照正确的语序并使用恰当的形式来表达自己的想法，并照此一直延续下去。

因此许多语言学家认为，语言的变化并非一朝一夕。儿童通常从其周围人的言语中汲取养分，提高自身的言语水平。人们一生的说话方式基本由儿时的言语习惯所决定。分析表明，只有当下一代的儿童接受的言语输入包含新的形式时，一种语言才会发生变化。因此，我们所面临的根本问题就是搞清楚这种变化到底是如何发生的。

目前，人们虽然在上述问题上尚未达成共识，但有一点却很清楚：语言的变化方式绝不像衣领和领带等时装的变化方式那样简单和毫无争议。

【注释】

[1] 中译文由黄文捷所译，选自《神曲·天堂篇》，译林出版社，2005。——编者注

第四章

语族

我曾经读过一本书，书中写到意大利人在历史上的某个时期停止使用沿袭了数百年的拉丁语，转而开始讲意大利语，这一改变令作者困惑不已。究竟是什么导致了语言的变化？意大利人怎样完成了从拉丁语到意大利语的过渡？

现在，我们对此现象已经释然，不再感到迷惑不解。言语在不停地变化，正如现代英语来源于古英语，使用了近一千年的意大利语也是由两千至两千五百年前的拉丁语演变而来。语言在其发展过程中通常没有明显的转折点，新旧说话方式并不是在某一确定的时刻产生了更替。

拉丁语在发生变化的同时，也逐渐产生了分裂。起初它只不过是一个以罗马为中心的小国所使用的语言，但是由于罗马统治阶级好战且善战，到大约两千年前，他们建立了一个庞大的帝国，其西部边界不仅包括意大利，还囊括了现在的法国、西班牙和葡萄牙。在上述区域内，拉丁语逐渐取代了其他语言传播开来。在接下来的五百年中，拉丁语在不同地区形成不同的方言，如在南美洲和在中美洲使用的西班牙语。由于人们生活在不同地区，相互之间的接触越来越少，他们所操的拉丁语便朝着不同的方向发展。五百年前的同一种语言就这样分解为无数种迥然不同的语言。其中意大利中北部托斯卡纳地区的人群所操的语言发展为意大利语，另一种巴黎地区的语言演变为现代法语，还有一种在西班牙北部卡斯蒂尔地区所使用的语言发展成为西班牙语，等等。

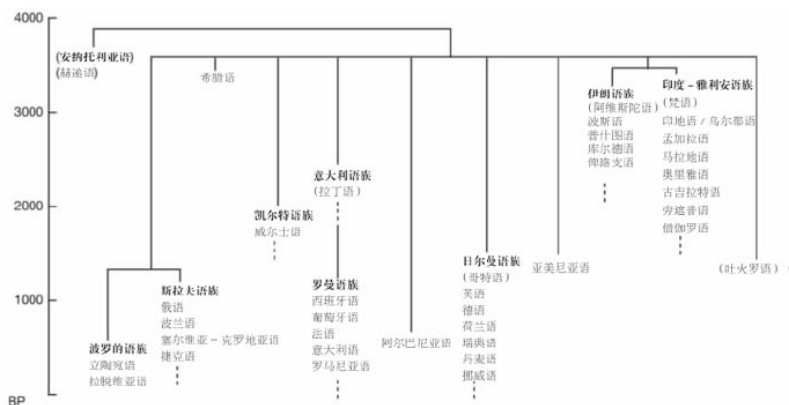


图8 印欧语系的主要分支。包含某些语言的分支名称用粗体标出，括号中的名称表示该语言或语言分支已经消失或更名。印度-雅利安语族和伊朗语族合起来形成一个较大的分支，称作“印度-伊朗语族”；另一较大分支“波罗的-斯拉夫语族”现今仍存在争议，安纳托利亚语与其他各种语言的关系也不明朗。左栏数字表示每个语言分支出现的最早时间（据可信资料）。



地图3 印欧语系的历史分布图。已不再使用的语言分支（图8）仍用括号标出。

虽然打比方容易引起歧义，但这种情形就像是生物学中的物种进

化一样，所以我们很自然地会想到祖先和族群。拉丁语俨然可被看作某一个语族的“祖先”，其他各种语言皆由它衍生而来，包括法语、西班牙语、意大利语、葡萄牙语和罗马尼亚语。在动物学中，猫科动物包括狮子、美洲豹、家猫等等。在语言学中，上述语言则是“罗曼语族”的主要成员。

在动物学上，猫科动物与其他动物可被归入更广的一类，如有胎盘的哺乳动物、一般的哺乳动物、脊椎动物等等。同样，任何一位语言学家都会告诉你，罗曼语族仅仅是从拉丁语衍化而来的“印欧语系”（图8）的一个分支而已，与其并存的还有许多不同种类的语言，主要分布在欧亚大陆的大部分地区。目前史前学家们还未达成共识，因此很难解释为何同一语言的“后代”会有如此广泛的分布范围。然而，我们知道在别处，确实存在其他分布广泛的语族。作为语言学家，我们确信，所有的印欧语言都曾共同拥有一个祖先。

如何来证实存在共同的语言祖先呢？下面我以距今的年份为单位来加以阐述。目前，我们能够掌握的最早证据是大约三千五百年前的希腊语，作为印欧语系的分支之一，它的书写体系被称为“线形文字B”；另一种较早的文字是赫梯语，主要使用者集中在首都在当今土耳其北部的一个古代帝国。有关拉丁语的最早证据出现在距今两千至两千五百年之间；梵语是印度北部的一种古语言，一种口头的梵语诗歌可以追溯到三千年前。然而，没有任何直接证据能够证明上述语言共有一个祖先。直到距今五千年多一点，书面语才开始出现，最早的证据是苏美尔语的书面语，它的发现地在现在的伊拉克的南部，但这一地区现在并不在这一语族当中。即使是最早的语言形式，它们之间的相似程度仍比不上现在的西班牙语和意大利语之间的相似程度。那么，究竟是什么使我们确信在史前各种语言之间存在着某种联系呢？

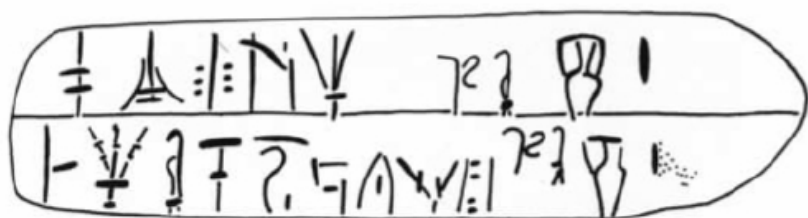


图9 印欧语系的最早证据（1）：一块刻有“线形文字B”的石碑。第一行文字说的是“给众神一罐蜂蜜”，第二行文字说的是“给迷宫的女主人一罐蜂蜜”。这块石碑是从希腊神话中弥诺陶诺斯居住的迷宫（位于克里特北部古城克诺索斯的旧址）中挖掘出的众多石碑中的一块。线形文字符号由迈克尔·文特里斯于20世纪50年代运用二战期间学到的解密技巧进行了成功的破解。该语言的拼写以音节为单位，如pa-s（i第一行最前面的两个符号）表示“给所有的”，me-ri（在两行中表示双耳储藏罐的图画之前）表示“蜂蜜”。音节文字既有别于字母文字（一种元音和辅音分开的语言），又不同于每个单位都有单独意义的文字，如汉语。目前，日语可被看作音节文字的代表，它由“平假名”和“片假名”组成。



图10 印欧语系的最早证据（2）：赫梯语的一段楔形文字。“楔形文字”指形状像楔形的书写方式，曾经广为流传于古代近东地区，它是用尖端在黏土板上写下的。它由一种亚述人和巴比伦人使用的阿卡得语演变而来。以上碑文取自赫梯语法律条文的一部分，详细描述了对各项犯罪行为采取的惩罚措施。第四十三小结（已做出标记）写道：“如果某人赶牛过河，另外一人推开他，并拖着牛尾过了河，而河水冲走了牛的主人，那么他们将把那人带走。”此碑文可追溯至距今三千五百年前，被视为印欧语系最早的语言文本之一。

证据是什么

我们可以通过“对比”法来寻找答案，即在不同语言之间进行逐项比较分析，若呈现出多个对应点，则说明它们享有共同的祖先，否则则很难做出合理的解释。问题在于什么样的证据才能令人信服呢？

下面我们集中比较下列方框中表示相同意思的两个词组，它们分属于印欧语系中两种不同的语言。希腊语词组取自荷马的一部三千年前的叙事史诗《伊里亚特》，讲述的是英雄阿基里斯所面临的艰难抉择。如选择参战，他将以生命为代价而获得“不朽的名誉”（imperishable fame）；若选择退出，他可以安全返乡，却会丧

失一切“高贵的名誉”（noble fame）。他是英雄，所以他最终选择了参战。梵语词组取自同样是三千年前的一本宗教诗歌集《梨俱吠陀》。许多学者认为，这两组词组不仅来源于同一种祖先语言，甚至来源于同一种诗歌体系。虽然各只有两个单词，但是人们通过比较发现，两者之间存在诸多对应点。

印欧语系两种不同语言中的对应词组

古希腊语：	kléos	áph ^h ítōn
梵语：	frávah	ákṣitam
	fame-NOM/ACC.SG	NEG-perishable-
		NEUT.NOM/ACC.SG
	“imperishable fame”	

两个词组均根据国际音标进行了转写。上标“h”将“送气”辅音（“p^h”、“t^h”、“k^h”）与“不送气”辅音（p、t、k）做出区分；ákṣitam中的ṣ发类似“s”的音，只是舌尖向后弯曲靠近上腭。重音符号表示该处音高变高。第三行的标注将在正文中进一步解释。

先看语法：两种语言均区分语法中的“性”，表示“fame”的单词以及与之类似的单词被划分为“阳性”、“阴性”或“中性”（德语中有该种划分方法）。希腊语kléos和梵语frávah均属中性词。另外，希腊语和梵语都对语法中的“格”做出区分（如德语和俄语也一样）。例如，在希腊语中，如果表示某人做了某事，“人”应为单词ánth^hro：pos，尾字母-s说明该词为“主格”（NOM）和“单数”（SG），仅指一个人。如果表示其他人对某人做了某事，“人”则为单词ánth^hro：pon，尾字母-n表明该词为“宾格”和“单数”（ACC.SG）。

下面来看表示“imperishable”的两个单词。按照语法规则，它们应与“fame”保持“一致”，同为中性词，均被标注为“NEUT”，而且为同格。另外，还有一处相同点：希腊语中表示“人”的词为阳性，并在尾字母-s和-n上做出区分，分别被标注为“NOM.SG”和“ACC.SG”。然而，中性词的“主格”和“宾格”并不做区分，因此“fame”和“imperishable”都被标作“NOM/ACC”。上述规则也同样适用于梵语。还有，在上述两种语言中，许多中性单数的“主格/宾格”与阳性宾格的尾字母相同。所以，在希腊语中，表示“imperishable”的单词áp^hthito-n与án^hro：po-n一样，也是以-n结尾。同样，在梵语中，ákṣita-m和su：nú-m（“son-ACC.SG”）的尾字母都是-m。

以上相似点至少从某种程度上能够证明两种语言共有同一祖先。接下来，我们能够找出更多-n和-m相匹配的例子。希腊语中的kunô：n（“of dogs”）是“所有格”，以所有格复数-o：n结尾。梵语中对应的词是júna：m，同样是所有格复数，表示“of dogs”，结尾是-a：m。两词的不同之处体现在具体的元音和辅音：希腊语中是-n，梵语中是-m；希腊语中是-o：n，其中o为长音（国际音标用“：”表示），梵语中是-a：m，其中a是长音。

另一明显的对应点体现在表示“imperishable”的两词的开头部分。两者均含否定意义，字面意思是“non-perishable”。两词都应被标注成“NEG”，两种语言中的类似单词都以a-开头。然而，希腊语和梵语也存在多处不同点。某种语言的普通形式很可能对应于另一语言的特殊形式。如希腊语的普通词尾-o：出现在单词ék^h-o：（“I have”）或léip-o：（“I am leaving”）中；梵语中的对应形式却是词尾-mi，如ásmi，而在希腊语中-mi又可作为特例出现在一小部分单词中，如eimí（“I am”）。

以上两种语言分属两个历史不同的国家，且相隔数千里，为何能在它们之间发现众多对应点呢？可以想象出西方人首次接触梵语时是何等激动！正如法语和西班牙语共有一个语言源头——拉丁语一样，于是人们做出一个大胆的猜测：希腊语和梵语在史前也共享着同一语

言“祖先”。

如果以上猜测成立的话，希腊语中出现在不同词类末尾的-mi很可能与梵语词尾-mi源于同一“祖先”词尾。但是，这种判断在多大程度上是正确的呢？上述对应点是否纯属偶然呢？是否可能存在其他解释呢？

最后一个问题并非反问句。我们知道，当操两种不同语言的人长期频繁地接触时，不管是语法还是单词都会变得越来越接近于对方。那么，是否有可能希腊语和梵语根本没有共同的祖先，而只是在史前某个时期，操这两种不同语言的人相邻而居呢？以上猜测是否可用来解释为什么某种语言中的不规则形式却能在另一语言中发现对应点呢？

重建

要排除这一猜测，我们必须在仔细推敲所有证据的基础上，按照一定的思维逻辑，创建出一种详细、全面、前后一致的学说。这一学说的说服力将是最强的。

例如，我们认为希腊语中的-n（在áph^hito-n中）与梵语中的-m（在ákṣita-m中）同源。这可能是因为这个源头本身像-n，或像-m，或与这两者都不太像。这是一个具体的假设，涉及“重建”史前存在的某个假想的实体，而不仅仅只是一个语音单位，或是表示“宾格”和中性“主格/宾格”单数的语法尾词。若前置元音也相关的话，它们必是共有一个特定的史前来源：áph^hiton，ákṣitam。因此，若整个单词相关的话，那么首字母a-后的辅音也是对应的：áph^hiton，ákṣitam。

照此逻辑推断，“对应点”不一定仅仅产生于相似的形式之间。表示“imperishable”的两个单词碰巧存在一些相似点：音节数目和结构相同，重音（高音）位置相同，某些元音和辅音发音类似，比如两词中的i和t。至于曾经表示“fame”的两个单词——kléwos和fráwas，则

有充分的证据显示两者存在部分相似。理论上说，个别形式的相似既非充分条件也非必要条件。随着语言的变化，元音和辅音、音节和重音等等也随之改变。我们重建的形式或许会经历较大的改变，但它们创建的形式可以随着进一步的假设得到令人满意的解释。

下面让我们来比较表示“fame”的两个单词中的元音：希腊语中有一个e (kléos)，而梵语中是α (jrāvah)。除此之外，还有许多其他单词看似相关，如希腊语中的estí和梵语中的ásti均表示“(he, she, it) is”。另外，希腊语中有一个o (kléos)，而梵语中有另一个α (jrāvah)，且表示“imperishable”的两词中存在同样的现象 (áp^hthiton, ákṣitam)。希腊词éleipon (“I was leaving”)以-on结尾 (éleip-on)，对应于梵语词尾-am，这与我们的料想吻合。基于此，我们不妨提出一个更加具体的假设：共同语言“祖先”中存在两种不同元音，分别为e类元音与o类元音。在希腊语中两者是分开的，而在梵语中则合二为一成a。

另外，áp^hthiton和ákṣitam中的辅音t的发音相似。更重要的是，这一对应点是一种普遍现象。如希腊语中表示“(he, she, it) is”的estí和梵语中的ásti。相反，希腊语表示“fame”的词kléos中的k不同于梵语rávah中的j。而在表示“dog”的两个单词——希腊语kunô : n和梵语úna : m中，却存在同样的对应点。另一个在印欧语系研究中常被提及的例子是表示“hundred”的两个单词——希腊语中的hekatón和梵语中的atám。如果上述对应点还不够显著，那么可以参看下例：表示“to sing”时，意大利语cantare的首字母辅音发作[k]，对应于法语chanter中的首字母发音[j]。我们还能找出更多的规则，如梵语中的r (jrāvah)对应于希腊语 (以及其他语言分支中的语言) 中的l。这里的辅音原来可能是l类的。

综上所述，我们似乎很难就两种语言之间的对应点得出某个定论。除了表示“(im) perish (able)”的这一组单词，我们还能发现许多梵语单词中的kṣ对应于希腊语中的p^hth。然而，对于这些语言现象背后的本质我们却不甚了了，如为什么希腊语中表示“hundred”的单词hekatón是以he-开头呢？问题不在于我们创建的理论是否能够解

释一切现象。常识告诉我们这是永远不可能做到的。问题在于其他基于不存在共同祖先的假设，是否更加难以令人信服。

我们能走多远

类似的发现对史前历史学家来说非常有趣。虽然语言学家不能确信为何印欧语系的覆盖范围如此之广，但他们坚信存在一个共同的语言祖先，问题在于如何从考古学中获取相关的证据。考古学家往往能够根据某些实物，如在山洞中发现的古人使用的盆罐或刀剑，将之与某种史前文化联系起来。由此我们不禁要问：语言学家是否也需关注这些细节。如果我们无法找到不同语言之间非常显著的相似点，还能下结论说它们共有一个祖先吗？

相反，我们必须理解，这是一个非常严肃却迷人的研究领域，因为任何结论都要建立在无数的细节之上。虽然某些表面惊人的相似点会引起误导，但我们可以将其放在更宽泛的视阈中加以阐释。

以拉丁语中表示“to have”的单词habeo（词典上的词条就是这么写的）为例：hab-类似于英语中的[hav]（have），并与德语中表示“to have”的单词haben中的hab-完全相同。乍一看，这不过是某种有意义的对应点而已，但这种从形式到意义的相似点可以表明它们来源于同一种语言。

事实上，我们很清楚事实并非如此。上述三种语言同属印欧语系，其中英语和德语属于“日耳曼语族”（图8）。众所周知，近两百年来日耳曼语族与拉丁语及其他语言分支比较而言，在辅音方面存在较大的差异。日耳曼语族中的h相当于拉丁语中的c（发作[k]）。试比较下面几组词：德语中的hundert，拉丁语中的centum（“百”）；德语中的Hund，拉丁语中的canis（“狗”）；德语中的Hals，拉丁语中的collum（“脖子”）；德语中的Hure（“妓女”），拉丁语中的carus（“亲爱的”）（两词都有“爱”的意思）。以上的对应点不过是两种语言之间的一小部分而已，有时相同的字母却表示截然不同的意思，如habeo和haben中的b。通过比较拉丁语中的cap-（词典里有词

条capio，意思是“抓住”）与德语中的hab-，我们不难发现：虽然我们相信它们同源，但不论是辅音还是意义都相去甚远。同样，与拉丁语中的hab-同源的德语中的geb-en（“给”）及英语中的give也是如此。

上述词例提醒我们：切不可根据零散的几个对应点就妄下断论；对历史追溯得越深，揭示出事实真相的希望则越渺茫。

之所以这样，原因仍可归结于语言的发展变化。语言的语法结构在变：英语和意大利语中已不复存在与所有格复数有关的词尾，而梵语和希腊语中的中性“主格/宾格”词尾也已消失。另外，语言的词汇也在变：旧词不断被新词取代，词汇的原有意义逐渐消亡或转移。正因为此，要想勾勒出语族的关系图就变得很难。我们虽然可以隐约感到它的存在，但却无法准确地描述出来。一种语言的a形式酷似另一种语言的b形式，而它的c形式又类似第三种语言的d形式。所有这一切都不足以重建一张完整、连贯而详尽的语族图提供足够的证据。对于任何语言对比之间呈现出的相似点，我们都不得不保留自己的解释：它们之所以相似，可能是偶然因素为之，也可能反映出操不同语言的人群在史前的某段时期有过接触，或者两种可能兼而有之。

何时下断语，何时做推测，这取决于我们的判断。某些做推测的专家认为前景看好。无论如何，我们应对得出的结论负责。作为语言学家，我们没有动物学家的化石（比书面语更加古老），抑或考古学家的盆罐、刀剑（最多不过是坏了或生锈了，但却是那一时期的真实记录），我们能够依赖的证据只有语言分离后，根据历史推断出的各种形式而已。

很明显，语言学家们为重建做出了不懈的努力。最后，让我们再回到影响日耳曼语族辅音的一些变化吧。其中之一是德语中的h和拉丁语中的c之间的对应。另一点可以从梵语与日耳曼语族表示“兄弟”的单词中看出，如梵语中的**brá**：tar-（这也是用国际音标表示的）和哥特语中的broθar。哥特语（对于语言学家来说）是日耳曼语族的最早形式，主要见于基督教《圣经》的早期译本。以上对比给印欧语系专家带来一个问题：梵语表示“父亲”的单词pitár-中包含辅音

t，而在日耳曼语族中，“兄弟”和“父亲”却演变为两个不同的辅音：broθar中的θ和fadard中的d。经过多年的变化，现代德语中Bruder和Vater两词的辅音仍然不同。这一现象背后到底隐藏了什么呢？

上述问题的答案于19世纪70年代被丹麦学者卡尔·维纳找出来了。据说，某个下午，他感到身体不适，于是准备睡一觉，睡前随便对比了印欧语系中诸语言的语法规则，竟然找到了答案。表示“父亲”和“兄弟”的两个梵语单词引起他的注意，因为两者都被印成了黑体。第一个词pit r-的重音在第二个音节，而另一个词^brtar-的重音却在第一个音节。是否与此有关呢？他在彻底检查所有证据后，得出结论：这正是关键所在。日耳曼语族没有留下明显的印欧语系的重音痕迹，这一点可从梵语和希腊语中清楚地看出。我们不妨假设：这种重音在日耳曼语族的某个史前时期曾经存在过，但后来随着辅音发生了变化，最终又消失了。刊登此文的杂志编辑在给维纳的信中说，他给黑暗中摸索的人们带来了一线光明。也许这听起来有点夸张，但如果对印欧语系诸语言间存在相互联系表示怀疑的话，史前变化的重建则可以让你消除这个疑虑。

第五章

语言的多样性

1492年，克里斯托弗·哥伦布率先踏上西印度群岛，给生活在新大陆的人们及其使用的语言带来了一连串的灾难。

很快，其他国家接踵而来。1500年，葡萄牙宣布巴西归其所有，并于三十一年后任命了一位葡萄牙总督。1519年，埃尔兰多·科尔特斯开始了西班牙对中美洲的统治；1533年，弗朗西斯科·皮扎罗推翻安第斯山脉地区的印加帝国；1607年，约翰·史密斯于北美弗吉尼亚州詹姆斯镇成功地建立起第一个英国殖民地；1608年，萨缪尔·德·尚普兰在魁北克建立起法国殖民地。将近两百年后，英国于1788年开始统治澳大利亚。上述区域的绝大多数人与北美洲居民一样讲英语，而在美洲的其他地区，目前有一亿多人讲西班牙语或葡萄牙语。

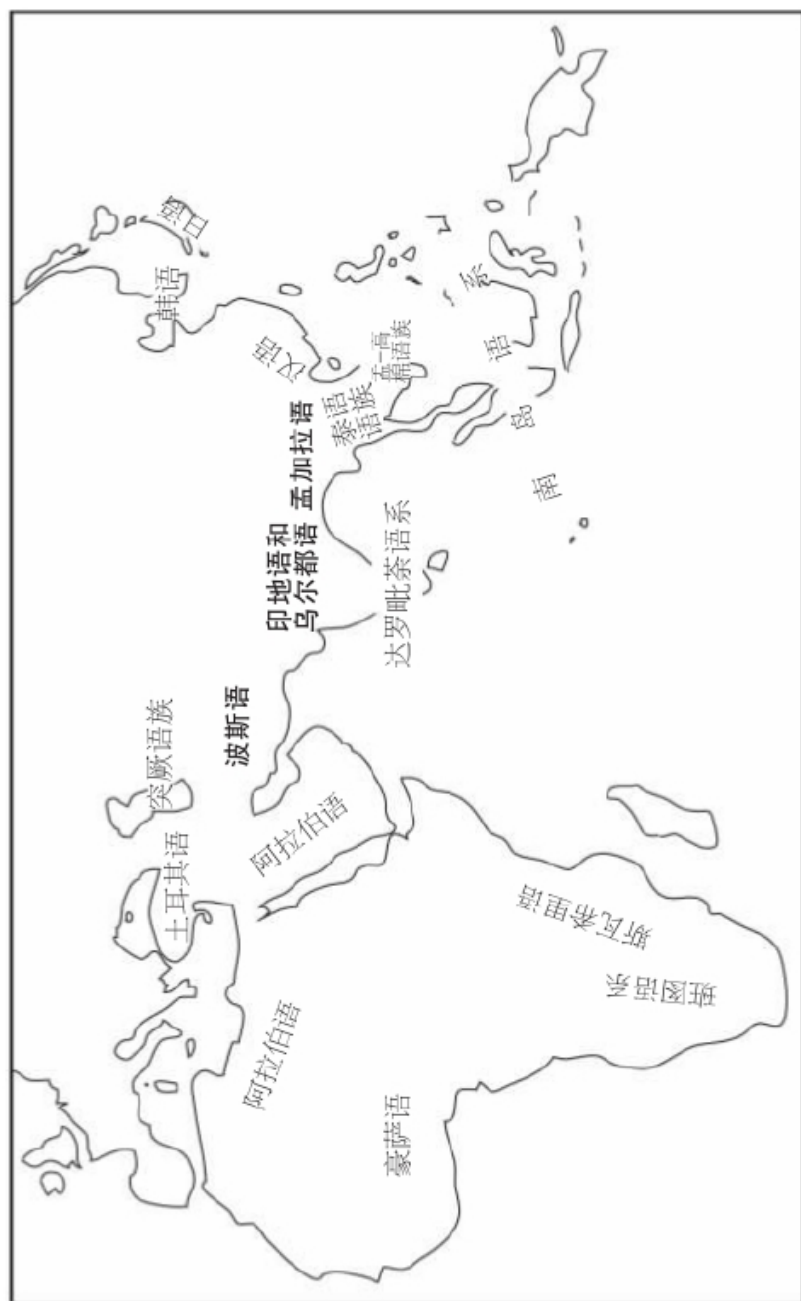
旧大陆的大部分地区仍以印欧语系的其他分支以及其他语系的语言为主。讲阿拉伯语、印地语和乌尔都语、孟加拉语、汉语的标准形式（普通话）和日语的人数都超过了一亿。操其他语言，如泰米尔语、越南语和爪哇语的人口也达到了几千万。对人类所用语言的调查统计表明，全球可被分为两大部分。一部分涵盖旧大陆的大洲及其邻近岛屿，当地语言及语族基本上维持着五百年前的模样。在撒哈拉沙漠以南的非洲大陆，虽然英语和法语广为传播，许多地方语言逐渐消失，但大部分当地人仍会讲一种或多种地方语言。另一部分包括其他三个大洲，这三个大洲的土著语言已被源自西欧的语言所取代。目前保存的几种方言在当地都很重要，如瓜拉尼语和西班牙语均为巴拉圭的官方语言，此外还有几百万人仍在使用印加人的盖丘亚语。即使多数人（他们不是专业的语言学家）并未意识到，但仍有不少土著语言得以保存下来。然而，许多土著语言即将消亡，因为年轻一代已不再学着说了。

所有的语言对语言学家来说都弥足珍贵。为大部分人所熟知的语

言通常被看作有偏样本，它们源自欧洲或旧大陆的其他区域。它越是有偏差，人们越是倾向于认为在任何地区使用的语言都与其结构相似。

从某个层面来讲，语言确实存在相似性。人种可能于距今五万年前最初传播到澳大利亚，约三万年前传播至北美和南美。这些人从留守人群中分离出来，他们使用的语言也单独发展了几万年，直至欧洲人的入侵。我们想要在这些语言和旧大陆的其他任何语言之间找出某种差异，这种差异大体上可以通过各种言语形式在很长一段时间里经历的变化来解释，可是我们没有找到。原则上，任何一群人都可能会讲任何一种语言。同样从语言来讲，现代人所属的人种就是智人。

从另一层面来说，许多语言的演变过程在西方人眼里是怪异的。当然，以上论断完全是相对的。如果人类历史可以改变的话，操美洲语言纳瓦霍语或佐齐尔语的语言学家很可能对英语（只有大不列颠某个偏远地区的少数几位老人还会讲）的怪异特征着迷呢。任何语言的任何特征，相对于缺乏同样特征的另一种语言而言，都可能是“怪异的”。



地图4 亚洲的主要语言及语族。黑体表示该语言属于印欧语系。南岛语系的范围

尤其广阔。

旧大陆的主要语族

在人类历史上，生活在欧亚大陆的人们来来往往，迁进迁出，先后建立了多个帝国。印欧语系是三大覆盖两大洲的语系（或语族）之一（见上一章地图3）。另外两大语族为规模较小的乌拉尔语族和突厥语族，前者包括匈牙利语和芬兰语，后者则涵盖在前苏联南部使用的一系列与土耳其语相关的语言。在北非及近东地区所使用的主要是阿拉伯语，该语言随着伊斯兰教的传播不断发展。它属于闪语族，与其他语言也有关联，包括非洲北半部的古埃及语。

在东亚大陆，汉语语族包括普通话、广东话及其西部语言如藏语和缅甸语等等。然而，韩语和日语却不隶属上述任何一个语族。分布在印度南部的达罗毗荼语系相对独立，规模较小，它的主要使用者是泰米尔人。孟——高棉语族和泰语语族均为独立语族，前者包含柬埔寨语（高棉语）和越南语，后者包含泰语。南岛语系分布于亚洲东南部的各个岛屿上，包括他加禄语、菲律宾的其他语言、马来语、爪哇语及印度尼西亚的其他语言。它往东延伸至太平洋的大部分地区，往西一直达到马达加斯加。另外，亚洲其他地区还存在一些规模较小的语族，如高加索地区的语族。

非洲南半部最大的语系是班图语系，大致分布在赤道以南，主要语言有东非的斯瓦希里语，这种语言仍在传播。

语言区分什么

英语的特征之一是单复数之间的语法差异。单词boy（单数）和woman（单数）均用来指某个人：一个男孩和一个妇女，而单词boys（复数）和women（复数）则指两个或更多的人。欧洲其他语言

中存在类似区别，如在西班牙语中，la mujer指一个妇女，而las mujeres指许多妇女；法语中对应的说法分别是la femme（[la fam]）和les femmes（[le fam]）；等等。

然而，人类大脑能够做出的区分远不止于此。为什么在上述“非怪异的”语言的语法中，单复数间的区别与其他区别相比，显得尤为突出呢？

下面以句子I have picked some flowers为例来加以阐述。很清楚，这句话表明我摘了至少两朵花，因为flowers是复数形式。这些花也可能分属至少两种不同的种类：一些唐菖蒲，一些大丽花，或是一些百合花等等，也可能只有一种：全是唐菖蒲或全是百合花。以上区别显而易见，但在英语中some flowers可被用来表述以上任何一种情形。为什么操英语或类似语言的人必须在“一个”和“多个”之间做出区分，而不必对“一种”和“多种”加以区别呢？

这个问题乍一看有点奇怪，因为“一个”和“多个”间的区别当然更加重要。但是，为什么“理所当然”呢？它们是否更明显、更能满足相互之间交流的需要呢？抑或仅仅是因为我们所操的语言碰巧将它们做出区分呢？

可是，有些语言对此并不做区分，如汉语中通常用同一个词表示单数和复数。其他一些语言，包括美国和加拿大某些地区的语言则具有一种被语言学家称为“分离性”的语法成分，即对同一种类所包含的各成员做出区分。如，“flower-DIST”表示两种或两种以上不同种类的花，若指同一种花，则去掉词尾“DIST”。“fish-DIST”（“不同种类的鱼”）有别于“fish”（“一条或多条同一种类的鱼”）。请注意，不同种类的事物至少有两个，而同一种类的事物可能只有一个。在此情形下，“一个”与“多于一个”的区别显得不是那么重要，处于次要位置。

另一客观区别在于看得见的事物与看不见的事物之间。说话者提及花时，它可能位于人们的视线之中，或在视线之外。不管是哪种情形，英语中都可用some flowers来表示。然而，沿英属哥伦比亚海岸居住、说瓦卡希语组的人却把上述区别归入语法范畴。英语中this

flower (单数) 和these flowers (复数) 有别于that flower和those flowers。这一区别在瓦卡希语组的语法中变得更复杂、更有强制性。大致对应于this的单词指“与说话人靠近或相关的”且“能看得见的”。另一个意思是指“与听话人靠近或相关的”并且“能看得见的”。它们有别于添加了其他成分的对应形式，这些形式表示“看不见的”。同样，对应于英语中that的单词表示“那边我们看见的某物”，不同于“那边我们看不见的某物”。显然，两者的主要区别在于可见性，以及与“我”或“你”的联系。因此，在“一个”与“多于一个”之间已经没有必要做出区分了。

上述例子最初在约一百年前被美国人类学家弗朗兹·博厄斯引用过。要从人类大体知道但并不特别在意的语言中找出类似的例子似乎并不很难。因此，以上特征常被视为“怪异的”或边缘的，但实际上，它们并非“不重要的”。

图11中有一位吊着吊带的年轻妇女。很可能是因为摔断了胳膊，她才吊了吊带。我们可以用下面这句话来表达上述意思：She has broken her right arm。然而，她是否真的摔断了胳膊呢？假设在现实生活中遇见她，你只能确信她的脖子上吊了吊带，其他不过是猜测而已，真假难辨。



图11 一位吊着吊带的年轻妇女。她的胳膊究竟是否摔断了呢？

我们在此讨论的是多数主要语言不做区分的特征。如英语中必须

区分过去发生的事件和与说话时相关的事件：She had (“have的过去式”) broken her right arm和She has，而在“have的过去式，已知的”与“have的过去式，假设的”之间则不做区分。在另一些场合，has可用来表示重复从别处听到的话，但在“已知的”和“报告的”之间则同样不做区别。即使报告的仅仅是一个谣言，仍可用同样的句子来表达：She has broken her right arm。

然而，有些语言对类似的现象则做出明确区分。各种论断来自不同的证据，因此说话者可根据具体的情形，选择适当的形式来表达“据素”的意义，而英语语法对此不做区分，实在是太马虎了！

例如，在南美洲的巴西和哥伦比亚交界处，有一个讲吐优卡语的民族。该语言区分五种“据素”（见下面的方框）：说话者必须在做出判断前，搞清楚他是亲眼所见，还是耳有所闻，等等。若为亲眼所见，则用第一种据素形式，即“亲眼所见的”；若仅仅是听说某件事，则用第四种形式，即“间接的”。说话者也许会撒谎，但任何一句话都需有“据素”，因而没有一个完全对应于She has broken her right arm的句子。

下面将上述例句与其他几种可能做一比较。在英语中，说话者描述自己身体状况的句子I have a headache与讲述他人情况的句子具有相似的结构，如She has a headache或They have their hats on。当然，虽然这三句话意思不同，但I have、She has和They have之间的区别显然差不多。而在吐优卡语中，后两句都可用来表述说话者的所闻，据素形式应为第四种——“间接的”。句子They have their hats on也可表示某个说话者亲眼所见的事实，属于第一种据素——“亲眼所见的”。然而，说话者看不见他们自己或他人的头痛，若是自身的头痛，则能有所察觉，可用吐优卡语中第二种据素——“非亲眼所见的”来表示。他人的头痛虽然无法亲身体验，但可从其面部表情和行为举止上做出推断，相应的据素为第五种——“假定的”。

语言学家一直期望能够在南美洲地区使用的诸语言中发现像这样的一种对于据素的区分。从吐优卡语的角度来看，英语是世界上“缺

乏”据素的诸多语言之一，但这并非因为精确的交流不需要据素。之所以如此，不过是各种语言发展历史的不同而已。

吐优卡语中的据素举例

吐优卡语中的据素分为下列五种：（1）“亲眼所见的”，（2）“非亲眼所见的”，（3）“显而易见的”，（4）“间接的”，（5）“假定的”。它们通常以词尾做出区分，同时表明“过去时”和“现在时”以及指代“我”、“你”等等。在下面的第一例中，词尾-wi表示“亲眼所见的”和“过去时”，且是“我”在说。

(1) atí-wi

亲眼所见的

“我来了”

wáa-wi

亲眼所见的

“他走了”

注意：我们既能看见自己也能看见他人。

(2) mūtúru bisí-tí

非亲眼所见的

“摩托车发出轰鸣声”

tísá-ga

非亲眼所见的

“我喜欢它”

注意：据素“非亲眼所见的”也可用于指代那些本可能看得见的事物，比如当中间没有墙的阻隔的时候。

(3) bóahōā-yu

显而易见的

“（显而易见）我把它扔了”

（提及找不到的某物）

注意：据素“显而易见的”几乎不用现在时，逻辑上讲应排除与说话者目前相关的陈述。不管亲眼所见还是非亲眼所见，任何人都清楚自己在做什么或在想什么。

(4) pũũyukí mǎnĩ-yíro

间接的

“吊床没了”

(听说商店没货了)

注意：据素“间接的”用于讲故事或传说以及转述刚刚听到的事情。

(5) diágo tii-kú

假定的

“你病了”

(根据某人正在呻吟的事实做出的推断)

注意：据素“假定的”还可用于讲述一个大家公认或按常理可推断出的事实。

(基于珍妮特·巴恩斯20世纪80年代的描述。鼻音化符号(~)在国际音标中表示“鼻音化的”元音，如法语单词on ([~ ɔ̃])，[i]为介于[i]和[u]之间的元音。)

说话与思维

当不同语言做出不同区分时，操不同语言的人群仍以同样的方式

感知周围的世界吗？抑或遵循完全不同的思维模式？

以“集合”为例，它可能只包含一个事物，如一朵花或一条鱼。而英语中的set却不是此意，它通常与复数名词连用，这样的词还有许多，如a set of chairs、a group of several women、a bunch of these flowers，等等。这类词不能与单数名词连用，如a set of a chair、a group of one woman、a bunch of this flower。英语必须区分名词单复数，所以不存在这样的词组a set of chair，其中的chair既可指一张椅子，又可指许多张椅子。人们使用英语进行交流时，必须对一个和多个加以区分。

为了说明集合中有时包含一个事物，我们不妨通过数学符号来进行阐释。如果从含有a、b和c的集合{a, b, c}中提取包含b和c的集合{b, c}，那么剩下的集合{a}只有一个成员a了。对初学者而言，这仍是一个新论断。我们是否能够做出以下推测：在英语环境下长大的人自然而然会将事物分为“一个”和“至少两个”这两个大类？

如果以上猜测成立，那么操不同语言的人群则可能因为各种语言所做区分各异而具有截然不同的思维方式。但是，我们不能仅仅根据所讲的语言来推测人们的思维及感知方式。

例如，下列两句话结构相似：The colours are nice和The curtains are red。colours和curtains属于同一类词：复数，具有对应的单数形式（colour和curtain），与前后单词一致。nice和red同属于另一类词：既非单数也非复数，但有“比较级”和“最高级”形式（nicer, nicest；redder, reddest），都和are相连并由此与其他词发生关系。在这一点上，英语与欧洲其他主要语言相似。然而，语法相似的单词意义却不一定相似。如red表示实物（the curtains）的物理属性，而nice则表达了一种主观推断。the colours也是指物体的物理属性，而并非物体本身。因此，语言各有其语法特征，也就不足为奇了。表示“好”和“红”的词在不同的语言当中不一定有类似的区分，用法也可能有差异。The colours are nice可以被解释为：“颜色很好”或者“色上得很好”。

在英语环境下长大的人是否倾向于把颜色看作实物，或将“好”等同于“红”呢？或是仅仅因为他们已经习惯于这种使用单词的方式呢？上述问题不仅仅针对语言学家，而且值得哲学家和心理学家做出进一步的思考。但作为语言学家，我们至少可以找出一些更明显的例证。



图12 桌上的两件物体。它们的相对位置如何？

一个非常有趣的例子与空间的相对位置有关。首先，我们可以运用地理坐标来表示位置，如Beijing is north of Shanghai或Chicago is west of New York。另一种方法是表示内在关系，如英语单词inside (The pen is inside the box) 和between (Mary is between Bill and Andrew)。第三种在英语中常见的方法是从某个特定视角来看待相互联系。在图12中，从相机的角度讲，两个邻近物体中的一个

位于相机和另一物体之间，说英语的人可以这样表述三者间的位置关系：The glass is in front of the vase或者The vase is behind the glass。如果某人位于相机对面，从他的角度来看，前后关系正好相反。此时，三者关系应为：The vase is in front of the glass或者The glass is behind the vase。类似的表达法有to the left of，其反义词组是to the right of。向照片右侧看，玻璃杯在花瓶的左侧；向照片左侧看，玻璃杯则在花瓶的右侧。

英语中有许多类似的表达法，因此人们往往忽视了物体的绝对坐标。拍摄图12的照片时，相机在正南方，所以花瓶在北边。如果在现场，你可能会意识到这一点；如果有人问起的时候，或许你还能说花瓶更靠近市中心。但以上两种表述对花瓶和玻璃杯之间的位置关系并没有任何影响，真正起作用的是观看角度。

下面将英语与主要分布在墨西哥东南端的恰帕斯州的佐齐尔语做一比较。据斯蒂芬·莱文森的描述，佐齐尔语中也有许多类似于英语中的inside和between的词，这些词被人们用来表示物体的内在关系。但却没有像left和right，in front of和behind这样的表达法来表示主观坐标。相反，人们所关注的是绝对坐标，而这却是操英语者常常忽视的（见图12）。

莱文森重点探讨了一种从南部陡峭山区延伸至北部山谷的方言。假设某人看见某物在另一物的南面，两者可能都不在我们描述的范围之内，比如说，它们处于另一平原之上。然而，它们的位置相对于山坡而言，一个会被简单地称为是“上坡”，而在北面的一个则是“下坡”。其他处于“上坡”或“下坡”的物体相对于同一坐标而言是“横断”。对于操此种语言的人群来说，他们必定对这种定位方式特别敏感。例如，莱文森指出，操佐齐尔语的人即使被领进一个一百英里外、陌生且没有窗户的混凝土小屋，他们仍能准确无误地判断出所处的位置。之所以可以做到这一点，是因为他们谈论物体空间位置的方式迫使他们做出精确计算，而操另一种语言，如英语的人群则不具备此能力。

以上姑且看作是语言学家对此现象做出的解释吧。不管怎样，我

们清楚地知道，人类使用的语言五花八门，千变万化，以其独特的内容和多种形式诠释着人们眼中的世界。正因为如此，我们才能够多角度、多方位、多层次地思考问题。

第六章

语言是什么

前面几章主要讨论了语言的多样性、语言的演变过程以及由某一语言派生出的多种语言的语族。然而，语言究竟是什么呢？

作为局内人，我们通常会想当然。例如，我们都知道英语是一种语言，而法语或阿拉伯语则是另一种语言。再比如，我们说乔叟的《坎特伯雷故事集》用英语写成，《可兰经》用阿拉伯语写成，而11世纪末的《罗兰之歌》则是用法语写成的。奇怪的是，说现代法语的人如果在大街上遇见了《罗兰之歌》的作者，两人将无法交流。我们还知道，不同地区（如格拉斯哥和牙买加）所讲的英语各不相同；摩洛哥或阿尔及利亚的阿拉伯语不同于埃及或伊拉克的；加拿大拍摄的法语影片在法国可能需要附上对白字幕才能让人看懂。那么，变化如此之大的“语言”到底是什么呢？

显然，它们是某种抽象的存在。比如，没有一种单独的言语或书面语形式可被称为“英语”，相反，它有多种变体：乔叟英语、莎士比亚英语、牙买加英语（或整个西印度群岛的英语）、南非英语、澳大利亚英语等等。那么，英语本身究竟是什么呢？

语言和方言

下列引言揭示出一个真理：没有任何两个人使用的语言完全相同。随着时间的流逝，某种语言逐渐派生出多种不同的方言，如意大利语和法语就由拉丁语的方言发展而来。除此之外，还有许多被语言学家称为“方言”的言语形式。它们是否真的不同呢？

现实生活中的语言因人而异，因此我们应一一加以区分。

语言学家常常被问及这样一个问题：世界上到底有多少种语言？答案是五千到六千种左右，肯定不超过一万种。然而，任何一个答案都不可完全相信，因为在某个地区被视为不同的“语言”的很可能在另一地区却被看作是同一语言的不同“方言”而已。

意大利语言学家朱利奥·莱普斯基讲述了一个与此有关的故事。一天，在家乡威尼斯避雨时，他听到身旁两个女孩在交谈，却听不出她们使用的是何种语言。他能确信她们使用的不是他所熟悉的任何一种属于罗曼语族、日尔曼语族或斯拉夫语族的语言；甚至不像是印欧语系的语言。于是，他决定问个究竟。既然身处意大利，他使用意大利语问她们。女孩们感到非常惊讶，但随即用意大利语回答说这是她们家乡罗塞托——亚得里亚海岸中部的一座小城的“方言”。该言语形式和分布于意大利的其他多种言语形式，以及法语、西班牙语和意大利语均起源于一千年前的拉丁语的变体。对于研究罗曼语族的专家来说，它仅仅是一种“方言”而已，但作为意大利威尼斯人的莱普斯基却一个字也听不懂。

为什么它不能被看作一种单独的语言呢？简单说来，就是因为意大利人认为它不是。进一步说，原因在于他们的文化历史，尤其是意大利语作为一种书面语言的地位。“没有文学作品的语言不是语言。”以上是16世纪的学者彼得罗·本博对语言的定义。但是上述标准仅仅适用于具有较长书面文字历史的社会。如果“文学”仅局限于书面语，那么在世界的许多地区，“语言”起码直到近期才算出现。

国界以及民族和种族的划分也会影响人们对语言的阐释。马克斯·魏因赖希的警句（见下文）最初用意第绪语说出，这是一种曾广泛流传于西欧犹太人中的语言（？）或方言（？），但它并未被某个政治集团使用。而多数语言学家的基本标准是看使用不同言语形式的人群在多大程度上能够理解对方的意思。这是一个程度的问题，部分取决于他们在多大程度上能够下意识地适应对方的言语。根据这个标准判

断，来自罗塞托的两个女孩会说两种语言，她们相互间使用一种语言，而回答莱普斯基时用的则是另一种语言。

一种语言就是有陆军和海军的地区的一种方言。

（马克斯·魏因赖希，1945）

不管标准如何，“方言”显然也是抽象的。我们是在讨论罗塞托言语的具体形式还是在讨论包含该方言的区域到底有多大？请注意由威廉·拉波夫划分出的“纽约英语”的内部同样存在显著差异。因此，我们的根本问题涉及任何形式的言语，包括方言在内。

作为系统的语言

其实不必因为以上术语的定义而感到惴惴不安。“方言”和“语言”都表示我们感觉到的不同的说话方式。类似的表达法还有“patois”（行话）和“克里奥耳语”。前者是一个法语词，表示几种方言内部的某种局部的形式，后者按照语言学家的定义，是一种从早期“混杂语言”演变而来的语言形式。一些“语言”主要以书面而非言语形式为主，如目前仍在欧洲教授的拉丁语。其他的形式，如示意者使用的手势根本就不是言语形式。在以上提及的林林总总的现象之中，我们的研究对象究竟是什么呢？它的地位又是什么样的呢？

或许我们研究的是一个系统。乍一看，这个答案似乎不能令人耳目一新，因为任何一种行事“方式”，包括说话在内，都可被称为一个控制“系统”。关键在于语言系统是确定的：我们都很清楚语言使用的范围。而在语言内部，各单位形成一套直接或间接相连的关系网，而各单位之间又是互相独立的。下列引言（本来是法语）完美地阐释了上述论点。

语言形成一个系统……系统中的每个组成部分紧密相连。

(安托万·梅耶, 1906)

形成系统的关系有时是对立的, 如英语中“单数”与“复数”相对, 吐优卡语的五种据素(见上一章方框)也是互相对立。假设某词的据素是“假定的”, 则排除其为“亲眼所见的”、“非亲眼所见的”、“显而易见的”和“间接的”。这里已将所有的可能性列出, 不可能出现新的类别。如果据素是四种而非五种, 那么呈现出的关系网则会不同。因此, 进行语言研究时, 语言学家往往首先要找出目标语中相互对立的关系。

另外, 我们还能从对立中提炼出规律。举个简单的例子, boys是英语中复数以-s(发作[z])结尾的名词之一, 这被语法学家称为复数的“规则的”形式。“规则的”(regular)一词起源于拉丁语regula, 意思是“根据规律而来的”。在外语教学中, 有关规律的讲解往往有助于掌握目标语的使用特征。根据语法规律, 名词单数如boy或girl, 其复数的书写形式是在词尾加-s, 即boy+s或girl+s, 类似的词都可参照上述规律进行复数变形。有证据显示, 这些规律并非由语言学家或语言教师所发明。如mouse的复数是mice, 属“不规则的”形式, 即“不是根据规律而来的”。确切地说, mouse的复数之所以是mice, 主要因为它的本义为“鼠科啮齿动物”。然而, 在表示“移动光标的器具”时, 它的复数形式就应该是mouses, 就像方框里的第二条普遍规律所说的那样。20世纪50年代语言学家曾用一个不存在的词wug(用它指某种类似鸟儿的飞禽)做实验, 探究儿童如何确定该词的复数形式。答案不出大家所料, 是wugs([wʌgz])。

由此可见, 规律可被看作是语言学家所描述的系统的一部分。当然, 规律不仅仅局限于在单词词尾加[z], 还包括单词组合及其排序方式。在句子A young woman will be coming中, a young woman

显然不能被young a woman或a woman young取代，虽然后者有时可能出现在古代诗歌中。同样，下列几种说法都不能接受：be coming will或be will coming，Will be coming a young woman或A young will be coming woman。人们讲话时为何需要遵循一定的规律呢？

提到所谓的“被遵循的”规律，可能会引起某些误解。比如，人们“遵循”做菜的食谱或路线图，一旦被问及为什么加鸡蛋或在十字路口向左拐，他们可能解释说是在遵循所给的提示。显然，言语表达并不遵循这种规律。假设有人说Can Mary help，当被询问为何这么讲，他不一定会解释说在问句中can要提前，或者将Mary放在help之后就是打破规律。人们只是理所当然地认为这个句子就该这么讲。

然而，每一条隐含的规律都表达了真正的“规则性”。上句中前两个单词的排序方式与典型的陈述句Mary can help正好相对。同样的区别存在于问句Will Bill help与陈述句Bill will help之间，Could you come与You could come之间，以及Was she here与She was here之间，等等。从无数的类似例句中，我们不难提炼出构成疑问句和陈述句的一般规律。另外，其他规律排除了下列说法的可能性：Can help Mary。以上单词组合显然没有任何意义，也不存在对立的陈述句。同样，下列类似的句子均不成立：Will help Bill，Could come you，Was here she和Must put it on the table Peter等等。“在一般规则的情况下”，以上总结的规律适用于所有句子。

语言学家的任务是将人们认为理所当然的事实表达清楚。想想对言语的表达效果至关重要的冗余结构吧。为了实现冗余，许多不同的单词组合都被排除。当然，这种排除也是有规则可循的。虽然语言不同，但规律却是语言的核心所在。

英语中复数形式的构成方式

英语书面语中复数结构的最普遍规律是加-s，如单数 boy，复数 boys。该词中s发作 [z] ([bɔɪz])；同样，在其他许多单词中s也

发同样的音，如 [klɔ : z] (claws)、[rʌgz] (rugs)、
['wɛpənz] (weapons)，等等。该规律可归纳为：

(1) 在单数后加 [z]。

在书面语中，词尾也可能是-es (如单数box，复数boxes)，发作 [Iz]，通常出现在单数以某类辅音结尾的单词后面，如 box ([bɒks]) 中的 [s] 以及rose ([rəʊz]) 中的 [z] (复数发作 ['rəʊzIz])，还有bush ([buʃ]) 中的 [ʃ] (复数发作 ['buʃIz])，church ([tʃə : tʃ]) 中的 [tʃ] (复数发作 ['tʃə : tʃIz]) 和fridge ([frɪdʒ]) 中的 [dʒ] (复数发作 ['frɪdʒIz])。此类辅音被称为“齿擦音”，于是我们增加一条次规律：

(2) 在 [z] 和前置齿擦音之间插入 [I]。

最后，-s也可发作 [s]，如 [kats] (cats)、[dɛskz] (desks) 或 [klɪfs] (cliffs)。在上述情形中，前面的辅音 ([t]、[k] 或 [f]) 属于“清辅音”这一类。据此，我们可再增加一条次规律：

(3) 当前面的辅音为“清辅音”时，变 [z] 为 [s]。

(以上几条规律同样适用于部分规则的复数形式，如复数形式 leaves ([li : vɜ : z])，其中规则的 [z] 和不规则的 [v] 与 [li : f] (leaf) 中的 [f] 并不完全对应。)

它们的地位如何

多数语言学家把对规律的探讨作为研究的重点。在过去的半个世纪中语言学研究主要围绕下列课题展开：区分语言的单位种类，探讨语言包含的规律的形式、规律之间如何相互配合以及系统如何进一步

分成子系统。这些课题同时构成语言学大部分课程的核心内容和语言学教科书的主要章节。

教科书的编排方式既能反映出现实状况，又融入了传统观念和表达的需要。我们暂且把这一点放到本书最后，在向读者推荐更多阅读书目时再进一步详述。本章所涉及的话题是这些系统或“语言”整体的本质特征。

一种观点认为，描述一种“语言”好比描述人们的言语中所呈现的结构。“人们所说的”和“能够说的”已经是一种抽象。语言可被看作是从说话者听到或接受的言语中推断出的一组理想的句子。20世纪50年代诺姆·乔姆斯基所下的定义非常经典且很实用。

我将语言看作一组（有限或无限的）句子，每个句子长度有限并由有限的元素组成……

研究语言L的基本目的是将该语言中合乎语法规则的序列（句子）与不合乎语法规则的序列（句子）加以区分，并探究那些合乎语法规则的序列的结构。语言L的语法可以生成所有合乎语法规则的序列而摒弃不合乎语法规则的序列。

（诺姆·乔姆斯基，1957）

另一种观点则将“语言”视为系统本身。不妨从两个操相同语言的人说起，其中一人请另一人递某物；另一人将某物传给他的同时，可能会对他讲些什么他完全能理解的话。他们交谈的内容取决于所做的事，或所传递的物体，或相互间的社会关系——可能是亲密的朋友，也可能刚刚认识——或其他许多与

费尔迪南·德·索绪尔

索绪尔（图13）因其《普通语言学教程》一书而闻名于世，他于

1906——1907、1908——1909、1910——1911年连续三次讲授普通语言学课程，但并没有写成书籍或讲义，到他去世后才由他的学生根据笔记编辑整理而成《普通语言学教程》一书。

索绪尔首先将言语活动严格区分为受个人意志支配的“言语”（法语“parole”）和社会成员共有的“语言”（“langue”）。语言本身是社会中具有客观实在的系统。第二个基本区分在于某个特定时期的语言和历史发展中的语言。因此，语言学被分为两大类：“共时语言学”（“同一时间的”）和“历时语言学”（“不同时间的”）。索绪尔用下棋打比方以说明两者之间的分野：共时研究好比描述某个时间棋盘上各子的位置，而历时研究则相当于说明它们是如何形成该格局的。

上述观点对20世纪20年代以后的语言学著作产生了深远的影响。索绪尔把语言看作一种“符号”系统，每个“语言符号”由“能指”（法语“signifiant”）和“所指”（“signifié”）两部分组成，如girl是由发音的心理印迹（“[gə:l]”）和一个“概念”（“女孩”）共同构成的。符号正是通过同一系统中不同符号间的区别而建立的。

“结构主义语言学家”这一术语出现于20世纪30年代，特指那些明确追随索绪尔语言理论的语言学家。



图13 费尔迪南·德·索绪尔（1857——1913）。

语言无关的因素。然而，除非他俩共有相同的词汇和组词成句的规律，否则就不能进行那样的交流。此时，“语言”作为他俩共有的一个抽象系统，成为彼此沟通的桥梁。

但是，“共有”意味着什么呢？根据费尔迪南·德·索绪尔（见上面的方框）的经典论断，系统为整个社区的所有人共有。以上观点非常接近于下述看法：英语或罗塞托的方言早在人们思考它们究竟是什么之

前就已出现。目前，多数语言学家倾向于乔姆斯基的观点（见下一章方框）。他认为，会说一种语言就意味着“知道”它，每个人从孩提时代逐渐习得至少一种语言。即使对于操同一语言的人群来说，他们所讲的也未必完全一样，因为每个人的生活经历以及大脑发展各不相同。比如我接受家庭和学校的教育，形成我自己的“英语”系统，你会有你自己的“英语”系统。我们的“英语”在某种程度上相似，因为你至少可以读懂我写的文章。只有这部分的相似才是有效的。宽泛意义上的任何“英语”都是抽象的，处于第二位的。

然而，我们感兴趣的正是这处于第二位的概念。我们一直在讨论各种语言，诸如英语、阿拉伯语、法语，诸如埃及或开罗的阿拉伯语，诸如美国或爱尔兰的英语，等等。不同语言的身份确认实际上是一个非常有趣的哲学问题。我们在探究语言的哲学本质的同时，往往能够从看似平常的数据中发现具有启迪性的问题和隐藏的证据。

第七章

语言的系统性

如果将语言视为系统，那么原则上讲，就为语言学研究划定了范畴。“任何形成系统的都是语言学，而不成系统的则不是语言。”然而，其他区分方法则可能涵盖许多不很确定的因素。

例如，说No这个词有几种声调变化方式呢？假设某人禁止孩子做某件不该做的事，那么他的音高可能从中音到低音，然后再慢慢低下去。相反，如果从高音开始，接着突然下降，那么这种音高又意味着什么呢？他可能在抗议：“不，我不会按你的想法去做。”再如，从中音开始，音高先略微下降，然后再上升。这种音高可能是对刚刚听到的话表示怀疑：“果真如此吗？”接下来让降下的音高再逐渐升上来，升得更高，表示惊讶的情感。上述模式会依英语类别的不同而改变，因此有些读者可能并不完全赞同上述的阐释。与语言的其他特征一样，音高也在不断变化。比如，英国老人常常评论说现在的年轻人讲陈述句时总是喜欢将句末音高升高。

那么，音高间的区别是否与单复数以及词序对立模式之间的区别相似呢？我们暂且认为答案是肯定的。一个相对的高音对应于一个相对的低音，一个“特高音”对应于一个“非特高音”。但是，这种分析究竟在多大程度上能被接受？让我们回到 No 这个词的音高上。它或是始于中音，然后突然打住，在此情形中发音类似于 Nope；或是被无限拖长，音高有时有细微差异，有时没有。然而，我们究竟有多大可能根据音高来区分不同的情感内涵（诸如“严肃”、“怀疑”或“惊讶”）呢？

从某种意义上说，这显然是“语言”，或是某个特定人群所使用的特定语言。可是，假若音高或意义差异不能归结为具体的对立，那么严格地讲，它们就不能被称作某人已知系统的一部分。于是，有些语言学家或将之划在“语言”的边缘位置，或划在“语言”之外，因为这些

言语特征虽然在日常生活中“有规则可循”，但却具有不确定因素。

影响单词模式的系统性是不是也更弱呢？规律中存在一些“特例”情况。比如，英语中名词复数的规律就有特例，mouse的复数是mice，woman（['wʊmən]）的复数是women（['wɪmɪn]）。那么，从单词或更大单位间的关系中能够抽象出怎样的规律呢？这些规律有特例吗？它们是否更加令人难以捉摸呢？

规律的限制

一个非常有意思的例证是包含-self或-selves的单词，如herself或themselves的用法。比较下列两个句子：Mary got herself paid和Mary got her paid。第二句中没有-self，her和Mary指代不同的人：得钱的人和另一个叫“玛丽”的人；但第一句中的herself就不能指代其他人。再看另外两句：The boys got themselves paid和The boys got them paid。the boys和them只能指代不同的人，而the boys和themselves却不能。

根据语法规则，包含-self或-selves的单词必须与一个“先行词”相连：herself指代先行词Mary，themselves指代先行词the boys。一个潜在规律规定，包含-self或-selves的单词必须指代与其意义相配并已出现在句中的某个成分。如果上述规律周密的话，那么此类单词就应遵循上述用法。

语言学家对这条规律做了大量的研究和探讨，并将其进一步细分为三部分，假设每一部分都有效地对语言的使用做出了限制。果真如此，那么违反这些限制至少会让人觉得奇怪。

第一条限制是包含-self或-selves的单词必须具备一个先行词。因此，Get her paid可以接受，因为her后面没有-self；而Get herself paid则不能接受，因为herself前没有出现任何先行词。如果找不出任何类似这句话的例子，那么以上规律就得到了部分验证。

第二条限制是包含-self或-selves的单词必须与先行词意义相配。

herself属于阴性、单数，所以在Mary got herself paid中与女名Mary相配。再如，下面这句话The boys got herself paid则令人费解，因为the boys通常指代两个或两个以上的男性。

第三条限制是先行词应在句内。然而，情况并非想象当中的那么简单。例如：Mary said Jane got herself paid。May和Jane都与herself相配；因此，herself的先行词可以是两者中的任何一个。但根据上下文，很明显是Jane拿了钱，否则就不会用herself而会用her。上述例子表明，句内更小的单位与先行词联系时会受到进一步限制。我们可用方括号来划分界限，将该句标为：Mary said [Jane got herself paid]，Jane和herself属于同一层，所以它们意义相配；而Mary位于方括号之外：Mary said [Jane got herself paid]，因此根据以上假设，这两词之间没有联系。

上述第三条限制在诺姆·乔姆斯基（见方框）提出的“普遍语法”中起着重要作用。对her和herself适用的同样适用于句子的其他成分：尤其体现在非常抽象的层面上，诸如方括号里的单位的定义方式。适用于英语的至少部分地适用于其他语言。因此，该理论认为，英语的限制中包含了更多的抽象原则，这种抽象原则通常经由基因遗传而产生。



图14 诺姆·乔姆斯基（1928——）。

诺姆·乔姆斯基

自20世纪60年代以来，索绪尔（见上一章方框）在语言学界的影响逐渐被乔姆斯基（图14）所取代。乔姆斯基在他的第一本书《句法

结构》（1957）中提出两个著名的概念：“生成语法”和“转换语法”，前者指“合乎语法”的一系列规律，后者指上面提到的语法。

乔姆斯基最重要的观点是语言的基本特征由基因决定。人们在研究某一具体语言时，往往抽象出操该语言的人群形成于孩提时代、最终被熟练掌握的结构特征，接着研究其发展过程。这些语言结构越复杂，人们越难相信它们仅仅来自儿童听到的言语（在大环境之下）和其他相关的外部“输入”。如果从外部无法做出合理的解释，那么只能将语言看作是先天赋予的。

乔姆斯基认为，某人“知道”一种语言就意味着至少此人熟知该语言的语法规则。用他的话来说，每一个人都具备“普遍语法”（缩写为“UG”）的天赋。他提出的UG概念一直在不断发展变化；在20世纪80年代他较有影响的理论中，UG概念涵盖了适用于所有语言的语法规则，以及当孩子学习不同语言的时候，随语言的不同而变化的“参数”。

不管乔姆斯基的理论是否令人信服，它对语言学及其他诸多学科都有深远的影响。

规律是绝对的吗

这是一个值得深思的问题，许多教科书提及了这一点，下面还会附有具体的例子。我们要问的是，规律系统是不是完全确定的以及实际当中的言语和书面语是否忠于既定规则。

让我们先来看一看下列方框中描述的特例。两句中包含-self的词都没有先行词，明显违反了上述规律的第一部分。而且，两句完全可以使用不包含-self的词：I and most other GPs, either him or (强调程度相同) some other minister。另外，两句中包含-self的词都与另一表达式连用，一句由and与most other GPs连接，另一句则是“either...or...”结构的一部分。第一句the guidelines that myself

adhere to中的myself一般不可单独使用，但在受过教育的英国人中将myself与and连用则非常普遍。例如Myself cannot come this afternoon，这个句子听起来很别扭，但以Pat and myself...或Our wives and ourselves...开头的句子就很正常。在最后一句里，我们一般不说our wives and we。

为什么不用不包含-self的词

The guidelines that myself and most other GPs adhere to

（全国医学总会会员，广播采访，1999年3月）

Would it be possible at some stage to require either himself or some other minister to ...

（英国国会下议院的提问，1992年12月）

到目前为止，我们探讨的不过是一个特例而已。一般来说，包含-self的词需有一个先行词，但当它与并列表达式连用时除外。然而在其他情况下，这种表达可能会受到某个其他因素的影响。

下面让我们回头看看包含-self的词与不包含-self的词的基本区别。在He extricated himself中，“himself”（暂且这么用）等同于“he”；而在He extricated him中，“him”却只能表示其他人。那么，myself和me的情况又是怎样的呢？乍一看，它们同样吻合上述模式。在I extricated myself中，包含-self的词也是与先行词相连，所指也为说话者“I”。而在I extricated me中则出现明显的矛盾，me不包含-self，因此所指应为他人，怎么可以仍是说话者本人呢？据此逻辑，me在该句中讲不通。

根据同样的推理，我们可以说You extricated yourself，而不能说

You extricated you。然而，人们实际说的并不一定与他们经常说的完全一样，请见下面方框中的三个例句。第一句可以用for yourself。但请注意这句中的you必须重读：You do an MBA for yóu。第二句中的me可以换成myself，同样需要重读：I bought it for mé，借此将说话者与其他家庭成员（包括狗）区别开来。第三句中的me和I同样重要：I'd have held the gun at mé，这里的me可用myself代替。然而也许有人会想，被枪对准的那个真正的“我”与另一个想象中的变成另一个人的“我”有着微妙的差别。

为什么没有-self

You do an MBA for you : it's the first step to being an entrepreneur.

（《经济学家》上的广告，20世纪90年代）

I bought the [make of car] for me , but everyone else thinks it's theirs.

（电视广告，2002）

If I'd heard what you'd heard I'd have held a gun at me.

（电影，时间不详）

从以上例句来看，句子Yóu extricated yóu是否成立呢？很难想象在何种情景中可以这么说。当我们考虑某个因素（如重音）时，要在可能与不可能之间做出区分并非易事。

下面来看最后一个方框。根据上述规律，句子Mary said [they got herself paid] 不成立：一方面，herself的先行词不能是they，因为这两个词意义不配；另一方面，herself也不能与方括号外的Mary产

生联系。然而，特罗洛普的作品中却有这么一句话：She（先行词）was sure [that he（不相配）would never fall in love with herself]。它和简·奥斯丁作品中的另一句话都推翻了我们刚刚讨论的规律。尽管两部小说均写于19世纪，但现代人都能毫不费力地读懂。在简·奥斯丁的那句话中，方括号部分为：[that Mr Knightley must marry no one but herself]。很难想象她还能用其他什么词，也许no one but her也行，但是那样的话，意义表达得似乎不太到位。人物“爱玛”就是through her中的那个“her”。如果在no one but her中重音不在her上，则很可能被误解是指代他人（根据上下文，可能是哈丽雅特），至少是指代她们两人中的任何一个，试比较一个更为直接的例子Mary said [that he had paid her]。

先行词在哪儿

She was sure that he would never fall in love with herself.

（特罗洛普，《阿亚拉的天使》，23）

It darted through her, with the speed of an arrow, that Mr Knightley must marry no one but herself.

（简·奥斯丁，《爱玛》，III. 11）

Bagshaw was at once attentive to the idea of an American biographer of X. Trapnel seeking an interview with himself.

（安东尼·鲍威尔，《暂时的国王》，4）

在句子Mary liked [Jane paying it to herself] 中，herself若不重读，则与方括号中的Jane相联系。再来看上面最后一句中鲍威尔的这句话，himself虽与an American biographer of X.Trapnel相关联，但后者却不是它的先行词，先行词可能是这一层次之外的Bagshaw。那么，为什么鲍威尔不用him呢？也许是为了用来指代特拉普内尔（Trapnel），一个在故事中早已不在人世的人物。

给我们的启示

如果因为规律存在例外而得出结论说语言学家不必尝试着总结规律，那就大错特错了。乔姆斯基及其追随者提出的原则至少为我们揭示出英语的许多形式，而且这些形式是从多种不同层面抽象而来的。

在抽象的最高层面，许多语言学家探寻着揭示语言普遍特征的限制，其中首推乔姆斯基的普遍语法。如果乔姆斯基的理论正确，那么将注意力集中于主要方面、排除干扰因素、抽象出语言规律是很有道理的。

抽象的较低层面有一些所谓的规律之下的特例。它们虽然相悖于一般原则，但仍具有明确的适用范围。例如，在某些特定的条件下，人们可以说myself and most other GPs。在更低的层面，人们很难对某种语言现象做出解释。我们必须经常密切关注人们在某个特定情景中说话或写作的状态。

此类单词的用法往往逐渐变得越来越具体，都可以被归纳到词典中去。试比较下列两句话：They controlled themselves和They behaved themselves。第一句中的themselves与them相对，因而很容易被重读：They controlled themsélves（而不是别人），而另一句中的“to behave oneself”则是一个独立的复合结构。包含-self的词是该结构的重要组成部分，相反，句子They behaved them则没有任何意义。类似形式在习语词典中还有不少，如You must pull yourself together。“to pull oneself together”是一个整体，其意义不能从每个单词的字面意义加以推断。这句话可被改写为You must pull him together吗？这样一来，我们将发现自己最终被文字游戏所困扰。

语言之所以如此诱人，原因之一在于它能供人们在不同的抽象层面上对其进行分析和研究。许多语言学家发现细节常常使人着迷不已，有些人则饶有兴趣地玩味着语言中缺乏系统性的东西，因为正是这些才最清楚地反映出人们说话及写作时稍纵即逝的场景。对许多人而言，抽象模式虽然深奥但却极具启发性，要想彻底搞懂它就需要将

其他一切抛开。语言学是一门范围很广的学科，它包含各个学派的观点。

第八章

声音

与单词和意义一样，声音单位之间也存在对立关系，如英语单词den或door中的[d]不同于ten或tore中的[t]以及pen或pour中的[p]。单词ten中的[ε]对立於tan中的[a]或tin中的[I]。另外，['bɪləʊ] (billow) 的首音节重音与[bɪ'ləʊ] (below) 的第二个音节重音相对。当然，基本的依据在于每个单词的意义各不相同。

同样，不同语言具有不同的语音系统。例如，西班牙语共有五个不同的元音，分别对应于罗马字母a，如caro（“亲爱的”）和carne（“肉”），以及e，如dedo（“手指”）和dentro（“内部的”）等等。可以想象西班牙人学英语可能遇到的问题，其中之一就是英语元音不仅在数量上多很多，而且不同类型的元音遵循不同的规律。

英语中的元音明显多于西班牙语中的元音。如西班牙语dedo或dentro中的e的发音类似于英语单词dead中的[ε]、dado（['deɪdəʊ]）中的[eɪ]、许多方言中的长音[ε :]以及dared中的双元音[εə]。与此不同的规律可能没有这么明显。许多英语单词以元音结尾，如[eɪ]（day [deɪ]）和[i :]（tea [ti :]），还有一些单词如paying和seeing中的[eɪ]和[i :]分别与另一个元音相连。而元音[ε]和[I]却不存在上述模式，因为在[deɪ]和[de]或[ti :]和[tɪ]之间没有对立。该特征属于传统上称为“短”元音的那一类元音（方框中的A类）。由此，我们可以归纳出一条普遍规律，即此类元音仅仅在某些特定条件下才可能存在。

上述规律涉及的单位本身都是抽象的。那么，它们又是如何与说话者发出的声音这一物理现实联系在一起呢？

答案看起来似乎很简单。当人们书写pat这个单词时，先写字母

p, 然后是字母a, 最后是字母t。口头表达时, 它被分为三个连续的“音”: 首先是 [p] “音”; [p] 结束时, 发第二个“音” [a]; 接下来发最后一个“音” [t]。每个“音”都是说话者向他人传递信号的一个“部分”。当单词组合在一起时, 便形成较高层次上的“部分”。

如果事实真是这么简单, 也就不必把“音”或“部分”放在引号里了。看看图15中的声谱图吧。在第一章中, 我们引用了相同词组的波形图(图1)来阐述此类信号的连续性。当时我们只需要波形图。比较而言, 声谱图包含了更多信息, 但即便如此, 人们仍然无法判断对应于单词的一个“部分”以及对应于元音、辅音的“音”的起止点。

究其原因, 我们需要了解产生听觉信号的基本机制。

英语中的两类元音

目前使用的音标适用于英国南部的英语, 在其他变体中存在不同的对立关系。南部英语的元音分为两大类, 每类各包含六个音, 这六个音均可根据后接辅音的单音节词做出区分。

A 类(“短”元音)	
ɪ (pit)	ʊ (put)
ɛ (pet)	ɒ (pot)
æ (pat)	ʌ (putt)

以上六个音还可通过重读音节加以区别, 如左栏的三个音分别出现在下列三个单词中: bitter ([ˈbɪtə])、better ([ˈbetə]) 和 batter ([ˈbatə])。但是, 这六个音只有在后接辅音时才能被区分开来。

B类元音也有六个, 其中两个是“长元音”, 四个是“双元音”。

B 类

i: (*beat*)

u: (*boot*)

eɪ (*bait*)

əʊ (*boat*)

aɪ (*bite*)

aʊ (*bout*)

B类元音不需后接辅音就能被区分开，如左栏三个音分别出现在下列单词中：pea ([pi:])、pay ([peɪ]) 和pie ([pɪ])。

B类元音两栏的排列方式反应出双元音的特征。[eɪ] 和 [aɪ] 的发音逐渐向pit中的 [i] 靠近，[əʊ] 和 [aʊ] 的发音则向put中的 [u] 靠近。

声音是怎样产生的

医生在检查病人的咽喉时，通常要求病人发“Ah”音，这是人类的发音器官能够发出的最简单的声音之一。我们不妨以此为例，看看声音是如何产生的。

当人们发“Ah”时，空气平稳地从肺中排出。如果对此感到怀疑，不妨试着发“Ah”，并持续几秒，最终会感到有气流出来。这股气流从咽喉底部穿过喉头——带有两片平行膜形成的阀的盒状器官。这两片膜就是声带，平时正常呼吸时是分开的。当发“Ah”时，声带并拢并在肺中气流经过时产生振动。不同的振动频率导致不同的音，如“Ah”和口中的吹气声，以及“Ah”和“Ha”之间的差异。发“Ha”时，一开始声带并不振动，但可以听到气流的排出。另外，发高音“Ah”和低音“Ah”时，声带振动也有所不同：前者振动快而后者振动慢。

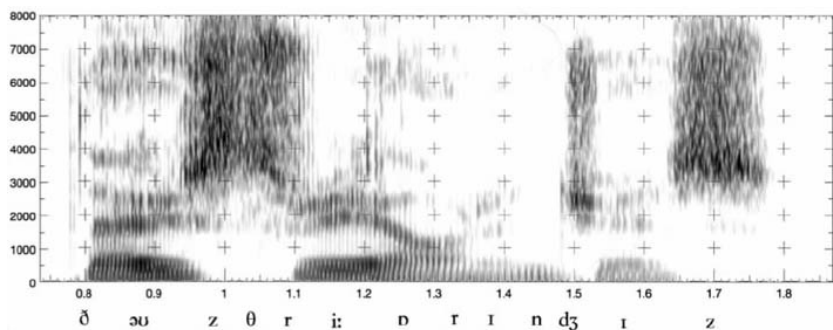


图15 **those three oranges**的声谱图。声谱图揭示出声能在一定范围内的变化频率。从左到右表示时间，间隔为十分之一秒，从下到上表示频率，以赫兹为单位。超过某点的较高值的声能用较深的阴影来表示。图下方的国际音标显示出何时可以听到连续的元音和辅音：[ðəʊz] (those) [θri:] (three) [ɒrɪndʒz] (oranges)。

气流接着经过咽喉和嘴，好比经过一个复合共鸣器。当声带振动时，其中的空气随之振动，通过变化嘴的大小和形状，使之发生不同频率的共鸣。发“Ah”时，上下颌张大，舌头平伸并缩回，上述情景可在镜子中清楚地看到。下面与另一发作“Eee”的音做一对比。发“Eee”时，上下颌间隔缩小，如果发得稍微夸张一些，嘴唇会向两侧拉开，舌头会向前伸展。声音的共鸣随着口腔大小和形状的变化而改变。“Ah”和“Eee”的主要区别在于三千赫兹频率以下的三个不同的声能集中。发“Ah”时，两个声能集中的频率很低，第三个较高；发“Eee”时，一个声能集中接近最高值，另一个稍低，还有一个很低。

图15中的横条纹代表类似的声能集中。试比较three中的[i:]和oranges中的[ʌ]这两个音标的频率。我们能够很清楚地看出为什么[i:]和[ʌ]不能被截然分开。人们在发音时，可以从镜子中看到舌头快速地往回缩。同时，舌前部也在运动，不断改变着共鸣器的形状。上述连续的变化导致听觉信号的不断改变。这种差异反映在图15中就是横条纹在某个频率幅度之间上下起伏。

在一般的言语中，类似的音效通常与其他因素共同起作用，有些甚至还可以被单独感知。拿“Shh”这一要求别人安静的音来说，人们

在发这个音时在镜子中几乎什么也看不到，但是却能感觉到舌头向嘴前方抬起，舌两侧与上牙槽紧密接触。来自肺部的空气从中间的狭窄通道中挤出，冲向齿前。我们不妨将之比作河流经过峡谷，牙齿好似一排巨石。水流撞击巨石时，快速而湍急。气流同样如此，“Shh”音就好像湍流的声音。

发“Shh”时，声带形成的阀门张开；发“Ah”时，声带则产生振动。所以，在Shah这样的单词中，人们能够很容易根据“音”的不同特征及出现的时间分辨出辅音 [ʃ] 和元音 [ɑ:]。three中的 [θ] 发音时是将舌尖放在上下齿中间，气流从上齿冲出，因此也具有湍流的特征。如图15所示，它的音响效果不同于元音中的“Eee”类音的特征。

然而，要在 [θ] 和 [i:] 中间辨认出 [r] 却非易事，如 [ri:d] (reed) 中的 [r] 也是由于声带振动而产生的。显然，声带受制于舌头以外的肌肉和控制下颌及其他相关器官的肌肉，因而具有更加敏感的动作协调能力。

塞音

让我们对pat ([pat]) 一词做一个更详细的描述。人们可以感觉到或从镜子中看到，刚开始发这个音时嘴唇微微抵起。发mat ([mat]) 时，嘴唇同样抵起，并使空气从鼻腔中通过。气流流经的鼻腔可被看作是为下一个音做准备的共鸣器。但在 [pat] 以及“Ah”和“Shh”中，气流却被阻滞，导致空气不能被排出。

发音时气流通路闭塞的辅音被称作“塞音”。[pat] 中包含三个不同的“部分”：先是塞音 [p]，然后是 [a]，最后是塞音 [t]。发 [t] 时，我们无法在镜子里看见气流通路闭塞，但能够感觉舌尖伸向上齿后部区域。这样就阻止空气外流，气压随之提高，最后听到的声音是空气在第二次闭塞后释放的产物。

[a] “音”处于两次气流闭塞之间，但它并非想象中的那么简单，所以仍然放在引号中。

先来看喉头以上部位器官的运动情况。当嘴唇合拢时，上下颌间距离变小，正如发 [p] 的情形。当嘴唇张开时，下颌向下拉，平放在嘴里的舌前部也跟着往下，此种情形出现在从 [p] 到 [a] 的转变。从 [a] 到 [t]，下颌再次向上；同时，舌头上抬，往该辅音的目的位置靠近。发 [p] 和 [t] 时共鸣器的大小和形状都不相同。因此，两者的听觉信号也不同，正如前面图15中显示的从 [i:] 到 [a] 的转变。

20世纪50年代所做的一个著名实验证明了上述转变的重要性。发 tap 或 cat 时，嘴唇、舌头和下颌的运动都不同，因此声谱图中代表声能集中的条纹上下起伏不定。由此可见，这种方法是将条纹代表的输入言语进行人工合成。虽然受试者听到的 [p]、[t] 和 [k] 只是短暂的停顿，但仍可感知到这三个辅音之间的差异。

下一个问题是：在 [p] 和 [b] 或 [t] 和 [d] 之间存在怎样的差异呢？发这两组辅音时，嘴唇或舌头的运动基本相同，主要区别在于声带张开或振动的次数。

图16显示出许多操英语者言语间的差异。发 totter 和 dodder 时，气流在嘴里闭塞两次，且都后接元音。接下来看看气流闭塞处的情形。发 totter 时，声带没有立刻振动，所以存在气流继续流动的间隙；阻塞消除后，嘴唇里的气流则升高。发 dodder 时，声带会立刻振动，因而没有间隙；阻塞消除后，气流将降低。在 poppy 和 Bobby 这一组单词中可以发现类似的区别。当闭塞结束后，声带开始振动时，则发出了元音之前的 [b]；当振动受到阻滞时，就发出了 [p]。

除此之外，还能发现其他一些区别。当 [d] 处于两个元音之间（如 dodder），声带振动较早，气流在嘴中受阻后振动马上消失（正如图16所示）。发 [t] 时，气流立刻阻塞。另外，[d] 前面的元音延续时间较长（再见图16）。以上差异常见于从元音到塞音的转变，而非塞音内部的变化。

图16描述了许多操英语者讲话时的差异。注意：不是所有人都存在这种差异。当然，其他语言存在的不同情况也被发现了。

有些语言却不存在类似的对立关系，比如一些澳大利亚土著的语言。相同的辅音对于操欧洲语言者而言，有时听起来像 [p] 或 [t]，有时却像 [b] 或 [d]，在欧洲语言内部甚至还存在着进一步的差异。比如，英国人刚开始学习意大利语时，可能搞不清应该如何发音。如英国人发 babbo（“爸爸”）这个词，一开始嘴唇闭合时，声带便开始振动，并在接下来的两个元音及第二次闭合中一直持续下去。发 pappa（“面包糊”）时，声带振动应始于第一次闭合，止于第二次闭合。其他语言区分出三种类型。第一种类似于英语中的 [t]，声带振动明显迟于闭合结束点，此类辅音传统上被称作“送气”音。第二种类似于意大利语中的“p”：闭合期间声带不振动，闭合结束时没有明显的阻滞。第三种发音类似于“b”。这样我们就区分了四种塞音中的三种，在乌尔都语和印地语中，四种塞音都存在。

超越元音和辅音

像 pat 这样的单词并不是由音的三个“部分”—— [p] + [a] + [t] 组合而成。相反，语音单位如 [p]、[a] 和 [t] 可被看作某个系统内部有意义的抽象概念。我们不禁要问：是否所有的抽象概念都像字母书写体系所呈现的那样呢？

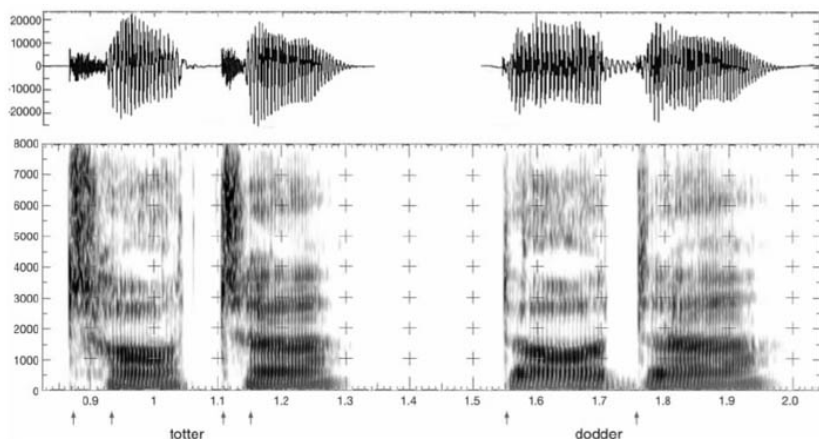


图16 totter和dodder的波形图和声谱图。箭头表示闭合结束点，在totter中还表示声带开始振动前的间隙。

让我们来看一看嘴唇所起的作用。当人们说“Ah”时，颌大张，嘴唇也张开，唇型有限。唇型虽是整体的一部分，但其本身也是独立的。发“Ooo”时，嘴唇缩拢或变圆，但可以保持其他发音器官不变，这时嘴唇往两边拉，如发“Eee”时的情形。另外，发“Ooo”和“Eee”时，舌头的位置也不完全相同；发“Eee”时，舌头的位置保持不变，嘴唇变圆，正如法语单词lune（“月亮”，[lyn]）中元音的发音，操英语者在学习法语时可能会意识到这一点。

因此，可将法语单词lune中的“圆唇”看作一种抽象单位，这种单位很可能会混淆国际音标中字母的元音和辅音。

以英语单词clue为例：按照一般的国际音标标注法，它的首辅音与clean的首辅音一样。就唇型而言，后接的元音在发音时要么像“Ooo”要么像“Eee”：相对于[kli:n]（clean）来说，发[klu:]（clue）时嘴唇是圆形的。但我们无法解释为什么唇型应与舌位相对应。在two clues中，two以同样的元音结尾，因此在整个发音过程中，嘴唇一直或大部分时候都是圆形的。试比较下列两组中的[kl]：在three clues中，唇形在发完three中的[i:]时可能迅速改变；发two cleans时，情形正好相反。若单发clues，唇形则一直保持不变。这是否意味着圆唇仅仅是属于[u:]的一个特征呢？

上述问题在土耳其语中显得尤为突出。下面方框描述了圆唇和“不圆唇”特征在音节间传递的规则模式。在单词köyün（“村庄的”）中，第一个元音类似于德语中的“ö”，是圆唇音；第二个元音类似于德语中的“ü”，仍是圆唇音。相反，单词elin（“手的”）中的两个元音都是“不圆唇”音，发音时嘴唇向两边拉开。两词均以属格词尾（“……的”）结尾，该词尾与大多数词尾一样，因前置音节不同而变化。因为单词köy（“村庄”）中有圆唇音，所以它的属格词尾-ün也是圆唇音。相反，el（“手”）中没有圆唇音，因此它的属格词尾-in也就不是圆唇音。

土耳其语中“元音和谐”的规则模式

下列词语既包括含有属格词尾（GEN）的，也包括不含属格词尾的。第二、第四列单词的倒数第二个音节为“圆唇”音：ü、ö、u和o。它们的词尾也是圆唇音（-ün或-un）。而第一、第三列的对应元音则为“不圆唇”音：i、e、ı和a，因而属格词尾也是不圆唇音（-in和-un）。

在前两列中，倒数第二个元音被称为“前元音”：ü和ö是圆唇前元音，i和e是不圆唇前元音。词尾同样也是前元音：圆唇前元音-ün和不圆唇前元音-in。后两列中对应的元音则是“后元音”：圆唇后元音u和o与不圆唇后元音ı和a。

deniz	tütün	kadın	sabun
“大海”	“烟草”	“女人”	“肥皂”
deniz-in	tütün-ün	kadın-ın	sabun-un
“大海-GEN”	“烟草-GEN”	“女人-GEN”	“肥皂-GEN”
el	köy	adam	son
“手”	“村庄”	“男人”	“结尾”
el-in	köy-ün	adam-ın	son-un
“手-GEN”	“村庄-GEN”	“男人-GEN”	“结尾-GEN”

上述规则模式适用于大部分的类似词尾，当然不排除存在某些特例。

因此，元音可被归为两类：“闭元音”和“开元音”，前者发音时，下颌和舌头的位置相对较高；后者发音时，下颌和舌头的位置则相对较低。

	前元音		后元音	
	不圆唇	圆唇	不圆唇	圆唇
闭元音	i	ü	ı	u
开元音	e	ö	a	o

上述模式被称为“元音和谐”中的一种，即只是在元音之间存在这种对立关系。另外，它还可从土耳其字母的书写体系中反映出来。该书写体系最早在20世纪被接受，成为一战后土耳其之父穆斯塔法·凯末尔领导下的西化运动的一部分。元音被明确而简捷地分为四个圆唇音（见方框）和四个不圆唇音。实际上，和谐不只限于元音之间，在前面提及的单词köyün的各音节之间也存在和谐。在该词的发音过程中，嘴唇自始至终噘着。因此，“和谐”可被看作贯穿于所有音节之中。

方框中的单词还存在第二种模式，即词尾“和谐”。在单词sonun（“结尾的”）中，son（“结尾”）和属格词尾-un都是圆唇音，但舌头的位置将它们与ö和ü区别开来。单词adamın（“男人的”）中的adam和-ın（注意上面没有那一点）则是不圆唇音，但它们却不同于elin中的e和i。要发好“ı”音，操英语者不妨先发push，再把嘴唇向两边拉，唇形类似于“i”，但舌位却不一样。

舌头是一个更加复杂的器官，它和下颌的位置共同影响着从喉头到牙齿的整个共鸣器的形状和音量。这些元音的归类方式可做进一步的抽象概括，很明显，它们都是成对出现的，像i和ü以及ı和u。属格词尾以及其他词尾的变化便是强有力的佐证，如e相对于ö，a相对于o。而ö和o之间最明显的区别在于：发ö时，舌头靠近嘴前部，而发o时，舌头则靠近后部。下列对子之间存在同样的差异：i和ı，ü和u，以及e和a（不同于英语中的元音）。

然而，差异不仅仅限于音节的某一“部分”。如发köy（“村庄”）与kadın（“女人”）中的“k”时，舌位就不完全相同，就像英语中key（[ki:]）和car（[ka:]）中的[k]，虽然写出来一样，但实际发音并不一样。基于此，就土耳其语而言，我们不妨将“和谐”看作是从相邻整体音节中抽象而来。

并非所有的语言学家都赞成上述观点，但有一点我们必须承认：“声音”单位是抽象的概念。它们与言语的物理现实之间存在着错综复杂的联系。

第九章

语言与大脑

我们智人具有超大容量的大脑。“超大”并非指它的绝对尺寸，任何一个大型动物的大脑肯定超过一只猫或一只老鼠，关键在于大脑尺寸和结构与整个身体尺寸的比例。从生物学角度来讲，人类比一般的有胎盘哺乳动物要“聪明”五倍。

我们的近亲同样拥有较大的大脑，距今三百万年前的“人科动物”或“类人类”的化石都可作为佐证。能人的大脑在一百万年中不断发展，逐渐超过其他物种，成为被古生物学家归于与人类同属的第一个物种。另外，生活在距今约一百万年前的直立人的头骨似乎更大，相关记载可以追溯到距今四十万年前，能人的化石已被归入人类。这种由化石推断出的“聪明”程度仍是完全由体质确定的。我们不禁试着将能人的进化与一些具体行为模式相联系，而不仅仅是能人的智力增长情况，这些行为模式将人类与黑猩猩及其他猿类区别开来。其中，言语便是最重要的标志之一。因此，许多人提出，语言或至少类似语言的交际形式应该起源于人类大脑快速发展的阶段。

人类和其他灵长类动物大脑的“急剧发展”主要发生在大脑皮层的前部。皮层是指构成大脑两半球沟回的表层灰质。我们可以通过提取化石头骨的内部形状来观察灭绝物种的皮层皱褶。某些理论家想要找出更多的细节。首先，不妨假设语言控制区位于大脑皮层的某个特定区域。如果在我们祖先的大脑皮层里存在相对应的区域，那么这两个区域必然应该拥有类似的功能。因此，可以说在大脑进化的同时，类似语言的行为也跟着进化了。

从以上观点可以做出许多假设，首先是我们至少可以知道语言控制区所处的位置，即使我们说不清控制的过程。但对于语言控制区的位置，我们到底有多大的把握呢？

为什么语言学不能做出解释

涉及“如何”的问题往往令人头疼。我们知道言语中的声音是如何产生的，声带、舌头和其他器官是如何运作的。我们还大体知道人体器官是如何被神经系统控制的。但我们却不知道大脑是如何决定某些单词组合的。既然我们将单词分解为许多个单“音”，我们希望可以做出大胆的推断：no这个单词由 [n] 和 [əʊ] 这两个言语中其实并不存在的单位形成。它们可被看作在有意识的理解层次上建立的抽象概念，而非大脑分析的产物。它们无助于我们的理解。

不妨将此与我们观察事物的方式做一比较。例如，看见一辆车从身边呼啸经过意味着感知它的位置变化，这辆车被视为相对于“背景”而运动的一个“目标”，这个“背景”也形成于对视线内其他物体的总体感觉之上。可以想象，进入眼睛的光的模式在大脑中被进行类似的分析。判断目标的主要依据是形状和颜色。同时，大脑还会根据光模式的变化来确定目标的运动方式。因此，感知汽车及其运动方式是一次经验中不可分割的两个方面。

当然，上面这句话在意识层面上完全正确。然而，脑科学家却告诉我们，负责探查运动的系统实际上并不等同于探查形状或颜色的系统。相关证据主要来自对眼睛和大脑与人类进化相似的其他动物所做的实验。另外，科学家的发现在极个别病人（患病或受伤后大脑受损导致某个系统功能丧失）身上得到了进一步验证。其中一个病人虽然能够看出车的形状并感知它的运动，却没有颜色的概念，红色、蓝色等在他眼里没有任何差别。另外还有一个经典的病例：一个病人能够准确无误地判断出车的形状和颜色，但奇怪的是看不出车在运动。

以上发现提醒我们：论及大脑中的灰质，我们都是局外人。语言学家所研究的系统是人类有意识地理解大脑和行为的抽象概念。如果把这些当作探讨大脑运作的指导原则，那就未免有点天真了。

这一警示在一定程度上适用于“语言”本身。语言学家研究的对象是我们称为“语言”的抽象概念。当我们谈到“语言”的时候，通常谈的

都是语言的基本属性。因此，我们必须提醒自己从语言中到底能提炼出多少特征。首先，说话并非唯一一种有意义的行为方式。人们可以一言不发，用手指着某物，大笑或微笑，失望地举起双手，急向后转，然后快速离开。在某些国家，鞠躬表示尊敬；而在另一些国家，同样的动作却表示讽刺。所有这一切都被排除在“语言”之外。另外，我们还从言语本身的许多特征中提炼出一些东西，如语速缓慢、耳语或大声叫喊分别蕴含不同的意义。但以上这些都不在语言学家研究的范围之内。他们所关心的是孩子在学习其他知识和技能的同时，是如何掌握某种语言的。根据常识，学说话是一件很普通的事情。但在学说话的同时，孩子的大脑未必能得到相应的发展。

下面以人们谈论单词意义的方式为例，来做进一步的说明。也许用“各种各样的方式”更为确切，因为不同的语言学家对如何描述单词的意义持有不同的看法。然而，他们一致认为我们不必通过描述整个世界来阐述某个单词的意义。举例来说，单词fox不同于其他的单词，如vixen、badger或rabbit。有关狐狸的生理结构或行为方式，以及某个种类如赤狐（*Vulpes vulpes*）的数目和分布都不在该词的意义范畴之内。解释swim时，也不必牵涉浮力或推进技巧。当然，划分范畴很难，不过倒是给我们提了个醒。不管怎么说，将如何使用单词的知识与被许多语言学家称为“百科”的知识分开还是蛮有意义的。

然而，我们的大脑组织结构可能与众不同。语言为我们人类所特有：我们“有”语言，而我们的近亲却没有。不过应该说，语言随着智力的显著增长而进化。接下来的问题是语言和智力之间究竟存在何种紧密联系。众所周知，语言不仅仅是一种交际手段，还是一种思维方式，语言、智力与记忆力之间存在密切联系。我们现在还不是很清楚为什么要把“语言记忆力”（个人运用语言词汇的具体方式）看作是单独进化而来的。

有无“言语中心”

有关语言控制区域的“位置”的观点似乎更加经得起检验。长期以来，医学证据显示大脑的某个区域与言语生成和理解有关。问题

是，“有关”可能只不过是说说而已。

负责语言的关键区域一般来说位于大脑左侧。人脑结构类似核桃仁，两个相似形状的“半球”连在一起。它们的功能基本对称，分别控制着另一侧的肢体，并接受另一侧视界的输入。当然，上述功能与许多动物的功能基本相仿。两半球各司其职，对我们如何行动、如何理解世界分别起着不同的作用，如对于左撇子而言，右半球在某一方面起到了支配作用。对于绝大多数人来说，左半球负责语言功能。以上结论主要来自对大脑受损人群所做的研究。这些人包括并不罕见的肿瘤和脑卒中患者、战争中脑部受伤者，或是交通事故受害者。在上述情形下，病人的言语往往受到影响，而且通常情况是他们的左半球受到了伤害。

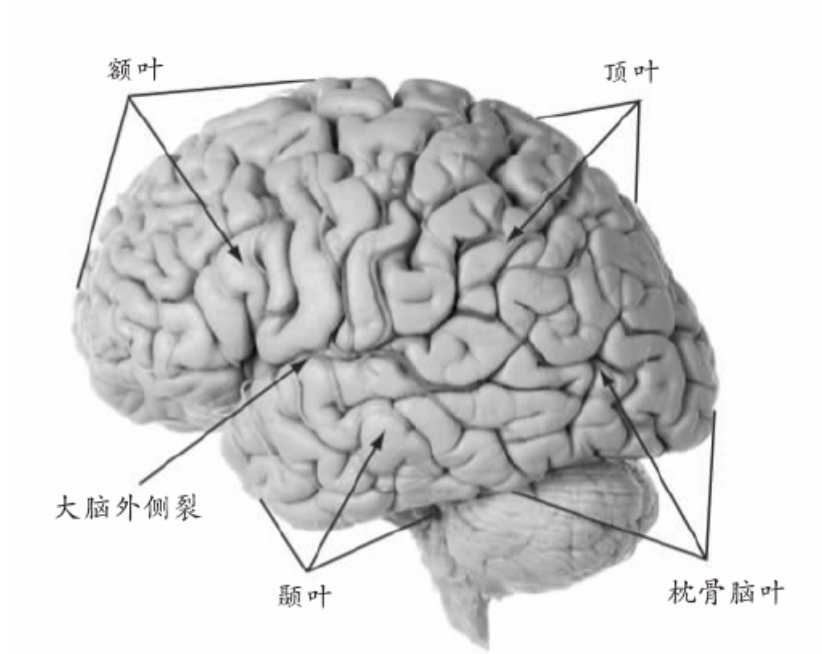


图17 人类大脑的左半球。左、右半球的大脑皮层均由四叶组成。大脑外侧裂将额叶与颞叶分开，位于“布罗卡区”的正下方。

大脑中存在两个与语言紧密相关的区域，被看作是负责处理语言

的“言语中心”（如果当真有这么个“言语中心”存在的话），并在一百多年前被命名（见方框）。随后，许多神经病学家对它们做了进一步研究。

“布罗卡区”和“韦尼克区”

第一区是以19世纪法国的一个内科医生保罗·布罗卡的名字命名的。他于1861年从一个病例中发现大脑内某一区域受伤会导致语言表达机能的丧失。另一区以德国神经病学家卡尔·韦尼克的名字命名。他于19世纪70年代报告了两个不同的病例。两区从侧面看，位于中心位置；从顶部看，则位于外部。更准确地说，“布罗卡区”位于额叶内部，就在大脑外侧裂的上方（见图17）。“韦尼克区”位置稍后，大约在太阳穴后面。以上介绍只能大概说明两区的位置，因为人类大脑在具体细节上存在差异。我们要切记许多病人的大脑实际上多处受损。

有两种典型的语言障碍分别由此而被称为“布罗卡失语症”和“韦尼克失语症”。“布罗卡失语症”的患者语言缺乏流利性和“语法”，“韦尼克失语症”的患者语言流利但缺乏“内容”。不同症状暗示着大脑受损区域的不同。有些研究人员由此做出进一步推断：语言处理的某些方面，如“言语计划”（“布罗卡区”）、句子结构控制（还是“布罗卡区”）或“言语理解”（“韦尼克区”）主要由这两区负责。上述结论的证据主要来自对脑部受损病例的研究报告，病人往往被要求进行笔头测试以判断其理解句子的能力，他们的答案将与语言学家总结出的语法结构进行比较分析。对于此类研究的假设应小心审慎，不可盲从。

有些证据在许多方面令人困惑不解。以20世纪40年代奥斯陆大学诊所的一个病例为例：病人（“阿斯特丽·L.”）是一位挪威妇女，其左侧大脑在1941年的一次空袭中受到严重创伤。她先是丧失知觉，脑浆溢出，X光显示左侧额叶受到大面积损伤。令人欣慰的是，这个故事有个圆满的结局。至1947年报告该病例时，她的身体已基本康复，并

和丈夫育有一子。

当她在医院刚苏醒时，右侧瘫痪，一句话也讲不出来，但后来逐渐好转，两年后，进入大学诊所时，她已能自主行走并与人进行流利的交谈。可是，她的言语“音调”发生了明显的变化，而且这种变化没有定式。报告中这样写道：“当她连词成句时，已不再是自然的挪威口音了。”尤为特别的是，一般句末的音高该降低时，她往往会把音高升高，如在句子Jeg tok den（“我拿了它”）中，她会强调den。这个词在正常言语中是与tok合在一起，形成一个类似单词的单位。受伤三年后，她被要求参加一项测试，主要内容是辨别具有对立音高变化的一对单词的发音（挪威语里有这样的单词）。经测试发现其他挪威人觉得她讲话带有德国口音。这在20世纪40年代可是件倒霉的事，当时德国纳粹未经宣战就占领了挪威，紧接着来了盖世太保。当“阿斯特丽·L.”刚进大学诊所时就曾抱怨说人们在商店里拒绝为她提供服务。

那么，她为何无法控制言语的这些方面呢？说话的“音调”问题并不在于控制音高本身。“阿斯特丽·L.”在康复早期就能唱歌了，初到诊所时歌能唱得很好。为什么发展到这一阶段，她的音高仍出现问题呢？这确实令人费解。

许多调查分析了常常出错的情形。最糟的情况是病人根本不能正常言语，对听到的话也没有任何反应。这种症状也是阿尔茨海默氏病的症状，即逐步损害老年人大脑皮层部分的退化性混乱的最终结果。在其他情况下，人们至少能够正常地理解言语并按要求做某事，但他们的言语可能只是勉强将几个单词拼凑在一起而已。他们说的都是单词的原形。你在词典上都可以查得到。假设这样一个病人想告诉你花园里有几只猫。你也许能听到cat这个词，但却没有复数词尾。在错误的开头或延迟之后，你可能会听到另一个词grass，但它们不会和其他词如are或the组成一个连贯的句子。也许有的病人能够叽里呱啦地说上一通，问题是我们根本听不懂他们究竟说些什么。可能有更明显的证据说明他们理解言语的能力已被大大削弱。还有些病人会用一些无意义的单词，就像刘易斯·卡罗尔小说中的那首诗《无意义的话》。类

似And the mome raths outgrabe的句子（《无意义的话》的最后一行）并不是很难理解。这句话由and与上一句连接，raths可能是复数形式，还有“raths”^[1]也许正处于“momeness”^[2]的状态。然而，卡罗尔的诗以及类似的言语障碍根本就不知道傻乎乎的史前山寨究竟是什么。情况稍好些的病人讲话时，单词好像就在他们嘴边。如果他们按要求把刀递给你，那至少说明他们知道刀是指什么。但是，如果他们自己想要刀的话，可能只会绕着圈子问：我能有吗？……等等……你知道的，你用它切东西的。

大多数有关语言控制区域的理论都建立在对此类病例的研究结果之上。我们这里所报告的主要是结果而非原因。用医学术语来讲，它们可被归为“综合征”，即症候群。如根据20世纪80年代初首先报告的症候，艾滋病被定义为一种综合病征（“获得性免疫缺陷综合征”），接下来便是寻找导致该病的病原。我们现在面临的问题是揭示怪异的行为方式与大脑某部位受损之间的联系。但是我们的研究范围是受限的。

一个明显的问题是“症候”，或不同形式的“精神障碍”，它们的判断依据是大家认为正常的行为。例如，病人可能会犯这样一个语法错误：if Mary come tomorrow，而没用comes。正常人也会出现类似的口误；但病人一旦这么说了，就会被当作症候记录下来，临床医师会给它贴上个标签。我们的观察本身就是主观的。再来看看“阿斯特丽·L.”的情况吧。最近的调查将在她身上出现的这种言语障碍称为“外国口音”综合征，据说它非常罕见。其实该术语并没有描述言语本身，而是强调社区中其他人（包括临床医生在内）对病人言语障碍的反应。G.H.蒙拉德-科恩在原始报告中新造了一个词“言语声律障碍”，用来表示音高的不正常等。然而，当有其他非正常现象存在，病人的言语不连贯时，就很难保证所有的“言语声律障碍”都能被连贯地记录下来。

另外，值得注意的是语言处理过程远比某个受损病例呈现出的情形复杂得多。之所以称作“处理”，部分原因是因为那些病人能够康复。从某种意义上讲，他们尽管被诊断出在语言“使用”过程中存在暂

时的问題，却仍保留了语言中的单词及其组合规律的“知识”。当然，我们的讨论不仅涉及局内人对语言概念的理解，而且包括对我们自身所设计的信息系统的理解。我们姑且将大脑的运转方式想象成那样。即便如此，脑部受损的区域仍会对我们产生误导。

不妨将其与房子因电起火做一比较。起火原因可能是某根保险丝烧断了，于是整间屋子陷入一片黑暗。那样的话，很快就能修复：如果没有保险丝，可以从别处找些铅丝来替代。另外一个可能是提供高压输电线路网的发电所那边出了问题。但其他发电所可以帮助解决供电问题。假设一条为整个小镇供电的输电线在暴风雨中被吹断，这将带来严重的后果。可能需要好几天才能修复，同时，一切用电设备将陷于瘫痪。然而，我们并不能因此断定说由于线路瘫痪，发电所不供电，所以发电的地方一定是受到了暴风雨的袭击。

将大脑与之相比也许并不很确切，但我们不要轻易对不确信或不理解的现象下结论。正如脑科学家所描述的，我们发现的受损部位很可能对一个庞大体系的“路径”产生影响。

将来的研究方向

以上讨论也许听起来较为悲观，但希望永远存在，总体来说，大脑研究的前途看起来确实一片光明。

首先，研究工具越来越先进。大脑扫描仪不仅有助于确定大脑受损的部位，而且能够观察到进行实验时大脑内部的活跃区域。最普通的技术是根据提供能量的血流量的增加来推断神经元的活动。为了维持大脑正常运转，我们需要大量进食以提供能量。通过观察，我们可以间接测量为不同区域提供能量的多少。如果血流量大，则意味着细胞活动频繁。另一更具潜力的技术是通过跟踪细微的电流变化直接记录细胞的活动情况。当然，大脑扫描的应用远不止对讲话时发生的一切所做的研究。语言学是一门学科，它时刻准备着从揭示的现象中得到一些启示。

然而，研究正常人的大脑同样也很重要。诚然，我们身边不乏病人，且随时可以接受测试。因此，人们设计各种各样的实验来研究受试者的活动模式，有些受试者行为反常，有些则是大脑不同区域受到损伤。但有一点应该切记，我们的发现可能部分取决于病人的大脑弥补大脑损伤的方式。

为了便于比较，不妨假设你的右手丧失功能，那么，必然有一些以前用两只手或右手做的事情，现在必须学会用左手去完成。如果你是右撇子，可能就不得不强迫自己用左手写字。显然，这将牵涉大脑和肌肉，并逐渐形成新的用手习惯。语言学家感兴趣的是大脑内部发生的事情。我们不能想当然，认为大脑受损后的运转方式就是其正常的运转方式减去受损部位受伤前的情形，这就好比通过观察某人切除一条手臂后把持物体的方式来调查之前他是如何抓握东西的。

因此，我们期望能有更多实验来扫描正常人的大脑。虽然这一希望或许听起来有点自相矛盾，但或许只有当我们充分意识到人类的大脑有多么神秘的时候，智慧的种子才能生根。

有一段时期，大脑常被比作数字计算机。在“硬件”层次上，神经元互相联系，电子信号沿着电路传递。当然，上述观点产生于神经学者发现大脑的化学过程之前（他们还不断有新的发现）。在“软件”层次上，许多研究者认为，如果我们能够抽象出一项大脑能够完成的任务，如找出一句话的句法结构，并通过编程让计算机完成这个抽象出来的任务，那么我们就可以从中直接得到结果，知道大脑系统是如何处理所接受的输入的。以上想法在计算机科学处于初级阶段时有一定的市场。但我们没有理由认定大脑拥有专门的“软件”系统，这些系统专门为较大任务（如言语理解）切分出的一系列子任务而设计。

事实上，我们并不知道大脑中发生的一切如何与某次经验（如理解一句话）发生联系。几乎在多数语言学家和心理学家展开讨论之前，“理解”就已经成为一种来自经验的抽象。“句子”更明显也是一种抽象，虽然它的有效性只充分表现在语言学家的研究层面。然而，也许在大脑的生理活动方式与我们观察、分析的行为之间，或由两者间

相互作用而产生的精神结构与印象之间，存在某种比我们想象中复杂得多的因果联系吧。

【注释】

[1] rath意为“史前山寨”，指古爱尔兰酋长的住地和防御工事。——编者注

[2] mome意为“傻瓜”、“笨蛋”。——编者注

欢迎关注公众号：精品书籍推荐分享

想要看什么书

请在后台留言

两日之内推送



每日推送图书

满足所有人的

日常读书需求

现已整理的作家与系列作品

我的小屋（7000 余部），豆瓣 2019 读书榜单（116 部，持续更新中），哈佛百年经典（38 部），亚马逊 2019 榜单（50 部），茅盾文学奖（1-10 届 48 部），刘慈欣（20 部），金庸（15 部），村上春树（38 部），余华（17 部），冯唐（14 部），马伯庸（20 部），东野圭吾（87 部），刘猛（14 部），莫言（16 部），渡边淳一（31 部），温瑞安（76 部），古龙（49 部），阿加莎·克里斯蒂（91 部），梁羽生（35 部），半小时漫画系列（12 部），马尔克斯（23 部），王小波（15 部），夏目漱石（15 部）

关注公众号后台回复相应的名称即可获取相应图书，半小时漫画系列与作家作品包括单册与合集，其他系列为单册，格式包括 AZW3+EPUB+MOBI。

索引

A

abstraction (s) 抽象

accent variation 语音差异

alarm calls 报警信号

analogies and homologies 类比和同源现象

‘anatomically modern’humans“现代解剖人”

ancestral languages 祖先语言

antecedents 先行词

arts and science 文科和科学

Arabic 阿拉伯语

‘aspirated’consonants “送气”辅音

‘Astrid L.’“阿斯特丽.L.”

Atatuürk 土耳其之父

Australian languages 澳大利亚土著的语言

Austronesian 南岛语系

B

Babel 巴别通天塔

Bantu 班图语系

Barnes , Janet 珍妮特·巴恩斯

Bembo , Pietro 彼得罗·本博

Bengali 孟加拉语

bird song 鸟儿的歌声

Boas , Franz 弗朗兹·博厄斯

Boniface 博尼费斯

brain damage 大脑损伤

brain scanners 大脑扫描仪

brain size 大脑尺寸

brains and computers 大脑和计算机

branches of linguistics 语言学分支

‘Broca's area’“布罗卡区”

Burmese 缅甸语

C

Cambodian 柬埔寨语

Cantonese 广东话

Carroll , Lewis 刘易斯·卡罗尔

case 格

cerebral cortex 大脑皮层

change and variation 变化和差异

change in language 语言的变化

chimpanzees 黑猩猩

Chinese 汉语，汉语语族

Chomsky, Noam 诺姆·乔姆斯基

comparative method 对比法

constraints 限制

contrasts 对立

correspondences and similarities 对应点和相似点

creole 克里奥耳语

cultural and genetic evolution 文化和基因的进化

cuneiform 楔形文字

D

Dalgarno, George 乔治·达尔加诺

Dante 但丁

diachronic and synchronic 历时的和共时的

dialects 方言

distributive 分离性的

Dravidian 达罗毗荼语系

E

Egyptian 古埃及语

emphasis 重音

evidentials 据素

evolution of language 语言的进化

‘exceptions’“特例”

‘exotic’and‘unexotic’“怪异的”和“非怪异的”

F

families of languages 语系，语族

French 法语

G

‘generate’，generative grammar “生成”，生成语法

genders 性

genetic inheritance 基因遗传

German 德语

Germanic 日尔曼语族

gestures 手势

Gothic 哥特语

Greek 希腊语

Guaraní 瓜拉尼语

grammar and meaning 语法和意义

grammars and dictionaries 语法和词典

grooming 整饰

H

hemispheres of the brain 大脑半球

Hindi 印地语

Hittite 赫梯语

hominids 人科动物

Homo erectus 直立人

Homo habilis 能人

homologies and analogies 同源现象和类比

Hungarian 匈牙利语

I

idioms 习语

indeterminacy of language 语言的不确定性

Indo-European 印欧语系

International Phonetic Alphabet (IPA) 国际音标

Italian 意大利语

J

Japanese 日语

Javanese 爪哇语

jaw movement 颌运动

Jones , Daniel 丹尼尔·琼斯

K

Khmer 高棉语

L

Labov , William 威廉·拉波夫

language and languages 一种语言和多种语言

language and non-language 语言和非语言

language and thought 语言和思维

language change 语言变化

languages and dialects 语言和方言

languages as systems 语言作为系统

languages of the world 世界上的各种语言

‘langue’and ‘parole’“语言”和“言语”

Latin 拉丁语

layers of structure 结构层次

learning of language 语言学习

Lepschy , Giulio 朱利奥·莱普斯基

levels of abstraction 抽象层次

Levinson , Stephen 斯蒂芬·莱文森

Linear B 线形文字B

‘linguistic sign’“语言信号”

linguistics and archaeology 语言学和考古学

linking r 连接r音

lip movements 嘴唇运动

M

Malay 马来语

Mandarin 汉语普通话

Meillet , Antoine 安托万·梅耶

metalanguage 元语言

Middle English 中世纪英语

Mon-Khmer 孟-高棉语族

Monrad-Kohn , G.H.G.H.蒙拉德·科恩

morphology 形态学

N

Navajo 纳瓦霍语，纳瓦霍人

neanderthals 尼安德特人

New York City 纽约市

non-vocal behaviour 非言语行为

O

‘object language’“客观语言”

Old English 古英语

origin of language 语言的起源

P

‘patois’“行话”

Paul , Hermann 赫尔曼·保罗

phonetics 语音学

phonology 音系学

pidgins and creoles 混杂语言和克里奥耳语

pitch , tone of voice 音高，声调

plurals in English 英语中的复数

Pope , Alexander 亚历山大·蒲伯

position in space 空间位置

production of speech 言语的产生

Q

Quechua 盖丘亚语

R

‘r’in English 英语中的“r”

reconstruction 重建

redundancy 冗余

regular and irregular 规则的和不规则的

resonance 共鸣

robins 知更鸟

Roman empire 罗马帝国

Romance 罗曼语族

rules 规律

S

Sanskrit 梵语

Saussure , Ferdinand de 费尔迪南·德·索绪尔

schwa 非重央元音

science and the humanities 科学和人文学科

-self/-selves反身代词

semantics 语义学

Semitic 闪语族

Shakespeare 莎士比亚

‘short’vowels in English 英语中的“短”元音

singular and plural 单数和复数

sound units 声音单位

Spanish 西班牙语

speech and writing 言语和书面语

‘speech centres’“言语中心”

speech disorders 言语障碍

stops 塞音

stress in IPA 国际音标中的重音

structural linguists 结构主义语言学家

Sumerian 苏美尔语

Swahili 斯瓦希里语

Sweet , Henry 亨利·斯威特

syllabic writing 音节书写体系

synchronic and diachronic 共时的和历时的

syntax 句法学

T

Tagalog 他加禄语

Tai 泰语语族

Tamil 泰米尔语，泰米尔人

Thai 泰语

Tibetan 藏语

Tolkien, J.R.R. 托尔金

tone of voice, pitch 声调，音高

tongue movements 舌头运动

turbulent air streams 湍急的气流

Turkic 突厥语族

Turkish 土耳其语

Tuyuca 吐优卡语

Tzeltal 佐齐尔语

U

Universal Grammar (UG) 普遍语法

Uralic 乌拉尔语族

Urdu 乌尔都语

V

variation in language 语言差异

Ventris , Michael 迈克尔·文特里斯

Verner , Karl 卡尔·维纳

Vietnamese 越南语

visible and invisible 看得见的和看不见的

vision 视力

vocal cord vibration 声带振动

vowel harmony 元音和谐

vowel length in IPA 国际音标中的元音长度

vowels in English 英语中的元音

W

Wakashan 瓦卡希语组

Weinreich , Max 马克斯·魏因赖希

‘Wernicke's area’“韦尼克区”

Witherspoon , Gary 加里·维瑟斯本

word meaning 单词意义

words 单词

writing , writing systems 书面语 , 书写体系

Y

Yiddish 意第绪语